



# תוספתו מרובה

## על העיקר

בבא קמא - פרק ב' -

כיצד הרגל

דף יז עמוד ב - דף כז 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 א, 1א, 2א - ב, 1ב, 2ב, ג, 2; פרק ה;

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

פרק השו"ת פ"א, 1, 2;

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

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

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

מסכת ברכות - פרק א - ב;

מסכת תענית

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת מגילה

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

## בבא קמא - פרק ב' - מיצד הרגל

הקדמה - עידוד מפתיע שקיבלתי דווקא לאחר ייאוש

עצם הרצון לדייק במילות התוס', ולראות בהם שיטה - מחזק את קו עומק הפשט

המהר"ם - סמל לראש ישיבה

המהר"ם ש"ף - פלפלנות המעוגנת בלימוד ישיבתי

### עידוד מפתיע שקיבלתי דווקא לאחר ייאוש

לא היתה יכולה להיות תשובה יותר מוחצת מהמענה  
בתשובת הרבי

(אג"ק כרך יב עמ' קנז-ח אגרת ג'תתקסח). אמנם הרבי דיבר על עניין אחד, אבל עצם העיקר הוא להפסיק ממנהג טוב שנהג. (ולענייננו אלו הם ביאורי התוס' לזיכוי הרבים). "נבהלתי לשאלתו, כיוון שעד עתה הורגל .. אם ימשיך גם עתה או ח"ו כו'. (הרבי מעולם דיבר בלשון נקייה, וכלל לא אפשר להשתמש בלשון השוללת, אלא ברמז או חס ושלוש כו'). ופשוט שאין זה גם בגדר שאלה, לאחרי המבואר באריכות גדולה אודות ענין .. ואין לי פירוש בשאלתו, כי אם שבדאי באה כדי שתהי' לי הזדמנות לעוררו, אשר לא רק .. אלא .. ובפרט שההשגחה עליונה עשתה אותו למשפיע על אחרים. וכדין טופח על מנת להטפיה, הרי כדי שהאחרים .. צריכה להיות הוספה בזה במשפיע, ופשוט.

ולאחר מכן שמתי לב, שכל זה נכתב לקראת י"ט כסלו, ושיש כאן בפתיחת דברי התוס' וביאורם, חיוזק בהפצת וכיבוש העולם על ידי תורה, ולא סתם אלא לזכות בעומק התורה. "בודאי ינצלו העת רצון דיום הבהיר י"ט כסלו הבע"ל (=הבא עלינו לטובה), יום גאולתנו ופדות נפשנו אשר אור וחיות נפשנו ניתן לנו, להפיץ (הפצה דוקא) המעיינות חוצה, אפילו להאנשים שלעת עתה נמצאים עדיין בחוץ, וחזקה לתעמולה, ובפרט בעת רצון וימי סגולה, שפועלת פעולה, עד שניכר גם בחיי היום יומים."

כאשר עניין המתיבה של התוס' נתפס כשליחות, הרי החלשה עלולה להוריד אותך

אדם חשוב לי, שאינו לומד גמרא עם תוס' באופן סדיר, כשראה את הדברים ממש התקשה בצורת העריכה והחל לתת לי ביקורת קטלנית שממש לא ניתן להבין מזה כלום, ועצות, שהמשמעות היא שכלל לא ניתן לשנות, ואין לחיבור ערך. דווקא כאשר זה עניין כה משמעותי פועל הייצר בשיא כוחו, והדבר גרם לי צער, שאפילו באותו ערב לא הייתי מסוגל לסיים כתיבת ביאור לתוס' בודד. יתירה מזו, הרגשתי שאם מטרת חיי אינה הולכת כראוי, הרי אני מסתובב כאדם ללא כל מטרה, ושאין כלל צורך בו.

### העידוד המפתיע מידיד מבין ליטאי

הרבי תמיד אמר שיש להתייעץ עם ידיד מבין. ושתי תכונות יש בדבר, הן מישהו שמכיר היטב אותך, והן מי שמכיר את הנושא המדובר, וראה ועקב אחרי כתיבת התוספות. ומבין היטב את מעלת החיבורים. כאשר ספרתי לידידי הליטאי, הוא נתן לי שתי תשובות, והאחת מעניינת יותר מהשניה. התשובה הראשונה, שאדרבא, כל זה נועד רק על מנת שתגביר את הדברים, ושלא תתפעל. והשניה הוא שלח אותי לשאול את הרבי. ואמר לי כי בוודאות הרבי יסבור כמותו. אלא שלאחר שפתחתי, הייתי כה המום מהתשובה, וכשחזרתי אליו אפילו אמר לי, נהייתי חב'דניק. ויתירה מזו, ביקש שאכתוב על העניין בהקדמה, ומבלי לציין שמות.

## עצם הרצון לדייק במילות התוס', ולראות בהם שיטה - מחזק את קו עומק הפשט

וכבר היה אחד בדורנו שאמר לי, שאני לומד בריא, כי זה אכן מבוסס על הקו הראוי. ומתוס' לתוס' בו אני רואה עד כמה מבהיל לראות שזה חוט השני העובר בכל התוס', יש בכך עדיפות מלחפש חקירה חיצונית בכוח. גם בלימוד של עומק הפשט ניכרים יסודות הלמדנות בכל צעד ושעל. והמיוחד שהדגשת אבני הדרך של מילות המפתח הם אכן הכלים לכל הלימוד של עומק הפשט. ולכן בחרתי בהקדמה זו על מנת לפתוח טעימה מהיכרות מגדולי לימוד הפשט, שאף שהיו בלימוד הפשט, זה לא מנע מהם עומק חריפות ופלפלנות.

גם חידוש מאחר והוא מבוסס על דרך נמונה, יש לו את הכוח עליו הוא נשען

עם היות ולא זכיתי ללמוד בצורה מסודרת, מאחר ואף בגיל עשרים לא ידעתי אותיות של רש"י. ולקח עוד שנים רבות עד שלמדתי ללמוד כראוי תוספות. שמח אני שאיני מוותר להתבונן על השוואה של מילות המפתח בתוס', ביחס לכל התוס' הנאמרים בש"ס. כי כך אנו רואים, שבדומה לגמרא בו יש חשיבות למילות המפתח, כך הם לתוספות ממשכי דרכם. הרצון למצוא קו ושיטה המדייקת במילות התוס' מוכיחה כי הרצון הוא למצוא ולבאר את עומק הפשט. ושיטה זו נתמכה על ידי גדולי ישראל האמיתיים.

## המהר"ם (מלובלין) - סמל לראש ישיבה

אבל גם תקופה זו בנויה על הצמידות ללימוד הישיבתי. ועל מנת לרוות נחת, נדרש מישהו שהיה במספר מרכזי תורה, אשר גם כתיבתו בהירה, והוא נותן מקום לכל אחד מענקי רבותיו, מחד, ובו זמנית אין בית המדרש ללא חידוש. וכאן מי שבחרתי להביא כדוגמא הוא בעל מחבר הספר החשוב רבי אליהו ברוך פינקל. שיעורי רבי אליהו ברוך, שבעת ספריו הוכנסו למאגרי הידע הן של אוצר החוכמה והן של שו"ת בר אילן.

### מהלך חייו ממולא בהקמת שלוש ישיבות מרכזיות בשלושה מוקדים, ופיתוח הדור הבא

תולדות חייו של המהר"ם (1558-1616) הם סמל להצמחת עילוי בילדותו, הגולה אל מקום תורה, ובאופן טבעי ראש הישיבה של ורשה, לוקח אותו לחתן. ולאחר כמה שנים הוא חוזר ופותח ישיבה במקום הולדתו, לובלין. וכאן כאשר נפטר חותנו, הרי הוא ממלא את מקומו הן כרבה של קרקא והן של ראש הישיבה. לאחר מכן הוא עובר ללבוב, למברג, ומשרת שם כרב כעשרים שנה, עד הפולמוס ההלכתי שהסעיר את הדור, בפרשת ה"גט מווינה". ושוב חוזר הוא לאנשי עירו, ומסיים את חייו בה כרב. מאות רבות של תלמידים שתו בצמא את דבריו, וחיבורו נחשב מאחד הספרים התלמודיים החשובים ביותר. ואכן בדבריו מופיעים לא פעם "מקשין התלמידים", ושהוא נדרש לתרץ את קושייתם, תוך שהוא בונה יסודות לעומק הסוגיא, בבחינת ומתלמידי יותר מכולם.

### מהלך מרתק הוא בחינת הלמדנות כנגד הפסיקה, האם יש כאן הפרדה או איחוד

דיון מעניין בפני עצמו הוא הקשר הצמוד בין ענין הפלפלות, והלמידה הישיבתית, לעומת הפסיקה. ורק נציין כי פרט לכך שהוא עצמו כתב שו"ת, הרי אחד מתלמידיו הוא רבי מאיר כ"ץ, אביו של בעל הש"ך. וכן התבואות שור, שזה בצד ההלכתי, אך גם המגיני שלמה, שהוא בצד הלמדני. תלמיד נוסף היה השל"ה הקדוש. והסיפור המובא בהמשך, מעיד כיצד בסופו הרב וראש הישיבה היו מקשה אחת.

ואכן בימיו של החת"ם סופר בתקופה מאוחרת יותר, הוא עצמו היה הרב הפוסק, הדיין וראש הישיבה, ורק בימינו יצרו מציאות מופרדת עם שלושה תפקידים. ובכך ירדה קרנה של הלימוד האמיתי בו שני הדברים היו קשורים כמיקשה אחת. ואגב מעניין כי הספר הלמדני החשוב קצות החושן, בכלל ממוקם כחלק מהשולחן ערוך. ואף במפעל הש"ס שייסד הרבי השפע חיים מצאנו, הוא נכלל כחומר הלימוד למבחני החושן משפט.

### ישיבה לאחר מאות שנים בלובלין - באיזה דרך לימוד תכריע - המהר"ם מלובלין מחולל הדף היומי

מענין לענין יש להביא את לשונו של המהר"ם שפירא שהסתפק באיזו שיטת לימוד עליו להנהיג את ישיבת חכמי לובלין ואמר כך "העיר לובלין היא ערש לידתן של שיטות לימוד רבות ושונות מחד גיסא התגורר בה הגאון רבי יעקב

### יש בכל אחד מגדולי ישראל בחינה ייחודית, שצריך להתחקות אחריה

דרכי היא, כשהינך בא לתאר את אחד מגדולי ישראל, הרי עליך לא רק לתת פרטים יבשים, אלא לנסות לראות את מעלת הדמות. וכשבאתי להתחקות אחר ההגדרה למהר"ם, עמדה בפני דמות הראש ישיבה. וכמה שמחתי שראיתי שהיתה לי ברכה בהגדרה זו. וכך הוא כותב בשו"ת מהר"ם סימן פ"א על עצמו שהוא טרוד בעבודת הישיבה. "גם אני עמוס בעול עבודת שמים להספיק ולרוות צמאון ישיבתי הגדולה הרמה והנישאה". ואכן כל אחד מבעלי קו הישיבה, היתה לו התייחסות שאינה של הסכמה כלל הן לגבי הרמ"א והן לגבי הבית יוסף. כי כל צורת לימודם היתה שונה.

### הלימוד הישיבתי, ניתן לחלקו לארבע תקופות מרכזיות

נראה כי היו ארבע תקופות משמעותיות של הלימוד הישיבתי וליצירת התוס'. המרתק הוא שהפערים בשנים בין כל התקופות היו גם הם של מאות שנים. התקופה הראשונה הוא יצירת התלמוד הבבלי. דרך הלימוד העמוק בישיבות בבל, הוא שיצר לא רק את הגמרא, אלא הנחיל דרך לימוד אשר התוס' ממש מדברים באותה שפה ובאותם העקרונות. ולכן אני חורג ומונה גם אותם. והטעם לכך, הוא להדגיש כי רק הלימוד הישיבתי, הוא היוצר את התשתית הלימודית, ובהכרח שהדבר יוליד יצירות ענק לא באופן המיידי, אלא לאורך זמן.

התקופה השניה הינה של בעלי התוס'. באשר גם כאן בניית התוס' נבעה רק מאחר והיה ריבוי תלמידים, עם אחריות פרטית ואחריות כללית. תקופה זו אף היא נמשכה על פני מאות שנים, והובילה ליצירה של התוס'.

התקופה השלישית, שהמהר"ם נמנה עם חבריה, היא פריחת הלימוד בפולין. אשר הולידה שלושה גדולי עולם, שכל אחד סלל בדרכו הייחודית את ביאור התוס', ומבחינה מסויימת, ניתן לראות את שלושתם כמיקשה אחת. המהר"ם, המהרש"ל והמהרש"א. אנו נראה כי עם היות ולכאורה יש כאן עבודה אישית של כל אחד מהשלושה, אבל כל אחד מהם החזיק ישיבה, ולא ניתן להפריד את הגאונות האישית מהישיבה עצמה. וגם הגמרא "קפצה מדרגה", כאשר מדפוס אמסטרדם 1755, הדפיסו את שלושת החיבורים בסמיכות זה לזה. המהר"ם בחיבורו 'מאיר עיני חכמים' (מכונה בקיצור 'מהר"ם'), שהוא אחד הפירושים החשובים ביותר על הגמרא ועל רש"י ותוספות. לצד הפירוש 'חכמת שלמה' של המהרש"ל (שאף הוא כיהן כראש ישיבה, ומאחר והתנגד לשיטת הפלפול עם החילוקים של ראש הישיבה שלום שכנא, הרי הוא נפרד ממנו ומקים ישיבה עצמאית), ופירוש 'חידושי הלכות ואגדות' של המהרש"א (שאף כל שמו הוא בגלל הישיבה שהקים וחותנתו תמכה בו), כסדר דפי המסכת, כאשר לעיתים קרובות הוא מתייחס בפירושו לדבריהם.

התקופה הרביעית נרדה עוד יותר מזרחית, לכיוון מזרח אירופה ורוסיה, וליטא. אמנם נתייחס בהמשך לדמות ייצוגית,

בסתר-ליבם קיוו הנציגים כי המהרש"א לא ייענה לבקשת שולחיהם, שהרי מה לו ולמחלוקת בקהילת לובלין. אך מה רבה הייתה הפתעתם כאשר מיד כשפתח את המכתב הביע המהרש"א את הסכמתו, והחל בהכנות להעתיק את משפחתו ללובלין. גם בלובלין היו מופתעים מהמהירות שבה קיבל עליו המהרש"א את משרת הרבנות שהתפנתה בגלל המחלוקת. אך הם מאושרים אושר רב מהסכמתו ומהתקווה שעתה ישקטו הרוחות, והשלום והשלווה יחזרו לגבולם.

מיד לאחר הכתרתו לרב השתנתה האווירה בעיר. בכל פעם שנשא הרב דרשה, היו ספסלי בית-המדרש מלאים עד אפס מקום. הקהל היה מגיע מתוך אחדות לכל אירוע שהשתתף בו המהרש"א, בולע בשקיקה כל הגה היוצא מפיו.

שבת אחת, בשעה שעמד לשאת את דרשתו לפני הציבור, פתח המהרש"א ואמר: "דעו לכם, רבותיי, כי ימי רבנותי בלובלין הגיעו לסיומם..." הקהל היה נרגש ביותר, אך שקט הושלך כדי להקשיב לדבריו הגלויים של הרב: "האם שאלתם את עצמכם מדוע הייתי מוכן בקלות כזאת לעזוב את הרבנות באוסטראה ולבוא להיות רב בלובלין? מבחינתי התשובה פשוטה - זו הייתה הזדמנות נפלאה בעבורי לחסות מקרוב בצילם של שניים מגאוני הדור, הלוא הם המהר"ם מלובלין והמהר"ז ראש-הישיבה..."

"אך שאלה קשה לי אליכם: כיצד הייתם אתם מוכנים לוותר על מנהיגותם של שני אלה, ולקחת לכם רב מרחוק? "אלא שגם לזה יש תשובה. ודאי רציתם שבתוקף סמכותי כרב אבוא ואכריע בין הצדדים, לפי דעתי. "אם-כן, זאת הכרעתי: רבי מאיר ישוב לתפקיד ההולם לו ביותר, כיסא הרבנות בלובלין, כבעבר. כמו-כן רבי זאב ישוב למעמדו הקודם, ולסמכותו כראש-הישיבה. ומעתה והלאה הכול יבוא על מקומו בשלום..." הקהל הנדהם נזקק לכמה רגעים כדי להתאושש, ואז קמו הכול על רגליהם ובאולם בית-המדרש נשמעו צהלות שמחה וקריאות 'מזל-טוב'. הרב סיים את דבריו, ושתי דמויות קמו וליוו אותו בהכנעה אל ביתו. אלה היו המהר"ם והמהר"ז שכמו הציבור כולו למדו פרק חשוב במנהיגות. בבית המהרש"א ישבו יחד שלושת הגאונים לסעודה שלישית, שנמשכה עד שעה מאוחרת ונהפכה לסעודת פרידה מהמהרש"א.

בעודם ישובים בסעודה, הגיעו פתאום שני נציגים מקהילת פראג, ובידם מכתב המבקש מרבי זאב אוירבך לבוא לכהן אצלם ברבנות... בו-במקום מסר להם רבי זאב את הסכמתו, ורבה הייתה שמחת הגאונים. התברר כי השלוחים היו אמורים להגיע בערב שבת, ובגלל עיכוב כלשהו נשארו מחוץ ללובלין עד אחרי השבת. עתה היו הכול אחוזי התפעלות מכוחו של המהרש"א, אשר ההשגחה העליונה עזרה על ידו, להחזיר את הכבוד והשלווה לעיר לובלין. המהר"ם יכהן פאר ברבנות לובלין, ואף ימלא את תפקיד ראש-הישיבה. גם מעמדו של רבי זאב יתחזק כרב העיר פראג. ועתה יכול גם המהרש"א לחזור לכהונתו ולקהילתו המתגעגעת, בעיירה אוסטראה. (שיחת השבוע 1121)

### מה התועלת להביא תיאור על גדולי ישראל, בשעה שכמעט ואיני לומד בהם

ידיעת והכרת חכמי ישראל יש בה תועלת מיוחדת. ורציתי לחלוק, כי כמעט ולא למדתי את המהר"ם. והנה כמו שהתוס'

פולאק מייסד והוגה שיטת הפלפול ומאידך גיסא אף המהרש"א והמהר"ם - אבות שיטת לימוד הפשט' התגוררו בה. ולעומתם אף המהרש"ל שספרו 'ים של שלמה' הוא מספרי היסוד בהלכה. מה תהא איפוא שיטת הלימוד של 'ישיבת חכמי לובלין'? הוא מותיב והוא מפרק. ישיבת לובלין תמזג את הטוב והנאצל של כל שיטות הלימוד. היא תיצור תכנית לימוד עצמאית ומחודשת, שבה ישולבו פלפול וחריפות של פולין, בקיאות של גליציה, עמקות ליטאית, ומעל לכל - להט חסידי יוקד."

### הרקע לסיפור ההיסטורי על גידסת התוס', הוא מבוא לעזומק הלמדנות מחד, וכמה באמת העריכו איש את רעהו

העיר לובלין סערה. מחלוקת לשם שמים גרמה לרב לרדת מכס הרבנות, והעיר הידועה בחכמיה ובגאוניה נותרה ללא מנהיג.

הפרשה התחילה מוויכוח בדברי התוספות במקום מסוים בגמרא. הוויכוח ניטש בין שניים מגדולי החכמים בתקופה ההיא, רבי מאיר מלובלין, הנודע בכינויו 'המהר"ם', והרב זאב אוירבך, הנודע בכינויו 'המהר"ז'. המהר"ם ניסה ליישב את דברי התוספות בדרך מסוימת, (שהיא בדרך הפלפול), ולעומתו נקט המהר"ז שיטה הפוכה, והציע לפרש את הדברים שלא על-פי משמעותם הפשוטה (אלא שחסרה כאן האות ו, ואז הדברים מתבארים). הפולמוס לא נעצר בין כותלי בית-המדרש, אלא הכה גלים בעיר, עד שנהפך לאש מתלקחת שאחזה בעיר כולה. ברחובות התגודדו קבוצות של למדנים, דנים ומתפלפלים בעומקה של הלכה ומנסים להביא הוכחות לכאן ולכאן. הללו תומכים בשיטת המהר"ם, וכנגדם מתייצבים תומכיו הנלהבים של המהר"ז (בגלל שהיתה מחלוקת בין הגירסאות ודרך הלימוד אף אסרו באותה תקופה לספר כיצד לומד כל ראש ישיבה. ואכן הויכוח צמח לאחר מכן, כאשר הדבר התגלה על דרך הלימוד השונה).

המהר"ם, שהיה רבה של העיר ונהג את רבנותו ברמה, החל לאבד את כוחו בציבור. רבים משומעי לקחו בחרו ללכת ללמוד אצל המהר"ז, ראש-הישיבה. הכול חשו כי הדברים הגיעו למבוי סתום. יש להציע את העניין לפני בורר מבחוץ, כדי שיכריע בנדון, ויחזיר את השלווה לעיר, החליטו ראשי הקהל. הובאו הדברים לפני אחד מגאוני הדור, הרב שלמה אבוהב מאמסטרדם. הרב, שהבין את הלך-הרוחות במקום, הסכים באין-ברירה להסרתו של המהר"ם מכיסא הרבנות, לטובת ראש-הישיבה, המהר"ז, שישב במקומו. אולם הגאון המהר"ז עצמו, לא הסכים לשבת על כיסאו של עמיתו רבי מאיר. בינתיים הורד המהר"ם מתפקידו, וכך נותר כיסא הרבנות ריק.

התייעצו טובי העיר וחכמיה, והחליטו להציע את הרבנות למהרש"א, רבי שמואל איידלס, שהיה אז רבה של העיר אוסטראה. המהרש"א נודע בחיבוריו התורניים, בחכמתו ובקדושתו, וגם התגלה כמנהיג מורם מעם, אשר דאג לבני עדתו במסירות ובנחישות. "רק אדם בשיעור קומתו יוכל למלא את החלל שנוצר ברבנות לובלין", הסכימו ביניהם.

ערכו ראשי הקהל כתב-רבנות, וצירפו לו בקשה לחוס ולרחם על העיר לובלין, ולקבל את עול הרבנות בעיר. את המכתב מסרו לידי שני נציגים, אשר ייצגו את שני המחנות, כדי שהמהרש"א יראה כי אכן כל בני העיר מסכימים להצעה.



הזדמנויות. אמנם לעתים אני גם נעזר באחרים שהביאו אותו במילים שלהם, ומתוך כך אני מבין אותו טוב יותר. אבל לאט לאט, הנני מגלה, שאני יותר נצמד להבין את דבריו. ומתוך כך, שהינך לומד על דרך לימודם, גם שאינך מרגיש זאת מיידית, הרי הדברים מחלחלים, ומתקיים לא רק זכור ימות עולם, אלא גם בינו שנות דור ודור, ומתווספת בינה.

## המהר"ם שיף - פלפלות המעוגנת בלימוד הישיבתי

כשהרבנים הראשיים הגיבו כי כיום מתחילים כבר לחזור לסדר הלימוד הישן כלימוד מהרש"א, מהר"ם שיף וכיוצא-בזה הגיב הרבי: הלוואי שיהיה כן, ובאופן ד"אחישנה!"

בעת היחידות של האדמו"ר מתולדות אהרן (שבט תשכ"א) האריך הרבי בדרישה ללמוד חסידות בעיון, כמו שלמדים את חלק הניגלה, ולא דווקא חסידות חב"ד. "וכיון שלאחרי התפלה הרי הוא לומד גמרא, קל-וחומר וגזירה-שוה וכו', ויורד לעומק השכל ע"י העיון במהרש"א, מהר"ם שיף ושאר המפרשים, הרי מוכח שיש לו יכולת להבין יותר מפירוש הפשוט בלבד, וא"כ, צריך לנצל אפשריות זו גם בענין התפלה, ואינו יכול להסתפק בידיעת והבנת פירוש המילות ע"ד הפשט בלבד."

ומעניין כי הגאון רבי עקיבא איגר כותב "לולי שידעתי מך ערכי להרים ראש כנגד המהר"ם שיף, היה נראה לעניות דעתי". וכן מובא כי הגר"ח מוולאזין היה לומד בו הרבה, והחפץ חיים מעיד כי אביו היה לומד בו רבות, וזו ירושתו היחידה, שקיבל מאביו את ספר חידושו.

נראה לי, כי עם היות והמהר"ם שיף היה בתקופה מאוחרת יותר, מהמהר"ם, מהרש"ל והמהרש"א, הרי הוא נכלל כל פעם בדרך הלימוד. ואגב בספר נחלת משה, אשר מבאר בפשט ובעומק את התוס', מובאות פעמים רבות עניינים מהמהר"ם שיף. והצד השווה בכלם, היא שדווקא השיטה של לימוד עומק הפשט, היא שחדרה ונשארה. ומאחר וענייני המהרש"א מצויים בהרחבה, הרי זה בסיס להקדמה נפרדת. אלא שהגקודה הייחודית שראיתי במהרש"א, שהוא כבש את כל חלקי העולם וכל חלקי הלימוד, ליטאים, חסידים, ג'רבא, אשר כל אחד מגדולי התורה שבה, לא רק שהמליץ בחום על לימודו, אלא שאמר מדוע פסקו ללמוד בשיטה זו, וכפי שארחיב בהקדמה עליו.

לא בכדי התבטא גאון הגאונים הרה"ק רבי מאיר יחיאל מאוסטרובצא זצוק"ל שבלומד המהר"ם שיף טעם טעם גן עדן ועלה על כולם. עד לדורותינו אנו הורו חכמי ישראל שהרוצה לידע טעמה של תורה ידבק בדרך הלימוד של המהרש"א ומהר"ם שיף. בדורו כבר הזהיר השרף מקאצק זצוק"ל לישא וליתן בספרי הפשט. בהקדמת אגלי טל (האבני נזר מסוכטשוב) כותב, כי מהעקרים בלימוד התורה הוא העיון בפשט ובירור השיטות, ואם יאבו התלמידים לקבל ממנו גם דרך זה הוא העיון בפשט ובירור השיטות - יהי' להם לטובה גדולה. החזון איש זצ"ל כותב דבלי היגיעה בפשטן של דברי הגמרא ורש"י הרי נפסדים כל עיקר ידיעת התורה והשגתה. כ"ק מרן אדמו"ר מסקווירא אמר בין השאר הי' דבר נשגב אילו היו לומדים על

מקשים שאלה, הרי עולה השאלה, מה התועלת בכתיבת תולדות חייהם של גדולי ישראל שכה עמלו להבין את התוס'? אמנם מצאתי כי דבר זה גורם לענווה, עד כמה הינך רחוק ממה שנדרש ללמוד. ויש בזה ברכה, שלמרות הכל, הינך מתאמץ ולומד כפי הכוחות שלך. אלא רציתי לשתף, שדווקא לאחר שכתבתי על המהר"ם, הרי זה עצמו יצר קירבה ורצון. ופתאום אני רואה, כי הנני משתדל ופותח אותו ביותר

### תולדות חייו

רבי מאיר ב"ר יעקב שיף נולד כנראה בשנת שס"ה (1605) בפרנקפורט שבגרמניה למשפחת רבנים. שימש כראש ישיבה בעיר פולדה שבגרמניה, כבר בגיל שבע עשרה בה נתמנה גם לרב ודיין, ונודע בחריפותו ובפלפוליו. כתב פירושים למסכתות רבות מהתלמוד, מהם נותרו חידושים על חלקים מט"ו מסכתות, והם מודפסים בסוף מסכתות התלמוד מאז מהדורת וילנא בשם 'חידושי מהר"ם שיף', אלא שמאחר וחיבורו היה כתוב בכתב יד צפוף ודק, לא כל הדברים היו ברורים, והיה מי שלקח וביאר דבריו. חיבורים רבים שלו בהלכה וקבלה אבדו. נפטר בעשור הרביעי לחייו בשנת ת"א (1641).

בספר מהר"ם שיף המבואר, מבאר לא רק את תולדות חייו, אלא עד כמה היה נדרש להשקיע בפיענוח הדברים. דרכו של המהר"ם שיף היתה בניגוד לדרך החילוקים והפלפול, אלא בעומק הפשט, עם היות והשתמש בחילוקים חריפים לחדד את התלמידים. אופן הלימוד היה שלקחו מסכת וסיימוה מתחילתה ועד סופה, ומנתחים את דברי רש"י ותוס' בעומק העיון ובייחוד הפשט. למרות קוצר חייו, וכל משרתו שכללה התעסקות מחוץ לישיבה, השקיע רבות בכתיבת החידושים, ומילא פנקסים רבים בכל מקצועות התורה. כולל ביאור מקיף על הטורים, דרושים ובענייני קבלה. לקח זמן רב עד שהוציאו מחדש את ספריו, שהיו קשים לקריאה בגלל השגיאות שנפלו בהם.

### הרבי מעודד את הלימוד במהר"ם שיף, ותמיד מקשרו עם לימוד המהרש"א

בעת ביקור הרבנים הראשיים בארץ-הקודש הרה"ג ר' אברהם שפירא והרה"ג ר' מרדכי אליהו זצ"ל בחורף תשד"מ (בצל החכמה עמ' 226) העיר הרבי אודות החסרון בכמות הלימוד, שאין לומדים אלא מספר מצומצם של דפים בלבד "ליזמן" [=עונת לימודים של מחצית השנה] או לשנה - זהו מצב מבהיל! בעוד הגמרא מציינת כבר באותן דורות ש"הכל צריכין למרי חטיא" [הכל צריכין לבעל החיטין]; קרי בקיאות וידיעת העניינים] הנה אף-על-פי-כן דווקא בשנים הכי אחרונות מסתפקים בלימוד מספר מצומצם של דפים בלבד, וכפתגם הידוע "מבקיעים שעה ושוכחים אודות הראש" !

באותה הזדמנות ציין הרבי, בצער, כי בכלל נהיה בישיבות סדר של "וישן מפני חדש תוציאו" היינו שלומדים דברים חדשים על חשבון הדברים הישנים אותם פסקו מללמוד ואמר כי צריכים לתקן זאת.

הפשט, ועל כך באריכות גדולה בשתי ההקדמות על המהרש"א).

פי דרך לימודו של המהר"ם שיף. (מה שמראה כיצד גדולי ישראל מכל הקצוות היו מאוחדים בדרך חשיבות לימוד עומק

## תוספתו מרובה על העיקר - בבא קמא פרק כיצד הרגל

הק"ן והש"ן והרגל. "מהלך שלישי - משום דסיים בפ"ק דנחש - מועד לעולם, וזהו רגל - דאין הנאה להזיקו."

### כיצד הרגל מועדת -

אמתניתין דפ"ק (דף טו): קאי, ותימה,

**אי אדפתח - ליתני כיצד השן ברישא, ואי אדסליק, הא תנינא ושור המזיק ברשות הניזק, והאדם בסוף.**

ואומר ר"י,

**ודאי אדפתח ביה קאי,**

ושן ורגל **כחד חשיבי,**

משום דשוין בהלכותיהן ומחד קרא נפקי,

**ומשום דתנא רגל בתר שן,**

**נקט הכא רגל ברישא, דסליק מיניה.**

### הבהמה מועדת -

**אית דגרס והבהמה בוי"ו,**

**וה"פ,**

כיצד העדאה דרגל - לשבר דרך הלוכה,

**פירוש,**

**דרך הלוכה - היא העדאתה,**

וכן בסיפא גבי שן.

אבל קשה לר"י,

**מה חידש כאן, שלא שנהא בפרק קמא.**

ונראה לר"י,

**דל"ג בוי"ו,**

**וה"פ,**

כיצד הרגל מועדת לשבר דרך הלוכה,

שאמר בפרק קמא (דף טו):,

הבהמה מועדת כו',

**ומכל מקום דייק בגמרא שפיר,**

**היינו רגל - היינו בהמה,**

דהרגל מועדת והבהמה מועדת - **הכל אחד.**

### התוס' מתקשים, מדוע הפרק השני, שהוא המשך לראשון פותח ברגל

המשנה לעיל הביאה דין שן ורגל: "השן - מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל - מועדת לשבור בדרך הלוכה." ומאחר ונאמר שהרגל מועדת ממשיכה כאן המשנה, ואומרת כיצד הרגל מועדת. אלא שהתוס' מתקשים על סדר המשנה. אם נלך לפי סדר המשנה, הרי השן קדמה לרגל, ומדוע כאן המשנה פותחת ברגל? ואם אנו הולכים על סוף המשנה, והרי נאמר בסופה, שור המזיק ואדם, וכיצד חזרנו לביאור הרגל תחילה. כלומר העיקרון שצריך ללכת לפי הסדר הוא קובע, אלא שגופא בתוך הסדר זה לא לפי ההתחלה ולא לפי הסיום.

### אמנות הסדר - יש בו ריבוי עקרונות

[אחד הגורמים הוא לילך לפי הסדר, ומה שפתח - לבארו לאחר מכן תחילה. ויש כלל ניגודי ההוא דסליק מיניה - ההוא מפרש ברישא. ועם היות ובכל אחד יש צדדים, איננו מתפשרים על ההכרח בסדר, אלא רק שאנו רוצים להבין מה העיקרון שכאן.]

### יש מספר אופנים לבאר כיצד נקבע כאן הסדר

אלא שכאן יש מספר תירוצים, שכל אחד מהם יש לו משקל מכיוון אחר. שן ורגל הם בכלל שווים, מאחר והם שווים בהלכותיהם, ויוצאים מפסוק אחד, ואז הם הופכים למיקשה אחת. ובתוך המיקשה סיים ברגל, ואז פותחים במה שסיימו בו. כי המשנה הינה הכלל, והגמרא באה ומפרטת.

אלא שבתוס' רבינו פרץ, העקרונות מעט שונים. מהלך ראשון - "והא דלא פתח בשן, משום דרגל תחלה בפסוק ושלח והדר ובער." מהלך שני - אכן ממה שמסיים רק ממקום אחר, של תחילת הפרק. "אדסליק מיניה, דאמר ג' אבות נאמרו בשור

### התוס' מבארים שתי נוסחאות שונות במשנה, האם זה כריצף או כדברי העומד בפני עצמו

לפי הספרים דגרסי והבהמה, א"כ ה"ק כיצד הרגל מועדת, כלומר היאך העדאתה, ומפרש לשבר דרך הלוכה. (שהרי מאחר והרגל עניינה הוא רגילות וללא כוונה, הרי היא הולכת בלא כוונה להזיק, ומאחר ונוצר נזק, על כך זה הופך אותה להיות מועדת לתשלום של נזק שלם).

ומיהו קשה, דלאו אורחיה דתנא בהכי, מאחר שבא לפרש מועדין דפ"ק, אם כן היה לו להוסיף דבר שלא שמענו ממתניתין דפ"ק. והכא מאי חידוש? הלא בפ"ק תנא כי האי לישנא, הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה. (וממילא מאחר וקיים קושי משמעותי לפרש כך, הרי סוללים התוס' הבנה אחרת).

לכן נראה, דגרסינן הכא - הבהמה בלא וא"ו, וה"פ, כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, כלומר היאך הויא העדאה ששינוי בפ"ק הבהמה מועדת, כלומר היינו העדאה דרגל, לשבר דרך הלוכה דבפ"ק.

### הקושי מכריח אותנו למצוא הבנה חדשה

[התוס' כאן מלמדים אותנו שני דברים. הדבר הראשון, לגירסא יש משמעות, ולכן לשתי הגירסאות

נשבר בדריסת רגלה, והכלי השני נשבר רק על ידי ה"צרוורות" שניתנו מהכלי הראשון, הרי על הכלי הראשון ששברה משלם בעל הבהמה נזק שלם, כדין כל נזקי "רגל", ועל הכלי האחרון משלם בעל הבהמה רק חצי נזק, כדין צרוורות.

### תוס' רבינו פרץ מבהיר את הדברים

תימא, מאי קמ"ל? פשיטא, דעל הראשון - משלם נזק שלם, דהא רגל - מועדת היא להלך כדרכה ולשבר. ועל האחרון חצי נזק, פשיטא - דהיינו צרוורות, דתניא כבר במתניתן. י"ל דסד"א כיון שדרסה על הא' כל כך בחזקה שהתזו השבר על כלי אחר משונה הוא ודינו בח"נ כקרן, קמ"ל דמשלם נזק שלם, ולא אמרינן הכי.

### האריכות המתבטאת בתוס' רבינו פרץ, מכריחה אותנו להשוות

[התוס' אצלנו רק כתב את התירוץ שהובא בתוס' רבינו פרץ. ולכן חובת ההשוואה, כי האריכות מפרשת את הדברים ביתר קלות. והחידוש הוא שאלמלא חידוש הגמרא, היה לנו מקום לסבור אחרת. ועל כן באה הגמרא ומיד פירטה, על מנת לדחות לנו סברא, מכיוון שאכן יש הגיון מוצק בסברא זו, ולכן משמיעים לנו שאינה להלכה].

[דף יז עמוד ב]

### סד"א ושלח את בעירה כתיב -

אף על גב דכבר אשמועינן ברישא, דאפילו תרנגולין מועדין, מ"מ ניחא ליה לאשמועינן גבי שן.

וקשה קצת,

אמאי לא תנא נמי תולדה בשן כמו ברגל.

### הגמרא מבארת מה טעם היה לכפול שלא רק הבהנמה מועדת, אלא גם השן מועדת

ועתה מבארת הגמרא: וטעמא מאי, מהו באמת הטעם שהמשנה בהמשך כפלה ואמרה "השן מועדת" ו"הבהמה מועדת"?

אמר רב אשי: תנא שן דחיה, וקתני שן דבהמה. המשנה באה להשמיענו שגם חיה האוכלת היא בכלל אב המזיק של שן, ולפיכך חזרה וכפלה, ואמרה "השן מועדת", כשהכוונה היא לחיה האוכלת. ואילו מה שאמר התנא "הבהמה מועדת", הכוונה היא לבהמה האוכלת.

והטעם שהמשנה הוצרכה להשמיענו זאת, על אף שחיה בכלל בהמה היא: שכן, סלקא דעתך אמינא, שמא היה עולה בדעתנו לומר, כיון שלגבי שן המזיק "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר" כתיב [שמות כב ד], שנאמר החיוב לגבי "בעירה", שהיא בהמה שאכלה. ולכן, היינו אומרים כי רק בהמה האוכלת פירות של אדם אחר, אין, עליה חייבה התורה בתשלומי נזק, אבל חיה שאכלה, לא חייבה התורה את בעליה לשלם. לכן קא משמע לן, חזר התנא במשנה וכפל, להשמיענו

המובאות, אינם מסתפקים לתאר שיש כזאת גירסא, אלא להבין את עומק פירוש גירסא זו. הדבר השני, שמאחר ויש קושי משמעותי, הרי תיקון קל של גירסא משנה את כל ההבנה, ועם אותו קושי, הרי בגירסא החדשה - יש לו משמעות אחרת. ומשום כך נראה להם לבחור בגירסא המסויימת. כלומר, התוס' גם בוחרים גירסאות לא כמגיה, אלא כפרשן של עומק הבנת הסוגיא.].

### היתה מבעטת -

אגב דשוה לצרוורות - נקט לה הכא.

התוס' מבארים את התירוץ, וממילא עלינו להבין את הקושי

[התוס' מבארים מדוע "נקט ליה הכא". והקושי שמבעטת היא אינה דרך הילוכה. אלא יש כאן גדר של כוונה בחינת קרן. ומאחר וממילא עולה השאלה, כיצד שנאה כאן.

ועונים התוס', במילות המפתח "אגב דשווה". שכאן ההשוואה היא בכלל מכיוון כמות העונש, ומאחר ובצרוורות הניתזים ומזיקים, הדין הוא שהלכה למשה מסיני שהתשלום הוא רק חצי נזק, הרי גם כאן נזק זה הוא מעולם הקרן, והיא צריכה להיות מועדת על כך, ובינתיים - הרי היא משלמת כתם חצי נזק, עם היות וזה ברשות הרבים, ואף שהנזק מתבצע ברגליה. שהרי אין לה כל הנאה בכך, ואין זה דרך הילוכה].

### התוס' רבינו פרץ מרחיב ומאריך כאן

תימא, תנינא חדא זימנא לעיל בפ"ק, הבהמה - אינה מועדת לא לבעוט וכו', ועוד קשה, דהכא - נחית לפרושי תולדה דרגל, וקתני ביעוט - דהוי תולדה דקרן. וי"ל דתני לה הכא גבי צרוורות, לפי שהוא שוה לצרוורות לחצי נזק.

ועוד י"ל דקתני לה, לאפוקי מרבי טרפון, דאמר משונה קרן בחצר הניזק - נזק שלם משלם, דהכא מיירי בחצר הניזק מדמחייב בצרוורות, דאי ברשות הרבים - הא אמרינן פרק קמא דפטורים ברשות הרבים, ולכך נקט ביעוט ולא נקט תולדה דקרן, משום דדמי קצת לרגל, מאחר שעושה היזק זה ברגל.

### דרסה על הכלי -

אומר ר"י,

דאיצטריך לאשמועינן,

דסלקא דעתך אמינא דמשונה הוא,

כיון דדרסה כל כך בחוזק,

שניתזו השבר על כלי אחר ושברו,

ומסתמא להזיק נתכוונה.

הגמרא מתארת כיצד שברה שני כלים, באופן שונה, ומה התשלום על כל אחד מהם

דרסה על הכלי בדרך הילוכה בתוך רשות הניזק, ושברתו, ונפל הכלי השבור על כלי אחר, ושברו, ונמצא שהכלי הראשון



שור, שזה כשבים, ושה עזים, איל וצבי ויחמור, אקו, דישון, תאו וזמר". ויש לדקדק בכך שפתח הכתוב "זאת הבהמה", וסיים "איל וצבי", שהן חיות: הא כיצד? אלא מכאן למדנו שחיה היא בכלל בהמה.

אלא שמקשים התוס', שמאחר ואנו רואים בדיני רגל לגבי התרנגולים שהידסו, שגם עוף נכלל בהם, הרי וודאי שאין זה מהפסוק שרק קושר את הבהמה והחיה יחדיו. ולא נהירא, דמהתם - ליכא למילף עופות דהוו בכלל בהמה, ומתניתן קתני תרנגולין. אלא נראה לפרש, משום דילפינן מבהמתך דשבת, דהתם - חיה ועוף בכלל, כדאמר לקמן פרק הפרה (דף נד ב) ואף על גב דכתיב בעירה מ"מ היינו תרגום דבהמתו, וא"כ הוי כאלו כתיב בהדיא בהמתו בקרא.

והלימוד בהמשך המסכת לעניין שבת, הוא מברייתא דתניא, ר' יוסי אומר משום ר' ישמעאל: בדברות הראשונות נאמר עבדך ואמתך ובהמתך, ובדברות האחרונות נאמר ושורך וחמורך וכל בהמתך, והלא שור וחמור בכלל כל בהמה היו, ולמה יצאו? לומר לך: מה שור וחמור האמור כאן - חיה ועוף כיוצא בהן, אף כל חיה ועוף כיוצא בהן. שהרי זה מבוסס על המשנה שקשרה מפורשות גם בהמה גם חיה וגם עוף. "אחד שור ואחד כל בהמה - לנפילת הבור, ולהפרשת הר סיני, ולתשלומי כפל, ולהשבת אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים, ולשבת; וכן חיה ועוף כיוצא בהן. א"כ, למה נאמר שור או חמור? אלא שדבר הכתוב בהווה."

ויש לדייק שהלימוד הוא הן לגבי רגל והן לגבי שן. וא"ת אמאי לא תנא נמי רגל דחיה כמו דקתני שן דחיה. י"ל משום דבעירה - משמע טפי שן מרגל, דומיא דכאשר יבער הגלל, להכי עדיפא ליה למתני יתירא גבי שן דחיה, דמינה שמעינן - דגבי רגל נמי, לא שנא דחיה ולא שנא דבהמה.

### התוס' מדייקים לא רק על עצם הלימוד הקושר חיה ובהמה, אלא שדווקא יהיה כמו הדינים במשנה

[מדייקים כאן התוס', שעם היות והדיון המצומצם הינו רק ההשוואה בין בהמה וחיה, הרי לכך אמנם יש דרשה, אלא יש לשלול את התאמתה לכאן. ומילות המפתח הינן "לא מההיא דרשה .. דהא .. אלא ילפינן". כלומר, מאחר וכאן יש גם השוואה משולשת, הכוללת עוף ביניהם, הרי אכן יש דרשה אחרת, שהיא עונה על ההשוואה המשולשת.]

### וחמור במשאו -

**אף על גב דכבר שנה בשליף שעליה, אצטריך לאשמועינן, לפי שאין משאוי של חמור, מהודק ומחובר בו כבשאר בהמה, וס"ד דלא הוי כגופו.**

**הייקה של הבהמה אינה רק על מה שגופה מזיק, אלא גם משאה המצוי עליה, נכלל בגופה**

הברייתא מפרקת כיצד הוא היזקה של הבהמה, ושאינו רק על הבהמה לכשעצמה, אלא אנו מרחיבים את הלבוש והמשא של הבהמה, שאף אם ההיזק היה מהם, הכל הוא במיקשה

דחיה - אף היא בכלל בהמה, ואף חיה האוכלת, חייבת משום שן המזיק.

### דבר שכבר הופיע לא נשנה אלמלא היה בו חידוש כלשהו

[מילות המפתח אע"ג דכבר אשמועינן, מכריחות אותנו להבין מה הרווחנו בכך שחזרנו על כך.]

### הטעם למה ניהא ליה לאשמועינן

ובשיטה מקובצת כתב בשם רבינו ישעיה, דלאו אחיובא דשן קאי, דהא תנא ליה חיובא דעופות גבי רגל, והוא הדין גבי שן דבעירה לאו דוקא, דכיון דממונו הוא פשיטא דמחייב, אלא דכיון דאכתי לא אשמועינן פטורא ברשות הרבים בחיה ועופות, לא ברגל ולא בשן - תנא הכא שן דחיה, וקתני במה דברים אמורים ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים - פטורה, דאף לענין פטורא בעירה לאו דוקא, ומשן - שמעינן ברגל.

### השאלה הינה לא רק על מה שכפל, אלא גם על מה שהחסיך

פירוש, כיון דניהא ליה למיתני חיה נמי גבי שן, אע"ג דכבר תנא ליה ברגל, א"כ ליתני נמי תולדה בשן אע"ג דכבר תנא ליה גבי רגל. ואדרבא, צריך ביאור, למה רק קשה קצת.

### קמ"ל דחיה בכלל בהמה -

**לא מההיא דרשה** דבהמה המקשה (חולין דף עא.),

קאמר הכא, דחיה - בכלל בהמה,

**דהא הכא, אפילו עוף - נמי הוי בכלל בהמה,**

**דקתני התרנגולת מועדת,**

**אלא ילפינן בהמה משבת,**

כדאמרינן בס"פ הפרה (לקמן דף נד:),

**דבעירה ובהמה - הכל אחד,**

**דמתרגמינן בהמה בעירה.**

### לימוד הגמרא שחיה בכלל בהמה

הגמרא ביארה את קושיית רבינא לרבא, מה טעם חזרה הגמרא וכפלה מה שבפרק הראשון אמרה השן מועדת לאכול את הראוי לה, חזרה בפרק השני ואמרה הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות, ולכאורה וכי אינו דבר? ועל כך תירץ רב אשי, תנא שן דחיה, וקתני שן דבהמה. שאלמלא כפל, הייתי עלול לסבור, כי מאחר והפסוק ושילח את בעירה וביער בשדה אחר נאמר רק על בהמה, שהרי זה התרגום של המילה בעירה, הייתי מצמצם לחייב רק את הבהמה האוכלת.

והכוונה בכך היא שכל דיני האבות והשתייכות התולדות אל האבות, נאמרו רק לעניין דיני הפטור המיוחדים שיש לכל אב בפני עצמו. ולכן, היה מקום להעלות על הדעת ולומר, שדין הפטור המיוחד שנאמר בתורה לגבי רגל של בהמה המזיקה ברשות הרבים, נאמר רק לגבי רגל של בהמה, ולא של חיה ועוף. ולפיכך יש להשמיענו, דחיה בכלל בהמה.

### מדייקים התוס' מאיזה דרשה זה לא נלמד ומאיזה דרשה כן

במסכת חולין למדים מה המקור בתורה לדין שחיה בכלל בהמה. דכתיב [דברים יד ד ה] "זאת הבהמה אשר תאכלו:

סומכוס? עונה ומדייקת הגמרא: אלא אימא [אמור ושנה] בדברי סומכוס: חזיר שהיה נובר באשפה, ותוך כדי נבירה התיז נתזים מן האשפה, והזיק על ידם, משלם נזק שלם.

וכעת באים התוס' ואומרים שלא היתה זו פעולה באף אלא בפה, כי תרגום המילה של הכירסום בחזיר הוא עם הפועל של נבירה. וממילא עולה שאלה צדדית, שהרי עסוקים אנו בצרורות של רגל. ועל כך מבארים כי החידוש אינו שהדבר נעשה באכילת פיו עם שיניו, אלא שבחינת גדר שן הוא ההנאה. ונמצא כי הכירסום הוא העיקר, ולא הליכתו. ואדרבא, כל מה שהוא הולך ונובר הרי ניכר הדבר שהוא על מנת שיכרסם להנאתו.

### לא ניתן לדייק מהתרגום, ללא התאמה לכל מהלך הגמרא

[עם היות והדיוק הוא התרגום, הרי יש לא רק להבין את המילה אלא גם את הקשרה לכל מהלך הגמרא. כלומר עם היות וברור לנו מלשון התרגום, כי הנבירה של החזיר באשפה חייבת להיות בפה ולא באף. הרי חייבים לסלק את הקושי העולה מכך, שאנו דנים בצרורות של רגל, ומתוך כך להסיק כי יש כאן צרורות של שן, הקשורים בהנאה, ואין זה בא לשלול את צרורות הרגל, אלא להרחיבם, תחת מושג הצרורות].

### כל שבזב טהור -

אין זה הכלל דוקא,  
דהא קנה בקומטו של זב,  
והסיט בו הטהור - טהור,  
ולענין נזקין - אין חילוק,  
וכל עיקר האי כללא,  
לא בא אלא למעט זורק.

### הקדמת גדר צרורות, לגדר הנגיעה

לאחר שהובאה המחלוקת של חכמים וסומכוס לענין צרורות, הרי ביארו כי מה שסומכוס מחייב נזק שלם, הרי הדיון הוא מטעם של כוחו כגופו דמי. שעם היות ולא היתה נגיעה שלו, אלא ניתזו הצרורות, הרי הסיבה נבעה מכוחו. ולאחר מכן התבאר כי גם חכמים סוברים שאכן זה מה שבא מכוחו הינו ממנו, אלא שהלכה מסיני היא וללא טעם, כי בצרורות, עם היו ובא מכוחו הוא אינו נדרש לשלם נזק שלם, אלא רק חצי נזק.

מתוך כך סולל רבא שהנזק הוא כדוגמת טומאה, דווקא בנגיעה. אמר רבא, כל שבזב טמא, באופן שזב מטמא אחר, דהיינו כשנגע הזב באחר, באופן כזה, בניזקין, דהיינו שהזיק בגופו, דינו שמשלם נזק שלם. כל שבזב טהור, באופן שזב אינו מטמא אחר, כגון שזרק הזב חפץ על אחר, אופן כזה בניזקין, כגון שזרקה הבהמה דבר על כלים, והזיקום, אינו משלם אלא רק חצי נזק.

### הגמרא מחדשת, כי מטרת רבא בחידושו אינו לדמות לצרורות, אלא לדין אחר וחדש של קרוין

שואלת הגמרא: וכי רבא, צרורות אתא לאשמועינן?! האם רבא בא להשמיענו את הדין ש"צרורות" משלם חצי נזק? והרי

אחת. "תנו רבנן: בהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר, כיצד? בהמה שנכנסה לחצר הניזוק, והזיקה בגופה דרך הלוכה, ובשערה דרך הלוכה, באוכף שעליה, ובשליף שעליה, ובפרומביא שבפיה, ובזוג שבצוארה, וחמור במשאו - משלם נזק שלם."

### התוס' מדייקים מה צורך היה לכפול את משא החמור

התוס' נעמדים שלכאורה יש כפל בלשונה של הברייתא. שהרי השליף שעליה הוא משא, ולשם מה נאמר וחמור במשא? ומבארים כי יש רגילות שונה בהטענת המשא על החמור, שהמציאות שאינו מחובר כל כך ומהודק בו כשאר בהמות. ואז היה מקום לסבור, שהוא עומד בפני עצמו, ולא ניתן לכלול אותו כחלק מהבהמה. ולא היינו אומרים שזה אותו דין של גוף הבהמה.

### נוסח נוסף של שאלת אע"ג, בה התשובה אינה מכל מקום, אלא איצטריך לאשמועינן

[ביארנו כי שאלת אף על גב, היא שאלה שמלכתחילה אנו יודעים כי בו זמנית אכן קיים קושי המוצג, אך ידוע כי הוא אינו קושי ממשי, ועתיד הוא להיפטר. ואם כי ברוב הפעמים מילות המפתח המציגות את הבעיה ופתרונה הינם "אף על גב .. מכל מקום", הרי כאן הלשון הינו "אף על גב .. איצטריך לאשמועינן". והלשונית דומים בעוד תוספות כגון: "אף על גב .. מ"מ"מ האי קרא דהכא איצטריך לאשמועינן". או בהיפוך הסדר ובאמירת אע"ג בעברית, שהוא אע"פ. "דאיצטריך להשמועינן .. אע"פ".]

### נובר באשפה -

יכרסמנה חזיר מיער (תהלים פ) - מתרגמינן ינובריניה.

ואף על גב דתנא - צרורות דרגל,

אשמועינן צרורות דשן, דלהנאתו קעביד.

### היזק החזיר, מחדש לנו לא רק מגופו אלא גם צרורות

הגמרא דנה על היזק הרגל, שהדרך של רגל שהוא הליכה כדרכה ושבירה. ועל כך בא סומכוס ומרחיב שלשיטתו מה שנכלל ברגל וכדרכה הוא אפילו על צרורות, שלשיטתו בה הוא חלוק על חכמים יש להחמיר ולשלם נזק שלם. ומאחר ודן הוא לגבי הצרורות, ותיקנה הגמרא שיש לקרוא את הברייתא באופן הבא. צרורות כי אורחיהו, בהמה שבהליכתה התיזה צרורות והזיקו, למרות שדרכה בכך [ואין זה משונה כקרן]. משלם הבעלים רק חצי נזק. וכן חזיר שהיה נובר באשפה, והתיז צרורות בחטמו, והזיק, משלם הבעלים חצי נזק. סומכוס אומר, צרורות, וחזיר שהיה נובר באשפה והתיז והזיק, משלם נזק שלם.

### התוס' עושים מהפך בפירושו של פעולת החזיר באשפה

לפי רש"י ההבנה הינה שהחזיר עם חוטמו, מהלך ומזיק. ומאחר וחלק גופו מחובר לאשפה, הרי זה דומה לרגל, כפי שנאמר לעיל. ועד שהגמרא קפצה ושאלה, אם החזיר הזיק, פשיטא?! הרי פשוט הדבר שמשלמים בעליו נזק שלם, ככל בהמה שהזיקה כדרכה, ולשם מה מביאה זאת הברייתא בשם

אזלינא, או שמא הולכים אחר השבירה עצמה, שנעשית במקום אחר, וצרורות ניהו, והרי השבירה נעשתה מכוחה, ודינו כצרורות המשלם חצי נזק.

### מעלים התוס' אפשרות לכאורה לדייק מהמשנה, אלא שלא ניתן לדייק כך

כשרוצה המשנה לבאר את החילוק בין היוק ישיר לצרורות היא מביאה "דרסה על הכלי ושבירתו, ונפל על כלי ושברו - על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון משלם חצי נזק." ולכאורה, היינו יכולים לדייק, דמאחר ועל מנת שיהיה חייב נזק שלם - הרי זה דווקא במקומו, ואפילו הכלי הראשון אם היה מתגלגל ונשבר שם - יהיה חייב רק חצי נזק.

אלא שדוחים התוס' דיוק זה, ולמדים, כי להיפך, מאחר והנושא במשנה הוא שני כלים, הרי הייתי יכול ללמוד הפוך, כי רק בכלי השני קיימת מציאות של חצי נזק, אולם בכלי הראשון, אפילו התגלגל לא הייתי סובר כך, כי בכלי ראשון לא ניתן לחלק.

### לימוד מדויק, והפיכת הסברא, דאדרבא איכא למידק איפכא

[התוס' מעלים אפשרות לדייק ומתוך משמעות, כלומר סברא, אלא שהם עוקרים זאת בסברא הפוכה, שהיא עצמה בנויה על גוף המקור. מילות המפתח "ליכא למידק" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'.

אלא כדרכנו, שהתוס' משתמשים לא רק בכלי למדני אחד, אלא בשילוב, הרי מילות המפתח הינן "ומדתנן .. דמשמע .. ליכא למידק, דאדרבא .. איכא למידק איפכא". כי עד שהינן מדייק בחילוק בין נזק שלם לחצי נזק, עליך לראות על מה המשנה לא דיברה. ועד שהינך מנסה לפשוט לכיוון אחד, הרי אדרבא, ניתן לאידך גיסא לפשוט בדיוק בכיוון ההפוך, שהרי ולא מפליג בראשון גופיה.

ועם היות ומילות המפתח למידק איפכא גם הן מופיעות מספר פעמים בתוס', הרי הכוח העצום בלימוד הבנת התוס' היא קשירת שני הצדדים יחדיו.

### הסברא הוסברה באופן ייחודי על תוס' רבינו פרץ

וא"ת, ליפשוט (מר) מדקתני על הא' - משלם נזק שלם, דמשמע דוקא כשנשבר באותו מקום שדרס. אבל במקום האחרון - לא, דלא אזלינן בתר מעיקרא. י"ל דאדרבה, לפשוט לאידך גיסא, מדקתני על האחרון - חצי נזק, משמע אבל אם היה הא' במקום האחרון - חייב נז' שלם, דבתר מעיקרא אזלינן.

### זרק כלי מראש הגג כו' -

נראה,

**דאם זרק אבן או חץ על הכלי,  
ובא אחר וקדם ושבירו, דפשיטא דחייב,  
ולא שייך כאן - מנא תבירא תבר,**

שנינו זאת כבר במשנה ובברייתא?! ומשיבה הגמרא: לא, רבא את דין עגלה מושכת בקרון קא משמע לן. להשמיענו, שאם הייתה בהמה מושכת בקרון, שלגבי זה, אם עלה קרון שהזב יושב עליו על גבי כלים, נטמאו הכלים מדין "מדרס הזב", כך גם לגבי נזיקין, אם בהמה משכה קרון על גבי כלים, וניזוק, הרי דינו כהיזק שנעשה בגופה, ומשלם נזק שלם. ואולם, אם הקרון התזו צרורות מתחתיו, שבאופן זה הזב אינו מטמא, גם בניזיקין - דינו כצרורות, ואינו משלם אלא חצי נזק.

### התוס' מבהירים, כי החידוש הוא רק לשלול זרק, אבל היסט לא בידי ממש - עדיין הוא היוק שלם

[על מנת לסתור כלל מספיק להביא דוגמא בודדה. ומובא במילות המפתח "אין זה הכלל דוקא". וכאן מוכיחים התוס', כי אם הזב מבצע היסט - הרי הוא מטמא. אך אם יהיה הפסק של היסט על ידי מקל - מאחר ולא נגע ישירות - הרי הוא טהור. אבל מאחר ורצינו להעביר מעולם הטומאה לעולם הנזקין - כאן זה אינו תופס, מאחר ואין הבדל כיצד הזיק, שזה הרי בא ממש מכוחו, וחזק הוא מצרורות, ובוודאי שלעניין נזקין חייב הוא נזק שלם.

אם כן, מה שהביאו את הכלל, כן צריך למצוא בו היגיון, והוא נועד לומר כי זרק כבר דומה לצרורות. ומתבאר הדבר במילות המפתח "וכל עיקר האי כללא - לא בא אלא למעט". וכדרכנו הכללים בתוס' בעצם בנויים משני שלבים, עם היות והכלל אינו מדויק לחלוטין - הרי בכל זאת הוא בא לצמצם מקרה אחד, שבו היינו אמורים לטעות. ומאחר והכלל הוא דבר שקליט מובן, וניתן לזכור אותו, כי הוא מלא חן - הרי למרות שאינו מדויק לחלוטין - מביאים אותו, ומדייקים מה כן ניתן ללמוד ממנו, ומה לא.]

### בתר מעיקרא אזלינן כו' -

**ומדתנן דרסה על הכלי ושבירתו,  
דמשמע הא נתגלגל למקום אחר,  
ונשבר שם חייב ח"נ - ליכא למידק,  
דאדרבה מדמפליג בין ראשון לשני,  
ולא מפליג בראשון גופיה - איכא למידק איפכא.**

### כיצד יש לדמות את דרסה על כלי ולא שברה אותו, ואותו הכלי נתגלגל למקום חדש ושם נשבר

הגמרא מביאה את חקירתו של רבא: בעי [נסתפק] רבא: דין צרורות שלמדנו שמשלם חצי נזק מדובר כשהתיזה הבהמה צרורות שהם פגעו בכלי ושבירוהו, כיצד יהיה הדין אם דרסה הבהמה על כלי ולא שברתו, ונתגלגל מחמת הדרסה למקום אחר ונשבר, כלומר, אם התיזה את הכלי עצמו ומכח פגיעתו במקום אחר נשבר, מעשה זה תחילתו נעשה על ידי גופה, שדרסה והתיזה את הכלי, וסופו נעשה על ידי כוחה, כי נתגלגל למקום אחר, ושם נשבר, מהו? האם דינו כצרורות ומשלם רק חצי נזק, או שמא משלם נזק שלם.

יצדדי הספק הם: האם בתר מעיקרא אזלינא, האם הולכים אחר תחילת המעשה, כשדרסה את הכלי, וגופיה הוא, והרי זה נעשה בגופה, וחייב נזק שלם. או דלמא, בתר תבר מנא

אי נמי,  
אי אדלי קאי,  
מצינו לפרש,  
דנפסק היינו שהותר הקשר,  
שהיה ביה הדלי קשור בחבל.

**ההיזקים של התרנגולים באופן ישיד ובאופן עקיף, מתי נזק שלם ולדעת מי, ואיזה עיקרון הלכתי זה מבטא (האם אזלינן מעיקרא)**

הגמרא מביאה את הברייתא מהתוספתא, תנו רבנן: תרנגולים שהיו מחטטין [מנקרים בחרטומיהם] בחבל המחובר לדלי, ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלם בעל התרנגולין נזק שלם על הדלי, כיון שעל ידי פסיקת החבל נשבר הדלי, אין זה נחשב כהיזק של צרורות.

לאחר מכן מביאה הגמרא את ספקו של רבא, שאם דרסה הבהמה על כלי, והוא עצמו לא נשבר, אולם הוא התגלגל מחמת הדריסה ושבר. וכאן השאלה האם הולכים אחרי מעיקרא, שהמעשה הראשון היה מכוח הבהמה, ונקרא גופיה, או שמאחר וזה בא לא ממעשה השבירה של הכלי שלא צלח, אלא מכך שהכלי עצמו ניתו - והרי זה צרורות.

ודין דומה חל עם תרנגולים, שעם היות ודרכם לרקוד, הידוס, אלא מההידוס הזה ניתו צרורות והזיקו. ויש בזה גם את מחלוקתם של רבנן וסומכוס על גדר של צרורות, שחכמים מחייבים בהם רק חצי נזק, ואילו לסומכוס התשלום אף בצרורות הוא נזק שלם.

ועל מנת להכריע את ספקו של רבא מביאים ברייתא נוספת, עליה נדון. תא שמע: תרנגולין שהיו מחטטין [מנקרים בחרטומיהם] בחבל דלי, ונפסק החבל ונשבר הדלי - משלמין נזק שלם. שמע מינה: בתר מעיקרא אזלינן, כי אם יש כאן נזק שלם, הרי זה חל ממעשה הניקור בגופם, ולא משבירת הדלי שהוא צרורות.

ומנסה הגמרא לדחות ולומר, כי ניתן להעמיד כי הדין אינו על הדלי שנשבר, אלא על החבל, ובחבל ברור שהם עשו בו את מלוא הפעולה, וזאת הסיבה לנזק השלם. אלא שעל נסיון העמדה זה, תרגמא בחבל, מקשה הגמרא, והא חבל - משונה הוא. שאם התרנגולים מזיקים היזק במקור ובאכילה, הרי ממתי אוכלים חבל?

### התוס' נעמדים לבאר מה כאן משונה

שאם אומרים אנו כמו אמרנו בתחילה, כי העיקר כאן על הדלי, הרי פעולת הניקור של התרנגולים אינה משונה, כי התשלום אינו על החבל, אלא על הדלי, ואת החבל מדובר רק בחבל בלוי, שמתרחשים כאן שני דברים, יש מניע לתרנגולים למצוץ את המים שבחבל, וגם מאחר והוא בלוי, הרי בקלות הוא נקרע.

ועוד, שמאחר וזה מעשה משונה לקרוע את החבל, וכל המעשה כאן משונה, הרי גם שתוצאת ההיזק הינה על דלי, הרי מאחר ואפן המעשה אינו רגיל, לא היו יכולים לחייב על כך נזק שלם. אבל כעת שאנו מעמידים כי החבל הוא הנושא העיקרי, הרי על מנת שיהיה עליו תשלום הוא חייב להיות חזק, ושוב חזר לנו הקושי, שכאן יש מעשה משונה.

**דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא,  
לא משכחת בצרורות ח"נ,  
וסברא פשוטה היא לחלק,  
בין זורק אבן לזורק כלי עצמו.**

### שתי סוגיות לעניין האם הולכים אחר מעיקרא

הגמרא הביאה את ספקו של רבא, שדרסה על כלי, ולא נשבר, ולאחר מכן נתגלגל במקום אחר ונשבר, ומחמת ההתזה נשבר בשלב השני. והספק הוא האם להתייחס לכך כנזק שלם או לחצי נזק בצרורות. וניסתה הגמרא לפשוט זאת מדיון של רבה, על מי שזרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל, ועל כך אנו אומרים כי עלינו להסתכל על כך שהוא במקלו רק שובר כלי שבור, ופטור לחלוטין. ונמצא כי רבה הולך אחר תחילתו. ודוחה הגמרא, שעדיין רבא מסתפק בהשוואת שני הדינים.

### התוס' דנים בציוד חדש, בו הוא זורק אבן או חץ על הכלי, ואחר בא ומשברו במהלך תעופתו

ראשית, התוס' מציירים ומבארים את הדין, אם אנו הולכים אחר הווה ועבר, הרי מצד הזמן, ידוע לנו שעתיד כלי זה להישבר, בשעה שהחץ יפגע בו. ומדייקים התוס', שאף שיבוא אדם וכעת ישבור את הכלי, הרי הוא מתחייב כעת, ואין אנו אומרים ששבר כלי שבור.

הוכחת התוס' היא בדרך השלילה, כי זריקת אבן היא בעצם פעולת הצרורות, שהאבן ניתנת ועתידה היא לפגוע. ואף שבא הדבר מגופו של הראשון, הרי זה בכלל חידוש שיש כאן חצי נזק. ואם היינו הולכים תמיד על הזמן הראשון ולפיו מחייבים - הרי כל דין הצרורות היה מתבטל.

### ההכרח לחלק בין שני דברים שרק נראים דומים

[בשעה שהוא זורק את הכלי, הרי המעשה שבירה - כבר נעשה בגוף הכלי עצמו. ולכן ניתן להתייחס שיש כאן כלי שבור. ונמצא כי החיוב מופיע כבר בתחילה, שהרי הוא עושה פעולה בכלי עצמו. ואנו מתייחסים לב"כוח" שהוא ממש כמו ב"פועל" כלי שבור. בניגוד לכך, כל עניין תעופת אבן או חץ - קרובה היה במהותה לצרורות, ואין אנו כאן הולכים אחר ידיעתנו שאכן עתיד הוא להתרסק, כי החיוב טרם התרחש. ומילות המפתח של התוס' הינם בתחילה לשלול את המקרה החדש. "ולא שייך כאן .. דאי אזלינן נמי הכא .. לא משכחת. .. וסברא פשוטא היא לחלק."]

[דף יח עמוד א]

### והא חבל משונה הוא -

**בשלמא, אי אדלי קאי,  
איכא לאוקמא בחבל גרוע וישן ובלוי,  
דאורחיה הוא ליפסק בחטישה מועטת,  
שמחטטין למצוץ המים שבחבל,  
אבל השתא דקאי אחבל,  
ע"כ איירי בחבל חזק, דשייכא ביה תשלום.**



לשלם רק חצי נזק, אם כן יקשה, ואלא הא דבעי רב אשי לקמן: כח כחו, לסומכוס, ככחו דמי או לאו ככחו דמי? כי אז היינו יכולים לפשוט את בעיית רב אשי, ולהכריע דלאו ככחו דמי.

### התוס' מציעים לשון שבו אנו מרימים ידיים לשני הכיוונים

לכאורה יכלה הגמרא לומר, כי מהברייתא - אכן לא ניתן לפשוט לאף כיוון, כי בכל כיוון שננסה לפשוט - יש לנו דחייה, אלא שממילא מצאה הגמרא דרך חדשה להעמיד את הברייתא באופן מחודש, שבכלל אין כאן מציאות של כוח כוחו, אלא שהתרגול עשה את שתי הפעולות, גם הפסיק את החבל על ידי שחיטת בו, ולאחר שנפסק החבל, המשיך וגילגל את הדלי, וממילא אין כאן מקום להכרעת דברי רב אשי.

### מהלך של קושי שהיה יכול להיאמר בשלב אחד של הסוגיא, יכול להיפתר בשל התירוץ החדשני בהמשך

[כלומר, אלמלא היתה מוצאת הגמרא להעמיד בתירוץ מוצלח, אכן היה מקום לגמרא להרים ידיים ולומר, שאכן מברייתא זו - לא מצאנו הוכחה ברורה. ואז היינו יכולים לומר, שלא ניתן לפסוק את ספקו של רב אשי, כי הברייתא - הינה לשיטת חכמים ולא סומכוס. ואז היתה הכרעה רק על הנושא של רבא, שאזלינן מעיקרא. אבל גם את זה לא היה ניתן להכריע, כי היינו אומרים כי הברייתא היא בשיטת סומכוס, וכאן בכוח כוחו הוא אכן מודה.

כלומר, התוס' מקבלים מצב זה ואכן אומרים שהוה מצי למימר, אלא מאחר ומשני שפיר, זה מציל אותנו לומר את מה שהיינו יכולים לומר לפני העמדתו של רב ביבי בר אבבי, דקאזיל מיניה מיניה.]

### ועל הגדיש משלם ח"נ -

לקמן (דף כב.) מפרש,

למ"ד 'אשו - משום חציו',

על כל הגדיש - משלם חצי נזק,

דחציו דכלב הן, והוי צרורות,

לבד ממקום גחלת;

ולמ"ד 'אשו - משום ממנו',

על כל הגדיש - פטור,

ועל מקום גחלת - חצי נזק, בדאדייה אדויי.

### מובאת המשנה כאן, שעל אש היוצאה מהחררה - משלם על נזק הגדיש חצי נזק

מביאה הגמרא הוכחה מהמשנה בהמשך הפרק. תא שמע: הכלב שנטל חררה [עוגה המונחת על גבי גחלים, והגחלים דבוקים בה, ונטל הכלב את העוגה עם הגחלת הדבוקה בה], והלך לגדיש, ואכל את החררה, והדליק את הגדיש: על אכילת החררה - משלם נזק שלם, דהוי נזקי שן, ועל הגדיש שנשרף - משלם חצי נזק.

ומדייקת הגמרא: מאי טעמא על הגדיש משלם חצי נזק? לאו, משום דהויא להו צרורות, שהכלב הזיק בכחו, שהניח

ומתוך כך מתרצים התוס' אופן אחר, שאכן החבל הינו בעל ערך כספי וחזק, אבל פעולת החיטוט הינה על הקשר, שזה כן ניתן לביצוע ברגילות ובקלות. שבאים לנקרו על מנת למצוץ המים מהחבל. ואז אכן את החבל עצמו כמעט בלתי אפשרי על ידי ניקור, וזה משונה, אבל להתיר את הקשר זה כן אפשרי.

### התוס' מציעים מדוע הגמרא הקשתה על הנסיון לבאר שמדובר על חבל הניזק ולא על הדלי

[הגמרא בתחילה דנה, שעיקר הנושא הינו הדלי, אלא שאז תשלום הנזק שלם הוא על הדלי. ואז חזרנו לדיון שיש הוכחה שהולכים מעיקרא. ואז הגמרא ניסתה לבצע מהפך, ולתרגם כי הנושא הינו החבל.

אבל כאן עולה בעיה אחרת. כאשר היה זה בתחילה על דלי, לא היתה בעיה עם החבל, כי אכן בקלות יש רגילות שיפסק בחטיטה מועטת, כי לא עליו התשלום. אבל קיים כעת בעיה אחרת, שאמנם הצלחת לצאת מגדר של ההכרעה מעיקרא, אבל נוצרה בעיה חדשה מכיוון שני. מעשה החטיטה כעת הינו משונה.

ואכן פעמים רבות התוס' מציעים את העימות בין שני מצבים, בסברות הפוכות. ומילות המפתח הינן "בשלמא אי .. איכא לאוקמא .. אבל השתא דקאי .. על כורחך בחבל חזק".]

### תפשוט דלאו ככחו דמי -

הוה מצי למימר,

דזיל הכא - קמדחי ליה,

וזיל הכא - קמדחי ליה,

אלא דבלאו הכי - משני שפיר.

### בברייתא שני כיוונים, ואיננו מצליחים לפשוט אף צד

הגמרא דנה בשני דיונים, הדיון האחד הוא לפשוט את האיבעיא של רבא, האם הולכין אחר מעיקרא. ובתחילה עם החלק הראשון נראה היה שניתן לפשוט. תא שמע: תרגולין שהיו מחטטין [מנקרים בחרטומיהם] בחבל דלי, ונפסק החבל ונשבר הדלי - משלמין נזק שלם. שמע מינה: בתר מעיקרא אזלינן, ונחשב שנשבר מחמת מה שניקרו בגופם את החבל ולא מחמת צרורות שנפל הדלי על הקרקע ונשבר, ולכן משלמין נזק שלם. אם כן יש לפשוט משם את הספק של רבא, שהולכים בתר מעיקרא, ולא אחרי הגורם ששבר את הכלי בפועל.

אלא שכעת מגיע שלב שני. שנעמיד את הברייתא כסומכוס, שאף לשיטתו על צרורות - משלמים נזק שלם. אבל אז מגיעה סוף הברייתא, שאם ניתז שבר מהכלי הראשון וניתז ושבר כלי שני, הרי על הכלי השני הוא משלם רק חצי נזק.

ואם כעת אנו לשיטת סומכוס, נצטרך לנסות ולומר כי שאני ליה לסומכוס בין נזק כחו לכח כחו, שסומכוס מחלק בין נזק שנעשה על ידי כוחו [כגון הדלי שנתגלגל מכוחו] לנזק שנעשה על ידי כח כוחו [כגון הכלי האחר שנשבר משבר הדלי שעף עליו], ורק בנוק שנעשה על ידי כוחו חולק על רבנן וסובר שמשלם נזק שלם, אבל על נזק של כח כוחו - מודה שצריך



**התוס' מפרשים כי אמנם הגמרא הביאה תא שימע, כמשנה, אך אין הדבר מוחלט, ויש לבאר כיצד היא מתבארת, מכיוון שיש בה מחלוקת אמוראים**

[מילות המפתח כאן אינו רק נתינת מקום "לקמן מפרש", אלא הרחבה, שבעצם יש כאן צורך להבין את מה שנאמר בהמשך הגמרא, שיש כאן שתי דעות "למאן דאמר ... ולמאן דאמר ..." ולכל דעה יש גם דיוק על המציאות וגם טעם שונה. מכיוון שכאן הציגו את הפשט רק לפי רבי יוחנן. ולכן דייקו התוס' בתחילה, כי לסברא זו מדובר שהניח את החררה כדרכו של הכלב. ולכן על מקום החררה אכן משלם נזק שלם.]

## נזק שלם מגופו מי אשכחן -

פירוש, בני אורחיה.

### קושיית רבא באופן התשלום של חצי נזק בצרורות

בעייתו של רבא לעיל קשורה בשתי תנועות הפוכות. חצי נזק שמצינו בנגיחה, הוא עבור התם. שמאחר שנגיחתו משונה, כלומר לא לפי הרגילות, אורחיה, הרי יש הפחתה לא רק בכמות התשלום, אלא גם באיכות התשלום, שמשמם רק מגופו, ולעולם לא יצטרכו הבעלים להביא כסף מביתם. ואם רצוננו להשוות חצי נזק, הרי מצד שני מדובר בצרורות שהיא דרכו בהליכה, ותמיד משלם ככל המזיקים מהמעולה בנכסיו.

אבל כאן עם היות ודיברנו על תשלום נזק שלם, שהוא בכמות המירבית, לא יתכן ששם נקל ונגרום שנקל עליו וישלם רק מגופו. כי כל ההקלה היא בעיקרה בכמות, ואז מאחר ואנו במחלקת המשונים, כבר שינוי לא רק בכמות אלא גם באיכות שישלם מגופו, ונקל עליו בכפליים.

### הגמרא מנסה לחלץ הוכחה לספקו של רבא מהמקרה על הכלב והחררה

תא שמע: דתניא: הכלב שנטל חררה [עוגה המונחת על גבי גחלים, והגחלים דבוקים בה, ונטל הכלב את העוגה עם הגחלת הדבוקה בה], והלך לגדיש, ואכל את החררה, והדליק את הגדיש: על אכילת החררה משלם נזק שלם, דהוי נזקי שן, ועל הגדיש שנשרף משלם חצי נזק.

ומדייקת הגמרא: מאי טעמא על הגדיש משלם חצי נזק? לאו, משום דהויא להו צרורות, שהכלב הזיק בכחו, שהניח הגחלת כאן, והלכה האש ושרפה את הגדיש, שאין זה הזיק בגופו.

ותני עלה, על ברייתא זו בתוספתא, שמשלם מגופו. ומוכח שחצי נזק צרורות מגופו משלם, ותפשוט ספיקו דרבא. ודחינן: ותסברא, האם סבור התנא לומר שמדין צרורות הוא יתחייב לשלם חצי נזק?

והא לרבי אלעזר, דפליג בברייתא על דין זה, וסבירא ליה שאף על הגדיש משלם נזק שלם, אי אפשר לפרש כן. כי אף אם נאמר שהוא משלם נזק שלם בצרורות לרבי אלעזר משום שהוא סובר כסומכוס, מכל מקום, שישלם נזק שלם מגופיה, מי אשכחן!? היכן מצינו שישלם נזק שלם מגופו?

הגחלת כאן, והלכה האש ושרפה את הגדיש, שאין זה הזיק בגופו.

### התוס' מבארים שבהמשך המסכת דין זה קשור בסברא האם אשו משום חציו או משום ממונו

הגמרא בהמשך, מביאה על משנה זו מחלוקת אמוראים, מה גדרו של הזיק אש. אתמר: רבי יוחנן אמר: אשו, השולח את הבעירה והזיקה, התורה חייבה אותו משום שנחשב חציו, וכאילו זורק חץ. וריש לקיש אמר: על אשו, חייבה אותו התורה משום ממונו המזיק, שהאש נחשבת כשורו ובורו שהזיקו.

וכעת מבינה הגמרא שלדעת רבי יוחנן - חייב רק משום חציו ולא משום ממונו. ולדעת ריש לקיש - חייב רק משום ממונו ולא משום חציו, והנפקא מינה ביניהם הוא בשולח בעירה בגחלת שאינה שלו, שלדעת רבי יוחנן - חייב משום שנחשב חציו, ולדעת ריש לקיש - פטור, משום שאין הגחלת ממונו.

### מדייקת הגמרא במחלוקתם, כיצד יש להבינה, וכל אחד מהם מבאר שונה כיצד הגחלת טופלה

מקשה שם הגמרא להבין את שתי הסברות. בשלמא למאן דאמר שעל אשו חייב משום שנחשב חציו (סברת רבי יוחנן), מובן מדוע אדם שהבעיר אש והזיק - חייב לשלם נזק שלם, ואילו כלב שהבעיר גדיש - חייב רק חצי נזק, לפי שחציו דכלב הוא, ונחשב שהכלב הזיק על ידי צרורות, שדינו חצי נזק. ואילו אדם המבעיר אש - חייב נזק שלם לפי שאין דין צרורות באדם.

אלא למאן דאמר שעל אשו חייב משום שנחשב ממונו המזיק (שיטת ריש לקיש), הרי האי אש - לאו ממונו דבעל כלב הוא, אלא של בעל החררה, אם כן מדוע חייב בעל הכלב לשלם על הגדיש חצי נזק (אלא כפי שמדגישים התוס', לפטור לגמרי). ואם כוונת המשנה שחייב על מקום שהניח את הגחלת, ששם הזיק הכלב בגופו, אם כן צריך לשלם נזק שלם, שהרי דרכו של הכלב ליטול חררה ולהניחו.

### מהדין רואים אנו מה ההתייחסות לגבי מקום הגחלת

ומתריצין: אמר לך ריש לקיש: הכא במאי עסקינן? המשנה מדברת באופן דאדייה אדויי, שהכלב זרק את החררה עם הגחלת על הגדיש, דעל חררה - משלם נזק שלם, כיון שהכלב הזיקו בגופו, ועל מקום גחלת משלם חצי נזק, כיון שהזיקו בכוחו על ידי צרורות, ועל גדיש כולה - פטור, כיון שהגחלת אינה ממונו של בעל הכלב אלא של בעל החררה. ואינו חייב מחמת צרורות, כיון שממקום הגחלת ואילך, דלקה האש מאליה. ועל אש של כלבו לא חייבה התורה.

ורבי יוחנן הסובר שחייב על אשו מחמת שנחשבת חציו, כיצד יבאר את המשנה? הוא יבאר, כי מדובר באופן דאנחה אנוחי, שהכלב הניח את הגחלת על הגדיש. לכן על חררה משלם נזק שלם כדין שן. ועל מקום גחלת - משלם נזק שלם, כי דרך הכלב להניח את החררה, והניחו שם בידים ולא על ידי צרורות. ועל הגדיש - משלם חצי נזק, כי כל מקום שהלכה האש והזיקה - נחשב חציו של הכלב, וחייב עליה משום צרורות חצי נזק.

## בתוס' רבינו פרץ האריכו והביאו את הטעם לדברי התוס'

תימא, הא אשכחנא נזק שלם מגופו, משונה קרן בחצר הניזק לרבי טרפון, וי"ל דה"ק נזק שלם בכי אורחיה מגופו מי אשכחנא, דתימא הא אשכחנא, דכיון דבעית למפשט מינה הבעיא, א"כ מיירי בצרורות דכי אורחיהו.

אלא כגון דשני בהא בגחלת דמדרבנן ניהא דאמרי חצי נזק, ור"א דאמר נזק שלם סבר לה כר' טרפון. ובצרורות דלאו אורחיהו דשני בגחלת והוי צרורות דקרן, אבל צרורות כי אורחיהו - כ"ע כסומכוס ס"ל בין רבנן בין ר"א, ולא תפשוט הבעיא.

## דרכם של התוס' להביא את משמעות הבעיה עם פירוש של עצם הנקודה

[החידוש כאן, כי במילת המפתח "פירוש" רמזו לנו לשורש הדבר. שמאחר ויש כאן צירוף של החמרה, גם נזק שלם וגם כי אורחיה, וודאי שלא מצאנו כלל מקום בו כנגד שתי החומרות ויבואו ויקלו שישלם באופן של מגופו. ומאחר וזו סברא כה חריפה להקל ולשלם רק מגופו, הרי רק אם יהיה מקרה מוצק, יהיה ניתן לסבור כך, ומעצם זה שלא מצינו - הרי אנו נשארם עם הסברא הברורה, שלא יעלה על הדעת להקל. וכל מה שמקל רבי טרפון הוא בקרן, שאינה כאורחיה, בהיותו עדיין תם.]

## במועד מתחילתו מי שמעת ליה אלא כגון דשני ואיעד -

זו גירסת הקונטרס.

ומפרש,

כיון דאיעד - הדר ה"ל כי אורחיה,

**וכי היכי דבצרורות כי אורחיהו,**

**שמועדים מתחילתן - חצי נזק ותו לא,**

**הא נמי דשני ואיעד - לא חמור ממועד מתחילתו,**

ואין העדאה לצרורות ששינה בהן,

ומדקתני דמשלם מגופו,

**אלמא דצרורות כי אורחיה - נמי מגופו,**

**ותפשוט דרבא.**

וקשה,

דהיכי פשיט הא דרבא,

**דלמא צרורות כי אורחיה - מעלייה,**

**אבל היכא דשני,**

אף על גב דאיעד - משלם מגופו,

**דצד תמות במקומה עומדת.**

**ואין לומר,**

דאין הכי נמי, **דלא אתי למפשט בעיא דרבא,**

אלא בא לומר, שיש ליישב הברייתא בענין אחר,

**דאין זה סוגית הש"ס.**

**ונראה כגירסא דגרס 'אלא כגון דאיעד',**

**ולעולם מצי למפשט בעיין,**

ולא תקשה מידי דרבי אלעזר,  
דלא פליגי בפלוגתא דסומכוס ורבנן,  
ולא בדשני כדקאמרת, ובפלוגתא דרבי טרפון ורבנן,  
אלא תרוייהו כרבנן דסומכוס,  
**והכא בצרורות כי אורחיהו ובדאייעד.**

**והשתא פשיט בעיא דרבא** דיש העדאה לצרורות,  
**דאיירי בצרורות כי אורחיהו,**  
וכן משמע מדקאמר או דלמא **תולדה דרגל היא,**  
**משמע דאיירי בלא שינוי,**  
וכן מדמייתי עלה הידוס - אינו מועד,  
דאכי אורחיה מייתי לה לעיל.

ותימה,

דלקמן (דף יט.) **מוכח דמיירי על ידי שינוי,**

**גבי הא דבעי רב אשי יש שינוי בצרורות,**

וקאמר ותפשוט מדבעי רבא יש העדאה,

מכלל דאין שינוי,

פירוש,

דאי יש שינוי - היכי אתי מרביע נזק לנזק שלם.

**וכן לקמן פריך והא משונה הוא,**

משמע דאי הוה מוקמא פלוגתייהו בהעדאה - ניהא,

**משמע דבעיא דרבא על ידי שינוי איירי.**

ונראה,

**דבתרוייהו מבעיא ליה, אם יש העדאה או לאו,**

דאי יש העדאה בצרורות כי אורחיהו,

**גם על ידי שינוי יש העדאה,**

**דעיקר העדאה בקרן כתיבה,**

ואי אין העדאה בכי אורחיהו,

**גם ע"י שינוי - אין העדאה,**

**דע"י העדאה - לא הוי טפי מכי אורחיה.**

ומה שפירש הקונטרס,

דבעיא דיש העדאה - לא שייך לאוקמא בכי אורחיה,

דכיון דהוי אורחיה,

מה לי פעם ראשונה, מה לי פעם רביעית,

**לאו פירכא הוא,**

**כיון דדמייה רחמנא לקרן בחצי נזק,**

**שייכא ביה העדאה.**

פירוש רש"י במקרה בו חזר בצרורות והעידו אותו על

כך

נחלקו האם יש העדאה לצרורות. ומאחר ועל צרורות משלם הוא חצי נזק, עדיין יש שאלה נוספת, האם הוא משלם מגופו או מן העליה. ומביאים התוס' את פירוש רש"י בלשונו הראשונה, שמבאר כי דיון הגמרא אינו על מקרה בודד של צרורות, אלא שהעידו אותו בכך, לאחר שחזר ועשאה שלוש פעמים. וכגון שהכלב נטל חררה עם גחלת בפיו ועשה זאת כבר ג' פעמים. ולשיטת חכמים, הרי כל הבהמות מועדות מתחילתן לכך, ואפילו במקרה זה משלמים על כך חצי נזק

### בחירת הגירסא הראויה

[מילות המפתח "נראה (עם השורש של גרס) דגרסינן" מכניסה אותנו בבחירת הגירסא הנכונה. וכעין זה מופיע למעלה מחמישים פעמים בתוס'. והחידוש שאין זה סתם בחירת גירסא, אלא שעל כל גירסא יש לעבור את כל הסוגיא, כולל התייחסות להמשך. כך שהכרעת גירסא דורשת כניסה להבנת עומק הדברים ולציין בדיוק באיזה אופן מדובר. וכאן הדיון הוא על בחירת הגירסא שיש לקחת ברש"י, שגם זה הוא בסיס לדיון, המקיף את כל מהלך הסוגיה.]

[דף יח עמוד ב]

### אלא הא דבעי רבא יש העדאה נו' -

ואף על גב דרבא לא הוה ידע הברייתא, מדבעי מגופו משלם, מ"מ דייק גמרא דנפשוט מינה תרוייהו. ודחי,

**דלא נפשוט מינה, לא הא ולא הא.**

**רבא ניסה להכריע במיוזן אחד, אך דחתה הגמרא את דבריו**

בעמוד הקודם הובאה חקירה אחת של רבא. "בעי רבא: חצי נזק צרורות, מגופו משלם או מעלייה משלם?" וכאן לאחר שראינו כי רבי אלעזר הכריע כי משלם מגופו. ומה שמשלם מגופו לרבי אלעזר, הוא משום שסבר כרבי יהודה, שצד תמות במקומה עומדת ולכך אף שהועד, מכל מקום לא נעתק הימנו דין התמות. ועל חצי הנזק אינו משלם אלא מגופו ואילו כעת מעלה רבא בשאלתו השניה כאן "לא הא דבעי רבא: יש העדאה לצרורות, או אין העדאה לצרורות?" ברור לנו שלא הכיר את הברייתא, ומציעים התוס', שלא שרבא עצמו בא להכריע, אלא שנפשוט מדבריו את שתי השאלות. ודחתה הגמרא שלא נפשוט אף אחת מהן.

### בין לרבנן בין לרבי אלעזר כסומכוס ס"ל -

**והיינו דיחוי דלמעלה ותסברא,**  
[אלא שלא האריך למעלה כל כך].

וא"ת,

**ולמה דחק לומר כסומכוס ס"ל.**

וי"ל,

**משום דאי כרבנן,**

**אם כן תפשוט - דאין שינוי לצרורות לרביע נזק.**

ועוד,

דאי בצרורות כי אורחיהו,

יסבור רבי אלעזר חצי נזק כרבנן,

**בצרורות ע"י שינוי - לא יתחייב נזק שלם,**

**אף על גב דסבר כרבי טרפון,**

ולא יותר, ואפילו חוזר הדבר ג' פעמים, לא חמור הדבר ממועד מתחילתו, ואם כן ניתן לפשוט את בעיית רבא (האם יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות), ומתוך כך רואים אנו שאין העדאה לצרורות ומשלם כגופו.

### יש להבין מה כאן מתרחש כאשר מעידים שהצרורות אינם כאורחיהו אלא בשינוי

אלא שכל הדיון מתחיל בשינוי, ולפי חשבון זה יוצא, כי בהמה אשר התיזה צרורות כדרכה ארבע פעמים, משלמת חצי נזק כדין צרורות, אבל כאשר היא משנה באופן שבועטת והתיזה צרורות, הרי אז ישלם נזק שלם, מאחר ויש העדאה לצרורות. אלא שזו מסקנה שאינה נראית בעליל. באשר תמיד מגיע השינוי ובא להקל. והפירוש הוא כי כל עוד היתה מתיזה צרורות בטבעה, לא התחדש דבר, ונשארה בתולדה של רגל, ולא תשלם יותר ממחצית הנזק. אבל מה ששינתה ואז עשו לה העדאה, היא נכנסה לתולדה של קרן המשונה, ודין הקרן המשונה החוזרת על עצמה, ונכנסה לייעוד הוא נזק שלם. וזו סברתו של רבי אליעזר. וכל מה שאנו למדנו הלכה למשה מסיני שעל צרורות הוא משלם חצי נזק, הרי זה רק לפי דרכן, שהן תולדה דרגל.

### התוס' דוחים את הנסיון לבאר את הסוגיא על פי גירסת רש"י הראשונה

מקשים התוס', כיצד ניתן לפשוט מכאן את רבא. כי אנו יכולים לתרץ את אותו הפסק של חצי נזק, שיש בו חילוק האם נהדבר נעשנה על ידי דרכו או על ידי שינוי. ואז נאמר, כי במקום שהדבר הפך לרגילותו ישלם מן העלייה, אבל במקום בו הוא הפך למועד, ויש חידוש בדבר, עדיין ישלם רק מגופו. כי בחינת הצד תמות שלו נשארה. ואפילו מקשים התוס', שאם תנסה לומר, שאכן כלל לא בא לפשוט את דברי רבא, אלא רק לבאר את הברייתא באופן אחר, גם את זה לא ניתן לומר.

ובלשון התוס' רבינו פרץ " ולא קאי למפשט בעיין, אלא בא לומר שעדיין יש ליישב הברייתא בעניין אחר, ולדחות הפשיטות. מיהו קשה, דאין זו שיטת התלמוד, לאחר שדחה בעניין אחד, חוזר ודוחה בעניין אחר כמו דשני ואיעד בשינוי דוהו דיחוי אחר.

### מתוך כך מעמידים התוס' כגירסא השניה ברש"י

מעמידים התוס' כגירסה השניה ושזה צרורות, אלא שאין כאן שינוי, אלא רק שביצעו עליו העדאה. ובכך הם מסלקים את הקשיים, ואכן מצליחים לפשוט את בעייתו של רבא. ושזה תולדה של רגל, ולא קרן, מאחר ואין כאן שינוי, ולכן הזכירו את הידוס התרנגולים. אולם הם מקשים על כך, מהסוגיה בהמשך. ומתוך קושי זה מתרצים, שאכן השאלה הינה כפולה. שבין אם מדובר על צרורות באופן הרגיל, הרי גם על שינוי יש העדאה, שהרי כל ההעדאה מתחילה בשינוי שחל בשור בקרן, הנהופכו מתם למועד. ואם אין העדאה ברגיל, הרי גם השינוי אינו יוצר את מציאות ההעדאה. ומתייחסים לרש"י וקושייתו בסוף דבריו מה לי פעם ראשונה או רביעית, זה אינו כיוון שברגע שדימו את הדבר לקרן, הרי כן יכולה להיות העדאה.

כי מוקי לה כסומכוס, לא פשיט מידי, דבעיא דיש שינוי ואין שינוי - לרבנן היא. ואכן התוס' כאן הביאו רק את תירוץ רש"י.

### גוף השאלה לגבי רביע נזק מופיעה בעמוד הבא כחקירה של רב אשי

בעי רב אשי: לרבנן, דסברי דצרוורות משלם חצי נזק, היכא ששינתה בצרוורות כגון שבעטה הבהמה ברגלה דהוי משונה ומחמת הביעוט התיזה צרוורות ושברה כלים מהו?

מי אמרינן יש דין שינוי לצרוורות, לשלם רביע נזק, דחשיב שינוי ומשלם רק רבע נזק, שהרי בצרוורות כי אורחיה משלם חצי נזק הלכך כשהוא משונה משלם רביע נזק.

או דלמא אין דין שינוי לצרוורות לשלם רביע נזק ואף היכא דהוה צרוורות על ידי שינוי משלם חצי נזק, שאין תמות ומועדות בצרוורות, כי לא מצינו תם שמשלם פחות מחצי נזק?

### תירוץ נוסף מדוע נצרך להעמיד כסומכוס ולא כרבנן

כל שיטת רבי טרפון בנויה על קל וחומר. שהרי שן ורגל ברשות הרבים הם פטורים, וחייבים נזק שלם ברשות הניזק. ואילו הקרן שהיא יותר מהם, שהרי מחוייבת ברשות הרבים, וודאי שגם היא תתחייב נזק שלם ברשות הרבים. אבל צרוורות זו מציאות בה אנו מקטינים את הרגל לחצי נזק, ברשות הניזק, ולא ניתן ללמוד כי צרוורות של קרן ישלמו יותר, מאותו הקל וחומר. אלא לא ניתן לומר שבצרוורות של שינוי ישלם נזק שלם. ועוד שרצה להעמיד חצי נזק על כך הגדיש כרבי יוחנן.

### סיבה נוספת שדחקה את רבא להעמיד כסומכוס ולא רבנן

מציעים התוס' שלכאורה היה יכול להעמיד כרבנן, ובאופן שהניח אותה בשינוי, ולא מצד צרוורות, שאז זה קרן, ולא היתה לנו הבעיה של יש שינוי לצרוורות האם מתחייב רביע. אלא שאז מאחר וברשות הניזק סובר רבי אלעזר כרבי טרפון, שישלם נזק שלם מקל וחומר. אבל אז לגבי שאר הגדיש הם כלל לא דיברו, ויתכן שישברו שהוא פטור לגמרי כריש לקיש, ואילו רבא העדיף שיהיה לפי רבי יוחנן המחייב חצי נזק, ולא כריש לקיש הפוטר.

### לא כל העמדה ראויה היא

[התוס' במספר מקומות מציינים ש"לא רצה להעמיד", כי בכל עניינן ההעמדה, שזה לדחוק למקרה מסוים, הרי עם היות ואתה מצליח לענות ולפתור בעיה אחת, הרי מאידך עלולה לצוץ בעיה אחרת. ולכן מלכתחילה זה מונע את הנסיון להעמיד באופן המסויים. ומאחר והעמדה היא בחירה (בניגוד להגדרות שלא יכלו להעמיד, או אי אפשר להעמיד, שזה לשון פסקנית, אלא כאן אמנם ניתן להעמיד, אלא שהמחיר לא משתלם). הרי כאן בתוס' הציגו את הצד השני "דניחא ליה", שהוא בחר לסבור באופן האחר, כי הבעיה בהעמדה היא בעייתית יותר.]

### היכא דלא מפריך ק"ו אית ליה דיו -

וא"ת,

**ונימא איפכא,**

ק"ו לשלם מן העלייה ודיו לחצי נזק.

### דליכא קל וחומר,

### דכיון דבצרוורות שן ורגל בחצר הניזק,

### אין משלם אלא חצי נזק,

גם צרוורות דקרן,

לא ישלם כי אם חצי נזק.

ולא רצה להעמיד,

### כרבנן ובמקום גחלת,

### וכגון דאנחה אנוחי על הגדיש בשינוי,

דניחא ליה למימר,

### דמשלם חצי נזק על כל הגדיש כרבי יוחנן.

### רבא בוחר להעמיד, כי גם רבנן במלב שנטל חררה,

### סוברים כסומכוס

רבא הסתפק בדין האם יש העדאה לצרוורות. מאחר וגם על צרוורות הוא משלם חצי נזק כדוגמת הקרן של תם, שמשלמת גם חצי נזק, המשתנה לאחר העדאה, או מאחר וזו תולדה של רגל, ואין ברגל גדר של תמות. ומבאר רבא כי שאלתו הינה רק לפי רבנן החלוקים עם סומכוס. אבל לגבי הכלב שנטל חררה, והלך לגדיש ואכל החררה והדליק את הגדיש אבל הכא, בין לרבנן ובין לרבי אלעזר, כסומכוס סבירא להו, דאמר: צרוורות, נזק שלם משלם! ולעולם לא איירי דאייעד בצרוורות. וטעמא מאי אמור רבנן חצי נזק הוא דמשלם, משום דמיירי בדשני בגחלת, שזרק הכלב את הגחלת בידו על הגדיש, דמשונה הוא, והוה תולדה דקרן, ולא אייעד. ובפולגתא דרבי טרפון ורבנן קמיפלגי רבנן ורבי אלעזר, דרבנן סברי שלעולם קרן תמה משלם חצי נזק מגופו, ורבי אלעזר סבר כרבי טרפון דמשונה בחצר הניזק נזק שלם משלם ומגופו.

וכיון שכך, אין לפשוט מברייתא זו את הספק אי צרוורות מגופו משלם, וכן אין לפשוט את הספק אי יש העדאה לצרוורות.

### מבארים התוס', כי כבר לעיל הובא עניין זה בקצרה

הגמרא רצתה בעמוד הקודם ללמוד כי מה שמשלם חצי נזק על הגדיש הוא מדין צרוורות, ובתוספתא נאמר שמשלם חצי נזק מגופו, ובכך רצתה לפשוט את ספקו של רבא, שחצי נזק צרוורות משלם מגופו. ואז דחתה הגמרא ותסברא?! ובקושייתה אמרה כי רבי אלעזר החלוק על דין זה וסובר כי משלם נזק שלם, וודאי שלא ניתן לומר כי ישלם נזק שלם מגופו. מדייקים התוס', כי בעצם הגמרא חוזרת לאותו דיחוי, אלא שכאן היא מרחיבה אותו.

### העמדה כסומכוס כנגד רבנן מצריכה התייחסות

וזה לשון התוס' רבינו פרץ: "יש מקשי, מי דחקו לומר כסומכוס? דאפילו לרבנן מיתוקמא שפיר דקאמר ר"א כר"ט. ויש מתרצים דה"ק דאפילו אי כסומכוס סבירא ליה - מיתוקמא שפיר וכגון דשני וכו' ולעולם ה"ה כרבנן. ודחוק, דלישנא משמע דדוקא קאמר."

ובקונטרס תירץ, דלא מיתוקמא כרבנן, דאם כן תפשוט מינה דאין שינוי בצרוורות לרביע נזק, מדקאמרי רבנן חצי נזק, אבל



ובמקומו מגיעה מציאות חדשה של חצי נזק מן העליה. ונמצא כי במציאות כזאת אין כאן לימוד קל וחומר רגיל, ואז בא הדיו וכאילו מוחק את הקל וחומר, ואפילו שהשארית משהו, הרי עדיף להשאיר את הקל וחומר כמה שיותר, ואז הדיו יהיה בעניין צדדי.

### לא כל רעיון הפוך אפשרי

[התוס' אינם שוללים את עצם הרעיון לומר הפוך. אלא שהם בוחנים אותו בצורה מסודרת. ויש לכך מספר שלבים. שלב ראשון - עצם ההצעה "ונימא איפכא" ומפרטים את הנסיון. שלב שני - אמירת המסקנה, השוללת "דהכי - שפיר טפי". שלב שלישי - להראות שהשינוי כאן כמות שהוא הוא הזעום ביותר "דאי אמר .. לא משנינן .. אלא שאנו מוסיפין עליו עוד". שלב רביעי - הצגת הבעיות ברעיון החדש. על ידי הוכחה בדרך השלילה "אבל אי אמרת .. עקרת ליה לגמרי .. דמפקא ליה .. ומוקמינן". השלב החמישי - והרי ידוע לנו הכלל, דכל הפחות שנוכל לעשות קל וחומר - יש לנו לעשות, דלגמרי הוה לן למימר דיו, דאי לא מיפרך קל וחומר.]

[דף יט עמוד א]

### ובהא קמיפלגי -

תימה,

**מנליה דפליגי,**

**דלמא רמי בר יחזקאל - בדאייעד,**

ואמרי בי רב - **בדלא אייעד.**

וי"ל,

**דא"כ מאי קמ"ל אמרי בי רב.**

**ואין לתמוה היכי פליג אברייתא,**

**דסתם אמרי בי רב משמיה דרב,**

**ורב - תנא ופליג.**

א"נ,

**משום דלא מיתני בי ר' חייא ורבי אושעיא,**

לא מותבינן מיניה תיובתא.

### הגמרא מנסה להביא הוכחה נוספת לפשוט את שאלת רבא, האם יש העדאה לצרורות

מביאה הגמרא מחלוקת והיא מנסה להעמיד שהיו כאן שני מקרים של נזק מחמת קול, שזה רק בצרורות, שאינו מכוחה הישיר של החיה. ומנסה להעמיד, שמדובר שהיה זה ג' פעמים. ומה שנחלקו, הוא בדיוק על השאלה האם יש העדאה או לא.

תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית, ותקע בו בקולו ושרבו, שנבקע הכלי מחמת הקול והוי צרורות, דבכחו הזיק, הרי זה משלם נזק שלם. (משמע, שלפיכך נקט כלי זכוכית, לפי שכלים אחרים

וי"ל,

**דהכי - שפיר טפי,**

**דכי אמר דיו לענין מגופו,**

**לא משנינן** לח"נ כלל מכמו שהיה,

**אלא שאנו מוסיפין עליו עוד חצי נזק אחר,**

**אבל אי אמרת** דיו לחצי נזק,

**עקרת ליה לגמרי** מחצי נזק קמא,

**דמפקא ליה** מתשלומי גופו,

**ומוקמינן** אתשלומי עלייה,

**ובכל צד שאנו יכולין,**

לעקור קל וחומר ולקיים דיו,

**יש לנו לקיים.**

### ביאור הגמרא כיצד משלב רבי טרפון בין דיו ובין הקל וחומר

הגמרא רוצה לפשוט את ספקו של רבא האם צרורות משלם מגופו. ומקשה, עם היות ורבי טרפון סובר כי קרן בחצר הניזק משלמת נזק שלם, הרי זה מקל וחומר מקרן ברשות הרבים. שאם ברשות הרבים הקלה התורה בקרן, ואעפ"כ החמירה בשן ורגל, לשלם נזק שלם, הרי במשונה בחצר הניזק, גם יש להחמיר. ואז מאחר וברשות הרבים הקרן שילמה מגופו, נשתמש בכלל של דיו לבא מן הדין (כלומר למה שלמדת בקל וחומר) להיות כנידון. ולכן גם ברשות הניזק יהיה זה מגופו.

אלא את זה באה הגמרא ופורכת בהבנת שיטת רבי טרפון. שאין לו כלל זה. ומתרצת הגמרא, כי לרבי טרפון כן יש כלל זה, ומצמצמת את מה שרבי טרפון אינו מקבל דיו, שהוא רק בשעה שהדיו מבטל לחלוטין את הקל וחומר. כי אם נאמר שהדיו גובר, וכמו שישלם הקרן בחצר הניזק רק חצי נזק, הרי כל הקל וחומר התבטל. אבל במקרה שלנו, שהדיו בא ללמד אותנו רק את הדין הצדדי של משלם מגופו, הרי הקל וחומר נשאר, שהוא משלם נזק שלם ברשות הניזק - את זה כן יקבל רבי טרפון.

### מקשים התוס', שהרי גם בכלל זה ניתן ללמוד דוגמא שונה

עולה השאלה, לכאורה ניתן להפוך את הדברים. עד שאנו באים ללמוד בקל וחומר את הנזק השלם, כמו שלמדנו משן ורגל, ואנו אומרים כי הדיו נועד ללמד אותנו שמשלם מגופו. נוכל להציע כי הקל וחומר יהיה שישלם מן העליה, כמו בשן ורגל, ואילו הדיו ישאיר אותו בחצי נזק.

### תשובת התוס' שוברת את החצאי נזק לשניים, ומראה כי יש כאן שני דינים

בעצם יש כאן קל וחומר המעלה אותנו ממצב של חצי נזק המשולם מגופו. וכעת עומדות בשנינו שתי אפשרויות. לפי הקל וחומר שלמדנו, שהוא משלם נזק שלם, הרי בעצם אנו מוסיפים לו עוד חצי נזק מגופו, כי אז הדיו הוא על גופו. וזו ההצעה שהגמרא למדה.

אבל בהצעה שלך כעת בשאלתך, החצי נזק הראשון היה מגופו, וכעת אתה רוצה ללמוד, כי מה שהיה נעלם ונעקר,



המבעטת ביחס לצרורות, האם הבעיטה היא ישירה, ואז מאחר וזה משונה, ודומה לקרן שהוא בכוונה, וללא צרורות מחמת הבעיטה. ואילו מה שנאמר צרורות הוא הצרורות הרגילים, ואז כרבנן הסוברים כי היא משלמת נזק שלם על צרורות כדרכם. או שהצרורות הינם מחמת הבעיטה, ותשלום החצי נזק הוא מצד שמשונה הדבר, אבל אם היו הצרורות כדרכם אכן התשלום הוא נזק שלם וכשיטת סומכוס. ופשטו מהסיפא, כי כאשר דרסה - הרי זה כוחה, ואכן משלמת נזק שלם, ואילו על הכלי האחרון שאינו מכוחה, אלא צרורות היא משלמת חצי נזק, ולפיכך, לא ניתן להעמיד כסומכוס, שאצלו אין חצי נזק בצרורות.

### אלא כעת מנסה הגמרא להעמיד את המשנה בכוח כסומכוס

מה שלמדנו כי הכלי הראשון היה מחמת הדריסה, והכלי האחרון היה זה מחמת הצרורות, ולכן לא יכולנו להעמיד כסומכוס. אבל כעת אנו אומרים שמה שקראת לו הכלי השני, שהוא הצרורות, הוא כעת הכלי הראשון, והוא נקרא ראשון, מאחר והוא הראשון להתזה. ואילו האחרון הוא כבר כלי שלישי, שהוא השני להתזה. ומאחר והוא מגיע מכוח כוחו, הרי גם סומכוס יאמר, כי יש הבדל בין כוחו, שזה ההתזה הראשונה, ולבין כוח כוחו, שזו ההתזה השנייה, ובהבנה זו, סומכוס אכן יסבור כאן חצי נזק.

### מעירים התוס', מי לא ניתן לפרש כך את הברייתא המובאת בהמשך

זה לשון ר' ישעיה המובא בשיטה מקובצת ומבאר זאת כתוס'. "נהי דברייתא דמתניא עלה - ליכא לפרושה הכי. דקאמר במה דברים אמורים ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים - על הראשון פטור וכו' ומפרש לה תלמודא בהתיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד. ואי ראשון להתזה - למה לא יתחייב בראשון דומיא דשני, אם התיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד? אלא ודאי דראשון בלא התזה ופטור, דהוה ליה רגל. מכל מקום מתניתין יכולני לפרש ראשון להתזה ושני להתזה."

וכן הציג זאת הרשב"א בשאלתו שלא ניתן לומר זאת על ראשון להתזה "דהא לא אפשר לאוקמה הכין. דתניא עלה לקמן בסמוך במה דברים אמורים ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים, על הראשון - פטור, ועל האחרון - חייבת. ואי בהתזות? אי התזות? ברשות הרבים - אפילו על האחרון פטורה, ואי שתיהן ברשות הניזק? על שתיהן היא חייבת."

### רב אשי כרבנן מוקי לה ובעי לה הכי -

הוה מצי למימר דאת"ל קאמר,

את"ל לאו ככחו דמי,

מתניתין רבנן היא או סומכוס היא,

אלא עדיפא ליה למיבעי, ביש שנוי ואין שנוי.

ונראה,

דבעיא דלעיל לא היתה,

אלא אי מתניתין איירי בצרורות כי אורחיה,

או ע"י שנוי ותו לא,

אין דרכם להשבר מקול תקיעת התרנגול, שקולו אינו חזק כל (כך)

ומאיך מצינו דאמר רב יוסף: אמרי בי רב: [בישיבתו של רב] סוס שצנף [תקע בקולו] וחמור שנער ושיבר את הכלים בקולו, משלם חצי נזק. מאי לאו, תרוייהו מיירי כגון דעבד, שתקע תלתא זימני. ודוחה הגמרא ששניהם מדברים על פעם יחידה, והמחלוקת היא רק על האם צרורות הינם נזק שלם כסומכוס, או חצי נזק כדרבנן.

### התוס' מדייקים שחייבים להעמיד שיש כאן מחלוקת

מקשים התוס', עד שהינך מנסה להעמיד בצורה כזאת, מדוע שלא נחלק ונאמר, שאצל רמי בר יחזקאל אכן היתה העדאה, ולכן לשיטתו נזק שלם, בעוד שאמרי בר רב, לא היתה העדאה, ולכן זה רק חצי נזק. וממילא אין ביניהם כלל מחלוקת הלכתית. אלא שאז עולה השאלה, וכי מה יש לאמרי בי רב להוסיף על הברייתא. כי זה אמירה שאין בה כל חידוש.

### התוס' חוקרים כיצד ניתן לחלוק על ברייתא

[התוס' לא רק שאומרים שיש לשים לב על דברי אמרי בי רב, אלא מסלקים את התמיהה האפשרית כיצד הוא בכלל יכול לחלוק על ברייתא. מאחר ותני רבי בר יחזקאל הינה ברייתא, הרי יש שני צדדים כיצד ניתן לחלוק עליה. או שאתה מחזק את החולק, ואז אמרי בי רב, הם לשיטת רב, שכוחו רב כמו תנא, ולכן יכול הוא לחלוק, או להחליש את הברייתא, ולומר, שמאחר ואין עליה את החותמת של רבי חייא ורבי אושעיא, שאינם בקבצי הברייתות שלהם, הרי אינה מסמיק חזקה, כי אם משובשת היא, שהראייה שלא עברה את הביקורת והסינון שלהם, ולכן ניתן להקשות עליה].

### וכי תימא ראשון להתזה -

ואף על גב,

**דלא שייך לפרש הכי ברייתא דלקמן,**

**דתני עלה במה דברים אמורים ברשות הניזק,**

אבל ברשות הרבים,

על הראשון - פטור, ועל האחרון - חייב,

ואי ראשון להתזה,

כך יכול להיות ראשון להתזה או ברשות ניזק,

או ברה"ר כמו שני להתזה,

**מכל מקום,**

**מתניתין - מצי שפיר מיפרשא הכי.**

השלב הראשון בו אנו דוחים שלא ניתן להעמיד את המשנה כסומכוס

המשנה מדייקת על המקרה בו הבהמה אינה משברת דרך הלוכה שעל כך היא מועדת. "היתה מבקעת, או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הפלים, משלם חצי נזק. דרסה על הפלי ושברתו, ונפל על פלי ושברו, על הראשון משלם נזק שלם, ועל האחרון משלם חצי נזק." ושאלו לגבי

אשי להעמיד את שאלתו. כי השאלה של השינוי היא לעניין חצי נזק ורבע נזק.

ונראה להביא את תוס' רבינו פרץ, המציג זאת בצורה מעניינת. "ד"ה רב אשי כרבנן מוקי לה ובעי לה הכי - וא"ת לר' אשי היכי בעי לה הכי? והא תלמודא לא מיייתי לה הכי, וכי פליג ר' אשי על בעיית הקדמונים? י"ל דרב אשי אית ליה דבני הישיבה מעיקרא קא בעו לה הכי כדבעי איהו, אלא ששאלו בלשון קצר, אי מיירי מתניתין בצרורות כי אורחיה או מחמת ביעוט. ותלמודא הוא דקמפרש לה לעיל לענין רבנן וסומכוס מדעתו, ולא ע"פ הקבלה, והשתא מפרש לה רב אשי בענין אחר, וכיוצא בזה לקמן פרק הגזול קמא (דף צט א) גבי אומן קונה בשבח כלי."

### מאחר והתוס' נוקטים בדרך חדשה, הרי הם מביאים על כך הוכחה מסוגיה אחרת

[במקום בו יש דרך של חידוש, הרי מאליו נדרש להוכיח זאת. והכוונה לא את עצם החידוש, אלא על עצם זה שסגנון כזה יכול להיאמר, ואף נאמר כבר במקום אחר. ומילות המפתח "כי האי גוונא איכא" מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס'. או "וכאי גוונא איכא". "דכי האי גוונא איכא" וכאשר אנו משמיטים את ה"איכא" ונשארים עם ה"גוונא" זה מגיע קרוב לחמש מאות פעמים.]

### הוכחה על מקרה נוסף שהגמרא עברה בבעיא מנושא אחד לנושא חדש

החידוש כאן רמוז במילות המפתח שבתחילה ראינו את הלשון "והש"ס הוסיף" וכאן אנו רואים "שהוסיף הש"ס". במסכת בבא מציעא אנו רואים שתי חקירות שנצמדו, החקירה הראשונה קבלנות בבל תלין, והחקירה השנייה שהוצמדה, האם האומן קונה בשבח הכלי. "בעו מיניה מרב ששת: קבלנות עובר עליו משום בל תלין או אין עובר משום בל תלין? אומן קונה בשבח כלי - והלוואה היא, או אין אומן קונה בשבח כלי ושכירות היא?"

ומבארים שם התוס' היטב את צורת הלימוד הזאת "והנך דבעו מרב ששת - לא הזכירו בבעייתן אומן קונה בשבח כלי, אלא סתם שאלו קבלן עובר בבל תלין או לאו. והגמרא הוא שאומר אומן קונה כו', שלפי הפשט - בו תליא הבעיא. ולהכי קאמר נמי לימא מסייע ליה, שהיה סבור הגמרא דהא בהא תליא."

### הרחבת הדברים במסכת ב"ק, שהגמרא היא זו שמרחיבה את השאלה מדעתה

התוס' במסכת ב"ק שוב משתמשים בעניין זה. באותה החקירה. "דבעו מיניה [שאלו] מרב ששת: הנותן לאומן לעשות עימו בקבלנות, האם עובר עליו משום "בל תלין", או אינו עובר?" והגמרא העמידה אמר שמואל בר אחא, לעולם מודה רב ששת ד"אומן קונה בשבח כלי". ואכן, הנותן כליו לאומן, אינו עובר בבל תלין, כיון שהאומן קנה את הכלי בשבח שהשביחו ויש כאן מכירה חדשה לאחר מכן. אלא, שיש קבלן שאינו משביח את הכלי, כגון בשליחא דאיגרתא, ששכר אדם בקבלנות להוליך לו איגרת מסוימת, ובכהאי גוונא חידש רב ששת שיש דין "בל תלין" בקבלן.

**והש"ס הוסיף מדעתו רבנן היא או סומכוס היא, ורב אשי מפרש, דאיבעיא להו אי יש שנוי לרביע או אין שנוי.**

**וכי האי גוונא איכא,**

פרק המקבל (ב"מ דף קיב. ושם ד"ה אומן),

**גבי בעיא דרב ששת,**

דקבלן עובר בבל תלין או אין עובר,

**שהוסיף הש"ס לומר,**

אומן קונה בשבח כלי כו',

**ורב ששת - שאלו סתם,**

ובהגזול קמא (לקמן דף צט. ושם ד"ה בשליחא), מוקי לה דמיירי בשליחא דאגרתא.

### הצגת חקירה ראשונה שיש ללמוד מהמשנה, לגבי ביעוט וצרורות מנתזים

המשנה מבארת כי אם היתה הבהמה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה, ושבה את הכלים - הרי זה משלם חצי נזק. אלא שכאן היתה חקירה בגמרא, כיצד נוצר חצי נזק זה. צד אחד סובר, שהמעשה היה מצד הבעיטה, שהיא בכוונה ודומה לקרן, והצרורות הם כאורחיהו, ואז משנתנו הינה כחכמים שעל צרורות גובה התשלום הוא חצי נזק. והצד שני יעמיד כי כל המשנה היא כסומכוס, שהוא סובר שעל צרורות מאחר וזה רגילותה ישלם נזק שלם, ואילו על בעיטה מה שהוא משלם חצי נזק הוא מחמת השינוי. ורצו מכאן להוכיח שנלמד לגבי שיטת סומכוס לחלק בין כוחו לכוח כוחו.

### כיצד רב אשי יבאר את החקירה שיש לעשות במשנה

מעמידה הגמרא שלשית רב אשי משנתנו אינה כסומכוס אלא כרבנן. והוא מציג את החקירה אחרת. היתה מבעטת, וההיזק שלא על ידי צרורות, או שהיו צרורות מנתזין, כאורחיהו ולא מחמת הביעוט - נדרשת לשלם חצי נזק. וכעת שני הצדדים הם, אם היה בה שני גורמים גם בעיטה וגם ביעוט תשלם רק רבע נזק, ויש שינוי או הצד השני יסבור שבכל מצב התשלום הוא חצי נזק, ואין שינוי. והכריעה הגמרא תיקו, כלומר, שני צדדי הבעיה שקולים, ואין האחד עדיף על חברו.

### התוס' מציגים, כי לכאורה היה ניתן להציג את החקירה אחרת, וזרכו של רב אשי - עדיפא

התוס', כדרכם, מציעים אפשרות שונה לבנות את הסוגיה. שאכן היה יכול לומר שהדיון כאן הוא בעל שני שלבים, שלב ראשון, שאם תרצה להעמיד ולומר בשאלה הראשונה האם כוחו כוחו נחשב ככוחו או לא, תענה שאינו ככוחו. ולאחר שאמרנו שכח כוחו אינו ככוחו דמי. אנו עוברים לשאלה השנייה, האם משנתנו הינה כרבנן או כסומכוס. אולם, לכתחילה רב אשי באחר להציג שיש כאן לכתחילה רק שאלה אחת, האם יש או אין שינוי.

### התוס' עונים כי מלכתחילה השאלה היתה שונה

כל שאלת הגמרא היתה מלכתחילה האם בצרורות המציאות היתה כדרכה או שיש שינוי. ומתוך כך בחר רב

**בתר דנייה ומשום בור.**

**ולאו דוקא קשרו,  
אלא כל היכא דלא אצנעיה - נקשרו דמי,  
כדקאמר 'אי דלא אצנעיה - פושע הוא'.**

**החילוק באיזו אופן נקשר החבל של התרנגול, ועל ידי מי**

שנינו במשנתנו: התרנגולין - מועדין להלך כדרכן ולשבר, היה דליל קשור ברגליו או שהיה מהדס ומשבר את הכלים - משלם חצי נזק. אמר רב הונא: לא שנו שמשלם רק חצי נזק אלא שנקשר הדליל ברגלי התרנגול מאליו. אבל קשרו אדם, חייב הקושר נזק שלם, דהוי בור, ואם נתקל בו אדם - חייב בנזקו.

דייקא הגמרא, כיצד יש להעמיד את דברי רב הונא. וביארה שממה נפשך לא ניתן לחייב את בעל הדליל בחצי נזק, אלא או שהוא פטור לחלוטין, וכגון שהצניע את החוט, או שהוא חייב במלואו כגון שלא הצניע ואז הוא הפושע, ואז הוא נדרש לשלם נזק שלם, כי הכלי שנקשר בחוט נעצר, ואז יש לנו נזק של בור.

**התוס' מבצעים הרחבה לדין**

[עם היות והמקרה שמדובר הוא שהדליל נקשר על ידי אדם, כלומר, על מנת שיתחייב הוא עצמו נדרש לבצע פעולה חיובית. ועל מקרה כזה חייב רב הונא. נוחתים התוס' להבנת עומק הדין, שמאחר ולא הצניע את החוט או הרצועה, הרי 'אי פעולתו' - בגלל היותה פעולת פשיעה, יש לה תוקף של פעולה של קשירה ממשית, בהיותו פושע. ומחילים עליה ב"כוח", כאילו קשרו ב"פועל". ומילות המפתח הינן "ולאו דוקא קשרו, אלא .. כקשרו דמי".]

**אלא מתני' בדאדייה אדויי -**

**ואיירי בדליל הפקר או דחבריה ואצנעיה.**

**כאשר התרנגול הוא שהשליך - הרי זה כעין צורות**

שנינו במשנתנו: התרנגולין מועדין להלך כדרכן ולשבר, היה דליל קשור ברגליו או שהיה מהדס ומשבר את הכלים משלם חצי נזק. אלא בהכרח, מתניתין לא איירי שניזוק אדם על ידי שנתקל בדליל, אלא ממה שניסתה הגמרא להעמיד את המשנה ולא הצליחה חוזרת ומעמידה את משנתנו באדייה אדויי, דהיינו שזרק התרנגול את הדליל ושיבר בזריקתו כלים, דהוי כדין צורות הניתזים מתחת לרגליו, ולפיכך אינו משלם אלא חצי נזק, ובכדאי גוונא אפילו אם קשרו אדם לא יתחייב בעל התרנגול לשלם אלא חצי נזק, והקושר פטור דהרי לא נתקל אדם בבורו. אלא שמאחר ומדובר שבצורות של בעלים היו הבעלים חייבים, וכל דין הצורות הוא בהפקר, לכן

ודברי התוס' שם ממש מאירים את העניין. "ההוא דלעיל - לא מצי לאוקמי בשליחא דאיגרתא, דהא בהדיא קתני הנותן טליתו. אבל בענין דרב ששת דהכא - ה"מ לאוקמי דאגריה לביטשא. וא"ת והיכי מוקי לה בשליחא דאגרתא, והא בהדיא בהמקבל (שם) פירש בעייתו דמספקא ליה אי אומן קונה בשבח כלי אי לא, דקאמר בעו מיניה מרב ששת קבלן עובר בבל תלין או אין עובר אומן קונה בשבח כלי ואין עובר או אין אומן קונה בשבח כלי ועובר? וי"ל שהם שאלו סתם, וגמרא הוא שמפרש שאילתו כן, שסבור שבוה מסתפק, וכן אורחיה דגמרא לעיל בריש פ"ב (דף יט.) ובכמה מקומות, ואין להאריך."

**במקום שאי אפשר לה אלא א"כ וכו' -**

**אין לפרש דאיירי ברה"ר,**

**ומיבעיא ליה, דאם אורחיה - פטור,**

**מידי דהוה ארגל,**

**מדלא קאמר היתה מהלכת ברשות הרבים,**

**כמו בבעיא דבסמוך,**

**ופירוש הקונטרס - עיקר.**

**האם אנו הולכים אחר התוצאה או אחר הפעולה**

הגמרא הביאה בעיא, שתמיד יש בה שני צדדים. "בעי מיניה רבי אבא בר ממל מרבי אמי, ואמרי לה מרבי חייא בר אבא: היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתות (פירש רש"י "בחצר הניזק מלאה צרורות ואי אפשר שלא תהא מנתות כו"), ובעטה והתיזה והזיקה, מהו? כיון דאי אפשר לה (שהרי מאחר וממולאת החצר בצרורות, וודאי שתהיה כאן תוצאה של צרורות, ולכן כי המציאות מכריחה אותה זה הופך להיות כדבר הרגיל) - אורחיה הוא (ויהיה הדבר דומה לדין צרורות דעלמא, ותשלם חצי נזק), או דלמא השתא מיהא מחמת ביעוט קמנתוה צרורות (ומאחר והמעשה נעשה בצורה משונה, הרי השינוי לצרורות מוריז זאת לחצי של החצי נזק צרורות ותשלם רק רבע נזק)? תיקו.

**התוס' כאן מדהישים שני צדדים, פירוש שנדחה, וחזוק פירוש רש"י**

[הכלל הראשון - התוס' מביאים בעוד קרוב לעשר מקומות ש"אין לפרש דמיירי". כלומר, אם נעמיד זאת באופן מסויים, הרי כאן הבעיה תהיה בכלל אחרת, ואז לפי הצד שזה כן אורחיה, היתה הבהמה נפטרת לגמרי. והוכחתם הינה מצמידות לבעיה דומה, שרק שם הובא היתה מהלכת ברשות הרבים. ומאחר וכאן לא הביא זאת, משמע שאינו נוגע לכאן.

והכלל השני - שהם תומכים בפירוש רש"י, וסגנון זה מופיע בתוס' כעשרים פעמים לדוגמא בסגנון הבא. "פירוש רש"י נראה עיקר" או "ופירוש הקונטרס וגירסתו עיקר".]

[דף יט עמוד ב]

**אבל קשרו אדם חייב -**

**פירוש,**

שחייב עליהם משום אש. ופירשו התוספות שהקושר היה חייב, אבל לא נזק שלם, לפי שבעל התרנגול גם כן חייב, ו"קשרו אדם" משמע שחייב הכל.

### מהות גדר האש בשילוב שכוח אחר מעורב בו

דבמזיק דאש נתחדש, דכל היכא דכח אחר מעורב בו - חשיב כאילו הוא בעצמו עושה הכל, ולדבריהם גדר הדברים הוא דחייב בעל האש אף על המעשה של הרוח, ומשום דחשיב כאילו עשאו בעצמו, ומשום סברי התוס' דהכא נמי יש לחייב את בעל הדליל, על הכח אחר של התרנגול שהזיק מחמת פשיעתו. ואילו רש"י סובר דוקא בכח אחר כגון רוח, דאין בכח הרוח להפקיע את מעשה האדם שהדליק את האש, אבל בדליל שנתגלגל מכח מעשה התרנגול הרי זה כח אחר כזה שיש בכחו להפקיע את המעשה הראשון של האדם, ולכך אין לחייב את בעל הדליל מדין אש.

### החידוש של התוס' זה היכולת לחבר מוחות

[ההבנה המחודשת בה אנו מלבישים על התרנגול גדר דיני חדש "דהאי - הוי כרוח מצויה". ומאחר ויש לתרנגול גדר זה, ממילא ניתן להגיע לכלל של צירוף, והזיקו בהדדי הדדי. ועם היות כי אבנו סכינו ומשאו יש בכל אחד מהן מרכיב של נזק מצד עצמו והרוח רק מקרבת את היכולת הראשונית שלהם להזיק גם כאן. הרי כאן ראיית התוס', שכמו שאש בלא הולכת הרוח אינה מזיקה, הרי הרוח כן מעורבת בתוצאת האש.]

### נקשר מאליו פטור -

דאיש בור - ולא שור בור.

מאחר ונקשר מאליו מוכיח כי פעולת נזק הבור אין האדם קשור בה - לכן הוא פטור

דליל הפקר, שעם היות והוא כעת קשור אל התרנגול ונתקל בו אדם וניזק, הרי זה כעין מציאות של בור, שהיא תקלה ברשות הרבים. אלא שתקלה זו אין לה כלל גדר של בור, באם הוא נקשר מאליו, כי הרי אין לו בעלים. וכל גדר הבור הוא כתוצאה מהאדם שחפר אותו, ודייקו בפסוק (משפטים כא, לג) וְכִי־יִפְתָּח אִישׁ בּוֹר אֹו כִי־יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יִכְסֶנּוּ וְנִפְלֵ־שָׁמָּה שׁוֹר אֹו חֲמֹר: כלומר, שרק אם האיש חופר את הבור, ומה שהפסוק דן לא רק מציאות הבור אלא גם על הדרך כיצד נוצר, באה על מנת לשלול שהשור עצמו, וכאן זה התרנגול חופר אותו מעצמו, הרי האדם פטור. וזאת המציאות של נקשר מאליו. הבאה לשלול, שהאיש יצר את הבור.

### קשרו אדם חייב -

לאו דוקא קשרו,

דהוא הדין אם היה במקום המוצנע,

והניחו במקום התורפה,

שפשע בו,

ואפילו לא הגביהו ולא קנאו,

ודלא כמו שפירש הקונטרס,

העמידו התוס' שהדליל הינו הפקר. או שהצניעו את החוט בביתם, ובוזה סיימו את הקשר שלהם אל החוט, כי אם לא הצניע אותו הרי הוא פושע וכתוס' הקודם. כלומר ההצנעה היא עצמה פעולת ניתוק של האדם. והתרנגול הוציאו ונקשר מאליו.

### הבנת ציור המקרה, הוא הגורר לא רק את הדין אלא גם את הטעם

דרש"י הכא אזיל לשיטתיה דהגדר בצרורות הוא כחו ולא גופו, ומשום סבירא ליה דבאדייה אדויי שנעשה ההיזק ע"י כחו - חשיב שפיר צרורות, ואף על פי שהדליל עדיין מחובר לרגל התרנגול, אבל מ"מ ההיזק נעשה מכח זריקת התרנגול, ולא מחמת חיבורו של הדליל לתרנגול, אולם הראב"ד אזיל בשיטת הרא"ש דגדר צרורות הוא דבר שאינו מחובר לבהמה, ומשום דליל שהוא מחובר לתרנגול - לא הוי צרורות, וכל מה דמשלם חצי נזק הוא רק משום דהוי משונה.

### וכי אתמר דרב הונא בעלמא אתמר -

דלא מתוקמא אמתניתין,

'דקשרו אדם - חייב' - משמע הכל,

ובדאדייה אדויי - חייב נמי בעל תרנגול.

ובקונטרס פירש,

דלא מתוקמא אמתניתין,

משום שהקושר היה פטור,

כיון דאדייה אדויי,

שלא נתקל אדם בבורו.

וקשה לפירוש,

מ"מ ליחייב משום אשו,

דהוי כאבנו וסכינו ומשאו שהניחו בראש גגו,

ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהדי דאזלי,

דהאי תרנגול - הוי כרוח מצויה,

מדפריך אי דלא אצנעיה - פושע הוא.

### דברי רב הונא עומדים בפני עצמם וזה משמעותם

דברי רב הונא הינם על דליל הפקר, שאין לו בעלים, ומאחר וקשור הוא לרגל התרנגול ונתקל בו אדם וניזוק. ואומר רב הונא את הדין, שאם נקשר מאליו - פטור. שהרי לחוט אין בעלים, וגם התרנגול החופר מציאות של בור אינה קיימת, כי כל איסור הבור נוצר רק מחפירת אדם ולא ממונו. אבל אם אדם קשרו - הרי הוא חייב. בכך שקנה את הדליל בהגבתו, וכעת זה בור. ועם היות ומקום התקלה השתנה בשל פעולת התרנגול שהזיזו, הרי יש כאן בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה.

### הטעם מדוע דברי רב הונא אינם קשורים למשנה שלנו

רש"י פירש, שאין להעמיד את דברי רב הונא על המשנה, משום שבאדיי אדויי הקושר היה פטור כיון שלא נתקל אדם בבורו, והקשה עליו התוספות, מדוע לא יתחייב משום אשו, שהרי התרנגול נחשב כרוח מצויה, והרי זה כמו אבנו סכינו ומשאו שהניחו בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בנפילתם



**אכילה על ידי הדחק, היא שרק המצב של הרעב, גורם לה לאכול סוג אוכל זה, אבל עדיין הינה אכילה לכל עניין, להתחייב נזק שלם**

המשנה דנה בנוקי שן, ושהיא מועדת לאכול את הראוי לה, בחצר הניזק. כמו בהמה האוכלת פירות וירקות, ואם אכלה כסות או כלים, מאחר וזה משונה - משלמת רק חצי נזק. והגמרא מרחיבה בברייתא וכן חיה שנכנסה לחצר הניזק וטרפה בהמה ואכלה בשר משלם נזק שלם. כי דברים אלו ראויין הם לחיה. וכן פרה שאכלה שעורין, שהן מאכל חמור, וחמור שאכל כרשינן שהן מאכל פרה, וכלב שליקק את השמן וחזיר שאכל חתיכה של בשר, שכל אלו הן אוכלין הראויין להם בשעת הדחק ומכל מקום, הדין דמשלמין נזק שלם, דהרי על כל פנים - לא הווי משונה. דבאמת ע"י הדחק כשהן רעבין - אורחייהו למיכלנהו, וממילא גם שלא ע"י הדחק [כשאינן רעבין] - שמיה אכילה, וכוונתו דמשו"ה אף כשאינן רעבין לא חשיב דבר משונה כל כך.

**הסוגיא בפסחים, בה רואים אנו כי החזירים אוכלים בשר, ואינו נחשב כלל כאילה בשעת הדחק**

במסכת פסחים מביאים מהמשנה באהלות, כי מדורות העכו"ם [דירות הגויים] טמאים, מפני שהם קוברים את נפליהם בבתיהם. ומת מטמא באהל. ואף על פי שאין לו אשה לגוי, בכל זאת המדור טמא, מפני שהוא חשוד על הזנות. וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך בו, אינו צריך בדיקה מנפלים, כי גם אם היה שם קבר של נפל, כבר חטטו שם החזיר והחולדה, ואכלו את הנפל. ואם כן, מדוע כאן בחמץ, לא נאמר גם כן, שאף על פי שראינו את החולדה כשהיא מביאה לכאן חמץ, מן הסתם כבר אכלה אותו, ואין צורך לבדוק שוב!?

ומתרצת הגמרא: אמר רבי זירא: לא קשיא: הא דשנינו במסכת אהלות שאין לחשוש לנפל משום שודאי אכלתו החולדה, מדובר שם בנפלים, שהם בשר. ואילו הא, במשנתנו מדובר, בחמץ, שהוא לחם. ולכן, בבשר, שדרך החיה לאוכלו כולו, היא לא משיירא ממנו כלום, ולכן אין צריך לבדוק לאחריה. אבל בלחם, כיון שהיא משיירא ממנו, צריך בדיקה, שמא השאירה מהחמץ.

**ר"ת מתרץ בפסחים, כי יש חילוק בין הבשר כאן, שנקרא אכילה על ידי הדחק לנפלים**

התוס' בפסחים ד"ה בבשר לא משיירא - "אומר ר"ת, דהיינו דוקא בשר נפלים דרכיך. דהא בפרק [שני] דב"ק (דף יט: ושם) חשיב חזיר שאכל בשר - אכילה על ידי הדחק."

נוראיתי מי שדייק כי אצלנו נאמרה הלשון חתיכה של בשר, שהוא נופל על בשר המיוחד לאנשים, ולכן הוא חתיכה על ידי הדחק. ולא חזיר שאכל בשר. כי לאכול מתוך הקברים והאשפה זו דרכו של החזיר, כולל שאוכל הכל כולל העצמות והגידין, ואינו משייר כלום.

**הדרך לתרץ חילוק בין שני מקומות הינו בחילוק**

[מילת המפתח של התוס' הינה "דשאני", המופיעה מאות פעמים בתוס'. כלומר לא ניתן להקשות, מאחר ומדובר בשני סוגים. והבשר הרך כדוגמת הנפלים, הוא

דקניה בהגבהה כשקשרו, ויש לו להאי דליל בעלים, **דכל תקלה שהניחה ברה"ר - מיחייב ביה משום בור, אף על גב שלא זכה בה,** דעד כאן לא פליגי רב ושמואל (לקמן דף כח:), אלא בדלא אפקריה, **אבל בדאפקריה, בין לרב בין לשמואל - היינו בור.**

**שיטת רש"י שרק אם הגביהו ויש בעלים - הרי הוא מחוייב בנזק של הדליל**

לומד רש"י כיצד נוצרת פעולת החיוב מכך שקשרו אדם, דקנייה בהגבהה, וכעת יש לו להאי דליל שעימו מזיק התרנגול בעלים, ומאחר ונתקל האדם בדליל והזוק, חייב בעל הדליל שיש כאן תקלה של בור.

**מאחר ומדובר בבחינת נזק בור, אין חובה שיהיו לו בעלים**

אולם התוס' מרחיבים דין זה, שמספיק שהאדם גרם לדליל שהתרנגול יוכל שיהיה קשור אליט. ולדוגמא אם הדליל היה מוצנע, והאדם העבירו למקום תורפה, הרי פשיעה זו היא שיצרה את הנזק העתיד. כי עצם התקלה שנוצרה היא הבעיה שהוא עצמו יצר, ואין לבור צורך בבעלים. ובכך הם מצמצמים את מחלוקת רב ושמואל, כי אם לא הפקירו ממונו הוא לשיטת רב ולא בור, אלא זה בבחינת שור. אבל ברגע שהפקיר גם רב מודה שהפקירן זו תקלת בור.

**הפעולה ההפוכה לצמצום של העמדה, היא לאו דוקא, אלא מזנים מקרה נוסף, והוא הדין גם בו**

[התוס' מרחיבים את הפירוש. שזה פעולה ההפוכה לאוקימתא המצמצמת למקרה מסויים. אלא כאן מביאים עוד מקרה בנוסף. ומילות המפתח "לאו דוקא .. דהוא הדין (או ה"ה)" מופיעים בתוס' למעלה מארבעים פעמים. וכאן אנו מרחיבים מחובת בעלות על הדליל, שהחיוב הוא גם אם גרם בפשיעתו ליצירת התקלה, שיש בה גדר של בור, אף ללא בעלות].

**וחזיר שאכל חתיכה של בשר -**

**אכילה ע"י הדחק היא כדמסיק.**

והא דתנן גבי מדורות הנכרים, ומייתי לה בפרק קמא דפסחים (דף ש.ו.), כל מקום שחזיר וחולדה יכולין להלך, **אין צריכין בדיקה.**

אומר ר"ת,

**דשאני נפלים - דרכיכי.**



בהיותה ברשות הרבים. וכאן השאלה היא בעצם לשיטת רש"י, לפי מה אנו הולכים, לפי האכילה, והרי היא ברשות הרבים ושן ברשות הרבים פטורה, או לפי הלקיחה, שזה היה מרשות היחיד, ואז היא חייבת. רש"י מבאר כי השאלה הינה גם על מציאות הפוכה, שהבהמה עומדת ברשות הניזק, והעמיר ברשות הרבים, והיא מגלגלת אותו לעברה, ואז מאחר והיא ברשות היחיד אוכלת, אם הדין נקבע לפי האכילה, כאן היא חייבת, ואם לפי מקור האוכל, מאחר והוא ברשות הרבים - הרי היא פטורה.

**התוס' מקשים שלכאורה שאלה זו כבר הוכרעה בהמשך**  
התוס' מקשים בחבילת קושיות. ועל כן זה אכן לשון קשה, המחייבת אותנו לצייר אחרת את המציאות. הקושיה הראשונה. המשנה דנה על הכלב שנטל חררה. והגמרא (כג, א) מפרשת שאם נאמר שהכלב אכל את החררה בגדיש אחר, שלא של בעל החררה, הרי מאחר ואכילה היא מנזקי שן, נדרש וביער בשדה אחר, ברשות הניזק, וכאן מאחר ואין הוא אוכל שם - הרי הוא פטור. ונמצא כי מאחר ויש כאן הכרעה, שהפטור הוא על מקום האכילה בפועל, לא ניתן לצייר את המציאות כפי רש"י ביאר מהו כאן הספק. והקושיה השני, מה שהבהמה מוציאה מרשות אחת לרשות שניה, אין כאן פעולה של גילגול. ולכן הלשון מתגלגל אין זו המשמעות.

**התוס' נוקטים לפי העיקרון של החקירה כיצד אנו מתחשבים במצב העכשווי או במה שעתידי להיות**

[המציאות אותה מציירים התוס', מבארת מצב ראשוני שאכן כעת הפירות בפנים, אלא מאחר והם מתגלגלים - עתידים הם להיות בחוץ. וכעת הבהמה באכילתה בפנים, מונעת מהם להגיע לחוץ. וכאן הדין הוא על מה מתחשבים, היות ובוודאות סופו להתגלגל, הרי עלינו להתייחס לפי סופו. ומה שאנו קוראים שיש לו דין של בפנים, הוא רק על דבר שאין סופו להתגלגל בחוץ. וראוי לצטט תוס' אחר ממסכת שבת, הדין על מציאות דומה. "דמתגלגל כיון דאין סופו לנוח - לאו כמונח דמי. אבל האי כיון דסופו לנוח - כמונח דמי." ונמצא כי מילות המפתח קשורות ב"סופו" או "אין סופו".]

**יש להבין מהי המשמעות שהבהמה עוצרת בפיה את האכילה**

וצריך ביאור מאי אכפת לן שהבהמה מעכבת את הפירות מלנוח ברה"ר, והלא סו"ס מאחר שהאכילה נעשית ברשות הניזק היה צריך להיות הדין שתתחייב כדין שן בחצר הניזק. ובתוס' רבינו פרץ ביאר בזה, דמאחר שבלא שהבהמה מעכבת בפיה היה סופן לנוח ברה"ר, א"כ הרי זה כאילו נטלת הבהמה ברה"ר ואכלתן ברשות הניזק, ובכה"ג פטור משום דבכדי לחייב בעינן שגם הלקיחה וגם האכילה יהיו ברשות הניזק.

העיקרון שהתוס' מבארים בפתילה דאספסתא לא יכול להיות לפי סופו, אלא לפי היכן מצוי הרוב וכן הם מבארים את נסיון הגמרא לבאר בפתילה דאספסתא. משום שרבי חייא לא איירי באמתחת של שעורים,

מאכלו האהוב של החזיר, בניגוד למנת בשר, שאותה הוא אוכל רק מתוך חוסר ברירה, ועל כן נקראת היא אכילה על ידי הדחק.

[דף כ עמוד א]

## מתגלגל מהו -

**פירש הקונטרס,**

**דמספקא ליה,**

**אי בתר אכילה אזלינן, ואי בתר לקיחה.**

וקשה,

דלקמן (דף כא:)

גבי כלב שנטל חררה והלך לגדיש,

**פשיטא לן, דאי אכילה בגדיש דעלמא - דפטור.**

ועוד,

**דלשון מתגלגל - לא משמע הכי.**

ונראה לר"י,

כגון, **דקיימי פירות ברשות הניזק,**

ומגלגלי **ואתו לרשות הרבים,**

דאי לאו שהבהמה מעכבתן בפיה ואכלתן שם,

**היה סופן להניח ברשות הרבים,**

**וקמבעיא ליה,**

**אי חשיבי כמונחים ברשות הרבים או לאו.**

וקאמר,

ת"ש משוי מקצתו בפנים כו',

**מאי לאו במתגלגל,**

**דאורחיה דמילתא כך היא,**

במקצתו מבפנים ומקצתו מבחוץ,

וקתני, אכלה בפנים - **חייבת,**

**אף על פי שסופו להתגלגל בחוץ,**

**אם לא שאכלתן,**

ואכלה בחוץ - פטורה, תנא אגב רישא,

דמילתא דפשיטא היא.

אימא על מה שבפנים חייבת,

פירוש,

**על מה שראוי להיות בפנים,**

**שאין סופו להתגלגל בחוץ - חייבת.**

ואיבעית אימא בפתילה דאספסתא,

**שעליו ארוכים,**

**וסד"א ניזול בתר רוב עלה שבפנים או בחוץ.**

**שאלת הגמרא לגבי המתגלגל, וחיובה - ביאור שיטת רש"י בסוגיה**

רבי זירא שאל לגבי מתגלגל, וביארה הגמרא את המציאות, שהעמיר, חבילת הקש מצויה ברשות היחיד, והבהמה מצויה ברשות הרבים. והיא גלגלה את העמיר אליה, ואכלה זאת

הרבים, שלא חשיב משונה בהנחתו, דעבדי אינשי [דרך אנשים היא] דמנחי גלימי ומתפחי [שמניחים בגדיהם, כדי לפוש מטורח הדרך], ויש להם רשות לעשות כן, ולפיכך בהמה המזיקתם חייבת. אבל בהמה, לאו אורחה למרבץ ברשות הרבים ולכן הוי משונה, ואם שנתה המהלכת לבעוט בה - הרי זו פטורה.

### **החידוש בסוגיה של שתי הפרות, שיכל לומר לו, שאף שהפרעתי לך, עדיין יכולת להסתדר**

מבארים התוס' את החידוש בדין השני על פי הגמרא בפרק המניח. טעמו של ריש לקיש דאמר הכא בעטה רבוצה במהלכת - חייבת, אבל אם הוזקה המהלכת ברבוצה - פטורה, משום שמדובר בכגון דרבעה [רבצה] בחד גיסא [בצד אחד של הדרך] ויכולה הרבוצה לומר למהלכת: איבעי לה לסגויי באידך גיסא, היה לך ללכת בצד השני, כדי שלא תתקלי בי. כלומר, בהליכתה הלא ראויה היא בעצם הוזקה לעצמה.

### **זה אין נהנה וזה אין חסר הוא -**

**אפילו בחצר דקיימא לאגרא,**

וגברא דלא עביד למיגר,

**הו"מ למימר דפטור,**

**כיון שלא נהנה,**

**אף על פי שגרם הפסד לחבירו,**

**דאפילו גירש חבירו מביתו ונעל דלת בפניו,**

**אין זה אלא גרמא בעלמא.**

### **החידוש שאנו מגדירים זה נהנה וזה לא חסר אף בחצר שקיימא לאגרא**

הגמרא דנה על ציור בו מדובר בחצר שכן עומדת להשכרה, והגיע לשם אדם שכלל אינו מחפש מקום שכירות. ויש כאן שני צדדים הצד החיובי והצד השלילי. מאחר והוא לא נהנה, הרי הוא משלם לפי הצד החיובי כמה שנהנה, באמת החיוב הוא על ההנאה עצמה, אלא, שחיובו לשלם על ההנאה הוא כפי מה שההנאה שוה בשביל הנהנה, ולפיכך בגברא דלא עביד למיגר, שהוא לא היה משלם עבור הנאה זו, אין הנאה זו שוה אצלו ממון, ולכן אינו מתחייב לשלם על הנאת גופו.

### **גם מצב קיצוני של מניעת רווח בגלל מעשיו - אינה נמללת בגדר מזיק וגרימת הפסד, ולכן הוא פטור**

ודעת התוס', מכיוון שהצד השלילי הוא רק גרמא בעלמא. ולשם כך מציינים מצב בו הוא אפילו אינו משתמש בצורה חיובית, אלא רק מגרש את חבירו ולוקח מנעול, ונועל ומונע ממנו את אפשרות ההשכרה, הרי זה נקרא גרמא בעלמא, מידי דהוה אמריבין ארי בתוך שדה חבירו והפסיד לו שאינו מוצא להשכיר דפטור. ולא שייך לחייב אלא אם כן נהנה, ויש כאן גדר חיובי ממשי עבורו.

### **התוס' מבליטים לנו את הצד של החידוש בכך שכל התוס' פותחים באפילו, וכן מופיע אף על פי**

[התוס' מראים לנו מה הגדר הקובע את התשלום, לא מניעת הרווח של השני. שאינו מצליח לממש את היכולת להשכיר. אלא רק בשעה שהוא נהנה, ומחוייב

אלא כי קאמר רבי חייא בפתילה דאספסתא, שהוא משוי של שחת שעליו ארוכין וראשו אחד בפנים וראשו אחד בחוץ, כיון שכולו דבר אחד, וכשאוכלת מצד אחד נמשך גם הצד השני למקום שהבהמה עומדת לפיכך בזה ודאי אזלינן בתר מקום שהבהמה עומדת. וכאן הכרעת התוס' הוא על פי עיקרון אחר. שמה שקובע הוא הרוב, ומאחר והוא בפנים - ההתייחסות למציאות זו.

### **ואזדא ריש לקיש לטעמיה -**

תרוייהו צריכי.

**הך דהכא - צריכא,**

**דלא נימא,**

**כסות - עבדי אינשי דמנחי גלימא ומתפחי;**

וההיא דב' פרות אשמועינן,

**דוקא בעטה רבוצה במהלכת - חייבת,**

**הא הוזקה - פטורה,**

כדדייק לקמן פרק המניח (דף לב.).

**דאבעי לה לסגויי באידך גיסא.**

### **הגמרא מביאה לא רק את הדין של רב, ושדיש לקיש כמותו, אלא שדיש לקיש הולך בשיטתו**

המשנה ביארה כיצד השן מועדת לאכול רק את הראוי לה. ומביאה כי הבהמה דרכה לאכול פירות וירקות, אבל אם אכלה כסות או כלים, שזה שינוי, תשלם רק חצי נזק. וביארה הגמרא כי ריש לקיש אמר בשיטת רב, שאינו חייב את חצי הנזק על אכילת כסות או כלים, רק באכילה ברשות יחיד. ומביאה הגמרא ראייה שריש לקיש הולך בשיטתו. שהוא אמר ששתי פרות הנמצאות ברשות הרבים, אחת רבוצה ואחת מהלכת, הרי אם המהלכת בעטה ברבוצה - היא פטורה, כי לא היה לבהמה לרבוץ ברשות הרבים. וכל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור. ולעומת זאת אם הרבוצה היא הבעטת במהלכת, הרי היא חייבת, כי בעיטה היא תולדה של קרן החייבת ברשות הרבים.

ולכן בכך שהניח את כליו ברשות הרבים - הרי הוא שינה ראשון, וכעת בבאה ואכלה שהיא שינוי על מה שכבר הראשון שינה, הרי היא פטורה.

### **מדדיקים התוס', שבכך שאנו אומרים כי אנו הולכים כטעמו, עדיין אנו צריכים לשתי הסוגיות**

[צריכותא היא מטעם שאין אנו יכולים להביא רק הלכה אחת, ואת השניה נלמד מהראשונה. אלא שיש חידוש בכל הלכה בפני עצמה. ומאחר ובאים התוס' לבאר שיש צורך בשתייהן, הרי מבארים מה היתה הטעות, אם היינו למדים הלכה אחת ולא את השניה. ולגבי הראשונה הך דהכא - צריכא" והטעם - "דלא נימא". ולגבי השניה "וההיא .. אשמועינן, דוקא .. חייבת, הא .. פטורה .. כדדייק".]

### **לגבי סוגייתנו בעניין כסות או כלים ברשות הרבים, היה לנו מקום לתרץ**

החיוב והחידוש בדין של המשנה כאן לגבי כסות או כלים ברשות הרבים. שיכולנו לתרץ, שאני כסות המונחת ברשות

**אבל הכא - כבר דר.**

ואם תאמר,  
ההוא **דתחב לו חבירו בבית הבליעה,**  
דריש אלו נערות (כתובות דף ל:),  
**אמאי חייב האוכל,**  
**זה נהנה וזה לא חסר - הוא,**  
שאם היה מחזיר - **היתה נמאסת ואין שוה כלום.**

וי"ל,

דלא דמי,

**הואיל ונהנה מחמת החסרון שהיה מתחילה;**

מידי דהוי אהא דתנן,  
מתוך הרחבה - משלם מה שנהנית,  
דאלעיסה - לא מחייב, דהוי שן ברה"ר,  
אלא **אהנאת מעיו מחייב,**  
**אף על פי שאם מחזירו - אין שוה כלום.**

**הגמרא מספרת על החקירות שהעלה רב הסדא, בעניין הדר בחצר חבירו שלא מדעתו**

בכל בעיה או ספק יש תמיד שני צדדים. ומספר רב חסדא לרמי בר חמא את החקירה שהיתה להם. הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, האם צריך לשלם לו שכר או לא. וכאן הגמרא בקושיית היכי דמי, סתרה שתי אפשרויות, והביאה את הדיון לאופן שלישי.

האופן הראשון, שהחצר עצמה אינה מיועדת להשכרה, וגם האדם המתגורר אינו מחפש דירות לשכור, מכיוון שיש לו פתרונות משלו. ודחתה הגמרא, שכאן אין בכלל גדר של שאלה, שהרי פשוט הדבר שבמקרה כזה ברור לנו משני הכיוונים שהוא פטור מתשלום, לא הדייר נהנה ולא בעל הדירה חסר. האופן השני, הוא המקרה הפוך, בו הדירה מיועדת להשכרה, והדייר מחפש דירה, גם הוא ברור, שחייב הוא לשלם, שהרי הדייר נהנה, ובעל הדירה חסר.

וממילא האופן השלישי, והאמיתי של החקירה הוא שאכן הדירה אינה מיועדת להשכרה, אבל מצד שני הדייר כן היה נדרש לשכור דירה. ומתבאר החקירה, האם הדייר יכול לומר לו, והרי לא חיסרתי אותך? או בצד השני של החקירה, שבעל הדירה אומר לו, סוף סוף, הרי נהנית.

**התוס' מטיילים בש"ס בסברות דומות, ומראים מדוע לא ניתן לפשוט מהן**

[מילות המפתח בהשוואה שהיא נסתרת הינן "שאני הכא". וכן "אבל הכא", וכן "דלא דמי". כלומר בכל שלושת המקרים שהתוס' יעלו, הם יבארו, שעם היו ויש נקודת דמיון, ולכן היה נסיון לשאול מהמקרים ומהדעות הללו, הרי כאן יש נקודת חילוק, בה לא ניתן להשוות ולהסיק מהם.

ומאחר והתוצאה שאין אנו יכולים ללמוד, הרי הרווח מהניתוח הוא שאנו צוללים ודווקא משום שיש הבדל, הרי זה מכריח אותנו להבין את עומק הסוגיה, טעמה, ומה בעצם היסוד המשפיע על חלק ההנאה או החיסרון. וכן נקודות שונות בזמן, בין ניתוח מצב (כאן

הוא לשלם על הנאה זו. ומבליטים את שני הצדדים, מה לא גורר תשלום, מאחר ואינו ממש מחסרו, כדוגמת מזיק, אלא רק מונע ממנו רווח אפשרי.]

**זה נהנה וזה חסר הוא -**

**דכל זמן שרואין את זה עומד בביתו, אין מבקשין ממנו להשכיר.**

**הגמרא מביאה תמיהה, מדוע יש בעיה בחקירה לגבי הדר בחצר חבירו שלא מדעתו**

רב חסדא מספר לרמי בר חמא, על ספיקות חשובים שהיו להם. והדין הוא הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, האם נדרש להעלות לו שכר, או שאינו צריך? והגמרא שאלה שאלת התקפה, היכי דמי, מכל צד שלא תשאל, הרי אין כאן ספק. מצד אחד, אם מדובר שזו חצר שאינה מיועדת להשכרה, וגם האדם שבא ודר בה, כלל לא נדרש לשכור דירה - הרי לכאורה וודאי שהוא פטור, ומה מקום יש לשאלה? ומגדירה זאת הגמרא, שזה אינו נהנה, וזה - אינו חסר. ומצד שני, אם החצר מיועדת להשכרה, וגם האדם מחפש מקום לשכור ולדור, הרי זה נהנה, וזה חסר, ואכן וודאי שחייב הוא לשלם.

**לכאורה, מאחר ותמיד הוא יכול לסלק את המשתמש, מה הבעיה בעצם נוכחותו, אף שאינו משלם, ובמה מחסרו?**

התוס' מבארים את החלק השני, מה ההפסד שיש לו, והרי לכאורה, כאשר ימצא שוכר, יוציא אותו, וישכיר את הדירה. אלא שעצם נוכחותו בדירה, מונעת מאדם המחפש דירה באותו איזור לאתר, שבכלל דירה זו רוצים להשכירה.

**לא התשלום קובע בעיני האנשים את הידיעה האם הדירה פנויה להשכרה**

[אחד המושגים המשמעותיים בלימוד הוא ב"כוח" לעומת ב"פועל". וכאן אף שב"פועל" אינו נקרא שהדירה מושכרת. אבל ב"כוח" עצם הימצאותו המונעת מאנשים הנדרשים לשכור - הרי כאילו הדירה מושכרת, ובכך הוא ממש מחסרו מלהשתמש בהזדמנות להשכיר. דכל זמן שרואים שיש מישהו בדירה, הרי הדירה אינה נכנסת לרשימת האפשרויות להיות כעת מושכרת. כי אף אחד אינו יודע שאינו משלם, אלא רק רואים כי הדירה תפוסה.]

[דף כ עמוד ב]

**הא איתהנית -**

**אפילו למ"ד בפ"ק דב"ב (דף יב:), כופין אותו על מדת סדום, ויהיבין ליה אחד מצרא, שאני הכא,**

**שהיה יכול למונעו מתחילה מלדור בביתו. ולמ"ד התם מעלינן ליה כנכסי דבר מוריון, משום דדמי למונע חבירו מתחילה לדור בביתו,**

## אפקורי מפקר להו -

לא לגמרי,

דא"כ אפילו מה שנהנית - לא משלם,

אלא מתייאש מהם,

שסבור שיתקלקלו מחמת שרבים דורסים עליהם,

עד שלא יבואו אלא לדמי מה שנהנית.

ביאור כוונת רמי בר חמא שהביא ראייה מהמשינה,

משלמת מה שאוכלת, ויש כאן זה נהנה וזה אינו חסר

בכל הדיון של זה נהנה וזה לא חסר, אכן נדרשות שתי התנועות, שצד אחד לבטח נהנה ומרוויח, ואילו צד השני, כלל לא היה בו חיסרון. ובשעה שבאה בהמה ואוכלת, הרי בעל הבהמה נהנה, ולכאורה זה מצריך תשלום. ואכן משנתנו היא שהבהמה משלמת את מה שנהנית. (ועל הערך כיצד יש לאמוד זאת, ראינו לעיל מחלוקת רבה ורבא).

אמנם רמי בר חמא בתשובתו, לכאורה, אינו פוטר את שאלת רב חסדא. כי באכילה - הרי הוא מחסר את פירותיו. ומבאר הגמרא, כי כוונת רמי בר חמא, שיש לצייר את הבנת המשנה מעט שונה. שאין כאן חיסרון, מאחר וסתם פירות ברשות הרבים - מהבעלים מפקירים אותם.

התוס' מיד מבהירים שיש להעמיק בגדר של ההפקר

[יש לשים לב לשתי תנועות מנוגדות בנפש. הפקרה הוא עניין של פעולה חיובית. ואילו ייאוש הוא גדר של פעולה שלילית, או בעצם חוסר פעולה. ולאור יסוד זה, הרי הפקרה חיובית הוא שאינו משאיר לעצמו דבר, אלא מאפשר לכל מי שירצה ליקח.

ואם כך נפרש, שזה פשטות הלשון הפקר - נגיע לידי מבוי סתום, שאם הוא הפך את ערך הפירות לאפס, מדוע בכלל תשלם את מה שנהנית. ומילות המפתח למבוי הסתום, שכרגיל יש כאן ב' תנועות, הראשונה מחיקת הסברא שנעשתה פעולת הפקר "דאם כן אפילו .. אלא".

וה"אלא" עוקר את הסברא הראשונה ומביא אותנו לגדר הבא. ואילו הייאוש כאן בא ואומר, מאחר ורבים דורסים עליהם, ואין לו יכולת להתגונן, הרי מאליו הם יגיעו לערך של דמי מה שנהנית. והייאוש הוא מניעה, שהוא עצמו דווקא בגלל שלא מנע, רואה כי לשם תגיע המציאות. ולכן ביארו התוס', כי אין זו הפקרה כאופן הרגיל לגמרי, אלא שעם היו ומשתמש במילה הפקר, הרי זה בעצם הגדר שביארנו.]

את גרמת לי הקיפא יתירא -

מתוך פירוש הקונטרס משמע,

דמיירי בגדר שבין שדה לשדה ניקף.

וקשה,

דהיכי חשיב ליה זה נהנה וזה אין חסר,

לעומת המקרה (שם), יכולת למנוע (פעולה בזמן שניתן לבצע לכתחילה לעומת המצב שכעת זו עובדה מוגמרת).]

הגמרא מביאה מקרה בו כן כפיין על מידת סדום

המקרה הראשון. במסכת בבא בתרא מובא מקרה בו אחד הבנים קנה קרקע הסמוכה לשדה אביו. ובשעה שחלקו ביקש לקבל את החלקה הצמודה אליו. חלוקה זו תהיה לטובתו כי יהיה לו חלקה אחת גדולה, ולאחרים זה לא יפחית. הגדרה כזאת שכאן נקראת זה נהנה וזה לא חסר, שם מכונה מידת סדום, שכופין עליה. שניתן לבחור בפעולה, המסייעת לצד אחד מבלי שצד שני יפסיד. וזו דעת רבה שם.

וכאן מבארים התוס' מה בעצם ההבדל. דהנה זה ודאי שעל דבר ששייך לו - לא אמרו רבנן דכופין על מדת סדום, ויצטרך לתנהו לחבירו. ורק התם - סבירא ליה להאי מאן דאמר דכופין, לפי שעוד לא זכה בשדה - לכן כופין אותו על מדת סדום, והשני יקבל אחד מצרא. אבל הכא שהבית שלו, ולכתחילה ודאי שהי' יכול למונעו מלדור בביתו, אם כן השני שנכנס לדור - היה צריך לבקש רשות. ואם לא ביקש רשות ודר - נמצא שדר באיסור, לכן יש סברא שיהיה חייב.

התוס' מתייחסים גם לדעה הנגדית המובאת בסוגיה

הגמרא שם מביאה דעה סותרת. מתקיף לה רב יוסף, אין זו 'מדת סדום', משום דאמרי ליה אחי אומרים לו האחים, רצוננו דוקא באותה שדה הצמודה לשדך, משום ששדה זו מעלינן ליה עלויא, מעולה היא לנו כי נכסי דבי בר מריון, כמו שדותיו של 'בר מריון' [שם אדם שהיו לו קרקעות מעולות]. ומדובר במקרה שהשדות שהוריש להם אביהם נזונות ממי הגשמים, וטוענים האחים כי יתכן ששדה זו הצמודה לשדה אחיהם תתברך במי גשמים יותר מחברותיה. ולכן אינם חפצים ליתן לו שדה זו, וכיון שהם נחסרים במה שנותנים לו שדה זו, [שהרי יתכן ששאר השדות יתברכו פחות משדה זו], לכן אין התנגדותם זו נחשבת כ'מדת סדום'.

דהאי מ"ד ס"ל דכיון שיש לו זכות בשדה ההיא, ואם יקחו ממנו השדה - הרי זה כאילו רוצים להוציא ממנו חפץ. וכבר כתבתי לעיל, דזה ודאי דלכ"ע אין מוציאין ממון מאדם בגלל כופין על מדת סדום. אבל הכא, כיון דכבר דר, וא"צ להוציא ממנו כלום, ורק הוא רוצה להוציא מהשני, אמרינן כופין על מדת סדום ואינו יכול להוציא.

המקרה השני הוא על מה שתחב לו חבירו בבית הבליעה

בשלב השאלה מנסים להעמיד כי אמנם הוא נהנה ממה שתחבו לו בפיו, אבל מאחר וזה כבר בפיו, הרי לכשיוציאו ויפלטו אין כלל ערך, שהרי זה דבר מאוס. ועונים התוס', שכאן מדובר במקרה שונה בתכלית. כל הנאתו האמיתית היא ממה שחיסר אותו. ועם היות שהחיסרון היה עוד לפני שנהנה, הרי ההפסד של בעל הבית הוא ברור. ועם היות ולא ניתן לחייבו אלא על שעת הבליעה בה היתה ההנאה, וכעת כבר אינו שווה פרוטה. הרי רק לכל העולם אינו שווה פרוטה, אולם לבולע כן יש ערך כספי ולכן וודאי ששווה לשלם.



היקיפא יתירא - היא משמעות אחרת, שרק ריבוי כלשהו גרם לו. ומהפער בדיוק הלשוני אכן התוס' מחדשים הבנה חדשה בכל מהלך הסוגיא. "אלא נראה" וכאן יש מציאות חדשה, שאכן הקיף מסביב.

ולאחר הבנה זו נדרשים התוס' לבאר כיצד בהבנה המחודשת הלשון של ההיקיפא יתירא אבן מובנת. שרק מאחר ושדהו של שמעון תקוע באמצע, הרי היקף הגדרות החיצוניים גדל בגלל מיקום שדהו של שמעון. וכניסוחו של התוס' רבינו פרץ "ומחמת שדה חבירו שבאמצע, מאריך ומרחיב ההיקף שלו, והיינו הקיפא יתירא, דכיון שגרם לו הוצאה מועטת - יש לו להתחייב לפי כל ההנאה."]

### מסקנת הגמרא בהמשך מתהפכת

וכל זה ההיה רק דיון בהווה אמינא של הסוגיא, ועליה התייחסו התוס'. אולם ההוכחה מגיעה מהבנת המשנה לאחר מכן. אמר רבי יוסי: אם עמד ניקף (שמעון) והוא שגדר את הגדר הרביעית, רק אז מגלגלים עליו את הכל שלוש גדרות שעשה ראובן בתחילה, כי בכך הוא גילה בדעתו שהם עבורו לתועלת. אבל אם היה גדר ראובן, וכגון שקנה שדה רביעית, וגדר אותה, במקרה כזה יהיה פטור שמעון. וזו הוכחה לזה נהנה וזה לא חסר - שהוא פטור.

### אם עמד ניקף -

**בסדר המשנה ל"ג בהדיא ניקף,  
אלא ללישנא דמפרש התם, דקאי אניקף,  
דייק הכא.**

### הגמרא מביאה את המשנה בבבא בתרא, לגבי מחלוקת ת"ק ורבי יוסי בהקפת הרוח הרביעית

הגמרא דנה להביא ראיה האם זה נהנה וזה לא חסר הוא חייב ופטור. והביאה על כך את המשנה בפרק השותפין (ב"ב ד, ב). בתחילה הביאה את הרישא של המשנה שהיא דעת ת"ק. "המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו", ודייקא מכאן שמשמע שאת הרביעית כן מחייבין אותו, ועם היות שיש כאן זה נהנה וזה לא חסר, ואעפ"כ חייב.

אלא שכעת הביאה הגמרא מהמשך המשנה. ת"ש, א"ר יוסי: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל; טעמא דגדר ניקף, הא מקיף - פטור, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - פטור!

### התוס' מעירים שמה שציטטה הגמרא אינו לשון המשנה

המשך המשנה בב"ב הוא דעת רבי יוסי, שהלכה כאן כמותו. "רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל." אלא שהגמרא שם דנה במספר לשונות מה בדיוק דעתו של רבי יוסי. "לישנא אחרינא: מקיף וניקף איכא בינייהו, ת"ק סבר: אם גדר מקיף את הרביעית נמי יהיב ליה; ורבי יוסי סבר: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה, דגלי דעתיה דניחא ליה, אבל אם גדר מקיף - לא יהיב ליה מידי." ומכאן שהניסוח שצוטט כאן משמו של רבי יוסי

**הואיל שכל אותו הגדר לא נעשה,  
אלא להפסיק בין שדותיו לשדה ניקף.**

ועוד,  
דהוה ליה למימר,  
את גרמת לי כל זה ההיקף,  
דהקיפא יתירא - משמע שגרם ליה להרבות.

אלא נראה,  
**שמבחוץ סביב לד' רוחות הקיף;**  
והקיפא יתירא,  
**משום שמחמת שדה האמצעי,  
ההיקף גדול יותר מדאי.**

### המשינה בבבא בתרא לגבי המקיף גדרותיו של השני שיש לו שדה

הגמרא דנה לגבי הוכחת זה נהנה וזה לא חסר. ופושטת זאת ממשנה בראשית פרק השותפין. המקיף את חבירו משלוש רוחותיו. ראובן יש לו שלוש שדות, ואילו שדהו של שמעון "כביכול תקוע" בין שדותיו. כל עוד הוא מקיף מהשלש רוחות, עדיין נשאר השדה של שמעון פרוץ בצד הרביעי, ונמצא כי כלל לא הועיל לו במעשיו, במה שגדר. אולם, כאשר ראובן גדר גם את השדה הרביעית, מחייבים את שמעון להשתתף במלוא ההוצאות.

בשלב הזה רוצה הגמרא להוכיח, כי מאחר ומחייבים את שמעון, הניקף, משמע כי ראובן היה צריך לגדור בלאו הכי את שדותיו, ורש"י למד, ששמעון הוא הנהנה ממעשה ראובן, וראובן לא חסר, שהיה לו בלאו הכי לגדור את שדהו, ומכאן זה נהנה וזה לא חסר - חייב.

### התוס' מקשים על פידוש רש"י, בשני קשיים, הבנת עצם המציאות של זה נהנה וזה חסר, וכן קושי הלשוני בטענה

דנים התוס' על המציאות, מאחר וכל הגדר רק נעשה כדי להפסיק בין שדותיו של ראובן ושמעון. כלומר אלמלא שדהו של שמעון, לא היה נצרך ראובן כלל לגדור זאת. כי בעצם יש שתי גדרות, כלפי פנים, מה שמפריד בין שדה ראובן ושמעון. וכלפי חוץ, הגדר המפרידה בין ראובן לרשות הרבים. ואם אנו דנים על אותה גדר פנימית, הרי היא לא הועילה דבר לראובן, כי היא אינה מגינה עליו משאר העולם, אלא רק מאחר שמעון אצלו הוא כמובלעת, הרי הוא רק נדרש לגדור שם. כי אנו מדברים כעת על הגדר הפנימית.

קושי נוסף מעלים התוס', שמאחר ונדרש ראובן לעשות שתי מערכות גידור. הרי טענת ראובן שאת גרמת לי היקיפא יתירא - אינה מציאותית, מבחינת הלשון. כי אין זה רק מעט תוספת, אלא ממש עליו לגדור בנוסף היקף חיצוני שלם. ומתוך כך מבארים התוס' מהלך חדש,

### התוס' משתמשים דרך הקושי הלשוני להגיע להבנה מחודשת שגם מראה את דיוק לשון הגמרא

[הדיוק הלשוני פותח במילות המפתח "דהוה ליה למימר", שזו משמעות אחת, של כל ההיקף. ואילו

מקרה של חסר. אלא שאז מעלים התוס' שאלה, שיוצא שבמקרה בו אין את הבעיה של ההיקף המיותר, אכן בזה נהנה וזה לא חסר הוא פטור. הרי מה משתנה כאן אצל גדר הניקף? ושיהיה פטור.

### התוס' קובעים יסוד משמעותי, כאשר היתה מעורבות של הנהנה שגילה דעתו - הוא מתחייב בכך

כל היסוד של זה נהנה וזה לא חסר נובע מכופין על מידת סדום. בכל מקרה בעל הבית לא היה משכיר את הדירה. ויתירה מזו, אם היה מעכבו מלהיכנס מלכתחילה - השני לא היה מוכן לשלם לו על מת שירשה לו לגור. ונמצא כי אף ב"כוח" לא היה יכול להוציא ממנו כלל כסף.

אבל כאשר הוא מגלה בדעתו, שיהיה מוכן לשלם לו אם בעל הבית יזרקו, נוצרת מציאות חדשה. ב"כוח" יש כאן כסף ולכן מדוע שימנעו הבית דין את התשלום על כך. על אחת כמה וכמה, שהניקף הוא שבא וגדר את הרוח הרביעית, הרי ללא כל השלוש אין לו מחיצה, וכי על כך שטרח ושילם על מחיצה אחת, יפטר מלהשתתף בכל? כי כל הוצאת השלוש הם מהות אחת עם הרביעית, ולא ניתן לחלק ביניהם.

### התוס' מבליטים את ההבדל בין עמד ניקף וגדר ולבין הדר בחצר חבירו

[היסוד של החילוק הוא "שאני .. ולא דמי". ואז מוצאים מה באמת היסוד המבדיל, והוא גילוי הדעת שלא סתם הוא מרוצה, אלא בגילוי דעתו הוא הופך להיות שותף. ואז הוא יוצא מכלל האדישות, אלא בכך שהוא גילה דעתו, הרי נכנסים למקרה חדש, בו הוא ממש שותף מלא, כולל ההוצאות הראשונות. שהרי לא בא אליו ואמר לו מראש, שאם הוא רוצה לגדור, שישתמש בקנים בלבד.]

### ת"ש ר"י אומר -

ואפילו רבנן לא פליגי,  
אלא משום דביתא לעלייה משתעבד.

### הגמרא רצתה להביא הוכחה ממצאיאת הבחינה המשותפת שבמחלוקת חכמים ורבי יהודה

הגמרא רצתה להוכיח ממשנה בבבא מציעא קיז א, ש"זה נהנה וזה לא חסר" - פטור. מדובר על נכס אחד, בית, המחולק לשני דיירים שונים, האחד מחזיק בבית והשני מחזיק בעליה, אלא שנפל הבית. אלא שבעל העליה, שרוצה לחזור ולהשתמש בעלייה שלו, נדרש שבעל הבית יבנה את שלו, על מנת שהוא יבנה את העלייה. ובעל הבית מסרב. הציעו חכמים להלכה, שבעל העליה יבנה בית, רק את החלק התחתון, ובינתיים ישב שם. ונמצא שמשלם על יחידת דיור אחת. ואם כעת ירצה בעל הבית את ביתו, ישלם לו על הוצאותיו, ואז יוכל מהם לשלם את בניית העליה.

ורצו לדייק משם, שמכיוון שבעל העליה בינתיים השתמש בדירתו של בעל הבית, ועל זמן השימוש בבית לא ישלם לו כלל, סימן שגם במקום אחר זה נהנה, וזה לא חסר, שהרי לא רצה לבנות לעצמו את הבית - הרי הוא פטור. ולמרות

אינו ישירות של המשנה, אלא באופן בו הוא כבר משולב לפי פירוש הלשון המסויימת בגמרא.

### מקור הגירסא לגמרא

[פעמים רבות מביאים התוס' ראייה לאו דווקא מהמקור, אלא מהמשמעות הנאמרת במקור אחר. לדוגמא " .. מיירי, ובתוספתא גרסינן בהדיא". ואף כאן המטרה אינה לציין מהו מקור הדברים, אלא להדגיש שעם היות והגמרא לא ציטטה את המשנה, הרי עדיין זו בהחלט המשמעות שבה. ומילות המפתח מחולקות לשתיים. "לא גרסינן בהדיא .. אלא ללישנא דמפרש התם דקאי .. דייק הכא".]

### התוס' במסכת בבא בתרא מתייחסים לחילוק הלשוניות הללו

התוס' דנים על כך פעמיים. האחד הוא שאכן לא ניתן לגרוס כך במשנה ניקף, שהרי רק בלשון האחרונה אומרת כך, ואכן יש לצמצם את דברי הגמרא כאן רק ללשון זו. ובתוס' על גוף לשון זה מבארים את החידוש בלשון זה, שעם היות ולכל הלשוניות החמיר רבי יוסי, כאן רבי יוסי מצמצם שרק אם הניקף הוא שעמד מגלגלין עליו.

### טעמא דניקף הא מקיף פטור -

ואפילו רבנן לא פליגי,  
אלא משום דא"ל את גרמת לי הקיפא יתירא.

וא"ת,

ואי זה נהנה וזה לא חסר - פטור,  
אפילו עמד ניקף - נמי.

וי"ל,

שאני עמד ניקף,

דגלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה,  
ולא דמי לדר בחצר חבירו,  
דלא גלי אדעתיה אלא בחנם.

### מהלך הגמרא, הבאת דעת רבנן, והוספת דעת רבי יוסי, לפי הלשון האחרונה בגמרא בב"ב

הגמרא הביאה את תחילת המשנה, שהיא דעת רבנן, וממנה דייקנו כי אם גדר רביעית מחייבים אותו. והרי במעשה הגידור של הרביעית, יש כאן מצב של זה (הניקף) - נהנה, וזה (המקיף) - לא חסר, שממילא היה גודר גם לעצמו. וענתה על כך הגמרא שלא ניתן להשוות מקרה זה לדר בחצר חבירו, כי כאן עצם מציאות הניקף כן גרמא לו היקף מיותר, ואז הוא כן חסר. ואז הביאה הגמרא את דברי רבי יוסי, וכפי הלשון האחרונה בבבא בתרא, שאם עמד פירושו הניקף - מגלגלין עליו את הכל.

### לכאורה כן ניתן לדייק את היסוד זה נהנה וזה לא חסר שפטור, ולכאורה אפילו כשגדר הניקף

ועל כך מדייקים התוס', שאפילו רבנן אינם חולקים על עצם הדין, של זה נהנה וזה חסר, אלא רק מצד שיש כאן

וי"ל,

דאין אדם מועל,

אלא **במתכוין להוציא מרשות מי שהוא, והכא, הוא סבור - שלו הוא.**

שבשעה שהיה שם נהנה, כי הרוויח דירה, לא היה צריך לשלם, כי בעל הבית לא היה מעוניין בדירה.

ודחתה הגמרא, שהטעם שאינו משלם הינו אחר, שהבית השתעבד לעליה. ובכך שלא בנאה, הרי הוא בעצם מונע ממנו לחזור ולבנות לעצמו את העליה.

ומנסה הגמרא ללמוד מהמשך המשנה, בדעת רבי יהודה הסובר בכיוון ההפוך, כי בעל העלייה הדבר בחצר חבירו (בעל הבית) שלא מדעתו נדרש לשלם תשלום שכר. הרי שמע מינה: "זה נהנה וזה לא חסר", חייב. כלומר: הרי ודאי שבכך נחלקו חכמים ורבי יהודה, שלדעת חכמים אינו חייב לשלם שכר דירה משום שביטא לעלייה משתעבד, ואילו רבי יהודה חולק על סברא זו, אבל לכולי עלמא: "זה נהנה וזה לא חסר", חייב.

וזה בעצם דיוק התוס', שכל הויכוח על התשלום הוא רק מצד שלטענת חכמים הבית משתעבד לעליה, ולכן הוא נפטר מהתשלום. אמנם בהמשך ביארה כי טעמו של רבי יהודה, שהוא בעצם מפחית את ערך הבית, שמשמש בבית חדש, ואז ערכו פוחת מהשחרת הקירות. ורק בגלל זה הוא חייב.

### במילות המפתח של הבנת עומק החילוק, ניתן לבאר את כללות התמונה

[מילות המפתח בתוס' הן "בדעת רבנן" לא פליגי אלא". ובזה טמון כל ההבדל ודרך זה נפתח הפתח להבנת עומק מחלוקתם. באשר מבואר מדברי התוס' דר' יהודה פליגי אהך סברא דביתא לעלייה משתעבד, ומשו"ה סבירא ליה שצריך להעלות לו שכר. דהא פשיטא דאין בעל הבית יכול לעכב את בעל העלייה מלדור שם, ורק דמ"מ סבירא ליה לר' יהודה שזוהי זכות שיכול בעל העלייה לתבוע מבעל הבית, וצריך שיתן לו בעל הבית דיוורין אלו, ומשו"ה סבר דצריך בעל העלייה להעלות לו שכר.

כלומר, מאחר ורבי יהודה אינו סובר, כי הבית השתעבד לעליה, הרי לא נוצר חיוב של בעל הבית ליתן לו דיוורין. אלא מאחר שהוא בנה ונכנס, הרי הוא כן משתמש בבית שלא שלו, ועושים בעצם חילוק, להיכנס - רשאי אתה, אך חובתך לשלם על זמן השימוש, כל עוד לא שילמתי לך, ואפשרתי לך לבנות את העליה.]

### נתנה לחבירו כו' -

בפ"ק דחגיגה (דף י:), פריך,

מכדי מגזל גזליה,

**מה לי הוא מה לי חבירו,**

ומשני,

**באבני בנין המסורות לגזבר עסקינן.**

וא"ת,

**מ"מ למעול, דהוי מתכוין לקנות,**

ואפילו למ"ד (ב"מ דף מא.),

שליחות יד - **צריכה חסרון,**

ה"מ כשאין מתכוין לקנות הכל.

### הביאור כיצד נהיה מעילה בלקיחת או בשימוש הקדש

נביא את הגמרא כאן, ונשלב ביאור על פי מסכת חגיגה, שאליה ציינו התוס'. דתנן במסכת מעילה: בשני אופנים מועל האדם בהקדש: האחד: על ידי הוצאה מרשות לרשות. השני: על ידי הנאה. ומביאה המשנה שלוש פעולות, ומתוך ההבדל ביניהם מבינים את גדר המעילה. הפעולה הראשונה - נטל הגזבר לעצמו אבן או קורה של הקדש - הרי זה לא מעל. (וכפי שהגמרא בחגיגה העמידה, שמדובר בגזבר שאבני הבניין מסורות לו. ובכל מקום בו יניח, הרי זה כבר היה ברשותו מלכתחילה. נמצא שלא עשה שום שינוי, שיצא על ידי זה מרשות ההקדש. הפעולה השנייה - נתנה הגזבר לחבירו, הוא הגזבר - מעל במה שנתנה לחבירו (כי יש כאן כוונה של הוצאה מרשותו לרשות חבירו, וזה האופן בו נפעלת מעילה בהקדש), (והפעולה השלישית היא קבלת חבירו) ואילו חבירו - לא מעל לכשישתמש בה, שהרי כבר יצא ההקדש לחולין במעילתו של הנותן.

### מעלים התוס' שאלה, והרי בעצם זה שהוא מתכוון לקנות במה שנטל את האבן

הדברים התבארו בלשון התוס' רבינו פרץ. "בפ"ק דחגיגה (דף י ב) פריך, מכדי משקל שקלה - מה לי הוא מה לי חבירו, ומשני, באבנים מסורות לגזבר עסקינן. ואם תאמר ומה בכך? מכל מקום מתכוין הוא לקנות, למ"ד שליחות יד - אינה צריכה חסרון, ואפילו למ"ד צריכה חסרון, הני מילי כשאין מתכוין לקנות הכל. וי"ל דאין אדם מועל, אלא כשמתכוין להוציא מרשות שהיתה, וכאן, היה סבור שהוא שלו." כלומר, התוס' בשאלתם דימו, כי עצם הכוונה לקנות היא הקובעת, אלא שזה נכון רק לגבי קניין. וכל מהות הקניין, שבכך שהוא קונה, הוא בעצם מעביר מרשות האחד אליו. אבל כאן כל הכוונה לא היתה לקנות מההקדש, ובכך להוציא ולמעול, מאחר ומלכתחילה הוא סבר שהכל שייך לו, והרי בנטילתו ובהעברתו הוא רק מסדר את חפציו שלו, ואין כאן כלל גדר של הוצאה מרשות. וכל גדר השליחות יד הצריכה חסרון, הינה רק שאין בה נטילה מושלמת על מנת שיקנה בה את כלל החפץ, ואז אנחנו נכנסים לעולם חדש של שליחות יד, שהיא גניבה בכך שמחסרו ואפילו במקצת הדבר.

### התוס' בעצם חילקו את פעולת המעילה לשני שלבים

[בשאלתם התוס' רצו ללמוד, כי כבר מעצם הנטילה, הרי הוא מתכוון לקנות, ולכאורה זו כבר פעולה שלימה. ובתירוצם חילקו, כי הנטילה של רכושו והעברתו למקום אחר שברשותו אינה פעולת מעילה. כי המעילה מתרחשת, רק כאשר מה שכגיזבר המופקד על ההקדש, הוציא מרשותו, שהיא בעצם יד ארוכה של ההקדש, שהרי הוא שומר על ההקדש, ורק הפעולה השנייה של ההוצאה - היא הגורמת את החיוב. ובכך הדגישו התוס', שיש להבין מה הפעולה הגורמת

שינוי, לכן נזקקים אנו לדין נוסף הקובע שהוא השימוש. ולכן מקשים התוס' על שיטתו בעניין השינוי, כי כאן אין לו דין שינוי, ומדוע שזה יקבע?

ומילות המפתח הן הבאת פירושו והקושי הוא אפילו אם נאמר כדבריו שקבעה, ואז לדבריו היה לכאורה הדין מתהפך, הרי אין אומרים כן. "פירש הקונטרס דלא קבעה .. ותימה, כי קבעה נמי".

### הביאור כיצד יש להגן על שיטת רש"י

יש שכתב שמגזל נסכא - לא קשה על רש"י. שהרי כתבו התוס' שם דוקא עבדיה זוזי, אבל עשה מן הנסכא כלי כגון כוס של כסף - קני אע"ג דהדר עביד להו נסכא, דלא גרע מנסרים ועשאן כלים. אבל זוזי ולבינה - אין תורת חשיבות עליהם כל כך. ולפי זה אפשר לומר, שקבעה בבנין - קני אע"ג דשינוי החוזר לברייתו הוא, שבית - נמי תורת חשיבות עליו.

### אשגוחי לא אשגח ביה -

ושמואל עצמו הדר ביה,  
כדאמרינן בפרק השואל (ב"מ דף צט:).

הגמרא דנה בשאלה של הדר בחצר חבירו שלא מדעתו. והובאה מחלוקת אמוראים מהי דעתו של רבי יוחנן. רבי אבהו אמר רבי יוחנן: צריך להעלות לו שכר, כי "זה נהנה וזה לא חסר, חייב".

אמר רב פפא: הא דרבי אבהו משמו של רבי יוחנן, לאו בפירוש איתמר, לא אמר כן רבי יוחנן בצורה מפורשת, אלא מכללא איתמר, כלומר: משמעות היתה לו לרבי אבהו שכך היא דעתו של רבי יוחנן; דתנן במסכת מעילה: בנאה הגובר - לאבן או לקורה של ההקדש - לתוך ביתו, הרי זה לא מעל, עד שידור תחתיה שוה פרוטה, שכל הנהגה מן ההקדש, מעל.

ואמר שמואל: זו ששינוי "בנאה לתוך ביתו, הרי זה לא מעל", והוא שהניחה כמות שהיא על פי ארובה לסותמה, ולא קבעה שם, שאין כאן שינוי. וכעת הסתמך רבי אבהו על דבריו של שמואל, והסיק מכאן שבציוור בו הוא דר מתחתיה כן צריך להעלות לו שכר. ואילו רבי יוחנן כלל לא הגיב לדבריו. הוא היה משוכנע, כי משמעות השתיקה הינה הודאה והסכמה. ואילו רבי יוחנן לא השגיח בו ולא התייחס לדבריו.

### התוס' מפרשים, כי מה שלא השגיח בו ברור הדבר שכלל לא קיבל את דבריו

מצטטים התוס' ממסכת בבא מציעא, שיש בה סוגיא דומה, אלא ששם מובא כי רבי יוחנן לא רק שאינו מקבל את הוכתו, אלא אומר לו שהוא עצמו נשען על מה ששמואל כבר חזר בו. "אמר ליה רבי יוחנן: הדר ביה שמואל מההיא."

### התוס' מוסיפים דרשה באי קבלת הדברים של רבי אבהו על ידי רבי יוחנן

[כלומר הוכחת התוס' אינה רק באה לשלול את הבנת רבי אבהו, שדימה את שני המקרים לא נכון. וכל מה שהגמרא אמרה לא היא על דעתו, אינה רק מצד שיש לו סברא חיצונית שרבי יוחנן סובר כרבה,

את חלות המעילה, ואיזה פעולה, אינה משנה דבר מהמצב המקורי ביחס להקדש, ולכן מעילה אין בה].

### והוא שהניחה ע"פ ארובה -

פירש הקונטרס,  
דלא קבעה בבנין,  
דלא הוי שינוי,  
הלכך, לא מעל - עד שידור תחתיה.

ותימה,

כי קבעה, נמי - לא קני,  
דשינוי החוזר לברייתו הוא,  
כדאמר בהגוזל קמא (לקמן צו:),  
האי דגזל נסכא מחבריה,  
עבדיה זוזי - לא קני בשינוי,  
מ"ט,  
דהדר - עביד להו נסכא.

### השלב בו מתבצעת המעילה הוא יצירת השינוי

ראינו במשנה במעילה (יט, ב) שאם בנאה הגובר - לאבן או לקורה של ההקדש - לתוך ביתו, הרי זה לא מעל, עד שידור תחתיה שוה פרוטה, שכל הנהגה מן ההקדש, מעל. ואמר שמואל: זו ששינוי "בנאה לתוך ביתו, הרי זה לא מעל", והוא שהניחה כמות שהיא על פי ארובה לסותמה, ולא קבעה שם, שאין כאן שינוי. מעניין כי התוס' במעילה כ, א ד"ה בנאה בתוך ביתו הרי זה לא מעל - "מפורש בגמרא, כגון שלא שינה אותה אלא הניחה ע"פ ארובה. דאי עשה בה שינוי - קנאה הגובר ויצאה לחולין." ומשמעותו היא, דהניחה עפ"י ארובה - אתי לאפוקי שלא סתתה ותיקנה, דזה הוי שינוי מעשה גמור.

### האם קביעות בבניין הינו שינוי, והרי זה שינוי החוזר לברייתו

מקשים התוס', והרי אף אם קבעה - אין זה שינוי ממשי, אלא מדובר בשינוי החוזר לברייתו, שאין לו דין שינוי. כמו שהגולנים קונים בשינוי, דווקא כאשר השינוי אינו חוזר לברייתו. כמבואר בפרק הגוזל עצים. מקושת התוס' מבואר, דגדר שינוי לענין להתחייב במעילה יסודו בדין קנין שינוי דגזילה, וכיון דלגבי גזילה אמרינן דשינוי החוזר לברייתו לא קני משו"ה לגבי מעילה נמי אינו חייב עד שידור תחתיה.

אכן נראה, דאף התוס' שהקשו על רש"י לא פליגי בזה, ואף לדבריהם אין הכרח דשינוי במעילה הוא מתורת קנין שינוי דגזילה, אלא דמ"מ סברו התוס' דשינוי החוזר לברייתו לית ליה שם שינוי כלל, ומשו"ה סברו התוס' דלענין זה אין לחלק בין קנין שינוי דגזילה ובין הדין שינוי המסויים שנתחדש במעילה.

### התוס' מבארים מה כאן קובע לעניין מעילה

[התוס' מבארים, כי שיטת רש"י היא כי השינוי - הוא הקובע. ומאחר ולשיטה זו, הנחה אינה יוצרת



ולאחר מכן הקשו על כך (לשון ה"ר ישעיה ב"שיטה מקובצת) "וקשה, דהא לאו בידיעה תליא מילתא [עד שנאמר ששכינה יודעת], אלא במחאתו, ושלא מדעתו, דקאמר: אורחא דמילתא נקט, אלא הכי פירושו, הקדש שלא במחאה כהדיוט במחאה דמי, שכבר מיחה הכתוב שלא יהנו מן ההקדש."

ומתוקים דברי התוס' רבינו פרץ. "דה"ק כהדיוט מדעת דמי, ר"ל דהוי כהדיוט שמוחה, דהתם - ודאי חייב לשלם, והכא נמי הוי כאלו מוחה הקדש, דהא רחמנא אמר, כל מאן דליהני משל הקדש - לימעול." כלומר המחאה כבר קיימת וכתובה בתורה, ומתוך כך עולה החיוב, כי לא ניתן לעקוף את ההקדש, ולומר כי אף אחד לא מחא כנגדי.

### הבנת המילים שנקטו למרות שהם לא עצם הדין

[התוס' דייקו שעם היות דברי רבה הינם הקדש שלא מדעת. הרי יש כאן העדפה לנקוט בלשון שאינה מדוייקת. כי עם היות ומה שקובעת הוא פעולת המחאה, אלא שברור שכל בר דעת יעמוד וימחה, כי חזקה היא שאין אדם רואה שלוקחים את פירותיו ושותק. וכאן התשלום על השימוש הרי הוא כפירות.

ומילות המפתח הינן "לאו דוקא, אלא אורחיה דמילתא נקט, והוא הדין", ואכן מילות המפתח אורחא דמילתא נקט" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס'. ולכן מסיימים התוס' בסגנון "אלא נראה .. כלומר" ויוצקים משמעות אחרת בדעת שכינה. שהרי היא כעומדת ומוחה, ואינה מאפשרת שמישהו יהנה ולא ישלם על כך.]

### ויהבי להו ליתמי דבר מועט -

**ומחמת כן - חייב לשלם מה שנהנה,**

**אף על פי שלא חיסר כל כך.**

**וכן מוכח כולה שמעתין,**

**כדאמרין לעיל משום שחרוריתא דאשייתא.**

### הסוגיא שלנו היא במי שבנה בית על מגרש אשפה של תומים

הגמרא מספרת מעשה על אדם שבנה בית על מגרש אשפה של התומים. ועם היות שהפסק היה שרב נחמן גבה ממנו, מבארת הגמרא את השתלשלות המקרה. זה ממש לא נבע מחמת שדבר שדעתו בסוגיא של הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר, ומטעם זה חייבו לשלם, אף שהחצר לא היתה מיועדת להשכרה. אלא ששם היה מקרה שונה. שהיתה אומה קרמנאי, שכבר היו משתמשים שם, והם נתנו ליתומים תשלום סימלי לרצותם. ועם היות שמעיקר הדין כמעט ולא חיסר אותם, הרי מעירים התוס', כי המציאות הקודמת יצרה לו חיוב ממוני. ואכן הציע לו רב נחמן לפייסם.

### יש לדון מה היה גובה הפיוס

(אמנם נחלקו הראשונים אם הפיוס הוא על ערך ההנאה שלו או על מה שמחסרם. אלא שבתחילה היה נראה לי, כי הפיוס הוא התשלום החלקי, ולכן זה נקרא רק פיוס, כלומר תשלום לא מלא. ומאחר ולא רצה להיענות לו - לכן קנסו

שהקדש שלא מדעת, כהדיוט מדעת דמי", ויש להשוות את הסוגיה באופן אחר. אלא שיש כאן אי הסכמה מוחלטת, לא רק על גוף פרשנותו, אלא שכלל אין לרבי אבהו את המקור של שמואל, שממנו הוא רוצה לדמות. והדגש הוא "ושמואל עצמו - הדר ביה".

[דף כא עמוד א]

### כהדיוט מדעת דמי -

פירש הקונטרס,

**דדעת שכינה איכא.**

וקשה,

**דשלא מדעתו - לאו דוקא,**

אלא אורחיה דמילתא נקט,

**וה"ה מדעתו.**

**אלא נראה,**

כהדיוט מדעת דמי,

**כלומר,**

דדעת שכינה איכא,

**שלא יהנה אדם בלא מעילה.**

### השתלשלות המרעת הסוגיה בזה נהנה וזה לא חסר והשוואתה לדיני מעילה

לרב חסדא היתה שאלה בציוור של הדר בחצר חבירו שלא מדעתו. אלא שנכנס כאן עוד פרט נוסף, אכן החצר לא היתה מיועדת להשכרה, אולם הבעלים כן חיפשו לגור. ואז המחלוקת בסברות שהדר אומר, וכי חיסרתך? והבעלים אומרים סוף כל סוף נהנית. ואז הסוגיא התגלגלה לפתחו של רבי אמי שאמר שאינו צריך לשלם, וטעמו וכי מה עשה לו? ומה חסרו? ומה הזיקו? אולם הובאה לפני רבי חייא בר אבא סברא הפוכה משמו של רבי יוחנן.

ורב פפא יוצא נגד סברת רבי אבהו שאמר משמו של רבי יוחנן שצריך להעלות לו שכר. כי רבי אבהו כתלמיד לא הבין נכונה את תשובת רבי יוחנן, שדימה את חובת התשלום במקרה של מעילה, למקרה רגיל. ומאחר ושאל את רבי יוחנן אשר התעלם, הוא פירש את שתיקתו כהסכמה, בעוד שמשמעות השתיקה היתה חוסר התייחסות, ושכלל לא השגיח בדבריו, כי הוא סבר כרבה, שהקדש שלא מדעת, כהדיוט מדעת דמי. ולכן אף שלא שאל את ההקדש חל חיוב התשלום.

### המהלוקת בהבנת דברי רבה, שהקדש שלא מדעת - כהדיוט מדעת דמי

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י. ההקדש אינו ללא דעת, כי כביכול השכינה קיימת, והרי היא מונעת שימוש ללא רשות. כלומר: אין שייך לומר בהקדש "שלא מדעת", שהרי יש את דעת השכינה, והרי זה כאילו דר בחצר חבירו מדעתו של ההדיוט, שהוא צריך להעלות לו שכר.

בפירוש אחר של רש"י פירש,  
**דמחזרת** - חייבת משום קרן, **דמשונה הוא**.

וקשה לפירוש,  
דלעיל אמרינן **כיון דאורחיה** למיכל ליפתא,  
**אורחיה נמי** לסרוכי ולמיסק,  
**הכא נמי אורחיה לחזור**,  
**ואפילו לעלות** בצידי רחבה.

ועוד,  
דמשלמת מה שהזיקה,  
**משמע נזק שלם**.

ועוד,  
דמשמע בסמוך,  
דחיובא דמקצה מקום לרה"ר, **כחיוב מחזרת**.

ונראה לר"י,  
**דצידי רחבה - חשיבי חצר הניזק**,  
**שכל אחד יש לו רשות להניח פירותיו**,  
כנגד פתח ביתו בצידי רחבה,  
ולרב - **אפילו במקום שיכול לאכול בחיזור**,  
**חשיב חצר הניזק**, וחייבת נזק שלם מטעם שן,  
**ולשמואל** - מקום שיכולה לאכול בחזרה,  
**חשיב לה כרשות הרבים**.

**כל המחלוקת כאן דורשת הבנה ראשונית על דינו של  
המקום בו היא אוכלת ועל אופן אכילתה**

המשנה דנה על נזק השן ומגדירה חילוק, אם אכלה מתוך  
הרחבה - משלמת מה שנהנית. אבל אם אכלה מצידי הרחבה  
משלמת מה שהזיקה. ולפני שנצלול להבין את מחלוקת רב  
ושמואל, יש להבין שיש כאן שני עניינים לדון. העניין הראשון  
הוא ההתייחסות למציאות המקום בו אוכלת, ויש בו  
התייחסות הן למה גדרה של הרחבה? ומה גדרו של צידי  
הרחבה? כי נזק של שן הוא רק וביער בשדה אחר, אבל  
ברשות הרבים היא פטורה. העניין השני הוא צורת אכילתה.  
כי כאשר היא אוכלת כדרכה, זה גדר השן, אבל כל שינוי,  
הרי המשונה מוביל אותנו לקרן.

**פירוש ראשון ברש"י - יכולת אכילתה אף בלא  
להחזיר, כשיש בליטה**

ההבדל הגדול במחזרת היא אופן יכולתה לאכול תוך כדי  
הילוכה. ובדרך כלל אם מניח בצדדים - הרי זה כרשותו, ופרט  
שאם היא הולכת - אינה יכולה לאכול, אלא אם כן מחזירה  
את ראשה. אבל כאשר היא יכולה לאכול אף בלא להחזיר  
את ראשה, כי צדי הרחבה בולטים הם, ומעכבים אותה  
בהליכתה. נחשב הדבר לרשות הרבים ומשלמת מה שנהנית.

**שלוש קושיות על הפירוש השני - שיש כאן קרן  
מצד שהחזרה היא משונה**

לפני שנקדים את השאלות, נעמיד כאן מה הסברא לפי  
תוס' רבינו פרץ "פירוש הא דאמר מתניתין מצדי הרחבה

על תשלום מלא, כי בכוחו של רב נחמן כדיין היה לאיים  
עליו, שאם לא תישמע לי, אדון לך באופן של מלוא החיוב.

אבל ממבט שני נראה, כי התוס' הלכו בדרך אחרת, שעם  
היות ולא חיסרו כל כך, הרי נוצר כאן חיוב מלא, וכדוגמת  
רבי יהודה שחייב, בגלל שחרוריות הקירות, שלמרות שאין  
בזה חיסרון ממשי, עדיין התשלום הוא במילואו, מכיוון שסבר,  
שמרגע שיצא מהגדר שאינו חייב לשלם לו כלל, הרי ברגע  
שהוא מתחייב, התשלום הוא באופן מלא).

**הפסק של רבי יהודה בשחרורית הקירות של שימוש  
בבית חדש**

לעיל בסוגיא של הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, דעת  
חכמים היא שאינו נדרש לשלם לו על כך שכר, שהרי מאחר  
וממילא לא התכוון להשכיר אותה - לא חיסרו דבר. ורק  
כאשר היה מדובר בבית חדש, סבר רבי יהודה שנדרש לשלם  
לו שכר, הרי בשימוש הראשוני הוא כן מחסרו דבר מועט,  
שהקירות מעט מושחרים, ורק את זה חיסרו.

אלא כוונת התוס' דמוכח כן, מהא דקאמר ר' יהודה צריך  
להעלות לו שכר, דמשמע שמשלם לו את שכר כל הדיורין,  
ולא רק כשיעור החסרון דשחרוריתא דאשייתא.

אמנם יש דעה אחרת, דמה שצריך לשלם לו את החסרון  
ולא יותר אין זה משום דהחסרון הוא זה שמחייבו לשלם,  
אלא באמת ההנאה היא זו שמחייבתו במקום דאיכא חסרון,  
ורק דאינו חייב לשלם על ההנאה אלא עד גובה שיעור  
החסרון ותו לא, ומשום שכל מה שהוא יותר משיעור החסרון  
חוזר דינו להיות כזה נהנה וזה לא חסר דפטור.

**הדין על עצם יצירת החיוב כנגד כמות החיוב**

[התוס' דייקו כי מחמת מה שקיבלו היתומים קודם  
לכן, הרי למרות שבפועל מחסרם מעט, הרי נכנסנו  
לגדר של חצר הראויה להשכרה, ובפרט שהוא מחסר  
מהם את מה שכבר היה להם. אמנם, עדיין היה קשה  
לתוס' להכריע כן, ללא מה שתמכו יתידותם בסוגיא  
בעמוד הקודם, ושזה ממש מוכח, וכפי שביארנו  
שמעלה לו שכר, הרי שכר היא מילה על ערך הנכס,  
ולא על ביטול ההיזק.

ונמצא כי בתוס' יש ארבעה חלקים, הקושי בסברא,  
"אף על פי שלא חיסר כל כך". עצם החיוב "ומחמת כן  
חייב לשלם". צירוף כללות הסוגיא "וכן מוכח כולה  
שמעתין". והכניסה לטעם, שיש בו "כדאמרינן לעיל  
משום". כלומר, זה ממש כסוגייתנו, שמשלם לו שכר  
עם היות והחיסרון אינו כה גדול.]

**ובמחזרת -**

פירש בקונטרס,

דדוקא במחזרת,

**אבל אכלה בלא חיזור,**

**כגון שצידי הרחבה בולטין ואכלה מאותה בליטה,**

**משלמת מה שנהנית.**

## מקשה רב נחמן בר יצחק על רב מפתח החנות, שעליו משלמת רק מה שנהנית

רב נחמן בר יצחק מצייר את המציאות, כי מדובר שתריסי החנויות ממלאים את הרחבה לגמרי. וכדי שהבהמה תאכל בעומדה ברחבה, חייבת היא להחזיר את ראשה. והיחידי שפוטר במחזורת באופן כזה הוא שמואל ולא רב. באשר, גדרה ההלכתי של פתחי החנויות הללו הוא כמו צדי הרחבה. ומאחר ואין מדובר ברשות הניזק, שהרי זה מחוץ לחנות עצמה. כי זה לפני חנויות כשפותחים אותם.

### הבנת מציאות פתח החנות

[ציור מציאות הוא עניין יסודי. וכאן עלינו למצוא בחינה, שמצד אחד אינה בתוך החנות. ומצד שני, היא כן קשורה לחנות, עד שהיא נקראת פתח החנות. ולכן מה שמניחים אותם לפני החנויות, זה מוכיח שאין זה חלק של החנות מבפנים. אך יש לכך קשר עם החנות, שהרי זה אמנם מחוץ לחנות, אך הפירות שמצויים שם הינם של החנות].

### מה שנהנית -

#### לא רצה להעמיד,

כגון שפתח החנות בולט לתוך הרחבה,

ויכולה לאכול בלא חיזור,

דמודה רב דפטור,

לפי שאין דרך החנות להיות בולט כל כך.

### הבנת המציאות של פתח החנות

ראינו כי לשיטת רב ברגע שהיא מחזרת, כלומר עם היות ונמצאת ברשות הרבים, הרי זה משונה לעשות כן, ואז החיוב הינו מגדר קרן המשונה. ולאחר מכן הקשה עליו רב נחמן בר יצחק, שאינה יכולה לאכול מפתח החנות, אלא רק אם בהכרח היא מחזרת, והמשנה אמרה כי כאן היא משלמת רק מה שנהנית. ועל כן רב נחמן בר יצחק, ענה על קושייתו, בכך שהעמיד בקרן זוית, כי היות הפתח בולט לרחבה מאפשר לאכול אף בלא להחזיר את ראשה, ואז זה שן ברשות הרבים, ופטורה ולכן משלמת רק מה שנהנית ולא מה שהזיקה.

התוס' מביאים העמדה אפשרית נוספת ודוחים אותה, שאינה אפשרית

[התוס' מביאים בו זמנית הצעה חדשה להעמיד, ודוחים זאת. מילות המפתח "לא רצה להעמיד" מצויות בעוד כמה מקומות בתוס'. והרווח להעמיד כמו הצעה זו, שפתח החנות בולט לרחבה, שבכך הדין ממש זהה לתירוצו של רב נחמן בר יצחק, שהיא פטורה מההיזק. אלא שעל מנת להעמיד בחידוש, צריך שגם המציאות תסכים לכך. ומיד הם דוחים, "לפי שאין דרך". שזה מנוגד לכל הגיון. ומילות המפתח הללו "שאיין דרך" מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'.]

משלמת מה שהזיקה - היינו כשהבהמה עומדת בתוך הרחבה, ומחזרת ראשה ואוכלת בצדי הרחבה, דכיון דלא אורחיה בהכי - היינו קרן, ולכך לא אמרינן דמשלם מה שנהנית כדין שן בר"ה, אלא משלם ח"נ כדין קרן, ומה שהזיקה דמתניתין, רוצה לומר חצי מה שהזיקה.

קושי ראשון, שדרכה של בהמה להתאמץ להשיג את האוכל אף בדרכים מוזרות. קושי שני, שמשלמת מה שהזיקה משמעו נזק שלם. והקושי השליש הוא שמקצה מקום לרשות הרבים, חייב לשלם מה שהזיקה לשמואל, כלומר, כן אורחיה לאכול שם.

## החילוק הבסיסי בין מתוך הרחבה, שזה בשטח הרבים, ולגבי צידי הרחבה, שעצם ההיתר להניח פירותיו גורם להיחשב כחצר הניזק

ויש לבאר כי מתוך הרחבה - משלמת מה שנהנית, משום דלא הוי שן בחצר הניזק, דלא קרינן ביה ובער בשדה אחר, אבל מצדי הרחבה - משלמת כל מה שהזיקה, דהוי שן בחצר הניזק. דשפיר קרינן ביה ובער בשדה אחר, לפי שאותם צדי רחבה גבוהים. ויש להם לבעלים רשות להניח שם פירותיהם, ומכל מקום, לאו מיוחדת לשניהם קרינן ביה, שהרי כיון שהניח א' מהם שם פירותיו, אין האחר רשאי לשטוח שם פירותיו, וגם אין רשאי להניח לבהמות ללכת שם, דאם לא כן הו"ל רשות המיוחדת לזה ולזה לשוורים דפטורים משום שן ורגל ולהכי צדי הרחבה כחצר הניזק.

## יש הבדל מהותי האם היא יכולה לאכול על ידי חיזור או ממש נדרשת להגיע לשם לצורך האכילה

על פי יסוד זה ניתן להנבין את מחלוקת האמוראים. לשיטת רב, אפילו היכא שהיא יכולה לאכול ע"י חיזור וגוף הבהמה עומד בתוך הרחבה מכל מקום משלמת מה שהזיקה דחצר הניזק קחשיב. ולשיטת שמואל שאמר מחזרת - פטורה, דכיון דלא קיימא בצידי רחבה - לא חשיב חצר הניזק, ומשלמת מה שנהנית, והיכי דמי האי מתניתין דחשבה לצדי הרחבה חצר הניזק, כגון דשבקתה לרחבה ואולא וקיימא בצדי רחבה, דכיון דאינה יכולה לאכול ע"י חיזור, אלא אם כן הולכת שם - הוי חצר הניזק.

### מפתח החנות -

#### הן תריסי החנויות,

שמניחין לפני החנויות כשפותחין אותן,

ונותנין שם פירות.

### הבאת מחלוקת רב ושמואל במחזרת

הגמרא דנה על המשנה שאומרת שאם אכלה מתוך הרחבה, שזה רשות הרבים, הרי היא משלמת רק מה שנהנית, אבל אם אכלה מצידי הרחבה, משלמת מה שהזיקה. לשיטת רב מדובר שהבהמה מחזרת ראשה, והרי זה משונה כקרן, ושמואל לומד שמכיון שכן דרכה להחזיר ראשה ולאכול, מאחר ומדובר ברשות הרבים - הרי היא פטורה.

כלומר, איך רב יפרש רב את המשנה? עונה הירושלמי א"ר יוסי ב"ר בון תיפתר נוכל להבין את מה שכתוב במשנה שבפתח החנות משלם מה שנהנית, כשלא עיקמה צוארה, ואיך זה יתכן?

מדובר שלא אכלה מפתח החנות, אלא פְּשֵׁקָה חמור עובר ברחבה, והוא היה טְעוֹן גְּדִיִּים וראשי הגדיים פנו כלפי פתח החנות ובְּשֵׁעַת עֲבָרְתָן וכשהחמור עבר ליד החנות פְּשֵׁטו הגדיים את צְּאָרֵיהֶן וְאָכְלוּ מִפֶּתַח הַחֲנוּת ואז מְשַׁלֵּם מה שְּׁנֵהֲנִית והרי זה נזק שן כדרכה, כי לא עיקמו את ראשיהם, ושן ברה"ר פטורה ממה שהזיקה, אבל משלם מה שנהנית. ואם אכלו מתוך החנות מְשַׁלֵּם מה שְּׁהֲזִיקָה כי היו צריכים לעקם ראשיהם, ואין זה דרך השן, וחייב משום תולדה דקרן.

**החידוש בתוס' הוא ביאור הירושלמי הן בשיטת רש"י והן בשיטת ר"י**

[הירושלמי הביא ציור חדש. וחידוש התוס', שהם מבארים את המצב עם החמור והגדיים באופן שניתן לבארו הן בשיטת רש"י והן בשיטת ר"י. וזה לשון התוס' רבינו פרץ: "וכן מוכח קצת בירושלמי, דמתרץ קושיא זאת מפתח החנות, כגון שהיה חמור טעון גדיים וטלאים ופשטו צואריהן כנגד פתח החנות ואכלו שם בלא חיזור, ובשלמא לפירוש א' - אתי שפיר, דכיון שאכלו כי אורחיהו - היינו שן ברשות הרבים, אלא לפירוש ב' למה [לא] יחשב חצר הניזק, בשביל שאכלו בלא חיזור, וי"ל בדוחק."] ]

**כי פליגי במקצה מקום כו' -**

שכנס לתוך שלו,

**והניח מקרקעו לגבי רשות הרבים.**

ולא שהפקיר רשותו,

דאם כן - הוי רה"ר גמור,

**אלא הניח לשטוח שם פירותיו,**

**אבל כל זמן שאין פירות שם,**

**יש רשות לבני רה"ר להלך שם.**

ומסקינן פלוגתא,

דרב דאמר פטורה - דחשיב שן ברה"ר,

אפילו אין יכולין לאכול בלא חיזור,

**דלא דמי למחזרת בצידי הרחבה דחייב,**

**דצידי הרחבה הם גבוהים ורחבים ומובדלים ממנו,**

**וחשובים חצר הניזק,**

אבל מקצה מקום - **שוה הוא לרשות הרבים.**

ושמואל אמר חייבת,

משום שהפירות מונחין ברשותו,

**והוי חצר הניזק,**

**אף על פי שיש רשות לבהמות לדרוס אצלה.**

**הגמרא מביאה אופן אחר לפרש את מחלוקת רב ושמואל**

הגמרא הביאה דעה אחרת לפרש מחלוקתם, ולא שנחלקו במחזרת, בה שניהם מחייבים. אלא המחלוקת היא במקצה

**דקיימא בקרן זוית -**

כגון מבוי עקום,

**וכשמגעת לעקמומיתה קודם שתפנה לצד אחר,**

**אוכלת מפתח החנות כנגדה בלא חיזור.**

ובתוך החנות - **משלמת מה שהזיקה,**

**אף על פי שאוכלתן בלא חיזור,**

**דחצר הניזק ממש הוי.**

ובירושלמי משני הך פירכא,

דמפתח החנות אליבא דרב,

כגון שהיה **חמור טעון גדיים,**

**ובשעת עברתו פשטו צואריהן ואכלו.**

לפ"ה - אתי שפיר,

**דלגבי חמור שאוכל בחיזור - חשיב קרן,**

**ולגבי גדיים דאכלי כי אורחיהו - חשיב שן.**

ולפירוש ר"י צ"ל,

**דכל מה שהגדיים יכולין להגיע ולאכול - חשיב רה"ר,**

אפילו לחמור שאין יכול לאכול בלי חיזור,

**כי זה דוחק לומר,**

**דגבי חמור - חשיב חצר הניזק,**

**ולגבי גדיים שעל גביו - חשיב רשות הרבים.**

**העמדת רב נחמן בר יצחק, כי החנות היא בקרן זוית**

ראינו כי אם הבהמה אוכלת לשיטת רב במחזרת, הרי זה משונה והוא גדר של קרן, שמתחייבת אף ברשות הרבים. ומאחר והמשנה דנה כי על פתח החנות משחמת מה שנהנית, ולא מה שהזיקה, העמיד זאת שמדובר שהחנות היא בקרן זוית.

מבארים התוס', את הקרן זוית שמדובר במבוי עקום, שאז היא מצליחה לאכול בעקמומיות עוד לפני שהיא מבצעת את הפניה גם מפתח החנות מבלי שצריכה לחזור, ואז זה כהרגלה. ומאחר והיא הולכת ברשות הרבים, היא משלמת לא מה שהזיקה, אלא לפי ההנאה. ובתוך החנות יש כאן ממש גדר של רשות הניזק, אף שאוכלת בלא חיזור, ואף שהיא עצמה עומדת ברחבה ברשות הרבים. ואז היא צריכה לשלם את מה שהזיקה. דדוקא בצידי רחבה חשיב חצר הניזק אף על פי שהבהמה עומדת תוך הרחבה כיון שאוכלת ע"י חיזור.

**התוס' מביאים את הירושלמי (ב"ק פ"ב ה"ד)**

רב אָמַר מה שכתוב במשנה שמצידי הרחבה משלם מה שהזיקה מדובר שהבהמה עָקְמָה צְּאָרָהּ לצידי הרחבה וְאָכְלָה אף על פי שהבהמה עומדת כולה ברחבה ושן ברה"י פטור, כיון שעיקמה צוארה לצידי רה"ר מְשַׁלֵּם מה שְּׁהֲזִיקָה כיון שאין דרך השן לאכול כך, וכיון שזה שינוי הרי זו תולדה של קרן.

שואל הירושלמי וְהָא תַּנְיִן והרי למדנו במשנתנו מִפֶּתַח הַחֲנוּת - מְשַׁלֵּם מה שְּׁנֵהֲנִית. מתוך החנות מְשַׁלֵּם מה שְּׁהֲזִיקָה והרי כשאוכלת מפתח החנות יתכן רק אם עיקמה ראשה ואכלה, ובכל זאת משלמת מה שנהנית! מֵאֵי פְּדוֹן מה עכשיו?



**לבני רה"ר ללכת שם כשאינן שם פירות,**  
 אם כן כשיטלו חיצוניים,  
**נמצא פנימיים סמוכים לרה"ר,**  
**לפיכך כל המחזיק בכולן - זכה.**

והא דתנן,  
 מתוך הרחבה - משלמת מה שנהנית,  
 ולא אמר דפטורה מטעם דכל הקודם זכה,  
**מיירי שלא נתנו ברה"ר כדי להשביח,**  
**דלא קנסו גופו,**  
 כדמשמע בהמניח (לקמן דף ל:).

וקשה לר"י על פירוש זה,  
**דהא רב אמתניתין קאי,**  
**ואמר לא שנו אלא במחזרת,**  
**וא"כ רב נמי איירי בשלא נתנו להשביח.**

ועוד,  
 דקאמר אלא פירות - **הא קחזי ליה,**  
**ואי בור - לאו אדעתיה,**  
**פירות - נמי לאו אדעתיה.**

ונראה לר"י לפרש,  
 דרב סבר,  
**בור ברשותו - חייב,**  
 דכשהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו ונפל בו שור,  
 לא מצי א"ל, תורך בביראי - מאי בעי,  
**דאין אדם יכול לצמצם כל כך,**  
**כשעובר ברה"ר שלא יכנס ברשות אחרים,**  
**ולפיכך לא היה לו לקרב בורו ממש לרה"ר;**  
 והכא - נמי פטורה,  
**שלא היה לו לקרב פירותיו ממש לרה"ר,**  
**שאינן בני רה"ר יכולין לצמצם עצמן.**

ושמואל מחייב,  
**דמשום שלא היה לו,**  
**לקרב פירותיו סמוך לרשות הרבים - אין לפטור,**  
**שיכול בעל הפירות לסמוך,**  
**וגם בעל הבור יכול לסמוך.**

ודחי,  
 דבעלמא - פטר רב,  
 והכא - אמר ליה,  
 נהי דכי מתזקה, א"ל תורך בביראי מאי בעי,  
**מכל מקום - לאו כל כמיניה לחיובי לי,**  
**במאי דמקרבת לפירות ברשות הרבים.**  
 ושמואל סבר,  
 נהי דבעלמא - לאו אדעתיה כשנפל לבור,  
**הכא - לא מצי למימר הכי למפטר בהמה,**  
**שבכוונה אכלתן.**

מקום מרשותו הפרטית לשמושם של בני רשות הרבים, על ידי שבנה את הגדר המפרידה בין חצירו לרשות הרבים בתוך רשותו, ונותר המקום שמחצה לו, פנוי למעבר הרבים.

והכי איתמר, ובכך נחלקו: אמר רב, לא שנו שבאכלה מצידו הרחבה חייבת, אלא כשהבהמה מחזרת ראשה לצידו הרחבה, אבל מקצה מקום מרשותו לרשות הרבים, והבהמה אכלה משם, פטורה. ושמואל אמר, אפילו מקצה מקום מרשותו לרשות הרבים - חייבת.

### השלב הראשון בתוס' הוא הבנת המציאות

והתבארו הדברים היטב בלשון תוס' רבינו פרץ. "פירוש, שנכנס לתוך שלו ובנה ביתו, וכגון שלא הפקיר לרבים אותו מקום לגמרי, דאם כן - הוי כרשות הרבים גמורה, אלא הניחה ונתן רשות לרבים להוליך שם בהמות שלהם, כל זמן [שלא] יהיו שם פירותיו."

### השלב השני הוא הבנת טעם ההבדל במקצה מקום לעומת צידי רחבה

"רב אמר פטור, ולא דמי לצדי רחבה, דהתם - הם גבוהים יותר מרשות הרבים, ולהכי חשבינן להו חצר הניזק, אבל במקצה מקום, שהקרע שוה לרשות הרבים - לא חשבינן ליה חצר הניזק."

### בשלב הראשון של הבנת המציאות צריך לומר מה כן ומה לא, ובהעמדת המחלוקת יש להבין כל שיטה

[בשלב הראשון התוס' לא רק שנצרכים לבאר מהו מקצה מקום, אלא גם לשלול טעות שאנחנו עלולים לחשוב. "ולא .. דאם כן". בשלב השני, נדרשים לבאר לכל שיטה מה ההבדל בין צידי רחבה, ומדוע יש כאן בכלל שאלה האם להתייחס לכך כרשות הניזק או רשות הרבים.]

### דרב סבר בור ברשותו חייב -

**ולכן פטורה,**  
**דחשיב כמו כורה בור,**  
**שאם הוחלקה בהמה באותם פירות - חייב,**  
 הלכך,  
**כל הקודם - זכה, כדין תקלה ברשות הרבים,**  
 כדפירש בקונטרס,  
**ובהמה שאכלה - פטורה,**  
**ורב לסעמיה,**  
 דאמר בפרק המניח (לקמן דף ל:),  
**זכה בין בגופן בין בשבחן.**

ואין לתמוה,  
 איך מפטר מפירות

[דף כא עמוד ב]

פנימיים,  
 דלא הוו תקלה,  
**דכיון דיש רשות,**

**מקשה ר"י על פירוש זה, מאחר ורב סמוך למשנה כאן**  
קושיה ראשונה, שהרי אנו כאן מדברים במשנה שהנחה במעבר, לא נעשתה על מנת להשביח אותם. ולכן המשנה בכלל מדברת רק על מחזרת, שהיא מושיטה את ראשה לאכול. ומתוך כך מקצה מקום צריך להיות גם כאן באופן זה שאינו בא להשביח, ולכן לא יוכל להתקיים הכלל של כל המחזיק בהן זכה. בעוד רב כן פוטר את הבהמה שאכלה את הפירות, ולא מובן הטעם לפטור זה.

קושיה שנייה, לפי המהרש"ל, שאם נכשל השור בבור, לא היה שם לב לכך השור. ומאחר ורשאי הוא לאכול את מה שמזיק לו, מטעם כל הקודם זכה בהם, הרי אפילו שהוא רואה אם היה ניזוק בעל הפירות היה חייב. ועל פי ביאור התוס' זה יתורץ.

### **ר"י מפרש כי הכל תלוי בהתנהגות בני האדם**

אם חפר בור ברשותו, שבמצב זה עדיין לא היה לו גדר היזק, לא ניתן להפקיר את רשותו, וישאר רק הבור. כי בני אדם יתקרבו לבור ברשות הרבים ובהכרח יפלו. ומה שקרב את בורו ללא מרחק, ממש על רשות הרבים - הרי הוא חייב. אבל פירות הוא עצמו ניזק, וזה רק בתחום אחריותו, כי הוא יודע שעלולים הם להיאכל או להידרס. ושמאל סובר, כי אם שהוא קרב את הפירות, היה זה מותר לו, והיה על בעל הבהמה לעצור שלא תאכל.

### **הסברא שהשני לא יכול לצמצם יש להתייחס אליה**

[התוס' מרחיבים את האחריות, מעצם הידיעה לא לגבי עצמו, אלא שיש לו לחשב, שמה שקורה אצל האחרים אינו סביר שיצליחו כל כך קרוב שלא להגיע לידי מכשול. ומילות המפתח הן "שאינן אדם יכול לצמצם כל כך" ולכן הוא כן חייב לנצל את המציאות שתגיע לכך].

### **הדרך בה רב ושמאל יכולים לפטור**

התורה לא חייבה את המזיק, אלא אם כן הניזק גם שומר על עצמו. אבל במקום בו ראתה התורה כי הניזק אינו שומר וחס על ממונו - גם התורה אינה חוששת. ואם הבור ברשותו - הרי הוא פטור, שהניזק היה צריך להשגיח שלא להיכנס. אבל כאשר הבהמה אכלה את הפירות, הרי יש כאן רשלנות של בעל הפירות שהיה לו להעלות על דעתו שהבהמות יאכלום.

ולשמאל, אכן אם הוזקה הבהמה בפירות היה זה אחריות המזיק. אבל מאחר והוא יכול לשמור שהבהמה לא תאכל את הפירות, אינו יכול לגלגל את האחריות על המזיק.

### **אי כרב אי כשמאל -**

**רבי יוסי - לא מצי סבר כשמאל,**

דהא מחייב ברה"ר,

**אלא כלומר,**

אי כרב - דחשיב חצר הניזק,

**אי כשמאל - דחשיב ליה רה"ר,**

**אף על גב דלרבי יוסי - אין נפקותא.**

### **מהלך הגמרא על מחלוקתם של רב ושמאל במקצה מקום מרשותו לרשות הרבים והניח שם את פירותיו**

קיימת הגדרה של מקצה מקום מרשותו לרשות הרבים. הוא שם את הגדר המפרידה בתוך שטחו. המקום בו עוברים הרבים עדיין זה חלק מרשותו שלו. ובה הוא שוטח את פירותיו. ומאחר והוא הניח פירות, רב סובר, כי כאן - היא פטורה, שהרי רשאית היא ללכת שם, ולכן מאחר ואין נזק שן ברשות הרבים, לשיטתו היא פטורה, ואילו שמאל מחייב.

הגמרא מנסה לתלות מחלוקת זו במחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בבור ברשותו. לשיטת רבי עקיבא מאחר והוא חפר את הבור ויצר את התקלה, אפילו שהפקיר את רשותו ולא את בורו, הוא לא סילק מעליו את האחריות לתקלה, וחייב. ואילו רבי ישמעאל סובר, שמאחר והבור ברשותו, הוא פטור. ולכן אותו ציור הוא לגבי מה שאחרים יזקו ברשות הרבים, שהפירות הינם כבור ברשות הרבים. ומאחר ורב סובר שבור ברשותו חייב, הרי במקצה מקום, עם היות והפירות ברשותו, בכל זאת יש להם דין של בור והבהמה פטורה מאכילתו. ואילו שמאל סובר שבור ברשותו הוא פטור, ולכן אין לפירות דין בור, והמזיק חייב עליהם.

דוחה הגמרא, כי רב יאמר שאין לתלות זאת במחלוקת של בור ברשותו, כי כאן יאמר בעל הבהמה לבעל הפירות, אין לך זכות לקרב את הפירות לרשות הרבים, והינך חייב על הנזק שנגרם לשור שלי. ואילו שמאל יאמר, נכון שאם קרב יתר על המידה את הבור, אף שעדיין הוא ברשותו, הרי בעל הבור חייב שאין בכוח הבהמה להישמר ממנו, אבל את הפירות היא רואה, ולכן אינו חייב על תקלה זו.

### **רש"י תולה את כל המלך על פי הסוגיה בפרק המניח למניח תקלה ברשות הרבים**

בפרק המניח מובא במשנה משמו של רבן שמעון בן גמליאל, כי כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו - חייבים לשלם, וכל הקודם בהן - זכה. שהוא הרחיב את מה שתנא קמא דין רק לגבי המוציא את תבנו וקשו לרה"ר לזבלים. ורב אומר על כך, שהתבן והקש מונחים על מנת שיהפכו לזבל. ולכן מאחר ואסור לו לעשות כך, הרי הוא זוכה גם בגוף הדבר וגם בשעה שהשביחו, וכבר הפכו לזבלים, ששוב אינם מחליקים וגורמים היזק, שכך קנסו אותם על מעשיהם הראשון.

### **על פי ביאור זה מבארים התוס' את שיטתו של רב**

כעת עושים התוס' את החשבון של רב. שהרי הפירות הינם כדוגמת הבור, שאם גרמו נזק לבהמה שהחלקה, בעל הפירות חייב. ומצד שני מאחר וזו תקלה, רשאים לזכות בהם, ולכן הבהמה האוכלת פטורה, שהרי זוכה הן בגופן והן בשבחן. ויתירה מזו, שלא ניתן לחלק שיש פירות חיצוניים ופנימיים, שכעת אמנם אינם סמוכים לרשות הרבים, אבל מאחר ובסופו של דבר זה במקום בו מותר לבני רשות הרבים לילך שם. ובתחילה הבהמה אוכלת את החיצוניים, ולאחר מכן את הפנימיים, שכעת הפכו להיות סמוכים לרשות הרבים. ומה שאמרו שמתוך הרחבה היא כן צריכה לשלם, מדובר שלא הניחם על מנת להשביח, ולכן לא קנסו אותו אפילו לא את גופו, ולכן שם היא כן משלמת מה שהיא אוכלת.

(ומתייחסים התוס' רבינו פרץ למה שביארו כאן התוס' שלרבי יוסי אין נפקותא. בתחילה מבארים מה הסברא שאין נפקותא, ובכל זאת מחדשים למצוא כן נפקותא"). "ואם תאמר מאי נפקא מינה לרבי יוסי אי חשיב חצר הניזק או רה"ר - הלא בשניהם מחייב ר' יוסי כדאמר בסמוך, וי"ל דנפקא מינה אם עמדה בחצר המזיק והחזירה ראשה לרה"ר, דאי כרב - חייבת, ואי כשמואל, כיוון שרגליה בחצר המזיק - אין החיזור מחייבתה."

**התוס' מבארים שעם היות ורבי יוסי אינו סובר כדעת שמואל בדינו, אלא מה שנאמר כשמואל, הוא על המציאות שמדובר שנחשב הדבר כרשות הרבים**

[התוס' מחברים שני עניינים כעין דבר והיפוכו. מצד אחד "לא מצי סבר כ" שזה לגבי הדין, שמילות המפתח הללו קיימות בעוד כמה מקומות בתוס'. אולם מצד שני "אלא כלומר", ומילות המפתח הללו מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס', שהנידון אינו על גוף הדין אלא כיצד שמואל רואה את המציאות ברחבה, שנחשבת כרשות הרבים.]

**ביאור הדברים בשיטת רש"י לפי התוס' רבינו פרץ, שלשיטת שמואל החיזור נחשב כשן**

"לפירוש רש"י הכי קאמר. אי כרב, ת"ק סבר מצדי הרחבה - משלמת מה שהזיקה בכל ענין אף במחזרת, וכן ר' יוסי קאמר אין דרכה לאכול ברחבה ולא לחזר אלא להלך, ואי כשמואל, ת"ק סבר מצדי הרחבה - משלם מה שהזיקה, כגון דשבקתה לרחבה ואולא וקיימא כולה בצדי הרחבה דאז הוי חצר הניזק הא קיימא תוך הרחבה וחזרה בצדי [הרחבה] פטורה, ור' יוסי נמי כשמואל ולא מכל וכל, דהא ר' יוסי אף בתוך הרחבה מיחייב, כדבעינן למימר בסמוך, וכ"ש מחזרת, ושמואל פטר בתוך הרחבה, אלא בהא סבר כשמואל, דאין החיזור מחשיבו לקרן אלא אכתי שן הוא ומטעם שן קא מחייב ליה."

## ומר סבר -

פירוש,

רבי אלעזר.

**ובער בשדה אחר, ולא בשדה המזיק, אבל ברה"ר - חייב.**

וא"ת,

דהא לעיל (יח).

אמר דרבי אלעזר ס"ל כרבי טרפון,

**ועל כרחך מקרן ברה"ר מייתי לה,**

וא"כ שן ורגל - פטור ברה"ר.

וי"ל,

דלעיל מיירי, **לפי המסקנא דהכא.**

## הבנת שיטת רבי אלעזר

רבי אלעזר סובר שהפסוק וביער בשדה אחר, בא למעט שלא היה זה ברשות המזיק. ולכן אם הכניס את פירותיו

**ולפירוש הקונטרס - נחא טפי,**

אי כרב - דחשיב ליה קרן,

**אי כשמואל - דחשיב ליה שן.**

## מחלוקת רב ושמואל במחזרת

לעיל ראינו כי קיימת מחלוקת אמוראים במחזרת. שאם הבהמה הולכת ברחבה (שהיא רשות הרבים), ומחזרת, כלומר מחזירה את ראשה לצדי הרחבה ואוכלת משם פירות. רב אמר חייבת, שדומה הדבר לקרן שאין דרכה בכך, ולכן חייבת. ושמואל פטר מאחר ולומד שדרכה כן להחזיר את ראשה ולאכול, וסומך הוא על הדין, אשר שן ברשות הרבים פטורה.

**הגמרא מבארת כי לא ניתן לתלות מחלוקת תנאים במחזרת, אלא חלוקים הם ברב ושמואל**

הגמרא שואלת (שאלה שתידחה), האם ניתן לומר שמחזרת הינה תלויה במחלוקת תנאים? דתניא, אכלה מתוך הרחבה - משלמת מה שנהנית, אבל אם אכלה מצדי הרחבה - משלמת מה שהזיקה, דברי רבי מאיר ורבי יהודה. רבי יוסי ורבי אליעזר אומרים: אין דרכה של בהמה המהלכת לאכול, אלא להלך, ולכן, אם אכלה מצדי הרחבה, חייבת.

אלא שמקשה על כך הגמרא: אם כן, רבי יוסי היינו תנא קמא ששניהם מחייבים בצדי הרחבה.

אלא על כרחך, מחזרת איכא בינייהו. שנחלקו כשאכלה את הפירות כשהיא ברחבה, ומחזרת ראשה ואכלה מצדי הרחבה. תנא קמא סבר, מחזרת - נמי משלם רק מה שנהנית. ומה שאמר תנא קמא שאם אכלה מצדי הרחבה משלמת מה שהזיקה, זה כשהבהמה עצמה עומדת בצדי הרחבה.

ורבי יוסי סבר, שגם מחזרת - משלמת מה שהזיקה, כיון שאין דרכה בכך.

וכמו שאמרנו מרא שתהיה דחייה, ואכן הגמרא דוחה, ומעמידה את מחלוקתם בעניין אחר. לא. אפשר לומר שאינם חולקים בכך, אלא, דכולי עלמא סוברים שמחזרת שאכלה, דינה אי כרב שחייבת אי כשמואל שפטורה,

והכא, רבי מאיר ורבי יוסי, ב"ביער בשדה אחר" קא מיפלגי, במיעוט הנדרש מהפסוק "וביער בשדה אחר", האם הוא בא למעט שן ברשות הרבים. מר סבר, רבי מאיר ורבי יוסי סוברים, ש"וביער בשדה אחר" ממעט: ולא ברשות הרבים! ולכן אכלה מתוך הרחבה משלמת רק מה שנהנית. ומר סבר, רבי יוסי ורבי אליעזר סוברים ש"וביער בשדה אחר" ממעט: ולא ברשות המזיק! שאם הכניס פירותיו לחצר שלא ברשות בעליו, וניזוקו ע"י בהמתו - פטור.

## ביאור הדברים בשיטת התוס'

נביא את לשון התוס' רבינו פרץ בביאור לשיטת התוס'. "ולפירוש התוס' צריך לומר, אי כרב, ת"ק סבר מצדי הרחבה - משלם מה שהזיקה, ואף על ידי חיזור, דחשיב חצר הניזק, וכן ר' יוסי אמר, אין דרכה לאכול ולא לחזר אלא להלך, ואם כן - הוי חצר הניזק כרב, ואי כשמואל - ת"ק סבר מצדי הרחבה משלם מה שהזיקה, הא חזרה - פטורה דהוי שן ברה"ר, ור' יוסי סבר אין דרכה לאכול בצדי הרחבה ולמשבך הרחבה, אבל בחיזור - אורחא היא ושן ברה"ר היא."

אושעיא, הרי אלו שני עניינים נפרדים לגמרי. באשר לאו מענין אחד איתנהו. וגם כאן יש שתי אפשרויות חלוקה שונות. אפשרות ראשונה, כמו שהתוס' כאן הביאו, מצד סוג הפעולה ולאזיה אב זה משתייך קרן או שן. והאפשרות השניה של תוספות ארוכות של תלמיד ר"ת, שחילק לגבי סוג רמת החיוב נזק שלם או חצי נזק. דר' אושעיא איירי בחיוב ח"נ בקופצת - דשנוי הוא. ואילפא איירי בחיוב נ"ש דחשיב ע"ג חבירתה כחצר הניזק.

## הא נפלו פטורין אלמא קסבר כו' -

וא"ת,

היכי דמי,

**אי מקרבי כלים לגבי כותל,**

**היכי מיתברי בקפיצה,**

והא אמרינן בסמוך דכי קפצי מאבראי קפצי;

**ואי מרחקי,**

**היכי משתברי בנפילה.**

וי"ל,

כגון שהיו לא מרוחקות ולא מקורבות,

דמיתברי בין בנפילה בין בקפיצה.

אי נמי בכלי ארוך,

דאי נפלי לצד הסמוך לכותל - מיתבר;

ואי קפצי - מיתבר לצד המרוחק.

## מה בדיוק המציאות בכלב שנפלו מראש הגג ושברו את הכלים

המשנה אומרת "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, מפני שהן מועדין". מאחר ולא רק שאין זה מעשה משונה של קפיצה, אלא יש להם רגילות לכך - הרי זה חלק מנזקי הרגל, שבאים על דבר שיש בו רגילות, ודרכו בכך.

## בגמרא מבארת את החילוק בין קפיצה לנפילה, ואיך יעמיד אותה כל אמורא לגבי תחילתו בפשיעה וסופו באונס

מדויקת הגמרא: טעמא שחייבים הכלב והגדי על שוברם את הכלים משום דקפצו, לפי שדרכם לקפוץ.

הא אם נפלו מהגג, פטור. אלמא קסבר התנא של משנתנו, כי נזק שנעשה תחלתו בפשיעה, שהניח להם להסתובב על ראש הגג, ולא שמרם שלא יקפצו אל חצר חבירו, על אף שידע שדרכם לקפוץ [ואז גם לא היו נופלים], וסופו באונס, שהרי אנוס הוא על הנפילה שלהם, כי אין דרכם ליפול, פטור.

תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג, ושברו את הכלים, משלם נזק שלם. נפלו, פטורין.

וכיון שנחלקו אמוראים בשאלה זו, דנה הגמרא: הניחא למאן דאמר "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור". אלא למאן דאמר חייב, מאי איכא למימר? כיצד הוא יעמיד את המשנה, שהרי אין הוא חולק על סתם משנה, שאין בה תנא חולק.

לחצר שלא ברשות בעליו, וניזוקו על ידי בהמתו - הרי הוא פטור. ומאחר והם בחרו למעט עניין זה, הרי ברשות הרבים אינו ממעט ושם הוא חייב. ועל כן סובר רבי אלעזר, שאם אכלה ברחבה - היא חייבת. (ולא שרבי יוסי אינו סובר כמותו, אלא מאחר ורצו לפרוך מרבי אלעזר הביאו רק את הדבר שהוא דעתו.)

## מקשים התוס', שאם אנו משווים את לימודו של רבי אלעזר לרבי טרפון, היה לו לפטור ברשות הרבים

לעיל אמרה הגמרא דרבי אלעזר סובר כרבי טרפון, שקרן משלם בחצר הניזק נזק שלם. ואם כן בהכרח, קרן ברשות הרבים הוא פטור. וכל לימודו הוא מקל וחומר, שאם שן ורגל פטורים ברשות הרבים, והם הקלים, כל שכן הקרן תהיה פטורה ברשות הרבים. ואילו כאן אנו למדים כי על מה שהבהמה אוכלת ברשות הרבים היא מחוייבת, ונמצא שיש לנו סתירה.

## עונים התוס' שכאן המסקנה, שרבי אלעזר כן מחייב שן ורגל ברשות הרבים

במסקנה כאן אנו אומרים, שלדעת הכל ממעטים בפסוק ובער בשדה אחר, ולא ברשות הרבים, כלומר שברשות הרבים, שן ורגל פטורים.

## התוס' מראים כי כבר לעיל התחשבו עם המסקנה

[התוס' מראים לנו כיצד ניתן לדלג, ואף שהדברים נאמרו לעיל, הרי הם נקבעו לפי המסקנה כאן. ומילות המפתח הינן "דלעיל מיירי, לפי המסקנה דהכא". ובכך התוס' מראים, כי המסקנה היא הקובעת ומשפיעה אפילו לאחור.]

## דאילפא ורבי אושעיא -

לאו מענין אחד,

דרבי אושעיא מיירי בקופצת דהוי קרן,  
ואילפא איירי על גבי חבירתה דחשיב שן.

## הגמרא יישיבה את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יוסי, דרך הכללים של אילפא ורבי אושעיא

הגמרא ניסתה לתרץ את מחלוקתם בכמה אופנים. וחזרה בה והסיקה תירוץ מחודש. ומסקינן: אלא אין מחלוקתם אלא בהא דאילפא, שאמר לעיל [כ א] בהמה שפשטה צוארה ואכלה מעל גבי חבירתה חייבת. וכן בהא דרבי אושעיא, שאמר בהמה הקופצת ואכלה מתוך הקופה חייבת, איכא בינייהו.

ונחלקו בזה, שרבי מאיר סובר שאכלה מתוך הרחבה - לעולם פטור, אפילו מעל גבי חבירתה או קופצת, ורבי יוסי סובר שאין דרכה לאכול מעל גבי חבירתה או בקפיצה, וחייבת.

## ניתן לבאר כי למרות שיש תירוץ אחד, אלא שהוא עצמו מורכב משני עניינים שונים לגמרי

[אחד הכלים הוא לעשות חילוק. שעם היות ומתרצים את המחלוקת האחת, דרך אילפא ורבי



ואית דגרסי,  
אי הכי אמאי פטורין,  
**דמעיקרא ניחא ליה פטורין,**  
**דסלקא דעתך פטורין לגמרי,**  
קאמר מלמעלה למטה כמו מלמטה למעלה,  
**דלאו אורחיה למיקפץ כלל,**  
**אבל כיון דמוקי בדאפיך מיפך,**  
**דאינו אלא משונה בעלמא,**  
**אמאי פטורין.**

ונראה,

**דגם לפי המסקנא מלמטה למעלה - פטורין לגמרי,**  
**דאנוס הוא,**  
**דלמה יחזור מסברא ראשונה.**

**הגמרא משווה בין קפיצת הכלב והגדי ולבין קפיצת**  
**התרנגול והאדם**

הגמרא פותחת בסוג קפיצה שהוא משונה, ולכן אינו חייב רגיל, אלא חצי נזק. תנו רבנן: הכלב והגדי שדלגו ממטה למעלה, ושיברו כלים למעלה, משונה הוא, ופטורין מנזק שלם, וחייבים חצי נזק כדן קרן. ורק אם קפצו מלמעלה למטה, חייבין שדרכם בכך. ולעומת זאת מביאה הגמרא, שאדם ותרנגול שדלגו, בין מלמעלה למטה, בין מלמטה למעלה, חייבין. שהתרנגול דרכו לקפוץ, ולכן אינו משונה, ואילו האדם חייב מצד היותו מועד לעולם.

אלא שהגמרא מקשה על כך מברייתא והתניא: הכלב והגדי שדלגו, בין מלמעלה למטה, בין מלמטה למעלה, פטורין. חפיכך מתרצים זאת, שלא הידבר כפשוטו. תרגמא העמידה רב פפא, בכגון דאפיך מיפך, שדילגו בצורה משונה, ההפוכה מדרך דילוגם, כלבא שדרכו לנעוץ צפרניו בכותל בשעה שמקפץ, עשה זאת כאן בזקירא, בקפיצה. וגדיא, שדרכו לדלג בקפיצה, עשה זאת כאן בסריכא, שנעץ ציפורניו בכותל. ומקשה הגמרא, אי הכי שהעמדת שהיו משונים ולא אנוסים, אמאי פטורים מלשלם חצי נזק, כדן קרן? ולפיכך מתרצת הגמרא, אכן פטור מנזק שלם, וחייבין בחצי נזק:

**מקשים התוס' מה החידוש באדם, שהרי לגביו כלל לא**  
**קיים גדר משונה**

ובתוס' רבינו פרץ הרחיב את הקושיא: "וא"ת, התינח בתרנגול - אשמעינן דהוי אורחיה בהכי, ומשלם נזק שלם ולא הוי משונה, אלא באדם, מאי קמשמע לן? והלא אין חילוק באדם בין אורחיה בכך למשונה?" ומאחר וכך הדבר, הרי מה באה הברייתא להשמיענו לגבי אדם, שאין לגביו כל חידוש?

**על שומר שהשאיר חרש שוטה וקטן היה לחשב**  
**שעלול הוא לקפוץ גם למעלה**

"דמיירי כשמסר ביתו לשומר בן דעת, והניח חש"ו ותרנגולין ליכנס לשם ושברו כלים, וקמ"ל דחייב השומר, לפי שפשע. דהו"ל לאסוקי אדעתיה, שהם מדלגין בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה, דאי לאו אורחיה בהכי - היה פטור השומר. והשתא מצי לפרש גבי כלב וגדי, דפטורים

ומעמידה הגמרא את משנתנו לפי מאן דאמר זה: כגון דמקריב כלים לגבי כותל. שהיו הכלים מאד קרובים לכותל, ואינם יכולים להנזק מהקפיצה שהיא לרוחק, ונמצא שלא פשע כלל בשמירתם, ולכן פטור כשנפלו והזיקו. דכי קפצי בקפיצה, לא נפלי עליהו, ואפילו "תחלתו בפשיעה", ליכא.

**היכי דמי היא שאלת התקפה שאין מציאות כזאת,**  
**ובתירוץ מצליחים כן למצוא מספר אפשרויות**  
**מהודשות, עם חשיבה מהוץ לקופסא**

[שאלת היכי דמי, הינה התקפה, ולא סתם שאלת בירור. ומאחר ונקודת המוצא שמדובר בכלי יחיד, שעליו יש דיון, שבמשנה על קפיצה הוא חייב, ועל נפילה הוא פטור. הרי משמעות ההתקפה שכלל איני יכול למצוא כלי כזה, שיענה על שני המצבים. אם הכלים קרובים לכותל, מאחר והוא קופץ מהקצה החוצה, הרי הוא קופץ למרחק, ובוודאי לא ישברו. ואם הכלים הם ממש רחוקים, הרי בנפילה, בניגוד לקפיצה, אין תנופה ולא יגיע אליהם.

והתשובה היא למצוא מציאות בה זה כן יכול להתרחש. ומדובר על מקום שהוא לא צמוד לכותל אך לא כל כך מרוחק, ושם כן יוכל להיות בשניהם. או שהעמידו שהיה זה כלי ארוך, כך שהצד הסמוך לכותל ישבר על ידי נפילה, וצידו הארוך יישבר בקפיצה. ובתוס' רבינו פרץ הביא מציאות שלישית של שני כלים. או שמשמו של רבינו פרץ הביאו חילוק בהלכה, על הרחוקים שנשברים בקפיצה - נזק שלם, ועל הסמוכים לכותל, שנפלו, שאין רגילות בכך, אכן יהיה פטור].

**אדם ותרנגול כו' -**

ואם תאמר,

**ומה חידוש באדם דחייב.**

ויש לומר,

דנפקא מינה,

אם הפקיד ביתו לחבירו לשמור, ויש שם חש"ו,

**שיש לו ליזהר,**

**שלא ידלגו מלמטה למעלה וישברו כלים.**

[ואומר ר"י],

**מתוך כך נראה לפרש,**

דהא דקתני,

הכלב והגדי שדלגו מלמטה למעלה - **פטורין,**

**דהיינו לגמרי,**

**דחשיב אונס,**

**להכי איצטריך לאשמועינן באדם דחייב;**

דאי פטורין מנזק שלם וחייבין חצי נזק,

ואינו אלא משונה בעלמא,

אמאי אצטריך לאשמועינן באדם דחייב,

ואתי שפיר הא דמסיק ומאי פטורין.

לא שאלה, אלא על מנת למעט בעניין כפול, ההמתנה הועילה, שבבת אחת הוא מקשה לא רק למה שצמוד לו לברייתא, אלא על שניהם בו זמנית. והעדיפה הגמרא זאת, ובכך אנו מסלקים את השאלה מדוע לא שאל על המשנה, שכאן שואל הוא לא רק על הברייתא, אלא גם על המשנה. ומילות המפתח הינן "הוה מצי למיפרך, אלא נטר עד דמייתי .. ופריך אתרוויהו".

### דאפיך מיפך -

וא"ת, למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס - [חייב],

**לחייב נזק שלם, דתחילתו בפשיעה דאורחיה, וסופו באונס דלאו אורחיה.**

וי"ל,

**דלא אמרינן,**

משום דתחילתו בפשיעה לגבי רגל, לחייב נזק שלם לגבי קרן,

דאפילו פושע גמור לענין קרן,

**לא חייבתו תורה אלא חצי נזק,**

דאי לאו הכי,

ארי שנכנס לחצר הניזק וטרף ואכל,

**לחייב נזק שלם,**

דתחילתו בפשיעה לענין דריסה,

וכן כל קרן בחצר הניזק,

תחילתו בפשיעה לענין שן ורגל.

### הבנת הברייתא והעמדת רב פפא

הגמרא הביאה ברייתא, שהכלב והגדי שדלגו הם פטורים בשני הכיוונים, הן מלמעלה למטה, והן מלמטה למעלה. בעוד שלעיל היה ברור כי מלמעלה למטה היות וזה דרכם - הרי הם מחוייבים. ותיריך רב פפא, שהם הפכו את אופן קפיצתם, הכלב הנועץ ציפורניו בכותל נהג כגדי הקופץ, והגדי נהג ככלב, ונעץ ציפורניו בכותל. ומאחר ורק משונים היו, הרי דינם כקרן המשונה, ולכן התחייבו באמת בחצי נזק, והלשון פטור התייחס לנזק שלם.

**מקשים התוס' שהשינוי גרם רק לעבור מפשיעה לאונס - ויתחייבו**

ועולה שאלת תימה, למאן דאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב, ליחייב נזק שלם דהוי תחלתו בפשיעה במידי דאורחיה, וסופו באונס - דלאו אורחיה, וי"ל דדוקא באב אחד.

ובעומק הדברים אפשר לומר, דהכלב והגדי שדלגו - אין זה שינוי גמור, אלא הוי אורחיה הבא ע"י שינוי, דהא עצם הקפיצה אצלם היא אורחיה, ורק דהכא באפיך מיפך עשו את הקפיצה בשינוי, וא"כ בזה שפיר יש לחייב מדין רגל דהזיקו מצוי, ומה שהוא משלם חצי נזק - הוא משום דכיון דהוי אורחיה הבא ע"י שינוי, הרי זה חסרון בפשיעת הבעלים, ולכך אינו משלם יותר מפשיעה של קרן תמה.

לגמרי קאמר, [דאשומר קאין], דחשיב אונס, כיון שאינו רגיל בכך.

**יש להדגיש כי גם משונה הוא בדבר ימול להתרחש, רק שאינו שיכח**

אונס הוא אירוע שכלל לא היה לו להעלות על דעתו, ולכן הוא אונס. אבל קרן ותולדותיה, אפילו שזה משונה - הוא בגדר דבר שיכול להתרחש. ולכן כל הדיון האם מדובר שלעולם הגדי והכלב אינם קופצים, או שכל החידוש הוא רק באופן הקפיצה. ועם היות שמלמעלה למטה חייבים חצי נזק ומלמטה למעלה פטורים לגמרי, מכל מקום אין ראוי שיחזור מסברתו הראשונה.

**התוס' מבארים כי לסברא הראשונה יש כוח גם לגבי המסקנה**

[מאחר והסברא הראשונה הינה כה חזקה, הרי כפי הנראה עליו להישאר בה, אף במסקנה. ומילות המפתח מורות על תמיהה "דלמה יחזור מסברא ראשונה?"]

[דף כב עמוד א]

### והתניא הכלב -

אמתניתין - הו"מ למפרך, אלא נטר עד דמייתי ברייתא, ופריך אתרווייהו.

**הגמרא מקשה על כיוון הקפיצה של הכלב והגדי, האם רק מלמעלה למטה חייבים או גם להיפך**

המשנה אומרת דרך בהנהגת הכלב והגדי "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, מפני שהן מועדין." בדומה לה הברייתא בהמשך "תנו רבנן: הכלב והגדי שדלגו ממטה למעלה - פטורין, מלמעלה למטה - חייבין." אלא שבעת מקשה הגמרא על הברייתא האחרונה. "והתניא: הכלב והגדי שדלגו, בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה - פטורין!" ומקשים התוס', שאכן שאלה זו טובה היא, ומה טעם המתין עד לעכשיו. ועונים, כי חיכה על מנת לשאול את אותה שאלה בבת אחת.

**סדרי מהלך השאלות במיקומם הנכון, ומדוע לא שאלם קודם הינם משמעותיים, ומחייבין שאלה, אלא שהתשובה בצידה, אכן הוא שאל, אלא בבת אחת רק לבסוף על שתייהם**

[אחד היסודות החשובים הוא לקשר על מה נסובה הקושיא. וכאשר לכאורה מיקום הקושיא אינה נכונה, מיד התוס' מדקדקים בכך. ויש בכך מספר ביטויים. "ותימה אמאי נטר עד לסוף דלעיל הוה ליה לאתויי." וכן "אלא נטר עד לבסוף ופליג אכולהו." ובעצם כאן יש שאלה, והתשובה היא כפולה. השאלה, שהרי שאלה זו כבר שייכת על המשנה, ומדוע לא הובאה שאלה זו קודם.

והתשובה היא שאכן הינך צודק. ובכך שלא שאלה הגמרא קודם, אין זה כמו שאתה חושב שלמה הגמרא

## הרעיון הפנימי במילים ולא דמי

[התוס' באים לדייק ממילה שהיא דומה, אלא שמאחר ואלו שתי הנהגות שונות, המנוגדות לאופי אותו הבעל חי, ממילא דינם דם הוא שונה. ומילת המפתח כבכל ההשוואות הינה "לא דמי" (וכן דלא דמי או ולא דמי). שהיא מתקרבת לאלף פעמים בתוס'. כלומר במילים אחרות, אכן כן קיים דמיון ראשוני, ולכן אנו באים ושוללים את ההשוואה, מטעם נוסף.]

## ועל הגדיש ח"נ -

ואף על גב,

**דלגבי השולח את הבעירה - לא מחייב,**

**עד דמסר לו שלהבת לריש לקיש,**

**ולרבי יוחנן - עד דמסר לו גוואז;**

**פעמים שיש גחלת הרבה בחורה,**

**דהויא כמו מסר לו גוואז לר"י ושלהבת לר"ל.**

## מה פעל הכלב עם החררה בגדיש?

אומרת המשנה "הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אבל החררה והדליק הגדיש. על החררה - משלם נזק שלם, ועל הגדיש - משלם חצי נזק." חררה הינה עוגה המונחת על גחלים ודבוקה בהם. אכילת העוגה הינה דבר טבעי, באשר הכלב ראוי לאוכלה כשאר נזקי שן. הרי יש להבין מה כאן התרחש עם הדליקה, שהוא מחוייב רק חצי נזק. (לשיטת רבי יוחנן הלומד שהאש היא מדין חציו, הרי זה נחשב חציו של הכלב, ומדין צרורות הוא מחוייב חצי נזק).

## מתוך התוס' יש להכיר סוגיא נוספת של מסירת אש לחרש שוטה וקטן

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים של רבי יוחנן וריש לקיש לגבי השולח את הבעירה. רבי יוחנן לומד שהאש הינה מטעם חיצו, ואילו ריש לקיש לומד שהיסוד של נזק האש הינה מצד ממונו. הגמרא כאן מביאה את מה שנלמד בהמשך המסכת בפרק הכונס (נט, ב) מביאה מחלוקת נוספת של רבי יוחנן וריש לקיש. שם המשנה מדברת על השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן, שהוא פטור בדיני אדם, וחייב בדיני שמיים. מבאר ריש לקיש בשם חזקיה, כי כל הפטור מדובר דווקא ששלח לו גחלת, ומי שליבה אותה היה החרש. אבל אם היה נותן לו שלהבת, המזומנת להזיק - חייב המשלח, שמעשהו גרם את החיוב. ואילו רבי יוחנן פוטר אף בשלהבת, כי לדעתו אחיות החרש היא שפעלה את ההזיק, ואלמלא נטילתה והולכתה - לא היתה נוצרת הדליקה. ולפיכך הוא מחייב רק אם מסר לו גוואז (קוצים), סלתא (עצים דקים) ושרגא (נר), שרק אז לבטח מעשי המשלח גורמים, כי קל יהיה להבעירם. ויש המעמידים כי המשלח אפילו הדליק אותם, ורק ביקש מהחרש שישמור שלא יתפשט.

## התוס' מקשרים את המציאות של מעשה הכלב עם מסירת בעירה ביד חרש שוטה וקטן

בהמשך (כג, א) מקשה הגמרא מיהו החייב במעשה הכלב בחצי הנזק. ולאחר שענתה הגמרא בעל הכלב, הקשתה

## האם יש יכולת העברה של החיוב מאב אחד לאב אחר

לפי תוס' רבינו פרץ, לא שייך לחייבו בזה מדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס מאב אחד לאב אחר, וכיון דבאורחיה הוי מוזיק דרגל ובמקום שינוי הוי מוזיק דקרן. כי דיסוד החיוב היכא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס, הוא משום שהפשיעה שבתחילה מחייבתו על ההיזק שנעשה באונס, ומשו"ה לדבריהם לא מסתבר שפשיעה באב אחד תחייבו לשלם על אונס של אב אחר, ומשום דב' חיובי שמירה חלוקים הם.

ולעומתם התוס' סברו דיסוד החיוב בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא משום דלא חשיב אונס כלל, והיינו משום שהאונס בא מחמת הפשיעה, ועל כן ממשיך החיוב אפילו כשהוא מאב לאב, כיון דאף ההיזק שנעשה לבסוף ע"י שינוי חשיב פשיעה גמורה, ואין כאן פטור אונס.

וראייה לדברי התוס' מדפריך לעיל בספ"ק (טז ב) לשמואל דאמר דטרפה ארי - לאו אורחיה, ופריך לה מההיא דחיה שנכנסה בחצר הניזק וטרפה ואכלה - משלם נזק שלם, ומאי פריך? דילמא היינו משום דתחלתו בפשיעה לגבי דריסה וסופו באונס לגבי טריפה, אלא ודאי לא שייך למימר תחלתו בפשיעה דריסה דרגל וסופו באונס דקרן לחייב בקרן כרגל נזק שלם, דהא אפילו הוא פושע גמור לענין קרן, מכל מקום לא מייחייב רק חצי נזק.

## לא תמיד ניתן למתוח כלל מעבר לסבירות שלו

[לכאורה לא ברור מאיזה טעם יש לחייב את הכלב והגדי שקפצו, כוונה להזיק - אין כאן, הנאה להיזקם - אין כאן, ואין זה היזק מצוי. אלא שכמו שקרן תמה היא משונה, הרי שהם קופצים באופן של שינוי - הם מתחייבים.]

וכעת מנסים התוס' לחבר על זה כלל נוסף, שאם תחילתו בפשיעה, אין בכוח האונס לבסוף להצילו, שהרי הכל משתלשל מהפשיעה הראשונית. אלא שגם בכלל זה לא ניתן למתוח מעבר לאותו האב, כי זה עצמו חידוש להחיל את הפשיעה שהיתה ב"כוח", אף שב"פועל" היה כאן אונס. ולקשר זה עם אב אחר - הרי לא אמרין.]

## גדיא בסריכא -

שנועץ צפרניו בארץ וקופץ כמו הכלב.

**ולא דמי לסרוכי וסליק,**

שנסרך בחבית עד שמגיע ללפת.

## מעשה הקפיצה של גדי ככלב, וודאי שאינו דומה לצורה שהיא של העז בטיפוסה

הגמרא לעיל מספרת על ההוא ברחא [עז] דחזא לפתא אפומא דדנא [שראתה לפת על פי החבית] סריך, ואלמלא לליפתא [נסרכה ועלתה על החבית ואלמלא את הלפת] ותבריה לדנא [וגם שברה את החבית], ומבארים התוס', כי כאן קפיצת הגדי היא משונה, באשר מדובר על פעולה אחרת, בסירוכא שנועץ צפרניו בקרקע כדי לעלות, ולא אורחיה בהכי, אלא לקפוץ בבת אחת. ואילו מה שנסרכה על החבית כדי לאכול את הלפת - זו דרכה.

וברור שיש לו לצפות התפשטות - הרי עיקר האחריות היא בבלימה.

### התוס' באים ושוללים סברא שנראית הגיונית ביותר

[שתי מילות המפתח כאן הינם "לא .. אלא". כי הטבעי ביותר לסבור כי במילה אשו, שמהיכן היא נקראת אש שלו, אלא שמן הסתם הוא יצר את האש. ובדיוק את זה באים התוס' לשלול. אפילו שהאש היתה רק בהעלם, מבחינת גחלת, ורק קיימת סכנת התלקחות, יש לו ליקח אחריות מלאה. ונראה לחדש, כי אפילו שיש הסוברים כי השוורים הינם בחזקת שימור, עדיין עליו למנוע את הסכנה העלולה להיווצר מהם. ולכן על זה באה הדגשת התוס', אלא שפשע ולא שמר.]

### אשו משום ממונו -

כלומר,

**חיוב ממונו יש בו,**

**ולא שיהא האש שלו,**

**דאפילו הדליק באש של אחר - חייב,**

כדאשכחן בפרק הכונס (לקמן דף נו),

בכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה,

ומטיא ברוח מצויה,

וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש,

אף על גב דמסתמא מפקיר ליה.

ועוד,

**דאין לך אדם שיתחייב בדליקה,**

**שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו.**

ולא כפירוש הקונטרס, דפירש,

דאיכא בינייהו, דאדליק בגחלת שאין שלו.

**ריש לקיש לומד כי אשו משום ממונו, והתוס'**

**מעמידים כי אינו צריך להיות בעלים על עצם האש**

בגדר טעם שורש ההיזק לאש, סברת ריש לקיש, שהיא מצד ממונו שהזיק, ויש לדמות אותה לשור או בור, שהאחריות הינה עליו, שהיה לו לשומרם שלא יזיקו. (ואילו רבי יוחנן למד שזה מטעם חלו, שכאילו הוא זורק חץ מכאן ומזיק במקום המרוחק).

בתוס' רבינו פרץ מבהיר את דברי התוס' שהם כקושיא על רש"י. "פירש רש"י, דאליבא דרשב"ל לא מיחייב אלא אם כן הדליק בגחלת שהיא שלו, ולא בשל אחרים. ולא נהירא, דהא לקמן (דף סב ע"ב) אמרינן גץ היוצא מתחת הפטיש והזיק - חייב, והתם - אפקורי מפקר לה. אם כן - לאו ממונו הוא, ואפילו הכי - מחייב." ואילו לשון התוס' כאן נוחתים ישר לומר את ההגדרה, שלא נדרש שגוף האש יהיה שלו, אלא שהחיוב הוא כדוגמת חיוב ממונו. ומביאים את הסיוע מסוגית הגץ, רק כהוכחה שניה.

הראייה הראשונה של התוס', הינה כי הכופף קמתו של חבירו ברוח מצויה - הרי הוא מחויב בדיני אדם. ואפילו

הגמרא ומדוע לא גם בעל הגחלת? וכאן בעצם באים התוס' ועורכים את ההשוואה עם המשנה בהמשך. הכיצד רצתה הגמרא לדמות את מסירת האש, שלריש לקיש זה לפחות שלהבת, ולא גחלת, ואילו לרבי יוחנן אף נדרש גוואזא סילתא ושרגא. ואילו כאן עם החררה, זה בקושי גחלת שנדבקה, שבמקרה הזה שניהם פוטרים.

### יש להבין את עוצמת תירוץ התוס'

[אמנם התוס' שאלו שאלת אף על גב, שמלכתחילה ברור כי יהיה תירוץ, אבל כאן התירוץ הינו מפתיע. באשר עונים התוס', בהבנה מחודשת של הציור. שמדובר בגחלת מרובה וגדולה, שהיא בעלת עוצמה כה רבה, שאינה פחותה משלהבת לריש לקיש ולגוואזא סילתא ושרגא לרבי יוחנן. ומילות המפתח "פעמים שיש" הינה העמדה, שאין לך להסתכל כמו מרבית הגחלים שהינם קטנות, אלא קיימת אפשרות שהפעם נדבקה לעוגה גחלת ענק.

ואז מוסיפים התוס' ומבארים, כי עם היות ושמה עדיין הוא גחלת, הרי מצד מהותה "דהויא כמו", יש לה כוח של שלהבת או אף יותר מזה. ומילות המפתח "דהוי כמו" מופיעות כשבעים פעמים בתוס', עם היות והמילים שכאן "דהואי כמו" בקושי מופיעות.]

### אשו משום חציו -

**לא שיבעיר בעצמו האש,**

**אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו,**

**חציו ניהו.**

### גדר האש לשיטת רבי יוחנן היא משום חיציו

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים המפורסמת. אתמר: רבי יוחנן אמר: אשו, השולח את הבעירה והזיקה, התורה חייבה אותו משום שנחשב חציו, וכאילו זורק חץ.

בגדר חיוב המזיק על ידי אש, רבי יוחנן סובר "אשו משום חציו" - פירוש: שהאש הרי היא כחץ - והמבעיר הרי הוא כשולח חץ. וכשם שהשולח חץ והזיק, חייב המשלח על הזיק החץ כאילו עשה הוא את ההיזק בידים, שהרי החץ מכוחו הולך, כך גם באש. וכל מה שהאש מזיקה בדרכה נחשב כאילו הזיק המבעיר בידים. חדשו התוס' שכדי שהאש תחשב כחיציו אין צורך שיבעיר בידים את האש, אלא אף אם פשע ולא שימר גחלתו והלכה האש מעצמה והזיקה, גם אז נחשבת האש כחיציו ואף שלא שלחה בידים.

### התוס' מחדשים שעיקר האחריות באש, היא מניעת הפצתה

כל מציאות האש, שהיא הולכת ומתפשטת, ולעתים אף מעצמה, ואפילו לא ברוח מצויה. וגם מציאותו של החץ, הוא שאמנם מי שירה אותו, היה זה במקום אחד, אלא שהיזקו במקום אחר. ונמצא כי עיקר האחריות של האדם על נזק האש, אינו מצד יצירתו. ולכן נתנו את הדוגמא בגחלת, שמצד אחד היא יכולה להתכבות מעצמה, אבל מצד שני עיקר הבעיה היא בשימור, או יותר נכון בחוסר שימור, שמאחר



בהמשך לומד רבא לשיטתו שגם פסוק וגם ברייתא מסייעים לרבי יוחנן. ההוכחה מהפסוק "כי תצא אש", שמשמעותו מעצמה, והוא לא הדליק בעצמו את גדיש חבירו, אלא שהאש הלכה ואעפ"כ מסיים הפסוק שנדרש לשלם את הבעירה, כלומר, אנו רואים שזה בחינה של חציו. פִּי-תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קָצִים וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ אִו הַקָּמָה אִו הַשְּׂדֵה שְׁלֵם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר אֶת-הַבְּעֵרָה: (משפטים כב, ה). וכעת אומרים התוס', שהיה יכול ללמוד מאותו הפסוק הבנה אחרת, שתהיה גם לשיטת ריש לקיש.

### ניתוח צורת הטענה, שאף שיש פסוק לטובתו

[הטענה כי למרות שיש פסוק לטובת רבי יוחנן, עדיין ניתן ליצוק בו משמעות אחרת. וזו מיוצגת במילות המפתח "היה ליה לאוקמי קרא", המופיעות הן בצד החיוב והן בצד השלילה "דלא ניחא ליה לאוקמי לקרא".]

### התירוץ השני של התוס', הוא אפילו נקבל סברת הפסוק, ויהיה מקרה חדש

המקשה קיבל את דברי רבא שר' יוחנן לומד 'אשו משום חציו' מהפסוק. אלא טוען שאין רמו שהפסוק שולל 'אשו משום ממונו'. וייתכן שהתורה קובעת שבמקרה שהמושג 'אשו משום חציו' פוטר, כגון מי שהצית אש במקום מוקף גדר, שמונע מהאש לצאת ברגע של הצתת האש, (שמקביל לרגע של יריית החץ לא היתה אפשרות שיגרם נזק, ורק אח"כ נפלה הגדר מסיבות שאינן תלויות באש) תחייבנו התורה על פי 'אשו משום ממונו', לפיכך יש לברר 'מאי טעמא דר' יוחנן', מנין ידע ר' יוחנן שהפסוק שולל לגמרי 'אשו משום ממונו'.

### ממונו אית ביה ממשא -

אף על גב דבור - לית ביה ממשא,  
שחייבה תורה להבלו ולא לחבטו,  
מ"מ ממונו כעין חציו, שדרכו לילך ולהזיק,  
אית ביה ממשות.

א"נ,

בור - נמי חשיב אית ביה ממשא,  
דע"י כריית הבור,  
משתנה ממשות של קרקע ונעשה חלל,  
אבל מקום הילוך שלהבת,  
אינו משתנה ממשותו,  
אלא שנעשה דולק ושורף.

וא"ת,

ממונו - נמי לית ביה ממשא,  
כגון צורות ברוח שבכנפיהם בריש פירקין,  
דאיכא לסומכוס נזק שלם.

וי"ל,

דמ"מ גוף הממונו שפשע בו - אית ביה ממשא,  
שיש לו לשמור ממונו,

שבשעת הכפיפה עדיין לא נשבה הרוח, הרי זה כאילו הבעיר את הקמה בידיו. והרי כאן מפורש שהקמה אינה שלו, אלא של חבירו.

### היכולת להפקיר את הגחלים, מביאה מצב לידי גיחוך

נשתמש בלשון התוס' רבינו פרץ, שהוכיח שמדובר אף בגחלת שאינה שלו. "ועוד, דקרא קאמר המבעיר את הבערה, אש סתמא הוא [דאמר], ולא חילק בין שלו לשל אחרים. ועוד, דאם כן אין לך אדם שיתחייב לעולם בדליקה, שיפקיר גחלתו מיד, וידליק בגדישו של חבירו. לכן נראה לפרש, דלכולי עלמא - חייב אפילו כשהדליק בגחלת שאינה שלו, והוא דאמר משום ממונו - לאו דוקא, אלא ר"ל תקלתו, וילפינן לה מבורו, [ואף על גב] דבורו שהפקירו - פטור, (ומכל מקום כיון שמצינו שחייבתו תורה על חפירת בורו, כמו כן יש לנו לומר שחייבתו תורה על האש בשביל הדלקת האש".

### היכולת לסתור על ידי הבאת ראיה שהטענה שלך הינה מגוהכת

[מילות המפתח "אין לך אדם" (וכן "שאינו/ דאין לך אדם") המופיעות כעשר פעמים בתוס', מראות, שאם לא תאמר כאן, הרי כל אחד יוכל להפקיר את הגחלים, וכל הבסיס נופל. אלא חייבים אנו לבנות גם על מצב בו יפקיר, ועדיין החיוב ולקחת האחריות על הדליקה יישאר עליו].

### רבי יוחנן מ"ט לא אמר כר"ל -

אף על גב דדריש טעמא דרבי יוחנן מקרא,  
הוה ליה לאוקמי קרא לדרשה אחרית,  
דסברא כריש לקיש.

א"נ,

קס"ד השתא,  
דמאן דאית ליה משום חציו,  
לית ליה משום ממונו,  
וקבעי היכא דכלו לו חציו,  
אמאי לא מחייב משום ממונו.

יש כאן עומק מדוע שואלים לכל צד מדוע אינו סובר  
בשיטת השני

מאחר והגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לגבי חיוב אש, בו רבי יוחנן לומד משום חציו ואילו ריש לקיש לומד מחמת ממונו, הרי בהכרח שהגמרא מקשה לכל צד מדוע אינו סובר כשיטת חבירו. ולא זו בלבד, אלא בכך שכל צד מחזיק בדעה מסויימת, הרי יש בכך גם דיון הלכתי, כי אם הוא שולח בעירה בגחלת שאינה שלו, רש"י למד שזה החילוק ביניהם. לרבי יוחנן יהיה חייב ואילו לריש לקיש יהיה פטור.

עם היות ויש סיוע לרבי יוחנן מהפסוק, הרי אין חובה ללמוד אותו כך, ולכן עדיין יש מקום לשאול גם עליו מעלים התוס' תמיהה לכאורה על עצם הקושיא על רבי יוחנן, מדוע אינו סובר כריש לקיש. שהרי אין זה רק בחינה של סברא, אלא עומדת לרשותו גם הוכחה מפסוק. שהרי

### ההוכחה כי בשלהבת זו אש ללא ממשות

וכפי שראינו לגבי הקדש, כמבואר במסכת ביצה "המוציא גחלת לרשות הרבים - חייב, ושלהבת - פטור". והא תניא בברייתא אחרת: המוציא שלהבת כל שהוא [בלא שיעור] לרשות הרבים הרי הוא חייב! אמר משני רב ששת: הברייתא המחייבת את המוציא שלהבת לרשות הרבים מיירי: כגון שהוציאו לשלהבת בקיסם. כלומר: משנתנו והברייתא הראשונה מיירי שאין השלהבת אחוזה בכלום, ועל כן אינה חשובה לחייבו על הוצאתה; אבל הברייתא השניה מיירי שהיתה השלהבת אחוזה בדבר כל שהוא ועל כן חשובה היא לחייב על הוצאתה. ומכאן אנו רואים כי השלהבת כשאינה אחוזה - היא כדבר שאין בו ממש.

### במילה אבל, יש כוח להבליט את ההיפוך

[התוס' בתירוצם השני שלבור יש ממשות, וכנגד זה מילת המפתח הינה "אבל", ואז נותנים כמה דוגמאות, או על מקום הילוך שלהבת. או אבל יש חץ שאין בו ממשות. כי המילה אבל בא לשלול ולבטל את מה שנאמר תחילה, בדומה למילת המפתח "אלא" השוללת את כל מה שנאמר קודם בגמרא, והיא בעצם גם מבטלת את הנאמר, וגם פתיחה לתירוץ והביאור החדש.]

ופעם אמרתי על דרך הצחות, כי כאשר הינך בא לומר למישהו מחמאה ולאחר מכן אומר אבל. הרי כל המחמאה היא רק על מנת שתהיה לך את היכולת לשלול אותה דרך האבל. ונמצא כי האבל מבטל כליל את כל מה שנאמר לטובתו תחילה.]

### דאדייה אדויי -

הוה מצי לאוקמי, באנח אנוחי ע"י שינוי,  
כדאמרינן בריש פירקין.

### ריש לקיש מבאר כיצד ניתן להסביר לשיטתו את המשינה

במשנה נאמר כי הכלב שנטל חררה, הלך לגדיש אכל את החררה, שהיא עוגה שיש בה גחלת, והדליק את הגדיש, על החררה - משלם נזק שלם, ואילו על הגדיש - חצי נזק. מדייקת הגמרא מילא לשיטת רבי יוחנן, שאשו משום חיצוי, הרי זה חיצוי של הכלב, דומה הדבר לצרורות, וישלם רק חצי נזק. וכשזה האדם שאין לו צרורות ישלם נזק שלם. אבל ריש לקיש הסובר שאשו הוא משום ממונו, הרי האש אינה ממונו של בעל הכלב, אלא של בעל החררה. ולכן העמיד ריש לקיש שהיה כאן אדייה אדויי.

### מחלוקת רש"י ותוס'

רש"י מבאר שהכלב זרק זאת. "משלם חצי נזק - דצרורות הן והכלב עשאן לישנא אחרנא דמשונה הוא." ואילו התוס' מבארים כי לא צריך להגיע כי השינוי הוא על ידי זריקה, אלא ניתן להגיע לאותו שינוי גם אם רק הניח בשינוי.

וביאר בדברי ריבות קס"ט "כונת התוס' בזה הוא, דלריש לקיש דאמר אשו משום ממונו, ואוקי מתניתין דאדיי אדוי, ואמקום אגחלת הוא דמשלם חצי נזק, ועל שאר הגדיש פטור, אפשר שאין טעם הפיטור משום דלאו ממונו הוא, אלא משום

שלא יזיק לא ברוח ולא בשום דבר, ואין שום ממונו, שלא יהא בו ממשא במה שפשע, אבל יש חץ - שאין בו ממשות, כגון שיבר כלי ברוח פיו, ויש אש - שאין בו ממשות, כגון שלהבת בלא גחלת, כדאמרינן בסוף ביצה (דף לט.), הילכך דמו להדדי, שאין בשניהם ממשות בהמזיק שפשע בו, רק בגוף האדם.

### הגמרא הביאה גם את טעמו של רבי יוחנן, לשלול את הסברא של אשו משום ממונו, שהרי אין באש כלל ממשות

מאחר והבואה מחלוקת רבי יוחנן הסובר שנוק האש הוא משום חציו, ואילו ריש לקיש סובר שזה מחמת ממונו. בהכרח שאלה הגמרא על רבי יוחנן, מדוע אינו סובר כריש לקיש. ועונה הגמרא, כי בכל הממונות שלך אותם חייבה התורה לשמור עליהם, הרי יש בהם ממשות. ואילו האש אין בה ממשות, ולכן לא יוכל לחייבה משום ממונו.

### ההשוואה של הבור שלכאורה גם בו אין ממשות

מסלקים התוס' קושי קטן, שניתן מלכתחילה לבארו. שאם נאמר כי הבור הוא מחמת ההבל שלו התרחשה המיתה, ולא מחמת החבטה. הרי גם הבל - אין בו ממשות, ועדיין קיים חיוב על בור. ועונים כי גם בחצים, זה רק במקום בו הוא הולך ומזיק, בשונה מה בור. וכל חיובו של רבי יוחנן היה משום חצים. כך שאין להכליל את הבור.

### תירוץ נוסף, שגם בבור ניתן להעמיד שיש בו ממשות

את התירוץ הנוסף של התוס' בחרתי להביא מלשון התוס' רבינו פרץ "גבי בור להבלו מתרצינן לפי שמשנתה, משום שע"י חפירתו נעשה קרקע חלל בור, וגם יש לפרש שכותלי הבור, יש מכאן ומכאן שיש בהם ממש - הם גורמים ההבל, ותדע, דהא אמרינן לקמן גבי גובהה דליכא הבלא. וא"ת והא ממשא נמי אית בהו בחצים, וי"ל, דמכל מקום, הליכה שהולכים ומזיקין באויר - לית בהו ממשא."

### מאחר והרוח הבא מכנפי העוף הוא גם מחוייב לשמור, והרי אין בזה ממש

בקושייתם הבינו התוס' דהיינו טעמא דחייב, דכמו שהתורה חייבתו לשמור על עצם התרנגול שלא יזיק כנפיו, הכי נמי התורה עשאתו לאחראי על הנזק הבא מרוח כנפיהו, והרי זה נחשב גבן כאילו גם הרוח היא שלו וחייב בשמירתו, היינו בשמירת הרוח. ולכך קשיא לתוס' א"כ מאי טעמא קשיא לר' יוחנן מה שאש אין בה ממש, הא לא גרע בזה מרוח כנפיו. (ולמעשה הקושיא היא גם על רבנן, שכל הגדר של חצי נזק, הוא רק מהלכה למשה מסיני להקל, אלא לא על עצם הסברא שיש לו חיוב תשלום.)

אלא שמתרצים התוס', כי אכן כאן יש ממשות, אבל בחץ, הבא מהבל פיו, שגרם לשבור כלי, או בשלהבת ללא גחלת - אכן בכך שזה אש ללא ממשות כלל.

כדאמרינן בשור שנגח את הפרה (לקמן דף מח. ושם),  
תרי איש כתיבי,  
מ"מ פשוט ליה לגמרא,  
**משום [איזה] דרשא דפטור על אש בהמתו,**  
**דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר.**

**ביאור מהלך המשנה לשיטת ריש לקיש, שאשו מצד  
ממונו**

שנינו במשנה "הַכֶּלֶב שֶׁנֶּטַל חֶרְרָה וְהֵלֵךְ לַגְּדִישׁ, אֶכְלֵ  
הַחֶרְרָה וְהֵדְלִיק הַגְּדִישׁ, עַל הַחֶרְרָה - מְשַׁלֵּם נֶזֶק שְׁלֵם, וְעַל  
הַגְּדִישׁ - מְשַׁלֵּם חֶצִי נֶזֶק:" וביאר הרמב"ם - חררה, עוגה דקה,  
ופעמים שהגחלים נדבקים בה. על כל פנים מביאה הגמרא  
את מחלוקת רבי יוחנן (הסובר אשו משום חציו) וריש לקיש  
(הסובר אשו משום ממונו). והרי לשיטת אשו משום ממונו,  
אין האש ממונן של הכלב, אלא של בעל החררה, ומדוע חייב  
בעל הכלב בחצי נזק.

**אין לחייב כלל את בעל הכלב בנזק שנוצר על ידי  
האש של כלבו**

מדייקים התוס', שלא הכלב הדליק את האש, אלא לכל  
היותר נשא את העוגה, שנדבק בה הגחלת. ואין כלל חיוב  
על אש של כלבו. ומבואר באריכות בתוס' רבינו פרץ "כיון  
דהאי אש לא רמי עליה דבעל הכלב לשמור, דלא לימא ממונו  
הוא, אם נוטלו כלבו ומוזיק בו - הוי כרוח מצויה וחייב. דלא  
חייבה [תורה] על אש שכלבו עושה, כמו שלא חייבה תורה  
על בור ששורו כורה, דכתיב איש בור ולא שור בור, ה"נ כי  
יבער איש ולא שורו וכלבו. דנהי דחייב כשנוטל כלבו אש  
שלו, היינו לפי שמוטל עליו לשמור שלא יזיק ברוח מצויה,  
והיינו רוח מצויה מה שכלבו לוקחו ומוזיק בו, אבל הכא אש  
של חבירו - אינו מוטל עליו כלל [לשמור], וא"כ אמאי חייב?  
הא ודאי אין עליו לשמור כלבו, שלא יקח אש מבית חבירו  
וילך ויזיק."

**הצורך בדרשות מיוחדות לגבי מיעוט אש השור**

דהתוס' סברי דמצד ב' טעמים היה נידון לחייב את הבעלים  
על אש דבהמתו, א' - משום שהזיק שורו ע"י האש, ב' -  
משום שמעשה הדלקת האש ע"י השור חשיבא כהבערה של  
הבעלים, וכדאמרינן לגבי בור, ולכך הוצרכו התוס' בזה לב'  
מיעוטים, דמקרא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר - ממעטינן  
דאין לחייב את הבעלים על מה ששורו הזיק ע"י האש, אולם  
מקרא דמבעיר את הבעירה ילפינן דהיינו דוקא כשהוא עצמו  
הבעיר, ולכך מעשה ההבערה של שורו אינו חשוב כמעשה  
הבערה ידידה, לחייבו על כך.

**כל גדר מיעוט הוא מאחר ויש קושי מסויים**

[אלא כאן מחדשים התוס' שלגמרא ברור מלכתחילה  
כי אין כאן קושי אמיתי, ולכן בדרשה כלשהי ניתן  
לבטל זאת. וכמו שאמרו במקום אחר "אלא סבירא  
לגמרא שהדבר פשוט".]

**במסככת כל הבירה כולה -**

דהוי כולה - מקום גחלת.

דהוי כחו, וכח כחו - לאו ככחו דמי. לכך אמרו התוספות,  
דריש לקיש מוקי מתניתין באנח אנוחי ע"י שינוי, כדאמר בריש  
פירקין. ואפ"ה על שאר הגדיש - פטור, ואין כאן אלא כחו  
נראה ודאי, דטעמא דחיובא דאש, משום ממונו הוא."

**התוס' כאשר מציעים העמדה מחודשת, יש להם  
לתמוך זאת בהוכחה**

[גם כאן התוס' בונים את ההוכחה בשני שלבים. "הוה  
מצי לאוקמי .. כדאמרינן." התוס' מביאים את מצי  
לאוקמי קרוב למאה פעמים, חלקם באופן בו הם  
אומרים שכן היה ניתן להעמיד, ובחלקו שלא ניתן  
להעמיד. וכאשר כאן הם מאפשרים להעמיד, הם  
תומכים זאת בהוכחה, שאכן כך נאמר בתחילת הפרק.]

**ורבי יוחנן בדאנחה אנוחי -**

**לא מצי למימר באדייה אדויי,**  
ועל כל הגדיש - חצי נזק,  
**דאי כח כחו - לאו ככחו דמי,**  
**הוי על כל שאר הגדיש - פטור.**

**ראשית יש לבאר את שיטת רבי יוחנן**

לעומת ריש לקיש חוזרת הגמרא כיצד רבי יוחנן יבאר זאת.  
רבי יוחנן הסובר שחייב על אשו מחמת שנחשבת חציו, כיצד  
יבאר את המשנה? ועונה שהוא יבאר, כי מדובר באופן דאנחה  
אנוחי, שהכלב הניח את הגחלת על הגדיש. ואז מתבאר הדין,  
שלכן על חררה - משלם נזק שלם כדיון שן. ועל מקום גחלת  
- משלם נזק שלם, כי דרך הכלב להניח את החררה, והניחו  
שם בידים ולא על ידי צרורות. ועל הגדיש משלם חצי נזק,  
כי כל מקום שהלכה האש והזיקה נחשב חציו של הכלב,  
וחייב עליה משום צרורות חצי נזק.

**הוכחה על דרך השלילה, מצויה רבות בתוס'**

[התוס' ראשית קובעים שלא ניתן לומר, בדברי רבי  
יוחנן באדייה אדוייה. "ומילות המפתח "לא מצי למימר".  
ומיד השלב השני הוא ההוכחה. והוכחה על דרך  
השלילה משמעותה, בבקשה, בא ותנסה לומר כך,  
ואראה לך, מדוע אינך יכול. "דאי ..הוי." כי אם כוח  
כוחו אינו ככוחו, הרי על הגחלת שהיא כוחו הוא אכן  
מחוייב חצי נזק, שהוא מקום שלה החררה שזרק שהוא  
כצרורות, אבל על שאר הגדיש הוא יהיה פטור. כי  
מכאן זה כבר התפשטות של הרוח לאחר מכן, והיא  
רק בבחינת כוח כוחו.]

**לאו ממונו דבעל כלב הוא -**

**דהוא לא הדליקו,**  
ועל אש של כלבו - לא חייבתו תורה.

ואף על גב דלגבי בור - אצטריך מיעוט,  
איש בור ולא שור בור,

## לריש לקיש מאחר וכל האש היא כגחלת, הרי החיוב אינו מחמת ההתפשטות

במשנה בהמשך המסכת, בדיון לגבי הנר המצוי בחנות החנווני, ובעל הפשתן שהעמיס את הגמל שלו מעל ומעבר, עד שבגלל זה נוצרה האש, כי פשתנו נכנס עד לחנותו של החנווני. וחייבו את בעל הגמל, שבגללו כל הבניין נשרף. אלא שדין זה מובן לכאורה רק לשיטת רבי יוחנן כי האש של הגמל היא חציו. אלא שיקשה לנו כיצד יבאר ריש לקיש משנה זו, שהרי הוא לא חציו אלא ממונו. ואילו כאן אין האש ממונו של בעל הגמל. לכן נדרש ריש לקיש לתרץ במסכסכת. שהפשתן הדלוק פגע בכותלי הבירה ומסכסכתו דהוי ממש כגופו, דגמל מזיק דמשאו כגופו, כדפירשתי לעיל בשליף שעליה.

## היכולת לפרק דבר לשניים, והיכולת לאחד שהכל עניין אחד

[כאשר אנו דנים בגדר האש, הרי תמיד אפשר לומר שיש כאן מקור וצרורות. ואז הגחלת היא כגדר של מקור, ואילו השלהבת היא כבר כדבר היוצא ממנה ומתפשט, והרי יש לו מציאות בפני עצמו. ולכן כאן התוס' נדרשים לבאר בדעת ריש לקיש, כי החידוש כאן, שהכל חוזר להיות בבחינת מקור. כי רק באשר זה המקור - וכפי שתוס' רבינו פרץ ביארו בבחינת גופו. וזה גדר הגחלת, בניגוד לשלהבת שכבר אינו בבחינת ממונו של בעל הגמל.]

## ואי במסכסכת אמאי חייב -

חנווני הכל,

**גם בעל הגמל יתחייב עמו,**

**כיון שגם הוא פושע בסכסוך.**

אבל אי בלא מסכסכת ניחא ליה,

דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה,

שיהא נר מבחוץ,

**אבל כיון דאוקמיה במסכסכת,**

**אי אפשר שלא יראה הדליקה,**

כיון שדולקת כל כך,

שמסכסכת כל הבירה דרך הילוכה,

**והיה לו להרחיק,**

**ולמונעה מלהיות הולכת ומסכסכת.**

אבל אין לפרש,

אמאי חייב חנווני, בעל הגמל - יתחייב הכל,

דהא לקמן (דף כג.) פריך,

ולייחייב בעל הגחלת,

**ואף על פי שבעל הכלב פשע,**

**גם בעל הגחלת יש לו להתחייב,**

**שלא שמר גחלתו.**

ומשני,

כשעמדה.

כלומר,

**לאו במסכסכת דרך הילוכה,**

אלא בעמדה במקום אחד,

והרבה כל כך במשאו,

**שמסכסכת כל הבירה בעמידה,**

**ופריך דכל שכן דחנווני פטור.**

לאו פטור לגמרי,

**אלא כלומר פטור מחלקו של בעל הגמל,**

**דיותר מסכסכת בעמידה,**

**משאילו היתה הולכת ועוברת בלי עיכוב.**

ומשני,

כשעמדה להטיל מימיה,

**דאנוס הוא בעמידה זו.**

## ניתוח הגמרא לגבי אש מהגמל והחנווני, וביאור גדר מסכסכת

הגמרא דנה במשנה מפרק הכונס (סב, ב) גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, נכנסה פשתנו לתוך החנות, ודלקו בנרו של חנווני, והדליק את הבירה - בעל גמל חייב. והטעם שמי שיצר את הבעיה היה בעל הגמל שהעמיס יתר על המידה, עד שנכנסה לתוך החנות. לעומת זאת, אם החנווני הניח את נרו מבחוץ - חנווני חייב.

רבי יהודה מסייג שאם היה זה נר חנוכה - הרי הוא פטור. מקשה הגמרא מילא לשיטת רבי יוחנן הסובר שאש הוא בגלל שזה כעין חץ, ברור למה בעל הגמל חייב כשפשע. אבל לריש לקיש שהאש הוא מטעם ממונו, והרי האש היא של החנווני. ועונה על כך ריש לקיש, שיש כאן מציאות של מסכסכת, כלומר, האש הגיעה לכל הבנין על ידי הגמל.

אלא שלפי סברא זו מקשה הגמרא, שאם מדובר במסכסכת מדוע כשהנר בחוץ חייב החנווני על גך, והרי הגמל פועל ומתרצים כי הגמל עומד, אלא שהיתה לו חבילה כה גדולה להדליק את כל הבניין. ושוב שואלת הגמרא, שכל שכן שהחנווני יהיה פטור, שהיה לבעל הגמל להזיזו ממקומו, על מנת שלא על הבנין ידלק. ומתרצים שמאחר והגמל הטיל מימיו, לכן בעל הגמל היה אנוס ולא יכל להזיזו.

## התוס' מבארים ששאלת הגמרא אמאי חייב, אינה על

**עצם החיוב, אלא מדוע שלא יהיו שניהם חייבים**

על הנר הפשיעה היא על החנווני, כי בעל הגמל לא היה לו להעלות בדעתו, שהחנווני ידליק אש במקום בו רשאים לעבור, אבל אפילו שטעה בכך, הרי נר הינו קטן, והדליקה היא דבר גדול, ויש בכוחו לתקן את המציאות העכשווית, ולכן מן הראוי היה לחייב גם אותו אם מעמידים אנו בלסכסך. כי עם היות שבהתחלה אינו אשם, אבל על התרחבות האש, מאחר ואינו מונע - יש לו כן חיוב על אשמה.

ונסיף מלשונות תלמיד ר"ת. "אלא אי אמרת אשו משום ממונו (כריש לקיש) וברישא בעל הגמל חייב במסכסכת, אי הכי בסיפא כשהניח חנווני נרו מבחוץ והיא סיכסכה, אמאי חייב חנווני כל הנזק, והא בעל גמל נמי פשע, שהיה לו לשמור גמל שלו, שלא תהא מסכסכת והולכת, והא שניהם חנווני



## לכאורה שתי הסוגיות דומות והתוס' יבארו את החילוק

לעיל שנינו בברייתא "גמל טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, נכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנווני והדליק את הבירה - בעל גמל חייב, הניח חנווני נרו מבחוץ - חנווני חייב." ועל מנת שזה יהיה גם לשיטת ריש לקיש שאשו משום ממונו, העמיד שמדובר במסכסכת. ודנו לגבי עמדה וסכסכה, וכל מה שפטרו את בעל הגמל שהטילה מימיה, ולכן היה אנוס. "רישא בעל גמל - חייב, דלא איבעי ליה לאפוש ביטעינה (שהרי אף שכעת אנוס הוא בעל הגמל, בכך שאינו יכול להזיז הגמל ממקומו), סיפא חנווני - חייב, דלא איבעי ליה לאנוחי נרו מאבראי."

## התוס' צוללים להבין את ימלתו של בעל הנזק לחוות כל אירוע

ברישא על המסכסכת פטרוהו, כי בתחילת האירוע, כבר אז היה האנוס, שזמן האירוע לגבי הסובר משום חיציו זמן ההדלקה הוא ברור. ואילו במסכסכת, לסובר מצד ממונו, לא היה יכול לסלקה בעת ששם לב. ואילו למרות כל זאת נדרש לומר שהוא חייב, שהרי היה עליו להעלות בדעתו מצב קיצוני. שלמעשה אינו כה מופרך כפי שנבאר.

## החידוש הוא החיוב על האחריות, בשל היכולת לחוות צירוף מקרים

[העמסת יתר היא מתכון לבעיה. כי אז הוא מועד שפשתנו יכנס לחנות השני, ועליו לקחת בחשבון, שבדיוק אז יעמוד הגמל להטיל מימיו. כי כל פעולה היא וודאית בפני עצמה. ולא יוכל לברוח מאחריות באומרו כי הרצף ששני הדברים יקרו בסמוך הן סיבה לפוטרו, מאחר וכל פעולה מצד עצמה הינה צפויה.]

## והיה גדי כפות לו -

תימה,

**דליתני ברישא גדי ועבד סמוך,**

ובסיפא גדי ועבד כפות,

**דהוי רבותא טפי.**

ופירש רשב"ם,

**דגדי - נמי היה לו לברוח,**

**ורישא דקתני גדי כפות ועבד סמוך,**

**דוקא בכה"ג חייב,**

ובסיפא - גדי סמוך לו ועבד כפות לו,

פירוש,

או גדי סמוך לו,

וה"פ,

גדי סמוך לו,

ועבד כמו שאמר ברישא,

שהיה סמוך לו - פטור,

**אף על גב דלא קם ליה בדרבה מיניה,**

**משום דהיה לו לברוח;**

ועבד כפות לו וגדי כמו כן כפות,

ובעל הגמל - שניהם פשעו, זה שהניח נרו מבחוץ וזה שלא שמר גמלו מסיכסוך."

וכן מלשונו של תוס' רבינו פרץ: "הוא מוסיף יסוד חדש) דבלאו קירוב לכותל - אי אפשר לסכסך. וא"כ נהי דליכא פשיעה באחיזת האש בפשתן מן הנר, דמשום דהניחה מבחוץ הוא - מכל מקום פשע בסכסוך, שהיה לו להכות את הגמל על מנת להרחיקו. (שוב יש בידו למנוע את התפשטות האש)."

## התוס' שוללים להטיל את הכל דק על בעל גמל

ובלשון תלמיד ר"ת: "ואי אפשר לפרש אמאי יתחייב חנווני כלל, יתחייב בעל הגמל הכל, דהא - חנווני נמי פשע. והכי מוכח לקמן כג. דפרכינן גבי כלב שנטל חררה, וליחייב בעל גחלת, אלמא אף על גב דבעל כלב פשע שלא שימר כלבו, אפילו הכי בעל גחלת נמי חייב, שלא שימר גחלתו. והכי נמי הכא. אף על גב דבעל גמל פשע, חנווני - נמי פשע, וחייבים שניהם."

## אחד הנושאים שהתוס' מלמדים אותנו שפטור אינו לגמרי

[ממבט ראשון במילה פטור, המובאת בעניין מסויים, ברור לנו שמדובר לגמרי, שזה תואם ראייה של שחור לבן. וכאן התוס' מלמדים אותנו שיש כאן רמה רמות. "לאו פטור לגמרי, אלא .. מחלקו של". וגם ההתייחסות לעמידה, אינה לגמרי, אלא "דיותר מסכסכת בעמידה" ועונים שעל התוספת הזו הוא כן אנוס.]

[דף כב עמוד ב]

## רישא בעל גמל חייב וכו' -

אף על גב דמעיקרא,

נמי הוי טעמא דרישא וסיפא הכי,

אלא דמעיקרא היה הטעם פשוט יותר,

למאן דאמר אשו משום חציו,

דמתחייב בעל הגמל על תחלת הדלקת הפשתן,

**ואף על פי שהאש הולכת מעצמה,**

**ע"י רוח מצויה,**

אבל למ"ד משום ממונו,

**דלא מחייב אלא על שמסכסכת הבירה,**

**ובזה - לא פשע כל כך,**

**שלא ראה הדליקה עד שעמדה סמוך לבירה,**

**ואז לא היה יכול לסלקה,**

**לפי שעמדה להטיל מימיה,**

ולכך הוצרך לפרש, דאפ"ה - חייב,

דלא איבעי ליה לאפוש ביטעינה,

**דהוה ליה לאסוקי אדעתיה,**

**כשיכנס פשתנו לתוך החנות,**

**ותדליק בנר ותעמוד להטיל מימיה,**

**לא יוכל לסלקה משם.**

**אף על גב דלא הצית בגופו של גדי,  
ולפירוש ר"ת ורשב"ם אתי שפיר,  
הא דנקט גדי ולא נקט גדיש.**

ובקונטרס פירש,  
משום דמסקינן בגדי דחד ועבדא דחד,  
**וסתמא העבד לבעל הגדיש,  
שאדם מניח עבדו לשמור גדישו,**  
ולפירושו צ"ל,  
הא דפריך מאי למימרא,  
הוה מצי למימר,  
ולטעמיך תיקשה לרבי יוחנן אמאי נקט גדי.

### **ביאור המשנה לדליקה בגדיש וגדי ועבד לידם**

המשנה בפרק הכונס דנה על כך שהדליק אש, ומאחר והיה לידם גם עבד וגדי - הרי גם הם נשרפו. תלוי הדבר בשני עניינים. העניין האחד האם מדובר בממון או באדם, והעניין השני האם היה כפות, שאינו יכול לברוח או רק סמוך, ויכול לברוח. ולכן ברישא שמדובר על העבד שבהיותו סמוך ולא כפות היה יכול לברוח, הרי על הגדי כממון הוא מתחייב. ואילו בסיפא, שהעבד הוא הכפות, הרי השריפה בהכרח תגרום למיתתו, ולכן הוא פטור על ממון, מכיוון שהוא כרוצח המחוייב בעונש החמור של מיתה. "היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו, חייב. עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו, פטור."

### **מקשים התוס' שהיה יכול להביא מקרה קיצוני יותר על פי אותו העיקרון**

התוס' פותחים בשאלת תימהון חזקה על הדוגמאות שהביאה המשנה, הן בראשיתה והן בסופה. מאחר והעיקרון הוא לפטור אותו מהממון, כי העבד הסמוך יכול לברוח, לכן ברישא היה יכול לומר, גם כי הגדי הוא רק סמוך, ועדיין יהיה חייב. ואילו בסיפא שהעיקרון הוא רק לפטור מצד העבד, הרי גם שהגדי הוא הכפות, ובוודאי יישרף, גם אז הוא ייפטר על הממון, שאין כאן קם ליה בדרכה מיניה.

### **אין להקשות מזה שלגדי אין דעת, מאחר ומאש בוערת גם בעל חי בודח**

אמנם חילוק נוסף יש בין הגדי לעבד, והיא היכולת לברוח. כלומר, לא רק מצד החיוב על התוצאה, התלויה אם היה יכול לברוח או לא. ובתחילה חשבנו כי רק העבד הינו בר דעת על מנת לברוח. שהרי ידוע כי אם שם גחלת על לב השור הוא חייב, ואם שם גחלת על לב עבד הוא פטור, כי העבד היה בכוחו לסלק אותה. ומתבאר, כי עם היות ולבעל החי קשה לסלק גחלת מעל ליבו, אבל לברוח מדליקה קרובה הוא כן יברח. ולכן מה שהוא נהיה חייב כי ברישא הגדי כפות.

ואין להקשות ממה שנאמר בסוף הפרק שהפטור ששם על הלב הוא מאחר ובטוח הוא כי הבעלים הסמוכים לו יסירוהו, על מנת להציל את עבדו הכפות. ולגבי השור, עם היות וימות, מאחר וכבר התחייב ליתן לו את נוק השור, לא אכפת לו שימות, שהרי הוא מתייחס אליו כממון, ואינו טורח להסירה.

כמו שאמר ברישא - פטור,  
אף על גב דלא היה לו לברוח,  
דקים ליה בדרכה מיניה.

והוא דסוף פירקין (ד' כו.),  
עבדו כגופו שורו כממונו,  
**איירי בעבד ושור כפות,  
והבעלים עומדים אצלם,**  
וכשהניח הגחלת על לב עבדו פטור,  
שמחשב בלבו שהאדון יסירנה,  
ולא יסמוך אתשלומין,  
**אבל כשהניח על לב שורו,  
אינו חושש האדון להסירה,  
לפי שישלם לו דמי שורו.**

ור"ת מפרש,

**דאיצטריך גדי כפות,  
דחייב אף על גב דפטרינן טמון באש,  
דדרשינן, מה קמה בגלוי - אף כל בגלוי,  
וס"ד דכל דבר דלאו אורחיה הכי,  
לאו כעין קמה הוא ופטור,  
וגדי - אין דרכו להיות כפות וס"ד למפטריה,  
וקמ"ל השתא ברישא, דאפ"ה - חייב.**  
וסיפא קמ"ל,

דאע"ג דסמוך הוא, דהוי כי אורחיה - פטור.  
**לכן מיתניי,**

**ההיא מתניתין דהכונס (לקמן דף סא:),  
בתר פלוגתא דטמון דרבי יהודה ורבנן,  
ובתר הך בבא דגדי כפות,  
קתני ומודים חכמים לרבי יהודה,  
במדליק הבירה שמשלם כל מה שבתוכה,  
שכן דרך בני אדם להניח בבתים,  
**והפסיק התנא בהאי בבא כדפרישית,  
לאשמועינן,****

**דאע"ג דלאו אורחיה בגדי להיות כפות - חייב.**  
**ואפילו למ"ד אשו משום חציו,  
דלא שייך בדידיה למפטור טמון,  
מ"מ אצטריך לאשמועינן,  
דחייב היכא דכלו לו חציו לאחר שריפת העבד,  
ואף על גב דשריפת העבד מחמת חציו,  
**ושריפת גדי מחמת ממונו,**  
שייך ביה שפיר קם ליה בדרכה מיניה,  
**הואיל וע"י מעשה אחד בא הכל.****

ותדע,

דלמ"ד משום ממונו,  
מוקי כשהצית בגופו של עבד,  
**ופטרינן ליה,**

תם - [ניחא] דנקט [גדי]. לאשמעינן דלא מיפטר מטמון כדפרישית.

מיהו נראה, דמצי למימר דנקט גדי, משום סיפא, דקתני גדי סמוך ועבד כפות - פטור. דמשמע דוקא משום דעבד [כפות] - קים ליה בדרכה מיניה, אבל היה סמוך - חייב על הגדי, ולא אמרינן דהיה לו לברוח.

### מאותו קושי התוס' מסתעפים להציג שלושה פתרונות שונים

[התוס' מביאם שלשה הסברים למה רשם התנא גדי במשנה, ולא עסק בנתונים 'עבד וגדיש' בלבד. לשיטת רש"י התנא רצה להדגים את הכלל 'קים ליה בדרכה מיניה' כאשר נגרם נזק לשני אנשים שונים, ומאחר שבדרך כלל בעל הגדיש הוא גם בעל העבד רשם 'גדי' ששייך לאחר. לשיטת רשב"ם דוקא ב'גדי כפות' חייב ברישא, משום שגדי חפשי - מסוגל להימלט משריפה. שיטת ר"ת - 'גדי כפות' ללמד שאע"פ שזה דבר לא מצוי, לא לומדים מגזירת הכתוב של 'טמון', שכל דבר לא מצוי - פטור מהאב 'אש'.]

### קטל תוריה עבדא ה"נ דלא מיחייב -

פירש הקונטרס,

**הא כתיב - כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו.**

וקשה,

**דאם רצה לומר,**

**דה"ה לגבי אשו דמשלם שלשים של עבד,**

**הא אי אפשר לומר כן,**

**דבפ"ק (דף ט:): אמרינן,**

**דהשור - משלם שלשים של עבד,**

**מה שאין כן באש,**

**ואם ר"ל, דכי היכי דהתם משלם קנס,**

**ה"נ משלם דמי הגדי,**

**הא - לא גמרינן ממון מקנס.**

ונראה לר"י דהכי פריך,

**הכי נמי דלא מחייב,**

**בממון שהזיק עם הריגת העבד,**

**והא בדבר שממונו עושה,**

**לא שייך קם ליה בדרכה מיניה.**

הגמרא מביאה את המשנה בפרק הכונס, לגבי חיוב

מיתה הפוטרו מתשלומים

תא שמע: שנינו במשנה לקמן [סא ב]: "המדליק את הגדיש וכו' והיה גדי כפות לו לגדיש ועבד סמוך לו לגדיש, ונשרף עמו - חייב על הגדי והגדיש, לפי שאין לו דין מיתה בשביל העבד, שהיה לעבד לברוח. ואין לו דין קים ליה בדרכה מיניה לפוטרו מחיוב ממון.

אבל אם היה עבד כפות לו לגדיש וגדי סמוך לו והגדי סמוך לגדיש, ונשרף עמו עם הגדיש - פטור" כי היות וחייב

### החייב ברישא דזוקא כשהגדי כפות

פירש הרשב"ם (על פי תלמיד ר"ת) "דברישא דוקא נקט גדי כפות - [כין] אז הוא חייב על הגדי. אבל בגדי סמוך - אמרינן הוה ליה לברוח, כדקתני בסיפא. ובסיפא - הכי פירושה, עבד כפות לו או גדי סמוך לו ונשרף עמו - פטור, כלומר, עבד כפות לו, אפילו גדי כפות לו - פטור דקם ליה בדרכה מיניה. או שלא היה עבד כפות אלא גדי סמוך - פטור, שהיה לו לברוח."

### פירוש ר"ת שיש לדמות גדי כפות לגדר טמון, ומוכיח מסדר הסוגיות בפרק הכונס

לפי לשון תלמיד ר"ת "משנה היא בהכונס, המדליק את הגדיש והיו בו כלים טמונים - רבי יהודה אומר ישלם כל מה שבתוכו, דלית ליה טמון. וחכמים אומרים - אינו משלם אלא גדיש של חיטים או גדיש של שעורים. היה גדי כפות לו או עבד סמוך לו ונשרף עמו - חייב וכו'. ומודים חכמים לרבי יהודה במדליק את הבירה שמשלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בני אדם להטמין בבתים. (לכאורה היה ניתן להעמיד מחלוקת חכמים ורבי יהודה בחילוק בין טמון בשדה או בבתים).

ולדברי המפרש, דדוקא נקט גדי כפות - לא ידעינן אמאי נקטינן הכא, ואפסיק מילתייהו דרבנן, הוה ליה למיתני, וחכמים אומרים - אינו חייב אלא על גדיש של חיטים או של שעורים, ומודים חכמים לרבי יהודה וכו'. דאע"ג דפטרי בטמון שדה, בטמון בית - מודו דחייב לשלם.

אלא הכי פירושה, דחכמים דאמרי דאינו משלם אלא חיטים או שעורים דדרשי או הקמה או השדה, מה קמה בגלוי - דהוי אורחיה, ולא לאטמוני. כלומר כלים דלאו אורחיהו לאיטמוני, בהנהו - פטר קרא טמון. דאי לא תימא הכי, טמון בתים היכי מחייבי, הא נפקא לן מאו הקמה חיובא דגלוי, ולא דטמון. אלא ודאי, טמון - [ב]אורחיה תלה הכתוב. והכי קאמר, ומודים חכמים לרבי יהודה בטמון בתים, אף על גב דפליגי בטמון שדה, דהתם - לאו אורחיה לטמוני.

והכי נמי משמע במילתייהו, דנקט גדי כפות דחייב, רבותא קמ"ל, דאפילו גדי כפות, [ד]קס"ד אמינא - לאו אורחיה למיכפתיה והוי טמון, קמ"ל דדירכיה למיכפתיה. וסיפא - נמי רבותא קמ"ל, היכא דגדי סמוך לו, אף על גב דאורחיה - פטור, דקם בדרכה מיניה, ואף על פי שאינו כפות. ולא מפני שיכול לברוח, דבהמה - אין דרכה לברוח, כדמוכח בשילהי פירקין. ומה שיש קושי שאחד זה גופו, ואז זה נקרא חצי, והשני (בגדי) הוא ממונו, מאחר והכל נעשה ממעשה היוק אחד - הכל פטור.

### להבנת שיטת רש"י יש לדאוג את ביאור התוס' רבינו פרץ

"ולחכי נקט גדי כפות, לומר, דאפילו הכי - חייב. ולא אמרינן דהוי כמו טמון, כיון שאין רגילות שיהא גדי כפות לגדיש, אלא דוקא טמון פטר רחמנא, והא - גלוי הוא, ולפי זה ניחא מה שהקשה בקונטרס אמאי נקט גדי? בגדיש - הוה סגי, ותיירך, משום דבעי לאוקמא בגדי דחד ועבדא דחד, ולא מצי למימר בגדיש דחד ועבדא דחד, דמסתמא העבד לבעל הגדיש לשמור גדישו, וק"ק התינח לרשב"ל אלא לר"י לא צריך לאוקומי בגדי דחד ועבדא דחד. אבל לפי מה שפירש רבינו

ותירץ הר"ר יצחק בר מרדכי,  
**דכל רודף אחר חבירו,**  
**חשיב מיתה ותשלומין לאחד,**  
 משום דמחייב מיתה לכל אדם,  
**דהכל חייבין להורגו להציל הנרדף.**

ור"ת מפרש,  
**דבכל מקום** מיתה לזה ותשלומין לזה - **פטור,**  
**לבד מעדים זוממין,**  
**דבעינן שיתקיים כאשר זמם בכל אחד,**  
 ואף על גב דבעדים זוממין נמי,  
**כשהוא מיתה ותשלומין לאחד - פטור,**  
 התם - משום **דבהווא גברא מתקיים כאשר זמם.**

והביא ראה דגמרינן (כתובות דף לה.),  
 שאין מיתה ותשלומין מ'לא יהיה אסון - ענש יענש',  
**הא אם יהיה אסון - לא יענש,**  
**והתם מיתה לאשה ותשלומין לבעל.**  
 ומיהו אין זה ראה,  
**דעל כרוח צ"ל,**  
**דהא חשיב מיתה ותשלומין לאחד,**  
**כיון שהן גוף אחד;**  
 דאי לאו הכי,  
 למאי דבעי למימר מעיקרא,  
 בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עד.),  
 גבי רודף דמיתה לזה ותשלומין לזה - חייב,  
 היכי הוה משני ליה לקרא.

**ועוד הביא ראה,**  
 דתנן במכילתין (דף לד:),  
**דהוא שהדליק הגדיש או שחבל בחבירו בשבת -**  
**פטור,**  
**דקם ליה בדרכה מיניה,**  
**אף על גב דהוי מיתה לשמים ותשלומין לחבירו.**  
**ואין זה דיוקא,**  
**דזה חשיב מיתה ותשלומין לאחד.**

וקצת קשה לר"י,  
**מה חידוש יש** בגדי דחד ועבדא דחד,  
 שפי ממה שהיה של אחד,  
**הלא אין מתחייב מיתה לפי שהפסיד לו עבדו,**  
 דאפילו הרג עבד של עצמו חייב,  
 וצריך לדחוק, דמכל מקום - **נראה לו חידוש יותר.**

הגמרא תירצה, כי הגדי היה שייך לאדם אחד, בעוד  
 העבד שייך לאדם אחר

הגמרא הביאה דיון "תא שמע (במשנה בהמשך סא, ב):  
 המדליק את הגדיש, והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף  
 עמו - חייב (גם על הגדי וגם על הגדיש, עם היותם ממון,  
 ואין אנו אומרים קם ליה בדרכה מיניה, שיש כאן מיתה

מיתה על העבד, שנאמר "נקם ינקם" [שמות כא כ], לפיכך  
 פטור מתשלומים על הגדי והגדיש. לפי שיש דין "קם ליה  
 בדרכה מיניה" [פירוש: התקיים החיוב ממון בחיוב הגדול יותר  
 שחל עליו, דהיינו חיוב מיתה].

### מקשה הגמרא כיצד ריש לקיש יבאר משנה זו

לומדת הגמרא מילא לפי רבי יוחנן הסובר שאשו משום  
 חציו, ולכן כאשר הוא מבעיר אמנם רק את הגדיש, אלא שגם  
 העבד נשרף, הרי זה בא מכוחו. אבל לריש לקיש הסובר שאשו  
 משום ממונו, כיצד הוא יבאר את הפטור, וכי בשעה שהשור  
 הורג עבד, וכי בכך יפטר מתשלום ממון? וביאר רש"י והרי  
 כתוב מפורש (משפטים כא, לב) אומר על גובה התשלום, "כסף  
 שלשים שקלים יתן לאדוניו"

### מקשים התוס', והרי ראינו כי כל דין שלושים שייך רק לסוג נזק שור ולא לאש

מקשים התוס' על סברת רש"י מגמרא מפורשת. ונביא זאת  
 בלשון תוספות רבינו פרץ. "פירש הקונטרס והא כתיב כסף ל'  
 שקלים יתן לאדוניו, משמע שרוצה לומר, דאשו - חייב בל'  
 של עבד. ולא נהירא, דהא לעיל בפ"ק (דף ט ב) אמרינן תניא  
 חומר בשור מבאש, שהשור (הכוונה קרן) - משלם את הכופר  
 ול' של עבד, מה שאין כן באש." וממשיכים כאן התוס',  
 ומדייקים שגם לא ניתן להשוות מכיוון אחר, שכמו שבשור  
 משלם הוא קנס, כאן ישלם את דמי הגדי, בבחינת ממון.  
 שהרי לא ניתן ללמוד חיוב ממון מקנס.

### מתרצים התוס' בשם ר"י, ללמוד את קושיית הגמרא אחרת

"לכן נראה דהכי פירושו (של הפירכא), ה"נ דלא מחייב אם  
 הרג גדי עמו? (כלומר בממון שהזיק עם הריגת העבד, שהוא  
 הגדי) על הגדי, הא - ודאי דמחייב. דלא שייך למימר קים  
 ליה בדרכה מיניה בשור. (שהרי בדבר שממונו עושה, לא שייך  
 להפעיל את הכלל קם ליה בדרכה מיניה).

### התוס' מדגימים, כי אם הבנה מסויימת עומדת כנגד גמרא אחרת עלינו לפרש אחרת

[בתוס' ארבעה שלבים. השלב הראשון הבאת פירוש  
 הקונטרס. השלב השני נסיון לבארו ומיד מגיע השלב  
 השלישי של הדחייה "הא אי אפשר לומר כן". ומתוך  
 כך סוללים הבנה אחרת על הפירכא, שהוא השלב  
 הרביעי. "פירש הקונטרס .. וקשה, דאם רצה לומר ..  
 הא אי אפשר לומר כן .. ונראה לר"י דהכי פריך".]

### בגדי דחד ועבדא דחד -

**וכן נמי אמר רבא,**  
 בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עד.),  
**רודף** שהיה רודף אחר חבירו **להורגו,**  
**ושיבו הכלים,**  
 בין של נרדף בין של כל אדם - **פטור.**

### וקשה,

דבפ"ק דסנהדרין (דף י. ושם),  
 אמר **ממון לזה ונפשות לזה - חייב.**



הנדרף. ועל הסוגיה כאן הובא באחרונים, שיש הסוברים כי הריב"ם תירץ רק לגבי רודף ולא לסוגייתנו, ויש שביארו שגם כאן בעבד, הרי יש לו דין רודף.

### **תירוץ ר"ת מהכיוון ההפוך, אכן בכל מקום - פטור, פרט לעדים הזוממים**

אכן הקם ליה בדרכה מיניה תמיד מועיל לפטור. ורק בעדים זוממים נדרש שיהיה כאשר זמם לכל מעשה בנפרד, ולכן מתחייב גם על זה וגם על זה. ולדוגמא אם היו מעידים על פלוני שרבע ועל שורו של פלוני שנרבע, צריכים לקיים כאשר זמם לכל אחד נפרד. ובעדים זוממין שיש בהם מיתה וממון שפטור, מכיוון שבאותו אחד מתקיים גם כאשר זמם.

### **ראיית רבינו תם מהורג את האשה ועובריה ממסכת כתובות**

כי כאשר יהיה אסון, והאשה מתה, מתקיים קם ליה בדרכה מיניה, ואפילו שהממון הולך לבעל שזכאי בדמי הוולדות. אלא שהכל הוא מגוף אחד, שהרי שהרג את האשה הרג את הוולדות. ולכן לא ניתן להביא ראייה משם, כי הסיבה לחייב אינה למרות שהממון שייך לאחר, אלא בגלל שהסיבה הקובעת היא היותם גוף אחד.

### **ראייה נוספת של ר"ת שניתן לדחות חיוב לשמים מדין שבת, ותשלומים על הגדיש**

החידוש בראייה שניתן לחלק, שהמיתה היא על איסור שבת כלומר לשמיים, והתשלום לאדם. אלא שלא ניתן להביא מכאן ראייה, שהרי מדובר במעשה אחד.

### **ר"י מתקשה בסוגיה שלנו**

מתקשה ר"י, שהרי אף אם היה הורג את העבד שלו עצמו, הרי כאן הדין של קם ליה בדרכה מיניה. ולכן העדיפו לחדש, שיש בזה יותר חידוש ממה שהיה של אחר. כי בגלל הממון שלו הוא חייב גם מיתה וגם תשלומים. כי כאילו יש כאן שתי תביעות שונות. והמיתה לשמים היא רק בעבירה שבין אדם למקום, ולא בעבירה שיש כאן גדר אחד של רצח, ומצד חומר איסור הרציחה, והגדר השני תביעת הנרצח.

### **יש לנתח לא רק מה היה התירוץ, אלא להסתכל על סגנון התירוץ, בפרט שיש יותר מתירוץ אחד**

[התוס' מציגים שני כיוונים לתרץ. מאחר ויש כאן סתירה. ניתן לבאר את הקושי שהעלו, וכך ביאר הריב"ם. ונמצא כי אצלנו הוא העיקר, ומה שהבאת קושי, נענה לך עליו. ואילו הדרך השניה, שאצלנו אין כל קושי, וזה הרגיל, ואילו במקרה המיוחד, שם ניתן לבאר. ומילות המפתח הינן "דבכל מקום.. לבד". ואכן מציאת השונה קיים בעוד מספר תוספות.]

### **חציו דחרש הן -**

תימה לר"י,

**אי חשיב מסירה לחרש כרוח מצויה,**

**לרבי יוחנן - נמי מחייב,**

**ואי לא חשיב כרוח מצויה,**

ותשלומים הבאים כאחד, ואז הוא פטור על הממון, מכיוון שהעבד היה יכול לברוח, ונמצא שלא הוא שהרגו, ולכן באופן בו העבד היה כפות, הוא אכן פטור. עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו - פטור;

(מקשה הגמרא על כך, שאכן לשיטת רבי יוחנן הסובר כי האש שהדליק היא כמו חצים ששלח, הרי למרות שההבערה היתה על הגדיש, כאילו שרף ישירות את העבד. אבל אם נלמד כריש לקיש הסובר כי האש היא כממונו שהזיק, הרי אם היה שולח את שורו, שהיה הורג עבד של משהו וודאי שלא היה נחשב כרוצח, ואדרבא בתורה נכתב שישלם קנס של שלושים, כלומר ממון) בשלמא למ"ד אשו משום חציו, משום הכי פטור, אלא למאן דאמר אשו משום ממונו, אמאי פטור? אילו קטל תוריה עבדא, הכי נמי דלא מיחייב?

(מתרצת הגמרא שריש לקיש יאמר שאכן הוא הצית את העבד ישירות בגופו, אלא שאם כן אין כלל חידוש במשנה. ומתוך כך מבארים כי החידוש שלמרות שרצח את העבד, היות והיו שייכים לשני אנשים שונים, ואעפ"כ עדיין רואים בזה בחינה אחת. והוא נפטר על הגדי של האחר). אמר לך רבי שמעון בן לקיש: הכא במאי עסקינן - כשהצית בגופו של עבד, דקם ליה בדרכה מיניה. אי הכי, מאי למימרא? לא צריכא, בגדי דחד ועבד דחד.

### **התוס' מביאים ראייה ממסכת סנהדרין, בו הרצח והממון אינם של אותו אדם, שאכן הוא פטור**

נקודת המוצא של התוס' היא הבאת סוגיה, כראייה למסקנת הגמרא, שעם היות והעבד של אחד והגדי של אחר, כן אומרים קם ליה בדרכה מיניה, ופטור. ואלו הם דברי רבא, רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו, ובשעת רדיפתו שיבר את הכלים שהיו בדרכו, בין אם הכלים הם של נרדף, ובין של אדם אחר - פטור. ואף שהמיתה הוא לנרדף והתשלומין לבעל הכלים - מאי טעמא? כי מתחייב בנפשו הוא, ומאחר ויש לו את הדין החמור של מוות, הרי זה פטור מהממון, ללא קשר של מי הממון ביחס להריגה.

### **התוס' מקשים מסוגיה בה אנו רואים, כי מאחר ומדובר על גורם של הממון שהוא אחר - הוא כן מתחייב גם נפשות וגם ממון**

מקשים התוס', כי לפי היסוד לכאורה אינו מובן הדין שהוא מתחייב גם ממון וגם נפשות במקרה הבא. הגמרא בתחילת סנהדרין מביאה מקרה בו היתה הזמת עדות. שאם העידו שקר על פלוני שבא על נערה המאורסה והזמנו, הרי הם נהרגים על שרצו להרוג את שניהם, וגם משלמים ממון לאבי הנערה, שהרי מאחר והאב זכאי בכתובת הנערה, גם גרמו לו הפסד ממוני. וכאן אין אנו אומרים שעל מעשה אחד יתחייב רק הריגה, ולא ישלם ממון, אלא פסק הדין שאנו אומרים כאילו הן שתי עדויות נפרדות, ואין אנו אומרים קם ליה בדרכה מיניה, אלא ישלם ממון לזה ונפשות לזה.

### **תירוץ הריב"ם, מאחר ונאמר רודף - לא ניתן לחלק בין נפשות לממון**

באמת בכל פעם שיש מיתה לזה ותשלומים לזה - חייב. ורק לגבי רודף יש פטור, משום שאצלו נחשב מיתה ותשלומים באים כאחד, כי בהיותו רודף, המצווה על הכל להציל את

ממונו, שאפילו היה נותן לחרש שור שקשור כראוי, הרי מאחר וזה דרכו של החרש לנתק, הרי בעצם המסירה כבר מתחייב הוא.

### הטעם שרבי יוחנן פוטר בשלהבת

ומה שלאחר מכן פוטר רבי יוחנן בהמשך הסוגיה במסר לחרש שלהבת, מתבאר, כי לא שהוא לומר רק משום חציו, שהרי הוא גם מקבל את הסברא של ממונו, אלא שרק עבורו השלהבת עם החרש אינה מוזיקה בהכרח כמו שור שדרכו של החרש לנתקו. כמובא בפרק הראשון, שרבי יוחנן מעמיד בשלהבת שהיא אש גלויה, ומשווה זאת לשור מותר ובור מכוסה, וההבדל שהוא מחייב רק בשור ובור, ולא באש, כי אלמלא תפיסת החרש לא היתה השלהבת מוזיקה, ואילו בשור ובור, כבר היה ב"כוח" היזק גלוי, והחרש לא הוסיף דבר.

### אין להיתפס למילים, אלא להבין את עומק משמעותן

[החידוש בתוס' שחציו משמעותו הינה קרוב לודאי היזק, ולא שזה גדר של חצין אלא "כעין". והרי התוס' המבארים ומשווים ריבוי דברים, על מנת להכריע מספיק שזה כעין הדבר עליו מדברים, כלומר, מהי התכונה בגדר של חציו.]

[דף כג עמוד א]

### טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה -

פירוש,

**בשלמא למ"ד אשו משום ממונו,**

**אין תימה דפטר טמון,**

**ואף על גב דבכל נזקי ממונו,**

**כמו קרן שן ורגל - חייב טמון,**

**שבממון - מצינו חילוקים בקרן שן ורגל להלכותיהן,**

**אבל באדם המזיק - לא חלק הכתוב,**

דכתיב פצע תחת פצע,

ודרשינן בסוף פירקין (דף כו:),

**לחייב על השוגג כמזיד ואונס כרצון,**

לפיכך אין סברא לדרוש, אשו משום חציו.

### הגמרא מביאה שיש קושי לבאר טמון לסובר שאשו

משום חציו

"אמר רבא, קשיא ליה לאביי: למ"ד אשו משום חציו, טמון באש דפטר רחמנא - היכי משכחת לה? תוס' רבינו פרץ משלימים את התוס', שכאילו התחילו רק מאמצע דבריהם. ומביאים תחילה את רש"י, המבאר את הצד של אשו משום חציו. "פירש"י הא קי"ל פצע תחת פצע, לחייב על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון, (כמובא בהמשך הפרק, אמר חזקיה, וכן תנא דבי חזקיה, אמר קרא: פצע תחת פצע, לחייבו על השוגג כמזיד, ועל האונס כרצון.)"

משמע שרוצה לומר, דטמון דמי לאונס ומשום דאדם חייב באונס להכי קשיא ליה - היכי משכחת לה? וזה אינו, דהא פשיטא דטמון - לאו מטעם אונס מיפטר, אלא מטעם גזירת הכתוב, דהא שורו שהזיק באונס - פטור, וחייב בטמון, ואם

**א"כ מה קשה לר"ל,**

הא לא דמי למסר שורו,

דהא - **כולי עלמא מודו,**

**דאין חייבין כלל על האש,**

**אלא ביכולה להזיק ברוח מצויה.**

ואומר ר"י,

דלמ"ד אשו - **משום חציו הוא,**

לא מחייב,

אלא באש שיכול להזיק ברוח מצויה הרבה,

**וקרוב לודאי היזק, כעין חציו,**

והכא - אין במעשה השולח קרוב לודאי היזק,

**הלכך לא דמי לחציו,**

דחציו דחרש הן;

אבל למ"ד משום ממונו,

**אף על גב דלא מזומן כולי האי - מחייב,**

מידי דהוי אמסר שורו קשור כראוי לחרש - דחייב,

**דדרכו לנתוקי ע"י עסקיו של חרש,**

**אף על גב דלא הוי קרוב לודאי כעין חציו.**

והא **דפוטר** רבי יוחנן **אפילו** במסר לו שלהבת,

לאו משום דאזיל לטעמיה,

דאית ליה אשו משום חציו,

דהא מסיק דאית ליה נמי משום ממונו,

**אלא משום דקסבר,**

**שלהבת - לא ברי הזיקא כמו שור,**

כדאמרינן בפרק קמא (דף ט:).

### סברת רבי יוחנן שיהיה פטור במסר לחרש את השלהבת

הגמרא מביאה הוכחה ממשנה, ומתבאר תחילה לשיטת רבי יוחנן, הסובר שאשו משום חציו. "ת"ש: השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים; בשלמא למ"ד אשו משום חציו, חציו דחרש הוא." ומאחר והחרש פטור, שאינו בר דעת, הרי המוליך את האש הוא החרש. ולכן לא ניתן לחייבו בדיני אדם.

### קישור האש המצויה למעשה החרש, ושאלה לשני הצדדים

התוס' בונים על הכלל שכל החיוב של האש, הוא אך ורק האם מתקיימת בה רוח מצויה, שבהכרח תגרום לה להזיק. וכעת יש לנתח מה נחשב החרש, והאם הוא נחשב כרוח מצויה? וכעת לפי חקירה זו, אם התשובה היא חיובית, הרי היה גם לרבי יוחנן לחייב, ואם היא שלילית, הרי אף לריש לקיש היה לפטור, ולא לקשר זאת עם מסירת השור לחרש.

### הנקודה אינה עצם המעשה, אלא דרגת הביטחון שהדבר יקרה

עונים התוס', כי חציו מסמלים דבר של וודאות, ולכן לדעת רבי יוחנן, הוא מעריך שלא המסירה היא שגרמה את ההזיק, אלא מעשה החרש, ולפיכך הוא פוטר. בניגוד לסובר משום

דכתיב בקרא, והוא אשו ממש, למ"ד משום חציו - חייב בד' דברים, ולמ"ד משום ממונו - פטר מד' דברים."

### התוס' מביאים מקרים נוספים שניתן למצוא הבדל בין רבי יוחנן וריש לקיש

[התוס' מביאים מילות מפתח של הרחבה. "הוה מצי למימר" שמשמעו, שאמנם הגמרא בחרה בתירוץ מסויים, אלא שיש עוד תירוץ. (והתוס' רבינו פרץ שהבאנו מתרץ מדוע בכל זאת בחרה הגמרא לא להביא את התירוץ הללו.) שהרי בכלב הגחלת הינה כחציו של הכלב, כדוגמת צרורות ומתחייב חצי נזק, ואילו מאחר והגחלת אינה של הכלב, ואינו חייב בשמירתה הוא פוטר. ובהצית חייב ריש לקיש לצמצם שזה רק כאשר בגופו של העבד, ואילו רבי יוחנן אף ללא העמדה זו פוטר מטעם קם ליה דברבה מיניה. וכן בטמון ריש לקיש תמיד פוטר, בניגוד לרבי יוחנן שרק שכלו חציו הרי הוא פוטר.]

### ולחייב בעל הגחלת -

פירוש,

**גם בעל הגחלת,**

**ולא שיפטר בעל הכלב לגמרי,**

כדפירשתי לעיל (דף כב. ד"ה ואי),

גבי חנוני אמאי חייב.

ועוד,

**אי בשלא שמר גחלתו ומפטר בעל הכלב,**

אמאי קאמר (לעיל יט:;) מתניתין באדייה אדויי,

ודרב הונא בעלמא איתמר,

**לימא דרב הונא - קאי אמתניתין,**

**קשרו אדם,**

**חייב הקושר נזק שלם ובעל התרנגול פטור,**

**כמו הכא דפטור בעל הכלב;**

**אלא ודאי,**

**בשלא שימר גחלתו - חייב נמי בעל הכלב,**

**ולכן לא מיתוקמא דרב הונא אמתניתין,**

**דקשרו אדם - חייב,**

**משמע דחייב הכל הקושר,**

ובעל התרנגול - יש לו להתחייב כמו כן.

הגמרא הקשתה שלא רק בעל הכלב שנטל החררה

והדליק הגדיש ישלם, אלא גם בעל הגחלת

שנינו במשנה: הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש - על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק. שאלה הגמרא מח הוא החייב לשלם את חצי הנזק? וענתה בעל הכלב. ומאחר והן לשיטת רבי יוחנן והן לשיטת ריש לקיש אשו נחשב משום ממונו, הרי היה לנו מקום לחייב גם את בעל הגחלת.

כן למ"ד אשו משום ממונו תיקשה ליה, אמאי [פטור] טמון באש.

לכן נראה דהכי קאמר, בשלמא למ"ד אשו משום ממונו - ניחא, דפטר רחמנא טמון, משום דאשכחנא הרבה חילוקים גבי ממונו המזיק כמו שן וקרן ורגל להלכותיהן, אלא למ"ד משום חציו - אמאי פטר רחמנא טמון, דלא אשכחנא בדיני אדם [המזיק] שחלקה בהן התורה, אם כן טמון דפטר רחמנא היכי משכחת לה?"

### התוס' דנים על הסברא ההפוכה והמשלימה

[מאחר וקושיית הגמרא היא על הצד של אשו משום חציו, באים התוס' ומראים מדוע לדעת הסובר החלוק, שאשיו משום ממונו, שם קושי זה כלל אינו קיים. "בשלמא למאן דאמר .. אין תימה". וכאילו התוס' משלימים את דברי הגמרא, שקיצרה ודנה רק על המאן דאמר היכן יש קושי.]

### מאי בינייהו -

**הוה מצי למימר,**

**איכא בינייהו כל הני דלעיל,**

**כלב שנטל חררה ואנחי אנוחי בגדיש,**

**דלרבי יוחנן, משלם על שאר הגדיש - חצי נזק,**

**ולר"ל על שאר הגדיש - פטור;**

**ולרבי יוחנן - אפילו לא הצית בגופו של עבד,**

**קם ליה בדברבה מיניה;**

**ושמון - היכא שלא כלו חציו - חייב לרבי יוחנן.**

הגמרא חוזרת בה מהצגה שיש כאן שתי דעות

הסותרות לחלוטין על טעם חיוב אש

בתחילה חשבנו, כי רבי יוחנן סובר שאשו - הוא רק משום חציו, ואילו ריש לקיש סובר, שאשו - הוא רק משום ממונו. וחוזרת בה הגמרא ומחדשת, שבעצם יש לסבור שרבי יוחנן אינו חולק על ריש לקיש, אלא סובר את שניהם. "אלא, למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו". אלא שהבנה זו מזמינה את השאלה "וכי מאחר דמאן דאית ליה משום חציו, אית ליה נמי משום ממונו, מאי בינייהו?"

בתוס' רבינו פרץ מבאר את שלושת המקרים בהם

התוס' כאן מביאים לחילוק ביניהם, ומבאר מדוע לא

אמרה הגמרא כן

ובתוס' רבינו פרץ הרחיבו את ההקדמה על בסיס השאלה. "פירוש, בשלמא אי [לית] ליה משום ממונא - איכא בינייהו היכא דכלו לו חציו, אלא כיון דמיחייב משום ממונו, אם כן אף היכא דכלו לו חציו - מיחייב, מאי בינייהו, והוה מצי למימר דאיכא בינייהו כל הני דלעיל. דלגבי כלב שנטל חררה - לא מיחייב בעל הכלב למאן דמיחייב משום [ממונו] אלא באדוייה אדייה, וכן גבי גמל טעון פשתן, במסכסכת דוקא מיחייב בעל גמל, וכן גבי גדי כפות - דוקא כשהצית בגופו של עבד, אלא בעי לאשכוחי נפקותא בפלוגתייהו בעיקר אש

## היה כאן חיוב משותף, מאחר ושניהם פשעו, ולכן כל אחד מהם ישלם חצי נזק

התוס' שהיתה להם גירסא השונה מהספרים שלנו, ליחייב נמי בעל גחלת, באים להוכיח, את הגירסא שיש אצלנו, שאכן היה גם על בעל הגחלת להתחייב. מבארים התוס' רבינו פרץ את הדברים באריכות. "פירוש, בעל הגחלת היה לו להתחייב לבעל הגדיש, לפי שלא שמר גחלתו, ועל ידי פשיעתו באה התקלה. ותימא, דלעיל (כב א) פריך אי במסכסכת אמאי חנוני חייב, ומאי פריך? הא משמע [הכא] דמי שפשע תחלה יש לו להתחייב, והשתא כמו כן חנוני פשע מתחלה שהניח נרו מבחורץ, וע"י פשיעתו באה התקלה ע"י לעולם. לכן נראה לפרש, וליחייב נמי בעל הגחלת, דכיון ששניהם פשעו - כל א' ישלם חצי נזק, והשתא ניחא, דלעיל פריך אמאי חנוני חייב [נזק שלם], היה לו לבעל הגמל להתחייב מחצה, כיון שגם הוא פשע, כדפירשתי לעיל."

## הוכחה נוספת, מהסוגיא לעיל, שמאחר ולא ניתן לקשר את דברי רב הונא למשנה, גם בעל התרנגול יתחייב

התוס' מביאים ראיה נוספת, שגם בעל הגחלת חייב. אם נניח שהמציאות היתה שבעל הגחלת כלל לא שמר את הגחלת, ורק הוא מתחייב. הרי העמידו את המשנה לעיל באדייה אדווייה, שהתרנגול זרק את הדליל, ושיבר בזריקתו כלים, וכעין צרורות, ולכן ישלם רק חצי נזק. ולכן אפילו אם אדם קשר את הדליל אליו, הרי התשלום של בעל התרנגול הוא חצי נזק, והקושר פטור, שאדם לא נתקל בבורו, ודוחים את דברי רב הונא, שאינם קשורים למשנתנו. וכעת אם כדברך הוא שבעל הכלב פטור, היה על הגמרא לא לתלות את רב הונא שהם נאמרו ללא קשר למשנה, אלא לקושרה למשנה כאן. כפי שהינך מנסה לומר שבעל הכלב פטור.

ומאחר ואין כך פני הדברים, חייבים אנו לפסוק שמאחר ולא שימר את גחלתו אכן חייב גם בעל הכלב, ולכן זו הסיבה שלא יכולנו לומר שרב הונא דבריו יהיו כפי המשנה כאן. ולא ניתן לגלגל הכל על הקושר, אלא גם בעל התרנגול יש לו להתחייב.

## התוס' משתמשים בהוכחה דרך השלילה

[הכלל בהוכחה דרך השלילה, שאנו מעמידים אפשרות מסויימת, ומאחר ואנו מגיעים למבוי סתום, אנו חוזרים בנו. ומילות המפתח הן "אי .. לימא דרב הונא קאי אמתניתין .. אלא ודאי .. ולכך לא מיתוקמא דרב הונא אמתניתין".]

## ולייחייב בעל הגחלת -

האי לישנא - לאו דוקא,  
דהא מיתוקמא דאכלה בגדיש דבעל החררה,  
אלא כלומר,  
שיפטר בעל הכלב מחלקו של בעל הגחלת,  
ולא ישלם כי אם הרביע.

וא"ת,  
ואמאי לא פריך, וליפטר בעל הכלב מן החררה.

## ונראה מכאן לדקדק, דיותר יש לאדם לזהר עצמו שלא יזיק אחרים, משלא יזוק,

שמחויב לשמור גחלתו מן הכלב,  
אף על פי שאין לו רשות ליכנס לביתו,  
כדי שלא יזיק אחרים,  
ואין לו לשמור עצמו,  
כדי שלא יכנוס כלב כדי ליטול חררתו.

וכן משמע בהמניח (לקמן דף לא.),  
בשמעתין דקדרין,  
דפריך אי נתקל פושע,  
שני - נמי ליחייב,  
אלמא,

חשיב שני פושע לחייבו בנזק שלישי,  
ואינו פושע לענין שיפטר ראשון בנזקיו.

## פשט הגמרא, לפי רש"י, כי החיוב של בעל הגחלת הוא על אי שמירת הגחלת

המשנה דנה על הכלב שנטל חררה והלך לגדיש. את החררה הוא אכל ואת הגדיש הוא הדליק. הדין הוא שעל החררה משלם נזק שלם, ואילו על הגדיש משלם חצי נזק. דנה הגמרא מיהו החייב בחצי הנזק, וענתה הגמרא בעל הכלב. אלא שכאן עולה השאלה וכי מדוע בעל הגחלת שפשע בשמירת הגחלת לא יתחייב אף הוא?

ובשלב הזה פירש רש"י כי הגחלת והחררה שייכים לאדם אחד, ואילו הגדיש של מישהו אחר. ואז החישוב שלפי רבי יוחנן בעל הכלב התחייב חצי נזק על צרורות, ובעל הגחלת ישלם. ואילו ריש לקיש יאמר, לאחר שפטר את בעל הכלב על הגדיש, שבעל הגחלת ישלם על מלוא הגדיש.

## השאלה היא שאחריהם בעל הגחלת תסייע לצמצם את היזק הכלב לחצי הרביע

התוס' מביאים כאן פירוש שונה, שבעל הגדיש הוא גם בעל החררה והגחלת. התוס' מסתמכים על כך שזו מסקנת הגמרא בהמשך, אלא שהתוס' סוברים שכך כבר המסקנה לכתחילה. ואז אם אנו מחייבים גם את בעל הגחלת, הרי זה נועד על מנת להפחית את בעל הכלב, המחוייב חצי נזק על צרורות, וכעת החיוב יהיה רק רבע נזק.

## התוס' לומדים שהמסקנה שבעל הגדיש הוא גם בעל החררה והגחלת, ואכן היה עליו להישמר להזיק יותר מאשר להיזק בעצמו

מקשים התוס', שאם לא שימר את גחלתו, ומאחר ומדובר שהוא גם בעל החררה, וכפי שנראה שגם אותה לא שמר, היה לו להציע לפטור את בעל הכלב מהתשלום על החררה שאכל. ועונים התוס' ביסוד חשוב. שהתשובה שעומדות בפניו שתי משימות. המשימה האחת היא למנוע את ההיזק שלו שיצליח הכלב לחדור וליטול את החררה. וזו משימת הגנה של מניעת היזק עצמו. המשימה השנייה שהיא חשובה יותר היא המניעה שממונו לא יזיק. ולכן מאחר והתמקד בה, יכל



### בשחתר -

ואם תאמר,  
**ולישני כגון דנפלה גודא בלייא,**  
וידע בעל הכלב, ובעל הגחלת - לא ידע.

ויש לומר,  
**דאין זה רגילות,**  
דבעל הכלב ידע, **ובעל הגחלת לא ידע,**  
ולקמן גבי עיזי דבשדות, **רגילות הוא לפעמים.**

### הגמרא מעמידה שהמציאות היתה שהכלב חתר מתחת לדלת והוציא את הגחלת

הגמרא דנה על המציאות בה בעל הגחלת פטור, כי הוא עשה כראוי ששמר. אלא אם כן מקשה הגמרא, היאך בא הכלב והצליח לחלץ את הגחלת ולשרוף את הגדיש? עונה הגמרא שהכלב חתר תחת הדלת, ומביאה הגמרא אמר רב מרי בריה דרב כהנא, זאת אומרת: מכך שהמשנה חייבת את בעל הכלב לשלם על החררה נזק שלם, משמע שאין זה משונה מה שחתר הכלב תחת הדלת, ומוכח שסתם דלתות חתורות הן אצל כלב, ואינו משונה להתחייב רק בחצי נזק.

### לא ניתן להעמיד שהמותל נפל בלילה ורק בעל הגחלת לא ידע

מקשים התוס', ואולי היתה המציאות שנפל הכותל בלילה, ורק בעל הכלב ידע ולא בעל הכותל. דוחים התוס' ששאלה זו כלל אינה מציאותית. שאין רגילות שאם יפול הכותל ובעל הגחלת לא ידע מכך. ובשיטה מקובצת מבאת מהו החילוק שתירוץ זה נאמר בהמשך. "יש לומר שאין זה רגילות שידע בעל הכלב, ובעל הגחלת הדר שם לא ידע. אף על גב דלקמן משני לה בסוף שמעתין, התם גבי שדה דבני כפרים סמוכים לשדה ויודעים כשנפל, ובעל השדה - דר בעיר ואינו יודע." ובלשון התוס' רגילות הוא לפעמים.

### לא כל תירוץ יכול להיאמר

[התוס' רומזים, שמאחר ותירוץ כזה, שיש שילוב של נפילת הכותל בלילה ואי ידיעה, כן נאמר בהמשך, הרי לכאורה קיימת מציאות כזאת. אלא שהם דוחים ששני המקרים כלל אינם שווים. כאן יש לשלול לחלוטין שאין רגילות כזאת. וכל שמירה ואחריות קשורה בדבר שיכול להיות סביר. ואילו שם אכן קיימת מציאות כזאת. מה שמחייב אותנו להבין את המציאות האם היא אפשרית וסבירה.]

### סתם דלתות חתורות הן -

תימה,  
**דלמא משום דהוי תחילתו בפשיעה וסופו באונס,**  
תחילתו בפשיעה - משום פתוחה.

ויש לומר,  
**דא"כ לא מיחייב בחתירה - כי אם רביע,**

הכלב לבוא לקחת ממנו את החררה, וזו הסיבה שלא פטרנו את בעל הכלב על לקיחת החררה.

### גם במקרה בו נתקל השני, פשיעתו הינה ביחס למה שהשני מזיק את השלישי

הוכחת התוס' על יסוד חשוב זה, היא גם ממקרה בפרק המניח. שם מדובר על שלושה עושי קדירות שהלכו אחד אחר השני. הראשון נתקל באבן ונפל. לשיטת רבי מאיר הנתקל הינו פושע, שהיה לו להישמר בעת הליכתו בדרך מתקלות. השני גם הוא נתקל. וכך גם הוא חייב על נזקי השלישי. ומאחר ועיקר הוזהירות שהוא לא יזיק, לכן מצד זה השני מתחייב על מה שהזיק לשלישי, למרות שעל עצמו לא הצליח לשמור, והראשון נתחייב בתשלומין עליו.

### התוס' מחדשים לנו הגדרה המעדיפה מצב אחד לגבי מצב שני

[מילות המפתח כאן הן "דיותר יש". כאשר יש מצוקה לאדם ויש לו שתי בעיות, הן כאן בשריפה, והן בנתקל ומזיק. הרי מתוך המקרים רואים אנו שיש לנו לגבש הכרעה במה עליו להתמקד יותר. החשש שמא יזיק או החשש שמא יזקק. וההכרעה היא שמניעת ההיזק היא החשובה יותר.]

### בששימר גחלתו -

וא"ת,  
**ומה שמירה היא זו,**  
**כיון שיכול הכלב ליכנס שם בחתירה,**  
דסתם דלתות - חתורות הן אצל הכלב.  
וי"ל,  
**כיון דנטר כדנטרי אינשי,**  
**לא אטרחוהו רבנן טפי.**

### מה מועילה שמירת הגחלת, כאשר דרכם שח הכלבים לחתור מתחתן?

בציור בו בעל הגחלת שימר את גחלתו, הרי לכאורה היה לו לחשוב, כי אינו שומר כראוי, שהרי בכוח הכלבים לחתור תחת הדלתות. אלא דבזה בעל הגחלת פטור, כיון דשמר אשו כדנטרי אינשי (ולא מצפים ממנו יותר מכך), ובעל הכלב חייב, כיון דסתם דלתות חתורות הן אצל כלבים, (הרי עובדה זו מגלגלת את האשמה על בעל הכלב) הוה ליה לשמור כלבו, שלא יחתור ויזיק.

### הכלל לא אטרחוהו רבנן

[מאחר והוא עשה את המחוייב עליו, כפי שכל בני אדם רגילים לשמור. ובכך הוא ממלא את מלוא חובתו. ולא ניתן לדרוש ממנו שמירה בדרגה גבוהה ממה שיש רגילות לשמור. הרי בכמה מקומות מביאים התוס' את הכלל ש"לא אטרחוהו רבנן". שהרי כאן הוא כבר עושה את המצופה ממנו.]

פשעו, דהא מאן דמחייב בתחלתו בפשיעה וסופו באונס - עביד ליה כאלו היה סופו באותו סגנון דהוי אפשיעתו. וזה אפילו שכן היתה חתירה.

ועוד ניתן לתרץ באופן אחר "דאי חשבינן לסתם דלתות - סתומות אצל כלב, אם כן הוה ליה משונה, ומשלם מחצה דהוי תולדה דקרן, ואם כן לא אמרינן תחלתו בפשיעה וסופו באונס - חייב, כיון שאינו באב אחד, דתחלתו בפשיעה - הוי שן, שלהנאתו נטל חררה וגחלת, וסופו באונס - הוי קרן."

**בכך שהתוס' דוחים אופן אחר לתרץ - הרי אנו מקבלים הבנה מחודשת בגדר של תחילתו בפשיעה וסופו באונס**

[התוס' שוללים למעלה מעשר פעמים מלכתחילה דרך לתרץ במיליות המפתח "אבל אין לתרץ" או קרוב לארבעים פעמים "ואין לתרץ". וכפי שהדגשנו המטרה בשלילת התירוץ עצמו היא הנותנת לנו הבנה מחודשת בדברים. כי הסברא הינה למנוע את ההיזק באופן שונה ממה שהתרחש בסופו של דבר, אלא שהיה יכול להתרחש. שהיה לו לחשוב כי שייקח מבית פתוח אע"פ שלקח הכלב מבית הנעול. אבל בדבר שאין עליו חיוב כלל, לא ניתן לומר שניתן לחשב זאת כפשיעה. כי אם אינו פושע בשוורים כלל, ואז זה גדר של אונס גמור, הרי אין קשר לגמלים שבהם הוא כן פושע, ולכן חייבת להיות כאן גדר של פשיעה.

ועניין זה תלוי בחקירה האם החיוב הוא על המעשה היזק של האונס, מכיוון שתחילתו בפשיעה, או שהחיוב הוא על מעשה הפשיעה בתחילה, ובתנאי שהתרחש בו ההיזק ואפילו שהיה זה באונס. וההכרעה כצד השני, ולכן החיוב הוא על שהשאיר דלתות פתוחות, ואפילו שבמקרה הפעם הוא כן נעל. אבל במקום בו הוא לא פושע כלל, לא ניתן לחייבו. וזה מה שמדגישים התוס' שלא ניתן לחייבו במקום שלא פושע בו כלל.]

### **תפשוט דפי פרה כחצר הניזק דמי -**

תימה,

**דאמאי לא פשיט משאר בני דמתניתין,**

דתנן השן מועדת לאכול הראוי לה, ומהיא דאכלה מצידי הרחבה ומתוך החנות.

ועוד,

אותם שהיו מדקדקין משיסה בו את הכלב,

**למה לא הביאו מתניתין,**

כלב שנשל חררה דדייק מינה השתא.

ועוד,

**מאי קאמר מאי בעי ריפתך בפומא דכלבאי,**

**כיון שהכלב לקחה.**

ונראה לר"י,

**דמכל הנהו דמתניתין - לא מצי למפשט,**

**כי היכי דהוה מתחייב בפתוחה,**  
שהיה בעל הגחלת מתחייב מחצה.

**אבל אין לתרץ,**

**דלא אמרינן תחלתו בפשיעה בבתים פתוחים,**

**וסופו באונס בנעולים,**

**כיון דגבי נעולים לא הוי שום פשיעה,**

**כדאמרינן בהפרה (לקמן דף נב:),**

דלא אמרינן מגו דהוי פושע לענין חרש,

הוי פושע לענין פקח כו',

ומגו דהוי פושע לענין גמלים,

הוי פושע לענין שוורים;

**דלא דמי,**

**דהתם - ודאי לא אמרינן מגו,**

**משום דלגבי פקח,**

**או לגבי שוורים הניזקין - לא פשעי כלל,**

**אבל הכא - פושע הוא בכלב זה,**

**לענין זה הגדיש,**

להיות ניזוק בגחלתו בפשיעה, **היכא שלא שמר גחלתו,**

**לכך יש להתחייב אפילו נזוקין באונס,**

למאן דמחייב תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

**כיצד הצליח הכלב לחדור ולקחת את הגחלת, בשעה**

**שבעל הכלב שמרה ונעל כראוי את הדלתות?**

שנינו במשנה: הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש - על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק. וביררה הגמרה מי האחראי לתשלום חצי נזק בגדיש והעמידה שזה רק בעל הכלב. הגמרא מבארת כי הטעם לחייב רק את בעל הכלב ולא את בעל החררה, משום שבעל הגחלת נעל כראוי את הדלת. ואם כן כיצד הכלב הצליח להוציא את הגחלת, ומבארים כי הכלב חתר, ומכאן מגיעה הגמרא למסקנה, אמר רב מרי בריה דרב כהנא, זאת אומרת: מכך שהמשנה חייבת את בעל הכלב לשלם על החררה נזק שלם, משמע שאין זה משונה מה שחתר הכלב תחת הדלת, ומוכח שסתם דלתות - חתורות הן אצל כלב, ואינו משונה להתחייב רק בחצי נזק.

**מקשים התוס' להעמיד את הסוגיא באופן של תחילתו**

**בפשיעה וסופו באונס**

יש להקשות על מציאות שאפילו שאותה הדלת היתה נעולה. ובלשון תוס' רבינו פרץ: "וא"ת לעולם אימא הן סתומות אצל כלב, ומכל מקום משלם, משום דהוי תחלתו בפשיעה, אצל דלתות פתוחות וסופו באונס, אצל אותו דלת שהיה אותו דלת נעול כראוי, ותחלתו בפשיעה וסופו באונס - חייב."

**שני אופנים לתרץ, אחד תירוץ כמותי ואחד תירוץ**

**איכותי, שזה מצד שני סוגי אבות נזיקין**

ויש לתרץ י"ל דמ"מ לא היה ליה להתחייב בעל הכלב רק רבע נזק, מידי דהוה אדלתות פתוחות, שאז לא היה משלם מן [על] הגדיש רק מחצה, ובעל הגחלת מחצה, כיון ששניהם

**והשיך היינו,****דתחב ודחק שיני הכלב ונחש בבשר חבירו,****וא"כ אמאי חייב בעל הכלב,**

והלא ידו בחצר המזיק הוא,

ולימא ליה מאי בעי ידך בפומא דכלבאי.

והא דקאמר שן דחייב רחמנא היכי משכחת לה,

**אף על גב דמשכחת לה שפיר,****כגון שהלקיחה היתה בחצר הניזק,****אלא משום דפשטיה דקרא משמע,****שהביעור היתה בחצר הניזק,****קבעי היכי משכחת לה.**

ובריש מסכת שבת (דף ג:),

איכא נמי תפשוט מסוגיא דשמעתין,

דקאמר תפשוט מדבעי רב ביבי בר אביי.

**סברת הגמרא, כי הפה של המזיק הוא כדוגמת חצר****הניזק**

הגמרא מעמידה, כי הכלב אכל את החררה בגדיש של בעל החררה. ורצו לפשוט מכאן את החקירה שפי הפרה הרי הוא כחצר הניזק. ולכן הוא נקרא שדה אחר, ומשלם על אכילת החררה. כי אם היה זה בשטח המזיק, הרי המזיק יכול לפטור את עצמו, מזה הלחם שלך הגיע אל הפה של כלבי, שהוא רשות שלי, ואז אין כלל נזק שן, ששייך רק שהוא בשדה אחר.

**מקשים התוס' שלוש קושיות**

שיטת רש"י, שתפשוט דפי פרה - כחצר הניזק, מתייחס למשנה בדף כא, ב, המחייבת את בעל הכלב על החררה. והשאלה הראשונה, שלכאורה יש משניות הקודמות, שניתן ללמוד מהם. וכמופיע בספר הישר "לא ידענא מאי קאמר, דהא בכמה משניות אשכחן דמחייב בשן משום אכילה".

השאלה השניה מדוע הגמרא הקשתה מברייתא של שיסה בו הכלב, והרי ניתן היה להביא ראייה מהמשנה ישר.

השאלה השלישית, שכלל לא מובן, מה עושה לחמך אצל הפה של כלבי? והרי הלחם לא הגיע מעצמו, אלא הכלב הוא שלקח, ולכן עליו החיוב.

**הביאור מדוע לא ניתן לפשוט מהמשניות הקודמות**

הסברא הראשונה היתה שמה שקובע את החיוב הוא אפילו שלקחו משדה אחר של הניזק, וחזרה ואכלה במקום שמלכתחילה היה פטור כגון רשות הרבים או רשות המזיק. ואילו כאן הבעיה אחרת. ואז יוצא שכל מה שממעטים רשות הרבים הוא רק על הלקיחה, אבל הוא ממשך להיות חייב כשהוא רוצה לאכול שם.

והשאלה היתה גם למקרה אחר, בו האוכל מגיע ללא מעשה לקיחה. ולכן נטרלו שלא הפרה אשמה, אלא מישהו שאינו בעל חיוב הוא שלקח והעביר לפי הפרה. ומאחר וכעת רק האכילה קובעת, על זה שאלה הגמרא כיצד יש להחשיב את פי הפרה, כחצר הניזק ולחייב או לפטור כי זה כחצר המזיק.

ולכן הכוונה של ה"תפשוט" אינו הולך אחורה על המשנה, אלא ממה שהעמידה הגמרא שמדובר שאכלה בגדיש של בעל החררה.

ולא מההיא דנטל חררה,

משום דסלקא דעתך,

**דאם לקחה** הבהמה פירות בחצר הניזק,ואכלה ברשות הרבים [או בחצר המזיק] - **חייב,****דמחייבין בלקיחה לחודא,**

וכן הסברא נוטה,

דכיון דפשע בלקיחה - מה לנו באכילה;

**והא דממעטינן משדה אחר** רשות הרבים,**היינו לקיחה.**

וקמבעיא ליה,

**כגון אם הושיט פירות בפי פרה,**חש"ו ועכו"ם **דלאו בני תשלומין נינהו,****וכגון שהבהמה לא היתה יכולה ליכח,**

אם לא שהושיט לה,

**ואי כחצר הניזק דמי - חייב בעל הפרה,**

ואי כחצר המזיק דמי - פטור,

כיון שנתנו אחר לתוך פיה.

**והא דקאמר תפשוט לאו ממתניתין,****אלא מסוגיא דשמעתין,**

דאוקמה אכלה בגדיש דבעל החררה,

שמע מינה **דבעו לקיחה ואכילה בחצר [הניזק],**

אף על פי שאין טעם בדבר זה,

מה צורך באכילה,

אלא דגזירת הכתוב הוא,

**ותפשוט כשנתן אחר לתוך פיה דחייב,****דכחצר הניזק דמיא,**

דאי כחצר המזיק דמיא,

ומצי אמר ליה,

מאי בעי ריפתך בפומא דחיותאי,

**ה"נ מצי א"ל מאי בעי ריפתך בפומא דכלבאי.**

[דף כג עמוד ב].

**וזה הלשון לאו דוקא,****דהכא לא שייך לשון זה,**

שהכלב לקח מעצמו,

**אלא כלומר,**

כיון דגזירת הכתוב דבעינן אכילה בחצר הניזק,

ואי פי פרה כחצר המזיק,

**אפילו כי אכלה בגדיש דבעל החררה,****הוי אכילה בחצר המזיק,****ואגב דשייך לשון זה** בנתן אחר לתוך פיה,**נקט ליה.****ומייתי משיסה בו את הכלב,****דשסוי מיקרי,****אפילו הכניס יד חבירו בפי הכלב או הנחש,**

כאשר הוא עצמו הרגו בידיים. ומדייקים מי הפטור, ועונים כי רק המשסה אכן פטור, אבל בעל הכלב חייב. ומכאן רצתה הגמרא לדייק, כי אנו מחשיבים את פה הבהמה כחצר המזיק, ואז יכול בעל הכלב לתרץ את עצמו, ולומר, מדוע הבאת את ידך אל רשותי, ואתה גרמת לעצמך. ומתוך כך מדייקים במשנה, כי הפטור הוא אינו רק על המשסה, אלא אף על בעל הכלב.

### יש להבין על מה דנה המשנה בסנהדרין

המשנה בסנהדרין דנה על הנהרגין במיתת סייף. מביאה שני עניינים סמוכים. שיסה בו את הכלב או שיסה בו את הנחש - הרי הוא פטור, מכיון שאינו נחשב להריגה בידיים אלא גרמא בלבד. לעומת זאת מובא שאם השיך בו את הנחש, וקרבו את הנחש אל חבריו באופן שהצמיד את שיניו של הנחש אליו, הרי לשיטת רבי יהודה חייב, כי ארס הנחש בין שיניו הוא עומד, וכאילו תוקע את הסכין בבטחנו, הרי המכיש בסייף, והנחש שלא עשה כלום פטור. ואילו חכמים סוברים כי הנחש מקיא בעצמו, כלומר בוחר לבצע את הפעולה, והמכיש לשיטת רש"י פטור, שיש כאן גרמא. בלבד.

מדייקים התוס', שמאחר ושנו את שני העניינים יחדיו, חייבים לומר כמו שהנחש הורג ולא רק מזיק, ואז מדובר על מוות, כך הרישא של שיסוי הכלב, אינו סתם נזקין על הנשיכה, אלא גם הכלב הינו בבחינת מכת מוות. ולכן לא יהיה חיוב תשלום. ומתרצים התוס', שניתן להעמיד כי ברישא מדובר גם בעניין נזיקין. ומוכיחים זאת מהסוגיא המובאת בהמשך (כד, ב) על משסה כלבו של חבריו, שאינה לעניין מוות.

אמנם ראיתי מי שתירץ, כי ברישא נאמר גם על כלב וגם על נחש, ואילו בהשיכו, שזו מכת מוות הובא רק נחש. ומזה מוכח כי אין בנשיכת כלב על מנת להמית. ובוזה גם תירץ את קושיית התוס'.

### האם משנה שדנה בסופה בעניין מסוים בהכרח שגם בתחילתה נאמרת באותו העניין

[התוס' בקושייתם סברו, כי בהכרח שמאחר ושני העניינים צמודים, הם חייבים לדון באותו העניין. ולכן מאחר ומדובר על קטלא, הרי לא אמרינן לגבי העונש. אך בתירוץ התוס' למדו כי אולי ניתן לומר, ומילות המפתח הן "ושמא משמע ליה רישא", שברישא אין להכריח שנאמר רק לעניין מוות, אלא גם לנזקים.]

### דאפקיה לניביה וסרטיה -

הוה מצי לשנויי,

כגון שלא הכניס יד חבריו,

אלא הכלב עצמו לקחה כששיסהו,

אלא דמשני לפי מה שסבור,

דמיירי כשהושיט לו ידו.

הברייתא שנסתה לפשוט האם פי הבהמה נחשב כחצר הנזק או עדיין היא ברשות המזיק

ואז המסקנה הינה שעל מנת לחייב נדרשות גם הפעולות של הלקיחה וגם האכילה ברשות הנזק. ומאחר והחרש שוטה וקטן הם שהביאו את האוכל, הרי לא ניתן להאשים שהכלב לקח, ואז יש מקום לשאלה מה עושה הלקח אצל הפה של הבהמה.

### היכולת של התוס' לפרק דבר שנראה כמושג אחד לשני שלבים

[אצלנו הלקיחה אינה נתפסת כפעולה העומדת בפני עצמה, אלא רק האכילה היא הקובעת. וכעת התוס' נוקטים, שאפילו הלקיחה היא הנתפסת כעיקר. ואחר כך התחדש, שלא ניתן להתעלם מהאכילה ומיקומה.]

### הדיון המיוחד שיש לגבי שיסה את הכלב

בניגוד למה שחשבנו כי הכלב הוא שחוטף את יד האדם, הרי כאן מדובר שהאדם ביוזמתו הוא שהכניס את יד חבריו לתוך פה הכלב או הנחש. ולזה קוראים שיסוי. ואילו השיך הוא שלוקח את השיניים בבשר חבריו, ושוב הכלב אינו אשם.

### התוס' מבארים את שאלת הגמרא בהמשך שן דחייב רחמנא - היכי משכחת לה

אם הבהמה היא כחצר המזיק, על זה שאלה הגמרא כיצד יכול להיות שן. ומבארים התוס', שאם רק הלקיחה היתה מחצר הנזק, אפילו שהיא כעת אוכלת ברשות המזיק - כבר יש חיוב. אלא מאחר ופשט הפסוק משמע שהן הלקיחה והן האכילה היו בחצר הנזק, ולכן היה מקום לשאלה.

התוס' מביאים סיוע כי יש לפשוט לא מהמשנה או מהברייתא אלא ממחלוקת אמוראים שהובאה קודם. וכפי שמובא במסכת שבת שיש לפשוט זאת משאלת רב ביבי בר אבבי. בעניין רדיית פת בשבת, עם היות ונחשבת חוכמה ולא מלאכה.

### תא שמע שיסה בו את הכלב -

ותימה,

דאמאי לא משני, לענין קטלא - לא אמרינן,

כדאמר בסמוך,

דהך משנה היא רישא דהשיך בו את הנחש,

דמייתי בתר הכי,

בפרק אלו הן הנשרפין (סנהדרין דף עו: ושם).

ושמא משמע ליה רישא,

בין לענין מיתה בין לענין נזקין,

ולקמן נמי מייתי לה,

גבי בעיא משסה כלבו של חבריו.

דיוק הגמרא ממשסה הפטור, לעניין האם פי הבהמה עדיין נחשבת רשות המזיק, ואינו חייב בהזיק

הגמרא מנסה לפשוט את הספק לגבי פי הבהמה ברשות הנזק, האם הוא נחשב כרשות המזיק או כרשות הנזק. המשנה בסנהדרין מביאה את הפטור של שיסה בו את הכלב או שיסה את הנחש, שהוא פטור, כי מיתה הוא חייב רק



את עצמם, שעל רב יוסף לגדור את שטחו שלו). אמר ליה: אמאי איזיל? דאי אזילנא, אמרי לי: לגדור מר גדירא בארעיה.

(אלא שמקשה הגמרא, כי בצורה כזאת לא יהיה לעולם נזק של שן, שהרי אם הניזק לא גדר את רשותו, הוא אשם בכך שניזק. ואם גדר את רשותו, אם כן אין אפשרות שתיכנס בהמה ותזיקו). ואי גדר, שן דחייב רחמנא היכי משכחת לה?

(ומתרצת הגמרא באחד משני אופנים) כשחתרה; אי נמי, דנפיל גודא בליליא. (מצינו אופן של שן המזיק כשחתרה תחת הגדר, כי באופן זה המזיק אשם בכך שבהמתו אכלה ברשות הניזק. תירוץ נוסף, דנפיל גודא בליליא [שנפל הגדר בלילה] והניזק לא ידע מכך, שאינו אשם בכך שלא גדר, כיון שלא ידע שצריך לגדור, ובאופן זה חייב בעל הבהמה לשלם על מה שהזיקה ברשות הניזק).

### התוס' מבארים כי ברור שתשובת אביי אינה להלכה, ומוכיחים זאת

"וא"ת, והלא לעיל פירש, שאין מוטל עליו לשמור עצמו מלהיות ניזוק, וא"כ למה יגדור כלל? י"ל דאין הכי נמי, אלא אביי אמר הכי לאשתמוטי (א)נפשיה מליילך לשם, והא דמשני הכא בשחתרה - שינויא בעלמא הוא, ותדע דהא אמרינן במתניתין מפתח החנות משלמת מה שנהנית [וכו'], ולא אמרינן שהיה לו לנעול פתחו. זה לשון התוס' רבינו פרץ. כי מאחר וברור שזאת אינה ההלכה, הרי מה שאמר אביי, אמר זאת לא כדיון ופולפול הלכתי, שהרי ברור שלא היה טועה, אלא רק ניסה לתרץ עצמו מדוע אינו רוצה לילך.

### מביאים התוס' הוכחה שההלכה כרב יוסף

לשון הנימוקי יוסף, על הכרעת הרי"ף. "והלכתא כרב יוסף. כן פסקו כל המפרשים ז"ל דאשנויי - לא סמכינן. ועוד דאביי בהדיא שעתא, תלמיד היושב לפני רבו הוה:"

### אמנם הרא"ש מביא לפסוק כאביי

מצאתי כתוב בשם ר"ח ז"ל דפסק הלכה כאביי. ומודה אביי דבעיר - אם נכנסה לחצר הניזק ואכלה שחייבת, שאין אדם יכול לנעול דלתי ביתו כל היום. והרועה יש לו לשמור הבהמה כשמוליכה דרך העיר, שלא תיכנס לבית ותזיק, אבל כשמתפשטים בשדה - אינו יכול לשמור את כולם שלא יכנסו לשדות אחרים, הלכך צריך אדם לגדור שדהו. והא דפריך שן דחייב היכי משכחת לה פי' שן דכתיב בקרא ובער בשדה אחר - היכי משכחת לה:

### יש להקשות, על עצם המחשבה להשתמש דרך דבר שאינו אמיתי

לכאורה קשה, איך הי' יכול להשתמש על ידי זה, וכי לא חשש שרב יוסף יאמר לו שהוא טועה, ואין הניזק צריך לעשות גדר. וי"ל דכוונת אביי, שבי תרבו יגידו לו שהדין הוא כך, ואע"פ שאביי ור' יוסף יודעים שאין הדין כך, מ"מ כיון שבני תרבו יהי' להם טענה, יצטרך ללכת עמם לדין, ואביי לא רצה ללכת עמם בדין. א"נ אביי ידע שרב יוסף מחמיר על עצמו, ואע"פ שלכל העולם יפסוק שהמזיק חייב דאין הניזק צריך לעשות גדר, מ"מ על עצמו יחמיר, ולא יחייב את המזיק.

תירוץ נוסף, אפשר לומר לפי שבני תרבו היו גברי אלימה, והיו יכולים להכותו, ובוה יתורץ שלכן הזכיר הגמרא עיזי

ראינו לעיל כי הגמרא הביאה על כך ברייתא. ת"ש: שיסה בו את הכלב, שיסה בו את הנחש - פטור; מאן פטור? פטור משסה, וחייב בעל כלב, ואי אמרת כחצר המזיק דמי, לימא ליה: מאי בעי ידך בפומיה דכלבאי! אימא: פטור אף משסה. (והתירוץ השני הינו) ואיבעית אימא: דאפקיה לניביה וסרטיה. (כלומר, בניגוד למה שהעמדנו תחילה, שהוא הכניס את ידו לתוך פיו של הכלב, כאן אנו מוציאים את השיניים מחוץ לפיו, ואז סרטו, ואז ברור שכבר היא רשות הניזק). וממילא לא ניתן לפשוט את הספק האם פי הבהמה נחשב רשות המזיק.

### מדייקים התוס' על נסיון אחר בהבנת המציאות

יש להסתכל הן על התוצאה והן על אופן הביצוע. ומבחינת התוצאה ידו לא היתה בפי הכלב. אלא שלכאורה, היינו יכולים להשיג את אותה התוצאה, שהכלב הוא המוציא את שיניו ומושך את היד. אבל הוא מתרץ באופן של אותה הסברה של ההושטה. ולכן מעמיד דווקא שהושיט לו יד חבירו לתוך פיו. ואז הוא הלך באותה שיטה קודמת לשיטת המקשה, שאפילו כשהושיט לו את ידו, עדיין לא היה ניתן לפשוט, שהפה הינו ברשות הכלב.

### חשיבת התוס' הוא לענות באותם המושגים של המקשן

[התוס' מעלים לנו את האפשרות האחרת לתרץ. ולא ששוללים תירוץ זה, אלא מעלים ומחזקים את טעם התירוץ הנבחר. שהוא באותו הציור של המקשן, רק שבאותו הציור, שהעמיד שהושיט לו את ידו, עדיין ניתן יהיה להגיע לתוצאה הפוכה. ונמצא כי יש לנו שני דגשים. הדגש הראשון על עצם היכולת לבחור בתירוץ אחר. והדגש השני היא הטעם החיובי להחלפת התירוץ האפשרי בתירוץ הנבחר. "הוה מצי לשנויי .. אלא דמשני לפי מה שסבור דמיירי".]

### יכלי למימר לגדור מר גדירא בארעיה -

היה נשמט אביי, שלא היה חפץ לילך לשם,

דהתנן (לעיל דף יט:),

אכלה מתוך החנות משלמת כו',

ולא אמרינן היה לו לנעול חנותו,

וכן אכלה מצידי הרחבה,

ולעיל נמי - לא פריך,

דליפטר בעל הכלב מן החרדה.

ורב אלפס פסק כרב יוסף,

וליתיה לדאביי, דדחויא בעלמא הוא.

### מעשה העיזים של רב יוסף, והנהגת אביי

הגמרא תמיד מבארת את הדברים דרך מעשה בפועל. הנהו עיזי דבי תרבו (של משפחה או שם מקום), דהוו מפסדי ליה לרב יוסף, א"ל לאביי (בהיותו תלמידו נתן לו שליחות על מנת שינצל מהיזקן) זיל אימא להו למרייהו דליצנעניהו (כלומר, שימנעו מהם לילך להיזק). (עונה לו אביי בתיחכום, כי זה חסר תכלית, וממילא ימנעו מלבצע את הבקשה ויתרצן

אימא להו דליצנעינהו, ולא אמר להו למשחטינהו. כי שיווי המשקל הוא שונה, ונמצא כי אפילו היה משלם על העזים העומדות לשחיטה - לא היה כאן עבורו רווח משמעותי. ואילו ההיזק הוא וודאי, ודורש מאבק שלם על מנת בכלל לקבל את ההיזק, ולכן תיקנו מלכתחילה כך.

### איזהו מועד כו' -

אומר ר"י,

**דהא דאמרינן** בהבא על יבמתו (יבמות דף סד:),

**דתם לן תנא דשור המועד כרשב"ג,**

דאמר **בשלש זימנין הוי חזקה,**

**לא משום** דתיהוי פלוגתייהו בשור המועד,

**דמקראי דרשינן.**

המשינה הביאה את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר כיצד נעשה שורו מועד

רבי יהודה לומר, כי "מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים מפסוקים. וכפי שהגמרא הוכיחה. מאי טעמא דרבי יהודה, שרק בנגיחות במשך שלושה ימים הוא נעשה מועד? אמר אביי, דאמר קרא [שמות כא]: ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו. ודרשינן: מדכתיב "תמול" הרי יום אחד, ומהא דכתיב "מתמול" הרי תרי,, "שלשום" הרי תלתא, ואמר קרא "ולא ישמרנו - והועד בבעליו", אתאן לנגיחה רביעית, שאז הוא נקרא מועד, ומשלם על הנגיחה הרביעית נזק שלם. ואף רבי מאיר אינו חולק על הפסוקים, אלא מוסיף מסברא, כי אם ריחק נגיחותיו הוא מועד, כל שכן שקירב, אבל אצל שניהם נדרשים שלוש פעמים.

**מדדייקים התוס', כי ההכרעה של שלוש פעמים אינה עוד נושא בו חלקו רבי ורשב"ג ביבמות, אלא זה הרי נלמד מפסוקים**

הגמרא ביבמות מביאה ברייתא, בה אנו רואים כי אצל רבי חזקה בפעמיים, ואילו לרשב"ג בפעם השלישית נהיית חזקה. "דתניא: מלה הראשון ומת, שני ומת - שלישי לא תמול, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: שלישי - תמול, רביעי - לא תמול." כלומר, עם היות ומדובר בסכנה, לא מחמירים, ורק לאחר שלושה פעמים הוא נקרא מסוכן. ובהמשך הגמרא דנה על מספר נושאים במה נחלקו רבי וחכמים. ומכריעים בסוף "נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל." וכפי שמוכיחה הגמרא "ושור המועד - דתנן: אין השור נעשה מועד (לשלם נזק שלם על נגיחתו) עד שיעידו בו [בבעליו, ולפני בית דין] שלש פעמים" על נגיחות שנגח שורו, משום שלענין ממון, אין חזקה אלא בשלש פעמים.

וכפי שדייק שם התוס' "ד"ה ושור המועד - רבי לא פליג אקרא, אלא כלומר התם מתקיימין דברי רשב"ג, דלא מיתחזיק אלא בתלת זימני."

**עם היות ויש לנו נטייה להציג את כל המחלוקת עם אותה הסברא, כאן בשור המועד, אין כלל מחלוקת**

[התוס' מבארים מה שהגמרא ביבמות אומרת, סתם כרשב"ג שבשלוש פעמים זו חזקה, לא כעוד מחלוקת

דבי תרבו, למה לא אמר סתם הנהו עיזי דהוי מפסדי וכו', אלא הגמרא רוצה לרמוז לנו שלכן לא רצה אביי לילך, כי פחד שיכוהו.

**התוס' נקטו כמהלך שהלכה כרב יוסף, וממילא מה שאביי נמנע הוא בגדר השתמטות**

[מאחר והתוס' כאן הביאו מספר ראיות לפסוק כרב יוסף, הראיה הראשונה ממשנה לעיל, שלא היה לו לנעול חנותו. הראיה השנייה אכלה מצד הרחבה. הראיה השלישית פסק מפורש של הרי"ף. הראיה הרביעית, יש להחליש את העמדתו של אביי. הרי עם היות והבאנו כמה דעות הפוכות, הרי התוס' לא הכריעו, אלא לאחר ריבוי ההוכחות.]

### הנהו עיזי דשוקא כו' -

דוקא **בהנהו דקיימי לשחיטה,**

**ואף על גב שישלמו מה שהזיקו,**

לא בעי למיקם בהדייהו לדינא,

וזימנין נמי דליכא סהדי;

**אבל** עז לחלבה ורחל לגיזתה,

**יכול לומר, כשיזיק - ישלם,**

**כדאשכחן** גבי עיזי דבי תרבו,

דאמר ליה זיל אצנעינהו,

**ולא אמר ליה זיל שחטינהו.**

**האזהרה לעזי השוק שאם לא ישמרום - מיד ישחטו אותם**

הגמרא מספרת, כיצד רב יוסף ויש אומרים שהיה זה רבה, אשר הכריז, שידעו ויזהרו כל אלו העולים מבבל לארץ ישראל ולהיפך, כי עיזי השוק, אשר גורמות הפסד לאנשים, מתרים בבעליהם פעמים ושלוש פעמים, אם מציייתים - מה טוב, ואם לא - מכריחים אותם לבצע שחיטת העיזים, אף לא ביום השוק, בו יש גם קצבים, וגם קונים, וממילא הוודאות לקבל מחיר טובה יותר. ואף שיגרם להם הפסד מכך.

### החילוק בין שני המקרים שהם שונים בתכלית

[פעמים רבות מילות המפתח בתוס' מורכבות משני חלקים. וכאן "דוקא .. אבל". כלומר, עם היות והמעשה דומה, שבשתיים יש עיזים המזיקות, הרי מאחר ועתיד הוא לשוחטן, הרי אין כל מטרה להשהותן. ואז אין כל תועלת בכל ביזבוז הזמן חיפוש העדם, או אף גביית התשלום כנגד ההיזק. וזאת בניגוד לעז שהשאריתה היא הברכה בהם, שנועדו הן לתת תפוקה בינתיים. ואז אין כל סיבה לשוחטן. אבל מצד שני יש לו לקבל את דמי היזיקן. ויש לו עוד זכות לבקש שיצניע אותן].

**התוס' מדרגן מצרפים סברא, מה שבהר לומר בדרך אחת ולא אחרת לגבי העיזים דבי תרבו**

אבל אם עומדות לחלוב - ודאי לא אמרינן הכי, אלא כשיעשו היזק - ישלמו הבעלים, ותדע, מדקאמר רב יוסף זיל

## מדוייקים התוס', כי רבי מאיר לא בא לשלול חזרת ג' ימים

כפי שהדגשנו, כי רבי מאיר בא להוסיף גדר נוסף, בו האיכות לבדה תכריע להוכיח כי חזר לתמותו. וכפי שחיפש להעיד אפילו ביום אחד, כי אם קירב נגיחותיו לא כל שכן, הרי החזרה לתמות היא חידוש הרבה יותר גדול. אבל כאן מדוייקים התוס', כי גם לזמן יש כוח מרפא, ויוכל הוא לחזור לתמותו בשלושה ימים באותן רגיל שיראה שוורים ולא ייגח, כשיטת רבי יהודה, שלא על כך נחלק עימו.

## מוכיחים התוס' דרך שיטתו של רבי שמעון, כי רק התינוקות מועילים לחזרה לתמות בג' ימים

כדי לבאר מהי המציאות, משתמשים התוס' בשיטת רבי שמעון, הסובר שבכיוון של להיפך למועד מספיק ג' פעמים ואפילו ביום אחד, אולם לחזרה הוא הולך בשיטת רבי יהודה, שנדרשים ג' ימים בהם רואה שוורים ואינו נוגח. ונמצא כי רבי שמעון הינה שיטת ביניים. ומכך שכאן שדרך הרפואה הינה איטית יותר, ואכן נדרש מימד הזמן, אם לא בבדיקה כה משמעותית של התינוקות, שרק בזה יש קיצור וקפיצת הזמן לפעם אחת.

## התוס' מחדשים, כי ימולה לבוא דעה נוספת של תנא, לא כחולק אלא כמוסיף

[כאשר יש דעה נוספת, באופן טבעי טוברים אנו כי זו דעה חולקת. וכאן מלמדים אותנו התוס', הבנה על מציאות מחודשת במשנה. הדעה השניה כלל לא באה לחלוק ומילות המפתח הינן "ולא בא למעט", אלא להרחיב, בחידוש נוסף ואחר ומילות המפתח הינן "אלא השמיענו דאפילו". וכפי שביארנו עד כמה זו הנהגה מחוץ לקופסא, שאם אפילו התינוקות משחקים בקרני השור והוא אדיש למציאות זו, הרי הוא נרפא כליל, וחוזר לתמותו, לא לנגוח כלל אנשים, אלא רק שוורים.]

## ולא ישמרנו האידנא חייב -

פירש בקונטרס בפירוש ראשונה, **דלרבא בפעם שלישית - חייב נזק שלם.**

צ"ל לפירוש,

הא דקאמר לקמן,

**דאתו ג' כיתי סהדי בחד יומא,**

**דלמ"ד ליעודי תורא - אייעד,**

ומשלמין בעלים נזק שלם,

**אף על פי שלא ידעו תחלה.**

ואינו נראה,

**דוהוועד בבעליו כתיב,**

**ואחר כך אם לא ישמרנו - משלם נזק שלם,**

וברייתא דלקמן קתני,

**דאין השור נעשה מועד, עד שיעידו בפני בעלים,**

**ואם כן אפילו למאן דאמר ליעודי תורא,**

**צריך שידעו הבעלים תחלה,**

וכי אתו ג' כיתי סהדי בחד יומא,

מסברא, וכרצף המחלוקות, היות והלימוד בשור המועד - אינו מסברא, אלא מפסוקי התורה. ואף כאן מילות המפתח הינן יותר מעניין בודד. "הא דאמרין דסתם .. לא משום .. דמקרא דרשינן". כלומר כאן יש להפריד את הלימוד משאר המחלוקות שלהם.]

## שיהו התינוקות כו' -

אף על גב דאדם אית ליה מזלא, מ"מ כיון שנעשה שפל כל כך, שהתינוקות ממשמשין בו, ודאי חזר לקדמותו.

ולא בא ר"מ למעט,

שלא תועיל חזרה שלשה ימים,

**אלא השמיענו,**

**דאפילו ביום אחד פעמים דאיכא חזרה,**

**כגון ע"י תינוקות.**

וג' פעמים ביום אחד,

**נראה דאין מועיל לדידיה לחזרה,**

אף על פי שמועיל להעדאה,

**דה"נ אשכחן לרבי שמעון,**

דבשלשה פעמים - **הוי מועד,**

**ובחזרה - בעי ג' ימים.**

## המשנה דנה כיצד חוזרים להיות תם

המשנה שואלת איזהו תם. והרי פשוט הדבר, דכל שלא הועד - תם הוא. אלא הכי קא בעי איזהו שיקרא תם אחר העדאה: ובוה נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר. רבי יהודה, הסובר כי על מנת להיות מועד יש השפעה לא רק לכמות הפעמים, אלא גם הזמן יוצר את ההשפעה, שעוברים שלושה ימים. וגם בחזרתם, זו אותה בחינה. לרבי יהודה - תם משיחזור בו ג' ימים. שרואה שוורים באותן שלשה זמנים שהועד ואינו נוגח חזר לתמותו: ואילו לרבי מאיר - שאצלו מספיקות השלוש נגיחות להפוך אותו למועד, ואפילו היו ביום אחד, על כן גם הוא מחפש מימד בו יוכל לחזור לתמותו ביום אחד. ואם התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, מספיקה כאן פעם אחת. שהרע את מספר הפעמים שלוש הזכיר רק לגבי ההעדאה.

## מדוייקים התוס' מה טעם בחר דווקא בתינוקות

כפי שביארנו, גישתו של רבי מאיר הינה איכות. ולכן היה חייב למצוא גורם כל כך משמעותי, אשר אם השור אפילו שהקטן משחק בקרניו ואינו נוגח, הרי טבעו יצא מגדר מועד, וחזר לתמותו. ולכן בחר דווקא בתינוק שהוא כל כך שפל ובטל. ואינו בכלל מודע שהשור יכול לנגוח, ולכן הבדיקה היא על ידו. ובלשון התוס' רבינו פרץ " [פירוש בשביל] משמוש התינוקות - אינו נוגח שוורים, ובכך הויה חזרה, אבל אינו ר"ל אינו נוגח תינוקות, דאכתי לא הויה בכך חזרה לשוורים, דאדם אית ליה מזלא, וע"י משמוש התינוקות רגיל הוא לנגח שוורים."

והעידו בבעלים,

לא ישלמו בעלים נזק שלם עד נגיחה ד'.

**ורש"י עצמו חזר בו,**

**משום** דבריש חזקת הבתים (ב"ב דף כח. ושם),

קאמר **סתמא דגמרא,**

אי מה **שור המועד - עד נגיחה ד' לא מיחייב כו'**,

ופירש, **דמשמעות דורשין איכא בנייהו.**

[דף כד עמוד א]

והר"ר עזריאל פירש,

**דאיכא בנייהו,**

**דלאב"י** דדריש לא ישמרנו לנגיחה ד',

**לא משלם נזק שלם עד יום ד',**

דלא ישמרנו הוי יום ד' דומיא דתמול שלשום,

**אבל לרבא** דלא כתיב נגיחה ד',

**אפילו נגח ד' בג' - חייב.**

**וקשה,**

**למאי דפירש,**

דלא משלם ברביעית נזק שלם,

**אפי' למ"ד לייעודי תורא,**

**אא"כ העידו בבעלים בנגיחה ג',**

דאמרינן לקמן,

בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (דף מא. ושם),

וכי מאחר דמתם קטלינן ליה,

מועד - היכי משכחת לה?

ומשני,

כגון שהוזמו זוממי זוממין.

ופריך,

הניחא אי לייעודי תורא - שפיר,

אלא אי לייעודי גברא בעינן,

מצי אמר ליה - לא הוה ידענא דתוראי נגחן,

**ולפי מה שפירש,**

**אפילו אי לייעודי תורא נמי - לא אתי שפיר.**

וי"ל,

דבכתחילה, **כשהוזמו השלשה כיתות,**

**לקחו הבעלים את השור,**

וכשבאו זוממי זוממין והעידו בבעליו בבית דין,

**לא הספיקו לגמור את דינו,**

**עד שנגח נגיחה ד', בעוד שהיה בבית בעליו,**

וכמאן דאמר גומרין דינו של שור שלא בפניו,

**והוה מצי למפרך** הניחא למ"ד גומרין,

**אלא בלאו הכי פריך שפיר** הניחא אחר.

ור"ת מפרש,

**שאין נאסר על ידי גמר דין,**

**כל זמן שהוא קיים,**

**ועדיין שלו הוא,**

עד לאחר סקילה או לאחר שחיטה;

והשתא אתי שפיר - **אפילו נגמר דינו ואח"כ נגח.**

והא דקתני לקמן בברייתא,

נמצאת כת שלישית זוממת - כולן חייבין,

**אף על גב דעדיין לא חייב נזק שלם,**

**מכל מקום כיון שמיעדין אותו,**

וממילא מתחייב נזק שלם ברביעית,

**כשהוזמו - צריכין לשלם,**

**כפי מה שתעלה נגיחה ד' כשיגח.**

אף על גב דבפרק הנחנקין (סנהדרין דף פו:) אמר,

עידי גניבה בנפש שהוזמו,

ועידי גניבה ראשונה של בן סורר - אין נהרגין.

**התם - לאו משום דיכול להיות,**

**שלא יבאו לידי חיוב פטרינן להו,**

**אלא התם משום דמצו למימר להלקותו באנו,**

ועידי גניבה בנפש שהוזמו - לוקין,

כדפירש התם בקונטרס;

**אבל הכא - ע"כ לא באו כי אם לייעדו,**

**ולחייבו נזק שלם כשיגח נגיחה ד',**

כדמסיק ואזיל,

דלא מצו למימר לחיובי פלגא נזקא קאתינן.

א"נ,

אין חייבין אלו הכיתות,

**אלא במה שעשאו מועד,**

**ואומדין כמה נפחת שורו מדמיו,**

**ולא צריכא** השתא לנגיחה רביעית כלל.

**המשנה מציגה את שיטת רבי יהודה בגדר מועד ובגדר התם**

המשנה פותחת בדעת רבי יהודה "איזהו תם ואיזו מועד? מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - משיחזור בו שלשה ימים, דברי ר' יהודה;" כעת הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי הטעם, וכיצד יש לדייק מהפסוק (משפטים כא, כט) וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְּמוֹל שְׁלֹשָׁם וְהוּעֵד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אִו אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם-בְּעַלְיוֹ יוּמָת: "אמר אב"י: תמול - חד, מתמול - תרי, שלשום - תלתא, ולא ישמרנו בעליו - אתאן לנגיחה רביעית; רבא אמר: תמול מתמול - חד, שלשום - תרי, ולא ישמרנו האידנא - חייב. כלומר, לשיטת רש"י רבא לומר, כי כבר "בנגיחה שלישית - חייב עליה נזק שלם."

מדויקים התוס', כי המשמעות היא שמה שנאמר בעמוד הבא שהגיעו שלוש כתות עדים ביום אחד, אם הייעוד הוא עבור השור, הרי השור נהפך להיות מועד כבר בפעם השלישית, וישלם נזק שלם. שהרי זה אינו לגבי הבעלים.



עליו עדים אחרים ביום השני, והוזמו; ושוב העידו עליו עדים ביום השלישי, וגם באו באותו יום עדים שהזימו את זוממי הכתות הראשונות, ונתקיימה עדות הראשונים, והרי הוא מועד; ועד שלא הספיקו בית הדין לגמור את דינו של השור למיתה, נגח השור נגיחה רביעית כשהיה עדיין בבית בעליו, ועל נגיחה זו הוא משלם כופר. ומקשה הגמרא שאם הדעה היא שחובה ליעד את האדם, הרי מאחר וכל הזמן לא האמין לעדויות, יכול הוא לטעון שאינו יודע שמדובר בשור נגח.

אלא שהגמרא שם מקבלת שאם אכן באו ליעד רק את השור, אכן היה מתחייב כבר בנגיחה השלישית, ואילו כאן לשיטת רבי עזריאל החיוב הוא רק בנגיחה הרביעית. וכפי שביאר הפני יהושע בתחילת דבריו. "פירוש, דאפילו אמרינן ליעודי תורא - לא יכול לבוא לעולם לידי נגיחה רביעית, כיון דנעשה מועד בפני בי"ד בנגיחה ג' - קטלינן ליה מיד."

### מתרצים התוס' כיצד היתה יכולה להיות הנגיחה הרביעית

היו שלוש עדויות, אלא שכולן הוזמו ואז לקחו הבעלים את השור אליהם. ומדייק המהר"ם "הוכרחו לכתוב זה, משום דמסתמא בשעת העמדת השור בב"ד - אי אפשר שיגח." ואז תוך כדי העדות בבעליו, שהבעלים בבית הדין על מנת לשמוע את העדות והשור בביתו, נגח השור נגיחה רביעית. והרי ניתן לדעה מסויימת לגמור את דינו של השור אף שלא בפניו. ואף שהגמרא היתה יכולה לדחות כדעה השניה, אלא שמאחר וממילא היה לה תירוץ, לא נדרשה להידחק כאן. כי היה לה הניחא אחר.

### ר"ת מבאר כיצד למרות שנגמר דינו ועדיין הבעלים מתחייבים

ר"ת בא לשלול סברא שמאחר ונגמר דינו, הרי יצאה הבעלות, וכמו איסורי הנאה. ולכן ניתן להעמיד בציוור הבא, שעם היות ונגמר הדין ומוליכים אותו לבית הסקילה, מאחר והוא עדיין בעליו ולא פקעה בעלותו, הרי יתחייב אם יגח בדרכו נגיחה רביעית.

### חיוב הכתות המועדות, הוא אף שעדיין לא היה חיוב נזק שלם

התוס' מבארים, כיצד נאמר בברייתא שכל הכתות חייבות, והרי טרם התחייב על נזק שלם? אלא שמאחר והוא כבר משנה את מעמדו מתם למועד, הרי כבר יש לכך השלכות ממוניות ב"כוח". שהרי עלולה להגיע נגיחה רביעית. וממילא ניתן לתרגם זאת כבר כעת ב"פועל" להערכה ממונית, וכפי שעתיד יהיה לשלם, בשעה שייגח נגיחה רביעית.

### התוס' מבארים את החילוק בין עדי גניבה של בן סורר, שאינם נהרגים

התוס' כדרכם מביאים מקרה שונה, ומבארים את החילוק. במסכת סנהדרין מובא משמו של אביי. "הכל מודים בבן סורר ומורה - בעדים הראשונים שאין נהרגין, מתוך שיכולין לומר להלקותו באנו." מאחר והכת הראשונה יכולים לטעון, שלא ידענו שיגנוב שנית, ולא התכוונו אלא שיקבל עונש מלקות על הגניבה הראשונה, ומאחר שעדות הכת הראשונה מועילה בפני עצמה גם ללא העדות השניה, לכן והני אחריני הכת

### התוס' חולקים על הבנה זו, מדיוק הפסוק, שנוצרת העדה בבעלים תחילה

התוס' מוכיחים שלא ניתן לפרש כרש"י. בתחילה מדייקים התוס', שלשון הפסוק מקדימה שלב של והועד בבעליו, ורק לאחר מכן נאמר ואם לא ישמרנו, ומה העונש על כך - שישלם נזק שלם. ומדייקים התוס' מברייתא "אין השור נעשה מועד - עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית דין." ומכאן מדייקים התוס', שאפילו למי שסובר שמטרת ההעדאה היא כלפי השור, הרי אין זה בא לדלג על שלב זה. ונמצא כי אם הגיעו שלוש כתות עדים, רק אז מתקיים והועד בבעליו, ורק בנגיחה הרביעית הוא יצטרך לשלם נזק שלם.

### התוס' מבארים, מי רש"י בעצמו חזר בו, בגלל גמרא מפורשת בחוקת הבתים

בתוס' רבינו פרץ פותח את העניין בבהירות. "ולא נהירא, דהא סתמא דתלמודא קאמר בריש חוקת הבתים (דף כח א) מה שור המועד - עד נגיחה ד' לא מיחייב, ואנן קיי"ל כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם. לכן נראה לפרש דלרבא - נמי לא מיחייב נזק שלם עד נגיחה ד', והכי פירושו, ולא ישמרנו בנגיחה ד' - האידנא חייב כשינגח עוד נ"ש, דהיינו בנגיחה ד'. ולא פליגי, אלא דאביי - מפיק נגיחה ד' מגופיה דקרא, ורבא - לא מפיק ליה מגופיה דקרא. וליכא נפקותא בפלוגתייהו, אלא משמעות דורשין איכא בינייהו, וכן פירש"י בתשובה."

### לשיטת רבי עזריאל, אף ששניהם מסכימים על נגיחה רביעית, ניתן למצוא חילוק אחר בין אביי לרבא

ביאורו של רבי עזריאל הובא גם בתוס' בחוקת הבתים (ד"ה א): "וה"ר עזרא מפרש, דודאי לכ"ע - לא מיחייב עד רביעית, אבל בהא פליגי. דלאביי דמפיק נגיחה רביעית מקרא דלא ישמרנו - אם נגח נגיחה רביעית ביום ג', לא מיחייב עד שיגח ביום רביעי, דלא ישמרנו - קאי אימים דומיא דתמול שלשום. אבל לרבא, דנגיחה רביעית לא כתיבא בהדיא - אפילו ביום שלישי, אם נגח נגיחה רביעית - מיחייב."

### התוס' יכולים לפרש את המחלוקת של רבא ואביי במספר אופנים

[בתחילה העמידו התוס', כי "משמעות דורשין איכא בינייהו", ואכן השתמשו בזאת בעוד כמה וכמה מקומות. וכמו כן העמידו שיכול להיות ביניהם לא רק משמעות דורשין, אבל הדין שווה, אלא ניתן להעמיד שעם היות ושניהם יתייחסו רק לנגיחה הרביעית, הרי גם כאן ניתן שיהיה הדבר בשני אופנים שונים].

### מקשים התוס' על שיטתו, מגמרא בפרק שור שנגח ארבעה וחמישה

המשנה בפרק שור שנגח ארבעה וחמישה לומדת, כי כופר יכול להיות בשור מועד בלבד. אלא שמקשה הגמרא כיצד יכולים להגיע למציאות של שור מועד, והרי כבר על הנגיחה הראשונה של תם היה לו להיסקל כשהרג אדם.

ומתוך רב אחא בריה דרב איקא, שכאן היה מקרה ייחודי שהוזמו זוממי זוממין. כלומר, העידו עליו עדים ביום הראשון, והוזמו העדים ופטרו בית הדין את השור מסקילה; ושוב העידו

## עונים התוס', שהפסוק בא ללמד שמהות הזבה אינה קשורה בעניין ריחוק וקירוב

כל גדר ריחוק וקירוב המתרחש בזבה אינו כלל לפי ההגיון שלנו, ומוכח שהוא גזירת הכתוב. ולא ניתן כלל להקיש אליה. ולדוגמא השור יכול להיות מועד אף בשלושה ימים שאינם רצופים, מה שאין כן בזבה.

ויש שפירש שאין כוונת תוס' שאליהו יאמר שלא תראה להבא, אלא כוונתם שאחר כל ראייה יאמר שמצד ראייה זו לא תראה עוד. רק תראה מחר מסיבה חדשה, אעפ"כ לאחר ג' ראיות - תהיה זבה גמורה, אף שאין שייכות הראיות זו לזו. משא"כ בנגיחה כה"ג אם יבא אליהו ויאמר שבכל נגיחה היה רק מקרה, אף שהיה בג' ימים - יהיה פטור.

ועיקר התשובה, שכאן יש חריג, ובא הפסוק לציין לנו חריג זה. אבל לא שהוא בא לשלול כליל את אפשרות הקל וחומר של ריחוק וקירוב. ובכל מקום שכן ניתן לדרוש - אכן אנו דורשים.

## התוס' נחתו לעומק הבנת הפסוק מה בא לגלות לנו

[מילות המפתח כאן "גלי קרא" והפסוק בא לגלות לנו רק לשלול את טעם הזבה בקירוב או ריחוק הראיות. שאלמלא הפסוק, הסברא היתה נותנת כן. ומחדשים לנו כי הפסוק גילה לנו רק כאן עניין זה, שכלל אינו לפי הגיון. והדביקות בגזירת הכתוב, היא כל כך למעלה מטעם ודעת, שכלל לא חשוב לנו מה יאמר אליהו].

## ודלמא למעוטי זב מימים -

**ולא בעי למימר** אבל לא זבה מראיות, **דאם כן לשתוק** מוזאת.

אי נמי,

**המקשה סמך אהיקישא,**  
**וכדפריך בסמוך מה ראית.**

## מה נלמד מהפסוק על זבה?

ראינו כי רבי מאיר לומד ששור נעשה מועד כבר מג' פעמים, אף שזה פחות מג' ימים, כשיטת רבי יהודה. הוא לומד זאת מקל וחומר, שאם קרב נגיחותיו, כל שכן שהוא מועד. הקשתה הגמרא מזבה, ששם אם היא מקרבת את ראיותיה היא טהורה. ועל כך ענה רבי מאיר, שיש ללמוד מהפסוק (מצורע טו, ג) וְזֹאת תְהִיֶה טְמֵאתוֹ בְּזִבּוֹ - שהדרך למדוד זב היא על ידי ראיות, ואת הזבה לפי ימים. וכעת מקשה הגמרא, מהיכן יש ללמוד שזאת בא למעט את הזבה מראיות, וממילא לא יוכל ללמוד את הקל וחומר בה, אולי אמעט את הזב מימים. פירוש, שאם ראה שתי ראיות בג' ימים, כגון בבין השמשות - אינו טמא.

## מבארים התוס' שייכולנו ללמוד למעט זב מימים

דלא בעי למימר, אבל לא זבה מראיות (פירוש, דאי אפשר לפרש, דכוונת המקשה שנאמר דה"זואת" - אתי למעוטי רק זב מימים, ולא אתי למעוטי זבה מראיות. וא"כ יהי' זבה טמאה

השניה, גם כן כולי דבר קא עבדי ליה יש עליה שם של עדות שלימה לחיובו מיתה, ואם הוזמו הם נהרגין.

ומבארים התוס' שמה שאנו פוטרים אותם, אינו מצד שלא ניתן שיגיע לידי חיוב. אלא שכאן בוודאות אין להם את התירוץ הזה, שהרי ברור שבאו רק על מנת לייעדו, ולא יכולים לומר שבאו רק לחיובו בחצי נזק. ולכן אנו כן מתחשבים כבר בהווה על מה שעתידי להיות, כי כן נוצרה כאן בעדותן מעבר מתם למועד.

ודרך נוספת היא לתרגם זאת מבחינה ממונית, לא על מה שעתידי יהיה לשלם, אלא על שנפחת ערכו כבר בהווה מדמיו, ואין אנו נזקקים לנגיחה הרביעית.

## הרי הוא אומר וזאת -

ואם תאמר,

כל שכן השתא דאיכא למימר תוכיח,

**דמיעט קרא בהדיא.**

וי"ל דה"ק,

**דהתם - גלי קרא,**

**דלא שייכא התם סברא של קירוב וריחוק,**

**שאינ שם הטעם תלוי משום דמוחזקת בכך רואה,**

**אלא דגזירת הכתוב הוא,**

**דבשלושה ימים - היא זבה,**

אפילו אם יבא אליהו,

ויאמר ודאי לא תראה עוד.

**הגמרא הביאה טעמו של רבי מאיר כיצד נעשה מועד,**  
**ומה ההבדל בין זבה, שחייבים כן ימים**

המשנה הביאה מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר לגבי תם ומועד. ובעוד שרבי יהודה מצריך על מנת להיות מועד שיעידו בו שלושה ימים, ומדייק זאת מהפסוק בא רבי מאיר ואומר שמספיק שלוש פעמים. ומדייק זאת מקל וחומר. "ריחוק נגיחותיו - חייב, קירב נגיחותיו - לא כל שכן;" והקשו לו מזבה שאם היא רואה בשלושה ימים נטמאת ונקראת זבה גדולה, ונדרשת לספירת שבעה ימי טהרה, אך בשעה שנטמאה שלוש פעמים ביום אחר, היא רק שומרת יום כנגד יום, טובלת ומיטהרת. "אמרו ליה: זבה תוכיח, שריחקה ראיותיה - טמאה, קירבה ראיותיה - טהורה! אמר להן, הרי הוא אומר: וזאת תהיה טמאתו בזובו, תלה הכתוב את הזב בראיות, ואת הזבה בימים." שרק זב הוא הנטמא גם על שלוש פעמים ביום אחד.

## מקשים התוס', ולכאורה מדוע הינך מונע את הקל וחומר רק בזבה

לימודו של רבי מאיר הוא מקל וחומר. והרי לכאורה בא הלימוד מהפסוקים של זבה, ומוכיח שלא ניתן ללמוד קל וחומר זה. ותשובת רבי מאיר, כי רק בזבה מאחר ויש פסוק אינו יכול לדרוש קל וחומר זה, רק בזבה. ולכאורה יש מקום לבוא ולהקשות שאמנם המילה "וזאת" מיעט במפורש. אלא שהייתי יכול לומר שהכוונה שהוא מיעט סברה זו בכל מקום.

## הגמרא במסכת חולין דנה על החילוק בין פיסול הכהנים על ידי מומים ופיסול הלויים על ידי השנים

כלומר יש לנו שני סוגי נושאים. נושא אחד הוא ה"גברא", הלויים כנגד הכהנים. ונושא שני הוא ה"חפצא" כלומר סוג הפיסול. ומקשים התוס', מאחר ובחולין הדגש הוא על הגברא, כי פיסול המומים אינו שייך כלל בלויים, ואין להם פיסול אחר. ואף שם בתוס' מביאים את אותה הקושיא לכאן. "ואמאי לא קאמר, קאי בזב ממעט זב, קאי בזב וממעט זבה? דהכי מסתבר טפי, כדמשמע פשטיה דקרא וזאת תהיה טומאתו ולא אחרת כדרשינן הכא, זאת ללוים ולא אחרת ללוים."

## התשובה שמאחר ובפסוק נאמר על הלויים הם הנושא

יש סוג לימוד אחד בו אנו מדגישים את זאת. זאת ללוים ולא אחרת. אלא מאחר והפסוק דן על הלויים והלימוד הוא אשר ללוים, ההדגשה שמאחר ורק זה ללוים, ממילא אין זה לכהנים.

## התוס' מלמדים אותנו על אופן הלימוד של אחד מהשני

[אם בצד הקושיא מילת המפתח היא "אדרבא", היות ואני דן על זב, מה פתאום שאעבור לדון על זבה? ומחזקים את הסוגיא, "כדרשינן". שמאחר ואני בלויים, הרי ההדגשה היא עליהם, שאין להם פיסול אחר פרט לשנים. ומתמצים כי מאחר והלימוד הינו חיובי מאשר, משאיר אותנו לדון רק הלויים וללא לימוד של שלילה כהשוואה לכהנים. אף שהיינו יכולים ללמוד זאת. ומילות המפתח הינן "אלא משום דרשינן".]

## אנא כרבי יוסי ס"ל -

והא דלא קאמר הלכה כרבי יוסי,  
משום דניחא ליה למנקט תנאי דמתניתין.

## הגמרא מביאה ברייתא המראה כיצד יש לפסוק במחלוקת התנאים המובאת במשנה

המשנה ציינה את הדעה של כל תנא. "איזהו תם ואיזהו מועד? מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - משיחזור בו שלשה ימים, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: מועד - שהעידו בו שלשה פעמים, ותם - כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח."

הברייתא בנויה משני שלבים, הכרעה וטעם. "תנו רבנן: איזהו מועד? כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם? שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, דברי ר' יוסי; ר' שמעון אומר: מועד - כל שהעידו בו שלש פעמים, ולא אמרו שלשה ימים - אלא לחזרה בלבד."

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אבהו: הלכה כר' יהודה במועד, שהרי ר' יוסי מודה לו, והלכה כרבי מאיר בתם, שהרי ר' יוסי מודה לו. אמר ליה רבא לרב נחמן, ולימא מר: הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו! אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוק עמו."

בין בימים ובין בראיות, וזב יהי' טמא רק בראיות) דא"כ לשתוק מוזאת (דא"כ לא לכתוב "וזאת" והוי ידעינן מצד הסברא, שבזבה שנאמר בה ימים - טמאה ג' ימים, וק"ו שטמאה ג' ראיות, וזב שנאמר בו ראיות - טמא רק ראיות ולא ימים. אלא ע"כ כוונת המקשה שנאמר שזב טמא רק ראיות, וזבה טמאה רק ימים).

אי נמי, המקשה סמיך אהיקשא (פירושו, דלעולם אפשר ליומר דכוונת המקשה, שנמעט זב מימים ולא זבה מראיות, וליכא להקשות א"כ לשתוק מוזאת, דאם לא הוי כתיב "וזאת" - הוי ילפינן זב מזבה מהקישא, שיטמא אפילו בימים - אתי קרא למעוטי).

והקשה המהר"ם, א"כ לא לכתוב לא וזאת ולא הקישא, והוי ידעינן מצד הסברא, שזבה טמאה בין בימים ובין בראיות, וזב טמא רק בראיות. ותירץ, דבעינן את ההיקש לדינים אחרים. וכיון שיש היקש הו"א דילפינן נמי שזב מטמא בימים מההיקש דאין היקש למחצה, קמ"ל וזאת.

## יש לימוד חיובי ויש לימוד באופן של שלילה

[הצעתם הראשונה שהתוס' למדים, שמא ננסה לומר עניין חיובי, "אבל לא זבה מראיות". אלא שעונים התוס' בתירוצם הראשון, שכדי ללמוד את השלילה לא נדרש פסוק חיובי, שהדבר לא קיים, אלא מספיק שהדבר יהיה נלמד מהשמטה "דאם כן לשתוק". ומילות המפתח בראשי תיבות דא"כ לשתוק, אכן מצויות בעוד כמה פעמים בתוס'.]

## קאי בראיות ממעט ראיות -

תימה,  
אדרבה קאי בזב - ממעט זב,  
קאי בזב ממעט זבה?  
כדרשינן בפ"ק דשחיטת חולין (דף כד. ושם),  
שאין הלויים פסולים במומים,  
דכתיב וזאת אשר ללוים, ואין אחרת ללוים.

ויש לומר,  
דהתם נמי הוה דרשינן, וזאת ללוים ולא לכהנים,  
שאין שנים פוסלין בכהנים,  
אלא משום דדרשינן ליה מאשר ללוים.

## לימוד הנגיחות לפי פעמים או משך הזמן מזב וזבה

אנו רואים שני סוגי לימוד שונים מזב וזבה. לגבי הזב - למדים אנו מכך ששלוש פעמים הפסוק מונה את המילה מזוב, שזה בא ללמדנו לגבי שלוש ראיות. ומה שמיעט לגבי הנקבה, באה המילה וזאת על מנת למעט שרק אצלו שהוא בראיות, אותו בא הכתוב למעט, ולא את הנקבה, שהיא נמדדת בימים. ועל כך מקשה הגמרא בתמיהה, כיצד רצית לעבור מראיות לימים? מסתברא דהאי קרא של "וזאת תורת הזב", שהוא קאי בראיות [הזב], הרי הוא ממעט ראיות [הזבה], שאינן מטמאות אלא אם כן ראתה בשלושה ימים. ובוודאי שלא אפשר לומר: קאי בראיות, ממעט ימים!?

שאינה הגיונית. אלא מדויקים התוס', שעלינו לספור בצורה שונה. יש כאן הודעה, שבכל פעם מודיעים לו, ששורו נגח על מנת שיגביר עליו את השמירה, ולזרוזו בדבר. וכאן הוא כבר ישלם נזק שלם בנגיחה הרביעית.

### ההוכחה דרך השלילה

[בהוכחה על דרך השלילה יש שלושה שלבים. בתחילה, מביאים את קו המחשבה שרוצים לשלול. בשנית, מבארים מה הקושי שבדבר שלכן לא ניתן לומר כן. ובשלישית, מבארים כיצד זה נכון, וממילא הקושי שהקשינו על המחשבה הלא נכונה מתפוגג. ומילות המפתח הינן "לא שיהא .. דאם כן .. אלא".]

### תלתא כיתי עדים -

#### לאו דוקא,

דהוא הדין כת אחת.

#### מטרת העדות הינה ג' פעמים

הגמרא חקרה האם מטרת העדויות הינה עבור האדם או השור. אבעיא להו: שלשה ימים דקתני, ליעודי תורא או ליעודי גברא? והביאה מקרה המכריע את השאלה. שאם באו ג' כיתות בג' ימים - הרי זה ליעוד האדם, ואם באו ביום אחד, אף שיאמרו כי השור אכן נגח בג' ימים, אין זה מועיל לאדם.

נעמדו התוס' ודייקו, כי מאחר והעיקר הוא עצם ההודעה ג' פעמים היא העיקרית. וניתן להשיג את אותה התוצאה, אף אם אותה הכת, היא היתה זו שחזרת ומתרעת בו בג' ימים שונים.

#### הכלל הוא שלא נדרש להתפעל מהדוגמא המובאת, ואפשרית גם דוגמא אחרת

[מילות המפתח "לאו דוקא .. דהוא הדין" (או בראשי תיבות דה"ה) מופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוס'. ואת העיקרון, שהיה ניתן להשיג את ההתרעה רק מעצם שהיא מחולקת בימים, ולא נדרש באמת בדוקא ג' כיתות שונות, אלא שאנו יכולים להסתפק שרק כת אחת היא שהעידה ג' פעמים בימים שונים].

#### הרשב"א עונה על שאלה סמויה, מאחר ודברי התוס' נכונים, מדוע בכל זאת בחרה הגמרא לציין ג' כתות בג' ימים

ודייק הרשב"א. הא דאמרינן נ"מ דאתו תלתא כתי עדים ביומא חדא, לאו דוקא אלא אפילו כת אחת אלא משום דבעי לאתויי עלה ברייתא דשנים בראשונה ושנים בשניה ושנים בשלישית דאיצטריכא נקט נמי בהא שלשה כתי עדים.

### השתא הוא דקמסהדי בי -

תימה לר"י,

דמ"מ - קנס לא הוי,

אפילו למ"ד (לעיל דף טו). פלגא נזקא - קנסא,

דמכי נגח שלש נגיחות - יצא מחזקת שימור.

### יש טעם מדוע בחר לומר רק אנא מרבי יוסי סבירא ליה, ולא הלכה כרבי יוסי

[הלשון "הא דלא קאמר" מופיע למעלה משבעים פעמים בתוס'. ויש כאן שאלה חזקה המתבקשת, (ואכן בתוס' רבינו פרץ נקטו "תימא"). שהרי אם הינך סובר כרבי יוסי, הלשון הטבעית הינה לומר הלכה כרבי יוסי. ולכן התשובה הינה שרצה לשמר את התנאים המקוריים של המשנה. עם היות ובכל עניין (מועד ותם) ההלכה היא רק כמו תנא אחד ולא השני. וגם כאן מילות המפתח "ניחא ליה למנקט" (חלק כמו כאן בכתב חסר וחלק בכתב מלא (מינקט), והלשון מינקט מתייחס ללשון שאותה בחר לנקוט) מופיעות בתוס' קרוב לארבעים פעמים].

#### מסתבר שיש סברות עומק בהכרעה זו

התוס' מביאים באחד המקומות לשיטתם, כי הלכה כרבי יוסי אפילו מחבריו, אלא שהכרעה זו לא התקבלה כפי מרבית הפוסקים. ולכן העדיפו להביא, כי ההכרעה היא מטעם נימוק עימו. כלומר, שהוא יורד לעומק ההלכה, ולכן ראוי להכריע כמותו, ובפרט שהם גם מודים לו. כלומר בכל עניין יש תנא המסייע לו.

#### אי ליעודי גברא -

לא שיהא מועד לעבור בהתראות,

דאם כן לא היה מתחייב,

עד נגיחה של חמישית נזק שלם,

אלא ליעודי,

שיודיעו בכל פעם שנגח שורו, וישמרנו.

#### חקירת הגמרא האם שלושת הימים הינם ליעודי תורא או ליעודי גברא

הגמרא הביאה חקירה, האם מה שנאמר בשיטת רבי יהודה, כי נדרשים שלושה ימים על מנת שיהיה מועד, מטרתם היא ליעוד את השור, שנעשה מועד רק על ידי נגיחה בשלושה ימים שונים, או על מנת ליעד את הבעלים של השור, ליעודי גברא. שלא ישלם נזק אלא רק לאחר התראה שלושה ימים. והגמרא נותנת מפתח לפתור זאת, שנראה מה ההלכה במקרה שבאו שלוש כתות עדים והעידו ביום אחד, כי אכן השור נגח בשלושה ימים. מבחינת השור, מאחר ונגח בשלושה ימים מחולקים - הרי יש כאן ייעוד. אולם הבעלים ששמעו את הכל בבת אחד פעם ראשונה היום - הרי טרם הספיקו להפנים, ולכן אם אומרים אנו שנדרש גם ליעודי גברא - אין כאן ייעוד.

#### שורש הייעוד לאדם הינו הודעה ולא התראה

אם אנו מחשיבים את הספירה לפי ההתראות, הרי בפעם הראשונה היא אינה מן המניין, כי עדיין לא היתה כל התראה. וכעת מגיעה נגיחה השניה, היא בעצם רק הפעם הראשונה שהוא פשע ועבר אף לאחר התראה. ונמצא כי רק לאחר ארבע פעמים השור הופך להיות מועד. ונמצא כי את החיוב של נזק שלם ישלם רק בנגיחה החמישית. וממילא זו תוצאה



לאחר שקיבל את הקרן, סיימת למלא את חסרון הניזק. ומה שהינך נדרש לשלם את הכפל - זה רק עבורך, שקנסה אותך התורה על הפשע.

וכאן מאחר והשוורים הינם בחזקת שימור, הרי על החלק הראשון לא היית צריך לשלם לו כלל. וכאילו המזיק הינו אנוס. ולכן על גדר תשלום זה, אף שכעת השור יצא מחזקת שימור, הרי מבחינתו כל עוד לא ידע, עדיין הוא אנוס, ולכן בהודאה הוא יפטר. כי לא ניתן לומר שפעם חייבה התורה עבור המזיק ופעם עבור הניזק באותו העניין.]

## בפני ב"ד -

זהו מסברא,

דמי יקבל עדות, אם לא בפני בית דין.

התנאי שהשור יהפך למועד - שהעדויות תהיה בפניו ובבית דין דווקא

ראינו כי על מנת שהשור יהיה מועד נדרשות שלוש עדויות בשלושה ימים לשיטת רבי יהודה. אלא שהגמרא הביאה ברייתא שהעדויות נדרשת להיות דווקא בבית דין ודוקא בפניו. "תא שמע: אין השור נעשה מועד - עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית דין, העידו בו בפני בית דין ושלם בפני בעלים, בפני בעלים ושלם בפני בית דין, אינו נעשה מועד - עד שיעידו בו בפני בית דין ובפני בעלים." וכאן יש מחלוקת על טעם הלימוד בבית דין. בגירסת מהר"ם היה בברייתא תוספת "שנאמר והועד בבעליו" ומסיים שכך צריך להיות וכן משמע מפירוש רש"י ד"ה והועד בבעליו - ואין עדות אלא בב"ד. ואילו התוס' מבארים כי הטעם אינו מפסוק בבחינת גזירת הכתוב, אלא מסברא. כי על מנת שהוא עצמו יקבל את העדות, ולא יוכל להכחיש זאת, ברור מאליו שנדרש הבית דין.

היכולת שניתן שהדין יהיה מסברא, ולא מחוייב פסוק לכך

[התוס' מוכיחים כי קיימת היכולת שדין יהיה מסברא, ולא דווקא מפסוק. ואכן מילת המפתח "מסברא" מופיעה למעלה ממאה פעמים בתוס'. וכן יש מילות מפתח נוספות "סברא הוא" שבכך מתווספים כמאתיים פעמים. וכאן הסברא היא כל כך מוצקה שהלשון אם לא באה לומר, שלא יעלה על הדעת לומר אחרת.]

## הרי כאן שלש עדויות -

לענין שלש אחיו, ואחד מן השוק מצטרף עמהן.

הברייתא מחלקת כיצד מחברים את שלוש העדויות, מצד עדות והזמה

לומדת הברייתא כי כל עדות עומדת בפני עצמה, ולכן אם יצליחו לערער עדות אחת, עדיין שתי העדויות האחרות הינן בתוקף. אלא שמאחר והוא נעשה מועד רק על ידי הכת השלישית, הרי אנו מחברים את שלוש העדויות לעניין

ונראה לתרץ,

דאין חצי נזק חלוק,

כיון דהוי קנס בחד דוכתא,

הוי קנס בכל דוכתי,

כדאשכחן גבי שלשים של עבד,

דאפילו העבד שוה שלשים, לא פחות ולא יותר,

מכל מקום הוי קנס, ואי מודה ביה - מיפטר.

חקירת הגמרא האם שלושת הימים ליעודי תורא או ליעודי גברא

הגמרא חקרה מה מטרת העדות של שלושת הימים, האם זה עבור השור או עבור הבעלים? שהרי אם יבואו בבת אחת שלושת כתות העדים ויעידו, כי אכן השור נגח בשלושה ימים - הרי השור אכן הופך להיות שור נגח. אבל הבעלים יכולים לומר, שרק כעת העדתם בפנינו, ולא נתתם לנו זמן לשומרו טוב יותר. ואז הדרישה היא שהעדויות מולנו צריכות להיות בשלושה ימים.

כיצד יפרש הסובר שחצי נזק של קרן הוא קנס

הסובר שחצי נזק של קרן הינו מדין קנס, הרי הוא למעשה סובר שהשור פטור לגמרי. הוא לוקח כי נקודת המוצא שהשור בחזקת שימור, ועצם הנגיחה הינה חידוש. ומה שבכל זאת הבעלים משלמים חצי נזק - הרי זה קנס. שהרי זה דומה לאונס, ורק התורה קנסה אותו שישלם ללא קשר להיזק, חצי נזק. אמנם בצירוף שהובא, שהשור נגח בשלושה ימים רצופים, אף אם לא תחייבו לשלם כפושע תשלום של נזק שלם, הרי כאן השור בכל זאת יצא מחזקת שימור. ונמצא כי אפילו אם התשלום כעת הינו רק חצי נזק, הרי הוא נכנס לגדר ממון.

עונים התוס', שלא ניתן לצבוע את החצי נזק באופן אחר

נבאר על ידי שניגש לראייה תחילה. בשור ההורג עבד כנעני יש תשלום קבוע של שלושים סלעים. תשלום זה מוגדר כקנס, מאחר ואינו קשור בגדר ערכו של העבד. אם הייה מקרה בו העבד אכן שווה שלושים בדיוק, הרי ממבט חיצוני יראה כי התשלום הוא בדיוק כמו הערך שהזיק, ואעפ"כ אין זה משנה ממנו את ההגדרה הלכתית להיקרא קנס, כולל שיכול הוא להודות בו ולהיפטר.

ואם כן אף כאן, מאחר ומהותו של חצי הנזק הינו קנס, הרי זה אינו דבר הנתון לשינוי, כולל שיכול להודות ולהיפטר.

מה שאינו יוצא מגדר קנס ועובר לגדר ממון

[מילות המפתח הינן "כיון דהוי קנס בחד דוכתא - הוי קנס בכל דוכתי". (מילות המפתח בכל דוכתי מופיעות עשרות פעמים בתוס', שהרי עלינו לראות ראייה רחבה ואחידה.)

והביאור לכך. כל חיובי התורה מתחלקים לשנים. האחד - למלא את חסרון הניזק, שזה קשור לגדר הממון, השני - להזהיר את האדם, הן מצד שפשע או על מנת למנוע ממנו הנהגה חוזרת. ולכן ההודאה עוזרת עבורו, שכאילו עשה תשובה, ולכן אין מחמירים בו, שזה קשור לגדר הקנס. לדוגמא תשלום הכפל,

מהאחרונים. אלא החידוש הוא על האופן, שמאחר ומטרת הגמרא היא רק לפרוך, היה עדיף לה לפרוך באופן שפשוט בהרבה. ואכן מילות מפתח הקושרות את פשיטא וטפי מצויות מספר רב של פעמים בתוס'.

### לימרו הנך בתראי וכו' -

מקמאי - לא הוה מצי למפרך,  
דמוכח מילתא דלייעודי קאתו,  
מדהמתינו עד נגיחה ג'.

וא"ת,  
מאי קאמר,  
מנא ידעינן דכל דקאי בבי דינא כו',  
לוקמא כגון שהיו אחרונים במעמד,  
כשהעידו כת ראשונה.

וי"ל,

דעל כרחך איירי,

כשהעידו כת שלישיית תחלה,

דאי כשהעידו לבסוף,

אם כן תקשה מקמאי,

דדלמא לחיוביה פלגא נזקא קאתו,

דליכא הוכחה במה שהמתינו עד נגיחה שלישיית,

דשמא לא היה להם פנאי לבא לב"ד להעיד,

אלא כשהמתינו עד כשהעידו כת שלישיית,

אז מוכחא מלתא דלייעודי קאתו.

**הכת השלישיית יכולה להתגונן, ומה לגבי הכת הראשונה**

על מנת לייעד את השור לשיטת רבי יהודה, צריכים עדות על שלושה ימים נפרדים שנגח. ונמצא כי יש כאן שלוש כתות עדים. אלא שיש להבין מה מטרת ההעדאה בג' ימים האם זה עבור השור או עבור הבעלים. וכאן מספר רב אשי שהוא רוצה להעמיד שזה על מנת לייעד את השור. וכך אמר זאת לפני רב כהנא, אלא שהוא הקשה לו. שכאן בעדות על השור ניתן להעיד את כל העדויות ביום אחד, אולם הכת האחרונה יכולה להצטדק ולומר, מהיכן ידענו שהכתות שלפנינו העידו על אותו מקרה בבית הדין?

### התוס' יש להם מהלך השונה מפירוש רש"י

נקדים להביא את פירוש רש"י "נהי דקמאי - ודאי לייעודיה נתכוונו, שהרי יודעים שאין על ניוק השלישי לתבוע נגיחות ראשונות, אלא כדי לייעדו ולחייבו נוק שלם. אלא הנך בתראי, שצריכים לו בלא עדות ב' הכתות ולחייבו חצי נוק." ואילו התוס' מאחר וסוברים כי חיוב הנוק שלם הוא רק בנגיחה הרביעית, הרי לא יועיל כלל לניוק השלישי שיביא את קודמיו, שהרי בין כך ובין כך יקבל רק חצי נוק.

### מקשים התוס' על הפער בין זמן מקרה הנגיחה לזמן מתן העדות

עצם זה שאלו שראו את הנגיחה הראשונה, ולא באו אלא רק כאשר יש כבר ג' נגיחות, מוכיח, כי באו אך ורק על מנת לייעד את השור.

ההזמה. "העידוהו שנים בראשונה ושנים בשניה ושנים בשלישית - הרי כאן שלש עדויות, והן עדות אחת להזמה, נמצאת כת ראשונה זוממת - הרי כאן שתי עדויות והוא פטור והן פטורים, נמצאת כת שניה זוממת - הרי כאן עדות אחת והוא פטור והן פטורים, נמצאת כת שלישיית זוממת - כולן חייבין, ועל זה נאמר: ועשיתם לו כאשר זמם וגו'."

אלא שיש לדון מה הכוונה שהרי עדותן עדות. לרש"י אף שבטלה העדות האחת, הרי בכל עדות בפני עצמה, מאחר והזיק, ישלם חצי נוק על המעשה. ואילו התוס' דנים על ששלושתם מצטרפים להפוך אותו למועד ובאו על מנת לחייבו נוק שלם. ונותן דוגמא, כיצד היו אלו שלושה אחים, שבכל עדות הגיע אדם זר עימם. כך שהעדויות כשרות הן, ואין כאן בעיית קרובים, כי כל אחד מעיד על מעשה אחר, בדוגמת חזקת שלוש שנים בקרקע, שמה שמעיד האחד על שנה מסויימת אינו מעיד השני. ובפרט לפי מה שהעמידה הגמרא שהם אינם מכירים איזה שור היה זה, הרי באו שעליו לשמור את כל הבקר שלו. ואז כבר לא ניתן לומר שבאו להעיד על חצי נוק, כי שם נדרש שידעו בדיוק על איזה שור.

[דף כד עמוד ב]

### לימרו הנך קמאי כו' -

הוא הדין, דהוה מצי למפרך מבתראי,

שלא ידעו בראשונים, כיון שבאו בג' ימים,

אלא מקמאי - פריך בפשיטות טפי.

### תיאור על כמות העדים, המעידות על היות השור נגח

מדובר על שלוש עדויות, השניים הראשונים, מעידים על שנגח ביום הראשון. השניים הבאים מעידים על שנגח ביום השני, והשניים האחרונים מעידים כי נגח ביום השלישי. רק הכת השלישית יוצרת את החיוב, ואם נמצאו זוממים, הרי הם מתחייבים נוק שלם. אם נאמר שכל הכתות באו על מנת לייעד את השור, הרי זה אפשרי לומר שהגיעו ביום אחד.

אבל אם כאן המטרה היא לייעד את האדם, הרי מה שבאים כולם בבת אחת, אינו מועיל. ונמצא כי הם באים בימים שונים. ואז יכולים הכת הראשונה אם נאשים שהם זוממים, לטעון ולומר, כי לא באנו לחייבו נוק שלם, על מנת שיהיה מועד, שהרי לא יכולנו להעלות על הדעת שיבואו אחרינו להעיד, על מנת לצרף אותנו.

### התוס' בונים את דבריהם בשני עניינים הפוכים

[מצד אחד התוס' מרחיבים, כי טענה כזו יכולה להיאמר גם על ידי האחרונים, שמאחר ובאו בשלושה ימים, לא ידעו מהעדים שבאו לפנייהם. ומילות ההרחבה הינן "הוא הדין דהוי מצי למיפרך".

אלא שגוף תירוץ זה יוצר בהכרח שאלה סמויה, מאחר וזה חידוש גדול יותר, מדוע בחרה הגמרא להביא את העדים הראשונים. וכאן עונים התוס', שראוי לבחור את מה שקל לפרוך איתו. "אלא .. פריך בפשיטות טפי."

והחידוש שאין אנו באים ודנים בגדר של כן או לא, שחור או לבן, כי אכן גם ניתן היה להקשות

נהרגין, מכיוון שהוא סובר בשיטת רבי עקיבא שנדרשת עדות על דבר שלם, כי הוא יכול להתגונן ולומר שמכר את עבדו. ורק אם שניהם היו מעידות יחדיו היה מתחייב מיתה. בהמשך מביאה הגמרא את דברי רב אסי, עידי מכירה בנפש שבאו רק עדים שהוא מכר את הנפש ולא היו עדים שהוא גנבו לפני כן, שהוזמו, אין נהרגין, מתוך שיכול המוכר לומר: עבדי מכרתי! ולא היה גנוב. ומחדשת הגמרא כי דבריו נועדו למקרה בו הגיעו לאחר מכן עדי המעידים על שהיה גנוב. והחידוש שעם היות ורמזו הכתות זו לזו, היה נוצר חיוב, והיינו סוברים שיש כאן בסיס להריגה. ואז היינו אומרים, כי רמיזה הרי היא כידיעה, ואת זה באים אנו לשלול. קא משמע לן: רמיזא - לאו כלום הוא!

### החידוש בהשוואה בין הרמיזות

תלמיד ר"ת כותב: "ואי תיקשי מהא דאמרינן בפרק אלו הן הנחנקין גבי עידי מכירה בנפש - רמיזה לאו מילתא היא. תריץ, הני מילי לענין חיוב מיתה, דאמר רחמנא ושפטו העדה והצילו העדה. (ובתוס' שלנו מובא כתירוץ שני דיני נפשות - שאני). אבל לענין ממון רמיזה מילתא היא. אי נמי הא רמיזה דהכא היינו שבפירושו אמרו להם, בואו והעידו עמנו ביחד, ובכי האי גונא, רמיזה - מילתא היא. (ובתוס' שלנו הובא כתירוץ ראשון, ששם אכן היתה זו רמיזה גרועה. כלומר הורידו את מה שנאמר בסנהדרין, ואילו תלמיד ר"ת העלה את מה שנאמר כאן, וממילא שם הרמיזה שם נעשית כגרועה)."

ואכן מובא כך בתוס' בסנהדרין. "לא דמי לרמיזה דהכא. דהתם (הכוונה בסוגייתנו גבי ליעודי תורא ולייעודי גברא) - מיירי ברמיזה חשובה, שבכל השלשה ימים באו אלו עם אלו, וקא מרמזי. אבל הכא - ברמיזה גרועה איירי, דלאו מילתא היא. אי נמי, דיני נפשות - שאני."

התוס' מקשרים את מושג הרמיזה המופיע במקום אחר, אבל עם דין הפוך

[מילות המפתח של השוואה שהיא ממש הפוכה, "ולא ברמיזא כההיא", בהכרח מביאה אותנו לחילוק, אשר למדים אנו כי עם היות ושניהם נקראים רמיזה, הרי החילוק יכול לבוא משני כיוונים, מצד המציאות, על עוצמת הרמיזה "דהתם מיירי ברמיזה גרועה". ומבחינה דינית, על תוכן המסירה "נפשות מול ממונות" וממילא "דיני נפשות - שאני".]

### במכירין בעל השור כו' -

ואם תאמר,

**אכתי מצו למימר,**

**לחיוביה פלגא נזקא קאתינן אקטן שבשוורים,**

כדתנן בהמניח (לקמן דף לה:),  
גבי זה אומר קטן הזיק.

וי"ל,

דיכול לומר, **אחד מהם נאבד.**

א"נ,

**דנאבד אחד מהם,** אחר כל הנגחות.

### מעלים התוס' אפשרות שהמציאות היתה שונה בסדר העדויות

לפי פשוטת הברייתא הכת הא' העידה על נגיחת שלשום, הכת השניה שמעה על כך והעידה על מה שהיה אתמול, והכת האחרונה העידה על נגיחת היום. ובוודאי שאינה יכולה לטעון שלא באה להופכו לשור מועד. אלא כאן התוס' באים ומראים כי יש שתי צורות חשיבה. הצד האחד הוא שהעיקוב בעדות הוא על מנת שישמעו תחילה מה אומרות הכתות האחרות, ובראייה כזאת, מה שקובע אינו מי ראה קודם, אלא על זמן העדויות, ומאחר ושמעו תחילה ורק אז בחרו להעיד, זה מה שמשנה. אבל מצד שני אם היתה זו סיבה טכנית, שהיו עסוקים בדברים אחרים, ורק לא התפנו להעיד,

### החובה לחפש מהו הגורם הקובע

[כפי שביארנו לא ההמתנה לבוא להעיד עד שנוצרו שלוש נגיחות קובע, כי לעתים אין לעדים פנאי לבוא ולהעיד. ומילות המפתח הקובעות הוא הגורם שמוכיח שבאו ליצור אותו כמועד הן "מוכחא מילתא" שמצויות בתוס' כחמישים פעמים. כי העיקר הוא להבין מהו הגורם שיוצר את החיוב. וההמתנה לשמוע את העדויות היא ההוכחה, שכעת לעדותן יש משקל אחר.]

### אלא דקמרמזי רמוזי -

לפי הספרים דגרסי אלא,

משמע דבעי לאוקמי הכא נמי דקמרמזי רמוזי,

**וניחא - אפילו אי ליעודי גברא,**

**וכגון,**

**שבכל שלשה ימים באו אלו עם אלו וקמרמזי;**

**ולא ברמיזה כההיא** דהנחנקין (סנהדרין פו:),

**דהתם מיירי ברמיזה גרועה, דלאו מילתא היא.**

א"נ,

**דיני נפשות - שאני.**

וכל הנך שנויי בתראי,

**אתו נמי ליעודי גברא.**

**הרמזים שרמזו כת אחת לשניה, ניתן להעמיד גם שנוקקו לשלושה ימי עדויות, מצד שמיעדים עבור הגברא, הבעלים**

שלוש העדויות ניתן לפרש שהן על מנת ליעד את השור, שלאחר שלוש פעמים הוא נהיה מועד. ואז ניתן לבאר כי נדרשות שלוש עדויות על שלושה ימים שונים, אך כל העדויות יכולות להיות ביום אחד, ואז הרמז הוא של כת אחת לשניה. ומחדשים התוס', שאפילו אם נאמר שבאים ליעד את הגברא, הבעלים, שנדרשים לא רק שלוש עדויות, אלא שהעדויות עצמן תהיינה בשלושה ימים, הרי גם כאן ניתן להעמיד שבאו כל השלוש כיתות שלושה ימים ברצף, והם ממש רמזו אחת לשניה, אפילו באמירה. (ולא כרש"י שצמצם רק ליעוד השור.

### הסוגייה בסנהדרין - שרמיזה אין בה ממש

הגמרא בסנהדרין מביאה את מחלוקת האמוראים לגבי עידי גניבה ועידי מכירה בנפש שהוזמו. חזקיה אמר שאין

וא"ת, דכיון דאין מכירין את השור, **שמא אותו שנגח ראשונה, לא זהו שנגח שניה ושלישית.**

וי"ל, כגון שלאחר שהעידו כולם, **ראוהו והכירוהו** שהיה עושה כל הנגחות.

ואם תאמר, לייעודי גברא, אין העדים שהעידו ביום ראשון יכולין לייעד, **אלא שחוששין שמא יגח שניה ושלישית וכירוהו,** ומטעם זה יכולים נמי לומר, לחייבו חצי נזק באנו כשיכירוהו, ואפילו כי אמרינן לייעודי תורא, **דמצינו למימר,**

**דמיירי כשהכירוהו עד שנגח שלש נגחות, ולאחר שלשה ימים כשבאו להעיד, נתערב בין שוורים אחרים הדומים לו, או שכחו מה שור היה, ואין מכירין אותו בשעת העדות,** דהשתא ודאי לייעודי קאתו, **ואף על פי שאין מכירין אותו, ישלם נ"ש כשיגח נגיחה רביעית** כרבי אחא, דאמר בריש המוכר פירות (ב"ב דף צג. ושם), **בידוע שזה הרגו.**

מ"מ אותם שהעידו תחילה, יכולים הם לומר לחייבו חצי נזק באנו כשיכירוהו, דלייעודי גברא - **נמי לא מצי אמר, אלא שחוששין שמא יגח שנים או שלשה וכירוהו.**

וי"ל, דאי לחייבו חצי נזק אתו, לא היה להם להעיד כלל עד שיכירוהו, אבל ודאי לייעודי אתו, כי בין לייעודי תורא ובין לייעודי גברא, **צריכין להעיד קודם נגיחה רביעית, דאין הבעלים מתחייבים עד שיודיעוהו תחילה, ולכך צריכין למהר להעיד קודם הכרה.**

וכן פר"ח דהך מתניתא, בין לייעודי תורא בין לייעודי גברא, ובעיין לא אפשר.

ותימה, דלא משני שאין מכירין השור המנוגח, אי נמי,

ואומר ר"י,

**דשמא אין העדאה מועלת - אלא בבני חיוב, ולכך לא מצי למימר, שאין מכירים השור המנוגח, דאי אין מכירים - שמא הוי דכנעני או דהפקר.**

**הגמרא דנה על שהעדים מכירים רק את בעל השור ולא את השור עצמו שנגח**

כל מה שהעדים הזוממים יכולים להתגונן הוא שבכלל לא באו לייעד את הגברא, אלא רק שיהיה נדרש לשלם חצי נזק על מעשה העדות, שזהו דינו של תם. ובמקרה בו הם אומרים בבית הדין שיש לך בבקרך שור נגחן, באופן כללי, הרי ממילא נדרש הוא לשמור על כל הבקר. ואינו יכול להתגונן שהשור המסויים הינו תם, ולשלם רק מחצית מגופו.

**דווקא מאחר ואינם מזהים, יכול הוא לומר שהיה זה הקטן שבשוורים**

מקשים התוס', שעדיין העדים הזוממים כן יכולים להתגונן, שדווקא באמירה כללית על כל העדר, יוכל הניזק להתגונן ולומר קטן הזיק, כמשנה בפרק המניח. ואז היה משלם מגופה של הבהמה הקטנה שבעדר, שלטענתנו נגח בהמה גדולה, באופן שהוא רק מחצית היזק הבהמה הגדולה. וממילא לא באנו לייעד, אלא רק לתבוע מחצית הנזק. כי מאחר ולא זיהו בדיוק מי הזיק, הרי בצד הטענה מאחר ואין לו ראייה לניזק, יוכל המזיק להתגונן ולומר בטענת שמא, כי דווקא רק הקטן הוא שהזיק. וטענה זו מועילה, לכך שעל הניזק יהיה להביא ראייה שדווקא הגדול הזיקו, שהרי המוציא מחבירו עליו הראייה.

**התוס' עורכים חשבון לא דק על מה שעשו, אלא על טענה אפשרית שלהם**

[אחד העקרונות היפים בתוס', שאנו דנים לא רק על מה שבאו והעידו, אלא על פרשנות שהם יכולים לצקת בטענה על מעשיהם. ומילת המפתח "אכתי מצו למימר" כן קיימת בלשונות דומים בעוד תוס' כגון "אכתי מצי אמרי".]

**התוס' מביאים שתי אפשרויות שיכול להתגונן**

מאחר ועצם זה שיש ביכולתו לטעון, שאחד מהם נאבד, הרי הוא יכול להיפטר מטענתם, שלחייב חצי נזק באנו. כי בפרק המניח שני השוורים לפנינו, ולכך יכול לטעון שהיה זה בקטן, אבל כאן אין אנו רואים את כל השוורים. ולשיטה השניה הוא חייב לטעון משהו ממשי, שאכן אנו יודעים שנאבד.

**מייצג אנו בטוחים שעל אותו השור העידו?**

התוס' מקשים מהיכן לדעת שמי שעשה את כל השלוש הנגחות הוא בוודאי אחד השוורים?, כי על מנת להימנע ממה שמייעדים אותו - עליו לשמור את כל בהמותיו, אבל לחייבו נזק שלם, מהיכן יצליחו? אלא אנו משתמשים בכלל של עדות, שאף אם שכח ומזכירים לו ונוכר, הוא יכול להעיד.



שהוא רק גורם נזק, באשר גרמא בנוזיקין - וודאי פטור ומעבירים את השאלה על בעל הכלב. מצד אחד יכול הוא להתגונן ולומא, מאחר ולא עשיתי דבר, הרי אם המשסה פטור, כל שכן אני, או שיכולים לומר לו, והרי ידעת בכלבך שאם משסים בו, הוא אכן מושפע, הרי לא היה לך להשהות אותו. ובהמשך מביא רבא, אפילו אם תרצה לומר, שהמשסה כלבו של חבירו בחבירו חייב, בשעה שעשה זאת המשסה, בעל הכלב פטור. ומבאר את הטעם לכך. "מאי טעמא? דקיימא לן לענין המניח את כליו ברשות הרבים ואכלתם פרתו של חבירו, שפטור בעל הפרה משום שכל המשנה - שהניח כליו ברשות הרבים, ובא אחר ושינה בו - הפרה שאכלה את כליו פטור, והכא נמי, כיון שהמשסה עשה שלא כדין, אם ניזוק מכך - פטור בעליו של המזיק מלשלם.

### ההשוואה לשור האצטדין

המשנה בהמשך המסכת פוטר את שור האצטדין "שור האצטדין אינו חייב מיתה, שנאמר: כי יגח, ולא שיגחוהו". והמשמעות שהוא הופך להיות כחיה פצועה, ואפילו הורג מישהו שונה, ממי שנלחם בו - הרי הוא פטור. ובוה מציאותו שונה בתכלית משיסוי הכלב. ובכך שכל העת הוא מאויים, ובכך הרגילותו, הוא יוצא מטבע הרגיל של חיה, ולכן אין להשוותו, כי הוא כדוגמת כלב המאולף, אלא לשלילה. ויתירה מזו, הכלב מאחר ויש לו דעת, הרי אף שמשסים אותו, לאו שהכרח שמגיב.

### בגדר ההשוואה של לא דמי, וודאי יש דמיון ראשוני, ונדרש למצוא את ההבדל הפנימי

[כל גדר ההשוואה לא דמי, היא בעצם הערה שלכאורה יש דמיון, מצד אחד, אלא שהשינוי כאן הינו כה מהותי, עד אשר הדין בו מתהפך. השיסוי הינו הטרדה, והוא פועל השפעה שלו על הכלב. אלא שאין הכרח שהכלב יגיב, ובטח שלא דווקא בצורה קטלנית. בניגוד לכך שור האצטדין, שעבורו זו מלחמת קיום והתגוננות, ולא ניתן לו להתחמק מהשיסוי בו. ודווקא על ידי הבנת השינוי, אנו חוזרים ומבינים את מהות השיסוי, ומה כן גורם כאן את הפטור.]

[דף כה עמוד א]

### אני לא אדון קרן מקרן -

#### לדבריהם קאמר להו,

דלדידיה - לית ליה דיו, היכא דמפריך ק"ו.

וא"ת,

מה לשן ורגל - שכן הזיקון מצוי,

תאמר בקרן - שאין הזיקון מצוי כל כך,

דבחזקת שימור קיימי,

למ"ד פלגא נזקא - קנסא.

ואין לומר,

מרשות לרשות גמרינן,

ומה רה"ר - שהקיל בה לענין שן ורגל,

החמיר בה לענין קרן,

ורק לאחר מכן כולם נזכרו שמדובר בשור המסויים. וזה התרחש רק לאחר שכולם העידו.

### התוס' מקשים על שני הצדדים, בין שבאו לייעד את הגמרא ובין שבאו לייעד את השור.

תשובת רבינא שאין הם מכירים את השור, היא לשתי השיטות. אפילו שכל כת העידה נכון, אלא שלאחר מכן נתערב השור, ולא יכלו לזהות. וכאן אנו באים ותולים את יכולת החיוב של נזק שלם אפילו על פי אומדנא, וכמו גמל הרובע גמלה, הרי הוא משתגע, ועלול להרוג, ואז ניתן לתלות בו, אף בלא עדי הריגה. וגם כאן עצם זה שיש עדות רק על הנגיחה האחרונה, הרי אנו תולים שכל השלוש היו באותו השור.

### הגמרא בבבא בתרא לומדת כי לשיטת רבי אחא, ניתן לחייב על פי הסברא ואומדנא

הגמרא שם מביאה מחלוקת "לימא כתנאי: שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך - אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו; רבי אחא אומר: גמל האוחר (נושך או בועט ברגליו) בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו - בידוע שזה הרגו";

### מהלך אחד הוא מה טעם שמזדרים להעיד כשאינם יודעים בבירור?

עם היות ויש להם טענה שכל חיובם הוא רק לכשיכירו מי השור, ויכלו לייעד אותו, הרי כל עוד הכל בנוי על שמא יכירו אותו - הרי אין זה דבר ברור. ולכן מה שניתן לומר הוא כי העיקר הוא שהם חייבים להזדרז להעיד, שבשעה שיגיעו לעדות הרביעית, שאז יהיה החיוב, כבר הבעלים הוזהרו תחילה. ורק אז יוכלו לחייבו נזק שלם. אמנם הגמרא באה ויתרצה לשתי השיטות, הן ליעודי גברא והן ליעודי תורא.

### מהלך שני - מדוע אינם מעידים שאינם מכירים את השור, או שבכלל נגח של שור גוי או שור של עצמו

באופן כזה בו אומרים שאינם יודעים מהו השור המנוגח או שהוא נגח שור של הפקר, ברור לנו שאינם יכולים לחייבו חצי נזק באנו, שהרי אינו מתחייב כלל, מאחר ואין לו בעלים, אלא שרק באנו לייעדו. ועונים התוס', שהתורה מחייבת נזק שלם רק אם קדמו לו שלושה מקרי תשלום של חצי נזק, ואעפ"כ לא שמר. ולכן חייבים הם לברר מה היה השור המנוגח, שאם לא כן כל עדותם אין בה ממש. ויש סברא מעניינת לדעת הסובר שחצי נזק הוא ממון, ורק התורה חסה עליו, כל זמן שלא היה ייעוד. ואז ניתן לתרץ, שכל עוד שלא הזיק לשור ישראל, עדיין התורה חסה על שור זה, ואינו נכנס לגדר ייעוד.

### המשסה כלבו של חבירו כו' -

לא דמי לשור האצטדין (לקמן דף לט.),

שהאדם נלחם עמו להורגו.

### גדרו של המשסה כלבו של חבירו

הגמרא לעיל הביאה את החקירה: "איבעיא להו: המשסה כלבו של חבירו, בחבירו, מהו?" ועונים על כך שהמשסה

אין לנו לומר,  
שתהא חמורה ממנה בשום מקום.

### ביאור מהלך המשנה לחכמים ולרבי טרפון

המשנה ציינה מחלוקת חכמים ורבי טרפון. שור המזויק ברשות הניזק, יש לו כמה תולדות, נגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה בכוונה, בעיטה, בהיותו תם ברשות הרבים הוא משלם חצי נזק, וברשות הניזק נחלקו, רבי טרפון אומר נזק שלם ואילו חכמים אומרים חצי נזק. ומבאר רבי טרפון את טעמו. הוא לומד זאת בקל וחומר משן ורגל, שהקל עליהם ברשות הרבים לפוטרו, ואילו ברשות הניזק החמיר עליהם בנוק שלם. ומאחר והחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם נזק שלם, אינו דין שנחמיר עליו לשלם נזק שלם ברשות הניזק כמו השן והרגל? עונים לו חכמים, "דיו לבוא מן הדין להיות כנדון". כל מה שהינך בא הינו מצד חומרת הקרן לגבי השן והרגל, ברשות הרבים, בו הוא חמור יותר, הרי זה רק חצי נזק, ולכן אף ברשות הניזק - ישלם רק חצי נזק.

כעת המשנה מביאה מהלך שני בכל הויכוח. עונה רבי טרפון לחכמים, לא אלמד קל וחומר של הקרן מהקרן עצמה אלא מהרגל. וכמו שהקל על השן והרגל ברשות הרבים, ואעפ"כ החמיר בקרן, הרי במקום שהחמיר על השן והרגל, ברשות הניזק, אינו דין שנחמיר על הקרן כמוהו, לשלם נזק שלם, בדיוק כמו השן והרגל? וענו לו גם כאן חכמים, דיו לבוא מן הדין להיות כנדון. כמו שלמדת כי ברשות הרבים הקרן משלמת חצי נזק, אינך יכול להחמיר יותר על הקרן, ואף ברשות הניזק ישלם חצי נזק בלבד.

### מבארים התוס' מה מרוויח רבי טרפון במהלך השני

המהר"ם מבאר מה בעצם ההבדל של מהלכו של רבי טרפון בין הקל וחומר הראשון לשני. "ודאי איהו סבירא ליה דהיכי דמפרך קל וחומר - לא אמרינן דיו. והא דקאמר אני לא אדון וכו' לדבריהם דרבנן קאמר, ומהא סוגיא שמעינן דעיקר פירכא דיו מסוף הדין פרכינן. ולכך בק"ו הראשון, דדיינינן קרן משן ורגל אף שהסוף הדין הוא קרן מקרן, איכא למפרך טפי דיו, אבל בקל וחומר השני, שהסוף הדין הוא קרן מרגל, הוה סלקא דעתיה דרבי טרפון, דאפילו לדברי רבנן - לא פרכינן דיו."

### עד שהינך לומד קל וחומר מחומת העונש, ניתן לפרוץ קל וחומר זה

מעלים התוס' קושיה אפשרית. כל בסיס הלימוד שלך הוא שקרן חמורה מהשן והרגל. שהרי שן ורגל חמורים יותר, בכך שהזיקן מצוי. כי מי שלומד שכל הדין של חצי נזק הוא רק קנס, סימן שהוא חושב, כי הקרן בשור התם למעשה כלל לא היה צריך לקבל עונש, כי השוורים הינם בחזקת שימור בטבעם, ורק קנסו אותו לשלם מעבר למה שבאמת נדרש, שעל מנת שישמור יותר, בכל זאת ישלם חצי נזק.

### התוס' באים לשלול לימוד שהחילוק הוא בין רשות לרשות, שיבזה חל הקל וחומר

אם בתחילה הבנו כי רבי טרפון באומר "ומה במקום שהקל", הכוונה היא על מקרה, כאן אנו מדברים על מקום גשמי ממש. רשות הרבים היא המקום בו הקל. ובאופן כזה אנו לכאורה, שוללים את הנסיון לפרוץ לגבי קולא וחומר.

**רשות הניזק - לא כל שכן,**  
**דמ"מ שייך למפרך שפיר,**  
כדמשמע לקמן **דבעי למילף,**  
כופר שלם בתם בחצר הניזק מנזקין דרגל,  
**ופריך** מה לנזקין דרגל שכן ישנן באש.

וי"ל,  
**דלאו פירכא היא,**  
**דאין חומרא זו מועלת לחייבו ברה"ד,**  
והכי דיינינן ק"ו,  
ומה שן ורגל **שאין חומרות מועילות לחייבו ברה"ד,**  
**מועילות ברשות הניזק לחייב** נזק שלם,  
קרן כו'.

ובפ"ק דזבחים (דף י.),  
גבי שוחט לשמה לזרוק דמה שלא לשמה,  
דפסול מק"ו דשוחט חוץ לזמנו דכשר,  
**ופריך** מה לחוץ לזמנו שכן כרת,  
**אף על פי שאין חומרא זו מועלת,**  
לחוץ לזמנו לפסול;  
**חומרא שהחמירה תורה - שאני,**  
**דכיון שהחמירה תורה חומרא זו,**  
**החמירה חומרא אחרת.**

וא"ת,  
**והיכי קאמרי רבנן דיו,**  
**כל ק"ו כך הוא,**  
דבשביל חומרא אחריתי קטנה,  
שיש בזה מה שאין בזה,  
יש ליתן בחמור כל החומרות שבקל.

וי"ל,  
**כיון שהחומרא מעין הדין שאנו באין ללמוד,**  
שייך לומר דיו שפיר.

וא"ת,  
בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לה:) אמר,  
ותהא קבורת מת מצוה - דוחה שבת מק"ו,  
**ומה עבודה - שהיא דוחה שבת,**  
**קבורת מת מצוה דוחה אותה,**  
**שבת - שנדחת מפני עבודה,**  
**אינו דין שתהא מת מצוה דוחה אותה,**  
והשתא נימא כמו שאינה דוחה את העבודה,  
אלא בשב ואל תעשה,  
כך אל תדחה שבת אלא בשב ואל תעשה.

וי"ל,  
**כיון דגוף העבודה - נדחת מפני קבורת מת מצוה,**

## ק"ו לשכינה י"ד יום -

אומר ר"ת,  
משום דאמרין בהמפלת (נדה דף לא.),  
שהאב ואם - נותנין בו כל אחד ה' דברים,  
והקב"ה - נותן בו י' דברים.

וי"מ דנקט י"ד יום כנגד שני הסגרות,  
דאין הסגר פחות מז' ימים,  
וכן מוכח בתוספתא דמסכת אבות.

## התוס' מבארים מהי הסברא להחמיר במרים י"ד יום, שיזה כפול בשכינה

לאחר שרבי טרפון דחה במשנה שתי תשובות של חכמים  
שדיו לדין להיות כנדון, תמחה הגמרא, וכי אין לרבי טרפון  
את דין הדיו? והרי דבר זה נלמד מהתורה. שמובא מצד אחד  
קל וחומר, וכנגד זה בא הגדר של דיו. שמרים נהיתה מצורעת,  
על כך שדיברה במשה רבנו. וכל השאלה כמה זמן. אם אביה  
היה יורק בפניה, היה ראוי שתיענש שבעה ימים. ואילו  
השכינה הינה חמורה יותר, ולכאורה היה לי להענישה  
כפליים. ורק לאחר מכן אנו לומדים, מדוע בכל זאת נענשה  
רק שבעה, שהדיו אומר, שאנו משאירים את הדין כמו הקל.

ביצירת הולד אנו רואים כי האב והאם מעניקים מחצית  
ממה שמעניק הבורא. "תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם,  
הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו  
עצמות וגידיים וצפרניים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו  
מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין.  
והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים, וראיית העין,  
ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוח רגלים, ובינה והשכל."  
כלומר, לפי חשבון זה היחס אינו רק שמחמירים יותר בחמור  
מאשר מהקל, אלא זה בדיוק השיעור, כפי אופן היצירה.  
ואפילו מהכיוון ההפוך, שלא תאמר שמגיע על נזיפת הקב"ה  
כמות עצומה, אלא מצמצמים שזה רק פי שניים.

אלא שרבינו חיים לומר, כי הסגר הוא דבר אחד של שבעת  
ימים. ואפילו אם תרצה לומר שלחמור מגיע מעט יותר  
משבעה, הרי לא ניתן להעניש בשמונה ימים, אלא להוסיף  
לו שביעיה נוספת. וגם שלא ניתן להעניש יותר מפעמיים של  
שבעת ימים בהסגר.

## החידוש הוא לצקת כאן בקל וחומר דזוקא פעמיים

[מדדיקים התוס', שהרי בשום מקום אין לנו לדעת  
שהיחס בקל וחומר הינו פי שניים, אלא שהחמור הוא  
רק יותר מהקל. ולכן נדרשו התוס' להביא פירוש, או  
"משום", הדבר אגדה על גדר האדם, שהאיש והאשה  
נותנים את הגוף, והקב"ה יוצק בו את הנשמה. וכן מה  
"דנקט", הוא מצד שזה הסף העליון של שני הסגרות.]

## והא האי תנא דלא דריש דיו -

### וכולו מידחו.

ותימה,  
דבפרק השואל (ב"מ דף צה.),

ואומרים התוס', שעדיין כן ניתן לפרוך על ידי חומר שיש בשן  
ורגל שאינה בקרן.

## מתרצים התוס', שהנסיין שלך לפרוך יכשל אם נשים את הכל בקל וחומר

המהר"ם ביאר היטב שלב זה. "רוצה לומר, שאנו מכניסין  
הפרכא בתוך הק"ו, וגמרינן הכי. ומה שן ורגל, אף על גב  
דהזיקן מצוי - אין חומרא זו הועילה להם לחייבם ברשות  
הרבים, הגם שקרן חייבת ברשות הרבים, ואפילו הכי החמיר  
עליהם ברשות הניזק, קרן - לא כל שכן."

## אמנם בחומרה שהחמירה התורה, לא ניתן להכניס בקל וחומר

המהר"ם ביאר את מהלך החומרה והקל וחומר. "דשם  
(במסכת זבחים) יליף ומה חוץ לזמנו דקיל דהא שוחט לזמנו  
- כשר, ואפ"ה שוחט ע"מ לזרוק דמו חוץ לזמנו - פסול. שלא  
לשמה, דחמיר, דהא שוחט שלא לשמה - פסול, אינו דין שאם  
שחט על מנת לזרוק דמו שלא לשמה דפסול. (שמחשבת פיגול  
מתייחסת רק לאכילת האדם או אכילת המזבח, שמחשב  
בשעת עבודה שהאכילה תעשה שלא בזמנה, ולא כשמחשב  
שהשחיטה עצמה תהיה חוץ לזמנו). ופריך מה לחוץ לזמנו -  
שכן כרת, ר"ל, באכילתו, אף על פי שאין חומרא זו מועלת  
לשוחט חוץ לזמנו לפסול כצ"ל, חומרא דהחמירה התורה -  
שאני. ר"ל, דפרכא חומרא שכתובה בתורה - אין המדה  
להכניס בתוך הק"ו."

## התוס' מקשים על כל גדר של דיו, שבכך הינך מסלק את היכולת ללמוד קל וחומר

עיקר הקושי הוא על הקל וחומר השני של רבי טרפון.  
שהרי כל גדר הקל וחומר בנוי, שמאחר ואפילו קיימת חומרה  
כלשהי, מעבירים בחמור את כל החומרות הקיימות בקל.  
ומתרצים, כי כל החומרה היא באותו העניין שאנו באים  
ללמוד, אז לא ניתן להוסיף, ושייך לומר דיו. אבל אם החומרה  
היתה בעניין אחר, בזה כן היו חכמים מודים.

## ניתוח הבנת מהות גדר קל וחומר, והיכן יכול לבוא גדר הדיו ולבטל

[שני הכלים של קל וחומר ודיו, עומדים בכיוון הפוך.  
ולכן יש להבין שאם גדר הדיו ינצח, הרי נשללת  
לחלוטין גדר הקל וחומר. ולכן התוס' חייבים למצוא  
כיצד ניתן לקיים את שני הדברים.]

## הלימוד של הקל וחומר ממעלת קבורת מת מצווה

במסכת סנהדרין הק"ו הוא, ומה שהעבודה עצמה נדחית  
ומתבטלת מפני קבורת מת מצווה לגמרי, כלומר, שהכהן מחויב  
להניח ולבטל העבודה מכל וכל, ולעסוק בקבורת מת מצווה,  
ולכך אין סברא לומר שתהא העבודה חמורה מקבורת מת  
מצווה בשום ענין. הלכך, כיון דאשכחן שהעבודה - היה דוחה  
שבת בקום עשה, ק"ו שקבורת מת מצווה - תדחה את השבת  
בקום עשה, ולכך לא שייך למפרך דיו. אבל הכא אין הק"ו  
בסגנון זה, אלא מצד חומרא דאשכחן בקרן, שחייב בר"ה חצי  
נוק, ולכך שייך למפרך דיו.

שכל יכולתה של הגמרא לשאול אינה לפי המסקנה כאן, אלא רק על שלב הסלקא דעתא.]

### מידי ולא ד"א כתיב -

תימה,

**דנימא דאהני ק"ו** - למגע ומשא לסומאה גופיה,  
**ואהני דיו לומר - דלא מטמא אדם לטמא בגדים,**  
ובריש מסכת כלים ובסוף מסכת זבים **משמע,**  
דשכבת זרע של זב - **מטמא אדם לטמא בגדים.**

**וכ"ת לא שייך דיו לחלק בטומאה,**  
**שלא מצינו שום דבר שמטמא במשא,**  
**שלא יטמא אדם לטמא בגדים,**  
הא לעיל (דף יח:),  
אמרינן כי האי גוונא לר"ט,  
אהני ק"ו לזק שלם, **ואהני דיו למגופו,**  
**ואף על פי שלא מצינו נזק שלם מגופו,**  
וכן לקמן גבי מפץ,  
אומר אהני ק"ו לסומאת ערב,  
**ואהני דיו לסומאת ז',**  
**ואף על פי דלא מצינו,**  
**דבר הנוגע במת שלא יטמא ז'.**

**ושמא יש לנו לחלק,**  
**דנזק שלם ומגופו - שני דברים הן,**  
**ואין זה לחצאין;**  
וכן לקמן יש דברים הנוגעים במת,  
שאין להן סומאת ז' ואין נעשים אב הסומאה,  
כגון אוכלין ומשקין וכלי חרס,  
**אבל הכא - כיון שיש בו סומאת משא,**  
**אי אפשר להיות לחצאין.**

**וכן** בפ"ק דפסחים (דף יח: ושם),  
ילפינן משקין הבאין מחמת שרץ,  
ממשקין הבאין מחמת כלי,  
**ולא אמר דיו שיהיו שניים כמותם,**  
**דלא מצינו דבר הנוגע בשרץ שלא יהא ראשון.**

וא"ת,

**ולימא - דאהני ק"ו למגע,**  
לטמא אדם לטמא בגדים כרוקו,  
**ואהני דיו - לאפוקי ממשא.**

וי"ל,

הא נמי הוי לחצאין,  
דלא אשכחן מידי,  
שמגעו מטמא אדם לטמא בגדים,  
שלא יטמא במשא,  
**ואדרבה,**

**פריך הניחא למאן דאית ליה דיו,**  
אלא למאן דלית ליה דיו מאי איכא למימר,  
**ואף על גב,**  
**דהתם - לא מפריך קל וחומר.**

ויש לומר,

**דפריך למאי דסלקא דעתא מעיקרא** להנך אמוראי.

**מחלוקת חכמים ורבי טרפון קשורה בדיו דיו, והקשו**  
**בגמרא שדין זה הוא ממש מהתורה**

הגמרא הביאה את הדיון על ויכוחם של חכמים ורבי טרפון. שהרי במשנה משתמשים חכמים פעמיים בכלל של דיו לבוא מן הדין להיות כנידון. תמחה הגמרא מכל המהלך של מרים, שנענשה רק שבעת ימים. שהיינו אומרים שאם על האב היתה צריכה להיסגר שבעת ימים, היינו מוסיפים בגלל קל וחומר לשכינה לארבעה עשר, ומחזירים בחזרה לשבעה, בשל הכלל של דיו לבוא מן הדין כנידון. המלמד הוא יריקת האב, שהוא שבעה. ואף שיש קל וחומר, הרי באים ולמדים מהבסיס שהוא האב, שיש בו רק שבעה.

**מקשים מדברי רב פפא לאביי, שלמרות הקושי שזה**  
**לכאורה מהתורה, כן ראינו תנא שאינו דורש דיו**

בתחילה העמידה הגמרא כי מה שרבי טרפון אינו דורש דיו הוא רק כאז הקל וחומר אינו מלמד כלום. וכעת מקשים על כך. שהרי יש ברייתא שלא דורשת דיו, אף שאינה שוללת קל וחומר.

ונבאר תחילה את המושגים. זובו של זב ורוקו, מטמאים הן במגע והן במשא. לעומת זאת קרי באדם טהור, מטמא רק מגע אך לא במשא. וכעת באים ללמוד מקרה שלישי לגבי קרי בזב. באדם טהור הרוק טהור, וטמא בזב. הקרי טמא אפילו בטהור הקל, וממילא נלמד שקרי באדם טמא וודאי שתטמא. אלא כאן השאלה באיזה אופן הוא מטמא.

**התוס' מאחר ומביאים כי כל הסברות הללו נידחו,**  
**מקשה מדוע כן משתמשים במקום אחר בסברא זו**

אמנם מעירים התוס', כי סברא זו של קרי בזב, וכן בעניין מפץ במת - כולם נידחו. ומתוך כך הקשו על סוגיה בפרק השואל. שם למדים אנו גניבה ואבידה בשואל בקל וחומר משומר שכר. אל שאז מגיע מי שאומר דיו. ובא להקטין ולומר, שכמו שבשומר שכר בבעלים יש פטור על גניבה ואבידה, נאמר כך גם בשואל. אלא שהגמרא מקשה שם "הניחא למאן דאית ליה דיו, אלא למאן דלית ליה דיו מאי איכא למימר?" ומקשים התוס' שהרי שם מי שאומר דיו אין זה קשור כלל לקל וחומר. והרי כאן אין אנו רואים אף שיטה שסוברת כך. ומתרצים התוס', שהשאלה נאמרה לפני שידעו שאכן זה נדחה. ועדיין סברו שיש מי שדוחה דיו אפילו כאשר הקל וחומר לא מופרך.

**התוס' ביארו כי כל שאלת הגמרא היא רק לפני שנדחה**  
**הדבר**

[מילות היסוד "דס"ד מעיקרא" מופיעות בתוס' כעשרים פעמים. ונמצא כי התוס' העמידו וצמצמו,



טומאת משקים בשרץ אינה נלמדת ישירות אלא מקל וחומר מכלים. אולם אין בכוח הדיו לצמצם ולהפוך שיהיה רק שני לטומאה, כי בכך אנו עוקרים את כל מושג הטומאה בשרץ, ואת זה הדיו אינו יכול לבטל.

### התוס' לא רק מדייקים ממה שהגמרא אומרת, אלא ממה שהגמרא אינה אומרת

[מילת המפתח כאן הם "ולא אמר .. דלא מצינו". ונביא את לשון התוס' בפסחים. "הקשה הרב רבי יעקב דאורליני"ש אם כן יהיו משקין הבאין מחמת שרץ שניים כמשקין הבאין מחמת כלי, ואהני קל וחומר דמטמו ואהני דיו דהווי שניים, דכה"ג אמרינן בכיצד הרגל (ב"ק כה:): גבי קל וחומר דמפץ במת לימא אהני קל וחומר לטומאת ערב ואהני דיו לאפוקי מטומאת ד'".

ומתרצים גם שם התוס' "ואומר ר"י דלא קשה. דהכא - לא אשכחן מידי שנגע בשרץ שלא יהיה ראשון. הלכך - אין לחלק. אבל גבי מת - אשכחן דבר הנוגע בו שלא יהיה אלא ראשון, כגון אוכלים וכלי חרס."]

### עפ"י עיקרון זה דוחים התוס' נסיון אחר לאמירת דיו, למנוע טומאת משא

ונביא זאת בלשון התוס' רבינו פרץ "וא"ת לימא אהני ק"ו לטמוי במגע טומאה חמורה לטמא אדם לטמא בגדים, ואהני דיו לאפוקי טומאת משא שלא יטמא כלל, וי"ל דכמו כן לא מצינו בשום מקום שיהא מגע חמור ממשא."

ושורש הדברים הם כתוב (ויקרא טו, ט) וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא (גופו של זב מטמא) וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא עד הערב (הרי טומאת מגע. והתורה לא מזכירה 'כיבוס בגדים', משמע שהנוגע במרכב הזב אינו מטמא בגדים שהוא נוגע בהם בשעה שנוגע במרכב הזב) והנושא אותם (את המרכב) יכבס בגדיו. משמע שבמשא הוא מטמא בגדיו אבל לא במגע בלבד. ועתה נדון ק"ו מרכב שמגעו אינו מטמא בגדיו, אבל משאו מטמא בגדיו, אזי במקום שמגע מטמא בגדיו (קרי הזב) כ"ש שמשא מטמא את בגדיו, ומכאן שאין להפריד ביניהם.

### התוס' מציעים הצעה נוספת לאמירת הדיו וגם אותה דוחים

וגם כאן מרחיב זאת בתוס' רבינו פרץ. "וא"ת ולימא אהני ק"ו לטמא במשא אדם ובגדים שעליו, ואהני דיו לאפוקי מגע שלא יטמא רק אדם או בגדים, מידי דהוה אנושא [את] הנבלה שמשמא אדם ובגדים והנוגע בה מטמא אדם או בגדים, י"ל כיון דמגע [שרץ טומאתו] כתיב בהדיא בקרא, ומשא אתי מק"ו, אין לנו להחמיר במשא טפי ממגע דכתיב בקרא, דלא גרע מגברא טהור."

### אלא האי תנא הוא -

והני תנאי דאייתי פרק בתרא דנזיר (דף סו.), ותנא דמתניתין דהתם, קסברי שכבת זרע של זב מטמא במשא,

### אשכחן מרכב בריש מסכת כלים, שמגעו - מטמא אדם ולא לטמא בגדים, ומשאו - מטמא אדם לטמא בגדים.

וא"ת,

ולימא אהני ק"ו למשא,

ואהני דיו לאפוקי מגעו,

שלא יטמא אדם לחודיה, ולא לטמא בגדים, שיהא דינו כמרכב.

הא נמי ליתא ולא פירכא היא,

דמשא - דלא כתיב ביה כלל ילפינן מק"ו,

ומגע - דכתיב ביה,

לא נביא לכל דין מגע רוק מק"ו.

### לימוד של הקל וחומר מרוק של הזב לגבי טומאת הקרי, וכנגדו דיו, הבא לצמצם

הגמרא למדה בביריתא ללמוד קל וחומר של קרי בזב מרוק. כי הרוק הוא הקל שרק באדם טמא הוא מטמא. ואילו הזב כבר באדם טהור הוא מטמא. אלא שהתוס' מבארים, בקושית תימה, כי הלימוד שהוא עצמו יטמא, ובא דיו ומגביל את הטומאה, שלא תתפשט גם לבגדיו. וזה בניגוד למסכתות כלים וזבים בו הזב נטמא לא רק לאדם, אלא גם לטמא בגדים.

### מקשים התוס', שכן ניתן לומר דיו לחלק בטומאה

מקשים התוס', וכי תאמר שלא שייך לחלק בגוף הדבר, שאם הוא מטמא טומאה, שיהיה חייב גם לטמא בגדים. דוחים זאת התוס' ואומרים, שהשילוב ביניהם יוצר מציאות ייחודית. שלמשל בא הקל וחומר ועושה לנוק שלם, ובא הדיו להוריד לתשלום מגופו, למרות שלא ניתן שיהיה נזק שלם ומגופו. ומביאים דוגמא נוספת ממפץ, שהקל וחומר עבור מפץ, שהוא מזון לעני, בהיותו מחצלת קנים, נותן לו דין שבעת ימים, ומגדיל זאת מטומאת ערב, ובא הדיו שיהיה רק טומאת ערב, וזה למרות שכל דבר הנוגע במת תמיד נטמא שבעת ימים.

### עונים התוס' שיש להבדיל מתי באותה תנועה ניתן שתהיה לחצאין

לעניין טומאה, לא שייך לחלק בו כלל, כי זה חלק מדין טומאת משא. כי אם אנו נאמר שהדיו בא להקטין את טומאת משא שלא יטמא את בגדיו, הרי כאילו באת ועקרת לחלוטין את כל גדר טומאת משא, ודבר זה לא יכול להיעשות על ידי דיו. בניגוד לכך בנזקין, הרי הנזק השלם הוא שיעור בכמות התשלום, ומגופו הוא דין על האופן היאך ישתלם, ולכן אינם שייכים כלל. ולגבי טומאה יש דברים שאין להם תקנה של טהרה במקווה, והרי הם טמאים לעולם, ולכן אינם נעשים אב הטומאה. ודיון זה הוא על הספק בטומאת מת, האם זה הגדרה בעוצמת טומאתו, או מכיוון שהוא מייטהר על ידי הזאה של ג' ו'. ונמצא כי טומאה לחצאין אינה באה לעקור את המציאות של כללות טומאת המת, אלא רק להקטין את זמן טומאתו או את חומרת טומאתו.

מביאים על כך התוס' ראייה מטומאת שרץ, שכל דבר הנוגע בו הרי הוא נעשה ראשון לטומאה. ועם היות וכל

מקל וחומר של רוק, שכן יטמא במשא. ומתמצים ששם הדין הוא לשיטת רבנן ולא לשיטת רבי טרפון. ואז חכמים יאמרו שגדר דיו להעמיד את הראייה הראשונה של המצורע, כדוגמת הראייה הראשונה של זב בעלמא שהיא מטמאה במגע ולא במשא.

**התוס' אמנם מספרים לנו על בעיה במסכת אחרת, אך זה יכול להיות רק לשיטה אחת**

[חלק מהאפשרויות לצמצם ולהעמיד בעיה שנאמרה במסכת אחרת, היא לפי איזה שיטה היא הולכת. וממילא מאחר וניתן להעמידה כרבנן ולא כרבי טרפון, וזה אכן יותר קל להעמיד כדעת הרבים. וממילא לא יהיה ניתן להשוות לכאן לגבי דעתו של רבי טרפון. ומילות המפתח בצד השולל "לאו אליבא", מופיעות בתוס' קרוב לעשר פעמים. ובצד החיובי "אלא אליבא" באים למעלה משלושים פעמים. וכפי שביארנו כאן התוס' מצרפים גם את צד השלילה וגם את צד החיוב.]

[דף כה עמוד ב]

### מפץ במת כו' -

**הא דאמרינן בכל דוכתין,**

(נדה מט. סוכה כ.),

כל המטמא מדרס - מטמא טמא מת,

**מהכא נפקא.**

**הברייתא ממנה למדים קל וחומר שאם פכין קטנים, שאינם מטמאים בזב, ובכל זאת טמאים באוהל המת, הרי המפץ שהזב מטמאו - כל שכן שיטמא במת**

הגמרא מביאה ברייתא, הלומדת מהפסוקים עם מלחמת מדין. (מטות לא, יט) וְאַתֶּם חָנּוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שְׁבַעַת יָמִים כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלַּיְלָה בְּחֹלֶי הַתַּחֲטָאוּ (טהרת מי פרה אדומה) בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַרְבִּיעִי אַתֶּם וְשִׁבְיָתֵיכֶם: (כלומר, גם מה ששבייתם במלחמה ומפרט ארבעה אופנים ממה שהוא עשוי, על מנת להיטמא). (כ) וְכָל-בָּגֵד וְכָל-פְּלִי-עוֹר וְכָל-מַעֲשֵׂה עֵזִים וְכָל-פְּלִי-עֶץ תִּתְחַטְּאוּ: שואלת הברייתא, מפץ מכיוון שאינו מארבעה סוגים הללו, מהיכן שהוא מיטמא באוהל המת? ועונה הברייתא, שהדבר נלמד בקל וחומר מהפכים קטנים, שטהורים בזב, מכיוון שאינו יכול להכניס את ידו לכלי החרס שפיהם צר, ומאחר וכלי חרס מיטמא רק מאויר, הרי לא יוכל לטמאם. ומאחר ואינו עשוי לשיבה, גם טומאת מדרס, שהוא יושב או שוכב, אינו מטמא, ואעפ"כ מיטמאים הם בטומאת המת, הרי המפץ, שהוא כן עשוי למדרס, ואדרבא עשוי הוא למשכב הזב, אינו דין שיטמא באוהל המת?

**הרמב"ם מבאר את גדר המפץ, בהיותו נטמא בטומאת מת, מאחר והוא מתטמא במדרס**

(רמב"ם כלים יג, א) "המפץ הוא המחצלת שאורגין אותה מן החבלים ומן הסוף ומן הגומא וכיוצא בהן, ואין המפץ בכלל כלים האמורים בתורה, ואעפ"כ מתטמא הוא במדרס דין תורה. שהרי ריבה הכתוב כל המשכב, וזה ראוי למשכב ועשוי לו, וכן מתטמא במת ובשאר טומאות מדבריהן, ככל פשוטי

**לא שייך לאתויי כלל הכא, דהתם - כולהו סברי דוקא קרוב לראיית זיבה, מעת לעת או יומו, מטמא ש"ז,**

**והכא - בעי לאתויי תנא, שיטמא במשא כל ז' בק"ו מרוקו.**

וא"ת,

בפרק בנות כותים (נדה דף לד:),

**דקבעי רב יוסף ראייה ראשונה של מצורע,**

**מהו שתטמא במשא כו',**

**ואמאי לא פשיט דמטמא במשא מק"ו מרוקו,**

**דטהור בטהור כמו קרי של זב דהכא.**

וי"ל,

דבעיין דהתם - **לאו אליבא דרבי טרפון,**

**אלא אליבא דרבנן,**

**דאית להו דיו היכא דמפריך קל וחומר.**

**הגמרא מביאה שלוש דעות לגבי ההתייחסות לטמא שכבת זרע של זב במשא**

הגמרא למדה בתחילה שזה דבר פשוט ללמוד מקל וחומר לטמא את הקרי של זב אפילו במשא. אלא שכעת מקשה הגמרא על כך. שאין זה לא כשיטת רבי אליעזר, שאמר במפורש בברייתא "שכבת זרע של זב, מטמא במגע, ואין מטמא במשא, דברי רבי אליעזר." וזו דעה ראשונה. וגם לא כרבי יהושע באשר בברייתא רבי יהושע אומר: אף מטמא במשא, לפי שאי אפשר לשכבת זרע בלא צחצוחי זיבה הנסרכים בה, והם הם המטמאים במשא. אמנם מדייקת הגמרא, ללא צחצוחי הזיבה, רק מצד קריו של הזב עצמו, הרי לא היה מטמא במשא. וזו דעה שניה.

אלא אומרת הגמרא להביא דעה שלישית ממסכת כלים (א, ג) למעלה מהן (מן הטומאות שהוזכרו תחילה) זובו של זב, ורוקו ושכבת זרעו ומימי רגליו של הזב, ודם הנדה, שהם מטמאין בין במגע בין במשא, הרי בהדיא שיש תנא הסובר שקריו של זב מטמא במשא.

**התוס' דנים מדוע לא מביאים דעה נוספת**

מעמידים התוס' שהן התנא של משנתנו והן הדעה המובאת בנוזר המטמאים שכבת זרע של זב במשא, הוא מאחר והם תולים זאת רק שזה היה קרוב לראיית הזיבה. שרגלים לדבר, דמתני' מיירי דוקא שכבת זרע שרואה סמוך לזיבות. וכל זמנה הוא לכל היותר או יומו או מעת לעת, ואילו כאן מדובר שהלימוד הוא לגבי שבעה ימים, שהרי נלמד הוא מרוקו, שמטמא לשבעת ימים.

**מקשים התוס' ממצורע בראייתו הראשונה**

הגמרא במסכת נידה מביאה חקירה של רב יוסף. "בעי רב יוסף: ראייה ראשונה של מצורע מהו שתטמא במשא? מקום זיבה מעין הוא - ומטמא, או דילמא לאו מעין הוא?" ומקשים התוס', שהרי עולה השאלה מדוע הוא מכריע כמו שכאן פשוטו

## אלמא משמע - דמטמא בהיסט, אף על גב דאין בא לכלל מגע.

ואומר ר"ת,  
**דצמיד פתיל - בא לכלל מגע חשבינן ליה,  
מפני שעומד להפתח.**

ואף על גב דגבי קולית נבילה,  
אמר בהעור והרושב (חולין דף קכו:),  
דמחוסר נקיבה - כמחוסר מעשה דמי,  
ואף על גב שחשב עליה לנוקבה,  
אין מטמא במשא;

דהתם סתמא,  
אין עומדת לנקיבה - אלא ע"י מחשבתו,  
**אבל צמיד פתיל - סתמו עומד להפתח.**

וא"ת,  
**מה לפכין קטנים - שכן מיטמאין מאוירן,  
שיכול לתלות שער של מת בפיהן,  
ובסמוך - נמי דיינינן ק"ו,  
מפכין קטנים דמטמא בשרץ,  
ואם כן בכעדשה - נמי יכול ליכנס בפיו.**

וי"ל,  
כלי עץ יוכיחו,  
דלא מטמא מאוירא ומטמא במת,  
או שאר כלים יוכיחו,  
מה לשאר כלים - שכן נעשין אב הטומאה,  
תאמר במפץ כו',  
פכין קטנים יוכיחו.

וא"ת,  
**מפכין גדולים - מצי גמר,  
דלא מטמא מדרס,  
כדנפקא לן בפרק רבי עקיבא (שבת פד: ושם),  
דכלי חרס - אין מטמא מדרס,  
ומטמא שמא מת.**

**ושמא ניחא ליה למינקט פכין קטנים,  
שטהורין מכל טומאת זב.**

**הגמרא למדה את טומאת שרץ לגבי המפץ מפכין  
הקטנים**

והרי דין הוא: ומה פכין קטנים שהם טהורים בזב מפני  
שאינן ראויים למגע מבפנים, טמאין הם בשרץ שהרי כעדשה  
ממנו - שהוא שיעור טומאתו - יכול להכנס באוירן של הכלים  
ולטמאן. מפץ שמטמא בזב, אינו דין שיהא מטמא בשרץ?

**מבארים התוס' מה טעם בהר ללמוד מהפכין הקטנים**  
זוהו לשון תוס' רבינו פרץ. "ומה פכין קטנים שטהורין בזב.  
פירוש מכל טומאה, ממגע, שפתחו קטן ואינו יכול ליגע בתוכו,  
ולא במדרס, דמדרס כלי חרס טהור. ולא בהיסט, דכל שאינו

כלי עץ כמו שביארנו, וזה כלל גדול שכל המתטמא במדרס  
- מתטמא בשאר טומאות."

**התוס' מעיירים שעם היות וכאן זה ברייתא, הרי טעם  
המשנה יסודה מברייתא זו**

במסכת נדה יש משנה מפורשת "כל המטמא מדרס - מטמא  
טמא מת". ועם היות ותמיד המשנה היא המקור, הרי מדייקים  
התוס', שזה דווקא נלמד מהברייתא שהובאה כאן. במסכת  
סוכה הדיון הוא לגבי מחצלת הקנים, האם מטרתה היא  
לשכיבה או לסיכון, ותלוי הדבר בגודל המסכת, ובמה כיוון  
דעתו לעשותה. [והטעם, כיון שעשאן לשכיבה - דינם ככלי  
לקבל טומאה, אף שבעלמא, אין פשוטי כלי עץ מקבלים  
טומאה].

**מה בעצם באו התוס' כאן להדש?**

הנה הדבר המקובל איש מפי איש - אין צריך ראייה ואין  
בו מחלוקת כלל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפתיחת המשנה.  
וכיון שכן, הוקשה לתוספות מה שואל מפץ במת וכו' מנין?  
הא בכל דוכתא אמרינן כל המטמא מדרס - מטמא טומאת  
מת. נראה שהיה מקובל להם, ומה ראייה צריך להם על זה,  
לכן אמרו דמאי דאמרינן בכל דוכתא וכו', מהכא נפקא, לא  
שיהיה מקובל להם.

**הכלל מהיכן נלמד הדבר, ועל איזה מקומות הוא  
משפיע**

[התוס' אמנם דנים על כל שאר הסוגיות, אבל  
המסקנה הינה "מהכא נפקא", מילות מפתח המופיעות  
כעשרים פעמים בתוס'. אבל בעצם יש כאן שתי  
אמירות, המסקנה של השורש, והשלכתה לשאר  
המקומות "הא דאמרינן בכל דוכתי". ומילות המפתח  
"בכל דוכתי" או "דבכל דוכתי" מופיעות למעלה ממאה  
פעמים.]

**ומה פכין קטנים שטהורין בזב -**

**שאינן יכול ליגע בהם בתוכם, מפני שפיהם צר;  
ובהיסט - נמי לא מטמא,**

כדפירש בקונטרס,  
מה שבא לכלל מגע - בא לכלל היסט,  
ושאין בא לכלל מגע כו';  
ואף על פי שראוי לנגיעת שער הזב,  
לא מטמא,

כדפירש בקונטרס [במסכת שבת],  
משום דבעינן ראוי לנגיעת בשר,  
דטומאת שער נפקא לן מבשר הזב.

וא"ת,  
דבפרק קמא דנדה (דף ה:),

**אמרינן דכלי חרס המוקף צמיד פתיל,  
הניצול באהל המת, אין ניצול במעת לעת שבנדה,  
ובהנזקין (גיטין דף סא:) נמי פריך בסופו,  
וניחוש שמא תסיטם אשתו נדה**

בהיסט - מכל מקום הרי הם מיטמא [מיטמאים] במת, שכן אם היו פכים קטנים באהל המת - הרי הם טמאים.

### התוס' קושרים את אי הטומאה בשיעור מכך שאין בו מגע

זוה לשון התוס' רבינו פרץ "ומה פכין קטנים שטהורין בזב. פירוש מכל טומאה, ממגע, שפתחו קטן ואינו יכול ליגע בתוכו, ולא במדרס, דמדרס כלי חרס טהור. ולא בהיסט, דכל שאינו בכלל מגע - אינו בא לכלל היסט. ונהי נמי דבא לכלל מגע שער, כיון דאפקיה רחמנא למגע בכלל בשר דכתיב והנוגע בבשר הזב - בא למימר דבעינן שיבא לכלל מגע בשר." כלומר אין טומאת שיעור.

### התוס' מקשים על טומאת רוק

אמנם בשיטה מקובצת עונה על כך הרא"ש: "ותימא, והא טמאים במעיינות הזב, דכתיב קרא בהדיא וכי ירוק הזב, ולא בעינן ראוי לנגיעת בשר. וי"ל מכל מקום טהורים הם מכל טומאות שמחוברים בגוף הזב." וכן הביאו שם בגליון "ויש לתרץ, דהא דקאמר דפכים קטנים טהורים בזב, היינו שאינם מטמאין בגופו של זב ממש כגון בשרו או שער, דומיא דשרץ שאינו מטמא אלא בגופו ממש, דהיינו כעדשה ממנו שהוא בתוך הכלי שאז הוא טמא. אבל מעיינות הזב שאינם גופו ממש - לא איירי."

### התוס' השאירו שאלה בתימה וללא תירוץ

[עם היות והתוס' השאירו בתימה, ואמרו מילא על עניין אחד אנו מקבלים, עדיין השאירו עם קושי ברוק. אלא שעל מנת לתרץ יש להבין את המציאות וראיתי שפכין קטנים, כיון שאוירו אינו ראוי לבוא במגע עם הזב, אלא על ידי דקיקה בדוחק גדול. דהא אפילו הרוק נוח לו ליפול מסביב מליפול בנקב קטן מאד, ולפיכך אינו מייחדו לעולם לרקיקה, ואינו מטמא - משום שאינו צריך הרחקה.]

### מפץ שמתמא בזב כו' -

וא"ת,

כלי חרס המוקף צמיד פתיל יוכיח,

שמטמא בזב בהיסט כדפירשתי לעיל, וטהור במת.

ואומר רבינו תם,

דלא שייך למימר יוכיח מצמיד פתיל,

שהרי כענין שמטמא בזב - היה מטמא במת,

דמה שמטמא בהיסט,

זהו משום דהוי כמו שהזב נגע בתוכו,

כדאמרינן (ת"כ פרשה מצורע),

איזהו מגע שהוא ככולו - הוי אומר זה הסיסו,

ובמת נמי,

אם היה כזית מן המת בתוכו - היה טמא.

### דינו של המפץ - שיש בו טומאת מדרס

מפץ שהוא מיטמא בזב טומאת מדרס, שהרי ראוי הוא למשכב הזב ועשוי לכך, אינו דין שייטמא באוהל המת.

בכלל מגע אינו בא לכלל היסט. ונהי נמי דבא לכלל מגע שער, כיון דאפקיה רחמנא למגע בכלל בשר, דכתיב והנוגע בבשר הזב - בא למימר דבעינן שיבא לכלל מגע בשר."

### מקשים מדבר שיש בו קשר בין מגע להיסט

כלי חרס המוקף צמיד פתיל, עם היות ואינו בא לכלל מגע, ובכל זאת בא לכלל היסט, הרי אומר על כך רבינו תם שהיות ובכוח עומד הוא להיפתח, הרי יש לו דין של בא לכלל מגע. ומבארים התוס' מדוגמא אחרת של קולית נבלה, שמאחר והוא מחוסר נקיבה, הרי הוא ממש מחוסר מעשה, ואף שבדעתו לנוקבה, והחילוק ביניהם, שאין בכוח המחשבה לתת לו דין של נקוב. ואילו כאן, מאחר וסתמו כן עומד להיפתח - כבר יש לו דין על פי עיקר שימוש, שיהיה פתוח. כי כל הצמיד הפתיל הוא רק לצורך שמירה זמנית מטומאה.

### יש להבין מאחר ויכל ללמוד בכל הפכין, כולל הגדולים, מדוע צמצם רק פכין קטנים

[עם היות ויכלו התוס' לתת הוכחה לא רק מהפכין הקטנים, אלא מכלל הפכין, כולל הגדולים, הרי במה שבחרו רק בדוגמא המצומצמת זה עצמו מעלה שאלה, שהרי עדיף ללמוד מהדבר הכללי, ואכן "מצי גמר", אכן היה יכול ללמוד גם משם. על כן מאליה עולה השאלה, יש להבין מדוע בכל זאת בחר ללמוד דווקא מהקטנים. וכאן משתמשים התוס' בהבאת סברא הגיונית לכך, ולא דווקא הוכחה מוחצת. כלומר, ההגדשה מה מיוחד בדוגמא בה בחר לנקוט. ומילות המפתח היא "ושמא ניחה ליה" המצויה בעוד מקומות בתוס'.]

### שטהורין בזב -

תימה,

מנא לן שלא ישמא במעיינות הזב.

נהי דבשער הזב - לא מטמא,

הני מילי בשער,

שמבשר הזב גופיה - נפקא לן טומאת שער,

הלכך בעינן ראוי לנגיעת בשר;

אבל רוק,

דכתיב ביה בהדיא,

וכי ירוק הזב בטהור,

פשיטא דלא בעינן ביה, ראוי לנגיעת בשר.

### הפכין הקטנים אינם מטמאים בריבוי טומאות, ואמנם מטמאים באוהל

הגמרא לומדת את דינם של הפכין הקטנים שהם טהורים בזב. מה פכין קטנים [שפיהם צר] של חרס שטהורים בזב, אין הזב מטמא אותו בשום טומאה שהוא מטמא כלים אחרים, כי מתוך שפיהם צר אינו יכול להכניס את ידו לתוכו, אלא מגבו הוא נוגע בו, ואין כלי חרס נטמא אלא מאוירו; ואף בטומאת "מדרס הזב [ישיבה או שכיבה של הזב עליו] "אין הזב מטמא אותם, שהרי אינם עשויים לישיבה; ואף בהיסט אינו מטמא אותם, שכל הראוי לטומאת מגע מטמא אותו הזב בהיסט, וכל שאינו ראוי לטומאת מגע אין הזב מטמא אותו



וטהור, אלא כמו לטומאת מת של שבעה, שנותרת רק בהזאה של ג' וז'.

### מקשים התוס', שמלכתחילה אין כאן מקום לטומאת שבעה

עצם זה שבכלל יש דיון בין טומאת ערב וטומאת שבעה, סימן שיש כאן טהרה במקווה. ואם אין לו טהרה במקווה, גם אין כאן גדר של אב הטומאה. ואילו ראינו ממסכת שבת, שאין למפץ טהרה במקווה. וניתן לתרץ זאת על ידי חילוק. ונראה לרבינו תם דתרי מפצי הו, מפץ דהכא מיירי מפץ מעץ ויש לו טהרה במקווה, דהא כתיב כלי עץ גבי טבילה דטהרה דמדון, מפץ דהתם - מיירי מפץ של גמי, ואין לו טהרה במקווה, כי כל ההיתר היה רק בכלי עץ.

### תירוץ נוסף אפילו נאמר שזה לכל סוגי המפצים

הברייתא עוסקת במפצים עשויים מכל המינים עשבים ופשוטי כלי עץ. רב אחא מדיפתי תפס את הפרט של פשוטי כלי עץ, להוכיח שהתנא אומר 'דיו' אפילו כאשר הק"ו אינו מופרך. מאידך הסוגיא בשבת שמקשה על הברייתא - 'הא לית ליה טהרה במקווה' מתייחסת למפצים של שאר מינים.

### כאשר יש שני סוגים יכולים להיות שני סוגי תירוצים

[התירוץ הראשון הוא החילוק. אכן אתה מקשה לי ממקום אחד, אלא שיש כאן חילוק והוא מדבר על מפץ מהסוג השני. או שבעצם אפילו מלכתחילה הברייתא מדברת כאן על שני הסוגים, ובכל מקום מקשים רק על צד אחד.]

### ש"מ מופנה משני צדדין -

תימה,

**למה לי גזירה שוה,**

**כיון דאיתקש מת לשכבת זרע, וש"ז לשרץ,  
דבכל התורה כולה למידין למד מן הלמד,  
חוץ מן הקדשים.**

וי"ל,

**דעל כרוחך, לאו לכל מילי גמרי מהדדי,**

**לא מהיקישא ולא מגזירה שוה,**

כדאשכחן בריש פרק שני דחולין (דף לו:),  
גבי הכשר,

**דחד - לטומאת מת, וחד - לטומאת שרץ, וצריכא,**

ומדאיצטריך גזירה שוה,

**הוא דשמעינן דלכל מילי לא גמירי מהדדי,**

**כי אם לגבי הך דהכא.**

ובסוף פרק במה אשה (שבת דף סד.),

לרבות דבר הבא מזונב הסוס ומזונב הפרה,

שענין אחד הם לטמא בשניהם,

וכן ידות הכלים והאוכלים,

דילפינן בהעור והרוטב (חולין דף קיח.),

**לא מצריך תרי קראי למת ולשרץ.**

### התוס' מקשים מכלי חרס המוקף צמיד פתיל, ודוחה ר"ת

כי כלי חרס טומאתו הינה רק על ידי היסט. אבל במת הוא טהור. אלא שר"ת מפרק את היוכיה. כי כל מה שמטמא הוא בהיסט, שאז כאילו הזב נגע בו, כי היסט נקרא שהוא ככולו. וגם מה שאינו נטמא במת הוא מאחר ולא היה בו כזית מהמת. ובתוס' רבינו פרץ תירץ "דאיכא למפרך מה לכלי חרס המוקף צמיד פתיל שכן אינו טמא במדרס הזב".

### הדינים הינם מסיבות צדדיות

[התוס' באים ושוללים את היוכיה במילות המפתח "דלא שייך למימר", המופיעות למעלה ממאה פעמים. כי ההיסט הוא כעין נגיעה. וטהרה של המת הוא רק מטעם סיבה צדדית שלא היה בו זית מן המת, שאז כן היה נטמא.]

### וקמייתי ליה בין לטומאת ערב בין לטומאת שבעה -

תימה,

**דמה טומאת שבעה שייכא ביה,**

**דלית ליה טהרה במקווה,**

כדאמרינן בפרק ר' עקיבא (שבת דף פד:),

ואין לומר דין טומאת שבעה קאמר,

כלומר שנעשה אב הטומאה,

כדין דבר שמטמא טומאת שבעה,

**הא כיון דלית ליה טהרה במקווה,**

**אין נעשה אב הטומאה,**

כדמוכח בסוף עירובין (דף קד:).

וי"ל,

**דהאי ק"ו נמי מהני,**

**לפשוטי כלי עץ המיוחדים למדרס שטמא במת,**

ומייתי להו לטומאת שבעה.

א"נ,

**הברייתא מיירי בכל מפצים,**

**בין מפץ של עץ שיש לו טהרה במקווה,**

**בין מפץ של שיפה וגמי.**

**ובמסכת שבת (דף פד:),**

**פריך ממפץ של שיפה וגמי,**

**והכא פריך ממפץ של עץ.**

### הגמרא לומדת בברייתא קל וחומר לגבי מפץ במת

" דתניא: מפץ במת מניין? ודין הוא: ומה פכין קטנים שטהורים בזב - מטמא במת, מפץ שמטמא בזב - אינו דין שיטמא במת; וקמייתי לה בין לטומאת ערב בין לטומאת שבעה." כלומר, לא רק לטומאה של יום אחד שהוא טובל

שאר כלים המיטמאים במת - טומאת שבעה הם מיטמאים, אף מפץ מיטמא טומאת שבעה. ולשיטה זו אכן הגמרא אומרת שמאחר ואנו רוצים גם למצוא מקור לימוד וגם להגיע שמפת במת הוא שבעה, לשיטה זו ניהא.

אולם מאחר וקיימת שיטה אחרת בגזירה שווה, שאנו לא רק לומדים את עצם ההשוואה, אלא גם את פרטי הדינים שהם שווים. דון מינה, ומינה [למד מן המלמד, ועשה אותו כמלמד], וכגון מפץ במת שהוא נלמד ממפץ בשרץ, אנו אומרים: מה מפץ בשרץ אינו מיטמא אלא טומאת ערב, אף לכשתלמדנו למת לא יהא מיטמא אלא טומאת ערב. ולפי שיטה זו, מקשה הגמרא, שמאחר ואנו נדרשים לטמא אותו שבעה ימים, הרי לא נוכל ללמוד דרך גזירה שווה.

### מאחר ונלמד מהכתוב - הרי כאילו אומרת גזירת הכתוב שהינך חייב ללמוד כמו דינו של המת

עונה הגמרא משמו של רבא. כי אמר קרא גבי מת: "וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם", ולמדנו: כל טומאות שאתם מטמאין במת - לא יהו פחותין משבעה, וגזירת הכתוב היא לומר במפץ: דון מינה ואוקי באתרה.

### קושיית התוס' שהפסוק וכיבסתם יכול להשאיר אותנו עם הלימוד הקודם של הקל וחומר

מקשים התוס', ולכאורה היינו יכולים לנצל את הפסוק של וכבסתם כנגד הדיו, ולהישאר עם הקל וחומר של הפכין קטנים, ולא היינו נזקקים כלל ללמוד בגזירה שווה משרץ. ואת הקושיה ביאר ר' ישעיה בשיטה מקובצת "תימא לעיל, אמאי קאמר תנא מפץ בשרץ קמייתי לה כי פריך אהני דיו לאפוקי לטומאת שבעה, לימא טומאת שבעה מוכבסתם נפקא כדאמר השתא."

### מתרצים התוס' מה מוחה של הגזירה שווה

[הגזירה שווה יוצרת מצב שכאילו מפץ כתוב מפורשות בטומאת מת. ואפילו שגביו משתמשים בפסוק המפורש. ואפילו שהשרץ עצמו נלמד מקל וחומר. כלומר, עם היות ועצם ההלכה נלמדת בעיקרה מקל וחומר. הרי מאחר ונכתבה בשניהם אותה התיבה, כאילו נכתב הדבר גם כאן. והלימוד שאנו נותנים כוח לדבר כאילו נכתב מפורשות ואכן מילות המפתח "בהדי אחשיב" מצויות בעוד מקומות בתוס'.]

[דף כו עמוד א]

### מידי כוליה ניזקא קאמרינן -

וא"ת, וביער - על כרחך לגמרי אתא לפטור, דנזק שלם מהי תיתי. לאו פירכא היא, דאי לאו בשדה אחר, ממילא חייבת נזק שלם ברשות הרבים, בלא קל וחומר.

### לכאורה אין צורך בגזירה שווה, מכיוון שיש היקש

מקשים התוס', מה הצורך בגזירה שווה כאשר קיים היקש בין שרץ לטומאת מת. כדי לדעת שמפץ נטמא במת ניתן ללמוד זאת באופן אחר. שהרי שרץ מוקש למה שמובא באמצעות הפסוק של שכבת זרע.

### התוס' מתרצים בהבנת השימוש במידות שהתורה נדרשת בהן

[בתחילה רצו התוס' בקושייתם לומר, כי הלימוד של גזירה שווה והיקש יכול להתחלף. ומילות המפתח "בכל התורה כולה" אכן מצויות בתוס' למעלה משלושים פעמים. ובחלק מהפעמים מובא גם החרגה של חוץ.

אולם בתירוץ מעמידים התוס' שיש להפריך את הכלל שלהם על ידי דוגמאות. וכמו שאנו רואים כי נדרשים שני פסוקים, שכל אחד בא ללמד עניין אחר, האחד לטומאת מת, והשני לטומאת שרץ. ורק בסיוע גזירה שווה ניתן לחבר זאת. ואילו במקום אחר אנו רואים דוגמאות הפוכות, ששם לא נדרשים שני פסוקים. ומצד שני מוכיחים התוס', כי הגזירה שווה באה לפטור במסכת שבת וחולין כי אותה גזירה שווה כאן, היא המאפשרת ללמוד זאת שם.]

### אמר קרא וכבסתם בגדיכם -

וא"ת, לילף מק"ו כדמעיקרא.

ויש לומר, דאטומאה דכתיב בהדיא משמע ליה קרא; והשתא דילפינן מת בגזירה שווה, אף על גב דשרץ גופיה גמרינן מקל וחומר, ככתוב בהדיא חשיב ביה.

### גדר הלימוד הוא בכפליים, מה למד ממה, ועד כמה תהיה איכות הלמידה

אופן אחד ללמוד הוא קל וחומר. כלומר, אקל מלמד על החמור. אלא גם בקל וחומר קיימת לימוד עם מיגבלה, שזה הדיו. שאין אנו מוסיפים אלא משאירים כמותו. ואז דרך לימוד הראשונה היא מפץ במת שיכול להיות למד ממפץ בזב. אלא מאחר והוא טמא רק טומאת ערב, לכן אנו אומרים שלא ניתן ללמוד.

אופן הלימוד השני הוא גזירה שווה. וגם בגזירה שווה קיימות שתי צורות לימוד. נכון שאנו באים ללמוד את המפץ מהשרץ, אלא השאלה כיצד ללמוד זאת. יש הלומדים "דון מינה ואוקי באתרא". [למד מן המלמד והעמידהו במקומו של הלמד], וכגון מפץ במת שהוא נלמד מן השרץ, אין אומרים: כשם שמפץ בשרץ אינו מיטמא אלא טומאת ערב, אף מפץ במת לא ייטמא אלא טומאת ערב, אלא אומרים: אחר שלמדת לרבות מפץ שיהא טמא במת, העמידהו במקומו של מת, ומה

### לימוד הקל וחומר, להחמיר על שן ורגל מקרן

הגמרא מנסה ללמוד קל וחומר מקרן על שן ורגל. ותהא שן ורגל חייבת ברשות הרבים על כל פנים חצי נזק, מקל וחומר: ומה קרן שברשות הניזק - אינו משלם הבעלים אלא חצי נזק, ברשות הרבים חייבת חצי נזק, והוא הקל, נלמד שן ורגל שברשות הניזק - משלם הבעלים נזק שלם, כלומר ובכך הוא החמור יותר, אינו דין שברשות הרבים חייבת, ואף שנזק שלם אי אפשר לחייבו, כי: "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", ובקרן ברשות הניזק הלוא אינו משלם אלא חצי נזק, מכל מקום חצי נזק מיהא ליחייב!

ודוחה הגמרא כליל את הנסיון להחמיר על השן והרגל כי אין לה מציאות של מזיק מבחינה דינית מהתורה ברשות הניזק: הרי אמר קרא גבי נזקי שן ורגל: "ושלח את בעירה וביער בשדה אחר", הרי למדנו שלא חייבה תורה על שן ורגל אלא ברשות הניזק ולא ברשות הרבים.

וכעת מנסה הגמרא לסתור את הדחייה. מידי כוליה ניזקא קאמרינן [וכי באנו ללמוד שיהא משלם נזק שלם בשן ורגל ברשות הרבים], והלוא פלגא ניזקא בלבד קאמרינן, ואם כן יש לומר שהפסוק אכן ממעט את רשות הרבים מנזק שלם, אך לא מחצי נזק!?

### התוס' מקשים על נסיון התשובה על הדחייה

משמעות קושיית התוס', שהפירוש שחצי נזק - לא היינו ממעטים מבער. וכאן מעלים התוס' את קושייתם, שהובער בא למעט אפילו את החצי נזק, שהרי אינו נדרש למעט נזק שלם. שהרי מאחר וכל הלימוד הינו מהקרן, דיו לדין לבוא מן הנידון, והרי קרן אינה משלמת אלא חצי נזק. ועל כך יש לענות שמכל מקום, אם לא היה כתוב בשדה אחר, היינו אומרים כי מקרא מלא דיבר הכתוב לחייב נזק שלם בכל מקום, בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד, אבל ברשות הרבים, לעולם רק חצי נזק. וכך ביארנו על פי תוס' רבינו פרץ.

ורבים התקשו מה בכלל היתה קושיית התוס', שהרי וודאי הוא שאם לא היה נאמר 'ובער בשדה אחר', היו שן ורגל חייבים ברשות הרבים נזק שלם, מאחר והתורה לא חילקה, ולכן אין כלל כאן מציאות של חצי נזק.

### התוס' דוחים נסיון לפירכא

[מילות המפתח לדחיית פירכא הינן "לא פירכא היא" (אמנם יכולים לבוא הן בתוספת אתיות כמו ודלאו פירכא היא או בכתיב חסר "לאו פרכא היא". ומילות אלו מצויות למעלה מחמישים פעמים בתוס'. ותוכן הלימוד שאתה באת לנסות ללמוד מ"וביער" שיבוא להוריד ולצמצם את הקל וחומר. וכל החיוב של הפסוק לא בא לצמצם את הכמות, מנזק שלם לחצי נזק, אלא גם מבלעדי הפסוק לחלוטין, כלומר עד שאתה בא דרכו לשנות, אם לא היה קיים, גם ללא הקל וחומר הייתי מחייבו בשדה אחר.]

### ולא תהא שן ורגל כו' -

וא"ת,

הא אמר כספו של זה ולא כספו של אחר.

וי"ל,

**דאין למעט מכספו,**

**אלא חצי נזק שמשלם מגופו,**

דכספו של זה חצי נזק מגופו ולא של אחר,

וכאן - **אם היה בחצר הניזק,**

חצי נזק **הוא משלם מן העלייה,**

אבל לעיל - **אי הוי מחייב שן ורגל ברה"ר,**

**הוא משלם מגופו כמו קרן.**

וא"ת,

**היכי גמר הכא מקרן,**

**מה לקרן דין הוא,**

**שאפילו בחצר הניזק - לא משלם אלא חצי נזק,**

**שכן אין משלם מן העלייה.**

ויש לומר,

**צרוות יוכיחו,**

שמשלם **מן העלייה** לרב פפא (לעיל ג:),

ואין משלם **אלא חצי נזק.**

וא"ת,

**אי שן ורגל בחצר הניזק חצי נזק,**

**אמאי איצטריך,**

כספו של זה ולא כספו של אחר,

**דהשתא ק"ו דלעיל ליכא.**

וי"ל,

**דאי לאו כספו,**

**הוא שבקינן ק"ו דהכא, דמיקל בתשלומין,**

והוא עבדינן קל וחומר דלעיל,

דמחמיר בתשלומין.

### הגמרא מנסה ללמוד את הקשר בין דיני הקרן לדיני השן והרגל

לכל אחת משתי הקבוצות של הקרן כנגד השן ורגל יש פסוקים אחרים, ודינים אחרים, מה שמונע מאיתנו ללמוד קל וחומר מהאחד על השני. לגבי קרן תמה נאמר "וחצו את כספו" [של השור החי, כלומר: משלם הוא חצי נזק מגופו], ודייקנו מכך: כספו של שור זה שהזיק בקרן - רק אותו תחצה, ולא כספו של שור זה שהזיק בשן ורגל. אי אפשר שיהא שן ורגל בחצר הניזק משלם חצי קרן בלבד, שהרי אמר קרא גבי שן ורגל ברשות הניזק: "וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", הרי למדנו שישלם תשלומין מעליא, כלומר: נזק שלם.

הקל וחומר שהגמרא ניסתה ללמוד היה שמאחר והקרן חייבת ברשות הרבים, וברשות הניזק אינה משלמת אלא חצי נזק. הרי מכאן היינו מנסים ללמוד להקל על הרגל, שמאחר והיא ברשות הרבים פטורה לחלוטין, והיא הקלה יותר, הבה ונקל עליה ברשות הניזק לחצי נזק, בדוגמת הקרן. אלא שמחמת הפסוק המפורש וביער בשדה אחר, דחינו קל וחומר זה.

**כמו במזיד במתכוין,**

שזה כזה,

**אבל כופר באדם,**

כל זמן דלא אשכחן דפטור,

**בשום מקום לא מצינן למילף מיניה כלל.****הגמרא רצתה ללמוד קל וחומר משור המשלם כופר בהריגתו שגם אדם ישלם**

שהרי השור חייב רק נזק, בשעה שחובל, ואילו אדם מחוייב אף בארבעה דברים בנוסף, צער ריפוי שבת ובשת. ומכאן רצתה הגמרא לנסות ללמוד כי בשעה שהאדם הורג אדם, ניתן עליו בנוסף גם תשלום כופר, פרט לחיוב מיתתו.

**התוס' דוחים תשובה שלכאורה יכלה הגמרא להביא**

מדוייקים התוס', שהפסוק לא תקחו עליו כופר לנפש רוצח, אינו מלמד אותנו דבר זה. אלא הוא בא לומר, כי כסף במקום מיתה - לא ניתן לומר. וכאן מדובר על שני עונשים על הרצח, גם מיתה וגם כופר. כלומר, אנו אכן הורגים אותו, ולא שהכסף בא במקום עונש המוות.

**התוס' דוחים תשובה נוספת שלכאורה יכלה הגמרא להביא**

הגמרא בכתובות מביאה מתנא דבי חזקיה המחבר את שני הדינים של מכה אדם ומכה בהמה, הנאמרים באותו הפסוק. והוא לומד מזה רק שנועד לפטור אדם בשוגג בלא מתכוין, שהוא קיים במזיד במתכוין. אבל לא ניתן לפטור דבר שאין כדוגמתו במתכוין. שאם היה פטור במתכוין, היינו יכולים דרך תנא דבי חזקיה להעביר דין זה גם ללא מתכוין.

**התוס' דוחים שתי נסיונות ללמוד את הדין ממקור אחר**

[התוס' כפרשן משווה מראים לנו כי לכאורה, היתה לנו הצעה ללמוד שאינו נדרש לשלם את הכופר משני לימודים. השונים ממה שהגמרא הביאה. אלא בעצם דחתה אותם. ובכך הוכיחו לנו התוס' מדוע מלכתחילה לא ניסתה הגמרא להביא נסיונות אלו. ומילות המפתח "לא נפקא" כאן בתוס' זה עצמו חוזרות פעמיים.]

**עליו ולא על האדם -**

בפרק החובל (לקמן דף פג): דריש,  
**לנפש רוצח - אי אתה לוקח כופר,**  
**אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים,**  
ופריך,

**והאי מבעי ליה,**

דאמר רחמנא לא תעביד ביה תרתי,  
**דלא תשקול מיניה ממונא ונקטליה.**  
**לאו בכופר דהכא איירי,**  
**דא"כ הוה ליה לשנויי,**  
**ההוא מעליו ולא על האדם נפקא,**  
**אלא איירי בממון אחר בהדי מיתה.**  
ושעי גמרא,

**מקשה הגמרא, שהרי לעיל כבר למדנו שלא ניתן לקשור אחד עם השני**

כפי שהבאנו כי לגבי קרן הדיוק מהפסוק של וחצו את כספו, בא למעט רק את כספו של זה ולא כספו של אחר. ואם כן מדוע כאן ננסה לתלות האחד בשני?

**התוס' מתרצים בצורה מיוחדת, פירוק העניין לשני מרכיבים - כעין הכפלה**

[יש ללמוד מתשובת התוס' את הדרך של התוס'. התוס' אינם דוחים את עצם הקושיא, אלא מפרקים ואומרים שיש שני דברים ללמוד, ומקבלים את הקושיא רק בחלק אחד. ומבהירים שאין הכתוב ממעט אלא שלא ישתלם חצי נזק מגופו אלא בקרן תמה, אבל קושיית הגמרא היתה, שיהא שן ורגל משלם אף בחצר הניזק חצי נזק מן העלייה, ורק על זה אין מועיל המיעוט. ומילות המפתח הינן "דאין למעט .. אלא .. אבל". ואכן יסוד זה של "אין .. אלא .. אבל" מופיע כמאה וחמישים פעמים בתוס'.]

**קושיא נוספת הוא להקשות שקרן אינו שווה כלל לשן ורגל**

כל דין הקל וחומר, שיש לנו יסוד השוואה. שהקרן היא החמורה, וממנה נשווה לשן ורגל הקלים. אלא שכאן מקשים התוס' לומר שקרן אינה חמורה, והראייה שאינה משתלמת מן העלייה, וממילא מובן שתשלם בחצר הניזק רק חצי נזק, אבל שן ורגל שמלכתחילה משלמים מן העלייה מיטב שדהו ומיטב כרמו, וודאי שלא ניתן להקל בכמות התשלום ולחייבו רק חצי נזק.

ועונים על כך התוס' שיש תקדים מצרורות לשיטת רב פפא שמשלמים מן העלייה ורק חצי נזק. ואם כי הקשו על התוס' שכל הלימוד שם בצרורות הינו חריג מהלכה למשה מסיני. אלא יתכן שרצו התוס' לומר, שאם לא היה ניתן ליצור מציאות כזאת, אפילו בהלכה למשה מסיני לא היה ניתן שיהיה חצי נזק ותשלום מן העלייה.

**קושייה שלישית, איך ללמוד קל וחומר**

מקשים התוס', אם באנו להקל על השן ורגל שאינם חייבים אלא רק חצי נזק מהלימוד של קרן, הרי זה סותר את מה שאמרנו לעיל בקרן כספו של זה ולא של אחר, כלומר שלא ניתן ללמוד מקרן לאחרים. ומחדשים כי כל מטרת הקל וחומר לעיל הוא ללמד אותנו דין בקל וחומר כאן. שניתן ללמוד קל וחומר, רק בכיוון של להקל על הניזק ולא להחמיר עליו.

**ויהא אדם חייב בכופר -****מלא תקחו כופר לנפש רוצח - לא נפקא,**

דהיא (אמר) דאיצטריך,

**דלא תשקול מיניה ממונא למפטריה,**

כדאמרינן בפרק אלו נערות (כתובות דף לז:),

והכא - **איירי שיהרג וישלם כופר** כמו השור.ומדתנא דבי חזקיה (שם דף לה.) - **לא נפקא,****אלא לפטור בשוגג בלא מתכוין,**



## הוכחת התוס' הכפולה, מדובר על מקרה אחר, וכפי שגם טעו במקום אחר בגמרא

[התוס' מתקנים את המקשן בגמרא שטעה. ועל מנת לבאר שיש טעות, יש כמה דרכים, הדרך הראשונה היא להסביר את ההבדל שגרם לו לטעות שיש בזה שני חלקים להראות את גוף ההבדל ולהוכיח שלא ניתן לומר כמו הטעות. "לא בכופר דהכא מיירי, דאם כן הוה לי לשנויי .. אלא איירי בממון אחר בהדי מיתה". והדרך השנייה הינה להראות כי טעות כזאת קרתה גם במקום אחר, ולכן מדובר על טעות אפשרית. "וטעי גמרא, כדטעי באלו נערות].

### מבארים התוס', מהי הטעות הדומה שחלה בגמרא בכתובות

הגמרא שם דנה על הפסוק ולא יהיה אסון. וממנו למדנו שהמיתה פוטרת את הממון. ואם כן שואלת הגמרא מה צורך קיים בפסוק "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", ומבארים כי כאן הדיון אינו על הממון האחר המצטרף כעונש, אלא כסף במקום מיתה. כלומר הוא קונה את חייו על ידי תשלום כסף. ומדייקים התוס', שהגמרא בשאלתה טעתה, וחשבה שמדובר בממון אחר ביחד עם המיתה, שיש לו שני חיובים על הפעולה האחת.

### אינו דין שחייב בד' דברים -

וא"ת,

מה לאדם שכן מועד מתחילתו.

וי"ל,

דנזקי אדם מנזקי אדם יליף.

### הגמרא מקשה ללמוד בקל וחומר משור גדר של תשלום כפרה

הגמרא רוצה ללמוד את הדין שאדם שהורג אדם יתחייב בכופר. ונסיון הלימוד הוא בקל וחומר משור. באשר שור החובל באדם כל חיובו הינו רק נזק, ולא את ארבע הדברים הנוספים שאדם מתחייב כמו צער ריפוי, שבת, בושת. ולכן הוא הקל לעומת האדם החמור המתחייב בכל חמשת הדברים, כולל נזק. ומאחר והשור מתחייב גם בכופר, אם כן נלמד בקל וחומר לחייב גם את האדם ההורג את האדם בכופר. ועונה הגמרא כמצמצמים ולא נותנים לאדם, משום דאמר קרא גבי שור שהרג את האדם: "ונתן [בעל השור] פדיון נפשו, ככל אשר יושת עליו", הרי למדנו: "עליו" [על בעל השור שהרג] יושת כופר, ולא על האדם שהרג בעצמו את האדם.

### אלא שמעת למדים את הקל וחומר בכיוון ההפוך

ויהא שור חייב בארבעה דברים [מלבד נזק] כשחבל באדם, מקל וחומר: ומה אדם (שכאן הוא הקל) שאינו חייב בכופר כשהרג את האדם, (ולמרות היותו קל בכל זאת) חייב בארבעה דברים כשחבל באדם; שור שהוא חייב בכופר (שכאן הוא החמור) כשהרג את האדם, אינו דין שיהא חייב בארבעה דברים כשחבל באדם?!

כדטעי באלו נערות (כתובות דף לז:),

דקבעי גבי דרשה דלא יהיה אסון,

לא תקחו כופר לנפש רוצח - למה לי,

כלומר, דמלא יהיה אסון נפקא,

אלמא סלקא דעתך,

דמיירי בממון אחר בהדי מיתה.

### נסיון הגמרא ללמוד קל וחומר משור, שמשלם כפרה בהורגו אדם, שגם באדם ההורג אדם ישולם

הגמרא רוצה ללמוד מקל וחומר, שור הוא הקל, שחייב רק נזק כשחבל באדם, ואילו האדם הוא החמור, אשר בהזיקו הוא מחויב בחמישה דברים, כלומר בארבעה דברים נוספים מעבר לנזק (צער, ריפוי, שבת ובושת מלבד הנזק). ובשור יש חידוש שלא קיים באדם, כי בשעה שהוא הורג את האדם מתחייב בכופר. ואם כן מקשה הגמרא, וכי האדם ההורג את האדם, לא יהיה חייב בכופר?

עונה הגמרא שאין ללמוד קל וחומר זה, מאחר והפסוק לגבי שור ההורג אדם, בפרשת משפטים מדייק "ונתן [בעל השור] פדיון נפשו, ככל אשר יושת עליו", הרי למדנו שבא למעט: "עליו" [רק על בעל השור שהרג] יושת כופר, ולא על האדם שהרג בעצמו את האדם.

### הלימוד בפרק החובל, שמשלם ממון ולא מוציא לו עין כנגד עין

בריש פרק החובל, הגמרא מחלקת בין שני סוגי תשלום. אם הוא ממש רצח - הרי לא ניתן לכפר את מיתתו כנגד ממון. אבל אם רק הזיק, באופן של ראשי איברים שאינם חוזרים כדוגמת העין - אז כן הוא משלם, כי אין זה כנגד חייו. ואין לוקחים לו עים כנגד מה שהזיק חבריו.

אלא שמקשה הגמרא על לימוד זה, ושהפסוק תפוס ללימוד אחר "לא תעביד ביה תרתי". כלומר בשעה שיש לו שני חיובים, אל תיקח ממנו גם ממון על הנזק וגם תהרגהו על הרצח. כלומר, כמו שאנו לא פוטרים את עונש המוות בממון, כך אנו מענישים רק מיתה. ודוחים שגין זה החדש נלמד מכדי רשעתו, לשון יחיד, רשעה אחת (כלומר עונש אחד) אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שתי רשעיות.

### מדייקים התוס', כי לא מדובר על העונש כאן, אלא בעונש אחר

עונים התוס', והרי יכל היה לענות על פירכא זו, ככל אשר יושת עליו ולא על האדם, כפי שאנו מתרצים כאן. וכך היינו יכולים גם לומר שאין מענישים אותו בשני עונשים. אלא מדובר על ממון המתווסף על המיתה, ולא שבא במקום המיתה. ולדוגמא שגם קרע את בגדי הנרצח. ולכן ענה לו כהוגן כדי רשעתו, שעל מעשה אחד ניתן להעניש רק בעונש אחד.

מדייקים התוס', ששם טעה המקשן, שהוא חשב שאת הדין של קם ליה בדרכה מיניה ניתן ללמוד מלא תקחו כופר לנפש רוצח, ועל כן תיקן אותו כראוי, שזה אכן נלמד מכדי רשעתו.

אבל מעירים כי מאחר ומדובר בשור, הרי המילה עליו - אכן כן ממעטת אש ובור, מכופר.

ויש תוספת ביאור בתוס' רבינו פרץ "כשאמרה תורה והועד בבעליו שמשלם כופר בכל מזיק שהוא מועד ואורחיה בכך הוא, וא"כ מיירי הפסוק נמי בשן ורגל כמו בקרן מועדת, והא מה"ט נמי הוה מחייב כופר בור ואש, אי לאו מיעוטא דעליו."

ומצד שני למרות שבתוס' כן נאמר והוא הדין להרחבה מבארים מדוע בכל זאת שאלה הגמרא דווקא על רגל. "דדוקא בקרן מועדת דיברה תורה ולא בשן ורגל [משום דקרן] כוונתה להזיק (לאו מטעם פירכא קאמר) ויש [לה] להתחייב יותר, והא דנקט רגל ולא נקט שן, משום דשייך טפי למצוא כופר ברגל מבשן דאין רגילות שיהא הנאה להיזקה בהריגת אדם בכוונה, אבל ברגל היזקה מצוי לדרוס על גבי תינוק."

**התוס' כדרכם מוצאים להרחיב גם על דברים שהגמרא לא דיברה**

[מילות המפתח לכך הם "הוא הדין .. הוה מצי למבעי", ואז אנו אומרים כי מאחר ומדובר על שני הגורמים של שור ואורחיה, הרי מאחת ויש תוצאת מוות, ראוי הבעלים לשלם כופר, לפחות כצד אחד בחקירה.]

**או דלמא קרן כוונתו להזיק -**

תימה,

**מאי מספקא ליה,**

**פשיטא דקרן חמירא מהאי טעמא,**

**דליכא למימר,**

**דמקורן בק"ו יליף שאין מועד מתחילתו,**

השתא לא שייך למפרך [כדפריך] במתניתין,

**דאדם יוכית, שמועד מתחילתו ופטור מכופר.**

ועוד,

**היכי בעי למילף מקורן,**

**שכן חייבת ברשות הרבים.**

**הגמרא הציגה בחקירה שני צדדים, וכעת דנים על הצד השני**

"איבעיא להו: רגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק, מהו שתשלם כופר? מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן כיון דעבד תרי ותלתא זמני אורחיה הוא ומשלם כופר, הי"נ לא שנא, או דלמא קרן כוונתו להזיק, האי אין כוונתו להזיק?"

התוס' מציעים שנלמד שקרן אכן חמורה בקל וחומר, ונצליח לבטל את הפירכא שכוונתו להזיק, כי אז נכניס את כל הסברא בגוף הקל וחומר ונאמר ומה קרן שכוונתו להזיק, מכל מקום אנו רואים שהתורה לא החשיבה חמורה זו, ואמרה שאינו מועד מתחילתו, וקלה מרגל שמועדת מתחילתה, ומאחר והתורה חייבה כופר בקרן, קל וחומר החמורה, שמשלמת כופר. אלא את כל זה ניתן לפרוך מאדם, שגם הוא חמור בכך דמועד מתחילתו, ועדיין פטור מכופר. ופירכא נוספת שכן הקרן חייבת ברשות הרבים, וזה דבר שכתוב בתורה, ולא ניתן להכניסו בתוך הקל וחומר.

**מקשים התוס', והרי יש לנו להביא הוכחה שהאדם חמור**

מאחר וכעת הלימוד שהאדם הינו קל, בגלל שאינו משלם כופר, עולה השאלה שיש פירכא לכך, באשר האדם הינו במהותו ומתחילתו מועד, בניגוד לשור, שבנקודת המוצא הוא תם.

עונים התוס', פירוש דהכי יליף ומה כופר שהקילו בו לגבי אדם החמיר בו לגבי שור ד' דברים, שהחמיר בו לגבי אדם - אינו דין שנחמיר בו לגבי שור, דהשתא לא שייך למיפרך. מה לאדם וכו' ובתוס' הרא"ש כתב לתרץ, ויש לומר, דיליף אדם הניזוק מאדם הניזוק. דאדם הנהרג מאדם - אינו זוכה בכופר, כשהוא ניזוק מאדם זוכה בד' דברים, אדם הנהרג משור שזוכה בכופר, כשהוא ניזוק - אינו דין שיזכה בד' דברים?

**הדרך לבטל קל וחומר היא הפירכא, ההופכת את הקל לחמור**

[ולכן מעלים התוס' את השאלה, והרי לכאורה כן קיימת לנו פירכא. ההופכת את האדם לחמור, וממילא לא יוכל השור ללמוד קל וחומר ממנו. ובלשון התוס' רבינו פרץ "וליפרוך מה לאדם שכן משלם מן העליה ומועד מתחלתו משלם נזק שלם." ומילות המפתח של פירכא הן "מה .. שכן". וסגנון זה של פירכא מופיע מאות פעמים בתוס'.

ומאחר ויש כמה דרכים לענות על פירכא, הרי התוס' רבינו פרץ אומר שלא פרך כך, מאחר והיתה לו כבר פירכא אחרת. "דפריך משן ורגל דמשלמין כופר."]

**רגל שדרסה כו' -**

הוא הדין בשן דחיה דאורחה,

**הוה מצי למבעי,**

אבל בור ואש,

**ממעטינן מעליו כמו אדם.**

**הגמרא מביא חקירה לעניין רגל שדרסה ותשלום כופר**

התורה בפרשת משפטים מביאה את גדר הכופר שהוא על השור המועד. "וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַלְּ שְׁלֹשׁ וְהוּעֵד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אֹו אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם-בְּעַלְיוֹ יוּמָת: אִם-כֹּפֵר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָּן נִפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר-יוֹשֵׁת עָלָיו:" ומביאה הגמרא חקירה על כך: "איבעיא להו: רגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק, מהו שתשלם כופר? מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן כיון דעבד תרי ותלתא זמני - אורחיה הוא ומשלם כופר, הכי נמי - לא שנא, או דלמא קרן - כוונתו להזיק, האי - אין כוונתו להזיק?"

ובמלים אחרות, שני צדדי הקושיא הוא מה כאן הקובע, עצם זה שהדבר הפך להיות הרגילות בשור, ולכן הוא הפך להיות למזיק, ואז בצד הזה של החקירה ניתן להוסיף לא רק את הרגל מצד דריסת המוות, אלא גם אכילת מוות על ידי שן, כפי שמביאים כאן התוס' או לצד השני שהכופר לא ניתן להרחיבו, שרק עליו, על כוונת השור, יש את תשלום הכופר.

**אלמא איכא כופר ברגל -**

**והא דפליגי אביי ורבא,**

בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה (לקמן דף מא. ושם),  
ברגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק,

**דלרבא - לא משלם כופר,**

**אליבא דההוא תנא איירי,**

ולא משום דסבר רבא הכי.

**מקשים התוס', כיצד כאן הזכרע שיש כופר ברגל, ואילו  
רבא חלוק על כך**

הגמרא כאן פסקה בצורה בלתי משתמעת לשתי פנים, כי גם על הרגל הוא משלם כופר. "אלמא איכא כופר ברגל, שמע מינה." ומעלים התוס' קושייה, שבמקרה דומה בפרק בב"ק רבא אומר שלא משלמים כופר. "רגל שדרסה על גבי תינוק בחצר הניזק, לאביי - משלם כופר, לרבא - לא משלם כופר."

ועונים התוס', שזו אינה דעתו האמיתית של רבא. ומובא שם ברשב"א, כיצד ההלכה היא כאביי, בניגוד לכלל יע"ל קג"ם. "ומשום דנקט בשלהי כיצד הרגל שדרסה נקט הכא רגל. וא"ת עוד והא אסיקנא התם בפרק כיצד הרגל רגל שדרסה משלם את הכופר והכא עבדינן לה פלוגתא דאביי ורבא ורבא לפטורא, ואנן קיי"ל בכל דוכתא כרבא במקום אביי בר מיע"ל קג"ם, י"ל דרבא - לא פליג בעיקר דינא, אלא בפירושא דהא ברייתא, וקאמר דמהא ברייתא - לא נשמעניה."

**דוגמא נוספת שמה שאומר אמורא אינו דעתו האישית**  
[התוס' בכתובות מביאים תירוץ דומה, שיכול להיות חילוק בהין דעתו האמיתית או שאומר לפי מה שנאמר במהלך הדיון. "אליבא דרבי מאיר קאמר ולא משום דסבר הכי." וההשוואה במילות המפתח הינה "אליבא דההוא תנא איירי, ולא משום דסבר רבא הכי".]

[דף כו עמוד ב]

**האי מיבעי ליה ליתן צער במקום נזק -**

ורפויי ושבת ובושת - **כולהו מצער ילפינן,**

**דחייב במקום נזק,**

כדמשמע בהחובל (לקמן דף פה.),

דאמר,

תנא,

וכולן חייבין בתשלומין במקום נזק.

מנהני מילי,

**אמר רב זביד משמיה דרבא,**

אמר קרא פצע תחת פצע כו',

**משמע, דכולהו ילפינן מצער.**

**ולרב פפא דאמר התם,**

אמר קרא ורפא ירפא, ליתן רפויי במקום נזק,

**כולהו ילפינן מרפויי.**

וא"ת,

**דהכא משמע,**

**לימוד התוס' הוא שלא ניתן לומר כאן קל וחומר,  
מאחר וניתן לפרוץ אותו**

[התוס' מחזקים את הצד האחד של חקירת הגמרא, כי לא ניתן ללמוד בקל וחומר כי ניתן לפרוץ אותו בשני עניינים. ומילות המפתח "דליכא למימר" אכן מופיעות מעל מאה פעמים. כי חלק מהלימוד הוא דחיית נסיון ללמוד בקל וחומר, שעם היות ויש דברים שכן ניתן להכניס בתוך הקל וחומר עצמו - כאן כפי שהראו התוס', שזה לא ניתן.]

**לאו משום דסבר לה כרבי יוסי הגלילי -**

וא"ת,

**אפילו בלא רבי יוסי הגלילי - מק"ו גמר,**

ומה שן ורגל דפטורין ברה"ר,

חייבין בחצר הניזק כופר שלם,

קרן - לא כל שכן?

וי"ל,

**דאם היה כופר חלוק מדין נזק מדפטר ברה"ר,**

**לא הוה שייך למידון ק"ו.**

**הגמרא מנסה לדייק כי דברי רבי טרפון נלמדים  
מהשוואה לרבי יוסי הגלילי**

הגמרא רוצה להביא ראייה שיש כופר בשן ורגל מברייתא. "ת"ש: הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ונגחו לבעל הבית ומת - השור בסקילה, ובעליו - בין תם בין מועד - משלם כופר שלם, דברי רבי טרפון; כופר שלם בתם, לרבי טרפון, מנא ליה? לאו משום דסבר ליה כרבי יוסי הגלילי, דאמר: תם - משלם חצי כופר ברה"ר (בניגוד לחכמים הסוברים שהתם פטור לגמרי מכופר), ומייתי לה מק"ו מרגל, אלמא איכא כופר ברגל." (שאם לא כן כיצד ילמד רבי טרפון, לחייב קרן תמה שהרגה בחצר הניזק יותר מחצי כופר).

**התוס' מציעים שרבי טרפון יכול ללמוד את דינו אף  
ללא הסתמכות על רבי יוסי הגלילי**

התוס' אומרים, שלכאורה היה ניתן ללמוד קל וחומר אחר, אף ללא רבי יוסי הגלילי. ומה במקום שהקיל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור מכופר, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם כופר שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי כופר, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם כופר שלם?

**מתרצים התוס' שכופר הינו מושג חדש ולא ניתן  
ללמוד כופר מדין נזק**

[כל גדר הקל וחומר הוא כאשר אנו נמצאים באותו העניין, והאחד חמור מהשני, אבל אם אלו שני מושגים חלוקים ואינם קשורים, לא ניתן לומר שהאחד חמור מהשני וללמוד קל וחומר. ונמצא כי הכופר הוא חיוב חדש, וכלל איינו קשור לתורת נזיקין. ומילת המפתח הינה "חלוק מדין". ונמצא, כי אנו שוללים מעיקר הדין את עצם הלימוד של האחד מהשני.]

החובל תשלום צער לבדו, הוא החידוש, עד שהיו צריכים לשאול כדעת מי נאמר צער שלא במקום נזק משתלם?

### מתוך כך מחדשים התוס' לבאר את החילוק במציאות בין שני הדינים

[התוס' הציגו בקושייתם סתירה. "דהכא משמע .. ובפרק .. משמע איפכא". אחת הדברים ההגיוניות לתרץ סתירה, שהם בכלל מדברים על שני מקרים שונים, כלומר חילוק יש ביניהם בנושא הנידון. ואז נדרש לבאר על מה מדובר בכל מקום "דלקמן היינו .. דהכא היינו".

כאשר לא עשה נזק, היא הדוגמא שהמשנה נותנת "צער - כואו בשפוד או במסמר, ואפילו על ציפורנו מקום שאינו עושה חבורה", ומאחר ואינו עושה רושם, הרי לא ניכר כל נזק. ואילו אצלנו מדובר שכן קיים רושם, כמו שהכוויה היתה על הבשר, אלא שמאחר ואינו משנה על ערכו הממוני, אין על כך כל תשלום של נזק, אלא רק צער. ואילו כאן כאשר קטע את ידו, יש סברא לומר, שמאחר וכבר משלום על הנזק, אינו נדרש להוסיף תשלום נוסף על צער. ולכך נדרש הפסוק ללמדנו, שמאחר ואין כאן את גדר הצער הרגיל הבא מכוויה או חבורה, ואפילו כך, יש תוספת תשלום].

### ש"מ תרתי -

וא"ת,

#### לעיל אמרינו,

סימא עינו של חבירו בשוגג או באונס,

נזק - אין, ד' דברים - לא;

צער נמי ליחייב,

דבהוא קרא דמרבין נזק, כתיב נמי צער.

וי"ל,

דכל מה דמצינן למיפטר שוגג - פטרינו,

ולכן מוקמינו,

דהאי קרא דמרבה שוגג, דוקא בנזק,

דאיירי ביה עיקר קרא, ולא בצער.

הריבוי של פצע תחת פצע - הוא גם על חיוב השוגג, וגם על ליתן צער במקום שגם משלם נזק

דייקה הגמרא שפסוק זה "פצע תחת פצע" לא רק בא ללמדנו על השוגג. אלא גם ללמדנו ליתן צער במקום נזק. וזה נלמד מכך שהפסוק הוסיף את המילה תחת, ויש לנו ייתור נוסף. שהרי היתה התורה יכולה לכתוב פצע בפצע.

מקשים התוס', ממה שנאמר לעיל, שבסימא את עינו בשוגג אינו משלם צער

הלימוד לעיל היה מפורש כי בסימא את עין חבירו אף שהיה זה שוגג, עליו לשלם נזק בלבד. ואילו כאן שאנו באים ומרחיבים נזק בשוגג, הרי לכאורה מבואר בו גם צער. ואם

דצער שלא במקום נזק - פשוט טפי, דאיצטריך קרא לצער במקום נזק, ובפרק החובל (פד:) משמע איפכא, דאמר צער שלא במקום נזק דמשלם, מאן תנא.

וי"ל,

דשלא במקום נזק דלקמן,

היינו במקום שלא עשה רושם,

כדקתני כוואו על צפרניו,

וצער שלא במקום נזק דהכא - היינו על בשרו,

שניכר רישומו ולא אפחתיה מכספיה;

וצער במקום נזק דהכא,

כגון קיטע ידו ושיבר רגלו,

דאפחתיה מכספיה;

דהוא - לא שמעינן ליה, לא מחבורה ולא מכוויה.

מהלך הגמרא על שני נושאי הלימוד, תשלום על אונס, ותשלום נוסף של צער, פרט לנזק

המשנה דנה כי אדם מועד לעולם, מצד שמשלם נזק שלם, אף שהיה בשוגג. הגמרא מדייקת מכך שהמשנה הצמידה שני עניינים, סימא את עין חבירו ושיבר את הכלים (הכוונה שעשה אחד מהם), שמשלם נזק שלם. כי כמו שהנזק של כלים משלם רק נזק ולא ארבעה דברים נוספים של צער ריפוי שבת ובושת. למדו משמו של חזקיה, כי יש שני פסוקים, האחד על עצם הנזק, "ואיש כי יתן מום בעמיתו, כאשר עשה - כן יעשה לו" והפסוק השני "כי יריבון אנשים .. פצע תחת פצע." שבא ללמד אותנו לא רק על חיוב של מזיד אלא גם בשוגג. אלא שמקשה הגמרא, שהוא בא ללמד אותנו דין חדש, שמשלם לא רק נזק, אלא גם תוספת צער, במקום שכבר יש נזק. ומדייקת הגמרא, כי יש כאן שני לימודים, כי יכלה התורה לכתות פצע בפצע, ומהמילה תחת - למדים את שניהם (צער במקום שיש בו כבר נזק, וכן מזיק באונס, שמתחייב רק בנזק ללא כל שאר התוספות).

מקור הלימוד של ארבעת התוספות של התשלום פרט לנזק

כפי שראינו בשלב הראשון של הסוגיה, עד שהגמרא הראתה כי פצע תחת פצע מלמדנו שני דינים, למדה הגמרא רק דין אחד של אונס, ועל כך הקשתה, שהוא בא ללמוד את הדין השני של תוספת תשלום ייחודי על צער גם שכבר משלם נזק.

מבארים התוס', שעם היות ויש ארבע תוספות, הרי יש תוספת בסיסית, וכל השאר נלמדים ממנה. לרב זביד משמו של רבא, הצער הוא המוביל, והשאר נלמדים ממנו, ולדעת רב פפא תשלום הריפוי הוא המוביל וכל השאר נלמדים ממנו.

מקשים התוס', היכן החידוש גדול יותר, תשלום צער בפני עצמו או כתוספת לנזק

מקשים התוס', שמהסוגיא כאן משמע, שמאחר והצריכו פסוק מיוחד ללמדנו על צער בנוסף לנזק, סימן שרק תשלום צער, במקום בו אין נזק הוא הדבר הפשוט. ואילו בגמרא בפרק



חתיירה, הרי זה העבד שיחוק באדון, ויצא העבד לחירות; ואף כאן יצא לחירות לדעתם.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון דכתיב [שמות כא ו]: "וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושיחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו", הרי למדנו מלשון הכתוב: "ושיחתה", עד שיתכוין האדון לשחתה, ולשיטתו אף גבי אבן לא יצא לחירות כיון שלא נתכוין.

### מקשים התוס' מסוגיה בקידושין בה רבנן פוטרים כשלא מתכוון

קושיית התוס' בציוור בו לא התכוון, לכאורה מזכיר את רשב"ג, ולכן מחייב הבנה מחודשת בסוגיה שם. וזה לשון הגמרא בקידושין: "רשב"ג אומר: ושחתה - עד שיתכוין לשחתה. ורבנן, האי ושחתה מאי עבדי ליה? מיבעי להו לכדתניא, ר"א אומר: הרי שהושיט ידו למעי שפחתו וסימא עובר שבמעיה - פטור; מ"ט? דאמר קרא: ושחתה - עד שיתכוין לשחתה."

### התוס' בקידושין מבארים את החילוק בין הסוגיות

"דשאני הכא, דאיכא תרתי לטיבותא, שהוא מתכוין לטובה, ולא נתכוין לעין כלל. אבל ההיא דהתם - הוי דומיא לכחול לו עין וסמאה, דאיכא חדא - לטיבותא, שנתכוין לרפאות, וחדא - לריעותא שנתכוין לעין."

### ההכרעה חייבת להיות משני כיוונים חיובי ושלילי

[הכוונה אינה רק סתם תרתי לטיבותא מבחינה כמותית, אלא שיש כאן גם תרתי מבחינה איכותית. גם ביטול השלילה, שלא נתכוון לעין. וגם חיבור החיוב, שנתכוון לטובתו של עבד.]

### בשגגה מכלל דה"ל ידיעה -

משום דגבי גלות כתיב טובא בשגגה - דריש לה; דהא גבי חלב, אף על גב דכתיב ביה בשגגה, לא חיישינן להיתה לו ידיעה.

ומהאי טעמא, נמי ממעטינן בריש אלו הן הגולין, (מכות דף ז: ושם ד"ה אלא), אומר מותר מבשגגה לגבי גלות, אף על גב דגבי שבת וע"ז כתיב בשגגה, ומחייבינן אומר מותר, בפרק כלל גדול (שבת דף סח: ושם).

### החילוק בין חוסר הידיעה בעניין נזקין, שריבה הכתוב גם את האונס מרצון, ובניגוד לשבת גלות ושן בעבד כנעני

הגמרא מביאה משמו של רבה מצב אותו הוא מנתח לעניין ארבעה דברים שונים. ושוב הוא משנה פרט קטן במצב, ושוב הוא מנתח לגבי ארבעת הדברים הללו. במצב הראשון, היתה לו אבן מונחת בחיקו, ולא הכיר בה, ועמד ונפלה. שלכאורה אין לו ידיעה.

אנו כבר בתנועת הרחבה, לחייב את שניהם, מדוע רק נזק ולא צער? ועונים התוס', כי שוגג במהותו יש מקום לפטור ככל הניתן. ולכן עם היות ונדרשים גם לרבות ממנו שוגג, הרי מצד שני מעמידים רק על נזק.

### היכולת להתבונן מה העיקר, היא לא רק לחזק את העיקר, אלא גם לפטור את הטפל

[כדרכנו שהתוס' מבצעים פעמים רבות שתי פעולות משלימות. הרי עם היות ומילות המפתח "עיקר קרא" מופיעות בתוס' כחמישים פעמים, הרי המיקוד הוא כפול, לא רק הצד החיובי, אלא שלילת הנספח הטפל.

ואם בשאלה הזכרנו את קיומו של הטפל "כתיב נמי", הרי בתשובה יש תנועה כפולה שבאה לא רק להדגיש את הכן, אלא על מנת להבליט את הלא. וניתן דוגמא בהתנסחות תוס' אחר. "נראה דעיקר קרא לא איצטריך אלא .. אבל משום .. לא צריך קרא".

ולכן היות וכל הדיון הוא שוגג, הרי אנו מנסים כמה שפחות לחייב, או במילות התוס' כמה שיותר לפטור. ועם היות ונאלצנו להעמיד במקרה הקיצוני ולרבות שוגג, הרי התנועה ההפוכה הינה להשתדל שכמה ופחות לחייב, ולכן הולכים אחר העיקר, ודווקא בנזק יהיה החיוב.]

### לענין עבד פלוגתא דרשב"ג ורבנן -

תימה, דבפ"ק דקדושין (דף כד: ושם ד"ה מיבעי), מוקמי רבנן, האי ושחתה להושיט ידו במעי שפחה, וסימא עובר שבמעיה דפטור, משום שלא נתכוין לעין, והכא נמי - לא נתכוין.

וי"ל, דלא פטרוהו רבנן, אלא היכא דלא נתכוין לעין, וגם נתכוין לטובתו של עבד כי התם, אבל נתכוין לעין אף על פי שנתכוין לטובתו, או לא נתכוין לטובתו, אף על גב דלא נתכוין לעין - לא.

### מהלך הגמרא לגבי מחלוקת רשב"ג ורבנן

לענין עבד כנעני, אם נפלה מחיקו של האדון והפילה את שן עבדו או סימאה את עינו [שהעבד יוצא בהם לחירות]: הרי זה תלוי בפלוגתא דרבן שמעון בן גמליאל ורבנן, שנחלקו באדון שהפיל את שן עבדו או סימא את עין עבדו שלא בכוונה, אם יוצא העבד בשל כך לחירות -

וכדתניא: הרי שהיה רבו רופא, ואמר לו העבד: "כחול לי את עיני", וסימאה האדון - כשכחל לו את עינו - שלא בכוונה, או שאמר לו העבד: "חתור לי שיני", והפילה האדון תוך כדי

צריך להדגיש את שני ההפכים, מצד אחד יש את האף על גב שמחייבים בשבת ובע"ז, ואילו כאן פוטרים. ולכן גם בחלב שיש גם בו אף על גב, הרי כאן פוטרים, וצריך למצוא לכך טעם "משום .. כתיב טובא בשגגא" ולכן ניתן לדרוש זאת].

## נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע כו' -

לענין שבת פטור,

**ואפילו לאביי,**

**דמחייב בפרק כלל גדול (שבת דף עג.)**,

היינו נתכוין לזרוק שתיים ונמצאו ארבע,

**דומיא דנתכוין לחתוך התלוש וחתך את המחובר,**

דהיינו שסבור תלוש ונמצא מחובר,

**דאי נתכוין לזה וחתך זה היינו מתעסק,**

כדמוכח בפרק ספק אכל (כריתות דף יט:).

## החילוק בעניינים בהם האדם לא נתכוון לעשותם, בין שבת ולבין נזיקין

"נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע, לענין נזקין - חייב, לענין ד' דברים - פטור, לענין שבת - מלאכת מחשבת בעינן, לענין גלות - אשר לא צדה אמר רחמנא פרט לנתכוין לזרוק שתיים וזרק ד', לענין עבד - פלוגתא דרשב"ג ורבנן."

## דנים התוס' כי הפטור כאן בשבת הוא אף לשיטת אביי, שמחמיר בשבת

חשוב להבין בדיוק מה היתה התוצאה, ומה היתה הכוונה. כי כל הפטור הוא דוקא אם הלך החפץ למקום אחר ממה שנתכוין לזרוק, אבל אם נח החפץ במקום שחשב, אלא שהיה סבור שהוא זורק שתי אמות ונמצא שזרק ארבע אמות, בזה נחלקו אביי ורבא [שבת עג א], לאביי - חייב, ולרבא - פטור, והלכה כרבא. כי כאשר הוא נתכוון לשתיים וזרק ארבע - נתקיימה מחשבתו, וזה שולל לנו את גדר המתעסק, שהרי הוא אכן התכוון לזריקה, וזו סברת אביי. ואם לא התכוון לזרוק ארבע - הרי פחות מכך אין שם זריקה על כך, ולכן רבא פוטר.

מדמים התוס' לגדר של תלישת תלוש, שהוא פטור על כך ומחובר, שהוא חייב על כך. ואם הוא מתכוון לחתוך את התלוש, הרי מעולם לא התכוון לעשות מעשה חיוב, ואף שמתכוון לזרוק שתיים, הרי אין חיוב בכך. ומאחר ונתכוון לחתוך תלוש, הרי למרות שבסוף עשה מעשה חיוב, הרי יש כאן מעשה, ולא ניתן לומר שהוא סתם מתעסק. כי מתעסק הוא שהוא בכלל עובר מפעולה מותרת לפעולה אסורה. שהוא אכן למעשה חותך משהו שונה ממה שבכלל התכוון להגביה תחילה. ומאחר ולא התכוון מעולם לחתוך, כמובא בכריתות.

ולענייננו זריקת שתיים היא כמו הגבהת תלוש, שאין כאן כלל גדר של מעשה. ואפילו שלאחר מכן יוצאת מעשה איסור, הרי המעשה עקר, כי מעולם לא התכוון לכך. וזו סברת אביי המובאת בכריתות על שני נושאים שונים. "דאייתמר: נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר - פטור, מאי טעמא? דהא לא איכוון לשום חתיכה; לחתוך את התלוש וחתך את

ונבאר את דברי הנימוקי יוסף. "לענין נזקין - חייב, דהא איתרבי אונס כרצון, ולא אונס גמור הוא, דאף על גב דלא הכיר בה מעולם, מכל מקום כי קאי איבעי ליה למיחש, שמא איזה דבר הניח בחיקו, ושכחו, ושמא יפול".

וכעת מנתחים, לענין נזקין - חייב, כפי המשנה שאדם המזיק - חייב אף באונס ובשוגג. לענין ארבעה דברים, אין הוא חייב, כי שם מחייבים רק במזיד או קרוב למזיד. לענין שבת הוא פטור, מכיוון שאין כאן מלאכת מחשבת. לענין גלות פטור, מאחר ונדרשה ידיעה תחילה. לענין עבד כנעני אם הפילה האבן את שן עבדו או סימאה את עינו, זה תלוי במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל, הדורש ושיחתה, שתהיה לו כוונה, וכאן אין לו כוונה, ורבנן אומרים כי שיחק האבן באדון ויוצא לחירות, שאפילו במקרה בו האדון רופא ומבקש מרבו שיחתור לו את שינו ונפה יוצא לחירות.

## ידיעה שהיתה בשלב ראשון, אלא שבעת הבעיה הוא שכח

במקרה השני אותו מנתחת הגמרא, ועליו דן תוס' זה, שהכיר בה, כלומר היתה לו ידיעה על האבן, אלא שלאחר מכן שכח, ואז עמד ונפלה. לענין נזקין אם חייבנו בשוגג, וודאי גם כאן חייב. לענין ארבעה דברים נשאר פטור, כי ידיעתו הראשונית לא גרמה לו להיות קרוב למזיד. לענין גלות, כאן משתנה הדין, וכאן הוא חייב, שהידיעה הראשונית מכניסה אותו לחיוב גלות שהוא בשגגה. לענין שבת ממשיך הוא עם החוסר במלאכת מחשבת. וכן בעבד כנעני נשאר הדין.

## גדר הגלות היא שונה מכל שאר השיגוגות

לענין גלות - פטור. דשגגה שיש בה ידיעה בעינן, דומיא דכי יבא איש את רעהו ביער לחטוב עצים ונרחה ידו בגרזן. אי נמי מדכתיב בה שגגות הרבה, דכתיב בלא ראות ובלא צדייה ובשגגה. ואנו רואים כי באומר מותר אפילו פוטרים רק בגלות.

## מהשוואת התוס' במקומות האחרים למדים עניינים משמעותיים

ואכן התוס' במכות מקשים, בהשוואה לשבת ולאיסור. "דגבי חלב וגבי שבת דכתיב בשניהם שגגה, וחייבין פרק כלל גדול (שבת דף סח: ושם) בתינוק שנשבה לבין הנכרים. וי"ל דשאני הכא, דכתיב שגגה יתירא, למעוטי אומר מותר."

ויש לראות את לשון התוס' בשבת "והא דאמר בפ"ב דמכות (דף ז:): גבי גלות בשגגה פרט למזיד ומפרש רבא, פרט לאומר מותר. ופריך ליה אביי, אומר מותר - אנוס הוא. לאו דוקא קאמר אנוס, דבכל מקום - מחייבין ליה. אלא לגבי גלות דוקא ממעט רבא אומר מותר, משום דטובא בשגגה כתיב התם. דהא בפירקין - מחייבי אומר מותר בע"ז ובחלב, אף על גב דכתיב בהן בשגגה, ואביי פריך ליה אומר מותר - אנוס הוא, ולא הוה ליה למיתני בברייתא, בשגגה פרט למזיד, אלא פרט לאנוס, דיותר דמי וקרוב לאנוס מלמזיד."

## המסקנה היא שיש לנו קושייות אף על גב, ובכל זאת מוצאים טעם

[התוס' מלמדים אותנו, כי אין כאן כלל של שחור ולבן, אלא יש דרגות השונות בעניינים אחרים. ולכן

נקט ברישא נתכוין לזרוק בצד זה,  
**דרוצה להזכיר הפשוט תחילה.**

וא"ת,

**אמאי איצטריך** באלו הן הגולין **מבשגגה,**  
**לפטור נתכוין להרוג הבהמה והרג האדם,**  
**ע"כ היינו,**

או נתכוין לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר,  
או נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע.

וי"ל,

דהתם איצטריך,

**כגון שהיו הבהמה והאדם זה בצד זה.**

א"נ,

**כסבור בהמה ונמצא אדם.**

ותימה,

דהא פליגי רבי ורבנן,

בנשמט הברזל מקתו ומן העץ המתבקע,

**דמר מחייב בהאי ומר מחייב בהאי,**

בריש אלו הן הגולין,

**אמאי חייב,**

**והא הוי כמו נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע,**

שנתכוין לבקע עצים שלפניו והלך למרחוק.

**הגמרא מביאה מקרה נוסף של נתכוון לזרוק שתיים**  
**וזרק ארבע, היאך דינו בכל עניין**

"נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע, לענין נזקין - חייב, לענין ד' דברים - פטור, לענין שבת - מלאכת מחשבת בעינן, לענין גלות - אשר לא צדה אמר רחמנא פרט לנתכוין לזרוק שתיים וזרק ד', לענין עבד - פלוגתא דרשב"ג ורבנן." לענין שבת פטור, באשר תחילת מחשבתו אינה על מנת לעשות מלאכה, שהיא רק ארבע אמות לפחות. אלא שיש לזרוק לענין הגלות. באשר לענין גלות: הרי זה פטור, ומשום שנאמר [שמות כא יב]: "מכה איש ומת, מות יומת. ואשר לא צדה [לא ארב לו, ולא נתכוין] והאלהים אנה לידו [זימן לידו שימות אדם על ידו], ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" - הרי ש"אשר לא צדה" אמר רחמנא שהוא חייב גלות, והיינו שלא נתכוין לצד הנרצח כלל, ולמדנו מזה: פרט לנתכוין לזרוק שתיים לצד הנרצח וזרק ארבע, שאינו נפטר בגלות.

**התוס' מבהירים שהיה לרש"י לקשור לפסוק הקודם**  
**ולא לאחריזו**

יש שלושה פסוקים בפרשת משפטים. (כא, יב) **מִכָּה אִישׁ וּמֵת מוֹת יוֹמָת: (יג) וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידוֹ וְשִׁמְתִי לָךְ מְקוֹם אֲשֶׁר יִנוּס שָׁמָּה: (יד) וְכִי יִזְדֶּה אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעִרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֶנּוּ לְמוֹת: (טו) וְאִשֶּׁר יִנּוּס שָׁמָּה בְּפִירוֹשׁוֹ הִרְאִשׁוֹן בָּא לְלַמּוֹד עַל וְשִׁמְתִי לָךְ מְקוֹם, כְּלוֹמַר לְפֹטְרוֹ, הִרִי זֶה רְאוּי לְהִיּוֹת מִחוּבֵר לְפִטְוֹק לְפָנָיו, וְלֹא לְאַחֲרָיו.**

ובעצם יש כאן שלוש דרגות. דרגה אחת שנתכוון, ואז הוא רוצח ממש, שאין בכוח הגלות לפטור אותו. אם זה אונס -

המחובר - אביי אמר: חייב, דהא איכוון לשום חתיכה. (ומביאים שרבא פוטר שלא התכוון לחתיכה האסורה)"

**כל מהות הלימוד הינו לדמות מקרה אחד למקרה אחר**

[לא בכדי התוס' משתמשים במילת המפתח "דומיא" מאות פעמים. שהרי יש להבין את אופן הדימוי, ולא רק להסתכל מי אמר מה, אלא להבין היטב כיצד לדמות את המעשה היטב, ורק לאחר מכן להשוות למה שנאמר על ידי אותו אדם במקום אחר.]

**פרט למתכוין לזרוק כו' -**

לשון ראשון פירש בקונטרס,  
פרט למתכוין לזרוק ב' וזרק ארבע,  
דלא הוי בכלל כי יזיד,  
**וטפי הוה ניחא לפרש,**  
**דלא הוי בכלל מכה איש ומת,**  
**דהוי לעיל מינה,**  
מלפרש כי יזיד - דהוי בתריה.

וא"ת,

**אמאי איצטריך לחייב גלות,**

נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע,

**דמהיכא ס"ד דפטור,**

דלפטור ממיתה - ודאי לא אתיא,

דפשיטא דשווג - פטור ממיתה.

וי"ל,

**דמבלא צדייה דריש,**

באלו הן הגולין (מכות דף ז: ושם ד"ה אשר),

**פרט למתכוין לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר,**

**ומהאי קרא - הוה פטרינן,**

**אפילו נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע.**

ולפירוש אחרון שפירש בקונטרס שפטור מגלות,  
קשה קצת,

דבפרק אלו הן הגולין אמר,

אם בפתע בלא איבה הדפו,

פרט לשונא בלא צדייה,

פרט לנתכוין לזרוק בצד זה והלכה לצד אחר,

ואשר לא צדה,

פרט למתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע,

**והשתא מאשר לא צדה,**

**דכתיב בריש ואלה המשפטים,**

**הוה ליה למעוטי הווא דדמי טפי לפטור,**

כגון נתכוין לזרוק בצד זה,

שלא נתכוין לצד הנרצח.

וי"ל,

**משום דהתחיל התנא לדרוש קרא דבלא צדייה,**

הרי אז יש לו גלות. אבל יש דיון על נתכוון לזרוק ב', ויצא לו ארבע ואז הרג. ולכן היה צריך להוסיף אשר צדה, לרבות עוד שוגג, שלא תאמר, שהיה לו להעלות על דעתו שילך ד' ויתחייב מיתה.

### התוס' דנים מה בא הפסוק לחדש

ברור לתוס' שעצם היותו שוגג הוא לבד מוכיח שפטור ממיטה. ואם כן קשה לומר שהפסוק בא לחייבו גלות בנתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע. כי כל הצורך לחייב הוא רק אם היתה סברא לפטור, ואז בא הפסוק ומחדש כי אכן יש לחייבו גלות. והרי זה נגד הסברא שיהיה פטור, שהרי היתה לו כן כוונה, ואדרבא הוא קרוב למזיד. ואין מקום לסבור שלא יתחייב גלות.

### יש להבין את גדרי הגמרא במכות לגבי מה שהתכוון לזרוק באופן אחד והפגיעה היתה באופן אחר

"בלא צדיה" - פרט למתכוין לזרוק אבן לצד זה, והלכה לה לצד אחר, והרגה שם אדם. שפטור באופן זה מגלות, כי הוא קרוב לאונס. וכך היא משמעות הפסוק: רק כשההורג לא צידד לזרוק לצד אחר ממקום שזרק אז הוא גולה, אך כשצידד לזרוק לצד שכנגדו, והלכה האבן לצד הנגדי, אינו גולה.

עוד אמרה תורה בפרשת משפטים [שמות כא יג] "ואשר לא צדה" - אם ידע ההורג שהנהרג נמצא שם, אלא שהתכוון לזרוק סמוך אליו ולא עליו עצמו, ובשגגה פגע בו והרג, אין הוא גולה. ואינו חייב גלות אלא כשאינו יודע מהימצאות הנהרג שם, ומכוון לזרוק לאותו מקום. ובא הכתוב למעט: פרט למתכוון לזרוק אבן למרחק שתיים אמות, וזרק ארבע אמות. שהיות וצידד לזרוק שתיים אמות לצידו, והלכה האבן ארבע אמות, הרי הוא קרוב לאונס, כשהרג במקום אחר שלא חפץ בו.

מעירים התוס' במילה אפילו, כי ברור שהאונס גדול יותר בכיוון אחר, שאז זה כמו גדר של איכות. ואילו הדבר יותר קרוב למזיד שהפער הוא רק בכמות, והרי ידוע שלא מדייקים בזריקה. ולכן יש חידוש שפוטרים מגלות, ואין אומרים שזה פחות קרוב לאונס.

### מקשים התוס', שלכאורה היה על התורה לפטור תחילה את מה שקרוב ביותר לאונס

מקשים התוס' על הפירוש האחרון ברש"י, "לישנא אחרינא, ואשר לא צדה - פרט למתכוין כו' דפטור מגלות, דהכי משמע שלא צדה שלא נתכוין לצדד ולזרוק אצלו - ינוס, פרט לזה שצדה." שהרי הגמרא במכות מונה מספר סיבות לפטור, והחידוש הגדול ביותר שעליו יש לפטור תחילה שבכלל לא זרק בכיוון, שקל ביותר לפוטרו לגמרי מגלות.

ועל כך תירצו התוס', באותו זמן התנא לימד ספר במדבר וכשהגיע לפסוק 'בלא צדיה' השמיע את המקרה הפשוט יותר, ואח"כ חזר לשמות 'אשר לא צדה' להשמיע את הדין השני זריקת שתיים וארבע. אולם גם התנא סבור שלומדים המקרה הפשוט צד זה לצד אחר מהפסוק בשמות, והחידוש זריקת שתיים מהפסוק במדבר.

### התוס' דנים על הלימוד במכות של נתכוון להרוג אדם והרג את הבהמה

לכאורה היה מקום לפטור משהו שקשור רק בבני אדם, או מצד כיוון אחד מול כיוון אחר, או מרחק קצר מול מרחק ארוך. ועונים כי האדם והבהמה היו באותו כיוון, ולכן היה חשש שאמנם נתכוון לבהמה, אך האדם בסיכון, או שטעה באבחנה שלו וחשב שזה בהמה, ולאחר מכן נתגלה לו שמדובר על אדם, ולכן מקרים הללו הינם חידוש גדול יותר שהיה נדרש לדרוש על מנת לפוטרו.

### קושיית התוס' על השוואת מחלוקת רבי וחכמים בנשל הברזל, שלכאורה זה דומה לכך שלא העלה בדעתו שיעוף ארבע

[התוס' בקושייתם מדמים משהו שמלכתחילה לא היינו מדמים. שהרי נשל הברזל הוא לכאורה דבר שכלל אינו צפוי, ואינו דומה. אלא שלכן עצם הקושיה, ועוד בתימה שהיא קושיא חזקה. והדמיון הוא שהוא מתכוון לבקע את העצים הקרובים, וזה הרחיק מעבר למחשבתו הראשונה והגיע למרחק רב יותר ממה שצפה. ואם כן לכאורה היה מקום לא לחייב אלא לפטור.]

### ואמר רבה זרק כלי מראש הגג -

רבה גרסינן,

דרבא מספקא ליה לעיל (דף יז:),

אי בתר מעיקרא אזלינן אי לא,

וקאמר דנפשוט מרבה שהוא רבו.

### הסוגיא כאן משמו של רבה

ואמר עוד רבה: אם זרק אדם כלי שלו מראש הגג, ולכשיגיע לארץ יישבר, ובא אחר ושברו במקל קודם שהגיע לארץ: הרי המשבר פטור מלשלם, מאי טעמא? כי מנא תבירא, תבר [מנה שבור הוא שבר], כלומר: הרי סופה לישבר.

### חייבים לומר שכאן מדובר ברבה, כי מה שיזכר בתחילת הפרק, הוא בדיון שהגמרא מציעה לרבא לפשוט מרבה, המזכיר כאן

הנידון גבי זרק כלי מראש הגג הוא אמנם נידון אחר, וכלפי נידון זה - לא סגי בהא דחשיב שמעשה השבירה נגמר מעיקרא, דמ"מ כל זמן שלא אירע ההיזק בגוף הכלי - ודאי אי אפשר לפטור את השני, שהרי בפועל נשבר הכלי מחמת שבירתו של השני במקל, ולא מחמת זריקתו של הראשון, ומ"מ חידש רבה, דאמרינן 'מנא תבירא תבר', והיינו דחשבינן ליה לכלי מעיקרא, כאילו הוא כבר 'שבור' וחל בו ההיזק, ומשום כך השני שבא לאחר מכן ושברו - פטור, ואף שהשני עשה את פעולת ההיזק בפועל, אבל מ"מ לא הזיק, כי אם 'מנא תבירא'.

ונראה דאע"ג דב' נידונים חלוקים הם, מ"מ מייתי ראייה בגמ' מדברי רבה בזרק כלי לבעיא דרבא בדרסה על הכלי, ומשום דכל מה דמצינן למימר דבזרק כלי - חשבינן ליה כמנא תבירא, הוא רק משום דחשיב שכבר מתחילה נעשה בו מעשה



שבירה, אבל אי לא הוה אזלינן בתר מעיקרא, ולא חשיב עדיין שנעשה בו מעשה שבירה, הרי כמו"כ לא חשיב הכלי כשבור.

### הימולת לפשוט ממקרה דומה

[חייבים לדייק בגירסאות של מוסרי השמועה, מאחר ויש שיטה הגיונית. גם תלמיד אינו מחוייב לסבור כרבו, ובפרט שיש כן הבדל בין המקרים. כל רעיון של לפשוט הוא מאחר וכן יש קו דמיון. אבל מאחר ואלו שתי סוגיות שונות, וודאי חייבים לומר, שכאן הסוגיה הינה של רבה. והיה מי שדייק, גם מהכא יש להוכיח. דלעיל אמר רבה, ואח"כ ואמר רבה בוי"ו מוסיף, וגם ואמר רבה כמה זימני, ואח"כ אמר רבא תרווייהו וכו' אלא עדיפא מינה קמוכחי.]

### קדם וסילקו -

פירש רב אלפס,

**דרבה לטעמיה דלית ליה דינא דגרמי,**

בריש הגוזל קמא (לקמן דף צח.).

ולר"י נראה,

**דהא - גרמא בניזקין הוא,**

**ופטור לכולי עלמא.**

### הפטור של קדם וסילקו, בהיותו גרמא בעלמא

ואמר עוד רבה: זרק אדם כלי של אחר מראש הגג, והיו תחתיו בשעת השבירה כרים או כסתות באופן שאם יגיע לארץ לא יישבר, ובא אחר וסלקן לכרים ולכסתות קודם שיגיע אליהם ונפל הכלי לארץ, ונשבר, או אפילו אם קדם הזורק עצמו וסלקן, הרי הזורק פטור.

מאי טעמא פטור הזורק? כי בעידנא דשדייה פסוקי מפסקיה גיריה [בשעת הזריקה היו חיציו מופסקים ומנועים מלהזיק], כלומר: מחמת זריקתו הלוא אין סופו של הכלי לישבר עד שיינטלו הכרים; ואף את המסלק אין לחייב, שהרי הוא לא זרק את הכלי, אלא גרמא בעלמא הוא.

**ברא"ש ביאר כי כאן זה גרמא, שהרי נעשה זה לאחר המעשה הראשון, והלכה כרבה, שאכן פטור**

כתב רב אלפס ז"ל מסתברא לן דלית הלכתא כרבה בהא. דרבה לטעמיה דאית ליה לקמן בפ' הגוזל קמא (דף צח א) השורף שטרותיו של חברו פטור דלא דאין דינא דגרמי וקי"ל דלית הלכתא הכי. ור"י פירש דגרמא בנזקין הוי - כיון שלא עשה מעשה בגוף דבר הנזוק.

ופטור לכ"ע ודינא דגרמי היינו היכא דהוא עצמו עושה הזיק לממון חברו כגון השורף שטרותיו של חברו ומחיצת כרם שנפרצה ונתיאש ממנו ולא גדרה דע"י יאוש אוסר את הזרים לענין כלאים והוי כמו מעשה אי נמי הכא דבשעת מעשה הזיק הוי דינא דגרמי וקי"ל דחייב אבל היכא דאין מזיק לחברו אלא לאחר מעשה, כגון זרק מראש הגג ושיסה בו את הכלב וכל הנהו דחשיב בפרק הכונס, הוי גרמא בנזקין - ופטור. והכי מסתברא:

### התוס' פסקו הלכה, לאחר שהביאו את שיטת הרי"ף

[הרא"ש הרי לא רק שכתב את תוספותיו, אלא שכאן הכריע כבעלי התוס', שראו את דברי הרי"ף, וביארו מדוע כאן מדובר על גרמא, וממילא ההלכה שפטור הינה לדעת הכל. כלומר, איז זה רק בבחינה לר"י נראה, אבל כפי שהרא"ש אכן סתם והכריע, "והכי מסתברא". עם היות וגם הרשב"א קיבל סברא זו, הרי הנימוקי יוסף ביאר כי מאחר וכאן ההיזק ברור, לכן יש להתייחס לזה כגרמי. ולכן הזורק - פטור, ומסלק - חייב. והש"ך סי' שפ"ו הביא דהרי"ף ס"ל דהחילוק בין גרמי לגרמא, דגרמי - ברי היזקא, וגרמא - לא ברי היזקא.]

### זרק תינוק מראש נו' -

**לא דמי להרג טריפה, דפטור לכולי עלמא,**

באלו הן הנשרפין (סנהדרין דף עח.).

**יש דיון האם מי שהרגו קודם אכן קרב את מיתתו, או שיש כאן תינוק שכבר עתיד למות**

זרק תינוק מראש הגג באופן שלכשיגיע לקרקע ימות, ובא אחר וקבלו - כשהיה באויר - בסיף ומת מחמת הסיף, דינו של ההורג בסיף תלוי בפלוגתא דרבי יהודה בן בתירא, ורבנן. לדעת רבי יהודה בן בתירא - חייב זה שקיבלו בסיף, מפני שקירב את מיתתו, ולדעת חכמים - הרי הוא פטור. שהרי הוא כבר ב"כוח" כעין כלי שבור.

**בהרג טריפה כלל אין מחלוקת, שהרי הוא כבר אדם מת, עוד לפני הנסיון להורגו**

במסכת סנהדרין מובאת מחלוקתם של רבנו ורבי יהודה בן בתירא. "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." אלא שבטריפה כלל אין מחלוקת. אמר רבא: הכל מודים בהורג את האדם שהוא טריפה, וכגון ניקב הוושט או ניקב קרום המוח, שהוא פטור, כי מאחר שניכרים חתיכת סימנים שלו, "גברא קטילא" הוא, ואין חייבים עליו.

**החילוק הוא האם הוא מלכתחילה יש לו דין מת, או שרק עתיד הוא למות**

[התוס' בעצם ההשוואה עם מילות המפתח "לא דמי" שמופיעות קרוב לתשע מאות פעמים בתוס', שהרי זה בסיס משמעותי. הרי אין זה רק בא להעיר שיש הבדל, כי אם לצלול ולהבין במה זה שונה. באשר הטריפה הוא מת חי. שהרי יש לו דין מת. ולכן לא יכולה להיות על זה מחלוקת. ואילו כאן בשעה שאמנם התינוק לא רק שעתידי למות, אבל בהחלט מי שהורגו קודם והוא מקרב את מיתתו, לפחות יש דעה שאכן על הקירוב מיתה הוא מתחייב.]

**אם המציאות היתה שהראשונים שהכוהו כבר הפכוהו לטריפה, יתכן שהדין היה משתנה**

דבטריפה נפסקו או ניקבו האברים שהנשמה תלויה בהן, והוי כאין לו נשמה. אבל כאן, בזמן שהתינוק באויר - יש לו

דחיפה זו, אין הדחיפה הזאת כשלעצמה מחייבת, כיון שהיא דחיפה שאינה מחייבת את המיתה, שהרי היה יכול לצאת מן המים.]

### בתוס' רבינו פרץ מנסח את זה בצורת שאלה ותשובה

וא"ת אמאי נקט ברישא כבש ולבסוף דחף, י"ל דרישא - רבותא קמ"ל דאע"ג דלא דחפו שם, שהיה כבר בתוך המים - מ"מ חייב, כיון דאינו יכול לעלות משם. [וסיפא רבותא קמ"ל דאע"ג שדחפו שם - פטור, כיון שהוא יכול לעלות משם].

### קרע כסותי חייב -

תימה,

היכי מייתי ראייה,

**דלמא שאני הכא,**

**שהיה לו להסיר הגחלת מעל בגדו,**

תדע,

מדנקט רבה על בגדו - חייב,

מכלל, דעל בשרו - פטור,

והתם לקמן (דף צב.) תנן,

סמא את עיני אפילו על מנת לפטור - חייב,

**אלא ע"כ על בשרו - פטור,**

**משום שהיה לו להסיר, כמו בעל לבו ומת.**

וי"ל,

**דהא פשיטא ליה,**

**דמעל בשרו - יסיר הגחלת,**

ומעל בגדו - לא חייש,

ולא איצטריך לאתויי ראייה,

**אלא שלא תאמר,**

**כיון שמניח על בגדו והוא שותק,**

**א"כ דעתו הוי שיפטר,**

דהא אשכחן, **אפילו במצוה לקרוע - דחייב.**

### הגמרא מביאה את דברי רבה, ורבא האומר, שדבריו

#### כבר שנויים במשניות

אם הניח לו - אדם לאדם אחר - גחלת על לבו, ולא סילקה ומת, פטור הנותן, כי היה לו להרוג לסלקה. ונמצא כי מאחר והיה יכול להתגונן, זה עצמו פוטר את מעשה ההיזק, שהיתה לו שהות לסלקה. ומחוייב היה להציל את נפשו.

אבל אם הניח על בגדו, ונשרף הבגד, הרי המניח חייב, ואף שהיה ביד הניזק לסלק את הגחלת, ומשום שיכול לומר: "לכך לא סלקתי את הגחלת, מפני שאמרת: אתבענו לדין וישלם לי". ונמצא כי מאחר וממילא מקבל את דמי ההיזק, ואין כאן סכנת חיים, הרי אין לו כל מניע לטרוח בדבר, שממילא יקבל את דמי ההיזק.

ממשנה בפרק החובל, רואים אנו כי זה שלא עשה הניזק פעולה מתקנת, אינה אומרת כי מחל לו. האומר לחבירו: "קרע את כסותי", או שאמר לו: "שבר את כדיי", חייב הקורע או השובר, ואין בכלל דבריו מחילה על התשלום. ורק אם הוסיף ואמר לו: "על מנת לפטור", הרי זה פטור.

נשמה, אע"פ שימות בעוד כמה זמן. וכן גבי הכוהו עשרה בנ"א, איירי שקיבל מכות, ומרוב היסורין הוא הולך למות. לכן סובר ריב"ב דאחרון - חייב. ולפי זה אם הראשונים עשאוהו ע"י המכות טריפה - אז גם ריב"ב מודה שאחרון פטור.

[דף כז עמוד א]

### כבש עליו כו' -

באלו הן הנשרפין (סנהדרין דף עו: ושם) מפרש,

**דרישא - נקט כבש לרבותא,**

**וסיפא - נקט דחפו לרבותא.**

### הגמרא מביאה בשם רבא, כי את דינו הראשון של רבה רבו ניתן לדייק מהמשנה בסנהדרין

רבה למד, כי אף אם הניח אדם אחר גחלת על ליבו, ומת - הרי הוא פטור, שהרי היה יכול להרוג לסלקה. שכל טבע אדם הוא לבצע כל מעשה על מנת להציל את עצמו. ונמצא כי בשעלה שלא הציל את עצמו - הרי כאילו כעת האחריות עוברת אליו.

דייק רבא, שהרי משנה מפורשת היא בסנהדרין, שכל החיוב הוא רק במצב בו הוא מונע מהאחר להתגונן, ומלשון מכבש, שהוא מפעיל עליו לחץ אדיר, שאינו יכול להשתחרר מכך, ומחמת לחץ זה, הרי הוא או נשרף באש או טובע במים - רק זה יוצר את החיוב. אבל אם רק דחפו לתוך האור או לתוך המים, ויכול הנכבש לעלות משם, ולא עלה ומת, פטור הכובש, שהיה לו לנכבש להסתלק.

### התוס' מביאים את דיוק הגמרא בסנהדרין, שיש הידוש לדין המים ולדין האש

ומבאר הגמרא: רישא, האומרת שאם כבשו בכח ואינו יכול לעלות משם חייב, רבותא קא משמע לן, וגם סיפא, האומרת שאם דחפו בידים ויכול לעלות משם פטור, רבותא קא משמע לן.

רישא רבותא קא משמע לן: אף על גב דלאו איהו דחפו, אלא נפל למים מעצמו, וכבש את ראשו שלא יוכל לצאת מהמים, כיון דאין יכול לעלות משם, ומת - חייב. סיפא רבותא קא משמע לן: אף על גב דדחפו, כיון דיכול לעלות משם, ומת - פטור.

### עיקר הבעיה היא מניעה מלהשתחרר, כבש עליו

[הדיוק הוא "נקט .. לרבותא". ויש לדייק מהי המילה שהובאה בכל אחד מהמקרים. כי מילות הגמרא מדוייקות בשני המקרים, היותו מצמצם את חברו למונעו להציל את עצמו, הוא הקובע, כך שאם מישהו מעצמו צלל במים, והוא רק בא למונעו מלעלות - זאת עיקר הבעיה, ולא עצם הכנסתו לתוך המים. ומצד שני הדחיפה עדיין אינה הסוף פסוק, ואף שעלול הוא להישרף מעט, עדיין, אין זו מכת מוות.

ואף רש"י אומר שהפטור הוא מחמת שלא עשה הדוחף "שיעור מיתה", והיינו, שעל אף שמת מחמת

ואף שהיה ביד הניזק לסלק את הגחלת, ומשום שיכול לומר: "לכך לא סלקתי את הגחלת, מפני שאמרתי: אתבענו לדין וישלם לי".

ורבא לומד, כי הדברים כבר נאמרו במשנה מזה שאמר רבה, שאם הניח גחלת על בגדו, חייב, ואין אומרים שבשתיקתו מחל לו, תנינא לה בהא דתנן לקמן צב א: האומר לחבירו: "קרע את כסותי", או שאמר לו: "שבר את כדי", חייב הקורע או השובר, ואין בכלל דבריו מחילה על התשלום. ורק אם הוסיף ואמר לו: "על מנת לפטור", הרי זה פטור. כי מאחר והוא יקבל את התשלום על הנזק, לא איכפת לו, שהבגד יתקלקל, ולכן אינו צריך להתערב ולסלק את הגחלת. ואילו כאשר מדובר שהגחלת על גופו, אז אנחנו בסכנת חיים, והפעולה הינה הכרחית.

### חקירת דינו, של מישהו זר שהניח על ליבו של עבד גחלת

בעי רבה: הניח גחלת על לב עבדו, והיה העבד יכול לסלקה, ולא סילקה, מהו שיתחייב המניח לשלם לאדון את נזקו של העבד: האם הנחת גחלת על לב עבדו כהנחת גחלת על גופו של הניזק דמי, או כהנחת גחלת על ממונו דמי. ומוסיף רבה: ואם תמצא לומר: הנהחת גחלת על לב העבד כהנחת גחלת על גופו של הניזק דמי; אכתי יש להסתפק: אם הניח גחלת על לב שורו ולא סילק השור את הגחלת, מהו שיתחייב המניח את דמי השור? שהרי אינו דומה שורו לעבדו, כי שור אין בו דעת לסלקה הדר פשטה, שוב פשט רבה עצמו את ספיקותיו, ואמר: עבדו כגופו דמי, והוא פטור. ואילו שורו כממונו דמי, וחייב.

### מדייקים התוס' שעם היות והגחלת היתה על ליבו - היה כאן רק נזק ולא סיכון של מוות

[ידוע כי כוחה של ההעמדה הוא לשנות את כל התמונה מקצה לקצה. וכאן התוס' נוקטים בשתי העמדות "איירי .. ומיירי .. ולהכי מספקא ליה", ואז מבארים מה בעצם כאן החקירה, הבעיה שרבה שאל. וכבר בתוס' לעיל ביאר "וההוא דסוף פירקין (דף כז). עבדו כגופו שורו כממונו - איירי בעבד ושור כפות, והבעלים עומדים אצלם. וכשהניח הגחלת על לב עבדו - פטור, שמחשב בלבו שהאדון יסירנה, ולא יסמוך אתשלומין. אבל כשהניח על לב שורו - אינו חושש האדון להסירה, לפי שישלם לו דמי שורו." וכמו שביארו כאן, כי לא היתה כאן סכנת נפשות, אלא כל הדיון הוא רק על הצד הממוני.]

### שיטת תוס' רבינו פרץ בביאור החקירה, שמבאר מה הכריח את התוס' להעמיד באופן כזה

"תימא, מאי קמיבעיא ליה? פשיטא דכגופו דמי, דכיון שהוא בר דעת - למה לא יסלקנה, כיון שיש לו צער בזה? וי"ל דמיירי בעבד כפות, דאין בידו לסלקה, וכגון שהוא עומד לפני הבעלים, דומיא דעל בגדו דלעיל. דשמא לא דמי לגופו, דכיון דאין לו צער בגופו, אינו חושש לסלק מעל עבדו, דאמר למחר תבענא ליה לדינא. או שמא כגופו דמי. שעל הבעלים לסלק מעל עבדו, ומדלא סילק איהו דאפסיד אנפשיה. ואת"ל עבדו כגופו - היינו משום דאיכא צער האדם, ולכך - מוטל עליו לסלקו."

### מקשים התוס', שלכאורה אין שני המקרים דומים

אמנם אנו מדברים על שתיקת הניזק, אבל אין המקרים דומים. בגד נקרע בבת אחת, ואין לניזק זמן להגיב, וממילא האחריות נשארת רק אצל המזיק. מצד שני, שריפת הבגד על ידי הגחלת אינה כה מהירה, והניזק כן יכול טכנית להתגונן. ולכן כאן מדובר שעל בשרו הוא פטור כי יש לו זמן התגוננות. אבל בפרק החובל הרי כל הפטור הוא רק במצב בו יכול היה להסיר. ועל כן ההשוואה היא מסמא את עיני, שזה בבת אחת, שלא היה יכול להציל את עצמו.

### מתרצים התוס', שאין זה קשור בהסכמה, אלא בדרך בני האדם

מאחר ודרך בני האדם שעל בשרו לא ישאיר את הגחלת, וכי רוצה הוא להתאבד? ואם אינו מסביר, הרי הוא עושה מעשה שאינו הגיוני, והיה המזיק נפטר. אבל על בגדו לא חיישי בנ"א לטרוח ולהסיר הגחלת. ולכן אם לא הסיר - לא מקרי כאילו הוא בעצמו שרף הבגד, דהלא כך דרך העולם, שאינן טורחין להסיר הגחלת, אלא רוצים שהמזיק יסיר הגחלת או ישלם.

וגם אין המזיק יכול לומר שלא עלתה על דעתי, שהניזק לא יסיר הגחלת מהבגד, דהלא הוא יודע שבנ"א לא חיישי לטרוח ולהסיר הגחלת מהבגד.

והא דאיצטריך רבא לאתווי ראי' ממתניתין דקרע את כסותי, שפטור הוא, משום שלא אמר נהי נמי דלא חיישי בנ"א לטרוח ולהסיר הגחלת, מ"מ כשהמזיק הניח הגחלת, הו"ל למחות בידו, ומדלא מיחה - ש"מ דמחל לו. ועל זה מביא ראייה דמצינו דאפילו במצווה לקרוע - לא אמרינן דמחל לו, וכ"ש היכא ששתק, דלא אמרינן דמחל לו.

### החידוש הוא שלא תסבור דבר טעות

[אפילו שאין כאן ראייה חיובית ומילות המפתח על צד זה הוא "ולא אצטריך לאתווי ראייה", הרי כאן יש דחייה של חשש של סברא שלילית. שלא תאמר שמשמעות השתיקה הינה הסכמה. ומילות המפתח על הצד השני הינו "אלא שלא תאמר כיון .. אם כן דעתו .. דהא אשכחן דאפילו".]

### הניח גחלת על לב עבדו כו' -

**כשעבד כמות ורבו עומד אצלו איירי,**  
כדפרישית לעיל (דף כב: ד"ה והיה),  
ומיירי, **שלא מת העבד - אלא הוזק,**  
**ולהכי - מספקא ליה,**  
שמה לא יחוש הרב לסלקו,  
**מפני שישלם לו דמי נזקו.**

### יש להקדים שקיימים שני דינים שונים לגבי הנחת גחלת על עבד, על בגדו או על גופו

ואמר עוד רבה: אם הניח לו - אדם לאדם אחר - גחלת על לבו, ולא סילקה ומת, פטור הנותן, כי היה לו להרוג לסלקה. שגם הדבר ביכולתו, וגם הוא מחוייב לעשות כן, וצפוי שיעשה כן, שהרי כל אדם עושה כל מאמץ להישאר חי. אבל אם הניח על בגדו, ונשרף הבגד, הרי המניח חייב,