



תוספתו מרובה

על העיקר

מסכת בבא קמא -

פרק שישי - פרק הכונס

דף נה עמוד ב - דף סב עמוד ב

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

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז



לעילוי נשמת

יעקוטה דליה בת מזיאנה ע"ה

נבל"ע יח' שבט תשפ"ב

רבקה בת סימי ע"ה

נלב"ע ט טבת תשפ"ב

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

מסכת כתובות - פרק א, 1א, 2א - 1ב, 2ב, 1ג; פרק ה;

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

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

פרק השותפין 1, 2;

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

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

מסכת ברכות - פרק א - ב;

מסכת תענית

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת מגילה

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת בבא קמא - פרק שישי - פרק המונס

הקדמה - מה חשוב יותר ההקדמה או התוכן?

מה חשוב יותר הקושיא או התירוץ?



הקדמה - מה חשוב יותר ההקדמה או התוכן?

כאשר ההקדמות מרתקות במיוחד, עלולים להגיע לידי סברא זו

ברוך השם, פגשתי ראש ישיבה ליטאי שכן בשבת, וביקשתי ממנו לקרוא רק את שלושת עמודי ההקדמה על השאלה והתירוץ. הוא כל כך נהנה, עד שכדרך המשבחים, נתן שבח יתר על המידה, שזה עוד יותר חשוב מהתוכן. אלא שאז ביקשתי ממנו שיעבור לפחות על התוס' הראשון הקצר, ומיד ראה את מעלת הספר.

דווקא כאשר מופתעים כל פעם מחדש מההקדמות - עלולים לטעות בכך

הערה זו, לא היתה הפעם הראשונה ולא בספר יחיד. אלא שכאן כאשר באים לכתוב ביאור על התוס', הרי זה מפתיע מחדש שבכל כך יש חידוש תהומי בהקדמה, מה שגם מפתיע אותי, ואני רואה בחוש סיעתא דשמיא. ואפילו התלוצצתי בעבר באופן כללי, כי המטרה היא ההקדמה, רק מכיוון שלא ניתן לכתוב רק הקדמה ללא ספר, אז חייבים שיהיה גם ספר.

אכן ההקדמה נועדה לפתוח את התיאבון

לימודם של בעלי התוס', והביאור על כך הינו כל כך רב גווני ומרתק, שאכן יש ללמוד מכך ריבוי עניינים, והנה אף לאחר סידרה של כשלושים ספרים, ויש הקדמות רבות ביותר, כי בחלק מהכרכים יש מספר הקדמות. וכל הקדמה כזאת נותנת ראייה מרתקת ומקורית, על מנת לחשוש ולהבליט את מעלת בעלי התוס'. ההקדמות נותנות ידע וגישה המעודד את לומד התוס' באופן כללי. ואכן לא תלמיד חכם אחד ביקש שאפילו ראוי להוציא ספר רק על כך. המרכז את כל ההקדמות יחדיו.



מה חשוב יותר הקושיא או התירוץ?

לא היית מאמין כיצד ניתן להתגבר על כל כך הרבה קשיים שהעלו השאלות. ובפרט כאשר יש מספר שאלות מעניינים שונים, והנה התירוץ הוא הרי כבר המבריק, ממש כמו מתנת האל.

אולם ממבט שני, קיים עומק דווקא בעבודת החרישה, שאלמלא לא היתה חרישה וזריעה, לא היה צומח כזה אילן לתפארה. שהרי כשאנו רואים את האילן עם ענפיו עליו

התפעלות מול העמקות

ממבט ראשון, התירוץ נראה כהברקה, הכנסת חשיבה שכלל לא היינו מעלים בדעתנו בהבנת הקושיא. אם נעמיק על כך שהתוס' מתרצים לאחר ריבוי קושיות, הרי זה מדהים ומבריק עוד יותר למצוא תירוץ הכולל יסוד אחד, שהוא עצמו מתרץ בו זמנית קושיות שונות. זה אכן הבסיס ללימוד הליטאי הבנוי על סברא. וכאילו התירוץ נראה משהו שמימי, שכלל

למידה. וכפי שאכן רבי יצחק מקפנטון לימד בספרו המשמעותי של דרכי התלמוד לנתח כל מהלך וכל שלב. ובעצם הגמרא והתוס', צועדים בדרך דומה.

הרב טוביה בלוי - כללי רש"י

ידידי הרב טוביה בלוי, בנה מניתוחיו של הרבי על רש"י ספר בשלוש מהדורות, וכפי שרמז לו הרבי. במשך שנים ארוכות, כאשר הרבי למד שיחות על רש"י על התורה, הצטברו כללים רבים, לפחות מאות כללים, שכינס אותם בעשרים פרקים. כל הכללים הללו נוצרו מאחר והרבי דייק ושאל על כל פרט ופרט. אלמלא כל הדיוקים והניתוחים, לא היה קם מפעל כזה. וגם כאן אנו רואים כי בכוחן של השאלות הקטנות ליצור בניין לתפארה.

פרופ' אריה פרלברג - שאילת שאלות ברמה גבוהה.

זכיתי להכיר אדם זה, אשר טען כי לא מלמדים לשאל שאלות ברמה גבוהה. הוא חילק את השאלות לשלוש דרגות נמוכות, אשר הנטייה היא להשתמש רוב הזמן בהם. ידע, הבנה, יישום של עקרונות שנלמדו. ועוד שלוש בדרגה גבוהה. ניתוח לגורמים, ניתוח השוואתי, הכרעה. צחקתי ואמרתי לו, כי בלימוד הישיבתי, שלושת הגורמים האחרונים אותם שאף להקנות, הם הלימוד בראשונים, באחרונים ובפוסקים. ועם היות ולא הכיר כלל לימוד זה, הוא קיבל ממני והסכים לדברי.

ואם נבאר לדברינו, הרי ההכרעה היא בסופו של דבר הלימוד הראוי של לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא. כלומר, עליו להבין מהם הגורמים, להתמודד עם סוגיות דומות ומקבילות, ולראות כיצד ראוי להכריע. וזה בעצם מהות הלימוד של התוס'. אשר הרא"ש הדגים זאת בכך שלקח את דבריהם להלכה.

לא סתם ליקוט - בהבנת דרך לימודו של הרבי בליקוטי שיחות

זכיתי להוציא משיחה אחת של הרבי קרוב לחמישים כללים, והחזור של הרבי, הרב יואל כהן אף הרשה לצטט משמו שהוא נהנה מכך. אחד הכללים היה המבנה של שיחותיו של הרבי, שחילקתי אותם לחמישה חלקים. שלב השאלות, נסיון לתרץ, שמלכתחילה עתיד להידחות, יסוד אחד כבסיס לתירוץ, פירוט הביאור, ובעבודת האדם לקונו. ממש הינך רואה שאלמלא ריבוי השאלות, המתמודדות עם דיוק לפרטי פרטים, לא היה צומח התירוץ ובניית מהלך שהינך עומד מופתע לחלוטין מהתוצאה המתקבלת. ביארתי כי מדוע לא פותחים ישר בתירוץ, אלא שגם את זה הנחיל לנו הרבי, שלא ניתן לעולם להגיע לכזה אור וביאור, ללא שתהיינה ריבוי השאלות.

השאלה מה עדיף השאלה או התירוץ, אינה שאלת חקר בלבד, אלא התוויית דרך ושיטת לימוד לשאל ושוב לשאל

נמצא כי כל שאלתנו מה עדיף השאלה או התירוץ איננה שאלה בעלמא לאוהבי חוכמה. אלא שיש כאן התוויית דרך ברורה, המחייבת אותנו לשאול. ומאחר ובביאור התוס' עסוקים אנו, הרי בעלי התוס' הדגימו לנו הלכה למעשה, כי הגמרא ללא התוס' זה היה לוקה בחסר. הגמרא לימדה את בעלי התוס' איך ראוי ללמוד. והתוס' פיתחו זאת ועשו יצירה

ופירותיו, מי בכלל שם לב לשורשים, ולעבודת הפיכת האדמה, שרק בגללם יכול האילן לצמוח. ונמצא כי השורשים העמוקים, הם אלו שמאפשרים את יפי האילן לאחר מכן.

מה בעצם תפקידה של הקושיא?

בראייה שטחית, יש החושבים כי כל התוספות בנויים על צמד המושגים של "ואם תאמר", או "ואם תקשה", "ויש לומר" או "ויש לתרץ". היה ראש ישיבה שבא להעניק לתלמידים הבנה מיוחדת, ושאל אותם מה פירוש של ואם תאמר? אם יש כאן קושיא, הרי היא קיימת, מדוע נדרש להוסיף את המילה "ואם" לפנייה. יתירה מזו אם לאחר מכן קיים החלק של ויש לומר, סימן שהקושיא איננה אמיתית, שהרי יש לה כן תירוץ. ומה תועלת היה לשאול, שהרי תשובתה בצידידה?

ויש להעמיק את ההתבוננות בצמד מילות מפתח אחר המופיע בתוס', והוא "ואע"ג .. מ"מ". ובפתיחת ראשי התיבות "ואף על גב .. מכל מקום". זה קושי מסויים שגם כאן אנו באמירת ואע"ג, מצהירים שתי הצהרות בו זמנית, זה אכן קושי, רק לא קושי אמיתי, ודע לך שזה פתרונו. וידוע שיש פיתרון.

נמשיך ונעמיק כאשר קיימת סוללת קושיות, ורק לאחריה גם כאן מופיעה הישועה בבחינת "ונראה לר"ת". ושוב נלך לכיוון אחר, והרי יש שאלות תימה, שיש כאן תמיהה גדולה, ולעתים אין כלל תירוץ, ואנו לדאבוננו, נשארים עם הקושי, ועוד קושי חזק.

משמעות השאלה של ואם תאמר?

אותו רב הסביר, כי מי שלומד נכון את הסוגיא, לא יעלה על הדעת שלא תעלה בדרך לימודו השאלה. זה אגב בסיס להוראה נכונה, שמאחר והמלמד יודע מהי קושיית התוספות, עליו להכין את התלמיד ולתת לו את הכלים עם המושגים הנכונים, על מנת שהוא מאליו יבין שיש כאן קושי. הוא צריך להוביל אותו שיבין שיש כאן בעיה. והיה מי שצחק, שעוברים על נושאים רבים, והנה זה חלק כמו מים, ולא מרגישים כלל בקושיות. כן זו אומנות בכלל להרגיש את הקושיות.

היכולת לשאול שאלה היא מתנה

החלק הראשון והמשמעותי בלימוד שחייבות לעלות קושיות. קשת הקושיות יכולה להיות מריבוי עניינים שונים. שאלת השוואה, סתירה, קושיה, שאלת התקפה או שאלת ברור, שאלת ניתוח או דיוק. ואם נעבור על כל שאלה ששואלים התוס' וננסה לגלות מהי ההגדרה כאן, נגלה שהתוס' מציידים אותנו בריבוי כלים של ניתוח וחשיבה.

העוצמה בקושיה מכריחה אותנו למציאת התירוץ

גם מעצם הנסיון התמציתי והלא מדוייק להגדיר, כי התוס' מהותו הינה החלוקה של ואם תאמר ויש לומר, הרי בכל זאת יש בכך נקודת אמת. כי לכתחילה מובן, כי חייבים להיות שני שלבים אשר הם משלימים אחד את השני. לא שואלים את הקושיא על מנת להישאר בצריך עיון. אף שלעתים חייבים לידע כי אין בכוחך לתרץ כל קושיה. אלא המטרה היא אכן להגיע לתירוץ, אלא שאלמלא הקדמת השלב של והאם תאמר, כלל לא היינו זוכים להגיע אל התירוץ. בבחינת יתרון האור, הבא דווקא מתוך החושך. ובכך התוס' לא רק שהקנו לנו סל קושיות ותירוצים, אלא שהם בעצם הקנו לנו דרך

למצוא תירוץ מקורי חדש. זו דוגמא חיה שבה רואים במוחש, כיצד ניתן להתפצל מקושיה אחת לריבוי סגנונות. ואכן היו שניסו לערוך ולסדר את התירוצים לפי סוגים שונים.

שני הכיוונים מקושיא אחת ריבוי תירוצים, ומריבוי קושיות תירוץ יחיד

בקושיא יש את כוח האינסוף, כי בגלל שהקושיא היא יוצרת לו העדר ידיעה, הרי הוא מבחינה נפשית בענווה ובביטול, מה שמוליד לאחר מכן את כוח האינסוף. לא בכדי נאמר ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך. תכונת העפר היא ההצמחה. וכמו שאת הגרעין טומנים בתוך הקרקע, כעין זה הקושיא אחת אחר השניה מראה כביכול שכעת אינו יודע, ומאחר ואינו מתבייש להראות שיש לו קושיות רבות, אך מכך דווקא יגיע לידי "פתח ליבי בתורתך".

ומקושיא אחת אכן ניתן להתפצל לריבוי תירוצים. ידועים ספריו של הרב יוסף ענגיל, שבעים פנים לתורה, שמקושיא אחת הוא מתרץ בשבעים אופנים. וכן ספרו גבורות שמונים שמקושיא אחת הוא סולל שמונים תירוצים. אמנם ידועה שיטת הבריסקער, אשר אמר כי חוכמה גדולה יותר הוא שעל ריבוי קושיות יש תירוץ יחיד. אחת הראיות לכך הוא שהגמרא במסכת חגיגה (ג, ב) מגדירה ששוטה יש בו שלוש תכונות. לכל תכונה בנפרד, יכולה להיות סיבה צדדית ועצמאית שזה קורה. אבל אם הוא מבצע את כל השלוש תופעות, עדיף לנו לבחור תירוץ יחיד שהוא שוטה.

בתוס' אנו מוצאים את שני הכיוונים. ראשית בתוס' רבים יש כמה וכמה שיטות, הר"י והריב"א ור"ת. ולכל אחד יש מהלך עצמאי, אשר התמודד עם ריבוי השאלות שהתוס' שאלו בתחילה. מצד שני, קיימים לא מעט תוס', אשר יש בהם סוללת קושיות, ולאחר מכן ונראה לר"י, או לר"ת, ואז בתירוץ יחיד כל מהלך הקושיות מסתדרות כפתור ופרח. והחידוש שאפילו שאז יש את הברק של התירוץ, שהצליח להכניס יסוד בו הכל מתורץ.

וכן השיטה הליטאית, שעניינה סברא, ולתרץ במהלך אחד ריבוי קושיות מה שמוכיח עד כמה נכון תירוץ זה. ואפילו אז, אלמלא כל השאלות, לא היה נולד התירוץ. ועל זה נאמר יתרון האור, הוא דווקא כשבא מתוך החושך. כי הפנימיות בבחינת מתוך, היא בהכרח מולידה את ההבנה המחודשת.

עניין זה גם מופיע בפנימיות התורה

אם נתמצת את חסידות חב"ד, הרי זה התבוננות המביאה לידי התפעלות. בבחינת המוח השליט על הלב. ובעומדנו בחמישה עשר בשבט, הרי כגודל עומק השורשים, כך העץ המושרש יוציא פירות טובים. וממילא בנמשל, הרי הקושיות במשל הן כשורש, אשר בהכרח יגרום להתפעלות ולהצמחת הפירות. ובנמשל מציאת תירוצים עמוקים ומתוקים.

מדהימה, כי השאלה הינה מנוף, להבנה מדוייקת ירידה לפרטים, הבנת הטעמים, ביצוע ניתוח רגישות על השוני שבכל מקרה על מנת למצוא מהו הדבר המשפיע. ומכאן שמו של ספרי, תוספתו מרובה על העיקר, כי בכוח השאלה להביא ליצירה חדשה שחכמי הגמרא נתנו לנו להמשיך ולגלות בבחינת תן לחכם ויחכם עוד. (ואגב כאשר אחד אמר לו, כי לא נשאר לו מספיק זמן לסיים את המסכת, ענה הרבי, שאם כך, ילמד גמרא עם רש"י ותוספות בלבד. מה שמוכיח כי התוספות הוא דבר הכרחי).

אי את בר לקישא ... וכן רשב"י ורבי פנחס בן יאיר

אחת הדוגמאות העולות כדוגמא לריבוי השאלות והחוסר האדיר של ריש לקיש לרבי יוחנן. שללא תלמיד כזה, חיינו אינם חיים, עד שחכמים נאלצו לבקש רחמים שעל מנת שלא יצא מדעתו, כי עדיף היה שיתבקש לבית דין של מעלה. ואם כי גם כאן הראייה שלא רצה את רבי אלעזר בן פדת אינו בגלל שהוא רק תירץ לו, באשר תירוץ אמיתי הוא סילוק הקושיות, ואילו כאן הוא רק הביא לו עוד ראייה, כך שלא היה כאן לא רק קושיות, אלא גם ללא תירוצים. וממילא אין כאן אף חלק במרכיבי הלימוד.

מצד שני אנו רואים את מעלת התירוץ מהסיפור בו יוצא רשב"י מהמערות. וכוחו גדול יותר שהוא זה שמצליח לתרץ באופן רב יותר. וכמובא במסכת שבת לג, ב. "שָׁמַע רַבִּי פְּנַחֵס בֶּן יֵאִיר - חֲתָנִיָּה, וּנְפֶק לְאַפֵּיהּ. עֵיילִיהּ לְבִי בְּנִי, הָוָה קָא אָרִיף לִיהּ לְבִישְׁרִיהּ, חֲזָא דְהוּוּ בִיהּ פִּילִי בְּגוּפִיהּ, הָוָה קָא בְּכִי, קָא נִתְרַן דְּמַעַת עֵינֵיהּ, וְקִמְצוּחַ לִיהּ. אָמַר לִיהּ, אוּי לִי שְׁרָאִיתִיךְ בְּכַךְ. אָמַר לִיהּ, אִשְׁרִיף שְׁרָאִיתִיךְ בְּכַךְ, שְׁאֵלְמֵלָא לֹא רָאִיתִיךְ בְּכַךְ - לֹא מִצָּאֵת בִּי כָךְ. דְּמַעֲיָקְרָא - פִּי הָוָה מְקַשֵּׁי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאֵי קוֹשֵׁיָא, הָוָה מְפָרַק לִיהּ רַבִּי פְּנַחֵס בֶּן יֵאִיר תְּרִיסְרַ פִּירוּקִי. לְסוּף - פִּי [הָוָה] מְקַשֵּׁי רַבִּי פְּנַחֵס בֶּן יֵאִיר קוֹשֵׁיָא, הָוָה מְפָרַק לִיהּ רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאֵי עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה פִּירוּקִי." ונראה לדייק, כי לא סתם נקרא כאן התירוץ פירוק. כי התרצן מפרק לגמרי את כל מהלכו של המקשן.

קושיית הבית יוסף על נר הנוכה סללה ריבוי תירוצים

אחת הקושיות הידועות שיש עליה מאות תירוצים היא קושיית הבית יוסף. מה שמצאו את הפך השמן שהיה בו כדי להדליק יום אחד, ובפועל הוא דלק שמונה ימים, הרי לכאורה החידוש הוא רק על שבע הפעמים מעבר למה שנמצא. קושיה זו כבר הובאה בראשונים, במאירי ובתוס' הרא"ש. אך מאחר והבית יוסף בתחילת הלכות חנוכה סימן תר"ע הביאה ותרץ בשלושה אופנים, זכה ובפי כל נקראת על שמו. וכאן החלו לצאת עוד ועוד ספרים. מנר למאה, שיש בו מאה תירוצים על כך. אני ראיתי ספר עם מאתיים וחמישים תירוצים. ועד שיש ספרים של כאלף קושיות, ובכל פעם נהנים הדרשנים



תוספתו מרובה על העיקר - פרק הכונס

[דף נה עמוד ב]

כדדייק בפ"ק (דף יד.),
הא ביום - חייב,

דקלא - אית ליה למילתא, ומסתמא ידע שנפרצה.

אי נמי,

בלילה - **אפילו נודע לו שנפרצה ויצתה** הבהמה,
אין לו לשרוח **יתר מדאי לחזר אחריה באפילה.**

הצגת הקושי על מה ששינינו נפרצה בלילה

[מאחר והתוס' כותבים "אף על פי .. אצטריך", הרי כאילו הם כותבים שלמען האמת, כלל זה לא היה נצרך. וכפי שביאר תלמיד ר"ת. נפרצה בלילה או שפרצוה ליסטים וכו'. הא לא אצטריך למיתני, דכיון דתנא נעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה - פטור, ממילא ידעינן דנפרצה בלילה או שפרצוה ליסטים דפטור. דמאי הוה ליה למיעבד, הרי נעל בפניה כראוי. כלומר, ביטוי זה בא כהקדמה, לשלול לנו את ההבנה הראשונית, שאכן כלל לא היה צריך, וכעת התוס' יבארו מדוע בכל זאת נשנה הדבר.]

מה החידוש הנלמד שנפרצה בלילה הוא פטור, לאחר שידוע שנעל כראוי

על מנת להבין את שני תירוצי התוס', יש לצלול ולהבין מה סיבת הפטור או החיוב. בתירוץ הראשון החיוב הוא עצם הידיעה. ואכן אם היתה נפרצת ביום, הרי החדשות הללו וודאי שיגיעו לאוזנו. ומרגע שהיתה לו הידיעה, הרי אין אנו מסתכלים על העבר, שעל פי הגיון לא היתה ראויה שתהיה פריצה, אלא על ההווה. נכון שלא היה צריך לשער שהצאן תצא, והמחיצה תיפרץ, באשר הוא נעל כראוי. אבל המציאות מכיוון שכבר ידע - היה לו לגודרה. וזה מה שהגמרא אומרת לעיל, על החיוב ביום.

החיוב השני הוא היכולת לשקם ולתקן בעת קבלת הידיעה. בלילה הוא אנוס, ולא רק שכפי הנראה כשישן לא נודע לו, כפי התירוץ הראשון, אלא כאן מגיע התירוץ השני, שמלכתחילה פטרו אותו מטירחה יתירה זו. וכפי שניסח זאת התוס' רבינו פרץ: "אשמעינן רבותא, דאף על גב דידע דנפרצה - פטור, ולא אמרינן שיחזור אחריה, שאין דרך לחזר אחריה בלילה."

או שפרצוה לסטים -

ואצטריך לאשמועינן,

דאפילו הלסטים - פטורים כשלא הוציאוה.

מה גורם החיוב במשנה, הפריצה או ההוצאה?

[המשנה מביאה ביחס לליסטים שני עניינים. בתחילה "נפרצה בלילה או שפרצוה לסטים, ויצאה והזיקה - פטור." ואילו בהמשך " הוציאוה לסטים - לסטים חייבין." התוס' לא רק שבאים לפרש את עצם

הכונס צאן לדיר -

זה היה ראוי לשנות לעיל בהדי מילי דשור,
דלא היה לו להפסיק במילי דבור;
אלא אגב דתנא נפל לבור והבאיש מימיו,
תנא בתריה מילי דבור.

א"נ,

מילי דבור - ראוי לשנות תחילה,

קודם שישנה דיני שמירה.

וגם דיני אש - היה ראוי לשנות תחילה,

אלא אגב דתנן **כסהו כראוי** בבור,

דהוצרך להזכיר דין פותח וכורה שבו דבר הכתוב,

תנא נמי - הך **דנעל** בפניה **כראוי.**

יש להבין את סדר פרקי המסכת

[אחד הדברים המשמעותיים שדנים עליהם התוס' הוא סדר הדברים. סדר הדברים יכול להיות עם קו והגיון אחיד, וגם יכול להיות קשר של קישור מקומי, שמאחר והוא כעת מצוי בעניין אחד, הרי העניין השני כעת קשור אליו. ועם היות שאינו לפי סדר הדברים ההגיוניים, הרי זה גובר. ושתי מילות המפתח הינם לצד הראשון "ראוי לשנות לעיל" וכן "ראוי לשנות תחילה". שהוא הסדר בבחינת דרך המלך. ולצד השני "אלא אגב דתנא" וכן "אלא אגב דתנן". "ואכל מילות המפתח "אלא אגב" מופיעות עשרות פעמים בתוס'.]

לכאורה הסדר ההגיוני מוכיח כי המיקום של פרק זה כלל אינו במקומו

מאחר והמשנה בתחילת המסכת ביארה על ארבע אבות נזיקין, הרי עם השור היה צריך לדון על הצאן, שיש בה גדר של שן ורגל. ומציגים התוס' שתי אפשרויות מבחינת מה שראוי, או שכלל לא היה צריך להפסיק בפרקים שנים על הבור, או שאפילו כן היה צריך לכתוב הבור תחילה כיצד הגיע לכאן.

ביאור צד הסידור על פי הקשר, בבחינת האגב הוא שקובע את שינוי הסדר המקורי ההגיוני

מחדשים התוס' דין הקשרי, שהוא כמעט ברמת ההתנצלות. מאחר ובהיותו בשור, אלא שנפל לבור, המשיך בבור. או מחמת שבהיותו בבור, והגיע על פתיחה של הבור, הרי כאן לגבי הצאן דנים על נעילה, שהוא כדוגמת כיסוי, האם הוא כראוי.

נפרצה בלילה -

אף על פי דתנא נעל בפניה כראוי - פטור,
אצטריך למתני נפרצה בלילה - פטור,

התוס' דוחים הצעה אחרת שהיתה ניתנת לומר מי התנא של המשנה

[מאחר וכן קיימת אפשרות אחרת, להעמיד את המשנה. הרי ניתן לומר, שזה עצמו הופך להיות קושיא, ואפילו קושיא חריפה, וכפי שנקט התוס' רבינו פרץ שפתחו "תימא" "תימא, דכראב"י נמי מיתוקמא, דאמר לעיל (דף מה ב) בין תם בין מועד בשמירה פחותה סגי, ומאי קאמר דוקא ר"י.]

ואילו כאן נקטו התוס' "לא בעי למימר .. דמשמע ליה, דמתניתין במועד לחוד איירי". כלומר, מאחר ויש מניעה לשיטתם לומר כדבריו, הרי זה סגנון, כי אכן מלכתחילה לא ניתן לומר כמה שהקשית עלי, ואבאר לך מדוע. ורק כעת מאחר ואנו סוברים שמדובר רק במועד, נסביר לך כיצד משתלבת הסברא בדברי המשנה.]

עצם העמדת המשנה לגבי צאן - מכריע כי הדיון רק במועד, ולא כראב"י

התוס' כעת מפרשים חיובי, מדוע בהכרח זה רק כרבי יהודה, ולא כקושיא שלכאורה בחרו לא ללכת לפי תנא אחר. "מדנקט מתניתין צאן, שאין רגיל להיות בו קרן - אלא שן ורגל [דמועדים הם, ומשמע משום] דמועדים הם - סגי להו שמירה פחותה, אבל תם - לא, ואם כן - היינו דוקא ר"י."

התוס' מבארים מדוע יש לשלול את שיטת רבי מאיר

רבי מאיר הרי דורש שמירה מעולה. ועם היות ודבריו נאמרו על שור, אלא באים התוס' ומוכיחים, כי גם על נזקי שן ורגל ידרוש שמירה מעולה. כי דיניהם שוים, ומאחר והעיקר נלמד וכתוב בתורה על קרן, הרי ילמד הסתום מן המפורש. וכן שכל שאר הנזקים נכתבו בתורה לאחר הקרן, ולכן מצריכים בהם את אותה דרגת שמירה המעולה, ולכן לא ניתן לומר כרבי מאיר כאן.

רבי יהודה היא -

קצת תימה,

דרבי יהודה דריש לעיל (דף מה:),
 'ולא ישמרנו' - לזה ולא לאחר.

הכרעת הגמרא שמשנתנו היא כרבי יהודה

הגמרא אמרה כי מאחר והוא נעל בפניה כראוי, שזו שמירה מועטה, עבור הצאן שהוא מועד, היא שיטת רבי יהודה, שהרי שנינו שאם קשרו בעליו במוסירה ונעל לפניו כראוי, ויצא והזיק .. ר' יהודה אומר: תם - חייב, מועד - פטור, שנאמר: ולא ישמרנו בעליו, ושמור הוא זה.

מקשים התוס', שהרי רבי יהודה דורש מהפסוק באופן אחר, שהתורה מייעטה לגבי מועד, ואמרה ולא ישמרנו, ומדייקים בהמשך הגמרא, שזה בא ללמדנו לזה (כלומר למועד) ולא לאחר (לתם). ויש להקשות דוקא [קרן] מועד - סגי ליה בשמירה פחותה, ולא שן ורגל דמתניתין, ונראה דלא קשיא, דהא לא אתא האי מייעוטא דוקא, אלא למעט קרן תם, דלא נילף ממועד, מנגיחה לתם נגיחה למועד, אבל שן ורגל דמועדים - ודאי הוו בכלל קרן מועד.

הדין, שכאשר לא הוציאו הלסטים אינם חייבים. אלא מילות המפתח כאן הוא החידוש. "ואצטריך לאשמועינן, דאפילו" כי היינו סוברים מעצמנו אלמלא שכתבה המשנה מפורשות, כי מאחר והלסטים פרצו את המנעול, הרי מכאן ולהבא, יתחייבו בנזקי הבהמה. ומבארים לנו, כי הגורם הקובע הוא רק ההוצאה ב"פועל". ואף שבפריצה יש כאן הוצאה ב"כוח", הרי זה הדיוק.

ואכן מילות המפתח "אצטריך לאשמוע' / לאשמועינן / לאשמעינן" מופיעות למעלה משלושים פעמים בתוס'. שהם מדגישים מה החידוש שיש כאן.]

מאן תנא מועד בשמירה פחותה סגי ליה -

לא בעי למימר,

דמתניתין בין בתם בין במועד,

וכדר"א בן יעקב בפרק ד' וה' (לעיל דף מה:),

דמשמע ליה דמתניתין - במועד לחודיה איירי,

מדנקט צאן,

דאין רגילות להיות בהן קרן, אלא שן ורגל,

שאין רגילות שיתכווננו להזיק, דהכי דייק בסמוך.

וס"ל לגמרא השתא,

דמועד דשן ורגל - כמועד דקרן,

ולהכי קאמר - ר"י היא,

דלר"מ כי היכי דבעי שמירה מעולה במועד דקרן,

הכי נמי בעי בשן ורגל.

אף על גב דבקרן קרא כתיב,

נלמוד סתום מן המפורש.

ועוד,

דכולהו נזקין - כתיב בתר קרן,

וקיימא אהוא דין שמירה המפורש בה.

הגמרא מבררת כשיטת איזה תנא נשנתה המשנה

המשנה למדה שבצאן אם נועל בפניה כראוי - הרי הוא פטור. ביררה הגמרא מה גדרו של ראוי, וענתה, שמדובר בדלת היכולה לעמוד ברוח מצויה. אלא שהגנה כזאת נקראת שמירה פחותה. וכאן שואל רבי מני בר פטיש, מאחר ומדובר כי הצאן הינו מועד, שהרי הצאן היא על נזקי שן ורגל שהבהמה מועדת בהם, כיצד למרות הרגילות להזיק הספיק לתנא שמירה פחותה.

והגמרא מביאה מחלוקת תנאים על שור שקשרוהו בעליו במוסירה (חבל), או נועל לפניו כראוי, שזו דלת שעומדת ברוח מצויה, ויצא והזיק. לשיטת רבי מאיר - חייב בכל מקרה, בין היה תם ובין היה מועד, שהוא סובר שאו שיקשרנו בשלשלאות ברזל או שתהיה דלת היכולה לעמוד גם ברוח שאינה מצויה. רבי יהודה אומר: תם - חייב, מועד - פטור, שנאמר: ולא ישמרנו בעליו, ושמור הוא זה; רבי אליעזר אומר: אין לו שמירה אלא סכין. ועל כן עונה שזה לפי רבי יהודה. שאפילו שמירה מועטה מכניסה אותו לכלל שמור, ולכן אף במועד - פטור הוא.

ר' אלעזר, ואמרי לה במתניתא תנא: ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן, ואלו הן: בור ואש, שן ורגל.

מקשים התוס' על הלימוד בין קרן לשן ורגל

הגמרא בפרק כיצד הרגל רוצה ללמוד בקל וחומר ביחס בין קרן לשן ורגל. הלימוד הראשון בו אנו אומרים כי הקרן היא הקל, שהרי ברשות הניזק אינה משלמת אלא רק חצי נזק, וברשות הרבים חייב, ואילו שן ורגל חמורים הם, שהרי ברשות הניזק משלמים נזק שלם, ומכאן היינו באים ללמוד את חיובם ברשות הרבים. אמנם עונה על כך התורה בהוכחה מהפסוק ובער בשדה אחר, שמלכתחילה אין כל חיוב של שן ורגל אלא ברשות הניזק ולא ברשות הרבים.

אלא שמקשים התוס', קושי שברור לנו כי מלכתחילה יש עליו תשובה (שאלת אף על גב). ולכאורה יכולנו לפרוך ולומר, שכל הקל וחומר אינו נכון, באשר מאחר ושן ורגל מיעטה התורה בשמירתם, אינם חמור, וכל הלימוד כלל אינו מתחיל.

לימוד שני שיש בפרק כיצד הרגל הוא לחייב את הקרן ברשות הרבים בקל וחומר, שהרי שן ורגל ברשות הניזק משלמים נזק שלם, והם החמור, ואעפ"כ ברשות הרבים פטורים, הרי נקל על הקרן הקלה, שאינה חייבת ברשות הניזק אלא חצי נזק, נפטור אותה לגמרי ברשות הרבים. ועונים על כך מדיוק בפסוק: "ומכרו את השור החי, וחצו את כספו, וגם את המת - יחצון", שהרי המילה יחצון האחרונה מיותרת, ובאה ללמדנו, כי יש חיוב גם ברשות הרבים. וגם כאן עם אותה סברא, שעד שאומרים אנו כי השן ורגל הם החמורים, יכולנו לפרוך את הקל וחומר, עם זה ששמירתן מועטה, ולכן אינם חמורים, וכל הקל וחומר היה נופל.

מתרצים התוס' בשני אפנים, ויש להתבונן באופן התירוץ

[אחד הכלים החזקים ביותר בלומדות הוא שמלכתחילה אנו שוללים את עצם השאלה. וכאן מילות המפתח הינן "דאין שייך להקשות" וזו התשובה הראשונה, כי בפרק כיצד הרגל דן על גובה התשלום, ואילו כאן הוא דן בעניין צורת השמירה. ומאחר ואלו שני עניינים שונים, הרי מה שאנו מנסים לומר כי השן והרגל הינם קלים ולא חמורים נדרש שיהיה באותו העניין, ולא בעניין אחר לחלוטין.

ואכן מילות המפתח הללו מצויות בעוד פעמים בתוס'. וסברא זו הינה לא רק לגבי להקשות, אלא קיימת עוד דאין שייך לומר, או שאין שייך לתרץ/ ליישב/ למיתני/ להעמיד/ ללמוד / לפרש" וכן כמו כאן להקשות. ובאופן המורחב זה מופיע עשרות פעמים בתוס'.

הכלי הנוסף, שכל מה שהקשינו הוא מאחר והלכנו עם הכלל שהתורה מיעטה שמירתן, וממילא היה מקום לפרוך. אלא שמלכתחילה כלל זה אינו מוסכם על הכל. שהרי רבי אליעזר בן יעקב סובר בברייתא לעיל, שמאחר ושמרו שמירה מועטה, אפילו במועד הוא פטור, ולא רק בתם. ולכן כל הלימוד שרק בשן ורגל מיעטה התורה בשמירתן כלל אינו קיים. ונמצא

התוס' בו זמנית כותבים קושיה חזקה והקטנתה

[מילות המפתח "קצת תימה" הינם דבר והיפוכו. שאכן יש כאן דין תמוה, כיצד מועד קל מהתם, בכך שאינו צריך לשמירה מעולה. ולכן באים התוס' ומקטינים זאת, שאין לך בו אלא חידושו. וכפי שביאר בפני יהושע שניבא בהמשך.]

הפני יהושע מבאר את הלשון קצת תימה

"דרכי יהודה דריש לעיל 'ולא ישמרנו - לזה ולא לאחרי' ואף על גב דהאי 'לזה ולא לאחרי' - משמע להדיא לעיל דלמעוטי תם דקרן אתא, וא"כ למאי דס"ד השתא דמועד דשן ורגל, שוה למועד דקרן - לא שייך למעטינהו, מלזה ולא לאחרי, מ"מ משמע להו לתוספות, דכיון דחידוש הוא שחדשה התורה לומר תם - חייב בשמירה פחותה, ומועד - פטור, דמסברא איפכא מסתברא.

וא"כ אין לומר בו אלא חדושו בלבד, במאי דגלי קרא, ולא נילף מיניה בדוכתא אחריתי, כיון דגלי לן קרא ולא ישמרנו - לזה ולא לאחרי, ממילא יש לומר, דאפילו במועד דשן ורגל - ליבעי שמירה מעולה, כפי הסברא מק"ו דתם דקרן, אך לפי שיש מקום לדחות זו הסברא, לכך כתבו תוספות בלשון, קצת תימה."

התורה מיעטה בשמירתם -

ואף על גב דלעיל בפ"ב (דף כה:),

הוה בעי למילף,

דשן ורגל - **חייב** ברשות הרבים **מק"ו** מקרן,

וכן בעי למילף,

למפטר קרן ברה"ר משן ורגל **בק"ו,**

אי לאו קראי,

ולא פרכינן שכן מיעטה בשמירתם;

משום,

דאין שייך להקשות משמירה אתשלומין.

אי נמי,

כר"א בן יעקב,

דאמר **אחד** תם **ואחד** מועד,

סגי ליה בשמירה פחותה.

הגמרא מנסה להעמיד את משנתנו כרבי מאיר

מאחר ומשנתנו דנה בצאן, שהוא מועד בשן ורגל, ופטרה אף שרק נעל בפניה כראוי, כלומר שמירה מועטה, ביררנו כשיטת איזה תנא היא משנתנו. ניסה רב מני בר פטיש להביא ראיה ממשנה לעיל, המתארת שמירה מועטה, והעמיד כרבי יהודה, שאף במועד פטור, שהתורה אמרה שהחיוב הוא רק במציאות של ולא ישמרנו בעליו, ואילו כאן הרי הוא שמור.

ואילו במבט ראשון ראינו כי לא ניתן להעמיד את המשנה כרבי מאיר, שלומר אחד תם ואחד מועד - חייב. הרצון לנסות להעמיד את המשנה כרבי מאיר הוא מכיוון שסתם משנה היא כרבי מאיר. ועל כן באה הגמרא ואומרת כי מאחר ומדובר רק בנוקי שן ורגל, מלכתחילה באלו החיוב מופחת. "אפילו תימא ר"מ, שאני שן ורגל, דהתורה מיעטה בשמירתן, דאמר

ההסתכלות שאנו מחשיבים דבר ונותנים לו דין אחר [ההבדל בין מה שנראה לנו ובין החשיבה הדינית, קשורה למילת המפתח "חשיב". כי אם בתחילה חשבנו שיש שלוש דרגות כיסוי. פשוט מרובה ואטימה. הרי גדר החשיב יכול להעלות או להוריד את גדר הביניים. בתחילה ביארנו כי כל כיסוי מעולה, יש לו דין של אטום. וברש"י ביארנו גם על ידי חשיב, כי המעולה חשוב כפשוט, ודינו לא משתנה בריבוי הכיסוי, אלא מבחינה דינית ממשיך הוא להיות כשמירה מועטה].

תירוץ השני אינו קשור למציאות, אלא מה דרשה התורה

[בחינה דינית נוספת, היא שאין אנו מסתכלים על ה"חפצא" סוג הכיסוי, אלא על ה"גברא", מה דרשה ממנו התורה לתקן. התורה רק דרשה ממנו שיחזיר למצבו הקודם. ויש לנו סברא חזקה, שכאילו הדבר ברור מאליו, ומילת המפתח הינה - "מסתמא" (שמופיעה קרוב לחמש מאות פעמים בתוס', שהסברא הברורה - חשובה היא). ואם כן אף כאן ברור לנו, שלא החמירה עליו התורה, שאם פתח בור בכיסוי פשוט, שהוא יצטרך כעת להמציא כיסוי מעולה או לגמרי לסותמו. אלא מאחר וכבר קיים כיסוי, ובקל ניתן לכסותו, הרי באה התורה ודרשה ממנו רק שיחזיר את הדבר לקדמותו.]

עד דעביד כעין וביער -

אף על גב דבריש מכילתין (דף ג.),
דרשינן מיניה אזלא ממילא,
מ"מ מדלא כתיב ובערה,
ש"מ, דאאדם - **נמי קאי**.

הגמרא דייקא להקל עליו בנוקי שן, בשמירה פחותה
לאחר שנאמר "ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן. ואלו הן: בור, ואש, שן, ורגל". ביארה הגמרא מה השמירה הפחותה אצל שן. דכתיב "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה, ובער בשדה אחר". ומדייקת הגמרא עד דעביד כעין "ובער", שיפשע בשמירתה, והרי הוא כאילו האכילה בידים משדה אחר, אבל אם שמר, ואפילו מעט, אינו חייב על נזקי שן.

מקשים התוס', שלכאורה דרשה זו כבר תפוסה

הגמרא מדייקת בתחילת המסכת, שיש צורך להוסיף פרט לפסוק של ושלח את הפסוק של וביער, על מנת שנלמד שני דינים ברגל. לא רק שהוא עצמו שלח אותה, לא על מנת ללמדנו על עצם השן או הרגל, אלא לא רק שהוא שלח שלוחי, וההיזק היה מעצם השילוח, שזו פעולה ממשית של היזק, אלא אפילו שאולא ממילא, כלומר הלכה מעצמה, והחמירו שישלם גם על היזק זה.

מדייקים התוס' כי במעלה וביער, מרומזים שני הדינים [מילות המפתח "דרשינן מיניה / מינה" מופיעות בתוס' למעלה משבעים פעמים. וכאן מדובר שמאחר

שהתירוץ השני עסוק שיש שני אנשים שונים, ואחד בכלל חלוק על יסוד הכלל שממנו הינך מקשה.]

הא כסהו פטור -

וא"ת,
ודלמא בכסוי מעולה הרבה קאמר.
וכ"ת למה לי קרא,
דסד"א עד דטאים ליה כדאמר לעיל (דף נ.).
וי"ל,
דפשיטא ליה דכסוי מעולה - **כטאים ליה חשיב**.

אי נמי,
השוה הכתוב הכורה לפותח,
ופותח - **שמצאו** מכוסה **בכיסוי כעין שמירה פחותה**,
מסתמא לא החמירה עליו,
לכסותו בכיסוי מעולה יותר מן הראשון,
ולא אמר הכתוב ולא יכסנו **אלא בכסוי הראשון**,
ואפותח ואכורה - קאי בשוה.
ובקונטרס משמע,
דכל כיסוי,
עד דטאים ליה - **חשיב כשמירה פחותה**.

מידת הכיסוי הפוטרת בבור

הגמרא לומדת, כיצד מיעוט שמירה מועיל. "דאמר ר' אלעזר, ואמרי לה במתניתא תנא: ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן, ואלו הן: בור ואש, שן ורגל". ודייקו לגבי הבור, במה זה נקרא מיעוט. "בור, דכתיב: כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, הא כסהו - פטור"; כלומר, אין אנו מחמירים עליו שיאטום כליל את הבור, או שייקח כיסוי טוב יותר, אלא עצם המציאות כי הבור מכוסה לבדה פוטרת אותו.

מקשים התוס' מהיכן אנו למדים דיוק זה, ואולי נדרש להחמיר?

מקשים התוס' מסברא, "ודלמא". עד שהינך בא להקל וללמוד שלא יכסנו בא להקל, וכי מדוע שלא אלמד בכיוון ההפוך ואצריך שמירה מעולה, כגון בכיסוי מעולה. ויש לחזק את הסברא, שהרי הגמרא לעיל מדייקת, שמאחר ושני העניינים של כי יפתח וכי יכרה בעניין הבור הינם באותו הפסוק, הרי על מנת לסלק את מה שיצר בעת שכרה את הבור, היה לנו מקום לחשוב, שהוא נדרש לסותמו ולאטמו, ולא דווקא שיועיל רק כיסוי. כלומר, אכן קיימת סברא כזאת. ומתרצים שמאחר והתורה אינה מכריחה אותו שהוא נדרש לאטום, הרי אין אלו שלוש דרגות של כיסוי שאינו מעולה, כיסוי מעולה ואטימה, אלא שאנו מתייחסים לכיסוי המעולה שהוא בדוגמת אטום. ומהחשבה זו, הרי כמו שלא החמירה לאטום ב"פועל" ממש, כך אין צורך להחמיר לאטום ב"כוח", שהרי כיסוי מעולה נחשב עבורנו כדרגה של אטימה, סתימה בעפר. וההסתכלות שיש שתי דרגות, אלא שבה אנו מחלישים את הכיסוי המעולה שהוא נשאר שמירה פחותה, גם מובא. כפי שגם בסוף דבריהם אומרים התוס', כי לרש"י כל עוד לא אטם, הרי מבחינתו זו שמירה מועטה.

וי"ל,

דהכי קאמר,

כיון דלמסתר קאי,

שהבעלים מצווין לסותרו, שלא יפול על בני אדם,

ס"ד דכל הקודם במצוה - זכה,

ואין לזה להניח מלסתור, בשביל בהמת חבירו,

ובדיני שמים - נמי לא ליחייב,

קמ"ל.

אי נמי,

כלומר **למסתר ולמיפל - קאי.**

[ועיין תוס' סנהדרין עז. ד"ה בנזקין].

הגמרא דייקה על חיובים שהם רק בדיני שמים, ולא

בדיני אדם

התוס' דנים על הדבר הראשון שמנתה הגמרא על החיוב בדיני שמים ולא בדיני אדם. ומאחר ופורץ את הגדר יש שני מצבים של גדר, כותל בריא וכותל רעוע. ומתחילה היתה הגמרא בטוחה שמדובר בכותל בריא, ולכן התפלגה, והרי כאן זה חיוב ברור, אף בדיני אדם, שהרי הזיק את הכותל. ולכן מעמידה הגמרא שמלכתחילה היה זה כותל רעוע, שצפוי היה מעצמו ליהרס, ונמצא כי במעשהו לא שינה מתוצאה שהיתה צפויה, וכאילו אומר לו, שכותל רעוע הרסתי לך, ולכן לא ניתן לחייבו בדיני אדם, אבל כן בדיני שמים.

"תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו .. אמר מר: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו. ה"ד? אילימא בכותל בריא, בדיני אדם - נמי נייחייב! אלא בכותל רעוע."

על איזה נזק בפורץ גדר דנה הברייתא

במשה של פריצת הגדר בפני בהמת חבירו נוצרים שני אירועים של נזק, הכותל כעת שבור, וכן על כך שהבהמה ברחה. בשעה שדנים אנו על הכותל הבריא, ואומרת הגמרא שמדובר שהיה לו להתחייב בדיני אדם, חייבים אנו לומר, שזה רק על הכותל ששבר. מאחר ומה שהבהמה ברחה ואפילו גרמה נזקים, הרי לא הוא הוציא את הבהמה בפועל החוצה, ולכן נקרא נזק כזה רק "גרמא", ואין על כך חיוב ממוני.

וכן חייבים לומר, כי הנזק בידי אדם כאן מדבר אך ורק על הכותל שהזיק, ולא על תוצאות הנזק האגבי ממה שהבהמה ביצעה. והבנה זו כל כך ברורה, שהתוס' מחזקים זאת שיש אפילו ספרים בהם מלכתחילה נכתב בפירוש על הכותל.

התוס' מנתחים לחוד את שלב ההוה אמינא "אילימא",

וכן את המסקנה "אלא"

התוס' מחלקים, כי בכותל בריא, לכאורה ניתן להכפיל ולומר, שמצד אחד אכן החיוב על הכותל בדיני אדם, אך על הבהמה ניתן לומר שזה מה שנאמר פטור בדיני אדם. אלא שאז לא יתכן שיש בו זמנית שני פסקים. כי לא ניתן לומר פטור בידי אדם, בשעה שיש בו זמנית חיוב אחר.

וכבר דרשנו זאת, הרי כיצד הינך רוצה ללמוד דין נוסף. ומדייקים שאם היה בא ללמדנו רק על הבהמה, היה הפסוק צריך לכתוב בלשון נקיבה, ומאחר והלשון הוא וביער, הרי זה בא ללמדנו שיש כאן שני דינים. ואכן מילות המפתח "נמי קאי" מצויות בתוס' קרוב לארבעים פעמים.]

בתוס' רבינו פרץ מבהיר הדברים

עם היות והתוס' רק הציגו זאת כקושי של שאלה שמלכתחילה תהיה תשובה "אף על גב .. מכל מקום .. שמע מינה", והקטנת עוצמת השאלה, כי רמזו התוס' שתשובתה בצידה. הרי בתוס' רבינו פרץ הציגו זאת כשאלה ממשית עם קושי גדול, תימא. "תימא, הא דרשינן מניה לעיל (דף ג א) אזלא ממילא, וי"ל דאם כן לכתוב ובערה, ומדכתיב ובער ש"מ דאאדם - נמי קאי, עד דעביד כעין ובער, ואבהמה - נמי קאי, דהכי הוי פשטיה דקרא, ושלח בערה ובער, ולכך - משמע נמי אזלא ממילא."

אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב

-

פירוש - **אכותל.**

דאבהמה - ודאי לא מיחייב בפריצת גדר בעלמא.

דאין זה **אלא גרמא בעלמא.**

ויש ספרים שכתוב בהן בהדיא 'אכותל'.

וא"ת,

נהי דחייב אכותל,

נימא 'דפטור' מדיני אדם' - קאי אבהמה.

וי"ל,

דלא שייך למתני פטור מדיני אדם,

אם היה שום חיוב או בבהמה או בכותל.

אבל כשמתרץ בכותל רעוע,

אף על גב **דאין דומה שיתחייב** בדיני שמים,

על הכותל שהוא רעוע כל כך,

שיפול ברוח מצויה או אפילו ברוח שאינה מצויה,

מ"מ שייך למתני חייב בדיני שמים,

כיון שיש דבר שהוא חייב בו, כגון הבהמה.

והשתא א"ש,

דנקט בפני בהמת חבירו,

ולא נקט הפורץ גדר של חבירו,

דאכותל - לא מיחייב, כדפרישית.

והא דקאמר לקמן,

מהו דתימא,

דכיון דלמסתר קאי - מאי קעביד,

משמע,

דחייב בידי שמים - קאי נמי אכותל.

שסוף חמה או צינה לבא או ארי - **חייב**,
אבל התם מיירי,
שכפתו במקום שהיה **ולא הזיזו ממקומו**.
ולא הוי מצמצם,
הואיל והחמה והצינה והארי - **אין עליו בשעת כפיתה**.

וההיא דאשקיל עליה בדקא דמיא,
אפילו כפתו והביאו שם, ואח"כ אשקיל - פטור,
דדמי לזורק חץ ותריס בידו,
דאפילו קדם הוא ונטלו - פטור.

וא"ת,
ההיא דהשיך בו את הנחש דפטור,
למ"ד מעצמו הוא מקיא,
אמאי פטור,

לפי מה שפירשתי,
בשמעתין דפי פרה (דף כג:),
ששם ידו לתוך פיו והשיך,
ליחייב משום אשו,
דודאי הנחש יזיק האדם.

וי"ל,
דשאני התם, **שאינ הארס עדיין בעולם.**

**הגמרא המעמידה מי כל הפטור בידי אדם הוא שההיזק
נפעל כשהרוח לא היתה מצויה**

הגמרא הביאה ברייתא "תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה
דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים."
והדוגמא השניה הינה "והכופף קמתו של חבירו בפני
הדליקה". ומבארת הגמרא שאם האש היתה מגיעה ברוח
מצויה, לא ניתן לומר כן, מאחר והיה עליו להתחייב בדיני
אדם.

**רק שתי הפעולות יחדיו כפיתה והבאה פועלות את
מעשה ההיזק**

ונביא את דברי התוס' כפי שביאר רא"ה בשיטה מקובצת
"מקשו בתוספות, כיון דמחייבינן בדמטיא ליה ברוח מצויה -
שמעינן מינה דכי מקרב הקמה אצל האש, דינו כמקרב האש
אצל הקמה. וכיון דכן, תמיהא מילתא הא דאמר במסכת
סנהדרין, כפתו בחמה ומת וכו', ואמאי? לא הוי ככופף קמתו
של חבירו לפני הדליקה ומטיא ליה ברוח מצויה דמחייב.

ותירצו, דהתם שלא שנהו ממקומו, אלא שכפתו באותו
מקום עצמו שהיה עומד. וכיון שכן, לא קרבו כלל אצל הנזק,
אלא דהוה ליה מצמצם, שלא הניחו לברוח. ומצמצם - לא
מיחייב, אלא בשכבר הגיע, כגון כפתו בחמה או בצינה, שכבר
היתה שם החמה או הצנה. אבל בשעדיין לא הגיע הסוף כגון
סוף חמה סוף צנה לבא, בהא - ודאי מצמצם פטור, הילכך
מי שהיה במקום שחמה וצנה לא סופן לבא, ובא אחד ונטלו
משם, והביאו במקום שסוף חמה סוף צנה לבא, וכפתו - חייב."

הסוגיא של בדקא דמיא - שם הפטור הוא מכיוון אחר
ראשית נביא את גוף הסוגייה בסנהדרין עז, ב "אמר רב
פפא: האי מאן דכפתיה לחבריה, ואשקיל עליה בידקא דמיא

בניגוד לכך בדיון על כותל רעוע, עם היות ועל הכותל אינו
מתחייב אפילו לא בדיני שמיים, ניתן כן לומר חייב בדיני
שמיים, על דבר שיש בו חיוב כמו הבהמה. ומביאים על כך
ראייה בחשבון שהדיון אינו על הפורץ גדר של חבירו, שבו
העיקר הוא עצם הכותל, אלא הדגש הוא בפני בהמת חבירו,
כי רק מציאות הבהמה היא שיוצרת את החיוב.

דיוק התוס' שלשון הגמרא מתלבשת עם הסברא

[מילות המפתח "השתא אתי שפיר" או כאן בראשי
תיבות "השתא א"ש" מופיעות למעלה ממאה פעמים
בתוס'. וכאן מוסיף שהאתי שפיר הוא על הצד החיובי
"דנקט", וכן אי כתיבת הצד הלא נכון "ולא נקט", מאחר
והלשון בא להוכיח כי דנים אנו על הבהמה, ולכן לשון
הברייתא מתלבשת לנו היטב עם הסברא, ואף מגוף
הלשון - זה עצמו ההוכחה. כי הדיוק והסברא ירדו
כרוכים יחדיו].

**מקשים התוס' מקושיית הגמרא בהמשך על ברייתא זו,
לכאורה זה מדובר רק על הכותל**

בעמוד הבא מקשה הגמרא, היות והכותל הרעוע ממילא
עומד להיסתר, היתה סברה שלא תהיה אפילו עילה לחיוב
בדיני שמיים. וזה בדיוק מה שמחדשת הברייתא ואומרת לנו.

הכוונה על כך מבארים התוס', שעל אף שהחיוב בידי שמים
הוא רק על הבהמה ולא על הכותל, ואיך היה סלקא דעתך
שבגלל שהכותל עומד להיסתר - יפטר על הבהמה?

מכל מקום, אמרה הגמרא, כיון שהבעלים מצווין לסתור
הכותל, כדי שלא יפול על בני אדם, הוה אמינא שכל הקודם
במצוה - זכה, ואין לו להימנע מלסתור בגלל הפסד הבהמה,
ולא יתחייב בדיני שמים, אפילו על הבהמה. ועוד יש לפרש,
ש"למסתריה קאי" היינו שבין כך עומד הכותל ליפול, ואז
הבהמה תצא, והוה אמינא שלכן לא יתחייב הפורץ אף בדיני
שמים, על הפסד הבהמה. והתוס' בסנהדרין הוסיפו עניין נוסף.
"אי נמי, חייב בדיני שמים - קאי נמי אכותל, שנהנה הוא בה
עד שיזדמנו לו פועלים לתקן."

[דף נו עמוד א]

**אילימא דמטיא ליה ברוח מצויה בדיני אדם
נמי ליחייב -**

וא"ת,

**כיון שאין חילוק,
בין מקרב דבר אצל האש,
ובין מקרב האש אצל הדבר,
אמאי אמרינן,**

בפרק כל הנשרפין (סנהדרין דף עז. ושם),
כפתו במקום שסוף חמה או צינה לבא - פטור,
ליחייב למ"ד אשו משום חציו,
וכן כפתו לפני ארי.

וי"ל,

דודאי **אי כפתו והביאו** במקום,

כיון שאם היינו יודעין שהם עדות שקר - משלם, אין שייך למיתני פטור מדיני אדם.

ניתוח הגמרא על השוכר עדי שקר להעיד לטובתו, שהייב אף בדיני אדם

הגמרא לעיל הביאה את הברייתא "תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים." והדוגמא השלישית היתה "השוכר עדי שקר להעיד." וחקרה הגמרא שאם שכרם עבור עצמו, ועל ידי העדות הוא מצליח להוציא ממון חברו לעצמו, הרי הוא נדרש להחזיר את אותו הממון, שהרי קיבלו בגזל ושלא כדין. ודבר זה ניתן יהיה לחייבו בדיני אדם.

התוס' דוחים הבנה אפשרית

מדייקים התוס', שאם כל הפטור היה רק בשל אי הידיעה שלנו שהם דיני שקר, הרי מאחר ואם היינו יודעים כן היה מחוייב, לכן לא ניתן להשתמש בהגדרה של פטור מדיני אדם, שהרי אין כאן כלל גורם של פטור.

ואפילו שהדבר עצמו נכון, אלא שהם אלו עדי שקר שנשכרו בכסף - גם זה אינו יוצר היתר. ולכן דייקו התוס' במילים עדות שקר, על החפצא, שהיא העדות, ולא על הגברא, שהם רק עדי שקר.

הכלי של התוס' הינו לימוד של ב"כוח", אף שב"פועל" אינו קיים

[הסברא הראשונה להקל "משום דלא ידעינן" הינה רק על כך שכרגע ב"פועל" איננו יודעים. אולם עצם המצב שאם היינו יודעין, הרי זה כעין ב"כוח", ומחמת שזאת היתה המציאות, אין אנו יכולים כלל לשנות פטור בידי אדם. ואכן גם במקום אחר בתוס' מובא "אבל אם היינו יודעים" שכל הדין מתהפך.]

אלא לחבריה -

כגון שאין לחבריה מה לשלם,
או שהלך למדינת הים,
או כגון שאין אנו יודעים שהם עדי שקר.

ודוקא שוכר,

אבל אמר - פטור מדיני שמים,
דסבור שלא ישמעו לו.

דאין נראה לומר,

דנקט שוכר,

לאשמועינן דאפילו שוכר פטור מדיני אדם,
שאין זה שום חידוש,

ולקמן, לא עביד צריכותא אלא מדיני שמים.

ועוד,

דבפירקין תנן (דף נט:),

השולח את הבערה ביד חש"ו,

פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים,

[הכופת את חברו, ופינה מקום למים שהיו רצים לכוון אחר, כדי שיבואו עליו] גירי דידיה הוא [חיציו הם] כלומר: כחו הוא, ומיחייב מיתה. והני מילי בכח ראשון, והיינו: מיד כשהופנו המים לעברו של הכפות באו עליו, שהיה שוכב קרוב להם - אבל בכח שני, והיינו שכפתו רחוק מן המים, ולא נפלו עליו המים מיד בצאתם מן המקום, גרמא בעלמא הוא, ופטור.

ומאחר והתוס' קיצרו, ראויים דברי המהר"ם: "התוס' קצרו במקום שהיה להם להאריך. דלא פטר התם אלא כשמת בכח שני, אבל בכח ראשון - הוי כאלו המיתו בידים, ולכך מדמהו לזורק חץ ותריס בידו, אפילו קדם הוא ונטלו - פטור. דטעמא דפטור התם, הוי משום דבשעת זריקת החץ - לא היתה ראוי להמיתו, משום התריס שהיה בידו. א"כ אמאי קא מחייבת אנטילת התריס מידו? בההיא שעתא - לא היה אלא גרמא בעלמא, ולכך פטור.

ה"נ באשקיל עליה בדקא דמיא, ולא היה ראוי למות בכח ראשון אלא בכח שני, שפירש כפתו והביאו לשם ופטור. דאמה מחייבת ליה? אי אשעת הבאה והנחה - בההיא שעתא לא היה ראוי למות, דהא עדיין לא היו המים כאן. ואי אשעת מריצת המים, דאשקיל עליה אח"כ? בההיא שעתא - לא הוה אלא גרמא בעלמא, כיון דלא מת, אלא בכח שני."

ההשוואה עם נשיכת הנחש, שלמרות שבזדאי יפעל את פעולתו, אלא שבשעה שקיבו עדיין לא היה נזק בעולם

בתוס' רבינו פרץ פותחים ביסוד, שעליו תהיה הקושיא. "פירוש, שכך שוה כשמקרב הדבר הניזוק אצל האש כאלו מקרב האש אצל הדבר, דהוא מיחייב ברוח מצויה." וישר עובר לקושיא השניה כאן, מפרק כיצד הרגל. ששם מדובר על מה שמקרב ידו אל פי הנחש, וכיצד אמר שהוא פטור. "ששם ידו של חברו בתוך פי הנחש והשיכו, ואמאי פטור? נהי דמעצמו מקיא, מכל מקום ליחייב משום אשו, דודאי הנחש יקיא הארס, ונמצא שהוא מקרב הניזוק אצל המזיק, וי"ל דלא דמי, דהתם - אין הארס בעולם בההיא שעתא, אבל הכא - שהאש בעולם, לכך מחייב כשמקרב הדבר אצל האש."

כדרכם התוס' לא רק מתרצים את החילוק, אלא דרך החילוק אנו רואים את יסוד הדברים

[כל סתירה יכולה להיות מתורצת על ידי חילוק בבחינת הכא והתם. או כאן "דשאני התם", שמילות המפתח הללו מופיעות קרוב לחמש מאות פעמים בתוס'. אבל לא זאת מטרת התוס', אלא דרך החילוק אנו מבינים מהו באמת הגורם. חייב להיות היזק תחילה לפני שאנחנו מקרבים. אבל עם היות ולאחר מכן יחול היזק, עדיין בשעת הקירוב אין כאן מעשה כלשהו בקירוב על מנת להתחייב.]

ממונא בעי לשלומי -

וכי תימא פטור מדיני אדם,

משום דלא ידעינן שהם עדי שקר,

מ"מ,

הפרק יש על כך משנה מפורשת על שני מצבים שונים. אם הוא שולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן, שאינם אחראים למעשיהם, ובהחלט היה עליו לחשוש לכך. הרי מאחר ואין כאן נזק ישיר, אכן הוא מתחייב רק בדיני שמים. אבל אם שלח ביד הפיקח את הבערה, הרי הפיקח עומד בפני עצמו. ויש לו יכולת החלטה לא להזיק. ואף שהוא מוסר לו ואומר לו, מעצם היותו פקח חל ניתוק בין אמירתו למעשה. והמשלח פטור, כי אין שליח לדבר עבירה. קידושין מב ב. ובשולח ביד חרש שוטה וקטן, בלאו הכי פטור, שהרי אינם בני שליחות.

וזה דיוק התוס', שאם על החרש שוטה וקטן החיוב היה רק בדיני שמים, כל שכן שכאן הפטור הוא גם בעניין דיני שמים. ואם כן משמע שהשולח פטור לגמרי אף בדיני [שמים] - כי שילח ביד פקח.

התוס' באים לשלול נסיון הרחבה

[פעמים רבות קיים בגמרא הלימוד, של "והוא הדין", הבא להרחיב את מה שנאמר מפורשות. אלא שכאן התוס' משלימים דיון שהיה יכול לעלות בבית המדרש לאחר דברי הגמרא, שהביאה רק שוכר עדי שקר. ואולי ניתן להרחיב גם למי שלא שילם להם ממש, אלא רק אמר להם. ובאמירתו נחייב אותו לפחות בדיני שמיים. ואת זה באים התוס' לשלול.

ובמילות המפתח "ודוקא .. אבל". וכן "דאין נראה דנקט שוכר לאשמועינן דאפילו שוכר פטור מדיני אדם", והיינו מסיקים שהאומר יהיה פטור רק בדיני אדם אך יחוייב בדיני שמים. אלא אף מביאים הוכחה ממשנה ומסכמים בצורה חותכת "משמע דשולח (שעניינו אמירה בלבד) - פטור אף מדיני שמים."]

פשיטא אם לא יגיד וכו' -

וא"ת,

**ה"מ כשעבר על שבועתו,
כדכתיב ושמעה קול אלה.**

וי"ל,

דה"ק קרא,

כשעובר על שבועתו,

בדבר שאם לא יגיד - היה נושא עון,

אז יביא קרבן שבועה,

אבל בלא שבועה - נמי איכא נשיאות עון,

כדמוכח במתניתין,

באחד דיני ממונות (סנהדרין דף לז:).

ודוקא בב"ד,

דכשאוברים אין אנו יודעים להעיד,

שוב אינם יכולין להעיד,

דכיון שהגיד - **שוב אינו חוזר ומגיד,**

והיינו אם לא יגיד דקרא,

אבל חוץ לב"ד - אין לחוש,

שיכול לחזור ולהעיד.

שלח ביד פקח, הפקח - חייב; משמע דשולח - פטור אף מדיני שמים.

השוכר עדי שקרן, שהוא חייב רק בדיני שמים הוא השוכר לחבירו

הגמרא הביאה לעיל ברייתא, על מה שאינו מתחייב בידי אדם. "תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והכלל השלישי הוא השוכר עדי שקר להעיד. הגמרא דחתה שלא ניתן לבאר שמה ששוכר הוא על מנת לקבל את הממון לטובת עצמו, כני אז וודאי היה חייב אף בדיני אדם. והעמידה שמדובר שהוא שהכר את העדים לטובת חבירו.

התוס' מבארים שלושה מצבים בשוכר עדות שקר לחבירו בהם הוא אכן פטור מדיני אדם

בשעה שהוא שוכר את העדי שקר עבור חבירו, הרי הנזק נעשה באופן העקיף של "גרמא", ולא שהוא גזל אותו בידים. המהר"ם מבאר שיש לחלק את הדוגמאות שהתוס' ביארו בשני אופנים. על האופן הראשון והשני עולה השאלה "דאם לא כן, למה לא יחזיר חבריה מה שקבל מהנתבע שלא כדין, מאחר שנתברר דעדי שקר הן, ולכך תירץ שאין לחבריה מה לשלם וכו'". ועל כך ענו שאנו מדברים במצב בו לא ניתן להוציא מהחבר. בין שאין מה להוציא, או שאין ממי להוציא, כגון שהלך למדינת הים.

ועובר המהר"ם לדוגמא האחרונה שנקטו התוס'. "או שאין אנו יודעים ולא נתברר שהן עדי שקר. וכי תימה מאי אתא לאשמועינן דפטור? פשיטא, דהיאך יתחייב? מאחר שאין אנו יודעים שהם עדי שקר וי"ל דאתא לאשמועינן, דאפילו הכי - חייב בדיני שמים". וכאן החידוש הוא מהכיוון השני, שמאחר ואין ידיעה ברורה שאלו הם עדי שקר, הרי אף השוכר פטור מדיני אדם.

ההבדל בין שוכר עדי שקר לאומר להם להעיד שקר

אלא שהתוס' מדייקים ומדגישים, כי כל החומרא הינה שדווקא שילם להם, וממילא יישמעו לו ובוודאות יעידו. ולכן יש כאן חיוב לפחות בדיני שמים. אבל אם היתה כאן מציאות של אומר אמירה בעלמא - פטור מדיני שמים, דאינו סבור שישמעו לו, אבל ליכא למימר דהוא הדין אומר, והא דנקט שוכר לרבותא דאפילו שוכר נמי פטור מדיני אדם.

מדייקים התוס' מדברי הגמרא בהמשך, שאפילו לשוכר לא תהיה יכולת ההתגוננות של הטענה, דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין? שכל טענה זו היתה לפטור רק את השוכר עדי שקר מדיני שמים. אבל אמירה, טענה זו הינה נכונה, לפטור אותו אפילו מדיני שמיים, וברור כי השוכר דינו שונה מהאומר, שהרי כל מה שהגמרא ביארה בהמשך את מה שהבאנו רק הוכיחה כי השוכר וודאי שאינו פטור בדיני שמים.

ההבדל בין לשלוח נזק על ידי מי שאין לו יכולת הכרעה למי שפיקח - מוכיח כי בפיקח כלל אינו מתחייב אף בדיני שמיים

התוס' מוכיחים מהמשך הפרק, כי אף שהוא שולח נזק בידי פיקח - אין עליו כלל חיוב בידי שמים. שהרי בהמשך

- ממילא יוכל לחזור ולהעיד. ומילת המפתח הינה "ודוקא". אמנם התוס' מחדשים ביחס לאחרונים אחרים שקיים גם תנאי שני, שבעצם אמירתם אין אנו יודעים - הרי גם האמירה של האי ידיעה נחשבת אמירה. ואילו יש כאלו הסוברים, כי באמירה איני יודע אין זה נחשב כהגדה, ואין בכך את החסרון של חוזר ומגיד. כי רק אם העיד עדות ממשית, אינו יכול לחזור ולהעיד.]

העושה מלאכה במי חטאת -

עד שלא נתן האפר,

כדתנן במסכת פרה (פ"ד מ"ד),

פרה נפסלת במלאכה - עד שתעשה אפר,

והמלאכה פוסלת במים - עד שישים האפר לתוכה.

ובספרי - יליף מקרא,

יכול אף קדשן,

ת"ל למשמרת למי נדה,

ולא שכבר מי נדה.

עשיית מלאכה במי חטאת - הינה דוגמא נוספת

לפטור בדיני אדם וחיוב בדיני שמים

הגמרא מביאה מקרים נוספים, מעבר לארבעה שמנה רבי יהושע, על מקרה בו יש פטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים. וכאן מדובר שהוא עושה מלאכה במי חטאת, של הפרה האדומה, וכמו שהשתמש בה כמשקולת. ומאחר ומצד אחד הם אכן נפסלו - קיים חיוב, אולם מצד שני זה היוזק שאינו ניכר, שאינו נחשב כהיוזק, ולכן החיוב הוא רק בידי שמים.

התוס' מבארים באיזה שלב בהכנת המים מדובר

קודם קידוש מיירי, שלא נתן עדיין אפר קידוש במים, אבל לאחר שנתן אפר במים - לא פסלו בהו מלאכה, כדתנן במסכת פרה (פ"ד מ"ד) "והמלאכה פוסלת במים עד שיטילו את האפר", ובספרי יליף לה מקרא יכול אף קידשן בכלי, ת"ל (במדבר יט) למשמרת למי נדה, ולא שכבר הם מי נדה.

התוס' מחלקים שני שלבים שדינם שונה

[מאחר ומי החטאת הם המים של הפרה האדומה, יש בהם שני שלבים, ורק בשלב הראשון העושה בהם מלאכה גורם לפסילת המים. היו חייבים התוס' להדגיש את החילוק. והביאו הוכחה הן מהמשנה במסכת פרה והן מדברי הספרי, המדייק זאת מלשון הפסוק.]

פטור מדיני אדם -

בפרק הניזקין (גיטין נג.) **פריך מיניה,**

למ"ד היוזק שאין ניכר - שמיה היוזק.

הבאת הדין על פיסול מי חטאת, הוא רק לשיטת רבי

יוחנן

הגמרא הביאה פרט לארבעה מקרים שהביא רבי יהושע, עוד מקרים בהם הוא פטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים. אחד מהם הוא העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת - פטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים! אלא שעל מנת שיהיה

הגדר בו מתחייבים רק בדיני שמים על אי נתינת עדות לחבירו

הגמרא בעמוד קודם הביאה ברייתא, והכלל הרביעי בו הוא מתחייב רק בדיני שמים, הוא מניעת העדות. "תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, .. , והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו."

הגמרא הקשתה, שהרי אם מדובר בשני עדים, זה ממש חיוב מהתורה, ואסור לו לסרב על נתינת עדות. (ויקרא ה, א) וְנִפְשׁוּ כִּי־תִחַטָּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֶלֶּהָ וְהָיָא יָד אֹרְאָה אֹרְיָע אִם־לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֹנֹו: ותירצה הגמרא שמדובר בעד בודד, שאין בעדותו על מנת לחייב את מי שחברו מבקש שיעיד עליו ממון אלא שבועה. אמנם מאחר ויכול להיות מצב בו יעדיף להודות ולשלם ולא להישבע לשקר, הרי על זה הוא מתחייב בדיני שמים.

מקשים התוס' שהפסוק בכלל מדבר על שבבית דין השביעוהו שיעיד

מקשים התוס' שהגמרא למדה שעל אי מתן עדות הוא עובר על פסוק ואם לא יגיד ונשא עונו. אלא שיש להתקשות, באשר הפסוק בכלל מדבר שהיתה כאן שמיעת אלה, כלומר בית הדין השביע אותו על החובה להעיד. ועל מה שטוען שאינו יודע. ומאחר והוא נשבע לשקר - על כך הוא מחוייב בקורבן.

התוס' מוכיחים מהמשנה בסנהדרין, כי החיוב קיים גם ללא שמשביעוהו אותו

במשנה בסנהדרין מובא כיצד מאיימים על העדים, שיש עליהם חובה להעיד. ואינם יכולים לומר לעצמם מה לנו ולצרה הזאת? ונמצא כי הקורבן הוא רק אם השביעו אותו, אבל החיוב קיים עוד לפני שהשביעוהו. אלא שמדייקים התוס', שמאחר והעדים אומרים שאינם יודעים בבית הדין, שוב לא יוכלו להעיד, אז יש את נשיאת העוון. אבל אם אמרו זאת מחוץ לבית הדין, מאחר ועדיין יש בכוחם להעיד, אין בכך בעיה.

המהר"ם מבהיר את מהלך התוס'

"כשעובר שבועה, בדבר שאפילו בלא שבועה היה נשיאות עון - אז כשהשביעוהו שיגיד, ועבר על שבועתו - חייב קרבן שבועה. אבל כשעבר על השבועה, בענין שלא היה בו נשיאות עון בלא שבועה, אז אפילו שעבר על השבועה - אינו חייב קרבן."

ואחר כך מפרש, ובאיזה אופן הוא דבר שיש בו נשיאות עון בלא שבועה, היינו דוקא כשאומר בב"ד וכו'. ואז אם הב"ד השביעוהו על העדות, ועבר על שבועתו - חייב קרבן שבועה. אבל חוץ לב"ד, אפילו אמרו אין אנו יודעים - אין כאן נשיאות עון, שהרי הוא יכול לחזור ולהעיד, ולכך גם כן אפילו שהשביעוהו חוץ לב"ד על העדות, ועבר על השבועה ואמר שאינו יודע - אינו חייב קרבן שבועה:"

החידוש של התוס' הוא שיש שני תנאים המזונעים ממנו להעיד

[התוס' מבארים, כי מאחר ואמירתו מחוץ לכותלי בית הדין אין לה תוקף, הרי גם אם אומר שאינו יודע

אמר בלשון חריפה, לא רק שברייתא לא כרב, אלא שזה כל כך לא נכון, עד שכפי הנראה לא יעלה על הדעת שאמר זאת בהכרה מלאה, אלא בטח נמנם. ובברייתא שמביא דן על נתינת סם המוות, שפטור מדיני אדם, מכיוון שאין לה רגילות לאוכלו. ואילו פירות רגילה היא לאכול. וענו על כך בני הישיבה מה רב יוכל לענות. שהחידוש הוא על כך שבכל זאת שאינה רגילה לאכול את הרעל, והיא מתחייבת בדיני שמיים. או שמדובר שאין זה סם רגיל, אלא פרי שהוא עבורה סם המוות, ואינה מצליחה להבחין שאינו ראוי לה. והפטור הוא הטענה שהיה יכול לטעון בעל הפירות שהיה לה שלא לאכול.

הדיון לגבי סם המוות - האם יש כאן חידוש משמעותי?

התוס' דוחים כי כל החידוש אינו על עצם הדין בסם המוות, אלא רק בהשוואה לפירות. כי כל היוזק עבור הבהמה למרות רגילותה לאכול, ולמרות טענתו שהיה לה לא לאכול, וודאי שלפחות בדיני שמיים יהיה מחויב. וכל הדיון אינו על עצם חידוש זה, אלא על כך שלמרות שאין לה רגילות לאכול את סם המוות, הרי החיוב ידי שמיים קיים.

התוס' מלמדים אותנו לענות גם תשובה שאינה מוחצת וחותכת

[מצד הקושי שהעלו התוס', הרי בתחילה נאמר "נמי חידוש הוא למיתני, כאמרינן". כלומר בעיני המקשן, לכאורה, כן היה ראוי להכניס גם מקרה זה, שהוא חידוש ביחס לשאר המקומות של פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמיים. ואילו תשובת התוס' כאן רק מחלישה. אמנם בשני אופנים. החלשה ראשונה - "ושמא", והחלשה שניה הינה ביחס לחידוש "אין כל כך".]

כסוי כסיתיה -

וא"ת,

**גלוי וידוע למקום למה נתכוין,
אם לטובה אם לרעה.**

וי"ל,

**דאפילו במתכוין לטובה,
שלא ימהר לשרוף,**

ויוכל להציל בעל הבית בתוך כך,

מ"מ בדיני שמים - חייב,

דאיבעי ליה לאזדהורי,

ולאסוקי אדעתיה שלא יבא לו הפסד בכך.

הדיון של כופף קמת חבירו שמחויב רק בדיני שמיים, אף שהוא עשה כיסוי

הגמרא בעמוד קודם הביאה בברייתא "אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים" והדוגמא השניה היתה "הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה". לאחר מכן הגמרא הראתה שיש עוד דוגמאות רבות, וביארה כי יש חידוש וצריכותא בכל אחד מארבעת המקרים. שהיתה לו טענה להיפטר אף בידי שמיים באומרו וכי יכולתי

דין זה, הרי כל הפטור מדיני אדם, הוא רק לסובר שהיוזק שאינו ניכר - לאו שמייה היוזק.

דברי התוס' הינם, על מנת שלא נאמר, כי הסיבה שרבי יהושע לא הביא מקרה זה, כי הוא סובר כחזקיה

לכאורה היה ניתן לתרץ, כי מה שרבי יהושע אינו מביא דין זה, כי הוא סובר בשיטת חזקיה, שהיוזק שאינו ניכר - כן נחשב להיוזק. ועל מנת לשלול סברא זו, שאכן לא רק שהקשו לחזקיה מכאן, אלא שם חזקיה נדחה, ואכן אנו סוברים להלכה כדברי רבי יוחנן. "מתניב רבי אלעזר: העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים; ואי אמרת היוזק שאינו ניכר שמייה היוזק, בדיני אדם נמי לחייב!" ועם היות ומה שדחו את שיטת חזקיה לא היתה מברייתא זו, לכן הלשון הינה רק פריך מיניה. אבל כן חזקיה איתותב שם.

התוס' אינם סתם מביאים מקורות ממקומות אחרים בש"ס

[כל מטרת ההפנייה למסכת גיטין נועדה על מנת לבאר כאן את המהלך. שלא ניתן לומר, כי מה שרבי יהושע לא כלל מקרה זה, הוא כי הוא סבר כחזקיה. ולכן גופא מכאן לא רק שיש להקשות על חזקיה, אלא שלא ניתן לומר שרבי יהושע סבר כדעה הדחוייה.]

אבל הני אצטריך ליה -

וא"ת,

הנותן סם המות - נמי חידוש הוא למיתני,

כדאמרינן לעיל (דף מז:),

דאפילו סם המות דלא עבידא דאכלה,

חייב בדיני שמים.

ושמא,

אין כל כך חידוש.

הגמרא אכן קיבלה את ההתקפה, שיש מקרים רבים של פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, ובארבעה שנקטה הברייתא יש חידוש מיוחד

הגמרא הביאה משמו של רבי יהושע ארבעה מקרים בהם הוא פטור מדיני אדם, אך חייב בדיני שמים. אלא שהגמרא תוקפת, כי בשעה שיש מנין, הרי הכוונה לומר שרק אלו. ומביאה עוד חמישה מקרים. והמקרה השני שעליו עוד מעט התוס' ידונו הוא "הנותן סם המות בפני בהמת חבירו". מקבלת הגמרא את ההתקפה, ועונה כי אכן יש מקרים רבים, ובוחרת הבנה מחודשת, לגבי הארבע שהביא רבי יהושע. כי בכל אחד מארבעת המקרים שהובאו יש צורך מיוחד להביאם.

בגמרא לעיל רואים אנו, כי יש חידוש בכך שלמרות שהבהמה אינה אוכלת את סם המוות ועדיין מתחייב בדיני שמים

הגמרא לעיל התייחסה למשנה, שאם הוא מכניס פירות לחצר בעל הבית, שלא ברשות והוזקה הבהמה - בעל הפירות חייב. רב צמצם שהנוק הוא רק בהחלקה אך לא באכילה, שיכול בעל הפירות לומר, היה לה לא לאכול. אלא רב ששת

נחשב הדבר לפשיעה אצל הבעלים. מאי טעמא? דאמר ליה הניזק לבעלים: מידע ידעת, דכיון דשבקתה, הנחת את בהמתך בחמה, כל טצדקא תחבולה דאית לה למיעבד, עבדה ונפקא! היא עלולה לעשות הכל כדי לצאת משם כדי להשתחרר מהצער, ואפילו לחתור תחת הכותל. ונמצא שתחילתו וסופו היה בפשיעה.

התוס' מחדשים תוך שהם עוברים מקו מחשבה אחד להפוך ממנו

[ניתן להגדיר את המצב בשלושה אופנים, המצב הראשון תחילתו בפשיעה וסופו באונס, המצב השני כולה פשיעה היא, והמצב השלישי "כולה אונס היא". וכפי שהגמרא אומרת "מהו דתימא: הויא לה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, קמ"ל דכולה פשיעה היא", ואילו בקושייתם הם עוברים למצב השלישי. ובסגנון תוס' דרבינו פרץ. "תימא, דהיה לו לומר רבותא טפי, מהו דתימא כולה אונס, וכגון שנעל בפניה כ"כ שאינה יכולה לצאת אלא בחתירה".

ועל כך מחדשים התוס', שאין לומר כן, אלא שבאים ללמדנו, קא משמע לן, דפושע הוא אצל חתירה. והסיבה לכך, שאין אנו מסתכלים רק על סוג הקיר וסוג החיזוק בהגנה אלא שיש כאן גורם אנושי, הבעל חי המצוי במצוקה, "כל טצדקא דאית לה למיעבד - עבדא ונפקא."]

[דף נו עמוד ב]

פשיטא כיון דאפקוה קיימא לה ברשותיהו לכל מילי -

בהוציאוה לגזלה איירי מתניתין,
כדמוקי לה בירושלמי.

וא"ת,

ומנליה דקיימא ברשותיהו,
אפילו להתחייב על מה שהיא מזקת,

דאהכי קאי,

דקתני ויצאתה והזיקה.

דליכא למימר,

דכי היכי דמסרה לשומר חנם והשואל,

נכנסו תחת בעלים,

ה"ה גזלן,

דדלמא, שומר - הוא דמחייב, אבל גזלן - לא,

דמצינו דברים, שהשומר - חייב, והגזלן - פטור.

שהרי בכחשה בהמה הכחשה דהדרא,

ובפירות שהרקיבו מקצת,

מוכח בהגזל קמא (לקמן ד' צח:),

דגזלן - אומר לו הרי שלך לפניך,

משום דלא חשיב שינוי ולא קנינהו,

ופטור אפילו בפשיעה,

להעלות על דעתי שתגיעה רוח שאינה מצויה. ואף לשיטת רבי יהודה המחייב טמון, הנוסח לשיטת רב אשי שמעשהו היה שהוא רק כיסה את קמת חבירו, עדיין יש בכך חידוש. שיש לו טענה, בכך שהוא מלביש כוונה על מעשהו, ואומר שלמה שהוא כיסה היתה לכך מטרה טובה, שלא ישרף מהר ויוכל בעל הבית להציל בינתיים. ואעפ"כ מחדשת הברייתא, וזה החידוש שיש בה, שהוא כן חייב בדיני שמיים.

התוס' מדייקים על טענתו שהתכוון לטובה

יש שהעירו, שמאחר שטען וכי הייתי יודע שתבוא רוח שאינה מצויה, זו אכן טענה שיש לה מקום להיות נטענת, שהרי האמת היא שלא היה יכול לידע. אבל כאן, כשהוא רוצה לברוח מחמת שהתכוון לטובה, עונים התוס' בבחינת "אז מה, בכל מקרה יש חיוב". שהצלה מועטת - אינה נחשבת כהצלה, ולכן אין בכך תועלת, ואכן חייב אתה בדיני שמיים. ויש שהעמידו, שאם לא היה מטמין - היה מקבל תשלום על שריפה, וכך אינו מקבל. ומאחר וכל הדיון הוא רק על חיוב בידי שמיים, הרי מלכתחילה זה חידוש שהוא יכול לטעון, כי מי שמענישו, יודע את כוונתו. ולפיכך פירשו שבכל מקרה יש לו חיוב.

התוס' מדקדקים לא רק על המעשה, אלא מנתחים את כוונתו, ויכולתו לטעון

[מילת המפתח היא "דאפילו במתכוין" ויש עוד כמה וכמה דוגמאות בהם מציגים התוספות שאפילו יש בכוונתו דבר מסויים. אלא שכאן התשובה הינה לא על עצם הטענה שמתכוון, אלא שעונים לו אף לשיטתו.]

מהו דתימא הויא לה תחלתו בפשיעה וסופו באונס קמ"ל דכולהו פשיעה היא -

קצת קשה,

דה"ל למימר, מהו דתימא כולה אונס הוא,

וכגון שנעל כל כך יפה,

שאינה יכולה לצאת אלא בחתירה,

קמשמע לן דפושע הוא אצל חתירה,

שהניחה בחמה.

הגמרא מדייקת מרבה שלא ניתן לומר תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אלא שהכל רק פשיעה

מדייקת הגמרא להעמיד את דברי רבה לסוף המשנה. דקתני: הניחה בחמה, או שמסרה לחרש שוטה וקטן, ויצתה והזיקה, חייב. ועל כך אמר רבה וחידש שהבעלים חייבים בהניחה בחמה ואפילו חתרה הבהמה והפילה הכותל ויצאה, ואפילו היה הכותל בריא.

לא מיבעיא היכא דלא חתרה אלא שהבהמה פרצה את הדלת, או ודאי הבעלים חייבים, דכולה בפשיעה הוא, שהבעלים היו צריכים לדעת שמחמת צער השמש היא עלולה לפרוץ את הדלת ולצאת. אלא אפילו חתרה מתחת לכותל, נמי הם חייבים.

והחידוש הוא מהו דתימא, הויא ליה תחילתו בפשיעה לגבי פריצת הדלת, וסופו באונס לגבי החתירה, ויפטרו הבעלים. קא משמע לן רבה, דכולה פשיעה היא שגם לגבי החתירה

התוס' מקשים מדוע יתחייבו, ועם היות ולכאורה ניתן להשוות לשומר, הרי יש חילוקים בין גולן לשומר

בתוס' רבינו פרץ מחזקים את השאלה, שאינה רק בבחינת ואם תאמר, אלא ממש שאלת תימא. "תימא, דמהיכא פשיטא ליה דגולן מחויב נמי בנוקי הבהמה, אי משום דמידי דהוה אשומר, דמחייב נמי בנוקי הבהמה, כדאמר לעיל (דף מד ב) מסרה [לשומר] וכו' כולן נכנסו תחת הבעלים, לא דמי גולן לשומר, שהרי יש דברים ששומר חייב וגולן פטור."

דוגמא לכך שאין דיני השומר והגולן שווים, כחש שחוזר

מאחר והגולן יכול לומר לו - הרי שלך לפניך, בשעה שמדובר בכחש שחוזר, כלומר שזה הכחשה זמנית, או פירות שהקנינו מקצתן (כהעמדת רב פפא בגמרא, בפרק הגזול ע"פ) - רואים אנו שהדבר לא הגיע אליו על מנת שיתחייב בכך. משום דלא חשיב שינוי ולא קנינהו, ופטור אפילו בפשיעה, דלא קבל עליו שמירה.

לעומתו השומר, וזה לשון התוס' רבינו פרץ "ואלו שומר - מחייב בזה כמו בזה, והיכא דמחייב בכחש דלא הדר ובהקנינו כולן, היינו כשנעשה בפשיעת השומר - חייב [נמין] בכחש דהדר, ובהקנינו מקצתן, אם נעשה בפשיעה, דכיון דקבל עליו שמירה - למה לא יתחייב בזה כמו בזה? דהא בין בזה ובין בזה (ד)שומר - לא קני בשינוי." התוס' דוחים את הסברא שהשואל יש לו גדר אחר. ואין אומרים בו, כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים, והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגולן.

החיוב אינו מסיבה צדדית שאינם יכולים לקיים השבה, מה שמגביר את השאלה ודורש תשובה חזקה

התוס' מסלקים סברא, שלכאורה לא יוכלו לבצע השבה מלאה, כי הניזק נהיה שותף בבהמה, כי אם היות ושיטה כזאת קיימת בשיטת רבי עקיבא, אך יש לדחות זאת, שזה רק בתם, ואילו שן ואגל שכאן מדובר הוא מועד. והגולו נסוגל לבצע השבה מלאה לנגול, ובמקביל לשלם את הנזק שביצעה לניזק.

אחת ההוכחות החזקות ביותר היא הסברא

[מילות המפתח "דסברא הוא" מופיעות עשרות פעמים בתוס'. והסברא היא שמגדירה את מהות העניין, ועניין זה כל כך חזק, שאפילו שחלק מהמפרטים אינם מושלמים, הרי הדבר הינו פשוט ביותר לגמרא, שכך הוא הדין. כי ההגיון של הברזל יש בו כוחות עצומים, וכידוע שלעיתים הגמרא שואלת בשביל מה הצורך ללמוד מפסוק, והרי סברא היא. וכפי שמצינו, כי כל דין ברכה לפני האכילה הוא מגיע בסופו של דבר מסברא.]

לשון התוס' רבינו פרץ, שהסברא מזוהה שהדבר פשוט ביותר

"דמסברא הוא. דקי"ל לתלמודא [הכי], דפשיטא שכמו שעל הבעלים לשמור בהמתו שלא תזיק לפי שאין שמירתה מוטלת אלא עליהן, כמו כן כל המחזיק בה כגון גולן, כיון שאין עוד מוטל על הבעלים לשומרה [לפי שנגזלה מהם, יש על הגולן

דלא קבל עליו שמירה;

אבל שומר,

כיון שמתחייב בכחשה דלא הדרא,

ובהקניבו כולם אם נעשו בפשיעה,

כמו כן יתחייב בכחשה דהדרא, ובהקניבו מקצתם,

כיון דקבל עליו שמירה,

דלמה לא יתחייב בזה כמו בזה,

שאין השומר קונה בשינוי,

ואפילו שואל,

דקי"ל דאף לשואל שמין,

כדרב כהנא ורב אסי (לעיל דף יא.).

ואין לומר,

דמתחייבי - לפי שאינן יכולין לקיים בה מצות

השבה,

דמשתלם מגופו;

דבשן ורגל איירי מתניתין,

ויש כאן השבה מעליא, כשמחזירים אותה לבעלים.

וי"ל,

דסברא הוא, דגולן נכנס תחת הבעלים,

דכיון שהוציא מרשות בעלים, שהיו חייבין בשמירתה,

ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם,

יש על הגולן לשומרה,

דלענין נזקין - אקרו בעלים, כל מי שבידו לשומרה.

ולא דמי לתפסו ניזק לר"ע (לעיל ד' לו:),

דאפילו שומר חנם אינו על חלק חבירו,

דשותף - אין מתכוין להחזיק רק בשלו,

ואינו בא להוציא חלק חבירו מרשותו כמו גולן.

ועוד,

כיון דגולן - קמה ליה ברשותיה,

גם לענין אונסין - יש לחשב בעלים יותר משותף,

והכי משמע לישנא דקמה ברשותיהו לכל מילי,

דמה שהוא ברשותו,

לכל מילי יש לו להועיל כאן.

התחייבות הלסטים לנוקי הבהמה שהוציאוה, כי זכו בה מגדר גזילה

יש לבאר, שהמשנה אומרת שהלסטים - מלכתחילה התכוונו להוציא את הבהמה לעצמם. הוציאוה ליסטים מהדיר, והלכה והזיקה, הלסטים חייבין על הנזק, מפני שהם קנו לעצמם את הבהמה בקנין גזילה, המחייב אותם לשלם את נזקה. וכך העמיד הירושלמי (פ"ו ה"א) א"ר הושעיה פְּשֵׁהוּצִיאוּהָ לְגוּלָּהּ, או קנו אותה והתחייבו בנוקיה. אַבְּלֵ אִם הוּצִיאוּהָ לְאַבְּדָהּ וְהִלְכָה וְהוֹזִיקָה, הַלִּיסְטִין - פְּטוּרִין:

התוס' מבארים, כי גדרו של המעמיד - חיובו מטעם שן ורגל ולא מטעם אש

מאחר והוא זה שפעל שהבהמה תאכל את קמת חבירו, הוא מתחייב על נזקיה. כדוגמת המדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו. כי החידוש אינו הנר או מה ששייך לחבירו אלא פעולת ההדלקה, שעליה הוא לוקח אחריות מלאה. אמנם לא ניתן לומר שזה מאש, כי האש ברי הזקא, ובכזה ציור היה לו להתחייב אף ברשות הרבים, אלא שלא ניתן לחייב שן ברשות הרבים.

הוכחה על דרך השלילה

[צמד השלבים בהוכחה על דרך השלילה הוא מה ניסינו להוכיח, ושלא ניתן לומר זאת מכיוון שהדבר מגיע לידי חוסר אפשרות לומר כן. ומילות המפתח הינן "אבל אין לפרש .. דאם כן מטעם זה הוה ליה .. ולא משתמע בשום דוכתא .. אפילו", ומסיים בהוכחה שאפילו במקרה כזה, לא ניתן לומר כך.]

מעצם השוואה לסוגיא אחרת, שדינה הפוך, הדברים מתחדדים יותר

התוס' מבארים, כי אם אנו מקרבים אוכל לבהמה, ומתחייבים על כך, יש להבין מדוע כאשר מקרבים סם המוות, הוא פטור, בניגוד לכאן. ומבארים התוס', כי לא ניתן להשוות, ששונה המקרה, ומציעים שתי סיבות להבדל. באוכל רגיל - בוודאי תאכל, וכאן מדובר שלא רק שאינה מתייחסת לכך כאוכל, הרי לא חייב אותה לאכול ולהזיק את עצמה. ובתוס' רבינו פרץ אכן מבהיר זאת שכאן לא ברור ההיזק, בניגוד לאכילה רגילה.

הכישה אמרת לן -

ותחילה היה סובר, **דמעמיד בהמה, היינו שמחזיק בידו האפסר, ומוליכה ממש על הקמה ומעמידה שם,** ולהכי הוה פשיטא שפי.

מעשה הקניין על מנת שיתחייב המעשי נזקי הבהמה

שנינו במשנה: הוציאנה לסטים, לסטים - חייבין. והחידוש הוא לא רק שהוציאנה ועמדה ברשותם, אלא אפילו העמידו את הבהמה על הקמה. ורצתה הגמרא לחדש שהיה מדובר באופן שקמו לה באפה, ועמדו בפניה בכל צד, כך שהיא מעצמה תבחר ללכת לשם. כלומר לא נעשתה כאן פעולה ממשית של עשייה והעמדת הבהמה על הקמה, אלא רק פעולת מניעה, ולכאורה מאחר ולא היה כאן קניין, שהוא פעולה חיובית, ובמה יתחייבו. ויש שהגדירו זאת כגרמא בלבד, שהוא פטור. ולכן אומר אביי לרב יוסף, והרי לימדתנו שהכישה, ורק לכן היא נקנתה עבורו, במי שמעמיד בהמת חבירו, כלומר שכן עשה פעולה חיובית של קניין.

אף במעשה פעוט כמו הכישה - התוצאה נפעלה

מבארים התוס', שבתחילה חשב שממש לקח את הבהמה באפסר, כעין חבל, ועשה פעולה ממשית, ולכן חל החיוב.

לשומרה], אף על פי שלא קנאה קודם שינוי לכל ענין, לענין ניוזקין - מיקרי בעליו מי שבירו לשומרה, כיון שהוציאנה מרשות בעלים, שיהיו חייבים בשמירתה."

התוס' בהשוואה לשותף, מבארים את מהות גדר האחריות

השותף אפילו שבא לתפוס את חלקו - יש בו רק את הגדר החיובי שמבחינתו הוא מעוניין להחזיק בשלו. ואין בו את הגדר השלילי שהוא עוקר את בעלות חבירו. ואילו הגולן, כל בחינתו הינה, שכללות הבהמה - קמה ברשותו, ולכל עניין כולל אונסים.

המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב -

ואף על פי שאין הבהמה שלו,

חייב מטעם שן ורגל,

דאע"ג דכתיב בעירה,

כדידיה חשיבא, הואיל והוא עשה,

כמו מדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו.

אבל אין לפרש,

דמחייב מטעם אש,

דברי הזיקא, והוי כאילו נותן לשם אש;

ואף על גב דפטרינן,

נותן סם המות לפני בהמת חבירו,

שאני התם,

או משום דלא עבידא דאכלה,

או משום דה"ל שלא תאכל,

כדאמר לעיל (דף מז:);

דא"כ מטעם זה - ה"ל להתחייב אפילו ברה"ד,

ולא משתמע בשום דוכתא,

דלחייב ברשות הרבים שן,

אפילו מקרב בהמתו אצל הפירות ומעמידה עליהו.

האופן בו מתחייב על הנזקים של בהמה שאינה שלו

המשנה דנה על כך שהליסטים חייבים על נזקי הבהמה, ומחדשת הגמרא שאין הכוונה שהוציאנה בידיהם ובכך יש קניין משיכה, וממילא מחוייבים על נזקיה, מדובר באופן דקמו לה באפה. עמדו בפניה מכל צד, באופן שהיא לא תוכל ללכת אלא רק לכיוון הקמה, ולאכול ממנה.

וזה חידוש המשנה, שאף באופן כזה, שהם לא עשו כל קנין בבהמה, בכל זאת הם חייבים על הנזקים שתזיק אחרים. כי הא דאמר רבה אמר רב מתנה אמר רב: המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו, שלקח בהמה של ראובן והעמידה על קמת שמעון, חייב לשלם הנזק. וגם כאן העמידה הגמרא שרק קם לה באפה. ולאחר מכן הסיקה הגמרא אמר ליה אביי לרב יוסף: "הכישה" אמרת לן!

ביארת לנו, ש"המעמיד בהמת חבירו", הכונה היא שהכיש אותה במקל, כדי שתלך אל קמת חבירו, ורק אז הוא חייב, אבל אם הוא רק "קם לה באפה" - אינו חייב

ולכן הקשה מהכישה, שהיא פעולה פחות משמעותית על מנת להתחייב שתהיה הבהמה שלו, מחמת מעשה ההכשה במקל. וכך אכן היה גם עם הליסטים.

ההגדרה מה שסברו בהתחלה הינה משמעותית

[מילות המפתח "היה סובר" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס', מאחר וחלק מהותי בסוגיה הוא לראות כיצד הדברים מתקדמים במהלך הסוגיה. ואז גם ברור יותר מה מהלך החידוש בכל פעם].

וליסטים נמי שהכישוה -

לגזולה מיירי,

כדמוקי לה בירושלמי,

ולא חשיב לה מילתא דפשיטא,

כמו שהיה חושב המקשה.

ולא חייש לפרש, למה אין פשיטא,

לפי שקל להבין.

חיוב הלסטים הוא לא על איבוד בהמה, אלא שהבהמה עברה לרשותם על ידי ההכשה, כדוגמת קניין משיכה

אחד מצורות פעולות הקניין הוא על ידי הכישה. כלומר ההכשה במקל היא יוצרת פעולת קניין משיכה בבהמה. ומאחר ויש כאן ליסטים, הרי בשעה שהם לוקחים את הבהמה על מנת לגזולה - הרי נעשית הבהמה שעברה לרשותם, וממילא מתחייבים על כל ההיזקים שלה. ואף שלא פירש, יש להבין כי שונה הדבר מגדרי שומר. והכי נמי מוקי לה בירושלמי, א"ר אושעיא מתניתין - בהוציאה לגזולה, אבל הוציאה לאבדה, הליסטים פטורים, אלמא לא מחייבי הליסטים בנקי הבהמה כשהוציאה, אם לא נתכוונו לגזולה.

לכאורה היה מקום להקשות על אופן קניין גזילה

[בכל הכשה במקל - הרי זה מראה, כי למרות שהבעלים לידה, הוא מוכיח בעלות, בכך שהבהמה נשמעת דווקא לו, ועל כן יש כאן קניין משיכה. אלא כאן שמדובר לא בקניין הרגיל, אלא בקניין גזילה, שאינו לדעת הבעלים, הרי מחדשים לנו, כי כאשר קונה אותה על מנת לגזולה, אין זה שרק העביר אותה למקום חדש בו היא הזיקה, ושייכת עדיין לבעלים הקודמים. והתוס' צמצמו להוכיח כי רק במקרה כזה מדובר. אלא מאחר ויש בדבר זה חידוש, נדרשו להביא ראיה מהירושלמי, שלא הם שיצרו את החידוש על עניין ההעמדה שמדובר שרצו הליסטים לגזולה.]

בההיא הנאה דלא קבעי למיתב ריפתא

לעניא -

משום דעוסק במצוה,

ודוקא בשעה דמתעסק בה,

כגון שוטח לצורכה,

או משום עסק שצריך לה לאבידה,

אבל בשביל שאבידה בביתו,

לא יפטר מלמיתב ריפתא לעניא,

כיון שיכול לקיים שתייהם,

כדמוכח בסוכה (דף כה. ושם),

דלא נפקא לן מקרא,

דעוסק במצוה - פטור מן המצוה,

אלא דוקא היכא שאינו יכול לקיים שתייהם,

וסברא הוא,

דאטו אדם שיש לו תפילין בראשו,

וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו,

יפטר מן המצות.

ועוד,

דבפרק אין בין המודר (נדרים לג:),

אמר דפרוטה דרב יוסף - לא שכיח,

ואי פטרת ליה כל זמן שהאבידה בביתו,

שכיח ושכיח הוא.

פסק ר"ח וה"ג,

דהלכה כרב יוסף,

משום דאמרינן באין בין המודר (שם),

דכ"ע אית להו פרוטה דרב יוסף,

ואפילו מאן דשרי למודר להחזיר אבידה,

לא שרי,

אלא משום דפרוטה דרב יוסף - לא שכיח.

ואומר ר"י,

דאינה ראייה כלל.

דגם רבה מודה לרב יוסף,

דעוסק במצוה פטור מן המצוה,

אלא דס"ל דלא נעשה שומר שכר בכך,

ומ"מ הוא נהנה,

לכך אסור למודר,

אבל לא הוה שומר שכר.

ואין לדקדק נמי בשמעתין,

דהלכה כרב יוסף,

דמשני רב יוסף לעולם בגינתו המשתמרת,

וקמ"ל דלא בעינן דעת בעלים כדרכי אלעזר,

והכי - מוקי לה סוגיא דאלו מציאות,

(ב"מ לא. ושם כס. ד"ה והוי),

כי נראה **דרבה קבלה מרב יוסף,**

דקרא כדר"א אתי,

ורבה נמי,

שהיה מדקדק מתחילה דכשומר חנם דמי,

לא משמע ליה קרא, אלא אסמכתא בעלמא,

דהא טעמא,

משום דמאי הנאה קא מטי ליה כדלעיל,

ולא פליגי רבה ורב יוסף אלא בסברא בעלמא,

וה"פ דההיא דאלו מציאות (שם לא.),

אי דמנטרא,

לרבה - כדאית ליה מפשיעה,
 לרב יוסף - כדאית ליה מגניבה ואבידה,
פשיטא, דלהא - לא צריך קרא.

ונראה לר"י,

דהלכה כרבה, בכל מקום לגבי רב יוסף,
 בר משדה ענין ומחצה,
 כדאיתא במי שמת (ב"ב ד' קמג:).

ואין לפרש,

דהיינו דוקא בבבא בתרא,

כמו שיש מפרשים,

מדאמר במי שאחזו (גיטין ד' עד: ושם),
 ותסברא, והא - קי"ל כרבה,
 ובהא - אין הלכה כרשב"ג,

ואין לומר,

דשמא, בההיא מילתא - קיימא לן דהלכה כרבה,

דהוה ליה למימר,

והא קי"ל בהא - הלכתא כרבה כדאמר,
 ובהא - אין הלכה כרשב"ג.

ועוד,

דבפרק המפקיד (ב"מ מג.),

גבי מפקיד מעות אצל שולחני,

מותרים - ישתמש בהן,

(צרורים - לא ישתמש בהן),

לפיכך אם **אבדו - חייב באחריותם,**

קאמר רב נחמן דקי"ל כוותיה בדיני,

נאנסו - לא,

דמשום שהתירו לו חכמים להשתמש בהן,

אינו נעשה רק שומר שכר;

א"כ באלו מציאות (שם דף כט.),

גבי מה יהא בדמים,

רבי טרפון אומר - ישתמש בהן,

לפיכך, אם אבדו - חייב באחריותן,

לא הוי אלא ש"ש,

כמו שאמר שם לרבה.

ואין לומר,

דהתם - מודה רב נחמן דחייב באונסין,

משום היתר תשמיש,

משום דבלאו הכי היה שומר שכר,

שהיה שומר אבידה,

דאין זה סברא,

דמשום שני סברות,

דפטור מלמיתב ריפתא לעניא.

ועוד,

דמותר להשתמש,

לא יעשה בשביל כך שואל,

אלא ש"ש בעלמא.

ועוד יש להביא ראיה, דהלכתא כרבה,

מדמוקי סתמא דגמרא,

מתניתין דהאומנין (ב"מ דף פ:),

הלוהו על המשכון - שומר שכר,

מחזורתא דלא כרבי אליעזר,

דאמר במלוה חבירו על המשכון ואבד,

ישבע וישול מעותיו,

ולרב יוסף,

הו"מ לאוקמה אפילו כרבי אליעזר,

דלמסקנא מוקי כולהו אליביה,

ופלוגתייהו במלוה צריך למשכון,

אי מצוה קעביד אי לא,

פירוש שצריך למשכון להשתמש בו,

ופוחת לו והולך מהלואתו,

כך פירש התם בקונטרס,

וא"כ הוה מצי לאוקמה מתניתין,

באין צריך למשכון,

דכ"ע

[דף נו עמוד א]

מצוה קעביד,

ולכן הוי כשומר שכר.

והא דבעי לאוקמא פלוגתייהו בדרבה ורב יוסף,

והוי רבה כרבי אליעזר שהוא שמותי.

ועוד,

קאמר 'לימא דרב יוסף - תנאי היא',

ומסיק דרב יוסף ככולי עלמא,

ומשמע דרבה - ודאי תנאי היא,

ואינו יכול להעמיד דבריו אלא כרבי אליעזר,

ולא כרבי עקיבא,

דאי לרבי עקיבא ודאי הוי שומר שכר;

אי אפשר לומר כן,

דעל כרחך לרבה,

אפילו לרבי עקיבא שומר חנם הוי,

דבאלו מציאות (ב"מ דף כט. ושם),

לרבה - לא הוי לרבי טרפון,

דמתיר להשתמש אלא שומר שכר,

א"כ לר"ע - לא הוי אלא שומר חנם.

לכך נראה,

דרבה לא יעמיד כלל פלוגתייהו בשומר אבידה,

אלא יאמר דלכולי עלמא שומר חנם הוי,

ופלוגתייהו בדשמואל,

דר"ע - אית ליה דשמואל,

להקביל פני רבו ולפדות שבויון, ומתוך קושי זה העמידו, שחייבים לומר, שאם היו טרודים בקיום מצוות סוכה, היו מבטלים מצווה אחרת. ואז אכן בהיותם עסוקים במצווה אחרת, לא דרשו מהם לעזוב את המצווה הראשונה בה הם כבר עסוקים. ואת הסברא שמי שיכול לקיים את שתי המצוות יחדיו - לא יוכל להתבטל, גם שם בתוס' הביאו "ותימה, אם יכולין לקיים שניהם - אמאי פטורין? דאטו אדם שיש לו יציאת בבגדו ותפילין בראשו, מי מיפטר בכך משאר מצוות?"

הוכחה מנדרים שלא ניתן להעמיד שפרוטה דרב יוסף היא בשעה שהאבידה בביתו ולא מתעסק בה

עצם היות האבידה בביתו הינו דבר שכיח, בעוד הגמרא בנדרים לומדת להתיר להשיב אבידת מודר, מאחר ואינו שכיח. המשנה שם לומדת כי "המודר הנאה מחבירו - שוקל לו את שקלו, ופורע את חובו, ומחזיר לו את אבידתו." ובגמרא דנו וכי אינו מרוויח מזה שבשעה שמשיב לו את האבידה הרי הוא כעוסק במצווה, ועל כך תירצו שמציאות בה שבדיוק בשעה שהוא משיב לו את האבידה, שזה זמן קצר ביותר יגיע עני, ואז יפטר מלשלם לו - זה לא מצוי. ואם על עצם השמירה הוא כבר פטור מכלל העניינם הבאים לביתו - אכן מציאות כזו בהחלט שכיחה, שיהיה לאדם אבידה.

ומתוך כך מגיעים התוס' (בסוכה שהביאו את הגמרא בנדרים) למסקנה. "ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני, אם כן שכיחא היא. אלא ודאי - לא מפטר, אלא בשעה שהוא עוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוחטה לצורכה, או בהמה שנותן לה מזונות. דלא שכיחא שבאותה שעה, יבא עני לשאול ממנו."

התוס' מביאים את פסק רבינו חננאל ובעל הלכות גדולות כי ההלכה כרב יוסף, ודוחים

על מנת לפסוק הלכה, יש להבין את הטעם. כי בביאור אחר של כל המהלך, הרי כל ההוכחה בטילה. רבינו חננאל ובעל הלכות גדולות, ביארו כי מהסוגיא בנדרים משמע שאין חלוקים על עצם הדין של פרוטה דרב יוסף. אלא המתיר להשיב את האבידה, אומר כי מאחר ואין זה שכיח, שיבוא העני בדיוק בעת ההשבה - לכן התירו.

אלא שיש לדחות זאת. כי על עצם המושג שבשעה שמתעסק באבידה הוא פטור באותה שעה להשיב, וודאי שרבה עצמו כלל לא יחלוק. אבל על תשלום זעום זה, שכמעט ואינו מגיע למציאות, לדעתו כלל אין לחייבו שבשל כך יעשה לשומר שכר. ואפילו אם נאמר שיש כאן גדר הנאה כלשהו, הרי זו סיבה למנוע מהמודר שהוא גדר איסורי, שמספיק מעט איסור על מנת שלא יעשה כן. אבל כאן הדיון הוא ממוני, ואף שיש לזה שם של פרוטה, הרי זו אינה סיבה להתחייב להיות שומר שכר.

מילות התוס' בשעה שבאים לשלול הינן מרתקות, ומתארות תהליך דחייה

[התוס' יוצאים מנקודה, שיש להבין מה שנאמר דכולי עלמא אית להו פרוטה דרב יוסף, שאכן רבה יודה על מציאות זו. ואולי אף יקבל זאת לדין, אלא שיש לצמצם שגדרו הוא רק מצד האיסור. ולכן הלשון היא חריפה "דאינה ראייה כלל". ועם היות ויש בה גדר

אבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי,

ור"א לית ליה דשמואל,

ורב יוסף נמי כי מוקי פלוגתייהו בדשמואל,

לא קאי רבי אליעזר כוותיה,

שהוא פוטר את המלוה באבדה אף מדמי המשכון,

ולכך מוקי פלוגתייהו בשומר אבידה,

והוי כר"ע,

וקאמר לימא דרב יוסף תנאי היא,

דרבה - ודאי לאו תנאי,

דמוקי פלוגתייהו בדשמואל,

ומסיק דכולי עלמא אית להו דרב יוסף כו'.

והא דתנן בשבועות (דף מג. ושם),

סלע הליתני עליו ושתיים היה שוה,

דמשמע שחייב לשלם המשכון כשאבד,

מיירי שאבד בפשיעה לרבה, דאמר שומר חנם הוי.

מהלוקת רבה ורב יוסף בדינו של שומר אבידה

המוצא אבידה, עד ששיבנו לבעלים, חייב הוא להכניסה לביתו ולשומרה. ונחלקו אמוראים איזה סוג שומר הוא. רבה למד שהוא כשומר חנם, שהרי לא מקבל על כך כלל הנאה, וממילא לא ניתן להכלילו בגדר של שומר שכר. ואילו רב יוסף סבר כי דינו כשומר שכר, שאם יבוא עני בהיותו עסוק במצווה, הרי הוא פטור מלעשות מצווה אחרת, ואז לא יידרש ליתן לעני לחם, וכנגד הנאה זו הוא שומר שכר. ויש שפירשו שיטתו, כי מאחר והתורה שיעבדה אותו בעל כורחו להיות שומר, בניגוד לשומר חנם, שהוא יכול לטרב לשמור.

התוס' מחדשים, שרק כאשר עסוק בשמירת המצווה הוא נפטר מלעשות מצווה אחרת

מדייקים התוס', כי הפטור של רב יוסף של עוסק במצווה הוא רק בשעת עיסוקו באבידה. ומביאים דוגמא, שאם היה צריך להתעסק בה, כגון לשטוח את הטלית, הרי בשעה זו הוא כבר תפוס במצוות הבורא, ולכן אינו יכול להתפצל לשניים, ויהיה פטור מנתנת הלחם לעני. ובאים לשלול, כי עצם שמירת האבידה אצלו, מאחר ואיננה דורשת ממנו הקצאת זמן, הרי הוא יכול לקיים את שתיהם, ולכן כן יוכל ליתן לחם לעני.

הוכחת התוס' להגדרה זו היא הן מגמרא מפורשת והן מסברא

התוס' מוכיחים, כי כל הפטור הוא רק בשעה שאינו יכול לקיים את שתי המצוות יחדיו. באשר המשנה לומדת שם "שלוחי מצוה - פטורין מן הסוכה. חולין ומשמשיהן - פטורין מן הסוכה. אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה." ומדייקת הגמרא למצוא פסוק מהתורה על כך "מנא הני מילי? דתנו רבנן: בשבתך בביתך - פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך - פרט לחתן." כלומר, מאחר ובהליכה זו הוא כבר מקיים מצווה, אין לו לטרוח לקיים גם את מצוות הסוכה.

ובתוס' שם גם הקשו, האם מאחר ויש מציאות בה יכולים לקיים את שתי המצוות מדוע שיהיו פטורים? והביאו כי הדוגמא להולכים בדבר מצוה - הינה כגון ללמוד תורה או

ומי בגלל שממילא היה שומר שכר, התוספת של פרוטה גרב יוסף לא תהפוך את דינו לשואל

התוס' מביאים ראייה נוספת מפרק המפקיד. מאחר ושולחני המקבל מעות המותרות רשאי להשתמש בהם, הרי הוא הופך להיות שומר שכר. אבל אינו נכנס לגדר של שואל המחוייב באונסים, וכך פוסק רב נחמן שאנו פוסקים כמותו בדיני. התוס' באלו מציאות מביאים סברא מגוחכת לומר, כי התוספת הקטנה של פרוטה דרב יוסף תשנה את דינו לשואל. "כיון דבשביל היתר תשמיש לבד - לא הוי אלא שומר שכר כרב נחמן, א"כ בשביל שיש לו עוד פרוטה דרב יוסף משום שמירת אבידה - אין סברא שיהא לו דין שואל. דאטו אם מוסיפין שכר לשומר - יהיה לו דין שואל?" אלא הוא נשאר מלכתחילה כשומר שכר, על זכות השימוש.

מקשים שלא ניתן להעמיד כרבה, לא מצד שסובר רבי אליעזר שהוא מבית שמאי, וגם חלוק על רבי עקיבא, אלא מאחר ומעמידים אנו כשמואל, הכל יכול להסתדר

בתוס' באלו מציאות הדברים התבארו היטב: "ושלהי האומנין (לקמן דף פא: ושם) דאמר ר"א - ישבע שאבד המשכון ויטול מעותיו, ר"ע אומר אבד המשכון - אבדו מעותיו. ומוקי מתני' דהלוהו על המשכון שומר שכר, דלא כר"א ומסיק דפליגי בשומר אבידה, וקאמר לימא דרב יוסף תנאי היא. ופרש"י דרבה - ודאי תנאי היא, דלא מצי סבר כר"ע, אם כן משמע דאין הלכה כרבה, דהוי כר"א - דשמותי הוא, וגם דמתניתי' - לא אתיא כוותיה.

וי"ל, דרבה - ודאי לאו תנאי היא. ואפילו לר"ע משום מצוה - לא הוי שומר שכר. וטעמא דר"ע דאמר אבדו מעותיו כדשמואל, דאפילו בדלא שוי שיעור זוזי - אבדו כל מעותיו, דהוי כאילו פירש שאם יאבד המשכון - שיאבדו מעותיו. ור"א - לית ליה דשמואל. ואפילו שוי שיעור זוזי - לא אבדו מעותיו אלא לרב יוסף, כי נמי מוקי פלוגתייהו בדשמואל לא קאי ר' אליעזר כוותיה, לפי מה שמדמה עתה במסקנא מלוה על המשכון לשומר אבידה, שהוא פוטר את המלוה באבידה - אלמא לא הוי שומר שכר. ומשני דאתי מלתיה דרב יוסף אפי' כר"א, ותדע דלא מצינו למימר דרבה לא מצי סבר כר"ע, דהא בשמעתין משמע דכולהו סברי דרבה, ולר"ע - נמי הוי שומר חנם.

אין להביא ראייה לדחות מהמשנה בשבועות, אלא ניתן להעמידה אף כרבה

המשנה בשבועות מלמדת אותנו, כי אם הלווה על המשכון ואבד המשכון שחייב באבידה מה שהמשכון יתר על החוב - הרי הוא צריך לשלם אם הוא הולך לאיבוד. ומחדשים התוס', שאנו יכולים לומר גם לשיטת רבה שהוא רק שומר חנם, מאחר ומה שאבד היה זה בפשיעה, שאפילו לרבה הוא מתחייב.

דמה שכנגד החוב מפסיד אפילו לא אבד בפשיעה, מטעמא דשמואל ואין זה דוחק, דהכי נמי כי בעי גמרא מעיקרא לאוקמה פלוגתא דר"א ור' עקיבא בדשמואל או בדר' יצחק, ולא היה מדמה לשומר אבידה, צריך נמי לאוקמה מתני' דשבועות, דמיחייב לשלם באבדה מה שהמשכון יתר על החוב, באבדה בפשיעה. דמטעם דשמואל או דר' יצחק - אין לחייב המלוה באבידת המשכון אלא במה שכנגד החוב.

בו הוא "מודה", הרי לעניין שומר שכר, אנו שוללים בכל מכל "אלא דסבירא ליה דלא נעשה שומר שכר".

גם שרב יוסף דחה את דברי רבה בראייה שהביא, אין בכך להוכיח שהלכה כמותו

רבה ורב יוסף דנים על אופן ההשבה, ורב יוסף מצליח לענות לרבה על ראייתו. אך עדיין אין זו הוכחה שהלכה כמותו. רבה מדייק כי בהשבת אבידה נאמר כפל לשון "השב תשיבם", ומנסה לחדש, שלא רק שמשיב לביתו, אלא אפילו לגינתו ולחורבתו. מדייק רבה, שיש להעמיד זאת בגינתו שאינה משתמרת ולחורבתו שאינה משתמרת, שאם לא כן, זה ממש כמו ביתו, ומאחר ודרגה כזו מספיקה, הרי סימן שהוא רק שומר חנם. אלא שרב יוסף דוחק, שלעולם, אכן חייבים אנו שתהיה זאת חורבתו וגינתו המשתמרת. מאחר והדבר חייב להיות שמור, ויש הבדל מביתו, שאנו מוותרים על דעת בעלים. ומביא ראייה לדבריו מרבי אלעזר שדייק מה טעם הקלו בשומר אבידה, שריבתה בו התורה השבות הרבה, ורק בה אין צורך בדעת בעלים.

ועל כך אין ראייה שההלכה היא כרב יוסף, דרבה גופיה הדר ביה כשתירץ לו רב יוסף דקמ"ל דלא בעינן דעת בעלים ומוקי לה בגינתו המשתמרת דהא בקרא שור ושה כתיב ומודה רבה בבעלי חיים דהוי עלייהו שומר שכר דאנקטינהו נגרי ברייתא. כלומר הוא אכן מקבל את עצם הדין של חיוב בגניבה ואבידה, אך רק בגלל שזה בעל חי, ולא כטעמו של רב יוסף, שמדובר בשומר שכר מדין פרוטה דרב יוסף.

הגמרא באלו מציאות (לא, א) מדייקת, כי דעת רבי אלעזר, נשנתה ללא כל חולק. "אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא: אימא: השב - חדא זמנא, תשיבם - תרי זמני? (כלומר כל מילה באה להעלות מחיוב חד פעמי לפעמיים? ועונה לו, כי כבר מהמילה הראשונה שנאמרת בלשון מקור "השב" - כבר יש ריבוי, ותשיבם - בא ללמדנו, את זה שאין צורך כלל בדעת בעלים בזמן ההשבה) - אמר ליה: השב - אפילו מאה פעמים משמע. תשיבם, אין לי אלא לביתו, לגינתו ולחורבתו מנין - תלמוד לומר תשיבם - מכל מקום. היכי דמי? אי דמינטרא - פשיטא, אי דלא מינטרא - אמאי? - לעולם דמינטרא, והא קא משמע לן: דלא בעינן דעת בעלים. וכדרבי אלעזר, דאמר: הכל צריכין דעת בעלים, חוץ מהשבת אבידה, שהתורה ריבתה השבות הרבה." וכאן כל הדיון הוא שנדרשת שמירה, אלא שכל אחד העמיד שרמת השמירה היא לשיטתו, ולרבה די בהשבה שתסלק סכנת פשיעה. ומאחר והויכוח ביניהם אינו על פסוק, אלא רק על סברא, הרי אין בכך ראייה שההלכה היא כרב יוסף. ואף שסתמא כגמרא כדבריו כאן, אלא עדיין ניתן להעמיד זאת גם כרבה.

אנו פוסקים לפי הכלל, מי בכל מקום בו נחלקו רבה ורב יוסף ההלכה כרבה פרט לשלושה חריגים

התוס' מביאים בשם ר"י, שמאחר וכלל נקוט בידינו לפסוק כרבה בכל מקום, הרי זה גם כאן. הגמרא במסכת בבא בתרא מביאה כי ההלכה היא כרב יוסף, כמו שלוש סוגיות שדה ענין ומחצה, ובכל שאר ההלכות, אנו פוסקים כרבה. ובתוס' בגיטין הביאו לשלול את דעת הסובר שכלל זה הוא רק במה שנחלקו בבבא בתרא, אלא ההכרעה כרבה הינה בכל הש"ס כולו. כי אחרת היה נדרש לומר התייחסות לכל סוגיה בנפרד, כמו מי ההלכה.

רבה, שמאחר והחזירה בצהרים, עדין הבעלים לא ידעו מההשבה. ואכן במקרה כזה, מאחר ולא ראוי - הרי הוא חייב באחריותה. ועל כך עונה לו רב יוסף, מהמשך הברייתא, שלעולם הוא חייב עד שיחזירנה.

מדוייקים התוס' שבירייתא זו היא התוספתא, ולכן ממנה הוא מדוייק שהוא שומר שכר

וזה לשון התוספתא ב"מ (מהדורת ליברמן) פ"ב הל' כג. "המוצא בהמת חבירו חייב לטפל בה עד מתי חייב לטפל בה עד שיכניסה לרשותו הכניסה למקום שיראנה לא יטפל בה נגנבה או אבדה חייב באחריותה לעולם חייב באחריותה עד שיכניסנה לרשותו הכניסה לגינתו ולחורבתו ונגנבה או אבדה פטור."

הוכחת התוס' הינה שאין זו ברייתא אחרת

[מילות המפתח "דייק מינה" מצויות כעשרים פעמים בתוס'. וההוכחה שהם מדברים באותו העניין וביאר זאת היטב בתוס' רבינו פרץ: "תימא דילמא חייב בפשיעה קאמר, וי"ל דהיא סיפא דברייתא דלעיל דקתני נגנבה או שנאבדה וכו', ועלה קאמר לעולם הוא חייב."]'

אמר ליה מודינא לך בבעלי חיים דכיון דנקטי להו נגרי ברייתא כו' -

וכגון,

שנגנבה באותו ענין,

שנגרי ברייתא גרמו לה להגנב.

ולעיל,

לא אסיק אדעתיה האי שינויא,

דהשתא מצי למימר,

דנגנבה או שאבדה דלעיל מביתו קאמר.

אי נמי,

הך סיפא - אאבידה דוקא קאי,

שניגרי ברייתא גרמו לה להאבד,

אבל לענין גניבה - פטור,

שאינ גורמין לה ליגנב,

ומשום הכי, ברישא דקתני בהדיא נגנבה,

לא מצי לשנויי הכי.

רבה עונה בחילוק לרב יוסף, שיש הבדל בין גניבה של בעל חי או הפץ

החילוק מצליח להראות, כיצד שתי הדעות יש להם קיום. ושונה הדבר בבעל חי, שמאחר ויש צורך בשמירה יתירה, הרי אף השומר חינוס נדרש להגביר את השמירה, ולכן בהם הוא מחוייב אף על גניבה ואבידה. ועונה לו רבה, כי אכן מודה אני לך, שמאחר והשומר רואה את רגילותה לברוח. ובלשון רש"י "דכיון דנקטו נגרי ברייתא - כיון שראה שמלומדות הן לצאת בעי נטירותא יתירתא, ואפי' הוי שומר חנוס - חייב, אבל שומר אבידה דמטלטלי - פטור מגניבה ואבידה."

לא ממקום שהחזירה -

ואפילו, שומר חנוס - חייב, דפושע הוא.

הדיון הוא כיצד יש להוכיח מהברייתא שמצד אחד הוא חייב באבידה וגניבה, ורק יש להבין על איזה שומר מדובר

הגמרא הביאה את מחלוקתם של רבה ורב יוסף, כיצד יש להתייחס לשומר אבידה. רבה אומר שהוא שומר חינוס, שהרי אינו מקבל שכר על שמירתו. ואילו רב יוסף לומד שבהנאה שבזמן שהוא מטפל באבידה הוא פטור ליתן לחם לעני, הרי הוא שומר שכר. ומביא רב יוסף מברייתא ראייה לטובתו. החזירה (מוצא האבידה) למקום שיראנה (הבעלים) שוב אינו חייב לטפל בה. אולם נגנבה או אבדה - חייב באחריותה. ומכאן מנסה להוכיח רב יוסף, שמדובר שהאבידה הינה מביתו, והרי הוא שומר שכר, שדינו שחייב בנגנבה ואבדה. ואילו רבה דוחה את הוכחתו ולומד בברייתא, שהיא כבר מדברת לאחר שהחזירה למקום שהבעלים רואים אותה.

מאחר והחזיר למקום שממנו הבעלים יכולים לראות, אך לא בשעה הנכונה, הרי הסיור את השמירה, והוא פושע

מעירים התוס', שבציור שנוקט רבה, שמדובר שהאבידה היא כבר במקום שהבעלים יכולים לראותה. ואף שאינו חייב שוב לטפל בה, הרי רבה מעמיד באופן שהחזירה בצהריים, ואז הבעלים בהיותם בשדה אינם יודעים שהחזירה, ואפילו הוא שומר חינוס, וכרבה, הרי אכן הוא חייב, שהרי פושע הוא. כי הבעלים אינם יכולים בפועל לראותה. ומבחינה דינית מאחר והמציאות הינה שאינו משתמר כלל באותו [מקום] שהחזירה לשם, הרי אפילו השומר חינוס חייב.

התוס' משתמשים בהיפוך

[מאחר וכל מחלוקת של רבה ורב יוסף האם הוא שומר חינוס או שומר חנוס. וכל הברייתא שהביא רב יוסף נועדה להראות ששומר האבידה מה שהוא חייב זו עצמה הוכחה שדינו שומר שכר, באה מילת מפתח אחת בתוס' שמהפכת זאת - "ואפילו". שגם השומר חינוס חייב, ומכאן לא ניתן להוכיח שמדובר בשומר שכר בלבד כפי שרצה רב יוסף להוכיח.]

לעולם הוא חייב עד שיחזירנה כו' -

היא סיפא דברייתא דלעיל,

בתוספתא דב"מ (פ"ב ע"ש),

ולהכי - דייק מינה שפיר,

דחייב בגניבה ואבידה קאמר.

דו השיח של רבה ורב יוסף בניאור הברייתא

רב יוסף הוא הפותח ומביא את הברייתא, על מנת להראות, כי השומר - הינו שומר שכר. והראיה כי נגנבה או אבדה - הרי הוא חייב באחריותה. והוא לומד שמדובר שהגניבה היתה מביתו של המוצא. רבה עונה לו שמדובר ממקום שהחזירה. וכגון, שהחזירה למקום שיכולים לראות אותה הבעלים. עונה לו רב יוסף, והרי נאמר ששוב אינו חייב באחריותה. עונה לו

מרוח מצויה, דהשתא - לאו פשיעה היא. והרעיון הוא מכיוון שמשתמרת קצת, וכדוגמת נזיקין שהוא פטור במשתמרת ברוח מצויה. שאם לא היתה משתמרת אפילו ברוח מצויה, אכן אין כאן כלל השבה. וכיוון ששמור הדבר כדינו לענין שומר חינוס, כלתה בזה שמירתו וקיים בזה דין השבה.

התוס' הראו כיצד בו זמנית היא משתמרת ואינה משתמרת

[השימוש במילה "אלא" בא למעט, שרק בעניין מסויים אינה משתמרת. אלא שהמשמעות של ה"אלא" שבעצם ניתן ללמוד הפוך, שהיא כן משתמרת ברוח מצויה. והשימוש במילת המפתח "אלא" - בא להורות שלא יותר מכך.]

קרנא בעי לשלומי -

וכיון שחייב עצמו לשלומי בשויו, אפילו נמצא שגנבו - פטור מכפל.

מהתשלום שטוען טענת גנב אבידה נדרש לשלם -

אנו מבינים האם הוא שומר חינוס או שכר

אביי הקשה לרב יוסף. ומביא ראייה לדבריו מטוען טענת גנב באבידה. ומאחר ורבי חייא בר אבא הביא משמו של רבי יוחנן שמשלם כפל, הרי זו עצמה הוכחה שהוא שומר חינוס. כל גדר הכפל הינו קנס. שאם השומר הוא שומר חינוס, ועל ידי טענה זו הוא פטור את עצמו, שלא יצטרך לשלם דבר. אלא שהאבידה נמצאת אצלו - אז הוא נדרש לשלם כפל. ואילו כאן אם היה שומר שכר, מעצם טענתו שנגנב, כבר חייב את עצמו בתשלום הקרן.

התוס' מבארים את החשבון של קושיית אביי

אם נעמיד כדבריו רב יוסף, ששומר האבידה הוא שומר שכר. הרי בשעה שהוא טוען שזה נגנב, ממילא הוא נדרש לשלם על פי דבריו. ונמצא כאשר נמצאת האבידה אצלו, ואפילו הוא הגנב, לא היה נדרש לשלם על כך כפל. כי כל מציאות הכפל הינה הרתעה על מנת שלא יהיה הפסד לשני. ומכאן אין אנו נזקקים להפעיל את הכפל. וממילא דבריו חלוקים מרבי יוחנן. ואפילו שלשומר האבידה שווה יותר, ולכן הוא משאירה אצלו, כאן לא יחול דין כפל, אפילו שנשבע לשקר. כי על מנת לשלם כפל נזקקים לשני התנאים שיפטר מהקרן וישבע לשקר, ואילו כאן יש רק תנאי אחד.

החידוש של התוס' הוא ב"אפילו"

[מאחר וכבר היה כאן חיוב שלם בשויו של הדבר, אין כל חידוש במציאה על מנת לחייב אותו כפל. ומילת המפתח הינה "אפילו", מאחר ועצם החיוב הוא הקובע, ובכך שנמצא מי הגנב, ושזה הוא עצמו, אין כאן כל חילוק, שבעל האבידה כבר ב"כוח", זכה לקבל את ערך האבידה.]

כגון שטענו טענת לסטים מזויין -

תימה,

אמאי מוקי לה בלסטים מזויין,

התוס' מצמצמים את תירוצו של רבה, ומעמידים רק שהיה קשר בין האבידה למעשי הבהמה

רבה מודה שמאחר והבהמה מטיילת בחוץ ואז היא נגנבה, למרות ששומר אבידה הוא רק שומר חינוס. אבל אם היתה נגנבת באופן אחר - וודאי שהיה פטור אותו. כלומר הוא מצמצם ומעמיד "באותו ענין". אלא שעולה השאלה, אם תירוץ זה כה טוב, מדוע רבה לא השתמש בו כבר קודם. אלא שמאחר והיה צריך לדחוק בתשובתו הראשונה, שיש הבדל בין החזירה בבוקר לצהריים, שזה תירוץ דחוק, בחר תירוץ טוב יותר. אלא שתשובה זו עדיין איננה מספיקה, ולכן התוס' בוחרים תירוץ אחר.

התירוץ השני שכל עניין הליכתה מתאימים רק לאבידה, ולכן הובאו רק כאן

נשתמש בלשון התוס' רבינו פרץ "דהך שינוייה - לא קיימא רק אאבדה, [ולכך שייך לומר דבעיא נטירותא יתירתא, משום דנקיטי לה (א)ניגרי ברייתא, דנגרי ברייתא - גורמים לה להאבד], אבל בההיא דלעיל, דמיירי בנגנבה - לא שייך למימר הכי, דניגרי ברייתא - אין גורמים לה ליגנב."

מדוע תירוץ מסויים לא היה יכול להיאמר קודם

[התוס' לומדים את מהלך הסוגיה בכללותה. אחד היסודות החשובים הוא להבין מדוע תירוץ זה, שהוא תירוץ כה טוב, יכול להיאמר רק כאן. ומתוך כך עולה השאלה המשמעותית "לא אסיק אדעתיה" שדיון על מה שכן או לא יכול היה להעלות בדעתו מופיע כחמישים פעמים בתוס'. או כפי שמסיים "ברישא .. לא מצי לשנויי הכי". כי מילות המפתח "מצי לשנויי" מופיעות למעלה ממאתיים פעמים. כלומר התוס' לא רק שביארו את גוף התירוץ אלא נזקקו לשאלה מדוע תירוץ זה הובא רק בשלב זה של הסוגיה.]

אלא לגינתו שאינה משתמרת -

פירוש,

שאינה משתמרת - אלא ברוח מצויה,

וש"מ - כשומר חנוס דמי,

דכלתה שמירתו.

רבה מביא ראייה ששומר אבידה הוא שומר חינוס מהריבוי של "השב תשיבם"

אם היה כתוב בהשבת אבידה רק "השב", היה לי מקום לומר, שאין לי אלא בביתו, שזאת ההשבה המלאה היחידה. אבל את הלימוד על גינתו וחורבתו ניתן ללמוד מ"תשיבם". ועוד מדייק רבה, שהכוונה אינה רק לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת, שהרי זה ממש שקול לביתו. ומכך הוא מדייק שמדובר במצב של שמירה פחותה וזאת גינתו שאינה משתמרת. וכן חורבתו שאינה משתמרת. ומאחר והתירוץ לו להשיב אף באופן כזה, הרי זה מתאים רק לשומר חינוס.

בתוס' רבינו פרץ מבאר מה כאן החידוש

"תימא, דאכתי ליחייב משום פשיעה, כיון דאינה משתמרת. וי"ל דאינה משתמרת מרוח שאינה מצויה, אבל משתמרת

כדאמרינן בהשואל (צד:),
סברא הוא דבכל ענין שתהיה הגניבה,
יתחייב מגזרת הכתוב אפילו באונס גמור,
 ואף על גב דבלסטים מזויין,
 דהיינו שבויה דקרא פטר בו הכתוב,
 אף על פי שאין אונסו גדול יותר, ודוחק.
 [ועיין תוס' ב"מ מב. ד"ה אמר שמואל].

**מאחר והטענה היא על לסטים מזויין - רצה שומר
 האבידה לפטור עצמו ועל כך ישלם כפל**

אביי הקשה, שאם כדברין ששומר אבידה הוא שומר שטר, כדברי רבי יוחנן, ואלו ראינו, כי רבי יוחנן סובר שהוא משלם כפל, ומכאן מוכח שהוא כן שומר חינם, וכרבה. ועל כך עונה לו רב יוסף, דברי רבי יוחנן נכונים. אלא שכאן המציאות שונה. אין זה טענת גב רגילה, אלא גב ייחודי, של לסטים מזויין, שיש כאן אונס, ולכן גם שומר שטר נפטר על ידה, וזו הסיבה לחייבו כפל. ונמצא, כי תשובת רב יוסף לאביי שאמנם טוען טענת גב באבידה משלם קרן, אבל מה שמדובר על כפל, כי הוא טען טענת לסטים מזויין באבידה.

**מקשים התוס', שעל מנת להגיע שהיה אונס, היו לו
 טענות טובות יותר**

בתשובת רב יוסף יש למעשה שני עניינים. שיש כאן טענת אונס, העניין האחד - מאחר והוא כן מרוויח בטענתו - אכן זו הסיבה לחייבו קנס ושישלם כפל. והעניין השני, שהוא טוען טענת לסטים מזויין וקורא לו גב.

ונעמדים התוס' על העניין השני ואומרים, שטענה זו עצמה הינה דחוקה. והוא יכול להרוויח את העניין הראשון בכמה אופנים מוצלחים יותר. וכיצד היה כאן אונס גדול, או ששומר כספים בקרקע כמו שנדרש (ובתוס') בפרק המפקיד העמיד שחפר בעומק מאה אמה, והכוונה שאי אפשר לגנובם, אלא בחופר מחילות בקרקע, וכנגדו הפעילו מחילות, שזה ממש כאונס. או שהוא עצמו לא חש בטוב וכגון שאחותו שינה, וכי אין לו לישן לעולם. או חולי של טירוף הדעת.

**מאחר וממילא הגמרא עושה אוקימתא, ניתן היה לבחור
 באוקימתא שלא תהיה עליה קושי**

[התוס' מרגישים בדוחק, להעמיד שהגב הוא לסטים מזויין רק על מנת להרוויח את האונס. וכאן מדגימים התוס' את היכולת לפצל את הטענה, שירוויח רק את העניין המשמעותי. "אמאי מוקי לה .. לוקמיה כגון או .. או .. או". ואכן החלק הראשון של "אמאי מוקי" מופיע כעשרים פעמים בתוס'. ובחלקם אכן השאלה גם מלווה בהצעה נגדית "ולוקמה".]

**התוס' מרחיבים את ההצעות של האוקימתא לדברי
 רבה**

בגמרא במסכת בבא מציעא מביאים, כי רבה פטר שומר, אם הוא נכנס לעיר בשעה שיש רגילות לשאר הרועים להיכנס או ישן בשעה שיש רגילות לישון. אז הוא יכול לטעון כפל באותו הזמן, שהדבר היה עבורו כאונס, ואפילו מדובר על

ודחיק למימר דגב הוא,
לוקמיה כגון שטענו טענת גניבה באונס,
שנגנבה ממנו באונס גדול,
 כגון ששומר כספים בחפירה בקרקע,
 שאי אפשר לגנובם אלא במחילות תחת הקרקע,
דהוי אונס כליסטים מזויין,
 או אם בא עליו חולי של טירוף הדעת,
 או שינה נפלה עליו באונס,
או אונס אחר שאינו יכול לשמור.

ולרבה,

דפטר בסוף הפועלים (ב"מ דף צג:),
 על בעידנא דעיילי אינשי,
 או דנם בעידנא דניימי אינשי,
משכחת כפל שטוען טענת גב,
בעידנא דעיילי או בעידנא דניימי אינשי,
 ולהנהו אמוראי דפליגי עליה התם,
 מ"מ משכחת כדפרישית.

ומיהו איכא למימר,

דהכא - לא חייש לשנויי הכי,
כיון דמשני שפיר בלסטים מזויין,
וס"ל דגב הוא,
 ובסמוך נמי אברייתא דפריך לא אם אמרת,
 הוה מצי למימר נמי ולישעמיק דגזלן הוא,
אכתי תקשי לך,
דמצינו שומר שטר משלם כפל,
בטוען טענת גב באונס.

אך בההוא ק"ו דאין עליו תשובה קשה,
 דבפרק השואל (ב"מ דף צה:),
מסיק עליה דקסבר האי תנא,
לסטים מזויין - גזלן הוא,
ומה בכך,
אכתי יש עליו תשובה,
 דמה לשומר שטר,
שכן משלם כפל בטוען טענת גב באונס.

ואין לומר,

דכיון דגניבה באונס - לא שכיח,
לא חשיב פירכא,
 אבל לסטים מזויין שכיח טפי,
דבכמה מקומות - פריך מחומרות דלא שכיח.
 ועוד,
אף על גב דלא שכיח - יכול לטעון כן.

ונראה לר"י,

דכיון שחייב הכתוב שומר שטר בגניבה,
וסתם גניבה קרובה לאונס,

טענת גניבה רגילה. ובעניין זה לא חלוקים רבה ורב יוסף. ומי שחלוק עליו, יוכל להשתמש בטענות האחרות שהועלו.

מבארים התוס', שכאן מאחר והוא מתרין אכן יכול הוא להסתדר גם בלי על הקושיה שהעלו

וי"ל דנהי דשומר שכר - פטור מגנבת אונס, מכל מקום לא חייש הכא לשנויי הכי, דשפיר משני לה בלסטים מזויין, וסבירא ליה לרב יוסף דגנב הוא. אי נמי שמעינן ליה דליסטים מזויין גנב הוא - שני ליה הכי.

התוס' מעלים קושי מהסוגיה של לימוד גניבה ואבידה בשואל

השואל - יש בו קל וחומר לעומת שומר שכר. עיקר הקושי הוא מהקל וחומר שאין עליו תשובה, ששם כבר לא ניתן לומר שהלסטים המזויין הינו גנב, אלא הוא גולן. וזה לשון הגמרא בפרק השואל "ומה שומר שכר שפטור משבורה ומתה - חייב בגניבה ואבידה, שואל שחייב בשבורה ומתה - אינו דין שחייב בגניבה ואבידה? וזה הוא קל וחומר שאין עליו תשובה. מאי אין עליו תשובה - וכי תימא איכא למיפרך: מה לשומר שכר - שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת לסטים מזויין, אפילו הכי - קרנא דשואל עדיפא. איבעית אימא: קסבר לסטים מזויין גולן הוא."

ודנים התוס', מדוע לכאורה לא ניתן להביא פירכא זו? והרי בטענת גנב באונס - הוא כן משלם כפל. והתוס' מבארים, שפירכא זו אכן יכולה להיות, ולא ניתן לדחותה ולומר שהיא כמעט ואינה מצויה, שהרי בכמה מקומות פורכים אף מחומרות שלא מצויות. ואפילו אם אינה מצויה, וכי בכך יש כוח להחליש את עצם הפירכא?

מחדשים התוס', מי כל מהות הגניבה קרוב היא לאונס

מחדשים התוס', משמו של ר"י, כי כל מהות הגניבה היא קרובה לאונס. הרי אותה סברא המחייבת בגניבה זהה היא באונס. ואפילו שזה אונס גמור. כי כל השינוי ברמת האונס היא בחינה כמותית, וכבר ראינו כי גניבה מבחינה איכותית היא כעין אונס. ואף שפטר הכתוב את המקרה הייחודי של לסטים מזויין, אפילו שאין עונשו כה חמור.

ובתוס' בפרק המפקיד מביא את כל הסוגיות, ורואה כי העיקר הוא כמו התירוץ הראשון, ולגבי עיקר הקושי של גניבה ואבידה בשואל, הוא מבטל את הקל וחומר מעיקרו. "וי"ל דנפקא לן מוכי ישאל איש - וי"ו מוסיף על עניין ראשון, והוי כאילו כתיב גניבה ואבידה להדיא בשואל. וכיון דכתיב ביה גניבה ואבידה ואונסין - ליכא למפטריה בגניבת אונס. והא דיליף בברייתא מק"ו - היינו אילו לא נאמר קרא, הייתי אומר ק"ו."

[דף נו עמוד ב]

לא אם אמרת בשומר חנם -

נראה דקאי אהא, דבעי למילף בשלהי המפקיד (ב"מ דף מא: ושם), שליחות יד בשומר שכר משומר חנם, אף על גב, דשומר שכר - מתחייב קרנא בלא שבועה,

קסבר האי תנא,

כפילא בשבועה - עדיפא מקרנא בלא שבועה.

ותימה,

להאי תנא מנלן דפרשה ראשונה נאמרה בשומר

חנם,

ושניה בשומר שכר,

איפוך אנא,

דבפרק השואל (שם דף צד:),

לא קים לן,

אלא משום דקרנא בלא שבועה עדיפא.

ועוד קשה,

דבסמוך,

גבי ק"ו שאין עליו תשובה,

דפריך מה לשומר שכר שכן משלם תשלומי כפל כו',

דס"ד דכפילא בשבועה עדיפא,

וגם מסקנא כך היא, לפי תירוץ אחד בהשואל,

היכי עבדינן קל וחומר כלל,

שואל שחייב שבורה ומתה,

אינו דין שחייב בו גניבה ואבידה,

אדרבא היא הנותנת,

דכיון שהחמיר בו הכתוב,

נחמיר בו לפוטרו מן הגניבה,

כדי שיתחייב כפל, דכפילא בשבועה עדיפא,

ועוד דקפריך,

מה לשומר שכר, שכן משלם תשלומי כפל וכו' כלומר,

ולכך דין הוא שיתחייב בגניבה ואבידה,

אדרבה כיון דחומרא הוא,

ה"ל לומר שלא יתחייב כדי שיתחייב כפל.

וי"ל,

דהא פשיטא,

דעדיפא חומרא דקרנא בלא שבועה,

מחומרא דכפילא בשבועה,

דמי יודע שיבא לידי כך,

ולכך יש לנו להעמיד פרשה שניה,

שחייב קרן בגניבה בשומר שכר שהוא חמור,

ופרשה ראשונה שפטור בשומר חנם,

דדבר פשוט הוא שזה חמור מזה,

אבל לעשות פירכא על ק"ו,

שפיר פרכינן מכפל,

אף על פי שהוא חומרא קטנה,

כיון שאין בלמד,

אף על פי שיש בלמד חומרא אחרת חמורה ממנה.

והאי תנא דבסמוך,

דקסבר קרנא בלא שבועה עדיף מכפילא בשבועה,

בגניבה ואבידה, לא כל שכן שיהיה חייב באונסיה אם שלח בה יד? ועונים כי רבי יוסי בן נהוראי סובר, ששומר שכר תמיד חמור יותר, כי הוא משלם את הקרן בטענת גנבה אף בלא שבועה, וזה עדיף וחמור מתשלום הכפל של שומר החינם כשנגנבה, שהיא רק בשבועה.

ומעירים התוס' שם את שני הכיוונים של הסוברים, שכן או שלא ניתן ללמוד קל וחומר של שומר שכר משומר חינם, "דאין ללמוד שומר שכר משומר חנם הקל, כיון שיש בו חומרא שמשלם כפל, מה שאין כן בשומר שכר. ואף על גב דשומר שכר ודאי חמור שחייב בגנבה ואבדה ומאן דלא פריך סבר, דמכפל - אפילו פירכא לא עבדינן, משום דמה דמשלם כפל הוא מחמת קולא, שהוא פוטר עצמו בגנבה."

ומסכמים התוס', כי דברי אביי הובאו לפי הדעה הסוברת שלמרות שידוע ששומר השכר מתחייב קרן בלא שבועה, עדיין כפל בשבועה עדיף על קרן בלא שבועה, שאנו מסתכלים על התוצאה שמשלם יותר.

התוס' בבפרק המפקיד מתייחסים לשאלת התימה

וזה לשון התוס' ד"ה קרנא בלא שבועה. "וא"ת ורבי יוחנן ור' אלעזר דלית להו הך סברא (קרנא בלא שבועה עדיפה) - מנא ליה דפרשה ראשונה בשומר חנם ושניה בשומר שכר? דברישי השואל (לקמן דף צד): לא קים לן אלא מהך סברא דקרנא עדיפה? (וזה שאלת התימה כאן להתוס', שיכול אני להפוך את הפרשיות, ולכן הבאתי את התירוץ שמובא שם) ופירש רבינו שמואל דמסברא ידעינן, דבפרשה ראשונה כתיב כסף או כלים, ורגילות הוא לשמרם בחנם, דליכא בהו טרחא. ובפרשה שניה כתיב בהמה, דאיכא טרחא, ורגילות לשמרה בשכר."

האם ניתן לבצע כאן פירכא?

קושי נוסף שואלים התוס', שלא היה לו בכלל לפרוך את הקל וחומר, ומתמצים התוס', שפשוט היה לאותו בעל סברא, כי לשיטתו עדיפה החומרה של קרן ללא שבועה שהיא הוודאית, מאשר שיגיע לידי כפל. ובכך מתמצים התוס' בחילוק. אכן אנו יודעים כי הפרשה השניה היא החמורה, אולם כל השאלה האם עדיין בגלל החומרא הקטנה שיש בו ניתן לבצע פירכא, ואילו התנא הסובר שקרן בלא שבועה עדיפה, סובר שאפילו לפרוך לא ניתן. כי הלימוד הוא מצד שהוא קל מתחייב בכפל, וזה מכיוון שהוא חמור מתחייב בקרן הקבועה. ומביאים התוס' ראייה לסוג לימוד זה. וגם שם מביאים כי הסיבה לא לפרוך הוא מכיוון שהדין תלוי בקולתו או בחומרתו.

וזה לשון התוס' שם "ובסמוך, על מה הצד - פרכינן ליה, משום דעל מה הצד - פרכינן פירכא כל דהו. (כלומר, הסובר הראשון סובר שבפירכא ניתן לפרוך אפילו בעניין לא משמעותי). ורבי חייא, אפילו על מה הצד - לא פריך ליה, משום דמה שאינו משלם העד כשמוזם - זהו גריעותו, לפי שלא היה כח בעדותו לחייב ממון." כלומר זה הגדר שלא ניתן אפילו לבצע פירכא.

הגדר של פירכא אין לעשות הוא כלל בדרך הלימוד

[התוס' מציגים לנו שתי דרכים באופן הפירכא בה נחלקו. ומתוך כך מרחיבים לנו את גדר דרכי הלמידה. דרך אחת "אבל לעשות פירכא.. שפיר פרכינן, אף על

ס"ל דאפילו פירכא - אין לעשות ממנה,
מפני שזה - קולתו גרמה לו שמתחייב בכפל,
וזה - חומרתו גורמת לו שפטור מכפל.

וכה"ג איכא בריש ב"מ (דף ד. ושם),
 גבי רבי חייא, **תורת הזמה - לא פריך.**

בסיס הדיון הוא מחלוקת רבה ורב יוסף בדינו של שומר אבידה האם הוא שומר חינם או שומר שכר

הגמרא לעיל דנה במחלוקתם של רבה ורב יוסף מה דינו של שומר אבידה, לרבה הוא כשומר חינם, שהרי אינו מקבל כל הנאה כשכר, ואילו רב יוסף סובר שהוא כשומר שכר, מאחר ואם בשעה שהוא מתעסק באבידה והיה מגיע אליו עני, לא היה נדרש לעזוב את מצוותו וליתן לחם לעני, מה שנקרא פרוטה דרב יוסף.

אביי מביא ראיה לטובת רבה, מטוען טענת גנב באבידה, המשלם כפל

אביי מקשה לרב יוסף, מדברי רבי חייא בר אבא משמו של רבי יוחנן, כי הטוען טענת גנב באבידה משלם כפל. ועושה עמו את החשבון שאם היה שומר שכר, לא היה פוטר את עצמו, בשבועה זו, ולכן אם נמצא שהוא הגנב - לא היה נדרש לשלם כפל. וכאן יש נושא נוסף עליו הם מתווכחים, שהוא טען לסטים מזוין, ולרב יוסף הוא גנב מצד אחד ויש אונס מצד שני, כך שאכן על שבועתו ישלם כפל כשנמצאה הגניבה בידו. ואילו רבה יאמר כי מאחר והלסטים המזוין מגיע בגלוי ולוקח בכוח - הרי הוא גזלן. ורב יוסף אומר שמאחר ועדיין לאחר גזילתו הוא מתחבא מאנשים כדרך הגנבים - הוא אכן גנב.

הגמרא פותחת את הנושא של הלסטים מזוין, האם הוא נחשב כגנב (כדעת רב יוסף) או גזלן

עונה אביי לרב יוסף מבריייתא. התורה לומדת שהן שומר חינם והן שומר שכר, מרגע ששלחו יד בפיקדון, מתחייבים גם על דברים שהיו פטורים בהם. שומר חינם מתחייב בגניבה ואבידה ושומר שכר באונסין. ולכאורה הייתי יכול לכתוב שליחות יד בשומר חינם בלבד, וממנו היינו למדים בקל וחומר לשומר שכר. ועל כך דנה הברייתא. לא, אינך יכול ללמוד זאת, מאחר ויש לי פירכה. בשומר חינם יש חומרה, שכן משלם הוא תשלומי כפל. כלומר הוא מסוגל להגיע לתשלום כפול לכשימצא כי הוא שקרן. תאמר בשומר שכר שאינו משלם תשלומי כפל. כלומר, שכלל לא ניתן להגיע לידי כך. וכעת אם הינך מעמיד שלסטים מזוין גנב הוא, נמצא שגם בשומר שכר תתכן אפשרות של תשלומי כפל, כגון בטוען טענת לסטים מזוין.

התוס' מביאים כי המקור לברייתא זו הינה מפרק המפקיד

הגמרא דנה האם ניתן ללמוד שליחות יד בקל וחומר בשומר אבידה. כי אין צורך לכותבה ללמד דין שליחות יד כשם שצריכה שליחות יד האמורה בשומר חינם, ומשום שלא תאמר שליחות יד בשומר שכר, ותייתי [נלמדנה] משומר חנם, וזה חשבון הלימוד: ומה שומר חנם שפטור בגניבה ואבידה, אם שלח בה יד - חייב אפילו באונסין, שומר שכר שחייב

היה כן יכול להגיע לידי כפל, כאשר בעל החפץ היה מושכר או מושאל אצלו בעת קבלת הפיקדון.

התוס' בודקים סברא משני צדדיה

[מילות המפתח כאן "ואפילו .. אין לחוש" מצויות קרוב לעשר פעמים בתוס'. כלומר, יש כאן טענה כעין ממה נפשך, ועל כל צד אין כאן בעיה. הן שבנושא זה של בעלים לא קשור הדבר לטענת כפל, וגם על הצד השני יש תשובה.]

קסבר האי תנא קרנא בלא שבועה עדיפא -

וא"ת,

ורב יוסף דס"ל לעיל, אליבא דההוא תנא,

דלסטים מזויין - גנב הוא,

וגם סובר אותו תנא,

כפילא בשבועה - עדיף,

א"כ מנא ליה גניבה ואבידה בשואל,

דמשומר שכר - לא יליף.

וכן יש להקשות לרבי יוחנן,

דאסיקנא לעיל אליביה,

דקסבר, לסטים מזויין - גנב הוא,

ובהמפקיד (ב"מ דף מא:), מוכח,

דקסבר כפילא בשבועה - עדיפא,

בשמעתא דשליחות יד - צריכה חסרון,

וכן סבר התם רבי אלעזר,

ובמרובה (לקמן דף עט: ושם) ס"ל,

דכי מיטמר מאינשי - גנב הוא,

אף על פי שבעלים רואין,

ומסתמא ס"ל הכי בלסטים מזויין.

וי"ל,

דנפקא להו מוכי ישאל,

וי"ו מוסיף על ענין ראשון,

וילמד עליון מתחתון ותחתון מעליון,

כדמסיק בפרק השואל (ב"מ דף צה. ושם),

ולאותה מסקנא - לא נצטרך ק"ו של ברייתא זו,

והא דמיייתי ליה התם,

היינו מקמי דתיקו ליה מוכי ישאל,

וילמד תחתון מעליון.

הלימוד לגבי חיובו של שואל בגניבה ואבידה

ההוכחה בגמרא הינה בכמה שלבים. השלב הראשון הוא הקל וחומר, שהברייתא אומרת. השוכר הוא הקל שאינו חייב באונס, ואילו השואל הוא החמור, שחייב באונס. "אמרת ק"ו: ומה שומר שכר שפטר בו שבורה ומתה - חייב בגניבה ואבידה, שואל שחייב בשבורה ומתה - אינו דין שחייב בגניבה ואבידה, וזהו ק"ו שאין עליו תשובה; השלב השני בו אנו פורכים את הקל וחומר. "ואי ס"ד לסטים מזויין גנב הוא, אמאי אין עליו תשובה? איכא למפרך: מה לשומר שכר, שכן משלם תשלומי

פי שהוא חומרא קטנה, כיון שאין בלמד, אף על פי שיש בלמד חומרא אחרת חמורה ממנה". ואילו הדרך השניה שוללת מלכתחילה את אפשרות הפירכא "דאפילו פירכא אין לעשות ממנה, מפני" ומחזקים דעת שיטה זו ממקור אחר "תורת הזמה - לא פריך". ודרך לימוד זו היא כה חריפה, שאפילו לא ניתן לבצע פירכא.]

נמצא ש"ש משלם תשלומי כפל בטוען טענת לסטים מזויין -

אבל אי גולן הוא - ניחא,

דטוען טענת גולן ונמצא שהוא בידו,

לא משלם כפל.

וא"ת,

אכתי נמצא שומר שכר,

משלם כפל בטוען טענת גנב בבעלים.

ושמא,

אין שייך כפל בטוען טענת גנב בענין זה;

ואפילו שייך - אין לחוש,

אי הוה מצי למימר ולטעמך, ולא קאמר.

גדרו של הלסטים מזויין אם הוא גנב או גולן, משמעותי בדיון האם שומר אבידה הינו שומר חנם או שומר שכר

הגמרא דנה במחלוקת רבה ורב יוסף בדינו של השומר אבידה. רב יוסף סבר שהוא שומר שכר. הקשה עליו אבוי, שטוען טענת גנב באבידה משלם תשלומי כפל. ואם היה שומר שכר, הרי על גניבה ממילא היה לו חיוב, ולכן לא היה מגיע לכלל כפל, וזו הוכחה ששומר אבידה הוא שומר חנם וכדעת רבה. עונה לו רב יוסף, שיש כאן שטוען טענת לסטים מזויין. ומאחר ועל אונס היה פטור, כן יכול להיות שומר שכר. והתשובה ששומר חנם משלם כפל בכל טענותיו ואילו שומר שכר משלם כפל רק בטוען טענת לסטים מזויין, שרב יוסף מגדירו גנב, מאחר והוא נשמר מאנשים כדרך הגנב. ואילו אבוי לומד כי הוא גולן שהרי הוא לוקח בכוח.

טענת גניבה באונס אינה טוענה הרגילה להיאמר

התוס' מראים את החישוב לצד השני, שאכן אם היה גולן ונמצא שהוא בידו לא היה משלם כפל. ומתוך כך התוס' פותחים נושא זה לדיון שיתכן שלא ניתן להגדיר טוען טענת גנב בבעלים, כי גניבה באונס - אינה טענה שכיחה. אפילו אם נאמר שהוא גנב.

ובתוס' רבינו פרץ מבאר: "הוא הדין דמצי למפרך וליטעמך משכחת בגנבת אונס, אלא הרבה מקומות יש שאינו חושש לומר וליטעמך".

ומה שהתורה פטרה שואל או שכור עמו היתה סברא לחשוב שיפטר מכפל. ואפילו היה מקום לומר שעדיין הוא מחויב כפל, היה יכול רב יוסף למצוא תירוץ אחר. ועל כן רב יוסף היה יכול להשיב על קושיית אבוי מהברייתא, ולטעמך. כלומר, שאפילו הוא לסטים מזויין גולן השומר שכר

בהמפקיד (ב"מ דף לו. ושם),
 גבי פעמים ששניהם בחטאת כו',
וביבמות בריש פרק אלמנה (ד' סו: ושם),
 גבי כהן ששכר פרה מיראל,
דמסיק דנהי דמיחייב בגניבה ובאבידה,
ובהשואל (ב"מ דף צז.),
נמי גבי מר בר חנינא,
 אגר ליה כודנייתא לבי חוזאי,
וחייבינהו רבא ומסיק דנגנבה.

הגמרא באה לסייע לרב יוסף מברייתא, ונקודת המוצא היא ששוכר הוא כשומר שכר כדעת רבי יהודה

הגמרא אומרת להביא סיוע לדבריו. ומבלי להיכנס לסיוע, השלב הראשון שהתלמידים ביארו כשיטת רבי יהודה, הסובר שהשוכר הוא שומר שכר. "לימא מסייע ליה: השוכר פרה מחבירו ונגנבה, ואמר הלה הריני משלם ואיני נשבע, ואח"כ נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל לשוכר; סברוה כרבי יהודה, דאמר: שוכר כנושא שכר דמי."

התוס' מבארים כי סברוה אינה סתם סברא בעלמא אלא היא סברא מוצקה

[לפני שנצלול לגוף פרטי הוכחת התוס'. האם באים עם אמירה, שסברוה אינה בגדר סברא שניתן לומר כך וניתן לומר אחרת, והם בחרו באחת מהן. אלא שאכן היה להם סיבה טובה ביותר לסבור דווקא כך ולא אחרת. ששתי הדעות אינן שוות, אין זו בחירה חופשית, אלא יש כאן סדרת הוכחות, שכביכול מוכרחים לסבור כך. ומילת המפתח הינה "משום דהכי קיימא לן כסתם משנה".

והם עורכים הוכחה מארבע מקומות על כך. ואפילו ניתן להוסיף כהוכחה את התוס' הבא, שכמו שכל ההחלפה היתה על מנת לקיים שם את המשנה כרבי מאיר, כאן גם הובא "דבעי לאוקמא כרבי יהודה". ונדחקו כדי להשאיר כאן כדבריו.]

הוכחה ראשונה מסתם משנה בשבועות

במסכת שבועות בפרק ארבעה שומרין מוצמד השוכר לנושא שכר, אשר הם משלמים את האבידה ואת הגניבה. ועם היות ובגמרא שם יש דיון כדעת מי משנתנו? עם השאלה החזקה, שמצד אחד הנטייה היא להעמיד סתם משנה כרבי מאיר, אולם מצד שני, נוסח המשנה בסתם הוא כדעת רבי יהודה, עד ששוב נזקקים אנו לדעת רב בר אבוב שהופך את שמות הסוברים. אבל ההוכחה הינה שעל השוכר נאמר בסתם משנה, כי הוא משלם על הגניבה והאבידה, בדיוק כמו השומר שכר.

הוכחה שניה מפרק המפקיד

פרק המפקיד מתבטא בו, בין השאר, גדרו של הנפקד כשומר. המשנה דנה על "השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה." ועל כך מובא בגמרא " אמר רבי ירמיה: פעמים ששניהם בחטאת וכו'...". וההוכחה היא מהשלב "שוכר באשם ושואל בחטאת - כגון שנגנבה, ואמרו מתה כדרכה.

כפל בטוען טענת לסטים מזויין!" ונמצא כי השואל הופך להיות הקל, כי אצלו לעולם אינו מתחייב בכפל, ואילו השוכר, מאחר ויש בו כפל - הרי הוא החמור. ואם כן נשארנו בשלב זה ללא לימוד מהיכן השואל מתחייב בגניבה ואבידה. השלב השלישי - אנחנו מבטלים את הפירכא. נכון שהשומר שכר מגיע לכלל כפל, אבל היות והשואל תמיד יתחייב בקרן על האונס, הרי בכך הוא חמור יותר.

מקשים התוס' מיצד ילמד רב יוסף גניבה ואבידה בשואל

ראינו את חשבון הגמרא. ורב יוסף עם היות והוא סובר שלסטים מזויין גנב הוא, הרי מצד אני אין לו את השלב השלישי, כי הוא סובר שהכפל בשבועה הוא החמור, ולא הקרן. ונמצא שתישאר הפירכא. ולא יוכל ללמוד זאת משומר שכר.

יש להרחיב את אותה הקושיא גם לרבי יוחנן ורבי אלעזר

התוס' מרחיבים קושי זה לא רק על רב יוסף, אלא גם על רבי יוחנן ורבי אלעזר. שכולם סוברים שליסטים מזויין גנב הוא, שעדיין הוא מתחבא מאנשים. וכולם סוברים שכפל חמור מהקרן. וכפי שהביאו בתוס' בהמפקיד "ומ"מ סבירא להו לר' יוחנן ולרבי אלעזר דאין ללמוד שומר שכר משומר חנם הקל כיון שיש בו חומרא שמשלם כפל מה שאין כן בשומר שכר." ובפרק מרובה אנו למדים את הכלל, למי שהחביא והטמין ביער, שאף שרואים אותו, מכיוון שבכל זרת הוא נחבא מהם והולך לחורשין, הרי הוא גנב ולא גזלן.

הכלל שאנו יכולים להרחיב

[התוס' מביאים קרוב לעשר פעמים "וכן יש להקשות", אך כאשר אנו משתמשים בפעלים אחרים מגיעים קרוב לחמישים פעמים "וכן יש לתרץ / לפרש / להקשות / לדקדק / להוכיח". ובכולם אנו משכפלים את העניין הראשון, שכאן היא הקושיא על רב יוסף, שהיא לא רק עליו, אלא יש להקשות כן גם על רבי יוחנן וכן על רבי אלעזר.]

תירוץ התוס' הוא לפי גמר הסוגיא בהשואל

הגמרא בהשואל מסיימת על מקור לימוד גניבה ואבידה בשואל "אלא, אמר קרא וכי ישאל - וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמד עליון מתחתון ותחתון מעליון." ואז לא נזקקים כלל ללימוד הקל וחומר. ללמוד משומר שכר. למסקנת הגמרא, השואל חייב בגניבה ואבידה מהיקש, ואין צורך בקל וחומר משומר שכר. כי כאילו אנו בהקשה מחברים את שתי הפרשיות כיחידה אחת.

סברוה כר' יהודה דאמר שוכר כנושא שכר דמי -

משום דהכי קי"ל,

כסתם מתניתין בפרק בתרא דשבועות (דף מט.),

דקתני נושא שכר והשוכר,

משלמים את הגניבה ואת האבידה,

ורבי ירמיה נמי אית ליה הכי,

בו אפילו השוכר פטור. ומדייקים, כי הלשון שאחר כך נמצא הגנב, כלומר, קיבלנו את ההוכחה, שלסטים מזוין נקרא גנב.

הגמרא דוחה עם העמדה אחרת

לכאורה היינו יכולים להעמיד, כי התנא של המשנה סובר כשיטת רבי מאיר, ואז שוכר הוא שומר חנם. ואז לא נדרשים לדחוק עם לסטים מזוין, אלא עם גנב רגיל. שבתור שומר חנם - הוא יכול לפטור עצמו בשבועה, ולכן שישלם יקבל את הכפל באם ימצא הגנב.

הגמרא מביאה עוד הצעה אחרת לדחות. אכן הברייתא היא כרבי יהודה, אלא שרבה בר אבוח, שבסוגיה זו החליף את שמות התנאים. וסובר כי לשיטת רבי יהודה השוכר הוא שומר חנם. וממילא אין לך את ההוכחה לגבי שלסטים מזוין הוא גנב.

מדייקים התוס' מה ההבדל בין שני תירוצי הגמרא

הגמרא בתחילה בנתה על שתי הנחות יסוד. הנחת היסוד הראשונה שזו שיטת רבי יהודה. הנחת היסוד השנייה, שהצלחנו להוכיח כי לסטים מזוין הינו גנב. לעומת זאת יש שתי גירסאות של דחיה, ובשניהם אין כל הבדל בהלכה, שלא ניתן להוכיח מכאן שלסטים מזוין הינו גנב.

ומבארים מדוע כן היה צורך בגירסא השנייה, שהרי מבחינת גוף הדחייה שווים הם? ועונים, כי מאחר והמקשן סבר כרבי יהודה, הוא הראה לו כי עדיין ניתן לקבל נתון זה ולא להוכיח מכאן. ובלשון המתוקה של התוס' רבינו פרץ: "לא נפקא ליה ולא מידי. אלא לפי [דבריו] - הוא רוצה להשיב לו, דבעי לאוקומי מעיקרא כרבי יהודה."

מקור דברי רבה בר אבוח

הגמרא במסכת בבא מציעא מתייחסת למשנה. שנינו במשנה: כל האומנים - שומרי שכר הן. והטעם, סברה הגמרא, משום שנהנים הם בכך שישלם להם שכר פעולתם. ואז מציעה האם להעמיד שהמשנה אינה כדרך המקובלת, שהיא סתם משנה כרבי מאיר. ומתוצאת על כך, אפילו תימא שמשנתנו רבי מאיר, ומביאה מספר הוכחות, והאחרונה שבהם כפי שמחליף רבה בר אבוח. משמע שזה התירוץ האחרון שניתן לומר, והמטרה להעמיד בשיטה של תנא מסויים גוברת.

התוס' מלמדים אותנו כלל גדול, כי החלפת שמות תנאים מועילה בשעה שרוצים להעמיד מדעת תנא מסויים

[בפרק האומנים הגמרא עשתה מספר נסיונות להוכיח, כי המשנה כן כשיטת רבי מאיר. וכשלא היתה ברירה, שלפה תירוץ דחוק זה. ומאחר והשתמשה שם, כפי שנראה למרות שכאן המטרה פחות חשובה, יכלה להשתמש גם כאן.

ומראים התוס' במילות המפתח שלושה עניינים. העניין הראשון בהשוואה הוא קו הדמיון - שניהם המטרה של ההחלפה לשמור על שיטת תנא. ומילות המפתח הינן "איכא כהאי גונא". העניין השני שיש חוסר סימטריה, למרות שהשימוש באותו הכלי. "והתם יתיישב טפי שאומר כן". העניין השלישי, לאחר שראינו

שוכר הוא דמיחייב בגניבה ואבידה, וקא פטר נפשיה במתה כדרכה - באשם. "והתוס' שם אומרים זאת מפורשות, לא רק כסברה אלא ממש הלכה כך. "מכאן יש להוכיח דהלכה כמ"ד דשוכר כשומר שכר דמי. וכן מוכח בריש אלמנה לכ"ג (יבמות טו:). וכן פרק השואל (לקמן דף צז. ושם) גבי מרימר בר חנינא אוגר כודנייתא לבי חוזאי."

הוכחה שלישית ממסכת יבמות

הדיון הוא על ישראל ששכר פרה מכהן, שרשאי להאכילה כרשיני תרומה הזולים יותר. (וכגון שנפלו לו מאבי אמו הכהן). ומתחיל שם דיון ואמרים שאמנם השוכר חייב בגניבה ואבידה, ואף שם התוס' טורחים לחזור ולומר מפורשות שכך היא ההלכה. "כאן משמע, דהלכתא כמ"ד דשוכר כנושא שכר דמי בהאומנים (ב"מ דף פ:). וכן הלכה, כדמשמע בריש המפקיד (שם דף לו). גבי שוכר ושואל פעמים ששניהם באשם כו', ובפרק השואל (שם דף צז). גבי ההוא דאגר כודני לבי חוזאי."

הוכחה רביעית מפרק השואל בבא מציעא

מרימר בר חנינא אוגר כודנייתא, השכיר פרידה לאנשי "בי חוזאי". הם פשעו בה ומתה ורבא חייבם. ומספרת הגמרא, שהמציאיות שהיתה שם, שהיא נגנבה ומתה בביתו של הגנב. ולכן רבא חייבם כראוי, שהרי השוכר - חייב בגניבה, ומה שמתה לאחר מכן בבית הגנב - אינו נוגע, (שהרי מה זה משנה למלאך המוות היכן היא מצויה). כי החיוב הוא על עצם הגניבה. ומכאן הוכחה נוספת, כי השוכר מחוייב על גניבה בדיוק כשומר שכר.

ואי בעית אימא כדמחליף כו' -

לא נ"מ מידי,

אלא לפי דבריו,

דבעי לאוקמא כרבי יהודה - רוצה להשיב לו.

ובהאומנים (ב"מ דף פ:),

איכא כי האי גונא,

ואי בעית אימא כדמחליף רבה בר אבוח,

והתם יתיישב טפי שאומר כן,

כדי להעמיד התם מתניתין כו"מ.

ושמא,

אגב שהביאו שם הביאו כאן.

ההוכחה שלסטים מזוין נקרא גנב מכך שהעמידו שישוכר הוא שומר שכר כרבי יהודה

הגמרא רצתה להוכיח כדעת רב יוסף, הסובר שלסטים מזוין נקרא גנב מהברייתא הבאה. השוכר פרה מחבירו, ונגנבה. ואומר השוכר הרי משלם על הגניבה, ולאחר מכן נמצא הגנב, הרי הוא משלם את הכפל לשוכר ולא לבעלים. כי בכך שהסכים לשלם את הכפל - זכה בו. על מנת שיהיה כאן כפל, דייקו בני הישיבה כדעת רבי יהודה שהשוכר הינו שומר שכר. אולם לאחר מכן נאמר הריני משלם ואיני נשבע, סימן שכן יכל לפטור את חיובו על ידי שבועה. ומדייקים, שחייבים אנו לומר שהיה כאן לסטים מזוין, שיש בו מרכיב של אונס,

היו להם להעלות על לבם שתירד לשם, אלא שתלך על פי הנהגתו.

[דף נח עמוד א]

א"נ מבריה ארי מנכסי חברו לית ליה פסידא -

וא"ת,
והרי פורע חובו,
דחשבינן ליה מבריה ארי,
בריש אין בין המודר (נדרים לג.),
אף על גב דאית ליה פסידא.

וי"ל,
דהכי פירושו,
מבריה ארי מנכסי חברו,
מדעתו,
וכיון דמדעתו,
אפילו אית ליה פסידא כמו פורע חובו,
חשיב מבריה ארי;
האי - שלא מדעתו.

א"נ,
מבריה ארי מנכסי חברו **אפילו כשאינו מדעתו,**
אלא חברו מכריחו להבריה ארי מעדרו,
לית ליה פסידא למבריה,
האי - אית ליה פסידא.
וכיון דאיכא תרתי,
שלא מדעתו ואית ליה פסידא,
לא חשיב מבריה ארי.
אבל מדעתו, אפילו אית ליה פסידא,
או שלא מדעתו ולית ליה פסידא,
חשיב מבריה ארי, ואין נותן לו אפילו שכרו.

וא"ת,
דבסוף השוכר [את] הפועלים (ב"מ צג:),
אמר דשומר חנם,
שהיה לו לקדם ברועים ומקלות,
ולא קדם - חייב,
ומפרש,
שומר חנם - בחנם, ושומר שכר - בשכר,
ומסיק דחוזר ונוטל מבעל הבית,
ומשמע דשומר חנם לא מחייב לקדם בשכר,
אבל כל שכן אם קדם בשכר,
דשפיר עבד ונותנים לו מה שהוציא.
ומסתברא דה"ה איניש דעלמא שאינו שומר,
וגם שכר עצמו נוטל;
ואין סברא לחלק בין רועה עצמו,
שמוטל עליו להתעסק ולשמור, **לאיניש דעלמא.**

כי שם הוא העיקר, הרי כאן הופך להיות רק כעין גר הנובע משם. "ושמא, אגב שהביאו שם - הביאו כאן".

נפלה לגינה ונהנית משלמת מה שנהנית -

והוא שאינה יכולה לירד,
דא"כ אפילו נפלה - משלמת מה שהזיקה,
דתחילתה בפשיעה וסופה באונס הוא,
וסיפא דקתני ירדה,
אורחא דמילתא נקט,
והוא הדין נפלה, כיון שיכולה לירד.

המשנה מונה שני מצבים שונים - נפילה ונהנית או ירדה והזיקה

המשנה מונה שני מצבים שונים, עם תשלום שונה. במקרה הראשון יש שתי הגדרות נפלה, שעניינו אונס, ונהנית. שזה גם המפתח לתשלום רק ההנאה, כגון מה שאכלה או מה שהצילה מחבטה בקרקע, ולא מה שהזיקה. ואילו המקרה השני דן על ירדה, שהוא מצב רגיל, וכאן התשלון הוא הגבוה לפי מה שהזיקה.

התוס' מתייחסים לא רק למה שקרה, אלא האם היתה אפשרות אחרת

[בדרך כלל אנו רגילים לנתח לפי המציאות שקרתה. והרי נפילה הינו אונס. אלא שכאן התוס' מבהירים, כי האונס אינו רק מה שקרה ב"פועל", אלא שכלל לא היתה אפשרות אחרת של ירידה כדרכה. כלומר התוס' מכניסים גורם חדש, ומעמידים כי רק במקרה כזה יחול הדין. ומצד שני על פי אותו העיקרון בסיפא התוס' מרחיבים, שמה שהמשנה ציינה נפילה, כאן בדיוק זה הפוך, שניתן להרחיב אפילו אם היתה נופלת, כי עצם זה שבכוח היתה יכולה לירד - זה עצמו גורם לנו להתייחס כאילו ירדה].

מאחר ודברי התוס' הריפים, יש לפתוח אותם

ביאור דבריהם הוא דוקא באופן שלא היתה יכולה להגיע לשם בירידה כדרכה, שאם כן אפילו נפלה לשם באונס - חייבים הבעלים לשלם מה שהזיקה, משום שתחילתו בפשיעה לגבי ירדה, וסופו באונס לגבי נפילה. וגם בסיפא, שירדה והזיקה, מדובר שלא דוקא ירדה ממש, אלא מאחר שיכולה לירד הרי הבעלים חייבים גם כשנפלה, משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ו"ירדה" שנקט התנא, הוא משום שכך הוא דרכה, לרדת במקום שיכולה לירד.

דינם של התוס' חלוק הוא בראשונים

הרשב"א הביא, שהראב"ד חולק על התוס', וסובר שדוקא אם ירדה ממש חייב. אבל אם רק יכולה לירד, ונפלה, פטור. ולא הוי תחילתו בפשיעה בכך שנתן לה ללכת במקום שיכולה לירד, כי האם יתכן לומר שאינו רשאי להעביר את בהמת צאנו ברשות הרבים, או שמא נדרוש ממנו שיאחזנה בזנבה. אלא ודאי, כל אימת שנפלה, פטור. והמאירי כתב לחלק, שאם אין הבעלים הולכים עמה הרי זו פשיעה לגבי ירדה, שהרי היא עלולה לירד כדרכה. אבל אם הבעלים הלכו עמה, לא

שהרי נתחייב לו,
ואינו מצילו אלא מצער בעלמא, וחשיב מבריה ארי.

א"נ,

כדמפרש טעמא בירושלמי דכתובות (פי"ג),
ובנדרים (פ"ד),

מפייסא הוינא ליה ומחיל לי,

ואפילו במשכון,

מפייס הוינא ליה ויהיב לי משכוני.

ואפילו בבעל חוב דוחק עצמו, מסיק לה בירושלמי.

ונראה דהטעם משום שיכול לומר לו,

הייתי מוצא הרבה בני אדם שהיו פורעין עבורי,

כי דרך אהובים,

שמרחמים על אהוביהם להציל מן הצער הזה,

דהיינו מעין אותו טעם.

והא דקרי בחזקת הבתים (ב"ב דף נג.),

מבריה ארי,

נתן צרור והועיל נטל צרור והועיל,

דסכר מינה מיא והוציא מינה מיא,

אף על פי שמצילה מהפסד שהיה נהר שוטפה,

לא נקט לשון מבריה ארי,

לענין שיפטר חבירו משכר הברחתו,

אלא כלומר, דאין זה חזקה,

דאין זה תיקון,

כמו רפק בה פורתא או נעל וגדר ופרץ,

אלא מגין עליה פורתא, שלא תבא לידי קלקול.

ורבינו גרשום פסק בתשובה אחת,

על אנס עכו"ם שאנס ביתו של ישראל,

ובא ישראל אחר ולקחו ממנו,

שלא יחזיר לבעלים בחנם.

אבל רש"י פירש בהנזקין (גיטין דף נח:),

גבי עכו"ם הבא מחמת חוב ומחמת אנפרות,

אין בו משום סיקריקון,

שאם החזיק עכו"ם בקרקע של ישראל,

מחמת חוב שהיה לו עליו,

או מחמת אנפרות בגזל בעלמא,

ואינו מסור בידו להרגו,

אין בו דין סיקריקון אפילו אם שהתה י"ב חדש,

לתת רביע לבעלים כתיקון חכמים,

אלא מחזיר לו הקרקע בחנם,

דכיון דאין כאן סיקריקון,

לא גמר ומקני מידי,

ואף על גב דשהתה י"ב חדש,

לא בא לו שעה לכופו,

הלכך אין מכירת העכו"ם מכירה כלל.

ועוד אמרינן בהגוזל בתרא (לקמן דף קטו:),

שטף נהר חמורו וחמור חבירו,

והניח שלו והציל של חבירו,

אין לו אלא שכרו,

ושכרו - מיהא שקיל,

ולא אמרינן מבריה ארי בעלמא הוא,

וכן משיב אבידה,

שנותנין לו שכר כפועל בטל (ב"מ דף לא: ושם),

לא אמרינן, דליהוי כמבריה ארי בעלמא,

ולא יסול כלום.

ואין לומר,

דבכל הנהו,

אף על גב דמן הדין היה פטור,

מ"מ תקנת חכמים היא שישלם לו,

כדי שישב אבידתו של חבירו,

אבל פורע חובו,

אין לנו לעשות תקנה על זה,

דהא הכא בשמעתין משמע,

דאי הוה מדעתו,

הוה חשיב מבריה ארי,

ולא היה נוטל כלום,

אעפ"י שהוא מציל חבירו מן ההפסד,

לא עשו תקנה.

ונראה לר"י,

דמבריה ארי שאינו נוטל שכר,

היינו כשאין הדבר ברור שיבא לידי הפסד,

כגון שהארי רחוק,

ואין יודע אם יבא כאן הארי אם לאו,

ואין מצילו,

אלא מדאגה ומן הפחד שדואג שמא יבא,

אבל אם הדבר ברור,

שיבא לידי הפסד ולידי דריסת הארי,

או מציל מפי הארי עצמו,

אז ודאי נוטל שכרו,

כמו שטף נהר חמור חבירו.

והך דשמעתין מיירי,

שהצילוה ירקות מצער בעלמא,

שאין בעל הבהמה רוצה, שתחבט בהמתו בארץ

ותצטער,

אף על פי שלא היו דמיה נפחתין בכך,

ולכך היה נחשב מבריה ארי,

אי הוה מדעתו.

ופורע חובו - **אין מצילו מהפסד,**

דמה שהיה הלוה זקוק לפרעו אין זה הפסד,

ואין להקשות,

בשטף נהר חמור חבירו, למה אין לו אלא שכרו,
למה אין לו כל הפסדו,
דכיון דבעל חמור עומד שם,
מה לנו לעשות לו תקנה שלא מדעתו,
אם ירצה - יאמר (עם) **המציל לשלם חמורו.**

ועוד,

דע"כ מיירי ביכול להציל על ידי הדחק,
דאם לא כן, לימא ליה - מהפקד קזכינא,
כדאמרינן התם על חבית של דבש,
ומכל מקום שכרו נותן לו,
דמסתמא ניחא ליה, שכל מי שיציל - יטול שכר,
כל זמן שלא ימחה בידו,
כיון שאין יכול להציל אלא ע"י הדחק.

גדר בהמה שנפלה ונחבטה, והפירות שבשדה הצילוה

המשנה לומדת, כי אם הבהמה בנפילתה לגינה משלמת מה שנהנית. רב העמיד זאת במקרה של נחבטה בתבואה. וכאן נוצר מצב שמצד אחד היא אכן הזיקה לתבואה, אך מצד שני, היא עצמה נהנתה מכך שהתבואה מנעה את עוצמת החבטה. ולמדה הגמרה כי רב שביאר לגבי נחבטה, לא בא לשלול את המקרה הרגיל בו היא אכלה, ומשלמת מה שנהנית, אלא שלא נאמר, שאין חיוב תשלומים בנחבטה, אלא הוא יכול לומר לחבירו תודה, על כך שהוא מנע ממנו הזיק, תחת הכותרת של "מבריה ארי מנכסיו". ואכן הוא נדרש לשלם גם בנחבטה.

הגמרא מזנה שני טעמים מדוע כאן אין זה גדר של מבריה ארי מנכסיו

כי המבריה ארי מנכסיו, מונע מהאריה לטרוף את הצאן, ונוכל לומר שרק עשה מצווה. אלא שכאן לא ניתן לומר זאת, ומשתי סיבות. הסיבה הראשונה, שהמבריה עשה זאת מיוזמתו, "מדעתו" בלשון הגמרא, ואילו כאן זה בעל כורחו של בעל הגינה, ובלשון הגמרא "לאו מדעתו". הסיבה השנייה המבריה לא ניזוק כלל בפעולתו, ולכן בקלות ניתן לומר לו תודה על המצווה שעשית, ואילו כאן יש הפסד לבעל הגינה. ובלשון הגמרא החילוק הוא שכאן בניגוד למבריה, "אית ליה פסידא".

התוס' מקשים מפורע חובו, שמצד אחד נקרא מבריה ארי מנכסיו, ומצד שני יש לו הפסד

הגמרא בנדריים מביאה מקרה, בו האחד מודר הנאה לחבירו. וכך אם יוציא מכספו ויתן לו הרי זה איסור. ואעפ"כ אם היה פורע את חובו, אנו מתירים זאת, ואומרים שהוא רק בבחינת מבריה ארי, כלומר מונע ממנו את הזיק החוב. והמקור לכך הם דברי חנן בסוף כתובות, שמי שהלך למדינת הים, ומישהו אחר בא ופרנס את אשתו, למרות שיש חיוב על הבעל לעשות כן, הרי הוא המתנדב, והניח את כספו על קרן הצבי. ומכאן מקשים התוס', שבשעה שיש כאן הפסד, כיצד קראת לזה מבריה ארי מנכסיו.

ור"י אמר,

דלא מבעיא במקום שאם לא קנאו ישראל,
לא היה חוזר לבעלים לעולם,
שהיה מוכרו או נותנו לעכו"ם אחר,
והיה אבוד מן הבעלים לגמרי,
דלא חשיב מבריה ארי,
כיון שמצילו מן ההפסד,
ואפילו קנאו בשויו - מצילו מהפסד הוא,
כמו מקדים ברועים ובמקלות בשכר,
דאמרינן שנותן שכר עד כדי דמיהם,
ונ"מ לכושרא דחיותא או לטרחא יתירתא,
אלא אפילו יודע ודאי,
שאם לא מהדר זה לקנות,
היה חוזר לבעלים בדמים הללו, כל שעה שירצו,
דהשתא אין מצילו מן ההפסד,
אעפ"כ אין לדמותו כלל למבריה ארי,
דכיון שיצא הבית מחזקת ישראל, ובא ליד הנכרי,
וזה מוציאו מיד הנכרי ומחזירו ליד ישראל,
לא דמי למבריה ארי, **ונוטל מה שהנהנו.**

ואותם היהודים הבורחים מערים,

והשר מחזיק קרקעותיהם, שאין בהן טסקאות,
ואפילו יש בהן טסקא,
אם הניח הקרקעות ביד אחרים לפרוע מהן טסקא,
אומר ר"י,

שאם בא ישראל וקנאו מיד השר,**מחזירם לבעלים ונוטל מה שהנהנו,
דאין זה דינא דמלכותא אלא גזילה,**

כי ראינו במדינה שסביבותינו,
שמשפט היהודים לעמוד כמו פרשים, בכל מקום
שירצו,

ובדין מלכותא היו תופסין,

שלא יחזיק המושל בנחלת היהודים כשיצאו מעירו,
וכן היו נוהגין בכל ארץ בורגוני"א,
ואם יש שר שבא לשנות את הדין,

ולעשות דין לעצמו,**אין זה דינא דמלכותא,****שהרי זה הדין אין הגון כלל,****ודמיא למוכס שאין לו קצבה (לקמן דף קיג).**

והיכא שמשביח נכסי חבירו,

אין דומה כלל למבריה ארי,**כגון יורד לתוך שדה חבירו, ונטעו שלא ברשות,**

ומקיף את חבירו משלש רוחותיו,

וכגון ההוא דהאומנין (ב"מ דף עו.),

השוכר את הפועל לעשות בשלו, והראהו בשל חבירו,

דנוטל מבעל הבית מה שהנהנו.

ובאלו מציאות התוס' הביאו תירוץ נוסף. "דהתם מיירי כשהיה יכול להציל ע"י הדחק. דאי לא הכי - מצי אמר ליה מהפקירא קזכנא, כדאיתא התם. ועוד י"ל כיון שבעל החמור שם, יכול לומר - הייתי שוכר פועלים להצילו. וכן הביאו כאן וסיכמו, שעם היות ומדובר שיכול להצילו על ידי הדחק, עדיין נוח לו לאדם לשלם את שכרו, כל עוד לא ימחה בו, על מנת להציל עבורו.

התוס' דוחים אפשרות לומר, שעם היות ואכן לא היה נדרש לשלם לו, הרי כל זה הוא רק מצד תקנת חכמים מה שמשלם, על מנת למנוע מצב בו לא ישיב. כי בסוגייתנו משמע, שאם היה עושה זאת מדעתו - לא היה נוטל כלום, ולא עשו תקנת חכמים על מנת שיבצע זאת.

מחדש ר"י הבנה מחודשת בגדר החילוק במבריה ארי מתי נוטל שכר ומתי לא

מחדשים התוס' בשם ר"י, שיסוד החילוק הוא עד כמה ההיזק הינו ברור. ומציירים שני מצבי קיצון. אם הארי רחוק, ובכלל לא ברור שיגיע לכאן, הרי ההצלה - אינה מהיזק וודאי, אלא רק מסלק לו את הדאגה והפחד, שמא יבוא. ועל כך באמת לא מגיע לו כלל שכר. אבל אם ברור שמונע הפסד ומציל מהארי עצמו, וכמו שטף נהר חמורו - ראוי וראוי הוא ליקח שכר על כך.

ההבדל בסוגייתנו לגבי נפילת הבהמה

המכה של הבהמה בנפילתה אינו היזק גמור. נכון שבעל הבית היה שמח שלא תחבט הבהמה ותצטער. ואפילו לא היו דמיה נפחתים. אלא דאין זה היזק וודאי, ולכן הוא בגדר של מבריה ארי, אם היה זה מדעתו.

ההבדל בפורע חוב, מדוע נחשב רק מבריה ארי

לכאורה בפורע חובו היה נראה ממבט ראשון שיש כאן הצלה ברורה. אלא שהתוס' מעמידים שיש לו טענה, שיכולתי להסתדר גם בלעדיך. שיכולתי לפייס לו והיה מוחל לי.

ראיית התוס' על כך הינה מהירושלמי בכתובות (פרק י"ג ה"ב)

ר' בַּא בַּר מְּמַל בְּעֵי בהקשר למה שראינו במשנה, ועמד אחד ופירנס את אשתו, שואל ר' בא הפורע שְׁטָר חובו שֶׁל חֲבִירוֹ שְׁלֹא מִדְּעֵתוֹ תְּפְלוּגְתָּא מחלוקת דְּחֵנָּן וּבְנֵי פְּהֵנִים גְּדוּלִים לְחֵנָּן, הפורע איבד את מעותיו. ולבני הכהנים הלווה חייב לשלם למי שפרע את החוב. א"ר יוסי אין להשוות בין מקרה זה למפרנס את אשת חבירו, כי טַעְמוֹן דְּבְנֵי פְּהֵנִים גְּדוּלִים תַּמָּן טַעְמָם במשנה הוא לא עֲלֵתָהּ עַל דְּעֵתוֹ שְׁתַּמּוּת אִשְׁתּוֹ בְּרָעַב ברור שהבעל מוכן לשלם, כי אם לא היה מפרנס את אשתו, הייתה מתה ברעב! לכן אמרו בני כהנים גדולים שהבעל חייב לשלם.

בְּרַם הֵכָא אבל כאן, בפורע חוב חבירו, טוען הלווה מְּפִיִּיס הַיּוֹנָא לִיָּה הוא מְּחִיל לִי הית צריך לפרוע כי אני הייתי מְּפִיִּיס אותו והוא היה מוחל לי. ושואל הַגַּע עֲצֻמָּךְ דְּהוּוּה נְבִיָּה מְּשֻׁבֵּן אם היה משכון אצל המלווה, איזו טענה יש ללווה? ועונה, הלווה יטען מְּפִיִּיס הַיּוֹנָא לִיָּה וְהוּא יְהִיב לִי מְּשֻׁבּוֹנֵי הייתי מְּפִיִּיס אותו והיה מחזיר לי את משכון. עַד כְּדוֹן עד כאן לא שמענו אלא בְּבַעַל חוֹב שְׁאִינוּ דוֹחֵק ואז יכול הלווה לטעון הייתי מְּפִיִּיס אותו וְאִפִּילוּ בְּבַעַל חוֹב שְׁהוּא דוֹחֵק ואפילו אם

התוס' מתרצים בשני אופנים, אופן הראשון, העיקר הוא מדעתו על מנת להיקרא מבריה ארי מנכסיו, אף שיש לו הפסד

כפי שראינו, יש שני גורמים למקרים בו אנו אומרים, שאינו מבריה ארי מנכסיו, ולכן יצטרך לשלם לו. ובתירוץ הראשון הגורם העיקרי הוא, שהדבר התבצע מדעתו. וכך אפילו היה כאן הפסד, הרי אף אחד לא אמר לו לעשות כן. ולכן יכול השני להתגונן בטענה שהוא רק הבריה ארי מנכסיו. ואילו כאן בנפילת הבהמה לגינה - לא היה זה מדעתו.

תירוץ שני מספיקה סיבה אחת לגרום שלא יקרא מבריה ארי

התוס' מרחיבים את הכלל של מבריה ארי מנכסיו, אם חבירו מכריח אותו להבריה את הארי, אלא שאין לחבירו הפסד. ורק כאשר אין הדבר מדעתו וגם יש לו הפסד - וודאי שלא ניתן לומר שהוא מבריה ארי. אבל אם היה זה מדעתו, ואפילו היה לו הפסד - הוא כן נקרא מבריה ארי (כמו בנדרים), או שלא מדעתו ואין לו הפסד, ניתן לזקוף זאת כמצווה, בבחינת זה נהנה וזה לא חסר, ויחשב רק כמבריה ארי, ואף לא יצטרך לשלם לו על כך.

הרועה, אף שהוא שומר חנם מחוייב לצאת ברועים ומקלות, אלא שהוא מקבל תשלום על כך

התוס' מקשים על כלל זה, ממי שנדרש למנוע היזק מחבירו כשבא אריה לטרוף הצאן. שאם לא הקדים הרועה ברועים ובמקלות, הארי היה אוכל את הבהמות. ואפילו היה מדובר בשומר חנם, שאין עליו חיוב הוצאת ממון על השמירה, הרי אם בחר מיוזמתו לבצע את השמירה כראוי, ואף שנדרש להוציא על כך שכר, משלמים לו את מה שהוציא ואמרים לו תודה.

ואפילו מרחיבים התוס', שאם סתם אדם שלא היה בתואר של שומר, אם היה עושה כן מיוזמתו, כלומר מדעתו, לא רק שהיו מחזירים לו את ההוצאות על מה ששכר עוד רועים, כלומר על ההפסד שעשה לעצמו, אלא גם את שכרו מקבל. ולכאורה זה הרי סותר את הכלל שאמרו התוס', ויכריח לאחר מכן הבהרה נוספת, וכפי שיוכיחו שכאן ההפסד הוא ברור, ולא יהיה ניתן לומר שהוא מבריה ארי מנכסיו.

התוס' מקשים ממציל חמור חבירו כששטף נהר, ומשיב אבידה, שכן נוטל שכר

המשנה בסוף ב"ק מביאה מקרה של אסון ברור, בו הנהר שוטף הן את חמורו והן של חמור חבירו. ועם היות וחמורו שוה מאה ושל חבירו שוה מאתים, אמנם אם בוחר להציל את של חבירו, ולא התנה על כך מראש, לא יקבל את המאה שהוציא על ההצלה, בכך שלא הציל את חמורו שלו, אבל ברור שעל עצם ההצלה הוא כן מקבל את שכרו.

המשנה בסוף אלו מציאות דנה על אדם שנדרש לבטל את זמנו, על מנת לעשות את המאמץ בהשבת האבידה. שאמנם אינו יכול לדרוש תשלום כמו סלע על מעשהו, אלא הוא מקבל שכר כפועל, הבטל מאותה המלאכה. אבל גם כאן לא אומרים לו תודה על המצוה, מאחר והיה כאן הפסד, ולא תקבל כלל שכר, אף שעשה זאת מדעתו. ואף כאן באבידה אם לא היה מציל, הרי היה השני מאבד אותה באופן וודאי.

תוס' זה הוא בבחינת יצירת סדרה שלימה של פסק, המתייחס לכל סוגיות הגמרא

[ידועה הגדרת המהרש"ל שהתוס' גלגלו את הש"ס ככדור. ואף כאן אנו עוברים על פני מקרים שונים, כעשר סוגיות שונות, שההתייחסות אל כל אחת היא מעט אחרת, אבל בכל זאת מצליחים למצוא עיקרון וקו ברור מה כן נקרא מבריה ארי מנכסיו, ובכל מקום שאינו נקרא, מה בדיוק נדרש הוא לשלם. כולל תיאור מצב שלא מובא, כגון שהארי מצוי רחוק ועדיין הסכנה אינה כה מוחשית.

והסוגיות הינם פורע חובו בנדירים, שזה קשור עם מי שהלך למדינת הים ובא אחר ופרנס את אשתו, הרועה המקדם במקלות ורועים, שהוא מוציא מכיסו על מנת להציל, שהנהר שוטף חמורו וחמור חברו, מציאת אבידה, שהוא טורח בה, סוגייתנו כאן בנפלה הבהמה ונחבטה, נטילת צרור והוצאת צרור שמצילה משטיפת הנהר, הצלה ממי שאונס קרקעותיו וביתו במיוחד הגויים, ויורד לתוך שדה חברו ונטעו שלא ברשות. או מקיפו מג' רוחותיו, או השוכר לעשות בשלו והראהו בשל חברו. וכן באיזה מקום ראוי לנו לעשות תקנה, ובאיזה מקום אין לנו כל סיבה להתערב.]

לא שנו אלא באותה ערוגה -

דכיון שתחלת נפילתה באותה ערוגה באונס, אינו חייב להעלותה מאותה ערוגה, אבל מערוגה לערוגה - הוי כשדה אחר.

דברי הרא"ש מאירים את הסוגיה

"אמר רב כהנא לא שנו אלא באותה ערוגה, אבל מערוגה לערוגה - משלמת מה שהזיקה. ומיירי בדאפשר לרועה למיטרח בתרה ולאפוקה. דאי לאו הכי, כי היכי דהוי אנוס באכילת ערוגה שנפלה בה, הכי נמי הוי אנוס בכל הערוגות. ואפ"ה פוטר רב כהנא באכילת אותה ערוגה כולה, דכיון שהנפילה היתה באונס - לא קרינן ביה ושלח ובער, עד דעביד כעין ושלח כעין ובער. דהא דכתיב ושלח ובער מקמי דתיעול לשדה חברו כתיב. והערוגה כיון דעיילא ביה באונס נפילה, כי אכלה נמי אינה משלמת אלא מה שנהנית. ואף על גב דידע דקיימא התם, ויכול לאפוקי, דבעינן ושלח ובער וליכא. אבל יצאה מערוגה זו ונכנסה לערוגה אחרת ומצי לאפוקה - קרינא ביה ובער ושלח."

התוס' מנתחים מי הגורם לסוג מעבר מתשלום מה שנהנית למה שהזיקה תלוי במעבר מערוגה לערוגה

[הגורם החשוב בניתוח ההבדל של ההלכה, הוא להבין מה הטעם והגורם לשינוי. וכי מה בכלל מתרחש במעבר בין הערוגה הראשונה לשניה. וכפי שהבאנו את הרא"ש, שעל פיו דברי התוס' ברורים. שהרי התוס' במילות המפתח מציגים שני עקרונות. הטעם "דכיון" והגורם לשינוי "אבל".]

תאמר שגם בבב"ח דוחק אין הלווה צריך לשלם לזה שפרע בשבילו.

ומוסיפים התוס' טעם לכך, שהיה יכול לומר לו, שדווקא מצותקו הגדולה, שדוחקים אותו - היתה מסייעת לו שהיה מוצא אוהבים, שהיו מרחמים עליו ומשלמים להצילו.

עם היות ובפרק חזקת הבתים השתמשו בלשון מבריה ארי - הרי אין זו הגדרה שלא ישלם, אלא על מנת לשלול שאין במעשה זה גדר חזקה

מחדשים התוס' התייחסות נוספת לגדר שימוש במושג מבריה ארי. וזה לשונם בפרק אלו מציאות "והא דקרי ליה מבריה ארי בפרק חזקת הבתים לנתן צרור ונטל צרור, דסכר מינה מיא ואפיק מינה מיא, אף על פי שמצילו מן ההפסד, שהיה נהר שוטפה. התם לא נקט לשון מבריה לענין שיפטר משכר הברחה, אלא כלומר אין זו חזקה, כיון שאין מתקן השדה, אלא מגין עליה בעלמא, שלא תבא לידי קלקול."

לפי דעת ר"ת במקום שמצילו מן ההפסד - אין זה נקרא מבריה ארי, אלא מהנה גמור

גם כאן נביא את לשון התוס' באלו מציאות "אבל שאר פריעת חוב אומר ר"ת דאין זה מבריה ארי אלא מהנה גמור, וירושלמי פליג אגמרא שלנו.

ולפי זה אם השר גזל ביתו של ישראל ובא חברו ישראל ופייס אותו בדמים מועטים, אם ירצה בעה"ב ליקח ביתו - ישלם דמים לחבירו, וכן פסק רבינו גרשום. אבל רש"י פסק שיחזיר לו ביתו חנם בפרק הנוקין (גיטין דף נח:).

ונראה, דלא מבעיא אם קנאה בדמים, שמציל הבעלים מן ההפסד, שישלמו הבעלים, אלא אפילו קנאן בשויו, ולא דמי למבריה ארי, דאם היה משתקע בידו - לא היה הבית חוזר לו לעולם. ואפילו בשויו. ודמי למקדים ברועים ובמקלות בשכר, דאמרינן שנותן שכרו עד כדי דמיהם, ונפקא מינה לכושרא דחיותא או לטרחא יתירא. (כלומר למרות שערכן הממוני שווה, הוא מרוויח שהבהמות רגילות אליו, וכן אינו צריך לטרוח על מנת להשיג בהמות חדשות, ולכן אפילו בערך ממוני זהה עדיין משתלם לו).

ועוד נראה, אפילו ידוע בודאי שאפילו לא מיהר לקנותו, היה חוזר לבעלים בדמים הללו, כל שעה שירצו בין קנאן בדמים מרובים בין קנאן בדמים מועטים - לא דמי למבריה ארי. כיון שיצא הבית מחזקת ישראל, ובא לידי נכרי וזה מוציא מחזקת נכרי ומחזירו ליד ישראל - נוטל מה שהנהנו."

וכאן בשם ר"י, מתאר את מצוקת לקיחת הקרקעות, על כל הגירושים שעברו ישראל באירופה, ושהדין הוא שאם היות ויש כאן גזל, הרי מה שהוא משלם הוא על מנת רק לסלק את הבעיה, שעשו שלא כהוגן, ולכן וודאי שיש כאן שני דברים, הוא חייב להחזיר לבעלים הראשונים, והבעלים הראשונים חייבים לשלם לו את מה שהוציא, ולא ניתן להם להישמט ממנו, בטענת מבריה ארי מנכסיו.

התוס' מביאים גדר נוסף בו משלם את מלוא שכרו - בהשבחת נכסיו, אף שעשה זאת שלא ברשות. כי בעצם הוא עושה זאת מדעתו ומפסיד על העבודה את שכרו והוצאותיו, אך מאחר ועשה זאת בשדה חברו שווה לשניהם שיתן לו רק את שכרו, בבחינת ידו על התחתונה, ולא את מלוא הערך של מה שהשיב.

[דף נח עמוד ב]

כדקתני סיפא במילתא דרבי שמעון,

אם סאה - סאה, אם סאתים - סאתים.

ולפי שלא פירשה משנתינו בכמה שמין אותה,

אלא שבאותה שדה שמין אותה,

מפרש בגמרא היכי שיימינן.

ומפרש ר' יוסי בר חנינא, סאה - בששים סאין,

בין אכלה פחות בין אכלה יותר,

לעולם שמין סאה בששים, ומשלם לפי החשבון.

חזקיה אומר, קלח - בששים קלחים,

כלומר לעולם מה שאכלה - שמין בששים שיעורין

כמותן.

רבי ינאי אומר: תרקב - בששים תרקבין,

ובין אכלה פחות או יותר, **משלם לפי חשבון.**

ולרבי ינאי משביח יותר מזיק,

מלר' יוסי בר חנינא.

דקרחת תרקב אינה ניכרת בשלשים סאין,

כמו קרחת סאה בס' סאין,

כדאמר רב פפא,

דאין שמין כור בס' כורים מפני שפוגם מזיק.

ואף על גב דקתני במתניתין,

בית סאה באותה שדה,

לרבי ינאי - לא לשיעורא נקסיה,

שאין משערין בו כלל, אלא בתרקב משערין.

ונראה לר"י,

דכי משערין למר בתרקב ולמר בס',

לאו בבית סאה זרע קאמר,

דהוי נ' על נ',

דאין דומה שדברה משנתינו בזה,

דבבהמה אחת איירי,

ומתי אכלה כל זה?

אלא בסאה פירות קאמר,

דמשערין כדקתני, אם סאה - סאה.

ואין לתמוה,

על לשון בית סאה דקתני במתניתין,

דכיון שהפירות מחוברין לקרקע,

שייך שפיר,

לקרות לסאה פירות הנאכל - בית סאה.

והא דפריך בגמרא אברייתא,

האי ולא בית כור,

ולא כור מבעי ליה,

היינו משום דברי שא קתני קב,

ובסיפא בית כור.

ומיהו,

אי הוה מפרשינן דבבית סאה זרע קאמר,

שמין בית סאה באותה שדה -

פירש בקונטרס (בריש פירקין),

שאם אכלה ערוגה אחת,

שמין אותה אגב בית סאה,

כמה היתה יפה קודם שאכלה ממנה,

וכמה היא יפה עכשיו.

וקשה לר"י,

דאי אבית סאה קאי,

הוה ליה למימר,

כמה היה יפה וכמה הוא יפה, **בלשון זכר.**

ועוד,

דקבעי בגמרא, היכי שיימינן,

הלא פירשה יפה משנתינו,

ששמין ערוגה בבית סאה.

ומה שפירש הקונטרס בגמרא, היכי שיימינן,

דבית סאה באנפי נפשה - לא שיימינן,

דמכחישין ליה למזיק,

דקרחת ערוגה של קב או קביים,

חשובה לפי דמיו,

אלא שמין ס' סאין,

ורואין כמה דמים מגיעים לבית סאה,

וחוזרין ושמין כמה נפחתה בשביל הערוגה.

וקשה,

דהיכן מצינו שתי שומות הללו?

דבקרא - לא כתיב אלא בשדה אחר,

ששמין מה שהזיק אגב שדה אחרת,

ומן המשנה - לא משתמע כלל.

ועוד,

דלמ"ד בגמרא, קלח - בששים קלחים,

כלומר בששים שיעורים כמותו,

אמאי נקט במתניתין בית סאה?

ועוד קשה,

דפריך בגמרא אכולהו אמוראי,

מהא דתניא אכלה קב או קביים,

רואין אותה כאלו היא ערוגה קסנה ומשערין אותה,

מאי לאו בפני עצמה,

תקשי ליה אמתניתין,

דקתני שמשערין אותה בבית סאה.

ונראה לפרש,

דשמין בית סאה דקתני,

היינו בית סאה הנאכל - שמין באותה שדה,

ר' ינאי אמר: תרקב בששים תרקבים; חזקיה אמר: קלח בששים קלחים. "והתוס' בכלל מתקשים על עצם השאלה, וכי המשנה לא פירשה זאת כבר כראוי?"

הקושיה השלישית - התוס' מקשים על התירוץ הראשון שהובא בגמרא, מה רש"י ביאר

"האי בית סאה דקתני במתני' דבשביל ערוגה אחת שמיין בית סאה - לאו בית סאה באנפי נפשה שיימינן, דמכחישינן ליה למזיק, לפי שבית סאה נמכרת ביוקר, לפי שמועט הוא ואינו מצוי לימכר, ועני שאין ידו משגת לדמי קרקע גדולה קונה אותו ביותר מדמיו. והתוס' תמצתו דבריו, שאין שמיין בית סאה שמכחישים למזיק.

"וקרחת ערוגה של קב או קביים - חשיב לו לפי דמיו. אלא שמיין ששים סאים כמה שוין, ורואין כמה דמים מגיעין לבית סאה. וחזורין ושמיין כמה נפחתו דמיו בשביל קרחת ערוגה זו. וא"ת למה הזכיר בית סאה? שאם היה שמיין מתחלה הערוגה בששים סאין כמה היו יפין וכמה הן יפין - לא היה משלם כלום שאין קרחת ערוגה קטנה ניכרת בששים סאין, אבל בבית סאה - ניכרת". ומכאן תמצתו התוס', שיש כאן שתי פעולות שומא אלא שמיין.. וחזורין ושמיין. והקושיה השלישית הינה מהיכן הגיע השומא הכפולה, כי בפסוק כתובה שומא אחת בשדה אחר, וגם במשנה כלל לא משתמא שומא כפולה.

הקושיה הרביעית הינה לשיטה השלישית של חזקיה

הקושיא הינה על חזקיה, דלמאן דאמר קלח בששים קלחים, שמשערים את מה שניזוק ביחס לפי ששים ממנו, למה נזכר הכלל במשנה בית סאה?

הקושיה החמישית ממה שהגמרא הקשתה לכל השיטות

לאחר שהביא הגמרא את שלושת התשובות הקשתה לכול. מיתבי מהא דתניא: אכלה קב או קביים [קב הוא ששית סאה], אין אומרים תשלם דמיהן לפי שווים בשוק, אלא רואין אותה כאילו מה שאכלה היא ערוגה קטנה, ומשערים אותה. ומוכיחה הגמרא: מאי לאו, האם אין כוונת הברייתא לומר, שמשערים את אותה ערוגה קטנה בפני עצמה, ולא ביחס לשדה אחר. וקשה לכל האמוראים דלעיל, שמפרשים את השומא שהיא ביחס לשדה אחר?! וקושיית התוס', שהרי המשנה אומרת לשער בבית סאה.

התוס' מבארים מה דרכם המחודשת

בית סאה הוא הכמות שהבהמה אכלה, ולא רק ערוגה אחת או שתיים. ואז המשנה אומרת שהתשלום הוא ביחס לשדה שיש בה ששים בני סאה. בדיוק כמו שרבי שמעון בהמשך המשנה נותן את הדוגמאות על סאה או סאתיים. אולם מאחר ודנים אנו על כמות אכילה, אין לנו את גודל השדה, ולכן זו הסיבה שהגמרא חוזרת ושואלת "היכי שיימינן?"

ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ "לכן נראה לר"י לפרש, ששמיין בית סאה באותו שדה, בבית סאה הנאכל קאמר, כדקתני סיפא דר"ש אמר אם סאה סאה וכו', וקאמר מתניתין דשמיין להאי סאה הנאכל באותו שדה, כמה היתה השדה יפה קודם שנאכל ממנו וכמה הוא יפה עכשיו, ולכך נקט היתה לשון נקבה דאשדה קאי (ובזה תורצה השאלה הראשונה). ואף

כגון נ' על נ', **הוי ניחא טפי.**
אף על גב דבגמרא נקט לכולהו בלא בית,
כדקאמר סאה תרקב קב וכו',
אין להקפיד,

דלפעמים קרי נמי לבית כור זרע - כור סתם,
כדאשכחן בפרק המקבל (ב"מ דף קה:),
נותן ארבעה קבין לכור,
ומסיק דארבעה קבין **לכור זרע קאמר.**

המשנה דנה על אופן השומא - על פי רש"י

המשנה חילקה אם נפילתה היתה באונס, ואז משלמת לפי מה שנהנית ולא לפי ההיזק, אבל אם היה זה בכונה ירדה כדרכה והיזקה, משלמת לפי ההיזק. אלא שהמשנה ביארה כיצד יש לחשב זאת "שמיין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה; ר' שמעון אומר: אכלה פירות גמורים משלמת פירות גמורים, אם סאה - סאה, אם סאתים - סאתים." ונביא את לשון רש"י עליו דנים התוס'. "אין שמיין את הערוגה לבדה, מפני שמפסיד מזיק, ששמיין אותה בכל שווייה, ורחמנא אמר ובער בשדה אחר, ודרשינן בגמ' מלמד ששמיין אותו על גב שדה אחרת. אלא שמיין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה קודם שנאכלה ממנה הערוגה הזאת, וכמה היא יפה עכשיו, והשתא לא משלם כולהו דמיה. דמי שלוקח בית סאה כשהיא בתבואתה, אינו מזלזל בה בשביל הפסד ערוגה אחת, כי אם דבר מועט."

התוס' פותחים בסדרת שאלות, ומתוך כך מבארים באופן אחר את השומא

[אחת מדרכי התוס' היא סוללת שאלות קטנות, המכריחות הבנה חדשה לחלוטין. וניתן לראות זאת דרך מילות המפתח. "פירש בקונטרס (בריש פירקין) "ומייד "וקשה לר"י, דאי .. הוה ליה למימר .. בלשון". ועוד שאלה "ועוד" וכעת עוברים להקשות על פירוש רש"י כאן "ומה שפירש .. וקשה .. ועוד .. ועוד קשה .. ונראה לפרש". וכידוע שאם תירוץ אחד מתרץ ריבוי שאלות, משמעו שהוא תירוץ חזק.]

גם שאלת ניסוח לשוני, עם היות ונראית שולית, יש לה מקום

שאלה ראשונה הינה שאלה דקדוקית. מאחר ושמיין את הערוגה אגב בית סאה. אלא שאם הנושא כאן הוא בית הסאה, היה רש"י צריך להשתמש בלשון זכר. לא כמה היא יפה אלא כמה הוא יפה.

שאלה שנייה, לאחר שהמשנה כבר ביארה את אופן השומא, מה חזרה הגמרא ושאלה זאת?

להבנת השאלה השנייה יש להבין את הגמרא. הגמרא פותחת כדרכה, בכך שהיא קושרת את התורה שבעל פה עם התורה שבכתב ושואלת את השאלה המתבקשת "מנא הני מילי?" מהו הפסוק שממנו נלמד דין זה. ולאחר שקלא וטריא אכן מתקבל, שהמקור לך בפרשת משפטים "ובער בשדה אחר." אלא שכעת הגמרא שואלת היכי שיימינן? ועונים על כך שלוש תשובות. "א"ר יוסי בר חנינא: סאה בששים סאין;

לקרוא לבית סאה בשם סאה. ובכך רמזו מה הדוחק הקיים בפירושים, שלכן רש"י לא בחר בו, אולם וודאי שאין כוונתם לחזור משיטתם.

קשבא -

פירש בקונטרס,

דקל.

וכן משמע,

דקאמר ותלתא תאלתא בקינא הוו קיימי,

ותאלי - הם דקלים,

כדמוכח בהחובל (לקמן דף צב.),

חזא תאלי בי גופני, וקאמר גופני קנו דקלי.

וקשה,

דבפ"ק דע"ז (דף יג:) תנן,

דקל טב וחצב ונקלבא,

ומפרש בגמרא, חצב - קשבא.

ושמא,

יש מיני דקלים הרבה,

שאחד קרוי דקל סתם,

ואחד קרוי חצב דהיינו קשבא.

ובערוך פירש,

דקשבא - הוא דקלא פרסאה.

התשלום על ההיזק שקצץ קשבא לחבירו

הגמרא מביאה מקרה בו ההוא גברא קץ קשבא מחבריה. כלומר, ברור לנו שהוא קצץ צמח של חבירו, והראייה שהוא בא לראש הגלות שפסק לו כמה לשלם. אלא שהתוס' מבארים מה היה טיבו של הצמח שקצץ.

התוס' מבארים שמשמעות קשבא הוא דקל ומביאים התייחסות לדבריו

לפי שיטת רש"י היה זה דקל. ודנים התוס' להביא ראיה לדבריו. בתחילה הם מביאים מגוף הסוגיה, שהיה מדובר שהיו שלושה תאלתא בחד קינא, שזה מתאים ללשון של דקל. ולחיווק הדבר הם מביאים הוכחה מפרק החובל, כי תאלי הם דקלים. וכן מביא רש"י בבא בתרא כב ב, שתאלי הינם דקלים קטנים. הסיפור בפרק החובל הוא על שמואל שהאריס שלו הביא לו תמרים, והוא טועם בהם טעם של יין, ושואל הכיצד, ועונה לו שמאחר וגדלו בין הגפנים, ינקו התמרים מהם את היין. ומאחר וראה עד כמה התמרים מושכים את כוח היין, אמר לו לעקור את הדקל.

ועוד מספרת הגמרא על מקרה דומה עם רב חסדא, שראה תאלי (דקלים קטנים הגדלים בין הגפנים), וגם שם אמר לאריסו לעקור את הדקלים, מאחר שהערך הגבוה הוא הגפן, ולכן יש לעקור את הגורם שפחות יקר, על מנת שלא יפחיתו את ערך הגפנים.

אלא שמקשים התוס' מגמרא בע"ז שקשבא הוא חצב. המשנה במסכת ע"ז דנה על דברים שאסור למוכרם לגויים. ומובא משמו של רבי מאיר ארבעה דברים שאסור למוכרם

על גב דקתני בית סאה במתניתין, לסאה פירות - [בית] סאה קרי ליה. לפי שהפירות מחוברין.

מיצד התוס' מפרשים את שלושת התשובות של הגמרא מיצד שמיין?

בניגוד לרש"י שדיבר על שתי שומות, הרי התוס' לומדים שיש לבצע רק שומא אחת, של שדה של ששים בתי סאה. ומתוכו ניתן לבצע את החשבון של בית סאה אחד. ולדוגמא, אם שדה זה ערכו 6000 ש"ח, הרי כל בית סאה יהיה ערכו 100 ש"ח. ואם בבית סאה יש מאה ערוגות, ואם בהמה אכלה ערוגה אחת מחירה יהיה רק שקל אחד. וזו שיטת רבי יוסי ברבי חנינא.

חזקה גם הוא מסכים על צורת החישוב, רק שההערכה הינה עם שדה שיש בו ששים קלחים. וגם שיטת רבי ינאי מקבלת את העיקרון ורק חולקת על גודל השדה הגדול שלפיו מחשבים. וכולם קיבלו שהיות והנזק התבצע על ידי בהמה, באים להקל עליו. וכל הויכוח הוא עד כמה להקל. ולכן חיסרון של סאה בששים בתי סאה אכן הוא ניכר, אבל רבי ינאי סובר שיש להקל כשמסערים בשטח קטן יותר, ואז החיסרון אינו כה ניכר. ומביאים את עקרונו של רב פפא, שגם היחס של ששים עדיין אינו שווה בכל מדידה. כי חיסרון של כור מתוך ששים כורים הוא משמעותי מדי למזיק, ואם היתה המדידה להיפך רק קב בששים קבים, הרי אז החיסרון לא היה כה משמעותי, והיית פוגם את הניזק.

אלא שאז עולה השאלה, והרי לשון המשנה הינה כדברי רבי יוסי בר חנינא. יענה רבי ינאי שכיום אין משערים בבית סאה, כי אין משערים בו כלל.

תוס' רבינו פרץ על סברת ר"י שאין לשער בבית סאה זרע

"אבל לא מסתבר לומר בית סאה ארעא קאמר, דהיינו נ' על נ', דהא בבהמה אחת קאמר מתניתין, ומתי אכלה כל זה? ומפרש בגמ' היכי שיימינן? לפי שמתניתין לא פירשה, אלא שבאותו שדה שמיין, ופעמים שהשדה גדול שיש בו ק' סאין או יותר, ואין קרחת הסאה הנאכל עולה [אלא] לדבר מועט, ופעמים שאין בשדה אלא ב' סאין, ועולה הקרחת לדבר גדול, וודאי יש לנו לעשות השומא לעולם בענין אחד, שיהיה החיוב שוה לעולם, ולהכי בעי היכי שיימינן, ומסיק סאה הנאכל בס', בין אכלה בשדה גדול בין שאכלה בשדה קטן שמיין לעולם בס' סאין, דשמין מה שעולים דמי סאה בס' סאין הנפחתין מסאה הנאכל מהם, ולפי חשבון זה משלם מה שאכלה הן פחות הן יותר.

התוס' מסלקים קושי לכאורה מלשון המשנה

ממבט ראשון היינו חושבים, כי כוונת המשנה שהשומא היא על מכירת אדמה ולא על מכירת פירות תלושים. אבל מאחר והבהמה אכלה אותם בהיותם מחוברים, לכן המשנה קוראת להם בית סאה. שזה שטח שעליו צומח סאה פירות.

התוס' אמנם אומרים שיש קושי ומיישבים אותו

התוס' דנים על הלשון של בית סאה, ואומרים שעם היות וקיים קושי, הרי זה רק בלשון מיהו, כי להעמיד את הכל בבית זרע כור קשה בהרבה, וכפי שביארו. ועם היות שאין רגילות לקרוא לסאה הנאכלת בית סאה, אבל ראינו כי ניתן

אולם התוס' כאן מעירים שלפי פירוש הערוך, שהובא לעיל כי קשבא הוא עצמו כבר דקל פרסי, לא ניתן לומר כן, שאז היתה המשמעות שהוא התייחס לדקל הרגיל כדקל פרסי.

התוס' מבארים כי שני פירושים עלולים להיות סותרים
[הפירוש הראשון שהובא כאן בתוס' לוקח שדקל פרסי - הולך על הדין, ואילו הפירוש של הערוך משמעו, כי דקל פרסי - הולך על גוף העץ, שקשבא הוא דקל פרסי. ואם כן אין כל חידוש שנדרש לבאר שהוא דן כאילו היה זה דקל פרסי, שהרי הוא כבר דקל פרסי. ואז מילות המפתח הינם "יש מפרשים .. ולפי מה שפירש .. אי אפשר לפרש כן" ואכן התוס' בעוד למעלה מעשר מקומות שוללים פירוש אחר. בלשון של "אי אפשר לפרש" או דראשי תיבות כגון "דא"א לפרש"]

[דף נט עמוד א]

אכלה סמדר ר' יהושע אומר רואין אותן כאילו הן ענבים עומדות ליבצר -

ואפילו אם נתקלקל המשוויר, משלם כענבים העומדות ליבצר.

ודוקא בסמדר,

דענבים - פעמים שאלו מתקלקלים ואלו ניצולים, לפיכך אין נידונין במשוויר,

אבל תבואה - רגילה להתקלקל כולה יחד, ובחזיון - מודה רבי יהושע, או כרבי יוסי הגלילי או כרבנן,

ובתבואה גדולה - כמו סמדר בענבים, יסבור כמשויר שבו.

אי נמי,

בתבואה - לא קנסו כל כך כמו בענבים, ולא היא נידון כמשויר שבו, לרבי יהושע.

ונראה,

דאע"ג דאמר רבי יהושע,

רואין אותן כאילו עומדות ליבצר,

מ"מ שמין אותן אגב קרקע,

דהא רבי שמעון נמי קאמר הכי בפגים או בוסר,

וע"כ אגב קרקע שמין אותן,

כיון דצריכי לשדה,

דבפירות גמורים דוקא - קאמר רבי שמעון,

דמשלם פירות גמורים במשנתנו.

ראינו כמה סוגי הערכה היאך נדרש לשום את הנזק

לעיל לומד רבי יוסי בן חנינא ששמים בששים. אלא שעברה הגמרא לדון על שלב בו הדבר אינו גמור. שאם אכלה את

לגוי, לאו דווקא סמוך ליום חגב, אלא לכל השנה, מאחר ומשמים לצורך תקרובת עבודה זרה. דקל טוב, חצב ונקלבא. הגמרא בהמשך (יד, ב) כי מדובר בפירות דקל טוב שמיועדים לתקרובת ע"ז. ועל החצב אומרת הגמרא שהוא קשבא, שהוא מין תמר. ומכאן מקשים שקשבא אינו סתם דקל, אלא בחרו ליתן לו שם שונה. ולפיכך מתרצים באופן שמיישב את שני הדברים. כי אכן הוא דקל, ומה שיש לו שם אחר, כי הוא זן מיוחד של דקל. ומביאים, כי בערוך קוראו דקל פרסי.

היכולת לקחת מושג ולפרוט אותו לכמה פרטים

[היכולת להרחיב מושג של דקל לריבוי דקלים פתר את הקושי. שמלכתחילה חשבנו כי אם יש דקל ובנוסף קשבא, הרי אין זה דבר אחד, ובתירוץ, בהיותו שם של דקל, הרי פירושו של רש"י כאן יכול להיות. ונמצא כי הרחבת דקל לריבוי זנים, מאפשר, שאכן לכל זן יהיה שם אחר. ובפרט לפי פירוש הערוך, שאותו זן יש לו שם אחר דווקא משום שהינו זן משובח יותר, ומה שקוראים לו שם אחר, הוא על מנת להדגיש את חשיבותו, וגם מבחינה הלכתית יש לו ערך אחר כמובא בתוס' הבא. ולכן ריבוי הזנים הוא הנותן שכל אחד נקרא בפי הבריות באופן אחר. "שאחד ראוי .. ואחד קרוי."]

דדאין דינא דפרסאה -

יש מפרשים, של דקל פרסאי, דאמר לקמן,

הלכתא כוותיה דריש גלותא בדקלא פרסאה.

ולפי מה שפירש בערוך,

דקשבא דקלא פרסאה,

אי אפשר לפרש כן.

המעשה של קציצת הקשבא ופסיקת ראש הגלות על שומת הנזק

הגמרא מביאה מעשה כיצד אדם הזיק לחבירו בכך שקצץ קשבא. הקונטרס פירש שמדובר בדקל. וכשהוא הלך לראש הגלות, לתבוע על ההיזק, אמר לו כי הוא ראה שהיו שם שלושה דקלים קרובים, שערכם ביחד היה מאה זוז, ולכן אחד משלושה ערכו הוא שלושים ושלושה ושליש, וכך פסק לו לשלם.

מחלוקת רש"י ויש מפרשים לגבי האופן שדן ראש הגלות, וראיה שלשיטת הערוך לא ניתן לומר כשיטה השניה

הקונטרס התייחס למה שנאמר על ריש הגלות שהכוונה בדדאין דינא דפרסאה, שהוא דן כמו הפרסים ולא בשיטת חכמים, ששמים את הדקל ביחס לשאר דקלים, והתשלום יהיה פחות. התוס' מביאים פירוש אחר, שראש הגלות דן בדוגמת דין של דקל פרסי, שיש לו דין ששונה משאר דקלים. באשר הגמרא בהמשך (נט, א) מבארת כי מאחר והדקל הפרסי הינו חשוב ביותר, הרי הוא קובע ברכה בפני עצמו בשומת ערכו. ויש להעריך את שווי הדקל בפני עצמו, וכפי שראש הגלות דן באופן זה.

שונה, לכן באו חכמים והתייחסו שונה על כמה ראוי להעריכם. "ודווקא.. לפיכך אין נידונין" וכנגד זה מגיע ה"אבל". ונמצא כי יש חיזוק, תבואה ותבואה גדולה, וכנגד זה בענבים הסמדר מול הענבים הבשלות, שהם דומות לפירות תלושים, והבוטר (שהיותו שלב אחר הסמדר, אך עדיין אינו בשל, ולכן רק רואים אותו כאילו, אלא שבו זמנית יש כאן שני צדדים, מה שרואים שכאילו כבר עומד להיבצר, והצד ההפוך, שהן אגב קרקע, כי עדיין בכל זאת זקוקים הם לקרקע).

ומאי ניהו כי היאך דסליק -

הכא משמע,

דסבר אביי, דפליגי דנידון במשוויי שבו.

והקשה ר"ת,

דבריש הניזוקין (גיטין דף מח: ושם),

ס"ל לאביי,

דפליגי אי שיימינן בדניזק או בדמזיק.

וי"ל,

אף על גב דמשמע,

דפליגי אי בדמזיק אי בדניזק,

דהא תניא פ"ק (דף ו:) **בהדיא,**

מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק,

דברי רבי ישמעאל,

רבי עקיבא אומר כו',

מ"מ משמע ליה לאביי,

דבמשוייר - נמי פליגי,

מדקאמר ר"ע 'לא בא הכתוב',

דמשמע שרוצה לומר,

לא בא הכתוב להחמיר על המזיק כמו שאמרת,

אלא דוקא לגבות לניזקין מן העידית לבד;

ואי בעידית לחודיה פליגי,

אם כן לא היה רבי ישמעאל,

מחמיר על המזיק שפי מרבי עקיבא,

אלא אדרבה, היה ר"ע מחמיר שפי,

דאין חייב לקנות כעידית דניזק, אם אין לו,

כדפרישית בפ"ק (דף ו: ושם ד"ה כגון).

מחלוקת אחת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל לגבי

הערכת ערך הערוגה, לפי ההווה או לפי העתיד

הגמרא מבארת את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא משמו של אביי, כי מיטב שדהו של ניזק, לא ניתן להעמיד שמדובר בשעה שכלל אין ידיעה מהי הערוגה שאכל, ואז יצטרך לשלם כפי ערך הערוגה השמינה ביותר, שהרי זה עומד כנגד הכלל הידוע של המוציא מחבירו עליו הראייה. ולכן מעמידים שכן ידוע על איזו ערוגה מדובר, והחידוש של רבי ישמעאל שגדרש לשלם לא לפי ערכה הנוכחי, אלא במיטב לקמיה, כפי שעתידה היא להשביח, ועל כך שואלת הגמרא ומאי ניהו? וכיצד נשער זאת? ועונים כי היאך דסליק, לפי

התבואה חזיו, כלומר בעודה שחת, אז רבי יוסי הגלילי לומד שזה נידון במשווייר שבו. ממתנינים לראות מה יהא שוה שיגדל ויגיע לקציר, ולפי זה הוא משלם על מה שנאכל. ואילו חכמים לומדים שרואים את הקרקע כמה היתה יפה, אם היה מוכרה בעת שיש כאן שחת, וכמה היא יפה כעת לאחר ההיזק.

ממשיכה הגמרא לשלב גידול מאוחר יותר, של סמדר, שהם ענבים שלא בשלו, ורבי יהושע אומר שרואין אותם כאילו הן ענבים העומדות להיבצר, כלומר שלמים לגמרי. ואף כאן חכמים באותה השיטה בחזיו, כמה היתה יפה, אם היה מוכר הכרם סמדר, וכמה כעת היא יפה.

התוס' דנים על שתי שאלות, הראשונה מה החילוק

בחזיו ובתבואה, ומה היה סובר רבי יהושע בחזיו

ובתבואה

מעירים התוס', כי ההסתכלות ב"כוח" שמשלם כאילו גמורות, הוא על מלוא הסמדר, ואפילו נתקלקל חלקם. וביארו מה החילוק בין תבואה לסמדר, שהם מתקלקלים בחלקם, בעוד שבתבואה הכל יכול להתקלקל.

וזה לשון התוס' רבינו פרץ "לכאורה משמע דהיינו במשווייר שבו, ותימא, דא"כ לימא הכי בהדיא כדקאמר ר"י הגלילי, לכך נראה דלאו חדא מילתא היא, [דמשוייר שבו היינו דאם נתקלקל המשוייר שבו - נמי לא משלם אלא לפי הקלקול, ור' יהושע סבר] דאם נתקלקל המותר - רואים אותם כענבים העומדים ליבצר, ודוקא בסמדר קאמר רבי יהושע כענבים העומדים ליבצר, אבל בחזיו - מודה אי כריה"ג אי כרבנן."

בגלל החילוק במציאות של אופן ההשחתה בין ענבים

לתבואה, יש גם חילוק בכמות התשלום

ועל השוואת התבואה מדגיש התוס' רבינו פרץ "דדוקא בענבים קאמר ר"י רואין אותם כאלו עומדות ליבצר, אף אם נתקלקל המותר, לפי שאין ענבים מתקלקלין [יחד, דפעמים שאלו מתקלקלין ואלו ניצולין, אבל בתבואה - רגילה להתקלקל] יחד, ולכך לא אמר רואין אותה כאלו עומדת ליבצר כשנתקלקל המותר."

המהר"ם מבאר עוד עניין במציאות שגורמת להבדל בין הסמדר לתבואה. "דסמדר - יש לו תרתי לטיבותא, חדא דגדול הוא וחושוב כפרי גמור, ועוד הדורך ענבים שלפעמים אלו מתקלקלים ואלו נצולים. משא"כ בחזיו, דהוי תרתי לגריעותא בהפוך בסמדר, ולכך מצי סבר רבי יהושע בחזיו או כרבי יוסי הגלילי דנידון במשויר שבו או אפילו כרבנן, דכיון דקטנה היא ולא משערינן ליה, אלא כאשר היא עכשיו, ומשערינן אותה אגב שדה, כמה היתה יפה וכו'.

ובתבואה גדולה וכו' יסבור דנידון כמשוייר שבו, הואיל וגדולה וחושה כמו סמדר בענבים, אלא שדרך תבואה שמתקלקלת כולה, ולכך נידון כמשוייר שבו, א"נ בתבואה לא קנסו וכו', דאינו חשובות כ"כ כמו ענבים, ולכך [לא] ס"ל לר' יהושע דנידון כמשוייר שבו, אלא שמינן אותה כמה היתה יפה."

התוס' מבארים כי אם שיש לנו שמות שונים, הרי יש

להבין מציאות וטעם כל דין

[מצד אחד אנו עוסקים בסוגי גידול שונים של תבואה וענבים. אלא שמאחר ואופן גידולם וערכם

בד"א בזמן שאכלה סמדר,
אבל בהדי פגים ובוסר,
שייך לכוללו שפיר,
דטעמא משום דחשיב כפגין.

מביאורו של רבינא עולה הקושי שדברי רבי יהושע ורבי שמעון בר יהודה שזים

ראינו לעיל, כי רבי יהושע סובר, שאם אכלה סמדר - רואין אותו כאילו הן ענבים עומדות ליבצר. ולאחר מכן הובאה דעתו של רבי שמעון בר יהודה, המחלק בין שלבי הצמיחה. אם היה זה לולבי גפנים, שהוא השלב שלפני הפריחה, השומא הינה ביחס לכלל השדה. אבל אם אכלה פגים או בוסר, שהוא שלב המאוחר יותר מסמדר, אז מתייחסים כאילו הן ענבים העומדות להיבצר. ואילו רבינא מציע שלהכניס בדברי רבי שמעון בר יהודה, גם את הסמדר. אלא שאז אכן עולה השאלה, והרי אז יהיה דעת רבי יהושע ודעת רבי שמעון בר יהודה שווה לגבי סמדר.

לכאורה מאחר והוא כבר מורך, מדוע לא ניתן לכרוך בצורה שונה, ומבארים למה אכן לא ניתן

מקשים התוס', שאם הוא בא לכרוך, לכאורה היה יכול לכרוך כבר משלב הלולבים. וממילא להינצל מקושי זה. ועונים כי רק את הסמדר ניתן לשייך לפגים ולבוסר, אך לא את שלב הלולבים. אלא אז לא היה חידוש משמעותי בסמדר, שעדיין שמים אותו כמו הלולבים. אבל בשעה שבאים ומקדימים שגם לגבי סמדר רואים אותו כפרי גמור, הרי בכך יש כן חידוש. ואם היה מכניס את הסמדר יחד עם הלולבים, מאחר והדין לא משתנה, לא היה בכך כל חידוש. כי ברור לנו שאם בסמדר הוא מתייחס כמו ללולבים, שהוא לפני הפריחה, אין כל מקום להביא את השלב הקודם.

התוס' מבארים, שאם כבר מדובר באופן של כרוך ותני, מדוע באופן האחד

[התוס' מבצעים רבות ניתוח רגישות. ואם כבר כן כרכנו, מדוע לא ניתן להרחיב את הכריכה. ועל כך ענו שלא כל דבר ניתן לחבר יחדיו. ומילות המפתח הינן "אמאי לא קאמר כרוך ותני .. משום שאין שייך לכלול .. בהדי".]

איכא בינייהו כחש גופנא ולא מסיימי -

וא"ת,

לימא תנא בתרא לטפויי ולהחמיר בתשלומין קאתי,
כדאמר בריש המוכר פירות (ב"ב דף צג:).

וי"ל,

דשאני הכא,

דדלמא לא בא לטפויי,

כי אם על חכמים, דאמילתייהו דרבנן - קאי.

ההבדל בין רבי שמעון בן יהודה ורבי יהושע

לאחר העמדת רבינא שיש לכלול גם את הסדר עם הפגין והבוסר ולהתייחס כאילו הן ענבים בצורות, יש להקשות שעל

כמה שהיתה יכולה להיות בשעת הקציר. ואילו רבי עקיבא בא וחלוק על כך, שהוא משלם לפי שווי הערוגה כעת ולא לפי העתיד.

מצד שני קיימת מחלוקת שניה בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל, לפי איזה סוג שדה עדיית הוא משלם, של המזיק או הניזק

מקשים התוס' משמו של רבינו תם, שממסכת גיטין אנו רואים כי אותו אביי העמיד את מחלוקתם באותו נושא של מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידיית, וק"ו להקדש. ונמצא שהקושיה היא על אביי. וכעין זה הקשו התוס' במסכת גיטין.

התוס' מוכיחים שחייבים לומר שנחלקו בשני העניינים, ולא רק באחד מהם

נביא את לשון תוס' הרא"ש בגיטין: "מ"מ משמע ליה לאביי, דבמשוייר - נמי פליגי מתוך תשובתו של ר"ע, דקאמר לא בא הכתוב לגבות, דמשמע דה"ק לא בא הכתוב להחמיר על המזיק כמו שאמרת, אלא לדבר זה להחמיר עליו לענין עידיית, ואי בעידיית לחודיה פליגי - א"כ לא היה ר' ישמעאל מחמיר בשום דבר על המזיק יותר מר' עקיבא, אלא אדרבה ר' עקיבא מחמיר, דאמר בדמזיק שיימינן, וא"ת דילמא במשווייר לחודיה פליגי, וי"ל דהא תניא בהדיא מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר"י ר"ע אומר מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק."

התוס' דנים על כל שלושת האפשרויות

[המסקנה המתבקשת שבשניהם חלוקים רבי עקיבא ורבי ישמעאל. ומילות המפתח "אף על גב דמשמע דפליגי ב .." (שזה מחייב אותנו לומר שגם בניזק ומזיק נחלקו). "מכל מקום משמע ליה לאביי דבמשוייר - נמי פליגי". ואז הם מביאים נסיון לומר שנחלקו רק בעידיית, שהרי כנגד ברייתא מפורשת חייבים אנו לומר שחלוקים בזה, וכאן מביאים התוס' הוכחה על דרך השלילה, שלא ניתן לומר כך, אלא אדרבא רבי עקיבא הוא זה שהיה צריך להחמיר יותר.

וכפי שהתבאר בתוס' לעיל לגבי המציאות שכל מחלוקתם היא רק היאך לשלם ממה שיש לו. כי לא מכריחים אותו שיהיה לו. "דלית ליה למזיק כעידית דניזק. דלמ"ד כסף או מיטב ישלם כסף לרבי ישמעאל, ולר' עקיבא לא ישלם אלא ממיטב שלו."]

ר' שמעון בר יהודה היינו רבי יהושע -

תימה,

אמאי לא קאמר כרוך ותני,

בד"א בזמן שאכלה לולבי גפנים וסמדר.

וי"ל,

משום דאין שייך לכלול סמדר בהדי לולבים,

דלא הוה ליה להזכיר לולבים,

אלא הכי ה"ל למימר,

וענתה הגמרא בתחילה, שאפילו שאנו יודעים שזה ההבדל, רק איננו יודעים מי סובר מה.

אביי כן מוכיח שרבי שמעון בן יהודה הוא הסובר כחש גופנא

עונה אביי, אדרבא אביא הוכחה. אביי אמר: מסיימי ומסיימי! ניתן להוכיח ממקום אחר מי מהם סובר שמפחיתים את כחש הגופנא. וממשיך אביי: מאן תנא, מי משני התנאים הללו הוא דחייש, שסובר שמתייחסים בזמן התשלום לכחש גופנא? רבי שמעון בן יהודה היא!

דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון בן מנסיא: האונס נערה בתולה, אינו משלם את הצער שנצטערה מחמת האונס, מפני שסופה להצטער את הצער הזה תחת בעלה. כלומר הוא מחשב את המאורעות העתידיים. ואילו חכמים טענו כנגדו אמרו לו: אינו דומה נבעלת ברצון לבעלה, שאין לה צער, לנבעלת באונס, שיש לה צער.

כמו כן הוא משווה זאת לעוד פסק, למי שהתחשב בעתיד. מי שדחף אשה מעוברת, וכתוצאה מכך הפילה האשה את עובריה, חייב לשלם האדם המכה "דמי ולדות" לבעל, בנוסף ל"נזק" ו"צער" שהוא חייב לשלם לאשה.

דתניא: רבי יוסי אומר: נכי חיה. מנכים [מפחיתים] מתשלום דמי הולדות את הסכום שהבעל חסך והרויח בכך שאינו צריך לשכור מיילדת לאשתו כתוצאה מההפלה. בן עזאי אומר: נכי מזונות. מנכים מה שהרויח הבעל בכך שאינו צריך להוסיף על מזונותיה של אשתו בזמן חולשתה לפני הלידה. הרי שגם התנאים הללו סוברים שלוקחים בחשבון את ההוצאות העתידיות שיחסכו כתוצאה מהנזק, ומפחיתים אותם מהתשלום.

מדדיקים התוס', שמה שחלקו חכמים באונס אינו מצד שאינם מקבלים את העיקרון של כחש גופנא, אלא רק מצד שאינם דומה הפעולה

ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ, שהבהיר זאת: "דמסיימי שפיר, דהיינו ר"ש דחייש לכחש גופנא. כדקאמר בההיא דאונס. ולא אתא לאפוקי רבנן דפליגי בכחש גופנא עליה דר"ש באונס, דאינהו נמי חיישי לכחש גופנא, וטעמייהו כדקאמר, אינו דומה נבעלה באונס לנבעלה ברצון, אלא בא לאפוקי דרבי יהושע, [דהיינו] דאמר איכא בינייהו כחש גופנא."

התוס' מדגישים כי כל מחלוקת קשורה בעניין אחר

[מצד אחד אנו רואים את מחלוקת רבי יהושע ורבי שמעון בן יהודה בעניין כחש גופנא בסמדר. ומצד שני או רואים מחלוקת אחרת שלו עם חכמים בעניין אונס. והחידוש הוא שיש לצמצם את מה שחלקו עליו הוא רק האם הצער על שמפסיקה להיות בתולה הוא שווה ברצון (עם הבעל) או לא ברצון (עם האנס). אבל אם היה שווה, וודאי שלא היה נדרש לשלם. כי את אותו צער בדיוק - היא ממילא עתידה להצטער.]

אונס אינו משלם את הצער -

בפרק אלו נערות (כתובות דף לט. ושם), גבי הא דתנן האונס נותן את הצער,

הסמדר שניים סוברים כן, ואם כן במה נחלקו? "אי הכי רבי שמעון בן יהודה (משמו של רבי שמעון) היינו רבי יהושע!" עונה הגמרא כי ההבדל ביניהם הוא כחש גופנא. שמאחר וכעת המציאות שהם רק סמדר, עדיין על מנת להיות ענבים בשלום, הם מחלישים בגידולם את עצי הגפנים. שהרי על מנת לגדול כוחם מגיע מכך שהם יונקים מהם את הלחלוחית שבהם. ונמצא כי האחד לוקח זאת בחשבון בעוד השני לא לוקח זאת בחשבון. וזה עצמו עונה לנו שאינם בדעה אחת. ואף שבתחילה לא ידענו מה סובר כל אחד מהם, הרי על מנת לענות על השאלה, זה כן הספיק.

לכאורה היינו יכולים לפשוט מי אומר מה, עפ"י כלל במקום אחר בגמרא

התוס' מקשים מהכלל שיש לנו, שהתנא המאוחר תמיד בא להוסיף בתשלומים. ולכן לא ניתן לומר ואולי להיפך, בגלל כלל זה, כל תנא בתרא, לטפויי מילתא קאתי, הוא בא להוסיף על דברי קודמו. ואם כן, רבן שמעון בן גמליאל בא להוסיף על דברי התנא קמא שגם על ההוצאה חייב לשלם. ומאחר והלשון הוא כל, הרי ניתן להשתמש אף בכלל זה כאן.

ובתשובתם אכן התוס' אינם באים לבטל כלל זה, אלא שהם אומרים שעם היות והוא בא להוסיף, מכיוון שהבסיס הם חכמים ולא רבי יהושע. ובלשון התוס' רבינו פרץ "דשאני הכא, דכיון דרבנן (ד)מקילי טפי מדרבי שמעון, איכא למימר דלא בא להחמיר ולטפויי, כי אם על החכמים, דעל מלתייהו קאי, ולא לטפויי על רבי יהושע.."

התוס' מביאים עיקרון ממקום אחר בש"ס, אך מדגישים כיצד מדובר כאן

[אכן התוס' מביאים את ההצעה "לימא תנא בתרא לטפויי ולהחמיר בתשלומין קאתי, כדאמר", ויש על כך הוכחה מגמרא מפורשת. והם משאירים את העיקרון שאכן הוא בא לטפויי, ומצמצמים שזה על דברי חכמים, והוכחתם שדברי רבי שמעון נאמרו על דבריהם.]

מאן תנא דחייש לכחש גופנא ר"ש היא -

אביי בא לומר,
דמסיימי שפיר,
ולא לאפוקי רבנן,
דפליגי עליה דר"ש באונס קאתי,
דאינהו נמי חיישי,
וטעמייהו משום דאינו דומה,
נבעלת באונס לנבעלת ברצון כדקאמרי.

החילוק בין דעת רבי שמעון בן יהודה ורבי יהושע

הגמרא הביאה, שלאחר שהעמיד רבינא כי רבי שמעון בן יהודה משמו של רבי שמעון, שסמדר הרי הם כאילו ענבים עומדות להיבצר. וענתה הגמרא, כי יש ביניהם כחש גופנא. שאם אנו מחשבים כאילו עכשיו הם גדולים, אנו מתעלמים מההפסד של הגפנים, שהרי בזמן שהם הופכים מסמדר לענבים בשלות, הם שואבים את כוח הגפן ומכחישים אותה.

ומדמפטר במפתה אלמא חייש לכחש גופנא מה שסופה להצטער תחת בעלה. לפיכך הוא דחוק למצוא צער דאונס.

התוס' דנים מה עיקרי ההווה מול העתיד

[ההווה שיש צער השרת בתולים - הרי הוא דבר ברור. אלא מאחר ובכל מקרה כל אשה תסבול מכך בעתיד, גם כשיהיה לה בעל, הרי לא ניתן לחייב בהווה על כך, ונמצא כי אנו מתחשבים עם העתיד. ומילות המפתח לגבי העתיד הינם "ולפי שסופה".]

[דף נט עמוד ב]

הוה סיים מסאני אוכמי -

משמע שלא היו רגילין במנעלים שחורין. וכן משמע בסדר תעניות אלו (תענית כב. ושם), דקאמר אדהכי אתא ההוא גברא, **דסיים מסאני אוכמי**, ולא רמי חושי,

כדי שלא יכירו בו שהוא יהודי.

ותימה,

דבפ"ק דביצה (דף טו.) תנן,

אין משלחין מנעל לבן ביום טוב,

מפני שצריך ביצת הגיר להשחירו,

משמע שלא היו נועלים אלא שחור.

ואומר ר"ת,

דהמנעל - ודאי היה שחור,

אבל הרצועות היו לבנות,

ומסאני אוכמי דהכא ודמסכת תענית,

היינו המנעל והרצועות - הכל היה שחור,

והיינו דאמרינן,

בפרק בן סורר (סנהדרין דף עד: ושם),

בשעת השמד,

אפילו לשנויי ערקתא דמסאני - אסור,

שהרצועות היו משונות משל נכרים,

ואבילות דאליעזר היה כזה,

שהיה לבוש שחורים ומתכסה שחורים,

והיה רוצה שאפילו הרצועות יהיו שחורים,

שלא יהא עליו כלל צד לבנונית,

מפני חביתה של ירושלים.

הגמרא מביאה סיפור שבו היו הולכים בנעלים שחורות

הגמרא מביאה מעשה כיצד אליעזר זעירא, היה נועל נעלים שחורות ועומד בשוק של נהרדעא. פגשוהו אנשי ראש הגלות ושאלוהו מדוע הינך נועל נעלים שחורות, והרי זה מנהג אבלים? וענה להם, שהוא אכן מתאבל על ירושלים. אלא שלא קיבלו את תשובתו, וראו בכל יוהרה, מדוע רק הוא בוחר לעשות כן. ומשום כך הכניסוהו לבית הסוהר. אמר להם שיניחו לו בהיותו אדם חשוב. ומאחר וכבר זלזלו בו מצד

בעי בגמרא צער דמאי,

אף על פי דדבר פשוט הוא,

שיש צער גדול לבתולה שנבעלה מתחילה,

כשמשייר בתוליה, ורוב קטנות חולות מזה,

היינו משום דצער דהשרת בתולים,

פשיטא ליה דלא משלם,

לפי שסופה להצטער תחת בעלה,

דתנא דמתניתין דהתם - חייש לכחש גופנא,

מדקתני, שהאונס - נותן את הצער, ומפתה - פטור,

ומדפטרין מפתה, אלמא חייש לכחש גופנא,

מה שסופה להצטער תחת בעלה,

הלכך בעי צער דמאי.

הגמרא משוה גדר של כחש גופנא לדין אונס באשה

מאחר והיה לגמרא ספק בין רבי שמעון ורבי יהודה בעניין כחש גופנא. פושט זאת אביי מברייתא דתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר, משום רבי שמעון בן מנסיא: האונס נערה בתולה, אינו משלם את הצער שנצטערה מחמת האונס, מפני שסופה להצטער את הצער הזה תחת בעלה. אמרו לו: אינו דומה נבעלת ברצון לבעלה, שאין לה צער, לנבעלת באונס, שיש לה צער. הרי שרבי שמעון בן יהודה סובר שבהערכת הנוק לוקחים בחשבון גם את המאורעות העתידיים, ומפחיתים מהתשלום כתוצאה מחישוב זה. ואם כן, הוא זה שסובר שחיישינן לכחש גופנא.

הסוגיא במסכת כתובות דנה על כך שהמפתה אינו

משלם את הצער, אלא רק האונס

עיקר החידוש הוא מהתוס' בכתובות "קשה לר"י, דמאי קא מייבעיא ליה? וכי לא ידע הש"ס שיש צער גדול לבתולה בביאה ראשונה, וכמה קטנות חולות מזה? וכ"ת דמאותו צער פשיטא ליה להש"ס דפטור, שהרי סופה להצטער בכך תחת בעלה, והא איכא כמה תנאי בהכונס (ב"ק דף נט. ושם) דלא חיישי לכחש גופנא. פירוש דבר שסופו להיות כן.

ונראה לר"י, דצער בעילה משום תאות תשמיש - אינו בא בשעת תשמיש, אלא אחר כך. וכל צער החבלה דמחייב - היינו אותו צער הבא לו בשעת חבלה, אבל מה שבא לו אחר כך - מיפטר, דגרמא בעלמא הוא, הלכך בעי צער דמאי."

מדויק המהר"ם שבהסרת הבתולים אין כל חילוק האם

זה עצמו היה נעשה בצער או ברצון

"ויש להקשות, דלעולם אימא לך דצער, רצונו לומר צער השרת בתולים. ומה שהמפתה פטור מאותו צער - משום דנבעלת ברצון, ולכך פטור מאותו צער, שסופה להבעל ברצון תחת בעלה, ולהצטער תחת בעלה. אבל במאנס - חייב בצער ולא אמרינן סופה להצטער תחת בעלה, לפי שאינו דומה נבעלת ברצון לנבעלת באונס. וצריך לומר דבצער השרת בתולים - אין סברא לחלק בין נבעלת באונס לנבעלת ברצון, דהא אנו רואים דרוב קטנות חולות מזה, אפילו בנבעלת ברצון."

הרא"ש מביא את מהלכו של ר"י וחולק עליו

"ואין ראייה מההיא דכתובות דמתניתין דהתם ה חייש לכחש גופנא. דקתני דאונס נותן את הצער והמפתה פטור

כתב לראשון ולא חתמה לו כו' -

בסוף מי שהיה נשוי (כתובות דף צה. ושם),

מפרש רב אשי,

דאפילו ר"מ לא קאמר אלא בשני לקוחות,

דאם איתא דנחת רוח עבדה,

לקמא אבעי לה למעבד,

אבל בלוקח אחד - אפילו ר"מ מודה.

וא"ת,

דבפרק הניזקין (גיטין נח. ושם),

גבי לקח מן האיש,

וחזר ולקח מן האשה - מקחו בטל,

אמר רב,

לא שנו, אלא דא"ל לך חזק וקני,

אבל בשטר - קנה,

ואלקח מן האיש וחזר ולקח מהאשה קאי,

כדמוכח בסוגיא.

ואומר ר"י,

שיש לחלק,

בין כתבה בשטר עצמו של בעל,

לכתבה שטר בפני עצמו.

ועוד אומר ר"י,

דאפילו בשטר של בעל איירי התם,

אלא שכתבה,

שהיא עצמה מכרה ללקוחות,

אבל חתמה לו דהכא,

היינו שמחלה שעבוד כתובתה,

שיש לה על שדה זו,

וכן משמע לשון חתמה,

כלומר שנתרצית במקח ולא מחתה בו.

וה"ר אלעזר משנ"ץ פירש,

דטעמא דרב התם דבשטר קונה,

משום דס"ל אחריות - טעות סופר הוא,

והוי כאילו קבל עליה אחריות,

אבל אם פירשה בלא אחריות,

לא קנה אפילו בשטר.

ושמואל דאמר עד שתכתוב לו אחריות,

משום דקסבר אחריות - לאו טעות סופר הוא,

דפליגי בהכי,

בפ"ק דבבא מציעא (דף יד.),

דשמואל קאמר בהדיא דשעבוד צריך לימלך,

ורב נמי אמר התם נמצא שאינו שלו,

רב אמר יש לו מעות ויש לו שבח,

ומשמע דפשיטא ליה,

דאפילו לא פירש לו את השבח,

אחד, אולם יתכן שאומר הוא אמת, שאלוהו מהיכן הם יכולים לדעת שאכן הוא חשוב. ואמר להם שהוא ישאל, ונראה אם יכולים הם לענות לו. והביא להם ראייה, ושחררוהו.

התוס' מסיקים שמעשה נעילת נעליים שחורות היה מוזר

מכאן מוציאים התוס' מסקנת ביניים, שלא היתה רגילות לנעול נעליים שחורות. מחזקים התוס' מגמרא נוספת, להביא ראייה. כי רבי ברוקא חזאה היה רגיל להיות בשוק ששמו בי לפט. והוא דיבר עם אליהו הנביא ושאל מי כאן בן העולם הבא. ורק לאחר שהגיע אדם שהיה נועל מנעלים שחורות ולא היתה לו ציצית, אמר לו אליהו כי הוא מבני העולם הבא.

והתגלה כי הוא מתנהג כסוכן סמוי, ובכוונה הוא מתלבש שלא כמנהג היהודים, על מנת שיוכל להודיע שכאשר יש מישהו שהיא בת ישראל ונאסרה ורוצים הגויים לבצע בה עבירה, והוא מציל אותה. וכל מה שמתחפש כגוי, הוא על מנת שיוכל להודיע לחכמים בסתר, בשעה שמתכוונים לגזור גזירות. ומכאן הוכחה, שהיהודים לא היו רגילים בנעליים שחורות.

התוס' מקשים ממסכת ביצה, שאדרבא המנהג היה לילך דוקא בנעלים שחורות

המשנה משמו של רבי יהודה אינה מתירה לשלוח מנעל לבן ביום טוב, מאחר ואינו ראוי לשימוש. שנדרש אומן על מנת להשחירו, ולא ניתן להשתמש בו בהיותו לבן. ולכן התיר במנעל שחור, שניתן לנעלו מיד, ואילו את המנעל הלבן צריך לצובעו בביצת הגיר, על מנת שיהיה שחור. ונמצא כי זאת קושיא חזקה, בבחינת קושיית תימה. כי רק נעליים שחורות היו נועלים.

התירוץ בסתירה כה חזקה היא על ידי חילוק

[התוס' כאשר עומדים בקושי של דבר והיפוכו, מוצאים חילוק. וכאן הוסיפו גורם נוסף. אכן ממסכת ביצה, שהיא הרגילות, מוכרחים לומר שכן נהגו לילך במנעלים שחורים. אלא שכעת יש לנו לבאר שני מקרים הפוכים, כיצד היה בתענית האדם שונה, וכיצד היתה הנהגתו של אליעזר זעירא.

ומבארים, כי היהודים הלכו בנעלים שחורות כפי שהסקנו, אבל היו שונים מהגויים שהיו להם רצועות לבנות. ואילו בשוק הוא הלך עם רצועות שחורות, וממילא לא נראה כמו היהודים. וגם אליעזר זעירא הלך עם רצועות שחורות על מנת להיות שחור משחור על אבלות על ירושלים, ולכן היה נראה להם כשונה.

ומתוך כך יש את הכלל, שבשעת השמד - אסור לו לשנות דבר, ואפילו בצבע הרצועות, ולכן הביאו דווקא דוגמא זו, שמוכיחה עד כמה הוא שונה. וכפי שגם התוס' בסנהדרין הביאו משמו של ר"ת. "ומפרש ר"ת דדוקא רצועות המנעל היו משונות משל עכו"ם, דשל עכו"ם שחורות ושל ישראל לבנות. ומסאני אוכמי דבכל דוכתי - היינו רצועות שחורות, אבל המנעל - ודאי היה שחור."]

הייתי שמא יכעס עלי בעלי, ויאמר מצפה את להפרד ממני על ידי מיתה או גירושין, כי אם לא כן, מה איכפת לך להסכים למכירה שלי. אבל לקח תחילה מן האשה, וחזר אחר כך ולקח מן האיש, הרי מקחו קיים.

והגמרא מביאה על כך מחלוקת אמוראים. אמר רב: לא שנו "מקחו בטל" לפי משנה ראשונה, אלא דאמר לו בעלים ללוקח: "לך חזק וקני", כלומר: לך וקנה לך את השדה בחזקה.

כי היות ולא עשה הבעלים מעשה אלא דיבור בעלמא, יש לומר, לא נתכוין להקנות לו, אלא לסלק את הסיקריקון [או את האשה - כשלקח מן האשה] מעליו, כי את הלוקח נוח לו לתבוע יותר מאשר לדון עם הסיקריקון.

אבל בכגון שכתב לו שטר, הרי קנה הלוקח, כי בודאי מדעתו הקנה לו, כי אם לא נתכוין למכר גמור, לא היה לו צורך לטרוח ולכתוב שטר, והיה יכול להסתפק בקנין חזקה. ושמאל אמר: אף בכתב לו שטר, נמי לא קנה הלוקח, עד שיכתוב לו אחריות, שאם יטרפו ממנו יוכל לחזור ולגבות מן המוכר את דמי הקרקע, כי אז ודאי שמדעתו הוא מקנה, ואין כוונתו להפטר מן הסיקריקון בלבד.

התוס' מקשים מרב שפסק כרבי מאיר בניגוד לרב בגיטין שבשטר אין לה כלל טענה זו

ונביא זאת בלשון התוס' רבינו פרץ "פירוש, כיון דלא חתמה

(הראשון), אינה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, דהיה לה לעשות גם לא' (הראשון), משמע הא אם חתמה לא' - לא איבדה כתובתה, דיכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, תימא, דאמרינן בפרק הניזקין (גיטין נח א) גבי לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה - מקחו בטל, דיכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, ואמרינן עלה לא שנו אלא דאמר ליה לך חזק וקני, אבל בשטר - קנה, אלמא אף על גב דחתמה לו - נמי איבדה כתובתה, ומוכחא הסוגיא דאלקח מן האיש [נמי] קאי, וליכא למימר דאנחת רוח, וא"כ קשה דרב אדרב."

תירוץ ר"י - חילוק, כשהיא כותבת מיוזמתה, היא מוכיחה שאכן ויתרה על זמיותיה

המצב של נחת רוח שעשיתי הוא מצב של הכרח, היא עומדת במצב שהיא חוששת לצעקותיו של הבעל. והסכמתה יש בו מימד של אילוץ. אולם כאשר היא נותנת את הסכמתה בהתנדבות, ועושה מעשה מיוזמתה וכותבת שטר, זה מצב שאינה יכול לטעון לאחר מכן הייתי במצב של אילוץ, ואין להתייחס למעשה שבצעתי. ובלשון התוס' רבינו פרץ. "דיש לחלק. דהתם - מיירי שכתבה שטר בפני עצמה, דאין לומר לנחת רוח עבדא, דלא הוה טרחא ועבדא שטר באנפי נפשה, והכא - מיירי שחתמה בשטר הבעל." ועוד מבואר בתוס' בכתובות טעם לכך "דהואיל ויכול להוציא שטר שלה בלא שטר של בעל - לא אמרינן נחת רוח."

תירוץ נוסף של ר"י החילוק בין כתבה לחתמה

וזה לשון התוס' בכתובות "דאפילו בשטר עצמו של בעל איירי, אלא שכתבה שהיא עצמה מכרה ללקוחות (וזה בגיטין שאינה יכולה לחזור בה, מכיוון שהפעולה של המכירה היתה שלה), אבל חתמה לו דשמעתין (כלומר במסכת כתובות) היינו שמוחלת שיעבוד שיש לה על הקרקע, וכן משמע לשון חתמה,

קאמר רב דיש לו שבח,

והיינו משום דאית ליה, דאחריות - טעות סופר הוא.

פסיקה הריגה של רב, כרבי מאיר נגד רבי יהודה ורבי שמעון כנגד הכלל

ראינו, כי במשנה רבי שמעון אומר, כי אכלה פירות גמורים, משלמת פירות גמורים. וביררה הגמרא הטעם, שהתורה אמרה וביער בשדה אחר, שכל השומר על גב שדה, זה רק בשעה שעדיין הפירות זקוקים לשדה, אבל אלו שבהיותם גמורים, כבר אינם זקוקים לשדה, משלמים לפי שווים. ומתוך כך הובאה גם הכרעה משמו של רב הונא בר חייא אמר רבי ירמיה בר אבא, דן רב כרבי מאיר (בסוגיה שמיד נביא, בה הכריע רבי מאיר כנגד רבי יהודה) ופסק הלכתא כרבי שמעון, בסוגייתנו.

חתימת האשה על מכירת הבעל, של שדה שלה, האם יש לכך תודף ואיבדה כתובתה, או יכולה להתגונן

רבי מאיר מציין מקרה בו הבעל כותב שטר מכר ללוקח ראשון בשדה אחד, והאשה לא חתמה לו, כלומר לא הודתה במכר של בעלה, ובכך לא ויתרה על אותה הקרקע על מנת לגבות כתובתה. אבל אם הבעל יעשה מכירה נוספת בשדה אחרת, ובה היא כן חתמה, ואם מת הבעל ולא השאיר נכסים, אין מה מהיכן לגבות את כתובתה. חלוק עליו רבי יהודה, שאמנם לאחר מכירת השדה הראשון יכולה היא לגבות מהשדה השני, ויכולה היא לומר נחת רוח בלבד עשיתי לבעלי, והשדה משועבדת לי.

התוס' מביאים את דברי רב אשי בגמרא בכתובות בפירוש ברייתא זו

המשנה בכתובות (צה, ב) מתארת מצב בו היו לאדם שתי נשים, ומכר את שדהו, ורק אחת מהן כתבה ללוקח דין ודברים אין לי עימך, כלומר שויתרה על נכס זה. אלא שהשניה מוציאה את הקרקע מהלוקח, והראשונה ממנה, ושוב המלוקח, עד שיעשו פשרה ביניהם. (כלומר מאחר וכך ניתן לעשות, מלכתחילה ראוי כאן לבצע פשרה). ואז מובאת ברייתא זו. ומבאר רב אשי, כי גם רבי מאיר הסובר שאין היא יכולה היא לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, זה בשני לקוחות. כי אז יענו לה בית הדין, שאם עשתה נחת רוח, מדוע לא חתמת גם לראשון. ולכן אם היה זה לקוח אחד, שאין בית הדין יכולים לשלול את אמרתה לגבי הנחת רוח, אפילו רבי מאיר יודה שיש לה את היכולת לומר נחת רוח עשיתי לבעלי.

המשנה בגיטין לגבי לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה

תוך כדי ביאור "דין סיקריקון" מבארת המשנה, שדין דומה יש בלוקח מן הבעל שדה המשועבדת לכתובתה של אשתו, והלך הלוקח גם אצל האשה כדי שתתן את הסכמתה למקח זה, כדי שלא תטרוף ממנו את השדה, כשיגיע זמן פרעון כתובתה:

אם לקח תחילה מן האיש, וחזר ולקח - אחר קנייתו מהבעל - מן האשה, כלומר: נתן לה דבר מועט, והקנתה אף היא לו את הקרקע, כדי שלא תטרוף מקרקע זו את חוב כתובתה: הרי מקחו בטל, ולא פקעה זכותה מן הקרקע. והטעם: כי יכולה האשה שתאמר: לא מרצוני מכרתי לו, אלא שחוששת

עומדים בפני עצמם, וצריך לשלמם. ומביאה הגמרא שכן יש להכריע להלכה ממעשה רב. ופסק רב הלכתא כרבי שמעון: כי הא דתנן במשנתנו: רבי שמעון אומר: אכלה פירות גמורין משלמת פירות גמורין, אם טאה טאה אם סאתים אם סאתים.

התוס' מביא מי על פי זה הכריע רבינו חננאל גם בעניין אי יכולתו של בעל חוב לטרוף מהפירות הללו

התוס' מביאים, כי מכאן הכריע רבינו חננאל שכל העומד להיגזז - הרי כבר כעת דינו הוא כגזוז. כלומר, מאחר והפירות גמורים, אף שטרם נתלשו מהקרקע, מאחר ואינם זקוקים עוד לקרקע על מנת לגדול, הרי ההתייחסות אליהם היא שהם עומדים בפני עצמם.

הגמרא בכתובות מביאה האם ניתן לזון יתומים ממטלטלים. רב יוסף אמר שיתנו להם מהתמרים העומדים להיגזז. שאל אותו אביי אם היו בעלי חוב, האם היה ניתן ליתן להם, שהרי בעל חוב אינו גובה אלא מקרקע ולא ממטלטלים.

וכאן בדיוק מנסים לשים את הגבול מאיזה שלב הפירות הללו יצאו מגדר קרקע. וביארו כי אם התמרים כבר עומדים להיגזז - הרי דינם כאילו כבר היו גזוזים, והרי לא ניתן לגבות ליתומים ממטלטלים. ולכן העמיד שם רב יוסף, שתמרים הללו אינם גמורים לגמרי, ולכן לא ניתן לקוראם שראויים להיגזז.

התוס' בכתובות מבארים מיצד יש ליישב מחלוקת רבי מאיר וחכמים בעניין שבועה, ומה שכאן פוסקים כרבי שמעון

התוס' שם מעירים שעם היות ונחלקו במסכת שבועות רבי מאיר ורבנן. שרבי מאיר סבר שענבים העומדות להיבצר הרי הן כבצורות. הרי יש דרגות שונות. ומביאים כי כאן סובר רבי שמעון שהם ממש כתלושים. ולכן ביארו כי אם היו קיימים היו מכחישים, הרי מורה הדבר שכבר אינם מקבלים חיות מהעץ, ועל מציאות כזאת וודאי שכולם מודים שהם כבצורות. ויש הסוברים שאפילו במצב כזה עדיין חלוקים רבי מאיר וחכמים.

המחלוקת במסכת שבועות על היכולת להישבע על הענבים העומדות להיבצר עם היות ואין נשבעין על קרקע

דרבי מאיר סבר, כיון שענבים אלו עומדים הם ליבצר ושוב אינם זקוקות עוד לקרקע - הרי כבצורות דמיון. ולפיכך דינם כמטלטלין ולא כקרקע, ונשבעין עליהם. ואילו רבנן סברי, כי אף שעומדות הן ליבצר, מכל מקום עדיין מחוברות הם לקרקע ולא כבצורות דמיון, ולכן אין נשבעין עליהם.

התוס' מביאים כי הגדרה זו שונה בתחומים שונים

[החידוש בתוספות היא מילת המפתח "לענין". מילה זו הינה כה בסיסית בתוס' שהיא מופיעה אלפי פעמים. וכאן מעלים התוס' כי הגדרה אחת היא כאן לגבי תשלומי הקרקע של אכילת הבהמה, שאנו מכריעים כרבי שמעון, שהפירות הגמורים נחשבים כעומדים בפני עצמם.

במסכת כתובות אנו רואים כי רבי יוסף התייחס אליהם גם כן כגזוז, ושוב לא יוכל בעל החוב לגבות

כלומר, שנתרצית במקח ולא מחתה בו. (שזה עצמו רק הצהרה, שאינה מתנגדת למכירה, ובכך רמזה שהיא כאנוסה, ולא שמכרה מיוזמתה ועשתה מעשה שלה בלב שלם.)

תירוץ שלישי של רבי אליעזר משאנ"ץ - החילוק הוא בעניין אחריות סופר האם הוא טעות

ומבוארים הדברים היטב בתוס' בגיטין 'ולמאי דמפרש ה"ר אליעזר משנ"א דרב ושמואל פליגי הכא באחריות טעות סופר הוא דשמואל לטעמיה דאמר בפ"ק דב"מ (דף יד.) דאחריות - לאו טעות סופר הוא בשטרי מקח וממכר. ורב סבר, אחריות - טעות סופר הוא, ובסתם שטר - ככתבה לו אחריות דמי וההיא דכתובות - כשפירשה דלא קבלה אחריות מיירי."

כלומר, השאלה שלנו היא מהי ברירת המחדל. ומאחר ולשיטת רב אחריות טעות סופר היא, הרי אנו מתייחסים לכך כאילו זה כן נכתב, וכאילו כן קיבל עליו אחריות, ומה שנשמט ולא נכתב אינו כי התכוון לכך, אלא אנו תולים זאת בטעות של הסופר. אבל אם היא כותבת מפורשות שלא קיבלה אחריות, הרי לא ניתן להמציא שיש כאן כן אחריות. וכמבואר בבבא מציעא כי שמואל הסובר שיש לחלק בין סוגי השטרות, ורק בשטר הלוואה דלא יהיב אינש זוזי בכדי [שאדם אינו נותן מעותיו בחנם]. ולכן לא יתכן שהלוה מעותיו שלא באחריות, שהרי אפשר שימכור הלוה את נכסיו, ולא יהיה למלוה מהיכן לפרוע את חובו. אבל בשאר מקומות של שבח, אחריות אינה קיימת בהכרח.

שיטת התוס' בסתירה היא חילוק רק שהחילוק יכול להיות בכמה עניינים שונים

[התוס' בהיותם פרשן משווה, ששיטתם שכל הש"ס הינו מיקשה אחת, אינם יכולים לקבל סתירה. ולכן מגיע החילוק, ואומר, שיש כאן שני מקרים שונים ולכן הדין ביניהם שונה. אלא שכאן על מנת למצוא את החילוק ניתן להביא יותר מרעיון אחד. כי המטרה היא ליישב את שני המקרים, אבל לא משנה לנו כיצד ליישב זאת.]

ופסק הלכה כר"ש דאמר אכלה פירות גמורין כו' -

פירש רבינו חננאל, דמהכא פשיטא לן, בפרק נערה בכתובות (דף נא. ושם),
דכל העומד לגזוז - כגזוז דמי,
לענין בעל חוב דלא טרוף להו,
 אף על גב דפלוגתא לענין שבועה,
 בפרק שבועת הדיינין (שבועות דף מג. ושם),
בענבים העומדים ליבצר,
אי כבצורות דמיון אי לא.

שיטת רבי שמעון באכילת פירות גמורים

במשנה נאמר בשיטת רבי שמעון, שאם הבהמה אכלה פירות גמורים - הרי היא משלמת פירות גמורים. טעמו של רבי שמעון נלמד, מכך שהתורה כתבה ובער בשדה אחר. וזה בא ללמדנו כי כל השומא ביחס לשדה אחר, הוא רק באכילת פירות הנזקקים לשדה, אבל ברגע שהפירות גמורים - הרי הם

לבתה הרוח כולן פטורין -

פרש ר"י,

דברוח מצויה איירי,

כדמשמע בגמרא,

דסתם ליבוי דרוח - מיירי ברוח מצויה,מדפריך עלה דברייתא, **וליהוי כזורה ורוח מסייעתו,****ואי ברוח שאין מצויה,****הא לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה.**

וא"ת,

כיון דמתלבה ברוח מצויה,

יתחייב האחרון של הנחת עצים [ואור],**דבכל דוכתי אשכחן שמתחייב לענין אש,****בשיכול להזיק ברוח מצויה,**

כגון אבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו,

ונפלו ברוח מצויה והזיקו,

וכופין קמת חבירו בפני הדליקה,**דמטיא ליה ברוח מצויה.**

ואין לחלק,

משום דבהנהו - **אין מחוסר,****אלא הולכת האש בעלמא ע"י רוח מצויה,**אבל כאן - **מחוסר ליבוי, ואין שם אש עליו,****ולא קרינא ביה המבעיר את הבערה.**

דהא בפ"ק (דף ט:): אמר,

גחלת כמה דשביק ליה - מעמיא עמיא ואזלא,

אף על פי שמתנדנדת בטלטולו,

מעמיא עמיא ואזלא,

הא אם דרכה להתלבות,**ע"י נדנדו של חרש המטלטלה,****היה המוסר לו - חייב,**

הכא נמי, יהיה האחרון - חייב,

אף על פי שמחוסר ליבוי.

וי"ל,

דלבתו הרוח דמתניתין,

קאי אבא אחר וליבה,

השתא הוי ליבה וליבתה הרוח כברייתא דגמרא.

וכן משמע לישנא דכולן.

ובאין בליבוי כדי ללבות,**ולא ברוח בפני עצמו כדי ללבות,**

כמו שאפרש בגמרא.

ובחנם דחק לפרש,

דליבתו הרוח היינו ליבה וליבתו הרוח.

אלא נראה לפרש,

דליבתו הרוח,**היינו שליבתה הרוח בפני עצמה,**

מהם, אם אינם נזקקים עוד לקרקע. במסכת שבועות הדיון הוא לעניין האם יכולים להישבע עליהם, וזו מחלוקת רבי מאיר וחכמים. ועם היות והלכה כרבים, הרי זה עצמו תלוי במציאות. ואם כבר אינם צריכים לשדה נחשבים כתלושים.

ובשבועות מביאים התוס' עוד עניין נוסף, וגם שם משתמשים במילת המפתח "לענין". והוא שבת וכותבים "נראה דלענין שבת - לכולי עלמא - לאו כבצורות דמיין, וכמחברות דמו, דגמר מקצירת סממנין, שהיתה לאחר שעומדין ליקצר."]

המגדיש בתוך שדה חבירו וכו' -**אצטריך למיתנייא,****או למסתמא דלא כרבי,****או לאשמועינן דאפילו רבי מודה בהא,****כדמפרש בגמרא.****החילוק האם עשה גדיש בשדה חבירו ברשות או שלא ברשות**

מי שעושה גדיש בתבואה שלו בתוך שטח של שדה חבירו, הרי עם עשה זאת שלא ברשות, ואכלה אותם הבהמה של בעל השדה, פטור בעל השדה לשלם זאת, מאחר ולא היה לו רשות להכניס לשם.

צריכותא היא שלכאורה לא היה צורך לאומרה, ואעפ"כ כן קיים צורך להביא משנה זו

[מילת המפתח כאן הינה "אצטריך". באשר צריכותא נאמרת במקום שמלכתחילה כבר נאמרו הדברים, ומה טעם חזר ושנה אותם. שהרי המשנה לעיל כבר הביאה דין זה, וממילא עולה השאלה לשם מה דין זה הוכפל. (ב"ק פ"ה מ"ב, מז, א) הַכְּנִיס פְּרוּתָיו לַחֲצַר בְּעַל הַבַּיִת שְׁלֹא בְּרִשׁוּת, וְאֶקְלָתוֹ בְּהֶמְתּוֹ שֶׁל בְּעַל הַבַּיִת - פְּטוּר. וְאִם הִזְקָה בָּהֶן, בְּעַל הַפְּרוּת חָיֵב וְאִם הַכְּנִיס בְּרִשׁוּת - בְּעַל הַחֲצַר חָיֵב: ועל כך מביאים התוס', שמשנה זו באה להתייחס לדברי רבי. ושניתן יהיה ללומדה באחד מהאופנים, לדחות או לקבל את דבריו.]

הגמרא מביאה התייחסות לדברי רבי

בתחילה פותחת הגמרא האם נאמר שמשנתנו אינה כרבי, באשר רבי לומר, שאם כן נתן רשות, הרי הרשות מתחלקת לשתיים, עצם הכנסתם ומי אחראי על השמירה. ונמצא שבעל הבית יכול לומר לו, נתתי אמנם רשות לבצע בה גדיש, אבל כלל לא קיבלתי מפורשות אחריות שמירה. ורבי דורש שרק כאשר בעל הבית מתחייב בפירוש לשמור, רק אז הוא יתחייב על הפירות.

אלא שהגמרא עונה משמו של רב פפא, שכאן היה מקרה ייחודי. מדובר בשומר בית הגרנות. שכל בעלי הבקעה עושים את הגדיש במקום אחד, וממנים על כך שומר יחיד. וכיוון שאותו שומר אמר לו כנס ובצע את הגדיש שלך, הרי משמעות אמירה זו, שנתנית ההיתר - כוללת גם שאני אשמור לך על כך, שהרי איני נדרש להוצאה נוספת על השמירה. ואז במקרה כזה של שומר בית הגרנות, גם רבי יודה.

החיוב הוא מכיוון שברור שכל העת קיימות רוחות מצויות, ואילו רוח שאינה מצויה היא בגדר אונס, ואף על שבת לא היה מתחייב על כך. ומאחר והפירכא אינה יכולה להיות על מקרה של רוח שאינה מצויה, ממילא גם המקרה עצמו לא יכול להיות ברוח שאינה מצויה.

התוס' מקשים שרוח מצויה הרי היא כחלק מהמכלול, ולכן יתחייב האחרון

התוס' מוכיחים שקיימים מצבים שעצם שהוא יצר מצב שבתוספת הרוח יקרה האסון - הרי כבר כאן הוא מתחייב ולא יהיה פטור. ומביאים דוגמא משני מקרים. מספיק להניח את אבנו סכיננו ומשאו בראש גגו על מנת שיתחייב, כי הרוח רק נושאת אותם. וכן כופף קמת חבירו בפני הדליקה, שברור שתגיע עם הרוח המצויה.

ומסלקים התוס' בקושייתם אפשרות לבטלה ולומר, כי יש חילוק כאשר נדרשת כמו כאן עוד פעולה של ליבוי. ומאחר ואין כאן גדר בעירה ללא הליבוי - יהיה פטור. שהרי בשעה שנותן לחרש גחלת, שאלמלא טלטולה היתה נכבית - למרות שללא טלטולו של החרש היתה נכבית הגחלת, בדיוק כמו כאן שנחסר הליבוי, הרי כאן הרוח שבוודאי תבוא היא שתיצור את האש, ויכול להתחייב האחרון, מכיוון שכבר על זה מחוייב הוא.

מבארים התוס', שחייבים את הכל על מנת שיהיה כאן אש

הגמרא בברייתא "ת"ר: ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבוי כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור." כי ללא הכל בכוחות משותפים - לא היתה מתרחשת כאן דליקה. כי אם נבודד את ליבוי - אין בכוחו ללבות. ואם נבודד את הרוח - גם היא מצד עצמה אין בה על מנת ללבות.

התוס' מבארים את הסוגיא ומחלקים זאת לשניים, ליבתו הרוח וכן ליבה וליבתו הרוח

התוס' באים לשלול את ההבנה שהמקרה של ליבתו הרוח הינה שיש בו את שניהם. ומתוך כך מעמידים את המציאות אחרת. מקרה ראשון ליבתו הרוח, וכאן מדובר על רוח שאינה מצויה, ובוודאי שתהיה דליקה. ואילו המקרה השני הוא ליבה וליבתה הרוח בגמרא שהוא מקרה חדש, שמאחר והוא כבר ליבה, הרי תספיק אפילו רוח שאינה מצויה על מנת שתהיה דליקה, ולכן לא משנה לנו כעת איזה רוח תגיע, כי לאחר ליבוי שלו, כבר כל רוח תביא את הדליקה.

התוס' מביאים סיוע לדבריהם מתירוצו של רבא

על הפירכא של הגמרא שזה כזורה ורוח מסייעתו מתרץ רבא "רבא אמר: כגון שליבה ברוח מצויה, ולבתו הרוח ברוח שאינה מצויה." ומכאן מסיקים התוס', שאכן היו כאן שני שלבים. פירוש, מדמדכר השתא שליבה הוא ברוח מצויה, ואח"כ באה רוח אחרת. שמע מינה דמעיקרא סברינן, שכבר היתה הרוח בעת שליבה הוא, דאי לאו הכי - לימא הכא ברוח שאינה מצויה עסקינן, ולמה יזכיר שלבה ברוח מצויה ופשוט הוא.

סיוע נוסף מהירושלמי

וזה מה שהירושלמי מפרט "ליבתו הרוח - הרי כולן פטורין. תמן אמרין בבבל אומרים שמדובר ברוח של אונסין היא

ברוח שאין מצויה, וליבה וליבתו הרוח בגמרא, בין מצויה בין אין מצויה, וכגון שקודם ליבוי - כבר בא הרוח שליבתו לבסוף, איזה רוח שיהיה, דמאחר שבא כבר, כך לי שאינו מצויה כמצויה.

וכן משמע מתוך תירוצו של רבא, שתירץ כגון שליבה ברוח מצויה, וליבתו הרוח ברוח שאינה מצויה, **מכלל דמעיקרא ס"ד, שמעיקרא בא הרוח שלבסוף ליבה.**

וכן משמע בירושלמי, **דמתניתין אידי ברוח שאינה מצויה, דגרסינן התם ליבתו הרוח - כולן פטורין, תמן אמרין ברוח של אונסים, אבל ברוח שהעולם מתנהג בו - חייב, רבי יוחנן וריש לקיש תרוייהו אמרי, אפילו ברוח שהעולם מתנהג בו, שפעמים הוא בא ופעמים אין בא.**

המשנה ציינה מספר מצבי הדליקה ומי החייב בכך

המשנה מביאה מספר מקרים שונים. ואכן נדרש להבין מהי בדיוק המציאות על מנת להבין מה הדין, לפי הטעם שהוא כחוט שידרה בסוגיה. שאנו מנסים לראות שאם נשמיט את האחד האם היתה דליקה, ורק הגורם שיוצר את הדליקה הוא החייב.

המקרה הראשון - אחד הביא את האור האש, ואחד הביא את העצים אחר כך, והדליק אותם באש, והאש התפשטה והזיקה, המביא את העצים חייב, כי לולי העצים שהוא הביא לא היתה האש מתפשטת ומזיקה.

המקרה הנוסף הוא הפוך בסדר התהליך, ואף כאן נשארים באותו העיקרון, כי רק האחרון יצר את השליקה. כי עם מרכיב אחד בודד עדיין לא קורה דבר. והמקרה הוא שהאחד הביא את העצים תחילה, ואחד הביא לאחר מכן את האור, והדליק את העצים, המביא את האור חייב, שהרי הוא עשה את הדליקה.

שני המקרים הבאים קשורים בליבוי. בא אחר וליבה, נפח או נשף באש והעלה את השלהבת, המלבה חייב, והשנים הראשונים שהביאו את האור ואת העצים פטורים. לעומת זאת אם ליבתה הרוח את האש - כולן פטורין. והתוס' ידונו על המקרה האחרון.

מוכיחים התוס' כי מדובר במציאות של רוח מצויה

התוס' בשם ר"י, מוכיחים שמדובר ברוח מצויה, בעצם בשתי הוכחות, ההוכחה הראשונה היא החיובית, שהגמרא מקרה על עצם הדין שהוא פטור, מזורה ורוח מסייעתו, ששם מדובר ברוח מצויה, ומכאן שעל כך הדין. ובפרט שסתם מדובר על רוח מצויה. ההוכחה השנייה היא השלילית, שלא ניתן לומר שמדובר ברוח שאינה מצויה, כי אז לא היה מקום לפירכא של זורה ורוח מסייעתו שחייב בעניין שבת. כי כל

שיכול להזיק ברוח מצויה,
ולכך - כאן פטור,
דבלאו ליבוי לא היתה יכולה להזיק,
והליבוי דהיינו גמר עשייתה,
לא עשה המלבה בפני עצמו.

ופריך אמאי פטור,
 ליהוי כשעושה הליבוי ע"י סיוע הרוח,
 כאילו עשאה בפני עצמו,
כמו לענין שבת,
דחשיב זורה ורוח מסייעתו כעושה בפני עצמו.

ומשני אב"י,
הכא במאי עסקינן,
כגון שליבה מצד אחד,
 שבענין זה - **אין דרך הרוח לסייעו,**
ולכך כי מתרמי שנסתייע בליבוי הרוח - פטור,
דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה,
 שיצטרף ליבוי הרוח עם ליבוי,
 דלא שכיח שיצטרפו,
ולא הו"ל להזהר בכך, יותר מברוח שאין מצויה,
 כך פרש ר"י.

ועוד יש לפרש,
 כגון שליבה מצד אחד,
שאין בליבוי ללבנות כל המדורה ולא ברוח,
 אלא צד אחד דמדורה ליבה הוא,
 וצד אחר ליבה הרוח,
ואם לא היתה המדורה מתלבה כי אם מצד אחד,
היה הולך וכבה מחמת שהוא מועט,
 ומחמת שהאש מתחברות יחד, מתגדלת האש ומזקת.
ולא דמי השתא,
לזורה ורוח מסייעתו,
דמה שליבה - לא סייע הרוח כלום.

המשנה דיברה כאשר יש מספר גורמים המשפיעים על הדליקה

"אָפּוּד הָבִיא אֶת הָעֵצִים. וְאָפּוּד הָבִיא אֶת הָאוּר. הַמְבִיא אֶת הָאוּר חֵיב. בָּא אַחֵר וְלִבָּה. הַמְלַבֵּה חֵיב. לְבִתָּה הָרוּחַ - כִּלְיָן פְּטוּרִין." כלומר הגורם האחרון הוא היוצר את הבעירה. הגמרא דנה על מה שנאמר שליבתה הרוח - כולן פטורין. ומביאה ברייתא, שאם בליבוי היו שני שותפים, הוא ליבה וגם ליבתה הרוח, הרי אנו מסתכלים האם כבר בליבוי שלו האש נוצרה, נמצא שהגורם של הרוח לא הוסיף דבר, ורק הוא חייב. ואם מהליבוי שלו לבד לא היתה האש מתלבה - הרי הוא פטור. כי המעשה שלו לא יצר דבר חדש.

התוס' דנים על המקרה בו הוא פטור, ומבררים באיזה רוח כאן מדובר

התוס' מפרקים את האירוע, שיש כאן שני גורמים, הוא והרוח. הנחת היסוד של התוס' שמדובר ברוח מצויה שאין

מְתַנְיָתָא וכיון שהרוח אינה מצויה, זה שמסר את הגחלת לא העלה בדעתו שהגחלת תתלבה ותהפוך לשלהבת אֲבָל בְּרוּחַ מצויה שְׁהָעוֹלָם מְתַנְיָהּ בו חֵיב כי היה צריך לחשוב על האפשרות שהגחלת תיהפך לשלהבת בידיו של החרש.

ר' יוֹחָנָן וְר"ל תְּרִיהוּן אֲמַרִין שניהם אומרים אֲפִי רוּחַ שְׁהָעוֹלָם מְתַנְיָהּ בו אין הכוונה שרוח מצויה שרגילה לנשוב בכל יום ליבתה את הגחלת, כי אז גם הם מודים שהוא חייב. וכוונתם למה שאמרו שהמשנה מדברת ברוח של אונסים, שאף שהרוח מצויה, גם כן פְּטוּר והטעם שנקרא רוח של אונסים שְׁפַעְעָמִים בָּא הַרוּחַ פְּעָעָמִים לא בָּא ולא היה לו להעלות על דעתו שהרוח יבוא."

משמעות הדברים שניתן לחלק לכמה סוגי רוח. הדעה הראשונה דנה על רוח שהיא ממש אונס, והגדרתה רוח שאינה מצויה כלל, שהיא חזקה יותר מרוח שאינה מצויה. ומה שדנים ומחייבים רבי יוחנן וריש לקיש הוא על רוח שאינה מצויה, אלא היא בינונית. והמקרה השלישי הוא רוח מצויה.

התוס' מוכיחים כי ניתן להעמיד בצורה שונה ממה שפירשו תחילה

[התוס' יכולים להביא שני סוגי פירוש. בתחילה את שיטת ר"י שמדובר ברוח מצויה. ולאחר מכן ויש לומר, שהוא דעה חדשה, ובחינם דחק לפרש, והדגש הוא הבנת המציאות כיצד ראוי לצייר. ומילות המפתח הינן "אלא נראה לפרש", שמופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. שהרי במילה אלא יש שלילת הקודם, והצעת פירוש אחר.]

[דף ס עמוד א]

ליבה ולבתה הרוח אם יש בליבוי כדי ללבנות חייב ואם לאו פטור -

בשאלת ברוח בפני עצמו כדי ללבנות מיירי,
דאי בשיש בו כדי ללבנות,
 אפילו כשיש בליבוי המלבה כדי ללבנות - למה יתחייב?
דבלאו איהו - נמי היה הולך ומזיק,
אלא ודאי כשאין ברוח כדי ללבנות מיירי,
ולכך כשיש בליבוי כדי ללבנות,
חייב המלבה כי הוא עשה הכל,
 דהוה ליה - **כמו זה יכול וזה אינו יכול,**
דחשיב אינו יכול - מסייע, שאין בו ממש,
 בפרק המצניע (שבת ד' צג. ושם).

ואם אין בליבוי כדי ללבנות,
 אף על פי שגם ברוח אין כדי ללבנות - פטור,
דלא מיחייב משום אשו,
אלא אם כן עשה כל כך בפני עצמו,
בלא סיוע הרוח או דבר אחר,
 שיוכל להזיק ברוח מצויה אחר גמר המעשה שלו,
דחייב משמע המבעיר את הבערה,
שבפני עצמו עשה את הבערה,

יש לנתח את סוגי התירוצים

[אחד הדברים המעניינים שכל לומד תוס' נדרש, הוא להגדיר את השונה בין התירוצים. בעוד התירוץ הראשון מדגיש כי בעניין בו הוא מלבה רק מצד אחד, אין דרך הרוח לסייע, ומאחר והוא יודע את המציאות, גם אם זה כן קרה, מאחר ולא היה לו להעלות שהדבר יקרה - הרי זה גורם הפטור. התוצאה לא קרתה ממלאכת מחשבת אלא ממזל שהוא כנגד המציאות הטבעית.

ואילו התירוץ השני בנוי על כך שאנו מוכיחים שמציאות של מה שעשה מצד עצמה אין בה על מנת ללבות, אלא שעתידה היא להיכבות, ואנו מחלישים את תוקף מעשהו.]

רבא אמר כגון שליבה ברוח מצויה וליבתה הרוח ברוח שאין מצויה -

וה"פ,

אם יש בליבויו, כדי ללבות עם רוח מצויה - חייב, דחשיב כאילו עושה הכל בפני עצמו; ואם לאו,

שאין בליבויו בהדי רוח מצויה כדי ללבות, **אלא ע"י רוח שאין מצויה שסייעתו,**

נעשה הליבויו - פטור,

דברוח שאינה מצויה - **לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה.**

תרוצו של רבא המחלק בין רוח מצויה לשאינה מצויה

שנינו בבביתא "ת"ר: ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבויו כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור." הקשתה הגמרא במה שונה הדבר מגדרי שבת בזורה והרוח מסייעת? "אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו!" ענתה הגמרא בשלושה תירוצים. והתירוץ השני הוא של רבא, שענה בחילוק שעם היות ושני הדברים נאמרו יחדיו, הרי כל פעולה נעשתה באופן אחר. "רבא אמר: כגון שליבה - ברוח מצויה, ולבתו הרוח - ברוח שאינה מצויה."

משמעות דברי רבא, שרוח שאינה מצויה הינה בבחינת מכת טבע וכוח עליון שאינו צפוי

אכן כל אדם מבין כי אינו פועל בחלל ריק, ולכן עליו לחשב לא רק את מעשהו, אלא שבסביבה קיימת רוח מצויה, שתגרום לכך שתהיה בעירה. אולם כאשר הדבר יוצא מגדר סבירות, או אם נגדיר זאת בצורה הפוכה, הסביר שמציאות קיצונית זאת כלל לא תקרה. הרי אם היא התרחשה, לא ניתן לזקוף זאת על האדם, וכאילו רק היא שפעלה את הדבר. ורק כאשר הוא יודע שבצירוף מעשיו ברוח מצויה תהיה דליקה, אז כן ראוי לצרף ולומר, שנחשב הדבר שכאילו הוא עשה מעשה שלם, ולחייבו על כך.

אחת המילים הבאות לשלול הינה "אלא"

[מילת המפתח לדעתי כאן היא "אלא". כי אז אנו שוללים לחלוטין את מעשהו, ומעבירים את מלוא האחריות למכת הטבע, כי ללא שהתרחשה - לא היה

בכוחה ללבות. הוכחת התוס' הינה בדרך השלילה. כי אם הרוח לבדה יכלה להועיל, אז אפילו הוא עצמו היה יכול לבדו, גם אז לא היה מתחייב, וזאת מאחר והרוח כבר היתה קיימת, הרי לא הועיל בכך דבר.

בציור בו הרוח אין בה כדי ללבות, אם יש בכוחו לבד ללבות - רק הוא חייב

מובא במסכת שבת, כי אם רק האחד היה יכול לעשות לבד, רק הוא היה חייב. ודנים לגבי השני, ומסיקים שנמצא כי אף שהשני מסייע, הרי דינו שהוא מסייע שאין בו ממש. ולכן הוא פטור.

לומדים התוס' במסכת שבת, הרעיון של עצם השאלה היה, שברור שמי שאינו יכול לבדו שלא רק ברור שאינו יכול להיות החייב היחיד, אלא רצו בעצם הדיון לדמות זאת ששניים נושאים ספסל, ולבד אף אחד מהם לא היה יכול, ומאחר והתוצאה התרחשה, הרי כל אחד חייב. ולכן שאלו כיצד הוא נפטר לגמריה, והרי סייע, ועל כך ענו, שהוא מסייע שאין בו ממש. כלומר, אנו מחשיבים שהוא כאילו משחק בהיותו מיותר לחלוטין, מאחר ואין בו כל צורך. ולא מחשיבים כלל את מעשהו.

על מנת שיחול דין הבעירה, הרי מעשהו חייב להיות מושלם מצד עצמו

כעת התוס' דנים על מציאות, בה במעשה הליבויו שלו - אין בו כדי ללבות. ומחדשים, כי אם ברוח מצד עצמה אין בכדי ללבות - הרי הוא פטור. ומבארים את היסוד, שנדרש מעשה שלם שלו, בבחינת וביער בשדה אחר. וכל מה שהרוח נועדה היא רק לשמר את מה שכבר נעשה על מנת שהוא יתחייב. ועם היות ובסוף נוצר ליבויו, הרי אין זה מצד עצמו, אלא רק הרוח היא שגרמה את גמר הליבויו, שהוא גמר העשייה ואינו שייך אליו.

מקשים, שהרי לכאורה, מדוע יפטור ובשבת בזורה ורוח מסייעת הוא חייב

מבארים התוס' לאחר שהגדירו את הפטור, ששאלת הגמרא הינה להשוות זאת לדיני שבת בזורה ורוח מסייעת. שלמרות סיוע הרוח, החיוב עליו הוא כעשה מעשה שלם. ואכן הגמרא מביאה על כך שלושה תירוצים, והתירוץ הראשון הוא של אביו, שהוא והרוח כל אחד ליבו מצד אחר.

ביאור תירוץ אביו ליבה מצד אחד, בשני אופנים

התוס' מביאים, כי אביו תאר מציאות מסייעת, אשר היא זו שגרמה את הפטור. כאשר הליבויו הוא רק מצד אחד, הרי במציאות כזאת אין דרך הרוח לסייע. ולכן אף לא היה יכול להעלות בדעתו כי מעשהו יגיע לידי גמר. וממילא לא היה נזקק להיזהר בכך. בניגוד לרוח מצויה שהיא בטבע קיימת, והיה עליו מלכתחילה ליקח בחשבון.

תירוץ נוסף מבארים התוס', כי אם אנו היינו משאירים רק את הפעולה שלו, מבלי הרוח, הרי בשעה שמדורה מתלבה רק מצד אחד, הרי זה היה מועט מדי על מנת שתשרוד האש, אלא היה זה נכבה מאליו. ומסלקים התוס' את הקושי באומרם, מה ההבדל בין זורה והרוח מסייעת, ששם הרוח הוסיפה למעשיו, ואילו כאן הרוח לא הועילה לו דבר.

רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה -

**וכשגורם לזרות ע"י הרוח המסייעתו - הוי מלאכת
מחשבת,**

ולהכי חייב בגרמת זרייה זו,

אבל עושה מעשה של זרייה בפני עצמו,

לא אקרי (זורה),

לכך הכא לא מקרי מבעיר - אלא גורם,

והתורה - לא חייבה אלא מבעיר,

ולא הגורם (אלא) הבערה ע"י רוח המסייעתו,

ולהכי חשיבא הא גרמא לענין האש,

ככל שאר גרמות,

דקי"ל גרמא בנזקין - פטור.

ומר בר רב אשי,

דפריך גבי רקתא בלא יחפור (ב"ב דף כו. ושם),

'מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו',

מצי סבר כרב אשי דהכא,

דהתם - לענין חיוב הרחקה,

חשיב גירי דיליה וצריך להרחיק, ואפילו לרבי יוסי,

כמו הרחקת סולם מהשובך,

חשיב גירי דיליה לענין הרחקה;

אף על גב דלא חשיב ליה התם,

אלא גרמא - דפטור מתשלומין,

מכל מקום אסור וצריך להרחיק.

וגף היוצא מתחת הפטיש דחשיב מזיק,

משום דניחא ליה דתיזל,

ומכה בכח כל כך,

שאחר גמר כחו יזיק ברוח מצויה,

וכך משני בלא יחפור,

ולא רצה להעמיד שמכה כל כך בכח,

עד שמזיק בכח אדם לבדו בלא רוח,

דאם כן,

לא הוה תני לה גבי נזקין דאש,

אלא גבי נזקין דאדם.

התירוץ הרביעי של הגמרא הוא של רב אשי, בחילוק בין שבת לנזקין

הגמרא הביאה ברייתא ושאלה עליה, "ת"ר: ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבויו כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו!". ולאחר תירוץ אביי, רבא, רב זירא מגיע תירוץ של רב אשי. "רב אשי אמר: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו - ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזקין - פטור."

נוצר כאן ליבוי. ולכן אין זה הוא בתוספת רוח שאינה מצויה, אלא אנו מתייחסים גם בלשון "אלא ע"י רוח שאינה מצויה, שסייעתו".

רבי זירא אמר כגון דצמרה צמורי -

לא נפח באור כעין נשיבת הרוח,

אלא חום הבל פיו הוציא על האור ללבותו.

והכי קאמר,

אם יש בליבויו בפני עצמו כדי ללבות - חייב,

ואם לאו - פטור,

אף על פי שבסיוע הרוח מלבה,

דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה,

שתצטרף נשיבת הרוח לצימור שלו,

ויסתייע על ידה ללבות,

דלא שכיח,

שתצטרף נשיבת הרוח עם הצימור לסייעו,

כי הם מקלקלים זה את זה,

אף על פי ששניהם מצד אחד,

כי הצימור חם והרוח קר.

קושיית הגמרא ותירוץו של רב זירא

הגמרא הקשתה בעניין הליבויו "ת"ר: ליבה ולבתה הרוח, אם יש בליבויו שלו כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו!" התירוץ השלישי הוא של רב זירא. שמפיחתו היא נפיחת חום של הבל פיו. והוא שונה מנשיבה על ידי פיו שהיא יצירת רוח, אלא כאן הוא מוציא חום לתוספת הליבויו. ולכן אם היה מצליח ללבות מכוח מעשהו בלבד - אכן היה מתחייב. אבל כאן לא רק שהרוח לא אמורה להוסיף על כך, אלא היא עוד מפריעה, ואפילו שהיא באותו צד ואפילו שהיא מצויה. אלא זה בדוגמת בשר וחלב, שמציאות שניהם יחדיו היא הבעייתית.

**החידוש הוא בהשוואת הסגנון השונה בו ביארו התוס'
זרשי**

[החידוש הגדול של התוס' הוא שאפילו נאמר שיש כאן מציאות הפועלת, ולא כרש"י שביאר את דברי רבי זירא שביטל לחלוטין את הפעולה. "צמרה צמורי - לשון אישתא צמירתא (שבת דף סז) חמימות כלומר שלא נפח ממש אלא בנשימה כדרך המחמם בנשימתו את ידיו, דאין זה ליבויו כלל."

ואילו התוס' למדו שלא רק שיש כאן פעולה, אלא שאפילו היא מאותו צד של הרוח, אלא שמאחר והיא מנוגדת והפוכה, הרי גם כאן יש להתייחס שלא היה עליו להעלות בדעתו שצירוף הפעולות יחדיו יועיל. התוס' לא באו לחלוק על רש"י, ולכן לא הביאוהו כלל. אלא ניתחו זאת באופן מחודש.]

התוס' מבהירים את המציאות, כי רק לאחר הבנת המציאות ניתן לפסוק את הדין

[על מנת לחייב בנזקי אש, יש להבין מה כאן הגורם, וזה בניגוד למלאכת מחשבת של שבת. ורק שביארו תחילה מה בדיוק ביצע, יכלו לבאר שזאת מציאות של גרמא ופטור. ונמצא כי רק כשהדגישו שתי אפשרויות שונות עם מילת היחס "אבל", אשר מהפכת לגמרי את הדינים. וכן את החילוקים מתי זה סוג של נזק אש שיש בו גורם נוסף של הרוח ונזק אדם.]

והכא גרמא בנזקין -

מתוך כך נראה,

דאם שנים הביאו עצים ואור, וליבו שניהם,

ואין בכל אחד כדי ללבות - פטור,

ותימה הוא.

הגורם האחרון הוא שיצר את פעולת ההבערה, ועל כן רק הוא נקרא המבעיר ומתחייב

המשנה בעמוד הקודם הראתה, כי מה שבסופו של דבר הוא המבעיר זה גורם החיוב. באשר בנזקי אש, לא חייבה התורה אלא את המבעיר את הבערה ולא את הגורם, וכיון שהרוח סייעה בידו - אין זה נקרא מבעיר אלא רק גורם. אחד הביא את העצים תחילה, ואחד הביא לאחר מכן את האור, והדליק את העצים, המביא את האור - חייב, שהרי הוא עשה את הדליקה. בא אחר וליבה, נפח או נשף באש והעלה את השלהבת, המלבה - חייב, והשנים הראשונים שהביאו את האור ואת העצים - פטורים. ליבתה הרוח את האש - כולן פטורין.

התוס' מביאים מקרה, בו לא היה מעשה הבערה של אחד, שלפי העיקרון זה היה פטור

[התוס' מביאים מקרה, העונה על הכלל שאם לא היה אחד עם אחריות מלאה, שהיתה לו מעשה הבערה מלאה - אכן היה פטור. ובמילות המפתח מראים דבר והיפוכו. "מתוך כך נראה .. ותימה הוא".

ואכן אם שניהם ביחד עשו היתה סברא לחלוק, ומצד שני אם הרוח גם פעלה, הרי על מנת לחייב אדם לא ניתן ללא ראייה ברורה. אלא שהתוס' עם היות והניחו בתימה, הרי כך הוא הדין. שהמרדכי הביא דבריהם והשמיט ותימה הוא, ועל כן פסק הרמ"א כתוס'. והתימה הוא לא על עצם הדין, אלא מה משתנה באש ששניים שעשאוה פטורים, בעוד שבבור אם שניים עקרו חוליה ועשו בור - הם חייבים.]

לרבות כל בעלי קומה -

בקונטרס פירש **כל בעלי חיים,**

אבל בירושלמי משמע,

דמרבי אילנות וכל דבר המחובר.

והכי איתא התם,

מבארים התוס' כיצד בשבת הינו מלאכת מחשבת, בעוד שכאן בנזקין הוא רק גורם

במלאכת שבת הוא מנצל את הרוח לצורך מטרתו, ונמצא כי הוא הפעיל את הרוח, ולכן לגבי שבת יש כאן מלאכת מחשבת.

והמהר"ם ביאר את החילוק בצורה ברורה. "דבשלמא לענין שבת הגרמת זרייה - מקרי שפיר מלאכת מחשבת, דהכי היא לעולם מלאכת הזרייה, שזורין על יד הרוח. אבל לענין נזיקין שיהא נקרא מבעיר אש - לא נקרא מבעיר אלא כשהוא לבדו מבעיר האש, בלתי שום סיוע מזולתו. אבל כשהרוח מסייעו - לא מקרי מבעיר הוא לבדו, אלא גורם. והיינו רצונו לומר, במה שאמר אבל עושה מעשה זרייה בפני עצמו - רוצה לומר, לבדו בלתי שום סיוע - לא מקרי. דהא הרוח מסייעו, ולא מקרי שהוא עושה מעשה זרייה לבדו, הלכך הכי נמי לא מקרי הכא מבעיר לבדו, אלא גורם."

ממילא מסכמים התוס', לאחר שהגדירו מה כאן המציאות, שהדין הוא על מנת להתחייב צריך להיות שהוא ממש מבצע הבערה, ולא שהוא רק גורם. כי הנזיקין הגורם פטור.

הזיק הנעורת בפרק לא יחפור (בבא בתרא)

הגמרא שם מספרת על דבי בר מריון בריה דרבין, כי הוה נפצי כיתנא, כשהיו מנפצים את הפשתן, הוה אולא רתא ומזקא אינשי, היה הולך הנעורת של הפשתן ומוזיק לאנשים. אתו לקמיה דרבינא באו לפני רבינא שיפסוק להם הדין. אמר להו: כי אמרינן מודה רבי יוסי בגירי דיליה, הני מילי דקא אזלא מכחו. הכא, זיקא הוא דקא ממטי לה. על כך הקשה מר בר רב אשי, במה זה שונה מזורה ורוח מסייעת?

והתוס' מבארים כי יש כאן שני גדרים, עצם זה שהדבר אסור מצד אחד, ולעומת זאת מבחינה ממונית בהיותו גרמא בלבד - אין חיוב תשלום. וכן מבארים התוס' שם כי רבינא לא החשיב רת קושיית מר בר רב אשי, כי הוא אוחו בשיטת רב אשי, שיש חילוק בין מלאכת מחשבת בשבת, לגרמא שהוא פטור. והתוס' שם מרחיבים עוד נושא, שאכן מר בר אשי ידע שאין כאן חיוב תשלומים, אבל את קושייתו הביא מצד חיוב ההרחקה, שהרי גם גרמא בנזקין - אסור.

ההתייחסות לגן שמכה בפטיש

הגמרא מקשה לרבינא מסוגיית הגן (משנה ב"ק סב, ב). ששם יש את שני המרכיבים גם אסור וגם מחוייב ממון. ולרבינא, מאי שנא מגן היוצא מתחת הפטיש והזיק, דחייב לשלם? מה זה שונה ממה ששנינו: ניצוץ שיוצא מתחת הפטיש כשדופק על ברזל אחר, והזיק הניצוץ הזה את ממונו של אדם אחר, חייב לשלם. והרי גם שם הרוח הולך את הניצוץ, ולמה זה נחשב למעשיו, וחייב לשלם על זה. מעירים התוס', כי המכה החזקה נועדה שהגן יעוף למרחק ולא יזיק.

ועוד מדגישים התוס', כי הגמרא בחרה להעמיד דווקא שהרוח מסייעת. כי רק אז דומה הדבר לנזקי האש. ואם כל הדבר היה רק מכוחו של האדם לבד, הרי זה סוג נזק של אדם.

אי מה הגדיש מיוחד - שהוא תלוש מן הקרקע,
אף כל שהוא תלוש מן הקרקע,
תלמוד לומר - או הקמה.

**הגמרא מה נלמד מכך שהתורה הביא בפסוק על נזקי
אש או הקמה**

הגמרא דנה מה צורך היה לפסוק לציין את כל הארבעה מרכיבים. (משפטים כב, ה) **כִּי־תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ אֹךְ הַקֶּמֶה אֹךְ הַשְּׂדֵה שְׁלֹם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר אֶת־הַבְּעֵרָה:** "אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא קוצים גדיש קמה ושדה?" ודייקו כי החידוש בקוצים, שהאש מצויה בהם, החידוש של גדיש, בהיותו הפסד מרובה. והחידוש בקומה לרבנן - שזה דבר בגילוי, בניגוד לשיטת רבי יהודה המחייב אף על טמון. ואילו רבי יהודה יבאר זאת באופן אחר, לרבות כל בעלי קומה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י ואת הירושלמי

החידוש של בעלי קומה לשיטת רש"י, שנוק אש אינו רק על צומח, אלא גם על בעלי חיים (ובתוס' כנראה לא היתה להם את גירסתנו ברש"י, שבא לרבות גם אילנות. ואילו הירושלמי דרך אחרת עמו. "אי מָה גְּדִישׁ מִיּוֹחַד שֶׁתְּלוֹשׁ מִן הַקֶּרֶקַע אֵין לִי אֶלָּא - אינו חייב רק אם הדליק דבר שתלוש מן הקרקע. - תלמוד לומר קמה - אפילו כשהדליק דבר מחובר לקרקע." והכוונה היא מה שהוא מחובר לקרקע שעומד בקיומה שלא נקצר. שהרי אין דרך להבעיר אש על מחובר. והטעם מסתמא, משום שיונקת לחלוחית הקרקע, ואינה נוחה כל כך לידלק כמו תלוש שיבש, ומחדשים שאעפ"כ נזק אש הוא אף לגביה.

הבאת התייחסות שונה מהירושלמי

[התוס' בהיותו פרשן משווה, גם משתמש בירושלמי, וכהשוואה. ואכן מילות המפתח "מיהו / אבל בירושלמי משמע" מצויות קרוב לעשרים פעמים בתוס'.]

[דף ס עמוד ב]

לעולם יכנס אדם בני טוב -

מדקדק ר"ת,

מדמקדים לעיר כניסה ליציאה,

דבנכנס לעיר אחרת ויצא מעיר אחרת איירי,

וגם מדילף בריש פסחים (דף ד. ושם) מאברהם,

דמצפרא סגי לזרוז מצות,

דכתיב וישכם אברהם בבקר,

ודלמא משום כי טוב הוא דלא השכים,

אלא ודאי,

מביתו - לא שייך למימר שיצא בכי טוב,

שמכיר המוקשים והפחתים.

ואף על גב דהכא מייתי קרא,

ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר,

משמע דמביתו - נמי מיירי,

יש לומר,

**דכיון דהוא סכנתא,
חשיב כמו מעיר אחרת.
ובפ"ק דתענית (דף י:),
מייתי קרא דהבקר אור.**

ור"י אומר,

דאין לדקדק בזה,

דאורחיה דגמרא בהכי,

בפרק במה מדליקין (שבת דף לד:),

בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא,

ובפרק עושין פסין (עירובין דף כא:),

נמי אמרינן, אבל אדם - מטפס ועולה מטפס ויורד,

והא דיליף מוישכם אברהם בבקר,

שפיר יליף,

דמשום כי טוב - לא היה צריך לאחר,

כיון דאזל לדבר מצוה,

דשלוחי מצוה - אין נזוקין.

יש להיכנס לעיר ולצאת ממנה באור יום

הגמרא מבארת משמו של רב יהודה אמר רב, כי לעולם יכנס לעיר בכי טוב, והכוונה שעדיין יש אור, והמשמעות של כי טוב, הוא רמז לאור, שנאמר עליו 'וירא אלהים את האור כי טוב', ולא ימתין עד שיחשיך הלילה. ויצא מהעיר בכי טוב, כלומר לאחר הזריחה, והאור ימנע ממנו את סכנת המזיקים והליסטים המנצלים את החשיכה למעשיהם. וגם את זה סומכים על הפסוק שנאמר ביציאת מצרים וְאֵתֶם לֹא תִצְאֹוּ אִישׁ מִפֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־בֹּקֶר:

מדקדים התוס' על כך שפתח בכניסה לגבי היציאה

הדרך הטבעית היא לדבר על ביתו. אלא שכאן יש בעיה, שאברהם אינו כן יצא לפני אור יום, שהרי נאמר עליו וישכם אברהם בבוקר. וכפי שמוכיחים שם התוס', שהיה זה עוד בלילה "דהכא מוכח מקרא דעקידה דלא היה נמנע אברהם מלצאת יחידי בלילה, דשלוחי מצוה - אינן נזוקין. ועוד, דשני נעריו היו עמו, והתם מוכח מוישכם אברהם בבקר דכתיב." עם היות ורש"י שם מבאר שמה שהשכים אברהם היה זה "שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום, בלילה - לא הקדים."

ולכאורה יכולנו לומר, כי רק מצד כי טוב לא הקדים לצאת בלילה, אבל גם את זה ניתן לדחות ולומר, כי החשש הוא על המכשולים בדרך, ואילו מביתו מאחר ומכיר היטב את הסביבה, לא קיימת מניעה זו, ורשאי לצאת אף בלילה.

ומתוך קושי זה מדקדק רבינו תם, שמדובר שהנכנס לעיר אחרת, ודווקא משם אין לו לצאת מוקדם בבוקר. ואף שהפסוק מדבר על לא תצאו שזה על פתח ביתו, מאחר והיה זה בעת סכנת המשחית של מה שהקב"ה הרג בכורות, אנו מתייחסים לכך במקרה של עיר אחרת. ואילו בתענית מציין את הפסוק מאחי יוסף ששולחו ממצרים, דווקא בשעה שהיה הבוקר אור.

שיטת הר"י שאין לדקדק

[התוס' מונים קרוב לשלושים פעמים שאין לדקדק, אלא שמילות המפתח אינו רק על מה שלא שייך

וכשהגיע לעיר מכמש הפקיד שם כליו, לומר שאינו צריך להביא עמו כל כלי מלחמתו, שהוא סומך לנצח בזולתם.

כן לענין מלאך המות, בשעת הדבר אין מביא עמו כל כליו, שכבר ניתנה רשות להשחית ולחבל בנקל, והוא מפקידים במקום אחר והולך לו. ואומר התלמוד דמסתמא בבית הכנסת הוא מפקידים, הילכך אומר אל יכנס אדם בבית הכנסת וכו'.

ויש שקישרו זאת עם העבודה זרה כמוש, ולכן מדמה את בית הכנסת למקום ע"ז. אבל הכוונה במכמש הוא שם עיר. ומאחר והלך מרחק גדול של עשר מסעות ביום אחד, ורצה להתקדם מהר לירושלים, הניח במכמש חלק גדול מכליו.

ותמיד חיפשו הפרשנים דרך, כיצד בכל זאת כן לקיים גירסא, והוא על דרך שנאמר בתחילת ברכות, כי מלאך המות בשמונה ובמגפה באחת. מה שאומר כי מלאך המוות בעת המגיפה מאץ את דרכו. ולכן הביאו את הראיה מסנחריב, שהיה ממהר להחריב את ירושלים, והשליך מעליו את הכלים במכמש, כדי להקל מעליו את המשא, כך נוהג מלאך המוות בעת הדבר, וקבלה בידם שעשה את הנחת הכלים בבית הכנסת.

מהו להציל עצמו בממון חברו -

איבעיא ליה,

אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פקוח נפש.

ביאור שאלת דוד, עפ"י הגמרא

הגמרא מספרת, כיצד דוד המלך שלח את גיבוריו אל הסנהדרין, ושאלתו היתה מאחר והגדיש של השעורים היה של ישראל, והפלישתים התחבאו שם, שאלתו היתה האם רשאי לשרוף את הגדישים הללו על מנת להינצל? וכנגד זה הוא שגוזלים את ממון ישראל. וענו לו, כי אכן אסור לעשות כן, אבל אתה כמלך, הינך פורץ גדר, לעשות לך מעבר, ורכוש האחרים אינו נוגע לך.

התוס' למדים אחרת, שהשאלה לא היתה האם מותר לו להציל, אלא על התשלום לאחר מכן

ובתוס' רבינו פרץ הרחיבו "פירוש דלא איפטר מלשלם, כשהציל עצמו גם מפני פקוח נפש בממון חברו אלא חייב לשלם, אבל ודאי מותר לעשות הצלה בממון חברו גם בלא רשות חברו, אלא דלא מיפטר. מה שאמר אסור להציל, פירוש, והוא שיכול להציל על ידי דבר אחר, אי איכא ספק פיקוח נפש - שרי, שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, מיהו חייב לשלם אחר כך."

כלומר, מאחר וברור לנו, כי על עצם הצלתו בפיקוח נפש - מלכתחילה אין כל שאלה, ובכל זאת כן שלח שאלה לסנהדרין, חייבים לומר, כי השאלה היתה על תשלום הממון לאחר מכן, ואכן על כך ענו לו, שמאחר ורשאי המלך במהלך הנהגתו להתעלם מרשות הפרט, כאשר הדבר מונע ממנו לתפקד כמלך, הרי אינו נדרש לשלם, ועל דעת כן התמנה למלך.

התוס' מרחיבים את שאלת הגמרא

[התוס' - מאחר וברור להם, כי פקוח נפש גובר על הכל, הרחיבו כי וודאי שעם היות והיה היתר מהצד

לדקדק,, בפרט שר"ת כן דקדק. אלא חייבת לבוא ראייה על כך, שכבר ראינו בלשון הגמרא מקרים בו מקדימים כניסה ליציאה. ויש כמה לשונות "דאורחיה דהש"ס" וכן "אורחיה דתלמודא" וכן דאורחיה דגמרא" כמו כאן. וכל גדר האורחיה משמעו אורח הלשון, ומאחר וזו שיגרת הלשון, הרי לא ניתן לדייק מכך חידוש דין.

לכן נראה לפרש, דאין לדקדק בזה דאורחא דתלמודא להקדים כניסה ליציאה, כדאמרינן גבי בור (עירובין כא א) אדם מטפס ועולה מטפס ויורד אף על גב שיורד קודם שעולה. כלומר, למרות שסדר הפעולות שונה הוא, הרי הלשון כך רגילה להיות.

וכן הוא מסלק את הקושי מאברהם, מכיון שהיה לו צד לחיזוק, שזו שליחות מצווה, ששלוחי המצווה אינם ניזוקים].

שמלאך המות מפקיד שם כליו -

לא גרסינן,

שנאמר למכמש יפקיד כליו,

דגבי עשרה מסעות של סנחריב,

כתיב האי קרא (בישעיה י),

בא על עית עבר במגרון, למכמש יפקיד כליו.

הנהגות האדם בשעת דבר, והיכן עליו להימנע מללכת

הגמרא מביאה מספר ברייתות בהנהגת האדם ביחס למכת הדבר. ואחת מהן "ת"ר: דבר בעיר - אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו; וה"מ היכא דלא קרו ביה דרדקי, ולא מצלו ביה עשרה." כלומר, יש בכוח לימוד התורה של תינוקות של בית רבן על מנת להגן, וכן יש בכוח המניין של התפילה להגן. כלומר, מעלת התפילה בציבור דווקא.

התוס' באו ליישב את הנוסח שלנו בניגוד לנוסח שאינו מופיע אצלנו, המוסיף פסוק בישעיה

[אחד התפקידים של התוס' היתה ההגהה. וכאשר באים למחוק גירסא שאינה נכונה, הרי מאחר וכל גירסא הינה מקודשת, יש להבין מצד אחד מה היתה כוונת הגירסא שנמחקה, ומדוע יש בעיה בגירסא זו הגוברת על מעלתה, ושלכן בחרו התוס' לדחות גירסא זו. מילות המפתח הינן "דלא גרסי", "ולא גרסינן", "לא גרסי", "לא גרסי", "אלא גרסינן" מופיעות בתוס' קרוב לחמש מאות פעמים, מה שמראה עד כמה זה משמעותי. לפעמים מביאים מספר גירסאות ומשווים אותם, כך שיש ספרים שכך אינם גורסים].

הטעם מדוע אין גורסים פסוק זה כאן, והמעלה למה כן לגרוס

מובא הפירוש לכך בשיטה מקובצת. "ותמיה מילתא טובא, מה ראייה מביא מאותו הפסוק, ומה עניינו לכאן? ונראה לי, שאין מביא משם בית הכנסת, אלא משום דההוא קרא - מיירי בסנחריב, שעבר בכל אותם המקומות המזכירים שם בישעיהו,

בידו. ומה שדוד המלך לא רצה לשתותם, הוא במשל, שלא רצה לנצל את הפטור שלו כמלך.

התוס' מתייחסים לביאור הגמרא שמדובר בשאלת ההחלפה (האופן השלישי)

הגמרא שאלה, מילא למפרש שהשאלה היתה לשרוף כאופן השני, ולמרות שהתירו לו להציל עצמו בממון חבירו נאמר על כך בשמואל ויתיצב בתוך החלקה ויצילה. אבל לאומר כאופן השלישי, שהשאלה היתה על ההחלפה, ליקח שעורים של ישראל, על מנת לשלם לו עדשים, מה שייך כאן ההצלה?

והתשובה שדוד המלך מנע שני צעדים. כיוון שהגדישים היו משלל הפלשתים, הם שייכים לאנשי דוד, אילו היו צריכים אותם כדי להחליף עם השעורים של ישראל ולתת לבהמתם. אבל מאחר שלא נתן להם להחליף, ושוב אין להם צורך בעדשים, הרי שזכה בהם אותו אחד שזכה בהם. דאי הוה שרי לאיחלופי היו נוטלים ממנו, שכך דרך במלחמה, שכל מה שיש צורך למלך עצמו - אין מניחין ליחיד לזכות.

הכתוב ויצילה, היא נוגעת גם לעדשים וגם לשעורין

[התוס' משתמשים בהכפלה. "בתרוויהו כתיב", שמופיע בעוד מקום התוס'. ההחלפה בעצם מתייחסת לשני הכתובים, בשמואל ובדברי הימים. ואז עם היות ולכל סוג שדה ההצלה היא לעניין אחר, הרי לא בכדי יש שני נוסחים שונים, ואם כי הסיפור מספר על מקרה יחיד, הרי התוס' מבארים, כי יש התייחסות לכל אחד מסוגי השדות].

[דף סא עמוד א]

ה"ג אלא למאן דאמר טמון באש תרתי קראי למה לי -

אבל הא לא בעי,

דלמה לי כלל קראי,

דחד קרא אצטריך, לכל הפחות - משום בעיא דטמון, והא דכתיב ויצילה,

לרבי יהודה - הצילה,

שלא הניח לשרוף, כדי שלא יתחייב בטמון,

ולרבנן - שהציל את המזיק,

שלא נתחייב לשלם.

אבל תרי קראי למה לי.

דלמ"ד לאחלופי,

אף על פי שאם לא היו עדשים,

היו צריכים לישאל,

אם מותר ליטול שעורים על מנת לשלם דמים,

מ"מ הזכיר עדשים - לפי שהיו מזומנים שם,

והיו רוצים לפרעם תחתיהן;

ולמ"ד להציל עצמו בממון חבירו,

מיבעיא ליה בשעורין דלא חשיבי כל כך,

ובעדשים דחשיבי טובא;

ה"איסורי", לקחת דבר שאינו שלו, אלא ביארו, כי השאלה הינה בכלל בצד "הממוני". כי מאחר ומצד איסור לא היתה בעיה, עדיין יש מקום לחקור, האם בכל זאת קיימת בעיה גם על הצד הממוני. או שיש כאן היתר גורף.]

דלא שביק להו לאחלופי -

בתרוויהו כתיב - ויצילה,

של שעורים - שלא נטלוה ע"מ לשלם עדשים,

ושל עדשים - שלא לקחוה ממי שזכה בה.

הגמרא נותנת משמעות שונה לחלוטין מפשט הפסוקים עם גיבורי דוד

הנביא מספר מה היה עם גבורי דוד "שמואל ב כג, טו) וַיִּתְּנָהּ דָּוִד וַיֹּאמֶר מִי יִשְׁקֶנִי מַיִם מִבְּאֵר בֵּית-לָחֶם אֲשֶׁר בְּשַׁעַר: (טז) וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבּוֹרִים בְּמַחְנֵה פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאֲבוּ-מַיִם מִבְּאֵר בֵּית-לָחֶם אֲשֶׁר בְּשַׁעַר וַיָּבִאוּ אֶל-דָּוִד וְלֹא אָבָה לְשִׁתּוֹתָם וַיִּסַּף אֹתָם לָהֶ: (יז) וַיֹּאמֶר חֲלִילָה לִּי ה' מַעֲשֵׂי תִי זֹאת הֲדָם הָאֲנָשִׁים הַהֵלֶכִים בְּנַפְשׁוֹתָם וְלֹא אָבָה לְשִׁתּוֹתָם אֲלֵה עָשׂוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבּוֹרִים:"

הגמרא מבארת, כי המים משולים לדברי תורה, והסנהדרין הם אלו היושבים בשער, והוא שאל מהם את דבר ההלכה כיצד עליו לנהוג במלחמתו. דמדקאמר מבור בית לחם, משמע דלאו על מים ממש קאמר, שאם היה צמא למים - כל מים היו טובים לו, אלא על דברי תורה קאמר.

הגמרא הציעה שלושה אופנים מה היתה השאלה ומה היתה התשובה.

האופן הראשון של השאלה (משמו של רבא) שנדרש להכריע היתה שאנשיו שרפו גדיש של אדם מישראל, והיו טמונים בהם כלים. ושאלתו היתה האם נדרש לשלם על הכלים, כשיטת רבי יהודה או לא. ועל כך ענו לו הסנהדרין, אלא שהגמרא אינה מספרת מה היתה תשובתם.

האופן השני של השאלה (משמו של רב הונא) היא על פי המסופר בדברי הימים, שהיו אלו פלישתים אשר התחבאו בגדיש של שעורים, שהיו שייכים לאנשים מישראל, ומאחר וניצלו על ידי כך מהפלישתים, הרי השאלה ההלכתית היתה, מהו להציל עצמו בממון חבירו? ועל כך ענו לו הסנהדרין תשובה מחולקת. אכן באופן כללי - אסור להציל עצמו בממון חבירו, אלא עליו לשלם על כך. אבל אתה בהיותך מלך, יש לך את הזכות לפרוץ גדר ולא ניתן למחות בו, וממילא - הינך פטור (גם בצד הממוני).

האופן השלישי של השאלה - (משמם של רבנן או רבה בר מרי), שהיו שם שני סוגי גדישים. הגדישים של השעורים היו של ישראל, והגדישים של העדשים (כמסופר בשמואל) היו של פלישתים. והוא שאל האם ניתן לקחת את הגדישים של השעורים על מנת לתת אותם כאוכל לבהמותיו. והוא ישלם להם מהגדישים של הפלישתים כתשלום על כך. וענו לו הסנהדרין מפסוק, שעם היות והוא לאחר מכן משלם, הרי אין בתשלום על מנת לפטור את האיסור שגול, ונהיה רשע בכך. ואילו אתה כמלך הפורץ גדר לעשות דרך, ואין מוחין

אלא למ"ד טמון, תרווייהו - למה לי?

ובקונטרס גרס 'קראי למה לי'.

ומכאן קשה לפי פירוש הקונטרס,
דמעשה בא לפניו,
ששרפו אנשיו גדיש והיו בה כלים טמונים,
דלפירושו - הוה ליה למימר,
שלא אבה דוד לשתות,
היינו שלא רצה להפטור מחמת שהוא מלך.

אופן השאלה לגבי טמון

הגמרא מבארת שלושה אופנים מהי השאלה ששאל דוד את הסנהדרין. האופן הראשון ששאל אותם שאלה לגבי טמון. שבא לפניו מעשה שאנשיו שרפו גדיש של אדם מישראל, ובתוך הגדיש היו טמונים כלים. וביקש דוד לשאול מהסנהדרין אם חייבים לשלם על הכלים הטמונים או לא: אי הלכה כרבי יהודה, שמחייב על "טמון באש". אי הלכה כרבנן שפוטרים על "טמון באש"? ופשוט ליה הסנהדרין מאי דפשוט ליה, הם השיבו לו מה ההלכה ב"טמון". אלא שמאחר ובשמואל מובא שחלקת השדה היתה מלאה עדשים, ואילו בדברי הימים באותו סיפור מעשה, נאמר שחלקת השדה היתה מלאה שעורים.

מדייקים התוס' שישאלת הגמרא היתה למה יש צורך בשני פסוקים

התוס' מתקנים את הגירסא, שיש לשלול את הגירסא, שהשאלה לא היתה מה צורך בכלל בפסוקים, שהרי זו שאלה הלכתית העומדת בפני עצמה. כי לפחות פסוק אחד כן מחויב. בגלל בעיית הטמון, ואז התוס' מבארים בשני מהלכים, המהלך האחד שכל השאלה היא על מה הצורך בשני פסוקים. שהרי רק על גדיש אחד הוא שאל אם חייבים על טמון באש? ולא כשיטת רש"י שהשאלה היתה שמאחר וזו היתה שאלה כללית, לא היה נדרש כלל פסוק. והמהלך השני מה טעם בכל זאת נדרש פסוק אחד. והם ממשיכים כי מה שנאמר ויצילה. ואז ההצלה לשיטת רבי יהודה, שמנע את עצם השריפה, ומה שניצל היה הגדיש. ואילו לרבנן, שהוא הציל את המזיק שלא ידרש לשלם.

התוס' כדרכם נדרשים לבאר מה נמון במהלך שלהם, ומה לא נמון במהלך אותו הם דוחים

[מילות המפתח בשלילה "אבל הא - לא בעי". ובחיוב "דחד קרא אצטריך לכל הפחות". וכן ממשיכים ומבארים שאכן השאלה הינה "אבל תרי קראי - למה לי". וכפי שמבאר המהר"ם: "דלמאן דאמר לאחלופי אף על פי שאם לא הוי עדשים - היו צריכין לשאול אם מותר ליטול שעורים על מנת לשלם דמים". ואעפ"כ הזכירו את העדשים, כי כך היתה המציאות, שהיו מזמונים שם, והיו רוצים לפורען תחתיהם. ולמ"ד להציל עצמו בממון חבירו מיבעי ליה בשעורים דלא חשיבי כל כך. [ובעדשים] דחשיבי טובא, אלא למ"ד טמון - תרווייהו למה לי?]

מאי ולא אבה דוד לשתותם -

הוה מצי למימר,

אחד מהנך דמיבעיא ליה עם טמון,

אלא משמע ליה,

דאכל מילתא דאיבעיא ליה קאי.

הגמרא הביאה שלושה פירושים במה שלא אבה דוד לשתותם

הגמרא ביארה, כי המעשה עם גיבורי דוד אינו כפשוטו, אלא שהיו אלו שאלות שנשלחו השלושה לקבל תשובה מהסנהדרין, כיצד ראוי הוא לנהוג. האפשרות הראשונה היתה שאלה בטמון. האפשרות השניה היתה להציל עצמו בממון חבירו, והאפשרות השלישית היא להחליף בין הגדישים. בשתי האפשרויות האחרונות פסקו לו שיש לו היתר כמלך, ואז מובן, שמאחר ויש כאן איסור, לא רצה הוא לנצל את ההיתר שיש לו. אבל אם נאמר שזה טמון, והרי זו עצמה סוגיית הגמרא, ומה יש כאן שלא אבה לשתותם?

התוס' מבארים מדוע כאן לא יכול לתרץ שהיתה יותר משאלה אחת

התוס' מביאים כי הגמרא יכלה לענות לכאורה כמו מקודם, שלא נשאלה רק שאלה אחת, אלא גם עוד אחת משתי השאלות הנוספות, שבהם אכן מובן מדוע לא אבה לשתותם. אלא שהם דוחים זאת, שהרצון לא לשתות נאמר על כל אחת משלושת האפשרויות.

ומתוך כך מקשים על רש"י, שאומר כי לא היתה זאת סתם שאלה בטמון אלא על מעשה, וכפי שהובא בעמוד הקודם "מעשה בא לפניו במחנה ששרפו אנשיו גדיש של ישראל ונצרך לשאול הלכה אם חייבין לשלם כלים הטמונים בתוכו כר' יהודה או פטורין כרבנן". ואם כן היה יכול לתרץ שסנהדרין פטרו אותו מלשלם על הטמון בגלל שהוא מלך, ודוד לא רצה לנצל את הפטור בגלל שהוא מלך.

התוס' הדגישו, כי הקושי בפירוש רש"י הוא העדר תשובה מתבקשת

[התוס' נקטו "ולפירושו קשה" כי התשובה היתה מתבקשת, כי היה נדרש להוסיפה. וראויים דברי המהר"ם "דלפי פירוש התוס' אתי שפיר דסבירא ליה להמקשה דעל כורחך אדין דאורייתא קמבעיא ליה. דאי בשרפו אנשיו גדיש איירי - אם כן ממה נפשך במאי קא מיירי? אי איירי כגון ששרפו לצורך המלחמה ולהצלתם - היינו דין מציל עצמו בממון חבירו דקאמר רב הונא דלעיל, ומאי אריא דאטמון דקא מבעיא ליה? אפילו גדיש עצמו נמי. ואי שלא לצורך המלחמה שרפוהו - אין החיוב והפטור על דוד, כי אם על המזיקים, ומאי ולא אבה דוד לשתותם? דלא רצה להפטור שייך הכא."]

עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות -

בגמרא מפרש,

ארבע אמות - משפת קוצים ולמעלה.

התוס' מבארים את החילוק בין המשנה, ומה שהתווסף
בגמרא

[מילות המפתח הינם "אבל פשטא דמתניתין" שמופיע בעוד מקומות בתוס'. ולעומת זאת "בא להוסיף" הוא מה חידש האמורא בגמרא. ולכן אמרו שהלשון של עבר, הוא רק שמדובר בעצי הדליקה, ואת השלהבת אנו כלל לא מודדים. ורק כאשר יש מכשול כה גבוה מעצי הדליקה, אם מצליח לעבור, אף שאנו רואים שיש מציאות כזאת לפעמים, הרי זה גופא במצבי קיצון של סערה, ולכן הוא פטור.]

והתניא עברה גדר כו' -

אומר ר"י,
דאי גרסינן,
בברייתא - עד,
ובמתניתין לא גרסינן עד - **לא ניחא**,
דלא שייך למפרך כלל,
דפשיטא,
דברייתא - מלמטה למעלה קא חשיב,
דבענין אחר לא מיפרש,
אלא עד ולא עד בכלל,
דבכל מקום ד' אמות כלמעלה מד' אמות,
ובמתניתין - לא קתני עד, דבארבע אמות - פטור.
ואפילו קתני במתניתין עד כמו בברייתא,
אין שייך להקשות,
דפשיטא,
דמתניתין - לא מיפרשא אלא מלמעלה למטה,
וברייתא - לא מיפרשא אלא מלמטה למעלה,
אבל,
אי במתניתין - קתני עד,
ובברייתא - לא קתני עד,
אז שייך למפרך שפיר,
אי נמי,
בשניהם - אין עד,
שייך למפרך שפיר,
דמתניתין קתני בד' אמות - פטור,
וברייתא קתני - חייב.

וא"ת,

אי בשניהם אין עד,
אמאי אצטריך לשנויי,
מתניתין מלמעלה למטה, וברייתא מלמטה למעלה,
לימא מתניתין - ד' אמות דוקא, בלא עד,
וברייתא - מיפרשא בעד.

וי"ל,

דכיון דלא קתני עד, לא כאן ולא כאן,
סברא הוא,

ונראה לר"י,

דאיירי שאין הגדר גבוה מן השלהבת,

שאם היה גבוה יותר,

מאי קמפליג בין קולחת לנכפפת,

מה לי זה ומה לי זה,

כיון שהגדר גבוה מן השלהבת,

מה יכולה להזיק,

אלא ודאי בשאין גבוה מן השלהבת איירי.

ומיהו,

כשאין עצי הדליקה גבוהין מן הגדר איירי,

שאם היו גבוהין מן הגדר,

מה מועיל שהגדר גבוה מן הקוצים,

הרי הוא כאילו היתה המדורה על הגדר,

אלא כשעצי הדליקה שוים לגדר איירי,

או נמוכים מן הגדר.

ועוד נראה,

דגבוה ד' אמות דקתני - **אעצי הדליקה קאי**,

שהגדר - גבוה מעצי הדליקה ארבע אמות,

ורב פפא - בא להוסיף בגמרא,

שמשפת קוצים ולמעלה - **נמי בעינן ארבע אמות**,

אבל פשטא דמתניתין - אעצי הדליקה קאי,

ולשון עבר - **לא שייך**,

אם לא היה הגדר גבוה מעצי הדליקה,

אף על פי שהשלהבת עולה למעלה מן הגדר.

האופן בו קיים מכשול בין האש לשדה הברז

המשנה מבארת, כי אם היה מכשול חוצץ והאש הצליחה להתגבר עליו הרי הוא כאנוס ופטור. והמשנה מביאה שלוש אפשרויות. גדר בגובה ארבע אמות, דרך הרבים או נהר.

מבארים התוס' על פי דברי רב פפא שהובאו בגמרא, כי מדידת הארבע אמות מכשול הוא מעבר לגובה הקוצים. שהרי התנא האריך וציין שני עניינים, הראשון שהוא גבוה, והשני ארבע אמות. ומכאן מדייקים שגובהו הוא ארבע אמות מצד עצמו, ופרט לגובה הקוצים.

התוס' מביאים שני גורמים שונים, גובה השלהבת וגובה עצי הדליקה

בתחילה התוס' בשם ר"י שוללים שהגדר גבוה מהשלהבת. כי אז כל הדיון בגמרא לאחר מכן האם מדובר שהאש קולחת, כלומר מיתמרת כלפי מעלה או נכפפת, אין לזה כלל הבדל אם הגדר כה גבוה. אך מצד שני בעצי הדליקה הכיוון הוא הפוך, שאסור להם להיות כה גבוהים, והחילוק ביניהם, כי השלהבת מעצמה אינה יכולה לעבור ומבלי שתיתפס באיזה חומר בעירה. ולכן אם היו עוברים את הגדר, הרי כאילו יש דליקה על גוף הגדר, ולכן צריכים להיות נמוכים יותר או לכל היותר שווים בגובה. (ולאחר מכן לא מקבלים שיהיו שווים). ובכך מבארים כי בעצם יש שני שלבים, מצד אחד המשנה מדברת רק על עצי דליקה, ואילו רב פפא בא בגמרא ומוסיף גורם נוסף, שהגובה של ד' האמות יש למרוד אותו גם בהתייחסות לשפת הקוצים.

בארבע אמות בלבד שהוא פטור. אלא שמאחר שלא נאמר "עד" לא במשנה ולא בברייתא, סברא הוא שכמו שהברייתא מתפרשת ב"עד", גם המשנה מתפרשת ב"עד". כי כוח הסברא היא שהאחידות הלשונית אינה מאפשרת לנו לבצע חילוק מהותי בפירוש שונה של המשנה והברייתא.

לא שנו אלא בקולחת -

אגוד קאי,

וגרס אבל בנכפפת, אפילו עד מאה אמה,

ולא גרס מאה מיל,

דמיל - לא שייך בגובה.

ולפי הספרים דגרסי מאה מיל,

צ"ל דקאי אדרך רה"ר.

ואין נראה,

דהא בסמוך **מייתי משנה דדרך הרבים,**

ואמרינן עלה מאן תנא,

משמע, דעד השתא - לא איירי בה.

אף על גב דברייתא דתניא כוותיה גרס מיל,

דברוחב איירי ולא בגובה,

כדקתני ועצים מצויין לה,

מ"מ שפיר קאמר תניא כוותיה,

דברייתא מוקמה למתניתין בקולחת.

המשנה עצמה מגדירה את הגדר שהיא מהווה הפסק לאש

עברה הדליקה גדר שהוא גבוה ארבע אמות, שהיה חוצץ בין האש לשדה חבירו, או שעברה דרך הרבים הרחבה שש עשרה אמה [כרוחב העגלות שבדגלי המדבר, שהיה שם "רשות הרבים"]. או נהר, פטור שהוא אנוס על כך.

הגמרא מצמצמת שהארבע אמות של הגדר מועילות בשעה שצודת האש מיתמדת כלפי מעלה

רב עושה העמדה למשנה, שעל מנת שהארבע אמות יועילו זה רק בצורת התלקחות של האש שהיא מיתמרת לגובה. אבל בנכפפת, אם הרוח מטה את האש לצדדים, אפילו היה הגדר גבוה עד מאה אמה, חייב. היות ועל ידי הרוח עלולה השלהבת לדלג מעל הגדר הגבוה.

והגמרא מביאה סימוכין לרב מהברייתא, וחשוב להביאה, כי התוס' ידייקו ממנה. תניא כוותיה דרב - במה דברים אמורים, מה שהמשנה אומרת שאם האש עברה דרך הרבים הוא פטור, זה רק בקולחת, כשהאש גבוהה ועולה למעלה. אבל בנכפפת, כשהאש נמוכה, ועצים מצויים לה, שהאש הולכת ונאחזת בעצים שעל הקרקע, אפילו הגיעה האש למרחק עד מאה מיל, חייב.

התוס' מדייקים שדברי רב הם על הגדר ולא על האש

התוס' מבהירים, כי דברי רב הינם על הגדר ולא על דרך הרבים. ומתוך הבנה זו הם גורסים בברייתא מאה אמה, שהיא מדידת גובה, כי מיל זו מדידת מרחק בלבד. ולכן אם גורסים מאה מיל, סימן שהוא מדבר על דרך רשות הרבים. אלא

דכי היכי דהך מיפרשא בעד,

הך נמי מיפרשא בעד.

קיימת סתירה בין המשנה ובין הברייתא, ויש להבין הלשון והסברא

המשנה דנה בפטור, שאם עברה הדליקה גדר שהוא גבוה ארבע אמות, שהיה חוצץ בין האש לשדה חבירו - הרי הוא פטור, שזה בדוגמת אונס. אלא מיד הגמרא מקשה מברייתא ששנינו בה "עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות - חייב!?" ומתרצת הגמרא משמו של רב פפא. אמר רב פפא: תנא דידן של המשנה קא חשיב הוא הולך מלמעלה למטה: שש אמות גובה - פטור. חמש אמות גובה - פטור.

פחות מחמש אמות עד לארבע אמות גובה, וארבע אמות עצמם אף הן בכלל ["עד ועד בכלל"], גם כן פטור. ואילו תנא ברא התנא של הברייתא מלמטה למעלה קא חשיב הוא הולך מלמטה למעלה: שתי אמות גובה - חייב. שלש אמות גובה - חייב. למעלה משלש אמות עד לגובה ארבע אמות, וארבע אמות עצמן אינם בכלל זה ["עד ולא עד בכלל"], גם כן חייב.

ונמצא שגם התנא של הברייתא מודה, שבגובה ארבע אמות - פטור, ומה שנאמר בברייתא "ארבע אמות חייב" הכוונה שעד לארבע אמות חייב, ובארבע אמות עצמן הוא אמנם פטור. ואילו מה שנאמר במשנה שהוא פטור בארבע אמות, הכוונה שבארבע אמות עצמו, הוא גם כן פטור.

התוס' עוברים ומנתחים ארבעה אופנים

[אחד הכלים המרתקים בתוס', הוא לעבור על ארבעת האפשרויות הקיימות ולנתח כל מקרה לגופו. ובאופן כוללני יותר, הוא לסקור את מלוא קשת האפשרויות. וכאן זאת שאלה של גירסא והעמדתה. כי כאן גוף הדיון הוא החילוק בין עד בכלל (שהוא כולל אם הגבול ארבע שנאמר כאן) או עד ולא בכלל (שאם מציינים ארבע אמות הרי זה אינו כולל את הארבע אמות).

ואז ארבעת האפשרויות הינן מחולקות במילות המפתח. והדיון האם ניתן להקשות כפי שאכן הגמרא הקשתה מהברייתא למשנה. "דאי גרסינן בברייתא .. ובמתניתין לא גרסינן" מגיעים שמלכתחילה אין מקום לקושיית הגמרא, "דלא שייך למפרך כלל", וכן "ואפילו .. אין שייך להקשות". דפשיטא, דמתניתין - לא מיפרשא אלא .. וברייתא - לא מיפרשא אלא. ואז עוברים לשתי אפשרויות שכן יש מקום להקשות "אבל אי .. שייך למפרך שפיר .. אי נמי .. שייך למפרך שפיר".

ויש שביאר, כי לכאורה היה מקום בפשיטות שאחד מתרץ עד ועד בכלל, והשני יסבור עד ולא עד בכלל, שזה דבר שנהוג בגמרא. ומאחר ולא תירץ כך, לכן "נאלץ" ר"י לעבור ולנתח את כל ארבעת האפשרויות.]

התוס' לוקחים את הצעתם האחרונה, ושוללים תירוץ אחר שלא ניתן לאומרו

הגמרא היתה יכולה לתרץ שרק הברייתא מדברת מלמטה למעלה, ואילו המשנה אינה מדברת מלמעלה למטה רק

(הברייתא). ואכן מילות המפתח "אמתניתין קאי", שלעתים נכתב בקיצור "אמתני' קאי", הובאו בתוס' למעלה מעשר פעמים.]

מאן דאמר נהר ממש אף על גב דלית ביה מיא -

ואף על גב דברשות הרבים - בעי ט"ז אמות, הכא - סגי בח' אמות, מתוך שהנהר עמוק, וגם יש בו קרירות מים שעוברים בו תמיד.

מיצד כוח הנהר רב מדרך רשות הרבים, על מנת להפסיק את האש

המשנה מונה מכשול אש שלישי שהוא נהר. וכאן בגמרא הובאה מחלוקת אמוראים. רב הלומד שמדובר בנהר ממש. ואילו שמואל לומד שמדובר באריתא דדלאי. כלומר, יאור קטן ששואבים ממנו ומשקים את השדות, שאף הוא מהווה מכשול מספיק. ודייקא הגמרא כי לשיטת רב, המצריך נהר ממש, אפילו שאין בו מים, ולשיטת שמואל אף שאינו כה רחב - הרי רק אם יש בו מים.

התמיהה מיצד מספיקים ח' אמות, מהפסק לאש, מכריח אותנו להבין מה כל כך ייחודי בנהר

התוס' נעמדים לבאר את החילוק בין דרך רשות הרבים, שיש בה שש עשרה אמות רוחב, ולבין, נהר שנדרש רק מחצית הרוחב, ולומדים שיש כאן שני גורמים. האחד הוא עומק קירות הנהר, והשני הוא זרימת המים, שבמים יש תכונה של קרירות, כאשר הם זורמים בו תמיד. ושני הגורמים הללו מכפילים את כוח הנהר יותר מסתם דרך. וכפי שהדגיש בתוס' רבינו פרץ שיש צורך בשתי התכונות יחדיו.

יש לנתח כמות מול איכות

[התוס' ששואלים אף על גב - הרי זו שאלה שתשובתה מלכתחילה בצידה. ושני הגורמים של העומק והקרירות אינם בבחינת גורם ועוד גורם, אלא שיש כאן ביאור שאיכות הנהר כמכשול גדולה בהרבה, "מתוך .. וגם יש בו", ולכן מספיק רוחב שהוא מחצית מדרך רגילה.]

אלו מפסיקין לפאה כו' -

במסכת פאה (פ"ב מ"א) גרס בסדר המשנה, **דרך היחיד ואח"כ דרך הרבים**, ומפרש בירושלמי דמשום סיפא איצטריך למיתני, דקתני הכל מפסיקין לזרעים, ואינו מפסיק לאילן, **דקמ"ל דאפילו דרך הרבים** - אינו מפסיק לאילנות, ועוד, [קא] חשיב שם שביל היחיד, ושביל הרבים הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים.

והשתא,

שביל היחיד - איצטריך לאשמועינן,

שהתוס' שוללים זאת, כי הגמרא עוברת לדון על רשות הרבים רק לאחר דברי רב. ועוד שואלים לגביה מאן תנא, ומכאן שרב לא דיבר על כך כלל.

התוס' מקשים על הבנתם ומתריצים

מאחר והברייתא מביאה קולחת ובניגוד לנכפפת ועצים מצויים לה, ששם היא יכולה להתפשט עד מאה מיל, שזה תואם למרחק ולא לגדר. מבארים התוס', כי עדיין ניתן לומר על הגדר, והמרחק קשור לרוחב.

ניתן ללמוד את תמצית התוס' מניסוח הרא"ש

[עם היות ואין כאן תוס' הרא"ש, הרי הרא"ש כפוסק מתחשב ביותר בתוס', ומנוסח דבריו קל להכריע מה דעת התוס'. "עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות [מעצי] הדליקה - פטור." .. "והאי שיעורא דארבע אמות בקולחת אבל בנכפפת - אפילו הגדר גבוה מאה אמות חייב כרב דתניא כוותיה. דמתניתין - איירי בקולחת [וברייתא - איירי] לענין רוחב, והוא הדין נמי לענין גובה. דתניא במה דברים אמורים בקולחת, אבל בנכפפת ועצים מצויין להם, ואפילו מאה מיל - חייב."]

דרך הרבים מאן תנא רבי אליעזר היא -

אמתניתין קאי, והוי סתם ואח"כ מחלוקת.

מיצד ראוי לפסוק כשיש שביל דרך הרבים המפסיקה

המציאות שנוהגים על מנת למנוע שריפות מלכתחילה ליצור מרחקים, שלא הכל ישרף בבת אחת. ואכן בימינו נקרא הדבר שביל אש. שהשביל המפריד נועד למנוע מהאש לעבור מכשול זה. המשנה כתבה בפשטות שהרוחב הוא דרך הרבים. וכדרכה הגמרא מבררת כדעת מי המשנה? ועונה על כך הגמרא "אמר רבא: ר"א היא; דתנן, רבי אליעזר אומר: שש עשרה אמות כדרך רה"ר (פטור)."

מדייקים התוס' שתשובה זו אינה רק בידור הידיעה מי אמה, אלא שיש כאן גדר הלכתי

בעמוד הבא מצויה מחלוקת תנאים על הרוחב הנדרש. ויש על כך שלוש דעות. אלא שעולה השאלה, אם יש משנה מפורשת נוספת, ובו כבר מובאת דעתו של רבי אליעזר, לשם מה הכפל. ועל זה בדיוק עונים התוס'. שעם היות וכאן התנא סתם כדעת רבי אליעזר, אין הדבר בא להראות כי כן ההלכה, אלא בדיוק להיפך. שהרי קיים הכלל של סתם (הבאת דעה יחידה מבלי לציין כמו מי היא) ואחר מחלוקת - סימן שאין זו הכרעה שהתקבלה. ואכן במקרה ההפוך בו יש מחלוקת ואחר סתם, אז ניתן לקרוא סתם הוא פועל, שהיא בעצם הכרעה, שהתנא סתם רק כדעה אחת, ואז זה להלכה. וכך ביאר המהר"ם את התוס' כאן.

אחד הדברים החשובים הוא לקשר לאיזה חלק בסוגיה נאמרים הדברים

[אחד מהכלים המשמעותיים בלימוד, הוא לדעת לקשור על מה נאמרים הדברים. ואכן התוס' כשבאים ומדגישים שהם נאמרו על המשנה (ולא למשל על

החידוש בצריכותא, שיש כאן דבר והיפוכו, למרות הצד המחליש קיים הצד המחזק

[הצריכותא הינה אבן יסוד, שעם היות ומונים כאן ארבעה דברים, הרי קיים חידוש בכל דבר. שהוא המצריך אותנו להשמיע גם פרט זה. ומשמעות הצריכותא, שלמרות שקיימת סברא לא לאומרו, כנגד זה קיימת סברא נגדית, שבכל זאת ואפילו ואעפ"כ כן יש לאומרו. וכלי זה מצוי ביותר בתוס'. של האצטריך או קא משמע לן, שאף הוא סוג של הכרח לאומרו, למרות שהיה לי לכאורה סברא הפוכה אחרת, שלא לאומרו. ורק על הלשון "אצטריך" מובאים בתוס' מאות פעמים, ואם ניקח לשונות נוספים כמו "צריכי" הרי כבר מדובר במאות רבים, כי זה הרי כלל יסודי ביותר].

שמחלקת שלל לאגפיה -

כשגדלה האמה,

ממלאה מים לבורות שיחין ומערות שסביבותיה, שמשקין בהם השדות.

הדמיון בין יכולת הפרדת השדה בעניין פאה, ובין יצירת מכשול למניעת מעבר האש

מאחר ושנינו כי הנהר מהוה מכשול לאש. הובאה בתחילה מחלוקת רב ושמואל. ולמעשה יש כאן שתי בחינות האם רק המציאות של הרוחב משמעותי או שמאחר ושוללים מים, ומשקים משם, הרי יש בכך כוח גדול יותר. ולאחר מכן הובאה המשנה בפאה, בעניין לחלוקת השדה לשניים. וכאן פרט לנחל או דרך היחיד או הרבים ציינו שלולית.

וגם כאן המחלוקת היא האם זה מצב או יכולת מעבר לכך. ואכן רב יהודה משם שמואל אמר שמי גשמים שוללים שם, כלומר רק מתקבצים. אבל רב ביבי משמו של רבי יוחנן הסתכל בצורה הפעילה, שיש כאן אמת המים שהיא מחלקת שלל לאגפיה. שברור שזה הפסק משמעותי יותר, ואף השיטה הלומדת ששלולית זה רק שנמצאים המים, וכבר זה לבד יוצר הפסק, יסבור שכאן לפי הביאור השני שהדבר הוא בהחלט מהווה הפסק.

התוס' מבארים מהיכן בחרה הגמרא את הסגנון של מחלקת שלל באגפיה בעניין השלולית

מבארים התוס', כיצד חלה ההתפשטות, כשהאמה כלומר הקו בו מצויים המים מתרבה, הרי המים עוברים לשטח גדול יותר וכולל את הבורות והשיחין ולשאר השדות, וכמו שיטת ההצפה שנהגו לבצע עם נהר הנילוס במצרים. והתוס' בלשונם הדגישו שלושה שלבים. השלב הראשון בו האמה מתמלאה. השלב השני שהמים עוברים ופורצים סביב למאגרים באחד משלושת המקומות מאגר, בור שיח או מערה. השלב השלישי הוא הגעת המים לשדות. ודימו זה ללחלוקת שלל, שהמים אינם מצויים רק במקום המקור, אלא שכמו שאנשי הצבא מחלקים זאת לריבוי אנשים, כאן החלוקה היא לריבוי מקומות.

ולשון תוס' רבינו פרץ "פירוש, כשגדלה האמה מתמלאת מן המים הבורות שיחין ומערות, שמשקין מהן שדות, והשתא ניחא שפיר לישנא, דמחלקת שלל מן המים שבאמה.

דאע"פ שהוא קטן מדוך,

מפסיק מאחר שהוא קבוע,

ודרך היחיד - אצטריך,

דס"ד כיון שאין קבוע,

לא מפסיק אף על פי שהוא רחב,

ושביל הרבים - אצטריך,

דס"ד אמינא דשבביל היחיד,

הוא דבעינן קבוע בימות החמה ובימות הגשמים,

אבל שביל הרבים,

אף על פי שאין קבוע בימות הגשמים - מפסיק,

קא משמע לן.

מאחר ושנינו לגבי הפסק אש מביאה הגמרא את

ההפסקים של השדות לענין פאה

שנינו במשנה, כי הנהר מהוה הפסקה לאש, בשעה שרוחבו שמונה אמות. הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים, לשיטת רב מדובר בנהר ממש, ואילו לשיטת שמואל מדובר על מניפת נחלים, שיש בהם מים ומהווים הפסק. ובעניינה של פאה, היא יוצרת שיש כאן שתי שדות. אשר כל שדה בפני עצמו תתחייב בפאה. ומונים ארבעה גורמים, נחל, שלולית, דרך היחיד ודרך הרבים. ונעמדים התוס' לבאר מה טעם בסדר המשנה החל בדרך היחיד ורק לאחר מכן את דרך הרבים. כלומר, שלתוס' הנוסח כאן היה דרך הרבים תחילה ורק לאחר מכן דרך היחיד.

החידוש מה היה צורך להביא גם את דרך הרבים, לאחר שהביא את דרך היחיד שמהווה הפסק

שאלת התוס' מובאת בירושלמי. שואל הירושלמי מפיין דתנינן דרך היחיד דרך הרבים, מה צורך? אם אתה אומר שדרך היחיד מפסיק, מה צורך יש לכתוב שדרך הרבים מפסיק? שהרי יש לנו קל וחומר אם דרך היחיד הקטנה מפסקת, כל שכן דרך הרבים. ועונה אגא מימר לך אומר לך, הצורך לכתוב זאת הוא משום הסיפא, ששנינו הכל מפסיק לזרעים ואין מפסיק לאילנות אלא גדר כו' וקמ"ל דאפילו דרך הרבים לא מפסיק לאילן - אפילו דרך הרבים אינו מפסיק לאילן אלא גדר.

שאלה נוספת המובאת בירושלמי הינה לגבי השבילים של היחיד והרבים

ומפרש נמי אמאי תנא שביל הרבים, כיון דתנא שביל היחיד מפסיק? דמשום אילן - לא צריך למיתנייה, כיון דאשמועינן דאפי' דרך הרבים לא מפסיק לאילן, כל שכן שביל הרבים, אלא אתא לאשמועינן דשביל הרבים - נמי בעינן שיהא קבוע בימות החמה ובימות הגשמים.

התוס' מסכמים את הצריכותא בכל דבר

הבאנו את לשון התוס' ב"ב נה, ב ד"ה דרך היחיד, שעושה סיכום למסקנות הירושלמי בצורך להזכיר כל פרט. "והשתא איצטריך למיתני כולהו. שביל היחיד - לאשמועינן דמפסיק לזרעים אף על גב דגרע מכולהו. ודרך הרבים - אשמועינן דלא מפסיק לאילן. ודרך היחיד - אשמועינן דלא בעינן קבוע, ושביל הרבים - אשמועינן דבעינן קבוע." שהרי דרך היחיד יש בו מעלה שהוא רחב, ואילו שביל הרבים יש לו מעלה שבוקעים בו רבים.

[דף סא עמוד ב]

ובקונטרס פירש,
לענין בני העיר שמעכבין עליו.
 וכמו שפירשתי נחא,
דהוי דומיא דאינך מתניתין דהתם,
 בפרק לא יחפור (ב"ב דף כ:).

ולית ליה לד"ש שיעורא -
קס"ד הכל לפי היזק הדליקה ישלם,
אפילו אין ראוי לעבור.

המשנה בפרק לא יחפור דנה על עימוב של נזק אש
 המשנה במסכת בבא בתרא כותבת את הדין ללא טעם.
 "לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית - אלא אם כן יש על גביו
 גובה ארבע אמות." התוס' מבארים, כי מדובר במקרה, בו
 הבית של האחד, והעלייה של השני. ומי שמעכב עליו הוא
 בעל העלייה שחושש מהאש. ולעומת זאת בציור בו רוצה בעל
 העלייה לשים שם תנור, הרי כאן מעכב בעל הבית. ולפי
 פירוש זה משמע, שהמעכב העיקרי הוא השכן הקרוב. ועם
 היות והדבר בביתו ומי ימנע ממנו, שהרי אם יזיק ישלם, לכן
 ביארו כי הקרוב ביותר כן רשאי למחות.

אלא שהתוס' מביאים את פירוש רש"י, שהיכולת לעכב
 הוא על כל בני העיר. כדי שלא תאחו האש בתקרה ותתפשט
 לעבר בתי העיר. ורשאים אנשי העיר למנוע אותו מלסכן את
 בתיהם. ובכל פרק לא יחפור מובא על מחאה שהינה גם של
 השכן הקרוב בלבד. ("משנה ג) לא יפתח אדם חנות של
 נחותמין ושל צבעין תחת אוצרו של חברו. ולא רפת בקר".
 אבל מצד שני שמדובר בנזקי רעש, או ריח, ההרחקות הם
 עבור כל בני העיר. ואכן יש שתי גרסאות האם כמו שפירש,
 או כמו שפירשתי.

התוס' מביאים גם פירוש מצמצם וגם פירוש מרחיב
 [בפירוש הראשון מדובר על היחיד הסמוך, והוא
 פירוש מצמצם. ואילו הפירוש השני לענין בני העיר,
 הוא הפירוש המרחיב. שגם נזק פחות משמעותי היות
 והוא קשור אליו, ביכולתו למחות. כי מאחר ויש עבורו
 פגיעה כלשהי, הרי המחאה קיימת גם עבורו.]

לפלוג וליתני בדידה -

וא"ת,
השתא נמי קא מפליג בדידה,
 במדליק בתוך שלו.
 וי"ל,
 דע"כ **סיפא - בתוך ביתו של חברו מדליק,**
דאי במדליק בתוך שלו,
 אף על פי שדרך בני אדם להניח בבתיים,
היה פטור,
דהא קתני רישא,
 וחכ"א - **אינו משלם,**
אלא גדיש של חטין או גדיש של שעורין,
משמע דאפילו מודיגים וכלי בקר,
שדרך להניח בגדיש,
לא משלם אלא גדיש לבדו.
 והשתא, בכל ענין שנעמיד דברי רב כהנא,
 פריך רבא עליה שפיר.

דעת רבי שמעון לגבי המדליק בתוך שלו

למדה המשנה "המדליק בתוך שלו, עד כמה תעבור
 הדליקה?" והביאה דעה שלישית "רבי שמעון אומר: שלם
 ישלם המבעיר את הבערה - הכל לפי הדליקה." אלא
 שהגמרא הקשתה על דעתו, מכך שסברה שדבריו נאמרו באופן
 שאין שיעור לדבר. ממשנה בבבא בתרא (פ"ב מ"ב) שנתנו
 שיעורים עד כמה ראוי הוא להרחיק בתוך ביתו, וכגון
 שנדרשות ארבע אמות מגובהו עד התקרה, וכן שלוש אמות
 תחת התנור, ובכירה נתנו שיעור הרחקה קטן יותר. והמשיכה
 שם המשנה "וְאִם הָיָה הַיָּזָק מִשְּׁלֹמֵהּ מִהַיָּזָק. רַבִּי שְׁמַעוֹן אָמַר,
 לֹא אָמְרוּ כָּל הַשְּׂעוּרִין הָאֵלֶּה, אֶלָּא שְׁאֵם הָיָה, פְּטוּר מִלְּשֹׁלֵם:"
 כלומר, שבכל מקרה ידרש הוא לשלם, ובכל זאת לא נאמרו
 השיעורים הללו, שמא ידלק בבתיים ולא יהיה לו מה לשלם.
 ואין ההלכה שם כרבי שמעון, שהשיעורים נועדו על מנת
 לפוטרו.

על כל פנים הקשתה הגמרא שאנו רואים שיש גבול עד
 כמה ניתן לחייבו על היזקיו.

התוס' מבארים מה היתה כוונת השואל, בהבנת דעת רבי שמעון

על דברי רבי שמעון במשנה, שהכל לפי הדליקה - פירש
 רש"י "קא סלקא דעתך הכי קאמר, הכל ישלם - כל כמה
 שהדליק בין רחוק בין קרוב." ולכאורה דברי התוס' קרובים.
 אלא שהתוס' בכותבם "אין ראוי לעבור, ביארו זאת על מנת
 שיתבאר החילוק בדבריו בשתי הסוגיות. כאן הוא פשע
 לכתחילה בגוף הדליקה שהציתה קרוב מדי, ולכן אפילו היה
 ההיזק רחוק, מאחר ותחילתו בפשיעה, הרי אף שסופו באונס
 - חייב הוא. ואילו בבא בתרא, מאחר והרחיק כפי השיעור
 שקבעו חז"ל, על כן הוא פטור.

ולכן מעירים התוס', שהיה הוה אמינא, שהוא מחייב אף
 שאינו ראוי לעבור, וכגון שהדליק בתוך שלו כך שמלכתחילה
 לא היה ראוי לעבור ולא פשע, ובכל זאת רבי שמעון מחייב,
 ומאחר וזה סותר את דברין בבבא בתרא, לכן יש מקום
 לקושיא.

החידוש בקא סלקא דעתך

[צמד המילים של "קס"ד .. אפילו" מבהירים לנו את
 החידוש. עיקר החידוש אינו רק מה סבר, אלא שהיו
 בו חידוש וזה המילה אפילו מדגישה. וביטוי זה קיים
 בעוד מספר פעמים בתוספות. וחלקו באופן פתוח
 "דקסלקא דעתך .. אפילו".]

לא יעמיד אדם תנור בתוך ביתו כו' -

שיכול לעכב עליו בעל העלייה,
 אם הבית של אחד והעלייה של אחר,
 היה מעמידו בעלייה, **בעל הבית מעכב.**

יש לחלק את המשנה לרישא שהיא במדליק בתוך שלו ואילו הסיפא במדליק בתוך של חברו

נביא את תוס' רבינו פרץ הקודם על המשנה, המאריך ביסוד של חלוקת המשנה לשני עניינים שונים. "משמע דרבנן מודו לר"י בדבר שדרכו להטמין, וקשה דהא רישא דמתניתין דאמר וחכמים אומרים אינו משלם אלא גדיש של חטין ושל שעורין, משמע דאפילו מוריגין, שדרך להניח בגדיש - לא משלם אלא גדישו לבד, וי"ל דרישא - מיירי במדליק בתוך שלו, ולכך מיפטר אפילו בדרכו להטמין, וגלי קרא דבעינן דומיא דקמא, והכא - מדליק בתוך שלו איירי כדכתיב כי תצא אש, ובסיפא - במדליק בתוך של חברו. דבהכי לא מיירי [קרא], ולכך מודו רבנן דמחייב בדבר שדרכו להטמין, אבל מכל מקום, בדבר שאין דרכו להטמין - פטור, דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה - הלכך לא פשע."

לאחר יסוד זה מוכיחים התוס', שבכל אופן שנפרש את רב כהנא, רבא מקשה עליו כראוי

אם רב כהנא דן על מדליק בתוך שלו, וכל מחלוקתם היא רק על מוריגין וכלי בקר, שבמדליק בתוך שלו אין הם מחייבים, ואילו במדליק בשל חברו הם מחייבים, לא היה צריכה המשנה כלל לדון על בירה, שהרי בגדיש עצמו ניתן להראות חילוק. ובכלל בירה מצויה רק במדליק אצל חברו.

ואם רב כהנא דן שכל המחלוקת הינה במדליק בתוך שלו ומחלוקתם הינה על הארנק. שרבי יהודה מחייב אף שאין דרך להניח ארנק בגדיש, ורבנן פוטרים אפילו במוריגים, הרי בשעה שמשניים במדליק בתוך ביתו של חברו, הרי הוא חלוק גם על ארנק. ולכן היה מקום לחזור ולומר שיציגו שוב את המחלוקת על הגדיש, וכאן החידוש יהיה אפילו בארנק שאין דרכו להניח שם. ועוד מקשים התוס' על לשון המשנה, שהחייב במדליק בתוך חברו אינו נובע מצד מה שדרכו להניח, אלא רבנן מחייבים בכל מצב.

התוס' מבארים כי בכל צד שנבאר את דברי רב כהנא - מה שמקשה עליו רבא הוא נמוך

[מאחר והיסוד הוא שרבא "אם כן שפיר פריך" או "הלכך פריך שפיר" מוכיחים כי הקושיא היא על כל אופן שהוא. ומה שזו קושיא ראויה מופיע בתוס' מאות פעמים. ועיקר החידוש הוא לעבור ולנתח את כל המצבים ולהדגיש "והשתא בכל עניין שנעמיד דברי רב כהנא - פריך רבא עליה שפיר" דאם ר"ל (רוצה לומר) .. ואם ר"ל (רוצה לומר).]

אלא אמר רבא בתרתי פליגי [פליגי] במדליק בתוך שלו נו' -

דרבי יהודה מחייב,

אפילו ארנקי בגדיש, שאין דרך להניח,

מדנקט 'מודים חכמים במדליק את הבירה',

דלכך נקט בירה,

שרוצה למצוא שיחייבו רבנן,

אפילו בארנקי כמו רבי יהודה,

ואי רבי יהודה לא מחייב במדליק בתוך שלו,

דאם ר"ל רב כהנא מחלוקת בתוך שלו,

ופליגי במוריגין וכלי בקר,

דרבי יהודה - מחייב, וחכמים - פוטרין,

אבל במדליק בשל חברו,

אפילו רבנן מחייבי אמוריגין וכלי בקר,

אם כן שפיר פריך,

דליפלוג בדידה בגדיש עצמה,

דהא בירה - נמי לא מיתוקמא,

אלא במדליק בשל חברו.

ואם ר"ל רב כהנא מחלוקת במדליק בתוך שלו,

דפליגי אפילו בארנקי,

דרבי יהודה - מחייב,

אף על פי דאין דרך ארנקי להניח בגדיש,

ורבנן פטרי אפילו במוריגין כדפרישית,

מ"מ כשמסיים,

'אבל במדליק בתוך של חברו,

דברי הכל משלם כל מה שבתוכו,

אפילו ארנקי - נמי קאי,

דמשמע דברי הכל משלם כל מה שבתוכו,

לרבנן כמו לרבי יהודה,

הלכך פריך שפיר לפלוג וליתני בדידה,

דלשמעינן אפילו ארנקי בגדיש,

דאין דרכו להניח - דהוי רבותא טפי.

ועוד,

שקשה לשון המשנה,

דקתני שדרך בני אדם להניח בבתיים,

דאפילו אין דרך,

נמי מחייבי רבנן במדליק בתוך של חברו.

דברי המשנה, העמדת רב כהנא, ודחיית העמדתו על ידי רבא

המשנה מביאה את מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן בעניין טמון. שאם הדליק את הגדיש והיו בו כלים לשיטתו משלם אף את הכלים, ואילו חכמים באים ושוללים שרק משלם את החטין או השעורין. רב כהנא רוצה לחלק בין מדליק בתוך שלו ויצאה האש והזיקה, שרק על כך נחלקו, אבל אם הלך והזיק בתוך שדה של חברו, לדברי הכל משלם מה שבתוכו. מקשה רבא על דבריו. והוא מביא הוכחה בדרך השלילה. אם כדברין, הרי במקום לבאר שהמקום בו רבנן מודים לרבי יהודה הוא במדליק את הבירה, היה להם לחלוק כבר במדליק בתוך שלו לעומת מדליק בתוך של חברו.

מקשים התוס' שמשמעות קושיית רבא בדידה הוא בעניין הגדיש

ומתוך כך עולה השאלה. וכפי שניסחו זאת בתוס' רבינו פרץ: "פירוש בדידה - בגדיש. ואמאי נקט בירה, וא"ת השתא נמי קמיפלגי בדידה, במדליק בתוך שלו."

שרבי יהודה מחייב אפילו על ארנק בגדיש. ואם רבי יהודה היה מחייב טמון רק בדבר המסתבר, וכגון מוריגים שהם הכלים של הגדיש, אף שטמנם, הרי לא היה צריך להביא את הסכמת חכמים על מקרה של ארנק.

מצד שני, מאחר וחכמים אומרים כאילו רואים שכל הגדיש ממולא בחטים או שעורים, לא ניתן לומר כי הם מחייבים על מוריגים. ולכן מה שכן יסכימו חכמים להודות על מוריגין בגדיש, הוא רק כאשר מדליק בשל חבירו. כי היה עליו לחשוב שהוא שם בתוך הגדיש את הכלים.

מסכמים התוס' את המחלוקת שיש להתבונן בטעם

לרבי יהודה אין כלל חילוק בטמון, כי עצם היות הדבר שם - הרי המדליק מתחייב. ולרבנן יש חילוק כי הפסוק על מה שהדליק בשלו דן על הקמה שהיא בגילוי, וממנה למדים לגבי כל דבר שהוא בגילוי ולא טמון. אבל כאשר הוא מזיק בידיים בכך שמדליק בתוך חבירו, שם אנו מפעילים רק את עיקרון הסבירות. וזה לא מכוח הפסוק אלא מכוח הסברא, שאף שהוא מזיק, הרי זה את מה שהוא רואה. ולא היה לו להעלות על דעתו שיחביאו ארנק בתוך גדיש, ועל כן לא ניתן לחייבו.

התוס' מבארים בשלושה שלבים

[השלב הראשון הוא שלב ההוכחה על דרך השלילה. ואי .. לא מחייב .. אלא .. הוה ליה .. אלא וודאי מחייב". השלב השני - לעבור על כל פרטי הסוגיה, "ופליגי נמי" שהמחלוקת בין רבנן לרבי יהודה הוא הן במדליק בתוך שלו והן במדליק בתוך של חבירו. השלב השלישי, על מנת לראות את כל המהלך המורכב, נזקקים אנו למתיקות הטעם. "וטעמייהו יש לפרש". ואכן מילת המפתח על טעמייהו מופיעה למעלה ממאה פעמים בתוס'.]

[דף סב עמוד א]

במה דברים אמורים במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חברו אבל במדליק בתוך של חבירו משלם כל מה שבתוכו -

כלומר בדבר שדרכו,

כגון מוריגים וכלי בקר,

אבל ארנקי בגדיש - לא מחייבי רבנן.

אף על פי שדקדקנו,

בכל הני לרב כהנא דלעיל,

שיהא משלם כל מה שבתוכו,

לרבנן כמו לרבי יהודה,

הני מילי היכא דקתני ומודים,

או היכא דקתני דברי הכל,

אבל הכא - במה דברים אמורים קתני,

ורבנן מילתייהו מפרשי,

ולאו אמילתא דרבי יהודה קיימי.

אלא דוקא במוריגין,

הוה ליה לפלוגי בדידה,

ולימא דמודים חכמים במדליק גדיש של חבירו,

דחייב במוריגין,

אלא ודאי מחייב רבי יהודה,

במדליק בתוך שלו, אפילו בארנקי בגדיש,

ורבנן - לא מחייבי אפילו במוריגין,

דקתני אינו משלם אלא גדיש של חטים כו'.

ופליגי נמי, **במדליק בתוך של חבירו,**

דרבי יהודה - **מחייב אפילו בארנקי בגדיש,**

ורבנן - לא מחייבי,

אלא במוריגין של חבירו, שדרכו להניח בגדיש,

או ארנקי בבית, **שדרך להניח כל דבר בבתים.**

וטעמייהו יש לפרש,

דרבי יהודה - לא פטר בטמון כלל,

ורבנן במדליק בתוך שלו - **פטרי,**

כדמשמע קרא - כי תצא אש,

(ומשמע) דאיירי דמדליק בתוך שלו,

אבל במדליק בתוך של חבירו,

מחייבי בדבר שדרכו להטמין,

דלא אשכחן דפטר ביה קרא טמון,

ובדבר שאין דרכו - **פטרי מסברא,**

דלא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה,

שיניח אדם ארנקי בגדיש.

המשנה מביאה את מחלוקת רבנן ורבי יהודה בנוקי

טמון עבור אש

המשנה מביאה את הדעות החלוקות. "המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקן, רבי יהודה אומר: משלם מה שבתוכו, וחכמים אומרים: אינו משלם אלא גדיש של חטין או של שעורין." ולאחר דברי רב כהנא שניסה לצמצם את המשנה, בא רבא ומרחיב אותה, שמחלוקתם הינה בשני עניינים. לא רק כפי שניסה רב כהנא לצמצם שזה רק במדליק בתוך שלו והתפשטה האש, אלא שמלכתחילה הדליק בתוך שדהו של חבירו. "אלא אמר רבא: בתרתי פליגי, פליגי במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חבירו, דר"י - מחייב אטמון באש, ורבנן סברי: לא מחייב; ופליגי נמי במדליק בשל חבירו, דר"י סבר: משלם כל מה שבתוכו ואפילו ארנקי, ורבנן סברי: כלים שדרכן להטמין בגדיש, כגון מוריגין וכלי בקר - הוא דמשלם, כלים שאין דרכן להטמין בגדיש לא משלם."

על מנת לראות כיצד כל צד מצוי בהשקפתו ראוי להביא את הסיפא של המשנה הדנה במדליק את הבירה, מגדל גדול שדרים בו. כי אז יש לו תכונה שהרגילות הינה לשים אפילו ארנק עם כסף. ולכן המשנה לומדת כי כאן חכמים מודים שאין דין של טמון, והוא מתחייב על כל מה שיאמר.

התוס' מחדדים את כל שיטה כיצד יש להעמידה

מדייקים התוס', כי מאחר וחכמים מודים לרבי יהודה במדליק את הבירה, ושם הסכימו רבנן דווקא על ארנקי, סימן

הינה על מה שהיה והוא שעורין. יתירה מזו, אם ביקש להגדיש שעורין, והגדיש חטין, הרי מלכתחילה קיבל אחריות רק על שעורין. יתירה מזו, אם פנים הגדיש היה חטין כפי שביקש, אולם בחוץ הניח חיפוי של שעורין - הרי האחריות היא על מה שראה. מאחר ולא היה לו להעלות על דעתו שזאת המציאות.

מדוייקים התוס', שיש לצמצם כל זאת לדיון של הדליק בתוך שלו

הוכחת התוס' הינה על פי דרך השלילה. כי אם היה מדליק בתוך חבירו, מאחר והוא רואה חטין - וודאי שיתחייב על כך, ולא רק על שעורין. ראיית התוס' הינה גם מהסוגיה הסמוכה. כי בכך שהוא נותן לה דינר של זהב, והיא יכולה לומר שלא ידעה, הרי זה דומה למדליק בתוך שלו, מכיוון שהדיון הוא על פשיעה ולא על מזיק בידיים. אלא שכאן יש הבדל שאם הוא ראה, אינו יכול לטעון שלא ראה את השינוי.

יש שני צדדים לצמצם אחריות

[התוס' מוכיחים, כי עצם זה שהוא רואה דבר מה, אף שאמר לו חטין אלא שחיפן בשעורים - הרי זה פוטר, וכן להיפך בחיוב, שאם הדליק בשל חבירו - מאחר וראה זאת, הרי הוא מתחייב על מה שראה. והדרך השניה לפטור הוא על מה שמלכתחילה קיבל אחריות רק על הדבר הפחות, וכאן לא ישנה מה ראה.]

לרבי יהודה דמחייב על נזקי טמון באש כו' -

לרבנן - נמי הוה מצי למימר, דעשו תקנה,

בבירה - בכל דבר, ובגדיש - במוריגין;

אלא רבותא אשמועינן,

דלרבי יהודה - אפילו ארנקי בגדיש - עשו תקנת נגזל.

החידוש שיש בדברי רבי יהודה, שרוב שמע עליה

אמר רב: שמעית מילתא לרבי יהודה, שמעתי איזו שהיא הלכה שנתחדשה לפי דעת רבי יהודה במשנתנו, שמחייב על "טמון" באש, ולא ידענא מאי היא. אינני זוכר מה היא אותה הלכה.

אמר שמואל: וכי לא ידע אבא [כינאי לרב] מאי שמיע ליה, מה היא אותה הלכה?

והרי כך נאמרה ההלכה: לרבי יהודה, דמחייב על נזקי "טמון" באש, עשו רבנן תקנת "נגזל" באשו!

שאם בעל הגדיש שנשרף טוען שהיו לו שם כלים טמונים, ואינו יכול להוכיח זאת, הרי עשו רבנן תקנה, שהוא יוכל להישבע מה הטמין שם, ובעל האש ישלם לו על כך. כפי שרבנן עשו תקנה דומה לנגזל, שהוא נשבע כמה גזל ממנו הגזלן, והגזלן - חייב לשלם לו את אותו הסכום.

בתוס' רבינו פרץ ביאר שכל גדר התקנה היא אינה בנוקי ממנו, ששם הכלל הוא המוציא מחבירו עליו הראיה. אלא

הברייתא המבארת את מחלוקת רבי יהודה וחכמים בעניין טמון

הגמרא מביאה ברייתא המבארת מחלוקתם. "תנו רבנן: המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, ר"י אומר: משלם כל מה שהיה בתוכו, וחכמים אומרים: אינו משלם אלא גדיש של חטין או גדיש של שעורין, ורואין מקום כלים כאילו הוא מלא תבואה." וממשיכה הברייתא ומצמצמת. "במה דברים אמורים - במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חבירו, אבל מדליק בתוך של חבירו - משלם כל מה שהיה בתוכו."

מדוייקים התוס', כי יש חילוק מה סוגרים רבנן ואינם מקבלים את דעת רבי יהודה

התוס' מבארים, כי מה שחכמים מצד עצמם אומרים שהוא משלם על טמון, הוא בשני תנאים, דווקא שהדליק בתוך שלו - הוא פטור באופן גורף לדעת חכמים על טמון. אבל במדליק בתוך חבירו, שבה אפילו לדעת חכמים ישלם על טמון, הרי זה רק על מה שדרכו להיות מוטמן, כדוגמת מוריגין וכלי בקר בגדיש. אבל אפילו הדליק בשל חבירו לדעת חכמים לא יתחייב על ארנק בגדיש.

התוס' מבארים לנו כי יש שוני בהתייחסות לדברים במילות מפתח שונות

[מבארים התוס', כי יש שתי דברים לבאר את רבנן, בשעה שמשווים את דברי רבנן לרבי יהודה, הרי זה כאשר קדמה התייחסות של ומודים, שזה מתייחס האחד לדעת השני. או ששנו דברי הכל, אבל מילות המפתח "במה דברים אמורים" הינם העמדה שנוגעת רק לדעת רבנן בפני עצמם, ובלא התייחסות לרבי יהודה.]

שאינו משלם אלא דמי שעורים -

במדליק בתוך שלו איירי,

דאי במדליק בתוך של חבירו,

שעורין והגדיש חטין,

למה לא ישלם חטין כיון דחזי להו.

ובסמוך מדמי להו נמי,

לנותן דינר זהב לאשה ופשעה בו,

משמע דהיינו מדליק בתוך שלו,

והלכה בתוך של חבירו.

הגמרא מביאה התייחסות על דברים בטמון בהם מודה רבי יהודה לרבנן

מקרה ראשון, שאם השאיל מקום לחביו על שמנת שיוכל לבצע גדיש, הרי אחריותו הינה מוגבלת לגדיש עצמו. ואפילו אם יטמין בו כלים, שיש רגילות לשים בגדיש, מאחר ולא יידע את בעל השדה, הרי אם יבעיר בעל השדה אש, וישרף הגדיש, אחריותו היא מוגבלת למידע שקיבל, ואפילו לא ישלם כלים שדרכם לשים שם.

מקרה נוסף הוא החלפת סוג הגדיש. אם ביקש ממנו להגדיש חטין ובמקומם הגדיש שעורין, וודאי שכל האחריות

ולר"י נראה,
דהך בעיא אפילו אין המוסר יודע,
דומיא דתקנת נגזל באשו,
שאין המבעיר יודע כמה הפסיד הניזק,
דמבעי ליה במסור - **אי עשו תקנתא או לא.**

חקירת אמימר לגבי תקנת נגזל במסור

אמימר העלה בעיה שיש בה שני צדדים. המוסר - הוא שעל ידי הלשנה הוא גורם שיגזלו מהשני את ממונו. ובפרט שיש חומרא יתירה, כפי שמובא בפרק האחרון בבבא קמא, שרב כהנא אף הרג את המוסר, שיש בו צד של סכנת נפשות של מסירה לגויים. והתקנה היא יכולתו להישבע וליטול את הממון שהפסיד. הגמרא מבהירה, כי מלכתחילה השאלה היתה רק למי שכן דן דינא דגרמי, שגם על גרימת הפסד ולא רק נטילת והזקת ממון בידיים. והגמרא נשארה בלא הכרעה, תיקו.

התוס' מבארים מהו גדרו של תיקו

הם מביאים בשם הרי"ף ציור משמעותי יותר. כי אכן יש עדים על המסירה, ורק אין עדים על כמה ממון הפסיד. אמנם עדיין מאחר וזה רק דינא דגרמי, הרי עצם זה שדנים דינא דגרמי אינו לדעת כולם. והשאלה היא האם להוסיף ולהחמיר גם תקנת נגזל.

מחלוקת ראשונים על גדרו של התיקו כמה יקבל

התוס' מביאים כי נחלקו הראשונים: יש אומרים שבכל תיקו בממונא - פוסקים לקולא (שיטת הרי"ף), ואינו נוטל כלום בשבועה. מצד העמד ממון אצל בעליו, כי על מנת להוציא ממון יש חובת הראיה, ואין בכוח התיקו להוציא. ושאלה זו היא גם אם תפס שנחלקו בזה. לשיטת הרמב"ם נשבע להחזיק ולשיטת הרא"ש מאחר ומלכתחילה הוא ספיקא דדינא - לא מועילה התפיסה. והביאו כי ר"י הכריע שנראה לו שאין לחייב כלל משום תיקו. ויש אומרים (רב האי גאון), שבתיקו בממונא - חולקים, כלומר שהתיקו היא עצמה הכרעה. ומאחר ויש לכל אחד מהם כוח שווה בממון - הרי זה כדין כל הספקות שחולקים בהם. וישבע כל אחד, ויטול מחצה. וכתב תוס' רבינו פרץ, שלפי דיעה זו, ישבע הנמסר על כל מה שטען, ויטול מחצה. שאין לומר שישבע רק על החצי, שאם כן, יבא להערים, ויטעון כפליים ממה שהפסיד לו, כדי ליטול בשבועתו את הכל.

נחלקו בעלי התוס' האם מדובר שהמוסר מכחיש או אינו יודע

נושא נוסף עליו חלקו בעלי התוס' הוא מהי תגובת המוסר על טענת הנמסר. ר"ת מדמה זאת לדיני שבועה, ושהמוסר מכחיש את טענת הנמסר. אבל אם לא היה יודע, כאן דווקא פוסקים לחומרה, וישבע נמסר ויטול. ואילו ר"י מדמה זאת לסוגייתנו, וסובר שמאחר שכמו בתקנת נגזל באשו, הרי המבעיר אינו יודע כמה הפסיד הניזק. ועל כן כל חקירת אמימר הינה האם עשו תקנה וזהו אף במוסר, שממש ישבע ויטול.

בנוקי גופו. וביאר לכאן ואשו - [נמין] נוקי גופו הוא, דאשו - משום חציו.

החידוש שנאמר לא בא לצמצם, אלא הובא בשל החידוש שבו

[בתוס' יש שני שלבים מרתקים בשלב הראשון - התוס' מתקנים לנו חשיבה שלכאורה היתה יכולה להיאמר. שמאחר והגמרא בחרה לציין את תקנת נגזל. הרי מדברים רק על רבי יהודה, שמאחר ויש לו טמון, עשו תקנת נגזל לשיטתו. והטעות היתה צריכה להיות שנחשוב כי מדובר שאכן זה רק לשיטת ולא לשיטת רבנן. והתוס' מהפכים, ומלמדים אותנו שיש להרחיב רק לגבי רבנן "נמי הוי מצי למימר", שמילות מפתח של הרחבה זו מצויות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. (ויש מקרים שנאמר בראשי תיבות - "נמי ה"מ למימר"). אלא שעל כך יש שאלה סמויה, להוכיח חידוש זה שלא נכתב. ותקנה זו היא לגבי בירה בכל דבר, מאחר ויש דרך להניח שם, ובגדיש על מוריגין, שגם כאן יש רגילות להניח בגדיש את הכלים הללו.

אלא שהשלב השני עונה על שאלה אחרת שעולה לאחר התירוץ הראשון. שאם אכן גם לחכמים, מדוע בכל זאת בחרה הגמרא להתייחס רק לרבי יהודה. וכאן מילות המפתח הינן "אלא רבותא". המופיעות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. שיש כאן חידוש באיכות החידוש מול רבי יהודה, שאפילו על ארנק בגדיש, שמצד עצמו אין זה סביר, ואעפ"כ אם יטען יצטרך לשלם. ולכן ציינו רק אותו ולא את חכמים, ולא מצד שהדברים לא נאמרו אף לשיטתם.

ואכן מילות המפתח הנכונות של כל המהלך הם כמו בריבוי פעמים בתוס' כוללות שני שלבים. "נמי הוי מצי למימר .. אלא רבותא אשמועינן".

עשו תקנת נגזל במסור או לא -

כתב רב אלפס,
 כגון שיש עדים שמסרו ואיבד ממונו ואין יודעין כמה.
 תיקו,

וכל תיקו דממונא - לקולא.

ובשם רב האי גאון כתוב,
 שישבע ויטול מחצה,

שכל תיקו דממונא - חולקין.

ואין נראה לר"י,

לחייב כלל משום תיקו.

ור"ת מפרש,

דהך בעיא כשהמוסר מכחיש את הנמסר,

דומיא דנגזל בשבועות דגזלן מכחישו;

אבל אם המוסר עצמו אינו יודע כמה,

ישבע נמסר כמה הפסיד ויטול.

מחדשים התוס' מהלך חדש, אין אנו חלוקים בשאלה מה באמת היה, אלא מה המשליך לנהר היה צריך להעלות בדעתו

השאלה כפי שהיה נראה בגמרא היתה על עצם יכולתו לטעון כן. ואילו התוס' באים מזווית אחרת. לא רק שהוא רשאי לטעון, אלא אפילו יש לו עדים על כך. ואז השאלה עוברת על מה עבר במוחו של המזיק. למשל כאשר מישהו שורף גדיש, וכי יעלה על דעתו שהחביאו בו ארנק? ושיצטרך לשלם גם על כך? וכאן אנחנו צוללים להבין את גדר הרגילות של אנשים.

ומתוך כך מביאים התוס' שלושה מקרים. המקרה הראשון, ארנק בגדיש - אין לזה כלל רגילות. המקרה השני, שהובא לעיל משמו של רבא, שאם נתן לאשה לשמור דינר של זהב, ורק אמר לה שהוא של כסף, אם הזיקה אותו במתכוון חייבת היא לשלם זהב, אע"פ שאם פשעה בו יכולה להתגונן ולומר שמעולם לא קיבלה על עצמה אחריות על של זהב. כי כן קיימת רגילות לאנשים ליתן לה זהב ולומר לה שהוא של כסף, ומה שאינו מגלה לה את האמת מאחר וסבר אם יודע שהיא של זהב - לא היתה שומרתו. ועצם אפשרות זו שהיא אכן הגיונית יש לה משמעות הלכתית.

ודאי איבעי ליה לאסוקי אדעתיה טפי שמא של זהב אף על גב דאמר לה של כסף, דעביד איניש דלא מגלה לומר של זהב הייך כשמפקידו. והמקרה השלישי הוא שלנו, וזאת בעצם חקירת רב אשי. אבל הכא אנוס היה לגמרי, אי לא עבדי איניש דמנחי מרגניתא בכוספתא.

השוואת הסוגיות נועדה להדגיש את עומק הסברא

[מילות המפתח כאן בענייני השוואה היא "לא דמי .. ולא דמי נמי", ומתוך כך התבארה קשת של שלושה מקרים. בו על האדם להעלות בדעתו בשעה שמזיק עד כמה אחריות הוא נוטל על כך. ומתוך ההשוואה אף שאינו דומה, אנו כן מצליחים להבין מה כאן יסוד הדין וטעמו].

התוס' מאחר וסללו דרך אחת מקורית, שוללים דרך אחרת בסברא

מאחר והגמרא בין שתי הסוגיות הביאה דיון על תקנת נגול באש. ומחדשים כי לשיטת רבי יהודה שסובר שכן יש טמון - הרי הוא יכול להישבע וליטול. אולם מעירים התוס', כי בכך שהגמרא בבוטע בכספת והשליכה לנהר השוותה למשנה, הרי המשנה דנה רק על הסבירות מצד המזיק, מה שהיה עליו להעלות בדעתו, ולא על נאמנותו לומר כך.

מהלך הסוגיא לפי הרשב"א שחלוק על התוס'

(ואכן הרשב"א הובא בשיטה מקובצת חלוק על התוס' ולומד את הסוגיא שמאחר והזיקו בידיים, כן יש לו נאמנות לומר מה היה בו. ואלו דבריו: "ואמר ליה רב אשי, דהא ודאי לא מספקא ליה דאי עביד איניש דיהבי מרגניתא בגווה, הכי נמי דמשתבע ושקיל, אלא הא הוא דאסתפקא ליה אי עבידי איניש דמנחא או לא. דכל מאי דלא עבידי - לא שקיל בשבועה, דלא מהימנינן ליה. ומכל מקום, אי איכא עדים דהוה מרגניתא בגווה - משלם. דלא דמי למדליק בתוך של חבירו, דלא הדליק גדיש בידיים, אבל הכא דאפסדיה בידיים - חייב

התוס' מבארים שיש שלוש אפשרויות למה לדמות בעיה זו

[שתי האפשרויות הראשונות, הן של הרי"ף והן של רב האי גאון משווים ומדמים זאת לכללות בעיית התיקו, דווקא בממונות. האפשרות השניה והשלישית היא לדמות לסוגיה פרטית ואז מילות המפתח הינן "וכל תיקו דממונא" בעוד שר"ת ור"י מדמים זאת או לבעיא אחרת שלא הוזכרה כאן או לבעיא הקודמת שהוזכרה כאן. "דהך בעיא .. דמומיא ד"]

מי מנחי איניש מרגניתא בכספתא או לא -

אפילו יש עדים שהיה בו מרגניתא - מבעיא ליה,

דשמא לא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה להאי,

ולא אמרינן,

מאי הוה ליה גביה דאזקיה,

כיון דלא רגילי איניש לאנוחי כלל.

ולא דמי לדינר זהב דלעיל,

דאבעי לה לאסוקי אדעתא טפי,

דפעמים שאומר כן,

דירא שאם היתה יודעת שהוא של זהב,

לא היתה שומרתו.

ולא דמי נמי לארנקי בגדיש,

דרגילין טפי דמנחי מרגניתא בכספתא.

ואין לפרש,

דלענין שבועה מבעיא ליה,

אי עשו תקנת נגול,

ויהא נאמן לומר שהיה בו מרגניתא,

דא"כ מה היה אומר לרב אשי,

לאו היינו מתניתין,

מה ענין זה למשנתינו.

הגמרא מביאה מקרה שמישהו זרק ארגו שמניחם בו כסף לנהר, ומה יכול לטעון בעל הארגו לגבי תכולתו

מאחר ובמשנתנו אמר, כי אם שרף את הבירה, הרי יכול לטעון מה היה בתוכו, מאחר ודרך בני אדם להניח בבתים. ומתוך כך מביאים מקרה דומה. על אחד שבעט בכספת של פעם, שהוא ארגו ששמים בו כסף, ולכן הוא זרקו בנהר, וממילא טבע הארגו על כל תכולתו. וכעת בא בעל הארגו וטוען שהיתה לו מרגלית. ומאחר ורב אשי דן בדבר, יש האומרים כי רב אחא בריה דרבא, תמה וכי מה ההבדל בין המשנה שלנו. וענה לו שאם היה טוען שהיה בארגו כסף, זה הגיוני.

וצדדי הספק הינם על רגילות האנשים להניח מרגנית בארגו זה. והגמרא נשארה בספק, שאין ראייה ברורה. ומתוך כך להלכה הכריעו כי לא ניתן לחייב אותו, אולם אן חטף ממנו מרגלית ולאחר החטיפה אמר כי היה לו, הרי תפיסתו מועילה.

הוא רק מצד דרכי שלום, שלא תהיה מריבה, לאחר שיגזלו זאת מהם. ולכן עם היות ואינו נותן דמים, עדיין הוא יכול להיות גזלן ולא מהתורה.

ההבדל בין תורה ודרבנן אינו רק בעצם הדין אלא השאלה היא גם על ההבדל הלשוני בין המושגים

[בעשרות פעמים התוס' מפרידים ומשתמשים במילות המפתח "לישנא דקרא". ומאחר ואכן אין חילוק בכך, הרי השאלה עוברת להישאל במושגים של גזל וחמס מדבריהם.]

חמסן יהיב דמי -

וכשלא אמר רוצה אני כדמפרש,

אבל מן התורה אינו פסול,

אלא היכא דלא יהיב דמי,

אבל היכא דיהיב דמי - כשר,

אף על גב דלא אמר רוצה אני,

אף על פי שעובר על לאו דלא תחמוד,

הא אמרינן בפרק שנים אוחזין,

(ב"מ דף ה: ושם ד"ה בלא),

לא תחמוד, **לאינשי - בלא דמי משמע להו.**

וההיא דסוף מכילתין (דף קיט.),

דמייתי מחמס בני יהודה,

דאפילו היכא דיהיב דמי, הוה כאלו נוטל נשמתו,

לאו דרשה גמורה היא,

אלא אסמכתא בעלמא,

דחמסן דקרא - היינו גזלן דלא יהיב דמי.

וא"ת,

כיון דחמסן דיהיב דמי - פסול מדרבנן,

א"כ כי אמרינן,

בפרק שנים אוחזין (ב"מ ד' ה: ושם ד"ה בלא),

אלא הא דאמר רב הונא,

משביעים אותו שבועה שאינה ברשותו,

נימא מיגו דחשיד כו',

ומשני מורה ואומר - דמי קיהיבנא,

מ"מ מה תירץ בכך,

אם הוא מעכב הפקדון בידו,

ורוצה ליפטר בדמים בעל כרחו של בעלים,

הרי הוא חמסן ופסול לשבועה מדרבנן,

ואכתי נימא מיגו דחשיד כו'.

וי"ל,

דמ"מ בגזלן דאורייתא,

אין להוכיח שלא יהא חשוד אשבועתו.

ועוד,

דחמסן דרבנן - כשר הוא,

ואינו פסול עד שיכריזו עליו,

בכל מאי דאפסדיה. דאית ליה מאי אית לך גביה דאפסדתיה, כדאמרינן בנותן דינר לאשה".

מה בין גזלן לחמסן -

בלישנא דקרא - אין חילוק ביניהם,

והכא קבעי,

מה בין גזלן דרבנן לחמסן דרבנן,

דתניא בפרק זה בורר (סנהדרין דף כה:),

הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים.

ומפרש גזלן - לא יהיב דמי,

ובמציאת חרש שוטה וקטן, כדמוקי ליה התם,

דאין פסול מן התורה, **אלא משום דרכי שלום.**

הגמרא הציגה שאלה לרב אשי מה ההבדל בין גזלן לחמסן

הגמרא מביאה שאלה ותשובתה בצידה. "א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי: מה בין גזלן לחמסן? א"ל: חמסן - יהיב דמי, גזלן - לא יהיב דמי." מעשה גזילה הן ע"י גזלן או חמסן היא לקיחת החפץ בעל כורחן של הבעלים. אמנם חילוק יש בדבר מצד נתינת ערכו הממוני. באשר הגזלן לוקח בכוח הזרוע ואינו נותן את דמי החפץ. ואילו החמסן, הוא כאילו אונס את השני למכור לו. ומשום כך לאחר שהכריח אותו למכור, הוא אכן שילם את ערך החפץ. ומתוך כך מקשה הגמרא, כי עם היות והוא נותן כסף עדיין נקרא הוא חמסן, ואפילו שמכריחים משהו למכור בבחינת תלווה וזבין, שיש תוקף למכירה, עדיין אם אומר רוצה אני, ונמצא כי נכנע והסכים לתוצאה - אכן המכר חל. אבל אם עדיין אינו אומר הוא רוצה אני, אין בכוח הבאת הכסף לקיים את המקח, והרי הוא חמסן.

מדייקים התוס', מי כל המקום לשאלה זו היא רק בגזלן וחמסן מדבריהם

התוס' פותחים בהנחת היסוד שאכן מהתורה אין כל הבדל בין הגזלן לחמסן. שהרי עד חמס אינו נותן דמים, אלא מעביר מהאחד לשני. וכן בדור המבול שהשתמשו במילה חמס, כי מלאה הארץ חמס מפניהם, וחכמים ביארו כי מדובר בגזל. ואם כן מוכחת המסקנה שבלשון תורה אין כל חילוק.

ומתוך כך צמצמו את השאלה לחמסן וגזלן מדרבנן. ומביאים על כך ראייה מהפסולים לעדות. וזה לשון הגמרא בסנהדרין: "תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. - גזלן דאורייתא הוא - לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור: מציאת חרש שוטה וקטן - לא שכיחא, אי נמי - מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי - פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו בהו רבנן." ולכן היו חכמים צריכים היו לבוא ולומר כי הם גזלנים או חמסנים על מנת למנוע את התקלה שנוצרה בכל אחד מהם.

ואכן אם החרש שוטה וקטן מצאו דבר מה, הרי מהתורה אין להם קניין, ולכן מי שגזול מהם, מאחר ומלכתחילה זה לא שייך להם בקניין גמור - אין זה גזלן מהתורה. וכל מה שאסרו חכמים לגזולם, למרות שזה לא שייך להם מהתורה,

היתר לעצמו ואומר שהרי הוא שילם על כך. ואף שהקשו ומה זה עזר לו, שהרי הוא חמד את הפיקדון לעצמו ואפילו ששילם על כך. ועונים, שהאנשים אינם סבורים שהוא חמד, בשעה ששילם. ולכן אינו חשוד על השבועה.

התוס' בבבא מציעא מקשים, שאפילו נתן דמים, אף שאינו עובר בלא תחמוד, לדעת האנשים, הרי הוא חמסן הפסול לעדות, שהרי לרבנן אף שנותן דמים נקרא חמסן, והרי החמסן פסול לעדות, וממילא פסול לשבועה. ועונים על כך שבסנהדרין ביארו כי זה מדרבנן, והראייה שהלשון הינה הוסיפו עליהם. וגם זה מדובר על חמסן שהוא חצוף בכך שהוא חוטף בכוח ובידיעת הבעלים. ואילו השומר כאן לא נפסל, כי הוא מעלים את היותו חמסן וכגון שאומר שנאבדה לו, ולכן אינו נפסל.

התוס' מבארים בביטויים ציוריים מדוע איסור חמסן כשנותן דמים הוא רק מדרבנן

[התוס' באים ועוברים סוגיה אחר סוגיה לבאר שכל הצורך של רבנן לאסור, בגלל שהיה מקום לאנשים לסבור שאינם עוברים. הראשון הוא לגבי לא תחמוד, שהאנשים סוברים שבשעה ששילם מורה היתר הוא לעצמו. וכן עם היות ובאו חכמים ודימו זאת שנוטל נשמתו אף שמשלם, הרי זה רק אסמכתא בעלמא, ואכן הלשון כאילו, אינה באה לדרוש דרשה גמורה להלכה למעשה. ולכן מבחינתו בהיותו שומר שנתן דמים אינו מרגיש כי גזל או חמס. כי על מנת להיקרא חמסן הוא רק שהדבר חוזר על עצמו והכריזו עליו.]

וכמו הרועי צאן שמוליכים את הבהמות שניתנו להן לאכול בשדות זרים. שעם היות והדבר אינו ראוי, לא באו חכמים גם להכריז, מאחר ואינו כדוגמת הגזלן המקורי אשר חוטף בזרוע בעל כורחם של הבעלים, שמעשה זה כה חמור, אף שישלם לו על כך.

וגם דייקו שאם לא היינו משביעים את השומר שאינה ברשותו, אפילו היה רוצה לגזלה בטענת אבדה. וכך אנו מבטיחים שלפחות מבחינתו הוא ישלם. ויש סברא הפוכה לומר, שרשאי להישבע כי לא היה משקר על מנת להשאיר זאת לעצמו ללא נתינם דמים. ומכל המקרים הללו אנו רואים כיצד אנו יורדים להבין את ההגיון של השני, שעם היות ואינו צודק במעשהו, אך עדיין לא נכנס למצב של החומרה שאסור לו להישבע.]

[דף סב עמוד ב]

פסולה כסוכה וכמבוי -

תימה,

דהוה ליה למימר ימעט,

כדאמרינן בריש מסכת סוכה (דף ב.),

מבוי דרבנן - תני תקנתא.

וי"ל,

משום דבעי למימר **כסוכה - נקט לשון פסולה.**

כדאמר בפרק זה בורר (סנהדרין ד' כו:),

ואפילו אם הוא ידוע שנעשה חמסן בענין זה,

שמא לא ראו חכמים לפוסלו בכך,

וגם לא להכריז,

אלא דוקא,

כי שקיל וחטיף בזרוע בעל כרחייהו דבעלים.

והמקשה דקא פריך נימא מיגו דחשיד כו',

אף על גב דהא ודאי קים לן,

דגזלן דרבנן - בעי הכרזה,

ואינו נפסל עד אחר הכרזה כל עיקר,

לא הביא דברי רב הונא **אלא משום דמקשה,**

והא קעבר בלא תחמוד.

א"נ הכי מקשה,

כיון שפטר עצמו,

במה שטען נגנבו או נאבדו,

ואינו משלם דמים, אלא לפי שאינו רוצה לישבע,

ואם היה פוטר מן השבועה,

לא היה משלם כלום,

א"כ נימא מיגו כו'.

ומשני מורה ואומר כו',

וגם אם היה פוטר מן השבועה,

שמא כמו כן היה משלם דמים,

לפי שמעכב הפקדון בידו,

ולהכי - לא חשיד אממונא.

ההבדל בין גזלן לחמסן, שחמסן מהתורה נפסל רק כשלא נתן דמים

נשאלה שאלה לרב אשי בהבדל בין הגזלן לחמסן, וביאר כי בעוד הגזלן רק נוטל בכוח ואף אינו משלם דמים, הרי החומס נותן דמים. ואף שאם אנסו מישהו למכור מועיל הדבר, וכדברי רב הונא " תלוה זובין - זביניה זביני!" חילקה הגמרא שאם גם קבלת הדמים הינה בכוח כגון שלא אומר רוצה אני, הוא נשאר חמסן.

התוס' מתמצתים את הסוגיא שעם היות והחמסן נתן דמים, הרי זה כשלא אמר רוצה אני. אלא שמעירים כי כל גדר זה הוא מדרבנן, כי מהתורה ברגע שנותן דמים, יוצא הוא מגדר של חמסן. ונוגעים התוס' בבעייה אחרת, שהרי אף שלוקח ונותן דמים הוא נכנס ללא תחמוד. ומעירים התוס' עפ"י הגמרא בבבא מציעא, שעם היות ומהתורה הוא עובר, אלא שלאנשים אין זה נקרא לא תחמוד, כאשר נותן דמים.

בשבועת השומרים שומר שנתן דמים נדרש להישבע שאינה ברשותו, ואינו חשוד בשבועה, אף שיש כאן לא תחמוד, ואף שחמס, בגלל שנתן דמים

הגמרא בפרק שנים אוחזין מדייקת על דברי רב הונא בשבועת השומרים, אף כששילם ולא רצה להישבע, שמשביעים אותו שבועה שאינה ברשותו. וכאן אין אנו אומרים שמאחר והוא חשוד על הממון לגונבו יהיה חשוד אף על השבועה. כי בעיניו הוא לא נחשב כגנב, בגלל שהוא מורה

דומה למבוי ששם הלשון היא ימעט, על מנת שתתקיים תקנת חכמים. והשאלה בהיותה כה חזקה אכן נאמרה בלשון "תימה".

אלא שהתוס' נוקטים שני תירושים. ויש גם הבדל בסגנון. התירוץ הראשון מתייחס להשוואה. והיות והמילה הראשונה המשווית הינה הסוכה, ומאחר ובחר לדמות זאת לשניהם, והראשון והחשוב גם במהות וגם בסדר הוא סוכה, ובה נאמר פסולה, נקט גם כאן לשון פסולה.

בתירוץ השני עולה בעיה אחרת. שעל מנת שהדבר יהיה כראוי היה לו להאריך בלשון. וכבר במקום אחר הביאו התוס' שעניין הארכת הלשון יש בה בעיה משמעותית. וכמובא בתוס' בתחילת מסכת שבת "ומיהו שמא לפי שהיה צריך להאריך אם היה בא לפרש הוצאות לבד [והכנסות לבד]".

בתירוץ השני יש לבאר שאין לתנא לנקוט בלשון ארוכה

למעט כמו במבוי - לא ניתן. כי לאחר שגר חנוכה כבר מודלק, במקום בו לא היה נכון - אין ביכולת העברתו להכשירו. ולדוגמא כפי שמובא בסוגיה העוסקת בנר חנוכה בפרק אין מדליקין בשבת, שאם הדליקה בפנים, ורק לאחר מכן הוציאה החוץ - הרי לא הועיל דבר, ואינה נהפכת להיות כשרה בשביל כך. באשר ההדלקה היא זו שעושה את המצווה ולא ההנחה.

ונמצא שאם ההדלקה התבצעה במקום לא נכון, מה שכעת מניחה, אין בכוחו ליצור את מעשה המצווה בהנחה זו. ולכן נדרש לכבות, להניח ורק אז להדליק. ועם היות וכן יש תקנה, אלא שהיא מורכבת בשלושה שלבים, ואין דרכו של תנא לשנות אריכות כה גדולה. ראשית לכבות, שנית למעט, ושלישית לחזור ולהדליק מחדש.

וכפי שנאמר במסכת שבת "דאיבעיא להו: הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה".

מביאה הגמרא על כך ראייה ראשונה "תא שמע. דאמר רבא: הדליקה בפנים והוציאה - לא עשה כלום. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה - הדלקה במקומו בעינן. משום הכי לא עשה כלום." ומסיימת הגמרא בעוד ראייה. "מדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, שמע מינה: הדלקה עושה מצוה, שמע מינה."

אי נמי,

לפי שהיה צריך להאריך בלשון,

ולומר יכבה וימעט ויחזור וידליק,

דלמעט כמו שהיא מודלקת - לא סגי,

כדאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת דף כב:),

הדליקה בפנים והוציאה בחוץ,

לא עשה ולא כלום,

הכא נמי - לא שנא.

מעבר גמל עם פשתן, שנדלק בגלל הנר, והייחודיות של נר חנוכה

כאשר עובר הגמל ברשות הרבים עם פשתן ונהיתה דליקה, כאשר היה זה נר חנוכה, הרי החנווני פטור, מכיון שהניח ברשות. הגמרא דנה על הגובה הנדרש להניח את נר החנוכה. כי אם היה יכול להניחה מעל גובה של גמל ורוכבו לא היה נוצר הנזק, ומכאן הסיק רבינא משמו של רבא, שחייב להניח בתוך עשרה טפחים. אלא שטענה זו נדחת, שרק לא הצריכוהו להתאמץ, אבל רשאי הוא להניח גבוה יותר.

ולאחר שראינו שיכול להניח גבוה יותר, ביארה הגמרא מה הגבול העליון. "אמר רב כהנא, דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרבי תנחום: נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה - פסולה, כסוכה וכמבוי".

מקשים התוס' על לשון הפסולה, בשעה שיכול הוא לתקן זאת

מקשים התוס', לאחר שהגמרא בתחילת סוכה ביארה, מדוע לגבי סוכה נקטה המשנה את המילה פסולה, בעוד שאצל עירובין הלשון לגבי המבוי היה למעט. וביארה הגמרא בתירוץ הראשון, כי הסוכה היא מהתורה, וברגע שעשאה לא כראוי - הרי היא פסולה, בהיותה למעלה מעשרים אמה. ואילו עירוב הוא מדרבנן, ומטרתנו אינה לקבוע את הדין כשר או פסול אלא להגיע לתוצאה מוצלחת, ולכן הציעו לו את הדרך כיצד כן לתקנה. ומאחר ונר חנוכה אף הוא מדרבנן, היה לו לכאורה להשתמש בלשון של תקנה, ולהשתמש בסגנון העירוב שימעט.

כל תירוץ מגיע מעולם אחר

[שאלת התוס' הינה שאלת סגנון. ומאחר והשווה את נר חנוכה הן לסוכה והן למבוי, הרי בהיות נר חנוכה