

ביאורי התוספות למסכת בבא קמא

פרק ארבעה אבות

ב-א ארבעה אבות נזיקין

מכאן עד סוף הדיבור הוא מדברי גליון התוס':

ה"גליון" שואל אף הוא שאלה זו של התוס':

ואם תאמר, אמאי לא קאמר התנא של משנתנו ארבעה אבות נזיקין הן, כדקתני במשנה בתחילת ראש השנה, "ד' ראשי שנים הן"?

ויש לומר, שלא בא התנא של משנתנו לומר לנו את מנין אבות הנזיקין, אלא בא להגיד, כי ארבע אבות הללו, לא ראי כראי זה. שבא התנא לבאר את ההבדל בין המזיקים השונים ואת הנחיצות לשנות את כולם במשנה, אך לא בא לומר שזהו מנינם, אלא רק שארבעה אלו אינם דומים זה לזה.

ולפי זה, הכלל הוא, שהתנא נוקט "הן" כאשר הוא רוצה לומר את המנין. אך אם הזכיר את המנין לשם מטרה אחרת, אין התנא אומר "הן".⁽³⁾

אך מקשה ה"גליון" על ישוב זה:

וקצת קשה, דהרי בגמרא מוכח דנחית תנא למנינא, שאכן בא התנא לומר שזהו המנין של אבות הנזיקין. וההוכחה לכך, מדפריך הגמרא, ותנא דידן, מאי טעמא לא תני הני? דהיינו, שהגמרא להלן [ד ב] מביאה את הברייתא המונה שלש עשרה נזיקין, ומקשה, למה התנא של משנתנו לא שנה את כל הנזיקין הללו. ואם נאמר שכל כוונת התנא של משנתנו היא רק לומר את ההבדל בין ארבעת הנזיקין הללו, אין מקום להקשות שישנה

שנינו במשנה: "ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער".

ויש להעיר על הלשון, מדוע לא כתבה המשנה "ארבעה אבות נזיקין הן", דהיינו, בתוספת המילה "הן", כפי שמצאנו כן במקומות אחרים?⁽¹⁾

ואומרים התוס' שאין כלל קבוע בדבר זה, אלא אית דוכתי דלא תני הן, ישנן מקומות בהן התנא מונה דברים או הלכות ולא מוסיף את המילה "הן", ויש מקומות שמונה בהם את התוספת "הן", כמו הכא, כאן לענין ארבעה אבות נזיקין, שלא אמר "הן", וכן בגמרא [להלן ד ב] גבי "שלש עשרה אבות נזיקין, שומר חנם" וכו', גם שם לא אמר התנא של הברייתא "שלשה עשר אבות נזיקין הן".⁽²⁾

וכן במשנה [כריתות ח ב] השונה "ארבעה מחוסרי כפרה" [ארבעה הם המביאים קרבן חטאת לא על חטא שחטאו אלא כדי להתירם באכילת קדשים]. וגם שם לא נקטה המשנה "ארבעה מחוסרי כפרה הן".

ומאידך, אית דוכתי דקתני "הן", כדקתני במשנה [שבועות מט א]: ארבעה סוגי שומרין הן. וכן תחילת מסכת "ראש השנה": ארבעה ראשי שנים הן [במשך השנה, כל אחד לענין אחר].

והיינו, שאין כלל קבוע היכן נוקטים "הן" והיכן לא, ולכן אין להקשות ולדייק מדוע לא נקט התנא כאן "הן".

שלא יקשו אהרדי, אבל מתנא דברייתא לא קשה שכן דרך התנא דברייתא לא לשנות הן. וב"שיטה מקובצת" מתרץ בשם רבינו ישעי' דאגב דלא קתני במתניתין הן, לא תני הן גם בברייתא.

והאחרונים הקשו מ"ארבעה מחוסרי כפרה", ששם נחית התנא למנין, ולמה לא קתני הן. ואולם המאירי כתב כי שם "אינו מכון למנין, אלא לומר שאותם הארבעה מביאין על הנדון כשגגה, וכמו שאמר אחרי כן ואלו הן". וכעין זה תירץ ב"שיטה מקובצת" בשם "גליון התוס" שהתנא לא נחית שם למנינא, כי יש גם גר שנתגייר שמביא חטאת ראה שם.

והרשב"א מתרץ, שכאשר אומרים "הן", משמע שאין אחרים, וכאן יש עוד את אבות הנזיקין שמנאן רב אושעיא ורבי חייה. וכן הטעם שרב אושעיא לא נקט "הן", הוא מפאת אבות הנזיקין של רבי חייה שלא הוזכרו בדברי רב אושעיא. ורק על רבי חייה, שנקט את המספר הגדול ביותר של אבות הנזיקין, יש להקשות מדוע לא נקט "הן". וזו היא שאלת הגמרא להלן ה א. ומכל מקום, מסיק הרשב"א, שיש מקומות שנקט את המנין בדוקא, ואף על פי כן לא קתני "הן", כמו "ארבעה מחוסרי כפרה".

1. המובאים בהמשך הדיבור. הרשב"א מביא שיש גורסים גם במשנתנו "הן", אך דוחה שבנוסחאות מדויקות לא גורסים "הן". והמאירי מקיים את הגירסא, וכתב "שחכמי התוס' מחקו ממשנה זו מלת הן וכו' ואיני נוקט לדבריהם כלל".

2. אכן בגמרא שלפנינו לא גורסים הן, ואולם התוס' בראש השנה ב. ד"ה ארבע כתבו "ותדע דבגמרא במנינא דרבי חייה ורבי אושעיא תני הן", וכך כתב שם תוס' הרא"ש. ובגמרא כריתות ב: אכן מובא "לאפוקי מדברי אושעיא דאמר י"ג אבות נזיקין הן".

3. ובתוס' ראש השנה ב א תירצו, שבכל מקום גורסים "הן". ומה שאצלנו לא גורסים, ביארו כמו בגליון: "אבל בריש בבא קמא תנן ארבעה אבות נזיקין ולא תני הן משום שקאי אבתריה כלומר ארבעה אבות נזיקין הללו לא ראי זה כראי זה".

והרשב"א דוחה תירוץ זה, כי בברייתא דרבי אושעיא ורבי חייה גם לא גורסים הן, ושם לא אמרו לא הרי זה כהרי זה. וכן הקשה המהר"ם על הגליון. ותירץ, שהגליון לא בא אלא לתרץ המשניות

3. הרגל, "כי יבער... ושלח את בעירה" [שמות פרק כ"ב פסוק ד']

4. השן, "ובער בשדה אחר" [שמות פרק כ"ב המשך פסוק ד']

5. האש, "כי תצא אש" [שמות פרק כ"ב פסוק ה']

6. אדם המזיק, "ומכה בהמה ישלמנה" [ויקרא פרק כ"ד פסוק כ"א]

ומקשים אם כן התוס': ואף על גב דלמאן דאמר, לשיטת שמואל הסובר תנא שור לרגלו, "שור" ששינו במשנה הוא "רגל", אם כן לא הוי כסדר הנזכר בפרשה. דהרי החיוב של רגל נפקא לן מ"ושלח את בעירה" [כמבואר בגמרא להלן בעמוד ב'] דכתיב בתר בור, והרגל הרי מוזכר בפסוק [בפרק כ"ב פסוק ד'] לאחרי שכבר הוזכר הבור קודם לכן [בפרק כ"א פסוק ל"ג].

ובשלמא לפי רב, המפרש את ה"שור" במשנה שהוא כולל בנוסף לרגל גם את ה"קרן" ואת ה"שן", ניחא פירושו של רש"י, כי מה שהוזכר ה"שור" במשנה תחילה, זה משום הקרן, שנכללת גם היא במשנה, והיא נכתבה ראשונה בפסוק. אך לפי שמואל פירושו של רש"י קשה.

ומתריצים התוס': פירוש זה אפשר לאמרו גם לשיטת שמואל, ולמרות שהרגל מוזכר אחרי הבור, כי מכל מקום, שם "שור המזיק" כתיב כבר קודם בפרשה. דהיינו, נגיחה דקרן, שהוזכרה ראשונה. ולכן, אף שכוונת המשנה ל"רגל", כיון שהשור כ"מזיק" הוזכר ראשון [לענין הקרן], נקטה אותו המשנה ראשונה.⁽⁶⁾

ענה מקשים התוס' על פירוש רש"י לפי שיטת רב:

ולמאן דאמר, לשיטת רב הסובר ש"מבעה" שהוזכר במשנה זה "אדם המזיק", ויוצא שהמשנה הקדימה את "אדם המזיק" ל"אש", המוזכר אחרון במשנה, אף על גב דבסדר התורה אין זה כך, אלא רק לבתר הבערה כתיב, לאחרי שהוזכרה ה"אש" בפרשת משפטים, נאמר בפרשת אמור "מכה בהמה ישלמנה", דהיינו אדם דאזיק [המזיק] שור. נמצא שאדם המזיק מוזכר רק בפרשת אמור, הרבה אחרי האש.

ובשלמא לשיטת שמואל ש"מבעה" זה "שן" ניחא, כי אכן

התנא גם את כל הנזיקין שהוזכרו בברייתא?! אלא, מוכח שהתנא אכן בא לומר את המנין של אבות נזיקי, וחזרת השאלה: למה לא נקט "הן".⁽⁴⁾

לכך יש לומר, דיש מקומות דלא תני הן גם כשבא לומר את המנין, כדאשכחן [כפי שמצאנו] במשנה במסכת כריתות השונה את "ארבעה מחוסרי כפרה". ובפשטות, משמע שהתנא שם בא לומר גם את המנין, ומכל מקום לא נקט "הן". מוכח אם כן שאין זה כלל קבוע, אלא פעמים נוקט ופעמים לא.

השור והבור

שינוי במשנה ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבעה וההבער.

סדר זה שנקטה המשנה: השור ראשון, ואחריו הבור וכו', מה טעמו?⁽⁵⁾

פירוש בקונטרס:

כסדר שנכתבו בפרשה, כפי הסדר שהוזכרו ארבעת הנזיקין הללו בתורה, כך סדרן במשנה, השור שנוכר בתורה ראשון הוזכר גם במשנה ראשון, וכן הלאה.

ומקשים התוס' על פירושו של רש"י, ונקדים תחילה, כי בפירוש ה"שור" וה"מבעה" שהוזכרו במשנה נחלקו אמוראים בגמרא. לדעת רב, ה"שור" כולל את שלשת אבות הנזיקין, שהם "קרן", "שן" ו"רגל". ואילו "מבעה" הוא אדם המזיק, ולדעת שמואל "שור" הכוונה היא ל"רגל" בלבד, ו"מבעה" הכוונה היא ל"שן".

וענה נביא את הסדר של הנזיקין הללו כפי סדרם בתורה:

1. הקרן — "וכי יגח שור את איש" [שמות פרק כ"א פסוק כ"ח]. הפסוקים הללו מדברים בשור שנגח אדם, ואילו הפסוקים המדברים בשור שנגח שור, כתובים אחרי בור.

2. הבור, "וכי יפתח איש בור" [שמות פרק כ"א פסוק ל"ג]

4. וקושיא זו קשה גם לתוס' בראש השנה [ראה הערה קודמת]. אלא שיש ליישב, שכוונת הגמרא היתה, שימנה התנא את כל המזיקים כדי לבאר מדוע לא ניתן ללמוד אחר מהשני.

5. בשיטה מקובצת מביא בשם תוס' הרא"ש הפותח בקושיא שהיה על המשנה לשנות כסדר שנקטה בהמשך "לא הרי השור כהרי המבעה" וכו'. כלומר, שור, מבעה, אש ובור. ולכך פירש רש"י שהתנא שנה כך מפאת סדר הפרשה.

וכן מביא השיטמ"ק בשם רבינו ישעיה שרשי עצמו אמר כך לתלמידיו שמפאת קושיא זו לכך פירש וכו'.

6. והאי דלא אקדים מאותה סיבה גם את ה"מבעה" דהיינו "שן" [לפי שמואל], ל"בור" משום דזה ששם שור כתיב תחילה סגי בזה להקדים תחילה אחד מהם, ועוד יש לומר, משום דדוקא את רגל שנקטו בשם "שור" הקדימו [תוס' הרא"ש] וראה בהערה 8 מה שהקשה המהר"ם על תירוץ זה.

וכיון שמוזכר נזק שנעשה על ידי אדם לפני שמוזכר האש, נקט התנא את אדם המזיק קודם לאש.⁽⁸⁾

לא הרי השור כהרי המבעה

המשנה באה לפרש, מדוע הוצרכה התורה לכתוב את המבעה והשור, הרי ניתן היה ללמוד אחד מהשני בקל וחומר,⁽⁹⁾ שאם הקל יותר חייב, כל שכן החמור יהיה חייב. על כך מפרשת המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה" וכו'.

אלא שיש להסתפק בפירוש "לא הרי השור" וכו', האם כוונת המשנה לנמק בזה מדוע לא נלמד את השור מהמבעה [את המוזכר ראשון מן המוזכר האחרון], והפירוש הוא: "אין חומרתו של השור כחומרתו של המבעה", אלא חומרת האחרון [המבעה] גדולה יותר, ולכן לא ניתן ללמוד ממנה לחייב גם את השור. [או להיפך כדלהלן].

התוס' באים לשלול פירוש זה, ומפרשים להיפך, שכאן המוזכר ראשון הוא ה"מלמד", ובכגון זה, הפירוש הוא שלא ניתן ללמוד "מבעה" מ"שור", ולכן צריך לפרש כך את הצריכותא:

פירוש, אין מידת קולתו של שור [המלמד], כמידת קולתו של מבעה [הנלמד]. כי קולתו של האחרון גדולה יותר. כלומר, השור חמור יותר מן המבעה, לכן, אילו לא כתבה תורה "מבעה", לא היה ניתן ללמוד מ"שור".⁽¹⁰⁾

"אש" מוזכרת בפסוק אחרי ה"שן". אבל לפי שיטת רב, שמבעה זה "אדם" קשה פירושו של רש"י, מדוע לא הוזכר אחרון?!

מתרצים התוס': גם לשיטת רב, סדר זה שנקטה המשנה הוא בהתאם לסדר שהוזכרו בתורה, וזולת "אדם המזיק" שלפי הסדר של התורה היה עליו להיות נשנה האחרון, אלא שלא חש [לא ראה זאת התנא כענין] לשנותו האחרון כסדר של הפרשה, לפי שרחוק כל כך, מוזכר הוא פרשיות רבות לאחר האש, והרי הוא כדבר המוזכר בפני עצמו.

אלא שעדיין טעון ביאור, לשם מה מצא התנא ענין להקדימו קודם ה"אש"?

מבארים התוס': **ושנאו כסדר לא הרי דסיפא**, התנא שנאו לפי סדר הצריכותא המוזכרת בהמשך המשנה שבזה המבעה קודם להבער [לאש], כי תחילה מוזכרת הצריכותא של השור והמבעה. ורק אחר כך גם של האש. לכן שנאו התנא לפני האש.⁽⁷⁾

התוס' מביאים תירוץ נוסף בשם רבינו תם:

ורבינו תם פירש, דאמנא אדם המזיק כתוב רק בפרשת אמור, מכל מקום שם אדם כתיב בפרשה קודם לאש, שנאמר "כי יגנוב איש שור" [שמות כ"א פסוק ל"ז], והוא, אדם הגונב, שהוא אחד מאבות הנזיקין דקתני לה בברייתא, נמנה בין אבות הנזיקין שמונה רבי חייא בברייתא המובאת בגמרא [להלן ד' ב]

ולכן מיישב המהר"ם את הקושיא הנ"ל אמאי הקדים גם את הרגל לפני הבור, כי כוונת התנא [אף שלא מנה במשנה את ה"קרן" כי אינו מועד מתחילתו, מכל מקום], רצה לרמוז שיש אב כזה. ולכן הקדים את הרגל, לרמוז שיש אב שהוזכר ראשון בפרשה.

וכן לפירוש רבינו תם, אף על גב דלא מיירי התנא בגניבה [ולכן לא הזכיר את ה"גנב"], מכל מקום, הקדים התנא "מבעה" שהוא אדם דאזיק שור קודם להבערה, להורות שיש עדיין אב באדם הכתוב בפרשה קודם הבערה והוא גניבה. ראה שם.

ב. הראשונים הקשו לדעת ר"ת היה לתנא להקדים אדם לפני שור כיון ששם אדם מוזכר ראשון לכולם דכתיב "וכי יריבון אנשים" וגו' [שמות פרק כ"א פסוק י"ח] וכן "וכי ינצו אנשים" וגו' [שם פסוק כ"ב], וזה קודם ל"וכי יגז שור את איש" [האמור רק בפסוק כ"ח]? ומתריך ב"שיטה מקובצת" [בשם ה"גליון"] כי שור שהזיק שור אפשר ללמוד משור דהזיק אדם ולומר שהשור הינו מוקדם, אבל אדם המזיק שור לא ניתן ללמוד מאדם המזיק אדם החייב בד' דברים, לכן לא ניתן ללמודו אלא מכי יגנוב איש שור. וראה עוד במאירי מה שתירץ.

9. האם הכוונה היא שיכולנו ללמוד בקל וחומר או בבמה מצינו ראה בהערה 23.

10. והכי פירושו "אין כוחו של שור גרוע ככוחו של מבעה. אלא אדרבה עדיף כוחו וגורם החיוב ולא אתי מבעה מיניה [תוס' הרא"ש]. ומפרשים אין קולתו וכו' ולא אין חומרתו של שור כחומרתו של

7. פירוש, שבאמת אין הקפדה דוקא לכתוב כפי סדר התורה, אלא שכאן היה קשה למה לא נקטה המשנה כסדר ה"לא הרי" של הסיפא [ראה הערה 5], לכן ביאר רש"י שכיון ששור ובור סמוכים בפרשה שנאן כסדר המקרא, אבל מבעה והבער לפי שרחוקין כל כך לא חש לשנותן כסדר המקרא ושנאן כסדר המשנה [שיטה מקובצת בשם תוס' שאנץ].

וראה ברשב"א "ויש אומרים שזה נשאל מרש"י ז"ל והשיב שאין להקפיד אלא באותם כאן בפרשת נזיקין והן השור והבור והמבעה שהן מסודרים כאן על סדר זה, אבל ההוא דמרוחק אין להקפיד על סידורו. והקשה הרשב"א כי האש מוזכר בתורה סמוך לבור ואמאי לא הוזכר האש מיד אחרי הבור. וב"גליון" התוס' [מובא ב"שיטה מקובצת"] הקשה אם נקט את המבעה לפי הסדר של הסיפא, אם כן היה עליו להקדימו גם ל"בור" כי הסדר בסיפא הוא שור ומבעה. ומתריך, כיון דשור ובור סמוכים לגמרי לכן לא רצה להפריד ביניהן. אבל בין הבור והאש יש הפסק של כמה פסוקים, לכן בזה לא חש להקדים את האדם לפני האש, כסדר של הסיפא של המשנה. אלא דלפי זה לא היה לתוס' לומר שרחוקין כל כך, אלא שיש הפסק מועט ביניהן [ראה שם, וכן במהר"ם]

8. בהערה 5 הובאו דברי תוס' הרא"ש המיישב שדוקא "רגל" שנקט בשם שור הקדימו, מה שאין כן את ה"שן" שנקטו בשם "מבעה". ומקשה המהר"ם שמתירוצו של רבינו תם מוכח כי גם כשלא נקט "אדם" אלא "מבעה", הקדימו, כיון ששם אדם מוזכר כבר קודם לכן.

יותר גדול, שניתן לפדות בה הקדשות. ואין מידת הכסף כמידת הביאה, כי הביאה כוחה יותר גדול, שניתן לקנות בה יבמה. ומוכח מזה, שמעלת הכסף אינה מפני שפודין בו הקדשות, ושל הביאה אינה מפני שקונין בה יבמה, אלא גורם הדין הוא מפאת הצד השווה שבהן, שהן קונים במקום אחר, ולכן קונים גם בקידושין. אם כן, אף אני אביא חופה, שקונה במקום אחר.⁽¹²⁾

אף במשנתנו היה אפשר לפרש כך את הצריכותא: "לא הרי השור כהרי המבעה" כלומר, למבעה יש חומרא שאין לשור, "ולא הרי המבעה כהרי השור" וכן לשור יש חומרא שאין למבעה, ומוכח אם כן שאין חומרות אלו גורמות את הדין אלא "הצד השווה שביניהן". וכוונת המשנה לא היתה שילמדו את המבעה מהשור ולחילופין, אלא שמהם יחד ילמדו מוזיק אחר. וכפי שהגמרא להלן [ו א] אכן לומדת מה"צד השווה" של בור ושור את דין "בור המתגלגל".

התוס' דוחים פירוש זה:

ואין פירושו של צריכותא זו כמו שנאמר בשאר מקומות שבתלמוד "לא ראי זה כראי זה". דהתם פירושו הוא, אין חומרא של זה כחומרא של זה, שאין בראשון את החומרא שיש בשני, וכן להיפך, ולכך אין החומרות המיוחדות שיש לכל אחד בנפרד גורמות זה הדין, אלא הצד השווה שבהן הוא הגורם את הדין. וזהו עיקר הצריכותא לבא לידי "הצד השווה", שממנו ניתן יהיה ללמוד את כל מי שישנו בצד השווה. אבל כאן הצריכותא אינה להגיע לצד השווה, אלא על המבעה עצמו, שלא ניתן ללמדו משור, וכן להיפך.⁽¹³⁾ וכפי שנתבאר בגמרא⁽¹⁴⁾ [ה א] שהצריכותא היא שלא נלמד אחד מהשני.

אלא שצריך ביאור מנין לה לגמרא שהפירוש כאן אינו כבשאר מקומות?

ומנין לנו שכך כוונת המשנה, שמא להיפך שהאחרון הוא המלמד והפירוש הוא: אין חומרתו של הראשון כחומרת האחרון, שהוא החמור יותר?

מפרשים התוס':

כדמפרש, כך נתפרש הצריכותא לקמן בגמרא [ג ב] **למאן דאמר תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, לשיטת שמואל שה"מבעה" זה ה"שן", פירש רב יהודה ש"שור" הכוונה היא ל"קרן".**

והגמרא מפרשת לפי זה את הצריכותא: **משום דשור** [קרן] **כוונתו להזיק ומבעה אין כוונתו להזיק**, "לא הרי השור כהרי המבעה" פירושו: "לא ראי הקרן [השור] שכוונתו להזיק כראי השן [המבעה] שאין כוונתו להזיק". **ולפיכך אי כתב רחמנא שור לא אתי מבעה מיניה** [אילו כתבה התורה רק שור לא היינו לומדים ממנו את המבעה] **שהוא קל מיניה** [כי הוא המבעה קל מהשור]. מתבאר בזה שהמוזכר ראשון הוא החמור יותר ולכן לא ניתן ללמוד ממנו, וכפי שפירשו התוס'.⁽¹¹⁾

התוס' באים עתה לדחות פירוש אחר שהיה אפשר לפרש בביאור הצריכותא. ונקדים בהבאת צריכותא דומה בענין אחר שפירושה אחרת:

בגמרא בקידושין ה א, סובר רב הונא שאשה נקנית בחופה. ולמדים זאת מ"כסף" ו"ביאה" ב"צד השווה". אבל מ"כסף" לבד לא ניתן ללמוד כי יש לכסף חומרא שפודין בו הקדשות. וכן מ"ביאה" לבד לא ניתן ללמוד שכן קונה ביבמה. אלא "חזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה" וכו'. בצריכותא זו אין פירוש ה"לא ראי" שלא ניתן ללמוד אחד מהשני, כי אכן לא באנו ללמוד אחד משני, אלא להוכיח שהצד השווה שביניהם הוא גורם הדין. ופירוש הצריכותא כך הוא: אין מידת הביאה כמידת הכסף, שהכסף כוחו

מביאים זאת כדוגמא. וכן מביאים מסנהדרין סו. ובאמת יכלו להביא כן מלקמן ו א.

13. ואף שהמשנה מסיימת "הצד השווה שבהן" אין זה נקשר לצריכותא אלא הוא דבר בפני עצמו. והכי קאמר אם נבוא ללמוד חיוב בנזק דאיוה דבר ולא נוכל ללמוד אותו מאחד או משנים אלו אבות נויקין וכו' נלמד אותו מהצד השווה וכו' [חידושי רבי משה קויס]

14. על פי תוס' שאנץ האומר "אין פירושו כן, דהא בגמרא מפרש דהכי קאמר חדא מחדא לא אתיאי, ולא הרי השור אין קולתו של שור וכו'". והתוס', שלא פירשו מנין להם שאין הפירוש כן, אפשר שסמכו על דברי הגמרא שהזכירו בתחילת הדיבור [להלן ד א], המפרשת לא ראי הקרן שכוונתו להזיק, והראיה היא מזה שהחמור מוכר תחילה, וכפי שכתב התוס' שאנץ "ולא הרי השור היינו אין קולתו וכו'". [וראה בהערה הבאה בשם תוס' שאנץ]. וכן אפשר שהראיה היא

מבעה, כי כך משמע שהמבעה הוא החמור יותר, ואם כן יוכלנו ללומדו משור [מהר"ם].

11. למסקנא אמר רבא ששור הכוונה היא לרגלו, והצריכותא היא לא ראי הרגל שהזיקה מצוי כראי השן שאין הזיקה מצוי וכו' ואף מכאן הראיה היא ברורה, והתוס' הביאו לפי ההוה אמינא כי לרב יהודה הגמרא תחילה פירשה לא הרי הקרן שאין הנאה להזיקה כהרי השן שיש הנאה להזיקה. והגמרא מקשה שזה קל וחומר כי אם השור שאין הנאה להזיקה חייב כל שכן ה"שן", ולכן הגמרא מפרשת לא ראי הקרן שכוונתו להזיק וכו'. לפיכך הזכיר התוס' את דברי רב יהודה, שגם לפי דבריו אין הכוונה שנקט הקל תחילה, אלא רק שטעה בסברא וחשב שזהו החומרא, והגמרא תיקנה שהחומרא הוא שכוונתו להזיק [פני יהושע].

12. הבאנו צריכותא זו מקידושין, כי בתוס' הרא"ש ורבינו פרץ

ומבארים זאת התוס':

והטעם ששינה כאן התלמוד פירושו מבשאר מקומות, משום דהזכירה המשנה החמור תחילה, "בלא זה וזה [שור ומבעה] שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים", בכל מקום הכוונה היא שלמוזכר ראשון אין את החומרא שיש למוזכר שני, אולם כאן אנו רואים שהמשנה שינתה ונקטה את החמור תחילה. מזה הבינה הגמרא שכוונת המשנה גם ברישא שהחמור הוא המוזכר תחילה, והפירוש הוא, שלא ניתן ללמוד את השני מן הראשון. כי אם כוונת המשנה היתה כמו בכל המקומות והכוונה היתה שאין חומרתו של זה כחומרתו של זה אלא הצד השווה גורם, אזי היה החמור מוזכר אחרון ולא ראשון. (15)

ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים.

אין מידת קולת השור והמבעה כמידת קולת האש, כי השור והמבעה מייחד אותם החומרא שיש בהן רוח חיים, לפיכך, אילו כתבה התורה רק את השור והמבעה, לא היינו לומדים מהם את האש, הקלה, שאין בה רוח חיים.

והמשנה לא הסתפקה באמירה שהשור והמבעה חמורים יותר, אלא אף פירשה את החומרא "שיש בהם רוח חיים". ואילו לפני כן אמרה המשנה שיש חומרא למבעה שאין לשור וכן להיפך, ולא פירשה מהי החומרא. ויש לעיין, מדוע שם לא פירשה ועתה מפרשת?

ומפרשים זאת התוס': **גבי שור ומבעה, שהמשנה מבארת למה לא ניתן ללמוד שור ממבעה וכן להיפך, לא הוצרך התנא של המשנה לפרש את החומרא שיש בכל אחד לעומת השני, כי הכא, כמו שמפרש כאן בשור ומבעה לגבי אש.**

כן ה"פני יהושע", [ראה בדבריו כיצד מבאר היטב את דברי המשנה בדרך זו] וכן הקשה הרש"ש.

וב"חידושי רבי משה קויס" מבאר "כיון שהזכיר החמור תחילה, על כרחך צריך לפרש דהכי קאמר, שזה וזה שיש בהן רוח חיים, אין בהם הקולא שבאש שאין בו רוח חיים, כי קולת האש שנוכרה באחרונה היא המונחת, וכיון שהן לשון קולא, לא נאמר הרי אל הצד השווה שאו אין ענין להזכיר קולות".

[ועוד אפשר לומר, שהתוס' סוברים שהכלל הוא שהמלמד נכתב ראשון, [וראה רש"י ד א ד"ה לא ראי]. ובכל לא ראי שאנו באים ללמוד שאין החומרות גורמות, שם המלמד הוא זה שאין לו את החומרא כי הוא המראה ומלמד שאין החומרא גורמת את הדין ולכן הוא זה שנכתב ברישא. וכיון שראינו במשנה שהחומרא נכתב ברישא, ידעינן שאין זה ככל לא ראי, אלא כאן בא ללמוד אחד מהשני והראשון הוא המלמד. וראה עוד במהר"ם. ואולם הרש"ש שהקשה מביא ראייה לדבריו מסנהדרין וזה צ"ע].

ובאמת הרא"ש עצמו מקשה את קושיית ה"פני יהושע" שם, ולכן מתרץ אחרת, שהראיה היא מזה שהמשנה לא חזרה ואמרה לא ראי האש כראי השור והמבעה, מוכח שאין הכוונה ל"לא ראי" המוזכר בכל מקום.

וה"פני יהושע" מכח קושיא זו מפרש שהתוס' בדבריהם "ושינה התלמוד" חוזרים למה שאמרו תחילה שהכוונה היא "אין קולתו של זה כקולתו של זה", ובאים התוס' לפרש מנין לגמרא שכך הפירוש, ומתרצים שכיון שהוזכר החומרא תחילה מוכח שהוא המלמד. ובאמת ממשמעות ה"גליון" המובא בשיטה מקובצת משמע יותר כדברי ה"פני יהושע". וכן ביארו גם המהר"ם והמהדורא בתרא. [והרש"ש נשאר בצ"ע ולא פירש כמו ה"פני יהושע". וראה עוד ברש"י להלן ד א ד"ה ולא ראי].

ואנו פירשנו בתוכו כפי שמתבאר מדברי התוס' הרא"ש והתוס' שאנן וכפי שביאר הר"מ קויס. [וכך גם משמע מפשטות לשונו של התוס' האומר "שינה תלמוד פירושו מבשאר מקומות, משמע שכוונתו למה שכתב שאין הפירוש כמו בשאר מקומות. ועוד, שאם נאמר כ"פני יהושע" יש לתמוה, מדוע התוס' לא התייחסו לכך; מנין לגמרא שכאן הפירוש הוא אחרת?].

מהגמרא שם הדנה "ולאו קל וחומר", שמבואר להדיא שהלימוד הוא חדא מחברתה.

ובתוס' רבינו פרץ כתב שהראיה היא משאלת הגמרא להלן ה. השואלת על "לא הרי" דמתניתין "מאי קאמר", ואם כוונת המשנה כמו בכל מקום אמאי מקשה כאן הש"ס מאי קאמר. אלא על כרחך משמע לש"ס שכאן הפירוש הוא אחרת, לכן שאל מאי קאמר. [וצריך ביאור, כי אם הדבר מפורש בגמרא, למה היה צריך ראייה משאלת הגמרא]. וראה בתוס' להלן ה א, המפרש את שאלת הגמרא "מאי קאמר": "משום דלא מצי לפרושי האי לא הרי כשאר לא הרי שבש"ס קמתמה מאי קאמר".

15. מה שפירשנו את דברי התוס' אינו מוסכם, ואנו פירשנו על פי דברי תוס' הרא"ש [מובא ב"שיטה מקובצת"] המביא את הפירוש "לא ראי" המוזכר בקידושין ובשאר מקומות וכותב: "והכא לא אפשר לפרש כן, מדקתני סיפא לא זה וזה שיש בהם רוח חיים וכו', אלמא שבא ללמוד האחרון מן הראשון וכן ברישא נמי, הלכך בעי בגמרא מאי קאמר, משום דמכח סיפא ידע דברישא נמי משונה לא הרי דהכא מעלמא".

וכן גם התוס' שאנן [המובא ב"שיטה מקובצת"] מביא את הפירוש של "לא ראי" בכל מקום, ומוכיח שאצלנו הגמרא לא פירשה כן [ראה הערה 12], ומקשה "ותימה למה שינה התלמוד לשונו משאר מקומות" ומתיר שלשה תירוצים: א. לפי שלא הזכיר את השלישי, כלומר, אם הכוונה אינה ללמוד אחד מהשני אלא ששניהם ילמדו מהצד השווה את השלישי, אם כן היה צריך השלישי להיות מוזכר וכמו בכל מקום. ב. "ועוד מדהזכיר בסיפא את החמור תחילה בלא זה וזה שיש בהן רוח חיים", וזהו התירוץ שתירצו התוס'. ג. ועוד שאם כך היה לו לחזור ולומר לא הרי האש כהרי השור והמבעה. [התירוץ הראשון והשלישי מוזכר גם בתוס' רבינו פרץ ראה שם]. נתבאר על כל פנים שהתירוץ השני הוא תירוץ לשאלה מנין לן שכאן שונה מכל הלא ראי. וכן מפורש גם ב"חידושי רבי משה קויס" שכך הוא הפירוש בתוס'. ואולם האחרונים מקשים על תירוץ התוס' מה איכפת לן שהחומרא מוזכר תחילה הא שפיר אפשר לפרש גם כך שהכוונה היא שאין החומרא של זה כזו ואין החומרא גורם אלא הצד השווה. והקשה

מוכיחים התוס' שאין זה נכון, ומה שכח אחר מעורב באש אין זה חומרא, לעומת השור שהולך מעצמו ומזיק.

והראיה: מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. להלן [י א] מבארת הגמרא את החומרא שיש באש על שור, שהאש מועדת מתחילתה. ואילו את החומרא הזאת, שכח אחר מעורב בו, לא הזכירה הגמרא. ומוכח שאין זו חומרא.

אך התוס' מביאים הוכחה, לכאורה, שכח אחר כן נחשב לחומרא:

והא דאמרין לקמן [ג ב, ו א] גבי אבנו וסכיננו "ומאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו".

והיינו, שלהלן [ג ב] הגמרא מחפשת באש תולדה שאין דינה כמוה, והגמרא דוחה את האפשרות שתולדה זו היא אבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו תוך כדי נפילתם, שכן הזיק שכזה היינו אש! מאי שנא אש, דכח אחר מעורב בה, וממונך, ושמירתו עליך, הני נמי, כח אחר מעורב בהן. ולכן ודאי דינם כאש.

ובדומה לזה נאמר להלן [ו א], כשהגמרא דנה מה בא לרבות ה"צד השווה" שבמשנה, והגמרא דוחה את האפשרות לומר שהמשנה באה לרבות אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, שכן היינו אש! מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו, וממונך ושמירתו עליך, הני נמי, כח אחר מעורב בהן. וממילא אין צורך לרבותם באופן מיוחד.

ומשמעות דברי הגמרא היא, כי כמו שיש באש תכונה חמורה שכח אחר מעורב בו, כך גם בהם יש את אותה התכונה, לכן יש לחייבם משום אש. ומוכח איפוא ש"כח אחר מעורב בו" הוא חומרא!

ודוחים התוס' ראייה זו:

והטעם: משום דחד מחד [מזיק אחד לעומת מזיק אחד אחר] קל למצוא חומר באחד מה שאין בחבירו, וכן להיפך למצוא גם בחברו מה שאין בראשון.⁽¹⁶⁾ לפיכך, לא חש התנא בצורך לפרש את החומרא. אבל למצוא חומרא אחת שיש בשני מזיקים שאין בשלישי, אין זה קל, לפיכך פירש התנא את החומרא "שיש בהם רוח חיים".

והתוס' עומדים על הבדל נוסף בלשון המשנה בין הצריכותא של שור ומבעה לאש, לצריכותא הקודמת של שור ומבעה:

והא דלא תני הכא "ולא הרי האש כהרי השור ומבעה", זה שהמשנה לא חוזרת כאן ומפרשת את הצריכותא גם להיפך, שאילו לא נכתבו השור והמבעה לא היו ניתנים ללימוד מן האש, כדקתני לעיל "לא הרי המבעה כהרי השור" כפי שבתחילה, בצריכותא של שור ומבעה, נאמרה גם הצריכותא להיפך, שאילו היה כתוב מבעה לא הייתי יודע את השור, ומדוע שינה כאן התנא?

מבארים זאת התוס': משום שלא היה יכול למצוא חומרא באש מה שאין בשניהם [בשור ובמבעה], לפיכך לא חזר התנא ושנה לא ראי האש כראי השור והמבעה.⁽¹⁷⁾

והתוס' ממשיכים לבאר את מה שאמרו, שאין חומרא באש:

דאי, כי אם תאמר שיש באש חומרא משום דכח אחר מעורב בו, שהנזק נעשה על ידי שהרוח מוליכה את האש, ואין הולך לדעתו כמו שורו וכמו המבעה, ולכן באש יש לחשוש שמא תבא רוח מצויה ותוליך את האש, ותזיק, אבל שור, שתלוי ברצונו של השור, והוא מכיר את טבעו, אפשר שאינו חייב לחשוש שיוזק. ואם כן יכלה המשנה לומר "לא הרי האש שכח אחר מעורב בו, כהרי השור והמבעה שאין כח אחר מעורב בו".⁽¹⁸⁾

ד א] מה שאין כן בשן. ואם תקשה אם כן לכתוב רחמנא אש וחדא מינייהו וליתיה כולהו מינייהו, הא בלאו הכי קאמר בגמרא דכולהו אתי מבור וחד מינייהו ולא כתבה התורה אלא להלכותיהן, והתנא האריך להגדיל תורה ולהאדיר [מהר"ם].

18. פירשנו כך לפי רש"י [ג ב] המפרש "כח אחר מעורב בו והוא ליה לאסוקי אדעתיה". וראה ברשב"א להלן [ג ב ד"ה מאי שנא] שכתב "כח אחר מעורב בו, פעמים שתופסו לקולא ופעמים לחומרא כל אחד לפי מקומו, ודאי קולא וחומרא יש בו. וכאן תופסו לחומרא ולומר שעל כן חייבה בו תורה שאף על פי שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש. מכל מקום מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק וכו'".

16. כתב השיטה מקובצת בשם הגליון, כי אפילו לרב, דאמר שור הכוונה ל"קרן" "שן" ו"רגל", מכל מקום, חדא הוא נגד "מבעה", שהוא "האדם", שכולם משלמין כופר, ועל כן לא הוצרך לפרש. אלא דאם כן קשה, למאן דאמר תנא שור לרגלו ומבעה לשינו גם בסיפא שאמרה לא זה וזה כהרי האש, לא יפרש החומרא, כיון ששן ורגל משלמים כופר, מה שאין כן באש, ואם כן, נחשבים הם כחדא לגבי האש, ולא נפרש החומרא. כי בשניהם יש כופר מה שאין כן באש. אלא, שאף על פי שפשוט הוא שיש כופר בשן ורגל, אבל אינו פשוט שאינו באש, שדרשה דעליו ולא על האדם [לקמן כו. ובתוס' להלן ט ב] אינה פשוטה "שיטה מקובצת" בשם הגליון".

17. "אבל מה שאין באחד מהן היה יכול למצוא שפיר דהא איכא למיפרך מה לאש שמועדת לאכול בין ראוי ובין שאינו ראוי [כדלקמן

על אש, שלא השור והמבעה והבור כהרי האש וכו'. וזה אינו נכון, כי אם היה כתוב שור, מבעה, ובור, הוי אתי אש מיניה, היינו לומדים מזה גם את האש, דהרי כולהו אתי, כל המזיקין, אילו לא נכתבו בתורה, היו נלמדים מ"בור" וחד מהנך, מזיק נוסף, כדאמרינן בגמרא [ה ב], כפי שאמר רבא, שאילו כתבה התורה "בור" ועוד מזיק אחד נוסף, היינו לומדים מזה גם את שאר המזיקים. ומה שהתורה כתבה את כולם הוא כדי לפרט את חילוקי הדינים שבין המזיקים. ואם כך, אילו היה כתוב השור, המבעה והבור, לא היינו יכולים לעשות צריכותא מדוע נצרך לכתוב גם את האש. לפיכך כתב התנא קודם את האש, שעתה הצריכותא היא משור מבעה ואש, לבור.

ואם תקשה, אם כך, לשם מה סידרה המשנה את הצריכותא בסדר כזה שלא יהיה ניתן ללמוד אחד מאחרים, אם באמת מבור ועוד אחד יכלנו ללמוד את האחרים?

ומתוצאים זאת התוס': והתנא האריך בצריכותא, כדי להגדיל תורה ויאדיר.⁽²¹⁾

ומקשים התוס': וקצת קשה, שהרי מהצריכותא של המשנה [שנתפרשה בדיבור הקודם של התוס'] יוצא, שלולי שהמלמד היה חמור מן הלמד, היינו למדים אחד מן השני, דמשמע, אם כן, דעונשין ומחייבין ממון, גם אם אין העונש מפורש בתורה, אלא נלמד מן הדין בקל וחומר.

וקשה, [שבמכילתין] [שבמכילתא]⁽²²⁾ תניא: נאמר בתורה "וכי יפתח איש בור, או כי יכרה איש בור, ולא יכסנו". ולכאורה המילים "כי יכרה" מיותרות, שהרי אם על הפתיחה של הכיסוי שמעל בור קיים חייב הפותח על היזקו של הבור, על הכריה של בור חדש, לא כל שכן שחייב הכורה את הבור על היזקו?! אלא, דורש התנא במכילתא, ללמדך, שאין עונשין ממון מן הדין!

הכי קאמר, כך הוא פירוש דברי הגמרא: מאי שנא אש [מה שונה האש] שאף על פי שכח אחר מעורב בו, למרות שיש בה קולא, שכח אחר מעורב בו, בכל זאת ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו כו', כך גם אבנו וסבינו, למרות שכח אחר מעורב בהם, כיון שהם ממונך ושמירתו וכו', יש לחייב על היזקם.⁽¹⁹⁾ ולפי זה, "כח אחר מעורב בו" הוא קולא.

והתוס' מעירים על הסיפא של הצריכותא:

המשנה ממשיכה את הצריכותא, ואומרת "ולא זה וזה [שור, מבעה, ואש] שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק". ויש להעיר גם כאן, מדוע לא חזרה המשנה ואמרה את הצריכותא להיפך, "ולא הרי הבור כהרי השור, המבעה, והאש"?

וכאן בסיפא אין לתרץ שלא היה יכול למצוא חומרא גבי בור שאין באחרים כמו שתירצנו לגבי אש, כי בבור הוה מצי למימר [היתה המשנה יכולה לומר]: לא הרי הבור, ש"תחילת עשייתו לנזק", שמתחילת עשייתו הוא עומד [במקום שעשאו]⁽²⁰⁾ לנזק, כהרי אלו, השור והמבעה והאש [כמבואר להלן ג ב]. ומדוע אם כן, לא חזרה המשנה ואמרה כן?

מתוצאים התוס': ולא חש התנא לכתוב כן, לפי שהפסיק כבר באש למלומר את הצריכותא גם להיפך. ולכן, אף שעתה יכול היה התנא לחזור ולומר להיפך, לא חש לעשות כן.

אלא, שעדיין יש להעיר, שאם כן, למה לא שנה התנא קודם את הבור, וכך היה יכול לומר את הצריכותא גם להיפך?

מבארים זאת התוס': ואת הבור לא רצה התנא לשנות קודם אש. דאם כן, היה צריך להמשיך לעשות צריכותא

ועיין ב"מנחת יחודה", וראה ב"דרכי דוד".

וה"חתם סופר" כתב, שכל האחרים שנדרשו להיכתב להלכותיהן מה שפירש התנא לא הרי וכו' זהו להגדיל תורה ולהאדיר, ואולם שור ומבעה שהם שן ורגל לשמואל [שהלכה כמותו בדיני], הרי הם שווים בהלכותיהן וכל מה שנדרש לכתוב את שניהן הוא רק מפאת דשונים בסברותיהן. ואם כן האי צריכותא דוקא היא. וכיון שהוצרך התנא לכתוב את זה, תני אידך משום יגדיל תורה. ובזה מפרש למה בהמשך פירשה המשנה את ההבדל, דלולי זה היינו מפרשים שכוונת התנא ב"לא הרי זה כזה" היא מפאת הלכותיהן, ולא הוה ידעין להגדיל תורה, לכן הוצרך לפרש שגם בסברותיהם חלוקים. מה שאין כן בשור ומבעה, ששוו בכל דיניהם, ועל כרחך נדע שלא הרי זה כזה, בסברא קאמר, וקל למצוא הסברא המחלקת ביניהם, ומשום הכי לא הוצרך לפרש. ראה שם.

22. עפ"י הגהת הרש"ש.

19. ראה הערה קודמת שרש"י והרשב"א אכן מפרשים שכוונת הגמרא שהוא חומרא, ולפי זה יקשה קשית התוס'. אלא שהרשב"א מיישב "לא חש לומר לא ראי האש כראי השור והמבעה לפי שקיצר בלשון וכבר למדנו מרישא דקתני לא ראי כו' שבכולן יש לומר כן לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה".

20. ראה רש"י להלן ג ב בטוש"ע סימן ת"י סעי' א' ובביאור הגר"א שם.

21. צריך ביאור, וכי בא התנא לומר פלפול שאינו, הרי התירוץ הנכון הוא שבעיניו לכתוב כולן להלכותיהן. וראה במהרי"ץ חיות שכעין זה פירש רש"י [חולין יז] את בעיית רבי ירמיה "אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל מהן לארץ מהו". ואולם רש"י שם כתב "ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר". ולכאורה זה מתאים רק שם, שהדין אמת רק לא נוגע למעשה, מה שאין כן פה.

מט ב] דריש ליה הגמרא [לפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא] את היתור "כי יכרה" לדרשא אחרינא, לומר, שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו [שחיובו הוא מפאת הפתיחה והכרייה, למרות שאינו בעל הבור, וכגון בור ברשות הרבים]⁽²⁴⁾.

או לדרשא אחרת [להלן נא א לפי רבנן], להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון. שהחופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה, נסתלק חיובו של הראשון, והאחרון חייב אף בניזקין.⁽²⁵⁾

לפיכך, לולי שכתבה תורה "כי יכרה", לא הייתי מענישו בחיוב ממון על הכריה למרות שהפותר בור חייב.

וקשה מכאן על משנתנו, שמשמע ממנה שאם ניתן היה ללמוד את המזיקין מן הדין, היינו מחייבים. והרי אין עונשין ממון מן הדין!?⁽²³⁾

ומתריצים התוס' שדברי המכילתא אינם מוסכמים:

ומיהו, נראה שהש"ס דילן חולק על המכילתא, וסובר שעונשין ממון מן הדין. ומוכח כן, דבפרק הפרה [להלן

הדין בלימוד "במה מצינו" [ראה הערה לעיל. וראה במשנה למלך שם המביא שנחלקו בזה התוס' בפסחים ונדריים ראה שם]: לטעמו של ה"פרי מגדים" שיש לחוש לפירכא על הקל וחומר, זה שייך גם בבמה מצינו שיש לחוש לפירכא על הלימוד. ואולם לטעם המהרש"א שאפשר שמגיעו עונש חמור יותר, זה לא שייך ב"במה מצינו" שהרי אינו חמור יותר. [באר יעקב שם ו"ברכת אברהם"]

אלא שלפי זה יוצא שהמכילתא הסובר שאין עונשין ממון מן הדין, סובר בטעם הדבר כמו ה"פרי מגדים" שטעם הדבר ששייך פירכא וזה שייך גם בממון. ולפי מה שביארו האחרונים יצא לפי זה שהמכילתא יסבור שגם ב"במה מצינו" אין עונשין מן הדין, כיון שיש לחוש לפירכא. ואולם לעיל [הערה קודמת] נתבאר בשם ה"חתם סופר" שלדעת המכילתא עונשין מן הדין ב"במה מצינו". ואם כן לדבריו אי אפשר לומר הסבר זה בדברי המכילתא. [ולולי החתם סופר, היה אפשר לומר שיש במכילתא הדורשים אחרת את הפסוק "כי יכרה" ולשיטתם אפשר לומר שעונשין ממון מן הדין, ולפי שיטת אלו מיירי המכילתא [סוכת דוד ס"ק ל].

ומצאנו דרך שלישית בטעמא דאין עונשין מן הדין: שכך היא המידה של קל וחומר דלא ניתנה אלא לענין איסור והיתר ולא לענין עונשין. והוא בלי טעם אלא שכך גזר הכתוב את מידת הקל וחומר. [ראה לקח טוב" כלל ב' וברכת אברהם" כאן].

ולפי זה מבואר היטב דברי המכילתא, שב"במה מצינו" עונשין מן הדין כי מידה זו ניתנה ללמוד גם לענין עונשין. ואילו ב"קל וחומר" אין עונשין אפילו לענין ממון. כי לא ניתנה מידה זו אלא לאיסור והיתר.

ב. בגליון הש"ס העיר שיש עוד מכילתא: "וטבחו או מכרו", אם על הטביחה חייב, על המכירה לא כל שכן. אלא, שאין עונשין מן הדין.

וכתב ה"ברכת אברהם" שהערה זו אמאי תוס' לא הביא ראייה ממכילתא זו, תלויה בשלשת הטעמים הנזכרים. כי לדברי המהרש"א שיש לומר שאין העונש מספיק עבור החמור, מובן מדוע לא הביאו התוס' מכילתא זו, כי טביחה ומכירה זה קנס ובוהא אכן יש לומר שאין עונשין מן הדין, אבל בממון יש לומר שעונשין לכן הביא התוס' דברי המכילתא בניזקין.

וכן לטעם האחרון שהזכרנו, היה אפשר לומר שלענין ממון עונשין לא ניתן להדרש, לפיכך הוכיח התוס' שגם לענין ממון עונשין. ואולם לטעם הפרי מגדים שיש לחוש לפירכא, מובן הערת הגליון הש"ס כי אם יש לחוש אין הבדל בין קנס לממון, ושפיר יכלו התוס' להוכיח גם מדברי מכילתא זו.

ג. התוס' למדו מהמכילתא על כל הניזקין. ואולם הרשב"א כתב "מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנוזקי בור, מפני שהוא חידוש, וליכא בכולהו נזיקין דכוותיה, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד, שאינו שלו, אפילו הכי עשאו הכתוב כשלו. ועוד, שהניזק בא לרשותו של

23. דין זה שאין עונשין מן הדין, מביא ה"משנה למלך" ה"ב מהלכות נזירות הל' י"ז [וכן בספר הכללים "באר יעקב" כלל ט"ז וגינת ורדים כלל ה' ועוד] שיש ראשונים הסוברים שזה נאמר דוקא בלימוד ב"קל וחומר", אבל דבר הנלמד ב"בנין אב" [במה מצינו] עונשין מן הדין. וראה רש"י להלן ה' א המפרש "ותיתי אידך מינה במה מצינו, בשני שהוא מוזיק". ולפי זה, אם נאמר שב"במה מצינו" עונשין מן הדין, לא קשה מידי.

וראה עוד שם במכילתא, המנסה ללמוד בור משור. וקשה, הרי לשיטת המכילתא אין עונשין ממון מן הדין? ומתרץ ה"חתם סופר", שהמכילתא בא ללמוד בור משור בבמה מצינו, לכן עונשין. אבל הלימוד של כורה בור מפותח הוא בדרך קל וחומר, ואין עונשין.

ויש מן האחרונים שהקשו, שכאן לכולי עלמא עונשין מן הדין, שחיוב תולדות אינו שייך לכלל שאין עונשין מן הדין, כיון שהתולדה דומה לאב הרי היא כאב, וכמו תולדות דשבת. ולפי זה הקשו הצ"ח והרש"ש איך מוכיחים התוס' שמשנתנו סוברת שעונשין מן הדין, דלמא אין עונשין אבל כאן לא בא ללמוד אחד מהשני בקל וחומר אלא שהאחד הוא בכלל חברו, הואיל וחומרנו של זה כחומרנו של זה. ומתרץ הצ"ח שהתוס' היה להם הכרח מסוגית הגמרא שכוונת התנא ללמוד בקל וחומר אחד מהשני. ראה שם. [וראה עוד בהערות הבאות].

24. ראה שם בתוס' [מט ב] "במכילתא אמרינן מכאן שאין עונשין מן הדין, אבל בש"ס שלנו אין סובר כן כדפרישית בריש המסכת".

25. א. למסקנת התוס' נחלקו המכילתא עם ש"ס דילן האם עונשין ממון מן הדין. וצריך ביאור במאי פליגי.

והנה בטעם הדבר שאין עונשין מן הדין נתבאר באחרונים שני טעמים: המהרש"א [סנהדרין סד ב] כתב שהטעם הוא כי יש לומר שהחמור עשה עברה חמורה יותר, ולכן אינו מתכפר בעונש שנתנה התורה לקל. ואילו הפרי מגדים [בשושנת העמקים כלל א'] מבאר שכיון שאדם דן קל וחומר מעצמו יש לחוש שמא הוא טועה ויש פירכא לקל וחומר.

ויש המבארים את פלוגתת המכילתא עם ש"ס דילן בדין עונשין ממון מן הדין בטעמים אלו: לפי המהרש"א שטעם הדבר שמא מגיעו עונש חמור יותר, בנוזקי ממון שכל חיובו הוא אחריותו על נזקיו, לא שייך בוהא יותר מחיוב ממון. ואף אם היה שייך יותר מזה, מכל מקום אין סיבה שלא נחייבו בחיוב ממון. ורק במיתה ומלקות שם אם אין זה מכפר אין לחייבו. אבל בממון שעליו להשלים מה שהזיק אין בוהא ענין אם מתכפר או לא ושפיר ניתן ללמוד גם בקל וחומר, והוה סברת הש"ס דילן. אולם המכילתא סובר כטעם הפרי מגדים שאפשר שטעה ויש פירכא ללימודו, וזה שייך גם בממון.

ובדרך זה יש שביארו גם את פלוגתת הראשונים אם עונשין מן

בשם האב, וממילא אין נפקא מינה אם נחשב לתולדה או לאב. ומה שהוכיחו לכאורה מ"משמר" שצריכים דוקא להתרות בשם האב, מפרשים התוס': **ויש לומר, דהכי פירושו**, (27) **משום מאי מתרינן ביה שהוא** [שיהיה] **חייב?** כלומר, אם נתרהו משום אב מלאכה, באיזה אב מלאכה יתחייב אם נתרהו בו. שכן, אם מתרין בו משום שם אב מלאכה שאינו שייך אליו, זה מגרע, וכפי שיבאר התוס' בהמשך.

רבה אמר, רק אם יתרו בו משום בורר יהיה חייב. אבל אם התרו בו משום מרקד יהיה פטור. (28) **דכיון שהוא מתרה את המשמר בדבר** [במרקד] שאין דומה לשימור, יתכן לומר שהמשמר סבר שהמתרה מלעיג בו ולא יתייחס לדבריו של המתרה כהתראה אמיתית, וממילא לא ייחשב שהיתה פה התראה טובה, המבחינה בין שוגג למזיד, ולכן יהיה פטור. אבל אם התרו בו משום בורר, יהיה חייב, כי בזה אין חשש שמא יסבור שהמתרה מלעיג לו, כיון שזה דומה למשמר. ורבי זירא סבר להיפך, שאם יתרה בו משום בורר, יש חשש שסיבור שמלעיג לו (29) וכו'. וכל זה דוקא אם מתרה בו משום שם אב המלאכה, אבל באמת אם התרו בו בשם התולדה, ואמרו לו בהתראתם: **אל תשמר!** יהיה חייב, למרות שלא הזכירו כל שם של אב. (30)

ותירוץ נוסף מתרצים התוס':

ועוד יש לומר, באמת צריך להתרות התולדה בשם האב דוקא. ומה שהקשנו, אם כן, יש נפקא מינה בין אב לתולדה לענין התראה, יש לומר, דאכן זהו שמתרץ הגמרא: **הך דהואי במשכן, קרי ליה אב**, זה שהיה במשכן, יש לו חשיבות לקרותו אב, ולכן אף שהעושה תולדה במקום האב חייב גם על התולדה, מכל מקום אותן שהיו במשכן נקראו אבות, ולכן צריך להתרות התולדה בשמה של האב. (31)

ותירוץ נוסף מתרצים התוס':

ולרבי אליעזר אמאי קרי ליה אב

שאלת הגמרא היא לשיטת רבי אליעזר, הסובר שהעושה מלאכת האב עם מלאכת התולדה בהעלם אחד חייב שתיים, ולפיו נשאר השאלה במקומה: מה ההבדל בין אם נקראת המלאכה בשם "אב" מלאכה, או רק בשם "תולדה"?

ומקשים התוס': **ואם תאמר, ונימא, דנפקא מינה** [נתרץ שההבדל הוא] **לענין התראה**, [שהרי העונש של העושה במזיד הוא רק כאשר התרו בחוטא בשעת העבירה שיפרוש ממנה כי היא עבירה, וחייבים עליה עונש מיתה או מלקות], והנפקא מינה היא: **שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה**. בהתראה צריך לומר לו מה היא מלאכת האיסור שהוא עושה. (26) ובעת שמתרה על תולדה, צריך להתרות ולומר לו את שם המלאכה של האב. ואם כן, יש נפקא מינה בין אב לתולדה, שאם המלאכה הזאת נחשבת לתולדה, יש להתרות בו משום "שם אב המלאכה". ואולם אם היא עצמה היא מלאכת אב, אזי מתרין בו בשמה העצמי.

והתוס' מביאים ראיה לכך: **כדאמרינן בפרק תולין** [שבת קלח א]: **"משמר"** [הנותן יין עם שמרים בתוך בד, כדי לסנן את היין]. **משום מאי מתרין ביה**, משום איזה מלאכה מתרים בו? **רבה אמר משום מלאכת בורר** [כי אף בזה הוא נוטל את האוכל ומשאיר את הפסולת כמו ב"בורר"]. **רבי זירא אמר משום מלאכת מרקד** [מנפה קמח בנפה] [כי אף בזה, הפסולת נשארת למעלה והאוכל למטה].

הרי לנו שאין להתרות בתולדה מפני עצמה אלא משום האב שלה, ואם כן, יש נפקא מינה, שאם התולדה עצמה היתה לאב, היה אפשר להתרות בשמה העצמי.

ומתרצים התוס': באמת אין צורך להתרות את התולדה

29. יש לעיין כיון שלרבי זירא אם מתרה משום בורר הוי כמלעיג ולרבה אם מתרה משום מרקד הוי כמלעיג כיצד יתחייב מיתה, דאיך אפשר שלפי רבה כל העולם יודע שחייב משום בורר ולרבי זירא משום מרקד [אילת השחר].

30. עדיין יש להקשות ולומר, דלכך קרי ליה אב, דאם התרו בו נמי משום אב חייב אתולדה. ויש לומר דגם אם היו שניהם אבות, אם הם דומים מעין מלאכה אחת, חייב אהך חדא אם התרו בו נמי משום אידיך [מהרש"א שבת עג ב].

31. על פי הפני יהושע. והנה קושית הגמרא היתה לפירוש הראשונים מה הנפקא מינה אם הוי תולדה או אב. ולפי זה נתקשו הראשונים בביאור תירוץ הגמרא, וכתבו שהכוונה היא שאכן לרבי אליעזר אין נפקא מינה אלא שמכל מקום כיון שהיה במשכן חשוב קרוי אב.

מזיק, דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה, שאין לך בו אלא חידושו. אבל שאר נויקין, שממונו הולך ומזיק, עונשין בהן מן הדין. [וראה בחתם סופר מה שנתקשה בדברי הרשב"א וב"ברכת אברהם"].

26. כך מתבאר מדברי התוס' כאן, שצריך להתרות בשם המלאכה עצמה ולא סגי שמתרים בו שעובר על איסור מלאכה בשבת [מנחת חינוך] מצוה ל"ב]. ובתוס' ר"ד ריש מועד קטן משמע שרק בתולדות שלא שנויות להדיא צריך להתרות משום שם מלאכתם. וראה שם במנחת חינוך דעת רש"י והרמב"ם הסוברים שאין צורך להתרות שם המלאכה.

27. על פי מסורת הש"ס.

28. אמנם דעת רש"י שם שלרבה גם אם יתרה משום מרקד חייב. ראה שם.

אבות מלאכות, למרות שהיו במשכן כיון שאינן חשובים אינן נחשבים כאב מלאכה.

התוס' מוכיחים שישנם כאלה מלאכות שהיו במשכן ואינם חשובים ולכן אינם אבות:

כדאמרינן בפרק במה טומנין [שבת מט ב], בברייתא שם נאמר "אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, והברייתא מזכירה גם: "הם [הלויים, במשא המשכן] העלו הקרשים מקרקע [שהיא רשות הרבים] לעגלה [לרשות היחיד], ואתם [בשבת] אל תכניסו". **דהיינו**, מלאכת הכנסה. הרי שמלאכת הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היתה במשכן. ואף על פי כן אינה נחשבת אב [ורק "הוצאה" הנלמדת מפסוק הוי אב].

ובדומה לזה **המושיט בדיוטא אחת**, אם היו שתי מרפסות [באותו הגובה] משני צידי רשות הרבים, זו כנגד זו, המושיט ממרפסת למרפסת [מרשות היחיד לרשות היחיד] דרך רשות הרבים, חייב. שכך היתה עבודת הלויים במשכן, שהושיטו קרשים מעגלה לעגלה שהיא רשות היחיד, כאשר באמצע היתה רשות הרבים [שבת צו א]. ואף זה אינו נחשב לאב, למרות היותו במשכן, כיון שמעשה שכזה אינו מלאכה חשובה.⁽³⁴⁾

והתוס' מביאים גירסא נוספת:

ואית דגרסי [ויש הגורסים]: "הך דהוה במשכן וחשיבא, קרי לה אב, הך דלא הוה במשכן, ולא חשיבא, קרי לה תולדה". דהיינו, הגירסא הזאת מוסיפה את האות ו' הן ל"חשובה", והן ל"לא חשובה", ואת המשמעות של התוספת הזו מבארים התוס':

ועוד אפשר ליישב, שאפילו אם תימצי לומר שצריך להתרות בתולדה משום האב, ואם התרו בו משום התולדה עצמה לא מיחייב, מכל מקום, אין לתרץ שמשום הכי קרי ליה לאב "אב", ולתולדה "תולדה". דהרי **נוטע** [עצים], **ומבשל**, **אין צריך להתרותו משום אב** אחר [נוטע משום זורע, ומבשל משום אופה], **ואם התרה משום התולדה חייב**, אם התרה את הנוטע משום נוטע ומבשל משום מבשל חייב, **ואפילו הכי לא חשיב ליה**, לא החשיבו את הנוטע והמבשל בין אבות המלאכה במשנה **בפרק כלל גדול** [עג א], המונה את אבות המלאכות, אלא הן שתי תולדות מיוחדות שבהן ניתן להתרות אף בשם התולדה. ומוכח, שהשם "אב" או "תולדה" לא ניתנו מפאת הצורך להתרות את התולדה בשם האב, ולולי זה היה אף התולדה יכול להחשב כאב. כי הרי הנוטע ומבשל שאין צורך להתרותם בשם האב, ואף על פי כן לא נחשבו לאבות.⁽³²⁾

הכי גרסינן: הך דהואי במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הואי במשכן חשיבא קרי ליה תולדה.

לפי גירסא זו, העיקרון לשם אב הוא: אם היא מלאכה חשובה, ויכולה להחשב אב גם אם לא היתה במשכן.⁽³³⁾ ואולם, אם היתה במשכן לחד אינו מספיק, וכפי שמבארים התוס':

ולפי הך גירסא [לפי גירסא זו] **בא לאפוקי**, הגמרא בתירוצה באה למעט כמה מלאכות שמצד אחד לא היו חשובין, ומצד שני הן היו במשכן, דתולדות נינהו ולא

33. כך פירשו אחרונים את דברי התוס', כי מלשון התוס' בהמשך משמע שרק לפי הגירסא השניה שמביאים נדרשת גם חשיבות וגם שהיה במשכן. ומשמע, שלגירסא הראשונה לא נדרש את שניהם אלא סגי בחשיבות. אך צריך עיון, כי בברייתא שהתוס' מביאים מבואר, כי רק מלאכות שהיו במשכן הם מלאכות האסורות בשבת. והעיר כן ב"מנחת יהודה" ראה שם.

ואולם יש שפירשו, שגם לגירסא זו הכוונה היא שצריך את שניהם, ואין הבדל בין שתי הגירסאות. וראה גם בתוס' תלמיד ר"ת שמביא גירסא זו, ומפרשה שצריך את שתייהן, ובאמת בתוס' בשבת צו ב ד"ה ולרבי אליעזר משמע שאין הבדל בין שתי הגירסאות. ובביאור בתוכו פירשנו כדברי המהר"ם ואחרונים נוספים.

דרך שלישיית בפירוש גירסא זו מבואר ברבינו פרץ, שהכוונה היא, מה שהיה במשכן הוא החשוב להקרא אב, והעיקר תלוי אם היה במשכן. ומקשה על כך ממושיט ומכניס, ולכן גורס בגירסא השניה המובאת בתוס', וראה להלן הערה 35.

34. כי הכנסה והושטה מלאכות גרועות הן [תוס' רבינו פרץ]. וראה בתוס' ריש שבת שהוצאה מלאכה גרועה, כי עצם המלאכה חידוש הוא, ולולי כתבה התורה הוצאה להדיא, לא היינו מחייבים, שכן מה

ואולם לתירוץ זה של התוס' מובן שפיר שאכן התירוץ הוא שיש נפקא מינה. וראה ברבינו פרץ שהקשה על תירוץ הגמרא מה הנפקא מינה, ולכן תירץ כן, שנפקא מינה לענין התראה.

32. פירשנו כפי שמובא בתוס' הרא"ש המובא ב"שיטה מקובצת" וכן ברבינו פרץ. ולפי זה, כל תולדה צריך להתרות בשם האב, זולת נוטע ומבשל. ואולם, יש המפרשים שכוונת התוס' היא להוכיח מנוטע ומבשל שאין צורך כלל להתרות בתולדה בשם האב. כלומר, התוס' חוזרים לתירוץ הראשון, ומביאים לזה הוכחה. והמהר"ם מקשה על פירוש זה. ומביא עוד פירוש הדומה למה שכתבנו. אלא שההוכחה היא מזה שהמבריק מתרים בו משום נוטע, ואף על פי כן אין הנוטע נחשב לאב. ואף גם זאת דוחה המהר"ם. לפיכך הוא מפרש, שהוא המשך התירוץ השני, ומוחק את המילה "ועוד". והיה קשה לתוס' לפי תירוץ, למה נקטה הגמרא "הך דהוה במשכן", ולא נקטה פשוט, שהנפקא מינה היא לענין התראה. לכך פירשו התוס', שלכך אמרה הגמרא "הך דהוה במשכן", שאפילו מלאכה שלא נמנית בין האבות במשנה בפרק כלל גדול, אם היא היתה במשכן, צריך להתרות התולדה בשמה של אב המלאכה, וכמו שמצינו בנוטע, שאם מתרה את המבריק בשם "נוטע", חייב. ראה שם.

ואנו בפנים פירשנו כפי שמפורש הוא בתוס' הרא"ש.

לאב הטומאה, כפי שדרשינן בגמרא "דחרב הרי הוא כחלל", יש לו את דרגת הטומאה שממנו נטמא. אלמא, מוכח, שגם בטומאה יש מהן כיוצא בהן? (38) ומתמצים התוס':

ויש לומר, דאכתי [עדיין], למרות שכלי מתכת הנוגע באב הטומאה נעשה גם הוא לאב הטומאה, עדיין אינו עושה אותו ממש כיוצא בו. שהרי אותו כלי מתכת שנעשה לאב הטומאה, אין עושה כלי מתכת אחר שיגע בו כיוצא בו, שהכלי הזה אינו נעשה לאב הטומאה, כמו שמדקדק כן רבינו תם בריש מתניתין באהלות (39) [פ"א מ"ב].

ואם כן, יש הבדל בין אב הטומאה עצמו לכלי המתכת שהוא תולדתו, לגבי נגיעת כלי מתכת אחר. שאם יגע באב הטומאה, יחשב גם הוא כאב הטומאה, אך אם יגע רק בתולדה [כלומר, בכלי המתכת], לא יחשב לאב הטומאה. לפיכך אין זה נחשב שעושהו כיוצא בו.

תנו רבנן שלשה אבות נאמרו בשור

את ספק הגמרא אם תולדות הנוזקין כיוצא בהן או לא, פשט רב פפא, באמרו שיש מהן כיוצא בהן, ויש שלא. ואולם, בטרם התבארו דברי רב פפא איזה מהן כיוצא בהן ואיזה לא, פתחה הגמרא בברייתא זו, המדברת באבות השור. ולכאורה תמוה, למה לא המשיכה הגמרא בדברי רב פפא?

מבארים זאת התוס': מה שהפסיק בברייתא זו, זה אכן כדי לפרש את ה"תולדותיהן לאו כיוצא בהן" דקאמר רב פפא, אהייא, [על מה נאמר]. כלומר, לאיזה תולדות התכוון רב פפא שאין דינן כאב, וכדי לברר זאת פתחה הגמרא בברייתא זו, לבחון האם הכוונה היא לתולדות השור.

אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא

37. כך היא שיטת רבינו תם שם. וגם התוס' כאן מזכירים את בהמשך כלי מתכת. אמנם התוס' בנוזר מביא את שיטת ר"י מסימפונט שאף בשאר כלים כן. וראה ברמב"ם בפ"ה ה"ג בטומאת המת, ובמשנה למלך שם, וכן במהר"ם כאן. וראה בהרחבה בספר חברותא למסכת אהלות בתחילת פרק ראשון.

38. היה אפשר לפרש שקושיית התוס' היא, שהיה די לגמרא להביא רק מטומאה, ומזה עצמו להוכיח שיש מהן כיוצא בהן ויש שלא כיוצא בהן. אולם ב"גיליון" המובא ב"שיטה מקובצת" מפורשת הקושיה כמו שפירשנו.

39. ראה בפירוש הר"ש שם.

ולפי גירסא זו צריך לומר [הכוונה היא], דבעי תרתי, שלהגדרת "אב" יש צורך בשני דברים גם יחד: גם חשיבות, וגם שהיתה מלאכה שכזו במשכן. אבל חשיבא ולא הוי במשכן, אם תהיה לה רק את החשיבות, או איכפא, או להיפך, שהיתה במשכן אך אינה חשובה, הוי תולדה (35).

ב-ב דאלו אב מטמא אדם וכלים

תולדות הטומאה אינן כיוצא בהן, שכן אב הטומאה מטמא אדם וכלים, ותולדות הטומאה אינן מטמאין אדם וכלים אלא רק אוכלים ומשקים.

והתוס' מעמידים את הגירסא:

דאלו אב מטמא "אדם וכלים" גרס, ולא גרסינן "דאלו אב מטמא אדם ובגדים". (36) היות שלשון זה ["אדם ובגדים", משמע שהכוונה היא שאב הטומאה מטמא את האדם בניגעתו בו, לטמא [שהאדם מטמא על ידי זה] את הבגדים שעליו. [כפי שמוזכר שם בהמשך במשנה ב' לענין נבילה ומי חטאת שהם "מטמאין את האדם במשא, לטמא בגדים"]. ודבר זה אינו נכון, כי אין האדם הנוגע בשרץ מטמא את בגדיו שלבוש בהם, אלא רק אם נוגעים הבגדים עצמם בשרץ הם נטמאים. ולכן הגירסא היא "אדם וכלים", דהיינו, או אדם או כלים שנגעו בשרץ.

להבנת המשך התוס' נקדים:

בתורה נאמר: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב" [במדבר י"ט ט"ז] ודרשינן מזה בגמרא [נזיר נג ב]: "חרב הרי הוא כחלל". כלומר, אם נגעה חרב בחלל [במת], נעשית החרב אבי אבות הטומאה כמו החלל. וכן אם נגעה החרב באב הטומאה, היא נעשית אב הטומאה כמותו. ולא דוקא חרב, אלא הוא הדין לכל כלי מתכות הנוגעים במת. (37)

ומקשים התוס': **ואם תאמר, למה אמרה הגמרא שתולדות הטומאה הן לאו כיוצא בהן, והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, שאף הכלי מתכת נעשה**

החילוק אם מוציא מרשות היחיד לרשות אחר או שמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. וכן אם יטלטל כל היום חפץ גדול ברשות היחיד אינו חייב, ואילו יוציא גרוגרת מרשות היחיד לרשות הרבים חייב [ראה שם בתוס' הרא"ש ובראשונים].

35. וראה עוד בתוס' בשבת צו ב ד"ה ולרבי אליעזר המביא גירסא שלישית "הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה תולדה" והכוונה היא שהעיקר הוא אם היה במשכן או לא, וקשה לפי זה ממושיט ומכניס, וראה לעיל הערה 33. וכן הקשה בתוס' שאנץ.

36. והיא גירסת הראב"ד כאן.

שהתורה פטרתו מתשלום מחצית הנזק], לפי שיטה זו אין השור בחזקת שמור, אלא להיפך, יש לקרן חומרא שכוונת השור להזיק, ולכן, אף את הקרן היינו יכולים ללמוד משאר האבות.

התוס' ממשיכים לבאר את קושייתם מהיכן היינו למדים את הקרן המחוברת לחיובה נזק שלם, שכן מקרן תלושה לא שייך וכפי שנתבאר:

ואי משאר אבות, אם כוונת הגמרא שהיינו למדים חיובה משאר אבות, **התינח למאן דאמר קרן עדיפא דכוונתו להזיק, ואפילו קרן אתי**, זה ניחא למאן דאמר [להלן בגמרא ה' ב] שיש עדיפות לחיוב את הקרן מחמת שכוונתו להזיק, ולכן יכולים ללמוד גם את הקרן משאר אבות, **וכפי דמפרש רבינו תם** ⁽⁴⁰⁾ **לקמן** [שם ה' ב], **דהיינו [שהכוונה היא] למאן דאמר "פלגא נזקא ממונא"** [כלומר, מה שאמרה הגמרא ש"למאן דאמר קרן עדיפא", וניתן ללמוד גם את הקרן משאר אבות, הכונה היא לשיטת רב פפא, הסובר שפלגא נזק ממונא הוא], **דאית ליה "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי"**, אינם בחזקת שמורים מליגח, אלא יש לשומרם שלא יגחו. ולכן ניתן ללמוד גם את הקרן שכוונתו להזיק משאר האבות.

ואכן, לשיטתו ניחא, כי ניתן ללמוד את הקרן המחוברת משאר אבות, לכן היינו מחייבים אותו נזק שלם.

אבל למאן דאמר [רב הונא בריה דרבי יהושע] הסובר כי **"פלגא נזקא קנסא"**, [חצי נזק שמשלם התם אינו מעיקר הדין אלא קנס התורה] **דאית ליה "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי"**, שסתם שור תם בחזקת שמור הוא, ולכן כשהזיק אין בעליו חייבים מעיקר הדין אלא רק משום קנס, לשיטתו, **לא אתיא קרן מכולהו**, אין הקרן נלמד משאר האבות, **כדאמרינן לקמן, כי שדית בור בינייהו** [כאשר תטיל בור בין המזיקים], **אתי כולהו**, כלומר, אם נצרף בור עם כל מזיק אחר, ניתן יהיה ללמוד משניהם לחיוב את כל שאר האבות, **לבר מקרן**, זולת הקרן, שלא ניתן ללמוד משאר אבות משום **דאיכא למיפרך** [שיש לפרוך את הלימוד], **שכן** שאר אבות מועדין מתחילתן, **פירוש, דרכן להזיק. מה שאין כן בקרן, דבחזקת שימור קיימי**, ואין צריך לשומרם.

ואם כן, לפי מאן דאמר זה, לא היה ניתן ללמוד לחיוב קרן מחוברת משאר האבות שדרכן להזיק, וכפי שנתבאר בגמרא, וניתן ללמודו רק מקרן תלושה, ויתחייב כמודה

הגמרא תירצה שלולי הפסוק השני "בכור שורו הדר לוי", הייתי אומר כי מה שחילקה התורה בין נגיחה של שור תם המשלם רק חצי נזק לשור מועד המשלם נזק שלם, אין זה אלא רק כשנגח בקרן תלושה, אבל כשנגח בקרן מחוברת הייתי אומר שמתחילה דין מועד לה, **לשלם נזק שלם אפילו בפעם ראשונה**. לפיכך הביא התנא את הפסוק "בכור שורו", שממנו למדים כי נגיחה סתם הכוונה היא גם לקרן מחוברת. ואם כך, מה שחילקה התורה בנגיחה סתם בין תם למועד הכוונה היא גם לקרן מחוברת.

התוס' מקשים על ההוה אמינא שהיינו אומרים שקרן מחוברת משלם נזק שלם:

ואם תאמר, ומהי תיתי [מהיכן היינו למדים זאת], שכן אם קרן מחוברת לא נאמרה להדיא בתורה, עלינו ללמוד את חיובה ממזיק אחר, וקשה מהיכן היינו למדים שהיא חייבת נזק שלם? והתוס' מפרשים את קושייתם:

מהיכן נלמד? **אי מתלושה**, אם היינו למדים שקרן מחוברת חייבת מזה שקרן תלושה חייבת, אם, **כן דייה** למחוברת להיות דינה **כתלושה**, וכשם שבתלושה [המלמדת] משלם התם חצי נזק, כך גם היה משלם במחוברת [הנלמדת]. ולמה אמרה הגמרא שהיינו אומרים שישלם נזק שלם?

ובטרם נביא דברי התוס' על הלימוד משאר מזיקים, נקדים: להלן ה' ב, מסיקה הגמרא שאילו כתבה תורה רק את ה"בור" עם מזיק נוסף היינו למדים מהם לחיוב את כל אבות הנוזיקין, זולת ה"קרן", שאילו לא נכתב לא ניתן היה ללמוד, כיון שאפשר לפרוך: מה לכל האבות, שהן מועדים מתחילתן, תאמר בקרן, שאינה מועדת בתחילתה.

ומפרש שם רבינו תם, ש"מועדין מתחילתן" הכוונה היא שדרכן להזיק, מה שאין כן השור, שסתם שוורים בחזקת שמורים הם [אינם רגילים לנגוח, ואין צורך לשומרם].

והגמרא ממשיכה שם, שלמאן דאמר קרן עדיפא משום שכוונתו להזיק, גם את הקרן ניתן ללמוד משאר האבות. ומפרש רבינו תם, שכוונת הגמרא היא, כי מה שאמרנו סתם שוורים בחזקת שמורים הם, זה רק לפי הסובר שתשלום חצי נזק הוא קנס [להלן טו א], אבל למאן דאמר שתשלום חצי נזק הוא חיוב ממון, שחייב אותו מצד הדין [כי הוא היה צריך לשלם נזק שלם אלא

לגבי מחוברת אי אפשר לפרוך פירכא זו, שהרי זו גופא אנו באים ללמוד שתהא קרן מחוברת מועדת מתחילתה. [וראה עוד ב"פני יהושע" ובי"נחלת דוד].

40. מה שהביאו דוקא פירוש רבינו תם, ולא הקשו סתם למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, מפרש המהר"ם, דלולי ר"ת היינו מפרשים שמועדים מתחילתם הכוונה היא שמשלמים נזק שלם, ואם כן, כאן

האבות. וכדי שלא נטעה כך הביא התנא את הפסוק "בכור שורו", ללמדנו שגם בקרן המחוברת משלם בתחילה רק חצי נזק.⁽⁴²⁾

ולסיכום, על פי מסקנת התוס', פירוש הגמרא הוא כך:

למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, וסתם שוורים לאו בחזקת שימור, היינו לומדים קרן מחוברת משאר אבות, ומחייבים בה נזק שלם, לפיכך הוצרכה התורה ללמדנו שגם קרן מחוברת דינה חצי נזק.

למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, וסתם שוורים בחזקת שימור, היינו אמנם לומדים מתלושה לחייבו חצי נזק, אך כדי שלא נטעה שדינה בנוק שלם, הביא התנא את הפסוק "בכור שורו".

ומילתא אגב אורחיה קא משמע לן,

דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם.

כשמזכירה התורה שור ההורג אדם [שמות כ"א, כ"ח] היא משתמשת בלשון "וכי יגח", ואילו כשמזכירה שור

בחצי נזק בלבד. וקשה מה שאמרה הגמרא שהיינו מחייבים את הקרן המחוברת בנוק שלם, מהיכן היינו למדים כן?!⁽⁴¹⁾

ויש לומר, דלמאן דאמר "פלגא נזקא קנסא" אכן גם ללא הפסוק "בכור שורו" לא היינו מחייבים בקרן מחוברת יותר מחצי נזק, כפי שהיה נלמד מקרן תלושה.

והא דקאמר, מה שהגמרא אומרת: אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא, וישלם נזק שלם בפעם ראשונה, לאו משום דאיצטריך קרא לאשמועינן דאין מועדת, אין הכוונה שהתורה הוצרכה לכתוב את ה"בכור שורו" כדי שלא נלמד משאר אבות שקרן מחוברת אינה מועדת מתחילתה, כי זה אינו נכון, שהרי לא ניתן ללמוד את הקרן משאר האבות ולחייבו נזק שלם.

אלא הכוונה היא שהתנא הוצרך לאשמועינן, שאינה מועדת מתחילתה, ולהביא לשם כך ראייה מן הפסוק דמחוברת נמי הוי בכלל נגיחה, כדי שלא תטעה לומר דנגיחה שדיברה התורה היינו בתלושה דומיא דקרני ברזל דצדקיה שהיו תלושים, ונסיק בטעות: אבל במחוברת, דרכו של השור להזיק מתחילתו, ונלמוד מבור ומחד מאבות לחייבו לכתחילה נזק שלם, כי אם דרכו להזיק מתחילתו, ניתן ללמוד את הקרן משאר

41. בתוס' הרא"ש [מובא ב"שיטה מקובצת"] תירץ שאכן הגמרא היא לפי מאן דאמר פלגא נזקא ממונא, ואף דאין כן ההלכה, מכל מקום כך סובר רב פפא, והסוגיא כאן באה לפרש דברי רב פפא. ולמאן דאמר פלגא נזקא קנסא יהא פטור לגמרי דמתלושה לא גמרינן דאין לך בו אלא חידושו וכו'. וראה שם בשיטה מקובצת תירוצים נוספים.

ובחידושי הגרי"ז [נזקי ממון] מתרץ את קושית התוס' לפי מה שמבאר [ראה בהערה 15 על הגמרא] שיעקר המחייב של כל המזיקים הוא זה שדרכן להזיק ושמירתן עליך, שדבר זה הוא המחייבם. ומה שנאמר כל חילוקי השמות של המזיקים והגדרתם, הוא רק לענין הלכותיהן [לענין הפטור המיוחד שבכל אחד מהם], שהמזיק הנקרא קרן משלם רק חצי נזק, והמזיק ששמו אש פטור על טמון, אך אין הפטור בעיקר דין מזיק שבו. וביאור הדברים, שאש, מצד שדרכו לילך ולהזיק, הרי הוא נחשב למזיק גם לגבי טמון, אלא שהתורה פטרה את המזיק ששמו אש מלשלם על נזקי טמון, אך אין זה אומר שאש אינו נחשב מזיק לגבי טמון.

ובזה מבאר את שיטת הרא"ש, הסובר שכל דבר הנלמד בלימוד של "במה הצד" דינו הוא כפי מה שהוא, ולא נותנין לו את דין הקל שבין המלמדין. וכגון, אבנו סכינא ומשאו שהזיק לאחר נפילה, חייבים אף על נזקי הטמון על אף שיסוד הדין של אבנו סכינא ומשאו נלמד גם מאש, כיון שהוא אינו אש, אלא בור. והביאור הוא, שמאש רק הוכחנו שכן אחר מעורב בו גם הוא נחשב מזיק, וממילא, גם אבנו וסכינא נחשבים מזיק. ומה שאש פטור בטמון, הוא דין מיוחד בשם אש, וזה לא שייך לאבנו וסכינא, שאין להם את השם אש.

ובזה מתבאר מה שאמרה הגמרא לחלק בין קרן תלושה למחוברת; רצה לומר, ההלכה המסויימת שיש בקרן הוא לחלק בין

תמה למועדת, ועל זה הוא שנאמר שם קרן, ואם הוה מפרשינן לקרן דקרא שהוא בתלושה, אם כן, רק קרן תלושה היא זאת ששמה קרן הפטורה מחצי נזק, אבל מחוברת לאו קרן היא, ולא נאמרה בה ההלכה של קרן לחלק בין תמה למועדת. וממילא, הוה ילפינן לה לחיובא בהצד השהו משאר אבות נזיקין, על אף שקרן לא אתיא, כי היינו רק לפני שכתבה התורה לקרן תלושה, אבל לאחר שכתבה, יש לומר; תלושה תוכיח! ומכל מקום, אין חילוק בין תם למועד במחוברת, כיון שפטור זה שייך לעיקר שם קרן, וזה רק בקרן תלושה ומחוברת לאו קרן היא אף שנלמדת גם מתלושה. ואולם התוס' שהקשו כי הם אכן חולקים וסוברים שאולינן בתר הקל בין המלמדים, ולכן אף אם נלמד משאר אבות אם בעינן גם לתלושה שתוכיח אוי גם המחוברת משלמת חצי נזק.

ובחידושי ר' שמואל סימן א' מביא שהדברים מפורשים במהר"ח אור זרוע [סימן ק"ו] המתרץ כן, שהיינו לומדים קרן מחוברת משאר אבות, ואם היינו דוחים שכן דרכן להזיק יש להשיב קרן תלושה תוכיח. ואין לדחות שאם כן ישלם רק חצי שיעקר הלימוד הוא מהאבות. וראה שם שהקשה על דברי הגרי"ז, למאן דאמר שפלגא נזקא קנסא משמע שמעיקר הדין פטור משום מזיק, ואין זה רק פטור מתשלום, וקושית התוס' היתה הרי רק למאן דאמר קנסא הוא וצ"ע.

42. החילוק בין התורה שלא הוצרכה לפרש כן, לתנא שהוצרך לפרש כן, כתב בתוס' רבינו פרץ: "כי בזה לא יטעה שום חכם ללמדה משאר נזיקין, שחכמים יודעים האמת שפלגא נזקא קנסא וקרן אין דרכה להזיק, ולהוציא מלבן של שוטים לא איצריך קרא" אבל על התנא כתב "דמכל מקום אפשר ליישב שהתנא מביא הפסוקים כדי שלא יטעו השוטים לומר דפלגא נזקא ממונא וכו'".

ולפי זה יש לפרש, "מועד לאדם הוא מועד לבהמה", שאם נגח אדם [בנוסף לשני סוגי בהמות] הוא מועד לכל סוגי הבהמות, גם למין שלא נגח. (44)

אבל אם נגח שור וחמור וגמל [שלשה סוגי בהמות], לא הוא מועד לאדם, ואף על גב דלכל בהמה [לכל סוגי הבהמות] הוא מועד אפילו לרב פפא, כדאיתא התם. מכל מקום, לא הוא מועד לאדם. וזה הפירוש "מועד לבהמה, לא הוא מועד לאדם". (45)

והתוס' מפרשים פירוש אחר בדברי הגמרא, שיתאים עם שיטת רב פפא:

וה"ר מנחם פירש, שכוונת הגמרא אינה לענין "העדאה", אלא לענין "חזרה" [שור מועד לאדם או לבהמה החוזר להיות תם, כאשר ראה אדם ובהמה שרגיל לנגחם ולא נגח, שלש פעמים] [להלן כג ב ולז א]

דהכי קאמר, כך אמרה הגמרא, "מועד לאדם", שור שהיה מועד לכל, גם לאדם וגם לבהמה, וחזר בו מבהמה [שראה בהמות ולא נגח], ונשאר מועד רק לאדם, כי עדיין לא ראינו שחזר בו מאדם, ולכן הוא מכונה בגמרא "מועד לאדם", דין שור כזה הוא, שהווי מועד גם לבהמה, שעדיין נחשב הוא מועד גם לבהמה, משום דחזרה דבהמה באופן שלא חזר מאדם, לאו חזרה היא. אבל "מועד לבהמה", שור שהיה מועד לכל, וחזרה מאדם [שראה אנשים ולא נגחם], אבל מבהמות עדיין לא חזר, ולכן הוא מכונה "מועד לבהמה", דין שור כזה הוא, שלא הוא מועד לאדם. משום דחזרה דאדם, גם כשלא חזר מבהמה, חזרה היא. (46)

ההורג שור [שמות כ"ה, ל"ה] היא משתמשת בלשון "וכי יגוף". ונתבאר בגמרא שגם נגיפה זו הכוונה היא לנגיחה, ומה ששינתה התורה בלשונה, הוא משום שאדם יש לו מזל⁽⁴³⁾ וכדי להמיתו צריך ליגוח אותו בכח, לכן השתמשה התורה בלשון נגיחה, שמשמעותה היא שהשור מתכוון לכך, ונוגח בכח. ואולם בשור, שאין לו מזל, אין צורך להתכוון ולבוא נגדו בכח כדי להמיתו, לפיכך נאמר בלשון נגיפה, שמשמעותה היא נגיחה עם עוצמה פחותה. והגמרא מבארת, שהפסוק בשינוי זה מלמדנו בדרך אגב שמועד לאדם [שהרג שלשה אנשים] שקשה להורגו, נחשב ממילא גם מועד לבהמה שקל להורגה, ואילו מועד לבהמה [שהרג שלש בהמות] אינו נחשב למועד לאדם שקשה להורגו, כך פירש רש"י.

ויש להעיר, שדברי הגמרא אילו תואמים רק עם שיטת רב זביד, הסובר להלן [לז א] שמועד לאדם הוא מועד גם לבהמה, ולא לשיטת רב פפא, הנחלק שם, והסובר שמועד לאדם לא הוא מועד לבהמה?

התוס' באים ליישב הערה זו, ולבאר הסוגיא גם לרב פפא:

ואפילו לרב פפא, דאמר לקמן בפרק שור שנגח ד' וה' [לז א] דמועד לאדם סתמא לא הוא מועד לבהמה [דהיינו, אפילו לא הוכח שאינו מועד לבהמה, שלא עברו לפניו ג' בהמות ולא נגחם], ואם כך, אין הסוגיא מתפרשת לכאורה כדברי רב פפא.

מכל מקום, מה שאמר רב פפא שמועד לאדם לא הוא מועד לבהמה, היינו דוקא כשנגח ג' בני אדם, ולא נגח בהמות, דבהכי סובר רב פפא שלא הוא מועד לבהמה. אבל אם נגח אדם, ושור וחמור, דהוי מג' מינים [שני מיני בהמה, ואדם] בזה מודה רב פפא שהווי מועד לכל, גם לכל סוגי הבהמות וגם לאדם.

43. רש"י פירש בזה שני פירושים. ראה שם.

44. ומשמע מהתוס', שהווי מועד גם לאדם, לפי שכתבו התוס' שבזה הוא מועד לכל, אבל אם נגח שור חמור וגמל לא הוא מועד לאדם, ולכל בהמה הוא מועד. ומשמע שאם נגח גם אדם, הוא מועד גם לאדם. וראה ברש"י המדייק כן בתוס'. וכן סוברים הרשב"א והמאירי.

ומקשים האחרונים, כיון שלאדם יש מזל וקשה להורגו, כיצד הוא מועד לאדם? הא לא נגח אדם שלש פעמים.

ובנימוקי יוסף [להלן ל"ז] מביא שיטת הרמ"ה, שאם נגח אדם שור וחמור, הוא מועד לכל סוגי הבהמות אבל לא לאדם. וכן סובר בתוס' רבינו פרץ הכא. ומבאר לפי זה את דברי הגמרא כפי שכתבנו בפנים, שאף על פי ששור המועד למין אחד אינו מועד למין שני, מכל מקום, אם נגח שני מינים והשלישי היה אדם, הרי כיון שאדם אית ליה מזל, מהני לעשותו מועד לכל הבהמות, והווי מועד רק לבהמות. אבל אם יגח פעמיים אדם ופעם בהמה, אין נגיחת הבהמה מצטרפת לעשותו מועד לאדם. וזה הכוונה; מועד לבהמה, לא הוא מועד לאדם.

והקשה בחידושי ר' שלמה היימן סימן י"ג, לסברת הרמ"ה ורבינו פרץ, שאם נגח שור חמור ואדם לא הוא מועד לאדם, אם כן, על כרחך אנו מחזיקים כי מה שנגח את האדם הוא במקרה, ואם כן, כיצד מצטרפת נגיחה זו לעשותו מועד לבהמה?

45. ויוצא לפי זה, שאם נגח ג' פעמים שור, הוא מועד רק לשוורים, ואם נגח ג' פעמים אדם, הוא מועד רק לאדם. ומכל מקום, יש הבדל בין האדם לשור. שאם נגח שלשה מיני בהמות הוא מועד לבהמה גם למינים שלא נגח, ומכל מקום, לאדם לא הוא מועד. אבל אם יגח שלשה מינים ואחד מהם אדם, הוא מועד לכל, גם לאדם.

46. האחרונים נתקשו בביאור דברי רבי מנחם, כי אם לרב פפא מועד לאדם לא הוא מועד לבהמה, הרי שאנו אומרים שיש נגחות מיוחדת למין האדם למרות שהיא יותר קשה, ואם כן, למה לא יתכן לחזור בו ולהיות נגחן רק למין האדם?

ובחידושי רבי עקיבא איגר הקשה שהסברות לפי זה הן הפוכות לגמרי. כי לרב זביד, מועד לאדם הוא מועד לבהמה, ומכל מקום סובר

יכולים לקצור ולהשתמש בשחת זו שאכלה הבהמה, ועתה שאכלה אותה, הרי היא כילתה אותה לגמרי, ומדוע אין זה נחשב לכילוי קרן?

ולכן מפרשים התוספות אחרת:

אלא יש לומר, ש"לא מכליא קרנא" פירושו הוא שטנפה [ליכלכה] פירות להנאתה. כגון, שנתגלגלה להנאתה על הפירות כדרך סוסים וחמורים.⁽¹⁾ ונחשב מעשה היזק שכזה ל"שן", כיון שיש הנאה להזיקה. והיות והפירות עצמם קיימים וכל ההיזק הוא בטינופם, נחשב הדבר "לא מכליא קרנא".⁽²⁾ אבל אם אכלה שחת וכדומה, הרי כל מה שאכלה הבהמה יחשב תמיד ל"מכליא קרנא".

אלא, שלפי פירוש זה יש להקשות, דלהלן מחשיבה הגמרא את "טינפה פירות להנאתה" כתולדה של שן, ואילו לפי פירוש זה עליו להיות אב. ואף שלא בא הכתוב "ושלח" כדי לחייב על שן "דלא מכליא קרנא", שהרי הוא בא לחייב את הרגל. מכל מקום, מבואר בגמרא שלמסקנא אנו יודעים ששן אשר לא מכליא קרנא חייבת מהיקש לרגל, שבה לא חילקה תורה בין מכליא קרנא ללא מכליא [ראה בהמשך הגמרא ובתוס' דיבור המתחיל "דומיא דרגל"]. ואם כן, אם "לא מכליא קרנא" הכוונה היא ל"טינפה פירות" הנלמד מהיקש לרגל, מדוע נחשב מעשה היזק זה תולדה, ולא אב עצמו?

ומיישבים התוס', **מכל מקום**, למרות שהתורה חייבה את ה"לא מכליא קרנא", **קרי ליה** [הגמרא קוראת לה] **לקמן** [בהמשך העמוד] **לטניפת פירות להנאתה**,

כאשר יבער הגלל

אנו למדים ש"בער בשדה אחר" זה השן, מהפסוק "כאשר יבער הגלל", שפירושו, כאשר תבער השן. ויש לדון, כיצד שייך הכינוי "גלל", לשן?

פירש רבינו חננאל: "גלל" פירושו הוא כמו הנאמר [בעזרא ו ד]: "**נדבכין די אבן גלל**" [שורות של אבני שיש]. כלומר, השן מכונה גלל [שיש], כיון שהשן דומה **לאבן שיש**.

א-ג הא דלא מכליא קרנא

הגמרא מתרצת שלולי הפסוק "משלחי רגל", הייתו מפרש ש"ושלח את בעירה" בא לחייב על נזקי השן היכא דלא מכליא קרנא [במקום שהשן לא כילתה את הקרן, דהיינו, שלא כילתה את הכל], והפסוק "וביער בשדה אחר" בא לחייב בנזקי השן היכא דמכליא קרנא [שכילתה גם את הקרן].

פירש הקונטרס: "לא מכליא קרנא", פירושו, כגון, שאכלה שחת [תבואה בתחילת גידולה] **שעתיד לחזור ולצמוח** שוב מה שאכלה, **אבל לא** יחזור להיות כפי שהיה **תחילה**. וכיוון שחזור וצומח שנית, אין זה נחשב שנכלה הקרן.

וקשה, אמאי נחשב דבר זה "לא מכליא קרנא" מפני שבעתיד יצמח? **והא**, הרי כלפי השחת שנאכלה, יש כאן **מכליא קרנא**, מפני שגם הבעלים, הם עצמם היו

1. על פי פרוש רש"י להלן, ובמפרשים שם יש פירושים נוספים.

2. "כגון שטינפה פירות להנאתה, שעדיין הם ראויים קצת, ולא כלה הקרן כלל, שעדיין הכל קיים" [תוס' רבינו פרץ].

האחרונים נתקשו, למה טינפה פירות נחשב "לא מכליא קרנא", והרי אם טינפה את הפירות באופן שאינם יכולים לחזור לקדמותם על ידי רחיצה, הרי זה "מכליא קרנא". ואם טינפה באופן שאפשר לרצחם, וכל ההיזק הוא רק מה שצריך לשלם עבור הרחיצה, הרי יש לומר שאין זה מעשה היזק אלא גרמא בלבד, שפטור עליו. וכמו הזורק מטבע של חברו לים, שאם המים צלולים, ויכולים להוציאו מהים, הרי למרות שיצטרך לשלם למי שצולל בים להביאו, מכל מקום פטור הזורק מלשלם, כי הוי "גרמא" בלבד. ואף אם נאמר שנחשב "גרמי", הרי זה "גרמי דבהמתו", וכתב הנימוקי יוסף שגרמי בבהמתו פטור.

ומבאר הגר"ט [סימן קי"א], שמדובר בכגון שטינפה את הפירות באופן שגם אחר הרחיצה עדיין לא יחזור לקדמותם, אך כיוון שלא הזיק את עצם החפץ אלא רק את אפשרויות ההשתמשות בו, כגון שמקודם היה יכול אדם לאוכלו, ועתה יכולה לאכול אותו רק בהמה, הוה אמינא שאינו חייב, כיון שלא הזיק את עצם החפץ, ואין זה

[שם] שחזרה לבהמה היו חזרה. ואילו לרב פפא, מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, וחזרה לבהמה לא הוי חזרה, ואין זה מסתבר שיחלקו בסברות הפוכות לגמרי. ונשאר בצ"ע. ויש שתירצו, כי מה שאמר רב זביד "חזרה דבהמה חזרה היא", מיירי באופן שלא ראינו שהועד לבהמה. אלא מסתמא הוי מועד לבהמה לרב זביד לשיטתו. ומה שכתבו התוס' שחזרה דבהמה לאו חזרה היא, איירי בשהועד לבהמה, וזוה לא מהני חזרה דבהמה לרב פפא, וגם רב זביד מודה בזה.

והגר"ט אמר בסברת רב פפא, שמועד לאדם אף שקל וחומר שיגח בהמה מכל מקום לענין העדאה, אין העדאה על ידי קל וחומר, אבל היכא שהיתה העדאה טובה, ואנו דנים האם חזר בו, בזה שפיר יש להשתמש בסברא שאם נוגח אדם ודאי יגח בהמה ונחשב שנשאר עליו העדאה שהיתה לו ראה שם.

ובתוס' מהר"י כץ [מובא בשיטה מקובצת] מתרץ להיפך, שאם נגח אדם ובהמה שלש פעמים וחזר בו מבהמה, כל שכן מאדם, אבל אם חזר בו מאדם, לא הוי חזרה מבהמה דלית ליה מולא.

וראה עוד בחידושי ר' ראובן סימן א' ובחידושי ר' שלמה סימן ג' מה שמבארים בדברי התוס'.

תהיה פטורה, שכך היא המשמעות של "ושלח", כדלקמן. לפיכך, צריך הכתוב לומר גם "וביער" שממנו נלמד שחייב גם בהלכה מעצמה.⁽⁴⁾

דומיא דרגל

הגמרא שאלה, לאחר שהעמדנו את הפסוק "ושלח" ברגל, מנין לנו לחייב בשן שלא מכליא קרנא. ומתרת, שלומדים זאת מרגל, מה רגל חייב בין במכליא ובין בלא מכליא קרנא, אף השן חייב בין במכליא ובין בלא מכליא.

ואם תאמר, ונימא איפכא, נאמר להיפך, שנקיש את הרגל לשן, ונאמר, מה השן פטורה בלא מכליא קרנא אף הרגל אינה חייבת בלא מכליא קרנא?

ולכאורה, היה אפשר ליישב, על פי הכלל שאם אפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא [קידושין סח א]. ומטעם זה מקישים את השן לרגל לחייב בלא מכליא קרנא, ולא להיפך.

אך התוס' דוחים תירוץ זה:

דהא דמקשינן לחומרא, הכלל שמקישים לחומרא, **הני מילי באיסורא,** דבר זה נאמר רק בדיני איסור, אבל **במונא,** לא! בדיני ממונות, כמו בדיני נזקין, לא נאמר הכלל הזה, ואם כן קשה, מדוע לא נקיש לקולא, את הרגל לשן, ולא להיפך?

פסוק אחד, הייתי מפרש שהוא בא לחייב רק במכליא קרנא, אבל בלא מכליא קרנא לא חייבה התורה, לכן הוצרכה התורה לכתוב שני פסוקים.

וביאור האחרונים, שהתוס' לא תירצו כרש"י, כי הם סוברים שרק אם היה כתוב "וביער" היינו אומרים שהכוונה היא למכליא קרנא, כי "ביער" משמע שמבער לגמרי. אבל אם היה כתוב רק "ושלח", לא היינו מפרשים שהכוונה היא למכליא קרנא. והראיה לכך, שלמסקנא לומדים שן דלא מכליא קרנא מהיקש לרגל. ולכאורה, רגל עצמה מנין לנו שחייבת גם בלא מכליא קרנא, על כרחך מפאת שנלמד מ"ושלח", וזה כולל גם לא מכליא קרנא [מהרש"א ומהר"ם].

ואת הקושיא הזו על רש"י כבר הקשה תוס' רבנו פרץ. אך ראה ברשב"א, שהקשה, מנין לן ברגל שחייב בלא מכליא קרנא טפי משן, ומתוך, שסתם רגל אינה מכלה אלא דורסת ומקלקלת. וכן מובא בשיטה מקובצת בשם רבינו ישעיה. ולפי זה לא קשה לרש"י.

והמהר"ם הקשה לתירוץ התוס', שהגמרא בהמשך מקשה על שן למה התנא הוצרך להביא ראייה מפסוק, ומתרת, שהיינו מעמידים את שני הפסוקים ברגל, אחד בשלחה שלוחי ואחד באולא ממילא. ולפי תירוץ התוס' יוצא שהתירוץ בגמרא לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, צריך גם את התירוץ הזה, המחלק בין שלחה שלוחי לאולא ממילא, ואם כן, למה חילקה הגמרא את התירוצים כנפרדים. ועוד, לאחר התירוץ הראשון, הכולל כבר בתוכו גם את התירוץ של שלחה שלוחי, למה ממשיכה הגמרא ומקשה על השן?!

"תולדה", כיון דפשטיה דקרא [שפשטות הפסוק] המחייב את נזקי השן "ובער בשדה אחר" איירי באכילה דמכליא קרנא. כי "ביער" משמע שמבער לגמרי, ולכן רק נזקי אכילה הכתובים בתורה נחשבים לאב, ולא "טינפה פירות להנאתה", שלא נכתב בתורה אלא נלמד מהיקש.⁽³⁾

והא דמכליא קרנא

הגמרא מתרת שלולי הלימוד מ"משלחי רגל השור והחמור" היינו מעמידים שגם ה"ושלח" וגם ה"ביער" מדברים על נזקי ה"שן"; "ושלח" בא ללמדנו על נזק שלא מכליא קרנא ו"ביער" בא ללמדנו על נזק של מכליא קרנא.

מקשים התוס':

ואם תאמר, כיצד מתרת הגמרא שהיינו מעמידים את שני הלימודים על נזקי ה"שן"? והרי אם כך יקשה: **ולכתוב [או] רחמנא "ושלח"** המלמדנו את חיוב נזקי השן אף אם לא מכליא קרנא, ושוב **לא בעי "וביער"**, לא צריך הכתוב לומר "וביער" כדי ללמדנו לחייב על נזקי השן של מכליא קרנא, כי אם חייב על שן שלא מכליא קרנא, כל שכן שחייב על מכליא קרנא!?

ויש לומר, דאם אכן היתה התורה כותבת רק את "ושלח", הוה אמינא שהחיוב בשן הוא דוקא באופן **דשילח שלוחו,** אם הבעלים שלחה, אבל בהלכה לבדה

מכליא קרנא. ולכן חידשה תורה, שגם שור המזיק השתמשות בחפץ הרי זה נחשב מזיק של מכליא קרנא, וחייב.

3. הרשב"א הקשה, אם נאמר דלא הוי אב מחמת שלא נכתב להדיא בתורה אלא רק נלמד מהיקש, אם כן, מדוע "רגל דאולה ממילא" נחשבת לאב? הרי מבואר בגמרא [בהמשך] שהיא נלמדת בהיקש משן, ואינו כתובה להדיא? ומכאן דוחה את פירוש התוס', ומסיק כרש"י [ראה בהערות על הגמרא].

ויש שכתבו ליישב דברי תוס', שיש חילוק בין לא מכליא קרנא, לרגל דאולה ממילא, כי אכילת פירות [מכליא קרנא]. וטינפה פירות ["לא מכליא קרנא"]. הם שני סוגי נזק, וכיון שפשטות הפסוק מדבר באכילה, לכן הסוג השני, של "לא מכליא קרנא" הוא תולדה. אבל רגל דאולה ממילא ורגל דשלחה שלוחי הם אותו סוג נזק, ובזה אין צריך אלא גילוי שלא דוקא שלחה שלוחי חייב, וכיון שרגל דאולה ממילא היא אותו סוג מזיק ממש, שפיר מקרי אב.

וב"דרכי דוד" כתב, שעיקר המזיק הוא הנחשב לאב, ועיקר המזיק של השן היא באכילה, לכן טינפה פירות, שאינה מזיק עיקרי אלא בדרך מקרה, הוי תולדה. אבל רגל דאולה ממילא ורגל דשלחה שלוחי בשניהם הנזק הוא אותו דבר, וזה עיקר המזיק, לכן הוה אב ראה שם.

4. גם רש"י הקשה את קושית התוס', ותירץ, שאילו היה כתוב רק

ונושכות, וממיתות⁽⁶⁾ דהוי נשיכה שהיא תולדה דקרן⁽⁷⁾ ולא בבהמה האוכלת להנאתה, ואם כן, היא תולדה דקרן [כפי שנתבאר לעיל בגמרא], וכיצד נלמד מהפסוק המדבר בנשיכה, שהיא תולדה דקרן, על שן האוכלת להנאתה?⁽⁸⁾

ומתריצים תוס': אכן הפסוק הזה מדבר בבהמות הנושכות וממיתות, אולם **מכל מקום**, הפסוק **איירי נמי** [מדבר גם] **בחיות רעות שדרסו ואכלו את הבשר להנאתן**, ואכילה זו היא שן, לפיכך יש לנו ללמוד מזה שהלשון "ושלח" מתפרשת גם לשן האוכלת להנאתה.⁽⁸⁾

שמה תאמר, הרי בפסוק כתוב "בהמות" ולא "חיות", ואין דרכן של בהמות לאכול בשר [כמבואר להלן] יט ב], ואם כן מניין שמדבר הכתוב גם בחיות האוכלות את הבשר להנאתן? תשובתך, **כדמתרגמינן** [כפי שמעמיד התרגום] את "ושן בהמות", "ושן דחיה

ואומר רבינו תם, דכלל זה שמקשים לחומרא, אין זה מפאת שמספק אזלינן לחומרא, אלא **מידה היא בתורה** [כלל מדרכי התורה] שמקשים לחומרא, **לא שנה באיסורא ולא שנה בממונא**. לא שונים דיני ממונות מדיני איסור, וגם בהם מקשים לחומרא.⁽⁵⁾

ושן בהמות אשלח בם

הגמרא אומרת כי מפסוק זה אפשר ללמוד ש"ושלח את בעירה" הכוונה היא לנזקי השן.

ומקשים התוס' שפסוק זה מדבר בנזקי הקרן:

אף על גב דאמרין בעלמא [במקום אחר] שהפסוק "ושן בהמות" נאמר על **בהמות שיש להן ארס כנחש**,

"ויש לומר הואיל ואשכחנא דאחמיר בהו רחמנא לשלם ממיטב יש לנו להחמיר".

6. בספרי [פרשת האזינו] נאמר: דבר אחר, שתהא בהמתו נושכת ומעלה נומי, ומת, והולך בה. אמרו מעשה היה שרחלים נושכים וממיתים. וכן בספרא בחוקותי [פרשה ב] תלמוד לומר "ושן בהמות אשלח בם", יכול יהיו נושכים ולא ממיתים תלמוד לומר "עם חמת זוחלי עפר", מה אילו נושכים וממיתים, אף אלו נושכים וממיתים. כבר היו שנים בארץ ישראל, חמור נושך וממית, ושור נושך וממית.

7. המהרש"א הקשה, הרי התוס' להלן [טו א] דיבור המתחיל והנחש כתבו שנשיכת הנחש, כיון שהוא אורחיה, הרי אף שאין לו הנאה, הוי תולדה דרגל, ולמה קאמר כאן דהוי תולדה דקרן? ומתוך ה"פני יהושע", דהא דכתב שיש להם ארס כנחש, הכוונה היא שיכולים להמית כנחש אבל לא דהוי אורחיה כנחש, לכן הוי תולדה דקרן. אבל הנחש שדרכו בכך, לכן לא הוי תולדה דקרן. ובנמוקי הגרי"ב הוסיף בזה, דהא איתא שם בספרי, "מעשה והיו רחלים נושכין וממיתין" [ומביא זאת גם רש"י שם בחומש], הרי דקרא לא מיירי בכי אורחיה. וראה מה שהבאנו מספרא שחמור נושך וממית וכו'. וראה ברשב"א לעיל ב ב [ד"ה נשיכה].

וב"חידושי ר' ראובן" סימן ב' מחלק, שמועד של רגל זה ענין של טבע המין, ושל קרן זה ענין של רגילות. ולכן, נחש, שהארס והנשיכה הם טבע המין שלו, הוי תולדה דרגל. אבל בהמה שיש לה ארס ונושכת, אף שזה דרכה, כיון שאין טבע המין כך, אין זה תולדה דרגל אלא דקרן.

8. ואין להקשות למה הגמרא לא הקשתה שנלמד מ"ושלח" גם את הקרן. כי הקרן יש לו דינים אחרים משן ורגל, כגון שחייב ברשות הרבים וחייב בתם חצי נזק, לכן היתה צריכה התורה לכתובה בנפרד. אבל שן ורגל דיניהם שוים, לכן הקשתה הגמרא כן. ואולם יש שהקשה, אמאי נשיכה הוי תולדה של קרן ולא אב, הא כלול בפסוק. וכל הנידון הוא לפי הגירסא "איירי נמי", כלומר, שמדובר גם בחיות רעות. אולם אם לא נגרוס "נמי", מדובר רק בחיות שזוה דרכם ולא הוי קרן [משמרות כהונה]. וראה בתוס' רבינו פרץ שאכן לא כתוב "נמי". ואנו פירשנו בפנים לפי הגירסא הקיימת לפנינו.

ויש שמיישב, שאכן התירושים קשורים זה בזה. אלא שבתחילה באה הגמרא רק לבאר למה היה אפשר ללמוד את הושלח לשן, ובהמשך באה לבאר למה היה אפשר ללמוד את הביער לרגל. [ראה בתורת חיים].

5. התוס' בקושייתם סברו כי הכלל שמקישין לחומרא הוא מחמת שמספק צריך להחמיר, ולכן סברו שבממון יש להקיש לקולא, כי המוציא מחבירו עליו הראיה, ומספק אי אפשר להוציא ממון. ותירץ רבנו תם, שאין זה כלל זה נובע מחמת הספק, אלא הוא כלל מאחת ממידות התורה, לכן, אין חילוק בין איסור לממון. כך פירשו בתוס' שאנץ [מובא בשיטה מקובצת], וכן בתוס' תלמיד ר"ת.

אמנם תוס' רבינו פרץ מביא גם קושיא זו עם תירוץ ר"ת, ומשמע בדבריו שגם בקושיא ידענו שהיא מידה בתורה ולא מפאת הספק, אלא שסברנו שלחומרא מקשים שייך רק באיסור אבל בממון זה לא שייך "דהוי חומרא לזה וקולא לזה". ותירץ ר"ת: כיון דמדה בתורה לא שנה איסורא ולא שנה ממונא, דממונא נמי חיוב הוי חומרא, דמפקינן ממונא מחוקתיה, ופטור הוי קולא דמוקמינן אחזקתיה.

והאחרונים דנו בתירוץ התוס' שגם אם זו המידה ללכת לחומרא, מהיכן לנו שהחומרא צריך להיות לנתבע, דילמא החומרא לתובע. ובאמת נתבאר זה בדברי רבינו פרץ, שהחומרא בממון מיקרי להוציא ממון. וכן כתב בהגהות מיימוני [משפטים סימן ל"ז] בשם רבינו תם, שאפוקי ממונא חומרא הוא ראה שם. ממילא זה חומרא לנתבע ולא לתובע.

וראה בשו"ת "רבי עקיבא איגר" ח"ג סי"ז, המביא דברי התוס' דידן שכתבו להדיא כי מה שמקשים לחומרא אינו מספק אלא שכך המידה, והוכיח שכך טוברים גם התוס' בפסחים, ומכח זה דחה את דברי ה"פרי מגדים" בפתחה אות י' הכותב בפשיטות שהוא מפאת הספק. וראה עוד בענין זה ב"שפת אמת" שבת קלו: וב"אתון דאורייתא" כלל יח' המביא ראיות לכאן ולכאן.

ובעיקר קושית התוס' תירץ הרשב"א: "חדא דסתם רגל לא מכליא. ועוד דשן מנלן דמכליא דוקא עד שנגזור דשן מכליא ותעשה הוכחה לרגל" [ואולם התוס' לא תירצו כן כי הם טוברים דפשטא דקרא איירי באכילה כמבואר בד"ה הא]. ורבינו פרץ תירץ עוד: "אי נמי דומיא דקרן דהוי בכל ענין". ובתוס' רבנו ישעיה כתב:

שוב] הא דפריך לעיל על הברייתא: טעמא דכתב רחמנא "כאשר יבער הגלל". הא לאו הכי, במאי מוקמית!?

בברייתא נתבאר ש"ובער" זה השן, וראיה לדבר: וכן הוא אומר "כאשר יבער הגלל". והקשתה הגמרא, שגם לולי הראיה ידענו ש"ובער" בא ללמד על השן, כי לאחר שרגל וקרבן כבר נתרבו, אין לנו במה להעמידו אלא בשן. ותרצה הגמרא, שלולי הראיה מהפסוק היינו מעמידים שהכל מדבר בנזקי רגל, ו"ושלח" בא ללמד להיכא דשלחה שלוחי, ו"ובער" להיכא דאזלא ממילא.

ומקשים התוס' שעתה חוזרת הקושיא, לשם מה הביא התנא את הראיה מהפסוק "כאשר יבער הגלל"? והרי מ"ושלח" אנו כבר יודעים את שן ורגל, ובהכרח בא "וביער" ללמד על שן ורגל דאזלא ממילא.

והשתא ליכא לשנויי כדלעיל, ועכשיו אי אפשר לתרץ כמו מקודם, שהייתי מעמיד הכל ברגל, כי הרי "ושלח" כבר מלמד גם על השן? (11)

ויש לומר, דהכי קאמר בברייתא המביאה את הפסוק "כאשר יבער", שכוונתה לומר כך: אכן לומדים שן ורגל מ"ושלח". אלא, דגם אלו לא נאמר ושילח, גם כן היינו יודעין לחייב את השן, דהוה מפקינן [מוציאים את דינו, למדים] מ"כאשר יבער הגלל". (12)

והתוס' מביאים שמצאנו כעין זה במקום נוסף:

ברא" (9) [שן של חית השדה, חית בר שאינה בבית אלא מחוצה לן], הרי שהפסוק מדבר גם בחיות.

שמא תאמר, מנין לקח זאת המתרגם? תשובתך, וחיה בכלל בהמה, שכן בכל מקום שמזכירה התורה בהמה הכוונה היא גם לחיה [כמבואר להלן יז ב.]. (10)

איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי היכא דשלח שלוחי.

הגמרא הקשתה שהפסוק "וביער" מיותר, כי אפשר ללמוד מ"ושלח" גם את שן וגם את רגל. ומתרצת, אילו כתבה התורה רק "ושלח" היינו אומרים שחייבים רק כשהבעלים שלח את הבהמה לרעות בשדה אחר. לפיכך כתבה התורה "וביער", לחייב גם באזלא ממילא. ופירש רש"י, שהתורה כתבה "וביער" לחייב על השן דאזלא ממילא. ומן השן אנו לומדים גם לרגל.

אך התוס' מפרשים אחרת את מסקנת הגמרא, שאמנם מ"ושלח" אנו לומדים לחייב שן ורגל, אך אנו יודעים מזה לחייב רק בשלחה שלוחי. לפיכך הוסיפה התורה "ובער", שממנו נלמד לחייב גם את השן וגם את הרגל דאזלא ממילא.

ומקשים התוס' [לשיטתם]:

ואם תאמר, תיקשי השתא [עכשיו לאחר התירוץ יקשה

9. בתרגום אונקלוס שלפנינו הגירסא: "ושן חיות ברא"

10. ובתוס' שאנץ כתב ליישב קושיית התוס': אין לחוש, דכיון דגבי שן אשכחן שילוח אית לן לאוקמי נמי ושלח בכוונת הנאה. ובתוס' רבינו ישעיה מוסיף: אי נמי, כגון חזירים האוכלים תינוקות [ראה להלן יט ב. וראה בכלאים פ"ח מ"ו].

11. כך פירשו האחרונים את דברי התוס'. והפני יהושע מביא שכך מבואר לפי גירסא ישנה בדפוסים. וב"תפארת שמואל" מקיים את הגירסא וגורס זאת בסוף השאלה: "דהלא בלא כאשר יבער מוקמא וביער לשן ורגל דאזלא ממילא". והכוונה היא כמו שביארנו. וראה במהר"ם המוחק שאין צורך בתוספת זו, ומבאר גם כך את דברי התוס'. ולפי זה אין קושיא זו ממש כקושיית הגמרא, כי קושייתה היתה שגם לולי "כאשר יבער" אנו יודעים ש"ובער" זה השן. ואילו קושיית התוס' היא, שגם ללא הפסוק אנו יודעים ש"ובער" בא גם לשן וגם לרגל.

ויש לעיין, אם כך למה לא הקשו התוס' ביתר פשיטות: למה התנא חילק את הלימודים, שמ"ושלח" לומדים רגל, ומ"ביער" לומדים שן, הא תרווייהו לומדים משני הפסוקים. ותירוץ התוס' היה מתרץ גם קושיא זו. ובאמת רבינו ישעיה [מובא בשיטה מקובצת], מקשה קושיא זו על הגמרא, ואחר כך מקשה גם את קושיית התוס', לשם מה הביאה הברייתא את הפסוק. וראה שם מה שמתרץ. וכן הקשה הרשב"א ראה שם. וההכרח שהיה לאחרונים לפרש כך את דברי התוס', [מלבד שכך

הוא לפי הגירסא שהביאנו] כי לשיטת רש"י ש"וביער" בא ללמד על שן דאזלא ממילא, לא קשה קושיית התוס', כי צריך את "כאשר יבער הגלל" ללמד ש"וביער" זה השן, וכמו שתירצה הגמרא מקודם. [וראה עוד בענין זה מה שכתבנו בהערות על הגמרא כאן].

והאחרונים מקשים לשיטת התוס', מנין אנו יודעים לחייב בלא מכליא קרנא, שהרי בגמרא נתבאר שלומדים זאת מרגל, וביאר רש"י שברגל יודעים זאת משום שלא נאמר בה "וביער", ואם כן, לפי התוס' שביער מלמד גם על שן וגם על רגל, הרי גם ברגל נאמר וביער. [ובאמת בגליון המובא בשיטה מקובצת מתרץ כך את קושיית התוס' ראה שם]. ומתרץ המהר"ם, שהתוס' סוברים כי החיוב ב"רגל דלא מכליא" אינו משום שלא כתוב בה "וביער", אלא משום שברגל לא יתכן לחלק בין מכליא ללא מכליא. ואפשר, שסובר כמו שכתב הרשב"א משום שסתם רגל לא מכלה. וה"פני יהושע" מתרץ, שאם היתה הכוונה לחייב רק במכליא קרנא, יקשה, למה שינה הכתוב וכתב פעם בלשון "ושלח" ופעם "וביער", יכתוב את שניהם "וביער", ובהכרח היינו דורשים אחד לשן ואחד לרגל. אלא ודאי כתב "ושלח" כדי לרבות אף היכא דלא מכליא קרנא, וכתב "וביער" לרבות אף היכא דלא אזלא ממילא. וראה ב"נחלת דוד" מה שהשיג על תירוץ אלו. ראה שם באורך.

12. כך פירש ה"פני יהושע", שכוונת התנא לפי התירוץ הוא שאף אם נפשוך לומר דלא נילף תרווייהו מ"ושלח", כיון דקראי לא מייטרי אלא תרווייהו איצטריך, לכך הביא מכאשר יבער הגלל. וגם בראית התוס' מאיזהו נשך הפירוש הוא כך, ראה שם.

ועוד קשה על פירושו, דהכא דריש, הגמרא בתירוצה משיבה שאמנם מוזכר בור עשרה ודורשת זאת מפסוק "והמת יהיה לו" שמשמע שמדובר בבור הממית. ומדוע לא תירצה בפשטות שסתם בור המוזכר הכוונה היא לבור עשרה, כפי שמפרש רש"י?⁽¹⁴⁾

וממשיכים התוס' להקשות לפירוש רש"י כאן:

ועוד יש להקשות לפירוש רש"י בסוגיין, דבסמוך פריך, הגמרא דוחה: "סוף סוף זה אב למיתה, וזה אב לנזקין". ופירש הקונטרס בפירושו השני, דמהפסוק "ונפל שמה שור" משמע שבין אם נפל ומת, בין אם נפל והזוק, בעל הבור ישלם. ואם כן יוצא ששני הבורות כתובים בתורה. וקשה, אם כן, כי דרשינן מהנאמר "ונפל שמה שור", שור ולא אדם, שחייב רק על שור שנפל לבור ולא על אדם שנפל. ומבואר בגמרא להלן כח ב שמיעוט זה הוא רק על אדם שמת, אבל על אדם שהזוק חייב. והטעם לכך, שהפסוק הממעט מדבר על מיתה [כמבואר שם ברש"י]. ולפי דברי רש"י כאן שהפסוק ו"ונפל שמה שור" כולל בין מיתה ובין נזקין, אם כן הוה ליה, היה לנו לדרוש ש"שור" בא למעט נמי אדם מנזקין, ולא רק ממיתה?!

ולכן התוס' מפרשים אחרת, ותחילה באים לפרש את המשנה להלן [נ ב] "מה בור יש בו כדי להמית":

על כן נראה לפרש, דסתם בור המוזכר בתורה אינו עשרה טפחים כמו שאמר רש"י אלא עמוק הרבה מאד.⁽¹⁵⁾ ומה שאמרה המשנה "מה בור יש בו כדי להמית", כלומר, עשרה טפחים, אין זה נלמד מהמילה "בור", כי בור הרי הוא עמוק הרבה. אלא מ"והמת יהיה לו", וכפי שהגמרא אצלנו אומרת.

אלא שאם כך יש לשאול לשם מה כתבה התורה גם "בור", שמשמעו עמוק הרבה,⁽¹⁶⁾ אם מ"והמת יהיה לו" אנו לומדים שדי בעשרה טפחים?

התוס' באים לפרש זאת:

וצריכי, יש צורך לכתוב הן את "בור" והן "והמת יהיה

וכי האי גוונא [כעין זה] איכא בריש פרק איזהו נשך [בבא מציעא סא א] לענין ריבית, שהתנא מביא גזירה שוה למרות שזה נלמד מפסוק, וביארה הגמרא שכוונת התנא: אילו לא נאמר קרא, הייתי אומר גזירה שוה.

לא י' כתיבי ולא ט' כתיבי

כאשר הגמרא דנה מהי תולדת הבור, היא אמרה שאי אפשר לומר כי בור בעומק עשרה טפחים שיש בו כדי להמית נחשב לאב, ובור בעומק תשעה טפחים שיש בו רק כדי להזיק נחשב לתולדה, שכן לא בור עשרה ולא בור תשעה מוזכרים בתורה, ומדוע יחשב זה לאב וזה לתולדה.

והגמרא משיבה, שבתורה נאמר "והמת יהיה לו", הרי שהתורה מדברת בבור שיכול להמית, ושיערו חכמים שאם אין הבור עמוק עשרה טפחים אין בו כדי להמית. וממילא יוצא, שהתורה מדברת בבור עשרה, ולכן הוא אב. אך הגמרא דוחה זאת: "סוף סוף, זה אב למיתה, וזה אב לנזקין". ופירש רש"י, שגם בור תשעה נלמד מהתורה. ובפירוש ראשון פירש, שנלמד מ"והמת יהיה לו", שמשמעותו היא, שאם אין בבור כדי להמית, חייב על הנזקין. ופירוש שני פירש שנלמד מ"ונפל שמה שור או חמור", הכולל גם מיתה וגם נזקין.

ומקשים התוספות מהדחיה הראשונה של הגמרא, שלא מוזכר בתורה לא בור עשרה ולא תשעה, על פירושו של רש"י להלן:

תימה, דלהלן בפרק הפרה [נ ב] תנן, אחד החופר בור שיח מערה, חייב. אם כן, למה נאמר בור?, לומר, מה בור יש בו כדי להמית עשרה טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית. ומהיכן אנו יודעים שמדובר בבור שיש בו כדי להמית, פירש שם בקונטרס, דסתם בור יש בו עשרה טפחים,⁽¹³⁾ שהוא השיעור כדי להמית. יוצא אם כן לפי פירושו, שבור י' כתיבי, שהרי נאמר בתורה "בור", וסתם בור הכוונה היא לבור עשרה, ומדוע אמרה הגמרא שבור י' לא כתיבי?!

15. 15 התוס' בסנהדרין מה א כתבו: סתם בור יותר מעשרה כדאשכחן ביוסף וירמיה שהושלכו לבור, וכדאשכחן בבור שמילא ישמעאל בן נתניה חללים [ירמיה מא ט]. וכן פירש כאן רבינו פרץ בהוסיפו: "שאם לא היה כי אם עשרה אם כן היו יכולין לצאת ממנו". וראה שם שהביא זאת כקושיא לרש"י האומר שסתם בור עשרה. וראה ב"שיטה מקובצת" בשם רבינו ישעיה המיישב לרש"י: "דהנהו בית אסורים היו, והיו עמוקים הרבה, אבל הכא בבור לתשמיש איירינן וסתמו עשרה".

16. אף שנדרש לגופו, יכלה התורה להשתמש בלשון אחר שאין משמעותו עמוק הרבה.

13. ובסנהדרין מה א פירש רש"י דסתם בור אינו פחות מעשרה טפחים.

14. ובתוס' רבינו ישעיה [מובא ב"שיטה מקובצת"] כתב כרש"י דסתם בור עשרה, ומיישב דהכי פירושו: "לא תשעה כתיבי בנזקין ולא עשרה כתיבי במיתה לחודא, דדילמא הא דכתיב בור סתם דהוא עשרה, בין למיתה בין לנזקין קאמר, אבל בתשעה, לא מחייב אף נזקין. ומשני, "והמת יהיה לו", לבעל הבור ישלם, משמע, דהוא בור למיתה קאמר, אבל לנזקין תשעה. וראה עוד בשו"ת "מהרי"ח אור זרוע" סימן ק"ז מה שמיישב לפי רש"י, וב"פני יהושע" המפרש כן מעצמו, ראה שם.

מסברא, מזה שהתורה כתבה "והמת יהיה לו" נִיחַד עם "בור" דבעינן כדי להמית, שהחיוב לענין מיתה הוא רק בבור הראוי להמית, וקים להו לרבנן דהיינו בור י'.

ואם כן, הוא הדין בור ט', על אף שאין פסוק מפורש שהוא אב לנזקין, מכל מקום, אף הוא נמי, הוי, יש בו סברא דהוי אב לנזקין, כיון דיש בו כדי להזיק. כלומר, אף שבור הממית מוזכר בתורה ובור המזיק לא מוזכר, מכל מקום מזה שהתורה מחייבת רק ביש בו כדי להמית, אנו לומדים שאין זה סתם גזירת הכתוב המחייבת, אלא שהתורה הולכת אחר הסברא שאם היה בבור שיעור הראוי לגרום את אשר אירע, אם כן ההיזק בא ממנו וחייב. ואם לא היה שיעור מיתה לא נחשב שהנזק ממנו ולכן פטור. ואם כן, אותה סברא נותנת שגם בבור של תשעה טפחים המזיק, כיון שהוא ראוי לגרום את אשר הוזק, נחשב שהנזק בא ממנו, וחייבים עליו. וכיון שהמחייבו הוא הסברא של התורה, אף הוא ראוי להקרא אב.⁽²¹⁾

ומה שהקשו התוס' לרש"י [שפירש את דחיית הגמרא שהכתוב "ונפל שמה שור" מדבר בין בנפל ומת ובין בנפל והוזק], אם כן, מדוע ממעטים משור ולא אדם רק לגבי מיתה ולא לגבי נזקין, אומרים התוס' שלפי פירושם אין זה קשה: ומכל מקום, למרות שלומדים מסברת התורה גם בור לנזקין, לא ממעטינן אדם מנזקין, כיון דקרא [הפסוק] ד"ונפל שמה שור" שממנו ממעטים "שור ולא אדם" לא איירי [מדבר] אלא בבור עשרה הממית. לכן הדרשה אף היא רק לענין מיתה.

ומביאים התוספות פירוש נוסף למסקנת הגמרא שזה אב למיתה וזה לנזקין:

לו". דאי לא כתיב "בור" אלא רק "והמת יהיה לו", הוה אמינא שכוונת התורה לחייב כל דקטיל, כל בור שהרג, ואפילו אין בו כדי להמית, שהוא פחות מעשרה טפחים.⁽¹⁷⁾ לכך כתבה תורה "בור", ללמדנו שדוקא על בור הראוי להמית חייבים.⁽¹⁸⁾

ואי כתיב "בור" ולא "והמת יהיה לו", הוה אמינא שהתורה מחייבת דוקא בור עגול ולא שיח [חפירה ארוכה וקצרה], ומערה [מרובעת ומכוסה],⁽¹⁹⁾ ואף שגם הם ראויים להמית ואין סברא לחלק בינם לבין בור, הייתי אומר דגזירת הכתוב הוא שרק על בור חייב. לכן כתבה תורה גם "והמת יהיה לו", להשמיענו שכל בור הממית חייב עליו, לרבות שיח ומערה.

ולהכי איצטריך תרוייהו, לכן היתה צריכה התורה לכתוב את שניהם.

וממשיכים התוספות לפי זה לבאר את סוגייתנו:

והכי [וכך] פריך [הקשה]: לא ט' כתיב, ולא י' כתיב בהדיא! כי הרי אנו למדנו לחייב בבור עשרה הממית מכך שהתורה כתבה גם "בור" [שמשמעותו עמוק יותר מעשרה] וגם "והמת יהיה לו" [שמשמעותו כל בור הממית ואפילו פחות מעשרה], ומכך הסקנו, שכוונת התורה לחייב בבור הראוי להמית שהוא בור עשרה. אבל בור עשרה הממית לא מוזכר בתורה בפירוש, וכן לא בור תשעה לענין נזקין.

ומסיק הגמרא: סוף סוף, זה אב למיתה, וזה אב לנזקין.⁽²⁰⁾ פירוש, כיון דבור י' לא כתיב בהדיא [לא נאמר מפורש] אלא מפקינן [אנו מוציאים, לומדים ואת]

17. האחרונים מקשים על דברי התוס', כי להלן צא א מסקינן יש אומד לנזקין [שאומדים האם הוא ראוי להזיק], וילפינן זה מקרא. וכיצד הייתי מחייב גם אם אין בו כדי להמית?!

ומתוך הדרכי דוד, שנחלקו הראשונים בבור ט' שנפל בו שור ומת, שפטור בעל הבור על המיתה, האם חייב על הנזק שהזק השור קודם שמת [ראה בשיטה מקובצת להלן דף נא, ובחזון איש סימן ב' ס"ק י"ד]. ואם נאמר ששיטת התוס' היא שפטור אף על הנזק, ניחא, שכוונת התוס' לומר, שהייתי מחייב על הנזק שלפני המות. ובא "בור" וגילה לפטור בבור שאינו ראוי להמית. וראה עוד בשיעורי ר' שמואל.

18. "קא משמע לן "בור" דכל סתם בור יש בו כדי להמית, שהוא עמוק הרבה. הלכך גלי [גילה הכתוב במילה "בור" כי מה שנאמר] "המת", שיש בו כדי להמית, דוקא קאמר, ולא כל דקטיל אפילו אין בו כדי להמית" [תוס' רבינו פרץ].

19. התוס' בסנהדרין שם כתבו: ואי כתב רחמנא בור הוה אמינא בעמוק כל כך דאי אפשר שלא ימות בו, [כלומר, לא סגי שראוי למות בו, אלא בעינן בור שהנופל בו ודאי מת], כתב רחמנא "והמת יהיה לו" בראוי למות בו דהיינו עשרה וכו'. וכן פירש רבינו פרץ. והאחרונים מקשים על התוס' אצלנו אמאי לא כתבו כן, הא כך הוא

המשך הצריכותא בפשיטות. ומתוך המהרש"א "שהתוס' לישנא דמתני' דפרק הפרה נקטו בדבריהם דקתני החופר בור שיח מערה חייב אם כן למה נאמר בור וכו' דהכי יליף מהך צריכותא". ואולם המהר"ם מפרש שכוונת התוס' שסתם בור עמוק הרבה והייתי אומר שרק בור העמוק הרבה ולא שיח ומערה אף שיש בהם עשרה, ומשמע שהסיבה למעט שיח ומערה מפאת שאינם עמוקים הרבה כמו הבור. ואנו פירשנו בתוכו לפי הבנת המהרש"א.

20. התוס' לא פרשו את דחיית הגמרא: "הא לא קשיא, והמת יהיה לו", ונראה, שפירושו לפי התוס' הוא, שאמנם לא מוזכר בפירוש לא בור עשרה ולא בור תשעה, אבל מכל מקום, מוזכר בתורה בור הממית, ולכן בור עשרה, היות והוא ממית, צריך להיות האב.

21. כך מפרש המהר"ם. ועדיין יש להקשות הא מכל מקום בור הממית מוזכר בתורה ובור המזיק לא. וכפי שהתוס' ממשיכים לענין "שור ולא אדם" שהפסוק מדבר בבור הממית. וראה לעיל בדיבור המתחיל "הא דלא" שכיוון דפשיטא דקרא מיירי באכילה נחשב רק האכילה לאב, ואם כן גם כן נאמר כן. ואולם ראה שם בהערה שהבאנו קרשית הרשב"א ש"אולא ממילא" הוי אב למרות שהפשוט מיירי בשלחה שלוחי, והבאנו לבאר [בשם ברכת אברהם וכן כתבו

מחבטה מחייב אלא רק נזק הנגרם מההבל, **משום דקרקע עולם** היא זאת אשר הזיקתו.

אבל הכא, כאן במניח אבנו וסכינו ברשות הרבים, מודה רב שחייב, כי **חבטה דידיה היא!** החבטה [מאבנו וסכינו שנחבט בהם] היא חבטה מדבר שלו.⁽²³⁾

משורו למדנו

הגמרא ממשיכה בדחיית האפשרות שאבנו סכינו ומשאו הינם תולדות הבור שאין דינם כמו האב. כי אם מדובר שלא הפקירם, אזי לרב, הסובר תקלה שלא הופקרה נלמדת משור, הרי הם תולדות של שור, ולא מסתבר שדינם יהיה שונה ממנו.

והנה השור כולל שלשה אבות: הקרן, השן, והרגל. ולא נתבאר מהיכן נלמד החיוב על נזק שנגרם מתקלה שלא הופקרה?

ומבארים התוס': מה שרב אמר שתקלה שלא הופקרה נלמדת משור, היינו [הכוונה היא] לקרן, שחייבים על היוזקה ברשות הרבים, ולכן אפשר לחייב גם באבנו וסכינו כשהניחן ברשות הרבים. אבל אי אפשר לומר שכוונת רב לשן או לרגל, **דשן ורגל פטורין ברשות הרבים**, ולא ניתן לחייב על התולדה יותר מאשר על האב.

שמא תאמר, אם כן, נלמד מקרן שעל שלש פעמים ראשונות משלם רק חצי נזק?

תשובתך, ובאבנו וסכינו אין לחלק בין תמות למועדות, **דלא שייך לחלק כן אלא בבעלי חיים**. כי המושג של תמות ומועדות שייך לטבעם של בעלי חיים, ולא לדומם. לכן, החיוב על הנחת אבנו וסכינו נלמד מתחילתו משור המועד, המשלם נזק שלם.

ואם תאמר, היכי גמר [כיצד למד] דין אבנו וסכינו משור, הרי אינם דומים לו, משום שאפשר לפרוך: **מה לשור, שכן בעל חיים, וכוונתו להזיק**, תאמר באבנו וסכינו, שאינם בעלי חיים, ואין כוונתן להזיק!?

ובירושלמי דריש [דורש כן]: בפסוק נאמר "כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור". והמילה "בור" הראשונה מיותרת, דהוה ליה למיכתב "כי יפתח איש או כי יכרה איש בור". אם כן, למה כתיב פעמיים "בור" "בור"? אלא בא הכתוב ללמד שיש שני סוגי בור: חד בור למיתה, וחד בור לנזקין. דהיינו, יש בור הממית ויש בור המזיק.

אלא שאם כן, מתעוררת קושיית התוס' למה לא ממעטים אדם גם מנזקין, הרי הפסוק מדבר גם מנזקין, כי בור אחד בא לנזקין?

ומפרשים התוס': **ומכל מקום, לא ממעטינן אדם מנזקין**, כיון דקרא ד"ונפל שמה שור" לא ממעט שור ולא אדם אלא אמאי [על מה] דכתיב בקרא בהדיא, רק על מה שכתוב במפורש בתורה, דהיינו בור עשר, כי התורה מדברת בבור הממית "והמת יהיה לו". ולא ממעטים איתורא, על הנלמד מיתור מילה, שאינו כתוב במפורש.⁽²²⁾

בין לרב בין לשמואל היינו בור

הגמרא דוחה את האפשרות לומר, שדברי רב פפא, שיש תולדות שאין דינם כאב, הכוונה היא לאבנו סכינו ומשאו שהפקירן והניחן ברשות הרבים, והזיקו. כי בין לרב ובין לשמואל החולקים בדיון תקלה שלא הפקירה, בזה מודים שדינו נלמד מבור, ואין סברא לחלק בדינם.

ומקשים התוס': **ואם תאמר, הא רב אית ליה** [סובר] לקמן [נ ב], **בור שחייבתו תורה על נזקי הבור**, הוא רק להבל ולא לחבטו! החיוב הוא אך ורק בגין נזק שנגרם מן ה"הבל" [האזיר] שבבור, ולא בגין נזק שנגרם מן ה"חבטה" בקרקע. [ואילו שמואל סובר שהחיוב הוא גם על ההבל וגם על החבטה].

ואם כן, באבן, שאין שם הבל, והנזק בא מחבטה בלבד, מדוע נלמד דינו מבור לחייב!?

מתרצים התוס':

ויש לומר, דהתם, רק שם בבור אמר רב שאין נזק הנגרם

[קהילות יעקב סימן ד]. וראה בתוס' רבינו פרץ: דהתם היינו טעמא משום דקרקע עולם הזיקו, והכא מעשה ידיו הזיקו ודמיא לבור ברשות דאמרינן [לקמן נ ג א] דמודה רב משום דחבטא דידיה הוא.

ומדברי התוס' משמע, שאם נתקל באבן אך נחבט בקרקע עולם, פטור. וכן מבואר בתוס' לקמן [כח ב]. וכן משמע מרש"י. אולם המאירי להלן [נ ב] כתב שהוא פטור רק אם נתקל בבור, שלא נתקל בהדיא במעשה ידיו, אלא בדבר שהוא ממילא. אבל אם נתקל באבנו וסכינו שהוא מעשה ידיו, חייב על החבטה.

האחרונים] שיש לחלק בין היכא שזה אותו הנזק להיכא שזה סוג מזיק אחר, ראה שם. ולפי זה גם כאן, באמת בור המזיק והממית זה אותו הזיק, וכיון שאף הוא נלמד מסברת הפסוק, הבינה הגמרא שאף הוא ראוי להחשב לאב.

22. וראה בהערות על הגמרא פירוש נוסף שהביאו הראשונים.

23. אף שהפקירם, כיון שהיו במקום אחר והוא הביאם לכאן, כי על ידי פעולתו שהניחן בראש גגו באו לכאן, הוה ליה מזיק דידיה.

פטור. ולקמן בפרק המניח [כח א] מחייב בהו רב כלים, גבי נשבר כדו. שרב מעמיד שם את דברי המשנה, שטונפו כליו במים, והרי המים חיובם הוא כאבנו וסכינו. ומוכח שאבנו וסכינו חייב על הכלים. וקשה, כיון שנלמד חיובם גם מבור, כיצד יתחייב יותר ממנו! (25)

וממונך

הגמרא דוחה שלא מסתבר שדברי רב פפא נאמרו על תולדות הבור, כי מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק "וממונך", ומבארים התוס':

לאו דוקא הוא, מה שהגמרא הזכירה "וממונך" גבי בור, (26) דהרי בור לאו ממונא הוא, הבור אינו ממונו, אלא חייבים על כריית בור שהוא הפקר. וכן גבי אש, שהגמרא אומרת לקמן: מאי שנא אש דכח אחר מעורב בהן "וממונך", צריך לומר שהוא לא בדוקא, דהרי פשיטא הוא דאם הדליק את גדישו של חבירו באש [עם אש] של אחר, דחייב. (27) הרי שחייבים על האש גם אם איננה ממונו. (28)

ומפרש רשב"ם שאין הלימוד משור לבד, אלא דאתי מבור ושור יחד, ממה הצד. כלומר, אם תפרוך: מה לשור שכן בעל חיים, בור יוכיח, שאינו בעל חיים ואין כוונתו להזיק. (24) הצד השווה שבהן שדרכן להזיק וכו'. ומוסיפים התוס' לפי זה:

ולקמן [ו א] גבי הצד השווה, ששואלת הגמרא מה באה המשנה לרבות ב"הצד השווה שבהן", דקאמר אביי, לאתויי [לרבות] אבנו וסכינו. והגמרא שואלת במה מדובר: אם הפקירם, אזי בין לרב ובין לשמואל היינו בור, ולא נצרך ללומדו מ"הצד השווה". ואם לא הפקירם, אזי לשמואל הוי בור ולא נצרך ללומדו מ"הצד השווה".

ולפי דברי הרשב"ם צריך לומר, כי לא גרס בהמשך שאלת הגמרא "אי לרב, דאמר כולם משורו למדנו, היינו שור", וממילא לא נצרך ללומדו מה"צד השווה", דהרי לרב אתי שפיר [ויבנו היטב דברי אביי], דבמה הצד אתיא [נלמד] כדפרשינן שאכן נצרך ללומדו מה"צד השווה" של בור ושור, כפי שפירשנו.

אבל קשה לפי פירוש הרשב"ם, כיון דמבור נמי יליף, שחיובם נלמד גם מבור, אם כן, לפטרו בהו כלים כבור, נפטור אבנו וסכינו שהזיקו כלים, כשם שהבור ה"מלמד"

24. כתב השיטה מקובצת בשם מהר"י כץ שכונת הרשב"ם לפלגא דדינא. כלומר, שאין זה ככל דבר הנלמד מלימוד של הצד השווה, שאת כל לימוד בנפרד יש לפרוך. כי כאן אין לפרוך את הלימוד מבור, כי גם זה תחילת עשייתו לנזק.

25. מדברי התוס' משמע שהם סוברים כדעת "יש מן הגדולים" [המובאים ברא"ש], שכתבו כי כל הדברים הנלמדים מבמה הצד, כגון אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש הגג, שחיובם נלמד מבור ואש, נותנים להם את הצד הקל שיש בשניהם, ופטור מכלים כמו בור ומטמון כמו אש [מהרש"א לקמן ו א]. אמנם, הרא"ש פליג, וכתב שם שהנלמדים במה הצד כאבנו וסכינו, וכן בור המתגלגל, דין בור להם, כי עיקר הלימוד הוא מבור, אלא כיון שאינו דומה ממש לבור הוצרך להביא יוכיח משאר נזקין. אבל אין לחלק ביניהן ובין הבור בשביל אלו פירכות, ובור גמור הוא, וכל דין בור להם, ולא יחייבן להו קולות של אש ורגל.

ולפי הרא"ש לא קשה לכאורה קשית התוס', כי כאן עיקר הלימוד הוא משור.

וראה ב"שיטה מקובצת" שמביא בשם רבי משה דאיוורא, שאף על גב דאתי במה הצד משור ובור, מיהו, כיון דדמי לשור, דין הוא להחמיר עליהם ככל משפט השור, ולחייבם בכלים.

והגר"ז בריש הל' נזקי ממון האריך בביאור שיטת הרא"ש, שהמחייב הוא זה שדרכן להזיק, וכל עניני שמות המזיקים זה לענין הלכותיהם [לענין הפטורים של כל מוזיק], והנידון הוא לאיזה שם מוזיק משתייך מעשה ההזיק שנעשה, בעיקר, כדי שיקבל אף הוא את פטוריו. ראה שם באורך [וראה לעיל בהערה 41]. ומבאר, שהתוס' דידן פליגי ולשיטת התוס' צריך לומר ששם האב הוא המחייב, וכיון שנלמד חיובו מן האב, עליו לקבל את דינו. ואמנם הרא"ש מביא שמדברי התוס' להלן ו א [דיבור המתחיל

תאמר] משמע שסובר כמותו. וזה סותר לכאורה את דברי התוס' כאן. ובים של שלמה סימן ח' כתב, שהתוס' סוברים כמו הרא"ש בעיקר הדברים, שאם דומה לגמרי לאחד המלמדים כגון אלה הנלמדים לקמן במה הצד שדומים ממש לבור, אם כן, היוכיח שעושים מאש או משור בא רק לבטל הפירכא ולהוכיח שגם אלו שייכים לבור. [ולא אומרים "דיו" רק על גילוי מילתא]. אבל כאן, הקשו התוס' לפטור בכלים משום שאינו דומה לגמרי לשור, וכיון שאינו דומה לגמרי לשור, צריך ללמוד את עצם חיובו גם מבור, ולכן צריך לתת לו גם את הקולא של המלמד השני.

ועיין במהר"ם שיף [לקמן ו א] שמפרש שהתוס' סובר כהרא"ש, ומכל מקום הקשו כאן שיפטר בכלים, עיין שם.

ובעיקר דברי הרשב"ם שנלמד גם מבור, צריך ביאור, למה אמר "משורו למדנו", הא נלמד גם מבור!?

ומתוך רבינו פרץ: והא דקאמר משורו למדנו, היינו דיהבינן ליה דין שור לענין כלים שיהיה חייב, שיש לנו לדמותו לשור יותר מאשר לבור לפי שהוא ממונו.

26. "אלא רצה לומר שבא ההזיק על ירך" [רבינו פרץ]. ויש שאינם גורסים "וממונך". ראה בהערות על הגמרא, ומה שהבאנו שם לפרש בשם הרשב"א.

27. כמו שמצינו בפרק הכונס, בכופף קומתו של חבירו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה [התוס' לקמן כב ב דיבור המתחיל אשו משום ממונו, וראה שם ראיות נוספות].

28. האחרונים מדייקים מדברי התוס', שרק בבור ואש זה לאו דוקא, אבל בשור צריך שיהיה "וממונך" בדוקא. והקשו, שהתוס' לקמן [נו ב]

שזה לדינו של הניעור. ואף אם הוא תולדה, דינו כיוצא בו, ודברי רב פפא לא נאמרו עליו.

תולדה ישן

הגמרא הביאה אפשרות לומר שתולדת אדם הכוונה היא לישן ועליו נסובו דברי רב פפא שאין דינו כדין האב.

מעירים התוס': הוה **מצי למפרך**, הגמרא היתה יכולה להקשות, **דלקמן** [ד א] **מוקי מתניתין**, הגמרא מעמידה לפי רב, הסובר ש"מבעה" זה אדם, שהמשנה מדברת **בישן**, ולכן אמרה המשנה **שדרכו להזיק**. ואם כן, לא יתכן לומר שישן הוא תולדה, שהרי **קרי ליה אב**, המשנה קוראת לו "אב" [ארבעה אבות].

ומיישבים התוס': **אלא, דבלאו הכי פריך שפיר**, הגמרא מקשה היטב גם בלי הקושיה הזאת.

כיוו וניעו

הגמרא רוצה לומר ש"כיוו וניעו" הם תולדה לאדם. ומביאים התוס' את פירושו של רש"י, ודוחים זאת:

פירש הקונטרס: כיוו הוא רוק הפה. ניעו הוא ליחת החוטם, דהיינו **מי האף**.

וקשה לרבינו תם, דבפרק דם הנדה [נדה נה ב] **קתני** בבביתא לענין טומאה: אין לי אלא רוקו. **כיוו וניעו** (30) ומי האף מנין? ומוכח, שמי האף ו"ניעו" הם דברים נפרדים!?

ונראה, ששניהם הם רוק הפה, אלא **דכיוו הוא רוק היוצא מן הגרון בכח**. וניעו הוא רוק היוצא מן הפה **על ידי נענוע מעט**. (31)

והתנן אדם מועד לעולם

הגמרא שוללת את האפשרות שדברי רב פפא נסובו על אדם הישן, שהרי למדנו במשנה שאדם מועד בין ער ובין ישן.

את דחיית הגמרא אפשר לפרש שכוונתה להוכיח שהישן גם הוא אב. והתוס' באים לדחות פירוש זה:

לא פריך, הגמרא אינה מקשה מהמשנה **דישן נמי הוי אב, כדדרש עלה** [על המשנה] **בגמרא בפרק כיצד הרגל** [כו ב] **מ"פצע תחת פצע"**, שהגמרא דורשת שפסוק זה מיותר, ובא ללמדנו לחייב על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון. ואם כן, היתה הגמרא יכולה להקשות שישן, שהוא כשוגג, הוי אב, היות וחיובו נתרבה בתורה.

אלא, לא נראה שזו היא כוונת הגמרא, **דהא לא מיייתי הכא קרא**, שהרי לא הביאו כאן את הפסוק "פצע תחת פצע" שבו נתרבה חיובו. (29)

אלא מיייתי דהוי כיוצא בו, הגמרא מביאה את המשנה "אדם מועד לעולם" כדי להוכיח שדינו של הישן

לפוטרו ברשות הרבים

הגמרא השיבה שלרב פפא הטעם שצורות הוי תולדה דרגל, הוא משום שמשלם מן העליה כרגל. אבל לרבא, המסתפק האם חצי נזק של צורות משלם מגופו או מן העליה, הצורות נקראים תולדה דרגל לענין שפטור עליהם ברשות הרבים, כרגל.

ואם תאמר, אמאי פשיטא ליה, מדוע פשוט לו לרבא, שדין הצורות לענין הפטור ברשות הרבים הוא כמו דין רגל לענין הפטור ברשות הרבים, **טפי מלשלם מן העליה**, יותר מאשר לענין הדין לשלם מן העליה, שבזה הוא מסתפק האם דינו כרגל המשלמת מן העליה?

ויש לומר, כיון דמן הדין [לפי שורת הדין לולי ההלכה למשה מסיני], ודאי שהיה נחשב תולדה דרגל, כיון שדומה לו בכך שהזיקו מצוי, וממילא, **היה משלם על**

של חברו.

29. וראה בדרכי דוד שמבאר מדוע אכן הגמרא לא הביאה את הפסוק.

30. רש"י שם כתב שכיוו וניעו מין רוק הן. וראה עוד ברש"י עירובין צט א.

31. כך מביאים התוס' בנדה שם: "כיוו" הוא הבא מכח רב מן החוזה, "ניעו", על ידי נענוע מעט". וראה שם בתוס' המביאים גם פירוש הפוך. ולפי זה יוצא שיש שלשה סוגי רוק: רוק, כיוו, וניעו.

כתבו שהמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב מטעם שן ורגל, אף שהבהמה אינה שלו. ומתוך אבן האזל [נוקי ממון פ"ד ה"ג] ששור אף שאינו שלו, הרי הוא נחשב לפעמים "ממונו" לענין חיוב השמירה שלא יזיק, כאשר עשה את השור שאינו שלו ל"שור המזיק", כמו מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו, שחייב על אף שאין השור הזה ממונו. ואפשר שזה נלמד משור ובור. ובאילת השחר מיישב, שרק באש ובבור מצאנו שאדם חייב על **שלא שמרן** למרות שאינם שלו. אבל בשור לא מצוינו שיהיה בו חיוב שמירה שלא יזיק אם אין השור שלו. ומה שמעמיד בהמת חברו על ממון חברו חייב אינו משום שלא שמר על השור, אלא משום שהעמידו לפני קמת חברו. ובמעשהו זה הוא מחייב עצמו בהזיק **כאילו** היה השור ממונו. אבל לגבי אכילת דברים אחרים, ברור שהוא פטור, מפני שאינו מצווה בשמירת שורו

הגמרא שואלת למה ה"צרוורות" נקראים תולדה דרגל? ומקשים התוס' על שאלת הגמרא: **אף על גב דדמי, שהצרוורות דומים הם בתכונותיהם לרגל, ואם כן, מה שאלה הגמרא למה היא תולדת הרגל?**

ומיישבים התוס': **כיון שדינה חלוק, שונה דין צרוורות מדין הרגל, היה לו לקרות לה, לצרוורות שם בפני עצמה.** כלומר, למרות שדומה היא בתכונה, כיון שלא דומה לה גם בדין לא היה לו לקרוא לה תולדה דרגל.⁽³³⁾

כדמתרגם רב יוסף

שמואל אמר שמבעה זה השן, כפי שמצאנו בפסוק את

אלא חיוב מדין רגל, ולכן פשוט לגמרא שהוא סובר שמן העליה משלם. ומבאר, שלפי רבא, כיון שבלי ההלכה היה לצרוורות כל דיני רגל, על כן לענין הפטורים של רשות הרבים שיש ברגל ילפינן גם כן מצרוורות. כי לענין הפטורים היא נקראת תולדה דרגל. אך לא לענין החיוב, כי החיוב הוא חיוב מיוחד. ראה שם. ונראה, שכוונתו ליישב בזה גם את קושיית התוס', שלענין הפטורים הוי תולדה דרגל, לכן רבא לא מסתפק. אבל לענין החיוב, שהוא חיוב מיוחד, בזה הוא מסתפק.

והקהילות יעקב סימן ט"ו ס"ג א' העיר כעין זה, שתירוח התוס' הוא רק לשיטתם, שההלכה באה רק לחצי נזק [כמבואר ברשב"א בשם התוס']. אבל לרש"י והרי"ף, שההלכה באה לומר דממונא הוא ולא קנסא, מפרש הקהילות יעקב שהכוונה היא שמצד הסברא הייתי פוטר לגמרי, ובאה ההלכה לחייב חצי נזק, וכן שהוא ממונא. ולפי זה ההלכה באה להחמיר. ועיין בדבריו.

וראה בהערות על הגמרא, שהבאנו דברי הרי"ף ששן ורגל פטורים מפאת דאורחיה הוא. והרא"ש כתב לפי זה נפקא מינה לדינא. וכתב ה"פלפולא חריפתא" שהרי"ף הוציא את דינו מסוגיין, מקושיית התוס' מדוע רבא לא הסתפק לענין הפטור ברשות הרבים, ומוזה הוכיח הרי"ף שהפטור הוא מפאת דאורחיה, וזה שייך גם בצרוורות.

33. א. לעיל הגמרא הסתפקה אם דין התולדות הוא כדין האבות, וכאן מקשה שאין לקרוא לה על שם האב אם אין דינה כמוה? וראה ב"שיטה מקובצת" בשם הגליון שקושיית הגמרא היא לאחר שראינו שכל תולדות הנזקין דינם כאב, ודוקא צרוורות חלוק בתשלומין, לכן היה לו לקרוא לו שם לעצמו. וראה מה שהבאנו עוד בהערות על הגמרא.

ב. בראשונים מבואר שקושיית הגמרא היתה שתהיה תולדה דקרון, ולא כמו שכתבו התוס'. ואולם ה"פני יהושע" מבאר שדברי התוס' הם רק על השאלה לרבא, אבל מה ששאלו לרב פפא, מודים התוס' שהכוונה היתה שתיקרא תולדה דקרון. והדבר מוכרח, כי אם לא כן לא מובן התירוץ שמשלם מן העליה, הרי כל האבות [חוץ מקרון] משלמים מן העליה, ושפיר היה יכול לקרואלה שם בפני עצמו. אבל לפי רבא, שהגמרא מתרצת לפוטרה ברשות הרבים, שזה לא מצאנו בשאר מוקדים אלא בשן ורגל, וכיון שלא שייכת לשן, הוצרך לקרואה תולדה דרגל. ומדוייק שהדיבור מתחיל "אמאי" ולא "ואמאי", כפי השאלה לרב פפא.

נזקי הצרוורות נזק שלם כרגל. ואתי [ובאה] הלכתא למשה מסיני ללמד דלא משלם אלא רק חצי נזק. אם כן, אתי הלכתא להקל ולא להחמיר. יוצא שההלכה למשה באה להקל ולא באה להחמיר. לכן לא נסתפק רבא לענין הפטור ברשות הרבים, שמא ההלכה באה להוציא צרוורות לגמרי משם רגל, ולהחמיר עליו, ולחייבו ברשות הרבים כדין קרון. אבל לענין החיוב מן העליה אין זה החמרה אם יהיה התשלום מן העליה, כי גם לולי ההלכה היה משלם מן העליה כמו רגל. וספיקו של רבא הוא, שמא באה ההלכה למשה מסיני לומר שבצרוורות יש את הקולות שנאמרו בקרון, שמשלם חצי נזק, ומגופו בלבד.⁽³²⁾

אמאי קרי לה תולדה דרגל

וכתב הרש"ש, שגם לרש"י אפשר ליישב שיש שני מיני מי אף, ראה שם. וראה בתוס' רבינו פרץ.

32. בתוס' תלמיד רבינו תם מביא, יש מפרשים "דהא נמי הילכתא גמירי לה דפטור ברשות הרבים. אבל שילום מן העליה לחדיה מספקא ליה". וראה בהערות על הגמרא שהבאנו שלש שיטות מה נאמר בהילכתא, יש שיטה שבא רק לחייב על חצי נזק. ויש אומרים שבא גם לומר שהוי ממונא. ויש אומרים שבא לומר גם שהוא תולדה דרגל. וכאן נתבאר שיטה נוספת שההלכה באה גם לומר שפטור ברשות הרבים.

והרי"ף, וכן משמע מרש"י כאן ולקמן טו ב, סוברים, שההלכה באה גם לענין דהוי ממונא ולא קנסא. וראה בהערות על הגמרא, שכתבנו, שלכאורה צריך ביאור, אם הוא תולדה של רגל הרי דאי שהוא ממונא, ולשם מה צריך הלכה על כך? והבאנו מה שכתב בחידושי ר' אריה ליב [סימן ס"ח], שאפשר לבאר ענין צרוורות בשני אופנים: א. כשם שרגל פטורה ברשות הרבים, כך באה ההלכה למשה שרגל אשר נעשתה על ידי כוחו משלם רק חצי נזק. ולפי זה ההלכה באה רק לפטור את חציו האחד של הנזק, אולם חציו השני, שחייבים בו, נשאר דינו כשאר תשלום של רגל. ב. אפשר לומר, שההלכה מפקיעה את הצרוורות לגמרי מחיובי רגל, ונתנה להם חיוב מיוחד של חצי נזק. ומבאר, שבזה תלוי אם נדרוש את ההלכה גם לענין ממונא. כי לפי הדרך הראשונה, החצי שהוא חייב הוי ככל רגל, ואין צריך לחדש דין של ממונא לגביו. אבל לדרך השניה, שהוא חיוב מיוחד, צריכה ההלכה להשמיענו שאינו קנס.

ולפי צד זה לרי"ף ורש"י [ראה שם שהמהרש"ל מפרש אחרת את רש"י] יוצא שההלכה לא באה רק להקל, אלא גם לחייבו בחצי נזק, ואם כן, אי אפשר ליישב כמו שכתבו התוס'. וחזרת השאלה, למה לענין פטור ברשות הרבים פשוט לרבא שדינו כרגל, ולענין מן העליה הוא מסתפק?

וראה בחידושי ר' אריה ליב המבאר, שרבא, המסתפק בדין מגופו, על כרחך סובר שזה חיוב מיוחד. והספק הוא, האם דין חצי נזק מגופו הוא דין ב"חצי נזק", שכאשר התורה מחייבת חצי נזק, הרי הוא משתלם מגופו, ולפי זה בצרוורות יהיה התשלום מגופו בלבד. או שדין חצי נזק משתלם מגופו נאמר רק לגבי קרון תמה בלבד, ותו לא, ולפי זה בצרוורות ישלם מן העליה. ורב פפא, שאמר "תולדותיהם לאו כיוצא בהם", והסקנו שכוונתו לצרוורות, סובר שאין זה חיוב מיוחד

לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקו.

הגמרא מפרשת את הצריכותא של המשנה לפי שמואל ששור הכוונה היא לקרנו ומבעה לשינו, שהקרן חמור כי אין הנאה להזיקו, לכן אילו לא היה נאמר מבעה לא היינו יכולים ללומדו מקרן.

ויש לתמוה, אמנם הגמרא דוחה פירוש זה, מכל מקום, מה היתה ההוה אמינא שזה שאין הנאה להזיקו נחשב לחומרא, וכן בהמשך, מה היתה ההוה אמינא לגבי שן שזה שאין כוונתה להזיק נחשב לחומרא?!

התוס' באים לפרש את סברת הגמרא בהוה אמינא:

לא ראי הקרן, פירוש, אילו לא היתה התורה כותבת אלא קרן הייתי אומר שזה מפאת שאין הנאה להזיקה, וממילא פשיעה פשע בזה שיצא והזיק, שהיה לו [שהיה עליו] לשמור שורו, שהרי בקל היה יכול לשומרו, שאין דחוקה [אין לה דחף] להזיק כיון שאין הנאה להזיקה, ולכן חייבתו התורה. אבל שן שיש הנאה להזיקה הייתי אומר שאין לחייבו כי הוי כעין אונס שלא היה יכול לשומרה כל כך, כיון שהשן דחוק לאכול להנאתו, הבהמה יש לה דחף לאכול להנאתה, לפיכך יותר קשה לשומרה, ואם יצאה ואכלה, אפשר שהתורה לא חייבה.

וכן להיפך, "ולא ראי השן", שאם היה כתוב שן לא הייתי לומד ממנו את הקרן, שהרי השן אין כוונתו להזיק, וממילא אין יצרה תקפה [אין לה רצון שדוחק אותה] להזיק, ולכן בקל יכול לשומרה שלא תאכל, ואם לא שמרה, פשיעה פשע, וחייב. לעומת זאת, "כראי

הלשון: "נבעו מצפוניו", נבעו מלשון גילוי, כפי שמתרגמו רב יוסף "אתגליין מטמרהי" [נגלו אוצרותיו הטמונים].

יש להעיר, הרי זה תרגום "יונתן בן עוזיאל" ולשם מה הגמרא מביאה את התרגום בשם רב יוסף?

ומפרשים זאת התוס': נקט הגמרא בשם רב יוסף, לפי שהוא היה בקי בתרגום, וסמכו שהנוסחה כפי שהוא מתרגם היא המדוייקת. והמעלה בכך, לפי שיש כמה עניני תרגום. יש כמה נוסחאות של התרגומים,⁽³⁴⁾ לפיכך הביאה הגמרא כפי שמתרגם רב יוסף.

והתוס' באים לשלול מה שאמרו התוס' במקום אחר: ולא כדפירש בעלמא,⁽³⁵⁾ הסיבה שרב יוסף היה בקי בתרגום, אינה כפי שיש מפרשים במקומות אחרים שהיא לפי שהיה סגי נהור [עור], ולא יכל לקרוא מתוך הכתב, והדין הוא שדברים שבכתב [תורה שבכתב] אי אתה רשאי לומרם על פה, אלא רק מתוך הכתב. ולכך היה אומר על פה את התרגום, כי על זה אין איסור.

דהרי משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך" [תהילים קיט] אמר התם [גיטין ס א] דשרי. פסוק זה נדרש כך: אם באה עת שיש צורך לעשות לשם ה', יש מקרים שבהם מותר להפר דברי תורה, ומפאת כן מבואר שם בגמרא שהתירו לכתוב דברים שבעל פה כדי שלא תשתכח תורה, וכן התירו לקרוא מספר הפטרות אף שאינו כתוב כפי הדין. וכיון שרב יוסף היה סגי נהור ולא יכל לקרוא מתוך הכתב אין לך עת לעשות לה גדול מזה, וודאי מותר היה לו לקרוא על פה⁽³⁶⁾.

וראה שם מה שכתב ליישב את קושית העולם שדיבור התוס' זה היה צריך להופיע לפי הסדר לפני הדיבור הקודם.

34. כך פירש המהר"ם. ובשיטה מקובצת כתב בשם הרא"ש: "לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה עניני תרגום, תרגום יונתן ותרגום אונקלוס והם פירושי התורה".

35. ראה בתוס' בשבת קטו א המביאים הוכחה שהאיסור הוא רק בלשון הקודש, "דהא שרי למימר על פה תרגום כדמתרגם רב יוסף".

36. א. "ואף דאפשר לו ללמוד בלשון תרגום, מכל מקום מן המובחר הוא ללמוד באותו לשון שנתנה בו התורה והוא לשון הקודש, כי הרבה סודות התורה כמוסים בכל ביטויי שבלשון הקודש הכתוב בתורה, וגם משום קדושת הלשון שהוא מסיני והוא לשון התורה עצמו" [מנחת יהודה]. ואולם באמת לדברי התוס' דידן אפשר שיש איסור גם על תרגום, כי לפי התוס' דידן אין את ההוכחה מרב יוסף כמו שמביא התוס' בשבת.

ומדברי התוס' מתבאר, שגם ביחיד שייך ענין של "עת לעשות לה". ואף שהיה אפשר לומר שזה שייך רק כשיש חשש שתשתכח

תורה מרבים ולא מיחיד [וראה בספר דבר משה המביא להקשות כן בשם הגרי"ז]. ואפשר שהוא היה בחינת "הרבים צריכים לו", אולם דעת הפוסקים [ראה במשנה ברורה סימן מ"ט] שכל יחיד סומא מותר מפני עת לעשות לה.

ב. התוס' בתמורה יד ב הקשו: ואם תאמר, היכי קאמרין מזמורים על פה? ויש לומר, דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש [ולא בנין]. אמנם קשה, היכי קרינן "ויושע" וקריאת שמע [שהם מהתורה]? ויש לומר, דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן.

ומתבאר מדברי התוס' שם שנחלקו עם דברי התוס' כאן בתרתי: א. שהאיסור הוא רק בתורה, ואצלנו משמע בתוס' שזה גם נביאים וכתובים, כי כאן מדובר בפסוק מנביא. ב. לדברי התוס' בתמורה האיסור הוא רק כשמוציא אחרים, ולפי זה לרב יוסף לא היה כל איסור ללמוד לעצמו על פה, והתוס' דידן סוברים שהאיסור גם לעצמו. וראה עוד בתוס' ישנים ביומא ע. שכתבו גם שהאיסור הוא רק כשמוציא אחרים ידי חובה, ואף בזאת מותר אם הוי דברי שבח והודאה ולכן מותר לומר הלל על פה. [ולפי זה מודים הם לתוס' דידן שגם נביאי אסור אם אינו שבח והלל]. והביאור הלכה סימן מ"ט מביאו להלכה, אך מתנה שיהא רגיל בפיו היטב, והוא לפי מה שפסק

של הבעלים על היזוקם. וכך שנינו במשנה שם: אומרים צדוקין: קובלים אנו עליכם, פרושים, שאתם אומרים: שורי וחמורי שהזיקו חייבים, ועבדי ואמתי שהזיקו, פטורין! [והרי קל וחומר הוא:]מה אם שורי וחמורי, שאיני חייב בהם מצוות, הרי אני חייב בנזקן. עבדי ואמתי, שאני חייב בהן מצוות, אינו דין שאהא חייב בנזקן.

והתוס' מוסיפים חיזוק לפירוש רבינו תם: ואף **טעמא משום שמא יקניטנו רבו, דבסמוך, מפורש התם**. אף טעם הפטור שהגמרא מזכירה בהמשך, מפאת שמא יקניטנו רבו, אף הוא מפורש שם בתשובת הפרושים: אמרו להם: לא! אם אמרתם בשורי וחמורי, שאין בהם דעת. תאמרו בעבדי ובאמתי, שיש בהם דעת, שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר, ואהא חייב לשלם.⁽²⁾

לאו, אף על גב דכוונתו להזיק, אפילו הכי פטורין

הגמרא מנסה להוכיח מעבד ואמה שכוונה להזיק אינה חומרה לחייב, אלא סיבה לפטור. והתוס' מקשים שלש קושיות:

ואם תאמר, לפי מה שסברה הגמרא בהוה אמינא שהפטור הוא משום שכוונתם להזיק, יש להקשות, מדוע באמת הם פטורים מטעם זה, והרי **עבד ואמה גופיה** [הם עצמם] **נילף מקל וחומר דשן להתחייב**, שאם השן חייב, עבד ואמה לא כל שכן,⁽³⁾ **כיון דאכתי לא ידע**

הקרן, דכוונתו של השור ליגוח כדי להזיק, ויצרה תקפה ליגוח ולהזיק, ולכן אין יכול לשומרה כל כך יפה, ואם יצאה והזיקה אפשר שהתורה לא חייבה.⁽³⁷⁾

א-ת מידי דהוה אעבד ואמה

הגמרא הקשתה שהרי זה קל וחומר: אם על השן, שאין כוונתו להזיק, חייב, כל שכן על הקרן, שכוונתה להזיק. ומנסה הגמרא לדחות ולהוכיח שכוונה להזיק אינה סיבה לחיוב אלא לפטור, וכפי שמצאנו בעבד ואמה, שכוונתם להזיק, ופטורים. והיכן מצאנו כן בעבד ואמה? מביאים התוספות על כך את פירוש רש"י, ודוחים זאת:

ולא כפירוש רש"י, שפירש משום דתנן במשנה בפרק החובל [לקמן פז א]: **העבד והאשה פגיעתן רעה**, שהחובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורים. כלומר, שלפי רש"י, הגמרא האומרת שעבד ואמה פטורים, מסתמכת על המשנה הזו. והתוס' דוחים זאת:

דאם כן, שהגמרא מסתמכת על המשנה בפרק החובל, **הוה ליה למינקט "עבד ואשה"**, כפי שנקטה המשנה שם, ומדוע שינתה הגמרא מלשון המשנה ונקטה "עבד ואמה"?⁽¹⁾

ולכן מפרשים התוס' אחרת: **אלא, מפרש רבינו תם, דנקט עבד ואמה** [ולא עבד ואשה], **משום דקאי אמתניתין**, דברי הגמרא נסובו על המשנה **דסוף מסכת ידים** [ד ז], ששם מוזכר לשון "עבד ואמה" לגבי הפטור

השלחן ערוך שם כפי שמביא המדרכי בשם רבינו תם: "אף על גב דקיימא לן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר". ובענין נ"ך נחלקו, הב"ח מתיר והחיות יאיר [סימן קע"ה] אוסר. ואולם לענין אמירת "תהילים" מתיר החיות יאיר, והמשנה ברורה שם מביאו להלכה, ויש החולקים. וראה מה שמבאר הגרי"ז בתמורה בביאור מחלוקת הראשונים בדיון נ"ך. וראה עוד ב"ברכת אברהם" תנינא מה שהאריך בביאור ענין דברים שבכתב.

37. והראב"ד כתב: לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקה, וכיון שהוא מוזק ולא נהנה, דין הוא שיהא חייב. אבל שן, דלהנאתו הוא מתכוין ולא להזיק, לא נתחייב. ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק ואיבעי ליה לאסוקי אדעתיה דאכיל ומפסיד. אבל קרן, שכוונתו להזיק ומשונה הוא, לא בעי ליה לאסוקי אדעתיה, ויהא פטור.

1. המפרשים מיישבים, שלא היה לו להזכיר כאן אשה, לפי שאין כל סברא שהבעל יתחייב בנזקי אשתו, שהרי אין היא ממונו. ובאמת צריך ביאור, מה הקשו התוס' ועיין בברכת אברהם. ואולי אפשר לפרש, כי לכאורה לא מובן למה נקטה הגמרא גם עבד וגם אמה, הרי זה היינו הך. ולפירוש התוס' ניחא, כי כך מוזכר במשנה במסכת ידים [ראה כן ברבינו פרץ]. אך לרש"י קשה, שהיה לה לגמרא להזכיר עבד

לכד, או עבד ואשה כלשון המשנה, ולא עבד ואמה. ובתוס' הרא"ש הקשה על רש"י, ששם, בפרק החובל, לא מדובר בפטור האדון אלא בפטור העבד, שאין לו מה לשלם, ואם נשתחרר, חייב. ואילו במשנה במסכת ידים שמביאים התוס', מדובר בפטור האדון. וראה במהר"ם, המפרש כי זה הטעם מדוע לפי התוס' לא נקטה הגמרא את המשנה בחובל. ואולם ה"פני יהושע" מיישב, שודאי גם מהמשנה בפרק החובל מתבאר שהאדון פטור, כי אחרת אין "פגיעתן רעה", שהרי מקבל הניזק את תשלום נזקו מהאדון שלהם.

2. הרשב"א כתב: ועוד, דגבי עבד ואשה [בפרק החובל] לאו משום טעמא דשמא יקניטנו רבו הוא, וטעמא דקאמר רב אשי [שמא יקניטנו] לא עליהם נאמר, אלא גבי עבדו ואמתו ממש, במסכת ידים. ולפי דברים אלו פירשנו בתוכו, שהתוס' מביאים בזה חיזוק לפירושם. [והיה אפשר לפרש, שהתוס' מביאים זאת כטעם מדוע הגמרא הביאה משנה זו ולא את המשנה שבפרק החובל. וראה במהר"ם].

3. בפשטות כוונת התוס' היא, שנלמד כך: אם שן, שאין כוונתה להזיק, חייב, עבד ואמה, שכוונתם להזיק, לא כל שכן שחייבים. אלא שכתבו האחרונים, שאם כן, קושייתם תמוהה, שהרי הגמרא רוצה להוכיח כעת שכוונה להזיק היא סיבה לפטור, ורק באין כוונה להזיק חייב. ומוזה גופא שלא לומדים לחייב עבד בקל וחומר, הוא ראייה

ואמה שכוונה להזיק היא סיבה לפטור, והרי גם כשאין כוונתם להזיק הם פטורים, הרי שאין פטורם מפאת הכוונה להזיק?⁽⁵⁾

ויש לומר, דאכן שפיר הוה ידע המקשה בעת שהוכיח מעבד ואמה טעמא דשמא יקניטנו רבו, ואפילו הכי פריך [ולמרות זאת הקשה על דחיית הגמרא "ולאו קל וחומר הוא"], כיון דעבד ואמה פטורין [האדון שלהם פטור על נזקייהן], ואפילו באין כוונתן להזיק, גם כשהנזק נעשה בשוגג, ואף על גב דלא שייך באופן שעשו בשוגג טעמא דשמא יקניטנו רבו, ומכל מקום האדון פטור משום דאנוס הוא,⁽⁶⁾ כיון דפעמים דהעבד והאמה נתכוונו להזיק, וישקרו, ויאמרו שלא נתכוונו להזיק. לכך פטירי פטור האדון בכל ענין, גם כשלא נתכוונו. נמצא לפי זה, שכוונתן להזיק הוא גורם הפטור גם לנזקים שנעשו ללא כוונה. ואם כן, הכי נמי קרן שכוונתו להזיק, יש לנו לפטורו.⁽⁷⁾

טעמא ד"שמא יקניטנו רבו". שהרי עדיין לא ידענו את טעם הפטור שהגמרא מבארת אחר כך, מפאת שמא יקניטנו רבו.

ועוד קשה, כיון דידע⁽⁴⁾ המקשה המנסה להוכיח מעבד ואמה את הרישא דמתניתין דמסכת ידים [את תחילת המשנה שם, המבארת שהאדון פטור על נזקי עבדו ואמתו], וכפי שהתוס' בדיבור הקודם הוכיחו שהמקשה ידע את המשנה, מדנקט "עבד ואמה" כלשון המשנה בידיים, ולא נקט עבד ואשה כלשון המשנה בפרק החובל, אם כן, מסתמא ידע התרצן גם את הסיפא של המשנה, המטעימה "שמא יקניטנו רבו", ואם כן, מה הביא להוכיח?!

ועוד קשה, דעבד ואמה שהזיקו, כשאין כוונתן להזיק, נמי פטירי. האדון פטור גם אם הזיקו ללא כוונה. ואם כן, מאי מיייתי, מה מביא ראייה להוכיח מעבד

"שמא יקניטנו", ואף הפטור כשלא נתכוון הוא מחשש שמא התכוון ויאמר שלא התכוון, ולמעשה כל הפטור הוא מפאת "שמא יקניטנו", ולא שבעצם הכוונה להזיק יש סיבה לפטור.

וכתבו המהר"ם, ה"קיקיון דיונה" וה"פני יהושע" וכן כתב רבי עקיבא איגר ועוד אחרונים, לבאר דברי התוס', ותוכן דבריהם הוא, שהתוס' באים להוכיח שהפטור של האדון על נזקי העבד שנעשו מתוך כוונה להזיק הוא מעיקר הדין, ולא רק משום שמא יקניטנו. והראיה לזה היא, מכך שהאדון פטור גם כשלא נתכוונו. ועל כרחך הטעם שאנו חוששים שמא יתכוונו כדי להקניט, ויאמרו שלא נתכוונו. ואם נאמר שכאשר עבד ואמה מתכוונים להזיק, אזי פטור האדון הוא מעיקר הדין, אפשר לומר שאם לא נתכוונו, תקנו חכמים שיהיה פטור, כי שמא ירצה העבד להקניט את רבו ויאמר לא נתכוונתי. אבל אם גם כשנתכוונו להזיק חייב האדון מעיקר הדין, אלא שפטרנו מלשלם מטעם שמא יקניטנו, לא מסתבר שחכמים יפסידו את הניזק מספק שמא נתכוונו.

והגרע"א כתב לבאר, שאם מן הדין הוא חייב בנתכוונו, והפטור הוא רק מפאת שמא יקניטנו, אזי אם יאמרו העבד והאמה שלא נתכוונו, ונחייבו, ובאמת כן נתכוונו, לא נפסיד לאדון שלא כדין, כי הרי מעיקר הדין הוא חייב, ולכן היינו מחייבים כשלא נתכוונו. אבל אם מעיקר הדין פטור כשנתכוונו, אם כן, אם נחייבו כשאומרים שלא נתכוונו, ובאמת נתכוונו, אזי מפסיד שלא כדין.

ולפי זה מתיישבות הקשיות האחרונות של התוס'. כי אכן המקשה ידע את הטעם שמא יקניטנו, ואכן פטורים גם כשלא נתכוונו, ומכל מקום יש ראייה שכוונה להזיק גורמת פטור. אלא שצריך עיון כיצד מתורצת הקושיא הראשונה. וראה לעיל בפירוש הקושיא לפי ה"פני יהושע", ולפי זה מיושב, כי גם המקשן ידע כבר את הטעם שמא יקניטנו, ומה שרב יהודה הודה שכוונתו להזיק הוא באמת חומרא, זה רק לאחר שקרן נכתב בתורה, וזה גילה לנו שאכן גם עבד חייב מן הדין, ופטור רק מפאת שמא יקניטנו. ואולם לפי הדרכים האחרות שפירשנו צריך עיון, וראה ב"רבי עקיבא איגר" שהקשה כי תירוץ התוס' לא מתרץ את הקושיא הראשונה.

וראה במהר"ם המפרש פירוש נוסף וכותב שזה מיישב את כל קושיות התוס'. וראה עוד במהרש"א, ב"שיטה מקובצת" וב"דרכי דוד".

שכוונה להזיק היא סיבה לפטור. [וראה בתוס' רבינו פרץ המביא את הקושיא ביחד עם הקושיא השניה כמו ממה נפשך: אם המקשן ידע את המשנה, הרי ידע גם את הטעם לפטור המבואר שם שמא יקניטנו רבו. ואם לא ידע את המשנה, אם כן מניין לו שעבד ואמה פטורין על הזיקן. ואולם בלשון התוס' קשה לפרש כן].

ומפרש המהר"ם שכוונת התוס' היא, שהיה לה לגמרא להקשות על המשנה למה פטורים, ומדוע לא נלמד לחייבם מק"ו משן. וכשם שרב יהודה ביאר את המשנה, והקשינו שהסברא היא להיפך, כך נקשה על המשנה שם.

וב"פני יהושע" מיישב, שגם רב יהודה מודה שכוונה להזיק הוי חומרא, ורק אמר שאם לא היה נאמר קרן בתורה, הייתי אומר שהוא פטור משום שהייתי חושב שכוונה להזיק הוא גורם לפטור, והשמייעתנו התורה שאינו כן. לכן יש להקשות, שאם לא ידע טעמא דשמא יקניטנו, נילף ק"ו לחייב בעבד ואמה, כי הרי מודה שבאמת כוונה להזיק הוי חומרא, ועדיין לא ידע מטעמא דשמא יקניטנו.

וב"דרכי דוד" מפרש, שהקל וחומר שמקשים התוספות הוא: ומה שן, שיש הנאה להזיקה, ואינו קל לשומרה, חייב. עבד ואמה, שאין הנאה להזיקו, וקל לשומרו, לא כל שכן שיהא חייב. [ומוכיח כן מתוס' לקמן ז א, שאדם נחשב אין הנאה להזיקו, דזה שנהנה להקניט אין זה הנאה מעצם הנזק, וראה לעיל ג. תד"ה והא ובהערות שם] וראה עוד ב"שיטה מקובצת" בשם ה"גליון".

4. באמת הוא "התרצן" שמתרץ את קושיית הגמרא ולא קל וחומר הוא, אלא שהתוס' בהמשך קוראים לו "המקשה". [כנראה כי מקשה ודוחה את סברת הגמרא שכוונה להזיק הוא חומרא].

5. כך פירשו הרבה אחרונים. והמהרש"א פירש שקושיית התוס' היא, שנלמד במה מצינו משן לחייב כשאין כוונה להזיק.

6. יש מפרשים ש"דאנוס הוא" זה המשך למקודם: ואף על גב דלא שייך טעמא דשמא יקניטנו רבו דאנוס הוא, והכוונה לעבד שעשה באנוס ולא מתוך כוונה. [ראה "נחלת משה"]

7. דברי התוס' צריכים ביאור, כי מכל מקום סיבת הפטור בעבד הוא

אשמעינן [התנא לא משמיע בזה] שום חידוש טפי מברישא, יותר ממה שנאמר כבר במשנה הראשונה, ואם כך, לשם מה ישמיענו כן. לכן מסיק שמבעה אין הכוונה לאדם.

אלא, שאם כן צריך ביאור, לשם מה חזר התנא והשמיע בסיפא את השן והרגל, ובזה הרי גם שמואל מודה, שברישא כבר השמיענו את השן והרגל? התוס' ממשיכים כדי לענות על שאלה זו.

ולחבת ההמשך נקדים את דברי המשנה בסיפא [טו ב]:

”חמישה תמין וחמישה מועדין: הבהמה אינה מועדת; לא ליגח, לא לייגוף, לא לשוך, לא לרבוץ ולא לבעוט. השן מועדת לאכול את הראוי לה. הרגל מועדת לשבור בדרך הילוכה. ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק והאדם וכו' הרי אלו מועדין.”

התוס' מבארים לשמואל מדוע משמיע התנא שוב את השן והרגל:

אבל שן ורגל, אף על גב דתנא ליה ברישא, למרות שכבר הזכירו במשנה הראשונה, תנא ליה בסיפא גבי מועדין, הזכירו שוב בסיפא בין המועדים, משום חידוש, שהוסיף בה דבר חידוש שלא שנה במשנה הראשונה; דמפרש התנא: השן מועדת לאכול רק את הראוי לה, אבל אם אוכלת דבר שאין ראוי לה, אין זה שן אלא קרן [כדלהלן יט ב]. וכן פירש שהרגל מועדת לשבר דרך הילוכה, אבל אם תלך בכוונה על הכלים כדי לשברם אין זה רגל אלא קרן וחייבת חצי נזק.

וכן קרן נמי, גם את הקרן שונה התנא, ואף על גב דתנא ברישא, ולמרות ששמואל ביאר שהתנא במשנה השניה [ט ב] ⁽¹⁰⁾ כשהוסיף ”כשהזיק חב המזיק” כוונתו בזה לאתווי [לרבות את] הקרן, מכל מקום, תנא ליה בסיפא, התנא שב ומזכיר את הקרן בסיפא, משום דתני ליה גבי חמישה תמים, כדי להשמיענו את דין קרן בשור תם המשלם רק חצי נזק. ⁽¹¹⁾ והיות והזכירו כבר התנא לגבי שור תם, משום הכי תנא ליה נמי בהדי מועדין. לכן הזכיר את הקרן בשור המועד בין המועדין, למרות שלא נוסף בו חידוש. ⁽¹²⁾ אבל האדם, אם לא נתוסף בו חידוש, לא היה לתנא לשוב ולשנותו.

ורב אשי פירש, דאפילו באין כוונתו להזיק איכא טעמא רבה. כלומר, ואין זה רק מחשש שמא נתכוון, אלא גם בזה הפטור הוא מגוף התקנה שמא יקניטנו רבו. ⁽⁸⁾

כשהזיק חב המזיק לאתווי קרן.

התנא של המשנה באמרו ”כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק”, התכוון לרבות את הקרן. והתנא מסיים במילים אלו את המשנה הראשונה, וכן גם את המשנה השניה [ט ב]. ויש לדון, על איזה מהם מתכוונת הגמרא לומר שבא לרבות את הקרן?

ומבארים זאת התוס': לא היינו ”כשהזיק” קמא, אין הכוונה ל”כשהזיק חב המזיק” הנאמר במשנה הראשונה, אלא מאידך ”כשהזיק” מרבה לה, מהמוזכר במשנה השניה מרבה את הקרן, כיון שה”כשהזיק” במשנה הראשונה אינו מיותר, לפי שהוא בא לומר שבכל המזיקים הנלמדים מן הצד השווה הדין הוא ”כשהזיק חב המזיק” וכו'. אבל במשנה השניה זה מיותר, לכן אפשר לפרש שהתנא בא לרמוז בזה לרבות את הקרן. ⁽⁹⁾

למחשביה בהדי מועדין הוא דאתא.

הגמרא שאלה לרב, הסובר שמבעה זה אדם, מה יענה על טענת שמואל: הרי התנא שונה את האדם בסיפא [טו ב], ואם כן, ודאי שמבעה הנאמר ברישא אין הכוונה לאדם. ומתרצת, שאכן מבעה זה האדם, ומה ששונה התנא את האדם בסיפא, זה כדי לחשבו בין המועדים. אלא, שאם אכן מתיישבת טענת שמואל, חוזרת ממילא השאלה על שמואל, מדוע אינו מפרש כרב שמבעה זה האדם?

התוס' באים ליישב זאת: ושמואל, שלכן לא מפרש שמבעה זה האדם, כי הוא סבירא ליה [סבור] דלא הוא ליה לאשמועינן [שלא היה לו לתנא להשמיענו] בסיפא גבי מועדים. שמואל סבור שאם האדם מוזכר כבר במשנה הראשונה, לא היה לתנא לשוב ולהזכירו במשנה [בדף טו ב] כדי לחשבו בין המועדים, כיון דלא

השלישית של חמישה תמין ומועדין.

11. הקרן נתרבה מ”כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק ממיטב הארץ”, וזה מדבר בשור המועד. כי משמע שחייב לשלם את כל תשלום הנזק, וכן חייב לשלם ממיטב הארץ, ואם כן זה ודאי רק בשור המועד, כי שור תם משלם רק חצי נזק ומגופו. לפיכך היה צריך התנא להזכיר את הקרן לענין שור תם המשלם חצי נזק.

12. היה אפשר לפרש שהשאלה לכתחילה היתה רק על שור מועד

8. והמהר”ם הנ”ל בפירושו השני, מפרש, שרב אשי אמר שהפטור הוא אינו סתם סברא אלא טעמא רבה וכו', שאם לא כן אי אפשר לרבו להתקיים, שנמצאת מחייבו מאה מנה בכל יום. מה שאין כן בקרן, שהסברא הפשוטה היא שכוונתו להזיק זה חומרא, אין לפטור בגלל סברא קלה, שהיא היפוך הסברא הפשוטה. ראה שם.

9. ראה כן נמי ברש”י להלן ט ב ובתוס' רי”ד כאן וב”תוס' רבינו פרץ”.

10. התוס' קוראו ”רישא” כי המשנה השניה הוי רישא למשנה

הקשה ריב"א: אדרבה, הרי אין זו קולא לאדם אלא להיפך!

האי(15) חומרא היא זו לאדם מאי דאין משלם את הכופר, כי הרי אין זה אלא משום שחייב גם מיתה, וכאשר מגיע לאדם שני עונשים הדין הוא דקים ליה בדרכה מיניה, מעמידים אותו בעונש החמור ממנו. כלומר, מענישים אותו במיתה, ולכן נפטר מן הכופר. יוצא אם כן שדינו חמור יותר, שנענש בעונש החמור שהוא המיתה.

ותירץ ריב"א: דאדם ההורג בשוגג נמי [גם] פטור מכופר, למרות שאינו חייב מיתה, מדתנא דבי חזקיה [לקמן דף לה א, הלומד מהיקש שאדם העובר עבירה שיש בה מיתה, שפטור מתשלומין במזיד, פטור גם כאשר עשאה בשוגג(16)]. ונמצא, שבשוגג אינו נענש כלל, וקל הוא מהשור, המשלם את הכופר. וכוונת הצריכותא היא מאדם ההורג בשוגג, שהוא קל מהשור.(17)

ומביאים התוס' את שיטת ר"י החולק על הריב"א:

ואומר ר"י, דמה שהקשה ריב"א, לאו פירכא היא כלל! אין זו קושיא כלל, היות דלא מפטר [שאינן האדם

ומקשים התוס': **ואם תאמר,** אמאי לא חשיב נמי אש ובור גבי מועדים? מדוע התנא לא החשיב בין המועדים את האש והבור, המשלמים נזק שלם?

מתרצים התוס': **ויש לומר,** דלא חשיב אלא בעלי חיים. התנא לא בא לחשב בין המועדין מתחילתן אלא מזיקים שהם בעלי חיים, ששייך לחלק אצלם בין תמות למועדות; בין הפעמים הראשונות שבהמה הזיקה, שאפשר לומר שבהמה זו אין טבעה להזיק, ולא היה עליו לחשוב שתזיק, לבין רגילה להזיק, שאז עליו לשומרה. לפיכך משמיע התנא שכבר מתחילתם הם מועדים.(14) אבל בור ואש שהינם דוממים, כך לי פעם ראשונה כמו פעם ג' וד'. אין מקום לחלק בין הפעם הראשונה שהזיקו לבין הפעם השלישית והרביעית, ואין כל חידוש בכך שמועדים מתחילתן, לכך לא השמיע זאת התנא.

כראי אדם שאין משלם את הכופר

הגמרא מפרשת לרב את הצריכותא שבמשנה, שאילו לא היה נאמר אדם לא הייתי לומדו משור, משום שמצאנו ענין כופר שהשור חייב בו, והוא חמור בזה מן האדם הפטור מן הכופר.

[ראה הערה קודמת], לשם מה הוזכר שוב, והתשובה היא, היות והוצרך להזכיר לענין תמות, הזכיר כבר לענין מועדות.

14. בתוס' רבנו פרץ כתב: "דלא חשיב רק בעלי חיים דבידיהו איכא רבותא במאי דמועדין מתחילתן דסלקא דעתך אמינא כיון דדרבן להזיק הוי כקרן". וראה רש"י להלן טו ב במשנה שם, המחלק גם בין בעלי חיים לאש ובור.

15. בשינויי נוסחאות מביא גירסא מכת"י: "האי חומרא היא זו מאי דאין משלם וכו'". [ובמצפה איתן גרס כן מנפשיה]. וראה ברבנו פרץ: "ואם תאמר אדרבה חומר הוא לגביה שאינו משלם כופר לפי שהוא נהרג".

16. דתנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה — מה מכה בהמה לא חלקת בה בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאינו מתכוון, לחייבו ממון, אף מכה אדם, לא תחלוך בו בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאינו מתכוון, לפוטרו ממון.

17. בביאור קושיית הריב"א ותירוצו נאמרו כמה דרכים באחרונים: הדרך הראשונה, שהיות והפטור הוא רק משום קים ליה בדרכה מיניה, אין זה פטור בעצם על האדם, כי למעשה הוא כן חייב, אלא שאין לחייבו בשני עונשים, ולכן אינו משלם. יוצא, שלמעשה גם הוא חייב את הכופר. ודרך זו היא הקרובה לפשטות דברי התוס', וכן להמשך, בדברי ר"י. אלא שהאחרונים דוחים זאת, כי לפי זה לא מובן מה מתרץ ריב"א, שהרי גם בשוגג אין זה פטור בעצם על הגברא, אלא שורשו הוא בפטור של קים ליה בדרכה מיניה במזיד, ולכן נפטר גם בשוגג, כפי שנלמד מההיקש של תנא דבי חזקיה. וראה ב"דרכי דוד" מה שמבאר תירוץ התוס', ואפשר שכוונתו ליישב לפי פירוש זה.

הדרך השנייה היא, שכוונת התוס' הוא שעונש הקל הנפטר משום קים ליה בדרכה מיניה, אין זה פטור על העונש הקל, אלא שבעונש החמור שמקבל נחשב שנענש גם את הקל, ש"בכלל מאתים, מנה". ולפי זה לא נחשב שהאדם פטור מהכופר, אלא שתשלום הכופר הוא בכלל המיתה. ומתרץ ריב"א, שזה אפשר לומר רק במזיד, שנענש בחמורה, אבל בשוגג, שלא נענש בפועל, לא שייך לומר כן. [ונמצא לפי זה שגדר קלבד"מ בשוגג, אין ענינו כגדר קלבד"מ של מזיד].

וברש"י [בבא מציעא צ א] מבואר, שבקם ליה בדרכה מיניה, אף שנפטר, מכל מקום יש לו חיוב לצאת ידי שמים, ומועילה תפיסה של מי שחייב לו. ומוכח שאין הפירוש שבעונש החמור נמצא גם הקל, כי אם כן, למה יתחייב לצאת ידי שמים. אמנם ה"קצות החושן" סימן כ"ח סק"א מפרש לפי המהרש"ל, שכל זה הוא רק אם לא נענש בעונש החמור, כגון בשוגג או בלא התראה, אז נשאר חייב לצאת ידי שמים, אבל כשנעשית החומרא, אינו מחוייב לצאת ידי שמים. ולפי זה ניחא דברי התוס', שהקשו שהקל נכלל בחמור, וכפי שאמרין שפטור גם לצאת ידי שמים. ומתרצים, שהגמרא מדברת בשוגג, שבו לא נכלל הקל בחמור, ואכן יש בו חיוב לצאת ידי שמים. [ויעיין בריטב"א מכות ב א המזכיר סברא זו שהעונש החמור עומד במקום שניהם. וראה בקובץ שיעורים כתובות [אות צ"ג] המביא כן גם מהרמב"ן].

ואולם "נתיבות המשפט" סימן כ"ח סק"ב חולק על ה"קצות החושן", וכתב, שודאי מודה המהרש"ל שגם אם עבדין החומרא, עדיין חייב לצאת ידי שמים [ורק לענין תפיסה לא מהני]. ולפי זה אי אפשר לפרש שנחשב הדבר שהעונש הקל נכלל בעונש החמור, ואי אפשר לפרש בדרך זו את התוס'. ובכלל צריך ביאור, שאמנם במלקות ומיתה ששניהם עונשי הגוף אפשר לומר שהעונש החמור כולל גם את הקל, אבל במיתה וממון, כיצד כולל עונש המיתה גם את הממון? [וראה ב"שיעורי ר' שמואל" שדחה פירוש זה ונראה שזה

וגם בכופר, אלא שהתורה מיעטה אותו, ופטרה את האדם שהרג אדם מן הכופר. ואם כן, לענין תשלום כופר, אדם קל משור.⁽¹⁹⁾

ומוסיף הר"י שפטור זה הוא גם בשוגג: ומדרשא זו, "עליו ולא על האדם", פטרי ליה [פוטרים אותו] אפילו אם הרג בשוגג, ולמרות שלא נהרג, אינו חייב כופר. והסיבה לכך שמהדרשה הזאת פוטרים גם בשוגג, דומיא דשור [בדומה לשור], שהמיעוט "עליו ולא על האדם" מלמדנו שהשור חייב בכופר והאדם פטור, וכשם שהשור חייב כופר בשוגג, דאין מזיד לשור [בשור לא שייך מזיד⁽²⁰⁾], כך המיעוט "ולא על האדם" נאמר גם בשוגג.⁽²¹⁾

עתה מבאר ר"י מדוע לא יתכן לפטור בשוגג מתנא דבי חזקיה כמו שאמר ריב"א: ותנא דבי חזקיה, דפוטרי מכה אדם מתשלום ממון אפילו בשוגג, אינו פוטר את "מכה האדם" בשוגג מתשלום הכופר.⁽²²⁾ כי מה שהוא פוטר אפילו בשוגג, היינו רק ממון שהזיק בשעת חיוב מיתה. כגון שקרע בגדים בשעה שהרג בשוגג, שהחיוב ממון והעונש הם על שני דברים נפרדים. אבל חיוב הכופר, שאינו בא על דבר אחר, אלא הוא עונש נוסף על חיוב המיתה עצמה, אינו נפטר ממנו. לפי שתנא דבי חזקיה פוטר בשוגג רק את מה שנפטר במזיד

פטור מן הכופר] משום קים ליה בדרכה מיניה, ולמרות שנענש בעונש חמור שהיא המיתה, אינו נפטר מן הכופר מדין קם ליה בדרכה מיניה,⁽¹⁸⁾ אלא מהטעם שיבואר בהמשך.

ומוסיף עוד הר"י לחלוק על הריב"א: וכאן נמי, אין שייך להזכיר שבשוגג פטור מכופר מתנא דבי חזקיה, וגם זה יבואר בהמשך.

ומוכיח הר"י שאין הפטור בכופר משום קם ליה בדרכה מיניה: דלקמן בכרך ב' [כו א] משמע דאי לאו קרא ד"עליו", לולי המיעוט מהפסוק "אם כופר יושת עליו", שנדרש "עליו" ולא על האדם [שהכופר בא רק על מיתה שהמית שור אדם ולא על מיתה שהמית אדם אדם אחר] הוה ילפינן [היינו למדים] את דין האדם מן השור, שיתחייב אדם שהרג במזיד גם מיתה וגם כופר. שהגמרא שם שואלת, שנלמד לחייב את האדם בכופר מקל וחומר מן השור. ומביאה הגמרא שהאדם נתמעט מהמיעוט "אם כופר יושת עליו", על בעל השור שהרג אדם, ולא על האדם שהרג אדם. הרי שלולי הפסוק, היה אדם שהרג אדם חייב גם בכופר, ולא היה נפטר משום דקם ליה בדרכה מיניה. ולפי זה מתיישבת קושיית הריב"א, כי הפטור של הכופר אינו מפאת חומרתו של האדם שהרג, שכן מעיקר הדין הוא היה חייב גם במיתה

כוונתו].

הדרך השלישית בביאור קושיית התוס', שאף אמנם פטור הוא מעונש הממון, מכל מקום, הרי הוא נהרג כי דינו בחמור, ואם כן, לא שייך לומר דקיל טפי. ונראה להטעים את הקושיא, כי יוצא לפי זה, שהפטור מכופר אינו מראה את קולת האדם אלא להיפך זה מראה את חומרתו שנענש בחמורה. ומתרץ ריב"א, שאדם פטור אף בשוגג שאין בו מיתה, ואם כן בזה במציאות דינו קל יותר.

[וה"חזון איש", ההולך בדרך כעין זו, מטעים, שיעקר חיוב הכופר הוא לפדיון נפשו שלא יומת, כדכתיב "גם בעליו יומת". אם כופר יושת עליו". ולכן, באדם שבאמת ממיתין אותו, לא שייך כופר. ולזה הקשה ריב"א שאין זה קולא אלא חומרא. וראה שם כיצד מפרש את התירוץ].

וראה ב"שיעורי ר' שמואל" שהביא דרכים אלו, ונקט כדרך אחרונה. וכן ב"ברכת אברהם" וב"סוכת דוד" ועוד. ואנו נקטנו בתוכו כדרך האחרונה.

18. ובטעם הדבר שלא שייך קלבד"מ בכופר, ראה בהערה לעיל.

19. ואף על פי שהאדם נענש במיתה, שהיא עונש חמור יותר, מכל מקום, אם זה מחמת קם ליה בדרכה מיניה, זה חלק מהחומרא, כי החומרא היא הפוטרת אותו. אבל אם לעולם היה צריך להתחייב גם מיתה וגם כופר, ונפטר מחמת גזירת הכתוב, הפטור אינו מצד החומרא אלא הוא עוד דין פטור. ויוצא שיש דין אחד שבו האדם יותר קל מן השור, אף שיש דין שני שבו הוא יותר חמור [ברכת אברהם]. וראה ב"רבינו פרץ" שכתב: "ואם כן ניחא דקולא הוא מה שהאדם פטור מכופר אפילו מזיד, דבדין היה חייב שתים כדפירשתי אי לאו מיעוטא דעליו".

ונתבאר התירוץ לפי הדרך השלישית שהבאנו. ולפי הדרך השנייה מתבאר בפשטות, כי אם אין זה פטור של קם ליה בדרכה מיניה אלא פטור מ"עליו", ודאי שאין זה נחשב שהעונש הקל הוא בכלל החמור. וכן לדרך הראשונה מתיישב בפשטות, שאכן יש פטור בעצם על הכופר.

20. אף שהורג בכונה להזיק, מכל מקום אין זה קרוי מזיד, שאינו מזיד אלא ביודע שאסור ומקבל עליו התראה [רש"ש, וראה שם מה שמעיר על כך, ובחידושי הגר"ח מטעלו סוף סימן א].

21. והנפקא מינה, שאם זה מפאת קלב"מ, הוא חייב לצאת ידי שמים, ואם נתמעט מ"עליו" הרי הוא פטור לגמרי.

וצ"ב מה יענה הריב"א לראיה ד"מעליו". והנה ברש"י נתבאר גם כמו הריב"א שיש פטור קלב"מ בכופר. ולהלן בדף כו א, כשהגמרא דנה לחייב בכופר וממעטת מ"עליו" מבאר רש"י שמדובר ב"מזיד ולא אתרו ביה, דליתיה בר קטלא, ולא בר גלות" [במזיד ללא התראה, שאינו חייב מיתה ולא חייב גלות], ורק על זה צריך מיעוט ד"עליו" שפטור מכופר. אלא שעדיין קשה, שזה הרי מתמעט מתנא דבי חזקיה. וראה במהרש"א לקמן נג א שהקשה כן על רש"י, וכן ב"קצות החושן" סימן ת"י סק"ד. וב"נחלת דוד" מתרץ לפי מה שכתב הרשב"א שם, שהגמרא היא למ"ד שלא סובר כתנא דבי חזקיה. אבל לדין דקיי"ל כחזקיה, שגם בשוגג פטור מדין קלב"מ, אין צריך את המיעוט דעליו.

22. ואף שבמזיד פטור מפאת עליו, יכלנו לפטור גם בשוגג מתנא דבי חזקיה.

אסון", שאירע אסון ממש, שנהרגה האשה, ולא ל"דין אסון". כלומר, שאם האשה נהרגה, פטור ההורג מלשלם בכל ענין, גם אם נהרגה בשוגג, שאז לא נוהג "דין אסון" בהורג.

כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא

הגמרא מבארת שאדם המזיק כשהוא ישן הוא נחשב כמי שדרכו להזיק, כיון שרגילותו לכופף ולפשוט את אבריו בשנתו, וממילא הוא מזיק את הנמצא בסמיכות לו.

ומביאים התוס' מהירושלמי, אימתי חייב אדם הישן על נזקיו:

בירושלמי [בבא קמא פ"ב ה"ח] יש [מבואר], **דישן לא מחייב** על מה שהזיק בשנתו, **אלא רק כשהשכיב עצמו אצל הכלים**. כלומר, שהוא שכב לישון ליד הכלים. **אבל אם ישן, והביאו כלים אצלו, ושברן**, שהכלים הובאו לידו לאחר שישן, **פטור**. דאלו האנשים שהביאו את הכלים לידו, **הם גרמו לו** להזיק, ולכן הוא אונס גמור, ופטור.⁽²⁴⁾ **וכן** הדין כשאדם ישן הזיק אדם אחר, **אם היה**

בקלב"מ, והיינו, את חיוב הממון שהיה צריך להתחייב על **נזק אחר**, בנוסף על מה שהרג אדם באותה שעה. אך תשלום הכופר, כיון שהוא חיוב אחד של ממון ומיתה על הריגת הנפש, באופן כזה לא אמרינן במזיד קלב"מ, וממילא אין לימוד של תנא דבי חזקיה לפוטרו בשוגג.⁽²³⁾

ולכאורה יש להקשות, הרי דין זה לומדים מהפסוק "אם לא יהיה אסון" [שמות כא] ולשם מה למד זאת חזקיה מההיקש של מכה אדם למכה בהמה?

ומבארים זאת התוס': ותנא דבי חזקיה בא **לאפוקי ממאן דרריש** [להוציא מהמפרש את הדרשה שדרשה] **בפרק אלו נערו** [כתובות לה א], דהא דכתיב "אם לא יהיה אסון ענוש יענש" [אדם הנוגף אשה הרה, והפיל את עובריה, אם לא מתה האשה, חייב לשלם את דמי הולדות], שמשמע מזה, **הא אם יהיה אסון, לא יענש**. ויש מי שמפרש דרשה זו, דהיינו **דוקא** אם יהיה "דין אסון" [שההורג את האשה מתחייב מיתה], אז לא יענש לשלם עבור הולדות. אבל אם לא יתקיים "דין אסון", שלא נהרג מי שהרג את האשה, אין לפטרו מדמי הולדות. **לכך אתא חזקיה ואשמועינן, שלא דוקא אם יהיה דין אסון לא יענש** בדמי ולדות, **אלא אפילו שוגג**, שלא נהרג, גם **לא יענש**. והכוונה "אם יהיה

שלרבנן [מכות ד ב], משלם ואינו לוקה כי רק משום רשעה אחת אתה מחייבו, ראה שם. והרי זה אותו החיוב על מעשה אחד, ואמאי יש בזה קלב"מ. וכן יש להקשות מחובל בחבירו [כתובות לב א]. ובי"חידושי ר' ראובן" סימן ב' כתב ליישב, שבכל אלה שהקשו, יש שני דברים במעשה, שמצד אחד יש להם דין מזיק, וכפי שמצאנו שנכללו בכ"ד אבות נזיקין, ומאידך, יש דין מלקות על עבירת לאו. כגון בחובל בחברו, שהתשלומין הם שבביל מעשה ההזיק שעשה לחברו, והמלקות הן על עבירת הלאו של "לא יוסיף להכותו". [וראיה לדבר, שלפעמים חייב ממון ולא מלקות, כגון כאשר הוא חובל באדם ש"אינו עושה מעשה עמך", ולפעמים הוא חייב מלקות ולא ממון, כגון כאשר חובל באדם חבלה קלה, שאין בה חיוב של שוה פרוטה]. וכן הוא בעדים זוממים ומוציא שם רע. אבל חיוב הכופר בא לכפרה על הרציחה יחד עם חיוב המיתה. וראה עוד באבני נזר אה"ע סימן רע"ח.

ורבי עקיבא איגר הקשה עוד, שהרי נתבאר בתוס' בפסחים [כט א] ד"ה מאן, וכן בכתובות [ל ב] שבתשלומי כפרה לא אמרינן קים ליה דברבה מינה. ואם כן, למה לא ביארו התוס' בפשטות שלא אמרינן קלב"מ כיון דקיימא לן שכופר הוא משום כפרה. ונשאר בצע"ג. והגר"ש שקאפ מוסיף, שעל כרחך התוס' מדברים לפי המאן דאמר שכופר הוא כפרה, כי אם הוא חיוב ממון הוא שני חיובים נפרדים, שהמיתה היא עבור ההריגה והממון הוא על הפסד ממון, וכמדליק גדיש בשבת.

ולכן נקט הגר"ש, וכן משמע ב"חזון איש" שאכן זו היא כוונת התוס' לומר, כיון שכופר הוא משום כפרה לכן לא אמרינן בו קלב"מ. וכן מבואר בשיטה מקובצת להלן מג ב בשם הר"מ.

24. התוס' לקמן [כו ב ד"ה שמואל] כתבו, שגם אדם החייב על נזקיו אפילו היו באונס, פטור עליהם אם אירעו באונס גמור. ומוכיחים כן

23. על פי ה"פני יהושע". ובדברי התוס' לא נתבאר מדוע לפי ר"י אין פטור של קם ליה דברבה מיניה בכופר. והמהר"ם וה"פני יהושע" ועוד אחרונים למדו בדברי התוס', כי מה שהם מבארים כאן מדוע לא שייך לפטור מתנא דבי חזקיה בשוגג, זהו גם הטעם שלא אמרינן קם ליה דברבה מיניה במזיד לפוטרו מכופר. והיינו, שדין קלב"מ נאמר רק לגבי ממון אחר שהזיק ההורג בשעה שהרג את האדם, כגון שקרע גם בגדי שיראין, שאז יש חיוב נפרד על נזק הממון וחיוב נפרד על המיתה, והדין הוא שהעונש החמור פוטרו מן הקל, וכמו שמצאנו בפסוק "לא יהיה אסון", שעונש הממון הוא על הולדות, ועונש המיתה על האשה [ודין קלב"מ נלמד גם מ"כדי רשעתו", וצריך שני לימודים, אחד למיתה וממון ואחד למלקות וממון]. אבל לענין אם חייב אדם מיתה וכופר, ששני העונשים הם על מעשה ההריגה, בזה לא נפטר מטעם קלב"מ, אלא הכל דין אחד הוא, שבביל שהרג את הנפש. וראיה לדבר, מהמבואר בגמרא שהיינו מחייבים בכופר לולי הפטור הנלמד מ"עליו" [על בעל השור, ולא על אדם שהרג].

ובאמת מבואר כדבריהם ב"תוס' רבנו פרץ", המקשה מדוע לא נפטר במזיד מכופר מטעם קלב"מ. ומחלק בין ממון שעם המיתה, כגון שקרע שיראין בשעה שעשה העברה, דמחייב עליו מיתה, לכופר, שהוא דמי הנהרג.

ואולם רבי עקיבא איגר מקשה מהמבואר במכות ד ב, שמוציא שם רע שמשלם ולוקה זה חידוש שאין אמרינן בו קים ליה דברבה מיניה. ורבי מאיר אף לומד מזה לגבי כל חיובי מלקות ותשלומי ממון שאין אמרינן בהם קים ליה דברבה מיניה, אלא לוקה ומשלם. ולפי החילוק של הריב"א קשה, הרי חיוב הממון והמלקות במוציא שם רע הוא חיוב אחד כמו בכופר, ואינו שייך לגבי קים ליה דברבה מיניה שנאמר רק לגבי שני חיובים על שני דברים שונים. וקושיא זו הקשה גם ה"חזון איש" [סימן ג' סק"א] וכן ב"חידושי ר' שמעון שקאפ" סימן ב'. ובי"חזון דוד" [להלן כב ב]. וכן מקשים האחרונים מעדים זוממים,

והתוס' מוכיחים מזה כיצד יש לגרוס במשנה: **מכאן משמע, דלא גרסינן במתניתין**, בצד השהו שבהן, את המילה "וממונא" [וממונך]. והראיה, **מדלא פריך נמי הכי**, מכך שהגמרא לא מקשה לרב גם מהמילה "וממונך", וכי **אדם ממונו הוא?** כי אין לשון זה מתאימה אלא על נזקי ממון ולא על נזקי גופו. ומזה שהגמרא לא שואלת כך, מוכח שודאי לא גורסים כן⁽²⁷⁾

והתוס' מביאים הוכחה נוספת שלא גורסים כן: **ומשום בור ואש המוזכרים במשנה, נמי צריך למוחקו**⁽²⁸⁾ [למחוק מהמשנה את המילה "וממונך"], שהרי הבור והאש אינם ממונו, ולא יתכן לומר בצד השהו שבהן שהן ממונו, **וכדפירשתי לעיל** [ג ב, בדיבור המתחיל "וממונך"].

ואימא מבעה זה המים

שנינו במשנה בין אבות הנזיקין את ה"מבעה". ונחלקו אמוראים בפירושו. לרב הכוונה לאדם המזיק, ולשמואל הכוונה לשן. ומקשה רב מרי שנפרש שהכוונה היא למים המזיקים, וכפי שמצאנו בפסוק לשון "תבעה" על "מים".

ומפרשים התוס' את קושיית רב מרי: **פירוש, כיון שנתבאר לעיל [ג ב] דקרא לא דייקי לא כמר ולא כמר**, שהפסוקים שרב ושמואל הביאו לסמוך עליהם את פירושם אינם תואמים במדויק לא לפירוש רב ולא לפירוש שמואל, לכן הקשה שנפרש שמבעה זה המים.

ומקשים התוס': **ואם תאמר**, כיצד יתכן לפרש שאב המזיק "מבעה" ששנתה המשנה פירושו מים המזיקים,

כבר ישן והלך חבירו לישן אצלו [לידו] והזיקו בתוך השינה זה את זה, הראשון יהיה פטור, והאחרון יהיה חייב.⁽²⁵⁾

וליטעמיה

הגמרא הקשתה לרב, הסובר שמבעה זה אדם, שלפיו לא מתאים לשון המשנה "ושמירתן עליך", כי האדם שמירת גופו עליו. והגמרא משיבה בקושיא, וליטעמיה, גם לשיטתך שאתה מקשה על המשנה, יקשה מהברייתא ששנה קרנא, שבה הוא מונה את האדם בין ה"ארבעה אבות נזיקין", ושם בברייתא נאמר "ושמירתן עליך".

המילה "וליטעמיה" מתאימה כשנחלקו, והחולק מקשה על השני, ונענה שגם לטעמו קשה. אבל כאן, שהמקשה לא נחלק אלא רק הקשה לשיטת רב, מה שייך "וליטעמיה"?

ומפרשים התוס' ש"וליטעמיה" **פירוש, אפילו תימא מבעה זה השן**, כלומר, אתה המקשן מקשה על רב, וממילא יש להוכיח כשיטת שמואל שמבעה זה השן, והרי גם אם תאמר כך, תקשה קושיא זו על הברייתא.

אדם שמירת גופו עליו

הגמרא מקשה לרב הסובר שמבעה זה האדם, שלא מתאים לפיו הלשון "ושמירתן עליך", כי אדם שמירת גופו עליו הוא.

לישן לצידו [ראה בהערה קודמת]. והדין הראשון שכתבו התוס' בישן והביאו אצלו כלים, זה אינו מבואר בירושלמי, אלא נלמד מן הישן. וכך מבואר להדיא בתוס' רבנו פרץ, שמביא את הדין הראשון, ומוכיח זאת מהירושלמי האומר כן לענין אם בא חברו לישן אצלו. וראה בהערה לעיל בשם "שיעורי ר' שמואל", כי "שהם גרמו לו" לאו דוקא, ובאמת אין כן בירושלמי. ומסתבר שגם התוס' לא הביאו כן מירושלמי להדיא, אלא שכך עולה מדבריהם.

27. יש ראשונים הגורסים "וממונך". וראה בראב"ד מה שמיישב את קושיית התוס'. וראה בתוס' לעיל ג ב

28. כך גירסת מסורת הש"ס על פי המהר"ם והמהרש"ל. ומה שמוסיפים בתוס' "כדפירשתי לעיל", מבארים המהרש"ל והמהר"ם שלעיל פירשו התוס' שזה לאו דוקא, ולא מחוק את המילה, כי התוס' לעיל דברו על דברי הגמרא, ובזה שייך לאו דוקא, אבל המשנה ודאי מדייקת ולכן צריך למחוק.

וב"תפארת שמואל" מפרש לפי הגירסא שלפנינו בתוס', שכוונתם שאין צורך למחוק ואפשר לפרש גם במשנה שזה לאו דוקא וכפי שפירשו לעיל.

מהירושלמי הזה שהישן פטור על כלים שהובאו לידו לאחר שישן, והיינו מפאת שהוא אונס גמור. ואולם הרמב"ן בבבא מציעא [פב א] נחלק, וסובר שאדם חייב גם באונס גמור. ואת ההוכחה מהירושלמי, דוחה הרמב"ן, ומבאר שהטעם לכך שאדם ישן פטור, הוא מחמת פשיעת הנזיק שהביא את הכלים בסמוך אליו. והתוס' כאן כתבו ש"הם גרמו לו", ומשמע לכאורה שהכוונה היא כמו שכתב הרמב"ן, שמחמת פשיעת המביא פטור הישן. אלא שזה סותר את מה שכתבו לקמן. ולכן הוספנו לפרש שהישן פטור כי הוא אונס גמור. וראה ב"שיעורי ר' שמואל" שמעיר, שלשיטת התוס' צריך לומר, דמה שאמר הירושלמי "הם גרמו לו" הוא לאו דוקא. [וראה בהערה הבאה]. ובירושלמי שלפנינו נאמר: "אבל אם היה אחד מהן ישן ובא חברו לישן אצלו, זה שבא לישן אצלו הוא המועד". ומשמע כרמב"ן, שהפטור הוא משום פשיעת הנזיק. וגם כאן צריך לומר שהכוונה היא לאו דוקא. ואולם המהר"ץ חיות פירש את התוס' כפשוטו, וכפי הרמב"ן ראה שם. וראה ב"רבינו פרץ" המפרש שפטור מפאת שאונס גמור הוא. ובעיקר פלוגתת הראשונים האריכו בזה האחרונים לקמן.

25. לשון התוס' לכאורה אינו בדקדוק, שהיה להם להביא הדין האחרון תחילה, כי בירושלמי נאמר רק הדין האחרון אם בא אחר

הרי אפשר היה להעמיד את הפסוק שהתורה בא לחייב על המים, ומה מקשה הגמרא?!

קושיא זאת באים התוס' ליישב: **ולעיל** [ג ב] **דבעי במאי מוקמינן ליה**, שהגמרא שאלה במה ניתן להעמיד את ה"ושלח" מלבד ברגל, ולכן הקשתה לשם מה מביא התנא סמך לדבר, **לא מצי מוקמינן במים**, לא יכלנו להעמידה במים, וליישב בזה את קושיית הגמרא, **דכי נמי מוקמת במים**, שכן גם אם תפרש שהתורה באה לרבות בזה את נזקי המים, עדיין **אית לן** [יש לנו, עלינו] **לאוקומי במילי דשור**, להעמיד שהפסוק בא לחייב גם על נזקי השור, **מדכתוב "בעירה" שפירושו "בהמתו"**, ולכן הקשתה שאין לנו נזקי שור שאפשר להעמיד בהם את הפסוק, מלבד ברגל.

והתוס' שואלים שלא תיתכן מציאות שיהיה אב מזיק של מים:

ואם תאמר, והני מים היכי דמי? מים אלו שרצית לומר שהם אב נזיקין, במה מדובר? אי דמשקיל עליה בדקא דמיא, אם מדובר שהפנה אל הניזוק את כח הלחץ של המים [כגון שניקב נקב או פתח את הסכר בשפת המים], **ובכח ראשון**, שהמים מיד בצאתם בכח הלחץ הזיקו. אם כן, **כוחו הוא**, הנזק שנעשה באופן כזה נחשב כאילו נעשה מכוחו, וחייבו הוא מטעם אדם המזיק.⁽³²⁾ **ואי בכוח שני**, אם מדובר שהמים לא הזיקו מיד בצאתם בלחץ המים הראשוני, אלא רק לאחר שנתרחקו והמשיכו במרוצתם,⁽³³⁾ אם כן, **גרמא בעלמא הוא** [נחשב הדבר שהוא רק גרם את הנזק], ופטור,⁽³⁴⁾ **כדאמרינן בפרק הנשרפין** [סנהדרין עז ב] שהכופת את חברו והפנה אליו את מרוצת המים בכוח על ידי שפתח

והרי אבות הן אלו המזיקים שנכתבו בתורה בפירוש,⁽²⁹⁾ **והיכן כתיב מים בתורה כדי שנחשיבו לאב?!**

מתרצים התוס':

ויש לומר, שהיינו יכולים לפרש כי מים המזיקים נלמדים מ"ושלח את בעירה" [שמות כב], **וכן הוא אומר**, כפי שמצאנו בפסוק [איוב ה]: **"ושלח מים על פני חוצות"**,⁽³⁰⁾ הרי שלשון שילוח נאמר על המים, ובאה התורה ב"ושלח" ללמד על חיוב המים המזיקים. ואם כן, נתפרש חיובם בתורה, ולכן יכולים הם להחשב לאב.⁽³¹⁾

ומקשים התוס' על התירוץ: **ואף על גב דהפסוק "ושלח את בעירה" בבהמה איירי**, הפסוק מדבר בשולח את בהמתו, כי "בעירה" פירושו "בהמתו", וכיצד אפשר לפרש שבא לחייב על נזקי המים?!

ומסבירים התוס' את התירוץ: למרות שהפסוק מדבר בשולח את בהמתו להזיק, **מכל מקום, מים נמי משתמעו מיניה**, גם את החיוב על נזקי המים ניתן ללמוד מפסוק זה, **מאדפקיה רחמנא** [מכך שהתורה הוציאה, כתבה] את הליכת הבהמה להזיק בלשון "ושלח", שהוא לשון הנאמר על המים, ולא אמרה סתם שהלכה או יצאה הבהמה, משמע שהתורה באה בזה להשמיענו גם את החיוב על נזקי המים.

אלא, שלפי זה יש להקשות על הגמרא לעיל [ג א] המקשה לשם מה הביאה הברייתא סמך לכך ש"ושלח" מלמדנו לחייב את הרגל מהפסוק "משלחי רגל השור והחמור", והרי מאחר ושאר מזיקים כבר נתרבו, אין במה להעמיד את הפסוק אלא ברגל. ולפי מה שנתפרש קשה,

29. ראה ברש"י ד"ה אבות וכן בריש מכלתין.

30. הפסוק נאמר על הקב"ה: "הנותן מטר על פני ארץ, ושולח מים על פני חוצות".

31. ואף שהפסוק "ושלח" נדרש ללמוד רגל, מכל מקום, מזה שנאמר בלשון "ושלח" אפשר ללמוד גם "מים", ונחשב כמפורש בתורה ולכן הוי אב [ראה בדרכי דוד].

32. ראה בגמרא לעיל ג ב "כחו הוי" וברש"י ובהערות שם, אם כוחו הוה אדם המזיק עצמו או רק תולדת אדם.

33. פירשנו לפי פירוש רש"י בסנהדרין עז א. אולם ב"יד רמה" שם הקשה, שאם המים יצאו מכוחו הרי הם כחיציו, ומה החילוק אם מזיקים מקרוב או מרחוק. והוא מפרש שכוח ראשון אלו המים שנגעו בדופן העפר שעצר את המים וכשפינה את העפר זרמו מים אלו והרגוהו, והיתר זה כוח שני. וראה בהערה הבאה.

34. ה"חזון איש" סימן א' ס"ק ה' וכן ב"דרכי דוד" הקשו, למה לא

יתחייב על נזקי כוח שני מדין בור, כאבנו סכינו ומשאו שהניחם ברשות הרבים, והזיקו בהם? והרי כל נזקי בור לא נעשו בכוחו של האדם, אלא שהניח את המים ברשות הרבים ואחר כך נזקו בהם [כמבואר לקמן כח]. ואף אם כוונת התוס' שהמים הזיקו בעת הליכתם, הרי גם אז יחשב לבור וכמבואר לקמן ו א תד"ה היינו בור. וכתבו ליישב, שאין האדם חייב על תקלתו אלא אם כן הוא עשה אותה בעצמו, ולא אם נעשתה התקלה על ידי גרמתו. וכמו שפטור כאשר שורו עשה את הבור [לקמן מח א]. ורק כאשר האדם עשה בעצמו את הבור הוא חייב. ולכן, כשהמים באים בכוח שני, ומזיקים, עצם התקלה אינה נעשית מכוחו, והוי גרמא, ולא נחשב שהוא עשה את הבור. ואילו אבנו וסכינו שהניחם בראש הגג, נחשבים לבור אם נפלו ברוח והזיקו לאחר שנחו כיון שהניחם על הגג במקום שיכולים ליפול על ידי הרוח, ולכן נחשב הדבר שנמשך עדיין כוח האדם עד שנעשה לבור.

ומחדש ה"דרכי דוד" שצריך לומר כי המים שזרמו כאן מכוח ראשון עברו קודם בחצרו עד שהפכו לכוח שני. [כפי שפירשנו שהמרחק הופכו לכוח שני] ורק כאשר הוי ככח שני אז יצאו לרשות הרבים. כי אם יצאו בעודם נחשבים כוח ראשון ונעשו לבור, אף שהמשיכו והפכו לכוח שני ורק אז נהפכו לבור, מכל מקום, לא גרע

מבמה הצד, לשם מה הוצרכה התורה לרבות את המים מ"ושלח"?

משיבים התוס': הוה אמינא, דאיצטריך לכותבו, התורה הוצרכה לרבותו בפסוק כדי לחייב גם כשהזיקו כלים. דמבור, אם היינו לומדים חיובו מבור ושור, כיון שבור פטור על הכלים, לא הוה שמעינן, לא היינו לומדים לחיובו, כיון שהבור, שהוא בין המלמדים, פטור, הרי גם הלמד פטור. (37) לפיכך הוצרכה התורה ללמדנו שפותקין ביבותיהן חייבים אף על הכלים. (38)

והתוס' מקשים על הגמרא: רב זביד מקשה בהמשך, מדוע לא נפרש שמבעה זה האש. והגמרא דוחה שבצריכותא של המשנה נאמר על שור ומבעה "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים", ואם מבעה זה האש הרי אין בו רוח חיים. ויש להקשות, הרי הוה מצי למיפרך, הגמרא היתה יכולה לפרוך [לדחות] גם את דברי רב מרי מאותו טעם, שאם מבעה זה המים, מאי "לא זה זה וזה שיש בהן רוח חיים", הרי במים אין רוח חיים.

ומתרצים התוס': אלא דבלאו הכי משני שפיר, שגם בלא טעם זה הגמרא מתרצת היטב מדוע אין לפרש שמבעה זה המים.

מי כתיב מים נבעו

הגמרא דוחה שאין בפסוק משמעות שמבעה זה המים, שכן לא כתוב מים נבעו בלשון רבים, אלא כתוב "תבעה אש" בלשון יחיד ובלשון נקבה, שפירושו שהאש מבעבע.

ומקשים התוס': ואם תאמר, מלשון הגמרא משמע שאם אמנם היה כתוב "מים נבעו" היינו מפרשים שמבעה זה המים. וקשה: הא כי כתיב נמי נבעו לא מיתוקמא

סכר מים, אם נהרג האדם הכפות מהמים שבאו בכוח ראשון, חייב הפותח את הסכר מיתה, כי המים הזורמים בכוח מחמת שפתח את הסכר, נחשבים כחיציו של הפותח. ואם ניזוק מהם רק לאחר שנתרחקו, דהוי כוח שני, פטור, דהוי גרמא בעלמא. ואם כן גם כאן, ממה נפשך: אם באו בכוח ראשון, הרי זה אדם המזיק, ואם בכוח שני, הרי זה גרמא ופטור? (35)

מתרצים התוס': ויש לומר, דמיירי בכח שני, מדובר במים שבאו מכח שני. וקא משמע לן דבכח שני נמי חייב. התורה שכתבה "ושלח" לרבות את המים [כלומר, אם היינו מפרשים שמבעה זה מים], באה לחדש שגרמא של כוח שני גם חייב בנוקין. (36)

ותירוץ נוסף אומרים התוס': אי נמי, מדובר במים המזיקים בתר דנחו [לאחר שנחו], ולא דמי לבור, מדובר במים שאין לחייב עליהם מטעם בור [ולמרות שנתבאר להלן כח א שמים דינם כבור, כאן אין דינם כבור], כגון, פותקין ביבותיהן דלקמן [ו א, ל א]. בברייתא המובאת בגמרא שם מבואר, כי אלו שחכמים אמרו שיש להם רשות להשליך נוקיהן לרשות הרבים בימות החורף וכגון "פותקין ביבותיהן" [פותחים את הצינורות של מי השפכים שישפכו לרשות הרבים], למרות שעשו כן ברשות, אם הזיקו, חייבים לשלם. והגמרא מבארת שמדובר בשפכים שהזיקו לאחר שנחו, ומכל מקום אינם דומים לבור, כיון שהדבר נעשה ברשות, ואילו הבור עשייתו היא שלא ברשות.

ולפי זה מפרשים התוס' שכאן מדובר בפותקין ביבותיהן ששפכו ברשות, שאין דינם כבור, ולכן הקשה רב מרי שיחשבו לאב בפני עצמו, ואת חיובם נלמד מ"ושלח".

ושואלים התוס': ואף על גב דאתי במה הצד, בגמרא לקמן מתבאר שחיובם של אלו שהוציאו ברשות נלמד במה הצד מבור ושור. ואם כן, אם ניתן ללמוד את חיובם

35. הרשב"א מביא את קושית התוס', ומתריך שאין כוונת רב מרי שיתחייב על נוקי האב ושוה יחשב לאב, אלא הקושיא היא על המשנה, למה נקטה לשון שאינו מבור, כי ניתן לפרשו גם למים ולאש, והיה על התנא לנקוט לשון ברורה של שן או של אדם. וכן מפרש הראב"ד ובי"שיטה מקובצת" בשם מהר"י כץ.

36. ומה שנתבאר בסנהדרין דהוה גרמא ופטור, היינו למסקנה, שמבעה אינו המים, ולא נלמד כן מ"ושלח" [מהר"ם]. וב"דרכי דוד" פירש שהיינו מחלקים, שלענין מיתה פטור בכח שני, והתורה ריבתה רק לענין נזיקין.

37. כך היא שיטת התוס', ראה בגרי"ז ריש נוקי הממון, ודלא כשיטת הרא"ש בריש מכלתין. וראה לעיל דף ג' בעהרה.

38. הקשה ה"חזון איש", למה לא ניחא להעמיד בשופך מים שלא ברשות, ואף שהוא בור, ריבתה התורה את המים כדי לחייב בהו

מ"בור המתגלגל" החייב כיון שנעשה בור ברה"ר על ידי כוח ראשון. ואולם ה"חזון איש" כתב מטעם זה שישנם שני אופנים של כוח שני: א. כמו שפירשנו, שהלכו המים למרחק [וכך מפרש רש"י בסנהדרין]. ב. המים שלא יצאו מיד שפתח את הסכר אלא לאחר שיהיו [כעין שהבאנו לעיל מהיד רמה. וכתב ה"חזון איש" שגם רש"י מודה לזה כמו שפירש בחולין טז א לענין שחיטה]. ומפרש ה"חזון איש", כי מה שכתבו כאן התוס' כוח ראשון ושני הכוונה לאופן השני, שהחילוק הוא בין המים היוצאים בתחילה למים שיצאו רק לאחר זמן. אבל מים שיצאו מיד, אף שהלכו למרחק, כיון שכוח ראשון נחשב כאילו הגביה האדם את המים, הוי כאילו נטלן ממקום המוצנע והניחן במקום התורף דחשיב בור אפילו נעשה על ידי גלגולים וכוחות הרבה.

וב"שיעורי ר' שמואל" הקשה, מדוע לא יתחייב כשהלכו בכוח שני והזיקו, מטעם אש. ומתריך שבעינן "המבעיר את הבעירה", ועל ידי גרמא לא חשיב מבעיר [וראה ב"דרכי דוד" וב"ברכת אברהם"].

הם רק לשנים עשר, דבדין השוכר נחלקו התנאים [בבא מציעא צה:]: אם דינו כשומר שכר הוי, או שדינו כשומר חנם הוי. על כל פנים לכולי עלמא אין לשוכר דין עצמי ולכן הוי רק שנים עשר.⁽⁴⁰⁾

שומר חנם והשואל

רב אושעיא מונה בברייתא את ארבעת השומרים, השומר חנם, השואל, נושא שכר והשוכר.

יש להעיר על הסדר שהוזכרו בברייתא, כי בתורה הסדר הוא: פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, שניה בשומר שכר ושלישית בשואל⁽⁴¹⁾. ומדוע אם כן נקטה הברייתא בסדר זה שהשואל קודם לנושא שכר?

התוס' באים ליישב זאת:

בדיני השומרים הקל ביותר הוא: שומר חנם, שפטור הוא מן הכל – כל טענה שיטען על הפסד הפיקדון פטור הוא מלשלם, חוץ מן הפשיעה – אם הפיקדון הוזק מחמת פשיעתו בשמירה. החמור ביותר בין השומרים הוא: השואל, החייב בכל – כל אשר יטען להפסד הפיקדון אף אם שמר כראוי ונעשה באונס – חייב. חוץ מאם יטען שמתה מחמת מלאכה. ואילו נושא שכר [השומר שכר] הוא ממוצע: חייב במקצת – בחלק מן האופנים מתחייב, והם: בגניבה ואבידה וכל שכן בפשיעה, ומאידך פטור הוא בטענת אונסין.

לכך נקט להו התנא בברייתא בזה הסדר; ראשון את הפטור הכל, שני את החייב הכל, ושלישי את הממוצע ביניהם. ולא כתבם כסדר שנכתב בפרשה.⁽⁴²⁾

תרי גווי אדם

מתניתין במים – הרי גם אם היה כתוב "מים נבעו" לא היינו מעמידים [מפרשים] בשל כך שהמבעה במשנתנו פירושו – "מים": דמי קתני נבעה [האם שנינו במשנה נבעה] כלומר, עדיין אין מהפסוק משמעות מדויקת כיון שבמשנה שנינו "מבעה" ולא "נבעה", כדדייק [כמו שהגמרא דייקה] לעיל [ג:]: גבי שן – לשמואל המפרש שמבעה זה השן, לפי לשון הפסוק "נבעו מצפוניו". והגמרא מודקדקת שהיה מתאים שהמשנה תכנה את השן "נבעה" ולא "מבעה".

מתרצים התוס':

ויש לומר, דלא שייך לאקשווי [להקשות] אלא גבי שן – קושיא זו אפשר להקשותה רק אם נפרש שמבעה זה השן, שאז יקשה דליתני "נבעה" משום שהשן עצמו נבעה [נגלית], דמבעה משמע מגלה [דבר אחר שהיה מכוסה] – אם מבעה הוא כינוי לשן מלשון נגלית מתאים הלשון "נבעה". כלומר, "נגלה", שהשן עצמה נגלית. ואולם הלשון "מבעה" משמע "מגלה" [מפעיל] שהוא מגלה דבר אחר שהיה מכוסה. לפיכך דקדקה הגמרא שמתאים "נבעה". אבל במים – אם מבעה הוא כינוי למים, אין לדקדק כן, כי שייך שפיר לישנא דמבעה – מתאים הלשון מבעה, כיון שהמים כשהם רותחים קרויים מבעבים, ומזה נגזר כינויים "מבעה".⁽³⁹⁾

שלשה עשר אבות נזיקין

רב אושעיא שנה בברייתא שלשה אבות נזיקין.

מבארים התוס':

שלשה עשר אבות נזיקין הן, ואולם דיניהם שנים עשר. כלומר, אין הכוונה שיש כאן שלשה עשר אבות עם שלשה עשר דינים מחולקים. כי לענין דיניהם מחולקים

בכלים.

39. אולי אפשר לפרש שהתוס' בקושיא סברו שהגמרא לעיל דקדקה לפי שאין זה כלשון הפסוק, ולכן הקשו התוס' שגם במים אין זה כלשון הפסוק. והתוס' מתרצים שאין החסרון שאינו כלשון הפסוק, אלא שמבעה משמע מגלה דבר אחר וכו' [וראה שם בהערות על הגמרא]. ובתוס' "רבנו פרץ" וכן תלמיד ר"ת הקשו להפך, כי לעיל נתבאר שגם לרב ושמואל הפסוקים אינם מדויקים כפירושם. ואף על פי כן לא חזרו מפירושם. ומתרצים כי לשיטתם, למרות שאינו מדויק, המשמעות מהפסוק נכונה. ואילו כאן לרב מרי גם המשמעות אינה נכונה. ולפי קושייתם שגם רב ושמואל לא חזרו בהם צ"ב מה הקשו התוס'. ונראה מזה שהתוס' פירשו שרב מרי הקשה, היות והפסוקים לא דייקי לא כמר ולא כמר [וכפי שביארו התוס' בדיבור הקודם], למה לא פירשו שמבעה זה המים, שהוא כן מדויק כלשון הקרא [ראה במהרשי"א], ולכן הקשו שאין זה מדויק כלשון הקרא.

40. יש להעיר כי שן ורגל גם דינם שוה. ולפי זה לשמואל ששור זה רגל ומבעה זה שן. אם כן, הם מחולקים לענין הדין לאחד עשרה. וצריך לומר שהתוס' נקטו לפי רב שמבעה זה אדם ושור כולל הכל, ולכן הם מחולקים לשנים עשר.

41. כמבואר בבבא מציעא צד: ומובא כאן ברש"י.

42. ומה שנקט נושא שכר אחרון, אפשר לומר כי לאחרים נתפרש דינם בתורה, ובשוכר נאמר רק "אם שכיר הוא, בא בשכרו", שאין לו דין שואל, אבל לא נתפרש מה דינו. ובעיקר קושיית התוס' תירץ הרש"ש שקודם נקט שומר חנם שמסר לו לשמור, ואחריו את השומר שמסר לו למלאכה, אחר כך שומר שכר שהוא כנגד שומר חנם, ושוכר שהוא כנגד שואל וממינו.

ובמצבכזה עוד לא נעשה ההיזק, ואם כן מה שייכותן לאבות הנזיקין?!

התוס' באים ליישב קושיא זו⁽⁴⁵⁾

פירש ריב"א דבממון אין הדין כן, **דאפילו** כבר שילם הנידון על פי העדים זוממין [לפי מה שפסקו בית הדין על סמך עדותם], גם חייבים העדים לשלם. ובאופן ששילם הרי כבר הזיקוהו, לכן נחשבים הם בין אבות הנזיקין.

והטעם שבממון הדין אחרת, מפרש ריב"א:

דלא שייך בממון המיעוט: "כאשר זמם ולא כאשר עשה", דהרי אפשר בחזרה – כיון שאפשר להחזיר את הממון חזרה לבעליו, נחשב תמיד – גם לאחר שכבר שילם – שהוא במצב של "כאשר זמם" ולא במצב של "כאשר עשה". לכן בממון העדים תמיד חייבים.⁽⁴⁶⁾

התוס' מביאים טעם נוסף שבממון תמיד חייבים:

ור"י מפרש, דלא צריך להאי טעמא, שאין צורך בטעם שאמר ריב"א, שהיות ואפשר בחזרה נחשב תמיד מצב של כאשר זמם ולא כאשר עשה, כי גם אם נאמר שכאשר שילם נחשב כבר כאשר עשה, יהיו העדים חייבים, **דגבי ממון מחייבין להו בקל וחומר**, העדים יתחייבו מקל וחומר; מה אם כאשר רק זממו לעשות חייבים לשלם. כאשר עשו בפועל, לא כל שכן שחייבים לשלם. **דגבי ממון עונשין ומחייבין ממון גם אם אין העונש מפורש בתורה אלא נלמד מן הדין בקל וחומר**,⁽⁴⁷⁾ ולכן ניתן לחייבם.

והא דאמרינן במכות [ה ב] הרגו אין נהרגים, שחייב הזוממין הוא רק כשעדיין לא נתבצע גזר הדין, אבל אם

הגמרא מתרצת לפי רבי אושעיא המונה גם את האבות שבמשנה ובתוכם האדם, ובנוסף מונה את הנזק וצער וכו' – כי האדם המוזכר במשנה מדובר באדם שהזיק שור, ורבי אושעיא מוסיף את האדם שהזיק אדם.

שואלים התוס':

ואם תאמר, כיון דרבי אושעיא תני תרי גווני אדם – שנה שני חיובי אדם. כלומר, פירטם בנפרד ולא כללם יחד. אם כן, ליתני נמי ג' אבות בשור – גם את אבות הנזיקין הכלולים בשור שמוזכר במשנה ישנם בפירוט: הקרן והשן והרגל?⁽⁴³⁾

מתרצים התוס':

ויש לומר, דניחא ליה לרבי אושעיא לכלול את כל נזקי השור – כולם יחד בשור, כמו תנא דמתניתין, כי אם היה מפרטם היה עליו לשנות מלשון המשנה, ורצה לשנות בלשון המשנה. אבל באדם אינו משנה מלשון המשנה.⁽⁴⁴⁾

ועדים זוממין

רבי חייא מונה בין אבות הנזיקין את העדים זוממין.

יש לתמוה מה השייכות של עדים זוממים לאבות הנזיקין, הרי הזוממים מתחייבים לשלם רק כשזה במצב שזממו לעשות אבל בפועל עדיין לא עשו. וכמבואר בגמרא מכות ה: שאם נהרג הנידון אין הזוממים נענשים, לפי שנאמר "כאשר זמם" ולא "כאשר עשה", שרק כשזה בגדר זממה חייבים. וכך גם לענין ממון, אם הנידון כבר שילם העדים פטורים, וחייבים רק אם עדיין לא שילם,

ואם כן ודאי הוי קנס.

46. ולפי טעם זה, טעון ביאור התירוץ של הריב"א, כי אם כל סיבת חיובם הוא כי אפשר בחזרה, אם כן, כשמחזירים את הכסף, שוב אין כאן היזק, והקושיא איפוא בעינה עומדת. ומתוך הגר"ש שקאפ, שאפשר למצוא היכא דנעשה נזק בגרמתם, ומכל מקום חייבים. כגון היכא ששילם על פיהם, והמקבל גבר אלים, ואי אפשר להוציא ממנו או שהעני. ובכגון זה ודאי חייבים אף שאי אפשר בחזרה, כי לא נחשב כאשר עשה אלא כשבי"ד עשו, ולא כשהעשיה היא מפאת שהלה העני [וראה כן נמי ברש"ש], ובאופנים כאלו יש כאן נזק והם חייבים. ויש שכתבו לבאר דהרי כל מוזיק לאחר שמשלמים לו שוב אין כאן היזק, ומכל מקום הוי נזק והשני מוזיק, וכך גם בעדים זוממים, כיון שהלה הוציא ממון על פיהם נחשב שהזיקוהו וגם כשיקבל חזרה אין זה עוקר למפרע שם נזק. [ראה ב"אילת השחר" וב"סוכת דוד" אות טו]

47. כפי שנתבאר לעיל ב ב בתוס' ד"ה ולא זה וזה, שש"ס דילן כך סובר.

43. השאלה לפי רב שהשור במשנה כולל את כל האבות. והתוס' לא היו צריכים לפרש זאת, כי כל התירוץ תרי גווני אדם זה לדרכו של רב שמבעה זה האדם.

44. כך מפרש המהר"ם. ומוסיף שלפי מה שפירש לעיל [ראה בהערות על הגמרא], שלפי התירוץ שתרי גווני אדם, שוב אין צורך בתירוץ הקודם שתנא אדם וכל מילי דאדם. ולפי זה מובן שפיר שבאדם המשנה עצמה לא מונה את כל נזקי האדם יחד, ומה שאין כן בשור. ורבי אושעיא לא רצה לשנות אחרת מהמשנה.

וב"שיטה מקובצת" הביא בשם ה"גליון" שקרו ושן המחולקים בתורה בפירוש, שנה אותם ביחד ולא חשש לפרשם, אבל אדם דאזיק שור, שאינו חייב בד' דברים, ורק מדרשה ידעינן ליה [לקמן כו א] וכו', איצטריך לאשמועינן כל אחד בפני עצמו, כדי שנדע החילוק שיש ביניהם על ידי דרשה.

45. כך מפורש בתוס' הרא"ש, וכן ב"רבנו פרץ", וכן פירש המהר"ם. וה"פני יהושע" וכן הרש"ש פירשו, שהוקשה לתוס' על הנאמר בהמשך שעדים זוממים ממונא הוי, והרי משלמים רק אם לא הזיקו,

”שבר” את כוחה של ההלכה, שהרי מבואר בשמו בברייתא להיפך, שגם תם שחבל באדם משלם מגופו.

ובביאור תירוץ הגמרא היה אפשר לומר, שאמנם מצאנו במשנה שרבי עקיבא סובר כי תם שחבל באדם משלם נזק שלם, אבל מכל מקום, בברייתא מצאנו שהוא חזר בו. כי לפי מה שנאמר בשמו במשנה שמשלם נזק שלם כמו מועד, ודאי שדינו לשלם מן העלייה כמו מועד. ואילו בברייתא שנינו שמשלם מגופו כדין שור תם, ומשמע שחזר בו, וסובר שמשלם רק חצי נזק, כי דינו כתם.⁽¹⁾

אך התוס’ שוללים פירוש זה, ואומרים: **אין לפרש** שכוונת הגמרא דרבי עקיבא **חזר בו**, מדקתני בברייתא **שמשלם מגופו**, ולכן ודאי שחייב רק חצי נזק.

דבפרק המניח [לקמן לג א] **תני בהדיא** [שנינו במפורש]: **רבי עקיבא אומר: “כמשפט הזה” – כתחתון ולא כעליון.**

בפרשה מוזכר תחילה דין תם, ואחריו דין מועד. ובהמשך נאמר על שור המזיק אדם “כמשפט הזה יעשה לו”. ודורש רבי עקיבא: כמשפט הזה של התחתון, הסמוך לו, שהוא המועד, ולא כעליון [תם, המוזכר קודם]. ולכן, אף שור תם שהזיק אדם משלם כמועד נזק שלם. וממשיך רבי עקיבא: **יכול** תם שהזיק אדם **ישלם מן העלייה?** תלמוד לומר “יעשה לו”, מגופו משלם, ולא מן העלייה.

הרי שבאותה ברייתא שמבואר בה שמשלם מגופו, נאמר בה גם שמשלם נזק שלם, ואין זה חזרה מדינו.

הנידון נהרג אין הזוממין נהרגים, היינו, הטעם בזה הוא כמבואר שם בגמרא, **משום דהתם**, כלפי עונש מיתה, **אין עונשין מן הדין**, אם אין העונש מפורש בתורה. וכיון שהתורה מדברת בעדים שזממו, אי אפשר לחייב מן הדין בעדים שכבר נעשה המעשה על פיהם. אבל בממון שעונשין מן הדין אפשר לחייבם גם אם כבר שילם.⁽⁴⁸⁾

מנסך

רבי חייא מונה בין אבות הנוזקין את המנסך.

פליגי בה בפרק הנוזקין [גיטין נב ב], המשנה שם אומרת: המטמא והמדמע והמנסך, במזיד חייב. ונחלקו בפירוש המנסך: **חד** [רב] **אמר, מנסך ממש**, שניסך את יין חברו לשם עבודה זרה [שכשך בידו לתוכו לשם עבודה זרה – כך היתה עבודתו. רש"י], **וחד** [שמואל] **אמר מערב**. אין הכוונה שניסך ממש אלא רק שעירב יין נסך בתוך יין חברו. וכשם שרב ושמואל פירשו שם, כך גם יפרשו כאן, כל אחד בדרכו.⁽⁴⁹⁾

הא תברא רבי עקיבא לגזיזה

הגמרא שואלת: אם רבי אושיעא סובר כרבי עקיבא, למה הוא לא שונה בנפרד את דין השור שהזיק שור, ואת דין השור שהזיק אדם. כי לשיטת רבי עקיבא, אף תם שהזיק אדם משלם נזק שלם. ומשיבה הגמרא, לפי שרבי עקיבא

48. ולפי הרי" לא קשה מה שהקשו האחרונים [הובא בהערה קודמת], כי אכן לר"י מקרי כאשר עשה, והחיוב הוא מפאת עשה וחייב מקל וחומר, לפיכך שפיר נחשבים למוזיקים. ב. יש לעיין, הרי יש מיעוט “כאשר זמם ולא כאשר עשה” וכיצד ניתן לחייב מקל וחומר. ואכן יש ראשונים הסוברים שגם בממון פטורים העדים אם כבר שילם. ראה כאן ב”שיטה מקובצת” בשם רבי יהונתן “שאם שילם לא מיחייב דגזירת הכתוב הוא”. וכן כתב הריטב”א [מכות ב: ד”ה תדע] “מ”מ לא חילקה תורה וכיון דלגבי קטלא קמ”ל כאשר זמם ולא כאשר עשה, ה”ה לענין ממון וכו’ שאין הפסוק לצדדין”. [וראה ב”קהילות יעקב” כאן סימן ג’ מה שהאריך בדבריהם].

ואולם מעיר הגרנ”ט שלא מצאנו בשי”ס מיעוט זה של “כאשר זמם ולא כאשר עשה”, ורק בראשונים מוזכר מיעוט כזה. [ובאמת יש ראשונים הלומדים שהמיעוט הוא מ”כאשר זמם לעשות” שמשמע שעדיין לא נעשה. ראה ברבי יונתן הנ”ל וכן ב”יראים” סימן יט’. וראה ברמב”ם פ”כ מהל’ עדות הל’ ב’ ובספר המפתח שם. ובגמרא במכות ה: משמע לכאורה שיש מיעוט מ”לעשות לאחיו” והרי אחיו קיים. ואולם ראה שם בריטב”א הדוחה זאת].

ולכאורה מהגמרא במכות ה ב, שטענה שיש לחייב מק”ו בכאשר עשה, מוכח שאין זה דרשה שבאה למעט, כי אם כן מה מהני הק”ו.

49. אמנם רש”י פירש שכאן הכוונה היא שניסך לעבודה זרה ואי אפשר לפרש שמערב. וראה בהערות על הגמרא מה שהבאנו מדברי האחרונים שנתקשו בדבריו.

התוס' מתרצים: **אלא**, אכן שאלת הגמרא רק מאונס ומפתה, ומוציא שם רע **אגב אחריני נקטיה**, הזכירו רק אגב אונס ומפתה, הכתובים יחדיו.⁽⁵⁾

המטמא והמדמע

הגמרא שאלה למה רבי אושעיא לא מנה גם את המטמא והמדמע בין אבות הנזיקין?

ואומרים התוס' תירוץ נוסף שאותו יכלה הגמרא לתרץ:

הוה מצי לשנויי, הגמרא היתה יכולה לתרץ **דלא תנא להו משום דלא מיחייב בשוגג**. רבי אושעיא לא מנאם בין אבות הנזיקין כיון שהמטמא והמדמע בשוגג פטור כמבואר במשנה גיטין [נב ב, וראה שם בגמרא בטעם הדבר]. ורבי אושעיא שנה רק אבות החייבים אף בשוגג.⁽⁶⁾

דאי שמיה היזק

הגמרא שואלת האם נוכיח שרבי חייא סובר שהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק. הגמרא דוחה שניתן להסבירו גם אם סובר ששמיה היזק.

מלשון הגמרא "לימא קסבר רבי חייא" וכו' משמע שיותר נוח היה לגמרא אם יסבור ששמיה היזק, והגמרא דוחה שאכן אפשר לפרשו כן.

מעירים התוס': **ואף על גב דחזקיה דאמר שמיה היזק איתותב בהניזקין**, הרי חזקיה שהוא הסובר שם בגיטין ששמיה היזק שיטתו הוקשתה ונדרחתה שם בגמרא, ומדוע אם כן לא היה נוח לגמרא שרבי חייא יסבור שלאו שמיה היזק?

מבארים התוס':

והתוס' מקשים גם על פירוש רש"י: **ולפירוש הקונטרס נמי [גם] קשה**, דפירש את התירוץ "ואשתכח דלא משלם נזק שלם אלא כמו שהשור שוה",⁽²⁾ כיון שמשלם מגופו והתשלום הוא לא יותר משווי השור המזיק, ממילא יש מקרים שאינו משלם נזק שלם, כאשר השור המזיק שווה פחות מסכום הנזק. ויוצא, שמשלם במקרים אלו כמו שור שהזיק שור, לכך לא מנאם בנפרד. ופירושו קשה: **דאף על גב דזימנין ליכא נזק שלם**. למרות שיש פעמים שאינו משלם נזק שלם, וכגון שהשור אינו שוה כדי [כפי] הזיקו, **מכל מקום**, עדיין יקשה על רבי אושעיא: **ליתני תרי גווני שור**, שישנה בנפרד את שני סוגי שור המזיק, **כיון דלפעמים איכא נזק שלם**, כאשר השור שווה כשווי הנזק, משלם שור תם שהזיק אדם נזק שלם, ותם שהזיק שור משלם בכל אופן שהוא רק חצי נזק. ואם כן, היה לרבי אושעיא למנותם בנפרד.⁽³⁾

ולכן מפרשים התוספות את תירוץ הגמרא באופן אחר:

ויש לומר, שכך הוא ביאור התירוץ: **דכיון דאינו משלם אלא מגופו, אי אפשר למיתני גבי אבות** [לשנותו בנפרד בין האבות], דהא אמרינן לקמן [בהמשך העמוד] "כולם כאבות הן לשלם ממיטב". כל אלו שמנה רבי אושעיא כאבות הוא כדי להשמיע שמשלמים ממיטב [מן הקרקע העידית]. וכיון שתם שהזיק אדם אינו משלם אלא מגופו, לא היה יכול רבי אושעיא לשנותו בין האבות.⁽⁴⁾

האונס והמפתה והמוציא שם רע דממונא הוא

הגמרא מקשה למה רבי אושעיא לא מנה גם את האונס, המפתה והמוציא שם רע, שיש בהן גם חיובי תשלומין שהן ממון.

שואלים התוס': **מוציא שם רע — לית ביה ממונא כלל**, אין בו חיוב תשלום ממון אלא רק תשלום מאה כסף, שהוא קצוב והוי קנס, ולמה אמרה הגמרא שהוא ממונא?

2. על פי גירסת המהר"ם.

3. ורש"י, אפשר שהוא סובר שלא כל שינוי מחייב בנפרד, וכיון שלא נשתנה דינו לגמרי משור דאזיק שור, לכן לא שנה אותם בנפרד. אילת השחר.

4. הקשו האחרונים, שלקמן נתבאר שבמטלטלין כל מילי מיטב, ואם כן, גם "מגופו" הוי מיטב. ותירץ ה"דרכי דוד", שלא יתכן לומר כולם כאבות לשלם ממיטב אלא בתשלומי קרקע, דיש קרקע מיטב ויש שאינה מיטב, אבל במטלטלין דלעולם הם מיטב מה שייך לקרוא אבות לענין דין זה. וב"ברכת אברהם" תירץ שאין זה דין מיטב אלא

שבמציאות יוצא שנותן מיטב, וזה לא הוי כאבות שדינם במיטב.

5. וכפי שכתב רש"י לעיל ד ב דה' תנא ליה שומר חינום, דהא דנקט שואל הוא לאו דוקא. ובתוס' רבנו פרץ וכן בתוס' תלמיד ר"ת כתבו דלא גרסינן "ומוציא שם רע" וכן משמע מרש"י.

6. והקשה ב"שיטה מקובצת" בשם ה"גליון" מבושת שגם אינו חייב עד שיתכוון, ורבי אושעיא מנאו. ומתיר "דבשלמא בושת מצינו שם בושת בעלמא שחייב בשוגג, כגון שנתכוון לבייש את זה ובייש את זה, אבל גבי מנסך ומדמע ומטמא לא מצינו בהם חיוב בשוגג כלל" וראה עוד ברש"ש מה שמתיר, ובחידושי הגרע"א וב"דרכי דוד".

מבארים התוס': האי למעוטי, לאו משום דלית ליה דרבי חייא. מה שהגמרא אמרה "למעוטי" אין הכוונה שהתנא של המשנה נחלק בדין עם רבי אושעיא, והוא סובר שאין הם בגדר אבות, ורבי אושעיא נחלק בדין עם רבי חייא וסובר שאין הם אבות. אלא כלומר, למעוטי דלא איירי בהו, הכוונה "למעוטי" שהתנא של המשנה נקב את המנין כדי למעט שלא בא לשנות את האבות של רבי אושעיא, וכן רבי אושעיא נקב במנין כדי למעט שלא בא לשנות את האבות של רבי חייא.⁽¹⁰⁾

למעוטי מוסר

רבי חייא נקב במנין כדי למעט שלא מנה את המוסר.

התוס' מביאים דברים נוספים שיכולנו לומר שהמנין בא למעט:

הוי מצי למימר למעוטי "כופר", הגמרא יכלה גם לומר שהמנין בא למעט שלא מונה את החיוב לשלם "כופר" שמשלם שור שנגח אדם והרגו. ושלשים של עבד, וכן יכלה הגמרא לומר שבא למעט את החיוב לשלם שלשים שקלים, כששור נגח עבד והרגו, שבעל השור משלם לבעל העבד.

התוס' מבארים מדוע אכן לא שנה אותם רבי חייא:

והא דלא קתני להו, ומה שבאמת לא שנה אותן משום דבקטלא לא מיירי, רבי חייא לא מנה את החיובים הנובעים כתוצאה מהריגה, ולכן לא מנאן.

והנה הגמרא נקטה שבא למעט מוסר, שחיובו הוא מדין גרמי. ויש להעיר כי בדין גרמי נחלקו התנאים אם דנים דינא דגרמי,⁽¹¹⁾ ואם כן מנלן שרבי חייא בא למעט את המוסר שמא לא שנה אותו, כי לא דן דינא דגרמי.

התוס' באים ליישב זאת:⁽¹²⁾ ומוסר ומפגל,⁽¹³⁾ שאמרה הגמרא שרבי חייא בא למעט, כי המוסר חייב לכולי

מכל מקום, נחא ליה לגמרא לאוקומי ברייתא דרבי חייא אביו אליביה, למרות ששיטת חזקיה הוקשתה ונדחתה, מכל מקום. נוח היה לגמרא לומר שרבי חייא, אביו של חזקיה, נוקט כשיטת בנו.⁽⁷⁾

וקתני היזק דלא מינכרא

הגמרא משיבה שרבי חייא סובר שהיזק שאינו ניכר הוי היזק, מכל מקום מנה בנפרד את ההיזק הניכר ואת ההיזק שאינו ניכר.

ויש להעיר, אם רבי חייא כתבם כדי למנות בנפרד גם היזק שאינו ניכר, הלא היה די אם היה כותב מזיק אחד כזה, ולשם מה שנה בנפרד את המטמא, את המדמע ואת המנסך?

והתוס' מיישבים הערה זאת: והא דקתני שלשה גווני, הא דשנה שלשה אופנים של היזק שאינו ניכר, לפי שהן שנויין בפרק הניזקין [גיטין נב ב], כיון שהתנא של המשנה בגיטין שנה את כל שלשת אופנים אלו יחד, לפיכך גם רבי חייא שנה את כולם.

והתוס' מביאים כראיה דוגמא נוספת: כדקתני, שומר חנינם והשואל, נושא שכר והשוכר, דקתני גווני טובא, כפי ששנו רבי חייא ורבי אושעיא את כל סוגי השומרים בנפרד, למרות שהשוכר דינו הוא כשומר שכר או כשומר חנינם.⁽⁸⁾ ולשם מה הביא והו בנפרד, אלא ודאי כיון שבמשנה בשבועות [מט א] נשנו כל הארבעה יחד, לפיכך גם רבי חייא ורבי אושעיא מנו את כולם.⁽⁹⁾

תני מנינא למעוטי

הגמרא שואלת: לפי התנא של המשנה מובן למה נקב במנין האבות כדי למעוטי אבות של רבי אושעיא, וכן רבי אושעיא נקב במנין כדי למעוטי אבות דרבי חייא, אלא רבי חייא למה נקב במנין?

את האבות דרבי חייא. ראה שם.

11. ראה לקמן ק א בתוס' ד"ה טיהר.

12. כך פירשו אחרונים, ראה ב"תפארת שמואל". והיה זה ברור לתוס' שאין הכוונה שהטעם שממעט הוא משום שאינו סובר שחייב, כי משמע שסובר שחייב בהם, ואף על פי כן לא מנאם, מסיבה אחרת. וראה כן נמי בתוס' רבנו פרץ.

13. מה שהזכירו התוס' "מפגל", הוא לאו דוקא, והכוונה רק למוסר, כי המפגל חייב דהוי מזיק בידים ולא רק מטעם גרמי, וכמבואר בתוס' לקמן ק א ד"ה טיהר, וכן ברמב"ן בקונטרס דינא דגרמי ועוד. [שיעורי ר' שמואל, "רמנחת יהודה"] ולא נאמר כאן הביאור לחלק בין "גרמי" ל"מזיק בידים" מחד,

7. וברבנו פרץ כתב "י"ל דמ"מ פריך שפיר לימא דליתותב נמי מרבי חייא בר אבא". ויש שצינו את דברי התוס' בכתובות לה. ד"ה ומי, שחזקיה שונה הוא משמעותיו של רבי חייא אביו, ראה שם.

8. ראה לעיל ד ב בתוס' ד"ה שלשה עשר.

9. פירשו על פי המבואר ב"תוס' רבנו פרץ". אלא שבעיקר התירוץ פירש שחשבינהו בג' משום דהווי שמות מחולקין. והמהרש"א פירש בכונת התוס', שלא היה להם למנות את השומרים כיון שכולם הם בכלל אדם דאזיק שור, וכיון שהן שנויין כן במקום אחר, לכן שנו את כולם בנפרד.

10. ראה בהערות על הגמרא מה שהבאנו שהקשה ה"דרכי דוד" לשם מה צריך לומר את המנין, הרי גם ללא המנין מוכח שלא מנה

התוס' משיבים: **מכל מקום, הני, אבות אלו שנשנו** בברייתות של רבי חייה ורבי אושעיא, **אי לא דקרינא להו אבות, לולי שקראנו להם בשם אבות, לא הוי ידעי דמשלמי ממיטב.** לא היו יודעים שצריכים לשלם ממיטב, כי בשלמא התולדות של האבות שנשנו במשנה, הרי הן נלמדות מהאבות לשלם מיטב, כמותם. אך אבות אלו, מהיכן נלמד ונדע שדינם לשלם ממיטב. לפיכך קראום בשם "אבות", שהוא לשון המביעה חומרא, להשמיענו שדינם חמור, והיינו, שצריכים לשלם ממיטב.⁽¹⁵⁾

תחת נתינה ישלם כסף

חיוב תשלומי מיטב של כל האבות נלמד בגזירה שוה מהמילים תחת, או נתינה, או כסף, או ישלם.

ואולם ישנם שני אבות, "בושת" ו"עדים זוממין", שלא נאמר בהם אף אחת מהמילים הללו. התוס' באים כדיבור זה לבאר מהיכן ידענו שאף הם משלמים ממיטב.

התוס' מביאים תחילה לימוד לחיוב הבושת:

בספרי מפיק [לומד] חיוב תשלום מיטב בבושת ממה שנאמר בחיוב הבושת: "וקצותה את כפה, לא תחוס עינך" [דברים כה יב], ויליף, ולומדים בגזירה שוה מעדים זוממים, דכתיב גם בעדים זוממים "לא תחוס עינך" [דברים יט כא]. וכשם שהעדים זוממים משלמים ממיטב, גם תשלום על בושת משלמים ממיטב.⁽¹⁶⁾

אלא שאם כך קשה, שצריכה היתה הגמרא לומר "תחת נתינה", וגם "לא תחוס עינך"?⁽¹⁷⁾

התוס' באים ליישב זאת: **ואין לומר, שהוא גזירה שוה גמורה, הבאה ללמד על חיוב הבושת ממיטב.**

והראיה, **מדלא קאמר [מזה שהגמרא לא אמרה] אתיא "תחת", "נתינת" "עינך".** כלומר, דרשת הספרי באה

עלמא. **ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי [שאינו דן דינא דגרמי] מחייב במוטר משום קנס, וכדמוכח בהגוזל בתרא [לקמן קיז], בגמרא שם מבואר שרוב נחמן חייב את המוסר לשלם, ושאל רב הונא את רב נחמן האם החיוב הוא מן הדין או מטעם קנס. ורב הונא ביאר את שאלתו כי אם זה מן הדין, יש ללמוד מכאן לכל מקום שדנים דינא דגרמי. ואם זה משום קנס, אי אפשר ללמוד מכאן לדינא גרמי אחרים. מוכח אם כן שאף אם לא דנים דינא דגרמי, יש לחייב במוטר משום קנס. לכן ניחא מה שאמרה הגמרא שרבי חייה בא למעט מוסר, כי לכולי עלמא הוא חייב.**

דיבורא דאית ביה מעשה

הגמרא מתרצת שמוציא שם רע לא הוי דיבורא בעלמא אלא דיבור שיש בו מעשה.

מבארים התוס' איזה מעשה יש בזה: **דבכתובות בפרק נערה [מו א] אמר רבי אליעזר בן יעקב, לא נאמרו דברים הללו, שלוקה ומשלם מאה כסף, אלא כשבעל. ורבי יהודה אית ליה התם, רבי יהודה שם סובר שלא דוקא כשבעל, אבל אינו חייב עד שישכור עדים [עדי שקר]. ולכן, כיון שנדרש לזה גם מעשה, אין זה כדיבור בעלמא אלא הוי דיבור עם מעשה.⁽¹⁴⁾**

כולם כאבות לשלם ממיטב

הגמרא מבארת שרבי חייה ורבי אושעיא קראו לנזקין בשם אבות, למרות שאין להם תולדות, להשמיענו שהם כאבות לשלם ממיטב.

שואלים התוס': **ואף על גב דתולדות דאבות דמתניתין משלמין נמי ממיטב, הרי אף התולדות של הארבעה אבות שהוזכרו במשנה משלמים ממיטב, יוצא שאין התשלום ממיטב מיוחד דוקא לאבות, וחוזרת אם כן השאלה: מדוע נקראו אבות?**

יש שהקשו מהגמרא במכות ד ב, שנתבאר בה שמוציא שם רע הוי לאו שאין בו מעשה. וראה שם בריטב"א שאין זה כסוגייתנו, וראה שם בתוס'.

15. פירשנו לפי תוס' תלמיד ר"ת, המפרש שלשון אבות חמור הוא טפי.

16. ואולם רש"י למד בושת מ"תחת אשר עינה" או שכל הה' דברים נלמדים מ"פצע תחת פצע". ראה שם.

17. כך הקשה ברשב"א וברבנו פרץ.

ולעומת "גרמא בנויקין" מאידך גיסא, כי שיטות רבות נאמרו בענין זה, אם החילוק הוא בכך שנעשה בידים אלא שאין ההיזק ניכר, או שההיזק בא מיד. וראה בשו"ע חו"מ סימן שפ"ו ובפוסקים שם. והחילוק העקרוני הוא, שגרמי וגרמא הם נזקים שהאדם או ממונו מסבבים לגופו של אדם אחר או לממונו, אלא שה"גרמי" הוא נזק שבא בגרימת המזיק בחזק, ובגרם קרוב, וכאילו עשאו בידים. ואילו נזק שנעשה בגרימתו בריפיון, ובגרם רחוק, נקרא "גרמא". [ראה שם בלבוש].

14. אמנם רש"י הביא רק דעת רבי אליעזר בן יעקב. ומשמע לכאורה, שלפי רבי יהודה אין זה נחשב למעשה, וכן משמע ברשב"א. וראה בהערות על הגמרא.

לשלם ממיטב, חייבים הם לשלם ממיטב. ולשם מה איפוא כתבה התורה "נפש בנפש" [דהוי כאילו כתבה "נפש תחת נפש"], ללמדנו שמשלם ממיטב? אלא בהכרח, בא הכתוב ללמדנו לחייבם גם כשלא זממו לחייבו מיטב.⁽²⁰⁾

מאי קאמר

במשנה שנינו לא הרי השור כהרי המבעה וכו', ועל כך שואלת הגמרא: מאי קאמר? ויש להעיר, כי בכמה מקומות בש"ס מצאנו צריכותא של "לא הרי", ולא שואלים שם "מאי קאמר", ומה נשתנה כאן שהגמרא שואלת?

התוס' באים ליישב זאת: **משום דלא מצי לפרושי האי "לא הרי" כשאר "לא הרי" שבש"ס**, משום שלא יכול לפרש כאן כמו שמפרש כל "לא הרי" שבש"ס שפירושו: אין חומרתו של זה כחומרתו של זה, וכן להיפך, ומוכח מזה שאין החומרות גורמות הדין אלא הצד השווה שבהן. וכאן לא נאמר הצד השווה שבהן אלא רק בסוף לגבי בור, לכן **קמתמה**, המקשן תמה: **מאי קאמר?** מהו פירוש הצריכותא שאמרה המשנה?⁽²¹⁾

כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד

רבא אמר שאם התורה היתה כותבת רק בור עם אב נוסף, היינו לומדים מזה את כל האבות בלימוד של "מה הצד".

ותחילת הלימוד הוא מן הבור, שמצאנו בו שעל אף שאין דרכו לילך ולהזיק, הרי הוא חייב, שאר אבות, שדרכן לילך ולהזיק, לא כל שכן שחייבים. ולימוד זה ניתן לפרוך, כי מה לבור, שתחילת עשייתו לנזק, תאמר בהני, שאין תחילת עשייתן לנזק. וכאן מובא האב המצורף

ללמד רק ש"וקצותה את כפה" אין הכוונה בה כמשמעו, אלא לחיוב ממון, ולא לקוץ את כף היד עצמה. ודבר זה הוא הנלמד בגזירה שוה מעדים זוממים.⁽¹⁸⁾ אלא, שממילא, לאחר שלמדים מעדים זוממים שהכוונה היא לחיוב ממון, למדים גם שישלם ממיטב על בושת, כעדים זוממים. אבל אין זה כשאר הלימודים של גזירה שוה, של "תחת נתינה", שבהן עיקר הלימוד הוא בא ללמד על חיוב מיטב. ולכן לא הזכירה זאת הגמרא.⁽¹⁹⁾

והתוס' ממשיכים לבאר מנין לנו שעדים זוממים משלמים ממיטב, שמהם נלמד לבושת:

ועדים זוממים המשלמים ממיטב, פירש רש"י דכתיב בהו "נפש בנפש" [דברים יט כא], ודרשינן שהכוונה היא כאילו נאמר "נפש תחת נפש", ודורשים בגזירה שוה של "תחת תחת" משור המועד, שגם עדים זוממין משלמים תשלומי מיטב.

ומבארים התוס' שעדים זוממים משלמים ממיטב גם אם לא זממו לחייב את הנידון שישלם ממיטב:

וצריך לומר, דאפילו אם העדים זוממים העידו על שור תם שהזיק, שזממתם היתה לחייב את בעל השור לשלם רק מגוף השור, כי שור תם אינו משלם אלא מגופו, או אם העידו **פלוגי חייב לפלוגי מנה**, **דדינו בזיבורית**, שזממם היה לחייבו לשלם מקרקע זיבורית [מהקרקע הגרועה, שכן בעל חוב מדין תורה משלם מזיבורית, ורק מדרבנן משלם מקרקע בינונית, שאינה מיטב אך גם אינה זיבורית], דגם במקרים אלו **משלמים העדים זוממים במיטב**, למרות שלא זממו לחייב את הנידון לשלם ממיטב.

והתוס' מוכיחים זאת: **דאם** נאמר שחייבים לשלם ממיטב רק כשרצו לחייב אחרים לשלם ממיטב, אם כן, **לא צריך קרא**, לא צריך פסוק לדרשה שישלמו העדים הזוממים ממיטב, דהרי **מ"כאשר זמם" נפקא דיתחייבו ממיטב!** הרי באופנים כאלו הם מתחייבים לשלם ממיטב משום החיוב לשלם את אשר זממו, וכיון שזממו לחייבו

18. זה לשון הסיפרי המופיע לפנינו: "ומנין שהמביש משלם ממון? נאמר כאן לא תחוס עינך ונאמר להלן לא תחוס עינך. מה לא תחוס עינך האמור כאן ממון, אף לא תחוס עינך האמור להלן ממון". וראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו בשם הרשב"א.

19. בתוס' רבנו פרץ מביא את פירוש רש"י מנין לומדים לחייב עדים זוממים במיטב, ומביא פירוש נוסף [הוא פירוש ריב"א ראה להלן]. ומוסיף "ועוד יש מפרשים, דסמיך אגזירה שוה דסיפרי, נאמר כאן "לא תחוס עינך" מה להלן מיטב, כדפירשנו, אף כאן מיטב". ומשמע הן מלשונו והן מרצף הדברים שהגזירה שוה באה ללמד על עדים זוממים שמשלמים ממיטב ולא על הבושת.

21. פירשנו על פי תוס' רבנו ישעי' מובא ב"שיטה מקובצת", ואמנם ראה לעיל ב. בתד"ה לא' ובהערה 15 שפירשנו הוכחת התוס' מזה שהמשנה מזכירה את החמור ראשון מוכח שאין זה ככל לא ראי שבא לומר שאין החומרא גורמת הדין. וראה שם כיצד פירשו האחרונים.

20. ואולם הרשב"א וכן הרא"ש ב"שיטה מקובצת" מביאים בשם

ולכן, התוס' מסבירים אחרת מרש"י:

ונראה, דשן נמי אתי בפלגא דדינא. אף השן נלמד ב"חצי הדין", כמו רגל ואדם. כלומר, כשאנו פורכים את הלימוד מבור; מה לבור שתחילת עשייתו לנזק, אנו מוכיחים מאש שאין תחילת עשייתו לנזק, וחייב. ואולם לא ניתן להמשיך ולפרוך "מה לאש", כי אין מה לפרוך, כיון שגם השן, כמו הרגל והאדם, חייבים אף באינו ראוי להם. וזו היא הכוונה שנלמד ב"פלגא דדינא".

דרך אחרת מבארים התוס':

או אפשר לבאר, שאת השן היינו לומדים מאש לחודיה: מה האש, שאין בו רוח חיים, חייב. שן, שיש בו רוח חיים, לא כל שכן.⁽²⁵⁾

וחוזרים התוס' ליישב את פירוש רש"י:

ומיהו יש לומר ליישב פירוש הקונטרס, דשפיר פרכינן פירכא דלא שייכא בשן. הפירכא שפירש רש"י: "מה לאש וכו', תאמר בשן שאין מועדת לאכול אלא בראוי לה" היא פירכא טובה, על אף שזה שהשן אינו חייב באינו ראוי אין זה פטור אלא שאין מציאות כזו. כי מכל מקום, זה נחשב כקולא שניתן לפרוך ממנה.⁽²⁶⁾

והתוס' מוכיחים שניתן לפרוך כן:

דכהאי גוונא פריך בהחובל [לקמן פח א], הגמרא לקמן פורכת פירכא מסוג זה, **גבי עבד ואשה**, הגמרא שם מבקשת ללמוד מקל וחומר מאשה, שעבד פסול לעדות, והגמרא פורכת: **"מה לאשה שכן אינה במילה** תאמר בעבד שהוא ראוי למילה, הרי שפטור האשה ממילה נחשב לקולא, למרות שפטורה מפאת שאינה שייכת במציאות.⁽²⁷⁾

התוס' עוברים לתשובה על הפירכא לפי ביאור רש"י:

לבור, המוכיח שחייב גם כשאין תחילת עשייתו לנזק. ושוב יש לפרוך שלאב זה יש חומרא מיוחדת [כי לכל אב יש את חומרתו המיוחדת], ולא יתכן ללמוד ממנו, ועל כך יש לחזור לבור, ולהוכיח שחייב למרות שאין לו חומרא זו. וחזר הדין, לא ראי וכו', אף אני אביא שאר האבות וכו'.

ומביאים התוס' את פירוש רש"י לגבי הלימוד של השן מבור ואש, כדי להקשות עליו: **מה שפירש הקונטרס ד"שן" אתיא מ"בור ואש"**, שהשן נלמדת מבור ואש באופן הזה: לאחר הדחיה "מה לבור, שאין תחילת עשייתו לנזק", יש להוכיח מאש, שאף הוא אין תחילת עשייתו לנזק. **דכי פרכת, שאם תפרוך, כלומר, יש לשוב ולפרוך: מה לאש, שכן מועדת היא לאכול בין את אשר ראוי לה** [עצים וכדומה], **בין את שאין ראוי לה** [כאבנים], **תאמר בשן, שאין מועדת לאכול אלא בדבר הראוי לה,** ⁽²²⁾ שוב נאמר בור יוכיח.

התוס' מקשים שאין פירכא זו נכונה: **וקשה, דלא אשכחן ש"אינו ראוי" בשן,** לא מצאנו היזק הנקרא "שן" ש"אינו ראוי" לשן, **דאם אכלה דבר שאין ראוי לה לאכילה,** לא הוי תולדה דשן, אין זה נחשב כלל לתולדה דשן, **אלא הוי תולדה דקרן,** כי השן מוגדרת בכך שיש הנאה להזיקה, ולכן, כשאכלה דבר שאינו ראוי לה, **כיון דאין הנאה להזיקה,** ואין דרכה לאוכלה, אין זה תולדה דשן, אלא תולדה דקרן. ואם כן, מה שאינה חייבת מצד שן באינו ראוי לה, אין זה מטעם קולא של שן, אלא שאין זה כלל נזק של שן,⁽²³⁾ וממילא אין מה לפרוך מזה על הלימוד מאש.⁽²⁴⁾

מוסיפים התוס' בקושייתם: **ואי משכחת בשום ענין,** גם אם נמצא באופן כל שהוא מקרה של "אינו ראוי לה" בשן [כלומר, אופן שיש לה הנאה מדבר שאינו ראוי לה], עדיין אין לפרוך כן, שהרי מדובר במקרה שאין השן הזה כתוב במפורש אלא חיובו נלמד מבור ואש. ואם כן, **נילף** [נלמד] **מאש דמתחייב אף באין ראוי,** וכך גם השן יתחייב אף באין ראוי. וממילא אין כל מקום לפירכא זו.

הגמרא וכולהו כי שדית בור, אין הכוונה לאש [מהרש"א. וראה במהר"ם]. והנפקא מינה אם יקבלו גם את הקולות של בור או רק של אש [ראה לקמן הערה 45].

26. ב"דרכי דוד" העיר דאינו בדומה, דבמילה מ"מ איכא מצוה יתירה באיש מבאשה והוי פירכא, אבל הכא דאינו ראוי חייב משום קרן וראוי חייב משום שן ל"ש פירכא כלל דחייבין כולם, אלא שחלוקין בשמותיהן וע"ז אנו דנין ללמוד שם זה משם זה ול"ד להדדי, וראה גם ב"מנחת יהודה" שהקשה כעין זה שלא דמי להדדי.

27. וראה כן נמי בתוס' שם ד"ה שכן, ויש מפרשים שכונת הגמרא שהאשה לא יכולה למול את בנה, והתוס' דוחים פירוש זה. וראה בכתבי הגר"ח סימן קפ"ו וסימן רנ"ד מה שפירש שם בגמרא.

22. כמבואר לקמן במשנה יט: "כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות, אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק". ובגמרא שם מבואר כן לענין חיה האוכלת בשר צלוי שאין זה דרכה או צבי שאוכל בשר ופת וכו'.

23. עפ"י "תוס' רבנו פרץ".

24. הגרנ"ט בסימן קט"ז כתב ליישב דברי רש"י דמיירי באופן שאכלה דבר שנהנת באכילתה, אלא שאין דרכה לאכול זאת, כיון דלא הו"ל לאסיקי אדעתיה ראה שם. וראה בענין זה ברא"ש פרק ב' סימן ג' ובי"ש סימן ט', ובספר המפתח לקמן יט ב [במשנה ד"ה אמאי לא תנא רבותא] וראה לעיל ב ב בהערה בביאור הגמרא.

25. וכך גם הרגל והאדם ילמדו מאש לחודיה. ולפי זה מה שאמרה

מבארת שאינו ראוי בבור זה "כלים" וממילא דברי הברייתא לא נאמרו לשיטת רבי יהודה החולק עם חכמים, ומחייב על נזקי כלים בבור [לקמן נג ב], כי לשיטתו אין הבור פטור באינו ראוי לו. ולפי רש"י שאף האדם נחשב אינו ראוי לבור, קשה למה אמרה הגמרא שאין זה כרבי יהודה והיא משכחת ליה אדם, הרי גם לפי רבי יהודה יש מציאות שהבור פטור באינו ראוי, כי רבי יהודה מודה שהבור פטור על אדם.⁽³⁰⁾

מכח קושיות אלו מסיקים התוס':

אלא נראה, דאדם נמי חשוב ראוי לבור, כיון דראוי למות בהבלא, האדם גם הוא [כמו השור] ראוי לבור, כיון שבמציאות כשנפול לבור ראוי הוא למות בהבל הבור. ומה שהתורה פטרה את הבור על מיתת האדם אינו מפאת שאינו ראוי, אלא גזרת הכתוב הוא כמו שפטרה בטמון באש.⁽³¹⁾

אבל כלים שחשיב ליה [שהגמרא מחשיבה את הכלים] **לקמן [י א] אין ראוי לבור, היינו מפני דלא מזקא להו הבלא,** שאין ההבל מזיק להם ולכן במציאות אין הכלי ראוי להנזק בהבל הבור.⁽³²⁾

שואלים התוס' על כך: **ואף על פי דכלים חדתי מפקעי בהבלא כדאמר בסוף פרק הפרה לקמן [נד א],** אף שנתבאר לקמן שכלים חדשים פוקעים [מתבקעים] מהבל הבור, ואם כן מוכח שאף הכלים ראויים להינזק מהבור, והוי ראוי לבור כאדם, ורק התורה גזרה שפטור על הכלים.

משיבים התוס': **מכל מקום, יש כלים שאין מתקלקלים בהבלא,** אמנם כלים חדשים ראויים להינזק מן הבור,

אך מה שפירש רש"י שאת הפירכא מה לאש שכן מועדת לאכול בין בראוי לה וכו' תאמר בשן שאין מועדת לאכול אלא בראוי לה. אנו דוחים: בור יוכיח שאין הבור מועד לדבר שאין ראוי לו. כגון אדם, שהבור פטור על האדם. פירוש זה קשה:

התוס' לא מסכימים עם רש"י שאדם נחשב אינו ראוי לבור, ומקשים על כך שלש קושיות:

חדא [אחד, קושיא ראשונה]: **דלא פטר אדם אלא ממייתה ולא מנזיקין,** פטור הבור אינו אלא על מיתת האדם ולא על נזקי האדם, ואם האדם נחשב אינו ראוי לו לבור, אם כן מצאנו שהבור חייב באינו ראוי לו.⁽²⁸⁾

ועוד קשה: אטו משום דפטר אדם, חשוב אינו ראוי, האם משום שהתורה פטרה את הבור על מיתת האדם, נחשב כבר שהאדם אינו ראוי לו לבור? והלא באש נמי פטור טמון, הרי גם באש, שאמרנו שחייב אף בשאינו ראוי לו, התורה פטרה על הטמון [על מה שהיה טמון בתוך הגדיש ונשרף יחד עימו, לקמן ס א ב]. ואף על פי כן אין הטמון נחשב כאינו ראוי לו לאש, ולא אמרינן שהוא פטור באינו ראוי לו. אם כן גם בבור מה שהתורה פטרה את הבור על מיתת האדם אינו מחשיב את האדם לאינו ראוי לו.⁽²⁹⁾

ועוד קשה: דלקמן [ט ב] גבי "חומר בשור מבבור", הברייתא לקמן [ט ב] מביאה זוגות של אבות ומציינת את החומרות שיש באחד שאין בשני, ומונה ביניהם: "חומר באש מבבור, שהאש דרכה לילך ולהזיק, ומועד לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בבור". ובגמרא שם [י א] **אין מוצא לרבי יהודה דמחייב על נזקי כלים בבור, אין ראוי בבור,** הגמרא

28. ב"מנחת יהודה" הקשה, מכל מקום לגבי מיתה היא אינו ראוי, ומה הראיה מנזיקין למיתה? ואולם ראה ב"נחלת משה" וכן ב"ברכת אברהם" המבארים את קושיית התוס', שהתוס' הבינו לפי רש"י שהאדם נחשב אינו ראוי לפי שאין דרכו ליפול בבור שאדם נוהר שלא ליפול בבורות, ולכן פטרה התורה את בעל הבור, דאם לא נוהר, הוי פושע בעצמו. ולכן הקשו מנזיקין, שאם זה הטעם, היה צריך להיות פטור גם מנזיקין, ואם חזינן שחייב, על כרחך צריך לומר שדרך האדם ליפול בבור כמו השור [דגם על שור פיקח פטור אלא רק אם נפל בלילה או בסומא, וכן באדם בלילה או סומא שכיח שיפול]. וראה עוד ב"מנחת יהודה" מה שמיישב.

וראה ב"שיטה מקובצת" בשם רבי ישראל, שמשמע מדבריו שמיישב את רש"י שאין דרך אדם ליפול נפילה של מיתה, ולכן הוי אינו ראוי ופטור. אבל דרך אדם להיתקל בבור ולהינזק ולכן לענין נזיקין הוי ראוי וחייב. וראה בגרנט סימן קטז.

29. ומבאר ה"נחלת משה" שקושייה זו היא המשך לקושיה קודמת כממה נפשך, שאם נאמר שמה שרש"י מחשיב את האדם אינו ראוי לבור אינו מפאת שאין דרכו ליפול לבור אלא מפאת הפטור ההלכתי שהתורה פטרה, שזהו סימן שהתורה מחשיבה את האדם כאינו ראוי

ליפול לבור, אם כן קשה, שגם בטמון התורה פטרה ולמה אמרינן שהאש מועדת אף באינו ראוי לה.

30. ראה במהר"ם שיף המקשה, ששם מדובר בחומר באש מבור ואש גם פטור מאדם. ראה שם, וב"תפארת שמואל".

31. על פי תוס' רבנו פרץ.

32. דברי התוס' ניחא לשיטת רב שבור שחייבה עליו התורה להבלו ולא לחבטו, דכיון דכל החיוב הוא על ההבל וזה לא שכיח שכלים יוזקו בהבל ולכן הוי אינם ראויין לבור, אבל לשמואל דאמר להבלו וכ"ש לחבטו צ"ע למה נחשב כלים אינו ראוי לבור הרי שכיח שישברו מחבטה [מהר"ם שיף]. וראה בחתם סופר. ולכאורה יש לומר לשמואל במילא ספוגים בכלים דבכך אינם ראויים להינזק וראה בגרע"א, וראה ב"מנחת יהודה" אם אפשר לומר כן.

ועצם הדבר צ"ב דהא דפטור הוא מפאת דלא בא הנזק מן הבור ואם כן מה שיירך להחשיב זאת לקולא ולומר בור יוכיח שאינו מועד אלא לדבר הראוי לו. [מנחת יהודה]

כלומר, כח אחר הוא אמנם גורם קולא לענין אחריות המעשים, אך הוא גורם חומרא בזה שהאש אינה עומדת במקומה אלא הולכת ומזיקה. והחומרא שהולכת ומזיקה שקולה יותר מהקולא שנעשה בשיתוף כח חיצוני. וכיון שהאש חמורה יותר שהולכת ומזיקה, ניתן ללמוד מבור ואב אחר.⁽³⁴⁾

התוס' מקשים על תירוצם:

והא דקאמר בסמוך [ו א], הגמרא בסמוך מבארת שאבנו וסכינו נלמד במה הצד מבור ואש, כי את הלימוד מבור לחוד יש לפרוך [כפי שנתבאר]: "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו וכו'", לכן זקוקים ללימוד גם מאש, שהאש **תוכיח**, **שכן כח אחר מעורב בו** ואף על פי כן **חייב**. ופירושו הדבר שהאש שאין בו את החומרא של הבור יוכיח. וקשה הרי אמרנו אדרבה שאש שיש לו כח אחר ועל ידי זה הולך ומזיק חמור הוא מן הבור, ומה יש אם כן להוכיח מאש, הא באש הכח אחר רק גורם לו חומרא שאיננה באבנו וסכינו ומשאו.

ומתרצים התוס': אין הכוונה ב"אש תוכיח" לומר שגם בה יש את קולא זו. אלא **הכי פירושו**: אש תוכיח, שכן **אף על גב דכח אחר מעורב בו**, ומכל מקום, **חשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל**, ו**חייב משום חיצו**. שהתורה החשיבה כאילו בעל הדליקה עשה זאת לבדו, ונחשב ככוחו, למרות דהוי כח אחר מעורב בזה. כלומר, אמנם האש חמור מבור בכך שהאש הולך ומזיק על ידי כח אחר, מכל מקום, לענין אחריותו של בעל האש על הנזק, היה מקום לומר שהאש קל יותר, שכן היה כאן גם כח אחר שנשתתף בהבאת האש לגדיש, ומכל מקום התורה החשיבה זאת ככוחו וכמעשיו,⁽³⁵⁾ **הכא נמי**, כך גם באבנו וסכינו ומשאו, **אף על גב דכח אחר מעורב בו**, מכל מקום, גם הם, כמו אש, **חשובים כאילו הוא בעצמו עושה את הבור הזה**, בלא כח אחר, וחייב.

ותירוץ נוסף מתרצים התוס': **אי נמי**, אכן מה שאמרה הגמרא "אש תוכיח" קשה, כי האש חמור יותר מן הבור. ובאמת הגמרא עצמה, לאחר שהשיבה "אש תוכיח", דחתה זאת מסיבה זו, **והיינו דפריך**, וזה מה שהגמרא מיד ממשיכה ופורכת: **מה לאש**, שכן דרכו לילך ולהזיק,

אבל כלים ישנים אינם ראויים להינזק, ומצאנו אם כן דבר שאינו ראוי לבור והבור פטור עליו והם כלים ישנים.⁽³³⁾

התוס' עוברים לענין אחר, מקשים כיצד ניתן ללמוד את האש מבור ואב נוסף:

ואם תאמר והיכי אתי אש מבור וחד מאינך, כיצד אנו יכולים ללמוד את האש מן הבור ואב נוסף, הרי יש לפרוך: **מה לאינך** [מה לבור והאב הנוסף שעמו] **שכן אין כח אחר מעורב בו**, מה לבור וכן שאר האבות החמורים שכן מזיקים בכוחות עצמם ללא עזרת גורם חיצוני, **תאמר באש דכח אחר מעורב בו**, שהולכת ומזיקה בעזרת הרוח, וזה קולא באש, וכיצד ניתן אפוא ללמוד את האש משאר אבות?

התוס' מוכיחים זאת דכח אחר מעורב הוי קולא:

מדפריך בסמוך גבי אבנו וסכינו ומשאו, הגמרא [ו א] בסמוך לומדת לחייב אבנו, סכינו ומשאו שהניחין בראש הגג ונפלו ברוח מצויה מבמה מצינו, והגמרא מבארת שמדובר שהזיקו לאחר שנפלו והבעלים הפקירום. מכל מקום לא ניתן ללמוד מבור לחוד, כי **מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו**, תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן, כי נעשו בור בעזרת הרוח שהפילתן מראש הגג. חזינן אם כן שכח אחר מעורב הוא קולא ולכן לא ניתן ללמוד אבנו וסכינו מבור. אם כן קשה כיצד היינו לומדים את האש משאר אבות, הרי יש לה קולא שכח אחר מעורב בה?

מתרצים התוס':

ויש לומר, דבור כיון שנעשה בלא שיתוף כח אחר, חמור מאבנו וסכינו שלא הזיקו בהליכתן אלא בתר דנייחי, ולא נעשו בור אלא על ידי כח אחר, כיון שיצירת המזיק לא היתה בידיהם. לכן אמרה הגמרא לקמן שאי אפשר ללמוד את אבנו וסכינו ומשאו מן הבור לחוד.

אבל כשאנו מעמידים אש מול בור, שהאש הולך ומזיק והבור אינו הולך ומזיק, האש בהליכתו על ידי כח אחר, חמור מבור שאין הולך ומזיק אלא במקומו.

³³ "אבל הכא באש, שהולך ומזיק על ידי כח אחר, ודאי כח אחר מעורב בו חומרא הוא באש לגבי בור". וראה לעיל ב א בתוס' דיבור המתחיל ולא זה וזה ובהערות שם. וראה עוד כאן באריכות ב"מנחת יהודה" בביאור שני דרכים בכח אחר מעורב בו.

³⁵ אין הכוונה לפי מאן דאמר אשו משום חיצו [לקמן כב ב] אלא שהתוס' נקטו כפי ההלכה [דרכי דוד], וראה ב"חזון איש" ב"ק סימן ג' סק"א ובגר"ח הל' שכנים פ"א הל"א, ובשיעורי ר' שמואל. ובהערות על הגמרא לקמן ו א.

³³ והקשה הגרע"א הא מכל מקום כיון שהתורה פטרה גם כלים חדשים שראויים להינזק, אם כן על כרחך אין הטעם מפאת דאין ראוי לבור, אלא הוא גזירת הכתוב ושוב הוי כמו טמון באש. עוד הקשה, כי גם לרבי יהודה המחייב על כלים בבור פוטר בכלים ישנים שאינם ראויים להיפקע מהבלא [לקמן נד א] ואם כן גם לרבי יהודה בור פטור באינו ראוי לו ולמה אמרה הגמרא לקמן שלרבי יהודה אין פטור באינו ראוי בבור. ונשאר בצ"ע.

³⁴ על פי "נחלת משה" ו"סוכת דוד". וראה בתוס' רבנו פרץ שכתב:

מה לבור ואדם, שכן מעשיו גרמו לו, (37) תאמר באלו, שאין מעשיו גרמו לו? (38)

ויש לומר, דאתו מבור ואדם ישן. שאר האבות היו נלמדים מבור ואדם המזיק כשהוא ישן, שלמרות שחייב (כמבואר לקמן כו א) אין זה נחשב שמעשיו הם גרמו לנזק כיון שנעשה בשנתו. (39)

או היינו לומדים מבור ואדם הנופל מן הגג ברוח שאינה מצויה, דחייב, כדאמר לקמן בסוף פרק שני [כו א]. בגמרא לקמן מבואר שנפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש חייב בארבעה דברים וכו', ואדם הנופל ברוח אינו נחשב שמעשיו גרמו לו (40), לכן היה ניתן ללמוד את שאר האבות ואי אפשר היה לפרוץ מה לבור ואדם שמעשיו גרמו לו.

והתוס' עוברים להקשות על לימוד שאר אבות מבור ורגל:

ואם תאמר, מבור ורגל היכי אתי? כיצד ניתן ללמוד שאר האבות מבור ורגל, הרי ניתן לפרוץ: מה לבור ורגל, שכן הזיקן מצוי, דלקמן [ו ב] חשבינן בור הזיקו מצוי. הגמרא לקמן אומרת: "מאי שנא בור דהזיקו מצוי", הרי גם הבור נחשב הזיקו מצוי. ואם כן, ניתן לפרוץ: מה להני, שכן הזיקן מצוי, תאמר בשאר אבות שאין הזיקן מצוי?

מתרצים התוס': ויש לומר, דאכן אין בור הזיקו מצוי טפי מאחרים. אין שכיחות הנזק של בור יותר משאר אבות, ורק הרגל הזיקו מצוי יותר משאר אבות, ולכן ניתן ללמוד שאר אבות מבור ורגל, ואין לפרוץ שהזיקן מצוי. ומה שהגמרא לקמן [ו ב] אומרת מאי שנא בור דהזיקו מצוי, לא קאמר לקמן הכי אלא להזכיר חומרא אחת ששוה בבור וכותל ואילן. הגמרא לקמן מביאה משנה בבבא מציעא, בדין כותל ואילן שנפלו לרשות הרבים, שאם נתנו לבעל הכותל והאילן זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו לאחר הזמן, והזיקו, חייב.

והכוונה היא: שכן כח אחר מעורב בו ידידה חמור יותר, מפני שעל ידי זה הולך ומזיק למרחוק, מה שאין כן באבנו וסכיננו ומשאו שהוא מזיק במקומו כבור, והכח אחר רק השתתף ביצירת המזיק, בזה הכח אחר הוא רק קולא ולכן אין ללומדו מן האש. (36)

והתוס' עוברים להקשות על לימוד שאר האבות מאש ובור:

ואם תאמר, והיכי אתו כולהו מאש ובור? כיצד ניתן ללמוד שאר האבות כגון שן ורגל מאש ובור במה הצד? הרי ניתן לפרוץ: מה לאש ובור שכן מעשיו גרמו לו כדמפרש לקמן [ו א] גבי בור המתגלגל. הגמרא לקמן דנה לחייב ב"בור המתגלגל", כגון, שהניח אבן ברשות הרבים ובעודו במקומו לא הזיק, רק לאחר שגלגלוהו רגלי אדם ובהמה למקום אחר הזיק בצורת הזיק של בור, והיינו, לבתר דנייה, ולא שפגע באדם והזיקו. והגמרא אומרת שאין ללמוד דין זה מבור לחוד, כי בבור "מעשיו גרמו לו", מה שאין כן בזה, שרגלי אדם ובהמה גרמו לו. וכן האש נמי מעשיו גרמו לו, גם האש נחשב ודאי למעשיו גרמו לו, כיון שהוא הדליק את האש, והוי ככריית הבור. ואם כן, כיצד ניתן ללמוד מהם שאר האבות, הרי יש לפרוץ, מה לאש ובור שמעשיו גרמו להם?!

ויש לומר, דאמנם הבור נחשב מעשיו גרמו לו. אבל לא חשיב האש מעשיו גרמו לו. האש אינו מוגדר כמעשיו גרמו לו, כיון שהרוח מסייעו. כלומר, רק הבור, שכל ההזיק נגרם על ידו, נחשב מעשיו גרמו לו, אבל אש, שהנזק נגרם גם על ידי הרוח, אין להחשיבו כ"מעשיו גרמו לו".

התוס' מקשים קושיא זו על הלימוד מבור ואדם:

ואם תאמר, מבור ואדם נמי, היכי אתו?! על הלימוד של שאר אבות מבור ואדם, גם יש להקשות קושיא זו, כיצד היה ניתן ללמוד שן, רגל ואש? והרי ניתן לפרוץ:

לנזק, אף אינו ראוי לומר בו מעשיו גרמו, שהרי לא נקרא מזיק עד לאחר שכלו מעשיו, ולאחר זמן כאש, שאין תחילת עשייתו לנזק, וראה לעיל בביאורי התוס' ב ב ובהערה שם.

39. יש שהקשה, לפי מה שכתבו התוס' [לעיל ד א] בשם הירושלמי שאינו חייב אלא בהשכיב עצמו אצל הכלים, א"כ, גם אדם הוא בכלל מעשיו גרמו לו, וכמו שפשוט לתוס' בהמשך, שנפל מן הגג ברוח מצויה חשיב מעשיו גרמו לו. ותיירץ, שהשכיב עצמו אינו מוכרח שישבור אותם בשנתו, אבל נופל ברוח מצויה הוא ודאי שיפול, וראה בהערה הבאה.

40. הרש"ש כתב שרוח שאינה מצויה לאו דוקא, והוא הדין רוח מצויה, וכמו אש שלא נחשב מעשיו גרמו לו כי הולכת ברוח מצויה. וראה ברבנו פרץ שנקט "נפול ברוח מצויה", וראה בהערה קודמת.

36. והגמרא משיבה בור יוכיח שאין לו את החומרא שהולך ומזיק על ידי הכח אחר וחייב. וראה ב"דרכי דוד" מה שהאריך בביאור התירוק.

37. אדם המזיק ודאי הוא בכלל מעשיו גרמו לו.

38. יש לעיין, מה סברו התוס' בקושייתם? הרי לקמן נתבאר שבור המתגלגל לא הוי מעשיו גרמו לו, ומאי שנא אש? וצריך לומר, שבקושייתם חשבו שדי בכך שהדליק את האש כדי שיחשב "מעשיו גרמו לו", ושאינו בור המתגלגל, שהגלגול נעשה כולו על ידי אחרים, מה שאין כן אש, שכח מעשהו משתתף עם הרוח. ותיירצו התוס', ש"מעשיו גרמו לו" נחשב רק כאשר מעשיו עשו את ההזיק בלי שום סיוע [דרכי דוד" וינחלת משה"].

והרשב"א תירץ, שלא יתכן לומר שמעשיו גרמו לו אלא במה שתחילת מעשיו לנזק, כבור. אבל מה שבשעת מעשיו לא נקרא עשוי

ובדרך זה ממשיכים התוספות לבאר את המשך הגמרא:

מה שרבא מוסיף: **ולמאן דאמר: אדרבה, קרן עדיפא** שכוונתו להזיק, **היינו למאן דאמר פלגא נזקא ממונא**, הכוונה היא לשיטת רב פפא, הסובר שחצי נזק הוא חיוב ממון מחמת שדרכו להזיק, **ולא קיימי בחזקת שימור**, כי רב פפא סובר שגם שור התם דרכו להזיק ואינו בחזקת שמור אלא צריך שמירה. ולשיטתו ניתן ללמוד גם את הקרן משאר אבות.

התוס' מעירים על פירוש רש"י:

ולא כמו שפירש הקונטרס דלא איתפרש היכא, מה שאמרה הגמרא "ולמאן דאמר קרן עדיפא", פירש רש"י, "לא איתפריש היכא", לא נתפרש היכן נמצא מאן דאמר זה. ואילו לפירוש רבינו תם הרי נתפרש מיהו מאן דאמר זה.⁽⁴²⁾

להלכותיהן⁽⁴³⁾

הגמרא שאלה, כיון שניתן ללמוד מבור ואב נוסף את כל שאר האבות, לשם מה כתבה התורה את כולן בפני עצמן? ומתרצת הגמרא, שהתורה כתבה כדי לפרש את ההלכות המיוחדות שיש לכל אחד מהם.

ואומרים התוס': **הוה מצי למימר**, הגמרא יכולה היתה לתרץ, **דכולהו איצטריך למיכתב**, שהתורה צריכה לכתוב כל אב בפני עצמו כי:

דאם לא כתיב, אלא הוה נפקא מחד מהנך ובור, הוה פטרי בהו כלים. כי אם התורה לא היתה כותבת כל אב בנפרד אלא כולם היו נלמדים מבור ואב נוסף, היה הדין בכל האבות שפטורים על הכלים כמו הבור הפטור על הכלים. לכן כתבה אותם התורה בנפרד וממילא חייבים הם על הכלים.

ואי יליף מחד מהנך ומאש, אם מלבד הבור והאב הנוסף היתה כתובה גם אש, וממילא הייתי יודע לחייב אפילו בכלים, כי שאר האבות, מלבד הבור שאינו נלמד מאב אחר, היו נלמדים מאש והאב הנוסף שחייבים על

והגמרא טוענת שהחיוב של בעל הכותל והאילן [אם הפקירם] הוא מדין בור, שכן, מאי שנא בור דהזיקו מצוי ושמירתו עליך, הני נמי וכו'. ומבארים התוס' שהגמרא לא באה בזאת אלא להזכיר חומרא המשותפת באותה מידה בין הבור והכותל והאילן ולכן יש לחייב גם בכותל ואילן, ואולם רק הרגל שכיחות ההזק שלו גבוהה במיוחד מעבר לשאר האבות.⁽⁴¹⁾

שכן מועדין מתחילתן

רבא אמר: אילו כתבה התורה רק בור ואב נוסף, היינו לומדים מהם את כל האבות חוץ מן הקרן, שכן כל האבות מועדין מתחילתן, והקרן לא. אולם לפי המאן דאמר שלקרן יש עדיפות לחומרא כי כוונתו להזיק, ניתן ללמוד גם את הקרן. אך התוס' שוללים לפרש כפשוטו:

אינן לפרש שמועדין מתחילתן פירושו ששאר אבות **משלמין** מתחילה **נזק שלם**, ולכן לא ניתן ללמוד מהם את הקרן, המשלם בפעמים הראשונות רק חצי נזק. כי פירוש זה אינו נכון, **דאם כן, קרן נמי אתיא, כיון דלא כתיב**. שהרי אנו מדברים אם ניתן היה ללמוד את הקרן משאר אבות אילולא היה נכתב קרן בתורה, ואם כן, היינו לומדים לחייב את הקרן כבר מתחילה נזק שלם כשאר אבות, ומה שייך לפרוך מכך שקרן תמה משלמת רק חצי נזק.

אלא, מפרש רבינו תם, מה לשאר אבות, דהם "מועדין מתחילתן", **היינו שדרכן להזיק**, שרגילים מתחילה להזיק. **מה שאין כן בקרן, דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי**, סתם שוורים [עד שלא נעשו מועדים], הינם בחזקת שמורים מלנגוח, כי אינם רגילים לנגוח, ולכן אם הקרן לא היה כתוב, לא היינו לומדים לחייבו משאר אבות, וזאת **למאן דאמר: פלגא נזקא קנסא**.

בגמרא לקמן [טו א] נחלקו בגדר תשלום חצי נזק שמשלם שור תם. רב פפא סובר שחיובו הוא "ממון", לפי שהוא סובר שסתם שוורים רגילים לנגוח ואינם בחזקת שמורים שלא ינגחו, ובדין היה עליו לשלם נזק שלם, אלא שהתורה חסה עליו כל עוד לא הועד, שישלם רק חצי נזק. ואילו למאן דאמר פלגא נזקא "קנסא", לא היה חיוב כלל מעיקר הדין, ורק התורה קנסתו לשלם חצי נזק.

וראה במהר"ם שוף שאף אם רש"י נתכוון לפירוש רבנו תם שפיר קאמר שלא איתפריש היכא דרבא ודאי לא נתכוון לאלו מ"ד שהמה תלמידיו.

וראה בהערות על הגמרא מה שהבאנו עוד בפרוש הגמרא.

43. המוקף בדיבור זה הוא מגליון. והמהרש"ל מוחק כל זאת עד ומתני' לא קתני. ומבאר המהרש"א כי טעמו שכן אלו הם דברי התוס'.

41. וראה ברש"י לקמן ד"ה מאי שנא "ואי קשיא הא מילתא דאמרו לעיל דרגל הזיקה מצוי ולא בור לאו פירכא היא דבור הזיקו מצוי אבל אינו מצוי כל כך כי רגל שכל שעה היא מהלכת".

42. ב"שיטה מקובצת" מביא בשם רבנו ישעי' המקשה לפירוש רבנו תם, כי רב פפא ורב הונא שנחלקו בפלגא נזקא אם הוי קנסא או ממונא הם תלמידי רב והיאך היה רבא מסופק במילתא דמחלוקתם.

הכלים, ולכן לא תירצה הגמרא כן, אלא "להלכותיהן". עדיין היה אפשר ליישב, כי אם היינו לומדים מאש ואב נוסף, הוה פטרי בהו, היינו פוטרים את כל האבות בטמון. (44)

לא אתי מכולהו, הבור, שאין דרכו לילך ולהזיק, אינו נלמד משאר אבות שדרכן לילך ולהזיק, (46) ואם כן יש צורך בכתיבת הבור גם ללא דינו המיוחד, אלא ודאי אגב נקטיה. (47)

אש לפטור בו את הטמון

התורה כתבה את האש מפאת ההלכה המיוחדת שבו שפטור על הטמון.

ומעירים התוס': הוה מצוי למימר, הגמרא יכלה לומר שהתורה כתבה את האש כדי לחייב בו את הכלים, דאילו חיובו היה נלמד מאבות אחרים היה פטור על הכלים, לפי דאש לא אתי מבעלי חיים, אי אפשר ללמוד את האש מאבות נזיקין של בעלי חיים, כגון שן ורגל ואדם וכו', לפי שיש בהן רוח חיים ובאש אין. (48) ולכן אין אפשרות ללמודו אלא מחד מיניהו, ובור, דפטור בו את הכלים. רק מאחד האבות מבעלי החיים ביחד עם בור. וכיון שנלמד גם מן הבור הפטור על הכלים, גם האש היה פטור על הכלים, לפיכך הוצרכה התורה לכתוב את האש, כדי לחייב בו את הכלים. (49)

יש להקשות מאחר ונתבאר שבאמת ניתן היה ללמוד את כל האבות מבור וחד מהנך, והתורה כתבתם בנפרד להלכותיהן, לשם מה התנא של משנתנו עושה צריכותא ומפרש את חומרתו של כל אב, ואשר מפאת כן לא ניתן ללמוד אחד מהשני, הרי למעשה ניתן היה ללמוד אחד מהשני, ונכתבו להלכותיהן?

מתרצים זאת התוס':

ומתניתין לא קתני, משנתנו לא אמרה את הצריכותא אלא כדי להגדיל תורה ויאדיר. (45)

בור לפטור בו את הכלים

הגמרא מפרטת את ההלכה המיוחדת לכל אב, שמפאת הלכה זו כתבה התורה את הבור בנפרד. הגמרא מזכירה גם את הבור כי נכתב כדי לפוטרו על הכלים.

מבארים התוס':

אגב אורחיה נקטיה, הגמרא הזכירה את הבור רק דרך אגב. כלומר, היות שכתב הלכות שאר האבות כתב אגב גם את הלכות הבור.

התוס' מנמקים למה לא נפרש כפשוטו:

ואולם אין לפרש כפשוטו, שבור נכתב בגלל ההלכה המיוחדת שבו שפטור על הכלים, כי הרי נתבאר דבור

בהמשך ד"ה אש, והתם שאל כן רק על אש, והמהרש"א מקיים הגירסא ולפי זה ביארנו. וראה עוד ב"תפארת שמואל", ובאוצר מפרשי התלמוד.

44. שיטת התוס' כאן שהלמוד מקבל את הקולא שיש לשני המלמדים כשיטת "יש מן הגדולים" שמביא הרא"ש בריש פרקין והרא"ש חולק. וראה בגרי"ז ריש נזקי ממון הכותב: "ולפי משנת למעלה כשיטת הרא"ש והר"י מגא"ש י"ל דגם אם לא הוה כתיבי אבות נזקין בהדיא רק הוה גמירי מבור וחד מהנך ג"כ היה חייב בהן על כלים, דלא פטרה תורה כלים רק בבור ולא במה שאינו בור, ולענין חיובא שפיר הוה ילפינן מבור וחד מהנך במה הצד, דחיוב נזיקין תלוי רק בדרכו להזיק ושמירתו עליך, וכל שדרכו להזיק ושמירתו עליך מחייב אף שאינו לא בור ולא אש. משום זה הוה מחייבי כל הד' אבות נזיקין, אבל פטורא דכלים שהוא תלוי בשם בור זה אינו רק בבור ולא בשאר אבות נזיקין אף שחיובן נלמד מבור כיון דסוכי"ס אינן בור רק מחייבי משום דדרכן להזיק ושמירתן עליו, אלא שהתוס' ס"ל כשהשיטה השניה דאף בדברים שפטור מגז"כ ג"כ אין לחייב את הנלמד יותר מהלמוד וזהו שהקשו". וראה עוד בפנים מאירות.

45. התוס' כבר כתבו כן לעיל ב א ד"ה ולא זה וזה ושם בהערות נתבאר.

46. כמבואר כבר במשנתנו "ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

47. וראה ברש"י שכבר העיר כן.

48. וכמבואר במשנתנו ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים.

49. התוס' לעיל ד"ה להלכותיהן כתב כן על כל האבות וראה לעיל בהערה 44, שמפאת כן המהרש"ל מחק את הדיבור הנ"ל. ובמרומי שדה כתב שהגליון הוא לפי שיטת רש"י שגם שן צריך ללמוד גם מבור לכן כתב שבכולהו הוה פטרי כלים, אבל התוס' כאן הולכים לשיטתם שמאש אחד אפשר ללמוד, לכן רק באש כתבו לחייב בו את הכלים אבל השאר הוה ילפי מאש אחד ע"ש [ראה באוצר מפרשי התלמוד הערה 93]. וראה עוד לעיל הערה 45.

התוס' מבארים מדוע הגמרא העדיפה את פירכתא על פני זו:

אלא לפי דפירכא שהגמרא פרכה **"שכן אין כח אחר מעורב בו"** חשיב טפי, הינה פירכא חשובה וטובה יותר, **דהשתא**, עתה, על פירכא זו שהגמרא פרכה, **ליכא למימר "שור יוכיח"**, **אלא אש גרידא**. לפי הצעת הפירכא שהציעו התוס' יכלה הגמרא להשיב שהן השור והן האש יוכיחו שאינם בגדר מעשיו גרמו לו, וחייבים. ואולם לפירכתא הגמרא שכח אחר מעורב בהם, לא יכלה הגמרא להשיב שהשור יוכיח, שהרי גם בו אין כח אחר מעורב, אלא יש להשיב אך ורק "אש תוכיח". וכיון שיותר קשה היה להשיב על הפירכא, לפיכך נחשבת לפירכא חשובה וטובה יותר, ומטעם זה בחרה הגמרא בפירכא זו.

אלא, שלפי זה יש להעיר מהמשך הגמרא לגבי "בור המתגלגל" [הניח אבן ברה"ר, ורגלי אדם ובהמה גלגלוהו למקום אחר, והזיקו]. והגמרא ביארה שלא ניתן ללמוד חיובו מבור לחוד, שכן יש לפרוך, "מה לבור, שכן מעשיו גרמו לו. תאמר בהני, שכן אין מעשיו גרמו לו". ואם אמנם הפירכא של כח אחר מעורב בו הוי פירכא חשובה יותר, מדוע לא פרכה הגמרא כן: מה לבור, שאין כח אחר וכו', תאמר בהני שכח אחר מעורב בהו. שהרי מעורבים בו רגלי אדם ובהמה שגלגלוהו למקום שהזיק. (4)

התוס' באים ליישב זאת:

ולקמן, גבי בור המתגלגל, פריך "מה לבור שכן מעשיו גרמו לו", מפאת דלא שייך לפרוך התם "שכן אין כח אחר מעורב בו", משום דהיכי נימא, כיצד נפרש את הפירכא? אם נאמר "מה לבור, שאין כח אחר מעורב בו, תאמר בבור המתגלגל, שכן כח אחר מעורב בו", **דמשמע**, הרי אם נאמר כך משתמע, **דלא הוי בור אלא על ידי כח אחר**, בור המתגלגל לא נעשה לבור אלא על ידי הכח אחר שמעורב בו, וזה אינו נכון, **שהרי נעשה בור בלא כח אחר**, מיד משמניחו ברשות הרבים. כי כאשר הניחו ברה"ר מיד הוא נעשה לבור, ואחר כך כשנתגלגל, הוא נעשה "בור המתגלגל". אבל שם בור נעשה ללא עזרת כח אחר. וכיון ששם בור נעשה מיד ללא עזרת כח אחר, אין זה נחשב ככח אחר מעורב בו. (5)

דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור! לפי הגירסא שלפנינו הגמרא לא מתייחסת לשיטת רב, והיה מתאים שהגמרא תמשיך בשאלה: "אי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור", וגם לשיטתו אינו צריך להלמד מהצד השוה.

והתוס' באים לבאר זאת: **"אי לרב דאמר, וכו'", לא גרסינן**, (1) **כדפירשנו לעיל**. הגמרא לא שאלה לפי רב שמשורו למדנו, היינו שור, מהטעם שהתוס' פירשו לעיל [ג ב ד"ה משורו], כי אכן לרב אין הלימוד משור לבד, שהרי יש לדחות מה לשור שהוא בעל חיים וכוונתו להזיק, תאמר באבנו וסכיננו וכו', לכן צריכים לפרש כי לרב נלמד חיובו בצד השוה מבור ושור [והכוונה משורו למדנו שמקבל דיני שור וחייב בכלים (2)]. ואם כן לרב ניחא שזה אכן נלמד מהצד השוה.

מה לבור שכן אין כוח אחר מעורב בו

הגמרא מתרצת שאין ללמוד חיוב אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש הגג ונפלו והזיקו — מבור, שכן הבור אין כח אחר מעורב ביצירתו כמוזיק, ואילו באבנו סכיננו ומשאו כח הרוח מעורב ביצירתן כמוזיק, לכן יש ללמוד זאת מהצד השוה מבור ואש.

התוס' מעירים שהגמרא היתה יכולה לפרוך אחרת:

למאי דפרישית (3) דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו, התוס' לעיל היקשו כיצד ניתן ללמוד שאר אבות מאש ובור, הא מבואר בגמרא בהמשך שלבור יש חומרא ש"מעשיו גרמו לו" [פעולתו של האדם שיצר את הבור גרמה לבור שיזיק], וכן גם האש ודאי נחשב ל"מעשיו גרמו לו", וכיצד אם כן ניתן ללמוד שאר אבות מאש ובור, הא לשניהם יש חומרא שמעשיו גרמו לו. ותירצו, שהאש אינו בגדר מעשיו גרמו לו, **לפי שהרוח מסייע לו לאש**, ואינו כבור, שכל הנזק נגרם רק על ידי מעשיו.

ולפי זה הוי מצי למיפרך הכא, יכולה היתה הגמרא לפרוך את לימוד חיוב אבנו וסכיננו מבור בדרך זו: **מה לבור החמור, שכן מעשיו גרמו לו. תאמר באבנו וסכיננו**, שאינם בגדר מעשיו גרמו לו, שהרי הרוח סייעתם וכמו באש.

1. יתכן כי היתה גירסא כזאת לפני התוס', לפיכך אמרו "לא גרסינן", או מפאת שלעיל ג ב גרסינן לה. וראה בתוס' תלמיד רבינו תם.

2. התוס' לעיל ג ב הקשו, למה לא יפטר כבור. וראה שם בהערות.

3. ע"פ הגירסא בגיליון, והכוונה לעיל ה ב תד"ה כי שדית.

4. ובתוס' תלמיד רבינו תם כתב ליישב "דכאן אין שייך למימר שכן

כח אחר מעורב בהן דלעיל גבי רוח שייך למימר כח אחר מעורב שאין שם מעשה ממש אלא רוח בעלמא מוליכום. אבל הכא שיש מעשה חשוב שהבהמה או האדם מגלגל ממקום זה למקום זה לא שייך למימר כח אחר אלא מעשה אחר נעשה בו והיינו דקאמר שאין מעשיו גרמו לו".

5. דברי התוס' צריכים ביאור, כי אם כן, מדוע אש מקרי כח אחר מעורב בו? הא האש נעשה על ידי כוחו בלי כח אחר, ורק הנזק הוא

לקמן בפרק המניח [כז ב]: "אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים". במשנה שם מבואר שהנתקל בחבית שהונחה ברשות הרבים, ושברה, פטור. והגמרא מבארת משמו של עולא שהפטור הוא גם באופן שהיה שייך להבחין בחבית, לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.⁽⁸⁾ ומאותה סיבה יש לפטור גם את מגלגל האבן, לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

התוס' ממשיכים לפרש טעמו של רש"י:

ואין לומר שאמנם המגלגל פטור, אך כוונת הגמרא היא לבעל התקלה שהיו כוחו וחייב. זה אינו, שהרי בעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק, שהרי התקלה שהזיקה בדרך הילוכה לא הלכה מכוחו, ואין לחייבו אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוא אשו, רגלי האדם נחשבים כרוח מצויה המוליכה את התקלה שהיא כאש, ולכן חיובו מטעם אש ולא מטעם אדם המזיק. לפיכך סובר רש"י שאין לגרוס כן.⁽⁹⁾

התוס' חולקים ומקיימים את הגירסא:

ואין למוחקו בשביל כך [מטעמים אלה], דלענין כדי שלא ילכו כל כך בחוזק שיתזו ויזיקו, דרכו להתבונן שפיר. פטור זה שאין דרכם של בני אדם להתבונן

לאיתוי בור המתגלגל

רבא אומר שהצד השווה שבמשנתנו בא לרבות חיוב בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה. ולפי הגירסא שלפנינו, הגמרא שואלת אם מדובר שהמניח הפקיר את האבן או לא.

ומביאים התוס' שלפניהם היתה גירסא אחרת:

בכל הספרים [בכל הגמרות שהיו לפנייהם] כתוב שהגמרא דנה תחילה מתי הבור הזיק, "אי בהדי דקא אזלי קמזקי, כוחו הוא!"⁽⁶⁾ כלומר, אם האבן נתגלגלה על ידי רגל אדם ובדרך הילוכה הזיקה, הרי זה נעשה בכוחו של המגלגל, והוא אדם המזיק, ואת חיובו אין צורך ללמוד מהצד השווה.

והתוס' מביאים דברי רש"י ששינה את הגירסא ומבארים זאת:

ופירש הקונטרס⁽⁷⁾ דלא גרס ליה, שלא גורסים כן אלא כפי הגירסא שלפנינו. רש"י לא פירש מדוע אין לגרוס כן, והתוס' מבארים את טעמו: **וטעמא משום דאמרינן**

מזה טעות.

6. וכפי שהגמרא שואלת באוקימתא הבאה של פותקין ביבותיהן, וכן לעיל באבנו וסכיננו וכו'.

7. רש"י ד"ה אי בהדי.

8. "משום דאדם בעל מחשבות הוא ואגב טרדא דליביה לאו אורחיה לעיוני ומיזול" [נמוקי יוסף שם]. וראה להלן בהערה בשם תוס' תלמיד רבינו תם דהוי לכן אונס גמור. וראה ב"צמח צדק" מה שחקר בזה.

9. המפרשים נתקשו, למה יש למחוק את כל הגירסא, היה צריך לגרוס "אשו הוא" במקום "כוחו הוא". ומתוך המהר"ם דתוס' סוברים דהוי אשו וכתבו לשיטתם, אבל רש"י סוברים דאפילו אשו לא הוי דלא חשיב ליה כרוח מצויה.

ויש שביארו את שיטת רש"י לפי שיטתו [להלן יט ב], שהקושר את הדליל לרגלי התרנגול פטור לגמרי, והקשו התוס' אמאי לא הוי כאבנו, סכיננו ומשאו? ותירץ ה"נחלת דוד" דאסור"ם הם מזיקים מצד עצמם, אבן מצד כובדה, וכו', אבל דליל כל הזיקו הוא על ידי כח התרנגול, וזה לא הוי אשו, ולכן הקושר פטור. ממילא כאן נמי, שההזיק הוא מכח רגלי אדם ובהמה, לא הוי אשו.

אלא שעצם החילוק צריך ביאור, הרי ודאי גם באסור"ם יש תוספת כח מפאת הרוח ולא רק מכובד האבן. וראה ב"שיעורי ר' שמואל" המפרש שרוח זה דבר טבעי שיש רוח מצויה ולכן נחשב מויק דידיה אבל כח אחר של בהמה או אדם לא חשיב מויק דידיה. וראה עוד בהערות על הגמרא. ואולם בשאר המפרשים שלא מתרצים כן [ראה ב"שיטה מקובצת", ומהדורא בתרא ועוד] משמע שסוברים שגם לרש"י חייב מטעם אש.

דנעשה בצירוף כח אחר, וכמו בבור המתגלגל.

וב"קהילות יעקב" סימן ד' דן בגחלת העומדת במקומה, או כל אש המזיקה במקומה [וכגון אש בתוך בור] האם חייב על הכלים מדין אש, או שמא הוי דין בור, ופטור על הכלים. ומביא, שהוי פלוגתא בירושלמי, ראה שם באורך. ואם נימא דהוי בור, מיושב, דשאני הכא, גבי "בור המתגלגל", דהוי בור גם לפני שרגלי אדם גלגלהו. אולם אש, לפני שכח אחר הוליכו להזיק, הוי בור, ולא הוי אש.

ואולם לשון התוס' צריכה ביאור, מדוע כתבו **דמשמע** דלא הוי בור? והרי הוי צריכים לומר שאין החילוק נכון, כי בור מתגלגל נמי לא הוי כח אחר מעורב בו, ומה כוונתם באומרם "דמשמע" דלא הוי. ועוד טעון ביאור, מה איכפת לן שמקודם כבר היה בור, מכל מקום, אז לא הויק, ועתה ההיזק נעשה רק בעזרת כח אחר.

ואולי אפשר לומר, שכוונת התוס' שבאמת בור מתגלגל מקרי כח אחר מעורב בו, ובאמת הגמרא יכלה לפרוך כן. וכוונת התוס', שהיות ואם נפרוך כן עלינו לפרוך בלשון "תאמר בבור המתגלגל שכן כח אחר מעורב בו", והיה **משמע בטעות** שלא נעשה בור בלא כח אחר שמעורב בו, לפיכך העדיפה הגמרא לפרוך "מעשיו גרמו לו".

ולפי הפירוש הפשוט בדברי התוס', יש להקשות גם על פירכת הגמרא שבור המתגלגל אין מעשיו גרמו לו. והרי כמו שלענין כח אחר אין זה נחשב ככח אחר כיון שהוא הניחו, כך גם נאמר לענין מעשיו גרמו לו. וכן לפי מה שפירשנו שהכוונה בתוס' שהיה "משמע בטעות" גם כן צריך ביאור למה לא משמע בטעות שלא נעשה בור על ידי מעשיו.

וצריך לומר, כמו שמביא ה"שיטה מקובצת" [לעיל ה ב] בשם התוס' שאנן, שכח אחר מעורב בו, הכוונה היא לענין יצירת שם מויק, ואילו מעשיו גרמו לו הכוונה היא על הנזק. וכן מדויק מלשון רש"י ד"ה מעשיו "כרייתו גרמה את ההיזק", וממילא, כשהנזק נעשה לאחר שנתגלגל, מובן מדוע אין זה מעשיו גרמו לו, וגם לא משמע

והמפעיל את התקלה הינו אדם שהוא בר דעת, או פטור בעל התקלה לגמרי, וזה הסיבה שכאן המגלגל ישלם את הכל ובעל האבן יפטר.⁽¹²⁾

התוס' מוכיחים זאת מסברא:

תדע שכך הוא, דהרי אם אדם הדליק אש, ובא אדם אחר ושרף בתוכה את טלית חבירו, או אם אדם חפר בור, ובא אדם אחר ודחף את שור חברו לתוכו, ודאי אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש. כי ה"מפעיל" את התקלה הינו אדם בר דעת. וכך גם אם המגלגל הוא בר דעת, פטור בעל התקלה.⁽¹³⁾

התוס' מוסיפים את היוצא מזה לגבי בהמה:

ואולם המגלגל ברגלי בהמה, אם הבור [האבן] התגלגל ברגלי בהמה; אם הזיק בהדי דאזלי [בדרך הילוכו] כיון שהמוליך אינו בר דעת יתחייבו שניהם: גם בעל הבהמה וגם בעל התקלה, וכמו הכלב ובעל הגחלת.⁽¹⁴⁾

התוס' מקשים על שיטתם:

והא דאמרינן לקמן בפרק הפרה [נג ב]: שור ואדם שדחפו יחד שור אן אדם לבור, לענין נזקין כולן חייבין. דמשמע, אפילו בעל הבור. בגמרא שם, אמר רבא: שור ואדם שדחפו לבור, לענין נזיקין [אם דחפו שם אדם והזקן] כולן חייבין. לענין ד' דברים ודמי וולדות, אדם חייב, ושור ובור פטורים. לענין כופר ושלושים של עבד, שור חייב, אדם ובור פטורים. ומכך שלענין ד' דברים וכופר הוזכר שהבור פטור, משמע שלענין נזיקין,

בדרכים לא נאמר על סוג הליכה עם עוצמה כזו שבפגיעתו בכלי יתיו אותו למרחק והוא יזיק בהילוכו. כי אדם שהולך בצורה כזו, חייב להתבונן בדרכו. ואם לא התבונן, והזיק, חייב. ולהכי פריך, לכן הגמרא שאלה, שאם הזיק בתוך כדי הליכתו, כחו הוא, ויתחייב המגלגל הכל,⁽¹⁰⁾ ולא נחייב כלל את בעל התקלה.⁽¹¹⁾

התוס' שואלים על שיטתם שבעל התקלה פטור לגמרי:

ואף על גב דלגבי כלב שנטל החררה והלך לגדיש כו', במשנה לקמן [כא ב] שנינו: הכלב שנטל חררה [עוגה הנאפית על גבי גחלים ודבוקה בה] והלך לגדיש, אכל את החררה והדליק את הגדיש, על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק. ופריך שם [כג א] בגמרא: וליחייב בעל הגחלת נמי, נחייב גם את בעל הגחלת על הגדיש שנשרף לפי שהוא בעל התקלה. והגמרא מתרצת שבעל הגחלת שימר את גחלתו כראוי וכו' ולכן אין לחייבו. הרי שלמרות שיש מוליך לתקלה, מכל מקום בעל התקלה חייב, ומדוע כאן יתחייב המגלגל הכל ובעל התקלה יפטר?

התוס' מיישבים ומבארים את שיטתם:

מה שלקמן נתבאר שיש לחייב גם את בעל התקלה, היינו משום דכלב לאו בר דעה הוא, אבל הכא המקלקל [המגלגל] בר דעה הוא. כלומר, החילוק הוא כך: אם המוליך והמפעיל את התקלה אינו בר דעת, חייב בעל התקלה להשתתף בתשלום הנזק, וזה הטעם שבעל הגחלת חייב כשכלב הוליכה. ואולם אם המוליך

10. "אין דרכו של אדם להתבונן בדרכים, היינו לענין זה שאם שבר כלי שהיה מונח לפניו בלא התבוננות פטור, אבל כלי האי אין לו להשתגע בהליכתו שיתיו הכלי ממקומו ויתיו דרך הליכתו ופושע הוא בהזיק זה וכו' אבל אדם דבר דעת הוא ופושע והזיק מפטר בעל תקלה לגמרי" [הרא"ש]. וראה בתוס' תלמיד רבינו תם "שוה היה אונס גמור מה שדרס על הכד דלאו דרכיה לעיוני בהכי אבל להתיו צרורות ובור המתגלגל אין זה אונס גמור כל כך.

11. לסיכום: לשיטת רש"י, המגלגל פטור לגמרי. ובעל התקלה, לפי המהר"ם פטור לגמרי. ולפי אחרים חייב ומטעם אש. לשיטת התוס', בעל התקלה פטור לגמרי והמגלגל חייב הכל. ובראשונים ישנה שיטה שלישית ששניהם חייבים כל אחד חצי [ראה ברשב"א בפירושו ראשון ובתוס' רבנו פרץ, ובשיטה מקובצת בשם תוס' שאנץ].

ומכך שלא כתבו התוס' לחלק בפשטות, שכאן מיירי במתכוון, ואילו דין שאין דרכן של בני"א להתבונן לא נאמר במתכוון, משמע שפירשו דהכא לא מיירי במתכוון להזיק אלא בפשיעה מצד האדם. וכן משמע לשון הרא"ש שהובא בהערה הקודמת, וכן משמע ברשב"א ומאירי. וצריך עיון, כי התוס' בהמשך הקשו מאדם ושור שדחפו לבור דחייב גם בעל הבור, וכתבו לחלק בין אדם העושה בכוונה לעושה בלא כוונה, ושם מדובר שנעשה בפשיעה [אחרת אין חיוב ד' דברים] ואעפ"כ אם נעשה שלא בכוונה חייב גם בעל הבור, ומדוע כאן אם פשע האדם בהתיוו אין בעל האבן שותף בנוקוד והקשה כן הגרע"א

ונשאר בצע"ג.

וה"חזון איש" [סימן ב' ס"ק כ"א] כתב לבאר, שיש חילוק בין אדם הרוחף לבור, ששם היה הבור קודם, ובעל הבור כבר חייב באחריותו, לפיכך לא נפטר אלא על ידי כוונת האדם להזיק ולא על ידי פשיעתו לבד. מה שאין כן אבן המונחת ברה"ר, שאין שם אש עליה קודם שהותזה, אלא נעשית אש על ידי האדם בפשיעתו, לפיכך אין זה אש אלא אדם המזיק, שאין לחשוב את פשיעת האדם לכח אחר לחייב את בעל האבן.

עוד כתב לחלק, שאפשר שפשיעת האדם לדחוק חברו דרך הילוכו שכיחא וחשיבא רוח מצויה, אבל פשיעת אדם להתיו האבן לא שכיחא וחשיבא כרוח שאינה מצויה, ונעשה אש ברוח שאינה מצויה, ולכן פטור. כי אע"ג שיש כאן פשיעה לגבי התזת בהמה, מכל מקום, עתה נעשה אש ברוח שאינה מצויה [ראה שם].

12. "מיהו קשה, דהכא קתני נמי וברגלי בהמה שאינה בר דעת. ונראה דלא גרסינן ברגלי בהמה" [תוס' רבנו פרץ].

13. "היתחייב בעל הגחלת ובעל הבור כלום?! זה, אין הדעת טובלו" [הרשב"א].

14. במהרש"א מבואר שבעל התקלה חייב מטעם בור. ואולם המפרשים תמהו, שבתוס' מבואר שבעל התקלה חייב מטעם אש, וכן

האדם כמי שאינו בר דעת לענין זה, שאף בעל התקלה חייב להשתתף בנוק. (16)

והתוס' מקשים על תירוצם זה: והא דאמרינן שלענין ארבעה דברים ודמי ולדות אדם חייב, הרי בגמרא שם בפרק הפרה, אמר רבא שלענין נזק כולן חייבין אבל לענין ד' דברים ודמי ולדות האדם הדוחף לבד חייב, וד' דברים הכוונה לצער, ריפוי, שבת ובושת, ואם אכן מדובר שהאדם דחף ללא כוונה מדוע הוא חייב על הבושת, הרי אין אדם חייב על בושת אלא אם כן נתכוון [כמבואר לקמן פו ב]?

מתרצים התוס': האי ד' דברים שהאדם חייב, היינו:

שהזכר בלשון "כולן חייבין", הכוונה היא גם לבור. וכן מדנקט "כולן" חייבין, ולא "שניהם" חייבין, משמע שהכוונה היא גם לבור. ולשיטת התוס' קשה, הרי אדם בר דעת השתתף בדחיפה, ואם כן, מדוע חייב בעל הבור?

מתרצים התוס': צריך לומר, דמיירי אדם בלא כוונה, מדובר שהאדם דחף בלא כוונה, דכיוון דאין בכוונה כלל, כיון שהדחיפה לא נעשתה כלל מתוך כוונה לדחוף, לפיכך חייב בעל הבור כמו האדם. כלומר, דין זה שנתבאר שאם אדם בר דעת הפעיל את התקלה פטור בעל התקלה, נאמר רק כשהדבר נעשה מתוך דעת וכוונה, (15) אבל כשנעשה ללא דעת וכוונה, נחשב

ברשב"א משמע שחייב בעל התקלה הוא מדין אש.

15. בטעם הדבר שהאדם חייב הכל ובעל התקלה פטור, כתב ב"ברכת שמואל" סימן ג', שאין לומר שיסוד הטעם הוא משום דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה שאדם ידחוף בכוונה לבורו, וחשיב כרוח שאינה מצויה. כי עדיין יש להקשות, שייחשב תחילתו בפשיעה מצד שיכול ליפול גם בלי דחיפת האדם, ו"תחילתו בפשיעה וסופו באונס, חייב", וראה עוד בחידושי הגר"ש סימן ד' שדחה הסבר זה. וה"ברכת שמואל" שם מביא בשם ה"פני יהושע" לפרש, שבכל שותפות של שני מזויקים, אם אחד מהם הוא העיקר בעשיית הנוק, מתייחס אליו הכל, והשני נפטר. וכתב הברכת שמואל שאין סברא לחדש כן.

עוד מביא הברכת שמואל בשם גדול אחד [הכוונה לגרי"ז], שהחייב הוא מדין מעמיד. וכמו שמצינו במסכת ב"ק נו ב, שהמעמיד בהמת חברו על קמת חברו, חייב המעמיד בכל הנוקים שעשתה הבהמה בקמה, כיון שמעשה נזק זה שנעשה אמנם על ידי הבהמה, נחשב כמו נעשה על ידו, במה שהעמידה על קמת חברו, לכן נחשב הוא כבעל הבהמה לגבי נזק זה, וכך כאן, הדוחף לבור או לאש נהפך להיות בעל הבור והאש מדין מעמיד בדחיפתו, והרי זה כדוחף שורו של חברו לבורו של עצמו, ולכן חייב הדוחף. והברכת שמואל דוחה פירוש זה, שלא מצינו דין מעמיד בבור [וראה בברכ"א תנינא שתמה מדוע לחלק בין שן ורגל לבור], ועוד הקשה דאם כן יפטר על הכלים. וכתב הברכת שמואל לפי המבואר ברא"ה [מובא בשיטמ"ק לקמן נ ב] שכתב, "ומיהו, באדם שדחף שור לבור, נסתלקו מעשה בעל הבור לגמרי, דהא לא פשע כלל לגבי אדם שלא ידחוף לשם". והיינו, שלענין זה ליכא דין מעשה מבעיר ומעשה כרייה מצד המבעיר והכורה, לגבי מה שאדם אחר יזיק בכוונה באמצעות הבור. ובחידושי הגר"ש כתב כעין זה והטעים כי מה שהתורה חייבה בבור ואש זה על הכנת המזיק בעולם, ולכן היזק שנעשה על ידי אדם בכוונה, שהבחירה בידו אם להזיק או לחדול, אינו חייב על עשיית הבור או האש. אבל בשן ורגל שחייב על מה שממונו מזיק אז גם אם הושיט לה אדם בכוונה הרי אכלה והזיקה, אבל בבור אינו חייב אלא משום שהכין מזיק ובכחאי גונא שתלוי בבחירת אדם עדיין לא הוכן המזיק, כי רק לענין היזק הנעשה על ידי הטבע חשבינן שהכנת הבור והאש הוא כשותף בהזיק, אבל לא לענין נזק הנעשה על ידי בחירה של אדם שיש בו דעת.

וב"ברכת אברהם" מביא מביאור הגר"א [שצ"א ס"ק י"ד] שאם אדם מושיט את פירות שמעון שבחצר שמעון לפיה של פרת לוי, חייב המושיט לבד אם הוא בן דעת ויש לו לשלם, אפילו אם היה אפשר

לפרה ליטול בעצמה, בלא הושתנו. וציין את המקור מתוס' דין. הרי שדין זה נאמר גם לגבי שן ורגל, ולא רק לגבי בור ואש. ושלא כדברי הגר"ש והברכת שמואל. וכן קשה לפרש דברי הגר"א כדברי הגאון אחד שהזכיר הברכת שמואל שהוא מדין מעמיד, שהרי הגר"א כתב שדין זה הוא גם אם הבהמה היתה יכולה להגיע לבד, ואילו בדין מעמיד כתב המרדכי שחייב דוקא כשהבהמה לא יכלה להגיע בלעדיו.

וצריך לומר, שהגר"א למד כדברי ה"פני יהושע", שבמקום אשר יש בו עיקר המזיק, הכל מתייחס אליו. ולכן, כשאדם עושה מעשה היזק בכוונה להזיק, הרי הוא עיקר המזיק, ולכן הכל מתייחס אליו. ובהסבר הדבר נראה לומר, שיש באדם שני אופנים, שאם אדם מזיק שלא בכוונה, אזי חיובו הוא רק משום שאדם שמירת גופו עליו, וכמו שנתבאר לענין אדם ההולך לישון, שצריך לשמור עצמו שלא לשכב במקום שיש לחוש שמא יזיק לכליו של חברו. ולכן, כששרף אדם את טלית חברו באש של אדם אחר בלא כוונה, הוא חייב לשלם משום שלא שמר את גופו מלהזיק, ומצד שני, יש גם על בעל האש חיוב, על אי שמירת אשו. אבל, כשאדם מזיק מתוך כוונה להזיק, סיבת חיובו אינה משום שלא שמר את עצמו מלהזיק, אלא משום שנעשה מעשה היזק בכוונה להזיק, ועל כך מחייבים אותו. ולכן, אם אדם שורף דבר של חברו באש של אדם אחר, ועשה זאת בכוונה להזיק, יש חילוק בין האדם השורף לבין בעל האש. כי בעל האש אמור להתחייב רק בגלל אי שמירה, אבל האדם יש לחייבו מטעם שפעל ועשה את המעשה בכוונה, וזה משייך אליו את המעשה יותר מבעל האש, ולכן בעל האש פטור לגמרי. וראה כן באבן האול פ"ו מחו"מ הט"ז.

ואולם צ"ע למה בשור ואדם שדחפו, גם אם האדם דחף בכוונה, בכל זאת חייב בעל השור? ובשלמא לפירוש הברכת שמואל והגר"ש ניחא, כי רק לענין בור ואש נאמר דין זה. ואולם לפי הפני"ל לפי האבא"ז שבכל ענין שבו יש אדם המזיק יחד עם מזיק אחר מתייחס ההיזק לאדם המזיק, למה יתחייב כאן בעל השור? ובאמת יש שיטות בראשונים שבעל השור פטור, ראה בשיטמ"ק לקמן נג ב. ואולם יש הסוברים שבעל השור חייב, וכך משמע בשו"ע סימן ת"י סעיף ל"ד. ובאה"ז נשאר על זה בקושיא. וראה בחו"א סימן ה' סק"ה מה שכתב מתי חייב בעל השור, וב"נחלת משה".

16. ב"קצות החושן" סימן ת"י סק"ב כתב שמדברי התוס' משמע דאם האדם עשה בכוונה פטור בעל הבור לגמרי, והקשה, שהיה צריך להיות שהאדם ישלם חצי כיון שכלפיו יש רק את השור כשותף, ואולם כלפי השור גם הבור שותף ולכן השור והבור יתחלקו בחצי השני. ובאמת מבואר כן ב"שיטה מקובצת" בשם התוס'. והאחרונים

ולכאורה יש להקשות דבבור עצמו יש מציאות שנעשה ברשות וחייב, שהרי אם חפר בור ברשותו, ואחר כך הפקיר גם את רשותו וגם את בורו חייב. ויש אם כן להוכיח מבור עצמו שחייב גם אם נעשה ברשות.

התוס' באים ליישב זאת:

דאפילו אם עשאו ברשות שחפר זאת ברשותו ואחר כך הפקיר את רשותו ואת בורו, מכל מקום אין זה נחשב שנעשה ברשות כי כיון שהפקיר היינו שלא ברשות.⁽¹⁸⁾

תאמר בהני דברשות, שור יוכיח

לאחר שפרכנו את הלימוד מבור, כיון שהבור נעשה בלא רשות והני נעשו ברשות, אנו עונים: שור יוכיח! שמהלך ברשות הרבים ברשות בית דין ואם הזיק חייב.

התוס' מקשים: **ואם תאמר, למאן דאמר תנא שור לרגלו, לעיל [ד א] אמר רבא לשיטת שמואל, כי מה שהזכירה המשנה "שור" הכוונה ל"רגל".** ואם כן, קשה, **היכי קאמר שור יוכיח דברשות חייב, כיצד יש להוכיח מ"שור", שהוא ה"רגל", שלמרות שיש לו רשות להלך חייב על הנזק? והא רגל לא מיחייב אלא ברשות הניזק, הרגל פטורה ברשות הרבים, וחייבת רק כשהזיקה ברשות הניזק, ושם הרי אין לו לשור רשות להלך?!**

ומתרצים התוס': **ויש לומר, כגון שהלך השור ברשות הרבים והתיז והזיק ברשות היחיד, דחייב כדאמרין לקמן, ההוכחה היא משור שהלך ברה"ר, ובהליכתו התיז וגרם לנזק ברשות היחיד, דמבואר לקמן [יט א] למסקנה שחייב. וצרוורת הם תולדה דרגל. מוכח דאף דיש לשור רשות להלך, מכל מקום אם הזיק חייב.**⁽¹⁹⁾

אמרי משה סימן נ"ט סק י"ג]. וראה בהערות על הגמרא שהבאנו בשם "אילת השחר" המפרש שכוונת הגמרא "שלא ברשות" שבני רה"ר יכולים לסותמו, וזה הכוונה גם כאן. ולפי ה"ברכת אברהם" שהבאנו יתפרש שאם הוי ברשות הייתי אומר שהוי כבור ברשותו שעל הניזק להרחיק עצמו, וממילא כאן כשהפקיר ודאי דהוי כעת כבור שלא ברשות. [וראה שם [בקמא] שמפרש כמו באמרי משה הנ"ל].
ובעיקר דברי התוס' הקשה הגרע"א, שהתוס' לקמן כח ב כתבו בפשיטות שהחופר ברשותו והפקיר בורו ורשותו פטור כיון דהוי ברשותו, וגם עתה זה לא ממונו, ומה אם כן הקשו התוס' [ורשי' שם פליג וסובר שחייב]. ומתוך הגרע"א, אפשר שכוונת התוס' היא למי שהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, שבזה גם לתוס' חייב. ובאמת כך כתב התוס' רבנו פרץ. אלא שהקשה הגרע"א מנא ליה לתוס' שדין זה עצמו לא נלמד מהצד השוה. וראה בשיעורי ר' שמואל מה שהקשה לפי זה.

19. הרא"ש כתב בשם התוס', שתירצו בעץ ארוך שדרסה עליו

נזק, צער, וריפוי ושבח. כלומר, לעיל [ד א] הגמרא הזכירה שאדם חייב בד' דברים, שם אכן הכוונה היא לצער, ריפוי, שבת ובושת. אולם כאן הארבעה כוללים את הנזק⁽¹⁷⁾ אבל לא את הבושת, דאין חייב בושת אלא עד שיתכוון לביישו, כדאמר בהחובל [פו ב], במשנה: "נפל מן הגג והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור על הבושת. אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוון".

ואכן, לפי זה לא הוי, אין פירוש ד' דברים אלו כארבעה דברים דלעיל [ד א], דהתם לא חשיב נזק בתוך הארבעה, ואילו בפרק הפרה כן מחשיבים את הנזק.

ומבהירים התוס' שלגבי השור צריך לפרש אחרת: והא דאמר [שם] לענין כופר ושלשים של עבד, אם דחפו האדם והשור יחד אדם או עבד לבור ונהרג, השור חייב בכופר או בשלשים של עבד, צריך לומר, דהיינו דוקא כשהשור דחף בכוונה, אף על גב דלא הוי דומיא דאדם. כלומר, למרות שבאדם פירשו התוס' שמדובר שדחף שלא בכוונה, מכל מקום, השור שדחף עמו עשה זאת בכוונה. ואף שיותר מסתבר לומר שמדובר בשור באותו אופן שמדובר באדם, מכל מקום, יש הכרח לומר כן. **דבשלא בכוונה, ליכא כופר ושלשים של עבד, כי אם מדובר שהשור דחף ללא כוונה, לא היה מתחייב בכופר ושלשים של עבד, כדאיתא בשילהי [בסוף] פרק שור שנגח ד' וה' [מג א] אמר ר"ש בן לקיש: שור שהמית את העבד שלא בכוונה, פטור משלשים שקלים, שנאמר וכו'. ועוד שם: אמר רבא: שור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר שנאמר וכו'.**

מה לבור שכן שלא ברשות

הגמרא מבארת שדין "פותקין ביבותיהן" אינו נלמד מן הבור לחוד, לפי שיש לפרוך: מה לבור, שכן שלא ברשות. תאמר "בהני דברשות".

האריכו בדברי הקצוה"ח הן בצורת חלוקת התשלומים והן ביישוב דברי התוס', ראה בחי' הגרש"ש ובשיעורי ר' שמואל, ב"ברכת אברהם" וב"מנחת יהודה".

17. הקשה הרשב"א דמשמע דבד' דברים אדם חייב לבדו, ואם הכוונה גם לנזק אף השור חייב, "וי"ל, לפי פירוש זה דד' דברים לאו דוקא, אלא משום דבכל דוכתא נסיב לה הכין, אמר נמי הכא ד' דברים. ובודאי שחייב האדם בד', והנזק בכללן, אלא שאין השור פטור מכולן, דהא איכא נזק דאף השור חייב".

והתוס' לקמן [נג ב ד"ה שור] לא תירצו כמו התוס' כאן, אלא כתבו "ויש לומר, כגון שידע האדם בשעת נפילת חברו וחשיב בכוונה מידי דהוה אנתהפך [בדף כו א]", וראה ב"חזון איש" מה שביאר בדברי התוס'.

18. בפשטות, הכוונה דהך דהפקיר את הרשות זהו גופא שלא ברשות, דהך הפקר זהו מעשה כרייה כיון שעל ידי זה יש לו בור ברה"ר [ראה

הגמרא דנה במה מדובר, אם הכותל והאילן שנפלו הופקרו, הרי בין לרב ובין לשמואל חיובם משום בור.

התוס' מקשים: ואם תאמר, והא משמע לקמן בהמניה [כט א] דלכולי עלמא, בין חכמים ובין רבי מאיר שנחלקו שם מודים שהמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס הדין הוא דפטור, תקלה שנפילתה לרשות הרבים היתה באונס, אם הפקירה פטור על נזקיה.⁽²³⁾ ורק כשהתקלה הגיעה לרשות הרבים בפשיעה, חייב גם אם הפקירה. ואם כן קשה, הרי האי נמי, אונס הוא, כותל ואילן זה שנפלו אף הם נחשבים ל"נפילת אונס" דהרי בבנין ונטיעה שעשה, לא פשע כלום. בבניית הבנין ובנטיעת האילן לא היתה פשיעה כי הבניה היתה חזקה.⁽²⁴⁾ ולכן, מה שנפל אחר כך מעצמו אין זה פשיעה, ומדוע יתחייב משום בור אם הפקירם, כשנפלו לאחר הזמן שקצבו לו, הרי הוי המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס?

מתרצים התוס': ויש לומר, כיון שהזהירו אותו בית דין לקוץ את האילן ולסתור את הכותל כדי שלא יזיקו, ועבר הזמן והוא לא קצץ וסתר, הוי פושע. ולכן כשמפקירם הוי כמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה שחייב משום בור.⁽²⁵⁾

היינו בור

הגמרא שואלת אם מדובר שהפקיר את הכותל ואילן שנפלו, אם כן גם לרב וגם לשמואל היינו בור.

בכל האוקימתות הגמרא דנה תחילה אם מדובר שהנזק היה תוך כדי נפילה "בהדי דקא אזלי", או לאחר דניח, באוקימתא זו הגמרא לא מתייחסת לכך.

ואולם יש ראשונים המיישבים את הגירסא, שהיכא שביט דין נתנו לו זמן, זה נחשב שהשאירם ברשות בית דין, ואע"ג דגם פותקין ביבותיהן זה ברשות בית דין ומכל מקום חייב, יש לחלק שב"פותקין" הרשות הוא רק לקלקל את רה"ר "אבל הכא גבי כותל ואילן אי לאו למיפטר מנזיקין יתנו ליה רשותא למאי יתנו ליה שהרי אמדוהו שעד אותו זמן לא יפול ולא יזיק" [תוס' תלמיד רבינו תם, וראה בשיטמ"ק בשם מהר"י כץ הכותב: "ולי נראה דהא דפטורין ליה הכא לאו משום דברשות ב"ד אלא כיון שנתנו לו זמן לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה"]

23. ראה שם בתד"ה פליגי "ומודה רבי מאיר לחכמים במעלה קנקנין ונפלו ברוח שאין מצויה דפטור אע"פ שהיה לו פנאי לסלק דהוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס, ומצי אמר האי בירא לאו אנא כריתיה כיון דבאונס נעשה".

24. כדלעיל הערה 20.

25. ראה לעיל הערה 23, וצריך לומר, כיון שיש כאן פשיעה נחשב ככרייה ולא יכול לומר לא אני כריתיה. והגרנט בסימן קי"ז שואל מנ"ל כן שאם לא ממלא את הבור הוי כמו שחפר וראה שם באורך

הכי גרסינן: הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם

רבינא אומר שהצד השווה בא לרבות את החיוב הנאמר במשנה [בב"מ קי"ז], לענין כותל ואילן שנפלו והזיקו.

התוס' מביאים את גירסתם במשנה:

הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם, פירוש: כותל ואילן שנפלו, ללא התראה ואזהרה מוקדמת של בית הדין, והזיקו, פטור הבעלים מלשלם על הנזק. וכן כתוב בספרים של רש"י וכן בספר רב אלפס [הרי"ף], גירסא זו שהבעלים "פטור מלשלם" היא גם גירסת רש"י והרי"ף שם וכן עיקר.⁽²⁰⁾

התוס' מביאים גירסא אחרת ודוחים אותה:

אבל אותם ספרים דכתוב בהו "חייב לשלם", אם נפלו ללא התראה מוקדמת מבית דין והזיקו, הבעלים חייב לשלם על הנזק, גירסא זו לא נהירא [אינה ברורה, לא נראית] דכיון דבשלא הזהירו חייב, אם כשנפלו ללא אזהרה מוקדמת מבית דין הבעלים חייב, אם כן לא יתכן להקל עליו ולפוטרו ממה [במה⁽²¹⁾] שמזהירין אותו לקוץ ולסתור, המשנה ממשיכה שאם בית דין התריאו בו שיסתור את הכותל ויקוץ האילן, וקצבו לו זמן, ובתוך הזמן נפלו והזיקו, הבעלים פטור, וכיצד יתכן לומר שאם נפלו ללא כל התראה יהיה חייב, ואם התריאו בו שמטים הם ליפול, יהיה פטור?⁽²²⁾ אלא ודאי גם ללא התראה הבעלים פטור.

אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור

ברה"ר, והזיקה ברה"י. וראה כן בתוס' רבנו פרץ. והתוס' הקשו, כיצד שייך ללמוד מרגל, ולכאורה יכלו להקשות שאם נלמד מרגל כיצד אפשר לחייב את הפותקין ברה"ר, הא רגל שהוא המלמד פטור ברה"ר, ומזה מוכיח הרא"ש ששיטת התוס' כשיטתו שאינו מקבל את הקולות של כל המלמדים אלא רק של בור כי זה עיקר לימודו, ולכן לא הקשה כן התוס'. אלא שבכמה מקומות מוכח שהתוס' פליגי וראה לעיל ג ב ד"ה משורו, והקשה כן המהרש"א. וראה בגרי"ז ריש הל' נז"מ.

20. בתוס' רבנו פרץ כתב שלגירסא זו מייירי "בסתמן עשוין להזיק להתחייב בנפילתן", וראה בהערות על הגמרא בשם הרמ"א שאם בנה לכתחילה רעוע חייב, ולפי"ז לכאורה אין הבדל בין הגירסאות אלא באיזה אופן מדברת המשנה. וראה להלן בהערה 22.

21. בשינו"ס מביא מכת"י שהגירסא "במה".

22. "שאינן בית דין באין להקל עליו לפוטרו במה שהיה חייב אם נפלו והזיקו אלא אדרבה לחייבו לקוץ תוך זמן שקבעו לו, ואם לא יקוץ יתחייב אם יזיקו בנפילתן" [הרשב"א].

שואלים התוס': אף על גב דבור אין הולך להזיק, ואלו הולכים ומזיקין, אמנם מוכח שהגמרא מדמה אותם לבור, אך צריך ביאור מדוע, הרי הבור מזיק רק במקומו, ואילו הם הולכים ומזיקים, שהרי הזיקו בשעת נפילה.⁽²⁸⁾

מבארים התוס': יש לנו ללמד מבור, ללמוד חיובם ולדמותם לבור, כיון דעדיף הזיק דידהו שהולכים ומזיקין, מה שהם מזיקים בהליכתם, אינו מגרע מחומרתם ביחס לבור, להיפך, חמור הוא נזקם הנעשה כשהולכין ומזיקין, מבור שאין הולך ומזיק אלא מזיק במקומו, וכיון שחמורים הם מן הבור, ודאי שניתן ללמוד את חיובם מן הבור.⁽²⁹⁾

התוס' נוקטים למסקנא אחרת:

ונראה, דבהיזק דלאחר נפילה נמי מצי איירי. אפשר א-1 לפרש שמדובר גם כשהזיקו הכותל והאילן לאחר שנפלו, ואף שהוכיחו התוס' שלא ניתן לפרש שמדובר כאן לאחר נפילה, יש לדחות את הראיות:

הראיה הראשונה שהביאו מזה שהגמרא לא שאלה "אי בהדי דקא אזלי" וכו', ראייה זו אכן נשאת, אך אין ממנה כל קושיה, כי למסקנת התוס' מדובר גם בהזיקו קודם נפילה וגם לאחר נפילה, ובשניהם הגמרא מדמה זאת לבור.

אך את הראיה השנייה, למה פטור לאחר שנפלו כשלא הפקירם, הרי היה עליו לסלקם, דוחים התוס':

ופטור מלשלם, וכגון שלא נודע לבעליו שנפלו, או שידעו שנפלו ומדובר באופן שאירע הנזק מיד, ולא יכלו לסלקו כל כך מהר, לפיכך אין לחייב את הבעלים. ואמנם, אם היה בידם לסלקו, יתחייבו.

וגם את הראיה השלישית, מדוע לא נקטה המשנה שהתרו בו לסלקם, דוחים התוס':

והא דלא קתני נתנו לו זמן לסלקו ולפנותו, משום

לכאורה נראה, [משמע מתוך דברי הגמרא] דמיירי כשהזיקו הכותל ואילן בשעת הנפילה גופה, מדובר שהכותל והאילן הזיקו בעת שנפלו, ואפילו הכי מדמה ליה לבור, ולמרות שהיה זה תוך כדי נפילה הגמרא מדמה אותם לבור ["היינו בור"] שמזיק במקומו, ולא לאש שהולך ומזיק, [ובהמשך יבואר הטעם].

התוס' מוכיחים זאת: מדלא קאמר הכא, מזה גופא שהגמרא לא אומרת כאן כמו באוקימתא של אבנו, סכיננו ומשאו, במה מדובר: אי בהדי דקאזלי קמזקי, היינו אש, אם הזיקו תוך כדי הליכה, הרי זה תולדת אש! אלא הגמרא מתייחסת רק לשאלה אם הפקירם או לא, משמע שהיה זה פשוט לגמרא שמדובר שהזיקו בשעת הנפילה, ואף על פי כן דינם כבור.

התוס' מביאים ראייה נוספת: ועוד ראייה: דאי בהיזק דלאחר נפילה מיירי, אם מדובר כאן שהזיקו לאחר הנפילה, אם כן אמאי פטור מלשלם, מדוע פטור כשנפל ללא התראה או כשנפל תוך הזמן שקצבו לו, הרי נתבאר בגמרא שאפשר להעמיד את דין הכותל והאילן גם כשלא הפקירם [והגמרא דוחה זאת רק משום שלפי שמואל היינו בור, ולא נצרך לצד השוה]. ואם כך, הלא כיון שנפלו, מיד היה לו לסלקו, כי הרי התקלה היא שלו.⁽²⁶⁾ אלא מוכח שמדובר שהזיקו בשעת נפילה, לפיכך ללא התראה או כשנפלו תוך הזמן, פטור.

התוס' מביאים ראייה נוספת:

ועוד ראייה: דאם כן, שמדובר שהזיקו לאחר נפילה, לא הוה ליה למיתני "לקוץ ולסתור", לא היה למשנה לומר: נתנו לו זמן לקוץ ולסתור, אלא "נתנו לו זמן לפנותו ולסלקו", כיון דבהיזק דלאחר נפילה איירי. כי הרי המשנה מדברת כשהזיקו לאחר שהם כבר קצוצים וסתורים, ולכן מתאים היה לומר שבית דין יתרו בו שימנע את הנזק על ידי שיפנה ויסלק את התקלה. וצ"כ שהמשנה אמרה שההתראה היתה על הקציצה והסתירה, משמע שעדיין לא נפלו, והנזק נעשה עם הנפילה.⁽²⁷⁾

מדובר שלא נתנו לו זמן לקוץ, ומובן אם כן מדוע נקטה המשנה את ההתראה על הקציצה והסתירה, דאז הוי נפילת פשיעה ולא מועיל להפקיר. וראה לעיל הערה 25 מחלוקת הראשונים אם גם בנפילת אונס חייב אם היה לו זמן לסלקו.

28. הגמרא שואלת מה לשור שהולך ומזיק, משמע שכותל ואילן לא נחשבים הולכים ומזיקין. צריך לומר דודאי כותל ואילן לא מקרי הולך כשור אלא דהולכין יותר מבור [מהדורא בתרא]. וראה הערה 30.

29. יש להקשות שנאמר כן גם באבנו וסבינו שהניח בראש גגו והזיק

מה שמבאר, וראה "סוכת דוד" אות כ"ד.

וב"שיטה מקובצת" להלן כ"ט הביא פלוגתת ראשונים בהיה לו פנאי לסלק לאחר נפילת אונס אי מהני כשמפקיר אח"כ, וראה ב"אמרי משה" סימן כט סק"ז מה שמבאר מדוע כאן סגי לחייבו בפשיעה כיון שהיה יכול לקוץ, והתם הוי פלוגתא.

26. דאי מיירי דהפקירם הרי נתבאר דכשהפקיר לאחר נפילת אונס פטור [על פי המהרש"א ומהר"ם שיף].

27. צריך לומר, שראיה זו כהמשך לקודמתה המדברת כשלא הפקירם ולכן צריך לפנותו, דאם הפקירם הוי הפקר לאחר נפילת אונס, כי הרי

ולפי המסקנא מתיישב: אלא, לכך דימה אותו לבור, לפי המסקנא שמדובר גם כשהזיקו לאחר נפילה מובן מדוע דימהו לבור, משום דבהיזק דלאחר נפילה, אין לדמותו כלל לאש אלא לבור, ולכן דימו אותם לבור גם לגבי הנזק שהזיקו בשעת נפילה.⁽³³⁾

חב חייב מיבעי ליה

הגמרא שואלת על לשון המשנה "כשהזיק חב המזיק" שאינו מדוקדק, והיה צריך להיות כתוב "חייב המזיק".

שואלים התוס': בשאר דוכתין לא דייק הכי, לשון זה מצאנו במקומות נוספים, ומדוע שם לא דקדקה הגמרא למה נאמר בלשון זה. כגון: "אין חבין לאדם אלא בפניו" [אין עושים לאדם דבר שגורם לו הפסד אלא ברשותו המפורשת] [גיטין יא ב.]. וכן "תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים" [אדם זר התופס מעות או מטלטלין של לוח עבד אחד המלוים, וגורם בזה הפסד לאחרים] [גיטין שם]. במקומות אלו הגמרא לא דקדקה למה נאמר בלשון חב, ומדוע כאן מדקדקת?

מתרצים התוס': דהתם לא שייך לשון חיוב אלא לשון חובה, יש לשון חובה שהוא מלשון חיוב, ויש חובה שהוא מלשון הרעה והפסד. כאן מדובר בחיוב ממון, לפיכך דקדקה הגמרא למה לא נאמר במפורש "חייב", אבל במקומות האחרים אין החובה מלשון חיוב אלא

דבהיזק נפילה גופה נמי מיירי, כי הרי למסקנה אנו אומרים שמדובר גם על היזק שנעשה בשעת נפילה, ומתאים להתרות בו שיקוף ויטור, וממילא מתפרש כי מה שנתנו לו זמן לקוף ולסתור ולפנותו, קאמר. כוונת ההתראה היא גם שיסלקם, ואין צורך לפרשו כי הוא מובן מאליו.

וכוונת התוס' היא לומר, שאילו היה מדובר רק לאחר נפילה, היה מתאים שיתרו בו רק שיפנם ויסלקם, ולכן היה אפשר להוכיח. אולם, כיון שמדובר גם קודם נפילה מתאימה ההתראה שיקוף ויטור. ומובן מזה גם שהכוונה היא שעליו לפנותם ולא להשאירם במקום.⁽³⁰⁾

התוס' מוסיפים שלפי מסקנתם מתבאר עוד:

והשתא אתי שפיר דמדמה ליה לבור טפי מלאש. עתה, לפי המסקנה, יובן מדוע הגמרא מדמה את הכותל ואילן לבור יותר מאשר לאש. ואף על גב דבשעת נפילה יש לדמותו לאש כמו לבור, למרות שבהיזקם בשעת נפילה, ניתן לדמותם לאש באותה מידה שניתן לדמותם לבור. והסיבה שניתן לדמותם באותה מידה, מבארים התוס', כי הדמיון לשניהם אינו מושלם, דמאש חלוק הכותל והאילן במה שאין כח אחר מעורב בו, כי נפילתו היא מעצמו וללא עזרת הרוח, בעוד שהאש מעורב בו כח אחר.⁽³¹⁾ וכן מבור חלוק הכותל והאילן במה שאין תחילת עשייתו לנזק,⁽³²⁾ כפי שנתבאר בגמרא, אבל הבור תחילת עשייתו לנזק, ומדוע, אם כן, הגמרא דימתה אותם לבור ["היינו בור!"] ולא דימתה לאש?

³⁰ "וסוכת דוד", וראה עוד ב"אבן האזל" שהאריך בענין זה.

³² המהרש"א הקשה, למה התוס' לא חילקו שהבור אינו הולך ומזיק והם הולכים ומזיקים, וכפי שהזכירו כבר בתחילת דבריהם. וכתב, דיש ליישב בדוחק. ודברי המהרש"א צ"ע, שהרי התוס' ביארו שאין זה חילוק, אלא כל שכן הוא. וכתב ב"חידושי רבי שלמה היימן" ליישב, שהמהרש"א פירש כי מה שכתבו התוס' שאינו דומה לאש כי אין כח אחר מעורב בו, דבר זה צריך ביאור, כי לכאורה כל שכן הוא שחייב [ראה כן בהערה קודמת בשם הפ"ח], אלא בהכרח, כוונת התוס' כאן היא, כיון שזה לא דומה במציאות לכן זה שונה, ואם כן, גם לענין הולך ומזיק יש לומר כן.

³³ בתחילה, כשהיה מדובר בשעת נפילה ונקטו בור, משמע שדוקא בור, וזה צריך ביאור, אבל עתה, שמייירי גם לאחר נפילה, מובן. כי באמת זה גם אש, ונקט בור בגלל אחר נפילה.

וב"אבן האזל" הקשה, מה הסברא שיחשב בור בשעת נפילה משום דלאחר נפילה הוי בור? אך נראה פשוט, שאין כוונת התוס' לומר שלכן דומה לבור. אלא שלכך נקטו בור. אבל בשעת נפילה דומה לשניהם. [שיעורי ר' שמואל], וראה שם, שדן אם יש להם פטורים של שניהם, וראה בקה"י בשם "חסד לאברהם" שיהא חייב על כלים כאש, וראה ב"אילת השחר".

בהדי דאזיל שיתחייב על טמון מחמת דין בור דנימא גם כן וכי מפני שהולך ומזיק גרע, וראה הערה הבאה [אילת השחר].

³⁰ ראה ב"מנחת יהודה" מה שהעיר בדברי תוס' אלו.

³¹ הרא"ש סובר דהוי בור, וכתב דאינו דומה לאבנו וסכיננו שהניחן בראש גגו וכי' דהוי אש, שהתם מעורב בהו כח אחר וכאן לא, וכמו שחילקו כאן התוס'. ומקשה הפילפולא חריפתא שכח אחר מעורב הוא קולא, ואם כן כל שכן כשאין כח אחר שחייב וכמו שכתבו התוס' לעיל.

ומתוך ה"נחלת דוד", שעיקר החילוק בין הגדרת בור לאש, דאש הולך ומשיג אותו בכל מקום, אבל בבור הניזק בא אל המזיק. ובכותל ואילן לא מיקרי באמת הולך ומזיק דהרי נופל במקומו ויש גבול לנפילתו והוי כבור אריכתא, ולכן לא דמי לאש שיש בו כח אחר מעורב בו שהולך עי"ז אל הניזק. ומה שהולך קצת במקומו ובור אינו הולך כלל זהו עדיפותא ולא חסרון ולכן סובר הרא"ש שדמי לבור ולא לאש.

והקשה ב"אבן האזל" [פ"ג נז"מ הי"ט] דאבנו וסכיננו גם כן הולך רק בשטח מסויים, דהרי הרוח אינו יכול להשליכו למרחקים, ומה החילוק בינו לכותל ואילן, ונראה שהחילוק הוא שכל שהולך יותר מכוחות עצמו, זהו כח אחר והוי אש, ולכן אבנו וסכיננו אף דמוגבלין מכל מקום הולכים יותר מכוחם הטבעי [עפ"י "קהילות יעקב" סימן ד'

ולפרש שאם אכל ערוגה כחושה משלם ערוגה שמינה, דהיינו יותר מאשר הזיק, והיה מפרש שנחלקו רק בזאת שלפי רבי עקיבא משלם מהעידית שבנכסי המזיק, ולרבי ישמעאל מהעידית שבנכסי הניזק.⁽³⁸⁾

מתרצים התוס': **ויש לומר, לפיכך טעה בדברי רבי ישמעאל טפי**, הסיבה שטעה יותר בדברי רבי ישמעאל וסבר שרק הוא סובר שמשלם יותר ממה שהזיק ולא רבי עקיבא, **משום דקאמר רבי עקיבא "לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית"**, ומלשון זה שאמר "לא בא הכתוב אלא" **משמע** שרבי עקיבא בא למעט, **שמע** רבי עקיבא **מרבי ישמעאל שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק, וכגון דאם אכל ערוגה כחושה, משלם** לפי ערך ערוגה **שמינה**. ורבי עקיבא בא למעט שהכתוב לא בא לחייב כן, אלא רק שאת התשלום ישלם ממיטב של המזיק. לכן המקשן סבר כן רק לפי רבי ישמעאל.⁽³⁹⁾

כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק

רב אחא בר יעקב מבאר שפלוגתת רבי ישמעאל ורבי עקיבא מדובר באופן שהקרקע המשובחת של הניזק שוה בחשיבותה לקרקע הגרועה של המזיק, לפי רבי ישמעאל משלם המזיק מהקרקע הגרועה ולפי רבי עקיבא מהקרקע המשובחת שלו.

ולכאורה היה אפשר להעמיד את מחלוקתם גם באופן הפוך, שהקרקע המשובחת [העידית] של המזיק שוה בחשיבותה לקרקע הגרועה [כזיבורית] של הניזק, ולפי רבי עקיבא משלם המזיק במשובחת שיש לו, ואילו לרבי ישמעאל על המזיק לקנות קרקע חשובה כפי שיש לניזק ומזה לשלם.

התוס' מבארים מדוע לא ניתן היה לומר כן:

ואיפכא, לבאר את מחלוקתם באופן הפוך [שעידית דמזיק כזיבורית דניזק], **לא מצי למימר**, לא היה יכול רב

מלשון הרעה והפסד, לכן לא יכל להשתמש בלשון חיוב.⁽³⁴⁾

ורבי ישמעאל אכל שמינה

הגמרא הבינה שלפי רבי ישמעאל משלם לפי שווי של ערוגה שמנה [משובחת ויקרת ערך], גם אם אכל ערוגה כחושה [גרועה ופחותת ערך]. ולכן שואלת הגמרא: "אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם כחושה!?"

ומבארים התוספות את שאלת הגמרא:

פירוש: בשלמא אם **אכל** ערוגה **שמינה** מובן שהוא **משלם** לפי שווי ערוגה **שמינה**, כי זה מה שהזיק. **אלא** [אבל] אם **אכל** ערוגה **כחושה**, **אמאי משלם** לפי ערוגה **שמינה**, הא לא אכל אלא כחושה.

ומביאים התוס' דרך נוספת לבאר את שאלת הגמרא:

אי נמי, הכי פירוש: כיון דבשמינה [אם אכל ערוגה שמינה] **אינו משלם אלא** ערוגה **שמינה**, דהיינו, בדיוק **כמו שהזיק, ולא קנסין ליה** [ולא קונסים את המזיק] **לשלם יותר ממה שהזיק. אם כן, כשאכל כחושה נמי לא לקנסיה לשלם יותר ממה שהזיק, גם כשאכל ערוגה כחושה השוה פחות לא נקנסנו לשלם לפי ערוגה שמינה**,⁽³⁵⁾ אלא רק בדיוק כמו שהזיק.⁽³⁶⁾

התוס' שואלים על הגמרא:

ואם תאמר, אמאי טעי טפי, מדוע המקשן טעה יותר⁽³⁷⁾ **בדברי רבי ישמעאל לומר** [לפרש] שסובר שאם **אכל** ערוגה **כחושה משלם** לפי ערוגה **שמינה**, יותר ממה שהזיק, ופירש שסובר כך רק רבי ישמעאל, מדוע טעה בדבריו יותר מאשר בדברי רבי עקיבא: **דלמא רבי עקיבא קאמר נמי שאם אכל ערוגה כחושה משלם ערוגה שמינה שבשדותיו**, הרי באותה מידה שטעה בדברי רבי ישמעאל יכל לטעות גם לפי רבי עקיבא

37. כי למסקנא מתבאר שאכן אין זו כוונת דברי רבי ישמעאל.

38. וכפי שאכן נחלקו למסקנא, אלא שנאמר בהוה אמינא שהם סוברים שאם אכל כחושה משלם שמינה.

39. "ולפי המסקנא, דלא פליגי אלא אי בדניזק או בדמזיק שיימינן, יתיישב שפיר לישנא דלא בא הכתוב דקאמר רבי עקיבא, משום דשמינא ליה לרבי ישמעאל דלפעמים בעידית דניזק שיימינן ולפעמים בעידית דמזיק, לפיכך קאמר רבי עקיבא לא בא הכתוב וכו', ר"ל דבעידית דמזיק לחוד הוא דשיימינן ולא בדניזק, והיינו דקאמר לגבות וכו' ר"ל מהאיך דקא גובין". מהר"ם. וראה עוד בהערות על הגמרא ז א הערה 7. וראה עוד בתוס' לקמן נט א ד"ה ומאי, וברשב"א כאן.

34. ראה בהערות על הגמרא בשם הגר"א המפרש גם כאן מלשון חובה והרעה.

35. הרווח לפי פירוש זה הוא, שמובן מדוע נקטה הגמרא בשאלה "אכלה שמינה משלם שמינה", כי לפירוש ראשון הוא מיותר. [פנים מאירות].

36. לפי פירוש זה לא היה קשה עצם הדבר מדוע משלם יותר ממה שהזיק, וכמו לפי הפירוש הראשון, כי יתכן שהתורה קנסה את המזיק וכמו שקנסה את הגנב לשלם כפל, אלא שזה היה לו קשה כיצד שייך שפעמים התורה קנסה ופעמים לא, זה לא מסתבר לומר [על פי הריטב"א גיטין מח ב].

ניתן היה להעמיד שמחלוקתם היא כגון זיבורית דמוזיק כעידית דעלמא, למזיק יש זיבורית ששוה בחשיבותה לעידית של העולם, ומלבד זאת יש לו גם קרקע עידית ששוה כעידית דניזק, ובזאת נחלקו: **דלרבי עקיבא גובין מן הזיבורית** כי הרי בשל עולם הם שמין והזיבורית הוי כעידית דעלמא, **ולרבי ישמעאל** הסובר שבדניזק שיימינן **יהיב ליה מעידית דניזק**, נותן לו המוזיק מהקרקע העידית שברשותו כיון שהיא שוה כעידית דניזק.

והתוס' מוסיפים אפשרות נוספת להעמיד את מחלוקתם גם אם בשלו שמין:

ואפילו למאן דאמר בשלו הן שמין, הוה מצי למימר, היה יכול לומר שמחלוקתם היא באופן דלית **ליה למזיק כעידית דניזק**, למזיק אין קרקע שהיא חשובה כעידית של הניזק, אלא יש לו קרקעות הגרועות מעידית דניזק. **דלמאן דאמר כסף או מיטב**, לפי רב הונא הסובר לקמן [ט א] שחובת המוזיק לשלם או כסף או מיטב, ורק כשאין לו כסף וקרקע יכול לשלם במטלטלין,⁽⁴⁵⁾ אם כן, **ישלם כסף לרבי ישמעאל**, כי הרי לשיטתו צריך לשלם כעידית דניזק, וכיון שאין לו קרקע כזאת עליו לשלם כסף.⁽⁴⁶⁾ **ולרבי עקיבא לא ישלם דוקא כסף, אלא יכול לשלם ממיטב שלו**,⁽⁴⁷⁾ כי

אחא בר יעקב לומר,⁽⁴⁰⁾ כיון **דכולי עלמא מודו**, הכל מודים, גם רבי ישמעאל, דבאופן שאין למזיק אלא קרקע גרועה, **אין המוזיק משלם אלא מהעידית שיש לו**, למרות שהיא בחשיבותה רק כזיבורית דניזק, **ואין צריך לקנות קרקע משובחת יותר כפי מה שיש לניזק**, כדי לשלם לו ממנה.⁽⁴¹⁾

כדאמרינן לקמן [ז ב] כפי שהגמרא מביאה לקמן ברייתא שאם **אין לו למזיק אלא זיבורית, כולם** [הניזק והבעל חוב והאשה] **גובין מן הזיבורית**, ולא מחייבין אותו לקנות קרקע נוספת ולתת לכל אחד כדינו.⁽⁴²⁾

התוס' מביאים אופן אחר שניתן להעמיד את מחלוקתם:⁽⁴³⁾

ומיהו, אי בשל עולם הן שמין, בגמרא לקמן [ז ב] מובא ספק בשיטת רבי עקיבא הסובר שבדמוזיק שיימינן, האם הכוונה ש"בשלו שמין", כלומר, השומא נערכת לפי חשיבות הקרקעות של המוזיק, ומהטוב ביותר עליו לשום. או שמא "בשל עולם הם שמין" כלומר, השומא היא לפי החשיבות המקובלת בעולם, ואם הזיבורית של הניזק שוה בחשיבותה לעידית של העולם, יכול המוזיק לשלם מהזיבורית.⁽⁴⁴⁾

ולפי צד זה שבשל עולם הם שמין, **הוה מצי למימר**,

43. גם באופן זה שמביאים התוס' רבי ישמעאל לחומרא ורבי עקיבא לקולא וכפי שנתבאר לעיל הערה 40 [נחלת משה ומנחת יהודה].

44. והגמרא מבארת שלפי רבי ישמעאל אין להסתפק, ושמין בשל הניזק ולא בשל העולם.

45. לאפוקי משיטת רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לקמן ז א הסובר שגם לכתחילה יכול לפרוע בסובין, כי מטלטלין נחשבים תמיד למיטב. וראה הערה הבאה.

46. הראשונים נחלקו לדעת רבי ישמעאל דאהני גז"ש ואהני קרא וכו', באופן שיש למזיק עידית, בינונית וזיבורית, והבינונית חשובה יותר מעידית דניזק, האם סגי שיתן בינונית או שצריך לתת עידית. ובביאור המחלוקת כתבו האחרונים שנחלקו אם כשאין לו כמיטב דניזק עליו לתת ממיטב דמוזיק, ובחידושי ר' אריה לייב סימן נ"ב הוכיח כאן מדברי התוס' סובר כשיטות שסגי בבינונית, ואין דין מיטב דמוזיק דאחרת כאן היה עליו לתת ממיטב דמוזיק ולא כסף. וראה בהערות על הגמרא.

47. האחרונים נתקשו, למה פירש אוקימתא זו רק לפי רב הונא? הרי לדברי הכל יש נפקא מינה, שלפי רבי ישמעאל יצטרך לתת דוקא מטלטלין, כיון דלית ליה קרקע כעידית דניזק, ולרבי עקיבא יכול לתת לו עידית דידיה. והקשו כן ה"תרומת הכרי" סימן תי"ט והמהרי"ל דיסקין [בשו"ת כתבים סימן ע'].^[ע]

וראה בסמ"ע וש"ך ריש סימן תי"ט שנחלקו באם הניזק רוצה מטלטלין, האם יכול להגבותו קרקע עידית. לדעת הש"ך, גובה מטלטלין בע"כ. ואולם לדעת הסמ"ע יכול המוזיק להגבותו קרקע. וראה ב"חתם סופר" גיטין מט א שהוכיח מדברי התוס' כאן כדעת הסמ"ע.

40. המהר"ם ש"ף מבאר שכוונת התוס' לא היתה רק שמצאנו עוד אופן למחלוקת, אלא שאם היינו מפרשים באופן כזה שזיבורית דניזק כעידית דמוזיק היה יוצא שרבי ישמעאל הסובר שעליו לקנות כעידית דניזק הוא מחמיר יותר מרבי עקיבא הסובר שנותן את הזיבורית שיש לו. והיה לפי זה מיושב הלשון לא בא הכתוב שאמר רבי עקיבא שמשמע שבא להקל וכפי שנתבאר בדיבור הקודם. וראה לעיל הערה 38.

41. הגרע"א ריש נזיקין נסתפק לפי מ"ד שבדמוזיק שיימינן, האם זה רק מה שהיה לו בשעת העמדה בדין או גם מה שקנה אחר כך. וראה ב"אילת השחר" בשם ה"חזון איש" דלרבי ישמעאל הסובר בדניזק שיימינן פשיטא שאם יקנה המוזיק אחר כך כעידית דניזק יצטרך לתת אותה אף שלא היתה לו בשעת הנוק, דעיקר חיובו הוא כעידית דניזק. ראה שם. ולכן היה גם סברא לתוס' לומר שיצטרך לקנות. וראה שם ב"אילת השחר" מה שמוכיח מדברי התוס' לעיקר ספיקת הגרע"א.

וראה ב"חידושי רבי שמואל" סימן ז' סק"ה שמקשה על התוס' שעדיין נפ"מ אם קנה אחר כך כעידית דניזק, ומה שכתב להוכיח מדברי התוס'.

42. האחרונים נתקשו מה הראיה? הרי שם קאי למ"ד בדמוזיק שיימינן, וכיון שאין לו אחר, הרי זה העידית שלו, אבל למ"ד בדניזק שיימינן, אפשר שצריך לקנות כדי לקיים מיטב דניזק. ומתוך ה"תפארת יעקב" [בגיטין נט א] שראיית התוס' היא לפי מה שנסתפקה הגמרא שם אם בשל עולם הם שמין. ולפי צד זה, אם נותן מכל מקום זיבורית, מוכח שאינו צריך לקנות כדי לקיים דין מיטב. וראה עוד במרומי שדה.

הרי הוא סובר שבשלו הן שמין.⁽⁴⁸⁾

שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש

הגמרא שואלת באיזה אופן מדבר רבי עקיבא שאמר יש ק"ו להקדש שהתשלום בעידיה? הרי אם מדובר ששור שלנו [של הדיוט] נגח שור של הקדש, אין חובת תשלום כלל, כפי שנדרש מהפסוק "כי יגח וכו' את שור רעהו", שהתורה חייבה רק כשנגח את שור רעהו ולא כשנגח שור של הקדש.

שואלים התוס':

תימה, ולוקמה בשן ורגל שהזיק את ההקדש, מדוע הגמרא לא מעמידה את דברי רבי עקיבא "וק"ו להקדש" בנוזקי "שן" שבהמתו אכלה משדה הקדש, או בנוזקי "רגל" שבהמתו הזיקה בהליכתה חפצים של הקדש, ובאופן כזה לא ניתן לדחות כמו שדחינו בקרן, **דהתם לא כתיב "רעהו"**, שהרי בשן ורגל לא נאמר שחייב דוק כשהזיק "בשדה רעהו", ואין לימוד לפוטרים כשהזיקו הקדש.

ולכאורה אפשר ליישב, שאנו לומדים לפטור שן ורגל על נזקי הקדש "במה מצינו" מקרן הפטורה. או ניתן ללמוד מקרן ב"גזירה שוה" כפי שלמדנו לעיל [ה א] לענין "מיטב" מ"תחת", "נתינה" "ישלם" "כסף".

התוס' באים לדחות שאין ליישב כן: **ומקרן ליכא למילף**, לא ניתן ללמוד מקרן ב"במה מצינו", כי ניתן לפרוך את הלימוד: מה לקרן **דאינה מועדת מתחילתה**, תאמר בשן ורגל שמועדים מתחילתם, ולכן גם יהיו חייבים בנוזקי הקדש.

וכן בגזירה שוה ד"תחת" "נתינה" "ישלם" "כסף", נמי **לא ילפינו**, גם לא ניתן ללמוד לפטור שאר הנוזקין שהזיקו את ההקדש, דגזירה שוה זו **לא נתקבלה** [לא באה ללמד] **אלא לענין תשלומי מיטב**, שכל אבות

הנוזקין משלמים ממיטב, אבל לא באה ללמד שאר דינים מאחד על השני, והראיה: **דאי לכל מילי**, אם באה להשוות בין האבות לכל הדברים, אם כן, **ליפטרו כולהו מטמון**, יפטרו כל האבות מטמון כמו האש הפטורה. וכן יפטרו כשהנוק נעשה ברשות הרבים כמו השן והרגל. וכן על הכלים כמו הבור. וכן כשהזיקו שור פסולי **המוקדשין** [שור של הקדש שנפל בו מום ונפדה, לקמן נא ב] כמו שפטורים בבור. ומכך שאנו רואים שלא פטרו כן, מוכח שגזירה שוה זו באה רק לענין מיטב,⁽⁴⁹⁾ וממילא אין ללמוד בגזירה שוה זו לפטור על נזקי הקדש בשאר נוזקין.

ומאחר שאין אפשרות ללמוד לפטור שאר נוזקין שהזיקו את ההקדש, קשה, למה לא מעמידים את דברי רבי עקיבא בנוזקי שן ורגל?

מתרצים התוס': **ויש לומר, דכולהו נזקין פטורין בהקדש**, אכן כל הנוזקין פטורים על נזקי הקדש, ולכן לא מעמידים בנוזקי שן ורגל.⁽⁵⁰⁾

התוס' מביאים תחילה הוכחה שכך הוא הדין בשאר נוזקין, ובהמשך יביאו מהיכן זה נלמד: **כדמוכח בירושלמי בריש הנוזקין**, במשנה ריש הנוזקין [פ"ה דגיטין] שנינו: "הנוזקין שמין להן בעידיה". ובגמרא בירושלמי שם: "קל וחומר להקדש", **דקאמר התם: במה אנן קיימין?** הירושלמי שם מביא שרבי אבא בר פפי אמר לפני רבי יוסי: במה מדובר שמשלם להקדש בעידיה? **אי בהכשר נוזקין**, אם מדובר בממונו שהזיק את ההקדש, **הא תנינא** [הרי שנינו] **"שור רעהו"** ודרשינן שבא למעט **"ולא שור של הקדש"**. ואי בנוזקי גופו, ואם נפרש שמדובר באדם שהזיק את ההקדש, **הא תני רבי חייא נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה**, הרי שנינו בבביתא דרבי חייא שהחייב בנוזקין הוא רק כשהזיק הדיוט ולא כשהזיק את ההקדש. ומסיק: **אלא** מדובר באומר: **"הרי עלי מנה לבדק הבית"**, נודר ומתחייב מנה להקדש עבור בדק הבית, שחוב זה עליו לשלם מעידיה.⁽⁵¹⁾ **משמע** מתוך דברי הירושלמי, **דלא משכחת נזקין בהקדש**, אין בנמצא חיובי נוזקין בהקדש, אף לא

[בהערות על הגמרא].

48. התוס' לא פירשו אמאי באמת לא אמר כן. וראה ב"שיטה מקובצת".

49. שהוא גוף התשלומין [תוס' כתובות לב ב]. כלומר, "דלא נתקבלה הגזירה שוה אלא לענין איכות התשלומין ולאפוקי פרטייהו בעיקר חיוביהו" [רש"ש לקמו מז א].

וראה ב"נחלת משה" דלא אמרינן כאן שאין גז"ש למחצה, כיון דמה שכתבה התורה את כל האבות אינו אלא להלכותיהן כמבואר לעיל, ראה שם.

50. וכך תירץ גם רש"י. ובתירוץ שני תירץ שלא משכחת לה לענין שן, וראה במהר"ם שאף תירוץ זה סובר שפטור בכל הנוזקין [ראה

51. ואע"ג שהגמרא אצלנו דוחה זאת, מכל מקום במה שלא פליגי יש

המזיק תרומה. ואף שפסוק זה נאמר בתרומה מבואר בגמרא במעילה [יט ב] שמפסוק זה לומדים גם להקדש בגזירה שווה מתרומה "חטא" "חטא", וכדלהלן.

ומשמע מזה, שפטור המזיק הקדש הוא רק על החומש,⁽¹⁾ **הא על הקרן, חייב.** וקשה, שהרי נתבאר בתוספות שאף אדם המזיק הקדש פטור לחלוטין.⁽²⁾

ומתמצים התוס': אכן מן התורה פטור אדם המזיק גם על הקרן, וכדמוכח מירושלמי ומהמשנה. ומה שמשמע מדברי שמואל שפטור רק מחומש, היינו **מדרבנן**, שחייבוהו חכמים על הקרן כדי שלא יזלזלו בהקדשות.⁽³⁾ ולאחר שהוכח שכך הדין, ממשיכים התוס' לבאר מנין הוא נלמד:

ונראה, דשאר נזיקין דפטורי בהקדש, פטורם של שאר הנזיקין בהקדש, **גמירי**, נלמד **מקרן**, שהתורה פטרה בו על נזקי הקדש, כפי שדרשנו "שור רעהו" ולא שור של הקדש, **ומאדם** המזיק, שהתורה פטרתו כפי שדרשנו "כי יאכל" פרט למזיק, **ומבור**, **דפטור בו פסולי המוקדשין**. לקמן [גא א] יתבאר שבור פטור על שור פסולי המוקדשין [שור של הקדש שנפל בו מום ונפדה]. והטעם: כיון שנאמר בבור "והמת יהיה לו", לומדים מכך שהחיוב הוא רק בשור כזה שכאשר הוא מת, הוא של הבעלים לכל דבר. פרט לפסולי המוקדשין, שאסור להאכילן לכלבים, שנאמר "ואכלת", ולא לכלביך. ואם ממעטים שור פסולי המוקדשים, **כל שכך** שיש למעט **הקדש** עצמו שפטור בבור.⁽⁴⁾ ומשלושת

בשן ולא ברגל ולא באדם המזיק, והאפשרות של חיוב להקדש אינה **אלא באומר**: "הרי עלי מנה לבדק הבית".

הרי לנו שפטור נזיקין בהקדש אינו רק בקרן אלא גם בשאר נזיקין, ולכן לא העמידה הגמרא בשן ורגל.

א-ת הוכחה נוספת מביאים התוס':

וכן משמע במתניתין, דתנא נכסים שאין בהם מעילה, במשנה לקמן ט: שונה התנא כללים בחיובי הנזיקין ושנה גם שהחיוב הוא רק כשהזיק נכסים שאין בהם מעילה. כלומר, ולא על נזקי ההקדש [שבהם יש מעילה], **ואכולהו אבות קאי** דברי המשנה נסובים על כל אבות הנזיקין המוזכרים במשנה הקודמת [שהיא משנתנינו] **ואפילו אנזיקין דאדם, למאן דאמר** [רב] הסובר **שמבעה** המוזכר במשנה זה **אדם**, וממילא דברי המשנה נסובים גם על אדם המזיק, שאף הוא חייב רק על נכסים שיש בהם מעילה. הרי לנו הוכחה נוספת שאף שאר הנזיקין פטורים בהקדש, לפיכך לא העמידה הגמרא בשן ורגל.

מקשים התוס':

והא דאמר שמואל בפרק השואל [בבא מציעא צט ב] **"כי יאכל"**, פרט למזיק, **דלא משלם חומש**, בפסוק נאמר: "איש כי יאכל קודש בשגגה ויסף חמישיתו עליו", שור האוכל תרומה יתן לכהן מלבד הקרן גם תוספת חומש. ומלשון הפסוק "כי יאכל" אנו לומדים שחיוב זה של תוספת החומש הוא על האוכל תרומה ולא על

ראיה מהירושלמי. [רשב"א]

"ב"אור שמח" [ריש הל' נזקי ממון] דחה את ראיית התוס' מהירושלמי, כי הירושלמי פטר רק מדין נזיקין, ומכל מקום המזיק חייב מדין בעל חוב שהרי חיסר את הקדש, ובירושלמי לא העמיד כן כיון שבע"ח דינו בבנינוית, ראה שם. ודבריו צריך ביאור דהרי נקט הירושלמי למסקנא שהאומר הרי עלי שאינו אלא כבע"ח מכל מקום גובה מעידית.

1. כלשון הגמרא שם "מה שאין כן במזיק שלא משלם חומשא". וראה ברשב"א. ואמנם בתוס' הראש [בב"מ צט ב] מוחק את הגירסא מטעם זה: "וליתא דמדאורייתא פטור לגמרי כדמוכח בב"ק דאכל אבות נזיקין קתני נכסים שאין בהם מעילה וכו'.

2. יש להעיר, כי דין זה קאמר שמואל, והוא סובר שמבעה זה השן, ולפי זה לא נתבאר במשנה שאדם פטור בהקדש. אלא שמכל מקום לא מצאנו שנחלקו בדין האדם [עפ"י תוס' מעילה יט א ד"ה אקשיה].

3. רמב"ן ב"מ צט ב.

4. דברי התוס' טעונים ביאור, כי הרי הטעם לפטור על פסולי המוקדשין הוא מגזירת הכתוב "והמת יהיה לו", ואין זה מטעם שיש בו קדושה כל שהוא, וכיצד יתן ללמוד מזה לשאר נזקי הקדש? וראה כן בתוס' הרא"ש [גיטין מט א] שכתב: ואם תאמר, מבור שפטור בו

פסולי המוקדשין וכל שכך הקדש שמעינן ליה, ואם כן, "שור רעהו" למה ליה וי"ל דמבור לא שמעינן מידי, דעל כרחך גזירת הכתוב הוא ולא מטעם הקדש, דהא פסולי המוקדשין "רעהו" קרינן ביה.

ומוכח, שהתוס' סברו שהפטור בפסולי המוקדשים הוא מטעם קדושה מסוימת שנתרה בו.

והנה ב"שיטה מקובצת" לקמן ג ב מבואר ששור פסולי המוקדשים שפטור בבור הוא רק על מיתה ולא כשהווק, כי הפטור נלמד מה"ומת יהיה לו". ולפי זה העירו האחרונים, כיצד נלמד מזה לנזקי הקדש? ואולם לדברי התוס' יש לומר, שסובר כי גם כשהווק הוא פטור היות והפטור הוא מפאת ההקדש, ומה שאמרה תורה "והמת יהיה לו", אינו אלא סימן שנתנה התורה, שכל מי שאינו שלו, פטור, ולא שזה הסיבה [וראה בפנ"י בגיטין ובחידושי הגר"ש סימן יא' וב"שיעורי ר' שמואל" שיעור יז].

ואולם עצם דברי התוס' צריכים ביאור, מדוע פסולי המוקדשין נחשב כמזיק הקדש הרי פסולי המוקדשים הוי ממון הדיוט, והוא מזיק את הבעלים.

ובאמת חקרו האחרונים בעיקר פטור מזיק הקדש אי העיקר תלוי בחפצא של הדבר הניזק אם הוא הקדש, או תלוי בתובע אם הוא הקדש. ומדברי התוס' מוכח שסוברים שהפטור הוא משום שהחפצא של הדבר יש בו קדושה, ולכן בפסולי המוקדשין אף שיש תובע הדיוט מכל מקום הוי מזיק הקדש. ואולם הרמב"ן גיטין ג א תירץ שמפגל בקדשים חייב [אילו היוק ניכר חייב] אף שמזיק בקדשים פטור, משום

הקדש, כל מילי דאכילה ומזיק ליה פטור, כל דבר אכילה שלא אכלו אלא הזיקו, פטור. והפטור הוא לאו דוקא במידי דאכילה כדאיתא התם, מה שנאמר "מידי דאכילה" הוא לאו דוקא, ופטור המזיק הקדש הוא אף בשאר דברים כפי שפירשו שם התוס'.⁽⁹⁾

וכיון שלמדנו שאדם המזיק פטור, וממנו ניתן ללמוד לשאר נזיקין, למה כתבה התורה גם "שור רעהו"?

מתרצים התוס': ויש לומר, דאי לאו דאשכחן דפטור מזיק הקדש, אילו לא כתבה התורה "רעהו" ללמדנו ששור שנגח שור הקדש פטור, לא הוה דרשינן מ"כי יאכל", לא היינו דורשים שה"כי יאכל" בא ללמד פוט למזיק שפטור לגמרי גם על הקרן. אלא היינו דורשים שבא למעט רק חומש לחודיה, שהמזיק הקדש פטור לשלם רק את החומש אבל חייב על הקרן. כי אם כל המזיקין היו חייבים ורק באדם חידשה התורה שפטור, היינו מפרשים שכוונת התורה לפוטרו רק מחומש. אולם לאחר שלמדנו מ"רעהו" ששור פטור לגמרי, עדיף לדרוש גם באדם שפטור לגמרי כפי משמעות הפסוק.⁽¹⁰⁾

מקשים התוס' על התירוץ:

ואף על גב ד"כי יאכל" בתרומה כתיב, הפסוק "כי יאכל" נכתב כאמור לגבי תרומה, ושם בתרומה חייב המזיק לשלם את הקרן כיון דממון כהן הוא ואם הפסוק אינו ממעט את התרומה מתשלום הקרן כיצד ימעט את ההקדש מתשלום הקרן?⁽¹¹⁾

אלו⁽⁵⁾ אנו לומדים בלימוד של "במה מצינו" לפטור שאר הנזיקין שהזיקו את הקדש.⁽⁶⁾

ומקשים התוס' על לימוד זה: ואם תאמר, היכי ילפינן שן מכולהו, כיצד ניתן ללמוד את השן מקרן אדם ובור, הא יש לפרוך: מה לשן, שיש הנאה להזיקה, תאמר בהני שאין הנאה להזיקן?⁽⁷⁾

מתרצים התוס': ויש לומר, דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים, ממזיק על ידי שילוח בעירה. יותר סברא היא לחייב אדם על מה שמזיק בידים, מאשר על מעשה בהמתו, ואם אדם המזיק הקדש פטור ודאי שגם השן פטורה למרות שיש הנאה להזיקה.

לפי זה ניתן ללמוד גם את שאר נזקי ההקדש מאדם המזיק.⁽⁸⁾

מקשים התוס': ואם תאמר, אם כן "שור רעהו" דכתב רחמנא למעט שור הקדש, למה לי, לשם מה נכתב, הא מ"וכי יאכל" נפקא, הא פטור שור שנגח שור של הקדש נלמד גם הוא מאדם המזיק הקדש, שפטורו נלמד מ"וכי יאכל", וכפי שהתוס' ממשיכים לבאר כיצד נלמד מ"וכי יאכל" הנאמר לגבי תרומה:

כדאיתא במסכת מעילה [יט א]: "מקיש רחמנא הקדש לתרומה" [נאמר "חטא" בתרומה ונאמר "חטא" במעילה], מה תרומה כתיב "איש כי יאכל קודש בשגגה ויסף חמישיתו עליו", ודרשינן, פוט למזיק את התרומה, אף

[פני יהושע], וראה שם גם ברש"י.

10. על פי "נחלת משה". וב"אילת השחר" העיר דהרי קרא בתרומה קאי וצ"ל דהקרא בא למעט את התרומה גם מקרן [ראה כן בהערה הבאה] ומה ילפינן כל דין תשלומין דהקדש, וא"כ איך שייך לומר דרק ע"י שמצינו קרא דרעהו ילפינן דמזיק תרומה פטור מלשלם קרן דבר הראוי להיות קדש, דע"כ דזה בין כך נדרש בתרומה דגם קרן פטור לשלם א"כ איך אפשר לדרוש קרא למעוטי מחומש גרידא הא הפסוק בתרומה כתוב ושם נתמעט גם מקרן. וראה שם מה שכתב לפרש והיקשה ע"ז.

והאחרונים הקשו, שעדיין קשה למה צריך רעהו הא מצאנו פטור מזיק בהקדש בבור, ומתיר המהר"ם, שלולי "רעהו" היינו אומרים שמה שפטרה התורה בשור פסולי המוקדשין אינו מפאת הקדש אלא מפאת קילותא דבור כמו שפטור בו אדם וכלים.

וב"פני יהושע" כתב לבאר דפשטא דקרא איירי מקרן וחומש. מכל מקום היה ניתן ללמוד מקל וחומר שחייב בקרן והפסוק בא למעט רק מחומש, ואילו היה כתוב רק רעהו, עדיין הייתי עושה קל וחומר כי הייתי אומר שרק קרן פטור ואחרים חייבים וא"כ כ"ש אדם, ועתה שגם בור פטור אנו לומדים במה הצד לשאר נזיקין וממילא ניתן להעמיד את האדם כפשטיה דקרא שפטור לגמרי. וראה שם כיצד מפרש את המשך דברי התוס'.

11. ומה שכתבו לעיל שחייב הקרן הוא מדרבנן היינו בהקדש, אבל בתרומה דממון כהן הוא אף הקרן מהתורה ["נחלת משה"].

שהתשלומים הם להדיוט, לבעל הקרבן. ומשמע שהעיקר תלוי בתביעת התשלומין. וכן מבואר בגליון ב"שיטה מקובצת". וראה בנידון זה ב"חידושי ר' ראובן" סימן ד', וב"אילת השחר".

וב"חידושי ר' אריה לייב" כתב לחלק דכל נזקי הקדש שנלמד מ"כי יאכל" בא למעט שלרשות הקדש אין דין נזיקין, וזהו רק כשהרשות הקדש היא התובעת ולפי זה אם יזיק הקדש אך הנזק ייוצר להדיוט יתחייב לשלם, ואולם לענין קרן המיעוט "שור רעהו" בא למעט את עצם הקרן מנזקי הקדש והיינו שפטור על החפצא של הקדש, ולפי זה בקרן אם הבעלים הם הדיוט יהיה פטור. ובוה מיישב אמאי המפגל חייב, כיון שהנזק הוא להדיוט. ראה שם.

5. ב"שיעורי ר' שמואל" מביא דברי ה"שיטה מקובצת" בשם תוס' הרא"ש, שמה שהוסיפו התוס' "בור" לא באו ללמוד מזה לשאר נזקי הקדש דמקורן ואדם נפקי, אלא משום דבור גופיה לא נפיק מקרן ואדם, דמה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק. ולפי זה לא קשה מה שהקשו בהערה הקודמת ולא מוכח מיניה מידי.

6. במהדו"ב היקשה הא הוי תלת כתיבי דאין מלמדים ראה שם.

7. הוא הדין יכלו להקשות מרגל דהזיקה מצוי [תפארת שמואל], וכן משמע במהרש"א בהמשך.

8. תוס' גיטין מט א ד"ה שור רעהו וראה שם.

9. ומה שכתבו התוס' "כדאיתא התם" הכוונה למה שהם פירשו שם

מתרצים התוס':

מכל מקום, מהאי קרא ד"כי יאכל" לא נפיק, אלא מקרא אחרינא, החיוב של מוזיק תרומה בקרן לא נלמד מהפסוק הזה אלא מפסוק אחר. דכיון דהוי ממון כהן, **הוי כגוזל חברו ומזיקו.** כלומר, בפסוק זה אנו לומדים שהמזיק תרומה פטור אף מהקרן, ומה שמצינו שחייב בקרן הוא מפאת שגזל את ממון הכהן.⁽¹²⁾

והתוס' חוזרים לתירוץ שגלמד מקרן אדם ובור, ומעירים על כך:

ומיהו, למאן דאמר [לקמן כו א] **דאיכא כופר ב"רגל",** ששור הדורס אדם משלם "כופר",⁽¹³⁾ ואם כן, "רגל" שהזיקה את ההקדש, **לא אתיא מכל הנני,** לא ניתן ללמוד שפטורה מהקרן, האדם והבור, שכן יש לפרוך: מה לקרן ואדם ובור, שלא משלם כופר כשהזיקו בפעם הראשונה, כי אדם ובור פטורים לגמרי.⁽¹⁴⁾ והקרן חייב בכופר רק בשור מועד, תאמר ברגל, שמשלם כופר כבר בפעם הראשונה.⁽¹⁵⁾

ואולם לפי רבי טרפון, **דאית ליה** [הסובר שם בגמרא] אף בקרן שמשלם **כופר שלם** גם בתם, **ניחא,** כי אף הקרן משלם את הכופר כבר בפעם הראשונה.

ורבי עקיבא סבר לה כרבי שמעון

הגמרא מעמידה שרבי עקיבא סובר כרבי שמעון בן מנסיא הסובר ששור של הדיוט שנגח שור של הקדש משלם נזק שלם בין בתם ובין במועד, ועל כך אמר רבי עקיבא "קל וחומר להקדש" שמשלם המזיק מן העידית.

מקשים התוס': **תימה, לעיל כי מוקי לה עדים זוממים כרבי עקיבא,** הגמרא לעיל ה. מבארת שרבי אושעיא המונה בברייתא רק שלשה עשר אבות נזיקין לא מנה אלא תשלומים המוגדרים "ממון" ולא המוגדרים כ"קנס",

מקשה הגמרא מדוע לא מנה גם עדים זוממים, ומתרצת שרבי אושעיא סובר כרבי עקיבא שעדים זוממים הם קנס.

ויש להקשות אם אכן רבי עקיבא סובר כרבי שמעון בן מנסיא, אם כן **ליקשי,** שהגמרא לעיל תקשה, **אי,** אם הברייתא של רבי אושעיא בשיטת **רבי עקיבא, ליתני תרי גווני שור,** שתשנה הברייתא בנפרד שני אופנים של שור המזיק, אחד: **שור דאזיק** [שהזיק] **שור דהדיוט** שהתם משלם חצי נזק, והשני: **שור דאזיק שור דהקדש** שבין תם ובין מועד משלם נזק שלם.⁽¹⁶⁾

מתרצים התוס':

ויש לומר, דבהקדש לא קמיירי הגמרא לא הקשתה שנכתוב בנפרד שור שהזיק הקדש, כיון שידעה שהברייתא לא מדברת בהקדש.⁽¹⁷⁾

התוס' מקשים על הק"ו שאמר רבי עקיבא:

אך קשה, כי נמי סבר כרבי שמעון, גם אם רבי עקיבא סובר כרבי שמעון בן מנסיא אינו מובן מה שאמר ש"קל וחומר הוא להקדש" [שאם על נזקי הדיוט משלם עידית, על נזקי הקדש לא כ"ש], שכן יש לפרוך **מה להדיוט המשלם עידית, שכן יפה כחו בנזקי אדם,** שכן אם אדם הזיק הדיוט חייב, תאמר בהקדש שהוא קל שאדם המזיק את ההקדש פטור, ממילא אין ללמוד הקדש מהדיוט.

מתרצים התוס': **ולמאי דפירשתי דלא דרשינן "כי יאכל" פרט למזיק, דלא משלם כלל,** לפי מה שפירשו התוס' בדיבור הקודם שדין זה שאדם המזיק את הקדש פטור, הנלמד מ"כי יאכל" פרט למזיק, לא היה נדרש **אלא משום דכתיב רעהו.** כלומר, לאחר שמצאנו ששור שנגח את ההקדש פטור לגמרי, כפי שדרשנו מהדרשה "רעהו ולא של הקדש", אזי אנו גם דורשים ש"כי יאכל" פרט למזיק בא לפטור את האדם לגמרי, אמנם לולי זה היינו פוטרים את אדם המזיק רק מהחומש ומחייבים את הקרן. ולפי זה **אתי שפיר,** כי הרי לרבי עקיבא הסובר ש"רעהו" לא בא לפטור את הקרן, ממילא אנו אומרים

14. אדם פטור כמבואר לקמן כו א ובבור דדרשינן [נג ב] שור ולא אדם שהבור פטור לגמרי באדם.

15. ואע"פ שלעיל כתבו התוס' שיותר יש לחייב את האדם המזיק בידים, היינו לגבי חומרא בסברא, אבל לגבי חומרא בדין שפיר פרכינן [מהר"י בן לב, וראה "מנחת יהודה"].

16. וכפי שהגמרא מקשה שם שאם סובר כרבי עקיבא "ליתני תרי גווני שור ליתני שור דאזיק שור וליתני שור דאזיק אדם". וכתב ה"תפארת יעקב" שמוכח מתוס' ששור תם שהזיק הקדש משלם מן העליה, וראה בהערות על הגמרא.

17. וכפי שהגמרא בהמשך אומרת לפי רבי חייא "בשלמא מפגל, בקדשים לא קמיירי". וראה בפנ"י.

12. והקשה ה"דרכי דוד" כיון שסוף סוף המזיק תרומה חייב בקרן, ממילא אי אפשר לומר שהתורה באה ב"כי יאכל" לפטור לגמרי את המזיק, ואיך נאמר שהמזיק הקדש פטור לגמרי. ותירץ דהאוכל תרומה בשוגג משלם פירות, והפירות נעשים תרומה ובוזא איירי הפרשה של "כי יאכל" ומוזה ממעטינן מוזיק לגמרי, והא דמשלם קרן היינו מטעם מוזיק ויכול לשלם לו בכסף ואין ע"ז דין תרומה, וממילא מובן שגם הקדש מתמעט לגמרי. וראה בחידושי הגר"ש [סימן ה' אות ד' ד"ה בא"ד].

וכן נפ"מ באופן שאין חיוב משום גזול ומזיק כגון שאכל תרומה שלו, או שנפלה לו בירושה שאם אכלו חייב ומדין מוזיק פטור לגמרי.

13. הגמרא שם מסתפקת בדין זה ומביאה ראייה שחייב כופר, וכן סובר רב אחא מדפתי.

ש"כי יאכל" בא למעט רק את החומש ולא את הקרן, ואין לפרוך מכך את הקל וחומר.⁽¹⁸⁾

התוס' מוסיפים להקשות:

אך קשה, ולפרוך, שכן יפה כוחו בנזקי בור, עדיין יש לפרוך את הקל וחומר, כי הרי בבור קל הוא ההקדש, ששור של הקדש כמו של פסולי המוקדשין שנפלו לבור, פטור [וכפי שנתבאר בדיבור הקודם], ואם כן יש לפרוך: מה להדיוט שכן יפה כוחו בבור, תאמר בהקדש שהורע כוחו שפטור בבור, וממילא אין ללמוד הקדש מן ההדיוט.⁽¹⁹⁾

ועוד מאי קל וחומר להקדש

הגמרא מביאה הוכחה שרבי עקיבא נחלק עם רבי ישמעאל גם לענין מיטב, דאחרת "מאי ק"ו להקדש" שאמר רבי עקיבא.

התוס' מביאים דברי רש"י בפירוש הוכחת הגמרא:

פירש הקונטרס, הואיל ולפי שאלת הגמרא מן העידית דאמר רבי עקיבא אני ולא קולא אתא – כלומר, רבי עקיבא בא בדבריו להסכים ולהקל כרבי ישמעאל ששמין לפי מיטב דניזק, והיא קולא כי באופן שזיבורית של המזיק שווה בחשיבותה כמו העידית של הניזק, סגי דיהיב ליה מזיק מזיבורית [שנותן המזיק מזיבורית ולא מעידית] אם כן מאי קל וחומר להקדש, מה ממשיך רבי עקיבא בדבריו לומר שגם ההקדש החמור כן, והרי גריעותא הוא, והרי זה חסרון וקולא שנותן רק מזיבורית, וכיצד נלמד מן הקל להקל על החמור?

מקשים התוס' על פירוש רש"י:

וקשה לפירושו, דאין זה גריעותא אלא חומרא, מה שמחייב רבי עקיבא בהקדש מקל וחומר, אין זה אלא חומרא, דהרי רבי ישמעאל פוטר לגמרי בשור המזיק את ההקדש, ואילו רבי עקיבא מחייבו נזק שלם, יוצא שרבי עקיבא בא להחמיר על ההקדש ואין זה גריעותא.⁽²⁰⁾

ועוד יש להקשות, כי אף לענין מיטב לבד נמי אין זה גריעותא אלא חשיבות הוא כי רבי עקיבא בא לחייב בקל וחומר דאף המזיק את ההקדש משלם ממיטב דניזק ולא מגרוע [מזיבורית] דניזק, כלומר, לא בא לומר שהמזיק את ההקדש משלם לפי מיטב דניזק ולא לפי מיטב דמזיק, אלא בא לומר שהמזיק הקדש משלם ממיטב ולא מזיבורית וממילא הוי חומרא וחשיבות.⁽²¹⁾

התוס' מפרשים לכן אחרת:

ונראה לר"י, דהכי פירושו, כך פירוש הוכחת הגמרא: "מאי קל וחומר להקדש", לשם מה אמר רבי עקיבא את הקל וחומר, דלענין חיובא מזיק בהקדש לא קאמר, הקל וחומר ודאי לא נאמר לענין עצם החיוב נזק שלם של שור המזיק הקדש, דהא מקרא דר' שמעון נפקא, כי הרי דין זה נלמד מהפסוק "רעהו" כפי שדורש רבי שמעון בן מנסיא [לקמן לז ב]⁽²²⁾.

אלא על כרחך לענין מיטב קאמר, הקל וחומר בא לענין לחייב את המזיק הקדש בתשלום מיטב, ואם כן לא הוה לרבי עקיבא לאהדורי לרבי ישמעאל קל וחומר להקדש, לא היה לו להשתמש בלשון זו בבואו לחלוק על רבי ישמעאל, כיון דרבי ישמעאל גם היה מודה בכך שהמזיק את ההקדש משלם מן המיטב,⁽²³⁾ אי לאו משום דפטר ליה לגמרי, אילולי סבר שהמזיק הקדש פטור לגמרי.

כלומר, פלוגתת רבי עקיבא עם רבי ישמעאל אינה אם ההקדש חמור וניתן לדרוש קל וחומר, כי ודאי אילו רבי

18. וראה בתוס' גיטין מט. ד"ה ור"ע ובמהר"ם שם, שמדברי התוס' שם משמע שאף לרבי שמעון פטור לגמרי אדם המזיק את ההקדש.
19. והתוס' בגיטין שם הקשו את שתי הקושיות מאדם ובור יחד ומתוצים: "ויש לומר דאיכא למיעבד ק"ו הכי, מה קרן הדיוט דקיל דתם אינו משלם אלא ח"נ גובה במועד מן העידית קרן הקדש דחמור לא כ"ש".

ובשיטה מקובצת מביא מהרא"ש בשם רבנו מאיר: "דכי היכי דרבי שמעון בן מנסיא דריש רעהו להחמיר על ההקדש הכי נמי גבי בור דרשינן והמת יהיה לו להחמיר, דמי שהמת שלו משלם נזקי בור וחמור ולא כלים, אבל בדבר שאין המת שלו כגון הקדש אפילו אכלים נמי מחייב".

20. התוס' הבינו דברי רש"י, שבסך הכל יוצא שהוי גריעותא כי יכול לתת מיטב דניזק ולכן לא מתאים לומר קל וחומר להקדש, לפיכך הקשו התוס' שבסך הכל יש בזה חומרא בעצם התשלום. אולם

21. ראה בהערה קודמת.
22. וכמובא בפירוש על הגמרא ראה שם.
23. ואולם הרשב"א בגיטין הקשה "דלמא רבי עקיבא לדבריו דרבי ישמעאל קאמר, היאך אתה פוטר לגמרי נזקין בשל הקדש, ואפילו כשתמצא לומר רעהו דוקא, מקל וחומר ליחייב מיהא כהדיוט, דהשתא דהדיוט כי נגח דהדיוט חייב, דהדיוט כי נגח דהקדש לא כ"ש וכו'" וראה שם ברמב"ן ובריטב"א.

21. ראה בהערה קודמת.

22. וכמובא בפירוש על הגמרא ראה שם.
23. ואולם הרשב"א בגיטין הקשה "דלמא רבי עקיבא לדבריו דרבי ישמעאל קאמר, היאך אתה פוטר לגמרי נזקין בשל הקדש, ואפילו כשתמצא לומר רעהו דוקא, מקל וחומר ליחייב מיהא כהדיוט, דהשתא דהדיוט כי נגח דהדיוט חייב, דהדיוט כי נגח דהקדש לא כ"ש וכו'" וראה שם ברמב"ן ובריטב"א.

23. בפשטות הפירוש שרבי ישמעאל גם היה דורש את הקל וחומר

ואם תאמר, דבפרק הזרוע [חולין קל ב] מבואר ש"ישלם", בעל כרחו משמע, דקאמר: תנא תני "ישלם" דברי רבי אליעזר, ואת אמרת מידת חסידות שנו כאן?

הגמרא שם מביאה את דברי המשנה [פאה ה ד]: "בעל הבית [עשיר] שהיה עובר ממקום למקום, וצריך ליטול לקט, שכחה ופאה ומעשר עני [כי נצרך עתה למזונות], נוטל, ולכשיחזור ישלם [לעניים] דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים: עני היה באותה שעה" [ופטור מלשלם]. מדברי רבי אליעזר שאמר "ולכשיחזור ישלם" מקשה הגמרא לדברי רב חסדא שם, והוא מתרץ: "מידת חסידות שנו כאן" [כלומר, מה שחייב רבי אליעזר הכוונה רק שאם הוא חסיד, ישלם] מקשה עליו רבא: "תנא תני ישלם, [שמשמע בעל כרחו] ואת אמרת מידת חסידות שנו כאן?!"

הרי שהגמרא שם הבינה ש"ישלם" הוי תשלום בעל כרחו, וסותר לדברי אביי שישלם מדעתו משמע.

מתרצים התוס':

ויש לומר, דהתם לא קאמר, אלא דלא הוי מידת חסידות אלא בדין חייב, בגמרא שם לא נאמר שזה תשלום בעל כרחו, אלא רק שאינו תשלום ממידת חסידות אלא מעיקר הדין. כלומר, יש תשלום שאינו חייב מעיקר הדין ונותנו רק ממידת חסידות, יש תשלום שחייב מעיקר הדין אולם נותנו מתוך רצון [מדעתו], ויש שחייב מעיקר הדין, אך אינו רוצה לשלם מדעתו אלא בית הדין מאלצים אותו בעל כרחו. בגמרא שם מבואר ש"ישלם" אינו תשלום של מידת חסידות, אלא תשלום שחייבים מעיקר הדין, אך צורת התשלום אפשר שנעשית מדעתו, ואין זה סותר אם כן את דברי אביי.

תירוץ נוסף מביאים התוס': ועוד תירוץ אמר רבנו תם, דהכי קאמר, דכך אמר רבא בקושיתו: תנא תני "ישלם", דברי רבי אליעזר, ופליגי רבנן עליה, ואת אמרת וכו', קושיית רבא לא היתה ממשמעות המילה "ישלם" אלא מהצורה שהובאו הדברים במשנה, שרבי אליעזר הוא האומר ישלם וחכמים חולקים ופוטרים, ואילו אכן היתה הכוונה על מידת חסידות לא הו פליגי רבנן על

ישמעאל היה סובר שהמזיק הקדש חייב לשלם, היה אף הוא סובר שהמשלם מן המיטב. המחלוקת שלהם היא רק אם המזיק הקדש חייב או פטור, ולפי זה לא מתאים הלשון שרבי עקיבא משתמש בבואו לחלוק על רבי ישמעאל.⁽²⁴⁾

ישיב לרבות שוה כסף

בפסוק נאמר: "בעל הבור ישלם, כסף ישיב לבעליו", המילה "ישיב" לכאורה מיותרת שהרי אפשר לכתוב "ישלם כסף לבעליו", ומביאה הגמרא מהברייתא שמיתור זה למדים לרבות שניתן לשלם עם שווה כסף, ואף עם סובין.

התוס' מביאים שמצאנו דרשה כזו גם לגבי עבד עברי:

בפרק קמא דקידושין [ח א, טז א] דרשינן נמי הכי, דורשים נמי מהמילה ישיב הנאמר גבי עבד עברי לרבות שווה כסף ככסף.

בפרשת בהר, לגבי עבד עברי הנמכר לגוי ובאים לפדותו, נאמר "ישיב גאולתו מכסף מקנתו" [כה נא]. ודורשת הגמרא: "ישיב גאולתו" אמר רחמנא, לרבות שווה כסף ככסף.⁽²⁵⁾

ולכאורה, אם מצאנו דרשה במקום אחד ששווה כסף ככסף, די בכך, ולמה כתבה התורה גם במקום השני?

התוס' באים ליישב זאת, בהוסיפם: ויש [שום] צריכותא, יש צורך בכתיבת שני הלימודים, וכפי שנתבאר שם בתוס' [ב א ד"ה בפרוטה].⁽²⁶⁾

ישלם מדעתו משמע

אביי דחה את דברי עולא, ואמר שהלשון "ישלם" משמע כשמשלם מדעתו.

מקשים התוס':

דניזק ליכא למימר דהא כל העולם שלי".

וראה עוד ברמב"ן וברשב"א בגיטין כיצד פירשו את הגמרא.

25. ראה שם [ח א] ברש"י שהמילה "ישיב" מיותרת. וראה בהערות על הגמרא.

26. וזה לשון התוס' שם: "ויש לומר דתרוייהו צריכי דאי כתב עבד גרידא לא מצי למילף נויקין מיניה לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו להכי איצטריך כסף ישיב גבי

אילו היה מחייב בתשלום. וראה ב"שיטה מקובצת" מה שמביא בשם רבנו ישעיה.

24. התוס' בגיטין מט א הביאו תירוץ נוסף: "והר"ר שלמה מרודש תירץ, דה"פ מאי ק"ו להקדש דשיימינן בעידית דניזק ולא בדמזיק, מי ידעינן עידית דהקדש, שמא יש להקדש עידית בסוף העולם טובה שאין כמות, ועל כרחך בדמזיק שיימינן דלא שייך כלל למישם בדניזק". ואילו הריטב"א בגיטין שם כתב "אי נמי איכא לפרושי וכו' דהא כל העולם שלו ולא אפשר לשלם אלא בעידית דמזיק דבעידית

התוס' מבארים את קושית רבה שלא יתנו לו כלל:

אף על גב שבמציאות אינו מוצא קונה המוכן ליתן עליהם מאתיים זוז, וראוי אם כן שיטול כעני, עם כל זאת לא יטול כלל לפי שהוא גרם זאת לעצמו, ופשע בכך דלא הוי ליה למיעל ולמיפק אזוזי, כיון שבפשיעתו ירד מחיר הקרקע שלו, בזאת שיצא ונכנס אחר מעות והראה לכל שהוא דחוק למעות, לכן אין לתת לו כלום כי הוא גרם זאת לעצמו.

מוסיפים התוס' לבאר לפי זה:

אבל אם לא פשע, אם הוולו רק קרקעותיו והדבר לא נבע מפשיעתו שיצא ונכנס אחר מעות, אזי אפילו אם עתה לאחר ההוולה עדיין שוות יותר ממאתיים זוז, יכול ליטול מעשר עני קודם שימכור בפחות משויין, עד שימצא למכור את קרקעותיו בשוויים.⁽²⁹⁾

התוס' מביאים את פירוש הרי"ף וגירסתו:

ורב אלפס מפרש כי מדובר בברייתא בעשיר שרכשו שווה אפילו אלף זהובים אלא שאינו מוצא קונה שישלם את שוויים, רשאי הוא ליטול ממעשר עני. ומה שאמרה הברייתא עד מחצה, היינו שרשאי ליטול ממעשר עני עד שימצא קונה שיקנה אותם לכל הפחות בחצי דמיהן.

הרי"ף משנה את הגירסא בשאלת רבה:

וגרסינן בתר הכי, וכך גורסים בהמשך, בשאלת רבה: אילימא דזיל ארעתא דכולי עלמא ודידיה נמי זל בהדיהו, אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה⁽³⁰⁾ — פירוש: אם כל הקרקעות הוולו וגם שלו הוולו ביניהם, אם כן "אפילו פורתא", כלומר, אפילו הוולו כל כך

רבי אליעזר, ומזה שנחלקו ופטרנו משמע, שאין כוונתו למידת חסידות.⁽²⁷⁾

התוס' מוסיפים לחזק את תירוץ ר"ת:

ובלאו הכי, גם בלי הסתירה לדברי אביי, צריך לפרש התם כן, כדברי רבינו תם, בכונת דברי רבא.⁽²⁸⁾

מי שהיו לו בתים וכו'

הגמרא מביאה ברייתא, דמי שהיו לו בתים, שדות וכרמים ואינו מצליח למכרם בשוויים, מקבל מעשר עני עד מחצה.

מבארים התוס':

לא מיירי בבתיים שדר בהם, מה שנאמר בברייתא שמקבל מעשר עני כי אינו מצליח למכור את הבתים, ומשמע שאם יכול למצוא קונה אינו רשאי לקבל מעשר עני, אין הכוונה לבית שדר בו, דהא תנן [שנינו] במסכת פאה [פ"ח מ"ח]: ביחס לעני הנוטל מן המעשר: "אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו". אלא הכוונה לבתים נוספים שיש לו שאינו דר בהם.

אי דאייקור ארעתא אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה

רבה הקשה על הברייתא [המובאת בדיבור הקודם]: במה מדובר? אם מחירי הקרקעות של כולם נשארו גבוהים ורק שלו ירד כי הראה שהוא דחוק למעות, אזי שלא יתנו לו כלל מעשר עני.

נויקין, וגבי ע"ע איצטריך נמי קרא, דלא מצי יליף מנויקין דהוה אמיא עבד דומיא דנויקין, ואם מקני בקרקע ליבעי מיטב לכך איצטריך תרוייהו. וראה שם פירוש נוסף. וראה כאן ב"תפארת שמואל" וב"כוס ישועות".

27. מ"מ צ"ב כי מצאנו ש"ישלם" הוי בע"כ, וראה ברש"י שישלם "משמע נמי מדעתו" ואם כן ניחא שאכן משמע נמי בע"כ ומשמע נמי מדעתו, והתם בהתאם לנטיבות כתיבתו משמעו בע"כ. וראה ב"פורת יוסף".

28. התוס' לא מבארים. ובמהרי"ץ חיות משמע שהכוונה שמצאנו במקום אחר [ב"מ צא א] בברייתא שלשון משלם אינו אלא לצאת יד"ש וע"כ צריכים לתירוץ ר"ת, ואולם בלשון התוס' משמע שבסוגיא שם מוכח כן.

29. פירשנו לפי ה"תפארת שמואל", המפרש שהתוס' סוברים כפירוש הראשון של רש"י שמדובר בעני, ואין חילוק בין רש"י לתוס'. ולפי זה צריך לומר שגם לרש"י הטעם שלא יקבל כשהוולו רק שלו הוא מטעם

פשיעה, וכשהוולו של כולם יקבל משום שאו זה המחיר. וראה בביאור הגמרא בהערה בענין זה. ולפי זה יצא שעשיר ועני אינו נמדד רק בשווי הרכוש אלא כשיש לו ביד. רק אם יכול למכור נחשב שיש לו ביד. וראה בביאור הגמרא הערה 23 שהבאנו בשם הברכת אברהם המפרש ברש"י אחרת.

ואולם המהרש"א מפרש שהתוס' כאן אמנם סוברים כרש"י שמדובר בעני, אך מפרשים אחרת את כוונת הגמרא ב"פורתא וטובא", שהתוס' בהוספתם אבל אם לא פשע וכו', כוונתם לבאר את דברי רבה שאמר: "אי הוול ארעתא דכ"ע ודידיה נמי זל, אפילו טובא נמי ליספי ליה", דהיינו, אם הוול של כולם והוא לא פשע אזי אפילו "טובא", כלומר אפילו שוות הקרקעות עתה יותר ממאתיים זוז גם כן יכול ליטול ממעשר עני. ו"פורתא" הכוונה אפילו שזה פחות ממאתיים זוז לא יטול כיון שפשע. ואולם רש"י סובר שטובא ופורתא הכוונה כמה יקבל.

וראה עוד ב"נחלת דוד" מה שביאר בתוס'.

30. ולא כגירסא שלפנינו "אפילו טובא נמי ליספו ליה".

פורתא [מעט] ויכול לקבל יותר ממחצית שווים, גם כן יתנו לו מעשר עני.⁽³⁴⁾

דביומי ניסן יקרי ארעתא

רבה מבאר שמדובר שמחירי הקרקעות גבוהים בימי ניסן ונמוכים בימי תשרי.

מקשים התוס': **ואם תאמר, התינח שדות, בשלמא לגבי שדות, ניתן לומר שמחירם עולה בימי ניסן ויורד בימי תשרי, והטעם כדפירש הקונטרס, לפי שהקונה בימי ניסן יחרוש בקיץ ויזרע במרחשון, ואילו הקונה בימי תשרי יזרע רק בשנה הבאה. אלא** [אבל] מוזכר בברייתא גם **בתים**, וגם עליהם צריך לומר שמחירם עולה בימי ניסן, ויורד בימי תשרי, וקשה, **מאי חילוק יש בהן** [בבתים] **בין ימי ניסן לימי תשרי**, ומדוע יתייקרו בימי ניסן?

מתרצים התוס': **ויש לומר, שרגילין שייקרו בזמן שרגילין לשכור הבתים, ולאחר ששכרו זילו.** אף בבתים, בעונה שרגילים אנשים לשכור דירות עולה מחירן, ובעונה שאין הרגילות לשכור יורד מחירן. ובימי ניסן היתה רגילות לשכור ולכן היה אף הקניה יקר, ובתשרי שלא היה רגילות היה מחירם נמוך.⁽³⁵⁾

לבעל חוב מדמינן ליה

רב אחא בר יעקב אמר שאם ברצונך לדמות להסברו של רבה, תדמה זאת לבעל חוב, שאם מעוניין בבינונית כדינו יקבל לפי המחיר הזול של עכשיו, ואם מעוניין בזיבורית יקבל לפי המחיר היקר של ניסן. הגמרא דוחה גם דימוי זה מטעם שנעלת דלת בפני לויין.

שאפילו את המחצה לא יתנו לו [לא ימצא קונה שישלם אפילו מחצית משווים הקודם] גם אז **לא ליספו ליה**, שלא יתנו כלל מעשר עני, **כיון דזל ארעתא דכולי עלמא**, כי הרי הקרקעות כולם הוזלו וזה עתה מחירם, וקרקעותיו שוות מאתיים זוז אף לפי המחיר הזול של עכשיו, ולמה יטול אם כן ממעשר עני?

ואלא דאייקור כולי עלמא, אפילו טובא נמי ליספו ליה.⁽³¹⁾ **פירוש:** ואם מחירי הקרקעות כולם נשאר יקרים ורק שלו ירד מחמת חיזוריו אחר המעות, אם כן "אפילו טובא", כלומר, **אפילו**

מוצא קונים שיתנו לו טפי ממחצה [שישלמו עבור הקרקע יותר ממחצית שוויה האמיתית], **מכל מקום, ליספו ליה** [יתנו לו מעשר עני] **עד שימצא קונים למכרן בשווין**, דהרי מה שאין מוצא למוכרן בשווין הטעם הוא **לפי שרואין אותו שהוא דחוק למעות**, ולא שזהו שווים, לפיכך מאכילין אותו ממעשר עני, כדי שלא יהיה דחוק ויוכל למוכרם בשווים.⁽³²⁾

התוס' מביאים גירסא נוספת לפירוש הרי"ף [הזהה לגירסה שלפנינו]:

ואית דגרס ויש הגורס: אי דזולי כו', אפילו טובא נמי לא ליספו ליה⁽³³⁾ — **פירוש:** אם הוזלו הקרקעות של כולם, וגם שלו הוזל ביניהם, אם כן "אפילו טובא וכו'", כלומר, **אפילו הוזלו הקרקעות הרבה ואינו יכול לקבל אפילו את המחצית ממה שהיו שווים**, גם כן **לא ליספו ליה**, לא יתנו לו מעשר עני, **כיון דגם עתה שוות הקרקעות מאתיים זוז, וזול נמי דכולי עלמא**, הקרקעות כולם הוזלו וזה עתה מחירם, ולא יטול אם כן מעשר עני?

ואי דאייקור, אפילו פורתא ליספו ליה, פירוש: אם מחירי הקרקעות של כולם נשאר יקרים ורק שלו ירד מחמת חיזוריו אחר המעות, אם כן **אפילו הוזלו**

31. ולא כגירסא שלפנינו "אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה".

32. "נמוקי יוסף" והמאירי כתבו "הרי זה כאותה שאמרו [חולין קל ב] בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וכו' מאכילין אותו לקט שכחה ופאה ומעשר עני אע"פ שהוא עשיר במקומו וכו', ואף זה הואיל ואינו מוצא למכור אלא בהפסד גדול הרי הוא כעני העובר ממקום למקום שמאכילין אותו אע"פ שהוא עשיר במקומו, שאף זה כאין לו הוא, הואיל ואי אפשר לו למכור אלא בהפסד גדול".

33. ההבדל בין גירסא זו לגירסא הקודמת הוא רק בפירוש המשמעות טובא ופורתא.

34. לסיכום, לפירוש הראשון ברש"י מדובר בעני, לפי הפירוש השני

וכן לפי הרי"ף מדובר בעשיר, ובהסבר משמעות המילים פורתא וטובא יש שלשה דרכים: לפירוש הראשון ברש"י הכוונה לגובה הכמות שרשאי לקחת ממעשר עני. לפי הפירוש השני הכוונה לגובה המחיר שיכול לקבל על קרקעותיו. לפי הרי"ף לגירסא הראשונה הפירוש הוא כפירוש השני ברש"י, וההבדל בינם הוא אם עייל ונפיק אוזוי הוא סיבה שלא יטול כיון שפשע, או סיבה שיטול עד שיחזרו לשווים. לפי הגירסא השנייה ברי"ף, הכוונה היא לגובה ההחלה, כלומר, הוזל הרבה או הוזל מעט.

35. "ובתים נמי בניסן שוכרים אותם, ובתשרי זילי דבזמן ההיא לא משכח מאן דאגר איפכא כפי המנהג" נמוקי יוסף. וכן כתב המאירי "אפשר שדרכם היה להשכיר בניסן ומתוך כך מתיקרת מכירתם באותו זמן". [הסיבה מדוע היתה רגילות לשכור בניסן לא נתבאר, ואפשר שהיו בתים קרובים לשדות].

נעילת דלת אם הלווה יתן לו מן העידית לפי יוקרא דלקמיה.

לכתובת אשה מדמינן ליה

רב אחא בר איקא מסיק שניתן לדמות את הסברו של רבה, למקרה שאשה מבקשת לגבות את כתובתה מבינונית, שיכול לתת לה לפי יוקרא דלקמיה.

שואלים התוס':

מדוע היה לרב אחא לדמות לכתובת אשה, הא הוא הדין דהוה מצי לאוקמי בבעל חוב דקאי ביה, היה יכול להשאר בבעל חוב שבו אנו עסוקים כבר, ולתרוץ דקאמר "הב לי עידית בציר פורתא", שהמלוה ביקש שיתן לו עידית פחותה מעט, וכיון שאין דינו אלא מן הבינונית יכול לומר לו טול לפי יוקרא דלקמיה, וכמו שאמר לענין כתובת אשה, שכיון שאין דינה בבינונית יכול לומר לה אם רצונך בבינונית טלי כיוקרא דלקמיה.

מתרצים התוס':

אכן ניתן היה להעמיד בבעל חוב, אלא לפי שהתחיל והעמיד תחילה בנזקין, ואחר כך עבר להעמיד בבעל חוב, לכן נוחא ליה למנקט בתרייהו כתובת אשה, בדרך כלל מסודרים שלשת חובות אלו יחדיו, וכיון שהתחילו בנזקין ועברו לבעל חוב, העדיף רב אחא לעבור ולנקוט את החוב השלישי.⁽³⁸⁾

אליבא דרבי ישמעאל לא תיבעי לך דאמר בדניזק שיימינן

הגמרא מבארת שהספק אם בשלו הן שמינן או בשל עולם הן שמינן, אינו לשיטת רבי ישמעאל האומר ששמינן בדניזק.

ולכאורה יש להקשות, כי קודם לכן פרך רב אחא בר יעקב את דימוי הסברו של רבה לענין דין נזיקין, כי אם כן הורעת כוחן של נזקין, ומדוע לא ניתן לפרוך כן גם את הדימוי לבעל חוב, שהורעת כוחן של בעלי חובות?⁽³⁶⁾

התוס' באים ליישב זאת:

ולא שויך למפרך: אם כן הורעת כוחו של בעל חוב, וכפי שפרך לענין נזקין, מפני שלא יפה הכתוב כח בעל חוב, בנזקין התורה באה ליפות את כוחו שיקבל מן העידית, לכן לא מסתבר להרע את כוחו שאם יגבה בינונית או זיבורית יגבה כיוקרא דלקמיה, אבל בבעל חוב לא ראינו שהתורה מיפה את כוחו, אלא אדרבה להיפך הורע כוחו, דמדאורייתא דינו בזיבורית הרי שהתורה החלישה את כוחו, לכן ניתן גם לומר שיקבל כיוקרא דלקמיה.⁽³⁷⁾

הב לי זיבורית טפי פורתא

הגמרא מדמה את הסברו של רבה, למקרה שבא בעל חוב בימי תשרי ומבקש לגבות מקרקע זיבורית בתוספת מועטת.

לפני הראשונים היתה הגירסא: "ואי אמר ליה הב זיבורית טפי פורתא, או עידית בציר פורתא וכו'" כלומר, שמדובר גם כשהמלוה ביקש עידית מעט פחות [כי היא שווה יותר].

התוס' דוחים גירסא זו:

לא גרסינן [לא גורסים] "או עידית בציר פורתא", שמדובר גם כשהמלוה מבקש מן העידית, דאם הגירסא היתה כן, מאי קפריך, מה דוחה רב אחא בריה דרב איקא: "אם כן נעלת דלת בפני לוויין", הלא אין דינו של בעל חוב כלל בעידית, דהא קיימא לן להלכה שדינו בבינונית ולא מעידית, הרי שלא חששו לנעילת דלת מכך שמקבל רק בינונית, ואם כן גם כאן אין בזה

36. ראה במהרש"ל סימן יא' המפרש שאכן זהו פירכת הגמרא.

37. בשאלה הבינו התוס' שהפירוש בהורעת כוחן הוא שאם התורה אמרה שיגבה מעידית ודאי שגם נתנה אפשרות לגבות מזיבורית, וכיון שנתנה לו אפשרות לגבות אם יקבל רק לפי יוקרא דלקמיה אתה מרע כוחו. ממילא גם בע"כ כיון שהתורה נתנה לו אפשרות לגבות זיבורית אם יקבל לפי יוקרא דלקמיה אתה מרע את כוחו. אולם בתירוץ מבארים התוס' שהפירכא בנזקין היתה מכך שחזינן שהתורה באה ליפות את כוחו וממילא א"א להרע את כוחו, אבל בע"כ התורה לא באה ליפות את כוחו.

אלא שעדיין צ"ב הרי יש תקנ"ח שמקבל בינונית ולמה לא נאמר שהורע כוחו פחות מהתקנה והא התקנה בא ליפות את כוחו. וכתב

ה"ברכת אברהם" שמוכח שהתוס' סברו כשי' התומים סימן ק"ב [ודלא כשער המשפט] שדין בע"כ בזיבורית אינו זכות תביעה על זיבורית, אלא שאין לו כל זכות לכן יכולים לדחותו אף לזיבורית. ולפי"ז י"ל שהתקנה שיש לו זכות בבינונית ולא יכולים לדחותו אבל לא מצאנו שיש לו זכות בזיבורית. וכן ביאר ב"שיעורי ר' שמואל". וראה ב"סוכת דוד" אות ל"ז. וראה בהערות על הגמרא הערה 28.

38. ב"שיטה מקובצת" מביא בשם הרא"ש וכן רבינו פרץ תירצו שרב אחא העמיד דוקא בכתובת אשה, שכיון שמעיקר הדין דינה בבינונית [כי אם זה דאורייתא, דינה בעידית, ואם מדרבנן לא גרועה מעיקר הדין מבעל חוב], לכן אע"ג שתיקנו לה שתגבה מן הזיבורית, מכל מקום כשמבקשת מבינונית כיוקרא דלקמיה מיהא שקלא אפילו בעל

ששנינו גובה מבינונית, מדובר שהבינונית שווה כבינונית דעלמא.

והתוס' באים לדחות אפשרות שניתן לפרש את התירוץ:

והא דקאמר, מה שהגמרא מתרצת [לגירסת התוס'] אידי ואידי כגון שלא היתה לו עידית ומכרה, [ו]לא (2) בעי למימר דתרווייהו מיירי, אין כוונת התרצת לתרץ ששתי הברייתות מדברות כשלא היה לו כלל עידית, וכגירסת רש"י. דאם נאמר כן, שלא היתה לו כלל עידית, יקשה ההוא דמיירי דשוויא בינונית דידיה כעידית דעלמא, אמאי קרי לה בינונית. הברייתא שאנו מעמידים, שמדברת כשהבינונית שלו שווה לעידית של העולם, קשה, מדוע קוראת הברייתא לשדה זו בשם בינונית, והרי בעולם נחשבת היא לעידית, ואף אצלו היא אינה בינונית, כי הרי מדובר שלא היתה לו כל עידית, ואם כן, קרקע זו היא העידית שלו, ומדוע נקראת בשם בינונית?

ומבארים התוס' את תירוץ הגמרא: אלא, הכי קאמר: "אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה". כלומר, לא איירי, לא מדובר בשתי הברייתות באופן אחד, כשהיתה לו עידית ומכרה. אלא בחדא מהן מיירי שלא היתה לו מעולם, בברייתא אחת מדובר שלא היתה לו עידית מעולם [וממילא גם לא מכר אותה], ובינונית שלו היא כבינונית של העולם, ולפי כולם בשל עולם הן שמין, לכן בעל חוב גובה מבינונית. והסיבה שנקראת בינונית כיון שהיא כבינונית של עולם. (3) וחדא מיירי כשהיתה לו ועדיין יש לו, הברייתא השניה מדברת כשהיתה לו גם עידית, ולא מכרה אלא עדיין יש לו, אלא שהבינונית שלו שווה כמו העידית של העולם, וכיון שבשל עולם הן שמין לא גובה ממנה הבעל חוב אלא מן הזיבורית. והסיבה שנקראת בינונית, כיון שאצלו היא בינונית. (4)

הספק הינו רק לשיטת רבי עקיבא האם הכוונה דוקא בשל מזיק, או שבא רק למעט של ניזק וסגי בעידית דעלמא. ולכאורה תמוה הא גם לרבי ישמעאל ניתן להסתפק האם כוונתו דוקא בשל ניזק או שמא בא רק למעט של מזיק, אבל באמת סגי בעידית דעלמא.

התוס' באים ליישב זאת:

הטעם שלפי רב ישמעאל לא הסתפקנו, כיון דיליף מגזירה שוה ד"שדה שדה" מ"וביער בשדה אחר" דהוי דניזק, היות ולומד זאת מגזירה שוה "מיטב שדהו" ו"ביער בשדה אחר" מה כאן מדובר בשדה הניזק אף כאן מדובר בשדה הניזק, ממילא אין מקום להסתפק שמא בשל עולם שמין אלא ודאי בשל ניזק שיימינן. אבל לרבי עקיבא הלומד ממשמעות הפסוק "מיטב שדהו ישלם" שהכוונה לשדהו של מי שמשלם, אפשר דהא דקאמר דהאיך דקמשלם, מה שאמר שמשמעות כוונת התורה לשדה של מי שישלם, לא אתא אלא למעוטי דניזק, הכוונה אינה אלא למעט שלא שמין בדניזק, אבל סגי שישלם לפי עידית של העולם, שגם היא יכולה להחשב של "האיך דקא משלם", כיון שאף המזיק בכלל העולם הוא. (39)

א-פ הכי גרסינן: אידי ואידי בשלא היתה לו עידית ומכרה. הא דשוויא בינונית זידיה כעידית דעלמא, הא דלא שוויא כו'. (1)

הגמרא הביאה סתירת הברייתות, שבאחת מהן שנינו, אם יש לו רק בינונית וזיבורית, גובה הבעל חוב מן הבינונית. ובשניה שנינו שגובה מן הזיבורית. והגמרא מיישבת בתירוץ השני, שלפי כולם שמין לפי העולם, והברייתא ששנינו גובה מזיבורית, מדובר בה שהבינונית שווה כעידית דעלמא, לכן מקבל מזיבורית, והברייתא

לא'. וההבדל הוא, שלפי גירסתם כוונת התוס' היא כמו שפירשנו, שאפשר היה לפרש את הגמרא שהכוונה שלא היתה לו כלל, והתוס' דוחים פירוש זה.

ואולם ב"כוס ישועות" מקיים את הגירסא שלפנינו, ומבאר, שכוונת התוס' שפירוש זה מוכרח בש"ס, והתוס' רצו לפרש בזאת מדוע אין גורסים "אידי ואידי שלא היתה לו עידית" כפי שהגירסא ברש"י, שפירושה שלא היתה לו כלל. ולפי זה אפשר לפרש מה שכתבו התוס' בתחילת הדיבור "הכי גרסינן", שבאו למעט את גירסת רש"י.

3. וצריך להעמיד שלא היתה לו עידית, כי אחרת הנוקין היו גובין מהעידית [תוס' הרא"ש ועוד].

4. בתוס' הרא"ש היקשה על תירוץ זה: "ושאלתי את רבי מאיר אם כן אמאי לא קאמר רבותא טפי: עידית ובינונית וזיבורית נוקין בבינונית ובע"ז וכתובת אשה בזיבורית, ותירץ משום דאין דרך להזכיר עידית כיון דאין גובין ממנה, ועוד תירץ, דשמא בברייתא

כרחו דבעל והוא לא יכול לעכב בעדה כי מן הדין דינה בבינונית. והתוס' שלא תירצו כן, אפשר שסברו כתוס' ת' ר"ת וכן כתב המהרש"ל שגם באשה אין לו חובה לתת אפילו כיוקרא דלקמיה, וראה בטור סימן ק"ב ובתומים שם. וראה בהערות על הגמרא.

וב"תורת חיים" העיר על תירוץ התוס' שהלשון "אי איכא לדמויי" משמע שדוקא לכתובת אשה ניתן לדמותו. וראה עוד ב"פני יהושע" מה שכתב להעיר על תירוץ התוס'.

39. מהר"ם. וראה בהערות על הגמרא הערה 34, שהבאנו תירוץ נוספים שאמרו הראשונים. וכן בהערה 35 מה שהבאנו בשם החידושי הרי"ם.

1. כוונת התוס' לשלול את הגירסא שהיתה בספרים ישנים המובאת במסורת הש"ס: "אידי ואידי כשהיתה לו עידית ומכרה". וראה בחידושי הראב"ד ובתוס' הרא"ש בשיטמ"ק, ובתורת חיים.

2. לפנינו בתוס' כתוב ז'לא'. אך המהר"ם וה"פני יהושע" הגיהו שצ"ל

כעידית דעלמא, אם כן, היכי מתוקמא ההיא דקתני "נזקין ובעל חוב בבינונית", כיצד נעמיד ונפרש את הברייתא הסוברת שזקין ובעל חוב בבינונית, הרי בין למאן דאמר בשלו הן שמין לא מובן, כי אם אין לו עידית למה בעל חוב גובה ממנה, הרי זו היא העידית שבקרקעותיו. ואם נפרש שמדובר שיש לו עידית (כי הכוונה "שלא היתה לו עידית ומכרה", אלא עדיין יש לו עידית) אם כן, למה הנזקין בבינונית ולא בעידית הרי בשלו שמין⁽⁹⁾.

ובין למאן דאמר בשל עולם הן שמין, גם לא מובן כי אם זה נחשב כעידית דעלמא אין לבעל חוב לגבות ממנו. אלא מוכרח שהגירסא היא שבינונית שלו היא כבינונית דעלמא וכמו שפירשנו.

מר לית ליה תקנתא דעולא

רבינא מיישב שהברייתא האומרת שבעל חוב בבינונית סוברת כעולא, שמן התורה דין הבעל חוב בזיבורית. אולם חכמים תקנו שיגבה מבינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין. ואילו הברייתא האומרת שבעל חוב בזיבורית אינה סוברת כעולא, אלא בעל חוב גובה מזיבורית כדינו מן התורה, וכתב רש"י שדעת ברייתא זו שגם אם יש ללווה עידית בינונית וזיבורית, אין הבעל חוב גובה אלא מן הזיבורית.

התוס' חולקים על רש"י בזאת:

מה שאמרה הברייתא שגובה מזיבורית, הוא דוקא היכא דלית ליה עידית, דוקא כשאין ללווה עידית אלא בינונית וזיבורית, דבאופן כזה הוי האי בינונית, עידית לדידיה, הבינונית היא לגבי עידית. ומוכח כן: מדנקט התנא בברייתא שהיו לו רק בינונית וזיבורית, משמע דדוקא באופן כזה, אבל אי אית ליה [אם יש לו] גם

ולפי זה אין צריך לאוקמי כשמכר שום שדה, כלומר, מה שאמר התרצן "אידי ואידי כשלא היתה לו עידית ומכרה", היינו, שלפי שתי הברייתות אין צורך להעמיד באופן שהיתה לו עידית ומכרה, וסברי תרוייהו [שתי הברייתות] בשל עולם הן שמין, ולכן לפי אחת מהן גובה מבינונית, ולפי אחת גובה מזיבורית, וכפי שנתבאר.⁽⁵⁾

ואי בעית אימא אידי ואידי כשהיתה בינונית שלו כבינונית דעלמא

הגמרא מתרצת תירוץ נוסף על סתירת הברייתות; הברייתא הסוברת שבעל חוב מבינונית סוברת שבשל עולם הן שמין ונחשבת לבינונית, והברייתא הסוברת שבעל חוב בזיבורית סוברת בשלו הן שמין, ואצלו זה נחשב לעידית.

והתוס' שוללים גירסא אחרת בתירוץ זה:

ולא גרס "אידי ואידי כשהיתה בינונית שלו כעידית דעלמא"⁽⁶⁾, והטעם, דכיון דקאי אשלא היתה לו עידית, כיון שהעמדנו בתירוץ הקודם שמדובר שלא היתה לו עידית ומכרה, מסתבר שגם תירוץ זה מדבר באותו אופן, שאם לא כן היה לגמרא לפרש שמדובר שהיתה לו עידית ומכרה,⁽⁷⁾ ואם מדובר כשלא היתה לו עידית ומכרה, לא שייך לגרוס שבינונית שלו כעידית דעלמא, דאם כן אמאי קרי ליה בינונית, למה נקראת בינונית, כיון דהוי עידית דידיה ודעלמא, כי גם אצלו היא העידית וגם אצל העולם, והיה צריך לכנותה עידית.⁽⁸⁾

טעם נוסף לכך מוסיפים התוס':

ועוד, דאם נאמר שמדובר שהבינונית שלו חשובה

לפרש שמירי שיש לו עידית והוי כמו התירוץ הקודם. ואולם מה שכתבו התוס' בהמשך זה דחיה גם אם נאמר שיש לו עידית [גידולי תרומה, וראה בהערה הבאה, ובשיטמ"ק בשם הרא"ש].

והנה רש"י מביא גירסא זו בלישנא בתרא וגורס "אידי ואידי כגון שהיתה לו עידית ומכרה", ובהא פליגי דתנא דמתניתא קמיתא סבר בשלו הן שמין וכיון דלדידיה הואי בינונית. אע"ג דלעלמא הוי עידית, מיניה משלם. ותנא דברייתא סבר בשל עולם הן שמין. אלא שרש"י סיים תפוס לשון ראשון. וראה במהרש"א.

9. על פי "גידולי תרומה" המפרש שלפי דחיה זו גם אם נאמר שיש לו עידית קשה ממה נפשך וכי, וראה כן נמי ב"חזון איש" ליקוטים סימן יט.

ואולם רש"י בלשון השני פירש שהיתה לו עידית ומכרה, ולפי זה לא קשה, כי למ"ד בשלו הן שמין נחשב הבינונית כבינונית היות והיתה לו עידית, לכן הבע"ח גובה ממנה, והנוקין גובים גם מהבינונית כי העידית נמכרה [גידולי תרומה].

כתוב עידית והתלמוד לא הביא אלא בינונית וזיבורית שרצה להקשות מהם.

5. ובתוס' שאנץ כתב: מיהו מצינו לפרש "אידי ואידי כשלא היתה לו עידית ומכרה", פירוש לאחר שנעשה המלוה לא היתה לו עידית אבל קודם שנעשה החוב היתה לו, ולכן נקראת בינונית. אבל מכרה קודם שנעשה החוב אז הוא בינונית כמו עידית ולא שקיל לה בעל חוב למאן דהוא כעידית דעלמא.

6. וצריך להעמיד שלא היתה לו עידית, כי אחרת הנזקין היו גובין מהעידית [תוס' הרא"ש ועוד].

7. ע"פ המהרש"א.

8. היקשו הראשונים דלעיל פירשו התוס' שברייתא אחת מיירי כשהיה לו ולא מכר, כלומר שעדיין יש בידו עידית. אם כן יכולנו

הגמרא דורשת, כיון שנתנה התורה אפשרות להוציא מביתו את מה שרוצה עבור פרעון ודרכו להוציא הכלים הגרועים, מוכח שיכול לפרוע מן הזיבורית.

מקשים התוס':

ואם תאמר, כיצד מוכח מכאן שיכול לשלם עם קרקע זיבורית, הא אפילו פחות שבכלים, מיטב הוא, כדאמר לעיל [ז ב]: "כל מילי מיטב הוא", הרי נתבאר שבמטלטלין הכל הוא בגדר מיטב, וכל מה שמוציא הלווה אפילו ה"פחות שבכלים" הריהו בגדר מיטב, ומנלן שאף בקרקעות יכול לתת מן הזיבורית.

מתרצים התוס':

ויש לומר, כך הוא הלימוד: כשמוציא כלים דרכו להוציא הגרוע, וכשמוציא קרקע נמי דרכו להוציא זיבורית, כלומר כמו שמצינו שהתורה נתנה ללווה את האפשרות להוציא כרצונו, ודרכו ודאי להוציא את הגרוע, כך גם בקרקע הבחירה היא בידו, ודרכו להוציא את הזיבורית.⁽¹³⁾

התוס' פוסקים להלכה:

ונראה דהלכה היא דבשלו הן שמין, דהכי אית ליה לרב נחמן בכתובות [קי א], בגמרא שם סובר רב נחמן שבשלו שמין ורב ששת נחלק, והלכה כרב נחמן בדיני.⁽¹⁴⁾

כולן נכנסו תחת הבעלים

מבואר בברייתא שאם מכר את שלושת שדותיו [עידית, בינונית וזיבורית] לשלושה בני אדם כאחד, נכנסו הקונים תחת הבעלים, והניזק גובה מלוקח העידית, הבע"ח מלוקח הבינונית, והאשה מלוקח הזיבורית.

מקשים התוס':

עידית אזי גבי [גובה] בעל חוב מבינונית וכתקנת עולא.⁽¹⁰⁾

התוס' מבארים את שיטת הברייתא:

וקסבר כן, כיון דלית ליה [שאיין לו ללווה] אלא בינונית וזיבורית, דשייך כאן באופן כזה טעמא דאמר בהנזקין [גיטין מט ב]: מפני מה בעל חוב אין דינו לגבות בעידית? כדי שלא יראה אדם שדה נאה ודירה נאה לחברו [של חברו], ויתן בהם את עיניו, ויאמר בלבו: אקפוץ ואלונו כדי שאם לא יהיה לו להחזיר אגבה אותה בחובי. וגם כאן, שהבינונית היא הקרקע הטובה שלו, יש חשש שיתן אדם בה את עיניו, וישכנעו ללוות, וכו'.⁽¹¹⁾

מה דרכו של אדם להוציא פחות שבכלים

הגמרא מוכיחה שבעל חוב דינו מן התורה בזיבורית, מהפסוק: "בחוף תעמוד" שתלוי הדבר ברצון הלווה, ואדם, אם תלוי בו, מוציא את הפחות שבכלים.

ומקשים התוס': אף על גב דשליח בית דין היה מוציא. בבבא מציעא קיג ב מביאה הגמרא ברייתא; שליח בית דין שבא למשכנו נכנס לבית הלווה, וממשכנו. ואם שליח בית דין יכול להיכנס לבית הלווה, הרי עליו אין את האומדנא שיוציא את הפחות שבכלים.⁽¹²⁾

מתרצים התוס': אמנם יש לשליח בית הדין רשות להיכנס למשכן וליטול את הפרעון, מכל מקום, לא היה השליח מוציא מעצמו, אלא מה שהלווה נותן לו, והלווה נותן את הפחות שבכלים.

להוציא פחות שבכלים

10. ב"תוס' רבנו פרץ" כתב כתוס', ומקדים להקשות על פירוש רש"י: "ואם תאמר וכי לית ליה מתניתין דהנזקין דתנן בעל חוב בבינונית, ועוד כיון דלית ליה דעולא מאי בינונית וזיבורית, אפילו אית ליה עידית ובינונית וזיבורית נמי אמרינן דבע"ח בזיבורית, ולכן מסיק כהתוס' שאם יש לו עידית אכן גובה מבינונית.

11. וכתב "רבינו פרץ" שלכו"ע בשל עולם הן שמין, וכך גם צ"ל שסוברים התוס', וראה כן ב"נחלת דוד", [וב"נחלת משה" האריך לבאר זאת] ואולם בשיטמ"ק בשם הגליון וכן ה"פני יהושע" כתבו דלפי התוס' לכו"ע בשלו הן שמין ראה שם.

12. וראה עוד שיטות ראשונים שהבאנו בהערות על הגמרא.

13. בתוס' בגיטין נ. פירשו: "מה דרכו... פחות שבכלים", וה"ה כשבא ליתן לו קרקע נותן לו פחות שבקרקעותיו. ומבאר שם המהר"ם שיף: "דהתורה תלאה בברירתו ליתן מה שירצה וממילא בקרקע נותן זיבורית". וכן בתוס' הרא"ש שם כתב: "אומר רבינו תם דמי"מ בדעתו תלה הכתוב וה"ה לענין קרקע". וכן כתב רבינו פרץ: "דקרקעות נמי יליף מהתם, דכי היכי דתלה הכתוב בהוצאת בעה"ב במטלטלי ה"ה במקרקעי".

14. ואולם בתוס' ת' ר"ת כתב "וי"ל דאם אינו ענין למטלטלין דהא אמרו כל מילי מיטב הוא תניהו ענין לקרקעות, וכך היא מידה בתורה אם אינו ענין לזה תניהו ענין לזה", וראה עוד במהרש"א שם בגיטין.

14. כך כתב שם הרי"ף.

כלפי האשה בגביית הזיבורית, וכן אם אין בזה מספיק וצריכים להגיע אף ללוקח הראשון שקנה עידית, האם הניזקין קודמים לאחרים או לא.

התוס' באים לבאר מהו סדר הגבייה:

אומר ריב"א, שאם באו כולם, הניזקין, בעל חוב ואשה, בבת אחת כדי לגבות, הדין הוא: כל הקודם בשטר גובה מן האחרון תחילה, כל שתאריך חיובו נוצר קודם, הוא הראשון לגבייה, [וכמבואר בגיטין נ ב, "כל הקודם בשטר זכה"], ולכן אם חוב הניזקין קדמו, אזי הניזק הוא הראשון לגבייה, וגובה מן האחרון אפילו אם הקרקע שלקח היא זיבורית. ואם בא בעל חוב לגבות אחריו. כלומר, אם תאריך החיוב של ההלוואה היה אחרי הניזקין, אזי יגבה הבעל חוב נמי מן האחרון, אם יש לו כדי לתת גם לו, ואם אין לו כדי לפרוע גם לבעל חוב, אזי גובה הבעל חוב משלפניו, ואפילו מן העידית. כלומר, גם אם הלוקח שקדם קנה את העידית. והאשה אם תאריכה היה מאוחר יותר, תגבה ממה שנותר ביד הלוקח לאחר שלקח הבעל חוב, ואם אין בידו מספיק תגבה מהלוקח שלפני פניו ואפילו אם מה שקנה הן עידי עידית.⁽¹⁷⁾

ואם תאמר, הרי הדין הוא שבעלי חובות גובין את חובן מלקוחות, רק בחובות שנעשו עם שטר ולא במלווה שנעשתה על פה, כלומר, ללא שטר [ב"ב קעה ב], ואם כן מדוע גובין כאן כולם מן הלקוחות, והא נזקין, מלווה על פה נינהו, שהרי נעשה ללא שטר, ומלווה על פה לא גבי ממשעבדי [לא גובה מלקוחות] ומדוע גובה הניזקין מן הלוקח?

מתרצים התוס':

ויש לומר, דכשעמד בדין כמלווה בשטר דמיא, מדובר באופן שבא לגבות לאחר שבית דין פסקו לטובתו, וחוב לאחר פסק דין, דינו כמלווה בשטר וגובה ממשועבדים.⁽¹⁵⁾ **כדאמר בהגוזל [בתרא] [עצים] [לקמן קה א] ובכמה דוכתין** [ובכמה מקומות נוספים בש"ס]

תירוצ' נוסף אומרים התוס':

אי נמי, מלווה הכתובה בתורה, חוב שמקורו בחיוב מן התורה כמו נזקין ככתובה בשטר דמיא וחייב – נחשב כחוב הכתוב בשטר, וגם אם לא עמד בדין חייב הלוקח לשלם לניזק חוב כמו בחוב עם שטר.⁽¹⁶⁾

אין לו גובה משלפניו

אם הלקוחות קנו בימים נפרדים, גובים כולן מן הלוקח אחרון גם אם קנה זיבורית, ואם אין לו מספיק משלימים את הגבייה מהלוקח שקדם לו וכן הלאה.

והנה בגמרא לא נתבאר מיהו ההולך לגבות מן הלוקח שקדם, וכגון באופן שהאחרון קנה זיבורית, לפניו בינונית ולפניו עידית; האם לנזקין ולבעל חוב יש זכות קדימה

דאיכא למימר דחד מינייהו קדים

הגמרא אומרת שאם מכר לשלושה אנשים ביום אחד והיה אפשר לומר שאחד מהם קנה קודם לאחרים, בכל זאת אומרים שכולן נכנסו תחת הבעלים.

מבארים התוס':

הטעם שכשמכר ביום אחד לא אומרים שאחד מהם קדם,

אשה בעידית, כגון שהניזקין קדמו לכולם וכו', תוס' רבנו פרץ. וראה שם שכתב להקשות שיאמר הניזק, טעמא מאי תקינו רבנן דכל הקודם יגבה תחילה בשביל תקנת מוקדם, אנא האי תקנתא לא ניחא לי, ומתרחץ שכיון שמפסיד ע"י כך לבע"ח ולאשה אי אפשר לעקור תקנת חכמים. ומשמע מדבריו דדין הקדימה הוי תקנת חכמים, ובפשוט היה אפשר לומר שהוא מעיקר הדין, ומפאת השיעבוד שראשון לכל נשתעבדו אליו. והרא"ש כתב שאם הניזקין יפייסו את הלוקח הראשון שיתן לו מן העידית, לא יכולים האשה והבעל חוב למחות על זה. וראה עוד בסמ"ע סימן קי"ט ס"ק כ"ה לענין בעל חוב אם יכול לפייס את הלוקח, ובנתה"מ שם.

ב. הנה התוס' כתבו שזה הדין כשבאו בבת אחת, ולא כתבו כיצד הדין כשבאו בזה אחר זה, וכתב החזו"א שאם האשה באה לגבות דוחים אותה אצל הזיבורית, ואח"כ כשבא הניזק גובה מהאשה והיא תיקח זיבורית, וזה תלוי בדין בעל חוב מאוחר שקדם וגבה אם מה שגבה גבה, או לא. ראה בסימן ק"ד. עוד כתב שם החזו"א שהתוס' נקטו שבאו בב"א לרבותא כי כשמגיע ניזק לבדו ודאי אפשר לדחותו לזיבורית, לכן כתבו רבותא שהדין כן אף אם באו בבת אחת ראה שם.

15. "דכמלווה בשטר דמי משום דאית ליה קלא" תוס' רבנו פרץ. וראה כן ברש"י ב"מ טו. והיינו דעיקר המעלה של שטר הוא שיש לו קול ויכולים הלקוחות להזהר, וכשעמד בדין נמי יש קול ויכולים להזהר. ובאמת יש ראשונים שתירצו כן את קושיית התוס', שכל נזקין יש לו קול ולכן גובה ממשעבדי למרות שאין לו שטר. וראה בתוס' לקמן יד: ד"ה שמע.

והקצוה"ח סימן קי"ט סק"א ביאר את מעלת "עמד בדין" לא מפאת שיש לו קול, דאכן כל נזקין יש לו קול ולמה בעינן דוקא העמדה בדין, אלא הגדר הוא שהעמדה בדין כיון שעומד לכתוב הרי זה כשטר. וראה שם שתולה זאת בפלוגתא הפוסקים אם יכול לומר פרעתי.

16. האחרונים העירו מדברי התוס' בקידושין יג: ד"ה אמר, הסובר שמלווה הכתובה בתורה גובה מיורשים ולא גובה מלקוחות. ובעיקר הדבר אם הוי ככתובה בשטר, נחלקו בזה תנאים ראה ערכין ו: וצ"ב כי מה שהיקשו התוס' מנוזקין וכן התירוצ' שאמרו כשעמד בדין הם דברי הגמרא שם.

17. א. ויוצא דפעמים נזקין בזיבורית, בעל חוב בבינונית וכתובה

לא קנה מעולם, וממילא יבואו כולם לגבות מהזיבורית, ולכן צריכה היתה הברייתא להשמיענו שלא יכול היה לטעון כן.⁽²⁰⁾

אי שתקת כו' ואי לא, מהדרנא שטרא דזיבורית למריה

הגמרא מתרצת שבלוקח אחד אף שקנה בזה אחר זה והאחרון היה עידית, אינם גובים מן העידית אלא כל אחד כדינו, כיון שיכול הלוקח לטעון להם: אם תשתקו ותטלו כדינכם, ניחא. ואם לא, אחזיר את שטר הזיבורית למוכר, וכולכם תאלצו לגבות מזיבורית. ומכח טענה זו גובה כל אחד כדינו.

שואלים התוס': אף על גב דבלאו הכי אשה גביא מזיבורית, הרי גם עתה כשלא מחזיק מקבלת האשה רק מזיבורית, אם כן תאמר לו "לכי תהדר", כלומר, כשתחזיר אגבה זיבורית אבל עד שלא החזרת הגבה לי מן העידית, שהרי אינה מפסידה כלום אם יממש את דברו ויחזיר את הזיבורית.

התוס' משיבים: מכל מקום, לא מציא למימר ליה לכי תהדר, אינה יכולה לומר לו לכשתחזיר, כיון שאין מפקיע כחה שהרי מקבלת כעיקר דינה מן הזיבורית.⁽²¹⁾ אבל לגבי הבעל חוב לא מצי למימר דלישקול בזיבורית, אינו יכול הלוקח לומר לבעל חוב טול מן הזיבורית מטעם דאי שתקת וכו', דכיון דמפקיע את כוחו, כי עיקר דינו לגבות מן הבינונית, והוא רוצה מכח טענת "מהדרנא" לתת לו רק זיבורית, לכן מצי אמר ליה, הבעל חוב יכול לומר ללוקח: "לכי תהדר", כאשר תחזיר או אגבה מהזיבורית, דהא השתא נמי [עכשיו גם] מזיבורית אתה רוצה ליתן לי, וממילא אינני מפסיד כלום אם תחזיר.

משום דאין כותבין שעות, שעת הקניה, בשטר אלא רק בירושלים שם כותבים גם את שעת הקניה. וכיון שאין כותבין שעות, ואין היכר בשטר מי קדם, אינו יכול הלוקח לטעון קניתי קודם והנחתי לך מקום.⁽¹⁸⁾

מכרן לאחד בבת אחת מיבעיא

הגמרא אומרת שאם במכרן לשלושה בבת אחת אמרינן שנכנסו כולן תחת הבעלים, אין עוד צורך להשמיענו שכשמכר לאחד בבת אחת יכנס הלה תחת הבעלים.

ויש להעיר: הגמרא אחר כך מעמידה שמדובר באופן שקנאם בזה אחר זה, ומכל מקום לא גובים כדינם, כיון שיכול לומר להו אי שתקת וכו' ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה. ואם כך הרי יכולנו להעמיד שמדובר שמכרם לאחד בבת אחת, ומה שאמרת שפשיטא הוא שנוטלים כדינם, אין זה פשיטא, דאשמועינן שלא יכול הקונה לומר להם אי שתקת וכו', ותגבו כולם מן הזיבורית, אלא נותן להם כדינם?

התוס' באים ליישב זאת:

השתא לא אסיק אדעתיה טעמא דאי שתקת, הגמרא עתה בשאלתה עדיין לא העלתה בדעתה את הטעם הנאמר בהמשך שהלוקח יכול לומר אי שתקת וכו', ולכן לא תירצה כן.⁽¹⁹⁾

התוס' באים לשלול שלא נדחה כיון שקנאם בשטר אחד לא היה שייך לומר שיחזיר זיבורית למוכר:

דאפילו כתוב הכל בשטר אחד, גם אם הקונה קנה את שלושת השדות בשטר אחד, היה יכול הקונה לכבוש את השטר, ולהחזיר את הקרקע הזיבורית לבעלים כאלו

18. וראה כן בתוס' ת' ר"ת: "דאיכא למימר דחד מינייהו קדים, כגון אם הוא במקום שאין כותבין שעות ולקח אחד בבוקר ושני בערב, נמצא שקדם הראשון ויכול לטעון הנחתי לך מקום לגבות ממנו, אמרת נכנסו תחת הבעלים הואיל ואין כותבין שעות ואין ניכר המקח מי לקח ראשון". וראה עוד בהערות על הגמרא.

19. על פי ה"מהדורא בתרא". ואולם לפי המסקנא יקבל הניזוק מן הבינונית מכח טענת "מהדרנא". וה"פני יהושע" מפרש שזו היא כוונת התוס', שמשמע בגמרא שנכנס תחת הבעלים, והרי למסקנא הניזוק מקבל מבינונית [לפי רש"י ותוס', ולפי הרא"ש מן הזיבורית].

ובחידושי הגר"ש סימן ז' כתב ליישב שיכבוש את השטר הכוונה שיודה שלא קנה, ואע"פ שהודאתו כנגד עדים הרי זה נאמן, וא"כ גם עתה אפשר לגבות משדה זו מדין ב"ח. וכל זה אם המוכר קיים, אבל במות המוכר הרי מה שגובין מהיתומים הוא גם משום השיעבוד אלא ששלהם קודם משום הנחתי לך מקום, הנה באופן זה כיון שהוא רק משום הודאת בע"ד, א"כ לא מועילה הודאתו לחוב הלוקחות, שאין הם צריכים לסמוך על הודאתו כנגד עדים.

וה"חזון איש" היקשה על הא דיכבוש את השטר "ואינו מובן שזו שקר ואינו משנה את הדין", וזה תלוי לכאורה בעיקר דין "מהדרנא" אם הוא איום או מן הדין, וראה בדיבור הבא ובהערה שם.

21. אף שעתה מגיע לה על פי דין מעידית, אלא שאין זה מעיקר השעבוד אלא רק מדין סדרי גבייה, שאין נפרעים מנכסים משועבדים וכו' [גר"ט ראה שם].

20. מדברי התוס' מתבאר ש"מהדרנא שטרא" אין הכוונה שיקנה את השדה בחזרה למוכר אלא שיכבוש את השטר כאילו לא קנאו מעולם, וראה כן ב"ש"ש סימן יד'. והיקשו האחרונים מדוע איכ ביתומים אינו יכול לומר אי שתקת [כמבואר להלן ע"ב] והרי כיון שכבוש את השטר, הרי זה כאילו לא קנאו מעולם, וממילא גם

זה כפרעון חוב אלא כמו שקנו קרקע, (23) שלא גובים מהם. (24)

רצה מזה גובה ומזה גובה

רבא אומר שאם ראוּבן מכר כל שדותיו לשמעון, והוא חזר ומכר ללוי את הבינונית יכול הבעל חוב לגבות ממנו שירצה.

מקשים התוס': ואף על גב דאמרינן אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין אפילו הן זיבורית, ואם נשאר קרקע בן חורין לא גובים מהלוקח, ואם כן, גם כאן, כל זמן שנשאר קרקעות אצל הלוקח הראשון, אף אם זה זיבורית, לא יגבה מלוקח שני?

מתרצים התוס': שאני הכא, דכולהו משעבדי נינהו, תקנה זו שאין נפרעים וכו', נאמרה רק ביחס לקרקע שנתרה "בני חורין" אבל כאן אף אצל לוקח ראשון אין היא בגדר בן חורין, אלא בגדר "משעבדי" כי הרי הלוקח אינו הלווה, והגביה היא רק מפאת השיעבוד שעל הקרקע, ועל משועבדים לא נאמרה תקנה זו.

אבל זמן עידית וזיבורית

הגמרא מבארת שבעל חוב גובה מלוי רק אם קנה בינונית [ראה דיבור קודם] אבל אם לוי קנה עידית וזיבורית יכול לומר לבעל חוב: דיקדתי לקנות קרקע שאינה ראויה לך כדי שלא תוכל לגבותה ממני.

ויש להקשות, הרי מדובר שנשארה הבינונית ביד שמעון, ואם כן, למה הוצרכה הגמרא לטעם שלוי אומר "דיקדתי לקנות קרקע שאינה ראויה לך"? הרי יכול לומר לבעל חוב: "הנחתי לך מקום לגבות מבינונית כדיך", כפי שהגמרא אומרת בהמשך, שאף אם לוי קנה קרקע בינונית, אם השאיר כמותה ביד שמעון, יכול לוי לדחות את הלוקח ולומר לו "הנחתי לך מקום לגבות כדיך".

והנה, הגמרא שואלת על התירוץ שגם לגבי נזקין יתן לו מהבינונית ולא יקבל מן העידית. ולכאורה הגמרא יכלה לשאול גם על "בעל חוב", למה גובה מבינונית ולא מזיבורית מכח טענה זו. אבל לדברי התוס' ניחא, וכפי שמשיכים לבאר זאת:

לכך לא פריך בסמוך אלא מנזקין ולא מבעל חוב, כי הבעל חוב שאין לו מה להפסיד, יאמר לו "לכי תהדר". כמו דפירש הקונטרס [בעמוד הבא].

והמתבאר הוא, שאם רוצה מכח טענת "מהדרנא" לתת כעיקר הדין, דהיינו בינונית לבעל חוב או זיבורית לאשה, אזי אינם יכולים לומר לו "לכי תהדר", ואולם אם רצונו מכח "מהדרנא" לתת שלא כעיקר הדין, וכמו זיבורית לבעל חוב, אזי יכול הבע"ח לומר "מהדרנא". (22)

בדיתמי דלאו בני פרעון נינהו

הגמרא מוכיחה מהא דנזקין גובין מהעידית שמדובר באופן שהמוכר מת והניח יתומים, ולא שייך לומר "אי שבקת", כי אחרת היה יכול לומר לניזק אי תטול מבינונית, טול, ואם לאו מהדרנא שטרא וכו' ותגבה מזיבורית.

שואלים התוס': אף על גב שזה מחזיר להם קרקע, כלומר, אף שמדובר ביתומים, עדיין היה יכול לומר "אי שתקת" וכו', כיון שמחזיר להם את הקרקע ויוכלו התובעים לגבות מזה.

ומשיבים התוס': אם היה מחזיר את הקרקע, לא היו התובעים גובים ממנה, כי הוּו להו כיתומים שקנו קרקע לאחר מיתת אביהן, נחשבת הקרקע כקנויה בידם לאחר מיתת אביהן, שהדין הוא דאין בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן. ואף על גב דכשגבו קרקע בחובת אביהן, כשהיתומים גבו קרקע עבור חוב של אביהן, אמרינן ביש נוחלין [ב"ב קכה א] דבעל חוב חוזר וגובה מהן, מאותה קרקע, מכל מקום זהו רק בקרקע שקיבלו עבור פרעון חוב אביהם, אבל קרקע זו שהלוקח יחזיר להם, אין

22. בהערות על הגמרא התבאר שנחלקו הראשונים בטעם שיכול לומר "מהדרנא": לרמב"ן אין זה אלא הפחדה ואיום, ולכן תמיד יוכלו לומר לו "לכי תהדר". והרא"ש סובר שהוא דין טענה מעיקר הדין, והיו כאילו החזיר, ותמיד לא יכול לומר "לכי תהדר". ולשיטתם, קושיית הגמרא היא גם על בע"ח שיקבל מן הזיבורית, וכן הנזקין שיקבל מן הזיבורית ולא רק מן הבינונית כסברת רש"י ותוס'.

23. לדברי התוס' שיכבשו את השטר צ"ב שאין זה כקנו קרקע ויוכלו לגבות מיתומים, ראה לעיל הערה 20.

24. אמנם הרשב"א מעמיד שמדובר שמחזיר את הקרקע כפרעון חוב, ואם כן היו יכולים לחזור ולגבות מהם, אלא שמדובר ביתומים קטנים שאי אפשר לפרוע מהם עד שיגדלו, ולכן חוזרים התובעים אליו, ראה שם.

22. בהערות על הגמרא התבאר שנחלקו הראשונים בטעם שיכול לומר "מהדרנא": לרמב"ן אין זה אלא הפחדה ואיום, ולכן תמיד יוכלו לומר לו "לכי תהדר". והרא"ש סובר שהוא דין טענה מעיקר הדין, והיו כאילו החזיר, ותמיד לא יכול לומר "לכי תהדר". ולשיטתם, קושיית הגמרא היא גם על בע"ח שיקבל מן הזיבורית, וכן הנזקין שיקבל מן הזיבורית ולא רק מן הבינונית כסברת רש"י ותוס'.

ולרש"י ותוס' לכאורה קשה, כיצד סברו, אם הוּו מעיקר הדין, למה בע"ח יאמר "לכי תהדר". ואם הוּו כהפחדה, למה האשה לא יכולה לומר כן.

וביאר האחרונים שהם מודים לרא"ש שזו היא טענה, אלא

משום זבין עידית, אמנם אם קנה לוי עידית, ושייר זיבורית ובינונית [או בינונית], באופן כזה לא איצטריך אינו צריך את הטעם שדקדקתי לקנות וכו', אלא אכן יכול להשתמש בטעם ש"הנחתי לך מקום", שהכוונה [כפי שנתבאר] שראשון מכר לשני כל זכות שיש לו, דכמו שהיה שמעון יכול לדחותו אצל בינונית וזיבורית [או זיבורית] ולא לתת לו מן העידית, כך גם לוי יכול לדחותו לפי הכלל דאמרינן: **מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבא לידו**.⁽²⁵⁾

ומתבאר שהטעם שנקטה הגמרא להכי דייקי זבני עידית וזיבורית וכו', הוא רק בגלל האופן שקנה לוי זיבורית, אבל אם קנה עידית היה יכול לדחותו מפאת דמה מכר ראשון לשני.

מצי אמר ליה הנחתי לך מקום לגבות

הגמרא מבארת שאם לוי קנה בינונית אבל הניח בינונית כמותה ביד שמעון, יכול הוא לדחות את הבעל חוב לבינונית שנשארה ביד שמעון בטענה: הנחתי לך מקום לגבות ממנו.

ויש להקשות הרי נתבאר שאם קנה לוי את הבינונית גובה הבעל חוב ממי שירצה, ולא יכול לוי לומר הנחתי לך מקום לגבות, שזה אפשר לומר רק כשמניח אצל הלווה בני חורין, ולא כשמניח ביד הלוקח, שאף אלה שהניח הם משעבדי [וכמבואר בתד"ה רצה], ואם כן מדוע כשלו השאיר בינונית כמותה יכול לומר "הנחתי לך מקום אצל שמעון" הרי שמעון אינו הלווה והקרקעות שהניח אצלו אינם בני חורין אלא משעבדי, וכיון ששניהם משעבדי אין יתרון ללוקח שני על ראשון.⁽²⁶⁾

ולכן מפרשים התוס' את כוונת הגמרא באופן אחר:

לאו דוקא קאמר הא לישנא, אין הכוונה לטענה "הנחתי לך מקום" כפי שרגילים לומר בכל מקום, משום **דלא שייך למימר הכי, אלא גבי בעלים ולא גבי**

ויש ראשונים שמפאת כן פירשו שמדובר באופן שאין לשמעון בינונית אלא עידית וזיבורית, וכוונת הגמרא היא במקרה שלוי קנה עידית והשאיר זיבורית או שקנה זיבורית והשאיר עידית.⁽²⁵⁾

התוס' באים ליישב את הקושיא בדרך אחרת:

נראה, דאיירי שפיר אפילו דשביק בינונית, אפשר לפרש שמדובר באופן ששמעון קנה מראובן גם בינונית, ולוי קנה משמעון את העידית והזיבורית, והשאיר את הבינונית ביד שמעון, ומכל מקום הוצרך לטעמא **דלהכי טרחי זבני ארעא דלא חזי לך**, משום דלא מצי אמר ליה "הנחתי לך מקום לגבות ממנו" כדאמר בסמוך **גבי שביק בינונית דכוותיה**, משום דלא יכול לומר לו הנחתי לך מקום, כפי שיכול לומר כשקנה קרקע בינונית והשאיר כמותה ביד שמעון, **דשמא בעל חוב אוהב את הזיבורית טפי מבינונית, ובעל כרחו של שמעון בעת שהיו כל השדות אצלו, היה יכול הבעל חוב ליקח זיבורית טפי פורתא** [מעט יותר], **כדאמרינן לעיל** [ז ב] **דאמר רב בריה דרב איקא שאם נעכבו מליטול זיבורית כרצונו, אם כן נעלת דלת בפני לווין, וכיון שמשמעון היה יכול הבעל חוב לגבות זיבורית, ממילא לא יכול לוי לומר לבעל חוב "הנחתי לך מקום וכו'" שהכוונה היא [כפי שמתבאר בדיבור הבא] שלוי קנה כל זכות שהיתה ביד שמעון, וכיון ששמעון לא היה יכול למנוע מליטול זיבורית, גם לוי לא יוכל למנוע כן.**⁽²⁶⁾

לכן נקטה הגמרא את הטעם שאומר "לכן דקדקתי לקנות קרקע שאינה ראויה לך", כי היות שרוב העולם לא רוצים זיבורית, לא היה צריך להעלות בדעתו שהבעל חוב ירצה כן.⁽²⁷⁾

ומוסיפים התוס' לבאר:

ולא איצטריך לטעמא ד"להכי טרחי זבנא ארעא דלא חזי לך" אלא משום דזבן זיבורית, טעם זה שהגמרא נקטה שלכן דקדקתי לקנות קרקע שלא ראויה לך, אינו אלא למקרה שלוי קנה את הזיבורית, כי אז אינו יכול לטעון "הנחתי לך מקום", וכפי שביארו התוס'. אבל

27. "פני יהושע". וכבר כתבו כן הריטב"א והרמב"ן בכתובות, ראה שם בשיטמ"ק.

והאחרונים כתבו ליישב גם לשיטת הרא"ש הסובר שאין בעל חוב נוטל מזיבורית בעל כרחו של לווה, כיצד יתיר את קושית התוס'.

28. יש להעיר למה הוצרך לטעם "מה מכר" כדי שלוי יוכל לדחות לבינונית וזיבורית, הא בלא הכי יכול לדחותו כי אין לבע"ח זכות לתבוע עידית במקום שיש בינונית ועידית, וראה ב"חידושי ר' אריה לייב" סימן נ"ח סק"ו משי"כ בזה.

29. בפשוט הביאור בזה, לפי שנתבאר לעיל [בהערות על הגמרא הערה 8] בשם ה"דברי משפט" שסברת הנחתי לך מקום היא תוצאה

25. תוס' שאנץ כאן, ובתוס' הרא"ש בכתובות צב ב [וראה במהר"ם ש"ף]. והרשב"א כתב שאין לומר כן, כי אם קנה את הזיבורית ולא היה בינונית, א"כ היא הקרקע הראויה לבעל חוב, וכיצד אומר שקנה קרקע שאינה ראויה. וראה כן בתומים סימן ק"ב.

והמהר"ם פירש שהיה אפשר לתרץ ששמעון מכר את הבינונית לאחר לפני שלוי קנה את העידית וזיבורית ולא נשאר גבי לוקח ראשון כלום, ולכן לא יכול לומר הנחתי לך מקום לגבות. לכן באו התוס' לפרש אחרת. ויש שהעירו על כך מלשון הגמרא רצה מזה גובה, והרי כבר אין לו כלום.

26. עפ"י שיטמ"ק בשם גליון, וכן ב"פני יהושע".

דינא הוא דאזיל ראובן וקא משתעי [דינא בהדיה]

אביי אמר שאם ראובן מכר שדה לשמעון באחריות, ובא בעל חוב של ראובן לגבות את השדה, יכול ראובן לעמוד לדין כנגד הבעל חוב, ואין הבעל חוב יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את.

שואלים התוס': **ואם תאמר, מה נפקא מינה?** מה התועלת יש בזה שראובן יעמוד לדין כנגד הבעל חוב, **הא כל מה שיכול ראובן לטעון, טענינן ליה לשמעון,** הרי כל הטענות שיכול היה ראובן לטעון, יטענו הבית דין מעצמם לטובת שמעון, כפי ההלכה **דטענינן ליה ללוקח וכן ליתומים,** הבית דין טוען עבור הלוקח מה שהיה המוכר יכול לטעון, ועבור היתומים את מה שהיה אביהם יכול לטעון, ולכן טוענים להם **בין טענת "פרוע" ובין טענת "מזויף"**⁽³²⁾, שהשטר פרוע, וכן שהוא מזויף, ולכן **צריכי עדי קיום,** הבעלי חוב זקוקים להביא עדים על החתימות שבשטר כדי להוכיח שאינו מזויף.

והתוס' מוכיחים שטענינן ללקוחות ויתומים: **דאי לאו הכי, לא שבקת חיים לכל בריה.** אם הבית דין לא יטען כן, לא הנחת לאנשים לחיות. כלומר, כל אחד יוכל לתבוע מלקוחות ויתומים בהסתמכו על שטר מזויף, והם לא יוכלו להכחיש, ויתרושו מנכסיהם.⁽³³⁾

וראיה נוספת מביאים התוס': **ובפרק גט פשוט** [בבא בתרא קעד ב] **נמי** [גם] **מוכח כן, דקאמר רב ושמואל: שכיב מרע שאמר: מנה לפלוני בידי, אמר תנו – נותנין לו. לא אמר תנו – אין נותנין.** שכיב מרע שהודה שחייב מנה לפלוני, ומת, הדין הוא, שאם הוסיף ואמר שיתנו לפלוני את המנה, נותנים לו, ואם לאו, לא נותנים. **ומוקי לה בדנקט שטרא,** רב נחמן מעמיד שם [קעה א] שמדובר באופן שהמלווה מחזיק בידו שטר הלואה, ובכל זאת, **רקאם אמר השכיב מרע "תנו",** שיתנו לו את המנה, נחשב שבכך **קיימיה לשטריה,** ואם לא

לוקח ראשון, שהרי טעם זה אינו מתאים אלא לגבי הבעלים, כיון שנשארה בידם קרקע הנחשבת בני חורין, עליו לגבות ממנה. אבל לא לגבי לוקח ראשון, שגם בידו נחשב הקרקע למושעבדים, ואין יתרון ללוקח השני על הלוקח הראשון.

ועיקר טעמא לא הוי אלא משום ד"מה מכר ראשון לשני כל זכות" וכו'. שיעקר הכוונה בטענה זו היא לכלל שאנו אומרים: מה מכר ראשון לשני וכו', **והוא** [שמעון] הרי כששתי הבינוניות היו ברשותו **היה יכול לדחותו** [את הבעל חוב מבינונית זו] **אצל בינונית אחרת,** לבינונית האחרת. ולכן, גם ללוי יש זכות זו לדחותו לבינונית האחרת, ו"הנחתי לך מקום" יתפרש, שיש בכוחי לדחותך לבינונית האחרת, כשם ששמעון היה יכול לעשות כן.⁽³⁰⁾

ומוסיפים התוס' לבאר:

אבל אי לא שביק בינונית דכוותיה, אבל אם לוי קנה את שתי הבינוניות, ולא השאיר בידי שמעון קרקע בינונית אלא זיבורית, אזי **לא מצי לדחותו אצל זיבורית,** לא יכול לוי לדחות את הבעל חוב לזיבורית השנייה הנמצאת ביד שמעון, מפני **דראשון נמי** [גם שמעון] **לא היה יכול לדחותו אצל זיבורית. דאי** ידחהו שמעון לזיבורית **משום "אי שתקת",** אם תקבל את הזיבורית מוטב ואם לאו אחזירנה לבעלים ותאלץ לגבות ממנו, **יאמר לו הבעל חוב "לכי תהדר",** אם תחזיר או אכן אגבה מהזיבורית, אבל עתה תן לי מבינונית כדיני.⁽³¹⁾

וכיון ששמעון לא היה יכול לדחותו אצל הזיבורית, אף לוי שקנה את הזכויות משמעון אינו יכול לדחותו לזיבורית שביד שמעון.

31. התוס' בזה לשיטתם לעיל ח'. שכל שמפקיע כוחו ורוצה לתת לו זיבורית יכול לומר לו לכי תהדר, ואולם לשי' הרא"ש ודעימ' שבכל גוונא יכול שיאמר אי שתקת כיון דזה כאילו החזיר צ"ב. ויש שהעמידו שמדובר גם כאן ביתמי וראה כן נמי בתוס' כתובות צב: ד"ה אבל.

32. וכמבואר בגיטין נח ב דטוענין ללוקח. ואולם בתוס' בכתובות מובאת שיטה הסוברת שטוענין רק פרוע ולא מזויף ראה שם באורך.

33. התוס' בכתובות דחה סברא זאת "שהרי מן התורה אין צריך שום שטר קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"י, ואפילו גולן מוחזק שהוציא שטר אין נ"ל שצריך קיום, דלא אמרי' החתים עדים שאינן – מעצמו, דאע"פ שהוא חשוד על הממון מירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו ב"ד זיופו וכו'". וראה ב"יאבן האול" פ"ו עבדים ה"ז מה שכתב לבאר בדעת תוס' דידן.

מסברת אין נפרעים מנכסים מושעבדים וכו', שכיון שנשארו בני חורין חל עיקר דין גביה עליהם, וזה הכוונה הנחתית לך וכו'. וממילא אצל לוקח, שאינם בני חורין, ואין את תקנת אין נפרעים, וכמבואר לעיל בתוס' ד"ה רצה, ממילא לא יתכן לומר הנחתית. וראה ב"חידושי ר' שמואל" סימן ט' שדן אם "הנחתית" היא תקנה נפרדת מ"אין נפרעים" ראה שם באורך.

30. ואולם הנימוקי יוסף כתב "ואע"ג דלא שייך למימר הכי אלא ללווה גופיה ולא ללוקח וכדאמרין, דכי היכי דלוי לוקח שמעון נמי לוקח הוא, מ"מ שמעינן דסברא היא דכיון דמצי גבי משמעון שלקח נכסי הלווה כמו מלוי, שיגבה משמעון דאיהו קאי במקום בע"ח טפי לענין זה". היינו דשמעון מקרי בע"ד משום דשקיל כל נכסי דראובן ויש עליו נמי דין טענה על גופו ולכן גם כאן תיקנו בכה"ג דינא דאין נפרעין.

אך גם זה אינו נכון, כי הם פסולין להעיד אפילו לראובן, כיון דבעקיפין יש ריוח לשמעון מעדותם, בזה שמעמיד הקרקע בידו, כי מכוח עדותם אין הבעל חוב טורף והקרקע תישאר ביד שמעון.⁽³⁷⁾

התוס' מוכיחים שקרובים פסולים גם כאשר עדותם נוגעת בעקיפין לקרובם:

כדמוכח סוף פרק קמא דמכות [ז א] גבי אילעא וטוביה קרובים דערב הוו, אילעא וטוביה היו עדי הלואה, והיו רחוקים מהמלוה והלוה, וקרובים לערב, ורב הונא בריה דרב יהושע פסיל להו לעדותם אפילו לגבי לוח ומלוה, משום דכי לית ליה ללוה, אם אין ללוה לשלם, אזל מלוה בתר ערבא, ילך המלוה אחר הערב לגבות את החוב. יוצא שעדותם כנגד הלוה נוגעת בעקיפין גם לקרובם ולכן פסולים. הרי לן שקרובים פסולים גם באופן כזה.⁽³⁸⁾

והחזרת השאלה: אם כן, מאי נפקא מיניה אם ראובן יעמוד לדין כנגד הבעל חוב?

מתרצים התוס': ויש לומר, דנפקא מינה לראיה אחרונה, במשנה בסנהדרין [לא א] מוזכרות שתי הלכות בקשר להבאת ראיה שנחלקו בהן רבנן עם רבי שמעון בן גמליאל, ובאחרונה נחלקו [ולכן נקרא ראיה אחרונה] אם יכול בעל דין להביא ראיה או עדים לאחר שהצהיר בבית דין שאין לו עוד ראיות ועדים, והלכה כרבנן שאינו יכול להביא. וממילא יש נפקא מינה, כגון שאמר שמעון בפני בית דין "אין לי עדים ואין לי ראיה", ולאחר זמן מצא ראיה או עדים. דשמעון, כיון שאמר "אין לי עדים ואין לי ראיה", אין יכול עוד להביאם, ואילו ראובן, שלא אמר "אין לי עדים", יכול להביאם. וזהו הרווח שראובן נחשב לבעל דברים ויכול להביאם.⁽³⁹⁾

אמר השכיב מרע "תנו", לא קיימה לשטריה, אין זה כקיום השטר, ולכן לא נותנין למלוה. ולכאורה, הרי המלוה אחוז בידו שטר הלואה, ואין מי שיטען כנגדו שהוא מזוייף, ומדוע נדרש כאן קיום השטר? אלא משמע דטענינן להו ליתמי "מזוייף", בית הדין טוען עבורם מזוייף, לכן נדרש קיום לשטר.⁽³⁴⁾

ומציינים התוס': ובפרק קמא דבבא מציעא [יד א] ד"ה דינא⁽³⁵⁾ הארכתני.

ואם כן, נשאלת השאלה מה תועלת יש בזה שראובן יעמוד לדין כנגד הבעל חוב?

התוס' דוחים אפשרות לתרץ:

וכן אין לומר, דנפקא מינה בין אם שמעון יעמוד לדין כנגד הבעל חוב או ראובן, באופן שעדיו של בעל חוב הבאים לקיים את השטר,⁽³⁶⁾ קרובים המה לראובן, ורחוקים לשמעון, וממילא אם הבעל דין העומד כנגד הבעל חוב הוא שמעון, יקבלו עדותם, ואם זה יהיה ראובן קרובם, לא יקבלו את עדותם,

כי זה אינו נכון, דהא באופן כזה, לשמעון [כנגד שמעון] נמוי אינם יכולים להעיד, כיון דאי טריף ליה, כי אם הבעל חוב יטרוף את השדה משמעון, אזל בתר ראובן, יחזור שמעון לתבוע את ראובן, יוצא שעדותם לטובת הבעל חוב, נוגעת בעקיפין גם לקרובם, ופסול עדים קרובים הוא גם באופן כזה.

התוס' מוסיפים לדחות תירוץ בדומה לזה:

וכן אם יהיה לשמעון עדים שמעידין לזכותו כנגד הבעל חוב, והם קרובים לשמעון ורחוקים מראובן, ולכן שמעון לא יכול להביאם, וראובן לכאורה יכול להביאם.

37. להכא, "דהיכא דהעדים קרובים לערב ורחוקים ללוה פסולים כיון דמלוה בתר ערבא אזיל, התם הוא דערב שייך בשיעבודא, אבל הכא אין הלוקח שייך בשיעבודא ולמה לא יוכלו להעיד על הפרעון שפרע הלוה, ואע"ג דבעדותם מתוקמא ארעא ביד הלוקח, פרעון מילתא אחריתי הוא". ומסיים בצ"ע.

38. בטעם הדין שלא יכול להביא עדים וראיה, כתב רש"י שחוששים שמא הם עדי שקר, ששכרן לאחר שראה שנתחייב. והמרדכי כתב מפאת דהוי הודאת בע"ד שאין לו עדים. והקשו האחרונים שדברי התוס' אינם מובנים לפי שני הטעמים, דלטעם הראשון קשה ממה נפשך, אם נאמר כי אפשר שראובן ידע עליהם ושמעון לא, ולכן אין חשש לשקר, אם כן גם לשמעון ניתן להביאם. ואם אי אפשר לומר כן, מה מהני ראובן, נחשוש גם עתה שמא שמעון שכרן. ואף לטעם השני קשה, כי מה מהני שראובן מביאם, הרי לשמעון פסולים הם.

ובחידושי הגר"ש שקאפ מבאר שתוס' אזלו לפי הטעם דהוי הודאת בע"ד, ולכן לגבי דינו של שמעון אי אפשר שנפסקו על פי עדים אלו כיון שהודה, אבל כיון שלגבי דינו של ראובן הרי שפיר נאמנים, ומה שתובעים משמעון אינו אלא מטעם אחריות על חוב ראובן, ממילא

34. התוס' בב"מ מוסיפים לבאר, כי אין לומר שמה שלא נותנין הוא מטענת פרוע, כי בעל המימרא הוא רב, ולשיטתו מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו שלא טענינן ליה פרוע. ראה שם.

35. כך מודפס לפנינו, וכנראה טעות דפוס וצריך לציין יג ב ד"ה הא, שם האריכו יותר בענין טענינן וכן בכתובות צב:

36. עפ"י תוס' בכתובות שכתב "ואין לומר דנפ"מ כגון שהעדים המקיימים את השטר של בע"ח קרובים לראובן ואין קרובים לשמעון וכו'". וראה ברש"ש. ואולם הרשב"א בגיטין ה': סובר דהם כשרים לקיום, וראה בש"ך סימן מ"ו סק"נ ובקצוה"ח ונתה"מ שם מה שכתבו בטעם הדבר.

37. ואף שגם אם לא תשאר בידו יקבל את כספו חזרה, מכל מקום זה שהשדה נשאר בידו הוא ריוח עבורו, ולכן לא יכולים להעיד אף לראובן.

38. והריטב"א בב"מ מביא, יש שכתבו לחלק בין אילעא וטוביה

מלווה בעלמא. דהיינו, שרש"י מפרש ש"החזיק" הכוונה לקנין חזקה. ומקשים עליו התוס' כמה קושיות:

וקשה, אמאי נקט קנין חזקה יותר מקנין כסף ושטר? אם "משהחזיק בה" הכוונה היא ל"קנין חזקה", מדוע נקט אביי דווקא קנין זה, ולא קנין הנעשה על ידי כסף או שטר?

ועוד קשה, מאי קבעי "מאימת הוה חזקה?" מדוע שואלת הגמרא מתי נחשב שעשה חזקה המועילה לקנות, והרי **מתניתין** [משנה מפורשת] **היא בפרק חזקת הבתים** [בבא בתרא מב א] שאם **נעל** [עשה דלת], **פרץ** [עשה פירצה בגדר כדי להיכנס], **וגדר** [בנה חומה], הרי זו חזקה, ואיך יתכן לשאול "מאימת הוה חזקה?" כאשר משנה מפורשת מבארת אותה?

ועוד קשה, מאי קבעי הכא טפי מבשאר דוכתינן, משאר מקומות בש"ס שמוזכר קנין "חזקה", ששם אין הגמרא שואלת כיצד היא החזקה, ומדוע כאן הגמרא שואלת?

ועוד קשה, מה שהשיבה הגמרא "דדייש אמצריה", משמע שהיא דריסה בעלמא, שהולך סביב המצרים [סביב הגבולות], ודבר זה אינו נחשב ל"חזקה" שתועיל בקנין! (2)

לכן התוס' מפרשים אחרת:

ונראה לפרש, דמיירי שקנאו כבר בקנין גמור, בקנין חליפין, או בשטר, או בחזקה, או רפק בה פורתא, חרש מעט בשדה, שזה הוא אופן של קנין חזקה. (3) אולם, על אף שכבר עשה מעשה קנין, עדיין יכול לחזור בו, הואיל **ודעתו של אדם בשעה שעושה מעשה קנין של שדה, היא, כי אף על פי שקנאו במעשה קנין גמור,** עדיין אינו גומר בדעתו שלא יוכל לחזור בו מן הקנין כל עוד אינו בודק את מצב השדה, ולכן, **אם יצאו עוררין לפני שבדק את השדה יכול עדיין לחזור בו, כל זמן שלא הלך אמצרי** [על גבולות] **השדה לארכה ולרחבה,**

ותירוץ נוסף מתרצים התוס': **אי נמי, נפקא מינה כגון שטוען** הבעל חוב **"לבית דין גדול קאזלינא"**, לקמן [קייב ב] מבואר שיכול התובע לדרוש ללכת לבית דין הגדול, (40) ואם הנתבע מסרב ללכת עליו לשלם. ואם כן יש נפקא מינה באופן שהבעל חוב דורש ללכת לבית דין הגדול, **ושמעון לא מצי למטרח כמו ראובן, לא יכול ללכת עימו כמו ראובן, וכיון שראובן נחשב "בעל דין" יכול הוא ללכת במקום שמעון לבית הדין.** (41)

א-ט ויצאו עליה עסיקין

הגמרא מביאה דין בשם אביי, שאם ראובן מכר שדה לשמעון שלא באחריות, ויצאו עליה עסיקין, אם לא עשה בה עדיין שמעון חזקה, הוא יכול לחזור בו.

ומפרשים התוס': "עסיקין" – **פירושו "עוררים"**, שטוענים כי השדה שייכת להם. **אבל אין לפרש** שהכוונה לאנסיים, הנוטלים את השדה שלא כדין, **דאם** היה הפירוש כן, יקשה, **אפילו אם מכר אותה באחריות, משהחזיק בה אמאי יכול הקונה לחזור?** [שלפי הלשון הראשון יכול לחזור בו הקונה גם אם כבר החזיק בשדה], **לימא ליה, יאמר לו המוכר לקונה, מזלך גרם שאנסיים** באו ונטלו ממך, כי הרי אין הפסד זה מחמתי, ומדוע יכול הקונה לחזור בו? אלא בהכרח, אין לפרש שהכוונה לאנסיין, אלא לעוררים. (1)

משהחזיק בה אין יכול לחזור

לאחר שהקונה עשה חזקה בשדה, אינו יכול לחזור בו.

בפרק קמא דבבא מציעא [יד א] **פירש רש"י, שאינו יכול לחזור בו משהחזיק בה אף על גב שלא נתן עדיין מעות, משום דקרקע נקנית בחזקה, וכיון שהקרקע נקנתה לו בחזקה שעשה בה, נעשו לו המעות כחוב של**

גם על התובע. ואולם אם נאמר שהתוס' סוברים שרק על הנתבע נאמר כן, אפשר לפרש ששמעון רוצה לתבעו לבית דין הגדול אך לא יכול ללכת וראובן יכול ללכת.

1. ובתוס' ב"מ יד א הביאו הוכחה נוספת ראה שם.

2. אמנם רש"י [בב"מ] מפרש, שמתקן הגבולות ומגביהם, ומעשה זה הוה חזקה.

3. צריך ביאור מדוע הוסיפו ונקטו אופן של חזקה, הרי גם אופן זה כלול ב"חזקה"? ואולי צ"ל "או חזקה כרפק בה פורתא" [ראה באוצר התוס' המביא שכך הגירסא ברא"ש].

אין לתבוע משמעון, כי כבר נפסק שראובן פטור, והרי אין הודאה משמעון על חיוב ממון. ראה שם. וראה ב"ברכת אברהם" "מש"כ בזה.

ובשיטמ"ק הק' דבסנהדרין [לא א] מבואר שביתום לא נאמר דין זה, כי ינוקא במילי דאבוה לא ידע, וא"כ ה"ה בלוקח ראה שם.

40. רש"י לקמן פירש בית דין הגדול שבארץ ישראל. וראה בטור סימן י"ד המפרש "בית דין החשוב והמומחה שבדורו". וראה בנתה"מ סימן כ"ח בחידושים אם זה גם בזמן הזה.

41. מלשון התוס' משמע שהכוונה שהבעל חוב תובע ללכת לבית דין הגדול, וזהו אם כן לפי שיטת ר"ת לקמן ק"ב: הסובר שזה נאמר

אי נמי, גם אם לא הוזלו כל הקרקעות, קרקע זו מחירה ירד, כיון שיצאו עליה עוררין, אין היא שוה כמו שהיתה שוה בשעה שקנאה, לכן אינו יכול לפרוע רק עם הקרקע.⁽⁸⁾

רב הונא אמר או כסף או מיטב

פירש הקונטרס, שבא לתרץ קראי דלעיל [א], רב הונא בא ליישב את הסתירה בין הפסוקים, שבאחד נאמר "מיטב שדהו ישלם", ובאחד נאמר "ישיב", ואנו דורשים את המילה "ישיב" לרבות שווה כסף ואפילו סובין. ובא רב הונא ליישב את הסתירה.

אלא, שלפי פירוש הקונטרס קשה, שאין בדברי רב הונא אלו תירוץ לסתירה בפסוקים, כי רק לאחר שרב נחמן הקשה ש"ישיב" מרבה שווה כסף ואפילו סובין, והוא השיב שהפסוק בא לרבות במקרה שאין לו, רק אז נתיישבו הפסוקים, שלכתחילה נותן מיטב או כסף, ובדיעבד, ריבתה תורה שיכול לתת שווה כסף אפילו סובין. ואם כן, תמוה לומר שרב הונא בא ליישב את הסתירה ולא יישב בדבריו כלום.

והתוס' באים ליישב זאת: וצריך לומר לפי פירוש זה, שלא הספיק רב הונא לסיים את דבריו, ולפרש את התירוץ עד שהקשה לו רב נחמן. ובאמת תשובתו לרב נחמן הם המשך אחד לתירוץ שבא לומר על הסתירה.⁽⁹⁾

אך התוס' מביאים פירוש אחר על מה נסובו דברי רב הונא:

כדי לראות עניני השדה אם הוא כאשר אמר לו המוכר.⁽⁴⁾ אבל, אחר שהוא הולך ובודק את גבולות השדה, שוב אינו יכול לחזור בו, והיינו, וזו היא הכוונה של הגמרא דדייש אמצרי.

ולפי זה לא קשה כל הקושיות הנ"ל, כי אכן אין הכוונה בדייש אמצרי לקנין חזקה, אלא הכוונה היא, שכך היא דעת בני אדם, שיוכלו לחזור בהם אם יצא עליהם עסיקין גם לאחר קנין, עד שיחזיקו בשדה באופן "דייש אמצרי".⁽⁵⁾

ואולם, בדבר אחד מסכימים התוס' עם רש"י, אך לא מטעמו אלא מסיבה אחרת:

ובלא נתן מעות איירי, מדובר כשעדיין לא שילם עבור השדה. ובהכרח צריך לומר כן, דאי בנתן מעות איירי, אם כן, אפילו באחריות נמי, גם כשמכר את השדה באחריות אמאי יכול לחזור בו [לפי הלשון הראשון] אפילו משהחזיק בה? והרי כבר החזיק בה, ואף נתן את המעות, וכי לעולם יכול לחזור בו? אלא ודאי מדובר שעדיין לא שילם. אבל אם כבר החזיק ושילם, אינו יכול לחזור בו.⁽⁶⁾

שואלים התוס': ואם תאמר, אם מדובר שעדיין הלוקח לא שילם, למה צריך לחזור בו מהמכירה, ולימא ליה, יאמר הלוקח למוכר: שקול ארעא בזוזך, טול את הקרקע כפירעון עבור חוב המעות שאני חייב לך.⁽⁷⁾

מתרצים התוס':

ויש לומר שמדובר באופן שהקרקע שווה פחות מהחוב, כגון שהוזלו הקרקעות, ושוב אינו יכול לפרוע רק עם הקרקע.

4. רא"ש מובא בדרישה ריש סי' רכ"ו.

5. וראה בתוס' בכתובות צג א, שכתבו בזה הלשון: "עד שלא החזיק בה אותה חזקה שתהא גילוי דעת שלא יחזור, יכול לחזור, דכי היכי דתקני רבנן שיהא אדם יכול לחזור בו כל זמן שעסקין באותו ענין, ה"נ דעתו לחזור בו אם יצאו עליו עסיקין קודם חזקה. בגילוי דעתו משהחזיק בה, אינו יכול לחזור בו".

ובתוס' תלמיד ר"ת כתב: "אם עד שלא החזיק בה", שלא ירד עדיין לתוכה להראות לעולם שהיא שלו, שאינו גומר בדעתו לתופסה בידו, כיון שקנאה שלא באחריות. "ואם משהחזיק בה יצאו עליה עסיקין אינו יכול לחזור בו", שכבר קנאה כדרך כל הקונים, וגמר בנפשיה להפסיד.

6. ואולם יש ראשונים המעמידים שנתן מעות. ראה בתוס' בכתובות, וב"רבנו פרץ" ובתוס' תלמיד ר"ת. אלא שצ"ע מה שהקשו התוס' "וכי לעולם?" ובאוי"ז מחמת קושיה זו מסיק להלכה כלישנא בתרא. והתוס' בכתובות הביאו בשם ר"ת לפרש, שמדובר כשנתן מעות ובאתרא דלא קנו בכספא, וקמ"ל שמתור לחזור בו ואין כאן מי שפרע, דלא שייך מי שפרע אלא אם בא לחזור משום יוקרא וזולא, אבל היכא דהוי הפסד בכל המקח, מותר לחזור בו. ובדין הוא דהוה

ליה למיתני מותר לחזור, אלא אגב דקתני סיפא אין יכול, תני נמי רישא יכול, ומה שהזכיר הש"ס דייש אמצרי השמיענו שהיא חזקה גמורה כאילו נעל גדר פרץ, וראה עוד בתוס' שם ד"ה מאימת, וברבנו פרץ כאן.

7. התוס' בב"מ פירשו קושייתם יותר, "כיון שלא נתן מעות, לימא ליה שקול ארעא בזוזך! אפילו אית ליה זוזי, מצי לסלק ליה לבעל חוב בשאר דברים" [הכוונה שקושייתם אינה לדעת ר"ת שבתוס' לקמן ד"ה רב הונא, הסובר שבבע"ח אם יש לו מעות לא מצי לסלקו אלא בזוזי]. וראה בגרע"א בתשובות ח"א סי' קמ"ח שהקשה על התוס', שבאופן כזה לכו"ע יכול לסלקו באותה קרקע. ראה שם ובחזו"א סי' ג' סק"א.

8. ומכך שבאחריות יכול לחזור בו אף שמעכב את הדמים שנתחייב בשעת היוקר, מוכח שהלוקח באחריות מקבל כשעת המקח ולא כשעת הטירפא. וראה בקצוה"ח סי' קט"ז סק"ב שהוכיח כן, דלא כמגיד משנה ראה שם.

9. עפ"י מהר"ם.

ורק אי לית ליה, אם אין לו לא כסף ולא מיטב, יכול המזיק לשלם עם שווה כסף ואפילו סובין.⁽¹³⁾

ב. ובעל חוב, אי אית ליה זוזי לא מצי לסלקו אלא בזוזי, אם יש ללווה כסף עליו לפרוע דוקא בכסף, כדמוכח בהכותב [כתובות פו א] גבי ההוא תולה מעותיו בנכרי הוה, בגמרא שם מובא משמו של רבה שלוחה שלא היה לו מעות אלא קרקע מכריחים אותו למכרה ולשלם למלוה מעות. והסביר רב חמא שמדובר במקרה מיוחד, שהיה ביד הלווה מעות, אך הוא הערים וטען שהן של גוי, וכיון שעשה שלא כהוגן, עשו עמו גם כן שלא כהוגן. מוכח על כל פנים, שאם לא היה טוען שהמעות שבידו הן של גוי, היה עליו לשלם את המעות, ולא היה יכול לדחותו בקרקע.

ואי לית ליה זוזי, אם אין ללוה כסף, לא יאמר ליה המלוה זיל טרח זובין ואייתי זוזי, לך טרח ומכור את הקרקע והבא לי מעות, כדאמר התם, ואף זה מוכח מדברי רב חמא, שרק כיון שעשה שלא כהוגן עשו עמו שלא כהוגן להטריחו שימכור, אבל באופן רגיל משלם עם הקרקע, ואינו צריך לטרוח למכרה.⁽¹⁴⁾

ולוקח שנמצא מקחו מקח טעות כמו כן דינו, דין זה אמור גם בלוקח שהתברר שהמקח היה בטעות מיסודו, ועל המוכר להחזיר את הדמים, שדין המוכר בדמים אלו שחייב ללוקח, כדין שנאמר לגבי לוח הבא לשלם למלוה. כדאמרין לקמן בפרק הפרה [מו ב]. הגמרא שם מדברת בקנה שור נגחן, והתברר שהוא מקח טעות, וצריך המוכר לקבל את השור בחזרה, ולהחזיר לקונה את מעותיו. והגמרא שם שואלת, אם אין למוכר מעות, מדוע

ואית דגרסי [ניש הגורסים]: "אמר רב הונא", ולא "רב הונא אמר" כגירסא שלפנינו. ולפי זה לא מתייחסים דברי רב הונא לדברי רב פפא שנאמרו לעיל, אלא קאי אמתניתין, שרב הונא בא לבאר את דברי משנתנו, דתניא: "כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ", ועל כך אמר רב הונא, דלאו דוקא צריך לשלם מיטב, אלא יכול לשלם או כסף או מיטב.⁽¹⁰⁾

והתוס' מביאים את דברי הרי"ף המפרש כרש"י,⁽¹¹⁾ ומבאר את היוצא מזה:

ובספר רב אלפס פירש, דרב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא דלעיל [ז], שתירצו את הסתירה, ואמרו שבמטלטלין כל מילי מיטב, פליגי אדרב הונא דהכא, נחלקו על דברי רב הונא אלו. דאינהו סברי כל מילי מיטב ואפילו סובין, כי הם סוברים שניתן לשלם במטלטלין אפילו בסובין, כי כל דברי מטלטלין הם בגדר מיטב. ואולם רב הונא סבר דלא הוי מיטב אלא או כסף או קרקע. אבל סובין לא הוי מיטב.

ולהלכה פסק הרי"ף כרב פפא וכתב הונא בריה דרב יהושע, שמשלם לכתחילה אפילו סובין, משום שהם בתראי, מתקופה מאוחרת יותר.⁽¹²⁾

ומביאים התוס' שיטת ר"ת הפוסק אחרת:

ורבנו תם אין סובר כן, דיכול לשלם לכתחילה אפילו סובין, דמפרש שיש ג' דינין בעניני תשלומים:

א. בנזקין, שהמזיק משלם לכתחילה או כסף או מיטב,

ולהביא מעות. וכן בשיטת"ק כתב שם רבנו ישעי' וז"ל: "ור"ת אומר דלא פליגי דמחודו דאי אית ליה כסף או מיטב יהיב ליה והא דאמר כל מילי מיטב הוא היינו בדלית ליה". וראה שם כן גם בשם גליון.

והאחרונים ציינו שבתוס' בב"ב [צב ב ד"ה אין] כתב לפי ר"ת "אבל בנזקים אפילו אית ליה מצי לסלקי במאי דבעי דכל מילי מיטב הוא כרב פפא וכתב הונא בריה דר"י". ויוצא שפוסק כמו הרי"ף. וכתבו שהיה לראשונים שינויי נוסחאות בדברי ר"ת.

14. התוס' בב"ב שם מביאים בשם רבי חיים כ"ץ החולק וסובר שאפילו אית ליה זוזי לא חייב לשלם לו בהם, אלא משלם מה שירצה, דכל מילי מיטב הוא. ואת ראיית ר"ת דוחה שם, שמדובר באופן שעל הכל אמר שהם של הגוי, גם על הקרקע, ועכשיו אומר שהקרקע שלו, לכן אומרים לו: אם היא שלך, מכור אותה והבא מעות. ראה שם.

ואולם התוס' רי"ד [לעיל ח א] חולק לאידך גיסא, שהלווה צריך למכור את המטלטלין ולהביא מעות, כי "עבד ליה לאיש מלוה", ורק במקרקעי, שאינו יכול למכור כל שעה, כי יבוא להפסיד, בזה לא אומרים לו למכור. ראה שם.

ונחלקו האחרונים בדין הקדימה במעות בבב"ח הוא מהתורה או מדרבנן, וראה בקצוה"ח סי' קא סק"ה.

10. ולפי פירוש זה מיושב למה הגמרא לא הביאה את דברי רב הונא לעיל אלא רק עתה, וכן לפי"ז אין צורך לומר שרב הונא לא הספיק לסיים את דבריו.

11. כך משמע ברא"ש, וכן מבואר ב"אור זרוע".

12. בדרך כלל פוסקים כאחרונים, כי האחרונים ראו דברי הקודמים להם, ואם הסיקו אחרת, ראוי לסמוך על דעתם.

13. ופוסק רבנו תם כרב הונא, ובוה נחלק עם הרי"ף, הפוסק כרב פפא ור"ה בריה דר"י. ומה שלא פסק ר"ת כבתראי, כתב הרא"ש, היות שקבע רב אשי שניא דרב הונא באחרונה, ואיהו קדים לר"פ ור"ה בריה דר"י, חשיב ליה עיקר. ורבנו פרץ כתב, "דהלכה כר"ה בכל ענין, ואע"ג דפליגי עליה, מכל מקום אין הלכה כתלמיד במקום הרב, דהיינו רב הונא דהוא היה קדמון, אבל מאביי ורבה ואילך, לא סבירא לן האי סברא".

ואולם הרא"ש בתירוץ ראשון כתב לפי ר"ת, שלא חולקים ר"פ ור"ה בריה דר"י עם רב הונא, "ולא אתו אלא לשנויי רומיא דקראי אהדדי. וה"ק, לא קשיא וכו' אפילו יהיב ליה סובין מיטב הוא ואין צריך ליתן לו מיטב מטלטלין וכו'. ואי אית ליה, בעי למיתב ליה זוזי, וכסף נמי כמיטב וכו'". ולפי ר"ה החידוש הוא שלא צריך לטרוח

ומדוע אם כן אנו אומרים שפשוט הוא שבעל הכספים מחזיר מחצית לשני, הרי דעת שמואל אינה כן?

מתרצים התוס': **ויש לומר, כשחלקו קרקע דווקא אית ליה ד"ויתר".** שמואל, הסובר שהאח שנטלו ממנו רק הוא הפסיד, אמר את דינו רק באופן שחלקו בקרקעות, דאז **שניהם עומדים בספק זה כמו זה**, שניהם עומדים בסיכון שווה שבעל חוב יבוא ויגבה מהם, (17) **ועל דעת כן חלקו, דמי שיפסיד – יפסיד, כיון שהחשש שמא יטרוף בעל חוב שווה הוא אצל שניהם, בזה סובר שמואל שבשעת החלוקה דעתם היא שכל מי שיטלו ממנו, הוא זה שיפסיד, כי זו חלוקה שווה גם לגבי הסיכון. אבל הכא, שזה נטל מעות וזה קרקע, דרק בעל הקרקע בספק שמא יטרפו ממנו, ולא בעל הכספים, מפני דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב, כי אין בעל חוב גובה ממטלטלין שהניח האבא ליתומים, אלא רק מן הקרקע, וממילא בעל הכספים אינו כלל בסיכון שיצטרך לתת את הכסף לפירעון, וכיון שלבעל הקרקע יש סיכון שיפסיד, ולבעל הכספים אין, פשיטא הוא דעל דעת כן חלקו, שאם יפסיד בעל הקרקע שיחזור על בעל כספים שישלם לו מן הכספים מחצית סכום הפרעון. (18)**

וטרף חלקו של אחד מהם

הגמרא מביאה פלוגתת האמוראים לעניין אחים שחלקו קרקעות שהניח להן אביהן, ובא בעל חוב וגבה מאחד.

שואלים התוס': **ואם תאמר, והא כל אחד חייב לפרוע חוב אביהן, והרי הדין שכל אחד מהאחים חייב להשתתף בפירעון החוב, ואין יכול הבעל חוב ליטול את כל הפרעון מחלקו של האחד, וכיצד גבה כאן הבעל חוב את כל חובו מחלקו של האחד.**

לו יתן לקונה את השור כפרעון החוב. ומוכח שאם יש לו כסף עליו לשלם במעות. וכמו בעל חוב. ורק כאשר אין לו יכול לשלם עם הבהמה, ולא מחייבין אותו לטרוח ולמכור. (15)

ג. **ופועל, שבעל הבית חייב לשלם שכר עבודתו, עליו לשלם לו זאת בכסף דוקא.**

ואי לית ליה לבעל הבית זוזי, אם אין לו כסף, אמר ליה הפועל: **זיל טרח וזבין ואייתי זוזי!** לך טרח ותמכור מה שיש ברשותך ותשלם לי בכסף, כדמוכח בפרק הבית והעליה [בבא מציעא קיח א] **דאין יכול בעל הבית לומר לו לפועל: טול את מה שעשית, בשכרך! אלא עליו לתת לו דווקא מעות. (16)**

פשיטא האי ברא והאי לאו ברא

הגמרא דחתה את האפשרות לפרש שדברי רב אסי שאמר "כספים הרי הן כקרקע", נאמרו לעניין שני אחים שחלקו ביניהם את ירושת אביהם, ונטל אחד מהם קרקע והשני כספים, ובא בעל חוב וטרף את הקרקע, ועל כך אמר רב אסי כספים הרי הם כקרקע, ויכול לחזור לבעל הכספים ולגבות מחצית מהכספים שקיבל. והגמרא דוחה, כי פשיטא הוא שיחזור לאחיו ויקבל מחצית, כי הרי בעל הכספים הוא בן כמו אחיו, וכמו שהוא חייב לפרוע חוב אביו, אף הוא חייב.

מקשים התוס': **ואם תאמר, ואמאי פשיטא ליה, מדוע נחשב דין זה כדבר פשוט? והא שמואל אמר בסמוך לגבי שני אחים שחלקו בקרקעות, שאם בא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהם, ויתר! כלומר, זה שנטלו ממנו הפסיד, ואין השני חייב להשתתף עמו. כי למרות שגם השני הוא בן, אינו חייב להשתתף בפירעון החוב.**

15. באו"ז כתב בשם ר"ת, "כיון שנתן לו מעות, דעתו שאם המקום בטל שישלם לו מעות, ודין בע"ח יש לו, ולא דין מוזיק, דמעות יהב ומעות שקיל". ובתוס' ב"ב שם כתבו "ונוכל לחלק בין לוקח דהכא לבע"ח, דהתם [בבעל חוב] אדעתא דפרע ליה זוזי אהפיח. אבל לוקח דהכא, דהוי טעות, לא משלם ליה זוזי כי ליתנהו להנהו זוזי, אפילו אית ליה זוזי אחריני. דכשהוציא אותן מעות הוי כמו מוזיק מעות של חברו, והוי דינו כנוקים".

16. במשנה שם: השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש, ואמר לו הפועל: "תן לי שכרי", ואמר לו בעל הבית: "טול מה שעשית, בשכרך", אין שומעין לו. ומבואר בגמרא שאיצטרך לאשמועינן כשאין לו זוזי. וברש"י שם: אע"ג דבכל דוכתי אית ליה שוה כסף ככסף, הכא, גבי פועל, "בל תלין שכרו" כתיב, מאי דאתני בהדיה משמע.

17. הקשו המפרשים, הרי התוס' בסמוך פירשו שמדובר באופן שהשדה הנטרפת היתה "אפותיקי", ולכן היה יכול לטרוף הכל מאח אחד, וא"כ אין שניהם עומדים בספק שוה. ויש שתירצו שמדובר שלא ידעו שעשאו אפותיקי [שיטמ"ק בשם הרא"ש, מהר"ם ש"ף ועוד]. והמהר"ם פירש שמדובר שעשאן שתייהן אפותיקי, שיהיה לבע"ח רשות לגבות מכל אחד שירצה.

18. הקשו המפרשים, הרי יכלו התוס' להקשות מרב אסי לרב אסי לפי לשון ראשון של רש"י, אך משום לשון אחרון הקשו משמואל

ומספק חולקים את המחצה המסופקת, ונותן רק רביע, ואת זה הוא יכול לתת כפי רצונו, בקרקע או במעות. ואם כן, מדוע לפי רב, הסובר שכורשים הוו עליו לתת מחצה מהקרקע, ואילו לרב אסי שלדבריו נותן רביע מספק שמא הם כורשים, יכול לתת זאת גם במעות?⁽²²⁾

מתרצים התוס': **ויש לומר, דרב אסי סבירא ליה, דאפילו הוו יורשים מצי לסלקו בזוזי.** רב אסי אכן נחלק בזאת עם רב, וסובר שגם אם נסבור שהם כורשים, יכול הוא לסלק את אחיו במעות. וטעמו, **משום דאמר ליה לאחיו: אנא, לבעל חוב נמי מסלקנא בזוזי!** אני הייתי פורע לבעל חוב עם מעות, והקרקעות היו נשארות בידי, ולכן, אתה שנתת קרקע, הפסדת לעצמך.⁽²³⁾

ואולם **רב אין חושש לאותה סברא,** רב סובר שאין זו טענה, ועליו לתת לאחיו את החצי שמגיעו בקרקע.

מקשים התוס' על התירוץ: **ואף על גב דמיירי בשעשאו אפותיקי,** הרי נתבאר בדיבור הקודם שמדובר כאן שהאב עשה את השדה לאפותיקי, ובאפותיקי הדין הוא שאינו יכול לסלקו בזוזי [כפי שיובא בהמשך], וכיצד יטען האח שהיה מסלק בזוזי?

ומתרצים התוס': **לא מיירי כעין אפותיקי ד"המקבל",** אפותיקי שמדובר כאן אינו אותו אפותיקי שמדובר בו בפרק המקבל [בבא מציעא קי]. **דמשמע התם דלא מצי מסלק ליה בזוזי.** שם אכן מבואר שאינו יכול הלוקח לסלק את הבעל חוב במעות. אלא כאן מדובר באפותיקי כזו שיכול לפרוע לו במעות תמורת הקרקע.

כלומר, יש שני סוגי אפותיקי: האחד, אפותיקי סתם, והשני אפותיקי מפורש. אפותיקי סתם הוא, שמייחד הלוח למלוח שדה מסוימת שתהיה מיוחדת לו לגביית החוב אם לא יפרע לו, אבל גם שאר השדות נשארו

והתוס' מוכיחים שהדין כן: **כדקתני בפרק יש נוחלין** [ב"ב קכד א] **במשנה: יצא עליהם [על היתומים] שטר חוב של אביהם, בכור נותן פי שנים,** כל אחד נותן לפרעון החוב כפי החלק שקיבל, ולכן הבכור, שקיבל פי שניים מאחרים, נותן מחלקו לפירעון החוב פי שנים ממה שנותן אח פשוט. ומוכח, שעל כל אחד מהאחים להשתתף בפירעון החוב, וכיצד אם כן טרף חלקו של אחד מהן?⁽¹⁹⁾

מתרצים התוס': **ויש לומר, דמיירי הכא שעשאו אפותיקי,** כאן מדובר באופן שהאב עשה את הקרקע הזו אפותיקי,⁽²⁰⁾ כלומר, שהיא היתה משועבדת באופן מיוחד משאר רכושו לפירעון החוב, לכן יכול לגבות הבעל חוב את כולה מאח אחד.⁽²¹⁾

רב אמר בטלה מחלוקת

בגמרא: אחים שחלקו בקרקע ובא בעל חוב וגבה מאחד מהם, סובר רב שבטלה המחלוקת ומחלקים את הקרקע הנותרת מחדש.

מקשים התוס':

מדברי רב **משמע דלא מצי לסלקו בזוזי,** שאין האח השני יכול לסלקו בכסף, **מדקאמר רב בטלה מחלוקת,** שהחלוקה מתבטלת, ועליו לחלוק בקרקע הנותרת. והנה הגמרא מבארת שסברת רב היא, דאחים שחלקו כ"יורשים הם", שמוטל עליהם לפרוע חוב אביהם. ואם כן **תימה, מאי שנא מדרב אסי, דאית ליה שיכול לסלקו בזוזי באותו רביע שנטל מכח ירושה?** רב אסי אומר שנותן רק רביע, ומבארת הגמרא שהוא מסתפק אם אחים שחלקו ירושת אביהם הוו כ"יורשים או כלקוחות,

בינונית. והאחרונים נתקשו בביאור דבריו. וראה בקצוה"ח סי' ק"ז סק"ט.

ובעיקר דברי התוס', שלולי אפותיקי עליו לגבות מכל האחים, כתב הרא"ש דמדובר שיכול לגבות שדה שלמה מכל אחד, אבל אם לא ירשו אלא שתי שדות, לא יטול חצי שדה מזה וחצי מזה, לפי שגם אביהם לא היה יכול לומר לו כן.

22. ראה לקמן בדיבור המתחיל רב אסי, שהבאנו מרש"י שתי לשונות בביאור דברי רב אסי, האם הכוונה שנותן רביע אחד, ואתו הוא נותן בקרקע או במעות, או שהכוונה שנותן מחצה מהקרקע, אלא שרבע נותן בקרקע, דהוו כ"יורשים, ורבע במעות דהוו כלוקח באחריות. וביארו המפרשים שקושית התוס' כאן על רב היא לפי הלשון הראשון שנותן לפי רצונו. כי ללשון השני אין זה קשה, דהרי לצד שהיו יורשים נותן דוקא קרקע. [ראה מהרש"א, מהרש"ל ומהר"ם].

23. "נחלת משה". וראה ברשב"ם שם "אנא הוו לי זוזי והוה מסליקנא ליה בזוזי, ובשביל עניותך לא אפסיד נחלתי".

[מהר"ם שי"ף]. וראה בתוס' תלמיד ר"ת דהקשה על האיכא דאמרי מדברי רב, הסובר שבטלה מחלוקת. ומתיר, שזה דוקא כשחלקו קרקעות שמחזירים זה לזה, אבל בכספים, כיון שאם יגב לא יחזיר לו השני, כך גם לענין פירעון הסכימו שלא יחזיר לו.

19. ראה בגרע"א שנתקשה, שמא מיירי התם שנתרצה הבע"ח ליקח מכולם כפי שמגיע, לכן נותן הבכור פי שנים.

20. "אפה תהא קאי", שמכאן תגבה חובך.

21. ראה בדיבור הבא, שהתוס' יפרשו באיזה סוג אפותיקי מדובר. והמפרשים הקשו, למה לא תירצו שהקרקע שביד זה היתה בינונית, ואילו ביד השני היתה זיבורית, לכן הבע"ח נטל את הקרקע כולה. ותירצו, שבכחי גונא הוי כאחד נטל קרקע ואחד כספים שעל דעת כן חילקו שאם יפסיד בעל הבינונית יחזור לבעל הזיבורית. וכמו שכתבו התוס' בדיבור הקודם [מהר"ם שי"ף]. ובתוס' תלמיד ר"ת תירץ, דהבא ליפרע מנכסי יתומים קיי"ל דלא יפרע אלא מזיבורית, וממילא אין ענין בינונית לכאן. ואולם הרמב"ן בב"ב תירץ, שהיתה לו

שהאחין שחלקו הוו כלקוחות, אלא שסובר כי הם כלוקח באחריות, ולכן לא סובר שויתר כשמואל.

התוס' באים ליישב זאת:

אי אפשר לפרש שזהו טעמו של רב, **דאי כלקוחות באחריות הוו**, אם כן **אמאי בטלה מחלוקת**, למה אומר רב שהחלוקה בטילה, וצריך האח לתת חצי מחלקו בקרקע, הא די אם **ישלם לו מעות**, כמו כל לוקח באחריות, שמשלם לו מעות ואינו זקוק לתת לו קרקע חילופית. לכך הכריחה הגמרא שרב סובר שכורשים הוו. (27)

רב אסי מספקא ליה כו'

הגמרא מבארת שרב אסי מספקא ליה אם האחים שחלקו הם כיוורשים או כלקוחות. ובביאור דברי רב אסי מביא רש"י שתי לשונות שיבוארו בהמשך הדיבור.

בלשון הראשון פירש הקונטרס ששיטת רב אסי היא **שנוטל חלקו בקרקע או במעות**, כלומר עליו לתת רביע אחד מחלקו לאחיו, ויכול לתת רביע זו או בקרקע או במעות. וטעמו של רב אסי שלא נותן מחצית מחלקו אלא רק רביע, **משום דמספקא ליה אי כיוורשין הוו**, ועליו לתת מחצית, **אי כלקוחות שלא באחריות הוו** ופטור לגמרי, לכן חולקין ביניהם את הספק ויקבל רביע.

מקשים התוס' על פירוש זה:

וקשה, מנא ליה לגמרא שמספקא ליה לרב אסי כיוורשים? מנין לה לגמרא שרב אסי נסתפק אם הם יורשים או לקוחות. **דלמא פשיטא ליה דלאו כיוורשים, נינהו**, אולי הוא סובר שודאי אינם כיוורשים, אלא,

משועבדות לו. ואילו אפותיקי מפורש הוא כשהתנה עמו מפורש, שלא יפרע ממקום אחר אלא מקרקע זו. (24) ובגמרא בבא מציעא, שמבואר בה שהלוקח לא יכול לסלקו בזווי, מדובר באפותיקי מפורש, וכפי שמבואר שם להדיא, "דאמר ליה: לא יהא לך פירעון אלא מזו!". ואולם כאן מדובר באפותיקי סתם, ובזה יכול הלוקח לסלקו במעות, וכן האח יכול לסלקו בזווי, ולכן יכול לטעון על אחיו שלא סלקו.

התוס' מקשים לשיטת רב: **ואם תאמר, מכל מקום, יתן מעות, ויפדה הקרקע מבעל חוב!** ? מדוע לרב עליו לתת לאחיו קרקע ולא מעות, הרי יכול האח ליתן את המעות לבעל החוב, ולפדות כנגדן חלק מהקרקע שקיבל הבעל חוב, דהרי **קיימא לן בפרק המפקיד דשומא הדרא לעולם**. (25) דהיינו, קרקע שהגבו בית דין מהלווה עבור פירעון חובו, חוזרת לעולם, שאם השיגה ידו של הלוח ונותן מעות, על הבעל חוב להחזיר את הקרקע, משום "ועשית הישר והטוב"! (26)

מתרצים התוס': **ויש לומר, דנפקא מינה היכא דזבנה או אורתא, דאמר התם דלא הדרא**. אכן, באופן שהקרקע עדיין ביד הבעל חוב, יכול הוא לתת לאחיו מעות כדי שיפדה לעצמו מהקרקע. אולם כאן מדובר שהבעל חוב מכרה לאחר או הורשה לבניו, שהם אינם צריכים להחזיר את השומא.

כיוורשים הוו

הגמרא מבארת שלדעת רב בטלה החלוקה, כי האחין שחלקו כיוורשים הוו, שעל שניהם מוטל לפרוע חוב אביהם בשווה.

ויש לשאול, שיכולנו, לכאורה, להסביר שגם רב סובר

וראה ב"סוכת דוד" אות מ"ד למה רב לא חושש לסברא זו.

24. ראה עוד בשו"ע סי' י"ז ובפוסקים בביאור הדעות בחילוקים ובהגדרות שיש בין אפותיקי סתם למפורש.

וראה ברא"ש, המפרש שכאן מדובר באפותיקי סתם "שיעבד לו כל קרקעותיו וסיים לו קרקע זו במצריה להיות לו תחילה לפירעון אם ירצה המלווה, דאי לאו הכי, לא היה יכול ליטול חלק אחד מהם אלא מכל אחד ואחד יטול חלקו". וראה ב"רבנו פרץ" שמחלק בין אם אמר "לא תפרע אלא מזו", לבין אם אמר "אם" אתן לך קרקע, אזי תגבה רק מזו, אבל לא אמר שיפרע רק מקרקע זו.

25. ב"אוצר התוספות" העיר, שלפי הצד שכתב ב"שער המשפט" [סי' ק"ג סק"ז] שבאפותיקי מפורש שומא לא הדרא, מובן למה התוס' סידרו קושיא זו לאחר שביארו שכאן מדובר באפותיקי סתם.

26. מקושיית התוס' מוכח דשומא הדרא גם כשפודה רק חצי, והוכיחו כן אחרונים. ואולם בתוס' תלמיד ר"ת כתב לתרץ את קושיית התוס'

ד"הני מילי אם רוצה לפרוע הכל במעות אבל הכא שרוצה לפרוע חציו במעות וליתן חצי קרקע יכול לומר בע"ח או תן לי הכל במעות או תן לי הכל בקרקע וכו'". ובשו"ת מהרי"ל דיסקין כתב דאף התוס' סוברים כן, ומפרש את כוונתם בקושיא, שבשביל זה שאין אחיו יכול ליתן מעות אין הוא זקוק לבטל החלוקה, שהרי אילו מתחילה קודם חלוקתם נודע הבע"ח, היה האח העשיר פודה את מחצית השדה, והיה אצלו כל כך קרקע כמו שיש לו עכשיו, ואין לנו לבטל החלוקה כל זמן שאנו יכולים לומר שהגורל היה מי יקח קרקע, או שישנה ויתן לשני מחצית כסף לפדות האפותיקי מבע"ח.

וראה באוצר התוס' שהעיר, שאם אגביה בחובו בלי שבי"ד יכפוהו הוא פלוגתא שם בב"מ, וצ"ל או דתוס' סוברים כמ"ד דגם כה"ג שומא הדרא, או דמיירי שנטל ע"י ב"ד.

27. אמנם ר"ת סובר, שכונת הגמרא אכן דהוו כלקוחות באחריות, דאם לא כן קשה, דקיי"ל דאחין שחלקו לקוחות דמי, וקיימא לן כרב שבטלה מחלוקת. וראה בתוס' גיטין מח א.

התוס' למדים מזה: משמע, דאין צריך לבזבז את כל ממונו כדי לקנות אתרוג, אפילו שלא ימצא אתרוג אחר בפחות, ולמרות דהויא מצווה עוברת, שאם לא יקנה את האתרוג היקר לא ימצא אתרוג אחר, ותיבטל ממנו מצוות אתרוג, מכל מקום, אינו צריך להוציא את כל ממונו עבור קניית אתרוג.

ולאו דווקא כל ממונו, אלא אפילו להוציא עבור זה שליש ביתו, משמע דלא מחוייב, כי הרי הגמרא דחתה את האפשרות לפרש שעד שליש הכוונה שעליו להוציא שליש ביתו עבור מצווה.⁽³¹⁾

והתוס' מביאים הוכחה נוספת: ואמרינן נמי [כתובות נ א]: המבזבז, אל יבזבז יותר מחומש. דהיינו, מי שמחלק צדקה לעני, לא יתן יותר מחמישית מנכסיו שמה יצטרך לבריות, וכל שכן שלא יתן שליש, שזה יותר.⁽³²⁾

הוכחה נוספת שאין חיוב להוציא סכום רב אפילו למצווה עוברת:

ובסוכה [מא ב] חשיב ליה רבותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז. הגמרא שם מחשיבה זאת כמעשה גדלות מיוחד של רבן גמליאל, שקנה אתרוג באלף זוז. כי הגמרא שואלת לשם מה הזכירה הברייתא את הסכום ששילם על האתרוג, ומתרת: להודיעך כמה מצוות חביבות עליהן! ומוכח, שאין חיוב להוציא סכום רב אפילו עבור מצווה עוברת.⁽³³⁾

אילו איתרמיא ליה

הגמרא דחתה, שאם עליו לתת שליש, אם כן, אם יעמדו לפניו שלש מצוות, יצטרך לתת את כל ממונו.

מספקא ליה אי הוו כלקוחות באחריות או כלקוחות שלא באחריות. כלומר, אפשר לפרש שרב אסי סובר שהם כלקוחות, אלא שמסתפק אם נחשבים כלקוחות באחריות וחייב לשלם לאחיו, או כלקוחות שלא באחריות ויהיה פטור, ולכן מספק יתן רק רביע.⁽²⁸⁾

ומכח קושיא זו מסיקים התוס': לכך נראה כלשון אחרון שאמר רש"י, שלדברי רב אסי על האח לתת רביע בקרקע ועוד רביע במעות. והטעם הוא, כי מסתפק אם הוו כיוורשים ועליו להחזיר מחצית מן הקרקע או כלקוחות, והיינו, כלוקח באחריות שנותן מחצית במעות, ומספק חולקין לכן יתן רביע בקרקע ורביע במעות.⁽²⁹⁾

הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות

רב אסי מסתפק ולכן חולקין ונוטל רביע בקרקע ובמעות.

ויש להקשות, הרי אנו לא פוסקים כסומכוס שממון המוטל בספק חולקין, אלא הכלל הוא ש"המוציא מחברו עליו להביא ראיה", ומדוע כאן אומר רב אסי שמספק חולקין.

ומתרצים התוס': כאן אנו אומרים שחולקין לפי דלא שייך ביה המוציא מחברו עליו הראיה.⁽³⁰⁾

אילימא שליש ביתו

הגמרא דוחה שאי אפשר לפרש שעליו להוציא עבור מצווה שליש ממונו, כי אם כן כשיעמדו לפניו שלש מצוות יאלץ לתת את כל ממונו, וזה ודאי לא מסתבר.

28. ונרויח בזה שלא נצטרך לדחוק שרב אסי חולק על רב בסברא הנ"ל אם יכול לטעון שהיה מסלקו בזווי [מהרש"א].

29. וללשון אחרון אין להקשות שנפרש שודאי כיוורשין הוו והספק אם מצי לסלוקי בזווי או לא, דלא מסתבר ליה להסתפק בזה דפשיטא דאי כיוורשין הוו לא מצי לסלוקי בזווי [מהר"ם ש"ף].

30. התוס' לא מבארים למה כאן לא שייך. וראה בתוס' תלמיד ר"ת "דאין אומרים הממע"ה, דאין כאן אחד שהיה מוחזק בממון, דהאי דאית ליה חצי קרקע לא חשיב מוחזק בממון, דכיון דאי הוו יורשין בטלה מחלוקת, ומתחילה לא היתה חזקתו חזקה, אלא בין שניהם היתה אותו קרקע מוחזקת ועומדת להיחלק, והחצי האחד של הבעל חוב."

וראה בחידושי הגרש"ש סי' ט' שכתב "משום דמספקא לן אי בטלה מחלוקת או לא, א"כ לא שייך לומר הממע"ה, דבקרקע לא תיתכן תפיסה, דאין כאן מוחזק, ע"כ שניהם שוים". וראה שם מה שהוסיף לפי זה.

והמהר"ם פירש, דלא שייך הכא הכלל של הממע"ה "דאין הספק מחמת טענותיהם אלא מחמת עצמו".

וראה ברש"י ופנ"י מה שהעירו, שזו היא סברת סומכוס, אבל רבנן פליגי על זה. וה"פני יהושע" מפרש, דלא אמרינן הממע"ה אלא במקום שאנו מסופקים אם חייב אם לאו, אבל כאן, ללשון אחרון של רש"י, שהחייב הוא ודאי והספק הוא ממה להשתלם, על כן חולקים, וראה עוד ב"ברכת אברהם" מש"כ בזה.

31. וראה בהערות על הגמרא מה שהבאנו בעניין זה.

32. משמע מדברי התוס' שהתקנה שאל יבזבו לא נאמרה רק בצדקה, אלא בכל המצוות. וכן משמע ברמב"ם הל' ערכין פ"ח פי"ג.

ואולם בביאור הלכה סי' תקנ"ז ד"ה יותר מחומש הקשה, למה הגמרא מקשה רק מסברא ולא מדין זה ש"אל יבזבו"? ומוכיח מזה, שדין זה נאמר רק בצדקה שגם אחרים יכולים לתת, ואין חיוב שהוא יתן הכל, וממילא אינה בגדר מצווה עוברת, והראשונים דימו להוכיח רק שביותר מחומש יש חשש עניות.

33. ואף שרבן גמליאל היה עשיר, ראה בב"ח סי' תרנ"ו דאלף זוז היה יותר מחומש, והיינו הרבותא, ומכל מקום לא עבר על צווי חכמים "אל יבזבו יותר מחומש", היות וכל הטעם הוא שלא יפול

הדור ממנו שמחירו יקר יותר, אזי עד שלישי מהמחיר הראשון עליו להוסיף כדי לקנות את השני.

ולפירושו יש להקשות, דאם כך עדיין יבזבו הון רב, כי לאחר שמצא את השני, ימצא שלישי יקר ממנו בשליש ויצטרך להוסיף, וכן הלאה.⁽³⁶⁾

לכן חולקים התוס' על רש"י, ואומרים שעד שלישי במצוה, פירוש, שאם מצא אתרוג שגודלו כאגוז כמו ששיערו חכמים,⁽³⁷⁾ ואחד גדול ממנו בשליש, יקנהו. כלומר, ההידור עד שלישי פירושו בגודל האתרוג, שאם מצא אתרוג שגודלו עד שלישי יותר מהשיעור הנדרש בצמצום, עליו להדר לקנות את הגדול יותר.⁽³⁸⁾

משל הקדוש ברוך הוא

במערבא אמרו משמו של רבי זירא שעד שלישי, משלו, מכאן ואילך, משל הקב"ה. ומפרש רש"י שעל מה שמוציא עד שלישי יפרע לו בעולם הבא, ומה שמוסיף מעבר לשליש יפרע לו הקב"ה בחייו.

ולכאורה הרי עדיף השכר השמור לעוה"ב, ויוצא אם כן שמקבל שכר גדול יותר על מה שמוציא עד שלישי, כי זה שמור לו לעוה"ב. ובפשטות משמע שעל יתר משליש מגיע שכר גדול יותר.

התוס' מיישבים זאת:⁽³⁹⁾ "משל הקב"ה", היינו שאוכל פרות בעוה"ז, והקרן קיימת לו לעוה"ב. כלומר, אף שיפרע לו בחייו, אינו מפסיד את חלקו לעוה"ב, מה שאין כן במה שהוציא עד שלישי, תישמר לו הקרן לעולם

ויש להקשות, מדוע אנו אומרים שיצטרך להוציא את כל ממונו עבור שלש מצוות? והרי לאחר שהוציא שלישי למצווה ראשונה, נותרו ברשותו רק שני השלישים, ועתה זהו כל רכושו, ואם כן, אם תבוא עתה מצווה לידו, עליו יהיה להוציא רק שלישי מרכושו באותה שעה. וכך גם לגבי המצוה השלישית. ואם כן, לא יוציא בשלש מצוות את כל ממונו, וכעין החשבון שמצאנו ב"עשורייתא דרבי" [שיבואר להלן], ואם כן, מדוע אי אפשר לפרש שהכוונה עד שלישי ביתו?

והתוס' באים ליישב זאת: אפילו מיירי בחשבון כעין עשורייתא דרבי, כדאשכחן בפרק מציאת האשה [כתובות סח א], רבי אומר, בת הניזונית מהאחים שלה, מהנכסים שירשו מאביהן, נוטלת מן הירושה לנדונייתה עשירית מהנכסים, ושאלו את רבי, הרי יוצא שאדם אשר מת והניח רכושו והיו לו עשר בנות וכן אחד, הבנות יטלו את כל הירושה! וביאר רבי את שיטתו, שהבת הראשונה נוטלת עשירית מכל הנכסים, אולם השניה נוטלת עשירית רק ממה שנשאר לאחר שלקחה הראשונה, וכך הלאה כל אחת נוטלת רק עשירית ממה שנשאר.

וגם אם היינו מפרשים כאן כך, שהכוונה לשליש ביתו כפי רכושו עתה, וממילא בשלוש מצוות לא יגמור את כל רכושו,⁽³⁴⁾ מכל מקום, ידוע היה לגמרא שלא היה חייב לבזבז כל כך הרבה.⁽³⁵⁾

עד שלישי במצווה

לפי רש"י הפירוש הוא, שאם בא לקנות ספר תורה, ומצא

גם אם הכוונה לעשורייתא דרבי, שהיה קשה לגמרא לומר שיבזבו כל כך הרבה.

ובביה"ל סי' תרנ"ו מביא בשם הגר"א לתרץ, שלא הטריחוהו רק בפעם הראשונה. וראה ב"שער הציון" סי' תרנ"ו סק"ב שנחלקו הבי"י והגר"א בזה אם מדובר רק לפני שקנה, או גם אם כבר קנה ואחר כך נודמן לו להחליף למהדר יותר, עליו להחליף.

37. לדעת ר"מ השיעור כאגוז, ולדעת חכמים כביצה [סוכה לד] והכי קיי"ל. ובבי"י סי' תרנ"ו כתב דלא נקטו אגוז אלא לדוגמא בעלמא, ובשו"ע סי' תרנ"ו נקט הדין ב"אתרוג כביצה". ראה שם.

38. ולפי זה לא מבואר באיזה שיעור דמים מדובר [וראה במהר"ם שיף]. ואולם יש ראשונים המפרשים ששיעור שלישי נאמר על הדמים, וההידור הוא בגודל, שאם אחד מהאתרוגים יש לו שיעור מצומצם, והשני גדול ממנו, מצווה להוסיף שלישי על דמי הראשון ולקנות את הגדול. [ראה ברא"ש ובטור ובי"ש].

39. עפ"י כוס ישועות.

לידי עניות ויפול על הציבור, ושאני ר"ג, שהיה נשיא, ובלא"ה כל צרכיו משל הציבור.

וב"ביאור הלכה" סי' תרנ"ו כתב, דהרבנות היתה שם "שפיוז הון רב יותר על שוויה, דאינו שכר המצווה, ורק מפני ששם בספינה לא היה אפשר להשיג אתרוג, ונתן לאחד הון רב כדי שיתרצה למכרה לו. וזה אין אנו מחוייבים מן הדין, דכיון דאינו מוצא אותה כפי שוויה הרגיל, אנוס הוא, ואין מחוייב, ורק משום חיבוב מצווה עשה זה".

34. לכאורה היה אפ"ל שבאו לפניו שלש מצוות בבת אחת.

35. "שהרי אמרו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, והש"ס הכי קאמר יותר מדאי יבזבו אי יהיב שלישי" [תוס' תלמיד ר"ת]. והביאור הוא, שהגמרא נקטה את הצד שישלם הכל כדי להדגיש עד כמה ההוצאה גדולה ולא מסתברת, אך ודאי שגם אם נפרש כעין עשורייתא דרבי, גם לא מסתבר לומר כן.

36. על פי "פני יהושע". וראה גם ב"רבנו פרץ" שהקשה כן "אם כן, יקנה עד אלף זה שלעולם ימצא הדר יותר משלישי". וראה בפנ"י שהתוס' הקשו כן לפי שביארו בדיבור הקודם ששאלת הגמרא היתה

הבא, ואינו אוכל את הפרות בעולם הזה.

בשור קשור ובור מכוסה

הגמרא מעמידה שמדובר בברייתא בשור קשור ובור מכוסה.

ומפרשים התוס': שור קשור ובור מכוסה, פירוש, כראוי, שהשור היה קשור כראוי, והבור מכוסה כראוי. דאי בשלא כראוי, לאו כלום היא. כי אם נפרש שהקשירה והכיסוי לא היו כראוי, אם כן אין זו שמירה כלל, כי שור שאינו קשור כראוי הריהו כשור מותר, וכן בור שאינו מכוסה כראוי הריהו כבור גלוי, ומדוע הגמרא מכנה זאת שור קשור ובור מכוסה, על כרחך שמדובר שקשר וכיסה כראוי. והתוס' מביאים הוכחה נוספת:

ועוד, מדפריך מאי שנא הכא ומאי שנא הכא, הגמרא שואלת מה ההבדל בין שור קשור ובור מכוסה שחייב אם מסרן לחרש, ובין גחלת של אש שפטור עליה, כלומר, ובשניהם היה להם ליפטור, ופירוש שאלת הגמרא היא שגם בשור ובבור היה לנו ליפטור כמו באש [וכפי שהתוס' מוכיחים בהמשך], ואם מדובר שהשור לא היה קשור כראוי והבור לא מכוסה כראוי, מדוע שנפטור בשור ובבור.

והתוס' מוכיחים את פירושם, שהשאלה היתה שנפטור בשור ובור:

מדהדר מוקי לה בשור מותר ובור מגולה, כי בעקבות שאלה זו הגמרא העמידה בשור מותר ובור מגולה, מוכח שהשאלה היתה למה לא נפטור בשור ובור כמו באש, ולפיכך העמידה הגמרא בשור מותר ובור מגולה. אולם, אם נפרש שהשאלה היתה להיפך, שנחייב בגחלת כמו שמחייבים בשור ובור, קשה מה פשר התשובה שמדובר בשור מותר ובור מגולה? הרי לא מתיישב בכך כלום מדוע בשלהבת פטור.

שור עביד לנתוקי

הגמרא מעמידה בשור קשור ובור מכוסה. ומכל מקום כיון שהשור דרכו להתיר את הקשרים ודרך כיסוי הבור

ליפול אין זו שמירה טובה, וגם אם בסוף החרש הוא זה שהתיר והפיל, חייב. כך פירש רש"י.

התוס' מביאים את פירוש רש"י: פירש רש"י, ש"דרכיה לנתוקי" הכוונה היא אפילו בלא החרש, כי דרכו לנתוקי מאליו. וכן כיסוי הבור דרכו לנתוקי מאליו.

התוס' מקשים על פירושו: וקשה, דעל כרחך בקשרו ובכסהו כראוי מיירי, וכיסוי הבור היו כראוי, ואם כן לא מובן תירוץ הגמרא כי לקמן [גב א] תנן, שנינו במשנה: "בור שכסהו כראוי ונפל לתוכו שור או חמור ומת, פטור". ואם כן מדוע כאן שכסהו כראוי יש לחייב אם מסרו לחרש.⁽⁴⁰⁾

ולכן התוס' מפרשים אחרת:

ונראה לפרש, ד"דרכו לנתוקי" אין הכוונה שמתנתק מאליו כפי שפירש רש"י, אלא על ידי החרש קאמר, דאף שכסהו כראוי והוי שמירה טובה, גרע, משום דמסר לחרש, שמסירתו את השור והבור לידי החרש, גרעה בטיב השמירה, כיון שהחרש דרכו להתיר קשרי השור ולפתוח כיסוי הבור. אבל גחלת בזה שמסרה לידי חרש לא גרע בזה את טיב שמירתה כל כך, משום דאין דרכו של חרש ללבות את הגחלת, כמו שדרכו לנתוקי שור ולנתורי בור, דבגחלת כמה דשביק לה חרש מעמיא עמיא ואזיל, אם יניחה ולא ילבה היא הולכת ונכבית, וכיון שרואה שהולכת ונכבית אין דרכו ללבותה.⁽⁴¹⁾

ולרבי יוחנן דאמר אפילו מסר לו שלהבת פטור וכו'

הגמרא שואלת לרבי יוחנן, הסובר שפטור כשמסר שלהבת לחרש, אם כן, בדומה לזה בשור ובור יש לדמות לשור מותר ובור מגולה שמסר לחרש – חייב. וקשה, במה שונה שור ובור מאש שפטור.

מקשים התוס': תימה, מאי קשה ליה, מהי קושיית הגמרא? הא שלהבת לפי רבי יוחנן כמו גחלת לריש לקיש, הרי לרבי יוחנן נחשבת השלהבת שמורה כמו שנחשבת הגחלת שמורה לריש לקיש, וממילא, בשור קשור ובור מכוסה יכול להעמידו גם לרבי יוחנן, ולא היה קשה מאי שנא הכא, מפני שכבר התבאר שזה

41. עפ"י שיטמ"ק בשם הגליון. וראה שם עוד שבשור ובור יכול לעשות לאחר שעה, כי בכל פעם לא יעשה מיד, אבל גחלת מעמיא, ואם ימתין שעד שוב לא יעשה ההיזק.

ובתו"ח כתב על חילוק זה שחילקו התוס' בין גחלת לשור ובור אין אלו אלא דברי נביאות בלא טעמא.

40. ובדעת רש"י כתב הרמב"ן שגם הוא סובר דמיירי בקשרו וכיסוהו כראוי, אלא שעליו לבדוק מפעם לפעם אם לא נפתח. וכיון שמסרן לחרש ולא בדק הו"ל פשיעה. ואף שהחרש פתח, הו"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ואולם בשיטמ"ק וכן הפנ"י כתבו לדעת רש"י מיירי שלא כיסהו כראוי. וראה בהערות על הגמרא.

ומפרשים התוס': **האי שור היינו קרן**, שור זה שמזכירה הברייתא, הכוונה היא ל"קרן", כדמוכח בכולה שמעתין, כפי שמוכח בכל הסוגיא, וכגון זה שנקטה הברייתא ששור אינו מועד בתחילתו, וזהו רק בקרן.⁽⁴⁵⁾

ודרכו לילך ולהזיק

הברייתא מונה את החומרות שיש בשור שאין בבור וכו'. ויש לשאול, הרי לכאורה יכלה הברייתא למנות חומרא בשור שיש בו רוח חיים [כנזכר במתניתין ריש פרקין], וכן שהשור כוונתו להזיק ומה שאין כן בבור.

והתוס' באים ליישב זאת: **הא דלא חשיב חומרא בשור שהוא בעלי חיים** היכול ללכת ולהזיק בכל עת שרוצה,⁽⁴⁶⁾ **מה שאין כן בבור. משום דהוי בכלל ודרכו לילך ולהזיק**, חומרא זו כלולה היא בכלל "דרכו לילך ולהזיק".⁽⁴⁷⁾

ואת החומרא שכוונתו להזיק לא שייך למתני בשור לגבי בור, לפי שאין הוא בעלי חיים. כלומר, לאחר שנאמר שדרכו לילך ולהזיק והיינו שהוא בעלי חיים, שוב לא שייך לומר שהבור שאינו בעל חיים אין כוונתו להזיק שזה דבר ברור.⁽⁴⁸⁾

מה שאין כן בבור

הברייתא מונה את החומרות שבשור, שמשלם כופר, שלשים של עבד וכו', מה שאין כן בבור.

מפרשים התוס': מה שאין כן בבור, **שאיין משלם כופר. וכן הדין באש** דאינו משלם כופר, דקתני בסמוך: הברייתא בסמוך מונה את החומרות שיש בשור מבאש, שהשור משלם את הכופר וכו'. **מה שאין כן באש**, שאינו משלם את הכופר.

משום דחרש עביד לנתוקי ולנתורי, וכמו שאמר לפי ריש לקיש.⁽⁴²⁾

ויש לומר, דמשמע ליה לגמרא דטעמא דרבי יוחנן דפטר בשלהבת אינו משום שהיא שמורה מצד עצמה כמו גחלת, אלא משום שהקטן שומרו. ולא רק שאין הקטן עושה היזק, אלא אדרבה, הוא עוד עושה שמירה. ולכן על אף ששלהבת היא מזיקה, מכל מקום פטור, כיון שהחרש שומר. ולכן היה קשה שנפטור גם בשור מותר ובור מגולה אם מסר לחרש שישמרם. ולא היה יכול להעמיד בשור קשור ובור מכוסה, כי שלהבת אינה כגחלת, ואינה דומה לשור קשור ובור מכוסה.⁽⁴³⁾

והתוס' מוסיפים לתרץ בזאת קושיה נוספת: **והשתא, לפי מה שנתפרש, ניחא דלא תיקשי לרבי יוחנן דמוקי לה בשור מותר ובור מגולה, יתיישב מה שיש להקשות לרבי יוחנן המעמיד שמדובר בשור מותר ובור מגולה, אם כן, אמאי נקט התנא בברייתא "שמסרו לחרש שוטה וקטן"? והא בלא מסרו נמי חיוב, הרי גם אם לא מסרם לחרש, והזיקו השור והבור, יש לחייבו, כיון שהשור מותר והבור מגולה, ואינם שמורים כלל.**⁽⁴⁴⁾ ואולם, לפי מה שפירשו, שהחרש עושה שמירה, ניחא, דנקט מסרו לחרש שוטה וקטן [לחדש], דאף על פי שהחרש עשה שמירה קצת, בכל זאת חייב.

ובהאי סברא פליג אריש לקיש, בסברא זו נחלק רבי יוחנן עם ריש לקיש. שלפי רבי יוחנן מסירה לחרש נחשבת כשמירה עדיפה על אי מסירה לחרש, כי יש בה שמירה קצת. ולפי זה, אם יתן ביד חרש שור קשור ובור מכוסה, שפיר דמי. אבל לריש לקיש המסירה לחרש זה חיסרון בשמירה, כי דרך החרש להתיר ולגלות, ואם ימסור ביד חרש שור קשור ובור מכוסה תהיה עצם המסירה כגורם לחייבו.

חומר בשור

הברייתא מפרטת את החומרות שיש בשור, ושאיין בבור.

46. ראה במתניתין ריש פירקין בהערה.

47. "ואע"ג דאש נמי דרכו לילך ולהזיק וכו' כאן הפירוש בלא כח אחר הולך ומזיק וזה על כרחך משום שהוא בעלי חיים" [שיטמ"ק בשם הגליון].

וב"ברכת אברהם" ביאר, שמעלת בעלי חיים הוא שיש לו תורת מעשה מזיק בפני עצמו, וכן מעלת הולך ומזיק, שעל ידי זה מקרי טפי מעשה מזיק של ממונו, וכיון שהזכרנו שבור אינו הולך ומזיק שוב לא שייך גביה תורת מעשה אלא תקלה, ממילא אין שום נפ"מ אם הוא בע"ח ואינו חיסרון נוסף.

48. עפ"י המהר"ם. וראה במהר"ם שיף ובשיטמ"ק בשם הגליון.

42. התוס' בקושייתם הבינו שהטעם שר"י סובר שפטור הוא משום דסובר שגם בשלהבת מעמיא ואולא ואין דרכה להזיק, ולכן היקשו דא"כ זה דומה לשור קשור וכמו לריש לקיש [נחלת משה].

43. והתוס' בתירוץם סברו ששלהבת אכן מזיקה ודומה לבור מגולה, והפטור הוא רק משום שהחרש שומר [נחלת משה].

44. אבל לפי ריש לקיש לא קשה, כי אילולי שמסרם לחשו"ק הוי שמירה ראויה, ופטור, ורק בגלל שמסרם לחשו"ק חייב.

45. כך הוכיחו הראשונים. והרשב"א הוכיח עוד מדלא תני "וחייבים ברה"ר מה שאין כן בשור". וראה עוד ברבנו פרץ, אם יש להוכיח גם מהחיוב בכופר, כי ברגל נחלקו לקמן כו א. ראה שם.

ללמוד את הדין שעל בור פטורים מתשלום כופר על מיתת אדם, מהמיעוט "עליו", ולא על הבור.

מתרצים התוס': **ויש לומר, דאיצטריך** את הלימוד של "שור ולא אדם", **לפטור עבד שנפל בתוכו, או עובד כוכבים הקנוי לישראל**. כלומר, אכן פטור בור על מיתת אדם נלמד מ"עליו", אולם פטור זה הינו רק מכופר. והמיעוט "שור ולא אדם" בא לפטור את בעל הבור על מיתת עבד, שפטור מלשלם דמיו לאדונו,⁽⁵¹⁾ או על גוי שקנוי לישראל, שאף דין עבד אין לו,⁽⁵²⁾ והוצרכה התורה למעט שפטור מלשלם את דמיו לאדונו.

חומר בשור מבאש

הברייתא מזכירה את החומרות שיש בשור ואינו באש.

ויש לשאול, למה התנא של הברייתא לא הזכיר אף את חומרת השור שהוא בעל חיים ויכול ללכת להזיק בכל עת שרצה, מה שאין כן באש, שאין בה רוח חיים.

והתוס' באים ליישב זאת: **הא דלא תני** גם את החומרא **שהשור הוא בעל חיים**, מה שאין כן אש, **משום דהוי בכלל "מסרו לחרש שוטה וקטן"**, **דבהכי תלי טעמא דפטור באש**. ש"חומר" זה נכלל כבר בחומר שהוזכר לענין מסרו לחרש שוטה וקטן, שבשור חייב ובאש פטור, כי כל סיבת הפטור באש היא משום שאינו בעל חיים, ולכן, לולי אחיזת החרש באש היא לא היתה מוזיקה, כי היתה הולכת ונכבית, והיות וזו סיבת הפטור באש, אין צורך לשנות חומרא זו שוב בנפרד.⁽¹⁾

שואלים התוס': **ואם תאמר, ונילף משור ונחייבו בכופר**, מדוע אכן האש פטור מכופר, נלמד במה הצד משור לחייבו בכופר.⁽⁴⁹⁾

ואף על גב דאיכא למימר, לכאורה, אפשר לפרוך את הלימוד, ולומר, **מה לשור, שכן בעלי חיים** [יש בו רוח חיים], תאמר באש שאינו בעלי חיים.

אך אין לפרוך כן, **דהא מסקינן**, הגמרא מסיקה **לקמן בפרק כיצד** [כו א] **דאיכא כופר ברגל**, שיש חיוב כופר ב"רגל" [כגון שדרס על גבי תינוק בחצר הניזק והרגו]. והגמרא הסתפקה שם תחילה אם ניתן ללמוד חיוב כופר ברגל מקרן, או שמא יש לפרוך, מה לקרן, שכן כוונתו להזיק. ומכך שהגמרא הסיקה שיש כופר ברגל, **שמע מינה דילפינן רגל מקרן, ולא פרכינן: מה לקרן שכן כוונתו להזיק**, וכן שהוא **חייב ברשות הרבים**. מה שאין כן רגל. ומוכח, כי למרות שלקרן יש חומרות מיוחדות, ניתן ללמוד ממנו לאב אחר, ואם כן קשה, שנלמד מקרן גם לאש, שחייב בכופר?⁽⁵⁰⁾

מתרצים התוס': **ויש לומר, דאש ובור פטורין מכופר משום דדרשינן "עליו" ולא על בור, "עליו" ולא על האש**. **כדרשינן לקמן בסוף פרק כיצד הרגל** [שם]: **"עליו" ולא על האדם**.

בפסוק נאמר "אם כופר יושת עליו", ודורשים "עליו", על שור שהרג אדם חייבים כופר, ולא על אדם שהרג אדם, וכך ניתן גם לדרוש "עליו", על שור שהרג אדם חייבים כופר, ולא על בור ואש שהרגו אדם.

ומקשים התוס': **ואם תאמר**, אם כך, הדרשה "שור" **ולא אדם, דכתיב בבור**, שבא ללמדנו שבור פטור על מיתת אדם, **למה לי? תיפוק ליה מ"עליו"!** ? הרי ניתן

50. העירו האחרונים, שהתוס' לקמן כ"ו ד"ה או דלמא הקשו, למה לא פרכינן כן. וראה פנ"י שם, המבאר בספיקת הגמרא שחיוב כופר אינו חיוב חדש, אלא גילוי מילתא ששור שהמית אדם שוה לשאר נזקי ממון, ואין דינם אלא שינוי השם בלבד, וכיון שהוא רק גילוי מילתא, לא שייך בזה פירכא. וזו היא סברת התוס' [סוכת דוד"א אות ע].

51. הקצוה"ח סי' ת"י סק"א כתב, שעיקר התירוץ של תוס' אינו על עבד אלא על עכו"ם הקנוי לישראל, לפי שדין שלשים של עבד הוא כמו כופר, וכל מקום שפטור כופר, פטור משלשים של עבד. ראה שם. והפנ"י כתב, שכונת התוס' היא לא לענין שלשים של עבד אלא לענין דמי העבד. וראה עוד שם בקצוה"ח סק"ד.

52. עבד כנעני צריך למול ולטבול לשם עבדות, ואם לאו, דינו כגוי הקנוי לישראל. וראה בקצוה"ח שם מה שהקשה, ובחידושי הגרש"ש סי' י'.

1. עפ"י המהר"ם, המיישב בזה מה שמקשין העולם, הא גם בור אינו בעל חיים וחייב אם מסרו לחרש שוטה וקטן. ומתוך, שלכן דקדקו

49. בפשטות נראה שקושיית התוס' היא גם על בור, אולם המפרשים תמחו מה קושיית התוס' על בור, והרי יש מיעוט שור ולא אדם [וכמבואר ברש"י]. ואם ידעו התוס' את מה שכתבו בסוף הדיבור שמיעוט זה בא למעט רק שלשים של עבד ולא כופר ולכן היקשו שיתחייב בכופר, א"כ למה בהמשך חזרו ושאלו "שור ולא אדם למה לי". לכן פירש המהרש"א שקושיית התוס', רק על אש שיתחייב בכופר, אבל בבור ידעו שיש מיעוט שור ולא אדם, ורק לאחר שתירצו שיש מיעוט בכופר "עליו ולא על האדם" חזרו לשאול למה צריך א"כ מיעוט של שור ולא אדם בבור. ופירשנו בתוכו כדעת המהרש"א.

ואולם ה"קיקיון דיונה", וכעין זה הפנ"י פירשו שהקושיה גם על בור, והתוס' הקשו שנחייב בכופר והמיעוט "שור ולא אדם" נעמידו לענין נזיקין. ותירצו דמעליו ילפינן שאין כופר בבור. וחזרו והקשו לפי האמת שממעטין משור ולא אדם רק לענין מיתה למה לי הך מיעוטא, הרי אפשר ללמוד מעליו.

ובתוס' הרא"ש [מובא בשיטמ"ק] מובא שהקושיה היא גם על בור, דכתב: "וקשה, דנילף משור וכו' הכי נילף בור מקרן ונחייבהו בכופר למ"ד כופר דמי מוזק, דמשור ולא אדם ליכא למיפטרניה, וכן נמי אש, יתחייב בכופר למ"ד אשו משום ממונו וכו'".

שייר טמון

הגמרא חיפשה חומרא נוספת שיכלה הברייתא למנות בין האבות, ומצאה את טמון וכפי שמבארים התוס':

שייר טמון, דפטור באש, ואילו שור ובור חייב על הטמון.

התוס' מביאים את דברי רש"י המביא דוגמא כיצד יתכן "טמון" בשור ובבור:

ופירש הקונטרס: טמון בשור הוא, כגון, אם בעט השור בשק מלא כלים, ושברן. וכן טמון בבור הוא, כגון, אם נפל חמור בבור ועליו שק מלא תבואה. והשור וכן הבור חייבים למרות שהדבר הינוק היה טמון בתוך השק.

ורש"י דקדק בדבריו, ולא נקט בבור את הדוגמא שנקט בשור, שהיה שק מלא "כלים", שכן הבור פטור על הכלים, כדרשינן "חמור ולא כלים". לכן נקט רש"י שהיה שק מלא "תבואה", בדוקא.

אך מעירים התוספות, שגם דוגמא זו אינה נכונה: ולא דק רש"י בדוגמא שהביא, דכל מילי דלאו בעלי חיים ממעטים מ"חמור" דבור, כמו כלים. שהרי המיעוט "חמור, ולא כלים", לא בא למעט רק כלים, אלא בא למעט כל דבר שאינו בעל חי כמו חמור, ולכן גם תבואה דינה ככלים, שפטורים עליה בבור. ואם כן, אין בדוגמא שנקט רש"י [שק מלא תבואה] ראייה לכך שחייבים על טמון בבור, שהרי במקרה הזה יהיה פטור [מחמת שנתמעט מ"חמור" ולא כלים], ואילו אנחנו מחפשים ראייה שחייב על טמון בבור.

והתוס' מוכיחים שכך הוא הדין: כדאמר בפרק הפרה [לקמן מח ב], גבי נפל לבור והבאיש מימיו לאחר נפילה, הגמרא מבארת שם שאם השור נפל לבור שיש בו מים, ובשהותו בבור לאחר הנפילה הבאיש את המים, הדין הוא, שהוא פטור על המים, משום דהוי השור לאחר נפילה בגדר בור המזיק, שהרי אין הוא הולך ומזיק את המים אלא הוא עומד במקום אחד והמים שנוגעים בו

מבאישים, וזהו היזק של "בור" ולא של "שור", ומים שהוזקו מהשור [שהוא עתה "בור"] הם בגדר "כלים" שהוזקו בבור, ולכן פטור על ההיזק שלהם כיון שהבור פטור על כלים. הרי לנו, שאף מים הם בכלל הפטור של כלים שמתמעטים מ"חמור" ולא כלים. והוא הדין תבואה⁽²⁾. ולכן הדוגמא שנקט רש"י אינה בדקדוק⁽³⁾.

ליחכה נירו וסכסכה אבניו

הגמרא מעמידה את הברייתא המביאה שיש חומר באש מבור, שהאש חייב גם על אינו ראוי לה, והבור לא, שהכוונה היא שהאש חייב גם באופן שליחכה נירו וסכסכה את אבניו.

ובתחילה סברה הגמרא ש"אינו ראוי לה" הכוונה היא לכלים, ולפי זה היתה מובנת כוונת הברייתא באומרה "מה שאין כן בבור", כי הבור פטור על כלים. אולם עתה, שמפרשים לענין ליחכה נירו, צריך ביאור, מה הפירוש "מה שאין כן בבור", שהוא דבר שלא יתכן בבור.

ולכן מביאים התוס' את דברי רש"י בהמשך: גבי דש בנירו, בהמשך מביאה הגמרא חומרא נוספת שיש בשור ואינה בבור, והברייתא שירה אותה, והיא "דש בנירו", שאם השור דש בנירו והתכון לכך, הרי זו תולדת קרן, וחייב. ושם פירש רש"י "מה שאין כן בבור", דלא שייך ביה היזק קרקע, שלא תיתכן מציאות של היזק כזה בבור.

ומכך שלא פירש כאן רש"י באופן אחר, משמע, דהכא נמי, כאן, לגבי ליחכה נירו, גם רוצה לפרש כן "מה שאין כן בבור", דלא שייך ביה במציאות היזק ניר ואבנים. ומה שלא פירש כאן כך במפורש הוא משום שסמך על מה שיפרש בהמשך.

וקשה לפירושו: דאם כן, שניתן למנות כחומרא גם הבדל שנוצר רק מכח מציאות שונה, היה יכול להזכיר כמה היזקות שהאש עושה בדבר הקבוע, דוגמאות לרוב של דברים הקבועים במקומם, וכגון ששורף ביתו

במה שמסרו לחש"ו אלא צריך שמירה מעולה כמו בור. וראה עוד בשיטמ"ק מש"כ בזה.

2. וראה בפנ"י, שאף על פי שאפשר לומר שרש"י אכן לא דקדק, כי נקט כן רק כדוגמא בעלמא, מ"מ, הואיל ונפיק מפומיה דרש"י יש ליישב דבריו. וכתב שסבירא ליה דממעטינן מחמור כל דבר שאינו פרי מפרי וגידולי קרקע, ולכן ממעטים מים. ראה שם.

3. אלא צריך לומר שנפל שק מלא גדיים או עופות חיים [רבנו פרץ]. ובאמת רש"י להלן כו א גם כן נקט "כגון גדי שהיה טמון בשק ונפל שמה חייב אע"ג שהוא טמון".

התוס' לומר בלשונם: "תלי טעמא דפטור אש", ולא כתבו שבשור חייב מפני שהוא בעל חיים, כי בטעם לחייב יש כמה דרכים, כגון בור שחייב משום דדרכו לנטורי, ולר"י בלא צוותא דחרש היזק מצוי ליפול שם. אבל טעמא דפטור באש דלאו בעל חיים הוא, ואי לאו צוותא דחרש לא היה הולך ומזיק אלא הוה מעמיא עמיא ואולא. והפנ"י מיישב קושיית העולם, שהבור, כיון שפשע בו בתחילת עשייתו לנזק, ומוטל עליו לסתמו היטב, לכן חייב כשמסרו לחש"ו, ואע"פ שאינו בעל חיים. אבל בשאר דברים, כל שאין הנוק מוכן עתה, אין סברא לחייבו כל היכא שאין הנוק עתה אינו מוכן אלא שאח"כ מתרבה וכבר אינו בידו אלא ביד חש"ו. אבל על היזק שור חייב, כיון שהוא בעל חיים ודרכו לנטוקי והולך אנה ואנה לא סגי

”שם” **”שם”** מעגלה ערופה בפרק אין מעמידין [עבודה זרה כט ב], שבאדם נאמר ”ותמת שם מרים” [במדבר ב], ובעגלה ערופה נאמר ”וערפו שם את העגלה” [דברים כא]. וכשם שעגלה ערופה אסורה בהנאה, כך אדם מת אסור בהנאה. ואם כן, כשאדם מת בבור, יפטר בעל הבור מסיבה זו, שאין המת שלו כיון שאסור בהנאה, ולשם מה נדרש למעט מ”שור ולא אדם”.

והתוס’ דוחים נסיון לתרץ: **ואי משום שהשער מותר**, אם נאמר שאדם שמת בבור נחשב שהמת שלו, כיון שהשער של המת מותר בהנאה, **כדאמרינן** במשנה **בפרק קמא דערכין** [ו א⁶], זה אינו, דהרי כמו שהשער של המת מותר בהנאה, **הכי נמי** [כך גם] **שער של שור פסולי המוקדשין מותר בהנאה**, **כדאמרינן בבכורות פרק ג’** (ז⁷) [כה א], **ואפילו הכי כיון שעיקרו של השור אסור בהנאה חשיב אין המת שלו**, ואם כן גם האדם אף שהשער מותר בהנאה כיון שעיקרו אסור בהנאה אין זה נחשב שהמת שלו. וחוזרת אם כן השאלה למה נדרש למעט מ”שור ולא אדם”.

מתרצים התוס’: **ויש לומר**, דהפסוק **”והמת יהיה לו”** **משמע** [מדבר] **בשור** שנפל לבור ולא באדם שנפל בו, כי נאמר בפסוק **”ונפל שמה שור או חמור**, והמת יהיה לו”⁸. **ולא ממועטי מיניה אדם**, ולא ניתן למעט מזה גם את האדם. לפיכך נדרש למעט מ”שור ולא אדם”⁸.

והתוס’ מוכיחים שהפסוק מדבר בשור: **תדע, מדפריך בפרק הפרה [לקמן נג ב]:** **”ואיפוך אנא”**, בגמרא שם מבואר, שהפסוק **”והמת יהיה לו”** נאמר בתורה בשני מקומות: האחד לגבי בור, והשני לגבי שור. הפסוק הנאמר בשור, בא ללמד שהבעלים מטפלים בבילה [ראה לקמן בעמוד ב], ואילו הפסוק הנאמר בבור בא למעט מי שאין המת שלו. ושואלת הגמרא מה ראית לדרוש כך? ומדוע לא נדרוש להיפך, **פירוש**, את הנאמר בבור נדרוש לבעלים מטפלים בבילה, ואת **”והמת יהיה לו”** דשור נדרוש למעט **למי שהמת שלו**, לומר, שאם שור נגח את שור פסולי המוקדשים, יהיה בעל השור הנוגח פטור, ואילו בבור יהיה בעל הבור חייב עליו.

ושאר דברים הקבועין, והוי חומרא באש ולא בבור, כיון שהם קבועים במקומם ולא יכולים להנוק על ידי הבור, וכמו דש בנירו⁴.

ולכן התוס’ מפרשים אחרת: **אלא, יש לומר**, שהחומרא שיש באש ב”ליחכה נירו”, היא בכך **דחייב על הזיק האש במקרה זה אף על פי שאין רגילות שתזיק אש ניר ואבנים כלל**. כלומר, **”אינו ראוי לה”** הכוונה היא להיזק שאין רגילות שתיעשה על ידי האש וכמו **”ליחכה נירו”**, ובכל זאת חייב באש. **”מה שאין כן בבור”**, **דפחות מעשרה פטור ממיתה**, **כיון דאין רגילות להמית בפחות מעשרה**, שהבור פטור על דבר שאין רגילות שינוק על ידו, וכגון בור תשעה, שאין רגילות שימית את הנופל בו, הרי הוא פטור אם המית.⁵

שהשור חייב בו פסולי המוקדשין מה שאין כן בבור

רב אשי הקשה על הברייתא [אם היא לדעת רבי יהודה] למה התנא לא שנה חומרא נוספת שיש בשור, שחייב על נגיחת שור של הקדש שנפסל ונפדה, כיון שקרוי ”שור רעהו”, מה שאין כן בבור, שפטור על הזיק שור כזה, **כדרשינן מ”והמת יהיה לו”**, **מי שהמת שלו**, שחייב בעל הבור בהיזק הבור רק על שור כזה שכאשר הוא מת, הנבלה היא ברשות הבעלים להשתמש בה, יצא שור פסולי המוקדשים, שאסור לו להאכיל את נבלתו לכלבים, ולכן אין זה נחשב שלו.

ומקשים התוס’, שמדרשה זו ניתן ללמוד דבר נוסף:

ואם תאמר, למה לי המיעוט ”שור ולא אדם”? לשם מה נדרשת הדרשה שממעטים אדם שנפל לבור ומת מ”שור” ולא אדם, **תיפוק ליה**, תלמד זאת מ”והמת יהיה לו”, **מי שהמת שלו**, שאין בעל הבור חייב אלא אם הזיק בורו מי שהמת שלו, **כדפרינן שור פסולי המוקדשין שנפל לבור**. ולכן, אף על המתת אדם יהיה פטור, דהרי **מת אסור בהנאה**, **כדרשינן גזירה שוה**

4. ובתוס’ רבינו פרץ הקשה, אם לא שייך ביה האי הזיקא אין זו חומרא. ואמנם בברייתא מצאנו הבדלים, כגון שדרכו לילך ולהזיק שאין בבור, וזה הבדל במציאות. וכן ”נגמר דינו” שלא שייך בבור. וראה שם ברבינו פרץ מה שמיישב חומרות אלו.

5. מלשון התוס’ נראה שבור ט’ שהמית פטור משום שאין רגילות שימית, ולא כדעת האומרים שבור ט’ אינו ממית, ואם מת נקטינן שלא מחמת הבור מת אלא מזלו גרם, ”דרכי דוד”. וראה ב”אילת השחר” כאן שהאריך בענין זה. וראה לעיל בהערות על הגמרא בדף ג בהערה.

6. במתניתין שם: **”האשה שנהרגה נהנין בשערה”**. וראה ברש”ש

7. שם במשנה מבואר ששער של בבור בעל מום שנשר וכו’ מותר לכו”ע מה”ת, ונאסר רק מדרבנן. וראה ברש”ש המעיר ששם מדובר רק בשער שנשר, ומשמע שהמחובר בשעת מיתתו לכו”ע אסור. ראה שם. ובאמת בתוס’ ת’ ר”ת מתרץ לחלק, שבאדם השער מותר, ובשור פסולי המוקדשים אסור. וראה בתשו’ בית יצחק או”ח סי’ ט”ו.

8. פירשנו עפ”י המהר”ם שיף, המקשה, הרי לפי שאלת התוס’ נקטינן שהתורה לא היתה צריכה לכתוב שור, וא”כ מדוע נאמר ש”והמת יהיה לו” אשור קאי? והרי לא כתוב כלל שור. ומתוך, שגם לפי הס”ד

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את המשנה "הכשרתי מקצת נזק חבתי בתשלומי נזק", בחופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה, שאחרון חייב.

ומפרשים התוס': "אחרון חייב" הכוונה היא גם **אנוקין**, שעל כל מה שיקרה בבור רק האחרון חייב, ואילו הראשון פטור מכולם. כך הבינה הגמרא בפירוש המשנה⁽¹¹⁾ ולכן שאלה שזה לא כשיטת רבי הסובר שבנוקין שניהם חייבים, אלא כשיטת תנא קמא הסובר שגם בנוקין רק האחרון חייב.

התוס' מביאים את טעמו של תנא קמא:

ובפרק הפרה [נא א] מפרש את הטעם של תנא קמא, דכתיב "כי יכרה איש בור", ודורשים: כורה אחד וחייב לא שנים. ולחיובי בתרא אתי, ולא קמא, וכוננת התורה היא לחייב את הכורה השני ולמעט את הראשון שאינו חייב כלל, ומנין לנו כן? דאמר קרא "והמת יהיה לו", הרי שהתורה מדברת על ההוא דקא עביד שיעור מיתה, על השני, שהוא כרה בבור עד שיש בו כדי להמית, ולכן הוא נחשב מעתה בעל הבור היחיד לגמרי, בין לענין מיתה בין לענין נזקין.

ותו ליכא

רבי זירא הקשה, האם אין אופנים נוספים לפרש את

ולענין גוי יש ראשונים הסוברים שמותר בהנאה. ולכאורה, כך דעת תוס'. ואולם ראה ב"מקנה" קידושין נו ב מש"כ בשם ה"שבות יעקב" לבאר, שרק עכו"ם הקנוי לישראל לא נאסר אבל סתם גוי נאסר. וראה בשו"ע יו"ד סי' שמי"ט שאף גוי נאסר בהנאה. וראה שם בפתחי תשובה אם הוי מה"ת או מדרבנן.

וראה עוד בתוס' בזבחים עא ב שהוכיחו שעור המת אינו אסור בהנאה, ותירצו שלכן נחשב אדם מי שהמת שלו. וראה עוד בענינים אלו בספר המפתח בהל' אבל פי"ד, ובספר המפתח כאן.

ב. ולפי תירוץ זה יוצא, שלומדים לפטור אדם מ"המת יהיה לו". וקשה, ששור פסולי המוקדשים אף הוא נלמד מ"המת יהיה לו", ואם כן צ"ב מדוע בשור פטור אף על הנוקין (כדמשמע לעיל ז א בתוס'), ואילו באדם פטור רק אם הומת.

ומתוך הגרש"ש [סי' י"א], דסברו התוס' דהא דכתוב "והמת יהיה לו" אין הכוונה להקפיד שיהא שלו, אלא סימן הוא, שבכל דבר שאין המת שלו פטור. אבל מטעמים שונים. ובפסולי המוקדשין פטור משום שאין דין נוקין להקדש, ואילו באדם פטור משום שאין חייבין על מיתת אדם.

ג. הראשונים כתבו תירוצים נוספים על קושית התוס' ראה בתוס' "רבינו פרץ" [מובא בשיטמ"ק לקמן נג ב] ובתוס' ת' ר"ת, וכן בהדר זקנים מבעלי התוס' [שמות כ"א ל"ג].

11. ראה בהערות על הגמרא בשם תוס' "רבינו פרץ" מדוע סברה כך הגמרא.

ואם "והמת יהיה לו" ממעט גם באדם⁽⁹⁾, הרי יקשה: **והיכני מצי למימר הכי? כיצד העלתה הגמרא בדעתה לומר כן שהפסוק הנאמר בשור בא למעט מי שאין המת שלו, והא בשור משלם כופר, הרי שור שנגח אדם חייב הוא בכופר, ואף על פי שאין המת שלו, כי האדם אסור בהנאה.**

אלא על כרחך, מזה שהגמרא שאלה שנדרוש כן בשור, מוכח שלא חיישינן בהכי, שאין אנו חוששים לומר שהפסוק בא למעט גם אדם, כדפרישית, דאשור קאי, מהטעם שפירשו התוס', שהפסוק מדבר על שור ולא על אדם.

והתוס' מביאים תירוץ נוסף לקושיא מדוע נדרש המיעוט "שור ולא אדם":

ובלאו הכי לא קשיא מידי [גם בלי התירוץ הזה לא קשה], לפי מאי דפרישית לעיל [י ב] דהמיעוט של "שור" ולא אדם איצטריך לעבד ולנכרי הקנוי לישראל שנפל לבור. התוס' לעיל [בד"ה מה שאין כן] פירשו, שהדרשה "שור ולא אדם" נצרכה רק כדי למעט עבד כנעני וכן עכו"ם הקנוי לישראל, ולא בשביל ישראל שנפל לבור. ולפי זה מיושב, שאין למעט מ"המת יהיה לו" מפני דההוא שרי בהנאה, שהללו מותרים בהנאה לאחר מותם⁽¹⁰⁾.

אחרון חייב

שלא נאמר שור, מ"מ נאמר חמור, וא"כ הפסוק מדבר בהמה, ועליה קאי "והמת יהיה לו".

ויש המפרשים בכוננת התוס', שלשון "והמת יהיה לו" משמע שמדובר בממון הקנוי לו ששיך שיהא שלו כגון שור וחמור ולא אדם. וראה בהערה הבאה. וראה עוד ב"חידושי ר' מאיר שמחה" המפרש שהתורה מחייבת את בעל הבור רק אם ניזוק בבורו מי שיש לו רשות לילך שם, אבל שור פסולי המוקדשין אין לו היתר לעשות בו דבר אלא הוא עומד רק לאכילה, והיה צריך לשוחטו ולא להשהותו, לכן פטרה התורה, ומה שאין כן באדם.

9. מדברי תוס' אלו מוכח, לכאורה, כפירוש השני שכתבנו בהערה הקודמת, שלשון "והמת יהיה לו" משמע דוקא בשור ולא באדם. כי לפי זה מובן מה מוכיחים התוס' מ"והמת יהיה לו" הנאמר בשור, לגבי "והמת יהיה לו" הנאמר בבור. ואולם לפי הפירוש של המהר"ם שיף צ"ב מה מוכיחים מהנאמר בשור לגבי הנאמר בבור. וצ"ל, שגם בשור נאמר "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו". וכיון שגם בזה הפסוק מדבר בשור, אין למעט מזה אדם וכמו בבור.

10. א. מדברי התוס' משמע שעבד כנעני מותר בהנאה, אף שקיבל מצוות וחייב כאשר. והוכיח כן ה"משנה למלך" פי"ד מהל' אבל. ואולם הקצוה"ח בסי' ת"י מביא מראשונים הסוברים שעבד אסור בהנאה, ומבאר הקצוה"ח שאף התוס' כאן סוברים כן ועיקר כוונתם בתירוץ הוא לעכו"ם הקנוי לישראל. וראה לעיל ט ב בתד"ה מה שאין כן.

לא לענין נזקין, ואין זה נחשב שהשני עשה רק מקצת כי הראשון השתתף בעשיית המזיק, אלא נחשב שהשני עשה את כל הנזק, ולכן, לא ניתן להעמיד בזאת את המשנה, המדברת באופן שהכשיר מקצת נזקו⁽¹⁷⁾.

כגון פפא בר אבא

רב פפא הקשה, שיש אופן נוסף שהמכשיר מקצת נזק חייב, כפי שהובא בברייתא, חמישה יושבו על ספסל ולא שברוהו, ובא אחד וישב עליו ושברו, האחרון חייב. ורב פפא מפרש "כגון פפא בר אבא" שהיה בעל בשר ומשקל הרבה.

וצריך ביאור, מה בא רב פפא לומר בפירושו שהיושב היה "כגון פפא בר אבא"?⁽¹⁸⁾

מפרש רשב"ם, דנקט "פפא בר אבא", לפי שלסתם בני אדם הוא שאול לכל הבא מאליו לישב עליה. רב פפא מפרש, שהיושב היה בעל בשר כי אחרת לא היה מתחייב על שבירת הספסל, כי לאנשים בעלי משקל רגיל מותר לשבת על הספסל, כי סתם ספסל עשוי לכך, שיישב עליו כל הנכנס לחצר.⁽¹⁹⁾ וכיון ששיבתם היא ברשות, פטורים על השבירה, כי הוי כמתה מחמת מלאכה, כבהמה שאולה שמתה מחמת המלאכה שעשו עמה שהשואל פטור על מיתתה. כך היושבים פטורים אם נשברה מחמת הישיבה.

ואולם כל זאת אם היושבים הם אנשים בעלי משקל רגיל. אבל פפא בר אבא, שהוא משונה וכבד משאר בני אדם, סתמא אין שאול לו, כי דרך הבעלים להקפיד ולא להסכים שאדם בעל משקל כבד מאד יישב על הספסל. וכיון שאין ישיבתו ברשות, איננו פטור על השבירה אף אם נעשתה מחמת הישיבה. לפיכך העמיד

המשנה שהמכשיר מקצת נזק חייב בכל נזק מלבד מה שמביאה הברייתא.

ומקשים התוס': ואם תאמר, נהי נמי דאיכא טובא, אטו כי רוכלא ליחשיב וליזיל? גם אם יש אופנים נוספים שיכלה הברייתא להביא, אולם האם התנא כרוכל המחשב ומונה כל מה שבידו, כלומר, כיון שנקטה הברייתא אופן אחד המפרש את כוונת המשנה די בכך, ומה בכך אם יכלה להביא אופנים נוספים.⁽¹²⁾

מתרצים התוס': ויש לומר, קושית רבי זירא שיש אופנים נוספים, היתה משום דדחיק לאוקמי מתניתין דלא כרבי, היות ולפי מה שהביאה הברייתא דחקנו להעמיד את המשנה שהיא לא כשיטת רבי,⁽¹³⁾ או כרב פפא ולמיתה, או להעמיד גם כרבי וכמו שהעמיד רב פפא, אולם אז צריך לומר שמדובר ש"האחרון חייב", הכוונה היא למיתה⁽¹⁴⁾, ולכן הקשה שהיה יכול להעמיד באופנים אחרים של נזקין, ויהיה גם כשיטת רבי⁽¹⁵⁾.

מקשים התוס': ואם תאמר, ולוקמא, נעמיד את משנתנו כגון שלא היה בו בבור לא הבל למיתה ולא הבל לנזקין, וכגון שהראשון חפר בור שהיה רוחבו של הבור יתר על עומקו, שבאופן כזה אין בבור הבל שממית או מזיק, ובא אחר, וסייד וכייד [סייד הדפנות בסיד, או עשה ציורין בכתלים בטיח הסיד], ובכך הצטמצם רוחב הבור, ועתה עומקו גדול מרוחבו, ויש בו הבל למיתה ולנזקין, דמודה רבי דבמקרה כזה האחרון חייב בין למיתה בין לנזקין, כדאמר רב פפא בפרק הפרה⁽¹⁶⁾ [לקמן נא א], ואם כן, ניתן להעמיד את המשנה גם לדברי רבי, ולא דוקא במיתה אלא אף בנזקין.

ומתרצים התוס': ויש לומר, דאין זה נחשב שהכשיר רק מקצת נזקו, כיון דאחרון עבד הכל. כלומר, שעד אשר הלה סייד וכייד, לא היה לבור זה שם מזיק כלל, אף

12. "לכאורה משמע דלברייתא פריך, וקשה נהי דאיכא טובא אטו כי רוכלא" וכו' [תוס' רבינו פרץ].

13. ואע"ג שלקמן בעמוד ב' הגמרא מקשה גם "ותו ליכא" ומבקשת להעמיד באופן שהכוחו עשרה בני אדם וכו' וזה כשיטת יחידיאי [יהודה בן בתירא], מכל מקום "ניחא ליה לאוקמי מתני' בהאי גוונא מלאוקמה דלא כרבי, משום דרבי סידר המשניות" [שיטמ"ק בשם הרא"ש]. והמהרש"א כתב "דעיקר קושייתם דאטו כי רוכלא וכו' לא הוה אלא אהך דרבי זירא ורב ששת שהקשו מסברא, אבל מהנך דעשרה בני אדם הכהו כו' כיון דתניא בברייתא שפיר פריך בפשיטות דהו"ל לתלמודא לאתווי נמי אמתני' דהכא".

14. ולהעמיד דוקא במיתה ולא בנוזקין זהו גם דוחק "ודחיק לאוקמי במיתה" רבינו פרץ].

15. בקושית התוס' משמע שהבינו שקושית רבי זירא היא על הברייתא למה לא נקטה אופנים אחרים וכדלעיל הערה 12, ובתירוצו

16. בברייתא שם מבואר שבאופן כזה האחרון חייב ודעת רב זבד שם [בלשון שני] שזה אף לדעת רבי. וכנראה צ"ל רב זבד ולא רב פפא.

17. התוס' בקושייתם סברו שמי"מ לולי חפירת הראשון לא היה כאן מזיק, ונחשב שהכשיר גם את המזיק, ובתירוצם סברו דמי"מ כיון שאת השם מזיק יצר רק השני אין זה נחשב למקצת נזקו [וראה ביטוכת דוד"א אות י"ט]

18. המהר"ם מוסיף שקשה למה נקט "פפא בר אבא" הו"ל למימר סתמא שהספסל ראוי לשבת עליו ה' בני אדם, ולא היה חזק כל כך שישבו עליו ששה בני אדם.

19. עפ"י הרא"ש.

ואולם הר"ר עזיראל חלק על הרשב"ם, וחייב את היושבים לשלם על שבירת הספסל.⁽²¹⁾ ולפי הר"ר עזריאל אי אפשר לפרש כרשב"ם, וצריך לפרש כפירוש רבינו תם:⁽²²⁾

ורבינו תם מפרש, דנקט רב פפא "כגון פפא בר אבא", משום דקאמר במסקנא דכחו כגופו דמי, למסקנא מעמידים שהאחרון סמך על היושבים וגרם לשבירת הספסל והחידוש הוא שכוחו כגופו דמי, ולכן לפי המסקנא נקט רב פפא לפרש "כגון פפא בר אבא", כי דוקא פפא בר אבא חייב לבדו באופן כזה, מפני שהוא אדם כבר ומתוך כברו מונען מלעמוד ולכן הם פטורים. אבל אם הסומך היה כשאר בני אדם, שאין כבידין כל כך ואין סמיכתן מעכב את הראשונים מלעמוד, אינהו נמי פשעו שלא עמדו, הם היושבים גם כן פשעו, בכך שלא נעמדו, כי הרי הסומך לא מונע מהם מלעמוד, ולכן כולן חייבין.

אלא שלפי פירוש זה, לא מובן מה שאל רב פפא "ותו ליכא", אם כבר בתחילה ידע את המסקנא שמדובר שסמך עליהם?

התוס' באים ליישב זאת: ולפי זה, צריך לומר, דרב פפא עצמו בא לתרץ מה שהקשה "ותו ליכא". לאחר ששאל רב פפא שנעמיד את המשנה באופן כזה, הוא עצמו מיד תירץ שבברייתא מדובר שהאחרון סמך עליהם, וכגון "פפא בר אבא", ולכן אין להעמיד כך את המשנה.⁽²³⁾

רב פפא שמדובר בברייתא באדם כ"פפא בר אבא", שהוא מתחייב על השבירה.

ולפירושו של הרשב"ם צריך לומר, כי מה שאמר רב פפא "כגון פפא בר אבא", אכולהו קאי, זה נסוב על כל היושבים, שגם החמשה שישבו תחילה הם בעלי בשר כפפא בר אבא. וההכרח לכך הוא מהמשך הסוגיא: מדקאמר בסמוך דאמרו ליה, אי לאו את, הוה יתבינין פורתא, וקיימין.

ובהמשך הסוגיא העמידה הגמרא שעל ידי ישיבתם היה נשבר רק לאחר שעתיים, ויכולים לכן כן, לומר לו אילו לא באת היינו יושבים עוד קצת וקמים לפי שישבר. משמע מזה דאם היה נשבר לפני שהגיע האחרון ובטרם שקמו – היו חייבין, והרי אדם רגיל אינו מתחייב על השבירה ומדוע יתחייבו, אלא מוכרח שאף הם היו בעלי בשר כ"פפא בר אבא",

אך אומרים התוס' שלמסקנא אין צורך לומר כן:

ומיהו, לפי המסקנא, דמשני דבהדי דקסמך עליהו, שהגמרא מעמידה שהאחרון סמך על היושבים, וחייב מטעם שכוחו כגופו, שוב אין צריך לפרש דחייב אלא אחרון בלבד.⁽²⁰⁾

ומתוך כך פטר הרשב"ם ארבעה בני אדם בעלי משקל רגיל שישבו על ספסל אחד של אלמנה, ושברוהו, כי הוי כמתה מחמת מלאכה.

מודה דלא הוי דין שואל, כי אחרת, יש לחייבם גם באונסין, ומדוע כשאחרון ישב ונשבר הספסל הם פטורים, והרי אף אם אין לחייבם מדין "מוזיק" עדיין יש לחייבם מדין "שואל", החייב באונסים. ובהכרח, שהעובדה שהבעלים לא מקפיד על ישיבתם עדיין לא עושה אותם בגדר "שואלים" על כך. ואין כוונת הרשב"ם אלא משום שהשתמש ברשות אין עליו שם מוזיק על מה שהזיק בשעת ההשתמשות. וזה מוכיח הרשב"ם מהפטור של מתה מחמת מלאכה של שואל, כי כל שואל יש לחייבו גם מדין מוזיק במתה מחמת מלאכה, וכיון שהוא פטור, הרי בהכרח הוא, משום שכל אדם המשתמש ברכוש חבירו ברשות שנתן לו חבירו, והזיקו, אין עליו שם מוזיק. והכא נמי, כיון שמשתמשים ברשות, אין עליהם שם מוזיק אם נשבר מחמת המלאכה.

ואולם הר"ר עזריאל סובר, שפטור שואל מדין מוזיק אין זה מטעם שמשתמש ברשות אלא משום שיש לו זכות קניינית להשתמש בחפץ. אבל בספסל, אף שיש רשות לשבת עליו, אין זה בגדר זכות השתמשות, ולכן חל עליהו שם מוזיק. וראה עוד שם, וכן בב"מ שם בראשונים בטעם פטור מתה מחמת מלאכה בשואל.

22. "ונחלק עליו הר' עזריאל. והחולק צריך לפרש כמו שפירש ר"ת. הרא"ש.

23. ותלמודא ששקיל וטרי בתר הכי, לא היה יודע פירוש דמילתה דרב פפא [תוס' רבינו פרץ]. ואולם הרא"ש כתב: ורב פפא שהקשה

20. עפ"י המהרש"א, והביאור הוא, כי בתחילה הגמרא שאלה אם בלעדיו לא היה נשבר פשוטא שהוא חייב, ולכן העמידה שהיה נשבר לאחר שעתיים וכו'. אבל עתה מדובר שסמך עליהם, והחידוש שחייב משום שכוחו כגופו, ממילא אפשר להעמיד שהם היו אנשים רגילים, ובלעדיו לא היה נשבר. וראה כן נמי ברבינו פרץ.

21. ובטעם הדבר שנחלק עם הרשב"ם, אפשר לומר, שסובר כי סתם ספסל אינו מושאל לשבת עליו, וממילא אין את הפטור של מתה מחמת מלאכה. וראה ברשב"א המפרש שכך סובר ר"ת בהמשך. ואולם ב"ים של שלמה" משמע שפירש בדעת ר' עזריאל שדין הפטור של "מתה מחמת מלאכה" נאמר רק בשואל השואל מדעת בעלים, אבל בספסל, אף שלכל אדם יש רשות לישיב עליו ואינו נקרא גולן, אבל לפטור משום מתה מחמת מלאכה כדין שואל לא סגי בכך, כי אין דין זה נוהג אלא בדבר השואל מדעת הבעלים, שבוה שייך הטעם המבואר בב"מ צו ב, שטעם הפטור במתה מחמת מלאכה הוא משום שיכול השואל לטעון "לאו לאוקמה בכילתא שאילתה", דהיינו, שהוא לא שאל את הבהמה כדי להעמידה במלאכה אלא לעבוד עמה. אבל כאשר השואל לא ביקש שום דבר מהבעלים, אלא רק השתמש ברשות שנתן לו לישיב על הספסל, הרי לא נתן לו רשות לישיב ולפטור בשבירה. ובאמת הקשה כן על הרשב"ם, מדוע יפטור מטעם מתה מחמת מלאכה? והרי אף על פי שהיושב על הספסל אינו גולן, מכל מקום, דין שואל להפטר מחמת הדין של מתה מחמת מלאכה אין לו. וב"חידושי ר' אריה לייב" [סי' ט'] כתב לבאר, שבאמת גם הרשב"ם

כן: דתניא לקמן בפרק הפרה [נא א]: אחד החוקק [חופר] בור לעומק עשרה טפחים, ובא אחר והשלימו לעשרים ובא אחר והשלימו לשלשים, כולם חייבין, ואף על גב דבלאו איהו הוה מתה. שגם בלעדי חפירת האחרון גם היתה הבהמה מתה, כי כבר בחפירת הראשון יש בה כדי להמית. ומוכח, שגם באופן שהנזק היה נעשה בלעדיו, בכל זאת הוא חייב. וכך גם בסוגיין, על אף שהספסל היה נשבר בלעדיו, מכל מקום, אף הוא שותף לנזק, וחייב לשלם.⁽²⁵⁾

אך התוס' מעירים על פירושם: מיהו, בזה צריך לדקדק: וכי בשביל שהשליך איש עץ בתוך אש גדולה יתחייב? כלומר, פירוש זה שפירשנו, שהכוונה היא לומר שכולם חייבים, וגם האחרון, ניחא לענין חמישה שקבלו לשמור, כי על אף שגם בלעדיו היה השור שמור [על ידי האחרים], מכל מקום, אף האחרון נחשב שותף לנזק, כי כל אחד מחמשת השומרים נחשב כשומר החייב לשמור בפני עצמו, וחייב לשלם על אי שמירתו. אבל לענין מרבה בחבילות, אם היתה אש גדולה שהולכת ומתפשטת עד לגדיש, וכי בשביל שהאחרון שהוסיף בה "עץ אחד", יחשב שותף לנזק, ויתחייב? הרי בחתיכת העץ שהוסיף, לא היתה האש הולכת!⁽²⁶⁾ הא לא דמיא, הרי זה אינו דומה אלא לאחד שחופר בור עשרה, ובא אחר והשלימו לאחד עשר, שהאחרון פטור, ואינו נחשב שותף לנזק.⁽²⁷⁾ והכא נמי צריך להיות בדיון המרבה בחבילה, כיון שגם בלעדיו היתה האש

י-ב מאי קעביד

הגמרא שואלת על דברי רב פפא, שרצה להעמיד את המשנה בחמישה שישבו על ספסל ובא אחר וישב ושברו, כיצד מדובר, שהרי אם הספסל היה נשבר גם לולי ישיבתו, מה הוא עשה?

ושאלה כעין זו שאלה הגמרא כבר קודם לכן, לענין מרבה בחבילות, שאם האש היתה מתפשטת בלעדיו – מה הוא עשה? וכן לענין מסר שורו לחמישה בני אדם, שואלת הגמרא, אם בלעדי החמישי הוא נשמר, מה הוא עשה? ושם לא פירש רש"י מהי שאלת הגמרא, אך כאן, בשאלה זו, פירש רש"י שהכוונה היא לשאול, הרי הוא לא עשה כלום, ולכן אינו חייב לשלם.⁽²⁴⁾

אך התוס' חולקים בזאת על רש"י: בכולה שמעתין, בכל האופנים שהוזכרו בסוגייתנו, והגמרא שאלה "מאי קעביד", צריך לומר שפירושו: מאי קעביד טפי מאחריני? מה עשה האחרון יותר מהאחרים. ולכן אין לומר שהאחרון עשה הכל לבדו, אלא ישלם כל אחד, וגם האחרון, חלקו בנזק.

ואין לומר שהפירוש הוא דליפטר, שהאחרון לא עשה כלום ויש לפוטרו, וכמו שסובר רש"י. והתוס' מוכיחים

כדי להזיק לבדו אלא רק בצירוף עם מעשה הראשון, בעוד שבמעשהו של הראשון יש כדי להזיק לבדו, כמו המשליך עץ לתוך אש גדולה, הרי אף על פי שעתה הזיק שניהם יחד, אין במעשה השני משום יצירת מזיק כדי להתחייב עליו. חידושי ר' שמואל.

27. כך מוכח מלשון הברייתא, שנקטה דוקא חפר י' והשלים לעשרים ולשלושים, רבינו פרץ. וראה כן נמי ברשב"א. והעירו האחרונים שלקמן [נא א] ד"ה בור עשרה, כתבו התוס' שחייב באופן כזה, וראה שם בגליון הש"ס. וכתבו האחרונים ששם כתבו בתוס' רק לפי ההוה אמינא של הגמרא שם.

וראה בחידושי ר' שמואל המביא בשם שיטמ"ק, שדברי התוס' הם לענין מיתה, ובוהו כיון שאין בטפח שהוסיף השני כדי להמית, הלכך לא חשיב שהשני עשה מזיק. ואולם, כתב הגר"ש, שמסתיומת דברי התוס' משמע שמייירי גם לענין נזיקין [וראה שם מה שכתב אם בטפח אחד נחשב שיש בו כדי להזיק]. וכתב לבאר את דברי התוס' אליבא דרבנן, הסוברים שהחופר בור ט' והשלימו השני לי', האחרון חייב גם בנזיקין. ולפיהם אפשר לומר, כמו שהם סוברים שבמקום שהאחרון חפר שיעור מיתה הוא נחשב כבעל הבור גם לנזיקין, מדכתיב "כי יכרה", אחד ולא שנים, והיינו "ההוא דעביד שיעור מיתה", כדרשינן מדכתיב "והמת יהיה לו", כך גם כאן, כיון שבדבר אשר עשה השני אין בו כדי להמית, והראשון לבדו עשה שיעור מיתה, הרי לענין מיתה הוי השני כמשליך עץ לאש גדולה, ורק הראשון הוא בעל הבור. ולכן הרי הוא לבדו בעל הבור גם לנזיקין. ראה שם.

"והא איכא", תירץ קושייתו, כגון פפא בר אבא. דהיינו מסקנת התירוץ. וסוגיית הגמרא הולכת ומפרש לבאר התירוץ. וראה שם שמוסיף: "ואין משמעות הסוגיא סובלת פירוש זה". ולכן מסיק כפירוש רשב"ם. וראה עוד ביש"ש סימן כ"ח.

24. בהמשך לא פירש רש"י אחרת, ומשמע שזה הפירוש בכל האופנים המוזכרים בגמרא. ואולם ה"פני יהושע" כתב שרק לגבי שור שייך לומר שהוא לא פשע כלל אלא האחרים פשעו, אבל במרבה בחבילות, מודה רש"י שחייבים כולם.

25. ובפשטות, דברי התוס' הם גם לענין מסר שורו לחמישה בני אדם, שאף על פי שגם בלעדיו היה השור שמור על ידי השומרים האחרים, בכל זאת הוא חייב לשלם את חלקו בנזק. וכן במרבה בחבילות. אלא שעל מרבה ממשיכים התוס' ושואלים. וכך מבואר ברשב"א וברבינו פרץ. ואולם ה"פני יהושע" כתב שלגבי מסר שורו נראה שהתוס' מודים שפטור לגמרי ורק ממרבה חבילה ואילך כתבו שכל אחד ישלם את חלקו. [ולפ"י שיטת התוס' היא כרש"י לשיטת הפני"א ראה הערה קודמת]. וראה ב"ברכת אברהם" מש"כ ליישב את רש"י מקו' התוס' ובמה נחלקו.

26. וביאור שיטת התוס' היא, שכל מקום שהשני עשה דבר "מזיק" הראוי מצד עצמו להזיק, לא איכפת לן במה שהראשון כבר עשה מזיק שראוי להזיק, אלא שניהם חייבים בשוה, כמו בבור י' שהשלימו השני לכ', ששניהם חייבים. אבל במקום שהמעשה של השני אין בו

לשנות את משמעו הפשוט ולפרשו מלשון ישלים. אבל **”ישלמנה”**, שאנו דורשים ממנו, הוא משום שבפשוטו **משמע, שהבהמה עצמה ישלם**, שאת הבהמה שניזוקה ישלים לניזק. כלומר, שכל תשלומו יהיה בכך שמחזיר את הבהמה שניזוקה לניזק, וזה הרי אי אפשר לומר, שהרי הבהמה כבר מתה. לפיכך יש לנו לפרש שלא כמשמעות הפשוטה, ולדרוש **”ישלמנה”**.

לא ישלם

רב כהנא אמר שלומדים את הדין שהבעלים מטפלים בנבילה מהפסוק **”אם טרף יטרף יבאוו עד, הטריפה לא ישלם”**. ודורשים **”עד הטריפה”**, ישלם, אבל את ההפסד שאירע לאחר מכן ב”טריפה” עצמה, לא ישלם.

ופירש רש”י שהפסוק מדבר בשומר שכר שפשע בשמירתו, וחייב לשלם. אבל את הפסד הטריפה עצמה הוא לא משלם. ואולם בפשטות הפסוק מדבר בטריפה שנעשתה באונס, ואם יביא עדים, יפטר. וכך סוברים התוס’, ולכן הקשו:

אף על גב דקרא בשומר שכר כתיב, דפטור מאונסין, הפסוק מדבר במקרה של אונס שאירע לשומר שכר, שהתורה באה לפוטרו מלשלם, וכיצד נלמד מכאן לאופן שחייב לשלם?

מתרצים התוס’: **מכל מקום, מדכתיב ”עד הטריפה לא ישלם”**, מזה שהכתוב הבא לפטור באונס אומר שפטור מלשלם **”עד הטריפה”**, אף על פי שגם מהטריפה עצמה הוא פטור, **יש ללמוד דהיכא דישלם**, באופנים שחייב לשלם, וכגון בפשיעה, **לא ישלם כלום בשביל הטריפה עצמה**, אלא רק עד הטריפה, וכיון שגם בפשיעה פטור על הטריפה עצמה, לכן לא הוצרכה התורה לכתוב אלא הפטור של עד הטריפה.

הא משום דממילא כו'

הגמרא עושה צריכותא לשלשת הלימודים, שאם היה כתוב **”מכה בהמה”** ו”אם טרף יטרף”, היינו אומרים שרק

הולכת לגדיש, ובמה שהוא הוסיף, אין בו לבדו כדי לגרום שתלך האש לגדיש.⁽²⁸⁾

כולן פטורין

עשרה שהכו אדם והוא מת, לדעת רבנן בין שהכוחו בבת אחת ובין בזה אחר זה כולן פטורים, ולדעת רבי יהודה בן בתירא אם הכו בזה אחר זה האחרון חייב.

מפרשים התוס’: **וביש לראשון כדי להמית**, מה שפטרו חכמים גם בהכו בזה אחר זה, מדובר שהראשון [וכן השני והשלישי וכו'] הכה מכה שיכולה להרוג, ויתכן שהיה מת בסוף בעקבות המכה. אלא שהאחרון הקדים להרוג.

דבשאינן בו כדי להמית, כי אם הראשון נתן מכה שאין בה כדי להרוג, אזי **אפילו לרבנן האחרון יהיה חייב**. **כדמוכח בפרק כל הנשרפין** [סנהדרין עח א], הגמרא שם מביאה ברייתא שאם הראשון הכה מכה שאין בה כדי להמית והשני הכה והרג חייב. מקשה הגמרא פשיטא, ומתרצת שיש לשנות בברייתא שמדובר שהראשון הכהו מכה שיש בו כדי להמית והברייתא כשיטת רבי יהודה בן בתירא. משמע שאם לא היה כדי להמית במכת הראשון, פשיטא לכולי עלמא שחייב, דאם לרבנן פטור שוב אין זה פשיטא⁽²⁹⁾.

ישלמנה

רבי אמי אמר שדין **”בעלים מטפלין בנבילה”**, נלמד מהפסוק **”מכה בהמה ישלמנה”**, אל תקרי ישלמנה אלא ישלמנה.

ויש לשאול, שדרשה כעין זו יכל רבי אמי לומר מפסוק המוזכר קודם לכן, **”בעל הבור ישלם”**, ונדרוש: אל תקרי **”ישלם”** אלא **”ישלים”**?

התוס’ באים ליישב זאת, ואומרים שמהפסוק **”בעל הבור ישלם”** אין לדרוש אל תקרי **ישלם** אלא **ישלים**, כי **”ישלם”** ניתן להבנה כפשוטו, שישלם ממון, ולכן אין

כיון שאישו הקטנה היא בתוך אש גדולה, הרי אפילו חלק מהשלהבת שעל ידי הקיסם יכול להגיע לגדיש, ובוה י”ל שאש קטנה שבתוך האש הגדולה גם היא נחשבת למזיק, כי אש חבירו עם רוח, שפיר יכולים להעביר גם אש קטנה שכזו לגדיש, ושוב הוה אש גמור, מה שאין כן טפח אחד בבור, לעולם אין בכוחו לבד להמית, ולכן אינו בור כלל [”ברכת אברהם”].

29. והקשו המפרשים, אם כן, למה לא נעמיד את המשנה כשהראשון הכה מכה שאין בה כדי להמית, שבזה אף לרבנן האחרון חייב, והוי

28. ו”רבינו פרץ” כתב שחייב, כיון שמדובר באופן שנתן הרבה עצים שיש בהם כדי להזיק כשהאור מודלק בהם, מלבד הדליקה שעשה הראשון. וראה כן נמי ברשב”א.

ודברי תוס’ אינם ברורים לגמרי, כי בתחילה נקטו שכולם חייבים גם במרבה בחבילות, ולא ברור האם עתה הם מקשים על כך, ואם כן, למה לא תירצו כרבינו פרץ. ושמה רק דנו כיצד הדין באופן שהניח עץ אחד. וראה ב”דרכי דוד” שהעיר זאת, ונשאר בצ”ע.

ומה שכתבו התוס’ בלשון **”צריך לדקדק”**, ומשמע שמסתפקים בדין זה, כי אמנם אין האש של עץ קטן לבדו מגיעה לגדיש, מיהו, כאן,

ואם כן קשה, מדוע כאן אנו אומרים שהפחת אשר פחתה הנבילה עד שעת ההעמדה בדין הוא על חשבון הניזוק? הרי גם כאן הנזק נגרם כתוצאה מהקרחן של שור המזיק, הקבורה בו?

מתרצים התוס': **התם, משום דלא מתה, ויש לו להמתין עד שתתפא. אבל הכא, מיד היה לו למוכרה.** כששור נפצע אין לחייב את בעליו למוכרו כדי לעצור את המשך ההפסד אם יהיה כתוצאה מהפגיעה, כי הרי השור יכול להבריא ולהשיב. אבל כשהשור כבר מת, נבלתו ודאי לא תשיב, אלא להיפך. לכן, על הניזוק מוטל למוכרה מיד, כדי שלא ימשיך ערכה לרדת. וזו הסיבה שלענין כיחשה, המזיק חייב לשלם את ההפסד עד ההעמדה בדין, ואילו בנבילה הפחת על הניזוק.⁽³¹⁾

יביא עדים שנטרפה באונס

תנא קמא דורש את הפסוק "יביאדו עד", שיביא עדים שנטרפה באונס, ויפטר.

ומביאים התוס' שמצאנו לימוד כזה מפסוק אחר:

ואיסי דורש בפרק האומנין [בבא מציעא פג א] מהפסוק הנאמר בשומר שכר

"איש כי יתן וגו', או נשבר או נשבה אין רואה, שבועת ה' תהיה בין שניהם", שמשמע כי רק אם אין רואה, אז תהיה שבועה, **הא יש ראייה, אם יש עדים שראו את האונס, יביא את העדים שנטרפה, ופטור.** עליו להביא דוקא את העדים, ורק אז יפטר.

ולומדים התוס' שאף תנא קמא כאן, כוונתו היא, שאם יש עדים, לא יפטר בשבועה, ועליו להביא את העדים,⁽¹⁾ **דמשמעות דורשין איכא בינייהו, שנחלקו רק בשאלה מנין דורשים זאת.**

באלו הקילה התורה, ב"מכה בהמה" משום דלא שכיחא, ו"אם טרף יטרף" משום דנעשה ממילא. אבל "והמת יהיה לו", ששכיחא והוי בידיים, הייתי אומר שהתורה לא הקילה, ועל המזיק לטפל בנבילה, לכן הוצרך הכתוב לומר גם "והמת יהיה לו".

ומפרשים התוס': **כלומר, מחד מינייהו לא אתיא, כוונת הגמרא בצריכותא היא, שאם היה נאמר רק אחד מהפסוקים, "מכה בהמה" או "אם טרף יטרף", לא היינו לומדים ממנו לשור המזיק [ל"והמת יהיה לו"].**

אבל אין הכוונה לומר שאילו היו שני הפסוקים כתובים, גם אז לא היינו לומדים מהם לשור המזיק, כי **מתרוייהו אתיא במה הצד.** משני הפסוקים ניתן ללמוד גם לשור המזיק ב"במה הצד", שאם נדחה את הלימוד מ"מכה בהמה" כי זה לא שכיח, יש להשיב, טריפה תוכיח, שהיא שכיחה, והנבילה של הניזוק. ואם נדחה שטריפה הוי ממילא, יש להשיב, מכה בהמה יוכיח, שזה בידיים. וכך ניתן ללמוד גם לשור המזיק. והגמרא בצריכותא התכוונה אילו היה כתוב פסוק אחד לבר, **ולא חש להאריך ולדקדק בזה,** אילו היו כתובים שני הפסוקים.⁽³⁰⁾

לא נצרכה אלא לפחת נבילה

הגמרא מתרצת שהלימוד שהנבילה של הניזוק בא ללמד שפחת שפחתה הנבילה משעת מיתה עד העמדה בדין היא על הניזוק.

מקשים התוס': **אף על גב דבפרק המניח** [לקמן לד א] **אמרינן, כיחשה כשעת העמדה בדין, משום דקרנא דתורא קבירא ביה, בגמרא שם מבואר ששור שפצע שור אחר בנגיחה, ועד שעת ההעמדה בדין הורע מצב השור, על המזיק לשלם כפי הנזק המוערך בשעת העמדה בדין, משום שהניזוק טוען למזיק "הקרחן של שורך קבור בתוך שוריי", כלומר, הרעה זו במצב השור נגרמה אף היא כתוצאה מנגיחת שורך ולכן עליך לשלם.**

זה על זה, וכל אחד סובר שיש ללמוד רק מקרא ידידיה, ומשום הכי לא קפיד התלמוד, ועביד צריכותא במאי דאפשר, להגדיל תורה ויותר לא חש להאריך, וראה בתוס' ת' ר"ת מה שמפרש בצריכותא שאין ללמוד פסוק אחד משנים אחרים.

31. ואולם הראב"ד [מובא בשיטמ"ק] כתב ליישב: "דהכא ליכא למימר קרנא דתורא קבירא ביה, דיוקרא וזולא ממילא הויא. אבל התם, כיון דחי הוא, ולא מיוקרא וזולא הוא אלא מתוקף המכה הוא מכחיש, חייב. דאמר ליה קרנא דתורא קבירא ביה. וראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו בביאור פלוגתת התוס' והראב"ד.

1. כי אי אפשר לפרש שהלימוד הוא שאם יביא עדים יפטר כי זה

המשנה לכולי עלמא. ומתריצים שבכהאי גונא אין זה מקרי מקצת נזק, אלא מכשיר כל נזק. כי האחרון עשה כל המיתה להתחייב עליה מיתה, מה שאין כן בבור ט', שהראשון גם חייב על כל פנים בתשלומי נזק. ראה בשיטמ"ק בשם גליון ובמהרש"א ובמהר"ם שיף.

30. צריך ביאור, שגם אם ניתן ללמוד שור המזיק במה הצד, לשם מה נכתבו שלשת הפסוקים? הרי די רק בשנים. וכתב הפני"י, שלא ניתן ללמוד במה הצד, כיון דקראי חד בנזקי אדם המזיק, וחד בנזקי ממונו, וחד בשומריין, ואין כאן הצד השווה שנאמר בכל הכ"ד נזיקין הניזוק מטפל בפחת נבילה, משום שגגב וגולן יוכיחו, שהפחת דמזיק הוה, כדלקמן.

וכתב המהריב"ל, שכוונת התוס' שם היא, שהגמרא לא חשה לפרש את הצריכותא לגמרי, כיון שבאמת שלשת התנאים חולקים

יביא ארורה לבית דין

אבא שאול לומד מהפסוק "יביאהו עד" שיביא את הנבילה לבית דין, והתוס' גורסים: "יביא 'ארורה' לבית דין", פירוש, שמתה בלא ברכה. כלומר, הנבילה מכונה בשם "ארורה" כיון ש"מקוללת" היא, בכך שמתה בלי שברכו על שחיטתה⁽²⁾.

ומביאים התוס' גירסא אחרת:

ואית דגרס "עדורה", יש הגורסים בדברי אבא שאול "יביא 'עדורה' לבית דין" ומכונה הנבילה "עדורה" כמו "אחת מהנה לא נעדרה" [ישעיה ל"ד] כלומר, מלשון העדרות, שהמתה נעדרת ונחסרת.

ומביאים גירסת רש"י:

ובקונטרס גריס: "עדודה", "יביא 'עדודה' לבית דין", שמשמעותו כמו "יאכל עד", יאכל שלל, ואף עדודה מלשון שלל.

בשאלתות

שמואל אמר שאין שמין לגנב ולגזול, ומוסיף: ואני אומר, אף לשואל. ומשמע כי מה שאמר תחילה אין אלו דבריו, לכן פירש רש"י שמה שהביא תחילה הוא מנהג הדיינים.

והתוס' מביאים גירסה אחרת בדברי שמואל:

בשאלתות דרב אחאי [פרשת אמור סימן קי"א] גריס: אמר שמואל, אמר לי "אבא". כלומר, שמואל הביא תחילה את הדין ששמע מרב [הנקרא "אבא"], ואחר הוסיף מעצמו גם לענין שואל⁽³⁾. ולפי זה, לא צריך לפרש כפירוש הקונטרס דפירש ששמואל תחילה אמר דמנהג דיינין כך הוא⁽⁴⁾.

אין שמין לא לגנב ולא לגזול

בגמרא: אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזול אלא לנזיקין ואני אומר אף לשואל.

התוס' מביאים את שיטת רש"י: פירש הקונטרס, אין שמין את הנבילה והשברים שיחזיר הגנב הפחת. דהיינו, אם גנב בהמה ומתה או כלי ונשבר, אין שמין את השברים כדי להחזירם לגנב וממילא הגנב ישלם רק את ההפרש, אלא ישלם הגנב בהמה שלימה וכלים מעולים, והשברים ישארו שלו. כלומר, לא רק שהפחת שפחתה הנבילה או השברים עד ההעמדה בדין אינם על הגנב, אלא אפילו לשומו כשעת ההעמדה בדין ולשלם עם השברים גם אינו יכול.

שואלים התוס': ואף על גב דקיימא לן [אנו נוקטים להלכה] את הדרשה [המובאת לעיל מברייתא]: "ישיב", לרבות שוה כסף כסף ואפילו סובין, שניתן לשלם בכל שוה כסף ואפילו עם סובין, ומדוע לא ישלם הגנב עם שברי הכלי או עם הנבילה, וכפי שווים עתה בעת התשלום?

משיבים התוס': גנב וגזול שאני. שונה דין גנב וגזול בענין זה, משום דכתיב "והשיב את הגזילה אשר גזל". ומזה אנו לומדים שצריך להחזיר כעין שגזל [ראה לקמן סו א], הלכך, צריך להחזיר הגזילה או דמיה, ולא סובין. כיון שהתורה אמרה שצריך להחזיר כעין שגזל, לכן עליו להחזיר או כגזילה עצמה או דמי הגזילה⁽⁵⁾ ולא סובין⁽⁶⁾.

התוס' מביאים ירושלמי הדורש כן מהפסוק, ומשמע משם כרש"י:

וכן משמע בירושלמי [ב"ק פ"א סוף ה"א]: מנין שאין שמין לא לגנב ולא לגזול? אמר רבי אבא בר ממל: התורה כתבה בפרשת גנב, "אם המצא תמצא בידו הגניבה, משור עד חמור עד שה חיים, שנים ישלם" [שמות כב ג]. ודורשים: חיים שנים ישלם, ולא מתים.

והרי הדין הראשון נאמר בשם "אבא", דהיינו רב. ופירש הפנ"י, כי יתכן שבוה "אבא" הכוונה היא לאביו. עוד פירש, שלאחר שהוא הוסיף שאף בשואל הודה רב לדבריו.

4. פירשנו עפ"י תוס' רבינו פרץ.

5. "ומיהו מעות יכול ליתן לו, דמה לי הן ומה לי דמיהן, כיון שיכול לקנות בהם כעין שגזל, אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמוכרו ולקנות בדמים כעין שגזל" [רא"ש]. ומשמע שמקיים את "והשיב" כשנותן מעות, אולם דעת הרמ"ה שמקיים רק אם מחזיר את החפץ בעין.

6. וראה בהערות על הגמרא ששיטת רשב"ם היא, שיכולים לשלם אף

פשוט, כי גם אם אין עדים ונשבע פטור. לכן פירשו שכונת תנא קמא כאיסי ורק נחלקו מנין דורשים זאת ["כוס ישועות"].

ולכאורה היה אפשר לפרש שאם יש עדים נפטר משבועה, אלא שלשיטת ר"ת שעד אחד המסייע פוטר משבועה א"א לומר כן דהא כדי לפטור סגי בעד אחד. ויש שתירצו שבשומרים לא מועיל עד מסייע לפטור משבועה. [גליון התוס', מובא באוצר התוס'. וראה בחידושי הגרע"א ובי"ת הלוי" ח"ג סימן ל"ה מה שכתבו בזה].

2. עפ"י תוס' ת' ר"ת [וראה נחל"מ שכיון לזה] ואפ"ל שהכוונה היא שמתה לא תועלת.

3. אלא דצ"ב מה פירוש "ואני אומר אף לשואל, ואבא מודה לי"?

שכבר מהשעה הראשונה של השאלה יש לו לשואל זכיה ממונית בחפץ, (10) והדמים הוא דנתחייב להשיב באם ייאנס החפץ, כמו גנב וגזולן. שהשואל מתחייב משעה ראשונה להשיב את החפץ או את דמיו, והרי הוא כמו בגנב וגזולן, לכן הוא סובר שאין שמיין אף לשואל (11).

דקא מטהרת לה מראשון

רבא שאל, שחומרא זו שמונין מהראשון לטמאות טהרות שנגעה בראשון, קולא היא כי ממילא יום החמישה עשר יחשב לו לימי הטוהר, כפי שמפרשים התוס':

פירוש: כיון שהחמרת שתמנה מהראשון, יוצא גם קולא שהרי סופרת ארבעה עשר ימי טומאה של נקיבה מן היום הראשון, וממילא הדמים שתראה ביום החמישה עשר יהיו טהורים, כי יום זה יחשב כבר לימי טהרה. ואם לא היינו מחמירים למנות מן הראשון אלא היינו מונים מן השני שבו ודאי יצא הולד היה היום החמישה עשר עוד בימי הטומאה.

שואלים התוס': ואם תאמר, ואמאי לא יהיו טהורים,

עד כדון גניבה, עד כאן מצאנו לימוד לענין גניבה שאין שמיין, לענין גזילה מניין? אמר רבי אבא בר ממל: התורה כתבה "והשיב את הגזילה אשר גזל" [ויקרא ה], ודורשים "כאשר גזל" שעליו להחזיר כעין שגזל ולא סובין. ומשמע מהירושלאי שהפירוש "אין שמיין" הוא כפי שפירש רש"י, שאינם יכולים לשלם עם השברים (7).

והתוס' מוסיפים טעם לחילוק שיש בין גנב וגזולן לנזקין:

והיינו טעמא, והטעם שאין שמיין להן, דגנב וגזולן קנו את החפץ מיד כשהוציאו מרשות בעלים (8), לכן חייבה התורה שישלמו חפץ אחר ולא עם השברים, אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק, אבל המזיק לא קנה את החפץ ואינו מתחייב אלא על הנזק, ולכן לא חייבה אותו התורה להעמיד חפץ אחר תמורתה (9).

ובדרך זו מבארים הטעם בשואל:

והיינו טעמא, וזהו הטעם דמאן דאמר "אף לשואל" אין שמיין, כי כיון דחייב השואל באונסין, נמצא ש"קנאו" השואל משעה שהוציא את החפץ המושאל מיד הבעלים. כי החיוב של השואל באונסין "מוכיח"

עם השברים, וכל הדין "אין שמיין" לא נאמר אלא לענין הפחת שפחתו השברים עד שעת ההעמדה בדין.

7. לכאורה מלשון תוס' שכן "משמע" בירושלאי, נראה שלא הביאו את הירושלאי להוכיח כפי הדרשה שהביאו, כי זה לא "משמע" בירושלאי אלא "מבואר" שם, לכן פירשנו שבאו להוכיח גם כעיקר פירוש רש"י [וראה בתוס' רבינו פרץ]. ואולם אפשר שכתבו רק "משמע" כי הראשונים כתבו שלפי הרשב"ם צריך לומר שכוונת הירושלאי לענין פחת המיתה [ראה בהערות על הגמרא] וממילא אין זה "מבואר" להדיא בירושלאי שהפסוקים באו לענין שברים.

וצ"ב דלפי התוס' והירושלאי משמע דהוא מעיקר הדין, ואולם רש"י כתב דהוא מנהג הדיינין ומשמע דל"ה מעיקר הדין.

8. בפשטות הכוונה היא שקנו בקניני גזילה. ואולם ב"בית אפרים" פירש שלאחר שנשבר קנו בשינוי למפרע משעה שהוציאו מרשות בעלים. ובתוס' ת' ר"ת כתב "קנו גניבה כשהוציאו מרשות בעלים ונתחייבו לשלם הדמים לאלתר אם תיגנב ותיאבד גניבה מידם, הלכך אם וכו' ומתה הבהמה או נשבר הכלי הרי הוא ברשות גנב מתה וכו' והיינו דמעת שגנב נתחייב להשיב החפץ או דמיו משא"כ במזיק שלא נתחייב אלא בשעת הנזק ורק כמה שהזיק [וראה בתוס' בב"מ שם המפרשים לשיטת רשב"ם שקונה בשעת השבירה].

9. האחרונים נתקשו בביאור דברי התוס', כי הרי הביאו מדברי הירושלאי שכך דורשים מן הפסוקים, ולמאי צריכים התוס' להוסיף טעמא לקרא. ויש שביארו שכוונת התוס', דהנה לשיטת רש"י מתבאר בדין זה שאין שמיין לגנב וגזולן שני דברים: א. שאין הפחת שנפחת עד העמדה בדין על הנגב. ב. שאין דין "ישיב", ולא משלם עם השברים. והנה מהפסוקים אנו לומדים את הדין השני שאין דין ישיב ולא ניתן לשלם עם שברים, אך מנין שאין הפחת שנפחת עד שעת העמדה בדין על הנגב, לכן הוסיפו התוס' טעם זה ["ברכת אברהם"].

והקהילות יעקב [סימן י"ב] כתב שבדברי התוס' חסרים מילים, והתוס' באים בזה לומר את שיטת הרשב"ם [ראה לעיל הערה 6] שיכולים לשלם עם שברים, ואין שמיין היינו רק לענין פחת, ועל כך הוסיפו התוס' את הטעם שלגבי גנב כיון שקנו את החפץ לכן הפחת על הגנב וגזולן אבל במזיק כיון שלא קנה את החפץ, פחת השברים על הניזק. וראה ב"רבינו פרץ" שמשמע מדבריו כדברי הקה"י וראה שם מה שמבאר למה כתבו התוס' שקנו כשהוציאו ולא כתבו שקנו בשינוי בעת השבירה.

10. היות והחיוב באונס בא בלי פשיעת שמירה, בהכרח שיסוד החיוב של השואל בתשלום אונסי החפץ הוא, שהיות וכל ההנאה היא שלו, ויכול להשתמש בחפץ, לכן יש לשואל בגוף החפץ כוכות קנין, כך שאם נאנס החפץ, אמרינן שהחפץ של השואל נאנס, וזהו הטעם שחייב השואל באונסין [דרכי דוד]. וזאת, על אף שאליבא דאמת אין החפץ שלו אלא של המשאיל. וכמו שמצינו בגניבה וגזילה, שקניני הגזילה שיש לגנב ולגזולן בחפץ, הם הגורמים שאין הגזולן מתחייב לשלם עבור השימוש בחפץ אם עשה בו מלאכה. וכן הדין בשואל, שברשותו הוא לענין מלאכה.

11. ביאור דברי התוס' תלוי במבואר לעיל. כי לדברי הקה"י, הכוונה היא לענין פחת נבילה, האם היא על המשאיל או על השואל, וזה מה שביארו התוס', כיוון שנתחייב השואל באונסין על כל החפץ, נחשב שקנה בכך את כל החפץ, ולכן גם השברים שלו, והפחת של השברים עליו הוא. אבל לדברי האחרונים, שהתוס' ביארו לשיטת רש"י, וביארו רק את החלק של הפחת, למה אינו על הנגב, צריך ביאור לגבי המשאיל, כי אמנם מובן למה הפחת אינו על המשאיל, אך מדוע לא ישלם השואל עם שברים מדין "ישיב".

וכתב הפני יהושע, שמדברי התוס' משמע שרק בשואל תיתכן הסברה שאין שמיין כיון שחייב באונסין, אבל בשאר שומרין מודה ששמיין. אבל מרש"י משמע שרק בנויקין שמיין דכתיב "והמת יהיה

יום השמונים⁽¹²⁾ וממילא יום זה אף הוא בימי הטהרה והדמים שראתה בו טהורים.

והשתא יוצא, שבתחילה ביום החמש עשרה התרנו את הדמים משום דשמא הוא זכר, והשתא, ביום הארבעים ואחד נתירנו משום דשמא נקבה היא, ואם כך, הרי ממה נפשך נעשה איסור. כי אם הוא זכר, אזי את יום הארבעים ואחד יש לאסור מספק. ואם היא נקבה, אזי יש לאסור את יום החמישה עשר מספק. יוצא, ששתי הקולות סותרות זו את זו.⁽¹³⁾

והתוס' מוכיחים שבאופן כזה לא מקילים בספק ספיקא:

וכהאי גוונא תנן בהמפלת [נדה כט א] **תשב לזכר ולנקבה ולנדה**, במשנה שם מבואר שאם הפילה חתיכה ואין ידוע אם זה ולד או לא, ואם זה היה ולד לא ידוע אם זכר או נקבה, נותנין עליה כל החומרות, דאם תראה אסורה תמיד כנדה שאין לה ימי טוהר [דשמא לא היה ולד] וי"ד ימים ראשונים טמאה גם אם לא ראתה דם [דשמא ילדה נקבה]⁽¹⁴⁾ **ואף על גב דכל איסור באפי נפשיה הוי ספק ספיקא**, למרות שכנגד כל חשש יש ספק ספיקא להתיר, וכגון כנגד ארבעה עשר ימי הטומאה שיושבת כילדה נקיבה יש לומר ספק שמא לא היה ולד, ואף אם היה ולד שמא היה זכר והיינו צריכים להתיר ולא לחשוש שמא היתה נקיבה, אך כיון שבמידה זו יש לומר גם להפך שמא לא היה ולד ושמא היה נקבה וממילא לא נחשוש שמא היה זכר⁽¹⁵⁾ לכן מקילים בספק

מדוע נחשב טהרת הדמים שתראה בט"ו לקולא הא יש לטהרם מן הדין, כי בבואנו לחשוש לטומאה ביום החמישה עשר עומד לפנינו ספק ספיקא [שני ספיקות], ספק ראשון: **דלמא שמא באמת ביום הראשון יצא ראשו או רובו של הולד ונחשב כילוד מן היום הראשון ומיום זה מתחיל ספירת ימי הטומאה**, וממילא ביום ט"ו היא כבר בימי טהרה, ויש לטהר הדמים. והספק השני: **ואפילו נאמר שלא יצא ראשו או רובו של הולד ביום ראשון אלא ביום השני, יש להסתפק דלמא הוא זכר, שמא הולד היה זכר שסופרת עליו רק שבעה ימי טומאה, וממילא יום הט"ו הם כבר בימי טהרה.** וכיון שיש לפנינו "ספק ספיקא" עלינו להקל [כפי שבכל ספק ספיקא נוהגים לקולא ומתירים].

מתרצים התוס': **ויש לומר, דלא מצי למישרי מספק ספיקא**, באופן כזה אין להתיר מטעם ספק ספיקא, מפני **דהוו תרי קולי דסתרי אהדדי**, כי נבוא כך להקל שני קולות הסותרות אחת את השניה, וכפי שמבארים התוס': **שאם תראה דמים ביום ארבעים ואחד תשתרי נמי מספק ספיקא**, באותו דרך של "ספק ספיקא" יש לנו להקל גם כשראתה דמים ביום הארבעים ואחד. דהספק הראשון הוא: **שמא לא יצא רובו של הולד ביום ראשון אלא ביום שני, וממילא התחילה את הספירה מיום השני, ועתה הוא יום הארבעים, שהוא עדיין מימי טהרה, בין אם הולד היה זכר ובין אם היה נקיבה.** והספק השני: **ואפילו יצא רובו של הולד ביום ראשון, וממילא עתה הוא יום הארבעים ואחד, עדיין יש להסתפק דלמא נקבה היא.** שמא הולד היה נקבה ומונה ימי טהרה עד

עוד הקשו האחרונים מהמבואר בסוגיין דעולא קמ"ל דאין מקצת שליא וכו' דאי יש מקצת וכו' היינו מטהרים מס"ס שמא לא יצא כלל בראשון ושמא לא יצא רובו. ולכאן זה תרתי דסתרי דאם תראה ביום ט"ו נתיר מספ"ס שמא יצא רובו בראשון ושמא זכר, והרי בתחילה התרנו ביום הראשון שמא לא יצא רובו ועתה נתיר ביום ט"ו שמא יצא רובו, ויש שתירצו שלא אומרים שתי קולות הסותרות רק אם סותר בשני צדדי הספק וכמו כאן שתחילה התרנו שמא יצא בראשון או הוא זכר, ובסוף התרנו שמא יצא בשני נקיבה. אבל אם סותר רק בצד אחד יש להקל, וכאן זה סותר רק בצד אחד, דהצד לטהר בראשון שמא לא יצא ראשו, ובט"ו שמא הוא זכר אינם סתירה [מהר"ם שיק ושעה"מ וראה עוד ב"שערי יושר" ש"א פכ"ה מה שכתב ליישב].

14. והגמרא שם [דף ל א] שאלה למאי יש לחשוש שמא הוי זכר, ומתרצת שאם ראתה ליום ל"ד ותחזור ותראה ליום מ"א תהא מקולקלת עד מ"ח, שכשראתה ליום ל"ג ללידתה אמרי' טמאה אע"ג דאכתי משכי ימי טוהר דזכר מספקין לה בלא ולד ותשב לנדה וכי הדר תניא ליום מ"א שהוא ח' לראייתה ותרצה להיות שומרת יום כנגד יום אמרי' ולד היה וזכר היה וראיה דיום ל"ד דם טוהר היא, והשתא מקלקלינן לה דלא טבלה עד מ"ח שהוא ח' לראייה אחרונה.

15. וממילא באופן שהזכרנו בהערה קודמת שראתה גם ליום מ"א

ל"ו, ומשמע, שאם הוא סובר שלשואל אין שמין, הוא הדין לשאר שומרין. וראה לעיל הערה 8 בשם תוס' ת' ר"ת, ולפי"ז אפשר לומר שכן הדין גם בשאר שומרין.

12. כפי שנתבאר דינם בהערות על הגמרא הערה 10.

13. מה שכתבו תוס' 'מה נפשך נעשה איסור' צריך לומר שמספק היה צריך לאסור, אבל אין הפירוש שודאי עשתה איסור, כי הרי יתכן שראתה בראשון והיתה נקבה, וממילא גם היום החמש עשרה וגם הארבעים ואחד הם בימי טוהר, וכן אפשר שראתה בשני, והוי זכר, ואז גם היום הט"ו והמ"א הם בימי טוהר. ובי"אילת השחר" מבאר דאע"ג דעל כל אחד יש בפנ"ע ס"ס, מ"מ צריך לדון על שניהם יחד ואז יש רק צד אחד של היתר והו"ל כספק א' אם זה כך הדינו שהיא נקיבה ויצא הכל ביום א', דאם חסר פרט אחד הרי עבר איסור ונמצא דהוי ספק אחד וספק אחד הא אסור.

ובעיקר דברי התוס' הקשו האחרונים מהדין ב"שני שבילין" שבאחד מהם יש טומאה, ושנים שהלכו ובאו בז"ז לשאול מתירים את שניהם למרות שזה פסק סותר. ויש שכתבו לחלק בין ספק ספיקא שהוא מטעם רוב דהוי כבירור וזה לא שייך כשיש סתירה, אבל בשני שבילין מתירים כי מעמידים על חזקה וזה אינו בירור אלא שלא מוציאים מספק מחזקתו [ראה שב שמעתתא ש"נ פ"ב וקובה"ע סימן מ"ב אות ו'].

ספיקא כזה.

הגמרא מביאה את המשנה בחולין [עז א] ששלית בהמה שיצאה מקצתה, אסורה באכילה.

מפרשים התוס':

פירוש: אסורה באכילה אפילו מה שבפנים, אפילו החלק שנשאר בתוך הבהמה גם נאסר באכילה. והטעם: **דשמא באותו מקצת שליא שיצא החוצה יצא בתוכו ראשו של הולד, והוי כולו כילוד, וכיון שיצא ראשו נחשב כבר כילוד, וממילא לא קרינן ביה "כל בבהמה תאכלו"** [דברים פי"ד פ"ו], מפסוק זה למדים שהנמצא בתוך הבהמה נותר באכילה עם שחיטת האם, אולם אם יצא ראשו הוי כילוד [כמבואר במשנה חולין סח א] ואינו נחשב עוד כנמצא בתוך הבהמה.

וממילא מביאה הגמרא להוכיח ממשנה זו שאין מקצת שליא בלא ולד, דאם יש מקצת שליא בלא ולד, היה לנו להתיר באכילה מטעם ספק ספיקא, שמא לא יצא הולד כלל, ואם יצא שמא לא ראשו או לא רובו.

מקשים התוס': **תימה, דסוגיא דהכא מוכח, דשרי רבי אליעזר בשליא שיצתה מקצתה – אי הוי ספק ספיקא – באכילה, מסוגייתנו מוכח דאם היה ספק ספיקא היה רבי אליעזר מתיר באכילה [כי זה הרי ההוכחה שאין מקצת שליא בלא ולד, אחרת היה מתיר באכילה] וקשה שבסוף פרק "בהמה המקשה [חולין עז ב] משמע דאפילו בספק ספיקא אסר רבי אליעזר באכילה, וזה סותר לסוגיין.**

התוס' מבארים כיצד משמע שם שרבי אליעזר אוסר:

דעל הך משנה [על משנה זו] דשליא שיצתה מקצתה קאמר רבי אליעזר [שם בחולין עז ב] לא שנו אלא בשאינו קשורה בולד, אבל קשורה בולד אין חוששין לולד אחר, דין זה ששליא שיצאה מקצתה אסורה ומשמע שאסורה גם אם יודעים שבתוך הבהמה נותר הולד, נאמר רק אם אין השליא קשורה אל הולד, שאז יש לנו לחשוש ששליא זו שיצאה היא של ולד אחר שנימוח בתוכה, אבל אם השליא קשורה עדיין לולד שבפנים, הבהמה מותרת באכילה, כי ודאי שליא זו שלו, וההיתר תלוי בולד.

והנה בשאין השליא קשורה לולד שהשליא נאסרת

דאין מקצת שליא בלא ולד

מבואר בגמרא דעולא בשם רבי אליעזר בא להשמיענו דאין מקצת שליא בלא ולד, כי אם יש מקצת שליא בלא ולד לא היינו מונים מראשון כיון דהוי ספק ספיקא, ספק שמא לא יצא, ואם יצא שמא לא יצא רובו.

שואלים התוס':

ואם תאמר, לרבי אליעזר דאמר חוששין כבר יום ראשון, והטעם כפי שנתבאר הוא: משום דאין מקצת שליא בלא ולד, אבל אם היה מקצת שליא בלא ולד, לא היתה חוששת, מכח ספק ספיקא וכפי שנתבאר.

וקשה: **היכי דמי, באיזה אופן מדובר? אי ברשות הרבים אפילו בחד ספיקא מטהרים, אם הנידון הוא על טהרות שנגעה בהם האשה ביום הראשון ברשות הרבים, אם כן גם אם אין מקצת שליא ללא ולד ויש רק ספק אחד אם יצא מיעוט או רוב, יש להקל, כי הכלל הוא שספק טומאה ברשות הרבים מקילים ואפילו בספק אחד. ואי ברשות היחיד אפילו בספק ספיקא נמי טמא ואם מדובר בטהרות שנגעה ביום הראשון ברשות היחיד, אם כן גם אם יש מקצת שליא ללא ולד ויש כאן שני ספיקות, דהא תנן [במשנה טהרות פ"ו מ"ד]: כל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד אפילו ספק ספיקא טמא, במשנה שם נאמר: כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות ברשות היחיד, טמא, ברשות הרבים, טהור" והמשנה מביאה בהמשך דוגמא של ספק ספיקא שברשות היחיד טמא. וממילא גם כאן אם מדובר שנגעה ברשות היחיד יש לטמאות גם אם הוי ספק ספיקא.**

מתרצים התוס':

ויש לומר דשמעתין, סוגיין לא מדברת לענין הטהרות שנגעה, אלא איירי לענין לאוסרה על בעלה, וזה תלוי אם זה ספק אחד או שני ספיקות⁽¹⁶⁾.

שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה

היא תהיה שומרת יום כנגד יום ונתירה ולא תצטרך לחכות עד מ"ח, כי אם ילדה נקבה זה בכלל ימי טהור ואם לא ילדה ולד אז היא עתה שומרת יום כנגד יום, ראה שם ברש"י וראה כאן ב"מנחת יהודה" שביאר הדבר בהרחבה.

נלמד דין זה] אבל טומאה הבאה מגופה לא לומדים מסוטה וס"ט טהור אף ברה"י, ובוה מתיישב גם שיטת רש"י הסובר שמדובר כאן לענין טהרות.

האחרונים העירו בדברי התוס' כיצד שייך שבספ"ס ברה"י נתירה לבעלה ונחמיר על הטהרות וכן להיפך בספק ברה"י נתיר לטהרות ונאסרה לבעלה הא הוי תרתי דסתרי ובעונג יו"ט כתב שאף שתלויים בדבר אחד מ"מ כיון דהוי שני מיני איסור דזה טומאה וזה איסור לבעלה לכן אין זה כסתירה.

16. ובשיטמ"ק הביא בשם הרא"ש וכן כתב רבינו פרץ דין זה שמחלקים בין רה"י לרה"י מיירי בספק מגע דומיא דסוטה [שממנה

כדאמרינן בהמפלת [נדה כז א] דלא אמרינן תולין את השליא בולד, אלא בשליא הבאה אחר הולד, מבואר שם בגמרא שאם ילדה ולד ואחר כך יצאה שליתה אפילו לאחר עשרה ימים אין חוששים לולד אחר, ומבארת הגמרא דכל זה רק בשליא הבאה אחר הולד אבל אם השליא יצאה קודם לולד חוששין לאחור⁽¹⁸⁾. מוכח אם כן שיש לחלק בין שליא שיצאה לפני הולד ליצאה לאחר הולד.

התוס' מתרצים תירוץ נוסף:

ועוד יש לומר, דהתם אטרי בספק ספיקא גזירה מקצתה אטו כולה, כדאמרינן בשמעתין, אכן גם בדינו של רבי אליעזר בשליא שיצאה מקצתה ואינה קשורה לולד שבפנים יש להתיר מכח ספק ספיקא, אלא שגם שם גזרו ביצאה מקצת מן השליא שלא יבואו להתיר גם ביצאה כולה, ואז אינו אלא ספק אחד ואין להתיר, וכפי שנתבאר בסוגיין שגזרו כן⁽¹⁹⁾.

כסימן ולד באשה [כך] סימן ולד בבהמה

במשנה [חולין עז א]: "שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, סימן ולד באשה סימן ולד בבהמה", כך גירסת רש"י התוס' גורסים כסימן, ופירושו ששליא הוא סימן לולד בבהמה כמו שהוא סימן לולד באשה.

מקשים התוס':

ואם תאמר, ואמאי תולה בהמה באשה ומתניתין לא מיירי אלא בבהמה, מדוע תלתה המשנה ששליא סימן בבהמה כמו שהוא סימן באשה, הרי לא דיברה באשה שתמשיך ותאמר שהבהמה כאשה.

מתרצים התוס':

ויש לומר, משום דבאשה פשוט לו יותר מבהמה ששליא היא סימן לולד, וכפי שמבארים התוס': דהרי שפיר [עור שיש בו צרות הולד] שהוא סימן ולד באשה ולא בבהמה, כדתנן במשנה בפרק הלוקח [בכורות יט ב]: סימן ולד בבהמה גסה, שליא, ובאשה – שפיר ושליא, במשנה מדובר לענין בכורה שאם יצא שליא

באכילה, על כרחך לא הוי אלא חשש של ספק ספיקא, כי גם כשאין קשורה לולד אין זה ודאי שהיא של ולד אחד ויתכן שהיא של ולד זה [והוי ספיקא ספיקא, כפי שיבואר בהמשך]. כדקתני בברייתא דקתני התם: שמא נימוח שפיר של שליא וכו', התוס' מוכיחים שגם כשלא קשורה לולד יתכן שהיא של ולד זה מלשון הברייתא שהביאה הגמרא שם להוכיח כרבי אלעזר. דבברייתא שם נאמר שאשה שילדה מין בהמה חיה ועוף אין לה דיני יולדת, אם אך ילדה גם שליא עמהם, תלוי: אם היה קשור למין בהמה וכו' אין חוששין לולד אחר, אך אם לא היתה השליא קשורה מחמירים על האשה כדין יולדת, שמא השליא של אלה נימוחה, וזו שליא של ולד אחר שנימוחה בתוכה לכן מחמירים.

ומלשון הברייתא "שמא נימוח" משמע שאין זה ודאי אלא רק ספק שמא שליא זו היא של ולד אחר, ואם כן למה אמר רבי אליעזר ששליא שיצאה מקצתה אסורה מדובר כשאין השליא קשורה בולד, הא גם כשאין קשורה בולד תשתרי, יש להתיר מספק ספיקא: דשמא אין שם ולד אחד, ושליא זו הרי היא של הולד שנשאר בתוכו, וממילא היא מותרת דהיתר תלוי בולד. ואפילו אם יש שם ולד אחר, כלומר, ואפילו השליא היא של ולד אחר שנימוח בתוכה עדיין יש להסתפק שמא לא יצא רובו של הולד שנימוח בתוך השליא ועדיין אינו כילוד, ורבי אליעזר שביאר שהשליא נאסרת באופן כזה, מוכח שסובר שאף בספק ספיקא יש לאסור וקשה אם כן שמסוגיין משמע שמתיר.

מתרצים התוס':

ויש לומר, ברייתא דקתני התם בלשון "שמא נימוח" כו' שמשמע שהדבר הוא בגדר ספק ויתכן שאין שם ולד אחר גם כשאין השליא קשורה לולד, מיירי בשליא של אחר הולד, מדובר שהשליא יצאה לאחר יציאת הולד, שבוה יש להסתפק שמא השליא מולד זה או מולד אחר⁽¹⁷⁾ ואולם רבי אליעזר איירי בשליא שקודם הולד, ר' אליעזר מדבר שהשליא יצאה לפני הולד שנותר עוד בתוך הבהמה, ובאופן כזה אין זה בגדר ספק, אלא אנו אומרים דודאי יש שם ולד אחר כשאין קשורה בה, אם אין השליא קשורה לולד, ודאי שהיא של ולד אחר ולכן אף ביצאה מקצתה נאסרת באכילה שמא יצא ראשו במקצת שיצא.

התוס' מוכיחים חילוק זה:

מהולד זה אפילו כשאינה קשורה בו, וא"כ הוי שוב ספ"ס בשליא שיצאה קודם הולד ואין קשורה בו.

19. ואע"פ שלמסקנא לא גזרו כן באשה, מ"מ בבהמה גזרו [ראה שיטמ"ק בשם גליון] והא דאמר רבי אליעזר כאן גבי אשה שטמאה,

17. ומדובר בברייתא שכל השליא יצאה לכן יש שם רק ספק אחד אם יש שם ולד או לא [נחלת משה].

18. יש להעיר ששם משמע דשליא קודם הולד חיישינן לולד אחר אם אינה קשורה בו משא"כ בשליא שלאחר הולד אמרי' שודאי בא

התוס' מפרשים אחרת:

אלא יש לומר, דגוזרים ביצאה מקצת אטו רובא קאמרינן⁽²⁴⁾ – שמא יבואו להתיר כשיצאה רוב השליא את המועט שנשאר בפנים. וכפי שמבארים התוס': **דאי שרית ביציאת מקצתה מה שבפנים**, אם נתיר בבהמה כשיצאה מקצתה את מה שנותר בפנים, **משום** דהוא בכלל **"כל אשר בבהמה"** שמזה אנו לומדים להתירה בשחיטת האם, ואף על פי שיש לחוש שמא יצא ראשו של הולד באותו מקצת שליא שיצאה החוצה, ואז דינו כילוד, מכל מקום אנו מתירים, אם כן יבא להתיר ביציאת רובו אותו מיעוט שבפנים מהאי טעמא, אם נתיר ביצאה מקצת את החלק שנותר ונאמר שנחשב הוא בכלל **"כל אשר בבהמה"** יבואו להתיר את החלק שנותר בפנים גם ביציאת רוב השליא, ויאמרו דגם הוא בכלל **"כל אשר בבהמה"**, ולא ידעו שבאמת ההיתר במקצת דהוי ספק ספיקא שמא לא יצא הולד ושמא לא יצא ראשו או רובו, אבל ביצאה רוב השליא ודאי יצא ולד ואין כאן ספק ספיקא להתיר אלא רק ספק אחד שמא לא יצא הרוב.

התוס' מיישבים לפי זה למה באשה לא גזרו:

אבל גבי אשה, לא שייך למיגזר דלא אתי למטעני, באשה לא גזרו גזירה זו כיון דלא שייך לטעות כן, דליכא טעמא במה יטעו להשוות רוב למקצת, כי באשה הכל תלוי בלידה ואין סיבה שיבואו לטעות כי מובן שיש לחלק בין מיעוט לרוב לענין שיחשב לידה, אבל בבהמה יטעו לומר, שמה שבפנים לעולם אינו כילוד כל זמן שלא יצא, כי ההיתר הוא מהדרשה **"כל אשר בבהמה"** והייתי חושב שכל שנותר בפנים הבהמה מותר. ואף אם יצא כבר רוב, המיעוט שנותר בפנים הינו מותר, לכן גזרינן ביצאה מקצת אטו יצאה רוב.

טעם נוסף למה באשה לא גזרו:

אי נמי, באשה לא גזרינן למנות מיום ראשון, דחומרא דאתי לידי קולא היא, באשה לא היינו גוזרים

בבהמה או שפיר באשה אז הבא אחריו אינו בכור. וכיון שמצאנו ששפיר הוא סימן באשה ולא בבהמה, נקטה המשנה שכמו ששליא הוי סימן באשה כך הוא סימן בבהמה שלא תאמר דשליא הוי כמו שפיר דהוי סימן ולד רק באשה ולא בבהמה אלא שליא הוי סימן ולד אף בבהמה.

יא-ב גזירה מקצתה אטו כולה

הגמרא מבארת שהיינו יכולים לפרש את המשנה האוסרת אכילת שליא שיצאה מקצתה, אף שיש ספק ספיקא להתירה, גזירה שמא נבוא להתיר אף כשיצאה כולה וחזרה, כי נחשוב שבשליא אין ולד, ובאמת יש מקצת שליא בלא ולד. כך פירש רש"י.

אך התוס' לא מסכימים עם פירוש זה:

לאו דוקא, מה שאמרנו שהגזירה שמא יתירו ביציאת כולה, הוא לאו דוקא, דאין נוכל לטעות להתיר את כולה, שהרי גם ביציאת מקצתה היוצא אסור מדאורייתא, הרי גם אם נתיר ביציאת מקצת שליא, כל ההיתר הוא על החלק הפנימי אבל החלק שיצא אסור מן התורה⁽²⁰⁾, וכיצד נבוא אם כן לטעות ולהתיר גם באופן שיצאה כולה?⁽²¹⁾

הוכחות נוספות שאין הפירוש כך:

ולא קאמרינן, גזירה מה שבפנים אטו מה שבחוץ, לפי פירוש זה שגוזרים אטו כשיצאה כולה, היה מתאים יותר שנגזור כשיצאה מקצתה שאסור לאכול את החלק שנותר בפנים אטו החלק שיצא⁽²²⁾.

ועוד, אי גזרינן אטו כולה, באשה נמי לגזור, אם אנו גוזרים שאם נתיר ביצאה במקצת יבואו להתיר גם ביצאה כולה, יש לגזור כן אף באשה שאם נטהר ביצאה מקצת [ביום הראשון] יבואו לטהר גם ביצאה כולה [ביום השני].⁽²³⁾

קשה כי לא מספיק לנו מה שאנו יודעים שהנותר בחוץ אסור, כי גם כשיצא מקצת לא גזרו את הנשאר בפנים מחמת החלק שיצא וחזר [מהרש"א במהדורא בתרא]

22. עפ"י פני יהושע. ובתוס' רבינו פרץ משמע שהקושיא היא על הלשון שהיה מתאים יותר לומר שהגזירה היא על מה שבפנים אטו מה שבחוץ ראה שם.

23. רש"י תירץ קושיא זו והתוס' מביאים דבריו בהמשך.

24. [ראה בתוס' רי"ד המפרש כת"ס וגורס בגמרא אטו רובא. וראה מה שכתב בתו"ח].

דכאן אין ולד אחר וא"כ ודאי שיש בשליא ולד וממילא אם יצאה מקצתה יש רק ספק אחד ולכן טמאה, אבל התם שיש שם ולד אחר וא"כ ביציאת מקצתה יש ספ"ס דשמא אין דשליא שום ולד ואפי' אם יש שמא לא יצא ראשו או רובו וא"כ בכה"ג אינו אסור אלא משום דגורי' מקצתה אטו כולה וכו' [נחלת משה]

20. ואף דקיי"ל השתא דיש מקצת שליא בלא ולד, אסורה מספק שמא יצא בתוכו הולד, ורק הנשאר בפנים יש לפתור מטעם ספ"ס כי אינו נאסר אלא ביציאת רובו, אבל היוצא ודאי נאסר [תורת חיים"ו פני יהושע"]

21. רש"י פירש שמדובר שהשליא יצאה כולה וחזרה, ולפי זה לא

בכור שנטרף תוך ל' יום

עולא אמר בשם רבי אלעזר בכור שנטרף תוך ל' יום אין צריך לפדותו. ורמי בר חמא שנה כן מברייתא, ולומדים זאת מ"אך פדה תפדה", המילה אך באה למעט את הנטרף.

התוס' מביאים את פירוש רש"י:

פירש הקונטרס: בכור שנטרף היינו שנהרג, כלומר שנהרג במיתה שאינה טבעית בתוך שלשים יום, ואולם **במת מעצמו** במיתה טבעית תוך שלשים יום, לא איצטריך קרא לאשמועינן דאין פודין, לא היה צריך הפסוק למעט זאת מ"אך" פדה תפדה, **דהא כתיב "ופדוינו מבן חדש תפדה"**, וכיון שמת קודם לכן אינו חייב. אבל אם הוא נהרג בזה איצטריך את הפסוק **לאשמועינן דלא אמרינן, אי לאו דאיקטיל הוי חי ולא נפל ולפרקיה**, להשמיענו שלא אומרים הרי אלו לא נהרג היה חי ואין הוא בגדר נפל, ממילא יש חובה לפדותו, קמ"ל הפסוק שאף בכור הנהרג תוך ל' פטור מפדיון.

ומדייקים התוס' מפירוש רש"י:

משמע קצת, דאם קים לן בגויה דכלו לו חדשיו, וחי, היה חייב לפדותו. (29) מפירוש רש"י שהפסוק מפדיון של נפל שמת במיתה טבעית נלמד מ"פדוינו מבן חדש תפדה", ולכן הנהרג, כיון שהיה יכול לחיות, אין הוא בגדר נפל, ואינו נלמד מפסוק זה. ומשמע שפסוק זה לא בא ללמדנו שער שלשים יום אין חיוב פדיון, אלא בא ללמדנו שנפל פטור מפדיון, ולכן הנהרג, שאינו בגדר נפל, היה מקום לומר שחייב בפדיון.

ולפי זה, אילו ידענו על ולד שאינו נפל, היה אפשר לפדותו אף תוך ל' יום, וכגון ולד שכלו לו חדשיו [ששהה במעי אמו תשעה חדשים], שמיד בלידתו אינו בספק נפל.

והתוס' מקשים על כך:

ביצאה מקצת להתחיל למנות מיום ראשון, כי חומרא זו מביאה לידי קולא, **דדלמא לא ימנו מיום שני למיהב לה ימי טומאה** (25) – שמא יבואו למנות רק מראשון ממילא לאחר שבועיים ביום הט"ו יחשבוהו כבר לימי טהרה, ובאמת מעיקר הדין היה צריך למנות מיום שני וממילא יום הט"ו הוא עדיין בימי הטומאה (26). וכיון שגזירה זו עלולה לגרום לקולא שלא כדין לכן לא היינו גוזרים כן.

התוס' מביאים טעם נוסף:

אי נמי, באשה לא גזרינן דאפושוי טומאה לא מפושנין, בבהמה שזה לענין איסור אכילה חכמים גזרו גם ביצאה מקצת, אבל באשה שזה לענין טומאה לא גזרו, כי לא גזרינן להרבות בטומאה **כדאמרינן בביצה [ז א] שחכמים לא גזרו שלא להרבות טומאה** (27).

התוס' דוחים את הטעם האחרון:

מיהו, לעיל [בעמוד א'] פירשנו [בתוס' דיבור המתחיל "דאין מקצת שליא"] **דלא איירי לענין טומאה**, שהחשש שאנו חוששים כבר מיום הראשון אינו לענין טומאה, אלא לענין **לאוסרה לבעלה**, וממילא לא שייך לומר שלא היינו גוזרים כדי שלא להרבות טומאה, כי כלל זה לא נאמר לגבי איסורים.

התוס' מביאים דברי רש"י ומקשים עליו:

ופירש הקונטרס, רש"י יישב את השאלה למה בבהמה היינו גוזרים ובאשה לא, **דבאשה לא שייך למגזר דלא אתי למטעי, דכיון דחזו דמכי ילדה בשני מטמינא לה**, כי באשה הרי ביום השני כשיוצא הולד אנו מטמאים ולכן אין סיבה לגזור כשיצא מקצת שמא נבוא להתיר ביציאת כולה, כי הרי כשיצא כולה ביום השני מטמאים אותה.

וקשה על פירושו: דהא דחזינן דמטמינא לה בשני אמרי משום דנפקא כולה, מה שרואים שביום השני כשיצאה כולה מטמאים אותה עדיין לא מספיק, כי יאמרו שרק ביציאת כולה מטמאים אבל כשיצאה רק רוב השליא עדיין איננה טמאה, ואם כן עדיין יש לגזור במקצת אטו כשיצאה רוב השליא (28).

25. צ"ל "דדלמא לא ימנו מיום שני למלוי ימים כו'" [מהר"ם שיה]

26. כי ביום הראשון יש ספ"ס, אבל בשני יש רק ספק אחד אם יצא רוב או מיעוט, ואף דגם ביום הט"ו יש ספ"ס שמא יצא רוב בראשון ושמא הוא זכר, וממילא הט"ו הם בימי טהרה, הרי כתבו כבר התוס' לעיל בד"ה דקא דכיון דהם קולות הסותרים לא נחשב זה לספ"ס ראה שם [נחלת משה].

27. "ואע"פ שגזרו בטומאות במקומות הרבה ליכא למימר הכא נמי נגזור, דלא ניחא לן דלפשו בטומאות" [רש"י ביצה שם].

28. וב"ברכת אברהם" כתב ליישב דברי רש"י, דאם ידעו דכולו מטמא ה"ה ידעו שרובו גם כן מטמא, דהלכה ידועה היא, שרובו ככולו [ומה שפירש"י על גזרה זו אטו יצא כולו משום דכך לשון הגמרא, ומשמע דעיקר הגזירה מחמת יצא כולו, אבל הוא הדין יצא רובו דזה ידוע דרובו ככולו].

וראה עוד ב"מנחת יהודה" שביאר את דברי רש"י ותוס' עפ"י דרכו של ה"נחלת דוד".

29. המפרשים העירו למה התוס' דקדקו בלשונם "דמשמע קצת" ויש

שהתורה קבעה את הזמן, אין הוא ראוי תוך הזמן גם אם אין סיבה לחשוש.

התוס' מוכיחים שכך הדין גם בכלל חדשיו:

כדמוכח בפרק קמא דראש השנה [ו ב] **דאמר: [בכור]** בהמה שיש מצוה לאכלו בשנתו הראשונה מאימתי **מונין לו שנה?** חד [רב אחא בר יעקב] **אמר משעה [שנראה] להרצאה.** כלומר, מיום השמיני שראוי לרצות כקרבן, וחד [אביי] **אמר, משעה שנולד.** והגמרא מבארת דלא פליגי דלא נחלקו אלא הא בתם, האומר משעה שנראה להרצאה מדבר בבכור תם שראוי לקרבן ולכן מונים לו רק מיום השמיני בו נעשה ראוי להקרב, **הא בבעל מום,** האומר משעה שנולד, מדבר בבכור בעל מום דאינו ראוי לקרבן אלא להשחט בחוץ לאכילה, וזה אפשר משעה שנולד. מקשה הגמרא, והרי גם בעל מום אינו ראוי להשחט מיום שנולד כי הוא בספק נפל עד שמונה ימים, ומוקמינן לה התם, הגמרא שם מעמידה דקים ליה בגויה דכלו לו חדשיו, כשידוע שכלו לו החדשים, וממילא אינו בחזקת נפל ומותר להשחט מיד. **ואפילו הכי, לא חזי להרצאה עד ח'**, גם בבכור התם מדובר ודאי באותו אופן שכלו לו חדשיו ולמרות זאת אינו ראוי להרצאה אלא לאחר ח' ימים, הרי לנו שלמרות שהתורה קבעה את הזמן כדי לוודא שאינם נפל, מכל מקום גם כשברור לנו שאינם נפל אינו ראוי בתוך הזמן.

התוס' מוסיפים להקשות על פירוש רש"י:

ועוד קשה דבסוף הקומץ רבה [מנחות לו א] **מחייב גבי בכור שיש לו שני ראשים ליתן לו עשרה סלעים לכהן,** בגמרא שם מובא שה"ה הוא סבא" הורה שבכור הנולד עם שני ראשים, חייב להפדות בעשרה סלעים **ופריך עלה מבכור שנטרף דפטור,** הגמרא מקשה על פסק זה מהא דתני רמי בר חמא שממעטים מ"אך את הבכור שנטרף שפטור מפדיון לגמרי. ולפי פירוש רש"י קשה, **אי נטרף היינו נהרג** אם כן היכי מדמי ליה להכי, מה מדמה הגמרא ומקשה מבכור שנהרג לבכור שנולד בשני ראשים, הא זה חי לפנינו, ועוד קשה לפירוש רש"י, **דלא הוה ליה למימר נטרף אלא נהרג,** אם נטרף הכוונה שנהרג, היה על רמי בר חמא ור' אלעזר לשנות "נהרג" ולא "נטרף"⁽³¹⁾.

וקשה, דבפרק יש בכור [בכורות מט א] **אמר שמואל גבי פודה בנו תוך ל' יום ונתאכלו המעות לאחר זמן,** ועד שנעשה בן שלשים יום כבר לא היה המעות ביד הכהן, שאין בנו פדוי. וקשה, אמאי אינו פדוי, והא אגלאי מילתא למפרע דלא נפל הוא, הרי כיון שחי שלשים יום התברר למפרע שאינו נפל, ואם כן יכלו לפדותו גם בתוך שלשים ולמה אינו פדוי.

התוס' מסיקים מכך אחרת:

אלא ודאי, גזירת הכתוב היא מ"ופדויו מבן חדש תפדה" דאפילו קים לן שכלו חדשיו צריך ל' יום כלומר, מפסוק זה למדנו שיש להמתין עם הפדיון עד ל' יום, ללא שייכות האם הולד בחשש נפל או לא. ואם כך קשה פירושו של רש"י כי גם בנהרג אין סיבה שנחשוב שיש לחייבו.

התוס' שואלים על מסקנתם:

ואף על גב דמהאי קרא, מפסוק זה "ופדויו מבן חודש תפדה" נפקא לן [שבת קלה ב] כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל, רבי שמעון בן גמליאל אומר "כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל, שנאמר ופדויו מבן חודש תפדה", משמע מזה שאכן מה שאמרה תורה "ופדויו מבן חודש" הוא מחשש נפל, וממילא מוכח מהפסוק שלאחר שלשים אינו נפל, ואין זה סתם גזירת הכתוב שצריך להמתין שלשים יום.

מתרצים התוס':

אין זה סתירה, כי גם אם הסיבה שהתורה קבעה את זמן הפדיון לשלשים יום הוא מחמת שאז יצא מכלל נפל, מכל מקום כיון שקבעה התורה זמן לפדיון, אין לפדות קודם לכן גם במקרה שאין חשש נפל⁽³⁰⁾. ומביאים התוס' כפי שמצאנו בדומה לזה: **הכי נמי דרשינן [שם] ח' ימים בבהמה אינו נפל,** הבהמה יוצאת מחשש נפל מיום השמיני ללידתה, ולומדים זאת מדכתיב "מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן", שהתורה התירה את הבהמה להקרבה רק מיום השמיני כי אז יצאה מכלל נפל, ואפילו הכי כי קים לן דכלו חדשיו ולמרות זאת גם אם ברור לנו שכלו לה החדשים ואינה בחזקת נפל, בכל זאת הוי מחוסר זמן תוך שמונה, עדיין אינה ראויה להקרבה בתוך שמונת הימים, מוכח שגם אם זו הסיבה

31. החת"ס כתב ליישב לפי רש"י דהגמרא בקושייתה הבינה שטריפה פטור מפדיון ונלמד מדין הנהרג, כי הטריפה הריהו כנהרג, לכן מקשה הגמרא שאם נהרג פטור הרי גם טריפה פטור, ושני ראשים הריהו טריפה. וכלשון רש"י "והאי נמי כנטרף דמי שהרי לא יחיה".

והגמרא שם מתרצת "שאני הכא דבגלגלת תלה רחמנא" וכתב שם רש"י "ואי משום אך חלק השתא מיהא לא מית" ומשמע דטריפה שונה מנהרג כיון שעדיין חי, ולפי זה מה שאמרה הגמרא "שאני הכא

שכתבו כי י"ל שרש"י פירש כך ללא הפסוק "אך", ואולם לאחר שיש מייעוט "אך" למעט את הנהרג אף שיכל לחיות לאחר ל', י"ל שנלמד מזה דכל דלא עברו ל' יום ליכא חיוב לפדותו.

30. עפ"י משל"מ הל' אסו"מ פ"ג ה"ח ומהרי"ט אלאזי הל' בכורות פ"א סימן י"ד.

מה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין

עולא אמר בשם רבי אלעזר: אחין שהתפרנסו מנכסים שנפלו להם בירושה, כשמחלקים את הירושה מכניסים לחשבון החלוקה את הבגדים שעליהם, אבל לא מכניסים לחשבון את הבגדים שלבושין נשותיהן ובניהן.

מפרשים התוס' את הטעם:

לפי שמתביישין האחים להביאם לבית הדין לצורך שומת הבגדים, ולכן מחלי אהרדי, לכן מוחלים המה זה לזה.

התוס' מביאים שיטת הרי"ף המגבילה דין זה:

ופסק רב אלפס שדוקא בגדי חול של הנשים והבנות אינם נכנסים לחשבון החלוקה, אבל בגדי שבת שמין, כי אין צורך להביאם לבית דין אלא רק את הבגדים⁽³⁶⁾. ולכן בזה לא מחלי זה לזה. התוס' מוסיפים: והכי איתא בירושלמי [קידושין פ"א ה"ד], וכך מבואר בירושלמי שאת בגדי השבת שמין⁽³⁷⁾.

בגדול אחי

רב פפא אמר שלגדול האחין שעוסק בנכסים אין שמין את הבגדים כיון שנוח היה לאחים שילבש בגדים נאים כדי שיתקבלו דבריו.

ועוד קשה דאסיק גמרא "אך" חלק, הגמרא מביאה שפטור בכור שנטרף אנו למדים מהמילה "אך", ולפי פירוש רש"י הא כיון שנהרג תוך שלשים יום, אם כן מ"פדוייו מבן חדש" נפקא, הרי זה נלמד כבר מהפטוק "ופדוייו מבן חדש" שעד בן שלשים יום אין חיוב לפדותו⁽³²⁾.

התוס' מפרשים אחרת את הגמרא:

ומפרש רבינו תם, בכור "שנטרף" היינו שנעשה טריפה, שנולדו לו סימני טריפה, [כניקב קרום המוח וכדומה] שאף אם חי יותר משלשים יום פטור מפדיון⁽³³⁾.

ומיישבים לפי זה הקושיא ממנחות:

והשתא מדמי ליה שפיר בהקומץ לבכור שיש לו ב' ראשים, לפי פירוש זה מובן היטב מה מדמה הגמרא בכור שנטרף לבכור שנולד עם שני ראשים דהוי נמי טריפה כי גם הוא דינו כטריפה, כי "כל יתר כנטול דמי" [כשיש תוספת היא נחשבת כנטולה]⁽³⁴⁾ וממילא נחשב הוא ללא ראשיו והוי טריפה⁽³⁵⁾.

בהמה גסה

אין עיקר הדבר [הסוגיא] כאן. ובפרק קמא דקדושין [כה ב] הארכתי.

שם, "שאני הכא דבגלגלת תלה רחמנא", דאם הוי טריפה, והתורה פטרה טריפה מ"אך" מה פשר התירוץ שבגלגלת תלה רחמנא הא הוי טריפה. ויש שרצו לומר דכוונת הגמרא דהוא גזירת הכתוב שטריפה זה של שני ראשים חייב בפדיון.

ואולם ה"חזון איש" במנחות סימן מ"ב סק"ד הקשה דכיון דיש ריבוי מפורש מגלגלת מנ"ל ד"אך" בא למעט טריפה.

וכתב החזו"א לבאר שבאמת שני ראשים יכול להיות ולא הוי כנטול, אלא דמטריפה אנו רואים שצריכים לפדה"ב חיות שלמה וכיון שלראש השני אין לה גוף א"כ חסר בשעור ומדוע יתן עשרה סלעים. ומתרצת הגמרא דבגלגלת תליא, דכיון דיש לו גלגלת בר קיימא חייב דהגוף החי משמש את ב' הגולגלות וחייב בעשרה סלעים.

ובחי' הגר"ח על הש"ס כתב לתרץ דמעיקרא קס"ד דמה דצריך ליתן ה' סלעים בעד גברא בשני ראשים הוא משום דתרי גברי הוי וא"כ ודאי טריפה הוא דתרי גברי בגוף אחד ודאי לא חיה, ולכן הקשה דאם אתה מחייב עשרה סלעים א"כ זהו שני אנשים וא"כ טריפה הוא, ומתרצת הגמרא דהא דמחייבין ליה עשרה סלעים הוא אפילו על חד גברא, כי התורה תלתה זאת בגולגלת, ולפי זה שהוא חד גברא לא הוי טריפה. וראה בחי' ר' שלמה סימן י"ג מה שכתב בביאור בדברי הגר"ח.

36. עפ"י הרא"ש.

37. וראה בהערות על הגמרא שדין זה תלוי בטעמים שנאמרו בראשונים.

דבגלגלת תלה רחמנא" פירושו שהתורה גילתה שבגלגלת גם בטריפה חייב, ומזה ממילא נדע גם לכל הטריפות שאין דינם כנהרג.

32. קושיא זו צ"ב כי בפשטות היא הקושיא הראשונה שהקשו התוס', דהרי רש"י כבר תירץ שפסוק זה מדבר בנפל אבל כשנהרג ויכל להיות י"ל שחייב, ואם כוונת התוס' כפי שהוכיחו שעל כרחק גזירת הכתוב היא שרק לאחר שלשים, א"כ זו היא קושייתם הראשונה. והקשה כן בשיטמ"ק, וכתב בשם רבי ישראל ליישב דהכי פירושו: אם תאמר דופדוייו מבן חדש היינו דוקא אם חי הוא אז יפדנו לאחר שלשים, אבל נהרג, דתו ליכא פדייה, יפדנו בתוך שלשים, להכי איצטריך אך. על כך הקשו התוס' דהא נמי מקרא מדופדוייו נפקא דכיון דהתורה, נתנה שעור ל' יום להוציא מכלל נפל, א"כ ממילא היכא דנהרג דהוי ספק – פטור, ואף שרובם אינם נפלים אין הולכין בממון אחר הרוב.

33. ונחלקו הראשונים יש מפרשים דין זה אף למ"ד טריפה חיה דגוה"כ לפטור טריפה מפדה"ב, ויש שביארו שדין זה רק למ"ד טריפה אינה חיה [ראה ברא"ש ובנמו"י].

ולשיטת הראשונים שטריפה פטור מפדה"ב הקשו האחרונים שנחוש בכל ולד דילמא טריפה הוא ורוב לא מהני בפדה"ב דממון הוא והאריכו בזה האחרונים.

34. עפ"י התוס' במנחות לז'.

35. הקשו האחרונים שלפירושו של ר"ת אין הסבר לתירוץ הגמרא

אומרים התוס':

חנם לשומר שכר ודאי שלא פשע כי עליוי עלייה [העלה] לשמירתו.

התוס' דוחים פירוש מוטעה:

אין לפרש "דעלווי עלייה" היינו מפאת שאם נגנב תחזור לבעלים, כי הראשון שהוא שומר חנם היה פטור ועתה שמסר לשומר שכר מתחייב בגניבה ואבידה. אך זה אינו: דהא גרועי גרעיה לא אפשר לפרש בענין זה, כי לענין שומר שכר שמסר לשומר חנם מבואר בגמרא שבאופן כזה הוא מגרע את השמירה, ואם הכוונה לענין תשלומים על גניבה, הרי במקרה כזה לא גירע לענין התשלום, כי אם יארע גניבה, הראשון שהינו שומר שכר נותר חייב לבעלים.

לכן מפרשים אחרת:

אלא העילווי והגרעון שמוזכר הוי לענין טיב השמירה, **דשומר שכר** כיון שחייב בגניבה ואבידה **מסר נפשו טפי** [יותר] לשומרו משומר חנם, לכן כשמסר לשומר שכר הוא העלה את טיב השמירה, ואילו שומר שכר שמסר לשומר חנם הוא הפחית את טיב השמירה⁽⁴¹⁾.

את מהימנת לי בשבועה

רבא סובר ששומר שמסר לשומר חייב, כי המפקיד יכול לטעון שאינו מאמין לשני בשבועתו, וכיון שהראשון לא יכול להשבע עליו לשלם.

התוס' מבארים היוצא מטעם זה:

לפי טעם זה, שסיבת חיוב השומר הראשון באונסים היא כי המפקיד יכול לטעון שאינו מאמין לשבועת השני, אם כן, **אם השני ידוע כאדם נאמן הרבה יותר מן הראשון**, נראה דיהיה פטור, כי המפקיד, לא יוכל לטעון כן⁽⁴²⁾.

התוס' מביאים טעם נוסף לדין זה:

אבל בהמפקיד [שם ב"מ לו ב] איכא טעמא אחרינא, ישנו טעם אחר שאמר אביי לסיבת חיוב בשומר הראשון, דהמפקיד יכול לטעון: **דאין רצוני שיהא פקדוני ביד**

כל זה דוקא אם לא מחו בו, אבל אם מוחין הרשות בידם. כלומר, יכולים הם למחות ביד האח הגדול שלא יתלבש על חשבונם⁽³⁸⁾. **אבל כל זמן שלא מיחו** אנו אומרים שמסתמא ניחא להו, כי היכי דלשתמעו מיליה, ודאי מסכימים הם שיתלבש על חשבונם כדי שיראה מכובד ודבריו יתקבלו. **כדאמרינן בהנזיקין** [גב] **גבי עמרם צבעא** שהיה אפוטרופס ליתומים קטנים, והתלבש בבגדים על חשבון היתומים, ורב נחמן הצדיק זאת כי צורך היתומים שיראה כאדם חשוב⁽³⁹⁾.

לא מיבעיא שומר חנם שמסר וכו'

עולא אמר בשם רבי אלעזר ששומר שמסר לשומר פטור הראשון בכל המקרים שהיה פטור אילו שמר בעצמו, ולכן שומר חנם שמסר לשומר שכר לא יתחייב מעבר למה שהיה מתחייב אילו היה הפקדון תחת שמירתו.

מפרשים התוס':

פירוש: דפטור אם נגנבה או נאבדה, הראשון שהוא השומר חנם יהא פטור, כדין שומר חנם, אם אירע גניבה או אבידה, אלא שהשומר השני שהינו שומר שכר יתחייב לשלם בגניבה ואבידה. **ומיהו, השומר שכר** שהוא השומר השני, **כי משלם**, כאשר ישלם על הגניבה ואבידה, לא ישלם זאת לשומר הראשון למרות שממנו קיבל את השכר על השמירה, **כדאמרינן בהמפקיד** [בבא מציעא לו ב] **דהלכה כרבי יוסי דאמר אין הלה עושה סחורה בפרתו של חברו**, בגמרא שם נפסק להלכה כרבי יוסי הסובר ששוכר שהשאל את הפרה לאחר ואירע אונס, ישלם השואל לבעלים ולא לשוכר, כי לא יתכן שהשוכר יעשה סחורה עם פרתו של חברו. ולכן גם במקרה זה ישלם השומר שכר לבעלים, שלא יתכן שיעשה השומר חנם סחורה עם פרתו של חברו⁽⁴⁰⁾.

דעלווי עלייה לשמירתו

בגמרא מבואר שדעת עולא בשם ר"א שאם מסר שומר

כדי שישתמע מיליה.

40. ונחלקו הראשונים האם על הבעלים לשלם לראשון את השכר שנתן לשני ראה בשיטמ"ק.

41. וכן פירש רש"י.

42. צ"ב כיצד ניתן לקבוע למי יש יותר נאמנות. וראה ברא"ש ב"מ פ"ג סימן ו' שנחלק על התוס' וכתב "אפילו אי ידעי כולי עלמא שהוא

38. הכוונה היא דוקא אם מיחו בשעה שלבש [נימוקי יוסף], וראה "חידושי ר' אריה לייב" סימן ס"א מה שכתב לבאר בטעם דין זה. ואולם בתוס' ת' ר"ת כתב דאף בתחילה אינם יכולים למחות דרך תקנו חכמים.

39. צ"ב מה מבואר התם יותר מבסוגיין, ומבאר ה"קיקיון דיונה" שהתוס' הביאו להוכיח שאף באופן שתחילה לא ראו שלובש מותר לו ללבוש ולא תועיל אח"כ המחאה, כי שם הרי מדובר ביתומים קטנים שלא היו יכולים למחות תחילה, ואפ"ה אמרינן שרשאי ללבוש

הגמרא שואלת שאם מדובר שגובים מהלוה עצמו, אין בכך כל חידוש כי מהלוה גובים אפילו מהגלימה שעל כתפו.

התוס' מגבילים את הגביה מהגלימה שעל כתפו:

היינו דוקא אם יש לו ללוה שנים [שתי גלימות], אז ניתן לגבות אחת מהן עבור פריעת החוב. דאם אין לו אלא גלימה אחד, הא אמר בפרק המקבל [בבא מציעא קיד א] דמסדרים לבעל חוב, כשבאים לגבות מן הבעל חוב משאירים לו את צרכי חייו. וממילא אם יש לו רק בגד אחד משאירים אותו ללוה⁽⁴⁷⁾. לכן צריכים לפרש שגובים מגלימה דעל כתפו כשיש לו שנים.

התוס' מפרשים פירוש נוסף לאפשרות לגבות מגלימה דעל כתפו:

אי נמי, מדובר כשהלוה מלובש בטלית יקרה ששואה מאה מנה, ואף שהיא לו טלית יחידה, מכל מקום ניתן לגבות מנה, שמלבישין אותו בטלית הראוי לו, בבגד זול המתאים לו מבחינת מעמדו, וגובים את החוב מן ההפרש. ואולם פירוש זה לא כרבי עקיבא דאמר בפרק המקבל [שם קיג ב]: כל ישראל ראויין לאותו איצטלא, בבחינת שם נחלקו בדין זה תנא קמא עם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, תנא קמא סובר שמורידים מהלוה איצטלא יקרה ומלבישים אותו באחרת שהיא לפי כבודו ופורעים את החוב, ואילו רבי ישמעאל ורבי עקיבא סוברים שכל ישראל הינם בני מלכים וראויים לאיצטלא יקרה לכן משאירים אותה בידו. ולפי זה הפירוש ב"גלימא דעל כתפיה" מתאים רק לשיטת תנא קמא.

להלכה:

ורבינו תם פוסק הלכה דאין מסדרין לבעל חוב⁽⁴⁸⁾,

אחר ולכן עצם מסירת הפקדון לאדם אחר בלא רשות הבעלים נחשבת לפשיעה⁽⁴³⁾.

ואמנם אפשר לדחוק דטעם אחד הוא, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר כי אינו מאמין לו לכן מוסיפים התוס': ואין שני טעמים הללו שוין, כדמוכח התם, בהמשך שאביי הוכיח כטעמו והקשה לרבא על טעמו⁽⁴⁴⁾. ולפי הטעם השני גם אם השני ידוע כנאמן יהיה חייב⁽⁴⁵⁾.

התוס' מקשים לשיטת עולא ששומר שמסר לשומר פטור:

ואין להקשות לעולא דהכא [כאן] הסובר ששומר שמסר לשומר פטור, היכי פליג אההוא טעמא, כיצד נחלק על הטעם המוזכר שם שהמפקיד יכול לומר "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר", הא מתניתין [משנה] הוא בפרק כל הגט [גיטין כט א]: בבעל ששלח גט לאשתו על ידי שליח, אם חלה השליח יכול הוא [השליח] לשלוח עם שליח אחר. אולם אם אמר לו הבעל לשליח כשמינהו להוליך את הגט "טול ממנה חפץ פלוני" כשתתן לה את הגט, הרי זה לא ישלחנו לגט ביד אחר, מפני שיכול לטעון "שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר". מוכח אם כן שטענה זו טענה היא⁽⁴⁶⁾.

מתרצים התוס':

ויש לומר, דההוא לכתחילה כלומר, היות ואין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר יש איסור לעשות זאת, אבל לא מצינו שיתחייב בדיעבד על כך אם עבר ומסר את הפקדון ליד אחר.

אפילו מן גלימא דעל כתפיה

אדם טוב וכשר יותר מן הראשון, נראה דמצי למימר את מהימנת לי בשבועה האין לא מהימן לי בשבועה. וראה ב"ים של שלמה" סימן ל"ב שכתב שאפשר שהתוס' והרא"ש לא נחלקו כי התוס' כתבו שהשני "נאמן" ואפשר לפרש כגון שידוע שהשני נאמן לגבי המפקיד, ולא מחמת שהוא איש צדיק וכשר, ולכן הזכירו בלשונם רק "נאמן", והרא"ש לא הזכיר נאמן, רק אדם טוב וכשר וזוהי יכול לומר לא מהימן לי.

43. יש ראשונים בב"מ [רשב"א רמב"ן ועוד] שביארו בסברא זו, שמכיון שהוציא את החפץ מרשותו בלי הסכמת הבעלים הרי הוא כגזלן, ולכן מתחייב לשלם מאותה שעה אף על כל אונסים. אמנם התוס' שם מקשים על ביאור זה, והם פירשו שכיון שהבעלים אינם מסכימים שהשומר ימסור את הפקדון לאדם אחר הרי זה כאילו התנו עם השומר הראשון שאם יעשה כן יחשב הדבר לפשיעה, ועל כן יתחייב על כל נזק שאפשר לתלות שהוא נגרם בגלל ההעברה לרשות השומר השני, כגון אם מתה הפרה, יוכלו לטעון שמא האויר המעופש שאצל השני גרם למותה, אבל אם ברור שהאונס היה קורה גם בבית השומר הראשון אין לחייבו בגלל העברת הפקדון.

44. בב"מ שם נחלקו בדין שומר שמסר לשומר רב ורבי יוחנן, וראה שם בתוס' ד"ה את, שאביי ורבא שאמרו שני טעמים נפרדים נחלקו בטעמו של רבי יוחנן המחייב.

45. כי אין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר. [אלא שלכאורה אם ידוע שהפקיד גם אצל השני, לא יוכל לטעון כן, ועדיין יש לחלק] וראה בתוס' בב"מ שם שהזכיר נפ"מ נוספים, באופן שהראשון היה נוכח באונס ויכול להשבע עליה, או באופן שיש עדים על האונס.

46. וקושיא זו קשה גם לפי רבא שפירש טעם אחר [פנ"י וראה עוד בחי' מהרי"ל שבטוף ספר פנ"י מה שכתב ליישב למה התוס' לא הקשו לפי רבא]

47. בדין זה נחלקו במתני' שם ק"ג. ובבב"מ שם ק"ג: והגמרא שם קיד. דנה כפי מי הלכה, ראה שם.

48. בספר הישר סימן תר"ב, ופוסק כדעת רשב"ג שם. ומביא ראייה

יכול הוא לגבותו מן היתומים, למרות שאצל היתומים אין את הסיבה שיש בלקוחות.

התוס' מוכיחים כלל זה:

מידי דהוה אמלוה בשטר, כמו שהדין הוא במלוה שנעשה בשטר **דגבי מיתמי ומלקוחות**, שהבעל חוב גובה את שעבודו הן מיתומים והן מלקוחות, ואפילו **למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא**, אפילו לשיטה הסוברת שדין זה שקרקעות משועבדות למלוה עד שיכול לגבות מן הלקוחות אינו אלא תקנת חכמים, גם הדין כן שבמלוה בשטר גובים מהמשועבדים הן מהיתומים והן מהלקוחות, ואילו **מלוה על פה לא גבי ממשעבדי ולא מיתמי**, אבל מלוה שנעשה ללא שטר אינו גובה לא מלקוחות ולא מיתומים⁽⁵¹⁾.

והנה **בשלמא בלקוחות, איכא לפלוגי בין על פה יב-א לבשטר**, לענין לטרוף מלקוחות מובן שיש לחלק בין מלוה בשטר למלוה שנעשה בעל פה ללא שטר, **דבמלוה בשטר גובה משום נעילת דלת**, כי במלוה בשטר תקנו חכמים שיגבה אף מהלקוחות "כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין", **ובמלוה על פה לא גבי משום דליכא קלא**, אבל במלוה על פה לא תקנו שיגבה כי אין להלוואה קול ויגרם הפסד ללקוחות, **ובשטר אית ליה קלא**, בהלוואה הנעשית בשטר אין חשש מפני הנזק שיגרם ללקוחות, לפי שהלוואה בשטר יש לה קול ויכלו הלקוחות להזהר.

אבל לגבי גביה מיתמי, מה לי מלוה על פה מה לי מלוה בשטר, איזה טעם יש לחלק בין הלוואה שנעשתה עם שטר ויש לה קול, להלוואה שנעשתה ללא שטר ואין לה קול, הרי ירושה יורשים מאליו ולא יתכן בזה לחלק בין אם יכלו להזהר או לא כמו לגבי לקוחות. **אלא ודאי מוכח שכך הוא הכלל: כל היכא דגבי מלקוחות משום נעילת דלת**, כל מקום שתקנו שיגבה מן הלקוחות משום נעילת דלת, **גבי נמי מיתמי תקנו גם שיגבה מן היתומים**.

התוס' מביאים דוגמאות שגובים בהן מן הלקוחות:

כמו מלוה בשטר, הלוואה שנעשית עם שטר, או **מלוה הכתובה בתורה**, או חוב שחייבה התורה ולא נעשה על

ויכולים ליטול את הגלימא מעל כתפו אפילו אם אין ללוה אחרת.

כגון שעשאו אפותיקי

הגמרא מתרצת שרבי אלעזר מדבר כשעשה הלוה את העבד אפותיקי, ומפרש רש"י שרבי אלעזר בא להשמיענו שגם אם מכר הלוה את העבד, גובין מן הלקוחות לפי שלעבד המשועבד באפותיקי יש קול.

והנה לשיטת רש"י גובים מעבדים רק מן הלקוחות אבל לא מיתומים. ובביאור הדבר כתבו התוס' [בבבא בתרא קעה: ד"ה לא] כי היות ולשעבוד של עבד יש קול גובים מן הלקוחות "משום שעשו חוצפא לקנות דבר שיש עליו קול שהיה משועבד", וטעם זה לא שייך אלא בלקוחות ולא ביורשים שיוורשים ממילא.

התוס' חולקים על רש"י:

והשתא, ועתה שהעמדנו כשעשאו אפותיקי, **גבי מיתמי כמו מלוקח**, גובה הלוה מן היתומים אם הלוה מת וירשו היתומים את העבד, כמו שגובה מן הלקוחות אם האב מכר את העבד⁽⁴⁹⁾.

שואלים התוס':

ואף על גב דמיתמי לא שייך טעמא משום קלא כמו בלוקח, הרי בלוקח הטעם שגובין את העבדים שהן אפותיקי שיש קול לשעבוד והלוקח שקנה הוא הפסיד לנפשו, אבל מן היתומים, **דלגבי דידהו [לגביהם] הרי אפותיקי ולא אפותיקי שוה** כי גם אם זה אפותיקי ויש קול מכל מקום לא שייך לומר שהם הפסידו לנפשם, כי הרי ירושה היא ממילא⁽⁵⁰⁾.

משיבים התוס':

מכל מקום, גם אם לא שייך הטעם ביתומים, גובים מהם, כי הכלל הוא: **היכא דגבי מלקוחות, גבי נמי מיתמי**, כל שעבוד שיכול המלוה לגבותו מן הלקוחות

קול, א"כ נגבה מלקוחות גם מן העבדים ולא רק קרקעות, וכתב ויש ליישב. [וראה בתומים סימן קי"ז סק"ז מה שכתב בזה].

51. בקידושין יג: ובב"ב קעה: נחלקו דלרב ושמואל מלוה ע"פ אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות, דשעבודא לאו דאורייתא. ור' יוחנן ור"ל סוברים דמלוה ע"פ גובה בין מן היורשין בין מן הלקוחות דשעבודא דאורייתא. ואולם דעת רב פפא דגובה מן היורשין ולא מלקוחות וראה בתוס' בב"ב קעו. ד"ה גובה, ולפי"ז דברי התוס' הם לפי רב ושמואל [וצ"ב שלפי רב פפא אין את הראיה שכאשר לא גובים מלקוחות לא גובים מיתומים].

מדין זה דאמרין הכא אפילו מגלימא דעל כתפיה, מוכח שאין מסדרין לבעל חוב.

49. ולפי זה הגמרא חורת ממה שאמר עולא שהכוונה היא ל"מיניה". וראה בהערות על הגמרא.

50. והיינו כמו החילוק שחילקו התוס' בבבא בתרא שהבאנו בתחילת הדיבור ["מנחת יהודה"]. והנה מתבאר בתוס' שגובין מעבדים דאפותיקי משום שיש לו קול. והקשה המהרש"א ב"מהדורא בתרא", א"כ למה בכל מלוה בשטר שגובים מלקוחות למ"ד של"ד כי יש לזה

רק מכח שהלוח שיעבד את העבד בשעבוד מיוחד, לכן נחשב שגביה זו היא "מיניה"⁽⁶⁾.

זילו אהדורו

רב נחמן אמר לדייני נהרדעא שיבטלו את פסק הדין ויחזירו את העבדים לבעליהם.

והנה בסנהדרין [ו.ו-לג] מבואר שאם הדיינים "טועים בדבר משנה", כלומר, בדין שהוא מפורש, מתבטל פסק הדין. אבל אם טעו רק בשיקול דעת, לא מתבטל פסק הדין, והדיינים משלמים משלהם לאותו שהפסידוהו. וכאן גם אם טעו לכאורה הוא טעות בשיקול הדעת, ואם כך צריך ביאור למה אמר רב נחמן לדיינים שיבטלו את פסק הדין?

התוס' באים לבאר זאת:

רב נחמן חשיב להו כטועה בדבר משנה, רב נחמן כפי שמתבאר בהמשך סבר שברייתא מפורשת היא שעבדים דינם כמטלטלים, ולכן חשבם ל"טועים בדבר משנה" שאז מתבטל פסק הדין.

אנא מתניתא ידענא

רב נחמן אומר שכשיטתו מבואר בברייתא. כי מבואר בברייתא שמטלטלין נקנים עם קרקעות ולא עם עבדים. מוכח שלעבדים יש דין מטלטלים.

שואלים התוס':

אף על גב דבכמה דוכתינן אשכחן דכמקרקעי דמי, בכמה מקומות בש"ס מתבאר שעבדים הוקשו לקרקעות

ידי הלואתו⁽¹⁾, וכמו נזיקין⁽²⁾ או פדיון הבן, למאן דאמר הסובר שמלוח כתובה בתורה, דינה ככתובה בשטר דמי. או כשעמד בדין ונתחייב, שיש לזה קול ודינו גם כהלואה בשטר⁽³⁾. בכל האופנים הללו גבי נמי מיתמי, גובים גם מיתומים.

אבל במלוח על פה שלא גובים מן הלקוחות, לא תקנו גם שיגבו מיתומים, כיון דלא חש המלוח לעשות שטר על ההלואה כדי שיוכל לגבות מלקוחות, לא תקנו גם שיגבה מיתומים, שכן כי לא גבי נמי מיתמי, ליכא נעילת דלת, גם אם אדם כזה לא יגבה מן היתומים אין חשש לנעילת דלת⁽⁴⁾.

התוס' מבארים עתה את דברי הגמרא לפי פירושם:

והכי פירוש, וכך פירוש הסוגיא: רב נחמן שאל את עולא: אמר רבי אלעזר אפילו מיתמי? כלומר, האם כוונת רבי אלעזר שגובים מן העבדים אף מיתומים וגם בלא שעשאו לעבד אפותיקי, משום דעבדים הוי כקרקע? והשיב עולא: לא, רק מיניה! פירוש: בלא שעשאו לעבד אפותיקי לא גבי מן העבדים אלא מיניה – מהלוח עצמו. ופריך, מיניה? וכו', הגמרא שאלה אם דברי רבי אלעזר נאמרו רק מן הלוח עצמו מה חידוש יש בדבר הא אפילו מגלימה שעל כתפו של הלוח גובים. ומשני: באפותיקי, וגבי נמי מיתמי ומלקוחות כלומר, רבי אלעזר מדבר כשעשאו אפותיקי וסובר שבאופן כזה גובה גם מיתומים ומלקוחות, אבל כשלא עשה אפותיקי אכן סובר שגובים רק מיניה, וכפי שאמר עולא קודם לכן⁽⁵⁾.

הסבר נוסף לתירוצו של עולא:

אי נמי, דקרי "מיניה" אף על גב דגבי נמי מיתמי, עולא אמר תחילה שרבי אלעזר מדבר ב"מיניה" למרות שמבאר שמדובר באפותיקי וגובים גם מן היתומים ולא רק מיניה, מכל מקום קורא לזה "מיניה" כיון דמכח הלוח שעשאו אפותיקי קא גבי, היות וגביה זו נובעת

1. ראה קידושין יג:

2. ראה לעיל ח א בתד"ה כולן.

3. כמבואר להלן קה.

4. ויש להקשות אם מדובר גם מיתמי, מה מביאה הגמרא ראייה מרבא המדבר בלקוחות, ולפי זה ניחא כי הכלל הוא שאם זה הדין בלקוחות כך הוא הדין גם ביתומים [תוס' רבינו פרץ]

5. המהרש"ך מבאר שהיה קשה לתוס' על פירוש רש"י, שלא מסתבר לומר שתחילה אמר עולא שמדובר שגובה מיניה, ומיד חזר ואמר שמדובר באפותיקי, וגובה נמי מלקוחות אבל לא מיתומים. ואף שבעיקר הדבר השתמט ממנו, לא מסתבר שגם בזה משנה כך בדבריו. לכן פירשו התוס' שעולא ביאר שכך הוא הדין לפי רבי אלעזר, ורב

נחמן הבין שהכוונה היא שזה מה שאמר רבי אלעזר, וזה פירש עולא, שרבי אלעזר מדבר באפותיקי וזה גובה גם מיתומים, ורק בלא אפותיקי לא גובה אלא מיניה.

ובתוס' רבנו פרץ מתבאר שהיה קשה למה עולא לא אמר "אלא" דהיינו שחזר בו ממה שאמר שמדובר "מיניה" אלא שלא מוכן לפי"ז מה תירצו התוס'. וראה ב"דרכי דוד" שמציע לשנות את גירסת התוס' שההמשך הוא תירוץ אחד.

6. ולפי זה מוכן מדוע לא אמר "אלא" שכן ניתן לפרש שזה הכוונה "מיניה". וכן לפירוש המהרש"ך הכוונה היא שעולא פירש שזה כוונתו מה שאמר "מיניה".

ובעיקר הדבר צ"ב הרי לכאן כל שעבוד מגיע מכח הלוח, ויש לחלק. וראה עוד בקצוה"ח סימן ל"ט סק"א מה שכתב שהשעבוד חל מאליו.

בדברים שיסודם מדרבנן, דין העבדים הוא כקרקעות או לא⁽¹⁰⁾.

התוס' מקשים על יסוד זה:

ולקמן [בסוף העמוד], **דקאמר להך לישנא דאמר עבדא כמקרקעי דמי, למה לי עומדים בתוכה**, לקמן מובאת סתירה בין ברייתות בדין הקונה קרקע ועבדים, אם כשהחזיק בקרקע קנה גם את העבדים, והגמרא ביארה תחילה שבברייתא הסוברת שקנה עבדים מדובר שהעבדים עומדים בתוך הקרקע, והברייתא הסוברת שלא קנה מדובר כשאין העבדים עומדין בתוכה. שואלת הגמרא, שתירוץ זה טוב רק לפי הדעה המבארת ששני הברייתות סוברות שעבדים כמטלטלין כי לפי זה מובן למה קנה רק כשעומדין בתוכה. אבל לפי הדעה המבארת שהברייתות סוברות שעבדים כקרקע, קשה, למה קנה רק כשעומדין בתוכה, הרי הקונה עשרה קרקעות בעשרה מדינות כשהחזיק באחת קנה את כולם.

ולפי מה שביארו התוס', שבדבר שיסודו מן התורה דין העבדים הוא כדין הקרקעות, קשה, **למאן דאמר נמי כמטלטלין דמי, הוה מצי למיפרך**. גם לדעה המבארת שהברייתות סוברות שעבדי כמטלטלין, היתה יכולה

שנאמר "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה" [ויקרא כ"ה מ"ו] ולכן דינם כקרקעות. כגון **לענין אונאה** שאין אונאה בעבדים כמו בקרקעות⁽⁷⁾ וכן לענין **שבועה** שאין נשבעים על העבדים כמו בקרקעות⁽⁸⁾ ואם כן כנגד ברייתא שמביא רב נחמן ישנם משניות מפורשות להיפך.

משיבים התוס':

אומר ר"י, דהכא לא איירי אלא במילי דרבנן, סוגייתנו מדברת רק בדברים שתקנו חכמים, וכמו **לגבות מיתמי ומלקוחות**, וסבר רב נחמן **שעבודא לאו דאורייתא וממילא לא גבי מיתומים ולקוחות אלא מדרבנן**. ובוזה אמר רב נחמן שעבדים אינם כקרקעות. וכן **לענין פרוזבול** שהוא תקנת חכמים, וכן לענין **קנין אגב** שהוזכרו בברייתא שבהם עבדים לא כקרקע, **דהוי נמי מדרבנן**, גם הם אינם מהתורה אלא מתקנת חכמים. ואף דקנין אגב נלמד **מקרא ד"ערים בצורות"** כפי שהגמרא מביאה בהמשך, אין זה לימוד גמור אלא **אסמכתא בעלמא היא**, סמך לתקנת חכמים⁽⁹⁾.

והיינו, שכל הענינים שהם מהתורה, בהם דין עבדים הוא כדין קרקעות. וכל הנידון בסוגייתנו הוא האם גם

להלן צו ב, בנמו"י בשם הרא"ה] דאף אם שעבודא דאורייתא והוי הגבייה מה"ת, מ"מ אין גובין מעבדים כיון שיכול להבריחם דינם כמטלטלין לענין זה, וביארו האחרונים, שדבר שחדשה התורה בדין קרקע כדין אונאה וכדומה, בזה אמרינן עבדי כמקרקעי, אבל כשיש דין הקשור למעלת הקרקע, בזה יש לחלק בין עבד לקרקע [ראה קהלת יעקב סימן ש"ג, ודברי יחזקאל סימן מ"ח]

ובחיידושי ר' אריה לייב סימן פ"ב כתב שיש לחקור ביסוד ההיקש שהקיישה תורה עבדי למקרקעי: האם הכוונה היא לתת לעבדים תורת קרקע, וממילא כיון שהוא קרקע דינו כקרקע. או שההיקש הוא רק לימוד לגבי הדין, שאמנם במציאות עבדי כמטלטלין, מ"מ לגבי הדין הוקשו שיהא דינם כקרקע. ובוזה תלוי אם במילי דרבנן עבדי כמקרקעי או לא. דהש"ך סימן שס"ג סק"ב הקשה "דדוחק לחלק בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, דכל דתקון רבנן כאין דאורייתא תקון". ואולם זה תלוי בשאלה הזו, שאם מהתורה הוקשו שיש עליהם דין קרקע, יתכן להקשות שגם בדרבנן היה צריך להיות עליהם דין קרקע. אבל אם נאמר כעד השני, שאין לעבד תורת קרקע אלא רק הוקשו לגבי זה שלעבד יש דינים שונים משאר מטלטלין, הרי לדינים שלא נאמרו בתורה, י"ל שדינם כמו שאר מטלטלין. ולכן במילי דרבנן, שאינם בכלל ההיקש, דינם כמטלטלין.

ובזה מבאר הפלוגתא אם עבדים כקרקע, שבקרקע מצינו שאף בעציץ נקוב, שניתן להבריחו דינו כקרקע, והיינו משום שהוא בעצם קרקע. וזה הנידון כאן, האם עבד הוא בעצם כקרקע, והוי כעציץ נקוב. או שהוא בעצם מטלטלין, ואף אם יש עליו דין כקרקע מחמת שהוקש לקרקע, אבל כיון שיכול להבריחו, לא חל עליו שעבוד. וזה סובר רב נחמן. ולכן סובר דלא גבי מיתמי. ובוזה מתיישבת שיטת הרי"ף, שעל אף ששעבודא דאורייתא, אין דין עבדים כמקרקעי, כי אין לו מציאות של קרקע, ולא חל עליו שעבוד.

7. משנה ב"מ נו א. והיינו שאין דין אונאה במקום, ואם נתאנה המוכר או הלוקח אפילו ביותר משתות אינם יכולים לתבוע את האונאה.

8. משנה שבועות מב ב והיינו מודה במקצת או כנגד עד אחד וכי'. וראה עוד בקידושין כב: שעבד מוקש לקרקע גם לענין קנינים.

9. כך סוברים גם הרא"ש והרשב"א. ואולם מדברי התוס' בקידושין ה' א ולקמן קד ב משמע דהוא מהתורה. וכן בריטב"א קידושין כו ב, ונמו"י להלן ריש פ"ט. וראה בחי' רע"א שהעיר בסתירת דברי התוס' ומה שכתבנו בזה.

10. ולפי זה צריך לומר שכל האמוראים שהוזכרו בגמרא החולקים על רב נחמן וסוברים שעבדא כמקרקעי סוברים גם ששיעבודא לאו דאורייתא, דאם הוי מה"ת אין לזה קשר לפלוגתת רב נחמן, כי בזה כולם מודים. והקשו האחרונים שעולא סבר בב"ב [קעה ב] ששעבודא דאורייתא, ולפי"ז עולא יכול לסבור נמי כרב נחמן שבכל מילי דרבנן עבדא כמטלטלין. ויש שהעירו עוד דבתוס' בב"ב [קכה א] משמע דאף רב נחמן סבר ששעבודא דאורייתא. וכתב הפנ"י ליישב עפ"י שיטתו המחודשת שאף אם שעבודא דאורייתא היינו רק מיניה, אלא שנחשב שמשועבד כבר מעת ההלואה, דלא כמ"ד לאו דאורייתא, שלשיטתו אין למלוה בנכסי הלואה אלא משעת טריפה. אבל לגבות מלקוחות ויתומים זה לכו"ע מדרבנן, ראה שם.

והנה הרי"ף סבר להלכה ששעבודא דאורייתא ופסק כרב נחמן שלא גובים מעבדים, וקשה דאם שעבודא דאורייתא א"כ הוי מה"ת ובוזה עבדי כמקרקעי, והקשה כן הרשב"א, והנה לפי הפנ"י ניהא שמיתמי לכו"ע הוי דרבנן. ואולם יש שכתבו ליישב עפ"י שיטת הרשב"ם [קכח א וראה עוד

בכוונת המוכר. אבל כאן הנידון אם יש לעבדים דין כקרקעות לגבי דינים שתקנו חכמים⁽¹³⁾.

פרוזבול חל על הקרקע

בברייתא: תקנת פרוזבול שתקן הלל אינה מועילה אלא אם כן יש ללוה קרקע.

מפרשים התוס':

אין כותבין פרוזבול אלא על דבר שאי אפשר לכלותו, לא תקנו תקנת הפרוזבול אלא אם משועבד להלוואה דבר שאי אפשר לכלותו, ודבר שאי אפשר לכלותו הוא רק קרקע⁽¹⁴⁾.

שואלים התוס':

ואף על גב שכותבין על עציץ נקוב, ניתן לכתוב פרוזבול אם יש ללוה עציץ נקוב כיון שדינו כקרקע, ומדוע, והרי ניתן לכלותו?

משיבים התוס':

כיון דחשיב קרקע, לא פלוג רבנן, לאחר שתקנו שיכתבו על קרקע לא חלקו בין הקרקעות, וכיון שנחשב לקרקע אף הוא בכלל.

מכר לו עבדים וקרקעות

בברייתא הראשונה שמביאה הגמרא שנינו: "החזיק בעבדים לא קנה מטלטלין", ומוכיחה מזה הגמרא ששיטת הברייתא היא שעבדים כמטלטלין.

הגמרא להקשות, דהא לא חשיב כמטלטלי אלא לענין מיילי דרבנן. שהרי כל זה רק לגבי דברים דרבנן, אבל שם שמדובר בקנין "חזקה", שהוא מן התורה⁽¹¹⁾ בזה לפי כולם דין העבדים הוא כדין הקרקעות, ויקשה לפי כולם: למה קנה רק בעומדין בתוכה.

מתרצים התוס': אכן יכלה הגמרא להקשות קושיא זו גם לשיטה הסוברת שעבדי כמטלטלי, אלא דבלאו הכי פריך שפיר. הגמרא מקשה מיד היטב לשיטה זו קושיא אחרת, ולכן אין זו קושיא למה לא הקשתה הגמרא גם קושיא זו לשיטתם⁽¹²⁾.

שואלים התוס': והא דבעי למידק בפרק המוכר את הבית [בבא בתרא סח א] אי עבדי כמטלטלי דמי או כמקרקעי דמי, הגמרא שם מדייקת מהמשנה לענין דין עבדים אם דינם כקרקע או כמטלטלים, ממתניתין דהיו בה עבדים ובהמה, כולם מכורין, במשנה מבואר שהמוכר עיר, מכר את כל הבתים והבורות וכו' אך לא את המטלטלין שבתוכה. ואם אמר שמוכר הוא וכל מה שבתוכה אפילו היו בה עבדים ובהמה כולם מכורים. ומדייקת הגמרא שעבדים הם כמטלטלין, דאם הם כקרקע היו נמכרים ביחד עם העיר. ומייתי לה נמי בפרק מי שמת [שם קנ א] גבי מטלטלין לפלוני, הגמרא מסתפקת במוכר לחברו את כל המטלטלין אם עבדים גם כלולים בזה, ומביאה הגמרא גם שם את הדיוק מהמשנה של המוכר עיר שעבדים כמטלטלים.

ולכאורה למה רב נחמן הביא ראיה רק מברייתא ולא הביא אף הוא לדייק ממשנה זו?

מבארים זאת התוס':

הנידון שם אם עבדים כקרקעות או לא לא שיוכא הכא כלל, אין לה כל קשר לנידון דידן. דהתם בלשון בני אדם תלינן, שם לגבי מכירת עיר או מטלטלין, הנידון הוא מה כוונת המוכר כשאומר לשון כזו, כי הכל תלוי

עבדא פירש ששאלת הגמרא שם אינה על לשון בני אדם אלא על מיילי דרבנן האם היו כקרקע. וראה בקו"ש שם]

14. התוס' ביארו מדוע הדין כן, וראה בהערות על הגמרא שהבאנו שני דרכים בראשונים, או דכה"ג הוי כגבוי, או שתיקנו פרוזבול רק בהלוואה שכיחא, ולא שכיח שילוו ללוה שאין לו קרקע, ובתוס' אפשר לבאר את שני הטעמים.

ויש שפירשו שכוונת התוס' לומר, שאין להוכיח מדין פרוזבול לענין דין עבדים שאין דינם כקרקע, כיון שבפרוזבול צריך דוקא דבר שלא מתכלה ועבד מתכלה. וכל ראיית רב נחמן היא רק מהמשך הברייתא בדין אגב ולכן לא הסתפק רב נחמן רק בדין פרוזבול והביא גם את הדין השני. [כוס ישועות", וראה כעין זה ב"חידושי הלכות" מהרבי ר' העשיל].

11. בקידושין כו. הגמרא לומדת זה מפסוקים. ויש להעיר ששם הגמרא מביאה גם את הלימוד לקנין אגב. ובאמת המאירי שם כתב שגם הלימוד לחזקה אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב ה"חינוך" מצוה שלי"א, אולם התוס' וכן הרא"ש כאן סוברים דהוא מן התורה. [ראה בשיטמ"ק בשם "גליון" וב"פני יהושע"]

וראה במהר"ם ש"ף מה שכתב בדברי התוס'.

12. דברי התוס' קשים, כי הגמרא אמרה שלפי שיטה זו ניחא, ורק קשה קושיא אחרת [ש"ך סימן שס"ג סק"ב]. וצ"ל שכוונת התוס' בקושייתם היתה, לא על קושיית הגמרא למה לא הקשתה לכתחילה גם לשיטה זו, אלא למה לא חזרה ואמרה "ולטעמיך" להקשות גם לפי שיטה זו, ולכן מתרצים שבלאו הכי פריך שפיר.

13. וכן פירש שם הרשב"ם. [ויש להעיר כי התוס' שם קנ א ד"ה

מטלטלין אלא דין קרקע, ולכן מבואר בברייתא זו שאם החזיק בקרקע לא קנה עבדים, משום דאין קרקע נקנית באגב ועבדים דין קרקע להם⁽¹⁷⁾.

והלכתא בכפות

לפי הלשון השני בתירוץ של רב איקא מעמידה הגמרא שהברייתא האומרת שהמחזיק בעבדים קנה מטלטלין מדברת באופן שהם מונחים על העבד, ונקנו בקנין חצר, ומדובר שהעבד כפות, ולכן אין העבד נחשב ל"חצר מהלכת".

מבארים התוס':

וצריך לומר נמי, דמיירי בישן, מדובר שהעבד מלבד היותו כפות הוא גם ישן, לפי דכפות מהני דלא הוי העבד חצר מהלכת, וישן מהני דהוי משתמרת לדעתו, כפיתת העבד מועילה שאין העבד נחשב עוד לחצר מהלכת, שכן אינו יכול להלך, אך עדיין אין זה נחשב שמשמרת לדעת הבעלים כי העבד שיש לו דעת נחשב שמשמר לעצמו, לכן צריך להעמיד שהעבד ישן, ואז נחשב שמשמרת לדעת הבעלים⁽¹⁸⁾.

התוס' מוכיחים שלא מספיק כפות לחוד:

כדאמרינן בגיטין בפרק הזורק [עח א] גבי הדין שרבא אמר: כתב גט לאשתו, ונתנו ביד עבדה ישן, ומשמרתו, הרי זה גט. הבא לגרש את אשתו ונתן את הגט ביד עבד השייך לאשה, אם העבד ישן והאשה שומרת עליו, הוי העבד חצר משתמרת מדעתה של האשה ומגורשת. אבל אם העבד היה נייעור, אין זה גט, משום דהוי חצר המשמרת שלא מדעתה, אין העבד הנייעור נחשב לחצר משתמרת מדעתה, שהעבד שיש לו דעת משמר את עצמו ואת מה שבידו, ונחשב שמשמר לדעת עצמו ולא לדעת בעליו. וכיון שאין זה חצר המשמרת לדעתה אינה מגורשת. ופריך, מקשה הגמרא

ויש להקשות מנין לנו שהברייתא מדברת בקנין אגב, ומה שלא קנה את המטלטלין הוא כי עבדי כמטלטלין, שמא מדובר בברייתא מדין חצר שהעבד נחשב כחצרו ורשותו הקונה, ומה שלא קנה את המטלטלין לפי שהעבד הוא חצר מהלכת [כמבואר כאן בהמשך הגמרא]⁽¹⁵⁾.

התוס' באים ליישב זאת:

בקנין אגב איירי, הברייתא ודאי מדברת בקנין אגב ולא בקנין חצר, דאי מטעם חצר, אם כוונת הברייתא שלא קנה את המטלטלין מטעם שהעבד חצר מהלכת, יקשה: אמאי מפליג בהחזיק קרקע בין עבדים למטלטלין, מדוע הברייתא כתבה כדינים נפרדים שהמחזיק בקרקע לא קנה עבדים, וכן לגבי מטלטלין שהמחזיק בקרקע לא קנה מטלטלין, הרי אם מדובר כאן מטעם קנין חצר, אין סיבה אם כן לחלק בין עבדים למטלטלין, והיה צריך לשנותם ביחד, שהדין הוא כך: דאי החצר שקנה משתמרת לדעתו⁽¹⁶⁾ – בתרווייהו קני, מועיל גם לקניית העבדים וגם לקניית המטלטלין, ואי מדובר באין משתמרת לדעתו, בתרווייהו לא קנה, אין זה מועיל לקנין שניהם, לא לעבדים ולא למטלטלין. ומכך שהביאה הברייתא את המטלטלין והעבדים בנפרד, משמע שמדובר בקנין אגב, שבו מתאים לחלק לחוד דין מטלטלין שניידי [עבדים] לדין מטלטלין שלא ניידי [כמבואר בהמשך הגמרא].

בעינן דומיא דערים מצורות

הברייתא הראשונה סוברת שהמחזיק בעבדים לא קנה מטלטלין, למרות שסוברת שעבדים כקרקע, כי לדין אגב בעינן קרקע בדומה לערים מצורות שאינן ניידות.

מבארים התוס':

למרות שנתבאר שלדין קנין אגב לא מועיל עבדים כי צריך קרקע שאינה ניידת, מכל מקום אין לעבדים דין

17. וא"כ גם בעבדים יקנה וכו'. [ראה סוכת דוד אות י"ב]. וראה עוד בפני יהושע'.

18. וכ"כ הרשב"א וראה בתשו' מביט ח"א סימן רמ"ט שהביא ראשונים החולקים בדין זה.

וראה בנתה"מ סימן רמ"א סק"ג לענין קניית קרקע בקנין חצר.

19. ובישן לבד לא מספיק, דאין זה משמרת וכפי שמבואר בהמשך התוס'.

וראה בהערות על הגמרא שהבאנו שנחלקו הראשונים בטעם דחצר מהלכת לא קונה, האם מפני שבכך לא נחשב משתמרת לדעתו, או דגזירת הכתוב הוא שבעינן דומיא דידו. ומתוס' משמע לכאורה דלמדו כטעם השני, שהרי חילקום לטעמים נפרדים [ויש לחלק בין חצר משתמרת למשתמרת מדעתו].

15. עפ"י 'תוס' שאנץ' המביא דברי התוס' ופותח בקושיא זו.

16. חצר משתמרת היינו שגדורה מסביב, ומדעתו היינו שהיא משתמרת לדעת בעלים, על פיו ועל ציוויו [ראה גיטין עז: וברש"י שם], והקשו המפרשים שלקמן ד"ה למה לי כתבו התוס' שסתם עבדים אינן משתמרים לדעתו, ולפ"ז אפשר להעמיד בחצר ועבדים לא נקנים דלא משמרת ומטלטלין כן, ומבאר המהר"ם שיף שכוונת התוס' לעבד ישן דנחשב משתמרת לדעתו [ראה בחד"ה והלכתא בכפות] והיינו דהתם כתבו התוס' שאין שכ"ח שיהא העבד שמור לדעתו ולכן דקדקו בלשונם שסתם עבדים אין משתמרין לדעתו, אבל ודאי יש מציאות שגם העבד שמור לדעתו כשהוא ישן וכפות, וכוונת התוס' דכיון דמיירי שהיא חצר המשמרת לגבי המטלטלין אי"כ כשמחלק שבעבדים לא קונה ע"כ דמיירי נמי באופן שמקרי שמשמרת

שאינה משתמרת לדעתה. ומוכח אם כן שבעינין שהעבד יהיה כפות וגם ישן.

התוס' מביאים כן בשם רש"י ובה"ג:

וכן פירש הקונטרס פרק הזורק: "זהלכתא בכפות, ובההוא קאמר רבא דניעור אין גט". והיינו דגם בכפות אם הוא ניעור לא הוי גט⁽²¹⁾.

וכן פסקו גם בספר "הלכות גדולות" דכפות וישן בעינין, כדי שיהא לעבד דין חצר המועיל לקנין ולגט צריך שיהא העבד כפות וישן⁽²²⁾.

בעומדין בתוכה

שנינו בברייתא "החזיק בקרקעות לא קנה עבדים". שאלה הגמרא שמצאנו בברייתא אחרת "החזיק בקרקע קנה עבדים". מתרצת הגמרא: מדובר בברייתא זו כשהעבדים עומדים בתוך הקרקע לכן נקנו.

מבארים התוס':

והא דקאמר לא קנה, הברייתא האומרת שהמחזיק בקרקע לא קנה עבדים, מדובר **באין עומדין לתוכה,** כשהעבדים לא עומדים בתוך הקרקע. **ואפילו הכי במטלטלין קנה** – בברייתא נאמר דין נוסף: "החזיק בקרקע קנה מטלטלין" והיינו למרות שמדובר כשאין עומדים בתוכה, ולכן עבדים לא נקנים אגב קרקע, מכל מקום מטלטלין נקנים אגב הקרקע, משום **דלא בעינין צבורין במטלטלין דלא נידי,** מפני שדין זה שצריך שיהיו מונחים על הקרקע אינו אלא במטלטלין ניידים, ולא במטלטלין שאינם ניידים.

ומעירים התוס' לפי זה:

ולקמן דדייקינן "והא קיימא לן דלא בעי צבורין," הגמרא בהמשך שואלת על הברייתא מדוע לא נקנים העבדים כשאין עומדים בתוכה, הרי אנו נוקטים להלכה

על דברי רבא, גם אם העבד ישן אמאי הוי גט? הא חצר מהלכת הוא? וכי תימא ישן שאני, שמא תאמר שעבד ישן אין לו חסרון של חצר מהלכת, והאמר רבא: **כל שאילו מהלך לא קנה עומד ויושב לא קנה,** כיון שיכול ללכת אין זה דומה לחצרו, וכמו כן כאן, הישן יכול להתעורר וללכת. מתרצת הגמרא: **והלכתא בכפות,** מדובר כשהעבד כפות ואינו יכול ללכת.

אלמא, אף על גב דמוקי לה בכפות, אפילו הכי ניעור אינו גט, מוכח מדברי הגמרא שם שלמרות שמדובר בעבד כפות, מועיל הנתונה לעבד מדין חצר רק כשהוא ישן ואילו כשהוא ער לא הוי גט למרות שכפות, ומטעם שנתבאר שאין זה חצר המשתמרת לדעת הבעלים.

התוס' מנסים לדחות ראיה זו:

ואין לפרש כי מה שאמרה הגמרא שם "הלכתא בכפות" אין הכוונה שמעמידים שהעבד כפות, אלא **כלומר,** שהדין הוא שעבד כפות **לא חשיב** העבד לחצר מהלכת, **ולא דמי לעומד ויושב,** ואין הכפות דומה לעבד עומד או יושב הנחשב לחצר מהלכת, **וכיון** [וכמו] **דכפות מועיל, ישן נמי מועיל** – כך יש לומר גם שהישן אינו דומה לעומד ויושב ואינו נחשב לחצר מהלכת⁽¹⁹⁾.

ולפי זה לא מדובר בעבד כפות אלא בישן לחוד, ואמנם אם היה כפות היה מועיל אף בניעור.

התוס' דוחים אפשרות לפרש כן:

אין לפרש כן, **דאם כן, דבשאיין כפות איירי רבא,** אם אכן רבא מדבר כשאין העבד כפות, יקשה, **אמאי קאמר רבא** שאם העבד ניעור אין זה גט, **משום דהוי חצר המשתמרת שלא לדעתה,** תיפוק ליה דהוי חצר מהלכת, אם אכן מדובר כשהעבד אינו כפות, אם כן כשהעבד ניעור אין זה מועיל לא רק מפני שאין זה משתמר לדעת האשה, אלא גם מפאת דהוי חצר מהלכת, והיה לו לרבא לנקוט טעם זה⁽²⁰⁾.

אלא ודאי מדובר בכפות, ולכן כשניעור אין חסרון אלא

19. וכן פירש כאן הרשב"א.

20. המהרש"א מבאר שהיה לו לנקוט טעם זה "כדנקיט ליה נמי הכא בשמעתין". [וראה ברש"י בסוגיין שחצר מהלכת "לאו חצר היא"]. ובקרבן נתנאל בגיטין פ"ח פירש שאם היה אומר מטעם חצר מהלכת היה משמיע חידוש שהישן אינו כמו עומד ויושב, אבל אם מטעם משתמר פשוט הוא דישן הוי משתמר לדעתה, ראה שם. ואולם האחרונים הביאו כי התוס' בגיטין [כא. ד"ה והלכתא] כתב "דא"כ אמאי קאמר רבא ניעור אינו גט דהוי חצר המשתמרת שלא מדעתה, אפילו הוי משתמר לדעתה כגון שידיי כפותות בחבל ואוחזותו בידה לא הוי גט דחצר מהלכת היא וכו' אלא ודאי רבא בכפות איירי".

21. ברש"י שלפנינו אין הגירסא כן אלא: "בכפות, שאינו ראוי להלך בההוא קאמר רבא דהוי גט".

22. ואולם הרמב"ם הל' מכירה פ"י ה"ב כתב דכפות לחוד סגי, וכן כתב כאן הרשב"א, אך בגיטין הסכים הרשב"א עם רש"י ותוס' דבעינין תרוייהו גם כפות וגם ישן.

ובתוס' רבינו פרץ כתב: "דאפילו אי בעינן בעלמא כפות וישן תרוייהו, הכא סגי בכפות, דכיון דדעת אחרים מקנה הו"ל חצר המשתמרת לדעתו". וראה בענין זה בקצוה"ח סימן ר' סק"ב. וראה עוד בהערות על הגמרא מה שכתבנו בשם רבינו ירוחם וגליון תוס' ר"א מטוך לחלק בין היכא דכפות בידי ורגליו דלא בעי ישן, להיכא דכפות רק ברגליו דבעי ישן.

נקנית אגב קרקע, כי הרי מדובר לפי מ"ד שעבדים כקרקעות, ואין קרקע נקנה אגב קרקע⁽²⁷⁾. ואפילו אמר קני קרקע הסמוכה לתחום⁽²⁸⁾ ואגבה תקנה העליונה דהשתא הוי זו על גב זו, גם אם בא למכור שני קרקעות שהם במצב הדומה לצבורין, כגון שאחת בתהום והשניה מעליה ורוצה להקנות לו את העליונה מדין אגב, לא קני באגב, אין העליונה נקנית אגב התחתונה, לפי שאין קרקע נקנה באגב, וכך גם בעבדים אף אם הם עומדים בתוכה כיון שהם כקרקע אין הם נקנים בקנין אגב.

אלא, כיון שמדין אגב ומדין חצר אין העבדים נקנים, על כרחך הא דקני את העבדים היינו מחמת דחשיב כמחובר, הטעם שנקנו העבדים ודאי הוא מפאת שנחשבים למחובר לקרקע, וכיון שהחזיק בקרקע אחת נקנו לו שאר הקרקעות [דהיינו העבדים]. לכן מקשה הגמרא: ואם כן, אפילו אין עומדין בתוכה נמי, גם אם אין העבדים עומדים בתוך הקרקע יקנו לבעלים, דהוי כמו עשר שדות בעשר מדינות שכיון שהחזיק באחת מהן, קנה כולן.

⁽²⁹⁾התוס' שואלים על דינו של שמואל:

והא דקאמר שמואל בפרק חזקת הבתים [בבא בתרא נד א] שאם בא לקנות שדה, והכיש בשדה מכוש אחד [חפר חפירה אחת עם ה"מכוש"] לא קנה את השדה, אלא את מקום מכושו בלבד, וקשה לדבריו, שמכאן רואים שאפילו את אותה שדה לא קנה, ואם כן, מדוע הוא אומר שהחזיק בשדה אחת קנה את העשר שדות שבעשר מדינות?

מתרצים התוס': מה שאמר שמואל שקונה רק מקום מכושו, היינו בנכסי הגר דהפקר, מדובר כשבא לזכות שדה הפקר שהיתה של גר שמת, אבל אם דעת אחרת מקנה אותו, אם בא לקנות ממוכר המקנה לו את הקרקעות, בזה קנה הכל, אף בעשר מדינות.

התוס' שואלים עוד על דינו של שמואל:

והא דקאמר התם דמצר מפסיק, בגמרא שם מובא דין נוסף שאמר רב אסי בשם רבי יוחנן, שאם בא לקנות שתי שדות שיש הפסק ביניהן, אם החזיק באחת כדי לקנות

שלא צריך בקנין אגב שיהיו "צבורים" [מונחים על הקרקע]. ולפי מה שנתבאר, מגופה הוה מצי למידק, הגמרא היתה יכולה להביא מהברייתא עצמה, הסוברת שהחזיק בקרקע קנה מטלטלין אף שאין עומדין בתוכה, ומוכח שלא בעינן צבורים⁽²³⁾.

למה לי עומדין בתוכה

הגמרא שואלת לפי הלשון הראשון שעבדי כמקרקעי למה לא קונה את העבדים כשאינן עומדים בתוך הקרקע, הרי אמר שמואל שהמוכר עשר שדות בעשר מדינות שונות אם החזיק הקונה באחת קנה את כולם. וכיון שעבדים כקרקעות צריך להועיל הקנין בכל מקום שנמצאים.

ויש לשאול מדוע לא תירצה הגמרא שאמנם עבדים הם כקרקע, מכל מקום הם אינם מחוברים לקרקע ולכן דינו של שמואל שקנה עשר שדות לא מתאים לענין עבדים. וכל הקנין השייך בהם הוא מדין "חצר" או מדין "אגב", ולא להא לא יש צורך שיעמדו העבדים בתוכה⁽²⁴⁾.

התוס' באים ליישב זאת:

פירוש, שאלת הגמרא כך היא: על כרחך לא מטעם חצר קנה, מה שנתבאר בברייתא שהחזיק בקרקע קנה עבדים, ודאי שאין זה מדין קנין חצר, דהרי סתם עבדים אין משתמרין לדעתו של הבעלים⁽²⁵⁾, ואין החצר קונה אלא דבר המשתמר. ואפילו עומד בצד שדהו וגם אם יעמדו הבעלים בצד השדה, שאז גם חצר שאינה משתמרת נחשבת לחצר משתמרת, מכל מקום לענין קניית העבדים אין זה מועיל, דהוי העבד כצבי רץ כדרכו, אם ראה צבי הפקר הרץ כדרכו דרך שדהו, גם אם עומד בצד שדהו לא נקנה לו הצבי מדין חצר, כיון שאין הדבר משתמר, וכך גם עבדים אינם משתמרים לדעת הבעלים ולא יועיל גם אם יעמוד הבעלים בצד שדהו⁽²⁶⁾.

וכן מטעם אגב נמי לא קנה, וכן אי אפשר לפרש שהעבדים נקנו מדין אגב, ולכן צריך צבורים, דקרקע אין

26. מבוואר בתוס' דאף דעבדים כמקרקעי שפיר מקנו בחצר, ודלא כנתה"מ סימן רמ"א סק"ג, וראה באו"ש הל' גירושין פ"א ה"ו וקה"י גיטין סימן ט"ז.

27. כדלעיל בדיבור המתחיל "בעינן".

28. יש הגורסים "לתהום" [רש"ש].

29. לפי המהר"ם שוף מתחיל דיבור חדש מהמילים "כיון שקנה".

23. ובי"פני יהושע" כתב ליישב דהגמרא לא הביאה מהברייתא עצמה לפי שיכלנו לתרץ בדוחק שלענין מטלטלין מדובר בעומדין בתוכה, או שמטלטלין נקנים מטעם חצר משתמרת והיינו יכולים לדחות את התירוץ וכו' לכן נוח לגמרא להקשות בפשיטות.

24. כך פירשו המפרשים שהתוס' באים זאת ליישב.

25. הרש"ש העיר דמשכחת לה בכפות וישן, ויכלו להעמיד כן, וראה לעיל הערה 16. [ויש להעיר למה לא נקטו תוס' דסתם הוי חצר מהלכת וראה לעיל הערה 20].

שאני מקרקעי דניידי

הגמרא מחלקת בין הקונה עשר שדות מקרקע העולם, שאם החזיק אחד קנה את כולן, כי גוף הארץ אחד הוא, לבין הקונה קרקע עם עבדים, שהם קרקע דניידי, ולא חל עליהם הקנין בקניית הקרקע.

מקשים התוס': **ואם תאמר, אפילו לא נייד, גם אם העבדים לא היו ניידים, לא היה צריך להועיל קנין קרקע עולם לגבי העבדים, דהא תרי תשמישי ניהו, עבדים וקרקעות משתמשים בהם בשני תשמישים שונים, ובאופן כזה לא מועיל קניית קרקע אחד לגבי הקרקע האחרת.**

והתוס' מוכיחים שכך הדין: **ואפילו בחולסית ומצולה, דמחזיק באחד מהן לא קנה האחר, כדאמרינן בפרק המוכר [את] הבית [בבא בתרא סז א] אחד לישנא.** בגמרא שם מבואר, לפי לשון אחד, שאם מכר שני קרקעות, קרקע שמשמשים בחול שלה [חולסית], וקרקעית נהר שיש בה כסף וזהב [מצולה], אם החזיק אחת לא קנה את השניה, ואף שאמר שמואל שקונה בעשר מדינות – מבארת הגמרא שהיינו דוקא כשהכל תשמיש אחד, אבל חולסית ומצולה כיון שתשמישם שונה לא מועיל הקנין. ואם כן גם כאן בעבדים וקרקע גם אם לא נחשבים לניידי, מכל מקום כיון שתשמישם שונה לא היה צריך להועיל קנין הקרקע לעבדים⁽³⁰⁾.

מתרצים התוס': **ויש לומר, דעבד וקרקע חשיב חד תשמיש לפי שהעבד ראוי לעבודת קרקע, היות והעבד ראוי לעבוד את הקרקע הנקנית נחשב שהעבד והקרקע עשויים לאותו תשמיש, ולכן אילו העבדים לא היו ניידים, היו נקנים עם הקרקעות.**

מאן תנא

הגמרא דייקה מלשון המשנה שהמזיק קדשים שאין בהם מעילה חייב, ושואלת הגמרא, מיהו התנא המחייב באופן כזה. והעמיד רבי יוחנן שהמשנה היא בשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר שקדשים קלים הם ממון בעלים.

ויש להקשות מנין לנו שהמשנה מדברת בקדשים שאין בהם מעילה, אולי מדובר ב"הקדשות" שאין בהם מעילה, כגון קרקעות והמחובר להם שאם הזיקם חייב⁽³¹⁾.

התוס' באים ליישב זאת:

אותה ואת השניה, קנה רק את השדה שהחזיק בה ואת השניה לא קנה, ולכאורה מוכח משם שרבי יוחנן חולק על שמואל, שדעת שמואל שקנה את כל השדות אינה מוסכמת.

מתרצים התוס': **היינו נמי בנכסי הגר, גם שם מדובר בנכסי הגר. אבל כשיש דעת אחרת מקנה אותו, קונה את כל השדות.**

תירוצ נוסף:

או במכר ולא נתן להם דמי כולם, אפשר להעמיד שמדובר אמנם שקונה את השדות ממוכר, אלא שעדיין לא שילם את דמי השדה השניה לכן אין היא נקנית לו, דדמי כולם בעינן כדמוכח בפרק קמא דקידושין [כו ב], בגמרא שם מבואר שדינו של שמואל שקנה את כל עשר השדות זה רק אם הקונה שילם עבור כל הקרקעות, אבל אם שילם רק עבור חלק מהשדות, אינו קונה אלא כנגד מעותיו.

יב-ב שאני מטלטלין

הגמרא מבארת שגם למ"ד עבדי כמטלטלין יש צורך לחלק בין מטלטלין ניידים למטלטלין נייחים לגבי קנין אגב, שהניידים נקנים רק בעומדים בתוך הקרקע והנייחים בכל מקום.

התוס' מפרשים מה נחשבים מטלטלים דניידי:

פירוש, שיש להם דעת, כלומר רק מטלטלין ניידים שיש להם דעת שונה דינם משאר מטלטלין, אבל בהמות, למרות שהינם ניידים לענין אגב, לא חשיבי מטלטלי דניידי, אינם נחשבים לענין זה כמטלטלין ניידים, אלא כשאר מטלטלין, ונקנין באגב אפילו אין צבורים.

התוס' מוכיחים כן: **כדאמרינן בפרק קמא דקידושין [כו ב] טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן, מבואר שם על אדם שרצה להקנות מאה צאן ומאה חביות חברו, ולכן הקנה לו טפח מהקרקע, ואמר כי עם הטפח הזה הוא מקנה לו בקנין אגב מאה צאן ומאה חביות. לאחר מכן מת המקנה, וחכמים הסכימו שהקנין כבר חל. והנה זה ודאי שאין אפשרות שמאה צאן יעמדו על הטפח האחד שהקנה לקונה, ומוכח אם כן שבהמות נקנים גם כשאין עומדים בתוכה.**

31. בתוס' רבינו פרץ הקשה בזה הלשון "תימה אמאי לא מוקי לה בכל קדשים שאין בהם מעילה כגון קרקעות ובני יונה שעבר זמנן", ומבואר שם שהקושיא היא לרבי יוחנן למה העמיד רק בקדשים קלים ולא בשאר קדשים שאין בהם מעילה.

30. דין זה הוא רק ללשון אחד של רב נחמן שם, אבל ללשון שני שם המחזיק באחד קנה בשני, וכתב הרשב"א שסוגיין היא אליבא דהלשון השני.

והמקשן בא בקושייתו כי הבין שדעת התרצן בגמרא היא שרבי יוסי סובר שהוי ממון בעלים גם בראוי להקרבה: **מדקמפלטגת מתוך זה שחילקת בין מחיים לאחר שחיטה, מכלל, דמחיים אפילו בחזי להקרבה חשבת ליה ממונו דומיא דלאחר שחיטה.** מתוך שחילק התרצן בין מחיים ללאחר שחיטה משמע שאף שלאחר שחיטה הוא ממון גבוה, כשהוא עדיין בחיים הוא ממון בעלים, הרי שאף הראוי להקרבה הוי ממון בעלים.

התוס' דוחים פירוש זה:

דאם כן, כי פריך מבכור, כשבא המקשן, לפי פירוש זה, להוכיח מרבינא המעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי בבכור בחוץ לארץ, שדברי רבי יוסי נאמרו רק בקדשים קלים שאינם ראויים להקרבה, היה יכול המקשן לסייעה משלמים, דקאמר בן עזאי [לקמן יג א] לא בא הכתוב "ומעלה מעל בה" אלא לרבות שלמים, שהם ממון בעלים. ובן עזאי האומר זאת בברייתא לקמן וכן אבא יוסי המוזכר שם האומר אחרת, אתו לפרושי מלתיה דרבי יוסי הגלילי, כדפירש הקונטרס, באו לפרש את דברי רבי יוסי הגלילי, ואם כן במקום להקשות מבכור, יכל להוכיח מדברי בן עזאי שרבי יוסי מדבר גם בראוי להקרבה כי שלמים חזו [ראויים] להקרבה, דהרי לא שייכים אלא בזמן שבית המקדש קיים⁽³⁵⁾. ולא יתכן לחלק בין אלה שבחוץ לארץ לאלה שבארץ ישראל, כי אפילו מחוץ לארץ לכתחילה יקרבו⁽³⁶⁾, מוכח אם כן שלרבי יוסי הגלילי נחשבים לממון בעלים גם קדשים קלים הראויים להקרבה. לכן ודאי שאין זה פירוש דברי המקשן.

התוס' מפרשים אחרת את קושיית הגמרא:

ויש לומר, דהכי פירושו: ומחיים מי אמר, האם רבי יוסי הגלילי אמר גם במתנות כהונה, דהיינו בחלק שיש לכהנים בשלמים, שמחיים הם ממון בעלים?⁽³⁷⁾ כי לדעת המקשן סובר רבי יוסי שרק חלק הבעלים הישראלי הם ממון בעלים⁽³⁸⁾.

כלומר, פשיטא ליה לגמרא דלא בא למעט ההקדשות דלית בהו מעילה, כגון קרקע, זה היה פשוט לגמרא שאין כוונת המשנה שאם הזיקו הקדש כקרקע שאין בו מעילה יהיו חייבים, דכיון דהם נכסי גבוה, מעילה לא מעלה ולא מורדת. כלומר, הגמרא ידעה שכדי לחייב צריך שיחשב ממונו ["רעהו"] וההקדשות הינם נכסי גבוה, וודאי אינם ממונו. ואף הקרקעות של הקדש הינם נכסי גבוה וודאי אינם נחשבים לממונו, וכיון שכך אין כל סיבה לחלק בין אם יש בזה מעילה אם לאו. אבל לענין קדשים שיש לבעלים שייכות להם ויש חלקים השייכים לבעלים אפשר שנחשב ממונו⁽³²⁾.

ומחיים מי אמר

הגמרא חילקה שלפי רבי יוסי הגלילי קדשים קלים הם ממון בעלים רק כאשר הם עדיין חיים, אבל לאחר שחיטה, גם הוא מודה שאין הם ממון בעלים. ועל כך ממשיכה הגמרא לשאול: ומחיים מי אמר? כלומר, שמחיים לא סובר ריה"ג שהם ממון בעלים.

מקשים התוס': תימה, מאי קא סלקא דעתיה, אי מחיים לא אמר, כל שכן לאחר שחיטה, כיצד עלה בדעת המקשן לומר שרבי יוסי הגלילי סובר שקדשים קלים בחיים אין הם ממון בעלים, והרי אם בחיים סובר שאינם ממונו, ודאי שסובר כן גם לאחר שחיטה⁽³³⁾, ואם כן על מה אמר רבי יוסי הגלילי "לרבות קדשים קלים שהן ממונו"?

התוס' מביאים תירוץ [הנדחה על ידם]: ואין לומר דהכי פירושו⁽³⁴⁾ שכך הוא פירוש הקושיא: ומחיים מי אמר אפילו היכא דחזיא להקרבה, כלומר, המקשן לא בא לומר שבכל קדשים קלים סובר רבי יוסי שאינם ממון גבוה, אלא בא לומר רק בקדשים קלים הראויים להקרבה שבזה לרבי יוסי לא הוי ממון בעלים, אבל בקדשים קלים שאינם ראויים להקרבה [כגון בכור בחוץ לארץ] גם לדעת המקשן סובר רבי יוסי דהוי ממון בעלים.

בתד"ה "לכתחילה"

37. בדברי התוס' אפשר לפרש שהכוונה היא שהחזו ושוק שמגיעים לכהנים לאחר שחיטה, מחיים הם ממון בעלים, אלא דלפי זה לא מובן ראיית התוס' בהמשך מהלשון "מקדש בחלקו" שזה מתאים לחלק של הכהנים, ואם מדובר בבעלים לא מתאים לשון "חלקו". ואולם אפשר לומר שכוונת התוס' שהחזו ושוק כבר מחיים הם של הכהנים, וכך משמע שלמד האבני נזר [אהע"ז סימן תמ"ט], כי תמה מדוע שיהיה של כהנים הא עד לאחר זריקה אין לכהנים שום זכיה בו. ראה שם מה שכתב.

38. ובוזה מתיישבת קושיית התוס' שהקשו אם גם מחיים הוי ממון גבוה על מה אמר ריה"ג "לרבות קדשים קלים שהן ממונו", כי הכוונה

32. וראה ברבינו פרץ שהרחיב מעט את התירוץ: ודאי בכל הני פשיטא ליה דמ"מ לא מקרי ממונו, דכיון דהא דאין בהם מעילה לאו משום קלישות קדושה הוא, דהא קדישי קדושה גמורה ואין בהם זכות לבעלים, והא דאין בהם מעילה גזירת הכתוב הוא, הלכך משום דאין בהם מעילה לא מעלה ולא מוריד דמ"מ לא חשיבי ממונו, ולכן מוקי לה בקדשים קלים ואלבא דר"י דאמר ממון בעלים.

33. וכפי שראינו בגמרא שלאחר מיתה יש יותר סברא שזה ממון גבוה.

34. ראה ברשב"א המביא פירוש זה.

35. כמבואר בתמורה ח א [וראה להלן בד"ה ואיתיביה].

36. "כיון דאין להם פרנסה במקומן" [תמורה כא א, וראה בהמשך

השחיטה היא לגבוה ולא משום אכילת בעלים – ואין עיקר השחיטה עבור אכילת הבעלים עד שיחשב שנשחט לצרכם, והוא "לכם" ולא לגבוה – וביום טוב נתמעט שרק "לכם" [לצרככם] מותר ולא לצורך גבוה. אבל פשיטא דחלק בעלים אפילו לאחר שחיטה הוא ממון בעלים לקדש בו אשה ולכל דבר.

ולפי זה אם היתה הגמרא מתרצת "מתנות כהונה שאני" היה אכן נכון מה שהיה משתמע שחלק הבעלים הוא ממון בעלים גם לאחר שחיטה, וחוזרת אם כן הוכחת המקשן, שהוכיח מתוך כך שהגמרא לא תירצה כן, שגם מתנות כהונה הוא ממון בעלים מחיים.

התוס' מחזקים את פירושו בסוגיא שמדובר בחלק השייך לכהנים:

וכן משמע מלשון המשנה ד"המקדש בחלקו" דבחלק כהנים איירי, שמדובר בחלק השייך לכהנים, לפי דלשון המקדש "בחלקו" לא שייך אלא בחלק של הכהנים, דבעלים לא שייך בהן לשון "חלק", דהרי עיקר הקרבן הוא שלהן, ולא מתאים הלשון חלק.

הוכחה נוספת:

וקראי נמי דמייתי בפרק האיש מקדש [קידושין נב ב] **אמתניתין**, גם מן הפסוק המובא בגמרא על המשנה שם, שממנו לומדים דהמקדש בחלקו אינה מקודשת: "וזה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש", מה אש [היינו אכילת המזבח] לאכילה, אף חלק הכהן מיעוד רק לאכילה ולא לשימוש אחר, ופסוק זה לא כתיב אלא **בכהנים**, הפסוק מדבר בחלקי הקרבנות הניתנים לכהנים⁽⁴¹⁾. משמע נמי שמדובר במשנה בחלק השייך לכהנים.

שואלים התוס': לפי הסבר התירוץ של הגמרא [שיתבאר היטב בדיבור המתחיל "ואם איתא" יוצא שלמסקנא במתנות כהונה אין חילוק בין מחיים לאחר שחיטה, ואף מחיים הוא ממון גבוה. ולפי זה יש להקשות מהא דקאמר התם [בקידושין שם]: **לימא מתניתין דלא כרבי יוסי**, האם המשנה של המקדש בחלקו אינה לשיטת רבי יוסי [כפי ששאלנו בסוגיין], **ומסיק, כי קאמר רבי יוסי מחיים**, הגמרא מסיקה שרבי יוסי מדבר מחיים ובמשנה מדובר לאחר שחיטה, והגמרא מוסיפה: **דיקא נמי מדוקדק כן גם מהלשון דקתני**

התוס' מבארים מדוע המקשן כך הביין: **דלא קאמר**, מזה שהגמרא לא תירצה: **מתנות כהונה שאני**, כלומר, דמה שמבואר במשנה דהמקדש בחלקו אינה מקודשת היינו, מדובר שקידש במתנות כהונה דהיינו **חלק שיש לכהנים בשלמים**⁽³⁹⁾, ולכן אינה מקודשת, כי מודה רבי יוסי שחלקים אלו אינם ממון בעלים בין בחיים ובין לאחר שחיטה. ומתוך שלא תירץ כך **אלא קאמר** שמדובר שקידשה בחלקו לאחר שחיטה, ואינה מקודשת **משום דלאחר שחיטה משלחן גבוה זכו. ומשמע, אבל מחיים הוא ממון בעלים, אף על גב דהוי מתנות כהונה**, גם החלקים השייכים לכהנים מחיים אינם ממון גבוה אלא ממון בעלים, ולכן לא יכלנו להעמיד את "המקדש בחלקו" מחיים אלא רק לאחר שחיטה.

התוס' שואלים על הוכחה זו של המקשן שיש לדחותה:

ואם תאמר, אי הוה משני, אם אכן היתה הגמרא מתרצת "מתנות כהונה שאני", ש"המקדש בחלקו" מדובר כשקידש בחלקים השייכים לכהנים, וכפי שטען המקשן בהוכחתו שכך היה לו לתרץ, הוה משמע דחלק בעלים אפילו לאחר שחיטה הוא ממון בעלים, היה משתמע שחלק הבעלים הינו ממון בעלים גם לאחר שחיטה, כי הרי לא חילקו בין מחיים ללאחר שחיטה, אלא בין מתנות כהונה לחלק הבעלים, משמע שחלק הבעלים הוא ממון בעלים גם לאחר שחיטה, ולכאורה אין זה נכון, **דבפרק ב' דיום טוב** [ביצה כא א] **נמי אמר דבעלים משלחן גבוה זכו**, בגמרא שם מבואר דבהמה שחציה של יהודי וחציה של נכרי מותר לשחטה ביו"ט כי אי אפשר לכזית בשר ללא שחיטה וחייבים לשחוט גם את חלק הגוי, אבל נדרים ונדבות אסור לשחטן ביום טוב למרות שיש בזה חלק לאכילה, משום שהם זוכים משלחן גבוה. הרי מבואר שאף חלק הבעלים לאחר שחיטה הוא ממון גבוה כי משלחן גבוה זכו⁽⁴⁰⁾. ולפי זה מובן למה לא תירצה הגמרא "מתנות כהונה שאני", כדי שלא נשמע מכך בטעות שחלק בעלים אף לאחר שחיטה הוא ממון בעלים. וסרה אם כן כל הוכחת המקשן.

מתרצים התוס':

ויש לומר, דהני מילי לענין נדרים ונדבות דאינן קרבים ביום טוב, מה שנתבאר שם שהזכיה היא משלחן גבוה אין הכוונה כמו בסוגיין שהם זוכים משלחן של הקב"ה וממילא אין זה ממון בעלים, אלא הכוונה היא **משום דעיקר שחיטה הוא בשביל גבוה**, שעיקר מטרת

היא לחלק הבעלים.

39. "חזה ושוק" בשלמים, וכן בבכור [תוס' ר"פ].

41. וקדשים קלים נלמדים במה מצינו [מהרש"א].

40. אף שלשון הגמרא שם "דכהנים כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו",

רבא הקשה לרב נחמן שרבי יוסי הגלילי אומר שקדשים קלים הם ממון בעלים גם בזמן שבית המקדש קיים.

מנין הוכיח שרבי יוסי מדבר גם בזמן שבית המקדש קיים?

מפרשים התוס':

ובזמן שבית המקדש קיים מיירי, מדבר רבי יוסי הגלילי, **דומיא דשלמים**, שהרי לקמן [יג א] פירש בן עזאי שרבי יוסי מדבר בשלמים, והם שייכים רק בזמן שבית המקדש היה קיים, **כדאמרינן בפרק קמא דתמורה** [ח א], הגמרא שם מוכיחה כן.

הוכחה נוספת: **אי נמי, כדפירש הקונטרס, דלענין לאתווי קרבן מעילה קדריש קרא**, כפי שפירש רש"י שיש להוכיח מהדרשה עצמה שדורשים מהפסוק "ומעלה מעל בה" לרבות קדשים קלים, וזה בא לרבות לענין שבעת הפקדון שחייב להביא אשם מעילות, אם כן מוכרח שמדבר בזמן שבית המקדש קיים, **דלא שייך הדרשה לרבות לענין אשם אלא בזמן שבית המקדש קיים**⁽⁴⁴⁾.

בבכור בחוץ לארץ

רבינא מתרץ שדברי רבי יוסי הגלילי נאמרו בבכור בחוץ לארץ שאינו ראוי להקרבה. והנה רב נחמן כשהעמיד את המשנה בתמורה באינו ראוי להקרבה העמיד בבכור בזמן הזה, ואילו רבינא כשבא להעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי באינו ראוי להקרבה מעמיד שמדובר בזמן שבית המקדש קיים אך בבכור בחוץ לארץ.

התוס' באים לפרש מדוע נקטו בדוקא באופנים אלו:

הא דלא תירץ רבינא בבכור בזמן הזה וכפי שהעמיד רב נחמן את המשנה, משום דדומיא דשלמים קתני כדפירשתי לעיל, כפי שפירשו התוס' בדיבור הקודם שכן עזאי פירש שרבי יוסי מדבר בשלמים, והם שייכים רק בזמן שבית המקדש קיים, לכן אף הבכור מדובר בזמן שבית המקדש קיים.

המקדש ב"חלקו", דמשמע בחלק שלו דהיינו לאחר שחיטה. וקשה הרי למסקנת סוגיין במתנות כהונה אין הבדל בין מחיים ללאחר שחיטה.

מתרצים התוס': אכן, דברי הגמרא שם **לא הוי לפי המסקנא דהכא, אלא לפי מה דסלקא דעתיה מעיקרא**, אלא לפי מה שהגמרא כאן חשבה בהוה אמניא שרק לאחר שחיטה הוי ממון גבוה. דבאמת לפי המסקנא בסוגיין במתנות כהונה אפילו מחיים הוי ממון גבוה.

תם חי אבל לא שחוט

במשנה שמביאה הגמרא "בכור מוכרין אותו תם חי", מופיע בגירסא שלפנינו בסוגריים המילים "ולא שחוט". לפי הגירסא שהיתה לפני התוס' גורסים גם "ולא שחוט".

מבארים התוס': **הא לא איצטריך לאשמועינן**, דין זה שאסור למוכרו כשהוא שחוט לא היתה המשנה צריכה להשמיענו, דהרי בבכור בזמן הזה מוקמינן לה דאין שייך בו מכירה לאחר שחיטה דמיתסר בהנאה, כי הרי מעמידים משנה זו בזמן הזה שאין בית המקדש קיים וממילא שחיטתו נחשבת כנשחט מחוץ לעזרה דאסור בהנאה, ואין בזה כל חידוש שאסור למוכרו⁽⁴²⁾.

אבל קא משמע לן דמוכרין אותו חי, אף על גב דמעשר אין נמכר, המשנה בא בעיקר להשמיענו שמוכרין את הבכור כשהוא חי, למרות ש"מעשר בהמה" לא נמכר גם כשהוא חי, והטעם שמעשר בהמה לא נמכר: לפי **דנאמר בו "לא יגאל"** [ויקרא כו ג], ודרשו חכמים בגזירה שוה מחרמים שנאמר בהם **"לא ימכר ולא יגאל"** [שם כח], מה **"לא יגאל"** שכתוב בחרם איסור מכירה עמו, אף **"לא יגאל"** האמור במעשר הבהמה לא ימכר. ומשמיעה המשנה דמכל מקום הבכור נמכר כשהוא תם. **וכן איתא בפרק קמא דתמורה** [ה ב], הגמרא שם מביאה כן מברייתא, שבבכור שנאמר רק **"לא תפדה"** מותר למוכרו, אבל במעשר שנאמר **"לא יגאל"** אסור למוכרו, כי לומדים גזירה שוה⁽⁴³⁾.

ואיתיביה רבא לרב נחמן

44. בתוס' רבינו פרץ הקשה לפירוש רש"י מדוע לא מעמיד רבינא בבעל מום. אבל לפירוש הראשון ניחא דבעינן דומיא דשלמים דבהם אין חילוק בין תמין לבעלי מומין. וכפי שמוכיחה מזה הגמרא בתמורה ח.

ובעיקר דברי רש"י צ"ב למה הניח דברי הגמרא בתמורה ופירש פירוש אחר. וכתב ה"פני יהושע" לבאר שהתם בתמורה רבא רוצה להוכיח שמדובר בבכור שעומד להקרבה ולכן קאמר אי בזמן הזה

42. וראה בשיטמ"ק בשם הרא"ש דאף אי מיירי בזמן הבית פשיטא דאינו נמכר דאפילו לחלק מנחה כנגד מנחה ובכור כנגד בכור אסור, כל שכן דאינו נמכר.

43. יש להעיר, למה הוצרכו התוס' להביא ממרחק, כי להלן יג א גם מובאת ברייתא זו.

תירוץ נוסף: ועוד יש לומר, דעל כרחק לא מתקמא, לא ניתן להעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי כשיטת רבי עקיבא, מדמצריך קרא לרבוני שהוא ממון בעלים, כיון שלדברי רבי יוסי הגלילי בא הפסוק לרבות שהוא ממון בעלים, ואילו לשיטת רבי עקיבא אין צורך בפסוק שירבה, שהרי אם אינם קרבים ודאי שהם ממון בעלים. לכן לא יכל להעמיד כשיטת רבי עקיבא אלא בהתאם לשיטת רבי שמעון הסובר שבדיעבד קרבים⁽⁴⁶⁾.

לכתחילה לא

רבי שמעון סובר שבכורות מחוץ לארץ שבאו לארץ ישראל יקרבו, ומדייקים: דוקא אם באו, אבל לכתחילה לא.

מפרשים התוס': לכתחילה לא, פירוש: לכתחילה אין צריך להביאם⁽⁴⁷⁾ לארץ ישראל. כדמפרש בפרק אלו קדשים [תמורה כא א] במשנה: אמר רבי שמעון, מה טעם שבכור [והמעשר] אינם באים מחוץ לארץ כשאר הקדשים? לפי שכל הקדשים אין להם פרנסה [תקנה] במקומן, פרוש: אין להם התרה אלא במקדש, כל הקדשים אף אם יפול בהם מום הרי הן בקדושתן, וצריך לפדותן ולהעלות דמיהן ולהקריבן. והואיל וסופו להקריב דמיהן לכן צריכים לכתחילה לעלותם. חוץ מן הבכור ומעשר שיש להם פרנסה במקומן, פירוש: שנאכלין במומן. אבל הבכור והמעשר יש להם תקנה במקומן שירעו עד שיפול בהם מום ואז נאכלים במקומם. לכן אין צורך להביאם לארץ ישראל.

והנה במשנה בתמורה לא מוזכר מיהו התנא האומר שלכתחילה אין צורך להביא את הבכור ליקרב, ומוזכר רק רבי שמעון המנמק את טעם הדין, ומנין לרבינא שהלכה זו נאמרה על ידי רבי שמעון? מפרשים התוס': ולהכי תלי לה ברבי שמעון, והיות ורבי שמעון הוא המפרש את הטעם משמע דכולה רבי שמעון היא, ולכן תלה הלכה זו ברבי שמעון.

ומעירים התוס': וקצת היה נראה שיותר נכון לגרוס

אבל רב נחמן דלעיל, הוה מצי למימר, רב נחמן אכן היה יכול להעמיד את המשנה "בכור מוכרין אותו חי" בבכור בחוץ לארץ שאינו ראוי להקרבה. אבל לא העמיד כן כי זה הוא דוחק, וניחא ליה [היה לו יותר נח ומרווח] להעמיד בבכור בזמן הזה.⁽⁴⁵⁾

ואליבא דרבי שמעון דאמר אם באו תמימים יקרבו

רבינא העמיד את דברי רבי יוסי הגלילי בבכור בחוץ לארץ, לפי שיטת רבי שמעון הסובר שבדיעבד אם באו מקריבים, אבל לכתחילה לא מביאים בכור מחוץ לארץ.

מביאים התוס' את שיטת רבי עקיבא:

ורבי עקיבא פליג עליה [נחלק על רבי שמעון] בפרק אלו קדשים בתמורה [כא ב], ואמר שאף אם כבר באו בכורות מחוץ לארץ לא יקרבו. ומבואר שם טעמו דדריש מהקישא, דורש מהנאמר: "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך", הוקש בכור למעשר, שממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה בכור, וממקום שאי אתה מביא מעשר שני אי אתה מביא ממנו בכור.

שואלים התוס': ואם תאמר, ואמאי קאמר ואליבא דרבי שמעון, מדוע אמר רבינא שבכור בחו"ל הוי ממון בעלים זהו בהתאם לשיטת רבי שמעון, הרי כל שכן שזה מתאים אליבא דרבי עקיבא דאמר לא יקרבו אף לא בדיעבד, דודאי דהוי ממונו של הבעלים?

מתרצים התוס': ויש לומר, דמוקי לה כרבי שמעון משום דדומיא דשלמים קתני דקריבים, כלומר, כיון שמדובר בבכור בדומה לשלמים [וכפי שנתבאר בדיבורים הקודמים ובתמורה ח א] לא יתכן להעמיד כרבי עקיבא שלשיטתו אין בכור הבא מחוץ לארץ קרב כלל, אבל לפי רבי שמעון יש לו דמיון לשלמים כיון שעל כל פנים בדיעבד הוא קרב.

46. מדברי התוס' משמע דלרבי עקיבא אף דלא יקרבו מכל מקום קדושה יש בהו. ואולם הרשב"א כתב "דלר"ע פשיטא דחולין גמורין הוא" ולפי זה לא קשה מדי, דלפי רבי יוסי הוי קדשים קלים ולכן לא יתכן להעמיד כרבי עקיבא.

וראה במאירי שהביא שיטת גדולי המחברים שהם כחולין גמורים, אבל שיטת גדולי המגיהים "שלא נאמר דבר זה אלא שלא ליקרב, אבל מכל מקום קדושת בכור יש בו שלא ליגזו וליעבד". וראה עוד בחידושי הגר"ח בפ"א ממעשר שני, בביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד בענין זה.

47. אפשר לומר שהתוס' באו לשלול שנפרש שלכתחילה לא, היינו

דומיא דשלמים קאמר. אבל כאן פרש"י למסקנת רבינא דבכור בחו"ל איירי דלא חזי להקרבה, ואם כן בעל כרחך לא הוי דומיא דשלמים וא"כ אמאי לא שני רבינא דאיירי בזמן הזה, לכן פירש דמדמחייב קרבן מעילה ע"כ בזמן הבית מיירי. אולם התוס' סברו דבכור בחו"ל הוי מ"מ דומיא דשלמים.

45. ב"שיטה מקובצת" מביא מהרא"ש המפרש דבכור בחו"ל הוא דחוק כי צריך להעמיד לפי ר"ש, ולכן נוח לו יותר להעמיד בזמן הזה. "ותוס' שאנץ" כתב שהיות והמשניות והברייתות נשנו בארץ לכן לא רצה להעמיד שהמשנה מדברת בבכור בחו"ל.

התוס' מעירים לפירוש זה: **ולפי סברא זו שרב נחמן המעמיד בבכור בזמן הזה סובר כרבנן, ויוצא לפי זה שבכור בזמן הזה הינו ממון בעלים לא רק לשיטת רבי יוסי הגלילי אלא אף לשיטת רבנן, אם כן, לא יהיה אמת, לא יהיה תואם את סוגייתנו,**⁽⁵¹⁾ **הא דמשמע לקמן בסוף פרק הפרה [נג ב] דבכור לא הוי בכלל "רעהו", כי אינו ממון בעלים אפילו בזמן הזה. דפליגי אביי ורבא בשור תם של הדיוט ושור פסולי המוקדשין שנגחו יחדיו שור אחר, שלדעת אביי משלם בעל שור ההדיוט את כל חצי הנוק, כאילו אין לו שותף, כיון שאין אפשרות לגבות מהשור השני, ואולם רבא סובר שמשלם רק רביע נזק כי אין לגבות ממנו את חלקו של השני**⁽⁵²⁾, **ופירש רבינו יהודאי גאון ש"שור פסולי המוקדשין" מדובר בבכור שור דלא פריק ליה, שור בכור שאין לו פדיון שנפל בו מום, וכפי פירושו אכן צריך לומר שמדובר בבכור כמו שאפרש שם בעזרת השם, ואם כן מתבאר שבין לאביי ובין לרבא שור בכור אינו בכלל "רעהו" ופטור, ומסתמא בימיהם פליגי, ומסתבר שנחלקו כיצד הדין בימיהם דהיינו בזמן הזה, ולמרות זאת סוברים שאין הבכור בכלל "רעהו" כי הוא ממון גבוה, ואם כן אין זה כפי מה שנתבאר עתה בסוגייתנו שבזמן הזה לכולי עלמא [לפי כולם] הוי הבכור ממון הדיוט.**

התוס' ממשיכים לבאר את תירוץ הגמרא לפי דרכם:

ומשני, "אלא מתנות כהונה שאני", והכי [וכך גם] גרס רבנו חננאל⁽⁵³⁾, **ורש"י לא גרס כן, את תוספת המילה "אלא". כי אם גורסים "אלא", משמע שהגמרא חוזרת בה ממה שתירצה מקודם, שהמקדש בחלקו מדובר לאחר שחיטה ורבי יוסי הגלילי מדבר מחיים, כי הרי רבי יוסי מודה במתנות כהונה שאף מחיים הינם ממון גבוה, ולפי זה "המקדש בחלקו" מדובר במתנות כהונה, והיינו בין מחיים ובין לאחר שחיטה. ואילו רבי יוסי האומר שהוא ממון בעלים מדבר בחלק הבעלים, ואף בזאת אין הבדל בין מחיים ללאחר מיתה**⁽⁵⁴⁾.

והנה יוצא שלפי רבי יוסי מתנות כהונה הוי ממון

בסוגייתנו "ואליבא דרבי ישמעאל", ולא "רבי שמעון". **דהתם [בתמורה כא א] פריך אמתניתין, הגמרא שואלת על המשנה בתמורה שאמר, אם באו תמימים יקרבו, ממשנה בחלה [פ"ד מ"א] ששנינו בה: בן אנטונינוס שהביא בכורות מבבל, ולא קבלום. ומשני [הגמרא מתרצת], הא כרבי ישמעאל, משנתנו הסוברת שאם באו קרבים היא לשיטת רבי ישמעאל, והא כרבי עקיבא, המשנה בחלה היא בשיטת רבי עקיבא הסובר שאינם קרבים. ומוכח איפוא התם בגמרא, שהמשנה הסוברת שקרבים היא כרבי ישמעאל, ומשנה [דחלה] דבן אנטונינוס כרבי עקיבא. כלומר, מתוך שהגמרא לא אמרה "הא רבי שמעון", משמע שרבי שמעון אינו אלא אומר את טעם ההלכה, אבל בעל ההלכה הוא "רבי ישמעאל", ואם כן, יותר נראה שגם אצלנו יש לגרוס "אליבא דרבי ישמעאל".**

ואם איתא לישני ליה.

התוס' לעיל בדיבור המתחיל "ומחיים" החלו לפרש את קושיית הגמרא "ומחיים מי אמר" שהכוונה היא למתנות כהונה האם הם מחיים ממון בעלים, ועתה באים לבאר את סיוע דברי המקשן המוכיח שאין זה כן⁽⁴⁸⁾.

פירוש: ואם איתא דמחיים הוי ממונו לרבי יוסי הגלילי אפילו במתנות כהונה דחזו להקרבה, אם אכן סובר רבי יוסי הגלילי שגם החלקים השייכים לכהנים, הם מחיים ממון בעלים, וגם בראוי להקרבה, וכפי שנתבאר,⁽⁴⁹⁾ **אם כן, לישני ליה רבינא שהא דרב נחמן אמר רבה בר אבוב זה לא כרבי יוסי הגלילי אלא כרבנן. דממה נפשך לא הוי כרבי יוסי הגלילי. אם כן לפי רבי יוסי הגלילי גם בכור בארץ ישראל הראוי להקרבה הוי ממון בעלים, ואם כן על כרחך**⁽⁵⁰⁾ **צריך לומר, שרב נחמן המעמיד את המשנה בבכור בזמן הזה אינו סובר כרבי יוסי הגלילי אלא כרבנן, והיה צריך אם כן רבינא לומר שרב נחמן סובר כרבנן.**

52. כך פירשה הגמרא שם תחילה שנחלקו בדין "אי ליכא לאשתלומי", וראה שם בגמרא הסברים נוספים במה נחלקו. מכל מקום לפי כל ההסברים מוכח שהשור השני פטור.

53. הר"ח כתב בזה"ל: "ופרקין הכי לא תימא כי אמר רבי יוסי מחיים אלא הכי קאמר אפילו תימא רבי יוסי הגלילי ושני מתנות כהונה וכו'".

54. התוס' לשיטתם שחלק בעלים הוא ממון הדיוט בין מחיים ובין לאחר שחיטה [ראה לעיל ד"ה ומחיים] אבל רש"י לא גרס "אלא" ולפי זה אין הגמרא חוזרת בה ממה שאמרה שיש חילוק בין מחיים ללאחר שחיטה, כי אכן יש חילוק לענין חלק הבעלים שלאחר

שיש איסור להביאם לארץ ישראל. ואולם אפשר שבאו לפרש שאין צריך להביאם אבל אם באו מקריבים לכתחילה. וראה בתמורה כא ב בתד"ה ממקום ומשמע לכאורה כמו הצד הראשון שכתבנו.

48. מהר"ם ש"ף.

49. דאם לא ראוי להקרבה אין החזו ושוק שייכים לכהן.

50. ראה במהרש"א ב"מהדורא בתרא" שמה שכתבו התוס' "מה נפשך" הוא לאו דוקא והכוונה היא ש"על כרחך" וכו'.

51. רב נחמן חולק על הסוגיא שם [עפ"י ר"פ, וראה שם עור מה שכתבנו].

לדעת חכמים לא מבואר כמה משלם בעל השור. ומפרש שם רש"י, שבשור מועד משלם בעל השור את כל הנזק, ובתם משלם בעל השור רק חצי נזק.⁽¹⁾ ובעל הבור תמיד פטור.

והגמרא כאן אומרת, שלדעת חכמים במקרה ששנים הזיקו יחד פשיטא היא שאם אין אפשרות לגבות ממזיק אחד לא משלימים את הגבייה מהמזיק השני, מהיכן רואים זאת בשיטת רבנן? מביאים התוס' את פירוש רש"י על כך:

פירש בקונטרס את שאלת הגמרא: **אי אליבא דרבנן דפליגי עליה דרבי נתן בפרק הפרה** [לקמן נג א], אם דברי רבי אבא, שלא גובים מן הבשר כנגד האימורים, הם לפי חכמים החולקים על רבי נתן **גבי שור שדחף את חברו לבור, ואמר, שאמרו חכמים [בשור תם] דבעל השור משלם מחצה ובעל הבור פטור. אלמא, כי ליכא לאשתלומי מבעל השור לא משתלם מבעל הבור, הרי לנו שאם לא ניתן לגבות מבעל השור יותר ממחצית, וכגון כאן שהוא שור תם ולא שייך לחייבו ביותר, בכל זאת לא גובה את היתר מבעל הבור, ואף על גב שבו נמצא ההיזק, למרות שהשור ההרוג נמצא בתוך הבור, כלומר, הוזק על ידי הבור, ואם כן גם במקרה של שור תם של שלמים שהזיק פשיטא דאין גובה מבשרו כנגד מה שלא ניתן לגבות מן האימורים, ומה בא אם כן רבי אבא להשמיענו? עד כאן לשונו של רש"י.**

התוס' באים להקשות על פירושו ולכן מרחיבים תחילה את הביאור בדבריו:

משמע מפירושו שפירש בדעת חכמים, כי מה שאמרו מועד משלם נזק שלם ותם חצי נזק הוא משום שלדעתם **השור עושה את כל ההיזק, ואילו בעל הבור אין עושה כלום, הלכך בעל השור משלם את מלוא הסכום שניתן לחייבו, דהיינו, שור מועד משלם נזק שלם, ותם משלם חצי נזק. ולכך לא מצוי למידק אלא מתם ולא ממועד.** לכן לא ניתן להוכיח שחכמים סוברים שאם אין אפשרות להשתלם מאחד משתלמים מן השני, אלא רק מהדין הנאמר לגבי שור תם שמשלם רק חצי הנזק ואין בעל הבור משלים את היתרה. אבל משור המועד שמשלם את כל הנזק, אין כל הוכחה, כי יש לומר שבעל

גבוה, ורק בכור בזמן הזה שאינו ראוי להקרבה הוא ממון הדיוט, ולפי זה חכמים החולקים על רבי יוסי סוברים שאף בזמן הזה שאינו ראוי להקרבה הוא ממון גבוה⁽⁵⁵⁾ ולכן **השתא, עתה למסקנא, מילתא דרב נחמן, מה שאמר רב נחמן שבכור בזמן הזה לא הוא ממון גבוה לא מתוקמא** [לא ניתן לפרשו ולהעמידו] **אלא כשיטת רבי יוסי הגלילי, כי לרבנן גם בזמן הזה הוא ממון גבוה. ואילו פלוגתא דאביי ורבא לקמן, שניהם סוברים כי בכור הוא ממון גבוה גם בזמן הזה, הם כשיטת רבנן.**

התוס' מוסיפים לבאר לשיטת רבנן:

אף שנתבאר שלרבנן בכור הוא ממון גבוה, מכל מקום נראה דדוקא מחיים הוא לרבנן ממון גבוה אפילו כשהוא בעל מום שאינו ראוי עוד להקרבה, כיון דאסור בגיזה ועבודה. אבל לאחר שחיטה למה יחשב עוד ממון גבוה אפילו בזמן שבית המקדש קיים, דהא אפילו לנכרי שרי להאכיל כדתניא בפרק כל פסולי המוקדשין [בכורות לג א] דאיתקש לצבי ואיל, בפרשת בכור נאמר [דברים ט"ו]: "וכי יהיה בו מום... בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו כצבי וכאיל" ודורש רבי עקיבא מה צבי ואיל מותר להאכילו אף לנכרי, אך בכור בעל מום מותר להאכילו אף לנכרי. וכיון שהתורה התיירה להאכילו אף לנכרי ודאי שאין הוא ממון גבוה⁽⁵⁶⁾.

יג-א אי אליבא דרבנן

הגמרא שואלת לרבי אבא שבא להשמיענו שלא גובין מבשרן כנגד אימוריהן, כי לפי חכמים זה פשיטא, ולפי רבי נתן אין זה נכון.

ותחילה נבאר את פלוגתת רבנן ורבי נתן [לקמן נג א] בדין שור שדחף את חברו לבור: לדעת חכמים, בעל השור חייב ובעל הבור פטור. לדעת רבי נתן, בעל השור משלם מחצה ובעל הבור מחצה. בברייתא אחרת מובא שלפי רבי נתן בעל השור משלם רביע ובעל הבור שלשה חלקים, והגמרא מחלקת שבתם סובר רבי נתן שמשלם בעל השור רק רביע, ובמועד משלם מחצה.

שחיטה הוא ממון גבוה, ורק מתנות כהונה שונה שאף מחיים הוא ממון גבוה.

55. ואף בחלק הבעלים סוברים דהוי ממון גבוה [ראה נחלת משה עפ"י תוס' להלן יג ב]

56. ויוצא למסקנת שיטת התוס': לפי רבי יוסי הגלילי מתנות כהונה הוא ממון גבוה בין מחיים ובין לאחר שחיטה. ורק בחו"ל או בזמן הזה שאינו ראוי להקרבה הוא ממון בעלים. וחלק הבעלים תמיד הוא ממון

בעלים. [לפי רש"י רק מחיים הוא ממון בעלים] ולפי רבנן תמיד הוא ממון גבוה [ראה חזו"א סימן ג' סקט"ו] חוץ מבכור בעל מום לאחר שחיטה דהוי ממון בעלים לפי שמצאנו שהתירה התורה להאכילו לנכרי. [וראה עוד לקמן יג ב בתוד"ה אמר רבא ומה שכתבנו בזה].

1. כך פירש רש"י לקמן נג. אמנם רש"י כאן [ד"ה אין] פירש אחרת. וכתב המהר"ם שאין זה מפירוש רש"י אלא תלמיד כתבו, וכן כתב הפנ"י שיש להגיה ברש"י שלפנינו.

הבור פטור כי ממילא כבר שולם לניזק כל הנזק⁽²⁾.

וכן פירש בהדיא, וכך פירש רש"י במפורש **לקמן בפרק הפרה** [שם] שכך דעת חכמים וזה לשונו: **אבל רבנן, בתר מעיקרא אזלי. וסברי דבעל השור כוליה הזיקא קעביד**. רבנן סוברים שהולכים אחר תחילת מעשה הנזק⁽³⁾ שהוא העיקר, ולכן הם סוברים שהשור עשה את כל ההיזק.

הלכך, במועד בעל השור משלם נזק שלם, ובתם, בעל השור משלם חצי נזק, ופלגא [והחצי השני] **מפסיד הניזק**.

מקשים התוס' לפירושו של רש"י:

וקשה לר"י אם טעמם של חכמים הוא משום שהשור עשה את כל הנזק ובעל הבור לא עשה כלום, אם כן, **היכי דייק**, כיצד דייקה הגמרא שלדעת חכמים פשוט הוא **דאין גובה מבשרם כנגד אימוריהן** מזה שסוברים חכמים **דלא משתלם מבעל הבור כלום בתם שמפסיד פלגא**, שאין בעל הבור משתתף בתשלום והניזק מפסיד בתם חצי נזק, והרי אין הנידונים דומים, **דהתם, שם במקרה שאמרו חכמים שבעל הבור פטור הוא משום שהבור לא עשה ההיזק כלל ולמה נחייבו, אבל בשלמים, שהבשר עשה כמו כן היזק, שבשר השור השתתף בעשיית הנזק כמו האימורין**, בזה אפשר שיסברו חכמים **כיון דליכא לאשתלומי מאימורין משתלם מן הבשר**, כיון שאין אפשרות לגבות מן האימורין יגבו את היתרה מן הבשר כיון שגם הוא השתתף בנזק⁽⁴⁾.

התוס' מוסיפים לביאור קושייתם כי כאן הבשר עשה את כל ההיזק:

דעל כרחך סבירא ליה השתא, הגמרא עכשיו סוברת כי **שנים שהזיקו יחד, נחשב דהאי כוליה הזיקא עבד** [זה עשה כל הנזק] **והאי כוליה הזיקא עבד** [וזה עשה כל הנזק] ולכן כיון שהבשר עשה את כל הנזק אפשר שרבנן מודים לרבי נתן שגובים מהם את כל התשלום.

התוס' באים לבאר מניין לנו שכך סוברת עתה הגמרא. ונקדים: הגמרא לקמן [נג א] מבארת את שיטת רבי נתן הסובר שבשור תם משלם בעל השור רביע ובעל הבור שלשה חלקים בשני אופנים: א. שנחשב שכל אחד עשה את כל הנזק, ומכל מקום לא משלם כל אחד חצי, משום שטוען בעל השור לבעל הבור, השותפות עימך מה הועילה ליי? לכן משלם בעל השור רק רביע ובעל הבור שלשה חלקים. ב. נחשב שכל אחד עשה רק מחצית מהנזק, ולכן בעל השור משלם רק רביע [חצי של חצי הנזק], ואולם בעל הבור מתחייב בשלשה חלקים ולא רק בחצי כי אומר לו בעל השור הניזק: אני מצאתי את שורי בבורך! והתוס' באים להוכיח, שהגמרא עתה סברה כפי הדרך הראשונה, שנחשב הדבר שכל אחד עשה את כל הנזק.

כיון דלא אסיק אדעתיה טעמא דתורא בבירך **אשכחתייה**, כי הרי עתה עדיין לא ידעה הגמרא מהטענה שיכול לטעון לו "אני מצאתי את שורי בבורך", כי רק בהמשך הגמרא מתרצת כן, ואם כן חייבים לומר כמו הדרך הראשונה שנחשב שכל אחד עשה את כל הנזק, **דאי כל חד וחד פלגא הזיקא עבד**, אם נחשב שכל אחד עשה רק חצי מהנזק, יקשה: **למה ישלם בתם, לרבי נתן, בעל הבור שלשה חלקים דהיינו יותר ממה שהזיקו**, אם הוא הזיק רק חצי, **ובלא הטעם של "אנא תורא בבירך אשכחתייה" אין לנו לומר שישלם יותר מאשר החצי שהזיק כדמוכח בפרק הפרה** [בדרך השניה שהבאנו] שלולי טעם זה קשה למה ישלם בעל הבור יותר. וכיון שעתה עדיין לא ידענו מטעם זה, על כרחך צריך לומר שהגמרא סברה עתה שכל אחד עשה את כל הנזק.

וכיון שנחשב שהשור עשה את כל הנזק, מניין לנו שלפי רבנן לא ישלם בעל השור מבשר השור גם את החלק של האימורין?⁽⁵⁾

התוס' מקשים עוד לפירושו של רש"י:

איכפת לי. ומוכח שרבנן אינם סוברים את הדין שאם ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, ולכן גם בבשר ואימורין, אף שגם הבשר עשה את כל הנזק, פשיטא שיכול לדחותו לאימורין, אע"פ שאינו גובה מהם כלום, כי האימורין עשו ג"כ הנזק כמו הבשר, ואם בגלל שפטורים מגז"כ, הרי מולך גרם זאת. [וראה שם בפני" מה שמבאר בלשון רש"י "דבעל השור כוליה הזיקא עבד", שבא לאפוקי שלא נאמר לרבנן שנחשב שפלגא נזקא עביד, אבל לא לאפוקי שבעל הבור גם עביד כוליה הזיקא] ראה כעין זה בשיטמ"ק בשם תלמידו ר' ישראל.

5. רבי עקיבא איגר הקשה "ולא ידעתי למאי הוצרכו לכל האריכות הא הקושיא בפשיטות כיון דרבנן ס"ל התם דבעל הבור אינו מקרי מויק כלל אם כן פלוגתייהו דרבנן ור' נתן פליגו ביסוד זה אם בעל

2. והיינו רק לפירוש רש"י, אבל לפירוש התוס' [כדלהלן] ניתן להוכיח גם ממועד.

3. עפ"י פנ"י.

4. וה"פני יהושע" כתב ליישב שיטת רש"י, שאין הכוונה שרק השור עשה, אלא באמת נחשב הדבר שגם הבור עשה. אלא, שבעל הבור פטור לפי שיכול לדחותו אצל בעל השור שעיקר הנזק נעשה מכוחו. אך זה מועיל רק במועד, לפי שבעל השור משלם את כל הנזק. אבל בתם, שמשלם רק מחצה, למה יהיה הבור פטור מכלום, אלא מוכח שאפילו הכי יכול לדחותו, כיון שבאמת עיקר הנזק נעשה מהשור, שהוא התחיל בנזק, אלא שגז"כ היא שהוא פטור מחצי, ולכן אומר לו בעל הבור: מולך גרם שאינך נוטל כל הנזק מבעל השור, ואני, מה

הבור, ואם כן גם כאן פשיטא דלפי רבנן אין גובה מבשרן כנגד אימוריהן, ומאי קא משמע לן – ומה השמיענו רבי אבא?

התוס' מקשים על פירושם:

ואם תאמר, מנליה דהא דקאמרי רבנן "ובעל השור חייב" לאו היינו דחייב הכל, מנין לגמרא שמה שאמרו חכמים בשור מועד שבעל השור חייב אין הכוונה שחייב לשלם את כל הנזק אלא רק חצי נזק, שמא הכוונה שחייב לשלם את כל הנזק?⁽⁶⁾

מתרצים התוס': ויש לומר, דאי הווי פליגי רבי נתן ורבנן בתשלומי השור, אם אכן היו סוברים חכמים שמשלם בעל השור נזק שלם והיו חלוקים בזה על רבי נתן הסובר שבעל השור המועד משלם רק חצי נזק, אם כן הווי להו לפרש, היו חכמים ורבי נתן מפרשים בדבריהם את מחלוקתם זו, ומדלא פירשו שמע מינה מודו לרבי נתן בהא, יש להבין שהם באותה דעה לענין זה עם רבי נתן, שמשלם רק חצי נזק.

תירוץ נוסף מתרצים התוס':

ועוד, דאם איתא דמחייבי רבנן הכל לבעל השור, אם אכן סוברים חכמים שבעל השור חייב נזק שלם, אזי הווי ליה לרבי נתן למימר, היה מתאים שרבי נתן יאמר "דאין משלם אלא מחצה", שמשמע פחות ממה שחייבוהו חכמים. וכיון שלא אמר כן משמע שאין דעת חכמים לחייב את בעל השור נזק שלם.

אנא תוראי בבירך אשכחתי

הגמרא מתרצת בתירוץ שני שדברי רבי אבא נאמרו לפי

ועוד קשה, מנא ליה לגמרא [מנין לה לגמרא] דלפי רבנן בשור תם משלם בעל השור מחצה ובעל הבור פטור לגמרי, ולכן יש הוכחה שלא אומרים דכי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי? דלמא, אולי סוברים רבנן בתם, שבעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה. ורבנן דאמרי בברייתא "ובעל הבור פטור", איירי במועד. מה ששינונו בברייתא שרבנן פוטרים את בעל הבור, זה דוקא במועד,⁽⁶⁾ כי בעל השור משלם כבר את כל הנזק. אבל בתם, שבעל השור משלם מחצה, ישלם בעל הבור את המחצה הנוותר. כי בזה רבנן מודים לרבי נתן, שאם אין אפשרות לגבות מאחד גובים מן השני⁽⁷⁾.

ולכן התוס' מפרשים אחרת את שיטת רבנן:

ונראה לר"י, דרבנן דאמרי בעל השור חייב ובעל הבור פטור, היינו דבעל השור משלם מחצה במועד, ובתם משלם רביע. ובעל הבור פטור לגמרי, הן במועד והן בתם. וסיבת הפטור של בעל הבור היא, שלא חייב הכתוב על נזקי הבור אלא היכא דנפל ממילא, רק כשהשור הניזק נפל מאליו, דכתיב בפרשת בור "ונפל שמה שור או חמור", ומשמע רק כשנפל השור מעצמו. אבל אם אחרים מפילים אותו בבור, פטור בעל הבור. ולכן, בין במועד שדחף את השור לבור ובין בתם, סוברים רבנן שבעל הבור פטור לגמרי.

ומפרשים לפי זה את סוגייתנו: והכא, דברי רבי אבא, שאינו גובה מבשר השור כנגד האימורים, הכי פירושו: אם לפי רבנן, הא אמרי כי ליכא לאשתלומי מבעל הבור, לא משתלם מבעל השור, הרי הם סוברים שבעל השור משלם במועד רק חצי ובתם רק רבע, למרות שאין גובים את יתר הנזק מבעל הבור כי התורה פטרנו. אף על גב דסבירא להו האי כולא היזקא עבד והאי כולא היזקא עבד⁽⁸⁾, וזאת למרות שנחשב שכל אחד עשה את כל הנזק, אין בעל השור משלם את חלקו של

6. כי בגמרא שם מובא שתי ברייתות המביאות את דברי רבי נתן, והגמרא מפרשת שהאחד מדברת בתם והשניה במועד, ומוזכר שרבנן חולקים רק בברייתא של מועד.

7. הפני יהושע כתב ליישב דמלשון הברייתא השניה "רבי נתן אומר" משמע שגם בזה הובאו תחילה דברי חכמים החולקים. אלא שהגמרא לא הביאה זאת כי לא היה קשה סתירה מחכמים לחכמים אלא רק מר"נ על ר"ב.

8. כפי שהוכיחו התוס' בתחילת הדיבור. ורש"י לקמן פירש שכוליה היזקא עבד, הואיל דבלאו בור נמי מיית, הוי כאילו המיתו כולו. וכן גבי בור, הואיל ובלאו מכת נגיחת השור הוי מיית, כאילו המיתו כולו.

9. וכפי שאכן פירש רש"י.

בור מקרי מזיק, א"כ בעלמא היכי דיש ב' מזיקים יכולים רבנן לסבור כר"נ היכי דליכא דלאשתלומי וא"כ הכא דשניהם מזיקים הבשר ואימורין לא הוי פשיטא לרבנן. וביותר קשה אף לפי האמת דמשני אב"א רבנן וקשה מנ"ל לר"א דפליגי רבנן על ר' נתן ביסוד זה היכי דליכא לאשתלומי דהא מההיא דשור שדחף לבור, כיון דרבנן ס"ל דבעל הבור אינו מקרי מזיק כלל דמש"ה אף בעד עצמו אינו משלם, והו"ל להתוס' להקשות בחזקה יותר אף לפי שינויי דהש"ס. וראה במהר"ם שיף.

ובעיקר הדבר שכתבו התוס' שאף בבשר ושלמים נחשב שכל אחד עשה כל הנזק ותמוה מה שייך בשני חלקי בהמה שהם כח אחד לומר כולה היזקא עבד. ראה ב"מרומי שדה" שנתקשה בזה. וראה ב"אילת השחר" שכתב שמדברי התוס' מתבאר שהם כשני מזיקים, ולולי התוס' נראה לפרש דודאי דהוי מזיק אחר אלא שהם שני בעלים נפרדים [וראה בהערות על הגמרא].

שואלים התוס':

אף על גב דרבא מפרש מתניתין דין מעילה, רבא מפרש [לעיל עמוד א] שמה שאמרה המשנה נכסים שאין בהם מעילה הכוונה שאין בהם "דין" מעילה, והיינו שאין חיוב נזיקין אף בקדשים קלים, ולא אוקי מתניתין כרבי יוסי הגלילי, ורבא לא העמיד את המשנה ש"נכסים שאין בהם מעילה" הכוונה לרבות קדשים קלים וכשיטת רבי יוסי הגלילי שהם ממון בעלים. ואם כן, לשיטת רבא, גם תודה שהזיקה צריכה להיות פטורה, ולמה אמר שגובים מבשרה. אלא על כרחך הכא איירי לרבי יוסי הגלילי, הסובר שקדשים קלים הם ממון בעלים⁽¹²⁾.

שנאמר והועד בבעליו והמית

בברייתא: נגח ואח"כ הקדיש וכו' פטור שנאמר "והועד בבעליו והמית איש וכו'", עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד.

מפרשים התוס' את הלימוד מהפסוק:

נראה, דלאו מהמילים "והועד בבעליו" קדריש. כלומר, ניתן היה לפרש שמ"והועד בבעליו" למדנו שצריך שיהיו הבעלים עד ההעמדה בדין, שכן קבלת העדות היא בבית דין.⁽¹³⁾ אלא שאין לומר כן, דהרי האי "והועד" לא איירי בעדות שעושים לסקלו, כי אם ליעדו. הרי "והועד" אינו מדבר בקבלת עדות לסקילת השור, אלא לעשייתו מועד, וממילא אין זה קשור לענין העמדה בדין.

אלא, מסיפא דקרא קדריש, הלימוד הוא מסוף הפסוק, דכתיב "והשור יסקל" המדבר בהעמדה בדין בסמיכות ל"והועד בבעליו", ללמדנו שמוהמית ועד שעת העמדה

רבי נתן ורק בבור יכול לגבות בטענה שמצאתי את שורי בבורך, אבל כאן שאין טענה זו לא יגבה מהאחר גם לפי רבי נתן.

בדיבור הקודם הוכיחו התוס' שהגמרא סברה תחילה שנחשב שכל אחד עושה את כל הנזק. התוס' באים לבאר שגם לפי תירוץ זה אפשר לסבור כן:

ודוקא גבי בור קאמר דמשלם, אף על גב דכל חד וחד כולא הזיקא עבד, למרות שסובר שנחשב שכל אחד עשה את כל הנזק, מכל מקום רק לגבי בור אמר רבי נתן שגובה מבעל הבור את מה שלא ניתן לגבות מהשור, אבל לגבי בשר ואימורין לא יסבור רבי נתן שגובין מהבשר, כי שייך לחלק בין שור לבור שמלבד שנחשב שהבור עשה את כל הנזק יש לבעל השור הניזק טענה יתרה לבעל הבור: "אנא תוראי בבירך אשכחתי" דהיינו שהבור הוא שסיים וגמר את הנזק, לכן עיקר האחריות עליו⁽¹⁰⁾. אבל בשור שלמים שהזיק, הבשר הזיק כמו האימורין, ובוזה לא מחייב רבי נתן את הבשר על חלקו של האימורין.

התוס' מבארים שאפשר לפרש עתה גם אחרת:

ומיהו עתה כיון דידע את הטעם ד"תוראי בבירך אשכחתי", מצי למיסבר נמי דכל חד וחד פלגא דהזיקא עביד כדאמרינן בפרק הפרה, ושם אפרש בעזרת השם, עתה עם סברא זו, אפשר לומר שרבי נתן סובר שכל אחד עשה רק מחצית הנזק, ומכל מקום גובים מבעל הבור שלשה חלקים [גם את חלקו של השור] משום סברא זו שטוען לו אני מצאתי את שורי בבורך. דהיינו, שהיות והבור גמר את ההזיק, נחשב כמי שעשאו כולו⁽¹¹⁾, וכפי שמבואר בגמרא לקמן.

יג-ב אמר רבא תודה שהזיקה גובה מבשרה ואינו גובה מלחמה

11. ראה תוס' לקמן נג א ד"ה לעולם.

12. והרא"ש כתב שרבא חזר בו ממה שתירץ לעיל "משום דאותביני ליה ליתני נכסים דהדיוט".

ואולם באחרונים פירשו בדעת הרמב"ם שדין זה מתפרש גם לשיטת רבנן כי ס"ל לרמב"ם שרק שלמים שהזיקו תלוי בפלוגתת ריה"ג ורבנן, ומוכיח לה מדברי רבא אלו שלמרות שהעמיד לעיל כרבנן אמר הלכה זו, והביאור בזה שכדי להתחייב על נזקו אין צורך בבעלות גמורה דכמו שגזל מתחייב וכפי שכתבו התוס' לקמן נו ב "דלענין נזיקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשמרה". [ראה באו"ש בפ"ב מהל' גניבה היא ובחזו"א סימן ג' אות ט"ז ובקה"ז].

13. עפ"י "רבנו פרץ".

10. כתב ה"ברכת שמואל" סימן י"ב, שמתבאר מדברי התוס' שגם אם נאמר כולא הזיקא עבד, מכל מקום השותפות פטורו בעיקר הנזק, ודוקא בשור ובור הוא דמחייב בעל הבור בכל הנזק אם השני בר פטור משום הסברא דאנא תוראי וכו'.

ולכאורה קשה על דבריהם מסוגיית הגמרא בפרק הפרה, דפריך שם ובתם מאי קסבר, אי קסבר האי כולא הזיקא עבד לשלם התם ג"כ מחצה. הרי מבואר דלא מדין כי ליכא לאשתלומי אתינן לחייבו, אלא משום סברת האי כולא וכו', דהא הכא שניהם בני חיובא נינהו ואפ"ה משתלם מהתם כל חצי נזק, והיינו משום שהוא פשע בכל דבר הניזק, וצ"ל ששיטת הסוגיא כאן שאע"פ שכל אחד כולא הזיקא עבד, מכל מקום השותפות פותרתו שוב שלא ישלם כל דבר פשיעתו, ומכיון דהוי פטור בעצם ההזיק ע"כ צריך לסברת דאנא תוראי וכו'. ראה שם.

בדין צריך שיהא לו בעלים⁽¹⁴⁾.

התוס' מוכיחים שכך הפירוש: **וכן משמע לי שנהא דפריך "והא השור יסקל בגמר דין הוא דכתיב"**, כך משמע גם משאלת הגמרא ש"השור יסקל" מדבר בגמר הדין. ומשמע שאין הלימוד מהמילים "והועד בבעליו" אלא מ"השור יסקל", וכפי שפירשו.

חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל

רב חסדא ורבי אלעזר נחלקו האם יש חיוב נזיקין על השן והרגל בחצר השותפים [המשותפת למזיק ולניזק].

בפשטות אפשר לפרש שנחלקו בחצר משותפת שלשניהם יש רשות להכניס שוורים וכן להכניס בתוכה פירות.

התוס' מפרשים אחרת לפי מסקנת הסוגיא:

במיוחדת לפירות ולא לשוורים פליגי, מחלוקתם של רב חסדא ורבי אלעזר היא בחצר משותפת שרשאים שניהם להכניס לתוכה את פירותיהם אך לא רשאים שניהם להכניס את שווריהם אלא רק אחד מהם. **כדמוכח בסוף הסוגיא [לקמן יד א]**, **דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירווקא דאביי**. רבי זירא הקשה⁽¹⁵⁾ כיצד יתכן לחייב על שן ורגל בחצר השייכת גם למזיק, ולמרות שאינו רשאי להכניס שוורים לתוכו אלא רק פירות, מכל מקום בתורה נאמר "ובער בשדה אחר" וזו אינה "שדה אחר" אלא שלו. ומתרץ אביי, כיון שאין רשות להכניס שוורים, נחשב ביחס לשור כ"שדה אחר".

הגמרא ממשיכה ומביאה בשם רבינא שאם נפרש שרב חסדא ורבי אלעזר נחלקו⁽¹⁶⁾, אין מחלוקתם אלא בחצר כזו המיוחדת לפירות ולא לשוורים, שרבי אלעזר סובר כקושיא רבי זירא שאין זה נחשב לשדה אחר, ורב חסדא סובר כתירוצו של אביי שאופן כזה נחשב כשדה אחר.

התוס' מעירים לפי פירוש זה:

ולפי זה, שרב חסדא נחלק רק בחצר המיוחדת לפירות ולא לשוורים, אבל בחצר משותפת שיש לשניהם רשות בה גם להכניס פירות וגם להכניס שוורים מודה שפטור, אם כן, **היה יכול גם רב חסדא לפרש את דברי המשנה כמו שמפרש רבי אלעזר**, ש"רשות הניזק והמזיק" שאמרה המשנה הוא המשך ל"חוץ מרשות המיוחדת למזיק" שלפניו, דהיינו שאף ברשות הניזק והמזיק פטור. **ויפרש רב חסדא שכוונת המשנה "רשות הניזק והמזיק" בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים**, דבבבא קמא מודה רב חסדא דפטור⁽¹⁷⁾.

ונמצא, שיש לפנינו שני דרכים כיצד לבאר את מחלוקת רב חסדא ורבי אלעזר: א. לפי הפשטות, שנחלקו בחצר המשותפת בכל דהיינו המיוחדת גם לשוורים וגם לפירות. ולפי זה בחצר המיוחדת רק לפירות ולא לשוורים, יתכן לומר שבזאת מודה רבי אלעזר לרב חסדא שחייבים בה על שן ורגל. ב. לפי מה שנתבאר למסקנא, שנחלקו בחצר המשותפת המיוחדת רק לפירות ולא לשוורים. ולפי זה בחצר המשותפת בכל, דהיינו המיוחדת גם לשוורים וגם לפירות, לפי כולם פטורים בה על השן והרגל.

התוס' באים לפרש שיש שתי גירסאות בהמשך סוגיית הגמרא, והם תלויים בשני דרכים אלו. והגירסא שלפנינו מתאימה עם מה שפירשו לפי מסקנת הסוגיא:

ונקדים: הגמרא בהמשך [יד א] מקשה לשיטת רבי אלעזר מברייתא ששנה רב יוסף, המפורש בה: "חצר השותפים והפונדק חייב בה על השן ועל הרגל. הגמרא משיבה שרבי אלעזר יכול להשיב שיש ברייתא אחרת בה מפורש שחצר השותפים פטור. ממשיכה הגמרא ושואלת א"כ הברייתות סותרות, ומתרצת שאין הם סותרות אלא המחייבת מדברת בחצר המיוחדת רק לפירות ולא לשוורים. והפוטרת מדברת בחצר משותפת גם לשוורים וגם לפירות.

והנה סיום דברי הגמרא בקושייתה על סתירת הברייתות ותירוצה שהברייתות מדברות באופנים שונים, לא נתפרש לשיטת מי נאמרו הדברים האם לרב חסדא או לפי רבי אלעזר. התוס' באים לבאר שזה תלוי בשתי הגירסאות בגמרא, שהן תלויות בשני הדרכים הנ"ל:

16. רב אחא מדיפתי העלה אפשרות שאין רב חסדא ורבי אלעזר חולקים אלא שמדברים באופנים שונים; רב חסדא מדבר בחצר המיוחדת רק לפירות ולא לשוורים ור"א מדבר בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים. וענה לו רבינא שאם נאמר שהם חולקים אזי נחלקו בקושיא רבי זירא ובתירוצו של אביי.

17. ובשיטמ"ק תירץ בשם הרא"ש "אלא דמשמע ליה דפשטא דמתניתין דרשות הניזק והמזיק קאי אסיפא" [וראה בהערות על

14. וז"ל תוס' שאנץ ותוס' הרא"ש "מכל מקום מדאסמכינהו קא דריש. דלאשמועינן שיהא לו בעלים בנגיחות הראשונות לא איצטריך הקיפא דבהדיא כתיב בעליו".

15. רבי זירא הקשה על מה שתירצה הגמרא את סתירת הברייתות, שהברייתא המחייבת מדברת בחצר משותפת שיש רשות להכניס רק פירות ולא שוורים. ובהמשך הדיבור נביא את סתירת הברייתות.

חסדא שנחלק על רבי אלעזר, ומחייב, מדבר בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים.

והכי פירושה של תשובת רבי אלעזר: ותסברא, מי פליגי? וכי תסבור בדעתך לומר שנחלקו הברייתות? והתניא וכו', הרי ברייתא שנינו: חצר השותפין, פטור. אלא ודאי צריך לומר שלא פליגי, וכי קתני, כו'. והיינו שהכל המשך דברי רבי אלעזר⁽¹⁹⁾.

התוס' מעירים לגירסא זו:

ולפי גירסא זו, לא יהיה תחילת הסוגיא כמו במסקנא, שיטת הגמרא בהסבר המחלוקת בתחילת הסוגיא אינה כפי שהיא למסקנת הסוגיא, כי בתחילה סברנו שחולקים בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים, ובמסקנא אמרנו דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאבני. והיינו, דוקא בחצר המיוחדת לפירות ולא לשוורים, אבל בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים, לפי כולם פטור.⁽²⁰⁾

כשהזיק חב המזיק לאתווי קרן

לשיטת רבי אלעזר מפרשת הגמרא ש"כשהזיק חב המזיק" שאמרה המשנה בא לרבות לפי שמואל את הקרן, ולפי רב בא לרבות כשבהמתו הזיקה ברשות השומרים וכו' [כפי שמתבאר בהמשך הסוגיא]. ואולם לשיטת רב חסדא אין ה"כשהזיק חב המזיק" בא לרבות, כי הוא בא לחייב ברשות הניזק והמזיק [חצר השותפין].

שואלים התוס':

ואם תאמר, ולרב חסדא המפרש ש"כשהזיק חב המזיק" בא ללמד את החייב בחצר השותפים, ואינו מיותר כדי לרבות, אם כן מנא ליה לאתווי קרן לשמואל, מהיכן ילמד רב חסדא לרבות את הקרן לשיטת שמואל, וכן מהיכן ילמד לרבות כל הני לרב, כל אלו שנתבאר לפי רב שבאה המשנה לרבות: השומר חנם וכו'.

ומקשים עוד על שיטת רב חסדא:

ועוד אפילו נאמר שהיה לרב חסדא יתור במקום אחר

ולפי הדרך שפירשנו שנחלקו רק בחצר המיוחדת לפירות ולא לשוורים, ויוצא אם כן שלפי רבי אלעזר תמיד פטור ואף בחצר המיוחדת רק לפירות, גרסינן לקמן [כפי הגירסא שלפנינו]: **"אמר לך רבי אלעזר, ותסברא מתניתין⁽¹⁸⁾ מי לא פליגי".** כלומר, לשאלת הגמרא שמצאנו ברייתא מפורשת שלא כדברי רבי אלעזר, משיבה הגמרא, יכול רבי אלעזר לענות שודאי הברייתות חלוקות בדין זה.

וההכרח שכך הגירסא לפי דרך זו, שכן המשך דברי הגמרא ששתי הברייתות לא חולקות אלא המחייבת מדברת בחצר המיוחדת רק לפירות, והפוטרת מדברת בחצר המיוחדת גם לשוורים, לא יכול להתפרש לפי רבי אלעזר כי הרי הוא סובר שבכל אופן פטורים ואף בחצר המיוחדת רק לפירות. ולכן לשיטתו חייבים לפרש שהברייתות חלוקות והפוטרת פוטרת גם כשמיוחדת רק לפירות. ואת המשך דברי הגמרא חייבים לפרש שלשיטת רב חסדא נאמר, כי לשיטתו אין הכרח לומר שהברייתות נחלקו.

התוס' מביאים את הגירסא האחרת וכיצד צריכים לפרש לפי זה:

ומיהו, לספרים דגרסי לקמן: "אמר לך רבי אלעזר ותסברא, מתניתין מי פליגי?" כלומר, לשאלת הגמרא שמצאנו ברייתא מפורשת שלא כדברי רבי אלעזר, משיבה הגמרא, יכול רבי אלעזר לענות, שהרי מצאנו ברייתא אחרת הסותרת, והאם נאמר שנחלקו? אלא ודאי צריכים לחלק שהברייתות מדברות באופנים שונים. ולגירסא זו בסוף, לאחר הבאת הברייתא הפוטרת בחצר השותפין גרסי: "אלא כי תניא ההיא" וכו', וכל זה הוא הוא מדברי רבי אלעזר, כל המשך דברי הגמרא ליישב את סתירת הברייתות הם המשך הדברים לפי רבי אלעזר.

ונמצא לפי זה, כי מה שנתפרש ליישב סתירת הברייתות, שהברייתא המחייבת בחצר השותפין מדברת במיוחדת רק לפירות ולא לשוורים, ואילו הברייתא הפוטרת מדברת בחצר המיוחדת גם לפירות וגם לשוורים, זו היא שיטת רבי אלעזר. ואם כן, צריך לומר דפליגי רבי אלעזר ורב חסדא במיוחדת גם לפירות וגם לשוורים. כי הרי במיוחדת רק לפירות סובר גם רבי אלעזר שחייב, וכפי שפירש את הברייתות [לגירסא זו]. ועל כרחך, רב

19. ראה במהר"ם.

הגמרא שהבאנו מהפנ"י שהגמרא היא המבארת את דברי המשנה לשיטת רב חסדא, ולא רב חסדא עצמו, ולפי"ז צ"ל בכונת הרא"ש שלגמרא היה משמע שיותר פשוט לפרש שנסוב על הסיפא.

18. צ"ל "מתניתא" כי מדובר בברייתא וכן בהמשך הדיבור.

20. יש שהעירו שגם לגירסא שלפנינו אין זה ממש כמסקנא, כי הרי למסקנא נקטו שאפשר שלא נחלקו.

גופו, לשמור את גופו שלא יזוק, ולכן אין עליו חיוב על הזקת השור של המשאיל יותר מאשר החיוב שיש לו על הזקת שור של אדם אחר, דהיינו בתם רק חצי נזק⁽²³⁾.

והטעם שהגמרא לא יכלה לתרץ כן, משום דמילתא דלא שכיח הוא. דבר שאינו מצוי הוא ששומר יקבל על עצמו לשמור שלא יזיק אחרים, ולא את שמירת גופו⁽²⁴⁾.

התוס' מנסים לדחות הסבר זה, כי מצאנו שמצוי הדבר:

ואף על גב דבהכיר בו שהוא נגחן אמרינן סוף [פרק שור] שנגח ד' וה' [לקמן מה ב]. בגמרא שם: אמר רבי אלעזר: מסר שורו לשומר חנם, הזיק, חייב. הזוק, פטור. שואלת הגמרא, כיצד מדובר, אם השומר קיבל עליו אחריות שמירת נזקיו למה פטור כשהזוק, ואם לא קיבל עליו למה כשהזיק חייב. מתרצת הגמרא: אמר רבא: לעולם שקיבל עליו שמירת נזקיו, והכא במאי עסקינן, כגון שהכיר בו [השומר] שהוא נגחן, וסתמא דמילתא דלא אזיל איהו ומזיק אחריו קביל עליה, ורגילות הדבר שמקבל עליו השומר את האחריות שלא ילך השור ויזיק אחרים, אבל דאתו אחרים ומזקי ליה לדידיה לא קביל עליה, אבל אחריות על מה שאחרים יבואו ויזיקוהו לא מקבל על עצמו. הרי אם כן ששכיח הוא הדבר ששומר יקבל על עצמו את שמירת נזקיו ולא את שמירת גופו, ולא כפי שביארו מקודם שמילתא דלא שכיחא היא.

מתרצים התוס': כאן, שמדובר גם בשואל, לא שייך למימר הכי [לומר כן] דמסתמא שואל המקבל את החפץ להשתמשות קבל עליה שמירה מעולה לשמירת גופו של החפץ שלא יזוק⁽²⁵⁾.

ולא קבל עליה שמירת נזקיו

הגמרא מפרשת את הנאמר בברייתא ש"כשהזיק חב המזיק" שכתבה המשנה בא לרבות כששור המשאיל

לרבות, מכל מקום קשה⁽²¹⁾ דברייתא דקתני "כשהזיק חב המזיק" מיותר לאתווי כל הני, הרי בברייתא מפורש שמה שאמרה המשנה "כשהזיק חב המזיק" הינו מיותר ובא לרבות שומר חנם וכו'. ואם כן מברייתא זו קשיא לרב חסדא הסובר שאין ה"כשהזיק חב המזיק" המוזכר במשנה מיותר.

מתרצים התוס': ויש לומר, דלדידיה נמי איכא יתורא, גם לשיטת רב חסדא שהמשנה בא ללמד על חיוב חצר השותפים, מכל מקום יש יתור בדברי המשנה, דהוה מצוי למיתני, המשנה אם באה רק ללמד את החיוב בחצר השותפין היתה יכולה לשנות רק: "ורשות הניזק והמזיק, חייב", ולא ליתני "כשהזיק חב המזיק", ולא היתה המשנה צריכה לומר את ההמשך "כשהזיק וכו'". לכן אף לרב חסדא יש יתור בדברי המשנה שבא לרבות לשמואל את הקרן, ולרב את מה שהוזכר בברייתא.

מקשים התוס': אך זה אכן קשה, דלשמואל הלומד שהיתור בא לרבות את הקרן תיקשי מהברייתא, האומרת שהמשנה באה לרבות דברים אחרים. מוכח שהמשנה לא באה לרבות קרן, דאם באה לרבות קרן, לא נוכל לרבות את שומר חנם וכו'⁽²²⁾.

כגון שקבל עליו שמירת גופו ולא קבל עליו שמירת נזקיו.

מדובר בברייתא באופן ששור המשאיל הזיק את שור השואל, והמשאיל חייב לשלם, כיון שהשואל לא קיבל על עצמו את שמירת השור שלא יזיק אלא רק שלא יזוק.

מעירים התוס': איפכא לא מצוי למימר, הגמרא לא היתה יכולה לתרץ להיפך שמדובר בברייתא: כגון דאזקיה תורא דשואל לתורא דמשאיל, ששורו של השואל הזיק את השור השואל שברשותו, דהיינו את שורו של המשאיל, והטעם שאין השואל חייב לשלם בתם יותר ממחצית הנזק, כגון שקבל עליו השואל את שמירת נזקיו, שלא יזיק אחרים, ולא קבל עליו שמירת

21. עפ"י מהר"ם וראה עוד במהר"ם ש"ף.

22. ואף דגם בברייתא מבואר שבא לרבות קרן, דהרי אמרה שהתם משלם חצי נזק וכו', מכל מקום קשה לשמואל מנא ליה לברייתא דאתי לאתווי קרן דשומרים, דלדידיה משמע דאתי לאתווי קרן סתם [פני יהושע].

ובשיטת"ק תירץ בשם תלמידי ר' ישראל דלשמואל נמי איכא יתורא דהוה ליה למימר 'כשהזיק חייב' ולא יתור, ויש מתרצים מכח מיטב דהוא מיותר". וראה עוד בתוס' ת' ר"ת.

23. ואם היינו אומרים כך היינו מרויחים שלא יקשה, אימא סיפא נפרצה בלילה וכו', שהרי קיבל עליו שמירת נזקיו לכן מתחייב. [מהרש"א ותו"ח]

24. אפשר דכוונת התוס' כמש"כ הרשב"א, דלאו אורח ארעא למסור שורו לשומר שלא יקבל עליו שמירת גופו" דהיינו שאינו מצוי שהבעלים יסכימו כן.

25. ובביאור החילוק י"ל שבשומר חנם שכל הנאה של הבעלים מצוי שלא יקבל עליו השומר שמירת גופו, אבל בשואל שכל הנאה שלו מקבל הוא עליו שמירה מעולה. ומכל מקום מתבאר שלא מצוי שיקבל על עצמו שמירה מעולה שלא יזוק אבל מכל מקום מצוי שלא יקבל על עצמו שמירה שלא יזיק.

ובתוס' ר"פ כתב, דדוקא התם בהכיר בו שהוא נגחן מצוי הדבר, והיינו דבאופן כזה מצוי שיקבל על עצמו יותר שלא יגח אחרים כי זה עיקר החשש.

לא לזה ולא לזה לפירות אלא לחז

רבינא תירץ שהברייתא כולה כשיטת רבי טרפון, ומה שאמרה לא לזה ולא לזה הכוונה שאין לשניהם רשות להכניס פירות אלא רק לניזק. ומדובר, לפי הגירסא שלפנינו, שלזה [למזיק] ולזה [לניזק] יש רשות להכניס שם שוורים.

התוס' מביאים שרבנו תם גורס אחרת:

רבינו תם גריס: לא לזה ולא לזה לשוורים, שאין רשות לשניהם להכניס שם שוורים, ורק לניזק יש רשות להכניס שם פירות. דלכן לגבי שן הויא חצר הניזק משום שהזיק פירות, לגבי אכילת הפירות כיון שרק לניזק יש רשות להכניסם נחשב לעניין זה כחצר הניזק. אבל לגבי נזקי השוורים כגון שנגח שור של אחד את שורו של השני, הוי ליה קרן ברשות הרבים כיון שלא היה להם רשות ליכנס, כיון ששניהם שוים, שלשניהם לא היתה רשות להכניס את השוורים. הרי זה נחשב כקרן ברשות הרבים שבו אין לניזק רשות יותר מאשר למזיק.⁽⁴⁾

התוס' דוחים את הגירסא שיש בגמרא שלפנינו:

ולא גרסינן כמו שכתוב בספרים: "ולזה ולזה לשוורים", שהן למזיק והן לניזק יש רשות להכניס שם את השוורים, ורק לניזק יש רשות להכניס שם פירות, דאם כן לגבי שן לא היה לו ליחשב חצר הניזק, כיון שיש רשות לכל חד וחד להכניס שם שורו, כדמוכח לעיל, כיון שיש למזיק רשות להכניס שם את שורו, אין זה נחשב שנכנס לחצר הניזק ואכל את הפירות, וכדמוכח ממה שהגמרא לעיל העמידה את הברייתא של רב יוסף המחייב בחצר השותפים, בחצר המיוחדת לפירות, אך אין רשות לשניהם להכניס שם שוורים. וכן אביי אמר כיון שאינה מיוחדת לשוורים לכן נחשב ל"שדה אחר" משמע שאם לשור המזיק יש רשות להכנס אין זה נחשב לחצר הניזק ואין לחייב⁽⁵⁾ על אכילת הפירות.⁽⁶⁾

הזיק את שור השואל, באופן שהשואל קיבל על עצמו לשמור על גוף השור שלא יזוק, אך לא שלא יזיק, שהמשאיל חייב לשלם לשואל.

שואלים התוס': **ואם תאמר, כיון דלא קביל עליה**, כיון שהשואל לא קיבל על עצמו חיוב שמירת הבהמה שלא תזיק, והחיוב נשאר על הבעלים [המשאיל], אם כן פשיטא דתם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם, ככל דין קרן, ומה באה המשנה להשמיענו?⁽¹⁾

מתרצים התוס': **ויש לומר, דסלקא דעתך**, היינו יכולים לעלות בדעתנו לומר דשמירת נזקין דעלמא לא קביל, דאמנם לא קיבל על עצמו את השמירה שלא יזיק אחרים, אבל אנזקין לתורא דשואל גופיה סלקא דעתך שקבל וליפטר משאיל, מכל מקום את השמירה על הבהמה שלא תזיק את בהמותיו [של השואל עצמו]. היינו מעלים בדעתנו לומר שודאי קיבל על עצמו, ויפטר המשאיל, באה המשנה להשמיענו שאף שמירה זו לא קיבל, והמשאיל חייב לשלם לשואל.

מי לא פליגי

הגמרא דוחה את הראיה נגד רבי אלעזר משום שרבי אלעזר יכול לומר לך, שהברייתא ודאי חלוקות בדין זה.

מעירים התוס': **הוה מצי לאוקמי ההיא דרב יוסף לא לזה ולא לזה לשוורים ולפירות דחד**. רבי אלעזר היה יכול לתרץ את הברייתא של רב יוסף הסוברת שחצר השותפין חייב בשן ורגל, שמדובר בחצר שאין לשניהם רשות להכניס בה שוורים, ורק לניזק יש רשות להכניס שם פירות, לכן זה נחשב לחצר הניזק וחייב.⁽²⁾ והברייתא השנייה מדברת בחצר שותפים שיש לשניהם רשות להכניס פירות ולכן פטור, וממילא לא היה צורך לומר שהברייתא חלוקות.⁽³⁾

ולא לשוורים, אלא ע"כ במיוחדת לזה ולזה לפירות היא וחצר דומיא דפונדק.

4. עפי"ר "מלא הרועים". וראה גם במהרש"א בדיבור הקודם שהקשה לפי ר"ת למה מקשה הגמרא בהמשך דהווי שלשה, הא לא שמעינן ליה מדינא דחצר השותפין והבקעה דשם מיוחדת לשוורים לשניהם, ואילו לפי ר"ת לא הוי שותפין לשוורים. ומבאר דהגמרא מדמה חצר שאינה מיוחדת לשוורים לשניהם, דבין כך ובין כך דמיא לרה"ר. ראה שם.

5. בתוס' ת' ר"ת מטעים: "דמצי [המזיק] למימר ליה: אני מכניס השור ברשות ולמה לא סילקת פירותיך כיון שאתה יודע שיש לי רשות להכניס שור שם".

6. ראה בהערות על הגמרא מה שפירשנו ליישב שיטת רש"י.

ולפי דברי הרשב"א בהערה הקודמת יתפרש שבשור נגחן אורח ארעא למסור גם אם מקבל רק שמירת נזקיו.

1. הגרע"א הקשה שיש בזה חידוש "הא בתם כיון דאזיק משלם מגופו והוה אמינא דהוי שמירת גופו, קמ"ל דלא קיבל אלא אם יזוק".

2. ומה שזה נקרא חצר השותפין, מבאר בשיטמ"ק, שמדובר באופן שלשניהם יש רשות להכניס פירות, אלא שמי שהקדים אז לחברו אין עוד רשות, ואם יבואו יחד יהיה לשניהם רשות.

והמהרש"א וכן המהר"ם תירצו, שנקרא חצר השותפים כי לדברים אחרים יש לשניהם רשות כגון להניח דברים אחרים או שיש להם דריסת רגל כי יש לשניהם בית בחצר.

3. והרשב"א כתב: ונ"ל דע"כ לא אפשר לאוקמיה לרב יוסף במיוחדת לפירות לחד מיניהו, דהא פונדק קתני ופונדק מיוחד לזה ולזה לפירות

רבי טרפון, ובסיפא כשיטת רבנן, ואם כן גם אם אין ארבעה כללים, לא קשה למה מנתה הברייתא את הכלל הרביעי, כי איצטריך סיפא לאשמועינן לאפוקי מדרבי טרפון, כתבה הברייתא את הכלל האחרון כדי להשמיענו את שיטת רבנן. אלא [אבל] לרבינא לא צריכא כלל, הכלל האחרון הינו מיותר, דלהשמיענו לגבי שן שחצר המיוחדת רק לאחד לפירות הוי חצר הניזוק, שמעינן כבר מ"כל שהוא רשות לניזוק". ולגבי קרן ברשות הרבים שחצר שאין לשניהם רשות בה להכניס שוורים,⁽⁹⁾ דינה כרשות הרבים לגבי קרן, והתם משלם רק חצי נזק, הרי שמעינן כבר מ"חצר השותפין והבקעה".⁽¹⁰⁾

ויש לשאול, למה לא העמדנו את הכלל האחרון בברייתא, בחצר שלשניהם יש רשות להכניס בה פירות, כי כיון שהעמדנו שלשניהם אין רשות להכניס שוורים, ממילא גם אם יש לשניהם רשות להכניס פירות הוי כחצר הניזוק לעניין "שן", כיון שאין להם רשות להכניס שוורים. ולעניין קרן, הוי ליה כרשות הרבים, כיון שלשניהם אין רשות, ואין לניזוק רשות יותר מאשר למזיק.

התוס' באים ליישב זאת:

ולא בעי לאוקמא, ולא רצה להעמידן באופן שהחצר היא לזה ולזה לפירות ולא לשוורים, כי זה דלא כרבי זירא, הסובר שבאופן כזה אין זה נחשב ל"שדה אחר", ופטור על השן.

ועוד, דלישנא לא משמע הכי. אם נפרש שלשוורים אין לשניהם רשות להכניס, ולפירות יש לשניהם רשות להכניס, אם כן "לא לזה ולא לזה" מתפרש רק לעניין השוורים, ויוצא שלעניין הפירות, שלשניהם יש רשות להכניס, לא נרמז בברייתא. לכן לא פירשה הגמרא את הברייתא באופן כזה.⁽⁷⁾

אי הכי, ארבעה? שלשה הוו!

הגמרא שואלת, אם כך, כפי שתירץ רבינא, שהברייתא בשיטת רבי טרפון יקשה שאין כאן ארבעה כללים אלא שלשה.

ומשמע מלשון הגמרא שלפי התירוץ הקודם [כשמואל]. שהרישא בשיטת רבי טרפון וסיפא בשיטת רבנן לא קשה שהם רק שלשה כללים. ולכאורה קשה, כי גם נתרץ כתירוץ הקודם, יכולנו לשאול ששלש רשויות הן, והרביעית אינה רשות לעצמה, כי בין לרבי טרפון ובין לרבנן אין יותר משלש.⁽⁸⁾

התוס' באים ליישב זאת:

הגמרא שאלה רק לרבינא, כי בשלמא לשמואל, אם נפרש כמו שמואל מובן, דמוקי רישא רבי טרפון וסיפא רבנן, שמעמיד את הברייתא שמשמיעה ברישא כשיטת

פרה שהזיקה טלית וטלית שהזיקה פרה

בגמרא: תנינא להא, דתנו רבנן: פרה שהזיקה טלית וטלית שהזיקה פרה, אין אומרים תצא פרה בטלית וטלית בפרה אלא שמין אותה בדמים.

התוס' מביאים את פירוש רש"י בדברי הברייתא:

פירש הקונטרס, שהזיקו זה את זה, "הפרה שהזיקה טלית וטלית שהזיקה פרה", מדובר בפרה וטלית שהזיקו זה את זה, ומשמיעה הברייתא שאין אומרים שכל אחד יקבל את המזיק לו לפרעון, אלא שמין את הנזק בכסף, ומי שהזיק את חברו יותר ממה שהזיק, ישלם לחברו את העודף.

והבינו התוספות, שהכוונה לפי רש"י היא, שהזיקו זה את זה בבת אחת, לכן מקשים:

וקשה, דלא תיתכן מציאות שבבת אחת יזיקו הפרה והטלית זו את זו ונחייב את שניהן. דהרי על כרחך "פרה שהזיקה טלית" היינו שהזיקה בחצר הניזוק, ומדובר או בכוונתו להזיק, שהפרה הזיקה את הטלית מתוך כוונה להזיק, ולכן הוי חייב משום קרן. או דרך הילוכו, שהפרה בדרך הילוכה דרסה והזיקה את הטלית, ולכן הוי חייב משום רגל. ומכל מקום, מדובר שזה נעשה דוקא בחצר הניזוק. דהיינו בחצר של בעל הטלית.⁽¹¹⁾

ואולם "טלית שהזיקה פרה", היינו דוקא אם הנזק

רשות, והכא כשאין לשניהם רשות, י"ל דהיינו רק שהעיקר הוא שאין לניזוק יותר רשות מאשר למזיק וכדלעיל הערה 4.

10. והראב"ד כתב ליישב לפי שמואל כי יש ארבעה דינים, שנים שהן שווים בהם, והשלישי יש בו שתי דעות ונחשבו לשני דינים, והיינו ארבעה כללות. וכן תירץ מנפשיה ב"פני יהושע".

11. התוס' מיד יבארו מדוע לא שייך שמדובר ברשות הרבים.

7. עפ"י "נחלת משה". וראה עוד בשיטמ"ק בשם הגליון "אי נמי מוקי לה הכי משום דברייתא קתני לא לזה ולא לזה משום הכי ניחא ליה לאוקמי דאף בפירות לא לזה ולא לזה אלא דחד". וראה עוד ברשב"א.

8. והרשב"א באמת כתב שיש שלא גורסים "אי הכי".

9. כשיטת התוס' לעיל, ואף דבחצר השותפין מדובר כשיש לשניהם

הרבים שהזיקה את הפרה ברשות הרבים, (16) מכל מקום אכתי [עדיין] קשה דהרי מתניתין היא [משנה מפורשת היא] לקמן בפרק המניח [לג א]: ב' שוורין תמים שחבלו זה בזה, שמין את הנזקים, ומשלמים במותר [בהפרש] חצי נזק, ואם ב' השוורין היו מועדים, שמין את הנזקים, ומשלמים במותר נזק שלם. וכיון שמשנה מפורשת היא ששמין בדמים, מה באה משנתנו להשמיע? (17)

מתרצים התוס' קושיא זו:

ויש לומר וליישב קושיא זו, משום דתני והדר מפרש, שהתנא שנה כאן תחילתה את הדין בקצרה ואחר כך [שם בהמניח] פירשו בהרחבה, וכפי שמצאנו בגמרא לעיל [יג ב].

התוס' מביאים פירוש אחר בברייתא:

ורבינו תם מפרש, ד"או או" קתני, או פרה שהזיקה טלית, או טלית שהזיקה פרה. כלומר, הם דינים נפרדים, וכפי שיבואר. וכמו "חלץ, ועשה מאמר, ונתן גט" במשנה ביבמות [נ א], שהכוונה היא, או חלץ או עשה מאמר, וכו'.

ובטרם מפרשים מה באה הברייתא להשמיענו, מקדימים התוס':

ולא בא התנא של הברייתא לאשמועינן שאין אומרים שיקח בעל הפרה את כל הטלית בשביל מה שהזיקו הטלית. דלא היתה סברא שנאמר כן דהא טלית בור הוא, ובור לא משלם מגופו [מגוף המזיק] ומה הצורך

נעשה ברשות הרבים. כלומר, ולא בחצר בעל הטלית, (12) וחיובו דהוי מטעם בור, הטלית נחשבת לבור, החייב ברשות הרבים. וכיון שהנזק של הטלית נגרם בחצר הניזק, ונזק הפרה ברשות הרבים, כיצד יתכן לפרש שהזיקו זו את זו בבת אחת.

התוס' מבארים מדוע מוכרח שזק הטלית נעשה בחצר הניזק:

דאי אפשר לאוקמי [להעמיד] שה"פרה שהזיקה טלית" מדובר נמי [גם] שהזיקתה ברשות הרבים, ומדובר שעשתה כן מתוך כוונה להזיק וחייבת מטעם קרן, (13) דאם היינו מעמידים כן, היה פטור בעל הפרה על נזק הטלית, כדאמר לקמן בפרק ב' [כ א] דכל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור, ניזק שעשה פעולה משונה, כגון המניח כסות וכלים ברשות הרבים, ובא המזיק והזיק אף הוא בצורה משונה, וכגון הפרה שאכלה את הכלים והכסות, המזיק פטור. ממילא גם כאן, אם הניזק שינה והניח את הטלית ברשות הרבים, (14) ובאה הפרה ועשתה פעולה משונה [שנתכוונה להזיק], המזיק יהיה פטור.

לכן על כרחך חייבים להעמיד שהנזק נעשה בחצר בעל הטלית, ואם כן, לא יתכן לומר שהזיקו זה את זה בבת אחת.

התוס' מקשים על עיקר הפירוש לפי רש"י:

ואפילו אם נפרש שאין הכוונה שהזיקו ממש בבת אחת אלא שכן [שכך] אירע, שפרה הזיקה את הטלית בחצר ברשות הניזק, ואחר כך הניח את (15) הטלית ברשות

12. דאילו הזיקה הטלית בחצר בעל הטלית, הוי בור ברשותו ואומר לבעל הפרה: תורך ברשותי מאי בעי [רבנו פרץ]. וראה לקמן הערה 16 בשם המהר"ם ש"ף.

13. כי אי אפשר לפרש שדרסה וחייבת מטעם רגל, דהרי רגל פטור ברה"ר.

14. הקשו המפרשים שלהלכה נקטינן שלהניח בגדים אין זה בכלל כל המשנה, ומתרצים שהתוס' לא ניחא לפרש את הסוגיא שלא אליבא דרב הסובר שם שהנחת בגדים ברה"ר הוי שינוי [ראה יש"ש וגרע"א ורש"י].

15. בשיטמ"ק מביא בשם רבנו ישע"י: והכי פירושו, פרה שהזיקה בחצר בעל הטלית, ונגרר הטלית ברשות הרבים, ובפני בעל הטלית ולא סלקו, והזיקה פרה.

16. כפי שכתב רש"י שהפרה דרסה על הטלית בחצר הניזק, וטלית שהזיקה פרה ברה"ר. ואולם יש ראשונים [התוס' ר"ד הרא"ש והנמו"י] שכתבו דמשכחת לה חיובא בתרוויהו שהזיקו זה את זה בב"א, כגון בחצר המיוחדת לזה ולזה לשוורים אבל אינה מיוחדת למטלטלין אלא לאחד. דלגבי בור חייב דלא מצי למימר, תורך

17. פירשנו את קושית התוס' עפ"י רבנו ישעיה בשיטמ"ק. ואפשר לפרש את קושית התוס' בשני אופנים נוספים: מהרשב"א משמע שהקושיא היא על הברייתא לשם מה באה להשמיענו דבר המפורש במשנה, ולכן הקשה הרשב"א על התוס': וקושיא זו אינה מכיר, וכי אומרים לברייתא: פשיטא, מתניתין היא! והלא כל הברייתות כן וכו'.

ובתוס' רבנו פרץ מתבאר שהקושיא היא למה אמרה הגמרא כאן "תנינא להא דת"ר" ולא אמרה זאת בהמניח ששם מפורש יותר. אלא שאם נפרש כך לא מובן תירוץ התוס', לכן פירשנו בתוכו כפירוש רבינו ישעיה. וראה עוד בהערה 19.

ובתוס' ר"ד כתב ליישב דמייירי שבמעשה אחד הוזקו זה בזה, "שנכשלה הפרה בטלית ונקרעה הטלית ונשברה רגל הפרה", ולכן היה בזה הויא לומר שיצא נזק בנזק, וזה לא ניתן ללמוד מהמשנה בהמניח, דהתם הוו נזקים נפרדים. ראה שם.

להשמיענו כן. (18)

ועוד, אף אם היה בזה הדין שמשתלם מגופו גם לא היתה צריכה הברייתא להשמיענו כן, דהא נמי שמעינן הא ממתניתין דהמניח, דגם זאת כבר מתבאר במשנה של שני שוורים תמין וכו'. (19)

התוס' מפרשים את החידוש בברייתא:

אלא אומר רבנו תם, מה שאמרה הברייתא "דאין אומרים תצא פרה בטלית" בא לאשמועינן, דלא כשיטת רבי עקיבא, דאמר לקמן בהמניח [שם] יוחלט השור לניזק, שיש לניזק חלק בשור המזיק עצמו. וכגון, שור תם שווה מנה שנגח שור שווה מאתיים, שנטל הניזק לעצמו את השור המזיק.

ומשמיעה הברייתא שלא אומרים כן, אלא "יושם השור" כרבי ישמעאל. כלומר, שמין את ערך השור המזיק, (20) והמזיק משלם את דמי השור לניזק. ולפי פירוש זה צריך לומר דבקרן מיירי, מדובר שהפרה [תמנה] הזיקה את הטלית מתוך כוונה להזיק וחיובה הוא משום קרן, ובוה משמיעה הברייתא שלא גובים את הפרה עצמה כשיטת רבי עקיבא הסובר "יוחלט השור", אלא שמין את הפרה בדמים כשיטת רבי ישמעאל.

והדין השני "טלית בפרה" [טלית שהזיקה פרה] אתא לאשמועינן דלא גבי מיתמי, בא להשמיענו שלא גובים את הטלית מהיתומים.

ונפרש תחילה את דברי התוס':

היה אפשר לומר, שאף על פי שאין גובין חובות מהמטלטלין של יתומין, בכל זאת יכול הניזק לגבות מהטלית, כי אם היה הדין בנזיקין שהניזק גובה מגופו של מזיק, היה כאן הניזק גובה את הטלית. שהיות והנזק

נעשה בחיי אביהם, ומאותה שעה עמדה הטלית לגביה על ידי הניזק, נחשב הדבר שהניזק כבר תפוס בטלית עוד מחיי האב, לכן יכול לגבותו אף מהיתומים.

והיינו אומרים, שאף על פי שהדין הוא שאין גובין מגוף המזיק אלא מרכושו של המזיק, וממילא אין זה נחשב שהניזק תפוס כבר בטלית, מכל מקום, ביתומים כן גובים מגוף המזיק. כי הרי כל מה שאמרה תורה שישגבו מן העליה הוא כדי ליפות כוחו של הניזק, שיוכל לגבות גם כשאין בגוף המזיק כדי גבייה. אבל במקרה זה, ביתומים, כיון שעדיף לניזק לגבות מגוף המזיק, ניתן לו לגבות מגוף המזיק, וממילא יחשב שהוא כבר תפוס בטלית מחיים. לכן משמיעה הברייתא שלא אומרים כן, אלא אין הניזק גובה מהיתומים את הטלית.

ואלו הם דברי התוס':

דלא סלקא דעתך דליגבי, שלא תעלה בדעתך לומר שישגבה מהיתומים, אף על גב דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, למרות שלא גובים חובות ממטלטלים שלהם, מכל מקום היה אפשר לומר כאן שגובים, משום דמה שאמרה תורה שניזקין גובים מן העלייה, ממיטב נכסיו ולא מגופו זהו כדי ליפות כחו של ניזק, דגם אם אין גוף המזיק שווה כשיעור נזקו, לא יפסיד הניזק כי ישלם המזיק מן העלייה. אבל ביתמי, דאי משתלמי, אם נאמר שאף כאן הניזק יגבה רק מן העלייה, הוה פסידא דניזק, כיון דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, כיון שקרקע אין ליתומים והמטלטלין לא משתעבדים לא יהיה לניזק מהיכן לגבות, ולעומת זאת, אי [אם] נאמר שבאופן כזה הוא משתלם מגופו של המזיק, אם כן יגבה הניזק אפילו מיתמי, דהוי כאילו תפס מחיים, (21) כיון שמיועד לו מחיים, נחשב כאילו תפס את הטלית עוד בחיי האב, שבאופן כזה גובה מיתומים וכמבואר להלן, ולכן הוה אמינא דביתומים משלם מגופו. קמ"ל שאין הדין כן, ואינו יכול לגבות מיתומים אלא מקרקעות. (22)

21. הטעם שהוי כאילו תפס כיון דעומד לגבות ממנו, וכלשון רבנו פרץ "כיון דאותו טלית עשה ההיזק ויגבה ממנו". ואף לרבי ישמעאל הסובר ש"יושם השור" ואין גובה מגופו ממש הדין כן כמבואר לקמן [לג ב]. ובבית אהרון פירש לפי דברי רש"י בהמשך ד"ה ביתמי דכתב "דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי דאיכא למימר לאחר מיתת אביהן קנאום", ממילא במטלטלין שהזיק אין מקום לספק שמא קנו לאחר מיתת האבא.

והנה משמע שהיינו אומרים כן אף אם לא תפס עתה הניזק, ואלוה הרא"ש כתב "כגון אחר שהזיקה הטלית מת בעל הטלית ותפס הניזק הטלית לאחר המיתה וכו' קמ"ל דתפיסתו לאו כלום היא כל זמן שלא נתחייב בביד".

22. בשיטמ"ק הקשה על מה שכתבו לעיל התוס' שקמ"ל כרבי ישמעאל דאמר יושם השור, דהרי לקמן סתם לן המשנה כרבי עקיבא ואיך סתם כאן כרבי ישמעאל, ותירצו דאמנם הברייתא לא כרבי

18. ראה ברשב"א המפרש שמה שהוכיחו התוס' בתחילה מהמשנה בהמניח היה "שאין אומרים יצא נזק זה כנגד זה". ועתה מה שבאו להוכיח שלא אומרים "שבא להשמיענו שלא יקח הניזק את המזיק כולו מחמת הזיקו".

וכתב המהרש"א "דמוזה אין לדחות פירוש הקונטרס, דאיכא למימר כיון שהזיקו זה את זה כמו שמשתלם בעל הטלית מגוף הפרה כך ישתלם בעל הפרה מגוף הטלית", ולפי"ז דוקא בקרן תמה הוי ס"ד הכי. [ייל"ע שברש"י משמע דהוה רגל]

19. לפי מה שפירשנו לעיל ניחא, כיון שהקשו התוס' על הברייתא, לא יתכן לתרץ "תני והדר מפרש" כפי שתירצו מקודם. אלא שיקשה קושית הרשב"א [ראה לעיל הערה 17].

20. שלפי רבי ישמעאל אין לו אלא זכות ממון כנגד גוף שור המזיק.

התוס' דוחים גירסא אחרת שהיתה לפנייהם:

ולא גרסינן "פרה שהזיקה טלה וטלה שהזיק פרה",⁽²³⁾ דאם כן, שמדובר בשני בעלי חיים שהזיקו זה את זה, לתני "שוורים שחבלו זה בזה", כדלקמן במשנה בפרק המניח. היה פשוט יותר לשנות שוורים שחבלו זה בזה וכפי שאמרה המשנה לקמן.

אלא שאם כן, יש לשאול שגם לפי גירסתנו היה פשוט יותר אילו נקטה הברייתא פרה וכלים, ולמה נקטה טלית? לכן מוסיפים התוס':⁽²⁴⁾ ודרך הש"ס להזכיר יחד "פרה וטלית", כדאמרינן [צד ב] "הניח להם אביהם פרה וטלית", לכן נקטו גם כאן בלשון זו.

דבר השוה כל כסף

הגמרא מפרשת שקרקעות נקראות "שוה כסף", שמשמעו דבר השווה כל מחיר שמשלמים עבורו. והן הקרקעות, שאין בהן דין אונאה, והמקח קיים בכל מחיר שנתנו עבורם.

ומעירים התוס': מה שאמרה הגמרא ש"שוה כל כסף" שנותנים עבור הקרקעות, הוא לאו דוקא, אינו מדוקדק, דאם ההונאה במחיר הקרקע היתה ביתר מפלגא, יותר ממחצית שוויה האמיתי, יש גם להם [לקרקעות] דין אונאה כדמשמע בפרק הזהב [נו א].⁽²⁵⁾

לכן מפרשים התוס': אלא צריך לפרש, "שוה כל כסף", יותר ממטלטלי. כי במטלטלין אם היתה האונאה

ביותר מששית מהמחיר יש בהם דין אונאה, והמקח בטל. ואילו בקרקעות אין המקח בטל אלא רק אם האונאה היא יותר ממחצית שווין.

עבדים ושטרות נמי נקנין בכסף

רבא בר עולא פירש ש"שוה כסף" משמעו דבר הנקנה בקניין כסף. ומקשה הגמרא שאף עבדים ושטרות נקנין בקנין כסף.

התוס' משנים את הגירסא בגמרא:

ולא גרסינן בקושיית הגמרא "שטרות" אלא רק "עבדים", משום דאין השטרות נקנין בכסף,⁽²⁶⁾ אלא רק במסירה ובשטר, במסירת השטר הנקנה, ובכתיבת שטר על הקנאת השטר. ואפילו בקנין "חליפין" נמי צריך עיון, יש להסתפק אם שטרות נקנין.⁽²⁷⁾

התוס' מביאים את פירוש רש"י:

ובקונטרס פירש דלא אתפרש היכא [היכן מבואר] ששטרות נקנין בכסף. כלומר, רש"י מקיים את הגירסא שלפנינו הגורסת אף "שטרות" והיינו דאף השטרות נקנין בכסף, אלא רק שלא נתפרש לן המקור לדין זה.⁽²⁸⁾

ביתמי

הנוקין יכולים להשתלם מן המזיק והעמידום על דינם במקום זה.

23. לפי אותה גירסא מתיישב פירוש רש"י היטב שמדובר שהזיקו זה את זה במקום אחד [מהרש"א, וראה עוד בתורת חיים].

24. עפ"י "נחלת משה".

25. ראה שם בתוס' ד"ה אמר המבאר מהיכן משמע כן. ואולם הרי"ף בב"מ שם סובר דאין אונאה לקרקעות כלל, ומוכיח לה נמי מסוגיין. וראה בשו"ע רכ"ז סעי' כ"ט.

26. והרשב"א כתב דאף לספרים דגרסי "שטרות" אפ"ל שנקטו בגמרא, כיון שנקטו לגבי אונאה וכו' ראה שם.

27. ב"ברכת אברהם" תנינא ביאר שהספק הוא אם חליפין הוי מטעם קנין כסף וממילא לא יועיל ככסף, או שהוא קנין בפנ"ע ויכול להועיל גם בשטרות. וראה בתוס' ב"ב עז א ד"ה אמר, שהביאו מרב יהודאי גאון שאין האותיות נקנין בחליפין ויש שיטות דנקנין בחליפין ראה בשו"ע סימן ס"ז ד' ובש"ק.

28. וראה ב"בית הלוי" ח"א סימן כ"ב שרצה לפרש אף לרש"י

עקיבא, אבל המשנה אפשר שסוברת רבוי עקיבא, ושום כסף דקתני יש לפרש על ההלכה השניה כלומר "טלית שהזיקה פרה". אלא דגם זה צ"ב דהרי את ההלכה השניה שנאמרה במשנה "שוה כסף" מעמידים לענין יתמי.

וראה בתוס' רבנו פרץ המפרש כרבנו תם, וכתב אף הוא שהפירוש במשנה הוא לענין גביה מהיתומים וז"ל: "קמ"ל שום זה לא יהא אלא בכסף ולא בגוף הטלית ולא משתלם מגופו כלל משום דהוי מטלטלי דיתמי ואין לו שיעבוד על אותה טלית שעשה ההזיק יותר מעל שאר מטלטלין וכו'". ועוד שם: "ונראה למורי הר"פ דשום כסף דקתני במתני' בא לאשמועינן וכו', דלענין יתמי קאמר ולא לענין פרה שהזיקה טלית דהיינו קרן".

וראה שם שכתב להיפך שמי"שוה כסף" שמדבר ביתמי מוכח שגם שום כסף בא להשמיענו כן. ראה שם.

והרשב"א הקשה על עיקר דברי ר"ת: וגם זה אינו מתיישב בעיני, דמטלטלי דיתמי דלא משתעבדי אינה תורה, ולמ"ד שעבודא דאורייתא אף הנוקין ובע"ח דבר תורה גובין אף מטלטלי דיתמי, דמנא תיתי דלא. ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא אף מן הקרקעות אינן נגבין לא בע"ח ולא הנוקין אלא מן התקנה, והאיך שייך לומר בכל זה דין מה שאמרה תורה מגופו או מן העלייה, אלא אי"כ תאמר שאילו היתה כוונת התורה לחייב מן העידיית שבנכסים לתקנת הניזק, אבל במקום פסידא אפילו מגופו, לא היו חכמים מתקנים בזה שלא יהו

התוס' מקשים על פירושו:

ותימנה, ממה נפשך, אי המקשן סבר שנוקין כיון שהוא חוב הנובע מדין תורה כמלווה בשטר הוא, דינו כמלווה שיש עליו שטר, למרות שעל חוב הנזקין אין שטר, (32) אם כן, לא הוה ליה למימר "שמע מינה" כו', לא היה למקשן לפתוח את שאלתו באופן של הלואה, ונבין ברמז את מה שקשה, אלא הוה ליה למיפרך, היה לו להקשות ישר: והתנן, והרי שנינו במשנה: [ב"ב קעה א] המלווה חברו בשטר גובה מנכסים משועבדים. וכיון שנוקין הם כמלווה בשטר, יש לניזק לגבות מנכסים משועבדים.

ואי חשיב, ואם סובר המקשן שנוקין הם כמלווה על פה, אם כן, מאי קאמר "שמע מינה", אין בית דין גובין לו מהן, מה תמה המקשן שמכאן משתמע שלא גובים ממשועבדים, הא אכן פשוטא דאין גובין ממשועבדים, דהרי תנן [שם במשנה] המלווה חברו בעדים [כלומר, ללא שטר] אינו גובה אלא מנכסים בני חורין, ולא ממשועבדים. ומה תמה אם כן המקשן?

התוס' מביאים אפשרות לתרץ:

ואי נפרש שהיא גופה קדייק, עניין זה עצמו בא המקשן לדייק, שחוב הנובע מדין תורה [מלווה הכתובה בתורה] וכמו נזקין, דינו כמלווה על פה. וכך פירוש דברי הגמרא: שמע מינה דאין גובין לו מהן, והווי נזקין כמלווה על פה, שאומר המקשן כי מכאן אנו לומדים שדין הנזקין הם כדין הלואה בעל פה, שאם מכר הלווה את נכסיו אין גובין מהם, ואף על גב דנזקין מלווה הכתובה בתורה היא, ואם כן קשה ממשנתנו למאן דאמר בפרק קמא דערכין דמלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דומיא, כי לשיטתו הווי נזקין כמלווה בשטר, ויגבו ממשועבדים. (33)

אך דוחים זאת: אם כן, שווי היא כוונת המקשן, אמאי אמר "שמע מינה לווה ומכר נכסיו"? הרי הוה ליה למימר, היה עליו לשאול ישר: שמע מינה, מלווה

הגמרא מתרצת שהברייתא המפרשת את המשנה שגובין מן המזיק רק מקרקע, מדובר כשהמזיק מת ובאים להיפרע מן היתומים.

שואלים התוס':

ואם תאמר, לשיטת רב ושמואל דאית להו בפרק גט פשוט [בבא בתרא קעה א] דשעבודא לאו דאורייתא, רב ושמואל סוברים שנכסי החייב לחברו אינם משועבדים לבעל החוב מן התורה, כדי שיגבה מהם לאחר מותו או מלקוחות, ורק במלווה בשטר תקנו חכמים שיגבה. (29) ומלווה על פה שלא תקנו בו חכמים שיעבוד נכסים, לא גבי מיורשין כלל, ואפילו מקרקעות שהותר אביהם. ואם כן, לשיטתם, אפילו אם יש ליתומים נכסים שיש להם אחריות, אין הבית דין נזקקין להם, כי הרי על חוב הנזקין אין שטר, והווי כמלווה על פה שלא גובה מיתומים, וכיצד יסבירו אם כן את משנתנו?

מתרצים התוס': ויש לומר, דאיירי בשעמד אביהם בדין בטרם מותו, ובאופן כזה גם לרב ושמואל הווי כמלווה בשטר (30) הנובה ממשועבדים, ויוכל הניזק לגבות מהקרקע שבידי היתומים. (31)

שמע מינה לווה ומכר נכסיו וכו'

הגמרא פירשה תחילה את המשנה שבית דין גובין רק מקרקעות שביד המזיק בעת שבאו לבית דין. אבל אם מכרם לפני שבאו לבית דין, אין גובים מהם. ותמדה הגמרא: האם נשמע מכאן שלווה שמכר נכסיו לפני שעמד בדין לא יגבו מן הלקוחות?!

התוס' מביאים את פירוש רש"י בתמיהת הגמרא:

פירש הקונטרס: האם נשמע שלווה שמכר נכסיו לא יגבו מלקוחות? והא קיימא לן דאתי [שבא] המלווה וטריף מן הלקוחות!

בתורה וכן שיש להם קול והרי הם נגבים אף מן הלקוחות וכו'. וראה עוד במהרש"א במהדור"ב מדוע התוס' לא תירצו כן.

32. כפי שמביאים התוס' בהמשך מהגמרא בערכין ו ב.

33. צ"ב כי בערכין שם המ"ד הסובר כן הוא רבה המפרש שנחלקו בדין זה תנאים, וא"כ מה שייך להקשות על תנא ממשנתנו. וראה שם ז א ברש"י ד"ה חייבין לשלם שהעיר כעין זה על קושית הגמרא שם, ולכן פירש שקושית הגמרא היא מסתמא של משנה על סתמא, אך לכאן לא יעלו דבריו ארוכה כי הסתמא התם שלא ככתובה בשטר. וראה בהערה 35 מה שכתבנו בשם המהר"ם, שלכן כתב "אין זה קושיא כל כך". [ואפשר דתלוי בלשונות הגמרא שם].

שמדובר בקונה שטר לצור עפ"י צלוחיתו, שבזה יועיל קנין כסף לחוד ולא צריך משיכה ראה שם.

29. "שעבודא לאו דאורייתא", פירושו שדין זה שנכסיו של אדם משועבדים לגביית חובותיו אף לאחר מות הלווה או כשמכרם לאחר, אין זה מן התורה אלא תקנת חכמים. וראה שם בגמרא פלוגתת האמוראים בדין זה.

30. ראה בקצוה"ח ריש סימן קי"ט שדן אם העמדה בדין מהני מצד שיש קול, ומסיק דהווי כמלווה בשטר. ראה שם.

31. והרא"ש הוסיף לתרץ "אי נמי סבר מלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא". וראה לעיל ח. תד"ה "כולן", וכן בדיבור הבא. וראה נמי במאירי שהנזקין כמלווה בשטר הם ותשלומיהם כתובים

דאי נסבור ששיעבודא דאורייתא, ומעיקר הדין כל חוב נגבה מלקוחות, ורק במלווה על פה מדרבנן הוא דלא גבי משום תקנת לקוחות, ורק במלווה על פה שאין להלוואה קול, והלקוחות לא ידעו להיזהר שלא לקנות את רכושו של הלווה, תקנו חכמים שלא יגבו מהם, אם כן, תקשי הכא: אמאי לא גבי בנוזיקין? מדוע בנוזיקין אין הניזק גובה מלקוחות? דהרי הכא [כאן בנוזיקין] ליכא תקנה דלקוחות, אין את אותה הסיבה שתקנו חכמים במלווה על פה לתועלת הלקוחות שלא יפסידו, והטעם שאין סיבה לתקן בנוזיקין, דלא דמי למלווה על פה, כיון דהתם, מאן דיזוף בצנעא יזוף, שם בהלוואה, כל הבא ללוות עושה זאת בצנעא, לכן אם לא עשו שטר, לא יצא קול על ההלוואה ולא ידעו הלקוחות להיזהר, לפיכך תקנו חכמים שלא יגבו מהם. אבל הכא, מזיק לא דייק, ואית ליה קלא. הרי המזיק אינו מדייק להזיק דוקא בצנעא, וממילא יש קול לחוב של הנוזק, (37) והיה על הלקוחות לדעת ולא לקנות.

וכיון שהוכח ממשנתנו ששיעבודא דאורייתא, אם כן קשה למאן דאמר הסובר ששיעבודא דאורייתא, (38) בפרק גט פשוט [בבא בתרא קעה ב].

פרט לבית דין הדיוטות

הגמרא מפרשת ש"על פי בית דין" שאמרה המשנה הכוונה לבית דין "מומחין" ובאה למעט בית דין "הדיוטות".

התוס' מביאים את פירוש רש"י: פירש הקונטרס, שמה שממעטים בית דין הדיוטות היינו רק לענין לזון דיני קנסות, שאין דנים דיני קנס אלא בית דין מומחין.

הכתובה בשטר לאו כשטר דמיא. ולהקשות מכאן למאן דאמר מלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא. (34)

התוס' מפרשים אחרת את קושית הגמרא, ונקדים:

לפי הסוברים שיעבודא דאורייתא הוא [שעבוד נכסי החייב לבעל החוב באופן שהלה יכול לגבות מהם אף לאחר מותו, או מלקוחות שמכר להם, הוא מן התורה], אזי בכל אופן של חוב משועבדים נכסי החייב. ויכול בעל החוב לגבות אף מלקוחות. ולשיטה זו צריך לומר, כי מה שמבואר במשנה שמלווה על פה לא גובה ממשועבדים, הוא תקנת חכמים, שתקנו לטובת הלקוחות שלא ידעו על השיעבוד שלא יפסידו. ולפי הסוברים שיעבודא לאו דאורייתא, אזי מעיקר הדין אין אפשרות לבעל חוב לגבות ממשועבדים. ולשיטתם, מה שמבואר במשנה שבמלווה בשטר גובים ממשועבדים, הוא תקנת חכמים כדי שלא תנעול דלת בפני הלווים, כי אחרת לא ירצו מלווים להלוותם.

וכך מפרש רבינו תם את שאלת המקשן: אם אנו אומרים שבנוזיקין אינו גובה הניזק ממשועבדים, שמע מינה, למה ומכר נכסיו, אין בית דין גובין לו מהם מן התורה. (35) כלומר, זו היא הוכחה שהמשנה סוברת דשיעבודא לאו דאורייתא, ומן התורה לא גובים מלקוחות. ולהכי בנוזיקין נמי לא גבי, וכיון דשיעבודא לאו דאורייתא, לכן גם בנוזיקין לא גובה הניזק מן הלקוחות, ואף מדרבנן לא גובה, כי חכמים לא מצאו טעם לתקן שיגבה הניזק ממשועבדים, דבמלווה בשטר דוקא תקון רבנן דליגבי בעל חוב ממשועבדי משום נעילת דלת, שלא תנעול דלת בפני לוויין, אבל בנוזיקין, שלא שייך בהם טעם זה, לא תקנו חכמים. (36)

אמנם, אם נפרש שמשנתנו סוברת ש"שיעבודא דאורייתא", לא מובן למה בנוזיקין אינו גובה מלקוחות.

34. ראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו ליישב בשם הפני"י.

35. "ואע"ג שלא מסיים הכא "דבר תורה", נראה דעל תורה קאמר מדקא מפיך בטר הכי ממתניתין ב"ד של הדיוטות דנפיק מקרא ד"ירשיעון אלקים" דבעינן ממרין מכלל דמעיקרא נמי איירי בדאורייתא "תוס' ת' ר"ת וראה עוד שם].

36. המפרשים הבינו בדברי התוס' שצריכים לומר לפי זה שמלווה הכתובה בתורה בנוזיקין לאו ככתובה בשטר ולכן אין הנוזיקין גובה ממשועבדים, דאם הוי ככתובה בשטר היה דינו כמלווה בשטר הגובה ממשועבדים. וכתב המהר"ם ש"יף שלפי זה אין דברי התוס' כאן מכוונים עם דברי התוס' לעיל ח א ד"ה כולן שכתב שנוזיקין היו כמלווה הכתובה בשטר וגובה ממשועבדים גם למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא.

והמהר"ם הקשה, שלפי זה יכלה הגמרא להקשות למ"ד מלווה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא שמוכח ממשנתנו דלאו

ככתובה בשטר דמיא, ומתרץ דהתם הוא פלוגתת תנאים וסתם המשנה שם סוברת דלאו ככתובה בשטר, לכן אין זו קושיא כ"כ, אבל בדין שיעבודא אם הוא דאורייתא או לא נחלקו אמוראים ולכן יש יותר מקום להקשות עליהם מהמשנה.

37. הרא"ש [בשיטמ"ק] כתב דמ"מ אין לזה קול כמו למלווה בשטר הגובה מנכסים משועבדים לכו"ע. וראה ב"שער המלך" פי"ט מהל' מלווה מה שכתב בזה.

ובתוס' ת' ר"ת משמע דבנוזיקין אין קול, ומבאר: "אלא נראה לרבי דגבי מלווה עשו תקנת לקוחות דכיון שהיה יכול לעשות מלווה בשטר שלא להפסיד לקוחות ולא עשה איהו דאפסיד אנפשיה ולא גבי מלקוחות, אלא בנוזיקין מה היה לו לעשות, הילכך אע"ג דלית ליה קלא יש לו מן הדין לגבות מן הלקוחות אי הוי שיעבודא דאורייתא".

38. עולא, רבי יוחנן ור"ל.

התוס' באים ליישב זאת: **דלא שייך כאן לומר "תני והדר מפרש"**, דאין מאריך שם יותר מבכאן, תירוץ זה מתאים כששונה התנא פעם אחת בקיצור ופעם שניה בארוכה, אך כשלא מאריך יותר בפעם השנייה, לא שייך לתרץ כן.⁽⁴¹⁾

השוה הכתוב אשה לאיש

הגמרא מביאה שלושה לימודים שהתורה משה את האשה לאיש, לעונשין, לדינים ולמיתה. ומבארים התוס':

השוה הכתוב אשה לאיש היינו דוקא היכא דהפרשה בתורה נאמרה בלשון זכר, שאז אנו אומרים שאין הכוונה רק לזכר אלא השוה הכתוב גם את האשה לאיש. **כי היא דריש תמורה**, התוס' מביאים כדוגמא לכך את המבואר בגמרא בתמורה [ב ב] **דפריך אמאי איצטריך ריבוי לענין תמורה**, לפי שהפרשה נאמרה בלשון זכר, בגמרא שם מבואר שלפי שפרשת תמורה נאמרה בלשון זכר [לא יחליפנו], לפיכך יש צורך בלימוד נוסף [מהכפילות "ואם המר ימיר"] ללמדנו כי אף האשה אסורה להמיר ולוקה על כך. והגמרא מקשה לשם מה יש צורך בריבוי מיוחד אם נאמר בלשון זכר **"והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה"**. והיינו דבאופן כזה שנכתב בלשון זכר אין צורך בריבוי מיוחד אלא בזה שוה האשה לאיש.

אבל היכא דכתיב איש בהדיא, אבל במקום שהתורה מזכירה בפירוש "איש" ודאי **התם צריך ריבוי**, במקומות כאלה אין אומרים שכוונת התורה גם לאשה ויש צורך בריבוי מיוחד. **כההיא דפרק ארבע מיתות**, התוס' מביאים ראייה לכך משאלת הגמרא בסנהדרין [סו א]: נאמר בתורה: **"איש כי יקלל"**, אין לו אלא איש המקלל את אביו, **אשה מנין?**⁽¹⁾ ומוכח כי במקום שנאמר "איש" צריך ריבוי מיוחד לרבות אשה.⁽²⁾ מקשים התוס':

שואלים התוס': **ואף על גב דמתניתין לא איירי בקנסות למאן דאמר "תנא שור לרגלו ומבעה לשינו"**, כיצד נפרש שהמשנה באה למעט לעניין דיני קנס, הרי לשיטת שמואל [לעיל ג ב] שור שנקטה המשנה הכוונה היא לרגל, ו"מבעה" הכוונה היא ל"שן", ואם כן, אין המשנה מדברת כלל בחיובי קנס?⁽³⁹⁾

מתרצים התוס': אמנם משנתנו לא דברה בעניני קנס, **מכל מקום**, צריך לומר שמרמז לנו התנא במתניתין **אפילו במילי דלא איירי ברישא**, גם בדברים שלא דיבר בהם תחילה, דהא הכי נמי מפרש הגמרא בסמוך **"על פי עדים"** שאמרה המשנה באה למעט **"פרט למודה בקנס ואחר כך באו עדים"**, הרי שהמשנה ממעטת דבר הקשור לקנס למרות שלא עסקה בו עד הנה.⁽⁴⁰⁾

אלא למאן דאמר מודה בקנס ואחר כך באו עדים דחייב מאי איכא למימר

הגמרא שואלת, שלשיטת שמואל הסובר מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, אי אפשר לומר שהמשנה באה להשמיענו שפטור.

ולכאורה, הרי גם שמואל סובר שמודה בקנס ולא הגיעו עדים כלל, פטור, ומדוע לא העמדנו לשיטתו באופן שלא באו עדים אחר כך?

התוס' באים ליישב זאת:

הגמרא לא העמידה כן, כי **למודה בקנס ולא באו עדים כלל**, לא איצטריך. דין זה של מודה בקנס באופן שלא באו אחר כך עדים, לא היתה המשנה צריכה להשמיענו, **דמתניתין היא בפרק מרובה** [לקמן עד ב], **דעל פי עצמו פטור**. דין זה שפטור המודה בקנס כבר מתבאר במשנה לקמן.

ועדיין יש לשאול שמא זאת הכוונה גם במשנתנו, והתנא "תני והדר מפרש" כפי שאמרנו לעיל [ג ב].

וראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו לפרש בשם הרא"ש ורבנו פרץ.

41. שכן נאמר שם רק ש"פ עצמו פטור.

1. בגמרא שלפנינו אין הגירסא כפי שכתבו התוס' אלא איתא: "מה תלמוד לומר איש איש לרבות בת", ומבארים שם התוס' דהיכא דכתיב בלשון איש ממעטין אשה, אי לאו דכתיב ב' זימני איש איש דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ראה שם.

2. ב"תוס' רבנו פרץ" הביא זאת כקושיא, למה לגבי מקלל בעיני ריבוי לאשה, "וכן גבי ואיש כי יכה כל נפש" [סנהדרין פד ב]. ומתריך כתוס'. וראה גם בתוס' בסנהדרין פד ב ד"ה איש. ולכן פירשנו

39. אבל לרב הסובר ששור הכוונה לכל מילי דשור אם כן זה כולל "קרן" תמה שהיא קנס. אך כבר הקשה "רבנו פרץ" שלדברי רב המשנה כוללת דוקא קרן מועדת וזו אינה קנס. ויש מפרשים שכתבו שלדברי רב "מבעה" זה "אדם", ובאדם יש עניני קנס כגון אונס ומפתה [ראה מהר"ם שי"ף].

וראה בקצוה"ח סימן א' סק"ב שהוכיח מדברי התוס' דגם "אש" ו"בור" המוזכרים במשנה אינם קנסות ויגבו בזה"ז, ודלא כש"ך, ראה שם.

40. אין להקשות שהיא גופא נקשה כיצד הגמרא מפרשת כן "על פי עדים" וכי, כי התוס' בקושייתם באו להקשות על פירוש רש"י כדי לבחון האם אין לדחות את פירושו, וזה מוכיחים מהמשך הגמרא שמצאנו כן וממילא אין צורך לדחות דברי רש"י.

“אשר תשים לפניהם”, השוה הכתוב אשה לאיש

פירש רש"י שהלשון “לפניהם” כולל את כולם אנשים ונשים, ללמדנו שהאשה שוה לאיש לענין דיני ממון.

מקשים התוס': תימה, הא “לפניהם” לא איורי אלא בכשרים לדון, הרי “לפניהם” מדבר דוקא באלו הכשרים לדון, ואשה פסולה לדון, וכיצד נלמד מ“לפניהם” להשוות אשה לאיש. ומנין לנו שמדבר רק בכשרים לדון?

דכן דרשינן בפרק בתרא דגיטין [פח ב] מהכתוב “ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם”, “לפניהם” ולא לפני “הדיוטות”, שרק מומחין כשרים לדון אבל הדיוטות, שאינם מומחין, פסולים. הרי ש“לפניהם” מדבר רק בכשרים לדון. ואשה פסולה לדון, דתנן בפרק בא סימן [גדה מט ב] “כל הכשר לדון כשר להעיד”, כלומר, הכשרות לדון קשורה עם הכשרות להעיד. ואשה פסולה להעיד, כדאמרינן בהחובל [לקמן פח א] ובפרק שבועת העדות [שבועות ל א] שאשה פסולה לעדות [שנאמר “ועמדו שני האנשים”, ודורשים: “האנשים”, ולא נשים], ודאי פסולה גם לדון.

ואם האשה פסולה לדון, ו“לפניהם” מדבר רק בכשרים לדון, הרי אין “לפניהם” כולל אשה, וכיצד נלמד מזה להשוות אשה לאיש?⁽⁵⁾

מתרצים התוס': ויש לומר, דההיא דפרק בא סימן, כלל זה שנתבאר [בגמרא נדה הנ"ל] ש“כל הכשר לדון כשר להעיד”, באיש איורי, כלל זה נאמר רק לגבי אנשים, כלומר, כל איש הכשר לדון ודאי גם כשר להעיד. אבל בנשים, אפשר לומר שהאשה כשרה לדון

ואם תאמר, לקמן בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה [מד ב] דאמר “שור שור שבעה” להביא שור האשה גבי שור שהמית, בפרשת שור הממית אדם מוזכר בתורה שבע פעמים “שור”, ומלבד אחד הנדרש לצורך עצמו, דורשים את הששה הנותרים. ומביאה הברייתא שמאחד מהם לומדים לרבות את שור האשה שהמית אדם. וקשה אמאי איצטריך רבוי לשם מה נצרך רבוי לשור אשה שנגח אדם, הא התם, באותה פרשה לא כתיב איש, וממילא הרי זה בכלל השוה הכתוב אשה לאיש.

ואף על גב דכתיב, נאמר שם בפרשה “גם בעליו יומת”, ואם כן אפשר לומר ש“בעליו” הוא כמו “איש”, ונדרש לכן ריבוי מיוחד,⁽³⁾ אין לומר כן, כי “בעליו” אינו אלא לשון זכר בעלמא, כלומר, רק כשהתורה מזכירה כינוי לזכר כ“איש” אז נדרש ריבוי מיוחד, אבל “בעליו” אין זה כינוי לזכר עצמו, אלא הוא לשון זכר, וממילא לא נדרש ריבוי מיוחד.

מתרצים התוס':

ואומר רבנו תם, דדרשינן התם נגיחה למיתה ונגיחה לנזקין. שם [בעמוד א] דורשת הגמרא את הנאמר הפעמיים “נגיחה” בפסוק “או בן יגח או בת יגח וגו” [שמות כא] שבא הכתוב להשוות בן ובת קטנים לגדולים, הן לענין נגיחה של מיתה, והן לנגיחה של נזקין, וכיון שמצאנו שהשוותה התורה שור הממית לשור המזיק, הוה ילפינן מנזקין, היינו לומדים שור הממית מנזקין, דכתיב בהו [שמות כא] “איש”, שנאמר “כי יגוף שור איש”, והיינו דורשים אף במיתה למעוטי אשה, אי לאו ריבוי דקרא. לולי ריבוי התורה מ“שור” ששור של אשה הממית אדם חייב, היינו לומדים נגיחה הכתובה במיתה מנגיחה הכתובה לגבי נזקין, וכשם שלגבי נזקין כתוב “שור איש” למעט את “שור האשה”, כך גם לגבי שור הממית היינו ממעטים את שור האשה. לכן ריבתה התורה “שור”, ששור אשה הממית אדם, חייב.⁽⁴⁾

וראה במהרש"א בגיטין פח:

ואולם ה“פני יהושע” נתקשה, שאם כן היה להתוס' להקשות גם מהדיוטות דנתמעטו לגבי דיינים ואילו דיינים נצטוו. לכן פירש ה“פני יהושע” שקושיית התוס' היא שהיות ומצינו שלפניהם מדבר על הדיינים, כיצד שייך לומר שמדבר על בעלי הדין, אלא צ"ל דאתיא במכל שכן, דכיון דיתורא דלפניהם מרבה אשה שכשרה לדון א"כ כ"ש שמצווה על הדיינים, וע"ז קשה להו שהרי אשה פסולה לדון.

וראה בתוס' הרא"ש בגיטין, שמבואר כי שתי קושיות קשיא להו: האחת, כיון שהפסוק מדבר בדיינים, ומאיך דרשינן ממנו שהשוה הכתוב אשה לאיש, הרי ש“לפניהם” כולל נשים, ואם כן, תהיה אשה כשרה לדון. והרי אם פסולה לעדות ודאי פסולה גם לדון. ועוד קשה, שהכלל “השוה הכתוב אשה לאיש” מדבר בבעלי דינים, והתם משמע שהקרא מיירי בדיינים.

שהתוס' מביא כראיה שהדין כן. והריטב"א בקידושין [ל"ה] דוחה את הראיה ממקלל ד"ל דהא דאיצטריך שם ריבוי אין זה משום דכתיב איש, אלא כיון דאמעוט אשה גבי כבוד אב ואם משום דאין סיפק בידה לעשות, איצטריך קרא לרבות לקללתם.

3. כך כתב רש"י לקמן: “שור האשה, דלא תימא בעל השור כתיב לשון זכר”. וכן תירץ “רבנו פרץ”.

4. ואחר שנתרבה בקרא כבר ילפינן מיניה גם לעיקר נזקין [ראש מובא בשיטמ"ק, וכן במהדו"ב].

5. כך הוא בפשטות ביאור קושית התוס'. והיינו ד“לפניהם” נלמד גם על הדיינים וגם על בעלי הדין, ורק היה קשה לתוס' דאם לגבי דיינים לא מדובר בנשים, ממילא גם לגבי בעלי הדין אינו מדבר בנשים.

ודורשים, "לפניהם" לפני האלהים [הדיינים המומחים] המוזכרים בהמשך, ולא לפני הדיוטות.⁽¹¹⁾ וממילא, אם אשה כשרה לדון, אף היא בכלל הדיינים ובכלל ה"לפניהם".

שואלים התוס': **ואם תאמר**, למה לן לדרוש מ"לפניהם" שנסוב על ה"אלהים" וממילא ממעטים מזה את ההדיוטות, **בלא** לדרוש מ"לפניהם" **תיפוק ליה דבעינן מומחים מ"אלהים"**. ניתן לדרוש זאת ישר מהפסוק "אלהים", דהיינו מומחין⁽¹²⁾ ולמעט הדיוטות.⁽¹³⁾ מתרצים התוס':

ויש לומר, דלפניהם איצטריך לכל דבר עישוי וכפיה אף על פי שאינו דין, דבעי מומחין, הלימוד מ"לפניהם" אינו נצרך לענין דיינים היושבים לדון, דזה אכן ניתן ללמוד מ"אלהים" שצריך דוקא מומחין. אלא נצרך ללמדנו לענין דיינים הבאים להכריח ולכפות [כגון לכפות לגרש] שאף לזה נדרש דוקא דיינים מומחים, **וכן מוכח בפרק קמא דסנהדרין** [זו ב] שהלימוד מ"לפניהם" הוא לענין כפיה, **דדריש מ"אשר תשים לפניהם", אלו כלי הדיינים**. הגמרא שואלת למה לא נאמר "אשר תלמדם", ומבארת ש"אשר תשים" אלו כלי הדיינים, כלומר, מקל ורצועה שמשתמשים בהם הדיינים לכופ ולהעניש, שיהיו מזומנים לדיין, שבאלה שייך לשון "שימה", כי הם דבר המטלטל. הרי שהפסוק "אשר תשים לפניהם" מדבר לענין כפיה, ממילא אף הלימוד מ"לפניהם" בא ללמד לענין דיינים הבאים לכפות שצריך מומחין.⁽¹⁴⁾

והמית איש או אשה

למרות שפסולה לעדות,⁽⁶⁾ ו"לפניהם" כולל אם כן גם את הנשים.

התוס' דוחים ראיה שאפשר היה להביא שהאשה כשרה לדון:

ומדכתיב [שופטים פרק ד']: **"והיא שפטה את ישראל"** שנאמר **בדבורה** [על דבורה הנביאה], לכאורה יש להוכיח מכאן שאשה כשרה לדון כי הרי נאמר שדבורה "שפטה" את ישראל, אלא, **שאיך להביא מזה ראיה דאשה כשורה לדון, דשמא היו בני ישראל מקבלין אותה עליהם שתדון אותם**, למרות שמעיקר הדין פסולה, שכן, בדיני ממונות יכולים בעלי הדין להחליט ביניהם על הסכמתם לדון אצל הפסולים לעדות,⁽⁷⁾ ובני ישראל הסכימו לקבל את פסקי דינה של דבורה **משום גדלותה ששכינה שרתה עליה**.⁽⁸⁾

מקשים התוס':

ואם תאמר, בגיטין [פח ב] **דרשינן "לפניהם" למעוטי הדיוטות**, אנו דורשים ש"לפניהם" נסוב על ה"שבעים זקנים" שעלו עמו להר סיני.⁽⁹⁾ ובא למעט ה"דיוטות", ואם כן קשה, איך **הכא דרשינן לרבות אשה**, הרי גם אם כשרה לדון, מכל מקום אינה כלולה בין שבעים זקנים, ואינה כשרה לסנהדרין.⁽¹⁰⁾

התוס' מפרשים אחרת את הלימוד מ"לפניהם" וממילא מתורצת הקושיא:

ויש לומר, דהתם ממעט משום דלפניהם קאי א"אלהים" דכתיב בפרשה, "לפניהם" אינו נסוב על שבעים הזקנים כפי שביארנו בתחילה, אלא על ה"אלהים" [הדיינים] המוזכר כמה פעמים בהמשך הפרשה, כמו "ונקרב בעל הבית אל האלהים" [שמות כב].

6. להלכה האשה פסולה לדון. ראה חו"מ סימן ז' סעי' ד'.

7. והנה התוס' כאן תירצו שאשה כשרה לדון, ואולם בשבועות כט ב ובעוד מקומות תירצו שהפסוק מדבר גם בדיינים וגם בנידונים, ולגבי דיינים לומדים לפניהם שנסוב על "אלהים" דהיינו מומחין [וכפי שיבואר בהמשך] ולגבי נידונים זה כולל את כל ישראל אנשים ונשים.

8. כמבואר סנהדרין כד.

9. וה"פני יהושע" [לשיטתו] ביאר בדברי התוס' שתירוץ התוס' היה שאשה כשרה לדון, וממילא מכ"ש אנו יודעים שהיא גם בכלל בעלי הדין, וא"כ היה קשה לתוס' למה לומדים זאת מ"לפניהם" שאינו אלא רמו בעלמא, ולא הביאו את הפסוק שדבורה שפטה וממילא נדע בכ"ש שהאשה היא בכלל בעלי הדין.

10. ומה שכתבו התוס' לדחות, ראה עוד בתוס' בנדה נ. שדבורה היתה דנה ע"פ הדיבור, ועוד תירצו שלא היתה דנה רק מלמדת את הדיינים. וראה כן נמי ברשב"א.

11. כן מפרש שם רש"י.

10. עפ"י הפני יהושע", [וראה ב"סוכת דוד" אות יב' דצ"ב אם כשרה לדון מנין לנו זה לפסולה לסנהדרין], וכתב שעפ"י נתיישב מה שהק' המהר"ם ראה שם.

11. עפ"י פנ"י, ומבואר כן בתוס' סנהדרין ב ב.

12. ראה תוס' בשבועות כט ב "דלפניהם קאי א"אלהים" דמשמע מומחין", וכן מביאים התוס' בגיטין פח ב דכתב "וכן משמע בהחובל דמ"אלהים" נפקא לן מומחין דאמר מ"ש נוקי אדם באדם ונוקי אדם בשור דאלהים בעינן וליכא".

13. בפנ"י מפרש דקושיית התוס' הוא בהמשך לתירוצם, כי לפי רש"י שמלמד ש"לפניהם" נסוב על שבעים זקנים, ילפינן מפשטא דקרא דלפניהם קאי אוקנים, אבל לפי מה שפירשו התוס' שקאי א"אלהים" וא"כ מקשה שתיפוק ליה מ"אלהים" לחוד בלא לפניהם.

14. ראה בשו"ע בסימן ג' ובקצוה"ח ובנתיבות המשפט ובמשובב

מיתה או כופר, שאדם הממית אשה חייב מיתה, ושור מועד הממית אשה משלמים בעליו את הכופר, וכמו שחייבים על הריגת האיש.

והתוס' מנמקים את פירושם: דבהכי איירי קרא ד"והמית איש או אשה", כי הרי הפסוק הזה מדבר לעניין הריגת אשה, ולא לעניין אשה שהרגה, לכן ודאי הלימוד הוא לענין הריגת אשה.

ומוכיחים עוד כפירושם: ובסמוך נמי קאמר: משום איבוד נשמה חס רחמנא עלה. הגמרא בהמשך מפרשת למה נדרשים שלשה לימודים, שאם היה נאמר רק הלימוד של "והמית איש או אשה", לא היינו לומדים ממנו לדברים אחרים, כי היינו אומרים שרק משום שיש כאן איבוד נשמה חסה התורה עליה, וחייבה את בעל השור לשלם כופר על הריגתה.⁽¹⁶⁾ ומשמע שמדובר בהריגת האשה, ולא איירי [ולא מדובר] באשה שהמיתה, שתתחייב כמו איש.⁽¹⁷⁾

משום כפרה חס רחמנא עלה

הגמרא מבארת שאם היה רק את הלימוד שהשוה הכתוב אשה לאיש לענין עונשין, היינו אומרים שרק לענין עונשין השוה הכתוב אשה לאיש, כי חס הכתוב על האשה כדי שתהיה לה כפרה.

מקשים התוס': ואם תאמר, מה שייך לומר שחס על האשה ולכן חייבה בכל העונשין, הא אדרבה אם לא הוקשו לענין עונשין כלל, כל שכן דהוה חס עלה טפי שלא היה בה עונש ולא היתה צריכה כפרה כלל, אילו לא היתה מחייבת התורה את האשה בעונשין כלל היתה חסה בזה יותר על האשה, כי לא היה לה לא חטא ולא עונש?⁽¹⁸⁾

מתרצים התוס': ויש לומר, דאיצטריך קרא לעונשין הכתובים בהדיא בנשים כגון עריות, הלימוד שהשוה הכתוב אשה לאיש נצרך ללמדנו לענין עונשין הכתובים

הגמרא מביאה מברייטא שמהפסוק "והמית איש או אשה" למדנו שהשוה הכתוב איש לאשה לכל מיתות שבתורה.

מקשים התוס': תימה, דקרא קמא "כי יגח שור את איש או את אשה" הוי ליה הכא לאתויי, בפרשת שור שהמית אדם יש שני פסוקים, הראשון "כי יגח שור את איש או את אשה ומת" וגו', והפסוק השני: "ואם שור נגח הוא... והמית איש או אשה" וגו', וקשה, שהברייטא היתה צריכה ללמוד שהשוה הכתוב את האשה לאיש מן הפסוק הראשון, דמקרא דוהמית איש, מהפסוק השני "והמית איש או אשה" דרשינן בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה [לקמן מב ב] דרשה אחרת: "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה" [ולא לבעלה].

התוס' מחזקים את קושייתם, כי כך מבואר שם להדיא: והכי איתא התם, כך מובא שם בברייטא שהגמרא מביאה: תנו רבנן "והמית איש או אשה", אמר רבי עקיבא: וכי מה בא פסוק זה ללמדנו? אם תאמר שבא ללמדנו לחייב על אשה כאיש, הרי הוא אומר, הרי כבר נאמר "כי יגח שור את איש או את אשה". ואם כן, מזה אנו לומדים כבר שהשוה הכתוב אשה לאיש. אלא, בא ללמדנו, להקיש אשה לאיש: מה איש נזקיו ליורשיו, כו'. הרי מפורש שהלימוד הוא מן הפסוק הראשון. ואם כן קשה, למה הברייטא הביאה את הפסוק השני.⁽¹⁵⁾

לכל מיתות

אנו לומדים מ"והמית איש או אשה" שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה.

מפרשים התוס':

"לכל מיתות" אין הכוונה לענין אשה שהמיתה אחר, אלא לענין הממית אשה, כלומר, שחייבין עליהם

16. לגירסא שלפנינו בגמרא אין את המילים "חס רחמנא עלה" אך בקידושין לה. מופיעה גירסא זו, והתוס' גרסו גם כאן כך, וכן הגירסא ב"תוס' שאנץ".

17. וכן מבואר ב"תוס' שאנץ". וכן כתב הרשב"א וכתב שלענין אשה הממיתה לומדים ממקום אחר "ואיני יודע מהיכא, ואפשר מדכתיב 'מות יומת הרצח' דכל היכא דלא כתיב איש, אחד האיש ואחד האשה, אלמא אשה שהמיתה חייבת כאיש".

18. עפ"י "רבנו פרץ" שכתב: "וא"ת כ"ש דחס רחמנא וכו' שהרי לא היתה לא לידי עונש ולא לידי חטא אי לאו קראי". וכן כתב הרשב"א: "ואם תאמר אדרבה אם פטרה התורה מן הכל ואפילו מקרבן כמו בכל מצוות עשה שהזמן גרמא כל שכן שהיתה לה זכות יתרה".

נתיבות באיזה דבר יש כפיית ב"ד, ומה החילוק בין הכפיה לאפרושי מאיטורא של עבירת לאו לבין כפיה על המצוות. וראה עוד ב"אילת השחר" מה שמפרש בדברי התוס'.

15. בתוס' ת' ר"ת כתב ליישב שמא חלוקות הסוגיות. ובפנ"י כתב ליישב דקרא קמא מייירי בתם שאין בו אלא מיתת השור, לכן מביא את הפסוק השני שיש בו מיתה בידי שמים, ואין להקשות דאם כן, היכי יליף מקרא דוהמית לענין שהנזקין של האשה ליורשיה, דקרא ודאי מייתר דכיון דכתיב ואם שור נגח הוא משמע שפיר דקאי אדלעיל מיניה שכבר כתיב איש או אשה ואם כן איש או אשה למה לי, אלא ודאי דאתי ללמוד לנזקיו ליורשיו". וראה עוד בשיטמ"ק בשם רבנו ישעיה.

מפורש בתורה שאף האשה נענשת, וכגון בעריות¹⁹), שיש להן כפרה.

שאומר לו הניזק "קרנא דתורא קבירא ביה" [הקרן של שורך קבור בשורין] כלומר, הפסד זה הינו המשך לנזק הנגיחה שעשה שורך. והיה קשה לתוס' מדוע לענין פחת נבילה לא נאמר קרנא דתורא וכו'.

לא נצרכא אלא לפחת נבילה

הגמרא פירשה שלמאן דאמר פלגא נזקא קנסא, אי אפשר לפרש ש"הניזק והמוזיק בתשלומין" הכוונה היא לחצי נזק של קרן, כיון שהניזק אינו משלם כלל, אלא להיפך, הוא מקבל גם מה שלא מגיע לו כלל מעיקר הדין. אלא הכוונה היא לענין פחת נבילה. שאם נפחת שווי הנבילה משעת מיתה עד שעת העמדה בדין, ההפסד הוא של הניזק, וזו היא "השתתפותו" של הניזק בתשלומי הנזק.

ותירצו: ולא מצי אמר ליה למוזיק "קרנא דתורך קבירא ביה". לענין פחת נבילה לא יכול לומר הניזק למוזיק: הקרן של שורך קבור בשורי, כדפרשתי לעיל [כי] שאם הבהמה מתה, לא היה לו לניזק להתמהמה במכירתה, אלא עליו למוכרה מיד. אבל כשנפצעה, יכול הניזק להמתין ולראות אם תתרפא.²¹

ויש להקשות, הרי מכל מקום, לא מגיע לניזק מאומה מעיקר הדין, ולכן גם אם תופחת הנבילה עד שעת התשלום, ויוצא שמקבל פחות מחצי נזק, אי אפשר לומר שנחשב הדבר כאילו הניזק משתתף בזאת בתשלומין?

והתוס' באים ליישב זאת:

אף על גב דשקיל דלאו דידיה, למרות שכל מה שנוטל הניזק נחשב שנוטל לא שלו, כלומר, שלא מגיעו מעיקר הדין, מכל מקום, כיון דזכייה ליה רחמנא חצי נזק, לאחר שהתורה זיכתה כבר לניזק שיקבל תשלום עבור חצי נזק, **חשבינן ליה דאיתיה בתשלומין מה שפחת נבילה עליו.** אם פחתה הנבילה ומקבל פחות מחצי הנזק, נחשב הדבר כהפסד עבורו, ולכן נחשב שאף הניזק משתתף בתשלום.²⁰

ובפרק המניח [לד א] מבואר שאם כיחשה הבהמה לאחר נגיחה עד שעת העמדה בדין, אין הניזק מפסיד אלא משלם כפי ששוה בשעת העמדה בדין, משום

אי משום חצי כופר לאו שיורא הוא

הגמרא הוכיחה שחצי נזק הינו ממון מזה שהמשנה לקמן [טו ב] לא הביאה חילוק שיש בין תם למועד, שהתם אינו משלם על פי עצמו, והמועד משלם. ודחתה הגמרא, אפשר שהתנא שייר ולא הזכיר חילוק זה. ושואלת הגמרא "מאי שייר דהאי שייר?" ומתרצת, שייר את החילוק בדין כופר, שתם פטור ומועד חייב. והגמרא ממשיכה ודוחה "אי משום חצי כופר, לאו שיורא הוא", כי התנא סובר כרבי יוסי הגלילי הסובר שתם משלם חצי כופר, וממילא כלול כבר החילוק במה שאמרה המשנה שהתם משלם חצי נזק והמועד נזק שלם.

ובפשטות, דחיית הגמרא באה לומר, שאין כאן שני דברים שהשתיירו, ושוב קשה למאן דאמר קנסא. אך זה תמוה, וכי יתכן להעמיד את המשנה כשיטת רבי יוסי הגלילי כדי שלא יהיה שיוור נוסף ומכאן יקשה למ"ד קנסא? והרי לפיו יש לומר שהמשנה אינה כשיטת רבי יוסי הגלילי, ויש שיוור נוסף, ולא קשה מידי?²²

לכן שמשנתינו מדברת בשור מועד ולכן נחשב שהניזק משתתף בתשלומין.

21. פירשנו על פי מה שנראה מדברי התוס' בכתובות מא א, שאין לזה קשר למה שכתבו בתחילת הדיבור. ואולם בתוס' רבנו פרץ כתב "וי"ל כיון דזכי ליה רחמנא חצי נזק חשבינן ליה בתשלומין מה שפחתה הנבילה עליו ולא מצי למימר ליה למוזיק קרנא דתורך קבירא ביה", משמע לכאורה שזה המשך לתירוץ. ואפשר שהכוונה הוא שלכאורה מה שפחתה נבילה אין זה כלל נחשב לנזק, וממילא לא נחשב שהניזק משתתף בתשלום, לכן פירש רבנו פרץ שהחידוש הוא שלא יכול לומר לו "קרנא וכו'" שמזה מוכח שכל המשך הנזק נחשב שנעשה על ידי המוזיק, אלא שלא חייב המוזיק כיון שאומר לו היה עליך למכור, אבל ודאי שזה הפסד שנגרם על ידי המוזיק, ונחשב שהניזק משתתף בנזק. וראה ב"ברכת אברהם" שהלך בזה הדרך לפרש גם את התוס'.

22. עפ"י שיטמ"ק בשם הרא"ש ובשם הראב"ד ובעין זה הקשה התוס' בניזיר ראה בהערה 24. [ויש להעיר עוד, שלפי זה הגמרא

19. שנאמר "מות יומת הנואף והנואפת" וכדומה.

והקשה בתוס' ת' ר"ת "ואי תיקשי, א"כ היכי יליף מהאי היקשא בקידושין דכל מצוות ל"ת נוהגת בנשים, דאימא הך קרא לא בא אלא להקל עליה דתהוי לה כפרה. י"ל דלאו מההוא קרא לחודיה דכפרה יליף, אלא מכולהו תלתא, מכפרה ודינין ומיתות וכו'".

20. והחילוק בין חצי נזק לפחת נבילה, שלענין חצי נזק שהמוזיק פטור אין זה נחשב שהניזק מפסיד כי מעולם לא הגיעו, אבל לענין פחת נבילה, לאחר שהתורה זיכתה לו את חצי הנזק והוא במציאות מקבל פחות נחשב שהפסיד.

וראה בשיטמ"ק בכתובות שפירשו: דהוה ליה כמי שאבד לו מנה ובא אחר ונתן לו במתנה חמישים אע"ג דבחינם באו לו אלו החמישים, מ"מ, אם יפסיד מאלו החמישים אפילו פרוטה הפסיד מיקרי דהא כבר זכה בחמישים, והכא נמי.

והרשב"א כתב "דכיון שזכתה לו התורה תשלומי המחצית הרי זה כאילו זכה משעת המיתה בחצי הנזק וכל שפחתה לו לאחר מכן בפחת נבילה הרי הוא כאילו הוא בתשלומין".

והנה מתבאר בתוס' שמדובר בשור תם, ויש ראשונים המפרשים

לכן מפרשים התוס' אחרת את דחיית הגמרא:

מה שכתבה הגמרא לדחות "אי משום כופר", פירוש, דליקשי למאן דאמר "פלגא נזקא ממונא". הגמרא לא באה בזה לדחות את התירוץ שתירצה לפי מאן דאמר קנסא, שהתנא שייר שני חילוקים לענין קנס ולענין כופר. אלא להיפך, מאחר ומצאו שהתנא שייר גם לענין כופר, יקשה למאן דאמר שחצי נזק הוא חיוב ממון: מאי שייר דהאי שויר? הרי לשיטתו אין את החילוק לענין "משלם על פי עצמו", כי גם חצי נזק הוא חיוב ממון ומשלם על פי עצמו, ואם כן, דלא שייר אלא החילוק לענין חצי כופר, קשה, מה שייר עור?⁽²³⁾ ועל כך תירצה הגמרא: דהא מני, רבי יוסי הגלילי הוא, ולא שייר כלום.

דכהאי גוונא איכא פרק שלשה מינין [נזיר לח ב] ובפרק החליל [סוכה נד ב]. ומצאנו בדומה לזה במקומות נוספים.⁽²⁴⁾

הא מני רבי יוסי הגלילי היא, דאמר תם משלם חצי כופר

המשנה לקמן המונה חילוקים שיש בין תם למועד היא כשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר שתם משלם חצי כופר ולכן לא הוי שויר.

מפרשים התוס': והא דמועד משלם כופר שלם ותם חצי כופר לאו שוירא הוא. החילוק שיש בין תם למועד גם לפי רבי יוסי הגלילי לענין כופר, שהתם משלם רק חצי כופר ומועד נזק שלם, לא נחשב לשויר, דהא תנא, שהרי כבר שנה התנא את החילוק, שתם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם, ותשלום כופר אף הוא בכלל חילוק זה, לכן לשיטתו אין זה שויר.⁽²⁵⁾

מקשים התוס': ואם תאמר, אכתי ליתני, עדיין קשה שיכלה המשנה לומר חילוק נוסף בין תם למועד, דמועד משלם כופר אף כשהשור בסקילה, שור מועד שהרג בעדים, משלמים בעליו את הכופר למרות שהשור יסקל, ואילו תם שהרג, כשהוא בסקילה, אם דין השור לסקילה וכגון שהיו שני עדים שהעידו על המעשה, אזי פטור הבעלים מתשלום הכופר אפילו לרבי יוסי הגלילי, מפני דשור תם אינו משתלם אלא מגופו, ושור הנסקל אסור בהנאה, לכן יכול בעל השור לומר לניזק: הביאהו לבית דין, וישלם

לך הימנו.⁽²⁶⁾

ומתמצים התוס': ויש לומר, שאף חילוק זה הוא בכלל מה שאמרה כבר המשנה שהתם משלם חצי נזק מ"גופו", כי זהו הטעם שכשהשור נסקל פטור מכופר.

מקשים התוס' לפי תירוץ זה:

ואם תאמר, לפי מה שפירשנו שפטור שור תם הנסקל מכופר אין זה שויר כי נכלל כבר במה שאמרה המשנה שהתם משלם מגופו, אם כן, מהאי טעמא אמאי לא מוקי אפילו כרבי עקיבא, לפי טעם זה למה לא העמידה הגמרא את המשנה כשיטת רבי עקיבא?⁽²⁷⁾ דפוטר בתם מתשלום חצי כופר, כי גם לשיטתו אין זה שויר, דכשהשור בסקילה, אם החילוק לענין כופר שיכלה המשנה לחלק בין תם למועד מדבר במקרה שבאו עדים והשור יסקל, לא איצטריך למיתני שפטור מחצי כופר, הרי כפי שתירצנו לא היתה צריכה המשנה למנות בנפרד חילוק שיש במקרה כזה, דהרי כבר תנן במשנה שהתם משלם מגופו, וממילא חילוק זה כלול בתוכו, כי כיון דמשלם מגופו, מובן שאם השור יסקל יכול הבעלים לומר לניזק: הביאהו לבית דין, וישלם לך.⁽²⁸⁾

25. וכך פירש גם רש"י.

26. דברי התוס' הם על פי המבואר בגמרא לקמן מא: שרבי עקיבא שאל את רבי אליעזר לשם מה דרוש פסוק [לשיטתו] לפטור כופר בתם, הא אינו משתלם אלא מגופו הביאהו לבית דין וישלם לך. אמר לו רבי אליעזר כך אני בעיניך שדיני בזה שחייב מיתה, אין דיני אלא כשהמית את האדם על פי עד אחד או על פי בעלים.

27. שהלכה כר"ע מחבירו.

28. ראה בהערה 26 שרבי עקיבא שאל את רבי אליעזר, הדורש את הפסוק בעל השור "נקי" שבא לפטור את התם מכופר, לשם מה צריך מיעוט הא יכול לומר לו "הביאו לבידי וכו'", ורבי אליעזר השיב שהפסוק בא למקרה שאין חיוב סקילה כגון עפ"י עד אחד או על פי בעלים, והנה לדעת רבי אליעזר שהפסוק בא לפטור בתם כשאינו נסקל, אבל מועד חייב, יש א"כ חילוק בין תם למועד שהמשנה שיירה. אולם לדעת רבי עקיבא אפשר לומר שפוטר גם במועד, כמו

נשארת בקושיא למ"ד קנסא והוי הוכחה למ"ד ממונא, והגמרא לא משיבה כלום ע"ז.

וראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו ליישב בשם הרא"ש.

23. ויש הגורסים להדיא "ואידך אי משום חצי כופר" וכו' [ריטב"א כתובות שם].

24. הגמרא בנויר שם מוכיחה ממה שהברייתא מנתה רק חמישה מלקות שיקבל הנזיר, כשיטת רבא ודלא כאביי, ודחתה את הראיה שהברייתא שיירה ולא מנתה את כל הלאוין שלוקה עליהם הנזיר, ומביאה אף לאו נוסף ששיירה הברייתא. והגמרא דוחה "אי משום האי לאו שוירא הוא" שניתן לדחות את השויר הנוסף. וראה שם בתוס' שהקשה "וא"ת וכי נאמר כן כדי להקשות לאביי", ומפרש כמו שמפרש כאן שהגמרא באה ליישב לפי רבא. ומה שהביאו להוכיח מסוכה, צ"ב, כי שם אין מ"ד החולק ולכן התוס' נשארו התם בקושיא על הגמרא. ואפשר שזה כוונת הגר"עא בגליון.

עצמו, אם כן אין חילוק נוסף שהתנא שייר. **דאי משום חצי כופר**, אם נאמר ששייר את החילוק שיש לענין כופר, שהתם פטור ומועד חייב,⁽³⁰⁾ הרי כבר נתבאר כי **לאו שוירא הוא**, דהרי כבר **תנן במשנה שהתם משלם חצי נזק "מגופו"**, והפטור של תם מכופר כבר כלול בזה.⁽³¹⁾

שואלים התוס' על הגמרא המעמידה כרבי יוסי הגלילי המחייב חצי כופר:

ואם תאמר, ומנא ליה דאית ליה לרבי יוסי הגלילי תם משלם חצי כופר, היכן מצאנו שרבי יוסי הגלילי סובר שתם משלם חצי כופר?

התוס' מנסים למצוא מקור לדבר שכך שיטתו:

אי משום דדריש לקמן, אם המקור לכך הוא מזה שרבי יוסי הגלילי דורש את הפסוק "ובעל השור נקי" שהכוונה **"נקי מדמי ולדות"**, ולא דריש "נקי מחצי כופר". רבי אליעזר הפוטר שור תם מן הכופר דורש זאת מהפסוק "ובעל השור נקי" שהתם נקי מחצי כופר, ואם רבי יוסי הגלילי לא דורש את הפסוק לענין כופר אלא לענין דמי ולדות, משמע שהוא סובר ששור תם חייב בכופר.

אך דוחים זאת: מזה שלא דורש כן מהפסוק אין עדיין ראייה, **דלמא לעולם סבירא ליה דפטור**, עדיין אפשר לומר שסובר שפטור מכופר גם ללא שדורש כן מהפסוק "בעל השור נקי", **דכשהשור בסקילה**, כי אם באו עדים והשור יסקל, הוא פטור מסברא, כי המזיק אומר לניזק **"הביאהו לבית דין וישלם לך"**. וכשאין השור **בסקילה**, כגון שלא בא אלא עד אחד, או שהבעלים הודו, ואין השור בסקילה, אזי יש לומר שפטור **מדרבה**, כפי שדרש רבה מהפסוק "השור יסקל וגם בעליו יומת", שתשלום הכופר הוא רק כשהשור יסקל, וממילא כשאין השור בסקילה אין בעליו משלמים כופר. וחוזרת השאלה, מהיכן למדה הגמרא שלדעת רבי יוסי הגלילי תם משלם חצי כופר?

מתרצים התוס':

ויש לומר, דהא דקאמר דתם משלם חצי כופר,⁽³²⁾ מה שאמרה הגמרא שלדעת רבי יוסי הגלילי תם משלם

ואם הכוונה לחלק בין תם למועד כשאין השור **בסקילה**, כגון שהמעשה הובא לבית דין על פי עד אחר בלבד, ועל פי הודאת הבעלים, ולכן לא יכול לומר לו "הביאהו לבית דין", הרי גם במקרה כזה אין זה שויר, כי אפשר שרבי עקיבא סובר שבין תם ובין מועד שניהם **פטורין מכופר**, ואין כל חילוק בין תם למועד. ודין זה שפטור גם התם וגם המועד למד רבי עקיבא **מדרבה**, מלימוד שלמד רבה מהפסוק [כלומר, רבי עקיבא סובר כרבה]. **דאמר רבה בפרק שור שנגח ד' וה' [לקמן מג א:] שור תם או מועד שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר, שנאמר: "השור יסקל וגם בעליו יומת**, אם כופר יושת עליו", ודורשים: **כל זמן שהשור בסקילה אזי בעלים משלמים כופר**. אבל כשאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר, ולכן אם הובא המעשה על פי עד אחד או על פי בעלים ואין השור נסקל, אף הבעלים אינם משלמים את הכופר.

ויוצא שניתן להעמיד את המשנה אף לשיטת רבי עקיבא ואין זה שויר, כי ממה נפשך: אם השור נסקל הרי זה כלול כבר במה שאמרה משנה שהתם משלם מגופו, ואם אין השור נסקל אין הבעלים משלמים כופר גם במועד ואין כל חילוק בין תם למועד.

מתרצים התוס': **ויש לומר, דאין הכי נמי, דלרבי עקיבא נמי**, אכן היה אפשר לומר גם לפי רבי עקיבא שכופר לא הוי שויר. והא דלא קאמר "הא מני רבי עקיבא היא", ומה שהגמרא לא העמידה את המשנה לפי רבי עקיבא, משום דרבי עקיבא דריש בפרק שור שנגח ד' וה' [לקמן מב א] ממה שנאמר "ובעל השור נקי", **נקי מדמי עבד**, ששור תם שהרג עבד בעליו פטורים מתשלום שלשים שקלים, ומה שחייבה תורה בתשלום שלשים שקלים⁽²⁹⁾ הוא רק בשור המועד. ואם כן, **אי**, אם היינו מעמידים לפי רבי עקיבא, היה קשה: **ליתני, תשנה המשנה גם חילוק זה, שהתם פטור מדמי עבד** והמועד חייב בדמי עבד. ולא יתכן לתרץ "תנא ושייר", כי יקשה: **מאי שויר דהאי שויר למאן דאמר פלגא נזקא ממונא**.

כלומר, לפי שיטת הסובר שחצי נזק הוא קנס, אפשר לתרץ תנא ושייר, כי הרי שייר התנא את החילוק שתם אינו משלם על פי עצמו ומועד משלם. אבל לפי שיטת הסובר שחצי נזק הוא ממון, ואף התם משלם על פי

כשאין השור בסקילה פטור גם במועד מדרבה.

31. והקשו המפרשים שאף לריה"ג מצאנו לקמן שדורש "נקי מדמי ולדות", וא"כ שייר דמי ולדות שהתם פטור ומועד חייב. וכתבו דמדמי ולדות אף המועד פטור. ראה פנ"י ומהר"ם שיף, וראה עוד במהרש"א.

32. המהרש"ל כתב "פירוש ברשות הרבים", כלומר כי כיון

שהתוס' ממשיכים ואומרים. וראה הערה 33 מה שכתבנו בשם הראשונים שנקטו שכך מסתבר לומר לפי רבי עקיבא.

29. "אם עבד יגח השור או אמה כסף שלושים שקלים יתן לאדוניו והשור יסקל" [שמות כא' לב].

30. הכוונה כשהשור בסקילה ובתם פטור שאומר "הביאו לבי"ד" אבל

לפלוג וליתני בזידיה, במה דברים אמורים במועד אבל בתם וכו'

הגמרא מביאה משנה בכתובות: "המית שורי את פלוני או שורו של פלוני הרי זה משלם ע"פ עצמו". שואלת הגמרא, אם המשנה מדברת במועד, מדוע כשבאה להביא מקרה של קנס אמרה שאם אמר המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם ע"פ עצמו, הרי יכלה לחלק בזה עצמו שדין זה הוא דוקא במועד, אבל בתם אינו משלם ע"פ עצמו.

והתוס' הבינו כי שאלת הגמרא שהמשנה יכלה להמשיך ולומר "במה דברים אמורים במועד אבל בתם וכו'", מתייחסת לכל הרישא גם למקרה הראשון שאמר "המית שורי את פלוני", ולפי זה בשור מועד ישלם כופר על פי עצמו ובתם לא ישלם. ולכן מקשים:

תימה, היכי הוה מצי למימר הכי, כיצד מקשה הגמרא שהמשנה יכלה לומר "במה דברים אמורים במועד אבל בתם אין משלם על פי עצמו", הרי אם נאמר כן שבתם פטור בשני האופנים שהזכירה משנה גם כשאמר "המית שורי את פלוני" דמשמע דעל פי עדים משלם כשהמית שורו את פלוני, הרי ישתמע מכך שאם אין זה על פי עצמו אלא על פי עדים המעידים ששורו התם המית את פלוני יתחייב בתשלום חצי כופר, ואם כן מהי שאלת הגמרא, דלמא [אולי] לא סבר התנא של המשנה כרבי יוסי הגלילי דאמר תם משלם חצי כופר, אלא סובר שתם פטור מחצי כופר גם כשבאו עדים. ולכן

חצי כופר, לאו משום דשמעינן ליה הכי. אלא כלומר, דמצי סבר דמשלם חצי כופר, אין זה משום שמצאנו מפורש שכך סובר, ואין כוונת הגמרא לומר שודאי הוא סובר כן, אלא רק שלשיטתו שלא מצאנו שפוטור תם מכופר, אפשר לומר שסובר שתם חייב בכופר,⁽³³⁾ ולא יסבור את הדרשה דרבה שאם אין השור בסקילה אין גם כופר,⁽³⁴⁾ אלא יסבור כרבי טרפון, דאית ליה נמי לקמן שלהי פרק כיצד הרגל, שמצאנו שהוא סובר [כו א] דתם משלם כופר.⁽³⁵⁾

והנה אף שאין זה ודאי שרבי יוסי הגלילי סובר שתם משלם כופר, ויתכן שסובר שפטור מן הכופר, מבארים התוס' שאף על פי כן לא יקשה למה המשנה שיירה חילוק זה: וואי נמי סבירא ליה, וגם אם סובר רבי יוסי הגלילי דתם לא משלם חצי כופר משום דאף הוא דורש את הדרשה דרבה שאם אין השור בסקילה אינו משלם כופר, מכל מקום לאו שוירא הוא כדפרישית, אין זה שוירא כי גם מועד פטור מהכופר.

התוס' מעירים שמצאנו עוד תנא שיתכן שמחייב בכופר:

והוא הדין דהוה מצי למימר, הגמרא היתה יכולה לומר "הא מני רבי שמעון בן זומא היא", כיון דדריש התם [מאי], הוא דורש מהפסוק "בעל השור נקי", "נקי מדמי עורו" [שאם נגמר דינו ושחטו אסור גם עורו בהנאה], ולדידיה נמי כופר לאו שוירא הוא, ולשיטתו, שלא מצאנו שפוטור בכופר, גם היה אפשר לומר שמחייב תם בכופר ואין זה שוירא, וכמו שאמרה הגמרא לפי רבי יוסי הגלילי.⁽³⁶⁾

ש"הביאהו לבי"ד", מאידך הרי כתב דמחייב "בשלא בכוונה" משמע דוקא כשאין השור בסקילה וצ"ת.

35. הקשו הראשונים, למה אם כן לא נקטה הגמרא "הא מני רבי טרפון היא". וכתב הרשב"א "משום דמתני' לא מתוקמא כרבי טרפון, מדקתני שהתם משלם חצי נזק והמועד משלם נזק שלם ולא מפליג בין הזיק תם ברשות הרבים בין הזיק ברשות הניזק, ואילו לרבי טרפון אפילו תם משלם נזק שלם בחצר הניזק".

ובשיטמ"ק מביא בשם "רבנו ישעיה" שכתב "ויש לומר דסבירא ליה דאף רבי טרפון אמר תם משלם חצי כופר היינו משום דסבירא ליה כחד מהני תנאי דלא דרשי נקי מחצי כופר ומשום הכי חייב בהם, והיינו דמוקי ר"ט כריה"ג, ומשום הכי חייב בהם, והיינו דמוקי ר"ט כריה"ג, ומשום הכי לא קאמר הכא הא מני ר"ט, דעיקר טעמו דר"ט משום דסבר כריה"ג ונקט אותו שהוא עיקר". וראה עוד במהרש"א מהר"ם ופנ"י.

והרשב"א כתב עוד והנכון מה שפירש ר"ח וכו' וז"ל: "דברי רבי יוסי הגלילי דבתם משלם חצי כופר ולא אשכחו בהדיא ודייקין מדבריו בפי' זה בעל השור נקי מדמי ולדות מכלל דאם נגח והמית זולתי ולדות חייב כופר ואי אפשר לחייבו כופר שלם דא"כ היינו מועד ובודאי בעל השור נקי בתם הוא דכתיב".

36. כי הרי לא מצאנו להדיא שרבי יוסי הגלילי מחייב אלא הכוונה

שמעמידים [בהמשך התירוץ] שסובר כרבי טרפון, אם כן לא משכחת חצי כופר רק ברה"י כי ברשות הניזק משלם כופר שלם.

33. כי לשיטת רבי אליעזר לא שייך לומר כן, כי הרי להדיא דורש מהפסוק לפטור מכופר, ואף לרבי עקיבא לא שייך לומר כן, כי שאל את רבי אליעזר לשם מה צריך פסוק משמע שסובר שפטור, ואף שענה לו רבי אליעזר שצריך את הפסוק למקרה שאין השור בסקילה, ואם כן יש ראייה לכאורה שרבי עקיבא מחייב בכופר כשאין השור בסקילה, כי הרי דורש את הפסוק לדמי עבד, אך כתבו הראשונים דפשיטא שרבי עקיבא ידע שיכול רבי אליעזר להשיב שצריך את הפסוק למקרה שאין השור בסקילה, ולא חש לזה כי הוא סובר כרבה כי לזה יש לימוד אחר, שאם אין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר, ולכן רק לפי ריה"ג אפ"ל שחייב בכופר. [עפ"י תוס' רבנו פרץ ותוס' שאנץ].

וראה לקמן הערה 35 מה שכתב הר"ח.

34. והיינו כשאין השור בסקילה, ואולם התוס' לא מבארים האם הכוונה שיכלנו לומר שריה"ג סובר כן גם כשהשור בסקילה, ובפשטות אז יש לפטור מטעם דאומר "הביאהו לבי"ד" [ואולם בשיטמ"ק מביא בשם רבינו ישעיה דכתב "אבל רבי יוסי לא שמענו דפוטור בתם ויכולנו לומר דמחייב בשלא בכוונה דלית ליה דרשא דרבה" ולא סברא דרבי עקיבא", ומשמע דאפשר דלא סובר את סברת ר"ע

אימרי רברבי, דאין דרכו של הכלב לאכול טלה גדול. וכיון שהוא משונה אין ללמוד חיובו אף מן הקרן, ויהיה פטור.

אבל למאן דאמר "פלגא נזקא קנסא" הוי תולדה דקרן, דתרווייהו משונים הם, כי שניהם דומים בהיותם נזקים משונים, כי אין דרך השור לנגוח. ולכן גם הכלב חייב משום קרן. ואף על גב דקרן כוונתו להזיק והכלב לא עשה מתוך כוונה להזיק, מכל מקום כיון שזה משונה דינו כקרן⁽³⁷⁾.

ואי תפס לא מפקינן מיניה

כלב שאכל טללים כיון שהוא משונה ודינו כקרן, אין גובין בבבל, כי חצי נזק של קרן הוא קנס, אולם אם תפס בעל הטללים אין מוציאים מידו.

התוס' מבארים איזה תפיסה אין מוציאים ממנו:

אומר רבנו תם, דוקא אי תפס הניזק את [המזיק עצמו, כגון]. במקרה דידן, הכלב או השונרא, קאמר דלא מפקינן, רק אם יתפוס את המזיק עצמו אין מוציאים מידו. דבמזיק עצמו הקילו חכמים שיוכל הניזק להחזיק בו אם לקחו בשעת ההיזק,⁽⁴⁰⁾ אבל מידי אחרניא, לא. אבל אם יתפוס הניזק דבר אחר השייך למזיק לא משאירים זאת בידו.

והטעם לכך:

דאי בכל דבר שיתפוס הניזק לא מפקינן [לא מוציאים ממנו]. יבא הדבר לידי תקלה, דהיום או למחר יגזול כל אשר לו, כלומר, פעמים שהניזק יתפוס הרבה יותר מאשר הזק, ולא נוציא ממנו, ובית דין לא יוציאו ממנו את מה שתפס מעבר לסכום הנזק, דאין אנו דנים דיני

המשנה לא חילקה "במה דברים אמורים במועד וכו'", שכן בתם פטור לא רק על פי עצמו אלא גם כשבאו עדים.⁽³⁷⁾

והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא האי כלבא דאכל אימרי וכו'.

מתבארות בגמרא שתי הלכות: א. היות ולהלכה "פלגא נזקא קנסא", אין גובין נזקי קרן בבבל.

ב. כלב שאכל טללים גדולים וחתול שאכל תרנגול גדול הרי זה משונה ודינו כקרן.

ויש לעיין, מה השייכות בין שתי הלכות אלו, ומדוע קישרה את הדין השני לזה שפסקנו שהלכה שפלגא נזקא קנסא.

התוס' באים לבאר זאת:

נראה דדין זה שאמרה הגמרא שכלב שאכל טללים וחתול שאכל תרנגול חייב חצי נזק כקרן, היינו דוקא למאן דאמר "פלגא נזקא קנסא", ומטעם זה קשרה הגמרא דין זה לדין הראשון שפסקנו שהלכה כמאן דאמר קנסא.

אבל למאן דאמר "פלגא נזקא ממונא" לא מיחייב בעל הכלב והחתול כלל, דמהי תיתי, מהיכן תלמד לחייבו, דלא מצאנו לשיטתו שהעושה היזק משונה חייב, דאף מקרן לא אתיא, דאף מקרן אין ללמוד לחייבו, משום דלמאן דאמר פלגא נזקא ממונא קרן אורחיה הוא, נזקי קרן אינו נזק משונה אלא דרכו של השור בכך, דהרי לשיטתו סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימו, אינם שמורים מנגיחה כי דרכם לנגוח,⁽³⁸⁾ והאי וזה הכלב שאכל טלה משונה הוא דלאו אורחיה דכלבא למיכל

שיכול לחייב לפי שלא מצאנו שפוטור, ואם כן יכלה הגמרא לומר כן גם לפי רבי שמעון בן זומא שאף לשיטתו לא מצאנו שפוטור ואפשר לומר שמחייב.

ובשיטתם כתב בשם רבנו ישעיה שלא הזכירה הגמרא את רבי שמעון בן זומא "משום דבן זומא לא נסמך אלא תלמיד היה לרבי עקיבא וחבריו וכו' משו"ה ניחא ליה לאוקמי כריה"ג שהיה מן הנסמכים".

37. ואולם רש"י פירש "לפלוג וליתני בדידה, בקמייתא גופיה דהמית שורי שורו של פלוני מצי לפלוגי" כלומר, שהיה לברייתא לחלק בין תם למועד רק במקרה השני שמעיד ששורו המית שורו של פלוני, ולפי"ז לא קשה קושיית התוס'.

ואולם התוס' לא למדו כן, כי "כל לפלוג וליתני וכו'", היינו כי לא היה לתנא להאריך ולנקוט דוגמא אחרת אלא היה לו לחלק בציוור שכבר נקט, ואם הכוונה כרש"י היה לו להאריך, דהיה צריך לומר שרק בזה מחלק, והשתא דנוקט המית שורי את עבדו אינו מאריך כל כך, לכן לא פירשו התוס' כרש"י [מהרש"א].

וראה עוד בשיטתם מה שכתב בשם הרא"ש ליישב קו' התוס'.

38. בשיטתם מביא בשם גליון התוס': "נראה דלמ"ד פ"ג ממונא נמי קרן לא הוי אורחיה, מדקרי ליה ר"ט משונה, ותנן נמי אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק. אלא דפליגי דלמ"ד קנסא ל"ה כלל אורחיה כמו שונרא דאכל תרנגולי רברבי, אבל למאן דאמר ממונא הוי אורחיה קצת אבל לא לגמרי, דאי אורחיה לגמרי אכסות וכלים ליפטור. ומשום דמקצת לאו אורחיה חס רחמנא עליה טפי משן ורגל, ולדידה היכא דלאו אורחיה כלל כמו שונרא דאכל תרנגולי רברבי פטור". וראה שם עוד בשם ריב"א ובשם הגליון.

39. ראה לעיל בהערות על הגמרא ריש פרקין הערה 37 ו-45.

40. המפרשים כתבו שכונת התוס' היא לומר שתפיסה מועילה דוקא בשעת ההיזק ולא לאחר מכן, והביאו ממדכי שהכוונה עד שהגיעו לידי בעלים [ראה בפלפולא חריפתא, ובהג' מיימוניות פ"ה מהל' סנהדרין].

ולא לזה לשוורים, כי אם יש לשוורים רשות להיכנס, אין זה נחשב לגבי שן כחצר הניזק. ראה שם.

וגם התוס' כאן משנים את הגירסא:

הכא נמי גרסינן גם כאן [כמו לעיל יד א] גורסים: **בחצר המיוחדת לאחד מהן לפירות ולא לזה ולא לזה לשוורים**, ולכן לגבי שן הוי חצר הניזק ולגבי קרן הוי כרשות הרבים.

מקשים התוס':

תימה, דמתירוצו של רבי אלעזר שמדובר בחצר המיוחדת לפירות רק לאחד מהן, ולכן נחשבת לחצר הניזק, וחייב בשן, **משמע**, **הא**, אבל אם מיוחדת **לשניהם לפירות** ולא לזה ולא לזה לשוורים, **פטור** בשן, כי היות שיש גם למזיק רשות להכניס שם פירות, אין זה נחשב ל"בער בשדה אחר". ואם כן, **תפשוט מהכא דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאביי. ולעיל [יד א] הש"ס מסופק**, הגמרא לעיל מביאה שרב חסדא סבר שחצר השותפין חייב בשן ורגל, ורבי אלעזר פוטר. עוד מביאה שם הגמרא שרבי זירא הקשה על מה שהגמרא העמידה את הברייתא בחצר המיוחדת לשניהם לפירות ולא לשניהם לשוורים, והרי אם היא מיוחדת לפירות גם למזיק לא מיקרי "שדה אחר", ותירץ אביי "כיון שאינה מיוחדת לשוורים שדה אחר קרינא ביה". למסקנא מסתפקת הגמרא האם רב חסדא ורבי אלעזר לא נחלקו אלא רק דברו במקרים שונים; רב חסדא המחייב, דיבר בחצר המיוחדת לשניהם לפירות ולא לשניהם לשוורים. ורבי אלעזר הפוטר דיבר במקרה שמייוחדת

קנסות בבבל⁽⁴¹⁾, וזה המזיק יפסיד יותר ממה שהזיק.⁽⁴²⁾

מקשים התוס' שמצאנו שדנים דיני קנס בבבל:

והא דאמר בפרק כיצד הרגל [לקמן יט ב] **ההוא חמרא דאכל נהמא ופלסיה לסלא**, מעשה בחמור שאכל לחם ולעס את הסל שהלחם היה בתוכו, **וחייביה** [נחייב את בעל החמור] **רב יהודה, אנהמא** [על הלחם] **נזק שלם** דחיובו מטעם שן **ואסלא חצי נזק**, ועל הסל שהוא משונה רק חצי נזק כקרן. הרי שגובין דיני קנסות בבבל.

מתרצים התוס': **מייירי בתפס**, מדובר שם כשהניזק תפס את החמור,⁽⁴³⁾ או מדובר שהיה הניזק דוחקו על ידי שמתא דקבעיה זימנא לארץ ישראל. כלומר, שביט דינו של רב יהודה איים עליו שאם לא יסע לדון בארץ ישראל ינדהו, ובכך אילצוהו לשלם.⁽⁴⁴⁾

א-טו כולה רבי טרפון היא

רבי אלעזר מתרץ, שהמשנה כולה כשיטת רבי טרפון היא. ומה שברישא של המשנה מבואר ששן משלם נזק שלם וקרן חצי נזק, מדובר ב"חצר המיוחדת לפירות לאחד מהן, ולזה ולזה לשוורים". כך גירסת רש"י.

הגמרא לעיל [יד א] מתרצת בצורה דומה את הברייתא המובאת שם, והתוס' שם [ד"ה לא לזה] גורסים אחרת, שמדובר ב"חצר המיוחדת לפירות לאחד מהן, ולא לזה

עצמו. וראה עוד בהערות על הגמרא, אם הוי מה"ת או תקנת חכמים.

42. והקשה הרש"ש [בכתובות] דגם בתפיסת המזיק שייך ששדה יותר ממה שהזיק, ואולם במהרי"ם שייך כתב דלענין תפיסת המזיק עצמו הקילו שישאירו אצלו אף ששדה יותר. וראה ב"ברכת אברהם": "דוהו משום שהקילו חכמים למיגדר מילתא".

43. צ"ב מה פירוש וחייביה ר"י ח"ג, הא לא דנים דיני קנס גם כשתופס לדעת ר"ת. וראה ברש"ש שם שכתב שהכוונה שהוציאו ממנו את היותר מחצי נזק וצ"ב.

44. ראה ברש"י שם שכתב נמי דמייירי בתפס, וכן הרא"ש תירץ כשני התירוצים של התוס'.

והנה אם תפס מבואר ברא"ש שאומרים לניזק להביא עדים ואם יראה לדיינים שבדין תפס אומרים למזיק אין אנו דנים לחייבך קנס אבל אם תרצה לפדות מה שתפס משלך תן לו כך וכך ממון וכו' ואם לא הביא עדים, אומרים לו שיחזיר מה שתפס. אבל אם לא תפס ורוצה להביא עדים כדי שאם יתפוס לא יוציאו ממנו, זה אין ב"ד נזקקין לו, כיון דאין דנים דיני קנס בבבל. וממה שתירצו בתירוץ השני שהכריחו לשלם באיום השמתא, מוכח לכאורה שבאופן כזה מקבלים עדות אף דלא תפס.

41. והיינו, שאם יחייבוהו להחזיר את העודף הרי זה קיום לחצי הנזק שגבה והוי כאילו דנו דיני קנס. ואולם הרא"ש כתב על דברי ר"ת: "ולא יכולתי לעמוד על דבריו דאם לקח יותר מכדי נזקיו יכולין ב"ד לדון כדי שיחזיר לו המותר ולא מיקרי דיני קנסות בבבל שהרי כבר נפרע מנזקו בתקני"ח שאמרו לא מפקינן מיניה ואין אנו דנים אלא להחזיר את המותר, הלכך נראה דבכל מידי דתפס לא מפקינן מיניה, ואי תפס יותר מכדי נזקו שמין לו ב"ד דמי נזקו ומוציאין מידי המותר".

ובנמו"י בפרק כיצד הרגל [יט ב] כתב טעם אחר למה בעינן שיתפוס את המזיק עצמו וז"ל "וכתב הרמ"ה והוא דתפס ההוא מידי דאית ליה מדינא למיגבא מיניה בארץ ישראל, דהיינו גוף של שור המזיק דתם הוא ואינו משלם אלא מגופו, אבל תפס מידי דלית ליה מדינא למיגבי מיניה לאו תפיסה היא". והיינו דאינו יכול לתפוס יותר ממה שבי"ד סמוכים יכולים להגבותו. ובי"מאירי" ביאר זאת בשיטת ר"ת, שתופס רק את המזיק כי תם משתלם מגופו.

והקשה הקה"י לשיטת הרא"ש נהי דבשאר דברים פליג שיכול לתפוס כל דבר, אבל לגבי קרן הא אין משלם אלא מגופו. ובאמת בתוס' הרא"ש בכתובות פליג על ר"ת וכתב "הלכך בשאר נזקין שאינו משלם מגופו נראה דאי תפס מידי אחרינא לא מפקינן מיניה". ומתבאר מדבריו דלא כ"מאירי", דר"ת סובר כן בכל דבר, ומתבאר דאף הוא פליג רק בשאר דברים אבל בקרן מודה דדוקא את המזיק

לה, היינו לשלם נזק שלם מן העליה [ממיטב שבנכסיו], ואולם על שאין ראוי לה, אף על פי שמשלם נזק שלם, כרבי טרפון, אינו מועד לשלם מן העליה. כלומר, מנין לנו שהחילוק שרמזה המשנה בין ראוי לה לשאין ראוי הוא לעניין סכום התשלום, שראוי משלם נזק שלם ואינו ראוי חצי נזק, אולי שניהם משלמים נזק שלם והחילוק הוא בצורת התשלום שבראוי לה משלם מהעלייה, ובאינו ראוי משלם נזק שלם, מגופו, והמשנה כרבי טרפון הסובר שקרן בחצר הניזק משלם נזק שלם מגופו כדאמרינן בפרק ב' [יח ב].

התוס' מוכיחים שמצאנו שלשון מועדת בא ללמד לעניין צורת התשלום:

ולשון מועד שייך על עניין זה שמשלם מן העלייה, כדאמרינן [יח א], הגמרא מביאה שם ברייתא: **"הידוס [מרקד ושובר את הכלים] אינו מועד ויש אומרים מועד,** והגמרא פירשה תחילה שלפי כולם משלם חצי נזק **ובהא קמיפלגי דמר סבר מגופו ומר סבר מן העלייה,** ונחלקו אם התשלום הוא מגופו או מהעלייה. הרי שמשתמשים בלשון מועדות לעניין תשלום מהעלייה.

מתרצים התוס': **דעל כרחק** אין לומר כן אלא שכוונת המשנה היא ש"שאיין ראוי לה" לא משלם כי אם חצי נזק, **דלקמן בפרק ב' [יט ב] בהדיא קתני גבי השן מועדת,** המשנה בפרק שני מפרשת את דברי משנתינו ששן מועדת לאכול את הראוי לה. דהיינו אם אכלה פירות וירקות, אבל "אכלה כסות או כלים משלמת חצי נזק", וכיון שהמשנה לקמן מפרשת כך, לא שייך לפרש אחרת.⁽²⁾

והנחש הרי אלו מועדים⁽³⁾

במשנה: הזאב הארי והדוב והנמר והברדלס והנחש הרי אלו מועדין.

מפרשים התוס':

מה שאמרה המשנה "הרי אלו מועדין" לא בכל עניני היזק חשיבי מועדים, חיות אלו אינם מועדים לכל עניין, אלא כל אחד מועד רק במידי דאורחיה, בדבר שדרכו כך להזיק, כגון שבא זאב וטרף [שהרג את טרפו ואחר כך אכלו], או ארי ודרס [אריה האוכל את טרפו כשהוא

לשניהם אף לשוורים. או שמא נחלקו, ומחלוקתם היא בחצר המיוחדת לשניהם לפירות ולא לשוורים, שרב חסדא סובר כפי שאביי תירץ, שנחשב "שדה אחר", ואילו רבי אלעזר הפוטר סובר כרבי זירא שאין זה נחשב "שדה אחר".

וקשה, שמדברי רבי אלעזר עצמו כאן משמע שסובר במיוחדת לשניהם לפירות ולא לשניהם לשוורים שפטור. ואם כן, מוכרח שנחלק עם רב חסדא, ונחלקו בקושיא של רבי זירא ובתירוץ של אביי, ומדוע לעיל הגמרא מסתפקת בזה ולא הוכיחה מכאן?

התוס' מקשים שגם לפי גרסת רש"י אפשר היה להוכיח מכאן:

ולהספרים דגרסי "לזה ולזה לשוורים", לגירסא [של רש"י] שמדובר בחצר המיוחדת לאחד לפירות ולשניהם לשוורים, קשיא איכא, שניתן להוכיח מכאן להיפך, דתיפשוט דלא פליגי במיוחדת לשניהם לפירות, ניתן להוכיח שלא נחלקו בחצר שהיא מיוחדת לשניהם רק לפירות ולא לשוורים, ואף רבי אלעזר סובר שחייב בשן ורגל, ודבר זה נלמד בקל וחומר, דהרי חשיב ליה חצר הניזק, אף על פי שיש רשות למזיק להניח שם שורו, הרי רבי אלעזר מחשיב זאת לחצר הניזק אם יש לניזק רשות להכניס פירות למרות שלשור המזיק יש רשות להיכנס, ואם כן, כל שכן היכא [במקום] דאין מיוחדת לשוורים כלל, שאין רשות לשור המזיק להכנס, דודאי חשיב חצר הניזק, ואף על פי שמייוחדת לשניהם לפירות.⁽¹⁾

ראוי לה אין, שאין ראוי לה, לא

הגמרא מדייקת מהמשנה האומרת "השן מועדת לאכול את הראוי לה" משמע שרק על הראוי לה [פירות וירקות] היא מועדת לשלם נזק שלם, אבל אם אכלה מה שאין ראוי לה [כסות וכלים] אינה מועדת ומשלמת רק חצי נזק, ואם כן קשה התירוץ שאמר רבי אלעזר וכו'.

התוס' מביאים מה שיש לכאורה להקשות:

אין להקשות מנין לגמרא לדייק מ"את הראוי לה" שמשלם על הראוי לה נזק שלם ועל אינו ראוי רק חצי נזק, דלמא הא דקאמר, שמא מה שאמר מועדת לראוי

1. ובתוס' רבנו פרץ דחה, דכאן אמר זאת רבי אלעזר לדעת רב, לכן אין להוכיח מזה.

2. וראה בשיטמ"ק בשם הרא"ש מש"כ עוד ליישב קושיית התוס'.

3. דיבור זה שייך לעיל במשנה.

1. "אע"פ דהתם מיוחדת לשניהם לפירות, והכא מיוחדת לפירות לחד, מכל מקום, טפי מסתבר למחשב התם רשות הניזק, כיון דאין מיוחדת כלל לשוורים, מדהכא, דמיוחדת לשניהם לשוורים. וכמו שהקשו לעיל [יד א] דלא היה לו ליחשב רשות הניזק לגבי שן כיון שיש רשות לכל אחד להכניס שם שורו" [מהרש"א, וראה נמי ב"פני יהושע" וב"חידושי ר' אריה לייב].

הנאה יש לך שאתה נושך בני אדם והורגן. הרי שאין לנחש הנאה בנשיכתו ואין זה בכלל שן שיש הנאה להזיקה, מכל מקום כיון דאורחיה בהכי, כיון שדרכו של הנחש בכך ודבר מצוי הוא הוי כמו "רגל" ופטור לכן ברשות הרבים.⁽⁷⁾

ולא הוי כמו קרן בתר דאייעד, ואין נשיכת הנחש נחשב כקרן לאחר שהועד וממילא יתחייב ברשות הרבים, אף על פי דמתכוון להזיק, והיה צריך לכאורה לדמותה לכן ל"קרן" אין הדין כן אלא דינו כרגל הפטורה ברשות הרבים והראיה: מדחשיב ליה גבי אחרוני, מכך שהמשנה מזכירה את הנחש בין האחרים שאין דינם כקרן ופטורים ברשות הרבים, משמע שאף הנחש דינו כן, והיינו כיון שמצוי הנזק דינו כרגל.⁽⁸⁾

רבי אלעזר אומר בזמן שהן בני תרבות אינם מועדים⁽⁹⁾

במשנה: הזאב הארי וכו' הרי אלו מועדין; רבי אלעזר אומר בזמן שהם בני תרבות אינם מועדים, לפני התוס' היתה הגירסא "רבי אליעזר".

מקשים התוס':

תימה, דבריש פרק קמא דסנהדרין [ב א] תנן במשנה:

חזי, או ארי שטרף להניח [אריה ההורג את טרפו לא על מנת לאכול אלא להניחו לאוכלו מאוחר יותר] שכיון שדרכם בכך הוו מועדים ומשלם נזק שלם.⁽⁴⁾

אבל במידי דלאו אורחיה, אבל אם הזיקו בצורה שאין דרכם בכך, כגון ארי שטרף ואכל [שקודם הרג את טרפו ואחר כך אכלו], וכן שאר הזיקות שהזיקו חיות אלו דלאו אורחיהו, שאין דרכם בכך, לא הוו מועדים אלא משלמים חצי נזק, כי כיון שאין דרכם בכך דינם כ"קרן" תמה המשלמת חצי נזק.

התוס' מבארים כי מה שדרכם בכך הוי מדין "שן":

ובמידי דאורחיהו וחיות אלו שהזיקו ואכלו בדבר שדרכן בכך, דמשלם נזק שלם, היינו דוקא כשהזיקו בחצר הניזק, אבל אם הזיקו ברשות הרבים פטור, דהוי שן ברשות הרבים, כיון שיש הנאה להזיקן יש להם דין שן הפטורה ברשות הרבים.⁽⁵⁾ כדאמר שמואל בגמרא [עמוד ב]: ארי ברשות הרבים אם דרס ואכל, פטור, והיינו כיון שדרכו בכך הוי שן הפטור ברשות הרבים.⁽⁶⁾

התוס' מוסיפים לבאר לגבי דבר שאין הנאה להזיקן:

ואפילו נחש שאין נהנה מנשיכתו, כדאמרין בפרק קמא דתענית [ח א], שנתקבצו, לעתיד לבא, כל החיות אצל הנחש ואומרות לו: ארי דורס ואוכל, אתה מה

8. ולפי התוס' אם חיות אלו ינשכו או ירצו וכדומה הוי תולדה דקרן וישלמו חצי נזק, ואולם רש"י במשנה כתב "הרי אלו מועדים דאפילו בנשיכה ובכל נזיקין ומשלמים בעלים שלהם נזק שלם". אלא דצ"ב לפי"ז מה שכתב רש"י בדברי שמואל שאם אריה טרף ואכל משלם חצי נזק ברה"ר כדן קרן תמה, ואפ"ל לפמ"ש"כ בשיטמ"ק בשם ר"ש ד"כל הני איירי כשהזיקו בלא אכילה והוי להו קרן ואיעד אתשלומין נזק שלם בתחילה. אבל היכא דאכלי בהא פירש לן שמואל לקמן".

וכן הרמב"ם כתב בהל' נו"מ פ"א ה"ו: "חמשה מיני בהמה מועדין מתחילת ברייתן להזיק ואפילו הן תרבות. לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיוצא בהן חייב נזק שלם, ואלו הן הזאב והארי וכו'". וכתב ה"מגיד משנה": "וכל אלו אם עשו מעשה שן ורגל דינם כדן שן לענין חילוק הרשויות וכו' אלא שהן מועדין מתחילתן". וראה שם ב"לחם משנה" שכתב שהרמב"ם מפרש את דברי שמואל ש"טרף ואכל חייב" היינו נזק שלם.

ואולם יש אחרונים שפירשו שהרמב"ם גם מפרש בדברי שמואל שטרף ואכל משלם רק חצי נזק דהרי מבואר בגמרא דלאו אורחיהו הוא, ורק אי עביד הנך חמשה דברים ס"ל לרמב"ם דהוי מועד מתחילתו לשלם ברה"ר נזק שלם כקרן, שעלולים להזיק כי מחיות טורפות הנה, ואם הזיקו באופן של שן ורגל כגון שהרגו בע"ח ע"מ לאכול הוי מידי דשן ופטורים ברה"ר, אבל אם הזיקו ע"מ לאכול באופן משונה גם להרמב"ם משלם חצי נזק [חידושי ר' מאיר שמחה" לקמן יט א].

9. בשולי הגליון צוין כי דיבור זה שייך לעיל במשנה.

4. "דדוב ונמר וברדלס צ"ל דאורחיה בטרפה כזאב, דדוקא ארי שהוא מלך ולא ישוב מפני כל אין ממתין לה עד שתמות, אבל זאב ושאר חיות מפני מורך לבבם אינם אוכלים בעוד טרפם חי ומנענע" [הרא"ש].

5. הקשה הרא"ש [בשיטמ"ק]: ותימה לי, אם כן, מה חילוק יש ביניהם לשאר בהמות? במידי דאורחיהו הוי שן ורגל, במידי דלאו אורחיהו הוי קרן, ואם כן, מאי קמ"ל מתני? ועוד קשה, מאי פריך בגמרא "חמשה מועדין, ותו ליכא? והאיכא הזאב והארי!", מה חילוק יש בין ארי לשור. ויש לומר, דאשמועינן שהם מועדין להרוג כל בהמות ואפילו גדולות מהם, ולא הכלב דאכל אמרי רברבי".

6. דברי שמואל שם, שברה"ר דרס ואכל פטור וטרף ואכל חייב [חצי נזק כיון דלאו אורחיהו] הם מקור לדברי התוס' גם לגבי החלק הראשון שאמרו שאין חיות אלו מועדים לכל ההזיקות. וכמו שכתב הרשב"א "ומהא דשמואל שמעינן דכי קתני במתני' בכל הני שהן מועדין לאו מועדין לכל מילי נינהו, אלא כל חד וחד כי אורחיה. דאי לא, הארי פטור ברה"ר בין בדרס בין בטרף, וברשות הניזק חייב בין דרס בין טרף, ואם איתא וכו' אלא אינן מועדין אלא לדאורחיהו". וכן כתב הרא"ש.

7. והרשב"א לעיל ב ב כתב "ואע"פ וכו' שמתקבצות כל החיות אצל הנחש וכו' לאו למימרא שאין לו הנאה כלל קאמר, אלא שאין הנאה לאכול, ומכל מקום כיון דאורחיה בהכי לא נפיק מתולדה דשן אי נמי מתולדה דרגל".

תרבות ואינו מועד, וקשה עליו ממשנתנו שנתבאר שלפי כולם לנחש אין תרבות.

מתרצים התוס':

ואומר רבינו תם, דהתם, שם מדובר בחיות הקשורים בשלשלאות, כגון ארי בגוהרקי [אריה בסוגר] שלו, דבענין זה יש להם תרבות, בצורה כזאת יש אפשרות לגדלן [ולכן אין להם להורגם את החיות אלא אם כן המיתו ואפילו את הנחש. ואולם תרבות דהכא (התרבות כאן) היינו שגידלם בביתו ולימדן לחיות בחברת בני אדם, ובוה אין הנחש בן תרבות].

תירוץ נוסף מתרצים התוס':

ועוד יש לחלק, דדוקא לענין זה יש להם תרבות, מה שסובר ריש לקיש שיש להם תרבות הוא רק לענין זה שאין להם להרגם כל הקודם, אלא אם כן המיתו, כלומר, שלא נאמר "כל הקודם להורגן" אם לא המיתו, כי שייך לגדלן באופן שיהיו שמורים. אבל לענין אם הזיקו האם על הבעלים לשלם נזק שלם כי אין זה משונה שהזיקו או לא אלא עליהם לשלם רק חצי נזק כי זה משונה, בהא לא איירי מידי, בוה לא מדבר ריש לקיש כלל אם חשיב תרבות שלהם תרבות עד שנחשב פעולת הנזק למשונה או לא.⁽¹⁴⁾

והוא דלא כרע במודים

הגמרא מביאה מברייתא: שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והוא דלא כרע במודים.

התוס' מטעימים מדוע מי שלא כרע במודים נענש כן:

הארי והזאב והדוב כו' מיתתן בעשרים ושלשה. רבי אליעזר אומר, כל הקודם להורגו, זכה.⁽¹⁰⁾ **ומפרש רבי יוחנן בגמרא [טו ב] אף על פי שלא המיתו. רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בפירוש דברי רבי אליעזר. לדעת ריש לקיש "כל הקודם להורגו" זה דוקא אם המיתו, אבל אם עדיין לא המיתו אין להקדים ולהורגו. והגמרא שם מוכיחה מדבריו אלו כי סובר שיש להם תרבות⁽¹¹⁾ והלכך יש להם בעלים. אבל רבי יוחנן סובר ש"כל הקודם להורגו" גם אם לא המיתו. ומוכיחה הגמרא מזה שסובר דאין להם תרבות ולכן נחשב שאין להם בעלים [הם כהפקר]. ולפי רבי יוחנן קשה שבמשנתנו מבואר כי לדעת רבי אליעזר חיות אלו הם בני תרבות.**⁽¹²⁾

מתרצים התוס': **ואומר ר"י, דהכא גרסינן רבי אלעזר, שהוא מוזכר בברייתא [לעיל טז א] לאחר דברי רבי מאיר, משמע שלא קדם לרבי מאיר, והיינו רבי אלעזר שהיה חברו וכן תקופתו של רבי מאיר. והתם, בסנהדרין גרסינן רבי אליעזר, שהוא קודם לדברי רבי עקיבא. דקתני בתריה, לאחר דברי רבי אליעזר, שנתה המשנה שם, "רבי עקיבא אומר", ומשמע שרבי אליעזר קדם, ולכן הוא מוזכר קודם, והיינו רבי אליעזר שהיה רבו של רבי עקיבא⁽¹³⁾ [שהיה רבו של רבי מאיר]. ולכן אין להקשות מדברי רבי אלעזר כאן לדברי רבי יוחנן שנאמרו לדעת רבי אליעזר.**

התוס' מקשים עוד מהסוגיא שם:

מיהו, אכתי [אבל עדיין] קשה, דהתנן והנחש מועד לעולם אליבא דכולי עלמא, במשנתנו למדנו שנחש לדעת כולם הוא מועד לעולם, ואילו התם מפרש ריש לקיש את דברי רבי אליעזר ש"כל הקודם להורגו זכה", "והוא שהמיתו", אבל לא המיתו לא, והגמרא מבארת שקסבר [מפני שסובר] שיש להם תרבות ויש להם בעלים, וזה נאמר על כל החיות המוזכרות שם במשנה אפילו אנחש [על הנחש], ויוצא כי לשיטתו גם לנחש יש

10. בפירוש "זכה" ראה שם אם הכוונה בעורן, או זכה מצווה לשמים.

11. "יש להם תרבות, מותר לגדלן לפי שהאדם יכול ללמדם שלא יזיקו הלכך שם בעלים נקרא עליהם ולא הוי כהפקר ואסור להורגו אם לא המיתו, אבל אם המיתו סופן מוכיח על תחילתן שלא אלו בני תרבות ואין צריכין לדונן" [רש"י שם].

12. ומשמע דיש להם תרבות [רבינו פרץ]. וה"חזון איש" [ב"ק סי' יא' סק"ד] מבאר שקושית התוס' דאם רבי אלעזר סובר כאן שבזמן שהם בני תרבות אינן מועדין ומשלמים רק חצי נזק, ודאי לא ס"ל כל הקודם להורגו זכה אפילו לא המיתו, דאם באין לידי כך שאינן מועדין כלל ודאי הן בני תרבות שמותר לגדלן ויש להם בעלים, ועוד דהא לרבי יוחנן אין להם תרבות ואין להם בעלים, והכא מודה ר"א דבזמן שאינן בני תרבות משלמים הבעלים נזק שלם אלמא דאית להו בעלים. [וראה עוד בחזו"א מה שדן אם יש להוכיח גם מדברי ר"ל].

וראה עוד באוצר מפה"ת בשם "ערוגת הבושם" [כדברי החזון איש] דעיקר קושיית התוס' הוא מהא דר' יוחנן דאמר דאין להם תרבות ואין להם בעלים ופרש"י דהוי כהפקר, וא"כ אמאי בהזיקו משלמים הבעלים חצי נזק וכשאינם בני תרבות נזק שלם, הא נכסי הפקר שהזיקו פטורים.

13. עפ"י "רבנו פרץ".

14. "דודאי יש להם תרבות לענין שיכול לשמרו ואין אדם רשאי להרגו, אבל אין לו תרבות כל כך שלא יהא מועד מתחילתו וחייב בעליו נזק שלם כדן שאר מועדין" [שיטמ"ק בשם ריב"א]. [וראה ב"ערוך" [בהגהה] שתרבות הינו "גידול ולימוד", ולפי זה מתפרש היטב תירוץ התוס', כי ריש לקיש מדבר לענין "לגדל" חיות אלו, ואצלנו מדובר לענין אם ניתן "ללמדם" לא להזיק].

דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, (19) ולא מסתבר שבשביל עוון כזה יפסיד את חלקו (20) לעולם הבא. (21)

דרס ואכל

שמואל מחלק: אריה שדרס ואכל ברה"ר, פטור, ואריה שטרף ואכל, חייב.

מבארים התוס':

"דרס ואכל", פירוש: שאוכל מחיים, האריה אכל את הבהמה כשהיא עדיין חיה.

התוס' מביאים ראיה לכך:

כדאמרינן בפרק אלו עוברין [פסחים מט ב] "מה ארי דורס ואוכל ואינו ממתין עד שימות אף עם הארץ וכו', בגמרא שם נאמר: "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בוש פנים אף עם הארץ" וכו'. ופירושו: כמו שהארי "דורס ואוכל ואינו ממתין עד שתמות, אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס". (22)

והתניא וכן חיה

הנרמזות בסוף הודאה, ומי שאינו משתחוה הוי מין, ולא יזכה לחיות עם שאר מתים, כיון שהוא נותן פגם בדבר לא יראה באותה טובה. ולכן עצמותיו החייבים להשתחוות, וגם הצלעות התלויים בשרה, אינן כצלעות האדם המצפים לחיות לאחר מותו, אלא כצלעות שד הם, ששדים מתים כבני אדם, ואינם עתידים לחיות. ולפי דבריו אפשר לבאר גם לפי גירסתנו שנעשה נחש, וכפי שביארו התוס' בתירוץ השני, ולא קשה מדוע יקבל עונש כה גדול.

21. מה שהוסיפו התוס' שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, אפשר שכוונתם היא, שאילו לא היה לישראל חלק, אלא רק על ידי מצוות שעשו היו זוכים לעוה"ב, היה אפשר לומר שגם אם חסר לו רק זכות של מצווה ככריעה במודים עדיין לא זכה בעוה"ב. אבל כיון שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, ורק מי שעובר עבירות חמורות מסוימות מפסיד את חלקו, שוב לא מסתבר שבגלל עוון כזה יפסיד את חלקו לעוה"ב.

וראה בנחל"מ המפרש בכונת התוס' שהמשנה מונה גם אלה שאין להם חלק ולא מונה את מי שלא כרע במודים.

22. זהו לשון התוס' שם. וכבר צויין בשולי הגליון כי מה שכתבו התוס' "ואינו ממתין עד שימות" אין זה דברי הגמרא, אלא דברי התוס' שם המבארים כך את הגמרא שם, והראיה היא מזה ששם צריך כך לבאר. והנה בחולין מבואר במשנה שעוף הדורס טמא, ורש"י פירש

לפי שמצוה לכרוע במודים, וכי זקיף, וכי זקיף כחויא, וכאשר זוקף, המצוה היא להזדקף בנחת; תחילה את ראשו ואחר כך את גופו, כמו נחש שכשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה ונוקף מעל מעט, (15) כדאשכחן ברב ששת במסכת ברכות [יב ב], כפי שמבואר בגמרא שרב ששת "כי כרע כרע כחזרא, (16) כי קא זקיף זקיף כחויא". והיות והמצווה להזדקף כנחש, וזה שלא כרע לא קיים זאת לכן נענש מידה כנגד מידה ונעשה שדרו לנחש.

ויש לשאול הרי האדם כבר מת ומה העונש בדבר?

התוס' באים לתרץ זאת: ולמרות שכבר מת זהו עונשו, כלומר, זה נחשב לעונש, לפי שגנאי הוא לו [לנשמתו] במה שנעשה שדרו נחש.

התוס' (17) מביאים תירוץ נוסף ודוחים אותו:

ויש מפרשים, שזהו עונש משום דאמרינן במדרש [בראשית פרשה כח'] שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא, שממנו מצמיח האדם לתחיית המתים, ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו וכן אין שולט בו ריקבון. (18) והשתא, אבל עתה כשאותו עצם נעשה נחש, ממילא אינו חי לעתיד לבוא, ולכן למרות שמת זהו עונש.

ודוחים זאת:

ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך, שלא יקום לתחיית המתים, בשביל עוון זה שלא כרע במודים.

15. רש"י שם.

16. "כחזרא, שבט ביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת" [רש"י שם].

17. פירוש זה הוא מגליון.

18. ז"ל המדרש: "אדריאנוס שחיק עצמות שאל את רבי יהושע בן חנינא, אמר לו: מהיכן הקב"ה מציף [מפריח ומצמיח] את האדם לעתיד לבוא? אמר לו: מלוז של שדרה! אמר ליה: מנין אתה יודע? אמר ליה: אתיתה לידי ואנא מודע לך. טחנו בריחים ולא נטחן. שרפו באש ולא נשרף. נתנו במים ולא נמחה. נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש, נחלק הסדן ונבקע הפטיש ולא חסר כלום". וראה עוד בויקרא רבא פ"ח.

19. סנהדרין ד א

20. וכן בתוס' ר"פ תוס' שאנץ דחו פירוש זה. ואולם ב"ברכי יוסף" סי' קיג' מביא שמשמע מהזוה"ק שמי שלא כרע במודים לא יקום לתחיה.

ור' יהודה ב"ר יקר [רבו של הרמב"ן] כתב שיש גורסין "שדרו של אדם לאחר שבעים שנה נעשה שד". ומבאר שהשתחואה של מודים היא על בית המקדש שיבנה בימות המשיח, או בתחיית המתים,

נאמר בברייתא בין חיובי השן ותולדותיו, ומוכח שאף חיוב זה הוא מדין שן ולא מטעם קרן. **כדמסיק**, כפי שהגמרא בהמשך הוכיחה כן.⁽²⁴⁾

כי תניא מתניתא בארי תרבות ואליבא דרבי אלעזר

הגמרא מפרשת שרבינא אמר את דבריו על הברייתא האומרת שחיה שנכנסה לחצר הניזק וטרפה משלמת נזק שלם, והעמיד רבינא שמדובר בארי תרבות שאין דרכו להזיק ולכן כשהזיק חיובו משום קרן, ומדובר שכבר טרף שלשה פעמים והוי קרן מועד לכן משלם נזק שלם.

ולכאורה קשה אם רבינא רצה להעמיד בקרן מועדת למה צריך להעמיד בבן תרבות ולפי רבי אלעזר, הא גם לרבנן כיון שאין דרכו של אריה לטרוף כשטרף הוי קרן, ואם טרף שלוש פעמים הוי מועד ומשלם נזק שלם.

התוס' מפרשים דברי רבינא ומיישבים קושיא זו:⁽²⁵⁾

לא נקט רבינא "ואליבא דרבי אלעזר" לאפוקי רבנן, לומר שדוקא לפי רבי אלעזר ולא כשיטת רבנן, **אלא לרבותא נקטיה**, [כלומר, אפילו לשיטת רבי אלעזר וכפי שממשיכים ומפרשים:] **והכי קאמר**, וכך אמר: **דלא תימא משום דאורחיה לטרוף משלמת נזק שלם**, אל תאמר כפי שפירשנו תחילה, כי מה שאמרה הברייתא שמשלם נזק שלם, היינו מפאת שדרכו של אריה לטרוף וחיוב מטעם שן, שאפשר לומר **דאפילו בארי** שהוא בן **תרבות אליבא** [לשיטת] **דרבי אלעזר**, הסובר שאינו מועד מתחילתו, **דודאי לשיטתו**, אם טרף **לאו אורחיה**

הגמרא מקשה על שמואל מהמבואר בברייתא: "וכן חיה שנכנסה לחצר הניזק טרפה וכו' משלם נזק שלם". מהא דמשלם נזק שלם מוכח דהוי שן ומוכח שדרכו של אריה לטרוף ודלא כשמואל.

מקשים התוס':

תימה, ולוקמה בזאב דאורחיה לטרוף, נעמיד שהברייתא מדברת בזאב ולא באריה, וממילא לא קשה מידי כי אף שמואל מודה שזאב דרכו לטרוף.

מתרצים התוס':

ויש לומר,⁽²³⁾ **דחיה סתם קתני**, כיון שהברייתא נקטה בלשונה "חיה" שהוא לשון סתומה וכוללת, משמע שהיא מדברת **בין בארי ובין בזאב**, לכן לא העמידה הגמרא שהברייתא מדברת רק בזאב.

ולכאורה יש להקשות, למה הגמרא לא תירצה את הקושיא מהברייתא על שמואל, שמה שאמרה הברייתא שמשלם נזק שלם אין זה מדין שן, אלא מדין קרן כיון שהוא משונה וכמו שסובר שמואל, ומה שמשלם נזק שלם ולא חצי נזק, כי הברייתא כשיטת רבי טרפון הסובר שקרן בחצר הניזק משלם נזק שלם.

התוס' באים ליישב קושיא זו:

ולא הוה מצי לשנויי, הגמרא לא יכלה לתרץ **דכרבי טרפון אתיא**, שהברייתא בשיטת רבי טרפון היא **דאמר** [לעיל יד א] **משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם** ומה שאמרה שמשלם נזק שלם הוא מטעם קרן ולא מטעם שן, **מדקתני לה גבי תולדה דשן**, כיון שדין זה

דמוקים כר"א בארי בן תרבות דאייעד אינו דומה לקרן אלא בצד אחד שמשלם נזק שלם אפילו ברה"ר, אבל לעולם מן העלייה משלם, ומשום הכי לא היה קשה לו כל כך אם שנה אותו גבי שן. ומכל מקום מקשה תלמוד וליתני גבי קרן.

וה"פני יהושע" הקשה על תירוץ התוס', כיון שחיה כולל גם זאב, והזאב דרכו לטרוף א"כ כלפיו הוי שן, והיה אפשר לומר שלכן נקטה זאת הברייתא בין דיני שן, ורק לרבינא המעמיד בבן תרבות הגמרא הקשתה כן, כיון דבארי חייב נזק שלם בדאייעד משום קרן ואפילו ברה"ר לא שייך למינקט בחצר הניזק ולשנותו גבי שן משום זאב, דכיון שאינו דומה חיוב דארי לחיוב דזאב שזה קרן וזה שן וגם אין הרשויות שוין שזה אף ברה"ר וזה בחצר הניזק דוקא לא שייך לערבינהו, אבל כאן אי מוקמינן לה כרבי טרפון דאידי ואידי דוקא בחצר הניזק אמרו אם כן מאי חזית לשנותו גבי קרן משום ארי ליתני נמי גבי שן משום זאב.

וכתב הפנ"י שלפי האמת אי אפשר להעמיד הברייתא כרבי טרפון, כי משמע בברייתא שם שאם בהמה אכלה בחצר הניזק דבר שאין ראוי לה משלמת רק חצי נזק, והיינו דלא כרבי טרפון, ומה שכתבו התוס' לדחות כתבו כן לרווחא דמילתא.

25. עפ"י תוס' רבנו פרץ.

שהכוונה שאוחז את טרפו בצפרניו, והתוס' שם [סא א] נחלקו ומפרשים שהכוונה שדורס ואוכל ואינו ממתין עד שתמות, ומוכיחים כן מהגמרא בפסחים וכן מגמרא דידן.

ואולם ב"ערור" בפירוש שני פירש שדרס היינו שהרגו בידיו ע"י שהכניס בו ארס. ואפשר שמהאי טעמא הביאו התוס' הוכחה לפירושם, למרות שכאן גם רש"י מודה לפירושם. וראה גם בתוס' שאנץ שהביא דברי ה"ערור" ודחאם.

23. ראה בפנ"י מה שהעיר בדברי התוס' שפתחו ב"תימה", ומתרצים זאת ב"ויש לומר".

24. רבינא העמיד בארי בן תרבות והוי מטעם קרן, ומקשה עליו הגמרא "אי הכי מאי האי דקתני לה גבי תולדה דשן וכו'".

ולכאורה דברי התוס' צ"ב, כי אם הקשו בגמרא קושיא זו רק אחר כך, לרבינא, משמע שעתה לא ס"ד עדיין מקושיא זו, והקשה כן בשיטמ"ק בשם הגליון. והמפרשים הקשו על רבינא, שודאי לא ס"ד מקושיא זו, למה לא תירץ שמדובר בקרן וכרבי טרפון.

ותירץ הגליון, דאי הוי מוקמינן לברייתא כרבי טרפון הוי קשי טפי ליתני גבי קרן, לפי שדומה לקרן בשני צדדים כיון דאיירי בלא אייעד א"כ דומה לקרן שמשלם חצי נזק ברה"ר ומשלם מגופו, ואפי' בחצר הניזק לרבי טרפון שמשלם נזק שלם משלם מגופו, אבל לרבינא

אייעד נמי, גם בפעם הראשונה שיטרוף **משלם נזק שלם** כדין שן כיון שדרכו לטרוף. ולפי זה נצטרך להעמיד את הברייתא שלגבי אריה שמטבעו אין דרכו לטרוף, מדובר באריה שטרף שלוש פעמים ונעשה מועד, ולכן משלם נזק שלם כדין קרן מועד. ולגבי זאב מדובר גם אם לא נעשה מועד, אלא אף בטריפה הראשונה משלם נזק שלם ומדין שן. וזהו דוחק להעמיד הברייתא לצדדים שמדברת בשני מקרים שונים; לגבי זאב שטרף מדובר בלא אייעד שאף פעם ראשונה שטרף משלם נזק שלם, ואילו לגבי ארי מדובר באייעד שטרף כבר שלוש פעמים.⁽²⁸⁾

אבל לפי רבי אלעזר מדובר שהן האריה והן הזאב טרפו שלוש פעמים, ורק אז משלמים נזק שלם.⁽²⁹⁾

שואלים התוס': **ואם תאמר, ולמאי דסלקא דעתך השתא**, ולפי מה שפירשנו עתה את דברי רבינא⁽³⁰⁾ שהם נסובים על הברייתא ומדובר בבני תרבות דאין דרכם לטרוף ולכן הוי תולדה דקרן, אלא שטרפו שלוש פעמים עד שנעשו מועדים, אמאי נקט בברייתא, מדוע נקטה הברייתא דוקא שנכנסו בחצר הניזק, הרי קרן חייב אף ברשות הרבים?⁽³¹⁾

משיבים התוס':

ויש לומר, משום זאב נקט, דכיון דאייעד חוזר לקדמותו, הברייתא נקטה כן מפאת הזאב, כי אמנם כשהוא בן תרבות אין דרכו לטרוף, ואם יטרוף זה משונה והוי קרן המשלם חצי נזק, אולם לאחר שטרף שלוש פעמים ונעשה מועד הוא חוזר לקדמותו להיות זאב שאינו בן תרבות שדרכו לטרוף,⁽³²⁾ ואם טרף עתה כיון שדרכו לטרוף הוי שן דפטור ברשות הרבים.⁽³³⁾ לכן

הוא, מכל מקום, איכא לאוקמי, ניתן להעמיד את הברייתא שמדובר באריה שהוא בן תרבות, ואף שודאי אין זה דרכו ואין לחייבו אלא מטעם קרן, בכל זאת ניתן להעמיד כן. ומה שאמרה הברייתא שמשלם נזק שלם דהיינו בדאייעד, כדמפרש ואזיל. מדובר כשטרף שלוש פעמים ונעשה מועד והוי כקרן מועדת המשלמת נזק שלם. ומאותו טעם שניתן להעמיד את הברייתא, שיתחייב לפי רבי אלעזר נזק שלם, יתחייב לרבנן, ניתן להעמיד גם לפי רבנן, שאף לשיטתם שאין ארי בן תרבות, מכל מקום, כיון שאין דרכו לטרוף הוי קרן, ומדובר כשטרף שלוש פעמים והוי קרן מועדת לכן משלם נזק שלם.⁽²⁶⁾

התוס' מפרשים פירוש אחר בדברי רבינא:

ועוד יש לומר, דדוקא מוקי לה כרבי אלעזר, כלומר, רבינא אכן מעמיד דוקא כרבי אלעזר ולא כרבנן, משום דחיה סתם קתני, דהברייתא הרי נקטה "חיה" בלשון סתומה המלמדת שהברייתא מדברת בין בארי ובין בזאב,⁽²⁷⁾ והנה לפי רבי אלעזר כיון דהו בני תרבות לאו אורחיהו לטרוף, כיון שגם האריה וגם הזאב הם בני תרבות לכן אין דרכם לטרוף, ואף הזאב [ששמואל מודה] שדרכו לטרוף, כיון שהוא בן תרבות אין דרכו לטרוף, וממילא אם יטרפו הוי קרן וישלמו חצי נזק, ומה שאמרה הברייתא שמשלם נזק שלם מיירי תרוייהו בדאייעד, מדובר שהן האריה והן הזאב טרפו כבר שלוש פעמים ונעשו מועדים.

אבל לשיטת רבנן דלאו, שאין האריה והזאב בני תרבות נינהו, ואמנם אריה אין דרכו לטרוף, אבל אורחיה [דרכו] דזאב לטרוף, ולכן זאב הטרוף כי לא

31. קושיא זו קשה רק לפי הפירוש השני, אבל לפירוש הראשון שהברייתא גם לפי רבנן ובזאב מדובר אף בפעם הראשונה מדין שן וכנ"ל מובן למה נקטה הברייתא בחצר הניזק, ורק לפירוש השני שהברייתא כ"א ומדובר בבני תרבות ואף הזאב אין דרכו לטרוף ואם טרף הוי קרן, לכן קשה למה נקטה הברייתא "בחצר הניזק".

32. ה"חזון איש" מבאר דבאריה שטרף ג' פעמים ל"א דחזרה טריפה להיות אורחיה אלא חשיבא כמועד של קרן, ורק בזאב בן תרבות ששב לטרוף חשיב רגל, שבטיל תרבות דידיה וחזר לעיקר טבעו, והנפ"מ שבאריה אינו נעשה מועד, אבל בן תרבות לרי"א דדיינינן ליה כשב לקדמותו הדין נתן דארי שדרס זאב שטרף ג' פעמים אפילו של הפקר שב לקדמותו. [וראה עוד שם בחזו"א שנקט שזאב שטרף ג' פעמים הוי רגל ולא שן וצ"ב].

33. יוצא לפי התוס' דבר חידוש, שיש מויק שבשלוש פעמים ראשונות חייב ובפעם רביעית נפטר, והיינו זאב בן תרבות ברה"ר לפי ר"א, דבג' פעמים ראשונים הוי קרן החייב ברה"ר וכשנעשה מועד הוי שן דפטור ברה"ר. [ואולם ב"מרומי שדה" כתב דאף לרי"א אין זה ממש כקרן אף להתחייב ברה"ר בפעמים ראשונות].

26. ביאור הדברים: הנידון אם אריה דרכו לטרוף או לא זה רק לפי רבנן, או בארי שאינו בן תרבות ולכו"ע. אבל בארי בן תרבות ולפי רבי אלעזר ודאי הוא שאין דרכו לטרוף. וזו היא כוונת רבינא, שאפילו לפי רבי אלעזר, שלשיטתו ודאי אין דרכו לטרוף, ניתן להעמיד כן את הברייתא, וממילא ה"ה אפשר לומר שרבנן יסברו כשיטת שמואל שאין דרכו של אריה לטרוף ומכל מקום אפשר להעמיד את הברייתא לשיטתם.

27. וכמבואר בדיבור הקודם.

28. ואף שהגמרא לפי פירוש ראשון העמידה את הברייתא לצדדין, סברו התוס' כי רבינא לא ניחא ליה לומר כן, ולכן פירש אחרת [עפ"י ה"תורת חיים"].

29. ולפי הפירוש הראשון שהברייתא אף כרבנן, צריך לפרש שאכן לגבי זאב, חייב נזק שלם בפעם הראשונה, ומדין שן. ולגבי אריה מדובר רק לאחר שנעשה מועד, וחייב מטעם קרן מועדת.

30. [מה שנקטו התוס' בלשון "סלקא דעתך" על אף שהגמרא לא מפרשת אח"כ אחרת, נראה, משום שנשאר פירוש זה בקושיא].

נקטה הברייתא "בחצר הניזוק".⁽³⁴⁾

שהושיבו ישיבה על קבר

כבוד עשו לו במותו לחזקיהו, שהושיבו ישיבה על קברו.

ומדוע עשו כן רק לחזקיהו ולא לשאר מלכים?

מבארים התוס': לפי שחזקיהו הרבה תורה בישראל.⁽³⁸⁾ כדאמרינן בפרק חלק [סנהדרין צד ב] שבדקו מדין עד באר שבע ולא מצאו איש ואשה, ואפילו תינוק ותינוקת, שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה.⁽³⁹⁾

אלא שקשה, כיצד הושיבו ישיבה על קברו, הרי יש איסור ללמוד ולקיים מצוות לפני המת, ואם עושה כן עובר משום [משלי יז' ה'] "לועג לרש חרף עושהו",⁽⁴⁰⁾ שהרי המת אינו יכול לעשות מצוות, והעושה בפניו כאילו לועג לו?

התוס' באים ליישב זאת:

ולא הושיבו ישיבה על קברו ממש, אלא בריחוק ארבע אמות מן הקבר, דבאופן כזה ליכא [אין זה] "לועג לרש".⁽⁴¹⁾

שלשים וששה אלף

רבי יהודה אומר: "כבוד עשו לו במותו" שיצאו לפני מיטתו שלשים ושש אלף חלוצי כתף.

ולא מצאו תינוק ותינוק איש ואישה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה.

40. כמבואר בברכות יח א וכן בברכות ג ב מבואר: "אין אומרים בפני המת [דברי תורה] אלא דבריו של מת", ומבאר רש"י משום "לועג לרש".

41. וכפי שחילקה הגמרא בברכות שם בין תוך ד"א לחוץ לד"א, וראה ב"ביאור הלכה" סי' מ"ה האם הכוונה תוך ד"א לקבר או לבית קברות.

ורבנו פרץ תירץ נמי כן, ותירץ עוד, כיון שהירבה תורה בישראל ליכא משום לועג לרש.

ובשיטתו מביא מתשו' הר"י מגאש שכתב לתרץ, "דהא דאמרינן שהושיבו ישיבה על קברו הני מילי בחכם שהיתה לו ישיבה בחייו, ומתכוונים עכשיו בני ישיבתו לכבדו ולישב לפניו כדרך שהיו יושבים לפניו בחייו ולומר שמועות מפיו בדברי תורה שלמדו ממנו, וכיון שהדבר ידוע שכבוד גדול יש לו בכך, אין בזה משום לועג לרש. וההיא דאמרינן אין אומרים לפני המת וכו', במת שלא היה חכם ולא בעל ישיבה עסקינן. אי נמי, שהיה חכם אלא שאותם העוסקים בדברי תורה בפניו אינם מתכוונים לעשות לו כבוד וכו'".

עוד כתב ליישב: "אי נמי, איכא לאוקמא באחד או שניים שמתעסקים בפניו שהכבוד אינו אלא בהושבת ישיבה על קברו דמשמע "ישיבה", ישיבת ת"ח מרובין, אבל אחד או שניים אין קורין

שחשדוהו בזונה

רבי אלעזר מבאר שחשדו את ירמיהו שנשא אשה זונה.

מבארים התוס': האיסור בדבר היה משום דירמיה כהן הוה,⁽³⁵⁾ וזונה אסורה לכהן.⁽³⁶⁾

אפילו בשעה שעושין צדקה

לפני התוס' היתה הגירסא "אפילו בשעה שעושין ישראל צדקה".

התוס' דוחים גירסא זו: ולא גרסינן "בשעה שעושין ישראל", דאנשוי ענתות קאי, דברי ירמיהו נאמרו על אנשי ענתות שהיו מבקשים את נפשו ולא על כלל ישראל.⁽³⁷⁾

לפניך זו צדקה

מהי השייכות של "לפניך" לצדקה?

מבארים התוס': שנאמר "והלך לפניך צדקך", [ישעיה נח] בפסוק קודם נאמר "הלוא פרוס לרעב לחמך וגו'" ועל זה נאמר "והלך לפניך צדקך", והיינו שהצדקה הולכת לפני האדם, לכן "לפניך" רמז לצדקה.

34. הקשו האחרונים לפי זה מה מקשה הגמרא "גבי תולדה דקרן בעי למיתניה" הא משום זאב דחזר לקדמותו שפיר נקטה גבי שן. [וכבר הקשה כן בתוס' ר"פ]. ומתרג' המהרש"א דהכי פריך דלא הוי ליה למתני הכא סתם חיה דמשמע נמי ארי, אלא הו"ל למיתני הכא גבי תולדה דשן זאב בהדיא, וארי הוי ליה למיתני גבי תולדה דקרן.

35. כנאמר: [ירמיה א' א'] "דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים וגו'".

36. שנאמר "אשה זונה וחללה לא יקחו" [ויקרא כא' כ']. ומשמע שבישראל אין איסור מה"ת, כדעת הראב"ד פ"א מהלכות אישות. וראה ב"קובץ ביאורים" אות יב' מה שהקשה בזה.

37. ומציין הב"ח את דברי רש"י ב"ב ט ב ד"ה והא האומר כן.

38. אבל הרמב"ם פ"ד מהל' אבל הל' כ"ה כתב מלך שמת וכו' ומושיבין ישיבה על קברו וכו' ומשמע שלכל מלך עושין כן וכבר הקשו שם המפרשים א"כ מאי רבותיה דחזקיה דמשבח קרא שהושיבו ישיבה על קברו, וראה שם ב"לחם משנה".

39. בגמרא שם: אמר רבי יצחק נפחא וכו' מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה, ידקר בחרב זו! בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ. מגבת ועד אנטיפרס

שואלים התוס':

ואף על גב דבפרק בתרא [פרק אחרון] **דמועד קטן** [כה] א] **גבי רב הונא, משמע דאסור לעשות כן**, הגמרא שם מביאה שכאשר נפטר רב הונא, סברו להניח ספר תורה על מיטתו. אמר להם רב חסדא: דבר שבחיינו סבר שאין לעשות נעשה לו לאחר מותו? דאמר רב תחליפא: ראיתי את רב הונא כשרצה לשבת על מיטה שמונחת עליו ספר תורה, כפה כד על הקרקע והניח את הספר תורה עליו, **משום דסובר דאסור לישוב על גבי מיטה שספר תורה מונחת עליה. ובפרק הקומץ רבה** [מנחות לב ב] **איכא פלוגתא דאמוראי**, הגמרא מביאה שם שיש חולק על רב הונא, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: "מותר לישוב על גבי מיטה שספר תורה מונח עליה".

ומדברי רבי נחמיה, המפרש שהניחו את הספר תורה על מיטת חזקיה, מוכח כשיטת רבי יוחנן. וקשה, מדוע אין הגמרא מקשה על שיטת רב הונא מדברי רבי נחמיה?

ומתרצים התוס': **ליכא למיפרך מדרבי נחמיה, דהכא**, אין להקשות מדברי רבי נחמיה לשיטת רב הונא, דרבי נחמיה אמר רק שעשו כן לחזקיהו, **ושאני** [ושונה הוא] **חזקיה דהוה גדול בתורה ובמעשים טובים ביותר**, לכן אין זה נחשב כבזיון לספר תורה ובזה גם רב הונא היה מודה.⁽⁵⁾

והאמר מר גדול לימוד תורה שמביא לידי מעשה

רבי יוחנן אמר ש"קיים" אומרים גם על גברא רבה, אבל "לימד" לא אומרים. ושאלת הגמרא הרי מבואר בברייתא שגדול לימוד שמביא לידי מעשה.

והתוס' מביאים פירושו של רש"י בשאלת הגמרא:

פירש בקונטרס, שאלת הגמרא היא: נאמר שגדול חשיבות הלימוד כיון שהוא מביא לידי מעשה. **אלמא** [הרי] **שמעשה** המגיע בעקבות הלימוד **עדיף** [נחשב

התוס' מפרשים מנין למד מניין זה: "כבוד עשו לו", "לו" **בגימטריה הכי הוי**, "לו" בגימטריה שלשים ושש, ובא לרמוז כי "לו" אלפי איש עשו את הכבוד לחזקיה.⁽¹⁾

והלא לפני אחאב עשו כן

רבי נחמיה שאל מה רבותא בכך שהלכו לפני מיטתו של חזקיה שלשים וששה אלף חלוצי כתף, הרי גם לפני אחאב עשו כן.

מבארים התוס': שאף לאחאב עשו לו הספד גדול, **כדאמרינן במגילה** [ג א] נאמר בזכריה [יב יא] "ביום ההוא יגדל המספד בירושלים **כמספד הדררימון בן טברימון** בבקעת מגידון", הפסוק מדבר על הריגת "משיח בן יוסף" וההספד עליו, ומבארת הגמרא מקרא זה **כדמתרגמינן**, כפי שתרגם יונתן שיהיה המספד גדול **כמספד אחאב בן עמרי דקטיל יתיה** [שהרגו] **הדררימון בן טברימון**. הרי שעשו לאחאב מספד גדול. וזה **במלחמה היה**, אחאב נהרג במלחמה, **שהיו שם עם רב וכולן ספרו עליו**.⁽²⁾

שואלים התוס': **ואף על גב דכתיב** [מלכים א כב] **על הריגת אחאב: "ויעבור הרינה במחנה"**, **ואמרינן** בגמרא [סנהדרין לט ב] אמר רב אחא בר חנינא: **באבוד רשעים רינה**, **באבוד אחאב בן עמרי יש רינה**, ואם מבואר שהיתה רינה כיצד אנו אומרים שהיה הספד גדול?

מתרצים התוס': הרינה והשמחה שהיתה באבוד רשעים **היינו לצדיקים שבדור**,⁽³⁾ **אבל עבדיו ואוהביו היו מספדין אותו**, והם היו עם רב.⁽⁴⁾

אלא שהניחו ספר תורה על מיטתו

רבי נחמיה דורש את הפסוק "וכבוד עשו לו" שהניחו ס"ת על מיטתו.

לחזקיהו.

3. וכתב היעב"ץ "גם הצדיקים היו מוכרחים לילך לפניו חלוצי כתף מפני אימת מלכות, מכל מקום שמחים היו בלבם".

4. וראה ברש"י זכריה [יב יא] שם, שכתב "כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדררימון בר טברימון ברמות גלעד שנאמר [מ"א כב'] "ויעבור הרנה במחנה" והוא ההספד".

5. ב"אילת השחר" העיר, שודאי חזקיהו בעודו חי היה אסור לו לשבת, ומכל מקום לאחר מותו התירו, ואם כן מה הוכיחו מרב הונא שאם בחייו לא עשה כן שיהא אסור גם לאחר מותו.

להם ישיבה, ואין בעסיקתן בד"ת בפניו דרך כבוד, אלא בזיון הוא לו וכו'.

וראה עוד בנמו"י בשם הרמ"ה דאם עושים לכבוד הנפטר כגון בני ישיבה לכבוד רבן ליכא משום לועג לרש.

1. וראה בתוס' ת' ר"ת שנתקשה, מהיכן למדנו שלשים ושש אלף, שמא היו מאות, או רק ל"ו פרשים, וראה עוד בחידושי אגרות במהר"ל מש"כ לבאר על מנין זה.

2. ואע"ג שלא מצאנו שיצאו לפניו חלוצי כתף, מכל מקום כל עניין חלוצי כתף הוא כמו ההספד, לתת יקרא לשכבי. וכיון שלאחאב ספרו עם רב הרי זה כבוד גדול שעשו לו במותו ומה מיוחד במה שעשו

ומשני, והגמרא מתרצת: הא למגמר, הא לאגמורי. כלומר [דלימוד לאחריים] ודאי לא אמרינן, דהא ודאי עדיף, שמביא את הרבים לידי מעשה, כשמלמד. "לימד לאחריים" לא אומרים אף על גברא רבה, כי זה ודאי עדיף על פני "קיים", וזה אמרו רק על חזקיה. (9)

התוס' מביאים גירסא אחרת בגמרא:

ובשאלתות דרב אחאי גאון [פ' לך לך ז'] לא גרס שרבי יוחנן אמר: קיים אמרינן לימד לא אמרינן, אלא גרס "דאמר רבב"ח זימנא חדא הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה נפיק מבית הכסא הוה שיילינן ליה שמעתא, ולא אמר לן עד דמשי ידיה, ומנח תפילין, והדר אמר לן, ותו לא, ולא יותר. כלומר, מובא רק שרבי יוחנן קודם הניח תפילין ואחר כך ענה, אך לא מובא מה ענה. (10) ופריך גמרא, והיאך הוה מנח תפילין תחילה קודם שהיה אומר להם השמעתתא, והלא למוד גדול ממעשה, (11) והיה לו להקדים לומר להם השמעתא לפני הנחתו תפילין שזה רק "מעשה". ומשני, הא למגמר הא לאגמורי, דעל ליגמר נפשיה [לימוד עצמי] נאמר למוד גדול שמביא לידי מעשה. אבל לאגמורי לאחריים ללמד לאחריים לא עדיף על פני מעשה, ולפיכך היה רבי יוחנן מניח תפילין תחילה, ורק אחר כך ענה להם את השמעתא. (12)

יותר], ואם כן, "קיים" חשוב יותר מאשר "לימד", (6) ומה רבותא שלא אומרים "לימד" אלא רק לחזקיהו.

מקשים התוס': וקשה לרבנו תם, דאדרבה, יש לדייק להיפך, שהרי מהכא דייק סוף פרק קמא דקידושין [מ ב] שלמוד גדול יותר ממעשה, גבי זקנים שהיו מסובין בעליית בית נתזה בלוד, ונשאלה שאלה זו בפניהם: למוד גדול או מעשה גדול? ונמנו כולם ואמרו: "למוד גדול – שמביא לידי מעשה". (7) הרי שמסיבה זו עצמה אמרו שלימוד גדול ממעשה. (8)

ולכן התוס' מפרשים באופן אחר:

ואומר רבנו תם, דהכי פירושו, כך פירוש שאלת הגמרא: והאמר מר ש"למוד מביא לידי מעשה", ומתבאר שכדי להגיע לידי מעשה יש צורך להקדים את הלימוד, כי הלימוד הוא המביא לידי מעשה. ואם כן, כיון שאנו אומרים "קיים" במעשה, הרי אנו אומרים בזאת גם שלמד. דאי לא שקודם למד, היאך "קיים"? כי הרי מבואר שהלימוד הוא המביא לידי מעשה.

ואף ש"קיים" לא מוכיח כלל את זה שהוא לימד לאחריים, אלא רק את זה שלמד לעצמו ועל ידי זה קיים, לא מסיק אדעתיה השתא, הגמרא עתה בשאלתה לא סברה עדיין שיש לחלק בין למד ללימד, ואם כן, מה רבותא שלא אומרים "לימד"? הא כשאומרים "קיים", אומרים בזאת גם שלמד.

לומר שמעשה עדיף על לימוד עצמי, הא יכלו לומר שגם ללמוד עדיף על מעשה, אלא שללמד לאחריים עדיף על פני לימוד עצמי ולכן קיים אמרינן ולימד לאחריים לא אמרינן. וכתבו המפרשים, שלשון הגמרא "הא למגמר", משמע, שבאופן זה מעשה עדיף [ראה מהרש"א קידושין שם].

ובתוס' ת' ר"ת כתב, שאין להקשות לפי שיטה זו למה הניח קודם תפילין, הא לאגמורי עדיף [וכפי שפירש השאילתות את שאלת הגמרא]? דמכל מקום, לענין הקדמה, לא יתכן שבביל כך להקדימו, אלא דוקא היכא שיש לדחות זה מפני זה. ועוד, שזה דרך כבוד התורה, דמנח תפילין והדר אמר להו.

וראה עוד במהדו"ב "די"ל, כמו שכתבו הפוסקים, דזמן בתפילה לחוד וזמן תורה לחוד, ובמצווה עוברת, היא זמנה".

10. לגירסת השאילתות שלא גורסים רבי יוחנן אמר קיים אמרינן, מקשים המפרשים, אם כן, מה שייכות יש למעשה זה לכאן [ראה מהר"ם ותו"ח שנשאר בצ"ע] וראה בתוס' ת' ר"ת, "כיון דאיירי לעיל בקיים, אייתי נמי הא דמירי בקיום מצווה".

11. נוסח השאילתות "הנח תפילין והדר אמר, אלמא מעשה ידיה קודם לתלמוד דאחריים, והא אמר מר גדול תלמוד. לא קשיא הא ידיה והא דאחריים".

12. ויוצא לפי השאילתות, שלימוד עצמי הוא החשוב ביותר, ואחריו המעשה, ואחריו לימוד עם אחרים. וראה ב"העמק שאלה" [שם] שהקשה, הרי בלימוד עם אחרים יש גם לימוד עצמי. וכן הקשה, הרי תפילין הוי מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ומה נפ"מ אי

6. שכן "מי נתלה במי? קטן נתלה בגדול! ואם כן כיון דאמר קיים כ"ש לימד שאינו חשוב כל כך, אלמא מוכח וכו'" [תוס' קידושין מ ב בשם רש"י, וכן בתוס' "רבנו פרץ" כאן].

7. בגמרא שם מובא "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול! נענה רבי עקיבא ואמר: תלמוד גדול! נענו כולם ואמרו: "תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה".

8. התוס' בקידושין שם כתבו ליישב "ויש מפרשים, דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה, אומרים לו: למוד תחילה! לפי שאין עם הארץ חסיד. אבל אדם שלמד כבר, המעשה טוב יותר מלימוד". וראה כן נמי ב"רבנו פרץ".

וראה גם בשיטמ"ק בשם "רבינו ישעיה", המפרש לפי רש"י, דהתם נשאל לפניהם: אדם בבחרותו מה טוב לו, אם לעסוק בקיום מצוות או בתלמוד? ונמנו, שטוב לו ללמוד בבחרותו, שהתלמוד מביא לידי מעשה בסוף ימיו, והמעשה רב. שאם לא ילמד בבחרותו, לא ידע טוב המצוות לקיימן בזקנותו. והכא, בסוף ימיו קיימינן. והיינו דפריך גדול התלמוד שהוא מביא לידי מעשה בסוף ימיו, ואז המעשה רב.

9. התוס' כאן לא פירשו לענין לימוד עצמי אם עדיף על מעשה. ובתוס' בקידושין שם כתבו "ומשני, הא למגמר, הא לאגמורי. כלומר, למגמר לדידיה ודאי מעשה עדיף, אבל לאגמורי אחריני ודאי עדיף טפי ממעשה". ומתבאר, שמעשה עדיף על לימוד עצמי, ולימוד לאחריים עדיף על מעשה. והקשו המפרשים, למה הוצרכו התוס'

שאינה עוברת, אם הוא צריך ללמוד יקדים ללמוד **שהתלמוד מייפה את המעשה ומשלימו והמצווה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה**, ואם [הוא] מאותם היודעים ואינו צריך ללמוד אע"פ שרצה ללמוד לאחרים אינו דוחה את המצווה בשביל לימוד אחרים". וזה ענין "לימוד לפני רבו" היינו שעדיין לא יודע את ענינה וצריך ללמוד זאת מרבו.

וב"נימוקי יוסף" ובריטב"א בקידושין כתבו נימוק דלימוד לאחרים פחות ממעשה ופירשו שרבי יוחנן הטעים לרבה למה הניח קודם תפילין מפאת דקיים אמרינן והיינו דאת חזקיה שבחו כן שקיים ולא שבחוהו שלימד, והגמרא מקשה וכו' ומתרצת שלימוד לאחרים פחות ממעשה ורק לימוד עצמי חשוב יותר, כיון שיש בידו שניהם.

ויצא לסיכום: לשיטת רש"י סדר החשיבות הוא: לימוד לעצמו. ועדיף עליו מעשה. ועדיף ממנו לימוד לאחרים [והבאנו שיש ראשונים המפרשים בדבריו שאם עדיין לא למד אזי לימוד חשוב יותר].

לשיטת ר"ת, אף לימוד עצמי חשוב מהמעשה, ולימוד לאחרים חשוב על לימוד עצמי.

לשיטת השאילתות סדר החשיבות הוא: לימוד לאחרים עדיף ממנו, מעשה, ולימוד לעצמו הוא החשוב ביותר. ומצאנו שיטה זו בראשונים נוספים, ולשיטתם יש לחלק בין לימוד הנדרש לשם הקיום, שהוא החשוב ביותר, לסתם לימוד עצמי, שרק הנדרש לשם קיום הוא החשוב יותר ממעשה. וב"העמק שאלה" פירש לפי השאילתות, שאף ללמד לאחרים חשוב יותר ממעשה, ורק לימוד של אחרים לבדם זה אינו חשוב מעשה שלו.

יניח קודם הלימוד, או יפסיק ויניח.

ומבאר ב"העמק שאלה", שבאמת השאילתות לא גורס הא לאגמורי, אלא הא דידיה הא דאחרים. ואין הכוונה מה שמלמד לאחרים, אלא ת"ת דאחרים שלמדים בפני עצמם אם זה עדיף על מעשה שלו, כגון שע"י מעשה שלו יתבטלו מלימודם, זו היתה השאלה שמביא השאילתות שם. וזו היתה העובדה שתלמידי רבי יוחנן היו למדים בפני עצמם, ואיצטריך להו שמעתתא שלא הבינו, ושלחו את רבה לשאול את ר"י, והם היו ממתניים עד שיבוא וישיב להם, וכשבא ר"י מבה"כ לא חש למהר להשיבו כדי שימהר רבה וישוב לתלמודו עם החברים, אלא הניח ר"י תפילין ואח"כ השיב. ומקשה הא תלמוד גדול והיה לו להשיב קודם, דיכל להניח תפילין אח"כ. ומשני הא דידיה הא דאחרים, דמה דאחרים למדין בפ"ע מצווה דגופיה עדיף, ומשום ת"ת דידיה יותר טוב שיניח קודם וילמד עם תפילין ויתקיימו שניהם בידו.

ואולם "רבנו חננאל" גם הוא מסיק כמו השאילתות אך מפרש שרבי יוחנן אמר קיים אמרינן לימד לא אמרי', ועל כך שאלה הגמרא תלמוד גדול "ופרקין לא קשיא למיגמר הוא, הלימוד גדול, שהתלמוד מביאו לידי מעשה, לאגמורי הוא לאחרני, מעשה גדול, ש"מ דלמיגמר הוא ולא עסוקי קמי רביה טפי עדיף וקדים על לאגמורי הוא לאחרני". וכן הוא ב"ערוך" ערך "גדל", וראה ב"העמק שאלה" המפרש לשיטתם יש לחלק בין לימוד לעצמו שאין הוא עדיף על מעשה ללימוד לפני רבו שעליו נאמר תלמוד גדול.

ונראה שביאור הדברים כמו שכתב המאירי: "ואם היא מצווה