



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת ב"ק - פרק ראשון
ארבע אבות

דף ב עמוד א - דף יז עמוד א

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



הרב שגיב הלוי עמית
אדר תשפ"ה אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

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

מסכת בבא בתרא - פרק הזקת הבתים א, ב, ג;

מסכת בבא קמא - פרק א ארבע אבות, פרק ב מיצד הרגל,

פרק השו"ת פ"א, פ"ב;

פרק ו הכונס, פרק ט הגוזל עצים 1, 2, פרק י הגוזל ומאכיל;

מסכת גיטין - פרק א 1, 2; פרק השולח 1; יש נוהלין;

מסכת ברכות - פרק א - ב;

מסכת תענית

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת מגילה

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת ב"ק - פרק ראשון - ארבע אבות

ארבע אבות - תוספות

תוכן עניינים

דברי ברכה

בנימה אישית - תמיד הקב"ה שולח לך מתנות - והפעם על העריכה

המהרש"א - פרשן התוס' שנכנס ללימוד בכל תפוצות ישראל

לימוד התוספות בישיבות הספרדיות הטהורות - וההעמקה במהרש"א



בנימה אישית - תמיד הקב"ה שולח לך מתנות - והפעם על העריכה

הרחבות המסייעות בלימוד תוספות אחרים שייגש אליהם. העניין השלישי - שאף זו אומנות בפני עצמה, היא החלוקה לחלקים עם כותרות ברורות ומסייעות.

עצם העובדה שהדברים נגישים, מאפשר לרבים לנצל זאת

התגובות הן מכמה סוגי משתמשים. הן מי שבזכות זה יעביר שיעור ברור יותר, ויוכל גם להעשיר את תלמידיו. הן בחורים משיבות קטנות, שלא דווקא מהמיגזר שלי.

אחת הנקודות המשמחות, כי ניתן להשיג את כל 23 הספרים בחינם, וכל הסיבה שדבר כזה קיים בעולם, נועד על מנת להפיץ תורה. ואמסור את הקישור. יש לציין כי מאחר וזה בפורמט PDF, הרי מאחר והספרים במקורם יצאו בגודל דף הדפסה, הרי זה ממש כמו המקור. חב"ד אפ"א / ספריה / ספרים להורדה / ספרי הרב שגיב הלוי עמית

הדברים מצויים גם בפורטל הדף היומי, וכל שנה מתעדכנים הספרים, כמובן, באוצר החוכמה. דבר זה מוכיח, שלא רק שלמרות ההשקעה העצומה, בזמן ובממון להוציא אותם, המטרה הינה יגדיל תורה ויאדיר.



המהרש"א - פרשן התוס' שנכנס ללימוד בכל תפוצות ישראל

כך יש מספר יסודות. הלימוד הנכון מבחינת עומק הפשט, אך באופן של הפלפול הישר, שהוא בעצם המשך ברור של דרך לימוד התוס'. לימוד שאינו מצטמצם בעניינים ההלכתיים, אלא גם באגדה, וגם זה בדוגמת התוס'. היצמדות למילות התוס' ומהלכיו, כך שזה בעצם לא פרשן פשטן, אלא בבחינת התוספות על התוספות.

ההגדרה שהחיבור עצמו נכתב ברוח הקודש, נאמרה על ספרים בודדים. בספר צידה לדרך כותב כך על רש"י, וכך גם מובא בשם השל"ה.

בשיחת תורה פגשתי יהודי העובד בעריכה תורנית שנים רבות

אחד הדברים החשובים היא היכולת לקבל הערות, הן כאלה הדורשות ממך שינוי, והן מחמאות. קיבלתי הערה על שיש לי ברכה בכתיבה, ולעתים שיש לך רצון להשתמש בדברי פרשן, כמו חברותא, מה שחוסך לך זמן, בשעה שהינך מבאר את הגמרא. נאמר לי שכדאי לי לנצל את מתנת השמיים שקיבלתי בכתיבה. ולא רק זה, אלא לדוגמא פרשן חשוב כמו נחלת משה, אשר יש בדבריו עניינים יסודיים, ובעזרת אוצר החוכמה, קל ואפשרי להעתיקו, הרי גם כאן יש את הנטייה, להשתמש בדבריו המקוריים, ושזה חוסך זמן.

אלא שבשיחת תורה, זכיתי לפגוש יהודי שכבר עשרות שנים מסייע לרבנים חשובים בכתיבה תורנית. הוא גם עבר על אחת ההקדמות, ועל פירוש של מספר תוספות, ואמר לי, שכלל אין צורך בעריכה. והדגש הוא בשלושה עניינים. העניין הראשון - הכתיבה הינה קלילה וזורמת, עם אוצר מילים משובח עשיר ומבטא היטב את התוכן. העניין השני - ניתוח והעמדת הדברים הוא עמוק מצד אחד, ובהיר ומובן ללומד. תוך נתינת כלים ללומד לא רק בתוספות המסוים, אלא

מה שיזכה המהרש"א כי חיבורו הוא ברוח הקודש - מתלבש היטב עם תמונותיו

בניגוד למחברי תולדות החיים, אשר נוטים תחילה לתאר את זמנו ומקומו, הרי כמו שאנו מחפשים את מילות המפתח בתוס', כך עלינו להבין מהם יסודות המפתח, שהעמידו את המהרש"א במקומו. על מנת להבין במה זכה המהרש"א, להשפיע על ריבוי מקומות ושיטות לימוד שונות, יש להבין במה ייחודו. נראה לי שתשובה זו יש לחלק לשלוש. קדושתו. עבודתו האישית, כולל ראיית האחר. דרך לימודו, שגם על

ממש". והרעיון הוא שקדושה זו חדרה הן בלימוד ההלכה, שהיא לכאורה לברר מה הנכון, וכמו כן גם באגדה. ומאחר והאגדה הינה כפטיש יפוצץ סלע, שנראה ממבט ראשון שהביטויים הציוריים הם פרי הכותב, הרי אנו רואים שכמו שהגמרא מדוייקת הן בצד ה הלכה והן בהיותה בלולה באגדה. ועניין זה ממשיך גם בתוס', שמלכתחילה כתובים לא רק על דברי ההלכה והסברא, אלא גם אל האגדה, והנה בפרט אצל המהרש"א שחיבורו היסודי בענייני האגדה, צורף למהדורות העין יעקב, שלימדו את העם מעניינים הנשגבים הללו. הרי אף בעניינים הללו מסירת התורה הינה מדוייקת. והיא בעצם מעבירה את הדברים של דבר ה'.

גדולי ישראל האמיתיים קשורים הן בעולם ההלכה והן בעולם האגדה והמחשבה, ואף מתורת הסוד

אם ניקח את הסוגיא של סבי דבי אתונא, ונתבונן במספר מפרשים שנגעו בזה, הרי אנו רואים כי המהרש"א נמצא בחבורה חשובה יחד עם המהר"ל הצד החסידי, רבי נחמן מברסלב, וקדושת לוי של רבי לוי יצחק מברדיטשוב, השואל ומשיב.

המהרש"א בפירושו על מסכת עירובין מביא את עניין הגלגולים, ובשאר פירושו מביא כמה פעמים את "דעת המקובלים". ולמעשה הוא אחד הראשונים מבעלי הניגלה, שמצטט מספרי קבלה. ובהדגשה על גודל צדקתו מובא מהבעש"ט, שלו ידע העולם זאת, היה מלכך העפר שעל קברו.

הסיפור הידוע של רבי נחמן מברסלב על המהרש"א, שבמותו עשה מופת עם ספרו

קיימים מספר סיפורים של רבי נחמן על המהרש"א, כולל שבתו אדל, היא הבריאה ממחלתה בזכות הסיפורים. מה שמורה שסיפורים כה מבהילים, מורים על עוצמת קדושתו. ובחרנו רק סיפור אחד לדוגמא. וכל זה על מנת לקשר את תורתו וקדושתו, שהינם בבחינת מיקשה אחת, וגם הסיפור קשור עם מעלת חיבורו.

ידוע היה גדולתו של הרה"ק בעל המהרש"א, גם בקרב הנוכחים שאינם בני-ברית והחשיבהו לאיש קדוש ומחולל נפלאות.

קהילת אוסטראה סבלה מרורות מן הגויים המקומיים, אחד הדברים הקשים ביותר שחווה הקהילה הקדוש באוסטראה היה שבית הקברות היה סמוך למקום הטומאה - בית התיפלה שלהם וכל לוויה חייבת הייתה לעבור דרך בית התיפלה, ומקום בית התיפלה הזה היה מקום טומאה נוראה שכל מי שעבר לידה עלו בליבו מחשבות כפירה נוראים רח"ל, וביותר היה הדבר בעת מהלך הלוויות נהגו כמרי הכנסיה להפעיל כוחות כישוף חזקים שהשפיעו על העוברים בסמוך לה והעלו בליבם מחשבות של כפירה ועבודה זרה. משהגיע זמנו של המהרש"א להיפטר לבית עולמו, צויה כי על מיטתו יניחו את ספריו הקדושים "המהרש"א".

" אל דאגה" הבטיח לשומעיו, "בקרוב תסתיים הגזירה". קהל עצום ליווה את המהרש"א אל מקום מנוחתו. מן החלון של הכנסיה הטמאה השקיפו על הציבור הגדול המתקרב אותם כומרים שפלים ששמחו להתעלל ביהודים, ותכף כאשר התקרבה המיטה לעבר בית תיפלתם החלו הכמרים לצלצל

הגדרה זו נאמרה על עוד מספר מחברים. "אאמור" (אדמור"ר הרשב"ב, בהמשך תע"ב) כותב ששמע בשם רבינו הזקן, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החבורים שלהם ברוח הקדש, וענין רוה"ק איתא בקרבן העדה ספ"ג דשקלים שזהו שמגלים לו רזי תורה, שזהו מבחינת העלם דחכמה. (הובא ביום יום ו' שבת, ודיוק המקורות מהספר היום יום המבואר). והמשמעות הינה באשר חסידות מביאה לידי רוח הקודש, שכיון שהוא עושה לפני משורת הדין - עושין עמו מן השמים דברים שהן חוץ מהטבע, ומודיעין לו רזי התורה. העניין מבואר, כי כל דור התלבשה התורה בהעלם נוסף, ועל מנת לגלותו היה נדרש לטפס מעבר על מנת להביאו לכאן. דהנה כח זה שהי' בחכמי התלמוד לברר וללבן כל דיני התורה שבמשנה, ולהוציא ולגלות אור האמת, גם בבחינת העלם אור החכמה, הוא מפני שהגיעו בעצמות החכמה ובשרשה ומקורה, שלמעלה מבחינת גילוי אור החכמה שבמשנה כו'.

ועם היות שכל דבריהם הוא מהמשנה ומהמקראות, וכמו "מאי טעמא אמר קרא", הנה זהו לא מבחינת גילוי שבתורה ושבמשנה, רק מן מה שגנוז ונעלם כו'. והוא בחינת אמיתית אור התורה כמו שהוא מצד שרשה ומקורה בבחינת מקור החכמה כו'. וההלכות שנתחדשו ע"י פלפולם הן למעלה מן ההלכות שבאו בדרך קבלה, עם שהן מבחינת גילוי אור החכמה כו'.

ועיין מה שכתב הרמב"ם בהקדמה לס' היד, דרב אשי הוא דור הארבעים למשה, והוא ענין בן ארבעים לבינה, דקאים אינש אדעתי דרבי, דהיינו עומק חכמתו כו', וכמו שכתוב במקום אחר.

יוצא שהנהגת המהרש"א שהיה נוהג לפני משורת הדין, וכפי שנרחיב, גרמה כביכול להנהגת ה' עימו.

באשר, רבנו לא חת מפני בעלי השררה והעשירים שרכשו לעצמם כבוד בממון, וסירב אף לברך ב"מי שבירך" מי שהשיג את כספו שלא ביושר. לצד תקיפות זו, נהג רבנו בחסד לכל נצרך - ביתו היה פתוח בפני אורחים ונוזקים, כשבני הבית דואגים אף להאכיל ולהשקות את כל הנצרך. על דלת ביתו חקק את הפסוק (איוב לא, לב) - "בְּחוּץ לַאֲזִלֵּינִי גַר דִּלְתִּי לְאֶרֶץ אֲפֻתָּה". עוד הוכחה לטוב ליבו של המהרש"א הוא שינוי שמו לאידלס, שהיתה חמותו, והחזיקה את ישיבתו עשרים שנה. ואף שיש חולקים על כך, ושזאת טעות שהשתבשה, ומשמעות הראשי תיבות של המהרש"א הוא רבי שמואל אליעזר, הרי גם מטעות שנפוצה בעם, יש לה שורש באצילות מידותיו.

ההגדרה שנאמרו ברוח הקודש, נותנת משקל לדבריהם

בספר 'שארית ישראל' (ווילעדניק) חלק זמנים מאמר ו אות ג (עמ' קיז במהדורת תשנ"ח): אמר בשם הבעש"ט, שכל החיבורים שהיו עד המהרש"א ועד בכלל, היו ברוח-הקודש. והמשמעות הינה שלא ניתן לעבור על דבריהם אלא להחמיר, או בצירוף עניין שגם היו מסכימים להקל, כגון הפסד מרובה וכדומה.

וכן מובא מאביו המקובל של הרבי, לקוטי לוי"צ אג"ק ע' רסו "שכל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, הן בהלכה והן באגדה. ובכל הספרים שחיברו חכמים צדיקים, שלמדו תורה לשמה.. כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון

בספרו שם הגדולים מעיד ש"לאורו הלכו כל מעייני הגמרא והתוספות למן ארצות מזרח אירופה ועד לערבות אפריקה ובפרט בגלילות אשכנז והמערב שלא זוו מחבבו וכל עסקם בו, וגם חיבר חידושי אגדות וממנו יקחו הדרשנים ובעלי הפרשי"ם הדביקהו ליסוד דרושיהם."

מעניין שעם היות ומנסים כיום ליצור כל מיני פיתויים ללומד, אם היה זה בתקופת המהרש"א שהפולולים היתירים כבשו חלק מהלומדים. וגם בימינו החקירות וה"לומדות" כובש את הישיבות. הרי כל אחד מגדולי ישראל האמיתיים התבטא על השמחה ללימוד של פעם. והינך שומע את אותו המסר מכל כיוון. דווקא הלמדנות הבנויה על עומק הפשט, היא אשר מכריחה שיש בסיס מוצק לניתוח הדברים, בירורם, והבנת עומק דברי התוס'. עם היות והתוס' יש בהם חריפות בדרך ניתוחם, הרי כל דבר ודבר מבואר ומגובה לא רק בסברות, אלא בראיות מוצקות. וגם המהרש"א, שאף הוא אינו בא להיות בשיטת הפשטנות של רש"י, אין בחריפותו על מנת למנוע את ההעמקה החשובה והיסודית של לימוד התוס'. והראייה, שכיום, קמים ספרים רבים, שמרחיבים את דבריו, ומבארים אותם. על מנת להנגיש אותם לריבוי הלומדים. רק פרשן שהוא כה חשוב, צומחת עליו ספרות עשירה.

נושא משמעותי אחר, הוא שהמהרש"א נוקט מבחינה מסויימת כדרך התוס', שלא הגבילו את חידושיהם רק לצד הלמדני בשיטת הרי"ף, על מנת להוציא את ההלכה, שזו היתה נטיית הלימוד של רבינו חננאל, וזה קו ישיר של למדני ספרד. אלא אף שבתחילה כתבם כשני חיבורים, הוא מבקש שהדברים יהיו צמודים, וכך אכן נפעל שבדפוסים הודפסו חידושי ההלכות וחידושי האגדות צמודים.

דברי רבי ציון אבא שאול על נחיצות לימוד המהרש"א, המצטט תחילה את דברי החזון אי"ש

הרב בן ציון אבא שאול מצטט את החזון אי"ש, הכותב באגרתו הראשונה. "לא אמנע להעיר כי בליבי אשר לא יפה עשו הדור האחרון אשר עזבו ליסוד ספר מהרש"א ז"ל, אשר מתנה טובה נתנה לישראל לזכות בו הדורות הבאים אחריו, להרגיל את הלומדים בהתעמלות התורה, אשר אך העמל הוא העבודה המעולה .. והספר הקדוש הזה הוא מלא התעמלות בדברים מוכרעים ועמוקים, ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק, גם מועיל הדבר לזכרון כל סוגיא לפרטיה, ודור שלפנינו החזיקו מאוד בספר הקדוש הזה, והגרע"א ז"ל לא הניח דבר מספרו. ומיום שעזבוהו אבדו ידיעת הפשט כולו, ויתרגלו בקלות העיון, ובעזיבת הדעת דבר דבור על אפנו, ואין מי שיחזיר העטרה ליושנה."

וממשיך בספרו "אור לציון - חכמה ומוסר" עמ' נט' "ועל פי רוב מי שלא לומד את דברי המהרש"א ז"ל טועה ואינו מרגיש בטעותו, כי לפעמים האדם טועה מחמת מהירות. שיש לו שאלה על הגמ' וכשמגיע לתוס' חושב ששאלתו היא שאלת התוס', ואם לא ילמד מהרש"א לא ירגיש בטעות. אבל כשילמד יראה שדברי המהרש"א לא מובנים לפי הסברו, וידע שטעה. וזה כמו בתרגילי חשבון כשרוצים לבדוק תרגיל חיסור אם התוצאה נכונה, מחברים את התוצאה לנתון השני, אם יצא זהה זה מגלה שהתוצאה נכונה, ואם לא מחפשים את מקור הטעות, כמו כן להבדיל, לימוד המהרש"א ז"ל מגלה אם למד את הגמ' או התוס' וכו' בדרך הנכונה והישרה או

בפעמונים המכושפים והתבוננו בהנאה מן החלונות. אולם איש מבין מלווי המיטה לא קרב אל בית התיפלה הטמא - הכנסיה. הקהל הרב עמד מלכת.

ולפתע התרומם הרה"ק בעל המהרש"א והתישב על מיטתו ונטל בידו את חיבורו ספר המהרש"א הקדוש, והחל מעיין בהם. עם כל דפדוף - החלה הכנסיה הטמאה לשקוע יותר ויותר בעומק האדמה. ומששקעה כולה בעמקי האדמה - חזר ונשכב הרה"ק המהרש"א שוב על מיטתו והמשיכו יהודי העיירה בהלווייתו.

ומוסיף רבי אברהם בן רבי נחמן כי עד היום ישנו שקע במקום בו עמדה הכנסיה... (ע"פ הספר כוכבי אור)

בראייה היסטורית יש להביט על המהרש"א לא רק כפרט, אלא בראיה תקופתית

ראייה של תאריכי לידה ופטירה כמעט אינם אומרים דבר, אלא יש לראות את הדברים בראייה רחבה בהרבה. וכי מה כבר ייתן המידע 1555-1632. אלא יש לראות תהליכים. מחתימת התלמוד, לוקחות מאות שנים עד שקם הפרשן הראשון רבינו חננאל. עוד כמאה שנה, עד שקם רש"י. לאחר מכן תקופת בעלי התוס' נמשכת כמאתיים וחמישים שנה, ואז העריכה. אלא פריצת הדרך היא ההפצה, והתלמוד הראשון בשלמותו, מהדורת ונציה יוצא רק בשנת 1520. המעניין שקפיצת המדרגה הבאה הינה בדפוס אמסטרדם, בו מוכנסים המהרש"ל, המהר"ם, והמהרש"א. שהיה בשנת 1755, מאתיים שנה לאחר הולדת המהרש"א. ורק כמאה שנה לאחר מכן מודפס דפוס וילנא לערך 1850, בו התווסף גם המהר"ם שיף.

המהרש"א חדר לכל חוגי הלימוד מכל הגוונים, ובכל האיזורים

הדגש שלי הוא על ההפצה, כי המהרש"א הוא סמל. לומדים אותו בליטא, חב"ד (עד שפעם הרב שמואל וואזנר ציטט לרבי מהרש"א, והרבי העיר, כמדומני, שאין מהרש"א כזה, ולאחר מכן שחזר הרב וואזנר לביתו ובדק זאת, ראה שאכן אין מהרש"א כזה. מה שמראה איזה בקיאות נדרשת, כדי לומר בוודאות שאינו קיים. ויש סיפור אחר, שבחב"ד נלחמו על מנת שהשוחטים יהיו חסידים, וכשהיה ויכוח עם אחד הרבנים, ובא לבחון את החסידים, ועל מנת לסתור כי אין החסידים יודעים ללמוד, הרי התגלה כי אחד החסידים, שלא ידעו כי הוא בכלל למדן, היה בקי בלשון המהרש"א. כי בדיוק זה הספר שהיה מונח על השולחן. והסביר כי לא היתה לו ברירה אלא על עניין זה הצטרך למסור נפשו על כך). ברסלב (עם החילוק בין גדולי ישראל בלימוד שמונה כדוגמא דווקא את המהרש"א ומהר"ם שיף, וכן סיפר לבתו החולה שלושה סיפורים מקדושתו), החזון איש (בהמשך תובא האגרת הראשונה שכתב על חובת הלימוד בו), רבי עזרא עטיה, מראשי ישיבת פורת יוסף, וחכמי גירבא (שעל כך הבאתי באריכות בכמה הקדמות). וכל אחד מהגדולים דיבר בשבחו, בסגנונו שלו. עד שהדבר הוכנס לסדר הלימוד ממש של כולם. פריצת דרך כה משמעותית מעבר לגבול של מקום או דרך חיים, מוכיחה כי החיבור אינו סתם עוד פרשן, אלא שיש כאן בעצם מהלך המחייב את לומדי התוס', המתייגעים ללימודו בעיון. ולא בכדי נאמר עליו שדבריו עמוקים מני ים. ופעם על דרך הצחות היו רגילים לכנות כל למדן חריף ומפולפל, כ"מהרש"א קאפל" (קאפל באידיש זה ראש). החיד"א

הבינו כראוי את דברי המהרש"א.

בספר מכתם לדוד - קידושין לרב פאללאק, מובאים 13 עמודים מפורטים ובכתב קטן בתחילתו על מקורות מכל גדולי ישראל בשבח לימוד המהרש"א. ונביא לדוגמא פנינה מהאדמו"ר מסוכטשוב בעל אבני נזר, הכותב בהקדמת ספרו אגלי טל, בה הוא מוכיח שחובה להתענג מלימוד התורה. כי שמע מחותנו הקוצקער רבי, ואותי הזהיר מאד לישא וליתן גם בפשט כעין ספר מהרש"א.



לימוד התוספות בישיבות הספרדיות הטהורות וההעמקה במהרש"א

התוס', אלא מה הפריע לתוס' בשיטת רש"י שנוקו להבנה אחרת. וזה גם כאשר אין התוס' מצד עצמן מביאים את רש"י ומבהירים מה הקושי בדבריו. וגם הרב בם ציון אבא שאול התמקד האם התוס' פותחים תחילה ביסוד ובביאור, וכן האם הם קובעים פירוש מבלי לחלוק על רש"י.

רק אז הגיע תור לימוד המהרש"א ורגילות אצלו היה לומר, כי מי שמתפעל מקושיית המהרש"א - הרי זה סימן ואת שהתרשל בלימוד התוספות. משום שאת הקושיות - צריכים המעינים לשאול כבר מעצמם. ולא אחת אף לכוין לתירוץ ... כלומר, הדגמה כזאת בו הוא מראה, כבר מתוך לימוד התוס', ששאלת המהרש"א הינה מוכרחת, אינה רק בחינה של רושם, להבליט את ידיעותיו וכושר ניתוחו, אלא שהוא התווה דרך לתלמידיו. ופשוט שלא רק אמר שכך צריך ללמוד, אלא על כל תוספות יכלו לראות זאת בראייה מוחשית.

הדגמה לתלמיד שבא ללמוד שלא כראוי

אחד הדברים שמראים ענווה, שעם היות ומגיע אליו תלמיד מישיבה אחר, ומחמיא לו על שהוא ידוע כלומד בצורה הראויה, הרי אין הוא מתגאה בכך, אלא דווקא נותן לו דוגמא כיצד לא ללמוד. ורק לאחר הכישלון - הוא מתחיל להבין כיצד כן ראוי ללמוד. ואכן מספרים, כי הגיע אל הרב תלמיד שאמר שרוצה להתרשם מכוחו בדיעת המהרש"א והמהר"ם שיף. הרב שאל אותו באיזו סוגיא הוא לומד, והתחיל ללמוד רק את המהרש"א ואז החל להקשות, והרי התוס' הלכו בדרך אחרת, וכך עבר על הדברים, שהשומע אינו מבין דבר, מאחר והיה זה מהיר מדי. והמטרה היתה להראות לו כיצד לא ללמוד.

אלא שכל זה היה בכוונה על מנת להראות לו, ולהדגים את דברי הגאון מוילנא, כי לימוד מהרש"א ללא התוס', הוא כפילפל בלא דגים. ולכן המסר הוא שאם לא לומדים כראוי תחילה את הגמרא, ומדלגים וקופצים ישר למהרש"א, ממילא ברור כי המהרש"א כלל אינו מובן. נמצא כי המסר היה עד שהינך בונה גג על גג, שזה הלשון בפלפול, עליך להקים את היסודות תחילה. ועניין זה הוא יסודי כיום בישיבות, שרצים ללמוד את העיון לעומק, לפני שפשט בגמרא ובתוספות בהיר. כלומר, כל מי שמחפש קיצורי דרך - לא יגיע ללימוד הנכון והראוי. כי בעצם התלמיד רוצה לחטוף וליהנות. ומראים לו כי אין תחליף לעבודה היסודית והאיטית.

לא. וזה ודאי ריוח גדול והשגה גדולה בלימוד ריוח נוסף בלימוד המהרש"א ז"ל שעוצר את האדם ומאט את לימודו, שלא יהיה נחפו לגמור את הסוגיא, כי כשמחליט ללמוד את דברי המהרש"א ז"ל, ורואה שלא הבין את דבריו - מוכרח הוא לחזור שוב על דברי התוס' ולהבינם היטב, וכשחוזר רואה שבעצם את הגמ' עצמה שעליה מוסבים דברי התוס' - עדיין לא הבין די הצורך, והרי זה מרגיל אותו שלא ילמד בחפז. וידוע, כי בגלל התכונה הזאת, היו הלומדים בוחנים האם

הקדמה בדגש על הלימוד בישיבות הספרדיות, ובפרט פורת יוסף

כפי שהראיתי בהקדמה בתחילת מסכת ב"ק, על קדושתו של המהרש"א, ושזכה להיכנס למקומות כה רחוקים, חב"ד וברסלב מחד, חזון איש וליטאים מאידך. חסידים ואנשי פולין מחד, גירבא וספרדים מאידך.

מתיבת הרב וזלך מעניקה תחושה שאתה שומע את כל הסיפורים בעת

הרי עם היות והבאתי גם בהקדמה הראשית על המהרש"א מדברי בן ציון אבא שאול. הרי כעת שמאוצר החוכמה עברה לגירסא ה'23 בשנת תשפ"ה (2025), ראיתי אוצר בספרו של הרב כותב הספרים הידוע שלום מאיר הכהן ולך, את ספרו רבינו האור לציון עניינים שחובה להביא מהם. וכמו כל דבר שקשור בנימה אישית. הרי אשתי המנוחה אורלי ע"ה, זכתה ללמוד לפני כשלושים שנה בבית יעקב בחיפה לתואר ראשון עבור מורה. והיא היתה זוכה לשמוע אותו. תוך שאמר להם שזו השנה האחרונה שהוא מלמד אותם כי הוא עסוק בכתיבת ספרים. היא היתה מקפידה לכתוב בזריזות, כי ידעה שהדברים ישמחו אותי. וידוע שכתבתו היא מתוקה ועמקנית. ואף זכיתי אישית ברמת בית שמש לפני כעשר שנים, לשמוע ממנו הספד על אחד מגדולי הדור, הרב יעקב גלינסקי, שכידוע שהוא כתב עליו סדרת ספרים. והבאנו נקודות מדבריו, ובתוספת משלי, כך שיהיה לנו מספר טעימות בדרך הלימוד הן של התוס' והן של המהרש"א. ונראה לי כי הדברים הם יסודיים ביותר, ולבטח יעניקו כלים ללומד.

הסיפורים על הרב עזרא עטייה על לימוד התוספות והמהרש"א הינם מבהילים

שיטת לימודו של הרב עזרא עטייה היא השיטה הראויה באופן הדיקו בדברי התוס'. הוא היה מעיין בדברי התוספות באופנים הבאים, בהם אין אומרים סתם שהתוס' הקשו משני מקומות או תירצו שני תירוץ, אלא מציאות זו היא אומרת דרשני. אם הקשו משני מקומות - היה המקום לשאול, מדוע לא הסתפקו בראיה אחת לדבריהם. ועל פי אותה הדרך לימוד היה מקום לשאול, שאם תירצו שני תירוץ - למה אין די בראשון לבדו? ומה בין שני התירוץ להלכה? ומה בין שיטת רש"י לתוספות? כלומר, שאין אנו באים לראות מה כתבו

הבאים. "בקושיות התוספות יש דירוגי קושי. ואם תאמר - זו קושיא שתירוצה ידוע ופשוט לתוספות, וכונתם לומר למעיין, אם תתעורר לך קושיא זו - דע שזו תשובתה. דרגה חמורה יותר, באמרם וקשה. כאן זה אכן קושי - אך ניתן לתרצו. כשאמרו תימה - זו קושיא בלא תשובה, ואם תירוצה, לרוב הוא בלשון ושמא יש לומר, והתירוץ מסופק ודחוק."

החובה לעיין במראה המקום שהתוס' נתנו

אם התוספות הקשו מסוגיא אחרת - יש לפתוח את הגמרא ולעיין היטב בסוגיא ללמדה על בוריה ובכל עומקה. (וזה אחד הכללים שאף הרבי מליובאוויטש הורה לתלמידיו. אלא שכאחינו הספרדים שסגנונם מלא חיוב, יש לראות לא רק מה לעשות, אלא יש כאן חידוש בסגנון האמירה). משנן היה לתלמידיו אל תאמינו לתוספות - תעינו שם בעצמכם. והרווח כפול ראשית מבינים את הקושיא לאשורה כאשר אותה סוגיא מחוורת בבהירות. ולא אחת נוכחים לדעת שהקושיא מבוססת על הבנת התוספות שם. ויתכן שהקושיא אינה מחייבת הבנה מחודשת בסוגיא שלפנינו, אלא דוקא בסוגיא ההיא. (ומתוך זה שבחיבורי הקפדתי לעיין בגמרא ולא רק להאמין לתוס', מוכרח אני לומר, עד כמה פעמים הייתי מופתע מחדש, איזה תועלת עצומה יש בכך).

החובה למצוא נפקותא להלכה, מורה כי התוס' מחברים את הלמדנות עם ההלכה

שני יסודות חשובים יש ללמוד בסגנון לימודו. היסוד הראשון הוא לעקוב כיצד ההבנה משתנה תוך כדי מהלך התוס'. וכך גם לאחר שסיים רבינו ללמוד וללמד דברי התוספות, הרי הוא חוזר ושב וסיכם ובחן עם עצמו - האם נשארים הם בהבנתם הראשונה או שלתירוצם חזרו בהם מהקדמתם. היסוד השני הוא לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. כי מתוך דברי התוס', עם היותם פרשן מנתח, הרי יש לדיוק בדבריהם הרבה חידושים לפסיקת ההלכה. ועל כן במהלך לימוד לתלמידיו הבהיר מה החידוש שנתחדש בתירוצם ומה תוצאותיו. פעם אמר מתירוץ זה נובעות ארבע הלכות, ונפסקו בשולחן ערוך ומנאן אחת לאחת.

החובה לנתח את דרך ריבוי התירוצים

כשהתוספות מתרצים שני תירוצים, לפעמים כותבים הם ועוד יש לומר, ואז פירושו שהתירוץ הראשון מספיק ליישוב הקושיא. אך יש דרך נוספת ליישובה. ולפעמים כותבים הם אי נמי, ואז פירושו שהתירוץ הראשון דחוק, וקשה להסתפק בו, ויש לנסות דרך אחרת, ואז גם הדרך האחרת דחוקה, שאם לא כן היו מביאים אותה בלבד. ויש להבין מה הדוחק בכל אחת מהדרכים, אך יש לדעת שהתירוץ השני דחוק פחות מהראשון, ופוסקים כמוהו להלכה. כלומר, בניגוד לאלו שרק מצטטים מה הדברים שנאמרו יש לנתח את הסיבה גם על מילות המפתח והסדר לכל תירוץ.

העמדת היסודות היא רק הקדמה ללימוד המהרש"א

ידוע כי הלימוד הספרדי הוא נוטה יותר להכרעת ההלכה. והחידוש שהוא הדגים שעניין זה קיים גם בתוס'. כל החקירות והחידושים אינם רק לומר סברות כרס, אלא בכל שלב אנו באים להבין כיצד יש לכך משמעות להלכה. וקבע הוא נחרצות, כי הבנה נוספת בלא שתהיה נפקא מינה לדינא - אין כזה דבר. והוסיף תוספות מפורש הוא במסכת יבמות דף

עם כל המופת שהמהרש"א גם ניגלה אליו בחלום ואמר לו שלום לבנו - היה זה מחמת יגיעתו בו

הדבר שאנשים מתפעילו הוא הכותרת והמופת. ולכן מציאות שבה התגלה המהרש"א אליו, וגילה לו סודות אישיים - הרי הוא מקרה ייחודי מאין כמותו, והוא התופס את הכותרות. וכפי שצחקנו על כך, שאנשים רצים אחר המופת, ואכן שאחד מבניו היה במלחמת השחרור ונלכד עם נצורי הרובע, המהרש"א התגלה אליו ואמר שלא יפחד ששלום לבני. ואכן תוך זמן קצר הגיע מכתבו מהשבי, והוא גם שוחרר. אך אני אומר, כי עיקר הסיפור, לא היה בזמן הגילוי, שזה לא רק שהתגלה, אלא שאכן כך היה, אלא שמה כאן השורש שגרם לכל זה. ולכן חייבים להתבונן ולומר, שכל זה לא היה קורה אם לא לאורך שנים היה מתייגע ארוכות בדבריו, ואף כשהיו קשיים השתדל לתרצם, והיה מפטיר ואומר, שבוודאי עושים לו נחת רוח לנשמתו. מאחר ואנו עמלים ליישב את דבריו, גם במקומות הדחוקים. שהרי את הראשי תיבות בדבריו, ודו"ק. ניתן ללמוד ודוחק קצת, או ודייק ותמצא קל. ולכן מי שעמל גם במקום בו הדברים אינם ברורים לאורך שנים, מאחר והעמיק בדבריו ותמיד בא לסייעו זכה לכך. ונמצא כי העיקר אינו המופת שנתגלה, אלא העיקר הוא הלימוד שגרם לכך. ואף הדברים הללו, הוא לא התגאה בהם, והסתובב כטווס מנופח, אלא הם היו מוסתרים, ורק גילה זאת לבודדים, עם הבטחה לגלותם רק לאחר מותו.

סיפור נוסף, שיש להתפעל לא מהמופת, אלא הכרת דרך

בהיות רבי עזרה עטייה תלמיד, הקשה עליו ראש הישיבה הראשון הרב לנייאדו קושיא חריפה, והתלמיד עזר עטייה תרץ לו בשתי דרכים, תוך שאומר שלדעתו תירוץ אחד יהיה בתשב"ץ, והשני במהרש"א, ואכן היה כך. וגם כאן יש להתבונן לא על הפלא, אלא כיצד רכש לעצמו הבנה כה טובה, להבין את דרך לימודם של שני גדולי ישראל הללו, אל מנת שיכול הוא להגדיר, איזה תירוץ שייך לאיזה שיטת לימוד. כלומר, הדגש אינו ה"גברא" מי אמר, אלא על ה"חפצא", מה היא דרך הלימוד. ורק לסבר את האוזן על העמקה בדרך לימוד נביא את הסיפור הידוע, ובכך נוכיח את דברינו וכפי שדבר זה כבר היה לעולמים. כאשר בעל הקצות החושן הוציא את הכרך הראשון והגיע לרב משולם איגרא, הרי ידוע כי הרב איגרא היה בעל גאונות מבהילה. והוא אמר לבעל קצות החושן, מה עתיד הוא לכתוב בספרו השני. והנקודה היא שכל אחד יש לו קו ודרך ייחודית משלו. ונמצא כי אלמלא לא היה לו קו, לא היה ניתן להגיע למציאות שכזאת. כך שאין זה מופת כדוגמת הנביא, אלא כדוגמת החכם, הרואה את הנולד, מה עתידה שיטתו להוליד.

הדרך לדייק ממילות המפתח של התוספות

רבי בן ציון אבא שאול, אמר כי הגמרא היא כלחם והתוס' ליפתן. אלא שאנשים תפסו זאת בתחילה כטעות, שהליפתן הוא רק תוספת על העיקר. אלא האמת היא שהוא לא בא להוריד ממעלת התוספות, אלא שבמתיקותם כל הארוחה הינה אחרת. ובשמו של ספרי תוספתו מרובה על העיקר, כיוונתי לתמצית תוכן דבריו. כי התוס' אינם דבר נפרד וחלוק, אלא שהם נותנים הבנה חדשה ועמוקה לגוף הסוגיא בגמרא. נקודה נוספת שזכיתי לכוון לדבריו, הוא הדיוק במילות המפתח למידרג רמת קושיות התוס'. וזכיתי לכוון לדבריו

שלוש שעות רצופות על מהרש"א אחד! עתה למדו דברי המהרש"א וכמעשהו בגמרא וברש"י ובתוספות כך מעשהו במהרש"א. לקרוא במתינות להסביר כל מילה ולסכם כל משפט. לא להבין בשטחיות ולהסביר במהירות, כי אז יעלה בידך תירוץ אחר. תירוצך, ולא תירוץ המהרש"א. לאחר שהסביר באר היטב את תירוץ המהרש"א, עיין בו ובחנו מכל צידו, שב ולמד את התוספות לאורו, בחן האם הקושיא התיישה בדוחק או ברווח, והאם אין קושיות על ההסבר המחודש, ומדוע בחר המהרש"א בדרך חדשה, ומי אן בהבנה שהובנה כאן אמש.

המהרש"א מכריח את הלומד לחזור ולבדוק עד כמה הבין את התוספות

רווח נוסף אמר רבינו, שלימוד המהרש"א מכריח את האדם להאט לימודו ולהרגילו במתינות, ועיין כי הלומד דברי המהרש"א חייב לשוב ולהבין לאורם את דברי התוספות. ואז יווכח שבעצם לא הבין דברי הגמרא לאשורם. יעיין שוב במהרש"א, ולא יבין קושייתו, ויאלץ לחזור וללמוד את דברי התוספות ולהבינם לאשורם. או אז יבין את קושיית המהרש"א, ויעיין כיצד ניתן לתרצה, יעלה בידו וילמד את תירוץ המהרש"א כיוון לדעתו מה טוב, אם לא - יעיין מדוע לא פירש כדבריו, נמצאו בידי רווחים מכל צד, גם העמיק הבנתו וגם האט לימודו והשרישו בלבו, כי זו הדרך ואין בלתי.

וידועים דברי המהרש"א בביאור הפסוק אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב (תהלים קטז יא) שהלומד במהירות - שוגה. ויש ללמוד במתינות וביסודיות. ולימוד המהרש"א מרגיל לכך.



יג ע"א ד"ה רב זביד שאין להעמיד מחלוקת כשאין נפקותא להלכה. מתוך כך התרחק ופסל חקירות מופשטות, שאינן שייכות להבנת הפשט, ואין בהן נפקא מינה הלכתית. גם כשהתוספות נשארים בקושיא, לפעמים אינם כותבים דבר, ולפעמים מסיימים ב"צריך עיון". ואז ביאורו שיש כמה אופנים ליישוב הקושיא, וצריך לעיין באיזה מהם לבחור. והרי זו הוראה לעיין ולמצוא את הדרכים השונות, ואת ההבדלים הנובעים מהם להלכה.

הבנת התוס' הוא לא רק מה הם אומרים, אלא לראות כיצד הבנת הסוגיא משתנה במהלך התוס'

שב איפוא וסיכם בכל שלב את מהלך הסוגיא לפי הבנת התוספות בקושייתם, ואת מהלכה ותוצאותיו לפי התירוץ הראשון, כיצד מתיישבת הקושיא לפיו, ומה נשאר מוקשה או דחוק שהכריח לסלול את התירוץ השני. ושוב מה חידש בהבנת הסוגיא כיצד מתפרשת היא על פיו, ומה תוצאותיו להלכה. עתה אם יבוא לפנינו דין תורה בענין זה כיצד נפסק? לפי הבנת הגמרא בתחילה ולפי המסקנא לפי שיטת רש"י לפי שיטת התוספות בקושייתם לפי תירוצם הראשון ולפי תירוצם השני. וזו היתה רק הקדמה.

דרך המהרש"א לפתוח לתלמיד הבנה מחודשת

למחרת היו פותחים בלימוד המהרש"א ונגלה לעיניהם עולם חדש. טעות שגורה היא אמר רבינו שהמהרש"א מבאר דברי התוספות. אין זה נכון, את דברי התוספות ביארנו אנו. המהרש"א בא להוסיף על הבנתנו להעמיקה או לשנותה.

תוספתו מזיבה על העיקר - בבא קמא - ארבע אבות

[דף ב עמוד א]

וי"ל,
שלא בא אלא להגיד ארבע אבות הללו,
לא ראי זה כראי זה.

וקצת קשה,
דבגמרא **מוכח דנחית תנא למניינא**,
מדפריך ותנא דידן **מאי טעמא לא תני הני**.

לכך י"ל,
דיש מקומות דלא תני הן,
כדאשכחן בארבעה מחוסרי כפרה, ע"כ.

הצורך בהוספת הן לאחר שמונים מספר עם הגדרה

המשנה מונה את סוגי ההיזק השונים: "ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, והמבעה, וההבער." ומפרטת את ההבדל ביניהם. יש הגורסים "ארבעה אבות נזיקין הן", וכך גורס

ארבעה אבות נזיקין -

אית דוכתא דלא תני הן כמו הכא,

ובגמרא גבי שלש עשרה אבות נזיקין,
ובארבעה מחוסרי כפרה (כריתות דף ח:).

ואית דוכתא דקתני הן

כדקתני ארבעה שומרין הן (שבועות ד' מט.),
וארבעה ראשי שנים הן (ר"ה ד' ב. ושם):

(גליון,

וא"ת,

אמאי לא קאמר ארבעה אבות נזיקין הן,

כדקתני ד' ראשי שנים הן,

כתיב בפרשת אמור מכה בהמה ישלמנה,
דהיינו אדם דאזיק שור,
לא חש לשנותו כסדר הפרשה,
לפי שרחוק כל כך,
ושנאו כסדר לא הרי דסיפא,
שמבעה קודם להבער.

ור"ת פירש,
דשם אדם כתיב בפרשה קודם,
כי יגנוב איש שור,
 והוא אחד מאבות נזיקין,
 דקתני לה **בברייתא בגמרא.**

**נושא הסדר הוא חיוני, ולכן יש להבין באיזה אופן סדר
 התנא את ארבעת אבות הנזיקין**

מאחר ואבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא, הגיוני לסדרם
 על פי הכתוב. ואכן רש"י מבאר זאת "כסדר שהן כתובין
 בפרשה - סדרן במשנה, דפרשה ראשונה נאמרה בשור, שניה
 - בבור." וזה אכן מסתדר למי שסובר כי השור לקרנו והמבעה
 לשינו. דכי יגח כתיב ברישא.

**קושי ראשון, למי שמתניחם לשור שיעיקרו רגל ולא
 קרן - הסדר משתנה**

אמנם, מציגים התוס' שתי שאלות אע"ג, שברור שזהו קושי
 זמני, שיש לו פתרון. שאם יש דעה כי עיקר השור הוא רגל,
 אז הסדר מתהפך, וזה לא כסדר הפרשה. כי הבור כאן קודם
 לשור. אבל תירוצו בצידו, ששם שור כן כתוב בפרשה, כי
 בשור יש גם נגיחה. דהנה בברייתא להלן (ב, ב) איתא דג'
 אבות נאמרו בשור הקרן והשן והרגל, ומבואר בזה דאיכא שם
 מזיק של שור שנכללים בו ג' אבות של קרן שן ורגל. וזה מה
 שכתבו התוס' דאע"ג דבקרא כתיב נגיחה דקרן, מ"מ כיון דקרן
 הוי א' מג' אבות שנאמרו בשור, חשיב שפיר ד'שם שור' כתיב
 בפרשה.

**קושי שני לסובר מי מבעה זה אדם, בוחרים באופני
 סידור אחרים**

הקושי השני הוא לסובר כי מבעה זה אדם. ואם מדובר
 באדם שהזיק שור, הרי הוא כתוב הרבה לאחר מכן בפרשת
 אמור, מכה בהמה ישלמנה. בזה יש ליתן טעם היינו לפי שהם
 כתובים בפרשה זה אצל זה בלא הפסק, לפיכך שנאן כסדר
 המקרא, בור בתר שור. אבל מבעה והבער לא חש לשנותם
 כסדר המקרא. הואיל והם רחוקים זה מזה כל כך, ויש פרשיות
 הרבה מפסיקות בנתיים, ועדיפא ליה טפי למתני (כסדר) לא
 הרי דסיפא, דתני להו כסדר החומרות דשייכי בהו, ולהכי תנא
 מבעה מקמי הבער, משום לא הרי דסיפא דקתני לא הרי
 מבעה כהרי הבער.

ובתוס' רבינו פרץ הביא עוד שתי שיטות לסדר. ורבינו תם
 פירש דבתחלה נקט המצוי יותר. כדפירש בפרק יציאות השבת,
 והזיק דשור ובור - מצוי יותר. והטעם השני - הוא סגנון לשוני
 המסייע בזיכרון. משום דהוי לשון נופל על לשון, דתיבת בור
 דומה לתיבת שור, ותיבת מבעה דומה לתיבת הבער.

המאירי. אולם לדברי התוס' והרשב"א לא גורסים "הן",
 והתוס' מבארים שאין בזה כלל קבוע מתי נוקטת המשנה "הן"
 אלא פעמים נוקטת כך ופעמים כך. ויש שתי דרכים לומר את
 הדברים, או שמלכתחילה אין כלל, או להציג זאת בסדר של
 שאלה ותשובה.

מקשים התוס' על הסגנון (לשון התוס' רבינו פרץ)

וא"ת אמאי לא תני הכא [הן] כמו ד' ראשי שנים הם, וד'
 שומרין הן. דליכא למימר משום דלא נחית הכא למניינא כי
 התם, דלא בא אלא להשמיענו דד' נזיקין הללו אין למדין זה
 מזה, דהא בגמרא מוכח דנחית למניינא, דקאמר ותנא דידן
 מ"ט לא תני הני. וי"ל דלא דייק, דאיכא דוכתי דקתני הן,
 ואיכא דוכתי דלא קתני הן, כמו ד' מחוסרי כפרה.

הנסיון ליצור תבנית ברורה, וללמוד מסטייה מהתבנית

[התוס' הביאו ארבע משניות ממסכתות שונות, בהם
 רואים אנו שאין כלל ברור. כי כאן במסכת בבא קמא,
 ובכריתות במניית מחוסרי כפרה - לא נאמר הן, למרות
 שציינו מספר. ואילו בשבועות במניית ארבע סוגי
 שומרים, ובראש השנה במניית סוגי ראשי השנה, כן
 נאמר הן. והמעניין שבתוס' במסכת ראש השנה,
 המהלך שונה, שכן יש כלל חד משמעי, שבכל דוכתי
 תני הן, ומונה עוד דוגמאות ממסכתות נוספות כמו
 חולין ועבודה זרה. ואפילו כאן יופיע ההן בהמשך,
 ותדע דבגמרא במניינא דרבי חייא ורבי אושעיא תני
 הן. והסיבה שלא מנה כאן הן, כי כל לשון המשנה הוא
 שונה. (ומה שלא הביא שם כריתות כי גם שם יש
 בחינה של הן, לאחר שמנה שיש כאן שתי רביעיות,
 וחוזר ומפרט הראשון, "ואלו הן מחוסרי כפרה").]

**אכן משנה זו כתובה בצורה שונה, ולא ניתן להסיק
 ממנה**

יש להעיר דבשום מקום בש"ס לא מצינו משנה כעין זו,
 דהתנא מקשה ומתריך מאי טעמא לא ילפינן לדין אחד
 מחבירו, והלא דבר זה הוא מדרכם של האמוראים בגמרא או
 של בעלי התוס' להקשות ולתריך, אבל אין זו דרך התנאים
 במשניות כלל. וכל זה הוא כדי לבאר את חילוק התכונות
 שיש בין מוזיקין אלו.

השור והבור -

פירש בקונטרס,
כסדר שנכתבו בפרשה - סדרן במשנה,
 ואף על גב דלמ"ד תנא שור לרגלו,
 לא הוי כסדר הפרשה,
 דרגל - נפקא לן מושלח את בעירה,
 דכתיב בתר בור,
 מ"מ שם שור כתיב קודם בפרשה,
דהיינו נגיחה דקרן.

ולמ"ד **מבעה זה אדם,**
 אף על גב דלבתר הבערה,

המיוחדת לה שאין ל"מבעה". ותכונה זו יש בה כדי לחייב. לפיכך אילו כתבה התורה רק "שור" לא היה נלמד ממנו "מבעה", הקל ממנו. ובחינה זו הינה גם בכיוון השני. ל"מבעה" יש תכונה חמורה המיוחדת לה שאין ל"שור". ותכונה זו יש בה כדי לחייב. לפיכך אילו כתבה התורה רק "מבעה" לא היה נלמד מזה "שור" הקל.

התוס' מעירים כי כאן המהלך הפוך משאר מקומות של סגנון לא ראי זה כראי זה

כאשר באים ללמוד ממהו המשותף לשני דברים, שם הלימוד הוא מצד החומרא שקיימת רק באחד והיא עצמה גורמת את הדין. אלא נדרשים לשלב כוחות ושהצד השווה הוא אשר יפעל. ונביא על כך דוגמא.

דהנה בכמה מקומות דקתני 'לא ראי זה כראי זה' - מוכרחים לפרש דלזה אין חומרנו של זה, כגון לקמן ו דהגמרא יליף בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, מבור ושור. ואומרת הגמרא מה לבור - שכן מעשיו גרמו לו, תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו - שור יוכיח. מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק - בור תוכיח, וחור הדין לא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שכן דרכן להזיק ושמירתן עליך, אף אני אביא בור המתגלגל.

והתם הפירוש של לא ראי זה כראי זה - היינו דלבור אין החומרא של דרכו לילך ולהזיק שיש לשור, ואעפ"כ חייב. וכן לשור אין החומרא של מעשיו גרמו לו שיש לבור, ואעפ"כ חייב. וא"כ חזינן שלא החומרא של דרכו לילך ולהזיק גורם החיוב, וגם לא החומרא של מעשיו גרמו לו גורם החיוב אלא הצד השווה שבהן גורם החיוב, דהיינו שרק החומרא שיש לשור ובור שדרכן להזיק ושמירתן עליך - גורם החיוב, וממילא ילפינן דבור המתגלגל, דגם כן דרכו להזיק ושמירתו עליך דחייב.

והנה התם א"א לפרש לא ראי זה כראי זה, שלזה אין קולתו של זה, דהיינו שיש לו חומרא, דהלא אדרבה הגמרא רוצה התם לומר, דאין החומרא גורם החיוב, אלא הצד השווה גורם החיוב, וע"כ צ"ל דהכוונה היא שלזה אין חומרנו של זה.

יש לדייק בסגנון הביטוי במקום זה וביחס למקור אחר
[התוס' מדייקים כיצד בכל מקום המשמעות של הביטוי 'לא ראי זה כראי זה', ובמה שונה כאן הלימוד של לא הרי. ומדייקים התוס', כי זה שונה לגמרי ממה שהיינו רגילים לחשוב בכל מקום. ומילות המפתח הוא ההיפוך, שיש לראות זאת בשונה מביטוי רגיל הדומה לו. "ואין פירושו כשאר מקומות בתלמוד".]

ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש -

גבי שור ומבעה,
לא הוצרך לפרש החומרא כי הכא, משום דחד מחד, קל למצוא חומר באחד מה שאין בחבירו.

והא דלא תני הכא, לא הרי האש כהרי השור ומבעה,

הבנה מחודשת, הדנה באדם שהזיק, והיא לא לפי המשנה, אלא על פי הברייתא

בלשון התוס' נראה דאין כוונת ר"ת דמתני' דידן איירי באדם שגנב, אלא דישם אדם' כתיב קודם בפרשה, ומאחר שנזכר בפרשה זו אדם שגנב, שהוא אחד מכ"ד אבות נזיקין דר' חייא, לכך הקדים התנא אף אדם המזיק הנלמד מקרא דמכה בהמה ישלמנה קודם ההבער.

חשיבות אופן הסידור מופיע רבות בתוס' באופני סדר שונים

[מילת המפתח "כסדר" מופיעה בענייני סדר הדברים פעמים בתוס', אלא שאין סדר אחד ויחיד. ואכן יש סוגי סדר שונים. וכפי שמציעים התוס' בריש שבת, לבחור בסדר זמן, וכמו ששונה בפסחים. סדר שני הוא דבר המצוי. "ור"ת מפרש דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה". סדר שלישי הוא סדר הכתוב. ואדרבא אם משנה מיד זה מזמין קושייה חזקה. "תימה הוא דלא נקטינהו כסדר שהן כתובים בתורה". סדר רביעי הוא תדיר תחילה. סדר חמישי הוא סדר בלימוד. "ואין הגמרא מביא הנך משניות כסדר המשנה, אלא כסדר הראוי להקשות זה אחר זה, דלא מיתרצא בתרייתא בשינויא קמייתא." סדר ששי הוא סדר הגיוני, למשל השומרים פטור לגמרי וחייב לגמרי, והגדרת ביניים.]

לא הרי השור כהרי המבעה -

פירוש,
אין קולתו של שור כקולתו של מבעה,
כדמפרש לקמן בגמרא,
למ"ד תנא שור לקרנו ומבעה לשינו,
משום דשור - כוונתו להזיק,
ומבעה - אין כוונתו להזיק,
ולפיכך, אי כתב רחמנא שור,
לא אתי מבעה מיניה שהוא קל מיניה.

ואין פירושו כשאר מקומות שבתלמוד, לא ראי זה,

דהתם פירוש,
אין חומרא של זה כחומרא של זה,
ולכך אין החומרות גורמות זה הדין, אלא הצד השווה שבהן גורם הדין, ושינה כאן התלמוד פירושו מבשאר מקומות, משום דהזכיר החומר תחילה,
בלא זה וזה שיש בהן רוח חיים.

הסדר נלמד שבכל אחד קיימת קולה, שאם היה נשנה לבד - לא היה האב השני נלמד ממנו

כל אחד מהאבות נדרש היה להיכתב. מבארת המשנה את הנחיצות בכתיבתם של כל ארבעת אבות הנזקין בתורה, היות שהם שונים במהותם ובתכונתם, ולכן לא היה ניתן ללמוד את האחד מן השני. ל"שור" המזיק יש תכונה חמורה

יש למנות אותה כאב מזיק. "ולא זה וזה, שיש בהן רוח חיים, כהרי האש שאין בו רוח חיים."

מבארים התוס', שהדרך להראות שהוא שונה, שיש בו פירכא, וחידוש מה שאין בחבירו. "גבי לא הרי השור כהרי המבעה - לא הוצרך לפרש הפירכא. דחדא מחדא - בקל יש חומרא באחד, שאינו בחבירו."

הסיבה שלא אמר באש, כבתחילה לא הרי המבעה כהרי הבור, שהקדים החדש

התוס' נעמדים על שבתחילה האב הראשון הוא שור, ולאחריו מגיע המבעה ואומר שיש בו חידוש שלא הרי המבעה כהרי השור, ואילו כאן אינו מונה בתחילה את החידוש של האש. ועונים על כך התוס', מאחר ולא הצליח למצוא באש חומרא שאינה קיימת בשניהם. כי עם היות ובאש יש תכונה ייחודית, שכוח אחר מעורב בו, כדוגמת הרוח, הרי אין זה חומרא. שאם היתה זו חומרא, הרי לאחר מכן כששאלה הגמרא מה חומר באש לעומת השור, היתה צריכה הגמרא למנותו. ואדרבא גבי אבנו וסכיננו שהובא שהאש יש בו תכונה ייחודית שכוח אחר מעורב בו, אין זה מצד החומרא, אלא שזה בכלל קולא, ואף על פי כן מאחר והוא ממונה ושמירתך עליו, ראוי להתחייב בו.

הגדרת הבור, אין על כך שלא נמנה בו חידושו והן שסידרו לבסוף

עוד דנים התוס' על שתי בחינות בבור. שהרי בבור קיימת חומרא, שבעצם עשייתו יש כאן נזק. ועונים כי מאחר והאש היה באמצע לא שנה זאת כרצף. וממילא עונים על השאלה הנוצרת, שהיה יכול למנותו תחילה, ואז לא היה את ההפסק של האש. אלא שעל כך יש סיבה צדדית, כי אם כן היה מונה את הבור בתחילה, כבר לא היה צורך בלימוד של האש, שהרי הגמרא ביארה כי יכלו ללמוד רק מבור ועוד אחד מהאבות. וכל מה שבחרו לסדר כך, הוא מצד יגדיל תורה ויאדיר. שהוא טעם חדש, שאין הפרטים רק על מנת לדייק.

התוס' דנים כאן על כמה מקרים על סגנון המשנה, ומדוע לא נכתב באופן המסויים

[התוס' נקטו כאן בכמה כללים שהיה מקום לשאול. וביארו מדוע הדברים הסתדרו במשנה בשונה לסברא הראשונה. "לא הוצרך לפרש .. משום", "הא דלא תני הכא .. משום", "הוי מצי למימר .. ולא חש", "לא רצה לשנות קודם .. דאם כן".]

מאחר ואין עונשים מן הדין - מיצד כאן במשנה יש כעין עונשים מן הדין?

במסכת מכות מוכיחה הגמרא שאין עונשים מן הדין. כלומר, על ידי קל וחומר לא ניתן להעניש. ונאמרו על כך מספר תירוצים, הן שקל וחומר הינו סברא שכלית, ולהעניש יהודי לט ניתן על פי סברא. תירוץ נוסף בכיוון ההפוך, נכון שעל קל מגיע עונש כזה, אבל בעונש קיים גם מימד של כפרה, ומי ערב לנו שעונש שהספיק במקרה הקל יוכל להיות גם כפרה על המקרה החמור. או שבכלל עונש מלכתחילה אינו בגדר סברא, אלא גזירת הכתוב. ואילו ממשנתנו המחפשת שאם כתוב אב קל ניתן ללמוד ממנו גם על החמור - היא

כדקתני לעיל לא הרי המבעה כהרי השור,

משום שלא היה יכול למצוא חומרא,

מה שאין בשניהם,

דאי משום דכח אחר מעורב בו,

ואין הולך לדעתו כמו שורו,

אין זה חומרא,

מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור.

והא דאמרינן לקמן (דף ג: ודף ו.),

גבי אבנו וסכיננו,

מאי שנא אש,

דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו,

הכי קאמר,

מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו,

ראוי להתחייב בו,

משום שהוא ממונה ושמירתו כו'.

ובסיפא גבי בור,

הוה מצי למימר,

לא הרי הבור שתחילת עשייתו לנזק,

כהרי אלו,

ולא חש, לפי שהפסיק באש,

ובר - **לא רצה לשנות קודם אש,**

דא"כ הוי אתי אש מיניה,

דכולהו אתי מבור וחד מהנך,

כדאמרינן בגמ' (דף ה:),

והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר.

וקצת קשה,

דמשמע דעונשין ממון מן הדין,

ובמכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה,

אם על הפתיחה חייב,

על הכרייה לא כל שכן,

אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין.

ומיהו בפרק הפרה (לקמן מט: ושם),

דריש ליה לדרשה אחרינא,

שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו,

או להביא כורה אחר כורה,

שסילק מעשה ראשון (לקמן נא.).

[וע' תוס' לקמן ד: ד"ה ועדים].

הסיבה שרק באש הוא מבאר את החומרא

המשנה פותחת בארבע אבות הנוזקין, ומבארת מה הצורך בכולם. אלא שבתחילה באומרה "לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור." אין היא מונה מה ההבדל ביניהם. ואילו בהשוואה הבאה לגבי הקודמים מול האש, היא כבר כן נותנת טעם, שההבדל שבאש אין רוח חיים, ואעפ"כ

האבות הינם כמו התולדות. אמנם בשבת עונש התולדות שווה הוא לאבות. ואם כן שאלה הגמרא מאחר וגם העונש שווה, מה כן מפריד בין האבות לתולדות? וענתה הגמרא כי אם עשה שני מעשים אלא את האב ותולדה שלו - אינו חייב אלא חטאת אחת על שתייהן.

אולם לשיטת רבי אליעזר אין ההבדל מחמת העונש, עדיין יש לבאר את השוני בהגדרות אב ותולדה. ולרבי אליעזר, דמחייב אתולדה [על תולדה] בפני עצמה גם במקום אב [כריתות טז א], גם אם נעשתה התולדה בהעלם אחד עם אב המלאכה שלה, ומתחייב שתי חטאות, גם על התולדה וגם על האב, אם כן, עדיין השאלה במקומה: אמאי קרי ליה "אב", ואמאי קרי ליה "תולדה"? לשם מה נקראת מלאכה זו בשם "אב", ומלאכה זו בשם "תולדה"? כלומר, מה ההבדל בין אם המלאכה נקראת "אב" או "תולדה", והרי בין כך ובין כך חייב שתי חטאות על עשייתן? וענתה הגמרא, כי מה שהיה במשכן בל"ט מלאכות - נקרא אב, ומה שלא היה - נקרא תולדה. "הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא - קרי לה תולדה."

התוס' מציעים אבן בוחן אחרת בשיטת רבי אליעזר להבדל בין אב ותולדה

התוס' לוקחים את מחלוקתם של רבה ורבי זירא בהתראת משמר, שהוא הנותן שמרי יין למשמרת בשבת כדי שיסתנן היין. מאחר ומלאכה זו יש בה דמיון לשתי אבות. רבה אמר משום בורר, ואילו רבי זירא אמר משום מרקד. וכל אחד מהם ביאר מה טעם בחר לדמות דווקא למה שציין. אמר רבה: כוונתי דידי מסתברא שמשמר דומה לבורר, שכן מה דרכו של בורר - נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי - בפעולת הסינון הוא נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. אמר רבי זירא: כוונתי דידי מסתברא שהמשמר דומה יותר למרקד, כי מה דרכו של מרקד - פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה, ואילו הבורר לוקח את הגרעינים ומשאיר את הצורות למטה. ומסיקים כאן התוס', שהנה קיים הבדל, שיש לדייק ולהתרות באב המסויים המדויק, שהרי משמר הינה תולדה.

מתרצים התוס' בשלושה אופנים

תירוץ ראשון דלעולם בתולדה - מהני שפיר התראה בתולדה, דהתם נמי אם התרו בו משום משמר - פשיטא דמחייב לדברי הכל, דלא פליגי אלא היכא דבאים להתרות משום אב, באיזה מאב מתרינן ביה שיתחייב. ונמצא שאין כלל חיוב להתרות משום האב שלו, ואף אם היה מתרה בו משום משמר, כלומר על התולדה - כן היה מתחייב. אלא שאם הוא מתרה בו באב הלא נכון, הרי מי שמבצע את הפעולה, חושב שכלל אין כאן איסור.

תירוץ שני, מאחר ולרבי אליעזר גם על תולדה מתחייב במקום אב, אכן אינו נדרש להזכיר את האב בשעה שהוא מתרה, ורק מה שהיה חשוב במשכן, שהוא הגדר לאב, הוא מחייב לומר את ההתראה על האב בשמו. ובאמת דבהמשך דברי הגמ' מקשינן, ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה, והתם לא הקשו מאי נפקא מינה, כיון דלר' אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב באמת ליכא 'נפק'מ' בין אב לתולדה, והתם כל קושית הגמ' היא רק אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה.

לכאורה בניגוד לכך. ומביאים התוס' ראייה נוספת מברייתא במכילתין, הקשורה לענייני נזיקין, וכאן לגבי בור. באשר שנינו כי יפתח וכי יכרה. פתיחת הבור היא רק סילוק הכיסוי, ואם עליה הוא מתחייב, הרי על עצם יצירת הבור וכרייתו כל שכן. ואם כן מדייקים מדוע הפסוק ציין את שני הדברים, בשעה שהיה יכול לומר את הקל והייתי לומד על החמור, אלא שכל זה בא ללמדנו כי אין עונשים ממון מן הדין.

אמנם דוחים התוס', שזו אינה הדרשה היחידה שניתן לדייק על כך שהפסוק כתב כי יפתח וכי יכרה. ומדייקים כי לא הבעלות על הבור היא היוצרת את חיוב הנזק, אלא עצם הפתיחה וכרייה, זה פעל את חיוב הנזק. ועוד ניתן לדייק בפסוק, שזה בא לכלול גם כורה אחר כורה, שעם היות וט' טפחים הוא אב לנזקין וי' למיתה, לשיטת חכמים רק האחרון מחייב גם על נזקים, מכיוון שבחפירתו סילק את מעשה הראשון. ולכן בא הפסוק לחדש לנו זאת, ולא שחששת שאת הכרייה ניתן ללמוד בקל וחומר מפתיחה. והתוס' בדף ד' עושים חילוק בין לגבי ממון, שבו אכן כן עונשים מן הדין, כמו אצלנו בנזק. ואילו במסכת מכות הרי זה קשור עם הרג, ובוזה אין עונשים מן הדין.

ולרבי אליעזר אמאי קרי ליה אב -

וא"ת,

ונימא דנפקא מינה לענין התראה, שצריך להתרות אתולדה משום אב זידה, כדאמרינן בפרק תולין (שבת דף קלח.), משמר - משום מאי מתרינן ביה, רבה אמר - משום בורר, רבי זירא אמר - משום מרקד.

וי"ל,

דהכי פירושו,

משום מאי מתרינן ביה, שהוא חייב,

רבה אמר משום בורר,

אבל התרו בו משום מרקד - פטור,

דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה,

סבר שמלעיג בו ופטור,

אבל אם התרו בו, ואמר אל תשמר - חייב.

ועוד יש לומר,

דזהו שמתרץ הך דהואי במשכן - קרי ליה אב,

וצריך להתרות התולדה בשמה.

ועוד,

דנוטע ומבשל - אין צריך להתרותו משום אב,

ואם התרה התולדה משום נוטע - חייב,

ואפ"ה לא חשיב ליה בפרק כלל גדול.

הבנת שיטת רבי אליעזר על ההבדל בין אב ותולדה, מאחר ולשיטתו אין הבדל בעונש שלהם

מאחר ומנתה המשנה ארבע אבות נזיקין, דייקה הגמרא, כי מאחר ויש אבות, הרי וודאי שיש תולדות. ושאלה האם

ה"ג הך דהואי במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הואי במשכן חשיבא קרי ליה תולדה -

ולפי הך גירסא,
בא לאפוקי כמה מלאכות,
שלא היו חשובין והיו במשכן,
דתולדות נינהו ולא אבות מלאכות,
כדאמרינן בפרק במה שומנין (שבת דף מט:),
הם **העלו הקרשים** מקרקע לעגלה,
דהיינו **הכנסה ומושיט** בדיוטא אחת.

ואית דגרסי,
הך **דהוה** במשכן **וחשיבא** - קרי לה אב,
הך **דלא הוה** במשכן **ולא חשיבא**
- קרי לה תולדה,
ולפי גירסא זו,
צריך לומר דבעי תרתי,
אבל חשיבא ולא הוה במשכן או איפכא -
הוה תולדה.

יש להבין האם היות המלאכות במשכן זה מספיק להיקרא אב מלאכה, או שגם נדרשת חשיבות

הגמרא הביאה מה המפתח בקריאת אב או תולדה לשיטת
רבי אליעזר שעונשם שווה. "הך דהוה במשכן - חשיבא - קרי
ליה אב." כלומר, עצם היותה במשכן - הרי היא חשובה. אלא
שאו עולה השאלה. הלא הכנסה הויה במשכן, כדקאמר בפרק
במה שומנין (שבת מט, ב) הם העלו קרשים מעל הקרקע
לעגלה, וכן מושיט הוה במשכן כדאיתא בהזורק (שבת צו, א),
ואפ"ה לא הויין הכנסה והושטה אבות אלא תולדות נינהו
דלא קתני להו באבות מלאכות.

לכך נראה דגרסינן הך דהואי במשכן וחשיבא קרי ליה אב,
כלומר שהיתה במשכן וחשיבא - או הויה אב. הך דהויה
במשכן ולא חשיבא - קרי לה תולדה דתרתני בעינן. (ומדייקים
התוס', שגירסא זו באה לומר בבחינת "וגם", שעל מנת
להיקרא אב, לא מספיקה העובדה שהיתה במשכן, אלא שיש
בה גם מלאכה חשובה.)

השתא ניחא מהכנסה והושטה דלא חשיבי, דמלאכות
גרועות הן (דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות מעיקרא חפץ
והשתא נמי חפץ), ולכן לא הויין אבות מלאכות אף על גב
דהויין במשכן, והוצאה דהויה אב, אף על גב דלא חשיבא -
היינו משום דכתיבא בקרא, דבמסכת שבת דריש אל יצא איש,
אל יוציא. (דמלאכת הוצאה היתה חשובה במשכן, והיינו
הוצאת נדבת המשכן להביא לגובר, משא"כ הכנסה שהיתה
בהכנסת הקרשים לעגלה, דאינה חשובה כהוצאה שהיתה
במשכן.)

תירוץ שלישי, ראינו בפרק כלל גדול בו הוא מונה את
אבות המלאכה, כי משתמשים בנוטע כסיבה לחייב פעולה,
כמו הזומר, למרות שאינו אב הנחשב במלאכות המשכן.
ונמצא כי מה שקראה התורה אבות מלאכה אינם לצורך
ההתראות. כלומר אנו עוקרים את השאלה ממקורה. שאם כן
היה צריך כן לשנות את הנוטע, שהרי הוא אב למבריך
ולמרכיב לעניין התראה.

יש לנתח את ההבדל בין התירוצים

[בשלב השאלה, חשבנו כי יש כוח בהתראה, דווקא
בשעה שהיא של האב מלאכה. והתוס' נקטו במילת
המפתח "ונימא", שזו לשון הצעה. בתשובה הראשונה,
אין מעשה חיובי בהזכרת שם האב, אלא רק עלולה
להגיע תוצאה שלילית, אם הוא מתרה באב הלא נכון.
התירוץ השני, יש גדר חשיבות באב רק מצד היותו
במשכן, אך אין לזה השפעה כלל לעניין התולדות.
כלומר, כל הנסיון שלך לחייב התראה בתולדה משום
אב, כלל אינו קיים. והתירוץ השלישי, גם בתולדות
מצינו שהם עצמם משמשים אב לעניין התראה,
לפעולות אחרות של תולדות, אף שלא היו במשכן.]

בשיעורי רבי אליהו ברוך (פינקל) גם דן בניתוח התירוצים

בתחילה העמיד את כוונת התוס' בשאלתם, ובמה חזרו
בהם. מדברי התוס' בקושייתם מתבארים ג' דינים, א' שבכל
איסור צריך להתרות משום האיסור שעובר עליו ולא סגי במה
שאומרים לו שזוהי עבירה, ב' דבאיסורי שבת לא סגי במה
שמתרין בו משום 'לא תעשה כל מלאכה', אלא צריך להתרות
בו משום האב מלאכה המסויים שעובר עליו, ג' דמאחר שאין
התולדה חולקת לה שם מלאכה בפני עצמה צריך להתרות
בה משום אב דידה.

ומעתה יש לדון מה נשתנה בתירוץ התוס', ומאיזו מן
ההנחות הנ"ל חזרו בהם, ובפשוטו היה נראה דהשתא חזרו
בהם התוס' מהיסוד הג', וסברי דכל תולדה חולקת שם
מלאכה לעצמו ואין צריך להתרות בה משום האב, ולכך
יכולין להתרות בו שלא ישמר.

דהשתא חזרו בהם התוס' מהיסוד הב' דנקטו מתחילה,
דצריך להתרות בו משום המלאכה שעובר עליה, דהשתא
סברי התוס' דשפיר מצי להתרות בו משום 'לא תעשה כל
מלאכה', ומטעם זה מהני נמי התראה בשם התולדה כמו
דמהני התראה בשם האב, כיון שאין צריך שם המלאכה כלל,
ורק דבעינן שלא יתרה בו משום דבר שאין דומה כדי שלא
יהא סבור שמלעיג בו.

משמע שזהו עיקר השינוי בתירוץ, דהתראה בתולדה נמי
חשיבא התראה, אבל כלפי עיקר הדין דבעינן התראה בשם
המלאכה לא מצינו חזרה בדברי התוס' כלל, וא"כ הדרא
קושיא לדוכתה דאמאי הוצרכו התוס' לטעמא דמלעיג עליו,
והלא כל שמתרה בשם מלאכה אחרת חסר בעיקר החפצא
דהתראה בשם המלאכה.

תולדה הינה המשימות, ובטומאה זה נעצר, לאו מיוצא בו

[התוס' באים להדגיש את שרשרת הפצת הטומאה. ומכאן שגבי טומאה כל שאין בכח התולדה לעשות עוד תולדה כיוצא בה - הוי זה חסרון בתולדה עצמה, דאין טומאת התולדה חמורה כל כך שתוכל לעשות עוד תולדה כיוצא בה. ומילות המפתח הן כפולות, לא רק ש"אינו עושה כיוצא בו", אלא שאותו כלי .. אין עושה כלי .. אחר, כיוצא בו".]

תנו רבנן שלשה אבות -

הפסיק בברייתא זו, **לפרש** תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דקאמר רב פפא **אהיא**.

מהלך הגמרא בביאור ההבדל בין אבות לתולדות בכלל, ובנוזיקין בפרט

לאחר שהמשנה ציינה ארבע אבות נוזיקין, שאלה הגמרא שאלה אחת ארוכה, לא רק האם תולדותיהן כיוצא בהן, אלא שהדימה כיצד יש שני מקרים הפוכים, בשבת כן כיוצא בהן, ובטומאה - לא, וממילא מה לגבי נוזיקין, וענה רב פפא, שכאן חלק כאלה וחלק כאלה. אלא שתשובה זו הינה דורשת בירור, מה כן ומה לא. וכעת כאשר הגמרא מביאה ברייתא, הרי לכאורה, היא פותחת בעניין חדש.

עם היות והברייתא בהיותה דבר חדש, נראית כהפסק, הרי זה עצמו הוא הנשך שנועד לפרש

[ומבאיר התוס', שיש כאן דבר והיפוכו הרמוזות בשתי מילות מפתח מנוגדות "הפסיק .. לפרש". זה מצד אחד אכן פותח דיון ארוך, שאינו עונה ישירות לפרש את דברי רב פפא. אלא גופא דווקא בכל האריכות, מטרתה היא כן לפרש על מה הולכים דבריו. ועד שהגמרא מאריכה כאן שלושה עמודים. ובדברי התוס' רבינו פרץ ניכרים הדברים יותר, כי המילה אלא שוללת את העבר, ומדגישה את העתיד. "לא הפסיק בברייתא זו אלא לפרש עליה".]

אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא - לשלם נזק שלם - אפילו בפעם ראשונה.

וא"ת,

ומהי תיתי,

אי מתלושה - **דייה כתלושה;**

אי משאר אבות,

התינח למ"ד (לקמן דף ה:),

קרן - עדיפא, דכוונתו להזיק, ואפילו קרן אתי,

וכדמפרש ר"ת לקמן,

דהיינו למ"ד פלגא נזקא - ממונא,

דאית ליה סתם שוורים - **לאו בחזקת שימור קיימי,**

אבל למ"ד פלגא נזקא - קנסא,

דאית ליה סתם שוורים - **בחזקת שימור קיימי,**

חשיבות הגירסא והוספת

ואו החיבור - ממש משנה את הדין

[התוס' לא רק הביאו את הגירסאות השונות, אלא ביארו מהי המשמעות של כל גירסא. ומדייקים התוס' כי הואו כאן באה מבחינה דינית להדגיש, כי תנאי בודד אינו מועיל להיקרא אב, אלא נדרש בחינת גם.

ומדגישים התוס' את שני הצדדים, הן את הצד החיובי, שנצרכות שתי התכונות על מנת להיקרא אב. והן את הצד השלילי, שאם חסרה תכונה אחת, שאפילו היא מלאכה חשובה, רק שלא היתה במשכן - זה לבד מוריד את חשיבות המלאכה על מנת להיקרא אב.]

[דף ב עמוד ב]

דאילו אב מטמא אדם וכלים -

גרסינן.

ולא גרסינן אדם ובגדים,

שלשון זה משמע - מטמא אדם לטמא בגדים.

ואם תאמר,

והרי שמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו,

דחרב - הרי הוא כחלל,

אלמא יש מהן כיוצא בהן.

וי"ל,

דאכתי אינו עושה כיוצא בו,

שאותו כלי מתכת,

אין עושה כלי מתכת **אחר** כיוצא בו,

כמו שמדקדק ר"ת בריש מתניתין דאהלות.

הגדר של ראשון ושני בטומאה, והקשרו שהתולדה אין בה כוח כדוגמת האב

הנה בפשוטו היה נראה, דהטעם דראשון לטומאה - אין מטמא אדם וכלים הוא דין באדם וכלים, שלא נתחדשה בהם תורת שני לטומאה, משא"כ אוכלין ומשקין, שנתחדשה בהם תורת שני לטומאה.

אמנם מהא דמיייתי לה בגמ' כדוגמא לדין תולדותיהן לאו כיוצא בהן, יש להוכיח דהטעם שאין ראשון לטומאה מטמא אדם וכלים - הוא דין בראשון לטומאה, דאין כח הטומאה שבראשון חמור כל כך שיוכל לטמא אדם וכלים, אלא רק אוכלין ומשקין, ובזה חלוק התולדה מן האב, דאב הטומאה - מטמא אפילו אדם וכלים, משא"כ ראשון לטומאה, שאין טומאתו חמורה, שיוכל לטמא אדם וכלים.

מדייקים התוס' לשלול גירסא של אדם ובגדים

לא גרסינן אדם ובגדים, דא"כ משמע דמטמא אדם ובגדים שהוא לבוש, והא ליתא, דאין לך דבר שמטמא אדם ובגדים שעליו רק נושא נבלה.

אין בכוח הטמא מת שהנטמא יהיה כמו המקור

ואף על פי שבכל מקום אמרינן, דחרב - הרי הוא כחלל, הרי אין בכוח הכלי מתכת, להמשיך ולטמא באותה מידה.

התוס' מעירים כי הגמרא באה לשלול, כי כבר בנגיחה ראשונה ישלם נזק שלם כמועד.

מבארים בתוס' כיצד ניתן ללמוד את הדין שמחוברת כבר מהנגיחה הראשונה

דחייה ראשונה, ללמוד זאת מתלושה, שהרי מאחר וכל הכוח של תלושה הינו רק חצי נזק, וודאי שאינה יכולה ללמוד על נזק שלם.

דחייה שניה, לדעה האומרת כי השוורים הינם בחזקת שימור. וכל חצי נזק הוא חידוש ומשום קנס. כי מעיקר הדין - לא היה עליו חיוב. הרי כל מה שלמדה הגמרא את הכלל שניתן ללמוד מבור עם עוד אחד משאר שלושת האבות אינו תופס כאן, כי אתה אומר לי שהשוורים אינם מועדים מתחילתן, שהרי הם בחזקת שימור, וכלל אין דרכן להזיק.

דחייה שלישית, אפילו מה שהתוס' כאן אומרים תינח, ושלכאורה כן ניתן לקבל, כי לסובר שחצי נזק הוא ממון, כלומר השוורים כן יש בהם שמועדים מתחילתם, ודרכן להזיק שאין בהם חזקת שימור, הרי קרן העדיפא זו דרכה להזיק, ולכן הייתי לכאורה, כן יכול ללמוד. אלא שבתוס' רבינו פרץ דוחה, ומשמע דהך ברייתא דמייתנין ואומר לכ"ע הן.

ולכן מחדשים כי גם לסובר שפלאג קנסא הינו קנס, והשוורים הינם בחזקת שימור, לא מאחר והפסוק בא לחדש שאינה מועדת, אלא שלא תסבור כי בכלל נגיחה היא רק בתלושה. ולכן כעת כן יהיה ניתן ללמוד מבור ומאחד מהאבות לחייבו נזק שלם, כי כאן כבר אין את הפירכא.

הלימוד נועד לא רק לומר דבר חיובי, אלא גם למנוע עניין שלילי של טעות

[מחדשים התוס', במילות המפתח "שלא תטעה", המופיעות עשר פעמים בתוספות (כולל דלא תטעה). שלא תטעה או לומר או לפרש או לאוקמיה. ונמצא כי מהלך הגמרא - יש בו חידוש מכיוון אחר, ממה שהיינו יכולים להבין. וכעת התוס' מבארים מה החידוש כאן בהבאת הפסוק, לא על הדין הפרטי של קרן מחוברת האם היא מועדת או לא, אלא לשלול שמושג הקרן הוא רק בקרן תלושה.]

ומלתא אגב אורחיה קמ"ל -

ואפילו לרב פפא,
דאמר לקמן בשור שנגח ד' וה' (דף לז.),
דמועד לאדם - סתמא לא הוי מועד לבהמה,
היינו דוקא שנגח ג' בני אדם,
דבהכי - לא הוי מועד לבהמה.

אבל נגח אדם ושור וחמור,
דהוי מג' מינים,

הוי מועד לכל,
אבל נגח שור וחמור וגמל,

לא הוי מועד לאדם,
ואף על גב דלכל בהמה,

הוי מועד אפילו לרב פפא,
כדאיתא התם.

לא אתיא קרן מכולהו,

כדאמרינן לקמן (שם),

כי שדית בור בינייהו - אתי כולהו לבר מקרן,

דאיכא למיפרך שכן מועדין מתחילתן,

פירוש,

דרכן להזיק,

משא"כ בקרן, דבחזקת שימור קיימי.

וי"ל,

דלמ"ד פלאג דנזקא - קנסא,

הא דקאמר,

אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא,

וישלם נזק שלם בפעם ראשונה,

לאו משום דאיצטריך קרא לאשמועינן דאין מועדת,

אלא התנא הוצרך לאשמועינן,

להביא ראיה מן הפסוק,

דמחוברת - נמי הוי בכלל נגיחה,

שלא תטעה לומר, דנגיחה - היינו בתלושה,

דומיא דקרני ברזל דצדקיה,

אבל במחוברת - דרכו להזיק מתחילתו,

ונלמוד מבור ומחד מאבות - לחייבו לכתחלה נזק

שלם.

סתירת הסברא לחשוב, כי בקרן מחוברת יש רק דין מועד

הגמרא מביאה ברייתא, האומרת כי בשור נאמרו ג' אבות, והראשונה היא הקרן. והנגיחה היא בקרן, ומביאים על כך שני פסוקים שכל אחד מהם בא ללמדנו חידוש. הפסוק הראשון דן על קרן תלושה "ויעש לו צדקיה בן-בנענה קרני ברזל ויאמר זה-אמר ה' באלה תנגח את-אדם עד-פלתם: והפסוק השני הוא על קרן מחוברת. בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח וגו'.

ומאחר ובשור יש בחינה של תם ומועד, היתה לי לחשוב שהאפשרות לחלק אינו אלא בקרן תלושה, שהשור אחז את הקרן בין שיניו ובאופן שכזה נגח [וכדוגמת קרני הברזל שעשה צדקיה, שהיו קרניים תלושות], שרק בצורה הזאת של נגיחה חילקה התורה בין תם למועד, ואמרה, כיון שאין דרכו של השור ליגח עם קרן תלושה שאוחזה בשיניו, לא היה על הבעלים לשמרו מכך, ולפיכך לא חייבתו התורה נזק שלם. אבל כשנוגח השור בקרן מחוברת שדרכו בכך, אימא כולה מועדת היא, הייתי אומר שדין מועד עליו מתחילתו, וכבר בנגיחה הראשונה משלם נזק שלם.

ולכן, כדי לשלול סברא זו, הוסיף התנא והביא את הפסוק השני, ואמר, תא שמע "בכור שורו הדר לו" וגומר, שמהפסוק הזה למדים שנגיחת קרני הראם, המחוברות אליו בראשו, גם היא קרויה נגיחה. והיות וכשחילקה התורה בין תם המשלם חצי נזק למועד המשלם נזק שלם, דיברה התורה בנגיחה סתם, הרי נכלל בה גם נגיחה בקרן מחוברת, ואמרה תורה שהתם משלם בה חצי נזק.

לעשותו מועד לכל הבהמות, כיון דאדם אית ליה מזלא טפי (ובאן היתרון שלו שהוא יכול לשמור על עצמו, והוא אחד משלושה מינים, ואם האדם לא הצליח, כל שכן שהשור הופך לשור נגח להכל).

מהלך ייחודי של רבינו מנחם, בגדר החזרה

התוס' מביאים מהלך אחר, שהוא בכיוון ההתרפאות. אם השור הנגח מועד לכל כולל אדם, הרי על מנת להסיר את מה שהוא מועד לאדם, לא יספיק חזרתו לבהמה. אמנם מאחר והאדם יכול להתגונן, הרי אף שמחברים את כולם יחדיו, עדיין יש לאדם הבדל. ואם הוא אכן נתרפא, וחזר לגבי אדם, שוב אינו מועד לאדם. ומצד שני, חזרה של בהמה - הרי עדיין אינה אומרת שחזר בו גם מאדם.

כאשר יבער הגלל -

פירש רבינו חננאל, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו), שהשן דומה לאבן שייש.

הגמרא הביאה מקור בתורה ללימוד נזק שן

ומה שנאמר "ובער בשדה אחר", זו השן, האוכלת ומבערת. וסמך לדבר: וכן הוא אומר [מלכים א, יד י] "כאשר יבער הגלל עד תומו", (וכך פירש רש"י) כאשר מבערת השן את המאכל עד תומו [גלל" זו השן, מלשון "גילוי", שהשן לפעמים מגולה ולפעמים מכוסה]. הרי שלשון "ביעור" נאמר על אכילת השן.

התוס' הביאו את מקורו של רבינו חננאל על גדר השן

הגמרא הביאה הוכחה לנזק השן מהפסוק במלכים (א' יד, י) "לְכֹן הִנְנִי מְבִיא רָעָה אֶל־בֵּית יִרְבֵּעַם וְהִכְרַתִּי לִירְבֵּעַם מִשְׁתֵּינִ בְּקִיר עֶצוּר וְעִזּוּב בְּיִשְׂרָאֵל וּבְעֶרְתִּי אַחֲרַי בֵּית־יִרְבֵּעַם כַּאֲשֶׁר יִבְעַר הַגִּלְגָּל עַד־תָּמּוֹ: " ור"ח פי' כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו, ד) פי' שהשן דומה לאבן שיש. שגלל הוא שיש לבן, כצבע השן.

האופן לפרש הוא או על הפעולה או על הצורה

[ידוע, כי כשאנו באים ללמוד דין של תולדה, ההשוואה היא או אופן הפעולה, מבחינה חיצונית, שזה נראה כפעולה דומה, או מטרת הפעולה. ואם רש"י דיבר על צורת השימוש בשן, שלענתים גלויה היא, הרי ההשוואה של רבינו חננאל הוא על הדמיון החיצוני ומילת המפתח הינה "דומה".]

[דף ג עמוד א]

הא דלא מכליא קרנא -

פ"ה, שחת שעתיד לצמוח, אבל לא כתחלה.

וקשה,

והא מכליא קרנא,

שגם הבעלים היו יכולים לקצור.

וה"ר מנחם פירש דה"ק,

מועד לאדם,

שהיה מועד לכל,

וחזר בו מבהמה ונשאר מועד לאדם,

הוי מועד לבהמה,

דחזרה דבהמה - לאו חזרה היא;

אבל מועד לכל וחזרה מאדם,

לא הוי מועד לאדם,

דחזרה דאדם - חזרה היא.

הגמרא מחדשת שאין להשוות כלל בין אדם לשאר בהמה לעניין נגיחה

הלימוד של קרן הוא הן מפסוק כי יגח. אלא לאחר מכן כשבאה הגמרא ללמוד על תולדת הקרן, וניסתה לומר על נגיפה, התקשתה, שהרי גם כאן יש פסוק מפורש, ואם כן מדוע שהוא נקרא תולדה. ומתוך כך דנה הגמרא מדוע בחרה הגמרא להשתמש בנגיחה של אדם - במילה יגח, ואילו בנגיחת בהמה - בכי יגוף. ועונה "אדם דאית ליה מזלא - כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא - כתיב כי יגוף, ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם - הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה - לא הוי מועד לאדם."

מעניין לראות כי אותה תשובה נאמרת כאן ובתוס' רבינו פרץ בסגנון שונה (של שאלה)

[התוס' כאן מביאים לכאורה סתירה מדברי רב פפא, המדייק בהמשך המסכת, לגבי מה שנאמר במשנה, את שהוא מועד לו - משלם נזק שלם, ואת שאינו מועד לו - משלם חצי נזק. כי בשעה שהוא מועד לאדם - הרי אינו מועד לבהמה. ואם כן סתירה כזאת היא קושי. ואכן בתוס' רבינו פרץ פותח "ואם תאמר - תיקשי לרב פפא דאמר לקמן", ומתרצים.

אולם מאחר וזו שאלה שניתן לתרצה בקלות, כבר ראינו כי בדרך כלל דרך התוס', על שאלות של "אף-על-גב מיד עונים "מכל מקום". ואילו כאן התוס' כנראה, על מנת להראות שמלכתחילה זה קושי עוד הרבה יותר לא משמעותי. פתחו במילת הקישור "ואפילו .. דאמר לקמן .. היינו דוקא .. דבהכי - לא הוי מועד לבהמה". כלומר על ידי העמדה שמלכתחילה שור זה נגח אך ורק בני אדם, ובדווקא, הרי אין בכך להופכו לשור נגח גם לבהמה, בהיותו מין אחר לגמרי.]

בדין שחלק מהשלושה שנגח היה גם אדם - יודה רב פפא שהוא מועד לכולם

אבל הכא, מיירי שנגח שור וחמור ואדם, דכה"ג אפי' ר' פפא מודה דהוי מועד לבהמה, שהרי אפילו שור וחמור וגמל - מודה ר' פפא שנעשה מועד לכל הבהמות, כדאיתא לקמן, דאע"ג דמועד למין זה אינו מועד למין אחר - מ"מ מהני שני מינין אחרים להשלים ולעשותו מועד לכל הבהמות, וא"כ כל שכן היכא דאדם הוי מאחד מן המינין, דמהניא השלמתו

ומאחר ושאלתם חזקה "וקשה", ממילא חייבים לפרש באופן מחודש לגמרי, שהקושי יעלם. "אלא יש לומר". ומעניין, כי בראשי תיבות כמו כאן (אלא י"ל) מופיע הביטוי בתוספות כארבעים פעמים, ועוד כעשרים פעמים באופן הפתוח "אלא יש לומר".

והא דמכליא קרנא -

וא"ת, ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי וביער.

ויש לומר, דהוה אמינא דוקא דשילח שלוחו, כדלקמן.

הסיבה שלא ניתן לומר ושילח וללמוד שזה על לא מכלה את הקרן

והקשה רש"י ולכתוב ושילח, דמשמע לא מכליא קרנא, ולא בעי וביער (שמשמעותו היא שהדבר מתבער לחלוטין, כלומר מכליא קרנא), ותי' דהוה מוקמינן לקרא קמא בדדמי טפי.

וקשה, דקרא דושלח - משמע גם לא מכליא קרנא בלא שום יתור, מדקאמר בסמוך דומיא דרגל, מה רגל לא שנא מיכליא וכו'. לכן נראה, דאי לא כתיב אלא ושילח - הו"א דוקא שלחה שלוחי, אבל אזלא ממילא לא כדקאמר בסמוך.

מה שנראה ברעיון מוצלח, יש לעתים סברא נגדית המבטלת זאת

[התוס' מלמדים אותנו, כי למרות שאנו מבינים דבר מה בהצעה, הרי ניתן יהיה להבין באופן אחר. כי ההצעה שלנו היא החסרה, נשאר רק ושילח. וממנו נלמד רק באופן שאינו מכלה את הקרן. אולם הסיבה שאנו דוחים זאת, שאז היינו מבינים שמה שגורם כאן היא רק פעולת השילוח שלנו, ולא מצד שהבהמה הלכה מעצמה והזיקה, וכפי שהגמרא בהמשך לומדת. ומילות המפתח "דהוה אמינא דוקא" או בראשי תיבות דה"א דוקא, מופיעות בעוד מקצת מקומות בתוס'.]

דומיא דרגל -

וא"ת, ונימא איפכא, דהא דמקשינן לחומרא - הני מילי באיסורא, אבל בממונא - לא.

ואומר ר"ת, דמדה היא בתורה, לא שנא באיסורא ול"ש בממונא.

הגמרא מדייקת, כי עצם השוואת השן והרגל מפסוק אחד, בא ללמדנו בכל אחד בחינה שיש בשני

שואלת הגמרא: והשתא, דאוקימנא ארגל, עתה, למסקנא, שהפסוק "ושלח" בא לחייב על נוקי רגל, ושן נלמדת מהפסוק "ובער" בלבד, אם כן, נוקי שן באופן דלא מכליא קרנא, מנלן, מנין למדנו לחייב שן שלא מכליא קרנא?

אלא י"ל,

שטנפה פירות להנאתה.

מכל מקום קרי ליה לקמן,

לשניפת פירות להנאתה - תולדה,

כיון דפשטיה דקרא,

איירי באכילה דמכליא קרנא.

הצעת הגמרא להעמיד את הפסוק לא על רגל אלא על שן, בשני סוגי נזקים כילוי הקרן או ללא כילוי הקרן

בפסוק (משפטים כב, ד) פִּי יִבְעַר-אִישׁ שְׂדֵה אוֹ-כֶּרֶם וְשָׁלַח אֶת-בְּעִירָה בְּעִירוֹ וּבְעֵר בְּשְׂדֵה אֲחֵר מֵיֵטֵב שְׂדֵהוּ וּמֵיֵטֵב פְּרִמּוֹ יִשְׁלַם: דייקה הגמרא כי ושילח הוא נזק רגל, וביער הוא על נזק שן. ושאלה הגמרא שלכאורה יכולנו להעמיד את הפסוק כולו על נזקי שן, ולומר שאמנם יש בו שני סוגי נזק.

כי לולי הראיה, סלקא דעתך אמינא, היה עולה בדעתנו לומר שאידי ואידי [זה וזה], גם "ושלח את בעירה" וגם "וביער בשדה אחר", שניהם נאמרו אשן [לחייב על נזקי השן]. והא, זה שאמר הכתוב "וביער בשדה אחר", שמשמעותו שמבער לגמרי, בא לחייב במקום דמכליא קרנא [שכילתה השן את כל פירות השדה, דהיינו, את כל ה"קרן" של השדה, באכילתה], כגון, שכילתה ערוגה באופן שאין סופה לחזור ולצמוח.

והא, ומה שנאמר "ושלח את בעירה" בא הכתוב לחייב גם במקום דלא מכליא קרנא [שלא כילתה את ה"קרן" באכילתה] כגון, שאכלה שחת [תבואה בתחילת גידולה] שסופה לשוב ולצמוח, אם כי לא כפי שהיתה תחילה. והיינו אומרים שבא הכתוב לרבות שגם באופן כזה חייב, לכן קא משמע לן התנא בברייתא שהפסוק "משלחי רגל" מלמד ש"ושלח את בעירה" בא לחייב על נזקי רגל, ולא על נזקי שן.

התוס' מקשים על פירוש רש"י, ומציעים פירוש חדש

באופן בו אינו מכלה את הקרן, נדרש שיהיה כאן שתי בחינות הפוכות, אכן זה נזק, אבל זה אינו נזק של אברון מוחלט. ולכן רש"י אומר שמדובר בשחת, שהיא לא תצמח כמו שהיה קודם, ולכן זה אכן נזק, אבל מאחר והיא כן תצמח, הרי לא כילה את הקרן.

וקשה, דמ"מ מה שאכלה - מכליא קרנא הוא, שהבעלים היו יכולים למוכרו. לכן נראה לפרש לא מכליא קרנא - דהיינו כגון שטינפה פירות להנאתה, שעדיין הם ראויים קצת, ולא כלה הקרן כלל, שעדיין הכל קיים. (כלומר, שני המרכיבים נשארים, מצד אחד - יש כאן אכן נזק, אך מצד שני - אין כאן כליון מוחלט).

התוס' עונים על שאלה סמויה, כיצד בהמשך נקרא הדבר של טינוף פירות תולדה של שן. ועונים, כי באמת הפסוק עצמו בפשטות מדבר על כילוי קרן. ולכן התולדה הוא מושג חדש.

הקושי בהכרח מוליד צורך בפירוש חדש

[מאחר ויש רמות קושי שונות בשאלת התוס', הרי לשיטתם שיש כיליון מוחלט, שעם היות ולשיטת רש"י אכלה מעט, ועצם הדבר נשאר. הרי מצד האדם, אכילתם כילתה לחלוטין את ממונו. שמה שאכלו - לא יוכל להשתמש בו.]

השילוח יש פסוק תומך הן לגבי רגל, והן לגבי שן. וכאן לגבי השן אומרת הגמרא "ומשמע שן, דכתיב: ושן בהמות אשלח בם!"

מתוך הבנת הפסוק בשירת האזינו דואים מהו האב נזיקין, שן האוכלת או נשיכה שהיא באה מקרן

מקשים התוס', שבפשט רצית ללמוד כי השן האוכלת הינה אב נזיקין של שן. אלא שהבהמות הם האוכלות. אולם פשט כל הפסוק מדבר על נשיכת מוות. ואף רש"י מבאר מעשה היה והיו הרחלים נושכין וממיתין. וגם בתרגום יונתן כתב ועכו"ם שנושכים בשיניהם כמו חיות השדה אגרה בהם ואטלטלם ביד רומאים שמלאים ארס כנחשים שרפים זוחלים של הארץ:

והתוס' הביאו את הספרי, שאומר בסגנון זה של ארס ונשיכת מוות, ונמצא כי נשיכה כזאת היא תולדה של קרן, שהיא בכוונה, וכמו שהגמרא אכן הביאה אותה כתולדה הקרן.

פירוש אחד לפסוק אינו הכרחי, כי מאותו פסוק ניתן להסתמך על פירוש אחר

[שאלת התוס' כאן היא אע"ג .. מכל מקום, שאינה שאלה חזקה, אלא יישוב של קושי, שברור שיש לו פתרון. (אם כי התוס' רבינו פרץ השתמשו בתימא, ואכן השאירו שזאת נשיכה, אלא שהיא להנאה). שהרי הפסוק אינו מגביל ומכריח רק ארס, אלא מאחר ויש ראייה ברורה מהתרגום אונקלוס, שמדובר בחיות רעות, שדורסות ואוכלות להנאתן, כן ניתן להשאיר זאת כלימוד על שן.]

איצטריך ס"ד אמינא ה"מ היכא דשלח שלוחי -

וא"ת,

תיקשי השתא הא דפריך לעיל,
שעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל,
הא לאו הכי במאי מוקמית,
והשתא - **ליכא לשנויי כדלעיל.**

וי"ל,

דה"ק בברייתא,
דאלו לא נאמר ושילח,
הוה מפקינן מכאשר יבער הגלל,
וכי האי גוונא,
איכא בריש איזהו נשך (ב"מ דף סא.).

הצורך להביא בפסוק גם ושילח וגם וביער - הוא שנלמד ברגל שני גדרים

הגמרא הציעה לכתוב רק את המילה ושילח - ושילח את בעירה, ללא הצורך להוסיף וביער בשדה אחר. וממנה יכולנו ללמוד הן לגבי רגל והן לגבי שן. כי במילה שילח מבאר הנביא מדשלחי רגל השור והחמור, ולגבי שליחות בשן ראינו בפרשת האזינו, ושן בהמות אשלח בם. ועונה הגמרא, שאז היינו יכולים ללמוד רק אחד מהאבות, ולא את שניהם.

מתרצת הגמרא: דומיא דרגל [בדומה לרגל], כלומר, דין השן נלמד בהיקש מדין הרגל הכתוב עימה יחד: מה, כמו רגל, לא שנא [אינו שונה] הדין אם זה מכליא קרנא, ולא שנא [ואינו שונה] אם זה לא מכליא קרנא, בשניהם חייב, אף השן - לא תחלק בה, ולא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא, חייב.

מקשים התוס', עד שהינך לומד להחמיר בשן, למד להקל ברגל

תוס' רבינו פרץ פותח את הדברים: "וא"ת, ואימא איפכא, דרגל - דומיא דשן, דוקא מכליא קרנא. י"ל לחומרא - מקשינן דהיינו לחיובא. וא"ת ה"מ באיסורא, דשייך למימר לחומרא מקשינן, אבל בממונא - חיוב הוי חומרא לזה וקולא לזה, ואומר ר"ת, כיון דמדה היא בתורה לא שנא איסורא ולא שנא ממונא, דממונא נמי חיוב הוי חומרא, דמפקינן ממונא מחזקתיה, ופטור - הוי קולא דמוקמינן אחזקתיה. א"נ דומיא דקרן דהוי בכל ענין, מיהו לאו לקרן איתקוש.

היכולת ללמוד היקש היא הן באופן כללי והן באופן פרטי

[התוס' מלמדים אותנו, את הדיוק בשימוש במידה שהתורה לימדה אותנו שהיא ההיקש. ולכן דוחים את הניסיון להקיש לצד ההפוך, שהרי היקש הוא לשון נשיקה, בו למדים האחד מהשני. ואז מנסים ללמוד כללים במידה זו, האם זה רק באיסור או גם בממון. אולם כאשר מנתחים את גוף העניין, הרי ברגל נאמר בפסוק רק בחינה של ושילח ולא של וביער, וממילא ברור כי הרגל מדברת גם בלא מכליא קרנא, ואם כן כשנכנסים להבנת המציאות, הרי כל השאלה יורדת מאליה. ולכן עם היות וראוי להשתמש בכללים מחד, אלא שמאידך יש להבין גם את הנושא עליו דנים.]

הבנת מהות גדרה של מידה בתורה

בפשוטו כוונת ר"ת היא, דהמידה בתורה - באה לחדש ולהוסיף דינים ולא לגרוע דינים שכבר נאמרו, ומש"ה מקשינן לחומרא, וילפינן שן מרגל, דבתרווייהו חייב אף היכא דלא מכליא קרנא.

ושן בהמות אשלח בם -

אף על גב דאמרינן בעלמא,
[בספרי פרשת האזינו],
בהמות שיש להן ארס כנחש,
ונושכות וממיתות,
דהוי נשיכה שהיא **תולדה דקרן,**
מכל מקום **איירי נמי,**
בחיות רעות שדרסו ואכלו להנאתן,
כדמתרגמינן ושן בהמות ושן דחיה ברא,
וחיה - בכלל בהמה.

לכאורה ניתן ללמוד שליחות על שן, מהפסוק משירת האזינו ושן בהמות אשלח בם

הגמרא הציעה ללמוד משילח הן שן והן רגל. כי בפעולת

לא י' כתיב ולא ט' כתיב -

תימה,
 דבפרק הפרה (לקמן דף נ: ושם),
תנן 'מה בור - שיש בו כדי להמית - עשרה',
 ופירש בקונטרס,
 דסתם בור - יש בו י', א"כ - י' כתיב.
 ועוד קשה,
 דהכא דריש **מ'והמת יהיה לו'.**

ועוד,
 דבסמוך פריך,
 'סוף סוף, זה - אב למיתה, וזה - אב לנזקין',
 ופירש הקונטרס,
דנפל שמה שור - משמע בין מת בין הוזק,
אם כן כי דרשינן שור ולא אדם,
הוה ליה למעט נמי אדם מנזקין.

על כן נראה לפרש,
דסתם בור - עמוק הרבה,
וצריכי בור והמת יהיה לו,
 דאי לא כתיב בור,
הוה אמינא כל דקטיל,
ואפילו אין בו כדי להמית,
 ואי כתיב בור,
הוה אמינא דוקא בור ולא שיח ומערה,
 דגזירת הכתוב הוא,
ולהכי איצטריך תרוייהו,
 והכי פריך,
 לא ט' כתיב ולא י' כתיב בהדיא.

ומסיק, סוף סוף,
 זה - אב למיתה, וזה - אב לנזקין,
 פירוש,
 כיון דבורי' - לא כתיב בהדיא,
אלא מפקינן מסברא מוהמת יהיה לו,
דבעינן בו כדי להמית,
 וקים להו לרבנן דהיינו בור י',
 בור ט' - **נמי הוי סברא דהוי אב לנזקין,**
כיון דיש בו כדי להזיק,
 ומכל מקום, לא ממעטינן אדם מנזקין,
דקרא דונפל שמה שור,
לא איירי אלא בבור י'.

ובירושלמי דריש,
 דהוה ליה למיכתב,
 כי יפתח איש או כי יכרה איש בור,

דוחה הגמרא תירוץ זה ומנסה לומר, כי מאחר ושני הלימודים שקנלים הם, באיזה כח נבטל אחד מהם, ומכאן שניתן אף מהמילה היחידה ושילח ללמוד את שניהם. ומתרצת הגמרא, שעדיין לא היינו יכולים ללמוד את שני האבות, כי היינו סבורים כי לשון התורה ושילח, הולך על מעשהו שלו, רק כאשר הוא שלח שלוחי, אבל לא היכן שהבהמה הלכה ומיוזמתה הזיקה. ולכן הוסיפו גם וביער בשדה אחר, שלא רק שנלמד את עצם האב של שן, אלא את גוף הלימוד של התכונה שיש בשן שגם כאשר אזלה ממילא, וכך נלמד את הרגל בצורה איכותית יותר.

הקושי הוא שלאחר שאנו לומדים באופן חדש, הרי הלימוד לעיל משתנה

וא"ת כיון דמסקינן ד'ובער' - לא אצטריך קרא אלא לאשמעינן אזלא ממילא, השתא למה לי 'כאשר יבער הגלגל' לגלויי ד'ובער' - זה שן, והלא בין רגל ובין שן נפק"ל מושלח דמשמע (ד)תרוייהו, ומ'ובער' נפק"ל אזלא ממילא, בלא כאשר יבער. וי"ל דברייתא הכי קאמר, אם לא זה נאמר - קאמר, אם לא נאמר ושלח הוה נפקא ליה שן מ'יבער הגלגל'.

בפרק הריבית קיימת בחינה דומה של לימוד

רבינא אמר: לאיסורי המלוה, לא נשך באוכל, ולא ריבית בכסף צריכי קרא! אין צורך לו בריבוי מיוחד, היות והכל נשמע מן הפסוק. השתא, דכתיב "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" - מאחר ושינתה התורה וכתבה את המילים "נשך ומרבית" בין "את כספך לא תתן", לבין "לא תתן אכלך", קרי ביה הכי, עליך לדרוש את המקרא לשני הצדדים, ובאופן זה: את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית. - בנשך ובמרבית לא תתן אכלך. והרי זה כאילו כתוב במפורש נשך ומרבית גם כלפי את כספך לא תתן לו [הלוואת כסף], וגם כלפי לא תתן אכלך [הלוואת פירות].

אלא שחוזרים ומקשים על רבינא מהברייתא לעיל: והא לשון התנא בברייתא שלעיל הוא כך: "נאמר נשך בלוה ונאמר נשך במלוה" קאמר, מבואר כי הלימוד הוא מגזירה שוה! ומתרצינן: הכי קאמר, כוונת התנא היא לומר, אילו לא נאמר קרא, וכפי שדרשה רבינא לעיל, אזי הייתי אומר גזירה שוה מלוה למלוה. אבל עכשיו, שנאמר קרא של "בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", כפי שדרש רבינא, גזירה שוה - לא צריך.

סברת התוס' אינה רק מצד ההגיון, אלא נתמכת בראיה של כעין זה מגמרא אחרת

[התוס' בשעה שאנו נמצאים כאן בגמרא, הרי ברור החידוש, אלא שאם כך, אין צורך בלימוד שהיה קודם. וממילא יש קושי על הלימוד הקודם. ותשובת התוס' שיש לנו כלל, שאלמלא הדרשה הנוכחית, אכן היינו ראויים ללמוד כפי שלמדנו לעיל. אלא כעת שיש לנו את הדרשה החדשה, אכן כבר היא לא נדרשת, ומותר ללמוד כך, וזה מה שמדגישים התוס', שלא תתפלא מסגנון לימוד כזה, ומביאים סוגיה תומכת במסכת בבא מציעא.]

עוברים לדון רק על שור, ואילו בהמשך ראינו כי הבור חייב בנזקי אדם. אלא כמו שהבור עשר נלמד מהסברא והמת יהיה לו, שצריך הבור לשיעור עשרה טפחים למיתה, כך הלימוד על תשעה הוא סברא לגבי נזקין. והפסוק ונפל שמה שור, מלכתחילה דן רק לגבי בור של עשרה טפחים.

ומביאים התוס' על כך ראייה מהירושלמי. ונמצא כי מאחר וכעת אנו דנים בעניין מיתה, הרי זה הבור של עשרה טפחים, ומה שנכתב לגבי נזקין, הוא נושא בפני עצמו, ולא שבאנו למעט ממנו אדם.

גדרם של שני הבורות לפי הירושלמי

הירושלמי מביא בפרק ה הלכה ו: פְּתִיב פִּי יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר וְכִי יִכְרֶה אִישׁ בּוֹר וּמְדוּעַ צָרִיךְ שְׁתֵּי פַעְמִים? אָחָד בּוֹר לְנִזְקֵין וְאָחָד בּוֹר לְמִיתָה כִּי אִם הִיא כְּתוּב רַק פַּעַם אַחַת, כִּי יִכְרֶה אוֹ כִּי יִפְתָּח, הִייתִי חוֹשֵׁב שְׁאִין הַבְּדֵל בְּעוֹמֵק הַבּוֹר. בֵּאֵה הַתּוֹרָה וּמִלְמַדַּת אוֹתָנוּ שִׁישׁ בּוֹר שְׁחִיב בּוֹ עַל נֹזֵק אֲבָל פְּטוֹר אִם הַשּׁוֹר מֵת. וְאִכּוֹן, אִין חִיב עַל מִיתַת הַשּׁוֹר אֲלֵא אִם הַבּוֹר עִמּוֹק עֶשְׂרֵה טַפְחִים.

א"ר יִצְחָק אָחָד בּוֹר שֶׁל מִיתָה וְאָחָד בּוֹר לְנִזְקֵין שְׁנֵיהֶן מִמְקָרָא אָחָד נִתְרַבּוּ לְדַעְתּוֹ לֹא צָרִיךְ שְׁנֵי פְסוּקִים לְזוֹה, שְׁהָרִי נִאֲמַר וְנִפְלָ שְׁמָה, מִשְׁמַע שֶׁהַפְּסוּק הַזֶּה מְדַבֵּר בֵּין אִם הוֹזֵק בֵּין אִם מֵת. וְא"כּ מְדוּעַ שְׁנֵי פְסוּקִים? אוֹמֵר לָךְ ר' יִצְחָק וְכִשְׁהוּא בָּא לְבוֹר שֶׁל מִיתָה פְסוּק אֶחָד שְׁמַחִיב עַל מִיתַת הַשּׁוֹר אֶתְּ מֵר אֶתְּהָ אוֹמֵר פְּטוֹר עַל הַפְּלִים שְׁדוֹרְשִׁים שׁוֹר וְלֹא אָדָם, חֲמוֹר וְלֹא כְלִים וְכִשְׁהוּא בָּא לְבוֹר שֶׁל נִזְקֵין אֶתְּ מֵר אֶתְּהָ אוֹמֵר חִיב עַל הַפְּלִים וְאִכּוֹן, אִם הִיא כְּתוּב רַק בּוֹר אֶחָד הִייתִי חוֹשֵׁב שְׁגָם בְּבוֹר שֶׁל נֹזְקִים יִהְיֶה פְטוֹר עַל הַכְּלִים, לָכֵן כְּתַבְהָ תוֹרָה בּוֹר נוֹסֵף לְלַמְדָךְ, שְׁבָבוֹר שֶׁל נֹזְקֵין חִיב עַל הַכְּלִים.

התוס' דנים בשני עניינים, הצורך בשני לימודים לבור של עשרה, והלימוד על בור תשעה

[התוס' דנים כאן על שני עניינים נפרדים, מצד אחד ההפרדה בין שיעור עשרה ולשיעור תשעה. ובבור של עשרה, אף שהלשון הינו שור - הרי הנושא הוא גם לאדם, ואין למעט את האדם משם. וגופא בלימוד של עשרה נדרשים שני לימודים, שיחייבו אותנו גם שיהיה בו שיעור להמתה, וגם שאין צורך להגביל את הצורה לבור דווקא. ואפילו שהבור עמוק מעשרה, לא המציאות קובעת, אלא עצם המציאות הדינית שיש בו עשרה על מנת להמית.]

בין לרב בין לשמואל היינו בור -

וא"ת,

הא רב אית ליה לקמן (דף נ:),

בור שחייבתו תורה - להבלו ולא לחבטו.

וי"ל,

דהתם - משום דקרקע עולם הזיקתו,

אבל הכא - חבטא זידיה הוא.

למה כתיב בור בור,

אלא חד בור - למיתה, וחד בור - לנזקין,

ומכל מקום לא ממעטינן אדם מנזקין,

דקרא דונפל - לא ממעט,

אלא אמאי דכתיב בקרא בהדיא,

דהיינו בור עשר ולא איתורא.

הגמרא מבררת מהי תולדה של הבור

תולדה דבור, שרצית לומר שדברי רב פפא נסובו עליה, מאי ניהו [מהי]? אילימא, אם נאמר שאב המזיק הוא בור בעומק עשרה טפחים, ותולדה היא בור בעומק תשעה טפחים. והחילוק ביניהם הוא, שבור בעומק עשרה טפחים יש באפשרותו להמית, ובור תשעה אין באפשרותו להמית אלא רק להזיק. חילוק זה לא יתכן, כי הרי שני סוגי בורות אלו אינם מוזכרים בפירוש בתורה, שהרי לא בור בעומק תשעה כתיבי, ולא בור בעומק עשרה כתיבי, ומדוע נחלק ונאמר שזה נחשב אב, וזה נחשב תולדה.

התוס' מקשים, הרי יש שתי הוכחות שמדובר בעומק עשרה

המשנה בהמשך המסכת לומדת את החיוב על נזק בור. "החופר בור ברה"ר ונפל לתוכו שור או חמור - חייב." ומדייקת המשנה, כי לאו דווקא שצריך שיהיה בצורת בור, אלא המפתח לכך הוא עומק עשרה טפחים. "מה בור שיש בו כדי להמית - עשרה טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית - עשרה טפחים."

מביאים התוס' את פירוש רש"י שם, כי סתם בור - הוא עשרה טפחים. ומקשים מכך התוס' לסוגייתנו, שהנה כן מתייחסים דווקא לעשרה טפחים, מעצם הגדרת בור. מה בור יש בו כדי להמית עשרה טפחים.

וקושי נוסף, שהרי הלימוד שמדייקים לעניין עשרה הוא שונה, מהפסוק והמת יהיה לו.

ועוד הקשה בתוס' רבינו פרץ, על עצם כללו של רש"י שסתם בור הינו עשרה, שזה מנוגד למציאות, דהרי בור דירמיה ובור דיוסף, שאם לא היה כי אם עשרה א"כ היו יכולין לצאת ממנו.

מתרצים התוס' שנדרשו שני לימודים שונים

שעם היות והבור יכול להיות מעל עשרה טפחים, הרי כל אחד מהם בה לרבות עניין אחר. האחד שנדרשת בו יכולת להמית ואפילו אינו בור. והשנית בור, שבא ללמדנו שצריך להיות בצורה עגולה כבור. ומאחר ונכתבו שניהם, הרי אנו מסיקים מכך, שיש צורך בשני הגורמים. ואינו מיגבלה על צורת הבור, ומצד שני נדרש בו שיעור שיהיה בו על מנת להמית, ואין אנו צריכים בור שיכול להיות עמוק בהרבה. ומצד שני לא המיתה בפועל גורמת, אף במקרה שמת, אלא לא היה ב"כוח" את עשרת הטפחים על מנת שיהיה בו כדי להמית.

מהגדר אב למיתה ואב לנזקין - הרי אנו ממעטים רק גדר של שור ולא אדם

אם נלמד את הדברים דונפל שמה שור או חמור - משמע בין מת בין הוזק, כפירוש רש"י. אלא שיש בכך קושי, כי אנו

ולקמן גבי הצד השוה,

דקאמר אביי 'לאתויי אבנו וסכיננו',

לא גרסינן,

'אי לרב דאמר כולם משורו למדנו - היינו שור',

דלרב א"ש,

דבמה הצד אתיא, כדפרשית.

אבל קשה,

כיון דמבור נמי יליף,

ליפטרו בהו כלים כבור,

ולקמן בהמניח (דף כח.),

מחייב בהו רב כלים, גבי נשבר כדו.

מקור הדין של אבנו סכינו ומשאו, וממה נלמד לשיטת שמואל ורב

הגמרא הביאה מדברי רב פפא, שהתולדות של ארבע אבות נזיקין, הינם לפעמים כיוצא בהן ולפעמים לא, ומגיע לבדוק לגבי תולדות הבור. אבנו סכינו ומשאו של אדם שהניחם ברשות הרבים, עלול לצאת מהן נזק, שהוא תולדה של האב בור. והגמרא דוחה, שבכל מקרה ניתן לדמות זאת לאבות אחרים שראינו שתולדותיהן הינם כיוצא בהן.

כעת דנים אנו שלא הפקיר אותם. ולדעת שמואל שכלל התקלות נלמדות מבור, הרי אין לחלק בדינם. וגם לרב, הסובר כי כל התקלות שלא הפקירם נלמדים משור. ועיקר התכונה בשור הינה שהוא ממונו והזיק - גם כאן, וודאי שהוא כדוגמת האב, ונדרש לשלם נזק שלם.

הלימוד לשיטת רב הוא לא רק משור, אלא גם מבור

מדייקים התוס', שהשור בעצם בנוי מג' אבות, ועלינו לקחת את ההשוואה דווקא מקרן, שהרי מדובר על הזיק ברשות הרבים, שהרי השן והרגל פטורים ברשות הרבים. והתוס' מתרצים שאלה סמויה, שהרי בקרן יש מועד ותם, ואם זה חצי נזק, הרי זה כביכול כבר לא כמו האב. ומבארים כי חלוקת התם והמועד שייכת רק לבעלי חיים, וממילא כאן זה חייב להיות רק נזק שלם.

בתוס' רבינו פרץ משלים לנו מהי השאלה שהבאת הרשב"ם עונה עליה. "וא"ת דמשור היכי אתי? הא איכא למפרך מה לשור שכן ב"ח וכונתו להזיק? ופירש רשב"ם דבהצד השוה אתי, משור ומבור. כלומר, הכוונה שאנו מחברים של שני המרכיבים יחדיו, והצד השווה מצליח לסלק פירכא זו.

על פי הסברא שהתוס' הביאו, מחזקים גירסא בגמרא בהמשך, בסוגיה דומה

מדייקים התוס', כי מאחר ורב סובר כי יש כאן שתי בחינות, שזה הצד השוה שבהם. הרי בהמשך הגמרא הלומדת מה יש לדייק ממילות המשנה הצד השווה שבהם, ואביי מביא שזה לכלול את אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. ושם שהפקירוהו, מקשה הגמרא כי שמואל רק לומד מדבר אחד בור, ולא מהצד השווה, שם כבר לא מביאים את דברי רב, שרק משורו למדנו, מאחר ורואים אנו שגם הוא לומד בצד השווה, וממילא אין מה להקשות.

הגמרא מנסה ללמוד מי אבנו סכינו ומשאו הוא תולדה של בור

אבנו סכינו ומשאו של אדם, שהניחן ברשות הרבים, והזיקו את הנתקלים בהם, הם נחשבים כתולדה של בור. רב ושמואל נחלקו להלן [כח ב] אם בור האמור בתורה הוא רק אם הפקירו, או מדובר גם בבור השייך לו [שלא הפקיר בור]. אבל שניהם מודים בתקלה [כאבנו סכינו ומשאו] שהפקירם שדינם כבור.

מקשים התוס', כי מאחר ורב מחייב על הבל, והרי כאן אין הבל כלל אלא חבטה

אלא מה שרב אמר הבלו ולא החבטה, הוא מאחר וקרקע עולם הזיקתו, ולא הוא עצמו עשאה. אבל כאן דהמזיק עצמו עשה גם את החבטה ומשו"ה 'חבטא דידיה הוא', הרי בזה כו"ע מודו דחייב אף לחבטו.

כי בדרך כלל הדיון הוא דמה שחייבה תורה להבלו ולא לחבטו הוא משום דהבל חונק ומזיק וחשיב כאש טפי מחבט, ולענין זה אין חילוק בין כורה בור ובין פותח, אבל מ"מ קרקע עולם - לא חשיב מזיק כלל, ורק הנופל - הוא שעושה את פעולת ההזיק, ועל זה לא חייבתו תורה. אבל כאן הגורם הוא בחינה חיובית, דמי טפי להבל שהוא מזיק חיובי, ולא דמי לחבטא דבור.

כמעט בכל קושיא של השוואה, הרי התירוץ הוא שיש לחלק בין המקרים

[ומילות המפתח הינן "דהתם .. אבל הכא", חלוקה כזאת של שני מרכיבים "התם" לעומת "אבל הכא" מופיעים בתוס' למעלה ממאה פעמים. וכפי שביארנו, כי זה לא רק הבדל הגדרתי, כי אם הבדל מהותי ושורשי.

ובחינה זו הינה בעצם גם בצד הקושיא וגם בצד התירוץ. כי לרב בור שחייבה תורה להבלו ולא לחבטו והכא ליכא הבלא. זה בצד הקושיא. ובצד התירוץ, דהתם - היינו טעמא, משום דקרקע עולם הזיקו, והכא - מעשה ידיו הזיקו, ודמיא לבור ברשותו דאמרינן דמודה רב, משום דחבטא דידיה הוא.]

[דף ג עמוד ב]

משורו למדנו -**היינו קרן,**

דשן ורגל - פטורין ברה"ר.

ובאבנו וסכינו - אין לחלק בין תמות למועדות, דלא שייך לחלק אלא בבעלי חיים.

וא"ת,

היכי גמר משור,

מה לשור - שכן בעל חיים וכונתו להזיק.

ומפרש רשב"ם,

דאתי מבור ושור ממה הצד.

וקרי ליה אב,
אלא דבלאו הכי פריך שפיר.

התוס' מראים, כי אפשרית אמנם פירכא אחרת, אלא שמאחר והפירכא שבחירה הגמרא דאוייה, לא נזקקה להביאה

הגמרא ממשיכה לחפש אחד אב ותולדה, לגבי האם הם כיוצא בהם או אינו. והגיע למבעה שלשיטת רב הוא אדם. ומעלה אפשרות, אב - נייעור, תולדה - ישן. ופורכת זאת הגמרא, שהרי משנה מפורשת היא - שאדם מועד לעולם בין ער ובין ישן. אלא שמעלים התוס' שבשלב לפני הפירכא היתה אפשרות לגמרא לפרוך גם מכך שהמשנה העמידה, כי גם ישן, מכיוון שדרכו להזיק נקרא אב, וממילא לא תוכל לומר שישן הינו תולדה.

ומתמצים התוס', שאכן זו פירכא ראוייה, אבל ממילא הביאה הגמרא פירכא מצויינת. כי מצב של שינה אינו גורם לו להיות פחות מועד, וכאן אפילו תאמר שהוא תולדה, הרי אין התולדה פוחתת מהאב.

פירכא נוספת שהיתה יכולה להיאמר

[התוס' מבארים כי אכן יש מקום לפרוך מכיוון אחר, אלא שמאחר והגמרא בחרה בפירכא אחת מוצלחת, לא היה צורך להשתמש בפירכא זו. ובעצם יש כאן שני שלבים, הראשון הצעת הפירכא, "הוה מצי למיפרך", ודחייתה "אלא" מאחר וממילא הביאה הגמרא פירכא אחרת מעולה. "דבלאו הכי פריך שפיר". ואכן "בלאו הכי פריך" מופיע למעלה מעשרים פעמים בתוס'.]

והתנן אדם מועד לעולם -

לא פריך דיין - נמי הוי אב,
כדדרש עלה בגמרא, בפרק כיצד (לקמן דף כו:),
מפצע תחת פצע,
דהא לא מייתי הכא קרא,
אלא מייתי דהוי כיוצא בו.

הגמרא פורכת, שלא ניתן למצוא שתי דרגות שונות של ער וישן

הגמרא הדנה לשיטת רב שמבעה הוא אדם, הרי גם ישן אינו נחשב כתולדה שהיא פחות מער, באשר המועדות של האדם הינו בין היותו ער ובין כשהוא ישן. וכדרכם של התוס' רבינו פרץ, שהשלימו בכמה מילים והבהירו את הדברים. "לא פריך תנינא דיין - היינו אב, דהא - לא משמע כלל מתוך המשנה, שהרי משום דקתני ליה במשנה - ליכא למידק דהיינו אב, דהא כמה תולדות שנויות במשנה".

"ועוד דהו"ל לאתווי קרא דפצע תחת פצע דילפינן מיניה לקמן (כו, ב) דאדם מועד לעולם אפילו ישן כמו נייעור. אלא הכי פירושו, ואי נמי הוי תולדה דיין, מ"מ הוי כיוצא בו כער, וא"כ מזה לא אמר ר"פ תולדותיהן לאו כיוצא בהן."

כלומר, עיקר הלימוד שאין זה משנה לנו כלל האם ישן הוא אב או לא, אלא שכל המטרה כאן היא לענות על שאלתו

הקושי שיש על רב, ותירוצו של התוס' רבינו פריך
אמנם, אם אכן לומד רב גם מבור, הרי היה עליו לקיים גם את הקולא שיש בבור. שאם נופלים בו כלים, היה לו לפטור. ובתוס' רבינו פריך מתרץ קושי זה. "והא דקאמר משורו למדנו, היינו דיהבינן ליה דין שור לענין כלים שיהיה חייב, שיש לנו לדמותו לשור יותר מבור לפי שהוא ממונן, וליכא למימר דיו כבור שפטר בו כלים, דלא אמרינן דיו מפלגא דדינא, דהיינו א' מן המלמדים, אלא א"כ הקולא שוה בשניהם."

גדר הלימוד של הצד השווה

[אם אנו מסכמים את כל הלימוד בצד השווה שלהם, הרי אנו רואים כי הצד השווה בא לפטור פירכא אפשרית הקיימת רק לגבי מרכיב אחד. אלא שיש לנו לראות כי גם לצד השווה יש גדרים, שכאן הוסברו בתוס' רבינו פריך, שהבאנו לתרץ את הקושי שהעלו התוס'.]

וממונך -

לאו דוקא גבי בור,
דלאו ממונו הוא,
וכן גבי אש,
דפשיטא,
דאם הדליק גדישו של חברו,
באש של אחר דחייב.

שלושת הגורמים של תחילת עשייתו לנזק, ממונך ושמירתו עליך

שמואל שלמד את כל התקלות מבור, הרי אין כל חידוש באבנו סכיננו ומשאנו. וכאן הגמרא מבארת מהם שלושת הגורמים שהופכים אותו לאב נזקים. הגורם הראשון, עיקר החומרא בבור הינה שתחילת עשייתו הינה למטרת נזק. הגורם השני, שהוא ממונך. והגורם השלישי שחובת שמירתו הינה עליך. ושלושת הגורמים הללו, מכיוון שהם שווים גם בבור וגם באבנו סכיננו ומשאנו, לכן לא יכול להיות שיהיה דינם חלוק ושונה מהבור.

התוס' נעמדים על הגורם השני ממונך, שאינו הכרחי

[התוס' אומרים לימוד של "לאו דווקא", שמופיע למעלה מחמש מאות פעמים בתוס'. ומחמת קושיא זו, אכן יש שכלל אינו גורסים ממונו לגבי בור, מכיוון שאינו ממונו. ואפילו כן גורסים אותו, הרי הכוונה היא שרצונו לומר שבא ההיזק על ידך. והראיה היא גם מאש, שברור לנו כי ההתחייבות היא על ההדלקה, אף כאשר משתמש באש של חברו. כי השליטה היא המשמעותית והקובעת, ולא היות האש או הבור ממון השייך לו. ולא זה מה שגורם מבחינתו את הנזק.]

תולדה ישן -

הוה מצי למפרך,
דלקמן מוקי מתניתין ביין שדרכו להזיק,

רוק. ועוד מובא בתוס' בנידה את שני הפירושים "כחו - הוא הבא מכח רב מן החזה, ניעו - ע"י נענוע מעט, כך מפרש ר"ת. ויש לפרש נמי איפכא, ניעו - שמנענע כל גופו, כחו - בכח מעט".

לפוטרו ברה"ר -

וא"ת, אמאי פשיטא ליה טפי מלשלם מן העלייה.

וי"ל,

כיון דמן הדין - היה משלם נזק שלם, ואתי הלכתא, דלא משלם - אלא חצי נזק, אם כן, אתי הלכתא - להקל ולא להחמיר.

רב פפא ורבא, כל אחד למד טעם אחר מדוע צרורות נקראים תולדה של רגל

נחלקו רב פפא ורבא בגדר הצרורות. שהרי על מנת שתיקרא רגל, דינה צריך להזכיר דיני הרגל, והרי היא משלמת חצי נזק ולא נזק שלם. שעם היות ושניהם למדים שהיא תולדה של רגל. ולכן צריכים למצוא גדר שיהיה דין שווה לרגל. הרי רב פפא לומד שהיא נקראת רגל, בכך שדינה שווה לרגל בעניין לשלם מן העליה, ואילו רבא משווה את דינה לרגל בכך שהיא פטורה ברשות הרבים.

שואלים התוס' מדוע בחר רבא בטעם אחר מרב פפא

[גם כאן מילות המפתח "פשיטא ליה טפי" מצויות כעשר פעמים בתוס'. כי אנו צריכים להבין תמיד מדוע מישהו שינה. ולכן עונים התוס', כי מאחר וכל גדר הצרורות הוא חידוש בו אנו מפחיתים את עיקר הדין, הרי סימן שבאים להקל, ולכן מה שאנו משווים לרגל רגילה עלינו למצוא גם בכיוון המקל, ולכן בחר לפוטרה ברשות הרבים, ולא לשלם מן העליה.]

אמאי קרי לה תולדה דרגל -

אף על גב דדמי לרגל,

כיון שדינה חלוק,

היה לו לקרות לה שם בפני עצמה.

הגמרא הקשתה מדוע חצי נזק צרורות נחשב כתולדה של רגל

הגמרא ביארה, כי מה שרב פפא ציין שתולדותיהן לאו כיוצא בהן הולך על תולדה של רגל. אבל דווקא על חצי נזק צרורות, שיש בהן הלכה ממש מסיני שיצטרכו לשלם רק חצי נזק. אלא ששאלת על כך הגמרא, ומאחר ואינה משלמת כמו רגל נזק שלם, אלא רק חצי נזק, מדוע היא נקראת תולדה דרגל?

התוס' מבארים את שאלת הגמרא, שעם היות ויש דמיון לרגל, השם נקבע על פי גדרו ההלכתי

אכן יש דמיון שחצי נזק צרורות מתבצע על ידי הרגל, בשעה שהבמה מהלכת וניתנים צרורות מרגליה. והצרורות הללו שיברו כלים. מה שגורם לנו להתפלל על עצם השאלה.

של רב פפא, האם התולדה היא כיוצא בו, ועם אותה חומרה של האב. ולכן כלל אינו משנה לנו לדעת לנסות להגדיר מה גדרו של הישן, ולחפש את ייתור הפסוק פצע תחת פצע, שממנו לחייבו על השוגג כמזיד, ועל האונס כרצון, כי העיקר הוא לידע מה דינו, שהוא בדיוק כמו הער. ואת זה כבר הצלחנו להבין.

התוס' מבארים את חילוק הלימוד בשני המקומות

[בהמשך המשנה מביאה את הפסוק, כי היא צריכה ללמוד את עצם הדין. "כדדרש עלה בגמרא לקמן", אלא כאן יש מטרה אחרת "מיייתי דהוה כיוצא בו". ומתוך כך אין צורך כלל להיכנס ולהביא את הפסוק המלמד.]

כחו וניעו -

פירש הקונטרס, מי האף.

וקשה לר"ת,

דבפרק דם הנדה (נדה דף נה: ושם), קתני כחו וניעו ומי האף.

ונראה,

דכחו - הוא היוצא מן הגרון בכח,

וניעו - הוא היוצא מן הפה על ידי נענוע.

הנסייון לבאר מי כחו וניעו של האדם הן תולדת אב המזיק של מבעה שהוא אדם

לשיטת רב, מבעה - הוא אדם. ושאלה הגמרא, וכי איזה תולדות יש בו? וניסתה להעמיד אכחו וניעו. ודוחה הגמרא באופן של ממה נפשך, אי בהדי דאזלי קמוקי, אם בתוך כדי חילוכן הזיקו כגון, שנפלו על בגד שיראין וטנפוהו, או שנפלו לתוך המשקין ומאסו. אם כן, כחו הוה, הרי הם הזיקו מכוחו של האדם, ונחשבים לאב כאדם המזיק עצמו, וחייבים כמותו.

ואי בתר דנייה, אם הזיקו לאחר שנחו על הקרקע, ואדם החליק עליהם וניזוק, אם כן, אין זה כלל תולדת האדם, אלא בין לרב ובין לשמואל, שנחלקו לגבי תקלה שלא הפקירה בעליה אם דינה כבור או כשור, אבל כשהפקירה כמו כאן, שודאי הפקירה, מודים שניהם דהיינו בור, הרי הם תולדה של בור.

התוס' בענוונותם, למרות שנותנים פירוש מוצק וברור, רק אומרים בלשון ונראה

התוס' לא רק שמבארים פירוש חדש, בשל הקושי על דברי רש"י, אלא מוכיחים את ההגיון שבמלים. פ"ה דניעו - היינו מי האף הבא מן החוטם. וקשה, דבהדיא תנן בנדה (קתני בברייתא שם נה ב) כחו וניעו ומי האף. (כלומר שלושה דברים, ומי האף אינו נכלל בניעו).

אלא נראה, דרוק הפה הוא, וג' מינין הם אותו המצוי בתוך הפה - קרוי רוק, ואותו הבא מסוף הגרון בכח - קרוי כחו, ואותו הבא מתחלת הגרון ע"י נענוע - קרוי ניעו. (ואולי היה ניתן להעמיד, כי הכוונה לליחה עבה, שהיא כן יכולה לצאת מהאף דרך הגרון בכוח, וכבר נקראת כחו, ובוודאי שאין כאן

עשו, אתגלין מטמרהדי, נתגלו אוצרותיו הטמונים. הרי ש"נבעו" בלשון תרגום הוא לשון גילוי. לפיכך מפרש ש"מבעה" זה השן, שמבעה הוא מלשון מגולה, וזהו השן, שלפעמים מגולה ולפעמים מכוסה.

מאחר ומדובר על תרגום הפסוק, מה טעם ציינו את רב יוסף

לכאורה, הרי כאן מדובר על תרגום יונתן. אלא העובדה שציינו את רב יוסף, היא כחותמת, מאחר והיה בקי בתרגום, ולכן בחר את התרגום הנכון. זוכיתי לכוון לדברי המהר"ם, שאמר מפורשות "ואף על גב שזהו התרגום הוא תרגומו של יונתן בן עוזיאל, מ"מ יש בו כמה נוסחאות, וכמה עניינים, ורב יוסף היה יודע אמתתו ובקי בו:"

התוס' מחזק את הפירוש החיובי ודוחה את הפירוש השלילי

[לכאורה ניתן היה לומר שתי סיבות מדוע דווקא רב יוסף הוא המתרגם. ופותרים התוס' בפירוש החיובי, שזה לכתחילה, וממעלת רב יוסף, שהיה בקי בתרגום. והבקיאות היא לברור את התרגום המדויק יותר. כי תרגום איננו רק פירוש מילולי, אלא שיש בו מימד של פרשנות.

ודוחים התוס' את התירוץ השלילי, שבדיעבד, בשל היותו סגי נהור, התירו לו להשתמש בתרגום, ורק עבורו היה היתר, כי לא היה יכול לבאר בעל פה דרך התרגום את הכתוב. אלא שיש היתר משום עת לעשות לה', התירו את שני הדברים, הן איסור כתיבת תורה שבע"פ, והן איסור אמירת בע"פ את שבכתב.

וכן שתרגום אינו בכלל האיסור של דברים שבכתב. כי רב יוסף בהיותו סומא, רשאי היה לומר את כל התנ"ך בעל פה. וזו הסיבה שבחר לעסוק בתרגום, כי אז אין לו את האיסור הזה. ועם היות וכך נקטו התוס' במסכת שבת קטו, הרי כאן - העיקר הוא בקיאותו בתרגום, ולא מצד חשש איסור. אלא שכאן התירו חכמים לגמרי.]

לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו -

ופשיעה פשע,
שהיה לו לשמור שורו,
שבקל היה יכול לשומרו,
שאינ דחוקה להזיק,
כיון שאין הנאה להזיקה,
אבל שן,
שיש הנאה להזיקה - הוי כעין אונס,
שלא היה יכול לשומרה כל כך,
כיון שהשן דחוק לאכול להנאתו,
ולא ראי השן,
שאינ כוונתו להזיק,
ואין יצרה תקפה,
ובקל יכול לשומרה,

אלא מבארים התוס', כי הדבר המשמעותי אינו באיזה איבר מתבצע הדבר, וכמו שעם הקרניים קיימות שתי פעולות לנגוח ולדחוף, ושתיהן נקראות אב אחר. הרי מה שקובע להיקרא אב הוא גם הדין שיש לו. ואם כן לכאורה, היה לה להיקרא בשם אחר, ולכן צריכה הגמרא לתרץ, שבאמת גם כאן יש דין השווה לרגל, לפחות בפרט אחד, והוא התשלום מן העליה שבנכסיו. (אם הזיקה והנוק יותר משוויה של הבהמה המזיקה, משלם הבעלים את הנוק מביתו, כדין הרגל. ולכן נקראת היא תולדה דרגל ולא תולדה דקרן, כי הקרן משלם רק "מגופה", כלומר, מן גוף הבהמה המזיקה [או משלם מביתו עד שיווי הבהמה המזיקה, ונחלקו בדבר רבי עקיבא ורבי ישמעאל לקמן בפרק המניח]. ואם שוייה של הבהמה המזיקה הוא פחות מחצי הנוק - מפסיד הניזק.) ורק מאחר ויש דמיון בדין, אכן ניתן להשאיר אותה עם השם רגל.

ולאחר מכן מביאה הגמרא, כי הדעה שצרורות מן העליה הינם רק לרב פפא, ואילו רבא הסתפק בכך, ולכן העמידו, שהטעם שהיא נקראת רגל, הוא בהשוואה אחרת שלה לרגל בניגוד לקרן. לפוטרה ברשות הרבים, כמו שהרגל המהלכת ברשות הרבים פטורה. ובניגוד לקרן שכן חייבת ברשות הרבים.

שם בפני עצמו

[הגדר של שם בפני עצמו מראה על חשיבות מחד, והפרדה מעניינים אחרים מאידך. ולדוגמא הביאו התוס' לעניין פז"ר קש"ב. והביאו שם מרש"י שהריש - מלמדת אותנו, כי "רגל בפני עצמו - שיש לו שם בפני עצמו ואינו בכלל סוכות" ומביאים שם מעצמם פירושים אחרים על אותה הר' "רגל - היינו לינה שטעון לינה בירושלים. ור"ח מפרש רגל לענין אבילות". על כל פנים מאחר וחלוק שמיני עצרת מדיני הסוכה - לכן נקרא בשם העומד בפני עצמו.]

כדמתרגם רב יוסף -

נקט רב יוסף לפי שהיה בקי בתרגום,
שיש כמה ענייני תרגום.

ולא כדפירש בעלמא,

לפי שהיה סגי נהור,

ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה,

ולכך היה אומר תרגום,

דמשום עת לעשות - אמר התם דשרי,

ואין לך עת לעשות גדול מזה.

הגמרא מביאה את ההוכחה מהפסוק לדברי שמואל כי מבעה זה שן

ושמואל אמר: מבעה זה השן, דכתיב, שכן מצאנו בדברי הנביא [עובדיה א]: "איך נחפשו עשו, נבעו מצפוניו" [איך יחפשו בבתי עשו, ויבקשו את מה שהצפין והטמין]. שואלת הגמרא: מאי משמע, כיצד משמע מפסוק זה שמבעה זה השן? ומשיבה הגמרא שהראיה היא מתרגום הפסוק:

הראיה היא כדמתרגם רב יוסף [כפי שרב יוסף היה מביא בשם תרגום יונתן]: איכדין אתבליש עשו [איך חיפשו בבתי

כראי הקרן,

**דכוונתו להזיק ויצרה תקפה,
ואין יכול לשומרה כל כך יפה.**

**הגמרא דנה בחילוק בין רב ושמואל, לבחור מהו אב
הנזק מבעה**

בתחילה הציגה הגמרא מה כל אחד מהאמוראים בוחר. רב אמר: מבעה - זה אדם, ושמואל אמר: מבעה - זה השן. לאחר מכן הביאה הגמרא את ההוכחה החיובית לאושש את הסברא מפסוקים. אולם היתה תשובה מכל אמורא להחליש את סברת השני. ולכן השאלה נשאלה מחדש מצד הסברא. רב לומד כי ברגע שנאמר שור, הרי זה לכל ענייני השור.

ומבאר רב יהודה את סברת שמואל, שיש חילוק מהותי בין הקרן והשן, ולכן היו צריכים להשתמש בשתי מילים שונות, השור לצורך הקרן והמבעה לצורך השן. כי בקרן יש חולשה, שאין הנאה להזיק, ואעפ"כ השור נוגח. ומצד שני, יש חולשה בשן, שאין לה כוונה להזיק, כדוגמת הקרן. אלא שהגמרא לא קיבלה את דברי רב יהודה והקשתה עליהם. "ולאו קל וחומר הוא? ומה שן שאין כוונתו להזיק - חייב, קרן שכוונתו להזיק - לא כל שכן!"

מבארים התוס' את מהלך הלא ראי זה כראי זה

מצד אחד יש תכונות שונות בגדר הזיק הקרן והשן. אבל מה שקובע לנו הוא מה נוגע הדבר לאדם. כי אם אומרים אנו, שבקרן אין הנאה להזיק, הרי זה לא רק בא להחליש את הקרן מול השן, אלא דווקא להגביר את חובת השמירה של האדם, שמאחר והשמירה הנדרשת בקרן אינה מרובה כל כך, ובקל היה יכול לשמור שורו, בניגוד שהרצון ליהנות משגע את הבהמה באכילת השן, והיא ממש כאנוסה למלא תאוותה, ולכן יתקשה בשמירתה יותר. וכן בצד השני, גם השן אין קשה לשומרה, כי הכוונה להזיק הרי הוא כתקפה יצרה, ואז יתקשה לשומרה.

ומעניין כי התוס' ביארו את הסברא שהוא סיבה לפטור, ולכאורה מה מקום להקשות על כך ולאו קל וחומר הוא, והרי זו סברא טובה להקל בכוונתו להזיק, אלא שהיה צריך להעלות בדעתו שיש בה את החומרה האחרת שהיא הגורמת לו את חיוב השמירה.

גדר לא ראי זה כראי זה

[אחת המילים בעברית המהפכות הינה "אבל". בשעה שבאים אנו להראות כי בקלות היה יכול לשמור את השור מנזק הקרן, מאחר שאינה דחוקה להזיק. וכאן מגיעה מילה אחת, המראה את הניגודיות "אבל", כי השן בניגוד לכך הוא ממש אנוס להציל את השור שלא ימלא את תאוותו, ולכן אם לא הצליח בשמירה, אין זה פשיעה.]

[דף ד עמוד א]

מידי דהוה אעבד ואמה -

לא כפירוש רש"י,

שפירש משום דתנן בהחובל (לקמן דף פז.),

**עבד ואשה פגיעתן כו',
דא"כ - ה"ל למינקט עבד ואשה.**

אלא מפרש ר"ת,

דנקט עבד ואמה,

משום דקאי אמתניתין דסוף מסכת ידים,

ושעמא משום שמא יקניטנו רבו,

דבסמוך מפורש התם.

**לא ניתן ללמוד קל וחומר שן מקרן, שכוונתו להזיק,
מאחר ויש את העבד והאמה, שהכוונה לא מחייבת
אותם**

הגמרא מבארת, מה שאמר רב יהודה לבאר את שיטת שמואל, תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, ושלא ניתן ללמוד את האחד מן השני בקל וחומר. והראייה לכך כי העבד והאמה כוונתן להזיק ואעפ"כ פטורים, כך שלא הכוונה היא היוצרת את החיוב.

התוס' שוללים תחילה את פירוש רש"י למקור הדברים

מביאים התוס' את דברי רש"י, המביא על כך ראייה מפרק החובל, העבד והאשה - פגיעתן רעה, החובל בהן - חייב, והן שחבלו באחרים - פטורין. אלא שמקשים על כך התוס', שאז היינו צריכים להשתמש בעבד ואשה. והרי לכאורה לא היה יכול לומר מלכתחילה עבד ואשה, שהרי אשה אינה ממון המזיק, באשר אין האשה ממונו של הבעל, אלא שמה שציינו כאן אשה, הוא רק על מנת לבאר, כי רש"י נקט את המשנה בפרק החובל, בו הצמידו אשה לעבד, באומרים עבד ואשה - פגיעתן רעה.

מפרש ר"ת שזה על פי המשנה בידיים

המשנה במסכת ידים פ"ד מ"ז מביאה כיצד הצדוקין היו קובלין ומתרעמים על הפרושים, בכמה עניינים, והטעם שענו להם הפרושים, חכמי ישראל. ואחד מהם קשור בעבד ואמה. "מה אם שוֹרֵי וְחֲמוֹרֵי שְׂאֵינִי חֵיב בְּהֵם מִצֹּת, הֲרֵי אֲנִי חֵיב בְּנִזְקָן. עֲבָדֵי וְאִמָּתֵי שְׂאֵינִי חֵיב בְּהֵן מִצֹּת, אִינּוּ דִין שְׂאֵהָא חֵיב בְּנִזְקָן. אֲמַרו לְהֵם, לֹא. אִם אֲמַרְתֶּם בְּשׂוֹרֵי וְחֲמוֹרֵי, שְׂאֵינִי בְּהֵם דַּעַת, תֵּאמְרוּ בְּעֲבָדֵי וּבְאִמָּתֵי, שְׂאֵינִי בְּהֵם דַּעַת, שְׂאֵינִי אֲנִי, וְלֵךְ וְיִדְלִיק גְּדִישׁוֹ שֶׁל אַחַר וְאֵהָא חֵיב לְשֵׁלִם:" וכפי שפירש רב אשי כאן בהמשך, נמצא מפסיד את רבו מאה מנה בכל יום:

**התוס' מלמדים אותנו כי כאשר באים לדחות את
פירוש רש"י יש כמה שלבים**

[התוס' מראים לנו מספר שלבים. השלב הראשון, ציון העובדה שבאים לשלול את הפירוש "לא כפירוש רש"י". השלב השני, הבאת תמצית דבריו "שפירש". השלב השלישי, הוכחה דרך השלילה, מדוע לא ניתן לקבל את דבריו, המבוסס על דיוק לשוני של מילות הגמרא "דאם כן הוה ליה למינקט". השלב הרביעי - הצעת פירוש חדש, תוך ציון שם המפרש "אלא מפרש ר"ת". השלב החמישי הוא הדגשת הדיוק בפירוש החדש, העונה על הקושי שהיה במה שדחו "דנקט עבד ואמה". השלב הששי הוא לקשר את הטעם המובא

כוונה קיים הפטור. ומדייק המהר"ם מהי קושיית התוס', כי אותו סיוע הקיים לפטור בעבד ואמה, שפטורים אף בשאין כוונתן להזיק מצוי גם בהשן, שחייב אף בשעה שאין כוונתו להזיק, וכל שכן כשכוונתו להזיק.

תשובת התוס' כפולה, אכן הכוונה הינה להזיק, רק שהיא מוסתרת, או מצד הטעם החיצוני, שמא יקניטנו רבו

תשובה אחת, שאכן הכוונה היא היוצרת את החיוב, אלא שהעבד יכול לשקר לו ולומר לו שכלל לא התכוון. או כטעמו של רב אשי, שכאן הדגש אינו על מעשה העבד להזיק את הדבר, שלא זה הבעיה, אלא שרק רוצה לחייב את רבו.

וביאר בתוס' רא"ש משמו של רבינו יונה "דודאי עבד ואמה שהזיקו בשוגג - דין הוא שלא לחייב את רבם, דבחזקת שמור קיימי, כיון דבני דעת נינהו, והן שומרים עצמם ומדקדקים במעשיהם, אבל בודאי בשכוונתם להזיק - ראוי לחייב את רבם, כדי שישמרם שלא יתכוונו להזיק, אלא לפיכך פטורין לפי שקשה לשומרם מלהזיק, כיון שכוונתם להזיק."

מה ידע המקשה ומה חידש כאן

[קושיית התוס' היתה, וכי לא ידע המקשה את הטעם שנאמר בסוף, ואעפ"כ הקשה את קושייתו? ומתוך כך מבארים, שעם היות וידע, עדיין היה יכול להקשות. שזה מנתח לנו מה בדיוק הנקודה הקובעת, הן בקושיא והן בתשובה. ומילות המפתח הינן "דשפיר ידע המקשה טעמא שמא .. ואפילו הכי פריך, מכיוון, ואפילו .. ואע"ג דלא שייך טעמא שמא".]

כשהזיק חב המזיק כו' -

לא היינו כשהזיק קמא, אלא מאידך כשהזיק - מרבה לה.

דיוק הגמרא לגבי עניין הרגל

הגמרא מבארת את הצריכות של המשנה לכלול גם שן וגם קרן, כי בכל אחד יש דבר שאין בחבירו. בקרן - יש כוונה להזיק, בעוד שבשן - יש הנאה להזיקו. אלא עדיין יש מקום לשאול, וכי את הרגל ששירנו? וענתה על כך הגמרא, התנא הזכירו ברמז לקמן במשנה [ט ב], כאשר שנה: "כשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". וזה מיותר, כי כבר נתפרש דבר זה. אלא, בא התנא לאתווי רגל, לרבות ולהביא את ה"רגל", ללמד שחייב על נזקיה.

התוס' מציינים מה הדגישה הגמרא

כוונת התוס' למתני' דלקמן (ט ב), והיינו משום דכשהזיק קמא דמתניתין - לאו יתורא הוא, דהא בעינן ליה לגופיה, שהרי נדרש עבור הצד השווה. ורק כשהזיק דמתני' לקמן - אייתר לריבויי רגל ולמסקנא לריבויי קרן.

התוס' שולחים אותנו למקום אחר, כי המחשבה הראשונית היתה ללמוד מהמשנה שלנו

[מה שהתוס' שלחו אותנו למשנה האחרת, שהדיוק של סוף המשנה "וְכִשְׁהִזִּיק, חָב הַמְּזִיק לְשֵׁלֵם תְּשֻׁלוּמֵי נֶזֶק בְּמִיטֵב הָאֶרֶץ: אינו שייך למשנה הנוכחית בה אנו

מהמקור שאותו הם מביאים, שהוא כחלק מדברי הגמרא כאן. "וטעמא דבסמוך- מפורש התם". ועד כמה שנראים הדברים כעניין טבעי, יש לראות עד כמה מדייקים התוס', אפילו בתוס' כה קצר, ועד כמה הוא מובנה].

לאו אף על גב דכוונתו להזיק אפ"ה פטורין

וא"ת,

עבד ואמה גופיה - נילף מק"ו דשן להתחייב, כיון דאכתי לא ידע טעמא, דשמא יקניטנו רבו.

וע"ק,

כיון דידע רישא דמתניתין דמסכת ידים (פ"ד מ"ז), מדנקט עבד ואמה, ולא נקט עבד ואשה, א"כ - מסתמא ידע סיפא.

וע"ק,

דעבד ואמה כשאין כוונתו להזיק - נמי פטירי, וא"כ מאי מייתי.

וי"ל,

דשפיר הוה ידע המקשה, טעמא דשמא יקניטנו רבו, ואפ"ה פריך,

כיון דעבד ואמה פטורין,

ואפילו באין כוונתו להזיק,

ואף על גב דלא שייך טעמא,

דשמא יקניטנו רבו דאנוס הוא,

דפעמים דנתכוונו ויאמרו לא נתכוונו לכך,

פטירי בכל ענין,

נמצא שכוונתו גודם הפטור,

ה"נ קרן שכונתו להזיק - **יש לנו לפוטרו,**

ורב אשי פירש,

דאפילו באין כוונתו להזיק - איכא טעמא רבה.

מהלך הקל וחומר של הגמרא, ודחייתו על ידי עבד ואמה

הגמרא עונה למה שרב יהודה בא לבאר את שיטת שמואל, כי שור לקרנו והמבעה לשינו. אלא הגמרא רצתה לדחות דבריו, שאני יכול ללמוד קל וחומר, שאם השן הינה אב נזקים, אף ללא כוונה, כל שכן הקרן, שיש בה גם כוונה. ואז באה הגמרא לדחות מעבד ואמה, שאפילו שיש בהם כוונה, והרי הם פטורים, וכך נלמד לפטור בקרן.

מקשים התוס', שלכאורה הכיוון הוא הפוך

עד שאתה בא ללמוד מהעבד והאמה לפטור, נוכל לומר, שגם בהם נחייב קל וחומר משן, שהרי לעת עתה, אינו מכיר את הטעם שמא יקניטנו רבו. ומאחר ודייקו עבד ואמה, הרי כבר הכיר את המשנה במסכת ידים, הרי כבר ידע את הסוף, ועוד קשה, שהפטור הוא כללי, ואינו קשור בכוונה, שגם ללא

דבר, לא היה לו לתנא לחזור ולחשבו בין המועדין. ובכך מראים התוס', שחלק מהביאור הוא על מה שהיה ראוי להימשך בגמרא. וכאשר אומרים תשובה כזאת, הבאה לצמצם דווקא אדם, חייבים להתייחס לשאר הדברים שכן הוכפלו. ומילות המפתח הינן "אבל .. אף על גב דתנא ליה ברישא, תנא ליה בסיפא גבי מועדין, משום חידוש דמפרש".

החידוש שהשמיע בשאר האבות שהוכפלו

ושן ורגל חזר התנא והשמיעם בין המועדים, כיון שנתוסף בהן חידוש, שהשן מועדת לאכול רק הראוי לה, ואם אכלה מזה שלא ראוי לה הוי קרן. וכן הרגל מועדת לשבר כלים דרך הילוכה, ואם שברה בכוונה הוי קרן ומשלמת נזק שלם. וכן את הקרן שב התנא ומשמיע, אף שכבר נתרבה לשמואל מ"כשהזיק חב המזיק", מכל מקום, שם מיירי בשור מועד, המשלם נזק שלם וממיטב, ולכן בא התנא להשמיענו את דין שור התם המשלם חצי נזק. וכיון שהוזכר שור התם, הוזכר כבר גם שור המועד.

התוס' גם מדייקים לא רק על מה שהוזכר במועדים, אלא גם על מה שלא הוזכר

והתבאר באריכות בתוס' רבינו פרץ: "פירוש, בהדי מועדין מתחלתן. וא"ת א"כ ליהדר ולתני נמי בור ואש דמועדין מתחלתן. וי"ל דלא חשיב רק בעלי חיים דבדידהו איכא רבותא, במאי דמועדין מתחילתן, דסד"א כיון דדרכן להזיק - הוי כקרן, אבל בור ואש דאין בהן רוח חיים - לא הוי רבותא, דכך לי פעם ראשונה ושניה ושלישית כמו רביעית."

כראי אדם שאין משלם את הכופר -

הקשה ריב"א,

האי חומרא היא זו,

מאי דאינו משלם את הכופר,

משום דקים ליה בדרבה מיניה.

ותירץ,

דשוגג - נמי פטור,

מדתנא דבי חזקיה.

ואומר ר"י,

דלאו פרכא היא כלל,

דלא מפטר משום קים ליה בדרבה מיניה,

וכן נמי אין שייך להזכיר תנא דבי חזקיה,

דלקמן בפ"ב (דף כו.) משמע,

דאי לאו קרא ד'עליו' ולא על האדם,

הוה ילפינן אדם משור,

שיתחייב מזיד מיתה וכופר,

ומ'עליו' - פטרי ליה אפילו שוגג,

דומיא דשור,

דאין מזיד לשור;

ותנא דבי חזקיה דפוטר אפילו שוגג,

היינו ממון שהזיק בשעת חיוב מיתה,

עוסקים, שזה לכאורה הראייה הטבעית, מכיון שאין אפשרות לרבות מכאן, אלא הריבוי הוא רק בהמשך.

ומילות המפתח הינן "לא .. אלא מאידך". וכל הפעמים בהם מדגישים מאידך, הוא כי היתה לנו מחשבה בתחילה על משהו מסוים, ולכך מתרצים שזה אינו, כלומר יש כאן שלב של שלילה בתחילה, ולאחר מכן מבארים מהו כן החיובי - אלא מאידך].

למחשביה בהדי מועדין כו' -

ושמואל ס"ל,

דלא ה"ל לאשמעינן בסיפא,

כיון דלא אשמעינן שום חידוש טפי מברישא,

אבל שן ורגל,

אף על גב דתנא ליה ברישא,

תנא ליה בסיפא גבי מועדין,

משום חידוש דמפרש,

השן - מועדת לאכול את הראוי לה,

והרגל - מועדת לשבר דרך הילוכה,

וקרן נמי תנא.

ואף על גב דתנא ברישא,

כשהזיק חב המזיק לאתויי קרן,

מ"מ תנא ליה בסיפא,

משום דתני ליה גבי חמשה תמים,

מש"ה תנא ליה נמי בהדי מועדין.

וא"ת,

אמאי לא חשיב אש ובור גבי מועדים.

וי"ל,

דלא חשיב אלא בעלי חיים,

אבל בור ואש,

כך לי פעם ראשונה כמו פעם ג' וד'.

הגמרא מבארת מדוע שמואל אינו סובר כרב שמבעה הוא אדם

עונה הגמרא ששמואל יכול לענות לך, שמשנה בסוף הפרק מונה חמישה מועדים המשלמים הזק שלם, שור המועד, שור המזיק ברשות הניזק, וכשיטת רבי טרפון, והאדם. ומאחר ושנה שם את האדם, הרי לא ניתן לסבור כי מבעה הוא אדם. ומיד מחזירה הגמרא את השאלה לרב, שיאמר שזה נועד להחשיב אותו ביחד עם המועדין מתחילתן. כלומר, שיש שני לימודים, כאן המבעה שלדעת רב הוא אדם, בא ללמד את עצם חיובו כאב, ומה שנאמר בסוף בא ללמדנו פרט נוסף.

התוס' משלימים את השקלא וטריא שלא נאמרה בגמרא

[התוס' משלימים את הגמרא בכך ששואלים שוב את שמואל לאחר תשובת רב. "ושמואל סבירא ליה, דלא הוי ליה לאשמעינן .. כיוון דלא אשמעינן שום חידוש טפי מברישא". כלומר, מאחר ולא נתחדש בזה

את הגדיש בשוגג, שהוא נפטר מהתשלומים, מפני שעון זה של הדלקת גדיש בשבת, העושה אותו במזיד - נפטר מהתשלומים, ואין חילוק בין מזיד לשוגג לענין פטור מתשלומים.

לשיטת ר"י יש מהלך שונה

ור"י פירש, דלאו פירכא היא, שהרי מה שהאדם פטור מכופר אפילו מזיד, לא משום דקים ליה בדרבה מיניה, אלא מעליו ולא על האדם נפקא לן לקמן בסוף פרק כיצד הרגל. ואי לאו קרא דעליו ה"א דמחייב כופר עם המיתה. וא"כ ניחא דקולא הוא מה שהאדם פטור מכופר אפילו מזיד, דבדין - היה חייב שתיים אי לאו מיעוטא דעליו.

המהלך של תנא דבי חזקיה הוא לענין אחר

וא"ת היא גופה תיקשי לך, למה לא יפטר במזיד משום קלב"מ, יש לומר דלא שייך קלב"מ אלא בממון שעם המיתה, כגון שקרע שיראין בשעה שעשה העבירה, דמחייב עליו המיתה, אבל כופר דהיינו דמי הנהרג - התם לא אמרינן דפטור משום דקלב"מ, הילכך איצטרך לפטור אדם מכופר בין שוגג בין מזיד, והיקשא דתנא דבי חזקיה דשוגג למזיד, לענין ממון שעם המיתה מיירי.

יש חילוק מה מטרת תשלום הממון

[התוס' מבארים כי יש שני גדרים לתשלום הממון. כי כפרה הוא ממון על דמי המיתה, ועל כך בא עונש המוות עצמו, ולומד כי אין מקום לחייבו בפועל תשלום, כי בעצם המיתה היא כאילו גם שילם על כפרתו. מצד שני, יש ממון שהוא עבור נזק שנגרם להרוג, וכגון שנקרע בגדו. וכאן מחדש לנו תנא דבי חזקיה, שאפילו שאין הורגים אותו, כי היה זה בשוגג, הוא פטור מתשלום דמי הבגד.]

כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא -

בירושלמי יש, **דישן - לא מחייב,**

אלא כשהשכיב עצמו אצל הכלים,

אבל אם ישן והביאו כלים אצלו ושברן - פטור,

דהם גרמו לו,

וכן אם היה ישן והלך חבירו לישן אצלו,

והזיקו זה את זה,

הראשון - פטור, והאחרון - חייב.

הגמרא מדייקת שמאחר ודרך האדם לנוע בשנתו, יש עליו לחשב שלא יתקרב לכלים

לשיטת רב, הסובר כי מבעה הוא אדם, הצד השווה בו שדרכו להזיק. וכמו שהשור לאחר שהוא הועד, כבר זה הנהגתו לנגוח, ובלשון חכמינו - אורחיה הוא. נמאחר והשווה רב את האדם לשור, חוזרת השאלה על האדם, וכי דרכו להזיק? ומעמידה הגמרא בישן, ושוב מקשה הגמרא וכי אדם ישן דרכו להזיק? ומשיבה הגמרא: אכן, כיון דכייף ופשיט [כופף ופושט] את רגליו תוך כדי שינה, אורחיה הוא, דרכו להזיק בשנתו את הכלים הנמצאים בסמיכות אליו. משום שפושט ומוליך אבריו בשעה שהוא ישן הנה והנה.

ולאפוקי ממאן דדריש,
בפרק אלו נערו (כתובות דף לה. ושם),
הא אם יהיה אסון - לא יענש, דדוקא דין אסון,
אתא חזקיה, ואשמועינן,
לאו דוקא דין אסון - לא יענש,
אלא אפילו שוגג - לא יענש.

הגמרא מבארת כיצד רב יבאר "לא הרי השור כהרי המבעה"

הגמרא שואלת את הצריכותא במשנה לשיטת רב, הלומד כי מבעה הוא האדם, ואם כן כיצד יבאר "לא הרי השור כהרי המבעה". ועונה הגמרא שהוא יאמר שבשור יש חומרה, שהוא משלם כופר, בשעה שהורג אדם, ואילו האדם אינו משלם. בין אם היה זה במזיד, שאז הוא עצמו נהרג, ובין אם היה זה בשוגג שאז הוא גולה. ולכן אם היה נאמר רק שור המזיק במשנה, לא היינו יכולים ללמוד את האדם ממנו, בשל חומרה זו שיש רק בשור.

מקשים התוס', לא רק שאין זו חומרה לשור, אלא אפילו יש כאן קולא, ומתריצים בשוגג

מקשים התוס', אדרבה, חומר הוא לגביה שאינו משלם כופר לפי שהוא נהרג. כלומר מה שאינו משלם ממון הוא בגלל החומרה שבאדם שתשלום הכופר לא מסייע לו כלל. כי הוא בדרגה בה הוא נהרג, ואין בכוח הכסף לבצע עימו כפרה. וגם מה שמקבל עונש מיתה אינו בא לפוטרו, דכשנותנים לו את עונש המיתה - הרי זה חשוב, כאילו שילם גם את הממון.

הלימוד מתנא דבי חזקיה, שגם בשוגג אינו משלם

ומתריצים התוס', כי הקולא איננה רק במזיד, אלא שהוא פטור גם בשוגג מתנא דבי חזקיה. וכדתנא דבי חזקיה; דתנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - לא חלקת בה בין שוגג בין מזיד, בין מתכוון לשאין מתכוון, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם - לא תחלוק בו בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאין מתכוון, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון.

דרך נוספת לבאר את הקושיא והתירוץ

דשפיר הקשה הריב"א בסוגיין דמה שאדם אין משלם את הכופר אין זו קולא, דהלא מאחר שנותנים לו עונש מיתה הרי נכלל בזה גם שכאילו שילם את הממון. ועל זה תירץ הריב"א דכיון דאיכא דין קלב"מ גם בשוגג, הרי בהכרח שאין גדר הדברים בזה משום דהוי כאילו שילם, וא"כ שפיר חשבינן ליה קולא במה שאין משלם את הכופר.

מקור הלימוד של תנא דבי חזקיה

הגמרא ב"ק לה, א מביאה את תנא דבי חזקיה, הלומד שמאחר והפטוס מקשר בין אדם לבהמה. וכשם שהמכה בהמה חייב בכל אופני ההכאה, אף מכה אדם שחייב במיתה ופטור מתשלומין, בכל צורה של הכאה (כולל שוגג) הוא פטור מתשלומין. העמיד רבא את הנאמר במשנה "הוא שהדליק את הגדיש בשבת - פטור מפני שמחייב בנפשו" במקרה שהדליק

אדם, שמירת גופו עליו הוא [והיה צריך התנא לומר את הלשון "שמירתך עליך", בלשון נוכח].

ובכדי ליישב את הקושיה, טוענת הגמרא שקושיא זו קשה גם על הברייתא, והיא קשה לכולי עלמא:

ולטעמיך, לפי טעמך, המקשן, שהקשית מלשון המשנה לרב, ורצית להוכיח כשמואל, שמבעה זה השן, הרי גם לדבריך יקשה הא דתני קרנא [הברייתא ששנה קרנא]: ארבעה אבות נזיקין, ואדם אחד מהן. והברייתא מזכירה במפורש את האדם בין ארבעת המזיקין, ואף ברייתא זו מסיימת כמו המשנה: הצד השוה שבהן וכו', ושמירתן עליך. ואם כן יקשה לפי כולם, למה נאמר "ושמירתן עליך"? והרי אדם, שמירת גופו עליו הוא!?

אחד הכלים של הקושיות הוא ההיפוך

[כעת במהלך הגמרא אנו בקושיא על רב. אלא על מנת ליישבה, אנו באים ואומרים כי קושיא זו קשה גם על שיטת שמואל. ואכן מילות המפתח "אפילו תימא" מופיעות למעלה מארבעים פעמים בתוס'. וזה מה שפירשו התוס' את משמעות "ולטעמיך".]

אדם שמירת גופו עליו -

מכאן משמע,

דלא גרסינן במתניתין וממונא,

מדלא פריך נמי הכא, אדם - ממונו הוא,

ומשום אש ובור נמי - אין צריך למחוק,

כדפירשתי לעיל (ג: ד"ה וממונך).

הגמרא בידרה מדוע שמואל בחר במבעה שזה השן

בניגוד לרב שסובר שזה אדם

"ושמואל מיט לא אמר כרב? אמר לך: אי סלקא דעתך אדם, הא קתני סיפא: שור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק, והאדם. וליתני ברישא! בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו - לא קמיירי." ובהמשך הקשו לרב, שלמד כי השור המועד דרכו להזיק, וזאת היא דרכו. וענו לו וכי האדם דרכו להזיק? וענה על ישרן, שכיוון שידוע שהוא תוך כדי שינה מניע את אבריו, כופף ופושט רגליו וידיו - הרי זו דרכו, ואעפ"כ שמירתן עליך. ולשון זו מתאימה רק לנזקי ממון. ולכן הקשתה הגמרא "אדם, שמירת גופו עליו הוא" [והיה צריך התנא לומר את הלשון "שמירתך עליך", בלשון נוכח].

מדייקים התוס' כי מכאן ניתן לדייק על הלשון הנמונה במשנה

מבאר המהר"ם את דברי התוס': "ומה שכתבו כדפרישית לעיל, רוצה לומר, הא דכתב לעיל ד"ה וממונך - לאו דוקא בור, דלא ממונך הוא וכו' ואף על גב דלעיל כתב, דהוא "לאו דוקא", ולא כתב שצריך למחוק, היינו בברייתא, דאין דרך התנא דברייתא למידק כל כך בלישנא, אבל בלשון המשנה - לא שייך זה."

הוכחה על גירסא שלא ראוי לגורסה

[מהתוס' הזה עפ"י המהר"ם רואים מתי מוחקים גירסא שאינה ראויה, "משמע דלא גרסינן במתניתין"]

הירושלמי דן על שהבעיה הגיעה לאחר שכבר ישן

הירושלמי (ב"ק פ"ב ה"ח) מצמצם את דברי המשנה, שאדם מועד לעולם אף כאשר הוא ישן. א"ר יצחק מתניתא מה שכתוב במשנה בין ער בין ישן, כלומר, שחייב אם הזיק תוך כדי שינה, זה רק בְּשֶׁהָיָו שְׁנִיָּהֶם יִשְׁנִין כששניהם הלכו לישון באותו זמן והזיקו זה את זה, שניהם מועדים זה לזה אֶבֶל אִם הָיָה אֶחָד מֵהֶן יִשָּׁן וְאֶחָד כֶּךָ וְבָא חֲבִירוֹ לִישָׁן אֶצְלוֹ זֶה שָׁבָא לִישָׁן אֶצְלוֹ הוּא הַמוֹעֵד הוּא הַפּוֹשֵׁעַ, ואם השני הזיק את הראשון השני חייב, ואם הראשון הזיק את השני, פטור. וכן בכלים, אם הלך לישון כשהכלים היו שם, אם שבר את הכלים - חייב. אבל אם הלך לישון, ובא אחר והניח שם את הכלים ושברם - פטור.

התוס' מביאים את הירושלמי, כי לא יכל האדם להשב שיזיק בשינתו, אלא רק על המציאות שהיתה בעת שהלך לישון

כוונת התוס' בזה שהביאו כאן את הירושלמי, שאם נאמר, שחייב אף בכלים שהונחו שם אחר שישי - לא שייך אורחיה הוא, אבל בכלים המונחים קודם שישי - שייך שפיר אורחיה. שהיה לו להרחיק כדי כפיפה ופשיטה.

מטרת ההעמדה היא לצמצם, שהדין לא חל במקרה האחר, אלא רק במקרה בו העמדנו

[מילות המפתח בהעמדה הינן "לא חייב אלא .. אבל .. פטור." ומאחר ויש כאן את הטעם דהם גרמו לו, הרי מביאים התוס' מקרה נוסף "וכן אם היה". שיש לנו לדייק לפי המציאות והטעם, כיצד יש להעמיד את דברי המשנה.

וכן רואים בלשון התוס' רבינו פרץ את לשונות ההפרדה בין שני המקרים. "האי דאדם מועד אפילו ישן, היינו דווקא לענין כלים ואדם שהיו שם כבר קודם שישי, דאז הוי פשיעה כשישן שם, אבל לענין אדם וכלים שהובאו לשם אחר שישי - אונס גמור הוא [ופטור]."

ולטעמיך -

פירוש,

אפילו תימא מבעה זה השן.

כאשר יש בחינה של מחלוקת, הרי בהמרח נשאלות שאלות לכל צד, כולל להפוך לצד שני

הגמרא הציגה לעיל את מחלוקת האמוראים מה גדרו של המבעה, לרב הוא אדם ולשמואל זה שן. וכדרכה של גמרא הקשו כל אחד על דעת השני. שמואל סבר כי שור זה לקרנו ומבעה זה לשינו. או שור לרגלו ומבעה לשינו.

ולכן צריך לשאול על רב, הסובר, ששור - כולל כל מילי דשור, מהמשך המשנה, שהרי שנינו במשנתנו: הצד השוה שבהן [באבות המזיקין שהוזכרו], שדרכן להזיק ושמירתן עליך. ולשון זה מתאימה רק לגבי נזקי ממון של אדם, שפירוש, והשמירה שלהם מוטלת עליך. אבל לרב, הסובר שהמשנה כוללת גם את אדם המזיק, הרי אין לשון זו נכונה, שהרי

ולא דמי לבור,
 כגון פותקין ביבותיהן דלקמן (דף ל.),
 ואף על גב דאתי במה הצד,
 הוה אמינא **דאיצטריך לכותבו לחייב כלים,**
דמבור - לא הוה שמעינן.

והוה מצי למיפרך,
 מאי לא זה וזה **שיש בהן רוח חיים,**
 אלא **דבלאו הכי משני שפיר.**

נסינונו של רב מרי לפרש מבעה באופן מחודש של מים

הגמרא ניסתה להביא למבעה שני פירושים, רב למד זאת לאדם, ושמואל לשן. אלא שהגמרא לא קיבלה את הוכחת הפסוקים של אף אחד מהם, וכעת מתקיף לה רב מרי, ומהיכן ואני נדרש לקבל דווקא אחד מהפירושים? ומציע רב מרי משמעות חדשה לאב הנזק מבעה, של מים. וביארו רש"י, "שאם שופך אדם מימיו לרה"ר, ובא אחר ונטנפו כליו - חייב השופכן". ואף הוא נדרש להביא פסוק שתומך בדבריו. כדכתיב בספר ישעיה [פרק סד] "כקדוח אש המסים [כשם שהאש שורף את הדבר הנימס] - מים תבעה אש" [כמים היוצרים אבעבועות כשניתנים על האש]. הרי שלשון תבעה נאמר על מים.

חייבים למצוא את ההוכחה לא רק מצד השלילה אלא גם מצד החיוב

מדייקים התוס' כי כל כוחו של רב מרי, לנסות למצוא פירוש חדש, הוא מאחר והפסוק של נבעו, אינו הולך לפי אף אחת מהשיטות לא כרב ולא כשמואל.

ולכן ממשיכים התוס' למצוא מקור חיובי גם מהתורה. והלימוד הינו לא רק מהמילה ושלח, אלא מכך שבאויב מתקשר השילוח על עניין שליחות המים על פני חוצות. ואין להפחית את זה שהפסוק בכלל דן בבהמה, מאחר והתורה לא היתה חייבת לדבר על בהמה בלשון ושלח, אלא בפועל הליכה. ואם כן ניתן ללמוד מהשינוי לפועל זה שני עניינים. ומלכתחילה, אכן לא היה ניתן להעמיד פסוק זה רק במים, שהרי הוא מדבר מפורשות על בהמה, בעירה.

לאחר שהתוס' דנו על עצם הלימוד במים, הם דנים על אופן הנזק האם הוא מכלי ראשון או שני

כבר ביארנו כי היכי דמי, הוא שאלה בה אנו דוחים את הצעת שני הצדדים. אם אדם ניקב חור בשפת החול שמסביב למים, והמים היוצאים מיד בכח ראשון, הזיקו מיד, הרי זה כמו כוחו של האדם עצמו, והוי אדם המזיק. ואם מדובר במים שהזיקו רק בכח שני [במים שהלכו למרחק, או שיצאו לאחר זמן] - הרי זה רק גרמא בנזקין, ופטור.

כפסק הרמב"ם "הכופת את חבירו והניחו במקום שאינו יכול לברוח והציף עליו מים ומת - הרי זה נהרג עליו, והוא שימות מכח ראשון הבא ממעשיו". וכמבואר בגמרא בסנהדרין: "אמר רב פפא: האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא - גירי דידיה הוא, ומיחייב. הני מילי - בכח ראשון, אבל בכח שני - גרמא בעלמא הוא."

ומתי רק מציעים לשון פחות נמרצת של לאו דווקא. ומעניין לראות כי עם היות ומילות המפתח "דלא גרס(ינן) מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס', הרי מה שמקדים לכך הוא שונה. ויש לכך משמעות שונה.

"ונראה דלא גרסינן" אינו דומה ללשון "משמע בהדיא דלא גרסינן", "והכא מוכח דלא גרסי' ליה", וכן לעתים זה מובא רק בשם אחד מבעלי התוס' "אומר ר"ת דלא גרסינן". או שמחלישים זאת שיש כך ויש כך. "ומיהו אית ספרים דלא גרסינן להו, ואף לספרים דגרסינן - איכא למימר". מה שמראה כי התוס' עם קשת ביטויים שונים, מצליחים להראות שהדברים אינם בבחינת שחור ולבן, כן ולא, אלא שיש גם מקריי ביניים בבחינת אפור.]

[דף ד עמוד ב]

ואימא מבעה זה המים -

פירוש,
 כיון דקרא דנבעו - לא דייקי,
לא כמר ולא כמר.

וא"ת,
והיכן כתיב מים בתורה.

וי"ל,
 מ'ושלח',
 וכן הוא אומר (איוב ה),
 'ושולח מים על פני חוצות',
ואף על גב דשילח בעירה - בבהמה איירי,
 מ"מ מים - **נמי משתמעי מיניה,**
מדאפקיה רחמנא בהמה בלשון ושלח.

ולעיל דבעי במאי מוקמינן לה,
לא מצי מוקמינן במים,
 דכי נמי מוקמת במים,
אית לן לאוקומי במילי דשור מדכתיב 'בעירה'.

וא"ת,
והני מים ה"ד,
 אי דמשקיל עליה בדקא דמיא,
ובכח ראשון - כחו הוא,
ואי בכח שני - גרמא בעלמא הוא,
 כדאמרין בהנשרפין (סנהדרין דף עז:).

וי"ל,
 דמיירי בכח שני,
וקמ"ל דבכח שני - נמי חייב.

א"נ,
בתר דנחו,

הפסוק בישיעי' הוא פְּקֹדֶחַ אֶשׁ הַמָּסִים מִיָּם תִּבְעֶה-אֶשׁ, ופירש כאן רש"י וכמים שמבעבעים את האש, כשנותנין מים על האש נעשים כמין אבעבעות הרתיחות. ועל כן הלשון הינה מבעה, לשון הפעיל שהוא גרימת פעולה. אלא שהתוס' סוברים אחרת בפסוק, שהמים הם אלו המורתחין על ידי האש, לשון נפעל. ולכן פירשו, כי על עצם רתיחתם, שהתוצאה הינה שהמים מבעבעים, זה כן משתלב עם מבעה.

מתרצים התוס', כי כל מהות השן שהיא בגדרה תמיד מתגלה, כלומר נבעה, בניגוד לאב הזיק "מבעה" שהוא גורם לפעולה, ואם זה קשור לכיסוי, הרי הוא מגלה דבר שהיה מכוסה.

הקושי קיים רק על שן ולא על מים

[מילות המפתח "לא שייך לאקשווי" מופיעות כעשרים פעמים בתוס'. ברוב הפעמים זה גם מסתיים כמו כאן "אלא". ובכך התוס' מסלקים את ההשוואה, שכמו שהקשינו על שן, כך ניתן להקשות את אותה שאלה גם על מים.]

שלשה עשר אבות נזיקין -

ודיניהם י"ב,

דשוכר - כשומר שכר הוי,

או כשומר חנם הוי.

עם היות והמותרת הינה י"ג, מבחינת הדין השוכר הינו כמו אחד משניים שכבר נימנו

אופן ההתייחסות לברייתא של רבי אושעיא, המונה לא רק ארבע אבות נזיקין, אלא י"ג. שבניגוד לחלוקה הקודמת של אב יש לו הגדרה שונה, כאן מדובר על י"ב דינים בלבד. והכוונה, שמה שאמרה הברייתא שלשה עשר אבות נזיקין - אין הכוונה שכל השלשה עשר מחולקין בדיניהן, כי הרי בין אם שוכר דינו כשומר שכר ובין אם דינו כשומר חנם, יוצא שאין כאן שלשה עשר חילוקי דינים בין האבות אלא רק שתיים עשרה. ועם היות שבשומרים כל חילוקם הוא רק מצד הדינים השונים, עדיין השוכר הינו סוג אחר של שמירה, ולכן יש למנותו בנפרד. בניגוד לשור בין שהוא מזיק אדם או שור, הרי מהות הנזק היא דומה ממש.

שומר חנם והשואל -

שומר חנם - **פסור מן הכל**, חוץ מן הפשיעה,

שואל - **חייב בכל**, חוץ ממתה מחמת מלאכה,

ונושא שכר - **חייב במקצת** בגניבה ואבידה,

ופטור באונסין,

לכך - **נקט להו בזה הסדר**,

ולא כסדר שנכתב בפרשה.

נושא מרכזי שהתוס' מפרשים הוא הסדר

[התוס' לא נדרשים סתם לבאר מה הסדר שנישנו אלמלא היה כאן קושי. באשר הסדר הטבעי הינו סדר פסוקי התורה. אלא שהתוס' מגלים לנו כי הברייתא

ומתרצים באחת משתי אפשרויות, או מצד שלמרות שזה כוח שני, כאן חידשה התורה, או שההיזק הוא לאחר שנחו המים, והחידוש לעומת בור, הוא שכאן פתיחת המים היתה באישור, בניגוד לבור שמלכתחילה נוצר כהיזק. ועם היות והגמרא שם למדה, שזה מדין בור, אלא כאן מנסה הגמרא ללמוד שהוא דין חדש של מים.

עם היות וניתן לדחות את דברי רבי מרי באופן אחד, דחתה הגמרא בצורה מספיק טובה

מסיימים התוס', שאכן ניתן היה לפרוך את דברי רב מרי, אלא ממילא דוחים דבריו היטב. כי אכן היה ניתן לדחות ולומר, שהגמרא מתייחסת למבעה שיש בו רוח חיים, ומים אינם נכללים בכך. אלא ממילא דוחה הגמרא, מי כתיב [האם כתוב] "מים נבעו" בלשון רבים, עד שישתמע שהמילה 'נבעו' נסובה על המים שהן מבעבעין את האש? והרי לא כתוב כך, אלא "תבעה אש" כתיב, בלשון יחיד ובלשון נקבה, שמשמעותו נסובה על האש, שהיא המבעבעת את המים.

מבאר התוס' רבינו פרץ, כי דחיית הגמרא כאן הינה חזקה ביותר. שעם היות שלעיל ראינו רק שהפסוקים אינם מדוייקים, אולם גוף הדרשה הינה הגיונית, וכאן גוף הדרשה אין לה מקום להיאמר.

הצעה שהתוס' מעלים ומבארים שאין צורך לאומרה

[אכן התוס' העלו הצעה לדחות את דברי רב מרי באופן מסויים, ומבארים מדוע הגמרא לא השתמשה בהצעתם, כי הצליחה ממילא לדחות זאת באופן ראוי. והמרתק כי מילות המפתח "דבלאו הכי .. שפיר" נאמרו למעלה מחמישים פעמים בתוס', אלא שזה על מספר עניינים "דבלאו הכי - פריך/ משני / מקשה ליה/ עביד צריכותא / דחי ליה / שפיר" מה שמראה שיש לנו מהלך קבוע.]

מי כתיב מים נבעו -

וא"ת,

כי כתיב נמי נבעו,

לא מיתוקמא מתניתיתין במים,

דמי קתני נבעה,

כדדייק לעיל (דף ג:) גבי שן.

וי"ל,

דלא שייך לאקשווי - אלא גבי שן,

דליתני נבעה, שהשן עצמו נבעה,

דמבעה - משמע מגלה [דבר אחר שהיה מכוסה],

אבל במים - שייך שפיר לישנא דמבעה,

שהמים רותחים קרויים מבעבעים.

מקשים התוס', כי אותה קושיה שמנעה מאיתנו ללמוד על שן, קיימת גם במים

שאלת רב על שמואל לבטל את נסיון ההעמדה של מבעה כשן, כי הפסוק נבעו מצפוניו הינה באופן של נבעה ולא של מבעה. ואף כאן בנסיגונו של רב מרי להעמיד כמים הרי לשון

שהעיקרון בו התנא העדיף להיצמד לסגנון המשנה, שהכל נכלל בשור. גובר על הפרדה לשני עניינים, שני סוגי אדם ושלושה אבות בשור. כי בעצם דינו של רבי אושעיא מאוד צמוד למשנה, רק שמוסיף. ולכן מלכתחילה אינו רוצה להיכנס לשני סוגי אדם.]

ועדים זוממין -

פירש ריב"א,
דאפילו שילם על פי העדים זוממין - **חייבין**,
דלא שייך בממון,
כאשר זמם ולא כאשר עשה,
דאפשר בחזרה.

ור"י מפרש,
דלא צריך להאי טעמא,
דגבי ממון - מחייבין להו בק"ו,
דגבי ממון עונשין מן הדין,
והא דאמרינן במכות (דף ה:),
הרגו - אין נהרגים,
היינו משום דהתם - אין עונשין מן הדין.

גדרם של העדים הזוממים, שמנה רבי חייא

הגמרא מביאה פרט לארבע אבות נזיקין של המשנה שתי ברייתות על מניין אחר, של רבי אושעיא, ושל רבי חייא, המונה עשרים וארבעה אבות נזיקין. אלא שהוא מוסיף בין השאר גם עדים זוממין. הגדרת העדים הזוממים, שהם יוצאים על עצם עדותם של עדי השקר, שכלל לא יכלו להעיד, מכיוון שבאותו הזמן היו איתם במקום אחר. במקרה כזה, אכן העדים נדרשים לשלם את מה שרצו לחייב תחילה. במקרה בו גרמו למישהו להיהרג, הרי אין ניתן להחזירו לקדמותו. ולכן נאמר בהם, כאשר זמם ולא כאשר עשה.

מה שהריב"א מפרש, מגיע בשל קושי שהיה לו

בתוס' הרא"ש מציג את השאלה. "תימה, מה שייך למיתני עדים זוממים בהדי אבות נזיקין, והלא לא עשו שום היוזק, דאילו שילם כבר על פיהם - פטורים, דאמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה." שמשמעות היא הפוכה מכל שאר ההיוזקים, כי כל חיובו הוא רק לפני שנוצר הנזק, ואדרבא אם היוזק כבר - אין עליהם חיוב.

לכך פירש הריב"א, כי אפילו אם הוא שילם לפני שבאו והזימו אותם, הרי אין זה נקרא כאן "כאשר זמם ולא כאשר עשה". שהתשלום ניתן להחזרה. ונמצא כי הם אכן הזיקו לו, ועדיין הם נקראים עדים זוממים, ובכל זאת ישלמו את מה שפעלו, מכיוון שהדבר אפשרי. בניגוד למציאות שאם היתה יוצאת תקלה על ידם במוות.

הלשון פירש ריב"א מלמדת אותנו שהיה כאן קושי

[התוס' כשמביאים את ריב"א משתמשים בקשה ריב"א או תירץ ריב"א, או אומר ריב"א. או אומר ר"י בשם ריב"א. ומה שכאן נקט דווקא פירש ריב"א, היא כמו בשאר מקומות בהם התוס' פותחים במילה פירוש,

היה בה סדר הגיון משמעותי, המאפשר לזכור את הדברים, ולכן נאמרו לפי סדר זה. בתחילה הקיצוניים, פטור בכל פרט לדבר אחד, חייב בכל פרט לדבר אחד, ולאחר מכן את הביניים, חייב במקצת מצד אחד ופטור מצד שני. ויש כאן גם גורם חיובי "נקט להו בזה הסדר", וגם ביאור השולל את הסדר הטבעי "כסדר שנכתב בפרשה".

דוגמא נוספת לעיקרון של סדר, הגובר על הסדר הטבעי, מביאים התוס' ביבמות "ואין הגמרא מביא הנך משניות כסדר המשנה, אלא כסדר הראוי להקשות זה אחר זה, דלא מיתרצא בתרייתא בשינויא קמיתא." שאף כאן יש את הגורם הטבעי אותו באים אנו לשלול, ואת הגורם החיובי, כי מהלך הגמרא וסדר הראוי להקשות - הינו משמעותי.]

תרי גווני אדם -

וא"ת,
כיון דתני **תרי גווני אדם**,
ליתני נמי ג' אבות בשור,
הקרן והשן והרגל.

וי"ל,
דניחא ליה **לכלול כולם בשור**,
כמו תנא דמתניתין.

ההבדל בין משנתנו לברייתא של רבי אושעיא, קשורה בחילוק שאדם מזיק אדם או שור

הגמרא הביאה ברייתא משמו של רבי אושעיא, שיש לא רק ארבעה אבות נזיקין, אלא שלושה עשר. וארבעה הראשונים שמונה הברייתא הם ארבעת סוגי השומרים החייבים על נזקי הפקדון. לאחר מכן מונה הברייתא את חמשת סוגי התשלומים של אדם החובל בחבירו. ולאחר מכן מונה הברייתא את ארבעת אבות הנזיקין של משנתנו. ומבארים כי רב שלמד במשנה שלנו כי מבעה הוא אדם, כלל בזה את כל אופני הנזק, כולל התשעה הראשונים. אלא שכעת השאלה מתהפכת, הרי הוא כן תנא בתחילה נזקים הקשורים באדם. ועונה על כך הגמרא, שהוא מחלק שיש שני סוגי אדם, אדם המזיק אדם ואדם המזיק שור.

מקשים התוס', לפי סגנון שהינך פותח הכל, היה עליך להלק את נזקי השור

מאחר והברייתא פותחת, היה לה לפרוט ולציין את ג' האבות בשור. ואפילו לומר חמישה עשר אבות נזיקין, ואז המשנה מנתה ארבעה, שור בור מבעה והבער, וההצעה היא לומר את כל השלושה של השור בפירוט. ועונים על כך, שהוא העדיף להיות צמוד למשנה.

הסגנון דניחא ליה, הוא אינו מצד חידוש הדין, אלא העדיפות בבחירת לשון הדברים

[מילות המפתח "דניחא ליה" מופיעות קרוב למאתיים פעמים בתוס'. ובעצם התוס' כאן אומרים

**מכל מקום ליתני תרי גווני שור,
כיון דלפעמים איכא נזק שלם.**

ואומר ר"ת,

**דכיון דאין משלם אלא מגופו,
אי אפשר למיתני גבי אבות,**

דאמרינן לקמן,

כולם כאבות הן - לשלם ממיטב.

**הגמרא הקשתה שאם רבי אושעיא סובר כרבי עקיבא
כן היה לו למנות לחוד שור שחבל בשור ושור שהזיק
באדם**

הגמרא שהביאה את הברייתא של רבי אושעיא, לא חילקה שור שהזיק שור ובנפרד שור שהזיק אדם, וכפי שכן חילקה באדם המזיק. וביארה, שמאחר ודינם שווה, מנתה אותם כאחד. אולם אם נאמר שרבי אושעיא סובר כרבי עקיבא, הרי כן היה צורך להפרידם, ששנינו לקמן בפרק המניח, רבי עקיבא אומר, אף תם שחבל באדם, משלם במותר נזק שלם. שאז בשעה שהשור מזיק שור, היות והוא תם משלם רק חצי נזק, ואילו באדם אף התם משלם נזק שלם. ונמצא, כי אם סבר כרבי עקיבא, כן היה לו לחלק ולמנותם בנפרד.

עונה הגמרא שהרי רבי עקיבא עצמו שבר את כוח אגרופו (תבריה לגזיזה), שהחליש את דבריו. וכפי ששנינו בברייתא, רבי עקיבא אומר: יכול אף תם שחבל באדם משלם מן העליה (בניגוד לתשלום מגופו), ועונה הברייתא כמשפט הזה יעשה לו, כלומר לגופו, ואם השור אינו שווה כפי ההזיק האדם הניזק מפסיד.

התוס' בתחילה שוללים את פירוש רבינו חננאל

התוס' מבארים, כי אין לפרש כרבינו חננאל, שחזר בו ר"ע. מדקאמר ולא משלם אלא מגופו, דה"ה דלא משלם רק ח"נ. דבהך ברייתא גופא קתני בהדיא, ר"ע אומר דמשלם נזק שלם, לקמן פרק המניח (לג א). שהרי במשנה נאמר בדעת ת"ק אף שור באדם משלם חצי נזק, ובא רבי עקיבא ומדייק מייתור המילה הזו, שהכוונה לתחתון, כלומר לדין של שור המועיד שחבל באדם. כלומר, וודאי שמשלם נזק שלם.

הקושי בפירוש רש"י, שיש מציאות בה אין נזק שלם

בביאור המילה אשתכח ניתן לפרש, שמאחר ויש מציאות שכאשר אין גוף השור שווה כנזק שפעל, הרי אז אינו משלם נזק שלם. ואז אומרים התוס', שבכל זאת יש פעמים בו הוא כן משלם נזק שלם, ואז כן צריכים לשנות שני סוגי שור. ויש שתירצו את רש"י, ש"אשתכח" הוא לשון ששכח ומצוי הדבר. ואם כן בגלל זה אין לשנותו.

**דומה הדבר לחילוק בין נחל איתן ונחל אמזב - האם
המציאות של לפעמים, היא המשנה את היכולת
להכלילו בתוך אב נזקים**

[נראה, כי מאחר ומצויה המילה לפעמים, על כך הדיון. האם מחשיבים רק כאשר הדבר הינו תמיד, או די בכח שיכול הוא להיות גם נזק שלם, ניתן להחשיבו. ואכן מילת המפתח "דלפעמים" מופיעה מעל עשר פעמים בתוס'.]

הרי הכוונה שהיה להם קושי, ולכן מבארים כי הפירוש צריך להיות כך. ונמצא כי גם בדיוק לשון התוס', אנו רואים כי היה קשה לריב"א וכפי שפירשנו.]

**שיטת ר"י, שעם היות זה נקרא עשה, עדיין יש עליו
חיוב ממון**

לשיטת ר"י גם בממון שייך עשה, ואפילו ניתן להישבון, שהרי בכל זאת עשו מעשה על פיהם. אלא שכאן מחייבים מקל וחומר, שמה אם רק זמם היה חייב, כאשר ביצע את זממו - לא כל שכן? ועם היות ודרך כלל אין עונשים ממון מן הדין, כלומר בקל וחומר, הרי בממון כאן עונשים. אלא שאם קל וחומר זה הוא כה טוב, מדוע אכן במיתה אין אומרים כן. וכפי שהגמרא לומדת במכות. "תנא, בריבי אומר: לא הרגו - נהרגין, הרגו - אין נהרגין. אמר אביו: בני, לאו קל וחומר הוא? אמר לו: לימדתנו רבינו, שאין עונשין מן הדין."

מנסך -

פליגי בה בהנזקין (גיטין נב: ושם),

חד אמר - מנסך ממש, וחד אמר - מערב.

**התוס' מבארים שזו מחלוקת אמוראים, לאפוקי משיטת
רש"י**

לאחר שהמשנה ציינה ארבע אבות נזיקין, ותני רב אושעיא, שלשה עשר אבות נזיקין, תני ר' חייא, עשרים וארבעה אבות נזיקין, ואחד מהם הוא המנסך. ומדייק רש"י, שעם היות ולא נכתב מפורשות בתורה, הרי הם אבות, שהרי יש בהם הזיק, והתורה כן מתייחסת לנזק ממון, מכה נפש בהמה ישלמנה.

התוס' מבארים, כי זו משנה בגיטין " והמנסך, בשוגג - פטור, במזיד - חייב". ובגמרא נחלקו אמוראים בגדרה. "איתמר: מנסך - רב אמר: מנסך ממש, ושמואל אמר: מערב." ובאו לשלול את דעת רש"י הלומד דווקא מנסך אך לא מערב. ומערב שאינו הופך יין ליין נסך, אלא לוקח מה שכבר היה יין נסך, ואיתו הוא מערב ביין חבירו, ובכך הוא אוסרו בהנאה.

[דף ה עמוד א]

הא תברא ר"ע לגזיזה -

אין לפרש דחזר בו,

מדקתני שמשלם מגופו,

דבפרק המניח (לקמן דף לג.) תני בהדיא,

ר"ע אומר,

כמשפט הזה - כתחתון ולא כעליון,

יכול ישלם מן העלייה כו'.

ולפ"ה נמי קשה,

דפירש,

ואשתכח דלא משלם נזק שלם,

אלא כמו שהשור שוה,

דאף על גב דזימנין דליכא נזק שלם,

כגון שהשור אין שוה כדי היזקו,

תירוץ שלא נאמר, והתוס' מציעים כאן תירוץ נוסף. ומילות המפתח "הוי מצי למימר" נאמרות הן בצורה כזאת והן בראשי תיבות (המ"ל כמו כאן), וזה מתקרב למאה פעמים בתוס'.

דאי שמיה היזק -

ואף על גב דחזקיה דאמר שמיה היזק, איתותב בהניזקין (גיטין דף נג:), מ"מ ניחא ליה, לאוקומי ברייתא דרבי חייא אביו - אליביה.

מהלך הדיון על הכללת היזק שאינו ניכר בדברי רבי חייא

לעיל תני ר' חייא, עשרים וארבעה אבות נזיקין, והוא מונה בהם והמטמא, והמדמע, והמנסך. והגמרא שואלת מדוע רק הוא מנה אותם, ואילו רבי אושעיא לא מנה אותם. ומאחר ובגיטין ידועה מחלוקת האמוראים בהיותם היזק שאינו ניכר, מה הגדרתם, הרי מכל כיוון לא היה צריך לשנותם.

בגיטין ידועה שיטת חזקיה "אמר חזקיה: דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד - חייב; מאי טעמא? היזק שאינו ניכר - שמיה היזק, ומה טעם אמרו בשוגג פטור? כדי שיודיעו." בניגוד לכך היא שיטת רבי יוחנן הסובר, היזק שאינו ניכר - לא שמיה היזק.

כעת חוזרים לרבי חייא מדוע הוא כן מנה אותם. ומתוך שהתשובה על רבי אושעיא שאם היו היזק כבר מנה אותם. שואלת הגמרא האם נאמר, שסימן שרבי חייא סובר שאינם היזק, שהרי אם הם היזק, כבר מנה היזק. ודחו זאת, שבעצם הוא מונה שני סוגי היזק, אחד הניכר ואחד שאינו ניכר.

מה טעם ניסתה הגמרא להעמיד את דברי רבי חייא שלא כהלכה

התוס' נעמדים על שלב השאלה, בו אנו מנסים לומר כי רבי חייא סובר שנחשבים היזק. וכי מה טעם יש לומר כגירסא שנדחתה מההלכה, שהרי הגמרא בגיטין מביאה הוכחה שהיזק שאינו ניכר - אינו נחשב היזק. "מתיב רב פפא: גול מטבע ונפסל, תרומה - ונטמאת, חמץ - ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך; ואי אמרת היזק שאינו ניכר - שמיה היזק, האי גולן הוא, ממונא מעליא בעי שלומי! תיבתא."

מתרצים התוס', כי חזקיה בחר ללמוד כאביו רבי חייא, למרות שהוא נדחה מההלכה. והיה לו הגיוני כי האב והבן ילכו בשיטה אחת. כי לא רק שהבן הוא בדרך כלל לומד עם אביו, הרי מסופר בבבא מציעא, שהתפללו יחדיו ובכך פעלו עניינים עצומים.

שאלת אף על גב, תשובתה בצידה

[כפי שביארנו כי כששואלים שאלת אף על גב, הרי באמת קיים קושי, ואכן שיעמיד הסובר בגמרא שרבי חייא סובר כשיטה הדחוויה מההלכה אכן זה קשה. אלא בא ה"מכל מקום" ועונה, שלמרות החיסרון, הרי התועלת גוברת. שהיה לו להעמיד כי רבי חייא מסתמא בשיטה אחת עם דעת בנו].

תירוץ ר"ת - בעצם הדין שזה מגופו - אינו יכול להחשיבו כאב

תבריה ר"ע לגזיזיה דכיון דאינו משלם אלא מגופו, א"כ לא מצי למתנייהו בהדי אבות דרבי חייא ורבי הושעיא, דכולהו משלמי ממיטב כדקאמר בסמוך.

האונס והמפתה ש"ר דממונא הוא -

מוציא שם רע - לית ביה ממונא כלל, אלא מאה כסף, אלא אגב אחריני נקטיה.

לכאורה היה על רב אושעיא לכלול גם אונס ומפתה

הגמרא השוותה בין רב אושעיא ששנה לנו רק י"ג אבות נזיקים ואילו רבי חייא שנה עשרים וארבעה. אחד הכללים שלו היה שהוא לא שנה נזיקין שחיובן הוא מדין קנס. ועדיין יש לשאול למה לא שנה גם את דין תשלומים של ה"אונס" וה"מפתה", ועם היות וחיובם קצוב בתורה, והוי קנס, מכל מקום, עליהם לשלם גם תשלומי "בושת" שגרמו, ותשלומי "פגם" [ששווה עתה פחות], ואלו הם תשלומי ממון [כמבואר במשנה כתובות לט א], ואם כן, למה לא שנאם?

מה שנוקטים בשל האחרים אף שבו עצמו הדבר אינו מתקיים

[התוס' רבינו פרץ מרחיב ומוסיף גם תירוץ שכלל לא גורסים מחמת הבעיה שהעלו לגבי מוציא שם רע. ואילו התוס' נוקטים כתירוץ השני. "לא גרסינן המוציא שם רע דלית ביה ממונא אלא ק' כסף דהוי קנס. אי נמי, אגב שטפיה נקטיה." ומעניין כי יש שני ביטויים עיקריים, ששניהם מופיעים רבות בכל התוס'. "אגב שטפיה נקט" או "אגב אחריני נקט" כי השורש נקט ואגב - מופיעים עשרות פעמים בתוס'.

המטמא והמדמע -

המ"ל,

דלא תנא להו,

משום דלא מיחייב בשוגג.

עצם זה שלמרות שהנוק מתרחש, יכול להיות פטור בגלל שנעשה בשוגג, מזיזה אותו מרשימת אבות נזק

הגמרא הוסיפה שאלה נוספת על החילוק בין י"ג אבות נזיקין של רב אושעיא לכ"ד של רבי חייא שכלל גם מטמא ומדמע. ומציעים התוס' אפשרות של תשובה. שעם היות ויש כן מציאות של הפסד, מאחר והדבר נעשה ללא כל כוונה, הרי כשהדבר נעשה בשוגג, העושה כן - פטור, ולכן לא ניתן לשנותו כאב נזקין.

התוס' מביאים תירוץ שהיה יכול להיאמר ולא נאמר

[כרגיל התוס' מבארים לא רק מה שנאמר, אלא גם מה שלא נאמר. אלא שכאן זו בעצם כל שאלת הגמרא כשהיא חוקרת בהבדלים. אלא כאן אנו מדברים על

ומפגל. ואולי את המפגל, כן ניתן לומר באותו סגנון שלא כלל כאן דברים הקשורים לקדשים. ולכן זה בעצם הדו שיח שיש בגמרא על המפגל, וליתני! מדוע באמת מפגל אינו אב נזיקין, ועל כך אכן עונים לו, בקדשים - לא מיירי, בדיוק כפי שהתוס' ביארו לגבי רבי חייא.].

למעוטי מוסר כו' -

המ"ל למעוטי כופר ושלשים של עבד,
והא דלא קתני להו,
משום דבקטלא - לא מיירי.

ומוסר ומפגל,

אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי,
מחייב משום קנס בהגוזל בתרא (לקמן דף קיז.).

הגמרא מבררת מה נכנס למניין העשרים וארבעה,
והתוס' דנים בהצעות נוספות

הגמרא הביאה את עשרים וארבעה אבות נזיקין ששנה לנו רבי חייא. ומאחר וניתן לספור אותם שאלה הגמרא מה בא לחדש המניין. וענתה שזה בא למעט מוסר ומפגל.

מקשים התוס', שגם היה יכול להוסיף שבא למעט כופר ושלושים של עבד. ומכאן מדייקים כי התוס' מתייחסים לכך כנוק, ואפילו הסובר שכופר יש בו גדר כפרה, ניתן להכלילו באבות נזיקין. אלמלא שאינו דן בענייני נזק שיש בו גם מיתה.

התוס' לימדו אותנו כאן דין מסוים, ורק משום סיבה
צדדית לא נאמדו במניינו של רבי חייא

[מילות המפתח "הוי מצי למימר .. והא דלא קתני להו משום" מוכיחות, כי אכן הדין חל בגדרי אבות נזקים, כמו תשלום ממיטב. ורק שממעט שכאן בענייני מיתה אינו מדבר - רק ממעט עניין זה, אבל לא את מהות היותם שייכים לגדרי רבות נזיקין].

המוסר הוא דיבור ללא מעשה

הגמרא ביארה, שמה שלא שנה לנו את המוסר, מאחר ובדיבור - אינו דן רבי חייא. והגדרת הדיבור ללא המעשה - היא בחינת דינא דגרמי. ודרך אגב התבאר, שלא מצד שרבי חייא פוטר אותו על כך, אלא שכן יש לו דינא דגרמי. וראייתם מפרק הגוזל בתרא מהא דאמר רבה שם, ואם הראה מעצמו - כנשא ונתן ביד דמי. והרי רבה - לא דאין דינא דגרמי, ומכל מקום מחייב מוסר, ש"מ שגם מאן דלי ליה דינא דגרמי - מחייב במוסר.

דיבורא דאית ביה מעשה -

דבכתובות בפרק נערה (דף מו.),
א"ר אליעזר בן יעקב,
לא נאמרו דברים הללו, **אלא כשבעל,**
ור' יהודה,
אית ליה התם - **עד שישכור עדים.**

וקתני היזק דלא מינכרא -

והא דקתני שלשה גווני,
לפי שהם שנוין בפרק הנזיקין (שם נב:),
דקתני

שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר,
דקתני גווני טובא.

הטעם לציין את שלושת הפרטים של היזק שאינו ניכר

אף לפי המסקנה, שרבי חייא ציין בעשרים וארבעה אבות נזיקין, גם היזק הניכר וגם היזק שאינו ניכר, הרי מאליה עולה השאלה, מה צורך היה צריך לציין את כל השלשה של המטמא המנסך והמדמע, ושלשתן הרי היזק שאינו ניכר?

והתשובה היא מאחר והם שמות מחולקים, וכמו השוכר שדינו הוא או כשומר חנם או כשומר שכר, ואעפ"כ תנא את כל ארבעת השמות, עם היות ודיניהם שלושה. תירוץ אחר מביא בתוס' רבינו פרץ, כי הגמרא בגיטין כבר שם עונה על השאלה הזאת, ונותנת צורך למנות את כל שלושת השמות.

בתוס' - מילות המפתח מחלקות את השלבים

[למעשה יש כאן שלושה שלבים. "והא דקתני" - קושי. "לפי" - תירוץ. "כדקתני" - סיוע, המחזק את התירוץ. וכדוגמת הגמרא, כל מילת מפתח פותחת שלב חדש].

תני מנינא למעוטי -

האי למעוטי,

לאו משום דלית ליה דרבי חייא,
אלא כלומר למעוטי - דלא איירי בהו.

הגמרא מציינת את הסיבה למניין האבות שבכל שיטה

המשנה שלנו פתחה בארבע אבות נזיקין, והרי ניתן לספור זאת, ומאליה עולה השאלה, מה צורך היה לציין שמדובר על ארבע? ועונה הגמרא, שמאחר ויש שלוש שיטות מנייה של אבות נזיקין, הרי זה ביחס לשיטה שנאמרת לאחר מכן. "בשלמא לתנא דידן, תנא מנינא - למעוטי דר' אושעיא, ור' אושעיא תנא מנינא - למעוטי דרבי חייא, אלא מנינא דרבי חייא - למעוטי מאי?"

התוס' מבארים, כי עלינו להבין את המילה למעוטי,
בשונה מהרגיל

[התוס' מציינים שלושה שלבים. "האי" - המילה למעוטי, שהגמרא כאן מביאה. "לאו משום דלית ליה" - מאחר וזה הפירוש בכל מקום שבאים למעט, סימן שחלוקים על הדילן. וכאן מעירים התוס', שאין זה הפירוש הפשוט. "אלא כלומר" - הנני הולך לתת לך פירוש חדש. ומהו הפירוש "דלא איירי בהו". כלומר, איני מקיף את כל פרטי אבות הנזיקין.

והמעניין כי מה שנאמר לאחר מכן המיעוט של רבי חייא, אכן הוא בא לשלול, שלא ניתן להכניס מוסר

שכתובים הם בתורה, יש צורך בדבר הנכתב בהם, ומתוך כך יכולנו ללמוד בגזירה שווה לגבי התשלום, שהוא מיטב.

החיידוש בתוס' אינו על עצם הדין, אלא על המקור

[אמנם המסקנה, כי התולדות משלמים כמו האב במשנה, כי הם דומים להם. אבל כאן שיש היזקים חדשים. רק קריאתם במקור, יוצרת שניתן להשוותם לארבעת האבות הכתובים במשנה. וזה בעצם החידוש של תשובת הגמרא.]

תחת נתינה כו' -

בספרי מפיך בושת,
מוקצותה את כפה ולא תחוס עיניך (דברים כה),
ויליף מעדים זוממין,
דכתיב לא תחוס עיניך (שם יט),
וא"ל שהוא גזירה שוה גמורה,
מדלא קאמר אתיא תחת נתינת עיניך.

ועדים זוממים פרש"י דכתיב בהו נפש בנפש,
וצ"ל דאפילו אם העידו על שור תם שהזיק,
או העידו פלוני חייב לפלוני מנה דדינו בבינונית,
או העידו על אשה שדינה בזיבורית,
דמשלמי במיטב,
דאם רצו לחייב אחרים ממיטב,
לא צריך קרא,
דמכאשר זמם נפקא דיתחייבו ממיטב.

הגמרא ביארה את החידוש של התולדות לשיטת רבי חייא ורבי אושעיא

אכן לתנא שלנו מאחר ויש אבות יש גם תולדות, אלא מאחר ורבי חייא ורבי אושעיא פירטו את כל הנוזיקין, כבר לא נשאר מקום לתולדות. ואם כן היכן התולדות שלהם. ועונה הגמרא משמו של רבי אבהו, שאכן אין להם תולדות, ויש סיבה אחרת מדוע נקראו אבות, והוא שיש להם את הדין של אבות, לשלם מיטב, אם ישלם בקרקע. ומביאים שזה מגיע מארבעת המילים המצויות בשן ורגל, שבו נאמר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. ויש בהם ארבע מילים של תחת, נתינה, ישלם כסף, ומהם לומדים בגזירה שווה לכל שאר האבות שמנו רבי חייא ורבי אושעיא.

התוס' לומדים על גדר הלימוד של בושת

עם היות וניתן ללמוד בושת ופגם מתחת אשר עינה, הרי הספרי למד זאת מהפסוק וקצותה את כפה, ולא תחוס עיניך. והתשלום שמאחר והחזיקה במבושיו ביישה אותו ועל עצם בושה זו מגיע תשלום. ולמדו שגם בעדים זוממים נלמד מלא תחוס עיניך.

ואומרים התוס', שאין כאן גזירה שווה שהרי לא נאמרה כאן המילה תחת, אלא היא גילוי מילתא בעלמא. שפירוש הפסוק בלא תחוס עיניך הוא שמשלם במיטב. ולכן כאשר הגמרא מנתה את ארבעת המילים מהם לומדים בגזירה שווה, לא מנתה גם אותם. שהרי המילה עיניך - אינה מצטרפת

החילוק בין דיבור לדיבור שיש בו מעשה, מודגם במוציא שם רע

הגמרא הביאה את הברייתא של רבי חייא אשר מנה כ"ד אבות נוזיקין. ביארה הגמרא כי מה שמנה במילים עשרים וארבעה, בא למעט בין השאר את המוסר. ודנה על הטעם שלא הכלילה את המוסר, שבמסירתו הזיק לשני, בהיות הדבר דיבור בלבד וללא מעשה. ואילו על פעולה שהיא רק דיבור לא דנה ברייתא זו, אף שהתוצאה הינה הזיק.

לאחר תשובה זו מתקיפה הגמרא כי גם מוציא שם רע הוא דיבור, והרי הוא כן נכלל. ושוב חילקה הגמרא וענתה, שהוא דיבור ממדרגה שניה, מכיוון שיש בו בנוסף מעשה.

התוס' מביאים את המקור מהגמרא לדעת רבי אליעזר בן יעקב ורבי יהודה

לדעת רבי אליעזר בן יעקב דווקא אם בעל [כתובות מו א], שהוא מדייק מהפסוק, ואקרב אליה, קירבה גופנית. (כי תצא כב, יד) וְשֵׁם לָהּ עֲלִילַת דְּבָרִים וְהוּצָא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְקַחְתִּי וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא־מִצְאָתִי לָהּ בְּתוֹלָיִם: ולדעת רבי יהודה, אפילו אם הוא עצמו לא בעל, אלא בכל זאת כן עשה מעשה, ונחשב הוצאת שם רע, רק אם שכר עדי שקר. המדייק מהחלק הראשון של הפסוק ושם לה עלילות דברים. ולומד בגזירה שווה. וכתיב התם: לא תשימון עליו נשך, מה להלן ממון, אף כאן ממון. וכיון שיש בזה גם מעשה, לכן מנאו רבי חייא. ואין לנו לומר שרק הדיבור על שהיא זינתה תחתיו, אלא במוציא שם רע נדרש גם מעשה מצידו.

עם היות וזו מחלוקת תנאים, הרי העיקר הוא שיש כאן מעשה

[התוס' לא רק שהביאו ציטטה מהגמרא, אלא שאף שהתנאים הללו חלוקים הם על אופן הוצאת שם רע, הרי שתי הדעות דורשות גם מעשה בצידו. ובשניהם אלו לשון של חובה "אלא" ו"עד". וכן מאחר ורש"י הביא רק בעילה, כדעת רבי אליעזר בן יעקב, הרי לא ניתן לחלוק עליו, אלא רק להוסיף.]

כולם כאבות לשלם ממיטב -

ואף על גב דתולדות דאבות דמתניתין,
משלמין נמי ממיטב,
מ"מ הני - אי לאו דקרינא להו אבות,
לא הוו ידענא דמשלמי ממיטב.

הגמרא שאלה, "בשלמא לתנא דידן, תנא אבות - מכלל דאיכא תולדות, אלא לרבי חייא ורבי אושעיא, אבות - מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן מאי ניהו? אמר רבי אבהו: כולן כאבות לשלם ממיטב. מאי טעמא? אתיא תחת נתינה ישלם כסף." כלומר, למרות שכאן אין את גדר התולדות, ובכל זאת קראם אבות, לעניין התשלום.

מקשים התוס', כי גם התולדות של המשנה משלמים כמיטב. ומתריצים, כי בכך שקראו אבות, הרי יש משמעות דינית לקריאה זו, שישלמו מיטב. ולא היינו יודעים דין זה, ללא שקראם אבות, ורק אחר כך, והטעם שקורא להם אבות

מה מקשה רש"י על מאי קאמר? והרי פעמים רבות הש"ס מקשה זאת. ותירצו, שכאן לא ניתן לבארו כשאר לא הרי, שהוא מתמיה על החידוש שיש כאן. ואילו כאן אין כלל חידוש.

הפעם השניה "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים. מאי קאמר? אמר רב משרשיא משמיה דרבא, הכי קאמר: לכתוב רחמנא תרתי ותיתי אידך מינייהו! הדר אמר: חדא מתרתי לא אתי." ומאחר וכבר הסביר את דבריו בלא קאמר הראשון, מה טעם יש לו לחזור ולהקשות? ואז ביארו, כי הקושי כאן שבכל מקום אומרים את הקל קודם לגורם החמור, לא הרי הקל כמו הגורם החמור שיש בו חידוש. ואילו כאן במשנה הוא מציין תחילה את המקרה החמור.

אחד היסודות החשובים שהתוס' נעמדים עליהם הם מילות המפתח בש"ס

[מבארים התוס', כי שאלת הגמרא היא מאחר והתקשתה לפרש כאן את הלשון "לא כהרי, שהוא שונה משאר המקומות בש"ס. ואכן מילות המפתח "לא מצי לפרושי" מופיעות בשבעה מקומות בתוס'.]

[דף ה עמוד ב]

כי שדית בור בנייהו אתיא כולהו -

מה שפירש הקונטרס,
דשן - אתיא מבור ואש,
דכי פרכת מה לאש,
שכן מועדת לאכול,
בין ראוי לה בין שאין ראוי לה,
תאמר בשן -
שאין מועדת לאכול, אלא בראוי לה.

וקשה,
דלא אשכחן שאינו ראוי בשן,
דאם אכלה דבר שאין ראוי לה,
לא הוי תולדה דשן אלא תולדה דקרון,
כיון דאין הנאה להזיקה,
ואי משכחת בשום ענין,
נילף מאש דמתחייב אף באין ראוי,
ונראה,
דשן נמי אתי בפלגא דדינא,
או מאש לחודיה.

ומיהו י"ל,
לפירוש הקונטרס,
דשפיר פרכינן פירכא דלא שייכא בשן,
דכהאי גוונא פריך בהחובל (לקמן דף פח.),
גבי עבד ואשה,
מה לאשה שכן אינה במילה.
אך מה שפירש,
בור יוכיח,

לתחת ולנתינה. ומשמעות של לא תחוס, שלא תשלם רק מהזיבורית, אלא ממיטב.

יש להבין מהיכן למדים כי עדים זוממים משלמים ממיטב

קושיית התוס', שמאחר וכל הלימוד של הספרי הינו רק מגזירה שווה לעדים זוממים, מהיכן בהם עצמם המקור למיטב, שהרי לא נאמרה בהם אף אחת ממילות הגזירה שווה כמו תחת. ולכן הביאו את שיטת רש"י, שהמשמעות של נפש הנפש היא כדוגמת נפש תחת נפש. ומבארים כי יש לימוד על התשלום בעדים זוממים מהפסוק ועשיתם לו כאשר זמם. אלא מה יקרה אם יהיו מקרים בהם מה זמם אינו על תשלום ממיטב. כגון שור תם המשלם מגופו, ולא ממיטב, או בעל חוב המשלם בבינונית, או כתובת אשה בזיבורית. ולכן בא הפסוק של נפש בנפש. ועם היות ונחלקו על גובה התשלום במקרה כזה, הרי יש לומר, שעצם זה שהם נכללים באבות נזיקין, מכניס אותם לכלל של תשלום מיטב. וזו סברת התוס'. ולא מצד הסברא של כאשר זמם, שהיא סברא לצמצם את התשלום, למי שסובר שלא כדעת התוס', שמשלמים רק כפי מה שזממו.

חידוש התוס' שיכלל מקרה משלמים העדים זוממים מיטב

[כפי שראינו כי מצד הסברא הפשוטה, היה ראוי לחייב מהפסוק כאשר זמם רק לפי הערך שזמם, ולא את גדר המיטב. אולם התוס', הלומדים כי עדים זוממים הוא חלק מכ"ד אבות נזיקין, ולכן יש בכל מצב לחייבם שישלמו ממיטב, עם עצם היותם מזיקים. ואנו משתמשים במילות המפתח של "אפילו אם", שהובאו בתוס' קרוב למאה וחמישים פעמים, במובן שאין בכוחם לצמצם את העיקרון. כי אם יש להם את התוקף, שהם עצמם כגזירה שווה, הרי זה בכלל המקרים. ולא מצד הלימוד הפרטי שיש עליו. אלא שבכך כרבי אבהו הושווה לגדר תשלומי מיטב.]

מאי קאמר -

משום דלא מצי לפרושי,
האי לא הרי - כשאר לא הרי שבש"ס,
קמתמה מאי קאמר.

ניתן לבאר את קושיית התוס' על שתי שאלות נפרדות בש"ס כאן של מאי קאמר

המשנה פותחת בהשוואת אבות הנזיקין, ועם כי יש ביטוי החוזר שהוא לא הרי, הרי בתחילה יש בו שוני, וכפי שנבאר. והגמרא כאן אומרת פעמיים לא הרי, ועל שתיהם היא מקשה מאי קאמר. ונחלקו על מה דיברו התוס', על שאלת המאי קאמר הראשונה או השניה.

הפעם הראשונה "לא הרי השור כהרי המבעה. מאי קאמר? אמר רב זביד משמיה דרבא, הכי קאמר: לכתוב רחמנא חדא ותיתי אידך מיניה! הדר אמר: חדא מחדא לא אתיא." לשיטת רש"י אם אין תועלת בלא הרי, לא היה צריך כלל לכותבו. ויש האומרים כי הם השלמה לדברי רש"י, והתקשו אם כן

אי נמי,
היינו דפריך מה לאש שכן כח אחר מעורב בו,
דידיה חמור יותר,
שע"י זה **הולך ומזיק למרחוק**,
מה שאין כן באבנו וסכינו ומשאו.

וא"ת,
והיכי אתו כולהו מאש ובור,
מה לאש ובור - **שכן מעשיו גרמו לו**,
כדמפרש לקמן גבי בור המתגלגל,
ואש נמי - **מעשיו גרמו לו שהדליק האש**.

וי"ל,
דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו,
כיון שהרוח מסייעו.

וא"ת,
מבור ואדם נמי היכי אתו,
מה לבור ואדם - שכן מעשיו גרמו לו.

וי"ל,
דאתו מבור ואדם **ישן**,
או נופל מן הגג **ברוח שאינה מצויה** דחייב,
כדאמר לקמן בסוף פרק שני (דף כז).

וא"ת,
מבור ורגל היכי אתי,
מה לבור ורגל - שכן היזקו מצוי,
דלקמן חשבינן בור היזקו מצוי.

וי"ל,
דאין בור היזקו מצוי טפי מאחרים,
ולא קאמר לקמן הכי,
אלא להזכיר חומרא אחת,
ששורה בבור וכותל ואילן.

הנסיון ללמוד באופן שלא ידרשו כל הארבעה אבות

הגמרא ביארה, שמה שנאמר במשנה פעמיים "לא הרי" (לא הרי השור פְּהָרֵי הַמִּבְּעָה, וְלֹא הָרִי הַמִּבְּעָה פְּהָרֵי הַשּׁוֹר) - נועד להראות, כי לא ניתן ללמוד מאב אחד למשנהו (חדא מחדא - לא אתיא). וגם השור ומבעה יחדיו - אינם יכולים ללמדנו את האש. אלא שזה תכונה משותפת חמורה (ולא זֶה זֶה, שֵׁשׁ בְּדָן רוּחַ חַיִּים, פְּהָרֵי הָאֵשׁ שְׁאִין בּוּ רוּחַ חַיִּים). ומתוך כך הגיעה למסקנה שאכן חדא מתרתי - לא אתי. אבל שבכל זאת מחדש לנו רבא, כי כל אבות הנזיקין כי שדית בור בינייהו - אתיא כולהו במה הצד, לבר מקרן. שרק בו יש את התכונה שהוא אינו מועד מתחילתו. אולם לשיטה הסוברת כי הקרן חמורה מכולם, מאחר ויש בה כוונה, גם הקרן יכולה להיות נלמדת מבור ואב נוסף.

שאינ מועד לדבר שאין ראוי לו כגון אדם, קשה.

חדא,
דלא פטר אדם אלא ממיתה ולא מנזקין.

ועוד,
אטו משום דפטר אדם - חשוב אין ראוי,
והלא באש - נמי פטור טמון.

ועוד,
דלקמן (דף ט:); גבי חומר בשור מבור,
אין מוצא לרבי יהודה,
דמחייב על נזקי כלים בבור - אין ראוי בבור,
והא משכחת ליה אדם.

אלא נראה,
דאדם - נמי חשוב ראוי לבור, דראוי למות בהבלא,
אבל כלים - חשיב ליה לקמן **אין ראוי**,
דלא מזקא להו הבלא.

ואף על פי **דכלים חדתי מפקעי בהבלא**,
כדאמר בסוף פרק הפרה לקמן (דף נד),
מ"מ, **יש כלים שאין מתקלקלים בהבלא**.

וא"ת,
והיכי אתי אש מבור וחד מאינך,
מה לאינך שכן אין כח אחר מעורב בו,
תאמר באש דכח אחר מעורב בו,
דהוי קולא,
מדפריך בסמוך גבי אבנו וסכינו ומשאו,
מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו.

וי"ל,
דבור שנעשה בלא כח אחר,
חמור מאבנו וסכינו **שלא היזקו בהליכתו**,
אלא לבתר דנייחי,

ולא נעשו בור אלא ע"י כח אחר,
אבל אש שהולך ומזיק בהליכתו ע"י כח אחר,
חמור מבור שאין הולך ומזיק **אלא במקומו**.

והא דקאמר בסמוך **אש תוכית**,
שכן כח אחר מעורב בו וחייב,
ה"פ,

אף על גב דכח אחר מעורב בו,
וחשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל,
וחייב משום חיציו,

ה"נ אף על גב דכח אחר מעורב בו,
חשובים כאילו בעצמו,
עושה את הבור הזה בלא כח אחר.

חייב בעל הבור אף באדם. והרי זה הנושא שלנוף בו אנו דנים ללמוד לגבי נזקין של שן.

הדבר השני, כי מה שפטר בבור את האדם, אין זה אומר כי האדם אינו ראוי, שהרי עם הניו ויש מציאות של פריטים אשר מצד דין טמון אין כאן דין של אש, אבל וודאי שיש מציאות עבורם, והרי הם ראויים לאש. כלומר, לא דין הפטור הוא המבטל אותם.

הדבר השלישי, שלשיטת רבי יהודה, המחייב על נזקי כלים בבור אינו אומר תשובה של ראוי בבור, והרי הוא יכול לומר אדם. ובכל זאת להעמיד כרבי יהודה.

ומתוך כך מתרצים התוס', שאכן אדם ראוי למות בהבל של הבור, בעוד שההבל אינו מזיק לכלים. ועם היות ויש כלים חדשים שלהם ההבל מפריע, הרי יש כלים שאינם מתקלקלים בהבל הבור.

התוס' מקשים בלימוד של אש מהבור ועוד דבר

התוס' מקשים כיצד ניתן ללמוד אש משאר דברים, כי באש יש קולא, שכוח אחרת מעורב בהם. והראייה כי בשעה שבא ללמוד אבנו וסכינו ומשאו מבור, דוחים ואומרים שהבור אין כוח אחר מעורב בו, ולכן לא ניתן ללמוד לגביהם, שהרי הרוח היא מוליכה אותם.

והתשובה לכך, כי הכוח המעורב בהם אינו רק קולא, אלא אפילו חומרא מצד שהוא מזיק לא רק במקומו, בניגוד לבור שהיזקו מוגבל למקומו בלבד.

אלא עדיין אנחנו אומרים שעם היות ויש כוח אחר המעורב בו, אין זה בא להוריד או להוסיף, אלא אנו אומרים כאילו בעצמו הוא עושה את הכל. ועוד ניתן לומר, שיש לחלק בין הכוח האחר המעורב בו, שבאש הוא מגביר את כוחו וגורם לה להזיק אף למרחוק. ואילו באבנו וסכינו הוא רק מעביר את ההזיק להוציאו מהכוח אל הפועל, אבל אינו מגביר את גוף הנזק.

קושיא על עצם הלימוד מאש ובור

מקשים התוס', שבשניהם מעשיו גרמו לו, הן בבור והן באש, בניגוד לשאר דברים. ודוחים, כי לא ניתן לומר כך, שהרי באש הרוח מסייעת, ולכן אין זה רק מעשיו שלו. ואותה שאלה היא גם לאדם, שכל מהות היזקיו שמעשיו הם אלו הגורמים. ועל כן מעמידים באדם שהוא ישן, או נפילה של רוח שאינה מצויה. וכן יש לשים לב ללימוד של היזקו מצוי, שיש בזה מספר דרגות. הרגל, שזו מהותה, הליכה שהיזקה מצוי. גם הבור מצד אחד היזקו מצוי אך לא יותר מאחרים. ומאחר ובכותל ואילן לא ניתן לומר שתחילתם לנזק בדומה לבור, ולכן מה שמצאה הגמרא להשוות הוא שהיזקם מצוי.

התוס' בסיוע ריבוי שאלות מבארים נושאים שונים

[עם היות ובתחילה התוס' סוללים הבנה אחרת מרש"י בשני עניינים. הרי לאחר מכן התוס' שואלים ארבע פעמים במספר עניינים על מנת לבארם. "וא"ת .. וי"ל." אלא מאחר והכל קשור באופן הלימוד המשווה את הלימודים, והנסייון של רבא ללמוד את כל האבות מבור ודבר נוסף.]

רש"י מדגים את מללו של רבא, שהשן יכולה להיות נלמדת מבור ואש

"וכן אי כתב בור ואש - הוה אתו אינך בהאי דינא מבור. וכי פרכת מה לבור, שכן תחילת עשייתו לנזק, תאמר ברגל וישן ואדם? אש תוכיח! - מה לאש שכן מועדת לאכול בין שראוי לה בין שאינו ראוי לה, כגון עצים כלים ואבנים, תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה, בור יוכיח! שאינו מועד אלא לדבר הראוי לה. דבר שאינו ראוי לה מאי ניהו? אדם דכתיב ונפל שמה שור או חמור, שור ולא אדם, חמור ולא כלים, דאם נפל בבור אדם וכלים - פטור בעל הבור. הצד השוה שבהן כו' - אף אני אביא שן."

אלא שהתוס' מתמצתים, שעצם הלימוד הינו שמה שאנו רוצים ללמוד הוא את אב הנזק שן, והלימוד הוא בכוח המשותף של הבור והאש. אלא שהאש חזקה מהשן מהצד שהשן אינה אוכלת אלא את הראוי לה, וזה הפירכא, ולכן מביאים את הבור, שעם היות וגם בו מתקיימת החולשה שהוא מיועד רק למה שראוי לו.

התוס' בתחילה מקשים על הלימוד משן, ומתרצים

מקשים התוס', שאם בשן האוכלת דבר שאינו ראוי לה, הרי חסר בה כל המרכיב והמהות של שן שהיא ההנאה. ולכן עוברת היא להיות אב של קרן, שהאכילה היא בכוונה. ובאופן כזה השן יכולה להיות נלמדת מהאש, שאז החולשה של האש אינה גורמת לפרוך. או לימוד של פלגא דדינא. שמשמעו שאם נתחיל מבור, ועל כך נפרוך מה לבור שעכן תחילת עשייתו לנזק, יהיה אפשר לומר אש תוכיח, ולא תוכל לפרוך.

אלא שמחלישים התוס' את טענתם שמביאים פירכא להחליש את העבד בעדות, שיש מעלה באשה שאפילו שראויה לבוא בקהל אולם פסולה לעדות, ועבד אפילו לקהל אינו ראוי - קל וחומר שפסול לעדות, ואז באים ומחלישים את האשה בכיוון שאינו שייך כלל במשהו שהיא פחות מהעבד, שאין ראויה למילה, בעוד שהעבד כן נימול, ולכן תהיה פסולה לעדות. ואפילו שמדובר בפירכא שזו מהותה שמבחינת מבנה הגופני של האשה, לא ניתן למול אותה, ובכל זאת יש בעבד משהו עדיף עליה. ומעירים אף שם התוס' בפרק החובל "אף על גב דלא שייכא במילה - פירכא היא." (אם כי אין זאת קושיה ממשית על התוס' כאן, שהם יכולים לבאר כי החולשה של האשה נובע מצד שאינה מצווה למול את בנה.)

התוס' מקשים על דברי רש"י בעניין הלימוד מבור בשלושה עניינים

התוס' מתייחסים להמשך דברי רש"י, שהביא כיצד ניתן להוכיח מבור לגבי השן. "תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה - בור יוכיח, שאינו מועד אלא לדבר הראוי לה. דבר שאינו ראוי לה - מאי ניהו אדם. דכתיב ונפל שמה שור או חמור, שור - ולא אדם, חמור - ולא כלים. דאם נפל בבור אדם וכלים - פטור בעל הבור."

והקשו על כך התוס' בשלושה דברים. הדבר הראשון, הוא לא פטר אדם, אלא רק בעניין המיתה, אבל לגבי נזקין כן

ופירש"י לא אתפרש הך פלוגתא היכא. ור"ת פירש, דהיינו פלוגתא דר"פ ורב הונא בריה דרב יהושע, דסוף פירקין מיפלגי, אי פלגא נזקא דקרן קנסא או ממונא, ומפרש טעמא התם דפליגי בסתם שוורים, דחד אמר בחזקת שימור קיימי מאליהן מעיקרא, פירוש, לפי שאין דרכן להזיק לכתחלה, ואיכא מ"ד לאו בחזקת שימור קיימי מעיקרא, לפי שדרכן להזיק מתחלתן, והיינו פלוגתא דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דמייתי הכא..

הביאור הוא לדחות פירוש שיש בו קושי

[מילות המפתח מחלקות כרגיל את דברי התוס'. "אין לפרש.. דאם כן.. אלא מפרש ר"ת". ומאחר ויש שתי סברות בקרן הרי מילות המפתח הינן באות לחלק בין שני הצדדים תוך שמבאר כי מחלוקתם בפלגא נזקא של קרן תלויה האם בחזקת שימור קיימי או לא. "היינו.. מה שאין כן.. למ"ד.. ולמ"ד.. היינו".]

גי' להלכותיהן -

הוה מצי למימר,
דכולהו איצטריך למיכתב,
דאי לא כתיב,
אלא הוה נפקא מחד מהנך ובור,
הוה פטרי בהו כלים,
ואי יליף **מחד מהנך ומאש,**
הוה פטרי בהו טמון),
ומתניתין לא קתני,
אלא להגדיל תורה ויאדיר.

ניתן ללמוד את כל פרטי ההלכות רק מבור ואב נוסף

רבא למד, כי כל האבות כאשר תטיל בור ביניהם, ניתן ללמוד את החיוב של כל שאר האבות, על ידי הלימוד של הצד השווה שבהן. אמנם על קרן היה ניתן לפרוך, שבניגוד לשאר האבות - היא אינה מועדת מתחילתה. ולשיטה כי קרן עניינה שהיא חמורה יותר, שיש כוונה בהזיק שלה, גם הקרן היתה יכולה להיות נלמדת מבור ואב נוסף. אם כן עולה מאליה השאלה, מה צורך היה לציין את כל האבות במשנה. עונה הגמרא שזה להלכותיהן, על מנת לתאר את החידוש שיש בהם לגבי שאר האבות.

מה בכל זאת היינו מפסידים אם היינו למדים רק בור ועוד אב נוסף

התוס' בתחילה מביאים, כי עדיין מבור ועוד אב, היה פוטר בבור מכלים ואש מטמון. שהרי ההלכה היא שכולם פרט לבור חייבים בכלים, ואז זה שונה האם כשלומדים משניים מקבלים את הקולא שבשניהם, או רק מה שיותר דומה לו. ולפי ששיטה שמקבלים את הקולא משניהם, הייתי עלול לטעות ולפטור בכלים בשאר המקומות. וגם היינו עלולים לטעות בטמון כמו באש, שהוא פטור. וכך הייתי פוטר בשאר האבות, למרות שזה אינו נכון. ויש דיון במהרש"ל שרוצה למחוק את מרבית התוס', פרט לסיום של יגדיל תורה ויאדיר, וכיצד המהרש"א מנסה לקיים את גירסת התוס'.

שכן מועדין וכו' -

אין לפרש,

שמשלמין נזק שלם,

דאם כן, קרן - נמי אתיא, כיון דלא כתיב.

אלא מפרש ר"ת,

דמועדין מתחילתן - היינו שדרכן להזיק,

משא"כ בקרן,

דסתם שוורים **בחזקת שימור קיימי,**

למ"ד פלגא דניזקא - קנסא,

ולמ"ד אדרבה - קרן עדיפא,

היינו למ"ד דפלגא ניזקא - **ממונא,**

שדרכו להזיק ולא קיימי בחזקת שימור.

ולא כמו שפירש הקונטרס,

דלא איתפרש היכא.

הגמרא מבארת כיצד ניתן ללמוד את כלל ארבע אבות הניזקין, דרך שתי אבות בלבד

אכן הגמרא מבהירה, שיש דרך ללמוד את חיובי האבות, מבלי לציין אל כל הארבעה. מדייק רבא לאחר שמנסים ללמוד משתי אבות על השאר, כיצד ניתן ללמוד את כל הארבע על ידי בור ועוד אחד מהן. אלא שלגבי קרן תלוי הדבר כיצד יש להחשיב חצי נזק בקרן קנסא או ממונא. "אמר רבא: וכולהו, כי שדית בור בינייהו, אתיא כולהו במה הצד, לבר מקרן, משום דאיכא למיפרך: מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן; ולמאן דאמר: אדרבה, קרן עדיפא שכוונתו להזיק, אפילו קרן - נמי אתיא."

יש שתי הסתכלויות שונות לגבי קרן. מצד אחד, יש הסובר שמלכתחילה השוורים הינם בכלל בחזקת שימור. ומה שמשלם התם חצי נזק, הרי לא היה צריך לשלמו אלא זה קנס. ואילו הדעה השניה סוברת, שהקרן היא החמורה בכל הבחינות של השור, מכיוון שכל מהותה היא להזיק, ואדרבא, לכן מה שמשלם חצי נזק על תם, הוא שהתורה חסה עליו, כי מעיקר הדין היא מועדת מתחילתה, והיה נדרש לשלם נזק שלם.

התוס' שוללים את הנוסח, שמשמעות המועדין הינו לעניין תשלום הנזק השלם

הדברים התבארו בהרחבה בתוס' רבינו פרץ "משמע שרוצה לומר, מועדין מתחילתן לשלם נזק שלם, אפילו בפעם ראשונה, ולא נהירא, דאם כן מאי קאמר, תאמר בקרן שאינו מועד מתחלתו, הא כיון דבעינן למילף קרן מהנך במה הצד שוה, אם כן היא גופה נילף שתהא מועדת מתחלתה כמו הנך." לכן פירש ר"ת, שכן מועדין מתחילתן - שכן דרכן להזיק מתחלתן, תאמר בקרן שאינו מועד להזיק מתחלתו כמו הנך (ולמ"ד שכן כוונתה להזיק טפי מהנך) (נ"א והוא מ"ד לקמן פלגא נזקא קנסא ומ"ד קרן עדיפא הוא מ"ד פלגא נזקא ממונא).

ורש"י פירש, דקסבר דקרן נמי דרכה להזיק מתחלתה כמו הנך, וא"כ אדרבא טפי עדיף דכוונתו להזיק טפי מאינך,

לאחר שביארה הגמרא, כי למרות שניתן ללמוד מבור ואב נוסף את כל שאר האבות, ביארה הגמרא כי התורה כתבה את כולם, על מנת ללמוד את הלכותיהן המיוחדות. ומדייקת הגמרא, כי האש באה - ללמדנו לפטור את הטמון (לדעת חכמים ואילו רבי יהודה חלוק בכך), שאם שרף גדיש, והוחבאו בו בגדים, אשר היו טמונים בתוכו - הרי המבעיר פטור מהנזק לגביהם.

מדייקים התוס', ועם היות וראינו כי הבור לימד על מנת לפטור כלים שנפלו לבור ונשברו. הרי גם היתה הגמרא יכולה לומר, זאת לגבי האש. כי ברגע שהאש נלמדת משני דברים, הרי הוא מקבל את הקולא שיש בכל אחד מהמלמדים של הצד השווה.

ניתן היה לדייק לגבי אש באופן אחר

[הכלל של מילות המפתח "הוי מצי למימר", או "דה"מ למימר", בראשי תיבות, המופיע קרוב למאה פעמים, מעלה אפשרות, שכאן ניתן היה לקיים את שניהם. ולא תמיד יש לשלול זאת, כפי שנעשה ברוב הפעמים. אלא כאן ניתן לקיים גם אותו. ולפעמים נאמר שמלכתחילה באים ודוחים דלא הוי מצי למימר.]

[דף ו עמוד א]

אי לרב דאמר כו' -

לא גרסינו, כדפירשנו לעיל.

הגמרא מבארת בעניין הצד השווה, ומביאה גירסא של רב, שהתוס' מבארים שאין גורסים אותה

הגמרא ניסתה כאב"י, להעמיד כי הצד השווה שבהם, בא להוסיף את הדין של אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גג ונפלו ברוח מצויה והזיקו. בתר דנייחי, והזיקו ולא הפקירם. על כך הקשתה הגמרא, אי לרב דאמר כולם משורו למדנו - היינו שור, ואי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו - היינו בור.

ועל זה הקשו התוס', מה הקושיה על רב, שהרי לא ניתן ללמוד משור בלבד, שיש בו דבר השונה, וניתן לפרוך על כך, בהיותו בעל חיים וכוונתו להזיק, שהרי מדובר על קרן ברשות הרבים. ומכאן שוודאי לא ניתן ללמוד רק משור, אלא חייבים גם מבור בבחינת הצד השווה, ומה מקום יש להקשות הצד השווה לאתויי מאי.

ומתרצים התוס' שאכן לא גורסים רב, ובלא הפקירם - הקושיא היא רק על שמואל, וכפי שביארו לעיל ג, ב ד"ה שורו.

שלילת גירסא - חייבת שיהיה פירוש הצמוד לכך

[התוס' מסתמך על דבריו במקומות אחרים, וכאן חלק ממטרת התוס' - היא תיקון גירסאות משובשות. ומובן שכאשר נדרש תיקון, חייבים לבארו, וכפי שביארו לעיל. "ולקמן גבי הצד השווה דקאמר אב"י לאתויי אבנו וסכיננו - לא גרס אי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור, דלרב - אתי שפיר דבמה הצד אתיא כדפרישית".]

להגדיל תורה ויאדיר

[שיטת הלימוד הרגילה, שכל דבר שנאמר ובפרט במשנה אינו מיותר. כי אם יכולים אנו ללמוד את האחד מהשני, הרי אנו מגיעים למצב בו אין צורך בכל הפרטים. וכנגד זה קיימת שיטת לימוד שבה אין כל חידוש, ונמצא כי האריכות לא באה ללמדנו דין חדש, אלא כל האריכות הינה רק לדרוש את החומרות, מה שיש בזה מה שאין בזה, ולא על מנת ללמדנו דין חדש. ואכן מילות המפתח "להגדיל תורה ויאדיר" מצויות בעוד מקומות.]

בור לפטור בו את הכלים -

אגב אורחיה נקטיה,
דבור - לא אתי מכולהו.

הטעם שכאשר מפרטים את הלכותיהן, שנה בור, אף שלא היה נזק לכך כאן

לאחר דברי רבא, שאכן ניתן ללמוד את כל ארבעת האבות מבור ועוד אחד, עולה השאלה מה טעם בחרה התורה כן לפרט את כל הארבעה. ועונה הגמרא להלכותיהן. וכאשר מפרטים מציינים כי בור נאמר - על מנת לפטור בו את הכלים (ולשיטת רבי יהודה, לפטור בו את האדם). מה שכתבה הגמרא לעניין בור הוא מיותר, כי הבור לא היה נלמד מאף אב וכפי שנתבאר, לפיכך היתה התורה צריכה לכותבו לעיקר חיובו. רש"י, ואילו התוס' אמרו, כי בכל זאת הוא נכתב כשטף אמירתו, אגב אורחיה נקטיה. וכמו שפעמים אנו מזכירים חרש שוטה וקטן, אף שבהלכה מסויימת - לא התכוונו לאחד מהם.

הלשון אגב אורחיה נקטיה

[התוס' מדייקים בלשון הדברים. וכל פעם שזה דיוק לשוני נאמר בשורש של נקט. ואגב אורחיה, הוא לא משום שהיה הכרח להשמיענו את עצם הדין, ולכן בא המילה אגב, ומבארת כי שיגרת הלשון ניצחה את עצם הדין.]

ומילות המפתח "אגב אורחיה" נאמרו למעלה מעשרים פעמים בתוס'. ואם ניתן דוגמאות מהלשונות, זה רק מחזק את הביאור "מכל מקום תנא ליה הכא אגב אורחיה", "נקט אגב אורחיה, ולא צריך למילף דמגופיה .. שמעינן", "מילתא אגב אורחיה קא משמע לך". ואילו בתוס' רבינו פרץ השתמש בלשון אגב אחרני, שהיא בעצם הטעם של שיגרת הלשון. ואלו דבריו. "אגב אחרני נקטיה, דודאי לגופיה אצטריך, דבור לא אתי מכולהו, משום דאין דרכו לילך ולהזיק, כדקתני במתניתין".]

אש לפטור בו את הטמון -

הוה מצי למימר, לחייב בו את הכלים,
דאש - לא אתי מבעלי חיים,
אלא מחד מינייהו ובור,
דפטר בו את הכלים.

הגמרא מביאה את שיטת רבא לצד השווה שבהם מבורו המתגלגל

הכוונה בבור המתגלגל, היא למשל אבן שהניחה ברשות הרבים, ומקום ההיזק שונה ממקום ההנחה, כי רגלי האדם ורגלי הבהמה הזיוו אותו, ושם הזיק. ועל כך שהוא הפקיר את הבור בשעה שהתגלגל למקום החדש, הרי לכאורה מה ההבדל בין זה לבור? ואז אומרת הגמרא שיש חילוק יסודי, את הבור הוא עצמו יצר - "מעשיו גרמו לו", ואילו דבר זה חסר בבור המתגלגל.

ועונים התוס', שכאן לא ניתן לומר שכוח אחר היה מעורב בו, למרות שהאחרים הם אלו שגלגלו אותו למקומו החדש. ואת זה יש לדחות ולומר, שיש לחלק לשניים, עצם עשייתו - שעל כך יש לו אחריות מלאה. והיזקו, שעם היות והתרחש במקום מחדש, אבל אלמלא הוא עצמו יצר את התקלה, בהנחתו ברשות הרבים - לא היתה תקלה. ונמצא כי הקולא של הכוח מצד רגלי האנשים שהזיזוהו, אינו קשור ביצירת המזיק עצמו. וכל הניגוד באבנו סכינו ומשאו, שבראש הגג לא היו יכולים להזיק, ואם כן מחוייבים אנו לכוח נוסף, על מנת להוציא את ההיזק מה"כוח" אל ה"פועל".

הביאור על הבור המתגלגל מבהיר סברא שנדחתה

[מילות המפתח הינן שילוב של הצעה ודחייה "דהיכי נימא .. וזה אינו". שהסברא שאחרים סייעו ליצירת הבור המתגלגל במקומו החדש. וסברא זו נדחתה, כי כבר בהנחתו הראשונית, היה בו גדר בור, ולכן לא ניתן לומר שלא הוי בור אלא על ידי כוח אחר. כאילו רק הכוח האחר הוא שגרם. ונמצא כי אף שאין בתוס' בשום מקום שילוב כזה. הרי מילות המפתח "זה אינו" מצויות מאות פעמים, ונמצא כי העיקרון הוא מה שעובר כחוט השני בכללי מילות המפתח של התוס'.]

לאתווי בור המתגלגל -

בכל הספרים כתוב,

אי בהדי דקא אזלי קמזקי - כחו הוא,

ופירש הקונטרס דלא גרס ליה,

וטעמא משום דאמרינן לקמן בהמניח (דף כז:),

אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

ובעל התקלה,

נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק,

אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו.

ואין למוחקו בשביל כך,

דלענין כדי שלא ילכו כ"כ בחוזק שיתיו ויזיקו,

דרכו להתבונן שפיר,

ולהכי פריך כחו הוא,

ויתחייב המגלגל הכל ולא בעל התקלה.

ואף על גב דלגבי כלב שנטל החררה,

והלך לגדיש כו' (לקמן ד' כא:),

פריך בגמרא (ד' כג:),

מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו -

למאי דפרישית,

דלא חשיב אש - מעשיו גרמו לו,

לפי שהרוח מסייע לו,

הוה מצי למפרך הכא,

מה לבור - שכן מעשיו גרמו לו,

תאמר באבנו וסכינו,

אלא לפי דפירכא,

שכן אין כח אחר מעורב בו - חשיב טפי,

דהשתא ליכא למימר שור יוכיח,

אלא אש גרידא.

ולקמן גבי בור המתגלגל פריך,

מה לבור - שכן מעשיו גרמו לו,

דלא שייך התם,

שכן אין כח אחר מעורב בו,

דהיכי נימא,

תאמר בור המתגלגל שכן כח אחר מעורב בו,

דמשמע דלא הוי בור,

אלא על ידי כח אחר,

וזה אינו,

שהרי נעשה בור בלא כח אחר,

משמניחו ברה"ר.

נסינו של אבוי ללמוד שהצד השווה במשנה, מחדש לנו אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו

הגמרא באה ללמוד מה באה המשנה לרבות פרט לארבע אבות הנוזקין על ידי הצד השווה שבהן. הצעה ראשונה נאמרה משמו של אבוי, להחשיב כאב נזק "אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו." והקשתה הגמרא, כי על הצד שההיזק היה לאחר שנחו, ומאחר והפקיר אותם, הרי ניתן לומר שזה בור, ואין כאן כל חידוש. ומנסה הגמרא לפרוך, שיש הבדל בין סתם בור, שאין כל כח אחר מעורב בו, ולבין אלו, שיש כן כוח אחר המעורב בו, כלומר הרוח.

התוס' מראים שעם היות וניתן לפרוך באופן אחר,

פירכת הגמרא טובה יותר

התוס' לוקחים כנקודת מוצא, מה שביארו את הסברא, כי על אש לא ניתן לומר שמעשיו גרמו לו, שהרי הרוח פועלת ומסייעת במעשה הנזק. ואם כן אנו רוצים להשוות את אבנו סכינו ומשאו לבור, הרי ניתן לפרוך, שבור - כן מעשיו גרמו לו, ואילו אבנו סכינו ומשאו, לא מעשיו גרמו לא, אלא הרוח מסייעו. ואנו מחלישים את אבנו סכינו ומשאו, ולא ניתן לומר היינו בור. שלא רק שאין אנו מחשיבים את מעשיו, מחמת הכוח האחר המעורב בו, אלא שמאחר והרוח היא שהפילה אותם, הרי הוא לא עשה כלום. ועונים על כך התוס', לא שפירכא זו אכן אינה אפשרית, אלא שמה שהגמרא בחרה בפירכא אחרת, שכן מעשיו גרמו לו, היא פירכא חזקה יותר. שהרי השור היזקו לא נוצר מחמת מעשיו. ואלם אין כוח אחר מעורב בו.

(כלומר, המגלגל הוא השני, שזה בא מכוחו, ולא הראשון שהניח בתחילה את הבור). ורש"י פירש דלא גרסינן ליה. אך לא פירש הטעם, ונראה שרצה לומר, משום דאמרין לקמן פרק המניח (דף כז ב) לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים. הכא נמי לא יתחייב המגלגל אף על גב דכחו הוא, לפי שאין דרכו וכו', אלא מחייב בעל התקלה. (כלומר, האחד הניח כד ברשות הרבים, ובא אחר ושברה, הרי הנתקל פטור, מכיוון שלא היה לו לראות את התקלה. ואף כאן, עם היות והוא כעת מגלגל את התקלה הראשונה, אבל לא ניתן לחייב את השני על כך, שלא היה עליו לראות את התקלה).

גם את האדם יש לחייב לא מגדר אדם, שאין זה היזק רגיל

"וא"ת מאיזה טעם מיחייב, כיון שגלגלו אדם אחר למקום ההיזק? וי"ל משום דחשיב כרוח מצויה, והוי מטעם אשו, ולא מטעם אדם המזיק."

דוחים התוס' את הסיבה למחוק גירסא זו

בעצם יש שני סוגי הליכה. אם הוא הולך באופן רגיל, אכן אין דרכו להתבונן. אבל הליכה בה הליכתו הינה כל כך בכוח, עד שהוא גורם התזה והיזק, על כך הוא כבר כן מתבונן. ומהליכה כזו, כל האחריות עוברת אליו.

כל ההבדל הוא מתי השני בפעולתו לוקח אחריות באופן מלא

וכן אין להקשות מכלב שנטל את החררה. כי הדמיון הוא שהחררה הינה כתקלה המצויה, ואילו הכלב הוא המגלגל. ועל כך עונים התוס', שמה ששם רצו לחייב גם את בעל החררה, כי הכלב לא ברא את התקלה בכך שנטל אותה, מכיוון שאינו בר דעה, אבל כאן האדם שגלגל לוקח את מלוא האחריות על עצמו בכך.

ונתנים התוס' הוכחה משני מקרים בהם היתה תקלה קיימת, ורק השני לוקח את מלוא האחריות. אפילו שהיתה אש, אלא שמישהו לקח את האש ועימה הוא שרף את טלית חברו, הרי הוא עשה את מלוא התקלה. וכן אם היה בור, ואילו אחד דחף את שור חברו לשם, הרי ברור כי כל התוצאה נוקפת על השני. ומאותה סברא של לקיחת אחריות, הרי מגלגל ברגלי בהמה, אינו יוצר תקלה, אלא מתחלק במעשה התקלה, בכך שהוסיף את חלקו בגלגול, ושם יתחייבו שניהם.

ומתוך כך מעמידים, שאם שור ואדם שדחפו לבור שמתחייבים שניהם, הוא רק מאחר והאדם לא התכוון. כי אם היה מתכוון, הרי כל האחריות היתה נופלת עליו. ובאותו עניין מחברים את הבושת, שגם עליה משלמים רק אם היתה כוונה. כי פעולת ביוש חייב שהאדם יבין כי הוא עושה מהלך כזה. וכן תשלום שלושים וכופר בלא כוונה לשור אינם קיימים.

הוכחת התוס' הינה מסברא

[מילות המפתח הינן "תדע .. ובא אחר .. אין סברא שיתחייב". מילת המפתח תדע כהוכחה מצויה מאות פעמים בתוס'. וגם שלילת סברא "ואין סברא, דאין סברא או כמו כאן אין סברא" היא קרוב למאתיים פעמים בתוס'. כלומר, מאחר והשני הוא שיצר את

ולחייב בעל הגחלת נמי, שהוא בעל התקלה, היינו משום דכלב - לאו בר דעה הוא, אבל הכא - המגלגל בר דעה הוא.

תדע,

דאם הדליק אש ובא אחר ושרף טלית חברו, או חפר בור ובא אחר ודחף שור חברו לתוכו, אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש.

והמגלגל ברגלי בהמה,

אם הזיק בהדי דאזלי,

יתחייבו שניהם - בעל הבהמה ובעל התקלה.

והא דאמרין לקמן בפרק הפרה (ד' נג:),

שור ואדם שדחפו לבור,

לענין נזקין - כולן חייבין,

דמשמע אפילו בעל הבור,

צריך לומר, דמיירי - אדם בלא כוונה,

דכיון דאין בכוונה כלל,

חייב בעל הבור כמו האדם.

והא דאמרין (שם),

לענין ד' דברים ודמי ולדות - אדם חייב,

האי ד' דברים היינו נזק צער וריפוי ושבת,

אבל בושת אין חייב עד שיתכוין,

כדאמר בהחובל (לקמן ד' פו:),

ולא הוי כארבעה דברים דלעיל,

דהתם - לא חשיב נזק.

והא דאמר (לקמן נג:),

לענין כופר ושלשים של עבד שור - חייב,

צ"ל דהיינו דוקא בכוונה,

אף על גב דלא הוי דומיא דאדם,

דבשלא בכוונה - ליכא כופר ושלשים של עבד,

כדאיתא בשילהי שור שנגח ד' וה' (לקמן ד' מג:).

רבא לומד לרבות מהצד השווה שבהם את הבור המתגלגל

הגמרא דנה מהו המקרה אותו אנו למדים מהצד השווה שבהן, ומביאה ארבע אפשרויות. וכאן אנו דנים בהצעה השנייה שנאמרה על רבא, והוא הבור המתגלגל. כגון, המניח אבן ברשות הרבים, ולא הזיקה האבן במקום שהניחה אלא נתגלגלה האבן ברגלי אדם וברגלי בהמה למקום אחר, ושם הזיקה, שהמניח חייב.

התוס' מביאים שיטת רש"י שדוחה נוסח שהיה בחלק מהגירסאות, שאם ההיזק נפעל בעת הליכת הבועט, היה זה כוחו

ואת התחלת התוס' הרחיבו לנו תוס' רבינו פרץ. "ברוב ספרים גרסינן היכי דמי? אי בהדי דאזלי קא מזקי - כחו הוא. פירוש [ואם כן] השני שבאה התקלה על ידו חייב ולא הראשון.

החילוק בין העשייה לתוצאה

[אין בכוח עשיית הבור - לפעול את ההיתר. ועל כן, אפילו שמעשה עשיית הבור היתה בהיתר. הרי כעת עומדת תוצאת האיסור, ומה שהתירו לו בעבר, כי אז אכן לא היה בכך כלל איסור. ונמצא כי פעולת ההפקרה הינה בלא רשות, הרי עומד בפנינו בור שהינו בלא רשות].

תאמר בהני דברשות שור יוכיח -

וא"ת,
למ"ד תנא שור לרגלו,
היכי קאמר שור יוכיח, **דברשות - חייב**,
 והא רגל לא מיחייב - **אלא ברשות הניזק**,
ושם אין לו רשות.

וי"ל,
 כגון שהלך ברה"ר **והתיז והזיק ברה"י - דחייב**,
 כדאמרינן לקמן (דף יט.).

ניתן לומר שכמו שיש רשות להוציא את הזבל והשפכים, הרי גם כאן השור רשאי לילך ברשות הרבים

הגמרא מביאה הבנה שלישית, מה באה המשנה לרבות באומרה "הצד השוה שבהן". ומציע רב אדא בר אבהה לרבות תקלה ברשות הרבים, אשר עם היות ותקלה זו היתה ברשות, כדוגמת פותקין ביבותיהם וגורפין מערותיהן (שבימות הגשמים התירו להוציא מי שפכים או זבל לרשות הרבים), הרי הרשות ניתנה רק על הפעולה, אלא שעדיין קיים כאן חובת התשלום על הנזק שעשו.

ומעמידה הגמרא שמדובר שהפקירו זאת, ועם היות שתקלה זו נלמדה מבור. הרי אעפ"כ אינו נכלל בנזק של בור. מאחר ויצירת תקלת הבור נעשתה שלא ברשות, ואילו כאן ההתחילה היתה ברשות. ועל כך עונה הגמרא, ששור יוכיח, שרשאי הוא לילך ברשות הרבים. אלא דוחים זאת ואומרים, שעם היות ויש לו רשות לילך ברשות הרבים, אם הזיק - הרי הוא חייב.

מקשים התוס', שהתירוץ אינו יכול להיות לסובר שהשור נאמר לרגלו

מקשים התוס' רבינו פרץ "וא"ת למ"ד תנא שור לרגלו ומבעה לשינו, היכי קאמר שור יוכיח? אי ברשות הרבים - פטור, (ולכן לא ניתן לומר כמו כאן שברשות חייב). ואי בחצר הניזק - שלא ברשות הוא." ועם היות שהוא חייב, הרי כאן מגיע החיסרון האחר. ומתמצים שני תירוצים, והשני מובא בתוס' כאן. "י"ל דמ"מ משכחת לה ברגל ברשות כגון שהיה עץ ארוך (וכך כתבו הרשב"א והרא"ש), שהיה מקצתו בחצר הניזק ומקצתו בר"ה ודרך הלוכה בר"ה דרכה עליו, ושברה כלים בחצר הניזק.

(והתירוץ השני) א"נ התיזה בר"ה דחייב, כדאמ' פרק כיצד היתה עוברת ברשות הרבים (עם היות וזה כן מותר) והתיזה צרורות ברשות היחיד והזיקה - חייבת. ואז היתר ברשות הוא שלמרות שעל ההליכה הוא מותר, הרי מאחר וניתנו

מלוא התקלה, הרי אין כל סברא, שעם היות והוא ניצל מציאות של תשתית למעשה הנזק כגון האש או הבור, הרי ללא מעשיו לא היתה מתרחשת כלל תוצאת נזק.

ונמצא כי הוכחת התוס' מבוססת על דבר שהוא כל כך הגיוני. והם נזקקים על מנת להמחיש עד כמה בשעה שהשני נוטל את מלוא האחריות, שאין כל הגיון שזה יהיה אשמת הראשון. ובכך הם מקיימים את הגירסא שרש"י רצה למוחקה.

מה לבור שכן שלא ברשות -

דאפילו עשאו ברשות ואח"כ הפקיר, כיון שהפקיר - היינו שלא ברשות.

סברת רב אדא בר אבהה ללמוד הצד השווה שבהן, מפותקין ביבותיהן, שאינו דומה לגמרי לבור, שהרי נעשה הדבר ברשות

הגמרא אומרת משמו של רב אדא בר אבהה, שצריך את הצד השווה, כדי ללמוד פותקין ביבותיהן. כמו הא דתניא, ששינו בברייתא, כל אלו שאמרו חכמים שמתירין לקלקל ברשות הרבים, והם: פותקין ביבותיהן, שפותחים את צינורתיהן המקלחים מי שפכים שישפכו לרשות הרבים, וגורפין מערותיהן, שמשליכים את זבליהם לרשות הרבים, בימות החמה - אין להם רשות, לא התירו לעשות זאת בימות הקיץ מפני שהרחוב נאה והוא מקלקלו, ורק בימות הגשמים, שהרחובות מלוכלכים אז, יש להם רשות להוציא לרשות הרבים. אף על פי שהוצאת השפכים והזבלים נעשית ברשות, אם הם הזיקו, חייבים השופכים לשלם.

ואם נאמר שהפקיר אותם, הרי לא ניתן ללמדו מבור לבד, משום שניתן לדחות מה לבור שכן נעשה שלא ברשות, שאין לאדם רשות לקלקל רשות הרבים משא"ב בפותקין ביבותיהן שנעשה ברשות שהרי התירו לו ב"ד.

הגמרא מנסה ליצור דוגמא של הפירת בור ברשות, על ידי הפירה ברשותו, ולאחר מכן הפקרה

מקשים התוס', מה הגמ' אומרת שלא ניתן ללמוד פותקין ביבותיהן מבור, שכן חפרו שלא ברשות ב"ד, הא אפשר ללומדם מבור שחפר ברשות ב"ד, ובכל זאת חייב. כגון שחפר ברשותו והפקיר. שעצם החפירה - היתה ברשות, שהרי יכול לעשות בחצירו ככל העולה על רוחו.

מעשה ההפקרה הוא שיוצר כעת את מהות הזיק הבור, ואף אחד לא התיר לו לגרום נזק

מתמצים התוס' דכיון שהפקיר - נחשב כאילו חפרו שלא ברשות. דעצם חפירת הבור כאן - אינה כלום, כיון שחפר ברשותו, וכל עשייתו כנזק אינה אלא בהפקרתו, הלכך חשיב בור בהפקרתו. והפקרתו היתה שלא ברשות. (יוצא מדברי התוס', שבור אינו החפירה בפועל, שהיא עצמה אכן היתה בהיתר, כמו שהבינו בקושייתם, אלא תוצאת יצירתו כעת כנזק עכשווי, וזה יכול להיות גם בלי עשייתו בידיים ממש, אלא בהפקרה בלבד.)

יתכן", שגם הוא מופיע מאות פעמים בתוס'. שאם מלכתחילה היה כבר חייב, וכי אז באה ההזהרה לשנות את הדין ולהקל עליו בתוך הזמן!]

אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור -

וא"ת,

והא משמע לקמן בהמניח (דף כט.),

דלכ"ע המפקיר נזקיו **לאחר נפילת אונס דפטור**,

והאי - **נמי אונס הוא**,

דבבנין ונטיעה שעשה - **לא פשע כלום**.

וי"ל,

כיון שהזהירו לקוץ ולסתור שלא יזיקו,

ועבד הזמן - הוי פושע,

והוי כמפקיר נכסיו **לאחר נפילת פשיעה**.

הציור בו ההיזק היה לאחר שהפקירו את הכותל או את האילן

הגמרא העמידה, כי בכותל ואילן שנפלו לרשות הרבים, מאחר ונפילה זו היתה לאחר שהזהירו אותו, הרי הוא חייב, ובכך ביארו מה באה המשנה לרבות באומרה "הצד השוה שבהן". וביררה הגמרא

כי אם נאמר שההיזק היה לאחר שנפלו והפקירו - הרי זה הכל כדוגמת בור, ומה יש ללמוד כדין חדש?

מקשים התוס', מדין אחר כי המפקיר נכסיו מנפילת אונס - הרי הוא פטור

מאחר והנפילה היתה באונס, הרי מה שכעת הוא מפקיר את הנזק - הרי הוא פטור. וזו דעת כולם. ולכן מה שכאן נפל - כלל לא היה באשמתו, שהרי הן הבניין, עבור הקיר שנפל, והן הנטיעה עבור העץ רשאי היה לבנות אותם. והתוצאה שהם נפלו היא כאונס עבורו.

מתרצים התוס', שעצם ההזהרה הוציאה אותו ממצב אונס

עצם זה שהזהירו אותו, ובפרט לאחר שעמד הזמן המוקצב, הרי כאילו הוא מחזיק כעת בנזק שכל רגע עומד ליפול, ומאחר ואינו מטפל בכך, כבר לא ניתן להתייחס אליו כאונס, אלא יש לו אחריות והרי הוא פושע. וממילא כעת הרי הוא כמפקיר נכסיו לאחר נפילת פשיעה.

אחד הניתוחים הוא לנתח את הזמן והפעולות שגרמו לשינוי

[אמנם בשעה שנטע או בנה - לא היה כל פשע. אלא עצם ההזהרה ושעבר הזמן שהקצו לו על מנת לתקן - הרי הוא כעת נכנס לגדר פושע, וממילא אין זה נפילה לאחר אונס. מ"מ אחר הזמן - חייב, משום דהיה פושע בנפילתו, שאם היה סותר אותו וקוצץ כמו שהזהירוהו ב"ד תוך הזמן, גם היה לו אז פנאי לסלקו. ואין תועלת במה שהפקיר לאחר הנפילה.]

צורות - על זה הוא כן חייב. (ועם היות והצורות התשלום הוא חצי נזק, הרי עצם התשלום על דבר שהיה רשאי, מכאן אנו מדמים זאת.)

החידוש שהתוס' שואלים שתירוץ בגמרא חייב להיות לפי שתי הדעות

[הדעה שתנא שור לרגלו - חייבת להיות עקבית עם כל שאלות הגמרא בהמשך. ואם תירוץ הגמרא לכאורה מסתדר רק על שור לקרנו, הרי התוס' נדרשים לבאר גם את מה שלא נאמר בגמרא, כיצד בעל הסברא של שור לרגלו יוכל לתרץ כאן. אכן מילות המפתח כאן הינן "וא"ת למ"ד". המופיעות למעלה מארבעים פעמים בתוס'.]

ה"ג הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם -

וכן כתוב בספרו של רש"י,

וכן בספר רב אלפס,

וכן עיקר.

אבל אותם דכתוב בהו חייב לשלם - לא נהירא,

דכיון דבשלא הזהירו - חייב,

לא יתכן להקל עליו לפוטרו תוך הזמן,

ממה שהזהירו אותו לקוץ ולסתור.

רבינא לומד העמדה רביעית על דברי המשנה, הצד השוה שבהם

הגמרא מביאה אוקימתא נוספת לדברי המשנה, "הצד השוה שבהן" מה הוא בא לחייב. ורבינא בא ללמוד מכאן את מה שנאמר במשנה בסוף בבא מציעא. "דתנן: הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו - פטור מלשלם (מאחר ואונס הוא); נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל (מאחר וראוי שהם מטים לנפול), ונפלו בתוך הזמן והזיקו - פטור, לאחר הזמן - חייב. (כי אז הוא פושע)."

התוס' מקיימים את גירסת הספרים ומוכיחים שלא שייך לגרוס הפוך

בפרק הבית והעליה זו הגירסא, ומאחר ורש"י לא גרס אחרת, וכתב הכי גרסינן, סימן שזו היתה גירסתו. וראשית התוס' אומרים שזו הגירסא העיקרית. ובאים התוס' לשלול גירסא אחרת. כי אם נאמר שמלכתחילה הרי הוא חייב כאשר הם נופלים ומזיקים, כל מה שאנו באים ומקציבים לו זמן, שממנו ואילך יתחייב, ובינתיים, בתוך הזמן הוא פטור - זה מגוחך. אלא ודאי גרסינן פטור, והשתא מזהירין אותו לחייבו אם לא יקוץ תוך הזמן.

מילות המפתח שבאות לשלול סברא הינם מרובות

[כדרכנו התוס' בונים את היסוד של ההוכחה דרך השלילה בשתי קבוצות של מילות מפתח "לא נהירא" שהוא עצמו מופיע מאות פעמים בתוס', ומשמש רבות כמסקנה וכהקדמה לטעם מדוע הכרענו כך. וכן "לא

שנפלו לרה"ר והזיקו - פטור מלשלם; נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל, ונפלו בתוך הזמן והזיקו - פטור, לאחר הזמן - חייב."

הצגת האפשרות שמדובר בהיזק בשעת הנפילה עצמה

יש כאן שני זמנים של היזק, בשעת הנפילה עצמה, ולאחר שנחו. אלא תמהים התוס', והרי מאחר והדבר היה בשעת תנועה, זה הרבה יותר קרוב לאש שיש בה תנועה והתפשטות, מאשר לבור, שהוא עומד במקום אחד. והדיוק הוא שמאחר והגמרא לא הביאה באמירתה את השאלה, האם מדובר בשעה שאזלו, יש לדחות שזה בכלל אש. ומאחר והגמרא סתם אמרה שזה נזק בור, משמע שהוא אפילו אם הזיק בשעת הנפילה. ובתוס' רבינו פרץ ציין, כי פשוט סוג הנזק היה שלא היה ממעשה הנפילה, אלא שנתקלו בהם לאחר מכן. ולכן הגמרא אומרת היינו בור, שהחילוק הוא מצד שזה אכן לא היה כאש.

ועוד הוכחה מביאים התוס' על זה שהדבר היה בשעת הנפילה, על ידי שהם שוללים את האפשרות השניה, שהיה זה לאחר הנפילה. שאם היה זה לאחר הנפילה הרי היה מחוייב לשלם, שהרי בעת שנשארה התקלה היה לו מייד לסלקה. כלומר, הניתוח הוא שאם ההיזק עומד ברשות הרבים, כבר אז הוא מחוייב.

ועוד מביאים התוס' שאם היה זה בשעה שלאחר הנפילה, הרי הדיון במשנה היה צריך להיות נתנו לו זמן לפנותו ולסלקו, שאלו הם המילים לתקלה ברשות הרבים. ולא לגבי לקוץ או לסתור. שזו בעיה שלפני הנפילה, שהוא קוצץ או סותר על מנת שלא יפול. וכל האונס שלו שבגללו הוא פטור יכול להיות רק על זה, כי עם היות ואנוס הוא על נפילתו, אבל בידו לפנותו ולסלקו, וכיצד בכלל הוא יכול להיות פטור.

התוס' עונים על שאלה שעולה מאליה, כיצד יש לדמותו לבור, שהרי הבור אינו הולך ומזיק. אלא מאחר והולכים ומזיקים ללא כל כוח אחר, הרי זה כבור ההולך. ולכן יש ללמוד מהצד השווה בהן, שיש כאן סוג חיוב חדש, שרק יש לדמותו לבור, אבל הוא אינו בור ממש.

הצגת הניתוח שמדובר בהיזק לאחר הנפילה

מצד שני מביאים התוס', שאכן ניתן להעמיד גם שהזיק לאחר הנפילה. וכעת על התוס' להתמודד עם הקשיים שהעמידו בתחילה. ואם אכן היתה לנו שאלה, שמיד שחל החיוב לאחר הנפילה, על כך ניתן לומר שהסיבה שעדיין הוא פטור, שהמידע טרם הגיע אליו, או אפילו שידעו, לוקח זמן לפנות ולסלק את ההיזק. שהרי צריך להתארגן ולהביא ציוד על מנת לסלק את הנזק.

על הקושי מדוע לא נאמר נתנו לו זמן לסלקו ולפנותו, עונים התוס', שאכן המשנה דיברה בו זמנית על שני סוגי הנזקים. ומתוך כך הם מרחיבים את דברי המשנה, שבמה שנאמר נתנו לו זמן לקוץ ולסתור נכלל גם הזמן של פתרון ההיזק לאחר הנפילה. וכאילו נאמרו שלושה פעלים לקוץ ולסתור (על ההיזק המונע את הנפילה) ולפנותו (ההולך על ההיזק לאחר הנפילה).

על נושא הדימוי מעלים התוס' ביאור מיוחד. אכן אם היה מדובר רק בשעת נפילה, אכן היה לדמותו גם לאש. ואם היה מדובר לאחר נפילה היה לדמותו רק לבור. ומתוך כך צוללים

היינו בור -

לכאורה נראה דמיירי,

כשהזיקו כותל ואילן בשעת נפילה גופה,

ואפ"ה מדמה ליה לבור,

מדלא קאמר הכא,

אי בהדי דקאזלי קמזקי - היינו אש.

ועוד,

דאי בהיזק דלאחר נפילה מיירי,

אמאי פטור מלשלם,

הלא כיון שנפלו מיד היה לו לסלקו.

ועוד,

דא"כ לא הוה ליה למיתני לקוץ ולסתור,

אלא נתנו לו זמן לפנותו ולסלקו,

כיון דבהיזק דלאחר נפילה איירי.

אף על גב דבור אין הולך להזיק,

ואלו הולכים ומזיקין,

יש לנו ללמד מבור,

דעדיף היזק דידהו שהולכים ומזיקין,

מבור שאינו הולך ומזיק,

אלא מזיק במקומו.

ונראה, דבהיזק דלאחר נפילה,

[דף ו עמוד ב]

נמי מצי איירי,

ופטור מלשלם,

וכגון שלא נודע לבעליו שנפלו,

או ידעו ולא יכלו לסלקו כל כך מהר.

והא דלא קתני נתנו לו זמן לסלקו ולפנותו,

משום דבהיזק נפילה גופה נמי מיירי,

ונתנו לו זמן לקוץ ולסתור ולפנותו קאמר.

והשתא אתי שפיר,

דמדמה ליה לבור טפי מלאש,

ואף על גב דבשעת נפילה,

יש לדמותו לאש כמו לבור,

דמאש - חלוק במה שאין כח אחר מעורב בו,

ומבור - חלוק במה שאין תחילת עשייתו לנזק,

אלא לכך דימה אותו לבור,

משום דבהיזק דלאחר נפילה,

אין לדמותו כלל לאש אלא לבור.

הצעת רבינא להצד השווה שבהן, הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים

הגמרא הביאה ארבע הצעות על תקלה מחודשת מהמילים הצד השווה שבהם. רבינא בהצעתו הרביעית (ו, ב) מביא דוגמא ממשנה בסוף מסכת בבא מציעא. "הכותל והאילן

אי נמי ה"פ,
כיון דבשמינה,
אין משלם - אלא שמינה כמו שהזיק,
ולא קנסינן ליה לשלם יותר ממה שהזיק,
א"כ כשאכל כחושה,
נמי לא לקנסיה,
לשלם יותר ממה שהזיק לשלם שמינה.

וא"ת,
אמאי טעי טפי בדברי ר' ישמעאל,
לומר שאם אכל כחושה - משלם שמינה,
יותר מדברי ר' עקיבא,
דלמא רבי עקיבא קאמר נמי,
שאם אכל ערוגה כחושה,
משלם ערוגה שמינה שבשדותיו.

וי"ל,
לפיכך טעה בדברי רבי ישמעאל טפי,
משום דקאמר רבי עקיבא,
לא בא הכתוב אלא לגבות לנוזיקין מן העידית,
משמע ששמע מר' ישמעאל,
שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק,
כגון, דאם אכל כחושה - משלם שמינה.

ביאור הברייתא אליבא דרבי ישמעאל מעלה לנו,
לכאורה, קושי בהבנה

הגמרא לומדת בברייתא: "ת"ר: מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לנוזיקין מן העידית, וק"ו להקדש. ור' ישמעאל, אבל שמינה משלם שמינה, אבל כחושה משלם שמינה?"

הגמרא תמדה על ההבנה הראשונה בשיטת רבי ישמעאל, שתמיד הוא נצרך לשלם לו בחזרה מן השמינה (מיטב שדהו ומיטב כרמו של ניזק). שהרי כלל זה לא רק שאינו הוגן שישלם יותר ממה שהזיק, אלא גם אינו אחיד.

ובלשון התוס' בפירושו הראשון, בשלמא עם הכלל הראשון של אכל שמינה ישלם שמינה - אני מסתדר, אבל התמיהה היא על המקרה השני בו אוכל רק כחושה, ומדוע אף כאן נדרש לשלם יותר, והקושי שאין זה אחיד.

ובלשון השני של התוס', של הכי פירוש, הסברא היא שונה, אלא אפילו שהינך חושב שיש צורך לקנוס, וכפי שמצאנו קנסות בדברים אחרים. הרי גם כאן הקנס צריך להיות אחיד. ועל כן, כיון דבאכל שמנה - אינו משלם אלא כמו שאכל, ולא קנסינן ליה לשלם יותר ממה שהזיק, א"כ כשאכל כחושה - אמאי משלם שמנה?

מעלים התוס' שאלה, מדוע טעה דווקא בהבנת רבי
ישמעאל

בתוס' הרא"ש גיטין מח, ב, מביא הן את השאלה, והן שני תירוצים (השני הוא התירוץ כאן). "וא"ת מאי שנא דטעי

לבאר מזה חסר בכל אחד מאבות הנוזיקין. שהרי באש כוח אחר מעורב בו (הרוח), וכאן כלל אין כוח אחר. ואילו בור תחילת עשייתו היא למטרת נזק, וכאן בכותל ובאילן, אינם לנזק. ומאחר והתוס' סללו הבנה שמדובר על שני הזמנים. ובזמן לאחר הנפילה ניתן לדמותו רק לבור, על כן בחרו מלכתחילה לדמות לבור.

התוס' מציגים שתי אפשרויות העמדה, ובחרים לא
כאחד הצדדים, אלא דווקא בשניהם

[התוס' כאן נוקטים שתי אפשרויות שנראות ממש הפוכות. (בשעת נפילה גופה או בהיזק לאחר נפילה). ועם היות והם פותחים באופן מסויים, הרי זה מרתק כיצד לא רק שניתן לקיים את שני הזמנים. "לכאורה נראה דמיירי .. ונראה .. נמי מצי מיירי". אלא החידוש שמהבנה שיש לבחור רק צד אחד, כל הפתרון הוא שהמשנה מדברת גם על האפשרות השניה, ומתוך כך מתרצים מה שבתחילה פתחו, שיכולה להיות רק הבנה אחת, ולא רק שהראו כי יכולה להיות ההבנה האחרת, אלא שחייבים לומר שמדובר על שני המצבים.]

חב חייב מיבעי ליה -

בשאר דוכתין - לא דייק הכי,
כגון אין חבין לאדם אלא בפניו,
ותופס לב"ח במקום שחב לאחרים,
דהתם - לא שייך לשון חיוב,
אלא לשון חובה.

הגמרא התייחסה שלשון חב, אינו מדוייק ונדרש היה
לומר לשון חייב

הגמרא מדייקת על לשון המשנה, כשהזיק - חב המזיק לשלם תשלומי נזק. ומתמיהה הגמרא, שהלשון הנכונה היה צריך להיות חייב. בגיטין יא ב מצאנו גם לשון חב "אין חבין לאדם אלא בפניו", "במקום שחב לאחרים", ושם הגמרא לא מדקדקת למה לא נאמר חייב, כי כאן זה מלשון חייב אבל שם "חובה" מלשון הרעה והפסד, לכן לא שייך לשון חייב, שמשמעו חיוב.

התוס' מדייקים מההשוואה על שאר מקומות בהם לא
דייקה הגמרא

[התוס' בהיותם פרשן משווה, מתייחסים לא רק על מה שנאמר במקום אחר, אלא עצם זה שלא דייקו כך בשאר מקומות, כבר מקפידה שאלה. ואכן מילות המפתח "לא דייק הכי" מצויות בעוד כמה מקומות. וכן "ובשמעתין - לא דייק הכי ולא בדוכתי טובא". וכן שמדגיש את החילוק מיידית "לא דייק הכי, דהתם".]

ורבי ישמעאל אכל שמינה -

פירוש,
בשלמא אכל שמינה - משלם שמינה,
אלא אכל כחושה - אמאי משלם שמינה.

התוס' מבארים, כי היכולת לדון הוא רק במקרה של עידית דניזק רחוקה מלהיות העדית של המזיק, ולא להיפך

ואיפכא - לא מצי למימר, דאינו חייב לקנות לו עידית מעלמא. ואי עידית דמזיק כזיבורית דניזק לר' ישמעאל - יהיב ליה מעידית דידיה, ואינו מחוייב לקנות לו מעלמא עידית כעידית דניזק. שהרי זו דמרא מפורשת, שאם אין לאדם אלא זיבורית, ובאים שלושה, שבאופן רגיל כאן בניזקים היה מקבל מהעידית שלו, בעל החוב היה מקבל מבינונית והכתובה מזיבורית, הרי מאחר ואין לו אלא זיבורית, אינם יכולים להכריחו לקנות קרקע חדשה, אלא הגבייה היא רק מאותה זיבורית שיש לו.

באופן טבעי בניתוח יש נסיון להפך את הסברא

[אחד מדרכי הלימוד הינו איפכא מסתברא. אלא שכאן התוס' מלמדים אותנו שלא תמיד קיימת אפשרות להפוך את הדברים. ואכן מילות המפתח "ואיפכא - לא מצי למימר" מופיעות בעוד מקומות בתוס'.

ומבארים כי התשלום הוא רק מה שיש לו, והמיטב מתייחס רק אליו, ומוכיחים שזאת לא רק שלא ניתן לומר את הסברא, אלא מה שאינו צריך לקנות הינה "כדאמרינן" - גמרא מפורשת. כלומר, הרצון להפך את הסברא נתקל בקיר.]

מצב בו כן יכול להיות פער בגבייה בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל

ומיהו אי בשל עולם שמין, לר' עקיבא הוה מצי למימר, כגון דאית ליה למזיק עידית ובינונית וזיבורית, וזיבורית דידיה כעידית דעלמא, ועידית דידיה כעידית דניזק, לר' ישמעאל - יהיב ליה עידית, ולר' עקיבא - יהיב ליה זיבורית.

וגם נמי למ"ד בשלו הן שמין, הוה מצי למימר איכא בינייהו, כגון דלית ליה למזיק עידית כשל ניזק, דלמ"ד או כסף או מיטב משלם כסף, לר' ישמעאל ולר' עקיבא משלם מיטב שלו, אלא דניחא ליה לאוקומי פלוגתייהו כדקתני בברייתא דמייתי בסמוך, דלר' ישמעאל משלם ממיטב דניזק ולר' עקיבא ממיטב דמזיק.

שור רעהו כו' -

תימה,

ולוקמה בשן ורגל שהזיק את ההקדש,

דהתם לא כתיב רעהו.

ומק"ן - ליכא למילף,

דאינה מועדת מתחילתה.

ובגזרה שוה דתחת נתינה ישלם כסף,

נמי לא ילפינן,

דלא נתקבלה אלא לענין תשלומי מיטב,

דאי לכל מילי,

ליפטרו כולהו מטמון,

ובר"ר, וכלים, ופסולי המוקדשין.

בדברי ר' ישמעאל, לומר שאם אבל כחושה משלם שמנה, יותר מבדברי ר' עקיבא, דילמא ר' עקיבא נמי קאמר שאם אבל כחושה - משלם מזיק נמי שמנה שבשדותיו, וי"ל משום דר' ישמעאל הזכיר בדבריו בהדיא מיטב שדהו של ניזק. ולכאורה משמע הכי, שלעולם ישלם ערוגה כמיטב דניזק.

ולא אסיק אדעתיה לפרש דבריו דבניזק שיימינן, משום דלפעמים לא יתקיים המקרא כשאין למזיק עידית כעידית של ניזק, דאינו מחוייב לקנות לו מעלמא, כדאיתא בפ"ק דב"ק אין לו אלא זיבורית - כולן גובין מן הזיבורית.

אבל פשטיה דמילתיה דר' עקיבא משמע, כשהניזק בא לגבות היזקו - גובה מעידית נכסי המזיק, ועוד מדקאמר לא בא הכתוב וכו', משמע דשמעיה לר' ישמעאל דקאמר שבא הכתוב לגבות עדיין יותר ממה שהזיק, כגון אם אבל כחושה שישלם שמנה.

התוס' מדייקים מסגנון לשונו של רבי עקיבא שהם נאמרים כתשובה, ולא כדעה עצמאית

[מילות המפתח להבנת התשובה הינם "לפיכך טעה .. משום דקאמר רבי עקיבא". התוס' מפרשים, כי רבי עקיבא לא אמר את דבריו מצד עצמו, אלא כתשובה. כי סגנון המלים "לא בא הכתוב אלא" - הוא סגנון השולל מה שנאמר לפניו. וכפי שהעירו "משמע ששמע מר' ישמעאל", והוא נדרש לשלול את האמירה כפי שהבין מדבריו "שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק" ולומר מה כן נכון.]

כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק -

ואיפכא - לא מצי למימר,

דכולי עלמא מודו,

דאין משלם אלא עידית שיש לו,

ואין צריך לקנות,

כדאמרינן לקמן (דף ז:),

אין לו אלא זיבורית,

כולם גובין מן הזיבורית.

ומיהו,

אי בשל עולם הן שמין,

הוה מצי למימר,

כגון דזיבורית דמזיק כעידית דעלמא,

ועדית דמזיק כעידית דניזק,

דלר' עקיבא - גובין מן הזיבורית,

ולר' ישמעאל - יהיב ליה מעידית דניזק.

ואפילו למ"ד בשלו הן שמין,

המ"ל דלית ליה למזיק כעידית דניזק,

דלמ"ד כסף או מיטב - ישלם כסף לרבי ישמעאל,

ולר' עקיבא - לא ישלם אלא ממיטב שלו.

וי"ל, אף הקדש - כל מילי דאכילה ומזיק ליה - פטור, ולא דוקא מידי דאכילה כדאיתא התם.

וי"ל,

דאי לאו דאשכחן דפטור מזיק הקדש, לא הוה דרשינן מכי יאכל פרט למזיק, אלא למעט חומש לחודיה.

ואף על גב דכי יאכל - בתרומה כתיב, ושם חייב מזיק קרן - דממון דכהן הוא.

מ"מ,

מהאי קרא דכי יאכל - לא נפיק, אלא מקרא אחרינא, דהוי כגוזל חבירו ומזיקו.

ומיהו,

למ"ד (לקמן כו.) דאיכא כופר ברגל,

לא אתיא מכל הני,

דמה לקרן ואדם ובור,

דלא משלם כופר בפעם ראשונה.

ולרבי טרפון,

דאית ליה (שם) כופר שלם בתם - **ניחא.**

הגמרא בתחילה דוחה את האפשרות של קל וחומר להקדש, מנגיחה של שור שלנו את שור ההקדש

הגמרא הביאה ברייתא משמו של רבי עקיבא, אלא בא הכתוב אלא לגבות לנזיקין מההקדש וקל וחומר להקדש. מבררת הגמרא על איזה קל וחומר דיבר רבי עקיבא. ומציעה בתחילה אפשרות ראשונה ודוחה אותה.

אם נעמיד שמדובר ששור שלנו כלומר של הדיוט, אשר נגח שור של הקדש, הרי הפסוק אומר "כי יגח שור איש את שור רעהו", ובכלל הוא פטור על שנוגח שור שהוא של הקדש. ולכן אם אינו משלם וודאי שאינו משלם עידית.

מקשים התוס' אמנם בקרן יש מקום להקל לגבי הקדש, אך מה לגבי שן ורגל?

מקשים התוס', עד שהינך מנסה ללמוד מנגיחה, ניתן ללמוד שהזיק את ההקדש באופן אחר, שבו אין את המיגבלה של הפסוק.

ובתוס' רבינו פרץ ביארו היטב את השאלה "תימא, דהא דמיעט רחמנא ולא שור הקדש - היינו דוקא מקרן, ורעהו דכתיב - גבי קרן הוא דכתיב, אבל משאר נזיקין כמו משן ורגל - לא מיעטיה קרא, ולוקמא דמשום שאר נזיקין קאמר, וק"ו להקדש שישלם ממיטב בשן ורגל."

וגם לא ניתן לאחר שראינו את הקולא בקרן לפטור שן ורגל, כי מלכתחילה הקרן היא קלה יותר, בכך שהיא אינה מועדת מתחילתה, ולא ניתן לומר על שן ורגל. ואף שאין אנו יכול להקל מסברא, עדיין היינו יכולים ללמוד מהגזירה שוה. שמלכתחילה היא נאמרה רק לגבי תשלומי מיטב בנזקי הדיוט. כי אם היינו באים לנסות לפטור, היינו פוטרים כל הנזקים בטמון מהאש, ומהבור היינו פוטרים את כולם מכלים, וכן את פסולי המוקדשים שהבור פטור בו.

דכולהו נזקין פטורין בהקדש, כדמוכח בירושלמי בריש הניזקין, דקאמר התם,

במה אנן קיימין,

אי בהכשר נזקין,

הא תנינא שור רעהו ולא שור של הקדש,

ואי בנזקי גופו,

הא תני רבי חייא,

נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה,

אלא באומר הרי עלי מנה לבדק הבית.

משמע דלא משכחת נזקין בהקדש,

לא בשן ולא

[דף ז עמוד א]

ברגל,

ולא באדם המזיק,

אלא באומר הרי עלי מנה.

וכן משמע במתניתין,

דתנא (לקמן דף ט:),

נכסים שאין בהם מעילה, ואכולהו אבות קאי,

ואפילו אנזקין דאדם,

למאן דאמר מבעה זה אדם.

והא דאמר שמואל בהשואל (ב"מ ד' צט:),

כי יאכל - פרט למזיק דלא משלם חומש,

ומשמע, הא קרן - חייב,

היינו מדרבנן.

ונראה,

דשאר נזקין דפטירי בהקדש,

גמירי מקרן ומאדם ומבור,

דפטר בו פסולי המוקדשים וכ"ש הקדש.

וא"ת,

היכי ילפינן שן מכולהו,

מה לשן - שיש הנאה להזיקה.

וי"ל,

דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים,

ממזיק ע"י שילוח בעירה.

וא"ת,

רעהו דכתב רחמנא - למה לי,

הא מוכי יאכל נפקא,

כדאיתא במסכת מעילה (דף יט.),

מקיש רחמנא הקדש לתרומה,

מה תרומה - כתיב כי יאכל פרט למזיק,

רחמנא לתרומה, מזה תרומה כי יאכל - פרט למזיק, גבי הקדש נמי - כל דבר אכילה - כי מזיק ליה - פטור.

ועונים על כך, שאלמלא חידשה התורה דרך הדרשה של רעהו שהוא פטור לגמרי בנזקי הקדש, היינו פוטרים על סמך ההיקש לתרומה רק את החומש. אולם המקור לפטור בהקדש באכילתו גם את הקרן, נובע מהדרשה של רעהו. שהרי באכילת תרומה, מאחר והוא ממונו של הכהן, על המזיק כן לשלם את תשלום הקרן. עונים התוס', שלא מפסוק של וכי יאכל הוא מתחייב, אלא מצד גזול ממון חבירו.

התוס' מקשים על הלימוד שפטרו הקדש מקרן מאדם ומבור. שהרי הדורס תינוק ברשות הניזק כן משלם כופר, למרות שגדר הכופר לא קיים לא בקרן בפעם הראשונה וכן לא באדם ובור. ורק לרבי טרפון שמחייב קרן בנזק שלם אפילו בפעם הראשונה בחצר הניזק, ניתן לקבל זאת.

התוס' מביאים שלושה סוגי לימוד כהוכחה לפטור תשלומי נזק בהקדש

[הלימוד של רעהו אינו מספק, כי הוא רק בשור, ולכן התוס' נדרשים להביא מספר הוכחות. ההוכחה הראשונה מהירושלמי "כדמוכח בירושלמי", שמופיע כעשרים פעמים בלשון זה, ורוב הפעמים של כדמוכח, שהוא מעל אלף פעמים זו מגמרא אחרת. ההוכחה השניה "וכן משמע" שהוא דיוק מהמשנה בהמשך. ואכולהו אבות קאי. ומילות המפתח וכן משמע מופיע מאות רבות של פעמים. ההוכחה השלישית הינה "ונראה .. גמירי", שכך היה נראה להם להוכיח. וזה רק בבחינת ונראה, כי לאחר מכן יש גם ומיהו ולדעה מסויימת ניחא.]

ורבי עקיבא סבר לה כר' שמעון -

תימה,

לעיל (דף ה.). כי מוקי לה עדים זוממין כר"ע,
ליקשי אי ר"ע - ליתני תרי גווני שור,
שור דאזיק שור דהדיוט,
ושור דאזיק שור דהקדש.

וי"ל,

דבהקדש - לא קמיירי.

אך קשה,

כי נמי סבר כר"ש,

לפרוך מה להדיוט,

שכן יפה כחו בנזקי אדם.

ולמאי דפירשתי,

דלא דרשינן,

כי יאכל - פרט למזיק דלא משלם כלל,

אלא משום דכתיב רעהו,

אתי שפיר.

התוס' מביאים ירושלמי מפורק בתחילת פרק ה של מסכת גיטין, שכל הנזקין פטורים בהקדש

קל וחומר להקדש להלן הגמרא תפרש. ושואל אומר רבי אבא בר פפי קומי רבי יוסי, מה אגן קיימין? מה שאמרת ק"ו להקדש, במה מדובר? אם להקדש נזקין אם הכוונה לממונות שהזיק הקדש הדין הרי למדנו זאת על הפסוק (שמות כא) שור רעהו ולא שור הקדש! אם לניזקי גופו ואם מדבר באדם שהזיק להקדש הדין הרי את זה למד רבי חיייה, נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה! ועונה אלא פן קיימין כאן מדבר באומר הרי עלי מאה מנה להקדש, שלא תאמר יעשה בעל חוב להקדש ויגבה בבינונית. לפום פן צריך מימר לכן צריך לומר הניזקין שמיין להן בעידית, קל וחומר להקדש שההקדש יגבה מעידית שבנכסיו. כלומר, מהירושלמי רואים כי תשלום העידית הוא רק לבעל חוב שהתחייב להקדש, אך לא בנזקים.

התוס' מדייקים מהמשנה בהמשך לגבי נכסים שאין בהן מעילה

המשנה אומרת שהזיק נכסי הדיוט, שזה בכל סוגי האבות, ולא ניתן לחלק ולהחמיר באב אחד לגבי משנהו. ולמי שסובר שמבעה זה אדם, הרי גם אדם נכלל בכך. וכל זה בא לשלול שאינו נדרש לשלם על נזקי הקדש, באף אחד מהאבות. אמנם למדים זאת משור איש ולא שור רעהו, אך הלימוד הינו לגבי כלל האבות.

התשלום שימשלם המזיק בכל זאת להקדש - אכן אינו מהתורה

הגמרא בב"מ מביאה את דינו של שמואל, לגבי מי שגזל תמרים מדובקים, שבשעה שכל החמילה נמכרת הערך הוא ארבעים ותשעה, ואילו בבודדים ערכו חמישים. והחמירו בהקדש, בניגוד ליחיד שישלם רק ארבעים ותשעה, כאן ישלם את כל החמישים ויוסיף עליהם חומש. ודייקו כי המזיק משלם ללא תוספת החומש. ומדייקים התוס', שרצינו לפטור לגמרי, והנה כאן הוא משלם, ורק פטרו את החומש. ועונים התוס' שכל חיוב הקרן אכן אינו מהתורה, אלא רק מדרבנן.

מסכמים התוס', שמאחר ויש לנו לימוד פטור בנכסי הקדש מקרן, אדם ובור - למדים מכך על כל שאר הנזקים

כי בתחילה למדנו משור איש ולא שור רעהו - זה קרן. מכי יאכל - זה לגבי אדם, ומבור מהמת יהיה לו, וכאן מאחר והוא של הקדש אין מה לחייב, ובפרט מפסולי המוקדשין שאינו שלו. ואף שהיה יכול ללמוד מאדם לבור, הרי כל הדברים נלמדים מבור ועוד אב.

ההתייחסות לשן

מאחר ובשן יש הנאה להזיקה, הרי זה חמור יותר, ולכאורה יש בה פירכא לגבי השאר, ועונים על כך, כי אם פטרנו במה שהזיק בידיו, הרי כל שכן מנזק שהגיע על ידי שילוח בעירה, כלומר בהמתו.

התוס' מציעים ללמוד את הכל מוכי יאכל, וללא כל צורך מהלימוד של שור רעהו

מקשים התוס', שלכאורה, ניתן היה לוותר על דרשת רעהו, כי הגמרא במעילה מדייקת כי באכילה של הזק, כולל אם אוכל אכילה גסה שמזיק לעצמו - הרי הוא פטור. "אקשה

אך קשה,

ולפרוך - שכן יפה כחו בנזקי בור.

רבי עקיבא יסבור בשיטת רבי שמעון בן מנסיא, כי שור הדיוט שנגח שור הקדש משלם נזק שלם

הגמרא לעיל הביאה בברייתא את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא כיצד יש לגבות על נזקין. "ת"ר: מיטב שדהו ומיטב כרמו שלם - מיטב שדהו של נזק ומיטב כרמו של נזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש."

הגמרא כאן מבררת את דעתו של רבי עקיבא לגבי הקל וחומר להקדש. בתחילה מנסה הגמרא לשאול, אם הייתי אומר שרבי עקיבא לומד שבעל חוב הינו בעידית, והקל וחומר שגם הגזבר יגבה בעידית, היתה לי פירכא, שבעל חוב יפה את כוחו בנזקין, שנוטל בעידית, ואילו הקדש - הורע כוחו בנזקין, שאינו נוטל כלל. ומתוך כך מעמידה הגמרא, שהשור שלנו נגח שור הקדש.

ואז היית מקשה שהכתוב אומר שור רעהו, ולא שור של הקדש, והיה לך לפטור לגמרי, אז ניתן לומר שרבי עקיבא סובר כרבי שמעון בן מנסיא, האומר בברייתא דתניא, רבי שמעון בן מנסיא אומר: שור של הקדש שנגח שור של הדיוט, פטור ההקדש מלשלם את נזקו. אך שור של הדיוט שנגח שור של הקדש, הרי בין אם השור הנוגח הוא תם, ובין אם הוא מועד, משלם להקדש נזק שלם. כי כך הוא דורש את מיעוט התורה: רק לגבי "שור רעהו" אמרה התורה את החילוק בין תם למועד [שהתם משלם חצי נזק], אך לא לגבי שור של הקדש, אלא המזיק שור הקדש, אפילו אם היה השור המזיק תם, משלם נזק שלם. וכאן יש לנו את הקל וחומר, שההקדש גובה מעידית, בקל וחומר מהמזיק הדיוט שמשלם לו עידית.

התוס' מקשים מאחר ויש שני סוגי עונשים שונים בשור, הרי היה לרבי עקיבא לחלק בעדים זוממים

מקשים התוס' על פי סברא זו, היתה הגמרא בעדים זוממים צריכה לחלק בין שני סוגי השוורים. כי שור תם שמזיק הקדש משלם רק חצי נזק, בעוד שלפי רבי שמעון בן מנסיא, שרבי עקיבא כמותו הרי הוא משלם נזק שלם.

ודוחים, כי רבי אושעיא בסוגי הי"ג נזקין כלל לא דיבר על הקדש. מכיוון שבדין שומרים התמעט הקדש, ובחמישה דברים אינם שייכים, ולכן לא היה צריך לדון על הקדש כלל.

אלא שעדיין יש להקשות שניתן לפרוך זאת מכוח ההדיוט לגבי נזקי אדם. שכח ההדיוט בנזקי אדם מלאים, ואילו ההקדש פטור, שנאמר כי יאכל, ודרשו פרט למזיק את ההקדש שפטור.

ועם היות ויש מי שאינו דורש כך, וכפי שהתבאר בתוס' הקודם (וכפי שהתוס' עצמם הפנו באומרם, ולמאי דפירשתי), כי שור רעהו הוא זה שמיעט את ההקדש לגמרי, ורק אם לא היתה דרשה זו היינו דורשים כי יאכל למעט אדם בחומש בלבד, אבל לחייבו על הקרן. אלא שגם כאן היה ניתן לפרוך שהאדם עדיף על הקדש בבור, שבו אנו ממעטים מפסולי המוקדשים.

כל קושיית התוס' בנויה על קושיה שלא נשאלה

[מילת המפתח כאן הינה "ליקשי", שמופיעה בעוד כמה מקומות. ועצם הקושי שאם כך הדברים, היתה הגמרא צריכה להקשות. ומעצם זה שהגמרא לא מקשה מגיעה השאלה. ואכן התשובה של התוס' לא באה לשלול את עצם הצורך בשאלה, אלא שפשוט לא היה ניתן לשאול את השאלה, בגלל שניתן לפרוך אותה.]

ועוד מאי ק"ו להקדש -

פירש הקונטרס,
הואיל ומן העידית דא"ר עקיבא,
אניזק קאי **ולאקולא אתא,**
דיהיב ליה מזיק מציבורית,
מאי ק"ו להקדש - **גריעותא הוא?**

וקשה לפירושו,
דאין זה גריעותא **אלא חומרא,**
דרבי ישמעאל - **פטור לגמרי מזיק את ההקדש,**
ור"ע - **מחייבו נזק שלם;**
ולענין מיטב - נמי חשיבות הוא,
דמשלם ממיטב דניזק ולא מגרוע דניזק.

ונראה לר"י דה"פ,
מאי ק"ו להקדש,
דלענין חיובא מזיק בהקדש - **לא קאמר,**
דהא מקרא דר"ש נפקא,
אלא לענין מיטב קאמר,
ולא הוה לר"ע לאהדורי לרבי ישמעאל ק"ו להקדש,
כיון דרבי ישמעאל **היה מודה בכך,**
אי לאו משום דפטור ליה לגמרי.

יש להקדים לפני הסוגיא שתי מחלוקות בסיסיות - אופן הגבייה וההתייחסות להקדש

הגמרא מביאה שתי מחלוקות שונות. המחלוקת האחת - היא גוף סוגייתנו, מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל. על אופן הגבייה. שהובאה בברייתא בעומד הקודם "ת"ר: מיטב שדהו ומיטב כרמו שלם - מיטב שדהו של נזק ומיטב כרמו של נזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש."

מחלוקת נוספת שהובאה על מנת להבין את גדר ההקדש, ומה שנאמר משמו של רבי עקיבא קל וחומר להקדש. היא שרבי עקיבא סובר כדעת רבי שמעון בן מנסיא (שהובאה ב"ק לז, ב). הסובר "שור של הדיוט שנגח שור של הקדש, בין תם בין מועד - משלם נזק שלם." ונמצא כי לפי מחלוקת זו, בעניין הקדש, רבי ישמעאל סובר כרבנן "שור רעהו אמר רחמנא - ולא שור של הקדש!" ופותר לגמרי, ואילו רבי עקיבא הסובר כרבי שמעון בן מנסיא מחייבו נזק שלם.

ישיב לרבות שוה כסף -

בפ"ק דקדושין (דף ח. שז.),
דרשינן נמי הכי גבי עבד עברי,
ויש [שום] צריכותא,
 (ע"ש דף ב. בתוספות ד"ה בפרוטה).

הגמרא מדייקת כי למדות שנאמר מיטב, הרי יכול ליתן לו שווה כסף

"רמי ליה אביי לרבא, כתיב: מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב אין, מידי אחרינא - לא, והתניא: ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין! לא קשיא: כאן - מדעתו, כאן - בעל כרחו."

התוס' מביאים כי יש גם בעבד עברי את הדין של שווה כסף ככסף, ואת הצריכותא לשני המקורות

דיוק זה של ישיב שבא לרבות שווה כסף נלמד בקידושין גם בגרעון של עבד עברי "שוה כסף נמי, ישיב גאולתו אמר רחמנא - לרבות שוה כסף ככסף."

התוס' בתחילת קידושין דנים על הצורך לכתוב שהאשה מתקדשת בפרוטה ובשווה פרוטה. ומביאים שני כתובים לכך, הן מנוקין והן מעבד עברי. ומבארים מדוע אינם נקראים שני כתובים הבאים ללמד כאחד, שאינם מלמדים. ויש צורך ללמוד דין זה בנפרד לעבד עברי ובנפרד לנוקין. והטעם החיובי שרק בנוקין הקפיד הכתוב על מיטב, או מהטעם בו אנו מחזקים את העבד העברי, שמן הדין היה להקל עליו שיוכל לפדות את עצמו על מנת שלא יטמע בין עובדי הכוכבים, ושיכול לעשות זאת אף בשווה כסף.

החובה לבאר מדוע ישיב מתקיים לא רק כאן בנוקין אלא גם בעבד עברי

[התוס' במילות המפתח לא רק שמגלים לנו שיש עוד דרשה נוספת דומה, אלא מיד משלימים ואומרים, כי יש סיבה לכל אחד מהם בנפרד, מה שנקרא צריכותא.

כלומר, הצורך בצריכותא אינו סתם מדוע דורשים זאת בכמה מקומות, אלא שאם לא נבאר את ההכרח לכתוב פעמיים, אז אנו עלולים להיכנס לכלל של שני כתובים הבאין כאחד, שאינם מלמדים.]

ישלם מדעתו משמע -

וא"ת,
 דבפרק הזרוע (חולין ד' קל: ושם ד"ה תנא),
ישלם - בעל כרחו משמע,
 דקאמר תנא תני ישלם - דברי ר' אליעזר,
ואת אמרת מדת חסידות שנו כאן.

וי"ל,
דהתם - לא קאמר,
 אלא דלא הוי מדת חסידות - **אלא בדין חייב.**

רש"י מפרש את קושיית הגמרא כיצד מדברי רבי עקיבא יש קל וחומר להקדש?

התוס' דנים על פירוש רש"י, ונביאו ד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש - הואיל ומן העידית דקאמר ר' עקיבא אניזק קאי, ולאקולי אתא, דיהיב ליה מזיק מזיבורית. (הכוונה שבנוקין יש גדר מיטב, ובכך שרבי עקיבא אומר מהניזק, הרי לגבי המזיק הוא מקל, שיכול להיות מצב בו המזיק משלם רק מהזיבורית שלו) מאי ק"ו להקדש - גריעותא הוי? (כלומר הוא מפחית ממה שההקדש צריך לקבל, ודבר זה הוא בסתירה בכלל על שיטת רבי עקיבא.) ולר"ע - יפה כחו דהקדש בנוקין, דאמר דאפילו הוי מזיק תם - שקיל הקדש נוק שלם, ונפקא ליה מרעהו."

תלמיד ר"ת ניסח את שתי שאלות התוס'

"ולא נהיר,

חדא, כיון דר"ע לא אתא לאיפלוגי אדר' שמעון אלא בהא דמיחייב על הקדש, ואהא קאמר ק"ו להקדש, א"כ ליכא שום גריעותא אלא עדיפותא, דאילו בלא ק"ו - פטור על הקדש. אבל מק"ו - חייב, ואין לך ק"ו גדול מזה. ועוד,

אפילו הוה קאי אמיטב אכתי אתי שפיר, דאילו לא הוה ק"ו לא היה משלם אפילו ממיטב דניזק אלא מן הגרועה עדיין טפי, הילכך אתא קל וחומר דחייב לשלם ממיטב הניזק, הרי איכא חשיבותא טובא.

עונים התוס', כי הדיון אינו רק לגבי ההקדש, אלא שזה נמשך ממחלוקתם בהדיוט

וזה לשון תוס' רבינו פרץ: "דמשמע דה"ק בהדיוט פליגנא עלך, ואותו יפוי כח שאני נותן בהדיוט יותר ממך - כמו כן הוא בהקדש מק"ו, דאי לא פליגי אלא בהקדש, א"כ לא הול"ל וק"ו, דמשמע דבאותו ענין דשייך הק"ו פליגי כבר, דהיינו בהדיוט, משמע דפליגי בהדיוט."

ובמלים אחרות, אנו באים לשלול את הקל וחומר להקדש משני כיוונים. אם לעניין עצם החיוב של המקדיש הקדש, הרי אין זה נלמד מסברא וקל וחומר, "דלעניין חיובא .. לא קאמר", אלא על דרשת המילה רעהו, וכפי שדרש רבי שמעון בן מנסיא. וגם לעניין מיטב אין המילה קל וחומר מתאימה, כי לא על כך חלוק עמו רבי ישמעאל, על הכמה, "כיון דרבי ישמעאל היה מודה בכך", אלא על עצם התשלום בכלל. "דפטר ליה לגמרי".

כאשר יש קושי בפירוש, יש לבדוק האם בכלל הבנו מה היתה השאלה

[התוס' מלמדים אותנו, שאם היה קושי בהבנת הדברים, הרי עלינו לחזור אחורה ולבאר את הדברים באופן מחודש. כלומר על הקושיה לא תמיד מגיעה תשובה, אלא הבנה מחדש "ונראה לר"י דהכי פירושו", כי לא הבנו נכון את כל יסוד הדברים, באמירת מאי קל וחומר להקדש.]

ועוד אמר ר"ת,

דהכי קאמר,

תנא תני ישלם - דברי רבי אליעזר,

ופליגי רבנן עליה, ואת אמרת וכו',

ועל מדת חסידות - לא הוו פליגי רבנן,

ובלאו הכי - צריך לפרש התם כן.

הגמרא לומדת כי ישלם אף מדעתו משימע

למדנו מברייתא כי "ישיב - בא לרבנות שווה כסף, ואפילו סובין. שהרי הפסוק (משפטים כא, לד) אומר בתחילה ישלם כסף, ובנוסף הוא אומר ישיב. "בַּעַל הַבּוֹר יִשְׁלֹם כֶּסֶף יִשְׁיב לְבַעַלְיוֹ וְהֵמֶת יִהְיֶה-לוֹ". הגמרא מנסה להביא הוכחה לכך שהפסוק אומר ישלם, שמשמעו היא בעל כורחו. אלא עונה לו אביי, לא דווקא. שאם היה כתוב ישולם, שבעל כורחו, אכן הינך צודק. ומאחר ורק נאמר ישלם, הרי ניתן לומר שזה גם מדעתו, כלומר מהחלטה שלו, ולא מצד שהוא כפוי לכך.

התוס' מקשים מחולין שמשמעו שהוא כן בעל כורחו

ובלשון תוס' רבינו פרץ "תימא, הא בחולין פרק הזרוע (דף קל ב) פריך, תנא תני ישלם ואת אמרת מדת חסידות שנו כאן, משמע, דישלם - היינו בעל כורחו דוקא." והמקשן סבר כי ההיפך של מידת חסידות, שהיא מצד בחירה שלו לבצע מעשה שאינו נדרש, הוא שהוא מוכרח לכך. ועל כן מבארים התוס', כי אין זה שיש רק שני גורמים (בכל כורחו, מידת חסידות). אלא ההיפך של מידת חסידות הוא שחייב מן הדין, ולעולם עדיין מדעתו משמע. כי החיוב כאן הוא רק על עצם התשלום אבל לא על אופן התשלום.

הסוגיא בחולין "בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום (ועם היותו עשיר, הרי כעת בדרך הוא עני, מכיוון שאין לו מה לאכול), וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני - נוטל, ולכשיחזור ישלם, דברי רבי אליעזר! (ונחלקו האם מה שלקח הוא בדין, שהרי עני הוא, ולכן אינו מחויב לשלם. ומה שנאמר ישלם הוא מאחר והוא מיוזמתו רוצה לבצע זאת, הרי זה גדר של מידת חסידות, וכך סובר רב חסדא). אמר רב חסדא: מדת חסידות שנו כאן, (ומביאים על כך דעה חולקת. מאחר והלשון הוא ישלם, לא ניתן לבארו שהדבר תלוי רק מרצונו שלו, אלא יש לו ממש חיוב לשלם לאחר שיבוא לביתו, וכל ההיתר הוא רק לקחת בשעה שאין לו, ולאחר מכן מחוייב הוא להחזיר את התשלום, וזו דעתו החלוקה של רבא). אמר רבא: תנא תני ישלם, ואת אמרת מדת חסידות שנו כאן?" וביארו שם התוס', אבל הכא שלקחן בהיתר שהיה אז עני אפילו לצאת ידי שמים לא מחייב להכי פריך שפיר ואת אמרת מדת חסידות שנו כאן ולא מחייב אפילו לצאת ידי שמים."

תירוץ נוסף, משמו של רבינו תם, דברי רבי אליעזר הם במחלוקת עם חכמים, ולכן לא ניתן לומר שהם דברי חסידות, כי על דברי חסידות לא ניתן לחלוק. שאין זה דיון על הדין. ולכן לא ניתן ללמוד בדבריו שאלו הם רק מדת חסידות.

נמצא דלפי ר"ת לעולם אפשר לומר דהיכא דקתני ישלם - אפשר לפרש בין בדין ובין מדת חסידות, ורק שם מוכיחה הגמרא, דכוונת ר"א ישלם בדין, לפי שאם לא כן - לא הוי פליגי רבנן עליה.

התוס' אכן דנים כי מדת חסידות היא ההיפך מחיוב

[אכן המילה מדת חסידות מופיעה בכמה מקומות בתוס', ובמקום אחר בנדרים רואים היטב את הלשון - "מדת חסידות עשו לו, ולא מן הדין". מה שמוכיח שהדין - זה היפוכו האמיתי של מדת חסידות.]

מי שהיו לו בתים כו' -

לא מיירי בבתי שדר בהם,

דהא תנן במסכת פאה (פ"ח מ"ח),

אין מחייבין אותו למכור ביתו וכלי תשמישו.

מציאות של רכוש, שאין הוא יכול לנצלו ולהפכו לכסף על מנת לחיות

מובא בברייתא, כי מי שהיו לו בתים שדות וכרמים, השווים מאתיים זוז, ואינו מוצא קונים למוכרן, והוא נוקק לכסף למחיה. הרי מאחר ויש לו רכוש - לא ניתן להחשיבו כעני. וממילא אסור לו ליטול מעשר עני. נמצא כי ב"פועל" הוא אכן עני, מצד הצרכים שלו, שאין לו כעת מה לאכול, אך ב"כוח" בגלל הרכוש - אינו עני. הרי ההמלצה לכך היא שמאחר ותמיד הוא יכול למכור במחצית הערך, מתחשבים בו כאילו הוא "חצי" עני, ומאכילים אותו מעשר עני עד למחצה, ויידרש למכור את רכושו.

התוס' שוללים מציאות שהיינו יכולים לטעות בה

[מבארים התוס', במילות המפתח "לא מיירי", המופיעות למעלה ממאתיים פעמים בתוס'. ונועדו לשלול הבנה לא נכונה. כי יש לשלול מחשבה שבבתיים הללו הוא מתגורר בהם. כי נושא המגורים הוא מחוץ לתחום החישוב, כי זה נכנס לגדר כלי תשמישו. שהמשנה בפאה אומרת שאין הוא נדרש למוכרם לצורך קבלת מעשר עני. ורק בתים שהם מעבר למחייתו הצמודה, שאז הם נכנסים לגדר רכוש, ולא לסעיף כלי תשמישו. והתוס' מדגישים שאין זו סתם סברא, אלא דבר ברור המובא במשנה הנוגעת למעשר עני.]

אי דאייקור ארעתא אפילו פורתא נמי לא

ליספו ליה -

אף על גב שאינו מוצא,

שיתנו עליהם מאתים זוז,

לא יטול כלל,

לפי שגדם לעצמו ופשע,

דלא הוי ליה למיעל ולמיפק אזוזי;

אבל אם לא פשע,

אפילו שוות יותר ממאתים זוז,

יכול ליטול קודם שימכור בפחות משויין.

ורב אלפס מפרש בעשיר,

ועד מחצה,

ירדה - הרי זה בבחינת מעשה פשיעה שלו, שהוא גרם לכך, ולא יקבל דבר. אבל במקרה ואפילו יש לו מעל מאתיים, אלא שלא מצליח למכור, הרי הוא כאנוס, ויוכל ליקח לפני שמוכר בפחות משוויים.

בתוס' רבינו פריך מקשה על כך, ומתוך כך עובר לפירוש השני שברש"י

"וקשה לפירוש זה, דכיון דהשתא מיהא אין קרקעותיו שוות רק מנה, אם כן השתא מיהא עני הוא, ואם כן [אפילו] אלף זוז בבת א' יטול. כדתנן מי שהיו לו מאתיים זוז חסר דינר א', אפילו [נתנו] לו אלף זוז לקט שכחה ופאה בבת אחת - הרי זה יטול. ועוד קשה, דאטו משום דקעייל ונפיק אזוזי מפני דוחקו - הוי פושע בהכי, מה היה יכול לעשות?"

"לכן נראה כפירוש שני שפירש"י, דמיירי בעשיר שיש לו בתים ושדות שוים הרבה יותר מ' זוז. אך אינו מוצא בדמיהם חצי שיוויים. וקאמר מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה, כלומר עד שימצא למכור קרקעותיו עד חצי שיוויים. דאע"ג דפחות משיוויים נמי הם שוים יותר מ' זוז, מ"מ תקנו שיטול דהכי אשכחנא נמי בפרק הזרוע (חולין קל, ב) דעשיר העובר ממקום למקום, דמאכילין אותו מעשר עני."

שיטת הרי"ף חלוקה על רש"י בשני דברים

במקרה ונכסי הכל ירדו, לשיטת רש"י כן יתנו לו, ואילו לשיטת הרי"ף גם לאחר הירידה הוא עשיר, ולכן לא נותנים לו. והיכן שרק נכסיו ירדו מאחר ונכנס וחיפש מעות, לשיטת רש"י הרי הוא פושע, ולכן אין נותנים לו. ואילו הרי"ף אינו מחשיב זאת כפשיעה, ונותנים לו באופן זמני. וכעין תקנת חכמים ליתן לו. ואז שלא יגזים בדבר, ממילא יהיה לו יותר אפשרות למכור.

הגירסא השלישית סוברת רב אלפס

מדובר אף כאן בעשיר. ואם הוזלו הרבה, מאחר ובכל זאת שוות מאתיים לא יתנו לו, על מנת ליתן לעניים האמיתיים. ואם הוזלו מעט, הרי בקלות ימצא קונה בשוויים אם נעזור לו זמנית, ולכן אין לחשוש שיתרגל להתנהג כעני.

המחלוקת בין הפירושים תלויה בעומק הסברא

[התוס' למדו בפירוש הראשון דלא היו ליה למיעל ולמיפק אזוזי, ובכך הוא פושע. ואילו בפירוש השני אנו רואים כי מה שאינו מוצא הוא עניין זמני, ועל מנת לסלק זאת, שמנצלים לפי שרואין שהוא דחוק, באו חכמים וסייעו בידו, רק לצאת ממצב דחוק זה.]

דביומי ניסן יקרי ארעתא -

וא"ת,

התינח שדות כדפירש הקונטרס,

לפי שיחרוש בקיץ ויזרע במרחשון,

אלא בתים -

מאי חילוק יש בהן, בין ניסן לתשרי.

וי"ל,

שרגילין שייקרו - בזמן שרגילין לשכור הבתים,

ולאחר ששכרו - זילו.

היינו עד שימצא שיקנה אותם,

לכל הפחות בחצי דמיהן,

וגרסינן בתר הכי,

אילימא דזיל ארעתא דכולי עלמא,

ודידיה - נמי זל בהדייהו,

אפילו פורתא - נמי לא ליספו ליה,

פירוש,

אפילו הוזלו כל כך,

שאפילו המחצה לא יתנו לו,

לא ליספו ליה,

כיון דזל ארעתא דכולי עלמא,

ושוות מאתיים זוז אף לפי הזול,

אלא דאייקור כ"ע, אפילו טובא נמי ליספו ליה,

פירוש,

אפילו מוצא

[דף ז עמוד ב]

שיתנו טפי ממחצה,

מכל מקום ליספו ליה, עד שימצא למוכרן בשוין,

דמה שאין מוצא למוכרן בשוין,

לפי שרואין אותו שהוא דחוק.

ואית דגרסי,

אי דזולי כו',

אפילו טובא - נמי לא ליספו ליה,

פירוש,

אפילו הוזלו הרבה - לא ליספו ליה,

כיון דשוות מאתיים זוז, וזול נמי דכולי עלמא,

ואי דאייקור אפילו פורתא ליספו ליה,

פירוש,

אפילו הוזלו פורתא.

הגמרא מבארת את החילוק באופן שאינו מצליח למכור

את נכסין, ששוויים מאתיים

שנינו בברייתא, שאם היו לו בתים שדות וכרמים, שערכם הוא מאתיים זוז וממילא אינו עני, ורק יש לו מיגבלה צדדית שאינו מוצא למוכרן, וכעת אין לו מספיק כסף נזיל לפרנסה. הדין הוא שניתן ליתן לו מעשר עני עד מחצה, כי תמיד הוא יצליח לממש את ערך נכסיו במכירה של חצי מחיר.

וכעת מבררים מה בדיוק כאן היתה המציאות. האם ערך הקרקעות הוא בבחינת מכת מדינה, ולכולם ירד ערך הנכסים - הרי נדרשת הערכה חדשה, כי לא ניתן לומר שערך נכסיו הוא כעת באמת מאתיים. אולם, אם המציאות שאצל כולם התייקרה הקרקע, ואצלו ירידת הערך היתה בגלל התנהגותו, שרואים הכל כי הוא לחוץ על כסף, סימן שקרקעותיו אכן הם בשווי מאתיים, והוא אינו עני, ולא יקבל כלל.

מדויקים התוס', שהחילוק בין המקרים הוא תלוי

באחריותו

התוס' קובעים יסוד. במקרה בו ערך הקרקע שלו בלבד

לבעל חוב מדמינן ליה -

**ולא שייך למפרך,
א"כ הורעת כחו,
שלא יפה הכתוב כח בעל חוב,
אלא אדרבה הורע כחו,
דמדאורייתא - דינו בזיבורית.**

השוואת עונתיות המחירים גם ביחס לנוקין ולסוג הקרקע

הגמרא דייקה משמו של רבה, שביומי ניסן הקרקע יקרה, וביומי ניסן היא מוזלת, שהרי הכל ממתינים למוכרה בניסן. ומאחר והוא זקוק כעת לכסף, מתחשבים בו באופן חלקי, שהרי אינו עשיר, שרכושו אמנם קיים, אך כעת אינו ניתן למימוש. ועל פי הבנה זו באים לניזק ואומרים לו, כעת מצויים אנו בתשרי שמחיר הקרקע נמוך. יקבל מהעידית כפי שהיא כעת במחיר הנמוך. ואם ירצה הניזק יותר מבינונית, יענה לו המזיק, או שאתה לוקח כעת עידית כפי דינך, אלא לפי ערך הקרקע כעת, או שאם הינך רוצה בינונית, אחשיב לך כערך העתידי הגבוה.

רב אחר בר יעקב מדמה זאת לבעל חוב

בתחילה שולל רב אחא בר יעקב את הדימוי לנוקין, ומתוך כך מדמה זאת לבעל חוב. וזה הביאור בגמרא, מתקיף לה רב אחא בר יעקב: אם כן, לדברייך, הורעת כוחן של נוקין אצל בינונית וזיבורית, גרעת את כוחו של הניזק בגביית בינונית וזיבורית. וזה אינו. דרחמנא אמר אפילו ממיטב, הרי הכתוב בא ליפות את כח הניזק, לומר שמקבל אפילו מן המיטב, וכל שכן שבידו לגבות מבינונית וזיבורית, ואילו את אמרת, מבינונית וזיבורית - נמי לא! לדברייך, בבינונית וזיבורית גרע כוחו, ואינו גובה אלא כיוקרא דלקמיה.

ביאור עומק הסברא מה ההבדל בקרקעות של נזיקין שיוכל לדחותו בבינונית שישלם לפי ערכה העתידי

דבאמת יש לו לניזק זכות לתבוע מיטב מצד שהוא קרוב לכסף, ובכה"ג אין יכול המזיק ליתן לו כיוקרא דלקמיה, כיון דאע"פ שעיקר שווי הקרקע הוא כפי שוויה ביומי ניסן, אבל מ"מ מאחר שהניזק תובע קרקע שהיא קרוב לכסף, צריך המזיק ליתן לו קרקע שיוכל להוציא ממנה כסף עכשיו, שזהו זמן פרעון ההיזק, ומשו"ה חייב ליתן לו כזולא דהשתא, שזהו שיעור הכסף שיכול הניזק להוציא מקרקע זו עכשיו.

אבל במקום שהניזק תובע בינונית הרי אין כח תביעתו מצד מה שהיא קרוב לכסף אלא רק מצד מעלת הקרקע, ולענין זה אמרינן דשווי הקרקע עצמה נקבע לפי מה שתהא שזה ביומי ניסן, ומשו"ה בכה"ג יכול המזיק ליתן לו כיוקרא דלקמיה.

מתוך כך מעמיד רב אחא בר יעקב, שיש לדמות לבעל חוב, שתיקנו לו חכמים בבינונית. ואם ירצה בעל החוב יותר בזיבורית, הרי הלווה יכול לומר לבעל החוב, או שתיקח כדינך בבינונית, או שאם רצונך בזיבורית, קח לפי התעריף העתידי היקר.

מחירי הקרקעות אינם אחידים, אלא תלויים לפי עונות השנה

הסוגיה החלה, מכך שאביי הקשה סתירה לרבה. מצד אחד כתיב מיטב שדה מיטב כרמו ישרלם - משמע מיטב דווקא. ואילו יש ברייתא המדייקת ישיב - לרבות שווה כסף ואפילו סובין. ומתוך כך הביא ברייתא שהיו לו נכסים, בתים שדות וכרמים, ואינו מוצא למוכרן, ומאחר ואינו יכול לממש את רכושו, הרי הוא כעני, ומאכילים אותו מעשר עני עד מחצית, שלבטח כן יוכל לממש את רכושו במאה זו. וביארה כי אם נאמר בגלל שהוא זקוק לכסף - הרי עברו בלבד המחיר צנח, בימן שרכושו כן שווה מאתיים זו, ולא יקבל דבר.

וכאן אנו מגיעים למה שיישב רבה. כי בזמן ניסן מחיר הקרקע עולה, בגלל שניתן כעת להכין את הקרקע לזריעה, ואז הוא מרוויח את גידול העונה, בנוסף לערך הקרקע. ואכן רוב בני האדם ממתינים לניסן על מנת למכור. אולם הוא בהיותו זקוק למעות מוכרם במחיר הנוכחי. ומאחר וערך הירידה לעולם לא עובר את מחצית הקרקע, לכן ניתן ליתן לו מעשר עני למחצה.

עומק ההבנה מדוע מכיוון שהמחיר יהיה מאתיים רק בניסן, אין זה מחיר חדש, אלא שמאחר וכולם ממתינים לניסן - זה אכן המחיר האמיתי. ולכן לא ניתן להחשיבו עני, כי יש לו קרקעות שאכן יהיו שווים בימי ניסן מאתיים. וכאילו שקרקע זו כלל אינה נכנסת לשוק בזמן החורף. ולכן מאחר ובכוח יש לו, אך בפועל אין לו - לכן אנו מתייחסים אליו, כפי שהוא כעת בפועל.

התוס' מקשים שלכאורה החילוק בערך הקרקע מתאים לשדה ולא לבית

[אחת מדרכי הקושיות בגמרא פותחת במילה "בשלמא", כלומר, מילא על צד אחד הנני מקבל, אבל כאן מגיעה המילה השניה "אלא", שמרוקנת את העניין לגבי מה שאנו דנים עליו. ומה תאמר לגבי הדין השני. ונמצא כי בעצם המבנה הינו "בשלמא..אלא".

ואף כאן המבנה דומה, אלא שבמילות מפתח אחרות. "התינח .. אלא". ומילת המפתח "התינח" אכן מובאת בתוס' למעלה משלושים פעמים.

כי התוס' מקבלים את ביאורו של רש"י לעניין השדות, וכפי שביארנו. וכאן הקושיא מכוונת על הבתים, ומה יש הבדל ביניהם בין הקיץ לחורף? ועונים אכן התוס', שגם כאן יש חילוק במחירים, שיש עונתיות מתי רגילים לשכור אנשים, ואז המחירים עולים, ולאחר מכן - המחירים יורדים. ולדוגמא מאחר וקשה להעביר את הדירות בחורף, שמא יתרטבו בגשמים, נהגו כל בני האדם שרק בתקופת ניסן דרך העולם לעבור, ואז משכירין ביוקר. או שיש אפשרות זמן לתקן הבית והגג מפני הגשמים. או שמאחר ואז עוברים האנשים לקרקע החדשה שמכרו, ממילא גם אז חלה זמן התזוזה בבתים].

התוס' דוחים מהלך אפשרי, שרק על המהלך הנוכחי שייכת הפירכא

[אחד הכלים הטבעיים בלמדנות הוא לשנות לכיוון ההפוך. והרי מאחר ודינו של בעל חוב שפורע מבינונית, הרי כאן אנו דנים אם היה מוכן לרדת ולבקש רק זיבורית, אלא בכמות גדולה יותר. (לפי שיאמר אי אפשרי בתקנת חכמים, אם לא יתנו לו כזולא דהשתא).

והצד המשלים, שהרי לכאורה יכל לבקש ממנו גם כמות קטנה יותר, אבל בעידית. והתוס' דנים מדוע הגמרא לא מציעה את זה. ומבארים התוס' שלא ניתן לומר כן, כי אז כאן את ההתקפה, שנעלת דלת בפני לוויין לא ניתן לומר, שמלכתחילה אין לו קשר לעידית. ומילות המפתח "לא גרסינן .. דאם כן" או בראשי תיבות "דא"כ". מה שמופיע מספר פעמים בתוס'.

יש לבאר שהדהייה הינה מוחלטת, אלא רק לא ניתן כעת בנוסח שבאה לאחר מכן פירכא לומר זאת

מבואר בדברי התוס' דמעיך הדין יכול בעל חוב לתבוע מהלוה שיתן לו עידית בציר פורתא, ורק דמ"מ הכא לא גרסינן לה בגמ' כדמוכח מקושית הגמ', דא"כ נעלת דלת בפני לוין, דקושיא זו - לא שייכא כלפי תביעת עידית.

ומצד שני, יש גם אפשרות. דעיך דינו של בעל חוב הוא בעידית, ומה טעם אמרו בבינונית שלא יהא אדם רואה דירה נאה וכו', ומשו"ה היכא דשקיל כיוקרא דלקמיה - לא חיישינן לזה, ויכול לתבוע ממנו עידית.

לכתובת אשה מדמינן ליה -

ה"ה דהוה מצי לאוקמי בבעל חוב דקאי ביה, ודקאמר הב לי עידית בציר פורתא, אלא לפי שהתחיל והעמיד בנזקין, ואח"כ בב"ח, ניחא ליה למנקט בתרייהו כתובת אשה.

הכלל שיש שלושה סוגי חובות וקרקעות, וקיימת בחינה נוספת של מחיר עונתי

קיים כלל בסיסי שהוא לחובות משלמים ממיטב, מהעידית, לבעל חוב מהבינונית וכתובת אשה מהזיבורית. פרט לכך קיים גם מחיר עונתי, מכיוון שבניסן הקרקע יקרה ובתשרי מחירה נמוך. לעתים מוכן אחד ממקבלי הקרקע לרדת בסוג הקרקע, אבל אז הוא יכול לומר לו, אם הינך לוקח מה שמגיע לך כעת - בבקשה, אבל אם אתה רוצה לשנות בסוג הקרקע, יהיה עליך לשלם לפי הערך היקר העתידי, כי כך לא הייתי מוכר לך מה שלא מגיע לך.

הגמרא בשל הקושי של נעילת דלת בפני לוויין עוברת לדמות תכתובת אשה

הגמרא דנה לגבי הבעל חוב, ואמרה "בעל חוב דיניה בבינונית, ואי א"ל: הב לי זיבורית טפי פורתא, א"ל: אי שקלת כדינך שקול כדהשתא, ואי לא - שקיל כי יוקרא דלקמיה."

התוס' מבארים מה כאן החילוק בין בעל חוב לנזיקין

מדייקים התוס', שלא ניתן להקשות כאן הורעת את כוחו, וכפי שהקשו בגמרא לעיל לגבי נזיקין. מכיוון שבעל החוב דינו מהתורה הוא לכתחילה זיבורית. ויש הבדל בין שני המקרים. דבהלואה אף על גב דרבנן יפו את כחו בבינונית, מ"מ אין הגדר שתקנו לו חכמים שיכול לגבות בכל קרקע שירצה עד בינונית, אלא תקנו שדינו הוא רק בבינונית, ומה שיכול המלוה לגבות גם מזיבורית הוא בתורת שלא כדינו, ומשו"ה שפיר כתבו התוס' דבזה לא שייך להקשות דא"כ הורעת כחן וכו', דהא מאחר שהוא נוטל את הזיבורית בתורת שלא כדינו מסתבר שפיר שלא יטלנה אלא כיוקרא דלקמיה.

יש לדאות בכלל מה כאן הכיוון של התקנה בבעל חוב

יש שהקשה, הרי רבנן ייפו כחו של בעל חוב, דתקנו לגבות מבינונית, וא"כ עדיין יש לשאול א"כ הורעת כחו. ותירץ, שתקנת בינונית - לא היתה יפוי כח לבעל חוב, שלא עשו תקנה זו אלא לטובת הלווים, כדי שלא תנעול דלת, וכאן יפוי כחם של הלווים, הוא לתת זיבורית, כיוקרא דלקמיה.

התוס' מלכתחילה מונעים נסיון למהלך, וכאן הוא שלא ניתן לפרוץ

[מילות המפתח "לא שייך למפרך / למיפרך" מצויות בתוס' מעל ארבעים פעמים. ויש כאן שני שלבים. מה נהיה רצונו לפרוץ. ומדוע לא היה יכול לעשות כן. וכאן מגיעה המילה שמונעת את הפריכה הזאת. וכאן לדוגמא "אלא אדרבא".]

הב לי זיבורית טפי פורתא -

לא גרסינן או עידית בציר פורתא, דאם כן מאי קפריך, אם כן נעלת דלת בפני לוין, הלא אין דינו כלל בעידית, דקיימא לן דינו בבינונית.

מעיקר הדין יכול הלווה להתגונן, על בקשה להוסיף לו בכמות, אם יקח קרקע באיכות נמוכה יותר

בעל חוב דינו בבינונית. וזה לפי תקנת חכמים, על מנת לא לנעול דלת בפני הלווים. כלומר, שברגע שהעלית את רמת הקרקע שהינך פורע לו אין לא ישלם את החוב, מהחיוב מהתורה של זיבורית, ונותן לו טובה יותר, אזי לא ירתע המלווה להלוות לו. ולכן אם יבוא בחודש תשרי, שהמחירים נמוכים, הרי תמיד הוא מחוייב ליתן לו רק בבינונית. ואם ישנה ויבקש שיתן לו בקרקע גרועה יותר, זיבורית, אך כמות גדולה יותר. רשאי הלווה לענות למלווה, שאז הוא יחשיב לו כפי המחיר בשעת היוקר העתידי בניסן.

אלא שעל כך התקיף רב אחא בריה דרב איקא, שבכך הוא נועל את הקרקע ללווה. שיענה לו שאכן אם היו המעות אצלו כעת, הרי יכולתי לקנות זיבורית בזול, ואילו רק בגלל שמעותי אצלך, אתה רוצה לגרום לי הפסד?

דרבי ישמעאל לא תבעי לך, דאמר בדניזק שיימינן, כי תבעי לך - אליבא דרבי עקיבא, דאמר בדמזיק שיימינן, מאי? מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק, או דלמא למעוטי דעלמא נמי? אמר ליה: רחמנא אמר מיטב שדהו, ואת אמרת בשל עולם הן שמינן?"

מבארים התוס' מדוע אין מקום לשאלה, אליבא שיטתו של רבי ישמעאל

לימודו של רבי ישמעאל הוא מגזירה שוה של שדה. וההשוואה הינה לגבי שדה אחר, ונמצא כי מאחר ויש תשובה כיצד עליו לשום, הרי כל החקירה היתה על שתי אפשרויות, שאף אחת מהן לגביו אינה נכונה. (שהרי במציאות בה יהיו לו שלוש קרקעות של עידית בינונית וזיבורית, בעוד שלניזק יש רק זיבורית, לשיטת רבי ישמעאל יהיה עליו ליתן אפילו פחות מבשלו, אלא מלכתחילה ההתייחסות היא לפי שדה האחר, של הניזק).

בתוס' רבינו פרץ, מעלים שאלה נוספת, ודרכה מבהירים את עומק סברת התוס'

"וא"ת ולרבי ישמעאל - נמי תבעי. הא דנקט מיטב שדהו של ניזק - למעוטי דמזיק דוקא אתא, ולא למעוטי דעלמא נמי. וי"ל מדקאמר רבי ישמעאל במילתיה בהדיא מיטב שדהו של ניזק, שמע מינה דוקא קאמר, למעוטי נמי דעלמא." כלומר, רבי ישמעאל בגזירה השווה שלו דיבר במושג של דוקא ניזק, וממילא אין כאן שאלת השוואה.

התוס' מבארים כיצד השאלה הינה על רבי עקיבא

מאחר ורבי עקיבא למד כי שמינן לפי המזיק, גם כאן עדיין יש מקום לשאלה. שבדוגמא שנתנו מקודם, שיש למזיק שלוש קרקעות, עידית בינונית וזיבורית, ולניזק רק זיבורית. (כלומר, שהזיבורית של המזיק היא כעידית של הניזק). וראינו כי רבי ישמעאל סובר כי מדד ההתייחסות הינה הניזק, ולכן יקבל רק זיבורית, שעבור הניזק היא מיטב שדהו. ואילו רבי עקיבא החולק, ימעט את ההתייחסות הזאת, ואז הוא יוכל לומר שזה לפי ההתייחסות של העולם, ולא רק של עצמו. (או של הניזק כפי שרבי ישמעאל סובר).

בתוס' רבינו פרץ מרחיב את השאלה לשיטת רבי עקיבא

כלומר, עם היות וגם רבי עקיבא אמר בשל מזיק, אלא שאמירה זו לא היתה מתוך הוכחה למדנית כמו רבי ישמעאל שהביא זאת מגזירה שווה, שמשמעו כך ולא אחרת, ואז הייתי אומר שכל דבריו הם מאחר ונגרר אחרי רבי ישמעאל, ולכן ציין הפוך. ואז עדיין היינו באים לומר, שהכוונה היא רק לשלול את מזיק, ולהשוותו ביחס לעולם. "אבל לר"ע סתם דבריו ודקאמר לא בא הכתוב אלא לגבות הניזקין מן העדית ולא פירש של מזיק, איכא למימר דלא אתא לאפוקי דעלמא, אף ע"ג דבאידיך ברייתא דמייתי רב אשי אמר רע"ק בהדיא מיטב שדהו של מזיק, איכא למימר דאידידי דאמר רי"ש במלתיה של ניזק נקט רבי עקיבא במילתיה של מזיק, ולעולם לא בא למעט אלא של ניזק ולא של עלמא."

שיטת לימוד התוס' בדברי רבי עקיבא - לא אתא אלא

[התוס' באים ומראים, כי אין לנו ללמוד את דברי רבי עקיבא באומרו של מזיק כפשוטם. ומשתמשים

אלא מתוך קושיא שאתה נועל דלת בפני לוויין, שהרי הוא נתן לך כסף להלוואה, וכעת אתה שצריך להחזיר לו, והכסף שלי מצוי אצלך, אתה עוד דורש ממנו מחיר יקר? ומתוך קושי זה, עוברת הגמרא לכתובת אשה. "אלא אמר רב אחא בריה דרב איקא: אי איכא לדמויי - לכתובת אשה מדמינן, דהא כתובת אשה דינה בזיבורית, ואי אמרה ליה איהי: הב לי בינונית בציר פורתא, אמר לה: אי שקלת כדינך שקול כדהשתא, ואי לא - שקלי כיוקרא דלקמיה"

התוס' מביאים דרך נוספת שהגמרא יכלה לתרץ

[כידוע, יש אפשרות לתוס' להציע מהלך שלא הובא בגמרא. וכאן יש שני חלקים בתוס'. החלק הראשון הוא עצם ההצעה "הוא הדין דהוה מצי לאוקמי", שהיה יכול לומר, שהבעל חוב רוצה שידרוג כלפי מעלה ולקבל בעידית, ואז אכן ניתן היה לומר לו, שאת העידית ייתן רק לפי מחיר העונתיות, במחיר השיא. וצד היתרון בהצעה זו, שכעת הוא ממילא מדבר בבעל חוב, ואז רק משנה את כיוון רצונו של הבעל חוב.

החלק השני מדוע לא בחר להשתמש בהצעה זו. ומילות המפתח "אלא לפי .. ניחא ליה למנקט". שהעדיף לתת את כל הג' דוגמאות מנזקין ובעל חוב שכבר דן בהם, ואז עבר לכתובת אשה. ובחלק זה ניתן לתרץ בשני אופנים. או שהוא מסביר מה הקושי בהצעה שהוצעה, או מה המעלה במה שהגמרא בחרה. וכאן יש את הצד החיובי, מדוע העדיף להביא מכתובת אשה.]

אליבא דר' ישמעאל לא תיבעי לך דאמר בדניזק שיימינן -

כיון דיליף מגזירה שוה דשדה שדה, מ'זיבורית בשדה אחר' - דהוי דניזק, אבל לרבי עקיבא, אפשר, דהא דקאמר דהאיך דקמשלם, לא אתא אלא למעוטי דניזק.

כיצד יש לו לשום את שדהו, לגבי עצמו או ביחס לעולם?

הגמרא לאחר שדנה שפרט לשדות כל דבר נחשב מיטב. מביאה את השאלה, כיצד אנו מודדים מיטב, ביחס לעצמו או ביחס לאחרים. ותמיד בבעיה קיימים שני צדדים. מדובר במצב שהזיבורית אצלו נחשבת כמו עידית ביחס לעולם, הצד שאומר בשלו הן שמינן, יאמר שעליו ליתן את הטובה שבקרקעותיו, והצד השני, שמתייחסים לפי העולם, יאמר שמאחר ואצלו הזיבורית כה טובה, והרי בהתייחסות הכללית היא בדרגת עידית, יכול הוא ליתן גם ממנה. הגמרא מבארת כי שאלה זו אינה יכולה להישאל כלל לפי שיטת רבי ישמעאל, שאמר בניזק שיימינן. הרי שאם הקרקע הזיבורית של המזיק היא כעידית של הניזק, יכול הוא לשלם את מה שאצלו היא זיבורית, שהרי אף שלגביו היא זיבורית, הרי ביחס לניזק הינה כעידית.

"בעא מיניה רב שמואל בר אבא מאקרוניא מרבי אבא: כשהן שמינן, בשלו הן שמינן או בשל עולם הן שמינן? אליבא:

ומאחר וסוברים הם שלפי העולם הם שמין, הרי זה כל הדיון, כמה העולם מעריך את הבינונית שלו.

התוס' דרך מילות המפתח מלמדים אותנו שילוש שלבים

[התוס' בתחילה באים תחילה לשלול מהלך. ותמיד ההוכחה הטובה ביותר היא דרך השלילה, שאן תנסה בכוח לומר אותו - תגיע למבוי סתום. שאם מדובר על עידית היאך קוראים לו בינונית. "והא דקאמר .. ולא בעי למימר .. דאם כן ההוא דמיירי .. אמאי קרי לה בינונית".

בשלב השני הם באים לדון בהבנת המציאות. ומילות המפתח הינן "אלא הכי קאמר .. כלומר, לא איירי". ובשלב השלישי, לאחר שהבנו מה באים לשלול, עוברים לבאר את הסתירה בין הברייתות. "אלא בחדא מיירי - שלא היתה לו מעולם. וחדא מיירי, שהיתה לו ועדיין יש לו" ובכך גם מסתדר שאין כאן כלל מציאות של מכירה. "ואין צריך לאוקמי, כשמכר שום שדה].

ואי בעית אימא אידי ואידי כשהיתה בינונית שלו כבינונית דעלמא -

ולא גרסינן 'כעידית דעלמא',
דכיון דקאי א'שלא היתה לו עידית',
אמאי קרי ליה בינונית,
כיון דהוו עידית דידיה ודעלמא.

ועוד,

דא"כ היכי מתוקמא,
ההיא דקתני נזקין וב"ח בבינונית,
בין למ"ד בשלו הן שמין,
בין למ"ד בשל עולם הן שמין.

ביאור האוקימתא המתרצת את סתירת הברייתות כשהיתה בינונית שלו כבינונית דעלמא

הגמרא הביאה שתי ברייתות שונות המנוגדות. הברייתא הראשונה באמצעיתה אומרת "אם היו לו בינונית וזיבורית, הרי נזקין ובעל חוב - גובין בבינונית, וכתובת אשה - בזיבורית." ואילו בברייתא השניה נאמר "היו לו רק קרקע בינונית וזיבורית ולא היתה לו עידית, הדין הוא: תשלומי נזקין נגבים בבינונית, בעל חוב וכתובת אשה גובין בזיבורית." כלומר, בעל החוב יורד לזיבורית.

אחד התירוץ הוא שאכן היתה לו בתחילה עידית ומכרה, ונמצא כי קרקע הבינונית כבר נשתעבדה לו בעת המכירה.

אלא שהגמרא מביאה עוד סברות כיצד לתרץ את הסתירה. אידי ואידי, בשתי הברייתות מדובר כגון שהיתה בינונית שלו שווה כבינונית דעלמא, וכמו כן, בשתי הברייתות לא מדובר כשהיתה לו עידית ומכרה. ואז מתרצים כי הטעם למחלוקת הברייתות היא האם בשלו הם שמין או בשל עולם הם שמין.

מבארים התוס', כי באיבעית אימא זו, אין גורסים כסברא הקודמת דשויא בינונית שלו כעידית דעלמא. ומבארים, כי כך

במילות המפתח הבאות ללמוד זאת אחרת "לא אתא אלא". וכלל זה מופיע בתוס' קרוב לשלושים פעמים. ואז ההבנה אינה לפי מה שחשבת בפשט הדברים שזה בדווקא, אלא רק בא לבטל את שיטת רבי ישמעאל, ולומר שלפחות בשל עולם הן שמין.].

[דף ח עמוד א]

ה"ג אידי ואידי בשלא היתה לו עידית ומכרה הא דשויא בינונית דידיה כעידית דעלמא הא דלא שויא כו' -

והא דקאמר,

אידי ואידי כגון שלא היתה לו עידית ומכרה,
לא בעי למימר,

דתרויהו מיירי שלא היה לו כלל,

דא"כ ההוא דמיירי,

דשויא בינונית דידיה כעידית דעלמא,

אמאי קרי לה בינונית,

אלא ה"ק,

אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה,

כלומר,

לא איירי כשהיתה לו עידית ומכרה,

אלא בחדא - מיירי שלא היתה לו מעולם,

וחדא - מיירי כשהיתה לו ועדיין יש לו,

ואין צריך לאוקמי כשמכר שום שדה,

וסברי תרויהו בשל עולם הן שמין.

הסתירה בין שתי הברייתות מהיכן גובה בעל החוב, מבינונית או מזיבורית

הגמרא צריכה לבאר סתירה בין שתי ברייתות, שבראשונה - הבעל חוב גובה מהבינונית, ואילו בשניה - הבעל חוב גובה מהזיבורית. באחת מהן נאמר "בינונית וזיבורית - נזקין וב"ח בבינונית, וכתובת אשה בזיבורית." ומאידך "מדקתני אחריתי: בינונית וזיבורית - נזקין בבינונית, ב"ח וכתובת אשה בזיבורית."

הגמרא מביאה תירוץ שני, החולק על התירוץ הראשון שהיתה לו עידית ומכרה

תירוץ הגמרא הוא "ואי בעית אימא: אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה, ולא קשיא: הא דשויא בינונית שלו כעידית דעלמא, וכאן דלא שויא בינונית שלו כעידית דעלמא."

אלא באים התוס' עם חידוש, מה שאנו אומרים שלא היתה לו עידית ומכרה, הוא שאנו רק שוללים שפעם היתה לו עידית, אלא שהוא מכר אותה. אבל אין אנו שוללים שכעת יש לו עידית, לגבי שתי הברייתות. את זה לא נוכל לומר, כי אז מדוע היא בכלל נקראת בינונית?

מתרצים התוס' בראייה חדשה. החילוק בין הברייתות הוא כך. במקרה הראשון אכן מעולם לא היתה לו עידית, וממילא לא מכר אותה. ואילו הברייתא השניה אומרת, אכן היתה לו עדיין יש לו ולכן על מה שיש לו לא ניתן לומר ומכרה.

רק קרקע בינונית וזיבורית. בעצם מבחינת מחזיק הקרקע הרי עבורו הבינונית הינה כעידית. ואם היה לו עידית ובנוסף בינונית, אכן בעל החוב היה מקבל מהבינונית. כי כל זה נועד על מנת למנוע בעיה, שאסור לתת לבעל חוב עידית.

כי בעצם חכמינו הרחיקו לכת. העשיר בשעה שרואה את מצוקת העני, כבר חושב על מה שעתיד הוא להוציא ממנו. והוא רואה, כי יש לו קרקע עם שדה נאה ודירה נאה, והוא חומד אותם לעצמו. הוא מבין כי מאחר וקיים לו הצורך להלוואה, סביר שלא יוכל לעמוד בה, והרי הוא כבר מדמיין את עצמו מקבל את הקרקע המעולה בחובו. וכפי שהדגישה הגמרא לא סתם אלוה לך, שזו המצווה החשובה לסייע, אלא אקפוץ ואלונו, שניכר שהוא עסוק כבר בדמינו יושב במקום רכוש השני.

שהרי כל תקנות חכמים יש בהן שיווי משקל וחשיבה משני הכיוונים. וכמובא במסכת גיטין "מפני מה אמרו בעל חוב בבינונית? כדי שלא יראה אדם לחבירו שדה נאה ודירה נאה, ויאמר: אקפוץ ואלונו כדי שאגבנו בחובי, לפיכך אמרו בע"ח בבינונית. אלא מעתה, יהא בזיבורית! אם כן, אתה נועל דלת בפני לוין." ונמצא כי בגלל חשש זה, מי שאינו סובר כתקנת עולא, מצמצמים התוס' שזה דווקא במקרה הזה. ומשאירים את בעל החוב לפי התורה שיגבה בזיבורית, כדרך העני ליתן את הפחות מנכסיו.

אמנם מדברים על מצב מסויים, אך בו זמנית עונים על שני מצבים

[מטרת ההעמדה היא לא רק לבאר צד אחד, אלא שמתוך כך מתבאר מה קורה במקרה האחר, שעליו לא דיברנו. ובמילות המפתח אנו כבר רואים את שני המצבים. "דוקא היכא דלית ליה עידית .. משמע דאי אית ליה עידית". ועם היות והגמרא דנה כעת על סברתו רק במקרה המסויים, ברגע שאנו נותנים טעם, הרי מאליו מתבאר המצב ההפוך.]

מה דרכו של אדם להוציא פחות שבכלים -

אף על גב דשליח ב"ד היה מוציא,

לא היה מוציא,

אלא מה שהלוח נותן לו.

הגמרא מבארת מי בעל חוב גובה רק את הפחות שבכלים

דאמר עולא: דבר תורה, בעל חוב - דינו בזיבורית. שנאמר על אדם הנושה בחברו ובא לגבות חובו ממנו, "בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נושה בו - יוציא אליך את העבוט [משכון, שאם לא ישלם הלוח את חובו, יגבה את החוב מתוך המשכון]. החוצה". הרי שנתנה התורה אפשרות ביד הלוח, לפרוע את חובו כרצונו. שהרי מה דרכו של אדם להוציא לחוץ עבור פרעון חובו? הוי אומר: פחות שבכלים! את הפחות והגרוע. וכך גם כשפורע לו מקרקעו, דרכו לפרוע בזיבורית. ומוכח, שמן התורה, בעל חוב - גובה מזיבורית. אלא שרבנן תקנו שיגבה מבינונית.

אכן היתה המציאות, שלא היתה לו באמת עידית תחילה ומכרה. מכיוון שאנו אווזים כמו בתירוץ הקודם המבאר שלא היתה לו עידית ומכרה. כי אם היה לו עידית, היה נדרש לגבות את הנזקין מהעידית.

ומוכיחים התוס' מדוע לא היה ניתן לגרוס כעידית דעלמא. כי אז הן מבחינתו היא העידית, שהרי יש לו בינונית וזיבורית, והן מצד העולם אם מה שנשאר לו כבינונית הוא עידית. ואז בכל מקרה אם היה נזקין היה גובה ממנה, ולא היו אומרים בעל חוב בבינונית.

מחיקת גירסא היא עם הוכחה על דרך השלילה

[על מנת שהתוס' יאמרו לא גרסינן, עליהם להוכיח זאת. וכאן עומדות שתי סברות המונעות לגרוס את הטעות. האחת - "אמאי קרי ליה בינונית", והשניה - "ואם כן היכי מתוקמא .. בין למאן דאמר .. בין למאן דאמר".]

ולכן לאחר שהראו לנו התוס' שיש מבוי סתום לגרוס את הטעות, אכן מוכח כי הגירסא כאן הינה שהיתה בינונית שלו כבינונית דעלמא. ואז ניתן באמת לתרץ, על פי החילוק האם בשלו הן שמין, ואז מבחינתו היא העידית, או בשל עולם הם שמין, ואז הבינונית הינה כבינונית.]

מר לית ליה תקנתא דעולא -

דוקא היכא דלית ליה עידית,

דהוי האי בינונית - עידית לדידה,

מדנקט בינונית וזבורית,

משמע,

דאי אית ליה עידית - גבי ב"ח מבינונית.

וקסבר כיון דלית ליה **אלא בינונית וזיבורית,**

דשייך כאן טעמא דאמר בהניזקין (גיטין מט:),

מפני מה ב"ח - **אין דינו בעידית,**

כדי שלא יראה שדה נאה ודירה נאה לחבירו,

ויאמר **אקפוץ ואלונו, כדי שאגבה אותה בחובי.**

עם היות ומהתורה בעל חוב מקבל רק זיבורית, על מנת שלא יימנעו מלהלוות, שזה בסופו של דבר לטובת הלווים - תיקנו חכמים שיקבלו מבינונית

הברייתא אומרת "בינונית וזיבורית - נזקין בבינונית, בעל חוב וכתובת אשה בזיבורית." רבינא אמר כי המחלוקת תלויה בקבלת תקנת עולא. "רבינא אמר: בדעולא פליגי, דאמר עולא: דבר תורה ב"ח בזיבורית, שנאמר: בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה, מה דרכו של אדם להוציא לחוץ? פחות שבכלים, ומה טעם אמרו בעל חוב בבינונית? כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, מר - אית ליה תקנתא דעולא, ומר - לית ליה תקנתא דעולא."

מדייקים התוס' שהציור כאן שיש לו דווקא שתי סוגי קרקע, בינונית וזיבורית

התוס' מבארים את החשבון, של מי שאינו מקבל כאן את התקנה שבעל חוב יקבל מבינונית. כאן מדובר בציור בו יש

הבינונית הינה העידית, מאחר ועבורו היא אכן המשובחת שבין כל קרקעותיו. ומאחר ובעל חוב אינו גובה מהעידית, לכן יקבל רק את הזיבורית. ולכן יהיה הבדל מי בא תחילה לגבות. ומעמידים כי לאחד מהם היתה קרקע בינונית ולשני היתה קרקע זיבורית. אם בא בעל הזיבורית תחילה לגבות, הרי הוא יקבל את קרקע הבינונית. אבל כעת יש לו שתי קרקעות. הזיבורית שהיתה לו והבינונית שנתוספה. ובעל הבינונית יקבל רק את הזיבורית, ולא את הבינונית שגבה.

הכרעת ההלכה על ידי התוס'

[התוס' מביאים בענוונותם את מילות המפתח "נראה דהלכה" מעל ארבעים פעמים בתוס'. כלומר לא בצורה חותכת של פסק - כך ההלכה. ופעמים רבות אף מביאים את הטעם להכרעתם. וכאילו הם משתפים אותנו מדוע נראה להם להכריע כפי שבחרו. ולמשל מה שהם מביאים נימוק הקשור לכאן "והלכתא כותיה דר"נ בדיני וכתב ששת באיסורי". ולכן הכלל של נראה דהלכה, פעמים רבות מגיעה עם נימוק. לדוגמא "מדאמרין / דהוא בתראה / חדא דיחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד / דהא איכא סתמא דקאי כוותיה / משום ד.. בר סמכא הוא טפי".]

כולן נכנסו תחת הבעלים -

וא"ת,

והא נזקין - מלוה על פה נינהו,
ומלוה על פה - לא גבי ממשעבדי.

וי"ל,

דכשעמד בדין, כמלוה בשטר - דמיא,
כדאמר בהגוזל בתרא (לקמן קיב) ובכמה דוכתין.

אי נמי,

מלוה הכתובה בתורה -
ככתובה בשטר דמיא, וחייב.

כאשר מזכר בבת אחת לשלושה אנשים שונים בבת אחת, כל אחד מתחייב כאילו הוא ממשין את הבעלים

הגמרא מביאה ברייתא על סדר גביית החובות, על מי שהיו לו שלושה סוגי חיוב שונים, תשלומי נזק, תשלומי חוב למלווה, ותשלום לכתובת האשה, וברשותו היו שלושה סוגי קרקע, עידית, בינונית וזיבורית, ומכר את קרקעותיו, הרי אם מכר כל קרקעותיו לאדם אחד, או שמכר לשלושה בני אדם כאחד, ביום אחד, ונכתבו שלשת שטרי הקנין ביום אחד, כך שאין לאף אחד דין קדימה על חברו, הרי כולן [כל הלקוחות] נכנסו תחת הבעלים. כלומר, דינם הוא כדין הבעלים, ומי שקנה עידית יפרע ממנה לניזוק, ומי שלקח בינונית יפרע ממנה לבעל חוב, וקונה הזיבורית יפרע ממנה לאשה את כתובתה.

מקשים התוס', על דין נזקים, שבהיותם מילווה בעל פה, כיצד יגבו מהנכסים המשועבדים?

וזה לשון תוס' רבינו פרץ: "וא"ת ניזקין אמאירה ממשעבדי, מלוה ע"פ היא. י"ל דמיירי כשעמד בדין דכמלוה בשטר דמי

מעירים התוס' שיש חילוק בין מעשה ההוצאה, להחלטה מה להוציא

[התוס' מעלים שאלה לכאורה. שהרי אע"ג הוא קושי, שמלכתחילה אנו יודעים שאינו קושי ממשי, ועתיד להיפתר. מי שב"פועל" מוציא הוא שליח הבית דין. אלא שמיד אנו מוציאים מכך את כל האוויר, שהרי מעשיו הם כמעשה קוף, וללא כל שיקול דעת. ומי שבוחר מה להוציא הוא הלווה. וידוע, מסברא, שמאחר והוא בוחר, הרי וודאי שייתן את הפחות בנכסיו. ובמילות המפתח הצירוף מראה את הגיחוך, מהמעבר שבתחילה נאמר "היה מוציא" אל התוצאה ההפוכה של "לא היה מוציא, אלא".]

להוציא פחות שבכלים -

וא"ת,

אפילו פחות שבכלים - מיטב הוא,
כדאמר לעיל, כל מילי - מיטב הוא.

וי"ל,

כשמוציא כלים - דרכו להוציא הגרוע,
וכשמוציא קרקע - נמי דרכו להוציא זיבורית.

ונראה דהלכה,

דבשלו - הן שמין,

דחכי - אית ליה לרב נחמן בכתובות (דף קי.).

כמו שבכלים בעל הבית דרכו להוציא את הגרוע, כן בקרקעות, יוצא לו את הזיבורית שלו, כי מתחשבים לפי היחס בקרקעותיו שלו

ראינו כי דרכו של אדם להוציא את הפחות שבכלים. שעם היות דשליח ב"ד נכנס ונטל המשכון, מ"מ אינו נוטל אלא מה שבעל הבית מוסר בידו. אמנם מבחינה דינית, אפילו הפחות שבכלים נחשב כמיטב, ולכן יכול לדחותו.

אלא שבקרקעות, אנו סוברים כרב נחמן שהיה דין וירד לעומק הדין, שבשלו הם גובים. ולכן יקבל את הזיבורית הגרועה בנכסיו. דכי היכי דתלה הכתוב בהוצאת בעל הבית במטלטלי ה"ה במקרקעי, וכן מוכח בירושלמי, דקרקע - יליף ממשכונן.

הגמרא בכתובות מביאה במחלוקת רב נחמן ורב ששת, כי רב נחמן סובר בשלו הן שמין

המשנה בפרק האחרון של כתובות אומרת כי שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה, אלא שזמן הפריעה הוא שונה, באים חכמים ואומרים כי זה גובה שטר חובו וזה גובה שטר חובו. וגם נחלקו על כך האמוראים, ורב נחמן סובר זה גובה וזה גובה, בעוד שרב ששת סובר, והרי מאחר שהם חייבים אחד לשני החוב מתקזז. יסוד מחלוקתם הוא מאחר ובעל החוב גובה מבינונית, אלא שיש מחלוקת כיצד יש לקבוע שדה שהיא בינונית, בהשוואה לשאר נכסי העולם, או בהסתכלות האישית מה יש לו כעת. ומתבאר כי רב נחמן סבר, בשלו הם שמנים. ולכן אף אם יש לו קרקע שהיא בינונית אצל כל אדם, וקרקע שהיא זיבורית אצל כל אדם. הרי מבחינתו

זיבורית, הרי מה שקובע אינו סוגי הקרקע, אלא הטענה שהותרתי לך מהיכן לגבות. ולכן אם החיוב הראשון הוא של נזיקין, הרי לא משנה לנו כי תמיד יגבה מהעידית, אלא האחרונה קובעת, ואף שהיא זיבורית. ואם האשה היא האחרונה בסדר הגביה, גם כאן אין כל משמעות מה טיב הקרקע, ואם הקרקע הכראשונה שמכר היתה עידי עידית, מאחר וזה מה שנשאר, ממנה היא תקבל חובה.

אחד הדברים החשובים הוא לידע מה המפתח של הסדר

[התוס' מבארים, כי עם היות ולאדם אחד שהיו לו שלוש סוגי קרקע ושלושה סוגי חובות, הרי מאר והמכירה של נכסיו היתה זה אחר זה, הרי תמיד גובים מהקרקע האחרונה שנמכרה, וכל גדר של טיב הקרקע לעומת סוג החיוב, בטל מעיקרא. וניסחו את הכלל "כל הקודם - גובה מן האחרון". ועל מנת להראות כי כלל זה גובר, השתמשו במילים "אפילו .. ואפילו .. ואפילו" שלוש פעמים. והטעם שנקטו כך, הוא על מנת לתת ציור מוחשי, עד כמה הסדר גובר, וכל הכללים של התאמת סוג הקרקע לחיוב, בטל מעיקרא.]

בתוס' רבינו פריך דוחה את האפשרות שיאמר שכל כלל זה נקבע בעבורו והוא לא נוח לו בתקנה

"וא"ת לימא נזיקין, טעמא מאי תקינו רבנן דכל הקודם יגבה תחלה? בשביל תקנת מוקדם, אנא בהאי תקנתא - לא נחא לוי. י"ל דכיון דאפסדיה בזה ב"ח וכתובת אשה - לא מצי למעקר תקנתא דרבנן."

דאיכא למימר דחד מינייהו קדים -

דאין כותבין שעות אלא בירושלים.

החילוק ההלכתי אם מכרן שלא בבת אחת לשלושה אנשים שונים

אם מכרן לשלשה בני אדם בזה אחר זה, כל קרקע ביום אחר, כולן, כל בעלי החוב, הניזק, המלוה, ואשתו הגרושה, גובין את חובן מן הלוקח שקנה אחרון, אפילו אם הקרקע שבידו היא זיבורית. כי הלוקחות שקנו ראשונים, גם אם קנו את העידית והבינונית, יכולים הם לדחות את התובעים, בטענה: הנחתה לך מקום [קרקע] לגבות הימנו אצל המוכר!

כי הדין הוא, שאין נפרעים מנכסים משועבדים [הנמצאים כבר ביד לוקח] במקום שיש נכסים בני חורין [הנמצאים ביד הבעלים], ואפילו אם הנכסים שנשארו הם זיבורית, ואילו התובע הוא ניזק שדינו בעידית, אינו גובה אלא מהם.

וכיון שבשעה שקנו הראשונים את הקרקע, עדיין נשארה קרקע אחרת ביד המוכר, נמצא שחל עיקר דין גביה על קרקע זו, ודין גביה זה נשאר גם אם לבסוף נמכרה אותה קרקע.

מכירה לשלושה אנשים ביום אחד

אם כשמכר לשלשה בני אדם ביום אחד, ולמרות שקנייתם היתה בזמנים נפרדים זה בבוקר וזה בערב, ויכול לכאורה הקונה הראשון לומר הנחתי לכם מקום לגבות, עם כל זאת כיון שלא ניכר בשטר המכר מי לקח ראשון, הרי אנו אומרים ששלושתם נכנסו תחת הבעלים, ואנו מחשיבים שמעשה

משום דאית ליה קלא כדקאמר פ"ק דב"מ (טו א). א"נ קסבר מלוה הכתובה בתורה כמלוה בשטר דמיא."

הנחת היסוד שנוקים הם כמילוה על פה יכולה להתהפך

[תירוץ ראשון הוא תלוי מצב. דמשכחת לה כגון שמכר לאחר שעמד בדין. וכתב המאירי יט. עוד תירוץ וז"ל: או שמא נזקין - קלא אית להו טפי משטרי וגבי ממשעבדי (ואפשר גם לחברם ביחד).

תירוץ שני, שיש להתייחס אליה כחיוב מהתורה, ומעמדו יתחזק כשטר. ולגבי סדר התירוץ, יש קושי מהותי על התירוץ השני, שאין זה כמו חיוב הבא מן הבורא, אלא שהאדם עצמו הביא לכך. ותמיד יוכל להתכונן הקונה באומרו שלא ידע. ואכן על התירוץ השני נאמרו ריבוי קושיות, ולכן להלכה, הקובע הוא רק התירוץ הראשון.]

אין לו גובה משלפניו -

אומר ריב"א,

שאם באו כולם בבת אחת,

כל הקודם בשטר - גובה מן האחרון תחילה,

ואם נזקין קדמו,

גובה מן האחרון, אפילו היא זיבורית,

ואם בא בעל חוב אחריו,

יגבה נמי מן האחרון - אם יש לו,

ואם אין לו - גובה משלפניו, ואפילו מן העידית,

והאשה משלפני פניו, ואפילו הן עידי עידית.

סדר הגביה למי שיש שלוש סוגי קרקעות ושלושה חיובים, תלוי באופן המכירה

הברייתא פותחת במקרה הרגיל. בו היה לאדם אחד - שלוש סוגי קרקע, עידית בינונית וזיבורית, וכן שלושה חיובים, תשלומי נזק, תשלומי חוב למלוה וכתובת אשה. במקרה כזה, כל אחד גובה מסוג הקרקע הראויה. אלא שאם מכר בבת אחת לשלושה אנשים - הרי דינם הוא כדין הבעלים. וכל אחד מהם יפרע לפי סוג הקרקע והחיוב הידוע, עדית לניזק, בינונית לבעל החוב, והזיבורית לכתובת האשה.

אלא שאם המכירה היתה לא בבת אחת, תמיד גובים מהקרקע האחרונה, שהרי כל אחד אומר, הנחתי לך מהיכן לגבות. וכל החובות משולמים מאותה הקרקע. ואם הקרקע איננה מספיקה לשלושת החובות, הרי הולכים לקונה שלפניו. ואז אם גם הקרקע השניה גבו את כולה, ועדיין יש חוב, עוברים משלפני לפניו, כלומר מהקרקע הראשונה.

הסדר הקובע בין בעלי החוב עצמן הוא זמן היווצרות החוב

התוס' בניגוד למה שהוסבר בגמרא, שבעלי החוב באו אף הם בזה אחר זה, מבארים מה ההנהגה אם באו כל בעלי החוב בבת אחת. אומרים התוס' משמו של ריב"א, כי מי שקדם בשטר חובו, הוא הגובה הראשון, ולכן הגביה כאן תהיה מהקרקע האחרונה שנמכרה. ואפילו אם קרקע זו הינה

ושקליתו כולכו מזיבורית, אזי כולכם תגבו מזיבורית זו, שהרי אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שישנם בני חורין.

החידוש של התוס' הוא היכולת לאיים גם כן

[מאחר ולקונה הבודד יש את היכולת לכבוש את השטר, כאילו לא קנה, ולהשיב את הזיבורית לבעלים - הרי עצם יכולתו לבצע זאת, תהפוך את המציאות בה הוא קונה את העידית באחרונה. וממילא הרי הוא בפועל מותר להם את הזיבורית, וכולם יאלצו לגבותה מהבעלים, שהיה חייב לשלושתם. ומילות המפתח המתארות איום הם השלישיה הבאה "יכול .. ולהחזיר .. כאילו לא קנה". בעצם האיום הוא היכולת ליצור מצב מחודש, שבעקבותיו ישתנה הדין.]

אי שתקת כו' ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה -

אף על גב,

דבלאו הכי - אשה גביא מזיבורית,
מ"מ,

לא מציא למימר ליה - לכי תהדר,

כיון שאין מפיקע כחה;

אבל בעל חוב - **לא מצי למימר דלישקול בזיבורית,**

מטעם דאי שתקת,

דכיון דמפיקע כחו,

מצי א"ל לכי תהדר,

דהא השתא נמי מזיבורית אתה רוצה ליתן לי,

לכך לא פריך בסמוך אלא מנזקין ולא מב"ח,

כדפירש הקונטרס.

[ועי' תוספות יבמות לז: ד"ה דאמר].

היכולת לתת להם חוזה אחר נובע מיכולתו לשנות את המפה לרעתם, אם לא יקבלו את הצעתו

הגמרא ביארה בברייתא, מקרה בו היו לו בתחילה שלושה סוגי חיובים ושלושה סוגי קרקע. אלא שמכר את שלושת הקרקעות בזה אחר זה. וראינו כי הטענה של הנחתי לך מקום לגבות - היא מהפכת לחלוטין את הקשר בין סוג התשלום לסוג הקרקע. ולכן תמיד גובים תחילה מהקרקע שנמכרה לאחרונה.

אלא הגמרא מביאה מקרה בו קנה אדם בודד את כל הקרקעות, אלא שלא בבת אחת, אלא בזה אחר זה, עם היות והעידית נמכרה אחרונה, ולכאורה על פי הכלל של הנחתי לך מקום לגבות, הרי כולם היו גובים מהעידית, אלא שיש לו איום, שהוא יכול למכור בחזקה רק את הזיבורית, וכולם יאלצו לקבל רק ממנה.

ומאחר וב"כוח" יש לו את האפשרות לכך, הרי ב"פועל" הוא נותן לכל אחד לפי הסוג שלו. כלומר האיום לא חייב להתממש, כי הם מקבלים משהו עדיף. וזה לשון הגמרא על האיום. "אי שתקיתו ושקליתו כדינייכו - שקליתו, ואי לא - מהדרנא שטרא דזיבורית למריה, ושקליתו כולכו מזיבורית."

הקנייה התרחש בבת אחת, וכל אחד יגבה כדינו. כי אף אחד מהם לא יוכל לטעון שהנחתי לך מקום, מאחר והשטר אומר רק את אותו היום.

מתרצים התוס' שאלה שהיתה יכולה להיאמר, שיסתכלו לא רק על התאריך אלא גם על זמן הקניה המדויק

[התוס' מבארים לנו, לעתים, תשובה, ומתוכה מבינים אנו מה היתה השאלה. שמצד אחד ב"פועל" היו שלוש מכירות שונות, בזמנים שונים. ומצד שני, הוכחת השטר שלהם היא על יום אחד. אם היה בשטר גם שעת הקניה, ממילא היתה נפתרת הבעיה, והיתה לו טענה, אכן תראו גם אתם שקניתי קודם, והשארתי לאחר מקום לגבות.]

ועל כך עונים התוס', שבכל העולם נכתב רק יום הקניה, ולכן אין לו את היכולת להוכיח את טענתו. ורק בירושלים באמת כותבים שעות. ומאחר ואמרנו רק שם, מכאן מובן שבשאר המקומות לא כותבים שעות. הואיל ואין כותבין שעות, ממילא אין ניכר המכר מי לקח ראשון.]

מכרן לאחד בבת אחת מיבעיא -

השתא לא אסיק אדעתיה טעמא דאי שתקת,

דאפילו כתוב הכל בשטר אחד,

יכול לכבוש השטר ולהחזיר הזיבורית לבעלים,

כאלו לא קנה מעולם.

וודאי בשעה שמכר לאדם אחד את שלושת הנכסים בשטר אחד נכנס במקום הבעלים

בתחילה הגמרא מוכיחה, כי אם על שלושה שקנו ביום אחד, ואף שהיה זה בשעות שונות, מכיוון שכתוב בשטר יום אחד, הרי הם נכנסו תחת הבעלים, ברור שכל שכן באדם אחד. ואין על כך שאלה. וממילא כל אחד משלושת סוגי החובות יגבה לפי דינו.

מדייקים התוס', כי כל השאלה יכולה להישאל, רק מאחר ועדיין אינו מכיר את היכולת לאיים עליהם.

אחד מהכלים המבריקים בלמדנות הוא האיום

איום היא פעולה שלא נעשית ב"פועל", אבל מעצם יכולתו לבצעה, הרי ב"כוח" אנו מתייחסים כאילו הוא ביצעה. וכאן בעצם יש שני איומים. האיום האחד הוא מה שמופיע בהמשך הסוגיא. אם אדם אחד קנה את כל שלושת הקרקעות, אלא שהוא לקח את העידית באחרונה, ובאים אליו שלוש התביעות ומבקשים מהנכס האחרון שהוא העידית. ועומדים מולו שלושה חיובים, הרי הוא יכול לדרוש מהם, אם תשתקו [תוותרו על התביעה] ותטלו כל אחד כדינו, יכולים אתם ליטול, ואולם אי לא, אלא תמשיכו לתבוע את העידית, אזי מהדרנא שטרא דזיבורית למריה, אחזיר את השטר של קניית הזיבורית למוכר, ועל ידי זה יהא למוכר קרקע בת חורין,

נפטר. וכעת אם יחזיר את הקרקע ליתומים, הרי אין היתומים פורעים מקרקעות, שהרי לאו בני פרעון נינהו.

יש חילוק בין פעולה חדשה, שנקרא שהיתומים קנו מעת קרקע, ולבין שהיתומים גבו חוב ישן

מדייקים התוס', שהטעם שאם הוא כעת מחזיר להם את הקרקע יחשב הדבר, כאילו זו פעולה חדשה, בה קנו את הקרקע כעת. ומכזה מצב - אין בעל החוב חוזר וגובה אותן מהיתומים. ולכן כל איום מבוסס על כך שהוא לפחות ב"כוח" מסוגל לבצעו.

מעירים התוס', שאם היתומים היו גובים קרקע בחובת אביהם, הרי כל קבלת הקרקע שייכת לעבר, ובאה מכוח אביהם. ולכן אין זו פעולה חדשה שלהם כיתומים, וממילא למד רב נחמן בבבא בתרא, כי בעל החוב חוזר וגובה מהן. ולכאורה גם כאן מדובר בקרקע, שבאה מכוח אביהם. אלא שיש כאן הבדל תהומי. זו פעולה חדשה ויזומה של מי שכבר קנה קרקע, בניגוד למקרה בו מצד אחד הם קיבלו חוב ישן של אביהם, ועל החוב הישן, עומד כס חוב ישן אחר של בעל חוב אחר, שהוא כעת גובה מהם.

חידוש התוס' הוא ההבדל בהגדרה ההלכתית בין מחזיר לקונה לאחר מיתת אביהן

[כידוע שאלת אף על גב הינה קושי, שברור שאינו קושי אמיתי. ולכן מאחר ומחזיר את הקרקע של הזיבורית ליתומים, רק היינו חושבים, שאנו חוזרים לזמן העבר, בו היה לאביהם חוב. אלא שאין זה נכון. באשר כעת בהווה מדובר על יתומים שאינם בני גבייה כעת. ונמצא כי זו פעולה מחודשת. וזה הדיוק הנפלא של התוס', אף על גב שזה מחזיר - הרי זה נחשב שקנו לאחר מיתת אביהם, שהיא פעולה חדשה].

רצה מזה גובה ומזה גובה -

ואף על גב דאמרינן,
אין גובין מנכסים משועבדים,
במקום שיש נכסים בני חורין - אפילו הן זיבורית;
שאני הכא - דכולהו משעבדי נינהו.

הגמרא מביאה דין גבייה מלוקח שמכר לשני

רבא מביא מקרה בו היה לראובן נכסים, וגם בעל חוב. אלא שראובן מכר את כל שדותיו לשמעון. מצב זה גורם שכל שדותיו של שמעון משועבדים לחובו של ראובן. אלא ששמעון מכר קרקע ללוי. כעת אנו מסתכלים שכנגד החוב של ראובן עומדים כל השדות, וכולם משועבדים בשווה. ולכן ראובן רשאי לגבות ישירות משמעון או לגבות מלוי. אמנם מאחר ובעל חוב מקבל מהבינונית, ולוי קנה משמעות עידית או זיבורית, הרי הוא יכול לומר לבעל החוב, שבכוונה לא קניתי את הבינונית, שהיא משועבדת לך.

מבארים התוס', את החילוק במקרה זה, לכלל שנאמר במשנה בגיטין

ונקדים ונבאר את המשנה בגיטין. ההסתכלות בגבייה מבוססת על ההווה. מגיע בעל החוב לגבות, ונשארה קרקע

התוס' מבארים כי עצם הכוח של האיום, אינו מאפשר להם לומר, בבקשה תחזיר את הזיבורית

מדייק הרא"ש, כי מאחר והדבר ביכולתו, הרי אפילו לאשה שאינה מרוויחה דבר בהצעה החדשה, אין לה את היכולת לומר, איני רוצה, ורק לאחר שתחזיר את הזיבורית. "ואזולתו כולכו ושקליתו מזיבורית. ולא מצו למימר ליה - לכי תיהדר. ואפילו האשה שרוצה ליתן לה זיבורית. משום שכל דבר שאדם יכול לטעון - רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי."

מדייקים התוס', שאין בכוח האיום להכריח את בעל החוב ליקח זיבורית, שהרי לפי האיום זה מה שיקבל. כי כאן מאחר ומפריע את כוח הבעל חוב, הוא אינו מתרגש מההצעה, שהרי הוא יכול לסרב להצעה, ושיממש אותה רק בשעה שאכן הוא מוכר. ומאחר ובעל החוב רוצה כדינו, הרי דווקא לו יש את היכולת להתעלם מההצעה, ולומר לו, רק אם תממש בפועל - לא תהיה לי ברירה.

לכן האיום משמעותי רק לגבי נזקין, כי שם הוא יכול להוריד אותו לבינונית, כי אז יש לו את האפשרות לממש איום בו אם לא יקבל זאת, הרי הוא יקבל זיבורית.

התוס' מבארים על טענה שאינה יכולה להיאמר

[התוס' דנים על גדר של איום וסירוב על האיום. כי איום חייב להיות נקודה בה שני הצדדים מרוויחים. שאם לא - הרי הוא לא יוותר לו, אלא יאמר עד שלא תממש - לא אסכים מצידו. וכאן יש טענות מה יכולים לומר. והמרתק הוא שכאן שתי אי היכולות שהתוס' מציגים הוא הן על המאיים והן על המאויים. מילות המפתח הינן "לא מצי למימר" או "לא מציא למימר". והם מצויות הרבה מעל מאה פעמים בתוס'.]

[דף ח עמוד ב]

בדיתמי דלאו בני פרעון נינהו -

אף על גב שזה מחזיר להם קרקע,
הו להו כיתומים, שקנו קרקע לאחר מיתת אביהן,
דאין בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן,
ואף על גב דכשגבו קרקע בחובת אביהן,
אמרינן ביש נוחלין (ב"ב דף קכה.),
דבעל חוב - חוזר וגובה מהן.

הנסיון לאיים ולומר לבעל הנזיקין, קח מהבינונית, ואם לא אחזיר הזיבורית, כאן אינו מועיל, כי ביתומים אין גדר של פריעת חוב

הגמרא דנה על מי שהיו לו שלושה סוגי קרקע (עדיית בינונית וזיבורית), ושלושה סוגי חוב (נזיקין, בעל חוב וכתובת אשה). שמכר לאדם אחד, אשר קנה אותם לא בבת אחת, ואת העידיית קנה אחרונה. ועם היות ומהקרקע האחרונה כולם ממנה גובין, לכאורה יכול לאיים גם על גובה הנזיקין, ולומר לו, כי אם רצונך ליטול מבינונית - טול, ואם לא - אמכור בחזרה את הקרקע זיבורית, ותקבל רק זיבורית.

ומבאר הגמרא מדוע כאן לא היה יכול לעשות כן. ומחדשת שכאן היה מקרה שיש בו נתון נוסף, המוכר כבר

וזיבורית,**גם לוי יכול לדחות,**

דמה מכר לו ראשון לשני,
כל זכות שתבא לידו.

הגמרא מביאה דין נוסף של לוקח שמכר לשני

ראובן היה בעל חוב. והוא מכר את שדותיו לשמעון. והלך שמעון ומכר שדה אחת ללוי. כעת בעל החוב של ראובן יכול לבחור ליקח את חובו הן משמעון, הלוקח הראשון והן מלוי, הלוקח השני, שהרי כל השדות ממשיות להיות משועבדות לחובו. מחדש רבא, שיש מיגבלה לכלל זה. בעל חוב דינו בבינונית, ואם לקח לוי את הבינונית, הרי הוא אכן יכול לבוא ולגבותה מלוי. אולם אם היה לוי מקפיד לקנות את העידית והזיבורית, לא היה יכול לגבות מלוי, כי ללוי היתה טענת התגוננות. בכוונה בחרתי לדקדק ולקנות את הקרקעות שאינן ראויות לך, עידית וזיבורית. וגם אם היה לוקח את הבינונית היתה לו טענת התגוננות אחרת, שהרי השארתי לך קרקע בינונית נוספת כדוגמתה לגבות. וטענה זו היא טענה הנקראת "הנחתי לך מקום לגבות ממנו."

יש חוזק בטענה, שמלכתחילה קניתי קרקעות שאינן ראויות לך, יותר מהשארתי לך בינונית

מדויקים התוס', שיש כאן בעצם שתי סוגי טענות שונות. וניתן היה לצייר שהפשט כאן שהוא קנה רק עידית וזיבורית, ואפילו לא השאיר לו בינונית כלל. וכגון שהיה מישוהו אחר לפניו שקנה משמעון את הבינונית. והטענה שהשארתי לך בינונית כדוגמתה, אינה מספיק חזקה מאחר וכנגדה יכל הבעל חוב לבטל טענה זו ולומר, שהוא יכול ליקח גם זיבורית, באם היה רוצה. כי הוא היה יכול לכפות וליקח משמעון את הזיבורית אם היה רוצה. ולכן הוא עונה לו כי הוא קנה קרקעות שמלכתחילה אינן מתאימות לו. ואז טענת התגוננות זו טובה גם אם לא השאיר לו בינונית.

בקניית עידית בלבד, והשארתי זיבורית ובינונית יש טעם התגוננות נוסף

ברגע שהיה קונה רק עידית, הרי בכל מקרה כל בחירת הבעל חוב היא או בינונית או זיבורית. ולכן גם הוא יכול לדחות. ומדייקים כי כאן אין הוא אומר לו סתם את הטענה שאין דינך בעידית, מכיוון שהעידית נקנתה אחרונה. ובמקרה כזה הראשון היה יכול לומר לו שאם לא תיקח את מה שמגיע לך אני יכול למכור אחרת. וכוח זה שקיים אצל הראשון קיים גם אצל הקונה.

יש לדייק שיש קשת טעמים שאינה יכולה להיאמר בכל מצב

[אכן השורש צרך בהתייחסות לטעמא, מופיע קרוב לחמישים פעמים בתוס'. "דצריך טעמא", ואיצטריך לטעמא, "הוצרך לטעמא". וכאן הטעם הוא יותר קשור לטענה, כלומר טענת התגוננות של הקונה, ואיזה טענה יכול הוא להתגונן. אלא שכל טענה שיש בה טעם אחר, אכן מתאימה למצב מסויים, ובמצב אחר - כבר אינה קיימת.]

שאינה משועבדת - הרי הוא גובה ממנה. כלל זה גובר על סוג הקרקע שמגיעה לאותו בעל החוב. ומדייקת המשנה בגיטין בתחילת פרק הניזוקין (מח, ב) שאפילו אם היה למזיק קרקע עידית, שממנה היה יכול הניזוק לגבות. מאחר והוא מכר אותה, והשאיר לעצמו קרקע אחרת, הרי אפילו היא זיבורית, הרי הגבייה היא ממה שקיים קרקע בת חורין. ולא אומרים כי מה שמכר משועבדת לניזוק, מכיוון שהותיר לו מבני חורין.

מבארים התוס' כיצד לא יכול שמעון לומר לו, שייקח מלוי את הזיבורית שמכר לו

לכאורה היה יכול שמעון לומר לבעל החוב, הנחתי לך קרקע אצל לוי. אלא ששניהם באותו מצב, שהרי שניהם בקרקעות משועבדים, שהרי כל החוב בא מחמת ראובן, ומצד ראובן שמכר את כל הקרקעות - עדיין חל השיעבוד בשווה בעת המכירה. וחלוקת המשנה שבאה לאחר מכן אינה משנה בגדר השיעבוד.

(וכל מה שיכול לוי לטעון לאחר מכן הנחתי לך קרקע אחרת, אינו נובע מכוח שעבוד, אלא שהראשון מכר את כל הזכויות שהיה הוא עצמו יכול לטעון. וכמו שהראשון היה יכול לדחות לבינונית אחרת, ולא מצד שיש כאן שעבוד, ואפילו אמר לו הנחתי לך מקום לגבות הוא לשון העם שרגיל לומר כך, אבל המציאות הינה כפי שביארנו.)

התוס' מבארים את החילוק בין המשנה בגיטין למקרה שלנו

[אחת ממילות המפתח שבאות רבות בשימוש בתוס', בהיותו פרשן משווה הן מילות המפתח "שאני הכא" או "הכא שאני", שיש למעלה ממאתיים פעמים. ולכן התירוץ הוא כל כך חזק, שמה שנאמר הקושי הוא באופן שמלכתחילה ידועה התשובה, ולכן הרצף הוא "אף על גב .. שאני הכא".]

אבל זבן עידית וזיבורית -

נראה דאיירי שפיר, אפילו דשביק בינונית,

מ"מ הוצרך טעמא,

דלהכי טרחי וזבני ארעא דלא חזי לך,

דלא מצי א"ל,

הנחתי לך מקום לגבות ממנו,

כדאמר בסמוך גבי שביק בינונית דכוותיה,

דשמא ב"ח אוהב זיבורית טפי מבינונית,

ובעל כורחו של שמעון,

היה יכול ליקח טפי פורתא,

כדאמרין לעיל,

דאמר אם כן נעלת דלת בפני לוי.

ולא איצטריך לטעמא,

דלהכי טרחי וזבנא ארעא דלא חזי לך,

אלא משום דזבן זיבורית,

אבל משום זבין עידית,

ושייר זיבורית ובינונית - לא איצטריך,

דכמו שהיה שמעון יכול לדחותו אצל בינונית

מצי א"ל הנחתי לך מקום לגבות -

לאו דוקא קאמר הא לישראל,
דלא שייך למימר הכי, אלא גבי בעלים,
 ולא גבי לוקח ראשון,
ועיקר טעמא לא הוי,
אלא משום דמה מכר ראשון לשני כל זכות כו',
 והוא - **היה יכול לדחותו אצל בינונית אחריתי.**

אבל אי לא שביק בינונית דכוותיה,
לא מצי לדחותו אצל זיבורית,
דראשון - נמי לא היה יכול לדחותו אצל זיבורית,
 דאי משום אי שתקת,
 יאמר לו לכי תהדר.

**עצם זה שלוי השאיר קרקע בינונית אצל שמעון, בכך
 הוא יכול לדחות את בעל החוב של ראובן**

הגמרא דנה על כך שבעל החוב של ראובן, במידה וראובן
 מכר לשמעון קרקעות של עידית בינונית וזיבורית, ושמעון
 מכר ללוי בינונית, אלא שעדיין נשארה קרקע אחרת של
 בינונית אצל שמעון. יכול לוי לומר לבעל החוב של ראובן,
 הנחתי לך מקום לגבות, שעדיין קיימת קרקע בינונית, שבכוונה
 השארתי אצלו בעת הקניה.

**סגנון לשון של הנחתי לך מקום לגבות הוא שייך
 בבעלים ולא בלוקח ראשון**

[התוס' דוחים את לשון הגמרא, מצי אמר ליה,
 "הנחתי לך מקום לגבות". ואכן משתמשים במילות
 המפתח "לאו דוקא קאמר". שמצויות עשר פעמים
 בתוס'. ובעצם הרעיון, שלשון מדוייקת זו - לא היתה
 יכולה להיאמר, אלא הכוונה היא שמאחר ואכן הראשון
 היה יכול לטעון טענה זו, הרי אף הוא רשאי לטעון
 כך. ואז הנכון הוא שסוג הטענה נכונה מצד מי שהוא
 בא מכוחו.]

והטענה האמיתית הינה ובלשון התוס' "עיקר טעמא
 לא הוי אלא", וכאילו התוס' יוצרים מידרג, מהי עיקר
 הטענה, ובטענה שהובאה יש חיסרון בשימוש בלשון
 זה עבור הלקוח הראשון. ועם עיקרון זה הם ממשיכים
 ומבארים, כי רק במה שיכל הראשון להכריח יש כוח
 [לשני].

אי יכולתו לדחות במידה ולא השאיר בינונית

התוס' מנתחים מצב בו לא השאיר בינונית. כאן הראשון
 היה יכול לבוא אומנם בטענה שאם לא תיקח את הזיבורית
 אמכור את הבינונית, ולא תהיה לך ברירה. אבל טענה זו
 אינה טענה מכוח אמירה אלא מכוח מעשה. והוא יכול לטעון
 בחזרה ולומר, בבקשה, אם תמכור, אכן לא תהיה לי ברירה.
 אבל זה כמו איום, שאינו יכול להואיל אם לא יממש אותו.
 וטענה כזאת אינה יכולה לעבור לשני, כי הוא יכול לקבל רק
 את כוח טענות הדיבור.

**דינא הוא דאזיל ראובן וקא משתעי [דינא
 בהדיה] -**

וא"ת,
מאי נפקא מינה,
הא כל מה שיכול ראובן לטעון,
טענינן ליה לשמעון,
דטענינן ליה ללוקח וכן ליתומים,
 בין פרוע בין מזוייף,
 וצריכי עידי קיום,
ואין לומר,
דנפקא מינה לענין מזויף,
דאין שמעון יכול לטעון מספק,
דפשיטא דהבא ליפרע מנכסי יתומים או משועבדים,
דצריך עדי קיום,
דאי לאו הכי,
לא שבקת חיים לכל בריה.

ובפרק גט פשוט (ב"ב דף קעד:),
 נמי מוכח כן,
 דקאמר, 'שכיב מרע שאמר מנה לפלוני בידי,
 אמר תנו - נותנין לו,
 לא אמר תנו - אין נותנין',
ומוקי לה בדנקט שטרא,
 אמר תנו - קיימיה לשטריה,
 לא אמר תנו - **לא קיימיה לשטריה,**
משמע דטענינן להו ליתמי מזוייף,
 ובפ"ק דב"מ (דף יד. ד"ה דינא) הארכתני.

וכן אין לומר,
דנ"מ שעדין של בעל חוב,
קרובים לראובן ורחוקים לשמעון,
 דהא לשמעון - נמי אין יכולין להעיד,
 כיון דאי טריף ליה משמעון,
 אזל בתר ראובן.
וכן אם יהיה לשמעון עדים,
שמעדין זכותו והם קרובים,
פסולין להעיד אפילו לראובן,
 כיון דיש ריוח לשמעון שמעמיד הקרקע בידו,
כדמוכח סוף פרק קמא דמכות (דף ז.),
 גבי אילעא וטוביה קרובים דערב הוו,
ופסלי להו אפילו לגבי לוח ומלוה,
משום דכי לית ליה ללוה,
אזל מלוה בתר ערבא,
 אם כן מאי נפקא מיניה.

ויש לומר,
 דנפקא מיניה לראיה אחרונה,

מפורשת, שאז אין אדם משטה סמוך למיתתו, אפילו יביא שטר, אנו מעצמנו טוענים לטובת היתומים ששטר זה הינו מזויף, כלומר מאחר והשטר אינו מקויים, אין אנו מקיימים את שטר.

יש להקדים את העיקרון של עדים הפסולים רק למישהו מסויים, ולא לאחר, אלא שמאחר וזה עתיד להתגלגל אליו, כבר כעת נפסלים גם עבודו

הגמרא במכות מוכיחה, שאין אנו מסתכלים על המצב הנוכחי לעניין פסילת העדים, שכעת הם קרובים בפועל רק לערב. אלא מאחר וכשלא יהיה ללווה ילך לערב, הרי כבר כעת ב"כוח" הינם פסולים גם עבורו. "אילעא וטוביה קריביה דערבא הוה, סבר רב פפא למימר: גבי לזה ומלוה - רחיקי נינהו, א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: אי לית ליה ללוה, לאו בתר ערבא אזיל מלוה?"

דחיית ביאור של ההפרש בעדות מאחר והעדים המסייעים לשמעון פסולים ולראובן מותרים

עפ"י עיקרון זה דוחים התוס' עוד שני נסיונות ליצור הבדל בין עדות של הלוקח לעדות ישירה של הבעלים המוכר הראשון. ונביא זאת בלשון תוס' רבינו פרץ. "וכי תימא, דמיירי כגון שיש עדים שמסייעים לשמעון, והם קרובים ופסולין אצלו, ולראובן - יכולין להעיד, מכל מקום כיון שעל ידם יבא ריוח לשמעון - פסולים הם להעיד אפילו לראובן, כדמוכח בפ"ק דמכות (דף ז א).

וכי תימא דנפקא מינא כגון עדים המקיימים שטרו של בעל חוב, קרובים לראובן ואינם קרובים לשמעון, מכל מקום, אפילו כי לא מישתעי ראובן בהדיהו - אינם יכולין להעיד, כיון דאי טריף משמעון - בתר ראובן אזלינן."

עונים התוס' מספר תשובות להילוק האפשרי

תשובה ראשונה: אם לאחר שביררו אמר שמעון שיותר אין לו לא עדים ולא ראייה, הרי הוא פסל רק לעצמו את אפשרות הבאת הראיות. כי בכך יש הבדל, ולאחר כן, שמעון אם ימצא - אינו יכול להביאם, וראובן - יכול להביאם.

תשובה שניה: מאחר וקיימת האפשרות לבקש לדון בבית הדין הגדול, אלא שמעון אינו יכול לטרוח ללכת לשם, ואז יוכל ראובן. ובלשון התוס' ב"מ: "או אם יכול ראובן ללכת עמו לב"ד הגדול ושמעון אינו יכול."

תשובה שלישית: (מובאת בתוס' רבינו פרץ) נפקא מינה, שראובן - הוי פקח יותר, ויודע לטעון ולסתור דברי בעל ריבו יותר משמעון."

תשובה רביעית: (בלשון תוס' ב"מ יד, א ד"ה דינא) "כגון שבעל חוב - חייב שבועה דאורייתא לראובן, והשתא יגלגל עליו שבועה שלא פרע. אבל לשמעון - לא ישבע אלא שבועה דרבנן. ובפרק הכותב (כתובות דף פח.) אמר אי פקח הוא - מייתי ליה לידי שבועה דאורייתא. אלמא יש חומר בשבועה דאורייתא יותר משבועה דרבנן, בנרות דולקות ונודות נפוחות כדמפרש בתשובת הגאונים.

ניתן לתמצת את מהלך התוס' היטב דרך מילות המפתח

[השאלה הראשונה והמרכזית הינה "מאי נפקא מינה". ולאחר שמבוארת הסברא, דוחים התוס' נסיונות

כגון שאמר שמעון אין לי עדים ואין לי ראייה, ולאחר זמן מצא ראייה או עדים, דשמעון - אין יכול להביאם, וראובן, שלא אמר אין לי עדים - יכול להביאם.

אי נמי,

כגון שטוען לבית דין גדול קאזלינא, ושמעון לא מצי למסרה כמו ראובן.

[ועיין בתוספות ב"מ יד. ד"ה דינא, ובכתובות צב: ד"ה דינא].

המוכר הראשון, יכול לדון עם בעל החוב של הלוקח ישירות, ואינו יכול לסלקו בטענה שאינו בעל דינו

הגמרא מביאה דין משמו של אביי. ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ואתא בעל חוב דראובן וטרף (או שעומד לטרוף וכעת מתקיים הדיון). הרי כעת יכול ראובן שהוא מקור הקרקע ונתנה באחריות יכול לדון ישירות עם בעל החוב, שלא יוכל לסלקו בטענה שכבר יצאה מרשותך, ואינך בעל דברים דידי, ואני רק באתי ליטול את שעבוד שיש לי מול שמעון, שהרי ראובן עונה לו, שכל מה שהינך הולך להוציא משמעון הולך עלי, מאחר וקיבלתי אחריות על קרקע זו. ויש האומרים שאפילו אין כאן אחריות, הרי כעת תהיה לשמעון תרעומת עלי, וזה אינו נוח לי, ועל כן זכותי להיכנס כאן לדיון.

מקשים התוס', מדוע הוא נדרש לדון ישירות, והרי ללוקח יש את כל הטענות שיכל לטעון

מעלים התוס' שאלה המתבקשת. ושורשה של טענת שאלת התוס' הינה חלוקה בין ה"גברא" ל"חפצא". וכי מה התועלת שהבעלים הראשון יגיעו לבית הדין לדון, מאחר ועצם הטענה שהיתה להם, יכולה להיאמר ולהיטען גם ישירות על ידי הלוקח (או היורש). דהא כל מה שיטעון ראובן יטעון שמעון, ואם לא ידע שמעון לטעון - יבוא ראובן וילמדנו, אם כן אכתי מאי נפקא לן מינה?

התוס' מסלקים אפשרות של שתי טענות שקיימות רק בבעלים ולא בלוקח, פרוע או מזויף

בתוס' רבינו פרץ מרחיב שתי טענות נוספות שיש לכאורה הפרש, פרוע ומזויף, ואף הם דוחים זאת. "וכי תימא דנפקא מינה, לענין שאין שמעון יכול לומר אישתבע לי דלא פרעתין, לפי שאינו יודע האמת, הלא בלאו הכי מישתבע. דהבא ליפרע מנכסים משועבדים - לא יפרע אלא בשבועה. ואי לענין מזויף, דשמעון לא יכול לטעון מספק, פשיטא דהבא ליפרע מנכסים משועבדים - צריך להביא עדי קיום, דאי לאו הכי, לא שבקת חיי לכל בריה."

התוס' מביאים ראייה, שטוענים ליתומים אף על טענת זיוף

בסוף מסכת בבא בתרא מובא כי אדם יכול סתם לומר שהוא חייב לפלוני, על מנת שלא יחשדו שהוא עשיר. וזה אפילו שהדבר אינו נכון. ולכן אפילו אם יגיע עם שטר, אם לא אמר תנו, הרי אנו תולים שרק סיפר שקר, על מנת לגרום שלא יחשבוהו שהוא עשיר. וכל עוד שלא אמר תנו בתורה

לאחר שהציבו התוס' את המסגרת, הרי יש למלא אותה בתוכן, מה הפירוש הנכון, ומה הפירוש שאינו נכון ומדוע

וכאן הפירוש הנכון הוא רק סתם עוררין, שהם אנשים המערערים על בעלותו של ראובן המוכר, בבית הדין, בטענה שהשדה שמכר היא בכלל שלהם. והתוספות באים לשלול שירוש אחר שבכלל מדובר על גדר האנשים. באשר האנשים הינם אנשים אלימים, המשתלטים בכוח על השדה, ולכאורה אפילו אם היה נותן אחריות, אין האחריות נכללת על חוסר מזל זה, ואם היה לוקח, כבר לא היה יכול לחזור בו, כי היתה טענה למוכר, מזלך גרם, מאחר והדבר אינו כלול בגדר האחריות.

משהחזיק בה אין יכול לחזור -

בפ"ק דב"מ (דף יד:),
פירש רש"י,

אף על גב שלא נתן מעות,
דקרקע - נקנית בחזקה.

וקשה,

אמאי נקט חזקה יותר מכסף ושטר.

ועוד,

מאי קבעי 'מאימת הוה חזקה',

מתניתין היא בפרק חזקת הבתים (ב"ב דף מב.),
נעל פרץ וגדר.

ועוד,

מאי קבעי הכא שפי מבשאר דוכתין.

ועוד,

דדייש אמצריה,

משמע דריסה בעלמא, שהולך סביב המצרים.

ונראה לפרש,

דמיירי **שקנאו בקנין גמור,**

בחליפין **או בשטר או בחזקה,**

או רפק בה פורתא,

ודעתו של אדם אף על פי שקנאו בקנין גמור,

אם יצאו עוררין - יכול לחזור בו,

כל זמן שלא הלך אמצרי השדה,

לארכה ולרחבה לראות ענייני השדה,

והיינו דדייש אמצרי.

ובלא נתן מעות איירי,

דאי בנתן מעות איירי,

אפילו באחריות נמי,

אמאי יכול לחזור בו משהחזיק בה,

וכי לעולם יכול לחזור בו.

לישב זאת "וכן אין לומר דנפקא מינא". ומסכמים לאחר כל האריכות שיש כאן שאלה חזקה. "אם כן מאי נפקא מיניה". ומתמצים "ויש לומר דנפקא מיניה .. אי נמי כגון".

[דף ט עמוד א]

ויצאו עליה עסיקין -

פירוש,

עוררים.

אבל אין לפרש - אנשים,

דא"כ אפילו באחריות,

משהחזיק בה - אמאי יכול לחזור,

לימא ליה מזלך גרם.

מכירה ללא אחריות - שלאחר שקנה הגיעו עליה עסיקין

ראובן המוכר לשמעון שדה, בתוך שהוא מציין מפורשות שאין לו אחריות עליה, הרי הוא כקונה דבר חסר ערך, והגמרא אומרת זאת בצורה צבעונית. "חייאת דקטרי" סברת, וקבלת! שק קשור מלא רוח הסכמת לקבל על עצמך, ולקנותו. כלומר, הרי אתה דומה לאדם שקנה שק קשור ולא בדק את תוכנו, שאינו יכול לטעון מקח טעות הוא. כי היות ולא בדק הקונה את תוכנו של השק, סבר וקיבל על עצמו כל מה שיש בו. ואף אתה כן, כיון שקנית שדה בלא שאקבל עליה אחריות כלפיך, הרי בכך קיבלת על עצמך הפסד זה, שאם יבואו עוררין, לא תוכל לבטל את המקח.

הגמרא מתארת את שלבי הקניה

יש כאן מספר שלבים, השלב הראשון הוא עצם זה שהמוכר מצהיר שהמכירה היא ללא אחריות. השלב השני שאפילו שהיתה הסכמה, אלא שלא נתן מעות ובאו עסיקין עליה - הרי המכירה לא חלה, ויכול הוא לחזור בו מהמקח. אבל ברגע שהחזיק בה (ועל כך יש מחלוקת רש"י ותוס' מה טיבה של חזקה זו), ואפילו לא שילם - חל הקניין, ואינו יכול לחזור בו.

התוס' מבארים מה טיבם של העסיקים שיצאו עליה

[התוס' משתמשים בשתי מילות מפתח. "פירוש", שאינו רק בא לומר מה כאן הפירוש, אלא בדרך כלל, הוא בא לומר שלא תטעה, שיכול להיות פירוש אחר. ובנוסף, לאחר שמציינים מה הנכון, ומהן הפירוש בזה, הרי התוס' גם ממש שוללים פירוש אחר. ומילות המפתח לכך הינם "אבל אין לפרש". שהן עצמן מופיעות קרוב למאה פעמים בתוס'. ואכן פעמים רבות יש את השילוב של שניהם. כי היינו יכולים לטעות כי המילה עסיקין קרובה לעושק, כמו לא תעשוק רעך, שזה האנשים.]

כל ענייני השדה. ומאחר וזו דעתו של אדם - הרי כן
אנו פוסקים ומכריעים.]

**מבארים התוס' כי בעצם נתינת המעות הן גמירות דעת
גמור**

כי כל היכולת לעצור עדיין את התהליך, לפני שיבדוק את
מצריה חל רק כאשר טרם נתן מעות. וכל החילוק של
האחריות הוא גם בגלל אי נתינת המעות. כי אז אומרים לו,
מאחר ויש לך אחריות, אפילו אם הוא דש על המיצרים, כי
לא מטריחים אותו גם לשלם ולאחר מכן לקבל בחזרה על
ידי שיגבה ממנו. אבל אם כבר שילם את המעות, ואפילו היה
זה באחריות, ואפילו לא דש על המיצרים, הרי נתינת המעות
הראתה גמירות דעת.

אם כבר שילם את הכסף, אף שהיה אחריות, הרי אינו
יכול לומר לו קח קרקע כנגד מעותיך ששילמת, מאחר ומדובר
כי הערך השתנה, וכגון שהוזלו אי נמי כיון שיצאו עליה
עוררין - אין שוה כמו שהיתה שוה בשעה שקנאה. שהרי
מאחר ומדובר על שדה שיש בו עוררין, הרי בטל המקח
למפרע, ולכן ערך הקרקע הוא לפי זמן המכירה, ולא לפי זמן
הטריפה.

רב הונא אמר או כסף או מיטב -

פ"ה,

שבא לתרץ קראי דלעיל,

וצ"ל שלא הספיק לסיים דבריו,
עד שהקשה לו.

ואית דגרסי,

אמר רב הונא וקאי אמתניתין,

דתנן במיטב הארץ,

ואמר רב הונא דלאו דוקא מיטב,

אלא או כסף או מיטב.

ובספר רב אלפס פירש,

דרב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא דלעיל [ז:],

פליגי אדרב הונא דהכא,

דאינהו סברי כל מילי - מיטב הוא, ואפילו סובין,

ורב הונא סבר,

דלא הוי מיטב - אלא או כסף או קרקע,

ופסק כרב פפא וכרב הונא בריה דרב יהושע,

שהם בתראי.

ור"ת,

אין סובר כן,

דמפרש שיש ג' דינין.

בנוקין -

או כסף או מיטב, ואי לית ליה - אפילו סובין,

ובעל חוב,

אי אית ליה זוזי,

לא מצי לסלקו אלא בזוזי,

וא"ת,
ולימא ליה שקול ארעא בזוזך.

וי"ל,
כגון שהוזלו.

אי נמי,

כיון שיצאו עליה עוררין,

אין שוה כמו שהיתה שוה בשעה שקנאה.

מה הציור מבחינת הקשר בין המוכר לקונה

הקרקע מלכתחילה ניתנה ללא אחריות. ועל מנת שיחול
בה קנין, יש קניין ממון, בכסף, ויש בחזקה. הדיון כאן הוא
שיצאו עליה עסיקין, וכאן הגמרא חילקה שאם לא החזיק בה
- עדיין יכול לחזור בו, אבל אם החזיק בה - כבר אינו יכול
לחזור בו. ומבאר רש"י בסוגיא דומה במסכת בבא מציעא, כי
הכוונה של החזקה היא אף שלא שילם את המעות, מאחר
ונעשה קניין חזקה על הקרקע.

**התוס' מקשים על פירוש רש"י בכמה שאלות, וסוללים
הבנה חדשה**

התוס' פותחים בסדרת שאלות, השאלה הראשונה, הרי
לכאורה מה שחשוב הוא השאלה של כן או לא, האם היה
כאן קניין? ולכן זה היה יכול להיות גם על ידי שטר או כסף.
ומדוע בחר רש"י לצמצם ולציין כי קרקע נקנית דווקא בחזקה.

השאלה השניה, מדוע הגמרא שואלת מה הדבר שגורם
שתהיה חזקה, והרי זו משנה בפרק חזקת הבתים העונה על
כך ישירות "נעל פרץ וגדר". השאלה השלישית וכי מה מקום
לשאול שאלה זו יותר ממקומות אחרים, בהם אנו יודעים
מלכתחילה כיצד קניין החזקה? השאלה הרביעית, היא על
תשובת הגמרא, משעה שהוא דש על המיצרים, כלומר מהזמן
שהקונה מתקן את גבולות השדה, ומגביה אותם. ולכאורה
משמע שהוא רק דורס והולך סביב המיצרים.

ומתוך כך סוללים התוס' הבנה מחודשת, שאכן מצד אחד
כן היה קניין גמור, ולא דווקא חזקה. אלא שדעתו של אדם,
שמאחר ויצאו עוררין, וטרם שילם את הכסף, הרי נקודת
האל-חזור בקנייה, היא לאחר שבדק את ענייני השדה, ובדיקה
זו מתבצעת על ידי הליכה לאורכה ולרוחבה.

היכולת לסלול מהלך חדש לאחר סוללת שאלות

[מילות המפתח "נראה לפרש" מופיעות בתוס' קרוב
לחמש מאות פעמים. היפה הוא לשון המלאה ענווה,
שלמרות כל ארבעת השאלות החזקות כאן, זה רק
כביכול ונראה לפרש.

והמרתק הוא שאין כאן תשובה מוחצת. שהרי התוס'
רבינו פרץ התמודד אף הוא עם חלק מאותן השאלות
ובחר מסלול שונה של תשובה.

והחידוש שהיינו חושבים כי קניין גמור הוא סוף
פסוק, והחידוש שאין הוא סוף פסוק, כי בעצם כל עוד
הוא לא שילם, הוא משאיר לעצמו את היכולת לחזור,
במקרה הקיצוני בו יש עוררין, עד שלא ילך ויעבור על

והדין השני הוא בבעל חוב, מאחר ולקח ממנו כסף, הרי עליו להחזיר לו כסף במידה ויש לו, ולא יכול לדחותו. ואם אין לו הרי הוא צריך ליתן לו בינונית, ואם אין לו אינו יכול לחייבו למכור, אלא נוטל ממנו כל דבר כולל סובין.

ומביאה הגמרא בכתובות שהיה מקרה שהיה לו כסף, אלא מאחר ושיקר על בעל החוב, ואמר שהן של גויים, עשו בו שלא כהוגן, והכריחו אותו למכור את קרקעותיו ולשלם חובו, אבל במישהו רגיל, אכן הוא יכול ליתן לו את הקרקע כתשלום. ורק במקרה הקיצוני שנהג שלא כהוגן הכריחו אותו למכור את הקרקע ולהופכה לכסף. ומי שקנה מקח טעות דינו כמו בעל חוב. שאם יש לו כסף, לא יוכל לדחותו, אבל כשאין לו כסף, הוא יכול ליתן לך כל שווה כסף. וכפי שנהוג לומר בפי האנשים, מבעל חובך בכל מחיר תיפרע ממנו, ואפילו ייתן לך סובין - קח ממנו.

הדין השלישי שבניגוד לכך הוא הפועל השכיר שעבד אצלו, שאפילו אין לו כסף, אינו יכול ליתן לו שווה כסף, אלא הוא צריך לטרוח ולמכור את רכושו ולהביא לו תשלום שכן בכסף, שאליו נושא הפועל את עינו. וכמובא בסוף מסכת בבא מציעא. השוכר את הפועל לעשות עמו בתנן ובקש, ואמר לו הפועל, תן לי שכרי! ואמר לו בעל הבית, טול מה שעשית בשכרך - אין שומעין לו. ואף על פי שבכל חוב רגיל יכול הלווה לתת למלוה שוה כסף במקום כסף, בפועל - אינו יכול לעשות כן. כיון דכתיב ביה "לא תלין פעולת שכיר" [ויקרא יט יג], ומשמע שעליו לתת לו מה שהתנו ביניהם. כסף ממש.

הצגת ג' דינים מחדדת את הבנת הדברים

[היכולת של השוואה על ג' עניינים שונים, מבליטה את הייחודיות שבכל אחד ואחד. שהרי למעשה דנו על שלושה בעלי חוב. ובכל אחד מהם יש הנהגה שונה אם יש לו כסף ב"פועל" או רק ב"כוח". בניזקין אינו נדרש להפוך את הב"כוח" כלומר הסובין שיש לו לממש ככסף, וגם יכול אם היה לו כסף לדחותו בקרקע. בניגוד לצד השני של הפועל, בו הוא מחוייב לתת לו כסף בפועל, ואינו יכול להציע לו שווה כסף. ובאמצע דינו של בעל החוב, שאם יש לו כסף בפועל, לא יוכל לדחותו. אבל אם אין לו, הרי כאן אומרים למלוה, קח ככל יכולתך, ואפילו סובין.]

פשיטא האי ברא והאי לאו ברא -

וא"ת, ואמאי פשיטא ליה, והא שמואל אמר בסמוך, בא ב"ח ונטל חלקו של אחד מהם - ויתר.

וי"ל,

כשחלקו קרקע דוקא - אית ליה דויתר,

דשניהם עומדים בספק זה כמו זה,

ועל דעת כן חלקו,

דמי שיפסיד - יפסיד,

אבל הכא - דבעל הקרקע בספק,

ולא בעל הכספים,

כדמוכח בהכותב (כתובות דף פו.),

גבי ההוא תולה מעותיו בנכרי הוה,

ואי לית ליה זוזי,

לא יאמר ליה,

זיל טרח זובין ואייתי זוזי כדאמר התם,

ולוקח שנמצא מקחו מקח טעות - כמו כן דינו,

כדאמרין לקמן בפרק הפרה (דף מו: ושם),

ופועל,

אי לית ליה לבעל הבית זוזי,

אמר ליה זיל טרח זובין ואייתי זוזי,

כדמוכח בהבית והעלייה (ב"מ דף קיח.),

דאין יכול לומר לו - טול מה שעשית בשכרך.

רב הונא מתרץ את סתירת הפסוקים, שיכול לבחור לשלם או ממיטב שדהו או בכסף

התוס' מביאים שלשיטת רש"י, עתה הגמרא חוזרת ליישב את סתירת הפסוקים שהקשה אביי לעיל [ז א], שבפסוק אחד נאמר "מיטב שדהו ישלם", ובפסוק אחר נאמר "כסף ישיב לבעליו", ודורשים "מיטב" לרבות שמשלם שווה כסף ואפילו סובין. ומביאה על כך הגמרא תירוץ נוסף: רב הונא אמר: המזיק צריך לשלם או כסף, או "מיטב". ולפני שמסיים דבריו מקשה עליהם רב נחמן, שהרי אתה מציע רק שתי אפשרויות ואילו קיימת אפשרות שלישית הנלמדת מיישוב, שבא לרבות שיכול לתת לו גם שווה כסף, ואפילו סובין. ואז הוא מסיים לומר מה שרצה לומר מלכתחילה, שכל האפשרות השלישית היא רק בחוסר ברירה, כאשר אין לו קרקע או כסף, ואז יוכל גם לשלם בשווה כסף, אבל לא לכתחילה.

התוס' מצד עצמם מביאים גירסא אחרת, הבאה להרחיב את האפשרויות במשנה

גירסא אחרת היא שאלו דברים בפני עצמם, ולא כהמשך הסוגיא הקודמת, כתירוץ לסתירת הפסוקים. רב הונא בא להרחיב את דברי המשנה, האומרת במיטב הארץ, ואילו רב הונא בא ומרחיב שלא דוקא מיטב, אלא או כסף או מיטב.

גירסת הרי"ף, שיש כאן מחלוקת בין רב הונא לרב הונא בריה דרב יהושע

לעיל (ז, ב) אמרו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, כי כל מיילי מיטב הוא ואפילו סובין. ואילו כאן אומר רב הונא, כי אינו יכול ליתן סובין בשעה שיש לו קרקע או כסף. ורי"ף פסק כמותם, מאחר והם בתראי, כלומר, שלמרות שהכירו את דעת רב הונא ואעפ"כ חלקו עליו. והסברא כאן שיד המזיק היא על העליונה לגבי אופן התשלום.

שיטת ר"ת שיש ג' דינים נפרדים - לב"ח ולנוקין ולשכיר

רבינו תם סובר, שיש שלושה מקרים - שדיניהם הוא שונה. הדין הראשון כאן בניזקין, בו הוא סובר כרב הונא, כי כל האפשרות של לדחותו בסובין, היא רק כאשר אין לו כסף או קרקע. וזה מה שאמרו על רבינו תם שאינו סובר כן - הוא כהעמדת הרי"ף, שההלכה היא כרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע.

וטרף חלקו של אחד מהם -

ואם תאמר,
והא כל אחד חייב לפרוע חוב אביהן,
ואין יכול ליטול חלק האחד,
 כדקתני בפרק יש נוחלין (ב"ב דף קכד.),
 יצא עליהם שטר חוב - בכור נותן פי שנים.

ויש לומר,
דמיירי הכא - שעשאו אפותיקי.

לכאורה קיים חיוב שווה לכל אחד מהיתומים לפרוע חוב של אביהם

הגמרא כאן מביאה מחלוקת משולשת של אמוראים על המקרה "האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן". מעלים התוס' קושיא שניתן להקשות שהחיוב של האחים לפריעת חוב אביהם מוטל מתכתחילה בשווה על כל האחים, ומביאים על כך ראייה. באשר הגמרא בבבא בתרא לומדת, כי לבכור יש כוח כפול, וכאילו הוא עומד במקום שני אחים. ולכן כאשר זה לטובתו הוא מקבל כפול, וגם בפרעון הוא נדרש לתת כפול, אף לאחר החלוקה. "ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים, יצא עליהן שטר חוב - בכור נותן פי שנים." ואם כן, הבכור העומד בתור שני אחרים, ממשיך להיות חייב כמו כולם על השטר חוב שיוצא עליהם. ואם כן, כיצד ניתן שיטרוף רק את חלקו של אחד מהם?

משעשו אפותיקי לאותה קרקע, הרי רק ממנה ניתן לגבות

עונים התוס', שיש שתי צורות של התחייבות לגבי הקרקע, הצורה הראשונה, שהיא חלק מהרכוש המשותף. ומדייק המהר"ם "וצריך הבעל חוב לטרוף מכל אחד ואחד חלק המגיע עליו לפרוע, ואין יכול ליטול הכל מאחד מהם." והאפשרות השנייה, שמלכתחילה אמרו כי החוב מוטל רק על הקרקע המסויימת. ונקרא הדבר אפותיקי - רק מכאן תגבה את חובך. ואז החיוב אינו על האחים בשווה, כי מלכתחילה קרקע זו, ההתייחסות אליה שונה. (וניתן להעמיד באופן שלא יקשה על התוס' הקודם, שכל אחד לקח סיכון שווה, שכאן מדובר שלא ידעו בשעת החלוקה, על איזו קרקע נקבע דין אפותיקי. והמהר"ם ביאר, שעשה את שתייהן אפותיקי, ובעל החוב יוכל לגבות ממי שירצה.)

התירוץ של התשובה אינו שולל את סברת המקשן

[כאשר מתרצים - ניתן לדחות לחלוטין את סברת המקשן. אבל כאן כאשר אומרים שיש כאן מקרה ייחודי "דמיירי הכא", הרי אלמלא המקרה הייחודי הפרטי - אכן הקושיה של האחריות המשותפת בעינה עומדת. כי רק בגלל שהאח המחזיק באפותיקי - הוא המחזיק בחיוב הפרטי, לא מצד ה"גברא" בהיותו אחד מן האחים, אלא מצד ה"חפצא", שאין כל הקרקעות דינן שווה.]

דמטלטי דיתמי - לא משתעבדי לב"ח,

פשיטא דעל דעת כן חלקו,
 שאם יפסיד בעל הקרקע, שיחזור על בעל כספים.

הגמרא מנסה להעמיד את דברי רב אסי, שירושת שני אחים, ובא בעל חוב ולקח רק קרקע

הגמרא הביאה את דברי רב אסי: כספים - הרי הן כקרקע! וביארה הגמרא שלא ניתן לומר שאינו חייב לשלם רק בקרקע את הנוקין אלא יכול לשלם בכסף, הרי כבר רב הונא אמר זאת. וניסתה הגמרא להעמיד שמדובר בשני אחים שחלקו בירושה, והאחד קיבל קרקע והשני קיבל כסף. ולאחר מכן מגיע בעל חוב, ונוטל את הקרקע, אזי בא האח השני ונוטל ממנו חצי, הרי כאן אין אנו נזקקים לשמוע חידוש מרב אסי, שהרי ברור לנו כי שניהם אחים, ולכן לא יתכן להפיל את החוב רק על אחד מהם.

מקשים התוס', כיצד ניתן לומר פשיטא, שבהמשך הגמרא מביאה דעת שמואל החלוק על כך

הגמרא מביאה, כי ניתן להסתכל על הדברים בצורה אחרת. החלוקה היתה בכוונה. כי לכל אחד מהדברים יש מעלה וחסרון. הכספים יש בהם סכנת גניבה, וקרקע לא ניתן לגונבה. אבל מצד שני הקרקע יש בה סיכון שיבוא בעל חוב ויטלנה לפירעון חובו. ובא בעל הכספים ואומר לו כי מלכתחילה בעת החלוקה, הכוונה היתה שיוותר על האפשרות לחזור ולתבוע את חלקו. ואכן הגמרא מביאה בהמשך שהדברים נאמרו כמחלוקת רב ושמואל. רב אומר שבמקרה כזה החלוקה בטילה, ואילו שמואל אומר שהרי בעל הקרקע ויתר.

עונים התוס' שיש שני מצבים חלוקה רק בקרקע או שאחד נוטל קרקע והשני כספים

מעמידים התוס' את דברי שמואל שויתר שמדובר רק אם שניהם חלקו קרקע, שאז כל אחד נוטל סיכון, כיון שלא ברור שייקח את החוב דווקא מקרקע זו. ולכן דווקא במקרה זה, הרי מראש לקחו סיכון זה, מכיוון ששניהם שווים בו, וממילא על כך בלבד מדבר שמואל, שויתר. אבל ששניהם חלקו באופן לא שווה, וכל הסיכון הוא מוטל רק על בעל הקרקע, כי מטלטים של היתומים אינם משתעבדים, כאן אפילו שמואל אינו סובר שויתר, אלא על דעת כן חלקו, שיוכל לחזור וליטול ממנו.

לבצע חילוק חייב שיהיה בו הגיון

[מדדיקים התוס', שיש כאן חילוק בין שני מקרים, הכא והתם. אלא שהחוכמה בשעה שמבצעים חילוק, חייב שיהיה בו הגיון וסברא. והרעיון שעל מנת להבין האם ויתר או לא, הרי עלינו לחזור ולנתח על דעת מה חלקו. כי החלוקה חייבת להיות עם שיוויון לגביהם. ולא ניתן להעמיד שיש חוסר שיוויון בסיכונים. אלא שמאחר ואין שיוויון, הרי מלכתחילה לקחו את זאת בחשבון, שהחלוקה עתידה להתבטל, ויוכל יורש הקרקע לחזור ולחלוק עם יורש הכספים.]

שהחלוקה בטילה, שקודם הם מחזירים את החוב, ולאחר מכן חולקים מחדש. ואז סימן שלא יוכל האח שממנו לא לקחו את הקרקע ליתן את מחצית החוב במעות. ומקשים על כך קושיה חזקה, בכך ששואלים במה ההבדל לגבי רב אסי, ששם נאמר שאת אותו הרביע יכול כן לסלקו במעות?

עומק הדיון הוא מה החיוב של האח ליתן דווקא קרקע זו לבעל החוב

החילוק שרב אסי סובר, שאם היה מלכתחילה יכול האח לסלק את בעל החוב בזווי, הרי גם כעת הוא יכול לעשות זאת מול האח השני. ואילו רב אינו חושש לסברא שרשאי לסלקו בכסף. יתירה מזו אומרים התוס', שאפילו קרקע זו עצמה היתה בבחינת אפותיקי, שמשמעה שמכאן תקח את החוב. הרי השעבוד שבה אינה דומה לאפותיקי במקום אחר, שהחיוב הוא על גוף הקרקע, אלא שכאן השעבוד הוא על ערך הקרקע. שהקרקע כאן היא רק הגנה, שוודאי אם לא יסלקו במעות, תהיה הקרקע עבורו.

בבבא מציעא מבואר, שיש מחלוקת האם יכול הוא לסלק את בעל החוב בכסף או חייב ליתנו קרקע. והעמידו שהסיבה שהיה חייב ליתן לו דווקא קרקע, שמלכתחילה אמר הלווה על שדה זו שהוא אפותיקי, באופן שאמר לו שלא יהיה לך פירעון אלא משדה זו. והלשון אלא, בא לומר שכך ולא אחרת, ונמצא כי שם אכן האפותיקי הוא רק בקרקע, ואילו כאן סובר רב אסי, כדעת האומר שיכול לסלקו בזווי, אף באפותיקי.

מעלים התוס' סברא, שלכאורה ניתן להחזיר את הגלגל מול הבעל חוב שקיבל את הקרקע כנגד חובו

לכאורה, ניתן להשתמש בכלל ששומא לעולם חוזרת. ולאחר ששמו את ערך הקרקע ושילם את חובו מתוך הקרקע, יכול הוא להחזיר את הגלגל, ולקבל את הקרקע, במידה וישלם לו את ערך הקרקע, וזו הגנה לבעלי קרע מצד אחד, שעבורם הקרקע הינה חשובה, ומצד שני הגנה על הבעל חוב, שלבטח לא יפסיד את מה שהלווה. ואז אומרים אנו שמלכתחילה מה שגבה על ידי לקיחת הנכס, היה מחוסר ברירה שאז לא היה לו ליתן מעות. אולם מאחר וכבר בעת לקיחת הנכס, היה יכול לסלקו במעות, הרי הזכות לחזור ולקבל את הנכס, נשארת קיימת לעולם.

וכפי שהובא בפרק המפקיד, שרב נחמן גבה את החוב שלקח ממנו את הארמון, על מה שכשומר לא מצא את הנזמים שהופקדו אצלו, והרי זה פשיעה. ולאחר מכן כשמצא, ואפילו הנזמים התייקרו, הרי רק שם הוא קיבל בחזרה את הנזמים, כי כל השומא היתה בטעות, אבל במקום אחר, פוסקים כאמימר, שהשומא חוזרת לעולם. שהוא מדין ועשית הישר והטוב, שרק החוב משמעותי לבעל החוב, בעוד שהקרקע חשובה למשלם.

מה שניתן להחזיר הגלגל ולפרוע את הקרקע במעות, אינו בכל מצב, אלא יש מצבים שמלכתחילה רצה הקרקע בלבד, ועל דעת כן זכה בה, כמו כאן מלוקח

עונים התוס', כמו שנאמר בהמשך הסוגיה בפרק המפקיד, שפשוט לנו שאם זבנה [מכרה המלווה] לקרקע שהגבוהו בית הדין משל הלווה, או אורתה [הורשה לבניו], ויהבה במתנה [או שנתנה במתנה], ודאי שאנו אומרים: הני - לוקח יורש

רב אמר בטלה מחלוקת -

משמע,

דלא מצי לסלוקי בזווי, מדקאמר בטלה מחלוקת.

ותימה,

מאי שנא מדרב אסי,

דאית ליה שיכול לסלקו בזווי,

באותו רביע שנטל מכח ירושה.

ויש לומר,

דרב אסי סבירא ליה,

דאפילו הוו יורשים, מצי לסלוקי בזווי,

משום דאמר ליה,

אנא לבעל חוב - נמי מסלקנא בזווי,

ורב אין חושש לאותה סברא,

ואף על גב דמיירי בשעשאו אפותיקי,

לא מיירי כעין אפותיקי דהמקבל (ב"מ דף קי:),

דמשמע התם, דלא מצי מסלק ליה בזווי.

ואם תאמר,

מכל מקום,

יתן מעות ויפדה הקרקע מבעל חוב,

דקיימא לן פרק המפקיד (שם דף לה.),

דשומא הדרא לעולם.

ויש לומר,

דנפקא מינה היכא דזבנה או אורתא,

דאמר התם - דלא הדרא.

הגמרא מביאה מחלוקת משולשת לגבי האחים שחלקו

הגמרא מביאה שכבר רב אסי אמר דבריו בסוגיה זו. "דאיתמר: האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר: בטלה מחלוקת (כלומר, החלוקה בטילה מעיקרא, והאחים חוזרים וחולקים במה שנשארו). ושמואל אמר: ויתר (כי בשעת החלוקה, ויתר על האפשרות לחזור ולתבוע את חלקו, וממילא לאחר מכן לחלק). ורב אסי אמר: נוטל רביע בקרקע ורביע במעות (זו שיטת ביניים, האח יקבל חצי ממה שלקח ממנו בעל החוב, אלא שיכול הוא ליתנו או בקרקע או במעות); רב אמר בטלה מחלוקת, קסבר: האחים שחלקו כיורשים הוו (ועדיין החיוב לפרוע חוב אביהם נשאר על שניהם בשווה); ושמואל אמר ויתר, קסבר: האחים שחלקו - לקוחות, וכלוקח שלא באחריות דמי (שלאחר שנעשתה החלוקה אינו יכול לחזור ולתבוע מהמוכר); ורב אסי אמר נוטל רביע בקרקע ורביע במעות, מספקא ליה אי כיורשין דמו אי כלקוחות דמו (ואז מבחינתו זה ממון המוטל בספק, שדינו לחלק, אלא שהוא רשאי לבחור לתתו או בקרקע או בממון). הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות!"

דנים התוס' על ההבדל בין רב לרב אסי

התוס' מנתחים את שיטת רב. ומאחר וכאן החוב נשאר מוטל על שניהם, הרי החלוקה בטילה. אלא שמשמעות

חוב אביהם, ולאחר שסיימו את משימתם, חולקים הם [מחדש].

רב אסי מספקא ליה כו' -

בלשון ראשון פירש הקונטרס,
שנוטל חלקו בקרקע או במעות,
משום דמספקא ליה אי כיורשין הוו,
אי כלקוחות **שלא באחריות הוו.**

וקשה,

מנ"ל לגמרא שמספקא ליה לרב אסי **כלל ביורשים,**
דלמא פשיטא ליה דלאו כיורשים נינהו.
אלא מספקא ליה,
אי הוו כלקוחות **באחריות או כלקוחות שלא באחריות,**

לכך נראה כלשון אחרון.

במחלוקת האמוראים המשולשת רב אסי מסתפק בין רב ושמואל

הגמרא הביאה מחלוקת עם שלוש דעות. "דאיתמר: האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר: בטלה מחלוקת, ושמואל אמר: ויתר, ורב אסי אמר: נוטל רביע בקרקע ורביע במעות;" לאחר מכן ביארה הגמרא את טעמם של רב ושמואל, ואילו טעמו של רב אסי הוא שהוא עצמו מסתפק. "רב אמר בטלה מחלוקת, קסבר: האחים שחלקו - כיורשים הוו; ושמואל אמר ויתר, קסבר: האחים שחלקו - לקוחות, וכלוקח שלא באחריות דמי; ורב אסי אמר נוטל רביע בקרקע ורביע במעות, מספקא ליה אי כיורשין דמו אי כלקוחות דמו, הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות!"

התוס' מביאים את שיטת רש"י, שיש בה שתי לשונות, ומקשים על הלשון הראשון

ניתן להגיע לתוצאה של נוטל רביע בקרקע על ידי שתי ספקות. הספק הראשון עליו דיבר רש"י, הוא שהספק הוא כרב, שהאחים יורשים הם, ולשיטת שמואל שהם לקוחות שלא באחריות. ואז מחשב רש"י שזה כספק ממון, שאם הוא יורש מגיע לו מחצית, ואם הוא לוקח לא מגיע לו כלל. וכל ממון המוטל בספק חולקים ואין נוטל עמו אלא רביע והלה יכול לסלקו או בקרקע או במעות.

אלא שהתוס' לומדים שהספק אינו בהכרח בין יורשים ללקוחות, אלא בין שני סוגי לקוחות באחריות או בלא אחריות

ניתן להעמיד כי רב אסי חלוק על דעת רב, כי אין שום סיבה לומר שרב אסי בכלל מסתפק האם הם יורשים. וסובר שאינם כיורשים, וכל ספקו הוא רק על גדר הלקוחות האם הוא באחריות או לא. ומתוך כך מכריעים התוס', שיותר קרוב לומר כלשון השניה ברש"י. "מספקא ליה אי כיורשין דמו וחייב להחזיר לו מחצית חלקו קרקע ולא יכול לסלקו במעות או כלקוחות דמו ומיהו כלוקח באחריות דמי וחייב להחזיר

ומקבל המתנה - מעיקרא אדעתא דארעא נחות ולא אדעתא דזווי נחות, [מתחילה על דעת קרקע ירדו לה, ולא על דעת מעות], ואינם צריכים להחזיר אותה ולקבל מעות תמורתם.

יש לירד לעומק הסברא בשעה שיש חילוק

[התוס' מבארים, במילות המפתח "מאי שנא" המופיעות מאות פעמים בתוס', שעניינם הוא פרשן משווה. שלכאורה מדוע לא ניתן לומר כרב אסי, ולסלקו במעות, כי הלשון בטלה חלוקה, מורה שזה דבר מוגמר, ולכן נדרשים לבצע חלוקה מחדש.

ועונים כי הדבר כעת תלוי, בעצם יכולתו לדחות את בעל החוב במעות, בשעה שהיה צריך לסלק עצמו מהחוב. ויכולת זו כאן אינה נשארת לעולם, אם בעל החוב ירד על דעת מכירה, אך במידה וזה היה כשומא על חובו, אכן הוא יכול להחזיר את הגלגל ולפדותו [הקרקע במעות].

כיורשים הוו -

דאי כלקוחות באחריות הוו,
אמאי בטלה מחלוקת,
ישלם לו מעות.

מחלוקת אמוראים משולשת לגבי אחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלק של אחד מהם

התוס' מבארים את שיטת רב במחלוקת זו. "האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר: בטלה מחלוקת". שהכוונה ששניהם פורעים את החוב, ולאחר מכן מבצעים חלוקה מחדש. וביארה הגמרא את טעמו "רב אמר בטלה מחלוקת, קסבר: האחים שחלקו - כיורשים הוו;" כלומר על שניהם מוטל לפרוע את חוב אביהם, ולכן יחזיר לו האח את חלקו. מוכיחים התוס', שאפילו לא היו סתם כלקוחות, ושלא באחריות, כדעת שמואל, אלא לקוחות שבאחריות, הרי האחריות היא רק על עצם הממון, ולא על גוף הקרקע. וממילא יכול הוא לשלם לו מעות והחלוקה תישאר.

הכלל של הוכחה על דרך השלילה, שאני הולך כשיטתך, ומראה שלא ניתן לומר כן

[אחד מהכללים החשובים בתוס' שהיא הוכחה חזקה במיוחד הינה הוכחה על דרך השלילה. מילות המפתח לכך הינן מחולקות לשני שלבים "דאי .. אמאי", והן מצויות כמאה פעמים בתוס'. כאשר באמצע יש כמה אפשרויות שונות, ולדוגמא "דאי לאו הכי - אמאי" או "דאי לא תימא הכי - אמאי", וכאן מביאים כפי שהראינו שיטה שלישית, לא כשמואל ולא כרב אסי אלא לקוחות שבאחריות. וגם את זה לא ניתן לומר. שאז הרי אינו נדרש לפרק את החלוקה, אלא רק למנוע ממנו את ההפסד מהקרקע שנלקחה ממנו. כלומר האחריות יוצרת קשר רק על עצם העיסקה. בניגוד ליורשים, אשר לשניהם יש אחריות הדדית לפרוע את

והוא מצוה עוברת, ואפילו שלישי ביתו - משמע דלא מחייב,
ואמרינן נמי (כתובות דף נ.),
המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש,
ובסוכה (דף מא:): **חשיב ליה רבותא,**
דר"ג **שקנה** אתרוג **באלף זוז.**

מהו השלישי המותר לבזבז במצווה

הגמרא הביאה "א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שלישי. מאי שלישי? אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתיב לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה. כלומר, אם נאמר כסברא הראשונה ששלישי הוא מתייחס לכלל ממונו, וכל מצווה היא בפני עצמה, נגיע לתוצאה מגוחכת, בו יודמנו לאדם שלוש מצווה, ויאבד את כל ביתו. ונמצא כי הוא כביכול יהיה "צדיק", ומיד ייפול על הציבור. ומסברא דבר זה הינו כלל לא הגיוני.

מדויקים התוס' מה ניתן ללמוד מכך

התוס' מחזקים את החוסר הגיון בסברא, ומעמידים שאפילו במצווה עוברת. כלומר, שאם לא יקנה את האתרוג, המצווה כלל לא תיעשה. ואפילו שישמש לא רק בכל ביתו אלא אפילו שלישי, אינו מחוייב בכך. ותומכים זאת בסנהדרין שתיקנה באושא שהאדם לא יבזבז יותר מחומש, כלומר הרבה פחות משלישי. וכפי שהובא בפירוט הנימוק בברייתא שם. "תניא נמי הכי: המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות". וזה עוד לפני שאנו עוברים להבנה השנייה והאמיתית, שמדובר רק על הידור מצווה.

והוכחה נוספת, כי בדרך כלל מעשה רב - הינו הוכחה. ואנו רואים כי רבן גמליאל היה היחיד שקנה את מצוות ארבעת המינים בסכום מופקע של אלף זוז. ומסכמת הגמרא, שאין לנו ללמוד כי כך כל אדם נדרש לנהוג, אלא מדגישה הגמרא. "למה לי למימר שלקחו באלף זוז? להודיעך כמה מצות חביבות עליהן." ומדייקים כי האלף זוז - אינו לשון גוזמא, כלומר כפי שרגילים לעגל כלפי מעלה, על מנת ליצור תחושת ריבוי. אלא מאחר והיה עשיר, ואפילו סכום זה אינו משחק עבורו, באשר עבורו הוא פחות מחומש, ולכן הלשון רבותא, היא שלא היה לו כלל חיוב לעשות זאת על פי הדין.

הכלל כאן למרות שני החידושים, עדיין הכלל נשמר

[כאשר רצו התוס' להדגיש עד כמה הכלל שלא יכול להיות שיבזבז את שלישי ביתו למצווה יחידה, הקצינו את המקרה, והשאירו כלל זה אף כנגד שני אפילו. כלומר, גם במקרים בהם יש לכאורה הגיון כן להוציא. ואכן מילות המפתח "אפילו.. ואפילו" מצויות בתוס' עשרות פעמים. ועל מנת להדגיש את עוצמת הכלל, הביאו תימוכין מגמרא מפורשת, וכן מדיוק בגמרא אחרת, שבאה להראות שאף שנעשה מעשה מסויים, הרי זה חידוש מקומי, ולא דרך הנהגה לכלל. ואדרבא, מעשהו החריג שאינו נכון, הראה שהיתה לו כאן חביבות מיוחדת].

לו מחצית מה שאיבד אבל במעות יכול לסלקו הלכך יחזיר רביע בקרקע כדורשים ורביע במעות כמוכר באחריות".

לא ניתן להמריע מתוך הגמרא כי בכלל יש לו ספק על יורשים

[הוכחת התוס' שאין מהגמרא כל יכולת להכריע שרב אסי בכלל סובר בעניין יורשין וכרב. מילות המפתח מנ"ל (בראשי תיבות) מופיעות קרוב למאה פעמים בתוס'. ועוד מאות פעמים שמילות המפתח הינן "מנא ליה" אלא שכאן זה יכול להיות או כמסקנה בסגנון שלא ידעתי מנא ליה. או כפתיחה "וא"ת מנא ליה (לתלמודא)].

הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות -

דלא שייך ביה המוציא מחבירו עליו הראיה.

ביאור שיטת רב אסי, שאינה נוגעת לספקות אחרים

בציוור של האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, קיימת מחלוקת דינית, ולא על המציאות. בדעת רב אסי שיש כאן ספק, הוא אינו ספק על המציאות, למי שייכת הקרקע, כי רק כאשר יש ספק למי שייך החפץ, הרי על מנת ליקח ממי שמחזיק בו עליו להביא ראיה. ואילו כאן מדובר על ספק דיני, כיצד צריכים האחים לחלוק ולשלם את החוב של אביהם. שאנו כחכמים לא הוכרע לרב אסי כיצד לסבור, האם הם כדורשים או כלקוחות או גופא בלקוחות יש ספק האם באחיות או לא באחריות. ואילו הכלל של המוציא מחבירו עליו הראייה, קשור בטענה שהוא יטען.

וכעין זה ביאר המהר"ם שאין הספק מחמת טענותיהם. כי לנו יש את הספק מעצם אי ידיעת הדין. (ואין זה קשור לדעת סומכוס, ששם הספק הוא לא על הדין אלא קשור במציאות). וגם שאנו בטוחים על עצם החיוב, וכל הספק הוא ממה להשתלם.

התוס' מעירים שלמרות שגנראה שעניין מסוים קשור - הרי אין לו קשר כלל

[מילות המפתח "לא שייך ביה" מופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס'. וכאן אנו באים לשלול, שהרי בכל ספק מכירים אנו את הכלל של המוציא מחברו - עליו להביא ראיה, וממילא מסתלק הספק. אלא כאן עניין זה כלל אינו קשור, וכפי שביארנו. כי אין כאן שייכות לראייה ולטענה פרטית של צד אחד. אלא כאן הספק הוא אצלנו - כיצד לפסוק, ולכך תיקנו חכמים את צורת החלוקה].

[דף ט עמוד ב]

אילימא שלישי ביתו -

משמע,

דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג,
אפילו לא ימצא בפחות,

להגיע למצב שבו אינו מקיים המצווה, ולדוגמא שהאתרוג עלול להתמעט.

כאשר התוס' חולקים, הם אומרים בלשון "פירוש"

[החידוש שבמילת המפתח "פירוש", באים לשלול פירוש אחר. והם מפרשים מציאות דומה לרש"י, שמדובר על קנייה חד פעמית, בו הוא מוצא שני אתרוגים, האחד שיעור מצומצם על הגבול, והשני גדול בשליש, שלא יצמצם בשיעור הגדול, על מנת להבטיח במקרה בו יש חשש. ויש שלמדו כי מאחר וההלכה כרבי יהודה שהאתרוג צריך להיות גדול יותר, כביצה, ראוי על מנת לברוח מהחשש שלא יהיה כשר, ולהוסיף שלישי.]

משל הקדוש ברוך הוא -

אוכל פירות בעוה"ז,
והקרן קיימת לו לעוה"ב.

הגמרא הפליאה את המוסיף אף יותר משליש

על דברי רב הונא במצוה עד שלישי, ביאר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה. ובהמשך הביאה כיצד ביארו את דבריו בארץ ישראל, שהרי רבי זירא עלה לארץ ישראל. "במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שלישי - משלו, מכאן ואילך - משל הקדוש ברוך הוא." וביאר רש"י "מכאן ואילך - מה שיוסיף בהידור יותר על שלישי יפרע לו הקדוש ברוך הוא בחייו".

גם כאן יש להבין מה חידשו התוס' על דברי רש"י. "דקשה להו על פירוש הקונט' שמפרש דמאי דמוסיף, יפרע לו הקדוש ברוך הוא בחייו. הלא ההוספה יהי' א"כ יותר מהעיקר. והי' א"כ טוב לאדם שיהי' שכרו ג"כ בעה"ב ולא בעה"ז, לכך קאמרו והקרן קיימת לעוה"ב."

הוקשה לתוס' הרי ודאי עדיף לו לאדם שיפרע לו הקב"ה שכרו בעוה"ב, וכמו שמצאנו בצדיקים שלא חפצו לקבל שכר על פועליהם בעולם הזה. ואם כן מה טובה עושים לו על זה שהוסיף יותר משליש להידור מצוה שישלמו לו שכרו בעולם הזה, אדרבא רעה היא לו, ועדיף היה לו לעשות ההידור עד שלישי, שאז יפרעו לו על מעשיו רק בעולם הבא.

עונים התוס' דזה ודאי שמקבל את עיקר שכרו בעוה"ב דהיינו הקרן, ומה שמקבל בעולם הזה זה רק את פירות מצותו, ולא נגרע לו כלום משכרו לעוה"ב, משא"כ כשאינו מוסיף להידור מצוה - ישלם לו הקב"ה רק את הקרן.

בשור קשור ובור מכוסה -

פירוש,

כראוי;

דאי בשלא כראוי - לאו כלום היא.

ועוד,

מדפריך מאי שנא הכא,

כלומר, ובשניהם - היה להם ליפטור,

מדהדר מוקי לה בשור מותר ובור מגולה.

אילו איתרמיא ליה -

אפילו מיירי בעשורייתא דרבי,
כדאשכחן בפרק מציאת האשה (כתובות דף סח.),
מכל מקום יודע היה,
שלא חייב לבזבז כל כך.

הבאת מקרה הדומה לסוגייתנו, בהווה אמינא

הגמרא כאן למדה, שאם אדם מחוייב להוציא שלישי ממונו, הרי בשלוש מצוות הוא יחסל את כל ממונו. ומביאים התוס' מקרה דומה. שרבי אמר כי כל בת נוטלת עישור נכסי האב, והתפלאה הגמרא, וכי אם יהיו לו עשר בנות וכן, לפי הבנה זו לא יקבל הבן כלל. "גופא, אמר רבי: בת הניזונת מן האחין - נוטלת עישור נכסים. אמרו לו לרבי: לדברך, מי שיש לו עשר בנות וכן, אין לו לבן במקום בנות כלום! אמר להן, כך אני אומר: ראשונה נוטלת עישור נכסים, שניה - במה ששיירה, ושלישית - במה ששיירה, וחוזרות וחולקות בשוה."

יש לציין שאגב בחישוב חשבונאי, יוצא שכולן ביחד לוקחות כשני שלישי, במה שנקרא בגמרא "עשורייתא דרבי" אם יש עשר בנות. ונמצא שבאו התוס' לומר, שגם כלל זה הוא מעבר לבזבו הנדרש. וכל שכן אם אנו נחשב לא רק עשירית כל פעם אלא רק שלישי מנכסיו, שאז יגיע עוד יותר מהם לחצות את גבול החומש.

התוס' באים לדחות נסיון העמדה אפשרי

[כלומר, מאחר ואשכחן דוגמא כזאת בגמרא, ועוד על עשירית ולא על שלישי, ברור היה לו, כי כאן לא ניתן להעמיד באופן המובא שם. כלומר, התוס' באו לשלול דבר שכבר מצאנו כדוגמתו בגמרא. ומילות המפתח הינן "אפילו מיירי .. מכל מקום", המצויות בעוד מקרה בתוס'.]

עד שלישי במצוה -

פירוש,

שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים,
ואחד גדול ממנו שלישי - יקנהו.

מה המשמעות של שלישי, גודל או מחיר

לאחר שראינו, כי ברור לנו שאסור לאדם להוציא שלישי ממונו, חזרה בה הגמרא וביארה, כי מדובר רק להידור מצווה. רש"י הבין כי מדובר על המחיר. "שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו - יוסיף שלישי הדמים, ויקח את ההדור. דתניא (שבת דף קלג:): זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה."

ואילו התוס' הביאו, כי אם מצא את השיעור הקטן שהסכימו עליו חכמים, כגון רבי מאיר כאגוז - עליו למצוא אתרוג הגדול ממנו בשלישי. ומה שהפריע לתוס', כי תמיד ימצא ספר תורה מהודר יותר, ואנו נכנסים בדומה לעשורייתא דרבי. ולכן בחרו כי אגוז הוא שיעורו של רבי מאיר, והוא הכוונה לשיעור דחוק, ועליו להוציא שלישי יותר, על מנת לא

באיזה אופן מדובר שהכשיר את נזקו בבור ובשור לעומת האש

הגמרא מביאה ברייתא "ת"ר: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, כיצד? שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו - חייב לשלם, מה שאין כן באש. במאי עסקינן? אילימא בשור קשור ובור מכוסה, דכוותה גבי אש - גחלת, מאי שנא הכא ומאי שנא הכא?"

השאלה היא על נתינת דבר למי שאין לו אחריות כלל. וכפי שמעמידים התוס', שמדובר הן שהשור קשור כראוי, והן שהבור מכוסה כראוי, כי אם לא כסדו כראוי, אם כן מדוע הוא בכלל נקרא מכוסה. ועוד דמעיקרא קאמר דכוותה גבי אש גחלת מאי שנא הכא ומאי שנא הכא, פירוש, דיש לו לפטור גם בשור ובור, ואי מיירי בשלא כסדו כראוי - אמאי פטור, והלא בלא מסרו לחרש - הוה מיחייב, אלא ודאי מיירי בכסדו כראוי.

הוכחת התוס' כפולה

מצד אחד, שאם לא היה קשור או מכוסה כראוי, הרי כאילו אין כאן כיווי כלל. כלומר, מאחר והתורה ידעה להבין מה הגדר שיבטיח שהשור לא ישתולל, הרי אם היה כאן קשירה שאינה ראויה, הוא היה מצליח להיחלץ ממנה, ולהתירה, ונמצא כאילו אין כאן מלכתחילה קשירה. שהיות וברור שבסופו של דבר השור בוודאות ישתחרר - הרי כאילו כל הקשירה חסרת ערך לחלוטין, וכן לגבי בור.

ההוכחה השניה היא ממה שמקשים על כך, מהמקרה ההפוך, שור מותר ובור מגולה, הרי חייבים לומר, שראן זה אינו המצב.

היכולת לראות שיש שלושה מצבים

[התוס' באים לשלול מושג של שמירה פחותה, שהיא הגדרת ביניים, של קצת קשור וקצת לא קשור. ולכן נקטו במילה פירוש, שמרמז שהם באים לשלול פירוש אחר. והם בעצם מציגים שיש רק שני מצבים. או שהוא קשור כראוי, ורק זה נקרא קשור, או שהצד השני הוא אפס המוחלט - לאו כלום הוא. ואגב מילות המפתח "לאו כלום הוא/היא" מופיעים כארבעים פעמים בתוס', ובאים להדגיש שהדבר מוחלט.]

שור עביד לנתוקי -

פרש"י,
אפילו בלא חרש - דרכו לנתוקי מאליו,
וכן בור - דרכו לנתורי מאליו.

וקשה,
דע"כ בקשרו ובכסהו כראוי מיירי, כדפירשתי,
ולקמן (דף נב.) תנן כסהו כראוי - פטור.

ונראה לפרש,
דדרכו לנתוקי על ידי חרש קאמר,
דגרע משום דמסר לחרש,
אבל גחלת - לא גרע כל כך,

דאין דרכו ללבות גחלת,
כמו שדרכו לנתוקי שור, ולנתורי בור,
דכמה דשביק לה חרש - מעמיא עמיא ואזיל.

הגמרא מביאה כי מדובר על שור שמתנתק לבד, ומביאה את פירושו דש"י, שאפילו ללא החרש

הגמרא חוזרת משתי האפשרויות שדחתה, ומחזירה שמדובר במקרה הראשון של שור קשור, ובור מכוסה. "לעולם בשור קשור ובור מכוסה, ודכוותה גבי אש - גחלת, ודקא אמרת: מאי שנא הכא ומאי שנא הכא? שור - דרכיה לנתוקי, בור - דרכיה לנתורי, גחלת כמה דשביק לה - מעמיא עמיא ואזלא."

מביאים התוס' תחילה את פירושו דש"י "שור דרכיה לנתוקי - והוה ליה לאסוקי אדעתיה, שאפילו אין החרש מתירו - סופו להתיר את עצמו. הלכך - שמירה רעועה היא, ואפילו התירו חרש - חייב בעל השור.

לנתורי - לנפול, הלכך - שמירה רעה היא, אפילו גילהו חרש - בעל הבור חייב לשלם, שלא שמרו כראוי."

התוס' מקשים על פירושו דש"י לפי מה שהעמידו בתוס' הקודם

מקשים התוס', כיצד בכלל השור יתנתק, והרי מדובר כפי שהעמידו בדיבור הקודם שהוא קשור כראוי, וכן מכוסה כראוי, שאז הגמרא מכריעה שהוא פטור. ומתוך כך מוסיפים מימד חדש, החרש אינו אדיש, כפי שחשבת, אלא הוא בכל זאת עושה משהו. אולם כן יש השוואה לגחלת, שמעצמה היא נכבית, והוא לא מצליח ללבות אותה. כלומר, מימד הזמן בשיתוף פעולת החרש, מגיבים שונה לשור ובור לעומת הגחלת.

אחד היסודות בלמדנות היא הבנת המציאות בצורה חיה ולפרטיה

[התוס' הוסיפו גורם נוסף, פעולת החרש. ומילת המפתח הינה "דרכו". והחרש בהנהגתו משחק עם הבור והשור, ומצליח עם הזמן להתירם. אולם מאחר והגחלת נכבית, הוא לא מספיק זריז להבעירה. ולכן נדרשת הבנת המציאות היטב. שהיא הכלל המשמעותי לקביעת הדין. ומילות המפתח "דרכו" או דאין דרכו" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

ולרבי יוחנן דאמר אפי' מסר לו שלהבת פטור כו' -

תימה,

מאי קשה ליה,
הא שלהבת לרבי יוחנן - כמו גחלת לר"ל,
ובשור קשור ובור מכוסה - יכול להעמידו,
ומשום דחרש - עביד לנתוקי ולנתורי,
כמו שאמר לר"ל.

וי"ל,

דמשמע ליה דטעמא דרבי יוחנן דפטור,

ר"י דאף על גב דמוזמן להזיק, מ"מ יש לסמוך על שמירת החרש, דאין החרש מקרב ההיזק - אלא אדרבה עושה שמירה, והשתא נמי ניחא קושיא קמייתא, דלא מצי מוקי לה דכוותה בשור קשור ובור מכוסה, דודאי לא הוה מחייב רבי יוחנן, דהא ליכא למימר דרכו לנתוקי ולנתורי, שהרי לרבי יוחנן - אין החרש מקרב ההיזק כדפירישיית, ולכך מוקי לה בשור מותר ובור מגולה, דהשתא - דרכיה להזיק מאליו."

חומר בשור -

האי שור היינו קרן,
כדמוכח בכולה שמעתין.

הברייתא מונה את חומרות השור ביחס לבור, ולהיפך: "ת"ר: חומר בשור מבור, חומר בבור מבשור; חומר בשור מבור, שהשור משלם את הכופר, וחייב בשלשים של עבד, נגמר דינו אסור בהנאה, ודרכו לילך ולהזיק, מה שאין כן בבור; חומר בבור מבשור, שהבור תחילת עשייתו לנזק, ומועד מתחילתו, מה שאין כן בשור."

מדייקים התוס', כי חייבים לומר, כי השור המדובר כאן הינו קרן. ומבאר זאת בתוס' רבינו פרץ: "מקרן קאמר דמשלם כופר, דאילו רגל - פלוגתא דאביי ורבא בפרק שור שנגח (מא). - אי משלם כופר אי לא. מיהו התם אליבא דר"ש פליגי, אבל אליבא דנפשייהו - מודו כולו דאיכא כופר ברגל, כדמסקינן בפרק כיצד (כו.). ומ"מ יש ראייה מפרק כיצד, דהכא - לא ברגל איירי, מדלא פשיט מברייתא דהכא דאיכא כופר ברגל, ועוד מדקאמר חומר בבור, שהבור מועד מתחלתו משא"כ בשור, משמע דומיא דקרן, והיינו חומרא דלא יליף חד מחבריה."

העמדת הסוגייה דק באופן המסויים היא מוכחת

[ממש מעניין כיצד הסברא וההוכחה שלובים יחדיו בתוס'. הסברא של ההעמדה, במילת המפתח "היינו", הבאה לצמצם ולהעמיד כי השור המשווה לבור מתייחס דווקא לקרן, מיד עוברת לפסי הוכחה. ומעניין כי מילת המפתח "כדמוכח" - מופיעה בתוס' מעל אלף פעמים. ולתוס' הדבר כה ברור, עד שאף לא הביאו את גוף הביאור, כפי שהובא בתוס' רבינו פרץ כמה [הוכחות].

ודרכו לילך ולהזיק -

הא דלא חשיב שהוא בעלי חיים,

מה שאין כן בבור,

משום דהוי בכלל ודרכו לילך ולהזיק,

וכוונתו להזיק,

לא שייך למתני גבי בור, שאין בעלי חיים.

בביאור הברייתא שהשור דרכו לילך ולהזיק ממילא
נכלל שהוא בור

[במילות המפתח "ו/הא דלא חשיב" המצויות למעלה מחמישים פעמים בתוס' מוכח, כי התוס' גם מתייחסים לא רק לבאר את מה שנאמר, אלא כיצד דילג ולא

משום שהקטן שומרו ואין הקטן עושה היזק,

אלא אדרבה עושה שמירה,

והשתא ניחא דלא תיקשי לרבי יוחנן,

דמוקי לה בשור מותר ובור מגולה,

אמאי נקט שמסרו לחש"ו,

והא בלא מסרו - נמי חייב;

דנקט מסרו לרבותא,

אף על פי שעשה שמירה קצת,

ובהאי סברא - פליג אריש לקיש.

לפי פשט הגמרא ההשוואה היא מול השלהבת, ולכן
העמידו בשור מותר ובור מגולה

רבי יוחנן מפרש את המשנה בהמשך "השולח את הבעירה ביד חרש, פטור מדיני אדם", שאפילו מסר לו לחרש שלהבת, נמי פטור. ואם כן יש לחזור ולבאר את הברייתא האומרת מה שאין כן באש. ואז חייבים להעמיד שכמו שהשלהבת אינה שמורה, בניגוד לגחלת, הרי צריכים לומר שמדובר בשור מותר, ובבור מגולה. אלא שאז כיצד יפרש רבי יוחנן את הברייתא, מאי שנה הכא, שבבור - יהיה חייב ובאש - יהיה פטור, באם ימסור לחרש.

ומתרצת הגמרא: אמנם מדובר בשור מותר ובור גלוי ובשלהבת, ובכל זאת יש לחלק ביניהם, כי התם גבי אש, צבתא דחרש קא גרים, אחיות החרש באש היא זאת שגרמה את הנזק, לפי שהוא נטלה והוליכה אל הגדיש שנשרף, ולולי החרש - לא היה נעשה הנזק. אבל הכא, לגבי שור ובור, לא צבתא דחרש קא גרים, לא אחיות החרש גרמה את הנזק, כי הרי השור הלך לבדו והזיק, וכן הבור הזיק מצד עצמו, ואף לולי החרש היה נעשה הנזק, לכן חייב בעל השור ובעל הבור.

מקשים התוס', במהלך שיונה בתכלית, כי אפילו

משמדובר בשור קשור ובור מכוסה - ניתן להשוות

ובלשון תלמיד ר"ת: "וא"ת לרבי יוחנן אמאי נקט שמסרן לחרש, אפילו לא מסרן - נמי, כיון [דאיירי] בשור מותר ובור מגולה, וכל שכן השתא, דקא סבר שוטה וקטן - יותר מקרב היזיקא, כמו שהוכחתי מריש לקיש."

אחת מהיכולות הלמדניות של התוס' הוא ההיפוך

[כאן מילות המפתח הינן "אלא אדרבה" המופיעות בקרוב לשלושים פעמים בתוס'. שהרי חרש שוטה וקטן נאמרים בנשימה אחת, ומאחר והם שווים. ואז כמו שהם מקבלים דבר שמור כמו שור קשור ובור מכוסה, הרי הם עלולים לקלקל בכך שהם מסייעים לשור להתנתק מהקשר, ולהתירו. וכאן מגיע ההיפוך, שהקטן לא רק שאינו מקלקל אלא אפילו מעט שומר, עם היות ואינו בן דעת. ולכן רבי יוחנן היה צריך לחדש ולומר, מדוע העמיד בשור מותר ובור מגולה, ששם כבר לא תועיל פעולת הקטן].

יש לראות כיצד ביאר זאת התוס' רבינו פרץ גם לחרש
"ועוד קשה, דמאי טעמא דרבי יוחנן דפטר גם בשלהבת,
והלא מוזמן האש להזיק גם בלא ליבוי החרש. וי"ל דקסבר

מאחר והגמרא מרחיבה את המופר מקרן לרגל, מדוע לא הרחיבה גם לבור?

מקשים התוס', שעם היות וכופר אינו קיים בבור, ומדוע לא נוכל ללמוד זאת מהשור? וראייתם מפרק כיצד הרגל "אלמא איכא כופר ברגל, שמע מינה." והרי לכאורה יכלה הגמרא לפרוך שבקרן יש שתי חומרות, שכוונתו להזיק וחייב ברשות הרבים. ואם כן מדוע כאן לא היינו יכולים ללמוד כי על מוות ישלם כופר? ומתמצים, כפי שהגמרא בכיצד הרגל דייקה, כי הכופר הוא דווקא על השור, ככתוב בפסוק מיעוט - עליו, שמשמעו רק עליו על שור ולא על אדם, ועם מיעוט זה נוכל לדרוש גם עליו ולא על אש ולא על בור. (משפטים - כא, ל) אִם-כֹּפֵר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָן נִפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר-יוֹשֵׁת עָלָיו:

התוס' מרחיבים את דרשת הגמרא

[מעניין, כי מילות המפתח "דדרשינן" מופיעה קרוב לשש מאות פעמים בתוס'. וכאן לוקחים התוס' את הדרשה אם כופר יושת עליו, שזה בא למעט רק את השור ולא אדם, והרי ניתן עם אותו עיקרון לומר, שזה בא למעט גם בור או אש. שהרי מאותה דרשה ברור שרק מדובר על שור, ולא על שאר דברים.]

התוס' מדייקים מדוע לא נאמר כאן שור ולא אדם

הרי מאחר ויש לנו את הכלל של 'עליו ולא על אדם', מדוע בפרק כיצד הרגל (כח:) הובא כלל אחר של שור ולא אדם. ועונים שיש מיעוט בפסוק, ונפל שמה שור, ומדייקים שור ולא אדם. (משפטים כא, לג) וְכִי-יִפְתָּח אִישׁ בֹּר אֹר כִּי-יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יִכְסֶנּוּ וְנִפְלֵ-שָׁמָּה שֹׁר אֹר חָמֹר: ומכלל זה מדייקים (נב, א), כי אם היה זה עבד או עובד כוכבים הקנוי לישראל, שנפל שם, שבעל הבור פטור.

[דף י עמוד א]

חומר בשור מבאש -

הא דלא תני שהשור ב"ח, משום דהוי בכלל מסרו לחש"ו, דבהכי תלי טעמא דפטור באש.

כל הפטור של האש, קשורה על אי התערבות האדם החי בהובלת האש

הברייתא מונה מספר חומרות שיש בשור לעומת האש, והתוס' נעמדים על כך שלא הביאו, כי השור הוא בעל חיים. ועונים התוס', שכל הפטור של האש, הינו מצד שעם היות ובאש נכלל מסרו לחרש שוטה וקטן, הרי אלמלא הליכתם - האש היתה נכבית מאליה. כלומר, הפטור הנוצר באש, הוא מצד שאין כאן אדם שהוא חי, אשר יוביל את האש. כי האש מצד עצמה אכן אינה בעל חי שיוליך את האש לגדיש לשורפו, ורק מציאות החרש, האוחז ומביאו אל האש, היא היוצרת את ההיזק. והחרש הרואה כי האש נכבית מאליה, לכן אינו מתערב מיומתו. וכפי שהדגיש המהר"ם, כי הדגש היא אינו על חומרת השור, אלא על הפטור באש.

התייחס לתכונה הבולטת ביותר של החילוק בין השור לבור. שהשור הינו בעל חיים. ועונים על כך, שאמנם לא קרא לילד בשמו, שהוא בעל חיים, אמנם בכך שהוא אומר שדרכו לילך, הרי ההליכה היא מהות ההבדל בין דבר שהוא בעל חי ביחס לדומם.

ובמילות המהר"ם "דכיון דכבר נכלל ממה שאמר דרכו לילך ולהזיק שזה ב"ח, ובור אינו ב"ח, לא שייך למתני' תו, לומר שהבור שאינו ב"ח אין כוונתו להזיק, דפשיטא הוא."]

מה שאין כן בבור -

שאינ משלם כופר, וכן אש דקתני בסמוך, משא"כ באש.

וא"ת,

ונילף משור ונחייבו בכופר,

ואף על גב דאיכא למימר שכן ב"ח, דהא מסקינן לקמן בפרק כיצד (דף כו.), דאיכא כופר ברגל,

שמע מינה דילפינן רגל מקרן,

ולא פרכינן מה לקרן,

שכן כוונתו להזיק וחייב ברה"ר.

ויש לומר,

דאש ובור - פטורין,

דדרשינן,

עליו ולא על בור, עליו ולא על האש,

כדדרשינן לקמן בסוף כיצד (שם),

עליו ולא על האדם.

וא"ת,

שור ולא אדם דכתיב בבור למה לי,

תיפוק ליה מעליו.

ויש לומר,

דאיצטריך שור ולא אדם,

לפטור עבד שנפל בתוכו,

או עובד כוכבים הקנוי לישראל.

טעם חומרת השור (קרן) ביחס לבור

התוס' מקדימים ומפרשים מה נכון, ומבלי להתייחס, כי הם מפרשים פירוש השונה מרש"י. וכמובא במהר"ם: "דהתוס' לא סבירא להו כפירוש רש"י, דפירש על משא"כ בבור דפטור מטעם דכתיב שור ולא אדם. דהתוס' סבירא להו כמו שכתבו בסוף דבור זה, דשור ולא אדם - לא אתי אלא למעוטי עבד וכנעני הקנוי לישראל." וכן ממשיך המהר"ם, ומבאר גם ביחס לאש, שחלוקים הם בטעמם מרש"י. "וכן מה שפירש רש"י דבאש פטור מהכופר, מטעם דקים ליה בדרכה מיניה לא סבירא להו להתוס' כן דכופר לא שייך לפטור מטעם קים ליה בדרכה מיניה כמו שכתבו התוס' לעיל דף ד' ד"ה כראי אדם שאין משלם את הכופר."

חיים - נמי הוה בכלל כלים דממעטינן להו בבור, וא"כ אין חילוק בין שק מלא כלים לשק מלא תבואה לענין הפטור של כלים בבור. והדוגמא שחייב בטמון היא כשיטת תוס' רבינו פרץ, אם היה בשק גדיים או עופות חיים.

הגמרא בפרק הפרה מביאה את המשנה שנפל (הכוונה השור) לבור, והבאיש מימיו - חייב. אלא דייק רבא ואמר, שעל מנת שיחשב כנוק של שור, הרי שזה היה דווקא בשעת הנפילה, ואז הבאיש מימיו. אלא אם היה זה לאחר נפילה - הרי הוא פטור. כי אז השור כבר הופך להיות בור. והמים - הרי הם כמו כלים, ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים.

יש דרגות שונות על כך שהלוקים על רש"י

[כאן מדובר שלשון הסתירה הבאה לשלול הינה "לא דק". שהיא לשון שאמנם אינם מקבלים את דברי רש"י אלא זה נאמר באופן לא חזק. כי בעצם יש כאן שני דינים. דין אחד כלים נמי חשיבי - אינו ראוי לבור, והיינו משום שאינם מהלכים ואין רגילות שיפלו מעצמן לבור.

ויש דין שני בכלים שעל גבי הבהמה ודאי שיש רגילות שיפלו לבור עם הבהמה. ואעפ"כ הם פטורים על הכלים, אבל לא בשאר דברים שאינם בעלי חיים.

ועוד שיש שתירצו, כי שבירת הכלים היא מיתתן, אבל שק מלא תבואה, שניתן לשטוף את התבואה, אינו נחשב כמיתת כלים. ובשל כל הסיבות הללו, אכן הקושי אינו כה גדול.]

ליחכה נירו וסכסכה אבניו -

גבי דש בנירו פרש"י,

משא"כ בבור, דלא שייך ביה היוזק קרקע,

משמע דה"נ רוצה לפרש כן,

משא"כ בבור,

דלא שייך ביה היוזק ניר ואבנים.

וקשה לפירושו,

דאם כן היה יכול להזכיר,

כמה הזיקות שהאש עושה בדבר הקבוע,

ששורף ביתו ושאר דברים הקבועין.

אלא י"ל,

ליחכה נירו - **דחייב אף על פי שאין רגילות,**

שתזיק אש ניר ואבנים כלל,

מה שאין כן בבור,

דפחות מ' - **פטור ממיתה,**

כיון דאין רגילות להמית בפחות מ'.

חומר שיש באש ביחס לבור

הגמרא לעיל הביאה ברייתא, הדנה בהבדלי החומרות בין האבות. ועברה לדון על חומר באש לגבי הבור. האש היא ניידת, בניגוד לבור הקבוע במקומו. וכן האש אוכלת לא רק דברים הראויים לה, כגון עצים המגבירים את האש, ובין דבר

התוס' מבארים מדוע לא נכלל בהבדל בין השור לאש העובדה שהשור הינו בעל חי, בניגוד לאש

[יש לשים לב, כי התוס' משתמשים במהלך משולש. לא רק שנזקקים לומר מדוע לא הובא כלל מסויים "הא דלא תני" שהוא עצמו מופיע בתוס' למעלה מעשרים פעמים. והכלל שהשור הוא בעל חי בניגוד לאש. אלא שמיד הם קושרים זאת גם עם טעם "משום .. דבהכי תלי טעמא דפטור". כלומר, לא ניתן להפריד את אב נזקין אש, מבלי שהחרש יוליך ויוביל את האש.]

שייר טמון -

דפטור באש, ושור ובור - חייב, ופירש הקונטרס,

כגון בעט שור בשק מלא כלים ושברן,

וכן אם נפל בבור שק מלא תבואה - חייב, ולא דק,

דכל מילי **דלאו בעלי חיים** - ממעטים מחמור,

דבור - כמו כלים,

כדאמר בפרק הפרה (דף מח:),

גבי נפל לבור והבאיש מימיו,

לאחר נפילה שהוא פטור,

משום דהוי שור - בור, **ומים - כלים.**

המהלוקת היא על הדוגמאות של טמון שחייב בבור, שהביא רש"י

הגמרא מביאה את סוף הברייתא "חומר באש מבור, שהאש דרכה לילך ולהזיק, ומועד לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בבור." אלא שמדייקת הגמרא, שדבר הראוי לאש, מה שגורם לה לגדול הוא עצים, ושאינו ראוייה לה - כלים. אבל רבי יהודה בבור כן מחייב כלים, וממילא לא ניתן לומר את הברייתא בשיטתו. ומתוך כך מבארת הגמרא, כי הברייתא היא כרבנן. אלא שיש כאן בחינה של תנא ושייר. אכן יכלה הברייתא לשנות כי השור יש לו חומרה שהוא חייב על הכלים בניגוד לבור, ועונה הגמרא כי יש עוד חומרא שקיימת בשור ובור לעומת האש, והיא טמון. שהתורה פטרה את האש על שרפת דבר טמון [לפי שדרשו חכמים מ"או הקמה", שאין חיוב באש אלא בשרפת דבר גלוי כ"קמה"]. ואילו בשור חייב אף בטמון.

ומביאים התוס' את רש"י. כגון שבעט השור בשק מלא כלים ושברן, שחייב על הכלים. וכן לגבי בור, אם נפל חמור לבור כשעל גביו שק מלא תבואה, חייב, ואף על פי שזה טמון בשק. (אלא שכאן הקשה התוס', וכפי שנבאר).

ואם כן, יכול היה התנא לשנות: חומר בשור מבאש, ששור חייב בו את הטמון, מה שאין כן באש. והתנא שייר ולא שנה חומרא זו, וכך גם לא שנה את החומרא שיש בשור מבור, שחייב בכלים.

התוס' הקשו על פירוש רש"י

התוס' העירו, שרש"י לא דקדק בדוגמא שהביא, שכן דין התבואה כדין הכלים שפטור בבור. דהא כל מילי דלאו בעלי

ואי משום שהשער מותר,
 כדאמרינן בפ"ק דערכין (דף ז.),
 ה"נ שער שור פסולי המוקדשין - מותר,
 כדאמרינן בבכורות פ"ג (דף כה.),
**ואפילו הכי, כיון שעיקרו אסור,
 חשיב אין המת שלו.**

וי"ל,
 דוהמת יהיה לו משתעי בשור,
 ולא ממעטי מיניה אדם.

תדע,
 מדפריך בפרק הפרה (לקמן נג:),
 ואיפוך אנא,

פירוש,
והמת יהיה לו דשור,
נדרוש למי שהמת שלו,
 והיכי מצי למימר הכי,
 והא בשור משלם כופר,
ואף על פי שאין המת שלו,
אלא על כרחך לא חיישינן בהכי,
כדפרישית דאשור קאי.

ובלאו הכי לא קשיא מידי,
למאי דפרישית לעיל,
 דשור ולא אדם,
איצטריך לעבד ולנכרי הקנוי לישראל שנפל לבור,
דהוא שרי בהנאה.

הגמרא מביאה דוגמא נוספת בו השור חמור מהבור

על מנת לומר שהשור חמור מהבור אחד חמור ממשנהו,
 אנו יכולים להביא מקרה, בו על נזק של שור הוא חייב, בעוד
 שעל נזק בור הוא פטור. שור פסולי המוקדשין, שהיה קדוש
 אלא שנפל בו מום, וכעת פסול הוא להקריבו, פודים אותו
 ויוצא לחולין. ומאחר ונפדה הוא חזר להיות בגדר שור רעהו.
 ואם שור אחר ייגח אותו יתחייב לשלם, כי יגח שור איש את
 רעהו. אבל אם היה נופל לבור ומת, מאחר והיתה בו קדושה,
 לא ניתן להאכילו לכלבים, ועל כן לא מתקיים בו "והמת
 יהיה לו" כלומר לבעל הבור, ולכן מאחר ובעל הבור אינו
 מקבל את נבלתו הוא נפטר בבור.

לכאורה היה ניתן למעט אדם שהוא כדוגמת השור של פסולי המוקדשין שלא מתקיים בו והמת יהיה לו

הפסוק בפרשת משפטים בנוקי הבור אומר ונפל שמה שור
 או חמור, ומדייקת הגמרא (ב"ק נג, ב) שבא לשלול את האדם.
 מקשים התוס', מה טעם נצרך פסוק למעט אדם, והרי לכאורה
 יכולנו ללמוד שהמת אינו שלו, שהרי כל מת אסור הוא
 בהנאה. וכפי שהגמרא במסכת ע"ז לומדת גזירה שוה ממרים
 ועגלה ערופה. וכמו שאנו פוטרם את שור פסולי המוקדשין
 בבור, כך יכולנו לפטור אדם. ודוחים התוס' קושי אפשרי,
 שאכן השיער של המת כן מותר, גם נתיר את השיער של

שאינו ראוי לה, כגון כלים. ואילו הבור - מועד רק לדבר
 הראוי לו, שהוא כלים שלפי שיטת רבנן, שאינם מחייבים
 כלים שנפלו לבור, כדוגמת רבי יהודה. מצד שני גם רבי יהודה
 יש לו ריבוי באש, בהיותו מחייב את הטמון. אלא שהגמרא
 מציעה כעת פירוש נוסף שהאש האוכלת דבר שאינו ראוי לה,
 שאינו כלים, ואז נוכל להעמידה גם כרבי יהודה. אלא מדובר
 על ליחכה נירו, שמשמעו שהאש שרפה את אדמתו החרושה,
 ואז היא התקשתה, ונדרש לחרוש אותה מחדש, וסכסכה אביו,
 שהאש הזיקה לאבניו. באבנים שייך לשון סכסוך שלא נשרפו
 לגמרי, אלא שסכסכה ונדבקה האש בהן וסכסכה מעט.

מביאים התוס' את משמעות פירוש רש"י, מהי החומרה באשו שליחכה נירו וסכסכה אבניו ביחס לבור

כשהינך אומר חומרה, המצויה רק בדבר מסויים, בניגוד
 לשני, עליך לבאר שני חלקים. החלק הראשון במה היא
 חומרה, והחלק השני מדוע זה אינו מתרחש בשני. ואכן כאשר
 משווים מה שיש בשור ואין בבור הבאנו מקרה של דש בנירו,
 שמאחר והשור שעיקר עניינו היא הקרן, בחינת הכוונה, שדש
 בכוונה בנירו, כלומר, בשדה החרושה של חבירו, ובכך קלקל
 את החרושה. כי בבור לעומת זאת אין מציאות של היזק
 קרקע. ומכאן מדייקים התוס', שרש"י יפרש גם כאן שבליחכה
 נירו, וסכסכה אבניו, כזה הי' אינו שייך בבור.

מהלך התוס' - קו שיש בו מספר מהלכים

[התוס' בתחילה ביארו, שכפי הנראה יש לדמות את
 פירוש רש"י בעניין דש בנירו לפירושו בליחכה נירו
 וסכסכה אבניו. "משמע, דהכי נמי רוצה לפרש כן",
 שמה שאנו משווים ואומרים מה שאין כן בבור, הוא
 מצד "דלא שייך ביה", שבבור אין מציאות כזאת.

אלא שהבנה כזאת יוצרת שאלה, שהיה לו להביא
 דוגמאות ברורות בהרבה, "דאם כן היה לו להזכיר", בכך
 שהוא נזק השכיח ומצוי אצל אש. ומאחר וקיים קושי
 כזה, אכן חוזרים ומבארים, בהבנה אחרת, "אלא יש
 לומר", שהחיוב של ליחכה נירו הינה שיש כאן חידוש
 אחר, שהחיוב קיים אף כשאין רגילות בדבר, משא"כ
 בבור, דפטור כשמזיק שלא כדרך רגילות, כגון פחות
 מי' - פטור ממיתה, לפי שאין רגילות להמית פחות מי'.

שהשור חייב בו פסולי המוקדשין מה שאין כן בבור -

כדדרשינן מוהמת יהיה לו,
 מי שהמת שלו.

וא"ת,

למה לי שור ולא אדם,
תיפוק ליה מוהמת יהיה לו, מי שהמת שלו,
 כדפטרין שור פסולי המוקדשין,
דמת אסור בהנאה,
דדרשינן גזירה שוה שם שם מעגלה ערופה,
 בפרק אין מעמידין (ע"ז כט:).

מצא בור של תשעה, והוא משלים לעשרה. הברייתא לומדת כי האחרון חייב, וכפי שהתוס' יבארו, כי הוא מתחייב לא רק על היזק מיתה שהוא חידש, אלא נוצר כאן כאלו בור חדש, וגם על הנזקים אך ורק הוא המתחייב. ואילו רבי חולק ולומד, שמאחר והיה כאן כבר בור שלם לנזקים, המשמעות שרק האחרון יש לו חיוב מיתה, אבל שניהם מתחייבים בנזקים.

התוס' מביאים את המקור לסברא שרק היוצא חיוב מיתה בבור, מתחייב גם לנזקים

הגמרא בפרק הפרה מביאה את הטעם של רבנן החלוקים על רבי. ומביאים התוס' ששני הטעמים שנאמרו שם בשיטת חכמים מתאחדים. מאחר והלשון בכריית הבור הינה לשון יחיד, הרי אנו מחייבים רק אדם אחד. ומאחר ורק בשעה שהופך הבור להיות ראוי למיתה, הרי מי שיצר זאת, בבחינת והמת יהיה לו, הוא היחיד שמתחייב, כולל על הנזקים. לא מצד שסילק את מעשה הראשון, אלא הוא זה שיצר את החיוב המשמעותי בבור.

וכפי שדייקו התוס' בפרק הפרה ד"ה האחרון חייב - דוקא הוא. בשביל שחידש מיתה, שלא היה מתחילה. אבל ראשון ח' וזה ט' - כולם חייבין בנזקין, כמו זה י' וזה עשרים. ולכן האחרון לא נקרא חבתי במקצת נזק, מאחר והוא זה שעשה את הכל, שהרי בט' לא היה חיוב מיתה, ורק הוא שחידש את מעשה הבור. וזה בא לחדש שלא כמו אלו שסברו כי אלמלא חפרו הקודמים את הט', הרי לא היה כאן י'.

התוס' בפירושים יצרו מהפך

[ברור היה לכולם, כי מי שחפר את הטפח העשירי - יצר חיוב מיתה שלא היה קודם. אלא שיש כאן שני חידושים. החידוש הראשון - שהוא נכנס גם להתחייבות של הנזקים, עם היות וכבר היה בבור של ט' חיוב נזקים. החידוש השני - שאנו מבטלים את הראשון, כאילו לא היה אף מתשלומי הנזקים. ואומרים, כי רק כעת יש בור של והמת יהיה לו, ורק ניתן לחייב אחד בכל ענייני הבור.]

ותו ליכא -

וא"ת,

נהי נמי דאיכא טובא,

אטו כי רוכלא ליחשיב וליזיל.

וי"ל,

משום דדחיק לאוקמי מתניתין דלא כרבי,

או כרב פפא ולמיתה,

והיה יכול להעמיד בנזיקין.

וא"ת,

ולוקמא כגון שלא היה בו הבל למיתה,

ולא הבל לניזקין,

שהיה רוחבו יתר על עומקו,

ובא אחר וסייד וכייד,

שור פסולי המוקדשין, ובכל זאת מאחר והשער הוא כדבר טפל, ועיקרו אסור, גם כאן נאסור את המת, ואם כן מה הצורך בדרשה לפטור אדם בנפילת השור? ועונים על כך התוס', כי הפסוק והמת יהיה לו, שנכתב בבור, בא ללמדנו רק על השור, ונפל שמה שור". ולא ניתן למעט ממנו אדם.

התוס' מדייקים מהנסיון להפוך את הדרשה, שלא מצליח, כי גם כאן לא ניתן להפוך את הדרשה שהוא מדבר על שור ולא אדם

הגמרא בפרק הפרה לומדת את הפטור של שור פסולי המוקדשין לגבי בור. ולאחר מכן מביאה את קושית רבא, שלומד שוהמת יהיה לו, כי הוא עבור שהבעלים מטפלים בנבילה. ואז הגמרא מקשה בשאלת היפוך. "מאי חזית דוהמת יהיה לו דשור - מפקת ליה לבעלים מטפלין בנבילה, והמת יהיה לו דבור - מפקת ליה למי שהמת שלו? איפוך אנא!" ומתרצת "מסתברא פטור גבי בור, הואיל ופטר בו את הכלים."

התוס' לאחר כל הביאור, מבארים שלפי התוס' בעמוד הקודם לא מתחילה השאלה

התוס' לעיל ד"ה מה שאין בבור, למדו ששאר הנזקים פטורים בהריגת אדם מהמיעוט "אשר יושת עליו", ונמצא כי הדרשה "שור ולא אדם" בכלל באה על עבד כנעני ולנוכרי הקנוי לישראל, ואצלם הגויה מותרת בהנאה.

התוס' מציינים כי הקושיא כלל לא מתחילה

[מילות המפתח "בלאו הכי" מופיעות מאות פעמים בתוס'. ונועדו להראו שגם ללא כל מה שכאן היה, הרי כאן בכלל לא מתחילה השאלה, כי כל מה שרצינו לפטור את הדרשה הוא במקום והמת יהיה לו שאסור גם האדם בהנאה, ואילו לאחר שדרשנו שזה על עבד כנעני או גוי הקנוי לישראל, שהמת יהיה לו - לא נאסר בהנאה, בכלל אין מקום לכל הדיון.]

אחרון חייב -

גם אנזקין,

וראשון - פטור לגמרי.

ובפרק הפרה (לקמן נא.),

מפרש טעם,

דכתיב כי יכרה איש - אחד ולא שנים,

ולחיובי בתרא אתי ולא קמא,

דאמר קרא - והמת יהיה לו,

ההוא - דקא עביד שיעור מיתה.

הדוגמא בבור, כיצד הכשרת מקצת הנזק - הרי היא ככל נזק

המשנה לומדת, כי אף שהוא פועל הכשר של מקצת הנזק הרי הוא מתחייב בכל. "הכשרתי מקצת נזק - חבתי בתשלומי נזק כהכשר כל נזק." בברייתא מובאת דוגמא על כך מבור. באשר הבור יש בו שני שיעורים. שיעור של ט' טפחים, שיש בו חיוב של נזקים, ושיעור של עשרה טפחים, שיש בו שיעור של מיתה. וכעת נחלקו בדבר כיצד יש לחייב את מי שכבר

ודוחים התוס' נסיון להעמדה זו. כי אנו מחפשים שהראשון יהיה בו מקצת נזק, ולפני מעשה האחרון אין כאן כלל היזק בהיות הבור רחב, והאחרון יצר את ההיזק בו זמנית הן למיתה והן לנזקין.

כגון פפא בר אבא -

מפרש רשב"ם,
דנקט פפא בר אבא,
לפי שלסתם בני אדם הוא שאל,
לכל הבא מאיליו לישב עליה,
כי סתם ספסל עשוי לכך,
והוי כמתה מחמת מלאכה,
אבל פפא בר אבא **שהוא משונה,**
וכבד משאר בני אדם,
סתמא - אין שאל לו.
ולפירושו צריך לומר,
כגון פפא בר אבא - **אכולהו קאי,**
מדקאמר בסמוך דאמרי ליה,
אי לאו את - הוה יתבינן פורתא וקיימין,
משמע דאם היה נשבר - היו חייבין.

ומיהו לפי המסקנא,
דמשני דבהדי דקסמך עליהו תבר,
אין צריך לפרש דקאי, אלא אחרון בלבד,
ומתוך כך פטר ארבעה בני אדם,
שישבו על ספסל אחד של אלמנה ושברוהו,
והר"ר עזריאל חייב לשלם.

ור"ת מפרש,
דנקט פפא בר אבא,
משום דקאמר במסקנא, דכחו - כגופו דמי,
ודוקא פפא בר אבא שהוא אדם כבד,
ומתוך כבדו מונען לעמוד,
אבל שאר בני אדם שאין כבידין כל כך,
ואין סמיכתן מעכב מלעמוד,
אינהו נמי פשעו שלא עמדו,
וכלן חייבין,
ולפי זה צריך לומר,
דרב פפא עצמו,
בא לתרץ מה שהקשה, ותו ליכא.

איך מתייחסים לאחרון, ומהי השפעתו על כלל הנזק

המשנה למדה: "הכשרתי במקצת נזק, חבתי בתשלומי נזק כהכשר כל נזק." ובגמרא הביאו בברייתא מקרה של ספסל, ולהבין היכן הבעיה אצל כולם או רק באחרון, והרי המשנה היא שכולם שווים, ובברייתא אנו רואים אחרת. "מתקיף לה רב פפא, והא איכא הא דתניא: ה' שישבו על ספסל אחד ולא שברוהו, ובא אחד וישב עליו ושברו - האחרון חייב, ואמר

דמודה רבי דהאחרון חייב בין למיתה בין לניזקין,
כדאמר רב זביד בפרק הפרה (לקמן דף נא.).

וי"ל,

דאין זה מקצת נזק, דאחרון - עבד הכל.

יש להבין כיצד להעמיד המשנה הכשרתי במקצת נזקו

המשנה אמרה, כי גם אם הכשרתי מקצת נזק, התחייבתי בכל התשלום, כאילו הכשרתי את מלוא הנזק. והביאה הברייתא דוגמא על כך. הראשון חפר בור רק תשעה טפחים, שעדיין אין הבור ראוי למיתה, ובא אדם אחר וחפר טפח נוסף, כך שהוא היה זה שהכשירו למיתה. ונמצא כי עם היות והוא חפר רק טפח בודד, שהוא מקצת נזק, הרי כל החיוב הוא עליו.

מעירה הגמרא שהלשון אחרון חייב זה לא כרבי, כי רבי אומר אחר אחרון למיתה ואחר שניהם לנזקין. ועל כך אומר רב פפא, שניתן לומר כי המשנה מלכתחילה דיברה רק על מיתה, ונמצא שזה כדברי הכל. ויש האומרים בסגנון של שאלה, לימא דלא כרבי? כלומר, האם כך נעמיד, ומתמצים, אמר רב פפא, לעניין מיתה ודברי הכל.

יש להבין את קושיית רב זירא

כעת הגמרא מביאה את קושיית רב זירא, "מתקיף לה רב זירא: ותו ליכא?" מאחר ודברי רב זירא באו לאחר הבאת הברייתא, הרי באופן טבעי, הקושיא היא על מה שקדם לדבריו. ואז הקושי הוא מדוע הברייתא התייחסה רק במקרה כזה. ועל הבנה כזאת מיד עולה השאלה, וכי מה ציפית? נניח שאכן יש עוד אפשרויות, וכי מדוע היה צריך להביא? וכי התנא הוא כרוכל שמביא את כל סחורתו? אלא שמהתירוץ מובן שהקושי לא היה על הברייתא, אלא על כך שהגמרא הביאה ציור בו אנו נדחקים להעמיד או שלא בשיטת רבי או לצמצם את הברייתא כרב פפא למיתה. בשעה שהיה יכול להעמיד לנזקים ולשיטת כולם. כי קיים קושי להעמיד את המשנה שלא כדעת רבי שהוא מסדר המשניות.

התוס' מתייחסים על מה הולמים דברי רב זירא

[אחד היסודות בלימוד הגמרא הוא לדעת לקשור את הדברים ביחס למה נאמרו. וכאן התוס' מביאים, כי זה קושי ללמוד, כי רב זירא תוקף את הברייתא, אלא שבעצם דברים הם ביחס למשנה. ובסגנון התוס' רבינו פרץ "לכאורה משמע, דאברייתא פריך .. ויש לומר, דקשיא ליה אהא דדחקינן לאוקמי מתניתין."]

התוס' מציעים העמדה אחרת

לכאורה ראינו בהמשך שיש מציאות, שניתן להעמידה לדעת הכל, שיש בור רחב במיוחד, שאין בו על מנת להזיק. והוא כבר עמוק עשרה, אלא שאינו ראוי למיתה בשל היותו רחב מדי (והתוס' בהמשך הגדירו שהיה רחבו יותר מעומקו. ובא האחרון וסייד וכייד. כלומר על ידי פעולת האחרון שהוסיף או סיד או ציורים בולטים, הרי הוא מיעט את הרחב, וכעת הבור ראוי למיתה). שם גם רבי יודה, שכעת הנופל בבור זה, האחרון מתחייב הן למיתה והן לנזקין.

בתשלומין, מזהא דאמרי ליה אי לאו את - הוה יתבינן פורתא וקיימין, דהתם ודאי מוכח דאם היה נשבר הספסל קודם לכן - היו חייבים.

הצירוף הוא לא רק שמגיע בתור המישי, אלא שמאחר ומונע מהם לקום - הכל יהיה תלוי רב בו

ניתן לבאר, כי מאחר וסמך עליהם פפא בר אבא, הרי כעת הצירוף של חמישתם הוא שגורם לבעיית השבירה. ולכן בציוור בו היו רק ארבעה - הרי הם פטורים. מ"מ מבואר בגמ' דכל מה שהראשונים פטורים - הוא רק משום שהוא נסמך עליהם, ולא היו יכולים לעמוד, אבל הא מיהת משמע, דאם היו יכולים לעמוד - היו חייבים, וא"כ אף לפי המסקנא יש לדקדק דהראשונים חייבים, ושוב נצטרך למימר דכולהו הוו כפפא בר אבא.

שיטת ר"ת, שכל מה שנפטר הוא רק מחמת שלא היה ניתן להעיף אותו ולקום

כלומר, מאחר ובכוחו של פפא בר אבא השאיר את כולם, הרי מנע מהם לעמוד. ולכן רק הוא שהוא כל כך כבד מנע מהם. אבל בשאר אנשים היו מסוגלים להשתחרר ממנו ולקום, ולכן הם כולם היו אשמים. אלא שניתן לומר, כי אין כאן כלל את הגדר ש מתה מחמת מלאכה, מאחר שהם מעולם לא ביקשו את הספסל. ורק אם היו מבקשים, היה להם את הפטור, וכי עבור מה השאלנוהו.

לפי שיטת ר"ת, רב פפא מלכתחילה תירץ את הקושי

והובא בתוס' רבינו פרץ "והשתא ר"פ דמוקי כגון פפא בר אבא - היה יודע המסקנא דבסוף כדפי'. ותימא, שהרי ר"פ עצמו הקשה הקושיא, והאיכא הא דתניא וכו', והיכי הוה מוטיב לה, כיון שהוא יודע המסקנא כדפי', הא במסקנא ניחא שפיר. וי"ל דכי מוקי לה ר"פ כגון פפא בר אבא - בא כדי לתרץ הוא עצמו את קושייתו, ותלמודא דשקיל וטרי בתר הכי - לא היה יודע פירוש דמילתיה דר"פ.."

[דף י עמוד ב]

מאי קעביד -

בכולה שמעתין צ"ל,
מאי קעביד טפי מאחריני,
וישלם כל אחד חלקו,
ואין לומר דליפטר,
דתניא פרק הפרה (לקמן נא.),
אחד החוקק בור לי,
ובא אחר והשלימו לעשרים,
ובא אחר והשלימו לשלשים,
כולם חייבין,
אף על גב דבלאו איהו - הוה מתה.

מיהו בזה צריך לדקדק,

וכי בשביל שהשליך איש,
עץ בתוך אש גדולה יתחייב,

רב פפא: כגון פפא בר אבא! היכי דמי? אילימא דבלאו איהו לא איתבר, פשיטא! אלא דבלאו איהו נמי איתבר, מאי קעביד.

מעלת התוס' שהם מתייחסים לכל חלקי הסוגיא

[אמנם התוס' דנים על השלב שהעלנו בגמרא. שהוא בהתקפת רב פפא. אלא שיש בסוגיה ריבוי שלבים. לאחר מכן הגמרא מקשה היכי דמי? שזה מחזק את התקפתו של רב פפא, כי בכל צד שנעמיד יהיה זו התקפה על המשנה. ומתוך קושיא זו הגמרא מנסה לתרץ בכמה אופנים. (שהרי פעמיים מופיע בסוגיא בהמשך "לא צריכא"). והתוס' מתייחסים בהמשך גם לשלבים המאוחרים של הסוגיא.

ומילות המפתח הינן "מדקאמר בסמוך", שזה הצריכותא הראשונה. "ומיהו לפי המסקנא" שהיא לפי ה"לא צריכא השני". וכן ור"ת מפרש .. משום דקאמר במסקנא". שזה התירוץ של הפשיטא על ה"לא צריכא השני" ועל כך מדייקת הגמרא, "ומהו דתימא .. קא משמע לך". כך שהתוס' מלמדים אותנו את כל מהלך הסוגיא, ומתוכו מגיעים לעומק ההבנה. וכאשר יש התייחסות של לפי המסקנא או קאמר במסקנא, הרי זה עשרות פעמים, שהתוס' מתייחסים לכללות מהלך הסוגיא.]

מה גדרו של הספסל, ובמה מיוחד פפא בר אבא

התוס' מביאים תחילה את פירוש הרשב"ם. ספסל מיועד לישיבה עליו, ומצפים כי הוא יחזיק מעמד, ולכך הוא עשוי. ומאחר והמשתמש הרי הוא כשואל, שהוא משתמש בדבר, הרי מאחר ונהג בו כראוי, הרי אם הספסל יישבר - אין הדבר באחריותו, כי הרי זה כמתה מחמת מלאכה. אמנם, פפא בר אבא, שהוא משונה בגופו, ומעבר למה שתכנן בונה הספסל, הרי הוא משקל חריג. ואז אם ישתמש ויתקלקל, אין בו את הגדר של מתה מחמת מלאכה. כי לא לכל הספסל מלכתחילה נועד. והפירוש הוא שהרי יכולנו לומר כי הספסל היה מיועד רק לחמישה, ובא ששי כלשהו. אלא מאחר ובחר ללכת על איכות של משקל חריג, נסוב כל הדיון על פפא בר אבא.

מבואר בדברי התוס' דמתה מחמת מלאכה - לאו היינו דוקא בגוונא שמתה הפרה בשעת המלאכה, אלא אף כשעשה מעשה היזק בידים וכגון שישב על הספסל, נמי הוי בכלל מתה מחמת מלאכה. ובאמת שכן מבואר בגמ' בב"מ (צו, ב), דשואל נרגא מחבירו ושברו תוך כדי שביקע בו - נמי פטור מדין מתה מחמת מלאכה, והכי נמי צ"ל בישב על הספסל, דאע"פ שמזיקו בידים - הרי זה בכלל מתה מחמת מלאכה.

ונראה דהתוס' סברי דמרישא דגמ' דאמרינן מאי קעביד - אין הכרח דכולהו הוו כגון פפא בר אבא, משום דאפשר לפרש דהא דאמרינן מאי קעביד, היינו רק לענין זה דהראשונים חשיבי כמכשירי הנזק ולא האחרון, אבל אין זה הכרח דהראשונים חייבים לשלם, דאפשר דמצד דין מתה מחמת מלאכה - הרי הם פטורים, ומ"מ חשיבי כמכשירי הנזק, והיינו משום דהתוס' סברי דאין הכרח דמכשיר הנזק יהא מחוייב גם בתשלומי הנזק, ומשו"ה הוצרכו התוס' להוכיח דחייבים

פטורין; רבי יהודה בן בתירא אומר: בזה אחר זה - האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו!" ונמצא כי הדוגמא היא לשיטת רבי יהודה בן בתירא, כי למרות שכל אחד מהם הכהו, וכפי הנראה שעם היותו חי, הרי כל אחד קרב את מיתתו, אלא שהמכה בפטיש שהכריע היה האחרון, ובלשונו קרב את מיתתו. וברור שהוא לא גרם את מלוא הנזק אלא רק מקצתו.

מדייקים התוס' בשיטת חכמים מה טעם כולם פטורים

כי אם הראשון היה יכול להמית במכתו, הרי גם בו נתקיים הכלל של "כל נפש". ונמצא כי ב"כוח" הרי הוא מת על ידי כל אחד ואחד, ולכן אצל כל אחד ואחד מהם התקיים שהרג כל נפש, כי יש במכתו על מנת להמית (ולסבר את האזון, הרי כאילו עשאו טריפה, שהוא מת ב"כוח" וחי ב"פועל"). אמנם אם אף ב"כוח" מכת הראשון לא היה בה על מנת להמית, הרי רק האחרון הוא שפעל את המיתה, אף לרבנן.

מקור הדין בסוגיה בסנהדרין

שהרי בגמרא בסנהדרין הובאה מחלוקת זו ושורשה. "תנו רבנן: הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת, בין בבת אחת בין בזה אחר זה - פטורין. רבי יהודה בן בתירא אומר: בזה אחר זה - האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו. אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, ואיש כי יכה כל נפש אדם. רבנן סברי: כל נפש - עד דאיכא כל נפש (כלומר מכת מוות גמורה). ורבי יהודה בן בתירא סבר: כל נפש - כל דהוא נפש (כל מכה שיש בה הריגת מקצת נפש)."

התוס' ביארו את הסוגיה על ידי אוקימתא והוכחה על דרך השלילה

[כל דברי חכמים על הפטור הוא דווקא בהעמדה שבראשון כבר יש מכת מוות, וההוכחה שאם לא כן, הרי גם רבנן לא יפטרו אלא יחייבו רק את האחרון].

ישלימנה -

בעל הבור ישלם, אין לדרוש ישלם - ישלים, אבל ישלמנה, משמע שהבהמה עצמה ישלם, וזה אי אפשר שכבר מתה, לפיכך יש לדרוש ישלימנה.

הגמרא מביאה מקור, לכך שהניזק נדרש לטפל לנבלה, והמזיק רק ישלים את הפרש הערך

המשנה (ב"ק פ"א מ"ב) פל שחבתי בשמיירתו - הקשרתי את נזקו. הקשרתי במקצת נזקו - חבתי בתשלומין כהקשר פל נזקו. ומדייקים, כי אין כאן חיוב להעמיד לו שור חי, והמזיק יקח את הנבלה. אלא שהדין הוא להיפך, הניזק הוא שמקבל את הנבילה, שיש לה ערך, והמזיק רק משלים לו את ההפסד. ועל כך הביאו בברייתא מפורשת "תשלומי נזק - מלמד, שהבעלים מטפלים בנבלה".

שואלת על כך הגמרא את המקור מהתורה (מנא הני מילי). ועונה. אמר רבי אמי: דאמר קרא "מכה נפש בהמה ישלמנה" [ויקרא כב], ודרשינן: אל תקרי "ישלמנה" מלשון תשלום, כי ישלמנה משמע שמשלם עם הבהמה עצמה, וזה לא יתכן, שהרי כבר מתה הבהמה, אלא תקרא "ישלמנה" מלשון

הא לא דמי אלא לאחד שחופר בור י', ובא אחר והשלימו לי"א.

בדיון עם הארבעה שישבו על ספסל ומשהוא הצטרף נשבר הספסל - יש להבין מה הוסיף כאן יותר מהאחרים

מאי קעביד טפי מאחריני וישלם כל אחד חלקו, וא"כ הכא נמי בחמשה שישבו על ספסל אחד, אף היכא דבלאו איהו נמי איתבר מ"מ לא פטרינן ליה לגמרי, אלא כולם חייבין ומשלם כל אחד חלקו, ואף על פי שבלעדיו גם כן היה הספסל נשבר באותה שעה ממש מחמת כובד החמישה, מ"מ כיון שצירף את הכובד שלו - הרי הוא בכלל ההיזק, דסוף כל סוף השתא נשבר הספסל גם מחמתו.

מדייקים התוס' משתי סברות משלימות

המקרה הראשון שמובא בגמרא בהמשך הוא שכל אחד עשה מעשה שלם, של חפירת בור של עשרה, שיש במעשהו הנפרד כדי מיתה. ומאחר ואם הראשון עשה כבר מעשה שלם, אולם כל אחד מהם גם הוא עשה מעשה נזק שלם - לכן מחייבים את כולם, ואין ראומרים, כי התוצאה היתה נגרמת אף בלעדיו. אולם, כאשר אחד חפר בור של עשר, והוסיף רק לי"א, הרי כל הכשר המיתה היה רק מצד החופר את העשר, והטפח הנוסף הרי הוא נחשב כמסייע שאין בו ממש. ומדמים זאת בצורה מגוחכת, שיש אש גדולה, והוא מוסיף עץ יחיד, הרי מעשה שלו אין בו על מנת לומר שזה מעשה שלם, וגם אין בו על מנת לשנות את התוצאה, ובוהו אכן הוא פטור. וזה דווקא שהראשון חפר את כל העשרה, שיש שלימות במעשהו, אבל אם היו אחד עשר חופרים כל אחד טפח - הרי אכן כולם היו מתחייבים. ויש שסוברים אחרת, כי בשעה שכבר היה כאן היזק, הרי התוספת חסרת ערך.

צריך להבין כאשר מדמים, למה בדיוק יש להשוות

[מילות המפתח "הא לא דמי אלא", שנמצאות במקום נוסף בתוס', באות להראות היכן הכוונה זהה, והיכן לא. ומתוך כך אכן הסקנו את עומק הסברות. ובמילות המפתח הללו יש שני מרכיבים, החיובי והשלילי. פותחים בשלילי, "הא לא דמי". אלא שכאשר אנו שוללים למה אינו דומה ואומרים "אלא". נמצא, כי אנו כעת מוצאים גדר חיובי, למה הוא כן דומה.]

כולן פטורין -

וביש לראשון כדי להמית, דבשאינו בו כדי להמית, אפילו לרבנן אחרון - חייב, כדמוכח בפרק כל הנשרפין (סנהדרין דף עח.).

הגמרא הביאה דוגמא למי שימכשיר מעט מהנזק מתחייב במלואו

הגמרא הביאה בעמוד הקודם ברייתא "תנו רבנן: הכשרתי מקצת נזקו - חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו." ומביאה הגמרא מקרה נוסף, מברייתא "דתניא: הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות, בין בבת אחת בין בזה אחר זה, ומת - כולן

ואכן אם תנסה לפרוך על הפסוק הראשון מה למכה בהמה, שאינו שכיח, תענה שהטריפה יוכיח שהוא שכיח. ואז אם תקשה על הטריפה שהוא ממילא, כי השומר רק פשע בשמירתו, והוא טרף את הבהמה, וכיון שהשומר לא נתכוון לכך, הקילה התורה שלא יטפל בנבילה, ואז יהי ניתן ללמוד ממכה בהמה. ואם כן יוצא שהפסוק השלישי אכן מיותר.

גם כאשר יש לדחות, הגמרא שביארה את מהות הדין, לא נדרשה לאריכות שאינה מקדמת

[מילות המפתח "לא חש להאריך או "לא חש לדקדק" מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס', ובעצם מבארים מדוע הגמרא לא הביאה את הדברים בפרוטרוט. ולכן אף היו שלמדו שהמשמעות הינה שאכן לא ניתן ללמוד מבמה הצד. ושיש צריכות לב' הפסוקים, והגמרא כלל לא רצתה להאריך בדבר.]

לא נצרכא אלא לפחת נבילה -

אף על גב דבפרק המניח (לקמן לד.) אמרינו,

כיחשה - כשעת העמדה בדין,

משום דקרנא דתורא קבירא ביה,

התם - משום דלא מתה,

ויש לו להמתין עד שתתפא,

אבל הכא - מיד היה לו למוכרה.

החשבון כאן בגמרא כי פחת הנבילה הוא לטובת המזיק

במסגרת ההוכחה שהנבילה הינה נשאת אצל המזיק, הרי למדנו כי מהפסוק והמת יהיה לו - אנו למדים שהמזיק משלם רק את ההפרש. ואם לא היינו אומרים כך, הרי אם היית אומר שהנבילה היא של המזיק, הרי מאחר ולמדנו כסף ישיב לבעליו, שאינו נדרש ליתן לו כסף ממש, אלא אפילו שווה כסף, ואפילו סובין, הרי בהכרח שהיה יכול לתת לו את פגרי הבהמות. ואז היינו אומרים שלא נדרש לימוד מיוחד על כך.

ועונים, שאכן לא על כך הדיוק, אלא על פחת נבילה. שלולי לימוד זה, אם ערך הבהמה היה יורד לאחר המוות, הייתי חושב שזה הפסד של הניזק, ולהעריך את התשלום לפי זמן התשלום, בו כבר ערך הבהמה ירד. ואילו כעת אנו אומרים, שאומדים את ערך הבהמה לפי זמן שווי הנבילה בעת המיתה.

מקשים התוס' מפרק המניח, שאנו רואים שהולכים לפי זמן העמדה בדין

שם נאמר כי מעמידים את הבהמה רק בעת ההעמדה לדין, ולא בשעת המכה. ומבאר שם רב אשי, כי הניזק אומר למזיק, שכאילו הנגיחה שלך קבורה בתוך השור שלי. ואינו יכול למוכרו מיידית, אלא עליו להמתין עד שתתפא. ורק אז ניתן להעריך מה היה הנזק.

הסתירה מכאן למקום בו אומרים, כי תשלום הפחת הוא לפי זמן העמדה בדין מתבאר בחילוק

[כידוע שאלת אף על גב, תשובתה בצידה, ואין זה קושי ממש. אלא שממבט ראשון נראה כי הפעם הקושיא היא ממש סתירה. ולכן מתרצים התוס' בחילוק "התם .. אבל הכא". כי אבל הכא, מראים שכלל

השלמה, שישלים את ההפרש שנפחת שוויה של הבהמה שניזוקה.

התוס' מביאים כמה שלבים בהוכחה, מולל הוכחה דרך השלילה

[שלב הראשון, כי בבור לא מתיישב הלשון ישלם ישלים. אבל בבהמה, אם נאמר, כפי שאכן משמע, שישלם את הבהמה עצמה, ו"זה אי אפשר" מה שמכריח אותנו להבנה מחודשת "לפיכך יש לדרוש", ואז המשמעות החדשה הינה שהוא כן יכול להשלים את ערך הנזק.]

לא ישלם -

אף על גב דקרא בשומר שכר כתיב,

דפטור מאונסין,

מ"מ מדכתיב 'עד הטרפה - לא ישלם,'

יש ללמוד דהיכא דישלם,

לא ישלם כלום, בשביל הטרפה עצמה.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת, כי הניזק הוא שמטפל בנבילה

רב כהנא מביא מקור משומר שכר שפשע בשמירתו, והבהמה נטרפה. הפסוק המובא כאן הוא מדינו של שומר שכר, שהרי הפסוק הקודם הוא (משפטים כב, יא) וְאִם-נִגְנַב יִגְנַב מֵעִמּוֹ יִשְׁלַם לְבַעְלָיו: והפסוק שמובא כהוכחה הוא "אִם-טָרַף יִטְרָף יְבֹאֵהוּ עַד הַטְּרֵפָה לֹא יִשְׁלַם:" כלומר, מדובר כאן במקרה של אונס, עליה הוא פטור. והמילה "טריפה" מיותרת, והיא נדרשת הן לפניה והן לאחריה. וכך אנו דורשים: עד טריפה ישלם. כל דמי ההיזק עד דמי שוויה של הטריפה, ישלם השומר. אבל הטריפה עצמה - לא ישלם. את שווי הטריפה עצמה, לא ישלם, כי הבעלים, הניזק, הוא שנוטל את הנבילה.

בכל שאלת אע"ג יש לשים לב לכלל המילות מפתח

[כלומר שאלת האע"ג המורה על קושי לא משמעותי שעתיד להיפתר. הרי מצד אחד הוא פטור לגמרי בתשלומים, בהיותו אנוס. ומכל מקום מאחר ונאמר שרק דבר מסוים לא ישלם, הרי הדבר הזה הוא הטריפה, כפי שרצינו להוכיח, שהניזק הוא המטפל בנבילה. ומילות המפתח הן "אע"ג .. מ"מ .. מדכתיב .. יש ללמוד דהיכא .. לא ישלם כלום בשביל". כלומר אנו גורעים את הטריפה עצמה, וכאילו רק עליה נאמר לא ישלם. וזה מדייקים מעד הטריפה.]

הא משום דממילא כו' -

כלומר, מחד מינייהו - לא אתיא,

אבל מתרוייהו - אתיא במה הצד,

ולא חש להאריך ולדקדק בזה.

התוס' מבארים כי הקושי הוא על כל פסוק בנפרד

הגמרא מביאה מקור נוסף להוכחה שהמת יהיה לניזק, מדבי חזקיה, ובהמשך מוכיחה את הצריכות לכל הלימודים.

יהודה. אלא רק מקור הלימוד בתורה. ובזה השתמשו התוס' בכלל הידוע "משמעות דורשין איכא בנייהו".

יביא ארורה לב"ד -

פירוש,

שמתה בלא ברכה.

ואית דגוס 'עדורה',

כמו 'אחת מהנה - לא נעדרה' (ישעיה לד).

ובקונטרס - גריס 'עדודה' כמו 'יאכל עד'.

הגמרא מביאה מחלוקת בבדייתא, והתוס' ידונו על פירוש דברי אבא שאול

התורה מלמדת אותנו לגבי שומר שכר - (משפטים כב, יב) אִם-טָרַף יִטְרֹף יִבְאֶהוּ עַד הַטְּרָפָה לֹא יִשְׁלַם. שנינו בבדייתא הדנה לגבי שומר שכר. ומבארים הדין מה יש לעשות עם הבהמה שנטרפה. ומביאים בה מחלוקת. הדעה הראשונה אומרת ומדייקת מהפסוק יביאהו עד, שיביא עדים על כך. כלומר, על השומר שכר להביא עדים שנטרפה באונס, וממילא יהיה פטור לשלם. והדעה השניה משמו של אבא שאול אומרת יביא עדודה לבית דין. הגמרא מדייקת בהמשך, שמחלוקתם היא מי נדרש להביא את הנבילה.

התוס' דנים על פירוש המילה ארורה, בביטוי יביא ארורה לבית דין

[פעמים רבות קיימת מילה עם משמעות סתומה, ואז נדרש לבאר שני דברים. מה המילה המדוייקת, וכיצד זה מתלבש במשמעות שנאמרה. ועל כן מביאים התוס' שלושה פירושים, שכל אחד מהם גורס אחרת. וממילא צריך לבאר משמעות דבריו.]

שלושת הפירושים לנוסח דברי אבא שאול

הפירוש הראשון הוא שהיתה גירסא לתוספות 'יביא ארורה לבית דין'. ואז המשמעות היא לשון קללה, שהטריפה בניגוד לשחותה, אשר מברכים עליה, מתה ללא ברכה. והשומר שכר, מחוייב להביאה לבית הדין.

הפירוש השני גורס "עדורה" לשון העדר, על פי דברי הנביא אחת מהנה לא נעדרה. וביאר שם המלבי"ם "תפס המשל, כמו שמורגל שראשי הצבא כותבים להם על ספר שמות אנשי החיל, ובעת שמתקבצים ורוצים לדעת אם לא נפקד מהם איש, קוראים את שמותם מתוך הספר ויודעים מי הנפקד, וכן ה' שר הצבא הזה, של החיות והעופות האלה, אשר כתב שמות אנשי החיל האלה על ספר, דרשו נא מעל ספר ה', וקראו לאיש ואיש בשמו, ותראו, כי אחת מהנה - לא נעדרה."

הפירוש השלישי של רש"י לשון עדודה, שמשמעותה הנבילה. והמשמעות הינה שהוא מביא אותה לבית הדין על מנת שיוכלו לשום ולהעריך את שוויה של הנבילה. מברכת יעקב לבנימין (ויחי מט, כז) בְּנִימִין יָאֵב יִטְרֹף בְּבֶקֶר יֵאָכֵל עַד וְלָעָרֵב יִחַלֵּק שְׁלָל: ומשמעו בבקר יאכל עד - לשון ביזה ושלל, המתורגם (במדבר לא יב) עדאה.

לא ניתן להשוות בין שני המקרים, ולכן אין זו סתירה אמיתית, כי אם שזה דיון נפרד על שתי סוגיות.

במקרה כאן שאנו הולכים על זמן המכה. וממילא הנבילה שייכת לניזק, הרי אם ערכה פוחת, זה רק בתחום אחריותו שהיה לו למוכרה מיד, כי מדובר על נבילה. אבל שם מאחר והיא חיה, לא ניתן למכור בהמה פצועה. אלא היה עליו להמתין, עד שהמצב יתייצב ותתרפא, ונמצא כי המכה היא שמונעת את המכירה.]

[דף יא עמוד א]

יביא עדים שנטרפה באונס -

ואיסי דורש בפרק האומנין (ב"מ פג.),

'אין רואה',

הא יש רואה - **יביא עדים שנטרפה ופטור,**

ומשמעות דורשין איכא בנייהו.

בהבנת ת"ק שעל השומר להביא עדים ולהיפטר

הגמרא למדה את הדין של פחת נבילה עד העמדה בדין הינו ההפסד של הניזק. אלא שמקשה הגמרא וכי בכלל דין זה הינו מוסכם, או שנאמר שהוא בכלל מחלוקת תנאים. שהרי שנינו בבדייתא, זה שאמר הכתוב גבי שומר שכר "אם טרף יטרף, יביאהו עד", פירושו הוא, שאם נטרפה הבהמה שניתנה לו לשמירה, יביא השומר עדים שנטרפה באונס, ופטור מלשלם, כיון ששומר שכר פטור על האונסין.

ואילו אבא שאול אומר: יביא עדודה לבית דין. הכתוב "יביאהו עד", בא ללמד ענין אחר, שאם נטרפה הבהמה, יביא השומר את הנבילה [הנקראת עדודה] לבית דין, כדי לשום אותה כמה היא שוה. והגמרא בתחילה רצתה להעמיד כאילו הם חלוקים, אך ביארה כי מחלוקתם הוא בענין אחר, ועל עצם זה שפחת הנבילה של הניזק לא חלקו.

הגדר של אין רואה, או אין ראייה - ניתן ללמוד ממנו ממש דין למעשה

ותוס' רבינו פרץ ביאר: "ואיסי דדריש הא יש רואה - יביא עדים ויפטר. פירוש, דלא מיפטר בשבועה, כיון שהיה מקום שעדים מצוים שם, וכן היה מעשה בא' מבאי חופה שקלקל סוס חבירו ורצה לישבע שלא פשע, וחיבוהו להביא עדים, לפי שהיה מקום שעדים מצוים שם."

מה שכל אחד הביא מקוד אחר לאותו הדין, מורה שלא נחלקו בגוף הדין

[ידוע לנו בוודאות, כי אם יביא עדים שייפטר, שזה הרי חזק משבועה שלו. אלא כל אחד למד את אותו הדין מחלק אחר בפסוקים. וזה כל משמעות הדורשים. כלומר אין כאן חילוק בגוף הדין בין ת"ק לאיסי בן

בשאלתו דרב אחאי -

גריס, אמר שמואל אמר לי אבא, ולא כפירוש הקונטרס, דפירש דמנהג דיינין כך הוא.

קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים, אבל מזיק - לא נתחייב, אלא כמו שהזיק.

וה"ט דמ"ד אף לשואל - אין שמין, כיון דחייב באונסין, נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים, והדמים - הוא דנתחייב, כמו גנב וגזולן.

בניגוד למזיק, אשר רק משלם את ההפרש בין הנבילה לערכה, הגנב והגזולן משלמים בהמה חדשה

מביאה הגמרא את דעת שמואל "אמר שמואל: אין שמין לא לגנב ולא לגזולן אלא לנזקין, ואני אומר: אף לשואל, ואבא מודה לי." ואמנם הגמרא מביאה על כך מחלוקת אמוראים, ואכן עולא משמו של רבי אלעזר, אכן חלוק עליו. ואכן כך ההלכה לגבי גנב וגזולן, אך לשואל כן שמין.

אם גנב אדם או גזול בהמה, ומתה, או גזול כלים ונשברו, אין שמים את הנבילה והשברים כדי ליתנם לבעלים, ויחזירו הגנב והגזולן רק את ההפרש של הפחת. אלא עליהם לשלם בהמה או כלי מעולים, והשברים ישארו לגנב ולגזולן. ולא מצאנו ששמים את השברים ומשלמים רק את ההפרש, אלא לענין נזקין, וכפי שדרשנו לעיל מהפסוקים, שהנבילה שייכת לבעלים. והכוונה אף לשואל, הינה שמדמים את השואל לגנב ולגזולן.

התוס' מבארים מה הטעם שאין שמין לגנב ולגזולן

דין נזקין דורש רק לפצות את הנזק, ועל כן נאמר שיכול הוא לשלם או בכסף או אפילו בשווה כסף כדוגמת סובין. וכפי שמדייקים מיתור המילה ישיב - לרבות כסף ואפילו סובין. לעומת זאת, חלוק דינם של הגנב והגזולן. באשר על גנב ומדייקים מהפסוק, והשיב את הגזילה אשר גזל, כעין מה שגול. (ויקרא ה, כג) וְהָיָה כִּי-יִחַטֵּא אָשֶׁם וְהָשִׁיב אֶת-הַגְּזֻלָּה אֲשֶׁר גָּזַל אֹו אֶת-הָעֶשֶׂק אֲשֶׁר עָשָׂק אֹו אֶת-הַפְּקֹדִין אֲשֶׁר הִפְקֹד אֹתוֹ אֹו אֶת-הָאֲבֹדָה אֲשֶׁר מָצָא.

התוס' מביאים גדר זה גם מהירושלמי, ושהטעם שהם קנו את הדבר בעת גניבתם

מובא בירושלמי (ב"ק פ"א סוף ה"א) אַתָּא רב יהודה בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל וְאָמַר אִין שְׁמִין לֹא לְגַנֵּב וְלֹא לְגֹזֵל וְלֹא לְשׁוֹאֵל אֲלָא לְנִזְקִים וְהַשּׁוֹמְרִים שׁוֹמֵר חִינֵם וְשׁוֹמֵר שְׂכָר פְּנֻקִים הֵם כְּלוּמַר, הַבְּעֵלִים מִשְׁתַּתְּפִים בְּתַשְׁלוּם. וְהַטַּעַם שְׁאִין שְׁמִים לְשׁוֹאֵל, כִּי שׁוֹאֵל כָּל הַנְּאִי שְׁלוֹ. רַב יְהוּדָה שְׁלַח שְׁאֵל לְר' לְעֹזֵר הָאֲנָס וְהַגְּנֵב וְהַגְּזֹל מְהוּ לְשׁוֹם לְהֵן א"ל אִין שְׁמִין לֹא לְגַנֵּב וְלֹא לְגֹזֵל. וּמַנִּין שְׁאִין שְׁמִין לְהֵן אֵת הַנְּבִלָה? אָמַר רַבָּה בְּרַם מְמַל חַיִּים שְׁנִים יִשְׁלַם שֶׁהַגְּנֵב מִשְׁלַם כָּפֵל, וְדוֹרְשִׁים חַיִּים וְלֹא מִתִּים כְּלוּמַר, הַבְּעֵלִים מִקְבָּלִים דְּבַר חַי וְלֹא נְבִילָה. שׁוֹאֵל הִירוּשְׁלַמִי עַד כְּדוֹן עַד כֵּן כֵּן מְצִינוּ גְּנִיבָה גְּזִילָה מְנִין שְׁאִין הַבְּעֵלִים מִקְבָּלִים אֵת הַנְּבִילָה? עוֹנָה הִירוּשְׁלַמִי א"ר אָבִין וְהָשִׁיב אֵת הַגְּזִילָה (ויקרא ה, כג) וְדוֹרְשׁ פְּאָשֶׁר גְּזֹל שֶׁהִיָּתָה חִיהַּ בְּשַׁעַת הַגְּזִילָה, כִּי יִשִּׁיב דְּבַר חַי.

מאחר ולגבי השואל זו רק סברא, שלא נפסקה להלכה, מדייקים התוס', שמן טעמו של הסובר

למדנו כי החיוב של הגנב והגזולן לשלם בהמה חיה או כלים מעולים, הוא מאחר והם בעת הגניבה קנו את הדבר

ראשית יש להבין על מה נאמרו הדברים, ומי אמרם כלל ידוע הוא שהגנב אינו מחזיר את הפרש הפחת, אלא תשלום מלא על מה שחיסר, והוא עצמו מקבל את הפחת. " אמר שמואל: אין שמין לא לגנב ולא לגזולן, שאם גנב וגזול בהמה או כלים ונפחתו אצלו - אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת, אלא ישלם בהמה וכלים מעולים, והשברים - שלו."

הצורך של התוס' לשנות מפירוש הקונטרס לגירסת שאילתות

בעצם יש כאן שתי אמירות. "אמר שמואל: אין שמין לא לגנב ולא לגזולן אלא לנזקין, ואני אומר: אף לשואל, ואבא מודה לי. מדייק התוס' רבינו פרץ. "פ"ה מנהג דיינים שאין שמין וכו'. וזה דחקו לפרש כן לפי שאומר אח"כ ואני אומר אף לשואל משמע שמתחלה לא היה מדבר בשמו, ובשאלתו דר' אחאי גרסין, אמר שמואל אמר לי אבא אין שמין וכו', והשתא ניחא שפיר ואני אומר."

תיקון גירסא של רש"י

[החשיבות של תיקון גירסא, ולחלוק על רש"י צריכה להיות מבוארת. גם להבין מדוע היתה הגירסא הראשונה, ומה צריך לומר במקומה. וכפי שהתבאר בתוס' רבינו פרץ שהבאנו.]

אין שמין לא לגנב ולא לגזולן -

פ"ה,

אין שמין הנבילה והשברים לבעלים, שיחזיר הגנב הפחת,

אלא ישלם בהמה שלימה וכלים מעולים, והשברים - שלו,

ואף על גב דקיימא לן, ישיב - לרבות שוה כסף ככסף, ואפילו סובין,

גנב וגזולן - שאני, משום דכתיב אשר גזל - כעין שגזל,

הלכך, צריך להחזיר הגזילה או דמיה, ולא סובין.

וכן משמע בירושלמי, מנין שאין שמין לא לגנב ולא לגזולן, א"ר אבא בר ממל חיים שנים ישלם, ולא מתים,

עד כדון גניבה, גזילה מנין,

א"ר אבא בר ממל והשיב הגזלה אשר גזל,

כאשר גזל, והיינו טעמא דגנב וגזולן,

שונה היא בין זכר שהוא שבוע לנקבה שהוא שבועיים. וכלל נוסף שאם האשה הפילה שליא, שהוא שק העור העוטף את הולד, הרי גם אם לא היה בו ולד, אנו פוסקים שנדרשת היא להיטמא, שאנו אומרים שלא יכולה להיות מציאות של שליא בלא ולד. ומה שאנו איננו רואים, הוא מכיוון שוודאי נימוח, ומאחר ואין ידוע לנו מה היה זכר או נקיבה, אנו מחמירים, שתספור שבועיים כנקיבה. וכאן הדיון הוא שהשליא לא יצאה ביום אחר, אלא החלה לצאת ביום אחד, ומקצתה שזה הגמר, היה ביום השני.

ועולא פוסק שאנו מונים את ימי הטומאה כבר מהיום הראשון. אמנם רבא חלוק עליו, כי יש כאן בעצם שני דינים, מצד אחד הינך מחמיר עליה, שכבר ביום הראשון נטמאת, ומה שנגעה בטהרות יטמא. אולם מצד שני הינך מקל עליה, שזמן הטהרה מתחיל בספירה מהיום הראשון. ומתוך קושייתו מחמיר, שאכן לחוש היא חוששת מהיום הראשון, אך מונה רק מהיום השני. ומבאר הגמרא כי החידוש הוא שאפילו מקצת שליא - בהכרח יש כאן ולד, אלא שמה שלא ברור לנו האם יצא ראשו או רובו או רק מקצתו. והזמן הקובע ללידה הוא רק לאחר שיצא ראשו או רובו.

מבארים התוס' מה הקל כאן עולא, ולכאורה ניתן להוכיח זאת מספק ספיקא

שאנו סופרים לה כנקיבה כבר מהיום הראשון, ולכן ביום החמישה עשר - הרי היא טהורה (לאחר טבילה). אלא שלכאורה עולה הסברא, וכי מדוע לא? ויש לנו שתי סברות שונות להקל. האחת היא היציאה של זמן הלידה, שהוא ראשו או רובו. שיתכן שהתרחש כבר ביום הראשון, בעת תחילת יציאת השליא. והסברא השנייה להקל, אולי בכלל מדובר זכר, שנדרש לשבת עליו רק שבעה ימים. ומאחר ואנו מנסים לצרף את שתי הסברות, נוצר לנו ספק ספיקא לומר, שוודאי היא טהורה, ולא כרבא שדרש שתספור מהיום השני.

מבארים התוס' ששתי הספיקות הללו לא יכולים להתחבר

לפי המהר"ם שיף כוונת הגמ' דביום ראשון איכא ספק שמא יצא ראשו, ואפילו לא יצא - שמא זכר הוא, וגם אם יצא רובו בשני מותרת ביום ט"ו, וכל מה דאיכא חסרון בתרי קולי דסתרי אהדדי הוא רק כששני הספיקות של הקולא הב' סותרים לשני הספיקות של הקולא הא', משא"כ הכא דמאחר דאיכא ספק אחד שאינו סותר את הראשון - לא הוי בכלל תרי קולי דסתרי אהדדי. (אמנם יש שחלקו עליו).

אולם מה שמביאים התוס' הוא לגבי דין נוסף, שלא ניתן לומר ספק ספיקא בתרתי דסתרי

עונים התוס', שאם יהיה מקרה בו תראה ביום הארבעים ואחד. אן היה זה זכר, הרי כבר סיימה את ימי הטוהר, והרי היא טמאה, ואם היתה זו נקבה - עדיין זה בימי הטוהר, והיא טהורה. הרי אם נדון רק על היום המ"א ונגסה להתיר, והפעם נאמר, אולי בכלל לא יצא רובו ביום הראשון, אלא רק ביום השני, ואולי בכלל זאת נקיבה, שזאת סיבה נוספת להתיר. אלא שכעת בעצם יוצא לנו כי מה שהתרנו ביום הט"ו היה שמא הוא זכר, וכעת ביום הארבעים ואחד אנו מתירים מהסברא ההפוכה - שמא הוא נקיבה.

לעצמם. ואותה סברא קיימת אצל השואל, כי מאחר ומתחייב הוא באונסים, הרי אף הוא קנה את הדבר, ולכן לבעל הסברא שאומר שהוא בדוגמת הגנב והגולן, אומרים את אותו הטעם. ואילו המזיק רק התחייב אלא לפצות כמו שהזיק.

ההבדל היסודי בין הוכחה מדיוק מהפסוקים או הבאת שורשי הטעם

[ראינו כי את עצם הדין שאין שמין לא לגנב ולא לגזלן מדייקים זאת מהפסוקים. אשר גזל - כעין שגזל, וכן חיים שנים ישלם, ולא מתים. אולם הדיוק רק בא ללמדנו מה הדין. וכאן נכנס הטעם, שהוא מתיקות ההבנה למה הדין כך. ומילות המפתח הינן "היינו טעמא" מופיעות מאות פעמים בתוס' (וכן יש עשרות פעמים בו מופיע הדבר בראשי תיבות "וה"ט"). ואכן הסיבה מדוע נדרש לשלם את הדבר עצמו, כי הם קנו את מה גנבו או גזלו בעת שהוציאו מרשות הבעלים, בניגוד למזיק, שמוטל עליו רק חיוב. ומאותו הטעם, זו הסברא לחייב את השואל.]

דקא מטהרת לה מראשון -

פירוש,
**שסופרת י"ד של נקבה מראשון,
והדמים שתראה בט"ו יהיו שהורין.**

וא"ת,
ואמאי לא יהיו שהורים,
**דלמא ביום ראשון יצא ראשו או רובו,
ואפילו לא יצא - דלמא הוא זכר.**

וי"ל,
**דלא מצי למישרי מספק ספיקא,
דהו תרי קולי דסתרי אהדדי,
שאם תראה יום מ"א,
תשתרי נמי מספק ספיקא,
דשמא לא יצא רובו ביום ראשון,
ואפילו יצא רוב - דלמא נקבה היא,
והשתא - בתחילה התרנו משום דשמא זכר,
השתא - נתירנו משום שמא נקבה,
הרי ממה נפשך נעשה איסור,
וכה"ג תנן בהמפלת (נדה כט.),
תשב לזכר ולנקבה ולנדה,
אף על גב,
דכל איסור,
באפי נפשיה - הוי ספק ספיקא.**

מהו הזמן הקובע בעניין ספירת היולדת, תחילת יציאת השליא או גמר היציאה

הגמרא מביאה דין נוסף שעולא הביא משמו של רבי אלעזר בעניין שליא שיצאה רק מקצתה ביום הראשון. טומאת לידה

לא גדר הטומאה לפי המקום כאן קובע, אלא להבין גדר בטומאת גופה

מתרצים התוס', דכולה שמעתיה לא מיירי לענין טומאה, אלא לענין לאוסרה על בעלה, ומיירי בין ברה"ב בין ברה"י. ועם היו וכל החילוק נלמד מסוטה, ששם כל הדיון הוא לאוסרה על בעלה, אלא שיש להבין את מהות האיסור. דבסוטה כל האיסור לבעלה הוא תוצאה מחלות הטומאה, משא"כ בנדה דאין האיסור לבעלה בא מחמת הטומאה, אלא אותה הסיבה [דהיינו ראיית הדם] שעושה אותה לטמאה נדה היא עצמה גם אוסרתה לבעלה.

התוס' דנים על המקרה שלא נאמר

[כל סברת רבי אלעזר הינה שאין מקצת שליח בלא ולד. ובאים התוס' ומנתחים ואפילו אם כן. ומילות המפתח "אבל אם היה" אכן מופיעות מעל ארבעים פעמים בתוס'. ואין זה רק סתם משחק לומר להיפך, אלא שמחמת שאלה זו הגיעו התוס' להבנה עמוקה מהו גדר ויסוד הטומאה כאן, שאינו דיון בספק טומאה כללי, אלא רק לאוסרה על בעלה, מצד טומאת גופה.]

שליח שיצתה מקצתה אסורה באכילה -

פירוש,
אסורה אפילו מה שבפנים,
דשמה באותו מקצת שיצא,
יצא ראשו של ולד,
והוי כולו כילוד,
ולא קרינן ביה כל בבהמה תאכלו;
דאם יש מקצת שליח בלא ולד,
היה לנו להתיר מטעם ספק ספיקא.

תימה,

דסוגיא דהכא מוכח,

דשרי רבי אלעזר בשליח שיצתה מקצתה,

אי הוי ספק ספיקא באכילה,

ובסוף בהמה המקשה (חולין עז:),

משמע,

דאפילו בספק ספיקא - אסור רבי אלעזר,

דעל הך משנה דשליח שיצתה מקצתה,

קאמר רבי אלעזר,

לא שנו אלא בשאינה קשורה בולד,

אבל קשורה בולד - אין חוששין לולד אחר;

ובשאין קשורה - **ע"כ לא הוי אלא ספק ספיקא,**

כדקתני בברייתא,

דקתני התם שמה נימוח שפיר של שליח כו',

וא"כ כשאין קשורה - **תשתרי,**

דשמה אין שם ולד אחר,

ואפילו יש שם ולד אחר,

שמה לא יצא רובו.

ראיית התוס' הוא ממסכת נדה, שלא ניתן להשתמש בספק שמה היה זכר ושמה היתה נקיבה, כל פעם בהיפוך

במשנה בנדה "אין ידוע אם ולד היה אם לאו - תשב לזכר ולנקבה ולנדה". ומדובר שהספק הוא שמה היה בכלל ספק רוח ספק ולד. ופירשו שם התוס'. "אף על גב דהוי ספק ספקא (ספק רוח ספק זכר) - תשב לנקבה. דאי מטהרת לה מטומאת נקבה משום ספק ספקא, הכי נמי נטהרנה אם ראתה בל"ד ומ"א מספק ספקא (אלא שכאן יהיה ספק רוח ספק נקיבה) ולא ניהוש לזכר, והוי תרי קולי דסתרן אהרדי".

אחת מהשיטות לפרוך הוא להביא לידי גיהוך

[הסברא כאן של שימוש הפוך באה בלמדנות בניסוח חביב. "והשתא בתחילה התרנו משון דשמה זכר, השתא נתירנו משום שמה נקיבה, הרי ממה נפשך נעשה איסור." ונמצא כי הכלי של ספק ספיקא, נאמר כל פעם לגיוון שנוח לנו, והרי לא ניתן לראות כל מקרה כנפרד ועומד בפני עצמו.]

דאין מקצת שליח בלא ולד -

וא"ת,
לרבי אלעזר דאמר חוששת,
משום דאין מקצת שליח בלא ולד,
אבל אם היה מקצת שליח בלא ולד,
לא היתה חוששת,
היכי דמי,
אי ברה"ר - אפילו בחד ספיקא - מטהרינן,
ואי ברה"י - אפילו בספק ספיקא - נמי סמא,
דהא תנן (טהרות פ"ו מ"ד),
כל ספיקות שאתה יכול להרבות ברה"י,
אפילו ספק ספיקא - סמא.

וי"ל,

דשמעתין איירי, לענין לאוסרה לבעלה.

רק מאחר ורבי אלעזר סובר שיש וודאות לולד בכל שליח, לא ניתן לומר ספק ספיקא

החידוש של עולא בשם רבי אלעזר הינו, מכיוון שאין מקצת שליח בלא ולד, אלא בוודאות יש ולד. ואז כל הספק הוא רק אם יצא רובו או רק מקצתו. אבל אם היתה מציאות שאולי לא היה ולד כלל, היה לנו ספק ספיקא. הספק הראשון הוא, יתכן ולא יצא כלל הולד במקצת השליח שיצאה ביום הראשון, והספק השני הוא, אף אם יצא או ולד, שמה לא יצא רובו.

אלא שהתוס' מעלים קושייה, שאפילו ללא החשש של רבי אלעזר - היה לנו להחמיר ברשות היחיד

כל שאלת התוס' בנויה על ההנחה, כי אם היתה מציאות של מקצת שליח בלא ולד, וודאי שלא היתה חוששת. אלא שכאן אנו משתמשים בכלל של המשנה בטהרות, שברשות היחיד יש לטמא אפילו שיש לנו ספק ספיקא.

ומה שלגבי בהמה גזרנוף כאן אין צורך לגזור, שהרי מטמאה ביום השני. ולכן עורכים התוס' את החשבון כאן שהיא כן מותרת באכילה מדין ספק ספיקא.

לעומת זאת במסכת חולין הסוגיא מוסיפה מימד נוסף. כי עם היות והמשנה אומרת "שליא שיצתה מקצתה - אסורה באכילה", בגמרא מעמיד זאת רבי אלעזר דווקא שאין קשורה בולד, "א"ר אלעזר: לא שנו אלא שאינה קשורה בולד, אבל קשורה בולד - אין חוששין לולד אחר."

ומבארים התוס' את החשבון שאינה קשורה הרי זה רק ספק ספיקא, וכפי שהברייתא בחולין מסיקה בשיטתו. "תניא כוותיה דר' אלעזר: המפלת מין בהמה חיה ועוף ושליא עמהן, בזמן שקשורה בהן - אין חוששין לולד אחר, אינה קשורה בהן - הריני מטיל עליה חומר שני ולדות, שאני אומר שמא נימוח שפיר של שליא, שמא נימוחה שליתו של שפיר."

ומתוך כך מסיקים כאן התוס' שאם אינה קשורה, שיש כאן מקום להקל באכילתה מטעם ספק ספיקא. ספק ראשון שמא אין שם ולד אחד, וספק שני אפילו היה ולד אחר, שמא לא יצא רובו.

התוס' מתרצים בהוספת מימד חדש, שיש חילוק בין שליא של אחר הולד וקודם הולד

[אחד המימדים שבאים התוס' ללמדנו הוא החילוק. תשובתך אכן נכונה אלא שזה רק בעמדה מסויימת, אבל באופן אחר, הכל מתהפך. ומילות המפתח הינן "התם .. מיירי .. ורבי אלעזר איירי".

כלומר, הברייתא בחולין מיירי בשליא שלאחר הולד, שעליה נאמר במסכת נידה שכל מה שאנו תולים את השליא בולד הוא רק לאחר הלידה, שוודאי יצא ולד. אבל כאן שהוא מתיר באכילה, זו בכלל שליא אחרת, שלפני הלידה, שכלל לא ברור שיש כאן ולד, שבשעה שאין קשורה בולד, אנו יכולים לומר שיש ולד אחר.

בתירוץ השני משתמשים התוס' בכלי של גזירה. הגזירה אכן מקבלת, כי מהתורה מקצת שליא מותרת, כשיצאה לפני הולד. ומה שהיא אוסרת זה רק חומרה של חכמינו שזאת בדיוק הגזירה, שלא נטעה בחילוקים, באו ואסרו בכל המצבים כולל שליא שקודם הולד, לאסור מקצתה אטו כולה.]

כסימן ולד באשה [כך] סימן ולד בבהמה -

וא"ת,

ואמאי תולה בהמה באשה,

ומתניתין - לא מיירי אלא בבהמה.

ויש לומר,

משום דבאשה - פשוט לו יותר מבבהמה,

דהרי שפיר - שהוא סימן ולד באשה ולא בבהמה,

כדתנן בהלוקח (בכורות דף יט:),

סימן ולד בבהמה - שליא,

ובאשה - שפיר ושליא.

וי"ל,

ברייתא דקתני התם שמא כו',

מיירי בשליא של אחר הולד,

ורבי אלעזר - איירי בשליא שקודם הולד,

דודאי יש שם ולד אחר,

כשאין קשורה בה,

כדאמרין בהמפלת (נדה דף כו:),

דלא אמרינן תולין את השליא בולד,

אלא בשליא הבאה אחר הולד.

ועוד י"ל,

דהתם אסרי בספק ספיקא,

גזירה מקצת אטו כולה,

כדאמרין בשמעתין.

ההתייחסות לשליא שיצאה מקצתה

נקדים שיש טומאת לידה השונה בין זכר לנקבה. אשה המפלת "שליא", שהיא שק העור העוטף את הולד מסביב. וגם אם לא נמצא ולד בתוך השליא, הדין הוא כן, לפי שאין מציאות של שליא בלי ולד בתוכה, ומה שענה אין רואין את הולד, הוא משום שהוא נימוח, ונעשה כנוזל. אך כיון שנימוח הולד, אי אפשר לדעת אם הוא היה זכר או נקיבה.

הגמרא לאחר שהביאה אימרה של עולא בשם רבי אלעזר מביאה אמרה נוספת. שליא שיצתה מקצתה ביון ראשון ומקצתה ביום השני, על פי הכלל שאין שליא בלא ולד מונים לה כבר נהיום הראשון. אמנם רבא מקשה על כך, שהדבר יגרום לקולא, כי את ימי טהרתה היא מתחילה כבר ביום הראשון, ואולי יצא רק בשני, ולכן מחדש בחילוק, לעניין לחשוש, בטהרות שנגעה, זה כבר ביום הראשון, ולמנות מהיום השני.

אלא שעל כך שואלת הגמרא, וכי כל מה שבא עולא להשמיענו שחלק מהולד בשליא, יש להקשות ממשנה מפורשת במסכת חולין. כי שליא (של בהמה) שיצתה מקצתה (קודם שחיטת הבהמה) אסורה באכילה (כולה), ואף שאין בה (ולד). כי אינו ניתן בשחיטת האם, שיש לנו לחשוש שמא נחשב העובר כילוד. (מאחר ויש לנו את הכלל שאין שליא בלא ולד, אלא שנימוח, ואם נחשוש שהיה זה רוב הולד, הרי זה כנוזל).

מבארים התוס', שמאחר ואין לנו כאן ספק, הרי גם הנשאר נאסר. כי מאחר ויש ספק שיצא הראש, ונמצא שנוזל - הרי זה נאסר. ובכך יש לנו הוכחה שאין מקצת שליא בלא ולד. כי מה שכבר יצא, מאחר והאם טרם נשחטה, אין לו דבר המתיר אותו, ולכן הדיון הוא על מה שבפנים.

מקשים התוס' שיש כאן סתירה מדברי רבי אלעזר כאן בברייתא לעומת דבריו בחולין

הגמרא כאן עושה בהמשך את חשבונו של רבי אלעזר. לאחר קושיית רבא, האם בא להשמיענו שאין מקצת שליא בלא ולד, והרי על כך כבר אמרה המשנה בחולין. ומחמת קושיא זו, מבארת הגמרא, כי לא היה ניתן ללמוד מהמשנה בחולין שאין מקצת ולד, אלא זו רק גזירה מקצתה על כולה.

[דף יא עמוד ב]

גזירה מקצתה אטו כולה -**לאו דוקא,****דאיך נוכל לטעות להתיר כולה,**

שגם ביציאת מקצתה, היוצא - אסור מדאורייתא,

ולא קאמרינן,**גזירה מה שבפנים אטו מה שבחוץ.**

ועוד,

אי גזרינן אטו כולה, באשה - נמי לגזור.

אלא י"ל,

דאטו רובא קאמרינן,

דאי שרית ביציאת מקצת מה שבפנים,

משום כל אשר בבהמה,

אף על פי שיש לחוש,**שמא יצא ראשו באותו מקצת,****יבאו להתיר ביציאת רובו,**

אותו מיעוט שבפנים מהאי טעמא,

ולא ידעו שבמקצת - הוי ספק ספיקא;**אבל גבי אשה - לא שייך למגזר,****דלא אתי למיטעי,**

דליכא טעמא במה ישעו להשוות רוב למקצת,

אבל בבהמה - ישעו לומר,

שמה שבפנים לעולם - אינו כילוד,

כל זמן שלא יצא.

א"נ,

באשה - לא גזרינן למנות מיום ראשון,**דחומרא דאתי לידי קולא היא,**

דדלמא לא ימנו מיום ב',

למיהב לה ימי שומאה.

א"נ,

באשה - לא גזרינן,**דאפוי שומאה - לא מפשינן,**

כדאמרינן בביצה (דף ז.).

מיהו,

לעיל פירשנו,

דלא איירי לענין שומאה אלא לאוסרה לבעלה.

ופירש הקונטרס,

דבאשה - לא שייך למגזר,**הגמרא מקשה מה בא רבי אלעזר לחדש לנו שהרי משנה היא בחולין**

הגמרא הביאה אימרה נוספת של עולא משמו של רבי אלעזר. "שליא שיצתה מקצתה ביום ראשון ומקצתה ביום שני - מונין לה מן הראשון." ומחמת קושיתו של רבא, מבררת הגמרא מה חידוש יש בדברי רבי אלעזר, ובקושיית הגמרא יש שלושה חלקים החלק הראשון וכי זה מה שבאת לחדש? "דאין מקצת שליא בלא ולד, (בחלק השני דוחה הגמרא, שאין לומר כך, שהרי משנה מפורשת היא בחולין) תנינא: שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, (וכעת מביאה הגמרא את ההוכחה, בשלב השלישי של הקושיא, שעם היות ובמשנה דובר על בהמה, הרי יש לתלות את שניהם יחדיו) סימן ולד באשה, סימן ולד בבהמה!" ואכן על כך עונה הגמרא מה התחדש. (דיש מקצת שליא בלא ולד, וגזירה מקצתה אטו כולה).

החידוש הוא שאנו מעתיקים את דין המשנה גם לגבי אשה

אלא שעל כך אכן מקשים התוס', שהקושיא עולה מאליה. והרי מאחר והמשנה דנה בבהמה, מדוע מקשרים זאת לאשה. ועונים. שהמשנה לא באה כאן לומר דשליא הוי סימן ולד באשה, דמילתא דפשיטא היא. אלא המשנה רצתה לתת טעם, למה שליא שיצאה מקצתה אסורה באכילה. ואומרת המשנה טעם, דכמו ששליא - הוי סימן ולד באשה, כך הוי סימן ולד בבהמה. דלא תאמר דשליא הוי כמו שפיר דהוי סימן ולד רק באשה ולא בבהמה, אלא שליא הוי סימן ולד אף בבהמה. כלומר, מאחר וראינו בבכורות שאין להשוות את האשה והבהמה בכל. ולדוגמא השפיר קיים רק באשה ולא בבהמה. הרי יש לנו לדעת כי בעניין השליא כן יש אפשרות ללמוד האחד מן השני, כי השליא היא סימן בשניהם.

גם כשמשווים אין משמעות ההשוואה זהות מוחלטת

[חידוש התוס' הוא על השאלה מדוע תולה בהמה באשה. שהרי מילות הגמרא כסימן ולד באשה כך יש לך לדעת שכך הוא בבהמה. ואם כן השאלה היא שהאשה הוא הבסיס ומתוכו אנו למדים גם על הבהמה. ואילו אנו רואים לכאורה שכיוון הלימוד הוא הפוך, שהרי המשנה מדברת רק בבהמה, וממנה אנו למדים גם לגבי אשה.

ועונים על כך התוס', שבאשה פשוט לו יותר. ואכן יש כשלושים פעמים בתוס' את מילות המפתח "פשוט .. יותר". ומביאים על כך הוכחה, ממשנה בבכורות לידע כיצד כבר אין כאן בכור. מאחר ולקח בהמה מן הגוי, ואם היו הסימנים הללו, הרי כבר אינו נקרא בכור, שאנו אומרים שהיה כאן ולד, ומזבאים הסימנים שכבר נולד, אם היה בהם שליא. ושם מובא ששפיר קיים רק באשה. ואמנם השליא אכן קיימת בשניהם.]

דלא אתי למטעי, כיון דחזו דמכי ילדה בשני - מטמינא לה.

וקשה,
דהא דחזינן דמטמינן לה בשני,
אמרי משום דנפקא כולה.

ביאור הגזירה של מקצתה אטו כולה לפי רש"י

המשנה בחולין (עז, א) לומדת שמאחר ושלית הבהמה ניתרת בשחיטת האם, כאשר לא יצאה השליא לפני השחיטה. הרי אם יצאה מקצתה היינו סוברים שיתכן ויצאה ללא כל ולד, ואכן אם יצאה מקצתה לא היה לנו לאסור את כולה, שמא יצא רק מיעוט ולא ולד. ואולם באו חכמים וגזרו על יצאה מקצתה, על מצב בו יצאה כל השליא אלא שחזרה. ויטעו בכך שיאמרו אפילו במצב זה שלא יצא הולד, ומאחר ואין מצב שיוצאת כל השליא בלא ולד, אין אנו יכולים להתיר השליא באכילה משחיטת האם שהיתה לאחר מכן. וכך ביאר רש"י את הגזירה.

התוס' מקשים על שיטת רש"י, ונוקטים בדרך חדשה, שהגזירה היא לא אטו כולה אלא אטו רובה

התוס' לומדים שלא ניתן לטעות להתיר כולה. כי מאחר ואין אומרים גזירה מה שבפנים על מה שבחוץ. אלא הגזירה הינה על כולה, בכך לא ניתן לטעות, מכיוון שאפילו על המקצת שיוצא הרי הוא כאבר מן החי, ואסור לאוכלו. ואפילו היינו סוברים שיצא רק מקצתו, עדיין לא היינו יכולים להתיר לאוכלו מחמת הספק שמא יש בו חלק מהולד.

ועוד מקשים, שכלל אין מציאות אצל אשה שיצא כל השליא, ולאחר מכן שיחזור. מאחר דהחשש ביצאת כולה הוא שיטעו לומר דאע"פ שיש כאן לידה מ"מ אין זה אוסר את מה שבפנים, ומשו"ה שפיר כתבו התוס', דחשש זה שייך רק בבהמה ולא באשה.

מילת השלילה של התוס' הינה לאו דוקא

[התוס' חלוקים על פירוש רש"י, שהגמרא דנה בגזירה של מקצתה אטו כולה, ולכן פותחים במילות המפתח "לאו דוקא", המופיע מאות פעמים בתוס'. וממשיכים בשני תירוצים של "דאיך נוכל לטעות" והשני "ועוד אי גזרינן אטו כולה" ומביאים הוכחה בדרך השלילה על כך.]

מעת התוס' צריכים לבאר מה מועיל לומר גזירה אטו רובה

דאע"ג דביצאת רובה - נמי לא הוי לידה בתורת ודאי, שהרי אם ראשו של הולד הוא בצד השני - אין כאן לידה, מ"מ סגי לן במה שהוא ספק לידה. ואבל באשה כל אחד יודע, שטומאתה תלויה בלידה. שהרי כתוב בתורה מפורשות אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה. ולכן לא יבואו לטעות כי אף שיצא הרוב, עדיין אין כאן לידה. וטעות כזאת יכולה לחול רק בבהמה, שיחשבו שעם היות וכבר יצא הרוב ויש כאן גדר של ספק לידה, הרי גם מה שנשאר בפנים הוא חלק מאותה לידה.

הסיבות לא לגזור באשה, שהגזירה עלולה להביא לידי קלקול

הגזור ומחמיר כי יש להתייחס לאשה שילדה כבר ביום הראשון, עלול לגרום שהאשה תסיים את טומאתה מוקדם יותר ממה שנכון. ונמצא כי עם היות והחמרת בתחילתה, אבל הקלת על היום ט"ו בסופה.

ועוד מובא במסכת ביצה, כי עם היות והחמירו לא לאכול, אבל לטמא - לא טמאו, כי מדרבנן לא באים להרבות בטומאה. ולכן מאחר וכל הדיון הוא על גזירה, ומאחר וכל גזירה היא מדרבנן, הרי סתם להרבות טומאה, לא היינו עושים זאת באשה, ולכן מאחר ומדובר באשה על איסור לבעלה, לא היינו יכולים לתרץ כך.

התוס' מקשים גם על סוף דברי רש"י

מה שמטמאים את האשה בשני - אינו מועיל לטועים, שימשיכו לסבור, כי ביציאת רוב השליא היא טהורה. וכל מה שטימאנו אותה בשני הוא מחמת הלידה, שזו יציאת כולה. אמנם הם כן ימשיכו לטעות.

בכור שנטרף בתוך ל' יום -

פ"ה,

שנהרג.

**ובמת מעצמו - לא איצטריך קרא,
לאשמועינן דאין פודין,**

דהא כתיב 'ופדויו - מבן חדש תפדה',
אבל נהרג - איצטריך לאשמועינן,

דלא אמרינן,

**אי לאו דאקטיל - הוי חי ולא נפל הוי,
ולפרקיה.**

משמע קצת,

דאם קים לן בגויה,

דכלו לו חדשיו וחי - **היה חייב לפדותו.**

וקשה,

דבפרק יש בכור (בכורות דף מט.) אמר,
גבי פודה בנו תוך ל' יום ונתאכלו המעות,

לאחר זמן - אין בנו פדוי,

ואמאי,

והא אגלאי מילתא למפרע, דלא נפל הוא.

אלא ודאי **גזירת הכתוב היא,**

מ'ופדויו - **מבן חדש תפדה',**

דאפילו קים לן שכלו חדשיו - **צריך ל' יום.**

ואף על גב דמהאי קרא נפקא לן,

(שבת דף קלה:),

כל ששהה ל' יום באדם - אינו נפל,

הכי נמי דרשינן (שם),

ח' ימים בבהמה - אינו נפל,

מדכתיב מיום השמיני והלאה - ירצה לקרבן,

כי כלו לו חדשיו, ולא רק שאין אנו אומרים שמוא, אלא כאן יש לנו מידע ברור - היינו כן צריכים לפדותו, והחיוב היה חל, אף שנהרג.

מקשים התוס' על סברא זו מהלכה שמי שפדה קודם זמנו - אלא שהמעוה נתאכלו

הגמרא בבכורות מביאה מחלוקת אמוראים. הפודה את בנו בתוך שלשים יום, רב אמר: בנו פדוי, ושמואל אמר: אין בנו פדוי. רבא מבאר שמחלוקתם היא כמוהו שאמר שיהא פדוי לאחר השלושים, בזמן בו ראוי הוא להיפדות, אלא שבשעת השלושים כבר אין מעוה מאחר ונתאכלו. והגמרא הכריעה כדעת שמואל, שאכן הפדיון לא חל.

אלא שהתוס' מקשים, לפי סברת רש"י מאחר והוא הגיע לגיל חודש, ברור לנו שאינו נפל, ומתוך כך לומדים הם שגזירת הכתוב היא, כלומר לא מצד סברא, שרק לאחר שלושים יום יהיה חל החיוב, ואין זה קשור כלל האם כן או לא כלו חדשיו, כלומר הוא תינוק של תשעה ירחי לידה ובוודאי שאינו נפל.

קושיית התוס' על בן שמונה ימים לקרבן

הברייתא במסכת שבת מדייקת שני דברים. מצד אחד לגבי גיל נפל לאדם ומצד שני גיל נפל לבהמה. "תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל ששהה שלשים יום באדם - אינו נפל, שנאמר ופדויו מבן חודש תפדה. שמנת ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'."

ומדייקים התוס' בקושייתם ממסכת ראש השנה, בה נאמרה החקירה "איבעיא להו: בכור מאימתי מונין לו שנה? אביי אמר: משעה שנולד, רב אחא בר יעקב אמר: משעה שנראה להרצאה. ולא פליגי, הא - בתם. הא בבעל מום. בעל מום מי מצי אכיל ליה? - דקים ליה ביה שכלו לו חדשיו." כלומר, לא נחלקו אביי ורב אחא בר יעקב נעל כך שאין מונים שנה אלא מזמן שראוי הוא לאכילה. רב אחא הולך על בכור תם, שראוי לאכילה רק לאחר שמונה ימים, כבפסוק. ואילו אביי מעמיד בבכור שהוא בעל מום. העומד להשחט מחוץ לעזרה בתורת חולין, ומיום שנולד הוא ראוי לכך.

ועל כך הקשו וכי אפשר לאכול בעל מום ביום שנולד? והרי יתכן שהוא נפל שאסור באכילה, ואין השחיטה מתירה לאכול בהמה אלא מיום השמיני והלאה, שאז הבהמה יוצאת מכלל ספק נפל. ותירצו אביי דיבר באופן דקים ליה ביה, שהבעלים יודעים שכלו לו חדשיו, שמלאו חדשי הריון הבהמה לפני שהוא נולד, ובמקרה שכזה אפשר לאכול מיד.

ועל זה מחדשים כאן התוס' בקושייתם, כי אף לאחר סברא זו, עדיין אין אנו הולכים אחר סברא, הכוללת שקים לו שכלו חדשיו, אלא ממתנינים עד היום השמיני. כלומר, זו קושייה נוספת על הסברא שהידיעה כי כלו לו חדשיו בתינוק אדם היא הגורמת את הכרח הפדיה, עוד לפני הגעת שלושים יום בפועל.

קושייה נוספת שלא ניתן לפרש שהוא נהרג, מהפסוק של בכור שנטרף בתוך ל' יום

הגמרא במנחות מביאה שאלה ששאל פלימו את רבי. רבי. רבי. שיש לו שני ראשים באיזה מהן מניח תפילין? ומתוך שהרגיו

ואפילו הכי כי קים לן דכלו חדשיו, הוי מחוסר זמן תוך שמונה,

כדמוכח בפ"ק דר"ה (דף ו:),

דאמר [בכור] מאימתי מונין לו שנה, חד אמר - משעה [שנראה] להרצאה,

וחד אמר - משעה שנולד,

ולא פליגי,

הא - בתם, הא - בבעל מום,

ומוקמינן לה התם,

דקים ליה בגויה דכלו לו חדשיו,

ואפילו הכי - לא חזי להרצאה עד ח'.

ועוד,

דבסוף הקומץ רבה (מנחות דף לו:),

מחייב גבי בכור שיש לו ב' ראשים,

ליתן לו י' סלעים לכהן,

ופריך עלה מבכור שנטרף דפטור,

ואי נטרף - היינו נהרג,

היכי מדמי ליה להכי.

ועוד,

דלא הוה ליה למימר נטרף, אלא נהרג.

ועוד,

דאסיק גמרא אך חלק,

הא כיון שנהרג תוך ל' יום,

מופדויו מבן חדש נפקא.

ומפרש ר"ת,

שנטרף - היינו שנעשה טרפה,

והשתא מדמי ליה שפיר בהקומץ,

לבכור שיש לו ב' ראשים, דהוי נמי טרפה,

דכל יתר - כנטול דמי.

בכור שנטרף בתוך שלושים יום

הגמרא הביאה הלכה נוספת שעולה הביא משמו של רבי אלעזר. "בכור (אדם) שנטרף בתוך ל' יום - אין פודין אותו. וכן תני רמי בר חמא, מתוך שנאמר: פדה תפדה, יכול אפילו נטרף בתוך ל' יום? ת"ל: אך - חלק."

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י. ומתוך קושיות רבות סוללים הבנה אחרת. רש"י מפרש שהמציאות היתה בכור אדם שדווקא נהרג בתוך ל' יום, ורק על כך יש חידוש. והוא דוחה מציאות אחרת, שאם היה מת מעצמו מאחר והפסוק אומר ופדויו מבן חודש תפדה, כבר התורה מעצמה אמרה שאין לפדותו. וכל החידוש כאן הוא שהיינו עלולים לסבור בטעות, כי מאחר ונהרג, ואנו יודעים שאינו נפל, וגדול הוא וכלו לו חדשיו, ואם לא היתה התערבות חיצונית שנהרג, הרי אינו נפל, וכן היה ראוי לפדות אותו. ועל כך באה אמרתו של רבי אלעזר וחידשה לנו, כי גם במקרה כזה - אין פודים אותו. מחדשים התוס', שלשיטתו אם היה ידוע לנו בבירור

בהמה גסה -

אין עיקר הדבר כאן.

ובפ"ק דקדושין (דף כה:): הארכתני.

בהמה גסה נקנית במשיכה

הגמרא במסגרת מספר אמרות שאמר עולא משמו של רבי אלעזר, מביאה כי בהמה גסה נקנית במשיכה, כלומר, שהקונה מביאה את הבהמה לרשותו, בין אם על ידי משיכת הבהמה ובין על ידי הולכתה, או לרשותו או למקום צדדי ברשות הרבים ששייך לכולם, מצד שלכל אחד יש זכות לשים את חפציו.

המשנה בקידושין מביאה, כי בהמה גסה נקנית במסירה. והגמרא אכן דנה על דברי רב שאמר כי הבהמה הגסה נקנית במשיכה. ומבארת הגמרא, כי הוא אמר זאת לפי הברייתא שאמרה כי משמם של חכמים שזו וזו (הגסה והדקה) נקנות במשיכה, והכוונה לא באה לחלוק על המשנה, אלא להוסיף קניין, וכפי שרבי שמעון שם לומד כי זו וזו בהגבהה.

מדוע העבירו התוס' את הדיון לקידושין?

לפי שמלת במשיכה סובלת שני פירושים, או במשיכה לחוד או אפילו במשיכה, לפיכך אמרו שאין עיקר הדבר כאן, כדי להאריך ולברר הפירוש.

נראה דקשה להו, ר' אלעזר דאמר בהמה גסה במשיכה, דאמר כמאן? דלחכמים - אף בהמה דקה במשיכה, והוא אמר בהמה גסה דוקא, ולר"ש - זו וזו בהגבהה, אבל באמת קושי זאת לא קשה, אלא לרש"י דפירש שם בקדושין דקניית משיכה גריעה מקניית מסירה, אבל לפי פירוש התוס' שם, דפירשו דקניית משיכה עדיפה מדמסירה, אם כן לא קשה ולא מידי, דשפיר אתיא. אם כן רבי אלעזר - כרבנן, וקאמר בהמה גסה במשיכה, וכל שכן בהמה דקה.

התוס' שולח למקומות בהם האריך

[כחמישים פעמים התוס' מפנים למקום אחר בו דנו עם מילת המפתח "הארכתני". אלא שכאן מבארים התוס', שמאחר וכאן זאת אינה עיקר הסוגיא, שרק הובאה שעוד אמרה של עולא משמו של רבי אלעזר, ושם זו משנה, ועליה הובאה באריכות מחלוקת רש"י ותוס', לכן שייך היה להפנות לשם.]

מה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין -

שמתביישין להביאם לבית דין, ומחלי אהדדי.

ופסק רב אלפס,

דוקא בגדי חול, אבל בגדי שבת - שמין,

והכי איתא בירושלמי.

במסגרת חלוקת היתומים, מיצד להעריך את הבגדים

אותם לובשים, הם וילדיהם?

הגמרא הביאה אמרה נוספת שעולא אמרה משמו של רבי אלעזר. כי בשעה שהתייתמו האחים, הרי יש לדון כיצד יש לחשב את הבגדים שעליהם בחלוקת הירושה. ומחדש כי

אותו בשאלתו אמר לו קום תקבל על עצמך גלות או נידוי, על שאלה שלא רק שהיא מטופשת, אלא שבכך הינך לועג לי. ואז בדיוק, הגיע אדם לפני רבי ושאלו שנולד לו תינוק עם שני ראשים וכמה הוא נדרש ליתן פדיון בכור חמישה סלעים או עשרה? והגיע אותו הסבא ואמר שעליו ליתן לו עשרה סלעים.

אלא שהקשו עליו לפרוך דבריו. איני, והתני רמי בר חמא: מתוך שנאמר "פדה תפדה את בכור האדם" שומע אני אפילו אם נטרף נהרג הבכור בתוך שלשים יום שיהא חייב האב בפדיונו, תלמוד לומר שאם נהרג בתוך ל' יום האב פטור מלפדותו, דכתיב "אך פדה תפדה" ודרשינן "אך" חלק שהנהרג פטור מפדיון, וכן בכור זה שיש לו שני ראשים הרי אינו יכול לחיות וכנטרף הוא, ומדוע חייב לפדותו? ותירצו: מ"אך" חלק אין ללמוד לכאן, כיון שעדיין הוא חי ולא מת, וזה שחייב עשרה סלעים ולא חמשה שאני הכא לגבי פדיון דבגולגולת תלא רחמנא שכתוב "חמש שקלים לגולגולת" וכיון שיש לו שני ראשים חייב עשר, חמש על כל ראש.

על כל פנים מדייקים התוס' לכאן, שאם נטרף הרי הוא נהרג, לא היו יכולים לדמות זאת, כי כל הדיון הוא רק שאלה שיש לו מציאות שיש לו גדר טריפה.

שאלה נוספת - אם מדובר שנהרג, היה לגמרא למלכתחילה לשאול כאן נהרג, ולא נטרף. ועוד קושיא, שהגמרא עונה אך בא לחלוק. שהפסוק אומר אך פדה תפדה, ומה מטרת התוספת של אך? וכן תני רמי בר חמא [שנה כן מברייתא]: מתוך שנאמר "אך פדה תפדה את בכור האדם" [במדבר יח], בלשון כפול "פדה תפדה", שמשמע שבא לרבות, יכול [אפשר שבא לרבות] שאפילו נטרף [נהרג] בתוך שלשים יום חייב אביו לפדותו? תלמוד לומר "אך פדה תפדה", חלק הכתוב. והיינו, שבא הכתוב לחלק ולמעט, שלא כל בכור נפדה, אלא דוקא כשלא נטרף תוך שלשים. כי אם היה נהרג, בכלל היינו למדים זאת מהפסוק האחר, שבא לאחרי (טז) ופדיון מִבְּנֵי-חֵדָשׁ תִּפְדֶּה.

עונים התוס' בשם ר"ת, שנטרף משמעו שנעשה טריפה, ולכן יכלו לדמותו לבכור שיש לו ב' ראשים. וכפי שהרחיבו התוס' במנחות בתירוץ "ומפרש ר"ת, דנטרף - היינו דנעשה טריפה, אף על פי שחיה יותר מל' יום, וכיון שיש לו שני ראשים - היינו טריפה, דכל יתר - כנטול דמי."

ריבוי קושיות בהכרח סולל פירוש חדש

[הפעם נביא בתור כלל את לשון התוס' רבינו פרץ, שנקטו כפי שבכל מקום שמביאים התוס' ריבוי קושיות, ולאחר סוללת קושיות זו, ממילא מבארים אחרת. ואם כאן רק אמרו ומפרש ר"ת.

הרי הלשון עם העונה המופיעה פעמים רבות הינה כפי שנאמר שתוס' רבינו פרץ "לכן נראה לר"ת שנטרף שנולדו לו סימני טרפות, פירוש שנעשה טרפה." ואכן מאות רבות של פעמים מובאים בתוספות "לכך נראה" או "לכן נראה". שהוא לשון של ענווה, שמאחר ויש כל כך הרבה קשיים להעמיד כרש"י, מתוך כך אנו סוללים [מהלך חדש בסוגיא].

כי היכי דלשתמע מיניה,**כדאמרינן בהניזקין (גיטין נב):** גבי עמרם צבעא.**ההתייחסות לגדול האחים, לעניין שומת בגדיו, ביתומים**

לאחר שראינו את כללו של רבי אלעזר, שהובא על ידי עולא, כי האחים שחלקו - מה שעליהם שמין, בא רב פפא לצמצם, שקיימת התייחסות נפרדת לגדול האחים. ואין הוא בא לחלוק שהרי זה נאמר בלשון של אמר רב פפא שהיא לשון שבאה להסביר, ולא לחלוק. "אמר רב פפא: פעמים אף מה שעליהן אין שמין, משכחת לה בגדול אחי, דניחא להו דלשתמעון מיניה."

כי כל בסיס המחילה הינה כפי שראינו יש בה טעם וסברא. וכאן ראינו מציאות שהאחים לוקחים את האח החשוב שבהם, שהכל מקשיבים לו, ובכוונה מלבישים אותו בלבוש יקר יותר, על מנת שהוא ייצג אותם. ונמצא כי הוא מצד עצמו וודאי לא היה מוכן להוציא על כך מכיסו, ואדרבא, הם אלו שהוציאו מכיסם כי זה לטובתם.

הנחת היסוד שבגדי האח הגדול לטובתם נמונה, אך**אינה מחייבת, וברירת המחלל שלא ישומו**

התוס' מבארים, כי עם היות ויש סברא, שגדול האחים - אין לשום בגדיו, אלא שזה תלוי עדיין ברצונם. ויש כאן יסוד משמעותי על ברירת מחלל. העיקרון הטבעי הוא שאכן זה לטובתם. וכך אנו באמת מתייחסים ומקבלים את שיטת רב פפא.

מביאים התוס' על כך ראייה מגמרא בגיטין בו היה אפוטרופוס שהיה צבע. ובאו קרוביהם לפי רב נחמן והתלוננו כי הוא לבוש בפאר על חשבון היתומים. דחה אותם רב נחמן, שאפילו שנכון הדבר, הרי זה צורך היתומים, שכאשר הוא מטפל בענייני היתומים שיהיו דבריו נשמעים, ואין בכך גזל.

עד שלא מחו - אנו מסברא משאירים זאת

[מילת המפתח בתוס' הינה "כל זמן שלא". המופיעה קרוב למאה פעמים בתוס'. נכון שיש להם זכות למחות ולבטל את מעלת גדול האחים, המתלבש בפאר על חשבונם. אבל מאחר ועדיין לא ניצלו זאת - אנו מניחים שכך ראוי שלא לשום את בדיו, ומסברא הוא מקבלם ללא כל שומא.

ולא רק שזאת סברא, אלא מביאים התוס' הוכחה חיובית מעמרם הצבע האפוטרופוס. ונראה לי לחדש, כי מי שעובד כצבע - הרי בגדיו מלוכלכים, וכנראה הבגדי ייצוג, שלקח מכספם נועדו על מנת שלא ילך בבגדיו הבזויים מעבודתו, ובכך יזלזלו בהם.]

לא מבעיא שומר חנם שמסר כו' -**פירוש****דפטור אם נגנבה או נאבדה.****ומיהו,****שומר שכר, כי משלם - משלם לבעלים,****כדאמרינן בהמפקיד (ב"מ לו):**

מאחר וכבר הגיעו לבית הדין, אף את הבגדים שעליהם הם שמים, מכיוון שנקנו הם מכספי הירושה, אלא שמה שעל בניהם ובנותיהם אין הם שמים.

בטעם הדבר ציין רש"י דכיון דבנים ובנות לא אתו לבי דינא לא מבזינן להו למיתי. והתוס' ביארו כי מאחר והבאתם הינה ביוש הקטנים, לכן מלכתחילה מחלו על כך. אלא שמאחר ומדובר על מחילה, הרי זה קורה בדבר שהוא פחות חשוב, ולכן בקל מוחלים הם. ולכן יש לחלק בין בגדי חול לבגדי שבת. ועל כן מביאים התוס' משמו של רב אלפס, כי אכן על בגדי שבת החשובים אין מחילה, ולכן הם שמים, וכך מובא בירושלמי (פרק א' קידושין הלכה ד).

גם בירושלמי דייקו, כי דבר עם חשיבות, ואפילו הוא**לבוש, כן שמין**

רב יהודה שֶׁלַח שָׁאֵל לְרַבִּי יְעֹזֵר, הָאֲחִין שֶׁחֲלָקוּ אִם הָיוּ שׁוֹתֵפִים בִּירוּשָׁה שֶׁנִּפְלָה לְפָנֵיהֶם וְלֵאחֲרָה זִמְנָן רוּצִים לְחֻלְקָא, מַה חֻלְקִים? אָמַר לֵיהּ חֻלְקִין מַה שֶׁעָלִיָּהֶן - בְּגָדִים שֶׁעָלִיָּהֶם, וְאִין חֻלְקִין לֹא מַה שֶׁעָלָה בְּנִיָּהֶן, וְלֹא מַה שֶׁעָלָה בְּנִיָּהֶן וְאִף עַל פִּי שֶׁהֵם בָּאִים מִתְּפוּסַת הַבֵּית, דְּהֵיִינוּ מִמָּה שִׁירְשׁוּ, מִשׁוּם שֶׁמֶן הִסְתַּם מִוְחָלִים זֶה לָזֶה עַל בְּגָדִים אִלוּ.

רבי אימי אומר, העושה שום לביתו אם עשה בגדים לאשתו והם שוים הרבה, וכשבאים לחלוק מביאין שום לעצמן לאמצע וחולקין שמים ערך הבגדים וכל אח יקבל חלקו בערך הבגדים. העושה קטלא לביתו עשה תכשיט לאשתו אין מביאין לאמצע וחולקין כי אשתו זכתה בתכשיט, וכל זה רק בראייה להשתמש בחול בימי חול, כלומר שאינו כל כך חשוב ולכן מן הסתם מוחלים אצל בראייה להשתמש רק ברגל דהיינו שהוא חשוב ויקר מביאין לאמצע וחולקין.

רבי מנא אומר, פלי רגל בגדים שמשתמשים בהם בחג וחולקין. פלי שבת, צריכא יש ספק אם זכו בהם או חולקים לאמצע. רבי אבין פשיטא ליה, בין פלי רגל בין פלי שבת מביאין לאמצע וחולקין. רבי זעירא בעא קימי רבי מנא, אילין בולסטיא מראות של זכוכית שהבנות משתמשות בהן, האם קנו לעצמם או צריכות חלוקה לאמצע? אמר ליה חכים אתם, דאית לה בולסטיין סגין אתה חכם ויש לך הרבה מראות לכן אתה מתעניין בזה. וענה לו אמר ליה, מביאין וחולקין.

הכלל שיש חילוק, כי יש לצמצם שמדובר דווקא, אבל**בעניין אחר - לא**

[מעניינים ביותר מילות המפתח "דוקא .. אבל". שיש כאן שתי תנועות מנוגדות. מצד אחד אנו כן מקבלים את הכלל, אלא שמצמצמים שאינו בכל מצב, והמילה דוקא או דווקא באה להורות שהכלל אינו בכל מצב, ואילו המילה אבל - היא מנגדת. ושילוב זה קיים למעלה מחמש מאות פעמים בתוס'. כי הרי אם נלך כאן על סברא, רעיון המחילה הוא בדבר לא משמעותי, אבל כל בגדי השבת היקרים, יוצא לגמרי מעיקר טעם המחילה].

בגדול אחי -**אם מוחין - הרשות בידם,****אבל כל זמן שלא מיחו - מסתמא ניחא להו,**

ולא מיבעיא שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלווי עלייה לשמירתו, אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם, דהשתא גרועי גרעיה לשמירתו - נמי פטור, שהרי מסר לבן דעת.

התוס' דוחים הבנה לא נמונה בהבנת מילות הגמרא של עלווי עליה לשמירתו

[אחד הכללים שהתוס' מבארים בעומק חדש נובעים משלושה שלבים. השלב הראשון, "אין לפרש" - דחיית פירוש שלכאורה לא רק שנראה ממבט ראשון אפשרי, אלא כפי הנראה מאחר ועלה בבית המדרש באו לבטלו. והכוונה שלפני כן מאחר והיה שומר חנם היה פטור על הגניבה, וכעת העלווי שהשמירה מרחיבה את כיסוי התביעה. השלב השני הוא נתינת הטעם לשלילת הפירוש המוצע "דהא", שכאן מאחר והצד השני הוא גרעיה גרועי, שלכאורה במסירת הפקדון הוא יפחית את כיסוי התביעה, אלא שאת זה לא ניתן לומר.

השלב השלישי - הצעת הביאור המתוקן. וכאת מילת המפתח בתחילה הינה "אלא" שיש לה שני תפקידים, הראשון לשלול את מה שנאמר עד עתה, והשני לפתוח מה כן נכון. והוא שבהיותו שומר שכר, מסתמא הוא מתאמץ הרבה יותר בשמירה. ונמצא כי העליה הינה באיכות השמירה, ולא בהרחבת או צמצום כיסוי וחיוב השמירה.]

את מהימנת לי בשבועה -

לפי טעם זה,

אם השני נאמן יותר מן הראשון - נראה דפטור,

אבל בהמפקיד (שם) **איכא טעמא אחרינא,**

דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר,

ואין שני טעמים הללו שוין, כדמוכח התם.

ואין להקשות לעולא,

דהכא - **היכי פליג אהווא טעמא,**

הא מתניתין היא בפרק כל הגט (גיטין כט.),

אם אמר טול ממנה חפץ פלוני,

לא ישלחנו ביד אחר,

שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.

וי"ל,

דהווא - לכתחילה,

אבל לא מצינו שיתחייב בדיעבד על כך.

מחלוקת רבא ורבי אלעזר בשומר שמסר לשומר

השיטה הראשונה של עולא משמו של רבי אלעזר סוברת שאכן רשאי השומר למסור לשומר, ואפילו הוא מפחית משמירת שומר שכר לשומר חנם, כל עוד יש בן דעת ששומר על הפיקדון. אולם רבא חולק, והסברא שלו הינה דרגת הנאמנות של השומר מצד המפקיד, ואפילו הוא כביכול מעלה את רמת השמירה, משומר חנם לשומר שכר, הרי בעל הפיקדון עדיין יכול לומר לו, שאינו מקבל את מעשיו, מטעם שהשני אינו נאמן לו בשבועתו.

דהלכה כרבי יוסי,

דאמר, היאך הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו.

אופן האפשרות של שומר שמסר לשומר

קיימת מחלוקת, האם מותר לשומר האחד להעביר לשומר אחר. שיטת עולא משמו של רבי אלעזר, שהוא רשאי לעשות כן. ואין הדבר קשור כלל על דרגת השמירה, שיש שומר חנם ושומר שכר. אלא אפילו הוריד בדרגת השמירה, מאחר ועדיין השאיר את החפץ של הפקדון תחת שמירה, הרי מאחר ויש בן דעת היודע ומסוגל לשומר, אנו דנים על עצם השמירה, והיא אכן נשארה, ועל כן רשאי הוא לשיטתם.

על פי סברא כזאת, אפילו הוא העלה את דרגת השמירה משומר חנם לשומר שכר. ואכן על אונס היו שניהם חייבים, אלא שהוא העביר לשומר שכר, ואם תאבד, יצטרך שומר השכר לשלם. אלא שלמרות שהשומר חנם העביר לשומר שכר. הרי אם כעת תאבד, והוא ירוויח את התשלום, נמצא שהוא עושה סחורה ברכוש חבירו. ואילו אנו פוסקים כרבי יוסי, שאינו יכול לעשות כך. ולכן שומר השכר ישלם את התשלום ישירות לבעלים במידה והיתה גניבה או אבידה, אף שהשומר חנם מצד עצמו היה פטור. שהרי משנה מפורשת היה בפרק המפקיד (ב"מ לה, ב) "השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה - ישבע השוכר שמתה כדרכה, והשואל ישלם לשוכר. אמר רבי יוסי: כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו? אלא, תחזור פרה לבעלים." והכריעה הגמרא (לו, ב) "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי." (אמנם היה מי שפסק, שעל הרווח לא יכול השומר חנם לקבל ערך הפיקדון לעצמו, אבל הוא כן ישלם לו את שכר השמירה שהוציא מכיסו.)

מילת הקישור מיהו, באה להפך נקודה מסויימת

[אמנם מילת המפתח "ומיהו" מצויה לאלפים בתוס', אלא שיש להבין כי מצד אחד השומר שכר הוא עומד במקום השומר חנם שהעביר לו. ונמצא כי כאשר מי שמינה אותו היה השומר חנם, שהיה פטור מגניבה ואבידה, הרי כעת כשומר שכר - עליו ליתן לו את מה שמקבל באם אבדה או נגנבה. וכפי שאכן סוברת המשנה. אלא שאנו מכריעים כרבי יוסי, ולכן התשלום יהיה ישירות לבעלים. וזה המיהו שמהפך את היותו תחתיו, להגביל שזה רק על עצם יכולתו להעביר את השמירה.]

דעלווי עלייה לשמירתו -

אין לפרש עלייה,

שאם נגנב - **תחזור לבעלים,**

דהא גרועי גרעיה - לא אפשר לפרש בענין זה,

אלא העלווי והגרעון הוי,

דשומר שכר - **מסר נפשו טפי לשומרו,** משומר חנם.

יכולתו של שומר להעביר לשומר בכל מצב לפי דעת רבי אלעזר

הגמרא מוסיפה דין נוסף שעולא ציטט משמו של רבי אלעזר. "ואמר עולא א"ר אלעזר: שומר שמסר לשומר - פטור;

שמלבישין אותו בטלית הראוי לו, ולא כר"ע דאמר בפרק המקבל (שם קיג:), כל ישראל ראויין לאותו איצטלא.

ור"ת פוסק הלכה, דאין מסדרין.

הגמרא הביאה שהלכה שגובים מהעבדים, וביארה באיזה אופן מדובר

הגמרא הביאה דין נוסף שעולא אמר משמו של רבי אלעזר, הלכתא גובין מן העבדים. ביררה הגמרא מה חידוש יש כאן, שהאם מדובר באופן שיש כאן יתומים, שאין גובין מהמטלטלים שלהם, והחידוש הוא שכאן עבדים כקרקעות? וענתה הגמרא, שלא, אלא מהלווה עצמו. ותמזה על כך הגמרא, שאם אפילו מגלימה שעל כתפו לוקחים לו, מה החידוש בעבד. ותירצו שמדובר בעבד שהוכרז כאפותיקי, ובניגוד למטלטלין, אף שהיו אפותיקי, באם מכרם הלווה, כבר אינו יכול לגבות, וכאן מהעבד, אף אם מכרו - גובה אותו המלווה מהלוקח.

התוס' דנים באיזה אופן ניתן לגבות מהגלימה שעל כתפו

יש כמה יסודות. המשנה דנה לגבי כלי עבודה, שרק אם יש לו שני כלים, ניתן לקחת ממנו אחד מהם. אבל בכלי יחיד - לא. ולגבי הדעה הסוברת שכן מסדרים לבעל חוב מובא "אשכחיה רבה בר אבוא לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים, אמר ליה: מהו שיסדרו בבעל חוב? - אמר ליה: גמר מיכה מיכה מערכין; גבי ערכין כתיב ואם מך הוא מערכך גבי בעל חוב כתיב וכי ימוך אחיך."

התוס' חיברו את שני העקרונות, וכאן מדובר לא בבגד, אלא בגלימה שעל כתפיו, שהוא כעין מעיל יוקרתי יותר. ומצמצמים שאכן אם יש לו שניים מזה - כן ניתן לקחת ממנו. או שאם הבגד כמו הטלית הינו יוקרתי ביותר, וכמו טלית, דהיינו שמפשיטין אותו גלימא דאלפא וזוזא ויהבינן ליה גלימא אחרינא דחזיא ליה. ואין אנו סוברים כמו האומר - הא ליכא מידי דלא חזי ליה, שהרי כל ישראל בני מלכים. ותנא משום רבי ישמעאל, ותנא משום רבי עקיבא: כל ישראל ראויין לאותה איצטלא.

יש לבאר כי התוס' בפרק המקבל מבארים באריכות, כי כלל אין מסדרין. ושם הוא גם דוחה את מה שהובא את הגזירה שווה מיכה מיכה בערכין. וכפי שנביא זאת בהמשך.

דעת רבינו תם, שכלל אין מסדרין

ונעתיק את התוס' משם ד"ה מהו שיסדרו בבעל חוב - "פסק ר"ת בספר הישר דאין מסדרין בבעל חוב דהא רשב"ג דמתני' מסיק לעיל דסבר דאין מסדרין בב"ח וק"ל (ב"ק דף טו.) הלכה כרשב"ג במשנתנו, היכא דלא פסק גמרא כמאן דפליג עליה. ולא מצינו בכל אמוראים דשמעתא שום אמורא שסבר בהדיא שמסדרין. ורבה בר אבוא דאמר ליה לאליהו מהו שיסדרו לבעל חוב, וא"ל גמר מיכה מיכה מערכין, נראה לר"ת דגרסינן מנין שמסדרין לבעל חוב, כלומר, מגליה למאן דאית ליה מסדרין."

אי נאמנות בשבועה ואין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, הינם שני טעמים שונים

התוס' מביאים טעם אחר, הסובר כי השומר אכן אינו רשאי להעביר שמירה, ומבארים את החילוק. כנגד טעם אתה יכול להתגונן, ולומר שכאן אין בעיה, שהשני הוא יותר נאמן. בפרק המפקיד הדין בסוגיה זו, והביאו כי זו מחלוקת אמוראים בין רב ורבי יוחנן, ואביי ורבה גופא נחלקו בטעמו של רבי יוחנן. ולכן לא רק אם השני נאמן יותר, אלא אפילו עצם זה שיש לו יכולת לטענתו - מטעם זה אינו יכול לחייב את השומר הראשון.

וכפי שהתוס' בפרק המפקיד מבארים (ב"מ לו, ב ד"ה את מהימנת לי בשבועה) "ולכך היכא שהשומר הראשון יכול לישבע על האונס, או שהיו עדים בדבר - פטור. ואפילו מסר לחרש שוטה וקטן ומתה ברשותם, כיון דאף בבית שומר הראשון היתה מתה, דמלאך המות - מה לי הכא מה לי התם כו'." ומסיימים התוס', שטעמו של אביי שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, הינו טעם חלוק. "וסובר רבא שזוהו טעמו של רבי יוחנן, ולא כאביי דאמר משום דאין רצוני כו', וכן הלכה כרבא ולא כר"ח דפסיק כאביי."

התוס' מבארים שיש לדחות את הקושי שניתן לומר שאין רצוני שפקדוני יהיה ביד אחר הינו משנה

לאחר שהביאו התוס' את טעמו של אביי בביאור דברי רבי יוחנן האוסר העברה משומר לשומר, שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. מביאים התוס', שאפילו לא יעלה על דעתך להקשות לעולא שהרי טעם זה מגובה במשנה מפורשת, וכיתד הוא יכול לחלוק עליו. המשנה בגיטין לומדת על אופן אחר של מסירה של בר חיוב מהאחר לשני. "המביא גט בא"י וחלה - הרי זה משלחו ביד אחר, ואם אמר לו טול לי הימנה חפץ פלוני - לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר." ולכן שוללים התוס' את הקושיא על כך באופן נמרץ, בכך שלכתחילה אומרים "ואין להקשות". ומבארים, כי זה רק המלצה לכתחילה אך לא מגדר של יצירת התחייבות ממונית, אם עובר על כך.

התירוץ מה טעם שאינו יכול להקשות נוגע ביסוד של לכתחילה ובדיעבד

[מילות המפתח של ההבדל בין לכתחילה ובדיעבד מופיעות עשרות פעמים בתוס' "לכתחילה .. אבל בדיעבד". משמעות המילה בדיעבד היא חיבור של שתי מילים "בדי" כלומר שאם בכל זאת "עבד". והוא ההבדל בין שאין ראוי לעשות כך. כי באופן כללי אכן אין רצוני של אדם שהחפץ שלו יהיה ביד אחר. אבל אם עבר על כך, לא נוצר חיוב ממוני מכך.]

אפילו מן גלימא דעל כתפיה -

אם יש לו שנים,

דאם אין לו אלא אחד,

הא אמר בפרק המקבל (ב"מ קיד.) דמסדרים לב"ת.

א"נ,

בטלית ששוה מאה מנה,

בלא אפותיקי - לא גבי אלא מיניה,
ופריך מיניה וכו',
ומשני, באפותיקי.
וגבי נמי מיתמי ומלקוחות.

אי נמי,
דקרי מיניה,
אף על גב דגבי נמי מיתמי,
כיון דמנח הלוח שעשאו אפותיקי קא גבי.

אף שהתוס' מחולקים לשלוש - יש כאן עיקרון אחד
[נלך דווקא מהסוף, כי לשיטת רבינו תם - כלל לא מסדרין לבעל חוב. ולכן לשיטה זו, וודאי שניתן להחליף לו את הטלית היקרה, בטלית פשוטה יותר. וברור שאם יש לו שתי גלימות, כל עוד שמשאירים לו גלימה בודדת, אין בעיה ליקח, שהרי אין זה משמעותי יותר מכלי עבודה. ובכלל כל הדיון שם הוא לגבי העבוס, וזה הרי אינו חלק ממה שמשאירים לו את הדברים ההכרחיים].

כגון שעשאו אפותיקי -

והשתא, גבי מיתמי כמו מלוקח.

ואף על גב,

דמיתמי - לא שייך טעמא משום קלא, כמו בלוקח,

דלגבי דידהו, אפותיקי ולא אפותיקי - שוה.

מכל מקום,

היכא דגבי מלקוחות - גבי נמי מיתמי.

מידי דהוה אמלוה בשטר,

דגבי מיתמי ומלקוחות,

אפילו למאן דאמר, שיעבודא - לאו דאורייתא,

ומלוה על פה - לא גבי ממשעבדי ולא מיתמי;

ובשלמא בלוקוחות - איכא לפלוגי

[דף יב עמוד א].

בין על פה לבשטר,

דבמלוה בשטר - גובה משום נעילת דלת,

ובמלוה על פה - לא גבי משום דליכא קלא,

ובשטר - אית ליה קלא,

אבל מיתמי,

מה לי מלוה על פה, מה לי מלוה בשטר;

אלא ודאי,

כל היכא דגבי מלקוחות משום נעילת דלת,

גבי נמי מיתמי כמו מלוה בשטר,

או מלוה הכתובה בתורה, למ"ד ככתובה בשטר דמי,

או כשעמד בדיון - **גבי נמי מיתמי,**

אבל במלוה על פה,

כיון דלא חש לעשות שטר לגבות מלקוחות,

כי לא גבי,

נמי מיתמי - ליכא נעילת דלת.

וה"פ,

א"ר אלעזר אפילו מיתמי בלא אפותיקי,

משום דהוי כקרקע.

לא, מיניה.

פירוש,

הסיבה שיכול לגבות מעבדו, בשעה שעשאו אפותיקי

הגמרא מביאה אמרה נוספת שהביא עולא משמו של רבי אלעזר. שבעל חוב הבא לפרוע חובו, גובה מהעבדים של הלווה. רב נחמן שואל אותו ואפילו מיתומים? ועונה לו לא, רק מהלווה עצמו. אלא שהגמרא תוקפת את התשובה, שהרי אם גובים אפילו מגלימה שעל כתפיו, מה החידוש שגובים מעבדים? ועונה הגמרא, שכאן יש מקרה חריג, בו עשה את אותו העבד אפותיקי. כלומר, מכאן תגבה את חובך. (אפותיקי הוא נוטריקון, אפה תהא קאי, שמשמעו מכאן יהיה לך לקחת). ונמצא כי העבד מקבל שעבוד יתר, ולכן אף אם מכרו, הוא גובה ממנו, בניגוד למטלטלים, שלאחר שמכרם, אינו יכול לגבות מהן. ומביאה הגמרא ראייה על כך מדברי רבא, "דאמר רבא: עשה עבדו אפותיקי ומכרו - בעל חוב גובה הימנו, שורו אפותיקי ומכרו - אין ב"ח גובה הימנו, מ"ט? הא - אית ליה קלא, והא - לית ליה קלא."

יש להשוות את דין הלקוחות לדין היתומים, למרות שהסברא שונה בהם

התוס' בתחילה השוו את דין הלקוחות והיתומים. וזה למרות שלכאורה יש הבדל. ונשתמש במילות התוס' רבינו פרץ. "כיון דמיתמי מיירי, מאי מייתי ממלתיה דרבא דמכרו, הא לא דמי דמכרו ודאי שייך שפיר למימר גובין משום אפותיקי, דאית ליה קלא, ולקוחות אינהו דאפסידו אנפשיהו, אבל גבי יתומים - לא שייך האי טעמא. דגבי יורשים כך לי אפותיקי כמו בלא אפותיקי. וי"ל משום דהשוו חכמים יתומים ללקוחות בכל מקום."

מביאים התוס' הוכחה, שהגביה אצל לקוחות הוא בשטר, ולמרות שבלקוחות כן קיים הבדל בין שטר לעל פה, הרי ההשוואה ליתומים, הינה למרות שביתומים אין כלל הבדל. והשוואה זו, שהכלל של נעילת דלת הוא רק במילווה של שטר, בו טרח על מנת שיוכל לגבות, והיכן שבעל פה אין, הרי כל הגדר של נעילת דלת אינה קיימת, וגם אז אינו גובה מיתומים. והטעם שלא רצו ליפות את כוחם של היתומים מעבר לכוחם של לקוחות.

יסוד התוס' כי יכולת ההשוואה היא כעין תקנה וגזירה, למרות שזה לכאורה מנוגד לטעם

[פרט לכך שזו שאלת "ואף על גב .. מכל מקום", הרי למרות שבצד הקושי מצוי הצד של "לא שייך טעמא", אלא המסקנה ניתן להדגימה והיא וודאית. "מידי דהוה .. אלא וודאי".]

לאחר שביארו התוס' את היסוד חוזרים לבאר את מהלך הגמרא מתחילתה

לתוס' היה קשה, שבתחילה עונה עולא לרב נחמן שמיתומים אינו גובה. ולאחר מכן מעמיד שעשאו אפותיקי וגובה מהלקוחות. משמע שבאפותיקי הוא גובה רק מהלקוחות ולא מהיתומים. וזה הרי מנוגד לכל מהלך התוס' שהשוו את הגביה מהלקוחות והיתומים.

ולכן חוזרים התוס' ומבארים כיצד היה המהלך. וכשהוא ענה שזה לא ממנו, אז לא עשאו אפותיקי. ואז כשאמר שניתן לגבות אפילו מגלימה שעליו, חזר בו והעמיד שהגלימה היא אפותיקי. ואז מביא את סברת רבא, ומאחר וגובים מלקוחות גובים גם מיתומים.

ומאחר ויש קושי בתירוץ זה, שעולא סותר את עצמו, לכן ביארו התוס' תירוץ נוסף. שכוונתו ששאלת אפילו מיתמי, התשובה היא שכל מה שמצליח לגבות הוא מאחר ומגיע המלוה מהכח הלוה, שעשאו אפותיקי. ואילו רב נחמן לא הבין זאת ולכן הקשה לו מינייה ממש ואפילו על גלימה מכתירו, ואז הבהיר לו כי כוונתו היתה שכל גבייתו מהיתומים הוא מאחר ועשאו אפותיקי.

זילו אהדורו -

חשיב להו כטועה בדבר משנה.

רב נחמן בכך שמכריח את הדיינים לבטל את דינם, ועוד מאיים עליהם שייגבה מהם אם לא יעשו כן - מוכיח כי טעותם הינה משימעותית

נחלקו עולא ורב נחמן על דינם של העבדים, האם לשיטת עולא הם כקרקעות, או לשיטת רב נחמן דינם כמטלטלים. ועם היות שקיימות מחלוקות, הרי יש פער בין עד כמה הוא חלוק עליו. ומספרת הגמרא, כי היה מעשה בנהרדעא, כשבא בעל חוב לגבות חובו מהיתומים, ופסקו לו שייגבה מהעבדים שירשו היתומים. ומעשה נוסף היה בפומבדיתא, ואגביה רב חנא בר ביזנא. אמר להם רב נחמן זילו אהדורו. כלומר בטלו לגמרי את פסק דינכם, כי העבדים הינם כמטלטלין, שאין גובים זאת מהיתומים. ואין זאת סתם הצעה, אלא אם לא תעשו כן, אגבה מכם את הבית שלכם, ואתם תצטרכו לשלם על כך.

החילוק באופן הטעות של הדיינים, נוגעת האם מבטלים מה שפסקו, מולל להחזיר הדבר

בדיינים שפסקו שלא כהלכה, יש ש"טעו בדבר משנה", כלומר, שפסקו כנגד דין מפורש, בטעות כזאת חוזרים הדיינים ומבטלים את פסק הדין והבעל דין מחזיר את הדבר חזרה לשני. ויש ש"טעו בשיקול הדעת" כשאין הדבר מפורש, וכגון כשיש מחלוקת, אלא שדרך העולם לפסוק כשיטה אחת והבי"ד פסק בשיטה האחרת. בזה אין הדין בטל, שבעל הדין יכול לומר שכבר נפסק לזכותו ולא ישלם, אבל הדיינים צריכים לשלם לזה שהפסיד. רב נחמן סבר שפסק דין זה שעבדים כמקרקעי - נחשב כ"טעו בדבר משנה" וכפי שמבואר בהמשך שמוכיח כן מברייתא, לכן אמר שיבטלו את הפסק ויחזירו את העבדים.

יש גם לראות מהאופן הנמרץ, בו דוחה רב נחמן את רבא תלמידו

רבא מקשה על שיטתו, וכי כל השאר הם כל כך טועים? אך בסגנונו רב נחמן אומר בפשיטות אני רק יודע מתניתא, וממילא כך נדרש לפסוק בצורה חד משמעית. "א"ל רבא לר"נ: הא עולא, הא רבי אלעזר, הא דייני דנהרדעא, והא רב חנא בר ביזנא, מר כמאן סבירא ליה? א"ל: אנא מתניתא ידענא, דתני אבימי: פרוזבול חל על הקרקע, ואינו חל על העבדים (אלא פשוט שדין העבדים אינו קרקע); מטלטלין - נקנין עם הקרקע, ואינן נקנין עם העבדים. (ואם היו העבדים כקרקע, היו המטלטלים נקנים אגב העבדים)."

התוס' מבארים שעם היות ולא חלקו בדבר משנה ב"פועל", הרי מבחינת רב נחמן ב"כוח" זה כמו טעות בדבר משנה

[אחד הדברים המשמעותיים הוא מושג הב"כוח". שהרי מדובר רק על ברייתא. אלא מאחר ופסק זה כה מוכרע לשיטתו, הרי רב נחמן מחשיב אותם, כאילו היה כאן ממש טעות בדבר משנה. ועם היות ואינה משנה, הרי כך הזכרע בסנהדרין, כי הטועה ברב ושמזאל, שהינם אמוראים - חוזר. וכוונת הדברים בכל דבר שהוא ברור מפורשות.]

אנא מתניתא ידענא -

אף על גב דבכמה דוכתינן, אשכחן דמקרקעי דמי לענין אונאה ושבועה; אומר ר"י,

דהכא - לא איירי אלא במילי דרבנן,

ולגבות מיתמי ומלקוחות,

סבר שעבודא - לאו דאורייתא,

ולא גבי אלא מדרבנן,

ולענין פרוזבול וקנין אגב - דהוי נמי מדרבנן,

וקרא דערים מצורות - אסמכתא בעלמא היא.

ולקמן דקאמר להך לישנא,

דאמר עבדא כמקרקעי דמי,

למה לי עומדים בתוכה,

למ"ד נמי כמטלטלי דמי,

הוה מצי למיפרך,

דהא לא חשיב כמטלטלי, אלא לענין מילי דרבנן,

אלא דבלאו הכי פריך שפיר.

והא דבעי למידק,

בפרק המוכר את הבית (ב"ב סח.),

אי עבדא כמטלטלי דמי או כמקרקעי דמי,

ממתניתין דהיו בה עבדים ובהמה - כולן מכורין,

ומייתי לה נמי בפרק מי שמת (שם קנ.),

גבי מטלטלין לפלוני,

לא שייכא הכא כלל,

דהתם - בלשון בני אדם תלינן.

שאמר לו: היא וכל מה שבתוכה, אפילו היו בה בהמה ועבדים - הרי כולן מכורין." ואז מתחיל דיון בגמרא האם עבדים הינם כמקרקעי או כמטלטלי. הסוגיה השניה הינה לגבי שכיב מרע, האומר מטלטלי לפלוני, וגם שם נפתח דיון דומה. וגם בדיון זה הביאו את המשנה.

הרי מדייקים התוס', שכל זה הוא רק להבין כיצד בני אדם מחשיבים זאת, כי כאשר באים למכור, יש לנו להבין לא מה הדין, אלא מה היתה כוונתו. וכן לגבי שכיב מרע הנותן. כי במילתא דאורייתא ברור לנו הדין שהוקשו העבדים לקרקעות. והרשב"ם כותב זאת מפורשות, שלא נחלקו על עניין הדין מהתורה. ונמצא כי יש גדר שלישי שהוא לשון בני אדם, כי כאן מדובר במה בדיוק התכוון.

וזה לשון הרשב"ם: "אבל לגבי לשון בני אדם, לגבי מאן דאמר מטלטלי לפלניא, מיבעיא לן התם, אי דעתו של אדם ליתן עבדו בלשון זה או לא, ולא איפשוט התם. ואמאי? הא איכא למפשטה ממתני' דהכא, דלפי דעת בני אדם - חשוב מטלטלי, שהרי המוכר את העיר - סתמא דעתו אמקרקעי, ואפילו הכי - לא מכר את העבדים."

פרוזבול חל על הקרקע -

אין כותבין פרוזבול,
אלא על דבר שאי אפשר לכלותו,
ואף על גב שכותבין על **עציץ נקוב** (גיטין לו.),
כיון **דחשיב קרקע - לא פלוג רבנן.**

הזכחת רב נחמן שעבדים הינם כמטלטלים, שהפרוזבול חל רק כשיש קרקע ולא כשיש עבדים

רב נחמן לא רק שפסק מצד עצמו כי לא ניתן לגבות מיתומים, אלא אפילו שהיו דייני נהרדעא פוסקים שניתן לגבות מהיתומים, שלח להם באופן חריף, שאם לא יבטלו את פסק דינם, יגבה זאת מהדיינים עצמם. אלא שרבא תלמידו ציין בפניו את העובדה, כי כל הארבעה, עולא רבי אלעזר דייני נהרדעא ורב חנא בר ביזנא סוברים שדין עבדים כקרקעות, ולפי מי אתה, מר, לשון כבוד, סובר? וענה לו כי הוא יודע ברייתא, ושיטתו מפורשת בה. דתני אבימי, שהפרוזבול חל על קרקע, כלומר אם יש ללווה קרקע, הרי היא יכולה לחול עליו, אלא שאינו חל על עבדים, ומטלטלין נקנים עם קרקע, הכוונה בקניין אגב, אך אינן נקנים עם עבדים, כלומר, מכאן רואים אנו כי העבדים אינם כקרקעות, אלא כמטלטלין.

מדייקים התוס', כי תנאי המרחי בפרוזבול, שיהיה על דבר שאינו בר כילוי

לכאורה כללם של התוס', אינו עומד ביחס לגמרא בגיטין הלומדת כי כן ניתן לכתוב על עציץ נקוב, שיש בו כן את החיסרון של בר כילוי. ומבארים התוס', שמאחר והעציץ הנקוב יש לו דין קרקע, הרי לא חלקו חכמים בתקנותיהם. והתייחסו אליו כאילו זו ממש קרקע.

וכמובא בתוס' בגיטין, כי כתיבת הפרוזבול אינה אלא על הקרקע. "משום דמלתא דשכיחא היא שמלוה למי שיש לו קרקע, לפי שאין יכול לכלותו ועומדת בפניו, ואף על גב דעציץ נקוב יכול לכלותו - לא פלוג רבנן במקרקעי."

רב נחמן מצדיק את שיטתו, כי אין גובים מיתומים עבדים, שדינם אינם קרקעות

מאחר ורב נחמן אומר לדיינים, של נהרדעא וכן בפומבדיתא, שיבטלו את פסק דינם, ואם לא אגבה את ארמונכם, שואל רבא, וכי כאן יש כנגד רב נחמן אפילו דעת רבים, עולא, רבי אלעזר, דייני נהרדעא ורב חנא בר ביזנא, ואילו אתה היחיד החולק, כמו מי הינך סובר? ורב נחמן אינו נבהל מהשאלה ועונה לו, אנא מתניתא ידענא. שהרי אבימי שנה שפרוזבול חל על הקרקע, ואינו חל על עבדים, כלומר מכאן רואים כי עבדים דינם כמטלטלים, וכן יש קניין אגב, שהמטלטלין נקנים אגב קרקע, אך אינם נקנים מכוח העבדים.

מדייקים התוס' כיצד יתייחס לדברים בהם העבדים כן דינם כמקרקעין?

בתוס' רבינו פרץ מבארים את המהלך "תימא, מאי קאמר ליה כמאן ס"ל? הא פליגי בה רבנן ור"מ בהשואל (ב"מ ק, ב), אי עבדא כמקרקעי דמי לענין שבועה או לא, וי"ל דהתם - היינו לענין מילתא דהוי אף מן התורה, דהא דאין נשבעין על הקרקעות - מן התורה הוא דאימעוט, והכא בשמעתייה - לא מיירי רק בתקנת חכמים, וקסבר לה כמ"ד שעבודא - לאו דאורייתא, דהשתא לא גבי לה לא מיורשים ולא מלקוחות - אלא מדרבנן, ולהכי פריך כמאן ס"ל, משום דבדינין דרבנן הוה משמע דעבדי כמקרקעי דמי, ומייתי ליה מפרוזבול דהוי מדרבנן, וקנין אגב נמי דמייתי בסמוך - הוי מדרבנן, וקרא דערים בצורות וכו' - אסמכתא בעלמא, ובהכי ניחא, הא דהכא מסיק ר"נ דעבדא - כמטלטלי דמי."

התוס' מנתחים מהלך של הגמרא, בו סובר שעבדים כמטלטלים

הגמרא בהמשך מביאה ברייתא "והתניא: החזיק בקרקע - קנה עבדים! התם בעומדין בתוכה. מכלל דהאי לא קנה - כשאין עומדין בתוכה, הניחא להך לישנא דאמר רב איקא בריה דרב אמי עבדי כמטלטלי דמי, היינו דאי עומדין בתוכה - אין, אי לא - לא;" ולכאורה היינו יכולים לומר, שכל מה שהם נחשבים מטלטלים - הרי זה רק בענייני דרבנן. ואילו יוכלנו להעמיד כי הברייתא דנה בקניין חזקה שהוא מהתורה, שבו גם רב נחמן יודה שבעניין זה העבדים הינם כקרקעות. אלא שבכל מקרה גם בלי שאלה זו הוא דוחה את דבריהם, ומה שלא הביאו שאלה זו, אינה מצד שאינה נכונה, אלא נקט באופן אחר.

התוס' מבארים על שאלה שהיתה יכולה להישאל ולא נשאלה

[מילות המפתח "הוי מצי למיפרך .. אלא דבלאו הכי פריך שפיר". כלומר, מה שתירץ באופן אחר, אין זה אומר כי מה שהכלל שלמדנו לחלק בין עניינים מהתורה או דרבנן אינם נכונים.]

התוס' מביאים שתי סוגיות שמביאות הקירה זו, ומבהירים שאינן קשורות לכאן

סוגיה אחת היא משנה במסכת בבא בתרא "המוכר את העיר - מכר בתים, בורות שיחין ומערות, מרחצאות ושוככות, בית הבדין ובית השלחין, אבל לא את המטלטלין; ובזמן

משום דאין קרקע נקנית באגב.

יש להבין מה אנו למדים מההשוואה בפסוק לערים מצורות, ומה תוקף הלימוד

הגמרא מדייקת, כי שתי הברייתות סוברות כי העבדים במקרקעי דמי. אלא שהברייתא הסוברת שאם החזיק בעבדים לא נקנו המטלטלין, למרות שהעבדים דינם כקרקע, משום דבעינן קרקע דומיא ד"ערים מצורות ביהודה" דלא נידי. ברייתא זו סוברת שקנין "אגב", שהמטלטלין נקנין אגב הקרקע, נאמר רק בקניית קרקעות שאינם ניידים, בדומה ל"ערים מצורות ביהודה" המוזכרות בפסוק שממנו למדנו דין קנין אגב [כפי שהגמרא ממשיכה מיד לבאר]. וכיון שעבדים הינם ניידים, למרות שדינם הוא כקרקע, אין להם דין קנין "אגב" שהמטלטלין יקנו אגב קניית העבדים.

ולעיל ביארו התוס' כי אין זו דרשה גמורה, ולימוד דין, אלא אלא אסמכתא, ועיקר הסברא היא מדרבנן דבכה"ג לא תיקנו רבנן קנין אגב, ומשום דדוקא קרקע דלא נידי ודמיא לערים מצורות משוי להו למטלטלין שיהיו טפלין לה ויקנו אגבה.

התוס' מחדשים מדוע המחזיק בקרקע לא קנה עבדים

[התוס' גם מוסיפים טעם. ומילות המפתח הינה "משום דאין". כי ברגע שעבדים יש להם בחינת קרקע, הרי כל קניין האגב הוא רק לגבי המטלטלים. ונמצא כי דווקא משום חשיבות העבד, עד שיש הסוברים כי דינו כקרקע - לא שייך לקנותו באגב.]

והלכתא בכפות -

וצריך לומר **נמי דמיירי בישן**,

דכפות - מהני דלא הוי חצר מהלכת,

וישן - מהני דהוי משתמרת לדעתו.

כדאמרינן בגיטין פרק הזורק (דף עח.),

גבי כתב גט לאשתו ונתנו ביד עבדה,

ישן ומשמרתו - הרי זה גט,

ניעור - אין גט,

משום דהוי חצר המשתמרת שלא לדעתה,

ופריך,

ישן - אמאי הוי גט, חצר מהלכת הוא,

וכי תימא ישן שאני,

והאמר רבא,

כל שאילו מהלך - לא קנה,

עומד ויושב - לא קנה.

והלכתא בכפות.

אלמא אף על גב דמוקי לה בכפות,

אפילו הכי ניעור - אינו גט.

ואין לפרש הלכתא בכפות,

כלומר, לא חשיב מהלכת,

ולא דמי לעומד ויושב,

וכיון דכפות - מועיל, ישן - נמי מועיל,

שורש הדין, שעם היות ויש חיסרון בקרקע - לא ניתן לבטל שם קרקע ממנו

ודאי דבקרקע גמורה, אף אם יש בה חסרון סמיכות דעת - אין בטל ממנה תורת קרקע לכל דבר, והיינו בין לענין שעבוד וגוביינא ובין לענין קנין אגב. וכן מבואר בגיטין (לו, א, והובא בתוד"ה פרוזבול) דכותבין פרוזבול על עציץ נקוב, ואף על גב דאין בזה סמיכות דעת שהרי אפשר להבריחו מ"מ לא פלוג רבנן אף לענין שעבוד וגוביינא של חוב. והוא הדין מצינו לגבי קנין אגב, דאמרינן בגיטין (כב, א) דעציץ נקוב קונה באגב אף על פי שיש בו חסרון סמיכות דעת, והיינו משום דכל שיש לו דין קרקע לא בטל ממנו תורת קרקע אף כשאין בו סמיכות דעת.

הכלל של "לא פלוג רבנן" הוא שב"כוח" שם קרקע הל עליו

[אחד מהעקרונות החשובים הוא "לא פלוג רבנן", אשר מופיע כשלושים פעמים בתוס'. כי ב"כוח" נקרא הדבר קרקע, אף שב"פועל" התכונה שכאן חשובה לנו שקיימת בקרקע, אינה קיימת.]

מכר לו עבדים וקרקעות -

בקנין אגב איירי,

דאי מטעם חצר,

אמאי מפליג בהחזיק בקרקע בין עבדים למטלטלין,

דאי משתמרת לדעתו, **בתרווייהו** - קני,

ואי באין משתמרת לדעתו, **בתרווייהו** - לא קנה.

יש חילוק בין קניית עבדים או מטלטלין דרך הקרקע, והתוס' מוסיפים שזה תלוי בסוג הקניין

הברייתא מציינת כי אם מכר לו עבדים וקרקעות, דרך הקרקעות אינו יכול הוא לקנות את העבדים, אך דרך הקרקעות הוא כן יכול לקנות מטלטלין. מדייקים התוס', כי מדובר דווקא בקניין אגב. ומוכיחים זאת דרך השלילה. כי אם היה זה מטעם קניין חצר, הרי המדד הוא שונה, האם זה משתמר או לא. כי אם משתמר הדבר (וכגון שמדובר בעבד כפות, שאינו יכול לברוח, וכך פירש גם הרש"ש) - הרי גם העבד הוא נקנה בדיוק כמטלטלין. כי העבד רק הוקש לקרקע, אבל בהיותו כפות, ניכר הדבר שזו מציאות הקרובה לגדר מטלטלין. ואם אינה משתמרת, גם מטלטלין אינו יכול לקנות בקניין חצר.

הוכחת התוס' הינה דרך השלילה

[ראשית התוס' מיישרים קו וללמדים להעמיד באוקימתא שזה קניין אגב, ומילת המפתח "איירי" וההוכחה בנויה, על דרך השלילה "דאי מטעם חצר, אמאי מפליג", ואז מוסיפים כי בקניין חצר לא גדר עבדים ומטלטלים קובע, אלא השימור. ומפרטים שבמשתמרת - שניהם נקנים, ובלא משתמרת - שניהם לא נקנים.]

בעינן דומיא דערים מצורות -

והחזיק בקרקע - לא קנה עבדים,

ומכאן מוכיחים התוס', שאם רק היה ישן שם, עדיין היתה את הבעיה של חצר המהלכת, ולכן הוכיחו שיש צורך בשני הגורמים יחדיו. ואפילו היה כאן דעת אחרת מקנה, הרי היה חיסרון בעצם זה שאינה חצר. ומדייקים התוס', שלא ניתן לומר כי כפות לבד יועיל, כי מה שאמר מקודם רבא ניעור אינו גט, הוא בכלל לא מצד גדר חצר המהלכת, אלא מגדר לדעתה. ומעמידים כי מה שהגמרא בגיטין אמרה בכפות, משמעו שהוא גם ישן, ומביאים בשם הלכות גדולות שמצריכים את שניהם.

העמדה בגורם אחד איננה מספיקה

[ההעמדה היא הרי יסוד בלימוד. אלא כאן מחדשים התוס', שנדרשים שני גורמים "נמי דמיירי", ולעתים זה נכתב בתוס' בסדר הפוך "דמיירי נמי". ולכן מבארים התוס' כיצד כל גורם פותר רק בעיה אחת, ומאחר ויש שתי בעיות, חייבים את שני הגורמים יחדיו. ומאחר וזה סברא, אף שהיא הגיונית מביאים על כך תימוכין בכמה מקומות "וכן פסקו הלכות גדולות". ובמקום אחר השתמשו התוס' "וכן פסק בה"ג"].

בעומדין לתוכה -

והא דקאמר, לא קנה - באין עומדין לתוכה.
ואפילו הכי במטלטלין - קנה,
דלא בעינן צבורין במטלטלין דלא נידי.
 ולקמן דדייקינן,
והא קיימא לן דלא בעינן צבורין,
מגופה - הוה מצי למידק.

התירוץ הראשון של רב איקא, שנדרש עבדים כדוגמת הערים המצורות, על מנת לקנות מטלטלין בקניין אגב

הגמרא לעיל הביא נסיון של רב איקא בריה דרב אמי לתרץ שתי ברייתות, אשר האחת אומרת כי אם החזיק בעבדים קנה גם את המטלטלין בדוגמת קניין אגב. ורצו לומר כי חלוקים הם בדינם של העבדים, האם הם דומים לקרקע או למטלטלין. ואז ענה רב איקא, שאמנם כולם סוברים כי העבדים דינם כקרקע. אלא הסוברת שלא קנה, רוצה שהקרקע תהיה בדוגמת ערים מצורות, ובעבד כפות שאינו יכול לזווג כן היה מועיל.

החילוק שהעבד הינו חצר מהלכת, ולכן אף שנאמר שהוא כמטלטלין - אין זה בהכל

התירוץ השני יוצא מנקודת מוצא הפוכה. שהכל סוברים שעבדים הינם בדוגמת מטלטלין. והסובר שיכול לקנות, הוא שהמטלטלין עדיין מצויין עליו. ואז זה כדוגמת קניין חצר. שרשותו של האדם קונה לו. ומקשה על כך הגמרא, שמאחר והעבד הינו נייד, הרי יש לו ציור חדש, והוא נקרא חצר מהלכת, אשר אינה קונה. ולכן אנו שוב נזקקים לומר בעבד כפות.

התוס' מדגימים, כי במטלטלים כיוון שאינם ניידים יכול לקנות אף שאינם בתוך הקרקע

מדייקים התוס', שגדר צבורין שהם עומדים על גבי הקרקע. אלא שעולה השאלה, לפי מה שנאמר שהעבדים נקנים רק

דא"כ דבשאינן כפות איירי רבא,

אמאי קאמר רבא, ניעור - אין גט,

משום דהוי חצר המשתמרת שלא לדעתה,

תיפוק ליה דהוי חצר מהלכת,

וכן פירש הקונטרס פרק הזורק, והלכתא בכפות,

ובהווא קאמר רבא דניעור אין גט,

וכן פסקו הלכות גדולות, דכפות וישן בעינן.

הגמרא למדה, כי העבד יכול לקנות מטלטלין המצויים עליו מדין חצר, דק בהיותו כפות

הגמרא מבארת, כי הברייתא הסוברת, כי מטלטלין יכולין להיות נקנים אגב העבדים, אין זה גדר בקניין אגב, אלא שפשוט המטלטלין היו עליו. ואז ניתן לומר שכאילו העבד היה החצר של הקונה, והמטלטלין נקנו מדין חצרו, רשותו של אדם, שקונה לו.

אלא שהקשתה הגמרא על תירוץ זה. שהרי העבד הינו כחצר המהלכת. וברגע שהיא מהלכת, שוב לא ניתן לקרותה חצר. שכל גדר החצר, היא שהיא עומדת במקומה. ואפילו אם יעמוד העבד, גם זה לא יועיל, מכיוון שרבא פסק, שעצם זה שב"כוח" יכול הוא להלך, הרי אפילו שב"פועל" הוא אמנם יושב - לא קנה. ולכן העמידה הגמרא שמדובר שהעבד הינו כפות, כלומר, בהיותו קשור, גם אם ירצה אינו יכול להלך, ולכן כן ניתן להתייחס אליו כדוגמת חצר, העומדת במקומה.

התוס' אינם מסתפקים בכפות על מנת שיקנה, אלא גם בהיותו ישן

כאן נדרשים שני גורמים, גם למנוע את האפשרות שיהיה חצר המהלכת, ולצורך כך נדרש הוא להיות כפות. והגורם השני שיהיה הדבר לדעתו, ולצורך כך דורשים התוס' שיהיה גם ישן, כלומר ללא דעה עצמית היכולה להפריע.

אמנם על מהלך זה בתוס' רבינו פרץ הביא בשם הר"ר יונה, "דאפילו אי [בעינן] בעלמא כפות וישן תרוייהו, הכא סגי בכפות, דכיון דדעת אחרים מקנה הו"ל חצר המשתמרת לדעתו."

ויש ראשונים שכתבו, שכפות היינו גם בידיו וגם ברגליו [ר"ח ורשב"א]. ובגליון תוס' לרי"א מטוך הביא בשם מהר"ם מרוטנברג דהיכא דכפות ידיו ורגליו - לא בעי ישן, דע"י שרגליו כפותין - לא הוי חצר מהלכת, וע"י שידיו כפותות - הוי משתמר לדעתו, ובשמעתין איירי בכפותין לגמרי, אבל כשידיו מותרות - בעי ישן, וכן כתב רבנו ירוחם [נתיב י' ח"ג] "והוא שיהא העבד כפות, פירוש בידיו ורגליו או ישן וכפות ברגליו".

התוס' מביא תימוכין לדבריו ממסכת גיטין

הגמרא מביאה שם מדברי רבא, שאם כתב לה גט, ונתנו ביד עבדה, בשעה שהעבד ישן - הרי זה גט, כי אנו רוצים שיהיה לדעתה. אבל אם הוא ער הרי זה חצר המשתמרת שלא לדעתה. כי הוא זה שמשמר את עצמו ואת הגט שבידו. אלא שהגמרא הקשתה על רבא מהבחינה האחרת של חצר מהלכת, ואת סברתו שאילו היה מהלך - לא קנה, ועל כך העמידה הגמרא גם שם, שמדובר בכפות.

כמקרקעי, מדוע יש צורך שהעבדים יהיו בתוכה. ומקשה הגמרא מדברי שמואל בקידושין, שאם המכירה היתה בבת אחת על עשר קרקעות הנמצאות בעשר מדינות, כיון שהחזיק באחת מהן - קנה כולן. ואם כן, די לנו להחזיק בעבד אחד, בכל מקום שהוא, כמו שהקרקעות נפרדות, ואעפ"כ קונה את כולם בבת אחת, בשעה שמשלם את כולן.

דנים התוס' מאיזה קניין אינו קונה ומאיזה קניין הוא קונה

התוס' שוללים תחילה מספר סיבות למעשה הקניין. שלא יתכן שקנה מחמת חצר, כי אם הינך קונה הגדר הראשון שלא קנה - הוא מצד חצר. מאחר ויש צורך שהדבר ישתמר בתוכו, ולדעתו. וכמו המשנה בבבא מציעא: "היה צבי רץ כדרכו, או שהיו גוזלות מפריחין, ואמר זכתה לי שדי - לא אמר כלום." כי על מנת שתקנה לו החצר, אף שהיא קונה לו שלא מדעתו, זה דווקא בחצר המשתמרת.

הגדר השני שלא קנה - הוא מטעם אגב. כי לא ניתן לקנות קרקע אחת אגב קרקע שניה. כי כל קניין אגב הוא תקנת חכמים, שיכול הוא לקנות דווקא מטלטלים דרך קניין הקרקע.

אלא מכריחים התוס', שהגדר שקנה, הוא מצד שכל הקרקעות נחשבים כמחובר. דקנין החזקה אינו נעשה אלא בשדה אחת, ומ"מ מהני לקנות אף את שאר השדות.

בביאור דינו של שמואל נראה, דאין החזקה בשדה אחת פועלת קנין בכל שאר השדות, דהא יסוד קנין חזקה הוא הוראת בעלות ע"י שהוא מתקן את השדה, וא"כ ודאי דהתיקון וההוראת בעלות - אינה אלא באותה שדה שהחזיק בה, אלא גדר הדברים הוא דחשבינן לכל השדות כחפצא אחד של דבר הנקנה, ומשום הכי כשעושה חזקה בשדה אחת - מהני קנינו על כל שאר השדות. [ועיין עוד בלשון הרשב"ם בב"ב (סז, א ד"ה כיון) וז"ל, כל השדות אדוקין בגוף קרקע של עולם שהוא אחד, עכ"ל].

הדרך הוא לשלול בתחילה את מה שלא, ולבאר כל קושי, ולאחר מכן לבאר מה כן

[התוס' פותחים במה לא, ועוברים למה כן. ומאחר וזה על כורחך, הרי לאחר כל מה ששוללים יש לבאר טעם השלילה. ומילת המפתח "אלא ע"כ או אלא על כרחך", אכן מופיעות כמה פעמים בתוס'. ובעצם יש כאן שתי שלילה ופעם אחת מה כן, וגם זה מחלוק במילת המפתח. "פירוש, על כרחך לא מטעם .. קנה. .. ומטעם .. נמי לא קנה. אלא על כרחך הא דקני .. מחמת דחשיב כמחובר".]

התוס' דנים לבאר שהיות והחזיק בשדה אחת קנה את כולן - מדוע היו מקרים שלא קנה

אכן המהר"ם שיף, וכן בכתב יד, "כיון שהחזיק באחת מהן - קנה כולן", הוא תחילת דיבור חדש. ולכן מצמצמים את הסיבה שלדעת שמואל, החלוק על רב, לא קנה אלא מקום מכושו, שמדובר בנכסי הגר. וכאן אין זה דעת אחרת המקנה לו את כל השדות תמורת התשלום של דמי כולן, ולכן רק

בהיותם עומדים בתוך אותה הקרקע. אלא שמאמר ומדובר בקניין אגב, אכן המטלטלין מתבטלים לקרקע, אף שהם לא מצויים בה, וניתן לקנות את הקרקע, ומתוך אותה הפעולה, יתבצע קניין המטלטלים.

אלא מקשים התוס', שאפילו נאמר כי העבדים הינם כמטלטלים, הרי בהיותם ניידיים, רק בשעה שהם עומדים בתוך הקרקע, ניתן לומר שהקניין של הקרקע יועיל אף בעבדים. אלא מה שדייקן שלא נדרש שיהיו צבורים, כבר היתה יכולה להיות נלמדת בברייתא הראשונה, שבקרקעות לא נדרש שהמטלטלין יהיו בתוכה.

הקושי על דיוק הגמרא, שכבר יכלה לדייק זאת תחילה

[הדיון אינו מה הדין, אלא מהיכן יכל לדייק זאת. "ולקמן דדייקינן .. מגופה הוי מצי למידק". וכפי שהדימו התוס' תחילה שכל היכולת שיקנה המטלטלין אינו מצריך גם שיהיו צבורין בתוכה].

למה לי עומדין בתוכה -

פירוש,

על כרחך, לא מטעם חצר קנה,

דסתם קרקעות - אין עבדים משתמדין בהן לדעתו, ואפילו עומד בצד שדה,

דהוי עבד - כצבי רץ כדרכו, דפ"ק דב"מ (יא, א);

ומטעם אגב - נמי לא קנה,

דקרקע - אין נקנית אגב קרקע,

ואפילו אמר קני קרקע הסמוכה לתהום, ואגבה תקנה העליונה,

דהשתא הוי זו על גב זו - לא קני באגב;

אלא ע"כ - הא דקני,

היינו מחמת דחשיב כמחובר,

ואם כן, אפילו אין עומדין בתוכה - נמי,

דהוי כעשר שדות בעשר מדינות.

כיון שהחזיק באחת מהן - קנה כולן.

והא דקאמר שמואל,

בפרק חזקת הבתים (ב"ב דף נד.),

לא קנה - אלא מקום מכושו בלבד,

היינו בנכסי הגר דהפקר,

אבל אם דעת אחרת מקנה אותו - קנה הכל.

והא דקאמר התם, דמצד - מפסיק,

היינו נמי בנכסי הגר או במכר,

ולא נתן להם דמי כולם,

דדמי כולם - בעינן,

כדמוכח בפ"ק דקדושין (דף כז:).

במקרה בו העבדים כקרקעות, מקשה הגמרא מדוע יהיה צורך שיהיו בתוכה

הגמרא מקשה, כי אם אנו אומרים שהעבדים הינם

והוי כחולסית ומצולה,
דמחזיק באחד מהן - לא קנה האחר,
 כדאמרינן בפרק המוכר [את] הבית,
 (ב"ב סז.) לחד לישנא.

וי"ל,

דעבד וקרקע - חשיב חד תשמיש,
לפי שהעבד ראוי לעבודת קרקע.

הגמרא דנה מה דינו של עבד, האם הוא נחשב כמטלטלין או כקרקע. ועל הצד שהוא מטלטלין, עדיין חילקו בין העד לשאר מטלטלין, ונתנו לו הגדרה חדשה "מטלטלי דניידא". וגם יש בהגדרה זו מימד הלכתי למעשה. כי על מנת שיקנה אגב הקרקע, מאחר והוא נייד, על מנת שיקנה אגב הקרקע נדרש העבד להיות בתוכה. ומתוך כך רצתה הגמרא להקשות אף לשיטה שהעבד כמקרקעי, ולנסות לומר, שגם כאן שונה הדבר בין מקרקעי דנייד, שהוא אינו מחובר לקרקע לעולם, ושלא יקנה. ודחתה הגמרא, כי שם מדובר שכל הקרקעות אינן מחולקות, אך בהיותן בעשר מדינות, כי קרקע העולם מחברת אותן.

מעלים התוס' אפשרות להקשות, ושלא יהול הקניין
אפילו שנאמר שהעבדים אינם קרקע דנייד

הגמרא בבבא בתרא דנה לגבי הקונה שני סוגי קרקע השונים בתשמישם. ושם יש לשון אחת, שלא יכול לקנות האחד אגב השני בפעולה אחת. אמר רב נחמן: אם מכר לו גם חולסית - מקום שיש שם חולות, ומצולה - וגם קרקעית הנהר, לדייג או למציאות המצויות שם [כגון כסף וזהב].

אם החזיק הקונה בחולסית לקנותו בקנין חזקה - לא קנה בקנין זה מצולה, אלא רק את החולסית בלבד, וצריך לעשות קנין נוסף במצולה כדי לקנותו. וכמו כן אם החזיק הקונה במצולה לקנותו בקנין חזקה - לא קנה בקנין זה חולסית, וצריך לעשות בה מעשה קנין לחוד.

מבארים התוס' בתשובתם, שכאן יש לדחות. כי העבד והקרקע הינם תשמיש אחד, מאחר והעבד ראוי הוא גם לעבודת הקרקע.

התוס' דנים לא רק על מה שנאמר, אלא מדחיבים
ושוללים אפילו מטעם סיבה שלא נאמרה

[התוס' כאן מנסים להרחיב את שאלת הגמרא. כי שאלת הגמרא בחילוק בין מקרקעי למקרקעי דנייד, ניסתה לבודד את העבד, בתכונת הניידות. וכאן התוס' מציעים בקושייתם, שיתירה מזו, ניתן לבודד את העבד, אף מבלי להיזדקק לתכונת הניידות, אלא כתשמיש אחר. ומילת המפתח הינה "אפילו לא", ומעניין כי "אפי' לא" בקיצור או "דאפילו לא" בהרחבה, מופיעים קרוב לחמש מאות פעמים בתוס'. מה שמוראה כי הניתוח הזה הינו יסודי ביותר במהלך התוס'.]

שם אינו יכול לצרף יותר מהחזקה על מה שבדיוק הוא עושה. ולכן מאותה סיבה, אנו מצמצמים את נכסי הגר, שאם היה מיצר - הרי הוא מפסיק. כי אין כאן מה שיחבר את כל נכסיו.

[דף יב עמוד ב]

שאני מטלטלי דנייד -

פירוש,

שיש להם דעת,

אבל בהמות - לא חשיבי מטלטלי דנייד,

ונקנין באגב, אפילו אין צבורים,

כדאמרינן בפ"ק דקדושין (דף כו:),

טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן.

התוס' באים להוכיח כי התמונה הקובעת שייחשב
כמטלטלין דנייד שאינן נקנים אם לא היו על הקרקע
היא שיש לו דעה ללכת

הגמרא מבארת שאפילו תאמר שהעבדים הינם כמטלטלין. הרי יש שתי תכונות בעבד שגורעות ממה שהוא בדומה למטלטלים. האחד הוא תכונת הניידות, שאם רוצים אנו לקנות אגב, מאחר והוא נייד, הרי לכאורה לא ניתן באותה פעולת קניין לקנות קרקע ומטלטלים שיכולים ללכת. והתכונה השנייה, הינה היותם עצמאים ובעלי דעה.

התוס' מוכיחים מגמרא בקידושין, שאפילו הבהמות
שלא היו על גבי הקרקע נקנות באגב

מחדשים התוס', שעם היות ולשון הגמרא הינה "שאני מטלטלי דנייד, ממטלטלי דלא נייד", על תכונת הניידות. ולכן לא יכולים לקנות אותם אם אינם בתוך הקרקע. הרי התוס' נענדים על התכונה השנייה של הדעה.

הוכחת התוס' הינה מבהמות, שמצד אחד עם היותן ניידות, הרי אין להם דין של מטלטלי דנייד, לעניין שיכול לקנותם אגב קרקע, גם אם אין הם צבורים בתוכה. ומוכיחים זאת התוס' מגמרא בקידושין. המספרת על אדם שהיה בירושלים, ומאחר והיה חולה, והיו לו מטלטלין רבים שרצה להעניק אותם במתנה. והעניק אגב שטח קטן של טפח על גבי טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות, ומת, וקיימו חכמים את דבריו. והנה רואים אנו כי הבהמות הרי לא היו יכולות להיות בשטח כה קטן, ואע"פ שהן הולכות, אין להם דין של מטלטלי דנייד, כי אין להן דעת. ובכך הן בטלות למעשה קניין הקרקע.

עיקר חידוש התוס' הוא ההשוואה בין תכונת האדם
לבהמה

[מילת מפתח חזקה, המחלקת בין שני עניינים באופן מוחלט - "אבל". ועוד שיש כאן "לא חשיבי", שהכוונה שאין להם את הדין המסויים, בניגוד לקרקע. ומילות המפתח לא חשיבי הינן קרוב לשבעים פעמים בתוס'.]

שאני מקרקעי דנייד -

וא"ת,

אפילו לא נייד - הא תרי תשמישי ניהו,

מאן תנא -

**כלומר פשיטא ליה,
דלא בא למעט ההקדשות,
דלית בהו מעילה כגון קרקע,
דכיון דהם נכסי גבוה,
מעילה - לא מעלה ולא מורדת.**

**ביאור המשנה, המחייבת נזק גם על קדשים קלים,
שנחשבים בכלל "שור רעהו"**

המשנה למדה כי חיוב נזקין הוא רק כאשר אין בנכסים הניזקים דין מעילה. אבל אם יהיו נכסי הקדש, שאין בהם מעילה, וכדוגמת אם הזיק אדם בהמת קרבן הנאכל לבעליו, ודין מעילה הוא רק לאחר שנזרק הדם, והמעילה היא על האימורים הקרבים על המזבח, ומאחר ועל גוף הקרבן אין בו מעילה - כאן יהיה חייב על נזקיה.

דנה הגמרא: מאן תנא? מי הוא התנא של משנתנו, המחייב על נזקי שור של הקדש, ולא ממעטם מ"שור רעהו", ולא שור של הקדש [לעיל ו ב.]. ומשיבה הגמרא: אמר רבי יוחנן: מדובר במשנה בקדשים קלים, ואליבא דרבי יוסי הגלילי, דאמר, קדשים קלים - ממון בעלים הוא נחשב, ולא ממון גבוה, לפיכך המזיק קדשים קלים, חייב, כיון שהוא נחשב בכלל "שור רעהו".

תוס' רבינו פרץ מבארים את הקושיא ותשובתה

"תימא, אמאי לא מוקי לה בכל קדשים שאין בהם מעילה, כגון קרקעות ובני יונה שעבר זמנן, וי"ל דודאי 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, היילך משום דאין בהם מעילה - לא מעלה ולא מוריד, דמ"מ לא חשיב ממונו, ולכך מוקי לה בקדשים קלים, ואליבא דר"י הגלילי דאמר ממון בעלים."

בכך שנתנו דוגמא על קדשים קלים, הדי ברור שבא לשלול נכסים אחרים שאין בהם מעילה מקרקע

[דווקא לאחר שהצגנו את ההבדל בין תוס' רבינו פרץ, הבונה את הדברים כשאלה ולאחריה תשובה. ניכר ההבדל שהתוס' כאן פתחו במילות המפתח "פשיטא ליה", הבאה לשלול את הסברא, ובאופן כזה, בו כלל לא מוצגת השאלה, והתשובה פותחת בכזאת פשיטות, מוכח עוד יותר, שמלכתחילה בעצם השאלה, היה ברור שלא מדובר על כלל ההקדשות. ואגב מילות המפתח "פשיטא ליה", הבאות לתאר מה היה הסברא, מופיעות קרוב למאתיים פעמים.]

ומחיים מי אמר -

תימה,
**מאי קס"ד - אי מחיים לא אמר,
כ"ש לאחר שחיטה.**

ואין לומר דה"פ,
ומחיים מי אמר - **אפילו היכא דחזיא להקרבה,**
מדקמפלגת בין מחיים לאחר שחיטה,
מכלל דמחיים,
אפילו בחזי להקרבה - חשבת ליה ממונו,
דומיא דלאחר שחיטה;
דאם כן, כי פריך מבכור לסייעיה משלמים,
דקאמר בן עזאי,
לא בא הכתוב אלא לרבות שלמים,
ובן עזאי ואבא יוסי,
אתו לפרושי מילתיה דר"י הגלילי,
כדפ"ה,
ושלמים - חזו להקרבה, ואפילו לכתחילה - יקרבו.

וי"ל דה"פ,

**ומחיים מי אמר - במתנות כהונה,
בחלק שיש לכהנים בשלמים,**

מדלא קאמר 'מתנות כהונה - שאני',
דהמקדש בחלקו - היינו מתנות כהונה,
חלק שיש לכהנים בשלמים,
אלא קאמר,

**משום דלאחר שחיטה - משלחן גבוה זכו,
משמע, אבל מחיים - הוי ממון בעלים,
אף על גב דהוי מתנות כהונה.**

וא"ת,

אי הוה משני, 'מתנות כהונה - שאני',
הוה משמע,

דחלק בעלים, אפילו לאחר שחיטה - הוי ממון בעלים,

ובפ"ב דיו"ט (ביצה כא.),

נמי אמרינן,

דבעלים - נמי משלחן גבוה קא זכו.

וי"ל,

דהני מילי לענין נדרים ונדבות,

דאינו קריבים ב"ט,

משום דעיקר שחיטה - הוי בשביל גבוה,

ולא משום אכילת בעלים,

והוי לכם ולא לגבוה,

אבל פשיטא דחלק בעלים,

אפילו לאחר שחיטה - הוי ממון בעלים,

לקדש בו אשה ולכל דבר,

וכן משמע,

דהמקדש בחלקו - בחלק כהנים איירי,

דלשון המקדש בחלקו,

לא שייך אלא בחלק כהנים,

שמע מינה, דאפילו בחזיון להקרבה - אית ליה לרבי יוסי הגלילי, דהוי ממון בעלים.

התוס' מעמידים, כי הכהן כן יכול לקדש בחלקו במתנות כהונה

מחלקים התוס', כי יכול הכהן לקדש בחלקו משלמים את החזה והשוק, ובשלב שהם מחיים, ואז היא מקודשת בהיותם ממון בעלים. ואף שלאחר שהם אוכלים בפועל, שזה לאחר השחיטה - משולחן גבוה קא זכו. ויש שהתקשו, שלכאורה, חלק הכהנים הוא רק לאחר זריקה.

מעירים התוס' ממסכת ביצה, כי גם בישראל קיימת בחינה כזאת, שהבעלים האוכלים את בשר הבהמה נחשבים כאוכלים משולחן גבוה, למרות שהבהמה היא חלקם.

והדבר מתבאר בתוס' רבינו פרץ, מה ההבדל בין הבעלים עצמם לכהן. "דבחלק בעלים - לא שייך לומר משלחן גבוה קא זכו, שהרי הקרבן לעולם שלהם, ועוד דהמקדש בחלקו - לא שייך גבי חלק בעלים, שהרי עיקר הקרבן שלהם. לכן נראה, דהכא דוקא בחלק כהנים קאמר, דכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו, דכיון דעד עכשיו - לא היה לכהנים כלום בקרבן, ועכשיו לאחר שחיטה - זכה להם גבוה במתנות, הלכך משלחן גבוה קא זכו, אבל בחלק בעלים - ודאי [גם] לאחר שחיטה הוי ממונו.

וא"ת והא בפ"ב דביצה (כא, א) אמרינן דנדרים ונדבות - אין קרבין ביום טוב, משום דכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו, אלמא גבי בעלים - נמי אמרינן דכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו כדמוכח התם, דאם לא כן הוה מישתרי לשחוט משום חלק בעלים כמו בהמה חציה של ישראל וחציה של גוי - מותר לשחוט ביום טוב."

התוס' מסירים את הקושי ממסכת יו"ט שישם עיקרו הוא השחיטה לגבוה

התוס' עונים שיש חילוק לגבי יום טוב. וי"ל דלעולם הוי ממון בעלים גם לאחר שחיטה. והתם לענין יום טוב קאמר דמשלחן גבוה קא זכו, כלומר משום דעיקר (חלק) נדרים ונדבות חלק גבוה קאתי, (לענין נדרים ונדבות) משום בעלים, דכי שרא רחמנא לשחוט ביום טוב לצורך הדיוט, היינו שחיטה שעיקרה לצורך הדיוט ולא שעיקרה לצורך גבוה.

התוס' מבארים, כי מה שהגמרא בקידושין שסברה שזה רק מחיים הוא רק לפי ההווה אמינא של הסוגיא. אבל אכן המסקנה היא שגם בחיים הוא ממון גבוה, ואינו יכול לקדש בו אשה. ובעוד שאצל הבעלים נשאר החלק שלהם גם לאחר השחיטה. וסומכים שהפסוק עצמו הדין שהוא חלק גבוה. מדבר בכהנים.

התוס' יכולים להשוות גמרות סותרות ולומר שכל אחד מהם דנה על חלק שונה של הסברא מול המסקנה

[מאחר והתוס' הינם פרשן משווה. הרי החידוש הוא שהיות ויש שני שלבים בסוגיא. שלב המקשן, ההוה אמינא מול שלב המסקנה. עדיין כל גמרא יכולה לדון על שלב אחר.]

דבעלים - לא שייך בהן לשון חלק, דעיקר הקרבן שלהן.

וקרא נמי,

דמייתי בפרק האיש מקדש (קדושין דף נב:),
אמתנתין דהמקדש בחלקו,
'וזה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש',
לא כתיב אלא בכהנים.

והא דקאמר התם,

לימא מתניתין דלא כרבי יוסי הגלילי,
ומסיק, כי קאמר רבי יוסי הגלילי - מחיים,

דיקא נמי דקתני המקדש בחלקו,

דמשמע לאחר שחיטה;

לא הוי לפי המסקנא דהכא,

אלא לפי מה דסלקא דעתיה מעיקרא,

דלפי המסקנא במתנות כהונה,

אפילו מחיים - הוי ממון גבוה.

הגמרא מעמידה כי מה שנאמר שאסור להזיק קדשים קלים הוא כדברי רבי יוסי הגלילי

המשנה לומדת, כי חיוב נזקין הוא רק כשהזיק נכסי הדיוט, ולא שיש בהן דין מעילה. אך בכל זאת יש בהם גדר קדושה, ורק שמעילה אין בהם. מבארת הגמרא, כי משנתנו היא לשיטת רבי יוסי, שקדשים קלים נחשבי כממון בעלים, ולכן המזיק קדשים קלים נדרש לשלם. הגמרא הקשתה שלא ניתן לקדש בהם, ואם כן כיצד הינם ממון בעלים? וניסתה הגמרא לתרץ בחילוק. לאחר שחיטה אפילו רבי יוסי סובר שרק משולחן גבוה זוכים בזכות האכילה, אך לא שהבהמה היא ממון שלהם, ולכן אינם יכולים לקדש בו. מקשה הגמרא, וכי רק מחיים יכולים הם לקדש, ומביאים על כך משנה לשלול סברה זו.

יש להקשות, על עצם סברת הסלקא דעתך, והרי וודאי שאם מחיים אינו מועיל, כל שכן גם לאחר שחיטה

נעמדים התוס' ומקשים על עצם קושיית הגמרא. כי דווקא אם לא אמר מחיים שזה שלו, הרי כל שכן גם לאחר שחיטה אינו שלו. ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ שמאריך. "תימא, מאי קס"ד האי מקשה? הא ודאי, דאי מחיים - לא אמר דהוי ממונו, כל שכן לאחר שחיטה, ואם כן היכי משכחת לה למילתיה דרבי יוסי הגלילי? דמדקא מפלגת בין מחיים לאחר שחיטה, מכלל דמחיים - אפילו חזיא להקרבה."

וכן ביאר במהר"ם שאין כל דרך אחרת להעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי. "רוצה לומר, ואם כן, הא דקתני ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים שהן ממונו דברי רבי יוסי הגלילי, במאי מוקמת לה?!"

מקשים התוס', שאין לקחת את גורם האפשרות להקרבה כקושי על רבי יוסי הגלילי

מבואר שרבי יוסי הגלילי עכ"פ איירי בשלמים. ושלמים - לא שייכי אלא בזמן שבהמ"ק קיים, דחזיא להקרבה. ואם כן

תם חי -**אבל לא שחוט - הא לא איצטריך לאשמועינן,**

דבבכור בזמן הזה מוקמינן לה,
דאין שייך בו מכירה לאחר שחיטה,
 דמיתסר בהנאה;

אבל קמ"ל דמוכרין אותו חי,
אף על גב דמעשר אין נמכר,
 דנאמר בו לא ימכר ולא יגאל,
 וכן איתא בפ"ק דתמורה (דף ה:).

הגמרא מביאה מספר משניות ודנה האם הם בשיטת רבי יוסי הגלילי

המשנה הראשונה הינה משנתנו, שכל חיוב הנזקין הוא רק בנכסים שאין בהם מעילה. ומכך שנאמר רק שמעילה אין, סימן שבכל זאת הם קדושים. והעמיד רבי יוחנן בקדשים קלים, וכשיטת רבי יוסי הגלילי הסובר כי קדשים קלים נחשבים ממון בעלים.

המשנה השנייה ממסכת קידושין, כי המקדש אשה בחלקו אף בקדשים קלים אינה מקודשת. ומבארים כי אין צריך לשלול שרק אינה בשיטת רבי יוסי הגלילי, הסובר שהיא ממונו, אלא יש לחלק שאם כבר נשחטו, הרי החלקים הניתנים לבעלים היא רק זכות האכילה משולחן גבוה, ולא שהופך להיות ממונם.

המשנה השלישית היא במסכת מעשר שני. בכור של בהמה טהורה מוכרים אותו הכהנים רק בעודו חי, כלומר תם. ואז צריך להמתין הלוקח שיפול בו מום, ויוכל לשחטו. אבל אם שחטוהו לפני שנפל בו מום, הרי מאחר ויש בו קדושה, לא ניתן למוכרו, שיש בו איסור הנאה.

מחדשים התוס', כי אין לגרוס "ולא שחוט"

תמיהים התוס' שזה שמוכרים אותו חי אינו חידוש, שהרי ברור שלא ניתן למוכרו שחוט. ומבארים כי החידוש אינו על איסור המכירה כשחוט, מאחר וזה קדשים בחוץ, וכל החידוש שיש כאן הוא על עצם מכירתו חי, ובניגוד למעשר שכלל לא ניתן למוכרו. שבמעשר נאמר לא ימכר ולא יגאל.

באשר בזמן שאין בית המקדש קיים, ימתין הכהן עד שיפול בו מום. גם בכור בעל מום ניתן לכהן, ואסור בגיזה ועבודה. וכששחטו, מותר להאכילו לכל מי שירצה, אלא שאין מזלזלין בקדושתו, כגון להימכר באיטליו.

מביאים התוס' תימוכין לכך מברייתא במסכת תמורה

דתיניא, בבכור נאמר [במדבר יח] "אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה", ללמדנו שאין בעליו רשאים לפדותו להוציאו לחולין. אבל נמכר הוא, מותר להם למוכרו לאדם אחר, והלוקח ינהג בו קדושת בכורה, כיון שלא אסרה התורה אלא פדיון בלבד.

במעשר בהמה נאמר [ויקרא כז] "לא יגאל", ודרשינן [בכורות לב א] מגזירה שוה "לא יגאל" "לא יגאל" מחרמי כהנים. מה חרמים - אסורים גם במכירה, שנאמר [שם] "לא ימכר ולא יגאל", אף מעשר בהמה - אינו נמכר. והלכך, אינו נמכר, לא חי לא שחוט, ולא תם ולא בעל מום.

הדברים נאמרו בהרחבה ובאופן מפורש בתמורה ז, ב

כמה חשוב לעיין במסורת השי"ס עם ההוספות במהדורה המפוארת של עוז והדר, שהביא את ההוכחה מדף אחר. (השארנו את הקודם, ומאחר וכאן הדברים מפורשים יותר הבאנו גם אותם).

"תנן התם: בכור מוכרין אותו תם חי, ובעל מום חי ושחוט, ומקדשין בו האשה, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לא שנו אלא בזמן הזה - הואיל ואית ליה לכהן זכייה בגויה (הואיל ויש לכהן שותפות בו), אבל בזמן שבית המקדש קיים, כיון דתם להקרבה הוא דקאי - אין מוכרין אותו תמים חי. איתיביה רבא לרב נחמן: מוכרין אותו תמים חי. חי - אין, שחוט - לא; אימא? אילימא בזמן הזה - מי איכא תם שחוט? אלא פשיטא - בזמן שבית המקדש קיים, וקתני נמי מוכרין אותו תמים חי (אלמא אית ליה לכהן זכייה בגויה) לא, לעולם בזמן הזה מי קתני, מוכרין אותו תמים חי - אין, שחוט - לא? הא גופא אתא לאשמועינן: דבזמן הזה נמי - מוכרין אותו תמים חי."

התוס' השתמשו לבאר מה כאן החידוש

[יש כאן כמו בהרבה תוס' שני חלקים. החלק הראשון מה לא היה צריך לומר ואכן מילות המפתח "לא אצטריך לאשמועינן" הובאו כעשר פעמים בתוס'. והחלק השני, מה כן החידוש "אבל קמ"ל". שברור שבא לומר לנו את שני המרכיבים יחדיו, הן מה לא שייך לומר, ועד שממש אין לגורסו, והן מה בכל זאת יש כאן חידוש.]

גם לשון המשנה במעשר שני מדוייקת, ועסוקה היא בהשוואה

המשנה פותחת במעשר בהמה שאין מוכרים אותו חי, ומאחר וגם שחוט אין מוכרים אותו מבואר בברטנורא, שלא נשנה כך, אלא מאחר ובסיפא הובא לגבי בכור שמוכרים אותו תמים חי, לכן הלשון כן במעשר בהמה, ולא מצד שיש חידוש בדיון. ובבכור מאחר וכתוב לא תפדה, האיסור מצטמצם לפדיון אבל נמכר הוא.

ואיתיביה רבא לר"נ -

ובזמן שבית המקדש קיים מיירי,
דומיא דשלמים,
 כדאמרינן בפ"ק דתמורה (דף ח:).

אי נמי כדפירש הקונטרס,

דלענין לאתויי קרבן מעילה קדריש קרא,
דלא שייך אלא בזמן שבית המקדש קיים.

יש להבין על איזה תקופה נאמרו הדברים

ראינו משמו של רב נחמן, כי ניתן למוכרו בכור בהמה תם כשהוא חי רק בזמן הזה, בהיותו נחשב כממון בעלים, רק מאחר ואינו ראוי להקרבה, ואז יש לכהנין חלק בו, ויהיה ניתן לקדש בו את האשה לשיטת רבי יוסי הגלילי.

תשובתו של רבא, שמאחר ויש לדמותו לשלמים, חייבים לומר שמדובר בזמן שבית המקדש קיים. שהגמרא בתמורה

בבכור בזמן הזה, שמאחר ואינו ראוי להקרבה, הרי הם זוכים בו מחיים. וכחלק מהקושיא עונה רבא לרב נחמן, כי לשיטת רבי יוסי הגלילי גם בזמן שבית המקדש קיים הוא כן נחשב ממון בעלים. ועל כך תירץ רבינא לבאר את שיטת רב נחמן, שמדובר בבכור שנולד בחוץ לארץ, ולפי שיטתו של רבי שמעון, שאם באו תמימים מחו"ל בזמן שבית המקדש קיים יקריבו.

התוס' מבארים כיצד ניתן לבאר את רב נחמן עוד לפני ביאורו של רבינא

מדייקים התוס', שמאחר ובהמשך מעמיד בן עזאי את דברי רבי יוסי לרבות קדשים קלים, הרי הוא בא לרבות את השלמים. וכן ביארו התוס' בדיבור הקודם. אולם הם מעמידים כי כן היה ניתן להעמיד את דברי רב נחמן בבכור בחו"ל. רק שזה דחוק.

כיצד מבצעים העמדה, וכמה דרגות יש בכך

[אחד היסודות שהגמרא וכן התוס' מלאים בהם הוא ההעמדה. כלומר, אנו מצמצמים את מה שנאמר, שאין הוא באופן גורף, אלא רק במצב מסויים. אלא שהתוס' מראים כי העמדה יש בה למעשה ראייה הרבה יותר רחבה מאשר כן או לא. כלומר האם ניתן או לא ניתן להעמיד. וכאן הם מונים שלוש דרגות, אכן זה אפשרי, אלא שזה דחוק, ולכן בחר לא להעמיד. ומילות המפתח הינן לכל אחד מהשלבים שמנינו. "הוא מצי למימר", שאכן הוא כן יכל לבאר שזה מדובר דווקא בחו"ל, ואף שלא רק בזמן הזה. "אבל זה הוא דוחק", שהרי רוב הבכורות אינם באים מחו"ל. "וניחא ליה להעמיד", שאם הוא כבר בוחר לצמצם אז בזמן הזה דן במצב הגיוני.]

ואליבא דר"ש דאמר אם באו תמימים יקרבו

-

ור"ע פליג עליה,

בפרק אלו קדשים בתמורה (דף כא:),
ואמר לא יקרבו,

דדריש מהקישא,

דמקום שאי אתה מביא מעשר שני,
אי אתה מביא בכור.

וא"ת,

ואמאי קאמר ואליבא דר"ש,

כל שכן אליבא דר"ע,

דאמר לא יקרבו - דהוי ממונו.

וי"ל,

דמוקי לה כרבי שמעון,

משום דדומיא דשלמים קתני דקריבים.

ועוד י"ל,

דע"כ לא מתוקמא כר"ע,

מדמצריך קרא לרבווי שהוא ממון בעלים.

שוללת שזה בזמן הזה, מאחר והשוו זאת לשלמים. כי בהיותו ממון בעלים אכן יוכל לקדש את האשה.

וזה לשון הגמרא בתמורה "מיתבי: ומעלה מעל בה' - לרבות קדשים קלים שהן ממון בעלים - דברי רבי יוסי הגלילי, בן עזאי אומר: לרבות שלמים, אבא יוסי בן דוסאי אומר: לא אמר בן עזאי אלא בבכור בלבד. במאי עסקינן? אילימא בזמן הזה - הא דומיא דשלמים קתני (ושלמים בזמן הזה ליכא, רש"י), אלא פשיטא - בזמן שבית המקדש קיים; ובמאי עסקינן? אילימא בבעל מום - הא דומיא דשלמים קתני, אלא לאו - בתם, וש"מ - אית ליה לכהן זכיה בגוויה!"

והתוס' בתמורה משווה את ההוכחות. "ובפ"ק דב"ק (דף יב:) פרש"י דבזמן בית המקדש איירי, דהא קרא בשבועת הפקדון איירי, בזמן בית המקדש הוא דמחייבין ליה אשם. ונראה דמשה נקט הכא דומיא דשלמים, ולא רצה לומר כדפרש"י בב"ק (שם), משום דבלאו הכי צריך לומר דומיא דשלמים, כדי להוכיח דבתם איירי, ולא בבעל מום כדאמרין בסמוך."

אחת ההוכחות לפתור דבר הוא על ידי השוואה

[המסקנה שזה לא בזמן הזה, אלא בזמן שבית המקדש קיים ברורה. אלא כל השאלה היא מהיכן יש להוכיח זאת. והתוס' פרט לכך שמפנים לגמרא בתמורה או לפירוש רש"י. מדגישים את אופן הלימוד ההשוואתי ומשתמשים במילות המפתח "דומיא ד..", המופיעות מאות פעמים בתוס', בהיותו פרשן משווה.]

בבכור בחו"ל -

הא דלא תירץ בבכור בזמן הזה,
משום דדומיא דשלמים קתני,
כדפירשתי לעיל.

אבל רב נחמן דלעיל,

הוה מצי למימר בבכור בחו"ל,

אבל זה הוא דוחק,

וניחא ליה להעמיד בבכור בזמן הזה.

ביאור שיטת רבי יוסי הגלילי שממון גבוה הוא ממון בעלים, האם זה רק מחיים

שנינו במשנה כי חיוב נזקים הוא רק לנכסים שאין בהם מעילה. ומכאן יש חידוש כי קדשים קלים, שהוא קרבן הנאכל לבעליו, ואין בו דין מעילה, כן יהיה חייב על נזקה. והעמידה הגמרא כי מדובר בשיטת רבי יוסי הגלילי, שהן ממון של האדם. אלא שהקשו עליו ממשנה בקידושין שכהן המקדש בחלקו, ואפילו קדשים קלים - אינה מקודשת. והעמידו שזה אפילו לשיטת רבי יוסי הגלילי. והעמידו כי מדובר לאחר שחיטה שאז אין הדבר הופך להיות שלו, אלא רק יש לו זכות אכילה, בבחינת משולחן גבוה הכהנים זוכים.

מביאה הגמרא משנה במעשר שני על מנת להבין מה דעת חכמים. ודייקו כי בכור בהמה טהורה שהוא בעל מום, ואינו ראוי לקרבו ניתן למוכרו הן בהיותו חי והן בהיותו שחוט. ומאחר והוא ממונם של בעלים כן ניתן לקדש בו אשה. וכאן בא רב נחמן (משמו של רבה בר אבוה) וצמצם שמדובר רק

לכתחילה לא -

פירוש,

אין צריך להביאם,

כדמפרש בפרק אלו קדשים (שם),

אמר ר"ש,

מה טעם,

לפי שכל הקדשים - אין להם פרנסה במקומן,

פירוש,

אין להם התרה אלא במקדש,**חוץ מן הבכור ומעשר,**

שיש להם פרנסה במקומן,

פירוש,

שנאכלין במומן,

ולהכי תלי לה ברבי שמעון, דכולה - ר"ש היא.

וקצת היה נראה לגרוס רבי ישמעאל,

דהתם פריך אמתניתין,

שאמר יקרבו מבן אנטונינוס,

שהביא בכורות מבבל ולא קבלום,

ומשני, הא - כרבי ישמעאל, הא - כר"ע,

ומוכח התם,**שהמשנה - כרבי ישמעאל,****ומשנה דבן אנטונינוס - כר"ע.****רבינא מבאר כיצד ניתן להעמיד את דברי רב נחמן**

ומשני רבינא [רבינא מתרץ את דברי רב נחמן], מה שאמר רבי יוסי הגלילי קדשים קלים - ממון בעלים הם, מדובר אמנם גם בזמן שבית המקדש קיים, אך לא בבכור הראוי להקרבה, אלא בבכור הנולד בחוצה לארץ, ואליבא לפי שיטתו דרבי שמעון, דאמר במשנה בתמורה [כא א]: אם באו תמימים, יקרבו. אם הביאו בכור מחוץ לארץ [בזמן המקדש], והוא תמים ללא מום, יקריבוהו למזבח.

ומשמע: אם "באו", כלומר בדיעבד, אין, או יקרבו. אבל לכתחילה, לא צריך להביא את הבכורות מחוץ לארץ לארץ ישראל כדי להקריבם, אלא ירעו בשדות עד שיפול בהם מום, ויאכלו במומם. ולפי זה, אין הבכור בחוץ לארץ נחשב כמי שעומד להקרבה, ולכן הוא בכור זה ממונו של כהן.

התוס' מבארים, כי לכאורה היה מקום לגרוס במקום**רבי שמעון רבי ישמעאל**

המשנה בתמורה (כא, א) מביאה שעם היות ולכתחילה הבכור אינו בא מחוץ לארץ, הרי בדיעבד אם באו בשעה שהם תמימים ניתן להקריבן. אלא שמביאה הגמרא סתירה ממשנה אחרת (חלה פ"ד משנה י"א) בן אנטונינוס העלה בכורות מבבל, והכהנים לא קיבלו ממנו. הרי שאפילו בדיעבד - אין מקבלין! ועל כך תירצה הגמרא את הסתירה משמו של רב חסדא שמה שלא קיבלו ממנו היא שיטת רבי עקיבא, ונמצא כי מה שכן מקריבים, זו שיטת רבי ישמעאל.

רבינא העמיד את דברי רב נחמן לשיטת רבי שמעון במשנה בתמורה, ומבאר כיצד הבכור יכול להיות ממון בעלים כרבי יוסי הגליל, אף בזמן שבית המקדש קיים

רבינא מעמיד, כי כן ניתן להעמיד את דברי רבי יוסי הגלילי שקדשים קלים הינם ממון בעלים, גם בזמן שבית המקדש קיים. וזה על פי שיטת רבי שמעון הלומד שאם באו הבכורות מחוץ לארץ תמימים, כן ניתן להקריבו למזבח. ומדייקים כי בדיעבד ניתן להקריב אותם, אלא שמלכתחילה אין כל חיוב להעלותם לארץ, אלא ירעו בשדות עד שיפול בהם מום. ונמצא כי אף שבסופו של דבר כן הקריבו אותם, הרי מאחר ואינו חייב הם מוגדרים שאינו נחשב ראוי להקרבה, ולכן הוא כן יכול להיות ממונו של הכהן, ולקדש בו.

הבנת סברת רבי עקיבא החלוק על רבי שמעון

התוס' תחילה מביאים את סברת רבי עקיבא החלוק על רבי שמעון בתמורה. הגמרא מבארת בתמורה את סברתו של רבי עקיבא. שמאחר ובפסוק נאמר גם מעשר וגם בכור, הרי יש כאן גזירה שווה. וכמו שאינך מעלה מעשר מוץ לארץ, כך גם אינך יכול להעלות בכור מחוץ לארץ. וכפי שהגמרא ביארה על בן אנטונינוס שהעלה בכורות מבבל ואכן לא קבלו ממנו. "ר"ע אומר: יכול יעלה אדם בכור מחוצה לארץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים ויקריבו ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, ממקום שאתה מעלה מעשר דגן - אתה מעלה בכור, וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן - אי אתה מעלה בכור."

מקשים התוס' מדוע דחק רבינא להעמיד רק כרבי שמעון, בשעה שלכאורה ניתן להעמיד אף כרבי עקיבא

מקשים התוס', שאם כשיטת רבי עקיבא לא יקרבו - כל שכן שאז הוא ממונו של הכהן, מאחר ואפילו אם יביאו לא יהיה ראוי להקרבה כלל. ועונים התוס' על כך שני תירוצים. שמאחר ובהמשך הסוגיה דינינו את הבכור לשלמים, וכעת לא נוכל לדמותם. ובלשון התוס' רבינו פרץ "דאם כן לא הוי דומיא דשלמים כלל, אבל השתא - הוי דומיא דשלמים. דלכל הפחות הם קרבים בדיעבד."

והתירוץ השני, מאחר ולשיטת רבי עקיבא הבכורות הבאים מחו"ל לא יקרבו, ברור שזה ממון בעלים, ואין כלל צורך בפסוק. ולכן לא היה ניתן להעמיד כדבריו.

חלק מהעמדה הוא לא רק על מציאות אלא גם לשיטה מסויימת

[התוס' דנו לאחר שכבר העמידו כרבי שמעון, ורצו לבטל העמדה זו, ולכלול גם את רבי עקיבא. ומאחר ובכל זאת בחר רבינא לדחוק רק כרבי שמעון, ביארו מה אכן היה הקושי כאן להעמיד גם כרבי עקיבא. ומילות המפתח "ואמאי קאמר ואליבא דרבי שמעון, כל שכן אליבא דרבי עקיבא" בצד הקושיא ועובר לבאר בשני אופני הן מצד הטעם החיובי כן להעמיד כרבי שמעון "משום", והן טעם שלילי מדוע אינו יכול להעמיד כרבי עקיבא "דעל כורחך לא מתוקמא כרבי עקיבא".]

ובינתיים ציינה הגמרא שרב נחמן משמו של רבה בר אבוחי יכול לומר כי בכור בזמן הזה שאין בית מקדש, ואינו ראוי להעלות להקרבה - לכן הוא ממון בעלים. ויש דרך לבאר, וכך עונה רבינא, כי אפילו בזמן הזה, הוא גם בזמן שביית המקדש קיים, אלא בבכורות בחוץ לארץ, שאין חובה להקריבם, אלא מחכים שיפול בהם מום. ונמצא שמלכתחילה אינו ראוי להקרבה, ועל כן יכול לומר שזה שלו.

אלא שהגמרא מקשה, שאם לדעת רבי יוסי כל ממונו הוא מחיים, מדוע נדרש רבינא לדחוק ולומר, רק בבכור בחוץ לארץ. הרי הוא יכול לתרץ בפשיטות, דרב נחמן סובר כרבנן, ולכן הוא מעמיד את המשנה בזמן הזה, דאינו ראוי להקרבה, אבל בזמן שביית המקדש קיים זה ממון גבוה, ואילו רבי יוסי סובר תמיד שהוא ממון בעלים. וכל דיוק הגמרא הוא רק מאחר ולא בחר לתרץ כך.

המהר"ם ביאר את דיוק התוס', שמאחר וברור לנו שלא ניתן להעמיד את רב נחמן משמו של רבה בר אבוחי כרבי יוסי הגלילי, הגמרא היתה צריכה לתרץ אחרת

מלכתחילה אין מקום לשאלת הגמרא. כי נקודת המוצא הינה שרבי יוסי הגלילי סובר שהקדשים קלים הינן ממונו אף מחיים. וממילא לא ניתן להעמיד את דברי רב נחמן אמר רבה בר אבוחי לשיטתו. וכך מבאר המהר"ם "לפי סברתו דלעיל, דאית ליה דמחיים אפילו במתנות כהונה דחזיא להקרבה - סבירא ליה לרבי יוסי הגלילי דהוי ממון בעלים, אם כן לא אתי ההיא דרב נחמן אמר רבה בר אבוחי כרבי יוסי הגלילי, דאוקמא לה דוקא בבכור בזמן הזה, דלא חזי להקרבה. ורבי יוסי הגלילי אפילו בחזיא להקרבה - סבירא ליה דהוי ממון בעלים. ואם כן על כרחך ההיא דרב נחמן - לא אתי אלא כרבנן." ולכן מה שהגמרא אומרת היא כך "ואם כן למה ליה לשנויי דההיא דרבי יוסי הגלילי בבכור בחוצה לארץ, לישיני ליה בקצרה, הא - רבי יוסי הגלילי, הא - רבנן."

התוס' מוכיחים שלמהלך זה מה יהיה הפירוש בהמשך הגמרא בפרק הפרה

והמהר"ם מבאר בתחילת הדברים: "לפי סברא זו, דבעי השתא לאוקמי ההיא דרב נחמן אמר רבה בר אבוחי כרבנן, אם כן גם רבנן מודו לרבי יוסי הגלילי בבכור בזמן הזה, ולכ"ע הוי ממון בעלים, ובכלל רעהו הוא. א"כ לא יהיה אמת לפי סברא זו, הא דמשמע לקמן בסוף פרק הפרה, דבכור - לא הוי בכלל רעהו, אפילו בזמן הזה."

לפי מסקנת הגמרא כל הסוגיא מתפרשת כאן ובהמשך אחרת

ומציג המהר"ם את הצד השני, לפי מסקנת הגמרא כאן. "אבל לפי המסקנא דהכא, דמשני אלא מתנות כהונה שאני, ואם כן בבכור בזמן שבהמ"ק קיים, דחזיא להקרבה, אפילו רבי יוסי הגלילי מודה דלא הוי ממון בעלים. ולא קאמר דהוי ממון בעלים, אלא בבכור בחוצה לארץ, או בבכור בזמן הזה דלא חזייה להקרבה, מכלל דרבנן אפילו בבכור בזמן הזה - לא הוי ממון בעלים, ולא הוי בכלל רעהו. א"כ אתי שפיר ההיא דסוף פרק הפרה כרבנן, והיינו דקא מסיימי התוס', והשתא מילתיה דרב נחמן - לא מתוקמא אלא כרבי יוסי הגלילי, ופולגתא דאביי ורבא לקמן כרבנן."

מאחר וגם רבי ישמעאל סובר כך, והגמרא אומרת מפורשות שהמשנה היא לפיו, יש סברא לומר ולגרס רבי ישמעאל

[המשמעות של דברי התוס', שאכן המשנה היא בשיטת רבי ישמעאל, ורבי שמעון רק ביאר את הטעם. ועל כן השתמשו התוס' בסגנון "וקצת היה נראה", שהחלשת הטעם מצד אחד וכן נתינת מקום לכך, מופיעים בעוד כעשר מקומות בתוס'.]

ואם איתא לישיני ליה -

פירוש,

ואם איתא דמחיים - הוי ממונו לרבי יוסי הגלילי, **אפילו במתנות כהונה דחזו להקרבה,** **לישיני ליה** הא דר"נ אמר רבה בר אבוחי כרבנן, **דממה נפשך - לא הוי כרבי יוסי הגלילי.**

ולפי סברא זו - לא יהיה אמת,

הא דמשמע לקמן בסוף הפרה (דף נג: ושם),

דבכור - לא הוי בכלל רעהו, אפילו בזמן הזה,

דפליגי אביי ורבינא,

בשור ושור של פסולי המוקדשין שנגחו,

ופירש רבינו יהודאי גאון,

בבכור שור דלא פריק ליה,

וכפירוש,

צריך לומר כמו שאפרש שם בעזר השם,

ומסתמא - בימיהם פליגי,

ובזמן הזה - לכ"ע הוי ממון הדיוט.

ומשני,

אלא מתנות כהונה - שאני,

וה"ג רבינו חננאל, ורש"י לא גריס כן,

והשתא מלתיה דר"נ לא מיתוקמא,

אלא כר' יוסי הגלילי.

ופלוגתא דאביי ורבא לקמן כרבנן,

נראה דדוקא מחיים - הוי לרבנן ממון גבוה,

אפילו בעל מום דאסור בגיזה ועבודה,

אבל לאחר שחיטה - למה יחשב ממון גבוה,

אפילו בזמן שביית המקדש קיים,

דהא אפילו לנכרי - שרי להאכיל,

כדתניא בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות דף לג.),

דאתקש לצבי ואיל.

הבנת שיטת רבי יוסי הגלילי

רבי יוסי הגלילי סובר, כי קדשים קלים - הינם ממון בעלים. ואם הוא ממון בעלים, הרי הוא יכול לקדש בהם אשה. אלא שהגמרא עושה חילוק, שיש הבדל לפני שחיטה, שאכן זה שלו, אולם אחר שחיטה הוא מקבל רק את זכות האכילה, ונמצא שהוא זוכה משולחן גבוה.

ההיתר להאכיל גזי בשר משנה את המציאות

רבנן אמנם סוברים, שבכור הוא ממון גבוה בכל התקופות, אולם נראה שהכוונה היא רק לבכור שלם מחיים. כי העובדה שלאחר שחיטה - מותר להאכיל בשר בכור בעל מום לגוי, מעידה שהוא עכשיו ממון בעלים לגמרי. היתר זה נלמד מהיקש בפסוק העוסק בבכורות בעלי מום בדברים טו כב כתוב 'בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו כצבי וכאיל', מה צבי ואיל - מותרים לנכרים, אף בכור בעל מום - מותר לנכרים.

התוס' מראים שני צדדים, או להעמיד את דברי רב נחמן רק כרבנן או רק כרבי יוסי הגלילי

[בתחילה "דממה נפשך לא הוי כרבי יוסי הגלילי." ולכן העמידו הא דרב נחמן אמר רבה בר אבא רק כרבנן. אולם בסוף הדברים מתהפכים ומילות המפתח הינן "והשתא מילתיה דרב נחמן לא מיתוקמא, אלא כרבי יוסי הגלילי". ואכן מילת המפתח מיתוקמא מופיעה בתוס' למעלה ממאה פעמים.]

[דף יג עמוד א]

אי אליבא דרבנן -

פירש בקונטרס, אי אליבא דרבנן, דפליגי עליה דרבי נתן בפרק הפרה (לקמן נג. ושם), גבי שור שדחף חבירו לבור, ואמרי [בתם], דבעל השור - משלם מחצה, ובעל הבור - פטור, אלמא כי ליכא לאשתלומי מבעל השור, לא משתלם מבעל הבור. ואף על גב שבו נמצא ההיזק, ופשיטא דאין גובה מבשרו כנגד אימורין עכ"ל.

משמע מפירושו,

שהשור עושה כל ההיזק,**ובעל הבור אין עושה כלום,**

הלכך שור מועד - משלם נזק שלם,

ותם - חצי נזק,

ולכך לא מצי למידק, אלא מתם ולא ממועד,

וכן פירש בהדיא לקמן,

בפרק הפרה (שם ד"ה את) וז"ל,

אבל רבנן בתר מעיקרא אזלי,**וסברי דבעל השור - כוליה היזקא קעביד,**

הלכך במועד, בעל השור - משלם נ"ש,

ובתם - משלם בעל השור - חצי נזק,

ופלגא מפסיד.

וקשה לר"י,

היכי דייק דאין גובה מבשרם כנגד אימוריהן,

מדלא משתלם מבעל הבור כלום בתם,

שמפסיד פלגא דהתם,

משום שהבור לא עשה ההיזק כלל,**אבל בשלמים שהבשר עשה כמו כן היזק,****כיון דליכא לאשתלומי מאימורין משתלם מן הבשר,**

דעל כרחך ס"ל השתא,

שנים שהיזקו,**האי כוליה היזקא עבד והאי כוליה היזקא עבד,**

כיון דלא אסיק אדעתיה,

טעמא דתורא בבירך אשכחתיה,

דאי כל חד וחד פלגא היזקא עבד,**למה ישלם בתם לרבי נתן בעל הבור שלשה חלקים,****דהיינו יותר ממה שהיזקו,**

ובלא טעם אין לנו לומר,

כדמוכח בהפדה.

ועוד,

מנא ליה לגמרא,

דלרבנן בתם,

משלם בעל השור מחצה ובעל הבור פטור,

דלמא בתם בעל השור משלם מחצה,**ובעל הבור משלם מחצה,****ורבנן דאמרי ובעל הבור פטור - איירי במועד.**

ונראה לר"י,

דרבנן דאמרי, בעל השור - חייב, ובעל הבור - פטור,

היינו דבעל השור,**משלם מחצה במועד ובתם רביע,****ובעל הבור - פטור לגמרי,**

שלא חייב הכתוב בור אלא היכא דנפל ממילא,

דכתיב ונפל שמה שור,

אבל אם אחרים מפילים אותו בבור,**פטור בעל הבור,**

והכא ה"פ,

הא אמרי כי ליכא לאשתלומי מבעל הבור,

לא משתלם מבעל השור,

אף על גב דס"ל האי כולא היזקא עבד והאי כו',

ופשיטא דאין גובה מבשרן כנגד אימוריהן,

ומאי קמ"ל רבי אבא.

וא"ת,

מנליה,

דהא דקאמרי רבנן ובעל השור חייב,

לאו היינו דחייב הכל.

וי"ל,

דאי הוו פליגי רבי נתן ורבנן בתשלומי השור,

הוה להו לפרש,

ולאחר מכן מביאר המהר"ם את המהלך: "אלא ודאי סבירא ליה השתא, האי - כולא הזיקא עביד, והאי - כולא הזיקא עביד. והא דלא משלם בעל השור מחצה בתם, כאלו הוא עשה כל ההיזק, משום דאמר, אם כן שותפתאי מאי אהני לי? כדאיתא פרק הפרה להאי לישנא. וע"ש דאלו ללישנא דאמר תורא בבירך אשכחתייה - מצי סבר כל חד פלגא הזיקא עביד, ואפילו הכי משלם בעל הבור שלשה רביעים, כדאיתא התם. אבל המקשה הכא בשמעתין, דלא אסיק השתא אדעתיה טעמא דתורא בבירך אשכחתייה, עד דמשני ליה לקמן, אם כן על כורחך צריך לומר, דהוא סבירא ליה, האי - כולא הזיקא עביד, והאי - כולא הזיקא עביד:"

ואז מגיעים התוס' לחידוש שלם שיש כאן חילוק יסודי באופן הנזק. וזה לשון המהר"ם "לכך אצטרך, לפירוש התוס' לפרש טעמא דרבנן, משום שלא חייב הכתוב בור - אלא בנפל שם ממילא." כלומר אם השור נפל מעצמו הרי התורה אומרת מפורשות מתי ראוי לחייב בנזק בור, "ונפל שמה שור". אבל המקרה כאן שונה הוא, הבור הוא רק מקום איחסון, שאליו הופל הבור על ידי אחרים, ולבור אין כל שמץ נגיעה למות הבור.

אמנם עם היות וכך גזירת הכתוב, הרי עדיין ניתן לחייב את הבור כאשר אין כלל אפשרות לגבות את הכל מהשור. ולכן רק במועד הוא משלם את הכל נזק שלם, ואינו נזק לבור. ורק כאשר לא ניתן לחלץ מבעל השורף, כגון בתם, מגיעה הסברא להשתלם גם מבעל הבור. ומדייקים התוס', שאם היו חולקים על תשלום השור, סימן שבעניין זה הסכימו חכמים לרבי נתן. ומאחר והברייתא כתובה בלשון סתמי ובעל השור חייב ובעל הבור פטור, הרי במקרה הזה לא חלקו.

ונמצא כי זאת מחלוקתם. לרש"י לא נטל הבור כלל חלק בנזק, ולכן בעל הבור ישלם מחצה, והמועד ישלם נזק שלם, והוכחת רש"י מאחר והבעל הבור אינו משלם את יתרת הנזק של השור. ואילו מהלכו של ר"י הוא שגם הבור שותף מלא בנזק, ולכן התם ישלם רבע והמועד מחצית. והדיוק הוא מכיוון שבעל השור אינו משלם את חלק בעל הבור.

על מנת ליצור הבנה מהודשת משתמשים בחילוק

[התוס' כאן הדגישו בשני חילוקים. החילוק האחד אין קשר בין המקרה של שור ובור שניתן לומר שרק אחד מהם עשה את כל המעשה, למצב של בשר ואימורים, שהרי הם מציאות אחת. כלומר ששניהם עשו זאת. החילוק השני קיים הבדל מהותי אם השור נפל מעצמו בבור, למצב שהיתה דחיפה כלומר שהוא הופל.]

אנא תוראי בבירך אשכחתייה -

ודוקא גבי בור - קאמר דמשלם,
אף על גב דכל חד וחד - כולא הזיקא עביד,
שייך לחלק בין שור לבור מהאי טעמא.

ומיהו,

כיון דידע טעם דתוראי - בבירך אשכחתייה,
מצי למסבר נמי,

ומדלא פירשו, ש"מ מודו לרבי נתן בהא.

ועוד,

דאם איתא דמחייבי רבנן הכל לבעל השור,

ה"ל לר' נתן למימר,

דאין משלם אלא מחצה.

הגמרא מביאה לעניין קדשים קלים שהזיקו

הגמרא מביאה את דינו של רבי אבא, שאם שור תם, שהוקדש לשלמים והזיק, הרי הוא גובה את חצי הנזק מגופו של השור, מבשרו כדין שור תם. אולם אינו יכול לגבות מאימוריהן. תמדה הגמרא, מה חידוש יש כאן, שמאחר והאימורים עולים לגבוה בהקרבה, הרי ידוע הוא ששור הקדש שנוגח בהיותו שייך לגבוה, פטור. מבארת הגמרא מה כן חידוש יש בדבריו. שאם צריך לגבות את המחצית יכול הוא לגבות רק מערך בשרו, אך הניכוי האימורים.

ומבררת הגמרא כדעת מי אמר את דבריו. שהרי אם זה כרבנן, פשוט הדבר, שאכן זו דעתם. שכאשר יש שני גורמים לנזק וניתן לגבות רק מהאחד, הרי לא ניתן לגבות מהשני. וכמו ששור תם דוחף שור של אדם אחר לבור, שלשיטתם הוא משלם רק רביע נזק על שורו ובעל הבור פטור. וזאת בניגוד לשיטת רבי נתן, שבעל השור התם ישלם רבע נזק ובעל הבור ישלם שלושה רביעים. ולשיטתם ברור כי אינו גובה מהבשר כנגד האימורים. וכך פירש רש"י.

לפני שמביאים את קושייתם מהדדים התוס', שלמעשה יש כאן גורם יחיד שהזיק - השור

מדייקים התוס' מפירוש רש"י, שלשיטתו השור הוא שעשה את מלוא הנזק. ולכן רק כאשר יש מציאות של חצי נזק כמו בתם, יש מקום לדון על מצב שאינו יכול להשתלם מכאן, ואז ישתלם מהמרכיב השני. ועיקר המחלוקת הוא בתם, שלשיטתם יפסיד השני מה שאין כן אצל רבי נתן. וכפי שרש"י באר בפרק הפרה "אבל רבנן - בתר מעיקרא אזלי, וסברי דבעל השור כולה הזיקא עביד, הלכך במועד - בעל השור משלם כוליה, ובתם בעל השור משלם פלגא, ופלגא מפסיד.".

מקשה ר"י שיש חילוק מהותי שכאן בעל הבור לא עשה דבר, וכאן האימורים גם הזיקו

כאן אנו מדברים שאין לבעל השור את הסברא, אני מצאתי את השור המת שלי אצלך בבור, ולכן מצידי הינך האחראי, שהבור שלך הרגו. ונמצא כי יש כאן שני גורמים השור שדחף והבור וכל אחד עשה מחצית, ואז אינו מובן לשיטת רבי נתן מדוע הבור ישלם שלושה רביעים שהוא יותר ממה שעשה? ועוד מקשה ר"י שמה שאמרו חכמים ובעל הבור פטור אולי מדובר שמועד שאז המועד משלם נזק שלם, ובעל הבור נפטר.

התוס' בשם ר"י סוללים מהלך חדש

המהר"ם מבהיר לגבי פירוש רש"י: "נראה, דאין זה מפרש"י. ואיזהו תלמיד כתבו דרש"י סבירא ליה לרבנן, בתם בעל השור - משלם מחצה ומחצה מפסיד, דבעל הבור פטור, ובמועד בעל השור משלם נזק שלם, ובעל הבור פטור."

דינה של התודה שהזיקה

רבא לומד, כי בשעה שהפריש את בהמתו לקרבן תודה, שהזיקה בהיותה תמה, הרי הוא גובה מגופה, ולכן גובה רק מבשרה ולא מהלחם המובא כחלק מקרבן התודה. מקשה הגמרא, מאחר ומדובר על תם, הרי מה שהזיק הוא הבהמה, והלחם הרי אינו חלק מגוף הבהמה, ומה בא רבא לחדש? ועונה הגמרא, שהניזק אכן אוכל את הבשר, ועדיין נדרש המתכפר להביא את הלחם, למרות שהוא עצמו אינו אוכל מהבשר.

וגם על כך הקשתה הגמרא, וכי הניזק יביא את הלחם, והרי הוא לא הקריב את התודה. עונה הגמרא, שיש למוזיק טענה, וכי אני אביא לחם, ואתה תאכל את הבשר. והחידוש הוא, כי הלחם אינו חלק של הכשר הזבח, אלא חיוב הבעלים.

מחדשים התוס', אף על גב דרבא מפרש מתניתין כרבנן, ואין בהם דין מעילה דכולי נינהו דהדיוט, מכל מקום הכא קאמר אליבא דרבי יוסי הגלילי, דאמר קדשים קלים - ממון בעלים הם. שאם לא כן, הרי נאמר שור רעהו ולא שור הקדש, ואז כמו שהייתי פוטר את המזיק קדשים קלים שפטור לרבנן, כך הייתי פוטר קדשים קלים שהזיקו לרבנן. ולכן כאן חייבים להעמיד שפה רבא בדעת רבי יוסי הגלילי.

האם רבא חזר בו?

[התוס' מסתדרים עם הקושי, שרבא לא העמיד לעיל כרבי יוסי הגלילי, ובו זמנית כאן סובר כמותו. ואלו מילות המפתח "על כרחך הכא". ועם היות שהיו רצו ללמוד כי לדעת התוס' רבא חזר בו, הרי היו שהוכיחו שלא חזר בו, אלא למרות זאת, כאן הוא מודה. ויש עוד מקרים בהם התוס' כתבו בלשון דע"כ (דעל כרחך) הכא.]

שנאמר והועד בבעלי והמית -

נראה **דלא מוהועד קדריש,**

דהאי והועד - לא איירי בעדות שעושין לסקלו,

כי אם לייעדו;

אלא מסיפא דקרא קדריש,

דכתיב והשור יסקל,

וכן משמע לישנא דפריך,

והא השור יסקל - בגמור דין הוא דכתיב.

רבינא לומד שיעל מנת שיהיה חיוב, חייבים להיות

בעלים לשור בעת ההעמדה בדין

המשנה דורשת שיהיה נכסים מיוחדים. כלומר שיהיו להם בעלים. רבינא ביאר שהוספה זו באה למעט מציאות בה יש פער בין זמן הנגיחה וההיזק לזמן ההעמדה בדין. מציאות כזו יכולה להיות שמיד לאחר ביצוע ההיזק הבעלים נפרדים מהשור, או מצד שמקדישים או מצד שמפקירים. ומביאים על כך הוכחה מברייתא שסברא זו נלמדת מפסוק. "תניא נמי הכי, יתר על כן אמר ר' יהודה: אפי' נגח ואח"כ הקדיש, נגח ואח"כ הפקיר - פטור, שנאמר: והועד בבעליו... והמית איש וגו', עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד. וגמר הדין לא בעינן? הא השור יסקל בגמור דין הוא דכתיב! אלא אימא: עד שתהא מיתה והעמדה בדין וגמור דין שוין כאחד."

דכל חד וחד - פלגא דהזיקא עבד,

כדאמרינן בהפרה (שם),

ושם אפרש בעזר השם.

ביאור דברי רבי אבא בשיטת רבי נתן

הגמרא מביאה את דברי רבי אבא: "אמר רבי אבא: שלמים שהזיקו, גובה מבשרן, ואינו גובה מאימוריהן." הכוונה לשור תם שהוקדש לשלמים, ונגח, גובה הניזק את חצי הניזק רק מבשר השור כדין שור תם המשלם מגופו, אך אינו גובה מהאימורין של השלמים. בהמשך הגמרא מבארת כי ניתן לומר את דבריו הן לשיטת רבנן והן לשיטת רבי נתן.

וכעת מבארת הגמרא לשיטת רבי נתן, שכאשר לא ניתן לגבות מגורם אחד, הרי ניתן לגבות מהגורם השני. והדוגמא הינה שאם השור נפל לבור, אומר בעל השור, שמאחר ומצאתי את שורי הרוג בבור, עיקר הניזק הוא עליך, ומאחר ואיני יכול לגבות מהשור הדוחף, אגבה את הכל ממך. אבל בבהמת שלמים, לא ניתן לומר כי רק הבשר הזיק ולא השלמים, וכאן אפילו רבי נתן יודה, שכאן לא ניתן לגבות מגורם האחד יותר מהשני.

גם כשאנו מודים כי כל אחד עשה היזק שלם יכול לתבוע מבעל הבור את היתרה

מדייקים התוס', שסברא זו אפשר לאומרה, גם אם נסבור שכל אחד עושה את כל הניזק, כי היות ונמצא השור הניזוק בבור, יש לניזק טענה יתרה על בעל הבור, ולכן יכול לגבות את היתרה ממנו.

ובתוס' בהמשך (נג, א) מבואר הצד השני שהרי אם כל אחד פעל רק מחצית כיצד יגבה יותר מהבור. "וא"ת כיון דפלגא נוקא עבד, מה סברא היא זו, דמשום דאשכחיה בבור - משלם יותר ממה שהזיק?" ובסוף מתרצים: "על כרחך נראה, דבור - נמי פלגא נוקא עבד, ומשום שגמר ההיזק, ודומה כמי שעשאו כולו - אמרינן, כי ליכא לאשתלומי מבעל השור - משתלם מבעל הבור."

עם אותה מסקנה שמצאתי את השור בבור, ניתן לסבור שתי סברות שונות

[מדייקים התוס', שאמנם הסברא הטבעית הינה שכל אחד עושה היזק שלם, וזו הסיבה שכאשר לא ניתן לגבות מצד אחד, הרי גם השני ביצע נזק מלא. ואז אומרים שהרי הוא בהחלט יכול לבוא אל בעל הבור בטענה. אבל מחדשים, כי אף ששניהם הזיקו בשווה, כיצד התשלומים לא יהיו שווים. אלא מחדשים שעצם מציאתו בבור, הרי דומה כעשאו כולו, ובכוח טענה זו גם בהנחת יסוד זו - יכול הוא לגבות מהבור יותר, בשעה שאינו מצליח לגבות מהשור.]

[דף יג עמוד ב]

אמר רבא תודה שהזיקה -

אף על גב דרבא מפרש מתניתין דין מעילה,

ולא אוקי מתניתין כרבי יוסי הגלילי;

על כרחך, הכא - איירי לרבי יוסי הגלילי.

אלא מאחר והיא שייכת גם לשני הרי מבחינתו היא כן נקראת שדה אחר, ולכן במציאות זו התורה כן מחייבת על היוק שן ורגל. ולכן אם היה זה רק שדה שלו עצמן של המזיק - אכן היה פטור. אבל כאן ברשות המשותפת, כשהזיק אכן חב המזיק לשלם.

הגמרא מביאה דעה שניה החלוקה. כי לדעת רבי אליעזר הוא פטור בה על השן והרגל. טעמו הוא מאחר ויש לניזק ששורו יהיה שם, הרי מבחינתו אין זה שדה אחר. ואז דינה היא כרשות הרבים שרשאים לילך שם, שפטורים בה על שן ורגל. והוא לומר את המשנה שהחייב הוא בכל מקום, ומחריגים זאת בשני עניינים, חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ובנוסף רשות הניזק והמזיק, שגם בהם הוא פטור, שהרי יש בה את המרכיב של הפטור, בהיותה מיוחדת גם לניזק, וכאילו הרחיבו שלא בשעה שהיא רק מיוחדת לניזק אלא גם מיוחדת לניזק.

הגמרא מנסה להכריעה ולדחות את דעת רבי אלעזר, שבחצר השותפים כן יש חיוב נזק

הגמרא (בעמוד הבא) מקשה על דעת רבי אלעזר מרב יוסף, ששנה לנו ברייתא חצר השותפין וכן הפונדק [בית הארחה שרגילין אורחים ואכסנאין לשכור בו מקום לשהיה ולינה, והשוכרים הריהם כשותפים], אם הזיקה בהמת אחד השותפים או בהמת אחד מהדרים בפונדק, חייב בהן על השן ועל הרגל. כי היות ואין לבני רשות הרבים רשות בה אלא רק לדריים בה, נחשב מקום זה "שדה אחר". הרי מפורש בברייתא שלא כדעת רבי אלעזר. ואם כן, תיובתא דרבי אלעזר! דבריו נדחו והופרכו מהברייתא.

הגמרא מביאה ברייתא נגדית שהיא מדעת רבי אלעזר

אומרת הגמרא כי רבי אלעזר יוכל לענות: "ותסברא, מתיניתא לא פליגי?! וכי אין עוד ברייתא החולקת ושבורה כמוני. שבברייתא שנינו כיצד רבי שמעון בן אלעזר מביא ארבעה כללים. בכלל הראשון, אכן ברשות הניזק, ולא שייך למזיק - המזיק חייב בכל התשלומים בכלל השני, שזה ברשות ששייכת רק למזיק - הוא פטור בכל היוק שעושה לעצמו. הכלל השלישי הוא על הנושא עליו אנו דנים, שיש רשות גם למזיק וגם לניזק, כגון חצר השותפים והבקעה. ושם הוא מחלק בסוג הנזקים. פטור בה על השן והרגל (כשיטת רבי אלעזר) אבל על הנגיחה ועל הנגיפה בגופה, ועל הרביצה ועל הבעיטה, שכולם תולדות הקרן, תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם, והכלל הרביעי היא מקום שאינה שייכת לאף אחד מהם, לדוגמת חצר שאינה של שניהם.

הגמרא מביאה חילוק בין סוגי החצרות

אחת הדרכים לתרץ סתירה הוא לבצע חילוק, שיש שני סוגי חצרות שותפים, ולכן הדין שונה בכל מקרה. ואז מעמידים כי הברייתא של ארבעה כללות שנאמר שהוא פטור, מכיוון שהחצר מיועדת הן לפירות והן לשוורים. ומאחר ויש רשות לשוורים להיכנס לשם - הרי הוא פטור, כי אין זה שדה אחר, שלשם אינו רשאי להיכנס. ואילו הברייתא של רב יוסף, מדובר בחצר המיועדת רק לפירות, ולא לשוורים, ומאחר ואין לשור רשות להיכנס לשם והוא נכנס, הרי זה בדיוק המציאות של שדה אחר, ועל כן הוא חייב.

התוס' מבארים מאיזה חלק נלמד הדבר בפסוק

הפסוק בפרשת משפטים כא, כט מציין שלושה שלבים. השלב הראשון שהשור מזמן היה כבר מועד. ועל כך אומר והועד בבעליו, שכבר היה זה השור מזמן מועד. השלב השני הוא מעשה הנגיחה, שגרמה למוות, והמית איש או אשה. והשלב השלישי שהוא העונש בבית הדין. והשור יסקל, שזה הולך רק על גמר הדין. "וְאִם שׂוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם וְהוּעַד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אֹו אִשָּׁה הַשׂוֹר יִסָּקַל וְגַם- בְּעַלְיו יוּמָת:"

היסוד מאיזה חלק בדיוק באה דרשת הלימוד

[מילת המפתח "קדריש" מופיעה בתוס' מעל חמישים פעמים. והתוס' הן שוללים איך לא ניתן לדרוש, ומבארים גם את הצד החיובי מהיכן כן הוא דורש, ומביאים על כך ראייה "וכן משמע", לא רק מעצם הפסוק, אלא מדרשת הלימוד בגמרא.]

חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל -

במיוחדת לפירות ולא לשוורים פליגי,

כדמוכח בסוף הסוגיא,

דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאביי.

ולפי זה היה יכול רב חסדא לפרש המשנה,

כמו שמפרש רבי אלעזר,

ויפרש רשות הניזק והמזיק - במיוחדת לפירות ולשוורים,

דמודה רב חסדא דפטור.

וגרסינן לקמן,

אמר לך רבי אלעזר,

ותסברא מתניתא מי לא פליגי.

ומיהו לספרים דגרסי לקמן,

ותסברא מתניתא מי פליגי,

ובסוף גרסי אלא כי תניא ההיא,

וכל זה מדברי רבי אלעזר,

צ"ל דפליגי במיוחדת לפירות ולשוורים,

וה"פ,

ותסברא מי פליגי,

והתניא כו',

אלא ודאי לא פליגי,

וכי קתני כו'.

ולפי גירסא זו,

לא יהיה תחילת הסוגיא כמו במסקנא,

דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאביי.

המשנה מהדיגה רשות ששייכת גם לניזק וגם למזיק,

אלא שנחלקו על כך מה בדיוק דינה ובאיזה תנאים

על מנת שיתחייב זה בשעה שהשור נכנס ואוכל ברשות הניזק. מביאה הגמרא דעה ראשונה של רב חסדא בשם אבימי. חצר השותפים אינה כרשות הרבים שיש רשות לילך שם.

שיטת רבי אלעזר והדרך שאיתה הוא מסביר את המשנה

רבי אלעזר סובר שבחצר השותפין הוא פטור על השן והרגל. אלא מאחר שמצד אחד נאמר בלשון של חוץ, כלומר שאינו חייב, ועל כך הוא לומד "חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ורשות הניזק והמזיק - נמי פטור" ומה שממשיכה המשנה ואומרת "וכשהזיק חב המזיק" על כך הוא אומר "לא תויי קרן". ועל כך הגמרא אומרת, שמאחר ושמאל למד כי מבעה הוא שן, הרי ארבעת האבות אין בהם קרן, אלא רגל בור שן ואש, ולכן המשנה צריכה לרבות את הקרן. ואילו רב שלמד תנא שור וכל מילי דשור, אכן יש להתקשות, שאז וכשהזיק חב המזיק הינו מיותר. ומכאן למדים לעניין להביא שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר.

מקשים התוס' מהיכן ילמד רב חסדא את כל הדין של הגמרא

רב חסדא משמו של אבימי למד אחרת. כי בחצר השותפין חייב בה על השן והרגל, וממילא הלימוד של הזיק חב המזיק בא ללמד עניין אחר של רשות משותפת של ניזק ומזיק. וגיצד הוא ילמד את החידוש של שמואל לרבות קרן ואת דברי רב לרבות את השומרים.

התוס' מחזקים את קושייתם, שאפילו רב חסדא ילמד את דינו של שמואל לרבות קרן ממקום אחר. אבל מאחר והוא כבר השתמש בייחוד של וכשהזיק חב המזיק, מהיכן הוא ילמד את הברייתא המשתמשת בייחוד זה לגבי השומרים.

בתירוצם של התוס' ביארו רק קושי אחד, ולא את הקושי השני

מבארים התוס' כיצד הוא עצמו יכול ללמוד ייתור, ולתרוץ שהוא מרוויח בחזרה כשהזיק חב המזיק. אלא אז לא יהיה לו מהיכן ללמוד את הקרן לשמואל. וכפי שביאר זאת המהר"ם "אך קשה דלשמואל תקשי הברייתא. דהא לשמואל אתי וכשהזיק חב המזיק - לא תויי קרן. וברייתא - מייתי ליה לא תויי כל הני."

לא תמיד מצליחים התוס' לבאר את הכל

[אכן מילות המפתח "אך קשה" מופיעות כשבעים פעמים. שאפילו שהצליחו התוס' לתרוץ את הקושיה המרכזית, עדיין נשאר קושי לגבי כלל הבעיות.]

כגון שקבל עליו שמירת גופו כו' -

איפכא - לא מצי למימר,

כגון דאזקיה תורא דשואל לתורא דמשאיל, וכגון שקבל עליו שמירת נזקיו, ולא קבל עליו שמירת גופו; דמילתא דלא שכיח הוא.

ואף על גב דבהכיר בו שהוא נגח,

אמרינן סוף [פרק שור] שנגח ד' וה' (לקמן מה:), סתמא דמילתא,

דלא אזיל איהו ומזיק אחריני - קביל עליה, דאתו אחריים ומזקי ליה לדידיה - לא קביל עליה;

ולאחר מכן הגמרא מביאה את קושיית רבי זירא ותירוצו של אביי. כי רב זירא אינו מוכן להגדרה של מיוחדת רק לפירות ולא לשוורים ולשיטתו הוא אינו חייב, ומאחר ויש לו רשות - אינו נקרא בשדה אחר. ואילו אביי עונה לו, כי מאחר ואינה מיוחדת לשוורים, הרי היא כן נקראת שדה אחר. ומתוך כך מסכמת הגמרא שגם האמוראים רב חסדא ורבי אלעזר אינם חלוקים, אלא רק בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאביי.

התוס' מבארים שני אופנים בניאור הסוגיה, ותולים זאת בגירסאות

בתחילה התוס' מבארים כי מאחר והגמרא כך הגיעה במסקנתה הרי ניתן יהיה לכל אחד לבאר את המשנה באופן אחר, וכמו שמיוחדת גם לפירות וגם לשוורים, ובוה גם הוא יודה שפטור. ומבאר התוס' רבינו פרץ את המהלך בגירסא זו "אלא ודאי סבירא ליה לרבי אלעזר דמתניתא פליגי, ותרוייהו מיירי במיוחדת לפירות ולא לשוורים, ור"א סבר כהיא דפטור. ולפירוש זה, נראה עיקר אותה גירסא דגרסינן ותסברא מתניתא מי לא פליגא." ועל כן הוא מביא את הגירסא העיקרית באופן זה "ה"ג ותסברא מתניתין מי לא פליגא. כלומר ודאי פליגא ברייתא בהא ותנאי היא."

התוס' מביאים גם גירסא שאינה העיקר, אלא שלפיה כל מהלך הסוגיה מתהפך

[מילת המפתח הינה "ומיהו לספרים דגרסי לקמן". יש לבאר אחרת לגמרי את כל מהלך הסוגיא. אמנם אם נעמיד שהגירסא שהברייתות חלוקות. ואז החשבון שתחילת וסוף הסוגיה הינו שונה.

והדברים התבארו שוב בצורה מעניינת על ידי התוס' רבינו פרץ, שבתחילה הוא שולל גירסא השניה. "קשיין אהדדי. ול"ג אלא, דלא ממלתיה דר"א היא, דהא לדידיה פליגא מתנייתא, אלא תלמודא פריך ליה כדי ליישב הברייתות דלא פליגי אהדדי. וי"ג ותסברא מתניתין מי פליגא - אלא קשיין אהדדי, וכולה ממלתיה דר"א היא."]

כשהזיק חב המזיק לאתויי קרן -

וא"ת,

ולרב חסדא - מנא ליה לאתויי קרן לשמואל, וכל הני לרב.

ועוד,

דברייתא דקתני כשהזיק חב המזיק,

מייתר לאתויי כל הני,

קשיא לרב חסדא.

וי"ל,

לדידיה - נמי איכא יתורא,

דהוי מצי למיתני, ורשות הניזק והמזיק - חייב,

ולא ליתני כשהזיק חב המזיק.

אך קשה,

דלשמואל - תיקשי הברייתא.

בשואל - לא שייך למימר הכי, דמסתמא, שואל קבל עליה שמירה מעולה.

אבל אנזקין לתורא דשואל גופיה - סלקא דעתך שקבל, וליפטר משאיל.

הגמרא העמידה ציור בו שוור המשאיל נגח את שוור השואל, ואעפ"כ המשאיל נדרש לשלם

הגמרא מציירת מצב בו השואל קיבל עליו רק לשמור את שמירת גופו של השוור, אשר הוא קיבל בהשאלה, שלא ינזק. אבל אם הוא ייגח, הרי לא הסכים לקבל את שמירת נזקיו. ואז בציור כזה, מאחר ושוור המשאיל הזיק לשוור של השואל, נשאר החיוב של המשאיל על שוור, גם שהוא כעת אצל השואל, והוא נדרש לשלם.

לא כל סברא יכולה להיאמר - יש להפעיל את ההגיוון, והסבירות או חוסר סבירות בעליל

[אחד הכלים שקיימים אצל המנתח הוא ההיפוך. אבל הבעיה שברגע שמשתמשים בכך לא באופן מושכל, אלא כל דבר הופכים - מגיעים לגיחוך. כי יש הגיוון במה שקיבל עליו שמירת גופו, שזה הבסיס. רק מילות המפתח "דלא שכיח" (או דלא שכיחא/ שכיחי) מופיעות כמאתיים פעמים בתוס', וכן בהמשך "לא שייך למימר" המופיע מאות פעמים, והתוס' מבארים זאת שיש כאן סברא הגיונית ביותר "דמסתמא", שאף הוא מופיע מאות פעמים בתוס'. שההגיוון הוא הבסיס לבדוק ולהעריך סברות. ואז יש לנו בעצם קשת של סברות. שלילה מוחלטת - לא שייך למימר הכי. אבל בו זמנית יש כאן סברא חזקה "דמסתמא שואל קיבל עליו שמירה מעולה", ולבין הקטנת היכולת, "דמילתא דלא שכיח".]

יש חילוק בין סברא שיכולה להיות נמונה, אך לא לגבי כל סוג שזומר

הגמרא בהמשך מביאה "אמר רבא: לעולם שקיבל עליו שמירת נזקיו, והכא במאי עסקינן - כגון שהכיר בו שהוא נגחן, וסתמא דמילתא, דלא אזיל איהו ומזיק אחריני - קביל עליה, דאתי אחריני ומזיק ליה לדידיה - לא אסיק אדעתיה.". ומאחר שהיה נגחן, וללא תנאי זה לא הסכים להשאילו, בא רק למנוע את עיקר הבעיה לגבי יכולתו לקבלו. אלא שכאשר מגיעים לשואל, אין הדרך למעט בשאלה, שהרי עשה לו טובה.

[דף יד עמוד א]

ולא קבל עליה שמירת נזקיו -

ואם תאמר,

כיון דלא קביל עליה, פשיטא,

דתם - משלם חצי נזק, ומועד - משלם נזק שלם.

ויש לומר,

דסלקא דעתך,

דשמירת נזקין דעלמא - לא קביל,

מהלך הדיון בכך שהשואל גם הוא נכלל בהזיק חב המזיק, באיזה אופן הדברים אמורים

הגמרא מצטטת את הברייתא שהובאה. "אמר מר: כשהזיק חב המזיק - להביא שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר." הגמרא מקשה שבשואל, לכאורה, לכל צד קיימת בעיה. אם נאמר כמו האפשרות הראשונה, שהשוור של המשאיל הוא הזיק את השוור של השואל, יכול לדחות המשאיל ולומר, מאחר וכעת הוא ברשותך, הריע אם היה מזיק כל שוור שבעולם - היית אתה נדרש לשלם. ולכן אפילו שהוא הזיק לשוור שלך, עדיין חובת האחריות הינה שלך ולא שלי.

וגם האפשרות השניה אינה יכולה להיאמר. ששוור השואל הזיק את שוור המשאיל. גם השוור שאתה השאלת יש לך את מלוא האחריות כשואל. ואפילו היה השוור שהשאלת ניזק על ידי גורם חיצוני - היה עליך לתת את מלוא ערכו. וכי כאשר אתה הזיקת, תשלם לי רק מחצית?

בוחרת הגמרא להעמיד שמדובר במקרה של האפשרות הראשונה. וכאן מדובר על מקרה ייחודי. "והכא במאי עסקינן - שקבל עליו שמירת גופו (של השוור שלא יזוק על ידי אחרים) ולא קבל עליו שמירת נזקיו. (שאם השוור המושאל יזיק לאחרים)" ובחווה ייחודי כזה, כאילו השואל אומר, שלא נכנסתי תחתיו לקבל אחריות על הזיקי השוור. וגם כאשר הוא מזיק לשוור של השואל, יצטרך המשאיל לשלם.

הסלקא דעתך, בא ללמדנו מה באמת היה נראה לנו סביר, למרות שנאמר אחרת

[מקשים התוס', אם אלו התנאים שקיבל, מה בכלל מתחילה השאלה, מילות המפתח "כיון דלא קביל עליה - פשיטא". וכאן התוס' צוללים להבנת החוזה האפשרי מול החוזה ההגיוני על מה כן קיבל ועל מה לא קיבל. כי מלכתחילה נעשה כאן חוזה שנראה ממבט ראשון לא סביר. ומילות המפתח הינן "דסלקא דעתך .. לא קביל, אבל .. סלקא דעתך שקבל".]

יש הגיוון לומר מדוע הוא מתייחס שונה לשוור של השואל

מאחר והתוס' אמרו שיש כזה סלקא דעתך, הרי היו שניסו לבאר מה הרעיון בכך. שהואיל והשואל נזקק לשוור של המשאיל. וגם נוח לו להשתמש בו יחד עם השוור שלו. הרי עלולה להיות תקלה, ששוורו ינזק, מהשוור של המשאיל, וכאילו הוא מוחל לו מראש על זה, שהמשאיל לא יתחייב במקרה כזה.

מי לא פליגי -

הוי מצי לאוקמי ההיא דרב יוסף,

לא לזה ולא לזה - לשוורים ולפירות דחד.

שיטת רבי אלעזר, הפוטר שן ורגל בחצר השותפים

הגמרא יג, ב הביאה את דעתו של רבי אלעזר, הפוטר שן ורגל ברשות השותפים. כי החיוב שלהם הוא רק בשדה אחר,

התוס' העמידו כי רק אחד, לניזק יש רשות הן לשוורים והן לפירות.

ומבאר המהר"ם, דהוי רשות הניזק גמור ומודה ביה רבי אלעזר דחייב בה אשן ורגל. אלא שיש לדקדק דאי מוקי לה בלא לזה ולא לזה לשוורים ולפירות דחד, א"כ למה הוי חצר השותפים? וצריך לפרש דמשותפים לחצר בדברים אחרים: וכן המהרש"א ציין כי האחסון הוא בדברים אחרים, ולכל אחד מהם יש בית לדור. אמנם השיטה מקובצת מעלה קושי, שהרי בפונדק הדרך הינה שיכולים הכל להכניס פירות.

היכולת להעמיד באופן אחר

[כל העמדה הוא ציור שרק כך אפשרי. והוא לכאורה ציור מצמצם, של כך ולא אחרת. אבל קיימת כן אפשרות של מספר ציורים, ואז אמנם ההעמדה נותנת אפשרות בה אנו אומרים כך אפשרי, אך זה לא אומר כי זו ההעמדה היחידה שקיימת. כי כל העמדה אמנם מצמצמת, אך לא בהכרח שהיא היחידה. ומילות המפתח "היה מצי לאוקמי / לאוקומי/ לאוקמא/ לאוקמה", או ה"מ בראשי תיבות. ומאחר ועניין זה הינו יסודי, הרי הוא מופיע כארבעים פעמים בתוס'.]

לא לזה ולא לזה לפירות אלא אחד -

ר"ת גריס,

לא לזה ולא לזה לשוורים,

דגבי שן - הויא חצר הניזק, שהזיק פירות, אבל גבי שוורים - ה"ל קרן ברשות הרבים, כיון שלא היה להם רשות ליכנס.

ולא גריס כמו שכתוב בספרים,

ולזה ולזה לשוורים,

דא"כ גבי שן - לא היה לו ליחשב חצר הניזק,

כיון שיש רשות,

לכל חד וחד להכניס שם שורו, כדמוכח לעיל.

ולא בעי לאוקמא,

לזה ולזה לפירות ולא לשוורים,

דלא כרבי זירא.

ועוד,

דלישנא - לא משמע הכי.

סיכום מהלך הגמרא, שיטת רבי אלעזר, רב יוסף,

והעמדת הגמרא באיזה אופן מדובר

הגמרא הביאה את שיטת רבי אלעזר, הסובר כי בחצר השותפין פטור על השן ועל הרגל. ואילו תני רב יוסף: חצר השותפים, והפונדק - חייב בהן על השן ועל הרגל. ועל מנת שלא תהיה סתירה, חילקו, רבי אלעזר מדבר - בחצר מיוחדת לזה ולזה, בין לפירות בין לשוורים, ואילו ההיא דרב יוסף - בחצר מיוחדת לפירות ואינה מיוחדת לשוורים. ודייקה הגמרא, כי ראוי כך להעמיד את דברי רב יוסף, שזה דומה

שצריך להיות של משהו פרטי, ואילו ברשות הרבים - הרי היא פטורה. ומאחר ולניזק כן היה רשות להכניס את בהמתו, הרי איננה שדה רק של האחר.

הגמרא מקשה על רבי אלעזר מברייתא שמובאת על ידי רב יוסף

הגמרא כאן (יד, א) מביאה את שיטת רב יוסף, הלומד שנאמר בברייתא, כי חצר השותפים והפונדק - חייב בהן על השן ועל הרגל. הביאור שמאחר ולא ניתן להכניס בה לכל אחד את בהמותיו, כדוגמת רשו הרבים, אלא רק אלו השותפים או הדירים בה, אם כך כן ניתן לקרותה שדה אחר, ולחייב את המזיק בנוקי שן ורגל. והרי זו קושיה חזקה הדוחה את שיטת רבי אלעזר.

רבי אלעזר יכול להביא ברייתא אחרת, שיש ארבעה כללים בנוקים

שנינו בברייתא שארבע כללות היה שמעון בן אלעזר אומר בנוקין. הכלל הראשון, מדובר ברשות ששייכת רק לניזק, ולא למזיק - הרי הוא חייב בכל הנזק. הכלל השני, הרשות שייכת רק למזיק ולא לניזק, הרי הוא חדר לשטחו וניזוק - פטור הוא מכל תשלום. הכלל השלישי, רשות שמותר לשניהם להשתמש בה, ובהגדרתו, לזה ולזה. ושם הוא פטור. בדיוק כהבנת רבי אלעזר. והכלל הרביעי, רשות שאינה שייכת לא לזה ולא לזה, כגון חצר שאינו של שניהם - בה חייבים על השן והרגל, ובקרו התם משלם מחצית הנזק, והמועד נזק שלם.

עונה הגמרא, ומחלקת, כי כוונתה של הברייתא באומרה על חצר השותפים, הוא בציור בו זו חצר המיוחדת שמלכתחילה יש לשניהם רשות להכניס בה הן פירות, כלומר לאחסון, והן שוורים. ולכן לא ניתן לומר שהיא כרשות הרבים, ומשום כך פטור בה.

אולם, הברייתא לעיל של רב יוסף, משמשת רק למחסן, חצר המיועדת לפירות, ואינה מיוחדת לשוורים, ולכן מאחר ואינו רשאי להכניס בה את השור, הרי כשהוא מזיק, נדרשים הבעלים לשלם. וביחס לשן היא נחשבת כחצר הניזק בלבד. ומוכיחה הגמרא שאכן יש מקום לחלק, כי רב יוסף לא רק ציין חצר שותפים, אלא מנה בצידו גם פונדק. ומאחר ובפונדק זהו מקום הן לשינה והן לאיחסון, הרי וודאי שאינו מקום להכנסת שוורים. ומקבלת הגמרא דחיה זו.

התוס' מעמידים תירוץ נוסף שיכלה הגמרא לומר כרב יוסף

הרעיון שאנו יכולים להוכיח, כיצד מצד אחד יש כאן את האפשרות הרביעית של "לא לזה ולא לזה", ואין רשות לשור להיכנס, ולכן אם נכנס ואכל - הרי הוא מחוייב כשיטת רב יוסף. ומצד שני, לא מדובר סתם על רשות של אחד בלבד. הרעיון הוא על ידי חילוק. כי בחצר יש לה שתי מטרות, איחסון, כלומר לפירות. או לשוורים. ומצב בו כל אחד מהם יכול לעכב על חבירו מלהכניס רק שוורים. בהכרח אם יכניס - הרי יתחייב במלוא הנזק. ויכול להיות עוד חילוק, כי לא כל אחד זוכה בכל העניינים של חצר.

הגמרא עצמה שאלה על רבינא, מדוע הברייתא אומרת שיש ארבעה כללים, בעוד הכלל האחרון מיותר

הברייתא הכריזה, שיש בה ארבעה כללים, מאחר ולשיטת רבינא, כל הברייתא היא כדברי רבי טרפון, מובנת שאלת הגמרא, שהרי הם רק שלושה. כי את הכלל הרביעי ניתן ללמוד מהכללים הקודמים. שאם יש רשות רק לניזוק להכניס שם פירות הוי חצר הניזוק וחייב בשן ורגל, הרי כבר שמענו אותו בכלל הראשון "כל שהוא רשות לניזוק ולא למזיק". ומה שחייב בקרן במקום שיש לשניהם רשות להכניס שם שוורים, גם זה נתבאר כבר בכלל השלישי, שאם יש רשות לזה ולזה, תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם.

סדר הדיון של התוס' ביחס לגמרא מעניין

[כפי שביארנו, הרי כל הקושיא באה על הרצף לאחר דברי רבינא. ואילו התוס' עם היות ומקבלים שאכן לרבינא הקושיא במקומה. אבל הדגש שלהם הוא לקיים כן את הברייתא, שיש בה את כל השלבים. ואז הם פותחים "בשלמא לשמואל .. אצטריך סיפא, לאשמועינן .. אלא לרבינא - לא צריכא כלל". שהרי כפי הדגימו התוס', דכולה שמעינן מרישא. ומעניין כי התוס' רבינו פרץ, הלכו בסדר של רבינא תחילה, ואז ביארו את הצורך לפי העמדת שמואל "אבל אי רישא ר"ט וסיפא רבנן - אצטריך סיפא לאפוקי מר"ט."]

אכן תשובת רב נחמן בר יצחק היא רק על רבינא, שהקושיא הינה רק עליו

אמנם שלשה כללות הם, כלומר לעניין דינם יש שלשה כללים: א. ברשות הניזוק - חייב נזק שלם אף בקרן תמה. ב. ברשות המזיק - פטור מכל. ג. בחצר השותפים - פטור משן ורגל, ובקרן משלם התם חצי נזק ומועד נזק שלם.

אולם בארבעה מקומות הן. כי יש חצר שותפים שפטור בה על שן ורגל, ויש חצר השותפין שחייב בה על שן ורגל, כגון במיוחדת לניזוק לפירות ולשניהם לשוורים. לכן שנינו ארבעה כללות.

[דף יד עמוד ב]

פרה שהזיקה טלית וטלית שהזיקה פרה -

פירש הקונטרס,
שהזיקו זה את זה,
ושמין הנזק בכסף,
ומי שהזיק חבירו יותר - ישלם העודף.

וקשה,

דע"כ פרה שהזיקה טלית - היינו בחצר הניזוק,
או בכוננתו להזיק והוי קרן,
או דרך הלוכו והוי רגל,
וטלית שהזיקה פרה - היינו ברה"ר,
דהוי מטעם בור;
דאי אפשר לאוקמי,

לפונדק. לאחר מכן מובאת מחלוקת רבי זירא ואבבי. מתקיף לה רבי זירא: כיון דמיוחדת לפירות, הא בעינן ובער בשדה אחר וליכא! (כי שמירת הפירות שם, נותנת את הרשות להיכנס לשור שלו, ואז רשאי הוא לאכול, כי אין זו רשות רק של הניזוק, שאסור לו להיכנס למקום הפרטי של הניזוק). א"ל אבבי: כיון דאינה מיוחדת לשוורים, שדה אחר קרינא ביה. (כלומר, מה שהוא מגדיר שמיועדת לפירות כן, הרי למעשה הוא גם אומר לשוורים לא, ואז נדרש הוא כן לשלם על הנזק).

העמדת רבא - לא לזה ולא לזה לפירות אלא לחד

רבינא משמו של רבא - מעמיד את הברייתא כולה בשיטת רבי טרפון. ומבאר שח בהגדרה של לא לזה ולא לזה, אין זה כפשוטו, אלא לא לזה ולא לזה לפירות, כלומר יש רשות להכניס רק פירות וגם זה לחד, ואילו לשוורים, שניהם יכולים להכניס. והחשבון הוא שמאחר וזו חצר הניזוק, על השן משלם נזק שלם, ומאחר שלשניהם יש רשות להכניס שוורים - הרי זה רשות הרבים, והתם אינו משלם אלא חצי נזק אף לרבי טרפון.

גירסת רבינו תם, לא לזה ולא לזה לשוורים

גירסת רבינו תם שגם אין רשות לשוורים להיכנס. ומאחר ואין רשות לאחד יותר מהשני, הרי זה כוונה של רשות הרבים. ולכן מאחר ולפירות היא מיוחדת רק לאחד, יש כאן גדר של חצר הניזוק, ומשלם.

ומבארים התוס', כי אם היה מעמיד לזה ולזה לפירות ולא לשוורים, היינו מגיעים שזה לא כרבי זירא. ולכן לא רצה ר"ת לגרוס כך. וגם הלשון לא לזה ולא לזה - משמעותה שלילה ולא היתר. ולכן העמיד כך רבינו תם.

התוס' מבארים מדוע בחר ר"ת לגרוס אחרת

[בחירת הגירסאות, צריכה שתהיה עד כמה פחות שתיצור בעיות. ולכן אם היה גורס אחרת, הרי היה מתנגש עם דעת רבי זירא, או עם משמעות הלשון. ולכן בעוד שמילות המפתח "לא משמע הכי" הן קרוב למאה פעמים, אלא שמה שאינו כן יכול להיות משתי סיבות, סברא והגיון, שסותר משהו אחר, או מצד שיגרת הלשון. ואכן יש ריבוי פעמים שהמילה לשון או לישנא קרובה וקשורה עם "לא משמע הכי".]

אי הכי ארבעה שלשה הוו -

בשלמא לשמואל,
דמוקי רישא רבי טרפון וסיפא רבנן,
אצטריך סיפא,
לאשמועינן - לאפוקי מדרבי טרפון,
אלא לרבינא - לא צריכא כלל,
דלגבי שן - הוי חצר הניזוק,
שמעינן - מכל שהוא רשות לניזוק,
וקרן ברה"ר,
שמעינן - מחצר השותפין והבקעה.

כדאמרינן (לקמן דף צד:),
הניח להם אביהם פרה וטלית.

האופן בו יש לדון שכל צד הזיק את חברו

המשנה מדייקת, כי יש לשום את הנזק בכסף. ובגמרא מובאת ברייתא המדגימה זאת. מאחר והיו שני אירועי הזיק הפוכים, ויש לשום כל נזק בפני עצמו. וזו הברייתא: "דתנו רבנן: פרה שהזיקה טלית, וטלית שהזיקה פרה, אין אומרים תצא פרה בטלית וטלית בפרה, אלא שמין אותה בדמים." מביאים התוס' תחילה את פירוש רש"י.

ותוספות רבינו פרץ ביאר זאת מדוייק. שהזיקו שניהם זה את זה כגון שנתקלה הפרה בטלית ונקרע הטלית ונשברה רגלה של פרה, והשתא פרה שהזיקה טלית אם כדרך הלוכה הזיקתו - היינו רגל, ואם בעטה בו - היינו קרן, וטלית שהזיק פרה - היינו בור, דכל תקלה - בור הוא, כיון שאין בו רוח חיים. לכאורה היה יכול ליקח את הפרה על הזיק טליתו, כלומר, אין אומרים שיפטרו זה בנוקי זה ויצאו שניהם פטורים אף על פי שהזיק הא' חברו יותר. אך לא מבצעים כך, אלא עורכים שתי שומות נפרדות לכל נזק בפני עצמו, כלומר מתרגמים את הנזק לכסף, ומי שהזיק יותר, ישלם את העודף, כלומר את המותר.

התוס' מקשים על פירוש רש"י כמה קושיות, והראשונה על המציאות כיצד התרחשו הדברים

הקושיה הראשונה שמביאים כאן התוס' (ובתוס' רבינו פרץ מובאת כקושיה שניה) - הינה על המציאות, שלא יכלו להזיק זה את זה במקום אחד. "דהיכי קיימי כשהזיקו זה את זה, אי ברשות בעל הטלית - אם כן לא מיחייב בעל הטלית ממה שהזיק את הפרה, דהטלית היינו בור, כדפי', ובור ברשותו - פטור, משום דאמר ליה תורך ברשותי מאי בעי? ואי ברשות הרבים - אם כן לא מיחייב בעל הפרה כשהזיקה טלית, דהיינו רגל, ורגל - פטור ברשות הרבים, ואם תאמר הוי קרן, שבעטה בו דרך הלוכה כדפי', מ"מ פטור, משום דמי שהניח בר"ה - הוי משונה, ובעל הפרה משנה אחריו, ואמרינן לקמן בפ' כיצד (דף כ א) דטלית מונח ברשות הרבים - חשיב משונה (שאין דרך להניח טלית ברשות הרבים), וכל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור."

קושי נוסף, שאפילו זאת המציאות שהיתה - כבר יש על כך משנה מפורשת בפרק המניח

הקושי שדין זה כבר הובא במשנה, ומה לנו להביא את הברייתא. "ולא נהירא, דמה שפירש אין אומרים תצא פרה וכו', אלא שמין - מתניתין היא לקמן בפ' המניח דף לג, דקתני ב' שוורים תמים שחבלו [זא"ז] - משלמים במותר ח"ג, וא"כ הו"ל לאתויי תנינא, למתניתין דהתם יותר ממתניתין דהכא, משום דמתניתין דהתם - מפרש טפי בהדיא." כלומר, מה יש למשנה שלנו לחדש את שום הכסף, והרי במשנה האחרת מבוארים הדברים בצורה ברורה.

התוס' רשאים לנצל את כללי הש"ס ולומר תני והדר מפרש או כלל אחר של או או קתני

[התוס' בתחילה משתמשים עם הכלל של "תני והדר מפרש". כלל בו הם משתמשים בעוד כמה מקומות

פרה שהזיקה טלית נמי ברה"ר ומטעם קרן, דאם כן היה פטור בעל פרה,
כדאמר לקמן בפרק ב' (דף כ.),
דכל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור.

ואפילו אם נפרש שכן אירע,
שפרה הזיקה טלית בחצר ברשות הניזק,
וטלית שהזיקה פרה ברה"ר,
אכתי - מתניתין היא לקמן בפרק המניח (דף לג.),
ב' שוורין תמים שחבלו זה בזה,
משלמים במותר חצי נזק,
מועדים - משלמים במותר נ"ש.

וי"ל,

דתני והדר מפרש.

ור"ת מפרש,

דאו או קתני,

כמו חלץ ועשה מאמר ונתן גט ביבמות (דף נ.).

ולא בא לאשמועינן,
שאין אומרים שיקח כל הטלית בשביל מה שהזיקו,
דהא טלית - בור הוא ולא משלם מגופו,
ועוד,

הא נמי שמעינן ממתניתין דהמניח.

אלא אומר ר"ת,

דאין אומרין תצא פרה בטלית,

בא לאשמועינן דלא כר"ע,

דאמר לקמן בהמניח (שם) יוחלט שור לניזק,

אלא יושם כרבי ישמעאל, ובקרון מיירי;

וטלית בפרה אתא לאשמועינן,

דלא גבי מיתמי,

דקא ס"ד דליגיבי,

אף ע"ג דמטלטלי דיתמי - לא משתעבדי,

דמה שאמרה תורה מן העלייה,

זהו ליפות כחו של ניזק,

דאם אין המזיק שוה נזקו ישלם מן העלייה,

אבל ביתמי,

דאי משתלמי מן העלייה - הוה פסידא דניזק,

דמטלטלי דיתמי - לא משתעבדי,

ואי משתלם מגופו - יגבה אפילו מיתמי,

דהוי כאלו תפס מחיים,

וה"א דמשלם מגופו.

ול"ג פרה שהזיקה טלה,

דא"כ ליתני שוורים שחבלו זה בזה,

כדלקמן בהמניח (שם),

ודרך הש"ס להזכיר פרה וטלית,

מעל שאר מטלטלין. ואף על גב שהורע כוחו של ניזק בזה, מכל מקום לא משתלם מגוף המזיק.

התוס' שוללים גירסת טלה

בכל גירסא השונה קיים הגיון. כי אז לא היתה את הבעיה של הרשויות. ומעירים התוס' שלא גורסים כך, כי אז היינו צריכים ללמוד משני שוורים, כלומר שני בעלי חיים. ומה שמביאים פרה וטלית, ולא כדוגמת שור וכלים, עונים התוס' שביטוי כזה של פרה וטלית כבר נאמר בש"ס, והוא הנכון.

דבר השוה כל כסף -

לאו דוקא,

דיתר מפלגא - יש להם אונאה,

כדמשמע בפרק הזהב (ב"מ דף נז.),

אלא 'שוה כל כסף' - יותר ממטלטלי.

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את הלשון שוה כסף, שוה בקרקעות

"אמר מר: שוה כסף - מלמד, שאין בית דין נוקקין אלא לנכסים שיש להן אחריות. מאי משמע? אמר רבה בר עולא: דבר השוה כל כסף. מאי ניהו? דבר שאין לו אונאה." כלומר, מחיר מופקע מעבר לערכו בכל מקח חוזר הדבר על חריגה מעל ששית, ואילו בקרקעות אין הדין כך, אלא המקח קיים.

התוס' מצמצמים את ההגדרה של כל כסף

התוס' בפרק הזהב כותבים מפורשות. "אמר רב נחמן אין אונאה לקרקעות אלמא אפי' ביטול מקח אין להם, ותירץ ר"ת דאין אונאה עד פלגא אבל מפלגא ואילך מיקרי ביטול מקח ויש להם." ובהמשך שמכרם קיים עד פלגא. כלומר, מעבר למחיר כפול המקח בטל. ונמצא כי יש פער שבמטלטלים בשתות ומעלה - בטל המקח, וכאן בקרקעות אכן קיימת אונאה, אלא שהיא רק ממחצית.

התוס' שוללים באופן חלקי ומתוך כך מפרשים אחרת

[הביטוי כל כסף נראה ממבט ראשון שכלל אין אונאה בדיני קרקע, וכך גם הרי"ף והרמב"ם סוברים. אולם דעת התוס' אינו כן. והביטוי הוא "לאו דווקא .. אלא", שקיים מאות פעמים בתוס'. כלומר יש קושי מסויים, המכריח אותם לפרש באופן מעט שונה. ואכן מתוך כך מבארים שזה ביחס לשאר מטלטלים.]

עבדים ושטרות נמי ניקנין בכסף -

ול"ג שטרות,

דאין נקנין בכסף אלא במסירה ובשטר.

ואפילו בחליפין - נמי צריך עיון.

ובקונטרס פירש,

דלא אתפרש היכא ששטרות נקנין בכסף.

שום כסף, דבר הנקנה בכסף וזה קרקעות

הגמרא הביאה כי במה שנאמר שום כסף, משמעו דווקא קרקעות מכיוון שאין להם דין אונאה. ומאחר והקשו מעבדים

בתוס'. ומשמעות התירוץ הראשון הינה. כלומר, כאן מובא בתמצית העיקרון של שום כסף, והרחבת פירושו והיכן המקור לכך, נאמרה בהמשך.

ר"ת לעומתם בוחר בכלל אחר של "או או קתני". כלל שאף הוא מובא בעוד כמה מקומות בתוס'. כי פעמים רבות גם שיש ואו, הרי אין הכוונה שנעשו כל שלושת המקרים, אלא הכוונה שכל אחד עומד בפני עצמו, וכמו הדוגמא שהביא מיבמות, חלץ ועשה מאמר ונתן גט. כי אם הוא כבר חלץ, הרי החבילה נתפרדה, ואילו מאמר הוא חיזוק הקשר מדרבנן, שהאחים האחרים אינם יכולים לעשות דבר, והוא יהיה הראשון או ליבמה או לחלוץ. וגם גט הוא מעשה שיכול לחול רק לאחר מאמר, ובמצב שנדרש רק לייבם או לחלוץ הוא אינו אפשרות מהתורה, אלא הוא יכול לבוא כתיקון על מאמר, ובוודאי שלא ניתן לבצע את שלושתם בבת אחת, אלא הכוונה היא של ואו המסמלת או. וגם כאן שני ההיזקים הינם לא ממעשה יחיד אלא צירוף של שני אירועים משלימים.]

גוף פירוש ר"ת הוא לא רק לומר איך כן צריך ללמוד, אלא שיש בזה גם שלילה כיצד לא ניתן ללמוד

מאחר ור"ת שולל את הפירוש שהזיקו זה את זה, ממילא יש שתי סיבות מדוע לא אומרים שיקח את הטלית כנגד היזק הפרה, שהרי הטלית הינה מזיק של בור, שאין גובים מגופו, וכן שיש על כך משנה מפורשת בהמניח.

משמעות פירושו של ר"ת, מהפיסקא הראשונה - הכרעה כרבי ישמעאל

"לכן נראה לר"ת, דאו או קאמר, וה"ק פרה שהזיקה טלית שבעטה בו וקרעתו, ובחצר הניזק היא כדפי', דלא ליהוי משונה. ובא אחר ושינה בו כדפי', או טלית שהזיקה פרה בר"ה דהיינו בור, אין אומרים תצא פרה בטלית, שיטול הניזק גוף הפרה בשביל נזק הטלית, כיון דהיינו קרן דמשלם מגופו, אלא שמין שיוכל לטלקו בדמים, ולאפוקי מדר"ע דאמר יוחלט השור לניזק, אלא כרבי ישמעאל דאמר יושם השור."

משמעות הפסקא השני לפירוש ר"ת

בור הרי משתלם מן העלייה. אלא שכלל זה נאמר לטובת הניזק. אלא כאן מיירי דבא לגבות מן היתומים, וסד"א אף על גב דאמרינן מטלטלי דיתמי - לא משתעבדי לב"ח, מ"מ יגבה בעל הפרה נזקי פרה מגוף הטלית שהזיקה פרה, דמשעת היזק - הרי הוא של ניזק, והוי כאלו תפסו כבר מחיים, כיון דאותו טלית עשה ההיזק ויגבה ממנו, ואף על גב דדינו מן התורה לישתלם מן העליה, היינו דוקא כדי ליפות כחו של ניזק, דאם אותו דבר המזיק אינו שוה כדיון נזק - משתלם מן העליה, אבל היכא דאיכא פסידא לניזק כמו ביתמי דאי משתלם מן העליה לא גבי ממטלטלי דיתמי, דלא משתעבדי ומפסיד ניזק, ואי משתלם מגופו - הו"ל כאלו תפס מחיים וגבי שפיר מיתמי, קמ"ל שום זה לא יהא אלא בכסף ולא בגוף הטלית, ולא משתלם מגופו כלל, משום דהוי מטלטלי דיתמי, ואין לו שעבוד על אותו טלית שעשה ההיזק יותר

סוף אפילו יחשב כשטר גמור - למה יגבה מהיתומים, הואיל ושעבודיה לאו דאורייתא? והגם דקי"ל דמלוה בשטר - משתלמת מהיתומים אפילו למאן דס"ל שעבודא לאו דאורייתא, הרי קי"ל הטעם משום נעילת דלת, אבל בנוקין דליכא נעילת דלת, אפילו אי חשבינן מעשה ב"ד כשטר גמור - הרי אין שעבוד, וליכא חששא דנעילת דלת. והתוס' ב"ב קעה, ב נסתפקו האם הטעם שעמד בדין הוא מצד שיש לדבר קול, או מחמת שמעשה הבית דין אין משמיטין וחשוב כמוחזק בדבר, והרי הוא כגבוי. ומאחר ומביאים אנו מקרה שהמוזיק היה עוד בחיים בשעת הפסק דין, הרי ידוע הדבר, כי לפסק הדין אית ליה קלא.

התוס' מבארים את הדברים באופן שלכתחילה לא יקשה על שיטת רב ושמואל

[כל "ואם תאמר", בא להביא שאלה שהיתה יכולה לעלות כאן. וכאילו התוס' מלכתחילה מבארים מה תשובת השאלה, "דמיירי הכא", שמדובר באופן שניתן לתרצה. כך שהגמרא לא היתה צריכה כאן להביאה, שהרי תשובתה בצידה. ובפרט שהגמרא עצמה דנה על כך באותו המקום בו עלה עניין זה.]

שמע מינה לוח ומכר נכסיו כו' -

פירש הקונטרס,

והא קיימא לן, דאתי מלוה וטריף.

ותימה,

אי נזקין - כמלוה בשטר הוא,

לא הוה ליה למימר ש"מ כו',

אלא הוה ליה למיפרך,

והתנן המלוה חבירו בשטר - גובה מנכסים משועבדים,

ואי חשיב מלוה על פה,

א"כ מאי קאמר,

ש"מ אין ב"ד גובין לו מהן,

הא פשיטא דאין גובין,

דהתנן המלוה חבירו בעדים - גובה מנכסים בני חורין,

ואי היא גופה קדייק,

ש"מ דאין גובין לו מהן,

והוי כמלוה על פה,

ואף על גב דנזקין - מלוה הכתובה בתורה היא,

וקשה למ"ד בפ"ק דערכין (דף ו:),

דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא,

אם כן אמאי אמר לוח ומכר נכסיו,

הוה ליה למימר,

ש"מ מלוה הכתובה בתורה - לא כשטר דמיא.

ומפרש ר"ת,

ש"מ לוח ומכר נכסיו,

אין ב"ד גובין לו מהם מן התורה,

דשיעבודא - לאו דאורייתא,

ולהכי - בנוקין נמי לא גבי,

ושטרות שאין להם דין אונאה, ביאר מחדש רבה בר עולא, ששווה כסף הוא דבר הנקרנה בכסף, ושוב מדובר על קרקעות. ושוב הקשו לו מעבדים ושטרות.

התוס' משנים את הגירסא מסברא

ל"ג שטרות, דהא אותיות דהיינו שטרות - נקנין במסירה ובשטר (ב"ב עו) אבל בכסף - לא אשכחנא, ואפילו בחליפין נמי פסק בשערי' רב האי גאון דאין נקנין (כדגרסינן אין אותיות נקנות בחליפין עד שיכתוב וימסור). ורש"י פירש דלא אתפרש היכא שטרות נקנין בכסף.

היכולת למחוק מהגירסא הקיימת כאשר הדבר מנוגד למציאות

[מחיקת גירסא בבחינת מילות המפתח "ול"ג" דורשת הוכחה ברורה, ולכן מבארים התוס', מדוע אין הם גורסים ובשטרות.]

ביתמי -

וא"ת,

לרב ושמואל,

דאית להו בפרק גט פשוט (ב"ב דף קעה.),

דשיעבודא - לאו דאורייתא,

ומלוה על פה - לא גבי מיורשין,

אפילו נכסים שיש להן אחריות - אין נזקין.

ויש לומר,

דאיירי בשעמד בדין.

ניתן לפרש את סתירת הברייתות שמדובר ביתומים

הגמרא מביאה סתירה בין שתי ברייתות, ומבארת כיצד ניתן ליישבם. "רמי ליה רב יהודה בר חיננא לרב הונא בריה דרב יהושע, תנא: שוה כסף - מלמד, שאין בית דין נזקין אלא לנכסים שיש להן אחריות (כלומר דווקא קרקעות), והתניא: ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין! הכא במאי עסקינן - ביתמי. (שהרי לא ניתן לגבות מהם מטלטלין, ולכן לא ניתן לקיים בהם בסובין). אי ביתמי, אימא סיפא: אם קדם נזק ותפס מטלטלין - בית דין גובין לו מהן; אי ביתמי, אמאי בית דין גובין לו מהן? כדאמר רבא אמר רב נחמן: שתפס מחיים, הכא נמי שתפס מחיים." (כלומר, אם היתה התפיסה עוד מחיים, שקדם ותפס לפני מות האב, הרי גם המטלטלים של היתומים ניתן לגבות מהם).

התוס' מקשים לשיטת רב ושמואל, שלא רק שסובין אינו יכול גבות מיתומים, אלא גם קרקעות לא

לשון התוס' רבינו פרץ "וא"ת אי ביתמי - אפילו בנכסים שיש להן אחריות לא גבי לרב ושמואל, דקאמרי (בסוף מסכת בבא בתרא) מלוה על פה - אינו גובה לא מן היוורשים ולא מן הלקוחות. י"ל דמיירי הכא כגון שעמד בדין."

ביאור הטעם שעמד בדין

דהואיל ועמד בדין - הוי דיניה כאילו יש לו עליו מלוה בשטר. דמעשה בית דין - חשוב כשטר גמור. ואל תיקשי דסוף

שנינו כי המלווה את חבירו בשטר - גובה מנכסים משועבדים. ואם הם נחשבים כמלווה בעל פה, היה נופל כל הלימוד, כי באמת אין גובים אלא מנכסים בני חורין, כלומר בדיוק אלו המצויים כעת בפני הבית דין. וזה בדיוק דיוקה של הגמרא, בשלב זה, שהם כמלווה בעל פה, והיה חייב לדייק כן, שלא תאמר, שמאחר והדבר כתוב בתורה, הרי זה כמלווה הכתובה בתורה.

וגם על כך היה צריך לומר בשיטת הסובר מילווה הכתובה בתורה, ככתובה בשטר דמיא, והיות וזו המחלוקת, היתה הגמרא צריכה לענות בלשון המבטלת את שיטת החולק, ולומר, שמע מינה, מילווה הכתובה בתורה - לאו כשטר דמיא. שזאת דעת תנא קמא כנגד רבי יוסי בערכין. שסבר שמילווה הכתובה בתורה, הרי היא ככתובה בשטר דמיא.

דבמלוה בשטר דוקא - תקון רבנן דליגבי ממשעבדי,

משום נעילת דלת;

דאי שיעבודא דאורייתא,

ובמלוה על פה,

מדרבנן הוא דלא גבי משום תקנת לקוחות,

אם כן תיקשי הכא, אמאי לא גבי בנזקין,

דהכא - **ליכא תקנה דלקוחות,**

ולא דמי למלוה על פה,

דהתם - מאן דיזיף, בצנעא יזיף,

אבל מזיק - לא דייק ואית ליה קלא,

וקשה למ"ד שיעבודא דאורייתא,

פרק גט פשוט (ב"ב דף קע"ה:).

רק במילווה בשטר תקנו חכמים כי למדות שאין שיעבוד מהתורה, שיבכל זאת יגבה מנכסים משועבדים, אך לא בנזקין

ר"ת מבאר, כי בסיס ההשוואה אינה האם הנכסים בכלל משועבדים, אלא האם השעבוד הוא מהתורה. ומאחר והשעבוד אינו מהתורה, כאן עולה ההבדל בין הלוואה ולבין נזקין. כי בהלוואה יש תקנת חכמים שעם היות ומהתורה אין שעבוד, באו חכמים על מנת למנוע הלוואות כליל, שהמלווה יימנע מלהלוות אם אין לו הגנה, וכן אפשרו לגבות מנכסים משועבדים.

אבל בנזקין לא תיקנו כך. כי אם נאמר כי שעבוד הוא מהתורה, הרי נצטרך להעמיד כי תקנת חכמים הינה על מילווה בעל פה, בכדי למנוע מהלקוחות הבאים לקנות, כי הלווה הלחוף לכסף מוכר נכסיו או לווה בעינעא. הרי שם היה תקנה עבור הלקוחות, למנוע את הגביה של נכסיו, כי זו נעילת המסחר מכיוון אחר. אבל תקנה זו אינה קיימת לגבי נזקין. אמנם מסכמים התוס', שלדעת הסובר כי שעבוד הינו מהתורה, אכן קשה. וכפי האריכות בסוף מסכת בבא בתרא.

הגאונות כאן של רבינו תם הוא הכנסת גורם חדש ושונה - שעבוד אינו מהתורה

[מילת המפתח כאן בכל התוס' "ולחכי בניזקין - נמי לא גבי". ומאחר והכניסו התוס' גורם חדש בבחינת "לכן נראה לר"ת", ותוך שהוא מסייג שאכן לשיטת הסובר ששיעבודא דאורייתא אכן קשה כאן.]

פרט לבית דין הדיוטות -

פ"ה,

לענין דיני קנסות.

ואף על גב דמתניתין - לא איירי בקנסות,

למ"ד תנא שור לרגלו ומבעה לשינו;

מ"מ **מרמו לנו התנא במתניתין,**

אפילו מילי דלא איירי ברישא,

דהכי נמי מפרש בסמוך,

על פי עדים,

פרט למודה בקנס ואח"כ באו עדים.

הגמרא מבארת שלפי ההבנה הראשונית של הגמרא, שאם אין בידיו קרקעות לא ניתן לגבות מהם, הרי גם בלוה ומכר נכסיו, לא ניתן יהיה לגבות ממה שמכר

המשנה מבארת כי אותה הערכה שך הנוקים כמה יש לשום ולהעריך אותם צריכה להיות בפני בית דין. מנסה הגמרא לדייק בתחילה שזה בא למעט מי שהזיק תחילה ולאחר מכן מכר את נכסיו, ורק לאחר מכן הולך לבית הדין, שאז אין בית הדין יכולים לגבות את הקרקעות מידי הלקוחות.

אלא שמקשה על כך הגמרא, בכך שהיא מדייקת, שלדברייך אם אדם לווה כסף, ולאחר מכן מכר נכסיו, בטרם גבה את חובו, הרי גם כאן לא יגבה בית הדין מהקרקעות? ומאחר ולא ניתן לומר כך, מבארת הגמרא, כי החידוש במשנה הוא שבאה לצמצם שלא ניתן לדון בפני בית דין של הדיוטות.

התוס' מביאים את פירוש רש"י מדוע לא ניתן לומר כך

פירש רש"י את הבנת הגמרא בתחילה. בפני ב"ד - הכי משמע מתניתין, שוה כסף בפני ב"ד שיהו קרקעותיו בפני ב"ד. ואז ציור הגמרא בתחילה בא לשלול את המקרה של מוכר נכסיו, וכילה המעות ובא לבית דין, שאין בית דין נפרעין מן הלקוחות.

אלא כאן מסקנת הביניים היא דבר שלא ניתן להיאמר. ואז מה שהגמרא אומרת שמע מינה הוא בתמיה "והא קיימא לן, דאתי מלוה וטרפף." כלומר ברור שאין כך הדברים. שהרי המלווה וודאי רשאי לטרוף מהלקוחות, כי חובו קדם למכירה, ואין הדבר תלוי מה כעת מצוי בעולם בפני הבית דין.

מקשים התוס' על הלשון שנקטה הגמרא

כל הבאת דין זה של ההלוואה וגבייה, שעל מלווה בשטר וודאי יכול הוא לטרוף, נאמר לא בפני עצמו אלא רק בבסיס להשוואתו לנזקים. ואז בעצם יש שתי סוגי הלוואות, מילווה בשטר שאכן יכולים לטרוף, ומילווה בעל פה, שאכן לא ניתן לטרוף. ואז כל הדיון הינו מה גדרם של נזקים, ולמה אנו משווים זאת.

ומציירים התוס' שני מהלכים בהתאם. שאם אכן נזקין הינם כדוגמת מלווה בשטר, הרי לשון הגמרא היה צריך להיות לא בסגנון של שמע מינה, אלא היה לגמרא לומר פירכא, והרי

הודה רק בטביחה ומכירה מצד עצמו). ולא היה כאן תוספת המאריכה טעם או פרט חדש."]

[דף טו עמוד א]

השוה הכתוב אשה לאיש -

היינו דוקא היכא דהפרשה נאמרה בלשון זכר,

כי ההיא דריש תמורה (דף ב:),

דפריך אמאי איצטריך רבוי לענין תמורה,

לפי שהפרשה נאמרה בלשון זכר,

והא השוה הכתוב אשה לאיש,

אבל היכא דכתיב איש בהדיא,

ודאי התם צריך רבוי,

כההיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין סו.),

איש כי יקלל,

אין לי אלא איש, אשה מניין.

וא"ת,

לקמן בשור שנגח ארבעה וחמשה,

(דף מד: ושם ד"ה שור האשה),

דאמר שור שור שבעה, להביא שור האשה,

גבי שור שהמית,

אמאי איצטריך רבוי,

הא התם לא כתיב איש,

ואף על גב דכתיב גם בעליו יומת,

אינו אלא לשון זכר בעלמא.

ואומר ר"ת,

[דדרשינן] התם,

נגיחה למיתה ונגיחה לנזקין,

והוה ילפינן מנזקין,

דכתיב בהו (שמות כא) איש כי יגוף שור,

איש למעוטי אשה,

אי לאו רבוי דקרא.

המקור בתורה לחיוב האשה על תשלום נזקים שביצעה

המשנה הביאה "והנשים בכלל הנזק." הגמרא חיפשה מקור בתורה לכך: "מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי ר' ישמעאל, אמר קרא: איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה." [במדבר ה ו] בעניין הנשבע לשקר על כפירת ממון, שחייב להביא קרבן אשם, והכוונה לכל חטאות האדם.

התוס' מדייקים מתי זה נדרש באופן כללי גם אשה, ומתי נדרש לרבות במקרה הפרטי

מדייקים התוס', שמה שהכתוב השווה איש לאשה, הוא דווקא שלשון התורה הוא זכר, ומהכלל של השווה - למדים גם לגבי אשה. ומביאים על כך ראיה מהגמרא בתחילת מסכת תמורה, המביאה את דעת רבי יהודה "ור' יהודה האי ואם המר ימיר מאי עביד ליה? לרבות את האשה; וכדתיניא, לפי

הגמרא דייקה, כי מה שהמשנה דרשה שום כסף בפני בית דין, בא להוכיח שזה בבית דין מומחה

רש"י ביאר, כי מסקנת הגמרא פרט לב"ד הדיוטות, שלא ניתן לשום בפני בית דין של הדיוטות, כי רק בית דין של מומחים דנים דיני קנסות. אמנם התוס' מעירים על מנת לסלק מראש שאלה אפשרית. שהרי משנתנו כלל אינה מדברת בדיני קנסות. למי שסובר כי המבעה הוא השן, ולא אדם שיש בו קנסות.

עונים התוס' כאן בלשון של רמז, וזה לשון התוס' רבינו פרץ. "ומיהו יש ליישב פירוש הקונטרס, דאף על גב דלא איירי במתניתין, מ"מ מרמזו להו תנא דמתניתין לדיני קנסות, ותדע, דהא בסמוך מפרש על פי [עדים] פרט למודה בקנס ואחר כך באו עדים. מיהו, איכא למימר דבסמוך מסלק ליה שפיר בפירכא אחרית, כדקאמר הניחא למ"ד וכו'."

ניתן לסלק את הקושי, שאינו בא לחדש דין, אלא לרמוז

[עצם הקושי שבמשנה אין דנים לגבי קנסות, לדעה מסויימת אכן קיים, ואכן בתוס' רבינו פרץ הלשון הוא "וקשה". אלא שכאן מחדשים התוס', שרשאי לרמז לנו על נושאים שלא נאמרו תחילה. וכפי שאכן מפרש בסמוך. כלומר, מאחר ורמז הוא דבר קלוש, לכן נצרכו לתמוך זאת בראיה נוספת, עם היות ויש בה גם קושי.]

אלא למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים דחייב מאי איכא למימר -

למודה בקנס ולא באו עדים כלל - לא אצטריך,

דמתניתין היא במרובה (לקמן דף עד:),

דעל פי עצמו - פטור,

דלא שייך תני והדר מפרש,

דאין מאריך שם יותר מבכאן.

הגדר של עדי הנזק - על איזה מקרה בדיוק נאמר כאן

המשנה לומדת, כי הערכת הנזק צריכה להיות על פי עדים. ומכך מדייקת הגמרא כי על פי עדים בא ללמדנו שבקנס אם היה מודה ורק לאחר מכן באו עדים - הרי הוא פטור. מדייקים התוס', כי אם היה מודה בקנס וכלל לא היו באים עדים, לא היתה המשנה צריכה לחדש לנו, שהרי על כך יש משנה מפורשת בפרק מרובה.

הדין של תני והדר מפרש, יש לו מיגבלה, שיכול להתקיים, רק כשבפעם השניה בא על מנת להרחיב ולהאריך

[דוחים התוס' נסיון לתירוץ של תני והדר מפרש. ומילות המפתח הינם "דלא שייך", שנאמרו מאות פעמים בתוס'. כלומר, שאם המשנה חוזרת, ניתן לומר שבפעם השניה היא מפרשת, כי במקרה השני אין יותר הרחבה מכאן, וממילא לא ניתן לומר דבר שכבר נאמר בו. "שהרי נאמר שם "גנב ע"פ שנים, וטבח ומכר ע"פ עד אחד או ע"פ עצמו - משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה' (שתשלומי ד' וה' הינם קנס, והרי

היות וסברנו בתחילה שאינו נצרך, אזי עלינו להבין מה כן הכריח את הריבוי.]

אשר תשים לפניהם השוה הכתוב אשה לאיש

-

תימה,

הא לפניהם - לא אידי אלא בכשרים לדון,

דכן דרשינן בפרק בתרא דגישין (דף פח: ושם), לפניהם ולא לפני הדיוטות,

ואשה - פסולה לדון,

דתנן בפרק בא סימן (נדה דף מט: ושם),

כל הכשר לדון - כשר להעיד,

ואשה - פסולה להעיד,

כדאמרין בהחובל (לקמן דף פח:),

ובפרק שבועת העדות (שבועות דף ל:).

וי"ל,

דהיא דפרק בא סימן (נדה ד' מט:),

באיש אידי,

כלומר, כל **איש הכשר** לדון - כשר להעיד.

ומדכתיב (שופטים ד'),

והיא שפטה את ישראל בדבורה,

אין להביא ראיה דאשה כשירה לדון,

דשמא היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה.

וא"ת,

בגישין (דף פח:) **דרשינן** לפניהם **למעוטי** הדיוטות,

והכא - **דרשינן לרבות** אשה.

וי"ל,

דהתם - **ממעט** משום דלפניהם,

קאי אאלהים דכתיב בפרשה.

וא"ת,

בלא לפניהם - תיפוק ליה,

דבעינן מומחים מאלהים.

ויש לומר,

דלפניהם איצטריך - **לכל דבר עישוי וכפייה,**

אף על פי שאינו דין, דבעי מומחין,

וכן מוכח בפ"ק דסנהדרין (דף ז:),

דדריש מאשר תשים - **אלו כלי הדינין.**

השוואת האשה לאיש לכל הדינים

המשנה ציינה והנשים בכלל הנזק, והבאת המקור השני הוא מהפסוק בתחילת משפטים. וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשֶׂים לְפָנֶיךָ: ומדייקים בברייתא דבי רבי אליעזר, השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה. הדיוק של רש"י הינו "לפניהם", היינו לפני כלל ישראל, אנשים ונשים.

שכל הענין כולו אינו מדבר אלא לשון זכר, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, אשה מנין? ת"ל: ואם המר ימיר - לרבות את האשה."

אלא מקשה על כך הגמרא, והרי יש לנו את הכלל שהבאנו כאן בב"ק, ואם כן מה צורך יש לרבות ולדייק. ורק מאחר וזה בא לדייק לנו בעיה אחרת (שהעונש אינו שווה בכל), היה צורך ללמוד זאת מהריבוי של המר ימיר, מהפסוק כאן.

אמנם מעירים התוס', שכאשר התורה מדייקת ואומרת לא רק בלשון זכר, אלא ממש מכניסה את המילה איש, כאן כבר יש צורך לרבות במיוחד גם אשה,

ומביאים על כך הוכחה ממסכת סנהדרין. המדייקת מהפסוק (קדושים כ, ט) כִּי-אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קָלַל דָּמִיו בּוֹ: והנה הגמרא מוסיפה לרבות "תנו רבנן: איש, מה תלמוד לומר איש איש - לרבות בת, טומטום, ואנדרוגינוס". וגם שם מעירים התוס' כמו כאן. "הא דאמר (ב"ק דף טו.) השוה הכתוב אשה לאיש היינו היכא דכתיב בלשון זכר אבל היכא דכתיב בלשון איש - ממעטינן."

מקשים התוס' ממקרה בו היה ריבוי ולכאורה במקום שעל פי הכללים לעיל לא היה צורך בריבוי

הגמרא לומדת בברייתא בהמשך המסכת, כי הלשון שור נאמרה בפרשת שור שהרג את האדם שבע פעמים. הפסוקים הינם "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא מתמול שלשום, והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה, השור יסקל וגם בעליו יומת... אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו, והשור יסקל." והברייתא מבארת, כי האחד לגופו ואת ריבוי השור הראשון היא מרבה לשור האשה.

מקשים התוס', והרי לכאורה אין כלל צורך בריבוי, באשר לא נאמרה המילה איש, שאין כאן שור איש. וגם הלשון וגם בעליו יומת עמו, היא לשון רגילה של זכר. ולכאן לפי החשבון שלנו, לכאורה, לא היה צורך בריבוי.

מתרצים התוס', שיש שני סוגי נגיחה, וחזרנו לשימוש במילה איש

משום דדרשינן התם נגיחה למיתה נגיחה לנזקין והוה ילפינן מיתה מנזקין משום דכתיב (שמות כא) וכי יגוף שור איש. ובלשון התוס' שם "כי יגח, נגיחה למיתה נגיחה לנזקין, ובנזקין כתיב איש דוקא, לכך - איצטריך ריבוי." וכל זה דוקא אם לא הי' לנו ריבוי גבי מיתה לחייב שור אשה, אבל השתא דיש לנו ריבוי גבי מיתה, דשור אשה - חייב, אם כן אדרבה ילפינן נזקין ממיתה, דאף שור אשה - חייב בנזקין.

מילת המפתח כאן הוא היכן יש צורך לרבות

[הכלל הוא היכא דכתיב איש בהדיא - ודאי התם צריך ריבוי. וממילא חוזרים אמאי איצטריך ריבוי, הא לא כתיב איש בהדיא. והוה ילפינן למיעוטי אי לאו רבוי דקרא. כלומר, כל מהלך התוס' הוא היכן קיים צורך בריבוי והיכן לא. ואם אנו כן מוצאים ריבוי, עם

אלא לומדים התוס', שזה בא ללמדנו את פעולת הכפיה שיש לדיין. וכפי שדייקו בסנהדרין על כלי הדיינים. "אשר תשים? אשר תלמדם מיבעי ליה! - אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: אלו כלי הדיינים". וכמבוא שם "רב הונא, כי הוה נפק לדינא אמר הכי: אפיקו לי מאני חנותאי: מקל ורצועה, ושופרא וסנדלא". ונמצא, כי אפילו שאינו על פי דין, יש להם את הכוח להכריח. כונתם כמבואר כאן שלפניהם מלמדנו על כפיה שאין צורך לדין, כי הדין חרוץ מפי סמוכים לקיים אותו, כגון לכוף על הגט במורד, ועל דין בלי כפיה - ילפינן מאלהים.

והמית איש או אשה -

תימה,

דקרא קמא,

כי יגח שור את איש או את אשה,

הוה ליה הכא לאתויי,

דמקרא דוהמית איש,

דרשינן בשור שנגח ארבעה וחמשה (לקמן דף מב:),

מה איש נזקיו ליורשיו כו'.

והכי איתא התם,

והמית איש או אשה,

אמר רבי עקיבא וכי מה בא זה ללמדנו,

אם לחייב על אשה כאיש,

הרי הוא אומר כי יגח שור וכו',

אלא להקיש אשה לאיש,

מה איש - נזקיו ליורשיו כו'.

התוס' דנים על הברייתא השלישית למקור על שהאשה הושוותה לאיש בנזקים

הגמרא הביאה ראייה שלישית להבאת פסוק מהתורה ללמד, כי הנשים גם בכלל הנזק. הלימוד מברייתא "דבי חזקיה ורבי יוסי הגלילי תנא, אמר קרא: והמית איש או אשה, השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה."

התוס' נשארם ללא תשובה לקושייתם

התוס' מדייקים מדוע הוא משתמש בפסוק כט (משפטים כא, כט) וְהָמִית אִישׁ אֹו אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסְקַל וְגַם-בְּעֶלְיוֹ יוּמָת: ולא בפסוק לפניו שגם בו הובא איש או אשה. פסוק כח וְכִי-יִגַח שׁוֹר אֶת-אִישׁ אֹו אֶת-אִשָּׁה וּמָת.

באשר הגמרא בהמשך מביאה ברייתא של דיוק של רבי עקיבא. שעיקר ההשוואה שדיני האשה הם כמו האיש הינם מהפסוק הקודם. "תנו רבנן: והמית איש או אשה - אמר ר"ע: וכי מה בא זה ללמדנו? אם לחייב על האשה כאיש, הרי כבר נאמר: כי יגח שור את איש או את אשה! אלא להקיש אשה לאיש, מה איש - נזקיו ליורשיו, אף אשה - נזקיה ליורשיה."

התוס' נשארו בשאלה, ולכן נבחרה מילת המפתח תימה

[התוס' באו כאן רק להדגיש את השאלה, ולא דווקא לתת תשובה. ואדרבא, הלשון הוא "הוה ליה הכא לאתויי" היא המלצתם. בעוד שבברייתא בחרו

מקשים, לכאורה במקום אחר למדו עניין שונה מלפניהם, המצמצם אשה, ודחו זאת

אולם התוס' מקשים, כי מהמילה לפנייהם למדים עניין אחר, לפני הכשרים לדין ולא לפני הדיוטות. וכמובא בגיטין "שנאמר: ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם, לפנייהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפנייהם - ולא לפני הדיוטות!" ומאחר ואשה פסולה לדין, שהרי היא פסולה להעיד, וקשרו את היכולת להעיד עם היכולת לדין, כמובא במשנה בנדה "כל הכשר לדין - כשר להעיד." כיצד למד דוקא מכאן לגבי נשים?

וצמצמו התוס' כאן ובגיטין, שהכלל הקושר בין היכולת לדין ולהעיד נאמר רק לגבי האיש. "תימה, דמשמע דאיירי קרא בכשרים לדין .. וי"ל .. באיש איירי כלומר כל איש הכשר לדין כשר להעיד."

הירושלמי מביא ראייה שאין האשה דנה

בתוס' במסכת נידה מביאים את הירושלמי יומא פ"ו ה"א הפוסל אשה לדין, מהפסוק וְעַמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לְפָנֵי ה'. ומאחר שמיעוט אנשים הוא שנים, הרי מקישים זאת בגזירה שוה. לְהַקִּישׁ לַגְזִירָה שְׁוָה. נֶאֱמַר כָּאן שְׁנֵי. וְנֶאֱמַר לְהִלָּן שְׁנֵי וישארו שני אנשים במחנה. מָה שְׁנֵי שְׁנֶאֱמַר לְהִלָּן אֲנָשִׁים וְלֹא נָשִׁים וְלֹא קְטָנִים. אִף שְׁנֵי שְׁנֶאֱמַר כָּאן לְגַבֵּי עֲדוּת אֲנָשִׁים וְלֹא נָשִׁים וְלֹא קְטָנִים. הָרִי לְמַדְנוּ שְׁאִין הָאִשָּׁה מְעִידָה, מְעַתָּה קִ"ו אֵין הָאִשָּׁה דְנָה.

אין להביא ראייה מדבורה הנביאה שאשה רשאית לדין

יש לדחות להביא את הראיה מדבורה, שהיא ראויה לדין. והרי אשה דכשרה לדין כדכתיב בדבורה והיא שופטה את ישראל בעת ההיא. ולכן ניתן לענות לגביה, ודבורה היתה דנה ע"פ הדיבור אי נמי לא היתה דנה אלא מלמדת להם הדינים.

צורת הלימוד שמאחר וראייה צריכה להיות ברורה, שניתן לדחותה אף עם סברת שמא

[הנסיון להביא ראייה מדבורה, שאשה רשאית לדין, נאמר בסגנון חותך "אין להביא ראייה". וכל ראייתם היא רק מצד "דשמא".

וכפי שהוספתי מהתוס' בגיטין טעם נוסף, הרי הלשון רק כאן היא חותכת, וכנראה, כי ראייה חייבת להיות מוצקת, ולא שניתן לערער אותה, ולערער מספיקה סברא של שמא. או שאולי היתה מלמדת. ובברט שהירושלמי פוסל אשה לדין, ולכן קל לדחות את הנסיון להבאת ראייה משם.]

תנועת הלימוד של צמצום גדר השופטים, והרחבת כלי הדיינים

מקשים התוס', שתנועת הלימוד היא הפוכה, כאן אנו מרבים מהפסוק אשה, ואילו בגיטין אנו ממעטים את ההדיוטות. ועונים על כך, שמאחר ומדובר על אלוקים, כלומר הדיינים, לכן על זה ממעטים. אלא שמעצם המילה אלוקים, שהיא לדיינים, זה עצמו מבאר כי מדובר במומחים ולא בהדיוטות.

איירי באשה שהמיתה". כלומר, לא שהדין אינו נכון, אלא שלא מכאן נלמד הדבר. (אלא מצד שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה.)

משום כפרה חס רחמנא עלה -

וא"ת,
אם לא הוקשו לענין עונשין כלל,
כל שכן דהוה חס עלה טפי,
שלא היה בה עונש,
ולא היתה צריכה כפרה כלל.

וי"ל,

דאצטריך קרא לעונשים הכתובים בהדיא בנשים,
כגון עריות,
שיש להן כפרה.

הלימודים שהשווה הכתוב אשה לאיש

המשנה למדה, כי 'והנשים בכלל הנזק'. בררה הגמרא מהו המקור מהתורה, והביאה שלושה מקורות. המקור הראשון (נשא ה, ו) 'וְיָבֵר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶזְרָאֶשָׁה כִּי יַעֲשֶׂה מִכָּל-חֲטָאת הָאָדָם. הַשְׁוֹאָה לְכָל עֹנְשֵׁי הַתּוֹרָה. המקור השני (משפטים כא, א) 'וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לְפָנֶיךָ: לְשׁוֹן רְבִים, הַשְׁוֹוֶה הַכְּתוּב אֶשָׁה לְכָל דִּינִים, וְהַכּוֹנֶה מִמוֹנוֹת. והמקור השלישי בענין השור הנגח שהמית איש או אשה, שהשווה הכתוב לכל מיתות, בין אם הומתה על ידי שור, שעונשו כופר או על ידי אדם, שחייב עליה מיתה, כדוגמת האיש.

והגמרא דנה מדוע כל שלושת הדרשות נדרשות. ומדייקים כי אם היה רק הלימוד הראשון, הייתי סובר שבא הכתוב לסייע לה, וכל חיוב הקורבן הוא על מנת שתהיה לה כפרה.

התוס' שואל בהיפוך הדברים

[אחת השאלות החזקות ביותר היא ההיפוך. עד שאנו באים ואומרים כי מה שהאשה "זכתה" להיכלל בעונשים הוא לטובתה, על מנת שתהיה לה כפרה, ניתן לומר סברא הפוכה. שאם לא היה מקיש אותה כלל, הרי אותה סברא שהתורה חסה עליה, היתה יכולה להיות עוד יותר, כיוון שכאן מלכתחילה לא היה לה כלל עונש. , ואם אין עונש, וודאי שאין צורך בכפרה. ומילות המפתח הינן "אם .. כל שכן"]

התשובה, שלא ניתן למוחקה בעונשים המצויינים במפורש בנשים

ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ, אשר גם מבאר את השאלה במילים אחרות, שעוד מוסיף, בצד השאלה, שלא רק שלא היה עונש, אלא יתירה מזו, אף חטא לא היה. וגם מרחיב בתשובה. "וא"ת כל שכן דחס רחמנא עלה טפי, אם לא נכתבה כלל, שהרי לא היתה באה לא לידי עונש ולא לידי חטא, אי לאו קראי. וי"ל דמכל מקום איצטריך קרא, לעונשין הכתובים בהדיא בנשים, כגון עריות, ואשמעינן שיש להם כפרה."

בפסוק האחר. ולכן בחרו במילת המפתח תימה" שהיא לשון תימהון, וניתן להישאר בשאלה.]

בפני יהושע תרץ

ולכאורה נראה דלא קשיא מידי, דהא עיקר הילפותא כאן דשוותה אשה לאיש לכל מיתות שבתורה והיינו שחייבים על ידיהם. וא"כ איך שייך ללמוד מקרא דכי יגח, דלא איירי אלא ממיתת השור, ואפילו חיוב דכופר לא שייך בתם, כדאיתא בפ' שור שנגח [מ"א ע"א במתנין], לכך מייתי מקרא והמית דכתיב במועד, וכתיב ביה וגם בעליו יומת, דהיינו מיתה בידי שמים.

לכל מיתות -

כלומר,

שחייב עליהם מיתה או כופר **כמו על האיש,**
דבהכי איירי קרא, דוהמית איש או אשה,
ובסמוך - נמי קאמר,
משום איבוד נשמה - חס רחמנא עלה,
ולא איירי באשה שהמיתה, שתתחייב כמו איש.

השוואה של האשה בגדרי נזקים

המקור השלישי שהובא בברייתא לענין שהאשה כאיש בענייני נזקים הוא "דבי חזקיה ורבי יוסי הגלילי תנא, אמר קרא: והמית איש או אשה, השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה." אמר קרא [שמות כא כט] לגבי חיוב כופר בשור מועד [שהרג אדם שלוש פעמים], "והמית איש או אשה, השור יסקל, וגם בעליו יומת", השווה כאן הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה, דהיינו, השווה הכתוב את דין האשה שהומתה לדין האיש שהומת לכל סוגי המיתות שבתורה. דהיינו, בין הומתה האשה על ידי שור שהרג את האשה, שחייב בעליו כופר, כמו שחייב כופר אם המית שורו איש, ובין אם אדם הרג את האשה, שחייב עליה מיתה, כשם שחייב על הריגת האיש.

הגמרא מדייקת לגבי הצורך לכל המקורות

ואי אשמעינן כופר, אם היתה התורה מלמדת רק שחייבים על הריגת אשה כאיש, היינו אומרים משום דאיכא איבוד נשמה, כיון שיש כאן איבוד נשמה - החמירה התורה. אבל הני תרתי. אבל לענין שני הדינים האחרים דליכא איבוד נשמה שאין בהם איבוד נשמה, אימא לא, הייתי אומר שהנשים לא הושוו לאיש. צריכא, לפיכך הוצרכה התורה ללמדנו שהאשה כאיש בכל שלושת דינים אלו.

דיוק התוס' על מה הנושא הנידון, ועל מה אינו נידון

[כדרכם התוס' מציגים שתי בחינות, החיובי דהמית איש או אשה, ומילות המפתח הינן: "דבהכי מיירי קרא", שהוא פשט הפסוק. והוכחה נוספת, "ובסמוך נמי קאמר". שמאחר ובהמשך דנים ואי אשמעינן כופר, משום דאיכא איבוד נשמה, משמע שלענין הורג את האשה נאמר, וכפי שנאמר בקידושין מפורשות "חס רחנא עליה". והבחינה הנוספת הינה השלילית "ולא

שמכאן ואילך יורד ממנו, נחשב שהוא משתתף בתשלומים.]

אי משום חצי כופר לאו שיורא הוא -

פירוש,

דליקשי למ"ד פלגא נזקא ממונא - מאי שייך?

דהאי שייך, דלא שייך אלא חצי כופר,

דהא מני? - רבי יוסי הגלילי היא, **ולא שייך כלום,**

דכי האי גוונא איכא,

פרק שלשה מינין (נזיר דף לח:),

ובפרק החליל (סוכה דף נד:).

הגמרא דוחה את הנסיון להוכיח מחילוקי תם ומועד,

שאנו סוברים כי חצי נזק הוא ממון

הגמרא לעיל הביאה מחלוקת אמוראים האם התשלום של חצי הנזק של התם בנגיחה הוא קנס או ממון. רב פפא למד שהוא ממון. כי מאחר ואין השוורים בחזקת שימור, היתה מלוא האחריות על הבעלים, וכל מה שהורידו ממנו למחצית כי התורה חסה עליו, בניגוד לכך סובר רב הונא בריה דרב יהושע, שהתשלום הוא קנס. שמעיקר הדין לא היה נדרש לשלם דבר, כי השור מעצמו הוא שמור, ורק החמירה התורה על מנת להגביר את שמירת הבעלים.

הגמרא מנסה להוכיח כי חצי נזק הינו ממון. ולאחר שנדחתה ראייה אחת מביאה ראייה נוספת מהמשנה, מה בין תם למועד, שהתם משלם חצי נזק מגופו, ומועד נזק שלם ומהעליה. אלא אם רצונך לומר שחצי נזק הוא קנס, היה עליך להוסיף, כי מאחר ובקנס על הודאת עצמו הוא נפטר, הרי היה צריך לומר שתם אינו משלם על פי עצמו ומועד משלם על פי עצמו.

עונה הגמרא, תנא ושייר. כלומר, זה נכון אלא שהתנא לא מנה את הכל. אלא שאם משיירם, נדרש לשייר יותר מפרט בודד. ועונה הגמרא ששייר חצי כופר, באשר מועד שהרג אדם משלם כופר מלא, ואילו התם בעליו אינם משלמים כלל, ואפילו לא חצי כופר.

אלא שהגמרא דוחה שאין זה שיוך כלל, מאחר וניתן לומר כי משנתינו הינה בשיטת רבי יוסי הגלילי, שאצלו כן קיימת מציאות של חצי כופר בתם. ונמצא כי חילוק זה כבר נכלל בחילוק שהתם משלם חצי נזק והמועד נזק שלם.

כל מטרת ההעמדה כרבי יוסי הגלילי לא היתה להעמיד כן, אלא לסלק את הקושי על רב פפא

עצם התירוץ תנא ושייר הינו דחוק, ולכן בקל ניתן למצוא תירוץ, אשר יערער זאת, ולכן מוכנים לדחוק ולומר שיתכן שזה כרבי יוסי הגלילי, ולא על מנת לומר שכך הם באמת הדברים. וכמו כן דחו בקל בנוזיר. לאו שיורא, כי קתני מילתא דליתא בשאר איסורין אלא בנוזיר אבל כל יחל שייך בשאר נדרים נמי.

ובמסכת סוכה מעירים התוס' ד"ה אי משום ערב הפסח לאו שיורא הוא הא מני רבי יהודה היא - תימדה, וכי יעמידנה כר' יהודה כדי שיקשה לו"ז. כלומר, כמו ששם מטרת ההעמדה לא היתה על מנת שכך היא מסקנת הדברים, כמו כן כאן. לא באמת שהוא סובר שהמשנה היא כרבי יוסי

לא נצרכא אלא לפחת נבילה -

אף על גב דשקיל דלאו דידיה,

מ"מ כיון דזכייה ליה רחמנא חצי נזק,

חשבינן ליה דאיתיה בתשלומין,

מה שפחת נבילה עליו.

ולא מצי א"ל למזיק קרנא דתורך קבירא ביה,

כדפירשתי לעיל [י: ד"ה לא נצרכא].

הקדמה על מחלוקת אמוראים האם חצי נזק של השור הוא חיוב ממון או קנס

קיימת מחלוקת אמוראים מה גדרו של פלגא נזקא. רב פפא הלומד שזה ממון, וטעמו כי הוא סובר, שאכן השוורים אינם שמורים מעצמן, ואכן מצד הדין היה על הבעלים לשלם את הכל, והתורה היא שהפחיתה, כי חסה עליהם כל עוד השור לא הפך להיות מועד. ואילו רב הונא בריה דרב יהושע סבר, שמלכתחילה השוורים כן שמורים, וכלל לא היה צריך לשלם, בהיות השור תם. וכל תשלום שהוא מעבר למה שהזיק - הרי הוא נקרא קנס.

מקשה הגמרא, על הניזוק והמזיק משתתפים בתשלומים, שלכאורה זה שייך רק לשיטת הסובר, שיש כאן חיוב ממוני, ואז החיוב הוא מחצה, כי הניזוק אף הוא משתתף עמו. אבל הסובר שהוא קנס, הרי הוא מקבל תשלום שכלל לא הגיע לו, ובמה השתתפותו?

ומתרצת הגמרא שזה על פחת נבילה. כי עם היות והא כן מקבל חצי נזק, אלא שאם דמי הנבילה נפחתו, הרי מאחר ומחשבים לפי ערך הנבילה בשעת הנזק, ואילו הוא מקבלו לאחר זמן, שבינתיים חלה שחיקה בערך הנבילה, הפסד זה שייך לניזוק.

מבארים התוס', מדוע זה נקרא תשלום של הניזוק

מאחר ולשיטה שזה קנס, הרי עם היות ויש כאן אכן קושי, שהוא נוטל מה שאינו שלו. הרי מצד שני, אין זה קושי אמיתי, מאחר והתורה כן זיכתה לו, הרי זה נחשב כחלק שהוא ממש שלו. וכעת ההפסד בשל פחת הנבילה, אכן בזה הוא משתתף.

ומחדשים התוס', שלא יכול הניזוק לומר למזיק, גבה את החצי שלך מתוך הנבילה. ויש לי טענה, דכיון דקנסיה קרא חצי נזק הוה לן למימר דמכולה נזק משלם המזיק פלגא, גם מן המיתנה גם מן הפחת. ומאחר וכלל כזה של הקרן שלי קבורה בה, אומרים רק בשעה שהוא הזיק, ועל הבהמה להתרפא, ולכן בינתיים יורד ערכה, ואינו יכול הניזוק למוכרה. אבל כאן, מלוא האחריות על המכירה, אינה תלויה כלל במזיק.

החשבון שעם היות ולא מגיע לו מהדין - הרי לאחר פסק התורה, במוח זה שלו

[עצם זה שהתורה זיכתה אותו בחצי הנזק. הרי כאילו הדבר הינו שלו ואכן מילות המפתח "חשבינן ליה" הינו קרוב למאה פעמים. שיש כאן דבר והיפוכו, הוא הרי אינו מוציא מכיסו כלל, שמלכתחילה לא היה הדבר שלו, שהרי אנו בגישת הקנס. אלא אנו אומרים כי ב"כוח", כבר כאילו זה ממש שלו. ולכן כל מה

הגלילי, אלא כל עניינו הוא רק לסלק את הקושיא של שייר. ואין זה שרב הונא בריה דרב יהושע יסבור כך.

התוס' כשבאים לחדש סברא דקה, מוכיחים שיש כבר כעין זה

[מילות המפתח "וכה"ג איכא, או "דכה"ג איכא" או באופן פתוח "וכהאי גוונא" מצויים עשרות פעמים בתוס'. כי בעצם הסברא להעמיד כמישהו רק על מנת לסלק קושי, ולא מצד שזה נכון הינו לכאורה סברא שנראית ממבט ראשון חלשה. ולכן מה שמביאים כי כבר ראינו במקום אחר שהיא קיימת, מחזק את הדבר, ואכן מצליח לסלק את הקושיא על הסובר כאן שפלגא דנזקא הוא ממון.]

הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר -

והא, דמועד - משלם כופר שלם, ותם - חצי כופר - לאו שיורא הוא, דהא תנא, תם - משלם חצי נזק, ומועד - משלם נזק שלם, וכופר בכלל.

וא"ת, אכתי ליתני, דמועד - משלם כופר אף כשהשור בסקילה, ותם - כשהוא בסקילה - פטור, אפילו לרבי יוסי הגלילי, דהביאהו לבית דין - וישלם

[דף טו עמוד ב] לך.

וי"ל, שהוא בכלל שהתם - משלם חצי נזק מגופו.

וא"ת, א"כ מהאי טעמא, אמאי לא מוקי אפילו כר"ע, דפוטר בתם מחצי כופר, דכשהשור בסקילה, לא איצטריך למיתני שפטור מחצי כופר, דהתנן שהתם משלם מגופו, וכיון דמשלם מגופו הביאהו לב"ד וישלם לך, וכשאין השור בסקילה, כגון ע"פ עד אחד וע"פ בעלים, בין תם בין מועד - שניהם פטורין מכופר מדרבה, דאמר פרק שור שנגח ארבעה וחמשה (לקמן דף מג.), שור שהמית בן חורין שלא בכונה - פטור, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת, כל זמן שהשור בסקילה, בעלים משלמים כופר.

וי"ל, דאין ה"נ, דלר"ע נמי כופר - לא הוי שיוור, והא דלא קאמר הא מני רבי עקיבא היא, משום דדריש בשור שנגח ארבעה וחמשה (לקמן מב.), נקי מדמי עבד, ואי ר"ע - ליתני שהתם פטור מדמי עבד, ומאי שייר דהאי שייר למ"ד פלגא נזקא ממונא, דאי משום חצי כופר - לאו שיורא הוא, דהתנן שהתם משלם ח"נ מגופו.

וא"ת, ומנא ליה, דאית ליה לרבי יוסי הגלילי, תם משלם חצי כופר, אי משום דדריש לקמן, נקי מדמי ולדות, ולא דריש נקי מחצי כופר, דלמא לעולם ס"ל דפטור, דכשהשור בסקילה - הביאהו לב"ד וישלם לך, וכשאין השור בסקילה - פטור מדרבה.

וי"ל, דהא דקאמר דתם משלם חצי כופר, לאו משום דשמעין ליה הכי, אלא כלומר דמצי סבר דמשלם חצי כופר, ולא יסבור דרבה, אלא כרבי טרפון, דאית ליה נמי לקמן שלהי כיצד הרגל (דף כו.), דתם - משלם חצי כופר, ואי נמי ס"ל רבי יוסי הגלילי, דתם - לא משלם חצי כופר, משום דרבה, לאו שיורא היא, כדפרישית. וה"ה דהוה מצי למימר, הא מני - ר"ש בן זומא היא, דדריש התם נקי מדמי עורו, ולדידיה נמי, כופר - לאו שיורא הוא.

הגמרא דוחה נסיון לומר תנא ושייך בהבדל בין תם למועד

המשנה בהמשך (טז, ב) מבארת מה החילוק בין תם למועד? ועונה, כי בעלי התם - משלמים רק חצי נזק ודווקא מגופו, בעוד שהבעלים של המועד - משלמים נזק שלם ומן העלייה, המעולה שבנכסיו. ומקשה הגמרא, שרצינו להוכיח כי חצי נזק הוא קנס, היה לנו להוסיף לימוד נוסף בהבדלים, שהתם אינו משלם על פי עצמו, כי מודה בקנס פטור הוא. ועונה הגמרא כי התנא שייר. ורוצה הגמרא להוכיח כי שייר חצי כופר, ששייך רק במועד ולא בתם. והגמרא דוחה שיוור זה, בכך שהיא מעמידה את המשנה כרבי יוסי הגלילי, שלשיטתו תם אכן כן משלם חצי כופר.

התוס' מבארים מדוע היתה סברא להעמיד בשיטת רבי יוסי הגליל

הגמרא מקשה מהיכן למדים אנו להעמיד את רבי יוסי הגלילי שסובר שתם משלם חצי כופר? שאפילו שעליו נאמר נקי מדמי וולדות, אין זה בא למעט חצי כופר. כי מאחר והשור בסקילה, ממילא אין ממה לשלם. ואם הוא לא בסקילה, הרי הוא יכול לפטור כרבה. ומתריצים, שאכן הוא לא שמע מקור לדבר זה.

תירוץ התוס' משתמש בכלי מפתיע

[התוס' כאן אומרים מטבע לשון ייחודי. אכן אין כאן הכרעה ברורה מצד ידיעה. "לאו משום דשמעין ליה הכי". אלא שכך היה נראה להדביק לו את רבי טרפון ולא את רבה. "אלא כלומר דמצי סבר.. ולא יסבור דרבה אלא כרבי טרפון". ולכן גם יש יכולת לומר דעה אחרת בכלל שהיא של רבי שמעון בן זומא. שהיה תלמיד של רבי יוסי הגלילי. ונמצא כי כאשר אין לנו ראייה ברורה, מה הסברא כן לומר כשיטת מישוהו מסויים.]

לפלוג וליתני בדידיה בד"א במועד אבל בתם כו' -

תימה,

היכי הוה מצי למימר הכי,
אבל בתם - אין משלם ע"פ עצמו,
דמשמע, דע"פ עדים - משלם,
כשהמית שורו את פלוני,
דלמא לא סבר כרבי יוסי הגלילי,
דאמר, תם - משלם חצי כופר.

דיון הגמרא במחלוקת האמוראים האם חצי נזק הוא ממון או קנס

הגמרא הביאה לעיל מחלוקת אמוראים האם פלגא נזקא הוא ממון או קנס. לאחר מכן הביאה הגמרא את המשנה בהמשך הפרק מה בין תם למועד, שהתם משלם חצי נזק ומגופו של השור המזיק, ואילו המועד משלם נזק שלם ומן העליה. ואם היה זה קנס, היה על המשנה להוסיף שהתם אינו משלם על פי הודאת עצמו. ומאחר ולא הוסיפה, הרי זו הוכחה שחצי נזק הוא ממון. ואז הביאו כי ניתן לומר שהתנא שייר כגון חצי כופר, אלא שניתן לומר שהמשנה היא כדעת רבי יוסי הגלילי, האומר כי תם משלם חצי כופר. ואם כן אין שיעור, שזה כבר נכלל בחצי נזק, אלא שהוא מורחב גם לכופר.

הגמרא מנסה להביא ראייה ממשנה במסכת כתובות

הגמרא רוצה להביא הוכחה כי חצי נזק הינו חיוב ממון. האומר המית שורי את פלוני או את שורו של פלוני, נדרש לשלם כופר ליורשי הנהרג ונזק לבעלי השור שנהרג. אם נעמיד בפשטות, שהמשנה מדברת בתם, זו הסיבה שהוא משלם על פי עצמו.

דוחה הגמרא ואומרת שזה מועד, אלא שהגמרא מקשה על הדחייה, שאם אינך לומד שזה תם, מדוע בסיפא נאמר המית שורי את עבדו של פלוני שחייב קנס, ואין משלם על פי עצמו,

התוס' מביאים תחילה את דברי רש"י

רש"י ד"ה רבי יוסי הגלילי היא דאמר - "בפרק שור שנגח את הפרה (לקמן/ בבא קמא/ דף מב) תם - משלם חצי כופר, וליכא שיעורא. דאי משום, דהאי - משלם כופר שלם, ודאי - לא משלם אלא פלגא כופר, לאו שיעורא הוא. דהא תני לה, תם - משלם חצי נזק, ומועד - נזק שלם, וכופר בכלל."

מקשים התוס', שעדיין כן ניתן לומר שיש כאן שיעור

ונשתמש בלשון התוס' רבינו פרץ: "וא"ת, אכתי איכא שיעורא. דהוה ליה למתני, דמועד - משלם כופר [אף] כשהוא בסקילה, ותם כשהוא בסקילה - פטור, ואפילו לרבי יוסי הגלילי." כלומר, אף לשיטת רבי יוסי הגלילי ניתן למצוא שיעור, בצירור בו היתה סקילה, כי כאן כן קיים הבדל נוסף בין התם למועד.

מתריצים שזה נכלל בחצי נזק מגופו

ועונים על כך שאין בזה ייתור נוסף, אלא זה כבר נכלל בהגדרה שהתם משלם מגופו "דהיינו בכלל שהתם משלם חצי נזק מגופו, דכיון דמשלם מגופו - פטור. דהביאהו לבית דין וישלם לך." ומאחר והוא נסקל הרי ערכו כעת שווה אפס. ואילו במועד - אין לזה כל קשר לגוף השור שכעת נסקל, כי החיוב הוא על הבעלים.

שיטת רבה - לתלות את הכופר בסקילת השור

על מנת להבין את המשך התוס' ראוי להבין את דברי רבה בפרק שור שנגח ד' וד'. "אמר רבה: שור שהמית בן חורין שלא בכונה - פטור מכופר, שנאמר: השור יסקל וגם בעליו יומת, אם כופר יושת עליו, כל זמן שהשור בסקילה - בעלים משלמין כופר, אין השור בסקילה - אין בעלים משלמין כופר." כלומר, בדוגמה בה יש רק עד א' או על פי הבעלים - בין תם ובין מועד שניהם פטורים מכופר. ואלמלא דבריו הייתי יכול לסבור כי החיוב הוא שכופר הינו כפרה, וכל עוד שאינו מכחישו, עדיף שיביא. ורק שהשור אינו בסקילה כי מודה בקנס - פטור. או מצד אדם קרוב לממונו. וכמיתת הבעלים שנדרשים שני עדים, כך צריכה להיות מיתת השור.

מקשים התוס' מדוע לא מעמידים רבי עקיבא?

מאחר ושיטת רבי עקיבא הינה שתם אינו צריך לשלם חצי כופר. מחלקים התוס' את קושייתם לשני מצבים. המצב הראשון - אם השור בסקילה, מאחר ומשלם מגופו, שהוא שווה אפס, הרי יש להביא את שיטתו בהמשך (מא, ב) אמר תמה לו רבי עקיבא: וכי למא הוצרכה התורה למעט את התם מתשלום הכופר? והלא הוא עצמו, אין משתלם אלא מגופו, הלוא אם היה חייב השור התם חצי כופר, הרי רק מגופו היה משתלם הכופר, כדרך שמשלם חצי הנזק מגופו. ואם כן, יאמרו הבעלים ליורשי הנהרג: הביאהו - את השור התם לבית דין, וישלם לך! [ישלמו לך בית הדין מגופו את הכופר!] כלומר, אין אפשרות גביה של כופר, שהרי דינו של השור להיסקל, ואיך יגבה ממנו את הכופר!?

והמצב השני שאין השור בסקילה, הרי משיטת רבה יש לפטור את חצי הכופר.

התוס' מתריצים שלא ניתן להעמיד שכופר הוא שיעור, שהרי שיטת רבי עקיבא בשלושים של עבד שהוא נקי, ואפילו לא השתמש בלשון של פטר, כי מלכתחילה אין כל חיוב.

אין כאן כלל חיוב. כי כל הסובר שהוא ממון, הרי לשיטתו היו צריכים לחייבו את מלוא הזנק, כי השוורים אינם בחזקת שימור. אבל כאן באכילה המשונה ביותר, שזה כנגד טבע החתול להתעסק מול תרנגולים גדולים - הרי זה כבר משונה ביותר, וממילא כל גדר החיוב נשמט. כי מבחינתו הקרן הוא כאורחיה, כדרכו. אבל הסובר שזה קנס, הרי מאחר והקרן של התם היא משונה, הרי גם אכילה זו הינה משונה, ולכן ניתן לו לחייבה.

כאשר דנים אנו על משונה, יוצא הדבר מגדר הדין

[התוס' כאן מבארים כי הסובר פלגא דנזקא ממונא, מחלק בין מקרה שזה הדרך, ועל כך הוא מתחייב, ואילו כאשר יש שינוי גדול, הרי הוא פשוט מעשה שבהחלט לא ניתן לדונו. אבל במקרה בו אנו הולכים אחר תשלום קנס, הרי כל מהות הקרן היא משונה, ולכן במסגרת המשונים, חש לנו עוד שינוי.]

ואי תפס לא מפקינן מיניה -

אומר ר"ת,

דוקא אי תפס [המזיק עצמו,

כגון] כלב או השונרא,

קאמר דלא מפקינן,

דבמזיק - הקילו חכמים,

שיוכל להחזיק בו אם לקחו בשעת ההיזק,

אבל מידי אחרינא - לא,

דאי בכל דבר שיתפוס לא מפקינן,

יבא לידי תקלה,

דהיום או למחר - יגזול כל אשר לו,

ולא נוציא ממנו,

דאין אנו דנין דיני קנסות,

וזה יפסיד יותר ממה שהזיק.

והא דאמר בכיצד הרגל (לקמן דף יט:),

ההוא חמרא דאכל נהמא ופלסיה לסלא,

וחייביה רב יהודה,

אנהמא - נזק שלם, ואסלא - חצי נזק,

מיירי בתפס,

או היה דוחקו ע"י שמתא,

דקבעיה זימנא למיזל לא"י.

היה למשנה לשנות את הנוסח כליל ובתוך המשנה עצמה לומר את שני הצדדים, מה שנקרא לפלוד וליתני בדידיה, במה דברים אמורים שהוא חייב זה במועד, אבל בתם, מאחר וחצי נזק הוא קנס, אינו משלם על פי עצמו. ואחרי הצעה זו דוחה הגמרא ולומדת, שהכל נאמר רק במועד.

מקשים התוס' על הנסיון של הגמרא להעמיד שהמשנה תדבר גם בתם וגם במועד

קיימת מחלוקת תנאים האם תם משלם כופר. ורק רבי יוסי הגלילי סובר שתם משלם כופר. אם אנו אומרים שאינו משלם על פי עצמו, ממילא יוצא שרק זו המיגבלה, ואם היו עדים היה כן משלם, אבל רוב התנאים דווקא סוברים שתם אינו משלם כופר, ודעת רבי יוסי הגלילי היא לאו דווקא שכדעת ברייתא זו.

ההוכחה הינה ממה שלא נאמר, אלא מגיע מדיוק

[הוכחת התוס' היא לא על מה שנאמר, אלא מה שמוכן מהדיוק. והיות והדיוק יש בו בעיה, הרי גם את ההתחלה לא ניתן להיאמר. וקושיית התימה הינה "היכי מצי למימר הכי .. דמשמע". כי דלמא לא סבר כרבי יוסי הגלילי אינו רק סתם סברא, אלא סברא חזקה ביותר., שאדרבא דחוק הוא להעמיד את הברייתא רק לשיטתו.]

והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא -

נראה,

דדוקא למ"ד פלגא דנזקא קנסא,

אבל למ"ד פלגא דנזקא ממונא,

לא מיחייב כלל,

דמהי תיתי,

דמקורן - לא אתיא,

דקורן - אורחיה הוא,

דסתם שוורים - לאו בחזקת שימור קיימי,

והאי - משונה הוא,

דלאו אורחיה דכלבא למיכל אימרי רברבי,

אבל למ"ד פלגא נזקא - קנסא,

הוי תולדה דקורן,

דתרווייהו משונים הם,

אף על גב דקורן כוונתו להזיק.

ההלכה פסקה שחצי נזק של קרן הינה קנס

הגמרא פסקה שהלכה היא שחצי נזק של קרן הינו קנס. ומביאים דוגמא מכלב שטרפו טלאים גדולים, או חתול שאכל תרנגולים גדולים, שאין דרכם בכך. הרי זה משונה ונחשב לקרן. אלא שאין גובים חצי נזק בבבל.

התוס' דנים לא רק כדעת ההלכה, אלא מבארים, מה

יסבור המאן דאמר השני, שחצי הנזק הוא ממון

התוס' כאן מבארים כי כל ההתייחסות למקרה זה הוא רק לסובר שהחצי נזק הוא קנס. אבל אם היה סובר שהוא ממון,

יכולת התפיסה בבבל על נזק משונה, מאחר והוא קנס

הגמרא מכריעה בלשון הלכתא, כי חצי נזק על קרן - הרי הוא קנס. ומתוך כך כלב שאכל טלאים חיים ואכלם, וחתול שטרף תרנגול - הרי זה משונה, ומאחר וזה קנס, לא ניתן לגבותו בבבל. אלא שמצמצמת הגמרא שמדובר דווקא כשטרפו טלאים או תרנגולין גדולים, שאז אין זה דרכם, ונקרא משונה, אבל בקטנים, הרי זה דרכם, ונחשב הדבר כשן, ומשלמים נזק שלם.

אמנם, יש כאן שתי אפשרויות שהניזק יוכל לקבל. או שיתפוס מרכושו של המזיק, וכפי שנראה כיצד הגבילו זאת

"אומר ר"ת דמזיק עצמו קאמר הכלב והחתול דלא מפקינן מיניה, דבאותו דבר שהזיק הקילו חכמים שיכול להחזיק בו אם לקחו בשעת הנזק, אבל מידי אחרינא - לא, דאי אמרת דבכל מאי דתפיס מדידיה קאמר - אתו לידי תקלה. דהיום או למחר יגזול כל אשר לו, ולא מפקינן מיניה, משום דאין דנין דיני קנסות בבבל וזה יפסיד יותר ממה שהזיק.

ולא ידענא למה נדחק לפרש אם לקחו בשעת ההזיק, ונראה דה"ה לאחר ההזיק, וגם מה שפירש אי תפס יותר יפסיד המזיק, משום דאין דנין דיני קנסות בבבל לא ידענא למה יפסיד, נהי דאין דנין דיני קנסות לגבותם בבבל, מיהו בשומא אנו בקיאינן בבבל, ואם יאמר המזיק שומו לי כי היכי שיחזיר לי המותר - ודאי שמין לו, הילכך בשאר נזקין שאינו משלם מגופו, נראה דאי תפס מידי אחרינא - לא מפקינן מיניה, והא דאמרין בפרק כיצד הרגל (י"ט ב') ההוא חמרא דאכליה לנהמא ופליסיה לסלא חייביה רב יהודה אנהמא נזק שלם ואסלא חצי נזק, התם מיירי בדתפס, או אי נמי היה דוחקו על ידי שהיה אומר לו אקבעי לך זימנא לארץ ישראל.

כתבו הגאונים, נהי דהאידינא לא מגבינן דיני קנסות - אמור רבנן דמשמתינן ליה עד דמפייס לבעל דיניה, וכד יהיב ליה שיעור מאי דחזי ליה - שרינן ליה לאלתר בין אפייס בין לא אפייס, ואיפשר שתקנת הגאונים היא, אבל מדינא דתלמודא - לא משמע הכי. דאם כן - אין לך גביה גדולה מזו, כיון דמשמתינן ליה - נקטינן לכובסיה ושבקיה לגלימיה, וכן משמע דמשמתינן ליה עד דמסלק הזיקא מדר' נתן אבל משום תשלומין לא משמתינן ליה.

ונמצא כתוב בתשובת הגאונים מעשה באחד שהפיל שינו של חבירו ונידוהו מר רב צדק ואמר לו דבר קצוב איני חותך עליך לך ופייסו או בדברים [נ"א ברבים] או בממון. ועוד תשובה לרב שר שלום מנדין אותו עד שמפייסו בלא שום ב"ד (פירוש, שלא יצטרך לתבעו בב"ד), וכן מנהג בשתי ישיבות.

ולרב נטרונאי אף על פי שאין פוסקין עליו לשלם דמי שינו או דמי עינו ודאי מנדין אותו עד שיפייס אותו בין במעט בין בהרבה.

ורבינו שרירא אמר לא מצינו בתלמוד לנדוהו, אלא עד דמסלק הזיקה מדר' נתן, וסמכו חכמים האחרונים וראשי ישיבות, כי ראו הפסד גדול משום דאין דנין דיני קנסות, ועשו תקנה לנדוהו החובל עד שיפייס הנחבל בקרוב, כי אין דרך לדקדק ולומר לזה כן קצבנו לתת כך וכך, וגם לזה קצבנו עליך ליטול כך וכך - כי זה היה דיני קנסות, אלא משערין בלבם שיעור קרוב ואין מגלין אותו ומנדין החובל עד שיפייס הנחבל, ורואין עד כמה מגיע לתת לו. אם קרוב לאשר יש בלבם והנחבל אינו מקבל אומרים לו אין בנו כח לנדוהו יותר מיכן ומתירין לו, ואם רחוק ממה שבלבם - מנדין ומחרישין עד שיקרב לאותו שיעור.

[דף טז עמוד א]

כולה רבי טרפון היא -

הכא נמי גרסינן,
במיוחדת לאחד מהן לפירות,
ולא לזה ולזה לשוורים.

התוספות, או שיבקש לקבוע לו זמן לעלות לארץ ישראל, על מנת לדון, כי החיסרון של אי היכולת לדון קנסות קיים רק בבבל, אך בארץ ישראל, כן בית הדין רשאי לדון גם על קנסות. ואם מסרב השני ללכת לדון עימו, אכן איננו יכולים להוציא ממנו ממון כדיונים, אך רשאים הם לנדוהו.

ר"ת מצמצם את יכולת התפיסה

ר"ת מבאר, כי דין התפיסה חייב לקיים שני תנאים, היה זה בשעת מעשה, ותפס דווקא את המזיק כגון הכלב או התרנגול. וטעמו, שרק כאן הקלו. אבל אם היו מאפשרים לו לתפוס ממון אחר, נמצא כי עקרת את כל הדין שלא ניתן לדון דיני קנסות. כי לא בהכרח שיתפוס כראוי, ואז עלול הוא לתפוס מעבר למה שהגיע לו, והתוצאה היא שנוצר כאן עיוות, שהרי מאחר ואין אנו יכולים לדון דיני קנסות, אין ביכולתנו להוציא ממנו על לקיחת יתר.

מבארים התוס', כי מה שנאמר במקום אחר שחייבוהו חצי נזק, אינו סותר, כי היה זה באותן המגבלות

הגמרא בפרק כיצד הרגל מספרת, כיצד היה מקרה בו החמור אכל לחם (נהמא) ולעס את הסל (פליסיה). וחייבו רב יהודה את בעל החמור על הלחם נזק שלם, מדין שן, ועל אכילת הסל, מכיוון שהוא משונה - חצי נזק.

הגמרא דנה מה בדיוק היתה המציאות, וביארה כי בהמה אכן יש לה רגילות לאכול פת. ומה שהיה משונה הוא שאם היה לועס את הסל על מנת להגיע ללחם, לא היה זה משונה, אבל לאחר אכילת הלחם עצמו הוא הוסיף ולעס את הסל, שזה וודאי משונה, ודינו הוא חצי נזק.

אלא שכאן עולה השאלה, מאחר ורב יהודה הוא בבבל, כיצד יכל הוא לדון ולפסוק לשלם חצי נזק, והרי הוא קנס. ומתוך כך מעמידים התוס', שזה אכן מדובר שאו שהניזק תפס את החמור עצמו, וזה הרי התירו לו, או שקבע לו זמן לדון בארץ ישראל, ובעל החמור השתמט, ונידו אותו, ואז יכל להוציא ממנו.

מוחה של האוקימתא היא לא רק כפסק כללי, אלא לבאר איתו מקרה אחר

[התוס' בשם רבינו תם לא רק שמצמצם את יכולת התפיסה, אלא מבהיר את הטעם, שאם לא תעשה כן, הינך מגיע לתוצאה מגוחכת, בו מה שהינך נמנע לדון קנסות, הרי זה עצמו יוצר בעיות. "דוקא אי תפס .. הקילו חכמים. .. אבל .. דאי .. יבא לידי תקלה." והחשיבות לראות את מילות המפתח (כאן הקילו חכמים), הביאה אותי לראות כיצד במקום אחר דנו התוס' על מקרה דומה, וההרחבה המעניינת של תוס' הרא"ש. שלקח את דברי ר"ת, ועשה מיזוג מעניין בהתחשב בתשובות הגאונים.]

הרחבה מעניינת על כל המקרה בתוס' הרא"ש בכתובות התוס' רא"ש בכתובות מא, ב ד"ה ואי תפס לא מפקינן מיניה. חלוקים בכמה פרטים על רבינו תם, וראוי להביאם, מאחר והם עושים סדר בכל גדר התפיסה, וכיצד ראוי לעשות בימינו.

ת"מ, על החלק הראשון של הנסיון לפשוט. "דלעיל פליגי רב חסדא ור' אלעזר, ומספקא לה לגמרא אי פליגי במיוחדת לשניהם לפירות כקושיא דרבי זירא וכו', ואית לה לר"א דגם במיוחדת לשניהם לפירות ולא לשוורים - פטור, או נימא מדמתני' לא פליגי - אמוראי נמי לא פליגי. ומודה ר"א דבמיוחדת לפירות ולא לשוורים - חייב. ולא איירי ר"א אלא במיוחדת לשניהם בין לפירות בין לשוורים. ומאי מספקא ליה - הא ר"א גופיה קאמר הכא כולה רבי טרפון היא וכו'. ומוקי לה לפי גירסא זו דוקא במיוחדת לפירות לחד ולא לזה ולא לזה לשוורים, מכלל דבמיוחדת לשניהם לפירות - פטר ר"א."

ההכרעה ההפוכה לגירסת הספרים שלנו

וממשיך המהר"ם לצד השני "ולגירסת הספרים - קשיא איפכא. דמדקחשיב הכא חצר הניזק, אפילו במיוחדת לשניהם לשוורים וחייב, כ"ש דמחייב במיוחדת לשניהם לפירות - א"כ ודאי לא פליגי:"

היכולת לפשוט מסוגיה אחת על סוגיה אחרת

[מילת המפתח "תיפשוט" מצויה עשרות פעמים בתוס'. ואם כן, כאשר אנו מביאים שתי גירסאות שונות. אחת גירסת התוס', ואחת גירסת הספרים, הרי לפי כל גירסא ניתן להגיע למסקנה הפוכה, האם חולקים האמוראים, ובדיוק על איזה מקרה.]

ראוי לה אין שאין ראוי לה לא -

אין להקשות,

דלמא הא דקאמר מועדת,

היינו לשלם מן העלייה,

ושאין ראוי לה,

אף על פי שמשלם נזק שלם כרבי טרפון,

אינו מועד לשלם מן העלייה,

כדאמרינן בפ"ב (דף יח:),

ולשון מועד שייך על זה,

כדאמרינן,

הידוס - אינו מועד, ויש אומרים - מועד,

ובהא קמיפלגי,

דמר - סבר מגופו, ומר - סבר מן העלייה,

דע"כ שאין ראוי לה - לא משלם,

כי אם חצי נזק,

דלקמן בפ"ב (דף יט:),

בהדיא קתני גבי השן מועדת,

אכלה כסות או כלים - משלמת חצי נזק.

נסיון העמדת המשנה שכולה כרבי טרפון, ובחצר

המיוחדת לפירות לאחד מהן, ולזה וזה לשוורים

המשנה מביאה חמישה עשרה מקרים, והגמרא חקרה כמו מי ניתן להעמיד את משנתנו. "חמשה תמין, וחמשה מועדין. הבהמה אינה מועדת לא ליגח, ולא לייגוף, ולא לשוך, ולא לרבוץ, ולא לבעוט. השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבור בדרך הילוכה, ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק, והאדם."

דמשמע, הא לשניהם לפירות - פטור,

וא"כ תיפשוט מהכא,

דפליגי בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאביי,

ולעיל (דף יד.) הש"ס מסופק.

ולספרים דגרסי לזה ולזה לשוורים - קשיא איפכא,

דתיפשוט דלא פליגי במיוחדת לשניהם לפירות,

מדחשיב ליה חצר הניזק,

אף על פי שיש רשות למזיק להניח שם שורו,

כל שכן היכא דאין מיוחדת לשוורים כלל,

חשיב חצר הניזק,

ואף על פי שמיוחדת לשניהם לפירות.

התוס' מציעים כיצד יש לגרוס בשיטת רבי אלעזר

משמיה דרב

הרישא של המשנה מדברת על שן המועדת לאכול את הראוי לה, והיא בחצר הניזק, ולכן משלם נזק שלם. ואילו הקרן של שור הניזק בחצר הניזק - גם הוא משלם נזק שלם. שזה רק לשיטת רבי טרפון. ולכן העמיד זאת "רבי אלעזר משמיה דרב אמר: כולה רבי טרפון היא, רישא בחצר המיוחדת לפירות לאחד מהן ולזה ולזה לשוורים." ובגירסא הרגילה שלנו, מדובר שזה רשות הרבים, כי כל אחד יכול להכניס את שורו.

ואילו התוס' גורסים "ולא לזה ולזה לשוורים". ואז החיוב על השן שעבור אותון אחד זה חצר הניזק, ואילו לגבי שוורים אין רשות להכניס, ולכן זה רשות היחיד (הניזק).

הבנת המחלוקת לעיל, וקושיית רבי זירא ופירוקא של אביי

מקשים התוס', שאם כן, אם היו השניים יכולים להכניס פירות, כבר אין זה רשות היחיד, והיה פטור. אלא לעיל נאמר, שהעמדנו את הברייתא של רב יוסף, המחייבת בחצר השותפין, שהחצר מיוחדת לשניהם להכניס בה את פירותיהם, אך לא לשוורים. דכיון שלניזק יש רשות להכניס את הפירות, ולמזיק אין רשות להכניס שם שוורים הרי לגבי שן, הויה לה חצר הניזק, כחצרו של הניזק לגבי אכילת הפירות, כי נחשב שהשור "בער בשדה אחר".

וכאן מגיעה קושיית רבי זירא, כיון דמיוחדת היא לשניהם לפירות, למזיק כמו לניזק, לא ניתן להחשיבה כחצר הניזק יותר מאשר חצר המזיק, ולמה יתחייב בשן ורגל? הא בעינן "ובער בשדה אחר", וליכא! בשן ורגל חייבים רק כשהנזק נעשה בחצר הניזק, הנקראת "שדה אחר", וזה אינו שדה אחר. ותירוצו של אביי - אמר ליה אביי לרבי זירא: אמנם מיוחדת היא לשניהם לפירות, אך כיון דאינה מיוחדת להם לשוורים, ושורו של המזיק נכנס שלא ברשות, "שדה אחר" קרינא ביה. נחשב שהשור נכנס והזיק ב"שדה אחר".

המהר"ם מבאר כיצד ניתן לפשוט מכאן את ההכרעה

בקושיית רבי זירא

מדייקים התוס', שיש לפשוט מכאן, מה שלעיל לא ידענו להכריע מה דעתו של רבי אלעזר. וזה לשון המהר"ם כאן,

מועדת בו משלמת חצי נזק, כפי שלמדנו. אלא נאמר כי במועד היא משלמת כמו כל הנזקים מהמיטב, כלומר, מן העליה, ואילו באינה מועדת, אף שמשלמת נזק שלהם, אלא שההפחתה הינה שתשלם מגופה, ולא מן העליה.

שהרי בפרק שני מובאת הסברא "ובהא קמיפלגי, מאן דאמר אינו מועד, קסבר: מגופו משלם, ומאן דאמר מועד, קסבר: מעלייה משלם". וכל הדיון למשל על הידוס, האם זה נקרא מועד או שאינו מועד, מוכיח את החילוק שעם היות ואינו מועד, לכן משלם רק מגופו.

דחיית סברא זו, שהרי בהכרח אנו רואים שחייבים לומר שעל שן שאינה ראויה משלמת רק חצי נזק

כעת אנו עוברים לשלב הדחייה. שחייבים לומר, שאם אוכלת דבר שאינו ראוי לה - חייבים לומר שמשלמת חצי נזק, ומביאים על כך הוכחה מפורשת. שכאשר שן האוכלת כסות או כלים, שזה הרי דבר שבועדות אינו ראוי לה - הרי היא משלמת חצי נזק, ולא כפי שרצית להעמיד נזק שלם אלא שהוא מגופה. שהרי משנה מפורשת היא "כיצד השן מועדת? לאכול את הראוי לה. .. אכלה כסות או כלים - משלם חצי נזק."

והנחש הרי אלו מועדים -

לאו בכל עניני היזק חשיבי מועדים, אלא כל אחד במידי דאורחיה,

כגון שבא זאב וטרף,

ארי ודרס או טרף להניח,

אבל במידי דלאו אורחיה,

כגון ארי שטרף ואכל,

וכן שאר הזיקות דלאו אורחיהו,

לא הוו מועדים,

אלא משלמים ח"נ.

ובמידי דאורחיהו דמשלם נ"ש,

היינו דוקא בחצר הניזק,

אבל ברה"ר - פטור,

דהוי שן ברה"ר,

כדאמר שמואל בגמרא,

ארי ברה"ר דרס ואכל - פטור.

ואפילו נחש שאין נהנה מנשיכתו,

כדאמרין בפ"ק דתענית (דף ח.),

שנתקבצו כל החיות אצל הנחש,

ואמרות לו מה הנאה יש לך,

מ"מ כיון דאורחיה בהכי,

הוי כמו רגל ופטור ברה"ר;

ולא הוי כמו קרן בתר דאייעד,

אף על פי דמתכוין להזיק,

מדחשיב ליה גבי אחריני.

בהמשך הובאה דעת רבי אלעזר. "רבי אלעזר משמיה דרב אמר: ולה רבי טרפון היא (ולכן שור המזיק ברשות הניזק, נקרא מועד כי הוא משלם נזק שלם לשיטת רבי טרפון). רישא (שאמרנו כי הבהמה אינה מועדת ליגח, ולכן משלמת רק חצי נזק, אין ההעמדה שלנו בחצר הניזק הרגילה, כי אם) - בחצר המיוחדת לפירות לאחד מהן ולזה ולזה לשורים, דלגבי שן - הויא לה חצר הניזק (כי אסור היה לו לאכול את פירותיו של רעהו), ולגבי קרן - הויא רשות הרבים. (שהרי מותר לשניהם להכניס שם שוורים)"

לא כל אכילת השן היא בבחינת אב של שן, אלא רק בראוי לה - וממילא לא ניתן להעמיד את כל המשנה כרבי טרפון

רב כהנא מספר, כיצד אמר תירוך זה לפני רב זביד מנהרדעא ותמה עליו, שלא ניתן להעמיד את משנתנו כולה כרבי טרפון. כי מאחר ונאמר במשנה כי השן ראויה לאכול את הראוי לה, עליך לדייק שנאמרה כאן גם עוד אמירה. שמכלל ההן הינך שומע את הלאו. כלומר, אם אכלה דבר שאינו ראוי לה, כגון כסות או כלים - הרי נחשב הדבר משונה, וכאן כבר אינה משלמת נזק שלם, אלא אז דינה הוא כקרן, ומשלמת רק חצי נזק. ואילו לשיטת רבי טרפון, שהוא לוקח משונה אחר, של קרן בחצר הניזק, ולשיטתו משלם נזק שלם.

באמירת אין להקשות, יש שני שלבים, הצעת נסיון האמירה ודחייתה

[התוס' פותחים במילות המפתח "אין להקשות", שנאמרו בתוס' למעלה ממאתיים פעמים. אמירה זו יש בה שלושה שלבים (מה שכאן יש שלושה שלבים, אלא שהשניים הראשונים הם העיקריים, והשלב השלישי הוא התומך בשלב השני).

השלב הראשון הינו בבחינת שלב הלכאורה, בו אנו כן מנסים להציג את מה שרצינו בשלב הזה להקשות. ואכן מאחר והוא לכאורה הוא אכן פותח במילת המפתח "דלמא".

והשלב השני, בו אנו מבארים מדוע אכן לא ניתן להקשות זאת. ואכן ההוכחה על דרך השלילה הוא "דעל כורחך".

והשלב השלישי, הוא לתמוך את השלב השני, שאינו רק בבחינת סברא והגיון, אלא שיש בו הוכחה ניצחת "דלקמן .. בהדיא קתני". (ולמעשה לאחר השלב הראשון גם יש שלב של הוכחת הסברא .. כדאמרין .. ולשון מועד שייך על זה .. ובהא קמיפלגי).

נסיון לחלק את המועד והלא מועד לא לכמות התשלום, אלא על איכותו

מציעים התוס' רעיון של חילוק, שמלכתחילה הם מודיעים שלא ניתן לאומרו. ברור לנו כי אכן בשן יש בחינה בה היא מועדת, ובה שאינה מועדת. אלא שנאמר כי ההבדל ביניהם בדין אינו כי על המועד היא משלמת נזק שלם, ועל שאינה

התוס' מעמידים כי כל ההיזק של החיות טרף צריך שיהיה כדרכן, וברשות היחיד

המשנה מונה מספר חיות שנחשבות חיות המועדות מתחילתן, ללא כל צורך בהעדאה. "הזאב, והארי, והדוב, והנמר, והברדלס, והנחש - הרי אלו מועדין."

אלא שהתוס' מצמצמים שיש עוד כלל נוסף, שלכל חיה יש את סוג ההיזק הייחודי שלה. ולכן מה שהי מועדת מתחילתה, היא כמובן רק לרגילות שלה. שהרי אין דרכו של הארי לטרוף ולאכול לפני שהוא הורג. והרי בעמוד הבא לומד שמואל, ארי ברשות הרבים דרס ואכל - פטור. למשל נשיכה אינו מצורת החיות טרף כמו הארי והזאב. בחינה זו יוצרת קושי, שהרי במה שונים הם משור.

ויש המחדשים, מדוע לא אמר את הכלל, שהדבר קשור באורחיה, ואז לא היה צריך לפרט את החיות. ולמדו, כי בכוחן להרוג אף בהמות הגדולות מהן. וכן מצמצמים התוס', שכל תשלום הנזק השלם, דווקא ברשות הרבים, ומסתיעים מדברי שמואל בגמרא.

מאחר והתוס' מעמידים את היזק חיות הטרף, הרי הם משתמשים בלשונות המצמצמים את הדין, למקרה המסויים

[דיוק מילות המפתח בתוס' בהעמדתן. לשון ההעמדה היא משני עניינים. "לאו בכל ענייני היזק..אלא", וכן "היינו דווקא .. אבל". כלומר ההעמדה בעצם מחלקת את המקרה לשניים. מה שהוא כן מועד ומשלם נזק שלם, ומה שאינו מועד. וכל מציאות ההעמדה היא לצמצם מהם התנאים בהם בלבד הוא משלם נזק שלם.]

גדרו של הנחש הוא ייחודי

נשיכת הנחש יש בה מספר מרכיבים. ומצד אחד הוא אינו נהנה בנשיכתו, ולכן לא ניתן לומר שזה בדוגמת שן. אלא שאפילו שכל החיות באו ולגלגו על הנחש, מה תועלת יש לך בנשיכתך, הוא דבק בה. ומה שיש בו רגילות - הרי זה נזק של רגל. שהרי לעתיד לבוא אף ארי כבקר יאכל תבן. ונמצא כי מה שכיום הם טורפים, הרי זה על מנת להשקיט רעבונם.

ומדייקת הגמרא בתענית, כי הן עצמן מחלקות כי הארי דורס ואוכל, שאינו מפחד שיפריעו לו בהיותו מלך החיות. בעוד הזאב טורף, ומוליך את הטרף אליו לחורו, מאורתו, ואז אוכל. והנחש ממשיך ודבק בנשיכתו, למרות שאינו שבע מכך, ומדמים זאת להיזק של לשון הרע. אף על פי שאינו נהנה כלל מיהו כיון דלכך עומד כל שעה כדי להיזק הוי אורחיה בהכי כמו שן ורגל. אלא מאחר שהוא שונה לנו את הרגילות של כל חיה, הרי יש לדמות זאת לרגל ולא לקרן, אף שיש לו כוונה לכך, וניתן לתלות את הכוונה בעצם רגילותו להרע.

[דף טז עמוד ב]

רבי אלעזר אומר בזמן שהן בני תרבות אינן מועדים -

תימה, דבריש פ"ק דסנהדרין (דף ב. ושם), תנן, הארי והזאב והדוב כו', ר"א אומר כל הקודם להורגן - זכה, ומפרש ר' יוחנן בגמרא (שם שו:), אף על פי שלא המיתו, דאין להם תרבות, ואין להם בעלים.

ואומר ר"ת, דהכא - גרסינן ר' אלעזר, שהוא אחר רבי מאיר, והתם - גרסינן רבי אליעזר, שהוא קודם רבי עקיבא, דקתני בתריה - 'רבי עקיבא אומר'.

מיהו אכתי קשה, דהתנן 'והנחש - מועד לעולם' - אליבא דכ"ע, והתם - מפרש ריש לקיש והוא שהמיתו, אבל לא המיתו - לא, קסבר יש להם תרבות, ויש להם בעלים, אפילו אנחש.

ואומר ר"ת, דהתם - בקשורים בשלשאות, כגון ארי בגורזקי שלו, דבענין זה - יש להם תרבות, [ואין להם להרגם אא"כ המיתו, ותרבות דהכא - היינו שגידלם בביתו].

ועוד יש לחלק, דוקא לענין זה יש להם תרבות, שאין להם להרגם כל הקודם אא"כ המיתו, אבל לענין אם הזיקו, לשלם נזק שלם או לא, בהא - לא איירי מידי, אם חשיב תרבות שלהם תרבות.

הכלי של החילוק הוא להבדיל בין שני עניינים

[התוס' כאשר מוצאים סתירה, הרי הפתרון לכך הוא החילוק המאופיין במילות המפתח "דהתם .. והכא", שזה יותר קשור להבנת המציאות, האם הם קשורים או לא. והעניין הנוסף "אבל יש לחלק, דוקא לענין זה .. אבל לענין", שכאן החילוק שכל סוגיה, אף שדנה על אותה מציאות מדברת על זווית שונה בדיון, הרשות להורגם, התלויה אם המיתו או לא, ואופן התשלום, שהם מועדים כבר מפעם הראשונה, ומשלמים נזק שלם.]

והוא דלא כרע במודים -

לפי שמצוה לכרוע,

וכי זקיף - זקיף כחויא,

כדאשכחן ברב ששת במסכת ברכות (דף יב: ושם),
מדה כנגד מדה ונעשה נחש - **זהו עונשו**,
שגנאי הוא לו במה שנעשה נחש. גליון,

ויש מפרשים,

משום דאמרינן במדרש,
 שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא,
 ואותו עצם חזק וקשה כל כך,
 שאין האש יכול לשורפו,
והשתא כשאותו עצם נעשה נחש,
אינו חי לעתיד לבא.

ואין סברא לומר,

שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה,
דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

מי שלא כרע במודים, נענש מידה כנגד מידה, שהדבר קשור עם הנחש

הברייתא מביאה, כי שדרו של אדם לאחר שבע שנים, משמת - נעשה נחש. והעמידה הברייתא שזה קורה רק במי שלא כרע במודים. מבארים התוס' את שורש העונש, כי המצווה לכרוע הינה באופן שקשורה לנחש. וכפי שהגמרא בברכות מבארת את הנהגתו של רב ששת, כי כרע - כרע כחזרא, כמו שבט שביד האדם, שחובטו כלפי מטה בבת אחת, כך היתה כריעתו בבת אחת. וכי קא זקיף - זקיף כחיויא, כנחש, שהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחילה, ונוקף מעט מעט. כמו כן כשהיה כורע בתפלה, היה זוקף ראשו תחילה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשאוי. וכפי שמבארים שם התוס', כי בשעה שכופף הוא נדרש לכופף את ראשו.

כי הכריעה לשם ה' הינה הכנעה ושפלות היפך מעשה הנחש. וכפי שהקב"ה הענישו שעל גחונך תלך. ולכן הזקיפה נעשית אף היא לא דרך גאווה. ומאחר והנחש עיבורו הוא לשבע שנים, הרי כנגד זה כאילו מתעבר כמותו ונהיה נחש, מידה כנגד מידה. על הנחש שהיה מהלך לא רק זוקף, אלא

הגמרא מביאה מחלוקת חכמים ורבי אליעזר, בנוגע למועדות של חיות טרף

המשנה מביאה תחילה את דעת תנא קמא, כי החיות המסוכנות הינן מועדות. "הזאב והארי והדב והנמר והפרדלס והנחש, הרי אלו מועדין." המשנה מביאה את דעת רבי אליעזר החולק. "רבי אליעזר אומר, בזמן שהן בני תרבות, אינן מועדין." ולאחר מכן מובא בפני עצמו, שמשמע שזו דעת כולם "והנחש - מועד לעולם."

מקשים התוס' ממשנה בסנהדרין

המשנה שם מביאה גם מחלוקת חכמים. "הזאב והארי, הדב והנמר והפרדלס והנחש - מיתתן בעשרים ושלשה. רבי אליעזר אומר, כל הקודם להרגן - זכה. רבי עקיבא אומר, מיתתן בעשרים ושלשה:"

ובגמרא מפרטים כי רבי יוחנן מבאר את דעת רבי אליעזר. רבי יוחנן אומר, שרבי אליעזר סובר כל הקודם להורגן - זכה, אף על פי שלא המיתו. ולדבריו, חולק רבי אליעזר עם תנא קמא בשני דברים: ראשית, על מה שסובר תנא קמא שרק אם המיתו הם נהרגים, הריהו חולק וסובר שהם נהרגים אף אם לא המיתו. ושנית, על מה שסובר תנא קמא שנידונים בעשרים ושלשה, הריהו חולק, וסובר שכל הקודם להורגן, זכה. ומוכת, שקסבר רבי אליעזר, אין להם תרבות. אי אפשר לגדלם שלא יזיקו, ואסור לגדלם, ולכן אין להם בעלים, אין שם הבעלים נקרא עליהם, אלא הרי הם כהפקר, ומותר להורגם בלי דין ודברים.

קושיית התוס' היא שיש כאן שני תנאים שונים

קושיית התוס', שהדברים נאמרים על ידי שני תנאים שונים. "דכאן איתא בברייתא ר"מ אומר אף הצבוע ור"א אומר נחש. וכיון דהברייתא מביאה את ר"א אחרי ר"מ - שמע מינה שזה ר' אלעזר. דאם ה"י ר' אליעזר, היתה הברייתא צריכה לכותבו קודם ר"מ. דר' אליעזר - ה"י רבו של ר"ע, ור"ע - ה"י רבו של ר"מ. והתם - גרסינן ר' אליעזר, דכיון דקתני אח"כ ר"ע אומר - אם כן משמע שזה ר' אליעזר, שה"י רבו של ר"ע. דאם זה ר' אלעזר - היתה צריכה המשנה לכותבו אחר ר"ע."

הקושייה השניה היא על דברי ריש לקיש בסנהדרין

ונבאר על פי התוס' בסנהדרין. "ומיהו אכתי קשה. דהתם תנן - והנחש מועד לעולם אליבא דכ"ע, והכא קאמר ריש לקיש - והוא שהמיתו, אבל לא המיתו - לא, דיש להם תרבות, ויש להם בעלים, אפי' נחש. ושמא יש לחלק, דלענין דאין להורגן כל הקודם - קאמר הכא דיש להם תרבות אפי' נחש, אבל לא לענין נזק שלם."

ומתריצים, כי כאשר האריה נמצא בבית משמר העשוי לו כתיבה - הרי הוא שמור. ודבר זה בדוגמת כלב השמור ברצועה, ולאריה בשלשלאות שלו. ואם הם שמורים - לא ניתן להורגם, אם לא שהם הרגו תחילה.

תירוץ שני, שהתשלום על נזק שלם, כלל אינו מותנה בהיותם בני תרבות. אלא הם כבר מההיזק הראשון מועדים, ומשלמים באופן מלא.

התוס' מביאים את המקור ישירות מהתוס'

[הדגש שהובא בתוספות אי ההמתנה. ונמצא כי מילות המפתח הינן "מה ארי .. ואינו ממתין .. אף עם הארץ" והשוואה הינה חוסר ההמתנה, ומכאן מוכיחים התוס', שזה דווקא שאוכלה בעודה חיה.]

והתניא וכן חיה -

תימה,

ולוקמה בזאב - דאורחיה לטרופי.

וי"ל,

דחיה - סתם קתני,

בין בארי בין בזאב,

ולא הוה מצי לשנויי דכרבי טרפון אתיא,

דאמר (לעיל יד.),

משונה קרן בחצר הניזק - נזק שלם משלם,

מדקתני לה - גבי תולדה דשן כדמסיק.**הגמרא מקשה מברייתא שחיה טורפת ואוכלת, בניגוד לשמואל**

"אמר שמואל: ארי ברה"ר, דרס ואכל - פטור, טרף ואכל - חייב; דרס ואכל - פטור, כיון דאורחיה למידרס הוה ליה כמו שאכלה פירות וירקות, דהוה ליה שן ברשות הרבים ופטור, טרף - לאו אורחיה הוא." מקשה הגמרא, מדברי שמואל משמע כי החיה והאריה כדוגמתה, אינה טורפת ואוכלת. ועל כך יש להקשות מברייתא "והתניא: וכן חיה שנכנסה לחצר הניזק, טרפה בהמה ואכלה בשר - משלם נזק שלם!" שתשלום הזק שלם הוא מכיוון שזו דרכה, והיא בבחינת הזיק של שן.

מקשים התוס', לא כל החיות שוות, ואין להקשות

כל הקושי הוא שאנו מדברים על האריה, שאינו טורף ממתין ואוכל, והברייתא מדברת על חיה שהיא טורפת ואוכלת. אולם, כך היא דרכו של זאב. ואם היינו אומרים שהברייתא השניה מדברת על זאב, כל הקושיה היתה מוסרת.

היכולת להעמיד משנה את המציאות, ויכולה לבוא כתשובה על הקושי שהעלית

[התוס' משתמשים עם מילת המפתח "ולוקמיה/דלוקמא/ ולוקמי/ ולוקמה" מעל מאה פעמים. כי בהעמדה הינך מצמצם ומעמיד את הברייתא, שמדובר רק באופן המסוים, וממילא כאן השאלה מוסרת. ואכן התירוץ על כך, שמאחר ומדובר על חיה סתם, אינך יכול להעמיד ולומר שכאן מדובר רק על החיה המיוחדת ויוצאת הדופן.]

נסיון אחר של העמדה היא לא לשנות את המציאות, אלא להעמיד את הדברים בשיטת מישוהו מסוים, וגם אותו אנו שוללים כאן, ולא הוי מצי לשנויי דכרבי טרפון אתיא". והתשובה לכך, שבעוד רבי טרפון לומד על קרן, ומצד משונה - הרי כאן הדיון בסוגיה הוא על נזקי שן, ובגדרי האכילה.]

שהנהגתו היתה סמל לכל הכפירה. ונשמתי נענשת, שגנאי הוא לה ששדרתו היא כדוגמת הנחש.

ביאור נוסף, עצם הלזו ממנה האדם קם לתחיה נעשה נחש, ולפיכך לא יקום, אלא שעל הנהגה טובה, לא יתכן שזה יסתור את מהות גדרן של ישראל, שכל אחד יש לו חלק לעולם הבא.

גם סברא המובאת במדרש, אינה יכולה לסתור מלל יסודי

[התוס' בו זמנית מביאים את הפירוש המובא במדרש, אך מצד שני דוחים אותו. ואכן מילות המפתח "אין סברא לומר" מצויות בתוס' למעלה מחמישים פעמים. כי אף שאנו אומרים מידה כנגד מידה, הרי העונש צריך להיות שקול, וזה בדיוק היפך מידה כנגד מידה, וכפי שמדגישים התוס' "שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה". ומשום כך זה ממש נגד הסברא.]

דרס ואכל -

פירוש - שאוכל מחיים,

כדאמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מט: ושם),

מה ארי דורס ואוכל,

ואינו ממתין עד שימות,

אף עם הארץ כו'.

הגמרא מביאה את דעת שמואל, כי הארי דרכו לדרוס ולאכול

"אמר שמואל: ארי ברה"ר, דרס ואכל - פטור, טרף ואכל - חייב; דרס ואכל - פטור, כיון דאורחיה למידרס הוה ליה כמו שאכלה פירות וירקות, דהוה ליה שן ברשות הרבים ופטור, טרף - לאו אורחיה הוא."

התוס' מוכיחים כי הדריסה והאכילה הינן ביחד, ולפני שהורגן

ומבאר זאת תלמיד ר"ת "מפרש רבינו תם, דמיד כשדרס - אוכל בעודנו חי. טרף ואכל - היינו שאכל אחר שמתה, כדקאמר לקמן ומחנק ללבאותיו - משמע לאחר שחנקה. וכן פי' הא דאמרינן בחולין נט. כל עוף הדורס - טמא, היינו שדורס ואוכל. אבל לא כמו שפירש הקונטרס, שתופס המאכל ברגליו ואוכל, דזהו דרך העופות ואפילו טהורין. דכמה פעמים אנו רואים שתרנגול עושה כך."

התוס' מביאים ראיה שזה כך, מהאיסור ליתן בתו לעם הארץ

הגמרא בפסחים מביאה את דברי רבי מאיר. "היה רבי מאיר אומר: כל המשיא בתו לעם הארץ - כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושתי פנים - אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושתי פנים." ומבארים שם התוס' משמו של ר"ת, שהחוסר בושתי פנים אצל הארי, שאוכלה עוד לפני שתמות. ובדומה לכך שעם הארץ גם הוא אינו ממתין עד שתתפייס עימו.

ושבו מנסים לתרץ את דברי רבינא, שבהעמדתו הוא לא רק אומר ארי תרבות וכרבי אלעזר, אלא שמדובר שהוא חזר להיות מועד, והעידו עליו ג' פעמים. , ושוב דוחים כליל את דבריו, כי אז כל גדר ביצוע העדאה שייך בכלל לקרן ולא לשן.

ההעמדה, בדרך כלל באה לצמצם, שזה רק כך, ואילו וכאן באה להרחיב

[התוס' כאן הולכים בדרך ייחודית. בדרך כלל שבאים ומעמידים, הרי אנו מצמצמים שמדובר רק באופן זה ולא אחר. וכאן ההעמדה היא כפולה, הן מצד המציאות, שאין זה ארי רגיל, אלא ארי תרבות. ושאין זה לשיטת חכמים, אלא לשיטת רבי אלעזר, הסובר שיש מציאות כזאת, שארי תרבות אינו מזיק.

ונמצא כי כל העמדה באה לשלול את שאר הדברים. ואילו כאן הדברים ממש הפוכים. "לא נקט רבי אלעזר לאפוקי רבנן, אלא לרבותא נקטיה". ואכן התוס' משתמשים במילות המפתח "אלא לרבותא", שהן קשורות לנקיטה, בעוד מספר פעמים. והתוס' מבארים את המהלך, שאין זה רק באופן של אורחיה לטרוף ואז משלמת נזק שלם, אלא אפילו במקום שאין זה אורחיה, יהיה ניתן לשנות זאת על ידי העדאה. ומאותו הטעם שיתחייב לרבנן, גם לרבי אלעזר יתחייב.

אלא ששוב מציעים התוס' הבנה אחרת, כדרך הרגילה של ההעמדה, וכאן משתמשים במילות המפתח "דדוקא מוקי לה כרבי אלעזר". וגם "דוקא/ דווקא מוקי לה", מצויות מספר פעמים בתוס'. וכפי שנבאר. ואז אנו מעמידים לרבנן שמדובר בזאב שלא היתה עליו העדאה, כי זה דרכו, ואילו הארי כרבי אלעזר שדוקא היתה העדאה.

אלא שאנו נכנסים להעמדה של הברייתא לצדדים. ואכן ההתייחסות להעמדה דחוקה "דוחק להעמיד" מצוי מעל עשר פעמים בתוס'. ולכן בחרו התוס' את התירוץ הטבעי שמעמיד רק כרבי אלעזר בסוף, כי מהלך זה יוביל להעמיד את הברייתא לצדדים].

מסכמים התוס' האם מדובר בקרן או בשן, ואיך להעמיד דברי רבינא

הגמרא בסוף דחתה את דברי רבינא, שניסה לדחוק ולהעמיד שמדובר בארי בן תרבות, אלא שטרף ג' פעמים והפך למועד. ולכן משלם נזק שלם. ודחתה הגמרא, כי עד עתה היינו בנוקי שן, ולא בנוקי קרן. אלא ששוב עולה השאלה, להבין את הסברא לפני הדחייה. שאם הוא עצמו דן על קרן, מדוע נוקטים בברייתא שנכנסו לחצר הניזוק, שזה הרי מגדרי שן. ומתמצים, שהוא דווקא אוהו משום זאב שזו רגילותו. ומאחר וכאן מדובר בארי שיעדו אותו, הרי הוא חוזר לקדמותו, ואז האכילה הינה שזו דרכו, והשן הרי פטורה ברשות הרבים.

והדברים מתבארים יפה בתוס' רבינו פרץ "השתא תימא, הא דתני בחצר הניזוק, לפי מאי דאוקימנא בבר תרבות

כי תניא מתניתא בארי תרבות ואליבא דר' אלעזר -

לא נקט ר' אלעזר לאפוקי רבנן,
אלא לרבותא נקטיה,

וה"ק,

דלא תימא משום דאורחיה לטרוף משלמת נ"ש,
דאפילו בארי תרבות אליבא דר' אלעזר,
דודאי לאו אורחיה הוא,
איכא לאוקמי דהיינו בדאייעד, כדמפרש ואזיל,
ומאותו הטעם שיתחייב לר' אלעזר - יתחייב לרבנן.

ועוד י"ל,

דדוקא מוקי לה כרבי אלעזר,

משום דחיה סתם קתני,

בין בארי בין בזאב,

ולר' אלעזר,

כיון דהוה בני תרבות - לאו אורחיהו לטרוף,

ומיירי תרוייהו בדאייעד,

אבל לרבנן,

דלאו בני תרבות נינהו,

ואורחיה דזאב לטרוף,

כי לא אייעד - נמי משלם נ"ש,

וזהו דוחק להעמיד הברייתא לצדדים,

זאב - בלא אייעד, וארי - באייעד.

וא"ת,

ולמאי דס"ד השתא דהוי תולדה דקרן,

אמאי נקט בברייתא שנכנסו בחצר הניזוק.

וי"ל,

משום זאב נקט,

דכיון דאייעד חוזר לקדמותו,

והוי שן דפטור ברה"ר.

מהלך הלימוד של רבינא ודחייתו

לפני שניגשים לתוס' יש לראות את סדר המהלך בגמרא. בתחילה ראינו את דברי שמואל האומר, כי הארי הטורף ממתין ואכל, אינו דרכו של הארי, ולכן הוא פטור. ועל כך הקשינו מברייתא, שהחיה הנכנסת לחצר הניזוק טורפת בהמה ואוכלת בשר, כדרך השן - כן משלמת נזק שלם. כלומר, יש סתירה על הנהגתה הרגילה. וכעת בא רבינא ומעמיד את דברי שמואל לעיל, וממילא לא תהיה סתירה. "רבינא אמר: כי קאמר שמואל - בארי תרבות, ואליבא דרבי אלעזר, דאמר לאו אורחיה." מיד מקשה הגמרא על דבריו, שאם כן על דרסה כן היה יכולה לחייב.

ומתוך קושי זה חוזרת בה הגמרא ולומדת כי דברי רבינא לא באו כהעמדה על דברי שמואל, כי אם על הברייתא, וגם על כך מקשים עליו, שאם מדובר בארי תרבות, הרי מאחר ואין זה דרכו, היה לו לשלם רק חצי נזק.

טעות טכנית. אלא שיש לו מסר. שלא היה יכול להיות כתוב ישראל, אלא על אנשי ענתות שאינם ישראל. והסיבה לכך הינה, שאצל ישראל מחשבה טובה מצרפה הקב"ה למעשה, כך שאפילו היה מכשילם עם אנשים שאינם מהוגנים, הרי מצד המחשבה, כן היו מקבלים שכר. אבל לאחר שהתוס' השמיטו ישראל, כבר אין בכוח מעשה עקר לחברו דרך המחשבה למעשה טוב, ולקבל שכר. ועל כן מאחר ונתנו לעיני שאינו הגון - לא יזכו כלל לשכר.]

לפניך זו צדקה -

שנאמר -

והלך לפניך - צדקך (ישעיה נח).

בקשת ירמיהו שבמצווה שיש בה לפניך - גם היא לא תועיל להם

דרש רבא: מאי דכתיב, מה פירוש הדברים שאמר ירמיהו לפני ה' על אנשי ענתות: [ירמיהו שם] "ויהיו מוכשלים לפניך, בעת אפך עשה בהם?" כך אמר ירמיהו לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! אפילו בשעה שעושין צדקה, הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, שיהיו המקבלים בני אדם שאינם הגונים שאינם ראויים לקבל צדקה, כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

התוס' מבארים מדוע מהמילה לפניך למדו שמדובר בצדקה

[הוכחת התוס' הוא מעין משחק מלים מהפסוק, בו נאמר והלך לפניך. שהרי אין זה לימוד ממשי, אלא כעין רמז. ודייק הבן יהודע הן מתוכן המצווה, והן רמז בגוף האותיות. על פי מה שאמר הכתוב [תהלים י"ז ט"ו] אני בצדק אחזה פניך, כלומר כשאני נותן צדקה נחשב לי כאלו אני אחזה פניך, ולכן כאן שאמר ויהיו מוכשלים לפניך, מפרש באותה מצוה שהמקיימה כאלו רואה פניך. ויש שדרשו כי הצדקה האמיתית היא בסתר, וידועה רק לפניך.]

שהושיבו ישיבה על קברו -

לפי שהרבה תורה בישראל,

כדאמרינן בחלק (סנהדרין דף צד: ע"ש),

שבדקו מדן עד באר שבע,

ולא מצאו איש ואשה תינוק ותינוקת,

שלא היו בקיאים בטומאה ושהרה.

ולא על קברו ממש,

אלא ברחוק ארבע אמות,

דליכא לועג לרש.

השכר האמיתי לחזקתו המלך

הגמרא מדייקת מסוף הפסוק, וכבוד עשו לו במותו - מלמד, שהושיבו ישיבה על קברו. שאין כבוד אלא תורה. ומדייקים התוס', מדוע זכה לכך, בהיותו סמל התורה. שאם בחייו גרם

ובדאייעד, ויש לומר, דאי לא הוי בר תרבות - הוי אורחיה דזאב, ומיפטר ברה"ר ומשום דהוי בר תרבות - הו"ל משונה כי קרן, וכי אייעד - חזר למשפטו הראשון דאורחיה הוא, ושן חשיב ליה. וכי פריך תלמודא - גבי תולדה דקרן בעי למתנייה, הו"מ למימר דמשום זאב תנא ליה גבי שן."

שחשדוהו בזונה -

דירמיה - כהן הוה,

וזונה - אסורה לכהן.

סוג הקבר המיוחד שהיה לקברי בני דוד

מאחר והמועד משלם נזק שלם מן העלייה, המעולה בנכסיו. הוכיחו שחזקיהו נקבר במעלה קברי בני דוד, אצל המעולים במשפחה. ומביאים את הפסוק בדברי הימים על קבורת אסא המלך. (דברי הימים ב' טז, יד) ויקברוהו בקברתיו אשר כרה לו בעיר דוד וישכיבוהו במשכב אשר מלא בשמים וזנים מרקחים במרקחת מעשה וישרפו לו שרפה גדולה עד למאד: ודייקו במחלוקת האמוראים רבי אלעזר למד, שהכוונה ריבוי הבשמים. ואילו רבי שמואל בר נחמני למד שיש כאן לא רק ריבוי כמותי, אלא הוא כל כך איכותי, עד שכל המריח בהן בא לידי זימה.

מביאה הגמרא מחלוקת נוספת שלהם בביאור המקראות. נאמר בספר ירמיהו [פרק יח] שהיה ירמיהו הנביא קובל, ואמר "כי כרו שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי". מהו ה"שוחה" שכרו ללוכדה בה? רבי אלעזר אמר: שחשדוהו מזונה, שחשדוהו שנשא אשה זונה, וירמיהו שהיה כהן, אסור בזונה. לפי שמצאנו כתוב לשון "שוחה" לגבי זונה, דכתיב "כי שוחה עמוקה זונה" [משלי כג]. רבי שמואל בר נחמני אמר: שחשדוהו מאשת איש!

יש להבין מה חידשו כאן התוס'

ונראה, כי כבר מצאנו כי ה' אמר להושע בן בארי כי עם היותו נביא, שיקח לו אשה זונה. ולכן היה נדרש לומר שכאן לא ניתן לתלות שה' אמר לו. ושיעבור על הפסוק 'אשה זונה וחללה לא יקחו'.

אפילו בשעה שעושין צדקה -

ול"ג ישראל,

דאנשי ענתות קאי.

בקשת ירמיה להכשיל את אנשי ענתות

דרש רבא: מאי דכתיב, מה פירוש הדברים שאמר ירמיהו לפני ה' על אנשי ענתות: [ירמיהו שם] "ויהיו מוכשלים לפניך, בעת אפך עשה בהם?" כך אמר ירמיהו לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! אפילו בשעה שעושין צדקה, הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, שיהיו המקבלים בני אדם שאינם הגונים שאינם ראויים לקבל צדקה, כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

שינוי הגירסא יש לו משמעות

[התוס' פותחים במילות המפתח "ולא גרסינן" כאשר צירוף דלא/ולא גרסינן או בראשי תיבות ול"ג, מופיעים קרוב לחמש מאות פעמים. אלא ששינוי הגירסא אינו

"וכבוד עשו לו במותו", מלמד הכתוב שהושיבו ישיבה על קברו. אולם יש ברייתא המדייקת שיצאו לפניו שלושים וששה אלף חלוצי כתף, שקרעו בגדיהם מרוב צער, עד שנראתה הכתף שלהם. והתוס' מדייקים זאת מהגימטריא של לו, שהרי ניתן היה לומר וכבוד עשו במותו, שהרי ידוע על מי מדובר. ונמצא כי התוספת לו, באה לדרשה. ובפרט שבדרך כלל אומרים ששה ושלושים אלף, אלא מאחר והסדר הפסוק הוא לו, הקדימו שלושים וששה אלף.

השימוש בגימטריא

[הלימוד מהפסוק מובא בתוס' רבינו פרץ "יש רמז וכבוד עשו לו", גימט' של לו." הדרשה היא מצד אחד דיוק, ומצד שני היא על דרך הרמז. התוס' משתמשים בגימטריא כעשר פעמים, ומדגישים שאין זה לימוד אמיתי, אלא בחלק מהמקומות מציינים 'אסמכתא בעלמא היא' או שזה על דרך הרמז. ואכן מהיכן של"ו היו אלף, ומהיכן למדו חלוצי כתף, אלא זה אכן אינו נלמד מהפסוק, כי אם קבלה היתה בידם על העובדות, והפסוק רק בא לתפארת המליצה, בבחינת רמז.]

והלא לפני אחאב עשו כן -

שעשו לו הספד גדול,
כדאמרינן במגילה (דף ג. ושם),
כמספד הדרימון בן טבריון,
כדמתרגמינן כמספד אחאב בן עמרי,
דקטיל יתיה הדרימון בן טבריון,
ובמלחמה היה,
שהיו שם עם רב וכולן ספדו עליו,
ואף על גב,
דכתיב (מלכים א כב) ויעבור הרינה במחנה,
ואמרינן (סנהדרין דף לט:): באבוד רשעים - רינה,
באבוד אחאב בן עמרי - רינה,
היינו לצדיקים שבדור,
אבל עבדי ואוהבי - היו מספידין אותו.

הגמרא מביאה אופן שונה לכבוד שעשו לחזקיה המלך במותו

על מנת שיהיה ההגדרה הייחודית של כבוד עשו לו במותו, מביאה הגמרא, לכאורה קושי, שאם לאחרים עשו כן, הרי אין כאן ייחודיות. תנו רבנן בברייתא: "וכבוד עשו לו במותו" זה חזקיה מלך יהודה, שיצאו לפניו [לפני מיטתו] שלשים וששה אלף איש שהיו חלוצי כתף גלויי כתף, שקרעו בגדיהם עד שנראו כתפיהם, זהו הכבוד שעשו לו, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה מה גדולה יש בזה? והלא לפני אחאב מלך ישראל גם עשו כן?! לא, הכבוד המיוחד אשר עשו לחזקיהו הוא, שהניחו ספר תורה על מיטתו, ואמרו: קיים זה הנפטר מה שכתוב בזה ספר התורה!

שואלת הגמרא: והאידנא נמי עבדינן הכי?! הרי אף עתה עושין כן לגדולי ישראל, ומה הגדולה שעשו כן לחזקיהו? משיבה הגמרא: אפוקי מפקינן, אמנם להוציא ספר תורה

לאחרים ללמוד תורה. ולא רק על כך שילמדו אלא על ידיעת התורה בבקיות, ובכל הנושאים, כולל הלכות טומאה וטהרה, ובכל בני האדם, ובכל המקומות. וזאת ההגדרה של הרבה תורה, שהוא לשון גרימת פעולה. שלא רק שהיה כאן איום סתמי - אלא התוצאה היתה שכל הדור התעלה בתורה. וכמובא באגדת חלק בסנהדרין "מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה."

התוס' מבהירים, כי עם היות והלשון הינה על קברו, הרי אין המזונה בדיוק כמו שנאמר

עם היות שנאמר שהושיבו ישיבה על קברו, אלא יש לומר ולא על קברו ממש אלא ברחוק ארבע אמות דליכא לועג לרש. ועוד כתבו הראשונים בכמה אופנים. יש שכתב כיון שהוא הרבה תורה - ליכא משום לועג לרש. ויש שכתב דלועג לרש יש רק בעת שמוטל לפניו ולא נקבר, אבל כשנקבר - מותר כדי שיהיו שפתיו דובבות בקבר. ויש אומרים דלועג לרש היינו רק דעביד לנפשיה, כאדם שקורא בתורה אבל היכא דקא עביד ליקרא דשיכבא, כגון בני ישיבה לכבוד רבן - ליכא משום לועג לרש. ועוד יש לחלק בין אחד ושנים שעוסקים בפניו בתורה, דהוי לועג לרש, ובין הושבת ישיבת ת"ח מרובים דהוי דרך כבוד.

האם שני חלקי התוס' סותרים זה את זה?

[בתוס' שלנו בחלק הראשון מבואר הטעם החיובי, לעשות מעשה שמעולם לא נעשה, להושיב ישיבה על קברו. ומאחר והיה כאן חידוש נזקקו למילת טעם "לפי". אולם בחלק השני, צמצמו את הדבר, ויש כאן בחינה שלילית, שלא יתכן שיהיה הדבר ממש על קברו ממש, וכאן באה מילת המפתח המצמצמת "אלא", ונתנו שיעור שזה בריחוק ארבע אמות, שלא יהיה לועג לרש.]

אולם התוס' רבינו פרץ, עם היות ומביא זאת כתירוץ שני, הרי בתירוץ הראשון, הוא קושר את שני הדברים, ומאחר והרבה תורה, הרי רק עבדו אין כאן כלל גדר של לועג לרש. ונמצא כי מה שהרבה תורה בשיעור שלא כמותו מעולם, גרמה לעשות עבדו מעשה שאף הוא לא היה כמותו מעולם, ויש האומרים שמעשה זה לא היה רק חד פעמי וסמלי, אלא נמשך או שלוח ימים או שבעה ימים ויש האומרים אף שלושים יום.]

[דף יז עמוד א]

שלשים וששה אלף -

לו - בגימטריא הכי הוי.

הכבוד שעשו לחזקיהו מלך יהודה

כיוון שפירשה הגמרא את תחילת הפסוק העוסק בקבורת חזקיה, דורשת הגמרא את המשכו:

מועד קטן. "כי נח נפשיה דרב הונא, סבור לאותובי ספר תורה אפורייה. אמר להו רב חסדא: מילתא דבחייה לא סבירא ליה, השתא ליקום (ליה) ליעבד ליה? דאמר רב תחליפא: אנא חזיתיה לרב הונא דבעי למיתב אפורייה, והוה מנח ספר תורה עליה. וכף כדא אארעא ואותיב ספר תורה עילויה. אלמא קסבר: אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה."

והתוס' כאן מוכיחים שאפילו לשנות מעט במיקום הספר תורה אינו מועיל. "ונראה דאפילו הספר תורה מונח בגבוה ממנו - לא שרי מדלא אותבוה לספר תורה בגבוה ממנו. וכן פירשתי במנחות בפרק הקומץ רבה (דף לב:)."

התוס' במנחות מכריעים להקל כדעת רבי יוחנן, שהתיר לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה. "נראה דהלכה כר' יוחנן לגבי רב הונא, דאפי' לגביה רב רביה - הלכה כמותו כדאמר (ביצה ד.). ותלמידי דרב הונא - לא סברי כוותיה דבעי לאותובי ס"ת אפורייה בפרק בתרא דמועד קטן (דף כה:).

כאשר קיימת לכאורה פירכא לדחות, ניתן לבטלה

[התוס' משתמשים במילות המפתח "ליכא למיפרך" קרוב לשבעים פעמים בתוס'. וכאן זה חילוק, שעם היות ושם היה מדובר על רב הונא שהוא חשוב, הרי כאן חזקיהו המלך, משתמשים התוס' בארבעה דברים, לא רק גדול, אלא גדול ביותר, ולא רק בתורה, אלא גם במעשים טובים. שהרי הוא היה סמל, בכך שלא היה מעולם איכות כה גדולה, בכל מקום ולכל גיל, ולכל חלקי התורה, כולל הפחות ידועים כמו טומאה וטהרה, ובאופן של ידיעת התורה בבקיאות, ושלא היה אחד שלא היה כך, כולל נשים וקטנים. ואם כן מילות המפתח כאן "ליכא למיפרך .. דשאני .. ביותר".]

והאמר מר גדול למוד תורה שמביא לידי מעשה -

**פירש בקונטרס,
אלמא - מעשה עדיף.**

וקשה לר"ת,

דאדרבה,

מהכא דייק,

סוף פ"ק דקדושין (דף מ: ושם),

תלמוד - גדול ממעשה,

גבי זקנים שהיו מסובין בעליית בית נתזה בלוד,

ונשאלה שאילה זו בפניהם,

תלמוד גדול או מעשה גדול,

ונמנו כולם ואמרו,

תלמוד גדול - שמביא לידי מעשה.

ואומר ר"ת דה"פ,

והאמר מר שתלמוד מביא לידי מעשה,

וכיון שאנו אומרים קיים,

הרי אנו אומרים שלמד,

דאי לא שלמד היאך קיים,

מוציאים גם לשאר גדולי ישראל, אבל אנוחי לא מנחינן, להניח את ספר התורה על מיטתם לא מניחים, ורק אצל חזקיהו עשו כן. ותירוץ נוסף: ואי בעית אימא, ואם תרצה תאמר עוד ליישב: אנוחי - נמי מנחינן, אמנם מוציאים ספר תורה ואף מניחים על גבי מיטת שאר גדולי ישראל, אבל "קיים זה מה שכתוב בזה" לא אמרינן, ורק אצל חזקיהו עשו כן.

התוס' מבארים את קושיית רבי נחמיה שעשו כך לאחאב מלך ישראל

הגמרא במסכת מגילה מבארת את מעלת התרגום, שבלעדיו הפסוק על הספר אחאב לא היה מובן. ומבארים התוס', שמאחר והיה זה בשעת מלחמה היו ריבוי אנשים. והתוס' מסלקים קושיה אפשרית, והרי גמרא מפורשת היא בסנהדרין, שבשעה שאובד הרשע, הרי זו שמחה רבה, ומציינים דווקא את אחאב. כלומר, משמע, שמותו היה שמחה, ולכאורה מי יספידו, ועונים התוס' בחילוק, כי אכן הצדיקים שבדור היו שמחים במותו, אבל עבדיו ואוהביו הרבים, כן היו מספידים אותו.

ההתייחסות לאחאב אינה אחידה בעם

[התוס' נוקטים בשאלת אף על גב, שאין זו קושיה חזקה, אלא שתשובתה בצידה. ואכן מילת המפתח "אבל" היא תמיד מהפכת מה שחשבנו בתחילה. ונמצא כי יש כאן ארבע מילות מפתח "ואף על גב .. ואמרינן .. היינו .. אבל". כלומר, הקושי שהיה זה רינה, אין בכוחו לסלק את ההספד הענק שעשו לו. וכרגיל שהמילה אבל ממש מרוקנת כמעט לחלוטין את מה שנאמר לפניו.]

אלא שהניחו ס"ת על מטתו -

ואף על גב דבפרק בתרא דמ"ק (כה:),

גבי רב הונא משמע - דאסור לעשות כן,

משום דאסור לישב ע"ג מטה שס"ת מונחת עליה,

ובהקומץ רבה (מנחות דף לב:),

איכא פלוגתא דאמוראי,

ליכא למיפרך מדר' נחמיה דהכא,

דשאני חזקיה,

דהוה גדול בתורה ובמעשים טובים ביותר.

הברייתא מביאה מחלוקת תנאים כיצד נהגו כבוד במותו של חזקיהו מלך יהודה

ת"ר: וכבוד עשו לו במותו - זה חזקיה מלך יהודה, שיצאו לפניו שלשים ושהה אלף חלוצי כתף, דברי רבי יהודה; א"ל רבי נחמיה: והלא לפני אחאב עשו כן! אלא, שהניחו ס"ת על מטתו, ואמרו: קיים זה מה שכתוב בזה.

התוס' מגינים על שיטת רבי נחמיה, כיצד היה ניתן להניח ספר תורה על מיטה

לכאורה יש קושי, שרב הונא שהיה ממעתיקי השמועה, וראש האמוראים, לא נתן שישב עם ספר תורה עליו, במסכת

מקשים, שלשון הגמרא בקידושין הינה מפורשות גדול תלמוד, והסיבה שהוא מביא לידי מעשה.

התוס' בקידושין מדייקים בסוף הסוגיה שני עניינים. "כלומר למגמר לדידיה - ודאי מעשה עדיף, אבל לאגמורי אחרינא - ודאי עדיף טפי ממעשה. וי"מ דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה אומרים לו למוד תחלה, לפי שאין עם הארץ חסיד, אבל אדם שלמד כבר, המעשה טוב יותר מלימוד."

ואף כאן המסקנה הוא שבכך שהוא מלמד את הרבים, הרי יש כאן בעצם את שתי המעלות יחדיו, כי בשעה שהרבים ילמדו, הרי הוא מביאם לידי מעשה. ומדייקים התוס', שהשאלה היתה על דרכו של רבי יוחנן שקודם הניח תפילין ורק לאחר מכן ענה לו. וכאן המסקנה ממש הפוכה, שלעצמו הוא חייב ללמוד על מנת לידע כיצד יש לנהוג למעשה. אבל לרבים, עדיף היה לו ללכת בוודאות על המעשה ולכן הניח תפילין.

התוס' מדייקים מכל שלבי הסוגיה, שהמסקנה שלימוד לרבים יש בו עצמו בחינת תלמוד וגם מעשה ועוד של רבים

[ממילות המפתח אנו רואים את מהלך התוס'. בתחילה "פירש בקונטרס". התוס' מציגים תחילה את הבנת רש"י, לאחר מכן מקשים "וקשה לר"ת, דאדרב מהכי דייק". כי מהסוגיא בסוף קידושין משמע ונמנו כולם ואמרו תלמוד גדול. בשלב השלישי מגיע הפירוש "ואומר ר"ת דהכי פירושו .. דאי לא " כלומר הוכחה בדרך השלילה, ונמצא כי לא ניתן לקיים אם לא למד תחילה.

בשלב הרביעי מגיעים לחילוק הגמרא, והדיוק במילות המפתח, המבארות את אופן עומק התירוץ שנלמד רק כעת ומילות המפתח הינן: "ולא מסיק אדעתיה השתא לחלק", ואז מגיעה שורת המחץ, שיש שני גדרים בלימוד לעצמו ולאחרים. ונמצא כי הוכחת הדבר מהשאלות הוא דווקא ממה ששם היה חסר, ולכן לא יכלו להגיע למסקנה בשבח הלימוד לרבים, שיש בו גם לימוד וגם מעשה.

ובלשון תוס' רבינו פרץ בסופו, שהסברא היתה שכאשר מדובר באדם שכבר למד הרבה, ויכול לעשות מעשה, אז אנו אומרים כי הקטן נתלה בגדול, ואכן יש מעלה במעשה יותר מהתלמוד. ואז מגיע תירוץ הגמרא. "ומשני, הא למיגמר, כלומר, ודאי ללמוד לעצמו - מעשה גדול. ובזה הוא תלמוד [קטן] ממעשה. אבל למגמר לאחרני - גדול יותר ממעשה, לפי שמביא הרבים לידי מעשה."

שהתלמוד - מביא לידי מעשה;

ולא מסיק אדעתיה השתא לחלק בין למד ללימד, ומשני,

הא לאגמורי, [דלימד] - ודאי לא אמרינן,

דהא ודאי עדיף,

שמביא את הרבים לידי מעשה - כשמלמדם.

ובשאלות דרב אחאי גאון,

ל"ג קיים - אמרינן, לימד - לא אמרינן,

אלא גרס ומנח תפילין,

והדר אמר לן, ותו לא,

ופריך גמרא והיאך הוה מנח תפילין תחלה,

קודם שהיה אומר להם השמעתתא,

והלא תלמוד גדול ממעשה,

ומשני, הא - למגמר, הא - לאגמורי,

דליגמו נפשיה - למוד גדול שמביא לידי מעשה,

אבל לאגמורי לאחרים - לא עדיף,

ולפיכך - היה מניח תפילין תחלה.

מעשה הנחת הספר תורה על מיטתו של חזקיהו, והדיון עם רבי יוחנן

הגמרא מספרת שכיום עושים לגדולי ישראל שמניחים ספר תורה על מיטתם, ואם כן במה חלוק חזקיהו המלך למעלה מהם. וענתה הגמרא בתירוץ השני, שאפילו אם מניחם אין אומרים קיים זה מה שכתוב בזה, כפי שאמרו לחזקיהו המלך. ומספרת הגמרא כיצד רבה בר בר חנה הלך לרבי יוחנן רבו, לשאול אותו. ומבארת כיצד רבי יוחנן תחילה יצא מבית הכסא, נול ידיו, הניח תפילין, ורק אז אמר להם כי אפילו לאחרים ניתן לומר קיים, אבל לימד, שלימד זה הנפטר לאחרים את מה שכתוב בזה, לא אמרינן. ורק אצל חזקיהו עשו כן.

ובזה נפתח דיון, מה עדיף על מה, לימד שזה תלמוד תורה, או קיים, שזה מעשה המצוות. ומאחר ורבי יוחנן פשט כי לימד הוא הדבר שנאמר רק לגבי חזקיהו, משמע שהלימוד עדיף, ואילו מקידושין נאמר שכחל גדולת התלמוד, שהוא מביא לידי מעשה, כלומר המעשה עדיף. ומתרצת הגמרא בחילוק בין למיגמר - לימוד לעצמו, ולבין לאגמורי, שזה הפעלת האחרים בלימוד, שרק לימוד באופן כזה גובר על המעשה.

מהלך התוס', שיש כאן כמה שלבים בדבריהם

מדייקים התוס', שמפירוש רש"י משמע, שהמעשה הוא העדיף, שהרי הוא התוצאה של כל התלמוד. אולם הם עצמם