ספר

# שמעתא דבי מדרשא

חידושים וביאורים מאת תלמידי
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מאריסטאון

**אסיפת חידושי סוגיות**
**מתוך פלפול התלמידים ושיעורי הרבנים**
**לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא**

על מסכת

## בבא קמא

עם

## מפתח תורת רבינו

ציונים ומראי מקומות על המסכת מתורתו של

**כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע**

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ושש לבריאה

**SEFER**

**SHMA'ATSA D'BEI MIDRASHA**

Copyright © 2026

**Rabbinical College of America-Lubavitch**
226 Sussex Avenue / Morristown, New Jersey 07960

For questions or comments
please contact us at: kovetz@rca.edu

*Printed in Israel*

---

נסדר בדפוס "הערות התמימים ואנ"ש"
ע"י הת' מנחם מענדל בן חנה

# פתח השער

**בבי מדרשא** דהאי שתא עסקו רבוותא וצורבא מרבנן לברר וללבן את דברי חכמינו ז״ל במילי דנזיקין, להעמיד הטעמים על בוריים עם שיטות הראשונים כמלאכים עם פירושי האחרונים על מסכת בבא קמא לאופנם ולעומקם;

וכענף מפרי יגיעתם ועמלם של תלמידי ורבני הישיבה, זוהי זכות עבורנו להדפיס ולהוציא לאור ספר **״שמעתתא דבי מדרשא״**, בו חידושים וביאורים על המסכת, פלפול התלמידים ושיעורי הרבנים מבין כותלי **ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש - מאָריסטאון, עם מפתח לתורת רבינו על מסכת בבא קמא**, ציונים ומראי מקומות **על המסכת** מתוך תורתו של כ״ק אדמו״ר, לקראת יום **הגדול והקדוש ג׳ תמוז**, יום ההילולא השלושים ושתים של **כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע.**

כפתיחה ועטרה להספר, מדפיסים ״דבר מלכות״ - **הדרן של כ״ק אדמו״ר על המסכת** - כפי שהוגהה ונדפסה בלקו״ש חי״ט שיחה ג׳ לפ׳ עקב (ע׳ 106 ואילך), בו עוסק רבינו בביאור תורתו של כ״ק אדמו״ר מהר״ש על סיום המסכת בסוגיית ״מסתתי אבנים אין בהן משום גזל״ המופיע בסוף המסכת, ונדפסה באדיבות וברשות הוצאת ספרים ״קה״ת״, תודותינו נתונה להם.

◆

וזה מכבר גילה לנו רבינו את דעתו הק׳ בכהאי גוונא, כמוגדש בשיחת יום ב׳ דחג השבועות תשי״ט, ״אחד הדברים שבהם נקנית התורה הוא פלפול התלמידים. זאת אומרת, אשר בפלפול שהתלמידים מפלפלים ביניהם, יש מעלה גם על שמיעת דברי הרב. ומצד גודל המעלה שב״פלפול התלמידים״ סודר אשר התלמידים יפלפלו ביניהם בנגלה ובחסידות וגם יפורסמו הדברים בדפוסת בכדי שיגיע גם להתלמידים אשר במקומות אחרים ויפלפלו גם התלמידים שאינם על אתר ויגדיל ויאדיר״.

ראוי להבהיר, אשר מצד קוצר הזמן והכח, עלולה הדבר שנפל לתוך הביאורים ופלפולים כמה טעותים, והמעיין הישר יקרא בעין טובה וידון לכף זכות, כי שגיאות מי יבין.

לשילמות הענין ניתוסף כאן גם ההערות שיצאו לאור על מסכת בבא קמא במחזורים שעברו, בשנים תשע״ח, תש״ע, ותשנ״ד.

◆

הספר נערך ונסדר בעזה״י ע״י התמימים (ע״פ סדר הא״ב): **יעקב ארי׳ שי׳ בערגשטיין, משה בנימין שי׳ דרוק, אברהם ישראל שי׳ מישולבין, ומנחם מענדל שי׳ קפלן**; ועוד זכות וחובה עלינו להכיר טובה להתמימים **יוסף שי׳ באגאמילסקי, יוסף יצחק שי׳ טננבוים, מנחם**

**מענדל שי׳ טרייטעל, אברהם שי׳ פלדמן, מאיר שי׳ שארף, ויהודה ארי׳ ליב שי׳ שרוגו,** ועוד רבים שעזרו בהכנת ועריכת הספר.

המפתח לתורת רבינו על המסכת נערך ע״י הת׳ **יעקב ארי׳ שי׳ בערגשטיין** והת׳ **מענדל שי׳ מישולבין.**

ונביע בזה תודה לראש הישיבה דישיבתנו, הרה״ג הרה״ח ר׳ **שלום שפאלטר** שליט״א, אשר עומד כראש המערכת עשיריות בשנים – עבור עזרתו המרובה בעריכת הספר, והתמסרותו המרובה לכל עניני המערכת.

ולבטא הודאה למנהל רוחני דישיבתנו הק׳, הרה״ג הרה״ח ר׳ **חיים שפירא** שליט״א, מרא דאתרא דעירנו, שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים והישיבה.

בעת ובעונה ברצונינו להודות להמנהל כללי דישיבתינו, ושליח ראשי למדינת ניו דזשערזי, הרה״ח ר׳ **יוסף מנחם מענדל הערסאן** שליט״א, על מסירתו והשקעתו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגו״ר, ולהביע ברכתינו שיצליח בעבודתו הק׳.

יאריך ה׳ ימים על ממלכתם בעבודתם הקדושה ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי״ת.

ובעמדנו תוך ימים וזמנים אלו, מיוחדים ומסויימים של התעוררות והתחזקות בעבודת ה׳, עם געגועים עבור שכבר עברו הרבה שנים, שעינינו לא ראו ואזנינו לא שמעו, ולזה מתאמצים ומתחזקים בהבקשה והתפילה ליוצרנו, אשר בקרוב ממש נזכה ״זעהן זיך מיט׳ן רבי׳ן דא למטה״ בגוף גשמי, ונשמח לשמוע את ה״תורה חדשה מאתי תצא״ מפי רבינו, במהרה בימינו ממש.

## המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש ג׳ תמוז, ה׳תשפ״ו,
יום ההילולא של כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע,
מאָריסטאון, נ. דזש.

# מפתח העניינים


פתח השער ..... ג

דבר מלכות ..... ז

**חלק א: חידושי וביאורי תלמידי התמימים על מסכת בבא קמא** ..... יט

**חלק ב: מפתח לתורת רבינו על המסכת** ..... א

# דבר מלכות

# עקב ג*

א. פון דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה׳ן[1] (ביי די לוחות שניים[2]) „פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים״ לערנט אָפּ די גמרא[3], אַז „פסולתן שלך יהא״.

אין דער משנה בסיום מס׳ ב״ק[4] ווערן געבראַכט די דינים פון אַן אַרבעטער וואָס טוט אַ געוויסע מלאכה פאַרן בעה״ב און ס׳איז דא אפּפאַל פון דער זאך אין וועלכער ער אַרבעט — צי דאָס איז זיינע אָדער דאָס געהערט דעם בעה״ב: זאָגט די משנה „מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו ושהסורק מוציא הרי אלו של בעה״ב״:

[ווייל דאָס וואָס אַ ווערקער איז גורם עס זאָל אַרויספאַלן פון אַ בגד דורך וואשען איז אַ קליניקייט אויף וואָס דער בעה״ב איז ניט מקפיד, דעריבער באַלאַנגט עס צום כובס; אבער דאָס וואָס דער וואָס „קעמט״ איז מוציא דורך קעמען באַלאַנגט עס צום בעה״ב, ווייל „דבר חשוב הוא ולא מחיל״[5].

ווייטער ברענגט די משנה אנדערע פאַלן, ווען דאָס איז שלו און ווען עס איז של בעה״ב: „מה שהחרש מוציא במעצד (וואָס דאָס זיינען זייער דינע שפּענדלען) הרי אלו שלו, ובכשיל (וואָס איז מיט אַ „קרדום ומפיל שפאין גסין״[5]) של בעה״ב, און די משנה איז מסיים „ואם הי׳ עושה אצל בעה״ב אף נסורת[6] („אפילו דק דק היוצא מתחת המקדח שהוא דק מאד״[5]) של בעל הבית״. און די גמרא שטעלט זיך אויף דעם און ברענגט אַ ברייתא: „ת״ר מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ —

אויף דער ברייתא שטעלט זיך דער רבי מהר״ש (אין אַ רשימה קצרה[7], ביי אַ סיום אויף מס׳ ב״ק) און פרעגט (אויפן דין מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״) וז״ל: „וצ״ל א״כ מה א״ל הקב״ה למשה פסל לך מאחר שאין בהם משום גזל ופי׳ מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים והאומן קרוב יותר לזה וא״כ למה צ״ל פסל לך״, און ער ענטפערט „אך שם[8] סנפירין[9] וכאן

---

*) וסיום מס׳ ב״ק.

1) תשא לד, א. פרשתנו יו״ד, א.

2) בתורה שבכתב (או במקום ששייך לתושב״כ) לוחות בכ״מ לשון זכר (פרשתנו שם. תשא שם. ועוד) משא״כ בש״ס וכו׳. וראה חולין קלז, ב. ולהעיר ג״כ מתוד״ה שתי (מנחות צד, א).

3) נדרים לח, א. ועד״ז בתנחומא פרשתנו ט. תשא כט. ירושלמי שקלים פ״ה ה״ב. שמו״ר פמ״ו, ב. ויק״ר פל״ב, ב. קה״ר פ״ט, יא. וספ״י. וראה לקמן בפנים.

4) קיט, סע״א.

5) פרש״י במשנה שם.

6) כן נעתק בפרש״י במשנה. ועד״ז הוא במשנה שבירושלמי „הנסורת״. ובדפוסי משניות „הנסרות״ (וא״ו אחר הרי״ש). וכן הוא בכ״מ — ראה דקדוקי סופרים. וראה שינוי נוסחאות למשניות.

7) נדפס בסוף ספר תולדות אדמו״ר מהר״ש (קה״ת תש״ז) הועתק מגוף כתי״ק כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע.

8) כ״ה בפי׳ הרא״ש נדרים שם. תנחומא שם. פדר״א פמ״ו. וכ״ה דעת רבי חנין בויק״ר וקה״ר שם. ירושלמי שם (מחצב של אבנים טובות ומרגליות). וכן פרש״י תשא לד, א. בירושלמי שם (דעת ר׳ חנין) לא נאמר שנתעשר מפסולתן של לוחות (ראה בפני משה ותקלין חדתין לירושלמי), וראה הג׳ בע״י שקלים שם. פי׳ עץ יוסף שם. ולהעיר מהל׳ בקה״ר שם פ״ט ופ״י „פסילתן תהא לך״.

9) כ״ה בהרשימה. וכ״ה בראש בע״י (ובאות״ת

אמר אבנים סתם אבל שם הי׳ אבן טוב״.

ולכאורה, דער ביאור פון רבי׳ן מהר״ש — אַז ביי די „פסולתן״ פון די לוחות דאַרף מען אָנקומען צום אָנזאָג (ערלויבניש) פון „פסל לך״ דערפאַר ווייל זיי זיינען געווען פון „סנפירין״ — איז תלוי, אין די צוויי דעות אין מדרש[10]: „רב לוי ורבי יוחנן אומר[11] מהיכן פסלן אחד אומר מתחת כסא הכבוד פסלן, ואחד אומר מתוך אהלו, ברא לו מחצב ומשם חצב שני לוחות אבנים ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפירינון״ — לויט דער ערשטער דעה זיינען די לוחות געווען מלמעלה, און לויט דער צווייטער דעה איז די חציבה געווען למטה[12] [ווי ס׳איז אויך משמע פון פשטות הכתובים בפרשתנו, אַז דער ציווי איז געווען „פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים״ און נאָכדעם — „ועלה אלי ההרה״ און אַזוי איז אויך דער סדר אין פסוק ביים קיום הציווי[13] „ואעש ארון עצי שיטים ואָפסול שני לוחות אבנים כראשונים ואעל ההרה ושני לוחות בידי״[14] (ועד״ז איז עס אין פרשת תשא[15])];

און לויט דער דעה אַז די חציבה (און פסילתן) פון די לוחות האָט משה געטאָן למעלה, דאַרף מען דאָך ניט אָנקומען צום תירוץ אַז ווייל דאָס איז געווען סנפירינון דעריבער האָט דער אויבערשטער געדאַרפט זאָגן „פסל לך״[16] — וואָרום דער דין איז דאָך (ווי געבראַכט פריער פון דער משנה) אַז „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב״ באַלאַנגט עס בכל אופן צום בעה״ב;

ד. ה. אַז אפילו ווען עס וואלטן געווען „אבנים סתם״, ניט קיין סנפירין, וויבאַלד משה האָט דאָס געטאָן למעלה „אצל בעה״ב״ — הקב״ה, דאַרף מען האָבן דעם היתר פון „פסל לך״ אַז „פסולתן שלך״ (ווייל לולא זאת, איז דער דין אַז „הרי אלו של בעה״ב״).

ב. אין דער רשימה הנ״ל איז ער ממשיך, אַז רשב״ץ האָט געפרעגט „לגבי למעלה

---

תשא ע׳ בנח) מפרש״י* (סתם אבל שם הי׳ אבן טוב״.)) נדרים שם. וכ״ה במהרש״א שבע״ז שם (ב׳ פעמים).

בפרדר״א, ויק״ר ורש״י שבהערה הקודמת — „סנפירינון״; בקה״ר**, תנחומא ופי׳ הרא״ש (בגמרא) שבהערה הקודמת — „סנפרינון״ [בתיב״ע ואתחנן ד, יג (ועד״ז בתנחומא תשא כו) — בנוגע ללוחות הראשונות — „סמפירינון״ (במ׳). וכ״ה בכ״מ ראה ערוך השלם ערך סמפירינון].

10) תנחומא פרשתנו שם.

1) כ״ה בתנחומא לפנינו ואולי צ״ל „אומר״ (אומרים), או שכל התיבה מיותרת.

12) וראה דב״ר סוף פרשתנו. פרש״י תשא לד, א. פרש״י אבות פ״ה מ״ו. ולהעיר מאלשיך תשא לד, ד, דלוחות שניות נבראו בעש״ש בין השמשות. וראה רד״ל לפרדר״א שם אות כז.

*) ולכאורה הוא טה״ד וצ״ל: פי׳ הרא״ש.

**) פ״ר, ובפ״ט „של ספיר״. וכ״ה בספרי בהעלותך (יב, ג) „שהספיר של לוחות״.

13) יו״ד, ג.

14) ולכאורה הי׳ פסילתן בסוף מ׳ יום השניים בעת אמירת פסל לך, כפשטות הכתוב „בעת ההיא אמר ה׳ אלי״ כפרש״י ראב״ע ורמב״ן. „ואפסול שני לוחות אבנים״ (פסילתן להשוותן כו׳) הי׳ למטה ואח״כ „ואעל ההרה כו׳״.

15) לד, א־ב. ד.

16) להעיר דלדיעה הא׳ בתנחומא שם „מתחת כסא הכבוד פסלן״ אין מפורש שהי׳ של סנפירין. אבל גם את״ל דהתיבות „ומשם העשיר משה שהיו של סנפירין״ אינו סיום כל הענין (שייך לב׳ המ״ד) כ״א רק מדברי המ״ד ד״מתוך אהלו ברא לו כו׳״, הרי פשוט לכאורה דמה שחצב מתחת כסא הכבוד הי׳ אבנים טובות ביותר. וראה ספרי בהעלותך (יב, ג), רד״ל לפרדר״א שם אות כג.

אינו תפוס מקום אפילו אבן טוב״ און דער רבי מהר״ש האָט געענטפערט „הרי עשאן למטה, דבאותן של מעלה לא הי׳ פסולת״[17], ובמילא פאַלט אויך אף די שאלה הנ״ל ווייל ער איז ניט געווען „עושה אצל בעה״ב״.

עס איז אבער נאך אלץ שווער, ווארום אויך למטה — אומעטום — איז עס דאָך „אצל בעה״ב״ (הקב״ה), „מלא כל הארץ כבודו״, ובלשון חז״ל (און להלכה) „כל היכא דאיתי׳ בבי גזא דרחמנא איתא״[18] דכתיב לה׳ הארץ ומלואה״*[18] איז אפילו אַז „עשאן למטה״, איז דער פסל פון די לוחות געווען „אצל בעה״ב״[19], איז דאָך נויטיק דער היתר מיוחד פון „פסל לך״ אויך ביי סתם אבנים – טאָ וואָס איז דער פירוש פונעם רבי׳ן מהר״ש׳ס תירוץ?

און כאטש אַז לאידך, אין דעם פאַל פון „בעה״ב״ — הקב״ה, איז ניט שייך דער טעם פון „קפיד בעה״ב (אפילו אשפאים דקים)״[20] ווייל לגבי הקב״ה איז דאָך קיין זאך ניט תופס מקום און ס׳איז ניט שייך קיין קפיד (קיין חילוק ניט צווישן אבנים טובות און סתם אבנים (וכשאלת הרשב״ץ))

17) להעיר דבתנחומא פרשתנו שם מקדים לפני ב׳ המ״ד „פסל לך שתהא הפסולת שלך״. וא״כ צ״ל דגם למ״ד מתחת כסא הכבוד פסלו, הפסולת נעשה בגמר עשייתם למטה, כנ״ל הערה 14. ועצ״ע.

18) וראה צפע״נ הל׳ ערכין פ״ז ה״ג (נעתק בצ״פ בסוף ב״ק (במשנה)).

*18) חולין קלט, א. וראה ר״ה ו, א.

19) אבל י״ל דמכיון ד״השמים שמים לה׳ והארץ נתן לבני אדם״ (תהלים קטו, טז) אי״ז נדון כ״עושה אצל בעל הבית״.

20) סמ״ע חו״מ סשנ״ח סקי״ד. ועדז״ט בתויו״ט במשנה ב״ק שם. שו״ע אדה״ז הל׳ גזילה וגניבה סכ״ב.

— איז אבער דא אַ חילוק אויב „עשאן למטה״[21], ווייל למטה רעכנט מען זיך ווי די ענינים (ודינים) זיינען מצד למטה, וואָס דערפאַר איז „כל[22] דבר שהוא לשם הא־ל הטוב שיהי׳ מן הנאה והטוב כו׳ וכן הוא אומר כל חלב לה׳״״*[22] דאַרף דאָך לכאורה אויסקומען אַז אפילו ביי אבנים סתם, וויבאַלד אַז עס איז „אצל בעה״ב״ — הקב״ה, איז הרי אלו של בעה״ב — וועז עס איז ברשות בעה״ב קפיד בעה״ב על הכל[23]

(ואדרבה — וויבאַלד אַז כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה[24], איז לכאורה די קושיא להיפך: דער אויבערשטער איז אויך אויף אַלעם קפיד).

ג. לכאורה וואלט מען געקענט זאָגן אַז ביי מסתתי אבנים איז ניטא דער דין פון דער משנה „ואם הי׳ עושה אצל בעה״ב אף הנסורת של בעה״ב״, והראי׳: די ברייתא

21) להעיר מהסיום בגמרא שם „אתרא דקפידי יש בהן משום גזל״. ובתוספתא סוף ב״ק דאין משנין ממנהג המדינה (וראה לקמן בפנים. ובהערה 42). ולהעיר מכמה ענינים שצריך לנהוג כהמקום שבא לשם. ואכ״מ.

22) רמב״ם סוף הל׳ איסורי המזבח. שו״ע יו״ד סי׳ רמח ס״ח.

*22) להעיר אשר ברמב״ם הל׳ איסורי מזבח שם (וכן בשו״ע שם) כתב „הרוצה לזכות עצמו יכוף כו״״ דע״פ המשמעות דקאי על כל הבא לאחריו הרי זה שצריך ליתן מן הנאה והטוב כו׳ כל חלב לה׳ הוא רק מצד האדם. [ועדז״ט נתבאר בלקו״ש חי״ב ע׳ 130 בשוה״ג הג׳ להערה 11 (ושם — בנוגע להקרבן מצד עצמו דכתוב בו „מבחר נדריכם״ (אף שלכאורה היינו נאה כו׳ חלב) מוכרח רק שיהי׳ לא כחוש וכעור וכיו״ב, שלילת בזיון קדשים). וראה לקו״ש חכ״ז ע׳ 8 ואילך].

23) לשון התויו״ט שם.

24) שבת עז, ב.

„מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ ווערט געבראַכט אין דער גמרא ניט אויף דעם טייל פון דער משנה וואו עס רעדט זיך וועגן די פרטי דינים צי עס איז „שלו״ אָדער „של בעה״ב״, נאָר אויף דעם סיום המשנה „ואם הי׳ עושה אצל בעה״ב כו׳״[25];

פון דעם איז משמע, אַז דאָס וואָס „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ איז ניט בלויז ווען דער פועל אַרבעט ביי זיך, נאָר אויך „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב״ (ווי די אנדערע פאַלן אין דער בריתא „מפסגי אילנות מפסגי גפנים כו׳״ וואָס די אַרבעט איז דאָך בפשטות אין דעם כרם (רשות) פון בעה״ב, „אצל בעה״ב״).

ועפ״ז איז מובן בפשטות וואָס דער רבי מהר״ש זאָגט, אַז דאָס וואָס מ׳האָט געדארפט אָנקומען צו „פסל לך״ איז ווייל די לוחות זיינען געווען סנפירין, ווארום ביי אבנים סתם איז קיין נפק״מ ניט צי ס׳איז ברשות פון פועל אָדער אין רשות פון בעה״ב, אַלעמאל „אין בהם משום גזל״.

דאָס איז אבער אַ דוחק, ווייל די סברא צו מחלק זיין צווישן די אַרבעט וואָס דער פועל טוט אצל בעה״ב אָדער ניט, איז אויך באַ מסתתי אבנים — אין פאַרוואָס זאָל בא מסתתי אבנים זיין אנדערש (ובפרט אַז לא אשתמיט שום פוסק צו זאָגן אַז ביי מסתתי אבנים איז ניטא דער דין אַז „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב אף נסורת של בעה״ב״[26]).

נאכמער: אויך אין דער רשימה איז ער מדייק „והאומן קרוב יותר לזה״, דלכאורה איז דער פירוש בזה, אַז אויך דאָס וואָס „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ איז דוקא ווען דאָס איז ניט „אצל בעה״ב״, וואַרום אויב ס׳רעדט זיך אויך ברשות בעה״ב פאסט דאָך ניט זאָגן „האומן קרוב יותר לזה״.

ד. ויובן זה בהקדם לבאר החילוק וואָס מ׳גענפינט צווישן די דינים ווי זיי שטייען אין דער בריתא הנ״ל און ווי זיי שטייען אין דער תוספתא:

אין דער בריתא זיינען זיי איינגעטיילט, כנ״ל, אין צוויי פאַלן און דינים: „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל מפסגי אילנות מפסגי גפנים מנקפי היגי מנכשי זרעים ועודרי ירקות בזמן שבעה״ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו״; אין דער תוספתא שטייען זיי אַלע צוזאמען, אין איין פאַל און דין: „מסתתי אבנים מפסגי גפנים מנקפי הגין מנכשי זרעים בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורים משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל״.

עס איז אַ פלוגתא צווישן זיי צי בא מסתתי אבנים העלפט קפידת הבעה״ב — וואָס איז דער טעם הפלוגתא? ולהעיר אַז אין טור*[26] (כאטש ער ברענגט אויך דעם דין בא „מפסגי אילנות״ און „עודרי ירקות״ וואָס שטייט בלויז אין דער בריתא און ניט אין תוספתא), זאָגט ער אבער (כפי התוספתא)[27] בא „מסתתי אבנים״ איז תלוי

25) ראה דק״ס שלכמה גי׳ ליתא.

2) אבל אין מזה הוכחה כ״כ, שהרי בפוסקים ריי״ף רא״ש (סוף ב״ק) רמב״ם (הל׳ גניבה ספ״ו) שו״ע חו״מ (שם ס״י) ואדה״ז שם, לא הובאו בכלל הדינים דסיום הגמרא כאן. מלבד בטור סו״ס שנח. וראה יש״ש בסיום ב״ק. לקמן הערה 42.

*26) שם.

27) ראה גם יש״ש בסוף המס׳: אבל כמו שכתבתי כתב הטור על פי התוספתא ועיקר.

אבל לכאורה י״ל שהטור כתב ע״פ הברייתא, וכפי הג׳ הובא בדק״ס כאן (אות ס׳) שליתא „אין בהם

אין קפידת בעה״ב.

והביאור בזה: לויט דער בריתא איז דא אן אונטערשייד צווישן מסתתי אבנים און די אנדערע פאַלן — מפסגי אילנות וכו׳ מנכשי זרעים, ווייל דער אפּפאַל פון „מפסגי אילנות כו׳״ האָט מער חשיבות ווי פון מסתתי אבנים: און דעריבער איז דאָס תלוי אין דער קפידת בעה״ב: „בזמן שבעה״ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה״ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו״ [אָדער אויב ס׳איז אן אתרא דלא קפדי, אַז דער מנהג (אנשי) המדינה דארט איז ניט צו מקפיד זיין אויף דעם דבר מועט איז אפילו וועט אַ בעה״ב פרטי איז מקפיד — בטלה דעתו[28], ווייל דער דרך בני אדם אין דעם ארט איז אַז לא קפדי][29].

וואָס אין דעם פאַל, וועט עס איז תלוי אין קפידת בעה״ב, און דער בעה״ב איז ניט מקפיד, זיינען דא צוויי סברות[30] פאַרוואָס די זאך איז מותר — אָדער ווייל זיין ניט מקפיד זיין איז כאילו ווי ער וואלט מפקיר געווען, וואָס דעמאלט דאַרף עס זיין הפקר לכל אדם, ניט נאָר צום פועל אָדער אן איש פרטי[31]; אָדער ס׳איז ע״ד ווי אַ מתנה, ויבאַלד עס איז אַ דבר מועט, איז דער בעל הבית חונן ונותן צו יעדערן וואָס וועט דאָס נעמען, אפילו שלא מדעתו[32].

אבער „מסתתי אבנים״ וואָס דער לשון הברייתא איז „אין בהם משום גזל״, איז די חשיבות פון די ברעקלעך אבנים ווייניקער ווי ביי אַ „מפסגי אילנות״, ביי זיי דאַרף מען ניט אָנקומען צום היתר פון „אין בעה״ב מקפיד עליהן״, נאָר מצד פחיתות החשיבות זיינען זיי הפקר מצד עצמם, ד. ה. זיי האָבן ניט קיין חשיבות ושוויות ביי בני אדם זיינען זיי הפקר מאיליו וממילא*[32] (און דעריבער אפילו וועט ס׳איז דא אַ בעה״ב וואָס איז יא מקפיד איז בטלה דעתו, און ניט נאָר מצד ולגבי דעת כל בני אדם, נאָר ווייל ס׳איז בעצם ניטא אויף דעם קיין בעל הבית׳קייט מצד דער ניט חשיבות פון דער זאך)[33], ווי ס׳איז מדייק

משום גזל״ אחר „מסתתי אבנים״. וכ״מ בישׁ״ש כאן.

28) בפרש״י שם במשנה בתחלתה במה שהכובס מוציא „והמקפיד לא הוי קפידה״. ובשו״ע אדה״ז כתב (בחצע״ג) „והמקפיד בטלה דעתו״, בדברים „שאין דרך בנ״א להקפיד עליהם״, וכן בסיום הסעיף „כל שאין דרכו להקפיד עליו״ (באותו מקום). וראה מאירי בסוף המשנה: ובין בדין משנתנו כו׳.

29) כ״ה לכאורה פשטות הפירוש בגמרא. והמ״מ (הל׳ גניבה שם ה״ח) כתב „ובגמרא בזמן שבעל הבית מקפיד פירוש שדרך אנשי המקום להקפיד״. וצ״ע.

3) שו״ת נוב״י (מהדו״ק) אה״ע סנ״ט, ואבני מילואים סכ״ח סקמ״ט לענין המקדש בדבר שאין בעל הבית מקפיד — רמב״ם הלכות אישות פ״ה ה״ח. טושו״ע אה״ע סכ״ח סי״ז. (וראה שו״ת חת״ס אה״ע סי׳ פה. צפע״נ לרמב״ם שם).

31) דעת הנוב״י שם. וראה טורי אבן מגילה ח, אַ ד״ה דריסת הרגל.

32) אבני מילואים שם.

*32) להעיר מפירורי חמץ „שהם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם שמאליהם הם הפקר שהרי אינם חשובים כלל בעיני בנ״א״ (שו״ע אדה״ז סי׳ תל״ד ס״ו, ממג״א שם סק״ה. וראה מג״א סי׳ תמד, סק״ו. סי׳ תס סק״ב).

33) עפ״ז אולי יש לפרש חילוק הלשונות דבמסתתי אבנים נאמר „אין בהם משום גזל״ וב„מפסגי אילנות כו׳״ „הרי אלו שלו״, דאף שבפשטות משמע דבבבא הא׳ לא מדובר דוקא בפועל, משא״כ בבבא הב׳ (ראה יש״ש שם דהלשון „אין בהם משום גזל״ אין מדובר בפועל), הרי״ז גופא טעמא בעי. וע״פ הנ״ל מובן כי הלשון „אין בהם משום גזל״ פירושו שהם הפקר ואינם שייכים לשום בנ״א, כי גם מצד האומן הוא הפקר, משא״כ בבבא הב׳. בסגנון אחר: במסתתי אבנים מתאר החפצא, „אין בהם משום גזל״, ובבבא

*) וראה לקמן הערה 41.

**אין דער רשימה:** ופי׳ מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים.

**בסגנון אחר קצת: אין פאַל פון מפסגי אילנות וכיו״ב, וואו עס איז תלוי אין הקפדת בעה״ב (אָדער אין** מנהג **(אנשי) המקום), איז דער גדר ההפקר (או מתנה) מצד דעם גברא, אבער די זאך מצ״ע האָט אַ געוויסע חשיבות: משא״כ דער דין אין בהם משום גזל בא מסתתי אבנים (ועד״ז בא כשות וחזיז), איז עס הפקר מצד דער חפצא.**

**ה. עפ״ז יש לומר, אַז דאָס איז דער טעם הפלוגתא צווישן דער בריתא און דער תוספתא וואָס זאָגט אַז מסתתי אבנים זיינען תלוי אין קפידת בעה״ב. ובהקדם:**

**דער חילוק כללי צווישן בריתא און תוספתא, ווי ס׳איז מבואר במפרשי כללי הש״ס[34] איז, אַז „תוספתא היא שנתוספה על המשנה לפיכך אינה כתובה לא בלשון תניא ולא בלשון תנו רבנן כו׳ שהתוספתות הם שסדר רבי חייא לפני רבי והי׳ אומר לו כתוב כך וכך והיינו דאמרינן רבי לא שנאה ר׳ חייא מנין לו, ובריתות הם משניות שנאמר שלא מדעת רבי חוץ ממדרשו כו׳״. „וכך חברו רבי חייא ור״א וחכמים אחרים, ברייתות ר״ל לשון ברא חוץ שנאמרו חוץ למדרשו של רבי״[35].**

**עפ״ז קומט אויס, אַז די תוספתא וואָס סידר ר׳ חייא לפני רבי איז געזאָגט געווארן אין ארץ ישראל (וואו ישיבת רבי איז געווען), משא״כ די ברייתות וואָס איז „חוץ למדרשו של רבי״ קען זיין אַז דאָס איז געלערנט געווארן בבל (ובפרט אַז ר׳ חייא איז געקומען פון בבל[36]), ובכלל איז מסתבר אַז די ברייתות האָבן מער שייכות צו בבל, וואָרום בימי רבי איז „ישראל מתגלגלין והולכין לקצוות כו׳״[37], און בבל איז דעמאלט געווארן נאך מער מקום תורה.**

**והנה — אויפן פסוק[38] „הבה נלבנה לבנים וגו׳ ותהי להם הלבנה לאבן״ זאָגט רש״י „שאין אבנים בבבל שהוא בקעה״. דעריבער איז אין בבל, וואו מ׳האָט ניט געענוצט קיין אבנים (זיי זיינען ניט געווען מצוי), האָבן די איבערגעבליבענע שטיקלעך אבנים (פון די אבנים וואָס מ׳האָט דארטן** וועו **עס איז געבראַכט) ניט געהאָט קיין חשיבות, און דערפאַר זאָגט די בריתא אַז מסתתי אבנים אין בהם משום גזל, זיי זיינען הפקר בעצם (אין בבל), און המקפיד איז בטלה דעתו[39].**

---

הב׳ — בנוגע להגברא „הרי אלו שלו״ (ראה לקמן בפנים)*.

וע״פ הנ״ל יש לקיים דיוק הנ״ל ס״ג (דבמסתתי אבנים אין בהם משום גזל גם „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב״) כי החשיבות דפסולת מסתתי אבנים היא פחותה גם מהנסורת שהחרש מוציא במעצד. וראה לקמן הערה 42. והפי׳ בהרשימה „והאומן קרוב יותר לזה״ ראה לקמן בפנים ס״ו.

34) ספר הכריתות ומהרי״ק (נעתקו בקיצור כללי התלמוד (נדפס בסוף מס׳ ברכות הוצאת ראַ״ם וכו׳) ד״ה כתב בפי׳ המשניות).

35) עץ חיים בהקדמה לפי׳ המשניות (נעתק שם).

36) ראה סוכה כ, סע״א. סדה״ד בערכו. וש״נ.

37) לשון הרמב״ם בהקדמתו לספר יד החזקה.

38) נח יא, ג.

39) להעיר מקדושין (יב, א) חיישינן שמא שוה פרוטה במדי. אבל נוסף שהמדובר שם בנוגע לקדושי אשה כו׳ (ולהעיר מפרישה לטור אה״ע שם סקמ״ב (והובא בנוב״י שם) שפי׳ כן דברי הרמב״ם הנ״ל במקדש בדבר שאינו מקפיד), לכאורה אינו שייך לנדו״ד במסתתי אבנים. וראה ר״ן ורא״ש (ועוד) קדושין שם. ושם, דאין לממון אלא מקומו ושעתו. וראה שו״ת חת״ס שם, ועוד. ועצ״ע.

אין ארץ ישראל אבער, וואו אבנים זיינען אַ דבר המצוי, מ׳נוצט זיי אויף בנין און שאר תשמישים, ואדרבה, נשתבחה ארץ ישראל אַז זי איז „ארץ אשר אבניו ברזל״[40], האָבן אויך די שטיקלעך אבנים אַ חשיבות, בדוגמת מפסגי גפנים כו׳, און דערפאַר איז איסורן והתירון[41] תלוי אין קפידת בעל הבית[42].

ו. עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין די רשימה הנ״ל פון רבי׳ן מהר״ש:

וויבאַלד אידן זיינען דעמאלט געווען הולכי מדבר וואו ס׳איז ניט רגיל (כאטש ס׳ווערן דערמאנט בא זיי אבנים — לדוגמא בא מקושש עצים[43]) צו נוצן זיך מיט אבנים[93] (ובפרט בנין — מ׳האָט דאָך ניט געבויט קיינע בנינים קבועין, וויבאַלד זיי זיינען געווען ויסעו ויחנו ויסעו כו׳) איז אויף דעם חל דער כלל „מסתמי אבנים אין בהם משום גזל״: „ופי׳ מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים״, זיי זיינען הפקר לגמרי מצד דער חפצא (ניט נאָר מצד דעם וואָס אין בעה״ב מקפיד — גברא) כנ״ל, היינט צוליב וואָס האָט מען געדארפט אָנקומען צו „פסל לך״, „פסולתן שלך יהא״?

אויף דעם איז דער ענטפער „שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם״, און ביי סנפירין איז ניט שייך דער דין אין בהן משום גזל, ווי ביי מסתמי אבנים וועלכע האָבן ניט קיין חשיבות. וואָרום פסולתן של סנפירין האָבן אַ חשיבות, כמובן[44], און דעריבער איז מובן וואָס מ׳דאַרף אָנקומען צו „א״ל הקב״ה למשה פסל לך״.

---

40) פרשתנו ח, ט. וראה רמב״ן שם מתרגום ירושלמי.

41) להעיר גם משינוי הלשונות: בברייתא „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ — ובתוספתא כש„אין בעה״ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל״. אבל בטור (וכן ביש״ש) שם „אין בהם משום גזל״ (אף שלפנ״ז „בזמן שבעה״ב מקפיד עליהן״ כ׳ „אסורין משום גזל״ כבתוספתא).

42) וי״ל שזהו גם החילוק דסיום התוספתא והסיום בגמרא: בתוספתא „השוכר את הפועל לנקף עמו בהגני ולומר עמו במזורות מקום שנהגו להיות שלו, הרי אלו שלו, של בעה״ב הרי אלו של בעה״ב. ואין משנין ממנהג המדינה״. ובגמרא „א״ר יהודא כשות וחזיז אין בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהם משום גזל אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי״: בתוספתא הוא, כפשטות הלשון, המנהג דאנשי המדינה, ובגמרא מדובר גם בענינים אלו שמצ״ע אין בהם משום גזל, דוגמת מסתמי אבנים כנ״ל היינו שהם הפקר ממילא, ובאתרא דקפדי היינו שבמקום זה יש צורך בדבר זה וחשובים הם.

ולכן ממשיך בגמרא „אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא״, שבזה קמ״ל, דבענינים אלו „שאין בהם משום גזל״ כי אין בהם שום חשיבות, כדי שיהי׳ בהם משום גזל צ״ל „אתרא דקפדי״ בדוגמת ל״מתא מחסיא״, כפרש״י „מקום בהמות הוא וצריכין למרעה טוב״, היינו לא מצד דעת (קמצנות) אנשי המקום, אלא שכן מוכרח מצד תכונות המקום — וע״ד החילוק דמסתמי אבנים בין בבל וא״י (וראה מהר״ם שי״ף שם).

וע״פ כהנ״ל יש לבאר התמי׳ שהרמב״ם ושו״ע השמיטו הדינים ד״מסתמי אבנים כו׳״, כי דינים אלו משתנים ממדינה למדינה ומזמן לזמן, לפי צורך ותכונות המדינה. [משא״כ נסורת שהחרש מוציא במצעד שלו, ובכשיל של בעה״ב כו׳, שהובא ברמב״ם ושו״ע שם שחשיבותם יתרה ממסתמי אבנים, ובכלל מילתא דקבוע הוא בכל המקומות].

וי״ל דל׳ הרמב״ם שם „וכל הדברים האלו וכיוצא בהן הולכין אחר מנהג המדינה״ הוא לא לפי שסמך על הנאמר בתוספתא (ראה מצפה שמואל שם) „ואין משנין ממנהג המדינה״ דמדובר לכאורה בהגברא, כ״א דסמך על הסיום בבבלי. וראה יש״ש שם. ואכמ״ל.

43) שלח טו, לה. לו.

44) להעיר שגם במדבר קנו כו׳ מתגרי אומות העולם (יומא עה, ב). אבל אין לומר כן במסתמי אבנים, דלכאו׳ אינם ראוים למכירה.

[און דער פירוש אין ל׳ הרשימה „האומן קרוב יותר לזה״, איז (ניט לגבי דעם אויבערשטן (בעה״ב) — וואָרום דא גייט ניט אן דער דין פון „אצל בעה״ב״, כנ״ל — נאָר) פון שאר בני אדם, וואָס דערפאַר איז דער אומן (דוקא) ממילא דאָס קונה].

ז. נאך אַ ביאור וואָס מען קען זאָגן בנוגע צום היתר פון פסל לך בא די לוחות:

דאָס וואָס מ׳האָט געדארפט אָנקומען צום היתר פון „פסל לך״ איז ניט מצד דעם וואָס „פסולתן״ באַלאַנגט צום בעה״ב (צום אויבערשטן), נאָר וויבאַלד אַז די לוחות האָבן (זיך געדארפט געפינען אין ארון אין משכן, און ווי אַלע עניני המשכן ומקדש האָבן אויך די לוחות) געדארפט געהערן צום צבור[45] (עס דאַרף זיין מוסר לצבור יפה יפה[46], די מסירה נאך דער עשי׳, אָדער זי האָט מלכתחילה, אויך פאַר דער עשי׳, געמוזט געהערן צום צבור[47]) די עשי׳ דאַרף זיין בשל ציבור[48] —

און ווי ס׳איז פאַרשטאנדיק אויך פון המשך הגמרא[49], „לא ניתנה תורה אלא למשה כו׳ שנאמר כתב לך פסל לך מה פסולתן שלך אף כתבן שלך״, וואָס ביי כתבן רעדט זיך וועגן „פלפולא״ של תורה (ווי די גמרא פירט אויס) דאָס איז געגעבן געווארן צו משה׳ן און ניט צום ציבור, עד״ז איז מובן בנוגע פסל לך „פסולתן שלך״.

און אע״פ אַז פסולתן של לוחות, אויך פון סנפיריין, וויבאַלד זיי באלאנגען צום כלל ישראל[50], ובמילא איז ניטא קיין שוה פרוטה לכל אחד[51], און דער „לאו דלא תגזול אינו

---

45) ראה גם עיון יעקב לע״י סוף ב״ק. תולדות אדם (לרמד״א טרויש אשכנזי (ירושלים תש״ב)) לספרי בהעלותך (יו״ד, ב).

46) ר״ה ז, סע״א ואילך.

4) כדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם: לפי שהוא אומר בעת ההיא אמר ה׳ פסל לך (הפסוק דפרשתנו ולא דפ׳ תשא) לא היו אלא משל צבור. אבל לכאורה ולהדיעה במדרשים (ובהערה 8): מחצב של סנפירינון ברא לו בתוך אהלו ופסל ממנו כו׳ הי׳ זה משלו (וראה ספרי שבהערה 16), ומסרו לצבור אח״כ, ולפי״ז צ״ל דזה שאמר הקב״ה פסולתן יהא שלך היינו שאין צריך למוסרו לצבור. וראה בהמצוין לעיל הערה 45.

וראה ירושלמי שקלים פ״ד ה״א (ובמפרשים שם), יומא לה, ב (ובתוד״ה ניחנש שם) מל״מ ושער המלך הל׳ שקלים פ״ד ה״ו, ובכ״מ. ואכ״מ.

48) ע״ד מזבח שצ״ל מתחילה לשם — שיבנה לשמו (ראה מכילתא ס״פ יתרו. צפע״נ עה״ת שם. וש״נ).

49) בנדרים שם.

50) לדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם (הערה 47).

51) וידועה השקו״ט בשוה פרוטה* — האזלינן בתר הגזלן או הנגזל. וראה לעיל הערה 39.

ולהעיר ג״כ מהשקו״ט בנ״כ חו״מ סי׳ ו׳ (ברכ״י) אות ו׳. פתחי תשובה סק״א. פ״ת לחו״מ סצ״ג סק״ד. שער המשפט שם. ועוד) אם נזקקין לשותפין שתבעו

---

*) בנוגע לכוכ״כ ענינים — ראה שו״ת הרדב״ז (ח״ז סל״ז). משנה למלך הל׳ אישות (פ״ה ה״א), אבני מילואים סל״א סקכ״ד — גבי קידושין כשאין שוה פרוטה להנותן כ״א להמקבל שו״ת שואל ומשיב (מהד״ת ח״ד סקע״ז) — בשומרין וכפירת ממון דבעי פרוטה אי בעי שיהי׳ שוה פרוטה ללוה ולמלוה חתן סופר (קמד, ג) — בפחות משוה פרוטה גבי לא תחנם אי אזלינן בתר נותן או מקבל. ובצפע״נ הל׳ אישות פ״ה הכ״ד (והל׳ איסורי ביאה פי״ד ה״ז) מביא מכמה מקומות „אם אזלינן בתר נותן או בתר מקבל״.

וברי״ט אלגאזי הל׳ בכורות (פ״ה אות נא) מדמה השקו״ט שברדב״ז הנ״ל לדברי התוס׳ (ד״ה לא צריכי — כתובות ל, ב) גבי גזל תרומה כו׳ שמשלם כל מה שנהנה, שסברת התוס׳ היא „דכיון דזה נהנה בהנאת מעיו שיעור ש״פ משלם כל מה שנהנה כיון שעכ״פ הוא נהנה בש״פ אף דלבעלים לא הי׳ שוה פרוטה״.

חל אלא בש״פ כי התורה לא תחייב אלא בדבר שבממון ופחות משו״פ אינו נקרא ממון״[52] — דפשיטא אַז עס איז אסור לגזול נכסי ציבור בכל אופן[53], ופשיטא אַז מען קען אויף דעם ניט זאָגן „אין בהם משום גזל״[54], ווארום ס׳איז „אסור[55] לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה״[56].

ח. דער ביאור פנימי אין דעם (וואָס מ׳געפינט חילוקים אין דער בעלות אויף די לוחות שניות — אַז די לוחות בכלל זיינען שייך לציבור, לכל ישראל, און פסולתן איז אָפּגעגעבן געווארן למשה „פסולתן שלך יהא״): אין דער נתינת התורה וואָס עס איז געגעבן געווארן בלוחות שניות איז דא דער אויפטו, ווי די גמרא איז ממשיך (כהובא לעיל) מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, אַז פלפולא דאורייתא ניתנה למשה.

וי״ל אַז דאָס איז די הסברה פנימית פון די ווערטער „הרי עשאן למטה דבאותן של מעלה לא הי׳ פסולת״: תורה ווי זי איז מצד למעלה, וואָס בכללות איז דאָס ווי תורה איז מצד לוחות הראשונות, איז בבחי׳ אחדות — ס׳איז ניטא קיין התחלקות, ועאכו״כ ניט קיין ענין פון פסולת (נאָר — כולו פנים). ווי תורה קומט אראָפּ למטה, וואָס בכללות איז דאָס ענינם של לוחות שניות (וואָס זיינען געגעבן געווארן נאך דער תשובה אויפן חטא העגל, ד. ה. אַז די תשובה פון אידן האָט כביכול גע׳פועל׳ט למעלה אַז מען זאָל זיי גענבן די לוחות[57]), קומט דא דער ענין ההתחלקות מדריגות אין תורה[58], ביז צו אן ענין פון פסולתן כביכול (פנים ואחור)[59].

דער ביאור אין דער שייכות צווישן „פסולתן שלך״ און „כתבן שלך״ — פלפולא דאורייתא[60] — פלפולא דאורייתא וואָס ניתנה למשה איז דאָך אן ענין נעלה, היפך לגמרי פון פסולתן פון די לוחות: דורך די לוחות שניות האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין היגיעה בתורה, ווי מבואר בארוכה אין חסידות[95], וואָס אויך אין דעם

---

לאיש אחד דחייב להם ממון השותפות שוה פרוטה. ובאמרי בינה לחו״מ הל׳ דיינים סי׳ יב (אם נזקקין לשנים שגזלו שוה פרוטה מאיש אחד).

ומובן דשקו״ט הנ״ל דוגמתה ביורשין שירשו תביעה דפחות משני פרוטות וכיו״ב (ועוד).

52) לשון החנוך מצוה רכט. וכ״ה בשו״ע אדה״ז ריש הל׳ גזילה וגניבה. וראה צפע״נ הל׳ מת״ע פ״ז ה״א (ס״ד, ג ואילך).

53) מכיון שהיא של כל ישראל בתור צבור (לא בתור שותפים, וי״ל דיש על זה בעלות גמורה ולא רק בעלות היחיד על פחות משוה פרוטה. ראה מפענ״צ פ״ד ס״ב ואילך. וש״נ. שו״ת זרע אברהם (הנסמן שם) ס״ד אות כב. וראה ספר המאמרים תשי״א ע׳ 31 בהערה. ואכ״מ.

54) להעיר מפרש״י סוכה (כז, ב) ד״ה כל האזרח. שו״ת הריב״ש סי׳ שמז. מנ״ח מצוה שכח סק״ט. שע״ת או״ח סתפ״ב סק״א. לקמן ע׳ 348 הערה 8.

5) שו״ע אדה״ז שם. מרמב״ם הל׳ גניבה פ״א ה״ב. ולהעיר משו״ע אדה״ז שם (מירושלמי דמאי פ״ג ה״ב. הובא במ״מ הל׳ גזילה ואבדה פ״א ה״ב) בדבר שאינו מקפיד כלל, שממדת חסידות למנוע גם מזה.

56) וראה סנהדרין נז, א: נהי דבתר הכי מחיל לי׳ צערא בשעתא מי לית לי׳, ובפרש״י שם: הלכך גזל הוא. וראה פרש״י שם נט, סע״א. לח״מ הל׳ גזילה שם. ועוד.

57) ראה לקמן ע׳ 384.

58) להעיר ע״ד כהנ״ל מצפע״נ עה״ת דברים בהפטרה לפ׳ ואתחנן (ע׳ ל׳ ואילך). הפטרת פרשתנו (ע׳ סח ואילך. ובהמובא שם מצפע״נ מהדו״ת). בגליון המו״נ (ריש ע׳ תט).

59) ראה המשך תרס״ו ע׳ פ׳ ואילך. ד״ה ביום השמיני עצרת תש״ו פל״ד.

60) ראה חדא״ג נדרים שם. צפע״נ הפטרת פרשתנו שם.

זיינען דא צוויי ענינים הפכיים: דער ענין היגיעה קומט מצד די העלמות והסתרים וקושיות כו', וואָס איז פסולת לגבי עצם שכל התורה; אבער מאידך גיסא, איז דוקא ע"י היגיעה בתורה קומט מען צו צו עיקר ועצם התורה, העכער ווי תורה איז מצ"ע, ווי זי איז ניתנה למעלה מצד די לוחות הראשונות, כמבואר שם בארוכה[61].

און דאָס איז דער ענין פון פלפולא דאורייתא וואָס ניתנה למשה[62], די גמרא רופט דאָס „פילפולא בעלמא", לאידך זאָגט מען אַז דאָס איז „הבנה וחריפות"[63] אין תורה, אַ מדריגה הכי נעלית וגבוה אין השגת התורה, וואָס „נתן לו למשה והוא נהג בו טובת עין לישראל"[64].

(משיחת כ' מנחם אב תשכ"ד)

---

61) וראה גם המשך שם ע' שפג, שצא ואילך. ועוד.

62) ראה גם צפע"נ עה"ת בראשית ע' נ' ואילך

63) פי' הרא"ש נדרים שם. ובפרש"י שם: להבין דבר מתוך דבר. ובתוס' שם שיטת חריפות והבינה — שכ"ז ענינים שבאים ע"י יגיעה. ולהעיר מקו"א סק"א בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג (יח, אַ ואילך).

64) לשון הר"ן שם.

# שמעתא
# דבי מדרשא

חידושים וביאורים מאת תלמידי
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מאריסטאון

## דף ב עמוד א

**מתני׳. ושמירתן עליך.** לכאורה צריך ביאור מהו המקור לזה שהוא חייב לשמור הני דמתני׳ בכדי למנוע אותה מלהזיק.

**והנה** אנו מוצאים בנוגע ב׳ מהם (קרן ובור) שהתורה מורה ״ולא ישמרנו״, ״ולא יכסנו״ (שלכן יתחייב לשלם), שלפי״ז ניתן להיאמר שכוונת המשנה ״ושמירתן עליך״ היינו שהתורה מורה לן להדיא בב׳ מאבות נזיקים הללו, שמחוייב לשמור מזיק שלו.

**וא״כ** אולי יש מקום לפרש שע״ד שמפורש בגמ׳ (ה, ב) שיכולים ללמוד כל שאר מבור וחד מאינך, (ובמיוחד שייך ללמוד מבור וקרן - ורק קרן לא יכול ללמוד מבור וחד מאינך לחד מ״ד - ), כמו״כ נוכל ללמוד מ״בור וקרן״ שכמו שבהם חייב לשמור המזיק כמו״כ בשאר המזיקים יש חיוב שמירה. ויתירה מזו: אף לאחרי שהתורה כתבה כל מזיק בפ״ע, ״להלכותיהן״, מ״מ אפשר ללמוד חיוב שמירה בהם, ממה הצד דקרן ובור.

**אלא** דלפי פשטות דברי המשנה דידן ״הצד השוה שדרכן להזיק, ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק״, משמע שהדין ד״שמירתן עליך״ הוא חלק מהצד השווה גופי׳ (המלמד) ולא שנלמד מהצד השווה. שכיון שאבות האלו ״שוין״ (בנוסף על ש״דרכן להזיק״) גם לענין ״שמירתן עליך״, לכן גם חייבים לשלם על נזקיהם, שמה שבשאר מזיקים ״שמירתן עליך״ כבר נודע לפני הלימוד מהצד השווה, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא.

**ואולי** יש מקום לפרש כוונת המשנה במה שכתב ״ושמירתן עליך״, שקאי (לא במה שנודע לפני הלימוד, אלא) שזה גופא נלמד על ידי הצד השווה, שע״י הצד השווה נלמד (בנוסף על שמחוייב לשלם) ש״שמירתן עליך״; אלא דא״כ צע״ק ה״וא״ו״ ד״ושמירתן עליך״ דמשמע שהוא חלק מ״הצד השווה, (של המלמד והנלמד על ידו). אבל אולי יש לפרש גם ה״ואו״ שכוונתו שזה גופא נלמד מהצד השווה, כמו שגם בהחיוב תשלומים איתא: ״וכשהזיק חב המזיק לשלם״, וצ״ע.

**ובלא״ה** קשה לומר ששאר המזיקין נלמדין מהצד השווה, דהרי לקמן (ו, א) אמרינן (לשיטת אביי שם) דהצד השווה בא לאתויי ״אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו״, דמיירי ״בתר דנייחי״ ו״דאפקרינהו״, אבל אי בור ד״מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן, אש תוכיח מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח וחזר הדין״, ומבואר להדיא דאש גופי׳ הוא מלמד, וצ״ע המקור לחיוב זה. (ויש להבהיר, דבאמת הו״א דהחיוב שמירה הוא מצד סברא, שכיון שיש לו איסור מלהזיק לכן הוא חייב לשומרה, וא״כ ״למה לי קרא״ והלא סברא הוא. אולם יש לומר דאדרבה אי מצד הסברא הו״א סברא להיפך, וכמבואר בבבא בתרא (יח, ב) דלר״י (וכ״ה לדינא) שבמקרים שהמזיק יש לו תועלת מצ״ע אז על הניזק להרחיק את עצמו, ורק היכא דהוא

"חפצא דהזיקא" בלא תועלת אז על המזיק לשומרה. ובנדו"ד כיון דהני אבות נזיקין יש להן תועלת בפני עצמן (שור לחרישה וכו'), לכן על הניזק להרחיק את עצמו, ומשו"ה צריכים מקור מיוחד לכך שכאן על הבעלים לשמור את חפציו).

**ב. כמה ביאורים במקור האיסור להזיק**

**והנה** לכאו' נראה בפשטות, שיסוד החיוב שמירה קשור עם האיסור להזיק, שכמו שישנו איסור להזיק, כמו"כ ישנו חיוב עליו לשמור עצמו ובהמתו ובורו ואשו שלא יזיקו בכדי שלא יעבור באיסור נזק. ואכן כן נראה פשטות לשון הטור (חו"מ סי' שפ"ט): "כשם שאסור לאדם שיזיק את חבירו ואם הזיק חייב לשלם כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם":

**ונמצא:** א) חיוב תשלומים בנזקי האדם קשור עם איסור להזיק, ב) חיוב שמירת ממונו הוא בדומה ("כשם") לאיסור נזקו, ג) חיוב תשלומים בנזקי ממונו קשורים עם העדר השמירה (הקשורה עם איסור נזק).

**והנה** בעצם יסוד וגדר האיסור להזיק מצינו כמה שיטות:

**א)** מצד אהבת ישראל (שיטת היד רמה ב"ב כו, א), "דאסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום לפני עור לא תתן מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך", שגם על ידי גרמא שפטור בדיני אדם, מ"מ בוודאי אסור לו לעשות כן משום איסורים אלו.

**ויש** להוסיף הסבר בזה שגם בגרמא אסור משום היפך אהבת ישראל לדעת הרמה: שכיון שמחוייב לאהוב חבירו כמו שהוא אוהב עצמו, וכמו שמקפיד על ממון עצמו, כמו"כ יש להקפיד ולכבד ממון חבירו שלא יזיקו, כמו שכתב הרמב"ם להדיא (פ"ו מהל' דעות ה"ג) "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו וכו'", ולכן כשם דגבי עצמו לא היה רוצה שיבוא לידו נזק אפילו בגרמא, ה"ה נמי גבי חבירו דיש לו לשמור את עצמו מכך (אלא שיש להרמ"ה עוד מהלך להסביר האיסור המובא במס' ב"ב על גרמא: דמפרש "ולפני עיוור לא תתן מכשול" לכלול גם נתינת מכשול כזה שגורם נזק לחבירו).

**ב)** מעין גדר וסייג ל"לא תשים דמים בביתך", ו"לא תעמוד על דם רעיך" (חת"ס יו"ד סי' רמא), "דעיקור ענין נזיקים היא גדר למ"ע ושמרתם מאוד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם ריעך וכתיב והיה עליך דמים עיי' מסכתת מועד קטן דף ה' ע"א ושיער הקדוש ברוך הוא בחכמתו שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדומה בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמר נזקיו". (ולכן מסביר שם דברי הרשב"א דבספק נזיקין אזלינן לחומרא, אע"פ שבממון "ספק ממונא קולא לנתבע", "ואם אנו מסופקים אם קרן מחובר די לו בשמירת תם או בשמירת מועד ספיקו להחמיר, וכן כל מה שאנו מסופקים בכוונת הקרא צריכים להחמיר מספק איסורא").

**והיינו** דלדבריו נמצא שקשור תשלומי נזק

עם חיוב שמירה, שהיא "גדר" למצות "לא תעמד על דם רעיך", והקשר באופן ההפוך קצת מפשטות הטור: (במקום שלהטור הוי התשלומים כעין חיוב על מה שעבר חיוב השמירה, לדברי החת"ס הרי זה כעין "גדר" שזה ימנע עשיית הנזק על ידי שזה יוסיף "גדר" ש"כל אחד ישמור נזקיו".

**ג)** מענין השבת אבידה. כמו שאם הוא מוצא אבידה שכבר נאבד אזי מחוייב להחזירו לו, הה"נ (וכ"ש) שאינו יכול לגרום איבודו, ע"ד שכתב הרש"ש בכתובות (יח, ב ד"ה ובכולי (בסופו)) בנוגע מה שבעדות שקר ליכא אלא לא תענה כו', ד"לכאורה גם איסור גורם להזיק איכא עי' בחו"מ סי' א' ס"ד בהגה"ה ואפי' גרמא בניזקין דפטור ג"כ הוי איסורא (ב"ב דף כב). והא מחוייב להשיב אבידתו ולהצילו מנזק דממילא כ"ש שלא יגרום לו היזק עי' רא"ש ריש שבת. וכן אסור לכבוש עדותו וכ"ש להעיד שקר".

**ד)** יתירה מזו מבואר מדברי הרב רבינו יונה במס' אבות והטור (חו"מ סי' שעח): דאיסור להזיק חבירו עניינו "ענין הגזל", וז"ל הטור: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה" (דהיינו למרות שהיזק שונה מגזל בזה "שאינו נהנה" מ"מ ישנו בזה איסור להזיק כמו לגזול).

**ועד"ז** כותב בשו"ע רבינו הזקן בהלכות נזקי ממון סעיף א: "אסור להזיק ממון חבירו אפילו על דעת לשלם כמו שאסור לגנוב ולגזול על מנת לשלם", (אמנם פירש ה"כשם" שהחידוש הוא שאסור לעשות קרן אפי' "על מנת לשלם", ע"ד שכתבו הב"ח ועוד בזה, אבל סו"ס מובן מזה, שהטעם שיש בזה איסור בזה, גם כשעושה "כדי לשלם" הוא מצד הדמיון שיש לו בענין "הגזל". אבל באמת אולי נראה שלדעת אדה"ז אין האיסור להזיק נלמד מגזל, אלא שלגבי הדין דאסור גם "ע"מ לשלם", לענין זה, נלמד מגזל).

**והיינו:** שכמו שבגזל הרי מפסיד מהבעלים החפץ שהוא בבעלותו, ומפסיד שימושו, בזה שנוטל ממנו, הה"נ במעשה היזק. והגם שבגזל ניתוסף מה שגם "נהנה" בזה שגוזל מהבעלים, מ"מ בעיקר ענין מה שמפסיד מהבעלים החפץ ושימושו הרי הם דומים (ולכן חל בזה האיסור גם כשהוא "ע"מ לשלם" שסו"ס הפסיד ממנו השימוש בחפץ זה עצמו.

**אמנם** כ"ק אדמו"ר כותב בלקו"ש חל"ד עמ' 53 ובהערות שם: שמזיק ע"מ לשלם יפה ממנו, אינו אסור כמו שהוא לענין גזל ד"אסור לגזול אפי' ע"מ לשלם דבר יפה ממנו" (חו"מ שנט ס"ב), הרי"ז משום שבגזילה, הרי ישנו גם הענין שנוטל חפץ מרשות חבירו ומכניסו לרשותו, שלכן אין האיסור תלוי (רק) בשוויות החפץ ("בהנאתו ובתשמישו בהחפץ"), "אלא בעצם הבעלות של חבירו", משא"כ לענין "נזיקין" הרי חיובו במה שמפסיד חבירו, שלכן באם להניזק תועלת והנאה "אינו נקרא מזיק",

**מ"מ:** מובן שזה רק לענין כשמשלם "יפה" ממה שהזיק או גזל (שבזה שונים א' מחבירו), אבל כשמשלם אותו

השוויות שהזיק, הרי בזה אסור גם בנזק, וכמ״ש אדמו״ר שם בהע׳ *27 מפני שאין ריווח ותועלת להניזק, ובמילא יש ״הפסד״ ״זמני עכ״פ״), ונמצא מובן לפי״ז שישנו דמיון דנזק לגזל, שלכן מובן דברי הטור שיכולים ללמוד האיסור כללי להזיק מאיסור כללי לגזול.

**ג. ביאור יסודי הביאורים וחילוקיהם**

**והנה** יש להבהיר חילוק יסודי בין ג׳ מקורות הראשונים, ומקור הטור שקשור לגזל:

**לג׳** מקורות הראשונים, הרי עיקר האיסור אינו דין יסודי בחושן משפט, באופן שיש להניזק תביעה ממונית על המזיק שלא להזיק, כמו שלכאו׳ אין תביעה ממונית על אדם שאינו מקיים אהבת ישראל כליפ חבירו, או שאינו מקיים מצות ״לא תשים דמים בביתך״ או ״לא תעמוד על דם רעיך״;

**ואפי׳** לענין מצות השבת אבידה: אין נראה שיש תביעה ממונית של האובד נגד אלו שאין מקיימים ומשתדלים במצות השבת אבידה, אלא לכל היותר יש לו ״תרעומת״ שגרם ״עוולה״ בזה שלא עסק בזה, אבל בעיקרו הרי״ז חיוב בין האדם וקונו לקיים מצות בוראו לאהוב חבירו, ושלא להשים מכשול לחבירו, ולהשיב אבידתו.

**משא״כ** בענין האיסור דגזילה (ובמילא בהאיסור להזיק לפי הטור ודעימיה): הרי בפשטות (בנוסף לזה שגם בגזל ישנו בזה איסור והוא ״עבירה״ בין אדם לשמים, הרי האיסור הזה, גם עניינו ותוכנו בזכותים שיש לאדם על ממונו בענין ״המשפטי״, ולכן), יש לנגזל תביעה על אדם הבא לגוזלו, שיוכל לקרוא לב״ד למנוע ממנו לגוזלו, ושיזהירו אותו שלא יעשה כן וכו׳, וא״כ הה״נ לענין נזיקין: שיש תביעה על מי שיוכל להינזק מחבירו, שחבירו יחוייב לשמור עצמו וממונו שלא יבוא להזיקו, ובפשטות הרי״ז כולל אף בענין שהמזיק יחוייב לשלם כדי שימנע מלהזיקו.

**ולפי״ז** נאמר: שהטור ודעימיה הלומדים שאיסור היזק הוא מענין הגזל הרי נתחדש בזה (שבנוסף על היות הנזק עוול מפאת שהוא היפך אהבת ישראל, והשבת אבידה כו׳, הנה בנוסף לזה), הרי יש להניזק זכותים ותביעה על חבירו שלא יזקינו ועוד שישלו תביעה על חבירו שמחוייב לשמור על ממונו שלא יזיקנו.

**ואולי** נוסיף עוד ונאמר: הרי ידוע דברי התוס׳ (בכתובות נו, א) ועוד: ״תשלומי הלואה״ אינו ״מלוה הכתובה בתורה״, היינו שהוא דבר הנלמד מסברא (שאם אדם לווה והתחייב לשלם, בוודאי חייב לשלם מסברא (בלי לימוד וגילוי מהתורה) שהרי יש להמלוה ממון ותביעה אצל הלוה), בניגוד לתשלומי נזיקין שהוא ״מלוה הכתובה בתורה״, היינו שלולא גילוי מהתורה לא היינו יודעים מעצמנו שהלה חייב לשלם (ואולי ייענש בענין אחר).

**וא״כ** לפי״ז נאמר שהגם שכלפי התשלומין על הנזיקין, צריכים פסוק מפורש לגלות לנו שמחוייב לשלם להניזק, מ״מ לענין עצם האיסור וחובת השמירה הנובע מעצם איסורו, אין צורך לפסוק מיוחד

לנזיקין, ולפי הטור ודעימיה הרי"ז נלמד מענין הגזל:

**ואולי** הביאור: שלגבי עצם האיסור, מספיק הדמיון קצת שישנו בנזיקים לענין הגזל, בזה שמפסיד שוויות ממון חבירו, כדי לאסור אותו מלהזיק ולחייבו שישמור מלהזיק, עד שהניזק יש לו "תביעה" על המזיק שישמור שלא להזיק כנ"ל. אבל לענין חיוב התשלומים, הרי לולא פסוק מפורש היינו אומרים: דילמא מה שהתורה חייבה "להשיב הגזילה" כו' הוא דוקא בגזילה, שבנוסף על שמפסידו שוויות החפץ, הרי הוא גם מסלק "בעלותו" מהשני ונוטלו לעצמו, (כדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש דלעיל), ולכן גזרה התורה להשיב בעלותו, משא"כ בנזיקים אילולא לימוד מפורש הו"א שאין חובתו להחזיר (ואולי ייענש בע"א), קמ"ל שגם בזה מחוייב לשלם ולהשלים ההפסד.

### ד. ביאור גדר הצד השווה דמתני' לפי אופנים הנ"ל

**ועפ"ז** יש לבאר פירוש "ושמירתן עליך" במשנתינו; שלפי הפירוש הפשוט, עניינו הוא שגם לפני הלימוד של ה"צד השווה" אנו יודעים שיש חיוב שמירה, ואשר לפי"ז אינו מובן כ"כ מה שמשו"ה יחוייב לשלם לחבירו, והרי לפי הנ"ל, בג' אופנים הראשונים, הרי חיוב "שמירה" הוא "לשמים" לקיים רצון הקב"ה שלא יביא מכשול לחבירו, והיאך מהווה לימוד שמשום זה יתחייב לשלם לחבירו?

**בשלמא** לפי אופן האחרון (שהוא מצד איסור גזילה) מובן, שכיון ש"חייב לשמור" לתביעת חבירו שלא יזקינו, לכן כשלא שמרו חייב לשלם לו, אבל לפי האופנים הג' אינו מובן הקשר שביניהם?

**אבל** נראה לפרש בהקדם מה שחקרו האחרונים בביאור הגדר וההבנה בחיוב תשלומים על נזקי ממונו, והרי הוא עצמו לא הזיקו, אלא שגרם הנזק בזה שלא שמר ממונו ועי"ז ממונו הזיק, והרי לכאו' לא עדפי זה מ"גרמא בנזיקין", שפטור מדיני אדם ומאי טעמא כאן הוא חייב; והסבירו בזה בב' אופנים:

**א)** שיסוד החיוב הוא משום שהתורה הטילה עליו חיוב שמירה, ובאם היה מקיים חיובו היה החפץ שמור ולא היה מזיק, א"כ נמצא שכשלא שמר הרי הוא נוטל "אחריות", שבזה שלא שמרו הוי כאילו הוא (לא רק "גרם" הנזק, אלא) הזיקו ממש.

**ב)** אופן אחר: שחיובו הוא בעיקר על מה ש"ממונו הזיק", והוי "ממונו" "על דרך חצירו כידו" (דברי כ"ק אדמו"ר בהוספות ח"ו), ובמילא כיון שממונו הזיק, יש לו להיות חייב כאילו הוא עצמו הזיק, אלא שאם היה שומרו היה "אנוס" בההיזק, אבל כיון שמוטל עליו לשמור ולא שמרו אינו אנוס ולכן חייב על היזק ממונו כאילו הוא עצמו הזיק.

**ואולי** אפשר להוסיף ולפרש קצת באו"א לפי אופן הב' (ש"ממונו הזיק"): זה שהוא חייב על נזקי ממונו, אינו רק מחמת ש"ממונו" - "חצירו כידו" - הזיק, אלא זה דוקא באם "ממונו" הוא מוגדר כ"ממון" של "דבר שדרכו להזיק" באופן

כזה המחייבו שמירה מדבר זה, שאז מורה שיש לו "בעלות" על "דבר שדרכו להזיק" ואז מתהווה שייכות פנימית בינו ל"דבר המזיק".

**ואולי** נפרש לפי ג' אופנים הראשונים, הפירוש ב"ושמירתן עליך" לפי אופן הב' בהחקירה: שענין זה (אינו בבחינת "סבה" אלא) סימן: דיש לו דבר "שדרכו להזיק" כזה המחייבו (בינו לבין קונו) שישמור עליו שלא יזיק חבירו (אמנם החיוב הוא מצד אהבת ישראל, השבת אבידה כו', וכו', מ"מ: חיוב זה מורה שיש לו "ממון" כזה ש"דרכו להזיק" ובמילא יש להגדירו כ"דבר המזיק"), ולכן ב"ממון" כזה מייחסים מעשה ההיזק לבעלים עצמם.

**אבל** לפי אופן האחרון (שהוא מצד גזילה) מתפרש "ושמירתן עליך" כאופן הא' של החקירה, שכיון שיש לו דבר "שדרכו להזיק" לכן הניזק מחייבו בתביעת שמירה על זה, כדי שלא יזיקנו, שלכן מובן שאם לא שמרו, ולא עשה חובתו כלפי חבירו, הרי הוא נחשב בזה כאילו הוא עצמו הזיקו לחבירו ולכן חייב לשלם.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**מדקתני אבות מכל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן וכו' הכא מאי.** וברש"י ד"ה הכא מאי כתב "תולדות דשבת הוי כאבות תולדות דטומאה לא הוי כאבות והכא תולדות דנזקין מאי מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא". ובאחרונים האריכו בכוונת רש"י דאם תולדותיהן לאו כיוצא בהן אינו חייב כלום על התולדה, והא דנקרא תולדה (אם אין לו שום חיוב (עי' נחלת דוד)), הוא משום דיש איסור להזיק גם ע"י תולדה, (עי' חידושי ר' שמואל סי' א' וחידושי ר' נחום ועוד).

**והנה** ברי"ף כתב "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו, פירוש כיון דקיי"ל דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו, בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו דכל מועד מינייהו תולדה דיליה כוותיה ומשלם נ"ש מן העלייה ותם תולדה דיליה כוותיה ומשלם חצי נזק מגופו, או דלמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן".

**ועי'** בהגהות חו"י על הרי"ף שם שכתב "צ"ע דפתח מדקתני אבות וכו' מכלל דאיבעי ליה דכולהו אבות דבמשנה, וסתם בתם ומועד דאינם רק בשור ותרוייהו אבות", אמנם בדרכי דוד ובעוד אחרונים הבינו שהספק הוא בכל התולדות של אבות דהוו מועדין מתחילתן, היינו דבכל האבות דהוה מועדין מתחילתן אי תולדותיהן כיוצא בהן גם על התולדות חייב נזק שלם ואי לאו כיוצא בהן חייב עליהם רק חצי נזק, ובקרן תם אי לאו כיוצא בהן יהא חייב על התולדות רק רבע נזק ע"ש (ועי' בספר רשימת שיעורים סי' ג' מ"ש לתרץ).

**ולכאורה** צ"ע דמכיון דכל תולדה נלמדת לענין חיובו מאב שלו, מהיכא תיתי דיהא חילוק ביניהן מכיון שבקרן רואים שיש חילוק בתשלומין.

ב

**וברא"ש** כתב לבאר "היה נראה לו לרבנו יצחק שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזקין לא היה הספר מסתפק, דמהיכא תיתי לן לחלק בנייהו כיון דידעינא מסברא כל תולדות האבות כיון שדומים להן בכל צד למה נחלק בתשלומיהן, אלא כיון דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד ואע"ג דתרוויהו אבות נינהו, העלה על לבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות", ע"ש.

**אמנם** צ"ב דמכיון ש"דומים (התולדות) להן בכל צד" מהיכא תיתי לומר דבתולדות ישלם פחות מהאב רק משום שמצינו שבקרן משלם תם שהוא בעצם ג"כ אב חצי נזק.

**גם** צ"ב דאם כל הספק הוא רק משום "דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד", למה הביא הגמ' בכלל כהקדמה להספק דתולדות דשבת הם כיוצא בהן ותולדות דטומאה לאו כיוצא בהן, הרי אין זה הגורם לספיקא דגמ', ובפרט דתולדות דנזיקין אין לדמות כלל לטומאה מכיון דבטומאה נולדו התולדות מהאב משא"כ בנזיקין.

ג

**וע"ש** בפלפולא חריפתא אות ג' דביאר "ומעתה אין לדמותן לאבות דטומאה, דהתם התולדות אינן משום דדמות לאבות אלא משום דנולדו מן האבות ומכיון שמהם נולדו שורת הדין נותן שלא יהיו כיוצא בהן אלא למטה מהן, משא"כ תולדות דנזקין שדומין לאבות בכל צד ולא מהן נולדו למה נחלק בתשלומיהן, אלא כיון דחזינא וכו' העלה על לבו לפשפש ופשפש ומצא אבות דשבת ואבות דטומאה כדאיתא בגמרא" ע"ש. ומשמע מדבריו דהספק בגמ' אי בנזיקין תולדותיהם כיוצא בהן אי לאו כיוצא בהם הוא רק משום דמצינו חילוק בין אבות דשבת ואבות דטומאה, וצ"ע דמדברי הרי"ף והרא"ש מבואר דהספק היא מכיון דמצינו דבקרן משלם תם חצי נזק ומועד נזק שלם.

**ובנחל"ת** דוד כתב לתרץ "דהא דמייתי הגמ' שבת וטומאה הוא להורות דשם תולדה שייך בין אם הן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, דלא נימא אם היא כיוצא בהן אין שייך לקרותה תולדה, או אפשר הוי אמינא בהיפך אי היא לאו כיוצא בהן איך שייך לקרותה תולדה רק דמלתא אחריתי היא לגמרי, לכך מייתי משבת וטומאה דשם תולדה שייך בין כך ובין כך ולכך קמיבעי לי' הכא אי כיוצא בהן אי לאו כיו"ב, אבל עיקר הספק אינו אי לדמויי לשבת או לטומאה דבהא ליכא לאיסתפוקי כלל", ע"ש.

**אמנם** לכאורה מפשטות לשון הגמ' משמע ג"כ דספיקת הגמ' היא מחמת מה דמצינו דתולדות דשבת כיוצא בהן ותולדות דטומאה לאו כיוצא בהן.

ד

**והנראה** לומר בזה, דהנה האחרונים הביאו מ"ש הגרי"ז (בחידושיו על הרמב"ם הל' נזקי ממון) לבאר, דהנה בגמ' דף ו' ע"א מבואר דאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש

גגו ונפלו ברוח מצוי׳ ואפקרינהו והזיקו לבתר דנייחו גמרינן במה הצד מבור ואש דחייב. וברא״ש הביא דעת יש מן הגדולים דס״ל דמכיון דנלמדים במה הצד מבור ואש דינם כבור ואש ופטורים מנזקי כלים כבור ומנזקי טמון כאש, והרא״ש חולק עליהם וס״ל דמכיון דהזיקו בתר דנייחי בור גמור הם, ומה דצריכים הלימוד דמה הצד מאש הוא רק לענין עיקר החיוב שיהא חייב אף דכח אחר מעורב בעשיית בור זה, אבל לאחר שיש לנו הילפותא מאש דגם באופן שכח אחר מעורב בהם חייב, חזר דינו להיות בור גמור, ולכן יש להם רק הפטור דבור ולא הפטור דאש, ע״ש.

**וביאר** הגרי״ז את שיטת הרא״ש דהא דאש פטור על טמון הרי זה מגזירת הכתוב אבל בעיקר דין מזיק אין שום חילוק בין טמון לשאינו טמון וגם בטמון ה״ה מזיק ואיסורא יש בה, והגזירת הכתוב דפטור בטמון נאמר רק על אש, ומה דילפינן אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו לבתר דנייחו מאש, הוא רק לענין עיקר דין מזיק, אבל לענין הפטור דטמון שהוא מגזירת הכתוב בזה אזלינו בתר עיקר השם, דאם שם אש עליו פטור ואם לאו חייב, ומכיון דאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו לבתר דנייחו הוה להו בעצם שם בור ולא שם אש לכן אין בו הפטור דאש אלא הפטור דבור.

**ועפ״ז** ביאר שם הגרי״ז ספיקת הגמ׳ לפי הרי״ף, דעיקר הספק הוא אם התולדה יש לה השם של האב לענין הפטורים שיש בהאבות, וזהו מ״ש בגמ׳ אי תולדותיהן כיוצא בהן וגם התולדות נקראים בשם של האב אזי יש גם להתולדות הפטורין שיש בהאב, או תולדותיהן לאו כיוצא בהן דהתולדות אין להם השם של האב ולכן אע״פ דהתולדה הוה מזיק (וחייב לשלם על ההיזק) מ״מ מכיון דאין להן השם של האב אין להם הפטורין של האב, ע״ש עוד באריכות רב.

ה

**ואולי** י״ל דזהו ג״כ הפי׳ בדברי הרי״ף ״כיון דקיי״ל דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו״, והבאתי מה שהקשה בחו״י דפתח מדקתני אבות וכו׳ מכלל דאיבעי ליה בכולהו אבות דבמשנה, וסתם בתם ומועד דאינם רק בשור ותרוייהו אבות, וגם דמכיון דכל שאר תולדות נלמדות לענין חיובו מאב שלו מהיכא תיתי שיהא חילוק בתשלומיהן רק מכיון שבקרן רואים שיש חילוק בתשלומין.

**וי״ל** דעיקר ספיקת הגמ׳ היא רק לגבי שאר האבות, דהרי לגבי התולדות דקרן מפורש לקמן במתני׳ דף ט״ו ע״ב דגם להם יש דין תם ודין מועד (ועי׳ ברמב״ם הל׳ נזקי ממון פ״א ה״ה. ואכ״מ): ״חמשה תמין וחמישה מועדין הבהמה אינה מועדת לא ליגח (אב) ולא ליגוף ולא לשוך ולא לרבוץ ולא לבעוט (תולדות)״, וא״כ מבואר לכאורה דתולדותיהן כיוצא בהם, אבל בשאר האבות ממשיך שם המשנה: ״השן מועדת לאכול את הראוי לה הרגל מועדת לשבור בדרך הילוכה״ היינו שמפורש במשנה רק האבות

ולא הזכיר המשנה שם התולדות (דשן – נתחככה בכותל להנאתה, דרגל – הזיקה בגופה דרך הילכה וכו' כמבואר בדף ג, א), ואינו מבואר שם דגם התולדות יש להם אותו דין שיש להאבות.

**ולכן** מסתפק הגמ' אי תולדותיהן כיוצא בהם, וא"כ י"ל דזהו מ"ש הרי"ף דמכיון דרואין דבהאב דבקרן יש חלוק בין תם למועד וגם בהתולדות דקרן יש אותו חילוק בין תם למועד, הרי רואין דמכיון דלהתולדות יש להן שם "קרן" יש להן דין הפטור דתם משלם רק חצי נזק ומגופו, וא"כ בעינן לידע אם גם התולדות דשאר האבות יש להן שם האב ובמילא יהא הדין דגם להתולדות יש הפטורים שיש להאבות.

**(ומה** דהרי"ף מסיים "ותם תולדי' דידי' כוותי' ומשלם ח"נ מגופו" אע"ג דמפורש במתני' דף טז, ב דתולדה דתם (קרן) משלם חצי נזק, אולי י"ל דהספק היא אי תולדותיהן כיוצא בהם וגם התולדה דתם משלם חצי נזק או דתולדותיהן לאו כיוצא בהם ומשלם רק רביע נזק. שוב ראיתי בשיעורי רבי אליהו ברוך (אות לט הערה 84) דמפרש כך ומביא דוגמא לזה ממה דאיכא צד בגמ' לקמן יא, א דבצרורות של קרן תם דמשלם רביע נזק, וכבר קדמו בראי' זו בספר שערי יצחק סי' ב' אות ג ע"ש).

ו

**והנה** לכאורה זה פשוט דגם החיובין שישנם בהאב צריכים להיות בהתולדות בכדי שיהיו כיוצא בהן של האב, וחידושו של הרי"ף (לפי ביאורו של הגרי"ז) הוא עוד יותר דבכדי שיהא להתולדה הפטור של האב צריך שיהא לה השם של האב, אבל אם להתולדה אין כל החיובין של האב אע"פ שיש לה השם של האב אין לומר דהוה כיוצא בהן.

**ולפ"ז** יש לתרץ מה שהקשו על ביאורו של הגרי"ז "דהגמ' הרי מסיקה דתולדותיהן לאו כיו"ב נאמר על צרורות דהוה תולדה דרגל ומשלם חצי נזק, ולפי' הגרי"ז הרי גם תולדה דצרורות הוה כיו"ב, דיש לה השם דרגל, דלכן פטורה ברה"ר ומשלמת מן העלי' וכמבואר בגמ' שם, ומ"ט קרי לה הגמ' דלאו כיו"ב", ע"ש.

**אמנם** ע"פ הנ"ל י"ל דזה פשוט דבכדי שיהא כיוצא בהן צריך שהתולדה יהא חייב לא פחות ממה שחייב האב, ומכיון דבצרורות חייב רק חצי נזק הרי אינו דומה להאב בהחיוב וא"כ אינו כיוצא בו, וחידש הרי"ף (לפי הגרי"ז) והוסיף שאפי' אם בכמות המחיר חייב התולדה בדיוק כמו שחייב האב ובזה הוה כיוצא בהן, עדיין אם אין לו השם של האב אין לו פטורין של האב ומחמת זה ה"ה נעשה לאו כיוצא בהן, ורק אם יש לו השם של האב יש לו גם הפטורין ושוב הוה כיוצא בהן.

ז

**עכ"פ** היוצא מדברי הגרי"ז הוא דהתנאי שתולדות נזיקין יהיו כיוצא בהן הר"ז תלוי אם להתולדה יש את השם של האב דאז הוה כיוצא בהן ואם אין לו השם של האב אע"פ שדומין להאב בכל צד מ"מ מכיון דסו"ס אין להם השם של האב הוה

לאו כיוצא בהן.

**ח**

**והנה** בנוגע לתולדות דשבת ידוע מה שהאריך בתוצאות חיים סי׳ ה׳ אות ג׳ לחקור לרבי אליעזר דמחייב על תולדה במקום אב, האם הפי׳ הוא דאע״פ דבשני מלאכות דחלוקין לחטאות הוא מפאת היותם שמות מחולקים ולכן הוה כל אב איסור מיוחד, מ״מ באב ותולדה דהאיסור שבתולדה הוא משום שיש בו מן האב (עי׳ במגיד משנה פ״ז מהלכות שבת ה״ד) וא״כ יש להתולדה אותו שם שיש להאב, והא דחייב על התולדה במקום אב הוא משום דהוה כעין גופין מחולקין או כעין תמחויין מחולקין, דאף דחלוקין לחטאות מ״מ השם איסור אחד הוא, הכי נמי י״ל בתולדה במקום אב דהוי שם אחד עם האב אלא דמ״מ חלוקין לחטאות כגופין מחולקין. או דהתולדה עם האב הם שני שמות ואיסורים שונים וחלוקין זה מזה, והא דצריך שהתולדה יהא דומה להאב הוא רק גדר סימן לברר איזה פעולה נכללת בשם מלאכה בכלל.

**ובאות** ד׳ מבאר דלרבנן דפטרי על תולדה במקום אב מובן בפשטות דהתולדה יש לה אותה שם שיש להאב, ובאות ה׳ מבאר ומוכיח דגם לר״א מוכרחין לומר דהתולדה יש אותו שם של האב, דהרי התוס׳ כאן בד״ה ולר״א כתבו בתירוצם דכשם דלרבנן צריכים להתרות על התולדה משום האב כמו״כ לר״א (לתירוץ הראשון) יכולין (ולתירוץ השני) וצריכין להתרות על התולדה בשם האב, ואם נימא דלר״א הוה התולדה והאב שני שמות כמו קצר וטחן איך יכולין להתרות על התולדה משם האב, אלא ע״כ דסברי התוס׳ דלכו״ע (הן רבנן והן ר״א) שם האיסוא חד הוא ולהתולדה יש אותו שם שיש להאב, ולכן גם לר״א יכולין וצריכין להתרות משום האב, ע״ש בתוצאות חיים באריכות.

**היוצא** מדברי התוצאות חיים היא דתולדותיהן של שבת הוה כיוצא בהם משום שיש להם אותו שם שיש להאב.

**ט**

**והנה** לגבי תולדותיהן של טומאה מובן בפשטות שלהתולדה אין השם של האב, שהרי האב נקרא אב הטומאה והתולדה נקרא ראשון לטומאה, ועי׳ בתוס׳ דף ב׳ ע״ב ד״ה דאילו שהקשה ד״הרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו דחרב הרי הוא כחלל אלמא יש מהן כיוצא בהן״, היינו שאם נגע אב הטומאה בכלי מתכת נעשה הכלי עצמו אב הטומאה, ואם נגע המת עצמו (אבי אבות הטומאה) בחרב נעשה החרב אבי אבות הטומאה, ״דחרב הרי הוא כחלל״, ולכאורה הי׳ אפ״ל דנכלל בכוונת קושיתו דלהתולדה יש השם של האב שלכן עושה כיוצא בו, וא״כ מהו הפי׳ בגמ׳ דבטומאה תולדותיהן לאו כיוצא בהן, אמנם י״ל דאין זה כלול בהקושיא ע״פ מה שמבואר באדרת אליהו (להגר״א במדבר יט, כ) דאע״פ שטמאין שבעה אינם צריכין הזאה, שהרי בכתוב נאמר ״הוא״ ודרשינן הוא טעון הזאה ואין דבר אחר טעון הזאה ע״ש, ומשמע מדבריו שאע״פ שחרב ה״ה כחלל לענין טומאת שבעה אעפ״כ אינו נקרא בשם חלל ואינו נכלל בתיבת ״הוא״ ונחשב כדבר ושם אחר,

וכל קושית התוס׳ הוא רק מחמת הדין, דמכיון דדין התולדה הוא כדין האב דגם התולדה עושה כלי מתכת כיוצא בו, הרי הוא כיוצא בהן, אבל זה ברור דאין להתולדה שם האב ״חלל״, וע״ז מתרץ התוס׳ דגם לענין דינא אינו כיוצא בו ״דאכתי אינו עושה כיוצא בט שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיוצא בו״, והא דנקרא בשם תולדה הוא משום שטומאתו נולדה מן האב וכמבואר בפלפולא חריפתא אות ג׳ הנ״ל.

ו׳

**ועפ״ז** י״ל דהמשך הגמ׳ היא להפליא, דמקודם הביא הגמ׳ דתולדותיהן של שבת יש להתולדה השם של האב ובמילא הוה כיוצא בהן (וכביאור התוצאות חיים), ושוב הביא הגמ׳ דתולדותיהן של טומאה אין להתולדה השם של האב ולא הוה כיוצא בהן, וממשיך הגמ׳ ״הכא מאי״ היינו האם יש להתולדות דנזיקין השם של האב והוה כיוצא בהן או שאין להן השם של האב ולא הוה כיוצא בהן, וכביאורו של הגרי״ז בדברי הרי״ף.

הרב שלום שפאלטר, ראש הישיבה

**או לאו כיוצא בהן.** הנה הקשה רעק״א (ד״ה לאו כיוצא בהן) ״ותימה האיך מצינו למימר לאו כיוצא בהן, הא במשנה מרבינן מהצד השוה אבנו סכינו ומשאו או בור המתגלגל, וכולהו גוונא בברייתא לקמן (ו, א) דמשלמין ממיטב, וכל שכן תולדות דכיוצא בהן, וצע״ג״;

**שהרי** הצד השוה דמתני׳ נלמד מכח ב׳ אבות דוקא, ואילו התולדות נלמדים מאב א׳ לבד ואינם זקוקים לעוד אב ל״הוכיח״, נמצא שהם למטה במדריגה מהתולדות, ואמנם אצל הצד השוה מבואר להדיא שהם דומים להאבות, אבל אצל תולדות מסתפקים בזה, שאולי לאו כיו״ב, והוא פלאי.

**דברי רבינו בלקו״ש חכ״ה (תולדות ב׳)**

**ונראה** ליישב בזה, דהנה בלקו״ש חכ״ה בהשיחה השני׳ לפ׳ תולדות (ע׳ 123 ואילך) מביא רבינו היסוד הידוע (שכבר האריך בו כמה פעמים) בנוגע שמות הסדרות, דעם היות שבפשטות הרי כל סדרה נקרא ע״ש התחלתו, אולם מזה ששמותיהם הם ע״פ תורה מובן ששמותיהם הם בדיוק, שהם מתאימים לכללות תוכן הסדרה.

**וביסוד** זה הקשה רבינו על מה שהפרשה נקרא בשם ״תולדות״, שהרי נתבאר בהשיחה שהחילוק בין עבודת אברהם לבין עבודת יצחק היתה כמו החילוק בין יששכר לזבולון, בין ״מארי תורה״ ל״מארי עובדין טבין״, שעבודת יששכר הוא ללמוד תורה ולישאר בפנים, מבלי לעסוק עם עניני העולם ולברורו, כמו עבודת יצחק שהוא עולה תמימה ״ואין חו״ל כדאי לך״, ואילו עבודת זבולון הוא לילך לחוץ ולברר עוה״ז, כמו עבודת אברהם שיצא מא״י לחו״ל ופעל בכל מקום שעשה ״תולדות״, ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״ (לך יב, ה), שעבודתו היתה ״ויקרא שם בשם ה׳ אל עולם״ (וירא כא, לג), ומשתי אבות הללו נמשך לבנ״י הני ב׳ קווים, שצריכים להתנהג בהתאים לשתיהם.

**והמובן** מזה שעבודת יצחק היתה לישאר

בפנים, מבלי להתעסק עם עשיית "תולדות", והיינו אותם שאינם דומים להאבות אלא מלמטה מהם במדריגה (ובהערה 43: ראה לקמן מב"ק "אבות מכלל דאיכא (ענין הפכי) תולדות), ע"י התעסקות בהזולת מבחוץ.

**ועפ"ז** תמה, מאי טעמא נקרא הפרשה הזה בשם "תולדות", והרי כיון שבפרשה זו מדובר אודות ענינו ועבודתו של יצחק, היתה צריכה להיקראות בשם "יצחק", בכדי להדגיש יחודו של יצחק, שמודגש בזה שלא יצא לחוץ לעשות "תולדות".

**ומסיק** רבינו לתרץ, שעל כרחך גם אצל יצחק, היותו א' מהג' אבות, ו"אבות מכלל דאיכא תולדות" (שמזה שיש אב "מכריח" בדרך ממילא גדר של תולדות), היתה גם אצלו עבודה של עשיית "תולדות". ואדרבה, הרי מזה שדוקא זה הפרשה נק' "תולדות" משמע אשר דוקא לגבי יצחק יש ענין התולדות יותר מבעבודת אברהם ויעקב.

**וממשיך** לבאר נקודת הענין, ע"פ הידוע שלעת"ל הנה ליצחק דוקא יאמרו "כי אתה אבינו" (שבת פט, ב), ומובן שעבודת יצחק הוא בדוגמא להמצב לעת"ל.

**והנה** בנוגע לעת"ל צ"ב לכאורה במה שהרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י) פסק ש"צוה משה מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", והלכה זה (כמו בכל הלכה) הוא נצחי בכל הזמנים ובכל המקומות, שההנהגה הרצויה של אופן קיום המצוות של ה"באי עולם" (שבע מצוות ב"נ) הוא כאשר הוא נעשה ע"י בנ"י.

**אמנם** הנה ביחס להמצב דלעת"ל לכאורה צ"ב מהי תפקידם של בנ"י בזה, שהרי הבנ"י יהיו בא"י, והדין הוא (רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ו) ש"בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו, אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח", וממילא האיך שייך שבנ"י יחדשו אצל האומות, לה"באי עולם" בנוגע הז' מצוות", שהרי כולם יקבלו עליהם הז' מצוות מלכתחילה.

**והביאור** הוא שלעת"ל יהיה "ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' גו'" (ישעיה ב, ב), והיינו שלע"ל יהיה באופן שהבנ"י הם פועלים עליהם בדרך ממילא. אמנם זהו פעולה שלהם, של בנ"י, רק שיהיה פעולה באופן שאין הבנ"י יצטרכו לבוא החוצה, אלא שהם יבואו לפנים. ונמצא אשר גם בהיותם יושבים פנויים בתורה כל היום ישפיעו על אומות העולם.

**ועד"ז** הוא עבודתו של יצחק, שהעשיית תולדות שלו לא היתה באופן של הליכה לחוץ, אלא כמו אבוקה גדולה שכל הניצוצות מתקרבים אליו בדרך ממילא. ובזה מסביר רבינו (בס"ד) הטעם שדוקא זה הפרשה, שמדובר לגבי עבודתו של יצחק, נקראת הפרשה בלשון של "תולדות", ולא לגבי יצחק.

**כי** כאשר העבודה הוא באופן שיוצאים החוצה, כמו אצל אברהם, אזי אינה מודגש כ"כ מה שפעולתו הוא ה"תולדות" שלו, שעם היותו "הנפש אשר עשו" אבל אי"ז "כאילו ילדו", תולדות, שהרי תולדות מדגיש שהם בדומה להאב, (ובהערה 70: להעיר מב"ק בתחלתה "תולדותיהן כיוצא בהן"), מכלל ד(אבות) איכא תולדות, וזהו דוקא בהעבודה של יצחק שהוא באופן שהחוצה בא אליו בדרך ממילא והוא עומד במקומו.

**כמה תמיהות על דברי רבינו בנוגע הסוגיא דידן**

**והנה** לכאורה יש כאן כמה תמיהות בדבר:

**א)** בתוך תמיהת רבינו בנוגע שם הפרשה, כתב שעבודת יצחק היתה לישאר לפנים מבלי להתעסק עם עשיית "תולדות", ומוסיף בביאור גדר "תולדות", והיינו "שאינם (דומים ל)אבות", ובהערה 43 מציין "ראה לקמן מב"ק "אבות מכלל דאיכא (ענין הפכי) תולדות"".

**ולכאורה** תמוה, מהו הפירוש ש"אבות מכלל דאיכא - ענין הפכי - תולדות", מהיכא תיתי שתולדות הוא ענין הפכי; ובפרט שמשמע שדייק כן מאותה תיבות עצמם, שמזה ש"מכלל" כל אב איכא תולדה משמע שהוא ענין הפכי, וזה לכאורה אינו מובן, שהרי לכו"ע כל תולדה צ"ל דומה להאב בכמה ענינים עכ"פ, אפילו את"ל ש"תלדותיהן לאו כיו"ב", ה"ז רק שאינו כיו"ב לגמרי, אך לכאורה אין הפשט שהתולדה הוא ענין "הפכי" מהאב.

**ב)** בסוף השיחה, מציין למה שגדר תולדות הוא להיות דומה אל האבות, "להעיר מב"ק בתחלתה "תולדותיהן כיוצא בהן""; וצ"ב שהרי זה אינו כלל השייך אצל כל אבות, שהרי בהא גופא הסתפק בגמ' אי "תולדותיהן (של נזיקין) כיוצא בהן או לאו כיו"ב", דלגבי שבת הוי כיו"ב ואילו לגבי טומאה לאו כיו"ב, ואילו בהשיחה מביא בפשיטות שגדר אבות הוא "כיוצא בהן", ובאותה מדה ש"אבות מכלל דאיכא תולדות".

**והנה** בפשטות יש מקום ליישב בזה, אשר באמת כל גדר של תולדות הוא להיות "כיו"ב" של האב, ומה שלגבי טומאה אינו כן הוא רק מפאת שבטומאה ה"ז גדר שונה לגמרי, שכל עצם עשיית התולדה אינו משום שדומה אליו אלא משום שעשה פעולה גשמיות של נגיעה וכדומה לאותה החפצא ובזה אשוויה לחפצא הטמא, ובזה אין טעם לכאורה שצ" כיוצא בו. משא"כ אצל שאר אבות ותולדות, כמו לגבי שבת ונזיקין, הרי כל היסוד לזה שאותה מלאכה או אותה היזק הוא תולדה הוא רק ממחמת שהוא דומה לו, ופשיטא שהוא כיו"ב.

**ומה** שבגמ' הסתפקו בזה אצל נזיקין מבואר בהרא"ש בשם הרי"ף (ד"ה מדקתני), "שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזקין לא היה הספר מסתפק, דמהיכא תיתי לן לחלק ביניהו כיון דידעינא מסברא כל תולדות האבות כיון שדומים להן בכל צד למה נחלק בתשלומיהן, אלא כיון דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד, ואע"ג דתרוייהו אבות נינהו העלה על לבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות".

ובזה לכאורה נתיישב שפיר הכלל שכל תולדה הוא כיו"ב דהאב.

**אמנם** הנה בהשיחה מדובר אודות התולדות של יצחק, והיינו מה שהוא "עשה" באפן גשמי, אם מדובר בנוגע בניו או מדובר בנוגע פעולותיו בחייו, הרי אופן זה של עשיית תולדות הוא כמו שהוא לגבי טומאה, שהוא רק שהיתה פעולה גשמית שגרם לו טומאה, אולם אינו כיו"ב של האב; וא"כ הרי אדרבה לפי הנ"ל לא הו"ל לומר שאצל יצחק התולדות הם כיו"ב כמו שהוא אצל נזיקין ושבת, אלא שהוא לאו כיו"ב כמו שהוא לגבי טומאה, וא"כ בזה יפלא הדברים עוד יותר.

**(וגם** אם נאמר שהכוונה בהשיחה הוא ש"תולדותיהן כיו"ב" הוא לגבי שבת, עם היות שלא תקשי בזה הקושיא שלכאורה הוא שנויה בספק, שהרי לגבי שבת לכו"ע תולדותיהן כיו"ב, מ"מ עדיין צ"ע התמיה השניה, האיך מדמה בהשיחה התולדות דיצחק להתולדות של שבת, שלכאורה הוא כמו אותו גדר של תולדות כמו בטומאה, ששם אדרבה "לאו כיו"ב".)

**ג)** לכאורה הדברים סתרי אהדדי; שבתחילת השיחה (ס"ד) מבואר לגבי תולדות "שאינם (דומים ל)אבות", ודייק כן מהגמ' שאבות מכלל דאיכא ענין הפכי של תולדות, ואילו בסוף השיחה (ס"ז וס"ח) מבואר כמ"פ "תולדות איז מדגיש אז זיי זיינען בדומה להאב, מכלל ד(אבות) איכא תולדות", וצ"ע בכ"ז.

**הצעת ב' אופנים בביאור גדר "תולדות"**

**מתוך השיחה**

**ואולי** יש ליישב בזה קצת, במה שיסוד השקו"ט בהשיחה הוא שבתחילה היתה ההנחה שעשיית "תולדות" צ"ל ע"י יציאה לחוץ, והיינו שעשיית תולדות הוא לצאת ממצבו למצב ודרגא נמוכה ולפועל על הזולת שם, ואילו בסוף השיחה מסיק שאדרבה הרי כל גדר "תולדות" הוא דוקא כאשר הוא פעולה מתוך ה"מצב" ומעלת האב, ואילו כאשר התולדה הזה נעשה בחוץ אזי אינו מיוחס כ"כ אל האב באופן של תולדה, אלא רק כמו "מה שעשו בחרן", עשייה בלבד.

**ונקדים** בזה עוד דיוק: בחלק הראשון של השיחה, כאשר תמה על עבודת יצחק שלכאורה אין לו פעולה של "עשיית" תולדות, שמונח בפשיטות שעשיית תולדות הוא לצאת מדרגתו ולפועל על העולם באופן שאינם נתעלים אל מצבו, בשביל זה דייק רבינו בהערה 43 "אבות מכלל דאיכא (ענין הפכי) תולדות".

**ואילו** בהחלק השני של השיחה, כאשר מתרץ שאדרבה דוקא אצל יצחק שייך עשיית תולדות, כתב רבינו (סוס"ז) "תולדות" איז מדגיש אז זיי זיינען בדומה להאב", וממשיך לדייק מלשון הגמ', "מכלל ד(אבות) איכא תולדות", וכבר תמהנו ע"ז למעלה.

**אבל** באמת יש לומר שהן ב' אופנים להגדיר ולהסביר הדיוק ד"מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות"; אופן הא' הוא שמזה שהמשנה הביא אלו וקרא אותם "אבות",

משמיע לנו אשר יש כמו"כ תולדות, ואמנם אינם חייבים כמו האבות, ולהכי דייק מתני', ש"ארבעה אבות נזיקין כו' כשהיזק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ", משא"כ התולדות עם היותם דומין להאבות מ"מ אינם ב"דרגת" האבות בנוגע להלכה, שרק להאבות יש חיוב תשלומין ולא להתולדות.

**ולאופן** הזה נמצא הדיוק "אבות מכלל דאיכא (ענין הפכי) תולדות", שממתני' נשמע אשר יש גם סוג נזיקין שאינם כמו האבות ע"פ הלכה, אף שהם דומים להאבות.

**אולם** יש עוד אופן בזה, שמה שהמשנה דייק לומר "ארבעה אבות נזיקין כו'" הוא בכדי לומר שיש כמו"כ תולדות של האבות, היינו שהם דומים להאבות וממילא חייבים בהם כמו האבות, שהם בה"דרגא" של האבות ע"פ הלכה.

**ולפי"ז** נמצא אשר הכוונה ב"מכלל ד(אבות) איכא תולדות" הוא שהתולדות "נכללים" בהאבות, ולכן כאשר המשנה בא לומר שיש אבות נזיקין, כמו"כ נכלל בזה תולדות, שהם כמו האב להלכה אלא דלא כתיבי בקרא.

**ויוצא** להדיא שיש ב' גדרים בהכוונה של תולדות: א) שהם "רק" תולדות, ואינם בדרגת האב, או ב) אדרבה, הם נקראים תולדות על שם שכן שייכים להאב, ו"נכללים" כחלק מהאב ונמצאים בדרגתו.

**וכ"ז** הובא בהשיחה בשביל השקו"ט אם שייך ענין של "תולדות" לגבי עבודת יצחק, שמתחילה הונח שגדר תולדות הוא לאפוקי מדרגת האב, וכמו"כ בעבודת האבות, שעשיית התולדות באופן כזה לא היתה אצל יצחק, ולכן יפלא על שם הפרשה שמדבר על עבודתו של יצחק ונק' בשם "תולדות". ואילו התירוץ מיוסד על הנחה אחרת, שאדרבה דוקא ביצחק שייך תולדות להיות שהוא לא ירד ממצבו אלא שהעלה אותם שהם נמצאים בחוץ להדרגא שלו, להיות שהכוונה ב"תולדות" הוא שהם נמצאים בדרגת האב.

### סיוע לביאור הנ"ל מדברי רבינו בלקו"ש חט"ו

**ולכאורה** זה היסוד מצינו כמו"כ בלקו"ש חט"ו בשיחה הא' לפ' תולדות (ע' 196) בביאור החילוק בין ה"יצא ממנו" של אברהם (ישמעאל) לשל יצחק (עשו), שאברהם לא פעל העלאה אצל ישמעאל להיות בדרגת אברהם עצמו, "אבער ענינו של יצחק, אז דער מטה גופא ווערט דורך אים אויפגעהויבן - איז עד"ז אויך געווען בנוגע זיינע "תולדות", אז ווי זיי ווערן "געבארן" פון אים, זיינען זיי שייך (אויך מצד זייער מציאות גופא) צו זיין דרגא".

**ולכן** "מהאי טעמא, איז מצד זיין עבודה ניטא קיין ארט אויף נעמען אן "אמה", וועמענ'ס תולדות זיינען (מצד עצמם) ניט שייך צו זיין דרגא", ובהערה 56: "ע"ד שנולד מטיפה קדושה דוקא ולא יצא לחו"ל". וממשיך בהפנים, "אויך עשו איז א ישראל (מומר) און א יורש".

**ובהערה** 57: "וזהו ששם הסדרה הוא "תולדות" (וקאי על עשו), כי

החידוש בעבודת יצחק הוא, לגלות בעשו בחי' "רישי'", שמשו"ז רואה גם בעשו שהוא בנו ומתולדותיו . . בדוגמת חפירת בארות שמגלה המים חיים שבעובי האדמה".

**והוא** בהתאים למה שמבאר לפנ"ז בס"ד:

"דער אונטערשייד צווישן זיי איז אין וועלכן אופן עס זאגט זיך ארויס (אין זיי) די ווירקונג פון די אבות: ביי ישמעאל'ן איז דאס געווען אין או אופן וואס האם אים געבראכט צו תשובה טאן, אבער מאידך, אין ער אפילו נאך זיין תשובה געווען אין זיין פריערדיקן גדר, אין זיין העדר השייכות צו אברהס'ען; משא"כ עשו, כאטש אז מצד זיין גוף איז ער נידעריקער פון ישמעאל'ן – וואס דערפאר האט ער ניט תשובה געטאן – אבער מצד רישי' (ווי ס'איז אפגעטיילט פון גופו) אין ער "בגו עיטפי' דיצחק". ומזה נתבאר לנו אשר גדר התולדות של יצחק הוא להעלותו להדרגא שלו, משא"כ בעבודת אברהם.

**ביאור עפ"ז בכללות השקו"ט דסוגיין**

**ודאתינן** להכא נראה אשר זהו הב' אופנים המבוארים בריש מכילתין, אם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן"; לפי אופן הראשון, שגדר תולדות הוא שעם היותם דומים להאבות בהתכונות שלהם מ"מ אינם כמותם להלכה, נמצא ד"תולדותיהן לאו כיו"ב" (אבל יש להבהיר שדרך זה בביאור הצד דתולדותיהן לאו כיו"ב, שהמשנה בא "לאפוקי" התולדות, הוא מחודש לכאורה ולא מציאתי לע"ע שום עוד סמך ורמז לזה, עם היות שזה הדיוק מפורש להדיא בהשיחה); משא"כ לאופן השני בהשיחה, למסקנת השיחה, שגדר תולדות הוא שהם "מכלל" ובאותה מדריגה של האב בהלכה, נמצא ד"תולדותיהן כיו"ב". ומכיון שיש ב' אופנים להבין הא ד"מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", הסתפקו בהכי.

**וממשיך** בצדדי השאלה: "גבי שבת תנן, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות מכלל דאיכא, תולדות תולדותיהן כיוצא בהן, לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה כו'". ומכיון שלגבי שבת מצינו שהכוונה בתולדות הוא שהם בדרגת האבות כמו"כ יש לומר אצל נזיקין.

**משא"כ** "גבי טומאות תנן, אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא", ומכיון שמצינו אצל טומאה שהכוונה בתולדות הוא שאינם כמו האבות, אולי גם בנזיקין הכי הוא[1].

---

1) וכבר נתבאר בכמה דוכתי יסודי הדמיון בין נזיקין לשבת או טומאה, ואמנם אפשר ליתן עוד הסברה בהקשר בין נזיקין לשבת ולטומאה:

יש דמיון בהיחס בין האבות והתולדות דנזיקין לשל שבת, שבשניהם יחוסם מיוסדת על היותם דומים להאבות, ולא שנפעל איזה פעולה גשמית ש"מולידו". ואף שודאי גם בשבת ונזיקין זהו "הולדה" בעולם הסברא לחייב גם התולדות, אבל אינם פעולות גשמיות כמו בטומאה.

אבל כמו"כ יש דמיון בין נזיקין לטומאה, דכללות ענינם הוא שהם פועלים שינוי בחפצא בעולם, לנגד שבת שמלאכה גרידא אינו מזיק או מטמא החפצא, אף את"ל שמלאכות שבת הם "איסורי חפצא", אבל לכאורה אינם פעולים שינוי כמו היזק או טומאה.

ואיידי דאיירי בהכי, יש לבאר גם מה שפרש"י על

**והגמ׳** מיישב בזה, ״אמר רב פפא, יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן״, וכמו שמסיק הגמ׳ (ג, ב) ד״כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל כו׳ בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה כו׳״, שגדר תולדות אצל נזיקין הוא כמו לגבי שבת, שהם בדרגתו של האבות להלכה, ורק אצל חצי נזק צרורות, ״הלכתא גמירי לה״ שאינה כיו״ב.

**ויומתק** הביאור דלמעלה בדברי המאירי (ב, א ד״ה אמר המאירי) ״ארבעה אבות נזיקין הם, פי׳ שהם אבות לכל הנזיקין, וכל שאר הנזיקין נכללים בהם״, מבואר להדיא כמ״ש רבינו בסוף השיחה שלפי האופן ד״תולדותיהן כיו״ב״ הפירוש ״מכלל דאיכא תולדות״ הוא שהם נכללים בהאבות.

**ובאמת** גם להצד דתולדותיהן לאו כיו״ב מבואר כענין הנ״ל במהד״ב (ד״ה מ״ש קרן דכוונתו להזיק), דקאמר דבתחילה הו״א להגמ׳ ״דאיכא למימר כיון שאינו מפורש בתורה אף אם דומה לאב מ״מ גזירת הכתוב הוא שלא יהיה כיו״ב״.

**(ומובן** שאע״פ שזה בנוגע הפסוק, שהפסוק בא לאפוקי התולדות באופן של גזה״כ, מ״מ פשיטא שכל היסוד של המשנה לרבות או לאפוקי תולדות הוא כי זה מובן אצלם מכוונת הכתוב, וא״כ שפיר אמרינן דלהצד ״תולדותיהן לאו כיוצא בהן״ מזה שהמשנה מפרט רק אלו הארבעה אבות ולא התולדות בכדי לייסד הבדל יסודי בין הדין של האבות להדין של התולדות, והא גופא נלמד מקראי שגזה״כ מפיק התולדות מלהיות להם הדין של האבות, כמ״ש במהד״ב.)

**יישוב עפ״ז להתמיהות דלעיל**

**ועפ״ז** לכאורה מתיישב שפיר כל הני תמיהות דידן;

**א)** נתבאר היסוד לזה שבהשאלה של השיחה מונח בפשטות שהלימוד ״מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות״ הוא שהתולדות הם ענים הפכי, והוא משום שבתחילה הונח שגדר אבות הוא שאינם כיו״ב, שאינם באותה מעלה ומדריגה, ומה שהם נקראים תולדות הוא משום שהתורה חייב דוקא האבות לומר שיש עוד נזיקין שאינם חייבים כמוהם (אף שהם דומים להאבות מצד תכונתם), והיינו שהדין בתולדות הוא היפך מהדין של האבות (חיוב או פטור).

**ב)** וגם נתבאר בזה מה שבסוף השיחה, מציין למה שגדר תולדות הוא להיות דומה אל האבות, ״להעיר מב״ק בתחלתה

---

דברי הגמ׳ לגבי ר״א דמחייב אתולדה במקום אב אצל שבת, ״ולר״א דמחייב תרתי כו׳״: דאי עביד אב ותולדה דידיה מחייב תרתי חטאות במס׳ כריתות בפ׳ אמרו לו (טז, א)״, שלכאורה צ״ע לשם מה מציין למקור הדברים שהוא במס׳ כריתות.

אולם משמע שבא להדגיש שזה השיטה אינו נוגע לעצם השאלה בהסוגיא, וכמו (לדוגמא) שמצינו בלקו״ש ח״כ בהשיחה לחנוכה (ע׳ 210) ועוד מקומות.

ויש לומר שבא לאפוקי מהסברא המובאת בשטמ״ק בשם מהר״י כ״ץ (ד״ה תולדותיהן), שהקשה ״אמאי קא מסיק הכא פלוגתא דרבנן ורבי אליעזר, ליתני תולדותיהן כיוצא בהן לא שנא תולדה חטאת ולא שנא אב חטאת וכו׳ גבי אבות הטומאות תנן השרץ וכו׳. ותירץ דמסופק היה אם תולדתה כיוצא בה וגם אם נחייב אתולדה במקום אב או לא, והביא פלוגתא גבי שבת״. ולכן כתב רש״י שהוא סוגיא נפרדת שאינה שייכת לעצם נקודת הסוגיא, כי אינו נוגע להשאלה אם הכוונה בתולדות הוא שהם כמו האב להלכה אם לאו.

"תולדותיהן כיוצא בהן"", עם היות דבהא גופא הסתפק בגמ' אי "תולדותיהן (של נזיקין) כיוצא בהן או לאו כיו"ב", דלגבי שבת הוי כיו"ב ואילו לגבי טומאה לאו כיו"ב, ואילו בהשיחה מביא בפשיטות שגדר אבות הוא "כיוצא בהן"; שהרי התירוץ מיוסד על זה ש"תולדותיהן כיו"ב", ולכן עם היות שאינו אלא צד ואופן א' ויש עוד צד שאינה כיו"ב, אבל כיון דכאן אזיל להצד דכיו"ב ממילא קושיא מעיקרא ליתא. ואם איתא הכי, יש לומר שגם נזיקין דומה לעבודת יצחק, שהרי דוקא אצל יצחק התולדות נתעלו למדריגתו, כמו בהתולדות דנזיקין.

**ג)** ונתבאר מה שבתחילת השיחה מונח שהתולדות אינם דומין להאבות ואילו בהשיחה ה"ז להיפך, כמבואר לעיל בארוכה.

**(ולהעיר** שביאור זה לכאורה לא אתי אלא לפי פרש"י, בניגוד לשיטת הרי"ף והרא"ש (מצד כמה טעמים) דלכאורה אין לפרש כן. ולדוגמא: פרט א' בהביאור המבואר מתוך השיחה הוא שלהצד ד"תולדותיהן לאו כיו"ב" והתולדות אינם דומין להאבות, הלימוד של "מדקתני אבות מכלל דאיכא (ענין הפכי) תולדות", שבא לאפוקי תולדות שהם ענין הפכי, היינו שהתולדות הינם פטורים מלשלם וליתא בהו חיוב תשלומין, וההיפך הוא אצל האבות שבהם חייבין לשלם.

**אבל** כמובן זה לא אתי שפיר אלא לפי רש"י שמפורש כוונתו בלשונו (ב, ב ד"ה הכא מאי) "והכא תולדות דנזקין מאי, מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא", וכמבואר בהאחרונים דלרש"י לפי צד זה לא משלמים כלום. משא"כ לדעת הרי"ף והרא"ש, דכל האיבעיא הוא רק אם משלם נ"ש או ח"נ (אבל לכו"ע משלם עכ"פ), א"כ אי"ז ענין "הפכי" אלא שאינם דומים זל"ז לגמרי (משא"כ לרש"י כנ"ל).)

**יישוב עפ"ז לקושיית הגרע"א בסוגיין**

**ובזה** לכאו' יש בידינו ישוב נכון למה שהקשה הגרע"א (ד"ה או לאו כיו"ב) המובאת למעלה בתחילה, שהקשה "ותימה האיך מצינו למימר לאו כיוצא בהן, הא במשנה מרבינן מהצד השוה אבנו סכינו ומשאו או בור המתגלגל, וכולהו גוונא בברייתא לקמן (ו, א) דמשלמין ממיטב, וכל שכן תולדות דכיוצא בהן, וצע"ג".

**אבל** להנתבאר למעלה לכאו' אתי שפיר, שהרי יסוד האופן שתולדותיהן לאו כיו"ב הוא שכוונת המשנה הוא לומר שאלו התולדות (בפירוש) אינם חייבים כמו האבות, שהתנא נקט הלשון "אבות" בכדי לאפוקי הני תולדות.

**בשונה** מהצד השווה, שאדרבה הוסיף המשנה לכוללם (לכולי עלמא), "הצד השווה שבהן כו"", וכלשון הגמ' (ו, א) "לאתויי מאי", שהוא בא לחייב דבר, ושפיר אין התולדות חייבים בתשלום כמו האבות, ודוקא הא דאתי מהצד השווה פשיטא שהם דומים להאב יותר.

הת' יעקב ארי' בערגשטיין

**לאו כיוצא בהן.** הנה לא מבואר להדיא

אם הכוונה ד"לאו כיו"ב" הוא שאינו חייב בכלל או שהוא חייב פחות מהאב.

**ומדברי** רש"י יוצא להדיא דהגמ' מסתפק אם התולדה כיוצא בו "בכלל" (בל' הפנ"י) או אינו כיוצא בו "בכלל", והיינו שהספק הוא אם משלם או אינו משלם כלל.

**אולם** לדעת הרי"ף הספק הוא באופני התשלומים, האם כל התולדות של האבות משלמים נזק שלם מן העלי' כהאבות (לאפוקי תולדות דקרן), או דילמא כיון שמצינו שהתורה מחלק בהאבות עצמם שקצתם משלמים נ"ש וקצתם משלמים ח"נ (מגופו) דילמא ישנו חילוק כזה גם בהתולדות.

**והסביר** הרא"ש הטעם שהרי"ף לא רצה לפרש כרש"י (שהספק הוא אם יש בכלל חיוב תשלומין), דכיון ש"יודעים מסברא" כל תולדות מהאבות, "כיון שדומים להם מכל צד", א"כ למה נסתפק שלא יהא חייב, אלא כיון שבאבות גופא חילקה התורה, לכן "עלה על לבו" להסתפק בזה.

**ואילו** רש"י הוכרח לפרש כדרכו: א) מזה שאין הגמ' מפרש שהפירוש ב"לאו כיוצא בהם" הוא שאין להם "פרטי ההלכות" כתבו הרי"ף והרא"ש; וכן מפאת מה שהגמ' דימה ("לאו כיוצא בהן") ל"אבות הטומאה" ששם "לאו כיוצא בהן" ענינו שאינו כלל כהאב הטומאה; ב) כן י"ל מסברא, שבאם אין התולדה "כיוצא" האב, מנ"ל שיתחייב לשלם "חצי" הנזק או "שליש" בתולדה זו או בתולדה אחר. ולכן פירש שכוונת הספק של "אם לאו כיוצא בהן" הוא שלא ישלם כלל.

**משא"כ** להרי"ף והרא"ש הא דמדמי הגמ' "לאו כיוצא בהן" לאבות הטומאה, אין הדמיון מצד עצם עניינו, שהרי אינו דומה לו; שבנזיקין התולדה דומה ממש להאב, ואינו "גרוע" ממנו, משא"כ בטומאה התולדה אין בו מעצם ענין האב, אלא שהם "נמשכות" מהאב (על ידי שהאב נגע בהם), אלא הגמ' דימה הלשון "תולדות" כאן דילמא דומה ל"הלשון" באבות הטומאה, אבל הסברא בספק זה נובע מהחילוקים בדיני התשלומים שבאבות גופא כנ"ל.

### ב. דרכו של הפנ"י

**והנה בפנ"י** (שם ד"ה מדקתני) מבואר שבאמת אין שייך שהגמ' מסתפק אם הוא חייב בכלל א"ל לפני שידוע מה הם גוף התולדות, אלא שהגמ' באמת מסתפק מה הם סוג התולדות, וזהו תוכן הספק אם סוג התולדות הם "שווים לאבות במעלה", שאז ודאי נאמר בהם כיוצא בהם לדינא, או נאמר דסוג התולדות הוא "לאו כיוצא" בהם, היינו שהם "פחותים במעלה", ובמילא מובן שאז "לאו כיוצא בהם".

**ובזה** מובן מה שמדמה בזה או לשבת או לטומאה: והיינו שאולי הוא דומה ל"שבת", שהתולדות הם "שווים במעלה", ולכן הוי שם כיוצא בהם, או דילמא דומה לטומאה ש"אינם שווים מצד המעלה" שהרי "מכח האבות קאתו", והיינו שאין בהם כלל מעצם ענין הטומאה שיש אצל האב, וזהו הספק.

**והנה** מפשטות סגנון ולשון הפנ״י נראה שהוא מפרש דבריו בשיטת הרי״ף, והיינו שמה שמסתפק שלא ישלם אלא חלק ממה שמשלם בהאב הוא באם התולדה הוא אכן ״פחות במעלה״, אבל לכאורה אי״ז ביאור על דרכו של רש״י, משום שגם אם התולדה ״פחות במעלה״ אין לפטור אותו לגמרי, שהגם שהוא ״פחות במעלה״ מ״מ יש לו איזה גדר של טומאה, שהוא ״ראשון לטומאה (ומתוך דבריו שם מבואר שמסביר כן גם אליבא דרש״י).

**אבל** באמת נראה שיכולים לפרש פי׳ דידי׳ גם בשיטת רש״י, לומר שאם התולדה ״פחות במעלה״ פטור לגמרי, וכמו לענין טומאה אם פחות ממעלה של האב, אין לו התוקף כמו טומאת האב.

### ג. קושיית העולם וביאורו של הפנ״י

**והנה** ידוע קושיית האחרונים (ראה להלן. ועוד) על סוגיין, היאך בכלל הו״א למימר ״תולדותיהן לאו כיוצא בהן״, דמזה שמשנתינו הוכרח להשמיענו ד״לא הרי השור כהרי המבעה״ ולכן בעינן קרא מיוחד לכאו״א, אף שבלא הפסוק הו״א שהוא תולדה של ההיזק דכתיב בפסוק, ואף שאינה כיו״ב הרי אי״ז ״לעיכובא״ כלל, והו״א דאינו חייב לשלם. ומזה שהמשנה מ״מ הוצרך להשמיע עוד צריכותא משמע דודאי תולדותיהן כיו״ב ולא עלה על הדעת שתולדותיהן לאו כיוצא בהן (וגם להרי״ף אי הוה תולדה לא ידעינן דמשלם נ״ש כו׳).

**ולפי** דרכו של הפנ״י מתרץ הקושיא, כיון דכל הסברא לומר ד״לאו כיוצא בהם״ הוא דוקא באם לא היו שווים במעלה, ולכן לולא דברי המשנה ב״לא הרי . .״, הרי היו שווים במעלה והיו ״כיוצא בהם״ (גם לפי ההו״א), עיי״ש.

### ד. עוד מהלך בדא״פ

**אולי** יש לתרץ קושיית העולם (באופן דומה קצת לשל הפנ״י) בסגנון אחר: כל הצד ד״תולדותיהן לאו כיו״ב״ הוא דענין התולדה בסגנון שהוא אכן דומה לאב מסויים ופרטי, אלא שאינו דומה לו בתוקפה, וכגון שהוא תולדה דשן, שדומה לו קצת, שיש לו איזה ״הנאה להזיקו״ (והו״א דילמא שן כפשוטו, שהבהמה אוכלת בשינה מתבואת חבירו, זהו ״אב״ השן בתוקפה ובטהרתה, ושאר התולדות הבאים ממנה ״פחותים״ ממנה);

**משא״כ** במתני׳ הרי כאשר הי׳ המשנה רוצה ללמוד מבעה משור, לא הי׳ לומד מחמת שמבעה הוא ״תולדה״ דרגל מפאת ״היזקו מצוי״ אלא ״מפאת ״מה מצינו״ ש״דרכו להזיק״, ובענין זה לא הו״א לומר שתהי׳ ״לאו כיוצא בהם״, כיון שבענין זה ה״מלמד״ אינו חזק יותר מחמת מעלת ״הנאה להזיקו״, אלא מלמד מצד כללות הענין ד״דרכו להזיק״, לכן לא הו״א ש״לאו כיוצא בהן״.

### ה. ביאורו של הכוס הישועות (למהרשש״ך)

**והנה** הכוס הישועות עצמו מסביר ״רש״י ז״ל דפירש אבות קרי להנך כו׳ היינו לפי האמת דמסיק הגמרא דיש מהן כיוצא בהן, וא״כ קשה לאיזה קרי אב ולאיז׳ קרי תולדה לכך פיר׳ אבות קרי כו׳, אבל הבעל

הבעי׳ חדא מגו תרתי קמבעי׳ לי, והכי פירושו תולדותיהון כיוצא בהן, ולהנך קרי להו אבות דכתיבן באוריית׳ או לאו כיוצא בהן ולכך קרוין תולדו׳ הואיל דקילי מאבו׳ נינהו״.

**היינו** שאכן לפי המסקנא, אנו קוראים ״אבות״ בנזקין רק לאלו ה״כתובים בקרא בהדיא״ וממילא כל מה שלא כתוב בהדיא נקראים תולדות, משום שלא כתוב בהדיא, ואין זה משום שהם בעצם ״קלים״ וקלושים מהם; אבל לפי הבעל הבעיא, הרי נסתפק בדבר דילמא מה שקוראים ל״תולדות״ הוא משום שהם קלושים מהאב ולכן הו״א שלא יהי׳ להם דין של האב (ויש כמה קושיות על פירושו ואכ״מ).

### ו. תולדות ו״מה הצד״

**ואולי** יש ליתן בזה עוד עומק; דהנה יש לחקור אם הנלמד מ״ממה הצד״ והיוצא מהאבות ע״י סברא (״תולדות״) יש להם באותו תוקף וכוח, או שהם שונים זמ״ז.

**והיינו** שיש ב׳ אופנים להבין גדרם:

**א)** אולי נאמר שהגם שהם חייבים כמו ה״מלמדים שלהם״, מ״מ ״קלושים״ הם מהם, כיון שצריך כח של אב ללמד שגם בהם חייבים. וכן מסתברא להשיטה המובאת בדברי הרא״ש להלן (ו, א) שבכל הנלמד ממה הצד יש לו ב׳ הקולות של ב׳ האבות.

**ב)** יש להם אותו כח ותוקף, שגם ה״נלמד״ מ״מה הצד״ נקראים תולדות. וכן נראה מדברי המהר״י כץ בשטמ״ק שקורא גם להם ״תולדות״, שהוא סובר שזה ממש כתולדות (עד שמקשה ל״ל להגמ׳ לדייק ״אבות מכלל דאיכא תולדות״, ״והלא ממתניתין שמיע לי׳ דצד השוה לאיתויי תולדות״; ותירץ ״דמתניתין לא שמיע לי׳ אכולהו אבות, וע״כ מדקדק מאבות דמשמע דאיכא תולדות לכולהו אבות״). נמצא דלדעתו הנלמד מהצד השווה הן תולדות, אלא שהגמ׳ מוסיף לומר שלכל אב יש תולדות.

**אבל** לפי שניהם מובן שלאחרי שאמרנו ש״תולדותיהן כיוצא בהן״ הרי מה שאנו קורין לזה ״אב״ ולזה ״תולדה״, הוא מחמת שרק הכתובים בקרא נחשבים לאב, והאחרים נחשבים לתולדה. וא״כ מובן שמה שנלמד מהצד השווה וגם הנלמד מק״ו הוא תולדה, שכיון שלא נכתב להדיא הוי תולדה.

**ולפי״ז** מוכרח לומר שלפי ההו״א הוי הנלמד ״ממה הצד״ חזק יותר מנלמד להיות ״תולדות״, שהרי הנלמד ״מה הצד״ איתא במשנה ש״כיוצא בהם״, והנלמד להיות תולדה מסתפק הגמ׳ דילמא ״לאו כיוצא בהם״.

**ולכאו׳** ההבנה בדבר (שהנלמד ממה הצד חזק יותר מתולדות), שלפי ההו״א מה שנלמד להיות לתולדה, אע״פ שדומה לאב א׳, מ״מ הו״א שזה סוג כזה בתכונה פחותה משל האב, משא״כ הנלמד מ״מה הצד״ הרי תכונתו שווה לשל ב׳ האבות באיכותם של ה״צד השווה״ (של שניהם).

**ומזה** ראינו סמך לדברי הכוס הישועות שלפי ההו״א של הגמ׳ לא מבואר שגדר

אבות הוא משום דכתיבן בקרא, ורק למסקנא צ״ל הכי.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

**ומאי איכא בין אב לתולדה נפקא מינה וכו׳ ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לה תולדה.** יש שביארו (תוס׳ הרא״ש, הובא בשטמ״ק ועוד), שודאי ידעה הגמ׳ שהאבות נלמדים מהמשכן גם לשיטת רבנן - דאל״כ לא ידענא איזה מהן אבות ותולדות - אלא שרצה הגמ׳ למצוא נפק״מ ביניהם, וע״ז הק הגמ׳ ״מאי איכא בין אב לתולדה״. אבל לר״א לא מצא הגמ׳ נפק״מ, וע״ז כ׳ שאין חילוק בין אב לתולדה אלא אם הוי במשכן בלבד. ולכאו׳ צ״ע לפי״ז ל׳ הגמ׳ ברבי אליעזר ״אמאי קרי לי׳ אב וכו׳״, דהרי קושיית הגמ׳ הוא להנפק״מ ביניהם, ומל׳ הגמ׳ משמע שהקושיא הוא בקריאת שמם בלבד, ולא נפק״מ לדינא.

הת׳ מנחם מענדל טרייטעל

**לכאורה** יש ליישב, שכוונת המבארים היא לחדש שהתירוץ שמתרצת הגמרא לבסוף ליישב את שיטת רבי אליעזר - איננו חידוש כלל, אלא הגמרא ידעה תירוץ זה מתחילתה. אלא שכל מטרתה היתה לברר אם יש נפקא־מינה מעשית בין אב לתולדה. בתחילה הציעה שיש נפק״מ, אך לרבי אליעזר לא נמצא חילוק כזה; ולפיכך לא ניסחה הגמרא את שאלתה כלפיו בלשון ״מאי איכא בינייהו״, כיון שלשיטתו אין חילוק למעשה, אלא בלשון ״אמאי קרי לי׳ אב״ - כדי שהתירוץ יתאים לאופי השאלה לפי דרכו של רבי אליעזר.

**והיינו,** שהמקשן כששאל קושייתו בתחילת הסוגיא, כוונתו הייתה לברר אם יש נפקא־מינה ביניהם. וכיון שבמהלך הדברים התברר שלשיטת רבי אליעזר אין חילוק לדינא בין אב לתולדה, מוכרחת הייתה הגמרא ליישב בסוף מדוע בכל זאת נקראו בשמות שונים - אב ותולדה - כדי שלא ייראה מדברי׳ שאין שום הבדל כלל ביניהם, אף שלפני זה כבר ידעה הגמרא עניין זה. ולכן כתבה הגמרא את שאלתה בלשון ״אמאי קרי לי׳ אב״, כדי שע״י נוסח זה יוכל לבוא מיד תירוץ על השאלה עצמה, ולא יהי׳ צורך להוסיף קושיא נוספת על עצם החילוק בין אב לתולדה. ובזה נשמר רצף הסוגיא, והתברר החילוק בלי צורך באריכות יתר.

הת׳ שניאור זלמן הלוי סמיט

**ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לה תולדה וכו׳.** הנה נחלקו המפרשים על אתר בפירוש קשיית הגמרא לרבי אליעזר ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״:

**התום׳** (ד״ה ולר״א) מפרשים שהקושיא היא: מכיון דמחייב אתולדה במקום אב, מהו הנפק״מ בין אב לתולדה (כן משמע מקושייתו שם ״וא״ת ונימא דנפק״מ לענין התראה כו׳״). אך בפני יהושע (על התוס׳) הקשה ע״ז שלכאורה לא שייך להקשות לר״א מהו הנפק״מ (עיי״ש בטעם הדבר), אלא הקושיא היא מדוע קוראים לזה אב ולזה תולדה מכיון שחייבים עליהם בשווה. וכן מוכח ממה שהגמ׳ משנה

לשון הקושיא מרבנן (״ומאי איכא בין אב לתולדה״) לר״א (״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״). כלומר, שהחילוק בין פי׳ התוס׳ לפי׳ הפנ״י בקושיית הגמרא על ר״א הוא: האם שואלים מהו **הנפק״מ** בדין בין אב לתולדה (התוס׳), או שואלים למה זה **נקרא** אב וזה תולדה (פנ״י).

**ולכאורה** צלה״ב לפי הפנ״י, שבמס׳ שבת (צו, ב) כתבו ״אמאי קרי להאי אב ואמאי קרי להאי תולדה, נפק״מ . . ולר״א דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לה תולדה כו׳״. וא״כ, אותו הקושיא ששואלים לרבנן שואלים גם לר״א, כדמשמע מזה שמשתמש באותו הלשון (ע״ד מש״כ הפנ״י), והיינו שהגמ׳ שם שואל לר״א מהו הנפק״מ בדין, ולכאורה זה סותר לדברי הפנ״י שלא **שייך** לשאול לפי ר״א מהו הנפק״מ בדין.

**לאידך** צלה״ב בפי׳ התוס׳ שהשאלה על ר״ע היא מהו הנפק״מ בין אב לתולדה – היינו אותה השאלה ששואלים לרבנן – א״כ מדוע שינה הגמ׳ הלשון אצל ר״א, שמזה משמע שאינו אותו הקושיא.

**ואולי** יש לומר:

**להתוס׳** אין חילוק בתוקף הקושיות ״ומאי איכא בין אב לתולדה״ ו״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״ (כי הא ד״קרי לי׳ אב וקרי לי׳ תולדה״ הוא מצד החילוק ד״איכא בין אב לתולדה״), והחילוק בלשון הגמ׳ הוא רק מצד התוכן: במס׳ בב״ק כבר פירש ״אבות מלאכות ארבעים חסר אחת – אבות מכלל דאיכא תולדות״, ולכן מקשה הגמ׳ ״מאי איכא בין אב לתולדה״. ואח״כ מקשה לר״א דמחייב אתולדה במקום אב, ומשמע שאין נפק״מ כלל בין אב לתולדה ולכן מקשה שלשיטתי׳ ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״.

**משא״כ** במס׳ שבת הגמ׳ מקשה בהמשך להה״א, שבו אין חילוק בין אב לתולדה כלל, ולכן הקשה מלכתחילה דא״כ ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״, עיי״ש בסוגיית הגמ׳.

**להפנ״י** יש חילוק גדול בין הקושיות, דהקושיא ״מאי איכא בין אב לתולדה״ הוא לאחרי שכבר יודעים המושג של אבות ותולדות ומסתבר שיש נפק״מ ביניהם, והקושיא ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״ הוא קושיא כללית יותר – אמאי דוקא ל״ט מלאכות אלו נקראים אבות ולא יותר. ולכן בב״ק מקשה ״מאי איכא בין אבות לתולדות״, כי כבר פירש ״אבות מכלל דאיכא תולדות״. ואח״כ מקשה לר״א, דלשיטתי׳ (כפי שהמקשן הבין עכשיו) אין נפק״מ בכלל בין אב לתולדה, א״כ ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לי׳ תולדה״ בכלל. וכן הוא הפירוש גם במס׳ שבת, שהגמ׳ הבינה שאין נפק״מ בכלל בין אב לתולדה, וא״כ ״אמאי קרי לי׳ אב ואמאי קרי לה תולדה״.

הת׳ דוד יעקב ידגר, תשע״ח

**תוס׳ ד״ה השור והבור, פי׳ בקונטרס וכו׳ ור״ת פי׳ דשם אדם כתיב בפרשה קודם כי יגנוב איש שור וכו׳.** ברשב״א (ד״ה השור והבור) הביא ״פרש״י ז״ל דתנא נקט להו על סדר הכתובים בפרשה״, וכתב ע״ז ״ואינו

מחוור, דלרב דאמר בגמרא מבעה זה אדם מוקדם בפרשה, דכתיב כי יריבון אנשים וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט, וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וכי יכה איש את עין עבדו (ואחריהן) [ואח"כ] וכי יגח שור איש את שור רעהו ומת", וא"כ הו"ל לשנותו לפני שור, ועיי"ש מה ששקו"ט בזה בארוכה.

**והנה** זה הקושיא לכאורה יש להקשות גם על שיטת ר"ת, דכיון דשם אדם כתיב בפרשה (ולדעתו ה"ז בגדר "מבעה" דמתני'), א"כ מה אהני לי' שהוא קודם למבעה, והלא הו"ל לשנאו תחילה לפני שור ובור, וצ"ע.

**ואו"י** יש לומר שבאמת תירוץ ר"ת הוא המשך להביאור שלפנ"ז (אף שבודאי ה"ז תירוץ שונה, מ"מ ה"ז רק "מוסיף" ואינו "עוקר"), ש"שנאו כסדר לא הרי דסיפא שמבעה קודם להבער", ועפ"ז הטעם שאין אדם קודם לשור ובור הוא משום שצריך להתאים עם ה"לא הרי דסיפא", ולכן אע"פ ששם אדם כתיב לפני כל שאר האבות מ"מ לא הקדימה התנא אלא למבעה בכדי שיתאים עם ה"לא הרי דסיפא".

**ועי'** מהר"ם. ונראה שלפירושו אין לומר כן, דמשמע שמפרש שיטת ר"ת לא כ"המשך" להביאור הראשון אלא כביאור בפ"ע, ולכן הוזקק לפרש (לתרץ הקושיא שלו, "דלא איירי התנא בגניבה") שהתנא רק מקדים אדם להבער בכדי "להורות שיש עדיין אב באדם הכתוב בפרשה קודם הבערה, והוא גנבה", ואילו אם הי' מפרש כהנ"ל הי' יכול לתרץ בפשיטות ש"שנאו כסדר לא הרי דסיפא שמבעה קודם להבער"; וא"כ לפי המהר"ם לכאו' הדרא קושיא לדוכתא. ועצ"ע.

הת' אהרן גרינברג, הת' מאיר שארף

**תוס' ד"ה השור והבור, והוא אחד מאבות נזיקין דקתני לה בברייתא בגמרא.**
כוונתם בפשטות, שגניבה הוי משם נזיקין, שלכן יכול לומר ששם אדם דנזיקין כתוב קודם בפרשה. ולפי' המהר"ם על התוס' שמבעה כולל גניבה (ע"ש), כוונתו שגניבה הוי א' מאבות נזיקין למנותו בכלל האבות, ופשוט.

הת' משה בנימין דרוק

**תוד"ה ולא זו"ז, וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין וכו' ומיהו בפ' הפרה וכו' להביא כורה אחר כורה וכו'.** אולם הרשב"א (ד"ה אבל) הסביר באו"א, "דלא אמרו כן אלא בנזקי בור מפני שהוא חדוש, וליכא בכלהו נזיקין דכותייהו, לפי שאין דרכו לילך ולזיק, ועוד שאינו שלו אפ"ה עשאו הכתוב כשלו, ועוד שהניזק בא לרשותו של מזיק דהיינו חלל הבור ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חדושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין כו'".

**ולכאורה** יש לדרוש עוד בשיטת הרשב"א, דהרי הכוונה ב"לימוד" בפשטות הוא שהוא מלמד למקום וענין אחר, אבל בנדו"ד הרי כיון שאין לך בו אלא חידושו, משו"ז אינו שייך ללמד למק"א? ולכאורה

צ״ל שהוא מלמד לשאר מקומות שהם חידוש, וצ״ע.

**ומלבד** זה קשה לכאו׳, דאם זה ש״בור חידוש הוא״ הוא ״סברא״ (שמצד הסברא ליכא למימר שהוא חייב מצד הטעמים דלעיל), א״כ למה צריכים קרא ללמדינו שאין עונשין מן הדין לגבי בור, הרי מצד הסברא לא הו״ל לענוש.

**והסביר** לי הר׳ זאיאנץ שליט״א בדא״פ, שיש לפרש (בדוחק עכ״פ) שהגם שמצד הסברא (ד״אין לך בו אלא חידושו״) אין עונשין, מ״מ שייך שבסברא חזקה כמו ק״ו אכן יש לענוש, ולהכי בא הכתוב ״כי יפתח גו׳״, שבכל מקום שהוא חידוש אין עונשין מן הדין.

**ואולי** יש להוסיף ולהמתיק ביאור החילוק בין הרשב״א להתוס׳ ע״פ דיוק שינוי הגירסאות ביניהם, דגירסת התוס׳ בהמכילתא הוא ״ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין״, אבל גירסת הרשב״א הוא ״ללמדך שאין עונשין מן הדין״ (ואמנם לא מצאתי גירסת התוס׳ בשום מק״א, ומכל המפרשים (בהמכילתא שם) משמע כגירסת הרשב״א).

**ואולי** י״ל, דבזה תלוי פלוגתתם, דלגי׳ התוס׳ שנזקי בור מלמד שאין עונשים ממון מן הדין, הרי זה שאין עונשים ממון מן הדין הוא דין חדש שלא מצינו קודם לזה, ואין לחלק ולומר שזה שייך דוקא בבור.

**אבל** לגירסת הרשב״א (״אין עונשים מן הדין״), הרי אין עונשים מן הדין הוא דין באיסורים ולא בממונות. וחידוש המכילתא הוא בזה שמדמה בור לאיסורים. ולפי״ז מובן שאין לומר שה״ה בכל הנזקים, שהרי הבור חמור הוא מכל הנזקים, ואין לך בו אלא חידושו.

**(שוב** העירונו ח״א אשר בספר ״לקט ביאורים״ (ב״ק סימן ד) מסביר דשרש פלוגתתם הוא דלהרשב״א ה״ז המשך מהדין כללי של ״אין עונשין מן הדין״ ולכן שייך דוקא לגבי בור שחידוש הוא כמו שאר איסורין, ואילו להתוס׳ ה״ז דין חדש לגבי ממון ולא בעינן חידוש כמו לגבי איסורין ובור. ולכאורה זה מתאים עם שינוי הגירסאות הנ״ל; דלהרשב״א ה״ז בגדר ״אין עונשין מן הדין״ הכללי ואילו להתוס׳ ה״ז בגדר ״אין עונשין ממון מן הדין״ שהוא דין חדש לגבי דיני ממונות).

הת׳ יהודה ארי׳ ליב שרוגו, הת׳ יעקב ששונקין

**תוס׳ ד״ה ולא זה וזה, וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין ובמכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין.** ידוע הכלל (מכות יז, ב, סנהדרין נד, א ועוד) ש״אין עונשין מן הדין״, ופירושו שכאשר יש לנו לימוד מצד ״במה מצינו״ אין לענוש מכח לימוד זה. והנה מצינו כמה אופנים להסביר כלל זה (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך א, [אין עונשין מן הדין] טור תרצ):

**א)** כיון שהקל וחומר הוא היקש שכלי ואדם דן קל וחומר מעצמו, חוששים לענין עונש אולי יש איזו פירכא על הקל וחומר (הליכות עולם (שער ד פ״ב), קרבן אהרן (בתחילתו),

מידות אהרן (פ"ב חי"ג)).

**ב)** כיון שהלמד חמור מן המלמד, היא הנותנת שלא תועיל לו הכפרה בעונש של המלמד הקל ממנו (מהרש"א סנהדרין סד ב. ועי' דוגמאות לזה: מכות ב, ב בגלות במזיד; תוס' פסחים לב, ב ד"ה מעילה; פהמ"ש תרומות פ"ז מ"א. ועי' בית האוצר א כלל נו).

**ג)** גזירת הכתוב היא שלמדנו מאחותו (ר"א מזרחי, פ' שמיני).

**וראה** גם לשון הפמ"ג בספרו גינת ורדים (כלל א): "נמצינו למידין דשלש טעמים יש בדבר דאין עונשין ומזהירין מדין קל וחומר. האחד דשמא יש איזה פירכא, ולפי טעם זה אף בממון אין ראוי להעניש מקל וחומר, ועיין בתוס' בבא קמא דף ב' [ע"א] בד"ה ולא זה וזה שכתבו: במכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב כו' אלא שאין עונשין מן הדין הרי אף בעונש ממון אין עונשין, ומיהו כפי הנראה דהתם לאו מקולא וחומרא הוא דיליף לה, שהרי בכלל מאתים מנה. הטעם השני דכך הוא הסבה [המדה] להעלותו להלמד מדריגה אחת ולא יותר דהיינו ב' מדריגות. הטעם השלישי הוא מה שכתב מהרש"א ז"ל, דהיא הנותנת שאין הקדוש ברוך הוא רוצה שיתכפר לו בעונש קל כזה וכדכתיבנא כאן".

### ב. שיטת התוס' בזה

**ואכן** כתבו התוס': "וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין; ואילו במכילתא איתא להיפך, דאדרבה אין עונשין גם ממון מן הדין, שהרי הקשה למה הוצרך התורה לכתוב אודות "כריית" הבור, לאחרי שכבר כתב אודות "פתיחת" בור (שכבר נכרה) א"כ לכאו' יש ללמוד מק"ו שבוודאי כריית בור מחדש מחייב תשלומין; אלא מזה יש ללמוד שאכן "אין עונשים" גם "ממון" מן הדין.

**וע"ז** אמרו התוס' שמדברי הבבלי אודות פסוקים אלו וענין זה יש לדייק להיפך; דכיון שגמ' דידן דרשה הענין (דתוספת "כי יכרה" לאחרי שחייב "כי יפתח") בכדי להורות שחיוב בור הוא על "עסקי" ומעשי כרייה ופתיחה, היינו שהתורה חזרה וחיזקה על הכרייה לחזק שהמחייב הוא לא עצם מציאות הבור שלו, אלא דוקא עצם העסק בעשיית הבור; או שדרשו שבאם א' כורה לאחרי שכבר היה בור, שא' עשה בור ט' ובא השני והוסיף טפח ועשה בור י' (שעי"ז הסתלק מעשה הראשון שהיה בור לנזיקין והשני סילק מעשיו על ידי שעשה מעשה חדש ויצירת בור חדש), עי"ז נסתלק הראשון מחיובו וכל החיוב על השני, ובמילא נמצא שלא דרשו כפל הלשון על ענין "אין עונשים מן הדין", משום שבאמת סובר התנא דידן ד"עונשים ממון מן הדין".

### ג. דיון בהבנת הסוגיא לפי האופנים האמורים

**והנה** יש לעיין בעצם נקודת הדיון מג' צדדים: א) האם שייך ה"טעמים" שהובא לעיל, במה שאין עונשים מן הדין גם על ממון; ב) האם טעמים הללו שייכים (לא רק לענין "קל וחומר", אלא) גם לענין הנלמד ("מה מצינו"), (כנראה שבזה דנה משנתינו והגמ' בהמשך למשנה כו', למרות

שאפשר שהגמ׳ דנה מבחינת ״קל וחומר״ וכפי שהופיע בדברי הגמ׳ ג, ב – ד, א); ג) יתירה מזה יש לעיין בעצם היסוד: האם שייך ענין ״העונש״ בתשלומי ממון על נזקי ממון.

**נתחיל** בענין הא׳, האם טעמים דלעיל שייכים גם לענין עונש ממון:

**הנה** לפי טעם הא׳ שהובא לעיל שאין עונשין מן הדין, מחמת החשש ״שמא יעשו פירכא״ על הק״ו, אפשר לדון שבממון אי״ז שייך (כל כך), כיון שאם יעשו פירכא ״אפשר בחזרה״, ואפשר לטעון שאין למנוע מלבצע הפסק כפי שיוצא מהק״ו בהווה, מחמת חשש רחוק שמא יעשה פירכא על הק״ו, כשגם אז יש אפשריות לתקן להחזיר הממון.

**לפי** טעם הב׳, דכיון שהעון חמור יותר אפשר שאין מספיק ה״עונש הקל״ כדי שיתכפר בזה, אפשר לדון שאין זה שייך כל כך, שאפשר לומר שאין עונשין דוקא דוקא לגבי עונש הגוף כיון שאם לא מספיק בעונש הגוף כדי להתכפר מאי אהני ליתן לו סתם ״הכאה״ (וכיו״ב) גרידא כאשר אינה מועיל לכפרה; משא״כ כשמדובר לענין ״עונש ממון״, אף אם נאמר שאין זה ״מספיק״ לכפרה, הרי כיון שאפשר שאכן מועיל להתכפר, מה מפסידים כ״כ בנטילת ונתינת ממון זה.

**בנוסף** אחר: כמו שמבואר במכות (ה, א) ד״משלשין בממון ואין משלשין במכות״, דבממון שייך לטעון דאף שאין מספר מסויים של ממון מספיק כדי שיתכפר כפרה גמורה, מ״מ אפשר שהחלק הממון שנתן מתכפר בכפרה פורתא, ורק כשמדובר בעונש גופני, כיון שאין הקב״ה רוצה שיתכפר ב״עונש הקל״ ואין זה ״משתלש״ ״ומתחלק״ אין ענין ליתן עונש כזה.

**לפי** טעם הג׳: שכן הוא ״מידה״ בתורה, שאין לענוש עונש ״מן הדין״, לכאו׳ טעם זה מתאים גם לעונש ממון, כיון שמדה הוא בתורה שלא לענוש על פי ק״ו ועונש ממון בכללו.

**נידון** בענין השני, האם שייך ״אין עונשין״ גם ב״מה מצינו״:

**הנה** לפי טעם הא׳: לכאו׳ שייך גם בזה, כיון שגם ב״מה מצינו״ שייך לעשות פירכא, אין לענוש על פי ״מה מצינו״.

**לפי** טעם הב׳: בפשטות אין שייך טעם זה, כיון שרק בק״ו יש לטעון שאין הקב״ה רוצה שיתכפר על עוון חמור בעונש הקל, משא״כ במה מצינו שאין הנלמד ״חמור״ מן המלמד אכן אפשר לענשו באותו העונש שנותנים לה״מלמד״.

**לפי** טעם הג׳: מסתבר שזה כלל (לא רק לק״ו, אלא) גם למה מצינו, שאין לענוש אדם בדבר הנלמד מאחד מדרכי הלימודים השכליים, הן אם מדובר אודות ק״ו או אודות מה מצינו.

**עכשיו** נידון בענין היסודי בכל הדיון הזה, האם בכלל שייך להגדיר תשלומי נזיקין בתור ״עונש״:

**הנה** כמו״כ יש לדון ביסוד הדבר בעצם: האם הכלל ד״אין עונשים מן הדין״

שייך גם בתשלומי נזק, שלכאו׳ נראה ומסתבר שאין זה ״עונש״ (גרידא) אלא (לכל הפחות גם) תיקון לעצם מעשה היזק והפסד שעשה לחבירו.

**דהנה** יש כמה שיטות בביאור יסוד האיסור להזיק:

**א)** שיטת היד רמה (ב״ב כו, א) ״דאסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום לפני עור לא תתן מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך״;

**ב)** שיטת החת״ס (שו״ת יו״ד סי׳ רמא) שהוא מעין גדר וסייג ל״לא תשים דמים בביתך״, ו״לא תעמוד על דם רעיך״;

**ג)** עוד אופן להסביר (ע״פ דברי הרש״ש בכתובות יח, ב ד״ה ובכולי (בסופו)) שהוא מענין השבת אבידה (כמו שאם הוא מוצא אבידה שכבר נאבד אזי מחוייב להחזירו לו, הה״נ (וכ״ש) שאינו יכול לגרום איבודו);

**ד)** יתירה מזו מבואר מדברי הרב רבינו יונה במס׳ אבות (ריש פ״א) והטור (חו״מ סי׳ שעח): דאיסור להזיק חבירו עניינו ״ענין הגזל״.

**ואם** נעיין שפיר, אולי לכל האופנים האמורים ניתנה מקום לפרש שאי״ז בגדר ״עונש״ ושפיר שייך לחייבו ״מן הדין״:

**באם** נגדיר ונפרש (כהרב רבינו יונה והטור) שענין הנזיקין וחובת השמירה הוא דבר שיש על חבירו תביעה משפטית וממונית, כמו ב״גזל״, והרי בגזל מובן בפשטות שעצם החובה והאיסור לגזול מחבירו אינו רק ״איסור״ עליו, אלא גם זכות חבירו לחייבו ולאסור בתורת חושן משפט שלא יגזול ממנו, ולכן מסתבר יותר שגדר התורה לחייבו לשלם הנזק, הוא שהתורה גזרה שאכן יש להניזק זכותים משפטיים על המזיק שהלה יתחייב לתקן ההפסד שעשה לו ולשלם ההפסד, וא״כ מובן ומסתבר שהפשטות לפי מהלך הזה, שאין זה ״עונש״ אלא זכות ממוני שיש להניזק עליו, ובמילא אינו חל על זה הדיון ד״אין עונשים מן הדין״.

**ואפילו** אם נאמר שאין לחבירו ״תביעה משפטית״ בתורת חושן משפט עליו מעיקרא דדינא, אלא שיסוד החיוב לשלם הוא מעין גדר וסייג ל״לא תשים דמים בביתך״, ו״לא תעמוד על דם רעיך״ (שיטת החת״ס), אפ״ה מסתברא דל״ש בי׳ ״אין עונשין מן הדין״, דכיון שענין התשלומים, אין כל ענינו ״עונש״ לשם עונש, אלא היותו ״סייג וגדר״ בכדי שלא יבוא לידי האיסור וישתדל לשמור שלא יזיק, א״כ מסתבר יותר שבענין שהוא חמור יותר, הרי אדרבא יתנו חיוב תשלומים אלו כדי שימנעו מלעבור באיסור חמור הזה, שכן עונשין ממון כאן מן הדין.

**וגם** אי נימא שיסוד האיסור להזיק הוא מפאת מצות ״אהבת ישראל״ (כשיטת היד רמה), או קשור למצות ״השבת אבידה״, אשר במבט ראשון הו״א דכיון דמדובר אודות מצות ודינים שיש בינו לבין קונו, ולא מפאת שיש תביעה וזכות להניזק שיתבע מהמזיק שיש לו תביעה משפטית נגדו (שלא יזיקנו ושישמור ובמילא שישלם לו ההפסד

והנזק), ולכן הוי חובת התשלומים בגדר "עונש" על שעבר איסורים אלו, ולכן שייך לומר גם על זה "אין עונשים מן הדין"; מ"מ כל זה לולא שהתורה חייבה אותו לשלם תשלומים אלו, שאז לא היינו מחייבים אותו לשלם על הנזק (ועל אי השמירה), וכל חובת התשלומים הוא "מלוה הכתובה בתורה" שהתורה והקב"ה בחכמתו ית' גזר עלינו שישלם על הנזקים הללו. אבל לאחרי שכן גזרה חכמתו ית', הרי גדר חיוב התשלומים הוא בבחינת חיוב לחבירו.

**ובזה** יש לדון האם שייך לקרוא לחיובים כאלו בשם "עונש" א"ל: א) כיון שלולא חיוב התורה, אינו חייב לחבירו, אלא הוא מעין ענין ה"עונש" על האיסור נזק ועל אי שמירתו, א"כ ה"ז בעיקרו "כפרה" וחל על זה הדיון אם "עונשים מן הדין"; ב) או נימא שכיון שהתורה גזרה שעל הנזק ועל אי השמירה חל עליו חובה "לשלם לחבירו", א"כ אין זה "עונש" (גרידא) אלא "חיוב" ממון שיש לחבירו תביעה עליו, ולכן אין מסתבר שבדבר זה, שייך לטעון שלא "נענוש" אותו מן הדין, כשמדובר על זכות שיש לחבירו עליו בעניינים אלו, ו"למה יגרע" חבירו מלקבל זכותו בתשלומים על דבר שהלה עשה עוול, רק משום שהוא "חמור" יותר.

**ועפ"ז** יש לבאר שיטת התוס' דהבבלי ס"ל דכן עונשין בממון מן הדין, שהוא מצד א' מהטעמים דלעיל שלגבי ממון כן שייך לענוש מן הדין.

## ד. עוד מהלך ע"פ החקירה הידוע ביסוד החיוב תשלומין

**ויש** להוסיף עוד מהלך בביאור הדבר ע"פ החקירה הידוע ביסוד חיוב תשלומין; שאם נאמר שיסוד המחייב דתשלומי נזיקין הוא מפאת אי שמירתו ובמה שעבר על האיסור, שייך יותר לומר שאכן גם על זה חל "אין עונשים ממון מן הדין", כיון שתשלומי הנזק הם לכאורה "עונש" ו"כפרה" על איסור הנזק ואי שמירה שעשה.

**אבל** אם נאמר כצד הב' בהחקירה, שחיוב תשלומים הוא מפאת ש"ממונו" הזיק, והוי "כחצירו" או ביתר דיוק כפי שהגדרנו לעיל ש"ממונו של דבר שדרכו להזיק", (והוא דבר המזיק עד כדי כך שמחוייב לשמור אותו), א"כ מסתבר יותר שאין תשלומי נזק בנזקי ממונו "עונש" על אי שמירתו, אלא מסתבר שהוא תיקון על עצם ההפסד שעשה, וכמו שהוא בפשטות יותר, שכאשר הוא עצמו הזיק בידים מסתבר יותר שבזה אין התשלומים בבחינת "עונש" אלא "תשלומים" ותיקון על ההפסד שעשה לחבירו, ושזה זכות משפטית ממונית של הניזק עליו, ושפיר מחייבים אותו "מן הדין".

**וזהו** בהתאים להנת"ל (וכמבואר בכ"מ) דהתוס' ס"ל דיסוד חיוב תשלומים הוא כצד הב' בהחקירה, שהוא משום "דממונו הזיק" (ולכן סוברים ד"כח אחר מעורב" אינו חומרא אלא קולא), שלכן בנדו"ד מסתבר יותר שההלכה כפי שהם מוכיחים מגמ' דידן הן במשנתינו והן בדברי הגמ' על "כרייה ופתיחה", שאכן: "עונשים ממון מן הדין". ואילו המכילתא סובר כצד

הראשון בהחקירה שהוא מחמת העדר השמירה, והו"ל "עונש" ואין עונשין מן הדין, וכ"ז בדא"פ.

### ה. בדברי הרשב"א בתיווך דברי המכילתא והבבלי

**והנה** ידוע גם שיטת הרשב"א בזה (ב, ב ד"ה אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא וכו') דלדעתו דברי המכילתא לא קשיין מידי דלא אמרו כן אלא בבור משום דחידוש הוא (מצד כמה טעמים: א) שאין דרכו לילך ולהזיק; ב) שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו; ג) שהניזק בא לרשותו של מזיק), "ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חדושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין". והיינו דכיון דכל החיוב מההיזק של בור הוא חידוש, א"כ לא שייך ללמוד ממנה לשאר עונשין, והיינו ש"שאין עונשין" לגבי בור "מן הדין". ולפי הרשב"א אין מחלוקת בין המשנה לבין המכילתא.

**ואולי** יש לומר לדעתו שדבריו לגבי בור (שהוא "חידוש") נכללים בדברי המשנה "שאין דרכו לילך ולהזיק", שאולי בזה נכלל גם שהניזק בא אליו (והיינו שאין זה "פירכא" בעלמא כבשאר "לא הרי" שבמשנה, אלא שאין שייך בכלל ללמוד "בור" מהשאר, כיון שהוא "חידוש" ו"אין לך בו אלא חידושו" כנ"ל).

**ואולי** התוס' (דלדידהו יש פלוגתא) מבינים סברת המכילתא שכל הנזיקין (ולא רק בור) הוי חידוש שלא הייתי יודע בסברא (כמש"כ התוס' בכתובות נו, א), והוי עונש שחידשה תורה ומש"ה אין עונשין מן הדין. והבבלי פליג ע"ז, שלמרות שלולא ציווי התורה לא היינו מחיבים אותו לשלם, מ"מ, אחרי שהתורה לימדה שיש חיוב תשלומים, אין זה בגדר של "חידוש", ואפי' לענין "בור", שסו"ס עשה וייצר מזיק שהזיק, לכן יכולים לענוש ממון מן הדין.

**אולם** לפי"ז עצ"ע לפי הרשב"א, דאי "אין עונשין מן הדין" בבור כיון דחידוש הוא, א"כ היכי משכחת לה תולדות לבור כגון אבנו וסכינו ומשאו המונח ברה"ר, והיאך נאמר ש"כורה" שהוא חמור מ"פותח" לא יהיה חייב, ו"אבנו סכינו ומשאו המונח ברה"ר" יהיה חייב.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**תוס' ד"ה ולרבי אליעזר אמאי קרי לי' אב.**

הנה, כשהתוס' מקשה שה"ל להגמ' לתרץ אחרת, לפעמים הד"ה הוא על התירוץ (בב"מ מח, א ד"ה בספר נכרי ועוד), לפעמים על הקושיא כמו הכא (שם לב, ב ד"ה מה לי שונא עובד כוכבים ועוד), ולפעמים על שתיהם (ב"מ עט, א ועוד). וכאן, הרי רוב התוס' נוגע בעיקר לתי' הגמ', ובפרט לביאור המהר"ם, ע"ש. ועוד זאת י"ל, דקושיית התוס' ג"כ (אף דנראה שאינו נוגע ישר להתירוץ הפרטי של הגמ') נוגע דוקא לפי מה שתי' הגמ', די"ל שעיקר קושייתו הוא למה לא תירץ הגמ' נפק"מ (כברבנן) ולא רק טעם קריאתו אב או תולדה כו'. וצ"ע.

הת' מנחם מענדל גרינבערג

**בא"ד, י"ל דהכי פריך משום מאי מתרינן**

**בי' שהוא חייב.** עיין מהר"ם. ולא הבנו מה מוסיף התוס' במילים אלו שגורם ההבנה האחרת בסוגיא שם. ואולי י"ל דכוונתו, שהגמ' מק' שבאם רוצים להתרותו מצד עצם חיובו ("שהוא חייב") ולא מצד המעשה, איך מתרינן בי'. אבל לכאו' לא משמע הכי בדברי המהר"ם.

**ואולי** י"ל באו"א, שזה שיכול להתרות על התולדה - פשוט ואי"צ לפרש, שהרי התרו אותו על עצם המעשה. וקושיית הגמ' הוא "משום מאי מתרינן בי'" - איך מתרין אותו באופן "שיהא חייב", היינו שיש כמה אופנים להתרותו, אבל איזה אופן יחייב אותו אף שאינו מתרה על עצם המעשה.

הת' עקיבא שמעון אוירכמאן,
הת' מנחם מענדל קנטר, הת' מנחם מענדל קפלן

**תוס' ד"ה ה"ג הך דהואי במשכן וכו'.** במהר"ם הוסיף: "אבל בשבת דף צ"ו בתוס' . . שיש שם גירסא שלישית הך דהוה במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוי במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה ולפי גירסא זו הכל תלוי בהוה במשכן לחוד".

**ובהטעם** שלא הביאו התוס' כאן תי' זה, מובן ממ"ש המהרש"ל, וז"ל: "וקשה לפי גירסא זאת דכמה תולדות היו במשכן כדאיתא בפרק במה טומנין הם העלו קרשים מקרקע לעגלה דהיינו הכנסה ומושיט בדיוטא אחת שכן היתה עבודת הלוים וזורקין מחטין מזה לזה ושובט ומדקדק".

**והנה,** ז"ל התוס' בשבת שם: "אית דגרסי הך דהוות במשכן חשיבא קרי לה אב והך דלא הוות במשכן חשיבא קרי לה תולדה ולפי זה יש מלאכות דהוו במשכן כגון מנכש ומשקה זרעים דלא חשיבי ולא הוו אבות וכן אי גרסינן דהוות במשכן וחשיבא קרי לה אב אבל אי גרסי' הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוות במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה לפי זה התולדות לא היו במשכן".

**וכתב** המהר"ם שם על גירסא זו: "ולפי זה צריך לומר הא דהכנסה קרי לי' תולדה אע"ג דהוה במשכן היינו משום דמלאכה גרועה היא".

**ולכאו'** דברי המהר"ם קשים טובא, דהלא הביא התוס' עוד מלאכות (מנכש ומשקה זרעים), ואיך הועילו דבריו לגירסא זו. וצ"ע.

הת' רפאל פרוס

## דף ב עמוד ב

**הכא מאי.** הנה הרי"ף כתב וז"ל "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו, פירוש כיון דקיי"ל דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו, בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו דכל מועד מינייהו תולדה דיליה כוותיה ומשלם נ"ש מן העלייה ותם תולדה דיליה כוותיה ומשלם חצי נזק מגופו, או דלמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן".

**(ועי'** בהגהות חו"י על הרי"ף שם שכתב

״צ״ע דפתח מדקתני אבות וכו׳ מכלל דאיבעי ליה דכולהו אבות דבמשנה, וסתם בתם ומועד דאינם רק בשור ותרוייהו אבות״, אמנם בדרכי דוד ועוד אחרונים הבינו שהספק הוא בכל התולדות של אבות דהוו מועדין מתחילתן ע״ש. ועי׳ בספר רשימת שיעורים סי׳ ג׳ מ״ש לתרץ.)

**ולכאורה** צ״ע דמכיון דכל תולדה נלמדת לענין חיובו מאב שלו, מהיכא תיתי דיהא חילוק ביניהן מכיון שבקרן רואים שיש חילוק בתשלומין. ובראי״ש כתב לבאר ״היה נראה לו לרבנו יצחק שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזקין לא היה הספר מסתפק, דמהיכא תיתי לן לחלק בנייהו כיון דידעינא מסברא כל תולדות האבות כיון שדומים להן בכל צד למה נחלק בתשלומיהן, אלא כיון דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד ואע״ג דתרוויהו אבות נינהו, העלה על לבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות״, ע״ש.

**וע״ש** בפלפולא חריפתא אות ג׳ דביאר ״ומעתה אין לדמותן לאבות דטומאה, דהתם התולדות אינן משום דדמות לאבות אלא משום דנולדו מן האבות ומכיון שמהם נולדו שורת הדין נותן שלא יהיו כיוצא בהן אלא למטה מהן, משא״כ תולדות דנזקין שדומין לאבות בכל צד ולא מהן נולדו למה נחלק בתשלומיהן, אלא כיון דחזינא וכו׳ העלה על לבו לפשפש ופשפש ומצא אבות דשבת ואבות דטומאה כדאיתא בגמרא״, ע״ש.

**אמנם** צ״ב דמכיון ש״דומים (התולדות) להן בכל צד״ מהיכא תיתי לומר דבתולדות ישלם פחות מהאב רק משום שמצינו שבקרן משלם תם שהוא בעצם ג״כ אב חצי נזק.

**גם** צ״ב דאם כל הספק הוא רק משום ״דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד״ למה הביא הגמ׳ בכלל כהקדמה להספק דתולדות דשבת הם כיוצא בהן ותולדות דטומאה לאו כיוצא בהן, הרי אין זה הגורם לספיקא דגמ׳, ובפרט דתולדות דנזיקין אין לדמות כלל לטומאה מכיון דבטומאה נולדו התולדות מהאב משא״כ בנזיקין.

**ובנחלת** דוד כתב לתרץ ״דהא דמייתי הגמ׳ שבת וטומאה הוא להורות דשם תולדה שייך בין אם הן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, דלא נימא אם היא כיוצא בהן אין שייך לקרותה תולדה, או אפשר הוי אמינא בהיפך אי היא לאו כיוצא בהן איך שייך לקרותה תולדה רק דמלתא אחריתי היא לגמרי, לכך מייתי משבת וטומאה דשם תולדה שייך בין כך ובין כך ולכך קמיבעי לי׳ הכא אי כיוצא בהן אי לאו כיו״ב, אבל עיקר הספק אינו אי לדמויי לשבת או לטומאה דבהא ליכא לאיסתפוקי כלל״, ע״ש.

**אמנם** לכאורה מפשטות לשון הגמ׳ משמע דספיקת הגמ׳ היא מחמת מה דמצינו דתולדות דשבת כיוצא בהן ותולדות דטומאה לאו כיוצא בהן.

**והנראה** לומר בזה, דהנה האחרונים הביאו מ״ש הגרי״ז (בחידושיו על הרמב״ם הל׳ נזקי ממון) לבאר, דהנה לקמן דף ו׳ ע״א מבואר דאבנו סקינו ומשאו שהניחן בראש

גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו לבתר דנייחו גמרינן במה הצד מאש ובור. ובראי״ש הביא דעת יש מן הגדולים דס״ל דמכיון דנלמדים במה הצד מבור ואש דינם כבור ואש ופטורים מנזקי כלים כבור ומנזקי טמון כאש. והרא״ש חולק עליהם וס״ל דמכיון דהזיקו בתר דנייחי בור גמור הם, ומה דצריכים הלימוד דמה הצד מאש הוא רק לענין עיקר החיוב שיהא חייב אף דכח אחר מעורב בעשיית בור זה, אבל לאחר שיש לנו הילפותא מאש דגם באופן שכח אחר מעורב בהם חייב, חזר דינו להיות בור גמור, ולכן יש להם רק הפטור דבורולא הפטור דאש, ע״ש.

**וביאר** הגרי״ז את שיטת הרא״ש דהא דאש פטור על טמון הרי זה מגזירת הכתוב אבל בעיקר דין מזיק אין שום חילוק בין טמון לשאינו טמון, והגזירת הכתוב נאמר רק על אש, ומה דילפינן אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו לבתר דנייחו מאש, הוא רק לענין עיקר דין מזיק, אבל לענין הפטור דטמון שהוא מגזירת הכתוב בזה אזלינו בתר עיקר השם, דאם שם אש עליו פטור ואם לאו חייב, ומכיון דאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו לבתר דנייחו הוה להו בעצם שם בור אין בו הפטור דאש אלא הפטור דבור.

**ועפ״ז** ביאר שם הגרי״ז ספיקת הגמ׳ לפי הרי״ף, דעיקר הספק הוא אם התולדה יש לה השם של האב לענין הפטורים שיש בהאבות, וזהו מ״ש בגמ׳ אי תולדותיהן כיוצא בהן וגם התולדות נקראים בשם של האב אזי יש גם להתולדות הפטורין שיש בהאב, או תולדותיהן לאו כיוצא בהן דהתולדות אין להם השם של האב ולכן אע״פ דהתולדה הוה מזיק מ״מ מכיון דאין להן השם של האב אין להם הפטורין של האב, ע״ש באריכות.

**ולכאורה** זהו מ״ש הרי״ף ״כיון דקיי״ל דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו״, היינו דמכיון דרואין דבשם ״קרן״ ישנו פטור דתם משלם רק חצי נזק ומגופו, בעינן לידע אם גם התולדה יש לה שם האב וגם תם בהתולדה משלם רק חצי נזק ומגופו. (ומה דהרי״ף הביא רק פטור זה דקרן ולא פרט כל הפטורין דכל האבות אינו קושיא דאטו כי רוכלא וכו׳).

**והנה** לכאורה זה פשוט דגם החיובין שישנם בהאב צריכים להיות בהתולדות בכדי שיהיו כיוצא בהן של האב, וחידושו של הרי״ף (לפי ביאורו של הגרי״ז) הוא עוד יותר דבכדי שיהא להתולדה הפטור של האב צריך שיהא לה השם של האב, אבל אם להתולדה אין כל החיובין של האב אע״פ שיש לה השם של האב אין לומר דהוה כיוצא בהן.

**ולפ״ז** יש לתרץ מה שהקשה הגאון בעל ״רשימות שיעורים״ על ביאורו של הגרי״ז (בב״ק סי׳ ג׳): ״דהגמ׳ הרי מסיקה דתולדותיהן לאו כיו״ב נאמר על צרורות דהוה תולדה דרגל ומשלם חצי נזק, ולפי׳ הגרי״ז הרי גם תולדה דצרורות הוה כיו״ב,

דיש לה השם דרגל, דלכן פטורה ברה״ר ומשלמת מן העלי׳ וכמבואר בגמ׳ שם, ומ״ט קרי לה הגמ׳ דלאו כיו״ב״, ע״ש.

**אמנם** ע״פ מ״ש מובן דזה פשוט דבכדי שיהא כיוצא בהן צריך שהתולדה יהא חייב לא פחות ממה שחייב האב, וע״ז חידש הרי״ף (לפי הגרי״ז) שאפי׳ אם בכמות המחיר חייב התולדה בדיוק כמו שחייב האב ובזה הוה כיוצא בהן, עדיין אם אין לו השם של האב אין לו פטורין של האב ואז ה״ה לאו כיוצא בהן, ורק אם יש לו השם של האב יש לו גם הפטורין ושוב הוה כיוצא בהן.

**עכ״פ** היוצא מדברי הגרי״ז הוא דהתנאי שתולדות נזיקין יהיו כיוצא בהן הר״ז תלוי אם להתולדה יש את שם של האב דאז הוה כיוצא בהן ואם אין לו השם של האב הוה לאו כיוצא בהן.

**והנה** בנוגע לתולדות דשבת ידוע מה שהאריך בתוצאות חיים סי׳ ה׳ אות ג׳ לחקור לרבי אליעזר דמחייב על תולדה במקום אב, האם הפי׳ הוא דאע״פ דבשני מלאכות דחלוקין לחטאות הוא מפאת היותם שמות מחולקים ולכן הוה כל אב איסור מיוחד, מ״מ באב ותולדה דהאיסור שבתולדה הוא משום שיש בו מן האב (עי׳ במגיד משנה פ״ז מהלכות שבת ה״ד) וא״כ יש להתולדה אותו שם שיש להאב, והא דחייב על התולדה במקום אב הוא משום דהוה כעין גופין מחולקין או כעין תמחויין מחולקין, דאף דחלוקין לחטאות מ״מ השם איסור אחד הוא, הכי נמי י״ל בתולדה במקום אב דהוי שם אחד עם האב אלא דמ״מ חלוקין לחטאות כגופין מחולקין. או דהתולדה עם האב הם שני שמות ואיסורים שונים וחלוקין זה מזה, והא דצריך שהתולדה יהא דומה להאב הוא רק גדר סימן לברר איזה פעולה נכללת בשם מלאכה בכלל.

**ובאות** ד׳ מבאר דלרבנן דפטרי על תולדה במקום אב מובן בפשטות דהתולדה יש לה אותה שם שיש להאב, ובאות ה׳ מבאר ומוכיח דגם לר״א מוכרחין לומר דהתולדה יש אותו שם של האב, דהרי התוס׳ כאן בד״ה ולר״א כתבו בתירוצם דכשם דלרבנן צריכים להתרות על התולדה משום האב כמו״כ לר״א (לתירוץ הראשון) יכולין (ולתירוץ השני) וצריכין להתרות על התולדה בשם האב, ואם נימא דלר״א הוה התולדה והאב שני שמות כמו קצר וטחן איך יכולין להתרות על התולדה משם האב, אלא ע״כ דסברי התוס׳ דלכו״ע (הן רבנן והן ר״א) שם האיסוא חד הוא ולהתולדה יש אותו שם שיש להאב, ולכן גם לר״א יכולין וצריכין להתרות משום האב, ע״ש בתוצאות חיים באריכות.

**היוצא** מדברי התוצאות חיים היא דתולדותיהן של שבת הוה כיוצא בהם משום שיש להם אותו שם שיש להאב.

**והנה** לגבי תולדותיהן של טומאה מובן בפשטות שלהתולדה אין השם של האב, שהרי האב נקרא אב הטמאה והתולדה נקרא ראשון לטומאה, ועי׳ בתוס׳ דף ב׳ ע״ב ד״ה דאילו, שהקשה דלכאורה טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו דחרב הרי הוא כחלל (וע״ש מה שמתרץ ועי׳

בראשונים עוד תירוצים), ולכאורה נכלל בכוונת קושיתו גם דלהתולדה יש השם של האב שלכן עושה כיוצא בו, י״ל ע״פ מה שמבואר באדרת אליהו (להגר״א, במדבר יט, כ) דאע״פ שטמאין שבעה אינם צריכין הזאה, שהרי בכתוב נאמר ״הוא״ ודרשינן הוא טעון הזאה ואין דבר אחר טעון הזאה ע״ש. ומשמע מדבריו שאע״פ שחרב ה״ה כחלל לענין טומאת שבעה אעפ״כ אינו נקרא בשם חלל ואינו נכלל בתיבת ״הוא״ ונחשב כדבר ושם אחר.

**ועפ״ז** י״ל דהמשך הגמ׳ היא להפליא, דמקודם הביא הגמ׳ דתולדותיהן של שבת יש להתולדה השם של האב והוה כיוצא בהן, ושוב הביא הגמ׳ דתולדותיהן של טומאה אין להתולדה השם של האב ולא הוה כיוצא בהן, וממשיך הגמ׳ ״הכא מאי״ היינו האם יש להתולדות דנזיקין השם של האב והוה כיוצא בהן או שאין להן השם של האב ולא הוה כיוצא בהן, וכביאורו של הגרי״ז בדברי הרי״ף.

ש. תורגמן, תשע״ח

**רש״י ד״ה ואגב אורחיה קמ״ל, קרא מדתלה נגיחה באדם ונגיפה בבהמה, דמשמע נוחה היא הבהמה למות מן האדם, משמיענו דשור המועד להרוג את הבהמה ג׳ פעמים לא חשיב העדה לגבי האדם דאם נגח אדם ומת דינו כתם דאינו משלם את הכופר וכו׳ אבל מועד לאדם הוה מועד לבהמה.** לכאו׳ יש לדייק, שהגמ׳ בתחילה מבארת ומלמדת אותנו הדין דמועד לאדם הוה מועד לבהמה ורק אח״כ הדין דמועד לבהמה לא הוה מועד לאדם. וא״כ, מדוע שינה רש״י מסדר הגמ׳ ומבאר תחילה, ובאריכות, הדין דמועד לבהמה לא הוה כן מועד לאדם ורק לבסוף מסיים דמועד לאדם הוה ג״כ מועד לבהמה?

**ואולי** י״ל בזה, בהקדים מה שהקשה הגרעק״א בחידושיו (ד״ה ואגב) על רש״י דמה הכריחו לאוקמי לדברי הגמ׳ דאירי בשור שמועד להרוג (לגבי אדם והוה מועד גם לבהמה, משא״כ כשמועדלגבי בהמה לא הוה מועד לאדם), ולא ביאר כפשוטו דמדובר אודות שור המועד להזיק, וכוונת הגמ׳ היא דאם מועד ליגח ולהזיק בהמות לא הוה מועד להזיק אדם ומשלם מגופו (וחצי נזק לשיטת ת״ק, משא״כ לר״ע) אבל מועד להזיק אדם הוה גם לבהמה; ונשאר בקשיא.

**ולכאו׳** אפשר לבאר בזה, שרש״י רוצה לתרץ קושייתם של התוס׳ (ד״ה ומלתא אגב אורחיה קמ״ל), דהנה לקמן במסכתין (לז, א) ישנה מחלוקת בין רב זביד ורב פפא, דלפי ר״ז שור שהוא מועד לאדם ואינו אנו ידועים טבעו בבהמות - אזי מסתמא הוה מועד לבהמה (אא״כ יודעים אנו בבירור דאין טבעו ליגח בהמות); ואילו ר״פ ס״ל דלא הוה מועד לבהמה (אא״כ יודעים בבירור דטבעו ליגח בהמות). והקשו התוס׳ דאיך אומר ר״פ להדיא דמועד לאדם לא הוה בסתמא מועד לבהמה בשעת שבגמ׳ דידן חזינן להדיא ד״קמ״ל דמועד לאדם הוה מועד לבהמה״, עיי״ש בתוס׳ מה שמבאר בזה.

**ויש** לומר, שרש"י מתרץ קושייתם עי"ז שכותב דמיירי הכא בענין שור שמועד להרוג דוקא, דבזה דוקא "מועד לאדם הוה מועד לבהמה", ור"פ לקמן לא מיירי אלא אודות שור שמועד להזיק, דבזה סובר דמועד להזיק אדם – לא הוה מועד להזיק בהמות.

**[והסבר** לחלק אוי"ל, דכיון שהועד **ל**הרוג מין א' מחמירים ונותנים עליו דין המועד מיד, דהרי יש סכנה יתירה להעולם (ולהעיר מדברי הרא"ש ביבמות (סה, א סימן יג, יד) "ומסתברא דמילה . . בתרי זימני הוה חזקה דספק נפשות הוא, וספק נפשות להקל, וכן נישאוין דקטלנית"). ועוד י"ל דבענין הריגה שאין הבהמה מחלק בין מינים דאנשים ובהמות בטבע זה שהורג (ואולי יש לבאר עוד – ע"ד דברי רבינו בלקו"ש (ח"ה שיחה ג' לפ' מקץ, סע' י"א) דבנוגע למועד להריגה, אזי זה שהניגח מת הוא ענין בעצם מציאות השור, רק שזהו לאחרי ג' פעמים. משא"כ בנוגע למועד להזיק, אין טבע מציאותו בעצם שיזיק אלא צריך השור לעשות פעולה ברצונו דהוה דבר נוסף עליו. ואכ"מ)].

**ול**פי הנ"ל אוי"ל, דמה שהגמ' כותב שמועד לאדם הוה ג"כ לבהמה – לא הוה חידוש, דכיון דמיירי אודות הריגה – פשוט הוא דהוה מועד גם לבהמות (ואף את"ל דאין פשוט כ"כ, מ"מ כשהגמ' כותב שכן הוא הדין הרי זה דין המובן מאליו);

**או**ם הא ד"מועד לבהמה לא הוה מועד לאדם" הוה חידוש גדול, דאף דמועד להרוג בהמות, מ"מ, משמיענו הפסוק דכיון דאדם אית ליה מזלא לכן שאני ולא משלם כופר.

**ול**פי הנ"ל מובן הטעם שרש"י מאריך ובתחילת דבריו (בשינוי הסדר מהגמ'), כי בזה הוה עיקר החידוש. אבל בגמ' – אדרבה, דרכה לומר החידוש לבסוף, אחרי מילתא דפשיטא ליה (ולהעיר מדברי התוס' בכתובות (כ, ב ד"ה אחד)).

הת' מנחם מענדל יעקבסאן, תשע"ח

**מאי שנא נגיחה דקרי ל**ה **אב דכתיב כי יגח נגיפה נמי כתיב כי יגוף האי נגיפה נגיחה היא דתניא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה ל**ומר ל**ך זו היא נגיפה זו היא נגיחה.** בהטעם שאין לומר להיפך – שנגיפה היינו נגיחה – כ' רש"י "דהך נגיפה לאו דחיפת הגוף היא אלא נגיחת קרן וליכא למימר דאכתי נגיפה הוי אב ונגיחה זו היא נגיפה דהיינו דחיפת הגוף דהא נגיחה אשכחן דבקרן היא".

**והנה** יש שהקשו (תלמידי ר"ת ור"א ד"ה ההיא נגיפה נגיחה היא. ועי' תוס' הרא"ש ד"ה לומר לך זו היא נגיפה וכו' ועוד) **דכמו של' נגיחה נמצא בקרן, כמו"כ ל' נגיפה נמצא בדחיפת הגוף (ולא בקרן) דכתי'** (שמות כא, כב) "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדי". ותירצו, "דונגפו אשה הרה מיירי שהכה אותה באבן או באגרוף או במקל או בשום דבר".

**והנה** לכאו' הי' יכול לומר בפשטות, דאף שכתוב ל' נגיפה גבי דחיפת הגוף

(״ונגפו אשה הרה״), הרי **כאן (לגבי קרן) אמר הכתוב לי׳ נגיפה**, ונגיפה הוא לשון דחיפה[2], ול׳ זה מתאים לומר ג״כ בקרן, שכשהשור נוגח הרי דוחף בקרניו. אבל נגיחה – הרי״ז ל׳ הרגיל לקרן, וכמו שמצינו בב׳ כתובים שהביאם הגמ׳ לעיל. א״כ מובן בפשטות שכוונת הכתוב בנגיפה הוא למקרה של קרניים (אף שאפשר שלא הייתי אומר כן אם לא שהכתוב עירב את הלשונות). אבל לומר שנגיחה פירושו נגיפה – זה ודאי א״א, שהרי ידענו דל׳ הרגיל לקרן הוא נגיפה, ואין פירוש אחרת ידועה לנו.

**ונראה** לומר, דכן מדוייק ברש״י ג״כ, דכתב ״נגיחה אשכחן דבקרן היא״, דכוונתו בפשטות הוא, שכיון דנגיחה כתוב בתורה לגבי קרן, אין לומר דנגיחה הוא דחיפת הגוף. אבל עדיין א״מ, דכמו שרוצים לבאר כוונת נגיפה שפירושו הן דחיפת הגוף (כתולדה דקרן וכו׳) והן דחיפה בקרניו, כמו״כ נגיחה י״ל דפירושו הן נגיחה בקרניו והן דחיפת הגוף. אלא מזה משמע כנ״ל, דנגיפה הרי אפשר לפרשו בקרניים, משא״כ נגיחה[3].

הת׳ משה בנימין דרוק

**תום׳ ד״ה אבל במחוברת אימא כולא מועדת היא, וי״ל[4] דלמ״ד פלגא דנזקא קנסא וכו׳ לאו משום דאיצטריך קרא לאשמועינן דאין מועדת אלא התנא הוצרך לאשמועינן וכו׳.** עיין מהר״ם, שביאר הטעם שכ׳ התוס׳ שאין לומר שה**כתוב** בא לשלול שח״נ ממון, אלא שה**תנא** בא לשוללו, משום שאל״כ, הרי עדיין יש מקום לטעות שח״נ ממונא, שהרי גם לשיטה זו תם משלם ח״נ ומועד משלם נ״ש. עכת״ד.

**ואף** שאם כתבה התורה ״בכור שורו״ אין טעם לטעות כזה (היינו – בשלמא אם לא כתב ״בכור שורו״ הייתי אומר שח״נ ממונא, כיון דמשמעות הכתוב הכי הוה, שמחייב רק בתלושה, משמע שמחוברת אורחי׳ ואין תמות. אבל עכשיו דכתי׳ ״בכור שורו״ אין שום טעם לטעות כזה – כיון דזה שמשלם ח״נ בתם ונ״ש במועד **הלא מתאים בשווה עם שתי השיטות!**) – הרי אם זה הי׳ כוונת הכתוב, הי׳ הכתוב צריך לשלול קס״ד זו מכל וכל ולא להשאיר מקום לשיטה זו. ומזה שהשאיר מקום ללמוד כן משמע שלא זו היא כוונת הכתוב, אלא שהתנא בא לשלול סברא זו וכו׳, כן נ״ל ביאור דבריו לפענ״ד.

הת׳ מנחם מענדל קפלן

**תום׳ ד״ה ומלתא אגב אורחי׳ קמ״ל, אבל נגח אדם ושור וחמור דהוי מג׳ מינים הוי מועד לכל.** משמע מזה דס״ל להתוס׳

2) וכ״מ כמה פעמים בפירושו. וגם מזה שכתב הגמ׳ נגיפה כתולדה דקרן ולא פירש הגמ׳ מהו, משמע דפשוט הוא.

3) ועי׳ ג״כ רש״י ד״ה ״כתיב כי יגח״. ולהעיר מפירש״י עה״פ ״וכי יגף שור איש את שור רעהו וכו׳״ (כמה פסוקים קודם ״ונגפו אשה הרה״): ״וכי יגף. ידחף בין בקרניו בין בגופו בין ברגלו בין שנשכו בשניו כולן בכלל נגיפה הם שאין נגיפה אלא לשון מכה״.

4) להבנת תירוץ התוס׳ עי׳ תוס׳ רבינו פרץ. ותוכן דבריו, שהטעם שהוצרך התנא להביא הכתוב ״בכור שורו״ לפי המ״ד שח״נ קנסא, הוא משום שבא לשלול שח״נ ממונא, עיי״ש.

דכשנגח אדם שור וחמור נעשה מועד גם לאדם. וכן משמע ממה שכתבו התוס׳ ״אבל נגח שור וחמור וגמל לא הוי מועד לאדם״ ולא כתבו דלא הוי מועד לאדם בדוגמא דלעיל כשנגח אדם שור וחמור.

**אמנם** להלן בנמוקי יוסף דף ל״ז הביא דעת הרמ״ה דה״מ לכל מיני בהמות וחיות, אבל לאדם דאית לי׳ מזלא לא (וכ״כ בתוס׳ הר״פ), ואח״כ כתב שם בהגה״ה דבתוס׳ שלנו משמע דגם לאדם הוי מועד ע״ש. (ועי׳ בפסקי התוס׳ אות ה׳ דכתב ״נגח אדם ושור וגמל הוי מועד לבהמה לרב פפא״, דמשמע דס״ל בדעת התוס׳ דלא נעשה מועד לאדם רק לבהמה, וכדס״ל הרמ״ה הנ״ל, אולם מרוב המפרשים משמע דס״ל בדעת התוס׳ דהוי מועד גם לאדם).

**ולכאורה** צ״ע, דמכיון דאדם אית לי׳ מזלא, הרי קשה יותר לנגוח אדם מבהמה, וא״כ אה״נ דלבהמה נעשה מועד מכיון שנגח ג׳ מינים, אמנם איך זה מועיל לעשותו מועד לאדם אחרי שבאדם אית לי׳ מזלא ולא מועיל לו מה שנגח בהמות.

**ב**

**וביארו** די״ל דהתוס׳ ס״ל דהג׳ פעמים מגלים לנו שטבעה של בהמה זו היא ליגח, ומכיון דהג׳ פעמים מגלים לנו שבהמה זו נוגחת, הרי גם בזה שנגחה אדם שור וחמור נתגלה שבהמה זו טבעה ליגח, דהרי לבהמות נעשה מועד לכו״ע, ולכאורה הרי נגחה רק ב׳ בהמות ואיך נעשית מועד אפי׳ לבהמה, ובהכרח דבזה שנגחה אדם בנגיחה שלישית נתגלה דכל הנגיחות הם מסיבה אחת, והיינו שעצם טבעה היא ליגח, וא״כ נתגלה דהטבע של הבהמה היא ליגח גם אדם, דאין לחלק ולומר דרק לגבי בהמה נתגלה טבעה אבל לא לאדם, דהרי א׳ מהג׳ נגיחות הי׳ נגיחת אדם, ומכיון דנתגלה טבעה גם לגבי אדם, הרי נעשית מועד גם לגבי אדם.

**אמנם** הנמוקי יוסף י״ל דס״ל שהג׳ פעמים מרגילים את הבהמה ליגח, ומכיון דסו״ס לא נגחה אדם ג׳ פעמים, לא נעשית הורגל ליגח אדם, דמחמת נגיחת הבהמה לא נעשית הבהמה מורגל ליגח אדם מכיון דאדם אית לי׳ מזל ויותר קשה לנגוח אדם, אמנם לבהמה שפיר נעשית מורגל מכיון דא׳ מהג׳ נגיחות הי׳ נגיחת אדם הרי במכ״ש דנעשית מורגל ליגח בהמה שקל יותר ליגח (עי׳ בשיעורי ר׳ דוד פוברסקי).

**ג**

**אמנם** צ״ע בהסבר הנ״ל, דאה״נ דעפ״ז מובן למה א״א שתהי׳ מועד לבהמה ולא לאדם, דאם חשבינן נגיחה השלישית שנגחה אדם כראי׳ שטבעה של בהמה זו היא ליגח ושלכן נעשית מועד לבהמה הרי סו״ס יש לנו ראי׳ שבהמה זו היא נגחן גם לאדם, אבל זה גופא צ״ע דמכיון דא״א לחלק בין אדם לבהמה הי׳ צ״ל שלא תהי׳ הבהמה מועד לשום דבר, דכיון דיותר קשה ליגח אדם והיא לא נגחה אדם ג׳ פעמים, הרי אין לנו שום ראי׳ שטבעה ליגח את האדם ויכול להיות שנגיחה זו שנגחה את האדם פעם א׳ היתה רק במקרה וא״א לצרפה עם השני נגיחות שנגחה בהמה, וא״כ אין לנו גם נגיחה ג׳ לבהמה ואין לנו שום ראי׳ שבהמה

זו היא נגחנית, והי׳ צ״ל שאינה מועד אף לבהמה.

ד

**ואולי** אפשר לומר הביאור בזה, דהנה בהמשך דברי התוס׳ שם בדברי ר׳ מנחם נדחקו המפרשים הרבה, דלכאורה אינו מובן, דמכיון דר״פ ס״ל דמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, א״כ כשחזרה מבהמה מאי מועיל לי׳ דנשאר מועד לאדם לומר דעדיין מועד לבהמה היא מכח זה דהוי עדיין מועד לאדם, הא מועדתו לאדם לא מהני לי׳ כלום לעשותו מועד לבהמה, ומאי נפק״מ דלענין לעשותו לכתחילה מועד לא מהני מלענין חזרה דמהני.

ה

**ובאחרונים** כתבו לבאר (עי׳ בחי׳ ר׳ ראובן סי׳ א׳ ועוד), דלענין מועד בעינן ב׳ דברים: א) ענין הרגילות, דע״י שנגח ג׳ פעמים רגיל והוחזק נגחן, ב) דין העדאה, שהוא מגזירת הכתוב דבעינן שייעשה מועד ע״י ג׳ פעמים. והנה הא דמצינו דינים מיוחדים לענין שייעשה מועד, כגון שיהא נגיחה חיובית, ושיתרו אותו בפני בי״ד, ולר״י בעינן נגיחה בג׳ ימים, ומועד לעכו״ם או לטריפה לא הוי מועד לישראל, כ״ז הוא רק לענין העדאה שאינו נעשה מועד כ״א ע״י דינים אלו, אבל לענין דין רגילות לא בעינן כל דינים אלו מכיון שהוא ענין של טבע ולא נשתנה הטבע אם הי׳ ההתראה בפני בי״ד או לא, וכן בשאר הדינים.

**והנה** ר״פ ור״ז (בדף ל״ז) פליגי בב׳ הדינים, דר״ז ס״ל דבסתמא אין חילוק במינים, וכשנעשה מועד למין א׳ הוה מועד לכל המינים לגבי ב׳ הדינים, ור״פ פליג וס״ל דלא מהני ממין א׳ למין שני כלל בין לדין דהוחזק נגחן ובין לדין העדאה, והיינו דע״י דנגח מין א׳ ג׳ פעמים לא נעשה ע״י זה מועד וגם לא הוחזק נגחן למין שני.

**ולפי** הנ״ל י״ל דלר״פ מאדם לבהמה כיון דאדם אית לי׳ מזלא וקשה יותר לנגחו מבהמה מהני דין דהוחזק נגחן מאדם (היינו היכא דנגח אדם ג׳ פעמים) לבהמה, דאם הוחזק לדבר קשה כ״ש דהוחזק לדבר קל, (ורק ממין בהמה א׳ למין שני לא מהני, דמכיון דשניהם בהמות ואולי א׳ יותר קשה קצת לנגוח מהשני, לא נעשה הוחזק למין השני), אלא דמכיון דיש גם דין העדאה שהוא מגזירת הכתוב, לכן לא מהני מה שנעשה מועד לאדם שייעשה מועד גם לבהמה, מכיון דאין כאן מעשה העדאה על הבהמה רק על האדם, ובזה לא שייך לומר כ״ש.

**אמנם** כ״ז הוא רק לענין לעשותו מועד לבהמה מתחילה מזה שמועד הוא לאדם, אבל לענין חזרה, והיינו היכא שכבר נעשה מועד לבהמה ולאדם וחזרה מבהמה, הרי מכיון דלענין חזרה לא מצינו שיצטרך פרטי דינים איך שיהי׳ דין חזרה, ורק דאם ראה ג׳ פעמים ולא נגח חזרה מלהיות מועד, א״כ דין חזרה הוא רק לגבי הפרט של הוחזק נגחן, שגם לזה לא בעינן דינים מיוחדים מתחילה, וא״כ מכיון שנשאר עדיין מועד לאדם הרי כש״כ שנשאר מועד (היינו שהוחזק נגחן) לבהמה, ודין העדאה הרי הי׳ כאן דהרי נעשה מועד מתחילה, והחזרה לא הואיל כלום לענין דין העדאה כ״א לדין

הוחזק נגחן, ובזה שפיר שייך הכש״כ, וא״כ שפיר מובן דעת ר״פ לפי פירושו של הר׳ מנחם, ועי׳ שם שהאריך בזה עוד.

ו

**(ועפ״ז** אפשר להסביר גם מה דאיתא בדף ד׳ ע״א בגמ׳ ״ומועד דרכו להזיק, כיון דאייעד אורחי׳ הוא״ ע״ש, וצ״ע מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

**ובנחל״ת** דוד כתב לבאר דהפי׳ הוא ״ומועד דרכו להזיק״ והיינו דלגבי שאר המזיקין כמו שן ורגל אש ובור, אין דרכו של קרן להזיק כמו אלו דאינם בחזקת שימור קיימי וקרן בחזקת שימור קיימי, וע״ז מתרצת הגמ׳ דכיון דאייעד אורחי׳ הוא ע״ש, אולם עדיין צ״ע מהי סברת התרצן, ובר מן דין הרי לפי מה שביארתי בשיעור אחד הרי לשיטת התוס׳ מסתכלים על המזיק במבט פרטי היינו שמסתכלים על המזיק כשהוא לעצמו ולא איך שהוא לעומת שאר המזיקין, ורק לרש״י מסתכלים על המזיק באופן כללי, והרי לשיטת התוס׳ מדברים כאן, וא״כ צ״ע מהי סברת המקשן ומהי סברת התרצן.

**ועפ״י** הנ״ל אפשר לבאר דהמקשן שהקשה ״ומועד דרכו להזיק״ סבר דדין מועד היינו רק מגזירת הכתוב ולא ענין של חזקה, ולכן הקשה דע״י שנעשה מועד מדין גזירת הכתוב הרי אין כאן עדיין חזקה ולא שייך לומר שדרכו להזיק, וע״ז תירץ דכיון דאייעד אורחי׳ הוא, והיינו דע״י הג׳ פעמים הרי חוץ מדין העדאה יש כאן גם דין חזקה, וא״כ ע״י דאייעד נעשה אורחי׳ ושפיר שייך לומר בו דרכו להזיק, (ועי׳ בחידושו ר׳ ראובן סי׳ ב׳ שתירץ באופן אחר)).

ז

**היוצא** מביאור הנ״ל לשיטת הר׳ מנחם, דהא דס״ל לר״פ דמועד לאדם אינו מועד לבהמה הוא רק משום דחסר מעשה ההעדאה, (אבל מצד הטבע כיון דאדם אית לי׳ מזלא וקשה יותר לנגחו מבהמה הי׳ מהני מה דהוחזק נגחן מאדם לבהמה), ולפ״ז היכא דנגח אדם חמור וגמל ג״כ לא נעשה הבהמה מועד לכלום כיון דאין כאן מעשה העדאה לא על בהמה ולא על אדם.

**(אמנם** באמת בזה י״ל דחסר גם בענין הרגילות, דאין לנו ראי׳ דהוחזק נגחן לשום דבר, דרק היכא דנגח אדם ג׳ פעמים ס״ל לר״פ דמצד הרגילות הי׳ נעשה מועד גם לבהמה (לפי ביאור האחרונים הנ״ל) אלא דחסר דין העדאה, אבל היכא דנגח אדם חמור וגמל י״ל (גם לפי ביאור האחרונים הנ״ל) דאין כאן גם ענין הרגילות.

**ועוד** דקשה לי בעצם ביאור האחרונים הנ״ל, דלכאורה י״ל להיפך דהיכא דנגח אדם ג׳ פעמים הר״ז כמו היכא דנגח בהמה א׳ ג׳ פעמים דלא נעשה בזה מועד לכל הבהמות, ורק כשנגח אדם חמור וגמל בזה הוה כמו שנגח ג׳ מיני בהמות ונעשה מועד לכל משום דבזה הוה האדם כמו בהמה הג׳ והי׳ נעשה מועד מצד הטבע (ורק דעדיין חסר בדין העדאה לשיטת הר׳ מנחם כמבואר לעיל).

**עכ״פ** מביאור הנ״ל יוצא דאין כאן דין העדאה לא על בהמה ולא על אדם).

ח

**ולפ"ז** יש לעיין בתירוץ הראשון שבתוס' דס"ל דהיכא דנגח אדם חמור וגמל נעשה הבהמה מועד לכל, דלכאורה אין לומר דהתוס' לא ס"ל בכלל דיש דין העדאה בכדי שתהא הבהמה מועד וחולק בזה לגמרי על שיטת הר' מנחם, דהרי א' מהראיות דיש דין העדאה הוא מדברי התוס' לקמן בדף כ"ד ע"ב דאין העדאה אלא בבני חיוב ואם נגח שור של הפקר או של כנעני או של עצמו לא נעשית הבהמה מועד אע"פ שהוחזק נגחן מצד הטבע, (ודוחק לומר דשם הוא דברי ר"י ואולי לא ס"ל התוס' כאן כהר"י), וגם מיתר הראיות שהביאו האחרונים מהגמ', לא מסתבר לומר דהתוס' יחלקו על עצם דין העדאה.

**ועוד** דאם נאמר כן נצטרך לומר דהא דנעשה מועד לכל הוא משום דע"י נגיחת האדם נתגלה דטבעו ליגח הכל. אבל זה גופא צ"ע (וכמו שהקשיתי לעיל) דמכיון דא"א לחלק בין אדם לבהמה הי' צ"ל שלא תהי' הבהמה מועד לשום דבר, דכיון דיותר קשה ליגח אדם והיא לא נגחה אדם ג' פעמים, הרי אין לנו שום ראי' שטבעה ליגח את האדם ויכול להיות שנגיחה זו שנגחה את האדם פעם א' היתה רק במקרה וא"א לצרפה עם השני נגיחות שנגחה בהמה, וא"כ אין לנו גם נגיחה ג' לבהמה ואין לנו שום ראי' שבהמה זו היא נגחנית, והי' צ"ל שאינה מועד אף לבהמה.

**(ובפרט** לפי מה שכתבתי לעיל דר' מנחם י"ל דס"ל דהיכא דנגח אדם חמור וגמל (גם לפי ביאור האחרונים הנ"ל) אין כאן גם ענין הרגילות, ולתוס' כנ"ל נצטרך לומר דהא דנעשה מועד לכל הוא משום דע"י נגיחת האדם נתגלה דטבעו ליגח הכל, א"כ יוצא דחולקין בדבר שבמציאות!)

ט

**ובע"כ** צ"ל לשיטת התוס' דס"ל בשיטת ר"פ דאע"פ דכשנגח את האדם ג' פעמים לא הוה מועד לבהמה משום דחסר דין העדאה, מ"מ כשנגח אדם חמור וגמל יש כאן דין העדאה, דכמו בנגח ג' מיני בהמות נעשה מועד לכל הבהמות גם מצד דין העדאה, כמו"כ כשנגח אדם חמור וגמל יש כאן דין העדאה. ובזה נחלקו התוס' והר' מנחם, דהתוס' מדמה נגח אדם חמור וגמל לנגח ג' בהמות ויש בזה דין העדאה, ור' מנחם מדמה נגח אדם חמור וגמל לנגח ג' אדם ואין בזה דין העדאה.

**ועפ"ז** נראה לומר דזהו הביאור בתירוץ הראשון שבתוס', דכשנגח אדם שור וחמור הרי בזה שנגח ג' מינים יש כאן דין העדאה, דכמו באם נגח ג' מיני בהמות (שור חמור וגמל) נעשה מועד לכל המינים שבעולם, כמו"כ כשנגח אדם שור וחמור יש כאן דין העדאה לכל המינים גם לאדם, וס"ל להתוס' דדין מועד נעשה רק ע"י דין העדאה ולא ע"י מה שהוחזק נגחן מצד טבעו, דמצד טבעו אין לנו שום ראי' מחמת נגיחה זו השלישית שנגח אדם שטבעו ליגח, (כי זהו טבעה בעצם - עי' לקמן), דכיון דיותר קשה ליגח אדם והיא לא נגחה אדם ג' פעמים, הרי אין לנו שום ראי' שטבעה ליגח את האדם ויכול להיות שנגיחה זו שנגחה את האדם פעם א' היתה רק במקרה וא"א לצרפה עם

השני נגיחות שנגחה בהמה, וא"כ אין לנו גם נגיחה ג' לבהמה ואין לנו שום ראי' שבהמה זו היא נגחנית, והי' צ"ל שאינה מועד אף לבהמה וכמו שהקשיתי לעיל, ורק מצד דין העדאה ס"ל להתוס' דנעשה מועד לכל, דלגבי זה דיהא כאן דין העדאה מהני מה שנגח אדם חמור וגמל (ג' מינים) שיהא דין העדאה לכל.

**וי"ל** דהתוס' ס"ל דר"פ הרי ס"ל לקמן דף ט"ו ע"א דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ובתוס' דף ה' ע"ב בד"ה שכן מועדין כתב ר"ת דזהו המ"ד דס"ל דאדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק, וי"ל דגם התוס' כאן ס"ל כר"ת והיינו דלר"פ סתם שוורים הם רגילים בנגיחה וטבעם לנגוח עוד לפני שנעשו מועדין, ולא צריכים שהבהמה יגח ג' פעמים לגלות טבעה, ובע"כ מה שהתורה אמרה שצריכים ג' פעמים הוא רק משום דצריכים דין העדאה וכנ"ל.

**ו'**

**וי"ל** דאעפ"כ יש לפרש גם מ"ש האחרונים דהתוס' ס"ל דהג' פעמים מגלים לנו שטבעו של בהמה זו היא ליגח, דאין הפי' דרק ע"י ג' נגיחות אלו נתגלה טבעה, דהרי כנ"ל גם כשהיא תם זהו טבעה, אלא הפי' הוא דמכיון דלענין דין העדאה הרי נעשה מועד ע"י ג' נגיחות, נתגלה שגם מצד טבעה היא מועד ויהי' בזה חילוק בדין וכדלקמן, (חוץ ממה שיהי' חייב נזק שלם אע"פ שגם עד עכשיו הי' טבעה ליגח ומ"מ הי' חייב רק חצי נזק, אמנם זהו מצד דין העדאה שנעשה בו עכשיו, וכאן כוונתי דגם מצד מה שנתגלה שגם מצד טבעה היא מועד יהי' בזה חילוק בדין).

**והביאור** בזה י"ל דהנה לקמן בדף מ"ה ע"ב במשנה פליגי ר"מ ור"י ונפסק ההלכה בר"י דתם צריך שמירה ובמועד מספיק שמירה פחותה, (וע"ש ברש"י ותוס' שאע"פ שנחלקו ר"מ ור"י אי סתם שוורים בחזקת שימור קיימי או לא, אי"ז אותו מחלוקת המבואר בדף ט"ו בנוגע לסתם שוורים אי בחזקת שימור קיימי או לא, וע"ש בתוס' דבין ר"מ ובין ר"י ס"ל דפלגא נזקא קנסא).

**ובסברת** ר"י כתב הפני יהושע שם (ועי' גם במאירי שם) משום דשור המועד קלא איתי לה ובני אדם בדילין ממנו ועליהם להרחיק את עצמם ואת בהמתם ממנו כדי שלא יזיק ונמצא שאין ההיזק כ"כ להכי סגי בשמירה פחותה משא"כ בתם, ע"ש.

**וי"ל** דזהו הביאור דהג' פעמים מגלים לנו שטבעו של בהמה זו היא ליגח, דע"י הג' פעמים נתגלה ויצאה הקול דצריכים להיזהר מבהמה זו דטבעה (בעצם) היא ליגח, ולכן די בשמירה פחותה, משא"כ הא דטבעה ליגח כשהיא עדיין תם צריכים שמירה מעולה ודו"ק.

הרב שלום שפאלטר, ראש הישיבה, תש"ע

**תוס' ד"ה כאשר יבער הגלל, פי' ר"ח כמו נדבכין די אבן גלל שהשן לומה לאבן שייש.** לכאורה צ"ב קצת במה השן דומה לאבן שייש.

**וראיתי** לרש"י במנחות (צט, א ד"ה שנים שהיו באולם מבפנים): "האי דקרי

הכא כסף ובמתניתין שייש משום דשייש לבן ככסף".

הת' מענדל מישולבין

## דף ג עמוד א

**איצטריך סד"א אידי ואידי אשן והא דמכלי"א קרנא והא דלא מכלי"א קרנא.** ידוע דיון הגר"ח (מובא באוהל ישעיהו עמ' תעח) בעובדא שהי' לאחד שני בולים ("סטאמפס") יקרים מאד, כל אחד מהם שווה אלף דולר, ובא אחר ושרף א' מהבולים, ועי"ז הבול השני הוקרה להיות שווה אלפיים דולר, האם יתחייב על שריפתו - כיון שמצד הניזק לא הי' שום חסרון כספי.

**ומביא** בזה שני צדדים: אם נאמר שחייב לשלם על חיסרון הכספי, כאן יהי' פטור - כיון שאין שום חיסרון כספי. אבל אם נאמר שחייב להשיב את הדבר שהיזק בשלימותו, וכשאינו בנמצא אזי משלם ואינו משנה אם יש חסרון כספי להניזק או לא - ה"ה חייב, כיון שא"א להחזיר את הבול הראשון. ומבאר שם שאפי' להסברא השני', צריך לשלם רק אם זה היזק שיש לו "שם המזיק".

**ויש** לבאר הצד השני, ובהקדים:

**הנה** בנוגע לתשלומי חומש מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ז ע' 13 ואילך) מ"ש ה"כלי יקר" דחיוב חומש הוא מפני מניעת הרווח שהי' יכול לעשות מסחר בכסף זו. ומקשה ע"ז ע"פ מ"ש בתניא דעל הניזק כבר נגזר מן השמים (ולכן כל הכועס כאילו עובד ע"ז), דלכאורה נמצא דמה שהגזלן צריך לשלם (הקרן, ואפי' החומש) ה"ז מפני שהוא בעל בחירה ולא הי' לו ליגזול, אבל מה שצריך לשלם להנגזל דוקא - אינו מובן, דהא חסרון זה (של הקרן) כבר נגזר עליו מלמעלה, ובפרט בנוגע להרווח שהי' בא לו בכסף זו (ולכן חייב המזיק לשלם החומש)?

**ומבאר** שם, דמעצם זה שהגזלן מחזיר להנגזל מה שלקח ממנו, הרי זה גופא ראי' שלא הי' גזירה רק שיחסרו עבור זמן מסויים ולא לעולם. וכן יש לומר בנוגע להחומש (עבור הרווח), דזה גופא שמחזירו ה"ז ראי' שלא נגזר עליו שיחסור רווח זו לעולם - רק עד שעת ההשבה.

**עכ"פ** יוצא לנו, דיש חילוק בין הפעולה (הגזילה) להתוצאה (ההפסד), דחיוב הגזילה הוא מצד הפעולה אשר עשה (מעשה הגזילה), אבל בנוגע להתוצאה (הפסד) - הרי אין כל חילוק אליו להיות פטור או לא (רק באם צריך ליתן להנגזל דוקא או אפי' לצדקה).

**וא"כ** אולי יש לומר, דבמקרה כזו שעשה מעשה היזק, אף שאין כל תוצאה של הפסד אצל הניזק, ה"ה חייב על עצם מעשה ההיזק שלו (רק דלפ"ז אינו צריך לשלם להניזק דוקא, ויהי' חייב רק על שעבר על הלאו שלא להזיק כמבואר באחרונים באריכות המקור לזה). ועדיין מובן מ"ש בצד הא' שצריך להיות שם מזיק כיון שצריך לעשות מעשה היזק בכדי לחייב על הפעולה.

הת' מנחם מענדל חזן, תש"ע

**והא דלא מכליא קרנא.** הרשב״א פי׳ וז״ל:

״נ״ל כדברי הרב ז״ל דשחת לא מכליא קרנא כל שזרעה לתבואה, ותדע שאף בעלי התבואות משלחין שן בהמות בשדותיהן כדי לאכול השחת ואח״כ תצמח התבואה ותצלח יותר, מ״מ אם בא בעל השחת להשתלם משתלם לפי נזקו״, עכ״ל.

**ואולי** י״ל שמכאן קצת ראי׳ לצד הא׳ בחקירה הנ״ל. ובהקדם, דמצינו שקו״ט בגמ׳ ב״מ (קא, א) בהיורד לשדה חבירו ומשבח השדה, אם בעל השדה חייב ליתן לו השבח או ההוצאה. ולפי צד הב׳, שהשור (ממונו) נחשב כהבעלים עצמם, א״כ כשם שביורד הנ״ל, כשהיורד עושה יתרון בהקרקע בעל השדה צריך לשלם, כן הי׳ צ״ל כשהבהמה (שהבהמה הוא הבעל), ירד בשדה אחר - ולפי הרשב״א ״תצמח התבואה ותצלח יותר״ - לא רק שהמזיק אינו צריך לשלם, אלא אדרבא, בעל השדה הי׳ צריך לשלם למזיק בשביל היתרון בתבואתו. ואעפ״כ כתב הרשב״א ד״אם בא בעל השחת להשתלם משתלם לפי נזקו״. הרי שיש לנו לומר שהוא מפני שנקטינן כצד הא׳ דאינו נחשב כהבעל בעצמו, ומה שמתייחס אל הבעל הוא רק ההיזק ולא השבח, ואינו דומה ליורד שעושה זאת בעצמו.

הת׳ משה אהרן באקמאן, תש״ע

**ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העליו׳ והא מבעיא בעי רבא וכו׳ אמאי קרי לה תולדה דרגל לפוטרה ברה״ר.** הנה כולם הקשו דאמאי פשיטא לי׳ להש״ס שלר״פ הוי תולדה לשלם מן העליי׳ ולא לפוטרה ברה״ר כרבא. וי״ל ובהקדים:

**על** מימרת ר״פ ״יש מהן כיו״ב ויש מהן לאו כיו״ב״ הק׳ הר״ר יונה (הובא בשטמ״ק), שלמסקנת הגמ׳ דהתולדה דלאו כיו״ב הוא צרורות דרגל, למה אמר ר״פ ״יש מהן כו׳ ויש מהן כו׳״, הול״ל בפשטות דכולהו כיו״ב לבר מרגל.

**ותי׳** שם: ״משום דשלשה אבות שנאמרו בשור צרורות דכולהו לאו כיוצא בהן כדתניא לקמן בפרק כיצד וצרורות משלמין חצי נזק וחזיר שהי׳ נובר באשפה והתיז והזיק משלם חצי נזק והיינו צרורות דשן וצרורות דקרן מועדת נמי כגון צרורות מחמת ביעוט ובתם מיבעיא לי׳ אם יש שנוי בצרורות לרביע נזק לרב אשי בפרק כיצד והא דקאמר כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל משום דתולדה דרגל שכיחא טפי משאר לפי שיטתי׳ הולכת״.

**והיינו,** שכשהגמ׳ מוקי מימרת ר״פ אצרורות דרגל, לאו דוקא צרורות דרגל אלא ה״ה צרורות דקרן ושן נמי. והטעם שנקט הגמ׳ צרורות דרגל, משום דהוי שכיח יותר.

**ולפי״ז** י״ל, דשאלת הגמ׳ ״אמאי קרי לה תולדה דרגל״ הוא גם בצרורות דקרן ושן, דלפי ר״פ לא נקט הגמ׳ צרורות דרגל דוקא אלא משום דהוי שכיח טפי. וע״ז תירץ הגמ׳ לר״פ ״לשלם מן העליי״ שתירוץ זה שייכת גם בקרן ושן. משא״כ רבא, שלשיטתו לאו דוקא איכא צרורות דקרן ושן, תירץ הגמ׳ ״לפוטרה ברה״ר״

שאינה שייכת אלא לגבי צרורות דרגל דוקא.

הת׳ מנחם מענדל שטיינער

**אלא אאבנו סכינו ומשאו וכו׳ אי דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור וכו׳ ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור.** כתב בחידושי רבי נחום ״ואי דלא אפקרינהו וכו׳ ואי לרב לאמר כולם משורו למדנו היינו שור וכו. ופרש״י ובשור אמרן לעיל דתוללה דשור כי שור וכו׳״. צ״ב מנ״ל לגמ׳ דלרב הך תולדה דאסו״מ הוי כיו״ב, הא כל הטעם דתולדה דשור כשור הוא מסברא דמ״ש שור לכונתו להזיק וממונך ושמירתן עליך הנך נמי וכו׳ וא״כ מנ״ל לגמ׳ דגם הך תולדה דאסו״מ דלא אפקרינהו הוי כיו״ב דשור, הא הך תולדה אין כונתו להזיק. וע״ד הפשט י״ל דלמאי דס״ד דטעמא דר״פ דיש מהן לאו כיו״ב הוא מסברא א״כ הא דקאמר ר״פ ״יש מהן כיו״ב ויש מהם לאו כיו״ב״ לא קאי אתולדות אלא אאבות, דיש אבות שתולדותיהן כיו״ב ויש אבות שתולדותיהן לאו כיו״ב, אבל באותו אב גופא לא מסתבר לחלק בין התולדות דמקצתן יהיו כיו״ב ומקצתן לאו כיו״ב״.

**והיינו,** שזה שאמר ר״פ ״יש מהן כיו״ב ויש מהן לאו כיו״ב״ הוא דין בהאבות, שיש אבות כאלו שגדרם שתולדותיהן כיו״ב, ויש אבות שגדרם שתולדותיהם לאו כיו״ב.

**והנה,** כאן כשהגמ׳ דן בהתולדות דבור כתב ״אלא אאבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו היכי דמי אי דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור ואי דלא אפקרינהו אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור״.

**ולדברי** הרבי נחום צ״ע, דלאחרי שמצא הגמ׳ שתולדה א׳ הוא כיוצא לאב - היינו דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל - הרי אי״צ לברר יותר, כיון שמצא הגמ׳ תולדה באב זה דהוי כיוצא בו, נראים שאב זה הוא אב כזה שתולדותיו כיו״ב.

**ויש** לומר ע״פ מה שביאר הדברי ריבות (הובא בתפארת שמואל על אתר) וז״ל ״בספר דברי ריבות סי׳ לב מיישב למה לא צירף המקשן מ״ש בור עם היינו בור שהקשה לשמואל, והפסיק באמצע דבריו את דברי רב, תירץ דלעיל כשהקשה אליבא דרב ושמואל היינו בור, אפשר דר״ל דזהו בור ממש, וכמו שמרומז בדברי רש״י שכתב דאמרי כל תקלה שהפקיר נפקא לן מבור, וכן כשהקשה לשמואל בדלא אפקרינהו היינו בור נמי נפקא הכי, אבל עכשיו שקאמר אליבא דרב דהיינו שור, אפשר כיון דרב מדמה לי׳ לשור וסבור שמואל דהוי תולדה דבור ולא בור עצמו, ולכך הקשה המקשן דאפי׳ את״ל דלא הוי בור ממש כ״א תולדה דבור מ״מ אין לאוקמי מילתא דרב פפא אהא דמ״ש וכו׳״.

**פי׳** קושייתו - למה הוצרך הגמ׳ להביא דברי רב בדלא אפקרינהו ש״היינו שור״, הרי די׳ לו דברי שמואל ש״היינו בור״ (היינו תולדה דבור) שנראה מדברי שמואל שהתולדות דבור הוי כיו״ב.

**וע״ז** תירץ, דפי׳ ל׳ הגמ׳ ״היינו בור״

פירושו האב דבור ולא דהוי תולדה. היינו שלשמואל אסו״מ אפקרינהו ״היינו בור״ – האב דבור. ולזה הוצרך הגמ׳ להביא דברי רב, שלרב אסו״מ הוי תולדה דשור, שבזה הרי ברור שאין ההתדמות בכל פרטיו, דודאי שונה שור מאסו״מ מכמה טעמים, א״כ ה״ה לשמואל, שאין התדמותו לבור בכל פרטיו (שאז הוי אב), אלא לכללותו בלבד (היינו תולדה).

**ועפ״ז** דברי רבי נחום עולים יפה, דהטעם שהוצרך הגמ׳ להמשיך ולחפש תולדות אף שבדאפקרינהו בין לרב בין לשמואל ״היינו בור״, הוא משום שפירוש ״היינו בור״ איננו להתולדה דבור אלא להאב, ולכן לא מצאנו עדיין תולדה כיו״ב לתרץ קושיית ר״פ, כנלע״ד.

הת׳ מנחם מענדל ראטשטיין

**תוס׳ ד״ה אצטריך, וי״ל דה״ק וכו׳.** כתב המהר״ם: ״ור״ל דהשתא בלא כאשר יבער ילפינן רגל ושן תרוייהו מושלח ובער אתי לאזלא ממילא לשן ורגל וק״ל ובתוס׳ שלפנינו הוסיפו בהן דברים והלא בלא כאשר יבער וכו׳ ואין בו צורך דממילא הוא מובן שכוונת התוס׳ כן הוא אלא שלפי פירוש התוס׳ שמפרשים שפסוק ובער אתי לאזלא ממילא לתרוייהו לשן ולרגל ומקשו דלמה לי כאשר יבער יש לדקדק דהשתא בלא מכליא קרנא מנלן דחייב בתרוייהו דהשתא ליכא לשנויי דומיא דרגל דלא כתיב גבי ובער דהא השתא ובער קאי אתרוייהו אבל בלא פי׳ התוס׳ אתי לן שפיר דלהכי איצטריך ליה לתנא כאשר יבער כדי שנאמר דלא אתי ובער לאזלא ממילא כי אם לשן לחודיה והדר ילפינן מיניה רגל בדומיא וכן ילפינן שן דומיא דרגל לחייב לא מכליא קרנא וא״כ אין כאן מקום לקושיית התוס׳ וצ״ל להתוס׳ דלא שייך לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא גבי רגל כי אם גבי שן ולכך אפילו כי אמרינן דאתיא ושלח לשן ורגל וכן ובער לאזלא ממילא לשן ורגל שייך נמי לומר דילפינן שן דומיא דרגל מה רגל ל״ש מכליא קרנא ול״ש לא מכלי׳ קרנא אף שן ל״ש מכליא קרנא וק״ל״.

**וקשה,** דלפי ביאור זה לכאורה אין מקום כלל להקשות קושית התוס׳ בד״ה דומיא דרגל דאין מקום כלל לעשות הקיש משן לרגל שאינו חייב אא״כ מכליא קרנא דברגל אינו שייך לחלק וכמבואר ברשב״א (ד״ה שן דלא מכליא קרנא מנלן) **וצ״ע.**

הת׳ משה בנימין דרוק

## דף ג עמוד ב

**ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור.** בתוס׳ ד״ה משורו למדנו כתבו, וז״ל: ״היינו קרן, דשן ורגל פטורין ברה״ר . . וא״ת היכי גמר משור מה לשור שכן ב״ח וכוונתו להזיק, ומפרש רשב״ם דאתי מבור ושור ממה הצד וכו׳״, ע״ש.

**אולם** רש״י שם בד״ה היינו שור כתב וז״ל: ״ולאו תולדה דבור נינהו״ (ע״ש), שמזה דייקו האחרונים דשיטת רש״י היא דילפינן אסו״מ משור לחוד, וא״כ קשה לשיטת רש״י קושיית התוס׳ דהיכי גמר משור מה לשור שכן כוונתו להזיק. וגם צ״ע

במאי תלוי סברת מחלקותם של רש״י ותוס׳ דלרש״י ילפינן זה משור לחוד, ולתוס׳ ילפינן זה משור ובור.

**והנה** בפנ״י בסוגיא הסביר דלאחר שגילתה התורה דישנם כמה ענינים הנקראים מזיקים, הרי חזינן שאין החומרות גורמות הדין שיהא חייב, ולכן אם חסר איזה מעלה וחומרא בהתולדה יכולין ללמוד התולדה ולחייבו נזק שלם, ורק שצריך שהתולדה ידמה קצת לאב בכדי שיהא זה תולדה, והיינו דבכדי שיהא נקרא תולדה של מזיק צריך שיהא לו עכ״פ חומרא א׳ מד׳ אבות, וכאן באבנו סכינו ומשאו הרי יש לה המעלה דתחילת עשייתו לנזק וא״כ נקרא כבר מזיק, אפי׳ לפי רב, אלא דרב ס״ל דכיון דממונו הוא הר״ז דומה יותר לשור מלבור, ולכן הוה זה תולדה דשור. שעפ״ז מובן דעת רש״י דסובר דילפינן זה משור לחוד, היינו דמתחילה מדמינן זה לבור לעיקר הענין שיהא נקרא מזיק ויהא חייב, אלא דס״ל לרב דמכיון דזה ממונו שוב נחשב זה לתולדה דשור, מכיון שגם שור הוי ממונו. ע״ש באורך רב.

**אמנם** סו״ס צריך עיון, דמכיון דאין לזה שום תכונה המדמה אותו לשור, א״כ מצד איזה טעם יהי׳ זה תולדה דשור, הלא התולדות צריכים שיהיו דומין לאבות שלהם בתכונתם ג״כ, ולא רק משום דזה ממונו וזה ממונו (כן הקשה בדרכי דוד לקמן דף ו על דברי הפנ״י). ומוכח מדברי הפנ״י דגם מה שיש בהמזיק תכונתו המבוארת בגמ׳ אפשר להגדירו בשם מזיק זה מחמת ענינים אחרים[5].

## ב

**והנראה** לומר בזה: דהנה בדף ב׳ ע״ב איתא: תולדה דקרן מאי היא נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה, וברש״י שם ד״ה בעיטה כתב ״ואהכי הוי תולדה דקרן, דכוונתו להזיק כי קרן, ואין הנאה להזיקה כי קרן, ואין הזיקן מצוי תדיר״, ושוב הקשה בגמ׳ ״רביצה ובעיטה תולדה דרגל היא״, ומשני ״לא, רגל הזיקן מצוי הני אין הזיקן מצוי״, וברש״י שם ד״ה הני אין הזיקן מצוי כתב ״הלכך תולדה דקרן הן דאין הזיקו

5) וראיתי (בלמדינו המס׳ בישיבה בשנת תשע״ח) בחידושי ר׳ נחום (באות ס״ב) לבאר ע״ד הפשט, דבאב א׳ לא מסתבר לחלק בין התולדות דמקצתן יהיו כיו״ב ומקצתן יהיו לאו כיו״ב, ולכן מאחר דאוקימנא כבר דשאר התולדות דקרן הוו כיו״ב ממילא שמעינן דה״ה בשאר התולדות כגון באסו״מ דלא אפקרינהו אע״ג דאין כוונתן להזיק וליתא להמחייב דקרן ע״ש. ועפ״ז האריך עוד לקמן (באות ע״ה) בשיטת רש״י לגבי תולדה דאדם ע״ש.

ושוב ראיתי (בלמדינו את המס׳ בישיבה בשנת תשפ״ו) בשיעורי ר׳ אליהו ברוך הערה 222 שכתב דצ״ע בזה דהא לעיל קס״ד דבור ט׳ הוה תולדה דלאו כיוצא בו, ואע״ג דידעינן דאסו״מ חשיבי תולדה דבור, ובהכרח דאפשר לחלק בין התולדות אפי׳ באותו אב עצמו, ע״ש. ולא הבנתי את הצ״ע דהרי בהקס״ד דתולדה דבור הוא בור ט׳ עדיין לא הביאה הגמ׳ דאסו״מ היא תולדה דבור.

אמנם מה שלא מובן לכאורה היא דהנה עי׳ בתוס׳ דף ג׳ ע״ב ד״ה והתנן שכתב ״לא פריך דישן נמי הוי אב . . אלא מייתי דהוי כיוצא בו״, ולפי דברי ר׳ נחום הנ״ל הרי מכיון דס״ל להגמ׳ כאן דתולדה דאדם (ישן) הוי כיו״ב, למה ממשיך הגמ׳ שוב לחפש עוד תולדה (כיחו וניעו) ולבאר בזה ספיקת רב פפא אי הוי כיו״ב או לא, הרי באב א׳ אין לחלק בין התולדות דמקצתן יהיו כיו״ב ומקצתן יהיו לאו כיו״ב.

ואולי כתב דבריו רק לשיטת רש״י שם דמשמע דס״ל דקושית הגמ׳ היא באמת דישן נמי הוה אב ודלא כהתוס׳ ע״ש היטיב. (וכעת ראיתי בשיעורי ר׳ אליהו ברוך הערה 259 שכתב לתרץ כמ״ש). ועי׳ עוד לקמן בענין זה.

מצוי, ואין הנאה להזיקו, ומשלמי חצי נזק כקרן", עכ"ל.

**ולכאורה** דברי רש"י "ואהכי הוי תולדה דקרן, דכוונתו להזיק כי קרן, ואין הנאה להזיקה כי קרן, ואין הזיקן מצוי תדיר", צ"ע, דלכאורה רק הא דכוונתו להזיק הוה תכונתו של קרן, כמבואר בגמ' כאן "מ"ש קרן דכוונתו להזיק". אמנם הא דאין הנאה להזיקה ואין הזיקן מצוי תדיר אינם לכאורה תכונתם של קרן. גם יש להבין דהרי כוונת הגמ' בפשטות הוא להסביר אמאי אין רביצה ובעיטה תולדה דרגל, וע"ז כתב הגמ' הטעם משום דהני אין הזיקן מצוי, וא"כ הי' לו לרש"י לומר דלכן אינם תולדה דרגל ולא דלכן הרי הם תולדה דקרן.

**גם** צ"ע מ"ש רש"י דלכן הוי תולדה דקרן משום "דאין הזיקו מצוי ואין הנאה להזיקו", דלכאורה הרי - כנ"ל - כאן הגמ' מסביר אמאי אינם נחשבים תולדה דרגל ולא אמאי אינם נחשבים תולדה דשן, וא"כ צ"ע למה הוסיף רש"י המילים "ואין הנאה להזיקן", (הגם דאפשר לומר דכוונת רש"י הוא להסביר גם קושיית ותירוץ הגמ' לפני זה דאמאי לא הוה נשיכה תולדה דשן, מ"מ טעמא בעי אמאי כתבו רש"י כאן דוקא).

**ועי'** לקמן דף יז, ב רש"י ד"ה תנא אבות "דתולדה דרגל הן דהזיקה מצוי ואין כוונתה להזיק", דגם כאן דייק רש"י לכתוב דלא רק "דהזיקה מצוי" אלא גם "שאין כוונתה להזיק". וצ"ע.

**ג**

**ואשר** נראה לומר בזה, דהנה יש לחקור היכא דבאים להגדיר איזה אב, האם מסתכלים על כל פרט ופרט של המזיק ומכולם ביחד נחשב אב זה או אחר, או שמסתכלים רק באופן כללי. ובמילים אחרות, הרי לכל מזיק יש תכונה חיובית וגם תכונה שליליות, ויש לחקור האם מגדירים את המזיק מחמת כל הצדדים שבו, גם מצד תכונתו השליליות, (והיינו שמסתכלים על המזיק ומגדירים אותו ע"י כל הפרטים שלו), או שמגדירים אותו רק מצד תכונתו החיובית, (והיינו שמסתכלים על המזיק רק באופן כללי).

**ונראה** דרש"י ס"ל שמסתכלים על המזיק מצד כל פרט ופרט, והיינו דהגדרת המזיק נעשה הן מצד תכונתו החיובית והן מצד תכונתו השלילית ושניהם ביחד מגדירים אותו למזיק זה או אחר.

**אמנם** מובן דעיקר חיובו הוא מצד תכונתו החיובית, ולכן מוזכר בגמ' (דף ב, ב) רק תכונה החיובית (בקרן דכונתו להזיק, בשן דיש הנאה להזיקו, ברגל דהזיקו מצוי).

**ואשר** לפ"ז מובן מ"ש רש"י "הלכך תולדה דקרן היא דאין הזיקו מצוי ואין הנאה להזיקו", משום דגם מה שיש לו תכונה שלילית זו דאין הזיקו מצוי ושאין הנאה להזיקו, מגדיר אותו למזיק דקרן, וא"כ גם רביצה ובעיטה שיש להן תכונות החיובית דכוונתו להזיק וגם תכונות השליליות דאין הזיקן מצוי (ואין הנאה להזיקן) הוה תולדה דקרן. ולכן הוסיף רש"י כאן גם המילים דאין

הנאה להזיקן, דאין כוונת רש״י רק להסביר אמאי אינם נחשבים כתולדה דרגל, (דאז הי׳ לרש״י לכתוב רק דאין הזיקו מצוי, ולמה הוסיף גם דאין הנאה להזיקו), כ״א להסביר במאי נחשבים תולדה דקרן, וא״כ גם הפרט דאין הנאה להזיקן מגדיר אותו תולדה דקרן.

**וכן** לקמן דף יז, ב רש״י ד״ה תנא אבות: ״דתולדה דרגל הן דהזיקה מצוי ואין כוונתה להזיק״, דגם כאן דייק רש״י לכתוב דלא רק תכונתה החיובית ״דהזיקה מצוי״ אלא גם תכונתה השלילית ״שאין כוונתה להזיק״ משווה לה להיות תולדה דרגל)[6].

**והנה** באבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים ולא אפקרינהו, אה״נ שהם דומים לבור מצד תכונתו החיובית שתחילת עשייתן לנזק, אמנם מכיון שהן ממונו אינם דומים (לפי רב) לבור מצד ענין השלילי שבבור שאינו ממונו, אלא הם דומים לשור מצד ענין חיובי בזה שהוא ממונו, וא״כ מצד ענין החיובי אין אבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים דלא אפקרינהו דומים לבור (מצד תכונתו החיובית דתחילת עשייתן לנזק) יותר מלשור (מצד ענין החיובי מה שהן ממונו), ולכן מצד ענין החיובי אין להחשיבן כתולדה דבור יותר מתולדה דשור, וכן להיפך. (ועי׳ ביש״ש לקמן סי׳ ח׳ שכתב ״דאינה כ״כ שם בור עליו ואדרבה שם ממונו עליו ויכול להיות כמו שורו״, ועי׳ לקמן).

ד

**ועפ״ז** אפשר לבאר דעת רש״י בדף ג׳ הנ״ל (מיוסד קצת על דברי הפנ״י הנ״ל), דמכיון דס״ל לרש״י דהגדרת המזיק הוא הן מצד תכונתו החיובית והן מצד תכונתו השלילית, ולכן כנ״ל גם הפרטים שאין הזיקן מצוי ואין הנאה להזיקן מגדירים אותו לתולדה דקרן, כמו״כ (ואולי יותר מזה כיון שכאן יהא המדובר מצד ענינם החיובי) באבנו סכינו ומשאו שהניחן ברה״ר ולא אפקרינהו שדומים מצד החיובית או לבור משום שתחילת עשייתן לנזק או (לשיטת רב) לשור (לא מצד תכונתם החיובית אלא) מצד ענין חיובי שיש בהם ששניהם הן ממונו, הרי אע״פ דבזה נקראים כבר בשם מזיק וחייבים עליהם מחמת תכונתם החיובית דשניהם תחילת עשייתן לנזק (וכמ״ש הפנ״י הנ״ל), מ״מ ס״ל לרב דא״א לומר שהם תולדה דבור רק מצד ענין החיובי שבהם ששניהם תחילת עשייתן לנזק, שהרי באסו״מ יש ענין החיובי השני שהם ממונו ובור אינו ממונו, וגם א״א לומר שהם תולדה דשור רק מצד ענין החיובי שבהם ששניהם הם ממונו, שהרי אסו״מ תחילת עשייתן לנזק ושור אין תחילת עשיתו לנזק. וזהו כוונת רש״י במ״ש בד״ה היינו שור ״ולאו תולדה דבור נינהו״, דאין כוונת רש״י לומר דלכן הוה ממש

6) וראה לקמן נה, ב ״אמר רבה מתניתין נמי דיקא דקתני צאן, מכדי ב, לאו משום שור קא עסקינן ואתי ניתני שור, מ״ש דקתני צאן, לאו משום דהתורה מיעטה בשמירתן וכו׳׳ ע״ש, וכתב הר״י מלוניל במשנה בא״ד ״ולא דמי הזיקה בשן ורגל להזיקה בקרן לפי שהתורה מיעטה בשמירתן כיון דאין כוונתן להזיק ולא מתחייב עד דעבד כעין שלח דהיינו שלחה שלוחי בכונה״ ע״ש, ומוכח תכונתן השלילית, דאין כוונתן להזיק, גורם דסגי להם שמירה פחותה. ושוב ראיתי ברש״י דף פד, ב ד״ה בשן ורגל קאמר וז״ל בא״ד ״או שהזיק את שור חבירו בגופו דרך הילוכו שדחפו ולא כוון דהוי תולדה דרגל״, דגם כאן כתב דתולדה דרגל הוה לא רק דהוה דרך הילוכו אלא גם תכונתו השלילית דלא כיוון.

קרן מכיון ד״לאו תולדה דבור נינהו״, אלא דמכיון דיש להם גם צד שור בענין החיובי, לכן מצד ענין החיובי שבהם אינם דומים לאחד יותר מלשני.

**אמנם** מכיון שיש להן גם מתכונות השליליות דקרן שאין הזיקן מצוי ואין הנאה להזיקן שפיר נקראים תולדה דקרן, מכיון שגם להם יש מתכונות השליליות דקרן, ולכן ס״ל לרש״י דשפיר אפשר ללמוד אסו״מ מקרן לחוד ולא צריכים למה הצד מבור ושור, מכיון דיש להם הן מתכונות החיובית דקרן (שהם ממונו) והן מתכונות השליליות דקרן.

**(ומובן** ג״כ שאסו״מ אינם גם תולדת שן או רגל מצד ענין החיובי שבהם שהם ממונו (שמצד זה הם דומים לקרן), שהרי שן ורגל אינם צריכים להיות ממונו של אדם, וכמבואר לקמן בדף נ״ו ע״ב דמעמיד בהמת חברו על קמת חבירו חייב ומבואר שם בתוס׳ דהוא מטעם שן ורגל. והא דלא הוה תולדה דאש מצד ענין החיובי שבהם שהם ממונו אע״פ דס״ל לרש״י לקמן בדף כ״ב ע״א דלמ״ד אשו משום ממונו צריך שיהא האש שלו, דהרי כבר ביאר הפנ״י שם דהא דס״ל לרש״י כן הוא רק במדליק בתוך שלו, אבל במי שמדליק בתוך של חבירו ודאי חייב גם באש שאינו שלו (ועי׳ בזה באריכות הביאור ברשימות שיעורים ב״ק ח״ב סי׳ י״ט ואכ״מ) ומובן ג״כ בפשטות שבדבר שיש בו תכונה חיובית לדבר א׳ בלבד הרי בזה נעשית תולדה דאב זה, ולכן תולדה דרגל (למשל) אף דיש בה תכונה שלילת שאין הנאה להזיקה לא נעשית בזה תולדה דשן מכיון דיש בה תכונה א׳ חיובית דהזיקה מצוי.)

ה

**והנה** לפ״ז קשה לפי שיטת רש״י מ״ש התוס׳ דמכיון דילפינן אסו״מ מקרן לחוד יהא דינו כקרן דאינו משלם עד פעם רביעית אלא חצי נזק. ובתוס׳ תירצו ד״אין לחלק בין תמות למועדות דלא שייך לחלק אלא בבעלי חיים״, ולכאורה לא ס״ל לרש״י חילוק זה דהרי לקמן בדף ד׳ ע״א כתב רש״י בד״ה רגל ובור ושן ואש מועדים מתחילתן לשלם נ״ש דלא פליג רחמנא בין תם למועד אלא בנגיחה ע״ש, ומדלא כתב כמ״ש התוס׳ דלא שייך לחלק אלא בבעלי חיים, משמע דלא ס״ל כן, וא״כ קשה לדידי׳ קושית התוס׳.

**ואפשר** לומר כמ״ש הרשב״א לקמן בדף כ״ח ע״ב בשם הראב״ד ״דאתיא מקרן מועדת דכיון שהן מוכנים למועד רגל הרי הן כמועדין להזיק״, והיינו דכיון שדרכן להזיק ילפינן להו מקרן מועדת שדרכה להזיק, ואולי י״ל דגם רש״י ס״ל כן.

**אמנם** ע״פ הנ״ל אולי י״ל שדברי רש״י הם הם המקור לדברי הב״ח בריש סי׳ תי״א שכתב דהא דהטור פסק שם כשמואל דבין בדאפקרינהו ובין בדלא אפקרינהו כל דין בור יש לו לחייב נזק שלם מתחילתו, הוא לאפוקי מדברי רב דס״ל דבלא אפקרינהו משורו למדנו, דלרב אינו חייב מתחילתו נזק שלם אלא לאחר שנעשה מועד בג׳ פעמים ע״ש, שהקשו עליו האחרונים (עי׳ בחידושי רבי נחום סוף אות ס״ו שכתב שדבריו מרפסים

איגרי) שדבריו נסתרים מדברי התוס׳ שכתבו דל״ש תמות ומועדות אלא בבע״ח, אולם ע״פ הנ״ל רש״י באמת לא ס״ל כחילוקו של התוס׳ (ולכאורה ר׳ נחום בעצמו כתב שם שרש״י לא ס״ל כדברי התוס׳) ומשום דס״ל כנ״ל בארוכה דאסו״מ נלמד לגמרי רק מקרן לחוד, וא״כ י״ל דכל דין קרן יש להם.

ו

**אמנם** בשיטת התוס׳ י״ל דס״ל דמסתכלים רק באופן כללי, והיינו דבכדי שיהא נקרא מזיק זה ולא אחר הוא מצד תכונתו החיובית לבד, ותכונתו השלילית מה שיש להם הפרטים שאין הזיקן מצוי ואין הנאה להזיקן אינו נוגע להגדרתו למזיק, ובקרן הרי תכונתו החיובית הוא כוונתו להזיק, ובאבנו סכינו ומשאו הרי אין תכונה זו, א״כ אינם דומים בזה לקרן וא״א ללמדו מקרן לחוד, אמנם מכיון דיש להם ענין חיובי כמו קרן – שהם ממונו, ולאידך יש לאסו״מ מתכונת המזיק דבור – דתחילת עשייתן לנזק, ס״ל להתוס׳ דלומדין זה במה הצד מבור וקרן.

**והנה** אף שמתחילת דברי התוס׳ מבואר דלרב (עיקר) הלימוד לאסו״מ הוא משור (קרן), מ״מ נראה דאחרי שכתבו התוס׳ דלומדין זה במה הצד מבור וקרן יהא עיקר הלימוד מבור, (ועי׳ בלשון התוס׳ ״דאתי מבור ושור ממה הצד״ שהקדים בור לשור). ומשום דנראה דאסו״מ דומים יותר לבור מלשור, דהרי לשור הם דומים רק מזה שיש להם אותו ענין החיובי (ששניהם הם ממונו), ולבור הם דומים מצד תכונתן המחייבת (שתחילת עשייתן לנזק), ולכן שפיר הקשו התוס׳ בסוף דנילף מבור שיהא בהם הפטור דכלים, ולקמן בדף כ״ח ע״ב מחייב בהן רב בכלים.

ז

**והביאור** בזה י״ל, דהנה ברא״ש סי׳ א׳ הביא ד״יש מן הגדולים שכתבו [כשילפינן מאש ובור] דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור ומטמון כמו אש דכיון דאתו במה הצד יהבינן להו הקל שבשניהם, ויש שנסתפקו בדבר, ולי נראה דכל דין בור יש להם . . נראה דעיקר תלמודא הוא מבור לחודי׳ דבור גמור הם אסו״מ לבתר דנייחי בין אפקרינהו בין לא אפקרינהו לשמואל דאמר כולו מבור למדנו ולרב בדאפקרינהו . . אלא דלא מצינו למילף מבור לחודי׳ משום דלא דמי לגמרי לבור . . הוצרך להביא יוכיח . . הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל פרכות אלו ובור גמור הוא וכל דין בור להם . . וכן מוכח מדברי התוס׳ . .״, ע״ש.

**ובים** של שלמה פ״א סי׳ ח׳ הקשה דלפי מ״ש הרא״ש דלשמואל דאסו״מ דלא אפקרינהו דין בור גמור יש להם, א״כ לרב מסתמא דין שור גמור יש להם, דכמו דלשמואל אפי׳ היכא דצריך למה הצד (באסו״מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ דלבתר דנייחי דנעשו בור דחייב הוא ממה הצד מבור ואש) מ״מ כתב הרא״ש דדין בור גמור יש להם (ופטורים מכלים וחייבים בטמון), א״כ גם לרב אע״פ שלומדין אסו״מ שהניחן ברה״ר ממה הצד מבור ושור, מ״מ דין שור גמור יש להם וחייבים בכלים, וא״כ מאי מתמיהים התוס׳ דכיון דמבור נמי יליף א״כ לפטרו בהו כלים כבור ולקמן בהמניח

(כח, א) מחייב בהו רב כלים, הרי לפי דברי הרא״ש דין שור גמור יש להן.

**וממשיך** שם הישׁ״ש וז״ל [בהוספת ביאור בין חצאי ריבוע]: לכן נ״ל בודאי בדלא אפקרינהו לשמואל [דאז הוא ממונו ולא כבור האמור בתורה דאינו ממונו] אע״פ שסבר מבורו למדנו, מ״מ כשאתה מוכרח למה הצד [שהרי א״א לדמותו לגמרי לבור שהרי כאן הוא ממונו משא״כ בור ממש שאינו ממונו] יהבינן להו הקל [שבשניהם] כשאר מה הצד מכח דיו לבא מן הדין, רק בדאפקרינהו מאחר שדומה לגמרי לבור שסתם בור הפקר הוא ותקלה לאחרים, ג״כ אילו [אסו״מ] נקראים בור, רק שאתה באת לחלק בין בור לבור בהנך פירכות [שכח אחר מעורב בהם או שאין מעשיו גרמו לו וכו׳], לכן מועיל יוכיח שור או אש לבטל הפירכות שאינם מונעות חיוב, א״כ ממילא אגלאי מילתא שאילו ג״כ נכללים בשם הבור הכתוב בתורה [מכיון שגם מצד הפירכא לא נתבטל ממנו שם בור שהרי איירי בדאפקרינהו והוי ממש כעין בור שבתורה], וא״כ לא פרכינן דיו אגילויא מילתא . . לגלות בא שאילו דברים בכלל בור הם, ולא באנו ללמוד מאש ושור שום דבר. וכן דעת הרי״ף שהשמיט כל הני אוקימתות מאחר שאין נפקותא לדינא, דמסתמא כל דאפקרינהו דמי [ממש] לבור בין לרב בין לשמואל . . אבל בדלא אפקרינהו אינה כ״כ שם בור עליו, [שהרי בור הוא הפקר] ואדרבה שם ממונו עליו ויכול להיות כמו שורו. ואף ששמואל מבורו לומד ומדמה יותר לבור מלשור [מכיון דס״ל לשמואל דבעיקר מסתכלים על המציאות שהוא תקלה לאחרים], מ״מ כה״ג שצריך למה הצד [שהרי איירי בדלא אפקרינהו ואין זה בכלל כמו בור האמור בתורה שהוי הפקר, וא״כ מחמת פרט זה נתבטל קצת שם בור ממנו ולכן] ליכא מאן דפליג שיהבינן להו דקל (אולי צ״ל: הקל) [דבשניהם], מאחר שאינה כ״כ דומה לבור [היינו שנתבטל ממנו קצת שם בור], ואין זהו [רק] גילוי מילתא. וממילא ג״כ אליבא דרב כה״ג. ולכן מתמיהים התוס׳, כיון שאינו כ״כ דומה לשור אף [דאיירי] בדלא אפקרינהו וממונו הוא (ומבאר שם דרך א׳ ואח״כ ממשיך) . . מ״מ אינו דומה כ״כ לשור שיהי׳ בכלל שור ממש מאחר שחילוק גדול ביניהם שזה בעל חי וזה אינו בעל חי [ובזה ס״ל לרב דנתבטל ממנו שם שור] אע״פ שדומה יותר לשור מלבור [מכיון דאיירי בדלא אפקרינהו וא״כ הוה ממונו ממש כמו שור ולא כבור שבתורה שהוא הפקר], מ״מ אינו בכלל שור ממש [שאיירי בה התורה שהוא בעל חי. ולכן מתמיהים התוס׳ שפיר שלרב הי׳ צ״ל הדין שיהא פטור מכלים מכיון שכאן צריכים לדין בור לא רק לגילוי מילתא כ״א לעצם הלימוד מכיון שנתבטל מאסו״מ דין שור וא״כ הוי ממש כמו בור], עכ״ל הנוגע לענינינו [בהוספת ביאור הנלפע״ד].

**ואולי** י״ל דאע״פ שכתב הישׁ״ש שדומה יותר לשור מלבור ומשום ששניהם הם ממונו מכיון דאיירי כאן בדלא אפקרינהו, מ״מ עיקר הלימוד (למסקנת התוס׳) הוא מבור וכמ״ש לעיל, שהרי מה שדומים אסו״מ לשור הוא כנ״ל משום ששניהם הם ממונו שזהו רק ענין חיובי, ולעומת זה אין

דמיון בין אסו״מ לשור בענין חיובי מחמת מה ששור הוא בעל חי ואסו״מ אינם בעל חי. אמנם כאן נתוסף דמיון בין אסו״מ לבור (לא בענין חיובי אלא) בתכונה חיובית ששניהם הוי תחילת עשייתן לנזק (ובידים ממש דלא כאסו״מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ שנעשו בור בתר דנייחי רק ע״י כח אחר), ולשיטת התוס׳ דס״ל כנ״ל דנעשה אב רק ע״י החיוב שבו ולא ע״י השלילה, י״ל דבזה גופא מסתכלים יותר על תכונה החיובית מאשר על ענין החיובי, ולכן ס״ל להתוס׳ דגם לרב צ״ל הדין באסו״מ ממש כבור (ולא שור) ויהא פטור בכלים ורב הרי ס״ל בדף כ״ח שחייב בכלים.

**(אמנם** לשיטת רש״י י״ל דמכיון דגם מחמת תכונתם השליליות ג״כ אפשר להיות אב, א״כ אין לחלק גם בין ענין חיובי לתכונה חיובי, ולכן ס״ל כמ״ש לעיל דמצד החיובי אין אסו״מ דומים לבור יותר מלשור או לשור יותר מלבור, ומה שאסו״מ הוי קרן הוא רק מצד תכונתם השליליות וכמ״ש לעיל).

ח

**שעפ״ז** אפשר לבאר עוד פרט בדברי התוס׳ הנ״ל, שהתוס׳ כתבו דמ״ש בגמ׳ משורו למדנו היינו קרן, דשן ורגל פטורין ברה״ר ע״ש, דבפשטות כוונת התוס׳ הוא דמכיון דבגמ׳ איתא דמדובר באבנו סכינו ומשאו שהניחן ברה״ר וחייב, ע״כ א״א לדמותו לשן ורגל מכיון דפטורי ברה״ר.

**ולכאורה** יש לעיין בזה, הרי התוס׳ היו יכולים להביא ראי׳ שהיינו קרן ולא שן ורגל, דמכיון דאסו״מ אין הזיקן מצוי ואין הנאה להזיקן הרי מזה גופא ראי׳ שהוא קרן וכמ״ש רש״י בדף ב׳ ע״ב הנ״ל, ולמה לי׳ להתוס׳ להביא ראי׳ מזה שכאן חייבין ברה״ר ובשן ורגל פטורין ברה״ר, דבזה עדיין לא נתבאר הטעם אלא רק דמצד הדין אין זה יכול להיות שו״ר, משא״כ לפי דברי רש״י הנ״ל הרי נתבאר טעם לדין זה[7].

**ולפי** הנ״ל מובן שפיר, דמכיון דשיטת התוס׳ היא דמסתכלין על מזיק רק באופן כללי, ומה שמשוה לתולדה דקרן הוא רק מה שכוונתו להזיק ולא הפרט שאין הנאה להזיקן ואין הזיקן מצוי, לכן א״א להם להוכיח זה מהא דכאן אין הנאה להזיקן כו׳, דמצד זה לא נחשבים עדיין לתולדה דקרן, ולכן הביאו ההכרח מהא דשן ורגל פטורין ברה״ר.

ט

**והנה** ראיתי באחרונים שמתרצים שיטת רש״י מקושית התוס׳ ע״פ דברי **הראב״ד** (הובא לקמן דף כ״ח ע״ב בשטמ״ק) **וז״ל**: אבל הנך (אבסו״מ) כיון דלא אפקרינהו ודעתי׳ למשקלינהו מהתם ממונא הוא, וכקרן מועדת דמי שדרכן להזיק כשור המועד, ולשן ורגל ליכא לדמויינהו (היינו דלמה זה יותר קרן משור״ג) לפטרו ברה״ר, דהנהו ברשות קאזלי התם ומאן דמנח

7) עי׳ בהגהות הג״ר אלעזר משה מפינסק ובשיעורי רבי אליהו ברוך אות קכא (וע״ש מה שתירץ) שהקשו, דלכאורה אי אפשר לומר דילפינן משן ורגל, (כמ״ש בראב״ד לקמן כח, ב המובא לקמן בפנים) דהרי אין למזיק רשות להניחם ברה״ר וא״כ אינם דומים לשן ורגל דפטור ברה״ר משום דאורחייהו בהכי, וכמבואר ברי״ף בריש המסכת.

פירי או כלים איהו פשע בנפשי', אבל האי (דאבסו"מ) לאו ברשות מנח להו, ודמי כמי שכונתו להזיק בקרן מועדת דשכיח הזיקא, א"נ ה"ק היכא דלא אפקרינהו מזיק בממונו הוא ואהני בי' פשיעות גופו לחייבו נזק שלם וברשות הרבים עכ"ל.

**והנה** תירוצו השני צ"ב, דאיך מהני כונת הבעלים ופשיעתו לעשותו מזיק דקרן שכונתו להזיק, דהלא לאבנו סכינו ומשאו שהם המזיקים אין שום כונה, ואיך מצטרף כונת הבעלים למעשה המזיק דאבסו"מ.

**וכתבו** האחרונים לפרש (עי' סוכת דוד כאן אות מ"ג) דבחיוב דממונו י"ל בשני אופנים, א' שהבעלים מחוייבים על מעשה ממונם מכיון שלא שמרו כראוי, ב' שהתורה החשיבו כאילו הוא בעצמו מזיק ע"י ממונו, (והוא ע"ד החקירה הידוע אם החיוב הוא משום דמחייב על ממונו או דהחיוב הוא מטעם חיוב שמירה), ומדברי הראב"ד נראה כאופן הב' שהרי כתב "מזיק בממונו הוא" היינו שהוא נחשב למזיק בממונו ומחייבין אותו כאילו הוא עשה, דמתייחסים אליו מעשה מזיק דממונו, ולפי"ז שפיר מצטרף פשיעת גופו למעשה ממונו דהלא הוא נחשב המזיק ע"י ממונו, ואהני פשיעת גופו להיות כקרן שיש שם פשיעת מזיק שכונתו להזיק, מכיון דידע שהדבר יזיק. וי"ל דרש"י אזיל בשיטת הראב"ד הנ"ל וילפינן זה מקרן לחוד דמצטרפין כונת פשיעות גופו למעשה ממונו, ומתורץ קושית התוס'.

**והנה** אם נימא כן יוצא דרש"י ס"ל דסיבת החיוב שהתורה החשיבו כאילו הוא מזיק ע"י ממונו, שמכיון שממונו הזיק מוטלת על האדם לשלם, והתוס' שהקשו על רש"י ס"ל דסיבת החיוב הוא שהבעלים מחוייבים על מעשה ממונם מכיון שלא שמרו כראוי. אמנם אין הדבר מוסכם בהרבה אחרונים שהאריכו בחקירה הנ"ל, וכתבו להיפך דשיטת רש"י הוא דסיבת החיוב הוא על שלא שמר כראוי ולשיטת התוס' סיבת החיוב הוא דהוה כמזיק ע"י ממונו. ומבארים עפ"ז כמה מחלוקות בין רש"י ותוס' ומהם לדוגמא אם כח אחר מעורב בו הוה קולא או חומרא, דרש"י (בדף ג' ע"ב ד"ה דכח אחר) ס"ל דהוה חומרא והוה לי' לאסוקי אדעתי' הוא משום ס"ל דסיבת החיוב הוא על שלא שמר כראוי, ולכן באש שבודאי ילך ע"י הרוח הוה לי' לאסוקי אדעתי' ולשמרו יותר טוב וכשלא שמרו הרי זה חומרא, והתוס' (בדף ב' ע"א ד"ה ולא זה) ס"ל דהוה קולא הוא משום ס"ל דסיבת החיוב הוא דהוה כמזיק בעצמו ע"י ממונו, ולכן באש דכח אחר מעורב בו ולא הי' ההיזק מחמת ממונו לבד הרי זה קולא. (עי' ברשימות שיעורים לידידי הגאון הרי"י קלמנסון ז"ל סי' א'. ושוב ראיתי שכתב כן גם בחידושי ר' נחום דף ג' ע"ב אות ע"ט).

**ו**

**ולכן** נראה דאפשר לבאר להיפך, ובהקדים דהנראה מדברי האחרונים בביאור החקירה הנ"ל הוא, דלהצד בהחקירה דסיבת החיוב הוא על שלא שמר כראוי, אין עצם המעשה מתייחס להבעלים וכל חיובם הוא רק על העדר שמירתם, (ומחמת זה הקשו האחרונים על צד זה שבהחקירה דא"כ אין

שום חילוק בין מזיק אחד למזיק שני מאחר דבכולם החיוב הוא מחמת העדר שמירתו ותירצו הקושיא בכמה אופנים). ורק להצד השני שבהחקירה מתייחסים עצם המעשה להבעלים מכיון דהוה כמזיק בעצמו ע״י ממונו.

**אמנם** מדברי כ״ק אדמו״ר (בלקוטי שיחות חלק ו׳ ע׳ 330-329) נראה לפענ״ד להיפך, דלהצד בהחקירה דסיבת החיוב הוא על שלא שמר כראוי, גם עצם המעשה מתייחס להבעלים, ולהצד השני שבהחקירה דמתחייב על זה שממונו הזיק אין מייחסים עצם המעשה להבעלים.

**דהנה** זהו לשונו הק׳ שם (במענה להשאלה דאיך אפשר ללמוד כמיתת הבעלים כך מיתת השור (סנהדרין ב, א) הרי השור הוא דיני ממונות, והבעלים הוא דיני נפשות): וי״ל בפשיטות, דהסברא פשוטה ומובנת בפסוק זה עצמו, ״דכלל ביחד השור יסקל וגם בעליו יומת״ – היינו כשדנים על השור אין זה רק דיני ממונות כבכל התורה, כי אם גם בעליו יומת (בידי שמים – כדאי׳ בכתובות ..).וישלהוסיף הסברהבזה–דהנהטעם עונש הבעל י״ל בב׳ אופנים: א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) המית. באופן הא׳ – י״ל שחטא הבעל והמיתה ע״י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב׳ – בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) . . לשון הש״ס (סנהדרין ט״ו:) אי אתה הורגו על רציחת שורו, יל״פ לב׳ האופנים: לאופן הא׳ – כי ברגע הרציחה – כבר אין הסיבה (הבעל), רק השור. לאופן הב׳ – כי כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו ״שורו״, והנה אם נאמר כאופן הב׳ – מובן יותר שאין להפריד בין דיון ע״ד השור והדיון דבעליו – כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת״. עכ״ל הק׳ הנוגע לנו, וע״ש עוד.

**ולכאורה** נראה דלפי ביאורו של כ״ק אדמו״ר יוצא דאם נימא כהצד דהחיוב הוא משום שממונו הזיק אז לא נחשב כאילו שהבעל עשה הפעולה בעצמו וכמ״ש רבינו ״כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו ״שורו״״, וכן כתב שם ״כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת״, והיינו שיש כאן ב׳ חטאים שונים אלא שהם בפעולה אחת. ומ״ש שם שזהו בדוגמת שחצירו נקרא ידו, נראה שאין כוונתו הק׳ דכמו שקנין חצירו הוא ממש כקנה בידו ממש וע״י קנין חצירו מתייחסים הקנין אליו ממש כמו״כ כאן נחשב כאילו שהבעל עשה ההריגה בעצמו, אלא כוונתו הק׳ הוא בהמשך למ״ש לפני זה לחלק בין ב׳ אופני החקירה אם חטא הבעל היא באותו רגע שהשור הורג או שחטא הבעל היא אח״כ, וע״ז מביא רבינו הדוגמא מחצירו שהקנין היא באותו רגע ממש.

**משא״כ** אם נימא כהצד דהחיוב הוא משום שלא שמר כראוי והר״ז ככל סיבה ומסובב, הרי אע״פ שברגע הרציחה – כבר אין הסיבה (הבעל), מ״מ חיובו הוא משום שהוא הסיבה והגורם, ובכל סיבה ומסובב הרי הסיבה היא שעשתה את המסובב – הפעולה, והוה כאילו הוא בעצמו עשה

פעולת ההריגה אלא שאין הורגים אותו מכיון שברגע זו כבר אין הסיבה רק השור. (וגם בסתם סיבה ומסובב אפשר למצוא דין זה דאע״פ שהוא הסיבה לעצם הפעולה ונחשב כאילו עשה הפעולה בעצמו ואעפ״כ יהא פטור מכיון דבעת הפעולה כבר אינו כאן רק המסובב נמצא. ועי׳ מ״ש בזה בדף כז, א בענין ״כופר אי הוא דמי ניזק או דמי מזיק״).

**ועפ״ז נראה** דזהו ג״כ הביאור בדברי הראב״ד בתירוצו הב׳, דאם נימא דהחיוב הוא משום שלא שמר כראוי וגם עצם המעשה מתייחס להבעלים, לפי״ז שפיר מצטרף כוונת הבעלים ופשיעת גופו למעשה ממונו דהלא הוא בעצמו נחשב המזיק, ועפ״ז מתורץ קושית התוס׳ על רש״י וילפינן זה מקרן לחוד דמצטרפין כונת פשיעת גופו למעשה ממונו, וכנ״ל בתחילת אות ט׳.

**ונראה** דגם ביאור זה יומתק ביותר ע״פ הנ״ל בשיטת רש״י, דמכיון דס״ל לרש״י דמסתכלים על המזיק ע״י כל פרט ופרט, א״כ אע״פ דהמזיק בעצמו אין לו כוונה להזיק, מ״מ אפשר לצרף כוונת הבעלים למעשה ממונו, אמנם התוס׳ דס״ל כנ״ל דמסתכלים רק באופן כללי הרי סו״ס הוא לא עשה את ההיזק ולהאסו״מ לא הי׳ שום כוונה להזיק וא״כ א״א לצרפם ושפיר הקשו התוס׳ דאיך אפשר ללמדו משור הרי אין כאן כוונה להזיק.

**יא**

**ע״פ** הנ״ל י״ל עוד. דהנה בדף ג, ב – ד, א איתא: אמר רב יהודה אמר רב . . והכי קאמר לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקו ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק, ולאו ק״ו הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב קרן שכוונתו להזיק לא כ״ש וכו׳, ע״ש.

**ומבואר** בההו״א דאין הנאה להזיקו ואין כוונתו להזיק הם סיבות לחיוב ויש הנאה להזיקו וכוונתו להזיק הם סיבות לפטור אע״פ שבפשוטו אין בזה סברא כלל וכדמקשה הגמ׳ מיד ולאו ק״ו היא. ובתוס׳ ד״ה לא כתבו לבאר סברת ההו״א דבאין הנאה להזיקו ואין כוונתו להזיק קל יותר לשמור את השור ופשיעה פשעו הבעלים כשלא שמרו ולכן יש סברא לחייבו, אמנם ביש הנאה להזיקו וכוונתו להזיק שהבהמה דחוקה להזיק ויצרה תקפה קשה מאד לשמרו ולכן פטור, וכבר האריכו המפרשים בזה.

**אמנם** ברש״י ד״ה לא ראי הקרן שאין הנאה כו׳ כתב ״בעל כרחיך הכי מפרש לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן כו׳ כלומר דאי כתב רחמנא קרן דחייב לא אתיא שן מיניה דקרן אין הנאה להזיקו שן יש הנאה להזיקו״, ובד״ה ולא ראי השן שאין כוונתו כו׳ ״דאי כתב רחמנא שן לא אתי קרן מיניה ולהכי פריך ולאו ק״ו הוא כל שכן דמשום האי טעמא נפיק קרן משן וכו׳״, ע״ש.

**ולכאורה** רש״י העתיק לשון הגמ׳ בלי

להוסיף שום הסבר להה״א. ואין לומר דכוונת רש״י היא לבאר דהפי׳ בגמ׳ ב״לא ראי הקרן״ היא דאין ללמוד שן מקרן ולא דאין ללמוד קרן משן, והפי׳ ב״לא ראי השן״ היא דאין ללמוד קרן משן ולא דאין ללמוד שן מקרן, דהרי רש״י בעצמו ממשיך אח״כ לבאר דבר זה ״והאי ליכא לתרוצי וכו׳״, ובהכרח דבתחילת דבריו מבאר רש״י מ״ש בגמ׳ לא ראי וכו׳, אמנם כנ״ל לא ביאר רש״י כולם אלא העתיק לשון הגמ׳.

**ובמפרשים** כתבו דכוונת רש״י היא כמ״ש בשיטמ״ק דף ד, א בשם הר״י מיגש וז״ל ״ומתחזיא מילתא מהאי מימרא דאין כונתה ואין הנאה חומרי נינהו וכונתה ויש הנאה קולי נינהו, וכיון דאנן סהדי דמלתא איפכא היא דכונתה ויש הנאה חומרי נינהו ואין כונתה ואין הנאה קולי, קמתהינן בגמ׳ אהאי מירא דאין כונתה ואין הנאה ואמרינן ולאו ק״ו הוא וכו׳״, עכ״ל, וכתבו דפי׳ הדברים היא דאה״נ דבאמת אין הו״א כזו בגמ׳ ורק דמקשינן דכך משמע במתני׳ וזה ודאי לא יתכן. ואולי כוונתם לומר דאין הפי׳ בגמ׳ דמתחילה כתב הגמ׳ סברא כזו ורק אח״כ הקשה ע״ז הגמ׳ דאין לומר סברא כזו, דזה פשוט שהגמ׳ לא הי׳ טועה בכזה סברא, אלא דמיד בתחילה מבאר הגמ׳ דאין להלומד לטעות בסברא כזו, ואין כאן בכלל הו״א ומסקנא. אמנם כמובן הדוחק בזה (דאטו בשופטני עסקינן).

**ולכן** נראה דאולי אפשר להסביר דברי רש״י (והר״י מיגש) ע״פ המבואר לעיל דס״ל לרש״י דהגדרת שם מזיק נעשה הן מצד תכונתו החיובית והן מצד תכונתו השלילית, ולפ״ז הי׳ מקום לומר דמכיון דגם תכונתו השלילית נוגע להגדרת שם המזיק, א״כ ״אי כתב רחמנא קרן לא אתיא שן מיניה דקרן אין הנאה להזיקו שן יש הנאה להזיקו״, היינו דאי כתב רחמנא קרן דחייב לא אתיא שן מיניה, דקרן חייב (לא מחמת תכונתו החיובית דכוונתו להזיק אלא) מחמת תכונתו השלילית דאין הנאה להזיקו, וא״כ שן פטור משום דאין לו תכונה שלילית זה דהרי יש הנאה להזיקו, וכן אי כתב רחמנא שן דחייב לא אתיא קרן מיניה, דהא דשן חייב (אי״ז מחמת תכונתו החיובית דיש הנאה להזיקו אלא) הוא מחמת תכונתו השלילית דאין כוונתו להזיק ולכן לא אתי קרן מיניה לחייבו דהרי אין לו תכונה שלילית זה.

**וממשיך** רש״י ״ולהכי פריך ולאו ק״ו הוא כל שכן דמשום האי טעמא נפיק קרן משן וכו׳״, וכוונתו דאע״פ דחסר תכונה השלילית, אעפ״כ פשוט דלענין החיוב תכונה החיובית מספקת והיא המחייבו, וא״כ תכונתם החיובית – מה דקרן כוונתו להזיק ומה דשן יש הנאה להזיקו – יותר חזקים לענין החיוב, וא״כ יש לנו ק״ו, ומה שן דחסר לו תכונה החיובית דכוונתו להזיק ואעפ״כ חייב מכ״ש קרן דיש לו תכונה החיובית יהא חייב, ומה קרן דחסר לו תכונה החיובית דיש הנאה להזיקו ואעפ״כ חייב מכ״ש שן דיש לו תכונה החיובית יהא חייב.

**ומובן** עפ״ז המשך דברי רש״י בדף ד, א ד״ה ולא ראי שכתב וז״ל ״וה״ה נמי דקא פריך אטעמא קמא דאי כתב קרן הוה נפקא שן מיניה בק״ו ומה קרן שאין הנאה

להזיקה חייב כו״, ולכאורה בגמ׳ לפועל לא הקשה כן ומנ״ל לרש״י זה, ובשלמא אי רש״י הי׳ כותב ״וה״ה נמי דהי׳ יכול לפרוך אטעמא קמא״ הי׳ מובן דבריו, אמנם רש״י כתב ״וה״ה נמי דקא פריך אטעמא קמא״, ולכאורה הגמ׳ לא הקשה כן. אמנם ע״פ הנ״ל מובן מאד, דמכיון דהפי׳ בההו״א של הגמ׳ היתה דאפשר לחייבו מחמת הגדרתו השלילית וע״ז משנה הגמ׳ דאין זה נכון אלא דהחיוב הוא רק מחמת הגדרתו החיובית, א״כ אין קושית הגמ׳ על סברת ״כוונתו להזיק״, (וא״כ אין הגמ׳ מקשה על סברת ״הנאה להזיקו״), אלא הגמ׳ מקשה על סברת החיוב מחמת הגדרה שלילית, וא״כ מקשה הגמ׳ שפיר גם על טעמא קמא.

**יב**

**ועפ״ז** יש לבאר גם המשך הגמ׳ בדף ה, א ״מידי דהוה אעבד ואמה עבד ואמה לאו אע״ג דכוונתן להזיק אפ״ה פטירי ה״נ לא שנא, אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום״ ע״ש.

**וברש״י** ד״ה פטורין כתב ״כדאמרינן בפ׳ החובל (לקמן פז, א) העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורין״, ובתוס׳ שם ד״ה מידי כתבו ״ולא כפירוש רש״י שפירש משום דתנן בהחובל (לקמן פז, א) העבד והאשה פגיעתן כו׳ דא״כ ה״ל למינקט עבד ואשה אלא מפרש ר״ת דנקט עבד ואמה משום דקאי אמתני׳ דסוף מסכת ידים וטעמא משום שמא יקניטנו רבו דבסמוך מפורש התם״.

**והנה** בפשטות כוונת הגמ׳ היא (וכן היא לפי שיטת התוס׳ שמבאר סברת ההו״א) להוכיח מעבד ואמה כסברת ההו״א דכוונתו להזיק היא סיבה לפטור, וזהו מה שהאריכו התוס׳ לבאר, דלכאורה גם המקשה ידע טעמא דשמא יקניטנו רבו וכו׳ וא״כ מהו הראי מהך דעבד ואמה להך סברא דכוונתו להזיק היא סיבה לפטור, ותירצו דשפיר הוה ידע ואפ״ה פריך וכמבואר במהר״ם ובפנ״י ע״ש ואכ״מ.

**אמנם** לפי פי׳ זה הביא הגמ׳ ראי׳ רק ללא ראי השני שבההו״א ״לא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק״, אמנם אין מזה לכאורה ראי׳ ללא ראי הראשון שבההו״א ״לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקו״, שהרי לא מצינו שיש הנאה להזיקן[8].

---

8) במפרשים תירצו באופנים שונים, עי׳ ב׳לחם אבירים׳ שביאר דההו״א ס״ל דמכיון דקשה לבעלים לשמור את השור כשיש הנאה להזיקו או שכוונתו להזיק א״כ מודדים הקולות והחומרות לפי הבעלים, והמקשן שהקשה ״ולאו ק״ו היא״ ס״ל להיפך שאין לנו להשגיח על הבעלים אלא על השור, וא״כ בכוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו יש להחמיר יותר, הלכך כשמביא הגמ׳ ראי׳ מעבד ואמה דכונתו להזיק היא סברא לפטור מוכח דהקולות והחומרות הם לפי הבעלים ולא השור, א״כ בדרך ממילא יתיישב דבהנאה להזיקו ג״כ צ״ל פטור.

ויש להעיר שביאור הנ״ל מתאים עם המבואר ב׳מילי דנזיקין׳ (להגר״ש קלוגר) בשיטת התוס׳ דבההו״א סברא הגמ׳ דיסוד החיוב בממון המזיק הוא משום שהבעלים פשעו בשמירתם וא״כ כוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו הוה חומרא, אמנם במסקנת הגמ׳ נקטינן דעצם הדבר שממוונו הזיק הוא המחייבו (וכידוע החקירה המפורסם), וא״כ כוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו הוה קולא.

אמנם לפי׳ רש״י אין לפרש כן, דהרי הארכתי לקמן בפנים אות ט׳ דרש״י ס״ל במסקנא דהחיוב הוא

**אמנם** בשיטת רש״י י״ל דלכן הביא רש״י דוקא הך דהחובל, ובהקדים דהנה בתוס׳ הרא״ש ובתוס׳ רבינו פרץ הקשו על דברי רש״י דהא מהך דהחובל לא מצינו למילף אלא שהם עצמם פטורין משום דאין להם מה לשלם, אבל היכא מבואר שם דהאדון נמי פטור מלשלם על נזקיהם. ובאחרונים תירצו (עי׳ במשמרות כהונה על התוס׳) דאם האדון הי׳ חייב הרי אין ״פגיעתן רעה״ ומוכח דהאדון פטור, (ועי׳ בפנ״י בדברי רש״י) ולכאורה מהו באמת הטעם דהאדון פטור.

**ולפי** הנ״ל בביאור שיטת רש״י י״ל, דמכיון דס״ל לרש״י (בההו״א) דגם ענין שלילי יכול לגרום פטור (ולכן יש ההו״א דאין כוונתו להזיק יהא סיבה לפטור כנ״ל), א״כ כאן יש מקום לומר דגם ענין שלילי כזה דאין להעבד והאשה ממה לשלם פוטרו מלשלם, הרי לגבי דין האדון והבעל מכיון שעצם החיוב חל על העבד והאשה, (וכמבואר בהמשנה שם ״נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם״, ועי׳ ברש״י שם ״שמתחילה הן חייבין אלא שאין להם מה לשלם כו׳״ ע״ש), והאדון והבעל באם היו חייבים לשלם הר״ז רק לשלם חיובו של העבד והאשה, א״כ הסיבה השלילית דהפטור של העבד והאשה היא סיבה מספקת שגם האדון והבעל יהיו פטורים מלשלם, וממשנה זה רצתה הגמ׳ (לשיטת רש״י) להוכיח (ולכאורה במכ״ש דאם סברא שלילית כזה מספיק לפטור את האדון והבעל, מכ״ש) דגם בקרן ושן התכונה השלילית יהא סיבה לפטור.

**ולפ״ז** יהא מובן דלא קשה על דברי רש״י הקושיא דלעיל דאין מעבד ואמה ראי׳ להו״א הראשון ״לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקו״, דהראי׳ משם הוא רק דהי׳ סברא לומר דגם סברא שלילית מספיק לפטור וא״כ גם תכונה שלילית דאין הנאה להזיקו נכלל בהראי׳ והוה סיבה חזקה לפטור.

**וע״ז** מתרץ הגמ׳ ״אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו וכו׳״, היינו דשני המשניות קשורים, וטעם הפטור של האדון במשנה בהחובל היא ג״כ מאותו טעם המבואר בהמשנה דמסכת ידים, וא״כ אין טעם הפטור מצד ענין השלילי (מה שאין להעבד כסף לשלם), ועוד יותר גם לא מצד עצם הסברא שבההו״א דכוונתו להזיק יהא טעם לפטור, אלא משום ד״טעמא רבה אית בהו וכו׳״, וא״כ אין להוכיח מעבד ואמה כלום.

**יג**

**והנה** ע״ד המבואר לעיל דרש״י ותוס׳ נחלקו אם מגדירים את האב רק ע״י צד החיובי שבו – באופן כללי, או גם ע״י צד השלילי שבו – באופן פרטי, עד״ז יש לבאר שיטת רש״י ותוס׳ בעוד כמה מקומות בביאור רחב יותר בכוונת ״אופן כללי ואופן פרטי״.

---

מחמת הבעלים שלא שמרו כראוי.

והנה בעצם השאלה שבפנים נראה לבאר דהרי כמו דמטעם שמא יקניטנו רבו מכוונים העבד והאמה להזיק כמו״כ יש להם הנאה מזה, ע״ד (שבת קה, ב) הקורע בחמתו בשבת דקעביד נחת רוח ליצרו. (ושוב ראיתי מביאים כן בשם ׳גפן פוריה׳).

**בדף** ג׳ ע״ב איתא: וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה . . אי לרב דאמר מבעה זה אדם מאי אבות ומאי תולדות אית ביה, וכי תימא אב ניעור תולדה ישן, והתנן אדם מועד לעולם בין ער בין ישן, אלא אכיחו וניעו, היכי דמי אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוי כו׳, ע״ש.

**והנה** ברי״ף כתב דתולדה דאדם היינו כיחו וניעו, אולם ברש״י כאן ד״ה כיחו כתב ״והיינו אדם גופו וחייב״, ודייקו מזה כמה אחרונים דרש״י ס״ל דכיחו וניעו אינו תולדה דאדם כ״א האדם עצמו (עי׳ במהרש״א מהדו״ב ודרכי דוד ועוד, אבל עי׳ בפנ״י). ויש לעיין במאי תלוי סברת מחלקותם של רש״י והרי״ף אם כיחו וניעו נחשב תולדת אדם או דנחשב אדם עצמו.

**ועפ״י** הנ״ל אפשר לבאר, דמחלקותם תלוי אם מסתכלים על המזיק באופן כללי או גם באופן פרטי, דאם מסתכלים עליו באופן כללי הרי בודאי שיש חילוק בין האדם עצמו לכחו, דאם הזיק ע״י כחו הר״ז כח היוצא מן הגוף ולא האדם עצמו ושפיר נקרא תולדה של האדם, אמנם אם מסתכלים באופן פרטי, הרי גם האדם עצמו כשמזיק הרי הכח שבגוף הוא המזיק, והחילוק הוא רק דמזיק בגוף היינו שהגוף נוגע בהדבר הניזק, וכשמזיק בכחו (כיחו וניעו) אין הגוף נוגע בדבר הניזק, אבל לעולם הכח שבגוף הוא המזיק, וא״כ לרש״י דס״ל דמסתכלים על מזיק באופן פרטי ס״ל שפיר דכיחו וניעו אינו תולדה כ״א האב עצמו, מכיון שכחו של האדם הוא עצמו[9].

**ואולי** אפשר לומר דלא רק באדם הוי כחו כגופו ממש, כ״א גם בבהמה נחשב כוחה כגופה, שעפ״ז אפשר להבין עוד פרט בדברי רש״י, דהנה לקמן דף י״ז ע״ב כתבו התוס׳ בד״ה נובר דגם בשן יש צרורות, אולם רש״י שם בד״ה צרורות כתב ״וכן

9) והנה לשיטת רש״י דס״ל דכיחו וניעו היינו אדם עצמו, צ״ע מהו תולדה דאדם, ובכמה אחרונים כתבו לבאר דבאמת באדם אין בו תולדה, ומדוייק בזה לשון הגמ׳, דבכל יתר האבות שואלת הגמ׳ בפשטות תולדה דשן מה היא תולדה דקרן מה היא וכו׳, וכאן שואלת הגמ׳ מאי אבות ומאי תולדות איכא, דמזה משמע דבכל שאר האבות יש בו בודאי תולדה והגמ׳ רק שואלת מה הם התולדות, משא״כ באדם שואלת הגמ׳ מאי תולדות יש בו בכלל, והיינו דמשום דבאדם באמת אין בו תולדות והאריכו בזה בכמה אחרונים, אמנם באמת קשה לומר כן דהא בסוף הסוגיא כאן מסיימת הגמ׳ אלא תולדה דמבעה כמבעה, וא״כ בהדיא דהגמ׳ ס״ל דיש תולדה באדם ג״כ, (ודוחק גדול לומר דמ״ש בגמ׳ תולדה דמבעה כמבעה הוא רק למ״ד דס״ל דמבעה היינו שן), וא״כ צ״ע לשיטת רש״י מהי התולדה דאדם.

ואולי י״ל דלרש״י יהי׳ תולדה דאדם ישן, דאע״פ שבתוס׳ דף ג׳ ע״ב ד״ה תולדה ישן הוכיח מלקמן דף ד׳ שמקשה הגמ׳ וכי אדם דרכו להזיק ומתרצת הגמ׳ בישן, ומוכח מזה שישן הוי אב ע״ש, וגם ממה שכתבו התוס׳ בדיבור שלאח״ז דגמרינן זה מפצע תחת פצע ע״ש, אמנם לדעת רש״י י״ל דמכיון שרש״י כתב בריש מכילתין דאבות קרי להנך דכתיבי בקרא בהדיא, וכאן הרי רק לומדין לימוד זה מפצע תחת פצע, ולשיטת רש״י אין זה אב, מכיון דאינו בהדיא. והא דהוכיחו התוס׳ מקושיית הגמ׳ בדף ד׳ י״ל כמ״ש בשטמ״ק דכוונת הגמ׳ היא דמכיון דמצינו באדם אופן שדרכו להזיק (והיינו בישן), שפיר נקרא אדם דרכו להזיק אפי׳ באופן שאין דרכו להזיק, ושפיר חשבינן לי׳ במתניתין בהדי אבות, אבל באמת ישן הוי תולדה ע״ש.

וגם זה אפשר להמתיק עפ״י המבואר בפנים בשיטת רש״י, דמכיון דמגדירים האב ע״י כל הפרטים, הרי מכיון דבאדם יש אופן שדרכו להזיק, אע״פ שבאופן פרטי הרי כשאדם ער אין דרכו להזיק, מ״מ מכיון שבכללות שם אדם יש אופן שדרכו להזיק שפיר נקרא אדם אב אפי׳ אדם כזה שאין דרכו להזיק והיינו אדם ער.

חזיר נובר ומתיז צרורות בחוטמו הוי נמי כצרורות דרגליו", ומשמע דרק ברגל יש דין צרורות דהוי תולדה, ולא בשאר אבות, שעפ"י הנ"ל אפשר להסבירו באופן פשוט, דמכיון דמסתכלים על המזיק באופן פרטי הרי כנ"ל גם כחו נחשב כהמזיק עצמו ולא תולדתו, וא"כ גם בשן הוי כחו כגופו, ואין לקרות לו צרורות שיהא נחשב כתולדה דשן, ורק ברגל הוי הלכה למשה מסיני שנחשב כתולדה דרגל (ועי' בדרכי דוד בזה).

**יד**

**ועי'** ג"כ בדף ג' ע"א דתולדה דשן הוי טינפה פירות להנאתה, ורש"י פי' שם דאיירי שנתגלגלה עליהן להנאתה, ובר"ח פי' שעשתה צרכי' על הפירות ויש לה הנאה מזה דאי לאו שעשתה צרכי' היתה מצטערת, ועי' בתוס' רבינו פרץ שכתב שאין לפרש כנ"ל (כדברי הר"ח) דמה הנאה יש לה לבהמה מהפירות, וכן הקשה בתוס' שאנץ (הובא בשטמ"ק), אולם רש"י כנראה לא ס"ל כרבינו פרץ והתוס' שאנץ בזה, דאע"פ שגם רש"י ס"ל דאין הפי' בטינפה פירות כמו הר"ח כ"א שנתגלגלה עליהם, מ"מ טעמא דרש"י אינו מאותו הטעם של רבינו פרץ, כ"א כמ"ש רש"י בעצמו להדיא לקמן בדף י"ח ע"ב ד"ה דדחיק שאם הטילה גללים היינו צרורות ובשן אין צרורות וכנ"ל, ולכן פי' רש"י שאיירי בנתגלגלה על הפירות, ומשמע דאי לא מטעם דצרורות נינהו אה"נ דהיינו יכולים לפרש דאיירי בהטילה גללים על הפירות.

**ועפ"י** הנ"ל אפשר להסבירו באופן פשוט, דמכיון דלרש"י מסתכלים על המזיק ע"י כל הפרטים, א"כ הא דמגדירים המזיק של שן שגדרו הוא שיש הנאה להזיקו, אין הפי' באופן מצומצם שההנאה צריכה לבוא דוקא מדבר הניזוק, כ"א הכוונה הוא להנאה באיזה אופן פרטי שיש, והעיקר הוא שיש לו הנאה מעצם מעשה ההיזק אע"פ שמדבר הניזק אין לו הנאה, וא"כ שפיר אפשר לומר דגם בהטילה גללים הוי תולדה דשן אי לאו מטעמא דצרורות הן ובשן אין צרורות וכדלעיל.

**טו**

**והנה** עפ"ז נראה לומר עוד, דהנה בדף ג' ע"א איתא: אמר מר ושלח זו הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור, טעמא דכתב רחמנא משלחי וכו' הא לאו הכי במאי מוקמית לה, אי קרן כתיב אי שן כתיב, אצטריך סד"א אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא קמ"ל.

**ובביאור** לא מכליא קרנא נחלקו רש"י ותוס', דרש"י פי' "כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחילה", ובתוס' הקשו עליו "והא מכליא קרנא שגם הבעלים הם יכולים לקצור" ע"ש.

**ובאחרונים** כתבו (עי' בגליון אלפס ובדרכי דוד. ועוד) בדעת רש"י, דס"ל דלא מחייב כלל אשחת שאכלה אלא רק על הפסד התבואה שלא תצמח אח"כ כתחילה, ולכן מה שאכלה הבהמה מקרי לא מכליא קרנא, והטעם דכיון דע"י קצירת השחת לא תצמח התבואה כתחילה, א"כ בודאי דהבעלים לא היו קוצרים השחת שצמח עד היום, וא"א לחייב את המזיק

על השחת שהיה בעל השדה יכול לקצור, דהרי כיון שלא ניחא ליה בקצירה משום דעי״ז תתקלקל תבואתו לא היה קוצרה, ואינו חייב אלא על מה שהתבואה לא תגדל כתחילה, וזה נחשב לנזק דלא מכליא קרנא, וזהו מה שפרש״י ש״סופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחילה״, דאז החיוב הוא עבור מה שהתבואה לא תגדל כתחילה וכנ״ל, דזה הוי לא מכליא קרנא.

**והתום׳** ס״ל דכיון דסוף סוף אכל הבהמה את השחת, וגם הבעלים היו יכולים לעשות כן א״כ הוי זה מכליא קרנא (ועי׳ במרומי שדה להנצי״ב שג״כ פירש כן את שיטת רש״י, וע״ש מש״כ בדעת התוס׳).

**ולכאורה** יש לעיין בשיטת רש״י, דאיך אפשר לחייבו על מה שעי״ז לא יצמח כתחילה, הרי זהו לכאורה רק גרמי, ואע״פ דבאדם קיי״ל דחייב בדינא דגרמי מ״מ בבהמה אינו חייב בדינא דגרמי (ועי׳ לקמן דף מ״ח ע״ב דנחלקו הרי״ף והרא״ה בשם רבו אם אדם חייב על גרמי דבהמתו, ועי׳ ג״כ בקצות סי׳ שפ״ח סק״ח).

**ונראה** ליישב ע״פ מה שי״ל דגם מחלקותם זה מובן ע״פ שיטתם הנ״ל, דהנה כאן גם מה שנגרם שלא יצמח התבואה כתחילה הרי נעשה ע״י מה שהבהמה הזיקה ואכלה בפועל את התבואה, אלא שהדיון הוא אם מעשה האכילה נחשב להיזק, וא״כ י״ל דאם מסתכלים על מזיק באופן כללי, הרי הנזק בפועל הוא מה שאכלה השחת, ומה שעי״ז נגרם שלא יצמח כתחילה אינו נחשב לנזק, מכיון דאין זה ההיזק שעושה הבהמה עכשיו, אלא רק שכתוצאה ממעשה הבהמה נגרם שלא יצמח כתחילה ואין זה נחשב היזק במבט פרטי, ולכן ס״ל להתוס׳ דאין מחייבין אותו כ״א על מה שאכלה הבהמה וזה הוה מכליא קרנא.

**אמנם** רש״י דס״ל דמסתכלים על המזיק גם במבט פרטי, הרי גם מה שכתוצאה מאכילת הבהמה נגרם שהתבואה לא תצמח כתחילה נחשב כחלק ממעשה הבהמה, ועוד דבמבט פרטי מתחשבין גם עם הסברא שהבעלים לא היו קוצרים השחת מכיון שרוצים שהתבואה תגדל יותר טוב, וא״כ עיקר ההיזק הוא רק מה שנגרם שהתבואה לא תצמח כתחילה, וזה שפיר הוה לא מכליא קרנא.

**ועפ״ז** מתורץ גם הקושיא הנ״ל, דבשלמא לשיטת התוס׳ אה״נ מה שנגרם ע״י אכילתה שהתבואה לא תצמח כתחילה הוה רק גרמי וא״א לחייבו ע״ז, מכיון דמסתכלים רק באופן כללי א״כ לא נכלל התוצאה בהמעשה, אמנם לשיטת רש״י דמסתכלים גם על הפרטים שפיר נכלל בהמעשה גם התוצאה, וא״כ אינו דומה לדין גרמי שבש״ס דשם אין בהמעשה שעושה שום היזק (עי׳ בדף מ״ח הנ״ל דאיירי שהכניס את בהמתו לרשות חבירו בלי רשות והבהמה נפל לבור והבאיש את מימיו מחמת ריחו, דאין שום היזק חוץ ממה שהבאיש מימיו, דבזה שהכניס בהמתו לרשות חבירו בלי רשותו אין עדיין שום היזק), ולכן הוה שפיר דין גרמי, משא״כ כאן הרי עצם האכילה נמי הוה היזק אלא דהדיון הוא אם אפשר לחייבו ע״ז כנ״ל, וא״כ לשיטת רש״י דמסתכלים

במבט פרטי שפיר נחשב לפעולה אחת ושפיר אפשר לחייבו וכנ״ל.

**טז**

**ואפשר** להסביר עפ״ז גם מחלקותם של רש״י ותוס׳ בנוגע לכח אחר מעורב בו, דבתוס׳ דף ב׳ ע״א ד״ה ולא זה וזה כתבו דכח אחר מעורב אינו חומרא, אמנם רש״י בדף ג׳ ע״ב ד״ה דכח אחר כתב ״והוה לי׳ לאסוקי אדעתי׳״, שמזה מדייקים שרש״י ס״ל דכח אחר מעורב בו נחשב לחומרא.

**והסברא** בזה ניתן להאמר עפ״י הנ״ל, דאם מסתכלים על המזיק באופן כללי, הרי זה שכח אחר מעורב בו אי״ז מענין האש עצמו, כ״א דבר שחוץ ממנו שכח אחר מעורב בו, ואי״ז חומרת האש, משא״כ אם מסתכלים על המזיק באופן פרטי, הרי אין הגדרתו מצומצם רק בענין שלו כ״א גם מדברים אחרים הגורמים לעשותו מזיק, ושפיר נחשב כח אחר מעורב בו לחומרא.

**יז**

**ובזה** אפשר לבאר עוד בשיטת רש״י, דהנה בדף ב׳ ע״א איתא: מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדתיהן כיוצא בהם או לאו כיוצא בהם, וברש״י שם ע״ב ד״ה הכא מאי כתב: תולדות דשבת הוי כאבות, תולדות דטומאה לא הוי כאבות, והכא תולדות דנזיקין מאי, מי אמרינן תולדות כיוצא בהם ל״ש אב ל״ש תולדה אם הזיק משלם, או דילמא לא, עכ״ל, ודייקו המפרשים מלשונו של רש״י דס״ל דאי נימא דתולדתיהם לאו כיוצא בהם יהא פטור לגמרי אם הזיק ע״י תולדה. אמנם ברי״ף פי׳ דמכיון דחזינן דתם משלם ח״נ קנסא ומועד משלם נזק שלם, בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהם נינהו וכו׳ ע״ש.

**וכתבו** המפרשים דמה שהכריח את הרי״ף לפרש באופן אחר מדברי רש״י הוא דלביאורו של רש״י צ״ע דאי תולדתיהן לאו כיוצא בהם ופטור לגמרי א״כ אמאי נקראים תולדות בכלל, ולכן ביאר הרי״ף דגם בתולדה משלם, אלא דאי לאו כיוצא בהם משלם פחות ממה שמשלם האב, וצ״ע באמת לדעת רש״י דאמאי נקרא תולדה אם אינו משלם בכלל[10].

---

10) גם צ״ע בפי׳ רש״י דלכאורה קשה טובה ממסקנת הגמ׳, דבדף ג׳ ע״ב מסיק הגמ׳ דבכל התולדות הוי באמת כיוצא בהם חוץ מצרורות שהוא תולדה דרגל, ובצרורות הרי הדין הוא שמשלם חצי נזק, וא״כ הרי לא נמצא תולדה לאו כיוצא בהם שפטור לגמרי ולמה פי׳ רש״י שאם לאו כיוצא בהם יהא פטור לגמרי.

והנה בשיטת הרי״ף ביאר הגרי״ז בהל׳ נזקי ממון דהספק הוא אם כל הפטורים של האבות ישנם גם בהתולדות, וסברת הספק הוא אם אמרינן דהתולדות הוי שם מזיק בפ״ע או דכל תולדה הוי חלק מהשם של האב, וזהו הביאור בגמ׳ אי תולדות כיוצא בהם היינו שיש להם אותו שם על האב, או לאו כיוצא בהם ואין להתולדה השם של האב ולכן אין להתולדות אותן פטורים שגילתה התורה אצל האב, וספק זה נהי׳ דהואיל דמצינו חילוק תשלומין בהאבות גופא, יש מקום להסתפק בכל התולדות אם יש להם הפטורים של האבות ע״ש באורך.

ולכאורה צ״ע (ע״ד הקושיא בשיטת רש״י), דהרי במסקנת הגמ׳ נמצא רק תולדה אחת שלאו כיוצא בהם והיינו צרורות, וע״ז מקשה הגמ׳ דאמאי קרי תולדה דרגל, ומתרץ הגמ׳ לפוטרן ברה״ר, וא״כ מוכח להדיא דאפי׳ אם נימא דתולדתיהם לאו כיוצא בהם, מ״מ גם להתולדה יש הפטור שיש בהאב.

וי״ל בדברי רש״י, דבדף ג׳ ע״ב במסקנת הגמ׳ בנוגע לחצי נזק צרורות נחלקו הראשונים מה בא ההלכה להשמעינו, וברש״י שם כתב ״דקיי״ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס״, והיינו דבלי ההל׳ הי׳ צרורות פטור מדינא (ורק דהי׳ ח״נ מדין קנס), וע״ז בא ההלכה להשמעינו דחייב מדינא, (ובברא״ש ועוד ראשונים, וכן נראה דעת התוס׳ בד״ה לפוטרו ברה״ר, ס״ל דההלכה בא ללמד

**יח**

**ובביאור** דברי רש״י י״ל, דהנה ידועים דברי הברכת שמואל בב״ק סי׳ ב׳ שכתב באורך דגם היכא שמאיזה טעם יהי׳ פטור מלשלם עבור ההיזק שהזיק, מ״מ יש בזה איסור דאורייתא, והיינו שמלבד החיוב ממון יש נמי איסור מזיק, והביא בשם הגר״ח דולא ישמרנו הוי נמי דין איסורא ע״ש. ועי׳ ג״כ בחידושי ר׳ ראובן ב״ק סי׳ ב׳ שהביא מהמאיר לעולם שכתב עוד יותר דגם חיוב התשלומין בחיוב השמירה תליא ע״ש.

**והנה** בתוס׳ דף ג׳ ע״א ד״ה דומיא דרגל כתבו: וא״ת ונימא איפכא דהא דמקשינן לחומרא הנ״מ באיסורא אבל בממונא לא, ותירצו דמדה היא בתורה ל״ש באיסורא ל״ש בממונא ע״ש, ובפי׳ דברי התוס׳ כתבו המפרשים דבתחילה חשבו התוס׳ דהא דמקשינן הוא מטעם ספיקא, ולכן הקשו דהא תינח באיסורא אבל לא בממונא, ובתירוצם סברי התוס׳ דהטעם הוא מצד היקש וכו׳.

**אמנם** י״ל דהא דמקשינן לחומרא בממונא ג״כ, אי״ז דבכל ממונא הוי הדין כך, דהא כלל הוא דהמוציא מחבירו עליו הראי׳, רק מכיון דכאן הוי הממונא הסתעפות מאיסורא (ובפרט לפי סברת המאיר לעולם הנ״ל דכל חיוב התשלומין בחיוב השמירה תליא), לכן אמרינן דלחומרא מקשינן.

**ועפ״ז** יש לבאר דעת רש״י, דמכיון דלדעת רש״י מסתכלים על המזיק באופן פרטי, י״ל דגם לענין תשלומין ס״ל לרש״י כן, ומכיון דהתשלומין הוא הסתעפות מהאיסור, א״כ הרי אם מסתכלים בכל הפרטים הרי אע״פ שהנידון הוא לגבי דין התשלומין, מ״מ ממכיון דכל הפרטים נוגע, הרי התשלומין הוא הסתעפות מהאיסור והרי יש איסור גם בהתולדה, א״כ אע״פ שאם תולדתיהן לאו כיוצא בהם יהא פטור מתשלומין לגמרי, מ״מ מכיון דלגבי אסורים גם התולדות בכלל א״כ שפיר נקרא תולדה, משא״כ אם מסתכלים רק באופן כללי היינו בדין התשלומין, הרי סו״ס על התולדה פטור לגמרי, ובפרט זה (תשלומין) א״א לקרותו תולדה.

**יט**

**והנה** בדף ה׳ ע״ב איתא: אמר רבא וכולהו כי שדית בור בנייהו אתיא כולהו במה הצד וכו׳. וברש״י מפרט איך היינו לומדין כולם, ובא״ד מפרש ד״אי כתב בור ואש הוה אתו אינך וכו׳, וכי פרכת וכו׳ מה לאש שכן מועדת לאכול בין שראוי לה בין שאינו ראוי לה כגון עצים כלים ואבנים תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה, בור יוכיח שאינו מועדת אלא לדבר הראוי לה, דבר שאינו ראוי לה מה ניהו אדם דכתיב ונפל שמה שור או חמור, שור ולא אדם חמור ולא כלים, ע״ש.

**ובתוס׳** שם הקשו על פי׳ רש״י דאטו משום דפטור אדם חשוב אינו ראוי, והלא באש נמי פטור טמון ואעפ״כ חשובה אש מועדת לאכול בין שראוי לה בין שאינו ראוי לה, ולכן מפרשים התוס׳ דאדם נמי חשוב ראוי לבור דראוי למות בהבלא, ״אבל כלים חשיב לי׳ לקמן אינו ראוי דלא מזקי להו

---

דחייב ח״נ ולא נזק שלם ע״ש).

הבלא, ואע״פ דכלים חדתי מפקעי בהבלא כדאמר בסוף פרק הפרה (דף נ״ד ע״א) מ״מ יש כלים שאין מתקלקלים בהבלא״, ע״ש בתוס׳.

**ולכאורה** דברי התוס׳ צ״ע, דכיון דחזינן דהתורה פטרה בכל ענין כלים בבור אפי׳ בחדתי דמפקעי בהבלא, על כרחך דגזרת הכתוב היא לפטור על הזיק כלים בבור, וא״כ איך שייך לומר דבור יש בו קולא דפטור בו אינו ראוי, הרי אין טעם הפטור משום דאינו ראוי אלא משום דגזירת הכתוב היא (עי׳ בדרכי דוד שהקשה כן).

**כ**

**וראיתי** בברכת שמעון בסי׳ י״א שכתב לתרץ ע״פ דברי הברכת שמואל בסי׳ ב׳ לחלק בין פטור דטמון באש ופטור כלים בבור, דאע״פ דפטירי מ״מ שם מזיק עליהם להתחייב בידי שמים, להפטור דשן ורגל ברה״ר דאינו נחשב מזיק כלל, ובברכת שמעון הביא ראי׳ לזה מדברי הרי״ף דכתב דהא דפטור בשן ורגל ברה״ר הוא משום דאורחי׳ בהכי, דלכאורה למה לי׳ להרי״ף להוסיף טעמא על הקרא, דהרי פטור דשן ורגל מקראי ילפי, ולהנ״ל ניחא דיש נפק״מ בין הפטורים, דכלים בבור וטמון באש דפטירי רק מצד גזירת הכתוב עדיין נשאר עליהם שם מזיק להתחייב בידי שמים, אבל בשן ורגל ברה״ר דנוסף על גזירת הכתוב יש בהם גם טעם שכלי משום דאורחייהו בהכי, מהני הסברא דלא הוה עליהם שם מזיק כלל ע״ש.

**ועפ״ז** מתרץ הברכת שמעון שם קושיא הנ״ל, דבהפטור דכלים בבור גופא יש הבדל, דבאותם כלים שאינם ראוים להנזק בבור הרי גם הסברא נותנת שיהא פטור וא״כ י״ל שאין עליהם שם מזיק כלל, משא״כ כלים הראוים להנזק בבור ופטורים רק מצד גזירת הכתוב אה״נ דשם מזיק עליהם.

**וא״כ** מבואר היטב דברי התוס׳, דאה״נ דממה שפטור כלים בבור מכח גזירת הכתוב אין לעשות ממנו יוכיח ולומר שאינו מועד לדבר שאינו ראוי לו, דשפיר חשיב ראוי לו דאע״ג דפטור מ״מ שם מזיק עליו, מ״מ בכלים כאלו דאינם ראוים להנזק בבור, הרי בזה אין שם מזיק כלל ושפיר נחשב שאינו מועד לדבר שאינו ראוי לו, והיוכיח מבור הוא מכלים כאלו שפטורים גם מטעם שאין עליהם שם מזיק כלל, (ואעפ״כ נחשב בור כא׳ מאבות נזיקין אף אני אביא שן רגל וכו׳).

**אמנם** רש״י לא ניחא לי׳ בפירוש זה, דהרי יש מקום לומר דכלים דאינם ראוין כלל להישבר בבור אין הבור מזיקם בכלל, וא״כ אין לעשות מזה שום יוכיח ולומר דיש קולא בבור (ואעפ״כ נחשב למזיק), דהרי מה שאינו מזיק במציאות בוודאי דמן הדין שלא יהי׳ עליו שם מזיק ואין זה נחשב כקולא, ולכן פי׳ רש״י דהיוכיח מבור הוא מזה דפטור בנפל שם אדם, ולקושית התוס׳ י״ל דס״ל לרש״י כמ״ש בשיטה מקובצת דאדם הוה לי׳ לעיוני, ולכן הא דפטור אדם בבור אין זה רק מגזירת הכתוב, אלא דאין על הבור שם מזיק כלל אע״ג דבמציאות הרי נהרג בבור, ולכן עדיף לעשות מזה היוכיח מאשר להוכיח מכלים בבור דכלים לא

מיתזקי במציאות ע״י הבור כנ״ל, והתוס׳ חולקין על רש״י וס״ל דאדם בבור הוה רק פטור מגזירת הכתוב, וא״כ אין לעשות מזה יוכיח כמו שאין לעשות יוכיח מטמון באש, עכת״ד הברכת שמעון ע״ש.

**כא**

**ונראה** דגם מחלקותם הנ״ל יובן ע״פ שיטתם הנ״ל בגדרי המזיקין, דרש״י ס״ל דמסתכלים על כל פרט ופרט של המזיק, א״כ בכלים שאינם ראוין להישבר בבור שפיר יש סברא לומר שמכיון שאינם ראוים להישבר בבור אה״נ שלא הבור שברן בכלל, וא״כ אין לעשות שום יוכיח מכלים שאינם ראוין בבור, אמנם התוס׳ דס״ל דמסתכלים על המזיק באופן כללי, ובפועל מה שרואים הוא שהכלי נשבר בהבור, א״כ שפיר יש לעשות יוכיח מכלים שאינם ראוין להישבר בבור וכנ״ל.

**וכמו״כ** אפשר לומר לגבי אדם, דמכיון דלרש״י מסתכלים על כל פרט ופרט של המזיק, א״כ באדם שיש סברא לומר דהי׳ לו לעיוני, שפיר יש מקום לומר שאין על הבור בכלל שם מזיק אע״פ שלפועל נהרג בבור, וא״כ שייך לעשות מזה יוכיח, אמנם התוס׳ דס״ל דמסתכלים רק באופן כללי, הרי בפועל נהרג בהבור, והסברא דהי׳ לו לעיוני הוא סברא חיצוני, וא״כ הא דפטור הוא רק מכח גזירת הכתוב וא״כ אין לעשות מזה יוכיח.

**כב**

**ואפשר** עפ״ז לבאר גם מחלקותם של רש״י ותוס׳ בהמשך הגמ׳ שם בדף ה׳ ע״ב, ״אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד לבר מקרן . . ולמאן דאמר אדרבא קרן עדיפא שכוונתו להזיק אפי׳ קרן נמי אתיא״ ע״ש, וברש״י שם כתב ולמ״ד אדרבא כו׳ לא איתפרש היכא, ובתוס׳ שם ד״ה שכן מועדין בא״ד כתב היינו מ״ד דס״ל פלגא נזקא ממונא שדרכו להזיק ע״ש, וטעמא בעי אמאי לא ניחא לי׳ לרש״י לפרש ג״כ כדברי התוס׳. וע״ש במהר״ם שי״ף.

**ונראה** לומר בהקדים מ״ש ידידי הגאון הר״ר י״י קלמנסון ז״ל (בשיעוריו שעדיין לא נדפסו) לבאר שיטת התוס׳, דהנה לקמן דף טו, ב (על המבואר בגמ׳ ״והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכיל אימרי וכו׳ משונה הוא ולא מגבינן בבבל וכו׳״), כתבו התוס׳ ״נראה דדוקא למ״ד פלגא דנזקא קנסא, אבל למ״ד פלגא דנזקא ממונא לא מיחייב כלל, דמהי תיתי, דמקרן לא אתיא דקרן אורחיה הוא דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי והאי משונה הוא דלאו אורחיה דכלהא למיכל אימרי רברבי, אבל למ״ד פלגא נזקא קנסא הוי תולדה דקרן דתרווייהו משונים הם אע״ג דקרן כוונתו להזיק״.

**ובשיטמ״ק** דף טו, ב בד״ה כתוב בתוס׳ וכו׳ כתב ״נראה דלמ״ד פ״נ ממונא נמי קרן לא הוי אורחי׳ מדקרי לי׳ ר״ט משונה, ותנן נמי אכלה כסות וכו׳ משלם ח״נ, אלא דפליגי דלמ״ד קנסא לא הוי כלל אורחי׳ כמו שונרא דאכל תרנגולי רברבי, אבל למ״ד ממונא הוי אורחא קצת אבל לא לגמרי, דאי אורחא לגמרי אכסות וכלים ליפטר, ומשום דקצת לאו אורחי׳ חס רחמנא עלי׳ טפי משו״ר, ולדידי׳ היכא דלאו אורחי׳

כלל כמו שונרא וכו׳ פטור כדפי׳ בתוס׳.

**וממשיך** בשיטמ״ק וז״ל ״אבל למ״ד ממונא הוי אורחי׳ קצת וכו׳, וא״ת א״כ לעיל היכי קאמר קרן עדיפא [ופירשו התוס׳ דהיינו למ״ד פ״נ ממונא] שכן דרכו להזיק דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ובכאן אומר הגליון דלמ״ד פ״נ ממונא הוי לאו אורחי׳ קצת, ויש לומר דהאי דקרי לי׳ אורחי׳ לעיל לאו משום דהוי אורחי׳ לאכול כלים, דלעולם אין דרכו לאכול כלים כמו שאומר הגליון כאן, אלא קרי אורחי׳ משום שמגעת כוונתו להזיק כלים, ולאכול אותם, ולפיכך חייב ח״נ, ומש״ה הוי קרן עדיפא לפי שמגעת כוונתו להזיק כלים, אבל כלב שאכל אימרי רבר׳ פטור לפי שאין מגעת כוונתו להזיק ולאכול אותם ואם אכל אותם לאו אורחי׳ כלל ופטור לגמרי בין ברה״ר בין ברה״נ ע״כ. גליון.

**ומביא** מתלמידי הר״י שמה שאומר הגליון דלאו אורחי׳ אין פי׳ שאין אורחי׳ לעשותו, אלא ה״פ משום דכונתו להזיק ויצרו תקיף עושה דברי היזק שלאו אורחי׳ ע״כ״ יעויי״ש.

**ומבאר** הגאון הנ״ל (בהמשך למ״ש בספרו רשימות שיעורים ב״ק ח״א סי׳ ט׳) דהתוס׳ מפרשי דלמ״ד פ״נ ממונא, הנה כשכוונתו להזיק אז נעשה אורחי׳ לנגוח, דמצד עצם טבע הבהמה אין דרכה לנגוח, ובזה חלוק קרן משו״ר, דשו״ר הוי אורחא לגמרי, היינו דמצד עצם טבע הבהמה אוכלת, ומזיקה בדרך הילוכה, משא״כ בקרן אין דרכה מצד עצם טבעה לנגוח, דלכן נקרא קרן משונה גם להך מ״ד, היינו דאינו מצד עצם טבעה כשו״ר.

**אבל** כשמתכוין להזיק [ע״י מקרה שהרגיזו אותו או סיבה אחרת] אז הוי זה אורחי׳ שיגח, ובזה הוא דמחולקים ב׳ המ״ד בגמ׳ דף טו, ב, דהמ״ד דס״ל פ״נ קנסא ס״ל דקרן הוי משונה לגמרי, היינו דאפי׳ כשמתכוין להזיק גם אז אין טבעו לנגוח, ומה דנוגח הוא משונה, והמ״ד דס״ל פ״נ ממונא ס״ל דמעשה הנגיחה לאחר שמתכוין להזיק הוי אורחי׳ היינו דטבעו בכך, דכך הוא טבע השור דכשמתכוין להזיק הוא נוגח.

**דלפי״ז** מתבאר היטב שיטת התוס׳, דבאכלה כסות וכו׳ חייב משום קרן גם להמ״ד פ״נ ממונא, דכשמתכוין להזיק הוי אורחי׳ להזיק ולאכול כסות וכו׳, משא״כ בכלבא דאכל אימרי וכו׳ הוי זה משונה, דגם כשמתכוין להזיק אינו עושה כן, דלכן א״א לחייב בזה להמ״ד פ״נ ממונא כיון דמעשה ההיזק הוי משונה, וא״א ללומדו מקרן, דבקרן כשמתכוין להזיק הוי מעשה הנגיחה אורחי׳.

**ולפ״ז** בהסוגיא דידן (בדף ה׳) קאמר הגמרא שפיר דלמ״ד ממונא יש ללמוד קרן מאידך כיון דגם קרן הוי לדידי׳ מעשה דאורחי׳, היינו דבטבע הבהמה לעשות כן כשמתכוין להזיק, דהא דמבואר מקודם דא״א ללמוד קרן מאינך דהוו מועדים מתחילתן היינו דטבעם בכך משא״כ קרן דהוא משונה דאינו בטבע הבהמה, זהו רק למ״ד פלגא נזקא קנסא, אבל למ״ד פ״נ ממונא שפיר יש ללמוד קרן מאינך מכיון

דגם קרן הוי כמועד מתחילתו, דטבעו בכך כשמתכוין להזיק. ע״כ מדברי הגאון ידידי ז״ל.

**כג**

**ואפשר** לומר, דביאור הנ״ל הוא רק לשיטת התוס׳ דס״ל דמסתכלים רק באופן כללי, וא״כ המזיק של קרן כשכוונתו כבר להזיק הוא הרבה יותר גרוע משן ורגל, ושפיר נחשב ללאו בחזקת שימור קיימי, ושפיר יש לפרש דמ״ד זה הוא המ״ד דס״ל פלגא נזקא ממונא.

**אמנם** לשיטת רש״י דמסתכלים על המזיק גם עם כל הפרטים היינו לא רק מצד תכונתו כ״א גם לעומת שאר המזיקין, הנה קרן אע״פ שיש בו התכונה שכוונתו להזיק, מ״מ לעומת שן ורגל (שאצל שן יש התכונה שהנאה להזיקו וברגל שהזיקן מצוי), לא נחשב קרן עדיפא יותר שמצד זה שכוונתו להזיק לכן לאו בחזקת שימור קיימי, דהא המזיק של שן ורגל (אע״פ שאין כוונתן להזיק, מ״מ) מצווים הרבה יותר לעומת המזיק דקרן, דהא שן ורגל מזיקין מצד עצם טבעם כל הזמן כשהולכים, משא״כ קרן הרי מצד עצם טבעו, בסתם אינו מזיק (אם לא ע״י מקרה שהרגיזו אותו או סיבה אחרת), וא״כ אין לומר דקרן עדיפא משום דלאו בחזקת שימור קיימי ומשום כוונתו להזיק, דהא כוונתו להזיק לא משוה לי׳ ללאו בחזקת שימור לעומת עצם הטבע דשן ורגל, ולכן פי׳ רש״י דלא איתפרש היכא.

**כד**

**ונראה** לבאר עוד ע״פ הנ״ל, דהנה בדף ו׳ ע״א איתא: הצד השוה שבהן לאתויי מאי . . רבא אמר לאתויי בור המתגלגל, ובתוס׳ שם ד״ה לאתויי כתבו דיש גירסא ״אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא״ וברש״י לא גרס לי׳ וטעמא משום דאמרינן לקמן דאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, ובעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק אלא משום דחשיב כרוח מצוי׳ והוי אשו, ע״ש.

**אמנם** לפ״ז אכתי לא הי׳ רש״י צריך למוחקו לגמרי, אלא הו״ל לגרוס ״אשו (דבעל התקלה) הוא״ במקום ״כוחו (דרגלי אדם) הוא״. וכתב המהר״ם דמש״כ התוס׳ דהוה אשו זו היא דעת התוס׳, אבל רש״י לא ס״ל הכי, (וגם התוס׳ לא התכוונו לומר דרש״י ס״ל הכי), די״ל דס״ל לרש״י דאפילו אשו לא הוי, דלא חשיב ליה כרוח מצוי׳, ועי׳ בשטמ״ק בשם גליון.

**אולם** בהרבה אחרונים כתבו (עי׳ בכובע ישועה על הדף, ובשערי יצחק סי׳ י״א, ובעוד כמה אחרונים) דאפשר לומר דפלוגתת רש״י והתוס׳ הכא אם יש לחייב את בעל התקלה מדין אש, אינה אי חשיב כרוח מצוי׳, אלא דאזלי לשיטתייהו לקמן דף יט, ב, דנחלקו רש״י והתוס׳ שם באדם שקשר דליל ברגל תרנגול והתרנגול אדיי׳ אדויי, דרש״י ס״ל דרק בעל התרנגול חייב אבל הקושר פטור משום דלא נתקל אדם בבורו, והתוס׳ פליגי וס״ל דגם הקושר חייב משום אשו, דהוה כאסו״מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו בהדי דאזלי, דהאי תרנגול הוי

כרוח מצוי׳.

**וביאר** הנחלת דוד שם דרש״י ס״ל דלא דמי לאסו״מ וכו׳, משום דשם הרוח רק מביאה את האסו״מ למקום שיכולין להזיק ע״י כובדן, וכובדן הוא המזיק, ומשו״ה הוו תולדה דאש, דה״נ באש הרוח רק מביאה את האש למקום שיכולה להזיק ושם האש מזיק מכח עצמה, אבל בדליל אין הדליל מזיק מכח עצמו ע״י הולכת התרנגול שהביאו לכאן, אלא זריקת התרנגול בכוח היא המזיקה, ולא חשיב איפוא שהדליל הזיק אלא רק שהתרנגול הזיק, ולכן ס״ל לרש״י שאין לחייב את בעל הדליל משום אש (וכבר ציינו האחרונים דסברת הנחל״ד מובא ג״כ בשיטה מקובצת בב״ב דף כ״ו וכאן בב״ק דף ס׳ ע״א ע״ש)[11].

**שעפ״ז** כתבו האחרונים הנ״ל לבאר למה לא ס״ל לרש״י דיש לחייב את בעל התקלה משום אשו, דהרי נדו״ד דמי לדליל, שהרי מה שהדבר המחגלגל הזיק בהדי דקאזיל זהו רק ע״י כח הבעיטה של רגלי המגלגל, שהמגלגל לא רק הביאו למקום זה אלא בכח הבעיטה של המגלגל הוא שהדבר המתגלגל הזיק, ובכה״ג הא פליגי רש״י והתוס׳ אם יש לחייבו משום אש, ורש״י הרי ס״ל כנ״ל דאין לחייבו משום אש.

**כה**

**אמנם** עפ״ז אינו מובן שיטת התוס׳. (ובכובע ישועה הנ״ל כתב דהתוס׳ לא ס״ל סברת הנחל״ד הנ״ל, אבל לא כתב שום הסבר לזה).

**ונראה** דע״פ ביאור הנ״ל בכללות שיטת רש״י ותוס׳ מובן שפיר, די״ל דסברת הנחל״ד מתבאר שפיר ע״פ שיטת רש״י, דמכיון דס״ל לרש״י דמסתכלים על המזיק ע״י כל פרט ופרט שבו, א״כ שפיר י״ל ולחלק בין אם הוא רק הביא את המזיק לכאן או שהוא גם עשה את ההזיק, אמנם לשיטת התוס׳ דס״ל כנ״ל דמסתכלים רק על באופן כללי, ומה שרואים בפועל הוא שבעל התקלה הניח את הדבר באופן כזה שנעשה כאש ע״י רוח מצוי׳, ובכדי לומר שיש חילוק הנ״ל של הנחל״ד הוא רק אם מסתכלים על כל פרט ופרט, א״כ שפיר יש לחייבו משום אש[12].

הרב שלום שפאלטר, ראש הישיבה

11) ע״פ סברא זו כתבו כמה אחרונים לתרץ קושיא בסוגית הגמ׳ לעיל דף ב׳ ע״ב, דאיתא שם דתולדה דרגל הוה שליף שעל הבהמה, פרומביא שבפי׳, זוג שבצוארה, והנה הנך כיון דהוו תולדה דרגל פטורין ברה״ר. והקשו האחרונים דעכ״פ ליחייב גם ברה״ר משום אש, דהשליף וכו׳ הוה כאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו והלכו ברוח מצוי׳ והזיקו בהדי דקא אזלי דמחייב עלייהו משום אש, דהשליף שהניחו ע״ג בהמתו הוי כאבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו, והבהמה הוה כרוח מצוי׳ שהוליכה את השליף והזיק השליף בהדי דקא אזל.

אמנם ע״פ הנ״ל יש לחלק ולומר דלא דמי נדו״ד לאסו״מ וכו׳, דבאש הרי כנ״ל המזיק הוא האש לבד, והרוח רק מקרבת את האש, וכן באסו״מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי׳ והזיקו בהדי דקא אזלי האסו״מ הם מזיקים לבד מחמת כובדם וכיו״ב, והרוח רק מפילתם ומביאתם למקום שהזיקו, אבל בשליף וכיו״ב שהבהמה לא רק מביאה את השליף למקום ההיזק אלא שע״י הילוכה השליף מזיק, הרי עיקר המזיק היא הבהמה ולא השליף, שהבהמה מזיקה ע״י השליף דומיא דבהמה המזיקה ברגלה, ומשו״ה אין לחייבו מדין אש אלא מדין רגל, ולהכי פטור ברה״ר.

12) ולפ״ז לשיטת התוס׳ עדיין לא מתורץ הקושיא הנ״ל דלחייב שליף גם מטעם אש ולחייבו גם ברה״ר, ועי׳ בבית לחם יהודה בדף ג׳ ע״א אות ל״ז שהביא בשם אחרונים לתרץ ע״פ דברי הריי״ף דכתב דהא דשן ורגל פטורין ברה״ר הוא משום דאורחייהו

**אילימא אבנו סכינו ומשאו וכו' מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וכו'.** ברש"י (ד"ה דכח אחר מעורב בה) מבאר יסוד החומרא של "כח אחר מעורב בה", שהוא משום ד"הוה לי' לאסוקי אדעתיה". והרשב"א מסביר הטעם בזה (ד"ה מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו), ש"מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו".

**בתום'** (ב, א בד"ה ולא זה וזה) מבואר הו"א שהחומרא דאש על שור הוא ש"כח אחר מעורב בו ואינו הולך לדעתו" (אלא שמסיק שאדרבה זהו קולא (כדמוכח מזה שלא חשב לי' חומר באש מבשור (י, א)), ומבאר הגמ' שלנו שאע"פ שאש כח אחר מעורב בה אעפ"כ חייב משום ממונו וכו').

**ויש** שמפרש החומרא (בההו"א של התוס') ד"ואין הולך לדעתו" של אש, שלגבי שור צריך להיות "פעולה" ו"חידוש" למזיק, לרגוז וכיוצא בו, ואילו אם הבהמה עמד ולא עשה כלום לא יהי' נזק עי"ז. בשונה מאש שאין בו דעת וכל פעם שרוח מצוי' בה, מוכרח שהאש מתפשט. ומזה מובן שיש באש חומרא מבשור, שהרי התכונה של מזיק נמצא אצלה בנקל יותר.

**אולם** רבינו חננאל (ג, ב) כתב "מה אש דכח אחר מעורב בה, והיא הרוח שמעבירה ומציתה, ולולי הרוח לא היתה האש הולכת ומזקת כו'", והיינו שאש מצד עצם ענינו וגדר מהותו אינו מזיק, וצריך "פעולה" ו"חידוש" שמחוץ להאש בכדי לעשות הנזק, ובזה ההסבר נמצא שהוא קולא, שהרי אין בה אותה התכונות של מזיק אלא ע"י שכח אחר מעורב בה.

**ואולי** יש ליתן עוד עומק בזה הפלוגתא, דפליגי בגדר טבעו ודעתו של ה"שור";

**לפי** (ההו"א של) התוס', אין הטבע והדעת של שור להזיק, משום שהשור יש לו דעת לשמור עצמו וכו'. ואילו לפי רבינו חננאל הטבע ודעת של שור הוא להזיק, שהדעת של השור גורם שהשור מזיק יותר.

הת' מנחם מענדל ראטשטיין

**בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה וכו', והא מבעיא בעי רבא וכו', ורבא מבעיא לי' ורב פפא פשיטא לי' וכו'.** וידוע קושיית הרשב"א כאן (ד"ה הא דאמרינן) וז"ל "תמיהא לי כיון דמיבעיא לרבא מי הזקיקם לשום מחלוקת בין רב פפא לרבא דהוא רביה, לימא דכ"ע חצי נזק צרורות תולדה ותולדה דרגל ואמאי קרי לי' תולדה דרגל לפוטרה ברשות הרבים כדרבא".

**והרשב"א** יישב בזה "ונ"ל משום דקים להו משלם מן העליה, ואף ע"ג דמספקא לי' לרבא ניחא לי' לאוקמי הא דרב פפא כהלכתא". ובדומה לזה (לכאו') הסביר המהרש"א (ד"ה לרבא), "דהכי קים לי' לתלמודא לרב פפא, דאל"כ איכא למימר דרב פפא נמי לא קרי לי' תולדה דרגל אלא משום לפוטרו ברה"ר וק"ל".

**אולם** עיין בפנ"י (ד"ה לרבא) שכתב ע"ז "וזה

---

בהכי, די"ל דמה שהוסיף הרי"ף האי טעמא (אע"פ שבפשטות פטור משום גזירת הכתוב), הוא לומר דמכיון שהפטור הוא משום דאורחייהו בהכי, לכן גם משום אש אין לחייבם, דהך טעמא דאורחייהו הוא פוטר שן ורגל ברה"ר מכל חיוב תשלומין אף מחיוב תשלומין שאינו מתורת שו"ר ע"ש).

דוחק, אלא משמע דמכאן מוכח דפשיטא ליה", היינו דמשמעות הסוגיא הוא דיש הוכחה דלרב פפא פשיטא לי' וזה אינו לפי תירוצו של הרשב"א והמהרש"א, וצ"ע.

**ב. ביאורו של הפני יהושע**

**ואכן** הפני יהושע (שם) ממשיך שם לפרש עוד מהלך לבאר זה, "דבודאי לרב פפא לא מצינו לשנויי דקרי לי' תולדה דרגל לפוטרה בר"ה, דאכתי תקשה דיש לקרותה טפי תולדה דקרן, כיון דמשלמת ממש ח"נ כמותה", ומשו"ה ודאי לרב פפא הטעם שהוא תולדה דרגל הוא משום דמשלם מן העלייה.

**וממשיך** לפרט בזה, "ואי משום דהאי פלגא נזקא ממונא הוא" ולא קרן שהוא בגדר קנסא, "הא לרב פפא ס"ל דח"נ של קרן הוא ג"כ ממון ולא קנס; ואי משום דאתיא מכח רגל, הא נשיכה גם כן מכח שן קאתי, ואפ"ה לא הוי תולדה דידה כיון דלאו אורחיה, א"כ כמו כן צרורות ע"כ לאו אורחי' כ"כ כמו רגל אלא לאו אורחי' קצת מיקרי בסוגית הש"ס, וכמו כן קרן לרב פפא דס"ל דממונא הוא מוכח דלא אמרי' דקרן לגמרי לאו אורחא, דא"כ הוי קנס, אלא צ"ל דהוי אורחא קצת ולאו בחזקת שימור קיימא כן כמה פעמים וכ"כ תוס' להדיא, וא"כ הי' לו לקרות שפיר תולדה דקרן ולומר בה תולדה לאו כיוצא בהן, דקרן חייבת בר"ה והיא פטורה, והוי שפיר טפי, כיון שעכ"פ היא כיוצא בה בעיקר תשלומין מה שאין כן לרגל לא דמיא בעיקר תשלומין, לכך לא מצינן לתרץ כן אליבא דר"פ, אלא צ"ל דקרי לה תולדה דרגל לשלם מעליה, וא"כ היא דומה לרגל ג"כ בעיקר התשלומין ולא מצינו לקרותה תולדה דקרן ולומר דלאו כיוצא בה שהקרן משלמת מגופי' והיא משלמת מעליה, דהיאך יתכן לומר שהתולדה חמורה יותר מהאב ולא מצינו כזה בשום מקום, לכך קרי לי' תולדה דרגל, ואתי שפיר דלאו כיוצא בה שאב משלם נ"ש ותולדה ח"נ.

**וממשיך** לבאר דזה ההכרח אינו אלא לפי רב פפא, "אבל לרבא א"ש, דרבא מצי שפיר סבר דח"נ קרן הוא קנס דכן הלכה, וא"כ לא דמיא צרורות כלל לקרן דקנס וממון אינם ענין כלל זה לזה וקרן משונה מכל נזקין שלא מצינו בשום א' שיהא קנס. ועוד דמאן דס"ל ח"נ קנסא ס"ל דלאו אורחא כלל, אבל צרורות הוי אורחא נגד קרן וא"כ לא שייך כלל לקרן".

**ואף** שהקשה הש"ס לרבא "אמאי קרי לי' תולדה דרגל", הרי "ע"כ היינו שיש להם לקרות שם בפני עצמה, וע"ז משני שפיר לפטרה בר"ה ודו"ק, וא"כ א"ש דרש"י פי' לעיל ואע"ג דפ"נ קנסא היינו לפי המסקנא אליבא דרבא ואליבא דהלכתא דקיי"ל פ"נ קנסא".

**ג. תמיהת ה"הגהות ברוך טעם" על הפנ"י ושקו"ט לתרץ בזה**

**אמנם** ב"הגהות ברוך טעם" (פנ"י שם) תמה על ההסבר של הפנ"י, "דלמא באמת תשלומי צרורות אינם מן העלי' כמו קרן, כיון דמן הסברא היא דמי יותר לקרן, ומנא לי' לרב פפא להחזיקה לתולדה דרגל ולחייב מן העליה".

**ונראה** לתרץ בזה בדא"פ, שההלכה למשה

מסיני כולל זה שהוא תולדה דרגל (עיין רשב"א ד"ה אמאי), וא"כ שפיר פשיטא לי' שהוא מן העלי' כיון דהלכתא גמירי לה שהוא תולדה דרגל.

**ועם** היות שיש לדחות בזה, שהרי ז"ל רש"י כאן (ד"ה בח"נ צרורות): "דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס, ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס, כדאמרינן לקמן האי פלגא נזקא ממונא הוא, והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל, דמכח רגל הוא דאתו, וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם והיינו דרב פפא", ומבואר מתוך דבריו שזה שהוא תולדה דרגל נלמד מזה שהוא ממונא, ולא ד"הלכתא גמירי לה" שהוא תולדה דרגל (אף שכמובן הרי הא גופא "הלכתא גמירי לה").

**אולם** מתוך דברי הפנ"י (שם) מבואר שזה שאנו לומדים דתולדה דרגל הוא בא מזה דממונא הוא אינו אלא לפי רבא, משא"כ לרב פפא אא"פ לומר שזהו הראי' שהוא תולדה דרגל דהרי לדידי' שפיר הוי תולדה דקרן שהוא ג"כ ממונא, והדרא תירוצא לדוכתא לומר ד(לרב פפא) הא גופא שהוא תולדה דרגל הלכתא גמירי לה.

**אבל** לפי"ז נמצא שיש כאן מחלוקת כאן בין רבא לרב פפא בההלכה למשה מסיני, והרי ידוע הכלל ד"לאפושי פלוגתא לא מפשינן" ומסתברא דלא פליגי בהכי.

**וגם** עדיין יש לתמוה בזה, דלאחכ"ז האיך אנו יודעים שרב פפא באמת סובר שהוא רגל, וצ"ע מדוע לא שאלו בזה מנא לי' להגמ' לומר שכ"ה שיטת רב פפא (דהלכתא גמירי לה שהוא תולדה דרגל).

**ד. עוד תמי' על הפנ"י וישוב בדא"פ בזה ולכאו'** יש לדרוש עוד בדברי הפנ"י, דהרי לפמ"ש הפנ"י דלר"פ מסברא צרורות יהי' תולדה דקרן א"כ למה יהי' "לאו כיוצא בו" ופטור ברה"ר, והלא כיון שהוא תולדה דקרן ממילא הוא חייב ברה"ר כמו בכל קרן, ומנא לי' לחלק שכאן הוא פטור ברה"ר עם היותו תולדה דקרן, ומפנ"ז לכאורה עדיף לפרש שהוא תולדה דרגל.

**(א'** מהתמימים רצה לתרץ שאם הי' תולדה דקרן ההלממ"א הי' מותר ושמא הי' כולל שפטור ברה"ר. משום שאם הי' תולדה דקרן למה צריכים הלממ"א לחייבו ח"נ (לאו דוקא, זהו חלק מההוכחה שהוא כמו קרן וגם י"ל כמו המהר"ץ חיות) אבל מזה שלמסקנא הוא הלכלה כללית לא משמע שבההו"א חשבנו שיהי' דין פרטי וצריכים בלא"ה כדי ללמד זה עצמו שהוא תולדה דקרן.)

**ובדא"פ** יש לתרץ ביסוד דברי התרומת הכרי (סי' שצ"א) שכתב דלפי הדיעה דצרורות הוא תולדה דרגל הם פטורים ברה"ר רק אם הפטור ברה"ר אתי מצד סברא, משא"כ אי אמרינן הוא מפאת גזה"כ נמצא דליכא לצרורות דין פטור ברה"ר (ועפ"ז יישב התרומת הכרי קושיית הרשב"א, דכיון דרב פפא ס"ל דהוא גזה"כ (כדלקמן בפנים) לא ס"ל דצרורות פטורים ברה"ר אע"ג דהוא תולדה דרגל, ולכן צריכים לומר דהוא תולדה דרגל לשלם מן העלייה).

**ועפ"ז** יש לומר, דלפי הו"א זה דהוא תולדה דקרן, יש לומר עד"ז: שלפי הדעות (רי"ף שם וראב"ד כח, א) שפטור שן ורגל ברה"ר הוא מסברא, היינו דלפי שדרכו ללך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד היינו "דאורחייהו" הוא; ועפ"ז נמצא שאפי' אם צרורות היו תולדה דקרן הי' פטור ברה"ר, כי י"ל דצרורות אינו מזיק אלא דבר שפושע בהנחתו שם משום ששייך להיות ניזק מנזקי רגל, והוא ע"ד "כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור".

**ואף** שהכלים הנזיקין ע"י קרן ג"כ אצלם שייך הפשיעה להניחם שם, מ"מ (בדוחק) יש לומר שהכלים שמזיק בקרן - בעיטה - אינם אותם כלים שמזיק ברגל, ולגביהם לא פשע.

**אבל** יש לשאול ע"ז מהמובא בתרומת הכרי (שם) שלפי רב פפא דס"ל דפלגא נזקא ממונא צריך לומר שהפטור ברה"ר הוא מגזה"כ, מכיון דתרוויהו (קרן ורגל) הם אורחי' באופן שוה, וא"כ א"א לומר שהפטור דרגל ברה"ר הוא מחמת הסברא ד"אורחיה";

**ולפי"ז** התירוץ מעיקרא ליתא, שהרי כל הביאור מיוסד על זה שהפטור ברה"ר אצל שן ורגל הוא מסברא, ואילו כאן כתב לגבי הפטור דפלגא נזקא הוא מגזה"כ, ושוב ליכא לאוקמי הפטור דצרורות ברה"ר שהוא מיוסד על הסברא.

**אבל** יש לומר ע"פ דברי הדרכי דוד (ו, א ד"ה הרי"ף כתב) שחולק על התרומת הכרי וס"ל דאינם היזקם "אורחיה" באופן שוה, וכמובן מפשטות הסוגיות דקרן הוא משונה לפי ערך רגל, דלכן (כיון דאינה אורחי' כ"כ) דוקא בקרן "חס רחמנא עליה" (טו, א).

**וכן** מוכרח לומר לפי הפנ"י שכתב שלפי רב פפא "דס"ל דממונא הוא מוכח דלא אמרי' דקרן לגמרי לאו אורחא, דא"כ הוי קנס, אלא צ"ל דהוי אורחא קצת", היינו דקרן אורחי' קצת אבל לא לגמרי, ודלא כבתרומת הכרי שם (ועפ"ז יומתק הטעם שהפנ"י לא הביא התירוץ בהסוגריים דלעיל, משום דלדעתו קרן הוא רק אורחי' קצת).

הת' מענדל מישולבין

**לרבא דמיבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל לפוטרה ברה"ה.** והקשה על זה הפני יהושע, "וזה תימא, שהרי כל זה אינו מדברי ר' פפא עצמו אלא דסוגיית הש"ס שקיל וטרי אליביה, מדקאמר לאו כיוצא בהם, וא"כ מנא ליה דפשיטא ליה לר' פפא יותר מלרבא, דלמא לר' פפא ג"כ מיבעיא ליה, והא דקרי ליה תולדה דרגל היינו לפוטר ברה"ר כמו לרבא".

**ותירץ**, ד"לר' פפא לא מצינו לשנויי דקרי ליה תולדה דרגל לפוטרו ברה"ר, דאכתי תקשה דיש לקרותה טפי תולדה דקרן כיון דמשלמת ממש ח"נ כמותה, ואי משום דהאי פלגא נזקא ממונא הוא הא לר"פ ס"ל דח"נ של קרן הוא ג"כ ממון ולא קנס, ואי משום דאתיא מכח רגל הא נשיכה ג"כ מכח שיין קאתי, ואפילו הכי לא הוי תולדה דידה כיון דלאו אורחיה. א"כ כמו"כ צרורות ע"כ לאו אורחיה כ"כ".

**והאריך** לבאר, דצרורות הוה ממש כקרן, וכדי לשווינהו להיות תולדה דרגל הוה כיו״ב צ״ל שמשלם מן העלייה, ע״ש. והקשה עליו הברוך טעם: ״צ״ע דלמא באחת תשלומי צרורות לא הוי מן העלייה כמו קרן, דמן הסברא הויא דמי יותר לקרן, ומנא ליה לר״פ להחזיקה לתולדה דרגל ולחייב מן העלייה״.

**ובאמת** קושיא זה שייך גם לרבא, דהנה לקמן (יח, ב) בעי רבא בענין צרורות, ״לקרן מדמינן או דלמא תולדה דרגל הוא״, ע״כ זה נראה דלא הוי פשוט שצרורות הוי תולדה דרגל, והיאך פשיטא להש״ס הכא דלרבא הוי תולדה דרגל.

**והיינו**, דהגם דלרבא ודאי לא הוי תולדה דקרן, כי לפי שיטתו (דפלגא נזקא קנסא) גדר קרן הוא דמשונה לגמרי, וצרורות עדיין הוי אורחיה קצת, אבל לא הוי ברור אם היה אפילו תולדה דרגל עכ״פ (ויש לדייק כן בדברי הגמ׳ ״לקרן **מדמינן** ליה, או דלמא **תולדה דרגל** הוא״).

**אבל** לפי המתני׳ (ב, א) א״א להיות שום מזיק דאינו תולדה מאחד מן האבות, וע״כ צרורות הוה תולדה, ולא שם בפני עצמו, אלא לפי ספיקות דרבא אינו דומה להאבות דמתני׳.

**ומאחר** שאמר ר״פ דיש מהם דלאו כיו״ב, יש לפרש דלרבא צרורות הוי התולדה דלא הוי כיוצא מן האב, ולא יוכל לדמותה אלא לרגל. אבל כיון דלא דמי לרגל (משום הספיקות), איך אפשר לומר שהוא תולדתו, אלא ע״כ צ״ל דדומה בפטור דרה״ר.

**ומאחר** שאמרינן דצרורות הוי התולדה דלא הוי כיו״ב, משני זה גם לר״פ, דקודם לזה הוה אמינא דהוה תולדה דקרן והוי כיו״ב, וקשה לר״פ דאין שום תולדה דלא הוי כיוצא מן האב, ומשני כמו רבא, וצרורות הוה ומשלם מן העלייה.

**אבל** עדיין אינו ברור כ״כ, דאיך אפשר לר׳ פפא לומר דיש מהן כיוצא בהן, והוא בעצמו אינו יודע שום תולדה כזה.

**לכך** נ״ל יותר לפרש, דזה הוה **כוונת ר״פ לכתחילה**, כדי ליישב דברי רבא. דלפי רבא אין אב ברור לצרורות, לפיכך מחדש ר״פ דאינו צריך אב ברור דאפילו לא כיוצא הוי תולדה, לפיכך כמי הוה תולדה דרגל, וצ״ל מן העלייה.

הת׳ לוי יצחק רוזנב

**רש״י ד״ה כחו הוא, והיינו אדם גופו וחייב.** המהרש״א במהדו״ב מפיק מדברי רש״י, שכשהגמ׳ פורכת את הסברא לומר שהתולדות דאדם הוו לאו כיוצא בהן, בזה שהיא אומרת דכיחו וניעו הוה כחו דאדם, פי׳ הגמ׳ הוא, שלא רק שהתולדות דאדם הם כיוצא בהם – דהאב – דכחו הוא, אלא שאינם תולדות דאדם כמו שסברנו לומר, אלא הם האב דאדם. עיי״ש.

**השיטמ״ק** (בד״ה תולדה ישן, בשם ה״ר יחיאל) ג״כ לומד דכיחו וניעו הוו אב ולא תולדה, ועיין שם טעם דבריו.

**אולם** הפנ״י (בד״ה אי בהדי דאזלי קמזקי) מבאר להיפך (מהמהרש״א הנ״ל) כוונת

רש״י, דאין כוונת הגמ׳ לומר דכיחו וניעו הוו אב דאדם כיוון דכחו הוי כגופו, כי באמת הם תולדות דאדם (וכשיטת הרי״ף (א, ב בדפי הרי״ף) והרמב״ם (הל׳ חו״מ פ״ו ה״י)) אלא כוונת הגמ׳ לומר שכיחו וניעו הם כיוצא בהם, דאדם דכחו חייב כגופו, ומביא ראיות מכמה ד״ה שברש״י, עיי״ש בביאור דבריו.

**ורציתי** רק להעיר לע״ד, דאפשר ללמוד מדברי התוס׳ (בד״ה והתנן) באופן ביאורו של הפירכא הראשונה של הגמ׳ בנוגע לתולדות דאדם, לומר דישן הוה ׳כיוצא בהן׳ דאדם ער, וז״ל: דהא לא מייתי הכא קרא אלא מייתי דהוי כיוצא בו, עכ״ל. דנקודת הגמ׳ כאן - בנוגע לאדם - אינה להראות שהתולדות שהגמ׳ מביאה לגבי אדם אינם באמת תולדות אלא אבות, אלא דהוו כיוצא בהן ותו לא. ולכן אפ״ל בנוגע לענייננו - כיחו וניעו - דהנקודה דהגמ׳ כאן אינה דהוו אב דאדם ולא תולדות (כנ״ל באופן המהרש״א בשיטת רש״י), אלא דהוו כיוצא בהן דאדם (ואולי באמת שיטתו כהרי״ף והרמב״ם הנ״ל - דכיחו וניעו הוו תולדות דאדם המזיק).

הת׳ עובדי פאבי׳, תש״ע

**שם.** במהד״ב (ד״ה ברש״י ד״ה זה) תמה המהר״ם ד״לפי זה אינו מתרץ כלום, דבלא זאת הפלפול של הש״ס תקשי לרב דאמר מבעה זה אדם איך שייך לומר עליו שהוא אב מכלל דאיכא תולדה, והא אין תולדה לאדם דישן נקרא נמי אב כמו שהביאו התוס׳ לקמן, וכחו וניעו הוא אדם עצמו, ממילא הוא ג״כ אב, ויש ליישב ודו״ק״.

**היינו** שתמה דלפי פרש״י נמצא דלרב ליכא תולדה דמבעה ואינו אתי שפיר עם דברי הגמ׳ ״מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות״.

**ועוד** יש להקשות, דגם אינו מובן לפי רש״י האיך מפרשים הכוונה ״אלא תולדה דמבעה כמבעה״, דהרי לפי רב ליכא להאי דינא מעיקרא.

**בפשטות** יש ליישב, דזה הלשון לא אזיל אלא כדעת שמואל דלדידי׳ איכא תולדה להאב דמבעה, ואכן לרב אינו כן. וזה שאינו הולך לפי שיטת רב לק״מ, שהרי השאלה בהגמ׳ הוא מהו הכוונה של רב פפא שאמר דיש תולדה שאינה כיוצא בו של האב, ולפי רב שפיר יש לומר שזה אינו הכוונה של ר״פ, כמו דמסיק בלאה״כ (לפי שמואל כנ״ל), ובגמ׳ לא חשיב אלא שיטת שמואל.

**וגם** לתמיהת המהר״ם במהד״ב יש לתרץ, דלפי רב אין הכוונה ב״אבות״ להשמיע דאיכא תולדות אלא כמו שמבואר בגמ׳ לגבי שאר האבות דלא מבואר במתני׳ ד״כולן כאבות לשלם ממיטב״, ועד״ז בהאבות דמתני׳.

**ואמנם** כמובן זה התירוץ נדחק הוא, כי הגמ׳ כתב בפירוש שאבות דמשנתינו נקרא אבות ומכלל דאיכא תולדות, ובפשטות דלכו״ע אתיא.

**ועוד** יש לדחות, דהרי מבואר ברש״י (ד״ה מכלל דאיכא תולדות) אודות הלימוד

דתולדות מהאבות, "כדפרשינן לעיל לכל חד וחד נגיפה ונשיכה לקרן נתחככה להנאתה תולדה דשן וכן לכולן", ומבואר דקאי על אש ג"כ.

**ולכן** נראה שהגמ' אזיל בשיטת שמואל ולא רב (אף דקשה קצת כנ"ל), ועצ"ע.

מנחם מענדל ראטשטיין

**תוס' ד"ה תולדה ישן וד"ה והתנן.** מבואר מתוך דברי התוס' כאן עוד ב' ראיות ש"ישן" הוא אב: א) מזה שבגמ' אמרינן דכוונת המשנה בהאב של "אדם" הוא כאשר הוא "ישן", ונמצא מפורש שישן הוא אב; ב) לקמן (כו, א) תנן "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן", ובגמ' (ע"ב) דרשינן עלה "מנא הני מילי אמר חזקי' וכן תנא דבי חזקי' אמר קרא פצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון", ונמצא שהמזיק של אדם הישן הוא מבואר בקרא, היינו שהוא אב המזיק.

**אמנם** יש לדייק בהחילוק בין הסגנון והלשון ביניהם; וז"ל בד"ה תולדה ישן: "הוה מצי למפרך, דלקמן מוקי מתניתין בישן שדרכו להזיק וקרי לי' אב, אלא דבלאו הכי פריך שפיר".

**ובד"ה** והתנן אדם מועד לעולם: "לא פריך דישן נמי הוי אב, כדדרש עלה בגמרא בפ' כיצד (לקמן כו, ב) מפצע תחת פצע, דהא לא מייתי הכא קרא אלא מייתי דהוי כיוצא בו".

**ומבואר** שמכח הראי' הראשון מקשה התוס' "הוה מצי למיפרך", ומכח הראי' השני מוכיח התוס' ד"לא פריך דישן נמי הוי אב". ולכאו' צ"ע מהו יסוד החילוק ביניהם.

הת' לוי חאריטאן

## דף ד עמוד א

**אמר רב אשי אטו עבד ואמה לאו טעמא רבה אית בהו שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חבירו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום.** הנה מדברי הגמ' משמע, שלולא הטעם שמא יקניטנו רבו, הי' חייב. ומבואר במאירי, שמן התורה הי' חייב ורבנן פטרוהו. וכן מפרש הפני יהושע בשיטת התוס' שמן התורה הי' האדון חייב, ורק שרבנן פטרוהו.

**ובפשטות** נראה, כי זה שחייב אדם על נזקי עבדו הוא משום שעבדו נחשב כממונו שהזיק. והיינו: שעבדו לא גרע ממונו שהזיק, ואע"פ שהעבד יש לו דעת וכוונה עצמאית, מ"מ, כיון שהוא ממונו של אדונו, הרי האדון מתחייב על נזקיו כמו שורו שהזיק.

**והנה** ידועה החקירה מהו המחייב לשלם בנזקי ממונו: א) האם עיקר המחייב הוא מה שפשע בשמירתה המוטלת עליו לשמור שלא יזיק - ומתחייב על נזקיו כשלא שמרו; ב) עיקר המחייב מה שממונו הזיק, דהוי כאילו הוא עצמו הזיק (דממונו הוי כ"חצירו" או כ"ידו"), אלא שאם שמרו פטור דהוי כאונס.

**והנה** לא מיבעיא לפי אופן הב' הנ"ל,

דמובן בפשטות שיתחייב על נזקי עבדו שהוא ממונו כמו שורו, ואע"פ שלא פשע בשמירתו של העבד, מ"מ כיון שלא עשה שמירה אין כאן אונס ובמילא יתחייב; אלא אפי' אם נאמר כאופן הא', שהמחייב הוא העדר ופשיעת שמירתו - י"ל, שגם בעבד חל עליו חיוב שמירה שישמור העבד מלהזיק, וכשאינו עושה פעולה של שמירה, הרי הוא "פושע" בשמירתו ומתחייב.

**[אלא** שבזה קשה קצת: שאכן יש מקום לומר שכיון שהעבד הוא בעל דעת בעצמו, קשה לשומרם או "אי אפשר לשומרם". וא"כ נאמר: שבההו"א (ואפשר גם המסקנא - לסברת המאירי ועוד) סובר ששייך לשמור העבד מלהזיק וכשאינו עושה כן מתחייב לשלם על נזקיו. וי"ל הכוונה בזה: שמה שפושע בשמירת ממונו מלהזיק - הוי כאילו היזקת ממונו נעשית על ידו. וא"כ הוא הדין נמי בנוגע לעבדו ואמתו, דהוי כאילו הוא עצמו עשה מעשה הנזק (ע"י ידא אריכתא דעבדו)].

**ב**

**והנה** הגרנ"ט הקשה בגמרא שם: הרי לקמן (יז, ב) כתבו התוס' שלומדים על חיוב שן של חי' ועוף בגזירה שוה "שור שור" משבת, ואילו האדם אינו נכלל ביחד עם "שור דשבת" [וכמבואר לקמן נד, ב "להנחה הקשתיו, ולא לדבר אחר"], ואם כן, גם ללא תקנת חכמים יש לפוטרו על נזקי עבדו, כי מהיכן היינו לומדים לחייבו? והרי בתוס' שם מבואר, שלולא הלימוד היו פטורים, והקושיא היא לשיטת התוס'.

**ואולי** יש לומר ליישב קושייתו: אע"פ שצריך לימוד לחייב אנזקי בעלי חיים, מ"מ אין צורך לימוד מיוחד לחייב אנזקי עבדו, שהוא נזקי אדם, לכל הפחות לצד הב' של החקירה שנזקי ממונו כאילו הוא עצמו הזיק, א"כ כשאדם מזיק, מובן שכיון שהוא עבדו הוי כאילו הוא מזיק על ידי העבד, והוי נזק דאדם דאין צורך ללימוד מיוחד לחייבו לזה. אלא שעדיין צריכים להחידוש ד"נזקי ממונו" לחייבו בזה, כיון שהוא עצמו לא הזיק אלא עבדו הזיק, לא היינו מחייבים אותו לולא שיש חיוב אנזקי ממונו השייכים אליו.

**והיינו**, שבנזקי שור - דהוי גם עשיית היזק קלישתא ביחס אל בעל השור, על זה צריך לימוד מיוחד לחייבו, אבל בנזקי אדם - אין צורך ללימוד מיוחד לחייבו, שבעשיית האדם הוי בפשטות מעשה נזק חזק, ולכן מובן שמספיק עצם מה שהוא "ממונו" להחשיבו כאילו עצמו עשה מעשה זה.

**ג**

**עוד** הקשה בגרנ"ט, שגם אם הי' מפורש בתורה שחייבים על נזקי העבד והאמה כמו שאר ממונו המזיק, מכל מקום מבואר בגמ' (להלן מח, א) שממעטים מ"כי יכרה איש בור" ולא "כי יכרה שור בור" - לפטור על בור שחפר שורו. והתוס' מסבירים שם, שגם על אש אמרינן "ולא שור אש" ופטור על אש שעשה שורו. וא"כ, יש לו להפטר גם על אש עבדו [וזה הי' אפשר ליישב בדוחק: שחייב על מקום הגחלת (ראה להלן כב, א)].

**ואולי** יש ליישב את קושייתו ע"פ הנ"ל:
אע"פ שפטור על עשיית תקלה שעל ידי הבהמה, הרי זה דין מיוחד בנזק ממונו בתקלה הנעשה על ידו, שכשהוא מניח תקלה, אין מחשיבים כאילו בעל הממון אחראי על התקלה, ואינו נחשב כאילו הוא עצמו עשה הנזק; אבל לענין נזק העבד, דהוי כאילו האדם עצמו הזיק בידים (ולא בתקלה הנעשית על ידי ממונו) - הרי זה חל באש שעל ידי עבדו כמו באש הנעשית על ידו ממש.

ד

**עוד** הקשה הגרנ"ט שם, שיש לאדון להפטר מדין "מסרה לשומר", שהרי מבואר להלן (נו, ב) שאם מסר אדם את בהמתו לרועה לשמור עלי', נכנס הרועה תחתיו לחיוב נזקים. ויש שיטות שהבעלים נפטרים לגמרי, וגם אם לא שמרה הרועה כראוי, כי, מבחינת הבעלים, אם מסרה לשומר - נחשב הדבר כמי שנעל בפני' כראוי, ונפרצה ברוח שאינה מצוי'. ואם כן, בעבד שהוא בר דעת לשמור עצמו מלהזיק - לא יהיו הבעלים חייבים בנזקיו, כיון שיש להחשיבו כבהמה שמסרה לרועה, שפטור הבעלים על נזקי'.

**ובשיעורי** ר' שמואל מיישב קושיא זו, שאין הפטור של הבעלים משום שסמכו על כך שהשור שמור בידי הרועה, אלא מפני שהלה קיבל עליו את השמירה, ובזה נפקע מהם חיוב השמירה. ואילו עבד אינו מקבל מבעליו שמירה על עצמו, אלא הוא חייב לשמור על עצמו מצד שהוא אדם, ולכן חיוב השמירה על העבד שלא יזיק (כדין חיוב שמירה על כל ממונו שלא יזיק) - נשאר אף על הבעלים.

**ואוי"ל** ג"כ ע"פ הנ"ל, שהפטור דמסר לשומר הוא דוקא, במסירת בהמה ובעלי חיים (או תקלות) אצל השומר, דבזה מסתלק הבעלים ונכנס הרועה תחתיו; משא"כ בנזק העבד, דיסודו כאילו עשה האדון בעצמו היזק זה - אין מועיל מה ש"מסרו" לעבד ליפטר מזה, דכל זמן שאינו "אנוס" ממש - אינו מסתלק מעשי' זו דהוי כאילו הוא עצמו עשאו.

ה

**והגרנ"ט** מתרץ על קושייותיו, שאכן גם לולא תקנת חכמים לא הי' האדון חייב על נזקי עבדו מצד ממנו שהזיק, לפי שבאמת - העבד שהזיק חייב לשלם בעצמו, וכמבואר להלן (פז, א) שבשעה שישתחרר העבד הוא חייב לשלם, כי חיובי הנזק חלים עליו מדין אדם המזיק, אלא מכיון שהעבד כל ממונו של האדון - חייב האדון לשלם את החובות שחלו על העבד, והתשלום הוא כפריעת נזקי העבד, ולא מדין נזקי האדון. ומוכיח הגרנ"ט כדבריו מדברי הרמב"ם (הל' גניבה פ"א ה"ט), שכתב: "העבד שגנב פטור מן הכפל, ובעליו פטורים שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אף על פי שהן ממונו, מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשומרן, שאם יכעיסנו רבו ילך וידליק". ולכאו', אם האדון חייב על נזקי העבד מדין ממונו שהזיק - מדוע יתחייב גם על הכפל, הרי לא הוא גנב, אלא ממונו הוא שגנב, ואין האדון חייב על גניבת ממונו. אלא מוכח, שהחיוב הוא על העבד ומכח החיוב שחל עליו חל החיוב על האדון.

**ולפי** זה מיושב כל הקושיות, שאין העבד נחשב כשורו, שצריך לימוד לחייבו, אלא שהעבד חייב מטעם אדם המזיק; וכן מה שנתמעט "שור אש", אין זה קשור לחיובו העצמי מצד אדם המזיק; וכן הקושיא שיפטר מצד שמסר לשומר לא קשה, כי חיובו של האדון הוא רק מצד חיוב העבד.

**ואולם** הגר"ח (סוף הל' גזילה) הוכיח מדברי הרמב"ם אלו - שגניבה הוי גם כן מעשה נזק, ולכן יש לחייב את האדון על גניבת עבדו, מדין נזקי ממונו, עיי"ש. ולפי"ז אין ראי' לגרנ"ט (וראה ב'אמרי משה' סימן מ אות ה). וראה בשיעורי ר' שמואל.

ו

**ובמפרשים** מעירים על קושיית הגרנ"ט שיחשב שמסרו לשומר, דבשיטה מקובצת מביא בשם רבינו יונה, שעבד ואמה שהזיקו בשוגג, אכן הדין הוא שלא לחייב את רבם, כיון "דבחזקת שמור קיימי, כיון דבני דעת נינהו, והן שומרים עצמם ומדקדקים במעשיהם. אבל בודאי, בשכוונתם להזיק ראוי לחייב את רבם, כדי שישמרם שלא יתכוונו להזיק". והגמרא סברה שפטורים כי קשה לשומרם כשכוונתם להזיק. ומתרץ רב אשי אשר מפאת "שמא יקניטו" וכו' לא שייך לשומרם. ומתבאר מדברי רבינו יונה שהחיוב הוא מדין ממונו שהזיק. וראה גם בתוס' רבינו פרץ שמבואר להדיא דלא כדברי הגרנ"ט, וז"ל: "אלא לענין שהאדון לא משלם נזקי עבדו ובהמתו, אף על גב דהוי כבהמתו, דבידו לשומרם כמו בהמתו, ואפילו הכי לא מחייב האדון כשמזיקין אחרים, אף על גב דכוונתו להזיק".

**ובעצם** הדבר - פשטות לשון המשנה במס' ידים - שקו"ט בסברת הצדוקים לחייבו לשלם בנזקי עבד ואמה בק"ו מנזקי שור, אין נראה שהכוונה שיתחייב לשלם חיובי העבד אלא נראה שמדובר בסוג תשלומי נזקי ממונו שמשלם ואחראי על נזק דידהו (לא אחיוב תשלומים שלהם), ואע"פ שיש לומר שהפרושים דוחים סברת הצדוקים מכל וכל, מ"מ פשטות הדבר נראה שלולא דחייתם וסברתם הי' מתחייב בדוגמת חיוב תשלומי נזקי ממונו.

**ולפי** דברינו המבואר לעיל יתפרש הענין: האדון יתחייב לשלם נזקי עבדו בדוגמא דנזקי ממונו, אלא שחיובו הוא בדוגמא דהוי כאילו הוא עצמו עשה הנזק, דבזה עדיף מבנזקי ממונו, דשם הוי כאילו עשה הנזק על ידי עשיית ממונו, ועשיית ממונו מתייחס אליו כאילו הוא עצמו עשה היזק הבהמה, משא"כ בנזקי עבדו הוי כאילו הוא עצמו עשה ההיזק של אדם המזיק, ולכן מיושבים כל הקושיות דלעיל (דאין צורך לפסוק לחדש שיתחייב בענין זה, אלא כיון שיש גילוי מילתא שעשיית ממונו הוי כאילו הוא עצמו עשה - א"כ הויא כאילו הוא עצמו הזיק על ידי עשיית העבד; וכמו"כ אין בזה הפטור של "לא שור בור", "לא שור אש" - כיון שאין זה נזק דאש ובור על ידי השור, אלא הוא עצמו עושה פעולת העבד. ואין זה תקלה המוטל עליו ע"י ממונו, ואין מועיל להחשיב "מסר לשומר", דאדרבה, עשיית העבד היא עשייתו הוא).

ז

**ובעיקר** הדבר, שהבאמור מהמאירי ומהתוס׳ הסוברים כי ׳שמא יקניטנו׳ זהו ענין של תקנת חכמים, חולק ה׳תוספות תלמיד רבינו תם׳, וכותב: ״ודאי אינו חייב מן התורה, כי לא מצאנו בשום מקום שיהא חייב כמו שכותבין נזקי שור, בור ואש, אלא מפרש הוא הטעם למה לא חייבה התורה על נזקי עבדו״, עכ״ל. וראה עוד בשיטה מקובצת בשם תוס׳ שאנץ.

**[וראה** מ״ש באבן האזל פ״א מהל׳ נזקי ממון ה״א אות ט״ו (לפי הרמב״ם) וכן בדרכי דוד.]

**והנה** יש להוסיף על כל הנ״ל שביארנו, שההו״א לחייב האדון על נזקי עבד ואמה הוא משום דבעשיית ממונו ההיזק מתייחס אל הבעלים, וכשמדובר עבד ואמה שהם ״אדם״ הרי כל עשייתם בתור אדם מתייחס ממילא ומסברא אל האדון, ואין צורך ללימוד מיוחד לחייב כו׳ ואין בזה הפטור ״לא שור בור״ וכו׳, ואין בזה פטור ש״מסרו לשומר״ כיון שסו״ס עשיית העבד מתייחס באופן ישיר להאדון כאילו האדון עשה עשי׳ זו.

**ואפשר** שהרמב״ם לומד שלמסקנת הגמ׳ ה״טעמא רבה״ לפטור הוא משום שהעבד בן דעת פוטר האדון מלשלם הנזיקין, ואפי׳ מה״ת (ולא מדרבנן), וכפי שביארו האחרונים והמפרשים, דאפשר לפרש כוונתו במ״ש בהל׳ גניבה ואבידה פ״א ה״ט, וז״ל: ״העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אף על פי שהן ממונו מפני שיש בהן דעת אינו יכול לשמרן שאם יכעיסנו רבו וילך וידליק גדיש באלף דינר וכיוצא בזה משאר נזקין, נשתחרר העבד חייב לשלם את הכפל״, עכ״ל.

**דכוונתו** לבאר (שאין מה שהוא יכול לגרום נזק לרבו כשיכעיסנו רבו, בתורת ׳תקנת חכמים׳, אלא) שזה ״סימן״ – שכיון שהוא ״בן דעת״ ובן בחירה, ועשייתו עצמאית, ובמיוחד בענין שעשיית הנזק יכול להיעשות בתורת נקמה נגד אדונו, א״כ הרי זה מראה שעשיה זו אינה מתייחסת בעצם לאדונו ובמילא פטור לרב אשי יותר מעשיית הבהמה, כיון שעצם עשייתו היא עצמאית ואין עשיית הנזק מתייחס בעצם אל האדון.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה, תשע״ח

**תוס׳ ד״ה למחשבי׳ בהדי מועדין כו׳, וא״ת אמאי לא חשיב אש ובור וכו׳.**

על קושיית התוס׳ כתב הפני יהושע: ״ונראה פשוט דלאו אגופי׳ דמתניתין קשיא לי׳, דשפיר י״ל דלא נקיט להו לפי שאין בהם שום חידוש כמו בשור ורגל, אבל הקושיא נקשר על מ״ש לפני זה דגם באדם אין כאן שום חידוש אלא דנקט לי׳ לשמואל שפיר כיון דלא תניא לי׳ ברישא, וע״כ צ״ל לרב דאע״ג דנקט לי׳ ברישא אפ״ה נקיט לי׳ בסיפא לחושבו גבי מועדים אע״פ שאין כאן חידוש, א״כ תקשי שפיר לרב אמאי לא נקיט אש ובור בסיפא וק״ל״ (וכ״כ בבית יהודה מהריב״ן).

**והיינו**, דקושיית התוס׳ דה״ל להמשנה ליחשב אש ובור ג״כ לגבי

המועדים דהמתני׳ דחמשה תמין וכו׳, אי״ז על גוף המשנה אלא דוקא לשיטת רב. דלשמואל אי״ז קושיא, שהרי אמר ״אי סלקא דעתך אדם הא קתני סיפא״, והיינו שהמשנה כתב רק אבות שעדיין לא נכתבו במשנה הראשונה או משום חידוש שניתוסף במשנה ההיא, וכמו שביאר תוס׳ לעיל. ולכן, קושיית התוס׳ הוא דוקא לרב דס״ל דהמנויין במשנה אינו בשביל חידוש, אלא ״למחשבי׳ בהדי מועדין״, ולכן ה״ל ליחשב גם אש ובור אף דאין בהם חידוש.

**והנה** דברי הפנ״י לא הבנתי, דלכאו׳ ודאי יש חידוש שהי׳ המשנה יכול לשנות גבי בור ואש, בבור פטור כלים ובאש מועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה (שהוזכר לקמן י׳, א).

**ובחידושי** רבינו שמעון הלוי (גיסו של רעק״א, חידושיו לב״ק נדפסו בילקוט מפרשים בקובץ מפרשים ׳כנסת׳) כתב שקושיית התוס׳ הוא רק לרב כהפנ״י, והוסיף: ״אך לכאורה הקושי׳ גם לרב [לכאורה צ״ל: לשמואל], כיון דגבי אש ובור איכא למתני חדוש דבאש אינו מועד (לטימון) [לטמון] ובבור אינו מועד לכלים. מיהו מכח זה גופי׳ אפשר לענ״ד לישב קושית התוספות דמתניתין לא נקט אלא אותן שהם מועדים לכל הענינים. ואף דשן אינו מועדת לשאינו ראוי׳, היינו כיון דאין הנאה להיזקה אינו כלל בכלל שן, וכמו שכתבו התוספות לקמן דף ה׳ ע״ב דב״ה כי שדית וכו׳, מה שאין כן בבור ואש דאינם מועדים לטמון ולכלים אף שאותו היזק שייך בהו, משום הכי לא נקט במתניתין. ואף דלרבי יהודה חיב בתרוויהו, אליבא דיחידא לא רצה למנקט כיוון דקי״ל כרבנן״.

**החידושי** ר״ש הקשה מכח טמון באש ופטור כלים בבור, ומסיק דעפ״ז נוכל לתרץ קושיית התוס׳, דהמשנה לא שנה אלא מועדין לכל דבר כשור שן ורגל, ופטור שן מדבר שאין ראוי לה - אי״ז אלא מכח תכונת שן ואי״ז פטור צדדי. אבל זה שאש פטור בטמון ובור בכלים - הם דינים צדדים ולא מכח עצם תכונותיהם.

**ראשית** כל יש לציין, דלא הקשה כמו שהקשינו לעיל מכח חיוב אש לאכול דבר הראוי לה ודבר שאין ראוי אלא מכח פטור טמון באש, ולכאו׳ אינו קשה כ״כ למה המשנה לא שנאו משום חידוש זה, שהרי המשנה נחית לבאר דיני מועד וא״כ מסתבר שהחידוש הוא בעיקר ענין המועדות, וע״ד החידוש בשן היא ״שמועדת לאכול הראוי לה״, וכן החידוש ברגל היא ״שמועדת לשבור בדרך הילוכה״, אך הפטור טמון הוי פטור צדדי ולא מעצם תכונת האש, וכן פטור טמון בבור הוה פטור צדדי וגזי״כ, אבל מועדת לאכול כו׳ הוי מעצם תכונות האש, והו״ל להמשנה לשנותו משום חידוש זה שבתכונת האש [גם, המשנה אינו מחדש פטורים, רק מוסיף חיובים, ע״ש].

**ומה** שכתב לתרץ קושיית התוס׳ ש״דמתניתין לא נקט אלא אותן שהם מועדים לכל הענינים״ לא הבנתי. דהלא מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, וא״כ לא הו״ל להמשנה לשנות שור.

**סוף** דבר עצ״ע למה המשנה לא כתב אש שמועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה.

הת׳ מנחם מענדל קפלן

**לכאורה** יש לתרץ ע״פ מ״ש התוס׳ רבינו פרץ, וז״ל: ״ההוא למחשבי׳ בהדי מועדין הוא דאתא. פירוש בהדי מועדין מתחלתן. וא״ת א״כ ליהדר ולתני נמי בור ואש דמועדין מתחלתן וי״ל דלא חשיב רק בעלי חיים דבדידהו איכא רבותא במאי דמועדין מתחילתן, דסד״א כיון דדרכן להזיק הוי כקרן, אבל בור ואש דאין בהן רוח חיים לא הוי רבותא דכך לי פעם ראשונה ושני׳ ושלישית כמו רביעית״.

**התוס׳** ר״פ מפרש ״ההוא למחשבי׳ וכו׳״ שאמר הגמ׳ בשיטת רב בהטעם ששנינו אדם שתי פעמים. שבפשטות פירושו, שהטעם שנשנית במשנה הב׳ הוא משום שרצה המשנה למנות כל המועדין אף שאין בהם חידוש. וכך הבין גם הפנ״י ״דאע״ג דנקט לי׳ ברישא אפ״ה נקיט לי׳ בסיפא לחושבו גבי מועדים **אע״פ שאין כאן חידוש**״.

**אבל** לדברי הר״פ כאן נמצא אחרת, שפירוש ״למחשבי׳ בהדי מועדין״ הוא שלשיטת רב המשנה ציצים ופרחים על מסכת בבא קמא בא לחדש איזה מהמזיקין הן מועדין **מתחלתן**. וע״ז מקשה שלכאו׳ הו״ל להמשנה לשנות בור ואש ללמדנו שהן מועדין מתחלתן. ותירץ שזה היינו יודעים מעצמנו כיון שאין סברא שיהא בהן תמות.

**והנה** קושיית הרבינו פרץ (שהו״ל להמשנה לשנות אש ובור ללמדנו שהן מועדין מתחלתן) - לא הקשה אותו אלא לשיטת רב. והטעם לזה י״ל דפשוט - שלשיטת שמואל, הרי המשנה אינה עוסקת אלא במועדין מתחלתן, ולכן אילו הי׳ אדם נשנה ברישא הוה ידעינן כבר דהוי מועד מתחילתו, ולא היו צריכים לשנותו ג״כ בסיפא. משא״כ לשיטת רב - צריכים המשנה הב׳ לחדש שכל האבות מועדין מתחלתן. (שכנראה, כיון שהמשנה הא׳ מונה קרן שתחילתו בתמות, הי׳ סברא שה״ה לשאר המזיקין. וצ״ע בנפרד הסברא בזה). ולכך הקשה הר״פ שהו״ל לשנות בור ואש ללמד שמועדין מתחלתן הן.

**ועכ״פ** נמצא שלשיטת שמואל אין כוונת המשנה ד״חמשה תמין וכו׳״ ללמדנו שהאבות מועדין מתחלתן - כיון שכבר ידעינן כן ממשנתנו. אלא כוונת המשנה לפרט יותר, כדלקמן.

**והנה** כוונת המשנה לשיטת שמואל י״ל, דבא להגביל האבות השנויים במשנתנו. דממשנתנו ידעינן דכל האבות מועדין הן, ולא פירט לנו המשנה שום הגבלה בהם, א״כ היינו אומרי׳ שכל האבות מועדין תמיד ובכל ענין. ולזה בא המשנה ד״חמשה תמין וכו׳״ להגביל חיוב המועדין, ד״הבהמה אינה מועדת לא לגח וכו׳״ והשן מועדת רק ״לאכול את הראוי לה״ וכו׳ וכו׳.

**ועפ״ז** מובן היטב הטעם שלא שנה המשנה ד״חמשה תמין וכו׳״ בור ואש, כיון דאין בהם שום הגבלה. והיינו, שחומרת האש היא ש״מועדת לאכול בין דבר הראוי לה

ובין דבר שאינו ראוי לה״, וזה – אינה מגביל המזיק שאינו חייב אלא באופנים מסויימים, אלא אדרבה – זה אומר שאין למזיק זה שום הגבלה. ולכן, כיון שזה שכל האבות מועדין מתחלתן כבר ידעינן ממשנתנו, הרי אין טעם לחזור ולשנות שאש מועדת בכל ענין. ובור ודאי לא הו״ל לשנות, דאי״ז הגבלת המזיק, אלא פטור פרטי, ופשוט.

**ולתרץ** קושיותיו אולי י״ל דכ״ה כוונת התוס׳ כאן. דהפי׳ ב״למחשבי׳ בהדי מועדין״ הוא שלשיטת רב המשנה הב׳ בא לחדש שהאבות הן מועדין מתחלתן. משא״כ לשיטת שמואל אי״ז חידוש, ולכן אין כוונת המשנה אלא להגביל המזיקין, כנ״ל. ועפ״ז מובן מה שלא שנה המשנה בור ואש לשיטת שמואל, כיון דאינו ענין להגבלת המזיקין, כנ״ל באורך.

הת׳ יצחק לייב פדרמן

**הקשה** הת׳ מנחם מענדל קפלן על מש״כ הפנ״י דלשמואל לא מנה בור ואש במשנה דחמשה תמים וכו׳ כיון דאין בהם שום חידוש, דלכאו׳ גם באש ובור איכא חידוש. ע״ש. והאריך הת׳ יצחק ליב פדרמן בדברים נכוחים דמדברי ר״פ מבואר שגם לרב איכא חידוש במנין המשנה דחמשה מועדין – להודיע שהם מועדים מתחילתן (ודלא כהפנ״י שהבין דלרב ליכא שום חידוש במשנה השניה). עוד הוסיף, די״ל דגם לשמואל אף דידיעינן מהמשנה הראשונה שהחמישה תמים הם מועדים מתחילתן מ״מ כוונת המשנה דחמשה תמים הוא להוסיף **הגבלה** בענין המועדות, היינו שאינם מועדין לכל דבר, ולכן אין מקום לשנות פטור טמון באש וכלים בבור שאין לו לענין מועדות, אלא גזיה״כ. ע״ש.

**אמנם** נראה דמה שכתב בשיטת שמואל אינם מתאימים לדברי **תוס׳** לקמן בדף ה, ב ד״ה כי שדית, דאף דמבואר בתוס׳ שם דפטור טמון הוא גזירת הכתוב ולכן אין אש חשיב ״אינו ראוי״ כלפי ׳טמון׳, אך בנוגע כלים שיטת התוס׳ הוא דחשיבי אינו ראוי בבור (לשיטת חכמים), ולכן אפשר למיעבד יוכיח בבור שאינו מועד אלא לדבר הראוי לו ולא לדבר שאינו ראוי לו והיינו כלים, וא״כ פטור כלים בבור שוה (לענין זה) לשן שאינו חייב אלא על הראוי לה.

**והנה** מפשטות דברי התוס׳ היה נראה לומר שדוקא כלים ישנים חשיבי אינו ראוי כיון שאין הבור מזיק להם, דלא מפקעי בהבלא, ולכן שונה משן שבמידה מסויים אפשר לו להזיק דבר שאינו ראוי לה (אלא שהיזק זה בפועל הוא קרן כמ״ש תוס׳ בריש דבריו). אך כבר הקשה רעק״א ועוד אחרונים דא״כ למה לרב יהודה שפוטר רק כלים חדשים אינו סובר שכלים הם אינם ראויים לבור, ועכצ״ל (ראה חידושי הגר״נ אות קסד ועוד) דשם כלים חד הוא, וכיון שישנם כלים שאינם ראויים לבור לכן הוה גריעותא בבור שאינו מזיק כל סוגי הכלים בכל האופנים. ואיך שיהי׳, הרי מבואר בתוס׳ שישנו חילוק בין טמון באש שהוא גזיה״כ לפטור כלים בבור דשפיר חשיב בור ״אינו ראוי״, והוה הגבלה בהמועדין מתחילתן דבור.

**ולפ״ז** הדרא קושיית הת׳ הנ״ל לדוכתא

לענין פטור כלים בבור, לשיטת התוס׳ בדף ה׳.

ד.י.ש.

**תום׳ ד״ה שלשה עשר אבות נזיקין, ודיניהם י״ב דשוכר כש״ש הוי או כש״ח הוי.** לכאורה צ״ע בדברי התוס׳ כאן, דהלא האב ד׳שור׳ כוללת ג׳ דינים דקרן שן ורגל, וא״כ אין דיניהם י״ב אלא י״ד!

**וצריך** לדחוק ולפרש דכוונת התוס׳ הוא ״בכללות״ המזיקין, היינו שלא בא למנות כל הדינים **שנכללים בכל שמות המזיקין**, אלא רק **שמות המזיקין בכללות**. וכיון **דשם שוכר** אין בו דין בפ״ע כלל, כתבו התוס׳ דהוי י״ב. ועצ״ע.

הת׳ מנחם מענדל גרינבערג

## דף ד עמוד ב

**ואימא מבעה זה המים וכו׳.** כתב הראב״ד (וכ״כ הרשב״א, הובא בשטמ״ק): ״האי דמקשי ואימא מבעה זה המים, כלומר שהזיקוהו מימיו של זה, וכן מבעה זה האש, לאו לעקר הסוגיא הקשו, אבל תמהו על התנא למה תפש זה הלשון, לא לאדם ולא לשן, כי הלשון הזה אינו מיוחד להם ויכול אדם להסתפק בו בהיזק מים כדכתב מים תבעה אש״.

**והיינו** שלא חשב הגמ׳ באמת שמבעה פירושו מים (כיון שאין מקור ע״ז וכו׳), אלא כוונת הגמ׳ הוא דלמה אמר התנא שן או אדם בלשון ״מבעה״ שאינו ברור כ״כ, ויכול להסתפק בו גם לשון מים כמו דמצינו ל׳ זה בהכתוב.

**ולכאורה** יש לעיין בדבריו, דאף בלא זה יש להקשות על התנא שנקט הלשון ״מבעה״, דכיון שלשון זה יכול להסתפק בו לשמואל אדם ולרב שן, הו״ל להתנא לנקוט לשון ברור יותר. והו״ל להגמ׳ להקשות קושיא זו לעיל אף קודם שנשאל ״ואימא מבעה זה המים״.

**ואולי** י״ל ע״פ מ״ש הראב״ד עצמו לקמן (י, א) ״אני תמה על אלו הלשונות הזרות שאמרו בזו המשנה . . ועוד מה ראו לומר מבעה, לא באדם ולא בשן. ואמת נראה לי, כי ר׳ יהודה הנשיא, שסדר המשנה, שמע מי שהי׳ שינה [לכאורה צ״ל: שונה] אדם, ושמע מי שהי׳ שונה שן וקבע לו לשון העולה לשניהם.

**והיינו** שהטעם שנקט התנא הלשון ״מבעה״ הוא בכדי ליתן מקום לב׳ הפירושים דשן ואדם.

**ועפ״ז** מתורץ מה שהקשינו לעיל, שהטעם שנקט המשנה מבעה (אף שיש להסתפק בו שן או ואדם) – הרי״ז משום שר׳ יהודא הנשיא נקט לשון דמשמע שתיהן, דמחלות זו נתקיים כבר קודם שנחלקו רב ושמואל. משא״כ מים – הרי אין שיטה הסובר שמים הוא אב, ולמה נקט התנא מילה דמשמע גם מים.

הת׳ מענדל מישולבין

**רש״י ד״ה אימא מבעה זה המים, שאם שופך אדם מימיו לרה״ר וכו׳ חייב השופכן.** יש לדייק ברש״י מהו בדיוק האב

דמים?

**הנה** כתב רש"י "שופך אדם מימיו", ויש שדייקו מלשון "שופך" שהמים הזיק בעת השפיכה לפני שנח. אבל באמת אין לדייק כן, דהרי תנינן (לעיל דף ל, א) "השופך מים לרה"ר והוזק בהן אחר", ושם מוכח שמדובר בתר דנייחי, וא"כ אין כל הכרח מהלשון "שופך" שמדובר בעת השפיכה. וגם, כיון ששופכן לרה"ר - הרי בפשטות הפקירן (אף שמל' "מימיו" משמע שלא הפקירן, מסברא י"ל שמדובר בשהפקירן).

"**ובא** אחר ונטנפו כליו": ידוע הקושיא בזה, דלכאו' אין זה האב "מים" אלא בור. ותירצו באחורנים (ראה חידושי ר' נחום), דהא גופא כוונת רש"י בפירושו "ונטנפו כליו", שבבור רגיל הרי אינו חייב על כלים (משום מיעוט הכתוב "חמור" ולא כלים), וזה גופא הוא החידוש בהאב ד"מים" - שחייב השופכן בנזקי כלים.

**אבל** עדיין קשה:

**א)** אמרינן לעיל (ב, א) בנוגע לאבות המשנה "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", ואם מים הוי אב, מאי תולדות איכא?

**ב)** מאי "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים", איזה רוח חיים יש במים, וכמו שהקשו התוס' (וראה תוס' הרא"ש שאין לתרץ מים חיים).

**ג)** והעיקר: הרי אבות הם דברים הכתובים בתורה, ואיפה כתוב האב דמים בתורה.

**והנה** על קושיא זו תירצו התוס' שהאב ד"מים" נלמד ממ"ש "ושלח את בעירה", ש"ושלח" משמע מים כמ"ש "ושולח מים על פני חוצות". ואע"ג ד"ושלח את בעירה" בבהמה איירי, "מ"מ מים נמי משתמעי מיני' מדאפקי' רחמנא בהמה בל' ושלח".

**אבל** לכאו' קשה לפרש כן לפי שיטת רש"י, דהרי ברש"י לא נמצא אף רמז לזה. ועוד זאת, רש"י כתב לעיל (ב, א ד"ה ארבע אבות) דהאבות (בהמשנה עכ"פ) הם מה דכתיב בקרא בהדיא (עי' תיבת גומא שם), (ובענין זה צ"ע מרש"י ג. ד"ה וזה אב לנזקין בנוגע לדיוקא דקרא, ואכ"מ), וא"כ אין ללמוד מושלח.

**ועוד** קשה, דאם לומדים האב ד"מים" מ"ושלח", לכאו' לא יהא חייב בו אלא ברה"י, דהא כתיב "ובער בשדה אחר", אבל רש"י כאן מפרש ששפך לרה"ר ובא אחר ונטנפו כליו.

**וע"ז** לכאורה יש לדחוק ולפרש ע"פ מה שייסד התוס' לעיל (ג, א ד"ה לא י' כתיב, עיי"ש), דעיקר הפסוק מדבר בשן ורגל ולכן שם צריך להיות דוקא בשדה אחר, אבל מים לומדים מדאפקי רחמנא אבל לא זה פשטות הכתוב, ולכן חייב ברה"ר. ודוחק. (ובפרט דשם הוא רק סברא).

**וחי'** נראה לומר בשיטת רש"י, ובהקדים פירוש הרשב"א:

**הרשב"א** מקשה כמה מהקושיות שהקשינו לעיל, ובגללם מפרש שאלת רב מרי "ואימא מבעה זה המים", שלא חשב באמת שמים הוא אב, דהא לא כתוב בתורה. "אלא הכי קשיא לי' האי לישנא דתנא אינו

ברור לא לאדם לשן דאף למים ולאש יש לספקו והי׳ לו לשנות לשון מבורר לשן או לאדם״. היינו שאין כוונתו להקשות שאולי מים הוה אב, אלא שלפי שלשון זה משמע גם מים, הוה לי׳ להתנא לנקוט לשון היותר מדוייק שמשמע דווקא שן או אדם.

**אבל** בפרש״י א״א לפרש כן, דהא רש״י הוזקק לפרש ציור המזיק ד״מים״ (״שאם שופך אדם מימיו לרה״ר ובא אחר ונטנפו כליו וכו׳״), ואי ס״ל כהרשב״א, הלא אין קושיית הש״ס ש״מים״ הוא מזיק בפ״ע, אלא שהו״ל להתנא לנקוט לשון ברור, כנ״ל. ולכאו׳ מזה משמע דס״ל כהתוס׳ בזה שכוונת רב מרי לשאול שאולי מים הוי אב. והדרא קושיא לדוכתא.

**וי״ל** דרש״י ס״ל ע״ד הרשב״א אבל באו״א קצת.

**דהנה** לפירוש הרשב״א קשה, דאע״פ שלשון ״מבעה״ משמע גם מים, הרי כיון שאין מזיק (מיוחד) ד״מים״ כלל, למה הייתי חושב שפי׳ ״מבעה״ הוא ״מים״. ולכך מפרש רש״י מקרה ששייך מזיק מיוחד במים, לפי שס״ל שאכן אין קושיית רב מרי אלא שהו״ל להתנא לנקוט לשון מבורר ולא לשון דמשמע גם מים כהרשב״א, ומוסיף רש״י לבאר היאך ימצא מזיק מיוחד ד״מים״ שאינו כלול בשום אב אחרת, לפי שיש מקרה שבה שייך המזיק ד״מים״, והוא ששפך מימיו לרה״ר ״ונטנפו כליו״ של אחר, שבזה אינו חייב מטעם בור.

**ולכן** היינו יכולים לטעות שפירוש ״מבעה״ הוא מים במקרה זה, ולכך הק׳ ר׳ מרי שהו״ל להתנא לנקוט ל׳ מבורר, כנ״ל. ועפ״ז נופלים הקושיות דלעיל, ועוד כמה קושיות בפרש״י.

הת׳ יצחק לייב פדרמן

**רש״י ד״ה צער, אומדין כמה אדם וכו׳ דלית לי׳ צער כולי האי.** כתב **הרש״ש** (דף פה, א על רש״י ד״ה בין סם) ״ובחומש פי׳ בסם שאינו מצטער כ״כ וכ״כ (לעיל ד, ב), משמע דאינו נותן לו רק מה שביני לביני, וכמו שבאר שם בפי׳ החומש אלא אומרים יש לו לחתכה בסם כו׳ ע״ש כה״ד. ותמוה, דהרי בנזק לא שלם לו רק מה שפחת דמיו וצערו ודאי חייב לתת משלם כפי מה שהוא ואין לנכות אפי׳ צער קטן דסם, ופי׳ שבכאן הוא נכון״.

**הרש״ש** העיר שרש״י סתר א״ע מכאן ומפירושו על התורה לדף פה, ששם פירש שע״י סם אין צער כלל, וכאן ובפי׳ עה״ת פירש שאין בו צער כולי האי. עוד הקשה, שזה עצמו תמוה, דאטו אין לו לשלם את כל הצער שגרם לו ע״י הזיקו?

**ולד״ת** י״ל שאין כאן סתירה כלל, דהנה אדם יכול לחוות כאב נפשי (״פסיכולוגי״) מחמת כריתת ידו, גם אם אינו מרגיש כאב גשמי (״פיזי״) בפועל. ולכן, אף שהסם מסיר את כל כאב **הגוף**, הרי כריתת ידו של אדם גורם לו צער **הנפש**.

**ועפ״ז** י״ל, שרש״י כאן מדבר על כללות הכאב שנגרם ע״י קציצת ידו של אדם, ומדוייק בלשונו ״אומדין כמה אדם העומד ידו ליקצץ ע״י חרב רוצה ליתן

כדי שיתקצץ לו ע״י סם **דלית ליי׳ צער כולי האי**״, כלומר שרש״י מדבר על הצער במעשה קציצת היד (״דלית ליי׳״), ולא על הצער הנגרם ע״י הסם.

**אבל** רש״י בדף פה כתב: ״ידו המוכתבת למלך לקוצצה בסם שאין שם צער כלל כמה רוצה ליטול לקוצצה בסייף״, והיינו שרש״י מדבר על הסם, שהוא סם כזה שאין בו צער כלל, אבל מעשה הקציצה ודאי דיש לו מעט צער עכ״פ.

**אלא** שעדיין יש להקשות, דאף שאין הצער נגרם ע״י הסם, יש לו לשלם הצער (המוכרח לבא עם חסרון ידו) כיון שנגרם הצער על ידו עכ״פ?

**וי״ל** ע״פ מה שפירש רש״י עה״פ ״פצע תחת פצע״:

״**ומקרא** זה יתר הוא, ובהחובל דרשוהו רבותינו לחייב על הצער אפלו במקום נזק - שאף על פי שנותן לו דמי ידו, אין פוטרים אותו מן הצער, לומר, הואיל וקנה ידו יש עליו לחתכה בכל מה שירצה, אלא אומרים, יש לו לחתכה בסם, שאינו מצטער כל כך, וזה חתכה בברזל וצערו״.

**נראה** מדברי רש״י, שכיון ששילם את דמי הנזק הרי נחשב כאילו ״קנה ידו״ ויש לו רשות לחתכו, אלא שלא אמרינן שיש לו לחתכו בכל אופן שהוא, אלא באופן שאין לו צער, והוא בסם שאינו מצטער כ״כ.

**ולהעיר** שגם כאן לשון רש״י הוא ״שאינו **מצטער** כ״כ״, היינו שמדבר על **האדם הסובל הצער**, ולא על הסם, וכדברינו לעיל.

**ועפ״ז** נאמר, דכיון ששילם את הנזק, ואמרינן שעי״ז נחשב כיש לו רשות לחתוך את ידו, הרי חלק מהחיתוך הוא שיצטער קצת, ואי״ז דבר נפרד - היינו אופן החיתוך, אלא הרי״ז **חלק מהחיתוך עצמו!**

הת׳ מנחם מענדל קפלן

**רש״י ד״ה וריפוי וכו׳, כל הנך דר׳ אושעיא הוא עצמו מזיק, דהנך ד׳ שומרים הם עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי ובנזקין דאזיק גופו לא קמיירי מתני׳.** ובאחרונים כתבו, דהנה ידוע החקירה ביסוד החיוב של ממון המזיק במתני׳, אם החיוב הוא זה שהאדם פשע בשמירתו המוטלת עליו ומשום זה מתייחסת ההזיק אליו וחייב, או שעצם הדבר שממון שלו הזיק זהו מה שמחייב אותו לשלם (אלא שאם שמר כראוי נפטר מחויב זה), ומדברי רש״י הנ״ל רצו להוכיח דס״ל שעצם הדבר שממון שלו הזיק זהו המחייב, דאם נימא שהחיוב היא מה האדם פשע בשמירתו שלא שמרו כראוי, א״כ מהו החילוק בין המזיקים דמתני׳ לחיוב השומרים, שהרי בשניהם החיוב היא על שלא שמרו כראוי (עי׳ בחידושי הגרש״ש בריש המסכת, ועוד).

**אמנם** כבר האריכו בזה באחרונים לבאר דלא כנ״ל אלא דרש״י ס״ל דחיוב המזיקין דמתני׳ הוא מה שהאדם לא שמרו כראוי ואכ״מ להאריך בזה. אלא דלפ״ז צ״ע איך מתרצים ראייתו של הגרש״ש הנ״ל דא״כ מהו החילוק בין המזיקין דמתני׳ להמזיקין דר׳ אושעיא.

**גם** יש להבין דהנה בשו״ע אדה״ז בקו״א ב׳ לסי׳ תמ״ג כתב לבאר ״דמה שש״ח חייב על הפשיעה אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע״י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרתו״, (וחולק על הקצות סי׳ ש״מ סק״ד דס״ל שכל זמן שהפקדון בעין אין חיוב השבה על השומר ורק כשפשע (או שנגנב ונאבד בש״ש) אז נעשה עליו חיוב תשלומין), עיי״ש. ויש לעיין בזה דהרי ברש״י כאן מבואר דחיוב השומרים הוא משום שלא שמרו כראוי.

**ואולי** אפשר לבאר בהקדם עוד דיוק בדברי רש״י הנ״ל שכתב ״כל הנך דר׳ אושעיא **הוא עצמו** מזיק, דהנך ד׳ שומרים **הם עצמם** הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי ובנזקין דאזיק גופו לא קמיירי מתני׳״, דיש לעיין מהי כוונת רש״י בהוספת תיבות ״עצמו״ ״עצמם״, הרי גם בלי תיבות אלו מובן דפי׳ הוא (או הם) מזיק (הזיקו) היינו דהוא עצמו הזיק ולא ממונו, ובמילא בנזקין דאזיק גופו לא קמיירי מתני׳. ולכאורה משמע מזה דס״ל לרש״י דיש חילוק בין אם הוא (הם) הזיק או אם הוא עצמו הזיק.

**ונראה** די״ל דס״ל לרש״י דהן למתני׳ והן לר׳ אושעיא סיבת החיוב הוא דהוה כמזיק בעצמו, אלא דלמתני׳ סיבת החיוב הוא דהוה כמזיק בעצמו ע״י ממונו, היינו דאע״פ דגם במתני׳ החיוב הוא משום שלא שמרו ובמילא ה״ה מזיק, אעפ״כ אי״ז נחשב כהזיק בעצמו ממש מכיון שבפועל נעשה ההיזק ע״י ממונו, והר״ז כסיבה **ומסובב**, (עי׳ לשונו הק׳ של כ״ק אדמו״ר בלקו״ש ח״ו ע׳ 330-329), שהמסובב יכול לבוא גם בלי הסיבה אלא שיש אפשרות שזה יבוא מצד סיבה זו (ולדוגמא כאשר רואים חלון שבור יתכן לומר שהוא נשבר מאבן הנזרק, אבל אין זה מוכרח שכי יכול להיות סיבה אחרת). אמנם לר׳ אושעיא סיבת החיוב הוא דהוה כמזיק בעצמו ע״י עצמו הואיל ולא שמרו כראוי, דמה שלא שמרו כראוי גרם לזה שנאבד או נגנב הפקדון (או מחמת העדר השמירה כראוי (בפשיעה) בשו״ח או בהעדר השמירה כראוי לש״ש), וי״ל דהר״ז כעילה ועלול, שרואים קשר ישיר ומוכרח ביניהם, שהרי העילה נרגש בהעלול והעילה היא שהוציא את העלול - הפעולה (ולדוגמא שכל ומדות דע״י ההתבוננות אמיתית בשכל בא בדרך ממילא המדה), והוה כאילו הוא בעצמו עשה פעולת ההזיק (וכמבואר בחסידות ההפרש בין עילה ועלול לסיבה **ומסובב** (עי׳ ספר המאמרים מלוקטים קונטרס חנוכה תש״נ ד״ה ביום השמיני תשמ״ו לגבי סיבה ומסובב שבגדר זמן. ועי׳ קונטרס שבת נחמו תש״נ ד״ה כבוד יהי׳ כבוד הבית תשכ״ב, ועוד).

**והביאור** בזה נראה דבמזיקים דבמתני׳ שההיזק נעשה לפועל ע״י ממונו אע״פ שנחשב שהבעלים הזיקו ע״י אי שמרתם כראוי, הר״ז רק דאם היו שומרים את ממונם לא הי׳ הניזק מפסיד וא״כ י״ל דחיוב שמירה של הבעלים הוא ענין שלילי - שלא יהי׳ הפסד להניזק.

**אמנם** בחיוב שמירה של השומרים י״ל

דחיוב של השומר הוא ענין חיובי. דהנה בענין חיוב השבה של שומרים יש לחקור אם החיוב הוא ענין חיובי, היינו שהשומר יחזיר את הפקדון להמפקיד, או שהחיוב היא ענין שלילי - שהשומר ידאג שלא יהא הפקדון נאבד אלא שיהא מושב להמפקיד ועד שלא הוחזר לא פקע ממנו השעבוד שנשתעבד, אבל אין עצם ההשבה ענין חיובי.

**וראיתי** בקובץ דברי תורה מחברי הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר חוברת ב', שהאריך בזה הרה"ג הרה"ת מוהר"ר שניאור זלמן וויילשאנסקי ז"ל, ראש הישיבה דישיבתנו לשעבר, ישיבת תו"ת מאריסטאון, (ומביא שם נפק"מ לדין בהאי חקירה עיי"ש), ומבאר להוכיח שחיוב השבה של השומרים הוא ענין חיובי, ממ"ש כ"ק אדמו"ר בקונטרס "ענינה של תורת החסידות", לבאר הדין דאם המפקיד חייב כסף להנפקד אין הנפקד רשאי לעכב את פקדונו ולהשתלם ממנו החובות שחייב לו, דלכאורה אין לזה הבנה, ד"מכיון שהנפקד חייב לו ממון, ואין לו דרך להפרע ממנו, הרי כשבאה לידו הזדמנות לקבל את המגיע לו - למה לא ינצל אותה? ומ"ש מחפץ הגזול ממנו, שבאם אינו יכול להוציאו מהגזלן ע"י ב"ד, מותר לו לומר לאחר שיקנה את החפץ מהגזלן בכדי להציל על ידו את הגזילה"?

**ומבואר** כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר בחסידות, "שכל המצות עיקרם הוא - רצון הקב"ה . . הרי כשם שבו ית' אין שייך לומר שהוא בשביל איזו תכלית אחרת ח"ו, כן גם מצותיו אינם בשביל איזה תכלית אחרת כ"א כל תכליתם הוא - הם עצמם". ובנוגע לענינינו - מצות השבת פקדון: מטרת המצוה אינה (רק) בשביל אובת במפקיד (שיוחזר לו ממונו בשלימות), אלא ההשבה עצמה היא המטרה והתכלית.

**ולכן**, גם כשהמפקיד חייב לו ממון ואינו מחזיר לו את חובו - אין מקום לומר שיעכב את פקדונו, כי מחוייב הוא במצות ההשבה", עיי"ש (ובהערה 103 מביא מחלקותם של הקצות סש"מ סק"ד ואדמוה"ז בשלחנו סתמ"ג בקו"א סק"ב הנ"ל). ומפורש שחיוב השבה של השומרים הוא ענין חיובי.

**ועפ"ז** מבואר החילוק שבין המשנה לר' אושעיא, שבהמשנה אה"נ שהחיוב הוא (לא משום שממונו הזיק), אלא מה שהוא הזיק ע"י אי שמירתו (וגרם שממונו הזיק), אמנם סו"ס הר"ז רק ענין שלילי, והמזיקים שמונה ר' אושעיא הר"ז ענין חיובי, שהם עצמם יש להם חיוב לשמור, וא"כ הם עצמם הזיקו ע"י אי שמירתם.

**ומבואר** ג"כ שאין סתירה מדברי רש"י לדברי אדה"ז, דאה"נ דאין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא דנשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן ובמילא יש עליו חיוב שמירה, וכנ"ל הוא ענין חיובי ולא רק ענין שלילי, וזהו מה שכתב רש"י דחיוב השומרים הוא משום שלא שמרו כראוי.

## דף ה עמוד א

**אי היזק שאינו ניכר לא שמי' היזק הוה לי' קנסא וכו'.** איתא בשיטמ"ק (על אתר) וז"ל "תימה דמה צריך לומר הוה לי' קנסא תיפוק לי' דהוה מדרבנן כיון דלא שמי' היזק ור' אושעיא לא תני אלא דחייבים מדאורייתא. וי"ל כיון דכולן חייבין לא שנא דרבנן ולא שנא דאורייתא. מיהו קשה לי דתיפוק לי' כיון דלא כתיבי באורייתא למה יקרא אב. ע"כ ממהר"י כהן צדק ז"ל".

**ומתרץ** הפני יהושע וז"ל "לכ"נ בדוחק דלמאי דס"ד דר"ח ס"ל לא שמי' היזק היינו שאינו דומה להיזק הניכר אבל מ"מ הוו היזק מדאורייתא".

**נראה** דהטעם דלא כתב מהר"י כ"ץ ביאור זה אפילו בתור דוחק הוא כיון דקנס הוא דבר חידוש, ולכן אינו מובן איך יכול להיות קנס מן התורה בלי פסוק מפורשת. ועפ"ז דברי הפני יהושע צ"ב.

א' מהתמימים

**בשלמא מפגל בקדשים לא קמיירי.** הק' בספר זיו הים (מהר' משה יצחק דייטש (תרמ"ז-תש"ד)): "ולכאורה קשה דחיוב של מפגל היא לא בשביל שהפסיד הקדש דמזיק הקדש פטור, אלא חייבו הוא משום הפסד של בעל הקרן שצריך להביא קרבן אחר וכמו שפי' רש"י, וא"כ חשיב מפסיד חולין ולא מפסיד הקדש".

**נראה** בכוונת קושייתו, שבהטעם שלא שנה ר"ח מקרה של מפגל כתב הגמ' ש"בקדשים לא קמיירי". ולכאורה א"מ, שחיובו אינו אלא משום הנזק לבעל הקרבן ולא להקדש, וא"כ תי' הגמ' "בקדשים לא קמיירי" לכאורה אינו שייך לזה.

**ואולי** י"ל בפשטות, שאין כוונת הגמ' ב"בקדשים לא קמיירי" שר"ח אינו מדבר על המזיק הקדש כמו שאינו מדבר בדיבורא וכו', היינו שזהו סוג של נזק שכנראה לא עסק בו ר"ח מאיזה סיבה, אלא שנזקי קדשים לא שכיחי כ"כ, שאינו שייך לרוב בנ"א וברוב מצבים (ובפרט לשיטת רש"י שאינו שייך כלל אלא בכהנים. וראה שיטמ"ק ד"ה ומפגל), ולכן אין סברא שר"ח ישנה אותו בכלל.

**וכן** יש לדייק קצת בסגנון קושיית הגמ' כאן, שמפגל כ' הגמ' בסגנון ד"בשלמא" משא"כ מוסר. ומשמע שיותר ניחא לי' להגמ' שבקדשים לא קמיירי מבדיבורא לא קמיירי.

**ועי"פ** הנ"ל י"ל, דכיון שזה נזק מאד לא שכיח מסתבר ביותר שאין ר"ח מדבר בנזק זה (ויש לדמותו למה שמק' הגמ' בכ"מ אטו התנא "כי רוכלא" (ראה מכילתין לו, ב. תוס' י, א ד"ה ותו ליכא. ועוד)).

**ושוב** מצאתי ראי' לזה בדברי הלחם אבירים.

**דהנה** לקמן (ז, א) הסיק הגמ' שר"ע סובר כר' שמעון בן מנסיא ששור הדיוט שנגח שור של הקדש משלם נ"ש. והקשו התוס' (שם ד"ה לר' עקיבא) שהו"ל להגמ' כאן להקשות "אי לר"ע ליתני תרי גווני שור, ליתני שור דאזיק שור דהדיוט ושור דאזיק שור דהקדש". ותירצו דבהקדש לא קמיירי.

**והקשה** הלחם אבירים וז״ל: ״וכי העלימו התוספות עיניהם ממאי דאמרינן לעיל בקדשים לא קמיירי״.

**ותירץ:** ״וי״ל דלא שייך כאן בקדשים לא קמיירי, דבשלמא לא תני משום דהוא קדשים דהכהן הוא קדש והקרבן הוא קדש, אבל הכא אם השור הוא של הקדש והנגח הוא של הדיוט, וליתני תרי גווני הדיוט, שור של הדיוט שנגח שור של הדיוט, או שור של הדיוט שנגח שור של הקדש והכל הוא הדיוט״.

**נראה** מדבריו, שקדשים - הרי אינו שייך בהדיוט, ובנזקין אלו לא מיירי הברייתא כלל. אבל בנזקי הדיוט הלא מיירי הברייתא, וא״כ הו״ל לשנות ב׳ אופנים בנזקי הדיוט - אם מזיק הדיוט אחר או הקדש.

**ולכאורה** נראה מזה, שכוונת הגמ׳ ב״בקדשים לא קמיירי״, אינו שאין ר״ח עוסק בנזקי הקדש כלל, אלא שאינו מדבר בנזקין שאינם שייכים לרוב בנ״א. ולכן יש לחלק ולומר ש״בקדשים לא קמיירי״ הוא דוקא כששניהם קודש המזיק והניזק, שאז אי״ז נזק השייך לרוב בנ״א וברוב מצבים, אבל כשהמזיק הוא הדיוט - הרי ר״ח מדבר בנזקי הדיוט.

הת׳ מנחם מענדל קפלן

**רש״י ד״ה ומפגל, כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשום שלמים דאין הקרבן עולה לחובת בעליו וצריך אחר.** הנה בתו׳ הרא״ש ובפנ״י הקשו, דלכאורה יש לתמוה מי סניא לי׳ לפרש מפגל ככל פגול דעלמא דהיינו במחשבת חוץ לזמנו או מחשבת חוץ למקומו, וכן פרש״י בגיטין (נג, א) גבי הא גופיה דכהנים שפגלו במקדש חייבין, וע״ש מה שתירצו, וכבר האריכו בזה במפרשים.

**וראיתי** בספר ברכת שמעון ב״ק סי׳ י׳ שכתב לתרץ בהקדים מ״ש התוס׳ בב״מ (מג, ב. ד״ה החושב לשלוח יד), וז״ל: ״הך מחשבה הוי דיבור כדיליף מעל כל דבר, וכן מחשבת פיגול נמי הוי בדיבור ולא בלב, כדמוכח בפרק ב׳ דזבחים . . ובפרק הנזקין״ וכו׳. ובשיטה שם מביא מהתוס׳ שאנץ שהסביר הראי׳ לזה מהא דתנן הכהנים שפגלו במקדש חייבין, ואי נימא דהוא במחשבה בעלמא היכי מחייב והא העושה מלאכה במי חטאת פטור מדיני אדם לכו״ע דלא חשיב אפי׳ כהיזק שאינו ניכר דעלמא הואיל דליכא אלא במחשבה בעלמא, אבל ודאי צריך דיבור, ובדיבור חשיב היזק גמור כיון דנפסל על ידי דיבורו. ואח״כ כתב שם בשיטה שכל הראיות שהביא יש לדחות; ״וההיא דפגלו במקדש, כיון שמתכוין בפירוש לפסלו ולפוגלו חשיב היזק לא בדיבורייהו, בהכניסה לרבקה שתדוש ולא תינק, ודוקא בתינק ותדוש פטור מדיני אדם, אבל בתדוש לחודיה חייב בדיני אדם״, ואח״כ כתב: ״וכל זה דומה דוחק״ - ע״ש בשיטה.

**וכתב** שם הברכת שמעון לבאר, דלכאורה סברת הדיחוי מובנת בפשטות, דהרי חזינן דרק אם הכניסה שתינק ותידוש פטור דאז אי אפשר לומר דההכנסה בעצמה היתה

מעשה לפסול, דהרי ההכנסה היא גם לצורך היתר (שתינק), וגם בלי מחשבתו שתדוש הי׳ מכניסה לרבקה, וא״כ א״א לחייבו מצד מחשבתו שתדוש שיהא נחשב כמעשה לפסול, משא״כ בהכניסה ע״מ שתדוש לבד אע״ג דהפסול הוא במה שדשה, מ״מ מצטרפת מעשה ההכנסה שלו וחייב כעל מזיק במעשה. וא״כ פסול של פיגול דומה ממש להכניסה לדוש לבד דחייב משום דחשיב מעשה, ואין להביא ראי׳ מהך דינא דכהנים שפגלו במקדש דבעינן דיבור, וא״כ למה סיים שם בשיטה דכל זה דומה דוחק.

**והסביר** שם בברכת שמעון די״ל דפיגול דומה להכניסה שתינק ותדוש, דהרי כשחשב בקרבן חטאת לאכלו חוץ לזמנו דהיינו לשני ימים ולילה במקום יום ולילה, הרי במשך זמן זה יש זמן היתר (יום ולילה הראשונה) וזמן איסור (שאר הזמן), וא״כ חשיב מעשה שלו כמעשה לצורך היתר ואיסור וא״א לחייבו מצד מחשבתו לפיגול בצירוף המעשה, ולכן ס״ל להשיטה ד״כל זה דומה דוחק״ משום שפיגול דומה (לא להכניסה ע״מ לדוש לבד אלא ע״מ) שתניק ותדוש, ולכן הוכיח דע״כ פיגול הוה בדיבור וחייב כמזיק בדיבור.

**וכיון** דפיגול הוי רק כמזיק בדיבור, יש להקשות בסוגיין דהגמ׳ מתרצת דלכן לא חשיב מסור משום דבדיבורא לא קמיירי, א״כ למה הוצרכה הגמ׳ לטעם אחר לגבי מפגל דהא דלא קחשיב משום דבקדשים לא קמיירי, הרי גם מפגל לא הוי יותר מדיבור ובדיבורא הרי כבר תירצה הגמ׳ דלא קמיירי. **וי״ל** דזהו מה שהכריח את רש״י לפרש דכאן בסוגין לא מיירי במפגל הרגיל אלא בשוחט חטאת לשם שלמים (דגם זה נכלל בכלל איסור מפגל), ובשוחט שלא לשמה הרי כל מעשה ההקרבה עושה רק באיסור, ובכי האי גוונא שפיר חשיב פסול מעשה (כמו בהכניסה על מנת שתדוש לבד) ואין שום הכרח לאוקמי שאיירי בדיבור, ושפיר הוצרכה הגמ׳ לתרץ דבקדשים לא קמיירי.

**ועפ״ז** ממשיך בברכת שמעון שם לתרץ עוד קושיא עצומה על רש״י, דהנה במס׳ כריתות דף ב׳ ע״ב על הא דאיתא שם מנינא דר׳ חייא לאפוקי מסור ומפגל כתב רש״י ״כהן שפיגל בקרבנו של ישראל לאכול חוץ לזמנו דחייב, אינו משלם ממיטב, דהאי היזקא דיבורא בעלמא הוא והיזק שאינו ניכר נינהו״. והקשו בתוס׳ ובתוס׳ הרא״ש שם דהרי בגמ׳ כאן מוכח בהדיא דגם מפגל משלם ממיטב, דהרי הגמ׳ מתרצת רק דבקדשים לא קמיירי ואינו בכלל מנין האבות אבל דינו כמו כל האבות דמשלם ממיטב.

**אמנם** ע״פ הנ״ל ניחא ״דשם בכריתות מפרשת הגמ׳ מפגל כפשוטו, וזה חשיב רק פסול מחשבה או דיבור כנ״ל ולא כפסול מעשה ואינו משלם ממיטב, משא״כ כאן דבע״כ מוכח דהגמ׳ מפרשת מפגל כזה דהוי כמעשה והיינו בשלא לשמה וכנ״ל, שפיר משלם בכה״ג ממיטב״. ע״כ דברי הברכת שמעון.

**ולכאורה** דבריו האחרונים (לתרץ קושית

התוס׳ על רש״י בכריתות) צ״ע, דהרי בגמ׳ כאן מתרץ הגמ׳ הא דלא קחשיב רב חייא מוסר משום דבדיבורא לא קמיירי, ולפי דברי התוס׳ הנ״ל הרי רב חייא רק לא קמיירי בה לחשבם בהכ״ד אבות, אבל בדין הרי גם מוסר הוה אב כמו כל שאר הכ״ד אבות שמבואר בגמ׳ ש״כולן כאבות לשלם ממיטב״, (ועי׳ ברבינו חננאל ד״המוסר והמפגל כיון דקיי״ל היזק שאינו ניכר שמיה היזק הוה בכלל נזק דכתיב בי׳ תחת״), וא״כ מבואר להדיא בסוגיין דגם היזק שבדיבור (מוסר) משלם ממיטב, ולפ״ז הרי אפי׳ לפי דברי הברכת שמעון שבכריתות איירי במפגל כפשוטו והוה רק מזיק שבדיבור, הרי מבואר כאן שגם במזיק שבדיבור משלמים ממיטב, וחזר קושית התוס׳ לדוכתי׳ דאיך כתב רש״י שם שאינו משלם ממיטב.

**ולכאורה** נראה ליישב (עכ״פ בדוחק קצת) ומקודם נדייק בדברי הברכת שמעון האחרונים שכתב ״דשם בכריתות מפרשת הגמ׳ מפגל כפשוטו וזה חשיב רק פסול מחשבה או דיבור כנ״ל״, דהרי בתחילת דבריו מבאר בארוכה למה אין זה פסול מחשבה כ״א פסול דיבור וכמבואר בתוס׳ ובשיטה בארוכה, ולמה הזכיר בסוף שוב דהוי (גם) פסול מחשבה.

**וי״ל** דהנה בכריתות שם כתב רש״י בד״ה מסור ״מלשין״ ותו לא. אמנם כאן בסוגיין כתב רש״י ״מלשין שמוסר ממון חבירו לעובד כוכבים״. ולכאורה למה צריך רש״י להאריך כאן יותר ממה שפירש בכריתות. וגם יש לדייק בדברי רש״י שאפי׳ אם כוונתו לבאר יותר הי׳ לו לכתוב רק״מלשין ממון חבירו לעובד כוכבים״, ולמה חזר וכתב בתוך פירושו שוב תיבת ״שמוסר״.

**גם** יל״ע (וכמו שהקשו האחרונים) דבכריתות כתב רש״י לגבי מפגל דהוי היזק שאינו ניכר, ובתוס׳ כאן ד״ה דאי מבאר דניחא לי׳ להגמ׳ לאוקמי ברייתא דר׳ חייא דס״ל דהיזק שאינו ניכר שמי׳ היזק כחזקי׳ בנו דס״ל דשמי׳ היזק, (אע״פ דאיתותב חזקי׳ ולהלכה קיי״ל דהיזק שאינו ניכר לאו שמי׳ היזק, עי׳ בגיטין (נג, א). רמב״ם (הל׳ חו״מ ז, א)), ולכאורה לפ״ז משמע מסוגיין דר׳ חייא ס״ל דמוסר ומפגל הוי היזק ניכר. (ובאחרונים רצו לתרץ בזה דלכן כתב רש״י בכריתות דאינו משלם ממיטב משום דשם הולך למ״ד היזק שאינו ניכר לאו שמי׳ היזק, אמנם בסוגיין דמוקי דר׳ חייא ס״ל שמי׳ היזק משלם ממיטב, ועי׳ לקמן).

**ולולי** דמסתפינא אמינא דעומק כוונת רש״י כאן הוא לומר דכאן בסוגיין איירי דהמוסר עשה שני דברים, בתחילה מוסר בדיבור ממון חבירו לעכו״ם ואח״כ הוסיף ומסר את הממון בידים, ולכן כתב רש״י בפירושו ״מלשין שמוסר ממון חבירו לעובד כוכבים״, היינו שמקודם מפרש מ״ש בגמ׳ מוסר דהיינו שמלשין בדיבור (וכמו שמפרש בכריתות), ואח״כ ממשיך רש״י שכאן בסוגיין איירי שגם ״מוסר ממון חבירו לעובד כוכבים״ היינו בידים. (אלא דדוחק קצת דא״כ הי׳ לי׳ לרש״י לכתוב ״מלשין ומוסר ממון חבירו לעובד כוכבים״ בהוספת אות ״ו״. אמנם מאידך קשה מה שהקשיתי לעיל).

**ובביאור** יותר קצת דהנה לקמן (קיז, א) איתא: ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו בא לידי וחייבתיו, א״ל אהדר עובדא למריה דתניא ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו פטור ואם נטל ונתן ביד חייב אמר רבה אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, ההוא גברא דאנסוהו עובדי כוכבים והאוי אחמרא דרב מרי בריה דרב פנחס בריה דרב חסדא, א״ל דרי ואמטי בהדן, דרא ואמטי בהדייהו אתא לקמיה דרב אשי פטריניה, א״ל רבנן לרב אשי והתניא אם נשא ונתן ביד חייב, א״ל הני מלי היכא דלא אוקמיה עילויה מעיקרא אבל היכא דאוקמיה עילויה מעיקרא מיקלי קלייה, ע״ש.

**וי״ל** דשאלת רבנן לרב אשי היתה דאע״ג דכבר מסר לעכו״ם חמרא דרב מרי ברי׳ דרב פנחס סברי רבנן דאעפ״כ מכיון דבסוף מסר גם בידים הרי זה נחשב כנשא ונתן ביד, וע״ז השיב רב אשי דמכיון דאוקמי׳ עילוי׳ מעיקרא מיקלי קליי׳, והיינו דאין בהמסירה ביד שום איסור וחיוב מכיון שכבר אוקמי׳ עילוי׳ וזה הי׳ באונס, אין גם על ההמשך (היינו מה שמסר גם בידים) שום איסור ג״כ, מכיון שמוסרו מתחילה מחמת אונס הרי הדבר כבר נחשב כשרוף.

**ולפ״ז** י״ל דבאופן שהמסירה בדיבור לא הי׳ באונס ואח״כ הוסיף גם למוסרו בידים, אע״פ שעצם החיוב הוא כבר מחמת הדיבור מ״מ גם המסירה בידים יש בזה איסור, אלא ש(לכאורה) אין לחייבו יותר כי כבר מחוייב ועומד הוא. וזהו מה שהוסיף רש״י בסוגיין לבאר דכאן איירי ש״מלשין (בתחילה ואח״כ) שמוסר ממון חבירו לעובד כוכבים״.

**ועפ״ז** מובן שכאן בסוגיין לא איירי במוסר שהוא דין שבדיבור בלבד כ״א דיבור שאח״כ בא מעשה ג״כ, אלא שסו״ס עצם החיוב תשלומין היא כבר מחמת הדיבור שלכן מסביר הגמ׳ שר׳ חייא אינו מחשיב מוסר כא׳ מהכ״ד אבות משום שבדיבורא לא קמיירי.

**(ואי״ז** דומה למוציא שם רע שר׳ חייא מחשיבו כא׳ מהכ״ד אבות מכיון ״שדיבורא דאית בי׳ מעשה הוא״, כי במוציא שם רע המעשה הוא מעצם החיוב כי צריך להיות המעשה מקודם (בעילה או השכרת עדים - עי׳ רש״י ותוס׳) בכדי שיהא חייב על הוצאת שם רע שבדיבור, משא״כ במוסר עצם החיוב הוא כבר מחמת עצם הדיבור, (ולכן אומר הגמ׳ דמוסר הוה דיבורא מחמת עצם החיוב), אלא שכאן בסוגיין איירי שאח״כ הוסיף גם לעשות מעשה.)

**אמנם** מכיון דסו״ס הי׳ כאן גם מעשה י״ל דהמעשה מצטרף להדיבור (לא לגבי עצם החיוב אלא) שיהא חייב לשלם ממיטב.

**ולפ״ז** מובן היטב דאין שום סתירה לדברי רש״י בכריתות מהמבואר כאן, דשם בכריתות דפי׳ רש״י דמוסר הוה רק מלשין, היינו רק מזיק בדיבור בלבד אה״נ דאינו משלם ממיטב, אמנם בסוגיין דאיירי דאח״כ הוסיף גם מעשה מבואר בש״ס דמשלם ממיטב.

**ולפי** מה שנתבאר י״ל דאין שום סתירה גם ממה שכתב רש״י בכריתות דמוסר

הוה היזק שאינו ניכר ולאו שמי׳ היזק וכאן בסוגיין מוקי לר׳ חייא כמ״ד דהיזק שאינו ניכר שמי׳ היזק, כי בכריתות איירי במוסר בדיבור בלבד וזה הוה לגמרי היזק שאינו ניכר, (ולכן אין שום הכרח לומר שכוונת רש״י בכריתות הוא ליתן שני טעמים למה אינו משלם ממיטב, א) משום דהוה בדיבור, ב) משום דהוה היזק שאינו ניכר, ושאלו ע״ז דלמה בעי רש״י שני טעמים, אלא כוונת רש״י לומר דמכיון דהוה רק דיבור בלבד לכן הוה היזק שאינו ניכר). אמנם כאן בסוגיין דאיירי דחוץ מן הדבור הי׳ אח״כ גם מעשה אה״נ דאין זה ממש היזק שאינו ניכר לגמרי, אלא דיש בזה גם חלק דהוה היזק ניכר.

**ויש** לומר (ולחזק דברי הנ״ל) בעוד דיוק בדברי רש״י בכריתות שם שכתב ״דהאי היזקא דיבורא בעלמא הוא״, ובגמ׳ כאן איתא ״שאני מוסר דדיבורא״ בלי תיבת בעלמא, וע״פ הנ״ל מובן היטיב דשם בכריתות דאיירי כנ״ל דהוא רק מלשין בדיבור כתב רש״י דהוה ״דיבורא בעלמא״, אמנם בסוגיין דאיירי שאחר הדיבור הוסיף גם מעשה (אלא שעצם החיוב נעשה כבר בהדיבור) כתב בגמ׳ דהוה דיבורא בלי הוספת תיבת בעלמא.

**ועפ״ז** י״ל עוד דהנה מבואר בסוגיין דהא דמשלמים ממיטב לומדים מתחת נתינה ישלם כסף, וברש״י מבאר איך לומדים כל האבות ממילים אלו. אמנם הא דגם מוסר ומפגל משלם ממיטב לא כתב רש״י כלום. אמנם ברבינו חננאל כתב בסוף דבריו ״והמוסר ומפגל כיון דקיימא לן היזק שאינו ניכר שמי׳ היזק שייכי כולהו בכלל נזק״ ע״ש.

**ולפי** הנ״ל י״ל דמכיון דכאן איירי שיש גם היזק ניכר (מכיון דהי׳ כאן גם מעשה), ומטמא ומדמע ומנסך הרי אע״פ שהם ג״כ היזק שאינו ניכר מ״מ יש בהם גם מעשה, ולגבי מטמא מדמע ומנסך כתב רש״י דבכלל נזק הן ובנזק כתיב בי׳ תחת, הרי גם מוסר (ומפגל לפי ביאורו של הברכת שמעון) בכלל נזק הן מכיון שבסוגיין דומים הן לגמרי למטמא מדמע ומנסך.

הת׳ מנחם שמערלינג, תשע״ח

**תוס׳ ד״ה תחת נתינה כו׳, ועדים זוממים פרש״י דכתיב בהו נפש בנפש, וצ״ל דאפי׳ אם העידו על שור תם שהזיק או העידו פלוני חייב לפלוני מנה בזיבורית דמשלמי במיטב, דאם רצו לחייב אחרים ממיטב לא צריך קרא דמכאשר זמם נפקא דיתחייבו ממיטב.** והנה בשיטמ״ק מביא מתוס׳ הרא״ש בשם הריב״א ״דלא צריכי להאי קרא, שהם תלויים באחרים, כמו שרצו לחייב אחרים ממיטב הם יתחייבו ממיטב, או אם העידו דחייב לפלוני מנה דדינו בזיבורית יתחייבו בזיבורית״, ע״ש ובתוס׳ רבינו פרץ ובמאירי.

**והיינו** דלפי התוס׳ מקרא דנפש בנפש ילפינן דעדים זוממים חייבים לשלם ממיטב בכל אופן שהיא, בין כשהעידו לחייב את הנדון במיטב, בין כשהעידו לחייב את הנדון בזיבורית, והריב״א ס״ל דלא מחייבי לשלם ממיטב אלא כשהעידו לחייבו ממיטב דאז נתקיים כאשר זמם, ובמילא לא צריכי קראי לזה.

**ולכאורה** לפי דברי הריב"א צ"ע, האיך אמרינן בגמ' דכולהו כאבות לשלם ממיטב דמשמע דהא דמשלמים ממיטב הוא רק משום דהוה כאבות, הרי לפי דבריו הא דעדים זוממים משלמים ממיטב הוא רק כאשר זממו לחייב את השני ממיטב וא"כ החיוב הוא משום כאשר זמם ולא מדין אבות נזיקין.

**והנראה** לומר בזה, דהנה ברמב"ם (הל' עדות פ"כ ה"ב) פסק "הרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין וכו'", ע"ש. ובכסף משנה כתב "צריך לבקש טעם מאין לו לרבינו לחלק בין מיתה . . ומלקות, דלכאורה משמע דל"ש ממון או מלקות או מיתה בכולהו בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה . . וכנראה שלזה כיון הראב"ד שכתב שיבוש הוא זה וכו'", ע"ש.

**ובחידושי** הגר"ח שם מבאר דהנה במסכת מכות (ב, א) מבואר דבהעידו בא' שהוא בו גרושה וחלוצה והזמו אינם נעשים בן גרושה וחלוצה דדרשינו ועשיתם לו ולא לזרעו אלא לוקים ע"ש, ולכאורה מכיון שמה שהעידו הוא שקר ולעולם לא ייעשה זה בן גרושה וחלוצה, הרי בעצם לא יזמו לעשותו בן גרושה וחלוצה, ונמצא דאין כאן בכלל "כאשר זמם לעשות".

**ומבאר** הגר"ח ומוכיח דבדין כאשר זמם דייניו דכל שאם הייתה עדותן אמת זה מקרי זמם לעשות, וא"כ מדין כאשר זמם נחשב כאילו שהי' זה שהעידו עליו נעשה בן גרושה ובן חלוצה, ושפיר אפשר שתתקיים בהעדים כאשר זמם לעשות ולעשותם בו גרושה ובן חלוצה, ורק משום שנאמר ועשיתם לו ודרשינן ולא לזרעו לוקים.

**וזהו** רק לגבי "כאשר זמם", אמנם לגבי "כאשר עשה" בעינן שיהא עשה באמת ובפועל, ומכיון דהעדים נעשו זוממים לבסוף, א"כ לגבי דין מלקות אפי' אם כבר לקה זה שהעידו עליו, הרי נתברר שמה שלקה לא הי' מדין מלקות (שהרי לא נתחייב במלקות) אלא היו חבלות בעלמא, וא"כ אין זה נחשב "עשה", ולכן ס"ל להרמב"ם דאם לקה זה שהעידו עליו לוקין משום דאין כאן "כאשר עשה" כ"א "כאשר זמם".

**ועפ"ז** נראה דאולי יש לבאר מחלקותם של התוס' והראשונים (הריב"א) הנ"ל, די"ל דהריב"א ס"ל כחידושו של הגר"ח דבכאשר זמם דייניו כאילו שהיתה עדותן אמת, וא"כ יוצא דכאשר העיד וניזם בעדות של נזיקין הרי העיד שהשני עשה מעשה נזק וחייב לשלם ממיטב וניזם, הרי מכיון דדייניו כאילו שהיתה עדותן אמת, נמצא שהעדים זוממים (כאילו) ג"כ עשו מעשה של נזק, ובניזקין משלמין מיטב שהרי הוא א' מכ"ד אבות נזיקין, ולכן אע"פ שמתחייב לשלם מיטב מכאשר זמם, משמעינו הגז"ש דחייב משום דהוה מזיק ג"כ. (ועי' ב'שערי יצחק' (ב"ק סי' ז) דמבאר שיטת הריב"א לעיל ד, ב ע"פ סברת הגר"ח).

**אמנם** אם העידו על שור תם שהזיק שמשלם מגופו או שהעידו שפלוני חייב

לפלוני מנה שמשלם בזיבורית, הרי מכיון שמצד כאשר זמם דיינינן כאילו שהיתה עדותן אמת, הרי כשהוזמו נחשב כאילו ששור תם של העדים הזיק שמשלם רק מגופו או שהם עצמם חייבים לפלוני חוב של מנה בזיבורית. ולכן ס"ל להריב"א דלא מחייבי לשלם ממיטב מכיון שלא העידו על תשלומין של מיטב, ואין כאן לא מזיק ולא כאשר זמם לשלם ממיטב. (והנפק"מ אם החיוב הוא גם משום דהוה מזיק י"ל לענין מ"ש הרשב"א בדף ב' ע"ב דבנזקין ספק דידהו להחמיר כאיסורין, ובאחרונים ביארו דהוא משום דבנזקין חוץ מדין תשלומין יש גם דין איסור, עי' בברכת שמואל ב"ק סי' ב', וא"כ חוץ ממה שעובר כל האיסור דכאשר זמם עובר ג"כ על איסור נזקין, אע"פ שמצד ענין הממון אין נפק"מ במה שניתוסף גם שחייב מצד דין אבות נזיקין).

**ובשיטת** התוס' י"ל דלא ס"ל כחידושו של הגר"ח, וכאשר זמם אין פירושו דדיינינן כאילו שהיתה עדותן אמת, אלא דגזירת הכתוב הוא שיהא חייב לשלם כאשר חשב וזמם, וכשהעידו על נזק אין הפי' שהשני באמת עשה מעשה ההיזק (שהרי לא דיינינן כאילו שהיתה עדותן אמת), ומה שחייבים לשלם ממיטב הוא רק מחמת גזירת הכתוב, וכשהעידו על שור תם שהזיק או העידו פלוני חייב לפלוני מנה על דבר שתשלומם אינו ממיטב הרי מצד כאשר זמם גזרה התורה שישלם רק מה שרצו לחייבו, וע"ז בא הגזירה שוה, (נפש בנפש דהוה כאילו נאמר בתורה נפש תחת נפש), לומר דהחיוב דעדים זוממין הוא א' מכ"ד אבות נזיקין לשלם ממיטב, וא"כ אין שום נפק"מ אם העידו שהשני הי' מזיק או שהשני לוה או ששורו תם הזיק.

**(ובשיטת** הרמב"ם דגם אם לקה זה שהעידו עליו לוקין העדים זוממים עי' ב"יד המלך' על הרמב"ם שמבאר, דהנה במכות ה, ב טען אביו של בריבי שיש לכאורה ק"ו לחייב עדים זוממין גם כאשר נהרג הנדון, "אם לא הרגו נהרגין הרגו לא כ"ש", והשיב בריבי "לימדנו רבינו שאין עונשין מן הדין" ע"ש. ומבאר ה"יד המלך' דמה שהשיב כך הוא רק בדרך דיחוי בעלמא, ובאמת הקל וחומר "לא הרגו נהרגין הרגו לא כ"ש" מעיקרא ליתא, דאית לי' פרכא, דעדים זוממין יוכיחו דשני עדים שהעידו בא' שהרג את הנפש והוזמו הרי הן נהרגין, ושנים שהרגו אין נהרגין כמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' רוצח ה"ו) ובהרגו בבת אחת כו"ע מודים דפטור, וכ"ז הוא במיתה, אבל במלקות וממון אין פרכא והדרינן לק"ו, דאם לא נלקה חייבים נלקה לא כ"ש, ע"ש בארוכה).

הרב שלום שפאלטר, ראש הישיבה

## דף ה עמוד ב

**תוד"ה כי שדית, וי"ל דבור שנעשה בלא כח אחר וכו'.** ויש מקשים ע"ז: א"כ מאי קמתרץ הש"ס היינו בור?! ז"א דאדרבה היא גופא השאלה איך תלמד מאש לאסו"מ שכן הכח אחר אינו דומה כלל ואיך מתרץ הש"ס היינו בור? הרי בבור ענין זה קולא הוא?!

**ולא** הבנתי שאלתם, דלכאו׳ (כעין) ענין זה מפורש במהר״ם על תוס׳ ד״ה ולא זה **וזה** (בקטע המתחיל דאי משום דכח אחר מעורב בו כו׳) ״. . וי״ל דכח אחר מעורב יש בו צד חומרא דע״י זה הוא הולך ומזיק ובזה הוא חמור מבור שאין דרכו לילך״ עכ״ל.

**ז״א** שבאש גופא, ״כח אחר מעורב בו״, יש צד חומרא וצד קולא, והיינו כנ״ל במהר״ם.

**ולפי״ז** שוב אין להקשות על תוס׳ בפי׳ הגמ׳ בדף ו׳ ״היינו שור, היינו בור, דהכי פירושו ובפשטות: הגמ׳ רוצה ללמוד אסו״מ מבור אלא שבאסו״מ יש צד קולא דכח אחר מעורב בו, ולכן מביאה הגמ׳ ראי׳ מאש דאע״ג דכח אחר מעורב בו מ״מ חייב.

**אלא** דזה ג״כ אינו מספיק כי דידי׳ (הכח אחר באש) חמור יותר היינו דעי״ז הוא הולך ומזיק, פי׳ מצינו שהמשנה מחשיבה את ההיזק דאש להיות יותר חמור מבור אע״ג דלכאו׳ יש חומר בבור דאין כח אחר מעורב בו והיינו מצד הטעם שעי״ז הוא הולך ומזיק כנ״ל. וזה מתאים עם תוס׳ הנ״ל ד״ה ולא זה וזה שאמרו: ״ובסיפא גבי בור הוה מצי למימר לא הרי הבור שתחילת עשייתו לנזק כהרי אלו ולא חש לפי שהפסיק באש כו׳״ ולא אמרו התוס׳ שהי׳ יכול לומר לא הרי הבור כהרי האש דכח אחר מעורב בו, דוודאי כשהכח אחר מעורב בו הוא באופן דעי״ז הוא הולך ומזיק בוודאי ובוודאי שהכח אחר הוא חומרא כדפי׳ המהר״ם וכהתוס׳ בדף ה ע״ב (היינו דפריך), ובמילא משור לחוד א״א ללמד אסו״מ שיהי׳ חייב כי אין בו התכונה של הולך ומזיק, ואולי לא חייבה התורה אלא באופן זה ושוב קמתרץ הגמ׳ היינו בור דר״ל שמצינו שהתורה חייבה אפי׳ באופן כזה שאינו הולך ומזיק. ופשוט.

הת׳ שבתי אשר טיאר, תשנ״ד

## דף ו עמוד א

**הצד השוה שבהן לאתויי מאי אמר אביי וכו׳ רבא אמר וכו׳ רב אדא בר אהבה אמר וכו׳ רבינא אמר וכו׳.** היינו שכולם באים לפרש הלכה מסויימת הנלמד מבור ומחד מינייהו, אלא שא׳ מהם (הראשון: אסו״מ שהניחו בראש גג ונפלו ברו״מ) נלמד מבור ואש, וה׳ אחרונים (בור המתגלגל, פותקין בביתויהן ברשות, אילן וכותל שנפלו) נלמד מבור ושור.

**והנה** ידועים דברי הרא״ש בהסוגיא דידן (סימן א ד״ה הצד השווה):

״**כולן** הלכות פסוקות הן ולא פליגי אהדדי, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי; דהא אוקימתא דרב אדא בר אהבה ברייתא ודרבינא מתניתין היא, וכך אהנהו דאביי ורבא ליכא לאקשויי מידי, ומסקינן דילפינן אבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש הגג ונפלו לרה״ר ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי מבור ומאש״.

**אולם** ברבינו חננאל מבואר לסוף הסוגיא ״וקיימא לן כרבינא דבתרא הוא״, (וממשיך להביא ״ויש אומרין בכולהו דלא פליגי אלא כל חד וחד דייק ומוקים״ כדעת הרא״ש).

**עוד** מבואר שם: "ויש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור ומטמון כמו באש דכיון דאתו במה הצד יהבינן להו הקל שבשניהם ויש שנסתפקו בדבר ולי נראה דכל דין בור יש להם כו'[13]", ומבואר כאן עוד שיטה של הרא"ש החולק על עוד ראשונים, דלהרא"ש ה"צד השוה" יש לו דין של בור גמור, וליכא קולא של אש.

**ונראה** לומר שבאמת שיטת הרא"ש בהני תרי דיני אזלי לטעמייהו, וכמשי"ת.

**דברי רש"י בביאור "תחילת עשייתו לנזק"**

**ברש"י** ג, ב (ד"ה הני נמי תחלת עשייתן) איתא "תחילת מה שנעשו בור דהיינו כשהונחו לשם היו עומדים לנזק", שזה אומר הגמ' לדמות הציור ד"אסו"מ שהניחו בר"ה, לבור, ושיש להם אותו התכונה "תחילת עשייתו לנזק", ושתהיה "תולדותיהן כיו"ב" משום זה, ולזה מבאר רש"י שעניינו הוא, שמיד בשעה ש"הונח לשם" כבר "עומדים לנזק", והיינו שזה מיוחד בבור (כנ"ל מהמג' זו, והגמ' בדף ט') שבההנחה "עומד" לנזק, והיא ענין ה"תקלה" וכפי שרש"י מפרש שם לפנ"ז, וכמו"כ כאן בדף ו' ד"ה היינו בור, שבזה הוא דומה לכתוב בתורה "כייכרה או כי יפתח" שבזה עושה "תקלה" (וכשמפקירו לדעת רב), והיינו שהיא "עומד" לנזק, וההסבר בזה, ובמה שזה שונה משאר האבות נזיקין:

**שבכולם**, הן קרן שן ורגל, ואש, והן אדם המזיק, אין הם "עומדים" לנזק גרידא, והיינו שאין זה עניינו "העצמי" באופן שאין "עומדים" לענין אחר, אלא היא רק תכונה א' שיש להם, בשעה שיש להם כמה תכונות שאין עומדים לנזק, ואדרבא, יש להם עניינים חיובים, כפי שהבהמה יש לה כמה עניינים חיובים, וגם עם השן והקרן והרגל שלה, וכן אש "עומד" להאיר ולחמם כו', והאדם "עומד" לשמש קונו, ויש לו נפש שיש בו תכונות ומידות טובות, אלא שיש

13) ולכאו' נראה לומר ע"ד הפשט: שבאמת כל אמורא שהביא ציור נוסף, מסכים שיש לפרש כאוקימתא הקודמת אלא שמוסיף עוד חידוש, וא"כ רבינא מסכים עם כל האוקימתות, אלא שמוסיף עוד אוקימתא, וכשהר"ח כותב שהלכה כמותו, הכוונה שחייב בכולם מחמת "צד השווה".

אבל אולי נראה יותר: שבאמת לדיעה הא', הרי רק אוקימתא זה אפשר ללמוד ממה הצד, ולא האוקימתות שלאחריה: כיון שבהם חסר יותר מענין הבור, (הרי תקלה "ברשות" חסר יותר משם "תקלה", ובמיוחד כשתחילת עשיית הדבר, לא היה "עומד" ו"מוכן" להזיק, שהרי היה כותל ואילן העושים פעולתם) אי אפשר ללמוד אפילו על ידי "מה הצד" להיות חייבים לשלם עליה.

ולאידך: אפשר שהאמוראים שלאחרי אביי, (רבא, רב אדא, ורבינא) חולקים על קודמיו, בזה שסוברים שבדבר שחידש קודמו (כמו רבא סובר שלענין "אסו"מ על גג" ורב אדא סובר שבציור של "בור המצגלגל", ורבינא סובר שבציור של "בור ברשות") שהוא "תקלה" (על דרך אבן סכין שהפקירו בר"ה שלכו"ע הוי בור ותקלה), הרי אף שחסר המעלה של בור (כמו "אין כח מעורב" ו"מעשיו גרמו") כיון שזה "תקלה" אין צורך להצד השווה והוי בור גמור! ובמילא רבינא (שהוא "בתרא") סובר שבכל ג' ציורים הקודמים אין צורך ל"צד השווה" והוא בור גמור ויש לו דין בור גמור, ורק בציור ד"כותל שנפל" בזה יש צורך ל"צד השווה" ומסתבר שבזה שונה מציורים הקודמים, ולכן יש בזה ""דין שניהם" והיינו קולת שניהם,

והיינו שלפי"ז הוי דעת הר"ח בדומה לדעת ה"יש מהגדולים" שהביא הרא"ש בהמשך דבריו שם, הסוברים שבבציורים הנלמדים מ"צד השווה" יש להם דיני וקולת שניהם, ולכן לדוגמא: בענין הנלמד מ"בור ואש" יש להם קולת שניהם ופטור על כלים כבור ועל טמון כאש.

להם גם תכונה להזיק, אבל אין זה "עמידה" היחידי שלהם, משא"כ "תקלה בר"ה", אין ענין אחר ש"עומד" לה ב"תקלה" הזה, אלא כל מה ש"עומד" שם הוא "לנזק".

**אלא** שניתוסף עוד הדגשה בההוספה של הגמ': "תחילת עשייתו" היא "לנזק", שלא רק שעיקר עניינו כפי שהוא עכשיו "עומד לנזק", אלא גם "תחילת עשייתו" כמו כ"שכורה" בור בר"ה, או "כשמפקיר סכין בר"ה" ועושה "תקלה" הרי "תחילת עשייה זו, "כשהונחו לשם" הרי היא "עומד לנזק".

**ונראה** בגמ' שזה "חומר" מיוחד (בנוסף על שבכללות נמצא שעכשיו עניינו תקלה), שיש בבור הכתוב בקרא על שאר המזיקין כמ"ש בדף ט־י.

**והנה** הרבה נתקשו היאך לפרש מעלה זו בבור, לענין "אסו"מ" שהונח בראש הגג ונפלו ברו"מ, דלכאו' "כשהונחו לשם" על ראש הגג, לא היה עדיין "עומד לנזק" ולמה קורא הגמ' לזה "תחילת עשייתו" לנזק?

**ועוד** פירשו שדברי רש"י כאן בא ליישב קושיא זו, ולכן אמר: ". . דהא נמי תחילת עשייתו לנזק דהוה ליה לאוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה", ופירשו כוונתו שזה פירוש אחר "בתחילת עשייתו לנזק", שהוא פושע מיד כשמהניח שם, שהיה לו להעלות בדעתו שיפול ברו"מ, אבל נתקשו: דלכאו' סותר עצמו במה שפירש בדף ג' (שלא כתב שם שעניינו שפשע "דהוי ליה לאסוקי אדעתיה").

**והנה** הרש"ש כותב עוד להקשות ע"ז: "ק"ל א"כ אש נמי הוה תחלת עשייתו לנזק ולקמן (י, א) אמרי' חומר בבור מבאש שתחלת עשייתו לנזק", שהרי גם באש "הוי ליה לאסוקי אדעתיה" כשיש רו"מ, וכפי שפי' רש"י לעיל כן בדף ג' לענין פירושו "כח אחר מעורב בו" המבואר שם בגמ'.

**(והרש"ש** ביאר באו"א כוונת הגמ': "ולולי פירושו הנל"פ ה"נ תחילת עשייתן לנזק היינו בעת אשר נעשו בור ר"ל בשעה שנחו תיכף ראויין להזיק ולקמן ע"ב גבי כותל ואילן דק"ל אין תחלת עשייתן לנזק הוא משום דמיירי נמי בהזיקו בשעת נפילה ע"ש בתוס' ועי' לשון רש"י לעיל (ג ב) בד"ה ה"נ תחלת כו'", שהכוונה "תחילת עשייתו" הוא "בשעה שנחו" לאחר שנפל ע"י רו"מ, ולכאו' אינו מובן כ"כ פירוש זה, שמהו ה"חומר" המיוחד ש"ראוי להזיק תיכף" (לפעמים הרבה) זמן לאחר שהמזיק עשה עשייתו בזה?).

**אבל** לכאו' הכוונה ברש"י אינו לפרש פירוש אחר ממה שביאר לפנ"ז, אלא דבריו כאן משלימים דבריו הקודמים: שאכן מיד "בשעה שהניח" המזיק "עומד לנזק", ולמרות שאינו "עומד" להזיק שם אלא במק"א, הרי כיון שהנחתו הוא במקום שיבוא רו"מ והרי "יש לו להעלות על דעתו" שזה יקרה, נמצא שמקום הנחתו היא כזה שמיד "עומד להזיק" ע"י הרו"מ שיפילו למק"א וא' יוזק בה!

**אש** שונה מזה: שאע"פ שהיה לו להעלות על דעתו שיכול לילך ולהזיק ברו"מ,

מ״מ, סו״ס אינו ״עומד״ לנזק, כנ״ל שאין זה עיקר עניינו, אלא ״עומד״ לשאר דברים, ולכן חסר לו חומר זה בשם ״דבר המזיק״, וזה ע״ד דברי הרשב״א לעיל (ה, ב): ״. . אש יוכיח שאין תחלת עשייתו לנזק שזה מדליקו בתוך רשותו לצרכו והלכה חוץ מרשותו והזיקה . .״, ובנוסח שלנו אש יש לו ענין חיובו ו״עומד״ לכך, שלכן הרי״ז ההיפך מענין ״תחילת עשייתו לנזק״.

**פירוש הראב״ד בהנ״ל**

**״שכן** תחילת עשייתו לנזק. פירשו בו הראשונים והיינו שכל דבר שהוא מונח במקום שמגיע נזק ממנו קרי תחילת עשייתו לנזק. ואין זה מחוור אלא כל דבר שאין רשות לבני אדם להניחו שם והנזק מצוי לו משם קרי ליה עשייתו לנזק וזהו בור ברשות הרבים שאין רשות לבני אדם לעשותו ברשות הרבים מפני שהוא מקלקלו והנזק מצוי בו וכן אבנו וסכינו שהניחן בראש גגו אין דרך בני אדם להניחן בראש הגג מפני שהנזק מצוי משם דאינו מקום הצנעה כלל וכשהפקירן ברשות הרבים הרי הוא כחופר בור ברשות הרבים. הראב״ד ז״ל״.

**פירושו:** שכיון שמקום הנחתו אינו ״מקום הצנעה״, או שאין לו רשות להניח דבר בר״ה (שהרי מקלקלו), או אפי׳ כשמניח בגגו אין זה ״דרך הצנעה״, במילא זה הנחה כהנחת בור לנזק. ונמצא שאם עושה אש במקום שאין זה ״דרך הצנעה״ יוכל התפרש גם כבור (והנפק״מ בטמון).

**למרות** שפירושו דומה קצת למה שביארנו ברש״י, אבל שונה קצת. שלרש״י אין זה תלוי באם זה ״דרך הצנעה״, אלא עצם מה שהדבר ״עומד״ מיד בעצם הנחתו כנ״ל. ולכן אפי׳ אם יניח אש במקום שאינו ״דרך הצנעה״, מ״מ באם הוא הניח בענין ש״עומד״ לפעול דבר חיובו חסר בשם ״בור״. וצ״ע.

**היוצא עוד מדברי רש״י וההיפוך מזה בתוס׳**

**והנה** היוצא מדברינו בכוונת רש״י: שבאמת גם באסו״מ שהניח בגג, נקרא מיד כשהונח שם ״תחילת עשייתו לנזק״ וחל על זה שם בור, דעניינו הוא שיש כבר ״תקלה״ שיגרום לבסוף שמישהו יוזק כשיופל בקרקע ר״ה ע״י רו״מ, וכבר ״עומד״ לכך, ויש כבר ״עשייה״ תקלה זו, שלכן חל שם בור, אע״פ שאינו ״מקום״ הראוי להזיק.

**משא״כ** התוס׳ כותבים להדיא בד״ה מה לבור: שבבור המתגלגל דוקא א״א לעשות הפירכא ״שכן כח אחר מעורב בו״ לומר ש״נעשית בור״ רק לאחרי ה״כח אחר״, אלא עשיית הבור, הוא מיד, כיון שכ״שמניחו בר״ה״ כבר חל עליו שם תקלה, משא״כ באסו״מ על הגג, כשהגמ׳ עושה פירכא ״מה לבור שאין כח אחר מעורב בו״ הרי״ז מורה שבאסו״מ, עדיין ״לא נעשה בור״ כיון שהגם שיש כח לתקלה, מ״מ כיון שאין כאן מקום הנזק, לא חל עדיין ״שם בור״.

**משא״כ** לרש״י, נראה שכיון שעצם גדר הבור הוא ה״תקלה״ שבזה כמ״ש להדיא כאן ובדף ג׳, ב, לכן הגם שאינו מקום הנזק ואינו מקום הראוי לנזק, מ״מ,

הוא מקום הראוי ל"תקלה" שהרו"מ יכילו לר"ה, כבר חיו שם "בור" והוי "תחילת עשייתו לנזק"!

**אלא** שאעפ"כ צ"ל גם לרש"י: שלמרות שחל ע"ז "שם בור" ו"תחילת עשייתו", מ"מ, לאידך עדיין יש הקולא ש"כח אחר מעורב בו", שכדי שה"בור" הזה תהיא "ראויה להזיק" עדיין צריכה ל"כח אחר" לכן יש בו קולא זו.

**ועוד:** קולא זו שונה מהקולא ד"אין מעשיו גרמו לו" שב"בור המתגלגל", ששם מדובר אודות הקולא בשעת עשיית הנזק בפועל, אבל לענין אסו"מ מדובר אודות מה שתהיה "ראוי להזיק", (לאחרי שכבר חל עליו שם "תקלה" כנ"ל).

**סדר האוקימתות לפי הנ"ל**

**הנה** לאחרי כהנ"ל, היכא שהדגשנו ששם "בור" ותוכנו ועניינו, "תקלה" (כדברי רש"י) שכל עניין הבור והחפץ של התקלה, אין "עומד" לענין אחר, אלא בעיקרו הוא "תקלה", ועד שישנו דרגא של "תחילת עשייתו לנזק", משא"כ שאר מזיקין עיקר עניינם או חלק עיקרי מהם, "עומדים" לענין חיוביים ומועילים (אש להאיר, שור לחרוש ולמשא כו' כו'), נבין קצת סדר הד' אוקימתות שהובא בגמ', הן אם מפרשים שהם חולקים ביניהם והן אם נפרש כדברי הרא"ש ד"מר אמר חדא . . ולא פליגי", דסו"ס הובא בסדר מיוחד, (דבנוסף על שכתוב בסדר זמן האמוראים: אביי, ואח"כ רבא, ואח"כ רב אדא בר אהבה, ואח"כ רבינא, הנה נוסף לזה) שהוא סדר מה"קל אל הכבד" שבכל א' ניתוסף חידוש, דאע"פ שחסר קצת יותר מענין של "תקלה" שבו, מ"מ עדיין חל עליו חיוב מצד "הצד השווה", ובזה ב' אופנים: א) לדעת הגדולים הוא דין חדש, הנלמד מביניהם, (ויש לו קולות של שניהם), ב) או שעדיין נשאר "עיקרו" "בור גמור", וצריך "גילוי מילתא" (ל' ותוכן היש"ש), לסלק הפירכא על ידי היוכיח מאש או שור), אבל מ"מ: ישנו חידוש יותר בכל אוקימתי ואוקימתא.

**נתחי'** ונתייחס בנוגע לאוקימתא הא', הג' והד', כיון שבנוגע לאוקימתא הב' אכן צריך ביאור מיוחד היאך הוא חידוש גדול מהאוקימתא הא', וכפי שהקשו הראשי ישיבות, שלכאו' הוא קל וחומר מאוקימתא הא', וכדלהלן, הנה:

**א)** האוקימתא הא': אסו"מ בראש הגג שנפל ברו"מ: הרי יש לומר, שיש כאן עשייה גמורה של תקלה מיד כשמניח על הגג, שהרי מה שחסר הוא פעולות טבעיות של הרוח המצויה, שהגם שמצד א' עדיין חסר ל"כח אחר" הזה של הרוח, וא"כ יש צד לטעון שחסר בעשיית התקלה, שחסר עוד פעולת הרוח, ומ"מ: "אש מוכיח", שגם חייב התורה למרות שעדיין חסר פעולת ה"רוח המצויה" להוליך האש ולהזיק, ואעפ"כ חייבו התורה על עשיית האש, (תקלה של אש) שנעשה "ממונו" ויצירתו התקלה הלזו,

**והתקלה** הלזו: הוא תקלה גמורה, כבור ש"עניינו" ו"תוכנו" "עומד" להזיק (לרש"י מיד בהנחתו שם).

**ג)** אחרי זה נתחדש עוד: שאפי' בציור שיש

לו "רשות" להניח במקום מסויים דבר, שייעשה תקלה, וכמו "פותקין ביבותיהם" ולהוציא זבלו וכיוצא, וא"כ חסר יותר מעצם תוכן וענין ה"תקלה" שהוא מה ש"עומד" לכך, כיון שמניח דבר שאין לו רשות לעשות כן, ו"להשתמש" בזה לענין אחר, במילא אינו עומד לדבראחר כלל, חוץ מענים העצמי שלו שעומד להזיק". משא"כ כאן: הרי פעולה זו יש לו תוכן וענין עצמי שמסלק זבלו מרשותו, ויש לו "רשות" לעשות כן, וא"כ בזה הו"א יותר (מבאוקימתא הא') שחסר בעצם ענין הבור, וגם חסר בפעולת עשיית וכריית הבור והתקלה, ואעפ"כ חידש רב אדא: ש"שור מוכיח" שגם כשיש לו "רשות" להשתמש עם שור לענינים חיוביים ומ"מ, חייבו התורה לשלם, משום שגם זה נחשב ל"דבר המזיק" וא"כ הרי"ז "מוכיח" שגם בבור: אף בציור שיש לו "רשות" לפעולה הלזו לסלק מביתו כו', מ"מ, מעכשיו חל עליו ענין של "תקלה" ומעתה אינו "עומד" אלא להזיק וחייב עליו.

**ד)** אח"כ הוסיף רבינא עוד דרגא: שלא רק שחסר מצד שצריך ל"כח אחר" או שיש לו "רשות", אלא שמדובר בענין שהיה לו כותל ואילן שלזמן רב עמד שם ושימש עבורו לענין חיובים כאילן וכותל, אלא שעכשיו עומדים ליפול, ולכן אם נתנו לו זמן לסתור אותם, הרי מעתה חל עליהם שם "תקלה", ועוד שיש מעין ענין "עשיית תקלה" בזה שאינו סותר הכותל, ואנו יודעים כן ע"י ש"שור מוכיח" שאע"פ שמשתמש עמו ועומד לענייניים אחרים ואינו תקלה כלל ואינו "עומד לנזק" ואין כאן "עשייה" של דבר העומד לנזק, ואעפ"כ חייב, א"כ הה"נ לענין כותל ואילן רעוע.

**לענין** מעלת האוקימתא הב' על האוקימתא הא': למרות שבאוקימתא הב' לכאו' יש רק חסרון א' "אין מעשיו גרמו", משא"כ אוקימתא א' חסר: "מעשיו גרמו" וגם "כח אחר מעורב בו" (כמבואר בתוס'), מ"מ יש לטעון:

**שבאסו"מ** בגג שחסר רק "כח" של הבור, שצריך "כח" אחר, מ"מ, אין הכח אחר כח שיש עמדה עצמאית, ששייך לייחס התקלה עליו, משא"כ לענין אוקימתא הב': "בור המתגלגל ברגלי אדם" ואפי' המתגלל "ברגלי בהמה": הרי יש גם "בעל חי" הפועל בזה, ולכן הו"א למימר שבזה הרי פעולתם מסלקת היחס של עשיית המזיק להאדם שהניח הסכין במקום א' בר"ה, (ע"ד נסתלק מעשה ראשון ב"הופך הגלל") ואעפ"כ אנו אומרים שכיון שגלגל שלא בכוונה ודעת, לכם אין זה מסלק מעשה ראשון, ונשאר עשיית תקלה ביחס להמניח הא'.

**ולפי"ז** נאמר: שהרא"ש שהביא בתחילת הפיסקא בסימן ההוא, שסובר ש"אין מחלוקת בין האמוראים ו"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", קאי לשיטתו בהמשך דבריו, שלענין המחלוקת בין ה"יש מהגדולים" ושיטתו (הרא"ש), סובר הרא"ש שבציורים דידן (הנלמדים מה"צד השווה") אין להנלמד ה"קולות" של ב' המלמדים, אלא בעיקר "דומה" לבור,

ויש לו רק קולת בור.

**ולפי"ז** נמצא: שבין אם היה נלמד מבור עצמו ובין אם נלמד מהצד השווה ד"בור" עם אש או שור, הרי עיקר דינו הוא דין בור, וכלשונו: "נראה דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה דבור גמור הם".

**וממשיך** שם: "אבנו וסכינו ומשאו לבתר דנייחי בין אפקרינהו בין לא אפקרינהו לשמואל דאמר כולו מבור למדנוכ ולרב בדאפקרינהו. וכן בור המתגלגל וכן כותל ואילן שנפלו לרה"ר והזיקו בתר דנייחי וכן פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן אף על גב דברשות קעבדיל לשמואל דאמר בור ברשותו חייב וקי"ל כוותיה בור גמור הוא אלא דלא מצינו למילף מבור לחודיה משום דלא דמי לגמרי לבור בתחלת עשייתו לנזק או משום דכח אחר מעורב בהן בעשייתן או שלא גרמו לו מעשיו או שעשייתן ברשותו הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות שאינם מונעות חיוב בהם הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות ובור גמור הוא וכל דין בור להם קולות וחומרות שבהן ולא יהבינן להו קולות של אש ורגל".

**ובמילא** מוכרח לדבריו: שא"א ללמוד שרבינא חולק על קודמיו בענין ש"כותל שנפל" לדעתו נלמד מהצד השווה, ולפי קודמיו אין זה בור, או לאידך, שאין לומר שלרבינא "בבור ברשות" הוא בור גמור שאין צורך להצד השווה, ולכן יש לו דין בור גרידא, משא"כ ב"כותל שנפל" יש לו דין שניהם וקולות שניהם, כיון שלדעתו: הן אם נלמד מבור גרידא או נלמד מ"בור ושור" או "בור ואש" לבסוף יש לו דין "בור גמור" שהצד השווה מלמדת ש"לא יצאו מכלל בור" בשביל הפירכות, ולכן:

**כיון** שסו"ס אין נפק"מ הילכתית ביניהם, א"כ מתאים יותר ללמוד שבאמת אין הם חולקים כלל, ויש לומר שכ"א מהם סובר כחבירו, אלא שנקיט ואמר החידוש של הצד השווה בציור א' אבל הוא סובר כמו חביריו בציור הב', "ולא פליגי".

**(והיינו:** שאביי לדוגמא, אמר חידוש ה"צד השווה" בציור קל יותר, אבל מסכים שגם כשמדובר בפירכות אחרות ("אין מעשיו גרמו" "ברשות" "אין תחילת עשייתו לנזק") הרי ה"יוכיח" בכוחו ללמד ש"אין לחלק ביניהם" ונשאר עיקר ענין שהוא "בור גמור" ו"תקלה" (בל' רש"י בסוגיין ובדף ג'), ולכן כל דיני בור עליו.

**ומה** שאיתא בברייתא (ט, ב - י, א) "חומר בבור" מב"אש ושור" בזה שתחילת עשייתו לנזק, אע"פ שאין צורך למעלה נוספת "דתחילת עשייתו" לנזק, שלכן: אפי' "כותל שנפל" שאינו "תחילת עשייתו לנזק" (כמ"ש הגמ' ו, ב) הוי בור גמור (לדעת הרא"ש), כוונתו (לדעת הרא"ש) ש"בור" דקרא ("כי יפתח, "כי יכרה") יש לו חומר זה, על שור ואש, אבל לאחרי שלומדים מ"הצד השווה" (לאחרי שכבר ישנו שור (ואש) שאין תחילת עשייתו לנזק, אז נתגלה שבאמת גם בור שאינו "תחילת עשייתו לנזק" הוי לה שם בור).

**וההסבר:** שהגם שאין "תחילת עשייתו"

(היינו "הנחתו במקום" לא היה "עומד להזיק" באותה העת), מ"מ, כיון שאחר כך, נמצא הדבר במצב שאין לו שום ענין חיובי, ולאידך "עומד להזיק" הרי הוא בגדר של תקלה, וחל עליו שם ודיני בור.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**אמר אביי לאתויי אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו וכו' בתר דנייחי וכו' ולא דמו לבור מה לבור שכן וכו', אש תוכיח, מה לאש וכו', וחזר הדין. רבא אמר לאתויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה וכו' מה לבור שכן מעשיו גרמו לו תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו וכו'.** הנה נראה לבאר דאביי ורבא הולכים בזה לשיטתם הכללי. דהנה בתוס' ד"ה מה לבור כתבו לבאר דלגבי בור המתגלגל לא שייך למיפרך מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, דהיכא נימא תאמר בור המתגלגל שכן כח אחר מעורב בו דמשמע דלא הוי בור אלא על ידי כח אחר וזה אינו שהרי נעשה בור בלא כח אחר משמניחו ברה"ר ע"ש. ולכאורה צ"ע דמאי מהני הא דנעשה בור במקום שהניחו, הא הכא איירי שלא נעשה ההיזק במקום שהניחו אלא במקום אחר והך נזק נעשה ע"י כח אחר המעורב בו.

וי"ל דיש לבאר ולחלק בין סברת כח אחר מעורב בו לסברת לאו מעשיו גרמו לו, (ועי' בתוס' רבינו פרץ בדף ה' ע"ב שהקשה למה שינה לשונו), כמבואר באחרונים דסברת כח אחר מעורב בו הוי קולא בעצם המזיק, דמזיק שנעשה מזיק ע"י כח אחר קיל ממזיק שנעשה בלי כח אחר, וכמו באש דזה שהאש דולקת בביתו אינו סיבה לאשווי מזיק (אלא רק שבכחה לילך ולהזיק, עי' ברשב"א דף ה' ע"ב), וכמו"כ אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו אינם נחשבים עדיין כמזיקים אא"כ יפלו לרה"ר, ונמצא דנעשה מזיק ע"י כח אחר, משא"כ בור המתגלגל הרי נעשה מזיק מיד ברגע שהראשון הניחו ברה"ר, ואה"נ שההיזק שנעשה רק אח"כ ובמקום אחר נעשה בהצטרפות כח אחר, מ"מ עצם היותו מזיק כבר נעשה מיד ועל ידו בלי כח אחר, ובזה חמיר בור המתגלגל מאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו, שבור המתגלגל נעשה מזיק ע"י הראשון מיד ואבנו סכינו ומשאו לא נעשה מזיק ע"י הראשון. ולכן באבנו וסכינו ומשאו ס"ל לאביי דא"א ללמדו מבור לחוד, כי בור נעשה מזיק ע"י הראשון ואבנו סכינו ומשאו לא נעשה מזיק ע"י הראשון ולכן צריכים להצד השוה לחייבו, משא"כ בור המתגלגל שנעשה כבר מזיק ע"י הראשון ה"ה דומה לבור ושפיר אפשר ללמדו מבור לחוד ולא צריכים לזה הצד השוה.

**וזהו מה שמקשה הגמ' "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן"**, כי לגבי זה שיהא מזיק, החילוק בין בור לאבנו סכינו ומשאו הוא בזה שבור נעשה מזיק בלי כח אחר ואבנו סכינו ומשאו נעשה מזיק רק ע"י כח אחר כי במה שמונח בראש הגג אינו מזיק עדיין. וכל זה הוא רק לגבי שיהא נעשה מזיק בזה שייך החילוק והקולא שכח אחר מעורב בו, אמנם לגבי מעשה ההיזק אין שום חילוק

וקולא אם כח אחר מעורב בו, דמעשה ההיזק נעשה אח״כ כשהוא כבר מזיק וזה נעשה על ידו לבד.

**ולאידך** לגבי מעשה ההיזק החילוק והקולא הוא בסברת מעשיו גרמו לו, (ולא בסברת כח אחר מעורב בו כנ״ל), ובזה חמיר אבנו סכינו ומשאו מבור המתגלגל, דבור המתגלגל (אע״פ שכבר נעשה בור במקומו מ״מ) מעשיו של הראשון לא גרמו ההיזק שהרי ההיזק נעשה ע״י רגלי אדם ובהמה שגלגלו את הבור למקום אחר ורק שם נעשה ההיזק, משא״כ אבנו סכינו ומשאו נחשב מעשיו גרמו לו, כי מה שנפלו ברוח מצוי׳ הרי הרוח הולכת מאלי׳ ואין זה נחשב מעשה של הרוח כי בודאי ותמיד יש רוח מצוי׳ (דלא כבנתגלגל ברגלי בהמה דיש מעשה של הבהמה, ואין זה מוכרח שתמיד יגלגל בהמה את הבור לשם), וא״כ מצד הנחתו על ראש הגג בהכרח שיפול למטה מצד הרוח מצוי׳ שבודאי יבוא, וגם כשבא הרוח אי״ז נחשב כעשי׳ אחרת, ״והוה לי׳ לאסוקי אדעתי׳ דסופו ליפול ברוח מצויה״

(כמ״ש רש״י בדף ו׳ ע״א ד״ה היינו בור).

**ולכן** בבור המתגלגל ס״ל לרבא דא״א ללמדו מבור לחוד, כי בבור מעשה ההיזק נעשה לגמרי ע״י מעשיו של הראשון ובבור המתגלגל לא נעשה ההיזק ע״י הראשון כ״א בהצטרפות רגלי המגלגל, ולכן צריכים להצד השווה לחייבו. משא״כ אבנו סכינו ומשאו נעשה ההיזק ע״י הראשון כנ״ל מכיון שאין שם מעשה אחר אלא הרוח וזה אינו נחשב מעשה אחר כנ״ל (ועי׳ בחידושי ר׳ נחום אות קע״ט ואות ק״פ).

**והנה** עפ״ז נראה לבאר דברי התוס׳ בדף ה׳ ע״ב ד״ה כי שדית, שכתבו ״וא״ת והיכי אתי אש מבור וחד מהנך מה להנך שכן אין כח אחר מעורב בהן תאמר באש דכח אחר מעורב בו דהוה קולא מדפריך בסמוך גבי אבנו סכינו ומשאו שכן אין כח אחר מעורב בו, וי״ל דבור שנעשה בלא כח אחר חמור מאבנו וסכינו שלא הזיקו בהליכתן אלא לבתר דנייחי ולא נעשו בור אלא ע״י כח אחר אבל אש שהולך ומזיק בהליכתו ע״י כח אחר חמור מבור שאין הולך ומזיק אלא במקומו, והא דקאמר בסמוך אש תוכיח שכן כח אחר מעורב בו וחייב, ה״פ אע״ג דכח אחר מעורב בו (ו)חשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחייב משום חיציו, ה״נ אע״ג דכח אחר מעורב בו חשובים כאילו בעצמו עושה את הבור הזה בלא כח אחר . . וא״ת והיכי אתו כולהו מאש ובור מה לאש ובור שכן מעשיו גרמו לו כדפריך לקמן גבי בור המתגלגל, ואש נמי מעשיו גרמו לו שהדליק האש, וי״ל דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו כיון שהרוח מסייעו וכו׳״.

**וי״ל** בביאור דברי התוס׳, דבתחילה הקשו דהאיך אמר רבא דהי׳ אפשר ללמוד דאש נעשה מזיק מבור וחד מהנך, הרי בור וחד מהנך אין כח אחר מעורב בהן (דזהו הסיבה כנ״ל) לעשותן מזיק ולכן נעשו מזיקים, אבל אש דכח אחר מעורב בה איך לומדין מהן דנעשה מזיק בכלל, דכמו לגבי אבנו סכינו ומשאו מבואר בגמ׳ לקמן דצריכים הלימוד מבור ומאש לעשותו מזיק, ובאם לא היתה התורה אומרת דאש הוה מזיק הייתי אומר דאינו מזיק בכלל מכיון דכח

אחר מעורב בו, ורק אחרי שכתוב בתורה דגם אש הוא מאבות נזיקין יודעים דגם בכח אחר מעורב הוה מזיק, ולכן אפשר ללמוד דגם אבנו סכינו ומשאו הוה מזיק, (וצריכים גם הלימוד מבור מכיון דאש דרכו לילך ולהזיק משא"כ אבנו סכינו ומשאו שלא הזיקו בהליכתן אלא לבתר דנייחי כמבואר ברש"י שם), אבל בדברי רבא שאומר שגם אם התורה לא היתה כותבת אש הי' אפשר ללמוד דאש הוה מזיק מבור וחד מהנך קשה הרי באש יש כח אחר מעורב בה ואיך נעשה מזיק בכלל.

**ומתרצים** התוס': דאה"נ [האותיות המדגשות הם דברי התוס' והשאר הוא מה שאפשר לבאר לפענ"ד] דלגבי לעשותו מזיק בכלל הרי **בור שנעשה** מזיק **בלא כח אחר חמור מאבנו וסכינו שלא הזיקו בהליכתן** ולא נעשו מזיק **אלא לבתר דנייחי ולא נעשו** מזיקים **דבור אלא ע"י כח אחר, אבל אש שהולך ומזיק בהליכתו** וא"כ אין המדובר לגבי שיהא נחשב מזיק אלא לגבי שיהא חייב על ההיזק שעשה **ע"י כח אחר, חמור מבור** לגבי החיוב של ההיזק שעושה **שאין הולך ומזיק אלא במקומו.** והיינו שהתוס' מחלקין בין הענין שיהא נעשה מזיק שבזה הסברא של כח אחר מעורב בו הוה קולא, להענין שיהא חייב על ההיזק שעשה שבזה אין הסברא של כח אחר מעורב בו עושה קולא, ואדרבה, שהרי ע"י כח אחר ה"ה הולך ועושה היזק בהליכתו משא"כ בור שאין בו כח אחר אינו הולך ומזיק.

**וע"ז** הקשו התוס': **והא דקאמר בסמוך אש תוכיח שכן כח אחר מעורב בו וחייב,** וי"ל בכוונתם ע"פ הנ"ל, דהרי בסמוך כוונת הגמ' היא ללמוד מבור ואש דגם אבנו סכינו ומשאו נעשו מזיקים (ואין הלימוד לגבי ההיזק שעושים), וא"כ מהי ההוכחה מאש, הרי באש המדובר היא (לא לעשותו מזיק אלא) לגבי ההיזק שעושה בהליכתו, ובזה הרי אין סברת כח אחר מעורב בו עושה קולא אלא חומרא, ומהי ההוכחה מאש.

**ומתרצים** התוס': **ה"פ** דאה"נ דלגבי אש הלימוד הוא לחייבו מחמת ההיזק שעשה, מ"מ מכיון דבאש הרי עד שעושה ההיזק אינו עדיין מזיק בכלל (כנ"ל בשם הרשב"א) ונעשה מזיק באותו רגע שעושה מעשה ההיזק, הרי **אע"ג דכח אחר מעורב בו** אעפ"כ מכיון דבאש הרי לא רק שחייב עבור מעשה ההיזק אלא דאז נעשה ג"כ מזיק **חשיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל**, היינו לא רק דמעשה ההיזק מתייחס אליו אלא דגם זה מה שנעשה מזיק מתייחס אליו, ולכן **חייב משום חיציו.**

**וי"ל** דכוונת התוס' בזה היא להביא ראי' דגם מה שנעשה מזיק מתייחס אליו, דהנה רש"י ותוס' פליגי בהדליק גדישו של חבירו באש של אחר דלרש"י למ"ד דאשו משום ממונו פטור מכיון דאינו אש (ממון) שלו, ולתוס' "פשיטא דאם הדליק גדישו של חבירו באש של אחר דחייב" משום דחיוב ממונו יש בו, (עי' דף כ"ב ע"א ברש"י ותוס' שם, ועי' לעיל דף ג' ע"ב בתוס') **ולמסקנת הגמ'** (בדף כ"ג ע"א), **רבי יוחנן דאית לי' דאשו משום חציו אית לי' נמי דאשו משום ממונו.**

**והנה** לשונו של רבי יוחנן היא אשו משום חציו (ולא אשו משום חץ שזרק וכדומה), והיינו דהאש נחשב כחץ שלו, ולכאורה יש לעיין (אע״פ שקושיא אין כאן אבל מ״מ יש לדייק ולעיין) למה השתמש ר״י בלשון ״אשו משום חציו״ דמשמע כנ״ל דהאש הוא שלו, הרי לר״י לא בעינן בכלל שיהא שלו. (ולתוס׳ דגם למ״ד משום ממונו לא בעינן שיהא שלו הסביר התוס׳ הלשון ממונו, אבל הלשון חציו לא ביאר בתוס׳, וטעמא בעי).

**אמנם** ע״פ הנ״ל דבאש לא רק מעשה ההיזק מתייחס אליו אלא גם עשיית המזיק מתייחס אליו שפיר מובן הלשון אשו משום חציו, דבאמת הרי זה חץ שלו מכיון שהוא עשה את המזיק.

**ומתורץ** בזה קושית אחרונים דאם כל תירוצו של התוס׳ היא לשיטת רבי יוחנן איך מסבירים את הגמ׳ לפי ריש לקיש. ולהנ״ל ניחא דאין כוונת התוס׳ לתרץ דהסוגיא היא אליבא דר״י, אלא דע״פ ביאורם דלעיל מתרצים התוס׳ קושיא דאפשר להקשות לפי ר״י.

**ועפ״ז** ממשיכים התוס׳ דמכיון דגם באש ישנו (לא רק מה שחייב עבור מעשה ההיזק אלא גם) הענין מה שנעשה מזיק על ידי ה״נ אבנו סכינו ומשאו **אע״ג דכח אחר מעורב בו חשובים כאילו בעצמו עושה את הבור הזה**, היינו עצם המזיק, **בלא כח אחר**.

**וממשיכים** התוס׳: **וא״ת והיכי אתו כולהו מאש ובור מה לאש ובור שכן מעשיו גרמו לו כדפריך לקמן גבי בור המתגלגל**, וע״פ הנ״ל סברת מעשיו גרמו לו הוא (לא לגבי היותו מזיק אלא) לגבי מעשה ההיזק, דהיכא דאין מעשיו גרמו לו הי׳ סברא לומר דיהא פטור (אם לא שכתוב בתורה דגם בשור חייב אע״ג דאין מעשיו גרמו לו), וא״כ קשה דאיך אמר רבא דאפשר ללמוד כולהו מבור ואש והיינו מחייבם. והיינו (דאין הקושיא כאן מצד היותם מזיקים אלא) דאפי׳ אם הם נחשבים מזיקים עדיין אין לחייבם מחמת הסברא דרק היכא דמעשיו גרמו לו נחשב מעשה ההיזק שלו, **ואש נמי מעשיו גרמו לו**, והיינו דאע״פ שהאש הזיק במקום אחר (ולא במקום שהוא הדליק את האש) ולשם זה הגיע ע״י הרוח, ס״ל להתוס׳ בקושייתם דאעפ״כ נחשב שהוא עשה מעשה ההיזק מכיון **שהוא הדליק האש**, ובלי הדלקה שלו לא הי׳ הרוח יכול להזיק בכלל (כי לא יהיה שום אש בכלל), ואע״פ שבזמן ובמקום שהדליק לא עשה עדיין שום מזיק (וכנ״ל שאש בעצם אינו מזיק), מ״מ מכיון שסו״ס הוא הדליק אש אע״פ שהאש הגיע למקום אחר ע״י כח אחר המעורב בו, מ״מ הר״ז נחשב כמעשיו גרמו לו כי סו״ס אש זה שהוא הדליק עושה את פעולת השריפה ושפיר יש לחייבו ע״ז, משא״כ (שאר מזיקים ולדוגמא שור) הרי בזה שהוא לא שמר את שורו ויצאה והזיקה הרי לא הוא עשה בפועל מעשה ההיזק אלא השור עשה את מעשה ההיזק, ומכיון שבשעה שהוא לא שמר אין עדיין מעשה ההיזק אלא אח״כ אי״ז נחשב מעשיו גרמו לו ואין ללמדו מבור ואש.

**וע"ז מתרץ התוס': וי"ל דלא חשיב אש מעשיו גרמו לו כיון שהרוח מסייעו,** וי"ל הביאור שהפי' מעשיו גרמו לו פירושו שמעשיו לבד בלי שום עזר ממשהו אחר גרם היזק זה, וכמ"ש בתוס' רבינו פרץ כאן וז"ל "י"ל מעשיו גרמו לו רצה לומר מעשיו גרמו לו לבדו בלא סיוע אחרים ואש מעשיו גרמו לו לבדו שהרי הרוח מסייעו לילך ולהזיק" והיינו דאה"נ שהוא הדליק את האש ובלעדו האש אין בהרוח שום כח לעשות שום היזק מ"מ סו"ס אי"ז מעשיו גרמו לו כי מעשיו גרמו לו הוא רק היכא דאין שום סיוע מאחרים.

**ונחזור** לענינינו דע"פ הנ"ל מובן ג"כ דחלוק ענין ושם מזיק מענין מעשה ההיזק, דשם מזיק הוא ענין של חפצא היינו שהדבר נעשה חפצא של מזיק, ומעשה ההיזק הוא ענין של גברא היינו מה שהגברא עושה מעשה ההיזק על ידי המזיק (מכיון שהוא ממונו או מכיון שלא שמרו כראוי, וכידוע ומפורסם החקירה במס' ב"ק). וי"ל דגם סברת כח אחר מעורב בו וסברת מעשיו גרמו לו חלוקים בזה, דסברת מעשיו גרמו לו הוא יותר מצד הגברא, וסברת כח אחר מעורב בו הוא יותר מצד החפצא.

**והנה** ראיתי בחוברת "מעיינותיך" גליון 42 מאת הרב יואל כהן שליט"א שמביא ומבאר בארוכה ביאורו של הרה"ק ר' לוי יצחק זצ"ל (אביו של כ"ק אדמו"ר) בשיטת אביי ורבא בכמה מקומות בש"ס, שסברותיהם נובעות משיטתם הכללית, או נכון יותר, שסברותיהם נובעות מעניינם ומהותם הרוחני בבחינות ה"מקיף". באופן כללי, "אור מקיף", הוא אור שלמעלה מהשגה ותפיסה (תפיסה תיתכן באור פנימי דוקא). אכן, גם ב"מקיף" יש שתי בחינות: "מקיף הקרוב", שיש לו שייכות כלשהי ל"פנימי"; ו"מקיף הרחוק" שאינו שייך כלל לפנימי, כי "אין בו שום אחיזה".

**שתי** בחינות אלו הן בחינותיהם ועניניהם של אביי ורבא: אביי שייך לבחינת מקיף הרחוק, אות ס' שהיא עגולה; ורבא שייך לבחינת מקיף הקרוב, אות מ' שהיא מרובעת. וזהו עומק דברי הגמרא בברכות דף מ"ח ע"א "אביי ורבא הוו יתבי קמי' דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי לי' לרחמנא, ורחמנא היכא יתיב, רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא", ע"ש. דאופן ההצבעה השונה של רבא ואביי (בעודם ילדים) במענה על שאלת רבה, ניתן לראות את השוני בשורשם ומהותם.

**תקרת** הבית היא בחינת מקיף הקרוב (מקיף את האדם אך גם קרוב לאדם), מה שאין כן שמים הם מקיף הרחוק (שהרי "שמים לרום"). וגם: בית, בכלל, הוא מרובע (ובמשנה נקבע לענין נגעי בתים שהבית צריך להיות מרובע) - בדוגמת מ' סתומה שהיא מרובעת. לעומת זאת שמים הם עגולים, דוגמתאות ס'. ולכן רבא "אחוי לשמי טללא", ואביי "אחוי כלפי שמיא" - כי רבא שייך למקיף הקרוב, ואביי למקיף הרחוק, ע"ש.

**ואולי** י"ל דזה קשור עם הביאור דגברא וחפצא, דרבא ס"ל דהעיקר הוא

הגברא והטעם הוא מכיון דשייך למקיף הקרוב - להגברא, היינו איך דהמקיף קשור באופן ישר עם הגברא, ואביי ס"ל דהעיקר הוא החפצא והטעם הוא מכיון דשייך למקיף הרחוק, היינו החפצא דהמקיף.

**ולפ"ז** י"ל דאביי ס"ל דהעיקר הוא איך הענין הוא מצד החפצא, ולכן ס"ל דהצד השוה בא ללמדינו דין בהחפצא, היינו מה שנעשה חפצא ושם מזיק, ולכן ס"ל דבור המתגלגל דנעשה חפצא ושם מזיק ע"י הראשון לא צריכים לזה הצד השוה מכיון שהוא דומה לגמרי לבור דנעשה מזיק ע"י הראשון, ורק אבנו סכינו ומשאו דלא נעשה חפצא דמזיק ע"י הראשון לבד כ"א בהצטרפות כח אחר (הרוח) צריכים לזה הלימוד דהצד השוה.

**אמנם** רבא ס"ל דהעיקר הוא איך הענין הוא מצד הגברא ולכן ס"ל דהצד השוה בא ללמדינו דין בהגברא, היינו מה שהגברא עושה מעשה ההיזק, ולכן ס"ל דאבנו סכינו ומשאו דנעשה ההיזק ע"י מעשה הגברא הראשון לחוד (כי אין הרוח נחשב כעשיה אחרת כנ"ל) לא צריכים לזה הצד השוה, ורק בבור המתגלגל דלא נעשה מעשה ההיזק ע"י הגברא הראשון צריכים לזה הצד השוה לחייבו.

**ולפ"ז** י"ל דאביי דמסתכל מצד החפצא ס"ל דהצד השוה בא ללמדינו דין בהחפצא, היינו מה שנעשה חפצא ושם מזיק, ולכן ס"ל דבור המתגלגל דנעשה חפצא ושם מזיק ע"י הראשון לא צריכים לזה הצד השוה מכיון שהוא דומה לגמרי לבור דנעשה מזיק ע"י הראשון, ורק אבנו סכינו ומשאו דלא נעשה חפצא דמזיק ע"י הראשון לבד כ"א בהצטרפות כח אחר (הרוח) צריכים לזה הלימוד דהצד השוה.

**ורבא** דמסתכל מצד הגברא ס"ל דהצד השוה בא ללמדינו דין בהגברא, היינו מה שהגברא עושה מעשה ההיזק, ולכן ס"ל דאבנו סכינו ומשאו דנעשה ההיזק ע"י מעשה הגברא הראשון לחוד (כי אין הרוח נחשב כעשיה אחרת כנ"ל) לא צריכים לזה הצד השוה, ורק בבור המתגלגל דלא נעשה מעשה ההיזק ע"י הגברא הראשון אלא בצירוף מעשה המגלגל צריכים לזה הצד השוה לחייבו.

הרב שלום שפאלטר, ראש הישיבה, תשע"ח

**רבא אמר לאתויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה.** כתב רש"י (ד"ה אי בהדי דאזלי מזקי) שאין בנידון דידן דיון אודות היזק "בהדי דאזלי" (כמו שמוצאים לענין אסו"מ שהניח בגג), והגם שבכל הספרים גרסי "אי בהדי דאזלי קמזקי כוחו הוא", מ"מ, רש"י מוחק גירסא זו.

**ומבארים** התוס' בשיטת רש"י: שהטעם לזה, משום דאמרי' "אין דרך בנ"א להתבונן בדרכים", ולכן אין לחייבו על נזק זה, והגם ש"כחו" הוא - פטור. וההסבר: משום שכיון שאין צריך להתבונן, הוי כ"אונס" (גדול) וכיוצא, דבזה סוברים התוס' להלן (כז, ב), שפטור גם בנזקי אדם ממש.

**התום'** מוסיפים: אלא שיש לחייב בעל הבור

מפאת "אש" כיון ד"חשיב כרוח מצוייה", והיינו שזה שבנ"א יגלגלו הסכין ויזיקו הוא "מצוי" וא"כ הוי כמו אש, שמחויב בהיזק "בהדי דאזלי" דהוי "כח אחר המעורב" ד"הולך ומזיק" ש"מצוי" והה"נ בענין בור המתגלגל ברגלי בנ"א, שמה שהאדם וכן הבהמות מגלגלים אותן, הוי "כרוח מצויה" וא"כ הוי ממש כאש. ולכן אין לגרוס גירסת הספרים: "כוחו", שבוודאי אין לחייבו מפאת "כח", אלא מחמת אש.

**אלא** שעצ"ע למה לא דנה הגמ': שבציור זה, אין צורך ללמוד "מה הצד", כיון שיוכלים לחייבו מחמת אש גרידא?

**ויש ליישב בב' אופנים:**

**א)** ביאור המהר"ם: שהגם שהתוס' עצמו סברו בדעת רש"י, שמה שבנ"א מגלילים "בור המתגלגל" הוי "כרוח מצוייה", הרי רש"י עצמו יסבור שאי"ז כרוח מצויה. (והגם שאין "דרך" בנ"א להתבונן בדרכים, מ"מ, אין זה "מצוי" כ"כ שיגלגלו מה שנמצא בדרך עד שיסיק אחרים).

**ועד"ז** מוצאים אנו בשיטת רש"י להלן יט, ב בסוגייא ד"דליל" הקשור בתרנגול, שרש"י סובר שאם בעל הדליל פשע בהדליל שמשום זה נקשר בהתרנגולת, ועוד, אפי' קשרו בהתרנגולת, והתרנגול זרק הדליל והזיק בדרך הילוכו, (בעל התנגול חייב ח"נ צרורות, אבל) בעל הדליל פטור, והתוס' הקשו עליו: ליחייב משום אש, כאסו"מ שהניח בראש גגו ונפל ברו"מ, והזיקו בהדי דאעלי.

**וע"ז** יישב הפנ"י שם: ". . שיש ליישב לפי שיטת רש"י דלא דמי כלל לאש, ולומר דהתרנגול הוי כמו רוח מצויה דמהיכא תיתי לומר כן דאע"ג דקי"ל צרורות אורחא לא נאמר בשביל זה שהוא כמו רוח מצויה דודאי אין זה מצויה שיגרור התרנגול הדליל מרה"ר לחצר הניזק ושם יזרקנו בכח על הכלים לכך לא רמי החיוב על בעל הדליל כיון שהנזק נעשה לגמרי מכח התרנגול . .", דגם שם פוטר רש"י משום שאין זה כ"רוח מצויה".

**ב)** עוד מהלך דחלוק נידו"ד מאש ואסו"מ: שבאש ואפילו באסו"מ, ה"רוח" (שהוא כח טבעי), מוליך האש והסכין ממקום למקום, ולכן אפשר לפרש, שאע"פ שבאסו"מ שהניח בגג, והיא כבר "מונחת" (ולכאו' הפסיק כח המניח), מ"מ, כיון שיודע שיכול רו"מ להזיז האסו"מ, לכן אנו אומרים שכשהיא מוליכה האסו"מ, הרי"ז המשך "כח" האדם שעשה תקלה זו, ובהמשך משתמש עם ה"רוח" "כגרזן ביד החוצב", שיעשה הנזק, ולכן מתפרש הדבר, שהאדם עושה הנזק:

**ולא** מיבעי אם סוברים ומדברים אודות "אשו משום חציו", הרי בוודאי מתבאר שהאדם משתמש ונותן כוחו על ידי הרוח בהאש שיזיק בד"א, ועיקר המעשה נחשב ל"כוחו", שמשתמש עם כוחות ועניינים "טבעיים",

**אלא** אפי' לר"ל הסובר "אשו משום ממונו" גרידא, ש"אשו" ממונו, הרי סו"ס מייחסים חפצא ד"אש" להיות מיוחס אצלו בתור "ממון" שלו (הן אם מפרשים כפשוטו,

שזה "שלו" ממש" והן אם הכוונה שזה "יצירתו" ובזה נחשב ל"אש שלו"), ובמילא הפעולות הנעשות בההמשך, מתייחס אצלו, ש"ממונו" הוא "חצירו" ו"יד אריכתא" דיליה, והמזיק מייחס אליו.

**משא"כ** ב"בור המתגלגל" ברגלי בנ"א או אפי' בהמה: שמדובר לאחרי שהמניח התקלה ברחוב, ונמצא במצב של "הנחה", והיינו שיש איזה בחינה של הפסק, של עשייה שלו, ולכן: כשמדובר שבהמשך הרי אדם או אפי' הבהמה, אחרת, עושים הפעולה לדחוף ולזרוק הסכין למקום אחר, ובהליכתו מזיקו, הרי פעולת ההיזק, מתייחס יותר להדוחף והזורק, ממה שמייחסים אותו לגרם של המניח הבור בקרקע, שכבר נפסק עשייתו, ולכן בענין זה אין מחייבים אותו בתור אש (גם כשמזיק בשעת הילוכו, בכח הרו"מ, של המגלגל), אלא כל החיוב הוא למי ש"מגלגל" ומזיק בדרך הילוכו, ואין אומרים בזה ש"גלגול" של הבור על ידי הבהמה הוא "גרזן ביד "המניח", כשישנו אחד העושה הפעולה בידיים ממש (ואפי' כשהבהמה מגלגל ומזיק בדרך הילוכו).

**סברא** מעין זו כותב התורי"ד שם בסוגייא דדליל: "וכיון דהכי הוא אין לומר בו קשרו אדם אחר חייב כדפרישית במה"ק דכיון דשני עביד מעשה בטלה הגרמתו של ראשון", ומעין זה כתב הרי"ד בדף נט, ב לבאר למה מסר שלהבת לחרש פטור ". דכיון דקי"ל אשו משו' חיציו והיכא דמסר לו שלהבת חצי חרש הן אף על גב דאית לי' לר' יוחנן אשו משום ממונו ה"מ היכא דאזיל ומזיק מנפשי' אבל היכא דחרש קא עביד מעשה בידים בתר מעשה דחרש קאזלינן והפקח שמסר לו פטור . .", ש"מעשה" בידים של החרש מפקיע ומבטל "הגרמתו של הראשון", והכל מתייחס אצל השני, וא"כ עד"ז ניתן לומר כאן, במיוחד שיש הפסק בעצם עשיית הראשון, שהניח בגג והיה הפסק זמן עד שהגיע הרו"מ.

### דברי ושיטת התום' בזה, וההלכה בהשתתפות אדם שור בורו

**התום'** חולקים על רש"י וסוברים שלמרות ש"אין אדם מתבונן בדרכים" אין זה אלא במה שבהליכתו נשבר כלים הנמצא בדרך, והוא דורס עליהם, אבל אין זה מועיל לומר שכשהעדר התבוננות יגרום ש"הבור" יתגלגל בחוזק עד שיתיזו ויזיקו, בזה אכן דרכו להתבונן, וא"כ כשהזיק בזה, הרי"ז מעשה שלו בכוונה, ולכן בענין זה מובן קושיית הגמ' "כוחו הוא" והכוונה, שבזה יתחייב המגלגל בההיזק שעושה בגלגולו הבור, ובמילא "יתחייב הכל": שהתוס' מחדשים, שבענין זה, הרי כל פעולת ההיזק מתייחס אך ורק כלפי האדם המגלגל ולא כלפי "בכל התקלה", כיון שהאדם המגלגל הוא "בר דיעה", לכן כל העשייה מתייחס אליו.

**והגם** שלולא ה"תקלה" ו"בעל התקלה" לא היה נעשה כאן שום נזק, שהרי לא היה ה"בור" נמצא כאן כדי שמהגלגל יגלגלו ויתיז ויזיק, וא"כ הו"ל להיות נחשב כאילו "זה אינו יכול וזה אינו יכול" שבזה יש סברא יתירה לחייב שניהם (ע"ד שיטת ר"ש שבזה חייבים חטאת במלאכת שבת), מ"מ, הכל מתייחס בתר האדם.

**ונראה** הביאור בכוונתם:

**שבזה** נחשב ה"תקלה" לא ענין ומעשה בפני עצמו, כאילו שניהם "עשו" היזק בפני עצמה, אלא בענין שאדם עשה פעולה בכוונה, שהזיק בור המתגלגל, הוי כאילו האדם נשתמש עם "התקלה" כ"גרזן ביד החוצב" שאין מתפרש שנעשה הפעולה, על ידי החוצב וגם על ידי הגרזן, אלא כל הפעולה מתייחסת לגמרי ביד החוצב, שהוא משתמש עם הגרזן ופועל (החוצב עצמו) על ידי הגרזן!

**בפשטות** נראה שזה פירוש וכוונת התוס', מזה שהם מביאים דוגמא אחרת והוכחה לבאר הלכה דידן: מה הדין כשאדם זורק טלית חבירו לתוך אשו של אחר, או דוחף שור שמעון לתוך בור לוי, האם נאמר שיש כאן ב' פעולות של היזק (הדוחף ובעל הבור או האש), בוודאי שאין לומר כן, אלא הפירוש הוא: שהאדם עושה כל פעולת הנזק, אלא שמשתמש עם בור או אש חבירו כדי להזיק.

**אלא** שמבארים: שזה דוקא בפעולת אדם שהוא "בר דיעה", אבל באם כלב עושה פעולה של היזק עם אש חבירו (כמו שנטל חררה בגחלת) והדליק גדיש חבירו, מבואר שהגמ' רוצה לחייב הן בעל הכלב והן בעל הגחלת, אע"פ שהכלב הדליק הגדיש ע"י הגחלת (ואין אומרים שהכלב משתמש עם הגחלת כ"גרזן ביד החוצב"), וביארו הטעם: משום שענין זה יכול להתפרש רק בפעולת של "בר דיעה" שאז נאמר שעל ידי "דעתו" הרי מתפרש עשייתו שמשלב ו"מושל" על כוחות הטבעיים, וה"תקלות" שמזיק בהם ועל ידם, אבל אין לפרש כן כשכלב עושה נזק על ידי חררה, שאין לייחס כל העשייה רק להכלב, אלא באמת אומרים שהגחלת הוא כעין "שותף" להכלב ולכן מחייבים בעל שניהם בשווה!

**בהמשך** הדברים מביאים התוס' גמרא דלכאו' סותר להנ"ל: מבואר בדף נג שאדם ושור שדחפו שור אחר לבור, כולם חייבים, שכולם שותפים בנזק, ואין אומרים שבעל הבור ייפטר, כיון שהאדם דחף שור חבירו לתוך הבור, לא ייחשב הבור כאילו "עשה" הנזק אלא כאילו נעשה על ידי האדם?

**(הנה** ברור שאין להקשות: היאך יתחייב השור על פעולה זו, והרי האדם שהוא "בר דיעה" עושה מעשה נזק, וא"כ ייחשב כאילו הוא עשה כל הנזק "על ידי השור" "כגרזן ביד החוצב", ע"ד שאומרים כן לענין בור, כיון: שסברא הנ"ל, יכולה להתפרש רק ב"בור" ואפי' "אש" שאין היא דבר "שעושה" מצד עצמו, שאין בו "רוח חיים" וצריך כח שיעשה אותו, ויעשה על ידו, ולכן לענין בור ואש שייך לטעון: שהאדם יעשה המעשה "על ידו", אבל בוודאי אין יכולים לפרש כן לענין מה ששור עושה, והגם שעושה באותו שעה שהאדם עושה, כיון שעשייתו הוא עשייה נפרדת, אין היא מתפרשת כמעשה של האדם "על ידו", אלא שלגבי הבור וכמו"כ לענין האש, יכולים לפרשו שהאדם עושה "על ידו" ולכן אין לחחייב בעל האש בזה.)

**וע"ז** מבאר התוס' שגמרא ההיא מדובר כשאדם דחף "שלא בכוונה" שלכן אין מתפרש בזה שעשה הנזק לבדו "על ידי הבור" ולכן גם בעל הבור (וכמו"כ היה ההלכה באש), חייב ביחד עם האדם.

**מזה** מובן שלענין פעולת נזק של שור על ידי הבור והאש, בוודאי אין לחייב בעל השור בכל הנזק ולומר שהוא הזיק על ידי "הבור" ו"על ידי האש" שאין להשור "דיעה" ואינו "בר דיעה" ולכן אין מתפרש הענין שהבור פועל ידי השור, אלא כאילו שניהם עושים ביחד ובשותפות עשיית הנזק.

**ול"פי"ז** מתפרש קושיית הגמ' "כוחו הוא": לענין "אדם" המגלגל, כיון שיש לו דיעה, "יתחייב הכל" שכל חיוב התשלומים יחול רק עליו, ולענין "מתגלגל ברגלי בהמה": הוי הקושיא, כיון ש"כוחו הוא" של הבהמה, במילא נאמר ש"בעל הבהמה יתחייב חצי", שהנזק נעשה "בכוח" של הבהמה שהזיק "בהדי דאזלי" בכח "התזתו", (אלא שכמות החיוב בזה תלוי: אם הזיק הבהמה ב"כוח" דריסתו על ה"בור המתגלגל" ובה בשעה הזיק, חייב חצי הנזק, אבל הזיק על ידי "התזה" וזריקה, הוי צרורות, ולא יתחייב יותר מרביע, כמבואר בדברי הרא"ש).

**וכמו"כ** יתחייב "בעל התקלה", אבל גם בזה אין צורך ללמוד הלכה חדשה על ידי "מה הצד", אלא כיון שהזיק "בהדי דאזלי" יתחייב חצי ההיזק מצד "אש", כיון שהניח בור בר"ה; ובהמה גלגלה, הוי "כרוח מצוייה", שמוליך מה שמניח בור המתגלגל, ויתחייב חצי נזק כ"אש" ממש וא"צ למה הצד"?

**ונמצא** לדעת התוס': שכשאדם ובהמה דחפו שור לבור, באם האדם עשה בכוונה, הרי האדם יתחייב ובעל הבור והתקלה ייפטר, אלא שבזה בעל השור גם יתחייב כיון שעשייתו בנפרד מעשיית האדם.

**ובענין** זה נתקשו כמה, והקצות בסי' תי סק"ב (כדלהלן) הציע טענה של בעל השור: שאע"פ שכלפי האדם, אנו אורמים שאין בעל הבור חייב כלום, שהוא "כגרזן ביד החוצב", מ"מ, כלפי בעל השור: יאמר להב"ד, שיש לו "שותף" במעשה הנזק, ובעל הבור ישתתף עמו בתשלומי הנזק.

**וז"ל:** "וראוי לספק אדם ושור שדחפו שור אחר לבור והיה אדם בכוונה באיזו אופן ישלמו, דודאי אם לא היה השור אלא אדם לבדו דחפו היה בעל הבור פטור ואדם חייב כיון שהיה בכוונה, ואם לא היה האדם אלא שור דחף שור אחר לבור היו שניהם חייבין בשוה השור והבור, והשתא דהזיקו שלשתן השור והאדם והבור והאדם בכוונה היכי לידייני, אי נימא האדם בכוונה ישלם חציו ובעל השור חציו ובעל הבור יפטור לגמרי, הא בעל השור טוען אנא שותפאי אית לי והוא בעל הבור דלענין בעל השור הו"ל בעל הבור שותף בהיזק, ואי נימא האדם שני חלקים ובעל השור שליש, האדם טוען אנא שותפאי אית לי והוא בעל השור דהאדם והשור שהזיקו משלמין שניהם

בשוה. ונראה דבזה ישלם האדם חציו והשור והבור חציו, דהאדם לית ליה שותף אלא השור, ומחציתו השני שור רביע ובור רביעי".

**והיינו** שהוא דוחה עוד הצעה: שהאדם ישלם 2/3 ובעל השור 1/3 כיון שהאדם יטעון שלגביו יש לו שותף אחד, ואינו רוצה לשלם יותר מחצי, ולכן מציע: שהאדם ישלם חצי גרידא, והשור ובעל הבור ילשמו כל א' רביע!

**אלא** שממשיך שם: "אלא דנראה מדברי תוס' כל שהיה אדם בכוונה פטור בעל הבור לגמרי וצ"ע", שמתוס' נראה שאין בעל הבור שום דבר, וע"ז צ"ע.

**ואולי** לפי ביאור דידן בכוונת התוס': שמה שבעל הבור פטור כשישנו אדם, הוא משום שכיון שיש אדם, הוי "הבור" כ"גרזן ביד החוצב", יש לבעל הבור לטעון לבעל השור: שאין לחייב בעל הבור בדבר, כיון שבפועל נשתמש האדם עם הבור "כגרזן" א"כ מה לי שגם השור פעל הנזק על הבור, הרי סו"ס הבעל הבור טוען, שהנזק "נפעל עליו" ולא שהוא "פעל" כיון שה"בר דיעה" נשתמש עמו.

**אלא** שעצ"ע (שאמנם אם מדובר "בזה יכול וזה יכול" יש לפרש כנ"ל, מ"מ) באם מדובר בציור ש"זה אינו יכול וזה אינו יכול" אז יש להסתכל גם מצד המבט של השור, שהרי לולא השור לא היה האדם יכול להזיק השור בדחיפתו. ואולי י"ל, שכלפי הבור ובעל הבור, יוכל לטעון, שסו"ס ענין ההיזק נעשה על ידו, בבחינת גרזן. וצ"ע.

**לא דמי לבור, מה לבור שכן שלא ברשות, תאמר בהני דברשות.** הנה בכללות יש לחקור בפירוש פירכא זו:

**א)** שאין לחייבו בזה, כיון שיש לו "היתר ורשות" בהוצאה זו ממילא לא חל בהפעולה שלו (של הגברא) שם "כי יכרה", ולכן אין נכלל בבור וחיוב תשלומיה. ובמילים אחרות: ה"רשות" ו"ההיתר" רק מורה שאין כאן מעשה "כריה" של בור ותקלה כשהתירו לו לעשות כן.

**ב)** או דילמא כוונת הפירכא הוא שבדבר שיש לו "רשות" והיתר בהוצאתו והנחתו לא חשיב תקלה ממש, והיינו ש"הרשות" הוא מורה שאינו "חפצא" דתקלה ממש, שיש ענין בהוצאתו, שלכן יש היתר ורשות להישאר שם.

**ב. מח' הלבוש והסמ"ע בגדר ה"רשות"**

**והנה** בעצם הכוונה שיש לו "רשות" להוציא, נחלקו הלבוש והסמ"ע בזה:

**לדעת** הלבוש (חו"מ סי' תיד ס"א): "אבל בשעת הוצאת זבלים יש לו רשות להוציא את זבלו והגלל לרשות הרבים ולצוברן כל שלשים יום, כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה לזבל בהם שדותיו, שתנאי זה התנה יהושע כשהכניסם לארץ והנחילם אותה שלא יקפידו על זה, ואף על פי כן אם הזיקו חייב לשלם, שלא נתן להם רשות להוציאו אלא א"כ משמרו שלא יזיק אחרים", ונתפרש להדיא דלדעתו ביחד עם הרשות להוציא יש גם חיוב שמירה עלה, ומצד זה הוא החיוב תשלומין שבו.

**וליכא** לתמוה על זה דמעתה מאי אהני לי'

ה"רשות" בזה אם עדיין יש לו חיוב שמירה שלא יזיק, שהרי אצל כל שאר המזיקין לא מספיק מה ש"שישמור" שהתקלה לא יזיק, אלא שחיובו הוא גם "יכסנו", שיכסה הבור (ובפשטות כן הוא באש וכיוצא), ואילו כאן ניתן לו ה"רשות" שיכול לכתחילה להוציאו, אלא שעדיין השאירו החיוב "לשמור" אותו שלא יזיק, ובמילא (לדעת הלבוש) חל על זה דברי המשנה שכל מה שיש "דרכו להזיק, ושמירתן עליך".

**ונמצא** לדעתו הפירוש בהסוגיא דידן, שלמרות שיש לו חיוב שמירה אך כיון שחסר בעצם תוקף האיסור להוציא התקלה ("לייצר" ו"לכרות" תקלה), א"כ נמצא לכאורה שחסר בזה שלימות חלות שם תקלה, ולכן אין ללמוד זה מבור אלא על ידי ה"מה הצד" דבור ושור.

**אולם** בסמ"ע (סי' תיד סק"ו) לא מבואר הכי, וז"ל "ואעפ"כ אם הזיק חייב, שיהושע לא התנה שיהי' פטור מתשלומי היזקו, ואעפ"כ צריכין לתנאי דיהושע דאל"כ היו מוחין, דלא ניחא לי' לאדם שיהא ניזק בשלו ואח"כ ישתלם הזיקו וגם יצטרך לירד עמו בדינא ודיינא, ולא כעיר שושן שכתב שיהושע לא התנה אלא ע"מ שיהא כל אחד משמר את זבלו ע"ש, וזה ודאי אינו, אלא אף אם אינו משמרו כו', רק שיהא צריך לשלם היזקו", היינו שגם חיוב שמירה אין לו, ולא כדעת הלבוש הנזכר למעלה.

**ואמנם** כותב זה בודאות מבלי ליתן ההסבר שלו. ונראה בפשטות, שכמו שעצם ההוצאה הותרה להם ע"י התנאי (שא"א בלא"ה), כמו"כ ברור אצלו שא"א לאדם להושיב שומר על ביבותיהם כו' תמיד כל הימים שלא יזיקו אחרים, אלא שיהושע לא התנה שגם יפטרו אותם מלשלם כשיזיקו.

**אלא** שלולא ה"הצד השוה" לא הי' מספיק לחייבו לשלם (ולומר שכיון שיהושע לא פטר אותו ממילא חייב כמו שאר בור), כיון שעצם ה"רשות" שיהושע התנה להתיר להניח תקלה זו מחסיר בה"שם" והגדר של התקלה, ולכן יש צורך ל"מה הצד" ללמדנו שגם בזה חייב לשלם.

**(לכאורה** יש להקשות על שיטת הסמ"ע, היאך נאמר שחייב לשלם מ"המה הצד", והרי ה"מה הצד" אומר ש"דרכו להזיק ושמירתו עליך", ולכן חייב לשלם, וא"כ כיון שב"בור ברשות" אין חיוב שמירה (לדעת הסמ"ע) א"כ למה חייב לשלם.

**ואכן** באם הפירוש "ושמירתו עליך" במשנה (אינו חלק מה"מה הצד" ה"מלמד", אלא) חלק מהנלמד, הי' מקום לומר שבענין זה הפקיע יהושע דין זה (של שמירה) אבל עדיין השאיר מקום לחייבם לשלם, אבל באם "שמירתו עליך" הוא חלק המלמד של הצד השווה, הרי כיון שב"בור ברשות" אינו חייב בזה, א"כ למה יתחייב בחיוב תשלומים, והדרא קושיא לדוכתא.

**ונראה** לפרש, ש"שמירתו עליך" אינו מחייב להיות הפירוש שחייב שמירה בפועל, אלא מספיק מה שבעצם הי' מתחייב עליו שמירה (כיון שיש לו מזיק כו'), ובמילא

מובן מזה שאף שהפקיעו חיוב השמירה בפועל, מ״מ חל עליו חיוב התשלומים הנובע מעצם האחריות והשמירה (שמוטל עליו בעצם) אף אם מדובר בציור שבפועל פטור מחיוב זה).

### ג. ביאור שרש הפלוגתא ע״פ החקירה הנ״ל

**ונראה** לומר דהאי פלוגתא מיוסד על החקירה המובאת לעיל (ס״א):

**אם** נפרש שהפירכא ״מה לבור שאינו ברשות״ עניינו שהעשיי׳ היא באיסור ובלי רשות, א״כ מסתבר דמספיק עצם ״הרשות״ וההיתר בכריית התקלה ברחוב בכדי לפטור התשלומים גם בהיותו מחוייב ״לשמור״ שלא יזיק, כיון שהרשות מורה שאין זה פעולה של ״כריה״ האסורה המחייבת תשלומים.

**וא״כ** מובן, שיכולים לפרש הסוגיא גם באם נאמר שעדיין מחוייב לשמור אותם שלא יזיקו, ומסתבר לו להלבוש ללמוד שאכן עדיין מחוייב לשמור, כדי למעט האפשרות שאחרים יוזקו ממנו, משום שעדיין שם תקלה יש על החפצא, ורק שהותר להגברא לעשות פעולה הזאת.

**משא״כ** להסמ״ע הפירכא נתפרש (לא שהתירו לו ״לעשות״ פעולה זו, להוציא ״בור ברשות״, אלא) שתקלה זו יש לה ״רשות״ להישאר באופן שיש בכוחה להזיק אחרים, בלי חיוב מהוציא לעשות פעולה למעט הנזק, והרשות מורה דמעיקרא ליכא שם ״חפצא של תקלה״.

**וממילא** מסתבר לו להסמ״ע לפרש הסוגיא שמכלל ״הרשות״ שבה יש רשות להישאר בחוץ בלי שום חיוב שמירה, והוא מפאת שיש ענין ותועלת בהוצאתו זו לר״ה, ומורה שאין זה ״חפצא של תקלה״.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

**רש״י ד״ה אש תוכיח, היינו דנקט במתני׳ הצד השוה.** לכאו׳ יש לתמוה ע״ז, שהרי בשלב זה של הסוגיא לא נתבאר פרטי הצד השוה על בורי׳, שהרי לאח״ז ממשיך ״מה לאש, שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח, וחזר הדין״, ולכאורה הי׳ מן הראוי שרש״י יפרש ״היינו דנקט במתני׳ הצד השוה״ רק לאחרי שמביא ״וחזר הדין״ שאז דוקא נשלם ה״צד השוה״.

**ולכאורה** יש לתרץ, שכבר בתשובת הגמ׳ ״אש תוכיח״ הכוונה שאש משלים כל ה״חילוקים״ בין בור לנדו״ד, ורק ממשיך ומפרט הצד השוה ביתר פירוט עם כל פרטי׳, ונמצא שכבר נסתיימה הצד השוה ב״אש תוכיח״.

**אבל** לפי״ז, למה לי׳ להגמ׳ להמשיך עוד בפרטי הדבר, דמה נוגע אם אש אינו בדיוק כמו אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו, שהרי לא בא אלא ״לסייע״ לבור, וילמדו משניהם, וצ״ע.

הת׳ מנחם מענדל שוויי, הת׳ עקיבא שמעון אוירכמאן

**תוס׳ ד״ה מה לבור שכן שלא ברשות, דאפילו עשאו ברשות ואח״כ הפקיר, כיון שהפקיר היינו שלא ברשות.** היינו, שבתחילה כאשר חפר הבור, היתה

לו רשות לעשותו, כיון שהוא ברשותו, ורק כאשר הפקיר הרשות שלו אז נעשה בה הגדר של "לא ברשות".

**וכמו"כ** בכלל מצינו בהרבה מקומות שמותר לחפור בור ברשות עצמו, ואם נפל בו אדם אז אין לו שום טענה עליו, דאפשר לטעון "מאי בעית ברשותי".

**אמנם** קשה טובא, דהא אמרינן (ראה ב"ק יד, ב ובכ"מ) "מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, ת"ל לא תשים דמים בביתך", ועד שמכח זה "משמתינן לי' עד דמסלק הזיקא".

**ולכאורה** כמו"כ כאן, דאף שהוא ברשותו מ"מ צריך להשתדל שלא יהי' "הזיקא" גם כאשר יש לו הטענה של "מאי בעית ברשותי", ולפי"ז גם כאשר הוא ברשותו ה"ה עובר על "לא תשים דמים בביתך", ונמצא (לכאו') שחפר "שלא ברשות", וצ"ע.

הת' עקיבא שמעון אוירכמאן

**תוס' ד"ה תאמר בהני, וא"ת למ"ד תנא שור לרגלו היכי קאמר שור יוכיח וכו' וי"ל כגון שהלך ברה"ר והתיז והזיק ברה"י דחייב כדאמרינן לקמן.** הנה רב אדא בר אהבה מוקים חידוש ה"צד השווה" לציור "פותקים ביבותיהם . . מערותיהם", שאע"פ שיש להם "רשות" להוציא לר"ה, מ"מ, אם הזיקו חייבים, ואע"פ שאין ללמוד ישיר מ"בור", כיון שבור "שלא ברשות" משא"כ ציורים אלו "ברשות", אלא ש"שור יוכיח", שגם השור יוכיח שאע"פ שיש רשות לב"ד להלוך בר"ה, ואעפ"כ חייבים על נזקיהם, "מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק" בור יוכיח, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, "הצד השווה שדרכו להזיק ושמירתם עליך, וחייב לשלם" הה"נ בציורים אלו.

**והנה** ישנו קושיא חזקה מאוד: דהנה אכן התוס' ד"ה תאמר בהני הקשה: היאך עושה "יוכיח משור", והרי לשמואל "שור" היינו "רגל", והרי לא מחייב אלא ברשות הניזק ששם אכן אין לו רשות, ותי': שיש ציור היכא שהשור מתיז בר"ה ומזיק ברה"י, ובזה חייב כמבואר בדף יט, א. (וראה גם בהרא"ש היאך שמביא דברי התוס' והשינוי בציור בתי' והשקו"ט בזה ואכמ"ל בזה).

**ולכאו'** צלה"ב: אמנם התוס' ניסחו קושייתם, באופן: היאך מוצאים ציור שחייב ברגל כשנמצא ברשות שאינו שייך לניזק, ומצאו ציור כנ"ל, אבל לכאו' קשה מעצם הדבר שרגל פטור בר"ה, במקום שיש להשור רשות לילך! ולמה לא נאמר שזה פירכא על כל הלימוד, (ואולי גם על הצד השווה), שמוצאים להדיא שפטור כשזה "ברשות".

**אמנם** יש מקום לפרש שאי"ז קושיא: שזה "גזירת הכתוב" שהתורה פטרה כאן, ואין ללמוד מזה לשאר מקומות, אבל לכאו' עדיין יש מקום לומר שיש לעשות פירכא על הלימוד, שרואים שהנזק במקום שיש רשות למזיק אינו חייב.

**קושיא** זו מתחזקת ביותר לפי דברי הרא"ש לפרש דברי הרי"ף שנתן טעם למה פטור בר"ה, משום דזה "**אורחייהו**"

**ומסביר דבריו, וז"ל בפרק א סימן א "ושן ורגל פטורין ברה"ר דאורחיה הוא תמיה לי מה הוצרך לפרש טעמא דפטירי משום דאורחייהו הוא** הא קרא כתיב ובער בשדה אחר ודרשינן ולא ברה"ר. ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק **למה פטרתו תורה ברה"ר לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד. אבל קרן חייבת ברה"ר אף על פי שדרכו לילך שם דכיון דאייעד ויודע שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה** (והכי) קי"ל דקנסא הוא כי היכי דלינטריה לתוריהט **ונפקא מינה מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים כיון שדרכה לילך ולדרום עליו פטורין** ור' יצחק בר' שמואל לא פירש כן לקמן גבי שור יוכיח שברשות".

**והיינו** שראה צורך לבאר למה התורה פטרה רגל בר"ה, ונראה עוד שרצה לבאר השינוי בין שן וקרן, שרגל פטור, וקרן חייב בר"ה, וע"ז ביאר: כיון ש"אורחייהו" של השור לילך בר"ה, והרי "אי אפשר" להבעה"ב לילך אחריהם "תמיד", ולכן פטור בעל השור, משא"כ קרן: כשכבר נעשה "מועד", בזה כיון שכבר "מועד" להזיק, מוטל חיוב נסף של שמירה על בעל השור, ועוד מוסיף נפק"מ להלכה לפי טעם זה: שלכן כשהבהמה ברה"ר ו"דרסה בעץ ארוך" המונח שם וחלקה הב' ברה"י, והזיקה ברה"י, כיון שגם בזה "דרכה לילך ולדרוס" פטורים "דאוריחייהו" הוא (ועיין באחרונים קושיא על דבריו מדברי הגמ' שכשהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י חייב! ואכן הוא עצמו הביא דברי התוס' להלן שחייב, ועיין בתרומת הכרי מה שחילק בין "התיזה" ובין "דרסה" ואכמ"ל עוד בזה כאן).

**וא"כ** לכוא' קשה עד למאוד: היאך לומדים מהצד השווה לחייב כשהזיק "ברשות", והרי מרגל יש ללמוד ההיפך, שכל הטעם שהתורה פטרה בר"ה הוא משום "דאורחייהו" הוא! כנ"ל בדברי הרא"ש?

**ונראה** לומר: ששאני רגל ברה"ר, מ"פותקים ביבותיהם" והציורים דר' אדא בר אהבה:

**כשמדובר** "ברשות", הוי הכונה, שאכן יש להניזק "רשות" (ו"היתר") להניח דבר המזיק ברשות זה, והיינו שבעצם מדובר בדבר שחל על זה שם "מזיק" ו"בור" ו"תקלה", אלא שיש לו רשות מב"ד משום סיבה מיוחדת, עד שיש שקו"ט, והלבוש סובר, שעדיין חייב המזיק "לשמור" שלא יזיק, אלא שהתירו לו להוציא לרה"ר, אבל עדיין מוגדר זה כדבר של תקלה כו',

**אבל** לענין רגל ברה"ר: הוי טעם הפטור (לא רק מחמת שיש לו "רשות" להיות שם, אלא יתירה מזו): **"אורחייהו" ודרכו של השור לילך ברגלו, ברהר, זהו מקום השתמשות הזה, ובמילא אין זה (רק) מה ש"התירו" לו לילך שם משום סיבה, אלא מקום זה "מיועד" לו, ולכן מוטל על ה"ניזק" שלא להניח תבואתו וכליו שם.**

**במילים** אחרות: הענין הוי כאילו אין כאן שם מזיק כלל, והוי על דרך דוגמא, מה שאין חייב על היזק שהוזק הניזק כשהגיע לרשות המזיק, ואומרים לו "תורך

ברשותי מאי בעי", שאין זה רק מה שיש "להמזיק" רשות להיות ברשותו, אלא זהו ענין המקום שמיועד עבורו כו'.

**וכ"ל** מה שהתוס' הקשו: איפה סו"ס ישנו ציור ב"שור" ורגל שחייב על נזק במקום שאינו רשות הניזק ושיש לו רשות להלך שם, וע"ז תי' כנ"ל מעץ ארוך, אבל לא נתקשו מעצם מה שרגל פטור בר"הכנ"ל.

**ובזה** יובן גם מה שחייב להרא"ש עצמו (שהסביר מה שפטור בשור ברה"ר, משום "דאורחייהו"), למה חייב בדרס עץ ארוך ברה"ר והזיק ברה"י, למרות שגם זה "דרך" הבהמה לילך בר"ה ולדרוס במה שישנם שם, ומה נשתנה ממה שפטור כשגם הנזק במקום רה"ר?

**והביאור:** שענין כל המזיקים המבואר במשנתינו, עניינו: שיש לזולתי, זכותים בממונם, שמשום כך, הם יכולים לתבוע ממני, שאסלק "מזיק" במקום שהם עכשים או גורמים נזק עלי. ובזה נתחשב שגם כשהשור שלי הולך לרשות הניזק, לעשות פעולה חיובית, שיש לו רשות ליכנס לרשות הניזק,מ"מ, אין זה מקום המיוחד למזיק, לפעול פעולתיו שם, אין זה "דרכו" של מקום ההוא להיות מקום שהמזיק ישתמש בתוכו, לכן אע"פ שיש לו "רשות" להיות שם, ולפעול, אין זה מועיל לענין שיצטרך לשמור שהניזק לא יינזק על ידו.

**אב"ל** לענין שור ברה"ר נתחדש: שאין זה רק מה שיש למזיק "רשות" ששורו ילך שם (ועדיין יצטרך לשמור שלא יזיק הניזק, אלא) זה "מקומו" של המזיק להיות שורו נמצא בר"ה והולך זה, בההשמשות של המזיק, ועל הניזק מוטל שישמור על עצמו, שלא יינזק על ידי שור המזיק, כיון שזה "אורחייהו"!

**אב"ל** כ"ז לענין מקום רה"ר עצמו, היינו באם הניזק ניזק שם, אבל אם הניזק ניזק ברשות הניזק, אלא ששור המזיק דרס עץ ארוך ברה"ר, אין זה פוטר המזיק לשמור שורו מזה, שהרי לענין זה (היינו הנזק הקורה ברה"י של הניזק), בזה אדרבא: הניזק טוען שהוא בזכותו להשתמש בתוכו, בענין שלא יוזק על ידי מזיק אחר, ואף בענין שהמזיק יש לו "רשות" להשתמש שם (ברה"ר), מ"מ כיון שאין "אורחייהו" להשתמש ברה"ר בענין שפועל ברשות מיוחד לניזק, לכן אין בזה הפטור מלשלם, שאין לו הזכות לומר "אורחייהו", ואדרבא, הניזק טוען: שעליו (הניזק) מוטל להשתמש ברשותו "כאורחייהו" ועל המזיק להרחיק עצמו שלא יזיק לניזק בענין זה.

### הביאור מה שכותל ואילן שנפלו אינם "תחילת עשייתן לנזק"

**הנה** הגמ' (ב"ק ו, א) הביא אוקימתא אחרונה של רבינא, במה נלמד "מהמה הצד", והוא: **"רבינא אמר, לאתויי הא דתנן: הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו פטור** מלשלם; נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל, ונפלו בתוך הזמן והזיקו פטור, **לאחר הזמן חייב.. לעולם דאפקרינהו, ולא דמי לבור, מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק, תאמר בהני שאין תחילת עשייתן לנזק: שור יוכיח"!**, ומסיק שלומדים מבור ושור כו'.

**ונמצא** שבנזק הזה, שנעשה בנפילת הכותל ואילן לאחר ש"נתנו לו זמן" חייב אע"פ **שאין זה "תחילת עשייתו לנזק".**

**ולכאו'** יש להבין למה נחשב כאן שיש כאן **בור, ש"נעשה" אלא ש"תחילתו" לא נעשה "לנזק"**, והרי כיון שאנו מחייבים אותו הנזק לאחרי שנתנו לו זמן, הרי"ז בור, ולכאו' "התחלתו" להיות בור, בזמן שנתנו לו זמן, שהרי לכאו' כשבנה הכותל, לא היה כלל בור, וכל מה ש"נעשה" בור הוא מזמן שהיה ראוי להזיק, ולכאו' זה הזמן שהב"ד נתנו לו ציווי שחייב לסתור כותלו, וא"כ לכאו' נראה לומר ש"תחילתו" (באותו זמן) היה "עומד לנזק".

**ואין** לומר: שכיון שנתשמש עם "כותל" זה, באותו זמן לביתו, ובאילן לנטיעת פירות, שלכן אינו מספיק להגדירו כולו "לתחילתו לנזק", והרי גם בבור רגיל יש מקום לומר, שנחשב "לתחילת עשייתו לנזק", גם אם משתמש בבור הזה לדברים חיוביים (אף שאין הדרך לעשות כן), דכיון ש"כשהונח שם עומד לנזק" (ל' רש"י ג', ב) נמצא שענין התקלה עניינו "שעומד לנזק", (כולל גם בציור הנ"ל), א"כ למה לא נאמר כן גם באילן וכותל שציווי ב"ד לסתור אותו.

**במיוחד** קשה לכאו': באם נפרש (כפירוש התוס') שמשנה זו והצד השווה דידן, מדובר גם בציור ש"הזיקו אחרי הנפילה", דלכאו' בענין זה, למה לא נאמר שדומה לסכין שהיה לפנ"ז בביתו, ואח"כ "הניחו ברה"ר" שנחשב ל"בור שתחילת עשייתו לנזק" דכיון שכשמניחו במקום שראוי לנזק, (ומה שלפנ"ז מונח בבית, אינו נחשב ונכלל "בתחילת" עניינו בתור נזק, שהוא דוקא כשהונח לרה"ר שאז שייך לנזק ואז הוי "תחילת עשייתו" נחשב שהוא "לנזק"), א"כ למה לא נאמר כמו"כ שבכותל ואילן שנפלו, דקודם שנפלו, לא היו שייכים כלל לענין הנזק,וכשנעשו ראויים להזיק, מתחיל אז "שם בור" ובמילא נאמר ש"תחילת עשייתו" אז "עומד לנזק"?

**או** בנוסח אחר: הרי כשהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, הרי לדעת רע"ק (ואפשר שגם לדעת ר"י) הרי"ז נכלל בבור, ובפשטות נחשב ל"תחילת עשייתו לנזק", והיינו: משום בתחילתו לה היה בור, והיה חלק מרשותו כו', מ"מ כיון שכשהיה הבור והרשות "ברשותו" לא היה בכלל שייך לענין הנזק ("תורך ברשותי מאי בעי"), ומיד כשמפקיר רשותו, מתחיל להיות שייך עניינו להזיק, וא"כ הוי "תחילת עשייתו לנזק", וא"כ למה לא נאמר כן בכותל ואילן שנפלו?

**ונראה** לומר, שבדברי רש"י מתבאר ענין זה, שביאר להדיא בסוגייא דידן: **"תחילת בנין הכותל ונטיעת האילן לא היה לנזק"**, שנראה מדבריו: שמה שחסר "בתחילת בנין הכותל . . אילן" הוא רק שיהיה "למזק" "עומד" לנזק" (כמ"ש בדף ג'), אבל כללות ענין חלות שם בור ותקלה שייך גם בזה, עוד: אכן לאחרי הצד השווה אכן לומדים שחייב גם בזה, ע"ד שרואים שגם בשור חייב גם ש"אין תחילת עשייתו לנזק", אלא שחל עליו **שם שור (היינו שבכוחו כבר ענין פעולות ונזקי השור שעושה**

**אח"כ), גם מתחילה, אלא שאינו "עומד" לנזק מתחילה**, ושלכן חייב גם בציור דידן.

**ובמיוחד** לדעת הרא"ש שלומד שכל הצד השווה דידן, שעיקרן הוא "בור" אלא שעושין "יוכיח" מהבור שלא לעשות הפירכא, ובעניינינו שלא לעשות הפירכא: "מה לבור שתחילת עשייתו לנזק" ונמצא שאכן שייך ענין "שם" בור גם מתחיל בנין הכותל, ונטיעת אילן.

**והביאור** לכאו' בדבריו: שמיד כשבונים כותל ונטעים אילן, הרי יש להתחשב שיש אפשריות, שבמשך הזמן יקרה דבר שיפסיד הכותל והאילן, וייעשו "רעועים", ואז יהיו ראויים ליפול, ולהזיק, ונמצא: שכבר עכשיו, כשנטע ובנה, עשה פעולה שיש כאן חפצא הראוי לעשות היזק בעתיד, ובמילא הוא יש להטיל לזה שם "בור" והיינו "תקלה", אלא שאעפ"כ יש בזה חסרון ש"אין תחילת עשייתו", "בתחילת הבנין" "עומד" לנזק שאותה שעה, ואדרבה, באותה שעה עומד אך ורק לענין חיובי (כותל ואילן), ובמילא אין בזה הענין שכש"הונחו לשם" "עומדים לנזק" (לשון רש"י ג, ב), ששעת "הנחתו" הוא השעה שמטילים עליו השייכות להיות "תקלה" ונזק לאחרים.

**משא"כ:** בבור ברשותו, ואח"כ הפקיר רשותו: שם אין הפירוש שכשהיה הבור ברשותו, קודם שהפקירו "שם בור", ו"תקלה" שהרי אז היה מושלל לגמרי מלהיות ענין "בור ותקלה" שהרי לא "מונח" במקום ששייך להיות זכות תביעה מאחרים עליו, שהרי הוא יכול לעשות ברשותו מה שהוא רוצה, ומה שהוא צריך לצורך השתמשותו, שהרי זה רשותו! וכל מה ששייך לקרוא לו "בור" הוא רק בזמן "שמפקירו" ואז שייך מקום זה לרבים, ולהיות ל"תשמיש" הרבים, הרי דוקא באותה עת הוא "הונח לשם", ואז באמת "מונח לשם" באופן ש"עומד לנזק"!

**אבל** "בכותל ואילן": הרי מתחילה מונח במקום שיכול להזיק במקום "רשות הרבים" שעומד ליפול שם ולהזיק שם בנפילתו (כשיפסיד כו'), ולכן יש לקרוא לו "מקום שהונח לשם" וקשר שלו למקום הרבים הוא בענין ש"עומד לנזק" (לאחר זמן כשייפסד), ולכן שייך לקרוא לו בור מיד בתחילת בניינו, אלא שאין להחשיב ש"תחילת הנחתו" עומד לנזק **מיד באותה שעה, ולכן אין זה תחילת עשייתו לנזק!**

### יסוד האחרונים בזה

**האחרונים** ייסדו וביארו והרחיבו להוכיח מכ"מ, שבחיובי בור, רואים שיש ב' דברים המחייבים האדם על בורו:

**א)** מה שעשה הבור: ויסודו מדברי הגמ' בדעת ר"י, (ולדיעה א', גם רע"ק מודה לזה) שחייב גם בבור ברה"ר, אף"ה ראף שאין זה בור שלו, משום שהתורה חייבה אותו "על עסקי כרייה ופתיחה", עצם עשייתו ויצירתו המזיק, מחייבו בזה.

**ב)** גם כשלא עשה הוא עצמו הבור, אבל הוא בור שלו, גם זה הוא סיבה לחייבו על הבור. גם זה מיוסד במה שאמר רע"ק (וכן לדיעה א' גם ר"י מודה לזה): ש"בור

ברשותו", ו"הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו" חייב גם בזה, והגם שבזה לא עשה "הבור" **בתורת תקלה שהרי כשכרה הבור היה הבור ברשותו, ולא היה בור כלל (וכנ"ל שכשהיה ברשותו לא היה בור כלל, ולא היה כלל חייב להתייחס לטענות ה"ניזק", והיה אומר לו "תורך ברשותי מאי בעי")**, ואח"כ הפקיר רשותו, ובמילא נמצא שה"בור" הזה מהווה תקלה, אבל הוא עצמו לא "עשה" ולא "כרה" הבור, ואעפ"כ חייב, ומוכרח מזה שהתורה חייבתו: גם כשלא "עסק" במעשה הכריה, אלא כיון שיש לו "בור" עכשיו והרי"ז עושה תקלה, הרי חייב על נזקי "בור שלו, שהוא "בעל הבור"!

**(אלא** שיש מקום לטעון: שכאן כיון שה"בור שלו" והיה מחוייב לכסותו ולא כיסה "כמאן דכרייה דמי" (לשון הגמ' מח, א), אלא שנראה שלדעת התוס' דלהלן, אין נתפרש כפשוטו: שאכן נחשב "כמאן דכרייה" ממש, אלא שיש לו אותו דין כאילו כרה אותו, אלא שמחמת "פשיעתו" שלא כיסה "הבור שלו" הרי"ז מחייב ועושה אותו אחראי כמו שהוא אחראי כשעסק בכרייה).

**וכן** פירשו האחרונים בכוונת שיטת התוס' ב"ק (כח, ב) שכשהפקיר רשותו וגם בורו פטור: משום שכיון שכשכרה היה שלו, אין "כריית בור", וכמו"כ גם אחר כך, כשמפקירו אין זה "שלו", ולכן אין כאן שום א' מב' הסיבות לחייבו אותו בבור זה.

**(ורש"י** שחולק ע"ז וסובר: שכשהפקיר רשותו ובורו שחייב: משום שלדעתו הוי עצם ההפקר, של רשותו ובורו, בלי לכסות הבור, נחשב כאילו ברה ממש, והיינו שזה עצמו כ"מעשה כריה"!).

**נפיים** בקיצור בדברי האמרי משה סי' כט אות טז, שמוכיח מההלכה בשו"ע סי' תי שגם הלוקח או יורש בור או שניתן במתנה חייב על זה, שנאמר "בעל הבור ישלם **מי שיש לו בעלים**", במילא מבואר "דיש בבור ב' דינים להתחייב, אחד על עשיית הבור, ואף שאין הבור שלו שחפר ברה"ר, והשני כשבור שלו אף שלא פשע כלל בעשייתו וכמו ביורש שהיורש לא פשע כלל בעשייתו, ומ"מ חייב משום שהבור שלו", ומבאר: א) שמשום זה פשוט בגמ' שגם לאחר נפילת אונס חייב, באם לא הפקירו! שזה דין מיוחד שכשהבור שלו חייב אף שלא פשע כלל, ב) אבל כשהפקיר פטור, ואף כשהיה לו זמן לסלקו, בכ"ז פטור משום דלא הוה ככורה בור, ורק משום ממונו מתחייב ולכן כשהפקיר אח"כ פטור וכמו בשור שהפקיר.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**תוס' ד"ה אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור, וא"ת והא משמע לקמן בהמניח דלכ"ע המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס דפטור וכו' וי"ל כיון שהזהירו לקוץ ולסתור שלא יזיקו ועבר הזמן הוי פושע והוי כמפקיר נכסיו לאחר נפילת פשיעה.** התוס' מקשים היאך מקשה הגמ' על כותל ואילן שנפלו, והזיקו "לאחר זמן" שחייב לשלם, שבזה צריכים ללמוד מ"המה הצד" מבור ושור, הרי בזה יש לחייב מחמת בור ("היינו בור"), כיון שהפקיר בור, שהוא

תקלה, יש לחייבו על נזק זה, והרי מבואר להלן "המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס", פטור, והרי גם כאן מדובר בנפילת אונס, וגם כאן מדובר ב"אונס", כיון ש"בבנין ונטיעה שעשה לא פשע כלום", במילא הוי נפילת אונס. וע"ז תי' שכיון שהזהירו לקוץ ולסתור שלא יזיקו ועבר הזמן, הרי הוא פושע, ולכן (אינו נחשב כמפקיר אחר "נפילת אונס", אלא) נחשב כמפקיר אחר "נפילת פשיעה". עכת"ד.

**ולכאו'** אינו מובן קושיית ותי' התוס':

**א)** מה ההו"א של התוס' להחשיב הנזק בענייננו כ"נפילת אונס", והרי ברור שהציור שמחוייב לשלם הוא דוקא "לאחר זמן", שלא סתר כשהיה יכול לסלקו, וא"כ הוי "נפילת פשיעה".

**ב)** ומהו כוונתם, כשאמרו ש"בבנין ונטיעה לא פשע כלום", והרי אין מדובר על עצם הבנייה והנטיעה, אלא על מה שלא סתר ולא קץ, ובזה אכן פשע (שלא קץ ולא סתר לאחר מן).

**ג)** ואם מוצאים אנו הסבר להתייחס לזמן הנטיעה ובהבניה, א"כ, מה נתחדש בתי' דוקא שמתייחסים לזמן שלא קץ ולא סתר האילן והכותל?

**ד)** ועוד יש לדייק מדברי התוס': ש"לא פשע בבנית הכותל", דנראה מזה, שיש בור בבנייתו אלא שלא פשע בזה, ולכאו' מהו הכוונה בזה, והרי כשבנה היה כאן כותל ואילן טוב, אלא שלאחרי זמן נעשה רעוע (שבפשטות אין המשנה מדבר לענין שהכותל היה רעוע מתחילתו, דא"כ הרי היה ידוע לכולם כן, והיה באמת פושע שלא סתר כו').

**ונראה** מזה: שבעצם דברי התוס' משמעותם כרש"י (שביאר לענין מ"ש בגמ' שבנידו"ד לא הוי "תחילת עשייתו לנזק", שהכוונה שבבנין הכותל ונטיעת האילן לא היה עומד לנזק), שבעצם יש כאן "בור" ותקלה מיד בבניה ונטיעה, אלא שלא פשע בזה, ולא היה אז עומד לנזק!

**(והוא** דלא כפי שהיינו יכולים לפרש: שבאמת אין כאן חלות שם בור אלא לאחרי שנעשה רעוע, ושמצטרך לסתור ולקוץ אותו, ואז באמת לא עשה כלום, אלא שבאמת יש חלות שם בור מיד בתחילת בנייתו ונטיעתו כנ"ל).

**ולכאו'** מה הביאור בזה, הרי באותה שעה לא היה עומד לנזק, ונראה מזה: שבאמת כשאנו דנים על עשיית דבר, שזה עשיית "בור" ותקלה, אין זה מוגבל דוקא לענין שהנזק ייעשה מיד, או אפי' בסמיכות זמן, אלא מספיק שהדבר הנעשה מביא נזק, ואפי' לאחר זמן, ואפי' לאחר זמן מרובה, הרי זה ל"בור" ו"תקלה" ייחשב! ש"כריתי" ועשיתי דבר שיזיק.

**ולכן** הגם שבשעת עשיית הכותל ואילן, עדיין לא היה הכותל והאילן "רעועים", מ"מ, כיון שהם מביאים נזק, הרי"ז תקלה.

**לאחרי** הנחה זו: הנה כבר נתבאר שלענין חיובי הבור, יש בזה ב' סיבות המחייב לשלם על נזיקין: א) מה ש"כרה" הבור, ועשה וייצר המזיק, ב) גם באם לא

עשה ולא כרה הבור והתקלה, מ״מ כיון שהוא ״בעל״ הבור בתורת ממון, ולא סילק הבור (וכמו כשירש וקנה הבור), חייב בתשלומי נזקו. (אלא שכדי לחייבו בזה, צריך שיהיה ״פושע״ בא׳ מזמנים אלו, ואם לאו, אנוס הוא ופטור).

**ולכן** מובן: שכששור של אחר חפר בור ברשותו, ואח״כ הפקיר רשותו, ואחד הוזק בבור זה, שחייב לשלם, שהגם ש״לא עשה ולא כרה הבור״, מ״מ, הוא ״בעל הבור״ ולכן כיון שלא ״מילא הבור״ ״כמאן שכרייה דמי״, שחייב על היותו בעל הבור כמו שחייב על עשיית וכריית הבור. וזה גם הסבר דברי התוס׳ כח, ב, שכשהפקיר רשותו ובורו, פטור: כיון שבשעת עשייתו לא היה ״כריית בור״ שהרי לא היה ברשותו, וגם אח״כ בשעת הנזק אין הבור ברשותו, ובמילא נמצא שאין סיבה לחייבו ולכן פטור.

**והנה** בזה ניתוסף לדעת כמה בדעת התוס׳ עוד חידוש (כפי שהובא בספר אמרי משה סימן כט, וכפי שהסביר כן בשיטת הב״ח, ואינו כשיטת רבינו ישעי׳ שבשטמ״ק שמחייב בענין זה): שגם אם הפקיר רשותו וקדם, ועדיין היה הבור בבעלותו, והיה יכול לסלקו, הרי באם לא סלקו, ואח״כ הפקיר הבור, ואח״כ הזיק גם בזה פטור. שלמרות שבשעת שלא סילק הבור, והיה עדיין ברשותו ״פשע״ בזה שלא סילקו, מ״מ, כיון שבאותה שעה לא ״כרה״ בור, ובאותה שעה לא הוזק א׳ עדיין, והרי הפקירו, בענין שבשעת הנזק לא היה ״בעל הבור״ לכן פטור גם בזה (גם שהיה יכול לסלק הבור כשהיה בעל הבור ולא סילקו!).

**ולפי״ז** נבין כוונת התוס׳ בקושייתם: דכיון שעשיית הבור נעשה בשעת הבנין, שלענין מדידת ״שעת הכרי״ לענין ההיזק הנעשה בשעת הנפילה, הרי לדעת התוס׳ (ורש״י) הרי״ז נמדד משעת הבנייה והנטיעה, שאז זה נעשה בור (שבעשייתו נוצר התקלה שיוכל להביא נזק בעתיד), א״כ אין לחייבו מצד ענין זה על הנזק הנעשה אחר כך, כיון ש״לא פשע״ בבנייתו ונטיעה זו!

**והגם** שהב״ד ״נתנו לו זמן לסתור״ ולא סתר בזמן זה, וא״כ ״פשע״ בזה, הרי לדעת התוס׳ (לפי הב״ח) אינו חייב על פשיעה זו, באם לא קרה הנזק כשהוא בבעלותו, אלא לאחרי שהפקיר בורו, וכיון שהפקיר הכותל והאילן קודם ההיזק, א״כ קשה למה חייב. ועל מה ש״כרה״ הבור, גם אין צד לחייבו כיון שבאותה שעה ״לא פשע בבניה ונטיעה״ א״כ, כלפי זה (באם היה נופל לפני אזהרת ב״ד) היה ״נפילת אונס״ וא״כ אם הפקיר קודם הנפילה, הרי כלפי מעשה הכריה, הרי״ז דומה ״למפקיר אחר נפילת אונס״, ואם נרצה לחייבו מפאת שהוא ״בעל הבור״ ולענין זה יש להתחשב גם מצד מצב האילן והכותל שנפל אחרי אזהרת הב״ד, והוא פשע מלסלקו, הרי, לגבי ענין זה: הרי כיון שהפקירו אין לחייבו בזה כלל!

**וע״ז** תירצו: דסו״ס שאני, דכיון שהזהירו לקוץ ולסתור כדי ״שלא יזיקו״, ועבר הזמן - הוי ״פושע״, ולמרות שהפקיר ואינו ה״בעלים״, מ״מ, שאני ציור דידן

(מהציור כשלא הפקיר בורו, לאחרי ששור חבירו חפר בור, והפקיר רשותו ולא הפקיר בורור והזיק), דכאן בזה שלא סתר הוי כ"נפילת פשיעה", והיינו: שהוא כאילו כרה בור מחדש, שאם הב"ד הזהירו לסלק, ומהעדר סילוקו "נפל בור", היינו שנוצר בור, בזה הוי "ככריה" חדשה וחייב, ואע"פ שנתבאר ששעת בניה ונטיעה הוי "כרית" ועשיית בור, הרי, כשב"ד הוספיו לו אזהרה (שהכותל והאילן הם רעועים שמחוייב לסתור), הרי באם לא סילקו ו"נפל" הרי בזה ישנו "כריה" ויצירת בור מחדש, ובזה לא יועיל כבר "הפקר" לאחרי נפילה כזו, ולכן "היינו בור".

**(משא"כ** כשחפר חבירו ברשותו, והפקיר רשותו, ולא סילק בורו, הרי אין כאן "נפילת" פשיעה, וכריה חדשה, כמו "בנפל הכותל", אלא המשך פעולת הבור שכבר נוצר לפנ"ז, ובזה כשהפקירו פטור: שאין כאן "כריה ואין זה "דעל הבור" בשעת הנזק, אבל כש"נפל הכותל" אחרי אזהרת ב"ד, הרי"ז "נפילה" ויצירה חדשה של בור, ולכן כיון שפשע, יש כרית בור בפשיעה וחייב לשלם).

הנ"ל

**תום' ד"ה היינו בור, ואע"ג דבשעת נפילה יש לדמותה לאש וכו' שאין תחילת עשייתן לנזק.** לכאורה י"ל עוד דמיון בין זה לאש בשונה מבור: א' מהתכונות של בור היא שמעשיו גרמו לו, ואילו כאן (עכ"פ אם לא פשע בבנין הכותל או נטיעת האילן באופן שיפלו מפני זה) אין מעשיו גרמו לו, ומצד זה ג"כ יש לדמותו יותר לאש.

הת' יהודה ארי' ליב שרוגו

## דף ו עמוד ב

**הצד השוה שבהן, לאתויי מאי כו', רבינא אמר לאתויי הא דתנן הכותל והאילן שנפלו וכו' היכי דמי אי דאפקרינהו וכו' לעולם דאפקרינהו ולא דמי לבור וכו'.** הנה ברא"ש כאן (סימן א') מובא מח' בביאור הגדר של הנלמד מ"צד השוה", וז"ל "ויש מן הגדולים שכתבו, דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם, ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור, ומטמון כמו באש, דכיון דאתו במה הצד יהבינן להו הקל שבשניהם כו'".

**וממשיך** "ולי נראה, דכל דין בור יש להם", ומסביר דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה דבור גמור הם, אלא דלא מצינו למילף מבור לחודיה, "משום דלא דמי לגמרי לבור בתחלת עשייתו לנזק או משום דכח אחר מעורב בהן בעשייתן או שלא גרמו לו מעשיו או שעשייתן ברשותו, הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות שאינם מונעות חיוב בהם, הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות, ובור גמור הוא וכל דין בור להם קולות וחומרות שבהן, ולא יהבינן להו קולות של אש ורגל".

**ויוצא** שני פירושים בהגדרת ה"יוכיח" דשור: א) שיש כאן שני אבות המחייבים זה הנדון שמפאת החיוב בשניהם אז חייב (שיטת היש מפרשים), ב) שיש אב אחד המחייב ונדרש עוד אב בכדי לגלות

שתכונה אחד שבהאב אינה ענין ותכונה בעצם החיוב של אב אלא דבר נוסף (שיטת הרא"ש).

**והנה** כתבו התוס' (ו, ב ד"ה היינו בור), "ונראה דבהיזק דלאחר נפילה נמי מצי איירי, ופטור מלשלם, וכגון שלא נודע לבעליו שנפלו או ידעו ולא יכלו לסלקו כל כך מהר . . והשתא אתי שפיר דמדמה ליה לבור טפי מלאש, ואף על גב דבשעת נפילה יש לדמותו לאש כמו לבור, דמאש חלוק במה שאין כח אחר מעורב בו, ומבור חלוק במה שאין תחילת עשייתן לנזק".

**ופירושו:** שכותל ואילן שנפלו, בשעת נפילה יש לו הדין של בור וגם אש, משום שלא לגמרי דומה לכל אחד(להההוא אמינא), ואעפ"כ אינם מונעים החיוב משום שאינו דומה ממש לכן יכול להיות תולדת שניהם. (ודלא כברא"ש שמפרש כוונת התוס' שהסתפקו "באם" זהו תולדת אש או תולדת בור).

**ומבואר** שנדון זה (של כותל ואילן שנפלו) דומה לאש ולבור אבל לא לאחד מהם לגמרי, כי שונה מאש שאין כח אחר מעורב בו ושונה מבור בזה שאין תחילת עשייתו לנזק.

**אבל** מתוך דברי הרא"ש המובא למעלה יוצא דענין זה "דלא דמי לגמרי לבור בתחלת עשייתו לנזק", משום הכי "הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם", ובנדו"ד הכוונה לשור, שבא להוכיח ולסייע הלימוד מבור.

**בפשטות** החילוק הוא, דלדעת התוס', מה שאומרים שאינו דומה לבור לגמרי הוא רק ההו"א, ואילו למסקנא הרי "שור יוכיח" ומגלה שהוא דומה לבור ממש, בניגוד לדעת הרא"ש שגם למסקנא אי"ז דומה לבור לגמרי.

**אבל** בעומק יותר אולי יש לפרש ע"פ השני אופנים בהסבר והגדרת הענין של "יוכיח"; דהנה לכאורה טעם ההסתפקות של התוס' (כמו שמפרש הרא"ש בכוונת התוס', עיין הערה לעיל) הוא משום שאינו ממש דומה לבור, מפאת שאין תחילת עשייתו לנזק, אבל הרא"ש אינו מיישב זאת אלא כותב ששור יוכיח, וצ"ע לכאורה מהו סברתו בזה שנלמד מבור אם לכאורה אינו דומה לגמרי.

**ולפי** הנ"ל דהרא"ש מגדיר ה"יוכיח" משור כגילוי מילתא דהפרט שבבור שאינו דומה להנלמד ממנו הוא רק ענין ופרט נוסף שאינו מסובב מעצם החיוב בבור, ועפ"ז שפיר נתיישב הערת התוס', דלפי הרא"ש דה"יוכיח" משור ה"ז מגלה עצם סיבת החיוב דבור שאינו נבנית מהענין של "תחילת עשייתו לנזק", וממילא ה"ז דומה ממש לבור.

**ואילו** להתוס' דבאמת אינו דומה לגמרי, יש לומר דס"ל כדעת היש מפרשים דפליגי על הרא"ש (אע"פ דהרא"ש ס"ל שהתוס' מודים לסברתו) וס"ל דזה נלמד מכח ב' אבות של שור ובור ולכן גם למסקנא אין הבור דומה ממש לכותל ואילן שנפלו משום דבבור תחילת עשייתו משא"כ הכא.

**ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם וכו'**

**דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר וכו' ור' ישמעאל, אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה.** הנה בתחילה הו"א להגמ' שעיקר המחלוקת בין ר"י לרע"ק, הוא שר"י סובר שהתורה גזרה שהמזיק ישלם אכל היזק שעושה, אפי' אם "אכל כחושה", ערוגה של תבואה כחושה, של היזק, מ"מ, ישלם שוויות של ערוגה שמינה של הניזק. וע"ז הקשה הגמ': "אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה".

**הנה** רש"י פי' כוונת הקושיא: "וקפריך ורבי ישמעאל אכל ערוגה שמינה - ודאי דין הוא דלשלם שמינה. אכל כחושה - מי משלם שמינה בתמיה".

**בפשטות** יש לפרש רש"י כפי' הא' דתוס' להלן: אמנם כשאכל שמינה הוי "דין" והלכה מובנת בזה שמשלם שמינה, אבל האם מובן הא דכשאכל כחושה שישלם "שמינה"?

**או** אפשר לפרש רש"י שגם הוא כיוון לפי' הב' של התוס': כיון שכשאכל שמינה התורה לא קנסה אותו אלא אמרה שחל עליו ה"דין", לשלם עצם החיוב שיש לו לשלם לחבירו, א"כ למה נאמר שדוקא כשאכלה כחושה ישלם יותר ממה שהזיק.

**התוס'** פירשו הקושיא בב' אופנים:

**א)** "ורבי ישמעאל אכל שמינה - **פירוש בשלמא אכל שמינה משלם שמינה אלא אכל כחושה אמאי משלם שמינה".** הפירוש לפי זה: שאכן מה שאכל שמינה משלם שמינה הוא המובן, שישלם על ההיזק שעשה, אבל היאך נבין הא שכשאכל כחושה למה ישלם שמינה. נקודת הקושיא: היאך מובן שנפרש שהתורה גזרה לשלם יותר ממה שהזיק.

**ב)** "**אי נמי ה"פ כיון דבשמינה אין משלם אלא שמינה כמו שהזיק ולא קנסינן ליה לשלם יותר ממה שהזיק א"כ כשאכל כחושה נמי לא לקנסיה לשלם יותר ממה שהזיק לשלם שמינה**": לפי' זה אין כאן תמיהה על עצם הסברא לשלם יותר ממה שהזיק, שהרי אפשר שהתורה גזרה לקנוס המזיק על שהזיק חבירו ולכן ישלם יותר ממה שהזיק, אבל כיון שרואי שכשאכל שמינה אינו משלם יותר משמינה, א"כ מובן שהתורה לא "קנסה אותו בענין זה, א"כ למה נאמר שהתורה גזרה לקנוס כשאכל כחושה שדוקא בזה ישלם יותר ממה שהזיק.

### ב. כמה אופנים להסביר יסוד הדין של מיטב

**יש** לפרש ענין תשלומי "מיטב" בכמה אופנים:

**א)** שהוא "דין" שהתורה תובעת שהתשלומין יהיו בשלימות ו"מיטב", שכיון שבנוסף שהפסידו ממון, הרי החסירו תשמיש של דבר, לכן יש לו למזיק לתקן ב' עניינים אלו: שלא רק שישלם לו שוויות הפסד של הניזק, אלא ישלם באופן ד"מיטב" ושלימות, שבזה נמצא שכשמשלם בחפץ, יש לו ליתן דבר המשובח ביותר, שבזה כאילו ""מתקן" ומחזיר בענין חשוב של "החזרת תשמיש" בזה שנותן דבר ש"משובח".

**[או** יש לפרש זה בניסח פשוט יותר: מעשה היזק, הרי בנוסף על הפסד שוויות הממוני, הרי יש הפסד תשמיש חפץ זה, וכדי לפייס הניזק על ענין זה, הוסיף עוד שהתשלום יהיה ב"עידית" שבזה מפייס הניזק על ענין זה בהיזק. ויש לציין לזה מעין מה שאיתא במס' ע"ז ע"א, ב שמעשה גזילה (הרי בנוסף על עצם הפסד ולקיחת ממון מחבירו), יש בזה "צער לישראל", שלכן שייך שב"נ יהרג על זה, אף אם לא "קנה" על ידי גזילה זו (ולא נטלו מרות ישראל, בתורת משפטי), וא"כ מעין זה ניתן לומר לענין מעשה נזק, (לא מיבעי בנזק האדם עצמו, אלא גם בנזקי ממונו), שיש בזה "צער לישראל", ולכן כדי לפייס הניזק בצער זה, גזרה לשלם "תשלומי מיטב"].

**ב)** או יש לפרש שענין "מיטב" הוא מעין קנס על מה שעבר באיסור של היזק: שלכן נתנה התורה עליו "קנס" מיוחד ליתן תשלומי "מיטב". והיינו שאין זה (כ"כ) לפייס הניזק, אלא לקנוס המזיק.

**ואולי** יש לפרש שב' פירושי התוס' בפי' קושיית הגמ' "אכלה שמינה . .", מתאימים לפי ב' אופנים הנ"ל: הפירוש הא' נוקט שתשלום "מיטב" הוא פיוס או תיקון (בנוסף על חסרון שוויות הממוני) לחסרון תשמיש עם חפץ הניזק, ולכן כתבו: שהגם שיש מקום לפרש ענין המיטב כנ"ל, מ"מ, אי אפשר לפרש שמשום ענין זה ישלם על לקיחת ערוגה "כחושה" ישלם ערוגה "שמינה", שהרי אי אפשר לומר שבשביל חסרון תשמיש של הניזק, שיתחייב לשלם ו"לחסר" משוויות ממונית שלו יותר ממה שהחסיר אצל הניזק. (ולכן לא הוזכר בפי' הא' המילה "קנס" שמופיע בפי' הב').

**הפירוש** הב' של התוס' (או רש"י): קאי להגישה שתשלום מיטב עניינו הוא כעין ענין של "קנס" על שעבר איסור נזק, ולפי זה אכן היה מובן מה שבעצם, משלם שמינה למרות שאכל כחושה, כיון שיש מקום לקנוס אותו לשלם יותר ממה ש"אכל" והחסיר מהניזק, אבל מ"מ קשה: באם כוונת התורה לקנוס אותו על איסור נזק, היאך מובן, ש(למרות שכשאכל רק "כחושה" יצטרך לשלם שמינה, ואעפ"כ) שכשיאכל "שמינה" לא ישלם אלא שמינה, הרי אדרבא: כיון שאכל "שמינה" ועשה איסור נזק גדול יותר, הרי בוודאי שיש לקנוס אותו יותר בתשלומי מיטב. ולכן א"א לפרש שהתורה קנתה אותו לשלם יותר ממה שאכל.

**אבל** יש להוסיף עוד: שאפשר שכל מה שהתוס' כתבו בפי' הב' שענין המיטב היה מתפרש שזה כעין קנס, הוא דוקא באם היינו מפרשים שהכוונה בזה שמשלם יותר ממה שהזיק (אכל כחושה ומשלם שמינה), וע"ד דברי הריטב"א במס' גיטין מח, ב: " . . והא דאמרינן אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה. קא קשיא ליה משום דאינו דבר השוה דלפעמים לא ישלם אלא כמה שהזיק, [ולפעמים יותר ממה שהזיק, אבל זה שאתה מחייבו לשלם יותר ממה שהזיק] הא לא הוה קשיא ליה דאפשר דרחמנא קניס למזיק (עידית) לשלם יותר ממה שהזיק כי היכי דקניס לגנב לשלם תשלומי כפל, אלא הא קשיא ליה משום

דאינו דבר השוה וכדפרישית״.

**אבל** להמסקנא שאינו משלם יותר ממה שהזיק אין הכרח ש״מיטב״ עניינו קנס. אבל אפשר לומר: הגם שאין הכרח לפרש כן, מ״מ, אפשר לפרש כן, שענין מה שהחמירה התורה שישלם מ״עידית דמזיק״ עניינו להוסיף חומר אצל המזיק שיתן מהעידית שלו.

**ויש** להעיר לזה מדברי הגמ׳ בכ״מ (ב״ק מ, א, מכות ב, ב ועוד) בענין תשלומי כופר נפשו, והתנאים נחלקו האם ״כופר״ הוא ״דמי המזיק״ (בעל השור) או הוא ״דמי הניזק״ הנהרג.

**דבתחילה** סבר הגמ׳ למימר שסברת המחלוקת תלוי באם: ״כופרא כפרה״, על מעשה הריגת השור, (דאז הוי כופר דמיבעל השור ההורג) ואם ״כופרא ממונא״ (דאז הוי הכופר ״דמי הנהרג״). אלא שבמסקנא סובר הגמ׳ שאין הכרח לפרש כן בדעת ״דמי ניזק״, שאפי׳ אם תשלומי כופר דניהניזק, עדיין יש לפרש שהכוונה שהכופר כפרה, אלא שהכפרה נעשית בזה שמשלם ״דמי הנהרג״ ובזה ״פודה נפשו״.

**ועד״ז** יש להעיר מפי׳ הגמ׳ בב״ק כו, א: שבענין ״ואמר רבה: זרק תינוק מראש הגג ובא אחר . .״, אם ״בא שור וקבלו בקרניו - פלוגתא דר׳ ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא ורבנן, דתניא: ונתן פדיון נפשו - דמי ניזק, ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקא אומר: דמי מזיק״.

**שכשא׳** זרק תינוק מראש הגג באופן שלכשיגיע לקרקע ימות, ובא שור מועד וקבלו בקרניו והרגו, אם חייב בעליו בכופר כדין שור ההורג את האדם, דנמצא, שלפי חכמים אין הוא חייב בכופר, שהרי אין לתינוק דמים, כיון שכבר נזרק אל מיתתו; ואילו לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, הרי הוא משלם כופר כפי שויו של בעל השור.

**דנמצא** שגם אם כופר כפרה הרי סו״ס נחלקו אם הכפרה מצד עצם מעשה ההריגה של השור, ולכן הפדיון נפש לפי שוויות בעל השור, ולכן אפי׳ כשהמדובר בתנוק שכבר נזרק למיתתו והיה בין כך מת, מ״מ חייב לכפר על מעשה ההריגה הנעשה על ידי שורו, והמ״ד ״דמי ניזק״ הכוונה לכפרה על עצם איבוד נשמה של הנהרג, ולכן הכפרה תלויה בנתינת דמים של הנהרג, ולכן כיון שבין כך היה התינוק מת אין צורך לכפרה לענין הזה.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

**ת״ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי ר׳ ישמעאל. ר״ע אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית וכו׳ אמר רב אחא בר יעקב הכא במאי עסקינן כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, ובהא פליגי: ר״י סבר בדניזק שיימינן ור״ע סבר בדמזיק שיימינן.** והנה האחרונים מדייקים כמה דיוקים בל׳ הברייתא, ומהם:

**א)** לכאו׳ ברייתא זו איירי אודות החיוב דמיטב שדהו אם היא של מזיק או ניזק, וא״כ - מה הטעם לזה שקודם הבאת ברייתא זו, העתיקה הגמ׳ ל׳ המשנה: ״(וכשהזיק חב

המזיק) לשלם תשלומי נזק (במיטב הארץ)" ולא הל' "במיטב הארץ"?

**ב)** מדוע שינה הברייתא מל' המשנה; דבמשנה כתוב: "וכשהזיק חב כוו לשלם כו' במיטב הארץ", אבל בר"ע כתוב "לגבות לנזקין מן העידית" ולא כתוב: "לשלם מן העידית"?

**(ואע"פ** שלכאורה א"א לקרוא לזה "לא מכליא קרנא" כמו שהוא בנוגע לשן, שהרי אין "סופו (דהכלי) לחזור ולצמוח" כמו בשן - אבל י"ל שגם בנוגע להההיזק ד"שן" הנקודה שעושהו בגדר ד"לא מכליא קרנא" לרש"י הוא כי השחת עדיין "עושה תשמישו" לצמוח רק שאינו "כתחילה", ועד"ז כאן שהכלי עדיין עושה תשמישו רק שאינו "כתחילה". וצ"ע.)

**ג)** לכאו' הל' "ר"ע אומר לא בא אלא לגבות לנזקין מן העידית" מיותר דכפשוט דבנזקין איירי קרא, והול"ל "אלא לגבות מן העידית" (ראה פני יהושע כאן. ועייג"כ ב'תורת חיים' (ז, א ד"ה וכי תימא) דנגע בזה)!

**[לכאו'** יש לדייק בעצם הברייתא מה שלכאו' העיקר חסר בדברי ר"ע, דהנה גם ר"י מודה דמשלם מן העידית (והשאלה היא רק איזו עידית: של מזיק או של ניזק), וא"כ הול"ל בשיטת ר"ע "עידית של מזיק". גם צ"ע הל': "לא בא אלא", דמשמע ד(ר"י מחמיר, ועל זה אומר ר"ע "לא בא אלא" שמשמע ש)בא להקל, וכמ"ש התוס' (ד"ה אכל שמינה) - הנה בזה מתרץ בחידושי הב"ח (בתוס' הנ"ל, ד"ה ר' ישמעאל) ע"פ דברי המשך הגמ': "מ"ט דר"י נאמ' למטה וכו' ור"ע וכו' דהאיך קא משלם", לפ"ז מובן דלר"י צריכים לבאר דברי הפסוק "מטיב שדהו גו' ישלם" האדם דמשלם לא מיירי אודות שדהו, אלא זה הוה לניזק וזה למזיק, וע"ז בא רע"ק ואומר "לא בא אלא וכו'" היינו דהוה אדם א'. עיי"ש.]

## ב

**ואולי** י"ל הביאור בהנ"ל, ובהקדים - דהנה בכלל, החיוב על האדם לשלם לניזקין לא הוה בגדר קנס וגם לא הוה חיוב גברא דהוא יעשה מעשה של נתינה להניזק, אלא הוה חיוב חפצא דהניזק יקבל הממון של ההיזק שוויה מהמזיק, היינו דממון המזיק ינתן להניזק, וכמו שמובן מהמבואר בלקו"ש (חל"ד עמ' 53): "איסורו וחיובו של מזיק הוא משום שמפסיד חבירו", ומכיון שכל טעם החיוב הוא רק מצד ההיזק וההפסד שגרם לחבירו, במילא מסתבר שהחיוב הוא למלאת ולהשלים את ההפסד, ולכן הוא יקבל גם הבצע וההשלמה. וזהו תכלית המכוון של ההלכה דאדם חייב לשלם להזיקו.

**והנה** הא דהחיוב לשלם הוה מעידית דוקא - יש לבארו בב' אופנים. ובל' הצפע"נ (ראה צפע"נ על בב"ק (ד, א ד"ה כראי) - הובא בכ"מ בלקו"ש, ומהם: חט"ו שיחה א' לפ' נח. חכ"ה שיחה א' לפרשת וירא. ועוד): "אם משום שהוא חייב, או שצריך ליתן לאחרים, וזה ב' גדרים".

**כלומר:** א) דהוספה זו לא הוה מצד הניזק דמן הדין שייך לו בצע זה, אלא הוה קנס להמזיק לזה שלא שמר שורו

(ולהעיר מהגמ׳ (טו, א): ״אתמר פלגא נזקא ר״נ אמר ממונא רב הונא ברי׳ דרבי יהושע אמר קנסא״). – ולפ״ז שאני מהחיוב של נזקים בכלל; ב) שייך להתשלום מצד הניזק, היינו כמו הגדר של חיוב נזיקין בכלל (ולא כקנס (דבר נוסף) על (התשלום של) המזיק).

**(והה**סבר לזה י״ל: דאם לא יהי׳ מיטב אזי לא ימצא לקוחות ולא יבצע ממון כלל ודוקא ״במיטב כי הכי דלקפוץ כלי׳ זבינא״ (ל׳ הגמ׳ ז, ב). וכן נראה מגמ׳ זו דהחיוב של עידית הוה מצד הניזק, עיי״ש.)

**ויש** להוכיח לכאו׳ כאופן הב׳ מהדין ד״מכר לא׳ או לג׳ בנ״א כא׳ כולן נכנסו תחת הבעלים״ (בגמ׳ ח, א. ועיי״ש בפרש״י), ואם הוה קנס לא מובן דחיוב זה ימשוך להלקוחות.

**ג**

**והנה** הא דס״ל לר״י דהמזיק משלם בהסוג קרקע דהוה העידית של הניזק, כבר פשוט לכאו׳ שהגדר של תשלום זה הוא מצד המקבל שהוא יקבל את הממון וההנאה שהפסיד, ופשוט כן דהרי בשדותיו משערים חיוב המזיק. משא״כ אם הוה בגדר קנס או חיוב גברא – לא שייך (לכאו׳) שהחיוב יתלה על נכסי המקבל,

**[ויש** להביא ראי׳ לזה ממה דאיתא במכות (ב, ב) בנוגע לחיוב כופר: ״מאן תנא כופרא כפרא כו׳ דתניא ׳ונתן פדיון נפשו׳ דמי ניזק, ר״י בנו של ר׳ יוחנן אומר דמי מזיק, מאי לאו בהא קא מפלגי דמר סבר כופרא ממונא (שהזיק גופו של זה ונתחייב ליורשיו דמי ההרוג. רש״י) ומר סבר כופרא כפרה (לכפר על עצמו שחייב מיתה בידי שמים לפיכך יתן דמי עצמו. רש״י)״.

**חזינן** להדיא דאם הוא חייב מצד המזיק לא שייך לתלותו על הניזק דלכן אם הוא כופרא כפרה, לא שייך בסברא דישער דמי הנהרג. ואף בזה רק הו״א בגמ׳ שם; אבל למסנקא לכו״ע הוה כופרא כפרה ואעפ״כ ס״ל לרבנן דמשערין דמי הניזק, מ״מ מבואר שם דזהו רק מצד גזיה״כ (דנאמר השתה למעלה ונאמר השתה למטה כו׳). וא״כ פשוט גם בנדו״ד דחיובו לר״י הוה מצד הניזק];

**אולם** לשיטת ר״ע (דס״ל דהוה עידית של המזיק) יש לחשוב דחיוב זה שצ״ל מן העידית דוקא הוה בגדר קנס, דהרי למלא ההפסד כבר מספיק אם משלם בזיבורית או משלם עידית דניזק (כמו שאכן ס״ל לר״י).

**לכן** אוי״ל, דלשלול סברא זו – מדייק בלשונו ״לגבות לנזקין מן העידית״, דמדגיש איך המקבל גובה הפסדו, ואיך הוה בגדר של חיוב נזק למלא ההפסד, ואין החיוב בגדר קנס דמחייב מצד המזיק.

**ד**

**ולפי** כל הנ״ל נמצא אשר פלוגתת ר״י ור״ע הוה בסברא (ג״כ); דלר״י – למלא חסרון ההנאה – שייך, וסגי – אם משלם מהעידית של הניזק אף דלמזיק הוה זיבורית, ולר״ע – הרי תשלום הנזק ומילוי החסרון צ״ל דוקא ע״י העידית שלו דדוקא בזה ממלא ההפסד.

**ולפ״ז** מתורץ שאלה הא׳ – מדוע העתיקה הגמ׳ הל׳ ״לשלם תשלומי נזק״ – דבזה חולקים מה וכמה הוא התשלום של

הנזק, היינו דלפו"מ נמצא דמשלם ממיטב אולם אין זה סברת מחלקותם אלא בענין מה מספיק למלא הפסדו של הניזק, וכמשנ"ת.

הת' מנחם מענדל יעקבסאן, תשע"ח

**והנה** יש להמתיק זה ע"פ המבואר בלקו"ש (ח"ו שיחה ב' לפרשת יתרו, ובהוספות להגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים), בכמה פלוגתות שבין ר"י ור"ע, שחילוקם הוא בהתאם, וכביטוי ותוצאה מעבודתם לקונם:

**ר"י** הי' כהן (גדול), ור"ע הי' בן גרים (והתחיל ללמוד תורה כאשר הי' בן ארבעים שנה). והיינו, שר"י – עבודתו היתה בבחי' אור ישר, ור"ע – בבחי' אור חוזר, שלא הי' תמיד בדרך הישרה. וע"ד החילוק שבין צדיק לבע"ת, שהצדיק הולך בדרך הישרה, שלכן לא שייך לחטא. ובמילא גם בעבודת הבירורים – רק מתעסק עם השייך לקדושה, ולא עם ג' קליפות הטמאות, ואילו הבע"ת מהפך גם את הזדונות, שיהיו כזכיות, כי עבודת התשובה הוא בבחי' אור חוזר, בלי גבול, "ארויסגייען פון וועלט" (ולכן מצינו שר"ע הי' מחפש מס"נ); ועפ"ז מסביר כמה פלוגתות שבין ר"י ור"ע, עיי"ש בארוכה (ועפ"ז מבאר רבינו במקומות אחרים עוד ענינים וחילוקים שבין ר"ע ותנאים אחרים – ראה לקו"ש חט"ז שיחה ה' לפרשת וארא (ר"ע לעומת ריה"ג). חי"ט שיחה לשבת נחמו (ר"ע לעומת ר"ג וראב"ע ור"י).

**והנה** לפ"ז י"ל גם בנדו"ד, שסברת פלוגתתם הוא בהתאם להחילוק שביניהם בעבודתם: דעת ר"י הוא, שגם ע"י תשלומין שלפי העידית של הניזק – נחשב ל"תשלומין", שהרי עי"ז משלם את ההפסד שגרם להניזק. ולכן, לדעתו, "דרך הישרה", שורת הדין – כבר "יצא ידי חובתו". אולם לר"ע, עבודת הבע"ת, שצריך "לזריזות וזהירות יתירה" (ראה לקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת משפטים – בנוגע לר"י ור"ע) אינו מסתפק עם זה, וסובר שצ"ל דוקא מהעידית של המזיק.

המערכת, תשע"ח

**ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר, לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש וכו', דלא מצי אמר לי' תא את גבי מזבורית אלא גבי ממיטב.** (בנחלת משה (ד"ה ור' ישמעאל) מפרש, "הנה על רבי עקיבא אין הגמ' יכולה להקשות מהגזירה שוה, לפי שג"ש לא דרשינן אא"כ קיבלה מרבותיו, ורבי עקיבא לא קיבל מרבותיו כזו גז"ש". ולהעיר, שלכאורה זה כבר מפורש ברש"י (ד"ה מיטב שדהו של האיך דקא משלם), "דהיינו שדה של מזיק ולא אתי גזרה שוה ועקר לי' לקרא", והיינו שלא זו בלבד שלא קיבל אלא שגם אי אפשר לומר הך גזירה שוה לדינא. אבל אולי י"ל, שודאי אף רבי ישמעאל מודה ד"לא אתי גזירה שוה ועקר לי' לקרא", משום דיכול לקיים שניהם, וע"ז אינו מובן מה שרבי עקיבא לא ניחא לי' לפרש כמו רבי ישמעאל, ולזה י"ל דמעיקרא לא קיבל גזירה שוה כזה מרבותיו, ולכן לא הי' יכול לפרש כר"י).

**א. כמה תמיהות בפרש"י**

**לכאורה** יש לדייק טובא בדברי רש"י, דהנה בביאורו לשיטת רבי עקיבא כתב "לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית: של מזיק, דשמין ערוגה של ניזק לפי מה שהיא, ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו נותן לו מיטב שדותיו שוה אותן דמים", שרש"י נקט הלשון נתינה, "ואם מזיק בא ליתן לו כו' נותן לו מיטב כו'";

**ואילו** בפירושו לטעמו של רבי ישמעאל (למסקנא) כתב "אף שדה האמור למטה של ניזק: והכי קאמר קרא, שאם יש למזיק קרקע הדומה לעידית דניזק ישלם לו הימנה שיעור דמי נזקו", דנקט לשון תשלומין "ישלם לו הימנה" (אבל אין להקשות על מה שרש"י הוסיף כל פירוש זה, והיינו שלכאורה גם בלא זה מובן הכוונה ב"אף שדה האמור למטה של ניזק", שהגזירה שוה מגלה ש"שדהו" הכוונה להשדה דניזק, וכמו שלא פירש כלום על "מה שדה האמור למעלה" משום שזה מובן בלא"ה; שי"ל שבא ליישב לשיטת ר"י היסוד של שיטת רבי עקיבא ("ישלם, דהאיך דקא משלם"), כמבואר להדיא בפני יהושע כאן (בפרש"י בד"ה אף), "נראה שכוונתו לפרש, דלר"י דס"ל דמיטב שדהו דקאמר קרא היינו של הניזק ממש, איך סיים הכתוב ישלם, ומה שייך שהמזיק יתן להניזק השדה של הניזק בעצמו, לכך פי' שמה שאמר הכתוב מיטב שדהו ישלם, היינו שישלם לו כמו המיטב של הניזק").

**וממה** נפשך: הרי פשיטא דזה הדין דמיטב הוא דין בתשלומין, ומשום הכי נקט הלשון "ישלם לו הימנה", וא"כ מדוע נקט הלשון נתינה אצל רבי עקיבא; ואם אומרים שיש להאי דינא דמיטב גדר של נתינה (ואשר הסברתו דורש ביאור) אז מדוע נקט לרבי ישמעאל הלשון "ישלם לו הימנה" (וכן מצינו לקמן בכמה מקומות ברש"י דנקט הלשון "יתן", ומה גם דמסתימת לשון רש"י בכ"מ לקמן משמע דפשיטא דנותן לו "מיטב דמזיק" כרבי עקיבא, ואתיא שפיר במה שנקט לשון "יתן").

**ועוד** נדייק בהך, דהנה יש הבדל יסודי ביניהם בהסגנון שלהם, שהרי אצל רבי עקיבא לשונו "ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו", אז "נותן לו מיטב שדותיו", שמדגיש ש"נותן לו המיטב", ואילו אצל רבי ישמעאל לשונו "שאם יש למזיק קרקע הדומה לעידית דניזק, ישלם לו הימנה שיעור דמי נזקו", שלא הדגיש שמשלם המיטב, אלא ההדגשה הוא שמשלם מ"קרקע זה", ואין העיקר שהוא נותן מיטב.

**גם** צ"ב מה שמפרש לאח"ז, על הא ד"אהני קרא" לרבי ישמעאל, "משלם לי' ממיטב דידיה: הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק", והלא מלבד מה שפירוש זה נוסף הוא, הרי בפשטות הטעם שבנדון זה משלם ממיטב דידי' הוא משום ד"אהני דקרא" לומר דמשלם ממיטב דהאיך דקא משלם, ומהו הכוונה "הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק", וכ"ז צ"ע.

**ב. תמי' ושקו"ט בלשונו של רבי עקיבא**

**"לא בא הכתוב כו'"**

**והנה** אף כללות השיטה של ר"ע טוען ביאור לכאורה, דהנה לשון הברייתא הוא "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר, לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית", והרי לקמן (ז, א) מובא ברייתא שבה נאמר לשונו של רבי עקיבא כמו רבי ישמעאל, "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק"; מה נשתנה כאן בשינוי לשונו, ומה רוצה רבי עקיבא להדגיש באומרו "לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית" (וראה ג"כ בפני יהושע (כאן ד"ה ר"ע אומר כו'): "לכאורה לשון לניזקין מיותר, דפשיטא דבניזקין איירי קרא". אבל לא תמה על "לא בא הכתוב", ואפשר דמחמת תירוצו (ראה לקמן בפנים) מתרץ כהתוס' דלקמן (ראה לקמן בחצ"ר) דכיון דרבי ישמעאל ס"ל דנידון במשוייר שבו, א"כ גם רבי ישמעאל מחמיר (ובדברי הפנ"י לכאורה הסכים לענין זה), עיי"ש).

**והנה** באמת כבר מבואר מתוך דברי התוס' (כאן ד"ה ורבי; נט, א ד"ה ומאי ניהו) דכוונת רבי עקיבא בלשונו, "דקאמר רבי עקיבא לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, משמע ששמע מר' ישמעאל שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק, כגון דאם אכל כחושה משלם שמינה" (ועפ"ז מיישב התמי' "אמאי טעי טפי בדברי ר' ישמעאל לומר שאם אכל כחושה משלם שמינה יותר מדברי ר' עקיבא, דלמא רבי עקיבא קאמר נמי שאם אכל ערוגה כחושה משלם ערוגה שמינה שבשדותיו", ואילו לפי המבואר בפנים מבואר מה ש"טעה בדברי רבי ישמעאל טפי, משום דקאמר רבי עקיבא לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, משמע ששמע מר' ישמעאל שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק").

**והיינו** שבא לשלול שיטתו של רבי ישמעאל "שבא לחייב יותר ממה שהזיק" ואומר ש"לא בא הכתוב" א) להחמיר אלא להקל (כמובן לא להקל מעיקר דינו אלא להקל החומרא ממנו), ב) לגבות לנזקין היינו כמו ששוה ותו לא (והיינו להקל).

**וכמו"כ** מתוך דברי רש"י לגיטין (מח, ב) בזה הסוגיא מפרש "לא בא הכתוב: להחמיר עליו לשלם יותר ממה שהזיק. אלא לגבות לנזקין: שיעור דמי נזקו כמות שהוא". ועפ"ז לכאורה יש לומר בנדו"ד, שכוונת רבי עקיבא הוא שלא באה להחמיר אלא להקל ולומר שהוא גובה רק מן ה"נזיקין" כמות שהוא ולא יותר כמו לרבי ישמעאל (אבל בהדיוק "לא בא הכתוב" להחמיר אלא להקל עדיין יש מקום לפרש, ובשני אופנים; א) ברש"י לגיטין (מט, א ד"ה רבי עקיבא) מפרש "והכי קאמר ר"ע לא בא הכתוב להקל על המזיק להפטר בזיבורית שלו אם היא כעידית של ניזק, אלא להגבות לניזקין מן העידית של מזיק", והיינו שמפרש "לא בא הכתוב אלא" ליתן מן העידית של המזיק. ב) בתוס' לקמן (נט, א) מסביר שבאמת עדיין רבי ישמעאל מפרש הפסוק שבא הכתוב להחמיר עליו, משום דר"י ס"ל דנידון במשוייר שבו, וז"ל: "הכא משמע דסבר אביי דפליגי דנידון במשוייר שבו והקשה

ר״ת דבריש הניזקין (גיטין מח, ב) ס״ל לאביי דפליגי אי שיימינן בדניזק או בדמזיק, וי״ל אע״ג דמשמע דפליגי אי בדמזיק אי בדניזק דהא תניא פ״ק (ו, ב) בהדיא מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר׳ ישמעאל ר״ע אומר כו׳, מ״מ משמע לי׳ לאביי דבמשוייר נמי פליגי, מדקאמר ר״ע לא בא הכתוב, דמשמע שרוצה לומר לא בא הכתוב להחמיר על המזיק כמו שאמרת אלא דוקא לגבות לנזקין מן העידית לבד, ואי בעידית לחודי׳ פליגי א״כ לא הי׳ ר׳ ישמעאל מחמיר על המזיק טפי מר״ע, אלא אדרבה הי׳ ר״ע מחמיר טפי דאין חייב לקנות מעידית דניזק אם אין לו כדפרישית בפ״ק (ו, ב)״.

**אבל** ראה במרומי שדה (כאן ד״ה ור״י אכל שמינה) ״מכל מקום פשטא דסוגיין לא נצרכנו לזה״, ואכן לא מצינו בפרש״י גם רמז לענין זה, וקשה לפרש שיטת רש״י כן).

**ואכן** בפני יהושע (כאן ד״ה ר״ע אומר כו׳) מיישב זה בעוד הסבר, ״דכיון דלרבי ישמעאל לעולם עיקר פשטא דקרא היינו לענין כחושה ושמינה, דנידון כמשוייר שבו כאוקימתא דאביי בפרק הכונס, א״כ לא שייך הך מלתא אלא בנזק שן ורגל דאיירי בי׳ קרא דוביער בשדה אחר, משא״כ בשור לקרנו ובור ואש לא שייך הך מלתא כלל, משום הכי קאמר רבי עקיבא דלא בא הכתוב אלא לענין עידית לחוד דשייך בכל הניזקין״.

**אולם** אף זה לא נראה לפרש לדעת רש״י ז״ל, דהרי בפירושו להני מילי מפרש ״לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית: של מזיק, דשמין ערוגה של ניזק לפי מה שהיא, ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו נותן לו מיטב שדותיו שוה אותן דמים״, ועם היות דשפיר מצי למימר דכוונתו ״דשמין ערוגה של ניזק לפי מה שהיא״ בא לפרש ״לא בא הכתוב״, אך מוכחא מילתא דמפרש ״לגבות לנזקין״ לא ״לענין עידית לחוד דשייך בכל הניזקין״ כמ״ש הפנ״י, אלא ד״אם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו נותן לו מיטב שדותיו שוה אותן דמים״, וצלה״ב מה למד רש״י מ״לנזיקין״ שמשו״ז מפרש כנ״ל.

**ובלא״ה** אינו מיושב בזה כל צרכו, כיון דהלשון ״עידית״ לא קשה לן בכלל, ועיקר התמי׳ (מלבד ״לנזקין״) הוא על הלשון ״לגבות״, וזה לא נתבאר מתוך פירוש הנ״ל.

**ג. הסברה כללית (בדא״פ) בדברי רש״י**

**ואפשר** יש לבאר בזה, דהנה מלשון רש״י מוכרחים אנו לפרש שלדעתו יש חילוק עיקרי ויסודי בין סברת רבי עקיבא לדרבי ישמעאל, שהרי (כמו שדייקנו לעיל) אצל רבי עקיבא לשונו ״ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו״, אז ״נותן לו מיטב שדותיו״, שמדגיש ש״נותן לו המיטב״, ואילו אצל רבי ישמעאל לשונו ״שאם יש למזיק קרקע הדומה לעידית דניזק, ישלם לו הימנה שיעור דמי נזקו״, שמדגיש הלשון ״ישלם״. והיינו, דר״י ס״ל דהדין והגדר של מיטב הוא ״תשלומין״, ואילו שיטת רבי עקיבא דמיטב מוגדר כ״נתינה״.

**ובהסברת** הענין אולי יש להביא דברי רבינו בלקו״ש (לקו״ש חכ״ח ע׳ 177)

בביאור החילוק בין מכירה לנתינה, "מכר איז תלוי אין דעם כסף ותשלום הלוקח – וואס ער צאלט פאר דעם דבר הנמכר; מתנה קומט מצד רצונו הטוב פון דעם נותן המתנה (אן תשלום מצד המקבל)" (ועד"ז הוא החילוק בין "נתינה" ל"הנחה", ראה לקו"ש חכ"ז (שיחה לב' ניסן) ע' 24 ואילך: "נתינה איז מדגיש אז די זאך קומט אן צום מקבל מכח הנותן – ס'איז ניט מוכרח קיין פעולה מצד המקבל אויף צו באקומען די מתנה; משא"כ "לאז" מיינט – אז דער נותן גיט בלויז די אפשריות אז דער צווייטער זאל עם קענען נעמען; כדי אבער אז דאס זאל בפועל אנקומען צום צווייטן אין רשות – מוז יענער דאס אליין נעמען (על ידי פעולתו)");

**ועד"ז** י"ל בנדו"ד, דהחילוק בין תשלומין לנתינה הוא דתשלומין פירושו ש"משלם" הדבר הניזק, וכל ענינו מוגדר במה שהוא משלם הניזק, וכל התחייבותו נתעורר מפאת הניזק, אבל המזיק מצד עצמו לא בעי לשלם. משא"כ נתינה ענינו (כנ"ל) שבאה מצד הנותן לבדו ולא שהמקבל התחייב אותו ליתנה לו, דאז הו"ל כמכירה.

**והיינו** דשיטת רבי ישמעאל הוא דמיטב הוא דין ב"תשלומין", והיינו שהוא חלק מהתשלומין של המזיק להניזק מחמת שהוא החסיר אותו, והיינו שעצם התשלומין שבא לשלם החסרון של הניזק תובע ומחייב שהתשלומין יבוא ממיטב השדה.

**משא"כ** רבי עקיבא ס"ל דמיטב הוא דין בהמזיק, והיינו במה שהמזיק הזיק אותו, לכן עליו מוטל לשלם ממיטב; אבל לא שהחסרון של המזיק תובע זה. והיינו שה"מיטב" אינו חלק מהתשלומין אלא זהו נתינה גרידא לא מפאת איזה טענה ותביעה של המקבל, ובא רק מצדו (אבל כמובן, הרי זה התעורר מחמת שהזיק, דוגמת הנתינה שעם היות שלא באה מצד המקבל, "אבער אף על פי כן האט אויך מתנה, וואס קומט מצד הנותן, א פארבונד מיטן מקבל. וואורום מתנה איז ענינה, וואס דער נותן גיט אוועק די זאך צו א צווייטן (דעם מקבל המתנה), מיט א צוגעטראגנקייט (ניחא) צום צווייטן" (לקו"ש חכ"ח שם)).

### ד. דברי רבינו בלקו"ש בהגדרת מיטב ועידית למצות וקרבנות

**ונראה** לחדד ולהסביר הדברים האלו בהקדים הנתבאר בלקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' ויקרא (ע' 8 ואילך), ששם מסביר רבינו (בכדי לתרץ שאלה בדברי הרמב"ם) גדר החיוב ליתן עבור מצוה מ"מיטב" ו"עידית הנכסים";

**שמתחיל** לדייק, דבסוף הלכות איסורי מזבח (פ"ז ה"ח-י), לאחרי שמפרט מיני השמנים הכשירין למנורה ומפרט "אבל למנחות כולן כשירין", ממשיך הרמב"ם בהלכה בפ"ע (הי"א):

"**ומאחר** שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוך יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו . . והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא־ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב

יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב לה׳ וגו׳״.

**ומקשה:** ״דארף מען פארשטיין: דעם דין אז מ׳דארף ברענגען ״מן המובחר״ האט שוין דער רמב״ם געזאגט פריער אין תחילת הפרק: ״לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה כו׳ אלא כל שיביא לקרבן יביא מן המובחר״. און דאס לערנט מען אפ פון פסוק (ווי דער רמב״ם האט שוין געבראכט אין די הלכות פריער) ״מבחר נדריך (נדריכם)״ - היינט וואס איז דא די נייע הלכה וואס דער רמב״ם איז מוסיף ומחדש, וועלכע א) ווערט אפגעלערנט דערפון וואס ״נמנו״ די דרגות ומינים אין שמנים, ב) איז פארבונדן מיט רצון האדם (״הרוצה לזכות עצמו״) און ג) ער ברענגט אויף דעם נאך ראיות ״הרי נאמר בתורה והבל גו׳״ און ״כל חלב לה׳ וגו׳״?

**ולאחרי** שמאריך לדייק בעוד כמה ענינים, ממשיך לתרץ (ס״ד), ״ויש לומר הביאור בזה: ווי מ׳לערנט בהשקפה ראשונה קומט אויס, אז דער חילוק צווישן דעם דין אין רמב״ם בסוף הלכות איסורי מזבח און דער הלכה פון ״מבחר נדריכם״ וואס דער רמב״ם רעדט פריער, באשטייט אין דעם וואס ״מבחר נדריכם״ איז א דין אין דער חפצא (נדריכם), דאס איז נוגע צום גוף קדושת הקרבן, און דעריבער טאר אין דעם ניט זיין קיין פחיתות, אפילו ניט (אין דעם מראה) כחוש וכעור, וע״ד ווי ״בזיון קדשים״;

**״משא״כ** דער דין אין סוף הלכות איסורי מזבח ״יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר״ איז ניט קיין דין אין דער חפצא פון קרבן, נאר ס׳איז א דין אין דעם גברא, כדיוק לשון הרמב״ם ״הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע כו׳״. און דערפאר איז דאס אויך ניט קיין דין פרטי ביי קרבנות, נאר ס׳איז א דין כללי ביי ״כל דבר (וועלכע דער גברא פארבינדט עם) שהוא לשם הא־ל הטוב״ - אויך ביי אנדערע מצות. ס׳איז א הידור אין מעשה הגברא (ובהערה 30: ״להעיר (יתירה מזו) מריטב״א שבועות (טו, א ד״ה אלא גדולות) שהדין מבחר נדריכם (ושאר הדרשות בנוגע לקרבן שיהא מן המובחר) ״משום דאיכא מצוה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו וכדאמרינן בעלמא התנאה לפניו במצות שלא יהא מצות בזויות עליו כו׳״ (ועיין לשון הרמב״ן שם). וכן משמע בשאג״א ס״נ״), ״הרוצה לזכות עצמו״, אז יעדער זאך וואס ער טוט און ברענגט לשם הא־ל זאל דאס זיין ״מן הנאה והטוב״ (ובהערה 31: ״ולכן דוקא בזה צ״ל ״נאה מבית ישיבתו״. עד״ז בהשאר שצ״ל מהיפה ביותר שיש לו, שזה נוגע רק ״לזכות עצמו יכוף יצרו הרע״, ולא בנוגע לגוף הקרבן כו׳. ולהעיר מל׳ הרמב״ם בהל׳ ביהב״ח שם ״ומפארים אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו ה״ז מצוה״).

**״און** דאס איז דער חילוק צווישן דעם דין הידור מצוה, וואס די גמרא לערנט אפ פון פסוק ״זה א־לי ואנוהו״, און דעם דין אין רמב״ם ״יביא קרבנו מן היפה המשובח

ביותר״: דער דין הידור מצוה איז - ווי די מצוה גופא - ניט (אזוי) צוליב דער חפצא, נאר צוליב קיום המצוה של הגברא, וכלשון הגמרא ״התנאה לפניו במצות״, אז די מצוה וואם דער אדם איז מקיים איז ״ואנוהו״, ובמילא ״עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ובו״׳.

**״מיט** דעם וואס די מעשה מיט וועלכער ער טוט די מצוה איז נאה, איז דער קיום מצוה של הגברא אין אן אופן פון ״התנאה לפניו״ - פאר דעם אויבערשטן. בא קרבנות אבער איז דאס ברענגען קרבנות ״מן היפה המשובח ביותר״ ניט (בלויז) צוליב דעם ״התנאה לפניו״ - פון דעם גברא, נאר פארקערט, דאס איז א חלק ופרט פון דעם גדר הקרבן להשם, אז דער קרבן להשם וואס באשטייט אין דער קדושה והקרבה לה׳ (אוועקגעבן להשם) איז בשלימות ובהידור יותר״.

**ולסיכום:** מבואר בנוגע החיוב ליתן עבור מצוה מן היפה והעידית של הנכסים, שהדין ״זה א־לי ואנוהו״, התנאה לפני במצות, הוא דין והחיוב על הגברא, **ומשום זה** משלם ״מן היפה **שבנכסיו**״, ואילו לגבי קרבנות, הרמב״ם ס״ל דהכתוב מחדש שיש חיוב מיוחדת בנוגע לקרבנות, שהקרבן צריך לבוא מן היפה, היינו שהוא דין וחיוב על החפצא של הקרבן.

**ולאח״ז** ממשיך: ״ועד״ז אויך די מיטעלע צוויי פאלן ״האכיל רעב כו׳ כסה ערום כו׳״: דער ראגאטשאווער איז מבאר אז אין צדקה זיינען פאראן צוויי גדרים - צדקה ד״הוה גדר מצוה״, און ״צדקה בגדר כפרה״. און דאס איז די הדגשה אין רמב״ם ״האכיל רעב . . כסה ערום״, ווייל די ענינים פון צדקה זיינען פארבונדן מיט ״צדקה בגדר כפרה״, וכתוכן הכתוב ״פרום לרעב לחמר וענים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכסיתו״, וואו דער נביא רעדט וועגן די פעולות וואס א איד דארף טאן ביום התענית לתשובתו ולכפרתו (ע״ד - קרבנות)״.

**ובהערה** 43: ״משא״כ מצד גדר מצות צדקה - ״ערום . . אם היו מכירין אותו מכסין אותו לפי כבודו״ (רמב״ם הל׳ מתנ״ע פ״ז ה״ו), ולא הובא שם הדין (ההידור) שיכסה ״מן היפה שבכסותו (דהנותן)״. ועד״ז יש לדון במיטב דנזיקין, באיזה אופן נתחייב המזיק ״לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ״, ושלפי״ז יוצא חילוק בה״שומא״ של המיטב״.

**(להעיר** שלאחרי שמסיים הסוגיא של מיטב בנזקין (ו, ב - ט, א), ממשיך, ״א״ר זירא אמר רב הונא במצוה עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי לי׳ תלתא מצותא, ליתיב לכולי׳ ביתי׳, אלא אמר ר׳ זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה״, וברש״י (ד״ה הידור מצוה עד שליש במצוה), ״שאם מוצא ב׳ ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא (שבת קלג, ב) ״זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה״, ומשמע שדין זה (של ״הידור מצוה״) דומה ושייך להמבואר לפנ״ז לגבי נזיקין. שו״ר בלקט ביאורים (סי׳ לז - למו״ר

הרה״ג הרה״ח ר׳ אליהו נתן הכהן סילבערבערג שליט״א) שמבאר הסוגיא ע״פ השיחה הנ״ל, עיי״ש.)

**ה. ב׳ אופנים להגדיר עצם החיוב של מיטב**

**דהנה** דין זה של ״מיטב״ הובא בסוף דברי המשנה ראשונה דמסכתין, לאחרי שמפרט ה״ארבעה אבות נזיקין״ וההגדרה שלהם באופן חילוקיהם ודמיונותיהם, ממשיך ״וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ״. ומובן בפשטות, שיש שני שלבים בהמשנה; יש הסיבה, היינו הניזקין, ויש גם המסובב ממנה, החיוב תשלומין, שמזה שהזיק חבירו לכן חייב המזיק לשלם החסרון.

**והנה** בהטעם לזה שהתורה חייב אותו לשלם ב״מיטב בארץ״, מבואר להדיא בגמ׳ ״כי אתא רב פפא ורב הונא ברי׳ דרב יהושע מבי רב, פרשוה, כל מילי מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתיב לי׳ ממיטב, כי היכי דלקפוץ עלה זבינא״ והיינו שהדין של מיטב כתבה התורה בשביל טובת הניזק, שבקרקע מעולה בנקל יותר למכור אותו, ״לקפוץ עלה זבינא״.

**(וראה** ג״כ במהרש״א (בתוד״ה כגון שהיתה עידית כו׳): ולא אמרי׳ בהא נמי אהני קרא לר״י, כיון דלא הוי לטובת הניזק״. וראה גם במרומי שדה כאן (ד״ה ור״י), ״וקאמר רחמנא דלישלם ממיטב כי היכי דלא בעי למהדר טובא למוכרן״, דמשמע דלדעתו ה״ז טעמא דקרא ממש. אבל ראה בסוכת דוד (ז, ב אות מח), ״דבמיטב איכא שני מעליותא, א) דהוא טוב להשתמשות וגם הוי דברי קיים שאינו נאבד, ב) שיכולין לעשות מהר כסף מזה דקפצה עליו זבינא, ועד עכשיו סברה הגמ׳ דטעם דמיטב מפני שטוב להשתמשות, וא״כ לא כל מילי מיטב הוא, וחידש הש״ס דדין מיטב הוא מחמת קפצה זביני במתא אחריתי נמי מיטב הוא, ועיין יש״ש כ״א שכך שכתב, דר״פ אשמועינן דהטעם דמיטב משום דליקפצו עלי׳ זביני, וכתב עוד, דלכן מיבעיא לי׳ אח״כ אי בשל עולם הן שמין, דמאחר דהטעם הוא כי היכא דלקפצו עליו זביני, א״כ כשהוא עידית בשל עולם א״צ ליתן לו מן עידי עידית שלו, שהרי היא עידית לעולם, ויקפצו עלי׳ זביני, או דילמא מ״מ בעינן מיטב דמזיק וגזירת קרא היא מיטב שדהו ישלם וכו׳, וכי היכי דלקפצו עלי׳ ביותר, עכ״ל״. אבל אין דבריו מוכרחין בפשט הגמ׳, ובפרט לפי שעוד מפרשים לא הבינו כן, (כנ״ל).)

**אבל** בזה גופא יש לדון; א) מה שמשלם לו ממיטב הארץ, זה קשור ומסתעף מהנזק (ה״סיבה״), והיינו שמכיון שהוא הזיק לכן התורה הטילה עליו כעין ״קנס״ מחמת שהוא הזיק (ראה מרומי שדה (ד״ה אלא אמר ר״א): ״וצ״ל דזה אינו אלא קנסא לצרף את המבעיר מעין רעה בשדה אחר״. ועיין עוד שם.), שיעשה טובה להניזק וליתן לו ממיטב הארץ. אבל זה אינו ״תביעה״ וטענה שבאה מהניזק, שאין החסרון שלו דורש המיטב, והוא רק ענין מצדו. ב) או יש לומר, שזה שמשלם ממיטב הארץ קשור עם התשלומין (ה״מסובב״), והיינו שהחסרון של הניזק, ומה שהמיזק צריך לשלם החסרון, מצד פרט זה נדרש לעשות

לו טובה ע״י שיתן לו ממיטב הארץ. והיינו, לא משום שהוא הזיק, אלא משום שהנזק בעי להשתלם ממיטב.

**וביתר** עומק יש לומר; א) כיון שזה הדין קשור להנזק (ה״סיבה״), אבל אינו דין ופרט בהתשלומין, אז עולה דאינו אלא חיוב על מעשה המזיק, ובלשון החקירה ״מעשה הגברא״. ואילו ב) אם זה קשור ומסתעף מהתשלומין (״המסובב״) שהניזק והחסרון שלו תובע ומחייב תשלומין הבאה ממיטב, אז יוצא דזה נתחייב מה״חפצא״ של התשלומין, שהתשלומין גופא דורש ״מיטב״.

**וביסוד** זה עלינו לחזור להנת״ל בפלוגתת ר״ע ור״י בשמעתין לפי שיטת רש״י, דשיטת רבי ישמעאל הוא דמיטב הוא בגדר ״תשלומין״, היינו שבאה ונסתעף מטעם התשלומין, ואילו רבי עקיבא ס״ל דלא התחייב בזה מהחסרון והטענה של הניזק אלא מצד עצמו לבד, והיינו שזהו בגדר ״נתינה״ מהמזיק כיון שאינו אלא חיוב גברא לבד ליתן לו ממיטב (עם היות שהוא מה שהתשלומין באים ממיטב, אבל אין יסוד החיוב בא מחמתו).

**ולפי** הני אופנים יוצא חילוק יסודי לבאר הפירוש במיטב עצמו, האם זהו מיטב של המזיק או של הניזק; אם מיטב הוא חיוב גברא לבד, היינו קנס להמזיק מחמת שהזיק אבל לא בכדי **לשלם** החסרון של הניזק שתובע תשלומין, יוצא דמיטב הוא שיתן מהקרקע המעולה שלו, משום דזיל בתר טעמא, ופשיטא שזהו ״מיטב דידיה״.

**אבל** אם מיטב הוא חיוב של התשלומין, שהם ישתלמו ממיטב, אז לא במהרה אמרינן דהמזיק צריך לשלם הקרקע המעולה שלו, אלא אך ורק מה שאצל הניזק התובע אותה יתקבל ל״מיטב״, ולזה אינו צריך לשלם אלא ״מיטב דניזק״ (בחידושי רבי נחום (ו, ב אות רטו) מציע חקירה בדומה לזה, ״דהנה בעיקר דין מיטב יש להסתפק האם ד״ז הוא מעצם החוב, דהחוב דנזקין מחייבו לשלם ממיטב, או דלמא עצם החוב הוי כלל החובות דעלמא, וכל הדין מיטב הוי הלכה בסדר הגבוביינא, דהתורה נתנה לניזק זכות לגבות ממיטב תחילה״. אבל אינו מקשר זה להמחלוקת של התנאים, וגם עצם החקירה אינו דומה כ״כ, כי לצד שהוא ״עצם החוב״ אינו שהוא דין בהתשלומין בדוקא, אלא שהוא בכל החוב מהנזק להתשלומין, ואילו להצד האחר זהו רק ״בסדר הגבייה״ כמו בכל חובות, אבל אינו מתייחס לענין ה״נזיקין״ שבו. ועד״ז בעוד כמה אחרונים, מציעים חקירה כמו החקירה בחר״נ, ותולים אותם על כמה פלוגתות בין הראשונים והאחרונים וכו׳. אכן בלקט ביאורים (סימן כה) מציע יסוד פלוגתת ר״ע ור״י הנ״ל אם זהו דין בהמזיק או בהניזק, בדומה להמבואר בפנים. וראה עד״ז בשערי ישיבה גדולה חט״ו (מדור השיעורים סי׳ ז – להרה״ג הרה״ח ר׳ יהודה לייב שי׳ שפירא). אבל גם בזה לא מגדירים החקירה באופן של ״דין בהנזק״ ו״דין בהתשלומין״, אבל מ״מ הוא קשור להחקירה אם באה ״מצד הניזק״ או ״מצד המזיק״, כי התשלומין באים מטענת הניזק, והנזק עצמו נוגע רק כלפי המזיק,

ודו״ק).

**ו. ביאור לפי״ז בשיטת רש״י**

**ולפי״ז** אפשר לבאר הפשט בגמ׳ דידן (לפי המסקנא), ״מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל״, והיינו כי רבי ישמעאל מסביר שהדין של מיטב הוא חיוב שבא מצד התשלומין (ובביאור שיטתו אולי יש לומר, שזהו כל כוונת הפסוק של מיטב, לחייב התשלומין שיבואו ממיטב, ולא שהוא חיוב על המזיק ליתן מהתשלומין בסדר הגביי׳. והרי בלא פסוק זה אולי אמרינן שהוא צריך ליתן לו ממיטב מצד ״ועשית הישר והטוב״ וכדומה (ואפשר דאם אמרינן דיש לנזקין גדר מצוה (ראה קצה״ח סל״ט סק״א, מרומי שדה כאן ד״ה אמר רבי אידי) אז נתחייב ליתן במיטב מטעם ״התנאה בפניו במצות״ שהוא חיוב כללי להגברא, אבל מלבד זה דלא מצינו בין המפרשים שיש לנזקין גדר מצוה, הרי צל״ע אם דין זה הוא רק ״התנאה בפניו״ שחלה רק כאשר המצוה הוא בין אדם למקום), והפסוק באה לעשותה לפרט וחלק מהתשלומין). ומכיון שמיטב הוא דין בהתשלומין, ומיטב פירושו ״דניזק״, אז יוצא שזהו המיטב של המזיק גופא.

**ואילו** ״ר׳ עקיבא אומר, לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית״, והיינו שלא בא לומר שמיטב הוא נקבע לפי הניזק, והיינו שהוא התחייבות הבא מצד החסרון והתשלומין, אלא שהוא רק דין וחיוב גברא בסדר הגביי׳, שכאשר הניזק בא לגבות התשלומין אז עליו מוטל חיוב ליתן לו ממיטב, והיינו ״לגבות״. ו״לנזקין״, רצונו לומר שדין זה הוא עבור ולשם הנזקין ולא לשם התשלומין (כנ״ל). ובדרך ממילא סרה התמי׳ במה ששינה לשונו (בכדי להדגיש ענין זה).

**וזהו** מה שפרש״י ״לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית: של מזיק, דשמין ערוגה של ניזק לפי מה שהיא, ואם מזיק בא ליתן לו קרקע בדמי נזקו, נותן לו מיטב שדותיו שוה אותן דמים״; והיינו שמיטב הוא בגדר ״נתינה״ ולא תשלומין, אף שהוא ליתן התשלומין באופן זה ולא באופן זה, מ״מ מה שדוקא שדה זו ניתן לו הוא מתנה ולא שהניזק יש לו זכות עצמי בזה.

**ויש** לומר ששני שיטות אלו מתאימים עם סיום הפסוק ״ישלם״; רבי ישמעאל ס״ל שהכוונה לומר שהוא דין בהתשלומין, בגדר ״ישלם״, אלא שגם בזה בהכרח לומר ש״ישלם״ הוא שישלם ״מיטב שדהו״, והיינו מיטב שלו, ולפי״ז נתפרש הפסוק ש״מיטב שדהו״ שלו נקבע ונמדד לפי הנדרש מהתשלומין (הבאים לשלם חסרון הניזק, ה״ישלם״). ויתבאר יותר ע״פ המבואר ברש״י לקמן (נ, א ד״ה לתשלומין), ״בור דאית לי׳ בעלים נאמר אצל תשלומין, כדכתיב בעל הבור ישלם, ובור ברה״ר נאמר אצל הניזקין, כדכתיב כי יפתח איש וכי יכרה ונפל שמה וגו׳״, וכמו״כ בנדו״ד ש״מיטב״ נאמר אצל תשלומין, והיינו ״ישלם״.

**ורבי** עקיבא מפרש ״ישלם, דהאיך דקא משלם״, שהכוונה ישלם אינו לומר שהוא דין בהתשלומין (כנ״ל בשיטת ר״י),

אלא שהוא "**האיך דקא משלם**", היינו דין בהגברא שעליו מוטל החיוב של התשלומין, אבל לא דין עצמי בהתשלומין.

**ז. דחי' ותמי' לביאור הנ"ל**

**אלא** שכ"ז נסתר ונדחה להדיא לפי המפורש בדברי רש"י לאח"ז בהמשך הגמ', "ורבי ישמעאל, אהני גזרה שוה ואהני קרא, אהני גזרה שוה כדקאמינא, אהני קרא כגון דאית לי' למזיק עידית וזיבורית ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק, דמשלם לי' ממיטב דידי', דלא מצי אמר לי' תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב", וברש"י מפרש, "משלם לי' ממיטב דידיה: הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק".

**ומבואר** להדיא אשר רש"י לא ס"ל ששיטת ר"י הוא דגדר מיטב הוא דין פרטי הנסתעף מהתשלומין, שהרי היכא ד"אהני קרא", הרי מיד ש"זבורית שלו לא הויא כעידית דניזק" אמרינן שעליו לשלם מהמיטב דידי', ואי נימא אשר כל יסוד הדין של מיטב הוא מצד תביעת הניזק והתשלומין, ושלכן לא נמדד אלא בערך המיטב של הניזק, אז ודאי בשעה דלית לי' למזיק כעידית דניזק א"צ לשלם ממיטב דידי'.

**ובאמת** עצם דברי הגמ' הי' ניחא לדרך הנ"ל, לומר שזהו "אהני קרא" גרידא שמחייב עוד דין וחיוב נבדל מן האידך, ואז שפיר מצי לומר הביאור בשיטת רש"י הנ"ל. אבל כיון דרש"י גופי' שולל פירוש זה, ומפרש שכל הענין ד"אהני קרא" לר"י אינו אלא משום דלית לי' כעידית דמזיק אז בדרך ממילא חייב לו עידית דידי', אף שהדין בתשלומין והדין בהמזיק אינם דומים זל"ז, זה מוכיח להדיא אשר פלוגתת ר"י ור"ע אינו תלוי על הנ"ל.

**ומה** גם, שבדברי הרא"ש לא הוסיף פירוש זה, ולדעתו כן נראה לפרש ד"אהני קרא" מכוון לומר שיוצא לגדר חדש ממש; ובפרט לפי מה שנתבאר בהמשך דבריו, "ואי אית לי' למזיק עידית ובינונית, וזיבורית ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב לי' בינונית, ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית, ודבריהם נראה לי, דאהני ג"ש ואהני קרא תרוייהו לשלם ממיטב", ולפי שיטת הרא"ש ניחא לפרש הפלוגתא כנ"ל. אבל הנה רש"י ז"ל מוסיף להדיא בכדי לשלול פירוש והנחה זו, ולפי"ז לכאורה הדרא התמיהות דידן למקומן.

**ח. יישוב לשיטת רש"י לפי הנ"ל**

**אבל** באמת נראה, דאדרבה מצד הא גופא דברי רש"י מוסברים ומפורשים היטב בטוב טעם להנתבאר למעלה. דהנה עלינו להתבונן קצת במה שרש"י מוסיף לפרש "אהני קרא: דמשמע מיטב דהאיך דקא משלם";

**דלכאורה** כבר מבואר אצלנו בטוב מהו הפירוש "אהני קרא", שהרי מיד לפנ"ז מפרש "מיטב שדהו של האיך דקא משלם: דהיינו שדה של מזיק, ולא אתי גזרה שוה ועקר לי' לקרא", וממילא מובן ד"אהני קרא" מכוון לומר שנותן לו ממיטב דמזיק,

וצ״ע.

**והנראה** בזה, דהנה בחידושי רבי נחום (אות רטו) מביא שתי אופנים להסביר הגדר של ״אהני קרא״, א) ״בפשוטו יש לומר, דגם למקסנא כל דינו של הניזק הוא רק במיטב דידי׳ אלא דבהך קרא נתחדש דבכה״ג דלית לי׳ כמיטב דניזק הרי הוא צריך לקיים את דינו ביותר מזה ודלא כסברת ההו״א, ואי לית לי׳ קרקע השוה לזה הרי הוא צריך לקיים את דינו בקרקע המעולה ולאו כל כמיני׳ לפחות מדינו״.

**ב)** ״אמנם יש לפרש, דלעולם לא הדרינן מסברת ההו״א, דמצד הדין מיטב דניזק לית לי׳ זכות גביי׳ בקרקע היתירה מדינו, דכל זכותו הוא רק במיטב דניזק, אלא שבדין אהני קרא נתחדש דכל היכא דל״ל מיטב דניזק חל דין מחודש של מיטב דמזיק, ומשו״ה מחייבינן לי׳ ליתן את הקרקע המועלה שיש לו״.

**ובפשטות** (לפי הנתבאר למעלה), רש״י מפרש ד״אהני קרא״ הוא שבמקרה ונדון מסויים דנין אותו כמו שיטת רבי עקיבא, דבדמזיק שיימינן. ולא שמחייבין אותו לשלם יותר מדינו (כאופן הא׳ בחר״נ), אלא שנתחדש דין נבדל ומחודש לרבי ישמעאל דבהכי אזלינן בתר שיטת רבי עקיבא, ״אהני קרא״.

**אבל** באמת דין זה צ״ב, בשלמא אם זהו כאופן הא׳ הנ״ל, אז שפיר מחייב אותו לשלם יותר מדינו כיון שחייב ליתן לו מיטב, אבל לאופן השני הרי לשם מה נתחדש דין חדש לזה ש״אהני קרא״. והיינו מה מכריח אותו האופן לומר הוא דין חדש ולא לפרשו כאופן הראשון.

**ונראה** שלזה כיון רש״י באומרו ״משלם לי׳ ממיטב דידיה: הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק״; והיינו שדין זה של מיטב דמזיק, בא ונסתעף מהדין של מיטב דניזק. דכיון דאינו יכול לקיים החיוב מיטב הבאה מצד התשלומין, הא גופא מחייב אצל המזיק חיוב גברא ליתן לו ממיטב.

**ולכאורה** הביאור פשוט: כיון שהתשלומין תובע להיות נשתלם מקרקע הדומה לעידית דניזק, אבל זה לא נמצא אצלו, הרי משום הכי התורה ״קונס״ אותו ליתן לו ממיטב נכסיו, כיון שהוא הזיק ואינו משלם כפי מה שהתשלומין דורש. והיינו שזהו חלק ופרט בהמזיק והנזק שלו, אבל פרט זה גופא נסתעף מכך שאין הוא יכול לקיים החיוב של מיטב שהוא פרט בהתשלומין.

**והיוצא** מהאמור, שה״אהני קרא״ דר״י אינו אותו ה״אהני קרא״ דרבי עקיבא, דלרבי עקיבא אהני קרא לומר דמעיקרא התורה חייב מיטב מצד ענין הנזק שבו, ולפי״ז אינו תלוי בהתשלומין בכלל. משא״כ ״אהני קרא״ דרבי ישמעאל הוא חיוב רק מצדו של המזיק משום שאינו יכול לקיים החיוב מיטב של התשלומין.

**ובזה** יתבאר מה שרש״י מוסיף בפירושו ״אהני קרא: דמשמע מיטב דהאיך דקא משלם״; אילו לא כתב רש״י דברים אלו, אז היינו מפרשים שהכוונה ״אהני

קרא״ הוא כמו דרבי עקיבא. ולזה הוצרך רש״י להוסיף שהכוונה דאהני קרא דרבי ישמעאל אינו לומר שהוא חיוב נבדל שהוא חיוב בעצם על המזיק בלי קשר להתשלומין, והוא דומה לרבי עקיבא רק בהפרט שאין התשלומין עצמם מחייבים אותם, אלא הוא ענין של קנס ״דהאיך דקא משלם״, אבל הקנס גופא התעורר בזה שהמזיק אינו מקיים החיוב מיטב הבא מן התשלומין.

**ובזה** מובן בטוב טעם מה שפרש״י מיד לאח״ז, ״משלם לי׳ ממיטב דידיה: הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק״; שבא לפרש היסוד והטעם לחיוב זה המוטל על ״האיך דקא משלם״, שהוא מסתעף משום שאין לו קרקע כעידית דניזק, ורק משום זה קנסינן לי׳ כנ״ל, ואתי שפיר (ולפי״ז יש לדון בשיטת רש״י, מה ס״ל בנידון המבואר בהרא״ש (סימן א׳), ״ואי אית לי׳ למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב לי׳ בינונית, ומדקדק, מדשבק גמרא בינונית, אלמא אי הויא לי׳ בינונית דשויא טפי מעידית דניזק יהיב לי׳ בינונית, ואית דאמרי אפ״ה יהיב לי׳ עידית, ודבריהם נראה לי, דאהני ג״ש ואהני קרא תרוייהו לשלם ממיטב״. דהנה בריטב״א לגיטין (מט, א ד״ה אהני קרא) מפרש ״פירוש, מאחר דאי אפשר לקיים עידית דניזק משלם עידית דמזיק, ומיהו אי אית לי׳ למזיק בינונית דשוי׳ טפי מעדית דניזק, בכי הא ודאי יהי׳ לי׳ בינונית, דהא מקיים בי׳ שפיר עדית דניזק, כיון דשוי׳ טפי״. ובפשטות דברי הריטב״א בפירושו ל״אהני קרא״ דומה לפירושו של רש״י ״הואיל כו׳״, ומשו״ז ס״ל כהאית דאמרי בהרא״ש. אבל לפי המבואר בפנים בשיטת רש״י, יש לומר דאע״ג דדין מיטב דניזק הסתעף מהדין מיטב דמזיק, מ״מ כיון שזהו דין חדש ונבדל אז יש לומר שרש״י לעולם ס״ל כאופן השני בהרא״ש (ודעת הרא״ש עצמו), אף שאין דעותיהן שוות לגמרי).

**ט. ישוב לפי״ז לקושיית רעק״א בגיטין**

**ובזה** נראה לייסד ביאור למה שהקשה רעק״א על סוגיא זו (דו״ח לגיטין מט, א ד״ה ואהני קרא) ״תמוה לי, אמאי לא אמרינן בפשוטו דאהני קרא דאם אין לניזק נכסים כלל, דמכל מקום צריך לשלם מעידית, דבכהאי גוונא בדמזיק שיימינן, דבלא קרא מהיכן ידעינן זה, דמסברא אם אי אפשר לשיימי׳ בדניזק אין כאן דין מיטב כלל״;

**דהנה** בספר לחם יהודה (ו, ב אות קסג) מפרש ע״פ החקירה הדומה להמובא למעלה מחר״נ, ד״האי דינא תליא בחקירה הנ״ל, דלשיטה בתרייתא שהביא הרא״ש אכן בכה״ג שאין לניזק נכסים כלל, ול״ש איפוא בכה״ג קיום דין עידית דניזק, חל דין עידית דמזיק, אבל לשיטה קמייתא שהביא הרא״ש באמת בכה״ג אין דין מיטב כלל לר״י, דלית לי׳ לר״י כלל דין מיטב דמזיק, ומאי דמשלם ממיטב דידי׳ [היכא דזיבורית דידי׳ לא שויא כעידית דנזיק ועידית דידי׳ שויא טפי מעידית דניזק] זהו מדין מיטב דניזק, כמשנ״ת, אבל היכא דלית לי׳ לניזק נכסים כלל דל״ש הכא קיום דין מיטב דניזק אין דין מיטב כלל, כמש״כ הגרע״א ״דבלא קרא מהיכן הוה ידעינן זה, דמסברא דאם

אי אפשר לשיימי׳ בדניזק אין כאן דין מיטב כלל״.

**ויוצא** מדבריו, שלפי השיטה ראשונה בהרא״ש (והסברא ד״אהני קרא״ הוא דמשלם יותר מדינו), לק״מ כיון שבנדון שאין להניזק קרקעות כלל שוב ליכא דין מיטב כלל, ואין להקשות על מה שהגמ׳ לא איירי בהכי. ואילו לפי השיטה השני׳ בהרא״ש, וכ״ה דעת הרא״ש, והיינו הסברא ד״אהני קרא״ הוא דין מחודש, אז קשה כמו שהקשה הרעק״א.

**ולפי״ז** יש לומר דלשיטת רש״י (לפי מה שפירשנו למעלה) קושיא מעיקרא ליתא, והיינו משום דרש״י מפרש דה״אהני קרא״ הוא דין מחודש אבל הסתעף מזה שאינו מקיים מה שהתשלומין דורש, וא״כ בנדו״ד, שאין להניזק נכסים כלל, אז אפשר דכיון שאין שום חלות לחיוב מיטב כחלק מהתשלומין על איזה קרקע, כיון שאין לניזק נכסים כלל (ול״ש מיטב דניזק), לא התחיל המיטב דמזיק מעיקרא, ומה״ט לא מצי הגמ׳ לאוקמי בהכי.

**ואולי** אפשר לדייק גם מדברי רש״י (ד״ה משלם לי׳ ממיטב דידי׳), ״הואיל וזבורית שלו לא הויא כעידית דניזק״, שה״אהני קרא״ לא מהני אלא כאשר יש להניזק קרקע, מדקאמר דאהני קרא הוא היכא דאין להמזיק קרקע הדומה למיטב דניזק, אבל אם אין קרקע של הניזק להתדמות לה אז לאו דוקא ״אהני קרא״.

### י. בשלו או בשל עולם הן שמין – קושיית המהרש״א בזה

**והנה** בהמשך הסוגיא (ז, ב) מובא עוד דיון בפלוגתא זה; ״בעא מיני׳ רב שמואל בר אבא מאקרוניא מרבי אבא, כשהן שמין, בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין״. וצדדי השאלה מבואר ברש״י: ״בשלו הן שמין: וההוא דהוי עידית לדידי׳ דמזיק יהיב לי׳, ואי אית לי׳ עידית וזיבורית ושויי׳ זיבורית דידי׳ כעידית דעלמא, אפילו הכי לא יהיב לי׳ מזיק לניזק, אלא מעידית דידי׳, דבתר ארעתא דידי׳ אזלינן. או בשל עולם הן שמין: ויהיב לי׳ מזיבורית, שהרי לכל העולם הוא עידית״.

**וממשיך** לפרט בזה: ״אליבא דרבי ישמעאל לא תבעי לך, דאמר בדניזק שיימינן (וכיון דשויא הך זיבורית כעידית דניזק, יהיב לי׳ מזיבורית), כי תבעי לך, אליבא דרבי עקיבא דאמר בדמזיק שיימינן, מאי, מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק (דלא אזלינן בתר מיטב דניזק, ואע״ג דהך זיבורית דמזיק הוא מיטב דניזק, הואיל ולא הוי מיטב לעלמא לא יהיב לי׳ מינה, אבל אי לעלמא הויא מיטב, יהיב לי׳ מינה, אע״ג דאית לי׳ עידית), או דלמא למעוטי דעלמא נמי (דשדהו דוקא וההיא דלגבי׳ הויא עידית יהיב לי׳), אמר לי׳, רחמנא אמר מיטב שדהו (דאזלינן בתר ארעתא דידי׳ ויהיב לי׳ מעידית ארעתי׳ ולא שיימינן בשל עולם), ואת אמרת בשל עולם הן שמין״.

**ובתוס׳** (ד״ה אליבא דר״י כו׳) מפרש הטעם דלא הסתפקו בזה לפי רבי ישמעאל, ״כיון דיליף מג״ש דשדה שדה מוביער בשדה אחר דהוי דניזק (במהר״ם

שיף (בתוד״ה אליבא דר״י) העיר על דברי התוס׳, וז״ל: ״לכאורה פשוט, אין מקום לומר ברבי ישמעאל בשל עולם שמין, דאם כן למה תלה רחמנא בניזק, דהא כי לית לי׳ למזיק עידית כשל עולם, אין צריך לקנות״. ובהביאור: ״דאם הוי צריך לקנות, הי׳ אפשר לומר דלכך תלי במיטב של ניזק, ולא בשל מזיק, להורות דאפילו באין לו למזיק עידית צריך לקנות ולשלם לו בעידית״, אבל כיון דא״צ לקנות, ודאי לא שמין בשל עולם), אבל לר״ע, אפשר דהא דקאמר דהאיך דקמשלם לא אתא אלא למעוטי דניזק״ (בנחלת משה (ד״ה אליבא דר״י) תמה על דברי התוס׳, ״ולכאורה זה צריך ביאור, דהלא כמו שרבי ישמעאל יליף מהגז״ש דשיימינן בדניזק, כך רבי עקיבא יליף ממשמעותו דקרא דהאיך דקא משלם, דהיינו דמזיק, ומאי אולמה דרשה דרבי ישמעאל מדרשה דרבי עקיבא״. ומתרץ, ״וצריך לומר, דהתוס׳ ס״ל כעין הפירוש שהביא השטמ״ק דר׳ ישמעאל דיליף מהג״ש דשיימינן בדניזק, א״א לומר דסובר בשל עולם, דא״כ בטלת תורת הגזירה שוה לגמרי; אבל ר״י, אפשר לומר דסובר דשמין בשל עולם, והא דמשמע מהקרא דהאיך דקמשלם, אפשר לומר דהפסוק בא להגיד לנו דהמזיק א״צ לתת יותר ממה שיש לו, דאם אין לו כעידית דעלמא א״צ לקנות ונותן מיטב דידיה״).

**(אבל** בהפלאה (ד״ה בעי מיני׳) תמה על זה, ד״אם כוונו לזה עיקר חסר מן הספר״.

והאריך ליישב (להתמי׳ המונחת בהתוס׳, וקושיית המהרש״א), דמוכרח לומר דלרבי ישמעאל בשלו הן שמין, ואשר כיון דס״ל ד״בדניזק שיימינן״ מהא גופא נלמד דהיכא ד״אהני קרא״ אז בשלו הן שמין״, והיינו דקמאר ״אליבא דרבי ישמעאל לא תבעי לך דאמר בדניזק שיימינן״, דמשום זה גם היכא דאהני קרא פשיטא דבשלו הן שמין״, ע״פ פלפול חריף ועמוק, עיי״ש. אבל לא ברור כ״כ אם דבריו הם מתאימים לדרך הפשט.)

**והקשה** המהרש״א (בתוד״ה אליבא דר״י), ״הא אכתי הוה מצי למיבעי אליבא דרבי ישמעאל, דהא אמרינן לעיל דלרבי ישמעאל אהני קרא, כגון דאית לי׳ למזיק עידית וזיבורית ועידית לניזק וזיבורית דמזיק לא שוויא כעידית דניזק, דמשלם לי׳ ממיטב דידי׳, והוה לי׳ למבעי כי האי גוונא, אי משלם לי׳ ממיטב דעלמא או ממיטב דמזיק״ (ראה בכוס הישועות למהרשש״ך (בתוד״ה אליבא דר״י), שמפרש שקושיית המהרש״א הוא הוא קושייתם של התוס׳, ותירוצם של התוס׳ מיישב לזה, עיי״ש. אבל כמובן שלא כן הבין המהרש״א ז״ל בדעת התוס׳, וגם מה ששאר המפרשים לא עלה על דעתם לפרש כן משמע שאי״ז ע״ד הפשט).

**והסיק** המהרש״א לתרץ בזה״ל, ״ואפשר דפשיטא לי׳ לתלמודא לרבי ישמעאל, דמצי יהיב לי׳ מעידית דעלמא, כיון דיהיב לי׳ טפי מעידית דניזק, דהא אי הוה לי׳ זיבורית כעידית דניזק הוה מצי יהיב ליה״ (ולהעיר שזה נראה להתאים עם דברי הרשב״א כאן, ״אליבא דר׳ ישמעאל לא תיבעי לך: כלומר, דכיון דאמר ר׳ ישמעאל דאפילו שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק לא יהיב לי׳ אלא מזבורית דידי׳, אלמא

לעולם להקל". ובחידושי ר' נחום (אות רנה (מכת"י)) כתב שכ"ה דעת רש"י עיי"ש, אבל זה אינו עולה יפה למה שביארנו למעלה בשיטת רש"י, כמבואר לקמן בפנים. ובדומה לכך (ויתרה מזה) מפרש המהר"ם שיף (בתוד"ה אליבא דר"י), "והא דלא מיבעיא לי' לרבי ישמעאל היכא דאהני קרא, דלא איירי מהא בברייתא").

**אבל** ודאי אינו מספיק ליישב דיוק זה לפי שיטת רש"י, שהרי ודאי לא נוגע ענין זה "דיהיב לי' טפי מעידית דניזק", שהרי זה לא מהני אלא לפי האופן הראשון המובא למעלה מחידושי ר' נחום, שהדין ד"אהני קרא" לר"י הוא רק שמשלם יותר מדינו, ולא דין שנתחדש. אבל לאופן השני שם, וגם למה שאמרנו לדעת רש"י ז"ל שזהו דין מחודש לשלם ממיטב דידי', הרי כשם שהסתפקו לשיטת רבי עקיבא אם זהו רק לאפוקי מיטב דניזק או דמזיק דוקא, ככה ממש עלינו להסתפק בשיטת ר"י היכא דאהני קרא (ועד"ז הקשה ברעק"א כאן (וז"ל: "אולם דברי המהרש"א המה נגד דברי הרא"ש דכתב להדיא דאם הזיבורית גרועים מדניזק והבינונית טובים דצריך ליתן לו טובים ממנו, מכל מקום צריך ליתן לו כעדיות דידי' ממש, דהכלל או בדניזק או בדמזיק, ואם כן תשאר קושיית המהרש"א דגם לר"י הוה בעי דדלמא אהני קרא היינו לענין דבשל עולם, וצע"ג". ועד"ז העיר ברש"ש (ח, א ברש"י ד"ה עידית), "ונעלמו דבריו מהמהרש"א", עיי"ש.)), וצ"ע.

**(ברש"ש** (שם) תמה עוד על המהרש"א, "גם בלאו הכי דברי המהרש"א תמוהים, דהא אכתי איכא למיבעי ליבי ישמעאל, היכא דזיבורית דמזיק כעידית דעלמא, וגרועה מעידית דניזק, דאי בשל עולם הן שמין לא מהני קרא בכה"ג ולא מידי, ואי בשלו הן שמין צריך לשלם מעידית דידיה". וראה מה שתירץ בסוכת דוד (ז, ב אות נג), "וצריך לומר בדעת המהרש"א, דאין סברא דבא הכתוב לגרוע שיכול ליתן לו פחות מעידית דניזק, דא"כ למה לי קרא, דממילא ידעינן דנוטל הפחות אם יש למזיק פחות מעידית דנזיק ויותר טוב, וכמו דאמרינן לעיל (ו, ב) תא את גבי מזיבורית בלא קרא, וע"כ דקרא אתי לייפות כחו דניזק, ואפילו הוא עידית דעלמא צריך ליתן מהיותר של עידית דניזק ולא מן הפחות".)

**ובאמת** כבר הקשה כן בשטמ"ק (ד"ה דר"י לא תיבעי לך), ומסיק "ואומר הר"י ז"ל שהפירוש כן, אליבא דרבי ישמעאל לא תיבעי לך במאי דפליג אדרבי עקיבא, אבל במה שסובר דאהני קרא רבי ישמעאל ורבי עקיבא שוין, כי לא אשכחן שפליגי בזה, ולהכי שואל לרבי עקיבא, כי אם הוא סובר בשלו או בשל עולם, גם רבי ישמעאל סובר כן" (וככה הסכים לתרץ ברעק"א כאן). אבל ודאי לא נאמר פירוש זה לפי פירוש רש"י, שהרי ענין זה קשה ע"ד הפשט, ואם רש"י מפרש כן אז הו"ל לרמזו לכה"פ, והדרא קושיא לדוכתא.

**(ברש"ש** (שם) מסיק לתרץ כמו שתירץ בשטמ"ק, "ולהרא"ש יש לומר, הא דקאמר אליבא דרבי ישמעאל לא תיבעי לך כו', רצונו לומר במאי דקאמר בדניזק שיימינן, דודאי פירושו לאפוקי משל

עולם גם כן, אבל בגוונא דאהני קרא לשום בדמזיק וכרבי עקיבא, נכלל במאי דקאמר כי תיבעי לך אליבא דרבי עקיבא, כיון דתרווייהו שוין בזה, ונכון בס"ד". ומוסיף, "ונראה דזהו כוונת רש"י במש"כ שם "וכיון דשויא כו' כעידית דניזק כו', ורצונו לומר דאילו לא שויא, דאז מודה רבי ישמעאל דבמזיק שיימינן תיבעי נמי כמו לרבי עקיבא", ולפי"ז גם ברש"י נרמז פשט זה, ולא כבפנים.)

**אבל:** א) אם לזה כיון רש"י בדבריו, אז הו"ל להעתיק בהד"ה "אליבא דרבי ישמעאל לא תיבעי לך", או להוסיף גם "דאמר בדניזק שיימינן", כי זהו כוונת דבריו, היינו לפרש שגם לר"י אין דעתו פשוט אלא היכא דשויא זיבורית שלו כעידית דניזק, ומזה שלא כתב כן משמע לכאורה שלא בא לכך. וגם ב) פשטות הסגנון שלו, "וכיון דשויא הך זיבורית כעידית דניזק, יהיב לי' מזיבורית", משמע שהטעם שהביא "דשויא הך כו'" הוא רק משום שלכן הוא נותן לו מזיבורית של המזיק, משום שבדניזק שיימינן, ותו לא בא להשמיענו. ועוד ג) בכלל זהו דיוק מדוחק, כי הי' לו לרש"י לפרשו להדיא, כנ"ל בפנים.

### יא. דברי רבינו בלקו"ש חל"ד – אכילת פועל בשעת מלאכה

**והנה** בלקו"ש חל"ד בשיחה ב' לפ' כי תצא (ע' 129 ואילך) מביא רבינו דברי הצפנת פענח הידועים (ומובאים במפענח צפונות פי"ב), שמצינו שלשה אופנים כללים להגדיר כמה דינים מסויימים בתורה, והינם "מצד הנפעל, הפעולה, או הפועל", בכדי להסביר שלשה אופנים בזכות של הפועל לאכול משדה השוכר אותו, בשעה שהוא עושה המלאכה, והיינו שזהו זכות של תוספת שכר, והוא דומה למיטב בנזקין, אלא שבפועל ה"ז זכות מחמת ענין חיובי, ואילו בנזקין מיטב הוא "תוספת" חיוב עבור עניני שלילי, שהזיק את חבירו. והמה:

**א)** "אכילת הפועל היא כעין שכר על המלאכה (הנפעל) שעושה עבור הבעה"ב, שנוסף על שכרו שמשלם לו הבעה"ב עבור מלאכתו, הוא גם אוכל מהפירות כו' שעובד בהם". ולפי"ז הוא דין הנובע מצד הנפעל (המקבל הפעולה שלו).

**ב)** "אכילת הפועל אינה עבור המלאכה והתועלת שגורם לבעה"ב, אלא שעבודתו של הפועל, שטורח ומתייגע במלאכת רעהו, נותנת לו זכות לאכול (בשעת מעשה) מפירותיו כו'".

**ג)** "אכילתו אינה בגדר שכר כלל - לא על החפצא דהמלאכה ולא על עבודת הגברא - אלא הוא דין בפני עצמו, דכיון שיש עליו שם "פועל", זיכתו התורה לאכול מן הפירות כו' שפועל בהם".

**וממשיך:** "מהנפק"מ בין אופנים אלו י"ל, שהוא ע"ד האיבעי' בגמ' "פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל", דפרש"י שם: "משלו הוא אוכל - תוספת שכר הוא שהוסיפה לו תורה, או משל שמים במתנת גמילות חסדים כשאר מתנות עניים".

**"לאופן** הא' הנ"ל, שאכילת הפועל היא מחמת המלאכה שעושה עבור הבעה"ב - י"ל ד"משלו הוא אוכל", שזכות

זו היא (בל' רש"י כנ"ל) "תוספת שכר" עבור מלאכתו, והיינו שהוא באותו הסוג של עיקר שכרו (שהוא תשלום עבור מלאכתו), אלא שהיא "תוספת שכר . . שהוסיפה לו תורה".

"**ולאופן** הג' הנ"ל - שזהו דין מצד עצם שם ותואר "פועל" (ולא מצד המלאכה שעושה) - ה"ז כהצד ד"משל שמים הוא אוכל", דכשם שהתורה זיכתה לעניים מתנות שונות בפרי האדמה, כך זכי לי' רחמנא ל"פועל" לאכול מפירות האדמה שפועל בה".

"**ולאופן** הב', שזהו מצד עבודת וטירחת הפועל - יש מקום לשני צדדי האיבעיא: יתכן לומר "משלו הוא אוכל", שזהו חלק משכרו, דכשם שמגיע לו (עיקר) שכרו על מלאכתו שנעשית עבור הבעה"ב, כך מגיע לו "תוספת שכר" על עבודתו וטירחתו; ואפשר לומר, שאינו בגדר "שכר" כ"א רק "מתנת גמילות חסדים", אלא שמתנה זו ניתנה לו רק מחמת עבודתו וטירחתו, ע"ד אי לאו דעביד נייחא לנפשי' לא יהיב לי מתנתא".

"**והנמשך** מזה: זכות זה שיש להפועל לאכול מקמת רעהו בשעת המלאכה, יש שלשה אופנים להגדיר אותה, א) מצד המלאכה שהשוכר מקבל, זה דורש שיתן להפועל תוספת שכר, (והיינו "מצד הנפעל"), ב) מצד עבודתו וטירחתו של הפועל בעבודתו, בא לו זכות זו היתירה (והיינו מצד "הפעולה"), ג) מצד עצם שם "פועל", אבל אינו קשור לה"טירחא" וענינים נפשיים שלו, ורק עצם הענין שהוא פועל.

### יב. הצעת עוד אופן וגדר בהחיוב מיטב ע"פ הנ"ל

"**וכמה** ממש יש לומר אצל נדו"ד (כנ"ל שדומים זל"ז בתוכנם, אלא שזהו בענין חיובי וזה בענין שלילי), שיש שלשה אופנים להגדיר החיוב מיטב:

"**א)** מצד הניזק, היינו החסרון של הניזק תובע שיעשה עבורו טובה (והיינו מצד ה"נפעל"), ב) מצד המזיק, מה שהוא "פשע" ולא טרח כדי צרכו לשמור ולמנוע אותו מלהזיק, (והיינו מצד ה"פעולה"), ג) מצד עצם השם "מזיק", והיינו לא משום שהוא, במציאות הנפש שלו, פשע ולא מנע אותו מלהזיק את חבירו, אלא רק שזה שהזיק לפועל מחייב המיטב, (כדוגמת החילוק בין "פועל" ו"פעולה" אצל אכילת הפועל), והיינו מצד ה"פועל".

"**והנה** שנים מהני אופנים כבר אמרנו למעלה, והיינו דשיטת רבי עקיבא הוא שהוא דין וחיוב גברא (בסדר הגביי') על מה שהזיק, כעין ענין של קנס על זה שמאתו יצא היזק זה. ור"י ס"ל שהוא חיוב הבאה מהתשלומין עצמם.

"**אבל** באמת לשיטת רבי עקיבא שהוא חיוב הקשור ומסתעף מן הסיבה, היינו הנזק, בהא גופא יש לחלק לשני אופנים דקים; אם באה מזה שהוא פשע ולא טרח למנוע ההיזק, והיינו כעין קנס על הפשיעה שלו. או יש לומר שהוא קנס על עצם ענין הנזק, לא מצד מה שהוא פשע, אלא מזה שהזיק, מבלי קשר ויחס להמציאות שלו.

**ומשום** הכי הסתפק הגמ׳ לברר אמיתית ועצם שיטת רבי עקיבא, האם מה שהתורה כתב ״מיטב שדהו״ שמשמיע קשר להנזקין, האם זה רק שאינו קשור אל החסרון של הניזק, אבל גם אינו מתייחס על פשיעת המזיק, ורק עצם ענין ״הנזק״, או ש״מיטב שדהו״ דוקא הוא, שהתורה חייב אותו מצד ש״הוא״ הזיק (בדומה למה שהגמ׳ הסתפק באכילת הפועל אם משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל, אבל אינו דומה בדיוק ממש).

**אם** אמרינן שהוא דין נבדל מן המזיק והניזק, והיינו שהוא רק שהתורה חייב המזיק משום שהוא גרם היזק לחבירו, וענין זה דורש שיתן לו מיטב, אבל אינו עבור מה שהוא פשע בכך, אלא עצם מעשה הנזק. ולפי״ז הרי ״בשל עולם הן שמין״, כי אין סברא לומר בשלו הן שמין, שהרי זה אינו חיוב שהתחיל מאתו, וממילא נקבע המיטב לפי הגדרים ״דעלמא״ בכלל, וזה פשוט.

**משא״כ** אם אמרינן שהוא מסתעף ממה שהוא הזיק, שהמעשה והפשיעה שלו נוגע לעצם החיוב מיטב, אז ודאי בשלו הן שמין. ואילו לשיטת רבי ישמעאל, הרי פשיטא דבדנזיק שיימינן, כנ״ל באורך.

**ועפ״ז** לא קשה מידי מה שהקשה המהרש״א, שהרי בשלמא לרבי עקיבא, כיון שהוא דין וחיוב שנסתעף מהנזקין גרידא, לכן ניתן להסתפק בהכי. אבל הא ד״אהני קרא״ לרבי ישמעאל, הרי כנ״ל יש לו גדר חלוק לגמרי, כדפרש״י ״הואיל וזיבורית שלו לא שויא כעידית דניזק״, שכל החיוב על המזיק רק נסתעף מזה שא״א לקיים החיוב שהתשלומין דורש;

**ואז** הרי בתר טעמא אזלינן, וכיון דטעמא הוא משום שהגברא אינו יכול לקיים החיוב שלו לשלם התשלומין ממיטב, אז עליו מוטל חיוב ליתן מיטב. ולפי״ז פשוט שאי״ז דין בעצם הפעולה והנזק כשלעצמו, אלא שהוא רק כמו שהמזיק מתייחס להניזק, ושפיר לא הסתפק הגמ׳ בזה. ומובן שרש״י לא הוצרך לפרש זה, כי זה כבר מובן ממה שביאר שיטת רבי ישמעאל למעלה, בצירוף למה שבסוגיא זו מפרש כנ״ל.

### יג. קושיית הרש״ש וביאור לאחד מתירוציו ע״פ הנ״ל

**והנה** הרש״ש (ז, ב) הקשה על מ״ש ברש״י (שם ד״ה או בשל עולם הן שמין) בביאור הצד ד״בשל עולם הן שמין״, ״ויהיב לי׳ מזיבורית שהרי לכל העולם הוא עידית״, וז״ל הרש״ש, ״לכאורה אף אם היתה גרועה מעידית דעלמא, מכל מקום כיון דאין דינו אלא בעידית דעלמא, אינו מחוייב לתת לו מעידית שלו, היפה מעידית דעלמא, אלא מזיבורית שלו, כדמוכח מהא דאמר לעיל לרבי ישמעאל אהני קרא כגון כו׳, משמע דאי לאו קרא, הוה אמינא דלא יהיב לי׳ אלא מהזיבורית״.

**ובפירושו** לדף ח ע״א (ברש״י ד״ה עידית) מציע כמה יישובים בדבר:

**א)** ״ואולי יפרש דלא איצטריך קרא לרבי ישמעאל, אלא היכא דאפילו אית לי׳ למזיק, גם בינונית השוות יותר מעידית דניזקף דחייב לתת לו מעידית דידי׳ דוקא״.

אבל ממשיך לדחות פירוש זו, "אבל אי"ז סברא כלל, וגם הגמ' שם לא קאמר אלא דאמר לי' למזיק עידית וזיבורית" (אבל לאח"ז ממשיך "שוב ראיתי להרא"ש שהביא מחלוקת, בגוונא דהי' לו למזיק גם בינונית היפה יותר מעידית דניזק", שמשמע שבאמת יש סברא כזו. אבל ודאי אי"ז שייך לפרש לפי פשוטו של הגמ', ובפרט לשיטת רש"י).

**ב)** "ואפשר שסובר רש"י דדוקא רבי ישמעאל אית לי', דמסברא הוה אמינא דא"צ ליתן לו מהיפה יותר מדינו, אבל לר"ע גם הסברא כן הוא, שמחוייב ליתן לו מן היפה יותר מדינו".

**ג)** "או אפילו לרבי ישמעאל, בתר דגלי לן קרא בנזקין, ה"ה בעלמא נמי". אבל צ"ע הסברא בזה.

**אולם** תירוצו השני לכאורה מובן לפי הנתבאר למעלה (באופן דומה), דדוקא התם ב"אהני קרא" דר"י בעי קרא להרות לנו שחייב במיטב דמזיק, ובלא"ז היינו מחייבין רק מזיבורית דידי', משום שכל הדין של מיטב דמזיק באה והסתעף מזה שהוא נמנע מלקיים מיטב דניזק, ובלא ה"אהני קרא" דר"י היינו מוקים אותו על עיקר דינו שהוא מיטב דניזק וכיון דאין לו אלא זיבורית שהם גרועים מעידית דניזק, אינו חייב אלא זיבורית דידי'. משא"כ בשל עולם הן שמין אליבא דר"ע, דשם הסתפק הגמ' אם המיטב מתייחס להעצם "שם מזיק" או להפשיעה של המזיק, ומשו"ה יש לומר שאם היתה הזיבורית גרועה מעידית דעלמא לא היינו מחייבים אותו ליתן הזיבורית אלא דבעי לשלם ממיטב דידי' משום שעכ"פ זהו בדמזיק שיימינן.

הת' יעקב ארי' בערגשטיין

**אמר רב אידי בר אבין הכא במאי עסקינן וכו' אמר רבא ומה אילו ידעינן וכו'.** בביאור סברת ההו"א, דלכאו' מהו הסברא שנאמר שישלם יותר ממה שהזיק, או שאפי' אם לא ישלם יותר ממה שהזיק, מ"מ במקום שיש ספק: אז ישלם השמינה, והרי אכן מדובר בדיני ממונות, ובספיקא דממונות, שבזה אין משלם יותר ממה שהזיק, וגם בציור של ספק מקילים על הנתבע לומר "הממע"ה"?

**ובמפרשים** רבו הפירושים בזה, במיוחד בביאור סברת רב אידי בר אבין, ונביא כמה:

**או** שמדובר בציור שרוב הערוגות שמינות, ובנזיקין הולכים גם בממון אחרי הרוב, (גידולי שמואל), או שיסוד חיוב תשלומי נזיקים משעת פשיעתו, ולכן בציור שהניזק הוא "ברי" והמזיק טוען "שמא", הוי כמו "וודאי" נתחייב וספק אם "פרע", היינו אם חובתו מתבטל שבזה אין אומרים הממע"ה (אור שמח פ"ט ה"ב), ורבא (וכן מסקנת הגמ') חולק ע"ז: וסבר שגם בנזיקין אין הולכין אחרי הרוב, ואין זה דומה ל"ספק אם פרעתיך" אלא ל"ספק אם נתחייבתי",

**אבל** לכאו' ביאורים אלו מדברים על דינים כלליים בנזיקין, ואין זה הלכה במודגש בעצם תשלומי "מיטב שדהו", שאין מרומז במילים אלו רעיון כללי "דהולכין אחר הרוב

בנזיקין" או דנזיקין נחשב בכללות כ"איני יודע אם פרעתיך", דאינו נרמז כלל במילים הללו ציור שהניזק הוא "ברי והמזיק שמא".

**ולכאו'** עדיף לפרש ע"ד הפשט שהכוונה כפשוטו: דעצם הדבר שהתורה מוסיפה חיוב של תשלומים באופן ד"מיטב", הרי בזה גופא יש הו"א או סברא שבזה שמשלם "מיטב שדהו", נכלל בזה הענין שהתשלום עצמו יהיה "מיטב" והוא: או כההו"א שמשלם יותר ממה שהזיק (שמינה כשאכל כחושה), שהוא תשלומים "מיטב" או שלכה"פ בענין שיש צד שהמציאות הוא שחייב לשלם "שמינה" (שאפשר שאכל שמינה), שבענין זה צריך לשלם "מיטב שדהו" כדי שה"ישלם" עצמו יהיה תשלומים "מיטב", תשלומים ברורים שאין משאיר צד של ספק שמא לא שילם על נזקו.

**וההסבר** שהתורה מקפיד על תשלומי נזיקין יותר מבשל שאר תשלומי ממון הוא כנ"ל, שבנוסף על ההפסד ממון שגרם על ידי הנזק, הרי הפסיד "שימושיו" או באופן פשוט, שבנוף על ההפסד הרי "ציער" חבירו בעצם נזק חפציו, וע"ז הקפידה התורה שבזה יהיו התשלומי עצמם "מיטב" (ע"י שמשלם "מיטב שדהו").

**כל** זה סברת ההו"א או סברת רב אידי: אבל המסקנא, ורבא סוברים, שהגם שיש מקום לפרש כוונת קפידת הקרא "מיטב שדהו ישלם" לכלול תשלומים שהם עצמם יהיו "מיטב", מ"מ, כיון שזה חידוש באופן התשלומים בשאר דיני התורה, וחידוש כלפי הלכות טוען ונטען בשאר דיני התורה, לכן כיון שלא כתוב בפירוש חידושים אלו (וכנ"ל שאין מודגש החידוש דספק נזיקין להחמיר או שבנזיקין הולכים בתר רוב, בהמילים "מיטב שדהו ישלם . . "), לכן נראה לרבא ולר' אחא בר יעקב, לפרש הפסוק באופן שאין סותר כלל כללי התורה בדיני ממונות.

**ולכן** פירשו דעת ר' ישמעאל בענין: שאכן יש תוספת זכות לניזק, שהמזיק ישלם "מן העידית" אבל אין זה סותר משאר דיני התורה בד"מ, ולאידך יש תוספת זכות לניזק וחיוב נוסף למזיק לשלם לניזק מן העידית.

**וזהו** הסבר אריכות טענת רבא "אילו ידעינן דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה" כהקדמה ל"השתא דלא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמיה, הממע"ה", דלכאו' כל מה דהול"ל הוא: "היאך משלם שמינה, הממע"ה", אלא דכוונת הדברים, דכיון שאין רואים בדיני התורה, שהתורה תתן זכות נוסף לניזק כשהמזיק "אכל כחושה", (שלא כפי שנתנה התורה זכות לנגנב וציווה שהגנב ישלם כפל), לכן אין סיבה לחדש ולומר שלענין ספק נזיקים שהתורה כיוונה ליתן זכות לניזק נגד כלל התורה בכל התורה ש"הוציא מחבירו ע"ה".

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**ר' ישמעאל סבר בדניזק שיימינן ור"ע סבר בדמזיק שיימינן, מאי טעמא דר' ישמעאל נאמר שדה למעלה ונאמר שדה למטה וכו'.** ומקשה השטמ"ק בשם המהר"י כ"ץ: "תימה אמאי תנא ר' ישמעאל י"ג

מדות ותו לא והא כי היכי דחשיב בנין אב מכתוב אחד ומשני כתובים הכי נמי לחשוב גז״ש מכתוב אחד כי הכא דשדה למעלה ומטה בכתוב אחד״. ומשמע מדבריו שבנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים הם נחשבים לשתי מדות שלכן מקשה שג״כ גזירה שוה מכתוב אחד וגזירה שוה מב׳ כתובים יחשב לשתי מדות.

**וצ״ל ה״ב** דבסידור תהלת ה׳ כשמביא את י״ג מדות ״ג) מבנין אב מכתוב אחד ומבנין אב משני כתובים...״ רואים משם בהדיא שבנין אב בכתוב אחד ומשני כתובים נחשב למדה אחת. ולפ״ז צריך להיות קושיית השטמ״ק שכמו שמפרט בבנין אב ב׳ אופנים (מכתוב אחד, ומשני כתובים), כמו״כ בגז״ש צריך לפרט ב׳ אופנים מכתוב אחד ומשני כתובים, ומלשונו משמע שקושייתו היא שצריך י״ד מדות (ולא י״ג).

**(דרך** אגב, יש להעיר שבסידור תורה אור בי״ג מדות, מחלקם ביניהם בנקודות, ולפי הנקודות יוצא רק י״ב מדות, אבל עיין בקונטרס הסידור (נדפס בסידור תורה אור, ע׳ שעו): ״וגם נקודות ההפסק בברייתא דר״י אינם בסדר כאשר יראה הרואה״.)

**והנה** הברייתא דר׳ ישמעאל מודפסת בתורת כהנים (כל המפרשים ונוסחאות הבאים לקמן הם בתורת כהנים הוצאת ספרא שנת תשי״ט) ושם על פי הנקודות יוצא ש״בנין אב מכתוב א׳ ובנין אב משני כתובים״ הם שתי מדות נפרדות, ולאידך ״מכלל ופרט ומפרט וכלל״ שבסדור מובאות כשתי מדות וכאן עושה אותם למדה אחת. אמנם הנקודות אינם כ״כ ראי׳ כמו שרואים שלאחרי זה כותב ״כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש. [נקודה, ואח״כ ממשיך] אי אתה יכול להחזירו לכללו וכו׳״ שבאמצע המדה מחלק בנקודה.

**בתורת** כהנים (שם) בפירוש רש״י כותב המדה השלישית ״בנין אב מכתוב א׳ ובנין אב משני כתובים״, והמדה הרביעית היא כלל ופרט וכו׳, דהיינו ששיטת רש״י הוא כמ״ש בסידור.

**ושם** בפירוש הראב״ד כותב: ״ונחזור לחשבון המדות שמנו כאן וכו׳ והרי לך חשבונם לפי הנקודות״. ועל פי הנקודות יוצא ש״בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים״ הם שתי מדות, ו״כלל ופרט״ וכן ״פרט וכלל״ נחשבים למדה אחת. אבל ג״כ בראב״ד צריך לומר כנ״ל שהנקודות אינם מדוייקות, כי לפי הנקודות יצאו חמש עשרה מדות! ואע״פ שהראב״ד כותב ״והרי לך חשבונם לפי הנקודות״, צריך לומר שיש שם טעות הדפוס ולכן א״א להוכיח מהראב״ד.

**וראה** שם בפירוש ר׳ סעדי׳ גאון שמביא את המדה השלישית בנין אב מכתוב אחד ומבארה, ואח״כ מביא בנין אב משני כתובים ומבארו, ואח״כ ממשיך ״המדה הרביעית כלל ופרט ופרט וכלל״. (אבל אעפ״כ יש י״ג מדות כי דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו מחלק לשתי מדות). נמצא שהרס״ג ס״ל כמ״ש בסידור.

**אבל** ראה שם בפירוש רבינו שמשון מקינון ז״ל שכותב ״בית שלישי בנין אב מכתוב אחד, בית רביעי בנין אב משני

כתובים, בית חמישי בכלל ופרט, בית שישי מפרט וכלל וכו׳״, (וגם לפירושו יש רק י״ג מדות כי לא מחשב ״כל דבר שהי׳ בכלל ויצא וכו׳ עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש״ למדה בפ״ע). היינו שהוא סובר שנחשב לב׳ מדות.

**ועיין** שם בפירוש רבינו שמעון בר צמח (מספרו יבין שמועה) שכותב ג״כ ״המדה השלישית מכתוב אחד, המדה הרביעית מבנין אב משני כתובים, המדה החמישית מכלל ופרט, המדה השישית מפרט וכלל״, (ושם כותב ״המדה הי״ג דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו״, ומסיים ״המדה האחרונה שני כתובים המכחישים זה את זה״. וצ״ב דכיון שר״י כותבה בברייתא הרי שזה מדה, (ולא מסתבר לומר שזה יהא כלול בדבר הלמד מענינו ומ״מ הוא מחלקם) וא״כ למה לא כתוב בי״ד מדות התורה נדרשת? ואם זה לא נחשב למדה בפ״ע צ״ע מהו באמת ההסבר לזה.

**ועיין** בספרא עם פירוש רבינו הלל שכותב: ״ואית דמפקי לשני כתובים המכחישים וכו׳ ויכריע בינהם ולא דרשי להו כלל בכלל י״ג מדות ולא מסתבר דהא תני רבא בספרו ובבא משה אל אהל מועד וכו׳ כיצד יתקיימו שני כתובים, זו צד בתורה וכו׳ דמשמע מהכא דמדה הויא מי״ג מדות״. אבל ג״כ שם לא מפרש מהו הביאור לפועל. עכ״פ מכל הנ״ל רואים ששיטתו היא ג״כ כרבינו שמשון מקינון הנ״ל. וכן כתב ג״כ בספר יבין שמועה לגירסתו בתוספתא סנהדרין פ״ז בשבע מדות של הלל.

**וראה** ג״כ בפירוש ר׳ דוד אבודרהם שכותב כהרס״ג וכרש״י, שהמדה השלישית היא מבנין אב מכתוב אחד ומבנין אב משני כתובים, והמדה הרביעית מכלל ופרט. ז. א. שסובר כמו שכתוב אצלנו בסידור.

**וכן** ג״כ בסוף מס׳ ברכות, ב׳קיצור כללים מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהם׳ כותב ש״מדה שלישית בנין אב מכתוב אחד בנין אב משני כתובים, מדה רביעית כלל ופרט״. וכן ג״כ בספרא עם פירוש רבינו הלל הנ״ל כותב דלכאורה אם נחלק הברייתא לפרטים יצאו ט״ו מדות, וממשיך שבנין אב מכתוב א׳ וכן דבר הלמד מענינו לא מחלקים לפרטים. ועיי״ש בחלופי גירסאות: ״בנין אב מכתוב א׳ ובנין אב משני כתובים חשיב להו חד, משום דדמי להו להדדי ואע״ג דהאי בנין אב אתי בכתוב אחד והאי בנין אב אתי משני כתובים תרוייהו כלא בהדי׳ מפרש להו כדאמרינן לקמן״.

**היוצא** מכל הנ״ל, שישנה מחלוקת הראשונים אם בבנין אב יש שתי מדות או מדה אחת: ישנם ראשונים שסוברים שהן שתי מדות, וישנם ראשונים שסוברים שהיא מדה אחת. ולפ״ז אפשר לתרץ דהמהר״י כהן צדק סובר שיש ב׳ מדות ובסידור כתוב כשאר הראשונים שזה מדה אחת (אבל אפילו לשאר הראשונים ילה״ק כקושיית השטמ״ק (רק באו״א קצת): מדוע בבנין אב מפרט ב׳ אופנים ובגז״ש אינו מפרט אלא אופן א׳).

הת׳ שלום יעקב בוימעל, הת׳ זלמן שבתון, תשנ״ד

**ורבי ישמעאל אהני גזרה שוה ואהני קרא.** כתב הרא"ש (סימן ב): "ואי אית ליה למזיק עידית ובינונית וזיבורית ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזקד ובינונית שויא טפי מעידית (דניזק) אית דאמרי דיהיב ליה בינונית ומדקדק מדשבק גמרא בינונית אלמא אי הויא ליה בינונית דשויא טפי מעידית דניזק יהיב ליה בינונית ואית דאמרי אפ"ה יהיב ליה עידית ודבריהם נראה לי דאהני ג"ש ואהני קרא תרוייהו לשלם ממיטב. אהני גזירה שוה לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק **ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק דלעולם בעינן מיטב או דמזיק או דניזק** והאי דנקט עידית וזיבורית ושבק בינונית משום דלא הזכיר אלא הנך דמשתלמין מהם מעיקרא מזיבורית דמזיק והשתא מעידית ולעולם אפילו אי אית ליה גם בינונית ישלם ממיטב שלו".

**היש** מפרשים סוברים, שגם אם זיבורית דמזיק גרוע מעידית דניזק, ו"אהני ליה קרא" ללמדנו דאם אין זיבורית דמזיק כעידית דניזק דאז יש לו ליתן מעידית דמזיק, מ"מ, כשיש למזיק גם בינונית, והיא עדיפא מעידית דמזיק, אז נותן הבינונית (וא"צ ליתן העידית).

**אבל** הרא"ש סובר, שכשאין המזיק יכול ליתן עידית דניזק אז ה"אהני קרא" מלמדנו שנותן לו "עידית דמזיק", כיון ש"לעולם" צריכים ליתן, או "עידית דניזק" ואם אין יכול ליתן זה, אז צריך ליתן "עידית דמזיק".

**ולכאו'** צריך להבין בהבנת מחלוקת זו, במאי תלוי?

**המפרשים** נתנו כמה מהלכים בביאור הדבר, אבל על דרך הפשט נראה מדברי הרא"ש עצמו, במה שהסביר שיטתו, שעיקר מחלוקתם הוא היאך נפרש "אהני ליה קרא", למרות שהגז"ש מלמדנו שהתורה זיכתה הניזק ב"עידית דניזק" (ולא בעידית דמזיק).

**א)** צד הרא"ש במפורש בדבריו, שהתורה נתנה ב' אופני חיוב למזיק לשלם לניזק: א) עידית דניזק, ב) באם אי אפשר למזיק לשלם עידית דניזק, אז ישנו סוג אחר של חיוב: "עידית דמזיק", באופן ד"לעולם" יהיה כאן זכות "מיטב" לניזק, או דניזק או דמזיק, ולכן ברור שכיון שאין למזיק עידית דניזק, אז חל החיוב ד"עידית דמזיק", לכן אין מועיל מה שהבינונית שלו עדפי מעידית דניזק, דכיון שאין לו עידית דניזק, חל חוב החדש ד"עדית דמזיק".

**ב)** מדבריו נראה שהמפרשים שחולקים עליו סוברים: שלעולם עיקר המדד הוא כמו שלמדנו הגז"ש, "עידית דניזק", אלא שבאם א"א לו לשלם עידית דניזק כפשוטו, יש לו לשלם העידית: דאופן **שכולל בתוכו עידית דניזק בבחינת "בכלל מאתים מנה", ולכן כשנותן עידית דמזיק (כשעדיף מעידית דניזק) הרי נותן בתוכו "עידית דניזק"**, ובמילא מובן לפי"ז: שכשיש למזיק בינונית דמזיק שעדיף מעידית דניזק, הרי כשנותנו לו, הוי כאילו נתן לו "עדית דניזק", וא"צ ליתן עידית דמזיק.

**והנה** מחלוקת זה גופא (אם עידית דמזיק הוא מחייב חדש, או זה קיום של "עדית דניזק") יש לתלות, בעצם יסוד ענין "תשלומי מיטב":

**א)** האם זה בעיקר מחמת תועלת לניזק, וע"ד שכתבנו לעיל, מעין פיוס עבור הצער שישנו בנזקי ממונו, (שהוא בנוסף על עצם הפסד הממון והשוויות שיש לו בזה), או תיקון לעצם מה שנחסר ממנו זכות תשמישיו בחפציו וכיוצא.

**ב)** או עיקר דבר זה הוא תוספת חיוב התורה על המזיק, על העבירה שעבר, ועל אי שמירתו שגרם לנזק, ועל תוספת הרתעה שיביא תוספת חובה זו.

**ואכן** אפשר לפרש שבכללות הוא המחלוקת בין ר"י ורע"ק: שלר"י "עידית דניזק" עניינו שתשלומי "מיטב" באים בעיקר לתועלת הניזק, ולכן הויא העידית נמדד לפי דרגת נכסי הניזק, משא"כ לרע"ק מפרש שעיקר תשלומי מיטב הוא תוספת חיוב למזיק, ולכן הויא תוספת זו מתבטא בעיקר באופן שגם אצל המזיק עצמו משלם מ"עידית דידיה".

**ומזה** אנו באים עכשיו לבאר פרטיות המחלוקת בין הרא"ש והי"מ בשיטת ר"י גופיה:

**א)** אם סוברים שעיקרו ולעולם לדעתו, הוי תשלומי מיטב אך ורקתועלת לניזק, מסתבר לומר שהתורה בחרה, שזהו עיקרענין תשלום זה, ולכן באם מדובר בענין שגם הבינונית של המזיק כעידית דניזק, הרי "בכלל מאתיים מנה", וכולל בתוכו ענין "עידית דניזק", ולכן הרי"ז מספיק לקיים "תשלומי מיטב".

**ב)** אבל בדעת הרא"ש יש לפרש בב' אופנים:

**א)** או שגם הוא סובר שלר"י, הוי עיקר חובת התשלומים, תועלת לניזק, ולכן כשיש למזיק עידית דניזק, הרי"ז מספיק לקיים חובה זו, (גם כשהבינונית או אפי' הזיבורית של המזיק כעידית דניזק), שהרי הניזק מקבל פיוס ותוספת ב"עולם" שלו (של הניזק), על מעשה הנזק שעשה לו המזיק, אבל באם אין למזיק שדה כעידית דניזק (אלא גרוע ועדיף מיניה), אז כיון שאינו יכול לקיים הפיוס בתשלומי מיטב דניזק, יש לו לקיים פיוס של "תשלומי מיטב" במיטב "דמזיק".

**היינו:** דלדעתו אין מספיק, מה שנותן דבר דעדיף ממיטב דניזק, להיות פיוס מספיק על צער שניתן לו וכיוצא, אלא הפיוס נעשה בזה שהניזק מקבל דבר שחל עליו שם "מיטב", היינו חפץ שיש לו מעלה שהוא "מיטב" כלפי נכסים אחרים, ולכן בענין שאינו דומה למיטב של הניזק, הרי נותן דבר שחל עליו שם "מיטב" של המזיק, ובזה דווקא מתפייס הניזק כתשלום ותיקון על תוספת הצער של המעשה ההיזק.

**ב)** או שנאמר בנוסח אחר קצת: שבאם אין הניזק מקבל פיוס במה שניתן לו מהמזיק דבר שהוא "מיטב" של הניזק, הרי הוא מקבל הפיוס בזה שהמזיק "מוסר" מעצמו עבור תשלומי מיטב, דבר שהוא אצל המזיק "מיטב" של המזיק, וזה עצמו גורם לניזק שירגיש שקיבל תחליף ותשלום על חוסר

החפץ ותשמישיו והצער הכרוך בזה.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש.** הנה בראשונים מצינו כמה שיטות בדין נזקי אדם בהקדש:

**א)** התוס' ד"ה שור רעהו כתבו שהפטור בנזקי הקדש, הוא בכל נזיקין, הן נזקי גופו, ואפי' נזקי אדם, שכולם נלמדו או מהצד השווה (מקרן, אדם (בור)) או מאדם גרידא (וצריכים "רעהו ולא של הקדש" כדי לגלות שהדרש "כי יאכל - פרט למזיק" קאי גם אקרן (ולא רק חומש)), הם מוכיחים שיטתם מהירושלמי, ומשנה דלקמן ט: "נכסים שאין בהם מעילה".

**ב)** יש ראשונים הסוברים: שהפטור "ולא של הקדש" הוא אקרן גרידא, ולא אשן ורגל (תוס' גיטין מט. ד"ה שור וראב"ד ועוד) שמחוייב עליהם מן התורה.

**הנה** בשיטה הראשונה הנה התוס' עצמם העירו מלשון הגמ' (ב"מ צט): "כי יאכל פרט למזיק דלא משלם חומש . ." דמשמע מזה שאכן משלם הקרן, ותירצו בזה שמשלם מדרבנן.

**הנה** בשיטת רש"י נראה ברור דלענין שאר נזקי ממון הוא פטור, כשכתב בהדיא (ד"ה שור רעהו) ". . והוא הדין לכל שאר נזיקין שאם מזיק את ההקדש פטור . ." והנה פשוטו היה נראה שדבריו הללו קאי גם אנזקי גופו שגם בזה הוא פטור (שהרי לא חילק ביניהם וכתב "לכל שאר נזיקין . ."), דבפשטות קאי אכל הנזיקין, גם נזקי גופו, ובפרט לשיטת רב ש"מבעה זה אדם").

**אבל** ישנו קושיא לשיטה זו: המשנה בגיטין (נג, א) אומר ש"כהנים שפגלו חייבים" ולכאורה יש לפטור משום "רעהו ולא של הקדש". הנה הרמב"ן שם הקשה מעין קושיא זו, ותי' ב' תי':

**א)** ". . י"ל לעולם קרן משלמין ככל המזיקין את ההקדש משום תקנת חכמים שלא יזלזלו בהקדשות, אבל כאן בכהנים משמע שתקנו תקנה אחרת ואי אמרת היזק שאינו ניכר שמיה היזק למה לי תקנה זו בכהנים, אדרבה שוגגין פטורים מפני תיקון העולם", תי' זה מתאים מאוד לשיטת התוס', אבל ברש"י נראה שאין לתרץ כן, כפי שכתב הפנ"י שם, שנראה ממנו שאם "היזק שא"נ שמיה היזק" הוי החיוב לשלם מדאורייתא.

**ב)** הרמב"ן תי' עוד: "א"נ הכא לבעלים הוא חייב שהרי הן חייבין באחריות שצריכין להביא זבח אחר".

**הנה** תי' זה מתאים מאוד לפי רש"י כפי שנתבאר בשיטתו, שהמיעוט "ולא של הקדש" קאי (לא אההיזק בחפצא של הקדש, אלא) א"ניזק" של הקדש, שאין היא בגדר "תובע" אההיזקות שנעשו להם (שלכן המיעוט קאי אכל "שאר הניזקין"), שלכן מובן שאם התובע אהיזק של ההקדש, הוא הבעלים של הקרבן (שהם יחוייבו להביא עוד קרבן) אין המיעוט קאי על זה ולכן מובן שחייבים לשלם להבעלים. אלא שהחיוב הזה הוא רק אם ננקוט ש"דבר הגורם לממון כמ"ד" כשיטת ר"ש שאז שייך לומר שההיזק הוא להבעלים משא"כ אם

נסבור שדבר הגורם לממון לאו כמ״ד אין שום חיוב להבעלים (כיון שההיזק להם הוא כגרמא בעלמא).

**ובמילא** מובן, שמה שכתב במשנה ט: שם שפטור לשלם לנכסים ״שיש בהם מעילה״ הוא משום שהגמ׳ זו סובר כרבנן (וכדברי קצות החושן (סי׳ שפ״ז סק״ח) שמסביר שהג׳ דדחיק לפרש כוונת דיוק המשנה ״דתני נכסים שאין בהן מעילה הא מקדש קדשי, הא מני ר׳ יוסי הגלילי הוא דאמר קדשים קלים ממון בעלים״, ולא מוקי לה כר׳ שמעון דאמר בפרק הזהב (ב״מ נו, א) דקדשים שחייב באחריות מקרי ממונו, דמוכרח לומר שהמשנה אינו סובר כר״ש, ״. . דאי כר׳ שמעון א״כ היכי אמר נכסים שאין בהם מעילה, אפילו יש בהן מעילה נמי כיון דהוי דבר הגורם לממון וקדשים שחייב באחריותן אפילו בקדשי קדשים נמי, ומש״ה מוקי לה כר׳ יוסי הגלילי דאינו ממונו אלא בנכסים שאין בהם מעילה והוא בקדשים קלים וזה פשוט: עד כאן יש לפרש שיטת רש״י לפי הסברא שאין הוא חייב לשלם אנזקי אדם בהקדש להקדש עצמו (אלא להבעלים לר״ש)).

**אבל** ישנם המפרשים בשיטתו שהוא סובר שמחוייב בנזקי אדם. דהנה הפנ״י בגיטין (נג, א) הקשה בדברי המשנה שם, ד״כהנים שפגלו חייבים . .״, (ושקו״ט שם בדברי המשנה שם בענין ״היזק שאינו ניכר״ אם מחוייב דאורייתא או דרבנן), דלכאורה ייפטר משום ״רעהו ולא של הקדש״, (ומקשה שם אגמ׳ שמקשה מהמשנה אמ״ד ומביא א) פירוש התוס׳ ב״ק (ו, ב) שאף שפטור מדאורייתא בנזקי הקדש, מ״מ חייב מדרבנן (בנזקי גופו), ב) עוד רוצה לפרש (ע״פ מה שכתב במק״א בב״ק), דהפטור להקדש, הוא על ההיזק להקדש, אבל ענין ההיזק להבעלים, שגרם שיצטרכו להביא קרבן אחר, לא ממעטינן מרעהו, וכתב שזהו כוונת רש״י בגיטין ״חייבין לשלם דמיהם לבעלים שהרי צריכין להביא אחרים״ עכ״ל.) אבל להעיר דלכאורה זה רק לר״ש הסובר בב״מ (דף נ״ז ע״א) דדבר הגורם לממון כממון דמי, אבל רבנן פליגי עליה, ושקו״ט בזה, והקשה עוד: בהא דאמרינן בב״ק (י״ב ע״ב), נכסים שאין בהם מעילה חייב בתשלומי ניזקן, אבל שיש בהם מעילה פטור, ודחיק לאוקמי כריה״ג דבקה״ל חייב, דנראה דבק״ק לכו״ע לא מחייב בתשלומי ולא חילק בין קדשים שחייב באחריותן לאין חייב באחריותן, ומוכרח שזה לפי רבנן דר״ש, וא״כ מוכח דפטור לגמרי אפילו באדם המזיק.

**ומפרש** לבסוף בסוגייא ההיא: א) לפי המהלך דהגם שפטור מדאו׳ מ״מ מחויב מדרבנן, ב) אבל אין זה עולה יפה לפרש״י שם ד״ה שוגגין פטורין דכתב להדיא דהא חייבין דמזיד דינא דאורייתא הוא, ״. . ומוכרחים לפרש שסובר רש״י דאדם המזיק לא ממעטינן מרעהו והא דקתני בפ״ק דב״ק נכסים שאין בהם מעילה לא קאי אלא אנזקי ממונו כדקתני כל שחבתי בשמירתו, ומה שכתב כאן דחייבין לשלם לבעלים היינו משום דלהקדש לית ליה פסידא שהבעלים צריכין להביא אחר. אלא דאכתי הוה מצי לפרש בפיגול בקרבנות ציבור ואפשר דלא

דק בהא, והא דלא מוקמינן לעיל בריש פירקין הא דקל וחומר להקדש בנזקי גופו ובקרבנות ציבור או בדק הבית שהתשלומין להקדש ומשלם מעידית, אפשר דרש״י ז״ל מפרש כפי׳ ראשון של התוס׳ דאכתי איכא למיפרך מה להדיוט שיפה כחו בנזקי ממונו, כן נראה לענ״ד נכון ועדיין צ״ע.

**ונמצא** שמפרש ששיטת רש״י היא, דפטור מלשלם בנזקי הקדש דבממונו, אבל עדיין מחויב לשלם כשהזיק בגופו, הן כשההיזק הוא להקדש עצמו או כשההיזק הוא לבעלים (ולא להקדש שהבעלים יצטרכו להביא קרבן אחר) לשיטת רש״י.

**והנה** בשיטתו בשיטת רש״י דורש ביאור: דהנה הגם שכתב רש״י ״ה״ה לכל שאר ניזיקין״ שפטור משום ״רעהו״, מ״מ יש לחלק שאין ״נזקי אדם״ נכללים בזה, מ״מ היאך יפרש כוונת המשנה ט: ״נכסים שאין בהם מעילה״ לומר שאין זה כולל ״נזקי אדם״ לרב הסובר ״מבעה זה אדם״ (כהוכחת התוס׳), והגם שהפנ״י הוכיח מזה שכתב שם ״. . חבתי בשמירתו . .״, מ״מ אין נראה שזה מספיק לשלול אדם, כיון שלפי רב, הרי אדם נכלל בדברי המשנה ״ארבעה אבות ניזיקין״, אף שכתוב שם ״הצד השווה . . ושמירת גופו עליו״, וא״כ כמו״כ יש לפרש דברי המשנה ט: ״חבתי בשמירתו״?

**והנה** קושיא זו אפשר לת׳, שכוונת המשנה קאי אדם ישן (או שלא נתכוון) שעל זה שייך לומר, שנתחייב לשמור עליו כשהוא ער, שכשיישן לא יבוא להזיק חבירו, ובזה הוי אדם המזיק כמו ״נזקי ממונו״ שהוא פטור אנזיק הקדש, אבל האדם המזיק ״בידים״ (לשון התוס׳) ובכוונה כשהוא ער אז יתחייב לרש״י.

**והנה** עדיין דורש ביאור: א) מה המקור לפסוקים לחלק ביניהם? ב) היאך ניתן לחלק ביניהם, כשרש״י מפרש ש״רעהו ולא של הקדש״ קאי ״בכל שאר נזיקין״, והיינו דהגם שהמיעוט כתוב בפרשת קרן, מ״מ זה קאי אכל שאר אבות (ופשטות הדברים נראים שאין זה אפי׳ בגדר של ״ילפותא״ ד״מה מצינו״ דא״כ היה יכול לפרוך ״מה לקרן שכן אינו מועדת מתחילתה״ וכו׳), ולכאורה הכוונה, שכוונת המיעוט אינו שההיזק והחפצא בו נעשית ההיזק שונה בהיזק דקרן דהקדש, דא״כ היה באמת מקום לחלק בין קרן לשאר אבות, (שבאמת כן הוא לשיטת התוס׳, שמפרשים המיעוט קאי אהיזק הפרטי של קרן, ומקשה שיש לפרוך ״מה לקרן שאינה מועדת מתחילתה״ וכיוצא, אבל לרש״י דכתב שהמיעוט קאי אכל שאר נזיקין אינו נראה כן) אלא מוכרח לפרש, שכוונת המיעוט הוא, שאין נזק ותובע בחלות שם ״ניזק״ להקדש, שלכן מובן שאין לחלק בין קרן לשאר אבות נזיקין, ואם כן, מתחזק השאלה, לשיטת הפנ״י בשיטת רש״י, היאך מחלקים בין שאר האבות ונזקי גופו, שהרי אין ״הקדש״ בגדר תובע לנזקיו (וכמו המיעוט ״רעהו ולא של עכו״ם״ שקאי אכל נזיקין ולא רק בקרן, כיון שכוונת המיעוט הוא שאין עכו״ם בגדר ״ניזק״ ותובע על נזיקין)?

**והנה** ע״פ פשט היה נראה לפרש, שלשיטתו הוקשה קושיית התוס׳, דהרי הוקשה

הקדש לתרומה (בפטור "כי יאכל פרט למזיק"), בגמ' (מעילה יט) והרי בתרומה ". . חייב מזיק קרן" (וא"כ גם בהקדש יש לחייב כשמזיקו), והגם שהתוס' תירצו, שטעם החיוב בתרומה הוא "מקרא אחרינא" "דהו כגזל חבירו ומזיקו", מ"מ אפשר שרש"י חולק ע"ז וסובר שבאמת יש ללמוד מתרומה, שמחוייב לשלם הקרן (והמיעוט הוא רק על החומש) לכהן משום היזק של התרומה וא"כ כמו"כ למוד ממנו שיש לחייב על היזק ההקדש,

**אבל** לכאורה אין זה מספיק: כיון שסו"ס אין זה מבאר היאך נשלל המיעוט "רעהו ולא של הקדש" מ"נזקי גופו", כיון שהמיעוט הוא שאין "הקדש" בכללותה בגדר רשות תובע נזיקין (שלכן מבואר שהמיעוט הזה קאי אכל שאר נזיקין כנ"ל).

**ואולי** יש לומר: שיש לחקור בחיוב התורה לשלם בנזיקין שיש לפרשו בכמה אופנים (וראה בכ"מ בדברות משה שמביא ג' או ד' אופנים בדבר בסגנונו), ונאמר כאן ב' אופנים:

**א)** שכיון שהאדם מחוייב לראות שלא יעשה נזק לחבירו, ומעשה הנזק מהווה מעשה האסורה, לכן חייבה התורה לשלם עבור האיסור שעשה.

**ב)** יש לאדם לשלם אעצם הנזק שעשה, כיון שהאדם אחראי על מעשיו, א"כ יוצא יש לו לשלם עבור אחריות שלו אעצם הנזק שנעשה על ידו.

**ואולי** יש לומר שחלוקים האופנים הללו באופי החיוב: א) אם החיוב הוא עבור האיסור והחטא, אפשר שסדר החיוב הוא ככמה מחיובי תשלומים שהתורה חייבו על עבירה שעשה, שהחיוב נקבע בענין שיש "תובע" התובע ממנו לשלם, ועי"ז מתחייב לשלם בפועל, והיינו דכיון שהחיוב הוא על האיסור שעשה כלפי "התובע" לכן זכאי התובע לתבוע ממנו ולזכות בהתביעה, אבל אם אין גדר של "תובע" שעשה האיסור והחטא כנגדו אין כוח לחייבו לשלם עבור החטא.

**ב)** אבל אם החיוב הוא עבור האחריות על עצם הנזק א"כ מסתבר שגם אם אין כאן "תובע" על האיסור שעשה נגדו, מ"מ מחוייב לשלם להשלים החסרון והנזק שעשה שהוא ה"אחראי" על זה.

**ואם** כנים הדברים, אולי יש להסביר הנ"ל: שחלוק גדר החובה לשלם בנזיקי ממון בין החובה לשלם נזקי גופו, דבנזקי ממון אין אחראי על עצם ההיזק ממש, שהרי הוא לא עשה מעשה בידים, אלא כיון שלא שמר ממונו כראוי, הרי חטא כלפי חבירו שעל ידי העדר שמירתו הזיק חבירו, וזה הוי איסור וחטא שלכן מחוייב לשלם עבור האיסור ההיזק שנעשה על ידו ולכן אפשר לומר שהחיוב הזה הוא לתובע ולכן אין חיוב כזה כשאין כאן גדר של "תובע". אבל בנזקי גופו, שהוא עצמו עשה הנזק בידים, הרי הוא אחראי ממש על הנזק שעשה ומחוייב להשלים עצם ההפסד והחסרון שהוא עצמו עשה (גם לולא ה"איסור" וחטא שעשה כלפי חבירו). ולכן הוי חיוב הזה להשלים החסרון וההפסד שעשה אפי' אין כאן "תובע" כיון שסו"ס אחראי על הנזק ומחוייב להשלים

החסרון וההפסד שעשה.

**ואם** כן אולי מובן: שהגם שלרש"י נתמעט הקדש מ"ולא שור רעהו", וקאי "אכל שאר נזיקין", משום שאין הקדש בגדר של "תובע", מ"מ אין זה כולל נזקי גופו, כיון שהמחוייב לשלם בנזקי גופו הוא עצם האחריות אמעשה נזק שעשה, שלכן אף שאין הקדש בגדר של "תובע" מ"מ מתחייב להשלים עצם החסרון וההפסד שעשה בידים להקדש.

**ואולי** נאמר לפ"ז שרש"י לשיטתו: על פי מה שנתבאר כמה פעמים, שרש"י ותוס' חולקים בההבנה של גדר חובת התשלומים של נזקי ממונו: דלרש"י נראה שהמחוייב הוא (לא מה שנחשב כאילו הוא עצמו הזיק על ידי ש"ממונו" הזיק, אלא) מה ש"לא שמרו" כראוי, מחייבו לשלם ממון על העדר שמירתו, א"כ מובן ביתר שאת לשיטתו, החילוק בין נזקי ממונו לנזקי גופו (שבזה חיובו הוא עצם האחריות על ההיזק שעשה).

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**אלא לאומר הרי עלי מנה לבדק הבית, דאתי גזבר ושקיל מעידית וכו'.**

לכאורה יש לעיין מהו ההו"א לוקים כוונת הברייתא "וק"ו להקדש" על מי שמבטיח מנה לבדק הבית, והרי בברייתא מדובר אודות נזיקין, ולאחרי שהביא המחלוקת בין ר"י לרע"ק אם קאי אעידית דניזק או אעידית דמזיק, היאך נפרש שקאי אנידון שהוא "בעל חוב", שעל זה קאי הק"ו להקדש?

**עוד** יש לדייק בלשון התרוץ "לא יהא אלא בע"ח . .", דהנה משמע שבהו"א סבר שהוא יותר מבע"ח (שע"ז שולל ואומר "לא יהא . . אלא בע"ח"), ומהו הסברא לזה? עוד יש להעיר בדיוק הלשון "דאתי גזבר", דלכאורה לא הי' צריך לזה לביאור הדבר, והי' יכול לומר שכשהמקדיש רוצה ליתן, אנו כופין אותו ליתן מעידית.

**בפשטות** הי' אפשר לומר שכוונת הדיוק הוא, שדין "מיטב" הוא דין בסדר הגבי', שהתובע תובע ממנו ליתן "מיטב" ועל הנתבע לקיים תביעתו ולכן מדייק "אתי גזבר". אבל לכאורה אין זה מובן כ"כ שהרי אין זה נוגע להשקו"ט דידן?

**ונראה** לומר: שבהו"א סבר למימר שכשאי מבטיח מנה לבדק הבית, ואינו רוצה ליתן המוטל עליו, עד ש"אתי גזבר" שהגזבר הוצרך לגבות - והיינו שהוא דחה הגבי' לזמן - אפשר לומר, שדחייתו גרמה הפסד בזה שהיו יכולים למצוא קונה שהי' מוכן לשלם כסף רב עבור קרקע זו, ובמילא יש להחשיב נידון זה כמו "שמזיק" את ההקדש ועל נידון זה הו"א בגמ' למימר שיש עליו דיני "נזיקין" ועליו לשלם "מיטב" מ"ק"ו מהדיוט". וזה שלל הגמ' באומרו "לא יהא אלא בע"ח . ." שהגם שדחיית קיום הבטחתו יוכל לגרום נזק להקדש, אין אנו מגדירים זאת כ"היזק" אלא "כבע"ח" שיש עליו חיוב לקיים חובתו ולשלמו ולכן אין לנו לגבות על זה יותר מבינונית.

**והנה** יש לבאר שבהו"א סבר שדחיית קיום הבטחתו בהקדש שונה מקיום שאר

הבטחות שלו או אפי׳ תשלומי חובתו, שבזה אין הו״א שייחשב כהיזק: משום שבשאר חובות אין לתובע איזה קניין ממשי בעצם התביעה, כיון שעדיין לא שייך הקרקע אצלו, ואפי׳ בענין שיש ״שעבודא״ מ״מ שאני שעבודא, מאמירה להקדש, כיון שאמירה להקדש מהווה קנין כמו ״מסירה להדיוט״ לכן נחשב כאילו ההקדש כבר קנאו הקרקע ברשותם אלא שמחסר גביית דבר שייך להם מכבר, משא״כ בחוב שיש לאדם על אחר, אע״פ שקרקעותיו משועבדים, אין זה ״קנין״ גמור. ואפי׳ לדברי הריטב״א בקידושין (דף יג) ששעבודא הוא כעין ומקצת קנין, אין זה קניין גמור. ולכן מובן יותר שבחוב הוי אי תשלומי החוב רק העדר תשלום חובתו, משא״כ באמירה להקדש, שיש כבר להקדש הקרקע ברשותם כעין קניין גמור (אלא שצריך לגבות את זה בפועל), הו״א שהעכבה שלא ליתן קרקע להקדש הוי כעין ״היזק״ להקדש. והגם שאין זה בגדר גזילה (בנוסף על שאין קרקע נגזלת), שהרי אין הוא אומר שרוצה לעכב לעצמו, מ״מ הו״א שזה בגדר היזק בענין זה שיש כבר כעין קנין בקרקע.

**והגם** שכבר שללו חיוב תשלומי להיזק (לשיטות רש״י והתוס׳) בכל המזיקים, מ״מ היה נראה לומר, שיש לחלק ביניהם: לא מיבעיא לשיטת התוס׳ שיסוד המיעוט ״ולא של הקדש״ הכוונה, שממעטים מעשה ההיזק בחפצא דהקדש, ובמילא צריך מיעוט לכל מזיק ומזיק, ויש צורך ללמוד הפטור מלימוד של ״מה מצינו״ וכיו״ב, שלכן מובן יותר, שבנידון דידן אין ללמוד מכל המזיקים דלעיל, כיון שכאן אין זה ״מעשה היזק״ מסויים (כמו בקרן, אש, ושן וכיוצא), אלא דחיית גביית הבטחתו ובמילא הוי בזה היזק שיכולים לגבות ועל זה חל הק״ו שישלם מעידית,

**אלא** אפי׳ לרש״י, שנתבאר לעיל, שהמיעוט ״ולא להקדש״ הכוונה, שאין להקדש גדר תובע בנזיקין, שאין כאן ״ניזוק״ בתביעת היזקות, מ״מ היה מקום לחלק בין תביעות על נזיקין בכללות, ובין תביעות דנזיקין הנובעים מהבטחות ואמירות להקדש, שבענין זה, הרי כיון שההקדש מחוייב לגבות מה שאומרים ונותנים להקדש, הרי בהיזק הנובע מהעדר הגבייה ניתן להיאמר שאין על זה המיעוט ״ולא הקדש״ כיון שהם תובעים בעניינים הללו והו״א שעל זה חל החיוב לשלם מעידית, ועל זה שולל: שסו״ס אין להגדיר ענין זה אלא כבע״ח שגם בהקדש (שהקרקעות כבר שייכים להם), מ״מ לענין הגביות הוי דיניהם ככל גביות בע״ח, שזה עצם עניינה, (אלא שבדרך ממילא נובע מזה היזק) ולכן ״לא יהא אלא בע״ח״ דדינו בבינונית.

**וכעין** סמוכים קצת לפירוש דידן נמצא בפירוש התוס׳ ד״ה שור רעהו, כפי שהביאו דברי הירושלמי ופירשו דבריהם: ״במה אנו קיימים, אי בהכשר נזיקין, הא תנינא שור רעהו ולא שור הקדש, ואי בנזקי גופו הא תני ר׳ חייא נזיקין להדיוט ואין נזיקין לגבוה אלא באומר הרי עלי מנה לבדק הבית, משמע דלא משכחת בנזיקין בהקדש, לא בשן, ולא ברגל, ולא באדם המזיק, אלא באומר הרי עלי מנה . .״, דמשמע קצת

מלשונם, שאמירת מנה לבדק הבית הוי מענין נזיקין לדברי הירושלמי.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה, תש"ע

**רש"י ד"ה נאמרה שדה למטה, מיטב שדהו ישלם ונאמרה שדה למעלה, ובער בשדה אחר.** ובפנ"י הקשה וז"ל: "אע"ג דבריש דקרא כתיב נמי כי יבער איש שדה או כרם והיינו דמזיק, וא"כ כיון דהכא נמי כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם י"ל יותר דהיינו בדמזיק שיימינן דומיא דרישא דקרא דכתיב נמי שדה וכרם מה שאין כן בדניזק לא כתיב כרם". עכ"ל.

**ותמוה** לי מה כתב דהרישא דקרא "כי יבער איש שדה או כרם" מיירי בהמזיק הלא רש"י כתב (שמות כג, ד): "יוליך בהמותיו בשדה ובכרם של חבירו" שה"כי יבער" מיירי בשדה של הניזק (וכמו שהקשה האמרי נועם ועוד) וא"כ אין כל חילוק מנין נלמד הג"ש? ויש ליישב שהפנ"י סבר כמו שפירש הספורנו (שם) "כי יבער איש שדה או כרם – בתוך שלו" ועדיין צריך עיון.

הת' מאיר גורקאוו, תש"ע

**רש"י ד"ה שור רעהו כו', דאם נגח שור של הקדש פטור, והוא הדין לכל שאר נזקין, שאם מזיק את ההקדש פטור.** ופשטות לשונו שמהילפותא דידן ד"שור רעהו" נלמד גם לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור; ולכאורה צ"ב (ע"ד הפשט) מאי טעמא לא מצי לחלק ולומר דהאי קרא אצל קרן הוא דכתיב ואילו לגבי שאר הנזיקין באמת חייב המזיק בהקדש, ומהיכא תיתי שאף בכל שאר הנזקין פטור.

**ואכן** בתוס' (ד"ה שור רעהו כו') **נתבאר** ד"גמירי מקרן ומאדם ומבור כו'", אך פשיטא דרש"י לא ס"ל הכי, דא"כ הי' לו לפרשו כי זה נדרש לפי פשוטא דתלמודא, וכן מבואר בהאחרונים שודאי אין רש"י מפרש כהתוס'.

**ובאמת** יש בזה הבנה; שלרש"י המיעוט עצמו "ולא של הקדש" שב"רעהו" קאי (לא על המזיק והיזק פרטי של קרן, אלא) עצם מעמד ומצב של הניזק שהוא "הקדש" שזה פוטר מתשלומים, ולכן אין מסתבר לחלק בין המזיקין מפאת שתוכן הלימוד קאי על המעמד של הניזק, שלהיותו הקדש לכן ל"ש אצלו תשלומי נזיקין.

**משא"כ** לדעת התוס' מתפרש המיעוט שהוא פטור מתשלומים בהיזק או מזיק פרטי דקרן, ובמילא מובן שהוא פטור דקאי אקרן דוקא, שהוא כעין הפטור ב"טמון" במזיק אש, ופטור כלים בבור, ורה"ר בשו"ר, שהם פטורים מתשלומים במעשה היזק פרטי זה בציור זה, וממילא ל"ש פטור זה אצל שאר המזיקין (כמו שאין לייחס באופן ממילא הפטור דטמון לכל המזיקין, והפטור דכלים לכל המזיקים כו'), אלא שיש אפשריות ללמוד ממנו ע"ד "מה הצד".

**ואולם** אכתי יש צורך להסביר מהו בעצם הגדר בדרשת "רעהו ולא של הקדש" אליבא דרש"י, שפוטר כל הנזיקין, שאין "ניזק" כזה ראוי לתבוע תשלומי נזיקין; שהרי לכאורה כיון דכתיב אצל קרן מאין נמשך ממנו הפטור של המזיק בהקדש

בכל הנזקין, וצ״ע.

**ב. גדר בעל״מ אצ״ל הקדש**

**ונראה** להסבירו בכמה אופנים; ונציע בתחילה מהלך שהוא מיוסד על מה שאין ״הקדש״ בבחינת ״בעלים״ על דברים הניזקים, ולכן אין הם ראויים ״לתבוע״ תשלומים, ולכן הוא פטור מלשלם להקדש.

**דהנה** סברא זו גופא יש להבין היאך יתפרש בענייננו, שבפשטות יש לומר שאין כאן ״בעלים״ על ההקדש להיות בגדר ״ממון בעלים״ (בדוגמת מה שראובן הוא ״בעל״ על הפרה שלו), ואילו בהקדש אין כאן ״בעלים״ מיוחדים על ההקדש, ולמרות ש״לה׳ הארץ ומלואה״ ונמצא דבעלים יש כאן, אך באמת יש סברא להיפך שמצד זה הרי כל הארץ ומלואה הם תחת בעלותו של הקב״ה, ואין ענין מיוחד ב״הקדש״ שיהיו תחת בעלות הקב״ה בזה (סברא מעין זו הובא באתוון דאורייתא כלל ג׳ עיי״ש).

**אבל** לכאו׳ יש להשיג על סברא זו:

**א)** יש לומר שהצבור ד״כלל ישראל״ הם מעין ״בעלים״ על המקדש (ובמילא אף על ״ההקדש״), הן לענין קרבנות הצבור המובא שם, והן לענין דברי הקדש דבדק הבית המובא בכדי לתקן צרכי הבית.

**(מעין** סברא זו הביא רבינו בלקו״ש חכ״ד שיחה ב׳ לפ׳ תצא (ע׳ 132) לענין מה שבביהמ״ק ההיכל חייב במעקה, כמבואר בספרי תצא (כב, י), למרות שיש פטור מעקה לבהכ״נ ובהמד״ר משום שאין זה ״גגך״ (חולין קלו, א וברש״י שם), משום שלכל א׳ מישראל יש ״חלק״ ע״י שקנו מארונה מהדמים שלקחו מהשבטים (והמקדש נבנה מנדבת הצבור), וכיון שלכל ישראל יש ״חלק״ בביהמ״ק לכן נתחייבו לעשות מעקה).

**ועוד:** ב) הרי בפשטות מובן שיש להקדש ״בעלים״, מזה שעצם הענין שמקדישים לבדק הבית נחשב ל״מכירה״, והיינו שיוצא מרשות המקדיש ונכנס לרשות ובעלות ההקדש, וכמו שהקשה בב״ק (עו, א) דבגנב והקדיש ייחשב כמו ״טבח ומכר״ ״דמה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים״, שהו״א שייחשב כמכירה ממש לחייב על י׳ בדו״ה.

**(והגם** שהגמ׳ שם משני דשאני מכרו להדיוט, שע״י המכירה נשתנה מרשות ראובן לרשות שמעון, משא״כ במכרו לשמים ד״מעיקרא תורא דראובן והשתא נמי תורא דראובן״, היינו שלא נשתנה הרשות בעצם ההקדש, מ״מ מבואר מדברי התוס׳ שם (עט, א ד״ה גנב והקדיש משלם דו״ה) ״כדמפרש מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים, ואיירי בקדשי בדק הבית דלא שייך למימר מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן כמו בקדשי מזבח שקרבן קרב לכפר על הבעלים ונשחט לשמו ושם בעליו עליו״, והיינו שרק בקרבנות ליכא ״מכירה״ ממש (כיון שסו״ס ״שם בעליו עליו״), משא״כ בהקדש בדק הבית הרי נשתנה הרשות ויצא מרשות המקדיש ונכנס לרשות ההקדש, באופן שיש ״מכירה״ לחייב הגנב בדו״ה.)

**ונמצא** שיש כאן ״קנין״ ו״מכירה״, ובפשטות אינו שייך להיות כן

לולא שמחשיבים שיש כאן "בעלים" הקונים דבר הנמכר, וזה נמכר לבעלים.

**ג. דברי אדה"ז בהגדרת הבעלות בהקדש**

**וסמוכין** לזה יש להביא דברי אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' ש"ו סי"ד) שנוגע לסוגיא זו וז"ל "ולפי זה אסור להקדיש בשבת לבית הכנסת שום חפץ ידוע, כגון ספר תורה או עטרה או טס לספר תורה ולא נהגו כן, ויש שלימד עליהם זכות שלא אסרו אלא להקדיש חפץ למזבח או לבדק הבית שאותו החפץ יוצא לגמרי מרשותו לרשות גבוה שאין לו עוד שום זכות וחלק בו ודומה למקח וממכר, אבל כשמקדיש חפץ לבית הכנסת, יש לו חלק וזכות בו בתוך כל אנשי העיר שיש להם זכות בהקדשות של בית הכנסת למכרם כשיצטרכו כמ"ש בסי' קנ"ג, ואינו דומה למקח וממכר שיוצא המקח לגמרי מרשות מוכר לרשות לוקח";

**ויסודו** הוא מהמג"א (שם סקי"א) "אבל בכל בו כתב דוקא הקדש מזבח או לבדק הבית אסור, דיוצא מרשותו לרשות גבוה, אבל הנודר ס"ת או עטרה מותר, לפי שעדיין אין מיחדין שום דבר שיוצא מרשותן עכ"ל. נ"ל כוונתו, דהקדישות דידן חולין נינהו, כמ"ש בח"מ סימן צ"ה ויש לכל ישראל חלק בהן א"כ לא יצא מרשותו דיש להמקדיש גם כן חלק בו כנ"ל דלא כהרב ב"י".

**ויוצא** ברור שלדעת רבינו בביאור דברי המג"א בדעת הכל בו, הרי למרות שכשמקדיש לביהכ"נ אינו דומה למכירה כיון שאינו יוצא לגמרי מרשותו (שהרי יש לו חלק בו), מ"מ כשמקדיש לבהמ"ק הרי"ז יוצא מרשותו ונכנס לרשות גבוה, ובמילא הרי"ז דומה "למכירה".

**(ויש** לעיין האם זה מתאים עם דברי רבינו בלקו"ש חכ"ד המבואר לעיל בהערה, שמבאר הטעם שביהכ"נ פטור ממעקה משום שאין לאף א' בו חלק מבורר או שווה פרוטה (עיי"ש בההערות), משא"כ במקדש יש לכל א' חלק מוגדר מחמת שנקנה ע"י דמי כאו"א, וזהו לכאורה היפוך דברי המג"א ואדמה"ז, ואכמ"ל בזה. ולהעיר (לכללות הענין) גם מהגמ' זבחים (ד, א) שאין "שינוי בעלים" בקרבנות ציבור, ובפרש"י שם "שהרי הכל בעליו" כו', ועצ"ע.)

**ד. סברת הברכת שמואל בשם הגר"ח מבריסק**

**ועוד** יש להביא ממה שבברכת שמואל (סי' לד) מביא מהגאון מוהר"ח מבריסק "דתרי קראי רעהו ומבית האיש למעט הקדש מכפל איצטריך, דקדשי בדק הבית הרי האמירה לגבוה מקנה להקדש דנעשה בעלים גמור וקרא רעהו פוטר כפל לקדשי בדק הבית דאינו רעהו, אבל קדשי מזבח דבעלים מתכפר ונקרא תורא דראובן אין דינו כקנוי להקדש אלא ממון גבוה נקרא, משום דהקדושה עושה עליו דיני ממון גבוה והו"א בגונב מבית בעלים קדשי מזבח דהמתכפר הוא הבעלים משלם כפל לבעלים, ואיצטריך מבית האיש כיון דממון גבוה חל ע"י קדושת מזבח אין כאן מבית האיש אלא מבית הקדש" ע"ש;

**ונמצא** דבקדשי בדק הבית הרי ההקדש עצמו נחשב ל"בעלים גמורים", ולכן פטור הגנב מלשלם כפל, שאינו נחשב

"רעהו", משא"כ קדשי מזבח כיון שבהם הבעל "מתכפר" לכן הו"א שמשלם לבעלים, וקמ"ל "בית האיש" שאין זה נחשב רשותו וביתו, ולכן אינו משלם כפל גם להבעלים. ואף מזה מפורש להדיא דגם אצל הקדש יש גדר של "בעלים".

**(ויש** להעיר שלגבי המתכפר (בעל הקרבן) ישנם ראשונים דמבארים שגם לענין היזק קרבן יש חיוב לשלם לבעל הקרבן, כן כתב הרמב"ן בגיטין (נג, ב) בתי' א' לבאר למה כהנים המפגלים חייבים לשלם, ועיין בפנ"י לעיל (ה, א) שבא לבאר (לדעת רש"י) החיוב לכהנים המפגלים, וז"ל "ומחמת כל זה ה י' נראה בעיני לפום ריהטא להג י' בלשון רש"י שלמים לשם חטאת ולפי"ז אתי שפיר דאתיא כר"י הגלילי דמוקמינן לקמן (י"ב ע"ב) מתניתין דנכסים שאין בהם מעילה כוותיה, ומזה כתבו רוב הפוסקים דהלכה כמותו כמו שאבאר שם, וא"כ אתי שפיר דשלמים קדשים קלים הוא והוי ממון בעלים לר"י הגלילי וכמ"ש שם רש"י הטעם מפני שאחריותן עליו והיינו נמי שכתב כאן וצריך אחר דמש"ה הוי ממון בעלים", אלא שלדעתו זהו בדעת ריה"ג, אבל לדעת הרמב"ן נראה לכאו' שבכל קדשים חייב לשלם משום שהמתכפר ובעל הקרבן הוא הבעלים, בתור מתכפר (ע"ד דברי הגר"ח לענין גניבה והצורך בפסוק שני למעט תשלומי כפל בגונב קרבן).)

**ועפ"ז** לכאורה אינה מתיישבת שפיר שיטת רש"י ביסוד הילפותא של פטור הקדש בכל הנזקין, וכנ"ל דלכאורה זה נאמר אצל נזקין קרן ותו לא.

### ה. עוד הסבר בשיטת רש"י

**ויש** להציע עוד מהלך, ויסודו הוא שחסר במעמד ה"ניזק" ולכן אין כאן "חיוב" לשלם;

**והביאור:** אף אם נאמר שישנו "בעלים" על הניזקים, וסמכות "ההקדש" הוא הבעלים של הנכסים הנמצאים ברשותה, מ"מ לענין נזיקין אין תובע "ברור" שיש לו סמכות לומר שהוא הבא כח וה"**תובע**" של הנזק, לומר שהוא הוא "הבעלים" של הניזק, שאף שאכן ההקדש עצמו בבחי' בעלים על הדברים הניזקים, מ"מ אין כאן "תובע" ברור שיתבע ויחייב המזיק לשלם, והוא כמו המבואר בחולין (קל, ב) שמזיק מתנות כהונה פטור מלשלם כיון ש"אין לו תובעים".

**אולם** גם על מהלך זה יש להעיר ולהקשות, שיש לחלק בין הקדש למתנות כהונה; במתנות כהונה אין "תובע" ברור, שהרי יכול לומר שיתן התרומה לכהן אחר, אבל כשמדובר בהקדש, הרי אין תובע אחר חוץ מ"הקדש" של ביתת מקדשינו, ולכן מובן מזה שהגזבר של בית המקדש וההקדש הוא ה"תובע" ובא כח של מוסד ההקדש, וכמו שבכוחו לתבוע ולמשכן גביית מחצית השקל וכיוצא, ה"נ שיש בכוחו לתבוע לשלם חובותיו להקדש.

**(ובאמת** יש לדון בזה אם מה שהגזבר בכוחו לתבוע הוא כאילו גדר של "בעלות" או כאילו הוא אחר שניתן לו הכח לגבות, בדברי הירושלמי (תרומות פ"א ה"א) דרב אידי סובר "גזבר כמאן דאינון בעלים",

משא"כ ר' יוסי סובר "הוא בגזבר הוא אחר" (וראה באתוון דאורייתא שם דמביא ומפרש דברי ירושלמי זה). וראה גם בדברי הר"ש משקלאו (שם) בפירוש המחלוקת, דלרב אידי נחשב הגזבר ל"בעלים", היינו משום שהנותנים המה נותנים על דעת שהגזבר יהי' שליח ב"ד של ישראל בענין זה).

**הנה** יש להזכיר עוד רעיון המובא בשקו"ט ביומא (יב, א) ובדברי התו"י שם לגבי ביהכ"נ, שלפי הנתבאר מהסוגיא שם יש בזה חסרון (לא בזה שאין לו בעלים כלל, אלא) שאין להם בעלים "**מבוררים**", ובשו"ת הרי בשמים (מהד"ת קטו) מסביר בזה ההלכה דביהכ"נ פטור ממעקה, (דאינו משום שאין לו בעלים, כפשטות ההבנה בדברי רש"י (וכמבואר בלקו"ש המובא בהערה לעיל), אלא) משום "**דלא אתבררי הבעלים**";

**אבל** מפשטות דברי הגמ' ורש"י (זבחים ד, א) במה שאין "שינוי בעלים" בקרבן צבור נראה שאין חסרון במה שאינו מבורר אלא לענין בהכ"נ (אפי' של כפרים), אבל בקרבן צבור שפיר יש מעמד של צבור בתורת צבור ובזה ליכא חסרון לכאו' במה שאין הבעלים מבוררים, וכנראה מזה שבמקדש חייב במעקה, ואפי' אם נאמר כהרי בשמים שגם בביהכ"נ דכפרים פטור ממעקה מטעם שאין בעלים "מבוררים" מ"מ אין חסרון הזה שייך לענין ביהמ"ק שהוא חייב במעקה).

**ו. עוד ביאור ליישב שיטת רש"י**

**ובאמת** נראה לבאר ביאור אחר בהסבר "רעהו ולא של הקדש", והוא שחסר בהשם ד"רעהו", והיינו שאין בזה תורת ממון של רעהו, אלא הוא נידון של הקדש;

**והיינו** שבדבר "הקדש" הרי לאחרי שאכן נכנס לרשות וקנין ההקדש (וכנ"ל בענין "מכרו לשמים"), הרי עיקר עניינו אז הוא דשייך למוסד קדושה ו"הקדש".

**ובאותיות** פשוטות: שאינו "נמדד" ונחשב כ"קנין וענין ממוני" אלא הרי כיון שנכנס לרשות ההקדש ה"ה כל כולו מוגדר כמו ענין "הקדושה", ולכן מתבטל לגמרי ענין הממוני בו שאינו מתפרש ומוגדר כענין של ממון, ולכן בענין ד"הקדש" אין "ההיזק" מתפרש ואינו מוגדר כענין "נזק" ממוני (שעל זה התיקון לשלם הפסד הממוני), ובמילא חסר מזה מענין "היזק" ואין בזה חיובי "תשלומי נזק" (כשאר נזקי ממון).

**והנה** שלגבי דיני גניבה מתבאר ששייך "מכירה לשמים" (כנ"ל מדברי התוס' בב"ק), וחייב בכפל על הקדש לבדק הבית, וכן נראה שנחלקו הראשונים האם הוי מיעוט מחיוב כפל או דהוי מיעוט גם מקרן (וכשיטת הרמב"ם (הל' גניבה פ"ב ה"א) דהגונב נכסי הקדש נתמעט מכפל, ומשמע שחייב קרן מה"ת, כמ"ש האמרי משה (סימן מ"א) והקו"ש אות מא);

**אבל** מ"מ נראה שיש לחלק בזה, אם מדובר בדבר ופעולה הנעשה בהקדש, כשהיא ב"רשות" גבוה והקדש, כפעולת היזק, שאז

מתמקד ומסתכלים על י׳ בתור ״הקדש״ בעצמותה, ובמילא אין מסתכלים מפאת הביט הממוני, ולכן אין שייך כאן ״היזק״ בהקדש במישור ההקדש; אבל כשמדובר בענין פעולת ״גניבה״, שעצם הענין היא הוצאה ״מרשות״ ההקדש לרשות ההדיוט (ועד״ז עצם פעולת ההכנסה לרשות הקדש מרשות הדיוט), הרי פעולה זו נמדדת לפי וביחס לענין ״רשות״ הנכנסת והיוצא, ובמילא נמדד לפי גדרים ממוניים, ולכן חל על זה חלות שם ״גזילה״ (מכירה).

**ובזה** ההסבר לכאורה נתיישב שיטת רש״י בטוב, לבאר יסוד דעתו במה שהפטור של המזיק בהקדש הוא דין כללי השייך אצל כל שאר המזיקים אף שהפסוק נכתב בקרן, והוא משום שכל המיעוט הוא מצד ״רעהו״, והוסבר שהיסוד לזה ש״רעהו״ בא לאפוקי הקדש שייך לגבי כל הקדש באופן שוה ושפיר כתב רש״י ״והוא הדין לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור״ ואשר נלמד מהאי קרא.

### ז. שקו״ט בשיטת הרמב״ם בזה

**ודאתינן** להכא יש לחקור בשיטת הרמב״ם בזה, דהנה באור שמח (הל׳ גניבה שם) נראה שהולך בכיוון הפכי ממה שכתבנו שבגניבה אכן נמדד הדבר במדד ממוני כשגונב ומוציא מההקדש, ולדבריו אין כאן חיוב גניבה משום שאין שום ״קנין״ להגנב, וז״ל:

״**וכיון** שזכינו לזה א״ש מה שפטור גבי גניבה אם גנב קדשים קלים (ב״ק ע״ו ע״א) דגנב אינו מתחייב רק בקנין והיינו משיכה, ובמקום שהמשיכה קונה . . וכיון דלית ליה דין ממון, ולא מצי הבעלים להקנות השלמים מדעתו, כש״כ שלא מדעתו, לא אפשר לאשכוחי בהו קנין כלל, ואין משיכתו קונה מאומה, והגבהתו ומשיכתו בשלמים דשל גבוה ובי גזא דרחמנא איתא הוי כמו שגנב ועדיין היא ברשות בעלים, לכן לא מתחייב מתורת גנב לשלם כפל, וזה ברור . . א״כ הגונב הקדש אינו חייב כלל אף באונסין, וכמו שהיא עדיין ברשות הבעלים, וזהו צ״ע, דכפל דלרעהו כתיב, ואין תשלומין להקדש, ולגבי הבעלים לית ביה דין ממון כלל ולא זכות מכר, וליכא קנין לגנב, אבל אצל הקדש אפשר דמתחייב באונסין, דלהקדש דין ממון קרינא, ושפיר איכא קניה לענין אונסין, אבל דא נסתר, דא״כ ישלם כפל לבעלים, כיון דבעלים מיקרי, רק החסרון דלית ליה דין ממון, וזה יהיה מאמר תנאי, אם לא דאין דין קניה אצל הקדש, וכמו שבארתי״.

**היינו:** א) שאין שייך ״קנין״ לגונב מהקדש, ב) שאין ״קנין כלל״, ג) ואין המשיכה ״קונה מאומה״, ובפרט שאין הגבהה ומשיכה מועילים כלום להיות הוצאה מרשות, שבכל אופן וענין ״בי גזא דרחמנא איתא״, ובמילא עדיין ברשות הבעלים, וא״כ אין יכול להתחייב ״בתורת גנב״ לשלם כפל, ובמילא אינו חייב כלל באונסין, ד) אלא שעדיין מסתפק דלמרות שאכן אצל הבעלים וביחס להסתכלות שלהם, אין כאן ״דין ממון כלל״, אבל לגבי ההקדש עצמו, אפשר שיש לזה דין ממון, ולכן כלפי זה שייך ״קנין״ לענין חיוב אונסין, אלא שסותר

רעיון זה: דא"כ לישלם כפל להקדש שהם ה"בעלים", אלא שבאמת "אין דין ממון" כלל, אפי' ביחס להקדש עצמו.

**ונמצא**, שביחד עם זה שבדבריו, כוללים הרעיון דלעיל, שמסתכלים להקדש בענין עצמיות שלה, ובמילא אין כאן "דין ממון", הרי לדעתו הרי"ז גם ובפרט, מיוחד לענין גניבה, שאין שייך "גניבה" שהוא הוצאה מרשות ההקדש, שהרי בכל מקום "בי גזא דרחמנא איתה", ואין זה רק כלפי הגנב (שאין לומר שהוא "גנב" והוציא והכניס לרשות, שהרי זה ברשות רחמנא), אלא גם כלפי ההקדש עצמו, שמשום זה אינו חייב ב"אונסים" משום שאין כאן דין ממון כלל, שלכן אין כאן שום חיוב "כפל" בגניבה זו.

**וראה** עוד בדבריו שם, בההמשך שמסתפק אם הגנב חייב לשלם הקרן להקדש שלמרות שנתמעט מתשלומי כפל, מ"מ, אפשר שמתחייב "בהשבה", ותולה בההלכה דמזיק הקדש: אם סוברים שפטור א"כ כ"ש דפטור בהשבה דגניבה, אבל להמ"ד דמזיק הקדש חייב (והאור שמח סובר שכן הוא שיטת הרמב"ם, ומציין לדברי הרמב"ם פ"א נזקי ממון ה"ב), "צריך עיון", ושם תולה האם חיוב הגנב תלוי בהיותו "שומר" א"כ כיון שבהקדש אין דין שמירה לכן פטור.

**אבל** אם נאמר שהחיוב אינו משום שמירה (וכמ"ש התוס' הכונס נו, ב ד"ה פשיטא), אפשר דחייב, דמאחריותה לא נתמעט בהקדש, ועיי"ש עוד בזה.

**ולכאו'** צריך להבין כוונתו להוכיח מהרמב"ם שחייב בנזקי הקדש (ועד"ז כותב בקו"ש בבא קמא אות קטז: ". . ומבואר ברמב"ם בפ"ג מהל' גניבה, בגונב מהקדש דחייב לשלם הקרן, מיהו אפשר דהרמב"ם לטעמיה דגם מזיק הקדש חייב, אבל לדעת תוס' דמזיק הקדש פטור, י"ל דלא חמיר גנב יותר ממזיק).

**דלכאו'** פשטות דבריו בפ"ח ה"א משמע שפטור בכל נזקי הקדש, וז"ל: "שור של ישראל שנגח שור של הקדש או של הקדש שנגח שור של ישראל פטור שנ' שור רעהו, וכל הקדשים שחייבין עליהן מעילה הן שאין בהן דין נזקין", דמשמע לכאו' ש"אין בהן" שום "דין נזקים" בדברים שיש בהם מעילה.

**אבל** כמה אחרונים אכן למדו בדעת הרמב"ם ש(לכל הפחות) אדם המזיק יש בנזקי הקדש, שלכן הסביר הפנ"י (ועוד) היאך סובר הרמב"ם ששומר הפושע בהקדש חייב משום דהוי "כמזיק", והרי מזיק הקדש פטור, אלא מוכח שלדעתו מזיק בהקדש חייב!

**ואכן** נראה שלזה נתכוון גם האור שמח שכתב בתו"ד בהל' נזקי ממון פ"א ה"ב: "וכיוצא בזה פרשתי במקום אחר לשיטת רבינו דמזיק הקדש חייב בתשלומין בקרן, וכדמשמע פשטא דשמועתא דשמואל בפרק השואל (ב"מ דף צ"ט ע"ב) דרק מחומש אתמעט מזיק בהקדש, ולכן פסק דפושע חייב בשומר נכסי הקדש מטעם דהוי כמזיק, יעוין בהלכות שכירות פ"ב (ה"ג)".

**נמצא** שלדעתו מצד הסברא פשוט יותר

לפטור גניבת הקדש מהיזק הקדש, דאין שייך המושג דגניבה כנ"ל, ומסתפק לענין תשלומי קרן דגניבה, והסברא לחייבו תלוי בחיוב במזיק הקדש. (ולדעתו שחייב בקרן באדם המזיק ההקדש, ובגניבה מסתפק אם חייב הקרן), וכן נראה שלפי הסברא, הרי לדעתו יש לפטור יותר בגניבה גם בקרן (שאין כאן שום "קנין" וענין גניבה), "בי גזא דרחמנא איתא" מבנזיקין - כנ"ל.

**אב)** לפי דברינו דלעיל, הרי נראה שלדעת הגר"ח (כפי שכתב הברכת שמואל), לאחרי הנ"ל, כנראה מצד הסברא, יש לחייב יותר גניבה, לא מיבעי לענין קרן דגניבה, שבזה אכן פסק הרמב"ם להדיא ממש שחייב לשלם הקרן (ולכאו' צ"ע דברי האו"ש שמסתפק אם חייב בהשבת הקרן), וכדפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' גניבה ה"א), וז"ל: "גנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנא' ישלם שנים לרעהו ולא להקדש וכו'", אלא שגם בכפל הו"א לחייב, לכה"פ בקרבנות, וצריך עוד פסוק לפטור בזה.

**וא"כ** אף אנו נאמר להיפך בדעת הרמב"ם: שדוקא גניבה יש סברא יותר לחייב מבנזיקין, וכנ"ל: שלענין נזק, שאין כאן הוצאה ממש מרשות גבוה, א"כ מסתכלים היאך הוא לפי ראות עיני ההקדש, שבזה כאילו אין ערך "ממוני" להקדש, ואין יכול "להזיק" להקדש, ויש מקום יותר לפטור בהקדש, משא"כ לענין גניבה, היכא שההדיוט מוציאו ומכניסו לרשותו, יש מקום יותר להסתכל לפי מדידת עיני ההדיוט, וכפי שההקדש נמדד לפי ראות ההדיוט, שלכן יש מקום לחייבו יותר אקרן, וכפי שברור בדברי הרמב"ם שמחייב לשלם עבור קרן דגניבת הקדש כנ"ל.

**(ואז** נצטרך ליתן ביאור חדש למה לדעת הרמב"ם מחייב השומר לשלם אפשיעה משום שהוא "כמזיק" בידים, והרי מזיק עצמו פטור, ונצטרך לומר שיש חומר ב"היזק" של שומר המתחייב על שמירת ההקדש, והוא פושע בזה, שאז נמדד פשיעתו הזה, כ"מזיק" מבחינת השומר ולכן חייב בזה).

**ג)** נראה לבאר ביאור אחר בהסבר "רעהו ולא של הקדש" שחסר בשם "רעהו" והיינו שאין בזה תורת ממון של רעהו, אלא הוא נידון של הקדש: שבדבר "הקדש" הרי לאחרי שאכן נכנס לרשות וקנין ההקדש (וכנ"ל "מכרו לשמים"), הרי עיקר עניינו אז, דשייך לממסד קדושה ו"הקדש" ולכן אינו "נמדד" ונחשב, כ"קנין וענין הממוני" שבזה, אלא כיון שנכנס לרשות ההקדש, הרי כל כולו מוגדר כמו ענין "הקדושה", ולכן מתבטל לגמרי ענין הממוני שאין מתפרש ומוגדר כענין של ממון, ולכן בענין ד"הקדש" אין "ההיזק" מתפרש ואין מוגדר כענין "נזק" ממוני (שעל זה התיקון לשלם הפסד הממוני, אלא) שעל ההקדש אין הנזק מתפרש כהיזק על הממון ושוויות של דבר שנמדד לפי גדרי ה"ממון", ובמילא חסר מזה מענין "היזק" ואין בזה חיובי "תשלומי נזק" (כשאר נזקי ממון).

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**תוס׳ ד״ה כגון שהיתה עידית דניזק כו׳, דלית לי׳ למזיק כעידית דניזק כו׳ ישלם כסף לר״י כו׳.** כ׳ המהרש״א: ״ולא אמרי׳ בהא נמי אהני קרא לר״י כיון דלא הוי לטובת הניזק וק״ל״.

**ולכאורה** צ״ב, דמהיכי תיתי שה״אהני קרא״ דר״י צ״ל לטובת הניזק?

**ולכאורה** הי׳ נראה לומר, דכיון שכל דינא דמיטב הוא לטובתו של הניזק, ה״ה לכל הפרטים שבדין זה - שכולם לטובתו של הניזק הן.

**אבל** לכאורה צ״ב קצת, דעדיין מהיכי תיתי שכל דינא דמיטב צ״ל לטובתו של הניזק.

**ואולי** י״ל: כיון שהפסוק ד״מיטב שדהו וכו׳״ בא לטובתו של הניזק, לא מסתבר שזה הפסוק עצמו בא להחמיר על הניזק ג״כ.

הת׳ מנחם מענדל קנטר, הת׳ מנחם מענדל קפלן

**תוס׳ ד״ה שור רעהו, ולוקמה בשן ורגל וכו׳ וי״ל דכולהו נזקין פטורין וכו׳.** עיין מהר״ם, שפירש דקושיית התוס׳ אינו שאליבא דאמת שן ורגל יהא חייבין בנזקין, שהרי איכא למיפרך מה להדיוט שכן יפה כחו בקרן, אלא קושיית התוס׳ היא שהו״ל להגמ׳ להקשות מכח שן ורגל ולא מקרן.

**ולפי״ז** צ״ב איך תירוץ התוס׳ יתרץ קושיא זו. שהרי תוס׳ תירצו ששן ורגל ג״כ אינם חייבין בנזקין כמו קרן, ולכאורה אי״ז מתרץ קושייתו לפי׳ המהר״ם, שהרי הו״ל להגמ׳ להקשות מכח שן ורגל ולא מקרן אף שאליבא דאמת כולהו אינם חייבין בנזקין.

**ואולי** י״ל:

**הנה,** על מ״ש הגמ׳ ״שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש״ פירש רש״י (בלישנא הא׳) ״דאם נגח שור של הקדש פטור והוא הדין לכל שאר נזקין שאם מזיק את ההקדש פטור״.

**וכתב** ע״ז הפנ״י, וז״ל:

״וה״ה לכל שאר נזקין דפטירי בשל הקדש. נ״ל פירושו דלכך נקט הש״ס בלשון הקושיא אילימא דנגח תורא דידן ולא נקט אילימא דאכל שור דהדיוט שדה הקדש דמזה איירי ר״י ור״ע לזה פי׳ דניחא לי׳ לש״ס לפרש אקרן דעיקר רעהו כתיב בי׳ אבל ממילא מוכח דבכל הנזקין הדין כן משא״כ אילו הוי אמר אילימא דאכל תורא דידן לא הוי שייך לומר רעהו אמר רחמנא וא״ש הא דנקט נגיחה בלשון קושיא דאלימא בשביל הפירכא דרעהו . . שכן לשון סוגיית הש״ס דאין כאן מקשן ותרצן אלא סוגיית הש״ס רהטא ואזלא״.

**הפנ״י** מבאר שרש״י בא לתרץ (גם) למה נקטה הגמ׳ מקרה ש״נגח תורא דידן לתורא דהקדש״ ולא שאכלה בהמת הדיוט שדה הקדש, דכיון דזה שכל הניזקין פטורים בהקדש ילפינן מ״רעהו״ דכתיב בקרן, נקט הגמ׳ המקרה שמשם לומדים כל שאר הניזקין - והיינו קרן. אבל אם הי׳ הגמ׳ מקשה מכח שן ורגל - לא הי׳ שייך לומר ״רעהו״ דהוי פטור בקרן.

**ולכאורה** י״ל כן גם לשיטת התוס׳ לפי פירוש המהר״ם, דזה שנקט הגמ׳ מקרה ש״נגח תורא דידן לתורא

דהקדש" ולא דאכל שדה הקדש, הוא משום שמ"רעהו" דכתי' בקרן ילפינן לכל שאר הניזקין, כמ"ש הפנ"י.

**[אלא** שיש להעיר על פירוש זו, דלפי זה נמצא שהעיקר חסר מן הספר.]

הת' מענדל מישולבין

**תוד"ה שור רעהו, דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירה.** ולכאו' לפי זה הכרעת התוס' שם בסוף אינו מובן, דאי' "ומיהו למ"ד דאיכא כופר ברגל לא אתיא מכל הני דמה לקרן אדם ובור דלא משלם כופר בפעם ראשונה". וקשה, דהרי התוס' כ' בהדיא דמ"מ יותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים?

**ועוד** קשה, דבדף ד,א מבאר הגמ' למה הוצרכה התורה לומר כל האבות בפ"ע ואין יכולים ללמוד חד מחברי', ושם: "ולא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאינו משלם את הכופר". ולכאו' לפי התוס' אמאי אין ללמוד אדם המזיק משור "דיותר ראוי להתחייב אדם"?

**וי"ל** שזה שכתבו התוס', שאדם חמור יותר הוא רק חומרא בתכונה של המזיק, דהגם שיש חומר בשן שיש הנאה להזיקו, אבל אדם יש לו חומר גדול יותר שהוא מזיק בידים, ולכן הוא יותר ראוי להתחייב משן. אבל בנוגע רגל שמצינו חומר בהלכה, שמשלם כופר, אא"ל שאדם יותר חמור ממנו.

**בסגנון** אחר: כשמשוינן המזיקין להדדי יכולים לחייב כל מה שיותר חמור בתכונתו בק"ו ממה שגרוע ממנו. אבל אם רואים שהתורה מחייב ענין א' ופוטר ענין ב' הרי רואים מזה שענין א' הוא חמור יותר מענין ב', ובענייננו מאחר שמצינו שהתורה מחייב כופר אם שור הרג אדם באופן של רגל, והתורה פוטר אדם מכופר אם הרג אדם, הרי רואים שמצד הלכה הרי רגל חמור יותר, וא"א ללמוד פטור דהקדש מאדם. ובגמ' (דף ד' שם) א"א ללמוד החיוב של אדם מהחיוב של שור.

הת' יוסף בנימין קריגסמאן

**בתוס' ד"ה שור רעהו, דיותר ראוי וכו' וא"ת רעהו וכו' וי"ל דאי לאו דאשכחן וכו'.** וביארו דגם שן ורגל פטורין בהקדש, וגמירי מקרן, אדם (דכתי' בי' כי יאכל פרט למזיק), ובור דפטר בו פסולין המוקדשין וכ"ש הקדש (דטעם הפטור דפסוה"מ הוא משום הקדושה שבו א"כ כ"ש דפטור בהקדש גמור). ומסיקין בסוף דבריהם דאפשר ללמוד מאדם לחודי', דמה אדם המזיק בידים פטור כ"ש דפטור בנזקי ממונו, והא דכתב רחמנא רעהו בקרן הוא כדי לגלות דכי יאכל ממעט לשלם הקרן ולא רק החומש.

**ועי'** במהר"ם שהקשה על דברי התוס', דסו"ס ל"ל רעהו לגלות דכי יאכל ממעט חיוב קרן, למה לא די בבור, דפטור בפסולי המוקדשין וכ"ש הקדש, לגלות דאדם המזיק הקדש פטור, ומאדם ילפי' לכל שאר נזיקין. ומתרץ דאי לאו רעהו לא הוי ילפי' מהא דבור פטור בפסולי המוקדשין

דפטור במזיק הקדש, דהו״א דהפטור דפסוה״מ לאו משום קולא דהקדש, דהא הוי שפיר של רעהו ומ״מ פטור, אלא משום קולא דבור, כמו שפטור בכלים, לכן צריך רעהו לגלות דפטור פסוה״מ הוא משום קולא דהקדש, וכ״ש דפטור בהקדש גמור.

**ונמצא** לדברי המהר״ם דרעהו בא לגלות, בין על אדם ובין על בור דפטורין בהקדש. והא דצריך למיכתב המיעוט דבור ולא די בקרן ואדם, י״ל שבא לחדש דבבור גופא פטור גם בפסוה״מ כמ״ש במהדו״ב ומהרמ״ש.

**ב**

**וצ״ע** בדבריו, דהרי מתוס׳ ד״ה ר״ע משמע בהדי׳, דאי״צ רעהו לגלות דבור פטור בהקדש, שהקשו דגם אי סבר ר״ע כר״ש בן מנסיא, יש פירכא על הק״ו דמה להדיוט שיפה כחו בנזקי אדם משא״כ בהקדש, ותירצו דלפי מה שפירשו דלא דרשינן כי יאכל פרט למזיק דלא משלם כלל, אלא משום דכתי׳ רעהו, אתי שפיר, דלר״ש בן מנסיא רעהו אינו ממעט הקדש, ובסוף דבריהם הקשו דעדיין יש פירכא על הק״ו, דמה להקדש שכן יפה כחו בנזקי בור, והרי לדברי מהר״ם גם מבור אין פירכא, דכל הפטור הקדש בבור מיוסד על המיעוט דרעהו, ולר״ש בן מנסיא רעהו אינו ממעט הקדש, וא״כ גם בור חייב בהקדש, והפטור דפסוה״מ הוא קולא דבור כמו פטור כלים.

**ומוכח** מדברי התוס׳ דפטור הקדש דבור שייך בלי הגילוי דרעהו, וא״כ הדרא קושית המהר״ם לדוכתא, ל״ל רעהו כלל, הא מבור אפשר לגלות דכי יאכל בא למעט מזיק הקדש דלא משלם כלל, דע״כ פשיטא לי׳ להתוס׳ דסיבת הפטור דפסוה״מ הוא הקדושה שבו, דפטור במזיק חפץ שיש בו קדושה וא״כ כ״ש דפטור במזיק הקדש גמור כמו שביארו האחרונים.

**ועי׳** במהרמ״ש שהקשה כמהר״ם, ובתחלה רצה לתרץ, דאי לאו רעהו, לא הוי מוקמי׳ מיעוטא דבור רק בהקדש גמור ולא בפסוה״מ, ולפי תי׳ זה מובנים קושיית התוס׳ במסקנא, דיש פירכא מבור דיפה כחו בהדיוט. אבל בסוף דבריו מקשה ע״ז דמ״והמת יהי׳ לו״ דגבי בור ממילא נתמעט פסוה״מ כיון שאין המת שלו, דאסור בהנאה, וא״כ עדיין קשה רעהו דכתב רחמנא ל״ל.

**ג**

**אולם** באמת י״ל דאין כוונת מהר״ם לתרץ דבלאו רעהו הו״א דבור פטור רק בפסוה״מ וחייב בהקדש, דודאי והמת יהי׳ לו ממעט גם הקדש גמור בבור, דהא גם להקדש אין זכות ממון בשור הקדש שמת דאין פודין אותו לכלבים ולשאר הנאות, (וכ״מ במהרמ״ש הנ״ל), וכוונת מהר״ם לתרץ דבלאו רעהו הו״א דסיבת פטור הקדש בבור הוא משום קילותא דבור דאינו חייב רק במת שלו, ולאו משום קולא דהקדש, דהא גם פסוה״מ דהוי שפיר רעהו פטור. וא״כ א״א ללמוד מבור לשאר נזיקין, דכי יאכל ממעט גם מקרן, לכן צריך רעהו לגלות דסיבת הפטור הוא משום קילותא דהקדש, וממילא מגלה גם דכי יאכל ממעט מזיק אפי׳ מהקרן.

**ולפי״ז** יש מקום לקושיית התוס׳ להלן, דגם

לר״ש בן מנסיא דאין המיעוט של רעהו, יש פירכא על הק״ו, דמה להדיוט שכן יפה כחו בנזקי בור, משא״כ הקדש פטור ממהמת יהי׳ לו.

**ועדיין** צ״ע דסו״ס כיון דסיבת פטור הקדש בבור, אי לאו רעהו הוא משום קילותא דבור, אולי אין זה גרעון בכח הקדש, ואין לפרוך מה להדיוט שכן יפה כחו בנזקי בור.

**ויש** להוסיף בהקושיא, דלכאו׳ אי סיבת הפטור הוא משום קולא דהקדש דאינו מתחייב על חפץ של קדושה, אז פטור גם כשהוחזק השור, והא דאפקי׳ רחמנא בלשון והמת יהי׳ לו הוא כדי שנכלול גם פסוה״מ בהפטור, אבל אי סיבת הפטור הוא משום קולא דבור, דאינו חייב רק כשהמת של ניזק, א״כ בהוחזק דעדיין השור של ניזק חייב בין בפסוה״מ ובין הקדש, נמצא דלא הורע כח הקדש בבור (ועי׳ בשיטמ״ק בשם גליון דס״ל דמיעוט דפסוה״מ בבור הוא רק במת לגמרי).

הרב אהרן אסטר, תש״ע

**תוס׳ ד״ה שור רעהו כו׳, דכולהו נזקין פטורין וכו׳ כדמוכח בירושלמי וכו׳ וכן משמע במתני׳ כו׳.** יש להעיר בשינוי לשון התוס׳,שעל הראי׳ שהביאו מהירושלמי כתבו ״כדמוכח״ ועל הראי׳ מהמתני׳ לקמן שחיוב נזיקין הוא דוקא ב״נכסים שאין בהם מעילה״, כתבו ״משמע״ אף שלכאורה ראי׳ ברורה היא שאין חיוב נזיקין בהקדש כלל.

**ואולי** י״ל:

**בהמשנה** שם כתוב: ״כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו וכו׳״, ומשמע ברור שאין מדובר אלא בנזקי ממונו ולא בנזקי גופו (אדם). וכמו שפירש רש״י שם ״כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו היזק שלא שמרתיו יפה״. ונראה כן גם מדברי הירושלמי שהביאו התוס׳ שאמרו ״אי בהכשר נזקין״ וכוונתם לממון.

**וזהו** שהדגישו התוס׳ ״ואכולהו אבות קאי ואפילו אנזקין דאדם למאן דאמר מבעה זה אדם״. דאף של׳ המשנה ״הכשרתי״ משמע שמדובר בנזקי ממונו, הרי למ״ד שמבעה זה אדם (רב), הרי צריך לפרש שהמשנה מדבר באדם ג״כ.

**עוד** ראיתי מי שפירש הטעם שכתבו התוס׳ שרק ״משמע״ מהמשנה, שבא לאפוקי ממ״ש המהרש״ל (על רש״י ד״ה שור רעהו וכו׳), עיי״ש.

הת׳ מנחם מענדל קפלן

## דף ז עמוד א

**רמי ליה אביי לרבא וכו׳.** בפשטות קושיית הגמ׳ היא על ר׳ עקיבא ור׳ ישמעאל. אבל פירוש ר׳ חננאל ״רמי ליה אביי לרבא לר׳ עקיבא״, ופירש כן כי לשיטתו תמוה דעת ר״ע שסובר שהמזיק ישלם בקרקעות בלבד כי הוא לומד מהדיוק בלשון ״מיטב שדהו מיטב כרמו ישלם״ שתשלומים אלו, הם בקרקעות בלבד (של שדות וכרמים דוקא). ולפי זה אינו מובן הדרשה ״ישיב לרבות שוה כסף״ שמשמע שאפשר לשלם במטלטלים (כסף ג״כ) היפך דעת ר״ע. ולכך ר״ח מסביר שאלת הגמ׳ על ר״ע בלבד.

**אבל** לכאורה קשה גם על ר״י, כי הגם שהוא סובר שמשלמין ממיטב שדהו של ניזק, מ״מ צריך לשלם בקרקעות דוקא. אם כן מדוע שואל ר״ח רק על ר״ע?

**ואולי** י״ל ע״פ המבואר בתוס׳ ד״ה ״כגון״ (ו, ב): לפי מאן דאמר בשלו הן שמין, ר״י סובר שהמזיק ישלם כסף כי אין לו למזיק עידית כניזק, ומסקנא זו הולכת לפי הדיעה ״כסף או מיטב ישלם״, שר״י סובר שמשלמין כסף במצב זה, כי עידית של מזיק גרוע יותר מעידית דניזק, לכן ישלם כסף. משא״כ לפי ר״ע שסובר שאפי׳ במצב כזה, משלם מיטב שלו (קרקע דוקא). וזה הטעם מדוע ר״ח שאל על ר״ע בלבד, כי לפי ר״י יש מצב שבו משלם כסף.

**אבל** תירוץ זה לכאורה אינו מספיק, כי לפי ר״ע המזיק יכול לשלם קרקע או מטלטלין (ז.א. גם כסף) כל זמן שזה ״מיטב״. אבל אפשר לומר שר״ח שאל רק על ר״ע - אע״פ שלר״י מצינו מצב בתוס׳ דידן שהמזיק צריך לשלם כסף בלבד - כי לפי ר״ע המזיק יכול לשלם קרקע לכתחילה - משא״כ לפי שיטת ר״י.

הת׳ יוסף הורביץ, תשנ״ד

**מכללות** הערת הת׳ הנ״ל נראה שפשוט חסר לו בהבנת הפשט בגמ׳, דהגמ׳ לא מק׳ שרואין מהפסוק מיטב שדהו כו׳ שצריך לשלם קרקע. ומ״ישיב״ שאפי׳ לא קרקע, דעפ״ז לא מתו׳ כלום בהמשך הסוגי׳, אלא הקו׳ דמ״ישיב״ רואים שאפי׳ סובין היינו לא מיטב, וע״ז מת׳ (למסקנא) דמטלטלין כל מילי מיטב, והדברים פשוטים, והאריכות אך למותר. ועוד, דלפי״ז לא שייך כמובן כלל מה שמנסה לת׳ בהקשר עם התוס׳ ד״ה כגון.

**ומידי** דברי בענין זה רציתי להעיר על מה שראיתי ב״קונטרס דברי תורה״ (ניו הייוועז - תשמ״ה), בע׳ י״ט והלאה, שהק׳ הרב י.י.ק. שי׳ קו׳ הנ״ל ותי׳ בארוכה ובהקדים ביאור שיטת ר׳ ישמעאל דבניזק שיימינן, וז״ל: ״דלר׳ ישמעאל אי״ז דין בהתשלומין דצריך לשלם בחפצא דמיטב דהרי לר״י צריך לשלם כעידית דניזק ואף דהשדה היא זיבורית אצל המזיק ולכל העולם וממילא דאינה חפצא דמיטב אלא הוא דין בחיוב התשלומין דחדשה התורה דחיובי הנזק הוא כעידית דניזק והיינו דחשבינן לי׳ כאילו הזיק העידית דניזק ולכן הוא דצריך לשלם כעידית דניזק להשלים הנזק וזהו חדושא דמיטב דחשבינן לי׳ כאילו שהזיק המיטב דניזק והוה דין בחיוב הנזק [ובהערה שם דלר״י דמפרש ד״שדהו״ קאי אניזק ע״כ צריך לפרש הא דכתיב ״מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם״ דהכוונה דישלם עבור המיטב דניזק. דחשבינן לי׳ כאילו הפסיד והזיק העידית שלו, ולכן הוא דצריך לשלם בעידית דניזק. וא״א לפרש דקאי אתשלומין דהרי המזיק אינו משלם בשדהו של ניזק אלא משלם בשדה שלו דהיא כעידית דניזק, ואיך קאמר מיטב שדהו (דקאי על הניזק לר״י) ״ישלם״ ועכצ״ל דהכוונה כמו עבור מיטב שדהו וכמשנ״ת. עיי״ש]. וכמו להס״ד בגמ׳ שם דלר״י אכל כחושה משלם שמינה דהוי דין בחיוב התשלומין דמתחייב לשלם עבור שמינה. וכן הא דס״ל לאביי בהכונס (דף נט,

א) דלר״י נדון במשוייר שבו דהוא דין בחיוב הנזק, ונלמד ממיטב שדהו יעוי״ש בגמ׳ וכן הוא ג״כ דינא דמשלם כעידית דניזק דהוא דין בסיום התשלומין. ע״כ.

**ולא** הבנתי, כיצד ניתן לפרש דלר״י מיטב הוא דין בחיוב הנזק. דחשבינן לי׳ כאילו הזיק העידית דניזק כו׳ כמ״ש שם. הרי:

**א)** וכקו׳ הגמ׳ ״אכל כחושה משלם שמינה״ [ובפרט לפי פרש״י ופי׳ הא׳ בתוס׳ שם, ומשמע שכן מפרש גם ר״ח בפירושו, שהוא ״בשלמא״ וכו׳, והיינו שאין כל סברא שישלם מזיק יותר ממה שהזיק. וגם לפי׳ השני בתוס׳ שמשמע שיש כזאת סברא, אבל סוכ״ס מזה ש״אכל שמינה משלם שמינה״ מוכח שסוכ״ס אין כזה דין במזיק. (ומבואר שיטה זו באריכות בריטב״א גיטין דף מ״ח ע״ב עיי״ש)]. משא״כ דין ד״נידון כמשוייר שבו״ הוא דין בעצם ההיזק שכיון שאם לא הי׳ מזיק, מדוע צריך לשלם כשעת הקציר, א״כ אומרים שאת זה הזיק, ואת זה צריך לשלם וכפשוט.

**ב)** בדיני נזקין אין חילוק איזה סוג הזיק, דנוגע כמה שווה ההיזק ואת זה משלם. ומה שייך מה שיש ראי׳ מהזיק שמינה ולכן משלם שמינה. ובמלים אחרות: כיצד ניתן לומר דמצד אחד ישלם כמה שהזיק והיינו ערוגה כחושה, אבל לסוג התשלומין בזה רואים כאילו הזיק ערוגה שמינה שכן ישלם שמינה, ד: א) איך הולכים ב׳ הדינין ביחד. ב) מנ״ל דין חדש שמסתכלים על הסוג שאכל.

**ומה** שדבר בהע׳ שם מ״מיטב שדהו ישלם״ דאיך יחשוש לר״י, לא הבנתי דהרי זה גופא ק״ו הגמ׳ שם בסוגי׳ דר׳ ישמעאל כו׳, שהרי הגז״ש מוציאה מפשט הפסוק (ויעוי״ש ברש״י ד״ה מיטב שדהו דמשמע שהגז״ש אכן מוציאה מפשט הפסוק) וע״ז מת׳ הגמ׳ שלר״י ״אהני גז״ש ואהני קרא״ שאה״נ פשט הפסוק הוא דין א׳ ומדבר במקרה א׳, והגז״ש הוא דין אחר ומדבר במקרה אחר [והוא לשי׳ הרא״ש הידועה (סי׳ ב׳) דלר״י יש גם דין מיטב דמזיק. ולשי׳ הי״א שם ברא״ש והוא שי׳ הריטב״א בגיטין (מח) הנה סוכ״ס מוכרחים לומר דכוונת תי׳ הגמ׳ דלר״י הפסוק כפשוטו ומדבר במקרה שאין למזיק בינונית שנותן ממיטב שלו (ויעויין בלשון הריטב״א שם) דאל״כ מה מת׳ הגמ׳ על הקו׳ ״ור׳ ישמעאל״?]

**ובביאור** דעת ר״י, הנה בישיבתנו כאן ביאר ראש הישיבה הגר״י קלמנסון שליט״א, דהוא דין בתשלומין כפשוט. אמנם לר״ע דין מיטב הוא כדעת ר׳ שמעון (גיטין מט ע״ב), מפני מה כו׳ שיאמר אדם מפני מה אני גוזל כו׳ ולכן צריך לשלם מיטב שלו, שאז זה ימנע אותו שלא יזיק, אמנם לר״י דין מיטב הוא כדי שהמזיק לא רק סתם ישלם, אלא שצריך מה שיותר לרצות את הניזק, ומובן מדוע צריך לשלח מיטב דניזק, ולא יותר דאדם לא מחכה שיהי׳ לו יותר ממה שיש לו, ומה שיש לו אצלו זה הכי טוב, ומרוצה מספיק כשנותנים לו א״ז ופשוט [ולפי״ז ביאר דעת ר׳ חננאל, ואכ״מ].

**ובהמשך** שם בקובץ הנ״ל ביאר (בהמשך ליסודו שהובא לעיל), דלר״י דין מיטב הוא רק בשן ורגל ולא בשאר כ״ד

אבות נזיקין, ולכן מפרש ר״ח דקושיית אביי הוא רק לר״ע, דלר״י דין מיטב הוא רק בשן ורגל, ו״ישיב״ נאמר בבור.

**ולא הבנתי: א)** א״כ כשהגמ׳ (ו, ב) מחפשת נפק״מ בין ר״י לר״ע ומוצאת נפק״מ במקרה שעידית דניזק כזיבורית דמזיק, הייתה יכולה לומר בפשטות, דאה״נ עידית דמזיק וניזק שוים, והנפק״מ תהיה בשאר מזיקים. ב) (ועיקר) כל שיטת ר״י (דבניזק שיימינן) היא בגלל שיש גז״ש (אף שגז״ש כזאת אינה נאמרה בקבלה (תוס׳ ערכין טו, ב ד״ה הוי)). ורוצה לומר שבגלל זה לא יסבור הגז״ש ד״תחת נתינה ישלם כסף״ שהיא בפשטות גז״ש גמורה).

**משא״כ** להביאור הנ״ל הנה אין מקום לחלק בין המזיקים, דבכולם התורה רצתה כנ״ל.

הת׳ זלמן רוזנשטיין, תשנ״ד

**לא קשיא, כאן מדעתו כאן בעל כרחו. אמר עולא ברי׳ דרב עילאי דיקא נמי דכתיב ישלם בעל כרחו.** אמר לי׳ אביי מי כתיב ישולם ישלם כתיב מדעתו משמע. יש לעיין קצת בצדדי השקו״ט בין עולא ואביי, דנראה שנחלקו לצדדין, לעולא ״ישלם״ משמע בעל כרחו ולאביי משמע מדעתו, וראה שיטה מקובצת ד״ה דיקא נמי בשם תוס׳ הרא״ש. ובשיטה למהריק״ש מבואר דהבין מה שכתב רש״י בד״ה ישולם ״אבל ישלם משמע נמי מדעתו״, לא כדעת המהר״ם שיף בכוונת רש״י שלאביי ישלם היינו דוקא מרצונו (וישלם נמי כמו ישיב), אלא דמשמעות ׳ישלם׳ הוא בין בעל כרחו ובין מדעתו, ולפ״ז גם אביי ס״ל כעולא דמשמע בעל כרחו אלא דמוסיף שמשמע גם מדעתו בניגוד ל׳ישולם׳ דמשמע רק בעל כרחו [וכן מדוייק בתוס׳ הרא״ש. ומצאתי בזכור לאברהם תשנ״ו עמוד יד שהביא נוסח מכתב יד (טרנטו איטלי׳) ״מי כתיב ישולם, ישלם כתיב, מדעתו נמי משמע״! ועד״ז הוא בכת״י המברג 165]. וכן כתב בלחם אבירים כאן.

**ולפי** הנ״ל ניחא למה אביי לא הקשה על עיקר תירוצו של רבא דישלם משמע מדעתו, כיון שמשמע בין מדעתו ובין בע״כ (וכ״כ בחדושי רבינו שמעון הלוי ב׳ילקוט מפרשים׳ מהדורת כנסת), אלא דא״כ קשה איך סתר אביי עיקר תירוצו של רבא (וכן הקשה בלחם אבירים והניח בקושיא. כמובן, שעל דרכו של המהר״ם שי״ף לא קשה קושיא זו, אך לאידך צ״ב צדדי המחלוקת). ובפנים מאירות כתב ליישב, אך תי׳ מיוסד על ההנחה שעולא קאי על ה׳ישלם׳ דבור, אבל ברש״י מבואר דקאי על ישלם דמיטב. וע״ד הפשט אולי י״ל, דקושיית אביי היא דכיון דישלם משמע בין בעל כרחו ובין מדעתו לכן אם כוונת התורה הי׳ לבעל כרחו הי׳ צריך לכתוב ישולם ולא ישלם כדי שלא נטעה (כ״כ בנחלת משה).

**והעיקר** נראה ע״פ מה שכתב בספר לבני בנימין (להר״ר אברהם שמואל דיסקין רב העיר וואלקוויסק אחיו של המהרי״ל דיסקין. מערכה ב אות יח־ט. הובא באוצר מפרשי התלמוד. הבא לקמן הוא בשינוי סגנון ועם הוספות) שעולא ואביי שניהם ס״ל שישלם דינא משמע (וכדמשמע בחולין, ומיושב קושיית התוס׳), ולא נחלקו אלא אם כשמטריחו לבית דין גם זה נקרא בעל כרחו

וראוי לחייבו 'מיטב' או לא, וכן זה שאופן זה של בעל כרחו נכלל ב'ישלם' ג"כ לא נחלקו, אלא דלעולא גם זה נקרא בעל כרחו וראוי לחייבו משום זה 'מיטב' (וכן מדוייק ברש"י ד"ה מדעתו שמדגיש "והיינו בעל כרחו", ומשמע שצריך לחדש שגם אטרחי' בבי דינא חשיב בעל כרחו, דבאמת יש מקום שאינו בעל כרחו וכקושיית הגליון בשיטה מקובצת דלאו כולא עלמא דינא גמירי וא"כ למה זה יחשב שאינו משלם מרצונו), אך לאביי אופן זה של בעל כרחו מוגדר כרצונו לענין לחייבו יותר ממה שהי' צריך לשלם אילו הי' משלם מרצונו לגמרי (ובמילא א"א ליישב בזה הסתירה בין 'מיטב' ל'ישיב'), ורק באופן ד"ישולם" היינו שממאן לשלם ואינו מציית דינא והוצרכו ב"ד לירד לנכסיו אז יש סברא להגבותו יותר מדינו ממיטב שלו, וכיון דלא כתיב ישולם א"א ליישב הפסוקים בחילוק בין בע"כ לרצונו. ועפ"ז מיושב ג"כ הסתירה בין רש"י ד"ה מדעתו וד"ה ישולם בתיאור מה נקרא בעל כרחו. וכיון שההכרח לשיטת אביי הוא מלשון הפסוק ישלם לכן המתין עד דברי עולא, אך כיון שכתוב 'ישלם' א"א לישב שהכוונה שדוקא בעל כרחו מתחייב ממיטב, כיו שהבעל כרחו שנכלל ב'ישלם' קרוב הוא ל'מדעתו' ואין בה כדי לחייבו מיטב (ואתי שפיר גם עם דיוק לשון רש"י "אבל ישלם משמע נמי מדעתו").

**הערה** זו נכתבה מתוך שקו"ט עם התמימים לוי שיחי' שכטר ויצחק שיחי' פדרמן.

ד.י.ש.

**אלא אמר אביי כדמר דתניא וכו'.** להלכה במ"ע כביומי תשרי אינו יכול לטול אלף זוז, כיון שבניסן יש לו מאתיים זוז הנה אביי תי' סתירת הקראי (שמצד א' התורה כתבה שהניזק זוכה ל"מיטב", דנראה מזה שאין המזיק יכול לשלם בדבר אחר, ומצד שני אמרה התורה "ישיב לרבות שווה כסף ואפי' סובין", שהמזיק יכול לשלם כפי מה שירצה אפי' אינו קרקע מיטב, ואפי' סובין) שאין זה סתירה, אלא אדרבא, התורה גילתה לנו שיש ב' סוגי תשלומים שהניזק משתמש כפי ראות עיניו וכפי בחירתו: א) מיטב; ב) "שווה כסף" ואפי' סובין.

**וההבנה** לזה, הקדים אביי מה שרבה פי' לענין מעשר עני, שישנו ב' תקופות בו אדם מוכר קרקעותיו: הזמן הרגיל, הוא בחודש ניסן (שאז יוכל הקונה לעסוק בעבודת קרקע ע"י חרישה, עד זריעה כו'), ואז משלם הקונה ביוקר יותר, וישנו זמן, תשרי: כשאין הרבה קונים, שהרי לא יוכל לחרוש באותו תקופה, ובמילא לא יוכל לזרוע ולקצור באותה שנה, ולכן כשרוצה המוכר למכור, הרי מזיל מחיר הקרקע בהרבה, וארז יוכל למצוא קונים.

**ונמצא** שיש לקרקע זו ב' מחירים, לפי תקופת המכירה: באם מוכרו בתקפוה הרגילה, מוכר ביוקר יותר, כשמוכר בתקופה מוקמת אז מוכרו בזול יותר.

**בזה** מבאר רבה, ההלכה שכשא' יש לו הרבה נכסים (שלפי פי' א' ברש"י הם שווים הכל ביחד מאתיים זוז, ולפי פי' ב', ופי' הרי"ף שבתוס', (וכן בפי' התוס' כולל

גם זה) מדובר (גם) במי שהנכסים שווים הרבה יותר ממאתים זוז) אלא שאינו לו היכולת למצוא קונים שיקנו במחיר הרגיל, (כיון שזה תשרי), אלא במחיר זול בהרבה, עד שלפעמים לא ישלמו לו יותר מחצי מחיר הרגיל, ובמילא, לפי מחיר ההווי אין לו מאתים זוז (לפי פי׳ א׳ ברש״י), הרי זכאי לקבל ממעשר עני, כדי ״להשלים״ למה שיוכל להשיג ע״י מכירה, שאז יהיו לו ביחד מאתיים זוז.

**ולמרות** שלפי המחיר שיוכל להשיג בניסן אכן ימצא קונים עבור מאתיים זוז, (ובמילא באמת אינו עני אמיתי, שלכן אינו רשאי ליטול אלף זוז בב״א), מ״מ. כיון שלפי המחיר ה״עכשווי״ ו״ההווי״ אינו יכול להשיג מאתיים זוז, ״אינו עשיר״ (ל׳ רש״י) וזכאי לקבל ממ״ע עד השלמת מאתיים זוז.

**מזה** הוציא אביי ההבנה ביישוב סתירת הפסוקים, במה שבנזיקין גילתה התורה, שאכן יש לנו ב׳ מסלולים בתשלומי נזיקין, וא׳ מהם יוכל הניזק לתבוע שישלם כמחיר ״ההווי״, ״כדהשתא״ (שאז יקבל יותר) ובהב׳ יקבל ״כלקמיה״, כמחיר שיבוא בחודש ניסן שלאחריו.

**והיינו:** כפי שמבואר בגמ׳ בדברי אביי: שכיון שישנו ב׳ סוגי תשלומים: א) ״כדינך״, והיינו ״מיטב״, ב) שיכול וזכאי לתבוע ״שלא כדינך״, והיינו ״בינונית ״טפי פורתא״,

**רש״י** מוסיף: שזה שהניזק יוכל לתבוע ״בנונית טפי פורתא״, לזה אין צורך לקרא מיוחד, אלא זה נלמד מק״ו: שאם המזיק יוכל לתבוע מעידית, הרי כ״ש שיש לו כוחו לתבוע בינונית, אלא שבה שהתורה גילתה לנו בב׳ סוגי התשלומים: א) מיטב, ב) ״סובין״ (שהכוונה בזה בינונית, שביחס לעידית הרי״ז ״סובין״), הרי גילה לנו הכתוב: שבסוג התשלומים ד״מיטב״ יצטרך המזיק לשלם לו ״כדהשתא״, אבל באם הניזק יתבע שיתן לו בינונית, הרי אז יוכל המזיק לטעון שלא ישלם לו אלא ״כדלקמיה״.

**אלא** שלכאו׳ דבר זה צ״ב: היאך נאמר שדוקא כשמלשלם ״מיטב״ (היינו כשיש לנניזק תביעה גדולה), אז מוסיף הניזק לתבוע עוד, שישלם ״כדהשתא״, ולאידך, כשהניזק מבקש תביעה פחותה מזה (״סובין״), אז דוקא נפחת כוחו של הניזק, ואינו תובע אלא ״כדלקמיה״ דוקא? ועוד: היאך גילה לנו בכלל הפסוק שבתשלומי מיטב, יכול הניזק לתבוע ״כשהשתא״, ובתשלומי ״סובין״ ״כדלקמיה״?

**ישנו** בזה ב׳ מהלכים:

**א)** מהלך א׳ של החידושי הרי״ם: שהוא מהלך מאוד געשמאק שבזה מתיישב במאוד הבנת גמ׳ זו לענין נזיקין:

**דהנה** הכוונה ב״תשלומי מיטב״, יש לפרשה בב׳ אופנים, א) שבא להקל להניזק, שיוכל לשיג כסף, ע״י ה״מיטב״ כיון שלזה יקפצו לו יותר קונים, ונקל יותר לקבל כסף עי״ז, ב) דיש ״מיטב״ עצמי בעצם הקרקע, שיוכל להשתמש בזה ויביא לתועלת גדולה יותר.

**ולאידך**, כשהניזק תובע ״בינונית טפי פורתא״, נראה בפשטות, שכוונת

תביעתו זה, (לא בשביל שיוכל להשיג כסף בנקל יותר, כיון שלזה משיגים דוקא בעידית, אלא) בשביל שאצלו עדיף להשתמש עם בינונית טפי פורתא, וכגון הדוגמא שמביא רש"י שיש לו שדה בסמיכות לבינונית הלזו.

**וא"כ** הפסוקים מתפרשים באופן כזה: שכשהניזק תובע מיטב, הרי תביעתו כולל לכה"פ המעלה והזכות שיוכל להשיג ע"י העידית כסף בנקל יותר, ולכן מצטרף לזה הטענה של הניזק: שרוצה להשתלם בזה "כשהשתא", היינו במחיר בזהב שיוכל מיד "עכשיו" להשיג הכסף המתאים להנזק, והמזיק מוכרח לקבל טענתו. וזה כוונת הכתוב ב"מיטב . .ישלם".

**אבל** כשמדובר אודות ציור תשלומים "בבינונית טפי פורתא", כיון שבזה אין בתביעתו, הטענה שרוצה להשתמש בזה כדי להשיג כסף בניקל (שאז היה תובע עידית), אלא כל כוונתו להשתמש עם השדה עצמה, אז אומר המזיק: שאין להניזק הזכות לתבוע שישלם "כדהשתא", אלא אדרבא ישלם "כיוקרא דלקמיה", וכפי שמוסבר למהלך הזה: שהמחיר האמיתי של הקרקע הוא כ"יוקרא דלקמיה" וכנ"ל, שלכן אינו עני (ואינו נוטל אלף זוז בב"א), ולכן מוכרח הניזק להסכים לדרשית המזיק שיקבל הבינונית לפי המחיר "דלקמיה".

**ביאור** זה מכריח לפרש שאין "מחיר" העכשווי "מחיר" "אמיתי" של הקרקע. אבל ישנם מפרשים הטוענים שבאמת, יש לקרקע ב' מחירים "אמיתיים" וגם מחיר ה"עכשווי" הוא מחיר אמיתי.

**עוד** קושי בביאור זה: שמהלך זה מבאר דמיון הגמ' בניזק התובע בינונית (וכן בב"ח התובע זיבורית טפי פורתא) באותו הסבר הניתן בנוגע לניזק, אבל אין זה מבאר כלל הסבר הדמיון של תביעת אשה כתובתה ל"בינונית בציר פורתא" להלכה במ"ע: שבזה יוכל הבעל לומר זה "אי שקלת כדינך" שקלית "כדהשתא", אבל "אי לא שקול כדלקמיה", שכאן הרי גם כשהיא נוטלת "כדינך" ונוטלת "זיבורית" הרי, לפי מהלך דלעיל אין תביעה זו עושה "קלות" להשיג כסף, שהרי היא מקבלת "זיבורית" שבזה הרי קשה ביותר להשיג כסף!

**ולכן** ישנם כמה שמבארים סוגייא דידן בהסבר אחר: והוא כפשטות המילים בגמרא, שהכל תלוי אם התובע נוטל "כדינך", כהדין הנקבע לו ע"י התורה או ע"י החכמים, שאם נוטל "כהדין" הזה ביכולתו לתבוע "כדהשתא", משא"כ אם מבקש תביעה אחרת, ממה ש"הדין" קובע, אז אין ביכולתו לתבוע "כדהשתא" אלא צריך להסתפק "ביוקרא דלקמיה".

**והביאור** למהלך זה: שבאמת יש ב' מחירים להקרע, בענין "יומי ניסן" ו"יומי תשרי", ואע"פ שגם למהלך זה, הוי "עיקר" המחיר לפי הזמן שכולם קונים (כדלקמיה), אבל גם המחיר ההווי, הוא מחיר אמיתי, ולזה אומר הנתבע: באם התובע משתמש עם "הדין" הנקבע עבורו, אז ביכולתו לתבוע שגבייה זו יהיה לזכותו במלא מובן המילא, ולכן יתבע שהגבייה יהיה לפי המחיר "דהשתא" (שגם היא מחיר), אבל אם הוא רוצה להחליף הגבייה, בגביית קרקע שאינו

"כדינך", אז נאמר:

**שאע"פ** שגם בזה יש בכוחו לתבוע, אבל כיון שאין זה "כדינך" עיקר הקרקע המיוחד לו, לכן כבר ניתן כח להנתבע לומר: שלא יתן לו קרקע זו, באופן שיתוסף להתובע עוד זכותים, אלא אדרבא: יתן לו באופן שישתמש התובע בזכות הטענה שיתן לו לפי "עיקר" המחיר שהוא "כדלקמיה".

**בענין** זה מובן יותר: שזה גם ההסבר היאך הבעל אומר להאשה: בכתובת אשה, שאם היא נוטלת "כדינך" אז ביכולה להשתמש כפי זכותה המקסימלי, שהוא שתגבה "כדהשתא", אבל אם היא תובעת בענין שאין זה הקרקע "כדינך" אז לא תוכל לממש זכות המקסימלי שלה, אלא אדרבא, הבעל יאמר שהוא רוצה לשלם לפי הממד שזה מוסיף בזכותו, ולכן ישלם "כיוקרא דלקמיה".

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

## דף ז עמוד ב

**אלא דרבי ישמעאל לא תבעי לך וכו' כי תבעי לך אלא דרבי עקיבא וכו' מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק או דלמא וכו'.** דברי הגמ' צריכים ביאור, דלמה דוקא לשיטת ר' עקיבא מספקא לי' להש"ס דלמא כוונתו כשאומר שאזלינן בתר שדות המזיק הוא רק "למעוטי" שדות הניזק ולא ששמין בשדות המזיק, ולא לשיטת ר' ישמעאל. דלמא ר' ישמעאל נמי לא בא אלא למעוטי שדה המזיק, ולא ששמין בשדות הניזק.

**והנה** בתוס' ביארו, שהטעם שמספקא לי' דוקא בשיטת ר"ע - כיון דר' ישמאעל "כיון דיליף מג"ש דשדה שדה מוביער בשדה אחר דהוי דניזק" א"כ, כיון שבהכתוב שם הוי דוקא שדה הניזק כמו"כ כאן (ראה לחם אבירים כאן). "אבל לר"ע אפשר דהא דקאמר דהאיך דקמשלם לא אתא אלא למעוטי דניזק".

**ולכאורה** הי' נראה לומר בפשטות, שלשיטת ר' ישמעאל - הרי מופרך מעיקרא לומר ששדה הניזק בא למעוטי דמזיק ובשל עולם שמין, כיון דברגע שנאמר ששמין בדניזק הרי זה עצמו אומר שאי"ז בשל עולם אלא ע"פ קרקעות הניזק. ואיך נפרש ששמין בשל עולם.

**אבל** לשיטת ר"ע ששמין בדמזיק - הרי יכול שכוונתו לאו דוקא ששמין מה נק' עידית ע"פ קרקעותיו, אלא שנותן מעידית שלו ולא מעידית דניזק - אלא בדעולם. היינו, שאיך קובעין מה נק' עידית - הרי"ז תלוי בשל עולם.

הת' מנחם מענדל ראטשטיין

**שם.** הקשה בתוס' הרא"ש (ד"ה דרבי ישמעאל) "אמאי לא נסתפק נמי בדברי רבי ישמעאל, וכגון דאית ליה למזיק עידית ובינונית, ושויא זיבורית דידיה כעידית דניזק, ובינונית דידיה כעידית דעלמא, מי אמרינן בשלו הן שמין ויהיב ליה זיבורית, או דלמא האי דאמר בשל ניזק שמין לאפוקי של מזיק, שלא יתן לו עידית ולעולם בשל עולם שמין דיהיב ליה בינונית".

**ומפרש** ואזיל "ויש לומר, דרבי ישמעאל הזכיר בהדיא ניזק בעיקר מחלוקת ברייתא ראשונה, אף על גב דבברייתא שנייה קאמר נמי רבי עקיבא מזיק, דלמא אגב דקאמר רבי ישמעאל ניזק קאמר איהו מזיק, ולעולם מזיק לאו דוקא אלא לאפוקי דניזק".

**אמנם** לכאורה אי"ז מובן כ"כ, שהרי לקמן איתא (ז, א) "אמר רב אשי תניא בהדיא, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק", והיינו שמזה הברייתא מבואר להדיא שיטת ר"ע שהוא "בדמזיק" (באותה אופן שמביא שיטת רבי ישמעאל);

**ועפ"ז**, הרי כיון דאיכא שתי ברייתות ובאחד מהם לא מבואר שיטת רבי עקיבא להדיא (ושלכן שייך להסתפק בשיטתו), ואילו בהשניה כן מבואר דעתו להדיא (והוא דבמזיק שיימינן), מאיזה טעם עלינו לפרש שהברייתא הראשונה (שבה לא מבואר שיטת ר"ע להדיא) אינו מתאים עם המבואר באידך ברייתא, ומהיכא תיתי ד"לעולם מזיק לאו דוקא אלא לאפוקי דניזק", וצ"ע.

**ואולי** יש לומר, שבאמת גם בברייתא הראשונה אין שיטת ר"ע סתום ולא מבואר, אלא שגם שם שיטתו מפורש, אלא שיש ב' אופנים להבין זה ולאופן אחד נוטה יותר;

**שהרי** לשון הברייתא הראשונה הוא "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, אף על גב דבברייתא שנייה קאמר נמי רבי עקיבא מזיק, דלמא אגב דקאמר רבי ישמעאל ניזק קאמר איהו מזיק, ולעולם מזיק לאו דוקא אלא לאפוקי דניזק".

**אמנם** לכאורה אי"ז מובן כ"כ, שהרי לקמן איתא (ז, א) "אמר רב אשי תניא בהדיא, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק", והיינו שמזה הברייתא מבואר להדיא שיטת ר"ע שהוא "בדמזיק" (באותה אופן שמביא שיטת רבי ישמעאל);

**ועפ"ז**, הרי כיון דאיכא שתי ברייתות ובאחד מהם לא מבואר שיטת רבי עקיבא להדיא (ושלכן שייך להסתפק בשיטתו), ואילו בהשניה כן מבואר דעתו להדיא (והוא דבמזיק שיימינן), מאיזה טעם עלינו לפרש שהברייתא הראשונה (שבה לא מבואר שיטת ר"ע להדיא) אינו מתאים עם המבואר באידך ברייתא, ומהיכא תיתי ד"לעולם מזיק לאו דוקא אלא לאפוקי דניזק", וצ"ע.

**ואולי** יש לומר, שבאמת גם בברייתא הראשונה אין שיטת ר"ע סתום ולא מבואר, אלא שגם שם שיטתו מפורש, אלא שיש ב' אופנים להבין זה ולאופן אחד נוטה יותר;

**שהרי** לשון הברייתא הראשונה הוא "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית וק"ו להקדש".

**ובפשטות** יש לומר הכוונה דר"ע שבשל עולם הן שמין, דאי בשלו הן שמין הו"ל לסתום דבריו ולומר "מיטב שדהו של מזיק כו'", ואלא משמע ש'בשל עולם הן שמין'. ומאחר דמסתמא 'בשל עולם הן שמין', א"כ גם הברייתא השני' ששם מפורש "מיטב שדהו של מזיק כו'" ניתן לפרשו שהלשון "דמזיק" הוא רק לאפוקי דניזק אבל לעולם הרי ב'של עולם הן שמין'.

**(ואין** להקשות דעדיין למה לא נלמוד מהברייתא השניה להברייתא הראשונה באופן של "גילוי דעת" לפשוט ולהסביר הכוונה בברייתא ראשונה (והרי סו"ס השני' מפורש ואילו בראשונה הוא רק משמעות), דידוע (חולין קמא, סע"א ואילך) שרק הברייתות של ר' חייא ורבי אושיעא הם מדוייקים, אבל משאר הברייתות א"א לדייק, וי"ל שהברייתא השניה הוא עד"ז, ולכן מברייתא השני' כאן אי אפשר לדייק מדאמר "בדמזיק" שהוא מזיק דוקא ולא דעלמא, דהא ברייתות אלו לאו מדוייקים המה, ולכן אם משמע מברייתא ראשונה ש'בשל עולם הן שמין' אז אין לדייק מהשני' להיפך, ויל"ע.)

**ומהאי** טעמא לר"ע יש מקום להסתפק אם 'בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין'.

## דף ח עמוד ב

**אמר רבא ראובן שמכר כל שדותיו לשמעון והלך שמעון ומכר שדה אחת ללוי ובא ב"ח דראובן רצה מזה גובה רצה מזה גובה.** הנה פירש רש"י בד"ה רצה (הא'): "מלוי גובה אותה שדה דא"ל שיעובדי שקלת". וממשיך (בד"ה רצה הב'): "משמעון גובה מזיבורית דא"ל את בעל דברים דידי את דשקלת **כולהו** נכסי דראובן".

**ולכאורה** צריך עיון בביאור טענה זו (לשמעון, דאת בעל דברים כו' דשקלת כו'), הרי מצד שיעבוד הקרקע מחוייב לגבות ולהוציא השדה של לוי ולא של שמעון, וגם מצד "פריעת ב"ח מצוה" דחל על **הגברא** לשלם, לכאורה זהו שייך רק להלוה (ראובן) ולא להלוקח (שמעון) – ומדוע יומשך החיוב גם להלוקח ממנו רק מפני שקנה כל הנכסים?

**ואולי** יש להסביר זה בדא"פ בהקדים ביאור בגמ' מס' נדרים (סד, ב) "תניא ארבעה חשובין כמת, עני . .", דלכאורה איך שייך שע"פ נכסים הגשמיים "יופסק" מצב נפשו עד כדי כך שיחשב **כמת**?

**ב**

**ואוי"ל** הביאור בזה, דבכלל היחס בין אדם לנכסיו וכספו הוא (לא רק שיש לו טובת **הנאה ורשות לעשות** בו כרצונו, אלא יתירה מזו) דעצמיות הנכסים קשורים לנפשו וחייו (גם לולי ההשתמשות).

**[ועי'** לקו"ש חט"ז (שיחה ה' לפרשת וארא) בענין איסור חמץ בבל יראה ובל ימצא, שמבאר ע"פ יסוד הצפע"נ (עה"ת, בחקותי כו, ו) במחלוקת התנאים (פסחים ריש דף כב) "ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" – דלר"י החיוב השבתה הוא על **עצם מציאות** החמץ כמו שמופשט מכל ציור, ולחכמים מספיק השבתה **מתואר** חמץ. ומסביר רבינו דעד"ז י"ל בענין האיסור דבל יראה, דלר' יהודה כיון דעצם מציאות החמץ אסור וצריך השבתה לכן האיסור הוא גם שיהי' כל שייכות בין החמץ להישראל אפי' בלי השתמשות והנאה. ומובן מזה בכלל שגדר "בעלות" הוא דעצם הדבר קשור לנפשו.]

**לכן** פסק הרמב"ם (ספ"א מהל' גזילה ואבידה): "כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו **נוטל נשמתו ממנו** שנאמר כו'", דזה "אינו רק פעולה של נטילת **ממון** חבירו אלא בפעולתו זו הוא מבטל ומפקיע את **בעלותו** של האדם מעל רכושו ולכן ה"ז כאילו נוטל נשמתו ממנו" (לשונו הק' בלקו"ש חל"ב שיחה א' לפרשת קדושים, סעי' ד').

**ונמצא** שנפשו של אדם קשור קשר עצמי עם נכסיו, כמו שהאב והבן קשורים בעצם זל"ז גם כשלא נראה שום שייכות חיצונית.

**ג**

**ולפ"ז** מובן הטעם ד"עני חשוב כמת", דלפי הנ"ל נמצא שע"י הבעלות של אדם על נכסיו – מתפשט נפשו לעוה"ז, **שמצד** (וב)**עוה"ז** נרגש חייו של אדם זו, שהרי נפשו קשור עם מציאות הנכסים הגשמיים.

**משא"כ** אצל עני, הנה באמת מצד עוה"ז הגשמי אין לו חיים כלל כי אין חיות נפשו מתפשט שם (בעוה"ז) כלל, מפני שאין לו נכסים גשמיים שעל ידם יומשך נפשו - שמצ"ע הוא רוחני - לעוה"ז.

**[ואף** שיש לו גוף שהנשמה מתפשט לתוכו - מ"מ אינו מועיל לענינינו, שהרי הקשר של הנשמה עם הגוף הוא באופן ד"ממכ"ע", שהחיצוניות (הגוף) בטל להפנימיות (הנפש) ואינו נחשב שהנפש "מתפשט" לתוך דבר גשמי. משא"כ לגבי הנכסים, השייכות של הנשמה הוא "סוכ"ע", שזהו רק בעצם ומקיף - זהו הפנימית שלהם ולא שזהו מציאותם, ולכן נחשב שהנפש מתפשט לתוך דבר גשמי (עוד י"ל שהרי "אין לאדם רשות על גופו כלל" והוה קנינו של הקב"ה (ל' אדה"ז בשולחנו, חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ד), וא"כ אין לו בעלות עליו כלל, גם כשנפשו מתפשט לתוכו, משא"כ בהנכסים)].

**ולפ"ז** יש אולי יש לתרץ קושיא הא' הנ"ל. דמכיון ששמעון קנה **כל** נכסיו של ראובן והשאירו בלי שום נכסים, במילא נמצא דקנה (התפשטות) **נפשו** וחייו של ראובן, דעכשיו אין לו שום קרקע (ואף דמשלם ממון וא"כ יחול (ההתפשטות ד) נפש ראובן על הממון, מ"מ מירי עכשיו שאין לו הממון (כדמוכח בגמ') שלכן גובה משמעון ולא מראובן. ועוד י"ל דאינו דומה התפשטות הנפש שעל ממון להתפשטות שעל נכסים), משא"כ אם נשאר לו איזה קרקע, עדיין יש לו (התפשטות) נפשו (גם) בגשמיות.

**ולכן** מובן **ששייך** להמשיך החיוב **גברא** שהיה על ראובן לשמעון, כיון שעכשיו קונה התפשטות **נפשו** (אולם מובן דיש לחלק בין גזילה דשם **מבטל** בעלותו שלא יהיה אצל אף א', והכא אדרבה - מעבירו מרשות ראובן לרשות שמעון).

הת' מנחם מענדל יעקבסאן, תשע"ח

**שם.** פרש"י: "רצה מלוי גובה אותה שדה דא"ל שיעבודי שקלת"; "רצה משמעון גובה מזיבודת דא"ל את בעל דברים דידי את דשקלת כולהו נכסי דראובן", ע"ש.

**והקשו** המפרשים דלמה צריך רש"י להסביר דהא דגובה משמעון ולא מצי שמעון לסלקו להבינונית שביד לוי משום "דא"ל את בעל דברים דידי את דשקלת כולהו נכסי דראובן", הא שיטת רש"י לעיל (דף ז, ב) דאית לי' לבע"ח זכות לתבוע זיבורית טפי פורתא בע"כ דלוה, ולכאורה כמו דאית לי' זכות לתבוע מהלוה כמו"כ בידו לתבוה הכי מהלוקח, וא"כ גם בלי סברת "דאת בעל דברים דידי את" הרי הוא יכול לתבוע משמעון דניחא לי' בזיבורית טפי פורתא וא"א לו לדחותו להבינונית שביד לוי.

**והנה** בראי"ש כתב דהטעם דלא מצי שמעון לדחות את הבע"ח להבינונית שביד לוי "דא"ל בע"ח את בעל דברים דידי כי לקחת שיעבודי מראובן ואתה הרחקת שיעבודי ומכרת ללוי איני רוצה לטרוח וללכת אחרי לוי" וכו'. ואע"פ שגם על הרא"ש אפשר להקשות כנ"ל דהרי גם הרא"ש כתב דאית לי' לבע"ח זכות לתבוע זיבורית טפי פורתא בע"כ דלוה, כתבו

המפרשים דעל הרא״ש לא קשה כנ״ל דהרי שיטת הרא״ש לעיל דף ז׳ היא דרק אם גילה הלוה דעתו שאין הקרקע חביבה עליו יכול המלוה לתבוע זיבורית טפי פורתא, ולכן כאן ״מצי א״ל קרקע זו חביב לי איני רוצה להוציאה מתחת ידי ולא שייך למימר הכא א״כ הורעת כוחו של בע״ח אצל זיבורית״ כמ״ש הרא״ש להדיא, אבל לשיטת רש״י דגם בלי גילוי דעת יכול המלוה לתבוע זיבורית טפי פורתא קשה כנ״ל למה צריכים בכלל לחידושו של רבא.

**ועי׳** בנמוקי יוסף שכתב, ״רצה גובה משמעון זיבורית טפי פורתא ולא מצי דחי ליה גבי לוי לבינונית אע״ג דשעבודיה הוא משום דאפי׳ היו כל הקרקעות ביד שמעון אם אמר לו בע״ח הב לי זיבורית טפי פורתא הדין עמו כרב אחא בר יעקב דאיפסיקא הלכתא כותיה״, והיינו דהנמוק״י לא נתן טעם מיוחד למה רצה משמעון גובה (כרש״י והרא״ש) אלא מחמת הגמ׳ דלעיל דיש לו זכות לתבוע זיבורית טפי פורתא, ולדבריו צריכים לומר (כמ״ש המפרשים) דאין שום חידוש בדברי רבא לגבי דין זה דרצה גובה משמעון וכל חידושו של רבא היא רק בדין רצה מלוי גובה. אמנם בדברי רש״י קשה כנ״ל.

**וראיתי** דבר נאה ומתקבל בחידושי ר׳ נחום על המסכת בביאור דברי רש״י ע״פ מ״ש דברי רש״י בגיטין (נ, א) על הגמ׳ שם: ״אמר רבא הזיק זיבורית גובה מן העידית שפאי עידית גובה מן הבינונית״. ופי׳ רש״י שם ״כגון שהיתה לו עידי עידית ונשתדפה לאחר הנזק ועדיין יש לו עידית בינונית וזיבורית וכו׳ גובה מן הבינונית דאזל ליה דיניה דא״ל האיך נסתפחה שדך ומזלך גרם, ובדין הוא דנדחייה אצל זיבורית אלא מפני תיקון העולם גובה מבינונית״ ע״ש (וע״ש בתוס׳ שהקשה על רש״י ופי׳ דברי רבא באופן אחר). ולכאורה צ״ע מ״ש רש״י שבעצם הי׳ יכול לדחותו אל הזיבורית, הרי בגמ׳ כאן בבב״ק דף ז׳ ע״ב מבואר (גם לפי רש״י) דגם בההו״א ידעי׳ דהניזק יכול לתובעו בינונית טפי פורתא, רק בההו״א חשב הגמ׳ דאע״פ דהמזיק צריך ליתן להניזק הבינונית מ״מ יכול ליתן לו כיוקרא דלקמי׳, ומה שאמר רב אחא בר אדא דא״כ הורעת כוחן של נזקין אצל בינונית דחייב לתת לו כדהשתא ע״ש, ומבואר דבעצם דינו גם בבינונית ולמה כתב רש״י בגיטין דבעצם דינו רק בזיבורית.

**ומבאר** שם ר׳ נחום (באות רנ) דהא דס״ל לרש״י דאית לי׳ זכות להניזק לתבוע בינונית טפי פורתא אין הכוונה דזהו עיקר דינו, דבאמת דינו הוא במיטב בלבד, ומ״ש רש״י דמצי לתבעו בינונית כוונתו דאית לי׳ זכות ליטול בינונית תמורת העידית, וא״כ כ״ז הוא רק היכא דהעידית עדיין קיימת ביד המזיק אזי אפשר לומר דלוקח הבינונית תמורת העידית, אבל היכא שנשתדפה העידית ונסתפחה זכותו של הניזק אין לו כבר זכות גבי׳ מבינונית.

**ועפ״ז** ביאר שם (אות רפה) גם לגבי בעל חוב, דרש״י ס״ל דבעצם כל דינו של המלוה הוא רק בבינונית, והא דאית לי׳ זכות לתבוע גם זיבורית הוא רק בתורת חליפי הבינונית, ובמילא כ״ז הוא רק היכא דיש לו ללוה גם בינונית אבל היכא דאין לו להלוה

בינונית אין הזיבורית חליפי הבינונית ולא מצי לתבעו זיבורית מצ״ע, וכמו״כ הוא אצל הלוקח דמכיון שהלוקח הראשון (שמעון) מכר את הבינונית ללוקח שני (לוי) וכבר אין לו בינונית, הרי מכיון שמצד עצם הדין אין דינו של המלוה בזיבורית כן הוא אצל הלוקח הראשון שנשאר אצלו רק הזיבורית אין דינו של המלוה בזיבורית, ולכן צריך רבא לחדש דרק מחמת טענת את בע״ד דידי את לא מצי שמעון שיש לו הזיבורית לסלק את המלוה ללוי שיש בידו הבינונית, אבל לולי חידוש זה של רבא לא הי׳ המלוה יכול לתבוע את הזיבורית שביד שמעון ע״ש.

**ונראה** לומר בביאור דבריו, דהנה לכאורה דברי רש״י בגיטין דהיכא דשפאי עידית אזיל לי׳ דיני׳ ואפי׳ היכא דיש לו עוד עידית אלא דשפאי העידי עידית שהי׳ לו בשעת ההיזק אעפ״כ ס״ל לרש״י דמדאורייתא אין לו כבר חיוב לשלם מעידית ובעצם הי׳ יכול להגבותו מזיבורית ורק מפני תיקון העולם גובה מבינונית צ״ע, דהרי בגמ׳ כאן בבבא קמא דף ז׳ ע״ב ואילך מבואר דהיכא דיש לו בינונית וזיבורית נזקין ובעל חוב בבינונית, ובגמ׳ מבואר דברייתא זו איירי שהיתה לו עידית ומכרה, (והגמ׳ מתרץ עפ״ז הסתירה מברייתא אחריתי דמבואר דהיכא דיש לו בינונית וזיבורית נזקין בבינונית ובעל חוב בזיבורית, ומתרץ הגמ׳ בתירוץ הראשון ע״פ הנ״ל דברייתא הראשונה איירי שהיתה לו עידית (בשעת הנזק) ומכרה ובברייתא שני׳ איירי שלא היתה לו עידית ומכרה ע״ש, הרי מבואר דאע״פ שעכשיו אין לו כבר עידית אעפ״כ דינו של הנזקין הוא בבינונית ולא אמרינן דאזיל דיני׳ מחמת שאין לו כבר עידית.

**אמנם** הביאור נראה פשוט דיש חילוק בין שפאי עידית להיכא דמכר את העידית, דהיכא דמכר עידית ונעשה העידית משועבדים והדין הוא (עי׳ גיטין מח, ב) דאינו גובה מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, וא״כ שלא כדין עשה במה שמכר את העידית וגרם שנעשו בני חורין, בזה לא אמרינן דאזיל דינו ושפיר גובה מהבינונית (כמבואר כאן בב״ק), אמנם היכא דשפאי עידית ו״נסתפחה שדך״ א״כ אין המזיק אשם בזה ואדרבה המזיק אומר להניזק ״מזלך גרם״, בזה שפיר ס״ל לרש״י בדעת רבא דאזיל דינו.

**אמנם** לכאורה עדיין צ״ע לפי דברי ר׳ נחום הנ״ל דהרי בדבריו שם ביאר דגם מכירה הוה כשפאי, דהרי מבאר דברי רש״י במכר לוקח ראשון ללוקח שני את הבינונית דמכיון דאין בידו (של שמעון) הבינונית אין דינו של הבע״ח בזיבורית ולא הי׳ יכול לגבות מהזיבורית שביד שמעון (בלי חידושו של רבא) כביאורו בדברי רש״י בשפאי עידית דמכיון דאין בידו (הך דרגא של) עידית אין דינו בבינונית, והרי לפי הנ״ל יש חילוק בין דין מכירה שעשה שלא כדין לדין שפאי דנסתפחה שדהו.

**אמנם** נראה דהביאור הוא, דהחילוק הנ״ל שבין מכירה לשפאי הוא רק במכירה שעשה המזיק או הלוה דבזה גרמו שעד אז היו הקרקעות בני חורין ובהמכירה גרמו שהקרקעות נעשו משועבדים, אמנם

מכירה שעשה לוקח ראשון ללוקח שני הרי כמבואר בתוס׳ דף ח׳ ע״ב (ד״ה רצה מזה גובה), דבזה לא אמרינו הדין דאין גובין מנכסים משועבדין במקום שיש בני חורין דכולהו משעבדי נינהו, וא״כ י״ל דבזה שמכר לוקח ראשון ללוקח שני את הבינונית לא עשה שלא כדין, שהרי לא גרם במכירתו שנעשו הבינונית משועבדים שהרי גם לפני מכירה זו כבר היו משעבדי, וא״כ בזה שפיר דומה הדין לשפאי עידית דכמו דס״ל לרש״י בשפאי עידית (שלא באשמתו) דאזיל לו דינו, כמו״כ אפשר לומר דס״ל לרש״י כאן (שהלוקח מכר את השדה ולא גרם בזה שינוי במצב השדה) דאזיל לי׳ דינו ואין יכול לתבוע משמעון (לוקח ראשון) מהזיבורית שבידו מעצם הדין, ולכן צריך רבא לחדש מצד סברת את בעל דברים דידי את דעדיין רצה משמעון גובה כי שקלת כולהו נכסי דראובן.

הת׳ ברוך שפירא, תשע״ח

**ולא מצי א״ל ״לאו בעל דברים דידי את״, דאמר ליה ״אי מפקת מיניה עלי הדר״ וכו׳.** פי׳ רבינו יהונתן (הובא בשטמ״ק), וז״ל: ״אי מפקת מיניה עלאי דידי הדר. כלומר אם אקנה קרקעות מיום זה ואילך ידחקני ויגבה אותם ממני שהרי קבלתי לו אחריות ואם אעשה לו רצונו עכשיו שיתעכב זה הקרקע בידו ימתין אותי על אלו המעות שנתן לי כדי לסלקם זמן ארוך ולא ידחקני דזוזי איתיהבו למחילה יותר מקרקע כדאמרינן דנכסים שיש להם אחריות חביבין הן ואין בהם אונאה״.

**ולכאורה** דבריו צריכים ביאור למאי כוונתו. ובשטמ״ק המבואר פירשו כך: ״בזה יישב רבינו יהונתן מה שהקשה הנמו״י (ג, ב ד״ה אי מפקת), דאם הבע״ח טוען אמת, מה איכפת לראובן אי טורף לה, דסו״ס הא צריך לפורעו, ומה לו ליתן זוזי לבע״ח או לשמעון, עיי״ש תירוצו״, ע״כ.

**דהיינו**, שצ״ל שמדובר כשאין קרקעות לראובן, דאם יש לו לא היו טורפות משמעון. וגם, שראובן מודה שחייב ללוי, אלא שרוצה לאשתועי דינא בהדי׳ דאין לו לגבות מאותה הקרקע, ולטענת לוי דבין כך יתחייב ראובן סכום שוה באיזה אופן שיהי׳ – באם יתחייב הכסף לשמעון, ואם ימנעו ממנו לטרוף ישאר חייב ללוי. ועל זה תירץ רבינו יהונתן שטענת ראובן הוא שאם יטרוף משמעון יכעס עלי מצד שאיבדתי **קרקעתו** ותיכף כשיקנה נכסים שיש להם אחריות יחזור שמעון ויטרוף אותם ממנו, אבל אם ישאר חייב ללוי אז היות שמלכתחלה לוה כסף ולא הי׳ קשור עם קרקע, ימחול על הנכסים שיקנה ראובן ולא ידחוק אותו לשלם מקרקעותיו ויתן לי עוד זמן לפרוע.

**ובעצם** בסברא, זהו דבר הכי תמוה – שטענתו בעצם היא שסומך ע״ז שלוי ימחול ולא יטרוף שדה שמעון כדי שלא יהיו לשמעון טענות על ראובן, בה בשעה שלוי אומר לראובן ״לאו בע״ד דידי את״ ואינו רוצה לדון אותו כלל.

**יתירה** מזו, גם בלשון רבינו יהונתן, ביאור זה מופרך לגמרי, וז״ל: ״ואם אעשה

לו רצונו [היינו ללוקח] עכשיו שיתעכב זה הקרקע בידו ימתין [לביאורם היינו הלוה] אותו על אותו המעות שנתן לי כדי לסלקם כו׳׳. דהיינו שאם ראובן יעשה לשמעון הלוקח כרצונו וימנע מלוי לטרוף אזי לוי המלוה ימתין ולא יתבע מראובן הלוה ״אלו המעות שנתן לי״ ויתן לי לשלם לאחר זמן רב ״כדי לסלקם זמן ארוך״ ונמצא לפי פירושם מחליף רבינו יהונתן באמצע דיבור מלוקח למלוה.

**[ועוד**, דלשון ״שנתן לי״ משמע עכשיו נתן לי ולא מלפני זמן כשקנה השדה.]

**ולהבין** זה יש להקדים, שבסוגיא זו יש דיון בין כל המפרשים למאי נפק״מ אם ראובן יעשה דין בעצמו עם לוי – הרי יכול למסור כל ראיותיו לשמעון, דהא כל טענה שראובן יכול לטעון טענינן ללוקח (שמעון). ובתוס׳ על אתר יש כמה וכמה תירוצים ובכ״מ. ויש מתרצים (נמוקי יוסף על אתר) בהקדם הדין באפותקי, דאם הלוה עשה השדה אפותיקי מפורש אין ללוקח לסלקו במעות וטריף המלוה אפילו אם הלוקח רוצה ליתן מעות ולהשאיר הקרקע אצלו אינו יכול מטעם שעשהו הבעה״ב אפותיקי מפורש. משא״כ הלוה, באם יש לו מעות, מובן דאפשר לפרעו במעות אפילו באפותקי מפורש (כמו אם השדה עדיין אצלו, שיכול לשלם בזוזי). ולכן בנדו״ד דאין ללוה מעות יש למלוה לטרוף הקרקע ואפילו אם הלוקח רוצה לסלקו במעות. אבל אם נאמר דמצי ראובן למשתעי דינא בהדי׳, נמצא שיכול שמעון ליתן לראובן סכום הכסף, וראובן יפרע חובו במעות שמעון ויעמיד הקרקע בחזקת שמעון ואז יתחייב ראובן לשמעון מעות כשיעור חובו (שהי׳ נתחייב בהן בין כך אם היה לוי טורף השדה), וירויח שלא יהי׳ לשמעון תרעומת עליו.

**ועפ״ז**, אם נעמיד פי׳ רבינו יהונתן ע״פ שיטה זו עולה הכל כפתור ופרח, דבר דבר על אופניו. דהיינו פירוש דבריו: ראובן אומר לשמעון ״עכשיו אין לי שום נכסים וכסף, ובין כך אתחייב סכום כשיעור והחוב או להלוה או ללוקח, ולכן זה שאתה טוען ״לאו בע״ד דידי את״ היות שאיני מרויח כלום, וכך אתה תקבל קרקע ולא כסף אתרע ״אי מפקת וכו׳״, כלומר, (בלשון רבינו יהונתן) ״אם אקנה קרקעות מיום זה ואילך ידחקני – שמעון שאני חייב לו כי טרפו השדה ממנו – ויגבה אותם – קרקעות שאקנה – ממני, שהרי קבלתי לו אחריות – ולכן אני חייב לו כסף –. ואם אעשה לו רצונו – שאקח ממנו כסף ואתן לך (לוי, בעל חובי) ואעמיד השדה בידו דשמעון הלוקח – עכשיו, שיתעקב זה הקרקע בידו – אע״פ שזה אפותקי – ימתין אותי – **שמעון** הלוקח – על אלו המעות שנתן לי כדי לסלקם״ (תיבות האחרונות אפ״ל בב׳ אופנים: או ששמעון יהיה מוכן להמתין שאשלם ללוי וישאר השדה אצלו, או שלוי ימתין יותר עד שאחזיר לו הכסף שלקחתי ממנו עכשיו כדי ליתן ללוי הלוקח, וכן משמע בפשטות לשונו), וכו׳.

**וא״כ** מתורץ קושייתנו דהא לא תלוי כלל ברצון או מחילת הבע״ח וזה לגמרי בעל כרחו, וגם הטעם של ימתין אותי מובן דהא רוצה **ששמעון** יעשה רצונו, לא לוי,

ולשמעון עשה לו רצונו וכו׳. ולא פלגינן דיבורא בין שמעון ולוי (כבפירוש דלעיל), וכן נראה ברור.

**שו״ר** שעין זה כתב רבינו יהונתן בכתובת בסוגיא דלפרוע אפותיקי, דבהדיא פירש הסוגיא באפותיקי מפורש וששמעון רוצה ליתן מעות לראובן וכו׳. ויש לחלק דלאו דוקא אפשר להסיק משם לסוגייתנו, ששם ל׳ הגמרא הויא ״ומפצי לי״, דמשמע ברור כדפירשנו **שנותן מעות** ללוי, ולא במצי ראובן **למשתעי דינא** בהדי׳. אבל ע״פ פירושו פה יש להסיק דכך סבר גם בסוגיתינו. ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

הת׳ צמח שם־טוב, תשע״ח

## דף ט עמוד א

**ואמר אביי: ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצאו עליה עסיקין וכו׳ מ״ט וכו׳ מאימת הואי חזקה וכו׳ ואיכא דאמרי וכו׳.** פירש רש״י: ״עסיקין - עוררין לומר שלנו היא. חייתא דקיטרי - שק קשורה מלא רוח. ואיכא דאמרי אפילו באחריות נמי - אפי׳ קבל אחריות עליו דיש לומר הואיל וסופו לחזור עליו עכשיו נמי יחזור ויטלנה אפ״ה אינו יכול לחזור בו. דאמר ליה - מוכר. אחוי טרפך - שכתבו לך ב״ד שטר טירפא שבדין נטלו ממך ואשלם לך״.

**אביי** מורה שאם ראובן מכר שדה לשמעון בלי אחריות, ויצאו ״עסיקין״ דפי׳ כמ״ש רש״י ותוס׳: ״עוררין״ שמערערים לומר שזה ״שלנו״ (דפשטותה שעוררו לומר שהיא גזולה ואינו ״של המוכר״ אלא של הנגזל), אלא שלא הביאו עדיין עדים בב״ד.

**לפרש״י** כוונת הנידון: שמדובר כשעדיין **לא נתן מעות**, (כן כתב **להדיא** בב״מ וכתובות, ובב״מ ובכתובות הסביר הסברא שיוכל לחזור, שכיון שלא שילם עדיין, לכן יכול ״**לעכב**״ נתינת המעות, ואכן משמע כן גם במס׳ ב״ק דידן דמה שכתב דבאחריות, הרי כיון ״דבסופו יחזור עליו״ דבסופו יחזור הלוקח על המוכר, כיון שהמוכר קיבל עליו אחריות, לכן ״**עכשיו נמי יחזור ויטלנה**״, והיינו שגם עכשיו יטול המוכר הקרקע, ולא כתב שלכן גם עכשיו יתבע הלוקח שיחזיר לו המוכר המעות, נראה מזה שעדיין לא נתן לו המעות).

**ובזה** רש״י מפרש פסק אביי דהדבר תלוי: אם עדיין לא ״החזיק״ (וגם לא נתן המעות כנ״ל), אין לו הזכות ״לחזור״ מהמקח, אבל אם כבר ״החזיק״, ובמילא הקרקע ״**נקנית**״ בחזקה זו, אין לו הזכות ״לחזור״ בו ממקח זה.

**ולדעתו** הוי הפירוש ב״החזיק״: ש״דייש אמצרי״ ש״מתקן גבולות השדה ומגביהם״, ולתוס׳ כמו שנכתב להלן הפירוש: ש״הולך לארכה ולרחבה לראות ענייני השדה״.

**הגמ׳** מוסיפה שהטעם שאינו יכול לחזור בו, משום שאומר לו המוכר: כשמכרתי בלי אחריות הרי קיבלת על עצמך ליקח ״שק קשורה מלא רוח״, ״סברית

וקיבלת", והרי אתה "קנית", בזה ש"החזיק" והרי הקרקע נקנית בקנין "חזקה" גרידא אף שעדיין לא שילם (כיון שיש שמחזיקין "מיד" ומשלמין המעות אח"כ (רש"י כתובות צג, א), והמעות נעשין מלוה (רש"י בב"מ יד, א), וכיון שקנה אינו יכול לחזור בו, והגם שנתגלה (עכשיו?) שיש בעיא של "עוררין" מ"מ, כיון שהחזיק ונקנה באופן ש"סבר וקיבל", "לאבד מעותיו בספק" (ל' רש"י בכתובות שם) אינו יכול לחזור בו בשום טענה ושום זכות.

**אלא** שבזה עצמו נחלקו ב' לשונות הגמ':

לל"ק דין זה, שא"י לחזור הוא דוקא בשדה שלא קיבל אחריות (שבזה "סבר וקיבל" "שק של קשרים"), אבל כשקיבל המוכר אחריות, הרי לא סבר הלוקח וקיבל, אז: לל"ק יש ללוקח טענה לחזור בו, גם כ"שהחזיק", שהגם שהחזיק, אין נחשב שהסכים "לאבד מעותיו מספק" בזה שקה למרות שנתגלה עוררין, שכיון שסו"ס היה ללוקח זכות לתבוע "אחריות" מהמוכר, אינו נחשב ש"איבד מעותיו מספק", ולכן אינו נחשב ש"וויתר" על זכות שיש לו, ולכן: נאמר בזה שיש לו זכות לתבוע ולחזור בו, ב"טענה" שיאמר לו: כיון שסו"ס "סוף עליה הדר" א"כ למה "לטרוח דייני" (ל' רש"י כתובות שם) או כיון ד"סופך לשלם מעותי, השתא דבידי אעכבם" (ל' רש"י בב"מ שם).

**אבל** לל"ב: הרי כשהחזיק איבד כל זכות חזרה ע"י איזה טענה (שהגם ש"לא איבד מעותיו" ולא "סבר וקיבל", מ"מ), כיון שעיקר טענותיו תלוי בזה ש"סופך לשלם מעותי", לכן מושך לו כח וזכות לתבוע לו לעכב מעותיו עכשיו, בזה חולק ל"ב וסובר: שאינו ברור כלל, שסופו לשלם מעות, שהרי "הרבה עוררין שאין זוכין בדין" (ל' רש"י כתובות שם), ולכן אין לו הזכות לתבוע ש"יעכב" מעותיו מעכשיו.

## ב. ביאור החידוש שכשלא החזיק יכול לחזור בו

**אבל** לאחרי כל הנ"ל, צ"ב: מהו החידוש בזה שכשעדיין לא החזיק יכול לחזור בו.

**הרי** בפשטות לומדים בכוונתו שלא עשה שום קנין (לא רק מעות אלא שום קנין בעלמא), וכן משמע בפירוש התוס' כאן בכוונת רש"י, ולכן במה שכש"לא החזיק" יכול לחזור בו, והקשו הראשונים מהו החידוש בדבר, הרי כיון שלא עשה שום קנין בוודאי יכול לחזור, והגם שהיו יכולים לומר שגם כשלא עשה קנין ישנו "מי שפרע" (וכפי שפירש הר"ת בתוס' כתובות צג, א ד"ה עד שלא החזיק), הרי"ז בפשטות רק כשנתן מעות, (וכמו שפירש הר"ת שם), שאע"פ שאין כסף קונה (מדרבנן). מ"מ חל עליו "מי שפרע", אבל רש"י כתב להדיא בב"מ וכן משמע כאן, שלא נתן מעות, וא"כ מהו החידוש שיכול לחזור בו.

**ומבארים** הראשונים (ראה שטמ"ק בב"מ שם ד"ה פירש רש"י) שכוונת רש"י שהו"א שלא יכול לחזור משום "מחוסרי אמנה" (בב"מ מט, א), שאע"פ שאין כאן קנין, ואפי' "מי שפרע", מ"מ יש בו משום "מחוסרי אמנה", ולזה חידשו שכאן אין בזה משום "מחוסרי אמנה" כשיש סיבה המצדיקה שכשיפסיד אין לו איסור (משום מחוסרי אמנה), (ע"ד שפירש הר"ת לדידיה

(שאין כאן מי שפרע משום, שזה דוקא "משום יוקרא וזולא" ולא "כשמפסיד הכל")).

**אבל** לכאו' צ"ב למה לא כתב רש"י דבר זה להדיא, שהחידוש הוא משום דהו"א שיחזור משום "מחוסרי אמונה".

**והנה** בנוגע למה ש"אינו יכול לחזור" מ"שהחזיק" לא כתב הגמ' בכלל הטעם בדבר, שהוא משום שכבר עשה "קנין", אלא משום ש"סבר וקיבל" היינו שהקנין נעשה בעין שידע אודות בעיות ה"עסיקין" **ולכן מתפרש הדבר, שהקנין נעשה באופן שאין לו טענות דלעיל, שהרי "סביר וקיבל"**.

**והגם** שבמס' ב"מ (שם) כתב רש"י "ואפי' לא נתן המעות משום **שהקרקע נקנית בחזקה**", שזה טעם שאין לו לחזור, אבל באמת לכשתדקדק תראה, שלא כתב כן בעצם הטעם, אלא כתב: **שאע"פ שלא נתן המעות**, מ"מ, הקרקע נקנית בחזקה, **והמעות ע"ז מלוה**, דנראה מזה שאין עיקר כל הטעם מה שאינו יכול לחזור משום ההלכה הפשוטה שעשה הקנין, שאין זה מספיק לגמרי, אלא שכיון שהקנין נעשית בענין ש"סביר וקיבל" לכן נסתמו טענותיו.

**וכן** נראה קצת מדברי רש"י בפי' האיכא דאמרי, שיש בענין "קיבל עליו אחריות" סברא שכיון "שסופו לחזור עליו" (כיון שקיל אחריות), יש לו זכות "לחזור וליטול" מה שלקח ולא יצטרך לעבור התהליך של לקיחה בחזרה קרקע אחרת אחרי שיטרוף ה"עורר" ממנו, לכן יכול לחזור מהמקח, **ולא לשלם הדמים עכשיו.**

**(אלא** שהא"ד חולק וסובר: שגם ב"קבלת אחריות", כיון ש"החזיק" וקנה, אין לו הזכות לטעון כן, ואדרבא המוכר אומר לו: כל זכות שלך הוא שלאחרי שיטרפו ממך ותביא ראיה שלקחו ממך, אז דוקא אצטרך להחזיר לך, אבל כ"ז שלא טרפו ממך, אתה מתחייב לשלם על המקח שקנית, וכהסבר רש"י דכתובות: שהרבה עוררין אינן זוכין בדין כו').

**וא"כ** נאמר גם אנו: שלענין "לא קיבל אחריות", הוי עיקר החידוש של הסוגיא במה ש"אינו יכול לחזור" כשקנה (לא עצם הקנין כשלעצמו, אלא) שאופן הקנין היה באופן "דסביר וקיבל" חייתא דקטרי, שלא תבע קבלת אחריות של המוכר, ולכן אינו יכול לחזור.

**ומילא** נמצא: שזה שכשלא החזיק יכול לחזור, הוי הפירוש שכשלא קנה באופן ש"סביר וקבל" לכן יכול לחזור, כיון שחסר בזה ה"סביר וקיבל" "חייתא דקטרי".

**אבל** לכאו' כנ"ל קשה: מהו ההו"א שלא יוכל לחזור, אפי' אם לא "סביר וקיבל קטרי דחייתא" והרי כיון שלא קנה ולא נתן מעות, הרי בין כך יכול לחזור בו (ובמילא אין מספיק לומר שיש כאן חידוש שאין בזה "מחוסרי אמנה", שבנוסף על שלא נאמר כן להדיא, הרי מפשטות המשך הגמ' במה שכן כתוב להדיא, נראה שהחידוש שבזה אין אומרים "סביר וקיבל", ויכול לטעון ש"לא קיבלתי על עצמי "חייתא דקטרי", ולכאו' לפי טעם השטמ"ק בב"מ, הרי אפי' אם לא

היה כאן "סביר וקיבל" הרי כיון שלא היה קנין ולא נתינת מעות אין בזה שום איסור ואפי' "מחוסרי אמונה" כיון שהיה מפסיד הכל)?

**ולכן** אולי אפשר לומר ביאור אחרת ברש"י. אבל קודם נקדים דברי התוס'.

### ג. קושיות התוס' על רש"י ופירושם בהסוגיא

**והנה** התוס' כאן ד"ה משהחזיק הקשה על פרש"י כמה קושיות:

**א)** למה נקיט חזקה יותר מקנין שטר וכסף.

**ב)** למה הקשה "מאימת הואי חזקה" (והוצרך לפרש "כי דייש אמצרי"), הרי משנה שלימה היא בב"ב: "נעל פרץ וגדר"; ג) למה לא הקשה כן בשאר מקומות; ד) ועוד, דלשון "דייש אמצרי" משמע "דריסה בעלמא" שהולך "סביב המצרים", דלא כפשטות המשנה "נעל פרץ וגדר".

**ולכן** פירשו התוס' פירוש אחר: דמדובר כשעשה "**קנין גמור**", או בקנין חליפין, או בשטר או **בחזקה** הרגילה ("נעל פרץ כו'") או ב"רפק בה פורתא", ואעפ"כ נתחדש הלכה, דהגם שכבר עשה "קנין גמור", ד"**דעתו של אדם**" שאפי' שעשה קנין, מ"מ, אם יצא עוררין **שעדיין יכול לחזור בו, כל זמן ש"לא הלך לארכה ולרחבה" כדי "לראות ענייני השדה"**, או בנוסח של התוס' בכתובות (שם ד"ה מאימתי): דכמו ש"תקנו רבנן" שיוכל לחזור "כ"ז שעסוקים באותו ענין", כיון "שלדעת קונה ומקנה" שיוכל לחזור כ"ז זמן שירצה כשעסוקים באותו ענין, כמו"כ "יוכל לחזור בו אם יצא עליו עסיקין".

**אלא** שאח"כ כשכבר ראה השדה לגמרי, אין דעתו לחזור בו לאחרי זה, אפי' אם יגיע "עוררין". ובנוסח דידהו במס' כתובות: "**גלי דעתיה דקיבלה בכל ענין**", **דיש כאן תוספת "גילוי דעת" שעכשיו כבר מסכים לקנות "בכל ענין" אפי' שכבר יצאו עסיקין.**

**ולכן** מובן: א) סוגיין מדובר אפי' כשכבר קנה קנין גמור (דלא כפי שפירשו לפי רש"י); ב) נתחדש כאן דחסר "גילוי דעת" שיקנה אפי' כשיש "עסיקין"; ג) ולזה צריך חזקה נוספת, שאינו כמעשה "תיקון" כללי בשדה כמו שהוא חזקה הכללית דמס' ב"ב, אלא חזקה "דדייש אמצרי" שעניינה הליכה לארכה ורחבה "לראות ענייני השדה", שדוקא פעולה כזו יש בו מענין "גילוי דעת" לקנות "בכל ענין".

**אלא** שגם התוס' מסכימים עם רש"י שמדובר כשלא נתן מעות, שאם נתן בוודאי אינו יכול לחזור אפי' "לא דייש אמצרי", שאין סברא לומר **ש"לעולם יוכל לחזור בו"**, שאם עשה קנין וגם נתן מעות, למרות שיש "עוררין" אין זה מספיק שיוכל לחזור בו.

**ולדבריהם** הוי פירוש החידוש שיכול לחזור כשלא החזיק ב"דייש אמצרי" מרווח: שאע"פ שכבר עשה קנין, מ"מ יכול לחזור בו משום דלא קנה "בכל ענין" כשיש עוררין של עסיקין, ולאידך כש"החזיק" חזקה נוספת הלזו, נשלל ממנו זכות חזקה הזו, גם בעסיקין, ד"סביר וקיבל"!

**אלא** שטענה זו, נחלקו ב' הלשונות, מהו הדין ב"קיבל אחריות": לשיטה הא' בזה לא נשלל זכות טענתו, שעדיין לא קנה, ב"דייש אמצרי" כיון שקנה קרקעו "באחריות" הרי תבע הלוקח ש"אין בדעתו לקנות אלא נכסים משופין מכל ערעור", ואף אם היה מחזירו לבסוף, כשגזלה (ואפי' כשלא קיבל אחריות, הרי לרב פפא בב"ב מד, ב, מחזירו כשניטלה מהלוקח משום שהיה גזולה), מ"מ, כשקנה באחריות, הרי קנה באופן שלא יהיה ערעור, ושלא יצטרך "דליקו עליה בדינא ודיינא" (ל' התוס' בכתבות צג, א ד"ה א"ד).

**אבל** לל"ב: נראה שהם סוברים שגם כשקנה באחריות, אין כולל בקנין זה הזכות לחזור בו, כשכבר עשה קנין גמור וגם "דייש אמצרי" שבזה נכלל גם אצלו גילוי דעת לקנות "בכל ענין" (ובאם אכן יטרפו ממנו, אז יחזור על המוכר שיחזיר לו כו').

**בקיצור:** נמצא מדברי התוס' שהסברא שיוכל לחזור (וגם כשעשה קנין גמור) הוא משום שיש "דעת" כזה, שאם עדיין לא נתן המעות ויש עוררין שיוכל לחזור בו, אע"פ שכבר עשה מעשה הקנין.

### ד. אולי יש לפרש לרש"י מעין דברי התוס' אבל באו"א קצת

**והנה** לרש"י אוי"ל באו"א קצת: ונקדים עוד קושיא שהקשה הריטב"א במס' כתובות שם על פירוש הר"ת (שנתן מעות אבל לא גמר קנין, שאינו קונה במעות שכותבים שטר), דהיאך נאמר שמדובר שלא עשה קנין הראוי, והרי אביי אומר: "ראובן שמכר שדותיו לשמעון", "ועוד כיון דקאמר ראובן שמכר שדה לשמעון מכלל שמכרה כראוי וזכה בה הלוקח באחת מן הקניות דאי לא אין כאן שום מכר".

**וא"כ ניתוסף קושיא זו על פירש"י ביתר שאת באם נפרש שלפשטות פי' לא עשה שום קנין כלל, לא כסף ולא חזקה ולא שטר?!**

**ולכן** אולי יש לפרש באופן אחר מהמבואר לעיל בעצם שיטתו (ובשונה ממה שכתבו התוס' בפירושו): שאפשר שגם הוא מודה שהגם שלא נתן מעות, מ"מ, **עשה קנין, שכתב שטר**, אלא ש"לא נתן מעות", שזה הדבר היחיד שכתב להדיא במס' ב"מ (ולא הדגיש לא בב"מ ולא בכתובות ולא בב"ק שלא עשה "שום" קנין), וא"כ אולי נאמר שסובר שמדובר שעשה קנין שטר, אלא שכיון ש"לא נתן מעות" (כמ"ש להדיא בב"מ כנ"ל), לכן נאמר דהוי כמ"ש שמואל בקידושין כו, א שגם כשכתב שטר אינו קונה עד שיתן מעות.

**ולכן** יסבור רש"י: שכיון שעשה קנין שטר, שייך לומר "מכר" ואע"פ שלא גמר למכור "כראוי" שעדיין חסר נתינת הכסף, מ"מ, כבר כתב השטר, הרי בזה מתחייב לגמור הקנין, וליתן הכסף (אלא שאם לא נתן הכסף עדיין לא נגמר הקנין והמוכר אינו מחוייב ליתן לו הקרקע, אבל יכול לתבוע ממנו שיגמור הקנין ויתן הכסף).

**וזהו** פי' המימרא והחידוש וחילוק הגמ' כאן, שהדבר תלוי אם "החזיק או "לא החזיק":

**שאם** עדיין לא החזיק, הגם שכתב השטר, אבל כיון ש"יצאו עליו עסיקין" אין אומרים בזה שמתחייב לגמור הקנין וליתן הכסף ושלא לחזור בו, דאדרבא, כיון שיצאו עסיקין, בזכותו לעכב נתינת המעות ובמילא לחזור בו מעשיית הקנין, כיון שבענין ד"עסיקין" אין השטר בעצמו עושה הקנין, והוא ע"ד דברי התוס': שאין בדעתו לקנות הקרקע בעצם כתיבת השטר, כ"ז שלא נתן מעות, וגם לא עשה מעשה חזקה.

**שבנוסף** לקנין הרגיל, צריך שיהיה גם מענין קנין ה"חזקה" שעשה מעשה בשדה, ע"ד מה "**שתיקן גבולות השדה והגביהם**" שבמעשה זה, מקבל השדה כפי שהיא, עד כדי שהרחיב כל מה ששייך איליו בשדה זו, עד שהשלים "גבולותיו" ו"הגביהם" שלא יוגרע ממנו על ידי טענות שדה שבמצרו, שלכן אפשר, שבמעשה חזקה כזו, נכלל דעת מיוחד ש"סביר וקביל" בקבלת השדה בכל ענין, **כפי שנראית השדה בשעה עושה תיקונה**, כשעשה מעשה "חזקה" שבזה מורה שמקבל השדה כפי שהיא ומתחייב בזה ליתן המעות, ואע"פ שלא נתן עדיין המעות, הרי המעשה חזקה כזו בגוף השדה, מורה שקיבל השדה כפי שהיא, ומתחייב ליתן המעות.

**ובדבריו** נראה קצת: שהטעם לזכות "חזרה" הוא דוקא כשלא נתן "מעות" (דלא כהתוס'), דנראה ממנו, שכשנתן המעות, גם בזה עצמו, אפי' לא עשה קנין גמור, שולל היכולת לחזור.

**(דלא** כפי הנראה יותר בדברי התוס', שכשכתבו "**וכי לעולם** יוכל לחזור" דנראה שהוא דוקא בקנין גמור וגם מעות, אבל ברש"י נראה קצת, שעצם "מעות" שולל ממנו טענה).

**ויכול** לטעון שכ"ז שעדיין לא נתן מעות, (ואפי' קיבל שטר), אין מתחייב לגמור הקנין ע"י נתינת המעות, **ובמילא יחזור בענין זה מכל הקנין, ד"לא סביר וקיבל" לקנות במעשה קנין הנ"ל, וכשלא נתן המעות.**

**אלא** שכשהחזיק, ועשה מעשה הקנין **בגוף** הקרקע, **שהוא מעשה שבדרך כלל פועל קנין, ולכן כשעשה חזקה כזה "דדייש אמצרי", הרי בזה ישנו קנין וגם באופן שמקבל עליו הקרקע כמו שהיא, בזה "אינו יכול לחזור בו".**

**ולכן** אולי נאמר, שגם לרש"י (אין ההלכה הזה שאינו חוזר בכל קנין שעשה, ואולי אפשר שכן הוא שאין מועלי קנין חזקה הרגילה, אלא) דוקא בקנין חזקה, שהוא עושה "תיקון" בגוף הקרקע, ואפשר עוד שזה דוקא: במעשה חזקה שהוא ע"ד הגבהת המצרים, **שבזה מגלה דעתו שאין עליו שום טענה, ומקבל השדה כמו שהוא**, ובמילא מעוכב מלטעון עוד כשהוא עצמו כאילו מודה שהשדה כמו שהוא מרוצה עליו ושאין עליו שום טענה, וכדברי הגמ' שבזה "סביר וקיבל חייתא דקיטרי"!

**ומובן** גם מה שיש בזה חידוש ש"יכול לחזור" כשלא החזיק, שאפי' עשה קנין שטר, והו"א שבזה "אינו יכול לחזור"

וחייב לגמור הקנין בנתינת המעות, מ"מ, כיון שלא נתן מעות ולא החזיק, יכול לטעון לעכב נתינת הכסף, בטענה "דלא סביר וקיבל" קרקע כזה שיצאו עסיקין.

**ואם** החזיק אינו יכול לחזור כנ"ל, אלא שגם בזה נחלקו ב' לשונות בגמ' מהו הדין: בקיבל אחריות, שבזה נתחדש טענה, שאע"פ שכתב שטר, וגם עשה חזקה, וחזקה "דדייש אמצרי" ניתוסף עוד טענה דכיון ד"סופך לשלם לי מעותי השתא דבידי אעכבם" כנ"ל. והשיטה הב' סובר: שגם בקיבל אחריות, אין לו טענה הנ"ל, ואדרבה, המוכר טוען ש"הרבה עוררין אין זוכין בדין" כנ"ל.

**ה. פירוש הנימוקי יוסף**

**פירש** הנימוקי יוסף ג עמוד ב: "עד שלא החזיק בה. על כרחך מיירי דקנייה בקנין גמור באחד מדרכי הקנייה דאי לאו הכי אפילו לא יצאו עליה עסיקין נמי יכול לחזור בו אלא **הכא כבר קנייה ויצאו עליה עסיקין ואח"כ לא החזיק בה שיגלה דעתו דאפילו הכי הוא רוצה בו** ולפיכך יכול לחזור בו **משום מקח טעות דקי"ל דכיון שיש בו מום במקח בטל המקח מעיקרו** וחייב לחזור דמים **והאי מקח טעות הוא כיון שצריך לטרוח וללכת לב"ד ולבטל ממלאכתו** וכמו שכתב הרמ"ה ז"ל הלכך יכול לחזור בו **דכיון שבא מכח מקח טעות ולא מכח חיוב אחריות לא מצי למימר ליה אחוי טירפך;**

"משהחזיק בה. אחר שיצאו עליה עסיקין החזיק בה **בדרך שמגלה דעתו שרוצה בו** כדמפרש ואזיל דדייש אמצרי שתקן סביב השדה שהקיפה מחיצה או שהשפילה **אם היה לה מחיצה להשוותו לשדה אחר שלו** אז אין יכול לחזור בו משום **דא"ל ידעת במומו וקבלת אותו** כמי שלוקח חייתא דקיטרי שהוא שק קשור ואינו יודע מה שבתוכו אם מלא סיגים או כסף צרוף, מכל מקום כיון **שהחזיק בה לאחר שיצאו עליה עסיקין** דליכא טענת מקח טעות **תו לא מצי אתי משום חיוב האחריות".**

**לדעתו:**

**א)** מדובר שאכן עשה קנין גמור, אלא עדיין יכול לטעון שיוכל לחזור מחמת שעצם ה"עסיקין" נחשב ל"מום" **וא"כ המקח "בטל מעיקרו"**, ובהמשך כתב כיון שיצטרך **"לטרוח וללבטל ממלאכתו";**

**ב)** ומסביר למה אין הלה יכול לומר "אחוי טירפך" ואחזיר לך, כיון שאינו בא מכח אחריות כשלעצמו, (שאז היה מקום לומר שיחזיר לו רק לאחרי שיראה "טירפא"), אלא בא מכח "מקח טעות" ולכן אין צורך לחכות עד שיבוא לב"ד ויטריחו לבטל ממלאכתו כנ"ל.

**ג)** אבל באם "החזיק" בענין ש"דייש במצריה", הרי"ז חזקה ב"גילוי דעת שרוצה בו", ואין כאן מקח טעות, ומוסיף בזה: שאז אינו יכול לבוא לטעון מכח "חיוב אחריות", ונראה הכוונה, שכשלא קיבל אחריות, אז אינו יכול לבוא מצד טענת אחריות, ואז כל מה שהיה יכול לחזור הוא מחמת "מקח טעות" ולזה נתחדש

שכשהחזיק לאחר שידע מומו גלי דעתיה ש"רוצה בו" כמו שהוא ואינו יכול לטעון עוד "מקח טעות".

**ונראה** שהתוס' לא כתבו להדיא שהנידון הוא מחמת שיש כאן טענת "מקח טעות", שאפשר שלדעתם זה רק כשיש מום ברור במקחו, אבל כאן אין כאן אלא טענה שיש "עוררין" שאינו ברור שאכן הקרקע אינו של המוכר, ואין זה מספיק לקרותו "מום" ולבוא עליו בכח "מקח טעות" מפאת זה, אלא שכל שעדיין לא נכנס בשדהו, הרי זה מעין "עסוקין באותו ענין" שאע"פ שעשה קנין, תיקנו חכמים שלא לגמור כל הקנין, וכמו"כ לענין כשקננה שדה שיש עוררים הוי כאילו התנה שבענין זה עדיין לא קנה "לכל ענין", אבל אין זה מום ממש.

**אבל** הנימוקי יוסף טוען: שאף אם אין כאן מום ברור, והמוכר טוען שאין כאן מום, כ"ז שאין מראה לו "טירפא", ומ"מ יש כאן מום שיצטרך לבטל ממלאכתו ולהטריח בדין שלא יטרוף העוררין ממנו, וענין החזקה הוא, שבזה גילה דעתו שאין כאן טענת מקח טעות כנ"ל.

**ויש** להבהיר: שלדעת הנ"י הוי הדין שיכול לחזור: הן שעשה קנין גמור, ועוד שנתן מעות, שלמרות שלא כתב בפירוש שמדובר גם כשנתן מעות, הרי בפשטות, הדין ד"ביטול מקח" מחמת טעות, עניינו שמבטל המקח גם כשעשה קנין גמור וגם מחייבו להחזיר המעות.

### ו. דברי הרמב"ם

**ז"ל** הרמב"ם (הלכות מכירה פרק יט הלכה ב):

"**המוכר** קרקע לחבירו ואחר שקנה הלוקח באחד מן הדרכים שקונין בהן קודם שישתמש בה יצא עליו מערערין, הרי זה יכול לחזור בו, שאין לך מום גדול מזה שעדיין לא נהנה בו ובאו התובעין, לפיכך יבטל המקח ויחזיר המוכר את הדמים ויעשה דין עם המערערין, ואם נשתמש בה הלוקח כל שהוא ואפילו ב דש המצר שלה וערבו עם הארץ אינו יכול לחזור בו אלא עושה דין עם המערערין, ואם הוציאו מידו בדין יחזור על המוכר כדין כל הנטרפין".

**הנה:**

**א)** פירושו גם הוא שיסוד הסוגייא הוא יכולת חזרה הוא מחמת "ביטול המקח" מחמת "מום", ו"אין לך מום גדול מזה, "שעדיין לא נהנה ממנו, ובאו התובעין", ולכן יכול לבטל המקח, גם כשעשה קנין גמור וגם נתן מעות,

**ב)** ענין החזקה: דדייש אמצרי, פירושו ב"דש" המצר ואם היה גבוה מנמיכו בענין ש"מערבו" עם הארץ הסמוכה לו, ואז כבר אינו יכול לחזור בו, ולכאו' בדבריו יש לפרשו בב' אופנים: א) ע"ד הנ"י: שכשדייש אמצרי גילה דעתו ד"רוצה בה", ב) אבל נראה יותר שאין זה כוונתו, שלא כתב כן, אלא הכוונה: שכש"דייש אמצרי", היינו "דנשתמש בה הלוקח" אפילו "כל שהוא", הרי בענין זה כבר "אינו יכול לחזור", שהרי כל המקח טעות שבזה תלוי בזה שהתובעין ערערו אפי' קודם ש"נהנה בה", והיינו שמקח כזה שיש עוררין עוד קודם שנשתמש בה קצת, זה עצמו "מום גדול" שאין לך מום

גדול מזה, אבל אם כבר נשתמש, אין מום במקח כזה, שלאחרי שנשתמש בה הגיעו עליה עוררין.

### ז. מה שנראה נפק"מ בין הריב"ם והרמב"ם (והנ"י): כשעשה קנין וגם נתן מעות

**והנה** הגם שהתוס' והרמב"ם (והנ"י) מודים שהסוגייא מדובר גם כשעשה "קנין גמור", מ"מ נראה מהם שהם חלוקים, האם מה שיכול לחזור מדובר גם כשנתן מעות: שהתוס' כתבו להדיא "וכי לעולם יוכל לחזור", שאין יכול לחזור כשעשה קנין וגם נתן מעות, אבל הרמב"ם והנ"י מפרשים שכשיכול לחזור הוא גם כשעשה קנין גמור וגם נתן מעות.

**ונראה** להבהיר טעם מחלוקתם בזה:

**להתוס'** טעם החזרה משום דהוי כאילו לא גמר דעתו לקנות באם יהיה עוררין, ולכן נראה שכשעשה קנין וגם נתן מעות, הרי בזה גמר דעתו לקנות בכל ענין ואין צורך לחזקה המיוחדת "דדייש אמצרי", כדי שלא יוכל לחזור.

**אבל** להרמב"ם והנ"י: שהטעם משום "מקח טעות" בעצם העוררין (ולהרמב"ם עוד קודם שנהנה), לכן מובן, שגם כשעשה קנין וגם נתן מעות, אבל מ"מ כיון שמצא "מום" יש בזה הכח לבטל המקח, להחזיר השדה ולחייבו להחזיר המעות.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**שם.** במפרשים דנו בסוגיין על כמה נקודות: א) מהי החידוש כשמכר שלא באחריות שיכול לחזור בו קודם שהחזיק. ב) למה אחר שהחזיק בה אינו יכול לחזור בו. ג) בביאור המחלוקת בין הל"ק והאיכא דאמרי – אם קנה באחריות יכול לחזור בו אפילו אחר שהחזיק בה.

**לקמן** נידון בביאור שיטת רש"י בבבא קמא, אך קודם יל"ע בשיטת רש"י בכתובות (צב, ב – צג, א) **ובבא מציעא** (יד, א־ב) שהאריך יותר בביאור הסוגיא, ואח"כ נשוב לעיין בדברי רש"י בסוגיין.

### ב

**בכתובות** ובבא מציעא כתב רש"י להדיא שהנידון הוא כשלא נתן מעות, ובזה אמר אביי שאם מכר שלא באחריות – אם לא החזיק יכול לחזור בו, מפני שלא עשה שום קנין[14] (לא נתן מעות – שקונות בקרקע, וגם לא החזיק)[15]. אך אחר שהחזיק אע"פ שעדיין לא נתן מעות אינו יכול לחזור בו מפני שכבר קנה והמעות הם עליו הלואה.

**והנה** מאריכות לשון אביי "משהחזיק בה אין יכול לחזור בו, **מ"ט דאמר**

14) ולפ"ז צריכים לפרש דברי אביי "ראובן שמכר שדה לשמעון", היינו "שנתרצה בדברים" (לשון השיטה מקובצת בהערה הבאה). וראה רמב"ם הלכות מכירה פ"א ה"א וטור חו"מ סימן קפט – שכתבו שאפילו נתרצו למכור ולקנות ואמר זה מכרתי וזה קניתי אינו כלום.

15) לפי זה אין חידוש לכאו' בחלק זה של דברי אביי, שהרי פשוט שאם לא עשה קנין יכול לחזור, וי"ל שאה"נ שעיקר חידושו הוא בהמשך דבריו דאמרינן "סבר וקיבל". וכדלקמן. ובשיטה מקובצת בבא מציעא מבואר: "פירש רש"י דסוגיין בשלא נתן מעות דאי נתן הא קרקע נקנית בכסף. ולפי זה צריך לומר דרבותא דשמעתא הוא שאף על פי שנתרצה בדברים כיון שיצאו עליו עסיקין אין כאן משום מחוסרי אמנה אי הדר ביה. שיטה".

**ליה חייתא דקטרי סברת וקבלת״** מבואר שיש להלוקח שלא באחריות טענה שעליה משיב המוכר ״סברת וקבלת״, ולכאו׳ הכוונה שטוען שהוא מקח טעות, דלקנות דבר ושיצאו עוררין שאין השדה של המוכר הוה מום במקח, וע״ז משיב המוכר דכשקונים דבר שלא באחריות הלוקח מקבל על עצמו ״חייתא דקטרי״, ולכן אינו יכול לטעון שנתברר שהיה בו מום זה במקח, שהרי סבר וקיבל לקנות אפילו אם יטרפוה ממנו.

**ובביאור** הטעם של הל״ק[16] שאם קנה באחריות יכול לחזור בו אפילו אחר שעשה קנין, כתב רש״י בכתובות ״סוף סוף עליה הדר ואטרוחי דייני למה לן״, וביתר ביאור בבבא מציעא ״הואיל וסופך לשלם לי מעותי השתא דבידי אעכבם״. והיינו, דאף שכבר קנה הקרקע בקנין גמור, מ״מ כיון שלא נתן המעות (כמו שכתב רש״י בתחילת הסוגיא) טוען הלוקח שיכול **לעכב המעות**, בטענה דסוף סוף אם יתקיים הערעור יחזירו לו המעות לכן יכול לעכב המעות בידו, ואין טעם לטרוח הדיינים בחינם (ע״ד הטענה ׳אפוכי מטרתא למה לי׳).

**והנה** סוגיין קאי אודות חזרה מהמקח, ולא רק בנוגע עיכוב המעות גרידא, וצ״ל דכיון שהמקח הוא תמורת הדמים במקום שמעכב המעות (עם טענה צודקת) – ממילא נתבטל המקח. והיינו, שלרש״י הקנין חל אלא שיכול לבטל המקח ע״י סיבה צדדית – עיכוב המעות.

**וכל** זה להל״ק אך האיכא דאמרי סבר דלית ליה טענה זו, ואינו יכול לעכב המעות ולבטל המקח, וטעם הדבר ביאר רש״י בבבא מציעא ״וכל כמה דלא עמדת בדין איני ירא מהם״, וביתר ביאור בכתובות ״וכל זמן שלא יצתה מידך לא אשלם שהרבה עוררין שאין זוכין בדין״, והיינו דהאיכא דאמרי ס״ל שאין וודאות שסופו לחזור עליו – ולכן נתבטל טענתו שבשבילה רוצה לעכב המעות.

**ולכאו׳** יש להעיר בשיטת רש״י[17] דלמה לן טענה חדשה בלוקח באחריות שיכול לעכב המעות – הרי כל טענת המוכר במוכר שלא באחריות הוא ״חייתא דקיטרא סברת וקבילת״, ופשוט שבלוקח באחריות לא סבר וקיבל, וא״כ יטעון מקח טעות ולמה לן טענה חדשה שבשבילה יעכב המעות? וביארו (ראה חידושי ר״נ אות שא, ועוד) שדוקא בלוקח שלא באחריות שאם יטרפוה ממנו מפסיד דמי המכירה – הוה אמינא שיכול לטעון טענת מקח טעות ביצא עליו ערעור, אך בלוקח באחריות כיון שאפילו על הצד שיטרופה ממנו יחזיר לו הדמים ואין לו הפסד – אין לו טענת מקח טעות (ורק טענת מום במקח).

16) בכל ג׳ הסוגיות כתב רש״י ביאור שיטת הל״ק בתוך דברי האיכא דאמרי – בטעם הדבר ראה מהרש״א מהדו״ב בסוגיין.

17) דלשיטת התוס׳ ביאור סברת הלישנא קמא בקונה באחריות והחזיק בה – מתחלק בין דברי התוס׳ בכתובות לדבריו בבבא מציעא, דבבבא מציעא כתב כסברת רש״י, ובכתובות כתבו ״דהואיל ובאחריות זבין איתּ לן למימר שאין בדעתו לקנות אלא נכסים משופין מכל ערעור, ואע״פ שהיה מחזיר לו לבסוף כשגזלה כדפרישית גבי שלא באחריות, דלא ניחא ליה דליקו בדינא ודיינא״ – והיינו דבאחריות לא סבר וקיבל.

ג

**והנה** בסוגיין כתב רש"י בביאור שיטת הל"ק למה יכול לחזור "דיש לומר הואיל וסופו לחזור עליו, עכשיו נמי יחזור ויטלנה", ובפשטות כוונתו למה שכתב בכתובות ובבא מציעא שהלוקח טוען דכיון שסופו לחזור עליו יעכב המעות בידו עכשיו, אלא שדיוק הלשון "עכשיו נמי יחזור ויטלנה" - אינו מתייחס ל**עיכוב המעות**, ולכאו' מתייחס להמוכר שיחזור ויקח הקרקע, והיינו שהמקח מתבטל ונוטל הקרקע בחזרה (וכמבואר לעיל שע"י עיכוב המעות מתבטל המקח - וברש"י כאן מדגיש ביטול המקח שבא ע"י טענת הלוקח שסופו לחזור עליו, ובבבא מציעא וכתובות טענת הלוקח שיעכב המעות).

**ולפ"ז** נמצא ששיעור דברי רש"י כך הם: "דיש לומר הואיל וסופו לחזור עליו (לכן יכול הלוקח לעכב המעות, וממילא) עכשיו נמי יחזור (המוכר) ויטלנה (- הקרקע)".

**אלא** שיש להעיר בזה, דאם כוונת רש"י כאן כדבריו בכתובות ובבא מציעא חסר מדבריו ב' יסודות עקריים בשיטתו: א) דהמדובר שעדיין **לא** נתן מעות. ב) שטענת הלוקח הוא **עיכוב המעות**, דכיון שהמקח כבר נקנה לגמרי כל טענתו הוא רק עיכוב המעות (ואף שכתב רש"י "הואיל וסופו לחזור עליו" אך חסר עיקר ה'אויספיר' שלכן יכול לעכב המעות [או לא לטרוח הדיינים בתשלומים ואח"כ גביה]).

ד

**ואולי** יש להציע ביאור אחר בעיקר שיטת רש"י כאן, דלעולם מיירי שכבר נתן מעות, ובזה נקנה המקח (ולפ"ז "ראובן **שמכר** שדה לשמעון" מתפרש כפשוטו)[18], ומ"מ הלוקח בא לחזור מכח מום במקח, דזה שיצא עסיקין שמערערים על עיקר המקח לומר שלנו הוא, הוה מום במקח שצריך ליקום בדינא ודיינא כדי להעמיד מקחו בידו[19], ובין כשבא לחזור כשמכר בלא אחריות ובין כשבא לחזור כשמכר באחריות - רוצה לחזור מכח מום במקח[20]. ומ"מ במכר שלא באחריות דוקא קודם שהחזיק בה יכול לחזור בו, וכשמכר באחריות נחלקו אם יכול לחזור אפילו אחר שהחזיק בה.

**והביאור** למה כשמכר שלא באחריות יכול הלוקח לטעון מקח טעות רק עד שהחזיק בה (דלכאו' בין כך כבר קנה השדה בקנין גמור), י"ל ע"פ המבואר בנמוקי יוסף בסוגיין: "הכא כבר קנייה ויצאו עליה עסיקין ואח"כ לא החזיק בה שיגלה דעתו דאפילו הכי הוא רוצה בו, ולפיכך יכול לחזור בו משום מקח טעות, דקי"ל דכיון שיש בו מום במקח בטל המקח מעיקרו

18) ולפ"ז מיושב החידוש בבבא הראשונה "עד שלא החזיק בה יכול לחזור בה", וראה נמוקי יוסף בסוגיין "על כרחך מיירי דקנייה בקנין גמור באחד מדרכי הקנייה דאי לאו הכי אפילו לא יצאו עליה עסיקין נמי יכול לחזור בו". ועד"ז בעוד ראשונים.

19) כ"כ הנמוק"י, ולפי הנתבאר בסוף אות ב, עכצ"ל שזהו המום שהרי כשיש עליו אחריות אין עליו שום הפסד אפילו אם יזכו בערעורם.

20) ולפ"ז מיושב בפשטות ההערה שהעירו האחרונים למה במכר באחריות לא אמרינן "לא סבר וקיבל" אלא בא עם טענה חדשה שבשבילה יכול לעכב המעות.

וחייב לחזור דמים, והאי מקח טעות הוא כיון שצריך לטרוח וללכת לב״ד ולבטל ממלאכתו וכמו שכתב הרמ״ה ז״ל, הלכך יכול לחזור בו דכיון שבא מכח מקח טעות ולא מכח חיוב אחריות לא מצי למימר ליה אחוי טירפך״. אבל ״משהחזיק בה. אחר שיצאו עליה עסיקין החזיק בה בדרך שמגלה דעתו שרוצה בו כדמפרש ואזיל דדייש אמצרי שתקן סביב השדה שהקיפה מחיצה או שהשפילה אם היה לה מחיצה להשוותו לשדה אחר שלו אז אין יכול לחזור בו **משום דא״ל ידעת במומו וקבלת אותו** כמי שלוקח חייתא דקיטרי שהוא שק קשור ואינו יודע מה שבתוכו אם מלא סיגים או כסף צרוף״.

**היינו** שטענת מקח טעות מוגבלת להיכא שלא נשתמש בה אחר ידיעת המום בו, ובזה מתפרש לשון הגמרא ״סברת וקבילת״ שידעת במומו וקיבלת המום בידיעה.

**אלא** דלפ״ז קשה לאידך גיסא למה במכר באחריות יכול לחזור אפילו אחר שהחזיק בה, ולא אמרינן בזה ״ידעת במומו וקבלת אותו״? ובזה לא פירש הנמוק״י כלום, אך בהמשך דבריו בהאיכא דאמרי דאפילו באחריות אינו יכול לחזור כתב: ״דלא מצי למימר ליה סברת וקבילת, שהרי חייב להחזיר לו דמיו, מכל מקום כיון שהחזיק בה לאחר שיצאו עליה עסיקין דליכא טענת מקח טעות תו לא מצי אתי משום חיוב האחריות״.

**ומבואר** שסברת הל״ק הוא דכיון שחייב להחזיר לו דמיו לא אמרינן סבר וקיבל, וזאת אע״פ שהחזיק אחר שידע במומו, והביאור בזה דכיון שמכרה לו באחריות א״כ אם יטרף ממנו חייב להחזיר דמיו, לכן אין כאן ״סביר וקביל״, ואף שלהנמוקי יוסף הסביר וקביל הוא מצד החזקה בהקרקע וא״כ גם כאן יש לטעון למה ליה להחזיק בקרקע אם רוצה לחזור מצד מומו? וצ״ל דכיון שבין כך יחזור על הדמים אפילו נשתמש בו לפני הטירפא, לכן אין בההשתמשות משום קבלת המום, ולכן יכול לחזור. בסגנון אחר, מצד החיוב אחריות שחייב להחזיר לו את דמיו, ס״ל שיכול עדיין לטעון מום במקח. אך האיכא דאמרי ס״ל דכיון שיש כאן ב׳ נידונים נפרדים מום במקח וחיוב אחריות, וחזרת הדמים מצד החיוב אחריות הוא דוקא אחר שנטרף ממנו (״אחוי טירפך ואשלם לך״), לכן אינו יכול לחזור עכשיו קודם שנטרף מצד החיוב אחריות, ומצד טענת מקח טעות משהחזיק בה גילה דעתו שאינו חושש למומו. ויל״ע.

**ולכאו׳** י״ל שגם רש״י כאן ס״ל ע״ד הנמוק״י דמירי שעשה קנין גמור וגם נתן מעות, וכנ״ל, וזה שיכול לחזור אחר שהחזיק בה הוא מפני דכיון שסופו לחזור עליו לכן עדיין יכול לטעון מום במקח, וזהו מה שכתב רש״י בביאור הל״ק: ״דיש לומר הואיל וסופו לחזור עליו״ לכן יכול עדיין לטעון מום במקח (ולא שטוען שלכן יכלו לעכב המעות - מה שלא נזכר ברש״י).

**לפי** הנ״ל שיעור דברי רש״י הוא כך: ״דיש לומר הואיל וסופו לחזור עליו (לכן עדיין יכול לטעון מום במקח, ולא אמרינן

סבר וקיבל, ו)עכשיו נמי יחזור (המוכר) ויטלנה (– הקרקע)[21]״.

**ול"פ"ז** דברי רש״י מבוארים בלי חסר ובלי יתר, שהרי ע״פ הנ״ל מובן למה לא כתב בסוגיין דאיירי שלא נתן מעות, וכן למה לא כתב שטענת הלוקח באחריות אחר שהחזיק בה הוא מצד שיש לו תביעה לעכב המעות. לאידך, טענת הלוקח בכל האופנים הוא טענת מקח טעות (דכן מובן מפשטות הסוגיא ממאי דאמרינן דמי שלקח שלא באחריות ״סבר וקיבל״), אלא שלפי הל״ק גם אחר שהחזיק יכול לטעון מקח טעות ״הואיל וסופו לחזור עליו״.

ה

**ואין** לתמוה לפרש דברי רש״י כאן באופן שונה ממה שנתבאר להדיא בדבריו בבבא מציעא וכתובות, שהרי בשיטה מקובצת לכתובת הביא דברי רש״י **מהדורא קמא** מפורש להדיא שכבר נתן מעות, ורוצה לחזור מהמקח ולקבל מעותיו בחזרה, ע״ש[22].

**עוד** מצאתי בשינויי נוסחאות בסוף ספר רזא דשבתי שבכת״י פ׳[23] נוסף לפני ד״ה חייתא ״יכול לחזור בו. אע״פ שהקרקעות ניקנין בכסף היכא דיצאו עליו תובעין יהבין ליה דכל זמן שלא החזיק בה יכול לחזור בו״, הרי מבואר להדיא שכבר נתן מעות, ומ״מ יכול לחזור, ובפשטות הוא משום מקח טעות.

**ומכאן** מוכח שאינו מופרך לפרש ברש״י דמיירי לאחר נתינת מעות, ומכאן הסתימות בלשון רש״י כאן[24]. וצ״ע.

הרב דוב יהודה שטיינמעץ, ר״מ בישיבה

**אמר רב אסי כספים הרי הן כקרקע. למאי הלכתא וכו׳ אלא לשני אחים שחלקו וכו׳ איכא דאמרי וכו׳ והא אמרה ר״א חדא זימנא דאיתמר וכו׳.** הגמ׳ שקו״ט בכוונת רב אסי שכספים ״ה״ה כקרקע״, שאם הכוונה לענין מיטב, וכדברי רש״י: ״לענין מיטב - דאפי׳ יש לו עידית מסלק בכסף אי בעי״, **כעין דברי רב הונא**, שיכול לשלם עם כסף כמו שמשלם עם מיטב, שהגם שכתוב ״מיטב״ אין זה מחייב שישלם דוקא עם מיטב, ואם רוצה יכול לשם עם כסף, ע״ז

---

21) ודוחק לפרש לפי׳ זה ״עכשיו נמי יחזור ויטלנה״ - שהלוקח יקח המעות מיד המוכר [דהיינו שיחזור בהמחק ויקבל מעותיו בחזרה], שהרי לשון ״יטלנה״ בלשון יחיד נקבה משמע יותר שקאי על הקרקע.

22) אלא ששם סתם ולא ביאר למה בלקח באחריות יכול לחזור בו אף שכבר נתן מעות וקרקע נקנית בכסף (ואולי ס״ל כדעת ר״ת בכתובות שמדובר באתרי דכתבי שטרא ומעות אינו קונות, וצ״ע), וגם אינו מבואר בדבריו שם למה לפי הל״ק יכול לחזור בו אחר שכבר קנה. באופן שיש בדברי רש״י כאן השמטה מדבריו במהדו״ק (שהרי לא כתב להדיא בסוגיין דמיירי שכבר נתן מעות), וכן הוספה (שמבואר כאן למה בלקח באחריות לפי הל״ק יכול לחזור בו גם אחר שהחזיק בה).

23) אבל ראה קובץ שיננא חלק א (עמוד 300; עמוד 306; ובאריכות בפרק טו שם) מה שכתב הרב אהרן גבאי שהוא פירוש מתלמיד רש״י המבוסס על פירוש רש״י (ע״ד פירוש ריב״ן ליבמות ופסחים), ועיין שם מה שכתב אודות הכת״י מדף ה עד סוף פרק שלישי. - אך כאן ההוספה משקף מה שכתב השיטה מקובצת בשם רש״י מהדו״ק.

24) ובסגנון אחר קצת, דברי רש״י בסוגיין הוא פירוש ״אמצעית״ בין דבריו במהדו״ק ובין דבריו בבבא מציעא וכתובות, וידוע שבדברי רש״י ב״ק יש מהדו״ק ומהדו״ב (והגירסא לפנינו מעובד מתוך ב׳ המהדורות - ראה דברי הרב אהרן גבאי שם ובכ״מ). ואולי כשיתברר המהדורות ברש״י דף ט׳ - יתברר ג״כ הנ״ל.

מקשה הגמ׳: ״היינו דרב הונא״, וכדברי רש״י: ״והוה ליה למימר וכן אמר רב אסי״.

[**רעיון** זה מתאים מאוד לפי הפירוש וגירסת התוס׳ ״רב הונא אמר״ שמתייחס לדברי המשנה, שכתב שמשלם עם מיטב, וע״ז מחדש רב הונא שיכול לשלם גם עם כסף. אלא שיש להוסיף: שאפי׳ לגירסתינו ״רב הונא אמר״, וכפי פירוש רש״י לעיל, שבא ליישב קושיית הגמ׳ בסתירת ״מקראי דלעיל״, והסתירה דלעיל היתה בעיקר מצד ״סובין״ (שהוא ההיפך ממיטב) וכפי שכתב כתבנו לעיל, מ״מ, לפי ביאור ר׳ נחום מיושב היטב דברי רש״י אלו: שרב הונא ביאר שיש ב׳ אופני תשלומים: א) מיטב של קרקע, ב) עם כסף, שבזה אין צורך שיהיה התשלומים עם ״מיטב״, שלפי״ז נמצא ברור, שנכלל בזה גם, שיכול לשלם עם כסף ״אי בעי״. אלא שע״ז הקשה הגמ׳: שאם זה כוונת רב אסי, למה צריך לומר מימרא חדש, והול״ל בפשטות: ״וכן אמר רב אסי״].

**לכן** מפרש הגמ׳ פירוש חדש: ״**אלא לשני אחים שחלקו ונטל אחד קרקע ואחד כספים, ובא בעל חוב ונטל קרקע, דאזיל האי ושקיל פלגא בכספים בהדיה**״: שכשב׳ אחים חלקו ירושתם, באופן שא׳ לקח קרקע, וא׳ נטל כסף, והבע״ח בא וגבה מזה שלקח קרקע (כיון שהבע״ח אינו נוטל מטלטלי וכסף), יש כח לבעל הקרקע לחזור וליטול מחצית הכסף, ממי שלקח הכסף,

**וכדברי** רש״י: ״דאזיל האי - אח. ושקיל פלגא בכספים - עם אחיו והיינו **דקאמר הרי הן כקרקע דבעל כספים נמי יפרע חצי חובו של אביו**״, דכוונת רב אסי ד״כסף״ ״הוא כקרקע״, ד״בעל״ הכסף ״יפרע״ החוב של אביו כמו ״בעל הקרקע״! ביחד עמו, ולכן מובן שאם בעל הקרקע פרע החוב, הוא חוזר ויגבה מבעל הכסף, למחצית חובו.

**רעיון** זה דומה למה שכותב הרשב״ם (ב״ב קז,א), שמפרש, שמ״ש בגמ׳ בהמשך בהסבר דעת רב ש(כשחלקו קרקעות ובא בע״ח וגבה מא׳ ״בטלה מחלוקת״ משום ד)**תורת יורשין יש עליהן לפרוע בין כולן חובת אביהם**, וכעי״ז כתב רש״י אצלנו בהמשך הגמ׳ (ד״ה כיורשים דמו) ״**ועל שניהם לפרוע**, הלכך מחצית חלקו יחזיר לו״, ועיין עוד בזה להלן בהמשך הגמ׳[25].

**ע״ז** מקשה הגמ׳: פשיטא: ״**האי ברא והאי**

25) הנה לא נכנס עכשיו לפרטי האופנים לפרש כוונתם, ואם יש חילוק בין דברי רש״י והרשב״ם, נבהיר שבכללות יש לפרש ב׳ אופנים בכוונתם: א) שיש מצוה (או חוב) לפרוע חוב אביהם, על כ״א וא׳ בנפרד, היינו שחל אקרקפתא דגברא כעין שעבוד הגוף, לשלם חובת אביהם, והוא סברא מחודשת מאוד, והובא בתומים סי׳ ס״ו, ובקצה״ח, וכמה ערערו על זה שאין מוצאים שעבוד הגוף על היתומים, אלא שנראה ברור, שבדברי הרא״ש בסוגיין איתא להדיא סברא זו: שכיון ש״ברא כרעא דאבוהון״ לכן חל על הבן המצוה לפרוע חובת אבוהון, ב) או שהכונה: הוא שיש מצוה משותפת על שניהם יחד שכשקיבלו ירושתם, מוטל על שניהם יחד שהחיוב המוטל על הקרקע של האב, ומצוה עליהם לקיים מצוה זו, לשלם בשווה חובת אביהם עם הקרקע שקבלו, והיינו שעיקרה: הוא שעבוד הקרקע, ומצות הבנים לקיים פרעון של שעבוד הקרקע הנמצא בידם, וכיון שבשעת מיתת הבעל, כבר היה חוב כזה, א״כ חל שעבוד על קרקע הלזו, על שניהם בשווה, וזה אינו משתנה, בזה שחלקו הקרקע אח״כ. אבל הפשטות בדבריהם נראה כאופן הא׳ שחל חיוב על קרקפתא דגברי לשלם חובת אביהם עם הקרקע שהשאיר בשעת מיתתו.

**לאו ברא**" וכדברי רש"י: "בתמיה, כלומר בעל כספים לא הוי ברא לפרוע חוב אביו אבל בעל קרקע הוי ברא", דכיון שגם "בעל הכסף" הוא "ברא" הרי הוא מחוייב לפרוע ולשם חוב אביהם, כמו שמחוייב "בעל הקרקע" לשלם, וא"כ אין מסתבר שמתכוון לכוונה זו, שהרי זה "פשיטא", היינו: שלרש"י מובן שהבנת הקושיא הוא, שהגם שאפשר שאין חסרון בעצם החלוקה,

**(ואולי** משום: שבשעת החלוקה חילקו באופן כזה, ו"סברו וקיבלו החלוקה" ולא היתה "טעות" בדבר בשעת מעשה, אלא שלאחר החלוקה בא הבע"ח וגבה ממנו, וכיון שידע שהבע"ח יגבה רק מבעל הקרקע ולא מבעל הכספים, א"כ סביר וקיבל החלוקה הנעשית, למרות שעי"ז יגבה רק ממנו ולא מאחיו,)

**מ"מ** סו"ס "בעל הכספים" הרי הוא מחוייב בפרעון החוב, כמו שמחוייב בעל הקרקע (וזהו הפירוש "כספים ה"ה כקרקע" לפי ההו"א הזה), ולכן יוצא שבעל הקרקע שילם בקרקע שלו **גם עבור בעל הכספים, ובמילא מתחייב הלה לפרוע על מה שהלה שילם לו** (ואין זה בבחינת "פורע חוב חבירו" כפי שביארו המפרשים, שכאן שאני, שהרי אין לו ברירה, והבע"ח כאילו "כופה" אותו לשלם, ובזה לא הוי כמו ה"פורע חובו של חבירו מדעתו").

### ב. שיטת התוס'

**מהלך** אחר בהבנת גמ' זו, מובנת בדברי התוס': שסברת הגמ' "האי ברא" הוא חסרון **בעצם דעת החלוקה**, שאומדים דעת בעל הקרקע, שמסתמא לא חילק הנכסים באופן זה, בענין שהוא יפסיד בוודאות ובעל הכספים ייפטר לגמרי, והיינו שרק הוא עומד בספק (שמא הב"ח יגבה ממנו) ולא בעל הכספים, ובוודאי כוונתו **ודעתו** בשעת החלוקה היה שבאם יגבה ממנו הבע"ח, שבעל הכספים יחזור לשלם לו. (ולכן מבארים התוס': שאפי' לשמואל שבחלקו קרקע נגד קרקע, סובר שכשבע"ח גובה מא' מהם, אין הוא יכול לכוף האח הב' "לחזור ולחלוק" משום ששם "שניהם עומדים בספק" והחלוקה באופן שאם "יפסיד יפסיד" (שאפשר לכ"א שירוויח והשני יפסיד), משא"כ בקרקע נגד כספים, ברור לכולם שבעל הכספים דעתו שאם יפסיד שיחזור על בעל הכספים).

**המשך** הגמ' סברא ההפכית:

**או** כלך לדרך זה, הגמ' מעלה סברא הפכית בענין זה: **"איכא דאמרי: אדרבה, לאידך גיסא, דא"ל: להכי שקלי כספים, דאי מגנבי לא משתלמנא מינך, ולהכי שקלת ארעא, דאי מטרפא לא משתלמא לך מידי מינאי"!**

**שכאן** מתקשה הגמ' שצריכים לומר, שאין בעל הכסף מחוייב לשלם, כיון שבזה שלקח כסף במקום קרקע,

**יש** לומר שבזה שהלה לקח קרקע והוא לקח כסף, הרי"ז משום שבעל הקרקע "מסתכן" בלקיחת קרקע, (שהבע"ח יטרוף ממנו), בכדי שלא "להסתכן" בנטילת כסף (שייגנב ממנו), וההוא שנטל כסף, לקח הסיכון שיש בנטילת כסף (שמא ייגנב)

שעי״ז לא יהיה לו הסיכון שיש בנטילת קרקע (שהבע״ח גובה ממנו), וא״כ בענין זה לא יוכל בעל הקרקע לחזור וליטול מבעל הכספים, (ובמילא אין זה כוונת רב אסי, באומרו ״כספים ה״ה כקרקע״).

**ובזה** לכאו׳ יתפרש גם לפי רש״י ושיטתו, ביאור ה״איכא דאמרי אדרבא״: שהגם שבכלל ב׳ האחים מחוייבים לפרוע חובת אביהם ״בשווה״, מ״מ, כשחלקו בענין זה (כספים נגד קרקע), הרי הם ״החליפו״ הזכותים והחובות שיש בקרקע ובכספים: ולמרות שבכלל גם בעל הכספים מחוייב לשלם חובת אביהם, מ״מ, בעל הקרקע ויתר והקנה לו חובה זו, בזה שלקח על עצמו ״חובה״ של האפשריות שייגנב ממנו הכסף (במקום שאין אפשרות שהקרקע ״ייגנב״ וכיוצא).

**בביאור** מחלוקת ב׳ השיטות (שצד א׳ סובר ״פשיטא״ שבעל הכסף מחוייב לחזיר לבעל ה קרקע, וצד הב׳ שבוודאי א״צ להחזיר) - אולי נאמר: שהצד הא׳ סובר שאין ה״חובה״ שכ״א קיבל ע״ע עצמו באופן שווה: שהרי הגם שמסתמא קרוב לומר שהבע״ח יגבה החוב מקרקע אביהם, מ״מ, אין זה ברור שהכסף ייגנב, וא״כ כיון שאין ה״חובה״ של אפשריות הפסד הכסף בשווה על החובה של גביית הקרקע, אין אומרים שחלוקתם כאילו ״החליפו״ חובתם זע״ז, ואדרבא, מתקבל להדיא שלא קביל ע״ע עצמו הפסד בשביל ספק אפשריות הפסד על ידי הכסף.

**וצד** הב׳ סובר: שכ״ז שיש אפשריות סיכון כזה, יש מקום לטעון שאכן ״החליף״ חובה של קבלת קרקע, בחובת הכסף, הגם שאין איכות וגודל החובות באופן שווה בשניהם. ועצ״ע יותר מהו יסוד מחלוקתם.

### ג. מחלוקת בין רב, שמואל, ורבי אסי

**הגמ׳** ממשיך באפשריות אחרת בכוונת רב אסי: ״אלא לשני אחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, והא אמרה רב אסי חדא זימנא ! דאיתמר: האחים שחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר: בטלה מחלוקת, ושמואל אמר: ויתר, ורב אסי אמר: נוטל רביע בקרקע ורביע במעות״.

**עכשיו** מעלה הגמ׳ שכוונת רב אסי לב׳ אחין שחלקו בירושת אביהם, שכ״א מהם לקח שדה א׳, ובא בע״ח וגבה מא׳ מהם, וכמ״ש רש״י: ״ובא ב״ח ונטל חלק האחד - דמשלם לו האחר חצי חלקו או קרקע או מסלק ליה בזוזי והיינו הרי הן כקרקע דמצי מסלק ליה בזוזי כבקרקע״.

**שבזה** פסק רב אסי ב׳ עניינים: א) שמי שנטרף ממנו, יכול לתבוע האח השני לשלם לו מחצית החוב, ב) אלא שאין צורך שהשני ישלם לו ויחלוק הקרקע, אלא יכול ״לסלוקי״ בזוזי, ולשלם עם כסף כמו שמשלם עם ״קרקע״.

״דאיתמר: רב אמר בטלה מחלוקת, קסבר: האחים שחלקו כיורשים הוו״, וכדברי רש״י: ״בטלה מחלוקת - אותה חלוקה בטילה וחוזרים וחולקים בשוה החלק הנשאר״, שלשיטת רב שכיון שאחים שחלקו יש להם גדר של ״יורשים״

בחלוקתם, לכן "בטלה" חלוקתם.

**וכנ"ל** רש"י מפרש כוונת הגמ' "**כיורשין** דמו", "**ועל שניהם לפרוע**", ונראה מדבריו שתורת היורש הוי סברא לחייב **שניהם לשלם חוב אביהם.**

**הדברים** מתחזקים ביותר כנ"ל בדברי הרא"ש בסוגיין:

**דהסביר** בסימן ו דמה שהגמ' (והרי"ף) פוסקים כרב ד"בטלה מחלוקת", (אינו מטעם דמשמע במק"א, שהסוברים דאחים שחלקו "יורשים" משום דסובר "יש ברירה", כיון שאנו פוסקים שבדאו' אין ברירה אלא מטעם) שהוא סברא "מוחלטת" שהיתומים שהם "כרעא דאבוהון", "אינון" עצמם מחוייבים לפרוע חובת אביהם "בשוה".

**וז"ל הרא"ש:** "מדחזינן גמרא דבפרק בית כור (דף קז א) דפסק והלכתא כרב דאמר בטלה מחלוקת אף על גב דבכל דוכתי הלכה כוותיה דשמואל בדיני דמטעם דאיהו סבר דיש ברירה לא אפסיק כותיה דקי"ל דבדאורייתא אין ברירה **אלא דסברא מוחלטת היא דיתמי כרעא דאבוהון אינון לפרוע חובת אביהן בשוה בין נטלו שניהם קרקע בין נטל אחד קרקע ואחד כספים**".

**ונראה** כוונתם משום שאין חיוב היורשים שעבוד נכסים בלבד אלא גם **שעבוד הגוף** לפרוע חוב אביהם, ולכן כשבעל חוב נטל חלקו של אחד בטלה מחלוקת ויחלקו שוב כדי שכולם ישלמו חוב אביהם, דכיון שיש על שניהם חיוב הגוף איכא חיוב על שניהם לפרוע החוב, וא"א לגבות הכל מאחד.

**ואולי** יש לחלק בין כוונת הרא"ש וכוונת רש"י, שאפשר שלרש"י אין זה בבחינת "שעבוד הגוף" אלא "על שניהם לפרוע" הכוונה שבפועל חל עליהם, קודם החלוקה, שעל הקרקעות אלו חל חובת חיוב, ובמילא נמצא שמחוייבים בשווה, לראות שקרקעות אלו ישתמשו בהם לפרעון, ולכן גם לאחר חלוקה הוי כאילו האח השני (שלא קיבל זה בפועל) נתחייב לראות שקרקע זה ישתמש לפרעון, והפרעון בקרקע זה נעשה גם עבור חובתו, ולכן מחוייב להחזיר לחבירו דבר נגד קרקע זה, שהרי תשלומים הללו היו גם תשלומים של חיוב שלו, אבל הפשטות נראה יותר הן בהרא"ש והן ברש"י שיש חיוב פרעון על קרקפתא דגברי.

**ולפ"ז** נמצא שיש ראיה מדברי רב שקי"ל כוותיה לדברי התומים (סימן סו - מג הובא בקה"ח [סימן סו - כו]) שחיוב היורש אינו רק חיוב מצד השעבוד נכסים [כמו חיוב הלקוחות] אלא שאיכא על היורש חיוב הגוף לפרוע חוב המוריש.

**וכן** נראה בדברי הט"ז, ונעתיק דברי הקצות החושן (סימן לז ס"ק ג) היאך שמביא דברי הט"ז:

"**ותו** יתבאר בדברינו סימן (קע"א) [קע"ה] (סעיף ד') בהוכחות ברורות דאין לומר בטלה חלוקה אלא באחין דוקא ומשום דהוי כיורשין ואין הטעם משום חלוקה בטעות. **וז"ל הט"ז בסימן (קע"א) [קע"ה], מדנקט תלמודא (ב"ק ט, א) וכן הפוסקים הך דינא באחין שחלקו ולא בשני לקוחות**

**אלא ע"כ בזה א"צ ליתן, דדוקא באחין הוי הטעם משום דיורשין במקום אביהן קיימי [וכו']**, וכמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ק (סי' ו') בכל דוכתי קי"ל כשמואל **אלא דסברא הכא יש לפסוק בבע"ח שנטל חלקו של אחד כרב דלענין זה הוי כיורשין דיתמי כרעא דאבוהן נינהו לפרוע חובות אביהם בשוה**, ורש"ל (ביש"ש) כתב בפרק (מרובה) [הפרה] בתחלת דיני ברירה (סי' ל"ב) **דין זה מטעם כרעא דאבוה, משמע פשוט דבשאר שותפין שקנו ממוכר וחלקו אין לאחד על חבירו כלום.** אלא שהסמ"ע כתב בסימן (ל"ד) [ל"ז] בשותפין שקנו הוי הדין כמו באחים לענין בע"ח דאמרינן החלוקה היתה בטעות וכו', ותמהתי על הרב שיאמר כן דא"כ למה כתב רש"י (ב"ק ט, א ד"ה האי ברא) והרא"ש הטעם דעל שני האחין מוטל עליהן לפרוע חובת אביהן, תיפוק ליה מטעם חלוקה בטעות. לכן נראה לי ברור דאין השותפין דומים לאחין בזה, עכ"ל.

"**ואני** ראיתי דבריהם ודברי אלו ואלו דברי אלקים חיים, והוא דודאי דברי הט"ז וראיותיו נכונות דע"כ מדאמרינן טעמא דיורשים כרעא דאבוהן משמע ממילא דבשותפין דלא שייך האי טעמא לא בטלה חלוקה, אמנם זה דוקא כשבא בע"ח ונטלה דבזה בשעת חלוקה כדין היתה וא"כ היה יכול בע"ח ליטול מזה כמו מזה, וא"כ אי לאו דיורשין כרעא דאבוהן ועליהם מוטל לפרוע חובת אביהם בשוה לא היה צריך להחזיר דכלקוחות שלא באחריות נינהו, משא"כ בבא נגזל והוציא חלק מאחד מהם ודאי בטלה חלוקה מעיקרא ואין לך טעות יותר מזה והוי חלוקה בטעות".

**תמצית** הענין: דברי הרא"ש הוא שסברא מוחלטת היא שיתמי כרעא דאבוהון אינון לפרוע חובת אביהם בשוה, בין נטלו שניהם קרקע בין נטל אחד קרקע ואחד כספים, וביאור דבריו (וכן נראה דברי רש"י) **נראה שיש על היורש חיוב הגוף לשלם חוב אביו**, ולא רק שעבוד נכסים על הקרקע, ולכן גם יורש שקיבל כספים חייב לשלם חוב אביו, **ולכן היכא שבעל חוב נטל חלקו של אחד בטלה מחלוקת ויחלקו שוב כדי שכולם ישלמו חוב אביהם, דכיון שיש על שניהם חיוב הגוף איכא חיוב על שניהם לפרוע החוב, וא"א לגבות הכל מאחד.**

**ולפי"ז** מתבאר דברי וסברת רב, ד"בטלה מחלוקת", והחלוקה בטילה וחוזרים וחולקים בשווה החלק הנשאר, וכן מתבאר דברי הגמ' שסברתו משום שסובר ש"**אחין שחלקו יורשים הן**", משום שגם לאחרי החלוקה ובמה שחלקו, חל על כ"א החיוב לפרוע עם מה שחלקו חובת אביהם, כיון שגם החלוקה מענין "ירושה" נמשך ענין וכח הירושה, לחייבם בתור יורשים, לקיים חובת אביהם, שה"יורשים" הם מציאות ו"כרעא" דאביהם!

**ובדעת** שמואל הסובר ש"ויתר", וכן בסברת והגדרת הגמ' באומרו שלדעתו "לקוחות הן", שבמילא "אין עליו כלום" (ל' רש"י), צ"ע: האם נחלק בעצם החיוב "אקרקפתא דגברי" אכ"א לשלם חובת אביהם (או חובתם אכל אחד לקיים עם

הקרקע פרעון ותשלומים המוטל ומשועבד לפרעון), אלא כל החיוב מוטל רק על הקרקע ולא על האחים, וא"כ מהו הצורך וענין שהגמ' אומר ש"לקוחות הן"? ואם סובר שאכן בשעת מיתת האב וקודם החלוקה אכן היה חל עליהם לשלם חובת אביהם, א"כ היאך נסתלק חובה זו, בזה שבחלוקה עצמה הם "לקוחות" א' מהשני?

**ד. ביאורו של הנימוקי יוסף**

ז"ל הנמוקי יוסף: "יורשים הוו. דכל חד מינייהו לא זכי ביה בחלקיה אלא מכח ירושה וכח ירושה לא הויא אלא היכא דמטי ליה לאחוי מאי דחזי ליה לפום ממונא דשבק אבוהון וכיון דבא בע"ח ונטל חלקו של אחד מהן אגלאי מילתא דמה שחלקו תחלה לאו חלוקה היא דכחלוקה בטעות הויא ובטלה וחוזרים לחלוק הנשאר כבראשונה והכי איפסיקא הלכתא כרב התם בב"ב פ' בית כור (דף קז א) הלכך שני אחים שחלקו אחד נטל קרקע ואחד נטל כספים ובא בע"ח ונטל את הקרקע דינא הוא דאזיל האי ונטיל פלגא בכספים ולא מצי אידך למימר ליה להכי שקילי כספים דאי מגנבי לא משתלמנא מינך ולהכי שקלת ארעא דאי מטרפא מינך לא משתלמת מינאי".

**מתבאר** מדבריו: דכשכל אח זכה בחלקו על ידי החלוקה מ"כח הירושה", לכן מובן שכל מה שמקבל "יורש" אחד בחלוקתו לחלקו, אינו מועיל אא"כ האח השני מקבל באותו מידה "הראוי" לו לפי מה ששבק לו אביו, ולכן כשבא בע"ח ונטל מאח שלו, "איגלאי למפרע" שחלוקה הראשונה לא הוי חלוקה, ונחשב "כחלוקה בטעות", וחוזר וחולק עוה"פ, ומוסיף: שלפי"ז מובן ג"כ שכשחלקו כספים וקרקע, ונטל הבע"ח מחלק הקרקע, שאין בעל הכספים אומר: "אני לקחתי כספים" שאם ייגנב לא אשתלם ממך, ולכן כשאתה לקחת קרקע, הרי"ז כאילו היה תנאי שלא תשתלם ממני, כיון שכשלבסוף לא הגיע לבעל הקרקע "הראוי לו" (מחמת טירפת הבע"ח), א"כ גם בזה הוי "כחלוקה בטעות" ולכן צריכים לחזור ולחלוק!

**נמצינו** למדים שיש ב' (ומהלך הב' גם היא מתחלקת לב' אופנים) מהלכים כלליים בכוונת רב "בטלה מחלוקת":

**א)** (לא שחלוקה בטילה מעיקרא, שהוי "בטעות", אלא) שכיון שגם החלוקה עניינו "יורשין", נשאר גם לאחר הלוקה חובת ומצות הפרעון שחל עליהם מתחלת ירושתם, וכיון שכל יורש מחוייב לפרוע חוב אביהם, נמצא שכשא' פרע, הרי פרע גם עבור אחיו, ולכן מחוייב אחיו להחזיר לו מה שפרע, וכפי שפרע, ולכן חייב ליתן לו חצי חלקו מקרקע דוקא.

**ב)** "בטלה מחלוקת" עניינו שהחלוקה בטילה ומבוטלת מעיקרא מחמת שזה "טעות", כיון שכל מה שראובן זוכה למה שחלק עבורו, דוקא כשהגיע לשני ה"ראוי" לו להגיע מתחלית הירושה, ולכן כיון שהבע"ח נטל ממנו, ולא הגיע אליו השייך לו, לכן בטילה החלוקה מעיקרא.

**ג)** באמת נראה מהתוס' שהוא פירוש ממוצע: "בטלה מחלוקת" הוא משום שכשחלקו,

חילקו על מנת שאם אחד יפסיד על ידי שהגיע לידו חלק זה דוקא, שהחלוקה הזה תהא בטילה ומבוטלת.

**נפק"מ** בין הדרכים בפשטות הוא לענין חלוקת השותפים (שהיו שותפים בקרקע הלקוח מהלוה, המשועבדת להבע"ח), בענין שחלק שהבע"ח נטל מחלק הא' מהם, האם "בטלה מחלוקת" לדעת רב: למהלך הא', בפשטות לא בטלה מחלוקת, כיון שלא היה מוטל על שניהם "לפרוע" חובת הלוה, אלא שיש זכות למלוה לגבות קרקע המשועבדת לו, ולכן אם גבה מא' מהם, אין לו זכות להחזיר החלוקה שכבר נעשה, משא"כ לב' מהלכים האחרונים: הרי גם בזה מסתבר, שהחלוקה היתה או "בטעות" או "ע"מ שאם יפסיד אחד, שיחזיר על השני לחזור ולחלוק מחדש". נקפ"מ מתבאר מדברי הט"ז בס' קע"ה המובא לעיל.

**ולדעת שמואל: "ושמואל אמר ויתר, קסבר: האחים שחלקו - לקוחות, וכלוקח שלא באחריות דמי"**, וכדברי רש"י: "ויתר - אבד", שאין החלוקה "בטילה", כיון שאין כאן חלוקה של יורשים, אלא החלוקה, הוא כאילו לקחו זה מזה "שלא אחריות" ולכן כשניטל מא' מהם (עבור חוב אביהם) אין החלוקה בטילה, ועוד: שאין יורש הב' נוטל אחריות על טריפת החוב מאח השני.

## ה. דברי רבי אסי וסברתו

**אלא שרב אסי אמר: "נוטל רביע בקרקע ורביע במעות, מספקא ליה אי כיורשין דמו אי כלקוחות דמו, הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות". וכדברי רש"י:** "רביע בקרקע - יחזיר לו רביע חלקו או קרקע או מעות. ורביע במעות - או רביעית במעות כמו דתנן ביבמות (דף נ:) חלץ ועשה בה מאמר ונתן גט ובעל".

**היינו** שמסתפק אם גדר החלוקה הוא כאילו הם "יורשים", ואז מחוייבים לחזור ולחלוק או דילמא הוי כלקוחות, ואין חייבים לחזור ולחלוק, וכדברי רש"י: "כיון דעל שניהם לפרוע הלכך מחצית חלקו יחזיר לו", והיינו דענין דהוו "יורשים" הכוונה שעדיין מוטל עליהם פרעון חובת אביהם, ובמילא מתבטל חלוקתם בתורת יורשים.

**או** שמא חלוקתם בתורת לקוחות, וכדברי רש"י: "אי כלקוחות דמו - ואין לו עליו כלום הלכך רביע מאותו חלק המגיעו יפרע דה"ל ספק ממון וכל ממון המוטל בספק חולקים ואין נוטל עמו אלא רביע והלה יכול לסלקו או בקרקע או במעות".

**שאם** חלוקתם בתורת לקוחות, אין חיוב לחזור ולחלוק, וכיון שיש "ספק" בענין זה, הרי ממון מוטל בספק, אם בעל קרקע (שלא ניטל ממנו) מחוייב לשלם מחצית החוב, לכן "חולקים" ככל ממון המוטל בספק, ולכן פוסקים "יחלוקו" בזה, ולכן נוטל רביע, אלא שברביע הזה, אין מחוייב לשלם דוקא בקרקע (אע"פ שנטלו ממנו קרקע) אלא יכול ליתן "כספים" כמו

שנותן קרקע.

**עוד** פי׳ זה צריך לומר שבנוסף על שרב אסי מסתפק שמא ההלכה כשמואל (שחלוקת הירושה בכח ״לקוחות״ ומכירה), או שההלכה כרב שכח החלוקה תלוי בכח הירושה, הנה יש לרב אסי עוד מחלוקת על רב גופא: והיינו שאפי׳ על הצד שההלכה כרב, שהחלוקה ב״כח הירושה״, מ״מ, יש בכוח האח הב׳ לומר שאין הוא חייב ליתן הקרקע עצמו, אלא יכול ליתן ולשלם שוויות הקרקע.

**ולכאו׳** סברא זו צריכה ביאור: כיון שסובר ש״יורשין״ הם, ובמילא הוי כ״חלוקה בטעות״ (לפי׳ הנ״י), או שהיורשין חייבים לפרוע חוב אביהם, וא״כ למה סובר רב אסי שיכול לשלם לו בכסף.

**אולי** נראה שסובר שלמרות שיש חיוב לפרוע חוב אביו, ולמרות שהחלוקה באופן שלבסוף נטלו ממנו הקרקע, ולפי שעת החלוקה היה מגיע, שיגיע לו חלק, מ״מ, לדעת רב אסי, כיון שהגבייה קרה ״מכאן ולהבא״ לאחר החלוקה, אין החלוקה בטילה לגמרי למפרע, וכן אין חובתו לשלם חובת אביו, מחייב שאם כבר לקחו מאח הב׳ הקרקע, שהוא יתן הקרקע שנטלו מאחיו, אלא מספיק שהוא ישלם לאחיו, כמו שהוא יכול לשלם להבע״ח (בחיוב שהיה חייב לפרוע חוב אביו!).

### ו. שיטת התוס׳ בזה

**והנה** התוס׳ (ד״ה ורב אסי) מעירים ומקשים, לאחרי שקובעים ״ורב אמר בטלה מחלוקת - משמע דלא מצי לסלוקי בזוזי מדקאמר בטלה מחלוקת״, שלרב ברור שאין יכול האח ״לסלוקי״ האח הב׳ בכסף אלא חייב ליתן לו קרקע, כיון שהחלוקה הקודמת בטילה, א״כ: ״ותימה מ״ש מדרב אסי דאית ליה שיכול לסלקו בזוזי באותו רביע שנטל מכח ירושה ויש לומר דרב אסי סבירא ליה דאפילו הוו יורשים מצי לסלוקי בזוזי משום דאמר ליה אנא לבעל חוב נמי מסלקנא בזוזי ורב אין חושש לאותה סברא״,

**שלמה** סובר רב, דלא כרב אסי, והרי גם רב אסי המסתפק כצד רב, שיש צד ש״יורשין״ הם, ומ״מ (לפי פי׳ הא׳, כמו שכתבו המהרש״א המהר״ם כו׳ בכוונת דברי תוס׳ אלו), יכול ״לסלוקי״ להאח ב״זוזי, גם בהרביע שהאח השני ״נטל״ ומקבל ״מכח ירושה״? וכנראה סובר התוס׳ בקושייתם, שבאמת שייך להאח הב׳ ה״נוטל״ זכות בקרקע, כיון ש״יורש״ הוא, אלא שאעפ״כ, בענין זה יכול האח הנותן ״לסלוקי״ חובתו מצד ירושה, בזוזי!

**וע״ז** חידשו התוס׳: שלרב אסי יש סברא חדשה שאומר לו האח המשלם לו, שהוא בעצמו היה ״מסלק המלוה עצמו בזוזי״ ולא היה משאיר אותו ליטול קרקע, וא״כ גם עכשיו יכול לשלם וליתן לאח השני מעות, אלא שרב אינו ״חושש״ לסברא זו.

**ויש** לפרש כוונת התוס׳ בב׳ אופנים:

**א)** שהוא בבחינת **טענה** שכיון שאם הוא הבע״ח היה מגיע אליו, היה מסרב ליתן לו קרקע אלא היה מסלקו בכסף, והאח הא׳ לא עשה כן, א״כ יש לו טענה נגד האח הא׳, שהוא הפסיד על עצמו הקרקע, ולכן אין

האח הב׳ מחוייב ליתן קרקע דוקא, אלא יכול ליתן כסף.

**ב)** אולי אין זה ״טענה״ גרידא, אלא שכל החיוב שיש לו מ״כח ירושה״ הוא אותו החיוב שיש להבע״ח על האח הב׳, והיינו שאין מחוייב לחלוק עמו הקרקע מחדש, אלא הירושה נותן לאח הא׳ זכות מכח הירושה נגד האח הב׳, באותה מידה שהיה לבע״ח על האח הב׳ באם היה בא לגבות, ולכן יכול האח הב׳ לומר לאח הא׳ שהוא ״יפצה״ ו״יסלק״ זכותו בהקרקע מ״כח הירושה״ בזה שיתן זוזי.

**ונראה** יותר: שדברי תוס׳ אלו אין מתבארים יפה, באם התוס׳ סובר כהנ״י, דהוי ״כחלוקה בטעות״ שאז אין סברא כ״כ שהוא יכול לסלוקי בזוזי (לכל הפחות בקושיית התוס׳), כיון שכל החלוקה בטילה מצד סברת הנ״י, אלא מובן יותר סברתם, בכללות דבריהם (הן בקושיא ובמילא גם בהתי׳), שלמדו בסברת רב ״דבטלה מחלוקת״ דענייננו דהוי כאילו ״התנו״ בשעת החלוקה, שאם יגבה הבע״ח מא׳, ש״לא יפסיד״, ובמילא יש מקום לומר ש״מסלק״ אותו בזוזי, ולכן הוקשה להתוס׳ על רב למה אינו סובר כרב אסי, הסובר שיכול לסלוקי בזוזי, דהיינו שמושכל ראשון של התוס׳ שיכול ״לסלוקי בזוזי״, וא״כ למה אין רב סובר כן, ומפרש שהחלוקה כאילו היה תנאי שאם יגבה שלא רק ש״לא יפסיד״ אלא גם ״שבטלה מחלוקת״, וע״ז ביארו בהתי׳: שלרב אסי הוא הסברא המחודש: דזכות האח הב׳, לטעון על האח הא׳, כמו שהיה טוען להבע״ח (או שיש לו טענה שהאח הא׳ הפסיד על על עצמו), ורב ״אינו חושש״ לסברות אלו וסובר שסו״ס הוי כאילו התנו שאם יפסיד ש״חלוקה בטילה״ לגמרי.

**רש״י** מפרש פי׳ ב׳ ברב אסי: ״ל״א ורביע במעות ממש לבד רביע בקרקע והיינו הרי הן כקרקע מספקא ליה אי כיורשין דמו וחייב להחזיר לו מחצית חלקו קרקע ולא יכול לסלקו במעות או כלקוחות דמו ומיהו כלוקח באחריות דמי וחייב להחזיר לו מחצית מה שאיבד אבל במעות יכול לסלקו הלכך יחזיר רביע בקרקע כיורשים ורביע במעות כמוכר באחריות ולשון ראשון שמעתי״.

**רש״י** פירש פי׳ אחרת: שבאמת האח הב׳ מחוייב לשלם מחצית החוב, שהן אם חלוקתו בתורת יורשים (שחייב לשלם מחצית החוב) והן אם הוי כלוקח, הוי ״כלוקח באחריות״, שאם יגבה מהאח השני, מחוייב להחזיר לו, אלא שתשלום ה״אחריות״ אין מחוייב להיות בקרקע, אלא יכול ״לסלוקי״ ולשלם עם מעות, כיון שיש ספק אם מחוייב לחזור ולחלק.

**גם** התוס׳ בד״ה רב אסי מספקא ליה (לאחרי שמקשים על פי׳ הראשונה של רש״י דמנא לן שהספק של רב אסי קשור אם הוו כיורשין או כלקוחות שלא באחריות, אולי הספק אינו קשור כלל שמא הוי יורשין, אלא אולי השאלה דילמא החלוקה ״לקוחות״ **באחריות** או דילמא מדובר בלקוחות שאין לה ״אחריות״) כותבים כל׳ אחרון של רש״י, שהספק של רב אסי, הוא האם הוי כיורשין,

ולכן חייב לשלם דוקא בקרקע (ואינו יכול לסלק בזוזי), או דילמא הוי כלקוחות באחריות ולכן מחוייב לשלם מעות, ולכן פסק שאכן "חולקים", שחלק ממנו ישלם כהצד שהוא יורשים ולכן מחוייב ליתן גם קרקע (קביע), ובנוסף לזה מוסיף רביע מעות, לפי הצד שהיה לקוחות באחריות.

**לפי** גישה זו: יש הכרח לומר שיש צד "כיורשין" שהוא הצד **המכריחו לשלם דוקא בקרקע, ולאידך הצד המכריחו לשלם בנוסף רביע מעות, מכרי שיש כאן צד, המחייבו לשלם, והיינו שיש כאן "אחריות" אבל הצד הזה אינו לפי הצד ד"יורשים" הוו, דאז לא היה יכול לסלוקי במעות (כמו שביארו התום' בד"ה ורב).**

**עוד** ריווח שיש בפירוש הזה: על ההערה שכתבו התוס' בתד"ה הלכך נוטל רביע בקרקע ורביע במעות: "**דלא שייך ביה** הממע"ה", דנתקשו האחרונים (מהר"ם, רש"ש, פנ"י ועוד) למה באמת אינו "שייך" המעע"ה כמו בשאר ספיקות, וכפי שהתוס' כתבו בב"ב סב, ב שגם ב"ספיקא דדינא" נאמר בזה "הממע"ה".

**ולפי** פי' הב' מובן יותר, שלפי זה, הרי ב' הצדדים מחייבים אותו ליתן לאח הב', ואין זה דומה לשאר ספיקי התורה כשיש צד שאין הנתבע חייב לשלם כלל, ששם רשאי להחזיק ברשותו ומוחזקות שלו, לכן פסק ההלכה שנשאר ברשותו ומוחזקות שלו, משא"כ כשלפי כל צדדי הספק חייב לשלם, אלא השאלה הוא, במה ישלם, אז אין לו כח ד"מוחזקות", שלכן יעכב הקרקע ברשותו ויתן כל החצי במעות, כיון שסו"ס מחוייב בדבר, והשאלה במה ישלם, בזה יובן יותר שאין לו הזכות "לעכב" הקרקע ברשותו, כיון שסו"ס מחוייב בוודאי להוציא. (אלא שעדיין ישאל המתעקש, דסו"ס אין חיוב וודאי ליתן הקרקע, וא"כ יש מקום לטעון ש"הממע"ה" על הקרקע).

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

## דף ט עמוד ב

**אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכולהו ביתיה.** התוס' והרשב"א מבהירים שנראה מהגמ' שכן הוא אפי' כשמדובר אודות מצוה **עוברת, כמו אתרוג וסוכה.** ועפ"ז הק' הרשב"א על אתר: ". . וזה תימה **האיך לא נתנו דמים למצוה עוברת**", שהרי בוודאי ובוודאי אין משמעות של "דמים" בעצם ענין קיום מצוה, שהיא "עוברת", ו"טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

**וע"ז** הביא תי' הראב"ד: "וכתב הראב"ד ז"ל כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכן אמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שהעוני כמיתה, ומ"מ לא כמיתה ממש אמר הרב שלא אמרו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה אבל במצות לא תעשה אפילו כל ממונו".

**תו"ד:** שלמרות חשיבות גדולה של קיום מצוה עוברת, מ"מ, הרי אמרו חז"ל

שחייב אדם לוותר על קיום מצות עונג שבת, ולעשותו חול, ועי"ז שלא יצטרך לבריות, וכמו"כ אמרו חז"ל שלענין קיום צדקה, לא יבזבז יותר מחומש, מחשש שיבא ליעני, והרי "**עני כמיתה**", **והרי לענין חיי ממש, נדחית קיום המצות.**

**אלא** שזה דוקא לענין קיום מ"ע, שלענין זה דוקא מחשיבים עוני "כמיתה", ונדחה קיומה שלא יעני, אבל לענין לא תעשה, אין העוני כ"מיתה" ממש, ולכן הרי לזה צריך ליתן כל ממונו ממש כדי למנוע שלא יעבור בל"ת.

**וכן** נפסק בשו"ע בסי' תרנ"ו ברמ"א.

**חקירה בגדר החילוק בין החיוב ליתן עד חומש למ"ע וכל ממונו לענין מל"ת**

**והנה** דנו האחרונים (ובדברי הראשונים), בכוונת החילוק בין מ"ע ומל"ת, האם הכוונה שיש חומר במל"ת על מ"ע (למרות שעשה דוחה ל"ת, וביאור הרמב"ן בזה שיש מעלה במ"ע על מל"ת, ומ"מ) יש חומר מסויים במל"ת על מ"ע, וכביאור התניא באגר"ת (פ"א) (שלמרות שלענין המשכת האור, יש מעלה למ"ע, מ"מ לענין הפגם שנגרם ע"י עבירת ציווי ד', הרי הל"ת חמור יותר), ולכן מצד חומר זה צריך ליתן כל ממונו.

**(ובדברי** הרמ"א דלעיל, לא הזכיר אלא החילוק בין מ"ע ומל"ת: "מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור").

**או** דילמא הכוונה לענין דידן הוא באו"א: שהחומר בכללות במל"ת הוא בזה שבדרך כלל עוברים על זה על ידי **מעשה**, לכן יש בזה חומר כשעוברים על ציווי ב"קום ועשה", משא"כ במ"ע הרי בדרך כלל עוברים על זה ב"שב ואל תעשה" ולכן, אפשר לפרש שהחומר "ליתן כל ממונו" לל"ת הוא מחמת שמדובר ב"מעשה", (והנפק"מ לדוגמא: בלא תעשה שאין עוברים על ידי מעשה כמו "בבל יראה ובל ימצא"), שלפי ביאור זה אין צריך ליתן ממונו שלא יעבור עליה.

**והנה** בדברי הרשב"א דלעיל לכאו' נראה שענין מה שא"צ צריך לבזבז כל ממונו למ"ע הוא משום שזה ב"שב ואל תעשה", וא"כ החומר בהל"ת הוא משום שזה בקו"ע וא"כ בל"ת שעובר בשוא"ת א"צ ליתן כל ממונו. אבל אולי נאמר שאין בזה הכרח, ואדרבה: שהרי הרשב"א הזכיר תנאי הזה דוקא בחלק ההלכה **למצות עשה**, שכדי לומר שפטור מליתן כל ממונו, צריך שיהיה א) מ"ע, ב) וגם "שב ואל תעשה", והיינו **שצריך ב' המעלות שלא יצטרך ליתן כל ממונו**, ואם ימצא ציור שכדי שלא יקיים המ"ע, יעשה מעשה למנוע ממנה, צריך ליתן כל ממונו למנוע מדבר זה, אבל לענין עבירת הל"ת אפשר שדעת הרשב"א שיתן כל ממונו גם מצד עצם חומר הל"ת.

**מקום עיון בסברת הרשב"א לענין מה שאין חיוב לבזבז כל ממונו לקיום מ"ע**

**הנה** יש מקום לעיין בעצם הסברא הראשונה שהביא הרשב"א למה אין חיוב ליתן כל ממונו לקיום מ"ע, משום שיש לחוש שמא עי"ז יעני ויפול על הציבור, דלכאו' באם אין דמים למצות, מה לנו בזה שיפול

הצבור, הרי לעת עתה הרי מחוייב במצות ומחוייב ליתן כל דמיו לקיימו, ומה לי אם אח"כ יפיל עצמו על הצבור (בשלמא טעם הב' מובן שהעוני קרוב למיתה, ובמילא יש בהם מעין "וחי בהם", אבל מהו ענין טעם הא' לפטור אותו מחיובו)?

**ואכן** הרשב"א הביא ההלכה "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", אבל לכאו' יש מקום לעיין, ששם מדובר שהוא **כבר עני וא"כ מובן שהתורה לא חייבו לקיים מצות באם אין לו היכולת לקיימו אלא על ידי ש"מפיל עצמו על הצבור"**, אבל כשמדובר שעכשיו יש לו ממון שיוכל לקיים המצות, אלא שבעתיד יגרום ליפול על הצבור, למה ייפטר מקיום המצות עכשיו, כ"שאין דמים למצות"?

**ונראה** מזה בפשטות: שלא רק כשנמצא עכשיו במצב שכדי לקיים המצוה צריך להפיל עצמו על הצבור, ה"ה פטור מחיוב מצוה זו, אלא אפי' כשעצם הדבר שעושב עכשיו גורם שיפיל עצמו על הצבור, גם בזה פטור הוא מקיום מצוה זו עכשיו. ועצ"ע.

**ועוד:** הרי מצד ב' אפשר לפרש שאין כאן ב' טעמים בדברי הרשב"א, אלא הכל טעם א': שהעוני "מעין מיתה", אלא שעצם הדבר שבמצב של עוני נמצא במצב ש"מפיל עצמו על הצבור" מחזק הקושי שבענין העוני, שעי"ז אולי ימצא במצב שיוקשה עליו הבקשה לצבור שיעזור לו, או לפעמים הצבור באמת לא יעזור לו מסיבות שונות ומשונות, או שלפעמים עצם הבקשה לעזרה מעין ענין הבושה, שהיא עצמו מענין "אזיל סומקא" מענין מיתה כו'. וצ"ע בזה.

**דברי כ"ק אדמו"ר ב"התנאה במצות"**

**ברש"י** בסוגייא מביא דברי הברייתא בשבת קלג, ב: "בהידור מצוה עד שליש במצוה - שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור דתניא זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה".

**הברייתא** שם מפרש הפסוק "א-לי ואנוהו", שקאי על המצוה "להתנאה" במצות, ולכן יעשה ס"ת לולב ציצית נאה וכו'.

**ולכאו'** יש לדייק במרז"ל זה, למה מדייקים לומר "התנאה" דקאי על האדם והגברא שהוא "יתנאה" במצות, במקום שהיה יכול לפרש, כסגנון לשון הפסוק: שינאה המצות עצמו, או הקב"ה ע"י שעושה ציווי ד' באופן הנאה.

**הנה** הרבי מבאר בלקו"ש חכ"ז ויקרא ב (עמוד 13-12) בביאור דברי הרמב"ם והחילוק במה שכתב בהל' איסורי מזבח פ"ז הי"א על שכשמביא קרבנות יש להביא מהמשובח והיפה שבאותו המין שמביא, ולכן גם כשבונה בית תפילה לא-ל, וגם כשמכסה ערום כו' יש לעשות מהמשובח, ובהמשך מקשה רבינו למה מביא דוגמאות אחרות, מדוגמאות שהגמ' בשבת קלג, ב מביא לקיום "זה א-לי ואנוהו", ציצית, טלית, ס"ת נאה.

**וע"ז** מביא רבינו בהמשך הדברים: בהחילוק

בין מצות בכלל, וקרבנות בפרט, שהמצות עיקרם הוא קיום **הגברא** ציווי ד', משא"כ בענין קרבנות, הרי עיקר תוכן וגדרה הוא ההקרבה של **החפצא** להקב"ה, ונעשה **חפץ השייך להקב"ה**.

**ובהמשך** מבאר הרבי ומפרש מה שלכן במס' שבת כשמבאר הפסוק "זה א-לי ואנוהו" – "התנאה במצות", הרי כיון שכללות המצות, עיקר עניינם קיום **הגברא** ציווי ד', לכן הוי ההדגשה שע"י קיום המצות של הגברא, אותו הגברא נאה כלפי הקב"ה, **שכשהאדם עושה המצוה באופן נאה, הרי האדם "מתנאה" בפני הקב"ה!** משא"כ לענין קרבנות, הרי אדרבא: עיקר עניינו (אינו (רק) ממה ש"הגברא" מתנאה וכיוצא, אלא אדרבא) מה **שמוסר הדבר להקב"ה**, והחפצא נמסר לגמרי לידיו, ולכן כשמדברים בענין זה הוי שכשמוסר להקב"ה בית, הרי נותן המשובח לא-ל!

**ג. הידור מצוה: דרגת החיוב בזה**

**הנה** יש לעיין בעצם גדר ענין ד"הידור מצוה" וכל' חז"ל (שבת קלג, ב) "התנאה לפניו במצות", לעשות סוכה, לולב, ציצית, ס"ת נאה מהפסוק "זה א-לי ואנוהו".

**ישנו** שקו"ט האם לימוד זה מה"ת או מדרבנן, ודיון זה קשור להמבואר בראשונים בב"ק ט, ב בהספק האם הדין "בהידור מצוה עד שליש", האם זה "מלגאו" או "מלבר", ויש שתלו בהכרעת הפסק באם זה דאורייתא (מלבר) או דרבנן, שאז ספק דרבנן לקולא (מלגאו), וכמ"ש בב"י סי' תרנ"ו, ועוד בזה בשד"ח כללים מערכת ז' כלל יב.

**בלקו"ש** חי"א עמ' 241 מביא כ"ק אדמו"ר פסק אדמה"ז בסי' כ"ד ס"ג ש"כל המצות צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר שנאמר זה א-לי ואנוהו, התנאה", וכתב שמסתימת לשונו, וכן ממש"כ בסי' תרנ"א ס"ב "ומצוה מן המובחר כו'", משמע "דסב"ל לרבינו דהתנאה לפניו במצות הוא מה"ת". (ז"ל רבינו בס' תרנא שם: "ומצוה מן המובחר לאגוד הלולב עם ההדס וערבה באגודה אחת משום נוי שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות").

**אבל** יש לעיין עוד בעצם דרגת החיוב להדר במצות: האם זה חיוב (גמור), או גדר דקיום מצוה למרות שאינו "חיוב", והוא על דרך "מצוה מהמובחר".

**אולי** יש לתלות שאלה זו, בחקירה אחרת: אם הידור מצוה הוא חלק מעצם המצוה, או שהוא ענין נוסף על המצוה, דאם הוא חלק מהמצוה, לכאו' מסתבר יותר שהוא חיוב (כמו שמחוייב בעצם המצוה), ואם הוא ענין נוסף על עצם עשיית המצוה, אפשר שזה מצוה ואינו חיוב (כמו המצוה עצמה). אבל אפשר לומר: שגם אם ענין ההידור הוא ענין "נוסף", מחוייב ל"התנאות" במצוה.

**הנה** בפשטות דברי הגמ' בשבת שם, "התנאה", וכמו"כ דברי הגמ' בב"ק כאן, ובדברי הפוסקים, הרי נוטה יותר לומר שיש בזה חיוב, ש"יתנאה" במצות, ובל' רש"י שם: "יוסיף שליש הדמים ויקנה".

**ובדברי** השו"ע סי' תרנ"ו ס"א: ". . **מצוה**

**להוסיף עד שליש מלגיו** בדמי הראשון, להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הדור מחבירו, **יקח ההדר**", הנה בפשטות יש לפרש שלב' השיטות יש חיוב להדר ולהוסיף שליש.

**אלא** שיש לציין שבדיעה הא' הלשון "מצוה", ובדיעה הב' "יקח", שיש מקום לומר שלדיעה הא' הוא מצוה אבל לא חיוב, משא"כ לדיעה הב' יש חיוב לקנות. אבל בפשטות אין סיבה לדחוק ולפרש שיש מחלוקת בענין זה בין ב' הדיעות שם (שנחלקו בפרטי המצוה, האם דוקא כשבא לצאת י"ח בשיעור המצומצם, אתרוג כאגוז או כביצה כו'), או בכל ענין שבא לקנות וישנו ב' אתרוגים כו' שחייב ללקנות המהודר עד שליש, ואין סיבה להוסיף מחלוקת ביניהם באם הוא מצוה גרידא בלי חיוב, או שישנו אפי' חיוב, ובפשטות "מצוה" באופן סתמי הכוונה על חיוב.

**וכמו"כ** יש להוציא ענין זה מדברי הגמ' בב"ק: "במערבא . . עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה": רש"י פי' שם שהכוונה, שעד שליש "...אינו נפרע לו בחייו . . היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם", משא"כ מה שיוסיף בהידור יותר על שליש "יפרע לו הקב"ה בחייו", שלכאו' מתפרש, שעד שליש שהוא מצוה וחיוב, אין נפרע לו שכר בעוה"ז, דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל יותר על שליש, שאינו מחוייב בזה, הקב"ה משלם בחייו.

**יתירה** מזו מתבאר מפי' הב' בר"ח שם: "שאם בא להדר המצוה ביתר משליש בדמיה [אינו חייב] כ"ז זה מיגיעו שחייו קודמין להידור מצוה, אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו וביקש להדר המצוה יותר משליש הרשות בידו", דלכאו' מתבאר: שעד שליש חייב להדר גם "מיגיעו".

**ונראה** מדברי אדמה"ז שמדייק בלשונו הזהב בענין שיש ללמוד לשאלתינו:

**הנה** המג"א ריש סי' כ"ד כותב: "ויזהר לעשות טלית נאה משום זה אלי ואנוהו (גמ')", ואדה"ז מוסיף להגדיר בפירוש: "כל המצות **צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר** שנאמר זה א־לי ואנוהו, התנאה", שיש בזה חיוב, כמ"ש "צריך" לעשותן בהידור, ומה שהוסיף "בכל מה דאפשר" אין נראה שזה מגביל דרגת החיוב, אלא אדרבא, בא להרחיב שיחפש לעשות "ההידור" ש"בכל מה שאפשר" לעשות בהידור יש לו חיוב לעשותן בהידור (הכי אפשרי).

**ואין** לסתור בלשונו בהל' לולב (וכ"ה בדברי הרמב"ם (הל' לולב פ"ז ה"ו)), שהמצות אגד, הוא "מצוה מן המובחר", שאין הכוונה שאין בזה "חיוב" ממש, אלא הכוונה שאינו חסר בקיום המצוה, בהעדרה, שאינו מעכב בדיעבד, אבל בוודאי מחוייב לכתחילה לקיים מצוה זו.

**הנה** לכאו' יש לסתור (קצת) קביעות מוחלטת הנ"ל, מדברי הרמב"ם בהל' איסורי מזבח פ"ז הי"א שלמרות שכל השמנים כשרים למזבח, מ"מ "**הרוצה לזכות עצמו, יכוף לצה"ר וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה והמשובח ביותר מאותו**

**המין שיביא ממנו בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב. בנה בית תפילה . . האכיל רעב . . כסה ערום . . הקדיש דבר יקדיש מן היפה וכן הוא אומר כל חלב לה'**", דלכאו' נראה שענין זה (אינו חיוב ממש, אלא) למי ש"רוצה לזכות עצמו", ואין זה חיוב ממש שכשיעשה איזה מצוה שהיא, שיעשה באופן מהודר.

**ואולי** י"ל, שהרמב"ם שלא הביא דברי הגמ' בשבת שם והדגומאות המובאות שם (ציצית, טלית, ס"ת, אתרוג כו'), אפשר דלא דריש הלכה זו מהפסוק "זה א-לי ואנוהו", אלא לומד מפסוק זה כדרשת אבא שאול (מה הוא רחום אף אתה") וע"ד שכותב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ז עמ' 11 הערה 27) לפי מהלך א', וא"כ לפי"ז במילא מוכרח לפרש שדבריו בהל' איסורי מזבח הוא הלכה אחרת, ואין זה דין "הידור מצוה", אלא "זכות עצמו" ב"כפיית יצרו", במצות הקשורות "**בנתינת דבר משלו "לשם הא-ל הטוב**", וכמו בקרבנות, צדקה, ובניית בית תפילה, בכל דבר שהוא "לשם הא-ל", שיעשה באופן ש"נותן" מעצמו מהנאה והיפה והמשובח" ביותר, ולכן דבר זה, תלוי ב"רצון" עצמו ליתן ממנו לשם הא-ל הטוב.

**משא"כ** כשמדובר לענין "הידור במצות", הרי בזה חל חיוב שיעשה, ע"ד "מצוה מן המובחר", וכמ"ש הרמב"ם לענין אגד הלולב בהל' לולב.

הנ"ל

**אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי לי' תלתא מצותא, ליתיב לכולי' ביתי', אלא אמר ר' זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה.** מקושיית הגמ' משמע, שברור להגמ' דאין צריך לבזבז כל ממונו לצורך מצוה, וכן כתבו התוס' (ד"ה אילימא עד שליש ביתו), "משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות, והויא מצוה עוברת כו'" (ועד"ז מבואר בעוד כמה ראשונים). וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרנו ס"א), ובהגהה שם.

**הנה** לכאורה יש לעיין מהיכן למדו שהדין קיימת אפילו במצוה עוברת? דיש לומר דזה שאין צריך לבזבז כל ממונו לקיים מצוה, ציצים ופרחים על מסכת בבא קמא הוא רק לגבי מצוה שאינו עוברת, שיוכל לקיימה בהזדמנות אחרת (או שהמחיר יורד), אבל לגבי מצוה עוברת, "וכי יש דמים למצות, ואיך יכול הוא לומר לא אקנה לולב ואתרוג עד כדי כך וכך, ומי שם להם דמים, והמצוה האחת תשוה כל ממונו!?" (לשון הראב"ד כאן), והרי "אם לא עכשיו, אימתי"?

**והנה** בביאור הגר"א (או"ח שם סק"ה) כתב, דהמקור הוא "מדחשיב רבותא הא דר"ג, בספ"ג דסוכה", אולם דוחק לומר שזהו מקורו של התוס', דמדבריהם משמע דלמדו דאירי גם במצוה עוברת מסוגיא דידן, מדכתבו "משמע דאין צריך לבזבז לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות והויא מצוה עוברת, ומביא הא דר"ג כך רק בסוף דבריהם, משמע שאי"ז מקורם. ועד"ז בהרא"ש. (ובהראב"ד לא הובא הא דר"ג כלל).

**ויש** לתרץ תירוץ פשוט, דהמשמעות הוא מזה שהגמ׳ אינו מוציא חילוק זה לתרץ דברי ר׳ זירא כפשטום, דבמצוה עד שליש הוא רק במצוה שאינה עוברת, אלא משנה המימרא דמדובר בהידור מצוה.

הת׳ יוסף יצחק טננבוים, הת׳ אברהם פלדמן

**ת״ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו חייב לשלם משא״כ באש.** והיינו שהברייתא מבאר את דברי המשנה ״כל שחבתי בשמרתו הכשרתי את נזקו״ שמדבר על שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן. וכן מצינו בתוספתא (בב״ק בתחילתו) שהביא את דברי המשנה בהוספה: ״כל שחייבתי בשמירתו חייבתי בנזקו השור והבור״.

**והנה** בפירוש המשנה מצינו כמה פירושים, וצ״ל איך יתאים אוקיימתת הגמ׳ עם כל אחד מהם:

**א)** בלשון ראשון מבאר רש״י וז״ל: ״שחבתי בשמירתו, שנתחייבתי לשמרו הכשרתי את נזקו, כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתיו יפה״, והיינו שביאור המשנה הוא שכל שחייב אדם לשמרו חייב בנזקו מכיון שפשע בשמירתו.

**וע״פ** פירוש זה, הברייתא בא להדגיש חידוש דברי המשנה, והוא שאפילו על פשיעה קטנה[26] כ״מסרו לחש״ו וכו׳״, הרי כיון שחייב בשמירתו – ה״ה חייב בנזקו.

**ב)** שוב מביא רש״י עוד פירוש, וז״ל: ״ל״א הכשרתי את נזקו עלי להכשיר ולתקן את נזקי כלומר אני חייב לשלם״. ולא ביאר רש״י להדיא פירוש המשנה ״כל שחבתי בשמירתו״ לפי פירוש זה.

**ובפשטות** הי׳ נראה לומר שבלישנא זו הפירוש בדברי המשנה ״כל שחבתי בשמירתו וכו׳״ הוא כמו שביאר רש״י בלישנא קמא – ״שנחייבתי לשמרו״, והיינו שכל שחייב אדם לשמור, ה״ה חייב לשלם. ולפי״ז, הרי לא נזכר בהמשנה ״פשיעה״ כלל, אלא חיוב תשלומין. וא״כ, דברי הברייתא באים לבאר (לא מה נחשב כ״פשיעה״ בהשמירה, אלא) שהחיוב לשמור הוא עד כדי כך, שאע״פ שלא פשעה אלא מעט, הרי כיון שחייב לשמרו כראוי חייב בנזקיו. היינו שהמדובר אינו בהפשיעה אלא בהחיוב שמירה.

**אבל** בשיטה מקובצת על אתר הביא דברי המהר״י כ״ץ שלמד אחרת, וז״ל: ״כל שחבתי בשמירתו. ללשון שני כל שחבתי פירושו פשעתי בשמירתו והכי מוקמינן לה בגמרא בשור קשור וחייב משום שפשע שמסרו לחרש״.

**והיינו,** שהוא מפרש ״כל שחבתי בשמירתו״ בלישנא זו (לא כהלישנא קמא ש״נתחייבתי לשמרו״, אלא) מלשון פשיעה, והיינו שהמשנה אכן מדבר על הפשיעה המחייבת, ודלא כמו שביארנו שללישנא

26) או כפירוש הפני יהושע (על רש״י ד״ה שור דרכו לנתוקי) והגליון (שטמ״ק ד״ה בור מכוסה; וראה ג״כ ראב״ד הובא בשטמ״ק ד״ה בשור קשור) ששמרה שמירה פחותה או כפירוש התורת חיים שאע״פ ששמרה שמירה מעולה צריך לבדקו מזמן לזמן.

הב׳ אין מדובר בפשיעה אלא בחיוב שמירה. והכרחו לפרש כן י״ל, שמשמעות דברי הברייתא (המבארים דברי המשנה) הוא שאכן מדובר בהפשיעה המחייבת. ולכן מבאר הברייתא כהלישנא קמא, ולכן הוצרך לבאר שזה שכתוב במשנה ״כל שחבתי״ הוא מלשון חב ופירושו כל שפשעתי בשמירתו[27].

**ג)** בפיה״מ להרמב״ם מבאר את דברי המשנה, וז״ל: ״הכשר זה של משנה זו שם נופל על תיקון הדבר והכנתו לקבל דין מן הדינים כמו שבארנו בתחילת עירובין. ואמר שכל מה שיתחייב בשמירתן שלא יזיק לאדם, אותו הדבר מוכן הוא כי בכל עת שיזיק ואפילו שלא מדעת בעליו יתחייב בתשלומים כיון שלא שמרו״.

**והיינו** שאת דברי המשנה ״הכשרתי את נזקו״ הוא מבאר, שכל שהבעלים חייבים בשמירתו, אותו הדבר ״מוכן״ הוא להזיק, ולכן הבעלים חייבין בתשלומין.

**ועפ״ז** לכאורה צ״ל, שדברי הברייתא (״מסרו לחש״ו וכו׳״) באים לבאר, שאף אם אינו ״מוכן״ להזיק אלא מעט, הרי כיון שחייב הוא בשמירתו, מחוייב הוא בהזיקו. והיינו שהברייתא בא לבאר עד כמה צריך אותו הדבר להיות מוכן להזיק[28] בכדי לחייב בעליו בנזקיו.

הת׳ משה בנימין דרוק

**שור דרכיה לנתוקי בור דרכיה לנתורי גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא.** ולר׳ יוחנן דאמר וכו׳ **התם צבתא דחרש קא גרים הכא לא צבתא דחרש קא גרים.** ברש״י פי׳: ״**שור דרכיה לנתוקי** והוה ליה לאסוקי אדעתיה שאפילו אין החרש מתירו סופו להתיר את עצמו הלכך שמירה רעועה היא ואפילו התירו חרש חייב בעל השור. **לנתורי** לנפול הלכך שמירה רעה היא אפילו גילהו חרש בעל הבור חייב לשלם שלא שמרו כראוי. **מעמיא עמיא ואזלא** ומאי דליבה חרש לא רמיא עליה דבעל גחלת לאסוקי אדעתי׳ . . **צבתא דחרש קגרים** אחיזתו של חרש גרמה ההבער שהוא נטלה והוליכה לגדיש הכא לא צבתא דחרש קגרים שהשור הלך והזיק וכן הבור ולא על ידי חרש הזיק״. ע״כ דברי רש״י.

**ובכמה** אחרונים האריכו מאד לבאר שיטת רש״י, והסבירו (ואביא דבריהם בקיצור נמרץ), דכל הגמ׳ כאן הולך וסובב על מ״ש במתני׳ ״חבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו״ ופי׳ רש״י שהכשרתי היינו הזמנתי, והיינו דטעם החיוב הוא משום שמכיון שלא שמרו יפה הרי בזה הוא הזמין ועשה שיהא כאן מזיק. וע״ז מביא הגמ׳ את הברייתא ״כיצד שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו חייב לשלם משא״כ באש״.

**ונחלקו** בזה ריש לקיש ורבי יוחנן, דר״ל ס״ל דהברייתא מיירי בשור קשור

---

27) ואע״פ שבתוספתא כתב כל שחייבתי בשמירתו ובפשטות מבאר לשון המשנה (ראה פירוש המנחת ביכורים, מנחת יצחק, וחסדי דוד) מ״מ יש עוד גירסא בתוספתא כת״י ושם הלשון ״כל שחבתי״ במקום ״שחייבתי״.

28) ויומתק יותר על פי ביאור התורת חיים (ד״ה בשור קשור) ששמרה שמירה מעולה ואעפ״כ מוכן הוא להזיק ולכן צריך בעלים לבדקו.

ובור מכוסה ובגחלת, דבשור קשור ובור מכוסה חייב המוסרו לחשו״ק משום דדרכו של השור לנתוקי את עצמו מאליו ודרכו של הבור לנתורי מאליו (עי׳ רש״י ד״ה שור דרכי׳), ונמצא דבמסירתו את השור והבור לחשו״ק מסר לו מזיק מזומן (עי׳ רש״י ד״ה ברי), וא״כ הר״ז נכלל ב״הכשרתי את נזקו״ וחייב, משא״כ בגחלת מכיון ד״כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא״, ובכדי שיוכל להזיק צריכים החשו״ק להבות את הגחלת, נמצא דבמסירתו לחשו״ק את הגחלת לא מסר לו מזיק מזומן ואי״ז נכלל ב״הכשרתי את נזקו״ ופטור;

**ור״י** ס״ל דהברייתא מיירי בשור מותר ובור מגולה ובשלהבת, (ובשור קשור ובור מכוסה ס״ל לר״י דפטור המוסרו לחשו״ק דאינו מזיק מזומן ולא נכלל ב״הכשרתי את נזקו״, אלא), מכיון דאיירי בשור מותר ובור מגולה חייב המוסרו לחשו״ק משום ד״לא צבתא דחרש קא גרים״, ופי׳ רש״י ״שהשור הלך והזיק וכן הבור ולא ע״י החרש הזיק״, והיינו דמכיון שהשור מותר והבור מגולה הרי מסר לו להחשו״ק מזיק מזומן ונכלל ב״הכשרתי את נזקו״ וחייב, (ובגחלת ס״ל לר״י דפטור המוסרו לחשו״ק מכיון דאינו מזיק מזומן ואינו נכלל ב״הכשרתי את נזקו״), אלא דס״ל לר״י דאפי׳ במסר לו שלהבת ג״כ פטור, משום דס״ל לר״י דמכיון דחסר עדיין הולכת השלהבת למקום שיכול להזיק, הרי גם פרט זה (ההולכה) הוה חלק מעשיית המזיק, וכשחסר ההולכה עדיין אין זה נחשב שמסר לו מזיק מזומן ואין זה נכלל עדיין ב״הכשרתי את נזקו״. (זהו תורף דברי האחרונים בביאור מחלקותם של ר״ל ור״י ועיין בחידושי ר׳ נחום בהסוגיא).

**ואולי** אפשר לבאר קצת סברת מחלקותם ע״פ דברי כ״ק אדמו״ר, דהנה בלקו״ש ח״ז ע׳ 155 ואילך מסביר מחלקותם של רבי יוחנן וריש לקיש במס׳ יומא (עד, א) דר״י ס״ל דחצי שיעור אסור מן התורה דכיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל ור״ל ס״ל דמותר מן התורה דאכילה אמר רחמנא וליכא. ומביא ביאורו של הרוגצ׳ובי (מפענח צפונות ס״ע קפה ואילך) דר״י ס״ל דשיעור כזית (וכיו״ב) שנתנה התורה הוא גדר בכמות האיסור, שכזית הוא שיעור השלם של האיסור, (ולא שהשיעור עושה את האיסור), ולכן חצי שיעור אסור, שהרי יש כאן אכילת איסור (רק שחסר בכמות האיסור). ור״ל ס״ל שהשיעור הוא גדר במהות האיסור ופחות מכשיעור אינו נחשב לאכילה בכלל, ולכן ס״ל דחצי שיעור מותר ש״אכילה אמר רחמנא וליכא״.

**ולפ״ז** נמצא דחצי שיעור אסור לר״י גם באופן שלא ניתן להשלים את השיעור בפועל, כגון האוכל חצי שיעור של חמץ בסוף זמן איסורו, כי סברת ״חזי לאצטרופי״ אינו טעם ותנאי, אלא הוכחה שמהותו של האיסור ישנו גם בפחות מכשיעור, ומכיון שבאם הי׳ מצטרף עתה עוד חצי שיעור הי׳ שיעור שלם, הר״ז הוכחה ד״שם״ האיסור חל גם על פחות מכשיעור.

**ולאידך** מודה ר״ל בעתיד להשלים (כמבואר בירושלמי תרומות פ״ו ה״א), כי היות

שדעתו לאכול שיעור שלם, הר״ז פעולת אכילה (אכילת כזית), אלא שלעת עתה עשה רק חציה של פעולה זו. עיי״ש בלקו״ש באריכות.

**ועפ״ז** נראה דאולי יש לבאר מחלקותם, דר״ל ס״ל דכשמסר לחשו״ק גחלת חסר עדיין באיכות שיעור המזיק, ואין זה נחשב עדיין שהכשיר את נזקו ופטור, ורק במסר לו שלהבת דיש כבר איכות שלם בשיעור המזיק ונחשב כבר שהכשיר את נזקו חייב. וזהו מה שאמר ר״ל דבשור קשור דדרכי׳ לנתוקי מאליו ובור מכוסה דדרכי׳ לנתורי מאליו אין שום חסרון בשיעור איכות המזיק, דאין כאן אלא חסרון זמן דהרי דרכו לנתוקי ולנתורי מאליו במשך זמן קצר, ומצד עצמו יש כבר שיעור שלם באיכות המזיק ולכן חייב, משא״כ בגחלת דכמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא, הרי יש חסרון בשיעור איכות המזיק, דהרי הגחלת בעצמו אינו יכול לעשות היזק ובכדי שיזיק צריכים ללבתו ואם אין מלבתים אותו מעמיא עמיא ואזלא, ולכן פטור.

**אמנם** ר״י ס״ל דהחילוק בין גחלת לשלהבת הוא בשיעור כמות המזיק (כי י״ל דס״ל לר״י דמכיון שהגחלת חזי להבעירו בקלות ע״י שמלבתו, יש בו בגחלת אותו שיעור באיכות המזיק שיש בשלהבת, אלא דחסר בו בשיעור כמות המזיק), דבגחלת חסר עדיין הלבתה, ובשלהבת חסר עדיין ההולכה למקום שיכול להזיק, הרי כמו שבגחלת שחסר בשיעור כמות המזיק פטור כמו״כ בשלהבת שחסר בשיעור כמות המזיק פטור.

**והנה** בגמ׳ לקמן בדף כ״ב ע״ב איתא ד״לא מחייב (ר״י) עד דמסר ליה גווזא סילתא ושרגא״, וברש״י שם ״דהאי ודאי פושע הוא״, ובדף נ״ט ע״ב – ס׳ ע״א איתא הגמ׳ הטעם ״דההוא ודאי מעשה דידיה גרמו״.

**ולכאורה** תמוה מאד דאיך ס״ל לר״י דשלהבת שכבר נמצא המזיק במילואו פטור ובמסר ליה גווזא סילתא ושרגא שצריך עדיין לעשות האש יהא חייב.

**ומשמע** מדברי הנמוקי יוסף לקמן בדף נ״ט דהחילוק הוא דבשלהבת איירי שמסר לו השלהבת ״והלך החרש והוליכה למקום שיכולה להזיק ברוח מצויה״, והיינו דאיירי דבמקום שמסר לו השלהבת אין האש יכולה להזיק בכלל, והחרש הוליכה למקום שמשם יכולה להזיק ברוח מצויה. אמנם במסר ליה גווזא סילתא ושרגא איירי ״שהחרש הדליקן והלכו ממקומן ברוח מצויה והזיקו״, והיינו דבמקום שמסר לו יכולה האש כבר להזיק ברוח מצוי׳.

**ולפי** הנ״ל מובן החילוק דבשלהבת חסר עדיין בכמות המזיק, (דאם מסתכלים מצד האיכות הרי בשניהם יש אותה איכות, דבפשטות איירי בנר דלוק כבר), מכיון דחסר עדיין ההולכה למקום שיכול להזיק, ולכן ס״ל לר״י דפטור. אמנם בגווזא סילקא ושרגא דבמקום שמסר לו כבר יכולה להזיק הרי לא חסר בכמות המזיק ולכן ס״ל ל״י דחייב.

**ול׳ יוחנן דאמר אפילו מסר ל׳ שלהבת נמי פטור דכוותה הכא בשור מותר ובור מגולה מ״ש הכא ומ״ש הכא, התם צבתא דחרש קא גרים הכא ל׳א צבתא דחרש קא גרים.** הקשו התוס׳ (ד״ה ולרבי יוחנן), ״תימה מאי קשה לי׳ הא שלהבת לרבי יוחנן כמו גחלת לר״ל ובשור קשור ובור מכוסה יכול להעמידו, ומשום דחרש עביד לנתוקי ולנתורי כמו שאמר לר״ל כו׳״ עיי״ש. ובשטמ״ק בשם הגליון (ד״ה שור דרכו לנתוקי) הקשה על דבריהם, ״וקשה איך יכול להיות זה, שהרי גחלת אנו רואין דמעמיא ושלהבת לא מעמיא״, ותוכן תירוצם ״כיון דמחייב בסלתא וגווזא שמע מינה דבשלהבת שהיא מדריגה אחת למטה סבירא לי׳ דמעמיא ואזלא כמו גחלת לריש לקיש״.

**ול׳אורה** צ״ב איך שלהבת מעמיא?

**אב׳** באמת יש ליישב דבריהם לפי מ״ש רש״י לקמן (י, א) בענין מרבה בחבילה (שבפשטות הוא ״שלהבת״), ״ולמה הוה לן למיתניי׳ הרי הראשון לא סייע כלום דכל מה דשביק לי׳ מעמיא ואזיל״, ומובן מכך שגם בשלהבת שייך לומר ד״מעמיא ואזיל״.

**וי״ל׳** דלא נחלקו במציאות, אלא דלר״י כיון דגם השלהבת מעמיא ואזיל ולכן אפילו מסרו לחש״ו נמי פטור, משא״כ לר״ל רק גחלת פטור ותו לא, דכל שדורש יותר מגחלת לכבות, אחריותו עליו, אפילו אם ״מעמיא ואזלא״. ולפי״ז מבואר דברי הגליון, ״דבשלהבת שהיא מדריגה אחת למטה סבירא לי׳ דמעמיא ואזלא״, כי ר״י ס״ל ד״שיעור״ זה הוא ארוך ביותר.

יוסף יצחק טננבוים, אברהם פלדמן

**רש״י ד״ה שליש ביתו, שחייב אדם ל׳בזבז במצות ל׳ולב או ציצית או ספר תורה שליש מה שיש ל׳ו.** הנה יש לעיין אמאי לא הזכיר רש״י גם תפילין, וכן ברש״י שלאחרי דיבור זה, בנוגע להידור מצוה עד שליש במצוה, הביא מהא דאיתא במס׳ שבת (קלג, ב) ״זה א־לי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה״, דגם בזה יש לעיין אמאי לא הזכיר בגמ׳ תפילין נאה.

**גם** יש להבין, דבגמ׳ לא נזכר טלית נאה, ובפשטות הטעם הוא משום דאין שום מצוה בהטלית כ״א בהציצית כמבואר במפרשים, וצ״ע למה הוסיף רש״י טלית נאה, ואם רצה להוסיף למה לא הוסיף תפילין כנ״ל.

**גם** יש לעיין דרש״י מביא לחיובא דהידור מצוה מהברייתא דשבת מזה א־לי ואנוהו כנ״ל, אמנם הר״ח בסוף סוגיין כתב וז״ל: ״והמהדר המצוה משובח, כדתנינן בנר חנוכה והמהדרין נר לכל א׳ וא׳ וכו׳, וצ״ע אמאי דייק רש״י להביא דוקא מהדין דזה א־לי ואנוהו ולא מנר חנוכה״.

**וי״ל׳** הביאור בזה, דהנה במשנה ברורה בביאור הלכה או״ח סי׳ תרנ״ו הקשה אהך דינא דעל קיום מצות עשה אינו מחויב להוציא יותר מחומש, מהא דאמרינן בקידושין דף כ״ט ע״א, הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו וכו׳ ע״ש, ומבואר

דאפי׳ כשאין לו אלא ה׳ סלעים מחוייב לבזבז כל ממונו על מצות פדה״ב.

**ועד״ז** מובא בחידושי הגר״ח (סטנסיל) כתובות דף פ״ו דגדול אחד שאל למ״ד פריעת בע״ח מצוה וכל החיוב היא כמו סוכה ולולב, וא״כ כמו בסוכה ולולב כתבו הראשונים דאינו מחוייב לבזבז יותר מחומש, א״כ ה״נ אי הוה רק גדר מצוה לא יתחייב לבזבז יותר מחומש, וע״ש מה שתירץ.

**וראיתי** במפרשים (ועיין ג״כ מ״ש הגאון הר״ר י״י קלמנסון בספרו רשימת שיעורים סי׳ כ״ח) שכתבו לתרץ, דכל האי כללא הוא רק היכא דבזבוז הממון הוה להכשר המצוה, דעצם המצוה הרי הוא להניח התפילין וליטול הלולב ובזבוז הממון הוא להשיג התפילין או הלולב, דבזה אמרו חז״ל דאין חייב לבזבז כל ממונו, משא״כ היכא דנתינת הממון הוה זה גופא המצוה, וכמו לגבי פריעת בע״ח דזה גופא הוא המצוה שיפרע חובו, וכמו״כ בפדה״ב דנתינת הה׳ סלעים הוה גוף המצוה, בזה לא תיקנו חז״ל דאי״צ לבזבז כל ממונו כיון דזה גופא הוא המצוה, ע״ש.

**והנה** אדה״ז כתב בסידורו (וכן הוא בשו״ע סי׳ כ״ה סעיף י״א בשינוי הסדר) וז״ל: יכוין בהנחת תפילין שצונו הקב״ה לכתוב ד׳ פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים . . וצונו להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח . . עכ״ל. אמנם בטור ובשו״ע הב״י לא נזכר בכלל הכוונה אודות הציווי לכתיבת התפילין.

**ובשיחת** קודש כ״ק אדמו״ר יו״ד שבט ה׳תשכ״ח סעיף ה׳ מהנחה בלתי מוגה (ונרמז ג״כ בלקוטי שיחות חלק י״ז שיחה ב לפרשת אחרי בשולי הגליון להערה 15) האריך אודות החידוש דשיטת כ״ק אדה״ז, שמזה שמוסיף אודות כתיבת פרשיות אלו יוצא חידוש גדול, שכמו שכל א׳ וא׳ נצטווה להניח תפילין על היד ועל הראש כן נצטווה כל א׳ וא׳ לכתוב ד׳ פרשיות אלו.

**והיינו** שמהוספת אדה״ז הנ״ל שבכוונת הנחת התפילין צריכים לכוון גם אודות הציווי לכתוב ד׳ פרשיות אלו, מובן דזה שהסופר כותב את התפילין הרי״ז בתור שליח של האדם המניחן אח״כ, והרי״ז כאילו שהאדם המניח את התפילין כתב בעצמו ד׳ פרשיות אלו, וזהו חידושו של אדה״ז שיש ציווי על כל א׳ וא׳ לכתוב ד׳ פרשיות אלו, ע״ש באריכות עוד כמה פרטים.

**ועפ״ז** י״ל דחילוק גדול יש בין מצות תפילין למצות לולב וציצית, דבלולב וציצית הרי עשיית וקניית הלולב והציצית הוא רק הכשר המצוה, דהמצוה הוא לקיחת הלולב ולבישת הציצית, אמנם במצות תפילין הרי ע״פ הנ״ל גם כתיבת (או קניית) התפילין הוא חלק מעצם מצות תפילין, שלכן צריכים לכוון בהנחתם גם אודות הכתיבה כנ״ל. וע״פ הנ״ל דהך דינא דאל יבזבז יותר מחומש נאמר רק בהכשר מצוה אבל לא בעצם המצוה, א״כ מובן שבנוגע לכתיבת תפילין (או קניית תפילין מהסופר שהסופר כתב התפילין בשליחותו כנ״ל) לא נאמר הך כללא דאל יבזבז יותר מחומש.

**ומובן** ע״פ הנ״ל אמאי הזכיר רש״י בסוגיין

רק ציצית לולב וספר תורה ולא הזכיר תפילין, מכיון דבתפילין אה"נ דצריך להוציא אפי' יותר משליש ביתו, ולכן הוסיף רש"י ג"כ טלית אע"פ שאין שום מצוה בטלית, דכוונתו הוא להדגיש שבסוגיין איירי רק בנוגע להכשר מצוה שרק בזה אומרים שאין לבזבז יותר מחומש, ולכן הוסיף רש"י טלית דטלית הוא בוודאי רק הכשר מצוה.

**ומה** שהביא רש"י ספר תורה והרי יש מצוה בעצם כתיבת ספר תורה, הרי מבואר בשאגת ארי' (סי' לו) דבזה חולקים הרמב"ם (רפ"ז מהל' ס"ת) והרא"ש (הלכות קטנות ריש הל' ס"ת), דלשיטת הרמב"ם הוה המצוה עצם כתיבת הס"ת, אבל לדעת הרא"ש מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, ולכן נוגע רק שיהא לו ספרים בכדי ללמוד בהם, אבל אין מצוה לכותבם, וכן הוא דעת רש"י במנחות (ל, א), (ועי' בארוכה בלקוטי שיחות חלק כ"ג עמ' 55 ואילך), וא"כ שפיר הביא רש"י גם ס"ת כיון דלשיטתו הוא רק בגדר הכשר מצוה.

**ועפ"ז** שבסוגיין בדין דאל יבזבז יותר מחומש איירי רק בהכשר מצוה ולא בקיום המצוה עצמה, י"ל דכן הוא גם בנוגע לדין הידור מצוה, דהא דאמרינן דהידור מצוה עד שליש במצוה הוא רק היכא דההידור הוא בהכשר המצוה, אבל אם ההידור הוא בעצם המצוה אולי אין הגבלה זו, ולכן גם בפי' רש"י שאח"כ בנוגע להידור מצוה ג"כ לא הזכיר תפילין (אע"פ שהוסיף טלית כנ"ל), ומשום דכנ"ל גם קניית (במקום כתיבת) התפילין הוא עצם המצוה.

**ונראה** דיש להביא קצת ראי' לחילוק הנ"ל (דהסוגיא בגמ' ב"ק איירי רק בהידור שבהכשר מצוה), מדברי כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חלק ה' עמ' 318, ובאג"ק ח"א אגרת קכו), וז"ל הק' בנוגע לענינינו:

"**מה** שהעיר מב"ק (ט, ב) די"ל דהידור מצוה עד שליש הוא בדוגמת מהדרין ויותר משליש הוא בדוגמת מהדרין מן המהדרין, ולכן שכר מיוחד הוקבע לו שהוא משל הקב"ה.

**הנה** לפענ"ד אינו כן, וכמ"ש גם במכתבי הקודם, דכיון דלא אישתמיט הש"ס לחלק בההידור גופא שיש הידור והידור מהמ"ה עדמ"ש בנ"ח, אין לנו יסוד והכרח לחלקו לסוגים, ובפרט שהן שליש הן יותר משליש - המחייבם אחד הוא (פסוק דזה א־לי גו' התנאה לפניו), וכמו שלא נאמר בשמן למנחות שצ"ל נאה ומובחר שיש מהדרין ומהדרין מה"מ וכו' עד חמש פעמים כנגד ה' מעלות שיש בשמן (מנחות פו, ב) - וכן בשאר המצות שהעירותי עליהם במכתבי הקודם. וכמו שנאמר במנחות שמצד החיוב להביא מן המובחר נתחייב תיכף בשמן שאין למעלה הימנו אם רק ישנו תח"י, כמו"כ גם בהא דב"ק אם חפצו לקיים ציווי דהתנאה לפניו במצות הנה תיכף נתחייב - אליבא דמערבא משמי' דר"ז - בהיותר נאה שמוצא גם אם הוא יותר משליש - (משא"כ בנ"ח, שאם רצונו להדר אין לחייבו לעשות דוקא כמהדרין מה"מ, כיון שהוא סוג אחר במקיימי מצות).

**כי** פשיטות הלשון בב"ק משמע דמערבא

משמי׳ דר״ז מחלקים בין שליש ליותר משליש לענין אם פורעין לו בחייו או לא, אבל לא בענין החיוב, וכ״מ גם ל׳ הרשב״א הובא בשט״מ.

**וצ״ע** דמשמע קצת בפי׳ הר״ח שגם לענין החיוב מחלק.

**והא** דבפי׳ הר״ח בב״ק הביא ברייתא דנ״ח, אין הכרח לומר שדעתו שגם בב״ק הוא ענין דמהדרין ומה״מ (וכמו שא״א לומר כן אליבי׳ דפי׳ השני שבר״ח שמפרש ״משל הקב״ה״ אם הרחיב לו בממון).

**אלא** כוונתו להביא סמוכין עוה״פ בש״ס לענין הידור מצוה.

**ולע״ע** לא ידעתי בש״ס בבלי עוד מקום הובא הלשון דהידור מצוה לבד מהנ״ל (אף שלפרש״י אחד הוא עם התנאה לפניו דשבת קלג, ב)״, עכ״ל הק׳.

**[וראיתי** מתקשים בהבנת הראי׳ מדברי הרשב״א, דהנה זהו לשון הרשב״א ״עד שליש משלו וכו׳, כלומר עד שליש נותן ומוציא בעולם הזה משלו, ונוטל שכרו לעולם הבא דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, אבל מכאן ואילך אינו מוציא משלו אלא משל הקב״ה שהוא יזמין לו ריוח בעולם הזה״, ולכאורה בהשקפה ראשונה משמע דהרשב״א ביאר דרק עד שליש יש חיוב ולכן אינו נוטל שכרו בעולם הזה כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל ביותר משליש אין שום חיוב ולכן מקבל שכר בעולם הזה, וא״כ מדברי הרשב״א מוכח לכאורה להיפך מדברי כ״ק אדמו״ר.

**אמנם** נראה הביאור, דכוונת כ״ק אדמו״ר הוא מלשון הרשב״א, (וכמ״ש כ״ק אדמו״ר ״וכ״מ גם ל׳ הרשב״א״), ״עד שליש נותן ומוציא בעולם הזה משלו . . מכאן ואילך אינו מוציא משלו אלא משל הקב״ה״, היינו דכמו דעד שליש ״מוציא״, היינו דיש חיוב, אלא דבזה מוציא משלו ואינו מקבלו בחזרה בעולם הזה משום דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, כמו״כ מכאן ואילך (היינו יותר משליש) יש ג״כ חיוב ו״מוציא״, אלא דבזה מקבל בחזרה בעולם הזה, דהקב״ה ״יזמין לו ריוח בעולם הזה״, וא״כ משמע מלשונו של הרשב״א שגם ביותר משליש יש חיוב].

**והנה** בחידושי הגרי״ז על הרמב״ם (הל׳ חנוכה פ״ד ה״א) כתב וז״ל: אולם הרי קי״ל בב״ק דף ט׳ דהידור מצוה עד שליש במצוה, ויותר אינו מחויב ליתן בעד הידור מצוה, ובנר חנוכה הרי לעולם ההידור יותר משליש, וממילא דאינו מחויב בהידור זה, וזהו ששנינו דמהדרין נר לכאו״א, דכך הוא הידורה של מצוה זו, למי שרוצה להדר, והמהדרין מן המהדרין היינו מי שרוצה לקיים מצוה מן המובחר, כמבואר ברמב״ם, אבל חיובא ליכא בזה משום דהוה יותר משליש, באופן שמעיקר התקנה נ״ח שוה לכל המצות דיש בעשייתה מה שהוא מעיקר המצוה לעיכובא ומה שהוא להידור ומצוה מן המובחר, אלא דבשאר כל המצות גם זה למצוה שיעשה אותה כהלכתה ומן המובחר, ובנ״ח לא יצויר זאת משום דלעולם ההידור הוא יותר משליש . . ולמדתי זה מדברי רבינו חננאל בשבת שם שכתב וז״ל ״פי׳ המהדרין מהדרי מצות כדאמרינן להידור מצוה עד

שליש במצוה" עכ"ל, ולכאורה אינו מובן מה שהביא הכא הך דעד שליש במצוה, אולם נראה דכוונתו למ"ש דלשון המהדרין משמע דאין חיובא להדר ואין בזה אף מצוה לכתחילה, רק למי שרוצה להדר, וע"ז הוא שהביא מהך דינא דעד שליש במצוה וכנ"ל.

**ושוב** מצאתי בפי' הר"ח בב"ק דף ט' וז"ל: "במערבא אמרי עד שליש משלו כלומר מוזהר הוא להתנאות במצוה עד שליש מכאן ואילך אם מוסיף יתר על שליש מדה יתירה עושה . . משל הקב"ה שנאמר מלוה ה' חונן דל ופשוט הוא. ד"א מכאן ואילך משל הקב"ה שאם בא להדר המצוה ביתר משליש בדמיה [אינו חייב] כל וה מיגיעו שחייו קודמין להידור מצוה אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו ובקש להדר המצוה ביותר משליש הרשות בידו, והמהדר המצוה משובח כדתנינן בנר חנוכה [שבת כא:] והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין וכו'", עכ"ל הגרי"ז.

**והיינו** דלפי' כ"ק אדמו"ר אם רצונו לקיים בנ"ח המצוה בהידור "אין לחייבו לעשות דוקא כמהדרין מה"מ", אבל לעשות כמהדרין יש חיוב אע"פ שבנ"ח הוא לעולם יותר משליש, ולפי הגרי"ז אין שום חיובא דהידור בנ"ח מכיון דלעולם הוא יותר משליש, והחיוב הוא רק עד שליש.

**ועוד** חילוק, דלפי כ"ק אדמו"ר כוונת הר"ח בב"ק הוא רק להביא סמוכין ללשון הידור (שלא מצינו בש"ס בבלי רק פעמיים), אבל בעצם חלוקין הם הא דמבואר בב"ק לגבי דין הידור מצוה להדין מהדרין שבנ"ח, ולדברי הגרי"ז כוונת הר"ח הוא לומר שכמו שאין חיוב לדידן (משא"כ למערבא משמי' דר"ז) להדר ביותר משליש כמו"כ בנ"ח אין בכלל חיוב להדר.

**והנה** לפי המבואר לעיל דהגמ' בב"ק איירי רק בהידור שבהכשר מצוה אבל בהידור בעצם המצוה מחוייב גם ביותר משליש, מובן היטיב שיטת כ"ק אדמו"ר (בשני הפרטים), שהרי בנר חנוכה ההידור הוא בעצם המצוה, היינו עצם הדלקת נר חנוכה, ובזה ע"פ הנ"ל אין חיוב ההידור רק עד שליש אלא גם יותר משליש, ולכן אע"פ שלעולם בנ"ח הוה ההידור יותר משליש, (שהרי ההידור הוא להוסיף עוד נר שהוא עוד חצי ולא רק שליש) יש בזה חיוב להדר (ודלא כמ"ש הגרי"ז דבנ"ח לעולם אין שום חיוב להדר).

**ועפ"ז** מובן גם דברי כ"ק אדמו"ר בפרט השני דאין כוונת הר"ח להשוות בין דין הידור המבואר בב"ק לדין מהדרין וכו' שבנ"ח, אלא רק להביא סמוכין ללשון הידור, שהרי לפי הנ"ל שבב"ק מדובר לגבי הידור שבהכשר המצוה, הרי החיוב לדידן הוא רק עד שליש (ורק למערבא משמי' דר"ז יש חיוב יותר משליש), ובנ"ח הרי תמיד ההידור מתחיל מיותר משליש, וא"כ אין להשוותם בדין, דא"כ הי' צ"ל הדין גם בכל המצות דההידור יהא יותר משליש גם לדידן, ובהכרח דהא דהר"ח מביא מדין מהדרין בנ"ח לדין הידור שבב"ק הוא רק להביא סמוכין להלשון הידור וכמ"ש כ"ק אדמו"ר. ומובן עפ"ז גם למה הביא רש"י בסוגיין דין הידור מצוה דווקא מהפסוק

ד"זה א־לי ואנוהו" ולא מדין מהדרין שבנר חנוכה וכמו שהביא הר"ח, משום דרש"י רוצה להביא מקור לדין הידור מצוה, וכאן בסוגיין הרי איירי רק בהכשר מצוה, שבזה יש הדין דאל יבזבז יותר מחומש כנ"ל, אבל לא איירי כאן בקיום עצם המצוה, ולכן לא הביא מדין מהדרין שבנר חנוכה שאיירי בהידור בעצם קיום המצוה, ובנר חנוכה הרי ההידור הוא לעולם יותר משליש.

**אלא** דלפ"ז צ"ע בדין נר חנוכה, דמכיון דלפי הנ"ל ההידור הוא בעצם המצוה ובעצם המצוה אין ההגבלה דעד שליש כנ"ל, א"כ למה אינו מחוייב מיד לעשות כמהדרין מן המהדרין.

**ואולי** י"ל בזה, דהנה הרמב"ם כתב בהל' חנוכה (פ"ד הלכות א – ג) וז"ל בהלכה א: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה מצותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר א' בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא הי' בו אלא אדם א', והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל א' וא' בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל א' וא' בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד". ובהלכה ב': "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות, ובהלכה ג' "מנהג פשוט בכל ערינו ספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר א' בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהי' אדם אחד", עכ"ל הרמב"ם.

**ונראה** מדברי הרמב"ם (ועי' בלחם משנה על אתר, ובבית הלוי על התורה בעניני חנוכה) דס"ל (דמנהג הפשוט הוא) דהמהדרין מן המהדרין צ"ל באופן (לא דאם יש שמונה איש בבית הבעל הבית בעצמו מדליק בליל שמיני שמונים נרות, וכדמשמע במ"ש בהלכה ב', אלא) דכל א' וא' מדליק בעצמו שמונה נרות בליל שמיני.

(וכן פסק הרמ"א בסי' תרעא סעיף ב' בשם הרמב"ם).

**ולפ"ז** נמצא דלפועל (להרמב"ם לפי מנהג הפשוט) אין שני אופנים בההידור דמצות נר חנוכה, אלא דלכל אחד ואחד יש עצם חיוב המצוה דהדלקת נר א', וגם ההידור להוסיף נר א' בכל לילה ולילה, ואין עוד דרגה בההידור לכל א' וא', (דהרי ההידור הראשון הוא דהבעה"ב מדליק נר עבור כל א' וא' בכל לילה ולילה, ואז הי' באמת יוצא דבליל שמיני כשמדליק הבעה"ב שמנים נרות הוא עוד דרגה בההידור להדליק נר נוסף בכל לילה עבור כל א' וא', ולפי הרמב"ם לפי מנהג הפשוט אינו כן אלא דכל א' וא' מדליק בעצמו נר נוסף בכל לילה), ונמצא דלכל א' וא' יש רק שני אופנים בקיום המצוה, או להדליק נר א' בכל לילה וזהו עצם קיום המצוה, או להדר ולהוסיף נר בכל לילה ולילה, באופן דההידור מלכתחילה הוא באופן דמהדרין מן המהדרין.

**ואולי** י"ל בטעמו של הרמב"ם דס"ל דמנהג הפשוט במהדרין מן המהדרין הוא שכל א' וא' בעצמו מדליק נר נוסף בכל

לילה, (אע"פ שאי"ז הפי' הפשוט במהדרין מן המהדרין וכמו שהקשו המפרשים הנ"ל), ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל וז"ל הק' "משא"כ בנ"ח, שאם רצונו להדר אין לחייבו לעשות דוקא כמהדרין מה"מ, כיון שהוא סוג אחר במקיימי מצות". (וכמבואר במכתוב הקודם שבלקו"ש ובאגרת קודש שם, שאע"פ שגם בעוד מצות ישנם כמה אופנים ודרגות בקיום ההידור, מ"מ כולם הם סוג א', משא"כ בנר חנוכה הם שני סוגים, ע"ש).

**והביאור** בזה נראה ד"בנר חנוכה אם רצונו להדר", היינו שרצונו של הבעה"ב הוא לעשות בעצמו, הן ההידור, היינו להדליק נר עבור כל א' מאנשי הבית, והן ההידור מן ההידור, היינו להוסיף נר (לא רק עבור עצמו אלא) גם עבור כל א' וא' מאנשי הבית, "אין לחייבו לעשות" כן, היינו "דוקא כמהדרין מה"מ, כיון שהוא סוג אחר במקיימי מצות", ולא מצינו שיהא שני סוגי הידור באף אחד שאר המצות.

**וי"ל** דלכן ס"ל להרמב"ם לפרש בהלכה ג' לפי מנהג הפשוט, דגם בנר חנוכה אין לפועל שני סוגי הידור באדם א', אלא דלכל א' וא' יש עצם קיום המצוה ובנוסף לזה הידור מצוה, וההידור הוא באופן של מהדרין מן המהדרין.

משיעור א' מהרמי"ם, תשע"ח

## דף י עמוד א

**תנא ושייר, מאי שייר דהאי שייר, שייר טמון.** והנה ביבמות (כא, א) מובא ברייתא שמונה השניות לעריות, ושם (כא, ב) איתא שתנא ושייר איזה כמה מהם, ועל זה כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ה ויצא שיחה ב שוה"ג להערה 4) : "...והרי מובן שעיקר השניות הם אלו שנמנו בהברייתא, כדמוכח מפשטות הלשון: **מה הם** שניות כו'. והשאר הן רק "שיור", וכלשון הגמרא שם (כא, ב) "תנא **ושייר**", שלשון זה מוכיח - כמו שנתבאר מכבר[29] - שזהו שיור ולא עיקר. - ועד"ז: **בכ"מ**[30] שהובא לשון זה צריך לפרש כן. ורק עפ"ז מובן למה דוקא אלו דשייר לא הוזכרו בפירוש (שבודאי אינו דרך מקרה)"[31].

---

29) לע"ע לא מצאתי עוד מקום בתורת רבינו עד"ז, וכן לא מצאתי מקבילות לכללות הביאור.

30) מהמשך הלשון "שהובא לשון זה" מבואר שהפענוח הוא "בכל מקום" ולא "בכמה מקומות" [דא"כ היה לו לכתוב "בכ"מ צריך לפרש כן" ותו לא, וכן מההכרח שמזכיר בסמוך שבודואי אינו דרך מקרה מובן שכ"ה בכל מקום].

31) על עיקר דברי כ"ק אדמו"ר יש להעיר מדברי ההליכות עולם שער שלישי פרק שני אות ג: "דרך המשנה והברייתא דתני מילי טובא ושייר, דתנא לאו כרוכלא הוא ליחשוב וליזל, ודוקא טפי מחד אבל חד לא משייר (כלום) [כלומר] ומאי דקתני דוקא קתני . . והטעם כיון דטרח תנא למיתני כולהו מילי לא הוה משייר חדא דשיורא דחד מילתא לאו שיורא הוא". אך אין בזה סתירה לעיקר דברי רבינו, די"ל דאם כולם שוים - היה כותב כולם ולא משייר אלו, ולאידך אלו שבחר לשייר הוא מפני שאינם העיקר.

עוד יש להעיר ממחלוקת ראשונים אם דרך התנא לשייר חד, דלדעת רשב"ם דרך התנא לשייר חד, והא דמקשה "מאי שייר דהאי שייר" היינו להביא הוכחה שהתנא שיירן ולא דלא ס"ל הכי, אך התוס' תלמיד ר"ת ותוס' שאנץ (הובא בשיטה מקובצת) בסוגיין הוכיחו מכאן שחד אין דרך התנא לשייר אף שאפשר לקבוע בוודאות שהוא שיור ולא דלא

**ועל** פי העולה מדברי רבינו שאלו ששייר הברייתא "אינו בדרך מקרה", יש לעיין למה שייר הברייתא הנך ג' חומרות?

**ולפום** ריהטא היה נראה לבאר בנוגע פטור כלים בבור ופטור טמון באש שהוא מפני שהם שנויים במחלוקת, אך זה אינו שהרי לפי רבנן מאי דאמרינן באש "מועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בבור" הכוונה לפטור כלים, וא"כ הברייתא עצמה מביאה פטור כלים בבור.

**ב**

**ויש** לבאר למה תנא דוקא חומרות אלו ושבק אלו, בהקדם הביאור למה הברייתא כתבה החומרא דחיוב כלים רק באש ושבקה חומרא זו בנוגע שור, דלכאו' גם שור חייב על כלים משא"כ בור, והוה ליה למיתני חומרה זו גם בשור?

**אך** הביאור מונח בלשון הברייתא גופא, שהברייתא לא כתבה חומר באש מבבור שהאש חייב בה את הכלים, אלא שהאש "מועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאין ראוי לה", היינו שיש כאן חידוש מסויים דאף שכלים חשיבי "אינו ראוי לה" מכל מקום חייבת, משא"כ בור אינה חייבת בדבר שאינו ראוי לה. וזה דווקא בבור, אך בשור אין חידוש שחייב בה את הכלים, שהרי החומרא הוא שחייב על הכל ואין לו הפטורים שיש לבור, ולכן לא קתני לה בשור

(ראה שיעור רא"ב אות תקפז שעמד על זה).

**והמובן** מזה, דבכללות אפשר לחלק 'חומרות' במזיקים לב' סוגים: א) חומרות שהם חומרות במזיק מצד

---

ס"ל (וע"ד פסולי המוקדשין בסוגיין שוודאי לכו"ע יש בזה חומרא בשור על בור ומ"מ לרבי יהודה לא היה משייר אם לא היה עוד שיור). וע"ע לשון רש"י תענית יג, ב "דלא אורחא דתנא למתני כל מילי ולשיורי חדא". ולכאו' שיטת רשב"ם מובן בטוב ע"פ דברי רבינו שיש טעם לשייר אלו, ולכן משייר התנא אפילו אחד, אך לשיטת שאר ראשונים יל"ע למה אין דרך התנא לשייר תרי, הלא אם אינו עיקר יש מקום להשאירם אפילו אם הוא רק שיור אחד?

וי"ל, דמבואר מדברי רבינו (ויתבאר יותר לקמן בפנים) שגם אלו ששיירם שייך להכלל אלא שאינם עיקר, לכן מקומם במנין זה באופן כללי, אלא שאם משייר משייר אלו שאינם העיקר (אך אינו מוכרח שישייר אלו), ולכן מצד הכלל שאין התנא משייר רק אחד לא ישייר גם אם אינו העיקר (שהרי בעקרון אין קושיא בזה שמביאר ברשימה אחד אל ושהמא עיקר ואלו שאינם עיקר). ויש להמתיק לפי הביאור של השפת אמת בסוכה נד, ב "ונ"ל דפי' תנא ושייר הוא דהיכא דאיכא כמה מילי דשייר סמך התנא שלא יבאו לידי טעות ע"י שמשייר דבר אחד, דכיון דאיכא נמי מידי דשייר נדע דתני ושייר, אבל בשיור מילתא חדא יש לחוש שיטעה א' להוציא שלא כדין", ולכאו' כן מבואר בריטב"א סוכה נד, א "תנא ושייר מאי שייר דהאי שייר - פי' דלעולם לא מחזקינן תנא בשיירנא עד דחזינן דמשייר תרתי שאין התנא משייר חדא מלתא דמחזי דלא ס"ל ההיא מילתא וכדפירשנא בכמה דוכתי וכן פי' בתוס'" [ויש לעיין בלשונו קידושין סוף טז, א - "הא עדיף לן לדחוקי מלאחזוקי תנא דלהוי שיירנא דלעולם דחקינן ומשוינן ולא אמרי' דשייר מידי עד דחזינן בהכרח דשייר חדא מילתא, דהשתא אמרינן דשייר אידך משום דלאו אורחא לשייר חדא מילתא בלחוד . ."]. וא"כ הטעם שדרך התנא לא לשייר דבר אחד הוא מטעם חיצוני שלא יבואו לידי טעות (ולדעתו צ"ל שגם היכא שהשיור הוא בוודאי כבסוגיין דידן מ"מ איכא טעות - או שכיון שברוב הפעמים יש לחוש לטעות גם כאן חושש לטעות). אך מה שביאר הקרן אורה (יבמות כא, ב תוד"ה מאי שייר) בטעמא דמילתא שלעולם האמורה משני הכי - לכאו' נסתר מסוגייא דידן (דליכא אמורא).

ולכאו' עכצ"ל שהרי מבואר בדברי הראשונים (צויין בכללים הגמרא להר"י קארו - על ההליכות עולם שם) דעדיף לאוקמי בריייתא כיחידאי מלמימר תנא ושייר, ואם הטעם לשייר מכריח השיור א"כ לכאו' היה צ"ל להיפך שעדיף לאוקמיה בשיור מלמימר שהוא יחידאה.

ויש להרחיב עוד בזה.

עצמו, וכגון חומרא מצד תכונות המזיק, וכן דינים מיוחדים שהטילה תורה על מזיק מסויים. ב) וחומרות שהם ביחס למזיק שני, היינו שבמזיק שני נמצא פטור שלא נמצא במזיק זה (ואף שלדינא המזיק הראשון יותר חמור, אך במידה מסויימת ההגדרה הוא קולא במזיק השני ולא חומרא במזיק הראשון), והברייתא תנא דווקא סוג הראשון ו"שייר" סוג השני (ומובן ג"כ שאין לומר ששייר דברים שהם חומרות בדבר הניזוק (כלים, טמון, פסולי המוקדשין), שהרי חשב החומרא דכלים באש משא"כ בבור).

**ועפ"ז** מובן למה לא קתני חומר בשור ובבור מבאש שהם חייבים בטמון משא"כ באש, דלכאו' מצד הסברא החיצונה אין סיבה לפטור טמון בשור ובור, אלא שהחומרא היא שהפטור שחידשה תורה באש (טמון) לא פטרה בשור ובור שחייבים על הדבר הטמון. וחומרות אלו "שייר" התנא.

## ג

**ובנוגע** השיור השלישית – פסולי המוקדשין, שבור פטור עליה משא"כ שור, לכאו' היה אפשר לבאר ע"פ המבואר מתוך דברי התוס' בדף ז, א דיסוד פטור פסולי המוקדשין הוא פטור **בהקדש** (וכבר האריכו בביאור הענין, ובהסתירה לכאו' בין דברי התוס' בדף ז לדבריו בסוגיין, ואכ"מ), א"כ י"ל דבהקדש לא קמיירי (וע"ד דברי הגמרא בדף ה, א).

**אך** זה אינו, דאם כן אין זה "שיור" אלא דלכתחילה לא קא מיירי בענינים אלו, ומלשון שיור משמע דהוה ליה למתני אלא דלא קתני לה כיון שאינו העיקר (כמבואר בדברי רבינו).

**ולכן** נראה דיתבאר ע"פ השיטות (ראה תוס' הרא"ש גיטין מט, א ד"ה שור רעהו ועוד) שהפטור בפסולי המוקדשים הוא גזירת הכתוב ולא מטעם הקדש, דכיון שאין המת שלו פטור בבור. ומובן מזה, שמצד הגדרים של מזיק וניזק היה צריך להתחייב עליה כיון שהוא בכלל "רעהו" (וכדברי רש"י בכמה מקומות (י, א ד"ה שור; נא, א ד"ה שור; נג, ב ד"ה ושור), ולשיטתו כל הפטור של מזיק הקדש הוא מצד רעהו (כמבואר בסתימת לשון רש"י ט, ב ד"ה נכסים "אם הזקתי נכסי הקדש איני חייב דנפקא לן כולהו נזקין משור רעהו", וכן מבואר ו, ב ד"ה שור רעהו בהלשינא קמא ("והוא הדין לכל שאר נזקין"), ולכמה אחרונים גם הלישנא בתרא מודה לפרט זה, ואכ"מ)), והוא פטור מיוחד בבור שהזיק פסולי המוקדשים, שלא פטרה תורה בשור. וא"כ הוא שוה (במידה מסויימת) להפטור דטמון באש וכלים בבור.

## ד

**ויש** להביא סימוכין לזה מדברי המהר"י כ"ץ בישוב שיטת רש"י (בדעת רבי יהודה) בנוגע החומרא דליחכה נירו וסכסה אבניו. דלשיטת רש"י "מה שאין כן בבור" פירושו ש"בבור לא שייך ביה היזק ניר ואבנים", והקשו התוס' (ד"ה ליכחה) על זה "וקשה לפי' דאם כן היה יכול להזכיר כמה הזיקות שיש באש בדבר הקבוע, ששורף ביתו ושאר דברים הקבועין".

**ותירץ** בשיטה מקובצת בשם מהר״י כ״ץ ״ולמורי הרב נראה ליישב פירוש הקונטרס, דאף על גב דלא שייך בהו היזיקא שייך לומר מה שאין כן בבור, **דחיובא דאש אתא לאשמועינן ולא פיטורה דבור**, דהא לא בא התנא לאשמועינן חומרות משום דלא ילפי מהדדי, אלא חומרא דבור וכל חד אתא לאשמועינן״.

**היינו** שעיקר ההדגשה בברייתא הוא החומרא שיש **בחיוב אש** ולא הפטור דבור (שאכן אין בזה חידוש כיון שאינו שייך בה היזקות אלו), והחומרה דאש הוא שהיא חייבת גם בדבר שאינו ראוי. ולכאו׳ לדבריו צ״ב למה לא קתני חיוב כלים גם בשור, אלא דבזה ליכא חידוש, וכנ״ל (משא״כ לשיטת התוס׳ כוונת הברייתא הוא לדמות דברים שאינם ראויים באש לדברים שאינם ראויים לבור, שבאש חייב ובבור פטור, וא״כ כיון שאין דברים שאינם ראויין בקרן (ראה תוס׳ ה, ב) לכן לא קתני לה). ומכאן שגם שאר החומרות שעיקרם פטורים, ואינם חידוש בהחיוב - לא קתני.

**[ויש** לדחות, דלא קאמר הכי אלא היכא דהפטור לא שייך כלל במציאות, אך היכא שהחומרא הוא מתוך הפטור של המזיק השני, כגון חיוב טמון בשור ובור אף שהוא חומרא ביחס להפטור של אש, בזה לא קא מיירי המהר״י כ״ץ, וא״כ ליכא הכרח להנתבאר לעיל].

ה

**והנה** רוב החומרות הוו או דינים מסויימים בהמזיק (כגון כופר, שלשים של עבד, איסור הנאה) או תכונה מסויימת (כגון דרכו לילך ולהזיק, תחילת עשייתו לנזק וכו׳), דדוקא חומרות אלו קתני הכא.

**אך** צ״ב מאי דתני גבי בור ״ומועד מתחילתו״ דהיינו שחייב נזק שלם בפעם הראשונה שהזיק, שהרי התוס׳ (ג, ב ד״ה משורו; ד, א ד״ה למחשביה) כתבו שכל החילוק בין תמות למועדות שייך רק בבעלי חיים, אך בבור ואש פעם הראשון ופעם השלישית שוים, ולפי זה נמצא שהחומרא שאש ובור משלמים נזק שלם מתחילתן הוא שאין להם הפטור תמות שיש בשור, אך אין זה חומרא מיוחדת בהם.

**אך** באמת מדוייק ברש״י דלא כדברי התוס׳, שהרי בדף ד, א כתב ״רגל ובור שן ואש מועדין מתחילתן לשלם נזק שלם, דלא פליג רחמנא בין תם למועד אלא בנגיחה״, ומשמע שרק מפני שלא חילקה התורה בהם בין תמות ומעודות חייבים בנזק שלם מתחילתן, אך בעצם שייך בהו החילוק בין תמות למועדת. וכן מדוייק מרש״י בדף טו, ב על המשנה ״ובבעלי חיים קמיירי להכי לא חשיב בור ואש״, ומשמע שבעיקר הדבר היה מקום לבאר דבור ואש הם מועדים מתחילתן אף שלא שייך לחלק בהם בין תמות ומועדות (ודלא כתוס׳ בדף ד הנ״ל) (אלא שיל״ע לשיטת רש״י, דלכאו׳ צדקו דברי התוס׳ שלא שייך בהם תמות ומועדות כיון שאין חילוק בין פעם הראשונה שהזיקו לפעם השלישית, וצ״ל שהתמות ומועדות

בהם יהי׳ מצד הבעלים, אם הבעלים עברו ההתראה ג׳ פעמים חייבים נזק שלם. ויל״ע. ועיין בחידושי הגר״נ אות ס״ו ואות תקנ״ג, ובסוגיין אות שמ״ו [ומה שהעיר על תוס׳ שאין זה חומרא בדיני השור אלא הוא חומרא במציאות, יש לעיין דלכאו׳ גם החומרא דמסר אש ובור לחש״ו שרשו מחומרא במציאות, ואכ״מ].

**ועפ״ז** שהיה מקום לחלק בהם בין תמות למועדות, מובן שזה שלא חילקה תורה בבור ואש בין הפעם הראשונה ופעם השלישי הוא חומרא בדינם, ולא רק שאין להם הפטור שיש בשור.

ו

**ועפ״ז** כל הנ״ל מבואר היטב למה תנא בברייתא דווקא חומרות אלו ושייר ג׳ חומרות הנ״ל, דע״פ דברי רבינו מבואר שתנא דווקא אלו שהם ״עיקר״, והשאר ״הן רק ״שיור״ . . שיור ולא עיקר״, דמזה מובן שמצד אחד גם אלו ששייר שייכים לכללא דתנא בהמשנה או הברייתא, אך לאידך אינם העיקר ולכן שיירו (ואולי יתבאר לפי זה שיש חילוק בין היכא דאמרינן ״ב... לא קא מיירי״ להיכא דקתני ״תנא ושייר״, דהיכן דאמרינן שבדבר מסויים ״לא קא מיירי״ פירושו שאינו חלק ממה שנמנה כאן, משא״כ היכא דקאמרינן תנא ושייר פירושו ששייך להך כללא, אלא דכיון שאינו העיקר שיירם).

**ובנידון** דידן בברייתא המונה החומורות של שור בור ואש, מובן שעיקר החומרות הוא בסוג הראשון הנ״ל אות ב, דדוקא בחומרות אלו מתבטא החומר שיש בכל מזיק (וראה לשון מהר״י כ״ץ לעיל שאין הכוונה כאן לענין לימוד אחד מהשני, אלא למנות חומרם), ולכן אף שגם אלו ששייר (כלים, טמון, פסולי המוקדשין) לדינא הוה חומרות, דבפועל שור חייב על הכלים משא״כ בבור (ולכן הם שייכים לעיקר הכלל של הברייתא), מ״מ מובן שלאידך גיסא אינם מבטאים **חומרא** מיוחדת **בשור**, אלא שאין בשור **הקולא** שיש **בבור**, ולכן הוו ״שיור ולא העיקר״. (וכן בטמון ובפסולי המקודשין, וכנ״ל באריכות) (וכ״ז לשיטת רש״י, ולשיטת התוס׳ צריך לבאר באו״א).

הרב דוב יהודה שטיינמעץ, ר״מ בישיבה

**ת״ר הכשרתי מקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו, כיצד, החופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה וכו׳.** המשנה ד״הכשרתי מקצת נזקו״ (דלעיל ט, ב) שמביאה הברייתא, לאחרי שהגדירה אשר חיוב תשלומים לנזיקין הוא כתוצאה ממה **שהכשיר** וזימן הנזק בכך שלא שמרו יפה - הוסיף לחדש, שיש נידון שבה התורה חייבו לשלם כל הנזק למרות שהכשיר רק **מקצת נזק**, ונחשב **כאילו הכשיר** וזימן כל הנזק ומשלם כולו. ויתירה מזו, שהנזק מתייחס לו כאילו שעשה המזיק בידים וזימן והתחיל הנזק עצמו (כמ״ש רש״י במשנה שם).

**כאן** מחדש הברייתא, שהגם שהראשון חפר רוב הבור כשיעור שראוי להזיק, והאחרון עשה רק חלק עשירי מהבור - שמצד הסברא הו״ל לחייב גם הראשון,

ועוד זאת דהוה אמינא שיחייב הראשון **רוב חיוב** התשלומים (משום שהוא עשה רוב ההיזק) - מכל מקום רק האחרון חייב והראשון פטור מכלום. וטעמו, דלמרות שהאחרון הכשיר רק **מקצת** הנזק, אעפ"כ **חייב בכולו** כאילו הכשיר כל הנזק.

**והנה** בתוס' (ד"ה אחרון חייב) כתבו "וראשון פטור מכולם, ובפ' הפרה (נא, א) מפרש טעם, דכתיב כי יכרה אחד ולא שנים, לחיובי בתרא אתי ולא קמא, דאמר קרא והמת יהיה לו, ההוא דקא עביד שיעור מיתה".

**מדברי** התוס' ברור, שהצורך לפסוק הוא רק בכדי לחייב האחרון ("לחיובי בתרא אתי"), אבל אין צורך לפסוק לחייב שניהם, שכן הוא הסברא, שכיון ששניהם השתתפו ב"הכשרת" הנזק, לכן שניהם חייבים. ולזה קאתי קרא ד"והמת יהיה לו", לפטור האחרון.

**עוד** יש להוסיף:

**מפשטות** דברי הגמ' בדף נא, א נראה, שהצורך לפסוק הוא דוקא לשיטת חכמים, דסבירא להו שאף לענין נזיקין - בנדון שהראשון פעל וייצר הבור - אעפ"כ אין הראשון מתחייב, וה"אחרון חייב על הכל", ולזה איצטריך פסוק.

**אבל** לשיטת רבי לענין מיתה, ש"אחר אחרון למיתה אחר שניהם לנזקין", נראה מפשטות הגמ' שם שאין צורך לפסוק, ולא הוזכר בגמ' שום פסוק לדרוש הלכה זו.

**ונראה** שזה יודעים מסברא, שכיון שהא' לא ייצר בור "שיעור מיתה", א"כ פשוט שהב' הוא "בעל הבור" מעכשיו והלאה, ו"סילק מעשה ראשון", ואין זה רק לענין מיתה, אלא גם לענין נזיקין.

**(וא"כ** צריכים לפרש לפי"ז, שדברי רש"י כאן ותוס' בדף י, א שכותבים שענין זה נדרש מפסוקים, הוא דוקא לרבנן לענין נזיקין. ואכמ"ל בזה עוד.)

**וצ"ב:** בשלמא מה שאין הראשון חייב עבור מיתה, זה מובן מסברא. ואפי' מה שאינו משלם על **הנזיקין שבאים עם המיתה** מובן קצת, משום שעי"ז שהשני חידש בו ענין המיתה **נפטר** מעשה ראשון (שאינו בעל הבור ואינו אחראי עליה);

**אבל** מהיכא פשיטא לן, שהשני שהכשיר רק **מקצת** הנזק מתחייב בכל הנזק גם **בנזיקין גרידא** (בלא מיתה), והלא אע"פ שהראשון הכשיר **רוב הבור**, הרי אולי ישלם רק חלקו (ולא כולו)?

### ב. ביאור שני האופנים בגמ' בשיטת רב פפא

**והנה** הגמ' הביא ב' לשונות במה מדובר הברייתא:

**א)** הלישנא קמא הציע שתי שיטות לבאר במה מדובר המשנה והברייתא: לדיעה הראשון מדובר לענין נזיקין, וכדעת חכמים הסוברים שגם בנזיקין מתחדש שרק **האחרון חייב**. אבל לרב פפא הוי כוונת המשנה לענין מיתה "ולדברי הכל", שגם רבי מודה דבהא רק האחרון חייב.

**ב)** לדעת האיכא דאמרי, הגמ' הקשה האם המשנה שמחייב רק האחרון לנזיקין אינו

כשיטת רבי, והביא תירוץ רב פפא שמדובר למיתה ודברי הכל.

**ונראה** לבאר סברת הדברים (ועד"ז מבואר בתוס' רבינו פרץ), שמצד אחד יש סברא לבאר שמשנה זה רק לנזיקין ולא למיתה (למרות שהוא רק לרבנן ולא לרבי), שאולי לענין מיתה **אין כאן הכשרתי מקצת נזקו**, כיון ד"ט' לא עביד מיתה", א"כ לענין מיתה הוי עשיית עשרה "הכשיר כל הנזק".

**ומשו"ז** סובר דיעה זו, שיש לפרש דקאי רק אנזיקין (למרות שזה רק לרבנן), כיון דלענין נזיקין גם הראשון **הכשיר** בור שראוי לנזיקין, **ודוקא בכך** יש "מקצת נזקו". ואפ"ה נשמע מהפסוק שהעושה עשרה חידש בהכשרתו מה "דעביד שיעור מיתה", לכן **סילק** מעשה ראשון ורק הוא חייב לשלם, שנעשה "בעל הבור".

**והיינו**, שאע"פ שגם "אי לאו איהו" - האחרון שעשה בור עשרה - היה הבור תשעה עושה נזיקין, אין אומרים בזה "מאי קעביד", ע"ד שאמר הגמ' לענין מסר לחמשה, מרבה בחבילה, וה' שישבו בספסל.

**וכדברי** הפנ"י בסוגיין:

"**משום** דגזירת הכתוב הוא בכורה אחר כורה כהאי גוונא שסילק מעשה ראשון והאחרון חייב בכל", ולאידך " . . אין להקשות דניליף מיניה, דהתם הטעם שהוטל כל התשלומין על אחרון, היינו משום דעבד שיעור מיתה, לכך החמירה עליו התורה שיתחייב לבדו אפילו בנזקין גרידא".

**אשר** בזה ישנו החידוש הגדול, שאע"פ שגם הראשון עביד בור הראוי להזיק, "ומה עשה" בשביל שיחייב אך ורק הוא, לזה צריך גזרת הכתוב. ולאידך, הוי פירוש הגזה"כ שהוספתו "עביד שיעור מיתה" מועיל **שמסלק** מעשה ראשון ורק עליו חל שם "בעל הבור" שאחראי על תשלומי הנזיקין.

**אבל** דעת רב פפא, דאדרבא נראה יותר דקאי גם לשיטת רבי ואמיתה, שגם במיתה שייך לפרש שכל מה שהאחרון הכשיר, אינו אלא **מקצת** נזקו, שהגם שהוא עשה הבור ל"עביד שיעור מיתה", הרי כדי להמית צריך בפועל גם לעשיית הראשון.

**ולפי"ז**, הגם שהראשון לא עבד שיעור מיתה, מכל מקום הרי אין האחרון עושה שיעור מיתה אלא בצירוף הראשון, ועוד זאת ש"סייע הראשון בהגרמת מיתתו" (רש"י ד"ה פשיטא).

**ויוצא** מכך, שגם במיתה צריך המשנה והברייתא לחדש שרק האחרון חייב ואין הראשון מצטרף בתשלומי המיתה, שהאחרון סילק מעשה ראשון והוא "בעל הבור" להתחייב לגמרי גם על נזקי הבור. (ואכן לדעת רבי אין לימוד שהאחרון מסלק מעשה ראשון גם לנזיקין, ובניזקין אכן שניהם חייבים).

**ואולי** יש להוסיף בעומק קצת, שדברי המשנה והברייתא רק לדעת רבי, ולא דעת חכמים אע"פ שהם מפרשים שגם בנזיקין רק האחרון חייב.

**דאולי** אפשר שלחכמים אין הפירוש דחיוב

הנזיקים והכשרו מחמת דנחשב "כאילו" הכשיר כל הנזק, אלא שאין צורך להכשר כל הנזק, שכל מה שהאחרון העמיק עוד טפח, אנו מחשיבין הנזק בעיקר מצד הטפח ההוא (שבה נחבט הניזק ושם ניזק בגודל ההבל של הבור), ולכן חסר החדוש, שייחשב "כאילו הכשיר כל הנזק".

**ורק** לרבי, שלענין נזיקין אכן "שניהם חייבים" מחמת שנחשב שהנזק מגיע מכל הבור כולה, ואעפ"כ חייב האחרון, הרי בזה מתבטא יותר הא **דהאחרון** נחשב **כאילו הכשיר** כל הנזק, שפעולתו בטפח התחתון עושה שינוי בכל הבור כולו, ולכן נחשב **לבעל הבור** על כולה וחייב על כל ההיזק.

**ג. בור י' והשלימו השני לכ'**

**הנה** להלן בגמ' (נא, ב), דן הגמ' מהו הדין כהשא' עשה בור י' והב' השלימו לכ', שבוודאי דלדעת רבי שניהם חייבים, אבל לדעת חכמים יש ב' לשונות בגמ' שם בדעת ר' זביד:

**ב'** ראשון כתוב: "אמר רב זביד: הא והא רבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן אחרון חייב - אלא היכא דלא עבד קמא שיעור מיתה, אבל היכא דעבד קמא שיעור מיתה, אפילו רבנן מודו דכולן חייבין", ובל"ב נאמר שם: דמה שאיתא בברייתא דחייב הוא רק אליבא דרבי, ("איכא דאמרי, אמר רב זביד: הא והא רבי, הך דקתני כולן חייבין - שפיר"), שלשיטת חכמים שניהם חייבים גם בזה, לדיעה זו.

**ופרש"י** שם: "רבנן - דדייקי איש אחד ולא שנים. אפילו רבנן מודו - דכי כתיב מיעוטא אחופר בור ט' כתיב דליכא לחיוביה מן והמת יהיה לו דהא מסקנא דמילתא מן והמת יהיה לו נפקא לן דההוא דעבד שיעור מיתה מחייב",

**דלדיעה** הא' שם, הוי המיעוט לרבנן, לפטור הא' ולחייב לגמרי הב' משום דאיהו חידש הענין בבור ד"עביד שיעור מיתה", ולכן כרשגם האחד עשה שיעור מיתה, בזה לא חידש הב' ענין זה בבור ולכן שניהם חייבים, משא"כ לפי' הב' נמצא שגם כשהב' לא חידש שיעור מיתה, כיון שגם הא' עשה שיעור מיתה, מ"מ, כל שהב' הוסיף בענין הבור, שעושה היזק גדול יותר, חידש בכל הבור כולו, שהיא נעשה בור מסוכן יותר ומזיק יותר, ולכן מתייחס כל הבור אליו ולכן הוא חייב על כל הנזק לבדו והא' פטור.

**ד. בור ח' והשלימו השני לט'**

**והנה** בתוס' (נא, א ד"ה האחרון חייב) כתבו: "דוקא הוא בשביל שחידש מיתה שלא היה מתחילה **אבל ראשון ח' וזה ט' כולם חייבין בנזקין כמו זה י' וזה עשרים":**

**שגם** בח' וט' הוי הדין כמו י' וכ', שכמו בי' וכ' גם חכמים מודים דשניהם חייבים לשיטה א' דר' זביד, הה"נ בח' וט': והיינו שגם בזה אין כאן ה"חידוש" של הב' "דעביד שיעור מיתה", שהרי לא עשה אלא ט', ולכן אין לו החידוש על הא' ולכן שניהם חייבים, והיינו שלדעתם הרי דוקא כשהב' עושה חידוש במציאות הבור בענין שמוסיף באיכותו, בור השלם דעביד מיתה, והראשון

לא עשה בור באיכות כזה, דוקא בזה השני לבד חייב גם בנזיקין, משא"כ כשהא' כבר עשה "שיעור מיתה" או שגם הב' לא הוסיף שיעור מיתה, אין חידוש בעשיית בור "שלא בערך" מצד הב' כלפי הא' ולכן שניהם חייבים (לל"ק דר"ז).

**אבל** יש לציין שהרא"ה חולק ע"ז וכ"כ השטמ"ק שם: "**אחד חופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה פירוש והוא הדין חופר בור שמונה ובא אחר והשלימו לתשעה אחרון בלבד חייב בנזקין** אבל החופר בור עשרה ובא אחר והוסיף שנים או שלשה טפחים לא עבד ולא כלום וקמא חייב דעבד ביה שיעור בין למיתה בין לנזקין אבל ודאי החופר בור עשרה ובא אחר והשלימה לעשרים ובא אחר והשלימה לשלושים כלם חייבין. ע"כ".

**ונראה** בסברתו: שהגם שהב' לא עביד שיעור מיתה, מ"מ, כל שגם הא' לא עשה שיעור מיתה, נמצא שהב' שהוסיף על מידת הבור עשה חידוש בכל הבור, ולכן הכל מתייחס אליו, ורק כשהא' עשה י' והב' כ', שהב' גם הוא עשה שיעור בור השלם, הן למיתה והן לנזיקין, בזה דוקא כולם חייבים, גם לרבנן (לל"ק דר' זביד, וכן ההלכה).

**ה. בור י' והשלימו השני לי"א**

**והנה** בפשטות בענין זה בוודאי אין סברא לומר שרק הב' יהיה חייב, שהרי בוודאי הב' לא חידש דבר על מה שעשה הא' שכבר חידש בבור גם ענין "עביד מיתה" (ואפי' הרא"ה הסובר בח' וט', שהשני חייב, כתב להדיא שבי' והב' עשה יג, בוודאי הא' חייב).

**אבל** נמצא מחלוקת אם יש לחייב הב' בכלל: התוס' בסוגייא דידן בדף י' (ד"ה מאי קעביד), כתבו להדיא שהב' פטור (וכ"כ גם הרא"ה לעיל, שבח' וט' סובר שרק הב' חייב, מ"מ בי' וי"ג רק הא' חייב שהשני "לא עבד ולא כלום"), שהרי הב' "לא עבד כלום", שמדמה מעשה הב' להשלכת איש עץ בתוך אש גדולה, שבוודאי לא יתחייב.

**אבל** בדף נא (ד"ה בור י') כתבו: "בור י' ובא אחר והשלימו לעשרים - **והוא הדין לי"א** למאי דפריך עלה מסייד וכייד ומשני הא רבי **והא רבנן**", דלדעתם מובן מהסוגייא שם שגם בהוספה קטנה כזה, גם בזה ישנו חידוש בכללות הבור שלכן מתחייב כמו הא', שהגם שבוודאי לא יאמר שבזה מתחייב רק הב', מ"מ, לכל הפחות נעשה חלק מהבור ושותף בחיובי הנזקים.

**לאחרי** הנ"ל יש לחדד, היוצא מהנ"ל, שלענין בור נתחדש (לאחרי הגזה"כ), לא רק לחכמים, שסוברים שגם לנזיקין (שהראשון כבר עשה "שיעור נזיקין"), מתחייב רק השני כשהוסיף שיעור מיתה,

**(ויתירה** מזו: לדיעה א' בגמ' (שאין פוסקים כמותו) גם כשהא' עשה י' והב' עשה כ', גם בזה נתחדש ש"סילק מעשה ראשון" והוא נעשה "בעל הבור", ולהרא"ה גם כשא' עשה ח' והב' עשה ט', גם בזה נתחדש שהב', רק הוא, "בעל הבור", (ועד שגם כש' עשה י' והב' יא, לדעת התוס' בדף נא, הב' הוא שותף וגם הוא חייב),

**אלא** אפי׳ לדעת רבי הסובר שלענין נזיקין, ״שניהם חייבים״ ולא עשה הב׳ חידוש בבור לענין זה, מ״מ, גם לדבריו, לענין מיתה, נתחדש, שרק הוא הבעלים, ולמרות שבלי הט׳ הא׳ לא היה ממית, ו״סייע הראשון בהגרמת מיתתו״, (ועוד שיש לו ״רוב״ מידת הבור), מ״מ רק הוא בעל הבור והא׳ פטור, בניגוד למה שאמר הג׳ לענין אש, ומסירת השור לשומרים, דאם האש והשור היו מזיקים בלעדיו, ״מאי קעביד״, (ואף לדעת התוס׳ שאין הכוונה שהוא פטור מכלום, מ״מ אין הוא חייב לבדו להיות רק הוא ״בעל האש״ ו״בעל השור״ המזיק), והגם שיש גזה״כ לזה (כדברי הפנ״י דלעיל), מ״מ נראה להסביר ענין זה:

**והביאור:** כדברי הגמ׳ דף נא, א ש״סילק מעשה ראשון״ דבבור ישנו חומר ומעלהבזה, שהמוסיף בגודל הבור, הוא פועל שינוי באיכות הבור, לא רק בחלק שהוא מוסיף, אלא בכללות שכל הבור כולו עמוק יותר ומזיק יותר, כיון שהבור כולו מציאות אחידה אחת, ובמילא כשהוא הוסיף בחלק ממנה, עשה שינוי בכולה! ולכן בזה דוקא ניתוסף חומר שרק הוא החייב (אלא שנחלקו חכמים ורבי, והראשונים בציורים מוסיימים, בגדר ה״חידוש״ הנצרך כדי לייחס כל הבור אך ורק אצלו),

**משא״כ** בשור ואש: לא מבעיא בשור, שאין הוא ״עושה״ דבר במציאות המזיק, (אלא אדרבא ישנו העדר שמירתו) כדי שנאמר שעשה שינוי במציאות המזיק, שגם אם שאר השומרים (כש״בלאו איהו מינטר״), גם הם פשעו, לא מיבעיא לביאור רש״י דבזה אין הוא עושה ״הכשר כלל״ ד״לא עשה כלום״, ולכן ״לא חייב כלום״, ובמילא אין הוא עושה ״כל ההכשר״ כלל, אלא אפי׳ לביאור שאר ראשונים, הסוברים ש(כמו שהם פשעו), הרי גם הוא פשע, מ״מ, הרי הם פשעו עמהם, ואין פשיעתו, במה שנעדר מלשמור, פועל שינוי בשור, יותר ממה ששאר השומרים גם פשעו,

**אלא** אפי׳ כלפי אש, למרות שהוסיף ״חבילה״, והיינו שהוסיף ״מציאות״ בדבר ואש המזקת, אין שינוי ממהותי ואכותי במציאות האש הקודמת, כיון שגם בלעדיו ״אזלא בלאו איהו״, אלא שיש כאן רק הוספה בכמות החבילות המחזקים האש הנמצאת קודם, ולכן בוודאי אין זה בבחינת ״סילוק מעשה ראשון״ ולכן בוודאי הראשון חייב, והשאלה אם גם הוא חייב כפשטות מחלוקת רש״י (שסובר בפשטות שהאחרון ייפטר בזה) ותוס׳ (הסובר שישלם רק ״חלקו״ עם בעל החבילה הא׳), כפי שנבאר בעזהשי״ת להלן.

**דהנה** כללות חידוש ההלכה בנזיקין ״הכשר מקצת נזק״ נחשב ״כהכשיר כל נזקו״ מגדיר שם ״מזיק״ ועניינו שונה מבשאר דיני התורה היכא שיש ״הרכבה״ של עשייה בין ב׳ משתתפים שאין הכל ״מתייחס״ לגמרי בתר הגומר.

**והנה** כללות סוגייא זו, מהמשנה, והברייתא, והמשך הגמ׳, המלמדנו שבנזיקין יש ציורים ש״הכשר מקצת הנזק״ של ה״אחרון״ המשנה באיכות ציור המזיק, נחשב כאילו ״הכשיר״ כל הנזק, מורה הגדרת המזיק,

ו"בעל" הנזק, בנזיקין שהוא שונה מכמה דיני התורה, ששם היכא שיש ראשון העושה חלק המעשה, ובפרט רוב המעשה, והאחרון מוסיף במעשה, לא מיבעיא בענין, שאין הראשון צריך לשני, והשני צריך לראשון, שבזה בוודאי הולכים לגמרי בתר הראשון (ונחשב כ"כזה יכול, וזה אינו יכול"), שהשני אינו יותר "ממסייע" ש"אין בו ממש",

**אלא** אפי' בציור שכל א' צריך להשני (וכמו ב"זה אינו יכול וזה אינו יכול"), שלדיעה א' כשעושים ביחד מתייחס כל העשיה לשניהם, ולכן בשבת "שניהם חייבים" לדיעה זו, מ"מ, כשעושין בזא"ז, הרי שניהם פטורים, באם מדובר לענין קרבן חטאת וכיוצא, כיון שכל א' עושה רק "מקצתה" (ואין חיוב חטאת אלא "בעושה כולה ולא בעושה מקצתה") - חוץ משיטת ר"א שלפעמים, כמו בכתיבת ספר וכיוצא, סובר שחייב בכתיבת אות א' כשגומר כל הספר.

**והיינו:** משום שבדיני שבת וכיוצא, צריך שיהיה "עושה" המלאכה, וכל האיסור כולו, ואין ה"אחרון" המוסיף על עשיית הראשון, ו"גומר" לעשות מלאכה השלימה, נחשב כאילו "עשה כולה", והיינו ששם צריך **המעשה והעשייה לפועל**, ואין מועיל מה ש"מסלק מעשה ראשון", בהוספתו, ובהביאו לתוצאת גמר הדבר, שסו"ס לענין זה נחשב רק "כעושה מקצתה".

**משא"כ** לענין נזיקין: מה שנצרך הוא "הכשרת" הנזק, והיינו "הזמנת הנזק" שבעשייתו הביא ה"תוצאה" שמזיק עומד "מוזמן" ו"מוכן" להזיק! ולכן מובן שגם כשהראשון עשה "רוב" המזיק (בור ט') ועוד: שהאחרון צריך השתתפות רוב זה לפעולת הנזק (שבור י' אינו מזיק לולא צירוף של ט' הטפחים הראשונים), ובפועל הט' הראשונים מסייעים לטפח הי' "בהגרמת מיתתו" (רש"י), ואעפ"כ נתחדש שה"אחרון" שהוסיף בכל ט' הטפחים הראשונים, איכות חדש בהמזיק, "סילק מעשה ראשון" ולכן נעשה "בעל הבור" ונחש "כאילו הכשיר כל נזקו", שפעל במזיק שמביא תוצאת נזק חדש, הרי הוא "המכשיר" של כל הנזק!

**הקושיא "ותו ליכא מסר שורו לה' בנ"א" בהמשך** להנ"ל, מנסה הגמ' למצוא חדוש זה, גם בשור: כשמסר לחמשה שומרים, ו"פשע" א' מהם, והלך לו, משמירתו, והשור הזיק, הרי הכשיר "מקצת נזקו", כיון שיש כאן עוד שומרים, ואעפ"כ הוא חייב על כל הנזק, כאילו "הכשיר כל הנזק",

**הגמ'** שולל דמיון זה ממ"נ:

**א)** אם הבהמה לא היתה נשמר בלעדי האחרון ש"פשע", "פשיטא" שהוא חייב על הכל (והם פטורים), כיון שבזה נחשב שהוא "הכשיר **כל** נזקו", שהרי באמת הם לא פשעו, ואין כאן "ראשון" ואין הוא "אחרון" שהרי כל הנזק כולו רק מחמת עשייתו ופשיעתו, ואינו דומה לבור ט' ועשה י': ששם העושה ט', אכן פעל "נזיקין" של הבור, וגם "סייע בהגרמת מיתתו", משא"כ

בשור, הרי שאר השומרים לא פעלו כלום בעשיית המזיק, בציור זה,

**ב)** ואם מדובר כש"בלאו איהו" היה נשמר, א"כ "מאי קעביד", והרי באמת אין להחשיבו שהוא כאילו "הכשיר כל הנזק":

**דהנה** לתוס': שכתבו בד"ה "מאי קעביד", שב"כולה שמעתין" כוונת הגמ' לומר, (לא: שהאחרון יהיה פטור לגמרי, אלא) שלא "עביד" "טפי" מאחריני, ולא ישלם הכל, אלא רק "חלקו", והיינו שבאמת, למרות שהראשונים פשעו ולא שמרו, כפי שהיו יכולים לשמור ולהציל מנזק, אבל הוא גם הוא ש"פשע" וסילק מעצמו משמירת השור, גם הוא "פשע" ובמילא א"א לומר שהוא לא עשה **כלום, אלא באמת "הכשיר" הנזק, אלא שלא נחשב שהכשיר "כל נזקו".**

**(הפנ"י** רצה להציע ולפרש בכוונת התוס' שלא כתבו כן אלא בקשר למרבה בחבילה, היכא שהאחרון **הוסיף חבילה בגשמיות**, כמו שכתבו להדיא בביאור הענין לדמותו לחפירת בור י' והוספת כ' כו', משא"כ בשמירת השור, שהנזק לא קרה בעשייה להדיא של האחרון, בזה יש מקום לומר שהתוס' יודו לרש"י שהאחרון לעשה כלו ובמילא אינו חייב כלום. ולכאו' צ"ע כיון שהתוס' כתבו להדיא "בכולהו שמעתין" ואכן שאר הראשונים הדנים בענין זה, כעין פירוש התוס' פירשו כמותו גם לענין מסירת שורו, עד שישנם שחילקו, ולענין אש, כתבו כעין רש"י! ולענין שור כתבו כעין פשטות התוס', שאין הכוונה לפטור הפושע לגמרי).

**וגם** לרש"י הרי הוא כתב להדיא לענין מסר שורו לה', שהפירוש "מאי קעביד" הוא "אינו חייב כלום", ולכאו' הכוונה בפשטות, שכיון שהשור נמצא ביד שאר השומרים (כשסילק שמירתו ממנו), א"כ נמצא שמה שהשור הזיק, הוא מחמת פשיעת שאר השומרים, ולכן נחשב שהם עושים הכשר הנזק והוא "לא קעביד" כלום, ואינו חייב כלום.

**פירוש הרא"ש בכוונת רש"י**

**והנה** הרא"ש פירש כרש"י בכוונת הגמ' ב"מאי קעביד", אבל הוסיף שדבריו הם דוקא כשהשומר האחרון הפושע סילק עצמו מהשמירה, הוא בענין ששאר השומרים לא אמרו שבאם הוא מסלק מהשמירה, גם הם מסלקים מהשמירה, שאז נחשב: שהגם שהלה פשע, מ"מ, הוי כאילו מסר הבהמה, לשומרים, כאלו, שמסתמא הבעלים שמסרו השור להם, רצונו ודעתו, שבאם א' מהם יסתלק, שהשאר ימשיכו לשמור, ומסכים באופי זה של שמירה, שגם כששנים מהם וכיוצא, יכולים לשמור לבדם בלי השאר, הרי"ז נכלל בכוונת המוסר, ובמילא, הגם ש"פשע" ועשה נגד התחייבותו להבעל, מ"מ אין פשיעתו "מכשיר" הנזק, כיון שעדיין השאיר השור בשמירה אצל אלו היכולים לשמורם, והבעלים הסכים לשמירה כזו,

**אלא** שגם רש"י יודה, שאם לאחרי שהוא סילק מהשמירה, גם הם סילקו מהשמירה, שבזה גם הוא חייב עמהם.

**וז"ל:** "וכגון שאחרים לא סלקו עצמם

משמירת השור כשפשע האחד ולא רצה לשמור יותר וכיון שנשארו בשמירת השור **ויכולין לשומרו בלא האחד** הן חייבין והוא פטור **שהרי מסר לכולן שורו לכל מי שיכול לשומרו ונתרצו לשומרו אפילו בלא חברם** אבל אם אמרו לו אם אינך רוצה לשמור גם אנו מסלקים עצמינו משמירתו כולן חייבין״,

**אבל** התוס׳ לכאו׳ יסברו שגם אם הם לא סילקו משמירתם, עצם הפשיעה, שהוא סילק לגמרי מהתחייבותו והשמירה, הגם שנשאר אצל אחרים, והם היו יכולים לשמור, מ״מ, גם הוא פשע, שסו״ס באם היה עמהם, היה יכול לוודא ולהוסיף שמירה, עד שהשור היה נשמר.

**(והנה** בסברת המקשן נראה לומר: שהוא סבר שכש״לא היה נשמר בלאו איהו״, אין זה ״פשיטא״, ואין זה ״הכשרתי כל נזקו״, שסו״ס אין ״עשייה״ חיובית אצלו להחשיב ש״אי עשייתו״ בענין זה הוא ״הכשר כל הנזק״, ורק כשיש כאן ״מציאות״ של עשייה הפועל בכל חפצא של המזיק, אז ייחשב כאילו ״הכשרתי כל נזקו״, אבל מסקנת הגמ׳: שגם בענין של ״העדר״ השמירה, של שומר א׳ בין כמה שומרים ביחד, כשאי שמירתו גורם ו״הכשר״ הנזק, גם ״העדר״ כזה נחשב״מכשיר, של כל הנזק, שסו״ס הוא ה״מזמין״ של כל הנזק).

**הקושיא ״מרבה בחבילה״**

**כאן** כבר הוסיף הגמ׳ ציור של עשייה חיובית, במציאות אש, שהיה חבילה (או חבילות) של אש על ידי א׳, ובא אחרון והוסיף, ובזה הו״א שהוא ״מסלק מעשה ראשון״ בהוספתו את האש, ולכן הוא בעל ״כל האש״ כאילו הכשיר ״כל נזקו״, וגם ע״ז שללה הגמ׳:

**ממ״נ:** א) אם מדובר כ״שבלאו איהו לא אזלא״, גם בזה ״פשיטא״: אע״פ שכאן כבר הוסיף הב׳ אש, מ״מ, כיון שבלאו איהו היה האש ״מעמיא ואזלא״ א״כ נחשב בוודאות שאין כאן ״הכשר הנזק״ מחמת הראשון, ובמילא הוי כל פעולת הנזק מחמת האחרון! שרק פעולתו מועיל לקרב האש לגדיש אחרים בענין זה! (משא״כ בבור ט׳ וי׳: הרי פעולת התשעה של הראשון ״עושה רוב מיתתו״ (רש״י)).

**ב)** ואם מדובר בענין ש״בלאו איהו אזלא״, שגם אש של הראשון הי׳ מגיע אצל הגדיש של אחרים ושורפו, א״כ באמת: ״מאי קעביד״:

**גם** כאן בפשטות נחלקו רש״י ותוס׳ בכוונת הקושיא:

**לדעת** רש״י האחרון לא עשה כלום ״ואינו חייב כלום״, מכיון שפירש כן לענין מסר שורו לחמישה, ובהמשך הגמ׳ כשהקשה עוה״פ ״מאי קעביד״ לענין אש ושבירת הספסל לא פירש כלום, נמצא שגם לענין ״מרבה בחבילה״, מפרש רש״י, שבאם האש היתה הולכת מחמת הראשון, אין הוספת האש שעל ידי השני מועיל כלום, וייפטר לגמרי.

**ובפשטות** שונה זה מבור י׳ וכ׳, ששם ״כולם חייבין״, כיון ששם, בשעה שהראשון עשה בור ט׳ עדיין לא הותחל

פעולת הנזק, שהוא רק כשאחד נופל לתוך הבור, ובאותה שעה היה לבור כ׳ וכיוצא, לכן מתייחס שם כל הנזק לשניהם, משא״כ באש, שכבר התחיל האש לפעול ולהזיק משעה שהראשון עשה החבילה, והיה הולך להדגיש גם בלי השני, לכן אין השני, ה״מרבה בחבילה״ מוסיף שום דבר בהמזיק, ואין נחשב (לא רק ״כאילו הכשיר ״כל נזקו, אלא גם) אפי׳ להכשיר ״מקצת נזקו״,

**ובפשטות** נראה מסתימת רש״י שכן הוא לא רק כשהרבה רק קיסם או עץ בתוך אש גדולה, אלא אפי׳ הרבה חבילה גדולה, לאש גדולה, כיון שהאש הגדולה ״אזלא בלאו איהו״ א״כ אינו נחשב שהשני עשה ״כלום״ ולכן אינו חיב כלום.

**אבל** התוס׳ פירשו להדיא שבזה אין לפטור השני מכלום, אלא חייב לשלם חלקו, ואע״פ שהאש היה הולך בלעדיו, הנה, כמו, שבבור י׳, הרי בהוספת השני בור כ׳, מוסיף במציאות הבור לחייב גם השני, (למרות שהבור היה יכול להזיק ולהמית בלעדיו), כמו״כ בהוספת חבילה, על ידי השני, ניתוסף במציאות המזיק, וב״הכשר״, לכל הפחות, ב״מקצת נזקו״ ולכן כולם חייבים בזה.

**אלא** שהתוס׳ מסתפקים שאין מסתבר שזה גם כשהוסיף ״עץ בתוך גדולה״, שאז הרי״ז דומה לבור י׳ וא׳ הוסיף עוד טפח לי״א, שבזה בוודאי השני פטור, שהרי הראשון כבר פעל מציאות בור המזיק וגם ממית, והשני הוסיף בשיעור שאינו ראוי (מצד עצמו) לא להמית, ואפי׳ הזיק, וא״כ גם בהוספת העץ הזה, בתוך אש הגדולה, שמצד עצמו של האש, היה יכול לקקרב האש לגדיש אחרים, בלי הוספת העץ, והעץ אינו יכול מצד עצמו להדליק ולהגיע לגדיש אחרים, וא״כ אין כאן הכשר ״מקצת נזקו״, ולכן בזה מסתבר שהשני ייפטר מכלום.

**הסבר הקצות בשיטת רש״י**

**הבאנו** לעיל מחלוקת רש״י ודעימיה ותוס׳ ודעימיה, האם פירוש ״מאי קעביד״ (במרבה בחבילה כש״לאו איהו אזלא״): האם הפירוש הוא מה עושה, ולכן ״אינו חייב כלום״ (רש״י), או הפירוש מה עושה ״טפי מאחריני״, להתחייב יותר מזה שהניח החבילה הקודמת, והיינו ש״כל א׳ ישלם חלקו״.

**הנה** בפירוש שיטת רש״י ש״בלאו איהו אזלא״ ״מאי קעביד״, היינו שאינו חייב כלום, דנו בטעם הדבר: דלכאו׳ מה הסברא בזה, דלכאו׳ הרי כמו שהחבילה הקודמת עושה הנזק, הרי גם ה״מרבה״ מביאה האש לגדיש האחר.

**ואין** לומר שהאוקימתא של הגמ׳ מדובר כשה״מרבה״ הוסיף בחבילה, מה שאין ביכולת להוליך לגדיש אחרים, שהרי רואים בדברי התוס׳ והראשונים, המפרשים שיש לחייב גם המרבה בחבילה, שהרי דימו מרבה בחבילה שכולל הציור הדומה ל״בור י׳ וכ״״, שברור שבור כ׳ עושה ומכשיר נזק ומיתה כמו בור י׳.

**וגם** בסוף דבריהם אומרים, שלכאו׳ כשהשני הרבה בחבילה ״עץ״ (או קיסם) ב״אש גדולה״ הרי בזה אין סברא לחייב המרבה,

שהרי זה דומה ל"בור י" ואח"כ הוסיף אחד טפח, שבוודאי פטור, א"כ הה"נ כשהוסיף "עץ" בענין הזה, אין סברא לחייבו.

**וא"כ:** מבואר מהדמיון בין עץ קטנה לאש גדולה, שהוא בדומה לבור י' וי"א, מתפרש הדמיון הזה: שכמו בור י' וי"א, הרי אין הוספת הטפח עושה לבדו שום ענין היזק (לא רק שאינו עושה מיתה, אלא שגם אינו עושה נזק), וא"כ ענין "עץ" אין עושה לבדו הליכת האש, ואין עושה היזק.

**ולאידך** הדמיון של "מרבה בחבילה" היכא שהמרבה יתחייב (לא "טפי מאחריני" אלא) שישלם חלקו, הוא בדומה לענין "בור י' וכ'", והיינו שהמוסיף בור כ' ביכולתו לעשות נזק ומיתה, כמו עשיית בור י'.

**ולכן** מובן היטב, היאך המרבה בחבילה יתחייב ב"חלקו" למרות שכבר קודם לו ישנו אש העושה הנזק להדליק גדיש אחרים, כמו שהעושה בור כ' מתחייב חלקו כמו העושה בור י', כיון שכשהבהמה נופל לבור כ' הרי ניזוקת מהעושה הוספת י' טפחים כמו מהעושה י' הראשונים.

**וא"כ** הדברים צריכים ביאור: למה באמת רש"י ודעימיה סוברים שאין הנוסיף האש, חייב בחלקו בדליקת הגדיש, והרי נמצא בתוך האש זה, גם אש של המוסיף כמו שיש אש של המדליק הראשון (ע"ד החיוב להוספת כ' על י' הראשונים)?

**הקצות** (סי' שצ סק"א) מקשה קושיא זו על הטוש"ע הסוברים כמו רש"י, אלא שנוסח הקושיא לדעתו קשור עם סברת ר' יוחנן דאשו משום חצו; דכיון שלדעתו "אשו משום חציו", א"כ למה לא נאמר שגם הב' המשלח "חציו" ועושה היזק בדליקת גדיש חבירו אינו חייב כמו הראשון העושה האש?

**הקצות** ביאר שההבנה הוא ע"ד דברי הגמ' (ב"ק יז, ב) בנוגע למי שזרק כלי מהגג והיה עומד להישבר, ובא א' וקידם ושברו בידים, אין השובר הזה חייב, למ"ד "מנא תבירא תבר", "בתר מעיקרא", שאנו מחשיבים שבשעה ששבר הכלי, כיון שכבר היה עומד להישבר, הוי "כאילו שבור" ובמילא אין השובר חייב, ולכן כמו"כ במרבה בחבילה: כיון שמכח החבילה הקודמת, כבר היה "עומד" הגדיש "להישרף" הוי כאילו כבר שרוף באותו שעה, ולכן אין לחייבו בזה.

**אלא** שע"ז דן שם, שלשיטת התוס' שם, שמחלק כ"סברא פשוטה" בנידון "מנא תבירא תבר", הוא אך ורק כשאדם זרק כלי עצמו, שרק בזה נחשב שה"כלי" עצמו כ"שבור" ולכן אין השוברו בידים חייב, אבל כשזורק חץ על כלי, ובא אחר וקדם ושברו, בענין זה אין אומרים "מנא תבירא תבר" והשוברו חייב.

**וא"כ** טוען הקצות, שלפי"ז בענינינו שהאש הוי "כחציו" א"כ אין לבאר שה"מאי קעביד" הוא משום שכיון שהראשון הדליק בחבילה ושלח חציו, לכן הוי "כאילו נשבר", ולכן אין ה"מרבה" חייב, כיון שלפי התוס' אין אומרים כן, אלא כששובר הכלי עצמו, ולא כששולח חץ על הכלי.

**הנה** הקשו כמה קושיות על פי׳ הקצות בהלכה זו:

**א)** הגמ׳ בההמשך מדמה גם ״ה׳ שישבו בספסל״ לענין ״הכשר מקצת נזקו״ וגם ע״ז דוחה בזה שאומר ש״אם בלאו אינו מיתבר״ ״מאי קעביד״, וכאן אין יכולים לפרש שהשני יתחייב, ואין לומר ״מנא תבירא״ ו״בתר מעיקרא״, להיחשב ״כאילו״ שבור קודם, מצד שההיזק קרה (לא על ידי היזק ישיר, אלא) על ידי ״חץ״, שהרי בזה מדובר כשישהו בגופם ממש עלהספל, וא״כ הו״ל להישחב כמו ש״זרקו כלי מהגג״?

**ב)** קשה לומר שמרבה בחבילה: הוי ״כמנא תבירא תבר״ שנחשב כאילו כבר נשבר, שלדעת הקצות, הרי לדעת רש״י ועוד, אין חילוק בזה בין עשייה בכלי עצמו או על ידי שילוח חץ על הכלי, שלכאו׳ זה מתפרש רק כשנזק **ברי** במעשה הראשון, ואינו יכול להציל אחרי עשייתו, אבל לכאו׳ כשעשה חבילה לשלוח אשו לגדיש חבירו, הרי לכאו׳ יוכל להתפרש שעדיין יכול להציל, וא״כ אין שייך לומר ע״ז הסברא ״מנא תבירא תבר״?

### סברא אחרת בביאור ״מאי קעביד״ לפטור המרבה לגמרי

**ולכן** ביארו כמה אחרונים כוונה אחרת בשיטת רש״י ודעימיה, שאם האש ״אזלא בלאו איהו״ אין המוסיף עושה דבר ואין לחייבו כלל: מפאת עצם המזיק ו״מכשיר״ הנזק: שכשמדובר שאחד ״מרבה״ אש, להיות נכלל בתוך אש הקודם, והאש הקודם ביכולתו להזיק והוא ״הכשר הנזק״, אין הוספת אש, הנכלל הוא עצמו בתוך האש הקודמת, ומצטרף אליה לילך לגדיש האחר ולשרופו, לא חל שם ״מציאות״ ״מכשיר״ הנזק עליה ושם ״מזיק״, כיון שהוא מצטרף וחלק ממזיק הקודם שלא חל על זה שום הוספה שם מזיק, שכבר ישנו שם מזיק פני זה, ולכן אין אנו מייחסים הנזק להמרבה אלא למדליק האש הקודם.

**אלא** שדבר זה, ורעיון זה, דוקא בענין שהאש הנוסף מצטרף ונעשה חלק מאש הקודם, אבל כשמדובר במי שעושה מעשה הזיק והכשר נזק בנפרד מהאש הקודם, בזה אכן חל שם מזיק עליה, כיון שאכן מציאותו אינו מצטרף ואינו נכלל ואינו נעשה חלק ממזיק הקודם, ולכן מובן שבשקו״ט בדף יז, ב כשאחד זרק כלי מהגג ובא אחר ושברו עם מקל, שלולא המושג של ״מנא תבירא תבר״, לא היינו יכולים לפטור השוברו מפאת ששם המזיק חל על הזורק הכלי מהגג (או הזורק חץ על הכלי), שלא לייחס שם היזק ומכשיר מזיק על השוברו במקל, כיון ששבירת הכלי על ידי המקל הוא מעשה נפרד, ובוודאי חל על זה שם מזיק אף אם ישנו עוד מעשה מזיק על הכלי מלפני זה, כיון שמעשה הנוסף הוא מעשה בפני עצמו.

**ולכן** נראה גם שמובן שאין להקשות על זה ממה שבבור י׳ ובור כ׳, ניתוסף שם מזיק על בור כ׳ למרות שכבר ישנו בבור זה בור י׳: כיון שהוספת עומק י׳ טפחים שעושה אותו לכ׳, הוי לענין זה הוספה מציאות בפני עצמו על הי׳ הקודם (ואין הכ׳ נכללת במציאות הי׳, אלא אדרבא ניתוסף עליה בתור עוד י׳ טפחים), ולמרות שהיא

מצטרף עם י׳ הקודם לעשות בור עמוק כ׳, מ״מ הי׳ טפחים הם בפני עצמו ונמדד בפ״ע כהוספה על י׳ הוקדמים וביחד מצטרף לבור כ׳. (ובפשטות: הרי בתור י׳ טפחים נוספים ניתוסף נזק מיתה ביותר וביותר מאילו היו רק בור י׳ טפחים).

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

**מתקיף לה רבי זירא ותו ליכא והא איכא מסר שורו לחמשה בני אדם ופשע בו אחד מהן והזיק חייב היכי דמי אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר פשיטא דאיהו קעביד אלא דבלאו איהו נמי מינטר מאי קעביד.** וברש״י (ד״ה מאי קעביד) מפרש ״ואינו חייב כלום״. אולם התוס׳ (ד״ה מאי קעביד) פירשו ״בכולה שמעתין צ״ל מאי קעביד טפי מאחריני וישלם כל אחד חלקו״, ומבואר בפשטות דפליגי רש״י ותוס׳ אהדדי.

**אבל** יש להעיר, דהנה ברא״ש כאן (סי׳ ט) מפרש: ״וכגון שאחרים לא סלקו עצמם משמירת השור כשפשע האחד ולא רצו לשמור יותר, וכיון שנשארו בשמירת השור ויכולין לשומרו בלא האחד הן חייבין והוא פטור, שהרי מסר לכולן שורו לכל מי שיכול לשומרו ונתרצו לשומרו אפילו בלא חברם, אבל אם אמרו לו אם אינך רוצה לשמור גם אנו מסלקים עצמינו משמירתו כולן חייבין״.

**ולפום** מהלך זו, אפשר דרש״י דס״ל ד״אינו חיים כלום״, אוקים הגמ׳ היכא ״שאחרים לא סלקו עצמם משמירת השור כשפשע האחד״, משא״כ התוס׳ מפרש הגמ׳ להיות היכא ד״אמרו לו אם אינך רוצה לשמור גם אנו מסלקים עצמינו משמירתו״. אבל מריהטת דבריהם לא משמע הכי, וגם בפנ״י (ברש״י ד״ה מאי קעביד ואינו חייב כלום) לא משמע כן, ועצ״ע.

יעקב ששונקין

**מתקיף לה רב ששת, והא איכא מרבה בחבילה, היכי דמי, אי דבלאו איהו לא אזלא פשיטא, אלא דבלאו איהו אזלא, מאי קא עביד.** ופרש״י בד״ה מאי קעביד, ״ואינו חייב כלום״. אבל התוס׳ (ד״ה מאי קעביד) פירשו ״בכולה שמעתין צ״ל מאי קעביד טפי מאחריני וישלם כל אחד חלקו״.

**ועיין** בפנ״י (על רש״י ד״ה מאי קעביד), ״דעל כרחך נראה, שדוקא גבי מסר שורו שייך לפרש כן, כיון דבלאו איהו מינטר נמצא שלא פשע כלל זה שהלך לו אלא אותן שהיו שם פשעו בשמירתן, לכך יפטר האחרון לגמרי. אבל גבי מרבה בחבילה, לא שייך לפ׳ מאי קעביד שיפטר לגמרי, אלא כמ״ש תוספות דכל א׳ ישלם חלקו, וכן התוס׳ נראה דמודו גבי מסר שורו שפטור לגמרי, אלא ממרבה בחבילה ואילך כתבו שכל א׳ ישלם חלקו כן נראה מצד הסברא, וצ״ע״.

**ואולי** יש לפרש כוונתו בה״צ״ע״, דהרי התוס׳ כתבו בפירוש ״בכולה שמעתין״, ואילו לפי דברי הפנ״י אף התוס׳ מודים בנדון שמסר שור לה׳ שומרים שאינו חייב כלום.

**ועוד** יש להעיר, דהד״ה של רש״י קאי אלפנ״ז בנדון של מסרו לחמשה בני

אדם, אבל בפשטות זה קאי על כל הנידונים שבה אומרים "מאי קעביד". ומהסדר בתוס' נראה דקאי על המקרה של חמשה שישבו על ספסל אחד, וכן המקרה של מרבה בחבילות (כמבואר בהמשך התוס'). אבל בתוס' רבינו פרץ הביא תוכן דברי התוס' בד"ה "אי דבלאו איהו מינטר", דקאי על מסר שורו לה', ולא כבתוס' כנ"ל. ולא באתי אלא להעיר.

יוסף יצחק טננבוים

## דף י עמוד ב

**ה"ד אי דבלאו איהו לא אזלא פשיטא.**
ומפרש רש"י שאי"ז הכשרתי מקצת נזקו אלא כל נזקו שהרי הראשון לא סייע כלום דכל מה דשביק לי' מעמיא ואזיל, וזה שאזל והזיק הוא רק בגלל מעשיו של השני; ול"ד לבור. ורש"י מפרש כל הסוגיא לפי האוקימתא דרב פפא דלמיתה, ולדברי הכלל דלשיטת ר"פ אמרי' דלגבי נזקין שניהם חייבים.

**(ואע"פ** שגם בבור הרי הראשון חפר ט' שיש בו כדי להזיק - מ"מ מובן שכשהבור הוא י', שאז יש בו כדי להמית, וגם הנזק הוא באופן אחר, לכן יהיו שניהם חייבים. ולגבי מיתה אשמעינן חידוש שאע"פ שהראשון חפר ט' טפחים מהי' טפחים שהמיתו, וגם הרי הט' טפחים שמזיקים פועלים (גם) גרימת מיתתו (ורק שהטפח הי' מקרבו), - אעפ"כ אמרי' על השני "שהכשרתי מקצת נזקי חבתי בהכשר כל נזקי". אבל הכא גבי אש שמצד הראשון היה מעמיא ואזיל וממילא הראשון לא עשה כלום ורק שמצד השני קאזיל ומזיק, אז פשיטא שהשני לבד חייב).

**והנה** בדף ט' ע"ב בסוגיא דר"ל ור"י, שלשיטת רש"י בהסוגיא, ר"י ס"ל דשלהבת ברי הזיקו כמו שור מותר ובור מגולה; אלא שהיזק השור והבור הוא לא ע"י צבתא דחרש, משא"כ היזק השלהבת הוא ע"י צבתא דחרש שלכן פטור מדיני אדם. ור"ל ס"ל שדוקא במסר לו גחלת פטור, ודכוותי' בשור קשור ובור מכוסה דחייב.

**והטעם** ע"ז הוא שאע"פ שהשור קשור והבור מכוסה אבל דרכם להתנתק (במשך הזמן), ולכן כשעזבם (אפי' אם עזבם קשורים ומכוסים) חשיב כפשע בשמירתו, ולכן מכיון שחבתו בשמירתו הכשרתי את נזקו ואע"פ שבפועל נתערב פה החרש שהתירם וכו' - מ"מ כבר נתחייב. אבל בגחלת, שאינו דבר המזיק, וצריכים פעולה כדי שישתנה למציאות דבר המזיק (דהיינו ע"י ליבוי והדו'), ולא הוה לי' לאסוקי אדעתי' שילבה החרש; ולאידך שלהבת שברי הזיק היינו שהוא דבר המזיק בלי שום פעולה מצד החרש - הרי הוא דומה לשור ובור וחייב.

**אמנם** לכאורה זה אינו מובן, שהרי כנ"ל (י, ב) מפרש רש"י שאפי' כשיש אש, אם בלאו דידי' לא קאזלא אז חשיב כאילו הראשון לא עשה כלום, שהרי מה שהוא עשה מעמיא ואזיל. וא"כ גם בנדו"ד (ט, ב) מכיון שצבתא בחרש קגרים (היינו דבלאו

דידי׳ לא קאזלא) אז הרי הבעלים לא עשו כלום, ולמה מתחייבים? ועצ״ע.

**[הערת המערכת:** לכאורה - מלבד שאפ״ל דהסוגיא דדף י׳ ע״ב אזלא לשיטת ר״י דוקא הנה ע״פ פשטות י״ל, שאין הנדון דומה, כי לרש״י המחלוקת דר״י ור״ל אינה במקרה שלהראשון אין קשר למעשה השני (כמו בדף י׳ ע״ב), כי אם היכא שמסר הראשון לחרש - שאינו בר דעת. והשאלה היא אם החרש ברי הזיקו או לאו (ראה פי׳ ר׳ ישעי׳ בשטמ״ק דף ט ע״ב). וע״ד אם היזק החרש הוא בגדר רוח מצוי׳ או רוח שא״מ. ובסוגיא דדף י׳ ע״ב י״ל דגם ר״ל ס״ל דפטור, כי אין קשר בין הראשון למעשה השני (ודלא כהכא שמסר לחרש), וכפשוט כי אין סברא שיתחייב בכך.]

הת׳ יעקב יוסף מושקוביץ, תשנ״ד

**הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות, בין בבת אחת בין בזה אחר זה ומת כולן פטורין. רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו.** מקור הברייתא (כמ״ש רש״י כאן) הוא בסנהדרין (עח, א), ושם מבואר סברת פלוגתתם: ״אמר ר׳ יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, ׳ואיש כי יכה כל נפש אדם׳: רבנן סברי כל נפש, עד דאיכא כל נפש. ור׳ יהודה בן בתירא סבר כל נפש, כל דהוא נפש״. (**ופשוט** שסוגייתנו איירי שבכולן יש כדי להמית (בתוס׳ ד״ה כולן פטורין: ״וביש לראשון כדי להמית דבשאין בו כדי להמית אפילו לרבנן האחרון חייב כדמוכח בפ׳ כל הנשרפין (סנהדרין עח, א)״. [ועוד, שהרי כדי לחייבו צ״ל שהכוהו הכאה שיש בו כדי להמית, וא״כ זה שהוא רק הכשיר ״מקצתו״ (שהרי למסקנת הגמ׳ זהו אכן מקרה של ״הכשרתי מקצת נזקו״, ורק מסיבה צדדית לא הובאה כדוגמא בסוגייתנו) צ״ל מפני שגם הראשונים הכוהו הכאות שיש בהם כדי להמית)].

**והנה** רש״י בסוגיין כותב (ד״ה פטורין): ״שאין ידוע על ידי מי נהרג״. דהיינו (כמו שמבואר בשיטמ״ק בשם תלמיד הר״ר פרץ ז״ל) שאין סיבת הפטור לרבנן (כאשר הכוהו בבת אחת) לפי שלא הוציא כל הנפש, דא״כ היה רבי יהודה בן בתירא מחייב גם בבת אחת שהרי הכוהו כל דהו נפש. אלא סיבת הפטור הוא מפני ״שאין ידוע ע״י מי נהרג״.

**עפ״ז** יש להקשות ב׳ קושיות כלליות בהבנת סוגייתנו:

**א)** לפי רבי יהודה בן בתירא, שהחיוב הוא אפילו כשהכוהו ״כל דהו נפש״, למה אכן פוטר את כולם כשהכוהו בבת אחת - הרי כאו״א הכוהו ״כל דהו נפש״. ועוד, במקרה שהכוהו זה אחר זה למה מחייב ריב״ב רק את האחרון ״מפני שקירב את מיתתו״ - הרי לשיטתו הוה לי׳ לחייב כל העשרה שהכוהו כל דהו נפש?

**ב)** למה חולק רש״י על מש״כ בעצמו בהדיא בסנהדרין, שהסיבה שכולם פטורים כשהכוהו בבת אחת הוא בלשון רש״י (ד״ה כל דהו נפש) ״דאיש כי יכה אמר רחמנא ולא שנים שהכוהו״, דהיינו שדין זה נלמד מהפסוק ולא מסברא. וכאן כותב

רש"י שהסיבה הוא מסברא "שאין ידוע ע"י מי נהרג", ואין יודעים מיהו המחוייב על מיתתו?

**לתרץ** ב' קושיות אלו י"ל בדא"פ **שאין** רש"י כותב ב' ביאורים שונים (או הפוכים כנ"ל), אלא זהו שני "חלקים" של ביאור א': הסיבה ש"כולם פטורים" וא"א לחייב כאו"א נלמד מהפסוק - "ד'איש כי יכה' אמר רחמנא ולא שנים שהכוהו" (רש"י ד"ה 'כל דהו נפש' בסנהדרין). וכאן מוסיף רש"י לבאר שכשהכוהו בבת אחת "אין ידוע ע"י מי נהרג", שא"א לחייב **אף אחד**, כי אינו ידוע מיהו ה"אחד" ("איש . . אמר רחמנא") שאפשר לחייבו. (משא"כ כאשר הכוהו זה אחר זה, לשיטת ריב"ב ידוע מיהו ה"אחד" - האחרון "מפני שקירב את מיתתו", ולכן מחייבים אותו דוקא).

הת' שלום דובער צירקינד, תשע"ח

**חבתי בנזקו לא קתני, אלא בתשלומי נזקו.**

**תנינא להא דתנו רבנן תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה. מה"מ וכו' אמר רב אמי וכו' רב כהנא אמר וכו' אמר אביי אי ס"ד וכו' א"ל רב כהנא לרב וכו' לא נצרכא אלא לפחת נבילה.** בגדר הנזק יש לחקור: האם חלות שם הניזק מתייחסת אך ורק להפסד הממוני של החפץ, או שמא הנזק חל על עצם החפץ, שאינו נחשב עוד כ"כלי גמור". לפי צד זה, התורה הקלה בדרכי התשלומים וקבעה שכבר בשעת הנזק נחשב הדבר כאילו שילם המזיק לניזק את שווי הנבילה (הכלי השבור) הנמצאת ברשותו.

**הגמרא** דייקו בלשון המשנה: "(הכשרתי מקצת נזקו) חבתי בתשלומי נזקו", ולא קתני "חבתי בנזקו".

**הנימוקי יוסף** כתב שהדיוק הוא מהסיפא, שכן ברישא נכתב "חב המזיק לשלם" וממילא מתאים הלשון "תשלומי נזקו", אך בסיפא שלא נאמר לשון "לשלם", הדיוק מהמילה "תשלומי" מוכרח יותר.

**רש"י** ביאר שאילו היה כתוב "בנזקו", היה משמע שעליו לשלם "שור גמור חי" והמזיק יטול לעצמו את הנבילה. אך כיון שנאמר "תשלומי", שמשמעו "השלמה", הפירוש הוא שהניזק נוטל את הנבילה, והמזיק אינו חייב אלא להשלים את ההפרש. בהמשך מובאת ברייתא הלומדת מכאן ש"בעלים מטפלין בנבילה".

**וזה** לשון רש"י: "בנזקו לא קתני דליהוי משמע שישלם שור גמור חי והוא יטול את הנבילה. אלא בתשלומי נזקו דמשמע השלמה שיטול ניזק את הנבילה וזה משלים לו מה שפחתתו מיתה. תשלומי נזקו מלמד כו' לשון השלמה משלים לו לניזק. הבעלים מטפלין בנבילה כלומר נוטלין את הנבילה. ישלימנה - משמע שישלם המותר".

**מדברי** רש"י עולה כי עצם ההלכה היא "קולא" שנתנה התורה למזיק: אין הוא חייב להעמיד שור חי, אלא הוא יכול לכוף את הניזק ליטול את הנבילה כחלק מהתשלום, והמזיק ישלים את היתרה. משמעות הדבר היא שבעצם הנזק חל על כל השור (כולל שווי הנבילה), אלא שהתורה הקלה בדרך הפירעון.

**ב. פחת נבילה דניזק**

**החקירה:** האם אין הנזק מתייחס אלא על הפסד הממוני של החפץ, או שהנזק מתייחס על עצם החפץ, שאינו "כלי גמור" אלא שהתורה הקילה בתשלומיה לומר שכבר בשעת הנזק כאילו שילם לניזק את שוויות הכלי השבור הנמצא כבר ברשות הניזק.

**הנה** בגמ' איתא על המילים "(הכשרתי מקצת נזקו) חבתי בתשלומי נזקו (כאילו הכשרתי כל נזקי)": "נזקו" לא קתני אלא "תשלומי נזקו",

**הנ"י** כתב שהדיוק מדקתני סיפא חבתי בתשלומי נזקו ולא קתני חבתי בנזקו, דמהרישא ליכא ראיה דברישא כיון שקתני חב המזיק לשלם, קתני לשון תשלומי נזקו, אבל בסיפא [שלא קתני לשלם] איכא דיוק מהא דקתני תשלומי נזקו ולא קתני חבתי בנזקו).

**וביאר** רש"י שאם היה כתוב "בנזקו" היה משמע שישלם "שור גמור חי", והמזיק "יטול הנבילה" אלא כיון שאיתא "תשלומי", דמשמעותה "השלמה", הוי הפירוש שהניזק נוטל הנבילה, ולכן אין המזיק חייב אלא "להשלים", ובהמשך מביא ברייתא שאומר שלמדים מל' זה ש"בעלים מטפלים בנבילה".

**וז"ל** רש"י: "בנזקו לא קתני - דליהוי משמע שישלם שור גמור חי והוא יטול את הנבילה. אלא בתשלומי נזקו דמשמע השלמה שיטול ניזק את הנבילה וזה משלים לו מה שפחתתו מיתה. תשלומי נזקו מלמד כו' - לשון השלמה משלים לו לניזק. הבעלים מטפלין בנבילה - כלומר נוטלין את הנבילה. ישלימנה - משמע שישלם המותר . .".

**לשון** וסגנון רש"י מורים שלומד, שעצם ההלכה הוא שהתורה נותן למזיק קולא, שאין צריך לשלם "שור חי גמור", שאז לא היה יכול ליתן לניזק "נבילה" של השור המת, אלא יכול לכוף הניזק "לטול" הנבילה ועי"ז להשיג כסף לשלם על הנזק, והמזיק "ישלים" ה"מותר" של התשלומים!

**והיינו** שבסגנונו של רש"י נמצא שבעצם אכן הנזק חל על השור, כולל שוויות הנבילה, אלא שהתורה הקילה, בהתשלומים שא"צ לשלם שור חי גמור (או כסף או שו"כ בשוויות של שור חי גמור, אלא) יכול לשלם החילוק שבין הנבילה והשור החי, ויכול לכוף שהניזק יקבל עצם הנבילה בתשלום על הנזק.

**ג. חקירת הראשי ישיבות**

**והנה** הראשי ישיבות חקרו בביאור הלכה דידן (שהבעלים מטפלים בנבילה) שיש לפרשו בב' אופנים:

**א)** שבעצם אין הנזק חל כלל, על שוויות הנבילה, ולכן מחוייב הניזק ליטול הנבילה, שהנזק לא חל עליו כלל, והנזק חל אך ורק על השוויות ש"נפחת" הנבילה מכפי שהיה "שור חי גמור". לצד זה מובן ופשוט שאין הניזק יכול לתבוע שיתן המזיק כסף לשלם על שוויות ההיא, כיון שעל שוויות זה לא חל כלל הנזק.

**ב)** שבעצם הנזק חל על כל הבהמה, כולל גם על שנעשה נבילה, ובעצם היה מקום

לכוף המזיק לשלם גם שוויות הנבילה, אלא שהתורה חידשה קולא באופי תשלום הנזק, שהמזיק יכול לומר לניזק שיטול הנבילה בתורת תשלום על הנזק, ובמילא אין לו חובה להוסיף אלא ה"מותר" בתורת "השלמה" לתשלום הנזק.

**הביאור** וההסבר לב' צדדי החקירה מוסבר ע"פ החקירה אחרת:

**היאך** מסתכלים על נזק בחפץ: האם עיקר הנזק היא על הפסד שוויות וערך בחפץ או הנזק הוא על עצם החפץ, היינו "שימושי" החפץ:

**באם** נסתכל על ההיזק כאופן הא' נראה ומסתבר יותר, שהפירוש ב"בעלים מטפלים בנבילה", הוא שאין ההיזק חל כלל על שוויות הנבילה, כיון שסו"ס נשאר להניזק בעלות על שוויות זו,

**משא"כ** אם נסתכל על ההיזק, שהיא בעיקר על עצם החפץ ושימושיה, מה שהחפץ בכוחה ליתן שימושים הראויים לה, א"כ מובן שכשהוזקה ואין היא יכול ליתן אותם השימושים, ובמיוחד בדוגמא כמיתת השור, שנשאר אך ורק נבילה, נבילה שהוזק והופסדה לגמרי חפצא ששמה "שור חי גמור", ולכן בזה שייך יותר לומר שהנזק חל גם על הנבילה, שהיא ככבר אינה שור, אלא שע"ז הטילה התורה קולא מיוחדת שהמזיק יוכל לכוף הניזק לקבל התשלומים עם עצם הנבילה שהיה ברשות הניזק (בתור שור חי). וי"ל שזה ע"ד שהתורה הקילה מצד א' שיוכל לשם "אפילו סובין" בתורת תשלומים, כמו"כ הוסיפה התורה שיכול המזיק לנקוט שכבר בשעת הנזק הוי עצם הנבילה (שהיתה שייכת להניזק) כבר נמצאת "ברשותא דניזק" כבר משעת המיתה והנזק, ולכן לא ישלם על הפחת שנעשה משעת המיתה עד שעת ההעמדה בדין.

### ד. דברי המנחת אלעזר

**המנח"א** חוקר בהל' נזקי ממון מהו הדין כשהזיק דבר שהיה שווה ד' בשעת הנזק והוא שווה ג' בשעת התשלומים: האם צריך לשלם ד' כשעת הנזק (ע"ד שהוא ההלכה לענין גזילה וגניבה, שמשלם "כשעת הגזילה"), או דילמא מספיק שישלם ג' כשעת התשלומים, כיון שבאותה שעה יכול לקנות חפץ בג'.

**ותולה** השאלה באם החיוב הוא לשלם שוויות הדבר שהיה בשעת ההיזק, אז חייב לשלם ד', אבל אם חיובו להחזיר החפץ שהופסד, א"כ בענין זה, יוכל לשלם ג' שבזה מחזיר החפץ (ע"י דמיה). בהמשך שקו"ט להוכיח מדעת הרמב"ם (ורש"י ותוס'), שחיובו להחזיר החפץ (משא"כ להרא"ש מפרש בדעתו שחייב לשלם ע"פ פשוט כשעת הנזק).

**גם** מציין שחלוק דין מזיק מדין גזלו וגנב, בההלכה "דשמין לנזקין ואין שמין לגנב וגזלן", ומיניה נראה שכמו"כ מובן מה שיהיה חלוק גם לענין מה שלענין גניבה וגזילה חייב לשלם כפי דמי הגזילה והגניבה, משא"כ בנזיקים כל מה שחייב לשלם הוא החזרת החפץ.

**ולפי** זה מובן שעד"ז חלוק ההבנה בשקו"ט בסוגייא דידן מה שהניזק מפסיד פחת

הנבילה: לפי הצד שאין הנזק אלא שויות החפץ, מובן שכל הנזק לא על הנבילה (שעל שוויותה לא נעשה נזק), ובמילא פשוט שלפי"ז הנבילה לעולם ברשות הניזק,

**אבל** להצד שהנזק הוא על עצם החפץ, ובמילא הנזק על החפץ, אלא שיכול לשלם עם הנבילה, א"כ ההבנה של "פחת נבילה לניזק", מתפרש באופן שהתורה מגלה דמה שיכול לשלם עם הנבילה (מהדין "אפי' סובין") הוא בענין שהנבילה כבר נמצאת ברשות הניזק, וכאילו כבר שילם עמה, ולכן נמצאת כבר ברשותו ולכן הפחת של הניזק.

**ה. קושיית רב כהנא ותי' הגמ'**

**"א"ל** רב כהנא לרב: אלא טעמא דכתב רחמנא והמת יהיה לו, הא לאו הכי, הוה אמינא נבילה דמזיק הויא, השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה, דאמר מר: ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין, דידיה מבעיא? לא נצרכא, אלא לפחת נבילה":

**ר"כ** הקשה למה הוצרך הפסוק "והמת יהיה לו" ללמדנו ש"הבעלים מטפלים בנבילה", שהמזיק יכול לכוף הניזק לטול הנבילה, ובמילא אינו צריך לשלם לו עבור שוויות הנבילה, והרי כיון ש"ישיב" מרבה שהמזיק יכול לשלם ב"סובין", וא"כ כמו שיכול לשלם עם סובין, וכמו"כ "נבילות" (שהם סובין), ואם יכול לשלם עם נבילות שהיו ברשות של המזיק לפני התשלומים, א"כ בוודאי שיכול לשלם עם הנבילה "דידיה", עם הנבילה שהיה ברשות הניזק עצמו קודם הנזק, וא"כ בוודאי שיכול לכוף הניזק לטול נבילה "דידיה" ולמה הוצרך לפסוק "והמת יהיה לו".

**ישנם** המקשים: למה הוקשה לרב כהנא דוקא מפסוק "והמת יהיה לו" והרי היה יכול להקשות מהפסוקים "ישלמנה", "עד הטריפה לא ישלם", ועוד, שרב כהנא בעצמו הביא פסוק "עד הטריפה לא ישלם" (ישנם הטוענים שהמדובר כאן הוא רב כהנא אחר מרב כהנא דלעיל) ויש המבארים: שמפאת הפסוקים האחרים אין להקשות.

**ובהקדם:**

**מה** שחקרו בביאור הלכה זו ש"הניזק מטפל בנבילה": האם הפירוש דאכן הנזק כולל גם על "הנבלה" עצמה, כיון שהיה לניזק החפץ "בעצם" וכמו "שור חי גמור", שכשהמזיק הזיק השור ועשאו נבילה, הרי הזיק עצם השור, ובעצם חייב המזיק ליתן לניזק "שור" אחר, אלא שיכול ליתן לו על ידי שנותן דמים (אפי' שו"כ, ואפי' סובין) שעי"ז יוכל הניזק להשיג כסף ולקנות שור שהיה לו לפנ"ז, ואכן אופן זה, מתפרש היטב בדברי הפסוק לפני "והמת יהיה לו", שכתוב "שור תחת השור" שהתורה מחייבת אותו להעמיד "שור" במקום השור שהופסד לניזק,

**או** דילמא הכוונה: שמה שהתורה התירה למזיק לכוף הניזק לטול נבילה, ענינו, שבעצם, עצם ה"היזק" ענינו הפסד שוויות החפץ, ולפי"ז בעצם אין ההיזק כולל עצם הנבילה, שהרי ישנו לניזק שוויות של הנבילה עצמה, ובמילא אין חיוב תשלומים

לפי"ז אלא על ה"מותר" שהפסיד משוויות השור, כפי שהיתה בשעת הנזק וכפי שהיא עכשיו בשויות הנבילה.

**ואולי** אפשר לומר: שהפסוקים "ישלימנה" או הפסוק "עד הטריפה ישלם", יכול להתפרש שהתשלומים הם מתחילה לא על "הנבילה" (כפי שכתב התוס'), ואפי' הפסוק "מכה בהמה ישלמנה" (במה שדורשים "ישלימנה"), ענינו "לשלם" ההפסד שעשה לניזק על ידי הנזק, ולא ש"יעמיד" "שור תחת שור", אלא "ישלם" ההפסד, והנבילה לא היה נכלל כלל בהנזק ובמילא לא נכלל ב"התשלומים"! אלא שהניזק "נטפלים" ו"נוטלים" הנבילה.

**ולכן** אפשר לפרש כוונת רב כהנא: שאם היינו לומדים ההלכה ש"הניזק מטפל בנבילה" מהפסוקים האחרים, לא היה קשה לנו, למה הוצרך הפסוק, והרי יכול "לשלם" אפי' עם סובין, כיון שעל פי הנ"ל פשוט שיש כאן דרשא אחרת: אין דרשא המתיר ומיקל על המזיק לשלם עם נבילה, אלא שאומר שאין הנבילה נכלל בהנזק ואין היא נכללת בתשולמין, ויש בזה נפק"מ להלכות אחרות, וכגון ההלכה שחקר המחנ"א: אם המזיק חייב לשלם כפי שעת הנזק או כפי שהחפץ הניזק שווה בשעת התשלומים: שאם התשלומים להעמיד "שור תחת שור" מספיק ליתן כפי שהשור שווה עכשיו, ואפי' הוזל כלפי שהיה שווה לפני זה, אבל אם התשלומים הוא להחזיר "ההפסד" של השוויות שהוזק לניזק, צריך שישלם השוויות שהיה לו בשעת ההיזק.

**ונמצא** שקושיית הגמ' היא דוקא לצד החקירה שהנזיקין, והתשלומים, ובמילא הדין שהניזק נוטל הנבילה, קשורים עם העמדת עצם החפץ "תחת" החפץ הקודם, ובמילא הנבילה היא עצמה נכללת בתשלומים, והתורה "הקילה" לשלם עם הנבילה, וע"ז הוקשה לגמ' למה הוצרך לפסוק להקל לשלם עם נבילה זו, והרי בוודאי ש"בדידיה מביעיא", שיכול לשלם עם הנבילה שכבר היתה ברשות הניזק לפנ"ז.

**ו. תי' הגמ' לא נצרכה אלא לפחת נבילה**

**הגמ'** תירצה שהחידוש שיכול לשלם עם הנבילה, ולהחשיב ששילם לפי שוויותה שהיה לה בשעת המיתה, למרות שאח"כ "הופחת" בשעת התשלומים, ועל זה אין לנו לימוד שיוכל לשלם עם "סובין" שהיה ברשותו של המזיק, שבשעת המיתה של הניזק היה שווה יותר ואח"כ "נפחתה", ולזה נתחדש שכאן יכול לשלם עם נבילה דידיה הגם שנפחתה.

**והנה** בביאור סברת התי' יכולים לפרש בב' אופנים: א) שלמרות שהמקשן סבר שהלימוד ד"והמת יהיה לו" ענינו, שנותן "שור תחת השור" ומעמיד "שור חי גמור", אבל התרצן חידש שהפסוק מלמדנו שהניזקין והתשלומים, ובמילא מה שנותן לו הנבילה, אינו בתור "העמדת" שור תחת השור, אלא שבאמת לא היה הנזק כולל שוויות הנבילה, ולכן "המת ברשות הניזק" כבר בשעת המיתה, שהרי זה לא נכלל כלל בעצם הנזק, ונשאר ברשותו כמקודם, ולכן אין מה ש"נפחת" משנה ההלכה לומר

שיחוייב להשלים הפחת, כיון שמה שהיה שווה בשעת הנזק, לא נכלל בהנזק, א"כ הפחת הוא של הניזק כמו שאר חפצים שלו שנפחתו שאין שום טענה בזה על המזיק.

**ובאמת** נראה יותר שזה מהלך התוס': שהרי הם הקשו בד"ה לא נצרכה: היאך אומרים שאין המזיק חייב על פחת הנבילה שלאחר הנזק, והרי איתא בדף לד, שכשור נגח שור, והפסידה, ואח"כ נתוסף הפסד לאחר זמן, שהמזיק מחוייב לשלם עבור תוספת הפסד זה, עם הסברא: ש"קרנא דתורא קבירא ביה", א"כ למה לא נאמר כמו"כ לענין "פחת הנבילה", שהמזיק יהיה אחראי על תוספת ההפסד מה שהנבילה נפחתה, לומר ש"קרנא דתורא קבירא ביה" שזה המשך מעשה הנזק הראשונה ובמילא יתחייב המזיק גם על זה.

**והנה,** אם התוס' פירשו בתי' הגמ' שהפסוק מחדש שגם אם אנו מגדירים הנזק ותשלומים, על עצם השור, ובמילא הנבילה היא תשלומים על הנזק, אינו מובן כוונת קושייתם: שהרי כיון שמשלם עם הנבילה את מותר ההיזק, וההיזק היה באמת על כל שוויות הבהמה לפנ"ז, אין זה שייך ל"קרנא קבירא ביה" שהרי שם באמת לא היה שומת הנזק כולל התוספת שקרה אחר זמן, ולכן יש לחייבו גם על זה, משא"כ בנדו"ד הרי כבר עשינו שומא על כל השור החי גמור אלא שמשלם בחלקה עם הנבילה, ולכן אין מה להוסיף לחייבו על החסרון של אח"כ שהרי שילם השוויות השייך לעמיד לו שור חדש כמו שהיתה קודם. וא"כ מוכרח לכאו' מדבריהם שהם מפרשים שבתי' הגמ' "לא נצרכה אלא פחת הנבילה" כוונתו, שאין הנבילה בכלל הנזק, כיון שהנזק רק על הפסד השוויות הערך, ולכן הוקשה לתוס', שהרי אכן ישנו תוספת הפסד: על מה שנפחתה (לכל הפחות בנידון של חסרון), שזה המשך ותוספת בנזק והיה לנו לכלול חסרון הנבילה בנזק.

**ב)** אבל אולי יש מקום לפרש: שגם בתי' הגמ', סובר שיכולים לפרש הנזק ותשלומיה, בענין "לעמיד שור תחת השור" על עצם הפחת שהוזק, ואכן צריך לשלם הכל, וגם הנבילה בכלל הנזק, אלא שהתורה חידשה שיכול לשלם עם הנבילה, כפי שהיא בשעת מיתת השור, אע"פ שנפחתה אח"כ, והביאור: למרות שבשאר תשלומים הכל הולך לפי שעת התשלומים, הרי"ז דוקא משום שלפנ"ז לא היה עדיין "ברשות" הניזק, ולכן התשלומים מתחילים דוקא כשהניזק נוטל, אבל כאן נתחדש: דכיון שהנבילה הזה היה כבר "דידיה" ברשות הניזק, לכן מיד בשעת התשלומים הוי כאילו המזיק "שילם" לו עם הנבילה, ולכן הפחת לניזק, שכבר שילם לו בשעת המיתה. (ולפי"ז שונה לגמרי ב"קרנא קבירא", ששם ניתוסף נזק והמשך חדש, שלא היה נישום בשעת התחלת הנזק, ולכן חייב להוסיף תשלומים, משא"כ כאן הרי מיד בשעת המיתה נתחייב לשלם ולהעמיד "שור תחת שור" "חי גמור" ואין מה להוסיף שום חידוש בנזק).

**ולפי"ז** לכאו' אפשר לפרש: שהחידוש והלכה זו, אפי' לא נודע להניזק אודות היזק זה, עד אחרי זמן, לאחרי

ש"נפחתת" והמזיק "לא הודיע לניזק", אעפ"כ יכול המזיק לומר שכבר "שילם" לו עם שוויות הנבילה שבשעת המיתה, ולכן ההפסד הנמשך אח"כ להניזק. ואכן מסתבר שזה הפירוש לפרש"י שפי' בכל הסוגייא שהוא "משלם" עם הנבילה, וצריך להוסיף "המותר", וכן נראה ממנו שגם בתי' הוי הפירוש שהנבילה "ברשות" של הניזק, ולא שאין זה בכלל הנזק.

**משא"כ** התוס' לומדים שאין הנבילה בכלל הנזק כנ"ל, ובמילא זה כן גם בהדרשא של "והמת יהיה לו", כנ"ל, ונראה עוד, שלשיטתם, הוי כדברי הרא"ש: שפירש ע"ד התוס' (לענין "קרנא קבירא") וכתב שהלכה דידן דוקא כשהודיע המזיק לניזק אודות הנזק ושיש לו ליטול הנבילה, והיינו שיש לו למכור אותו "מיד" ולכן אם הניזק לא מכרו הוא פשע בזה, ואין המזיק חייב להוסיף על הפחת, אלא שאם לא הודיעו, ולא היה הניזק יכול להגן על עצמו, שלא להינזק עם תוספת הפחת, ולמכור הנבילה, הרי בזה עדיין חל המשך פעולת המזיק, שניתוסף על ההיזק, קודם שהיה לנו "שומת" הנזק, ולכן בזה "פחת נבילה למזיק".

### ז. חקירת ראשי הישיבות בענין הדין ש"בעלים מטפלין בנבילה"

**את** הדין ש"בעלים מטפלין בנבילה" ביארו האחרונים בב' אופנים:

**א)** הנזק לא חל על שווי הנבילה: מעיקרא לא חל שם נזק על החלק שנשאר בנבילה. לכן הניזק "מטפל" בה, שכן היא מעולם לא יצאה מרשותו ולא נפגעה מבחינת ערכה הממוני שנותר. לפי זה, ברור שהניזק אינו יכול לתבוע כסף כנגד שווי הנבילה.

**ב)** הנזק חל על כל הבהמה: מעיקר הדין היה על המזיק לשלם את כל שווי הבהמה, אלא שהתורה חידשה קולא באופי התשלום - שהמזיק יכול לפרוע לניזק באמצעות הנבילה עצמה (בבחינת "הרי שלך לפניך" או כתשלום בשווה כסף), ולכן עליו רק להשלים את ה"מותר".

**ביאור** החקירה תלוי בשאלה יסודית יותר: מהו המבט על נזק בחפץ? האם העיקר הוא הפסד השווי והערך, או שהנזק הוא על עצם החפץ ושימושיו?

**אם** הנזק הוא על הפסד השווי (ממון), מסתבר שעל מה שנותר (שווי הנבילה) לא חל נזק.

**אם** הנזק הוא על ה"חפצא" ושימושיו, הרי שכשמת השור אבד ה"חפצא" ששמו "שור חי", והנזק חל על הכל. אלא שכאן הטילה התורה קולא שהמזיק יכול לכוף את הניזק לקבל את הנבילה כתשלום. כשם שהתורה הקלה שניתן לשלם "אפילו סובין", כך הקלה שניתן להחשיב את הנבילה כנמצאת ברשות הניזק כבר משעת מיתה, ולכן המזיק לא ישלם על הפחת שקרה מאז ועד ההעמדה בדין.

### ח. דברי המחנה אפרים

**המחנה אפרים** (הל' נזקי ממון) חוקר: כשהזיק דבר שהיה שווה ד' בשעת הנזק ושווה ג' בשעת התשלום, האם משלם ד' כבשעת הנזק (כדין גזילה), או שמא די בג' כשעת התשלום? הוא תולה זאת בשאלה האם החיוב הוא לשלם את שווי הדבר שהיה

בשעת ההיזק, או שחיובו הוא להחזיר את החפץ שהופסד (ע"י דמיו).

**הוא** מוכיח מדעת הרמב"ם, רש"י ותוספות שחיובו להחזיר את החפץ (שלא כהרא"ש).

**מכאן** מובן החילוק בין מזיק לגזלן: בנזיקין "שמין", ובגזילה אין שמין. בגזילה החיוב הוא על השווי בשעת הגזילה, ואילו בנזיקין המטרה היא החזרת מצב החפץ לקדמותו.לפי זה, אם הנזק הוא רק על שווי החפץ, ברור שהנבילה נשארת ברשות הניזק. אך אם הנזק הוא על עצם החפץ, והנבילה היא חלק מהתשלום, הרי ש"פחת נבילה לניזק" פירושו שהתורה גילתה שהנבילה נחשבת כנמצאת ברשות הניזק כבר משעת הנזק כאילו כבר נפרע בה, ולכן הפחת חל עליו.

### ז. קושיית רב כהנא ותירוץ הגמרא

**רב** כהנא הקשה לרב: למה הוצרך הפסוק "והמת יהיה לו" ללמד שהבעלים מטפלין בנבילה? והרי אם המזיק יכול לשלם ב"סובין" (מריבוי הכתוב "ישיב"), בוודאי שהוא יכול לשלם בנבילה שהיא "שלו" (של הניזק) וכבר נמצאת אצלו!

**ויש** להקשות: למה הקשה רב כהנא דווקא מ"והמת יהיה לו", ולא משאר פסוקים כמו "ישלמנה"? הביאור הוא, שהשאלה תלויה בחקירה הנ"ל: האם הנזק כולל את הנבילה והתשלום הוא "שור תחת שור" (העמדת חפץ במקום חפץ), או שמא הנזק הוא רק על הפסד השווי.

**קושיית** הגמרא היא דווקא לצד שהנזיקין והתשלומים עניינם "העמדת החפץ" (שור תחת שור), וממילא הנבילה היא חלק מהתשלום. על זה הקשה רב כהנא: למה צריך פסוק מיוחד להתיר לשלם בנבילה, הרי היא כ"סובין"?

**תירוץ** הגמרא: "לא נצרכה אלא לפחת נבילה"החידוש בפסוק הוא שגם אם הנבילה פחתה (הסריחה או הוזלה) בין שעת המיתה לשעת התשלום, המזיק משלם רק לפי שוויה בשעת המיתה. בביאור הסברא בתירוץ זה יש שני אופנים:

**לפי** התוספות: הפסוק מלמד שבאמת הנזק מעיקרא לא חל על שווי הנבילה. לכן, כיון שהיא נשארה ברשות הניזק ולא הייתה חלק מהנזק, כל פחת שקרה בה הוא הפסד של בעליה (הניזק), כמו כל חפץ אחר שלו שערכו ירד. (התוספות הקשו מדף לד: שם נאמר שאם השור כחש אחרי הנזק המזיק משלם, משום ש"קרנא דתורא קבירא ביה". תירוצם הוא שבנבילה, הניזק היה צריך למכור אותה מיד, ולכן האחריות עליו).

**לפי** רש"י: גם אם הנזק חל על הכל והנבילה היא "תשלום", חידשה התורה שהיא נחשבת כמשולמת מיד בשעת המיתה ("ברשותיה דניזק קאי"). לכן, גם אם הניזק לא ידע על הנזק והנבילה פחתה, המזיק יכול לומר לו: "כבר שילמתי לך בשווי שהיה בשעת מיתה".

### ט. "אין שמין לגנב ולגזלן" בשיטת רש"י ותוספות

**שמואל** אמר: "אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין". רש"י מפרש שזהו מנהג הדיינים – שאם בהמה גנובה

נפחתה אצל הגנב, אין שמין לו את השברים, אלא עליו לשלם בהמה מעולה והשברים נשארים אצלו. בנזיקין, לעומת זאת, שמין, שנאמר "והמת יהיה לו". לפי רש"י, בנזיקין הנבילה היא "תשלום" שנעשה מיד בשעת מיתה כי היא ברשות הניזק. בגזילה, כיוון שהגזלן הוציא את החפץ מרשות הנגזל, אין אומרים שהיא משתלמת מאליה, ועליו להחזיר חפץ שלם.

**התוספות** מקשים: הרי בגזילה נאמר "ישיב" לרבות סובין? הם מחלקים שגזלן שאני, משום שנאמר "אשר גזל" - "כעין שגזל". לכן עליו להחזיר את הכלי עצמו או דמיו, ולא סובין. הסברא היא שהגזלן "קנה" את החפץ ברגע שהוציאו מרשות הבעלים, ולכן הנבילה שייכת לו ואינו יכול להחזירה כחלק מהתשלום.

**בנוגע** לשואל: הגמרא נסתפקה האם שואל דומה למזיק (שמין) או לגזלן (אין שמין). לפי רש"י, הספק הוא: מצד אחד אין בשואל "שינוי קונה" כבגזילה, ולכן אולי הנבילה עדיין שייכת למשאיל והיא "תשלום מאליו". מצד שני, השואל הוציא את החפץ מרשות בעלים, ובזה הוא דומה לגזלן שאין אומרים בו "ברשותיה דניזק קאי". למסקנה: בגזלן וגנב אין שמין, אך בשואל שמין (כיוון שסוף סוף החפץ אינו שלו ואינו קונה בשינוי).

**סיכום** שיטת רש"י: פחת נבילה לניזק בנזיקין הוא משום שהנבילה נחשבת כפירעון מיידי בשעת הנזק (כי היא ברשותו). בגזילה, כיוון שהחפץ יצא מרשות הנגזל ונכנס לרשות הגזלן (ואף קנאו בשינוי), אין הגזלן יכול להחזיר את הפחת והנבילה כחלק מהתשלום, אלא עליו לשלם חפץ מעולה.

**סיכום** שיטת התוספות: בנזיקין הנבילה מעולם לא הייתה בכלל הנזק (כי הנזק הוא רק על השווי שאבד), ולכן פחתה לניזק. בגזילה, כיוון שהתחייב על כל החפץ והוציאו מרשות הבעלים, עליו להשיב "כעין שגזל" ואינו יכול להיפטר בהחזרת נבילה שפחתה.

**המנחת** אלעזר חוקר בהלכות נזקי ממון: במקרה שהזיק חפץ שהיה שווה ארבעה זוזים בשעת הנזק, וערכו ירד לשלושה זוזים בשעת התשלומים - האם המזיק חייב לשלם ארבעה כשעת הנזק (בדומה לדין גזילה, שם משלם "כשעת הגזילה"), או שמא די בכך שישלם שלושה כשעת התשלומים, כיוון שבסכום זה ניתן לקנות את החפץ כעת?

**הוא** תולה זאת בשאלה האם גדר החיוב הוא לשלם את שווי הממון שהיה בשעת ההיזק, ואז עליו לשלם ארבעה; או שמא החיוב הוא להשלים ולהחזיר את החפץ שהופסד, ובזה סגי בשלושה המעמידים לו את החפץ מחדש. המנחת אלעזר מסיק מדעת הרמב"ם (וכן רש"י ותוספות) שחיוב התשלומים בנזיקין עניינו החזרת החפץ (שלא כדעת הרא"ש, הסובר שמשלם כשעת הנזק).

**עוד** מציין המנחת אלעזר לחילוק היסודי שבין מזיק לגזלן: בנזיקין "שמין" את

הנבילה, ואילו בגזילה "אין שמין". מכאן מוכח שבעוד שבגזילה החיוב הוא על דמי הגזילה בשעתה, הרי שבנזיקין כל עיקר החיוב הוא השבת המצב לקדמותו על ידי העמדת החפץ.

**לפי** זה מבוארת החקירה בסוגייתנו בעניין פחת נבילה:

**לצד** שהנזק הוא רק על שווי הממון, הרי שהנבילה (ששוויה לא נגרע) מעולם לא הייתה חלק מהנזק, וממילא היא תמיד ברשות הניזק. אך לצד שהנזק הוא על עצם החפץ, והנבילה היא חלק מתהליך התשלום ("השלמה"), הרי שההלכה ש"פחת נבילה לניזק" מחדשת שהתורה מחשיבה את הנבילה כאילו כבר נפרעה ליד הניזק מיד בשעת המיתה, ולכן כל פחת עתידי חל עליו.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**אבל והמת יהי' לו דשכיחא ובידים אימא לא, צריכא.** והנה לקמן בדף נג ע"ב אי' שהפסוק "והמת יהי' לו" כתוב פעמיים, א' גבי בור ללמדנו ששור פסולי המוקדשין פטור, וא' גבי שור לומר שבעלים מטפלים בנבילה. ופריך בגמ' "ואיפוך". ולכאורה צ"ב איך יש ס"ד לומר איפוך - הרי אם איפוך, והלימוד דבעלים מטפלים בנבילה יהי' מוהמת יהי' לו דבור - אז א"א לומר דוהמת יהי' לו צריכא כיון דשכיחא ובידים, כי אי"ז מדבר בשור אלא בבור. והדרא קושיא לדוכתא שהפסוק מיותר?

**וי"ל** דאה"נ, שגבי שור אכן מיותר הוא. וכמ"ש בתוס' (ד"ה הא) שהי' אפשר ללמוד זה (שבעלים מטפלים בנבילה) בשור מצד השוה דשני הפסוקים האחרים, אלא דאיצטריך פסוק זה לומר שהבעלים מטפלים בנבילה גם בשאר נזקין דבור שן ורגל (וראה שטמ"ק בשם הרא"ש). וא"כ א"ש דאפי' אם איפוך צריכא למימר שגם בשאר נזקין בעלים מטפלים בנבילה.

**אמנם** לפהנ"ל עדיין קשה כי לקמן בגמ' (יא, ע"ב) מביאים ברייתא דפליגי בה תנאי בהלימוד מהפסוק "יביאהו עד" וכו', ואומרים שבאמת כו"ע ס"ל דנבילה דניזק הוה, אלא שחלוקים בטורח נבילה (עיי"ש). ועפ"ז אין הפסוק דוהמת יהי' לו מיותר - דצריכא לומר דבשור בעלים מטפלים בנבילה (ולת"ק אזלי' ע"פ פשטות הגמ' דלא ילפינן מצד השוה, (וראה רשב"א ובשטמ"ק שם בשם גליון)). וא"כ הדרא קושיין לדוכתא מאיפה למדים שאר הניזקין?

**וי"ל** עפמ"ש רש"י על המשנה בדף ט ע"ב (ד"ה נכסים שאין בהם מעילה) דגבי שור כתי' שור רעהו ולא שור של הקדש ונפקא לן כולהו נזקין מיני'. וכ"ה גם בנדו"ד דכתיב והמת יהי' לו גבי שור לומר שבעלים מטפלים בנבילה, וממנו למדים לשאר הניזקין. וראה גם ברש"י גבי אין שמין לגנב כו' אלא לניזקין (יא, ע"א), שמפרש משום דגבי ניזקין כתיב והמת יהי' לו. ואע"ג דאי מוהמת יהי' לו דגבי שור יליף, איכא למיפרך מה לשור שכן ממונו הזיק אלא מכה בהמה ישלמנה דבגופי' הזיק מנלן? ולכן כתיב פעם ב' הפסוק והמת יהי' לו ללמדנו שכן הדין גם היכא דהזיק בגופי'.

**(ומה** שאין לומדים מהפסוק דכתיב גבי אדם דאזיק הקדש וכו' (וראה בהרא"ש ו' ע"ב), י"ל שהגמ' ס"ל כסברת ר' ישעי' בשטמ"ק שאין ללמוד מצד השוה ד"והמת" ו"מכה בהמה" להדין ד"יביאהו עד" דאולי הוא שכיח טפי, אבל יש ללמוד הדין ד"והמת" מצד השוה ד"מכה בהמה" ו"יביאהו עד". וא"כ הוא מיותר ללמדנו על שאר הניזקין). ועפכ"ז יוצא שמ"והמת יהי' לו" למדים לכל הניזקין שבעלים מטפלים בנבילה.

**והנה** לעיל (ד, ב) מנינו כ"ד אבות נזיקין וגם גנב וגזלן נמנו ביניהם, ומצד זה יש סברא בגמ' ששמין גם לגנב וגזלן כמו בשאר נזקין, אלא שיש פסוק מיוחד גבי גנב וגזלן ללמדנו שמשלמים כעין שגנבו וגזלו דוקא, ולכן אין שמין להם. (וכן הוא גם להלכה). אמנם גבי שואל מספקא לן (בההו"א) אם שמין בו כבשאר נזקין; או אמרי' שמכיון שחייב באונסין - מצד שקונה החפץ משעה שנמסרה לידו - יתחייב להחזיר כעין ששאל דוקא כמו גנב וגזלן (שחייבים להחזיר כעין שגנבו מכיון שקנו את החפץ בעת שהוציאו מרשות הבעלים), ואין שמין לו (וכמ"ש התוס').

**ולכאורה** צ"ב בזה דבשלמא גנב וגזלן הרי"ז היזק, אלא שההיזק הוא באופן שקנו משעה שהוציאו מרשות בעלים (ולכן משלמין כעין שגנבו וגזלו דוקא), אבל שואל שחיוב התשלומין שלו הוא מטעם שקנה משעה ששאל, (ולכן צריך להחזיר כעין ששאל), הרי לכאורה אינו מזיק, ולפ"ז למה מנו אותו ר' חייא ור' אושעיא בתור מזיק? [- נהי נמי דלפי המסקנא שמין גם לשואל כמו לשאר הנזקין (כלשון הרמב"ם) אבל בההו"א צריך ביאור מהי הסברא בזה].

הת' בנימין פרנקל, תשנ"ד

## דף יא עמוד א

**אמר שמואל אין שמין וכו' ת"ש דההוא גברא וכו'.** הנה ע"פ פשטות, כוונת הגמ' הוא, דמהסיפור רואים דסבר רב דשמין, וא"כ זהו ג"כ שיטת שמואל. ועד"ז כתב הנמוק"י (ה, א מדפי הרי"ף ד"ה שתיק רב), ש"בגמ' מייתו ראי' דמדשתק שמע מינה שהודה לדבריהם, שסברי כשמואל דאמר שמין".

**אמנם** לכאורה צ"ב, איך ראי' מסיפור זה לשיטת שמואל, דהרי רב מעיקרא סבר דאין שמין, ודלמא כשאמר שמואל "ואבא מודה לי" הי' לפני הסיפור.

**ואולי** יש לפרש, דאכן אין דרך להוכיח מה סבר שמואל, אלא דהדין בפועל יודעים מהסיפור של רב. ועפ"ז יומתק מ"ש בהמשך הגמ', "איתמר אמר עולא א"ר אלעזר, שמין לגנב ולגזלן, רב פפי אמר אין שמין. והלכתא, אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אבל לשואל שמין, כדרב כהנא ורב אסי", ולא אמר כשיטת שמואל, משום שבאמת אין לנו הכרח דכן ס"ל לשמואל.

**אלא** דמפשטות לשון הגמ' לא משמע כן.

הת' יוסף יצחק טננבוים

**רש"י ד"ה אמר שמואל וד"ה אלא לנזיקין.**

נקודת דבריו, שמשום "מנהג הדיינים" אנו פוסקים, אשר למרות שאנו שמין לנזיקין, והיינו שהמזיק "נותן" הנבילה כחלק מתשלומיו, ועד"ז ה"שברים" של דבר הניזק הולך לניזק, (משמעותו קצת יותר, שזה כמו תשלומים. ומתאים עם שיטת רש"י לפנ"ז בסוגיית פחת נבילה, שמבארים המפרשים דס"ל שהנזק כולל שוויות הנבילה, והנבילה אתי בתור תשלומים) אעפ"כ לענין גניבה וגזילה אין שמין הנבילה והשברים, משום שאין לו לשלם בעד הנבילה או השברים אלא דוקא בהמה וכלים מעולים ושלימים, ואילו הנבילה והשברים יתעכבו אצל הגנב (ויש לעיין, האם דבר זה שולל גם תשלומים עם **כלים אחרים** שאינם דומים לכלים שנגנב ונשבר, או שזה שולל אך ורק תשלומים בדברים שאינם **מעולים**, אלא כמו סובין ונבילה).

**ולאידך** בנזיקין אנו כן שמין, משום שיש לכך פסוק "והמת יהיה לו" לומר לך שמשלם עם הנבילה, ועוד שהפחת (שמשעת המיתה עד ההעמדה) הוא לניזק.

**והנה** התוס' (ד"ה אין שמין) הביאו דברי רש"י, ופירושו שצריך לשלם "כלים מעולים", אלא שהעירו מהפסוק "ישיב", לרבות שוה כסף ואפילו סובין, דמשמע דא"צ לשלם ב"כלים מעולים דוקא", וחילקו שגזלן וגנב שאני משום דכתיב "והשיב אשר גזל", "כעין שגזל", ולכן צריכין להחזיר הכלי ולא הסובין, וכן משמע בירושלמי שבנגיבה אין שמין משום הפסוק "חיים שנים ישלם", שישלם חיים ולא מתים ושבורים, ובגזילה אין שמין, משום "אשר גזל כעין שגזל" (ובהמשך כתבו סברא לחלק בין גזילה ונזיקין. ואי"ה נדבר בזה בההמשך).

**אבל** לכאו' לכשתדקדק, תמצא שרש"י לא העיר מהפסוק "ישיב לרבות סובין"; ועוד, הרי במס' פסחים (לב, א ד"ה איבעיא להו) אכן כתב ששייך "ישיב לרבות סובין" גם בגזילה, וז"ל: "בגזלן דחולין שוגג או מזיד, וכן גזלן דתרומת מזיד - לא איבעיא לן, כיון דלא קפיד רחמנא אתשלומין דידהו, דאמר ישיב - לרבות אפילו שוה כסף, ואפילו סובין - ודאי לפי דמים משלם", ומכך נראה שגם בגזלן שייך תשלומי שו"כ וסובין, ואע"פ שיש הדרשא "אשר גזל כעין שגזל".

**וצריך** לומר, שסובר ע"ד שסובר המאירי (קטע המתחיל ומכל מקום) בדעת רש"י, שזה שחייב לשלם כלים מעולים או בהמה שלימה הוא דוקא כאשר יש לו מעות "ממקום אחר". ולפי"ז מובן, שכשאין לו מעות יכול לשלם אפי' בסובין, אלא שכשיש לו כסף אין לו לשלם אלא בכלים מעולים.

**אלא** שאעפ"כ, גם כאשר יש לו כלים מעולים, יש מקום להעיר שע"י **גבילה דידיה** יש לקיים התשלומים בגזלן, כמו שחידשנו לעיל בנוגע לנזיקין, שהפסוק "והמת יהיה לו" מחדש שמיד בשעת התשלומים הרי מוכן התשלומים להניזק, ושלכן הפחת נבילה לניזק.

**וא"כ**, גם בגזלן היה מקום לחלק בין "סובין מעלמא" (שלא ישלם כשיש לו כסף לקיים השבה מעליא), לבין "והמת

יהיה לו״ שנתקיים התשלומים בדרך ממילא ע״י הנבילה שהיה שייך לו. וע״ז חידש רש״י והעיר, שדין זה של ״והמת יהיה לו״ כתוב **בנזיקין דוקא**. (והיינו, שלמרות שאנו למדין ״מיטב״ ו״סובין״ מפסוק א׳ לכל נזיקין, מ״מ הדין של ו״המת יהיה לו״ (שהנבילה עצמו שייכת לנגנב) אינו שייך לגזילה וגניבה).

**ויש** להוסיף בביאור שיטת רש״י:

**דהנה** בגמ׳ להלן (צד, א), קישר דין זה של ״אין שמין לגנב״ עם הא ד״שינוי קונה״. ולכאו׳ לדברי התוס׳ קשה, שהרי כאן מבואר מדבריהם שהטעם שאין שמין הוא משום הדרשא ד״**כאשר גזל כעין שגזל**״, ולא משום ״**דשינוי קונה**״. והגם שאפשר, שגם הא דשינוי קונה בגזילה קשור בזה שאינו **כעין שגזל**, מ״מ יש מקום לומר שאינו מקיים השבה מעליא, אף שאין שינוי קונה.

**אבל** לפירוש הנ״ל בדברי רש״י, מתבאר בפשטות יותר. דהא דלא אמרינן ״פחת נבילה דנגנב״ מחמת שכבר הנבילה **ברשותא דנגנב קאי**, הוא קשור עם אותו הרעיון **דשינוי קונה**, ושלכן אין הגזלן יכול לומר שמקיים ההשבה על ידי שיאמר לו ״הרי שלך לפניך״. והיינו, דכיון שהנבילה הוא **שינוי**, ובגזלן הרי ״שינוי קונה״, ממילא אינו יכול לומר ״הרי שלך לפניך״.

**ומצד** סברא זו עצמה נראה, דאינו יכול לומר שכבר קאי הנבילה ״ברשותא״ שכבר ״נשתלם״ חלק הגניבה ע״י ״נבילה דידיה״. דכיון והנבילה נשתנה מכמו שהיתה לפנ״ז, עד כדי כך שהשינוי הוא קונה, ממילא ל״ש הסברא של ״**דידיה** מבעיא״, שהנגזל משתלם בזה בדרך ממילא. דאדרבא, על ידי השינוי **מתנתק** מרשותו של הנגזל לרשותו ובעלותו של הגזלן.

**ולפי״ז**, אולי נפרש ברש״י אף הביאור בהמשך הגמ׳:

״**ואני** אומר, אף לשואל, ואבא מודה לי. איבעיא להו, ה״ק, אף לשואל שמין ואבא מודה לי, או דלמא ה״ק, ואני אומר אף לשואל אין שמין ואבא מודה לי״.

**וז״ל** רש״י: ״ואני אומר אף לשואל ואבא מודה לי - רב. אף לשואל שמין - ואניזקין קאי. או דלמא אף לשואל אין שמין - והאי אף אגנב וגזלן קאי״.

״**ת״ש**, דההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה, תברה, אתא לקמיה דרב, א״ל זיל שלים ליה נרגא מעליא. ש״מ, אין שמין. אדרבה, מדאמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב, דינא הכי? ושתיק, ש״מ שמין״. וז״ל רש״י: ״מדאמרי ליה רב כהנא ורב אסי - בבבא מציעא בפ׳ השואל (דף צו, ב)״.

**שממעשה** רב, של רב עם שאר אמוראים, נראה שאכן ״שתק״ רב לשאר אמוראים שבאמת ״שמין״ גם בשואל, שיכול לשלם עם ״השברים״ לבעלים.

**ולפי** הנ״ל, מבואר הספק של הגמ׳ בשואל לפי רש״י. שמצד אחד, יש לומר ששואל שאני מגזלן וגנב, כיון שאין בזה הסברא ״דשינוי קונה״, וא״כ נאמר שעדיין שייך להנגזל והנגנב, שנאמר בזה שהנבילה

**משתלם** לו **מיד** דקאי "ברשותא" דידהו. אבל הצד השני סובר ששואל הוא כמו גזלן וגנב, בזה שעניינו הוא ש"מוציא מרשות" של המשאיל (ע"ד סברת התוס'), ולכן ל"ש כ"כ הסברא של "דידיה מבעיא" כבשאר מזיקין, לומר שבדרך ממילא משתלם לרשות הנגנב כמו במזיק, שזהו רק במזיק (שלא הוציאו מרשותו של הניזק ולכן משתלם מיד לרשותו), משא"כ בשואל שהוציאו מרשותו של המשאיל, אפשר שלא משתלם מיד ממילא.

**ב. דיון במסקנת הגמ'**

**ובמסקנת** הגמ' איתא: "איתמר, אמר עולא א"ר אלעזר, שמין לגנב ולגזלן. רב פפי אמר, אין שמין. והלכתא, אין שמין לא לגנב ולא לגזלן, אבל לשואל שמין, כדרב כהנא ורב אסי".

**ולכאו'** סברת ר' אלעזר (ששמין לגנב ולגזלן) מובן בפשטות לפי הנ"ל; והיינו שר' אלעזר לא סובר ששינוי קונה, ולכן נמצאת עדיין ברשות הנגזל וא"כ "משתלם" לו מיד בשעת במיתה, משום ד"ברשותא קאי", והפסוק ו"המת יהיה לו" שייך גם אצלו.

**וכן** נקטו התוס' לקמן (סח, א ד"ה מה טביחה) בשיטת הרשב"ם דהכא, וז"ל: "משמע, דסבר ר' אלעזר דשינוי קונה, דאהנו מעשיו משמע לאפוקי מרשות בעלים דומיא דאהנו מעשיו דמכירה. וקשה לפי' רשב"ם דמפרש בפ"ק (יא, א) אהא דאמר עולא א"ר אלעזר שמין לגנב ולגזלן, דהיינו **לענין פחת נבילה דהוי דנגזל משום דלא קני לה גזלן בשינוי.** ויש לומר, דדוקא בשינוי שאין הגזלן עושה בידים לא קני, כגון שמתה הבהמה, אבל שינוי שעושה הגזלן בידים, כגון טביחה, מודה ר"א דקני. א"נ, אהנו מעשיו דטביחה היינו שמחסרה מן הבעלים, ולאו דקני ליה ולא הוי כאהנו מעשיו דמכירה".

**ונראה**, דלדעת התוס' עצמם מתפרש דעת ר' אלעזר, ששמין גם בגזלן משום ש"ישיב לרבות סובין" קאי לדעתו **אף לענין גניבה**. אלא שצ"ב לתירוצם (ש"שינוי שעושה הגזלן בידים, כגון טביחה, מודה ר"א דקני") דברי הגמ' בדף צד, א ששיטת שמואל תלוי ב"שינוי קונה", וממילא משמע דר"א סובר דשינוי אינו קונה.

**ולהלן** נסביר, שגם להתוס' יש כאן ב' ענינים: א) מה שהמזיק יכול לשלם "בסובין" אפי' שזה שייך למזיק, ובזה נתחדש שבגזלן אין זה כן; ב) מה שהמזיק מחזיר לניזק "נבילה דידיה", וע"ז נתחדש בגזל שאינו יכול לעשות כן, משום שהגזלן הוציא מרשותו של הנגזל, ולכן אין יכולים לומר "הרי שלך לפניך".

**היוצא** מהנ"ל בשיטת רש"י, שמה שאין שמין לגזלן, הוא משום דהא ששמין בנזיקין הוא משום ד"ברשותא דניזק קאי", ולכן אין אומרים כן בגזל, שהרי זהו **ברשות הגזלן**, שהוציאו לרשותו.

**ולכאו'** זה דוקא לשיטת רש"י, שפירש שיסוד הדין ש"פחת נבילה" לניזק, הוא משום שעצם הנזק הוא על עצם הדבר, ולכן כשהזיק "שור חי גמור" חל הנזק על כל השור (למרות שלא היה לה הפסד "שוויות"

של כל השור, שהרי גם הנבילה יש לה שוויות). ולכן מובן, שגם ההלכה שנותן הנבילה ("ומשלים" המותר) הוא בתורת **תשלומים**, אלא שנתחדש שהתשלומים כבר נעשית בשעת המיתה ממש, כיון שהיא **ברשות** של הניזק, ולכן מובן שבגזלן שהוציא מרשותו של הנגזל אין זה משתלם מיד.

**ג. ביאור שיטת התוס'**

**והנה** התוס' בסוגיין מפרשים דבר זה: "אין שמין לא לגנב ולא לגזלן פ"ה אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה שלימה וכלים מעולים והשברים שלו. ואף על גב דקיימא לן ישיב לרבות שוה כסף ככסף ואפי' סובין, גנב וגזלן שאני משום דכתיב אשר גזל כעין שגזל, הלכך צריך להחזיר הגזילה או דמיה ולא סובין. וכן משמע בירושלמי, מנין שאין שמין לא לגנב ולא לגזלן א"ר אבא בר ממל חיים שנים ישלם ולא מתים עד כדון גניבה גזילה מנין א"ר אבא בר ממל והשיב הגזלה אשר גזל כאשר גזל, והיינו טעמא דגנב וגזלן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים, אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק. וה"ט דמ"ד אף לשואל, כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגזלן".

**תוכן** דבריו:

**א)** הטעם שאין שמין בגנב וגזלן הוא משום הפסוק "אשר גזל כעין שגזל", ולכן צריך להחזיר הגזילה או דמיה, ולא סובין. ונמצא, שיש פסוק שממנו אנו לומדים שגזילה שאני משאר נזיקין, שיכולים לשלם גם עם **שברים וסובין**, אבל לא ביאר המקור להלכה בנוגע לגניבה. ולכאורה יש לומר, דס"ל שאנו **לומדים גניבה מגזילה**.

**ב)** מביאים דברי הירושלמי, שדורש מהפסוק "חיים שנים ישלם", שישלם בעודם "חיים" ולא מתים, ולענין גזילה נלמד מ"אשר גזל" "כאשר גזל".

**ג)** מוסיפים **סברא וטעם** בהלכה זו; כיון שהגנב והגזלן **קונים מיד** כאשר מוציאים הגזילה מרשות הבעלים, ממילא נמצא **שהנבילות והשברים** שייכים להגנב, ובמילא אינו יכול להשיב עם אותם הנבילות ושברים, וצריך לשלם **חיים ושלימים**, "כאשר גזל".

**ד)** בזה מתבאר צד הספק שגם בשואל "אין שמין"; שגם אצלו יש דרגא של **קנין**, כשמוציא מרשות הבעלים, והוא שלו להשתמש עד הזמן שהמשאיל הסכים להקנות לו בזמן השאילה, ולכן הוי החפץ שלו, אלא שהתחייב לשלם דמים באם החפץ ששאל אינו בעין.

**ונמצא**, שלדעת התוס' עיקר סוגיין וטעם ש"אין שמין" עניינו דאין בזה ההלכה דמשלם בשוה כסף וסובין, והיינו שהלכה זו ל"ש בגזל, משום שיש בזה דרשא.

**והסברא** בזה: משום שהם **קונים מיד** בהוצאת הגזילה, ממילא אינו יכול לשלם בזה. זהו לא מפאת "סובין", כיון שצריך לשלם "כאשר גזל". ולא מפאת שזה היה שייך לנגזל עצמו, ויאמר לו "הרי

שלך לפניך", כיון שכאשר הוציאו, כבר אינו ברשותו ולכן אין יכול לומר "הרי שלך לפניך".

**וזהו** כנ"ל, שגם לפי התוס' יש כאן ב' עניינים:

**א)** מה שהמזיק יכול לשלם ב"סובין" אפי' שזה שייך למזיק, ובזה נתחדש שבגזלן אין זה כן. ב) מה שהמזיק מחזיר לניזק "נבילה דידיה", וע"ז נתחדש בגזל שאין יכול לעשות כן, משום שהגזלן הוציא מרשותו של הנגזל, ולכן אין יכולים לומר "הרי שלך לפניך".

**והנה** אין התוס' יכולים לפרש כפי רש"י, שסוגיין בא ללמדנו שאין הפסוק "והמת יהיה לו" שייך בגזלן - לומר שאין הגזלן יכול להכריח הנגזל לעכב הנבילה בידו מחמת "והמת יהיה לו", כיון והנבילה **משתלם** להנגזל, שכבר היה ברשותו - שהרי לדעת התוס', הנזק הוא בעיקר (לא על עצם החפץ, אלא) על השווית של החפץ, ולכן כשמדובר בנבילה של השור, אין הנזק מלכתחילה חל על הנבילה, שהרי השווית שלה לא הוזקה;

**וא"כ,** מה שהתורה גילתה ב"והמת יהיה לו", אינו **שמשלם** עם הנבילה, אלא דמעיקרא לא חל הנזק על שוויות הנבילה, וא"כ פשוט שאי"ז שייך בגזילה, שאכן גזל והוציא מרשותו כל החפץ, ומחוייב להשיב כל החפץ, ואין פסוק זה מורה דבר על גזילה.

**ולכן** צריכים לפרש, שגם בגזילה הו"א, א) שישלם עם הנבילה כמו סובין שבביתו, ב) הגמ' בדף צד, א מבאר דהו"א שיכול **להשיב** הגזילה, כיון שסו"ס זה דבר שהיה ברשות הגזלן, והויא "דידיה", והו"א מסברא שיוכל לומר "הרי שלך לפניך". ולכן חידש שמואל, א) שאין יכול לשלם גזל עם סובין, ב) כיון ששינוי קונה אינו יכול לומר "הרי שלך לפניך".

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

## דף כ עמוד א

**אמר לי' רב חסדא לרמי בר חמא וכו' היכי דמי, אילימא בחצר דלא קיימא לאגרא וכו' א"ל, אם נהנית משלמת מה שנהנית וכו'.** הנה מבואר מסוגיין שיש ג' אופנים:

**א)** זה חסר וזה נהנה, כגון בית העומד למיגר וגברא דעביד למיגר, ובאופן זה כו"ע ס"ל דחייב לשלם.

**ב)** זה חסר וזה לא נהנה, כגון בית שעומד להשכרה וגברא לא עביד למיגר, רוב ראשונים ס"ל שחייב לשלם (רא"ש, פ"ב סי' ו, רי"ף בסוגייתנו, דף ט בדפי הרי"ף, ושו"ע חו"מ סי' שסג ס"ז), וי"א כיון שמזיק ע"י גרמא פטור (ראה תוד"ה זה אין נהנה וזה אין חסר הוא: "אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, הו"מ למימר דפטור, כיון שלא נהנה, אע"פ שגרם הפסד לחבירו, דאפילו גירשו חבירו מביתו ונעל דלת בפניו, אין זה אלא גרמא בעלמא").

**ג)** זה נהנה וזה לא חסר, בית שאינו עומדת להשכרה וגברא עביד למיגר, מבואר מסקנת סוגיין שהוא פטור, ועוד מוסיף

בגמרא (כ, ב) בשם רב סחורה, שהטעם שפטור הדר בחצר חבירו הוא משום שמביא תועלת לבעל הבית, שכן "ביתא מיתבא יתיב", כלומר שהמגורים בבית משמרים אותו מן המזיקין ומתקנים את הבית.

**נחלקו** הרא"ש (שם) וספר העיטור (אות ש' - שכירות, דף נ"א) אם פטור דוקא כשמביא הנאה לבעלים, דהרא"ש הרי"ף והרמב"ם ס"ל שפטור גם כשלא הביא הנאה לבעלים (וכן מבואר סתימת השו"ע בסי' שסג), וספר העיטור ס"ל שפטור רק כשהביא הנאה לבעלים.

**(בספר** העיטור (שם) כתב שהטעם לפטור הוא משום שמביא תועלת לבעל הבית, ואם בעה"ב צריך את המקום לאוצר תבואה אינו נחשב תועלת וחייב לשלם אפילו בלא קיימא לאגרא, וכן דעת רבינו יונה בבבא בתרא דף ד' עמוד ב' ושו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ד' סימן תרפ"ה.)

**ויש** לדון במקרה של בית של הכנסת אורחים (לדוגמא אצל האוהל הק') שלוקח תשלום בעד הלינה במקום, האם מותר לבחור ישיבה ללון שם בלא רשות הנהלת הבית בזמן שאין איש ששוכר המקום, או שחייב לשלם שכרו משלם, ולאיזה דין שייך. [ולמותר לציין, שהבא לקמן הוא לפלפולא בעלמא, ואינו כדי לפסוק הלכה למעשה כלל וכלל].

**[בכך** הבא לקמן ראה באריכות בספר משפט הנהנה]:

**ב. הטעמים למה זה נהנה וזה לא חסר**

**פטור**

**מהלך א' - שיטת הפני יהושע**

**הפני** יהושע (דף כ, א ד"ה זה אינו) מבאר, שטעם הפטור בזה נהנה וזה לא חסר הוא משום שכופין אותו על מידת סדום. כלומר, כיון שאין לבעל הבית שום הפסד, אין לו רשות לעכב את חבירו, וממילא אין מקום לחיוב תשלומין.

**ומביא** את דברי המרדכי (אות ט"ז), שכתב שיכול לכופו על כך אפילו לכתחילה. ואף על פי שיש כמה פוסקים שחולקים על זה, מכל מקום ודאי אפשר לומר כן לפחות בדיעבד.

**מהלך ב' - שיטת הגרש"ש**

**הגרש"ש** (סימן יט אות ג) הקשה על דברי הפני יהושע (כ, ב), מדקתני: "נטל אבן או קורה של הקדש הרי זה לא מעל . . בנאה לתוך ביתו הרי זה לא מעל עד שידור תחתי' שוה פרוטה". והגמרא מבאר, דזהו הדין של זה נהנה וזה לא חסר. ואם כן, אם נאמר שטעם הפטור בזה נהנה וזה לא חסר הוא משום שכופין אותו על מידת סדום, אין טעם זה שייך בהקדש.

**ומפרש** הגרש"ש, שעיקר הסברא של הפטור אינה משום כופין אותו על מידת סדום, אלא משום שאינו חייב על הנאה אלא היכא שחבירו חסר. אבל היכא שאין חבירו חסר - אין כאן תביעה על עצם ההנאה. ובלשונו בבבא בתרא (סימן ד סעיף ז):

דלא מיקרי נהנה מממון של חבירו.

**ולתרץ** קושיית הגרש"ש, כתוב בשיעורי ר' שמואל (ב"ב יב א, אות רכד), שדין

כופין אותו על מידת סדום משנה את גדרי דיני ממונות, ולכן גם גבי מעילה יהי׳ פטור. ולפי זה אפשר לומר, שדין זה נהנה וזה לא חסר פטור גם בהקדש, כי עצם הגדרת הדין משתנה, ובנדון זה לא שייך לחייב ממון, ואפילו בהקדש.

**מהלך ג׳ - שיטת המחנה אפרים**

**המחנה** אפרים (הל׳ גזילה, סי׳ ו) כותב, שטעם הפטור בזה נהנה וזה לא חסר הוא מדין מחילה, דמסתמא הבעלים מוחלים על הנאה כזו.

**ומקורו** מדברי הרא״ש בבבא בתרא (פ״ט סי׳ ט), על סוגיית הגמ׳ אודות יתומים, באחין גדולים שהשביחו את הקרקע, ״אם אמרו ראו מה שהניח אבא, הרי אנו עושין ואוכלים, השביחו לעצמן״. ומבואר שם, שהקטנים מוחלים על חלקם בהשבחה, משום שזה נהנה וזה לא חסר. ומזה למד המחנה אפרים, שהרא״ש הגדיר שטעם הדין של זה נהנה וזה לא חסר הוא מדין מחילה.

**אמנם** הנימוקי יוסף בסוגיין, כותב בשם הרמ״ה שאין דין זה משום מחילה, שהרי דין זה מועיל אפילו ליתומים קטנים שאינם בני מחילה.

**ואין** זו קושיא גמורה על המחנה אפרים ועל הרא״ש, דהתוס׳ (שם ד״ה ואם אמר) מפרש, ״הכא דאין מפסידין ולא בא בידם הריוח מחלי שפיר״. ולפי״ז מובן שיטת המחנה אפרים, משום דאירי דלא מפסידין והרווח להם בעתיד.

**אלא** שמכל מקום בעיקר הלימוד מן הרא״ש, יש לעיין: דשמא אין הרא״ש בא להגדיר את גדר הדין של זה נהנה וזה לא חסר, אלא רק כדי לבאר למה בנידון ההוא הקטנים מוחלים לאחיהם. דכיון שאם לא היו האחים משביחים את הקרקע - גם הם עצמם לא היו נהנים מן השדה, נמצא שאין להם הפסד כלל, וממילא יש כאן מחילה מצד זה נהנה וזה לא חסר. אבל אין הכרח ששם מוגדר כל דין זה נהנה וזה לא חסר כיסוד של מחילה.

**ג. גדר בית העומדת להשכרה**

**הדין** ברור, שאם הבעה״ב הי׳ שוכר המקום אם לא שהוא דר בה לאותה לילה, וגם שהוא אדם שהי׳ שוכר מקום אם לא מצא מקום זה, ודאי הדין שחייב לשלם.

**אמנם** בכמה ראשונים (תוס׳ כ, א ד״ה זה נהנה, ועד״ז ברשב״א שם) הקשו על הגמ׳, מדוע זה נהנה וזה חסר אם לא בא אף אחד לשכור אותו לפועל?

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

**אלא** שעדיין יש להקשות: סוף סוף, כל החיוב בנידון זה אינו אלא משום שמא הי׳ בא שוכר אחר ורוצה לשכור את הבית. והרי כל זה אינו אלא ספק, ואין מוציאין ממון מספק. ואם כן, כיצד אנו מחייבים את הדר בבית לשלם רק על סמך אפשרות רחוקה שמא הי׳ בא אחר ושוכר?

**ומבארים** האחרונים, שאין החסרון שחיסר לבעל הבית עצם הממון שהי׳ מקבל מן השוכרים, דזה אינו אלא גרמא, אלא שחיסר שימוש מבעל הבית. שבעל

הבית משכיר את הבית ומקבל ממון תמורת השימוש, ולפיכך צריך לשלם על שימוש זה שחיסר מבעל הבית, ושימוש זה שווה ממון כשווי השכירות בשוק.

**ובאמת** אין בעל הבית יכול להשכיר את הבית אם אינו ריק קודם לכן, ולכן גם הזמן שהבית עומד ריק נחשב כחלק משימוש הבעלים. וכמו אם ראובן שוכר בית משמעון כדי להשכירו ללוי - ודאי ראובן משלם כל הזמן, אפילו אם לוי שוכר רק חצי מן הזמן, כי צריך שהבית יהי' ריק לפני ההשכרה. ולפיכך משלם על כל ההנאה שחיסר לבעל הבית, שהרי צריך שיהי' הבית ריק, ולגבי הבעלים זה נחשב כאילו מושכר כבר, כי עצם היותו ריק נחשב כחלק מתהליך ההשכרה.

**אבל** עכשיו, יש לומר שאינו כן. כי אין דרך העולם לחפש ולראות באותו החדר מלפני שהם שוכרים אותו, וא"כ טעם זה אינו נוגע לעכשיו, כי הוא אינו מפסיד, שהרי אין כל אדם מחפש בהחדר מלפני שהוא שוכר אותו, וממילא אינו מפסיד כלום בזה.

### ד. כשהבית עומד להשכרה מצד הבעלים - אלא שאין מוצאים שוכרים

**והנה** התרומת הדשן (סימן שיז) כתב, שכאשר הבית עומד להשכרה מצד הבעלים אלא שאין מוצאים שוכרים, זה נחשב בגדר דלא קיימא לאגרא, ולכן זה נהנה וזה לא חסר - פטור.

**ויש** להביא ראי' מדברי התוס' בהסוגיא (ד"ה זה נהנה), שמבואר שם שהטעם שחייב על כל זמן דירתו אע"פ שבפועל אין שוכרים, הוא משום ששוכרים באים ורואים שיש דיירים שם ולכן אינם מבקשים לשכור. אבל אם החיוב הי' רק מצד עצם זה שהבית עומד להשכרה מצד הבעלים - לא הי' קשה כלל.

**וכן** אם הי' רגיל להשכיר מצד הבעלים, אלא שעכשיו אינו רוצה להשכיר (אפילו אם יש שוכרים שרוצים לשכור) - פטור, כי הולכים אחרי המצב דעכשיו. כן פסק הרמ"א (חו"מ סי' שסג ס"ו).

### ה. סתם בתים בזמן הזה

**אולם** כתב הרמ"א שם, שבזמן הזה סתם בתים עומדים להשכרה, ואף על גב שעדיין לא השכירו אותם מעולם. ומקורו מן המרדכי (פרק כיצד הרגל סימן יז) בשם הראב"ן.

**ונמצא** שלפי זה כל הדיון והשאלה לעיל כמעט אינם נוגעים למעשה, כי סתם בית נחשב עומד להשכרה!

**והנה** בתחילת דברי הראב"ן (ד"ה הדר) מבוארהטעם: "אם הוא עבידלאוגורי, שכבר השכירוהו הבעלים פעם פעמים . . ונראה לי דכל הבתים בזמן הזה לאוגורי קיימי ואע"ג דלא השכירה מעולם, שהרי הכל נוהגין דמי שיש לו בית שאינו צריך לו לדירה משכירה לאחרים".

**והיינו**, שבימים ההם לא הי' רגיל כל כך להשכיר בתים, ופעם ראשונה עדיין לא נחשב כבית העומד להשכרה, וצריך להשכיר כמה פעמים כדי שייכנס לגדר בית העומד להשכרה. ומצד זה כתב הראב"ן, שבזמן הזה, אפילו אם לא השכיר את הבית אפילו פעם אחת, כיון שרגיל בזמן

הזה להשכיר בית שאינו צריך - לכן נחשב בית העומד להשכרה.

**ואחרונים** כתבו, שמבואר מדבריו שאם הבעל אינו מוצא שוכרים, או אינו רוצה להשכיר - אינו נחשב כבית העומד להשכרה.

**ו. גדר גברא דעביד למיגר**

**הדין** הוא ששם ה"גברא דעביד למיגר" הוא המגדיר אם נחשב "נהנה". ואם "לא עביד למיגר", לא נחשב לנהנה.

**וברש"י** (כ, א ד"ה זה לא נהנה) **ביאר**: "דהא שכיחי לי' בתים בחנם". ובד"ה דעביד למיגר כתב: "שהי' לו לשכור בית אחר".

**ויש** להבין, למה אם "לא עביד למיגר" לא נחשב שנהנה? הרי סוף סוף בפועל הוא קיבל הנאה ודר בבית חברו?

**ובמשפט** הנהנה (ח"ב סי' כא אות א) מסביר, שבגלל שזהו דין ממונית, אז כדי לחייבו ממון צריך להיות "הנאה השווה ממון". ואם אינו צריך לשכור שם ויכול לדור במקום אחר בחינם, אין המגורים כאן נחשבים להנאה יתירה עבורו, ואין הנאה זו נחשבת "שווה כסף" בעבורו, ולכן אינו משלם.

**בשו"ת** אורח לחיים (סי' נח) שקיל וטרי במה יהי' הדין במי שאין לו בית כלל. מצד אחד, הוא יכול לדור ברחוב, ולכן יש לו "בית אחר" (בחינם) לדור בו, ולא הי' משלם כסף עבור הנאה זו. וממילא אין הנאה זו נחשבת "שווה ממון" בעבורו, ולכן נחשב כלא עביד למיגר ופטור.

**אמנם**, יש לדון בצד השני של החקירה: כיוון שגברא דלא עביד למיגר יכול לקבל את אותה הנאה מהרחוב בחינם, הרי שרק הנאה כזו (של הרחוב) מוגדרת אצלו כהנאה שאינה שווה ממון.

**אך** אדם הדר בבית חבירו, ונהנה מהבית עצמו או ממיטתו של חבירו, יש לחלק בדבר: מצד אחד, הוא יכול לדור ברחוב בחינם, ומבחינה זו הוא נחשב "לא עביד למיגר". אך מצד שני, ההנאה שהוא מקבל מביתו של חבירו היא הנאה איכותית וטובה בהרבה ממה שהי' מקבל ברחוב.

**ביאור** החילוק על פי דברי רש"י: ובזה יש ליישב את דברי הראשונים (רש"י לעיל כ, א) שכתבו שפטור "זה נהנה וזה לא חסר" נאמר דווקא כשיש לו בית אחר שאינו נופל באיכותו מבית זה, ובלשון רש"י: "דהא שכיחי לי' בתים בחנם". כלומר, שאין לו "עדיפות" בבית חבירו יותר מבשאר המקומות.

**אבל** אם יש "עדיפות" בבית חבירו, ובנדון דידן ודאי שיש עדיפות למגורים בבית על פני מגורים ברחוב, הרי שאף על פי שמצד עצמו הוא אינו מוכן לשלם מכל מקום כיון שסוף סוף קיבל "הנאה גמורה" ששווה יותר מהנאה מרחוב - הרי הוא חייב לשלם.

**ז. חסרון מועט**

**עכשיו** נדון במה שאפילו אם לא חסר, מחמת שהחצר אינו עומד להשכרה, אם יש חסרון במקצת עדיין צריך לשלם.

**דהנה**, מקור הדין בדף כ, ב: "תא שמע, רבי יהודה אומר אף זה הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר. שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר חייב. שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא". וברש"י (ד"ה שחרוריתא דאשייתא) מפרש הכוונה, ש"משחיר לו הכתלים הלכך חסר הוא". אבל לא מבואר אם ישלם רק על הנזק או על כל ההנאה.

**והנה** בדף כא, א איתא, "ההוא גברא דבנה אפדנא אקילקלתא דיתמי, אגבי' רב נחמן לאפדני' מיניה. לימא קסבר רב נחמן הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר, ההוא מעיקרא קרמנאי הוו דיירי בי' ויהבי להו ליתמי דבר מועט".

**וכתבו** התוס' (ד"ה ויהבי), "ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה, אע"פ שלא חיסר כל כך. וכן מוכח כולה שמעתין,כדאמרינן לעיל משום שחרוריתא דאשייתא". מזה נמצא שאם חסר מקצת, אז "מגלגלין עליו את הכל".

**אמנם** דעת הרמ"ה ז"ל (הובאו נמוק"י דף ט מדפי הרי"ף), "דהלכתא כרבא אמר רב סחורה, דקאי מר בר רב אשי כוותי', הלכך אפילו לא קא משתמש בי' בעל הקרקע אלא בתבנא וציבי חייב הדר לשלם לבעליו כשיעור מה שהפסידו בשחרות הכותלים, אבל טפי לא". והיינו שחולק על שיטת התוס'.

**ובטור** ושו"ע (חו"מ סי' שסג ס"ז) מביא רק דעת התוס': "יש אומרים דכשאין החצר עומד לשכר דאמרינן דאינו צריך להעלות לו שכר, אם חסרו אפלו דבר מועט, כגון שהי' הבית חדש וזה חסרו במה שהשחירו, אף על פי שאין הפסד אותו שחרורית אלא מועט, על ידו מגלגלין עליו כל השכר כפי מה שנהנה". (ומה שכתוב ברמ"א "יש חולקין", מבואר מהמקור שלו ברבנו ירוחם (נתיב יב) שזה מיירי באופן שאינו נהנה אבל חסר מקצת. אבל אם זה נהנה וזה חסר מקצת ודאי שסבר שחייב וצריך לשלם כל שכר הבית).

**מהו** הטעם שצריך לשלם עבור כל ההנאה ולא רק על החיסרון שמחסיר?

**ויש** לומר הביאור בזה, על פי המבואר לעיל בטעם ש"זה נהנה וזה לא חסר" פטור. דהנה הפני יהושע ביאר הטעם שזה פטור, שהוא מפני שכופין אותו על מידת סדום. ולכן אי חסר מקצת אין זו מידת סדום, ולכן חייב לשלם על כל ההנאה. והיינו, שעצם נטילת ההנאה מחייבו לשלם, ורק מצד כופין אותו אין צריך לשלם. אבל אם אזלא הטעמא של כופין אותו מפני שחסר מקצת, אז הדרא לאתרי' החיוב לשלם על כל ההנאה.

**ולפי** הגרש"ש שביאר שהפטור מיוסד על מה שאין זו נחשבת נטילת הנאה מפני שאינו מחסיר ואין לו תביעה יסודית של ממון, רק אם אינו מחסיר אינו נקרא הנאה. אבל אם מחסיר אפילו דבר מועט, אז יש תביעה על ההנאה וצריך לשלם על כל ההנאה.

**מה** הדין אם מחסיר פחות משווה פרוטה?

**אף** על פי שבכל התורה כולה קיימא לן

ש"פחות משווה פרוטה" אינו נחשב לממון, ואין עליו תביעה בבית דין, מכל מקום כאן החיסרון פועל באופן אחר. וכמו שמצינו בתוס' בכתובות (ל, ב ד"ה לא צריכא) לגבי בליעת תרומה (עיי"ש), שאפילו אם החיסרון פחות משווה פרוטה חייב ומגלגלין את הכל. ועד"ז הביא החכמת שלמה בפירושו לשו"ע (סי' שסג ס"ו ד"ה הדר בחצר חבירו) בנוגע להלכה שלנו.

**והנה** הדוגמא שבהגמ' משחרוריתא דאשייתא היא רק בבית חדש. מהו הדין בבית ישן?

**בגמ'** (כא, א) מבואר שהוא פטור משום דהוי תועלת לבעה"ב. והרשב"א (ד"ה אמר רב הונא) כתב, שאע"פ שטעם הפטור הוא משום ש"זה נהנה וזה לא חסר", אעפ"כ מביאה הגמ' דיון זה לומר שאפילו בבית ישן יש חסרון מקצת, אכן זהו חסרון פחות מבית חדש, אבל יש חסרון מקצת מדריסת רגלים, והתועלת שמביא עולה כנגד זה, אבל לא כנגד החסרון בבית חדש.

**והנמו"י** בסוגיין (ד"ה בחצר חבירו) כתב שיש שחרוריתא דאשייתא קצת בבית ישן, ותועלת עולה כנגד זה. אבל הרא"ש כתב, שטעמא דרב סחורה במה שמביא תועלת, הוא רק אסמכתא להפטור ד"זה נהנה וזה לא חסר", ולכן אין נפק"מ אם מביא תועלת לבית או לא, גם בבית ישן שיש חסרון מקצת. ולעניין הלכה, בשו"ע לא הביא טעם זה שמביא תועלת, ולכן מסתמא סבר כהרא"ש.

**ויוצא** מכל הנ"ל, שצריכים לעיין בכל דיון בנוגע למעשה אם יש חסרון מקצת. ונוגע הוא, כי אפילו חסרון מקצת ממש, כיון דאפילו פחות משווה פרוטה, ביכולתו לחייב על כל הנאת הבית.

### ח. מחאה ב"זה נהנה וזה לא חסר"

**והנה** באופן דזה נהנה וזה לא חסר, אז פטור בתנאי שלא מיחה בו הבעלים. אבל אם אמר לו "צא" ולא יצא, חייב לשלם מכאן ולהבא (שו"ע סי' שס"ג ס"ו). והסמ"ע שם (ס"ק י"ד) מביא הטעם שחייב, כי הוא מגלה דעתו דלא ניחא ליה. ומקורו ממכילתין (כ, ב) שהגמרא קבעה "הקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמי", ורש"י מבאר שדעת שכינה איכא, כלומר שהשכינה מקפדת ולכן חייב לשלם.

**אבל** בסוגיא אם גירשו הבעל הבית מביתו, צ"ע קצת, שהרי הרמ"א כותב בסעיף ו', שאפילו אם הוציא אותו בעל הבית מן הבית בעל כורחו, וחזר ודר בו – פטור, וגם מסכים שאם אמר "צא" חייב. ולכאורה, למה זה שונה מ"גירש בעל הבית" שוודאי אינו מסכים לזה?

**ובאמת** זה כבר קשה על דברי התוס' בב"ק, דמצד אחד בדף כ, א (ד"ה זה אין נהנה) כתבו שאפילו גירשו חבירו מביתו ונעל דלת בפניו "אין זה אלא גרמא בעלמא" ופטור בכה"ג שבעה"ב לא הפסיד ממון ממש, ומבואר שמעשה הגירוש והנעילה כשלעצמו אינו מחייב תשלום ב"זה נהנה וזה לא חסר".

**אולם** מאידך, בדף כא, א (ד"ה כהדיוט) לגבי הקדש, מבארים התוס' שחייב לשלם

"כיון דדעת שכינה איכא שלא יהנה אדם בלא מעילה", ומבואר שברגע שיש הקפדה (דעת שכינה או אמירת "צא" בהדיוט) חייב על זה נהנה וזה לא חסר וצריך לשלם. וצ"ע מהו החילוק בין נעילת דלת שאינה אלא גרמא לבין מחאה והקפדה שמחייבות בתשלום.

**ויש** לתרץ בדעת תוספות, דבדף כ' מדובר שגירש בעל הבית את חברו ולא דר בו, ולכן הוי רק מניעת רווח שנחשבת 'גרמא' ופטור. אבל אם דר בו ונהנה, אף על פי שלא חסר לבעל הבית כלום, כיון שגילה דעתו שאינו רוצה בו - חייב על זה נהנה וזה לא חסר וצריך לשלם.

**ובדעת** השו"ע (והרמ"א) יש לחלק, דאם אמר לו בעל הבית בפירוש "צא", הרי גילה דעתו שהוא מקפיד על עצם ישיבתו בהבית בכל רגע ורגע, ולכן חייב לשלם. אבל אם רק גירש אותו מהבית, אף על פי שבתחילה הקפיד עליו, ייתכן שלאחר שכבר גירשו ושוב חזר הלה ודר שם, שוב לא נוגע לו כל כך ("לא איכפת לי' כולי האי") ולכן פטור.

**וכחילוק** זה כתב הערוך השולחן (סי' שסג סט"ז), שאם גירשו ושתק לאחר שחזר - פטור, אבל אם מחה בו שוב ואמר לו "צא" - חייב.

### ט. יסוד הדין של מחאה

**ויש** להוסיף עוד נקודה בזה, ולבאר דהטעם שמהני מחאת בעה"ב לחייב את הדר בביתו אף בזה נהנה וזה לא חסר, הוא משום שעל ידי אמירת "צא" נפקע הדין של "כופין על מידת סדום". דכל יסוד הפטור בזה נהנה וזה לא חסר הוא משום דנחשב רשעות למנוע הנאה מחבירו כשאין הבעלים חסר כלום, ועל כן כופין אותו לנהוג במידת החסד. אולם ברגע שמוחה בעה"ב, שוב אין זה בגדר חסד אלא עמידה על זכותו הממונית, ואין כופין אדם לוותר על קניינו ולהשכיר נכסיו בעל כורחו בחינם.

**ובסגנון** האור זרוע (פסקי בבא קמא סי' פח), דברגע שאמר לו "צא", הרי הוא כאומר לו: "אם תדור בביתי - עליך לשלם". ונמצא דהמחאה אינה רק פעולת הרחקה, אלא היא "גילוי דעת" המגדיר את המגורים כעסק שכירות בעל כורחו. ומעתה, ישיבת הדר בבית נחשבת כהסכמה בשתיקה לתנאי התשלום שהציב בעה"ב. ויסוד זה מוכח מהסוגיא בדף כא, א גבי הקדש, דחייב משום "דעת שכינה" שלא יהנה אדם בלא מעילה, והוא הדין בהדיוט שגילה דעתו שמקפיד על דמי הנאתו, דהוי כהקדש וחייב לשלם.

### י. בירור גדר "גילוי דעת" בזה נהנה וזה לא חסר

**לפי** שיטת התוספות - שגילוי דעת מחייב אפילו בנדון של "זה נהנה וזה לא חסר", יש לחקור מה יהי' הדין אם גילה הנהנה את דעתו שמוכן הוא לשלם עבור ההנאה. הגמרא (כ, ב) מביאה ראי' מדין "מקיף וניקף": "ת"ש, אמר רבי יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל". הגמרא מדייקת שאם הניקף גדר, הוא חייב, משמע שאם המקיף גדר - הניקף פטור, ושמע מינה "זה נהנה וזה לא חסר

פטור״.

**בתום׳** (ד״ה טעמא דגדר ניקף) כתבו לבאר, שאף על פי שזה נהנה וזה לא חסר פטור, כאן שאני ״עמד ניקף״, דגלי אדעתי׳ דניחא לי׳ בהוצאה. וחילקו התוספות בין המקרה שלנו לבין הדר בחצר חבירו, שבסתמא לא גילה אדעתי׳ דניחא לי׳ לשלם אלא לדור בחינם. ומבואר בשיטתם, שבכל ״זה נהנה וזה לא חסר״, אם גילה דעתו שרוצה לשלם - חייב לשלם.

### יא. קושיית הישׁ״שׁ - אין חילוק בגילוי דעת

**אולם,** המהרש״ל (ישש״ל, פ״ב סי׳ טז) מקשה על יסוד זה של התוספות. הוא תמה איך ניתן ללמוד דין מה״הוה אמינא״ של הגמרא למסקנא, שהרי לפי המסקנא אין ראי׳ כלל מדין מקיף וניקף לסוגייתנו. המסקנא היא שאפילו אם עמד המקיף וגדר - הניקף חייב, ולא שייך כאן הכלל של ״זה נהנה וזה לא חסר״ כיוון שיש כאן חסרון (״דחסרי׳ בהקפה יתירה״).

**לפי** המהרש״ל, במקום שבו הדין הוא ״זה נהנה וזה לא חסר״, אין שום חילוק אם גילה דעתו או לא גילה דעתו. היסוד נשאר תמיד: כל עוד לא חסר לבעל הבית, הנהנה פטור. נמצא שהמהרש״ל חולק על התוספות וסובר שגילוי דעת אינו יוצר חיוב ממון במקום שאין בו חסרון.

**וכן** פסק הטור (סי׳ שסג ס״ח), והבית יוסף הביא מקורו מהגמרא בבב״ק, וכן פסק השולחן ערוך.

**ושייך** בזה ב׳ טעמים:

**א)** בחידושי רבי נחום (בסוגייתנו) מבאר, דכל הפטור בזה נהנה וזה לא חסר הוא משום כופין על מידת סדום, ולכן אם גילה דעתו דניחא לי׳ לשלם בשביל דירה זו גופא, שוב אין זה מידת סדום לתבוע ממנו.

**ב)** והגרש״ש (סי׳ יט סק״ה) מתרץ דבכהאי גוונא הוי כקיימא לאגרא, כיוון דזה רוצה לשכור וזה נחשב כחסרון אצל בעה״ב.

### יב. הכנים דיירים נוספים

**מה** הדין אם השוכר הכניס דיירים שלא ברשות?

**כתב** הנתיבות המשפט (סי׳ שסג סק״ט):

״**ויש** לספק בנתן השוכר רשות לאחד שידור בו בחנם עם השוכר ביחד, אי צריך האחר לשלם להמשכיר, אי נימא כיון שהמשכיר לא הי׳ יכול להשכירו לאחר כיון שכבר הוא מושכר להשוכר והוי כחצר דלא קיימא לאגרא דפטור הדר בו. ונראה דחייב לשלם, דהא ודאי דאיכא קילקול במה שדרין בבית, והפטור במה דלא קיימא לאגרא משום דביתא מיתבא יתיב, וכאן כיון שדרין בו בבית דליכא משום ושאי׳ יוכת שער ממילא חייב לשלם דהא ודאי דאיכא קילקול קצת . . וטעם דהוי זה נהנה וזה חסר מעט דחייב לשלם כל מה שנהנה״.

**והיינו,** שהטעם שפטור בזה נהנה וזה לא חסר (אע״פ שחסר קצת על ידי דריסת הרגל), הוא משום שעל ידי המגורים הוא מביא תועלת לבית (״ביתא מיתבא יתיב״). אבל אם השוכר כבר גר שם והכניס דייר נוסף, אין כאן תועלת נוספת של שמירה אלא רק קלקול, ולכן נחשב כזה נהנה וזה

חסר (אפילו חסרון מועט) וחייב לשלם על כל הנאתו.

**אבל** בשו"ת שמחת יום טוב (סי' כח) כתב שדין זה תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש בסוגייתנו. והיינו, שלפי הרא"ש אין "דריסת הרגל" נחשבת חסרון כלל, ולפי דבריו גם באופן שהכניס דייר אחר לדור עמו יהי' פטור מלשלם. וכתב שכן פסק המחבר בסימן שס"ג כדעת הרא"ש, שהרי השו"ע השמיט לגמרי את הטעם של "ביתא מיתבא יתיב".

**והנה** הקשה הערוך שי (סי' קנד):

"**אמנם** אני לעצמי לא נראה לשון דברי הנתיבות . . דמה שכתב דמגלגלין עליו כל מה שנהנה אינו, דיקר הנאתו מהשוכר דמשלם בעד דירת הבית, נהי דנתנה לזה בחנם מכל מקום למה ישלם לבעל הבית".

**והיינו**, שכיון שהשוכר הראשון נתן לו רשות לדור בביתו, הרי זה נחשב כנהנה מביתו של השוכר (שכבר שילם עליו) ולא מביתו של המשכיר. ולפי זה אין כאן פסידא או חסרון כלל לבעל הבית הראשון, אלא רק לשוכר, ומדוע שלא יוכל השוכר להכניס דייר זה? הרי אפילו אם יש חסרון בבית, השוכר כבר זכה בשימוש בגוף הבית ונחשב כדר בתוך שלו.

**וביאור** סברת הנתיבות לחלק ביניהם, דסבירא לי' דהשוכר רק קנה לשימושו עצמו ולא להשתמש בו לאחרים, וכמו שמצינו דאינו יכול להשכיר לאחרים. **דכיון** דהשוכר אינו יכול להשכיר לאחרים, ממילא כל מי שמשתמש בבית מעבר להשוכר עצמו, נחשב כנהנה ישירות מגוף הבית של המשכיר (בעה"ב הראשון). ולכן, אף על פי שהשוכר נתן לו רשות, אין לרשות זו תוקף לגבי הבעל הבית, וכיון דסוף סוף איכא הנאה להאורח ואיכא חסרון קצת למשכיר (מצד הקלקול של הדייר הנוסף), נחשב כזה נהנה וזה חסר וחייב לשלם להמשכיר את דמי הנאתו.

**אולם** אם עשה תנאי מפורש שלא יביא עוד אנשים בדירה זו, ואם מביא עליו לשלם עבור כל אחד ואחד, הרי שעל פי דין "תנאי שבממון קיים", וצריך לשלם אם הביא עוד דיירים.

**והיינו**, דבכהאי גוונא שכבר גילה המשכיר דעתו שאינו מרשה לאחרים לדור בחינם, שוב לא שייך כאן הכלל של "זה נהנה וזה לא חסר" לפטור את הדייר השני. כיוון שיש כאן תנאי מפורש, כל שימוש של דייר נוסף נחשב כשימוש הגורם חסרון למשכיר (שהרי הפסיד את התשלום שהתנה עליו), ועל דעת כן נכנסו לדירה. לכן, במקום שיש תנאי, לכולי עלמא חייב לשלם כפי שנקצב.

### יג. כופין אותו לכתחילה

**עוד** יש לעיין בנדון זה, אם טעם הפטור דכופין אותו על מידת סדום שייך כאן לכתחילה (לכפות את בעה"ב לתת לו להיכנס) או לא.

**בתוספות** (כ, א ד"ה הא איתהנית) כתב, "אפילו למ"ד בפ"ק דב"ב (דף יב, ב) כופין אותו על מדת סדום ויהבינן לי' אחד מצרא,

שאני הכא שהי׳ יכול למונעו מתחילה מלדור בביתו״.

**וכן** בתוספות בבא בתרא (דף יב, ב ד״ה כגון זה), ״הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר היינו בשכבר דר בחצר חבירו שאינו מעלה לו שכר, אבל הא פשיטא שיכול למחות בו שלא יכנס לדור בביתו, אפי׳ בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דהוה זה נהנה וזה לא חסר״.

**והיינו**, שאף על פי שגדר הדין הוא מידת סדום, מכל מקום לכתחילה יכול בעל הבית למנוע ממנו להיכנס לביתו ואין כופין אותו על כך.

**והטעם** בזה כתב הגרש״ש (סי׳ יט אות ג): דלכתחילה לא יכול לכופו, משום דאם יכפוהו נמצא שנוטלים ממנו את ה״שליטה״ בביתו, ועל זה קפידו רוב אינשי, וכל שרוב בני אדם מקפידים עליו לא חשיב מידת סדום.

**וטעם** אחר כתב הנמוקי יוסף, ״מאי הוה עלה, כתב הרא״ה ז״ל אע״ג דקי״ל בעלמא (ב״ב יב, ב) דזה נהנה וזה אינו חסר כופין אותו על מדת סדום, הני מילי בקרקע של שניהם שאין משתמש בשלו כלל . . אבל להשתמש בשלו כלל לא אמרו, שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שלא יכוף את חברו על כרחו ע״כ, וכן דעת הרא״ש ז״ל והריטב״א ז״ל״.

**והיינו**, שאין כופין לכתחילה להשתמש בשל חברו ״בתוך שלו״, ורק אם כבר דר בה אמרינן שכופין אותו שלא יצטרך לשלם על כך.

**אולם** המרדכי (פ״ב סי׳ טז) כתב, ״פירוש ר״י ומאי טעמא דזה נהנה וזה לא חסר, כתב רבינו אבי העזרי שמעתי דמצי למיכפיי׳ דהא כופין על מדת סדום, ויש אומרים דאין כופין אלא כגון היכא דמיהני ואי הוה בעי לארווחי בהא מילתא לא מצי לארווחי, הילכך כייפינן לי׳ כיון דלא חסר מידי, אבל היכא דאי הוה בעי בעל החצר לאגורי הוה מרווח, השתא נמי כי לא מוגר לו לא כייפי ליה. כך פירש ר״י דאין כופין לכתחילה, אך אם עבר ונהנה אין צריך להעלות לו שכר״.

**והיינו**, שיש חילוק יסודי: אם המציאות היא שאפילו אם בעל הבית הי׳ רוצה להרוויח מהחצר הזו הוא לא הי׳ יכול (כי אינו מוצא שוכרים כלל), בזה כופין אותו אפילו לכתחילה לתת לאחר להיכנס בחינם משום מידת סדום. אבל אם בעל הבית יכול הי׳ להשכיר וליהנות מהחצר אלא עכשיו אינו רוצה, אין כופין אותו לתת לאחר לדור בה בחינם לכתחילה. ומכל מקום, אם האורח כבר נכנס ודר שם (בדיעבד), פטור מלשלם כיון שבפועל לא חסר לבעה״ב כלום. ומשמע מדבריו שחולק על כל הראשונים הנ״ל, הסוברים שאין כופין לכתחילה בשום אופן.

**ולענין** הלכה נחלקו הפוסקים, והרמ״א (סי׳ שסג ס״ו) **פסק**:

**״הגה:** ודווקא שכבר דר בו, אבל לא יוכל לכופו לכתחילה שיניחנו לדור בו, אע״פ דכופין על מדת סדום במקום שזה נהנה וזה אינו חסר, ה״מ בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות, אבל בכי האי

גוונא דאי בעי בעל החצר ליהנות ולהרויח להשכיר חצירו הי׳ יכול אלא שאינו רוצה, אין כופין אותו לעשות בחנם (מרדכי ונ״י פרק הנ״ל).

**רוב** הפוסקים מפרשים כוונת הרמ״א, שאם יכול בעל הקרקע להרויח בקרקע זו או להשכירה לאחרים, או שאדם זה עצמו צריך לשכור שבכהאי גוונא אינו יכול לכוף את בעל הבית; אבל אם אינו יכול להרויח כלל וגם אדם זה לא נהנה כי לא הי׳ מוכרח לשכור אצלו, כופין אותו על מדת סדום שיניח לו להשתמש בו חינם. (כמו הבית אפרים בסימן מ״ט שלמד כן בדעת הרמ״א ומקשה על זה, הובא בפתחי תשובה בשולחן ערוך שם).

### יד. שיטת הצמח צדק

**והנה** בשו״ת צמח צדק (חו״מ סי׳ לז) יש דיון: ראובן קנה אפר לעשות פוטאש, ושמעון יודע את זה והלך ישר להשר ולקח את ה״זכויות״ לעשות ״פוטאשניע[32]״ ולא ירים איש ידו לעשות, ואינו מניח לראובן לעשות זה, רק רוצה לקנות את האפר מהם עם רווח. וראובן רוצה לעשות פוטאש כי שמעון יודע שהם רוצים לעשות זה וגם הם קנו הרבה אפר לעשות פוטאש.

**ובאמצע** התשובה מביא הצמח צדק את הדין של כופין אותו על מדת סדום בנוגע ל״זה נהנה וזה לא חסר״. בעל האפר הוא כשוכר שרוצה לעשות את האפר שלו בפוטאשניע של שמעון, ושמעון כמו בעל הבית שלא רצה, והפטאשניע כמו ״חצר דלא קיימא לאגרא״ בשביל אפר זה; כיוון שאפר זה שכבר קנה ראובן לא רצה שמעון לנצל (ובשביל זה נקרא רשע - עיין שם).

**וזה** לשונו: ״והרמ״א פוסק בסימן שס״ג סעיף ו׳ בהגה דלא יכול לכופו לכתחילה שיניחנו לדור בו ואין שייך בכהאי גוונא כופין על מדת סדום . . מיהו טעמא דרמ״א לא שייך כאן, דאינו מוצא להשכיר לבעלי אפר אחרים, ועוד שיכול לעשות הכל בפטאשניע שלו״.

**ביאור** הדברים: טעמו של הרמ״א כנ״ל שלא יכול לכופו לכתחילה הוא בנדון שחסר לבעל הבית, שהבעל הבית יכול ליהנות אבל לא רצה. אבל אם אינו יכול ליהנות אפילו אם הוא רוצה, משמע שיכול לכופו לכתחילה, וכמו בנדון דידן שלא יכול ליהנות מבעל אפר אחר בר (רק) ראובן.

**אבל** שאר הפוסקים חולקים על הרמ״א, וכתבו דאפילו אם לא יכול ליהנות כי אינם מוצאים שוכרים, עדיין אינו יכול לכופו לכתחילה, כמו הבית אפרים הובא בפתחי תשובה שם.

**ובאותה** תשובה של הצמח צדק חולק על

32) פוטאשניע (Potashnia): כינוי לבית מלאכה או מפעל שנועד להפקת אשלג (Potash) מאפר עצים. תהליך הייצור התבסס על השריית אפר עצים במים (״ליקסיוויצי״) ובישול התמיסה בדודים גדולים עד להתגבשות החומר הכימי. בזמנו של הצמח צדק, האשלג שימש כמרכיב חיוני בתעשיות הסבון, הזכוכית ואבק השריפה. מבחינה משפטית, הפעלת ה״פוטאשניע״ הייתה מותנית בקבלת זיכיון בלעדי (Concession) מאת השר המקומי (הפריץ/האציל), שהי׳ בעל הזכויות על המשאבים והקרקע. זיכיון זה העניק למחזיק בו את הזכות החוקית הבלעדית לעסוק בייצור האשלג באותו מחוז, ובלעדיו לא הייתה רשות לאיש להפעיל את המלאכה, גם אם הי׳ האפר בבעלותו הפרטית.

הרמ"א, וכתב שיש טעמים אחרים בנימוקי יוסף שם בבבא קמא ב"כיצד הרגל", כמו שהובא לעיל. והצמח צדק סבירא לי' כהראשונים הנ"ל, וזה לשונו: "והחילוק הוא דבבבא בתרא דאמרינן כופין אותו, היינו משום שעדיין אין חלק כל אחד מבורר ואנו באין לחלקו ויש לחלקו באופן שיש נהנה וזה לא חסר דין הוא דכופין אותו, מה שאין כן הכא 'מה לו בשביל חבירו'".

**והיינו** שאינו יכול לכוף לכתחילה מטעם מה לו בשביל חבירו - דהתם מדובר בשני אחים שחולקים נכס שירשו, וכל זמן שלא חלקו אין חלקו של כל אחד מבורר, אלא שניהם בעלים שווים בכל שטח הנכס. ועל כן כשבאים עתה לקבוע גבולות, חובת בית הדין היא לחלק באופן שיש בו "זה נהנה" וזה לא חסר, וכל מניעה בזה הוי "מדת סדום".

**מה** שאין כן בנידון דידן, בחצר דלא קיימא לאגרא, הרי הבעלות כבר מבוררת לחלוטין בידי בעל הבית, והדייר המבקש להיכנס לכתחילה אינו שותף בנכס אלא אדם חיצוני המבקש "להשתמש בשל חבירו". ובזה שפיר אמרינן "מה לו בשביל חבירו", דכיוון שקניינו מבורר, יש לבעלים זכות מוחלטת להחליט מי יכנס לרשותו, ואין כח בדין מדת סדום להפקיע את שליטתו בגוף הממון לכתחילה, אף שאינו חסר ממון בפועל, דסוף סוף אינו רוצה להמציא טובת הנאה לאחר בתוך רכושו הפרטי.

**עוד** יש לדון, מה הדין במקרה שבעל הבית לא מחה בידו, אך גם לא נתן רשות מפורשת - האם מותר לשמעון להיכנס ולדור שם לכתחילה ללא ידיעתו?

**בנתיבות** המשפט (סי' רנ סקט"ז) כתב:

"**כיון** דראובן לא הי' יכול להשכירה הוי כחצר שלא קיימא לאגרא שפטי' הדר כמבואר בסי' שס"ג ואפילו לכתחילה יכול שמעון לדור בו דהא זה נהנה וזה לא חסר כיון דראובן א"י לדור בו ולא להשכירו וגם א"י למחות בשמעון שרוצה לדור ועוד כיון שביתא מיתבא יתיב וגם ראובן נהנה בדירת שמעון ולכך יכול לדור בו שמעון".

**והיינו**, שלדעת הנתיבות, כל עוד בעל הבית אינו יכול להרוויח או לדור שם בעצמו, מותר לשמעון לדור שם לכתחילה, כי זה נהנה וזה לא חסר, וגם לבעה"ב יש הנאה מזה שהבית מיושב ("ביתא מיתבא יתיב").

**אבל** ברבינו ישעי' (הובא בשיטה מקובצת על סוגייתנו) מבואר, שלכתחילה אסור לו לדור שם גם כאשר אין הבעלים מוחה בו, משום שאינו יודע שנכנס לדור שם שלא מדעתו.

**וכן** מבואר בים של שלמה (בב"ק פ"ב סי' טז), שהטעם שמותר לדור שם לכתחילה הוא רק משום דמסתמא ניחא לי' לבעל הבית, שזה לטובתו שירוויח שלא יבואו שם מזיקים וכן שישתקע ויתקן את הצריך בביתו. אבל אם אין סיבות אלו, אסור לדור שם שלא מדעתו.

**טו. מסקנת הסוגיא**

**מעתה** יש לדון על הנידון בו אנו עסוקים, והוא בנוגע בית של הכנסת אורחים (לדוגמא אצל האוהל הק') שלוקח תשלום בעד הלינה במקום, האם מותר לבחור ישיבה ללון שם בלא רשות הנהלת הבית בזמן שאין איש ששוכר המקום, או שחייב לשלם שכרו משלם.

**א) גדר "גברא דעביד למיגר" ובית העומד להשכרה:** הנה בפשטות, כל בחור הוא בגדר "גברא דעביד למיגר". והיינו כפי שהוגדר לעיל, שיש לו הנאה יתירה בשינה במיטה מסודרת מאשר על ספסל ברחוב. אפילו אם אינו רוצה לשלם עבור זה, עדיין הוא נחשב "עביד למיגר" (אלא אם כן גילה דעתו בפירוש שאינו רוצה בכך, כפי שיבואר לקמן). הראי' היא שאם הי' לו כסף - הי' משלם, ולכן הנאה זו נחשבת כמי שיש לו "שווה ממון". אף אם נדמה שהבחור הולך לישון ברחוב ואין לו הנאה מיוחדת בבית, מכל מקום כפי שכתב בשו"ת אורח לחיים, עדיין הוא צריך לשלם, מאחר שבסופו של דבר ההנאה שהוא מקבל מביתו של חבירו היא הנאה איכותית וטובה בהרבה ממה שהי' מקבל ברחוב.

**בנוגע** לגדר בית העומדת להשכרה: כיוון שמדובר באופן שלא השכיר עדיין, וגם לא יגרום חיסרון לבעל הבית שמא מי שרוצה לשכור רואה בחורים ישנים שם ולא רוצה לשכור (כיוון שבזמן הזה נותנים כסף ואחר כך הולכים לשם, או שמדובר בליל שבת או במוצאי שבת), אם אינו יכול למצוא שוכרים אחרים (בשל השעה המאוחרת בלילה או כי כבר שבת, או שבפועל לא בא איש) זה נחשב בית שלא עומד להשכרה. ולכן זה נחשב בכללות לנידון של זה נהנה וזה לא חסר.

**ב) גדר חסרון מועט:** בביאור גדר חסרון מועט בנדון דידן, יש להקדים דהנה תליא מילתא בפרטי המציאות בכל אתר ואתר, דהרי כל שמץ חסרון עלול לגלגל חיוב תשלום גמור על כל הלינה כולה.

**וראשית** יש לעיין בנדון סידור המיטות והחדר, דהנה אם המיטות עומדות מוצעות ומסודרות למשעי, ובבואו ללון שם גורם הוא לסתירת הצעת המיטה באופן המצריך את הבעלים לשכור פועל לסידורן מחדש, הרי זה חסרון גמור המפקיע דין זה נהנה וזה לא חסר.

**אמנם,** היכא דכבר נשתמשו במיטות אלו מקודם לכן, או שהחדר בלאו הכי אינו מסודר ואין לינתו מוסיפה טרחה או הוצאה כספית על הבעלים, שוב חזרנו לעיקר הפטור.

**ויתירה** מזו, יש לצדד בבחורי ישיבה המביאים עמם כלי מיטה או שק שינה ולנים על גבי המצעים הקיימים מבלי להשתמש בהם כלל, דבכהאי גוונא שמראה המיטה אינו משתנה ואין השימוש ניכר, מסתבר דלא חשיב חסרון כלל.

**ואף** שיש לחלק בזה בין מיטת בחורים למיטה המיועדת לבעלי בתים הרגילים להקפיד על כל שינוי קל, מכל מקום כל שאין כאן הוצאת ממון לתיקון הדבר, נשאר בגדר לא חסר.

**עוד** יש לדון, מצד ההוצאות הישירות של צריכת חשמל ומים, דלכאורה אפילו בחסרון של פרוטות בודדות אמרינן דכיון דזה חסר – שוב אין כאן דין כופין על מידת סדום וחייב לשלם שכרו משלם.

**ובעצם** השימוש בחשמל ומים על ידי הדר בבית שלא מדעת הבעלים, יש לעיין האם הוא נחשב כחיסרון בגוף הבית הגורם לחיוב על כל דמי השכירות, או שמא הוא נידון כחיסרון נפרד. והנה יש לחקור בזה, דכיוון דהנאת הדר היא מעצם המקום ("הנאת דירה") והחיסרון לבעלים הוא תשלום הממון לחברות החשמל והמים ("הוצאות ישירות"), האם אמרינן בזה "זה נהנה וזה חסר" וחייב לשלם על כל הנאתו, או שמא כיוון שלא חיסרו בגוף המקום שבו הוא נהנה, אין המקום נחשב כ"חצר דקיימא לאגרא". ואולי יש לומר דמכיוון שהיום אין דרך להשכיר דירה בלא חשמל ומים, נמצא שהשימוש בהם הוא חלק בלתי נפרד מ"הנאת הבית" המקובלת, וממילא כל שיש חיסרון בחשמל – הרי הוא כחיסרון בגוף ההנאה, ושוב אין זה "זה לא חסר" וצריך לשלם כפי שנהנה.

**ויש** לעיין במה שהביא בזה בספר משפט הנהנה (ח"א פ"ב ס"ה הערה יז), דדן שם באריכות בגדר החיסרון בכהאי גוונא ובמחלוקת הפוסקים באופן שהחיסרון וההנאה אינם באים מדבר אחד ממש. ומבואר מדבריו דיש מקום להסתפק האם חיסרון הממון של המים וההחשמל גורר חיוב תשלומים על כל שווי השכירות, או שמא החיוב הוא רק על דמי הממון שחיסר בפועל. ובנידון של "הכנסת אורחים" נראה דאף אם נגדיר את המגורים כ"זה נהנה וזה לא חסר" (במקום שאין שוכר אחר), מכל מקום מצד החשמל והמים הרי הוא "זה נהנה וזה חסר", ועל כן בדיעבד ודאי שחייב לשלם לפחות את שווי ההוצאה, ולצדדים מסוימים יתכן שחיסרון זה מבטל את כל הפטור של מדת סדום וצריך לשלם את דמי השכירות כולם.

**אולם** בזה יש לחלק, דאם ממילא דולק האור עבור אחרים המשתמשים במקום, או שהמים זורמים לצרכי הבית הכלליים, הרי זה נהנה ממה שחבירו לא חסר בו תוספת כלל. ואף שיש לדון בזה מדין הכנסת דיורין נוספים, מכל מקום לעניין עצם החסרון נחשב כלא חסר.

**ויתירה** מזו, במקום שדרכם של בעלי הבית להרשות לכל עובר ושב להשתמש בשירותים או לשתות מים, הרי זה חסרון המחול מעיקרו. וכידוע מדברי השולחן ערוך בסימן שנ"ט לענין דבר שאין אדם מקפיד עליו, דכל כהאי גוונא לאו שם גזל עליו ואין בו חסרון המחייב תשלומין.

**אבן**, כל זה הוא דוקא בסתמא, אבל אם תלו הבעלים שלטים המורים בפירוש שאין רשות להשתמש במתקנים אלו אלא ללנים בשכר בלבד, הרי גילו דעתם דקפדנים הם, ובכהאי גוונא אפילו בחסרון כל דהו חשיב זה חסר וחייב בתשלום גמור.

**ג) גדר מחאה ודעת בעל הבית:** בבירור גדר מחאת בעל הבית בנדון דידן, יש לחקור האם אמירה מפורשת מצד הנהלת

הבית או בעל המקום מפקיעה את הדין דכופין על מידת סדום.

**דהנה** פשוט הדבר שאם אמר בעל הבית בפירוש "צא" או שהודיע שאינו מרשה בשום אופן למי שלא שילם ללון במקום, הרי זו מחאה גמורה וחייב הדר שם לשלם שכרו משלם. ואין זה רק משום "זה חסר", אלא שבעצם המחאה פקע היתר המגורים, וכל הדר שם נחשב כגזלן המשתמש בממון חבירו בעל כרחו, ובזה ודאי לא שייך לומר "מאי חסרתיך" כנגד רצונו המפורש של הבעלים.

**ואפילו** במקום שהי' רגיל להלין שם בני אדם בחינם, כל שגילה דעתו במקרה זה שאינו חפץ בדבר, שוב אין כח ביד הנהנה לכפותו על כך מדין מידת סדום, דאין כופין לאדם לעשות מצווה בממונו כשמוחה בדבר בפירוש.

**אמנם** יש לחלק בין מחאה גלוי' לבין סתמא דמילתא, דהנה אף אם אנו מניחים ש"מסתמא" לא ניחא לי' לבעל הבית שידורו שם בלא תשלום, מכל מקום כל זמן ששותק ואינו מוחה בפועל, אין שתיקה זו נחשבת למחאה המעמידה את הדר שם בגדר גזלן.

**דהרי** זהו גופא יסוד הדין ד"זה נהנה וזה לא חסר", דאף שבוודאי ניחא לי' לאיניש לקבל מעות עבור רכושו, מכל מקום אם אינו חסר ואינו מוחה, אמרינן דלאו חסרון הוא והדר פטור. ורק היכא שגילה דעתו בפירוש שאינו מרשה את השימוש בלא שכר, או שתלה שלטים המעידים על קפדנותו, חשיב מחאה גמורה המחייבת בתשלום.

**אבל** בסתמא, כל שאין מחאה מפורשת ביומא דדינא, אין אנו הולכים בתר אומדנא דלא ניחא לי' כדי לחייב את הנהנה בממון.

**בחקירת** דעת בעל הבית בנדון דידן, יש לעיין במקרה שאין בעל הבית יודע כלל מהדיירים הדרים שם, אם נחשב הדבר כדר שלא מדעתו לעניין חיוב לכתחילה.

**והנה** בזה נראה דתליא במחלוקת הראשונים והאחרונים, דבשטמ"ק (כ, ב) הביא בשם רבינו ישעי' דכל שלא ידע בעל הבית מהמגורים - חייב הדר לשלם, וכן נראה מדברי הישו"ש (פ"ב סי' טז) דבכהאי גוונא לא שייך למפטרו מדין זה נהנה וזה לא חסר.

**אולם** בנתיבות המשפט (סר"נ סקט"ז) נקט דאף בלא ידע בעל הבית כלל פטור הדר שם, דסוף סוף טעמא דפטורא הוא משום דלא חסר ולאו דוקא משום מחילה או כפיי' ביומא דדינא. ולפי דבריו, אף אם לא ידע בעל הבית כלל, כל שאינו חסר במציאות וגם לא מחה בפירוש, נשאר הדין בעיקר הפטור של זה נהנה וזה לא חסר.

**ד) גילוי דעת והכנסת דיורין נוספים:** עוד יש לחקור בדין גילוי דעת הנהנה, דהנה אם גילה הלה בדעתו שנוח לו בהנאה זו ומוכן הוא לשלם עבורה, הרי בזה חזר הדין לחיוב גמור, דאף שבמציאות נשאר המצב בגדר "לא חסר", מכל מקום גילוי דעתו שווה כסף הוא ומשים עליו שם נהנה המחויב בתשלום.

**אולם** בזה יש לחלק חילוק גדול, דכל שגילה דעתו שמוכן לשלם רק משום שחפץ בהנאה זו באופן מיוחד, אך אילו הי׳ הדבר כרוך בתשלום חובה לא הי׳ לן שם כלל אלא מוצא מקום אחר בחינם, שוב חזרנו לעיקר הפטור דזה נהנה וזה לא חסר.

**בענין** הכנסת דיורין נוספים לחדר המושכר כבר לאדם אחד, נחלקו הפוסקים בדין ההנאה היתירה.

**בשו״ת** שמחת יום טוב (סי׳ כח) נקט דכל שאין כאן מניעת רווח לבעלים, כגון שישנן מיטות פנויות אחרות, פטורים הדיורין הנוספים מדין זה נהנה וזה לא חסר, שהרי המקום כבר הופקע מרשות הבעלים לטובת השוכר הראשון.

**אולם** בנתיבות המשפט (סי׳ שסג סק״ט) פסק דחייבים בתשלום, משום שאין השוכר יכול ״לעשות סחורה בפרתו של חבירו״, וכל ריבוי הנאה המגיע מגוף רכוש הבעלים - להם הוא שייך, ואף בלא חסרון ממשי.

**ה) כופין על מידת סדום לכתחילה:** בדין כופין על מידת סדום לכתחילה, שיטת הצמח צדק (חו״מ סי׳ לז) היא שאין כופין את בעל הבית להרשות לאחר לדור בביתו אף בזה נהנה וזה לא חסר.

**וביאור** החילוק הוא, דדווקא בחלוקת יורשים כופין על מידת סדום כיוון שגוף הנכס טרם הובר וזכות שניהם בו שווה, אך בדר בחצר חבירו, כיוון שהבעלות כבר מבוררת לחלוטין בידי בעל הבית, שייך בזה הכלל ״מה לו בשביל חבירו״. דהיינו, שיש לבעלים זכות קניינית מוחלטת למנוע שימוש ברכושו המוגדר, ואין כוח בדין ״מידת סדום״ להפקיע שליטה זו לכתחילה ולהמציא לאחר טובת הנאה בתוך רכושו הפרטי.

**טז. מסקנא דדינא**

**בנוגע** להנהגה למעשה בנדון דידן, נראה דבמקום שהבחור הולך ללין במקום שמשלמים עליו בדרך כלל, אך באותה שעה בלילה ברור הוא שבעל הבית לא יוכל למצוא שוכרים אחרים המבקשים את המקום, וגם אין מחאה מפורשת מצד בעל הבית האוסרת את המגורים, הרי זה נחשב ״זה נהנה וזה לא חסר״.

**בכהאי** גוונא, אם הבחור מביא עמו שק שינה (Sleeping Bag) וישן בו על גבי המיטה, או לחילופין אם הוא ישן במיטה שכבר דרו בה וישנו בה באותו לילה, הרי מסתברא דפטור מלשלם, ואף יכול לעשות כן לכתחילה כיוון שאין כאן שום צד חסרון לבעלים.

**אמנם,** אם יש בדבר אפילו חסרון מועט, כגון שהבחור הולך לישון במיטה נקיי׳ שלא ישנו בה, באופן המצריך את בעל הבית לטרוח ולנקותה שוב בבוקר, או אם הוא מנצל את החשמל והמים של המקום, הרי זה נחשב ״זה חסר״ וחייב בתשלום. וכן אם בעל הבית מחה בפירוש, או שכתב במודעה שאין רשות לדור שם ללא רשות מפורשת, הרי הוא כדר בחצר חבירו שלא מדעתו וחייב לשלם על הנאתו.

**סוף** דבר, בכל מקרה שהדבר תלוי במחלוקת

הפוסקים או שיש ספק בגדר "זה חסר", ודאי שיש לכל בחור להחמיר על עצמו לכתחילה ולא להשתמש בממון חבירו ללא רשות ברורה. אך במקום שברור שאין חסרון כלל ואין מניעת רווח לבעלים, יש לסמוך על עיקר הדין של זה נהנה וזה לא חסר.

**ויש** לחלק עוד בנדון דידן, דכל שנראה שאין הנהלת הבית תובעת שכר כלל, ורק מצריכה "רישום" מראש כדי לסדר את המקומות, הרי כל שנשארו מקומות ומיטות פנויות לאחר הרישום - אין בזה שאלה כלל ושפיר דמי לדור שם. אמנם, במקום שידוע שהבעלים מקפידים בדווקא על מי שנכנס בלא רשות, או שהתנו תנאי מפורש (כגון שזכות הלינה היא דווקא לבני משפחה וכיו"ב), הרי שיש תוקף גמור למחאתם. ובכהאי גוונא אין לומר "כופין על מדת סדום" לכתחילה, דכיוון שבעלותם מבוררת, שפיר יכולים לטעון "מה לו בשביל חבירו", וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הצמח צדק דבבעלות מבוררת לא פקעה זכות המחאה אף בלא חסרון ממון. אולם בדיעבד אם כבר דר שם, נראה דאין צריך לשלם, דאמרינן כופין עליו מדת סדום בדיעבד כיוון דבפשטות אין שווי ממון בעצם הלינה במקום המיועד למשפחה בלבד.

**אך** יש לעיין, דאם יש במקום חפצים יקרים השייכים לבעלים שהם פרטיים, או שהמשפחה הדרים שם מקפידים על פרטיותם ואינם רוצים שיהיו שם בחורים זרים שאינם קרובים שיכולים לבוא לידי חיטוט בחפציהם, הרי שווי' של הפרטיות הזו נחשב כדבר שבממון. שהרי דרך בני אדם לשלם ממון עבור השקט והפרטיות הזו (שלא ידורו עמהם אנשים זרים), וממילא בכהאי גוונא יש לזה "שווי ממון" וחשיב כחיסרון לבעלים, ויתכן דבזה חייב לשלם על הנאתו. אבל אם כל התנאי של הבעלים הוא רק מצד שרוצים בני משפחה וקרובים, ובפועל רק באים בחורים לישון שם וזה רק לצורך לינה, אין הבעלים יכולים לתבוע ממון בדיעבד, וכופין אותם על מדת סדום שאינו צריך לשלם. אולם, כל שאין הבעלים מקפידים על עצם הכניסה, ורק מחמת חוסר ידיעה לא הודיעם הדר שם, נראה דאין בזה איסור ודינו כזה נהנה וזה לא חסר.

**ויש** להביא בזה נפק"מ גדולה במציאות בנדון של שינוי בין מיטות. באופן שהמיטות אינן שוות, כגון אם אדם נרשם למיטה בדרגה פחותה וחפץ לעבור למיטה מעולה יותר שדמי' ביוקר - הרי שקיבל הנאה יתירה ששווה ממון, ובזה ודאי דחשיב "זה נהנה" וחייב לשלם את ההפרש, או שאינו יכול להחליף לכתחילה בלא רשות. אך באופן שהמיטות שוות בערכן ובאיכותן, וכל מה שנקבעה לו מיטה זו ולא אחרת לא הי' אלא מצד הגורל או סדר מקרי, והמיטה השניי' פנוי' בלאו הכי - נראה דבכהאי גוונא שפיר יכול להחליף לכתחילה מדין זה נהנה וזה לא חסר. דכיוון שאין לבעל הבית שום חסרון או עדיפות במיטה זו על פני חברתה, הרי העיכוב בזה הוי מדת סדום גמורה, ושפיר יכול להחליף.

הת' מנחם מענדל ראטשטיין

**על** הערת הת' הנ"ל, ברצוני להעיר כמה

הערות:

**א)** בס״ז מביא מה שכתב הגרש״ש, שבאם רובא דעלמא קפדי אז אינו חל ההגדרה ד״כופין על מדת סדום״.

**והנה** בזמנינו אנו (שונה לגמרי מזמן הצ״צ), במדינה של חסד, שהלכות המדינה מסודרים ומקובלים על בני המדינה, הרי לכאו׳ ה״דינא דמלכותא״ שאוסרת הכניסה לרשות חבירו בלי רשות, ייחשב כהקפדה אצל רוב בנ״א, וא״כ הגדר ד״רובא דעלמא״ שונה וזה לכאו׳ ישנה הדין.

**ב)** בסוס״ח מביא מהיש״ש ״שהטעם שמותר לדור שם לכתחילה הוא רק משום דמסתמא ניחא לי׳ לבעל הבית, שזהו לטובתו שירוויח שלא יבואו שם מזיקים וכן שישתקע ויתקן את הצריך בביתו. אבל אם אין סיבות אלו, אסור לדור שם שלא מדעתו״. ובהמשך ההערה רוצה ליישם סברא זו ד״בית מיתבא יתיב״ בנוגע לבחורים לישן בבתים וכו׳ בלי רשות.

**אבל** במחכ״ת לפענ״ד א״א ליישם סברא זה בנוגע לבחורים, שהרי פוק חזי עמא דבר, שרובם ככולם של הבחורים אינם מוסיפים בה״מיתבא יתיב״, ולא עוד כו׳ וד״ל.

**ג)** בה״מסקנא דדינא״ כותב שבאם מגיע להבחור איזו שהיא רווח שגורם אפי׳ חסרון מועט, אז חייב לשלם משלם; והרי כל בחור משתמש בהמים של הבית לנט״י ולביה״כ וכו׳, וא״כ חייב לשלם משלם!

**ד) הערה כללית:** כשמדברים בנידונים כאלו של מעשה ממש, הרי לכאו׳ יש כו״כ דינים אחרים שצריכים להתחשב בהם, ומהם: חילול ה׳, אהב״י, ״ועשית הטוב והישר״, ״ולפני עור לא תתן מכשול״, ועוד ועוד.

הרב לוי וועלטאן

## דף כא עמוד א

**תוס׳ ד״ה ובמחזרת, פ״ה דדוקא במחזרת אבל אכלה בלא חיזור וכו׳ משלמת מה שנהנית וכו׳ ונראה לר״י דצדי רחבה חשיבי חצר הניזק וכו׳.** וי״ל בדא״פ שהמחלוקת הוא, שלהתוס׳ הולכים אחר דין המקום, והדין הוא שבצדי רחבה יש רשות לבעלים להניח פרותיהם. וכיון שכן, אע״פ שצדי רשות הרבים בולטין והבהמה אכלה בל חיזור חייבת לשלם מה שהזיקה כי אכלה מרשות הניזק. משא״כ לרש״י הולכים אחר **הדרך והרגילות** (ומצינו עד״ז לקמן (שהולכים אחרי הרגילות ודרך בנ״א בדיני נזיקין) בדף כז, ב בדברי עולא ״אין דרך בנ״א להתבונן בדרכים. וכן בדוכתא טובא בהג׳ בבות ״הכל כמנהג המדינה״), ורגילות הוא שבהמות אוכלות ממה שלפניהם, וכיון שכן, כשהבהמה עומדת ברשות הרבים ואוכלת ממה שלפניה אין לחייבה אלא מה שנהנית.

**וכן** מצינו בנוגע לחפר בור ברשותו ואח״כ הפקיר רשותו ובורו, שהתוס׳ כתבו (לקמן כח, ב, ד״ה ה״מ היכא דאפקרינהו) ״אבל הפקיר רשותו ובורו דחפר בהיתר וגם השתא דהפקיר לאו בעל הבור הוא - לא

מחייב" (וכ"ה שיטת הרא"ש (בפרק שור שנגח את הפרה סי' ז') וז"ל: "אבל החופר בור ברשותו והפקיר רשותו ובורו פטור לכ"ע", וכן הרי"ף בדף מט ע"ב). שדין המקום כשחפר היה רה"י, ולכן פטור.

**אב"ל** לשיטת רש"י חייב "בור שחייבה עליו תורה בהפקיר רשותו ובורו הוא דחייבתו" (לרב, ולשמואל אף כשלא הפקיר בורו), כי עכשיו נמצא הבור שהוא חפר ברה"ר ולכן חייב להסיר התקלה.

**וי"ל** שכין זה הוא מחלוקת רב ושמואל לפי דיעה הראשונה בסוגיית מחזרת דלעיל: לרב חייב לשלם מה שהזיקה (דין שן), כי הולכים אחרי **דין** צדי רה"ר וא"כ הוי חצר הניזק וחייבת. משא"כ לשמואל הולכים אחרי **הרגי"ות** דהבהמות ולכן חייבת לשלם רק מה שנהנית כרה"ר, כמש"כ רש"י שם "הואיל וגוף הבהמה קאי ברחבה דאורחה הוא להחזיר ראשה ושן ברה"ר היא".

**והנה** בלקו"ש חט"ז, שיחה ג' לפ' משפטים מבאר הרבי מחלוקת ר' יוחנן ור' מאיר בדין ד' וה' (בב"ק עט, ב) "אמר ר' מאיר בא וראה כמה גדול כח של מלאכה שור שביטלו ממלאכתו חמשה שה שלא ביטלו ממלאכתו ארבעה אמר רבן יוחנן בן זכאי כמה גדול כבוד הבריות שור שהלך ברגליו חמשה שה שהרכיבו על כתפיו ארבעה". ומבאר הרבי שהן לר' מאיר והן לר' יוחנן הוי הקנס כפרה על מה שחטא, אלא שחולק איך נתכפר: לר' יוחנן מענישים **הגנב** לשלם חמשה, אלא שבשה מתחשבים גם עם מה **שהוא** כבר נתבזה, ולר' מאיר מגיע **ל'הנגנב** רק קנס של ארבעה, אלא שבשור מתחשבים גם עם ביטול המלאכה שנגרם **ל'ו**. ע"כ תוכן הביאור בנוגע לענייננו.

**וי"ל** שעד"ז הוא החילוק בין שיטת רש"י ותוס' בכללות בנזיקין: בין לרש"י בין לתוס' אם הזיק את חבירו באיזה אופן שיהי', בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו, צ"ל שיענישו אותו. החילוק הוא מהו הכפרה, שלרש"י צריך להשלים חיסרון הניזק (וכן מוכח ממש"כ בדף מ' ע"א "לא דכו"ע כופרא כפרה הוא" והמחלוקת הוא שלפי ר' ישמעאל בדמזיק שיימינן ולרבנן בדניזק שיימינן – ומפרש רש"י ד"ה בניזק שיימינן "בגופו של מת, **ובהא** מכפר מזיק". ולהעיר גם משיטת רש"י במקרה של אנס (גיטין נח, ב. ד"ה אין בו משום סיקריקון) ". . אבל האי לא גמר ואקני מידי . . הלכך אין מכירתו מכירה כלל" [אבל רוב הראשונים סוברים שצריך בעה"ב הראשון ליתן לו כסף עבור מה ששילם להאנס]. וזה מתאים למשנ"ת בפנים שלרש"י מתחשבים עם חיסרון הניזק, וכאן הרי אין להניזק את השדה ולכן צריך להחזירו אליו) וזה יתפרש שאם מלכתחילה עשה כל מה שהוטל עליו מצד טבע ורגילות הדברים ורק אם התנהג באופן כזה יהי' פטור מלשלם לניזק, כי אין זה מה שהוא הזיק את המזיק. אבל להתוס' צריך **המזיק** לתקן עצמו, ולכן צריכים לראות אם עשה כדין המקום ע"פ תורה, ואם לא חייב ואינן נוגע מה שהטבע והרגילות שונה.

**ועפ"ז** יובן שבמקרה שחפר בור ברשותו ואח"כ הפקיר רשותו והפקיר בורו – להתוס' אינו נוגע שרגילות בני אדם להיות

אחראי על הבור אפי׳ אם יוצא מרשותו, אלא שהיות שע״פ דין אינו אשם בכלום (שהרי חפר בהיתר ועכשיו אינו שלו כי הפקירו) לכן א״צ כפרה מצד המזיק אף שהניזק הוזק - כי פי׳ כפרה אינו השלמת חסרון הניזק אלא עונש המזיק. משא״כ לרש״י צריך להשלים חיסרון הניזק וזהו פי׳ כפרה, וכל זמן שמצד טבע ורגילות בני אדם הרי הוא אחראי, הרי הוא אשם על חסרון הניזק.

**משא״כ** בהדין דבהמה שאכלה מצדי רה״ר הבולטים לפני׳, אז להיפך: לרש״י היות שטבע ורגילות הבהמה לאכול ממה שלפני׳ אין הוא אשם על חיסרון הניזק ולכן א״צ כפרה ופטור. משא״כ להתוס׳ צריך המזיק כפרה על שעשה שלא כדין, שמותר לבעה״ב להניח פירותיו לפני ביתו בצדי רה״ר לכן מענישים אותו לשלם.

הת׳ לוי טייכטל, תשע״ח

## דף כב עמוד א

**אתמר, ר׳ יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו כו׳.** בראשונים מבואר (שטמ״ק ר״פ), שיש צורך להסביר החיוב בדבר, יותר משאר הזיקין, למרות שהפסוק להדיא מחייב אותו על האש שיוצא מרשותו ומדליק גדיש חבירו, משום: החסרון שיש באש, שהולך ומזיק ״למרחוק״, מחמת ״רוח מצויה״ דוקא, וא״כ היה מקום לבאר שאין האדם אלא ״גורם״ להזיק, ולמה ייחשב זה ל״מזיק״ ולאב נזיקין? וע״ז נחלקו ר״י ור״ל אם ההסבר וההגדרה הוא: ״אשו משום חציו״ או ״אשו משום ממונו״.

**רש״י** מבאר: אשו - השולח את הבערה״, לכאו׳ הכוונה, לב׳ ענינים:

**א)** שהמחלוקת ביניהם אינו אלא על בערה ש״נשלח״ ממנו, על דרך אש המבואר בפרשת משפטים, ״תצא אש״ מרשותו והולך ומזיק בשדה חבירו, ממקומו למקום אחר, שבזה דוקא חל מחלוקת דידן, אבל כשמניח אש ומדליק ומזיק באותו מקום ממש, ברור שחייב ממש לא ״משום ממונו״ אלא משום מזיק ממש, ואפשר שאין זה רק חיציו, אלא מזיק ממש, כמו המכה בגרזן.

**ב)** לאידך נראה ברור מרש״י שהמדובר הוא דוקא כשעשה מעשה, ו״שלח״ הבעירה והאש, אבל אם נעשה מאליו, אפי׳ נמצא ברשותו, ואפי׳ הוא שלו חסר בענין האש. ולכאו׳ נראה שזה דוקא לדעת ר״י דאשו משום ״חציו״, דלדעת רש״י בההמשך בעי שיעשה מעשה, אבל לדעת ר״ל ד״משום ממונו״ לכאו׳ נראה שיש לחייבו כשהוא ״בעירה״ ״שלו״ (״אשו״) אפי׳ לא עשה מעשה. וראה עוד להלן.

**וממשיך** רש״י ״משום חציו - חייבו הכתוב דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ״. פשטות דבריו נראים כנ״ל שמפרש ש״הוא עצמו עושה״, היינו שכשמדליק אש, ענין עשיה זו, כזריקת חץ, שחייב על עשייתו הוא, ולא רק ש״ממונו״ הזיק, אלא ש״הוא״ עצמו עושה פעולת הנזק, כמו הזורק חץ.

**וכתב** עוד ״משום ממונו - כשורו ובורו שהזיקו וקס״ד דאיכא בינייהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן

חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא". לר"ל נראה שאין זה "חיציו" ואין חייב באש מפאת שנחשב כזורק חץ, אלא חייב כמו "שורו ובורו שהזיקו", ומוסיף: שלפי ה"קס"ד" הוי הנפק"מ להלכה ביניהם, כשמדליק גדיש בגחלת שאינו שלו, שלר"י זה "חיציו" ועשייתו שהוא זרק חץ, שחייב אפי' אינו שלו, אבל לר"ח (שאין שולח אש מרשותו לרשות אחרת) כ"זריקת חץ" אינו חייב כיון שאין הגחלת "ממונו".

**בביאור** דבריו במ"ש שזה "קס"ד", נאמרו בזה כמה פירושים: או שזה "לאו דוקא" שהרי הנפק"מ הלזו שרש"י מבאר כאן (שכשאינו שלו: חייב לר"י ד"קעביד מעשה" ופטור לר"ל שאינו "ממונו"), נשאר גם למסקנא (על אף שהגמ' שינה במסקנא, בפרט: שגם ר"י מודה שאשו גם משום ממונו אלא שהוא גם משום חציו),

**אבל** ישנו עוד ב' פירושים מחודשים ממש בהמשך ומסקנת:

**א)** מהמהרש"ל שיש לו גירסאות אחרות ברש"י, ועל פיהם חידש: שלסמקנא גם ר"י סובר שכשהאש הוא "ממונו" חייב רק משום "ממונו" (ולא משום חציו), אלא שכשאינו ממונו חייב רק משום חציו. (גם לפ' זה אינו מובן לגמרי לשון ה"קס"ד" לענין נפק"מ דידן, שהרי גם למסקנא חייב לר"י כשאין הגחלת שלו, אלא שמודה לר"ל כשזה שלו שאין חיובו משום "אשו").

**ב)** פי' מחודש של הגר"א ועוד (בדעת הרמב"ם ובמילא יש מפרשים כן ברש"י), שלמסקנא גם ר"י הסבור ש"אשו משום חציו" זה דוקא כשזה גם ממונו. (ואז דוקא יתחייב בד' דברים משום חיציו כו').

**היוצא** מדברי רש"י: למרות שאש מזיק על ידי השתתפות הרוח שעי"ז דוקא הולך למרחוק, אין פעולתו נחשב כגרמא, אלא הוא מזיק ממש:

**א)** או משום שזה כמו "חיציו" שגם בזה משתמש עם כוחות הטבעיים ופעולות היוצא על ידי מציאות החץ, ולבסוף כל הפעולה מתייחס אחריו שהוא "קעביד" המעשה, ו"כוחו כגופו" כמ"ש הגמ' לעיל (ג, ב), כמו"כ חידשה התורה שכשמדליק אש והולך למרחוק לגדיש חבירו, ע"י הרוח המצויה, כל זה, מתייחס אך ורק למעשה שלו, ולכן חייב בזה ואינו כגרמא.

**ב)** או שכיון שהאש הודלקה על עץ, או גחלת שלו, נמצא שהאש עצמו הוא "שלו" ולכן: אע"פ שההליכה למרחוק נעשה על ידי ה"כח אחר" של ה"רוח המצויה" מ"מ, אין ה"אש" שלו שונה מ"שורו" המזיק, ומ"מ הוא חייב בזה ש"ממונו" הזיק, (הן אם זה מפאת שלא שמר ממונו, והן אם זה מפאת שמה ש"ממונו" הזיק מחייבו (כל שלא שמרו), או בנוסח המשנה: "חבתי בשמירתו" של המזיק "שלי", "הכשרתי" ו"זימנתי" נזקו, ולכן אין חסרון בזה שאין זה "כח" האדם ממש, כיון שיש "כח" ה"רוח מצויה" שסו"ס "ממונו" הזיק.

**ונמצא** ברור לדבריו: שלר"י לא יתחייב משום "חציו" אם לא עשה מעשה הדלקה. ולר"ל לא יתחייב לרש"י, אם אין

האש "ממונו" שלו ממש.

**פירוש ושיטת התוס'**

**והנה** כתבו התוס': "אשו משום חציו - לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו". היינו שלשיטת התוס' החיוב של אש משום חציו אינו כפשוטו (ופשטות דברי רש"י) שעשה האש ו"הבעירו" בעצמו (הן ע"י שממציא אש החדש והן ע"י שמלבה שידליק לפניו או שמקרב הקמה אל האש כו'), אלא אפי' היה כבר גחלת שלו דלוק על ידי אחר, והיה מוטל עליו לשמרו, ו"פשע" ולא שמרו, התורה מחשיבו ל"חיציו", למרות שאפי' אם היה מדליק האש, הרי עצם היזק האש "בשדה אחר", אין זה "כוחו" ממש (כטענת ר"ל), שהולך "מאיליו" (כרש"י) או על ידי "רוח" (כר"ח), ומ"מ, חייב בזה כאילו הוא עצמו הוליך בעצמו האש למרחוק ע"י חיציו.

**ונמצא** שבזה יש חידוש גדול ביותר: שהגם שכל הנזק בפשטות על ידי שלא שמרו כראוי, היינו על ידי העדר מעשה, והוי לכאו' כפשטות שאר הניזקין, ש"חבתי בשמירתו הכשרתי נזקו", מ"מ, נתחדש חידוש גדול ביותר, שבענין זה, הוי ההיזק (לא רק כ"העדר שמירתו בפשיעה", אלא) "חיציו", כאילו עשה מעשה, ועוד שהמחיוב כאילו הוא עצמו עשה ההיזק ממש. שהרי לדעת ר"י חייב בד' דברים כמו אדם החובל ממש, ואינו כשאר המזיקין, שהוא רק שהוא אחראי על נזקי ממונו, בזה ש"הכשיר נזקן", אבל הם נחשבים נזקי ממונו, אבל באש, נתחדש לפי ר"י: שהגדרתו וחיובו הוא כאילו הוא עצמו עשה החץ והאש, והוא עצמו הוליך החץ למרחוק. ולכן חייב בד' דברים כאדם המזיק.

**ואולי** י"ל בפשטות: שבדבר שהעדר השמירה פועל הליכת האש למרחוק, הרי הוא אחראי עליו, כאילו הוא עצמו עשה מעשה הליכת האש למרחוק. והוא עשייתו ממש, ולכן חייב בד' דברים.

**שיטת התוס' ב"אשו משום ממונו"**

**וממשיכים** "אשו משום ממונו - כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס (לקמן דף נו.) בכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אף על גב דמסתמא מפקיר ליה ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו ולא כפ"ה דפי' דאיכא בינייהו דאדליק בגחלת שאין שלו".

**הנה** גם בזה נחלקו התוס' עם רש"י, שלמרות שרש"י פירש דברי גמ' זו כפשוטו שחיוב אש לר"ל הוא דוקא בממונו, מ"מ, התוס' מפרשים שא"א לפרש כן ואכן חייב גם כשאינו ממונו ממש, שאפי' הדליק גדיש חבירו עם אש של איש אחר, חייב, והביאו ג' הוכחות לזה: א) דברי הגמ' בדף נו, שגם כשכופף קמת חבירו בפני הדליקה הקיימת, והלך ברוח מצוי' חייב ופשטותו גם באש שאינו שלו, ב) מזיק על הכאת הפטיש והוציא גץ, שבפשטותו אין לו בעלות ומפירו ואעפ"כ חייב, ג) דאל"כ: כל אדם הרוצה לפטור עצמו מחיוב תשלומים באש,

״יפקיר״ גחליו ואז ידליק גדיש חבירו, אלא וודאי חייב בזה גם כשאין הגחלת שלו.

**ביאור** הדברים: שמה שזה ״ממונו״ אין זה דוקא משום שזה ממונו בחו״מ, אלא שעצם הדבר ״שהדליקו״ וייצר האש או קריבו לתבואת חבירו, או אפי׳ קירב תבואת חבירו לאש חבירו, חייב כיון שלענין נזיקין, הרי זה פעולתו ואחריותו, הרי הוא נעשה ״בעל האש״ לענין זה.

**והוא** על דרך דברי התוס׳ להלן דף נו, ב ד״ה פשיטא ״וי״ל דסברא הוא דגזלן נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות בעלים שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגזלן לשומרה דלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשומרה . .״.

**וביתר** דיוק שייך לבאר דברי התוס׳ כאן לפי דבריהם שם בתוס׳ שלאח״ז בד״ה המעמיד בהמת: ״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״, שעצם עשייתו ויצירתו את המזיק מחשיבו ל״בעלים״ בזה, וכמו שחידשו ש״מעמיד בהמת חבירו״ (שאינו שלו) על קמת חבירו, הוי לענין נזק אכילת בהמה זו משדה חבירו, ״בעירה״ ובהמה דידיה, שהרי הוא ״עשה״ ו״ייצר״ מזיק זה בנזק זה, ולכן הוא ״בעלים״ של בהמה או דבר זה בנזק זה, ולכן חייב על נזק זה משום ממונו, ולכן למרות שיש כאן העירוב של ״רוח המצויה״ בנזק זה, מ״מ, המזיק הוא ״ממונו״ שהוא יצרו, וכל ההיזק הנעשה בהמשך ״בעלותו״ הוא נזק ממונו (ולכן חייב או משום שלא שמר ממונו, או משום שמעשה ממונו מתייחס אליו, או בלשון המשנה ״הכשרתי נזקו״).

### דברי הפנ״י בדעת רש״י

**הנה** דובר לעיל שרש״י ותוס׳ נחלקו אם למ״ד אשו משום ממונו, האם הפירוש שצריך שיהא ממון ״שלו״ ממש, שהוא ״בעל״ האש, כשיטת רש״י,

**או** שאין צורך שיהיה ״בעל״ האש במושגים של חושן משפט, אלא עצם הדבר שהוא ״עשה״ האש, נחשב כאילו הוא ״שלו״ או שהתורה מחשיבו כשלו משום ש״עשה״ האש (כדברי התוס׳ בדף נו, ב). בנוסח אחר: שהתורה נתנה לו ״חיוב ממונו״ אע״פ שאין זה כלל ממונו, כשיטת התוס׳.

**בענין** זה הקשו התוס׳ כמה קושיות על רש״י בד״ה אשו משום ממונו:

**א)** שב״כופף קמתו של חבירו מפני הדליקה, ומטיא ברוח מצויה חייב״, (ע״ד דברי התוס׳ להלן בדף נו, א שאין לחלק בין מקרב האש אצל דבר הניזק ובין מקרב דבר הניזק אצל האש), דלא מיבעיא אם חמדובר באש שאינו שלו כלל, אלא אפי׳ אם מדובר באש שלו, הרי כאן מדובר בענין שאין כאן העדר השמירה האש שלו, שלא שינה כלל מקום האש, (ולא ״יצא״ האש ממקומו), אלא עסק בעצם קמת חבירו, וגם בזה חייב ולפי רש״י הו״ל ליפטר בזה, כיון שאין הנזק נעשה בהעדר השמירה של אש ״שלו״,

**ב)** כשהכה פטיש שלו ויצא "גץ", והזיק והרי ה"גץ" הזה "מסתמא" נעשה הפקר, שאין לו שום ענין בזה, ואעפ"כ איתא שחייב על היזקו.

**(עד** קושיא זו ניתן תי' בעד רש"י: א) שזה ע"ד "מפקיר נזקיו לאחר פשיעה" בבור שבפשטות חייב לכו"ע. והיינו שלאחר שהגץ יצא (בפשיעה), מפקירו. על תי' זה שקו"ט באם זה דין מיוחד בבור ובעשיית בור. ב) שבזה נחשב שיש כאן היזק בידים ממש, ואין זה אש גרידא, שהרי הגץ הזה עצמו יצא מכוחו והזיק). וראה מה שיכתוב הפנ"י להלן מעין זה בדעת רש"י.)

**עוד** הקשו התוס' על רש"י: שאם נאמר כשיטתו, א"כ אפשר כ"א יכול לפטור עצמו מחיוב אש, שיפקיר אשו ואח"כ יזיק ו"אין לך אדם שיתחייב בדליקה". כוונת התוס' פשטות, שא"א לומר דבר זה, שהרי התורה חייבה תשלומי אש כדי שיזה ירתיע אותו מלהזיק (ע"ד דברי הח"ס בתשובות).

**וגם** הפנ"י עצמו הוסיף להקשות מעוד גמ': א) "ממתניתין פ' הכונס [נ"ט ע"ב] דאיתא התם אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים המביא את העצים חייב בא אחר וליבה המלבה חייב עכ"ל נמצא מוכח להדיא דאין החיוב תלוי דוקא בגחלת שלו", ב) "וכן במה דתנן שילח ביד פיקח הפיקח חייב אף על גב שאין הגחלת שלו וזה באמת קושיא גדולה לכאורה על פרש"י".

**וע"ז** פי' פי' אחר בדעת רש"י: "..אבל הנראה לפי עניות דעתי ליישב דלפרש"י לא פליגי ר"י ור"ל באשו משום מאי מחייב אלא דוקא במי שמדליק בתוך שלו ברשות אלא שלא שימר גחלתו ויצאה הגחלת מעצמה והזיקה ובכה"ג דוקא פליגי ר"י ור"ל לפרש משום מאי מחייב ר"י אמר שיש לחייבו משום חציו דכיון שלא שימר גחלתו מרוח מצויה מעיקרא הו"ל כזורק חץ ועל זה אמר ר"ל דלא דמי כלל לחץ כיון דלאו מכחו קאזלא אלא משום ממונו יש לחייבו".

**שכך** שיטת רש"י הוא שר"י ור"ל נחלקו רק בהדלקת האש ברשותו, אלא שלא "שימר" אשו, והגחלת יצאה "מעצמו" לרשות חבירו, בזה סובר ר"ל, דכיון שאין האש יוצא מכוחו אין זה "חציו", (אלא שר"י סובר שכיון שלא שמר האש מ"רוח מצויה" שהיה מוכן לשלוח האש לרשות חבירו, ממילא הוי כ"חץ" לדעתו).

**"אבל** במי שנתכוון להדליק בשל חבירו לא שייכא כלל פלוגתא דר"י ור"ל לפרש משום מאי מחייב דהא ודאי יש לחייבו מטעם אדם המזיק שהוא מועד לעולם ונלמד במכל שכן מכורה בור שההיזק בא לאחר מכאן ומכל שכן כאן שמזיק בידים",

**אבל** כשאכן "מתכוון" להדליק בשל חבירו, אין זה בבחי' "משום ממונו", אלא הוא "אדם המזיק" ממש, שהוא מועד, ולכן מובן "כופף קומתו של חבירו ודאי אפילו ר"ל מודה דחייב כיון שנתכוון להזיק וכן גבי גץ כיון שהנצוצות יצאו ע"י הכאתו ומכחו מחייב מטעם מזיק . . ומכל שכן דקושיא שלישית של תוס' שכל אדם יפקיר גחלתו וידליק גדיש של חבירו לא שייך להקשות לפמ"ש דכיון שיתכוון להדליק

ודאי שיתחייב, ולפי״ז אין להקשות נמי ממשנה דהכונס דהמלבה חייב דר״ל מוקי לה בנתכוון להדליק של חבירו, כן נראה לי ועי׳ מה שכתבתי עוד מזה בסוגיא דשמעתין ודו״ק״.

**הנה** יש מקום לעיין בעיקר כוונתו האם עיקר כוונתו במה שהדליק בשל חבירו אז דוקא נחשב כ״אדם המזיק״ או עיקר כוונתו ש״כיוון להדליק של חבירו״ אף אם התחיל פעולתו בשלו. הנה לכאו׳ בלשונו נראה יותר שהעיקר הוא ״כוונתו״ דכיון שאינו מכוין לעשות פעולה עבור עצמו, אלא עיקר כוונתו להזיק חבירו לכן הרי״ז מזיק בידים.

**עוד** יש להסתפק בעיקר כוונתו, שכותב שבענין זה נחשב ל״אדם המזיק״, ולכאו׳ הוא דבר המחודש מאוד, שהגם שכוונתו להזיק, מ״מ, הרי עצם הנזק קרה על ידי אש, והאש לא הלך מעצמו ממש, אלא על ידי ״רוח מצויה״, ולכאו׳ אין זה ״אדם המזיק״ ממש,

**וכיון** שר״ל נחלק על ר״י במה שאין אש ״חיציו״ מצד ש״לאו מכוחו״ אזלא, א״כ כ״ש שקשה להגדיר שבענין זה, נחשב ״אדם המזיק״ (גם לר״ל) רק משום ש״כיון להזיק״?

**ואפי׳** אם נאמר שכוונת הפנ״י הוא כשהדליק ברשות חבירו ממש (דלא כדלעיל), מ״מ, סו״ס קשה, כיון שההדלקה היה על מקום מסויים ברשות חבירו (״מקום הגחלת״) ומשם הלך ממקום למקום, ברשות חבירו, א״כ קשה להגדיר כ״אדם המזיק״ ממש,

**וראה** להלן בדברי הפנ״י עצמו בהמשך הסוגיא: ״...דראוי להבין דגוף פלוגתא דר״י ור״ל בחציו וממונו הוא זה לפי שנזק אש אינו דומה במהותו לשאר נזקין שהנזק נעשה כאחד אבל באש אינו כן אלא שהגחלת מבעיר איזה דבר ואותו דבר מבעיר דבר אחר וע״כ נתקשו בו חכמים מ״ט חייב בה כיון שאין גוף מעשה המזיק מחובר לדבר הניזק וכאילו אינו נעשה מכוחו אלא מכמה כח כחו לכך דימה אותו ר״י לחציו שמזיק ג״כ למרחוק וגם כאן חשבינן כאילו נעשה הכל מכח ראשון שהוא הגחלת שנעשה חץ דכיון שהכל נעשה מכחו חשיב כאילו גוף הגחלת הולך ומבעיר עד לבסוף ור״ל סובר דלא דמי כלל לחץ דחץ אזל מכחו ממש והאי לא אזלי אלא למקום הגחלת ומכאן ואילך כלו לו חיציו ואין לחייבו אלא משום ממונו כדפרישית לעיל שחיוב השמירה מוטל עליה כמו על שאר ממון וכשלא שימר חייב״.

**שבעצם** אין האש דומה לשאר המזיקים וקלוש ממנה, ששם ה״נזק״ ״נעשה כאחד״ אבל באש אינו כן, אלא האש מבעיר ״איזה דבר״ ואותו דבר ״מבעיר דבר אחר״, וחסר ה״חיבור״ בין דבר המזיק לדבר הניזק, ויש דמיון בין זה (לא ״לכוחו״ אלא) ל״כח כחו״.

**וע״ז** חידש ר״י שהוי כמו ״חציו״ שמזיק למרחוק ולכן הכל נעשה ״מכח ראשון״ וחשיב ״כאילו הגחלת הולך ומבעיר עד הסוף״, ור״ל שבעצם החץ הולך

"מכחו ממש", אבל כאן אין הגחלת הולך אלא ל"מקום הגחלת" ומשם ואילך "כלו חיציו", וכל חיובו רק משום ממונו.

**ומיהא** צריך ביאור דברי הפנ"י שכשכיוון להזיק הוי כ"אדם המזיק" ממש, שהרי סו"ס מדובר ב"אש", שלדעת ר"ל יש החסרון (אפי' כלפי חציו), ש"לאו מכוחו אזיל", וא"כ כמו שאין המדליק ברשותו ולא כיוון להזיק, נחשב ל"אדם המזיק" א"כ הה"נ כשהדליק ברשות חבירו בכוונה להזיק, אין להחשיבו כאדם המזיק ממש, אפי' אם כוונתו להזיק.

**אלא** דלכאו' קושיא זו, יש להקשות גם באם אומרים שר"ל מודה בכיוון להזיק חבירו, שיהא נחשב כ"אשו משום חיציו" שהרי חסר בהדמיון לחץ לדעת ר"ל (שאינו הולך "מכוחו" אלא מדבר הדומה "לכח כוחו")?

**ולדעתו** צריכים לבאר שהכוונה להזיק מחברו לכל הכוחות להיות כח א', ואינו דומה ל"כח כוחו" בענין אחר, היכא שיש בעצם ב' מציאות נפרדים, שא' גורם ומכה בדבר שני והשני הולך ומזיק, משא"כ באש לא הוי מציאות נפרדת ממש, וכל האש שמבעיר נתחבר להאש הראשון, וע"י הכוונה הרי הכל נחשב לדבר א' ממש.

**אבל** עדיין קשה לומר שזה ממש אדם המזיק, שהרי סו"ס נראה שצריך לימוד וחידוש מיוחד, גם לר"י, להחשיב "אשו משום חיציו" כאילו הוא חיציו, אבל אין זה "אדם המזיק" ממש, אלא מזיק חדש בשם אש, שזה דומה לחיציו, וא"כ כיון שאפי' לר"י אשו אינו אדם המזיק (למרות שלדעתו דומה לחיציו), אין נראה שלר"ל, כשמכוון להזיק חבירו ייחשב לאדם המזיק, אלא שבענין זה, יודה לר"י שזה כמו "אשו משום חיציו" שהוא מציאות א' המזיק למרחוק, אבל סו"ס אין אש חיציו ממש, שחיציו, אכן נראה בפשטות שהוא אדם המזיק,וכמו "כוחו כגופו" (וכפשטות דברי רש"י בב"מ דף קי"ז), משא"כ אישו אינו כוחו ממש, ואינו תולדה דאדם המזיק, אלא אב מזיק נפרד.

**וכמו"כ** יש להעיר אדבריו מדברי הגמ' ב"ת"ש כלב שנטל חררה" שמקשה לר"ל הובר שאין אשו משום חציו אלא משום ממונו, למה חייב ח"נ אדליקת הגדיש, והרי למרות שיש חיוב "חציו דכלב" (משום דהוי "צרורות") מ"מ, למ"ד ממונו, הרי אין זה "ממון דבעל הכלב", ולכאו' לפי דברי הפנ"י דלעיל, דשאני היכא שמדליק ברשות חבירו להזיק לחבירו, א"כ יש מקום לומר שכמו שבאדם הוי בזה "אדם המזיק" הנה כמו"כ בכלב הוי "ככלב המזיק" בידים?

**ונראה** לומר שבזה קל יותר שכנ"ל, עיקר הדגשת הפנ"י, (אינו כל כך שההדלקה הוא רשות חבירו, כשלעצמו, אלא) מה ש"מכוון להזיק, ולכן הוי כאדם המזיק, הרי"ז דוקא באדם, ולא בכלב ובהמה, שאין בו ענין "כוונה" בדרגא זו, ולכן מובן שאין ה"אש" שמדליק ככלב המזיק בידים ממש.

**דברי הנימוקי יוסף באשו משום חציו**

**והנה** כתב הנימוקי יוסף (דף י, א) וז"ל "אשו משום חציו. כאילו בידיו הבעירו כדאמרן ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבירו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן [שבת דף יט ב] משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן".

**ויש** להקדים שכיון שהלומדות ש"באשו משום חציו" עניינו "כאילו הבעירו בידו", הוי הפירוש שכל מה שמדליק בהמשך ההדלקה, הוי הכל "כאילו" מדליק בידו, שבכל חלק מההבערה כאילו עשאו בידו, וא"כ נתעורר השאלה: היאך מותר להדליק בער"ש כשנמשך ההדלקה בשבת, וכפי שעושים לענין מצות הדלקת נרות, וכמו"כ בהאחזת המדורה, וכפי שעשו במקדש "משלשלין הפסח" עם חשיכה, וכמו"כ בבית המוקד, והרי כיון ש"נגמרה ההדלקה בשבת", הו"ל להיחשב "כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת". ועוד עושה ק"ו: באם אנו אומרים "משום חציו" גם כש"לא נתכוון להבעיר גדיש חבירו", (אלא כענין הפסוק: "כי תצא אש" שהדליק ברשותו בלי כוונה להזיק, ואח"כ יצא האש מעצמו והזיק גדיש של חבירו), א"כ כ"ש שנאמר כן לענין ש"עיקר כוונתו" אכן שתדליק בשבת, וכנ"ל: דענין ה"כוונה" מועיל להחשיב שיש כאן מעין "מעשה" מזיק ממש, גם על המשך הדבר ש"הולך ומדליק", "ממילא ומאיליו", שסו"ס כוונתו היה על המשך הזה, ולכן נכלל בכל כוונתו להחשיבו "משום חציו".

**יש** להבהיר: שלכאו' למה קשה להנ"י קושיא זו, והרי אנו מוצאים עוד כמה מלאכות שעושה פעולתה לפני השבת, והתוצאה והפעולה נעשה ומתחילה בשבת עצמה ואעפ"כ אין בזה שום איסור, וכמו מלאכת בישול ומלאכת צידה, שהאדם עושה פעולה של מלאכת הבישול, על ידי הנחת הקדירה על האש, למרות שכל הבישול ייעשה בשבת עצמה (ופשוט שלא יתחייב מה"ת באם לא ייבשל לבסוף, עד שיש הסוברים שכדי שיתחייב עליה, צריך שיתבשל בשבת עצמה), ואעפ"כ אין שום איסור ושם קושיא למה לא יאסר פעולה זו בער"ש מה"ת?

**ועד"ז** לענין מלאכת צידה: ובזה מתחדש עוד יותר, שהרי האדם שם מצודה, ומעשה בער"ש אבל עצם הצידה לא מתחילה עד השבת, בזמן שהבעל חי ניצוד לתוכו, וברור (שאע"פ שכשעושה פעולה זו בשבת עצמו חייב עליה, מ"מ) שאין בזה איסור כשמניח המצדוה בשבת, ואין אומרים דייאסר משום שייחשב כאילו נמשך פעולתו וכאילו עשה בידים מלאכת הבישול והצידה בשבת?

**והביאור** פשוט: שבמלאכות אלו, אין הפירוש שפעולת האדם נמשך

ב"כוחו" מער"ש עד השבת, אלא שעושה פעולה, שהיא פעולת וענין מלאכה זו, שחל על האדם והגברא לעשות שיהא מלאכה, ולדוגמא בבישול: המלאכה הוא הנחת הקדירה על האש, והגם שהמאכל מתבשל ממילא, זהו המלאכה שעל האדם, ואי אפשר לפרש שפעולת הבישול שעל ידי האש, הוא "המשך" פעולתו ו"כאילו" הוא מבשל, שהרי אין זה פעולת הגברא כלל, וכל פעוולתו הוא הנחת התבשיל על האש,והאש עושה הבישול, אלא שגדר "מעשה המלאכה" שעל האדם היא היא הנחת המאכל על האש.

**וכמו"כ** לענין צידה: הרי אין "הנחת המצודה" עניינו, שבזה מתחיל בהמה להיות "ניצוד" לתוכו, אלא פעולת הצידה לגבי הבהמה עצמה, מתחיל אח"כ כשאכן הבהמה ניצוד, ובמילא מוכרח לומר שברור שהמלאכה שעל הגברא הוא פעולת הנחת המצודה כדי שאח"כ הבהמה תהא ניצוד, וזהו כל המלאכה לגבי האדם, ואי אפשר לומר, ואין צורך לומר, שפעולתו "נמשך" הלאה כאילו הוא עצמו "צד" הבמה אח"כ, שהרי לא התחיל כלל בפעולה של צידה, ולכן אין כלל שאלה היאך מותר, כיון שאין גדר הדבר שייחשב כאילו "עשה בידים" עצם הצידה והבישול שהרי אין זה גדר ענין מלאכות אלו.

**ורק** לענין הבערה: שר"י ביאר ש"אשו משום חציו" עניינו כאילו "הבעיר בידים" אח"כ הדבר הנבער כו' ולכן חייב על הנזיקין, וא"כ קשה: א"כ היאך מתחיל פעולת ההדלקה בשבת, כשלכאו' ייאסר משום שכל מה שנמשך בההדלקה יש להחשיבו כאילו הוא עצמו הדליקו בידים.

**ומתרץ:** "כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא": על זה מיישב שהפירוש בזה שכשמדליק מחיב כאילו עשה בידים, בדיוק כהפירוש בזה שכשזורק החץ, עניינו, שלגבי האדם, הוי פירושו בזה, שכל מה שייעשה אחר כך, "נעשה הכל", באותה שעה, שיוצא מתחת ידו, ואין להחשיב שאכן כאילו עושה להלן המעשה "מכאן ולהבא", ובמילא הוי כל הנדלק בשבת, כאילו כבר נדלק לפני השבת,

**ומביא** ההוכחה על יסוד שלו מעצם ההבנה ב"חציו" ממש: "דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים דידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה": שאם באמת היינו מחשיבים כאילו עושה בשעת העשייה הגשמית, אז היה לנו לפטור הזורק החץ, כיון שבאותה שעה, הוא "אנוס", שגם כשרוצה לחזור בתשובה ולהחזירו אין לו היכולת לעשות כן, והגם ש"תחילתו בפשיעה", מ"מ, לענין זה, היה לנו להחשיבו לא יותר מ"גורם", כיון שאין שם "מעשה" ממש, אלא המשך עשייתו

הקודם, ובאם באותה שעה הוא "אנוס" לסר בכוונה שבזה, וחסר בשם מעשה מזיק, שאז הוי "אנוס", והיה לו להיפטר.

**ועד"ז:** באם הפירוש שעשייתו נמשכת, ומשום זה חייב עליה, א"כ באם מת בין הזריקה ובין הנזק, לא היה "מתחייב" ולא היינו יכולים לטול משעבוד הנכסים שהוא רק כשאכן "חייב" ובאם חיובו משום שהוא ממשיך בהפעולה בהמשך הזריקה, אז לא היה להתחייב על זה כשאינו בר חיובא. אלא וודאי שאנו מחשיבים אותו (לא "כאילו הדליק בידים" עכשיו, אלא) כשנחשב כאילו בשעת ההדלקה משעת הפשיעה. ואז חי וחל החיוב בעצם (אלא שבפועל חל החיוב הזה אח"כ).

**וממשיך** "וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב":

**והיינו** דבזה מובן גם לענין שבת, שכשהתחיל בעשיית האש בער"ש, "כמי שגמרו בידים בער"ש". שבאותה שעה ממש "גמר" ובמילא אין כאן איסור כלל.

**והנה** יש שהבינו כוונתו (הקצות החושן) דהוי כאילו הדבר הנדלק נדלק כבר מהתחלת ההבערה, וע"ז טענו שהתוס' חלקו בזה, והיינו שבדף יז, ב בנידון האם אומרים "מנא תבירא תבר", הרי"ז דוקא כשזרק הכלי עצמו, או אפי' כזרק החץ על הכלי, והתוס' כתבו בפשטות שאין זה אלא כשזרק הכלי עצמו, ואין אומרים כן כשזרק החץ על הכלי. ולכן סברו שדברי הנ"י נחלקו עם התוס', והיינו שפירוש הכוונה שכשזורק חץ הוי כאילו הדבר כבר ניזוק בשעת הזריקה ממש.

**אבל** אחרים טוענים שאין נידון הנ"י שייך לנידון התוס' לעיל שהתוס' לעיל אכן מדברים אודות האם אנו אומרים שדבר הניזוק עצמו, בעצם עניינו (מצד "חפצא" של דבר הניזוק), כבר ניזוק מהתחלת הפעולה, ובזה חילקו שאין הדבר כן לענין זריקת החץ על הכלי.

**אבל** הנ"י לא נתכוון לזה אלא הוא דן כלפי הפעולה ביחס ל"הגברא" והאדם העושה הפעולה, שכלפי עצמו אנו מחשיבים כאילו "הכל נעשה" כבר מאותה שעה, והיינו, הם כלפי עצמו לענין מעשה נזק, דהוי כאילו הדבר ניזוק מאותה שעה כלפי עצמו (ולא כלפי עצם הכלי שבזה אכן אפשר שהנ"י מסכים עם התוס'), וכמו"כ לגבי הדלקת נרות שבת, שכלפי עצמו הוי כאילו כל מה שנדלק אחר כך כאילו נדלק בשעת ההדלקה קודם ולכן אין בזה איסור שבת.

הרב שמואל זאיאנץ, ר"מ בישיבה

**אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו.** בנמוקי יוסף הקשה לדעת ר' יוחנן דאשו משום חציו והוא כאדם המזיק בידים, "היאך מתירין עם חשכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת . . הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת". ומיישב דזורק חץ נחשב כאילו ההיזק נעשה משעה שיצא החץ מידו, כי פעולת החץ בדבר

הניזק כלול במעשה הזריקה, שהרי אם מת לאחר שזרק החץ פשוט שנכסיו משועבדים משעת הזריקה, "וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאיגמרה בידים בההוא עידנא".

**וצ"ע** מה שמדמה דין נזיקין למלאכות שבת, דאף את"ל (כקושיית הנימוקי יוסף) דבאשו משום חציו נחשב שכח הזריקה הולכת ופועלת עד שעת ההיזק ממש, וכן לענין שבת כחו בהדלקה נמשכת גם ביום השבת, מ"מ הרי הוא עצמו נח ממעשה המלאכה ומה איכפת לן שפעולתו מערב שבת עדיין פועלת ונמשכת ביום השבת. ומאי שנא מהפורש מצודת חיה ועוף בערב שבת ונצודין ביום השבת במשנה שבת יז, ב, ושם לא שייך לומר דהכל כלול במעשה פרישת המצודה בערב שבת.

**וכבר** עמד בזה האבני נזר או"ח סי' שפח: "ואשו משום חציו ילפינן מדכתיב המבעיר את הבערה ובממון גרמי חייב . . אבל שבת המלאכה הנעשית מאליה אין שום סרך איסור, והרי מותר לעשות מבעוד יום שהמלאכה תיעשה בשבת, ואין חיוב רק על מעשה האדם בלבד, ע"כ בעינן בידים ממש ופטור על אשו משום חציו".

**ב**

**ונראה** בהקדים מחלוקת האחרונים בדין שליחות במלאכות שבת, דהחתם סופר (שו"ת או"ח סי' פד. ליקוטים ח"ו סי' כד) כתב דאיסור אמירה לעכו"ם בשבת אינו מדין שליחות לעכו"ם לחומרא כי בשבת לא שייך כלל הגדר של שליחות, שהרי בשבת נצטווינו על שביתת הגוף וגופו נח, אף עם נעשית מלאכה ע"י השליח ושלוחו כמותו בכל התורה כולה שאני שבת שהוא מצוה שבגופו ושליחות לא נוגע למצוה שבגופו. ועי' בזה בבית מאיר אה"ע סי' ה וברכת שמואל בסוגין.

**אבל** אדמו"ר הזקן (סי' רמג ס"א) כתב דגדר איסור אמירה לעכו"ם הוא משום שליחות שהחכמים תיקנו שיש דין שליחות לחומרא במלאכות שבת, ואף שגופו נח בפועל ממש, מ"מ כיון שעל פי הדין שלוחו כמותו לכן נחשב כאילו עשה אותה מלאכה בשבת. ובסי' רסה קו"א סק"ח "מה שחבירו מבעיר בשליחותו הרי זה כאילו אוחז ידו של חבירו ומבעיר בה שנעשית כידו אריכתא". ועי' מה שהארכתי בזה בס' ליקוט שיעורים סי' י.

**ולפי"ז** נמצא דלשיטת אדמו"ר הזקן כל מעשה מלאכה שמתייחס אל האדם מצד **דיני התורה**, אף שבפועל ממש גופו נח, גם זה נחשב שעושה מלאכה בשבת, ולכן גם אם עושה מלאכה מצד דין שלוחו של אדם כמותו נחשב שהמשלח עשה אותה מעשה המלאכה "שנעשית כידו אריכתא".

**ועפ"ז** יובן עומק קושיית הנמוק"י, כי אם נאמר שמדין אשו משום חציו נחשב כאילו פעולתו בההדלקה הולכת ונפעלת ביום השבת, אזי נמצא שעל פי **הדין** הוא עושה מלאכה בשבת אע"פ שגופו נח בפועל ממש, וכמו **בדין שליחות** לענין שבת שנחשב כאילו הוא עושה המלאכה בשבת כמו"כ **בדין אשו משום חציו** יהי'

נחשב כמלאכה. ולכן הוצרך הנמו״י ליישב דבאשו משום חציו אף שעל פי הדין נחשב כאילו הוא עשה את כל הפעולה הנמשכת, מ״מ הכל נעשה מעיקרא בתחילת הזריקה ואין כאן מעשה מלאכה ביום השבת.

ד

**והנה** האבני נזר שם כתב שהר״ן בסנהדרין חולק על הנמוק״י כאן. והוא ע״פ דבריו בחי׳ הר״ן סנהדרין עז, ב שמחלק בין דיני נזקי ממון לדין רציחה, וסבר דאם הדליק האש למרחוק ופשטה האש ושרפה אדם כפות שהוא פטור מדיני אדם. שכתב ״ולענין אשו נמי אע״ג דמשום חציו הוא וכדקיי״ל הכי מ״מ לא מיחייב מיתה אלא א״כ נפל לתוך האור וכבשן שם או שדחפו לאור ואין יכול לעלות משם דעביד מעשה ממש . . ולפיכך אין להשוות - ענין אש דחיובו אינו אלא בממונות ובד׳ דברים - לענין מיתה, אלא א״כ עשה מעשה ממש״. ומזה למד האבנ״ז שם סי׳ שפט ״ודעת הר״ן״ דווקא ממון, ולא גמרינן מיתה מינה, דמה לממון שכן עשה בה שוגג כמזיד ואונס כרצון, ועל כן שבת נמי מהאי טעמא לא גמרינן מינה״, ועיי״ש דלענין שבת הוי כגרמא דבשבת שרי כמ״ש בשבת קב, ב לא תעשה כל מלאכה הא גרמא שרי.

**והביאור** בזה הוא כי החידוש של אשו משום חציו להיות נחשב כמעשה האדם הוא לא במעשה הדלקת האש כי אם על מה שמתפשט האש ונמשך להיות דלוק משך זמן אחר מעשה ההדלקה. שהרי במעשה ההדלקה לכולי עלמא נחשב אדם המזיק כמ״ש בגמרא (כב, ב) דכשהצית בגופו של עבד הוי מעשיו ממש. וכל מחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש הוא בהמשך והתפשטות הדליקה כמ״ש ברש״י (כב, א ד״ה במוסכסכת) ״שהאש הולכת **מאליה**״, דלר׳ יוחנן עדיין נחשב כמעשה האדם וחציו ולריש לקיש יצא מלהיות מעשה האדם ונחשב כממונו המזיק. ובזה מחלק הרז״ה שזה חומרא באדם המזיק לחייבו גם על זה, אבל בשאר איסורי התורה זה נחשב כגרמא.

**ועפ״ז** אין מקום לקושית הנומק״י מהדלקת נרות שבת, כי גם אם נאמר שאשו משום חציו נחשב שמעשה ההדלקה נמשך גם ביום השבת קודש מ״מ מה שנמשך האש להיות דלוק משך זמן לאחר מעשה ההדלקה נחשב כגרמא, דלענין שבת אשו משום חציו לא נחשב מעשה ממש כמו שלא נחשב מעשה לגבי רציחה, דדוקא לענין ממונות החמירה התורה דגרמא כזו יחשב כחציו ממש כאדם המזיק בידים.

**יש** להעיר בדברי האבני נזר, דבסי׳ שפח משמע שעיקר קושיתו על הנומק״י הוא מטעם שבשבת גופו נח וכשיטת האחרונים בזה. מ״מ לפי המבואר בסי׳ שפט ברור שעיקר חילוקו הוא משום דלענין שבת אשו נחשב גרמא, כי המשך הדלקת האש לא בא מיד עם מעשה ההדלקה, ומה שהאש מתפשט ע״י רוח מצויה או מה שממשיך להיות דלוק משך זמן ארוך, לא מתייחס אל המדליק עצמו כמעשה שלו לגמרי כ״א כאיש הגורם לזה, ובשבת בעינן מעשה שלו לגמרי.

**וצריך** לומר כן כי לא מסתבר לומר שהאבנ״ז

בא בזה לחלוק על שיטת אדמו״ר הזקן בדין שליחות לחומרא בשבת. בשגם שהאבני נזר עצמו מביא שיטת אדמו״ר הזקן בזה שם בסי׳ רנ אות ח וגם מביא שם באות ט מש״כ כמה אחרונים דבשבת לא שייך שליחות. ולכן מסתבר לומר דדבריו בענין אשו משום חציו לא סותר לדין שליחות לחומרא בשבת. כי גם אם נאמר שיש דין שליחות לחומרא היינו משום דדין שליחות פועל שנחשב שהמשלח עשה מעשה המלאכה לגמרי בשעה שהשליח עשה אותה מעשה, משא״כ בדין אשו משום חציו שהאש נמשך להיות דלוק או מתפשט משך זמן לאחר מעשה ההדלקה אזי המשך הדליקה נחשב כגרמא ולא כלול בעיקר פעולת ההדלקה שעשה בתחילה, דדוקא לענין דיני ממונות נתחדש הדין שאשו משום חציו ממש להחשב כאדם המזיק בידים ממש כנ״ל לשיטת הרז״ה.

ה

**והנה** בשו״ת מהר״מ שיק (או״ח סי׳ קנז) כתב בדין העמדת שעון (גם) ביום השבת שידליק האש לאחר זמן, דלפי שיטת הר״ן אין בה איסור מן התורה כי הוא גרמא, אבל להנמוקי יוסף יש לומר שהוא כחציו ואסור מן התורה ע״ש. ושוב דן בזה עם הגאון בעל המחבר שו״ת שואל ומשיב מהדורא תנינא ח״א סי׳ ה והוא סבר שאין ללמוד בדברי הר״ן לדמות שבת לנזקין, כי שבת חמור מנזקין כמו שמצינו בב״ק ס, א זורה ורוח מסייעהו ע״ש, בשגם שהנמוי״ה היה תלמידו של הר״ן ולא הזכיר שרבו סבר אחרת. מ״מ מסיק שגם להנמוי״ה לא יהי׳ בזה איסור מן התורה כי המשך ההדלקה בשבת הוא גרמא ״דגם גרם הדלקה נמי שרי״.

**הנה** השואל ומשיב שם מפרש בדברי הנמוי״ר שכוונתו בתירוצו הוא ״דמה שדלוק בשבת אינו מעשה חדש רק שהוא גרמא, דעיקר הדלקה הי׳ בערב שבת ומה שידלק מכחו בשבת הוא רק גרמא ושרי״, וחזר על דבריו שם ח״ב סי׳ כד. ברם לענ״ד נראה שאין צריך לזה כלל כי פשטות דברי הנמוי״ר הוא שהמשך ההדלקה של הנר כלול לגמרי במעשה ההדלקה בערב שבת ואין בהמשך דליקתו ענין של גרמא כלל. וכן מורה לשון הנמוי״ר ״וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן **דאיגמריה בידים בההוא עידנא**״, היינו שהוא מעשה **״בידים״** ולא גרמא, ושהדבר **נגמר** קודם השבת. ועוד שאם זה היה כוונת הנמוי״ר היה לו לפרש שהיתר הדלקת נרות שבת בערב שבת הוא משום שהמשך ההדלקה הוא גרמא, ובגוף דברי הנמוי״ר אין רמז ואין זכר לענין גרמא.

**אבל** שפיר יש לפרש כן בשיטת הר״ן, כפי הבנת האבני נזר שהר״ן חולק בזה על הנמוי״ר, ולדבריו אין ללמוד דיני שבת מדיני נזקין, בזה יש לפרש שבדיני נזקין החמירו טפי גם במעשה שהוא כעין גרמא משא״כ בהלכות שבת.

ו

**והנה** בעיקר דין גרמא בשבת מבואר בשבת קכ, ב ״לא תעשה כל מלאכה, עשייה הוא דאסור גרמא שרי״, ומזה למדו האחרונים להקל בכלל בדין גרמא במלאכות

שבת עי׳ משנ״ב בביאור הלכה סי׳ שלד סכ״ב. אבל בצפענ״ג על התורה (שמות לא, טו) מחלק בין המלאכות, דבפ׳ כי תשא שם כתוב ״ששת ימים יעשה (יו״ד צרויה ועי״ן קמוצה) מלאכה״ דמשמע עשיה בדרך ממילא הנגרם על ידו, שצריך לשבות גם מזה ביום השבת. ומזה למד הרגצובי ״שיש מלאכות דחייב גם על הגרם לא על עצם, כמו כתיבה דנטל לגגו של חי״ת ועשאו ב׳ זיינין חייב משום כותב וכן להיפך בעשה מב׳ זיינין חי״ת חייב משום מוחק בבבלי וירושלמי, וכן צידה ע״י כלבים, וכן זורה ורוח מסייעהו, ורק במכבה פטור גרם עי׳ שבת קכ, ב״.

**נמצא** דלשיטת הצפענ״ג הלימוד להקל בגרמא שהוא בשבת קכ, ב מדובר רק במלאכת כיבוי ואין ללמוד ממנו לשאר מלאכות.

**ועי׳** בשו״ע אדמו״ר הזקן סי׳ שטז ס״ו שהפורש מצודה פטור מפני שאינו ידוע אם יצוד, ומשמע דבאם בוודאי יצוד אפילו לאחר זמן יהי׳ חייב. ובשו״ת מהר״מ שיק מביא מחלוקת הראשונים בזה ושהמאירי שבת יז, ב סבר שפטור כיון שהחיות נכנסין להמצודה מאליהן והוי גרמא.

**וגם** במלאכת כיבוי שהוא המקור להתיר של דין גרמא בשבת, מצינו כעין גרם שהוא חייב בשו״ע אדמו״ר הזקן סי׳ תקיד ס״ח שאסור לקצר נר דלוק ע״י שיחתכנו למטה ״מפני שהוא גורם למהר כיבוי הנר״ ושם בקו״א סק״ב שהוא משום שיש ״להחמיר בשל תורה״. ומה שהתירו בשבת שם לעשות לפני הדליקה מחיצה של כלים מלאים מים שמתבקעים ומכבים האש הוא משום שהוא גרם רחוק יותר כמ״ש אדמו״ר הזקן בסי׳ שלד סכ״ב ״לא גזרו על גרם כיבוי כזה שבשעה שנותן המים יש דבר המפסיק בינם לאור . . והאור הוא שמבקע את הכלי ומכבה את עצמו והאדם הנותן מים אינו אלא גורם בעלמא״. ועי״ש בסי׳ רסה ס״ה ״ולא התירו בדליקה לגרום כיבוי אלא באחד משני דברים״ עי״ש ובקו״א שם סק״ג.

**וראה** בשו״ת מנחת יצחק ח״ב סי׳ טז לחלק בין המלאכות לענין גרמא, וכמה חילוקים באיכות הגרמא, ומה שהאריך בזה הגרש״ז אויערבך ז״ל במנחת שלמה ח״א סי׳ ט׳ ובכ״מ, וכן בס׳ מעשה וגרמא בהלכה להרב לו״י הלפרין.

**הבער** - כנ״ל בשיטת רב.

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער, תשע״ח

**אתמר רבי יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו.**

הנה בכדי להגדיר כוונת ר׳ יוחנן ד״אשו משום חציו״, מבואר על כך שתי מהלכים:

**רש״י** מפרש (ד״ה משום חציו), ״משום חציו - חייבו הכתוב, דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ״, שהכוונה ב״משום חציו״ הוא שנחשב כאילו הוא עצמו עשה ההיזק בידים, וכמו דבר שהוא זורק בידיו.

**וממשיך** לפרש (ד״ה משום ממנו) סברת ריש לקיש ד״משום ממונו״, שהוא ״כשורו ובורו שהזיקו״. והיינו, שהחיוב עבור אש הוא כמו שאר חיובי ממון עבור

מה שפשע מלשמור ממונו כראוי, כמו שהוא אצל שורו ובורו (כאן בהסוגיא, מובן שהנפק"מ ביניהם הוא אם "הדליק בגחלת שאינו שלו, דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא" (רש"י ד"ה משום ממונו)).

**אבל** התוס' רוח אחרת היתה עמהם, ופי' (בד"ה אשו משום חציו) דגדר החיוב של "אשו משום חציו" הוא שהוא פשע ולא שמר גחלתו, ולא כרש"י דס"ל שנחשב כאילו הוא עצמו עשה ההיזק.

**בנוגע** לאש - משום ממונו - תוספות מגדירים זאת כחיוב ממון, ואינו תלוי בכך שהאש תהיה בבעלותו של האדם, כפי שרש"י מפרש את הדין של אש משום ממונו.

**ומביאים** שם ג' ראיות לנגד דעת רש"י:

**א)** בפ' הכונס (נו, א) מבואר שהכופף קמתו של חבירו חייב (אם הזיק ברוח מצוי'), אע"פ שהאש אינו שלו.

**ב)** בעוד גמ' בהכונס (סב, ב) מבואר בנוגע גץ שיצא מתחת הפטיש שחייב, אע"פ שמסתמא מפקירו ואינו שלו.

**ע"פ** סברתו של רש"י, האדם לעולם לא יהיה חייב עבור אש כיון שהוא ידליק האש ואז יפקיר הגחלים, ואז מדליק גדישו של חבירו, ועפ"ז פי' שהנפק"מ היא בנידון שהדליק בגחלת שאינה שלו.

### ב. יישוב שיטת רש"י

**והנה** בכדי ליישב הקושיות של התוס' לפי רש"י, נאמרו בו כמה ביאורים:

**לגבי** קושיא ראשונה של התוס', מתורץ בשטמ"ק (ד"ה ובגליונות כתבו אשו משום ממונו) בשם הגליון שבהנדון של כופף קמתו של חבירו ה"ה עושה ההיזק בידים, ומה"ט אין נפק"מ אם הוא בעל הגחלת א"ל, ורק היכא שלא עשהו בידים אז תלוי אם הגחלת שלו א"ל. ועד"ז מפרש הנחל"ד (ד"ה אשו משום ממנו . . ולא כפי' הקונטרס) "דשאני התם דעשה מעשה בגוף החפץ וחייב מטעם מזיק בידים", שהרי כפף הקמה לפני האש.

**בנוגע** הקושיא השני' של התוס', מגץ שיצא מתחת הפטיש, יש כמה ביאורים:

**א)** השיטה מקובצת בשם הגליונות (שם) מפרש, שרש"י מיישב זאת באומרו "ובורו", שמשמע שכמו שלגבי בורו שהפקירו הוא חייב, כמו"כ באשו שהפקירו הוא חייב.

**ב)** הפנ"י (ד"ה וגבי גץ היוצא מתחת הפטיש) והנחל"ד (שם) מפרשים, שרש"י סובר כמו השיטה ש"מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה" חייב.

**הגרש"ש** (סימן כא אות א) מקשה על תירוץ הנ"ל, באמרו שהטעם שמפקיר נכסיו ברה"ר חייב, היינו מצד עשיית וכריית הבור, ואין הממון צ"ל שלו. ואילו שיטת רש"י שכדי להיות חייב עבור אש צריכא להיות נמצא תחת בעלותו, ולכן אם הדליק ואח"כ מפקירו פטור, כמו השיטה הסובר שמפקיר נזקיו פטור, כיון שסוברים שבור ברה"ר פטור.

**הנחל"ת** דוד (שם) מציע עוד ביאור לשיטת רש"י, שאם הדליק באש על הקרקע

שלו, הוא חייב כיון שאשו משום ממונו אבל כאשר מדליק בתוך חצר חבירו, הוא חייב כיון שהוא מזיק בידים, והחיוב הוא מצד אדם המזיק.

**בדומה** לכך מצינו בשיטה מקובצת (ד"ה וכן כתבו תלמידי רבינו יונה) **בשם** תלמידי הר"י שיש לחלק בין כאשר האש מתפשט מעצמו - שאז הוא חייב כיון דאשו משום ממונו - לבין כאשר הוא בעצמו עשה האש אז אין חילוק בין אם האש הוא ממונו אם לאו.

### ג. שיטת הנימוקי יוסף

**בנימוקי יוסף** (ד"ה אשו משום חציו) הקשה על הסברא אשו משום חציו, "היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת", שהרי לפי הסברא של אשו משום חציו, "הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת"?

**ומתרץ**, שכאשר החץ נזרקת, נחשב כאילו כל הפעולה של ההדלקה - לכל הזמן, כבר נעשית בשעת ההדלקה, ובמילא נחשב כאילו כל ההדלקה היתה לפני שבת. ובלשונו: "שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא".

**והאחרונים** חקרו בביאור תירוץ זה;

**הקצוה"ח** (סש"צ סק"ה) **מביא מהרא"ש** (פרק כיצד הרגל ס"ב), **שאפילו בנדון** שזורק חץ על כלי קיים הדין של "בתר מעיקרא אזלינן".

**אולם האחיעזר** (אהע"ז סי"ט) והברכת שמואל (סי"ז) הקשו על זה, דאע"ג דבזורק חץ אזלינן "בתר מעיקרא" לענין דחשיב שכבר עשה כל מעשה ההיזק, מ"מ אין על הכלי עצמו דינה דמנא תבירא.

**הגרש"ש** (ב"ק סח"י) **מפרש**, דאזלינן בתר שעת סיבת החיוב.

**התרומת הכרי** (סי' שצב סע' א) הקשה על הנימוקי יוסף: א) מדוע צריך להסברא של עקירה לצורך הנחה, והלא היה יכול לומר רק שכל חיוב על שעת הזריקה! ב) אם החיוב אינה על שעת הזריקה, אז הו"ל להיות פטור מדין אונס!

**הקהלת יעקב** (סכ"א) **מיישב**, בנוגע אמירה לנכרי שאינו יכול להתחייב מטעם שליחות כיון שעיקר הדין באיסור שבת הוא שלא לעשות מלאכה בגופו, כיון שהתורה הקפידה על השביתה של האדם, ולא הקפידה על החפצא דהמלאכה, שלא יהיה מלאכה נעשית בשבת. ולכן, אע"פ שי"ל שהאש שהוא הדליק הוא מעשה דילי', אפ"ה, האיסור אינו מיוסד על זה שהמלאכה לא יעשה, אלא רק על שביתת האדם, ובנדו"ד הרי אע"פ שהמלאכה נעשית בשבת, אעפ"כ אינה אלא כשליח העושה המלאכה בשבת.

### ד. המסקנא להלכה

**למסקנא**, מסיקה הגמ' שלכו"ע (לריש לקיש ולר' יוחנן) יש חיוב באשו עבור ממונו, שר' יוחנן מסכים לשיטת ריש לקיש, אלא דפליגי באם יש גם סברא לחייב משום חציו (שיטת ר' יוחנן), או יש רק סברא של ממונו (שיטת ריש לקיש).

**והנפקא** מינה ביניהם (שקיימת אף למסקנא), אם יתחייב בד׳ דברים כאשר שורו מזיק אדם, דלפי ר׳ יוחנן חייב ולפי ריש לקיש פטור.

**והנה,** רש״י (ד״ה לחייבו בד׳ דברים) מבאר שבנדו״ז, ד׳ דברים אינו כולל בושת כיון שאינו חייב בבושת אלא היכא שהתכוון לבייש (עי׳ דף כז, א), ונדון זה של אש לא חשיב שכוונתו לבייש.

**אמנם** הרמב״ם (הל׳ נזקי ממון פי״ד הל׳ טו) בהביאו הדין של חיוב ד׳ דברים באש, הוסיף עמם גם החיוב בושת.

**ולאור** זה, תמה הלח״מ (שם ד״ה ובבשתו) האיך כתב הרמב״ם שחייב לשלם עבור בושת, והלא אינו חייב עבור בושת אלא כאשר כוונתו לבייש?

**ותירץ,** ״ואולי איירי כשכיון להזיק, ולא חש רבינו להאריך שכבר כתב בפ״א מהל׳ חובל ומזיק שבבושת צריך כוונה, וכתב שם שכל שנתכוון להזיק אע״פ שלא נתכוון לבייש אפ״ה הוא חייב בבושת״.

**הסמ״ע** (חו״מ סי׳ תיח סקכ״ג) כתב שהוא חייב בבשות כיון שהאש הזיק עם רוח מצוי׳ נחשב ככונה להתחייב בבושת.

**הבאה״ט** (שם סקי״ב) מסביר, שהחיוב בבושת באש באה מפאת שאנו חושבים שהאש הודלק בכוונה, ולכן יש חיוב בושת. ועוד כותב להדיא, שדיון זה, אם חייב ליתן בושת תלוי במחלוקת רש״י והנמוקי יוסף (ד״ה איכא בינייהו לחייבו בד׳ דברים) עם המחבר (סתי״ח סעי׳ יז) (ושיטת הרמב״ם לפי דרך זו), דלדעת רש״י והנמוק״י הוא פטור מבושת, ולדעת המחבר חייב בבושת.

**הרא״ש** (סימן ח׳) והטור (סימן תיח) סוברים שחייב בד׳ דברים סתם, ונראה לפי שיטתם שחייב גם בבושת.

הת׳ לוי יצחק צירקינד

**אתמר ר׳ יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו. וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן וכו׳ ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש וכו׳.** רש״י בתחילת פירושו על הסוגיא כתב ״אשו - השולח את הבערה״. ותמוה, איזה נקודה והסברה חסרה, אשר לאור כך הוצרך רש״י צריך שהכוונה ב״אשו״ מדובר בנדון של ״השולח את הבערה״.

**וגם** עצם לשונו לא זכיתי להבין, מהו הכוונה ״שולח״ את ״הבערה״; והלא בפשטות, אם המדובר כאן בנדון שהוא ״שולח״ האש אל שדה הניזק, אז אולי זהו ״אדם המזיק״. ועוד זאת, איך שייך גדר של ״שליחות״ (כמו ״שליחות יד״ וכיו״ב) בענין של אש, שהליכתה הוא מעצמה, ורק ההדלקה באה מפעולתו ועשייתו, ומהו ענין ״השולח את הבערה״.

**ואכן** הפני יהושע (ברש״י שם) מפרש הכוונה בזה, ״דעיקר פלוגתייהו דר׳ יוחנן וריש לקיש היינו במאי דפליגי לקמן בשולח את הבעירה במסר לו שלהבת, דר׳ יוחנן לטעמי׳ וריש לקיש לטעמיה, כמ״ש רש״י לקמן בהדיא״. וכוונתו לדברי רש״י בע״ב

"ור' יוחנן אמר אפילו שלהבת פטור - ור' יוחנן לטעמי' דאמר אשו משום חציו, והכא חציו דחרש הן".

**ובזה** אפשר לפרש, ש"השולח את הבעירה" אינו לומר שהנדון של האש הוא כאשר הוא שלח את האש, אלא אך ורק מה ש"עיקר פלוגתייהו" של ר' יוחנן וריש לקיש הוא כאשר "שולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן", והבעירה היתה שלהבת (ולא גחלת גרידא), שלדעת ר' יוחנן השולח ומוסר אותו פטור מלשלם, ולריש לקיש הוא חייב לשלם.

**אך** פליאה דעת ממני, כמה זה מפורש בלשונו וסגנונו של רש"י, והיינו שאם זה הי' כוונתו של רש"י, לומר שעיקר המחלוקת שביניהם הוא רק בנדון של "שולח את הבעירה ביד חש"ו", אז:

**לכאורה** העיקר חסר מן הספר, והרי ענינו הוא ש"שולח לחש"ו", ובלעדי זאת לא נשמעת נדון זה בכלל;

**מה** נוגע לכאן להודיע לנו ש"עיקר פלוגתייהו" הוא בנדון זה, וכי זה מוסיף איזה הסברה בסברת פלוגתתייהו;

**עוד** זאת, מהו הפשט ב"עיקר פלוגתייהו".

יש לפרשו שהוא עיקר הנפקא מינה, והיינו שבנדון זה מתבטאת המחלוקת שלהם באופן ברור ומובדל. או יש לומר שבמח' זו נמצא היסוד למחלוקתם למעלה. אבל בכל אופן, זה הי' צריך להתפרש מתוך דברי רש"י, כי רש"י מפרש "פשוטו של הש"ס", וכמו שראינו בהרבה מקומות בשיחות רבינו, אשר גם ברש"י על הש"ס לשונו מדוייק, ובו נמצאת הרבה עומק והסבר. ומכך שרש"י לא הדגיש כלום בענין הנ"ל, נראה שלא לזו כיוון רש"י בדבריו.

**ואף** גם בלאו הכי, הרי מכך שרש"י מוסיף לפרש "אשו" בלבדו ולא לכוללו בפירושו לר' יוחנן "משום חציו", ולומר שבמילת "אשו" מבואר דאירי ב"השולח את הבעירה", מוכיח אשר בזה רש"י רוצה לגלות לנו דבר פשוט, יסודי ומרכזי בראשית הסוגיא, ודוקא מצדו יתפרש בטוב טעם ודעת שאר הסוגיא. וצ"ב.

**תמיהות ברש"י ד"ה משום חציו**

**עוד** זאת תמוה, במה שרש"י ממשיך לאח"ז, "משום חציו - חייבו הכתוב, דאיהו קעביד, דהוי כזורק חץ". מפורש ומבואר להדיא, שיש בכך שלשה שלבים בהסברת שיטת ר' יוחנן.

"**משום** חציו חייבו הכתוב". זהו פירוש דבריו של ר' יוחנן, שמצד איזה גדר של נזק חייבו הכתוב של "כי תצא אש . . שלם ישלם המבעיר את הבערה", ה"ה "חצים" של האדם.

"**דאיהו** קעביד". כאן מפרש הטעם, ש"השולח את הבערה" חייב בנזקי האש. שזא לא "גרמא בעלמא", אלא איהו קעביד, זהו המעשה שלו (ולא רק "כאילו"), ואז אדרבה אינו מובן מדוע הוא לא יתחייב בכך.

**גם** בזה אמרינן מבאר האיך זה נחשב למעשה דידי', והלא זהו רק שהוא "שולח" את האש, אבל ההליכה היא מעצמה, כמו שראינו בחוש שאין באש איזה

כח גשמי של האדם שמוליכתו. לכך מפרש רש״י, ״דהוי כזורק חץ״ ומה״ט זה נחשב להמעשה שלו. שכמו בזריקת חץ, הנזק הנגרם על ידו אינו בשעה שגופו מחובר (אף באמצעות כלי) להדבר הניזק, ומכל מקום תחילת הליכתו באה ממעשה ידיו, ככה כאן שיש גדר מעין ״זריקה״ בהאש, שאינו גופו מחובר למעשה הנזק ואעפ״כ זהו מעשה דידי׳.

**ואמנם** לא מבואר כל כך, מדוע זה נחשב ל״מעשה שלו״ ולא מעשה של האש והחץ, אם בפשטות אינו גופו מחובר למעשה הנזק, ורק גרם אותו.

**ותו** צ״ע, מהו הנקודה של ״זורק חץ״, ולא סתם שזהו ״כחו״. והיינו, גם על דברי ר׳ יוחנן אינו מובן, מהו דיוק הענין ב״חציו״ וזריקת חץ, ולא ״אשו משום כחו״, שזה נחשב לכחו, ו״כחו כגופו״. ואפילו אם יש כה נקודה של ״זריקה״ (מצד איזה הסברה שהוא), הרי מצינו כמו״כ זריקת אבן, ואילו מהא דקאמר זורק חץ, ברי לי אשר באה להשמיענו נקודה חשובה ויסודי, אשר מבלעדי זאת לא נתפרש ונתבאר הסוגיא כל צרכה, וצ״ע.

**ובעצם** הענין אינו מבואר, והרי לשון התוס׳ כך הוא: ״אשו משום חציו - לא שיבעיר בעצמו האש, אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו״. מפורש, שהתוס׳ באים לשלול איזה סברא, והוא ״שיבעיר בעצמו האש״. ולכאו׳ הכוונה, שרש״י מסביר כוונה ר׳ יוחנן שנזקיו של האש הוא (מאיזה סיבה שתהי׳) פעולה נמשכת ממעשיו הקודמים, כמו בזריקת חץ.

**בשונה** מכך ס״ל להתוס׳, דלדעתם ״כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו״, והיינו גם מבלעדי שהוא עושה איזה מעשה, אלא עצם הענין שלא שמר גחלתו ה״ז חציו. מכיון שזהו גחלת שלו, עצם הבעלות והחיוב שמירה המסתעף מזה, כבר ״חציו נינהו״, מבלי איזה מעשה מצדו. ואמנם, מבלעדי כך שדבריהם צריכים ביאור רב, הנה במה פליגי הני רבוותא וראשונים כמלאכים לא מבוארת לנו, וצ״ע.

**תמיהות ברש״י ד״ה משום ממונו**

**עוד** ממשיך רש״י, לבאר סברת ריש לקיש, דס״ל ד״אשו משום ממונו״, וז״ל ״משום ממונו - כשורו ובורו שהזיקו. וקס״ד דאיכא בינייהו, כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו, דלרבי יוחנן חייב דחציו הן, ולריש לקיש פטור דלאו ממונו הוא״.

**ועלינו** להבין איזה הסברה יש בהלשון ״כשורו ובורו שהזיקו״. לכאו׳, זה מפרש רק המציאות, ששורו ובורו שהזיקו הינם ממונו. אולם לפנ״ז בשיטת ר׳ יוחנן מפרש רש״י שפיר טעמו של ר׳ יוחנן, ״דאיהו קעביד, דהוי כזורק חץ״ (כנ״ל), ואילו הכא לכאורה אינו מפרש כלום. וגם - מדוע לא פירש סתם ״כשורו ובורו״ - כמו שלגבי ר׳ יוחנן כתב ״דהוי כזורק חץ״ ולא ״כזורק חץ והזיק״.

**ועוד** תמה על תמה אקרא, והרי בההמשך מוסיף נפק״מ בין שני השיטות, דאיירי ״כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו״. ותמוה, לשם מה הביא רש״י לשון זה, וכי

נפקא מינה כזה נוגע לכאן;

**ידוע** שרש״י מביא ענינים כאלו בכדי ליישב איזה ענין הקשה ואינו מובן שם, ולכן אומר שלפי האמור אז הנפקא מינה הוא בהכי והכי, וממילא זה מבאר נקודה בהסוגיא.

**ואכן** מהאי טעמא נראה שכיוון ליישב דבר שאינו מובן בסברת ריש לקיש, ״אשו משום ממונו״, דהוי ״כשורו ובורו שהזיקו״, מדוע האש נחשב לממונו, והלא אש אין בו ממש, ואיך שייך בעלות על זה.

**ולכך** מפרש, שלריש לקיש מחייב על מה שהדליק בגחלת שלו, והיינו כיון שהגחלת של האש הוא תחת בעלותו, ממילא גם האש נחשב ל״ממונו״.

**וכן** מובן מהשגת התוס׳ על רש״י, וז״ל ״משום ממונו - כלומר חיוב ממונו יש בו, ולא שיהא האש שלו, דאפילו הדליק באש של אחר חייב. כדאשכחן בפ׳ הכונס (לקמן דף נו, א) בכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה, וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע״ג דמסתמא מפקיר ליה, ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו. ולא כפירוש הקונטרס דפי׳ דאיכא בינייהו דאדליק בגחלת שאין שלו״.

**לדעת** התוס׳ ריש לקיש לא ס״ל שהוא חייב באש מחמת היותו תחת בעלותו, אלא מה שנמצא תחת חיובו לשמור אותו, ״שהתורה חייבה אותו על אשו משום שחייב לשומרו, כמו שמחויב ג״כ מטעם זה על ממונו שהזיק״ (פנ״י בתוס׳ שם) (ואף לדעתם הנפקא מינה נוגעת הרבה, כי בזה נמצאת ונתבטאת סברת ריש לקיש. ואמנם יוצא, שרש״י מפרש בדעת ריש לקיש שהתחייב באשו מחמת שהגחלת של האש נמצא תחת בעלותו).

**ומלבד** זה, שצריכים להבין סברת חילוקיהם בין פרש״י להתוס׳, הנה ברש״י גופי׳ צריכים לברר הסברא, במה שההיזק של אש תלוי על כך שהגחלת נמצא תחת בעלותו, ולא מצד החיוב לשמור האש, מהו הגדר של חיוב כזה.

**(בנוגע** ללשונו של רש״י ״וקס״ד דאיכא בינייהו כו׳״, דלכאורה נתקבלה אף לבסוף (ראה שטמ״ק ד״ה וריש לקיש בשם גליונות), עיין במהרש״א כאן (בפרש״י שם) ״כפי הפירושים שלפנינו שבפרש״י שפיר קאי האי איכא בינייהו גם לפי המסקנא, אבל מהרש״ל כתב בפירושים אחרים של רש״י לקמן בשמעתין שבפי׳ רש״י בלשון אחר וכי מאחר דתרוייהו לא מחייבי אלא בגחלת שלו וכל הני תיובתא כו׳ עכ״ל ע״ש, לפי זה שפיר כתב כאן וקס״ד דא״ב כו׳ ודו״ק״. אולם לכאורה לא נתן לזה הסברה. והפני יהושע (בפרש״י שם) הציע לתרץ, ״הא דנקיט רש״י לשון קס״ד, לאו דוקא, דהא אף לפי מסקנא קיימא האי איכא בינייהו כמו שיתבאר, וכהנה רבות בל׳ רש״י בסוגית הש״ס״. ״ועיקר הכוונה לפרש, דהמקשה בסמוך הרגיש בזו הסברא, דמאן דס״ל משום ממונו פוטר בגחלת שאינו שלו, ולכך מקשה דלפי׳ רש״י עיקר הקושיא הוא מחמת זו הסברא״. ויש לעיין אם זה מבואר מתוך לשונו וסגנונו של רש״י. ובחידושי רבי

נחום (אות קמד) תמה, הא חיובא דבור נאמר גם ברה״ר דלא הוי דידי׳, ותירץ דאולי כונת רש״י דהתם עשאו הכתוב כאילו ברשותו וחשיב כדידי׳, משא״כ באש ליתא להך גזה״כ ולהכי צריכינן שתהא האש שלו.)

**תמיהות ברש״י ד״ה האי לאו מכחו**

**עד** הכא, הסביר רש״י סברת שיטתם בפני עצמם, אבל עדיין לא נתבאר במה עדיפי סברתם מחבירם. ובלשונו של הגמ׳ (כמובא למעלה), ״וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן, אמר לך חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל״. וממשיך לאח״ז לבאר לאידך גיסא, כדלקמן.

**בפשטות**, כוונת ריש לקיש הוא שאשו חלוק מחציו במה שהוא זורק את החץ, משא״כ באש אינו אלא שפשע בשמירת האש. אמנם ברש״י הוסיף לפרש, ״האי לאו מכחו - דאש מאלי׳ הולכת ודולקת למרחוק״.

**ואף** כאן דרוש הרבה ביאור:

**א)** מדוע סברת ר׳ יוחנן פשוט יותר. ובשטמ״ק (ד״ה וריש לקיש) הסביר, ״דהא לקמן אמרינן דקרא ומתניתין מסייעין לי׳ לרבי יוחנן״. אולם לא זכיתי להבין, דודאי יש לריש לקיש מה להשיב על כך (וכמבואר לאח״ז בשטמ״ק בשם תלמידי ר״י ״דלריש לקיש נמי יש ליישב קרא, שגם ריש לקיש אית לי׳ משום חציו מקום הגחלת כדמשמע בגמרא ולדידי׳ בהכי מיירי קרא״), ותו הרי עד כאן בהסוגיא לא ידוע כן, והו״ל לרש״י לפרשו.

**ב)** לכאורה זה סותר לדברי רש״י לעיל (ד״ה על החררה נ״ש) ״והדלקת גדיש הוי צרורות דאינו אלא כחו, שהוא מניח כאן הגחלת והוא הולך ודולק למקום אחר והא מתניתין היא בפירקין״. מפורש מדברי רש״י שכיון שהניח הגחלת והאש הלכה למקום אחר זהו כחו, ולא כבסוגיא דידן.

**ובפשטות** יש לפרש דזהו אליבא דשיטת ר׳ יוחנן (דקיי״ל כוותי׳) דאשו משום חציו, אך הנה הא גופא צריך ביאור, במה פליגי הני רבוותא אם אשו נחשב לכחו אם לאו.

**ג)** רש״י מפרש ״דאש מאלי׳ הולכת ודולקת למרחוק״, ולא שבאה מכח הרוח, כהלשון ברבינו חננאל ״דהא אינו הולך מכחו ומזיק אלא מכח הרוח״, וצ״ע בזה (ואכן ר׳ נחום בחידושיו (אות קמג) מפרש בזה, דנחלקו בתרתי, לרש״י א. דלדעת רש״י כל מה שהאש עושה מחמת טבעה לא חשיב כחציו, הואיל ואין זה כחו דהאדם, ולד׳ הר׳ חננאל מה שהאש עושה בעצמה מחמת טבעה לא הוי גריעותא בחציו, וכל הכרחו של ריש לקיש הי׳ רק מזה שהרוח מסייעתה. ב. ועוד נחלקו האם איכא גריעותא בזה שהרוח מסייעתה דהר״ח ס״ל דסיוע הרוח חשיב שהרוח מוליכתה ואי״ז עשי׳ דהאש אלא עשי׳ דהרוח, ורש״י ס״ל דליכא גריעותא בזה שהרוח מסייעתה, דחשיב שהאש היא המזקת, ולהכי פרש״י דכונת הגמ׳ דעשיית האש עצמה ל״ח ככחו דהמבעיר. אולם גם בזה לא הסביר מהו הסברא בזה).

**ד)** לשם מה הוסיף רש״י הלשון ״למרחוק״.

**(אכן** ר׳ נחום (שם) מפרש, דרש״י אזיל

לשיטתו, בסנהדרין (עז, ב) ד"האי מאן דכפתי' לחברי' ואשקיל עלי' בידקא דמיא גירי דידי' הוא דמחייב, וה"מ בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא, ופרש"י שם דכח ראשון היינו "שמיד נפלו עליו דהוי כחו", וכח שני היינו "שהניחו רחוק קצת ואל נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם". ומבואר מדבריו דכונת הגמ' לחלק באותם המים גופא, דבנפלו עליו מיד הו"ל כחו, ובהלכו למקום שהוא שם ל"ח ככחו. ועפ"ז ביאר, דמה"ט הוצרך רש"י להוסיף בסוגיין דבקירוב מקום ממש שפיר י"ל דחשיב ככחו, וכל הכרחו של ריש לקיש הי' רק מהיכא דהאש הולכת ושורפת למרחוק, דהא ודאי ל"ח ככחו. אולם, (מלבד זה שלכאורה הגמ' שם איירי לדעת ר' יוחנן כדמשמע מרש"י התם), דחוק הרבה לפרש על שיטת ריש לקיש דדוקא בהולך לרחוק ס"ל דאינו ככחו, והלא לפי המבואר בפרש"י בכל הסוגיא קשה מאד לומר כן, ודוקא על "מקום גחלת" ס"ל לריש לקיש דהוי חציו, משא"כ באש המתפשט, גם אם אינו מרחוק אינו דומה לחציו).

**אבל** עוד זאת צ"ע, דהרי בגמ' לעיל (ג, ב) איתא "מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך הני נמי כח אחר מעורב בהן . ." (ועד"ז לקמן ו, א), ומפורש שכל הגדר של אש הוא היות כי כח אחר מעורב בו, וכי אישתמיטא לי' לרש"י שהרוח מעורב עמו, וצ"ע.

**תמיהות ברש"י ד"ה הא לית בי' ממשא ולאידך**, "ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש, אמר לך ממונא אית בי' ממשא הא לית בי' ממשא". וברש"י מפרש, "הא לית בי' ממשא - דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש. הלכך, כי חייבי' רחמנא משום חציו הוא דחייבי'".

**בזה** שרש"י מוסיף "דלשהבת היא המזקת", מובן דיוקו לכאו', והוא שהגחלת יש בו ממשות, אבל כיון שהמזיק גופי' אין לו ממש, אינו דומה לממונו דאית בי' ממשא. דריש לקיש ס"ל דאשו משום ממונו, מחמת בעלותו על הגחלת, ולכך שפיר אית בי' ממשא, אבל לר' יוחנן לא איכפת לי' זה מה שנמצאת תחת בעלותו, אלא מה שמזיק בפועל, וזהו השלבהת.

**אבל** באמת גם זה צריך ביאור, מהו סברת ריש לקיש שכיון שהגחלת נמצא תחת בעלותו לכן חייב על הנזק של השלהבת, והלא הגחלת אינו מזיק כלום אלא האש המתפשט ממנו הוא המזיק. ואלא ודאי שגם על האש יש איזה גדר של בעלות ממוני, שבא מצד היותו קשור להגחלת שכן נמצא תחת בעלותו, אבל בזה הדרא קושיא לדוכתא, "ממונא אית בי' ממשא, הא לית בי' ממשא", וצ"ע.

**ואכן** מצאתי להגרש"ש בחידושיו (סי' כא אות א') דכתב "וביאור דברי רש"י דגחלת ממונו אף שאח"כ הולך האש ממילא, כיון שמקור האש נובע מממונו, וצ"ע", ועד"ז לאח"ז כתב "דסיבת האש בא ע"י דבר שהוא ממונו". ואולם בהסברת הדברים אינו

מובן מדוע נחשב לממונו מזיק כמו "שורו ובורו שהזיקו" בעצמם.

**וגם** המשך לשון רש"י דורש ביאור הרבה, שכתב "הלכך, כי חייבי' רחמנא משום חציו הוא דחייבי'; והלא בפשטות זה רק מבאר החסרון והבעיא בדעת ריש לקיש, אבל מהיכא תיתי שמצד ענין זה גופא (דאש אין לה ממש) אשו הוא משום חציו, וכי דעתו ש"אשו משום חציו" מיוסד על כך שאינו יכול לומר "אשו משום ממונו". וכ"ז צ"ע וביאור טובא.

### תמיהות בשיחת רבינו בגדר זריקת חץ ואש

**עוד** תימה, דהנה בשיחת מטו"מ תשמ"ב דן רבינו בפרש"י בפ' מטות עה"פ (לא, יט) "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו גו'", וכתב רש"י ע"ז "רבי מאיר אומר בהורג בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר. ולמדד הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו. או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו ת"ל וכל הנוגע בחלל. מקיש הורג לנוגע מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו".

**ולאחרי** שמבאר רבינו כמה דיוקים בפירוש רש"י, מוסיף:

"**וממשיך** רש"י - "או יכול אפילו זרק בו חץ והרגו": מאחר שבפסוק זה נאמר חידוש שקבלת הטומאה היא (לא רק ע"י הנגיעה במת עצמו, אלא) גם ע"י דבר מסויים שיוצר קשר בין האדם ההורג למת - יש מקום לומר שגם כאשר "זרק בו חץ והרגו" יהי' טמא שבעת ימים, מאחר שע"י זריקת החץ בכחו נוצר קשר בינו לבין המת [וע"ד "כי תצא אש וגו'" - "אשו משום חציו", היינו, שזהו דבר הבא מכחו].

**ועל** זה אומר רש"י: "ת"ל וכל הנוגע בחלל, מקיש הורג לנוגע, מה נוגע ע"י חבורו, אף הורג ע"י חבורו", היינו, שמהפסוק "וכל הנוגע בחלל" למדים שהטומאה הנפעלת ע"י הקשר שבין ההורג למת היא דוקא ע"י חבורו, היינו, שנוגע בדבר המחובר למת, ולא ע"י כחו בלבד.

**ועפ"ז** מובן שרש"י אינו צריך להעתיק את התיבות "וכל נוגע בחלל" בהתחלת פירושו - כי ההכרח לפירוש רש"י הוא מהתיבות "כל הורג נפש" בלבד (כנ"ל), והלימוד מהתיבות "וכל נוגע בחלל" הוא - רק כדי לשלול את הענין ד"זרק בו חץ".

**בהמשך** ההתוועדות ביאר רבינו עוד נקודה בזה:

"**הביאור** מדוע מזכיר רש"י את שמו של "רבי מאיר":

**כאשר** הבן חמש למקרא הוא "תלמיד מומחה" - יכול הוא לשאול: בפסוק זה למדים חידוש ש"הכלי מטמא אדם בחבורי המת כאילו נוגע במת עצמו", ולכאורה: סוכ"ס עדיין אינו מובן מהו הטעם וההסבר בדבר - הרי האדם לא נגע במת עצמו אלא בדבר שנגע במת בלבד, וא"כ מדוע טומאתו היא "כאילו נוגע במת עצמו", ולא כמו שנוגע בדבר שנטמא בטומאת מת בלבד?!

**וכדי** לתרץ קושיא זו - מדגיש רש"י שדרשה

זו נאמרה ע"י "רבי מאיר": רבי מאיר "דאין דינא דגרמי" (ב"ק ק, א). והנה, החילוק שבין "גרמה" ל"גרמי" הוא - שכאשר כל ההיזק בא מיד בשעת מעשה הגורם אותו הרי זה "גרמי", וכאשר ההיזק אינו בא אלא לאחר זמן הרי זה "גרמה בנזקין" (ראה אנציק' תלמוד' בערכו).

**זאת** אומרת: כאשר ההיזק בא מיד בשעת המעשה עצמו שגרם את ההיזק, ללא כל הפסק בינתיים - הנה אע"פ שישנם כאן ג' פרטים: האדם שעשה את הפעולה, הפעולה הגורמת את ההיזק, וההיזק עצמו, אעפ"כ, מתייחס ההיזק לאדם עצמו, כאילו עשאו בידים, מאחר שאין כל הפסק בין הפעולה להיזק שנגרם על ידה.

**ועד"ז** מובן בנוגע לעניננו: מאחר שהנגיעה היא "בחבורי המת", היינו, שנוגע בדבר באותה שעה שהוא מחובר למת (ולא לאחרי זמן), לכן נחשב הדבר כאילו נוגע במת עצמו, ע"ד הענין ד"גרמי", שכאשר אין הפסק בין המעשה לתוצאה, מתייחסת התוצאה למעשה עצמו.

**אמנם** כאשר שיחה זו הוגהה (ונדפסה בלקו"ש חכ"ח ע' 200 ואילך) נשתנו בה הרבה דברים, וכמה מהם נוגע לענינינו;

**א)** לשון רבינו בלקו"ש שם בס"ו: "ובמילא - "אפילו זרק בו חץ והרגו": וויבאלד אז אפילו אין פאל פון אנרירן א כלי "בחבורי המת" באשטייט די נגיעה במת (ניט אין דעם וואס דער גוף האדם רירט אן דעם מת, נאר) בלויז אין דעם וואס מען קומט אין א קשר מיטן מת (באמצעות הכלי) - האט אן ארט צו זאגן, אז אויך ביי "זרק בו חץ והרגו" איז דער דין אזוי. ווארום אויך אין דעם פאל קומט דער אדם אין באירונג מיטן מת - דורך זיין "כח" וואס איז דא אין דעם חץ.

**ובהערה** 28: "במכש"כ וק"ו מכי תצא אש ומצאה גו' שלם גו' לפי שלא שמר גו' (משפטים כב, ה ובפרש"י שם) וכאן הרי זרק את החץ".

**והיינו**, שיש כאן שני דרגות בהקשר של הזורק להדבר שאליו מכוון הזריקה ע"י הכח; א. נזקי אש, נחשב ל"כחו" אע"פ שאין בההליכה עצמה כח שלו, ורק מצד זה ש"לא שמר" זה נחשב לכחו. ב. ותו יש זריקת חץ, שיש בהזריקה עצמה כח ממש, ולא רק שלא שמר הקשת מלזרוק החץ.

**(המשך** הדברים שם: "אויף דעם זאגט רש"י "ת"ל וכל נוגע בחלל, מקיש הורג לנוגע, מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו": וויבאלד אז אויך די טומאה פון "הורג" איז (ניט א נייער סוג טומאה מצד ההריגה, נאר) מצד דעם דין פון טומאת מגע, איז דעריבער מסתבר צו זאגן, אז די טומאה פון "כל הורג נפש" איז אין דעם זעלבן אופן ווי "כל נוגע בחלל" (וואס שטייט בהמשך אחד) - "מה נוגע ע"י חבורו אף הורג ע"י חבורו").

**ומשו"ה** מפרש רבינו שיסודו של רש"י עה"ת שיש סברא וטעם לומר שגם כאשר זרק חץ למת הדין שטמא טומאת מת, שהרי גם בנזקי אש דליכא ממנו כח הליכה בהאש חייב, כ"ש וק"ו היכא דאיכא כח הליכה ממנו שנחשב כמו שהוא נגע.

**אבל** בהבלתי מוגה, לשון ההנחה הוא "יש מקום לומר שגם כאשר "זרק בו חץ והרגו" יהי' טמא שבעת ימים, מאחר שע"י זריקת החץ בכחו נוצר קשר בינו לבין המת [וע"ד "כי תצא אש וגו'" – "אשו משום חציו", היינו, שזהו דבר הבא מכחו]", שמפרש שזריקת חץ הוא באותה נדון ודרגא של אש. ועוד זאת – שהוא הוא הגדר של אשו משום חציו. אבל לזה יש לומר שבפשטות, לא נתברר להמנחים כוונת רבינו בזה.

**ב)** אולם בנוגע להחילוק בין גרמא לגרמי ומה שזה מסביר כוונת רש"י, קשה להבין. הלשון בלקו"ש שם ס"ז:

"**דייטעט** רש"י אן די הסברה בזה דורכן ברענגען דעם בעל המאמר, ר' מאיר: די גמרא זאגט א כלל אז ר' מאיר איז דאין דיני דגרמי. ד. ה. אע"פ וואם קיי"ל אז גרמא איז פטור, האלט אבער ר' מאיר, אז אויב דער גרם איז באופן של "גרמי", איז עם פונקט ווי א מזיק בידים און מ'איז מחוייב צו צאלן פארן נזק.

**די** נקודת החילוק צווישן "גרמא" און "גרמי" איז: "גרמא" מיינט, אז דער היזק ווערט נגרם באופן אז עם איז דא א ריחוק, במקום אדער בזמן, צווישן פעולת המזיק און דעם היזק בפועל; משא"כ "גרמי" מיינט, ווען דער היזק ווערט אויפגעטאן בקירוב (מקום וזמן) צו פעולת האדם.

**ועד"ז** בענינו: אע"פ אז אין ביידע פאלן, סיי ביי "חבורי המת" און סיי ביי "זרק בו והרגו", איז דא מערניט ווי אן ענין פון חיבור ושייכות מיטן מת ע"י דבר אחר, אעפ"כ איז דא צווישן זיי א חילוק עיקרי: ביי "חבורי המת" שאפט די נגיעה בכלי א "קירוב" (חיבור) מיט'ן מת, און דערפאר איז עם "כאילו נוגע במת עצמו" (ע"ד ווי ביי "גרמי", כנ"ל, אז עס ווערט פארערעכנט ווי א מזיק בידים); משא"כ אין פאל פון "זרק בו חץ", וואו דער כח קומט אין באירונג מיטן מת בהפסק מקום כו', איז עס ניט "כאילו נוגע במת עצמו".

**והיינו** שהחילוק בין גרמא לגרמי הוא בשני ענינים, גרמא הוא בריחוק במקום או זמן וגרמי הוא בקירוב מקום או זמן. אך בהבלתי מוגה, לשון ההנחה הוא "כל ההיזק בא מיד בשעת מעשה הגורם אותו הרי זה "גרמי", וכאשר ההיזק אינו בא אלא לאחר זמן הרי זה "גרמה בנזקין".

**ועוד** זאת, בהבלתי מוגה לא מפורש גדר זריקת חץ, לומר שהוא ע"ד גרמא. ואילו בלקו"ש כן מפרש שזריקת חץ שאינו אלא כחו הוא גדר של גרמא.

**אולם** פלאי פלאים מצאתי כאן, בהערת רבינו (הערה 33) לפרש הטעם שאפ"ה חייב בנזקי כאש שהם עוד למטה מזריקת חץ:

"**ושאני** באש (ראה לעיל הערה 28) שהתוצאה והעונש בחוץ ממנו (ממונו), משא"כ טומאה ה"ז בו"; רבינו מסביר, דעם היות אשר נזקי אש הינם רק כחו (מצד שלא שמר, דלזה מציין להערה 28), אפ"ה כיון שהתוצאה והעונש חל רק על דבר שחוץ ממנו, אז גם היכא דהוי גרמא ה"ז חייב. ואילו בטומאה כיון שה"עונש"

הוא בו, אז כחו לא מהני לכלום, ולא הוזכה עיני ועיני רבותי להבין פירוש דברי רבינו כאן. והדברים סתומים.

**(המשך** הדברים שם: "א תלמיד ממולח קען אבער פרעגן: וויבאלד אז אין ביידע פאלן, סיי ביי "חבורי המת" און סיי ביי "זרק בו חץ והרגו", איז די נגיעה במת (ניט א נגיעה" כפשוטה, נאר) בלויז אין א "חיבור" וואט ווערט געשאפן דורך א צווייטער זאך - פאדערט זיר א הסברה: סו"ס אין וואס באשטייט דער חילוק צווישן די צווויי אופני חיבור וואס דוקא ביים ערשטן אופן ווערט מען טמא בטומאת מת?").

**גדר תחלתו בפשיעה וסופו באונס**

**והנה** בלקו"ש ח"ו בשיחה א' לפ' בא (ע' 57 ואילך), דן רבינו בנוגע מה שמשה אמר אל פרעה "כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבוליך" (בא י, ד), שלפי פרש"י שם יוצא ש"הנני מביא מחר ארבה בגבולך" הוא עונש עבור מה ש"מאן אתה לשלח את עמי" עכשיו.

**והקשה** רבינו, "איז ניט מובן: הן אמת אז "אני הכבדתי גו'" איז אן עונש וואס האט אים געקומט צוליב דעם וואס "הרשיע והתריס כנגדי" פריער בבחירתו, וויבאלד אבער אז שפעטער איז ער פארט אן אנוס, ווי קען מען אים מעניש זיין פאר דעם איצטיקן "מאן אתה" - א זאך אין וואס ער האט ניט קיין בחירה?". וממשיך רבינו לאח"ז לבאר בזה, ואכ"מ.

**אולם** בהערה 43 העיר, "בנוגע להעונש יש לתרץ . . שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נזקי ממון פ"ב הט"ו. הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. [וגם להמ"ד (ב"מ שם. וש"נ) שתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה . . כי י"ל, דשאני בנדו"ד, דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו בא מחמת פשיעותו שבתחלה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס]".

**ובשולי** הגליון מוסיף, "ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור - תוס' ב"מ מב, סע"א. רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) - היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעותו. משא"כ בנדו"ד, שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו. וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שיין לפטרו מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מנ"י ב"ק כב, א). ועצ"ע".

**ולפום** ריהטא אינו מובן, והלא סוף סוף המעשה אירע באונס, ומצד מה חייב בכך למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור (ואף דלדידן קיי"ל כמ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הרי כ"ש וק"ו שהדבר כן). ופשיטא שהכוונה שבנדון דה"אונס גופא" - מה שאין לו בחירה - באה מחמת פשיעותו, אי"ז גדר של "אונס" אלא שהפשיעה נמשך עמו, שזהו חלק מהפשיעה עצמו (וכמו שמצינו לקמן בהכונס (נו, א) "הניחה בחמה או שמסרה לחרש שוטה וקטן ויצתה והזיקה חייב, אמר רבה ואפי' חתרה.

לא מבעיא היכא דלא חתרה דכולה בפשיעה הוא, אלא אפי׳ חתרה נמי, מהו דתימא הויא לה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, קמ״ל דכולה פשיעה היא. מ״ט, דאמר לי׳ מידע ידעת דכיון דשבקתה בחמה כל טצדקא דאית לה למיעבד עבדא ונפקא״).

**וכמו״כ** בדף נח, ב ״בעי רבי ירמי׳ ירדה כדרכה והזיקה במי לידה מהו, אליבא דמאן דאמר תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור מאי, מי אמרינן כיון דתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, או דלמא הכא כולה בפשיעה הוא דכיון דקא חזי דקריבה לה למילד איבעי לי׳ לנטורה ולאסטמורי בגווה תיקו״. ויש לעיין אם המה מתאימים להנ״ל או מילתא אחריתי היא.

**וככה** ממש הוא ענינו של זריקת חץ, שעם היות כי במעשה הנגיעה של החץ להדבר, אין בידו להחזירה, שמצדו הוא ״נאנס״ בפעולתה, אך מכיון שכל היותו נאנס בכך באה מטעם פשיעותו ע״י הזריקה, הרי פשיעותו נמשך בכך והוא מעשה אחד. אלא שבנמוקי יוסף (י, א בדפי הרי״ף ד״ה אשו משום חציו) כתב: ״ . . כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן לי׳ מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן לי׳ הוה לן למפטרי׳ דאנוס הוא שאין בידו להחזירה״, ומשמעו שגם כאשר האונס גופא באה מחמת פשיעותו ״הוה לן למפטריה״ (אבל מובן שרבינו אזיל בעוד מהלך, כנ״ל, ועיין עוד לקמן שאפ״ל דגם הנמוק״י מפרש כרש״י, וזהו דברי רבינו ״ולהעיר״ ולא ״אבל ראה״ וכיו״ב).

**ומצד** האי סברא, נתבאר לכאורה סוגיין של נזקי אש בטוב. המדליק את הגחלת, הרי בעשיית האש נמצאת כחו של האדם, אלא שהליכתה הוא מעצמה בלי כחו. אך בשעת יצירת האש, הרי האש מזומן ומצויין לילך ולהזיק, ועליו לשמור את אשו שלא יתפשט ויזיק, ואם אינו שומרו, הרי הוא ייצר אש שמזומן להזיק.

**ויוצא** אשר פשיעתו מלשמור ה״ז ממשיך את כחו של האדם לתוך הליכת האש. בזריקת חץ, הוא ״זרק את החץ״ ונמצאת בתוך הליכתו כחו תקיפה וחיובית של האדם. בשונה מאש, שאין בו כח תקיפה וחיובית של האדם, אך כחו נמצא שם במובן שלילי, שהוא לא מנע כחו שבו ייצר האש מלילך להזיק. וכחו ״נמשך״ לתוך הליכתו, כמו שהפשיעה נמשך לתוך האונס, כיון שכל אפשריותו של האונס באה מפאת הפשיעה. ועד״ז כאן, שמעשה דידי׳ בצירוף להעדר השמירה עלי׳ נמשך לתוך האש המתפשט והולך למרחוק, שנתאפשר רק מחמתו. (ע״ד הענין של ״יפה כח הבן מכח האב, שגם מה שיפה כח הבן הוא מכח (העצמי של) האב״ (לקו״ש ח״ח ע׳ 154 הע׳ 35 (מהמשך שמח תשמח תרנ״ז, סה״מ שם ע׳ רסט). ובכ״מ), וראה בלקו״ש חי״ג ע׳ 34: ״. . וזהו גם מה ש״קרי רב יוסף אנפשי׳ ורב תבואות בכח שור״: כמו שה״רב תבואות״ אינן באות וצומחות מה״כח שור״ - אלא מן כח הצומח שבארץ, ע״י הזרע שנזרע בה וכו׳ - והשור הוא רק אמצעי, ע״י כחו בא לפועל כח הצומח שבארץ ומצמיח רב תבואות.

ועד״ז מה שאמר ר״י על עצמו, ״שיש בידו חבילות של משנה״ (״מרי חטיא״), הוא אינו אלא אמצעי שע״י באו לפועל הכחות שניתנו לו מלמעלה. אך עדיין אינו מובן: התורה שלומדה ה״ה מצלא מיצה״ר, שלא יכשילנו לחטא, והרי מעלה זו שהיתה בר״י - אדם שמור מן החטא - לא באה מהכחות שניתנו לו מלמעלה [שהם רק מאפשרים לאדם להגיע לדרגת ״סיני״, אבל לא שהם העושים שיהי׳ שמור מן החטא]״, ובהערה *29: ״להעיר מהחילוק דכחו וכח כחו (ב״ק יח, א. ובכ״מ)״. לכאורה יוצא מזה שרבינו מגדיר ״כחו״ למצב ״שהם העושים . .״ ואילו כחו כחו הוא מצב שבו ״רק מאפשרים לאדם להגיע״).

**ובדומה** לנקודה זו מצינו בדברי הרשב״א לעיל (ג, ב ד״ה מאי שנא) ״שעל כן חייבה בו תורה, שאף ע״פ שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש, מ״מ מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק״ (ולהעיר מדברי הצ״צ בחידושיו לדף ו, א).

**ולפי״ז** אולי יש לומר, שזה שיש כח אחר מעורב בו בהאש, אינו חסרון בכחו של האדם. ודברי רש״י מפורשים לעיל (ג, ב) ״דכח אחר מעורב בה - והוה לי׳ לאסוקי אדעתיה״, שמצד הא גופא נמשך פשיעותו של המדליק לתוך הדלקת הגדיש, כיון שכל היותו הולך מכח הרוח תלוי לגמרי על מעשיו ושמירתו. וכדברי הרשב״א ש״מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק״, ו״כחו״ נמשך גם בה״כח אחר״ של הרוח (ועד״ז מצינו בתלמיד הר״פ ז״ל בשיטמ״ק (ד״ה אשו), שתמה ״למה הוצרך לומר טעם באשו יותר מבשאר נזיקין, והלוא הוא כתוב בפסוק כמו שאר נזיקין״. ומסביר, שהצריכותא כאן הוא ״לפי דפעמים שאין האש מזיק כי אם הרוח שמוליכתו ואילולי הרוח לא הי׳ מזיק, אם כן אינו מעשה האדם כי אם מעשה הרוח, ולכך הוצרך ליתן טעם, רבי יוחנן אמר משום חציו דכיון שהדליקו במקום שהרוח מצוי׳ להוליכו, נמצא שפשע בהדלקתם כמו בחציו שאדם זורק למרחוק״.

**וראה** לשון הרב יהודה עבער בהתמים חוברת א׳ (ע׳ מה, בביאורו לדברי הצמח צדק בדף ו), ״והנה עיקר סברת המ״ד דאשו משום חציו בהכרח לו׳ שהוא עד״ז דכשם שלו יצויר אם בעת ההדלקה הי׳ רוח כזה, דבודאי יוליך את האש להגדיש והוא הדליק האש, יתכן דלכו״ע מחשיב חציו, כיון דאין חסר מאומה רק ההדלקה, וכ״ה הטבע דעל ידי ההדלקה יוליך הרוח, אף דלא כל המעשה בא מכחו, וכמו בזרק חץ בעצמו דבהכרח דטבעי׳ החץ יהי׳ באופן כזה שילך ע״י כח הזריקה, דהרי ישנם דברים כאלו שגם ע״י זריקה לא ילכו כו׳ ואפ״ה מתיחס המעשה אל האדם, דכיון שכ״ה טבע הדבר שבזריקתו ילך בודאי, וא״כ מחשב שהוא פועל כל ההליכה ע״י זריקה לא ילכו כו׳ ואפ״ה מתיחס המעשה אל האדם דכיון שכ״ה טבע הדבר שבזריקתו ילך בודאי, וא״כ מחשב שהוא פועל כל ההליכה כו׳ וה״נ ס״ל לר״י, באש שיכול לילך, ע״י רוח מצוי׳, דכיון דרוח מצוי׳ בעולם והוא כעין שנאמר דבודאי יהי׳ רוחות בעולם וא״כ עי״ז נעשה הטבע בעולם שכשרק ידליקו -

ילך האש. ולכן מתיחסת כל פעולת ההליכה אל האדם כו׳״, עיי״ש בארוכה).

**סמך לזה מדברי רבינו בלקו״ש חי״א ובפרט** הדברים מצאתי סיוע, דבבבא מציעא (צ, ב) מבואר ״אתמר חסמה בקול (כשהיתה שוחה לאכול הי׳ גוער בה (פרש״י שם)) . . ר׳ יוחנן אמר חייב (משום ״לא תחסום שור בדישו״) עקימת פיו הויא מעשה (והויא לי׳ לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו), ר״ל אמר פטור קלא לא הויא מעשה״.

**והקשו** התוס׳ (ד״ה ר׳ יוחנן) על שיטת ר׳ יוחנן דחייב, ״תימא דבפ״ג דשבועות אמר ר׳ יוחנן אומר הי׳ ר״י משום ר״י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר׳ יוחנן גופי׳ קאמר הכא, דעקימת שפתיו הוי מעשה וא״כ נשבע . . אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה״.

**ותירצו**, ״דלא קאמר ר׳ יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא, משום דבדיבורי׳ קעביד מעשה, שהולכת ודשה בלא אכילה״.

**אמנם** רבינו בלקו״ש חי״א בשיחה ב׳ לפ׳ יתרו (ע׳ 80 ואילך) **תמה על זה:**

״**ולכאורה:** הרי מפורש בגמרא טעמו של ר״י ד״עקימת פיו הוי מעשה״, ולפי פי׳ התוס׳ החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ״א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?״.

**והנה** להלן הביאו בתוס׳ קושיית הגמ׳ בסנהדרין (סה, ב) על דברי ר׳ יוחנן דעקימת שפתיו הוי מעשה, איך קאמר דמגדף ועדים זוממים ״אין בהם מעשה״, ״והא חסמה בקול לר׳ יוחנן חייב״; והיינו שמצד סברתו שאף בעקימת שפתיו יש מעשה, אז מדוע בעדים זוממין שישנו להם עקימת פיהם ״אין בהם מעשה״.

**ומשני**, ״שאני עדים זוממים דישנם בראי״״.

ומבואר בתוס׳, דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף - כי מגדף דלא קעביד מעשה בדיבורי׳, אין מקום לדמותו ל״חסמה בקול״ שע״י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים ״דבדבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון״.

**והקשה** רבינו על זה, ״אבל לכאורה לפי סברת התוס׳ הנ״ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע״י דיבורי׳ קעביד מעשה (ועד״ז בעדים זוממין ״מתחייב הנדון״) - מה מתרץ בגמרא ״שאני עדים זוממים דישנם בראי״״ (ופרש״י: עיקר חיובא בא ע״י ראי׳ שמעידין שראו וראי׳ לית בה מעשה): הן אמת ש״ראי׳ לית בה מעשה״, אבל סו״ס עי״ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע״י דיבורו נעשה מעשה?״.

**ובפ״ו** ממשיך רבינו לתרץ, ש״אין כוונת התוס׳ שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע״י אחרים (אלא שהוא הי׳ סיבה וגרם לזה)״. היינו שלא נתייחס לו גדר של

התחייבות וטעם עונש אם זה רק נגרם ממנו, שהי' סיבה אליו לבד.

**וכפי** שמפרט היסוד לזה: "[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]". ומציין בהערה *25, "עיין שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופי'".

**נקודת** הדברים, שאי אפשר לומר שנתייחס לפעולה בצורה של התחייבות אם הי' רק "גרמא" ו"סיבה" להפעולה, ונדרש שיהי' מעשה שלו, "מעשה בגופי'".

"**אלא** כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח)".

**כאן** רבינו מחדש נקודה הכי יסודי עיקרי ומרכזי. הרי יש כאן מעשה שלו, של גופו (דאם זה אינו מעשה גופו, אז מצד מה יתחייב - וכי יתחייב מצד זה שממונו "הולכת ודשה בלא אכילה"; ובריא מילתא שחיובו הסתעף מפאת מעשה שלו), אלא שכחו (שהוא כגופו) "נמשך" לתוך מעשה הבמה, "הרי זה המשך הדיבור". וטעמו, "מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם", אין זה גרמא וסיבה גרידא לגרום את המעשה, אלא שדיבורו נמשך למעשה הבהמה, והרי זה מעשה גופו של האדם. שבדיבורו של האדם - יש בו מעשה של הבהמה.

**וממשיך:** "וזהו גם תוכן דברי ר' יוחנן "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה".

**ובזה** מיישב קושייתו על התוס': "ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם. ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי'" - אף שעי"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה".

**בזה** מסביר רבינו יסוד בשיטת ר' יוחנן, בהגדרתו של "פעולה גשמית הקרובה למעשה" של האדם, בנידון שמצדו נמשך איזה מעשה שנפרד ממנו, אשר גם מעשה זו נחשב למעשה שלו, כיון שכל הפעולה באה מכחו מלבד עצם עשייתה, והמעשה שלו נמשך בזה.

**ומאחר** וריש לקיש ס"ל דפטור מטעם ד"קלא לא הויא מעשה", מוסבר לפי דברי רבינו אשר לדעת ריש לקיש ליכא

להאי סברא שמעשיו נמשכת, אלא מגדיר ומייחס את המעשה להעושה עצם המעשה, והיינו הכח העצמי של המעשה.

**ואכן** הני תרי פלוגתאות בין ר׳ יוחנן לריש לקיש אתי בחדא מחתא; ר׳ יוחנן מגדיר את הכח של המעשה, מצד כח שנמשך. לא נדרש שעצם הכח של המעשה הוא שלו, אלא זה שמכחו נמשך איזה מעשה של אחר, שנגרם אך ורק מחמתו.

**ולפי״ז**, הרי כבר בשעה שהדליק גחלת ולא שימר אותו, כל ההיזק נעשה כל כולו מכחו (וזה ש״כח אחר מעורב בו - הוא חלק מהפשיעה והמעשה שלו גופא, שהרי אם שמר את האש אזי הרוח מאי קעביד, ורק מחמתו גרידא באה הנזק, וכלשון הרשב״א הנ״ל ״מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר״).

**וכמו״כ** בחסמה בקול, שאף וכחו העצמי של המעשה הוא של הבהמה, אמנם מכך שכל מעשיו של הבהמה באה מחמתו הרי יש כאן כח נמשכת.

**אולם** ריש לקיש לא סובר כי האי תנא, דפליג על יסוד אופן ההגדרה של ״כחו״ שנדרש בו כח עצמי, היינו כח תקיפה וחיובית של האדם. וע״כ ס״ל לריש לקיש ד״חציו מכחו קאזלי, האי לא מכחו קאזיל״, וכפרש״י ״דאש מאלי׳ הולכת ודולקת למרחוק״.

**עצם** כחו של ההליכה באה מעצמו של האש, כי טבעו של האש הוא להתפשט ולא נמשך בו כחו של האדם. בניגוד לחציו, שאכן בהם כחו תקיפה וחיובית של האדם, ושפירא הוא לומר שהן כחו של האדם.

**ביאור סברת ר׳ יוחנן**

**ולאור** כך יובן בפשיטות דברי רש״י לעיל (יח, א ד״ה ועל החררה נ״ש), ״והדלקת גדיש הוי צרורות דאינו אלא כחו, שהוא מניח כאן הגחלת והוא הולך ודולק למקום אחר״; זה שפיר הו״ל כחו, מפאת שבהיותו ״מניח כאן הגחלת״ גרידא זה מתייחס אצלו, שתחילת היותו באה מכחו. ושיטה זה מתפרש לדעת ר׳ יוחנן, דהרי לדעת ריש לקיש זה נסתר מדבריו בסוגיין כנ״ל.

**ואילו** ריש לקיש מגדיר ״כחו״ במובן של כח עצמית, וכח כזה לא נמצאת בהאש מהאדם, וכל כח עצמית שלו הוא רק מצד עצם טבעו של האש, והיינו מצד גדר האיכות שבו אשר מצדו אין בהאש שום כח של האדם.

**ולשיטתו**, ״חציו מכחו קאזלי, האי לא מכחו קאזיל״. וכמבואר ברש״י שם, ״דאש מאלי׳ הולכת ודולקת למרחוק״, שתכונה וכח ההליכה בהאש לא מתייחס אל האדם כלל, שהכח עצמית שבהליכת האש אינו בא מכחו, ״לאו מכחו קאזיל״.

**ולפי״ז** יש לבאר עוד, בהמשך דברי הגמ׳ (כב, ב ואילך) ״אמר רבא קרא ומתניתא מסייע לי׳ לרבי יוחנן, קרא דכתיב כי תצא אש תצא מעצמה ישלם המבעיר את הבערה ש״מ אשו משום חציו. מתניתא דתניא, פתח הכתוב בנזקי בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו לומר לך אשו משום חציו״.

**וברש״י** מפרש ״תצא מעצמה - משמע, וליכא לאוקמי קרא כשהדליק

הוא עצמו גדישו של חבירו, אלא בתוך שלו הדליק והאש הלכה מעצמה, ואפילו הכי קרי מבעיר את הבערה כאילו הדליקו בעצמו, אלמא אשו משום חציו. בנזקי ממונו - דכתיב כי תצא אש דמשמע מעצמה. בנזקי גופו - דקרי לי' מבעיר".

**דהנה** לכאורה יש לתמוה מהו הכוונה ש"פתח בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו", שדינו דין של אדם המזיק, ובידים הבעיר, דא"כ מהו הכוונה במתני' דריש מכילתין "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער", בשלמא למ"ד אשו משום ממונו שפיר אבל לר' יוחנן דאשו משום חציו אז מצד מה זה חלוק מאדם (אף לפי שמואל דקסבר "מבעה זה השן", ולכן במתני' איירי רק בנזקי ממונו, הרי אי"ז "הבער" אלא אדם. ומובן שאין הכוונה לנזקי גופו של אדם).

**ויש** לומר שהכוונה כאן לבאר, שאכן בציור ההיזק הוא ציור חלוק מאדם, שהרי מעצמה יצאה. אבל לפי ר' יוחנן הרי ליכא סיבה המחייבת, שהרי זהו לא ממונו ולא גופו. ולזה אנו אומרים, דבאמת "אשו" חייב "משום חציו", משום זריקת חץ של האדם, אדם המזיק. וזה מה שסיים בנזקי גופו, הוא המבעיר בעצמו.

**ולפי"ז** יש לבאר דברי רש"י "הבער - כי תצא אש". דהנה ידוע הקושיא, לשם מה הביא רש"י בנוגע לתיבת "הבער" מקורו בתורה, והלא אי"ז דרכו של רש"י כאן אלא להגדיר ענינו. אמנם אי"ז קשה אלא בנוגע להבער, שהרי בנוגע מבעה הרי הפירוש שנוי במחלוקת, ומובן מה שלא פרש"י בזה, אך בנוגע להבער הו"ל לומר "אש", ומאי טעמא כתב "כי תצא אש".

**ועיין בפנ"י** (בד"ה הבער כי תצא אש) **שיישב בזה**, "הא דלא פירש סתם הבער היינו אש, נראה דק"ל לישנא דמתני', דקתני "וההבער", ולא נקט "והמבעיר", לכך פירש דלשון הבער היינו "כי תצא אש" שפירושה "תצא מעצמה", וזהו אש דקרא דכתיב בזה הלשון ממש, משא"כ המבעיר משמע בידים, לכן נקט הבער".

**אך** הפנ"י ממשיך לדחות, "אבל האמת יורה דרכו כשנדקדק בלשון רש"י, שכתב "מבעה מפרש בגמ'", ולא קאמר והמבעה כלישנא דמתני', וכן גבי הבער לא נקט "וההבער" כלשון המשנה", וא"כ ודאי ל"ש שבא ליישב לישנא דמתני' דא"כ הו"ל להביא "לישנא דמתני'" בהדיבור המתחיל.

**וממשיך** ליישב, "לכן נראה דלא בא לציין כאן במשנה אלא כל זה הוא דיבור א' עם הקודם, שבא לפרש סדורן כאן על סדר המקראות, וגם על מה שכתוב לפני פניו דקרי אבות להנך דכתיבי בקרא בהדיא, וכבר פי' שנים מהם שהם שור ובור שנכתבו בשני פרשיות הסמוכים, וע"ז מפרש והולך מבעה היכן נאמרה, מפ' בגמ', וכוונת רש"י כשמואל שהלכתא כוותי' ואש נאמרה תיכף אחר בור, ומפ' עוד הבער היכא כתיבא כי תצא אש שכתוב כן בתורה אחר מבעה, וזה נכון, אלא לפי דמבעה תליא בפלוגתא לא רצה להאריך. ובודאי דלרב א"צ לפרש טעם הסמוכים אלא בשור ובור שהם סמוכים

ממש, משא"כ אינך נסדרו בסדר לא הרי כמ"ש התוספות".

**אולם** לפי הנתבאר לא צריכים לדחוק כנ"ל, דרש"י בא לפרש הכוונה והפירוש של "הבער", שהוא רק הציור של עשיית ההיזק, "כי תצא אש", "פתח הכתוב בנזקי ממונו".

**וממילא** סרה הקושיא הבולטת על הגמ' לעיל "ושמואל מ"ט לא אמר כרב . . וליתני ברישא, בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי", ובפרש"י "בנזקי גופו - שהוא עצמו מזיק לא מיירי", והלא הבער הוא נזקי גופו. והוא קושיא אלימתא לכאורה.

**ומפאת** זה דחק הכוס ישועות (ג, ב ד"ה והנה) לפרש ד"למ"ד אשו משום חציו הוה אדם המזיק כאילו הזיק בגופו בידים ממש וחייב מיתה וד' דברים כדאיתא פ"ב, אם כן ע"כ לא מייר מתני' מאשו שהיא משום חציו, דזה הוה נזקי גופו ובנזקי גופו לא קמיירי, אלא מיירי היכא דכלו חציו כדאיתא פ"ב יעו"ש דלא חייב אלא משום ממונו, או דסבירא לי' כמ"ד אשו משום ממונו ולא משום חציו. וא"כ אי מבעה זה שן ולא תני אדם במתני' משום דבנזקי גופו לא קמיירי, ע"כ לא תנא במתני' אשו שהיא משום חציו". והדוחק בזה א"צ פירוש.

**אמנם** לפום מה שאמרנו מקודם, שאפילו לר' יוחנן ציור הנזק של האש הוא ממונו, היינו גחלת שהוא ממונו, "כי תצא אש" מעצמה של גחלת, והרי לזה כיוון המשנה באמרו "ארבעה אבות נזיקין", א"כ שפיר "בנזקי ממונו קמיירי" (ובהכרח מפרש"י שמשנתינו איירי היכא דהגחלת שלו, ומשו"ה ה"ז ציור של נזקי ממונו).

**אלא** שההתחייבות של האש, וכלשון רש"י "משום חציו - חייבו הכתוב", הוא גדר של נזקי גופו, ועל זה לא איירי רישא, ורק במתני' בדף ט, ב "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו" נתפרש ההתחייבות של נזיקין מצד העדר השמירה עליו, ומצד זה שלא שמר את אשו נחשב כזורק חץ וגופו הוא דאזיק.

**והיינו** משום שלדעת ר' יוחנן זהו רק נזקי גופו כאשר האש הוא בתוך הגחלת ויצאה ממנו, אבל כאשר מתפשט עוד יותר שאינו קשור להגחלת ישר זהו לא נזקי ממונו (ובזה מובן דברי הגמ' לקמן בריש הכונס (נה, ב) "ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן . . אש דכתיב שלם ישלם המבעיר את הבערה, עד דעביד כעין מבעיר". וברש"י "כעין מבעיר - בפשיעה". היינו, אשר מתוך פשיעתו ה"ז כמו מבעיר את הבערה, וע"ד פירושו שלאח"ז "כעין ובער - כעין שיאכילנה לבהמתו בידים כלומר בפשיעה").

### ביאור סברת ריש לקיש

**והנה** לפי מה שהסברנו בשיטת ר' יוחנן, אשר פעולת ההיזק נעשה מכחו של האדם מצד ש"נמשך" הכח שלו (אף שאין בו כח "תקיפה" של האדם). ככה יש לנו לומר אצל שיטת ריש לקיש, שאע"פ שאין לו בעלות על השלהבת אלא הגחלת, מ"מ נמשך בהשלהבת יחס וגדר של הגחלת מצד בעלותו עליו (וראה עד"ז בחידושי הגרש"ש

(סו"ס א, בביאור שיטת הנמוק"י), "דכמו דלמ"ד משום חציו חשבינן משעת הוצאת האש כאילו כבר נעשה, כמו כן נאמר למ"ד משום ממונו, אלא דלר' יוחנן כאילו עשה האדם הכל, ולריש לקיש כאילו עשה ממונו הכל מתחילתו, דריש לקיש פליג רק דלא נחשב אדם המזיק משום דלאו מכחו אזיל, אבל הלכא מכח האש הוא, וזה נכון דלמה לנו לאמר דבתרתי פליגי").

**דהנה** כבר אמרנו דגם ר' יוחנן ס"ל שיש להאדם בעלות על הגחלת, "פתח הכתוב בנזקי ממונו", אלא שהשלהבת חסרה בעלות של האדם, ולאידך יש בו כחו של האדם, משום חציו. וריש לקיש חולק על זה, וסבירא לי' שאין בו כחו ואילו השלהבת הוא "משום ממונו". אלא שצריכים לפרש מדוע זה נחשב "משום ממונו".

**ונראה** לומר, שהיסוד לזה הוא הנקודה והענין של "ברי הזיקא". דהנה לקמן בהסוגיא (כב, ב) איתא, "ת"ש השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. בשלמא למ"ד אשו משום חציו, חציו דחרש הוא, אלא למאן דאמר אשו משום ממונו, אילו מסר שורו לחרש שוטה וקטן הכי נמי דלא מיחייב;

**ומיישב**, "הא אתמר עלה, אמר ריש לקיש משמי' דחזקי' לא שנו אלא כשמסר לו גחלת וליבה אבל מסר לו שלהבת חייב, מאי טעמא ברי היזיקא. ורבי יוחנן אמר אפילו שלהבת פטור, קסבר צבתא דחרש קא גרים, לא מיחייב עד דמסר לי' גווזא סילתא ושרגא".

**וברש"י** מפרש הכוונה של ריש לקיש, "ברי היזקא - מזומן היזקו והוי כשורו". והיינו שטעמו של ריש לקיש שאם מסר לחש"ו שלהבת הוא חייב, הוא מפני שההיזק הוא "מזומן", בדיוק כמו שורו שהוא מזומן להזיק.

**והנה** הקושיא של הגמ' עליו הי' על הדין שבו הוא פטור, דעל זה הקשו דהוא חייב על נזקי שורו ובמה שונה הדבר כאן. והישוב לזה, כיון שאינו מזומן להזיק אינו חייב עליו, ולא דמי לשורו שכן מזומנת להזיק. ובנדון של שלהבת הוא חייב, כיון שהוא ממונו וההיזק של ממונו מזומן.

**ומפורש**, שזהו לא מה שממונו הזיק, אלא רק היכא ש"ממונו" המזומן להזיק הזיק, ולכן גחלת גרידא שאינו מזומן להזיק אינו חייב עליו. אבל כאשר מסר לו שלהבת, הרי הוא חייב על גחלתו שההיזק מאתו ברי.

**וכד** נעיין בי' שפיר, יש לומר אשר על זה תלוי סברת ריש לקיש "אשו משום ממונו", שאע"פ ש"השלהבת היא המזקת", אך מכיון וההיזק ברור ומזומן בהגחלת, הוא חייב על זה.

**דידוע**, אשר הכוונה כאן ב"ברי הזיקא" הוא לא פירוש הרגילה בהלכה, שזה שמגיע לאחד היזק הוא דבר ודאי, ולא רק חשש גרידא. ואילו כאן, הכוונה שלאחרי שהזיק לפועל, הרי היזיקו נמשך מהגחלת, כיון שהגחלת היתה מזומן להזיק.

**וזהו** הכוונה "והוי כשורו", שאין הגדר של נזקי ממונו זה שממונו בלבד הזיק, אינו חייב על זה ששורו הזיק, מדוע הוא חייב על זה. ורק מצד שהוא פשע מלשמור שורו המזומן להזיק הוא חייב על נזקי ממונו.

**ועד"ז** בהשלהבת, דעם היות כי "השלהבת היא המזקת דאין לה ממש", אך מאחר שגחלתו - ממונו - הוא ברי הזיקא, לאחרי שנעשית ההיזק בפועל הרי ההיזק התחילה משעה שהשלהבת יצאה מהגחלת, "כי תצא אש" (והיינו כפי האופן הראשון בלקו"ש ח"ו (ע' 329), "דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) המית. באופן הא' - י"ל שחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' - בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) (ועפי"ז נפק"מ לדינא - באם מכר השור ע"מ שבאם ימית השור תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה)". ומתאים לפי המבואר בפנים, שכיון שהוא מצד פשיעת הבעלים, הרי ההיזק התחילה בהגחלת). ומכיון שכן, יוצא שההיזק של הגחלת נמשך בתוך כל זמן של ההיזק, גם כאשר התפשטה ויצאה ממקום הגחלת.

**ולפי"ז** מתבאר בפשיטות דיוקו של רש"י בריש סוגיין "משום ממונו - כשורו ובורו שהזיקו", ולא סתם "כשורו ובורו" - כמו שלגבי ר' יוחנן כתב "דהוי כזורק חץ" ולא "כזורק חץ והזיק". והיינו, מכיון שרש"י בא להדגיש דהאי הזיקא לא הוי מצד שהוא ממונו, כמו שורו ובורו, שבזה לא נתוסף שום הסברה. אלא הוא כמו "שורו ובורו שהזיקו", היינו מצד זה שהם הזיקו באופן שההיזק הוא "בריא הזיקא", לזאת גם השלהבת של גחלתו הוא חייב עבורו, כיון שהגחלת הוא ברי הזיקא.

**ולאחרי** שרש"י פירש בשיטת ריש לקיש מדוע לא מפרש כר' יוחנן, "האי לאו מכחו - דאש מאלי' הולכת ודולקת למרחוק", שהולכת האש אינו מכח האדם אלא מכח האש, הרי כשם שלפי ר' יוחנן זה נחשב לחציו וכחו של האדם לומר שהאדם הזיק ("נזקי גופו"), כמו"כ לריש לקיש ההיזק הוא הגחלת, כיון שמצדה הלך האש בלבד.

**אולם** יוצא לנו, דר' יוחנן וריש לקיש פליגי בהגדרת הזיקו של האש, אם זה בא מכח האדם או מכח הגחלת. וצריך ביאור במאי פליגי, והלא לר' יוחנן "שלהבת היא המזקת" ועל זה מי פליג. וצ"ב באיזה חילוק בהגדרה פליגי רבותינו.

**ולענ"ד**, חילוק ההגדרה ביניהם הוא אם מגדירים אותו בגדר של כמות או בגדר של איכות. ר' יוחנן מפרש, שהכח של האש הוא לא התוכן והאיכות של האש, מצד איזה טבע האש הולך וכיו"ב, אלא ע"י איזה פעולה בכמות הדבר נעשה ההיזק, ולפי"ז הגחלת אינו מזיק, ולאידך פעולתה באה מן האדם, והכמות של ההיזק הוא ממנו.

**משא"כ** ריש לקיש מגדיר אותו בגדר של איכות, והיינו כי בהגחלת כל איכותו ותוכנו הוא השלהבת, והאיכות של ההיזק כבר התחילה שמה, כיון שהוא "ברי

הזיקא״. ולכן ריש לקיש לא ס״ל כר׳ יוחנן, ד״חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל״, ד״דאש מאלי׳ הולכת ודולקת למרחוק״, טבעו ואיכותו של ההליכה הוא מן הגחלת ולא האדם, וכחו של האש הוא כח עצמית התלוי על איכותו.

**אמנם** ר׳ יוחנן לא ס״ל כריש לקיש, כיון ש״ממונא אית בי׳ ממשא, הא לית בי׳ ממשא״, משום ״דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש״. פירושו של ״ממשא״ הוא אחיזה גשמית, שנתפס במדה ומשקל. אולם אש אינו דבר של כמות, לית בי׳ ממשא.

**(וראה** דברי רבינו בלקו״ש חט״ז בשיחה א׳ לפ׳ כי תשא (ע׳ 381 ואילך): ״דער חילוק צווישן אש און אנדערע יסודות פון חומר הבריאה איז: אנדערע סוגי חומר (רוח מים או עפר) ווערן געמאסטן לויט זייער כמות, פארנעם אין מקום, אדער אין ערך ושווי (זייער מאם אין גשמיות׳דיקן שטח אדער אין כמות השוויות והערך). ״אש״ ווערט ניט געמאסטן לויט איר תפיסת מקום און איז ניט מוגבל אין א באשטימטן שטח אין מקום, די מציאות פון ״אש״ איז מער אן איכות׳דיקע, און אויך א מעט אש איז מתפשט והולך״.

**ועפ״ז** מבאר רבינו שם, במה שאמרו רז״ל (ירושלמי שקלים פ״א ה״ד) עה״פ ״זה יתנו . . מחצית השקל״ (כי תשא ל, יג), ״אמר רבי מאיר כמין מטבע של אש הוציא הקב״ה מתחת כסא כבודו והראהו למשה ואמר לו זה יתנו כזה יתנו״, מדוע הראה לו מטבע של אש דוקא. וכפי שממשיך, ״און דעריבער האט ער אים באוויזן ״כמין מטבע של אש״ (וואס ״משקלה״ איז ״מחצית השקל״), אז די מצוה איז ניט די כמות - די שוויות אדער אפילו כסף במשקל פון א מחצית השקל, נאר ״די זאך״ גופא, די מציאות פון דער מטבע מחצית השקל. - ד. ה. ניט דער גדר המצוה איז געבן א משקל כסף אין ערך פון מחצית השקל (ולכל היותר - איז עם א תנאי (צדדי) אז דער כסף דארף זיין בצורת מטבע) נאר דאס איז דער גדר המצוה: ״זה יתנו״ געבן די מטבע - מחצית השקל. און דאס זאגט זיך אויס אין ״מטבע של אש״ דוקא, וואס אש איז ניט אן ענין וואס מעסט זיך מיט ערך ושוויות, כנ״ל. נאר זיין שיעור איז - די עצם מציאות פון אש, און עס איז דאך פארשטאנדיק אז ״מטבע של אש״ ממש קען מען ניט געבן - מיינט ״זה״ - דער ענין מיוחד אין מטבע של אש ווי ער געפינט זיך אין מטבע של כסף״.)

**משא״כ** ממונו, הרי הגדר ממונו חל רק על דבר שיש בו כמות וממשות (מדה ומשקל) כמו הגחלת, ואין בהגחלת (עצמו) שום כמות של האש, ורק שהתוכן והאיכות שלו הוא האש. וכמו״כ ההיזק נידון על שם פעולתו של האש בגדר של כמות, מצד איזה פעולה התחילה האש (ואולי יש לקשר זה עם הא דאיתא לקמן בפ׳ מרובה (סח, ב) פלוגתא בין ר׳ יוחנן וריש לקיש בדין ד״גזל ולא נתיאשו הבעלים״, וכמבואר בהמפרשים שם סברת פלוגתייהו, ועד״ז בהפלוגתא ביניהם ד״קנין פירות כקנין הגוף דמי״ (פח, ב ועוד), ולומר שיש כאן שני גדרים של בעלות, ואכ״מ).

**ולפי"ז** שפיר מפרש רש"י בהמשך לזה, "הלכך כי חייבי' רחמנא משום חציו הוא דחייביה"; דכיון שהשלהבת היא המזקת, הרי השלהבת בכמותו נמשך מכחו האדם, אף שאיכותו ותוכנו הוא תוכן של הגחלת.

**ונראה** אשר מילתא שפירא איכא בייניהו, דהנה ידוע הגמ' ביומא (עד, א) "חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא".

**וידועים** ומפורסים ביאורו של הגאון בעל **צפנת פענח** (ראה מפענח צפונות ע' קפה ואילך) בסברת פלוגתייהו, דר' יוחנן מגדיר שיעור האיסור בגדר של כמות, ואילו ריש לקיש מגדיר שיעור האיסור במובן של איכות.

**ובלשונו** של רבינו בלקו"ש ח"ז (ע' 110 ואילך), "ר' יוחנן האלט, אז דער שיעור פון כזית (וכיו"ב) וואס די תורה האט געגעבן, איז א גדר אין כמות - אז א כזית מאכט אויף דעם פולן שיעור פונעם איסור הנאכל (און ניט אז דער שיעור שאפט דעם גדר פון איסור אכילה); ובמילא, אויב ער עסט אפילו א פחות מכשיעור פון א מאכל אסור, וויבאלד ער טוט דערביי א פעולה פון אן איסור'דיקער אכילה (עס פעלט בלויז אין כמות) - איז דאס אסור מן התורה. ריש לקיש אבער האלט אז דער שיעור איז א גדר אין מהות "אכילה", דאס מיינט, אויב ער עסט פחות מכשיעור, הייסט עס איבערהויפט קיין אכילה ניט - און דערפאר איז חצי שיעור מותר מה"ת ווייל "אכילה אמר רחמנא וליכא"". ובדרך הזה ביאר רבינו בעוד הרבה מקומות כמה פלוגתאות ביניהם, שר' יוחנן רגיל להגדיר דינים בגדר של כמות וריש לקיש מגדיר לפי האיכות.

**ויוצא** אשר כמו"כ בנדו"ד, הרי ר' יוחנן מגדיר כל הדין באש לפי מה שגדר של כמות מחייבת, ואילו ריש לקיש מפרשו לפי מה שהגדר של איכות מחייבת.

### יישוב לכמה תמיהות דלעיל

**וביסוד** כל זה, יש לפרש דברי רש"י בתחילת הסוגיא "אשו - השולח את הבערה". שהרי כבר תמהנו על זה, (מלבד הא ד"מאי קמ"ל") איך שייך שהוא שולח את האש, והלא האש לא "נשלך" מאתן (רק שההדלקה באה מפעולתו ועשייתו), ומהו ענין "השולח את הבעירה".

**אולם** לפי האמור לעיל, מבואר בפשטות שלפי שניהם זה נחשב כאילו הוא שולח את האש; שיטת ר' יוחנן שאשו משום חציו, ענינו מה שכחו של האדם נמשך לתוך מעשה האש, כיון שמעשיו גרידא עשו את מציאות האש. ומצד זה, בשעה שהוא מדליק את האש ה"ה "שולח" את הבעירה, שהוא זורק אותו להתפשט למרחוק.

**ואף** לפי שיטת ריש לקיש, שאשו משום ממונו, הרי בהדלקתו הוא שולח את הבערה, כיון שמצד מעשיו ההיזק של הגחלת הוא ברי הזיקא, בכך הוא שולח את ממונו לצאת ולהזיק (ולפי"ז ר' יוחנן וריש

לקיש מפרשים ומגדירים הכוונה "הבערה" בשני אופנים שונים; לפי ר' יוחנן הוא שולח את השלהבת ("בערה") והשלהבת באה מכחו, ולפי ריש לקיש הוא שולח את הגחלת ("בערה") והשלהבת באה כתוצאה והמשך של ממונו. ויומתק בזה, מה שבהמשך הסוגיא (כב, ב) בהדיון של "השולח את הבעירה ביד חש"ו (נשנית במקומו לקמן בהכונס נט, ב), מבואר שלריש לקיש "לא שנו אלא כשמסר לו גחלת וליבה" (ומפרש "הבעירה" להגחלת), ולר' יוחנן "אפילו שלהבת פטור" (ו"הבעירה" קאי על השלהבת ג"כ), ואזלי לטעמייהו).

**ועם** כל הנ"ל מבואר הדיוק של "חציו"

ולא סתם כחו, כי הכוונה להדגיש ולהסביר שיטת ר' יוחנן, דאע"פ שאינו מכחו ממש, הרי מצד הענין של חציו שמעשיו של היזק הוא משעת הזריקה, ואז שוב אין בידו להחזירה, מצד נקודה זו הוא חייב באש.

**ועפ"ז** יש ליישב גם מדוע סברת ר' יוחנן

פשוט יותר מריש לקיש. דריש לקיש מפרש שהשלהבת נמשך מגחלתו, אע"פ שכח ההילוך הוא מן האדם, כנ"ל בארוכה, אלא שהטבע והאיכות של השלהבת נמשך מהגחלת, ולפום ריהטא אינו מובן מהו הריעותא בשיטת ר' יוחנן לומר שבאה מפעולת וכח האדם.

**וגם** מובן מה שלדעת רש"י בשיטת ריש

לקיש אי"ז "מכח הרוח" כברבינו חננאל, כיון דכל סברתו הוא מה שנמשך מגחלתו, היינו שזה ש"מאלי' הולכת ודולקת" מסביר גם עצם ויסוד שיטתו, וגם לריש לקיש אי"ז מכח הרוח, מצד הסברא של "ברי הזיקא" כנ"ל בארוכה.

**וגם** מה שהוסיף רש"י הלשון "למרחוק",

אולי יש לומר בפשטות, שריש לקיש מפרש הליכת האש מצד הגחלת ולא מצד כחו של האדם (והא בהא תליא), על זה שטבעו ואיכותו של האש הוא מן הגחלת, וגם מה שהולך למרחוק הוא מן הגחלת ולא מן האדם, והיינו שכל כח ההליכה בא מן הגחלת, אע"פ שנפרד ממקורו הרבה.

**אולם** עדיין צלה"ב דברי רבינו בלקו"ש

חכ"ח בהערה, לפרש הטעם שאפ"ה חייב בנזקי כאש שהם עוד למטה מזריקת חץ: "ושאני באש (ראה לעיל הערה 28) שהתוצאה והעונש בחוץ ממנו (ממונו), משא"כ טומאה ה"ז בו" (בדוחק יש לפרש כפי הנ"ל, שר' יוחנן מגדיר לפי גדרי הכמות, וודקא אז אש נחשב לכחו, משא"כ בנוגע לטואה שפועל שינוי איכותי ותוכני בהאדם, אינו נחשב לכחו, כמו דעת ריש לקיש, אך אינו נראה כן מתוך לשון רבינו).

**דיון בשיטת הנמוקי יוסף**

**והנה** בנמוקי יוסף בסוגייתינו (י, א בדפי הרי"ף) מפרש, "משום חציו - העלה עליו הכתוב כאילו הי' חציו מכוונין על גבי הקשת והקשת בידו, ולא נתכוין לזורקם אלא שפשע בהו והלכו מכחו מאליהן שלא בכוונה, שהוא חייב".

**ובהמשך** דבריו הוסיף, "ואי קשיא לך

א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה

והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת, וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבירו כלל, והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת. ועם כל זה תנן (שבת יט, ב), משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן".

**הנמוק"י** יישב את זה, "כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן לי' מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה, הוה לן למפטרי' דאנוס הוא שאין בידו להחזירה. והכי נמי, אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים דידיה, דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב, הרי מת, ומת לאו בר תיובא הוא; אלא לאו שמע מינה, דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לענין שבת, דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמרי' בידים בההוא עידנא דלית בי' איסור חשיב".

**ולכאורה** לזה הכוונה בדברי רבינו לקו"ש ח"א (ע' 125) "די גמרא זאגט, ר' יוחנן אמר, אשו משום חציו. ד. ה. אז באלד ווי מען צינדט אן פייער וועלט מען שוין נתחייב אויף די הזיקות וואס וועלן ארויסקומען שפעטער. אין פלוג, איז ער דאך בשעת ההיזק אן אנוס, היינט ווי אזוי איז מען אים מחייב?"; כיון שאין בידו להחזירה, הרי ההיזק עצמו נעשה באונס, ו"אונס רחמנא פטריה".

**ומזה** מוכח רבינו, "נאר דער חיוב איז אויף דעם אנצינדן דעם פייער, (וואס דאס איז דאך ברצון), וואורום באלד דעמאלט האט זיך שוין אפגעטאן דער גאנצער היזק" (ועיי"ש בהשיחה מה ששקו"ט בנוגע לתשעה באב, ואכ"מ).

**ובהמשך** השיחה, התעמק רבינו עוד יותר, "ביי אש, וואס עס איז משום חציו, איז ווי נאר דער חץ איז ארויס פון זיין האנט איז ער שוין ניט קיין בעה"ב אויף אים, במילא, איז בשעת ער ווארפט דעם חץ אדער בשעת ער צינדט אן דעם פייער, האט זיך שוין אפגעטאן דער גאנצער היזק". היינו, שמשעה שהוא הדליק את האש (בדוגמת זורק ושולח חץ, כנ"ל) ואין בידו להחזירה, כבר נעשית כל המעשה שלו מצד פעולת ההיזק.

**והנה** גם באגרות קודש (ח"א פא, ע' קלג) דן רבינו בסוגיא זו, "מה שהביא הקושיא אר"י דאמר בתענית (כט, א) אלמלא הייתי באותו הדור קבעתיו בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, והרי ר"י ס"ל בב"ק (כב, א) אשו משום חציו ומסביר הנימוק"י דהיינו דכל מעשה המבעיר נגמר בעת הדלקת האש, וא"כ הרי גם בחורבן הבית כיון שהציתו אש בתשיעי נגמר אז המעשה ומפני מה רצה לקובעו בעשירי.

**והנה** בגוף סברת הנימוק"י יש להאריך ואכ"מ, אבל בהנוגע להנ"ל לא הבנתי הקושיא, דהרי בתענית דנים באיזה

יום יתאבלו בנ״י על הפורענות שלהם ואינו נוגע להשאלה מתי נגמרה השתתפות העכו״ם בזה, ולדוגמא המכה את חברו ומת לאחר כמה ימים מחמת המכה, פשיטא שקרוביו מתאבלין ביום המיתה ולא ביום ההכאה.

**ג)** מש״כ שבחורבן ביהמ״ק שהיתה אשו של הק׳ הרי בידו להחזיר חציו בכל עת, יש להעיר מר״ה (יח, א) דגז״ד שיש עמו שבועה אינו נקרע וכן הי׳ בחורבן הבית, דבזה קאי קרא דנכתם עונך שהובא שם, וכ״כ להדיא בפתיחתא דאיכ״ר ס׳ כד מיד נשבע הק׳ כו׳, גם את״ל דרב בר״ה (שם) פליג - (וצ״ע איך יפרש רב קרא הרשום בכתב אמת דקאי בגז״ד דצבור, עיין יבמות קה, א) - הרי הי׳ הדבר תלוי בתשובה (ובר״ה לא, ב ו״ח נתעכבה כו׳ שמא יחזרו בתשובה) והכל בידו״ש חוץ מיר״ש (ברכות לג, ב). ואולי י״ל, בסברת כת״ר, דזהו סיבה צדדית מפני מה אינו מחזיר חציו, אבל לא שמצ״ע זריקת החץ (הצתת האש) היא באופן שא״י להחזיר״.

**והנה** יש לדון על שיטת הנמוקי יוסף, על זה שכתב להוכיח סברתו ש״באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן לי׳ מעשה דמכאן ולהבא״, מזה ״דאי חשבינן ליה, הוה לן למפטרי׳ דאנוס הוא שאין בידו להחזירה״. והיינו, שאם היינו מפרשים גדר היזיקו של אש שמשעה שהדליק עד שעת ההיזק בפועל נחשב חדא מעשה היא, אז הוא לא יתחייב על ההיזק בפועל, כיון ש״אנוס הוא״, ו״אונס רחמנא פטריה״. ומזה שהוא כן חייב, מוכיח שמשעת ההדלקה נעשה כל ההיזק של האש.

**אולם** לכאורה אינו מובן, מדוע לא היינו מחייבים אותו אם ההיזק נעשה בשעה שאין בידו להחזירה; והרי זה ״תחילתו בפשיעה וסופו באונס״, ואירי היכא דהאונס גופא - מה שאין לו בחירה - (לא מעשה האונס) באה מחמת פשיעתו, שאונסו הוא המשך של פשיעתו, וממילא יתחייב גם בהכי (כנ״ל מלקו״ש ח״ו).

**ולאידך** סברתו צריך ביאור, מצד מה אמרינן ״שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן לי׳ מעשה דמכאן ולהבא״; והלא באמת זה כן הוא מעשה דמכאן ולהבא, שההיזק בפועל נעשה לאח״ז.

**ובפרט** לומר ששיטת הנמוקי יוסף עוד מחודש משיטת רש״י לא מסתברא, דהרי להנמוקי יוסף ״העלה עליו הכתוב כאילו הי׳ חציו כו׳״, משא״כ לפי רש״י ״משום חציו - חייבו הכתוב דאיהו קעביד כו׳״.

**ומטעם** זה, נראה לפרש ששיטת הנמוקי יוסף לא רחוקה כל כך מפרש״י, והיינו שמה שכתב ״שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן לי׳ מעשה דמכאן ולהבא״, מדוייק לשונו ״חשבינן ליה״, וכמו שממשיך ״אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה״; אין כוונתו לחדש ״מציאות חדשה״ שההיזק בפועל נעשה משעת פשיעותו (ואדרבה - אז אינו ״משעת פשיעה״ אלא ״משעת ההיזק״), אלא פשיטא

שכוונתו שמצד הדין התחייבותו הוא על פשיעתו, והיינו כיון שאז התחילה המעשה המחייב את ההיזק שנמשך ממנו, הרי דינו של ההיזק נעשה אז. ודינו של ההיזק תלוי על שעת פשיעתו.

**ומדברי** רבינו בח"א - "ביי אש, וואס עס איז משום חציו, איז ווי נאר דער חץ איז ארויס פון זיין האנט איז ער שוין ניט קיין בעה"ב אויף אים, במילא, איז בשעת ער וואַרפט דעם חץ אדער בשעת ער צינדט אן דעם פייער, האט זיך שוין אפגעטאן דער גאנצער היזק" - נראה לפרש כוונת הנמוקי יוסף בראייתו, במה שאם "חשבינן לי' הוה לן למפטרי' דאנוס הוא שאין בידו להחזירה", שאי"ז סתם הוכחה גרידא, אלא שזה מגלה עצם ענינו של של האש והחץ, דמאחר שאין בידו להחזירה, הרי כל שאר המעשה "נמשך" ממעשיו באותה שעה.

**דאי** חשבינן לי' שהמשך מעשה ההיזק הוא כח נפרד וחדש, ולא "נמשך" ממעשיו ופשיעתו שלפנ"ז, אז אי"ז גדר של "סופו באונס" הנמשך מ"תחילתו בפשיעה" (שמה שאין לו בחירה בזה הוא חלק מהפשיעה עצמה). ואף לדידן דקיי"ל כמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב (גם מה שרק מעשה האונס בא ממנו), הרי גם תחילתו בפשיעה אינו, כי זהו מעשה "דמכאן ולהבא" (ומדוייק, שהוא דוקא "מכאן ולהבא" ולא התחילה מעיקרא), נפרד ממעשה הראשונה, ואינו הולך מכחו.

**ואי** זכינו לפרש כוונתו אליבא דאמת, יומתקו דברי רבינו בלקו"ש ח"ו המובאים למעלה, "וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שיין לפטרו מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מנ"י ב"ק כב, א). ועצ"ע". לפום ריהטא, כוונת הציון להנמוק"י הוא משום שהוא לא ס"ל כדברי רבינו. אך לכאורה הו"ל לומר "אבל להעיר מנ"י", ואפשר שבאמת דברי הנמוק"י המה בהתאים לדברי רבינו. אך עצ"ע אם הנמוק"י מתאים לגמרי עם פרש"י.

**והנה** ידועים דברי הקצות (סי' שצ סק"א) על הסוגיא "בתר מעיקרא אזלינן", על מאי דבעי רבא (יז, ב) "דרסה על הכלי ולא שברה ונתגלגל למקום אחר ושברו, מהו בתר מעיקרא אזלינן וגופה הוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו. תפשוט לי' מדרבה, דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרינן מנא תבירא תבר כו'". וכתבו התוס' שם (ד"ה זרק), ונראה דאם זרק אבן או חץ ובא אחר ושברו, דפשיטא דחייב, ול"ש כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות חצי נזק, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו". וכתב ד"מדברי הנ"י פרק כיצד הרגל גבי אשו משום חציו וז"ל, ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנירות כו', לא קשיא שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותו שעה נעשה הכל ולא חשבינן לי' מעשה דמכאן ולהבא דא"כ הל"ל למיפטרי' דאנוס הוא כו', וה"נ אם מת קודם שהספיק להדליק את הגדיש ודאי משלם מזיק מאחריות נכסיו

דהא קרי כאן כי תצא אש כו', אלא כמאן דאדליק מעיקרא ע"ש, ומשמע מזה דגבי חץ נמי ה"ל כאלו אתעבד מעשה", עיי"ש בארוכה.

**וראה** בפלפול התלמידים חוברת ה' (ע' יז) שדן מורי זקני הרה"ג הרה"ח ר' חיים משה בערגשטיין שליט"א בסוגיא זו, והציע ביאור ביסוד פלוגתתם של התוס' עם הרא"ש והנמוק"י, וז"ל "הנה יש לבאר מחלקותם ע"פ ב' אופנים הנ"ל דהרי כשזורק חץ על הכלי אינו ניכר שום שינוי בהכלי עצמה, כ"א שע"י שזורק חץ על הכלי (דבר מחוץ להכלי) עומדת הכלי לשבירה, וא"כ לפי האופן דאין שום חילוק אם ניכר בהכלי עצמה שעומדת היא לשבירה, או לא, הרי גם כשזורק חץ על כלי, ועומדת הכלי להשבר, י"ל בזה בתר מעיקרא אזלינן, אע"פ שבהכלי עצמה אינו ניכר שעומדת לשבירה, וזהו שיטת הרא"ש והנמוק"י. ושיטת התוס' הוא, דכדי לומר בתר מעיקרא אזלינן וכאלו נשבר כבר, צ"ל איזה שינוי והיכרות בהכלי עצמה שעומדת היא להשבר, ולכן כשזורק חץ ואינו ניכר בהכלי שום שינוי, אין לומר בתר מעיקרא אזלינן, וזהו הסברא פשוטה שכתבו התוס' לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמה, כי אם זורק אבן אין שום שינוי בהכלי עצמה", ועיין עוד שם בארוכה. אבל יש לעיין אם דברי הקצות הם מוכרחים בכללו, שהסוגיא דידן קשור לסוגיית בתר מעיקרא אזלינן, כמו שטענו האחרונים על דבריו. ואכ"מ.)

**וכ"ז** הוא שיטת רש"י (והנמוק"י), אך עדיין צריך עיון ובירור בשיטת התוס' בהסוגיא, דלכאורה פליגי על כל היסוד של שיטת רש"י, ואכ"מ.

הת' יעקב ארי' בערגשטיין

**רש"י ד"ה האי לאו מכחו, דאש מאליה הולכת ודולקת למרחוק.** משמע מדבריו, דלא נתוסף על פעולת האדם שום כח של הילוך.

**אולם** מדברי רבינו חננאל נראה שמפרש באו"א, וז"ל (בביאור סברת ריש לקיש): "כלומר, כמו שמתחייב בנזק שורו וכיוצא בו שחייב בהיזקן, כך באש, דהא אינו הולך מכחו ומזיק אלא מכח הרוח כו'", והיינו שאי"ז "מעצמה" אלא "מכח הרוח".

**ורבי** נחום בחידושיו (אות קמג) מבאר בזה, דנחלקו רש"י ור"ח בתרתי:

**א)** דלדעת רש"י "כל מה שהאש עושה **מחמת טבעה** ל"ח כחציו, הואיל ואי"ז כחו דהאדם", ולר"ח הנה "מה שהאש עושה בעצמה מחמת טבעה ל"ה **גריעותא בחציו**, וכל הכרחו של ריש לקיש הי' רק מזה שהרוח מסייעתה".

**ב)** "האם איכא גריעותא בזה שהרוח מסייעתה, דהר"ח ס"ל דסיוע הרוח חשיב שהרוח מוליכתה, ואי עשי' דהאש אלא עשה' דהרוח. ורש"י ס"ל דליכא גריעותא בזה שהרוח מסייעתה, דחשיב שהאש היא המזקת, ולהכי פרש"י דכוונת הגמ' דעשיית האש עצמה ל"ח ככחו דהמבעיר".

**אמנם** נראה, דאי"ז שלרש"י אין הרוח מסייעתה ולר"ח הרוח כן מסייע, שהרי קשה לומר דפליגי במציאות. אלא

ודאי דלכו״ע הרוח מסייעתה, אלא דלרש״י לא צריכים להגיע עד הכא, דאין הרוח עושה **גריעותא** בזה, כי הוא כבר לאו כחו מחמת שטבעה הוא לילך מעצמה למרחוק, וזה שיש רוח לא מעלה ולא מוריד **בענין זה**, כיון דכבר לאו כחו הוא.

**ולפי** הבנה זו לכאו׳ צ״ע בדברי רבי נחום, דכתב דנחלקו הני רבוותא בתריתי, שהרי חילוק זה השני׳ כבר נכלל מכלל החילוק הא׳, דכנ״ל – אין המחלוקת אם הרוח מסייעתה, אלא באם **זה נוגע**, דלפי רש״י אי״ז בכלל נוגע, כיון דכבר אינו כחו מצד שכ״ה טבעה בעצם. ואילו לר״ח הרוח עושה גריעותא, משום דגם היכא שטבעה כן אינו גריעותא בחציו של האדם, וממילא הרוח נוגע וגורע מה״כח״ שבתוך האש מעצמה.

**ולפי״ז**, ה״ז כבר מכלל המח׳ הראשונה (אם טבעה של האש עושה גריעותא א״ל), ולמה מחלק ר״נ אלו לב׳ פלוגתאות, אם ענין א׳ הם.

**ועוד** צ״ע, במה שממשיך ומקשה על שיטת רש״י, וז״ל ״ובאמת שדברי רש״י בזה לא נתברר לי כה״צ, דלכאו׳ צדקו דברי הר״ח דהולכת הרוח חשיבא כעשי׳ דהרוח כו׳״. ואינו מובן, דהא רש״י אינו חולק ע״ז דהרוח מוליך את האש, אלא דכבר לאו כחו הוא מצד עצמה, כנ״ל, ומאי קשיא לי׳.

**ומה** גם שתירוצו לכך דחוק הוא, שמתרץ דרש״י מודה היכא דהרוח מסייעתה, ואלא חולק בגוונא דליכא סיוע מן הרוח, ומובן הדוחק בזה.

**ואולי** יש לפרש כוונת דבריו באו״א, דהחילוק השני הוא האם הילוך האש כשיש רוח **חשיבא מעשה דהאש** או **מעשה דהרוח**. וזהו גם מה שמקשה ד״אכן לכאו׳ צדקו ד׳ ר״ח, דהרי במציאות הרוח מוליך האש, ובפשטות ה״ז מעשה דהרוח, והקשה שפיר מהו שיטת רש״י. ואכן פירוש זה נראה יותר מלשונו של ר׳ נחום עיי״ש.

**אמנם** זה הפשט לכאו׳ ליתא, דלפי״ז הרי ממה נפשך: אם האש הולך מעצמו, אז ״מאי קעביד״ ע״ד המבואר בגמ׳ לעיל (י, א), ומהו סברת ר״ח ד״מכח הרוח״ קאתי. וא״ל, מהו סברת רש״י, הלא בלא טבע האש נמי הי׳ הולך, ונמצא שהכל תלוי בהרוח, אלא נראה כנ״ל למעלה.

הת׳ עקיבא שמעון אוירכמאן

## דף כב עמוד ב

**רש״י ד״ה עבד כפות לו, ואיידי דנקט גבי עבד כפות וסמוך נקט גבי גדי כפות וסמוך, ואע״ג דבגדי אין לומר היה לו לברוח, שהרי אין בו דעת ואם אינו כפות וסמוך נמי חייב, כדאמרינן בשילהי פרקין (כז, א) שורו כממונו.** כוונת רש״י, דבסוף כיצד הרגל מבואר בעיא של רבה, דאם ״הניח גחלת על לב עבדו מהו, כגופו דמי או כממונו דמי, אם תמצא לומר כגופו דמי, שורו מהו. הדר פשטה, עבדו כגופו שורו כממונו״. והיינו שכמו שאין בממונו דעת לסלק היזק מעליה, כמו״כ בשורו של עבדו נימא דאין לו דעת לסלקה וחייב על היותו מזיק ממון חבירו. ובלשון רש״י שם,

"עבדו כגופו דמי - ואם הניח אדם גחלת על לב עבדו פטור, שהיה לו לעבד לסלקה. שורו כממונו - שאין בו דעת סלקה וחייב". ולפי"ז מבואר, שכמו שאין בשור דעת לסלק הגחלת, כמו"כ אין בו דעת לברוח מן האש.

**אולם** לכאורה זה תמוה:

**א)** מהיכא אית לן למימר שמאחר ואין לבהמה דעת לא היה לו לברוח; והרי גם אם אין לבהמה דעת, מ"מ יש לו הרגש טבעי להתרחק מן האש (עיין מכתב המובא לקמן (אג"ק ח"א ע' תג ואילך)) ולמה הוא תלוי בדעת.

**ב)** מקומו של המשנה הוא בדף סא, ב, והתם פירש רש"י (ד"ה היה) בזה"ל: "ואיידי דנקט בעבד נקט בגדי. ואיכא דאמרי בגדי נמי דוקא נקט סמוך פטור דהיה לו לברוח, והכי קאמר, היה עבד כפות לו או גדי סמוך לו פטור. ואע"ג דפשיט בשילהי פ' שני (כז, א) שורו כממונו, דאם הניח גחלת עליו ונשרף חייב, התם הוא דהניח על גבי שור, דלא היה לו לשור ליטול (ולכאורה צע"ק בשינוי הלשון מרש"י לעיל (כז, ב) "שאין בו דעת לסלקה וחייב", בשונה מכאן שהלשון "ליטול"), אבל הכא היה לו לברוח".

**והנה** כאן בה"איכא דאמרי" מבואר סברא הפוכה מבסוגיין - והוא שבאמת "היה לו לברוח", ולזאת רש"י הוצרך לפרש הגמ' בדף כז ולחלק בין "ליטול" גחלת (שזה לא היה לו לעשות) לבין "לברוח" מאש (שכן היה לו לעשות).

**אמנם** מלבד זאת שהחילוק (בין לברוח וליטול גחלת מעליו) צ"ב כוונתו, הנה עוד זאת א"מ, אמאי שינה רש"י את שיטתו מפירושו בכיצד הרגל למקומו של המשנה בדף סא, ואדרבה בפירוש הא' קיצר רש"י בדבריו (משא"כ בהפירוש השני האריך הרבה);

**והרי** סברא זו (ש"הי' לו לברוח") כבר מובא בשם הרשב"ם בדברי התוס' בסוגיין (ד"ה והיה גדי כפות לו), שהקשו וז"ל: "תימה דליתני ברישא גדי ועבד סמוך ובסיפא גדי ועבד כפות דהוי רבותא טפי", ולזאת "פי' רשב"ם דגדי נמי היה לו לברוח . . פי' או עבד כפות לו וה"פ גדי סמוך לו ועבד כמו שאמר ברישא שהיה סמוך לו פטור אע"ג דלא קם ליה בדרבה מיניה משום דהיה לו לברוח . . וההוא דסוף פירקין (כז, א) עבדו כגופו שורו כממונו, איירי בעבד ושור כפות והבעלים עומדים אצלם, וכשהניח הגחלת על לב עבדו פטור שמחשב בלבו שהאדון יסירנה ולא יסמוך אתשלומין, אבל כשהניח על לב שורו אינו חושש האדון להסירה לפי שישלם לו דמי שורו".

**(בטור** (חו"מ סוף סי' תיח) כתב "ושורו כממונו, ופירש"י דאפילו בשור שאינו כפות חייב המניח, לפי שאין בו דעת להסירו. אבל רשב"ם פירש, דאם אינו כפות המניח פטור, לפי שיש בו דעת לברוח מן האש". ועד"ז בתוס' ר' פרץ (הובא שטמ"ק בשם הר' ישעיה ותלמידי הר"פ): "אבל כשהגחלת על לבו מה יש לו לעשות, דלסלק הגחלת מעל לבו אין לו דעת לסלקו, אבל לברוח מן הדליקה יש לו דעת". וא"מ, דבשלמא לומר שעם היות

כי אין לו דעת מ״מ יש לו הרגש טבעי למנוע מחום האש, מ״מ אין בו דעת לסלקו. אבל קשה לומר ש״יש לו דעת״ לברוח, וצ״ע.)

**ובאמת** מובן מדוע רש״י (כאן ובדף סא, ב. בלישנא קמא) לא פירש כהרשב״ם, כי לפי הרשב״ם הלשון ״גדי כפות לו ועבד סמוך לו״ דחוק הרבה (שמפרשו ״או עבד כפות לו וה״פ, גדי סמוך לו ועבד כמו שאמר ברישא שהיה סמוך לו פטור״, ועד״ז בנדון השני), ואילו פשטות הלשון משמע יותר כרש״י, כיון שלפרש״י הלשון ״גדי כפות לו ועבד סמוך לו, עבד כפות לו וגדי סמוך לו״ נתפרש כפשוטו. אבל לפי״ז, הרי גם בהכונס לא היה לו לרש״י (בלישנא בתרא) לפרש כהרשב״ם.

**ובפרט** שגם רש״י בהלישנא בתרא לא פירש כפי שיטת הרשב״ם לגמרי, כי הרשב״ם מפרש הגמ׳ בדף כז דאיירי בכפות והאדון אצלו, ואילו רש״י מחלק בעצם הסברא, דרק לברוח אמרינן היה לו לעשות אבל לסלק לא היה לו לעשות. (וגם יש לעיין, שמתוך שיטות אלו נמצא לכאורה שפליגי במציאות, וצ״ב במאי פליגי).

### ב. דיוקים בדברי רבינו באגרות קודש

**והנה** באגרות קודש (חי״א ג׳תשפד, ע׳ תג ואילך) דן רבינו בתוכן סוגיא זו: ״במ״ש בשיחת ש״ק מברכין ח[ודש] אלול,

**(ראה** תו״מ ח״ג ע׳ 286 ואילך: ״והנה, זוהי פעולת ערי מקלט בהצלת גופו של הורג נפש בשגגה. אבל הרי גם נשמתו צריכה תיקון, כי עבר עבירה גדולה וחמורה. אמת, עשה זאת בשוגג – אבל הרי גם השוגגים בני עונש הם, וצריכים כפרה. ולכאורה זה גופא צריך ביאור: מדוע מגיע עונש להשוגג? והטעם, כי באמת יפלא הדבר איך אדם מישראל יעשה עבירה ואפילו בשוגג? כי הרי לא רק נשמת איש הישראלי אלא אפילו גופו צריך לברוח ולהתרחק מזה מצד הטבע שלו, כי הרי זהו דבר המזיקו, המזיק את הגוף ואת הנשמה, וכמו שאין שייך לומר, אשר יקפוץ לתוך האש בשוגג. – ומפני זה הרי, באמת, ״לא יאונה לצדיק כל און״. אמנם טעם הדבר הוא – מפני שנפש הבהמית היא בהתגברות אצלו, כלומר הבהמה שבו היא בהתגברות על האדם שבו, היא מכסה על האדם דנפש האלקית, ועל ההרגש שלו, ומושכת את האדם מישראל לעשות דבר שהבהמה שבו נמשכת לזה. ומפני שנתן האדם לנפש הבהמית להתגבר, ועפ״י רוב עוד עזר לזה ע״י הנהגות לא טובות – לכן בן עונש הוא וצריך כפרה. וכפרה זו נעשית ע״י ערי המקלט, שהרי ענינם של ערי מקלט הוא – גלות, וידוע אשר ״גלות מכפרת״״,)

**שאין** שייך לומר אשר יקפוץ אדם לתוך האש בשוגג. ותמה על זה, אבל לא פירש תמיהתו. ואולי כוונתו שאפשר לצייר אדם העומד על גג גבוה ויקפוץ מתוך הגג למטה מפני שאינו יודע שיפול לתוך מדורת אש וכיו״ב, אבל לא לענין כזה כוונתי ולא זהו ענין שוגג האמיתי, וכוונתי היתה שבשמירה מעבירה אין צריך השגה והבנה״.

**וממשיך** רבינו להסביר בזה: ״ודי הרגש הטבעי מצד עצמו, וכמו שתינוק קודם היותו לבר דעת לא יקפוץ לתוך האש, כיון שכשמרגיש החום מרחוק מונעו הרגש

אי נעים זה מלהתקרב לאש, ולא מצד השכל שלו אלא מצד ההרגש הטבעי. ולהעיר שעל דרך שכל ענין דנגלה דתורה מבואר ועוד בעמקות יותר - בנסתר ובפנימיות התורה, הנה כמו כן הוא אשר כל ענין דחסידות יש למצוא נפק"מ דוגמתו גם בתורת הנגלה. והוא בנוגע לבהמה (שוטה). עיין אדר"נ פרק טז. ב"ק סא, ב. ועוד".

**והיינו** שכמו לגבי תינוק שאין בו דעת, אעפ"כ הוא לא מתקרב אל האש מצד הרגש הטבעי של אי־נעימות מחום האש, ולא מעורב בו שום דעת וחשבון, ועד"ז בבהמה, שאע"פ שאין לו דעת (ולכאורה על זה הכוונה "שוטה", שהוא כמו אדם שוטה), מ"מ יש לו טבע למנוע מלהתקרב אל האש - כמו"כ בעבודה לא נדרש "השגה והבנה" - דעת - בכדי לשמור את עצמו מעבירה (שהוא בדוגמת אש).

**ובסוף** האגרת מציין רבינו להדין של בהמה (שאין בו דעת ואעפ"כ הוא לא מתקרב להאש):

**אבות דרבי נתן (פט"ז פ"ג):**

"**רבי** ראובן בן אצטרובלי אומר . . תינוק מוטל בעריסה, הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו. הניח ידו על גבי גחלים ונכוה, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו, לפי שיצר הרע זורקו בבת ראש. אבל בא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה".

**ונמצא**, דמאחר שבהמה "רואה את הבאר הוא חוזר לאחוריו" אפילו בלא דעת, מובן שאי"ז תלוי על הדעת אם לאו.

**בבא קמא (סא, ב):**

**בדפוס** תשמ"ט מצויין ל"ב"ק סב, ב. ועוד". אולם בהגמ' שם, מובא רק המשנה של "גץ שיצא מתחת הפטיש והזיק חייב. גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל גמל חייב. הניח חנוני נרו מבחוץ, החנוני חייב, רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור" ובגמ' שם דנו על שיטת רבי יהודה בנר חנוכה.

**ולפי"ז** לא מבואר המקור לדברי רבינו בהאגרת. ואכן בהוצאות החדשות (בפשטות ע"פ תשורה מסיום ס"ת קאליפורני' - מכתבים מהרב דוב יהודה שוחאט) החליפו את זה ל"ב"ק סא, ב. ועוד", ואכן שם מופיעה המשנה שלנו, "היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור". ובפשטות כוונתו להביא משנה שבו דן בדין זה של אש, ויש לו קשר להסוגיא דבי' עסקינן. ומפרש כשיטת רשב"ם שהיה לו להגדי לברוח, שאף שאין לו דעת מ"מ יש לו הרגש טבעי להתרחק מן החום.

**אך** ניחא יותר לפרש, שכוונת רבינו לפירוש רש"י בדף סא שהוא על אתר, שהרי שיטת הרשב"ם הובא רק בתוס' בדף כב, ואילו על דף סא אינו מפרש כלום. ומזה שרבינו ציין לדף סא לבד (ולא "כשיטת הרשב"ם"), עדיפא לומר שזהו הפשטות של המשנה שם, שמובן מהגמ' שם לבד.

**ובאמת** לפי״ז יש לומר שהכוונה להלישנא בתרא שברש״י, והוא (כמובא למעלה) ש״בגדי נמי דוקא נקט סמוך פטור דהיה לו לברוח, והכי קאמר, היה עבד כפות לו או גדי סמוך לו פטור״. וגם זה מתאים לפי דברי רבינו, שאף לפי פירוש זה יוצא מהמשנה שיש לבהמה טבע להרחיק מן האש, ״דהיה לו לברוח״ (אפי׳ בלא דעת).

**אולם** לפי״ז יש לעיין בסוף פירושו, ״ואע״ג דפשיט בשילהי פ׳ שני (כז, א) שורו כממונו, דאם הניח גחלת עליו ונשרף חייב, התם הוא דהניח על גבי שור, דלא היה לו לשור ליטול, אבל הכא היה לו לברוח״; דלכאורה לפי ההסבר של רבינו – ש״כיון שכשמרגיש החום מרחוק מונעו הרגש אי נעים זה מלהתקרב לאש, ולא מצד השכל שלו אלא מצד ההרגש הטבעי״, א״כ במה חלוק הציור של ״לברוח״ מ״ליטול״, והלא בשניהם הוא מרגיש חמימות האש, ומדוע לא היה לו להשור ליטול את הגחלת.

**בשלמא** לפי פירושו של הרשב״ם דאיירי ב״כפות״, ועד״ז בפי׳ המאירי שפירש ד״טעם הדבר שהניחה על גבו בענין שלא היה השור יכול להפילה או ליטלה, אבל בזו היה לו לברוח, שהרי מטבעם לברוח מן המזיק ולבקש הנאות והוא הוא שהזיק בעצמו, ואין המדליק חייב שהיה לו להעלות על לבו שיברח כמו שהיה ראוי לו מצד טבעו״ (ועד״ז פירש לקמן בדף סא, ב) – לא קשיא מידי, כיון שלדעתם זה לא תלוי על הרגש טבעם אלא מצד שהם כפותים.

**אך** לפי שיטת רש״י בלישנא בתרא דמצד עצמם לא היה להם לסלק הגחלת, צ״ע מהו החילוק בין לברוח ליטול הגחלת.

**עוד** יש לעיין, בהקדמת רבינו לציונים אלו, ״והוא בנוגע לבהמה (שוטה)״. דלכאורה כל המקורות מבארים רק שבבהמה יש הרגש טבעי למנוע מחום האש, אבל לשם מה נוגע הנקודה של ״שוטה״?

**בפשטות** יש לומר, שהכוונה לבאר במה דומה הבהמה להתינוק שאינו בר דעת, והוא שכמו אדם שוטה אין בו דעת (ומ״מ יש לו הרגש טבעי), כמו״כ בהמה יש לה הרגש טבעי למנוע מהחום אע״פ שאין לה דעת.

**והר׳** זאיאנץ שליט״א הוסיף עוד הסבר בזה, והוא שרבינו מפרש שגם בהמה שהוא שוטה אינו קופץ לתוך האש. והוא כי מזה שבדף נד לגבי בור מבואר חילוק בין שור שוטה לשור פקח, דשור פקח הו״ל לעיוני״ ופטור על נפילתו, ואינו חייב אלא היכא שנפל השור שוטה – ואילו בדף סא אינו מחלק ומפרש דאיירי דוקא בגדי פקח (וגדי שוטה ״היה לו לברוח״), מאחר שבאמת גם גדי שוטה אינה קופצת (להעיר מדברי הרמב״ם (הל׳ שבת פ״כ ה״ז): ״היה עמו חרש ושוטה, ואין עמו בהמה, נותנו לשוטה. שוטה וקטן, נותנו לשוטה״, משמע שיש לקטן – תינוק – (וחרש) יותר יחס לענינו של ״דעת״ מבשוטה). ועל זה הוא כוונת רבינו שבדף סא מבואר כן בנוגע ל״בהמה (שוטה)״, כיון שמוכח לכאורה שגם לגבי ״בהמה שוטה״ היה לו לברוח.

**ולהעיר**, שמלשון האגרת לא מבואר אלא

"כיון שכשמרגיש החום מרחוק מונעו הרגש אי נעים זה מלהתקרב לאש", אבל אינו מפורש בנוגע לבריחה, (שדורש כח ופעולה חיובית להתרחק ממנה, משא"כ למנוע מלהתקרב אליו מעיקרא), מ"מ מבואר בשיחת יום ב' דר"ה תשמ"ו (שיחות קודש תשמ"ו ע' 12 ואילך): "וכמדובר כמ"פ א דוגמא לדבר: א בהמה בטבעה גייט נאר אין א מקום וואס איז פאר איר גוט, "בנאות דשא ירביצני", און אנטלויפט בטבעה פון יעדער ענין וואס איז פאר איר ניט מתאים".

**ג. תמיהות בדברי רבינו בלקו"ש חכ"ה**

**והנה** בלקו"ש חכ"ו בשיחה ב' לפ' ויגש (ע' 263 ואילך), כתב רבינו (בתוך הדברים) "לעתיד לבא וועט דאך זיין ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ און במילא "אעביר" די מעגליכקייט פון יצרו אנסו און ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, ביז אז א תאנה וועט שרייען מ'זאל איר ניט בעאר־ בעטן, לוקט זיין שבת" – וועט מען ניט דארפן אנקומען צום לימוד הל' שבת כדי דאס צו מונע זיין, ע"ד וי א פיצל קינד שטעקט ניט זיין האנט אין פייער, און א בהמה שפרינגט ניט אין פייער".

**ובהערה** 52 מוסיף: "שלכן פטור השומר באם נשתטית ועשתה כן (עיין טור וסמ"ע חו"מ ר"ס שפג ושו"ע שם סו"ס תיח לגבי מזיק בהמה. וראה גם ב"ק (נד, ב), רמב"ם הל' נזקי ממון (פי"ב הט"ז - מהשיעור דמוצש"ק פ' ויגש (א' ויחי) תשמ"ה), שו"ע חו"מ (סי' תי' סי"ט) - לגבי בור)".

**ובדברי** רבינו כאן יש כמה נקודות: א) בהפנים מבאר רבינו, בנוגע תינוק ובהמה, שאינם קופצים לתוך האש, (אע"פ שאין להם דעת). ב) יש דין, שאדם שנעשה שומר לשמור בהמה של חבירו, וקיבל עליו לשמור בהמה רגילה, הרי אם הבהמה "נשתטית" וקפץ לתוך האש, השומר פטור על הפסד הבהמה, כיון שלא קיבל עליו אלא על בהמה רגילה שבטבעה אינה קופץ לשם. ג) המקור לדין זה - לעיין ב"טור וסמ"ע בסימן שפג, ובהמחבר בסימן תיח "לגבי מזיק בהמה". ד) ומוסיף עוד מקורות - בבא קמא בדף נד, ודברי הרמב"ם בהל' נזקי ממון, עם דברי המחבר בסי' תי' לגבי בור.

**וצ"ל ה"ב:**

**א)** מהו הפשט של דין זה, ש"באם נשתטית ועשתה כן", אז "פטור השומר"; והרי לכאו' פירושו של "נשתטית" הוא מה שנסתלק ממנו הדעת שלו, והרי לבהמה אין לו דעת מלכתחילה.

**ב)** מהו המקור של דין זה; דהנה רבינו ציין ל"טור וסמ"ע חו"מ ר"ס שפג".

**לשון** הטור שם בריש הסימן, "כשם שחייב על נזקי שאר ממון חבירו, כך חייב על נזקי בהמתו. לפיכך, אם הניח גחלת על לב שור חבירו ונשרף, או שדחפו לים חייב כאילו עשה כן לבגד חבירו. אבל אם הניח גחלת על עבד חברו ונשרף פטור, שהיה לו לסלקה. ולקמן בנזקי האש יתבאר, שאינו חייב בהנחת גחלת על לב שור אלא בכפות ובעבד פטור אפילו בכה"ג, אבל אם אינו כפות בשור נמי פטור, ומ"מ כשדוחף השור

לים וכיוצא בזה חייב לשלם״.

**ולשון** הסמ״ע על המחבר (סק״א), ״כשהוא כפות - דוקא כשהוא כפות, אבל כשאינו כפות יכול להתנצל ולומר הייתי סבור שהשור ינענע מעליו כדרכו, כשירגיש החמימות דהגחלת, ומזלו דבעל השור גרם לו. ובהניח גחלת על עבד של חבירו, אפי׳ הוא כפות פטור המניח דיכול המניח להתנצל ולומר סברתי שרבו של העבד יסיר הגחלת ממנו ולא יניחנו לשרוף, כיון דחייב במצות, ול״ד לשור די״ל דסמך בעל השור על התשלומין דמה לי שור ומה לי דמיו משא״כ נפש עבדו דחייב במצו״.

**וממשיך** הסמ״ע, ״ודברי׳ אלו כתבן הטור כאן בקיצור, ועיקר׳ לקמן בדין האש סי׳ תי״ח סעי״ח, משום הכי לא כתבן המחבר ג״כ כאן, רק שקיצר שם ולא הזכיר כפות לא בשור ולא בעבד, וצ״ל שסמך אמ״ש כאן. אבל אין לומר שכתב שם ע״פ שיטת פירש״י, שפי׳ בלא כפות, מאחר שכ׳ כאן דמיירי בכפות, והוא כדעת התוס׳ והרא״ש והטור בשם רשב״ם, ועמ״ש עוד בדרישה ובסמ״ע שם סי׳ תי״ח״.

**וצ״ע**, שהרי בשניהם לא נזכר בכלל דין של ש״פטור השומר באם נשתטית ועשתה כן״. ואכן כתב רבינו הלשון ״עיין״, אולם גם בזה אין לנו פירוש.

**עוד** ציין רבינו: ״וראה גם ב״ק (נד, ב)״.

**הגמ׳** שם בדף נד, א דנה על דברי המשנה לעיל (נב, א) ״נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן חייב״, ותמה ״מאי שור חרש שוטה וקטן; אילימא שור של חרש שור של שוטה שור של קטן, הא שור של פקח פטור (בתמיה, היכא פטריה קרא. רש״י); אמר רבי יוחנן, שור שהוא חרש שור שהוא שוטה שור שהוא קטן, הא שור שהוא פקח פטור; אמר ר׳ ירמיה לא מבעיא קאמר, לא מבעיא שור שהוא פקח דחייב, אבל שור חרש שוטה וקטן, אימא חרשותו גרמה לו קטנותו גרמה לו וליפטר, קמ״ל. א״ל רב אחא לרבינא, והתניא נפל לתוכו בר דעת פטור, מאי לאו שור בר דעת, א״ל לא אדם״.

״**אלא** מעתה, אדם בן דעת הוא דפטור, הא לאו בן דעת הוא דחייב, שור ולא אדם כתיב. אלא מאי בן דעת, מין בן דעת, א״ל והתניא נפל לתוכו שור בן דעת פטור, אלא אמר רבא שור והוא חרש שור והוא שוטה שור והוא קטן דוקא, אבל שור והוא פקח פטור, מאי טעמא, דבעי ליה עיוני ומיזל. תניא נמי הכי, נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן וסומא ומהלך בלילה חייב פקח ומהלך ביום פטור״.

**עוד** ציין רבינו: ״רמב״ם הל׳ נזקי ממון (פי״ב הט״ז)״. לשון הרמב״ם שם, ״וכן אינו חייב על מיתת הבהמה בבור או על חביטתה בתל. אלא אם היתה הבהמה קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה. אבל אם היתה פקחת ונפלה ביום ומתה פטור, שזה כמו אונס, מפני שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות. וכן אם נפל לתוכו אדם ומת אפילו היה סומא או שנפל בלילה בין שהיה בן חורין או עבד הרי זה פטור. ואם הוזק בו האדם או הבהמה הפקחת, חייב נזק שלם כמו שביארנו״.

**מדברי** הרמב״ם כאן מבואר, שבנידון שהבהמה ״היתה פקחת ונפלה ביום ומתה פטור, שזה כמו אונס, מפני שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות״, ואינו חייב ״אלא אם היתה הבהמה קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה״. ועד״ז הלשון שם ב״שו״ע חו״מ (סי׳ תי׳ סי״ט)״.

**אמנם** לכאורה מתוך דברים אלו לא מדובר על הדין של השומר שאם הבהמה נשטתית וקפצה לתוך האש, ובפשטות כוונת רבינו הוא לציין מקור להדין זה, ולא משמע שהוא דין מחודש, וצ״ע כוונתו בזה.

**ועוד** דורש ביאור, דלפי״ז יוצא שבהמה שוטה כן מזומנת לקפוץ לתוך האש (שלכן השומר פטור, כי הוא לא קיבל על עצמו לשמור בהמה שוטה), ואילו לפי הפירוש השניה שהצענו בביאור דברי רבינו בהמכתב, שהכוונה שה״בהמה״ עצמה הוא בהמה שוטה ואפ״ה אינה קופצת לתוך האש, נסתר הדברים לכאורה, וצ״ע.

**והנה** בהתוועדות ש״פ ראה, מבה״ח אלול, תשמ״ט (סה״ש תשמ״ט (ע׳ 656)) בנוגע ההתקשרות עצמית של עצם הנשמה לאלקות, ״ער דארף ניט מאכן א חשבון בשכל וכיו״ב ווי ער דארף פירן, נאר ער פירט זיך אזוי מצ״ע (ווייל ס׳איז ניטא קיין אנדער אופן ההנהגה) ע״ד ״מנפשי׳ כרע״״, אן קיין התבוננות, זייענדיק אינגאנצן בטל צום אויבערשטן, אזוי אז עס קען ניט זיין אז רצונו והנהגתו זאל זיין ניט כפי רצון פון עצמות ומהות [ובמכ״ש פון טבע הבהמה להבדיל, וואס א נארמאלע בהמה שפרינגט ניט אין פייער]״.

**ובהערה** 36: ״עיין טור וסמ״ע חו״מ ר״ס רפג ושו״ע שם סו״ס תיח לגבי מזיק בהמה. וראה גם ב״ק נד, ב לגבי בור. וראה אגרות קודש חי״א ע׳ תד״.

**ויש** להעיר, דבהפנים מבואר שעצם הנשמה אינו יכול להיות נפרד ממנו ית׳, בדוגמת בהמה להבדיל שבהמה רגילה אינה קופצת לתוך האש. ובלו״ש חכ״ה מדובר על האדם (ולא רק עצם הנשמה), שזה דומה לתינוק ובהמה כנ״ל. באג״ק מבואר, ״שבשמירה מעבירה אין צריך השגה והבנה״, שבפשטות קאי על האדם ג״כ.

**אמנם** לכאורה אינו מובן, מדוע לפועל בנ״א עוברים עבירות מצד נפשם הבהמית; בשלמא לפי המבואר בתשמ״ט, יש לומר בפשטות שזהו רק ב״עצם הנשמה״, ואילו מצד הנה״ב הוא כן עובר על רצון ה׳. ובחכ״ה ואג״ק מדובר על האדם, שלכאורה דומה יותר לנה״ב. ומצד זה – האיך הוא עובר לפועל על רצון העליון, וצ״ע.

הת׳ יעקב ארי׳ בערגשטיין,
הת׳ ישראל ארי׳ ליב שם־טוב

## דף כו עמוד א

**מתני׳. אדם מועד לעולם וכו׳.** והנה בלקו״ש חלק ל״ו שיחה א׳ לפרשת משפטים מבאר ענינם של שור תם ושור מועד בעבודה, וז״ל: ״וזהו ענין שור תם (״המשנה ועשה מעשה שאין דרך כל

מינו לעשות כן תמיד") בעבודה, והיינו כשמתאווה לדברים אסורים (שאין זה טבעה של נפש הבהמית שבישראל) ועד שנכשל ר"ל בעבירה, שאז ה"ה בגדר "תם". וענין "שור המועד" הוא כאשר "הרגיל בשינויו" פעמים רבות, שחוזר על מעשה זה כמה פעמים עד שמתרגל בו (ונעשה לו כהיתר), ש"נעשה מועד לאותו דבר שהרגיל בו", היינו שההנהגה הבלתי רצוי' נעשית אצלו כמו טבע", עכ"ל הק' בנוגע לענינינו.

**ועפ"ז** אינו מובן דלכאורה אדם הוא נפש מישראל ואנו אומרים שכבר בפעם הראשונה ה"ה מועד ויתחייב. ואיך יתווך דין זה בעבודת האדם עם המבואר בהשיחה?

הת' מנחם מענדל יעקבסאן, תשע"ח

**והנה** לפענ"ד יכולים לתרץ שאלה זו כשמעיינים (היטב) בענין ד"אדם מועד לעולם" בעבודת האדם, כדלקמן:

**קודם** כל הנני בזה להעתיק מ'ספר הערכים חב"ד' ערך 'אדם מועד לעולם', וז"ל מיוסד על ד"ה ועתה ישראל שבהמשך תער"ב, ושיחת שמביה"ש תשכ"א: "הטעם מה שאדם מועד לעולם בין ער ובין ישן הוא לפי שכל תנועה שבאדם, גם תנועה פתאומית [ע"ד ענין "שוגג". המעתיק] שבאה בלי בחירה היא תנועה רצונית [וכמבואר שם בתער"ב כי אי אפשר לזוז בלי רצון, ואכ"מ]", עכ"ל לענייננו.

**הנה** בזה אינו מפרש אם זהו ענין השייך דוקא לענין נזיקין (בלתי רצוי) וכו', והנה אולי הפי' בזה הוא ע"ד המבואר בשיחת ש"פ תבא כ"א אלול תשמ"ח (תו"מ תשמ"ח ח"ד עמ' 322) ששם מסביר הענין ד"אדם מועד לעולם", שגם בעת השינה צ"ל "בעה"ב" על עצמו עי"ז ששוכב לישון כדבעי [דהיינו ע"פ תורה] שאז לא יבוא למצב של שוגג וכו', ואדרבה - יזכה לשמוע דברי תורה בחיזיון לילה כו', כפי שממשיך שם בהשיחה (ולהעיר מהיחידות האחרונה (לע"ע) לתלמידי הישיבות שיחיו סעי' ה' (תו"מ - התוועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 213): "ויה"ר . . ולא עוד אלא שאפי' באמצע השינה ה"ה חולם ("ס'חלום'ט זיך") אודות עניני תורה ופלפול בתורה!")

**ויומתק** ע"פ המבואר בשיחת ש"פ תצוה **תשמ"ט** (בההשלמות דההתוועדות בתו"מ תשמ"ט ח"ב עמ' 322) שאדם מועד לעולם הוא עד כדי כך שמגיע לו שכר גם על הנהגתו בעת השינה ע"פ תורה (ועד"ז בנוגע להפכו כו'). פי' שכשנוהג ע"פ תורה אזי אפי' בשעת השינה (כשאין לו בחירה) מועד הוא (דהיינו "בעה"ב" על הנהגתו).

**כי** הנה"א ("אתם קרויים אדם", ישראל דוקא, שיש להם נה"א ונפש השנית **בישראל** היא חלק אלוק ממעל ממש אדמה לעליון) "ניט ער ווייל, און ניט ער קאן ווערן וכו'" (הובא ב'היום יום' כ"א סיון, ובכ"מ) שאינו יכול מצד עצמו לעשות דבר בלתי רצוי מאחר שהוא חלק אלוק ממעל. משא"כ הנה"ב הוא גשמי וחומרי, הנה אע"פ שמצד עצמו הוא "תם" הרי ביכולתו לעשות מעשים בלתי רצויים שאז נעשה כמו טבע, וזהו כוונתו בהשיחה הנ"ל בחל"ו דלקו"ש. ועפ"ז יומתק דיוק לשונו הק' בהשיחה

"שההנהגה הבלתי רצוי' נעשית אצלו **כמו** טבע" דהיינו שאינו רע בעצם אבל מצד איזה מכשול פעל בו ענין ד"נעשה מועד" - דהיינו שאינו המציאות שלו, וכלשון שמביא בהשיחה "נעשה מועד **לאותו דבר**", שאינו מועד בעצם אלא **נעשה** מועד (לגבי **עשייתו**) וביכולתו לתקנו, ואינו אלא כמו (כאילו הוא) מועד.

**וא"כ** למה האדם חייב על ההיזק בשוגג (או בשעת השינה)? כי אדם (נה"א) הוא מועד (למעליותא - בעה"ב כנ"ל) על נה"ב **לעולם**, וביכלתו לשמרו לעשות רק טוב, **ושהדבר בלתי רצוי לא יעשה כלל וכלל**, שיכול לפעול שילך בדרך הישר ועד כדי (כנ"ל) בין ער ובין ישן - שיכול לבא לדרגות הנעליות ביותר. וחייב על ההיזק, אבל לא בתור מועד להיזק, אלא בתור בעל הבהמה שביכולתו לעשות עבירה [כי בהמה היא] בלי דעת כביכול "**ונעשה** מועד" (דהיינו **שנעשה** אצלו **כטבע** שני) מצד רוח שטות המכסה כו'. כ"ז בד"א.

*

**תוספת** ביאור על הנ"ל:

**הנה"א** הוא הבעה"ב (כנ"ל), "מועד", וע"פ החלטתו כביכול יכול הנה"ב לנהוג באופן הטוב או בהיפך הטוב וכו' (כנ"ל בארוכה).

**ואולי** יכולים להבינו ע"פ המבואר בכ"מ **בדא"ח** (ד"ה אדם כי יקריב בספר מאמרי אדמו"ר האמצעי, ויקרא - א, עמ' יט־כ. ד"ה שאו ידיכם קודש תשמ"ג. ועוד) בענין הרצון שאי אפשר לנפש אחת שיהי' לו ב' רצונות, כ"א רצון אחת. והיינו הן בנפה"א והן בנה"ב.

**דהנה"א** יש לו רצון אחד והוא לקיים רצון העליון.

**אבל** נה"ב אע"פ שיש לו ג"כ רצון אחד, אבל (בהיותו בטבע חומרי) הרוח שטות יכול להטותו עד באופן ד"כטבע" כבי' - שיהי' לו רצון (עראי) לדבר זולת רצון העליון וכו', אבל אין זה מציאותו בעצם.

**אך** כשרצון הנה"א היא בגילוי, אזי נתבטל מיד כל שאר הרצונות, שאז הרי פועל כנ"ל שלא רק שיזהר משגגות, אלא עוד זאת, שיבא לדרגות נעלות ביותר. כי הרי דוקא ע"פ ההחלטה והסכמה ורצון הנה"א כבי' יכולה הנה"ב לזוז.

**ואולי** יש לקשר ענין זה עם המובא בלקו"ת פרשת אמור (ד"ה והניף הב'), שבבהמה (שנה"ב נק' ע"ש בהמה) יכולה להיות (וזהו הטבע שלה - ולא כטבע) בטל רצונך מפני רצונו (דהנה"א, שהוא) רצון הקב"ה. ואולי זהו הפשט דהשיחות מתשמ"ח ותשמ"ט שהובאו לעיל, שיהי' האדם מועד לעולם, שיהי' רצונו (של הנה"א) בגילוי, עד שכל הרצונות של לעו"ז מתבטלים לגמרי.

**ואולי** יכולים להוסיף הבנה בזה ע"פ רשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע שכתב בביאורי ההגדה (ששמע מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע) בתאריך "ניסן רצ"ה ורשא חהמ"צ" (ונדפס ברשימות היומן עמ' קיב) וז"ל הק': "הקהה את שיניו לקחת את ה"שין" ונשאר "רע" ובמילא בטל", עכ"ל הק'. דהיינו שכל הקיום של הקליפות (ובמילא גם רצון הנה"ב לענינים בלתי רצויים) הוא

ע״י החיות שקיבל מקדושה, וכשהקהה את שיניו, כשנוטלים מן הקליפ׳ את חיותו, ומהפכים לקדושה (כמבואר בבאתי לגני תשח״י (השייך לשנה זו - תשע״ח) **בארוכה, שאות** ׳שי״ן׳ הוא אות חיות דקדושה שבהקליפה, וכשהמפכין אותו מלעו״ז לקדושה, אזי הרע (ואותיות דקליפות) נתבטל מאליו), שעי״ז רק רצון הקב״ה יתגלה בו בין ער ובין ישן בין שוגג ובין מזיד. כ״ז בד״א ותן לחכם ויחכם עוד. (כמובן, כל הנ״ל אינו אלא בעבודת האדם כי ע״פ נגלה הרי ״אדם מועד לעולם״ הוא לכאורה דוקא על דברים של ניזקין).

הת׳ מ. הכהן

## דף לב עמוד ב

**ת״ר הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת פטור ואם נכנס ברשות חייב. מאי חייב וכו׳ אלא אמר רבא וכו׳ מתיב רבא, הוסיף לו רצועה אחת ומת וכו׳ אמר רב שימי מנהרדעא דטעי במנינא.** לכאורה צ״ע מדוע לא תירצו דכוונת המשנה ״הוסיף לו רצועה אחת ומת״ אינו רצועה אחת יותר ממה שאמדוהו (כמו שפרש״י שם), אלא יותר ממה שחייבו אותו. שהרי הדין הוא ש״כשאומדין את החוטא כמה הוא יכול לקבל, אין אומדין אלא במכות הראויות להשתלש. אמדוהו שיכול לקבל עשרים אין אומרין ילקה עשרים ואחת כדי שיהיו יכולין להשתלש אלא ילקה שמונה עשרה״ (רמב״ם הל׳ סנהדרין פי״ז ה״ב), ומקורו במס׳ מכות (כב, א), וככה ממש לכאו׳ יש לפרש משנתינו, דאמדוהו לכ׳ והתחייב בי״ח, והכוהו י״ט (רצועה אחת) ומת, שע״ז הדין ד״ה״ז גולה״, משא״כ היכא דהוסיף לו רצועה אחת יותר ממה שאמדוהו, אז הו״ל ״קרוב למזיד״ ולק״מ מה שהקשה הגמ׳, וצ״ע.

הרב חיים שפירא, מנהל הישיבה

## דף מא עמוד א

**אמר רבה, הכא במאי עסקינן, כגון שאמדוהו לשלשה בני אדם. רב אשי אמר, אומדנא לאו כלום הוא, אלא הכא במאי עסקינן כגון שסיכן לשלשה בני אדם.** הנה האור שמח (פ״ו מהל׳ נזקי ממון ה״ז) מסביר דפליגי רבה ורב אשי בהפלוגתא הידוע בריש המוכר פירות (ב״ב צג, א) ״שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, אע״פ שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך, אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו, רבי אחא אומר, גמל האוחר בין הגמלים, ונמצא גמל הרוג בצדו, בידוע שזה הרגו״, דרבי אחא ״בתר אומדנא אזיל״ (רשב״ם שם), וכמו״כ ס״ל לרבה דאומדנא מהני בנגיחה. ״ורב אשי דמסיק אומדנא לאו כלום הוא, היינו דסבר דלרבנן דפליגי על ר׳ אחא בגמל שהיה אוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו דאינו חייב, כ״ש דאינו נעשה מועד״ (או״ש שם).

**אולם** לפום הנראה זה לא נתיישב כל צרכו, ומשום כמה צדדים;

**לאח״ז** בגמ׳ מובא תירוצו של רבינא, ״רבינא אמר, במכירין את בעל

השור ואין מכירין את השור, מאי ה״ל למעבד, משום דאמרי ליה תורא נגחנא אית לך בבקרך איבעי לך נטורי כולי בקרך״.

**והנה** טענה זו מופיעה אף לעיל בגמ׳ (כד, ב) בהשקו״ט אי השלשה ימים למועד הוא ליעודי תורא או ליעדוי גברא, ומביאים ראיה להצד דליעודי תורא עיי״ש, ״אלא אי אמרת לייעודי גברא, לימרו הנך קמאי אנן מי הוה ידעינן דבתר שלשה יומי אתו הני ומייעדי ליה; אמר רב אשי, אמריתה לשמעתא קמיה דרב כהנא, ואמר לי, ולייעודי תורא מי ניחא, ולימרו הנך בתראי אנן מנא ידעינן דכל דקאי בי דינא לאסהודי בתורא קאתו, אנן לחיובי גברא פלגא נזקא אתינן, דקמרמזי רמוזי. רב אשי אמר, כשבאו רצופים. רבינא אמר, במכירין בעל השור ואין מכירין את השור, אלא היכי מייעדי ליה, דאמרי תורא נגחנא אית לך בבקרך אבעי לך לנטורי לכוליה בקרא״.

**וראה** בתוס׳ שם (ד״ה במכירין בעל השור): ״ואם תאמר, דכיון דאין מכירין את השור, שמא אותו שנגח ראשונה לא זהו שנגח שניה ושלישית; ויש לומר, כגון שלאחר שהעידו כולם ראוהו והכירוהו שהיה עושה כל הנגיחות״.

**אבל** הנה התם בהמוכר פירות (ב״ב שם) כתבו התוס׳ בנוגע שיטת רבי אחא (ד״ה רבי אחא אומר גמל האוחר בין הגמלים), ״והא דאמר בפרק כיצד הרגל (ב״ק כד, ב) והיכי מיעדי ליה, דא״ל תורא נגחנא אית לך בבקרך איבעי לך לנטורי כולי בקרך, וכשיגח רביעית הוי מועד דתלינן ביה כל הנגיחות״, והיינו שהגמ׳ הנ״ל איירי באומדנא גרידא (מבלי שלאח״ז חזרו והכירו שהוא שור אחד), ובפשטות אינו כרבנן.

**וממשיך** לפרש בשני אופנים: א) ״אומר ר״י, דהיינו כרבי אחא״, היינו שכ״ה באמת, שהגמ׳ דהתם ס״ל כרבי אחא ולא כרבנן, ב) ״אי נמי, אפילו כרבנן, ומיירי שבנגיחה רביעית נודע הדבר ע״י עדים שאותו עצמו היה שנגח שלש נגיחות״. ובפשטות, התוס׳ לא רצו להסיק דהגמ׳ מפרש כשיטת רבי אחא דלא פסקו כמותו אליבא דהלכתא, אף ששייך לומר כן בדוחק.

**אמנם** לפי סברתו של האור שמח, שרבה בדף מא ס״ל כשיטת רבי אחא, הנה לפי פירושו הראשון של התוס׳ זה לא אתי שפיר בכלל, שהרי מבואר שם דרבי אחא ס״ל כרבינא, והרי את״ל דס״ל לרבינא כרבי אחא ורבה, א״כ לשם מה לא די לו לפרש כרבה בדף מא, שהרי כמותו הוא סובר;

**דהנה** בשלמא לפי עצם דברי התוס׳ בתירוצם, שפיר יש לומר (עכ״פ בדוחק) דאע״פ דלפי״ז רבינא ס״ל כרבי אחא, מ״מ כיון דיש לו מקור ותנא לשיטתו אז יש מקום לדבריו. אבל לפי האור שמח יוצא דזהו גם שיטת רבה, וזה נסתר להדיא ממה שרבה לא פירש כרבינא ורבינא לא פירש כרבה, ופשוט.

**ומה** גם שרב אשי אומר ״אומדנא לאו כלום הוא״, ולית מאן דפליג עלי׳. ואי נימא דרבינא ורבי אחא ס״ל דאומדנא כן מהני, א״כ אמאי לא אמרו לו סמך מדברי רבי אחא; ואלא מוכח מכך דהני סברות לא

דמו אהדדי כלל.

**אלא** דכ״ז הוא לפי תירוץ הראשון של התוס׳. אבל אף לפי תירוץ השני, אכתי קשה מידי, דגם אי נימא דרבינא בכיצד הרגל אתיא כרבנן ג״כ, ונפרש כמו שפירשו התוס׳ שם שחזרו והכירו כולם שהוא שור אחד, הרי סברות אלו מחולקים ומופרדים זמ״ז הרבה, דהנה רבי אחא מדובר בנדון שלא ראוהו שנגח, והאומדנא מהני לומר דמסמתא אירע שנגח. והוא כמו כל אומדנא, שיש דברים בגו;

**משא״כ** בנדו״ז, הרי כולנו יודעים שלא נגחו בכלל, אלא רק ״שרץ אחריהן זה אחר זה וברחו מפניו, ואמדו שאם לא ברחו היה הורגן״, ובזה לא מסתברא בכלל לומר שנצרף אותו למעשה ולחשוב כאילו הוא נגח שלשה פעמים, והני סברות לא דמי להדדי כלל וכלל.

**וראה** לשון הרשב״ם ב״ב שם ״בידוע שזה הרגו: דמוחזק הוא בשעת רביעה להכות, וכ״ש בשור המועד ליגח שנגח כבר שלש פעמים, ורבותא נקט גמל אוחר אע״פ שמעולם לא נגח ונשך״, ומפורש שאומדנא זה מיוסד על החזקה דידיה, אבל בלא מעשה, עם היות שזה מגלה את טבעו של השור, לכאורה אינו שייך לחייבו כלל, כיון דליכא מעשה. ולפי״ז עצ״ע ובירור לבאר סברת רבה (אע״פ דלא קיי״ל הכי) דאומדנא בכגהאי גוונא מהני לשווי׳ למועד.

הת׳ יעקב ארי׳ בערגשטיין

## דף מג עמוד ב

**רש״י ד״ה והיכי דמי כגון דאתו סהדי כו׳, דהכא ודאי משלם כופר, דכופרא כפרה ולא קנסא דליפטר בהוצאת עצמו, והיכא דליכא עדים כלל הוא דפטרנא מכופר משום גזירת הכתוב דאין השור בסקילה וכו׳ הלכך היכא דליכא עדים כלל דאינו בר כופר משלם דמים; אבל עבד דלא משכחת בי׳ קנס ע״פ עצמו וכו׳ הלכך כי ליכא עדים כלל אפי׳ דמים לא משלם.**

והנה לפום ריהטא נראה דכוונתו לומר דבבן חורין הי׳ סברא שיתחייב לשלם כופר גם בכה״ג דליכא עדים כלל כיון דמשכחת לי׳ דמשלם כופר ע״פ עצמו, וזה שאינו משלם כופר כאן הוא רק גזירת הכתוב כיון דאין השור נסקל, ולכן ׳תמורת זאת׳ מחייבים אותו דמים. ובסגנון אחר, דעצם הודאתו מחייב אותו הכופר וגזירת הכתוב פטרתו, ולכן מצד החיוב שבהודאתו נותנים לו חיוב דמים. משא״כ בעבד, הגם דבמקרה דליכא עדים כלל פטור משלושים דקנס מגזירת הכתוב ג״כ כמו בבן חורין (דבמקרה שאין השור נסקל אינו צריך לשלם שלושים דקנס כמו שאינו חייב כופר - וכדרשת ר״ל לעיל בגמ׳ (ואין סברא כלל לומר דרבה חולק ע״ז ובפרט ע״פ הכלל הידוע בחילוק בין רבה אומר ואמר רבה. ואכ״מ)), מ״מ מכיון שמצד הודאתו ה״ה פטור מהקנס ג״כ (ד״לא משכחת בי׳ דמשלם קנס ע״פ עצמו״ - דמודה בקנס פטור), לכן אין כל טעם לחייבו דמים, היות דלא רמי׳ עליו שום חיוב מצד הודאתו שהי׳ צריך ל׳החליפו׳ עם חיוב דמים (כמו שנאמר אצל בן חורין).

**אבל** א״א לומר כן, דאיזה שייכות יש בין חיוב כופר לחיוב דמים שנאמר דאם חייב כופר מצד הודאתו אלא דפטור מגזירת הכתוב, יתחלף חיוב הכופר עם חיוב דמים? ועוד ועיקר, אם התורה אכן פטרתו מחיוב כופר, מצד איזה סברא יש לחייבו שוב מפני זה שהודאתו מחייב אותו (ולמה לנו ל״החליפו״ לחיוב אחר)?

**ובסגנון** אחר קצת: א״א לומר דבעצם יש חיוב כופר מצד הודאתו כשהתורה פטרתו, וכמו שכתב רש״י ״אינו **בר כופר**״?

**ומיהו** מצד שני, לכאו׳ קשה לומר דחיוב דמים (אינו בא בחילוף חיוב כופר (או שלושים דעבד) אלא) בא מדין היזק שעשה, דהיינו שמונח כאן בעצם חיוב על ההיזק (גם במקום שאכן משלם כופר רק במקרה כזו שמשלם כופר התורה פטרתו מההיזק), ולכן כשאין חיוב כופר ״חל״ חיוב ההיזק, דא״כ יוקשה בכלל שמביאים כל ענין דמודה בכפרה חייב, דלמה זה נוגע?

**ועוד** והוא העיקר, דבאמת בקושי׳ הגמ׳ **פירש״י** (ד״ה ואי דמים): ״כלומר אי ס״ד יש תורת נזיקין להיכא דקטלי׳ וע״כ כי היכי דבן חורין במקום שאין משלם כופר משלם דמיו עבד נמי במקום שאין קנס משלם דמיו ואמאי קתני דלא״. דהיינו שכל קושיית הגמ׳ הי׳ דלכאורה יש כאן היזק וצריך הוא לשלם ע״ז, וא״כ איפה מצינו תירוץ לזה בנוגע להעבד – דמפני שמודה בקנס פטור לכן כאן שאין חיוב קנס מפני שאין עדים והוי הודאה (מלבד הגזירת הכתוב) יהי׳ פטור על חיוב ההיזק?!

**ואולי** יש לפרש דברי רש״י באופן אחר, ובהקדם דיוק בלשונו. דהנה בתחלת דבריו כותב ״דהכא ודאי משלם כופר דכופרא כפרה ולא קנסא דליפטר משום הודאת עצמו״, דלכאורה אינו מובן מה שמביא כאן דאינו קנס ולכן אינו נפטור בהודאתו, הרי כ״ז שייך רק בסוף דבריו כשמדובר בעבד, דשם הוי קנס, ואכן פטור, ומה נוגע כאן לשלול זה לגבי כופר? ומבואר מדבריו, דרש״י בא בזה לבאר, דכל החיוב דמים מצד ההיזק שעשה, אפשרי דוקא משום דכופר אינו קנס רק כפרה, ולכן כשמודה בזה ה״ה חייב, א״כ גם כשאין עדים כלל יש לחייבו משום חיוב היזק, משא״כ בקנס כיון שע״י הודאת עצמו פטור, מוכרח דאין לו כל חיוב היזק כלל, וגם כשאין עדים לא ניתן לחייבו משום ההיזק שעשה, וכדלקמן.

**דהנה**, זה פשוט שבאם אומרים שמודה בקנס פטור (מאיזה סיבה שתהי׳), דזה לטובתו ולא לחייבו יותר מהקנס. וא״כ, אם נאמר שכשאין חיוב קנס יש חיוב דמי ההיזק, אזי במקרה שהעבד שווה יותר משלושים[33], נמצא שהוא יצטרך לשלם יותר מהקנס עי״ז שנפטר בהודאתו כיון דבלאו זה הי׳ משלם רק שלושים, ועכשיו כל הדמים, וזה א״א[34]. ולכן מוכרח לומר שבמקרה זו (שמודה בקנס), הפקיעו ממנו חכמים כל חיוב היזק (דהיינו דמי הדמים). וא״כ גם

33) עיין דף מב, ב בברייתא (דכותי׳ דרבא) שהי׳ פשוט לר״ע דעבד שוה יותר משלושים (ורק דיש מקרה ד״מחמיריני״), ע״ש.

34) ודוחק לומר דדוקא במקרה כזו אכן יהי׳ פטור לגמרי משא״כ כשדמי הניזק פחותים מהקנס יתחייב בדמים, וד״ל.

כשאין עדים (אף דזה שפטור מקנס אינו רק מפני שמודה אלא עוד זאת שפטור מגזירת הכתוב מכיון דאין השור נסקל, מ״מ) עדיין אין לחייבו משום ההיזק, כיון שכבר הפקיעו חכמים ממנו חיוב ההיזק במקרה שמודה.

**ומיהו** כ״ז הוא רק בנוגע לקנס, משא״כ כופר שחייב גם אם מודה בה כיון דכפרה היא, גם אם ע״י הודאתו יתחייב יותר לא איכפת לן[35], ולכן אין שום סיבה לומר דהפקיעו ממנו חיוב היזק[36]״, ואם אין שם עדים, מכיון שא״א לחייבו כופר מצד גזירת הכתוב מחייבינן אותו משום חיוב היזק שעשה. וזהו מה שמביא רש״י מיד ד״ודאי משלם כופר דכופרא כפרה ולא קנסא דליפטר כהודאתו״, שרצונו להדגיש כנ״ל דכופר חייב בכל מקרה (גם כשיפסיד עי״ז) ואינו קנס דליפטר ע״י הודאתו (לגמרי, גם מחיוב היזק כנ״ל באריכות), וזה שפטור לפעמים מכופר (כשאין עדים) הוא רק מגזירת הכתוב ואז יש לחייבו משום ההיזק. וא״כ כל חיוב היזקו הוא מכח זה שחייב גם במקרה שזה תלוי בהודאתו. משא״כ בקנס שפטור בהודאתו, א״א לחייבו משום היזק.

**ולפי** כ״ז נמצא, שהחיוב דמים אכן באה מצד ההיזק שעשה, ומיהו באם רואים דמצד איזה סיבה הפקיעו חכמים ממנו את החיוב, אזי פטור.

35) ויומתק יותר לפי המ״ד (וכן ההלכה) דכופר הוא דמי הניזק, שלפ״ז אין חילוק בין כופר ודמי ההזיק וא״א להיות רווח או הפסד. ולהעיר מרש״י ד״ה לא דמים, שנדחק לפרש החילוק בין דמים לכופר מצד עונש. ואכ״מ.

36) רק דכנ״ל באם לשלם כופר לא הצריכו לשלם עבור ההזיק.

רק דלפ״ז צע״ק ממ״ש רש״י בהשאלה ״אי ס״ד דיש תורת נזקין להיכא דקטלי׳ וכו׳״, דמשמע דרק בההו״א חשבו דחיוב דמים הוא מצד ההיזק ולא למסקנא.

**וכן** קשה מרש״י לקמן, דכותב (ד״ה הכי קאמר כל שחייב וכו׳) ״אבל בעדים שלא בכוונה לא אשכחו חומרא בכופר מבקנס דהכא והכא פטור הלכך לגבי עדים תרוייהו כי הדדי נינהו״, דמשמע דכל חיוב דמים הי׳ רק מפני שיש בכופר איזו חומרא וחיוב יותר מקנס משא״כ הכא. ולפי המבואר לעיל זה שחייב כאן בעבד דמים הוא מכיון שאינו פטור מטעם ההודאה אין שום סיבה להפקיע חיוב היזק ממונו (ולא רק דאין חומרא אצל הכופר).

**ואף** דלפי דברי רש״י הנ״ל הי׳ נראה לבאר כל הנ״ל באופן אחר לגמרי, דהחיוב הוא רק כיון דיש חומרא (שחייב ע״פ הודאת עצמו) ולא מצד חוב היזק, וגם לא ש״מתחלף״ עם חיוב כופר, עדיין יוקשה בעצם הענין דאיזה סברא יש דכיון דמחמירים בו יתחייב החיוב דמים ובאם לאו יפטור (אם לא נאמר כמבואר לעיל). וצ״ע (עיין ברכת שמואל סי׳ כ״ז אות ב׳ וש״נ (המערכת, תש״ע)).

הת׳ מנחם מענדל אלטיין, תש״ע

## דף מט עמוד ב

**רש״י ד״ה ופתחו לרשות הרבים, דהא תני סיפא החופר בור ברשות הרבים ונפל לתוכו כו׳ [חייב].** לכאורה

צ״ב למה הוצרך רש״י להביא מהמשנה שלאח״ז (בדף הבא) שבור ברשות הרבים חייב, הרי בהמשך משנתנו על אתר איתא שאם חפר בור ברשות הרבים ופתחו לרשות היחיד חייב, ורש״י עצמו מפרש עליו דאיירי כשהפקיר רשותו, כדי שלא יוכל לומר מאי בעית ברשותי, והיינו שהבור נמצא ברשות הרבים, ופתחו לרשות היחיד שהופקרה שהיא עכשיו רשות הרבים, א״כ הרי לנו שבור ברשות הרבים חייב?

**ואולי** יש לתרץ על פי דיוק לשון רש״י בד״ה ׳ברה״ר ופתחו לרה״י׳ דכתב ״דהוה ליה בור ברה״י, והפקיר רשותו, דלא מצי למימר מאי בעית ברשותי, ונפל דרך פיו לתוכו״.

**ולכאורה** יש פה אריכות דברים:

**א)** מה מדגיש רש״י בזה שכתב ״דהוה ליה בור ברה״י״, ולכאו׳ נראה מיותר?

**ב)** בסופו מה מחדש באמרו ״ונפל דרך פיו לתוכו״ – פשיטא?

**ואולי** יש לומר שבא לבאר הטעם שאין ללמוד מהמשך המשנה שבור ברה״ר חייב, שמשו״ז הוצרך להביאו מהמשנה הבאה. ולכן:

**א)** מדגיש בתחילה דהוה ליה בור **ברשות היחיד**, ואי אפשר ללמוד ממנו לבור שחפרו ופתחו ברשות הרבים.

**ב)** מסביר הסברא בזה באמרו ״ונפל דרך פיו לתוכו״, דהיינו, שלמרות שחלל הבור ברשות הרבים, וגם הרשות היחיד שבה הפתח הופקרה והיא כרשות הרבים, אעפ״כ יש פה ״צד״ רשות היחיד, והוא, אשר ׳פי הבור׳ אין בו ממשות להיות מופקר, ואם כשחפרו היה הפתח ברשותו, הרי גם כשמפקירו נחשב שהפתח ברשותו, ואולי חייב כי ׳נפל דרך פיו לתוכו׳, ופיו הוי ׳שלו׳, ולכן הוצרך רש״י להביא ה׳סיפא׳ – כדי להוכיח שבור שכולו ברשות הרבים חייבת גם כן.

הת׳ מנחם מענדל ששונקין

## דף נד עמוד א

**רש״י ד״ה אף כל בעלי חיים, לרבנן קמתרץ לה, ולר׳ יהודה אתא או ורבי אף שאר מטלטלין.** והנה אין לפרש את דברי רש״י האחרונים ״ולר׳ יהודה אתא או ורבי אף שאר מטלטלין״, דלרבנן מרבים שאר בעלי חיים מכלל פרט וכלל ובמטלטלין (כלים) פטורין, ולרבי יהודה חייבין אף במטלטלין מריבוי ד״או״. כיון דלפי׳ זה אינו מובן לשון רש״י ״לרבנן קמתרץ לה״, דהרי לפירוש זה גם לרבי יהודה לומדין שאר בעלי חיים מכלל ופרט וכלל, וא״כ תירוץ הגמ׳ היא גם לרבי יהודה, ומרש״י משמע שרק לרבנן מתרצים.

**ולכן** נראה לבאר דברי רש״י באופן אחר:

**הא** דהגמ׳ רוצה בתירוץ זה ללמוד חיוב שאר בעלי חיים שנפלו לבור מכלל ופרט וכלל הוא רק לרבנן, וזהו כוונת רש״י במ״ש ״לרבנן קמתרץ לה״, אבל לרבי יהודה לא צריך ללמוד מכלל ופרט וכלל, כי הוא לומד חיובם מתיבת ״או״ ביחד עם שאר מטלטלין, וזהו כוונת רש״י ״ולר׳

יהודה אתא או ורבי אף שאר מטלטלין", היינו דמ"או" לומדין הכל.

**אבל** להלן כתב רש"י (ד"ה שבירתן זו היא מיתתן) "הלכך לרבנן אתא חמור למעוטינהו הואיל ולאו מיתה ממש היא . . ולרבי יהודה "או" לרבויי כלים אתא אף ע"ג דלאו בני מיתה נינהו ממש".

**ולכאורה** ע"פ מה שפירשנו דברי רש"י בד"ה שבירתן זו היא מיתתן בפירוש דברי רבי יהודה היא בסתירה למה שביאר לפני כן בדברי רבי יהודה, שהרי כאן משמע שחיוב שאר בעלי חיים בבור לומדים מהפסוק "והמת יהיה לו", שהרי כאן כתב רש"י ד"לרבי יהודה או לרבויי כלים אתא" היינו דרק כלים לומדים מתיבת "או", (ולא כתב כדלעיל "אף" מטלטלין), ולעיל פירש דלרבי יהודה לומדים הכל (בין שאר בעלי חיים ובין מטלטלין) מתיבת "או".

**ואולי** י"ל דבתחילה כשלומדים רבנן שהריבוי לחייב שאר בעלי חיים הוא מכלל ופרט וכלל שהיא א' מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, (היינו שאינו מפורש בפסוק אלא בא מלימוד), בזה ס"ל לרבי יהודה דלומדין גם חיוב שאר בעלי חיים מיתור תיבת "או", דעדיף ללמוד הכל (חיובא דשאר בעלי חיים וחיובא דכלים) מלימוד אחד. אמנם בהמשך הסוגיא שאז רבנן לומדים חיוב שאר בעלי חיים מפסוק מפורש (והמת יהיה לו - שמפורש בה כל דבר מיתה) מודה רבי יהודה דעדיפה מלימוד הבא מיתור תיבת "או", ובעצם הי' עדיף ללמוד גם חיוב כלים מפסוק זה אלא (כמ"ש רש"י) מכיון שאין זה מיתה ממש בהכרח ללמוד חיובא דכלים מהלימוד דתיבת "או".

**ואולי** יש להמתיק ביאור הנ"ל (עכ"פ לחדודי) ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטתם של רבי מאיר ורבי יהודה בכמה מקומות; דר"מ ס"ל דההוה מכריע את העתיד ור"י ס"ל דהעתיד מכריע את ההוה.

**דהנה** הא דנפל בע"ח בבור והדיון אם לחייבו או לא, זהו דבר שבהווה, לעומת זאת המובא להלן בגמ' (פריכת התירוץ דכלל ופרט וכלל) דא"כ לפטור בעופות שאינם מטמאין במגע ובמשא (ובמילא אי"ז כעין הפרט), אין זה דבר שבהווה, רק שאם הנבילה יבוא במגע עם אדם בעתיד יטמא, היינו דזהו דבר שבעתיד.

**ולכן** לרבי יהודה דהעתיד מכריע את ההוה אין שום הו"א בכלל ללמוד חיוב שאר בעלי חיים בבור מכלל ופרט וכלל, שאם נלמד מכלל ופרט וכלל, הרי העתיד מכריע (שלא יטמאו עופות במגע ובמשא) והי' צ"ל הדין דבעופות פטור בבור, ואמאי חייב. ולכן לרבי יהודה אין ללמוד חיוב שאר בע"ח מכלל ופרט וכלל, אלא לומד את כל החיוב מתיבת "או" יחד עם חיוב כלים בבור.

**משא"כ** לרבנן שלא סוברים זאת שהעתיד מכריע את ההווה, אי"ז מופרך ללמוד חיוב שאר בעלי חיים מכלל ופרט וכלל, כיון שאין ההוה (חיוב נפילת בהמה בבור) נדחה ע"י העתיד (פטור עופות מחמת הדין שאינן מטמאין במגע ומשא), ולכן

לכתחילה לומדים חיוב שאר בעלי חיים מכלל ופרט וכלל כל עוד שלא הקשה הגמ׳ מעופות. רק שלחרי שהגמ׳ מקשה על זה, הרי בפו״מ א״א לפטור עופות בהיזק בור, לכן משנה הגמ׳ ללמוד מ״והמת יהי׳ לו״, ולמסקנא מ״כסף ישיב לבעליו״ עיי״ש.

שמשון אשר זילברברג, תשע״ח

## דף נו עמוד ב

**גמ׳ מסרה לרועה נכנס הרועה כו׳ אמרי תחתיו דמאן אילימא תחתיו דבעל בהמה תנינא חדא זימנא מסרו לשומר חנם וכו׳ נכנסו תחת הבעלים אלא תחתיו דשומר ושומר קמא אפטר לי׳ לגמרי לימא תיהוי תיובתא דרבא וכו׳ אמר לך רבא מאי מסרו לרועה לברזילי׳ דאורחי׳ דרועה למימסר לברזילי׳ וכו׳.** כתב רש״י (ד״ה אלא תחתיו דשומר): ״והכי משמע מסרה שומר לרועה נכנס הרועה תחתיו ואזלי בעלים ומשתעו דינא בהדי שני והראשון מסתלק״ יעוי״ש.

**ויעיין** בתוס׳ רבינו פרץ (ד״ה ושומר קמא אפטר לגמרי) שכתב: ״פ״ה שנסתלק לגמרי הראשון ואזלי הבעלים ומשתעי דינא בהדי שני, ולא נהירא דמאי קאמר לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר שומר שמסר לשומר חייב, הא אפילו למ״ד פטור תקשה, דהא אינו פטור אלא ממה שהי׳ פטור מעיקרא כשהי׳ בידו, אבל ממה שהי׳ חייב בעודה בידו מחייב נמי השתא, ומצו בעלים לאשתעויי דינא גם בהדי הראשון, כיון שלא פטרו בעל הפקדון, לכן נראה תחתיו דשומר פירוש דעדיין הראשון עומד בדינו הראשון כשהיתה בידו, דלא מחשבינן לי׳ פושע במסירותו לשני למיפטר כמו שהי׳ פטור מעיקרא והא דקאמר שומר [קמא] איפטר, היינו שלא יתחייב כלום ממה שמסרה לרועה״.

**ומבואר** דעת הר״פ דבשומר שמסר לשומר [להמ״ד דפטור ולאידך מ״ד במסרו לברזילי׳] נשאר הראשון בחיובו ממה שהי׳ חייב בעודה בידו, והבעלים יכולים למשתעי דינא בזה בין מהשני ובין מהראשון שלא נסתלק מחיובו, ורק למה שהי׳ פטור כשהיתה ברשותו מיפטר נמי כשמסרו לשומר השני ולא אמרינן דיתחייב בזה משום דפשע במסירתו להשני, אבל במה שהי׳ חייב ברשותו נשאר חיובו גם כשמסרו להשני וכמבואר בדברי הר״פ, והשיג בזה על רש״י דמפרש דהראשון נסתלק לגמרי בזה מחיובו והבעלים משתעי דינא רק בהשני וכנ״ל.

**ב**

**ובדעת** רש״י נראה דס״ל דבשומר שמסר לשומר וכו׳ מסתלק הראשון לגמרי מחיובו דאוקי גברא בחריקאי ומהשתא אישתעי הבעלים רק עם השני, והוא כשיטת הראשונים בב״מ דף ל״ו שם וכמבואר בנמוק״י שם בד״ה רב אמר פטור שכתב:

״**פטור** כאילו היתה ברשותו אבל אם השומר הראשון שומר שכר והשומר האחר שומר חנם ונגנבה מרשותו ודאי הראשון חייב דלא עדיף טפי כשמסרה לאחר משאילו היתה ברשותו [והיינו משום דלגבי

גו״א נשאר הראשון בדין השמירה דלא אוקי בזה גברא בחריקאי, משא״כ לגבי חיוב האונסים, או הפשיעה דמיפטר הראשון לגמרי וכמו״ש בהמשך הדברים] אלא הכי קאמרינן שלא נתחייב מפני מסירתו אלא במה שהי׳ חייב מתחילה וכו׳ ואם מסרה לשומר שכר **דעכשיו עומד ממש במקומו לגמרי** הראשון פטור **ומסולק מכל וכל** דמצי אמר לי׳ גברא אשלימית לך שהוא חייב בכל מה שהייתי חייב בו ואוקימתי׳ בחריקאי זיל אישתעי דינא בהדי׳ **ואפילו הלך לו למדינת הים או שהעני ואין לו מה לשלם הראשון פטור**, ור׳ יוחנן לא פליג עלי׳ דרב אלא משום דמצי למימר היאך לא מהימן לי בשבועה וכו׳, ונפק״מ דאפילו לר״י דקי״ל כוותי׳ היכא שידוע שהי׳ מאמינו לזה הי׳ זה קם **תחתיו לגמרי** וכו׳ דבכל הני אפילו ר״י מודה דפטור דשומר שני נכנס תחת הראשון לגמרי **ואע״פ שאין לו מה לשלם ראשון פטור**, והביא הרמב״ן ז״ל ראי׳ לדבר מדתנן בפ׳ הכונס מסרה לרועה נכנס הרועה תחתיו ואמרינן עלה תחתיו וכו׳ דשומר ודייקינן ושומר קמא איפטר לי׳ לגמרי לימא תיהוי תיובתא דרבא וכו׳ ומשני אמר לך רבא וכו׳ שמסרה לברזילי׳ וכו׳ והא התם דאמרינן דשומר קמא איפטר לי׳ לגמרי [דהרמב״ן מפרש בזה כרש״י דאיפטר לגמרי ואסתלק מהבעלים דמשתעי דינא רק עם השני וכנ״ל] ואותבי׳ מינה לרבא [דאמר חייב] הא למן דאמר פטור ניחא ולרבא נמי בברזילי׳ פטור לגמרי משום דאורחא בהכי וה״ה בסבתא ואשתו ובניו וכדאמרינן דחד טעמא הוא וכן דעת הרשב״א ז״ל והר״נ ב״ר ז״ל וכ״כ הרמב״ם ז״ל וכו׳ אע״פ שר״ת ז״ל (מ״ב, ב תוד״ה כל) חולק בדבר בענין אשתו ובניו שסובר ז״ל שאלו אין משמרין לעולם לדעת בעלים אלא לדעת אביהן״, יעויי״ש.

**ונראה** דשיטת רש״י בזה הוא כמ״ש הנך ראשונים דבשומר שמסר לשומר וכו׳ איסתלק הראשון לגמרי מחיובו ומשתעי בעלים דינא בזה רק עם השני, ואפילו הלך למדה״י או שהעני פטור הראשון דאוקי גברא בחריקאי וכנ״ל.

**ג**

**[ובאו״ש** פ״ד מנזק״מ הל׳ י״א כתב דמדברי רש״י והתוס׳ בב״ק דף י״א שכתבו דפטור הראשון בכל דינים שהי׳ פטור אם הי׳ אצלו פטור נמי השתא כו׳ ולא מיבעי שו״ח שמסר לשו״ש כו׳ ונגנבה או נאבדה כו׳ כ״כ מוכח דס״ל לרב דקאמר פטור, בכל זאת אם נעשה ברשות השני לחיוב, היינו שו״ש שמסר לשו״ש ונגנבה, ואין לשני לשלם, דחייב הראשון לשלם, יעויי״ש, וכ״כ בחי׳ ר׳ מאיר שמחה בב״מ דף ל״ו שם יעויי״ש, ואין מדברי רש״י בזה בב״מ דף ל״ו שם שום הוכחה דלא ס״ל כמו״ש הנמוק״י, דכונת רש״י הוא למעוטי היכא דגרועי גרעי׳ לשמירתו, דהשו״ש נתן לשו״ח ונגנבה דבזה מיחייב הראשון כיון דלא אוקי גברא בחריקאי לגבי הגו״א, משא״כ בשו״ש שמסר לשו״ש ונגנב פטור הראשון דאסתלק לגמרי וכמו שפירש כן בנמוק״י שם כנ״ל, והרי כן מתבאר להדיא בדברי רש״י בסוגיין דהראשון אסתלק לגמרי, וע״כ דכן הוא הפירוש בדברי רש״י בב״מ שם ובב״ק שם, וכמו״ש הנמוק״י כנ״ל (וכ״מ בחי׳ החת״ס שם

במלוקט ד״ה אתמר יעוי״ש), ולפלא על האו״ש שכתב דדעת רש״י באו״א וצע״ג].

ד

**ובדעת** הר״פ נראה דס״ל בזה כמ״ש ר״ת בדף מ״ב שם (וכ״ה בתוס׳ הר״פ שם) וס״ל להר״פ דכ״ה בכל שומר שמסר לשומר דאין הראשון מסתלק לגמרי אלא דהשומר השני שומר בעד השומר הראשון (וכ״נ מדברי בעה״ת בשער מ״ט שהובא במשל״מ פ״ד מהל׳ ופקדון הל׳ ח׳ יעוי״ש ובמ״ש המשל״מ בזה) דלכן מיחייב גם השומר הראשון בזה והבעלים משתעי דינא בזה או להשני או להראשון וכמו שנבאר שיטת הר״פ בזה ויסוד פלוגתתו עם שאה״ר בעז״ה.

**דהנה** ביסוד פלוגתת הראשונים והר״פ בזה נראה דמחולקים בשומר שמסר לשומר אי הוא דהשומר השני נעשה שומר להבעלים או להשומר הראשון, דהראשונים דס״ל דהשומר הראשון אסתלק לגמרי הוא משום דמפרשי דהשומר השני נעשה בזה שומר להבעלים דהשומר הראשון אוקי בזה גברא בחריקאי לגבי הבעלים, וממילא אסתלק לי׳ הראשון מחיוב השמירה.

**וכן** מתבאר בחי׳ הרשב״א דף ל״ו שם (ד״ה הא דאמר רב שומר שמסר לשומר פטור) שכתב ״פטור לגמרי קאמר, ונכנס שומר שני תחתיו, ואילו רצה שומר ראשון דוחה את המפקיד אצל שומר שני, ואפילו פשע בה שומר שני, דאמר לי׳ הא אותיבי׳ לך גברא בן דעת דקאי בחרקאי, ואפילו אין לו לשומר שני מידי לאשתלומי מיני׳, אפטר לי׳ שומר ראשון לגמרי, **דשומר שני הרי הוא כשומר דבעלים** כיון שמסרה לבן דעת״ וכו׳ יעויי״ש, דמתבאר דטעמא דפטור בזה הראשון הוא משום שהעמיד בזה שומר להבעלים במקומו, וממילא אסתלק לי׳ הראשון כיון דאוקי גברא ובחריקאי וכנ״ל בדברי הרשב״א.

**אכן** הר״פ מפרש דהשומר השני הויא שומר להראשון ולא להבעלים דהשומר הראשון עשאו שומר בשבילו, דלכן ס״ל דלא אסתלק בזה הראשון מחיובו להבעלים וכתב ״דהיכן מצינו למימר שנסתלק הראשון כיון שלא פטרו בעל הפקדון״ דהוא נשאר בחיוב השמירה אלא שהעמיד שומר שישמור בעדו אבל אי״ז שייך להבעלים דלגבי הבעלים נשאר הראשון בדין שומר וכו׳ [משא״כ לשאה״ר דהשומר השני נעשה בזה שומר להבעלים דלפי״ז ממילא אסתלק לי׳ הראשון שהרי העמיד לי׳ גברא בחריקאי] ואזלו בזה הראשונים לשיטתייהו וכמו שנבאר בעז״ה.

ה

**ויעויין** בב״מ דף ל״ה ע״ב בהמשנה שם, השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר א״ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו אלא תחזור פרה לבעלים.

**ויעויין** בחי׳ הריטב״א דף ל״ה שם (ד״ה והשואל משלם לשוכר א״ר יוסי היאך הלא עושה סחורה וכו׳) שכתב ״מוכח בפ׳ השואל בהדיא דלרבנן האי שואל לאו שומר דבעל

פרה הוא כלל אלא שומר דשוכר, ולענין שמירה בבעלים אם היו בעלים עם השואל חייב ואם הי׳ שם השוכר פטור, אבל לר״י הוי איפכא דאי הוו בעלים עם השואל פטור משום שאלה בבעלים ואם לא הי׳ שם אלא השוכר חייב שאין השוכר אלא כשלוחי׳ דשואל״ וכו׳ יעויי״ש, ומבואר דפלוגתת הת״ק ור״י הוא דלהת״ק נעשה השואל שומר דהשוכר שנתנו לו ומש״ה משלם להשוכר ולר״י הוי שומר דהבעלים דנעשה שומר לבעל הממון ומש״ה נשתעבד לבעלים ומשלם להבעלים [ולת״ק יהא דין שאלה בבעלים בזה עם השוכר דהוא חשיב כהבעלים לגבי השואל ולר״י יהא דין שאלה בבעלים בזה עם הבעלים דהוא חשיבא הבעלים בזה לגבי השואל וכנ״ל בדברי הריטב״א מהסוגיא דהשואל] וכן מבואר בחי׳ הרשב״א שם, ובנמוק״י על המשנה שם שכתב ״דס״ל לר״י **דשואל שומר דבעלים חשבינן ליי** ונכנס תחתיו דשוכר ולא מצי א״ל לאו בעל דברים דידי את״ וכו׳ יעויי״ש.

**ולפי״ז** מבואר הא דס״ל להראשונים ז״ל דשומר הראשון אסתלק לי׳ לגמרי, והיינו משום דקי״ל בזה כר״י דהשומר השני נעשה לשומר הבעלים בעלי הממון וממילא אסתלק לי׳ השומר הראשון דאוקי גברא בחרקאי וכנ״ל.

**ובדעת** הר״פ צ״ל דס״ל דהשומר השני נעשה שומר לשומר הראשון שעשאו לשומר, דאזלינן בזה בתר בעל השמירה דעשה שומר לשמור בעדו וכנ״ל, וכדס״ל לר״ת באשתו ובניו וכו׳, וכמו״ש הנמוק״י ״אע״פ שר״ת ז״ל חולק בדבר בענין אשתו ובניו שסובר ז״ל שאלו **אין משמרין לעולם לדעת בעלים אלא לדעת אביהן**״ וכנ״ל, דמתבאר בזה דתליא אי הוו שומרין דאביהן או שומרים דהבעלים, והוא כמו שביארנו דבזה תלוי אי מסתלק השומר הראשון וכמושנ״ת (ושו״ר בנתיה״מ סי׳ רצ״א בחידושים שם או״ק ל״ח ובביאורים שם או״ק כ״ד ואו״ק ל״א דמבואר ג״כ דתליא אי הוא שומר דהבעלים או דהשומר הראשון וכמו״ש יעויי״ש).

ו

**האומנם** דצ״ב בדעת הר״פ דבדף ל״ה שם מפרש ג״כ בטעמא דר״י דהוא משום דנעשה בדין שואל להבעלים הראשונים שכתב שם בד״ה אלא תחזור פרה לבעלים הראשונים ״וא״ת מ״ט דר״י אמאי אינו משלם השואל לשוכר הא קני לי׳ השוכר ויש לומר היינו טעמא דר״י משום דשוכר כשלוחו של משכיר וא״כ הוי כמו השאילה המשכיר עצמו לאותו אחר״ יעויי״ש.

**דמבואר** דמפרש ג״כ בטעמא דר״י דהוא משום דהו״ל כמו שהשאילו המשכיר להשואל דנעשה בזה דין השואל להמשכיר, דהו״ל כאילו שהשאילו המשכיר וכנ״ל, ומבואר בהסוגיא דהשואל דף צ״ח דלענין דין שאילה בבעלים תליא בפלוגתא דרבנן ור״י, דלרבנן יהא דין השאלה בבעלים בזה עם השוכר ולר״י עם המשכיר וכמו שהביאו הראשונים שם דמזה מתבאר דפלוגתא דרבנן ור״י הוא אי נעשה שואל דהשוכר או דהמשכיר יעויי״ש בדבריהם, ולפי״ז צ״ב דעת הר״פ דהשומר השני נעשה

שומר להראשון ולא להבעלים דלכאורה הרי קי״ל בזה כר״י דהשואל משלם להמשכיר דנעשה בדין שואל להבעלים ולא להשוכר וכנ״ל וצ״ע.

ז

**וכן** צ״ע בדעת הרא״ש ז״ל דבפ׳ המפקיד שם בסי׳ כ״ג כתב שם לגבי כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד וכו׳ ״מיהו אם פשעו הם ואין להם לשלם חייב הוא לשלם וכו׳ והא דקאמרי׳ בריש הכונס מסרה לרועה אחר נכנס הרועה תחתיו ומפרש בגמרא דמסרה לברזילי׳ דאורחא דרועה למימסר לברזילי׳, לאו למפטרי׳ רועה קמא אלא דלא מיקרי פושע כשומר שמסר לשומר״ יעויי״ש, דמבואר דס״ל בזה כהר״פ דהשומר קמא לא אסתלק בזה מחיובו, והיינו משום דהשומר השני לא נעשה בזה שומר להבעלים אלא להשומר הראשון וכנ״ל (וכן מתבאר בהג״א שם שכתב ״אבל היכא שידוע בודאי שהנפקד אין רגיל לשמור פקדון בעצמו אלא בברור שכל פקדון שמפקיד בידו הוא מוסר לשל תחתיו ואין משמרו בעצמו כלל הוה לי׳ כאילו המפקיד בעצמו פקד פקדונו ביד מי שרגיל הנפקד למסור ונסתלק המפקיד לגמרי ואם פשע מי שהפקדון אצלו פטור הנפקד לגמרי, מא״ז״ יעויי״ש, דמבואר דתליא אי נעשה שומר להבעלים או להשומר הראשון והיכא שידוע בודאי ובבירור שהנפקד אינו משמר בעצמו אלא מוסרו לשל תחתיו נעשה זה שתחתיו שומר להבעלים ופטור הנפקד באסתלק לי׳ לגמרי וכמושנ״ת).

**ולעיל** שם בסי׳ ה׳ כתב ״מתניתין השוכר פרה וכו׳ טעמא דר״י משום דחשיב שוכר כאילו השאיל בשליחות המשכיר הלכך דין המשכיר עם השואל״ יעויי״ש, דמבואר דמפרש ג״כ בטעמא דר״י דהוא משום דס״ל דהשואל הוי להמשכיר ולא להשוכר, וקשה מ״ט גבי שומר שמסר לשומר מפרש דהשומר השני הוי שומר להראשון ולא להבעלים וכנ״ל וצ״ע.

ח

**ונראה** דיתכן לומר בזה דס״ל להר״פ והרא״ש דלא אמרינן הא דנעשה כאילו השאילו בשליחות המשכיר אלא לגבי דין השאלה דמוסיף בחיובו דמיחייב גם באונסים ובזה אמדינן דעת המשכיר דבודאי ניח״ל במה שהשאילה השוכר והו״ל כאילו שמשאילה בשליחותו דהמשכיר, משא״כ בשומר שמסר לשומר לא אמרינן דבודאי ניח״ל להבעלים וכו׳ דבשומר שמסר לשומר כדינו לא הוסיף בזה בחיובא, וכיון שהמפקיד הפקידו להראשון לא ניח״ל שימסור לשומר אחר, דלגבי לכתחילה אמרינן לכו״ע דאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר וכמבואר בהרי״ף ושאה״ר בזה, וממילא לא נעשה בזה השומר הראשון לשלוחו של המפקיד דלא ניח״ל בזה.

**[וגם** בעיולי׳ עלי׳ לשמירתו, וכגון שו״ח שמסר לשו״ש לא הוי כבשליחותו דהבעלים דהרי צריך לשלם להשו״ש והמפקיד אינו רוצה בהתשלומים (ועי׳ בשיטמ״ק שם שהביא משם הרמ״ך שכתב ״ואי שומר שני הוא גברא דמהימן לי׳ למפקיד ורגיל דמפקיד גבי׳ למיטר, לא מצי מפקיד למטען את מהימנת לי בשבועה וכו׳,

ונראה לומר דדין בעה״ב עם שומר שני לכל דבר ונותן לו שכר ע״כ״ יעויי״ש, דמבואר דהיכא דנעשה שומר להבעלים צריכים הבעלים לתת לו השכר) ולכן גם בזה אמרינן דלא הוי אלא שומר להראשון ששילם לו ולא להמפקיד דא״כ הי׳ צריך המפקיד לשלם לו וכנ״ל, משא״כ בשוכר שהשאילה לאחר דהוי כולא זכותא להמשכיר דנתוסף בחיובא וכנ״ל].

**ומבואר** לפי״ז דרק בשומר שמסר לשומר הוא דס״ל להר״פ והרא״ש דלא נעשה השומר השני לשומר דהבעלים, דלא ניח״ל בזה, אלא הוא שומר דהראשון דלכן נשאר הראשון חייב בחיובו לגבי הבעלים, משא״כ בשוכר שהשאילה לאחר דבזה הויא זכותא להמשכיר דמתוסף לי׳ בחיובא דאונסים בחינם, דבזה אמרינן דהו״ל כאילו שהשאילה בשליחותו דהמשכיר וכמושנ״ת.

**ט**

**ובדעת** שאה״ר דלא מחלקי בזה, וס״ל דגם בשומר שמסר לשומר אמרינן דנעשה שומר להבעלים י״ל דהוא משום דמפרשי בטעמא דר״י דאי״ז משום אומדנא דהו״ל כאילו שהשאילה בשליחותו דהמשכיר, אלא הוא משום עצם דין השאלה והשמירה דחיילא לבעל הממון, וממילא דכשהשאילה השוכר נעשה כאן ממילא דין השאילה להבעלים דהם בעלי הממון, וכמו״כ בשומר שמסר לשומר דממילא נעשה השומר להבעלים כיון דהם בעלי הממון ולכן ס״ל דהשומר הראשון אסתלק לי׳ מחיובו.

**אכן** הר״פ והרא״ש מפרשי בטעמא דר״י משום דין אומדנא דבודאי ניח״ל להמשכיר להשאילה, וכמו״ש דחשיב שוכר כאילו השאילה בשליחות דהמשכיר, דהו״ל מדין אומדנא, ובזה כתבנו לבאר דאמרינן כן רק בשוכר ושואל דהו״ל כולא זכותא להמשכיר משא״כ בשומר שמסר לשומר וכמושנ״ת.

**(והנה** בהראשונים ז״ל המובאים בפנים מתבאר דלא מחלקי בזה בין להמ״ד שומר שמסר לשומר פטור או חייב וכו׳, דלהראשונים דהראשון אסתלק לי׳ כמו״כ הוא להמ״ד דחייב להיכא דמסרי׳ לברזילי׳ וכו׳, וכן להר״פ והרא״ש דהראשון לא אסתלק לי׳ כמו״כ הוא להמ״ד דפטור וכו׳ יעויי״ש בדבריהם, אכן בחי׳ הגר״ח על הרמב״ם פ״ד מנזק״מ הל׳ י״א כתב לבאר בדעת הרמב״ם דחלוק בזה להנך ב׳ מ״ד, דלהמ״ד דשומר שמסר לשומר פטור הוא משום דס״ל דהראשון אסתלק לי׳ לגמרי ולהמ״ד דחייב הוא משום דס״ל דהראשון אינו מסתלק מחיובא יעויי״ש בדבריו).

הרב יוסף יצחק קלמנסון, תשע״ח

## דף סה עמוד א

**אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי דו״ה כשעת העמדה בדין.** בצפנת פענח הל׳ תרומות בהשמטות צד 104 (במהדורה חדשה, ח״ב ע׳ א׳תנא. הובא במפענח צפונות פ״ה ס׳ לד) כתב בנוגע לסוגיין וז״ל: ״גבי גנב עיין ב״ק דף סה ודף סו אי צריך לשלם כפל כיוקרא דהשתא (אגב

צריך ביאור במ״ש ״כיוקרא דהשתא ולא כשעת העמדה בדין או כיוצא בזה, כיון דה״ה להוזלה) (ושם: אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי דו״ה כשעת העמדה בדין. ועיין שם כל השקו״ט בזה.) י״ל דזה רק לרב דס״ל דלא יצא מרשות הבעלים והוה כמו גניבה הנמשכת ולכך יכולים הבעלים להקדיש, משא״כ לדידן י״ל דלא עדיף מגונב אחרי הגונב דאינו משלם לבעלים כפל וכו׳. אך באמת כך לפמש״כ דהגניבה הוא דבר נמשך, וכמש״כ התוס׳ בכורות דף מט ע״ב״.

**היינו** שדין זה (צריך לשלם כיוקרא דהשתא) מיוסד ע״ז שגניבה (וגזילה) הוה דבר נמשך. ולכאורה אי גנבה הוא דבר נמשך או לא תלוי במחלוקת (סח, ב) ר׳ יוחנן ור״ל (ברייתא דצנועין), אי חפץ הגונב יצא מרשות הבעלים, (ולכן: א) אין הבעלים יכולים להקדישו, וב) הגונב חפץ זה מגנב א״צ לשלם כפל לבעלים) או לא יצא מרשות בעלים (ולכן: א) יכולים הבעלים להקדישו, וב) הגונב מבית הגנב צריך לשלם כפל לבעלים). אבל לבסוף מסיק (- אך באמת כך), שהגניבה הוא דבר נמשך לכל הדעות ולהלכה (שהוא כר׳ יוחנן). ועפ״ז לכאורה הפי׳ בל׳ הגמ׳ כעין שגנב הוא על שעת **פעולת** הגניבה כי שעת הגניבה עצמה הוא בכל רגע ורגע.

**ויש** להוסיף ביאור בד״א על כמה נקודות:

**א)** מהו הקשר בין מימרא דרב ״קרן כעין שגנב, תשלומי דו״ה כשעת העמדה בדין״ לזה שגניבה הוא דבר נמשך?

**ובד״א** י״ל: בפשטות החיוב שמתחייב הגנב לשלם (הקרן והכפל או תשלומי דו״ה) הוא על שעת הגניבה, אבל לאחרי שכבר נגמרה פעולת הגניבה ונתחייב לשלם, שוב לא משתנה חיובו. וא״כ צריך ביאור למה משלם תשלומי כפל ודו״ה כשעת העמדה בדין.

**ואף** שמובא בכ״מ הסברא בנוגע לכפל וכו׳ דמכיון שאם הודה קודם שיבואו עדים יפטר מקנסו נמצא שלא נתחייב קנס עד שעת חיובו בדין, מ״מ עדיין אינו מובן בנדו״ד שהרי הגמ׳ ממשיך שם, ״מ״ט דרב, אמר קרא גניבה וחיים אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה אחיי׳ לקרן כעין שגנב״ (שיהא שלם (לשון רש״י סד ע״ב ד״ה אחיי׳ לקרן)). היינו, דזה שהגנב צריך לשלם קרן כעין שגנב אינו מסברת עצמו אלא מדרשת הפסוק. ומזה מובן שההנחה פשוטה, (לא רק בנוגע לכפל וכו׳, אלא) אפי׳ בנוגע לקרן היא, לשלם כשעת העמדה בדין! ובקרן ליכא למימר סברא הנ״ל.

**ומזה** מובן, שהעבירה דגניבה (וגזילה) אינה דבר חד פעמי ואחר שנסתיימה פעולת הגניבה שוב אינו עובר, אלא, בכל רגע ורגע שהחפץ הגנוב נמצא ברשותו, עובר הוא על העבירה דגניבה. וא״כ אם הוקרה החפץ נמצא שבשעת הגניבה הי׳ שוה כיוקרא - ולכן משלם כשעת העמדה בדין. וכן אם הוזלה החפץ, נמצא שבשעת הגניבה הי׳ שוה כשעת הזול.

**ומהנ״ל** מובן לכאורה, שהפי׳ בזה שגניבה היא דבר נמשך אינו שבכל רגע ורגע

עובר שוב על העבירה פעם נוסף, דא"כ אם הוזלה החפץ לא הי' משלם כזולא, וכי שגנב פעם נוסף ישתכר? הרי גנב כבר את החפץ כפי שהי' שוה בשעת היוקר, ונתחייב לשלם כשעתו, ולא יתכן שיפטר מחיוב זה עי"ז שגנב שוב את החפץ לאח"ז בשעת הזול.

**ולכאורה** הפי' נכון הוא, שכל זמן הגניבה הוא נקודה אחת הנמשך על זמן ארוך (והחומר בזה אינו שעובר פעמים הרבה על העבירה, אלא, שעובר על עבירה אחת **לזמן** מרובה). ולכן, אם גנב חפץ והוזלה, לא נגמרה הגניבה כשעת היוקר ועדיין אינו חייב לשלם, וכשבא לשלם, ובזה מסיים וגומר פעולת הגניבה, כבר הוזלה החפץ ואינו חייב לשלם כשעת הזול. ונמצא שקלקלתו (מה שנמשך הגניבה לזמן מרובה) תקנתו (שאינו חייב לשלם כשעת היוקר).

**אלא** שבנוגע לקרן ישנה גזירת הכתוב "אחיי' לקרן כעין שגנב" שצריך לשלם כשעת הגניבה.

**ב**

**בההו"א**, למה תלוי זה שגניבה הוא דבר נמשך במחלוקת ר"י ור"ל? וגם מתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

**ואפשר** לומר בזה: הפי' בגניבה הוא - לקיחת דבר שאינו שלו. ומזה מובן שבגניבה דרושים שני תנאים, א) שיהי' חפץ השייכת לבעלים ב) לאידך גיסא, הגנב יקח אותו לעצמו. אבל לאחרי שניתק הקשר שבין החפץ והבעלים (אף אם עדיין החפץ שלהם), לכאורה כבר נפסקה פעולת הגניבה.

**ולפ"ז**, צ"ל שזה תלוי במחלוקת ר"י ור"ל. דלר"י, שנחשב הדבר הגנוב כחפץ שאינו ברשותו, הנה, אף שהחפץ עדיין של הבעלים הוא - לא קנה הגנב וחייב להחזיר, מ"מ כבר נפרד ונכרת השייכות של החפץ לבעלים מפני שאינו ברשותם, ומי שיגנוב חפץ זה הגנוב לא יעבור על איסור גניבה, דמאי גנב?

**וכדמוכח** מזה שהגונב עדיין נמצא ברשות הבעלים, כי אינו ברשותם (משנה ריש פ' מרובה. ובגמק סט, ב), ורק לשיטת (ר"ל ו)רב, שהחפץ הגנוב עדיין נמצא ברשות הבעלים עד שיכולים להקדישו, אז אמרינן שהגניבה היא פעולה נמשכת שבכל רגע ורגע הגנב לוקח את החפץ מרשותם לעצמו.

**(אבל** משיטת ר"י (סט, א) שגזל ולא נתייאשו בעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, אין ראי' כ"כ (וכדמשמע גם מזה שכתב הרגוצו'בי "לא עדיף מגונב אחר הגונב ולא משניהם אינם יכולים להקדישו") כי שם מדובר באם יש יכולת לבעלים לעשות פעולות מוחשיות ולהקנות החפץ לרשות אחר, וגניבה תלוי יותר באם החפץ הוא שלו אם לאו.)

**אלא** שלבסוף מסיק דלכו"ע גניבה היא דבר הנמשך וכמ"ש התוס' (בכורות מט, ב ד"ה דידי' אזיל). ולכאורה מוכח כן גם מזה שבנדו"ד (דמשלם כפל וכו' כיוקרא דהשתא) הלכה כרב (רמב"ם הל' גניבה א, יד), ואם הי' תלוי במחלוקת ר"י ור"ל, הוי שם

נפסק ההלה כר״י (שם הל׳ ערכין פ״ו הכ״ד). אלא מעתה צריך ביאור בשיטת ר״י למה ס״ל דגניבה הוי דבר נמשך וכנ״ל?

**וי״ל**, שלר״י, זה שהחפץ הוא של הבעלים הוא שייכת מספיקה שיהי׳ הגניבה נחשבת לדבר נמשך (וראה בלקו״ש חי״ז (ע׳ 210 הערה 38) יתירה מזו, שאפי׳ אם החפץ אינו בעין (ולכאורה עד״ז אם קנה אותו הגנב באיזה אופן שהוא), בנוגע להגברא עדיין נחשב כגניבה נמשכת כל זמן שלא שילם מה שחייב). אלא שעפ״ז צ״ע מה הראי׳ דגונב אחר גנב הנ״ל. ואולי יש לחלק בין גנב א׳ לב׳ גנבים. ועדיין צ״ע.

**ג**

**מלשונו** ״זה רק לרב דס״ל דלא יצא מרשות הבעלים״ מובן שרב ס״ל כר״ל בנוגע להמחלוקת האם הבעלים יכולים להקדיש וכו׳. ומהו המקור לזה דלא מצינו בפירוש שיחלוק על ר״י?

**(ופשיטא** שאין לומר שלומד כן מזה גופא שאמר רה כפל ודו״ה כשעת העמדה בדין דס״ל דהוה גניבה נמשכת, דאין זה משמע מלשונו כלל וכלל.)

**וראה** בגמ׳ דף סח ע״ב מחלוקת ר״י ור״ל אי יאוש קונה (שיטת ר״ל) אי לאו (שיטת ר״י). והקשה ר״י לר״ל מברייתא ד״גנב והקדיש ואח״כ וכו׳״ ותירץ ר״ל ״כגון שהקדישוהו בעלים ביד גנב״. וזהו המקור שלו לחלוק על ר״י. והרי ידוע דגם רב (סז, ב) ס״ל דיאוש קונה וא״כ גם מוכרח לתרץ הברייתא הנ״ל, ומזה מובן דפליג אר״י.

**אמר רב קרן כעין שגנב וכו׳ מאי טעמא דרב וכו׳.** רב קובע שתשלומי קרן ״כעין שגנב״, משא״כ תשלומי כפל וגם דו״ה הם כשעת העמדת בדין. הגמ׳ שואלת ״מהו הטעם״ של רב, ומפרש שכן מובן מהפסוק ״גניבה וחיים״, ושואל: למה באמת אומר התורה ״חיים״ ב״גניבה״, משום שבא לומר שיש ״אחייה״ לקרן להיות ״כעין שגנב״.

**פירוש** הדברים, הנה ברש״י (סד, ב) איתא: ״אחייה לקרן כעין שגנב - לקמן היא בשמעתין דאם גנב בהמה והוכחשה או הוזלה משלם כשעת הגניבה דכתיב חיים החייהו לקרן של גניבה שיהא שלם״, שיש ״להחיות״ עצם הקרן, היינו תשלומי הקרן, שיהא ״שלם״, והיינו שגם כשהגניבה עצמה ״הוכחשה״ או ״הוזלה״, מחוייב לשלם כפי שהיה בשעת הגניבה, שאז היה ״שלם״.

**בפשטות** נראה שהפסוק בא לבאר עצם הדין שתשלומי הקרן הם באמת כפי שעת הגניבה, ומשמע מזה, דלולא הפסוק היינו מפרשים שהמדד לתשלומי הקרן היא, לא לפי שעת הגניבה, אלא לפי שעת ההעמדה בדין, ולכן חידשה התורה שישלם כפי שעת הגניבה.

**בפשטות** נראה לפי״ז, שמה שמשלם כפל ודו״ה לפי שעת ההעמדה בדין אינו צריך לפסוק מיוחד, אלא מובן לפי הסברא.

**וכן** כתב הפנ״י: ״.. יש לפרש דהא דתשלומי כפל ד׳ וה׳ משלם כשעת העמדה בדין לא צריך קרא דמילתא דפשיטא היא שהרי אין החיוב שלהם חל אלא משעת העמדה בדין

ואילך ומקמי הכי אי מודה מיפטר ועיקר קרא לא איצטריך אלא על מאי דקאמר קרן כעין שגנב ומוקמינן לקרא בדדמי דהיינו על הקרן בלחוד אבל לשון התוספות לא משמע כן אחר זה מצאתי בלשון הרא"ש (סימן ב') כדברי ע"ש אלא במה שכתב דבטביחה ומכירה משלם כשעת הטביחה יש לתמוה דהא להאי טעמא דאי מודה מיפטר אין לנו לחייבו אלא כשעת העמדה בדין ובישיבה הארכתי".

**והיינו** ש: א) דבר הפשוט שתשלומי כפל דו"ה כשעת העמדה בדין, אין חיוב שלהם חל אלא באותה שעה, מפני שיכול להודות וליפטר, ב) הפסוק בא בעיקר ללמדנו שקרן "כעין שגנב", והדרשא "אחייה" מוקמינן רק לקרן גרידא, ג) ל' התוס' אינו משמע כן, ולכאו' כוונתו: שהם מפרשים שבעיקר בא הפסוק ללמדנו שמשלם תשלומי כפל דו"ה כשעת העמדה בדין, ד) מצא ברא"ש כדבריו, לכאו' הכוונה: שהביא סברא לכפל כשעת העמדה בדין, משום שאינו חייב עד אותה שעה, מפני שיכול להודות וליפטר, אבל באמת הרי כללות דברי הרא"ש הם היפך מדבריו, שהרי כתב שעיקר הפסוק בא לכפל לומר שהוא כשעת העמדה בדין, אבל לענין קרן "מילתא דפשיטא" היא שהוא כעין שגנב ואין צורך לפסוק על זה, ה) מקשה על דברי הרא"ש: שמחדש שמשלם דו"ה כשעת הטביחה, שהרי לטעם "אי מודה מיפטר" (שגם הרא"ש מביאו) אין לחייבו עד שעת העמדה בדין.

**אבל** באמת נראה שמפרש באופן הפכי, וז"ל בסימן ב': "קרן כעין שגנב מילתא דפשיטא הוא דאילו איתברה ממילא על כרחך משלם ארבע, דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד. ואפילו איתבר בפשיעה, דגזלן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחייבת ליה וההיא שעתא הויא שויא ארבע. וכ"ש אי תברה או שתייה הוה משלם דאם לא כן מצינו חוטא נשכר. ומגניבה וחיים דריש דוקא אחייה לקרן כעין שגנב, הא כפל ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. דלגופיה לא איצטריך כדפריש' אלא לדיוקא. ועוד דסברא הוא דקרן נתחייב בשעת גניבה אבל כפל ארבעה וחמשה לא מחייב עד שעת העמדה בדין דאי מודה מיפטר. ובשעת העמדה בדין דכפל כמשמעותו כשויו עתה כשיגמר הדין. אבל לענין ארבעה וחמשה שמין כמה היה שוה בשעת טביחה ומכירה דההיא שעתא קמחייב. ואם נתייקרה קודם העמדה בדין לא משלם כי השתא. דאפילו קרן אם נתייקרה ואיתבר ממילא משלם כדמעיקרא כיון דהשתא לאו מידי קעביד. וכן אם הוזל אזלינן בתר עידן דטביחה ומכירה".

**היוצא** מדבריו: א) אין צורך לפסוק ללמדנו שמשלם קרן כעין שגנב, דלמה ישלם "כשעת השבירה", שהרי אין שעת השבירה מחייבת אלא "שעת הגזילה מחייבת", ב) שהפסוק "אחייה לקרן" (שאינה נצרכת לעצמה, כנ"ל שזה נלמד מסברא אלא) הוצרכה "לדיוקא", שרק לקרן "אחייה כעין שגנב", אבל יש לכפל דו"ה דין אחר, שאין שעת הגניבה מחייבת תשלומין אלו, ועוד: שמסברא תשלומי כפל שייכים לשעת "העמדה בדין", כיון שתשלומין אלו הם

קנס והרי יכול להודות וליפטר, אלא שהיא חלה בשעת ההעמדה וגמר הדין, ג) מוסיף ענין חדש בנוגע לטביחה ומכירה: שלענין דו״ה שמין (לא כשעת הגניבה, ונראה דגם לא מדובר ב״שעת ההעמדה בדין״ כפשטות הגמ׳, אלא) שעת טביחה ומכירה, שהיא השעה המחייבת, ולכן הן אם נתייקרה והן אם הוזלה משלם לפי שעת הטביחה ומכירה. ונקודה אחרונה זו מחייבת ביאור: איך זה מתאים עם פשטות דברי הגמ׳ ש״כפל ודו״ה כשעת העמדה בדין״.

**גם** בתוס׳ נראה שמפרש ע״ד דברי הרא״ש לענין עיקר הצורך לדרשת הכתוב, וז״ל בד״ה גופא: ״אמר רב קרן כעין שגנב . . וא״ת ומאי קמ״ל מתניתין היא בריש הגוזל קמא (לקמן דף צג:) כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה . . וי״ל דעיקר רב לא אתא לאשמועינן אלא תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין והא דקאמר מ״ט דרב אתשלומי כפל ותשלומי ד׳ וה׳ קא בעי וה״פ אמר קרא גניבה וחיים אחייה לקרן כעין שגנב ומשמע ליה דוקא לקרן ולא תשלומי ד׳ וה׳״.

**והיינו** שגם בדבריהם מובן שעיקר (דברי רב וחידושו, וכן) דברי הפסוק על ״קרן כעין שגנב״ הם לענין ״כפל ודו״ה כשעת העמדה בדין״, ולומדים מדיוק שרק קרן ״כעין שגנב״, ולא תשלומי דו״ה.

**ונמצא** לכאו׳: שלפי רש״י המושכל ראשון היא שיש לחייבו גם על הקרן משעת העמדה בדין, והפסוק בא לחייב לשלם הקרן ״שיהא שלם״ באופן של ״אחייה״, אלא שהכפל והדו״ה נשארים כהמושכל ראשון, שישלם כשעת ההעמדה בדין.

**אבל** לדעת הרא״ש והתוס׳, הסברא מחייבת שישלם כשעת הגניבה, שהרי היא המחייבת אותו לשלם, אלא שלענין כפל דו״ה, כיון שאם ״מודה מיפטר״ אין לחייבו עד שעת ההעמדה בדין.

**ולכאו׳** צריך ביאור בשיטת רש״י, שהרי מסברא אין לחייבו לשלם הגניבה אלא כפי שעת ההעמדה בדין. ויש לעיין עוד: מהו הדין לענין נזיקין, האם משלם כשעת ההיזק או כשעת ההעמדה בדין?

**ולכאורה** יש לפרש, שעיקר ענין נזיקין הוא ״ההפסד״ והיזק ממון שנעשה לחבירו, ולכן עצם שעת ההפסד מחייבת אותו לשלם, ולכן הרי בפשטות יש לשלם כשעת ההיזק (ולא כשעת ההעמדה בדין),

**ואכן** נראה יותר בדבריו בסוגיית ״תשלומי גזילה״ ו״שמין״ (פ״ק דף י, ב) שמצד א׳ היה מקום לומר שהנזק הוא על כל החפץ, שהרי כשהחפץ נשבר הרי זה היזק והפסד (לא רק על השוויות, אלא) גם על עצם החפץ, אבל מצד שני איתא שם בסוגייא ד״פחת נבילה לניזק״, שהכוונה, שמיד בשעת ההיזק עצם חפץ הניזק (גם כשהיא שבורה או מיתה) ״נשתלם״ והוי כאילו כבר שילם אותו למזיק, ואח״ז צריך רק להשלימו, ולכן נאמר שגם בציור שעדיין לא נשתלם כלום, מ״מ, ה״חיוב״ לשלם הוא מיד בשעת ההיזק (ולא בשעת ההעמדה בדין), ולכן כשבא לשלם יש לו לשלם לפי השער של ״הנזק״, וכן הוא מצד עצם

הסברא החיצונה, כיון שהחיוב לתקן הנזק הוא חיוב "תשלומין" בשביל החפץ, ולכן נקבע החיוב בשעת עצם הנזק,

**(אלא** שאולי יש לדון ולחלק: אע"פ שאם החפץ השבור של הניזק נמצא אצלו בשעת הנזק, שאפשר לניזק להשתלם אז, החפץ משתלם בדרך ממילא (ע"פ הדרשא ש"פחת נבילה לניזק"), מ"מ, אם אין לניזק דבר להשתלם ממנה, אז המזיק משתלם כפי השער של שעת ההעמדה בדין, אבל באמת מסתבר יותר לומר, שכיון שהתורה דרשה (על הפסוק "והמת יהיה לו") ולימדנו שכשיש לניזק החפץ השבור שלו, כבר "משתלם" בדרך ממילא בשעת ההיזק, (אע"פ שהיא חלק מההיזק כנ"ל), מסתבר שהכל נמדד לפי אותה שעה, משא"כ בגזילה שהחיוב (אינו חיוב "תשלומין", אלא) חיוב של "והשיב", דהיינו השבת עצם החפץ ממש (או הן או דמיהן), עד שפוסקים בפ"ק ש"אין שמין לגזלן", שאין הנגזל מקבל ההשבה בעצם דבר הנגזל כשהיא "שבורה", והגזלן מחוייב לשלם חפץ שלם ("מעולים" - כמבואר שם ברש"י), א"כ נראה שבאמת לפי הסברא החיצונה, היה לו לגזלן "להשיב" החפץ, כפי שהיא בשעת התשלומים וההעמדה בדין, גם עצם הקרן, ולכן הוצרכה דרשא מיוחדת "חיים בגניבה", לומר שלמרות ש"אין שמין לגזלן", מ"מ כשמשלם הקרן משלם לפי השער שהיה החפץ שווה בשעת הגזילה לענין "יוקרא וזולא", דהיינו כפי שיוצא מהמבואר לקמן בגמ' ש(רב אינו חולק על רבה, ואכן) לענין זולא משלם כשעת הגניבה והגזילה, אבל לענין "יוקרא", ה"ז תלוי אם שבר את החפץ בידים, שאז משלם כשעת השבירה (מפני שהיא נחשבת לגזילה שני'), ואם נשבר ממילא משלם כשעת הגניבה או הגזילה.)

**ואולי** י"ל לפי המסקנא (דקרן כעין שגנב, ולא כשעת ההעמדה בדין לפי סברא החיצונה דלעיל): שאכן החיוב הוא "השבה", מ"מ, כיון שמדובר כאן שאינו משיב עצם החפץ ממש (כגון כשיכול לומר לנגנב "הרי שלך לפניך"), אלא שמשום איזה סיבה החפץ אינו בעין והרי הוא משלם דמים, (שאם היה בעין היה משלם רק החפץ אף אם הוזלה לכו"ע, חוץ משיטת התורי"ד כמו שיתבאר), אז נאמר שהפסוק גילה לנו בגניבה (ומעין זה בגזילה) שהוי כאילו קנה החפץ בשעת הגזילה והגניבה לענין זה שאם ייפסד החפץ באופן שלא יוכל להשיבה כמו שהיא, אז קנה החפץ באותה שעה ונתחייב "להשיב" עם דמים כפי אותה שעה.

**משא"כ** לדעת הרא"ש והתוס': הרי גם חיוב השבת הגזילה, נקבעת בעצם בשעת הגזילה והגניבה מצד הסברא, ואין צריכים לפסוק על זה, שהרי נלמד מסברא: אם "משיב" החפץ ע"י ממון, "משיב" כשעה שנתחייב שהיא שעת הגניבה, ובמילא מעיקר הדין נמדד החיוב כפי שעת הגניבה, ולכן נראה שגם כפל ודו"ה, (למרות ש"מודה בקנס פטור" עד שעת הפסק דין, הרי) כיון שהקרן משתלם ונמדד כפי שעת הגניבה, הו"א למימר שכן הוא גם מסברא לענין כפל ודו"ה, שהרי מדובר בכפל של הקרן ודו"ה של הקרן, וכיון שהקרן מתחייב

לפי שעת הגניבה, הו״א למימר שישלם גם תשלומין אלו לפי שעת הגניבה, ולכן הוצרך לדרשא שאינו כן, אלא לענין כפל ודו״ה הוי כפי שעת ההעמדה בדין (גם מצד הסברא ש״אי מודה מיפטר״), והגם שמשלם שלא לפי השער של הקרן, שהיא ״כעין שגנב״, מ״מ ה״ז נחשב לכפל ודו״ה של הקרן.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

**גופא: אמר רב, קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ד׳ וה׳ כשעת העמדה בדין. מ״ט דרב, אמר קרא ׳גניבה׳ ו׳חיים׳, אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה, אחייה לקרן כעין שגנב.** הנה הראשונים (רש״י ד״ה אחייה (סד, ב); ובאמצע תוס׳ ד״ה גופא) **נתקשו** לבאר איך לומדים אנו ממש״כ בתורה אודות הגניבה ״חיים״ דחיוב הקרן הוא כעין שגנב? ואולי י״ל בפשטות, דבין שני הזמנים – או הגניבה או הטביחה – רק בשעת הגניבה היה הבהמה ״חיים״, אבל בשעת הטביחה אינו (או גם המכירה, אף שאז הבהמה עדיין חי – מ״מ יש להקישו לטביחה ולא לחלק. או י״ל ע״פ מש״כ בכ״מ שדבר שאינו ברשותו נחשב כאילו ״לא בא לעולם״). וא״כ כשהפסוק אומר ״חיים״ פירושו שצריך לשלם הקרן (שעליו מדובר בפסוק) בשווי הבהמה כשהיה חיים, וק״ל. ולפ״ז מיושב היטב קושית התוס׳ (ד״ה דתניא) עיי״ש.

א׳ מהתמימים, תשע״ח

**מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא.** הרשב״א לעיל בנוגע ״אנא פטימנא ואת שקלת״ כתב: ״פירוש, מפטמנא מילתא בעלמא הוא דקאמר, דלאו דוקא כשפטמה הוא הא נתפטמה ממילא שקיל דהא אמר לי׳ אטו שמנה גזל מינך וכדאמרינן לקמן (בבא קמא סה, ב) בטלה ונעשה איל דאמר לי׳ אטו תורא גזלי מינך דיכרא גזלי מינך...״. וכאן בנוגע מה לי קטלא כו׳ ביאר הרשב״א (בשם התוס׳) כתי׳ השני של ר״י, וז״ל: ״מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא כלומר אפילו למאן דאמר אינה לשחיטה אלא בסוף ולא מחייב בארבעה וחמשה אלא אמשהו אחרון אפילו הכי לא אזלינן בתר חשיבות ההיא שעתא כפי מה שהיא שוה במשהו אחרון אלא כפי מה שהיתה שוה קודם לכן כשהיא חי׳ גמורה אם כן כי קטלא פלגא נמי דהיינו הכחשה לא אזלינן בתר הכחשה דהשתא אלא בתר מעיקרא״.

**ויש** שהקשו ממה שהתוס׳ הסיקו לביאור זה: ״ולפי טעם זה ה״מ לאוקמי׳ מילתי׳ דרב בהוכחשה ממילא״, היפך שיטת הרשב״א דלעיל באנא פטימנא ואת שקלת. ובפרט שאם הי׳ מפרש כביאור הראשון של תוס׳ בשם ר״י המכוון ב׳מה לי קטלא כולא׳ וכו׳ הוא ממש ע״ד הסברא ׳תורא גנבא מינך, דיכרא גנבי מינך׳ (עיין תוס׳ ר״פ, ורעק״א על תוס׳).

**אך** באמת לא קשה מידי, ובהקדם די״ל שהרשב״א מיאן בתי׳ הראשון של ר״י כיון שביאור הנ״ל מיוסד על ההנחה ששינוי אינו קונה [דאלת״ה, אין הכרח מקטלא כולא לקטלא פלגא, דיש לחלק דדוקא קטלא כולא שקנה בשינוי שמין הכפל ד׳ וה׳ כעין שגנב – קודם שקנאה הגנב בשינוי (די״ל שאחר קנין אין שמין, ושמין דוקא הגנבה

כמו ששייך להנגזל), לקטלא פלגא שלא קנה בשינוי זה ולכן שפיר יש לשום גם הגנבה גם אחר השינוי, עיין רעק"א על תוס'], וא"כ סברא סתמית בסוגיין תלוי במחלוקת, ועוד דאזיל דלא כהלכתא (ששינוי קונה).

**ובאמת** בתי' השני של ר"י כתב רק ההכרח דכמו בקטלא כולא משערין כמו קודם התחלת השחיטה, הוא הדין בקטלא פלגא משערין כמו קודם ההכחשה, אך לא ביאר מדוע כן הוא, אלא שמדברי רבינו פרץ מבואר שיסוד החילוק הוא "כיון שהחכשה בא על ידו ודאי יש לו לשלם כעין שגנב", וכן משמע בתוס' ממה שתוס' הסיקו מדברי ר"י "ולפי טעם זה הוה מצי לאוקמי מילתא דרב בהוכחשה ממילא", אך בגוף דברי ר"י (כפי שהעתיקם הרשב"א) אין הכרח שזהו ההסברא בההוכחה, ושפיר י"ל שמוכיחים מקטלא כולא שלעולם שמין כמו קודם השינוי שנעשה בגוף הבהמה (בין אם הוא ע"י מעשה בני אדם, או מעצמו). וא"כ ליכא שום סתירה בין מש"כ הרשב"א כאן למש"כ קודם בנוגע אנא פטימנא.

**[ולהוסיף**, אף שכתבנו לעיל שהרשב"א מיאן בתי' הראשון מפני שתלוי במחלוקת אם שינוי קונה, מ"מ לא מיאן בביאור זה של ר"י, דאף שהוא הוכחה דוקא לפי השיטה שאינה לשחיטה אלא לבסוף (ועיין קובץ שיעורים), מ"מ עצם הסברא אינו תלוי במחלוקת זו.]

**ויש** לדייק קצת כן ממה שהרשב"א לא כתבו כלשון התוס' ששמין "כפי מה ששוה קודם שחיטה" אלא כתבו "כפי מה שהיתה שוה קודם לכן כשהיא חי' גמורה", ומשמע שדנין על הבהמה קודם שינוי (משא"כ תוס' קאי על מעשה הגנב). – אלא שיש לדחות, עיין בלשון תוס' רבינו פרץ שג"כ כתבו בתוך דבריו כלשון הרשב"א.

**והעיקר**, גם אם מפרש הרשב"א כביאור תוס' ר"פ בדברי ר"י, מ"מ כמו שבתי' אנא פטימנא כתב הרשב"א שלאו דוקא הוא ו"מילתא בעלמא הוא דקאמר" הוא הדין הכא שמילתא בעלמא קאמר, ועיקר הטעם הוא ששמין כמו קודם השינוי. [וכמו שביאר לעיל ש"כחושה והשמינה" אין הכוונה שהשמינה הגנבה אלא "כשהשמינה מעצמה קתני" – כמו"כ יפרש כאן ב"שמנה והכחישה"].

ד.י.ש.

**חומשו עולה לו בכפלו.** שיטת רש"י (ראה ד"ה משלם וד"ה כפילא) שדוקא כשהחומש שוה להכפל עולה לו הכפל לחומש, אך לא כשהכפל יותר מהחומש. והנה הריב"א (בתוד"ה כפילא) ס"ל שגם כשחומשו פחות מכפלו עולה לו, והכרח הגמרא שרבי יעקב מדבר כשהחומש והכפל שוים הוא מלשון הברייתא חומשו עולה לו בכפלו "דמשמע דחומשו עולה לו בכל כפילו" (ועיין תורת חיים שהרחיב להכריח ולבאר שיטת ריב"א והחילוק בין ברייתא דידן והתוספתא). ולכאו' הי' אפשר לומר שגם רש"י מדייק מלשון הברייתא דמשמע שהם שוים, אלא דס"ל דהא דנקט רבי יעקב הוא בדוקא, ודוקא כשהם שוים עולים לו (ולהוסיף, שלכן כתב רבי יעקב דוקא בכהאי גוונא, ולא

כתב הציור הרגיל שהחומש פחות מהכפל, כיון שדינו אמור דוקא בכהאי גוונא).

**אך** יש לדקדק קצת בלשון רש"י "ועל כרחך הא דר' יעקב בששוין כאחד החומש והכפל קמיירי דאי הוה כפילא טפי מחומשא לאו חומשא הוי ולא מיפטר לי' עד דמשלם חומש, דחומש כפרה דשבועה הוא", דמשמע שמכריח עיקר שיטתו מסברא (ולא כתב "והא דנקט רבי יעקב חומשו עולה בכפלו, דוקא הוא - דאי הוה כפילא טפי..."), ומשמע שהי' מקום לפרש הברייתא באופן אחר שהחומש והכפל אינם שוים אלא שמכריח שצ"ל שוים [ולכאו' לכו"ע משמעות הברייתא שהם שוים, לא מיבעי לריב"א אלא גם להראב"ד עיין בדבריהם].

**אך** נראה שלרש"י הי' גירסא אחרת בהגמרא, כדמוכח בהדיבור המתחיל "משלם כפל ואשם, וחומש עולה לו בתוך הכפל", ומצד לשון זה יש מקום לפרש שהחומש הוא פחות מהכפל והוא נכלל "בתוך הכפל" (ע"ד לשון התוספתא שהביא תוס' "וחומשו עולה לו מתוך כפלו"), לכן הכריח רש"י מסברא שעל כרחך מיירי רבי יעקב בששוין כאחד כדי שיהי' "חומש" [ובאו"א י"ל, שרש"י מכריח מסברא להוציא מהגירסא בתוספתא, ואולי לשיטתו שהגירסא כאן "בתוך הכפל" כן גריס גם בתוספתא].

**ולפי** זה לדעת רש"י "וחומשו עולה לו בתוך הכפל" פירושו שנפטר מהחומש שהוא ניכר בתוך הכפל.

**ועיין בשיטה מקובצת** (ד"ה וזה לשון (בשם רבינו ישעי')) שכתב בדעת רש"י "כפילא ארבעה וחומשה זוזא. פירש רש"י ז"ל ואין החומש ניכר, שהוא מובלע בתוך הכפל, וחומשו עולה לו משמע מתכפר בו, שהוא ניכר בתוך הכפל. וריב"א פירש דחומשו עולה לו בכפלו, משמע שהחומש והכפל שוין, דמאי שנא". ומבאר שמקרו שיטת רש"י הוא מהלשון "עולה לו" דמשמע שמתכפר בו, וזה שייך דוקא כשהם שוים שאז נותן החומש של כפרה להדיא, משא"כ מקורו של ריב"א הוא הלשון "חומשו עולה לו בכפלו" דמשמע שהם שוים.

**ומסתפק** אני בכוונת דבריו "שהוא ניכר בתוך הכפל", אם הוא המשך לתחילת דבריו, וכוונתו שכל זה משמעות לשון מתכפר בו שהוא כפרה וניכר בנתינת הכפל (דהיינו שהם שוים); או שתרי מילי קאמר "וחומשו עולה לו" הוא לשון כפרה, וכיון שכפרה הוא דוקא בנתינה הניכרת, לכן צ"ל "שהוא ניכר בתוך הכפל", ופירוש "בתוך הכפל" שבגירסת רש"י פירושו "שהוא ניכר בתוך הכפל" [ואף שכתבנו לעיל שרש"י הכריח זה מסברא ולא מלשון הברייתא, נראה שאחר שהכריח כן מסברא צ"ל שזהו הביאור בלשון זה].

הנ"ל

## דף סה עמוד ב

**שור בן יומו קרוי שור איל בן יומו קרוי איל. והנה בש"ע** (חו"מ סי' שנ"ג סע' א') פסק וז"ל: "נשתנה שם הגניבה ביד הגנב כגון שגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור

קנאה בשינוי השם ואין להחזיר אלא דמיה ומשלם כמו שהיתה שוה בשעת הגניבה״

**והש״ך** (ס״ק א׳) מביא קושיית המהרש״ל כאן בים של שלומה וז״ל ״תמה ע״ז דבש״ס פ׳ מרובה מסיק להדיא דאע״ג דשנוי השם חשוב קונה מ״מ טלה ונעשה איל לא הוי שינוי שם דאיל בן יומו קרוי איל וכו׳ אלא דטלה ונעשה איל עגל ונעשה שור קונה משום שינוי מעשה״. ומתרץ הש״ך ד״בכ״מ הולכים אחר ל׳ בני אדם״ ותירוץ הגמ׳ הוא שי״ל ״דבזמן ר׳ אילעאי נמי הוי קורין כן״ ע״ש שהאריך.

**אבל** בנתיבות המשפט (שם ביאורים ס״ק א׳) חולק עליו וז״ל: ״דשינוי השם בלא שינוי מעשה [ד]קונה מדאוריית׳ מכח שינוי השם לחוד, בעינן שינוי השם דקרא, כמ״ש הרשב״א גבי מין במינו בשמא, דכל ששוין בלשון המקרא הוא מין במינו, מטעם דכיון דכל שבאה התורה והקפידה עליו [לומר מין במין לא בטיל אזלינן בתר שם של תורה, וה״נ י״ל כן, רק כוונת הטור והמחבר בשינוי השם שבא מחמת שינוי מעשה דמבואר בסי׳ ש״ס ס״ו בהג״ה דבעינן שנשתנה שם הגזילה מחמת שינוי מעשה ע״ש, ובזה ודאי סגי בשינוי השם בל׳ בני אדם, דשינוי השם גמור בלא שינוי מעשה סגי, וא״ש.

**נמצא** לדבריו שאפילו כשאין שינוי השם מדאורייתא מ״מ אם יש שינוי השם גמור סגי וקונה אפילו בלא שינוי מעשה, ומביא ראי׳ מס׳ ש״ס סע׳ ו׳ בהג״ה (גבי שינוי מעשה) וז״ל: ״ואין נקרא שינוי אא״כ נשתנה שם הגזילה מכח השינוי״ עכ״ל וא״כ גם כאן בטלה ונעשה איל שנשתנה כ״כ עד שנעשה שינוי השם גמור חשיב שינוי אע״פ שאין שינוי מעשה ואינו שינוי השם מדאורייתא כמבואר בגמרא.

**ואולי** יש להמתיק (ולבאר) מ״ש דשינוי השם דקרא קונה אע״פ שלא הוי שינוי השם גמור בל׳ בני אדם ע״פ המבואר בשעהיוה״א פרק א׳ ש״שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש״ הוא מקור חיותו ולכן כשנשתנה שמו בלה״ק, בתורה, נעשה כמו חפץ שונה לגמרי, וקנה הגזלן.

א׳ מהתמימים

**דתניא נתן לה באתננה חיטין ועשאן סולת, זיתים ועשאן שמן, ענבים ועשאן יין, תני חדא אסור, ותני חדא מותר. ואמר רב יוסף גוריון דמאספורק ב״ש אוסרין ובית הלל מתירין.** הנה בתוס׳ (ד״ה הא מני בית שמאי היא) מבארים ״דקסבר דאי שינוי קונה א״כ ראוי הוא להתיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס״. דהיינו שלשיטת ב״ש שאוסר זהו מפני ששינוי לא קונה, ולב״ה דמתיר זהו מפני ששינוי קונה.

**והנה** ידוע מה שמבאר כ״ק אדמו״ר בכ״מ בנוגע לשיטת ב״ש וב״ה בכללות הש״ס, דלב״ש אזלינן בתר בכח ולב״ה אזלינן בתר בפועל, ומבאר עפ״ז כמה מפלוגתתם בש״ס (ראה לקו״ש ח״ו שיחה ב׳ לפרשת בא. ח״ז שיחה ב׳ לפרשת מצורע. חט״ז שיחה ד׳ לפרשת תרומה).

**וי״ל** לבאר מחלוקתם בסוגיין ע״פ יסוד זה:

**לשיטת** ב״ש היות שבחיטים כבר היה בכח מה שלאח״כ יטחנו ויעשה סולת, לכן שינוי אינו קונה (כמ״ש התוס׳) כי זהו אותו דבר איסור שהיה בכח ועכשיו באה לפועל. משא״כ לב״ה אזלינן בתר בפועל, ולכן זה שכאשר הסולת היה ״בכח״ בהחיטים היה עליו איסור ומאיס לגבוה אינו נוגע להמצב בהווה - כשבאה לפועל, ושינוי קונה ואינו אסור.

**וי״ל** שסיבת מחלוקתם בנידו״ד הוא כי היות שמדובר כאן בחפץ הקשורה עם עבירה היה אפ״ל שגם ב״ה יסכימו שאזלינן בתר בכח, ששייכת לאתנן - ״תועבת ה׳״. ולכן צריך להדגיש שאעפ״כ ב״ה עדיין חולקים ומתירים.

הת׳ שלמה אהרן הלוי וולפמן, תשע״ח

## דף סו עמוד א

**עד כאן לא פליגי וכו׳.** הנה בפי׳ קושיא זו יש בכללות ב׳ אופנים:

**א)** המחלוקת המדובר (״עד כאן לא פליגי וכו׳״) הוא מחלוקת ב״ה וב״ש האם שינוי קונה אם לאו. דאין לומר שהכוונה היא למחלוקת ר׳ אילעא ור׳ חנינא (אם שינוי דממילא כגון טלה ונעשה איל הוי שינוי או לא), כי לעיל בגמ׳ אמר ר׳ אילעא דאם שינוי לא קני אמאי משלם כעין שגנב לשלם כי השתא, וכוונתו בזה לכאו׳, דע״כ הברייתא משבשתא, ור׳ אילעא באמת חולק על מ״ש בברייתא (שתשלומי כפל ותשלומי ד׳ וה׳ כעין שגנב) וס״ל דמשלם כי השתא, והמשך הגמ׳ דלעיל ״מ״מ קשיא וכו׳״ הוא רק לדידן דקי״ל כר׳ אילעא לענין גנב טלה ונעשה איל שקנה, והגמ׳ לא רצה לתרץ שהברייתא משובשת (ועיין ברשב״א וראב״ד ובמהר״ם ד״ה ואלא מאי).

**ב)** הכוונה ב״עד כאן לא פליגי״ הוא אכן להמחלוקת דר׳ אילעא ור׳ חנינא, ואע״ג דקאמר לעיל דאם שינוי לא קני צריך לשלם כי השתא (ולא כעין שגנב), אין כוונתו בזה לומר שהאבן הבוחן הוא אם קנה הוא אם משלם כשעת הגניבה או כהשתא - שאם קנה החפץ כל השבח שלו הוא ופשיטא שא״צ לשלם יותר כנגד ממנו. אלא דר״ל שאם נעשה שינוי בהחפץ - ואפי׳ לא קנה [כגון לב״ש], צריך לשלם רק כעין שגנב דיכול לומר ״תורא גנבי ממך וכו׳״ והמשך הגמ׳ ״מ״מ קשיא״ הוא קושיא על ר׳ אילעא, כי הסביר למה צריך לשלם כעין שגנב אבל עדיין קשה על שיטתו דשינוי דממילא קני. וע״ז תירץ דאתא כב״ש. וע״כ שפיר קאמר הגמ׳ דגם ר׳ אילעא ס״ל דמשלם כעין שגנב וקשיא לרב, אלא דלר׳ אילעא הוא מטעם שינוי, ולר״ח הוי מטעם אטו תורא וכו׳ אף בלא שינוי, עיין רעק״א ד״ה אמר לי׳ ואלא מאי.

**והנה** בשיטת רש״י צ״ע לכאו׳ כי מצד אחד כתב ״מ״מ קשיא לר׳ אילעא״ ועד״ז בד״ה עד כאן ובד״ה אבל לענין כתב בפי׳ שגם ר׳ אילעא ס״ל כהברייתא. אבל לאידך כתב שם ״א״נ ביוקרא וזולא בלא שינוי דכולי עלמא כדמעיקרא משלם דקתני כעין שגנב״, ומזה מוכח דלשיטת רש״י ר׳ אילעא ס״ל דמשלם כעין שגנב [לא רק שנעשה

שינוי; אלא] גם בלא שינוי יוקרא וזולא. ולכאו' זהו שילוב ב' השיטות [ודוחק גדול לומר שכוונת רש"י בכהנ"ל הוא לאידך אליבא דר' אילעא ולא כר' אילעא עצמו].

הת' לוי חאריטאן

**תוס' ד"ה הכא נמי, מ"מ בעי למילף שפיר**

**דיאוש קני וכו' היה קונה לענין זה שלא יתחייב לשלם כי אם דמים וכו'.** לפ"ז יוצא שבאמת אנו לומדים יאוש בגניבה **לאחר שבא לידו** מיאוש באבידה **לאחר שבא לידו**, אלא שלפי"ז קשה דמלשון הגמ' משמע שילפינן מיאוש באבידה קודם שבא לידו, ("מידי דהוה מוצא אבידה . . דמייאש מרה מינה **מקמי דתיתי לידיה**") וצריכים לדחוק: שהגמ' מדגישה מה שלומדים עיקר יסוד היאוש מאבידה הוא שכשמייאש קודם שיגיע לידו, מועיל שלא יתחייב המוצא כלום, א"כ נבין מזה, שגם כשהגיע לידו קודם היאוש, שבזה מתחייב בהשבה, אין זה מסלק עיקר יסוד היאוש, ויש לו זכות לעכב החפץ לעצמו, אלא שיצטרך לשלם הדמים לבעליו ו"סגי" (ל' רש"י).

**היוצא** מדברי התוס' הזה חידוש נפלא: שגם באבידה כשהגיע לידו קודם היאוש, (שלפי פשטות הגמ' בב"מ כא, באין היאוש מועיל כלל, וחייב להשיב החפץ בעצמה), יש צד שיכול לעכב החפץ לעצמו אלא שחיוב השבתו מחייבו לשלם דמיה.

**אלא** שעדיין מתפרש הסוגייא לפי התוס', כפי פירוש הרעק"א (ב"מ כא, ב): "והנראה לפמ"ש תוס' בב"ק (דף ס"ו ע"א) ד"ה מוצא אבידה, ותמצית דבריהם דאם בגזילה יאוש קונה ה"נ באבידה, אף היכא דבאיסור' אתי לידיה מהני היאוש שא"צ להחזיר החפץ רק דמים, אבל למ"ד דבגזל אין יאוש קונה גם באבדה ל"ק כלל, וצריך להחזיר גוף החפץ", שאין סברא זו של התוס' (שיכול לעכב האבידה גם כשהגיע לידו קודם יאוש), אלא **לפי צד א'** של הספק, אבל צד הב' של הספק (הסובר שבגזילה לא יועיל היאוש כלל כיון שהגיע לידו באיסורא, היינו קודם היאוש) סובר שכשגיע האבידה לידו קודם היאוש אין היאוש מועיל כלל, לעכב האבידה לידו משום שכבר נתחייב בהשבת אבידה לפני היאוש.

**והנה** בעצם סברת התוס' מקשה קצה"ח (בסי' שנג סק"ב), למה חייב בדמים, הרי חיובו של מוצא אבידה הוא להשיב החפץ, והיכא שאין חיוב להשיב, למה יהיה חייב בדמים, והרי אין מוצא אבידה, דומה לגזלן שחייב בתשלומים משעת הגזילה ולמה יתחייב דמים כשקונה ביאוש. וז"ל: "וביאוש דאבידה ליכא חיוב דמים על שעת הגבהה דבאבידה אינו אלא שומר חנם או שומר שכר לרב יוסף (ב"מ פב, א) וכל השומרין אין מתחייבין אלא משעת פשיעה כמבואר בסימן שמ"א (סעיף ד'). ואפילו למ"ד דשומרין מתחייבין משעת משיכה (ע"ש סמ"ע סקי"ג וש"ך סק"ו) היינו כשנאבד בפשיעה אח"כ הרי מתחייב למפרע משעת משיכה, אבל שומר אבידה דנתייאש מרה מינה אח"כ דאין כאן שום פשיעה אמאי יתחייב בדמים":

**והיינו** שרק בגזילה מתבאר מהסוגייות שיש חיוב דמים מיד בשעת הגזילה, ולכן

כשיכול לעכב החפץ לעצמו ו"קונה" אותו, מ"מ נשאר חיוב ממון מצד מעשה הגזילה, אבל במוצא אבידה, אין חיוב משעת המשיכה, אלא או משעת הפשיעה, או שאם פשע מתחייב למפרע משעת משיכה, והיינו שרק פשיעה בשמירה מחייב תשלומים, משא"כ בשומר אבידה כשהבעלים נתייאשו ואין כאן פשיעה, למה יתחייב בדמים?

**והקצה"ח** מתרץ ומחדש: שהיאוש אינו קונה קנין גמור [היכא דאתי לידיה קודם יאוש] אלא איכא שיור בהקנין, שהיאוש מהני רק לענין שקונה גוף החפץ אבל לענין דמים לא קני ליה [והוי שיור בקנינו]. וז"ל הקצות: "..ועכ"ש צריך לומר דיאוש גופה אפילו למ"ד קונה אינו קונה קנין גמור היכא דאתי לידיה קודם יאוש אלא לקנות גוף החפץ אבל לענין הדמים לא קני לה, וא"כ הו"ל שיור בקניינו",

**שכוונת** התוס' הוא דגם באבידה כשהגיע לידו לפני יאוש, לא יוכל לקנות לגמרי ממש, לזכות בכל ענייני החפץ, אלא שיוכל לזכות אך ורק בעצם החפץ הגשמי, אבל בחלק ה"ממוני" והשוויות שלו, יצרך להשיב להבעלים.

**אבל** לכאו' אינו מובן לגמרי דמהו המקור לפרש כן באבידה, שנשאר יסוד עיקר קושייתו מסברא: כיון שיאוש מועיל גבי עצם החפץ, מנ"ל לפרש באבידה שנשאר "שיור" בקניינו, לענין שוויות האבידה (באם אין לו חיוב השבה וחיוב דמים משעת משיכת החפץ)?

**(ומסיק** שם לענין השקו"ט שלו שם, שהגם שיש "שיור" בקניינו מ"מ, הוי "לכם" למ"ד יאוש קונה וכדמוכח ריש פרק לולב הגזול (סוכה ל, א). וכן לענין קרבן משמע פרק מרובה דף ס"ו (ע"ב) דהוי שלו ממש ויכול להקדישו, וכן לענין כפל אמרו במרובה דף [ס"ח] (ע"א) דמשלם לגנב ראשון למ"ד יאוש לחודיה קונה, וא"כ מוכח דאפילו היכא דהוי קנין לענין החפץ ולא לענין הדמים נמי הוי שלו". וכנ"ל לכאו' עצם הסברא צ"ע מהיכא מתפצל ומהו המקור ל"שיור" בקנין, שאם יאוש קונה החפץ, מי יימר שאין מועיל גם לשוויותה לפי דעת התוס').

**הנה** לכאו' לדברי אדה"ז בקו"א (סימן תמג ס"ק ב') נראה שחולק על הקצות וסובר שבעצם גם שומר מתחייב בהשבה משעת משיכת החפץ (כמו גזלן) אלא שהתורה חסה עליו ליפטר בגניבה ואבידה או לכה"פ באונס (גם לש"ש), ולפי דבריו מובנים דברי התוס' בפשטות יתר. וז"ל אדמה"ז "..שהרי אם לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחייב אף בשומר חנם, והוא הדין לאפוטרופוס אי הוה כשומר חנם, ואין לך גרמא גדולה מזו, שהרי אף הפורץ גדר בפני בהמת חבירו וגנבוה לסטים או שיצאה מאליה ונאבדה פטור משום דאינו אלא גרמא בעלמא. **אלא ע"כ צ"ל דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן**, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרתו דמה היה לו לעשות,

ובשומר שכר החמירה יותר, ובשואל יותר, ובלוה יותר", ע"ש.

**ולפי"ז** נאמר שכן הוא לענין שומר אבידה, במכ"ש: שבאבידה הטילה התורה להדיא חיוב "השב תשיבם", ונפרש שאין זה מצוה גרידא, אלא שחל עליו שעבוד של חיוב השבה. וא"כ מובן בפשטות כוונת התוס' שיש צד באבידה שהגם שהגיע לידו קודם יאוש, עדיין יועיל היאוש לענין עצם החפץ, אלא שיישאר עליו חיוב השבה של החפץ, ע"ד שמתבאר בחיוב השבה של הגזל, אם נאמר שיאוש יועיל, שמ"מ נשאר חיוב ההשבה לחייבו לשלם הדמים, כמו"כ י"ל באבידה לאחר יאוש שמועיל לקנות גוף החפץ אבל עדין נשאר עליו חיוב השבה לכן חייב לשלם הדמים.

**(ויש** לעיין גם בדברי הנתיבות סי' פו ומשובב שם. וגם לעיין בתוך דברי אדמו"ר בקונטרס עניינה של תורת החסידות בהערה 108 שמביא דברי אדמה"ז החולק על הקצות. ולעיין בתוס' ב"ק נו, ב ד"ה פשיטא ובשקו"ט אחרונים שם בדבריהם במה שכתבו שיש דברים שגזלן פטור ושומר חייב ואם אומרים "הרי שלך לפניך" בשומר באיסה"נ כפי שאומרים בגזלן באם יש לו חיוב השבה כגזלן. ועוד חזון אבל לע"ע הקיצור טוב ממנה).

**והנה** הרמב"ן במלחמות (ב"מ כו ב) מבאר הטעם שלא מהני יאוש באבידה לאחר שבא ליד המוצא שהוא משום שהמוצא נעשה שומר לבעל האבידה וידו כידו, וממילא האבידה נחשבת למונחת ברשות בעל האבידה, ויאוש אינו מועיל בדבר שמונח ברשותו בעל האבידה. וז"ל רעק"א (בב"מ שם): "והנה בעיקר קושי' תוס' בב"ק הנ"ל, אפשר לומר לפמ"ש הרמב"ן בפרקין בסוגי' דלקמן (דף כ"ו ע"ב) במה דאמרי' שם ואף על גב דחזרה לאחר יאוש שמתנה בעלמא היא דיהיב לי', היינו משום דאף דבגזלה יאוש כדי לא קנה, מ"מ הא כתיב בי' ג"כ אבידה דיאוש קונה אלא דאבידה מעלמא היכא דבא לידו קודם יאוש ל"ק ביאוש של אח"כ, היינו היכא דנטל ע"מ להחזירה הוא שומר לבעלים והוי כמו פקדון בידי' ולא מהני יאוש, אבל התם דנטל ע"מ לגוזלה אין ידו כיד הבעלים וקני יאוש. וע"ש":

**והיינו:** שמה שבעצם אין יאוש של אבידה מועיל כשהגיע ליד המוצא לפני היאוש הוא משום א) שכשהגיע לידו, נעשה "שומר אבידה"! ב) וכיון ד"יד שומר כיד בעה"ב" לכן נמצא החפץ ברשות הבעלים, ג) והרמב"ן סובר שאין יאוש מועיל על חפץ שנמצא ברשות בעלים! משא"כ בגזל שלא הגביה החפץ להשיבו לבעליו אלא אדרבא לגזול ממנו! במילא אין החפץ ברשות בעלים, ולכן יוכל היאוש להועיל.

**נמצא** שהגם שבעצם יאוש בגזילה נלמד מאבידה, והיינו שגם בגזילה "פתיך" ומעורב בו "יאוש דאבידה", שהרי סו"ס הבעלים מתייאשים משום שהחפץ "אבוד". מהם, לכן יש ללמוד מאבידה שהיאוש יועיל גם בגזל, אלא שבזה יהיה עדיף היאוש בגזל מאבידה, משום שבפועל אין החפץ נמצא "ברשות" הבעלים, ולכן יועיל אע"פ שהגיע

לידו לפני היאוש.

**ובזה** מתורץ קושית התוס׳, דשפיר ילפינן יאוש בגניבה לאחר שבא לידו מיאוש באבידה לפני שבא לידו, וליכא קושיה שבאבידה אין היאוש מועיל אחר שבא לידו, דשאני התם שהמוצא הוי שומר עבור הבעלים והוי יאוש ברשות, אבל בגניבה שאין הגנב שומר עבור הבעלים והחפץ נחשב לאינו ברשות בעלים שפיר מהני יאוש.

**והרמב״ן** סובר שבאבידה היכא שבא לידו קודם יאוש אינו קונה החפץ כלל כיון שהוי יאוש ברשות בעלים, ופליג על מש״כ התוס׳ שבאבידה קנה החפץ וחייב רק ממון. וכתב רע״א שהתוס׳ לא תירצו כן משום שחולקים על עצם יסוד הרמב״ן וס״ל שמהני יאוש לחפץ שנמצא ברשות הבעלים.

**ועד״ז** כתב הקצות בסי׳ שס״א ס״ק ב׳ ליישב קושיית התוס׳ ע״פ סברת הרמב״ן ע״ש.

**כך** הנ״ל הוא צד א׳ בגמ׳: אבל צד הב׳ סובר שגזל גרוע מאבידה ולא יקנה כלל, משום ד״באיסורא אתי לידיה״, ולפי דבריו **אין הכוונה שחל** ״חיוב השבה״, (כפי היוצא ממהלך הנ״ל בתוס׳ שגם באבידה יתחייב לשלם דמים אפי׳ כשקונה החפץ, - לצד הספק שקונה החפץ גם בגזל, ומ״מ מתחייב לשלם דמים הן בגזל והן באבידה, - אע״פ שבאבידה לא עבר איסור), אלא הכוונה כפשוטו: שכשעושה איסור לא חידשה התורה חידוש הדין שיקנה ביאוש ולכן לא יקנה כלל הגזל ביאוש כשקדם לו מעשה איסור של גזל.

הרב שמואל זאיאנץ, ר״מ בישיבה

## דף עב עמוד ב

**איתמר עד זומם אביי אמר למפרע הוא נפסל רבא אמר וכו׳ אביי אמר וכו׳ איכא דאמרי רבא נמי כאביי סבירא וכו׳.** והנה סוגיא זו מבואר ג״כ בסנהדרין (כז, א), ובתרווייהו הקשו התוס׳ (ד״ה דאסהידו) דהמשמעות הוא דלפי שיש שני מזימים על כאו״א לכן לא הוי חידוש, ותימה מה בכך הא סוף סוף הוה כארבעה כנגד שנים ותרי כמאה ומאה כתרי. ומכח האי קושיא כתב רבינו תם לתרץ ״דגרסינן דאסהידו תרי בחד ותו לא, שלא הוזם כי אם האחד״ (כגון שאין הניזומין מסייע אחד לחבירו, שאין האחד יודע כלום בעדותו של חבירו, שראה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, או בהודאה אחר הודאה, ואלו שנים מזימים את שניהם, שכך שוים אלו כמו אחרים, ולא נקט האי לישנא אלא משום דמשתמע מיניה שאין המוזמין מסייעין זה את זה״ (תוס׳ כאן)), וכיון דליכא תרי ותרי א״כ שפיר לאו חידוש הוא.

### קושיית הקצות עליו וביאורו

**אמנם** בקצות החושן (חו״מ סי׳ לד ס״ו) הקשה דממה נפשך, אי הוו מחלון אחד א״כ חבירו העיד שעמו היה, והוי אכתי תו״ת, ומאי מהני זה דלא באו תרי לפוסלו, הלא בלאה״כ כבר העיד דאידך היתה עמו, ולאידך אם לא הוו מחלון זה א״כ גם בתרי וחד ותרי וחד נמי כיון דלא ראו מחלון א׳ ליכא תרי כמאה היינו דלא מצטרפי כלל

ואזלה קושיית התוס׳. ומסיק דע״כ מיירי בחלון א׳, אלא דקשה מאי טעמא לא מהני אידך שהעיד שהיתה עמו להכחיש האי תרי.

**ונקודת** הסברתו מיוסד בהבהרת הגדר דהתרי ותרי דהכא, דהנה לפעמים מצינו בתו״ת דמדאורייתא אוקמוה אחזקה דכשרות אבל כמו״כ מצינו לפעמים דבתו״ת לא מתכשר בהכי;

**וכמבואר** בכתובות (סוף כא, ב) ״שלשה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו מעידין עליו וחותם, משחתמו אין מעידין עליו וחותם, ערער דמאי, אי ערער דגזלנותא, תרי ותרי נינהו אי ערער דפגם משפחה גלוי מלתא בעלמא הוא לעולם אימא לך ערער דגזלנותא וקאמרי הני ידעינן ביה דעבד תשובה״, ופרש״י (ד״ה תו״ת) ״כי אמרי לא גזל הוו להו תרי ותרי, ולא מתכשר בהכי, דקי״ל לקמן בפרקין (כו, א) אין ערער פחות משנים״ (לעומת דעת התוס׳ שם (ד״ה תו״ת) ואכ״מ). **ויוצא** דבתו״ת פסול מחמת ספק. ורבים מקשים מהמבואר להדיא (שבועות מז, ב ועוד) לגבי שני כתי עדים המכחישים זא״ז, דמוקמינן כל כת בחזקת כשרות ולא פסלינן מספיקא.

**ובהגהות** הט״ז בשם מוהר״י מבסיר כשכת אחת אומרת על חברתה שהיא שקרנית (עדות על עדות), העדות לא קיימת, כיון שהם מכחישים את עצמם (ולא דמי לפסלינהו בגזלנותא שהם מעידים על גופם אבל כאן הם מעידים על גופה של עדות). רק בהזמה, התורה האמינה לעדים המזימים.

**לעומת** זאת, ב״תרי ותרי אגברא״ (שתי קבוצות של עדים שמכחישות אחת את השנייה על אדם מסוים), יש ספק אם הוא כשר או פסול, ולכן לא נשארים עם חזקת כשרות. משא״כ במקרה הראשון, ליכא ספק ד״תרי ותרי״ כיון דמיעקרא אין לעדות זו תוקף לכן נשארים עם החזקה (ועיי״ש בקצה״ח שמתרץ הסתירה באו״א).

**ובזה** הסביר הקצות שיטת ר״ת הנ״ל, דאם נאמר דהגירסא דתרי בחד ותרי בחד, אז התו״ת הוא לגבי העדים ואז אוקמוה אחזקת כשרות, ויש חידוש להאמין הכת השני יותר מבראשון ולפסול הכת הראשונה, אבל לפי הגירסא דר״ת שיש כאן רק תרי בחד, א״כ כיון דאין שום עדים המכחישים העד שמסייע לה׳חד׳ (ונמצא דאי״ז הכחשה בגדר העדים עצמן) ממילא נתחלפה צורת ספיקו מתו״ת לגבי העדים (והם בחזקת כשרות) לתו״ת לגבי גוף הנדון (ופסול מספק), ואין בזה חידוש של עדים זוממין כיון דבלאה״כ הוא פסול.

### קושיית הריטב״א במכות ותירוצו

**והנה** מבואר בגמ׳ מכות (ו, ב) בנוגע לדיני צירוף עדים דאם ״היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת, ואם לאו הרי אלו שתי עדיות, לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין והשניה פטורה״.

**והקשה** הריטב״א (שם) האיך שייך שיהיו מקצתן זוממין, והלא אם יבואו עדים ויאמרו לאותם שבחלון האחד עמנו

הייתם במקום פלוני, יכחישום העדים שבחלון האחר, ובעדות מוכחשת אין אלו נעשין זוממין. והסביר הריטב״א דמהאי טעמא קתני ׳מקצתן רואין אלו את אלו׳, ״דלהכי קתני שמקצתן רואין אלו את אלו ולא קתני ׳שכולן׳, דסגי בחד מאלו שיראו לאלו לעשות צירוף ביניהם״, ובזה (לכאורה) ליכא תרי ותרי כיון דלא ראו כולם. ולא הוי תרי ותרי דלזה בעינן שכולן יראו זל״ז.

**ומוסיף** עוד ביאורים: א) שרואין אלו את אלו קודם מעשה והרגישו בהם בשעת מעשה, או ב) שרואין דרך ראיה כללית ולא שהכירום ממש שיוכלו להכחיש את המזימים. אמנם בפשטות הני תרי תירוצי דחיקי נינהו ולאו פשטא דתלמודא, ונראה דלהכי התיישב לתירוצו הראשון לעיקר.

### קושיית הצמח צדק על שיטת הרמב״ם

**ואכן** הצמח צדק בחידושיו למכות (שם ד״ה אמר רבא) הסכים לדברי הריטב״א להסביר האי שמעתא, אך בהמשך דבריו מנתק הקושיא למק״א, ובהקדים:

**שיטת** הרמב״ם הוא (פ״כ מהל׳ עדות ה״ג) שאם היו שלשה (או יותר) עדים והעידו בבית דין זא״ז וכאו״א בתכ״ד של חבירו, והוזמו מקצתן אין נענשין עד שיוזמו כולן, מטעם שהוא בתוך כדי דיבור ונחשב לעדות אחת.

**אבל** אם היה הפסק בין זה לזה יתר מכדי דבור (כדי שאלת שלום תלמיד לרב) אז נחלקה העדות והשנים שהוזמו נענשין, והשנים האחרים שהיה בין דבריהן ודברי הראשונים הפסק אין נענשין, מטעם שלא העידו בתוך כדי דיבור והוי תרי עדיות. אבל בכ״ז עדות שאר העדים (שלא הוזמו) נפסלה, ובלשונו ״הואיל ונפסלה מקצתה נפסלה כולה״.

**ותמהו** המפרשים (והראב״ד בראשם) על יסוד שיטת הרמב״ם, דמאחר שלא באו תוך כדי דבור הרי נחשבו לשתי כתות לענין הזמה, א״כ למה תבטל עדות הכת האחרונה מחמת הראשונה. ומוכח ד(מאיזה סיבה שהיא) ס״ל להרמב״ם דלענין פסול עדות חשיבא לכת א׳.

**והצמח** צדק (מכות שם) מקשה על הרמב״ם, מאי שנא הכא ממתני׳ (ו, ב) ״היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת ואם לאו הרי אלו שתי עדיות, לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין והשניה פטורה״, ששם הוו כשתי כתי עדים.

**ומסביר** הצמח צדק דלכאורה החילוק פשיטא, דשם כיון דהשני כתי עדים לא ראו אלו את אלו (״בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו . . ואם לאו הרי אלו שתי עדיות״), לכן הרי אלו שתי כתי עדות לגמרי, לכן לא נתבטל כלל עדות כת האחת מחמת שהוזמו כת השנייה או נמצאו בא׳ מהן קרוב או פסול.

**אבל** הרמב״ם איירי כאשר ראו כולם זא״ז, ונצטרפו בשעת הראייה להיות כת אחת, רק כיון שההגדה של שנים היה אחר כדי דבור משנים הראשונים, ה״ל שתי

כתות לדבר אחד (עונש דכאשר זמם), וכת אחת לדבר אחד (פסול עדותן), ושפיר ס"ל להרמב"ם דביחס להראי' הם כת א'.

**וע"ז** מקשה הצמח צדק קושיית הריטב"א הנ"ל, "דא"כ דמיירי שראו זה את זה, ישאר קושיית הריטב"א, איך אפשר שיוזמו השנים מהן ע"י אחרים שיזימום ויאמרו להן עמנו הייתם, הלא השנים הנשארים שלא הוזמו יכחישו את המזימין, שהרי הם ראו את השניים המעידים שהיו עמהם בשעת העדות". והצמח צדק סתם ולא ביאר בזה.

**(ואכן** הוה מצי לתרץ כמו שאר הביאורים בריטב"א שם, א) שרואין אלו את אלו קודם מעשה והרגישו בהם בשעת מעשה, או ב) שרואין דרך ראיה כללית ולא שהכירום ממש שיוכלו להכחיש את המזימים. ואולי זה מסייע למה שכתבתי לעיל בפנים שבפשטות הם תירוצי דחיקי ולכן לא קבלם הצמח צדק, ועצ"ע.)

**ביאור ע"פ סברת הקצות הנ"ל**

**אולם** כד נעיין שפיר לכאורה ניתן להסביר האי שיטה ביסוד דברי הקצות הנ"ל על התוס' דב"ק וסנהדרין.

**דהנה** בתחילה עלה בדעתי להוסיף תירוץ לקושיית הריטב"א האיך שייך מקצתן זוממין אי הוה תו"ת ע"פ דברי הקצות, דלפי סברתו יוצא דכיון דהאי תרי ותרי הוה לגבי גוף הנדון נמצא דהוא פסול מספק, דהיכי אמרינן דאוקמוה אחזקה דכשרות היכא דהספק מחמת התו"ת אינה לגבי הנדון, אלא לגבי העדים עצמם לאחרי שהעידו, שלפני בי"ד נולדה הספק דיוצא דא' מהכתים ודאי משקר, ומשו"ה כיון דליתא להו לפנינו שפיר אוקמוה אחזקה, משא"כ הכא הספק הוא לגבי הגוף הנידון והוא לפנינו ועדותן הוזם מחמת האי פסול מספק. ואף דאי"ז אלא פסול אבל ודאי אינן נהרגין מחמת זה, מ"מ הלא שמעתין דב"ק וסנהדרין איירי בפסול עד זומם, והיינו לומר דבהנ"ל ליכא שום חידוש בעד זומם, כיון דכבר הוה פסול מספק אף דאי"ז אלא פסול ואין נהרגין עי"ז.

**אולם** זה לא אתי שפיר אלא לפי לשון הריטב"א (שם) "ואינן נעשין זוממין עד שיזומו כולן, וכן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה כדקתני רישא", אמנם מלשון רש"י "ואם הוזם אחד מהם ולא הוזמו כולן אין נהרגין" נמצא להדיא דהאי הזמה היינו לא רק ביחס להפסול דהזמה אלא גם ליהרג, ודאי בזה לא אמרינן דהורגין מחמת פסול מספק, והדרא קושיא לדוכתא וע"כ נשוב לתירוצו של הריטב"א (וכן הצמח צדק הסכים לתירוצו של הריטב"א); אלא דתירוצו של הריטב"א לא מהני לתרץ קושיית הצמח צדק על שיטת הרמב"ם.

**אך** הסברא הנ"ל אתי שפיר בהך, דשיטת הרמב"ם הוא דכאשר העדים העידו לאחרי כדי דיבור אם הכת הא' הוזמו אין השניה נהרגין, דהוי שתי כתים נפרדים בשעת ההגדה בבי"ד, אבל הם כת אחת לענין שעדותן פסולה, והגם דאיכא תרי ותרי מ"מ אי"ז מפיק אותו מגדר פסול כיון דאכתי בהתו"ת הו"ל תו"ת על גוף הנדון דהוא פסול מספק, ושיטת הרמב"ם אתי

שפיר.

**שקו"ט בשיטת התוס' בסוגייתנו**

**והנה** סברת הקצות הבא להסביר דברי התוס' אכן אתי שפיר לפי דברי התוס' בסנהדרין, דשם י"ל דאיירי שראו מחלון אחד; אבל לפי דברי התוס' כאן "כגון שאין הניזומין מסייע אחד לחבירו, שאין האחד יודע כלום בעדותו של חבירו, שראה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה כו'" מבואר להדיא דליכא למימר דאיירי כגון שראו מחלון א' (ובפרט למה דסיימו שם "ולא נקט האי לישנא אלא משום דמשתמע מיניה שאין המוזמין מסייעין זה את זה"), ואזלה לדרכה ביאורו של הקצות (דאם לא ראו מחלון א' א"כ קושיית התוס' (דלכאורה ה"ה מסייעים זל"ז) מעיקרא ליתא), וצ"ע. (ולהעיר דהקצות הביא בדבריו הסוגיא כאן ולא של סנהדרין, וא"כ בפשטות כל הביאור נאמרה לגבי דברי התוס' כאן. אכן בדפוס מכון המאור לשו"ע שם בהקצות ציינו להתוס' בסנהדרין ולא להתוס' כאן שם (אף דבי' עסקינן), ואפשר דהוא מהאי טעמא).

**והנה** בשעורי קצה"ח (שם) הקשה על ביאורו של הקצות, דא"כ אמאי הוצרך ר"ת לגרוס דאסהידו ביה תרי בחד ותו לא, הא אף למאי דגרסינן תרי בחד ותרי בחד, כיון שכל שנים באים לפסול רק אחד, א"כ כל שנים שמזימים אחד הרי הם פוסלים רק אחד, דלפי עדותם אין חבירו נפסל אלא אחד בלבד שהזימוהו וע"ז הם נאמנים ושוב ליכא חידוש דעד זומם ("ואין לומר דא"כ למה לי למימר תרי בחד ותרי בחד סגי למימר תרי בחד, זה אינו דהא אנן בעדים זוממין מיירי ששניהם הוזמו ולכן אמרינן תרי בחד ותרי בחד" (לשונו שם)). וא"כ זה לא מהני להסביר מה שר"ת דייק לשנות הגירסא.

**והסיק** שם לבאר באופן אחר, "ובאמת מדברי התוס' מבואר דלא קשיא כלל מה שהקשה הקצוה"ח, וליכא למימר דחבירו מסייעו והו"ל תרי, שכתבו תוס' שם וגרסינן נמי ופסליה בגזלנותא, פירוש דאחד נפסל בגזלנותא והשני הוזם, והיינו דהא באמת מיירי בעדים זוממין ששניהם נפסלים, אלא דמיירי שהזימו רק אחד ואת השני פסלו בגזלנותא, וא"כ אין חבירו יכול לסייע לו שהרי פסלוהו בגזלנותא, ולכן הו"ל תרי בחד, ואין זה חידוש, שהרי שנים מעידים על אחד ואין לו סיוע מחבירו. (וכן מבואר ברשב"א (ב"ק עג, א) שכתב "ור"ת ז"ל לא גרס תרי בחד ותרי בחד אלא תרי בחד ולומר שלא הוצרכו להזים אלא האחד והשני פסלו מחמת גזלנותו, עיי"ש).

**אולם** גם בזה לא מוקמית שפיר דברי התוס', דעדיין קושיא מעיקרא ליתא כיון דלא ראו מחלון א' א"כ לא סלקא דעתך דהם מסייעים זל"ז, ובפרט דהתוס' בב"ק לא כתבו ד"גרסינן נמי ופסליה בגזלנותא", וא"כ ודאי ל"ש להסביר דעתם כמ"ש בשעורי קצה"ח שם. (ובאמת שייך דמשו"ז לא קיבל הקצות האי סברא (אף שהוא לכאורה מתאים יותר עם דברי התוס' בסנהדרין שם ד"גרסי' נמי ופסליה בגזלנותא"), כיון דלא כתבו כן כאן (ובפרט שהוא כתב כהז ביחס לסוגייתנו כנ"ל), אך שוב צ"ע דברי הקצות איך להתאימה עם דברי התוס' כאן).

**והנה** יסוד ביאור התוס׳ דסנהדרין לפי הקצות הוא דבתרי לחד ותרי לחד בחלון א׳ הם מסייעים זל״ז, ולזה שינו הגירסא דהוא רק תרי לחד לבד, דנהי דראו מחלון א׳ מ״מ כיון דאי״ז כת אומרים שהאידך כת משקר (שאז מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני) אלא מעידים על א׳ שהוא פסול והוא ועוד א׳ (דלדידי׳ ליכא עדים הפוסלים אותו) מכחישם, הוא פסול מספק ושפיר ליכא חידוש דעד זומם.

**אך** נראה לומר דהתוס׳ כאן לא ס״ל הכי; אלא שתירצו דאכן אי ראו מחלון א׳ א״כ שפיר הם מסייעים זל״ז, אך הכא מיירי ״דאסהידו ביה תרי בחד, כגון שאין הניזומין מסייע אחד לחבירו שאין האחד יודע כלום בעדותו של חבירו שראה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה״, וא״כ קושיא מעיקרא ליתא כנ״ל דכיון דלא ראו מחלון א׳ אינם מסייעים זל״ז.

**וזה** מתבטא דוקא ב״תרי לחד״ לבד ולא בכפליים, כמו שסיימו שם ״ולא נקט האי לישנא אלא משום דמשתמע מיניה שאין המוזמין מסייעין זה את זה״, היינו דאין הכוונה דיש דוקא רק תרי וחד לבד, אלא דשייך דיש תרי לחד ותרי לחד, והכוונה הוא רק שאין שום יחס בין החד הראשון להשני, כיון דלא ראו זא״ז.

**אולם** אפשר שכוונתם של כל הני רבוותא הנזכרים למעלה חלוקה לגמרי מדברים הנ״ל, ותן לחכם ויחכם עוד.

הת׳ יעקב ארי׳ בערגשטיין

## דף פב עמוד א

**תוד״ה כדי, נמצא דמ׳ יום אחרונים היו חסרים לילה וכו׳ ואף ע״פ שעלה בהשכמה.** במענה מי״א תשרי תשכ״ג (נדפס בליקוט מענות קודש תשכ״ג מענה קסו, ולאח״ז נדפס בשילוב לסעודת מוצאי יוהכ״פ תו״מ חל״ה (בהוצאה החדשה) ע׳ 44א) **מבאר** רבינו דבריו בסעודת מוציוה״כ אשר ירידת משה עם הלוחות ביוהכ״פ היתה במוצאי יום הכיפורים. בהמשך המענה שם, על מה שהביא השואל ראיה מרש״י (שמות לד, כט ד״ה ויהי ברדת משה) ״כשהביא לוחות אחרונות ביום הכפורים״, כותב רבינו שניתן לדחוק ולפרש את רש״י שבא למעט רק מחרת יוהכ״פ, ומוסיף: ״אבל הוא בפי׳ בתוד״ה כדי (ב״ק פב, א) דבבוקר יוהכ״פ. בחזקוני (תשא לד, כח) ועוד״.

**ולכאורה** יש לעיין בזה טובא:

**א)** היכן מפורש להדיא בדברי התוס׳ שירידת משה היתה דוקא **בבוקר** יום הכיפורים, לכאורה נזכר רק זמן העלי׳, ובלשון תוס׳ ״ואף ע״פ שעלה בהשכמה כדכתיב ועלית בבקר שדומה שכל העליות היו בבקר ולא בלילה״?

**ב)** קושיה חזקה מזו, הרי בלקוטי שיחות ח״ו ע׳ 211 כותב שבשיטת רש״י י״ל שירד בבקר, ובהערה *9 מזכיר דברי התוס׳ ומובא שם ביאור הפכי בדברי התוס׳ הללו, וז״ל: ״בתוס׳ (ד״ה כדי שלא ב״ק פב. א) שמ׳ יום האחרונים היו חסרים לילה. ועפי״ז י״ל שצריך לאחר זמן ירידתו ביוהכ״פ עד כמה שאפשר - שירד סמוך לערב״. הרי

שמבואר שם שלפי שיטת התוס׳ צריך לומר שירידתו היתה סמוך לערב דייקא, ולא בבוקר. ואם כן, איך מתאים המענה עם המבואר בהערה זו בלקוטי שיחות?

**ואולי** יש לומר, דכוונת רבינו בהמענה בתיבת ״בבוקר״ אינה לבוקר ממש (היינו החלק הראשון של היום), אלא הכוונה היא בעצם המושג ״יום״ לאפוקי מלילה. דהיינו, מכיון שכל הנידון שם במענה הוא בהמשך להסברא שירד במוצאי יום הכיפורים בלילה, הביא ראיה מתוס׳ שהירידה היתה בעיצומו של יום הכיפורים, שהרי תוס׳ כתב בפירוש שלא היו מ׳ לילות, מפני שירד ביוהכ״פ עצמו.

**ועל** פי דרך זו מובן שאין סתירה להערה בלקוטי שיחות, דלעולם הירידה היתה ״סמוך לערב״ כפי שמדייקת ההערה, רק שנקרא בוקר מפני שבפו״מ הי׳ בתוך היום דיוהכ״פ ולא בלילה שלאחריו.

**אלא** שאף על פי כן, שימוש הלשון ״בבוקר״ במענה כדי להורות על המשמעות של ״יום׳, עדיין אינו מובן: הרי בהמשך לזה מציין רבינו להחזקוני, ושם מפורש להדיא שירידת משה היתה בעלות השחר של יוהכ״פ (ואם כן, הלשון ״בבוקר״ בדברי רבינו מכוונת לכאורה להבנה זו, ולא למשמעות הכללית של ״יום׳). ועוד, דהוה ליה למימר בפשטות ב״יוה״כ עצמו״ או ״ביום דיוהכ״פ״, ולמה ליה להשתמש בלשון ״בוקר״ שיכול להתפרש ג״כ לתחילת היום? וצ״ע.

הת׳ מענדל מישולבין

# מפתח
# לתורת רבינו

ציונים ומראי מקומות על המסכת
מתוך תורת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

נערך בעזה"י ע"י
הת' יעקב ארי' שי' בערנשטיין והת' מענדל שי' מישולבין

**הערות, הוספות, ותיקונים, נא לשלוח ל:**
mafteiachtorasrabeinu@gmail.com
201-966-3452

בס"ד

# מבוא

## בבי מדרשא

דהאי שתא עסקו רבוותא וצורבא מרבנן לברר וללבן את דברי חכמינו ז"ל במילי דנזיקין, להעמיד הטעמים על בוריים עם שיטות הראשונים כמלאכים ועם פירושי האחרונים על מסכת בבא קמא לאופנם ולעומקם;

ומתוך לימוד סוגיות אלו יציבא מילתא להמעיין, לראות וללמוד בדרכו ושיטתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע על אתרא הדין, בהגדרת הדינים והמצאת יסודות והוראות בתוך שמעתא דילן, מתוך משנת ותורת רבינו הארוך והרחב;

אך היות כי ביאורים וחידושים אלו המה צפונים וטמונים בתוך שיחותיו הארוכים ועמוקים בכל חלקי התורה, ועוד הרבה מהם נקודות קצרות מתוך התוועדויות ארוכים ואגרות קודש מפוזרים, לא הצליח בידי כל אחד למצוא וללמוד את הביאורים והחידושים האלו כחלק מלימודו של כל יום ויום;

ותודה לא־ל על אשר זיכה אותנו בעסק עבודה זו, וחפץ ה' הצליח את ידינו בעריכת מפתח הזאת, למצוא את המקורות וללמוד אותם כפי יכולת ידינו, ולהעלות אותם על הכתב לפי סדר המסכת, ועליו תוכן קצר של הוספת רבינו על גבי גוף צורת הדף.

◆

וזאת למודעי:

1. לא בכל המקורות המובאים במפתח ציין רבינו בפירוש את מסכת בבא קמא; לעיתים הביאור עוסק בנושא המופיע במסכתנו, אך רבינו דן בו אגב מסכת אחרת או בהקשר כללי. במקרים מעין אלו, לעיתים עלה בידינו לאתר מקורות אלו ולשלבם במפתח, אך לא תמיד ובאופן מוחלט נכללו כל המקומות הללו.

2. הרבה מהציונים לא באו במקורם לבאר באופן ישיר סוגיא זו שבמסכתנו, אלא שהם הובאו בשיחות בדרך קושיא, ראיה וכיו"ב לעניינים שבסוגיא במקום אחר. מכל מקום ראינו לנכון להביא כמה מנקודות אלו, מכיון שעל ידם נוסף ביאור והארה במסכתין.

3. רבינו מצטט ומזכיר בשיחותיו עשרות גמרות ומאמרי חז"ל ממסכתנו. במפתח זה לא הבאנו את כל הציטוטים באופן תדיר, אלא התמקדנו בעיקר במקומות שבהם ניכר חידוש ותוספת ביאור בדברי הגמרא, ביאור ביינה של תורה, או שעולה מהם הוראה למעשה בעבודת ה'.

4. מלאכת ברירת העניינים – מה ראוי להיכנס ומה להשמיט – היא מלאכה קשה ורגישה

ביותר. קשה מאד לקבוע בזה מסמרות מוגדרים היטב. אשר על כן, ההכרעה אם להביא ענין מסויים הייתה תלויה במידה רבה בהבנת הלב ובשיקול הדעת של המעריכים, מתוך שאיפה לקלוע אל האמת ולתועלת הלומדים.

5. בכמה מקומות הבאנו קושיא או שאלה בפסקה אחת, ואת הביאור והתירוץ בפסקה שאחרי'. זאת משום שפעמים רבות השקלא וטריא ממשיכה ונבנית נדבך על גבי נדבך, והפרדה זו מאפשרת לעקוב אחר עומק המהלך בבהירות ובקלות.

6. במקום שבו רבינו נושא ונותן בארוכה, ומבנה השיחה עמוקה ומיוסדת על קושיות ותירוצים, השתדלנו להביא ולבטא כל נקודה וחידוש בפני עצמם.

7. לעיתים, מתוך פסקאות רבות בשיחה עולה נקודה אחת מסוימת השייכת למסכת; במקרים אלו קצרנו במקום שאמרו לקצר והבאנו רק את תמצית הנקודה.

8. מאידך, ישנן שיחות שבהן מילים ספורות או הערת שוליים קצרה של רבינו הופכות לחלוטין את כל ה"מהלך" בהבנת הסוגיא, או שיש בהן ציונים והפניות לביאורים וספרים אחרים המאירים את הענין באור חדש. במקומות מעין אלו, ראינו לנכון להרחיב ולפרט את הביאור בגוף המפתח כדי להעמיד את הדברים על בוריים.

9. התוכן התמציתי שרשמנו לצד מראי המקומות אינו בא, חלילה, לקבוע שזהו כל עומק כוונתו של רבינו, או שזהו כל מה שכלול בשיחה, ורשמנו אך ורק את התוספת והחידוש כפי שנראו לעינינו הדלות. הדברים נכתבו באופן של "תן לחכם ויחכם עוד" (משלי ט, ט) – כפתח וכיוון ראשוני עבור הלומד, שיעיין בגוף השיחות וידלה מהן פנינים נוספים.

10. אף שבדרך כלל, נידון שבא הרבה פעמים בהמסכת, השתדלנו להביא הציונים עליו בעיקר מקומו, ולציין בשאר המקומות לעיקר מקומו, מ"מ לא תמיד עלה בידינו בצורה עקבית לציין בכל אתר ואתר שנזכר הענין להמקום שבו הבאנו הנדון.

11. בראש הדף הבאנו את הציונים והביאורים השייכים לגוף דברי הגמרא, ולאחריהם באו הציונים השייכים לפירוש רש"י, ואחר כך הציונים וההערות לפירוש התוספות, ובסוף הדף הובאו מראי המקומות לשאר הראשונים והאחרונים הדנים באותו סוגיא.

12. מפאת ריבוי העניינים ועומק המושגים, לא הייתה באפשרותנו היכולת לציין ולרשום כל מקום ומקום שבו הזכיר רבינו ביאור זה או כיוון אליו, אולם במקומות מסוימים עלה בידינו למצוא ולציין כמה מראי מקומות לאותו ביאור. אם נדפם אותו שיחה או מכתב בשני מקומות או יותר השתדלנו להביא את שני מראי המקומות גם יחד, כדי להקל על הלומד למצוא את המקור המדויק לפי הספרים הנמצאים תחת ידו, וציון כפול מעין זה הובא בתוך חצאי ריבוע.

13. על אף המאמץ הגדול, מטבע הדברים בעבודה רחבת היקף מעין זו שנפלו השמטות וחוסר

עקביות פה ושם, ואתנו הסליחה. נשמח לקבל כל הערה, הארה או הוספה מצד הלומדים שיחיו, כדי לתקן ולהשלים במהדורות הבאות.

◆

יהי רצון, שמפתח זה יהיה נדבך נוסף בהרחבת והפצת תורתו של רבינו, ויפעל פעולתו לפתוח את לב הלומדים והמעיינים, ולעוררם ולזרזם בלימוד ועיון בתורת רבינו, וללבן ולהאיר את שמועותיו הקדושות לכל מבקשי ה'.

◆

קונטרס ומפתח זה יוצא לאור עולם בסמיכות זמנים ליום הגדול והקדוש ג' תמוז, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר ימים אלו הם ימי התעוררות נפלאה לכל אחד מאיתנו, בהם אנו נתבעים ומתעוררים להתחזק בהעבודה למלא את תפקידנו ושליחותנו היחידה – לעשות כל שביכולתנו להביא את משיח צדקנו.

ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא" – נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר גו'", ומלכנו נשיאנו בראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

# מפתח תורת רבינו
# על מסכת בבא קמא

**סדר המסכתות ב"ק ב"מ ב"ב:**

בעבודת ה': תחילת העבודה היא בב"ק - לסור מרע ולהיזהר מארבעה אבות נזיקין, אח"כ ב"מ - מציאת בחינת מ"ה בנפש שאבדה על ידי רוח שטות, והעבודה ממשיכה בדיני שומרים, ממדרגה של אהבה רבה ("שומר חנם") ועד למדרגה תחתונה של קבלת פרס ("שואל"), ואח"כ ב"ב - שמגיע למצב של שותפות עם הקב"ה במעשה בראשית, ושותפות זו וסילוק ההיזק נעשים על ידי עשיית מחיצה המבדילה מן ההיזק - **רשימות חוברת לא (בתחלתו)**

תחלת תיקון מילי דנזיקין הוא בקליפה החמורה - ד' אבות - **רשימות שם (ט"ז תמוז תש"ב)**

על סדר פסוקי נזקין (מפיה"מ), על סדר הפסוק "על כל דבר פשע וגו'" (מזהר), או על סדר הגלות - **סה"ש תשנ"ב ע' 370, תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 1155**

**מסכת ב"ק:**

כנגד תחילת הגלות (או כנגד גלות מצרים) - **סה"ש תשנ"ב ע' 370 ובהע' 76**

# פרק ארבעה אבות (ב, א - יז, א)

## דף ב, א

**ארבעה אבות נזיקין:**

הטעם שבקליפה ונזקין יש ד׳ אבות משא״כ בקדושה יש ג׳ אבות - **תו״מ ח״מ ע׳ 294**

ד׳ אבות נזיקין הם כנגד הד׳ צומות, והכוונה בבריאתן כמזיק היא שבנ״י יהפכם לד׳ רשויות של שבת שהם כנגד ד׳ אותיות שם הוי׳, ע״י שמגלה אותם כפי שהם בשרשם למעלה ואיך עוזרים לבנ״י בעבודתם - **סה״ש תשמ״ט ח״א ע׳ 142**

(מטעמי המצוות להאריז״ל) ד׳ אבות נזיקין הם כנגד ד׳ אבות דקדושה - אברהם, יצחק, יעקב, דוד - **סה״ש תשמ״ט ח״א ע׳ 143 הע׳ 63**

ענין הג׳ בבות הוא לתקן הארבעה אבות, שיהי׳ דירה מתוקן לה׳ - **תו״מ תשמ״ט ח״ב ע׳ 169 הע׳ 47**

**ארבעה אבות נזיקין . . המבעה:**

התיקון דמבעה (עיקר הקליפות והנזקין) בב׳ הפירושים שלו (שן ואדם) הוא ע״י סיום המסכת - ״אתרא דקפדי״ על כשות וחזיז - שמקפיד להאכיל בהמותיו, שעי״ז גם האכילה שלו כדבעי, והתיקון גם ע״י ״מסתתי אבנים״ (שבגמ׳ שם) שקשור עם הלוחות ומ״ת, שמתקן חטא עה״ד שהוא שרש כל הנזקין - **תו״מ ח״מ שם ע׳ 298**

**מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות:**

מס׳ אבות נקרא אבות ע״ש ש: א. בחינות התנאים הם מקורות ואבות להמאמרים - תולדות שלהם, ב. ע״פ דרך התנא שמתבטא במאמר שלו במס׳ אבות (האב) כן הוא מדתם בכל חלקי התורה (התולדות) - **תו״מ תשמ״ג ח״ג ע׳ 1399**

**תולדותיהן כיו״ב או לאו כיו״ב:**

יש לדייק ״אבות מכלל - דאיכא ענין הפכי - תולדות״ ומשמע דלאו כיו״ב, או ש״**מכלל דאבות** איכא תולדות״, **שדומות** אל האבות, כיו״ב - **לקו״ש חכ״ה ע׳ 127 ואילך**

**הך דהוה במשכן חשיבא קרי לי׳ אב:**

מפני ששרש הל״ט מלאכות הוא מלאכת המשכן, וגם תכליתן לעשות משכן ודירה לו ית׳ בהעולם שהוא משכן בכח - **לקו״ש ח״א ע׳ 193**

בשרשן בקדושה הן עבודות כלליות לעשות העולם משכן לה׳ - **לקו״ש חל״ו ע׳ 187**

**תוד״ה ולא: ובמכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין:**

עפ״ז אין לומר שהדיוק ״אם ברור לך הדבר כאחותך״ (סנהדרין ז, ב) הוא שאיסורה

ברור כ״כ ע״י שיכולים ללמוד איסור אחותך בק״ו (ולכן מזה לומדים שאין עונשין מן הדין) (יבמות כב, ב), שהרי א״כ הי׳ יכול לנקוט דוגמא זו דכריית בור - **אג״ק חכ״ח ע׳ ערב**

## ב, ב

**ד״ת מדברי קבלה לא ילפינן:**

וכש״כ שפסוק בדברי קבלה אינו בגדר ״דאורייתא״, אא״כ הוא כמו גילוי מילתא - **תו״מ חס״ד ע׳ 180, אג״ק חכ״ז ע׳ קכט**

**אדם דאית לי׳ מזלא:**

מטעם זה אין שינוי **בעל** השור משנה השור (דאין האדם והבהמה שוין) - **לקו״ש חל״ו ע׳ 103 הע׳ 11**

מזלא מלשון נוזל, שהוא המקור להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים - **סה״ש תשנ״ב ע׳ 398**

## ג, א

**הא דשלח שלוחי:**

מזה מוכח שגם בלשון חכמים (שבה פשוט יותר שמשתמשים בתיבה שמתאים לתכונת הדבר) שייך לשון שליחות בנוגע לאינו בר דעת, דלא כבראי״ם וגו״א וארא ח, יז - **לקו״ש חי״א ע׳ 24**

## ג, ב

**מבעה זה אדם כו׳ זה השן:**

ראה לעיל ב, א ד״ה ארבעה אבות נזיקין . . המבעה

**שור . . אין הנאה להזיקו:**

ענין השור בקליפות הוא מה שבעצם מהותו הוא מזיק, לא מפני שיש לו הנאה - **תו״מ ח״נ ע׳ 336**

## ד, ב

**תוד״ה שומר חנם: שומר חנם פטור מן הכל . . שואל חייב בכל . . ונושא שכר חייב במקצת:**

עד״ז יש לבאר סדר הארבעה בנים - תחלה הקצוות (חכם ורשע) ואח״כ האמצעיים (תם ושאינו יודע לשאול) - **לקו״ש ח״א ע׳ 248**

## ו, ב

**האי תנא ירושלמי הוא דתנא לישנא קלילא:**

ירושלמי הוא בקיצור לא רק בלשון, אלא גם בנוגע להשקו״ט בתוכן הענין - **לקו״ש חט״ו ע׳ 397**

י״ל שכ״ה גם בנוגע לגירסת המשניות שבירושלמי לגבי גירסת המשניות שבבבלי - **לקו״ש חכ״ד ע׳ 60 הע׳ 30**

בתראי מפרטים יותר מקדמאי, ועפ״ז אפשר לבאר כמה ענינים שנראים כסותרים זל״ז כפי שמובאים בבבלי ובירושלמי - **שיחו״ק תשמ״א ח״ד ע׳ 39**

**בדניזק שיימינן . . נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה:**

י״ל שגז״ש זו היא לדעת החולקים על

ר״ע בשבת צו, ב ואינם סוברים מהגז״ש ד״במדבר״ ״במדבר״ שם, שהי׳ להם בקבלה מנין הגז״ש שיש בתורה, ושמא השלימו המנין בגז״ש זו - לקו״ש ח״ח ע׳ 173 הע׳ 11

**תוד״ה שור: כל הנזקין פטורין בהקדש:**

מ״מ פשיטא שאסור להזיק נכסי הקדש - לקו״ש חל״ד ע׳ 52 הע׳ 19

**במרדכי ד״ה ת״ר מיטב: ולמורי רבינו מאיר ז״ל נראה בחלום . . ופסק הלכה כך:**

בענין תורה לא בשמים היא - רשימות חוברת קמו

## ט, ב

**בהידור מצוה עד שלישי:**

ב׳ הדרגות בהידור מצוה (עד שליש ולמעלה משליש) אינם שני סוגים ע״ד מהדרין ומהמ״ה בנר חנוכה, אלא הכל נכלל בגדר א׳ של הידור - לקו״ש ח״ה ע׳ 450 [אג״ק ח״א ע׳ רכב], תו״מ חכ״ט ע׳ 287, תו״מ חס״ב ע׳ 347

כשהנהגתו למעלה ממדידה והגבלה אינו מתחשב בהגבלת שליש - תו״מ תשמ״ד ח״ב ע׳ 1327

**במערבא אמרי משמיה דרבי זירא, עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא:**

מפשטות לשונם דמערבא משמע שיש אותו חיוב להדר פחות משליש ויותר משליש, ודלא כמשמעות הרבינו חננאל - לקו״ש ח״ה ע׳ 453 ואילך [אג״ק ח״א ע׳ רכו ואילך], לקו״ש ח״א ע׳ 92 [תו״מ ח״ז ע׳ 241]

**רש״י ד״ה בהידור מצוה: טלית נאה ציצית נאה:**

ציון להלשון טלית נאה בדברי אדה״ז ולספר מאסף לכל המחנות בנוגע לזה - אג״ק חכ״ה ע׳ עח

**תוד״ה אילימא: אין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות ובסוכה חשיב ליה רבותא דר״ג שקנה אתרוג באלף זוז:**

רחוק לומר שא״א הי׳ למצוא בפחות, שאם הי׳ מקרה יוצא מן הכלל הרי אין למדים מחידוש, ולפי״ז הראי׳ מר״ג הוא רק ע״ז שאין צריך לבזבז כל ממונו בכלל, לאו דוקא במקרה שלא ימצא בפחות - לקו״ש ח״ה ע׳ 81, ע׳ 318

אם נאמר שא״א הי׳ למצוא בפחות, החידוש בזה שר״ג שילם כ״כ הוא: א. לכאורה אז אין מציאות החיוב ובמילא אין מציאות הציווי והמצוה, ב. ששילם כ״כ מסיבה צדדית ולא בשביל שוויות האתרוג עצמו - לקו״ש ח״ה ע׳ 318

**תוד״ה משל הקב״ה: אוכל פירות בעוה״ז והקרן קיימת לו לעוה״ב:**

הדמיון הוא רק בכללות, אבל בפרטחות השכר ״משל הקב״ה״ אינו אותו ענין ממש ד״פירות בעוה״ז״, שהרי ״משל הקב״ה״ הוא רק באותו ענין שהוציא על המצוה, ורק מילוי החסרון, משא״כ ״פירות בעוה״ז״ - לקו״ש ח״ה ע׳ 453 ואילך [אג״ק ח״א ע׳ רכו

ואילך]

**תוד"ה משא"כ: ויש לומר דאיצטריך שור ולא אדם לפטור . . עובד כוכבים הקנוי לישראל:**

אע"פ שרק בנ"י קרוים אדם, י"ל שבלשון חז"ל כולל גם עכו"ם, וגם כשבא בניגוד לבהמה כמו כאן כולל גם עכו"ם, כביבמות סא, א ובתוס' שם - **אג"ק ח"כ ע' עח**

## יב, ב

**תוד"ה ומחיים אבל פשיטא דחלק בעלים אפי' לאחר מיתה הוי ממון בעלים . . ולכל דבר:**

עפ"ז ששקו"ט שמשמעות הרמב"ם כדעת התוס', אולי י"ל שס"ל שיוצא גם חובת "שמחה הראוי לכל אחד" ביו"ט (שנכלל בחיוב שמחה דקרבן שלמים) כשאוכל הקרבן שלמים - השמחה אמורה בפסוק - **לקו"ש חל"ג ע' 66 הע' 39**

## יג, א

**מתנות כהונה משולחן גבוה קא זכו:**

ולכן אין ניכר בהם כ"כ שדברים תחתונים (חולין) כפי שהם במצב דמטה שייכים לאלקות - **לקו"ש חי"ח ע' 223**

ולכן דוקא לכהנים נאמר **אני** חלקך ונחלתך (במדבר יח, כ), משא"כ בנוגע ללויים - **לקו"ש חכ"ח ע' 115**

## טו, א

**אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאת השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה:**

מזה מובן שיש סברא לומר שעונש אנשים חמור יותר מעונש נשים, ועפ"ז יש לבאר דברי רש"י עה"ת (משפטים כב, יז) ב"מכשפה לא תחי'", דלאחרי שמפרש "אלא תומת בבית דין" מקשה התלמיד מדוע זה רק למכשפה ולא למכשף (כיון שעונשם צ"ל חמור יותר), ולכן ממשיך "ואחד זכרים כו'" - **לקו"ש ח"ו ע' 132 הע' 17 בשוה"ג**

## טו, ב

**והלכתא פלגא נזקא קנסא:**

לכאורה צלה"ב במה נשתנה חצי נזק (שהוא קנס) שהאדם יכול לפטור א"ע ע"י שמודה בה (וגם מהו בכלל טעם הדין שמודה בקנס פטור) - **תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 58 ואילך**

מבואר בספרים ההסברה בזה, דהחיוב ממון (נ"ש) הוא חיוב לשלם חסרון הניזק, משא"כ קנס הוא רק קנס עליו שעבר על רצון ה', ואינו בכדי למלא חסרון הניזק דאז היה חייב נ"ש, ומוכח שהוא חיוב (על המזיק) כלפי שמיא, דבעצם אין טעם לחיוב בתם (דאין דרכו לעשות כן) וחייב רק כלפי שמיא (לפנים משורת הדין) עבור מה שלא שמר בהמתו גם מענינים שאינם דרכם, ולכן ה"ז רק ח"נ (ולא נוגע אם משלים חסרון חבירו), ולכן המודה בקנס פטור כיון דעיקרו אינו על חסרון חבירו, והמודה עשה תשובה -

**תו"מ שם**

אבל לכאו' עצ"ע דהנ"ל מסביר פטור המזיק אך כיון דסו"ס נותן הקנס **להניזק** למאי נפק"מ לגבי הניזק אם המזיק הודה א"ל, ובפרט לפי ביאור אדה"ז באגה"ק (סכ"ה) שכבר נגזר על הניזק להפסיד מן השמים, וחיוב המזיק הוא רק על רוע בחירתו - הרי ממנ"פ, אם הניזק "ראוי" לקבל ח"נ אין פוטרים המזיק ואם אינו "ראוי" לזה לא הול"ל לקבלו גם אם המזיק **לא** הודה - **תו"מ שם**

ואין לומר שהוא כמו לגבי בקשת מחילה עבור ההיזק ובושת שלו, דאע"פ ש"כבר נגזר מן השמים" מ"מ צריך לבקש ממנו מחילה כיון דבקשת מחילה ממעט הצער והנזק, משא"כ בנוגע הודאה בקנס שהוא בבי"ד ואין הניזק צריך לדעת זה א"כ א"מ מדוע ממעט החיוב תשלומין - **תו"מ שם ע' 59 ואילך, וראה לקו"ש ח"ז ע' 16 ואילך**

וי"ל ההסברה דכיון דזה גופא שב"ד פטרוהו מלשלם ה"ז מוכיח ש"נגזר עליו מן השמים" באופן כזה שא"צ לשלם, וכמו שמצינו לענין עדים זוממין דאם "הרגו אין נהרגין" (מכות ה, ב) דלכאורה צ"ל "כאשר זמם לעשות" ועאכו"כ **כאשר עשה**, אלא כדברי הרמב"ן (שופטים יט, יט) דכיון שב"ד פסקו ועשו מעשה ע"פ עדותם, "לא יתן ה' השופטים הצדיקים . . **לשפוך דם נקי כי המשפט לאלקים הוא** כו'" - **תו"מ שם ע' 60 ואילך**

**הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והנחש הרי אלו מועדין רבי אלעזר אומר בזמן שהן בני תרבות אינן מועדין (ובתוס' טז, ב ד"ה ר"א):**

אינו דומה תרבות דחיות ובהמות - **לקו"ש חט"ו ע' 448 הע' 15**

**בני תרבות:**

חי' דוקא צ"ל בן תרבות, מפני שחי' מצ"ע היא בהעדר הביטול, משא"כ בהמה - **שיחו"ק תשל"ט ח"א ע' 491**

**והנחש מועד לעולם:**

ולכן דוקא בנחש ס"ל לר' יוחנן (סנה' טו, ב) ד"אע"פ שלא המיתו" אמרינן ד"כל הקודם להורגן זכה", דאין להן תרבות, משא"כ שאר בע"ח (כדעת רע"ק סנה' שם) - **לקו"ש חט"ז ע' 160 הע' 70, 71**

מרש"י סנה' שם שמביא "והנחש מועד לעולם" משמע קצת דמפרש דאתי כר' יוחנן דאין להם תרבות ואין להם בעלים - אבל ראה תוס' כאן (טז, ב - ד"ה ר"א) וסנה' שם (ד"ה ור"י) - **לקו"ש חט"ז ע' 160 הע' 71**

נחש פעולתו היזק ואינו מעלה בבנ"א, ולכן אין רש"י מביאו בפי' בפ' ויחי (מט, כח ד"ה ברך אותם) - **לקו"ש חכ"ה 286 הע' 12**

## טז, א

**והני מילי דלא כרע במודים:**

גם אם לא כרע במודים יש עצות ותיקונים - **שיחו"ק תשל"ט ח"ב ע' 60**

ראה לקמן טז, ב תוד"ה והוא

## טז, ב

**ארי . . דאורחי׳ למידרס:**

ולכן אין לו שימוש בקדירה שבה משהים בשר, משא״כ זאב שטורף והורג לפני שאוכל, ולכן זאב נקרא מוכר קדירות בסיום קידושין דירושלמי - לקו״ש חט״ו ע׳ 455

וזהו הדמיון לבנ״י שחוטפים ק״ש כאריות (תנחומא בלק כג, כד) וכובשים היצה״ר בחייו לקיים ואהבת את ה׳ אלקיך - אג״ק ח״א ע׳ קנז

**בארי תרבות:**

עאכו״כ שלעת״ל יכול להשתנות טבע הבע״ח - תו״מ חע״ב ע׳ 153

**בני אדם שאינם מהוגנים:**

שאינם אפי׳ עניים שאינם מהוגנים אלא רמאי דכתובות סז, סע״ב - לקו״ש ח״ה ע׳ 325, תו״מ חמ״א ע׳ 251

**רש״י ד״ה והכתיב: אבל לאכול מיד לאו אורחי׳:**

מוכח מתירוץ הגמ׳ שהשינוי הוא בזה שטרף, דלא כפשטות משמעות רש״י שהשינוי הוא בהאכילה - לקו״ש חל״א ע׳ 270, אג״ק ח״י ע׳ שעז

**תוד״ה רבי אלעזר:**

ראה לעיל טו, ב ד״ה הזאב והארי, ד״ה והנחש מועד לעולם

**תוד״ה והוא (בגליון): שיש עצם . . שממנו נוצר לעתיד לבא ואותו עצם חזק וקשה כל כך:**

אעפ״כ ענין הגוף מצ״ע הוא עפר, ונבנה מעצם לוז כבריאה חדשה - לקו״ש ח״ו ע׳ 83

בחירת הקב״ה הוא בהגוף ולכן הוא מציאות נצחית - לקו״ש חי״ז ע׳ 345

לפי״ז לא יהי׳ גוף חדש לגמרי לעת״ל, משא״כ לדעת הפדר״א (פל״ד) ש״אינו משתייר . . אלא . . רקב״ - לקו״ש חי״ח ע׳ 248

הביאור למה צריך ונהנה מאכו״ש דמוצ״ש (ב״י לטאו״ח סי׳ ש׳ ״ובסידורים מפרש״) אם הוא למעלה מענין המיתה - לקו״ש חל״ו ע׳ 75

הצורך בעצם זה הוא כדי שבריאת האדם לא תהי׳ שינוי החוזר לברייתו (כששב לעפרו), ששינוי כזה אינו קונה - תו״מ חנ״ה ע׳ 192

עד״ז הוא ענין גניזת הארון, שצריך לישאר משהו מביהמ״ק הב׳ כדי שיהי׳ הביהמ״ק הג׳ - שיחו״ק תשמ״א ח״ד ע׳ 371

**בא״ד: ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא:**

ע״פ הזהר (ח״ב ד״ק ע״א) אכן אינו חי לעתיד, שכשאין לו אפי׳ מדריגה פחותה בהודאה אין לו קיסטא דחיותא ואינו בכלל ישראל - רשימות חוברת טו, וראה תו״מ חט״ז ע׳ 5

## יז, א

### גדול לימוד שמביא לידי מעשה:

עיקר הגדלות שבלימוד הוא זה שמביא לידי מעשה - לקו"ש ח"ז ע' 327, אג"ק חכ"ג ע' קע, ע' קעה, לקו"ש חי"ד ע' 311

הטעם שאדה"ז כותב בשו"ע שלו רק שתלמוד שקול כמעשה - לקו"ש חי"ד ע' 311 הע' 12

ההוראה מ"אמור מעט" הוא שאעפ"כ עיקר ורב הלימוד צ"ל לשמה ולא לידע מה לעשות - לקו"ש חי"ז ע' 351

תלמוד גדול ממעשה מפני שבזה"ז הביטול שבמעשה הוא רק ביטול חיצוני שלמטה משכל - לקו"ש חכ"ה ע' 264

בחודש תשרי מעשה גדול דלא כבכל השנה - תו"מ ח"ד ע' 86

דוקא בגדלות הלימוד אין פירוד בין שכל ומעשה - סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 43 הע' 44 [לקו"ש חכ"ה ע' 302 הע' 44]

### לימוד שמביא לידי מעשה:

לימוד הנגלה מביא בעיקר למעשה המצות ולימוד פנה"ת מביא בעיקר לכונת המצות - לקו"ש חי"ד ע' 311 הע' 13

ג' אופנים בלימוד שמביא לידי מעשה: א. מעשה הוא האבן הבוחן על הלימוד ב. מעשה מביא שלימות בהלימוד ג. המעשה חדור באור השכל, ובאים לאופן הג' ע"י שעסקו בלימוד הוא בפנימיות נפשו - לקו"ש חי"ח ע' 154

דוקא ע"י הביטול כשתכלית לימודו לכוון לרצון העליון - לקו"ש חכ"ד ע' 27

אין לומר (כמו שמשמע מרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ג וכס"מ שם) שסיבת החיוב ללמוד הוא רק לידע מה לעשות, אלא שמזה שתלמוד גדול בכלל מוכח שמי שמחויב לעשות חייב מכ"ש ללמוד התורה - לקו"ש חל"ו ע' 18 ואילך

מזה שאינו מפרט באיזה לימוד מדובר מובן שכ"ה בכל לימוד כדבעי - תו"מ חנ"ז ע' 111

מפני ששכל הוא כמו אור שמאיר בכל מקום - תו"מ חנ"ט ע' 278

### אין מים אלא תורה:

מההדגשה **אין מים אלא** תורה מובן שכשנזכר מים בתורה מרמז גם לתורה - לקו"ש חט"ו ע' 324

בתורה עצמו פנה"ת הוא כמו מעין ונגלה דתורה כמו מעין שהפסיקוהו - תו"מ חי"ג ע' 134

לימוד התורה באופן דמים הוא שלומד כדי לרוות צמאונו לה', כמו שמים מרווים צמאונו, ולא בשביל הטעם והעריבות, והבחינה לזה הוא אם מרגיש שהתורה יורד כמים למקומו (מקום נמוך) כדי שישיגו, וע"י לימוד כזה מסירים סירכות ונוח להפשיט העור - תו"מ חי"ד ע' 253

בפרטיות קאי על פנה"ת - תו"מ חי"ח ע' 164

התורה מאחד דברים גשמיים כמים שמאחד

פירורי קמח - **תו"מ חכ"ג ע' 87**

וזהו"ע שצדיקים שטים על פני המים - תורה - לעת"ל - **תו"מ חכ"ו ע' 227**

מים קדושים ענינם פנה"ת שהם יותר בהבדלה וקדושה מעניני העולם ולכן יורדים למטה יותר, ש"כל הגבוה כו'" - **תו"מ חכ"ח ע' 133**

ים שמלא מים ענינו מי שהתורה ממלא כל מציאותו - **תו"מ חל"ד ע' 136**

וזהו"ע הטבילה במי הדעת הטהור - תורה - **תו"מ חל"ה ע' 107, תו"מ חל"ט ע' 152**

בתורה תלוי חיות הנפש כמים - **תו"מ חל"ו ע' 226**

וזהו"ע כמים לים מכסים, שיראה רק תורה - **תו"מ חמ"ה ע' 123, תו"מ חע"ד ע' 290, תו"מ תשמ"ה ח"ג ע' 1834**

אפי' אות א' היא כטיפה ממעין שנעשה נהר ע"י יגיעה - **תו"מ חמ"ח ע' 318**

האכו"ש דתורה קאי על נגלה דתורה - **תו"מ ח"נ ע' 368, שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 510**

לכן שמחת ביה"ש קשורה עם השגה - **תו"מ חנ"א ע' 158**

וכמו דגים צריכים להתחבא במים מפני הרוצים לתפסם - **תו"מ חנ"ה ע' 310**

ולכן "יבשו עצמותינו" כשיהודי רחוק מהתורה - מקור חיותו - **תו"מ ח"ס ע' 144**

ענין המדבר הוא שאין שם תורה - **תו"מ חס"ח ע' 265, שיחו"ק תשל"ט ח"ג ע' 132**

חיבור פירורים נפרדים בחיים צ"ל ע"פ הוראות התורה - ע"י מים - **תו"מ חע"ד ע' 49**

כמו דג, חיותו של יהודי תלוי במים - תורה - **תו"מ חע"ו ע' 63, שיחו"ק תשל"ו ח"ב ע' 422**

ולכן התורה צ"ל לימוד יום יומי - **תו"מ חפ"א ע' 52**

מפני שיסוד המים הוא קר ולח והבנה הוא בקרירות - **תו"מ חפ"ג ע' 278**

כמו שפעת מים, אינה נשארת במקום שמשם ירד - לא בשמים היא - **שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 434**

קאי על נגלה דתורה - **שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 510, שיחו"ק תשל"ח ח"א ע' 494, שיחו"ק תשמ"א ח"ב ע' 550ג**

מים מורים על הצמאון לתורה - **שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 311**

תורה הוא המים לנטיעת ה' בתוכנו - הנשמה - **אג"ק חכ"ג ע' שכה**

מי שרוצה להשפיע ולהטפיח צריך ליותר תורה - **אג"ק חכ"ג ע' שצט**

# פרק כיצד הרגל (יז, ב - כז, א)

## יז, א

**צרורות:**

(בתנחומא וישב פרשה א׳) צרורות מרמזות לדברים מזיקים שצריך לאבדם, משא״כ עפר מרמז למה שיכולים להפך לטוב - לקו״ש חט״ו ע׳ 306

## יח, א

**כח כחו . . דלאו ככחו דמי:**

בשעה שדבר נעשה מכחו, נחשב שהוא העושה את הפעולה, ואילו אם באה מכח כחו אינו אלא מאפשר ונותן מקום לזולת לעשותו - לקו״ש חי״ג ע׳ 34

## יט, ב

**ואיבעית אימא בטביא:**

צבי אין דרכו לאכול בשר (רש״י כאן), משא״כ שועל וארי אוכלים בשר, ולכן הי׳ להירושלמי (סוף קידושין) לסמוך שועל לארי (ששניהם אוכלי בשר) ולא להפסיק בצבי באמצע - לקו״ש חט״ו ע׳ 449 הע׳ 22

## כא, ב

**למ״ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור . . למ״ד חייב:**

גם המ״ד דפטור מודה דא״א לו לפטור את עצמו בטענת אונס היכא דהאונס עצמו בא מחמת פשיעותו שבתחלה והיינו דאף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס״ל לכו״ע דפטור) היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעותו, משא״כ היכא דהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו (ע״ד הזורק חץ שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו אינו שייך לפטרו מטעם אונס כיון שהוא עצמו גרם לזה) - לקו״ש ח״ו ע׳ 64 הע׳ 43 ובשוה״ג

עד״ז יש לבאר עונש פרעה כשהכביד הקב״ה לבו כהמשך לתחלת רשעותו בפשיעה - לקו״ש ח״ו שם הע׳ 43, תו״מ חע״ד ע׳ 372

עפ״ז יש לבאר זה שהרואה זיבה פעם ג׳ באונס נעשה זב כשראה לפנ״ז ברצון - לקו״ש חל״ז ע׳ 45

לכן יכולים לחייב יהודי החוטא אע״פ שהסיבה שחוטא הוא מפני ש״יצרו הוא שתקפו״, מפני שהתחיל בבחירתו בגירוי היצה״ר - תו״מ חע״ד ע׳ 372

## כב, א

**אתמר ר׳ יוחנן אמר אשו משום חציו:**

הכוונה שתיכף משעה שמדליק את האש כבר התחייב עבור ההיזיקות שיבואו ממנו, והחיוב הוא עבור הדלקת האש שהוא ברצון (ואילו על ההיזק בפועל ה״ה אנוס), כיון שכבר מאז נעשה כל ההיזק (נמוק״י כאן) -

**לקו"ש ח"א ע' 125 ואילך [תו"מ ח"י ע' 323 ואילך], אג"ק ח"א ע' קלג ואילך**

עפ"ז לכאורה א"מ דברי ר"י **עצמו** בתענית (כט, א) "אלמלי . . לא קבעתיו אלא **בעשירי** מפני **שרובו** של היכל בו נשרף", שהרי לדעתו באשו משום חציו הול"ל בתשיעי כיון שאז **התחיל** ההדלקה (מרובה מדה טובה ממדה פורעניות (יומא עו, א)) - **לקו"ש ותו"מ שם**

וי"ל טעם החילוק, שבאשו משום חציו משעת ההדלקה כבר אין בידו להחזירה, משא"כ בנוגע להקב"ה ה"ה תמיד בעה"ב על ההדלקה ולכן (רוב) החורבן לא נעשה אלא בעשירי - **לקו"ש ותו"מ שם**

אך לכאו' יש להעיר מר"ה (יח, א) דגז"ד שיש עמו שבועה **אינו נקרע** (וכ"ה בחורבן הבית, אך אולי י"ל דזהו סיבה צדדית **מפני מה** אינו מחזיר חציו, אבל לא שמצ"ע זריקת החץ (הצתת האש) היא באופן שאינו יכול להחזירו - **אג"ק ח"א שם**

אופן אחר לבאר הנ"ל: הרי בתענית דנים באיזה יום יתאבלו בנ"י על הפורענות שלהם ואינו נוגע להשאלה מתי נגמר השתתפות העכו"ם בזה - **אג"ק שם**

ע"ד דברי הנמוק"י (שהחיוב על אשו משום חציו הוא משום ההדלקה ואילו בההיזק בפועל ה"ה אנוס) י"ל שבזריקת חץ אין בידו להחזירה, וחייב רק מטעם שתחילתו בפשיעה וסופו באונס (באופן שמה שנאנס הוא מחמת פשיעתו) - **לקו"ש ח"ו ע' 65 הע' 43 בשוה"ג**

טעם החיוב הוא רק משום "כי תצא אש ומצאה גו' שלם גו'" לפי **שלא שמר** כו' (משפטים כב, ה ובפרש"י שם) ואעפ"כ נחשב שהאדם קשור להנפעל ע"י הכח שלו, ואע"פ שזהו הנקודה של גרמא (לעומת גרמי) שההיזק בא בריחוק מקום וזמן, אך שאני באש **שהתוצאה** והעונש בחוץ ממנו (ממונו) - **לקו"ש חכ"ח ע' 206**

## כב, ב

**ברש"י ד"ה עבד כפות: דקם ליה בדרבה מיניה:**

סברא זו פשוטה גם בלימוד ע"ד הפשט, וע"ד הפשט הוא גם בנוגע למיתה ביד"ש - **לקו"ש חל"ח ע' 67**

**תוד"ה והי': דגדי נמי היה לו לברוח:**

אם הגדי צריך לידע לברוח מאש שהיא לפי שעה, ואם קופץ לאש הרי"ז גדי שוטה, מכש"כ שהעובר על רצון ה' (אש נצחי) אינו נורמלי - **שיחו"ק תשל"ח ח"ג ע' 219**

## כג, ב

**איזהו תם ואיזו מועד מועד כל שהעידו בו שלשה ימים ותם משיחזור בו שלשה ימים:**

ביבמות (סד, א) מבואר דבוסתות ושור המועד ההלכה כרשב"ג דבתלתא זימני הוי חזקה (משא"כ בנשאין ומלכיות הלכה כרבי דבתרי זימני הוי חזקה), והטעם י"ל (לפי רש"י עה"ת) דבשור המועד גם לאחרי שמוחזק לנגוח נדרש עוד פעולה כדי להיות תוצאה מהחזקה שלו, והעלוליות פחות יותר ולכן נדרש תלתא זימני (משא"כ היכא

דעצם המציאות והחזקה גורם תוצאה אז די בתרי זימני להחזיקו) - לקו"ש ח"ה ע' 221 ואילך

די בכך "שרואה שוורים ואינו נוגח" כדי לחזור לתמותו (רש"י כאן), והטעם לזה כיון שמצד עצמו נגיחה הוא מעשה שאין בטבעו לעשותו, ועד"ז בעבודת האדם בעצם ה"ה תם ואפילו אם נעשה מועד די בשינוי קל כדי לחזור לתמותו (ויש בו המעלה של בעל תשובה) - תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 61 ואילך

## כד, א

**לייעודי תורא או לייעודי גברא:**

האיבעיא היא רק בנוגע להטעם שצריכים ג' ימים, אבל לכו"ע עצם ההעדאה כולל שני הענינים דליעודי תורא וליעודי גברא (וגם לפי' המאירי דהוא דיון בעצם גדר ההעדאה מוכח שגם להסברא דליעודי תורא יש בהעדאה ענין של התראה לבעלים) - לקו"ש חל"ו ע' 103 ואילך

**ת"ש אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית דין:**

כדילפינן ממ"ש "והועד בבעליו" (משפטים כא, כט), ד"אין עדות אלא בבית דין" (כמ"ש המהר"ם שכצ"ל בגמ' וד"כך משמע מפירש"י"), דגם אם הבעל יודע ששורו נגחן (וע"פ עדים) מ"מ "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד", דכך היא גזירת הכתוב שצ"ל עדות והתראה בב"ד - ובפרט לדעת התוס' (ב"ב כח, ב ד"ה אלא) "דבהעדאה . . גזה"כ הוא . . אפי' יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו", אבל ברש"י שם (ד"ה התם) כתב שהטעם כדי "שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן" - לקו"ש שם ובהע' 18

## כה, א

**קל וחומר:**

כשמשה התפלל בשם א-ל, מדה ראשונה מי"ג מדות הרחמים, הי' התירוץ בק"ו, מדה ראשונה מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם ששייכים לי"ג מדה"ר - שיחו"ק תשל"ח ח"ג ע' 328, שיחו"ק תשמ"א ח"ב ע' 738

**תוד"ה ק"ו: כנגד שני הסגרות**

מפרש"י (במדבר יב, יד) ד"ה ואחר תאסף משמע שסובר ג"כ שהסגר מרים היתה קשורה להסגר מצורע - לקו"ש חי"ח ע' 135 הע' 26

## כה, ב

**דון מינה ואוקי באתרא . . דון מינה ומינה:**

כמה דוגמאות שבהם אומרים דון מינה ומינה בנוגע לחלק מפרטי הדבר, ואוקי באתרא בנוגע לפרטים אחרים - לקו"ש חכ"ג ע' 22 ואילך

**שטמ"ק ד"ה אלא למ"ד: לגזירה שוה אני עושה הלמד כאילו נעקר מכאן ונכתב אצל המלמד:**

ולכן רבי סובר (סנהדרין פד, א) שלומדים כל הפרטים דמעילה (גם החיוב מיתה) בגז"ש מאכילת תרומה, אע"פ שסובר (בזבחים

צא,ב ומנחות קז, א) דון מינה ואוקי באתרא - לקו"ש חי"ז ע' 32 ובהע' 75

## כו, א

**כופר:**

ראה לקמן מ, א ד"ה כופר

**אדם מועד לעולם . . בין ער בין ישן:**

מכאן ראי' שגם בעת השינה האדם בעה"ב על עצמו, ע"י שמכין בהידיעה שהוא עבד גם בעת השינה - תו"מ חמ"ד ע' 30

מפני שכשהולך לישון כדבעי גם בשעת השינה הוא כדבעי - תו"מ חי"י ע' 73, תו"מ חי"ג ע' 47, שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 170

מפני שגם בעת השינה צ"ל יראת ואימת ה' - תו"מ חכ"ב ע' 141

מכאן ראי' שגם בעת השינה חלים דינים הקשורים לרצון ולכן נחשב כמזיד - תו"מ חכ"ט ע' 54

ע"י עבודה צ"ל בעה"ב על עצמו גם בעת השינה - תו"מ חמ"ב ע' 11, וראה תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 646, תו"מ תש"נ ח"ב ע' 395

ע"י עבודה ביום, הגוף שייך לנשמתו למעלה גם כשישן - תו"מ חמ"ו ע' 52

וכן מגיע לו שכר על הנהגתו ע"פ תורה בעת השינה - תו"מ תשמ"ט ח"ב ע' 352

## כו, ב

**מלאכת מחשבת אסרה תורה:**

כשאין מחשבה למלאכה, ואפי' מלאכה שאצל"ג, נתבטל צורת המלאכה, אבל עצם המלאכה ישנו - לקו"ש ח"ז ע' 190 ואילך

החילוק בין פטור דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאצל"ג, בנוגע לשבת ובכל התורה, ומקור הפטור - לקו"ש ח"ז ע' 191 הע' 18, 19

כל תוכן מלאכת שבת קשור לתוכנו וכוונתו, ולכן פטור על מלאכה שאינה צריכה לגופה, והמקושש שעשה לש"ש לא הי' במעשה שלו חילול שבת, וכדברי רעק"א שכשאין מלאכת מחשבת "אינו בכלל מלאכה ולא נעשית העבירה כלל" - לקו"ש חכ"ח ע' 96 ובהע' 28

# פרק המניח (כז, א - לו, א)

## כז, ב

**אין הולכין בממון אחר הרוב:**

לכן כשלבו של דיין נוקפו אינו יכול להסתפק בדרישה וחקירה בלבד שמספיק ע"פ רוב - **תו"מ חנ"א ע' 456**

מבואר דאעפ"כ שטר בעדים אינו צריך קיום מדאורייתא לגבות ממון - **תו"מ חס"א ע' 36**

עפ"ז י"ל שיש מקום להרמב"ם לחזור על כלל בדיני ממונות כמ"פ - **תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 1265**

**תוד"ה קמ"ל: וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו . . אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא:**

כבר האריכו באחרונים בהכוונה "כמי שאינו", דלכאו' אם המיעוט **כמי שאינו** א"כ חסר **במפסר הדיינים** ואין יכולים לדון - **תו"מ תשמ"ז ח"ב ע' 273 ואילך**

י"ל עוד ביאור בהחילוק של דיינים לנדו"ד, דכל הדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" (ודבאיסורא הולכין אחר הרוב) הוא כאשר הרוב והמיעוט הוא **בעצם הדבר** שאודותיו דנים, משא"כ בנוגע לרוב של דיינים אין הרוב והמיעוט **בעצם הדבר** שאודותיו דנים כ"א בשיקול דעת הדיינים שדנים בדין זה דמכריעים "אחרי רבים להטות", ולא נוגע תוכן הדיון אם בד"מ או ד"נ (כ"א שבד"נ צריך הטי' גדולה ש"יוסיפו המחייבין שנים"), ובמילא אי"ז שייך כלל להא ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" כאשר הרוב הוא בדבר שדנים אודותיו (בנוגע לממון עצמו) - **תו"מ שם**

## כח, ב

**שור ולא אדם חמור ולא כלים:**

הקשו מפרשי התורה (רבותינו בעה"ת, רא"ם וגו"א כאן), איך אפשר למעט אדם מ"שור", והרי תיבת "שור" אינה מיותרת כי איצטריך למילף "שור שור משבת" (ללמד שדיבר הכתוב בהווה) - ויש לומר שהלימוד "ולא אדם . . ולא כלים" הוא **לא** מהדיוק "שור" ו"חמור", כ"א מזה שיש בכתוב **ב'** דוגמאות, וגם אם הי' נאמר "בהמה או חי'" היינו ממעטים אדם וכלים - **לקו"ש ח"ו ע' 138 הע' 40**

אע"פ שבנוגע נפילת בור וכיו"ב, עיקר הענין הוא תשלומין עבור הנזק של **הבעה"ב** (וכמבואר לקמן (נד, ב) "כל דאית לי' **בעלים**"), ולכן אין סברא לחלק **בפועל בע"ח** שהוזקו, ואמרינן ש"דיבר הכתוב בהווה" קאי על **כל** בהמה וחי' ועוף - אפ"ה ממעטינן אדם וכלים מנזקי בור, משום "שאינו מין בהמה" (כפרש"י שם), וברש"י לעיל (נג, ב ד"ה שור) ביאר שהוא "מדלא כתיב ונפל שמה **הנופל**, אלמא למעוטי אתא" - **לקו"ש חכ"ד ע' 147 ובהע' 15 [שיחו"ק תשמ"א**

ח"ג ע' 396]

ראה לקמן כט, ב ד"ה שני דברים

**אונס רחמנא פטריה:**

אפי' כשנאנס ברגע האחרון שהי' יכול לקיים המצוה, ואעפ"כ אין לדחות המצוה - **לקו"ש ח"כ ע' 337**

מפני שכאילו אין המעשה שלו מפני שלא הי' ברצונו - **לקו"ש חכ"ה ע' 215**

הטעם שצריכים פטור מיוחד לשוכח תורה מחמת אונסו, ע"פ ב' האופנים בפטור אונס: שאינו חייב, או שלא עבר עבירה - **לקו"ש חל"ד ע' 28**

נוגע רק לשכר ועונש, ולא למי שאין עבודתו ע"מ לקבל פרס - **תו"מ ח"ג ע' 211**

מפני שהלכה כב"ה שהולכים אחר פועל ולא אחר כח, כמאן דעביד לא אמרינן וחסר המסובב מהמעשה - **תו"מ ח"ד ע' 240**

רק כשנאנס בזמן עיקר החיוב, לא בזמן התשלומין - **תו"מ חכ"ח ע' 140, שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 729, וראה תו"מ חנ"ד ע' 278**

אעפ"כ מצד מילי דחסידותא נק' רשע מפני שזה שקרו סיבות האונס מראים שחסר אצלו - **שיחו"ק תשל"ט ח"ג ע' 714**

**רש"י ד"ה נפשרה: נימוחה כדמתרגמינן וחם השמש ונמם פשר:**

למה לא הביא רש"י בפירושו עה"פ "וחם השמש ונמס" (כשמבאר הלשון פשר) מהגמ' כאן אלא ממס' סנהדרין שהוא לאחרי ב"ק - **שיחו"ק תשל"ו ח"א ע' 474**

## כט, א

**מודים חכמים לר"מ:**

הודאה ענינו למעלה מטו"ד והודו לר"מ מפני שלא יכלו חכמים לעמוד על סוף דעתו - **תו"מ תשמ"ה ח"ד ע' 2433, וראה תו"מ חי"ח ע' 245, תו"מ ח"ס ע' 258**

## כט, ב

**שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה:**

וזהו הטעם שמהני גילוי דעת שאינו רוצה לזכות בה (ר"ן תחלת מס' פסחים), ולכן כשמפקיר חמץ לפני הפסח נעשה רק ברשות הגוים - **לקו"ש חט"ז ע' 137 הע' 59**

כיון שאין הבור שלו, התשלומין לבור הוא חידוש התורה, ולכן מ"ש רש"י עה"ת "שור ולא אדם חמור ולא כלים" י"ל שקאי רק על התשלומין, אבל לא בנוגע לעצם האיסור הנלמד (ומובן) מזה, שאסור לשום תקלה ברשות הרבים - **לקו"ש חכ"ז ע' 145 הע' 28**

## ל, א

**אמר רב יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין רבא אמר מילי דאבות ואמרי לה מילי דברכות:**

תוכנם, סדרם ושייכותם זל"ז: מילי דנזיקין - עיקר העבודה, מילי דאבות - הקדמת העבודה היא קיום מידות טובות מצד קבלת משה מסיני, מילי דברכות - התכלית היא

להמשיך ברכה מאור אין סוף שלמעלה מן הצמצום - **רשימות חוברת לא (י"ב תמוז)**

**האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין:**

רב יהודה עסק בנזיקין ולכן אמר האי מאן . . מילי דנזיקין - **רשימות חוברת לא (י"ב תמוז)**

לכן ענין סדר נזיקין מרומז בהתיבות "להרחיק את האדם מן העבירה" - **תו"מ חמ"ד ע' 224**

**האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין . . מילי דאבות:**

"חסיד" הוא המוסר ומסכן את עצמו לטובת חברו, וזהו קיום "מילי דנזיקין", הכוח לעבודה זו בא מ"מילי דאבות", על ידי שיש לו מדות טבות מפני שכך קבל ממשה, וע"י נשיא הדור, שעי"ז מתקנים הנזיקין - **רשימות חוברת לא (ט"ז תמוז תש"ב)**

מס' אבות הוא גם תיקון על מילי דנזיקין, מלבד היותו מילי דחסידותא בפ"ע - **תו"מ תשמ"ה ח"ג ע' 2011**

מי שאינו מתנהג ע"פ מילי דחסידותא יכול ליפול במילי דנזיקין - **סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 540**

**האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים . . מילי דאבות:**

לכן מס' אבות אינו מדבר במי שעובד ע"מ לקבל פרס - **לקו"ש חי"ז ע' 343 הע' 3**

לכן גם גדול שבגדולים לומד פרקי אבות - **לקו"ש חי"ז ע' 343**

לכן אין מס' אבות מדבר בהמחוייב מצד הדין - **לקו"ש חי"ז ע' 371, ע' 365, 347, ובכ"מ**

הביאור עפי"ז למה לא הובאו במס' אבות מאמרים מלפני אנשי כנה"ג ושמעון הצדיק - **בלקו"ש חכ"ח ע' 283 בשוה"ג על הע' 48**

קשר התחלת וסיום מס' אבות למילי דחסידותא - **תו"מ חנ"ג ע' 472**

עפ"ז צ"ל שמס' אבות שייך לכ"א, לא רק לדיינים כדברי הרמב"ם - **שיחו"ק תשל"ט ח"ב ע' 566**

**האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים . . מילי דברכות:**

ע"י הנהגה באופן של חסידות (לפנים משורת הדין) ממשיכים ברכה באופן דלפנים משורת הדין - **תו"מ חי"ח ע' 277**

**מילי דאבות . . ברכות:**

בר"ן רשב"א ור"ח כאן פי' **מסכת** אבות וברכות, ומזה ראי' שגם שמות המסכתות הם תורה - **לקו"ש ח"ה ע' 337 [תו"מ חמ"א ע' 265]**

## לב, א

**בערב שבת בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות:**

מכאן רואים שעיקר היגיעה בע"ש הוא דוקא בין השמשות, ולכן המנוחה שבא מיד לאחרי זה ענינו רק שלילת מלאכה - **שיחו"ק**

**תשל"ו ח"א ע' 320**

מזה אנו רואים שבין השמשות פירושו לאו דוקא ברגעים האחרונים ממש של היום - **שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 770**

מזה שהפטור הוא רק בע"ש רואים שאע"פ שמכינים לשבת כל השבוע עיקר וחיוב ההכנה הוא בע"ש דוקא - **שיחו"ק תש"מ ח"א ע' 471, תו"מ תשמ"ד ח"ד ע' 2310, תו"מ תשמ"ה ח"ה ע' 2672**

## לב, ב

**בואו ונצא לקראת כלה מלכתא:**

החידוש בזה שממשיכים שבת גם בחוץ - בשדה - **תו"מ תשמ"ה ח"ג ע' 1625**

## לג, א

**תם באדם . . רבי עקיבא אומר אף תם שחבל באדם משלם במותר נזק שלם:**

י"ל הטעם שבערכין (יד, ב) דוחק לאוקמי סתם משנה (ר"מ) כרע"ק כאן, מפני שמעיקרא ולבסוף הי' ר"מ תלמידו של רע"ק - **לקו"ש חכ"א ע' 476**

**יושם השור בב"ד דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר הוחלט השור:**

י"ל דלדעת ר"ע כיון שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי הוחלט **ממילא** ("שנעשה כן המציאות"), משא"כ לדעת ר"י אדרבה כיון דתכלית העילוי הוא שתהי' ההמשכה גם במציאות שמצ"ע ובגלוי אינה כפי התורה, ובכ"ז יפעול בה האדם שתהי' כפי התורה לכן ס"ל "יושם" ועי"ז עושה האדם אח"כ שתהי' כן - **לקו"ש ח"ו ע' 125 הע' 33**

## לד, ב

**כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר . . מבעיר בצריך לאפרו:**

צריך לאפרו הוא רק אוקימתא למקרה שגם מבעיר לקלקל חייב, אבל לא שזהו עיקר חיוב מלאכת מבעיר בכלל, וא"כ למה הרמב"ם (שבת פי"ב ה"א) מתחיל תיאור מלאכת מבעיר במקרה שצריך לאפרו - **לקו"ש חל"ו ע' 188 הע' 9**

לפי פרש"י בשבת (קו, א) זה שצריך לאוקמי בצריך לאפרו הוא כדי שלא יהי' מלאכה שאצל"ג, דלא כברמב"ם שם - **לקו"ש חל"ו ע' 188 הע' 10**

## לה, ב

**טענו חטים והודה לו בשעורים:**

תמוה שמישהו יטעון כן, שהרי לכאורה מדובר באנשים נורמליים - **תו"מ ח"ס ע' 425, תו"מ חס"ה ע' 75**

שניהם עכ"פ מין דגן, משא"כ כשרב הונא אמר עורבא פרח (ביצה כא, א) - **תו"מ חס"ו ע' 252, תו"מ חס"ז ע' 379**

אינו שולל כלום בתירוצו - **שיחו"ק תשמ"א ח"ד ע' 479**

# פרק שור שנגח ד׳ וה׳ (לז, א - מו, א)

## לז, א

**מועד לשבתות ואינו מועד לחול אמר להם לשבתות משלם נזק שלם לימות החול משלם חצי נזק:**

כי המצב דשבת גרם (באופן טבעי) לנגיחו־תיו, כפרש״י (ד״ה ה״ה) דבשבת ״לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו״, ובתוס׳ (ד״ה ה״ה) הביאו מירושלמי שבשבת ״ראה אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם״ - לקו״ש חל״ו ע׳ 105 ואילך

שקו״ט בשינוי האדם בשבת בנוגע לפנים חדשות לשבע ברכות - שיחו״ק תשל״ט ח״ג ע׳ 760

מפני ששינוי רגילות קשה מאד - תו״מ תשמ״ו ח״ד ע׳ 137

## לז, ב

**בראי״ש סימן ד: דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי בכל מקום לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך היה מדקדק בהן . . וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר:**

ולכן בדבר שיכול להיות בין אדם לחבירו (ממוני) או בין אדם לחבירו (איסורי), רב נטה לפרשו כפי שהוא מצד בין אדם למקום, ושמואל נטה לפרשו כפי שהוא מצד בין אדם לחבירו - לקו״ש חט״ז ע׳ 9

מזה רואים שהלכה בא דוקא ע״י התחלקות - תו״מ חע״ב ע׳ 168

מפני שעסק כל צדיק הי׳ בענין אחר לכן נכוה מחופת חבירו ואינו יכול להיכנס לה - תו״מ חפ״ב ע׳ 31 הע׳ 24

סומכים על אלו שעסקו בסדר הדורות בנוגע לדורות התנאים - שיחו״ק תשמ״א ח״ג ע׳ 650

י״א שכללים כאלו נאמרו רק בדינים הנהוגים אז ע״פ הטעם בראי״ש כאן - אג״ק ח״ב ע׳ עג הע׳ 15

לכן ההחלטה בסתרי תורה ע״פ חכמי הקבלה - אג״ק ח״ב ע׳ שפט, ח״י ע׳ שנג

ק״ו שאלו שאין חסידות לימודם כלל אינם יכולים לחוו״ד אם ללמוד חסידות - אג״ק חט״ו ע׳ רמה, וראה לקו״ש ח״י ע׳ 252

**מאירי ד״ה שור . . שלנכרי: הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדיננו אצלם . . ומעתה אין צריך לומר שכן באמות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים:**

משמע שלדעתו נשתנה טבע הגוים, דלא כמשמעות החות יאיר (סי׳ סו) שרק אין רגילים בכך ומכין ועונשין ע״ז, אבל עדיין טבעם להזיק - לקו״ש ח״כ ע׳ 162 הע׳ 51,

54 **ובשוה"ג שם**

## לח, א

### עמד והתיר ממונן לישראל:

התרת ממון האומות לישראל הוא חלק מהבירור שלהם - **תו"מ ח"נ ע' 26**

### עמד והתירן להם . . כמי שאינו מצווה ועושה:

אם קבל בפני ב"ד נחשב למצווה ועושה (כבריטב"א ורמב"ן מכות ט, א) ולכן צריך לקבלם מפני שצוה בהן הקב"ה **בתורה** (רמב"ם הל' מלכים ח, יא) - **לקו"ש חכ"ו ע' 133**

לפי הרמב"ם י"ל ש"עמד והתירן להם" אינו להלכה - **לקו"ש חכ"ו ע' 133 הע' 20**

מפני שיש לבנ"י עיקר גדר מצות משא"כ ז' מצות ב"נ, ולכן עיקר השכר והעונש רק בבנ"י - **לקו"ש ח"ל ע' 212 הע' 25**

### אפי' נכרי ועוסק בתורה שהוא ככה"ג (ותוד"ה הרי):

נכרי הוא ככה"ג מצד מעלת התורה, אע"פ שחובת לימוד התורה אצלם הוא רק בשביל המצות ולא בשביל התורה מצ"ע - **לקו"ש חי"ד ע' 38 [תו"מ ח"ס ע' 395], לקו"ש חכ"ז ע' 247**

אעפ"כ עסק התורה שלו אינו מטרה בפ"ע ואין לו מעלת לימוד התורה של ישראל - **לקו"ש חי"ז ע' 398**

אע"פ שיש לו מעלת התורה מצ"ע אינו מברך ברכת התורה (משא"כ נשים) מפני שאינו מחוייב **בברכות - תו"מ ח"ס ע' 412**

אאפ"ל שקאי בעכו"ם, וצ"ל שהגירסא נכרי או גוי - **שיחו"ק תש"מ ח"ב ע' 144**

מזה מבואר שכאו"א אשר נדבה רוחו להבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו הוא "נתקדש קדש קדשים" ששייך דוקא **בכה"ג** (שרק הוא נכנס לשם) - **אג"ק חכ"ג ע' רכ, ע' רלב, אג"ק חכ"ז ע' תמ, אג"ק חל"א ע' רמ הע' ד"ה להבדל**

### גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה:

נקודת החילוק בין לפני מ"ת לאחרי מ"ת, שלפני מ"ת קיום המצוות היתה באופן של "אינו מצווה ועושה", ולאחרי מ"ת נעשה באופן ד"מצוה ועושה" - והמעלה שבמצווה ועושה הוא לא רק **בהגברא** של המצוה (שיש לו הרבה שכר, כמו שמובא בגמ' כאן) אלא גם עילוי בהחפצא של המצוה, דכיון שנצטווה מהקב"ה במ"ע ומל"ת, ביכולתו לשנות החפצא שע"י עושה המצוה (או עבירה ר"ל) - **לקו"ש חט"ז ע' 212, 213**

## לח, ב

### אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי':

וכן צדיקים שדומים לבוראם - **תו"מ חי"ב ע' 32**

לכן צ"ל שלכל דבר יש תכלית בו גופא, לא רק בשביל דבר אחר - **שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 775**

## לט, א

**נתפקח החרש נשתפה השוטה והגדיל הקטן חזר לתמותו דברי ר"מ:**

המאירי (כאן) פי' "שהרשות משנה, כלומר יציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו", ולכאו' צ"ע למה יגרום שינוי בעלות במזל וטבע השור (ואף די"ל שהוא מצד דין תורה שפועל בעולם, קשה לנדו"ד דהיכן מצינו בתורה אפי' ברמז דשינוי רשות משנה טבע השור) - לקו"ש חל"ו ע' 103 ואילך

י"ל דס"ל להמאירי דבעלים חדשים מתנהגים באופנים וסדרים חדשים, ועי"ז משתנה אופן הנהגת השור, ובפרט שבבעלים הקודמים נעשה שור נגח מפני העדר השמירה וקרוב לומר שהבעלים החדשים יזהרו בשמירה מעולה יותר (וכ"כ הערוך השולחן חו"מ סשפ"ט סי"ח) - ומצינו דתלוי על מצב שסביבו כמו "מועד לשבתות אינו מועד לימות החול" (לעיל לז, א) כי מצבו של שבת גורם באופן טבעי לנגיחותיו - לקו"ש שם ע' 105 ובהע' 32

ברש"י כאן מפרש "דקסבר רשות משנה מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה את דין העדאתו" - י"ל הכוונה דאין הפי' שנשתנה טבע השור (כמ"ש המאירי כאן) אלא שנתבטל דין העדאתו של הבעלים, כיון דגזה"כ היא שא"א לחייב הבעלים בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד, כשמשתנית הרשות צריכים התראה חדשה (וכן מפורש בקרית ספר לרמב"ם (פ"ד ה"ט) "הרשות שנשתנה לה משנה את ההעדאות ואין שם השואל שהועד ברשותו עליו"), וגם את"ל דהכוונה ב"העדאתו" היא לדין מועד דהשור, ה"ז רק שבטל "דין העדאתו" כי אין לחייב הבעלים (ולא שנשתנה טבע השור) - לקו"ש שם ובהע' 29, 43

ואולי י"ל שגם להמאירי יסוד הדין ד"רשות משנה" הוא מצד דין העדאת הבעלים, אלא כיון שדין תורה הוא שחיוב נ"ש תלוי ב"והועד בבעליו" וכשמשתנית רשות בעלים בטל דין שור המועד הרי דין תורה זה משנה את המציאות ומשתנה טבע השור - לקו"ש שם

וי"ל נפק"מ בין שני אופנים אלה - אם מבטל דין העדאת הבעלים (רש"י) או שמשתנה טבע השור (מאירי) - אם ברשות הא' הי' מועד לכל וברשות החדשה נעשה עוד פעם מועד רק למין אחד, דלאופן דטבע השור נשתנה פשוט שאינו מועד אלא למין זה, אבל לאופן שנשתנה דין הבעלים (ולא נשתנה טבע השור וה"ה שור נגח כמקדם) י"ל דלאחרי שהתרו אותו (ונתקיים "והועד בבעליו") שוב חייב לא רק על מין זה אלא נשאר "מועד לכל" - ע"ד דברי הטו"א לחגיגה (ד, א) בדעת רבי (יבמות סד, ב) דס"ל דחזקה בשתי פעמים ומ"מ בשור המועד הוא רק בג"פ מפני דילפינן מקראי שהוא רק לענין שלא יתחייב נ"ש דגזה"כ דאינו חייב עד ג"פ, אבל די שיגח ב' מינים שיהי' מועד לכל המינים (כיון דטבע של חזקה נקבע בב' פעמים) - ועצ"ע כי י"ל שאינו חייב אלא על מה שהתרו בו - לקו"ש

**שם ובהע׳ 39, 40**

ובנמוק״י (למתני׳) כתב בטעם דרשות משנה באפוטרופוס ״דיכלו יתומים למימר אי הוו מיעדי לי׳ באנפא דילן הוה עבידנא לי׳ שמירה מעולה ולא הוי נגח, ולפיכך דייניגן לי׳ כתם עד שיעיד בפני בעלים״ - וי״ל שאין כוונתו (ע״ד סברת רבה בדף מ ע״ב לענין הועד בבית שואל) ״דא״ל לאו כל כמינך דמייעדת לי׳ לתוראי״ (וברש״י שם ״לא שלך הי׳ ולא נזהרת בשמירתו״), ולפ״ז ה״ז רק גבי שואל ואפוטרופוס ולא במוכר או נותן מתנה - שהרי בנמוק״י מבאר טעם הדיעה דרשות משנה, ואילו רבה ס״ל דרשות אינה משנה, אלא י״ל שכוונתו (כמו שיטת רש״י) דר״מ ס״ל דאין ההתראה להאפוטרופוס מועילה ליתומים, כמו שאין ההעדאה לבעלים ראשונים מועילה לבעלים חדשים - לקו״ש שם ע׳ 104 הע׳ 30

ועד״ז משמע מדברי ריא״ז בשלטי גבורים גבי נעשה מועד ברשות שואל, דאם ״נגח נגיחה רביעית ברשות בעליו ה״ז משלם ח״נ שהרי לא ידע הבעל שהוא מועד בשעה שנגח נגיחה רביעית ואע״פ שהעידו עליו בפני השואל אין הבעל מתחייב עליו ע״י השואל״ - לקו״ש שם

## לט, ב

**רשות משנה איכא בינייהו:**

ובשטמ״ק (בשם ר׳ יהונתן) כתב כאן (באפוטרופוס), ד״למ״ד חזר לתמותו סבר כשם שנשתנה בעל השור מחרשות לפקחות ומקטנות לגדלות כן נשתנה חולי השור ונתרפא מהעדאתו . . ור״י לא ס״ל רשות משנה משום שאין שווין האדם שיש לו מזל והשור שאין לו מזל (ב״ק ב, ב)״, משמע דעתו כשיטת המאירי ש״יציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו״ (לעיל לט, א) - לקו״ש חל״ו ע׳ 103 הע׳ 11

## מ, א

**ונתן פדיון נפשו דמי ניזק רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק:**

במחלוקת זה תלוי אם כופר הוא מעיקרי החיוב או שבא במקום מיתה - לקו״ש חי״ג ע׳ 299 [אג״ק חכ״ח ע׳ ערכ]

## מ, ב

**דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מנין שמוציאין מזה ונותנים לזה:**

החידוש בזה (כמבואר בשו״ע חו״מ ספ״ו ס״ה ובקצה״ח שם סק״א) דאע״פ ששייכותו והתחייבותו של ראובן ללוי בא ע״י שמעון, מ״מ לאחרי שנעשה השייכות על ידו נחשב כשעבוד מראובן ללוי בלבד (ועד״ז י״ל בהתנדבות למלאכת המשכן דאע״פ שנעשה ע״י הנשיאים נעשה ההתקשרות באופן ישר להקב״ה) - לקו״ש חט״ז ע׳ 431

**רבה אמר מדרישא רשות אינה משנה סיפא נמי רשות אינה משנה . . רב פפא אמר מדסיפא רשות משנה רישא נמי רשות משנה:**

והרמב״ם פסק כמ״ד דרשות משנה (ר״פ),

אך בנוגע למוכר ונותן שור שהועד כתב (הל׳ נזק״מ פ״ו ה״ו) שע״י מכירתו ״חזר לתמותו שהרשות שנתשנית **משנה דינו**״, משא״כ בנוגע לשואל (פ״ד שם ה״ט) כתב ״**בטלה** ההעדה״ וצע״ק טעם השינוי - **לקו״ש חל״ו ע׳ 102**

וראה לעיל (לט, ב) שזהו טעם פלוגתת התנאים גבי אפוטרופוס (וראה מ, א), אבל בענין זה פסק הרמב״ם (כאן) כר׳ יוסי דה״ה **בחזקתו**, אולם ראה מגיד משנה כאן שלדעת רב פפא אין פלוגתא זו תלוי׳ ברשות משנה, והרמב״ם פסק כרב פפא - **לקו״ש שם הע׳ 3**

גם צע״ק דגבי שואל כתב ״והשואל פטור שהרי החזירו״, דלכאורה הול״ל שבטל דין **מועד** מהשור **ובמילא** אין חייבים יותר מחצי נזק (**ופשיטא** דחיוב חצי נזק דתם חל על **הבעלים**), ואף שבמקורו בברייתא (מ, א) הלשון ״ושואל פטור מכלום״ אך לא נאמר הטעם ״שהרי החזירו״ (והיינו לכאו׳ משום שחזר לתמותו) - **לקו״ש שם**

וזה שהוצרך בברייתא שם לסיים ״ושואל פטור״ (דלכאורה מאי קמ״ל), הוא בכדי להדגיש הניגוד לרישא דברייתא (והובא ברמב״ם שם פ״ד ה״ח) ״שאלו בחזקת תם ונמצא מועד בעלים משלמין חצי נזק ושואל משלם חצי נזק״, דאף שבנדו״ז משלמים הבעלים חצי נזק (אף שהשור הוא ברשות השואל), הנה בסיפא השואל פטור מכלום (ורק הבעלים משלמים חצי נזק), וכאן תמוה לשון הרמב״ם שנקט בטעם הדין ״שהרי החזירו״, דלכאו׳ טעם הפטור הוא לפי שחזר לתמותו ואין מה לחייבו (משא״כ ברישא שנשאר מועד ברשות השואל) - **לקו״ש שם ובהע׳ 8**

וי״ל דהרמב״ם ס״ל דרשות משנה כולל שני אופנים, דגבי מכירה או מתנה (דהוי שינוי רשות לגמרי שעובר לרשות חדשה ממש) אמרי׳ ששינוי הנהגת הבעלים החדשים גורם שינוי בטבע השור, משא״כ כשאין שינוי רשות גמור, וכמו שור ברשות שואל שאינו שינוי רשות לגמרי (שהרי השור עדיין של הבעלים ורק שהשאילו לו, ״שם בעליו עליו״ (מ, ב)), אזי לא מסתבר שנשתנה טבע השור, כי ודאי שהשואל לא ישנה כ״כ ממנהג הבעלים כלפי השור (שהרי צריך להחזירו) ובזה מסתבר לומר שהדין ד״רשות משנה״ הוא רק מפני ביטול דין העדאת **הבעלים** - **לקו״ש שם ע׳ 105**

ועפ״ז י״ל החילוק בין שני לשונות הרמב״ם, דגבי שואל כתב ״הואיל ונשתנית רשותו בטלה ההעדה״ **דהבעלים** (וכמ״ש בקרית ספר לרמב״ם על אתר), דאף שגבי שואל **לא** נשתנה טבע השור מ״מ כיון שההתראה היתה לשואל א״ז מחייב את **המשאיל** כשחוזר השור לרשותו (דצריך התראה בפ״ע), ולפי״ז סד״א דאע״פ שהשור כבר הוחזר לרשות הבעלים מ״מ כיון שהשואל עשהו לשור נגח (ועדיין נגח הוא) נחייב את השואל לשלם ח״נ (השני) שא״א לחייב הבעלים, כיון שהוא גרם שהשור ייעשה מועד, וקמ״ל הרמב״ם דכיון **שהחזירו** בטלה כל **אחריותו** דהשואל ואין לחייבו שום ממון - משא״כ במכר ומתנה כתב ״**משנה דינו**״ כי כאן נשתנה דין **השור** ושוב אין עליו **חזקת מועד** (לפי שנשתנה **טבע**

השור) - **לקו"ש שם**

ומדויק לשון הרמב"ם בהמשך ה"ז ד"אם השאילו או מסרו לשומר הרי הוא **בחזקתו**, וכן שור שהועד בפני אפוטרופסין . . אע"פ שבטלו האפוטרופסין הרי הן **מועדין בחזקתן** שהרי **ברשות בעלים** הן" שמדייק שנשאר בחזקתו (ולא סתם "שנשאר מועד") כי זהו הניגוד לתחילת ההלכה דבמכר ומתנה נשתנתה חזקת (וטבע) השור, משא"כ בשואל שומר ואפוטרופוס לא נשתנתה חזקת נגחן כיון שאין כאן שינוי רשות גמורה, דגם שואל ושומר "שם בעלים עליו" (ולא בטל דין העדאת **הבעלים** אע"פ שרשות שואל נחשבת **לשינוי רשות**, כי השואל והשומר קיבלו עליהם **חיובי הבעלים**) - וכ"ש אפוטרופוס ש"ברשות בעלים הן" (וי"ל דהכוונה הוא לא רק לדין **רשות**, אלא גם "רשות" בפשטות, דגבי אפוטרופוס נשאר השור **ברשות** ובית היתומים, ופשוט יותר שטבע השור לא נשתנה כש"בטלו האפוטרופוסין") - **לקו"ש שם ובהע' 45**

ולהעיר שבאפוטרופוס פשוט יותר גם שאין כאן דין שינוי רשות לגבי היתומים, כי הם **בעלים ממש** ולא רק ד"שם בעליו עליו" כבשואל (כמ"ש המפרשים (יש"ש צפע"נ ועוד) בדעת הרמב"ם, ועד"ז ברשב"א (מ, ב ד"ה משום) - **לקו"ש שם הע' 106**

ההוראה ולימוד מ"רשות משנה", שיש אופן לבטל דין "מועד" מנה"ב ולהגביהה מההשקעה ברע ח"ו ע"י שינוי רשות, דגם אם האדם לא עבד עם נפשו הבהמית עד שזיככו אלא ששינה רשותו (והשקיע את עצמו בכל מהותו בעולם חדש דקדושה), ממילא הועברה ממנו שליטת היצר ו"חזר לתמותו", ובזה גופא יש שני אופנים - **לקו"ש שם ע' 107**

## מא, א

**כופר:**

שקו"ט אם עונש הבעל מפני שלא שמר שורו או מפני שממונו הזיק, ולמסקנא אופן הב' מחוור יותר - **לקו"ש ח"ו ע' 329 [אג"ק חכ"ד ע' נט]**

אף שבשור שהרג אדם חייב מיתה ביד"ש וגם "כופר . . פדיון נפשו", בפשש"מ אי"ז סתירה לסברת "קם לי' בדרבה מיני'", שהרי הענין ד"כופר" הוא שעי"ז **נפטר** ממיתה, **דיני נפשות - לקו"ש חל"ח ע' 68 הע' 26**

שקו"ט אם כופר הוא מעיקרי החיוב או שבא במקום מיתה - **לקו"ש חי"ג ע' 299 [אג"ק חכ"ח ע' רעא]**

**נגח עבד או אמה נותן שלשים סלעים; בין שהוא יפה מאה מנה ובין שאינו יפה אלא דינר אחד:**

הטעם שרש"י בפירושו עה"ת שינה ל"בין שהוא שוה אלף זוז בין שאינו שוה אלא דינר, הוא מפני שכן הוא שווי של עבד שעוסק עם שוורים, משא"כ מי ששוה פחות או יותר - **שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 496**

## מא, ב

**את הטפל:**

את מורה על דבר שישנו במציאות רק שאינו

מציאות בפ״ע אלא טפל ובטל לענין שני - **תו״מ תשמ״ו ח״ד ע׳ 413**

## מג, א

### שור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר:

בדין זה תלוי אם כופר הוא מעיקרי החיוב או שבא במקום מיתה - **לקו״ש חי״ג ע׳ 299 [אג״ק חכ״ח ע׳ ערב]**

## מד, ב

### חיוביה דשור:

הדין של ״כי יגח שור״ (משפטים כא, כח) הוא לא רק נוגע **לבעל** השור, אלא בעיקר נוגע **להשור גופא**, סקול יסקל השור גו׳׳ - ועפ״ז הפרט של ״שור״ בהפסוק הוא פרט בהדין גופא, ויש סברא שהדין הוא דוקא לגבי שור ולא שאר בהמה, ולכן הוצרך רש״י עה״ת להדגיש ״אחד שור ואחד כל בהמה כו׳״, לאפוקי סברא זו - **לקו״ש ח״ו ע׳ 136**

### כמיתת בעלים כך מיתת השור:

אין לומר שהוא גזה״כ (מהא דרש״י ותוס׳ בריש סנהדרין לא הזכירו כן), אלא דבר שבסברא (והוא סברא פשוטה) - **לקו״ש ח״ו ע׳ 329 [אג״ק חכ״ד ע׳ נט]**

אין לבאר ע״פ מרז״ל (מכילתא ועוד) ״בהמתו של אדם היא חייו״ (כמובא להלכה בשו״ע אדה״ז חאו״ח סרמ״ח סי״ג), ולכן ה״ז דיני נפשות שלו - דא״כ היה צ״ל כדנ״פ גם בדיני מיתת שורו שמסרו לשומרים וכיו״ב - **לקו״ש ח״ו ע׳ 330 [אג״ק חכ״ד ע׳ סא], וראה לקו״ש חט״ז ע׳ 156 הע׳ 52**

מפשטות לשון הרשב״א לקמן (קיב, א) משמע דמפרש שהוא גזה״כ, ומצד עצמו נחשבת כמיתת בעלים (ולא מפני שהוא חיי הבעל), אבל לפי״ז זהו גזה״כ שאין כמוהו ולא דומה לה (וכן מוכח מסנה׳ לו, ב וברש״י ד״ה לא, דהשקו״ט שם שייך רק בסברא ולא גזה״כ כזה שהוא היפך הסברא) - **לקו״ש ח״ו שם ע׳ 331 [אג״ק שם], וראה לקו״ש חט״ז שם**

יש לבאר הסברא בזה, שהוא דיני נפשות כיון ד״גם בעליו יומת״ (בידי שמים), ועד״ז יש לפרש ברשב״א הנ״ל - **לקו״ש ח״ו ע׳ 329 ואילך [אג״ק שם ע׳ נט], וראה לקו״ש חט״ז ע׳ 388 ובהע׳ 60**

יש להוסיף הסברה בזה, דאם נאמר שטעם עונש הבעל הוא על שממונו (שורו) המית (ולא על שלא שמר (הבעל) שומר והמית), מובן יותר שאין להפריד בין דיון ע״ד השור לבין דיון דבעליו - כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת - **לקו״ש שם ע׳ 330 [אג״ק שם]**

מזה שמיתת בעלים ומיתת השור הוקשו זל״ז, משמע דכופר בא במקום מיתה (ולא שהוא מעיקרי החיובים), ואין לך בכופר אלא חידושו המפורש בקרא (אבל י״ל להיפך, דכיון דהוקשו המיתות זה לזה, אאפ״ל דמשונה מיתת **בעלים** דשייך בה כופר, ועכצ״ל דהכופר הוא ענין בפני עצמו)

- לקו"ש חי"ג ע' 299

**כל קבוע כמחצה על מחצה דמי:**

אע"פ שבנוגע לדינים מסויימים רק בביתו נחשב קבוע, לענין איסור גר מצרי לבא בקהל יצטרך (להיות נחשב פריש במקום) לצאת מארמ"צ שהיא הגורם להאיסור - לקו"ש חי"ט ע' 173

## מה, א

**אמרי הכא במאי עסקינן דנטריה שמירה פחותה ולא נטריה שמירה מעולה שומר חנם כלתה לו שמירתו הנך לא כלתה שמירתן:**

ענין השומר הוא שקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות לבעליו - ובש"ס מקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר לשמור גם מגניבה ואבידה וש"ח שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו בשמירה פחותה ופטור על גניבה ואבידה, אבל ראה בשו"ע אדה"ז (או"ח סתמ"ג ס"ח בקו"א סק"ב) ד"אין שום חילוק בשמירה בין שומר חנם לשומר שכר אלא שזה חייב לקדם ברועים ומקלות אפילו בשכר וזה אינו חייב אלא כשמוצא בחנם" - לקו"ש חל"א ע' 113 ובהע' 13

**כמאן אי כרבי מאיר דאמר שוכר כשומר חנם דמי . . ואי כר"י דאמר שוכר כנושא שכר דמי:**

טעמם בפשטות, דר"י ס"ל דשוכר כשומר שכר דכיון שמתעסק עם השור ה"ז שכר עבור שמירתו, ור"מ ס"ל דכיון שמשלם עבור ההנאה יוצא דאינו שכר בכלל, אך לכאורה צ"ע בדעת ר"י דהרי הש"ס חייב בגניבה ואבידה כיון שמקבל שכר לשמירתו (בכדי שישמור שמירה מעולה שמונע גם גניבה ואבידה) ואילו בנדו"ד הנאת השור אינו עבור השמירה אלא להשכר שמקבל לפנ"ז ומדוע מחוייב בשמירה מעולה - לקו"ש חט"ז ע' 398 ואילך

י"ל ההסברה בזה דתלוי בפלוגתתם הכללית, דלשיטת ר"מ שההווה מכריע העתיד יוצא שהשמירה שהמשכיר מטיל עליו הוא רק שמירה רגילה של ש"ח, (ואינו חושש להחשש דלעתיד דאפ"ל גניבה ואבידה - שאינו רגיל), משא"כ לשיטת ר"י שהעתיד מכריע לגבי ההווה יוצא דהמשכיר אינו מוותר ומניח שורו עמו עבור השכר גרידא (שמקבל בהווה, כיון שיש לחשוש להעתיד), וכיון שהשוכר אינו שומר חנם שעושה טובת חנם להמפקיד יוצא שעליו לשמור בשמירה מעולה - לקו"ש שם

ולהעיר מב' האופנים שי"ל בחיובי השומרים (שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג (קו"א סק"ב), קצוה"ח סש"מ סק"ד): א) דבשעה שפושע (ועד"ז גניבה ואבידה בשומר שכר ובו') אזי חל החיוב לשלם, ב) משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ומתחייב להחזירו לו, אלא שגניבה ואבידה ואונס הוי פטור לש"ח (ועד"ז אונס בש"ש ובו') - לקו"ש שם הע' 21

עפ"ז יש לבאר אריכות לשון רש"י בב"מ (פ, ב) בדעת ר"י (ד"ה ר"י אומר) " . . ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל . . השתא דיהיב

ליה אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" - כי לשיטת ר"י שהעתיד מכריע, שומר מתחייב (לא רק על שמירת החפץ **בהווה**, אלא) "להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן", אלא **שש"ח** "חסה עליו התורה ופטרתו" מגניבה ואבידה כו'", משא"כ בשוכר - **לקו"ש שם הע' 21**

טעם המ"ד דס"ל דכש"ח דמי משום "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו" (רש"י שם), דאע"פ שהשוכר יש לו הנאה מהחפץ בזה שמשתמש בו מ"מ לא נעשה עי"ז ש"ש, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על שמירתו שהרי "יהיב אגר מלאכתו", ומכיון ש"אינו נוטל שכר על שמירתו" ה"ה ש"ח - **לקו"ש חל"א ע' 112 ואילך**

טעם המ"ד דכש"ש דמי, משום "דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" (רש"י שם), ומלשון רש"י משמע דבעצם הי' צ"ל לשוכר דין **שואל** אלא כיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" - והיינו לא דס"ל שהתחייבותו של השוכר בשמירה היא בגדר **תשלום נוסף** לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ (שהנאת החפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי ש"ש) אלא כל חיובו מפני שהחפץ נמצא אצלו **להנאתו** דבזה נעשה כמו **שואל** (ורק מחמת ד"יהיב לי' אגרא" לא הוי שואל ממש והוי רק ש"ש) - **לקו"ש שם ע' 113 ואילך**

וביתר ביאור י"ל: "הואיל ולהנאתו הוא אצלו", יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה) הוא לא מחמת התחייבותו בשמירת החפץ אלא משום שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור המפקיד, אלא להיפך "להנאתו" שיכול להשתמש בו כשואל; אלא מכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" (כיון שאין "כל הנאה שלו" שהרי משלם עבור הנאתו), ה"ז **ממעט ומנכה** מחיובו כשואל ו"לא הוי שואל והוי ש"ש", שתשלום השכר **מגרע** מדין שואל שבו להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גנו"א כמו ש"ש (ונמצא דשוכר ה"ה כעין "ממוצע" בין ש"ש ושואל, באיכות חיובו ומהותו הוא שואל ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש) - **לקו"ש שם**

ביאור החילוק בין שוכר ושומר שכר בפנימיות הענינים - **לקו"ש שם ע' 117 ואילך**

# פרק שור שנגח את הפרה (מו, א - נה, א)

## מו, א

**דאוקיר בישרא וקאי בדמי רדיא:**

עפ״ז צ״ע (לכאורה) בדעת ר״מ (לקמן עט, ב) בהקנס של גנב הטובח ומוכר שור שחייב בחמשה כיון דבטלו ממלאכתו, דמזה ששחטו קרוב לומר שהשור אינו ראוי לרדיא, דאל״כ הו״ל למוכרו למלאכה כיון דדמיו יקרין יותר - לקו״ש חט״ז ע׳ 265 הע׳ 42

## מו, ב

**למה לי קרא סברא הוא:**

עפ״ז אפשר לומר שיש בחיוב חינוך גדר דאורייתא, דדבר המוכח מסברא הוא מה״ת, ו״חנוך לנער״ גילוי מילתא בעלמא הוא - לקו״ש חל״ה ע׳ 64

עד״ז יש תוקף מיוחד בדבר המתקבל בשכלו של אדם ללא צורך בציווי התורה - תו״מ תשמ״ד ח״ב ע׳ 1191

פעמים מצינו שכשיש סברא אין צורך בקרא, ופעמים מצינו להיפך - תו״מ תשמ״ה ח״ב ע׳ 1288, שיחו״ק תשל״ה ח״ב ע׳ 79

**אין נזקקין אלא לתובע תחלה . . פעמים שנזקקין לנתבע תחלה והיכי דמי דקא זילי נכסיה:**

לפי פי׳ הש״ך נוגע רק לענין מודה במקצת, ומובן יותר ברוחניות הענינים שבה רובם ככולם של הנתבעים מהיצה״ר מודים במקצת, ויכול לפטור את עצמו מהשבועה (אחריות גדולה של כחות נוספים) אם ״זילי נכסי״, שיודע שאינו יכול לזלזל בהזמן שנתן לו הקב״ה ולהתדיין עם היצה״ר - לקו״ש חט״ז ע׳ 269 ואילך [תו״מ חי״ג ע׳ 280]

## מח, ב

**גרמא בעלמא הוא וגרמא בעלמא לא מיחייב:**

נקודת החילוק בין גרמא לגרמי שגרמא פטור ובגרמי חייב (לדעת ר״מ), שבגרמא ההיזק בא בריחוק מקום או זמן, משא״כ גרמי שההיזק בא בקירוב זמן ומקום וחייב כמו מזיק בידים - לקו״ש חכ״ח ע׳ 206 ואילך

## נ, א

**דבר שאותו צדיק נצטער בו יכשל בו זרעו:**

וכן להיפך, אי אפשר שע״י פעולה שמזקת את הרבים ירויח - לקו״ש ח״ו ע׳ 355 [תו״מ חנ״ז ע׳ 139]

**שהקב״ה מדקדק עם סביביו אפי׳ כחוט השערה:**

ע״ד מה שכפי מעלת האור נוגע יותר אפי׳

הסתר היותר דק - לקו"ש ח"א ע' 257

**כל האומר הקב"ה וותרן ויותרו חייו:**

אעפ"כ אמרו רבי טרפון ורבי עקיבא אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם (מכות ז, א), מפני שאצלם האירה התורה כפי שהיא למעלה - תורת חסד, ולכן היו יכולים למצוא לימוד זכות - תו"מ ח"א ע' 197

**כל האומר הקב"ה וותרן ויותרו חייו . . ארך אפים לצדיקים ולרשעים:**

ביאור התיווך בין ב' מימרות אלו - תו"מ חמ"ח ע' 20

## נ, ב

**מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים אף כל שיש בו כדי להמית עשרה טפחים היו פחותין מעשרה טפחים ונפל לתוכו שור או חמור ומת פטור:**

בפשש"מ האיסור לעשות בור כולל כל היזק שגורם ע"י מכשול - שיחו"ק תשמ"א ח"ג ע' 396

**מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים אף כל שיש בו כדי להמית עשרה טפחים . . דעבד גובה ברשות הרבים:**

בעבודת האדם, בור ותל מורים על שתי תנועות בנפש: "בור עמוק" - תנועת הקבלה (בבחינת "איזהו חכם הלומד מכל אדם"), ו"תל גבוה" - תנועת ההשפעה (החובה של כל אחד, אפילו עני, להשפיע ולתת לזולת), וההדגשה על שיעור "עשרה טפחים" באה להורות שפעולות אלו (הן קבלה והן השפעה) נעשות בכל עשר כוחות נפשו של האדם. ואם אינו זהיר בענינים אלו, האדם יכול להפוך למזיק, כמו תלמיד שלומד מכל אדם אך בבחינת "חכמים המה להרע", או תלמיד חצוף ומעיז פניו במקום להחכים את רבותיו - תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 488

בעבודה עם הזולת "בור עמוק" ענינו שממתינים שאדם יבוא להתייעץ, ואז עוזר לו. "תל גבוה" ענינו שאין ממתינים שיבואו אליו, אלא יוצאים ל"רשות הרבים" כדי לסייע לרבים, וזהו"ע בית חב"ד - תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 489

## נא, א

**כל פחות מעשרה לאו בית הוא:**

לכן עלי' צ"ל למעלה מעשרה, מקום שבו יכולה שכינה לירד - תו"מ ח"ד ע' 61

## נב, א

**כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא:**

אעפ"כ, מפני שבאמת ה"צאן" אינם אשמים (שהרי הקב"ה מתחרט על בריאת היצה"ר) והמנהיג אינו אשם, יש לה"נגדא" כל הכחות לפעול מה שצריכים - תו"מ חי"א ע' 69

**היכי דמי אי דשכיחי גמלים פושע הוא ואי דלא שכיחי גמלים אנוס הוא:**

מבואר דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה בנוגע בהמות שאינם מצויים - ומשו"ז יש סברא

שחייב בכריית או פתיחת בור רק לגבי שור וחמור (ולא דיבר הכתוב הווה), כיון שהם המצויים (ואף שכריית הבור היא פשיעה לענין שור וחמור, אפשר לומר שיהיה פטור על נפילת בהמה אחרת), ולפי"ז לכאורה מובן מדוע רש"י עה"ת (משפטים כא, כג) הוזקק להביא הלימוד "שור שור משבת" (ללמד שכאן דיבר הכתוב בהווה, לאפוקי סברא זו), אלא שצ"ע בהמשך דברי רש"י שם - לקו"ש ח"ו ע' 131 ובהע' 14

**ברש"י ד"ה בן או בת: כלומר אע"ג דקטנים הן וליכא למימר איבעי להו עיוני ומיזל אפ"ה פטור מגזירת הכתוב שור ולא אדם חמור ולא כלים:**

מזה מובן שאין סברא לחלק בין אדם לכלים, דא"כ לא הי' צריך להמיעוט והגזה"כ - לקו"ש ח"ו ע' 138 הע' 41

## נג, א

**רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא:**

בדומה לזה מצינו בר' מאיר, שאף בהיותו עדיין תלמידו של ר"ע כבר עמד על עיקר טעמי המשניות וכו', ענין של חריפות ו"עוקר הרים" - לקו"ש חי"ב ע' 123 הע' 18

## נד, ב

**שור והוא פקח פטור, מאי טעמא דבעי ליה עיוני ומיזל:**

מפני שטבעה לשמור עצמה מן מזיקים, ולכן פטור השומר באם נשתטית הבהמה וקפצה לתוך האש - לקו"ש חכ"ה ע' 264 ובהע' 52, וראה סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 657, אג"ק חי"א ע' תג ואילך

**אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור . . וכן חיה ועוף כיוצא בהן, א"כ למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה:**

נראה שמשנה זו הוא המקור ל"דיבר הכתוב בהווה" לגבי "כי יגח שור" (רש"י משפטים כא, כח) (אע"פ שמתני' קאי בנוגע בור), כמפורש ברש"י ריש סנהדרין (ד"ה הזאב) שהובאה משנה זו לענין "וכי יגח שור" - לקו"ש ח"ו ע' 130 ובהע' 9

בתוי"ט (סנה' שם) העיר על דברי רש"י הנ"ל, דברש"י מיירי "לענין מזיקין", משא"כ המשנה קאי "לענין ניזקים לנפילת בור", ודכן משמע ממסקנת הגמ' שאין ללמוד "שור שור משבת" אלא תלת (עיי"ש), אבל יישב דבמכילתא אכן מבואר "דגמרינן טפי מתלת" - לקו"ש שם

ולהעיר שבטור (חו"מ ר"ס שפ"ט) הובא כמו שפרש"י בסנה', ששייך גם במזיקין, ובדרישה ביאר (דלא כב"י שם שבנזקי שור איתא נמי לשון "בעלים" כבבור, אלא) "דילפינן שור דנגיחה משור דשבת", (ועיי"ש הטעם שלא למדו גם בור משבת) - לקו"ש שם

בגמ' הובא הוכחות וראיות להראות ששור וחמור אינם בדיוק, ועפ"ז לכאורה צ"ע בפרש"י עה"ת (משפטים כא, כח ועוד) שלא הביא שום הוכחות לכלל זה - וי"ל דלגבי הדינים במשנתינו הובא שתי דוגמאות (שור וחמור), ולכן יש סברא שמדובר באלו

דוקא (דאל"כ - הו"ל להביא רק דוגמא א'), ומטעם זה הוזקק להביא הוכחות שאעפ"כ דיבר הכתוב בהווה (משא"כ כי יגח השור - רק דוגמא א') - **לקו"ש שם ע' 131, 138**

ברש"י ד"ה בהווה - בדבר הרגיל להיות - מבואר שנקט שור וחמור כיון שהם מצויים ליפול בבור יותר משאר בהמה וחיה - עפ"ז צ"ע על מה שרש"י עה"ת (משפטים כא, לג) ב"ונפל שמה שור או חמור" מפרש "ה"ה לכל בהמה וחי', שבכל מקום שנא' שור וחמור אנו למדין אותו שור שור משבת כו'", והרי כיון ש"דבר הכתוב בהווה" הוא כמו **כלל**, מדוע צריך הלימוד "שור שור משבת" (ובנוגע "מציאות" אין לחלק בין דרך הפשט לדרך ההלכה) - **לקו"ש ח"ו ע' 131**

לכאורה אפשר לתרץ, שבנפילה בבור יש סברא לומר ש"בעל הבור ישלם" הוא דוקא כאשר "ונפל שמה שור או חמור", דכיון שנפילתם לבור מצוי יותר, דוקא **לגביהם** פתיחת הבור הוא פשיעה (ואע"פ שעצם הכרייה הוא פשיעה, אעפ"כ הו"א שיהי' פטור בנפילת בהמה אחרת), וע"ז בא הלימוד "שור שור משבת" ללמד שאעפ"כ דיבר הכתוב בהווה - **לקו"ש שם ובהע' 14**

אבל א"א לפרש כן, שהרי רש"י מסיים "ולא נאמר שור וחמור אלא שור ולא אדם חמור ולא כלים", ולפי הנ"ל הול"ל "ולא נאמר שור או חמור אלא מפני שדיבר הכתוב בהווה", ומהיכא תיתי שבא למעט אדם וכלים - **לקו"ש שם ע' 132**

## אלא שדבר הכתוב בהווה:

כלל זה קיים רק היכא שאין שום סברא לחלק בין הפרט שבכתוב לשאר פרטים, כי אם יש סברא לחלק, הרי: א. א"א **לחדש** (בלי שום הוכחה) שהדין שנאמר בכתוב הוא גם בדוגמאות אחרות (והדוגמא שבאה בכתוב הוא רק מחמת שדיבר הכתוב בהווה, משא"כ **כשאין** סברא לחלק, דוחק לומר שהוא **גזה"כ** הקיים דוקא בהפרט המובא בכתוב), ב. אם הדין שבכתוב שייך גם בדוגמאות אחרות, לא היה מובא דוגמא שיש לה סברא שהוא בדוקא (רק מצד שהיה רגילה יותר), כיון שעי"ז יש מקום לטעות, והא גופא מוכיח ששייך דוקא בדוגמא זו - **לקו"ש שם ע' 131 ובהע' 15**

עד"ז י"ל שדברו חכמים במה שהווה בימיהם, לא מה שקרה בזמן התנ"ך - **שיחו"ק תשמ"א ח"ב ע' 731**

מצד הסברא היינו אומרים שחייב גם באדם וכלים ונקט שור וחמור מפני שמדבר בהווה, ואעפ"כ מפי השמועה למדו שבאדם וכלים פטור, שזהו היפך השכל, מפני שגם דיני ממונות שמוכרחים ע"פ שכל הם ציווי הקב"ה כמו חוקים - **תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 488**

## לנפילת הבור כסף ישיב לבעליו כתיב כל דאית ליה בעלים:

נראה מזה שעיקר הענין של תשלומים בבור הוא עבור נזקו של **הבעל הבית** (ולכן אין סברא לחלק בין **סוגי הבע"ח** שהוזקו,

שהרי "דיבר הכתוב בהווה"), שהחיובו הוא ב"כל דאית לי' **בעלים**" - וראה בב"י (חו"מ ר"ס שפט) דכמו"כ י"ל בנזקי שור "דכתיב לשון בעלים", שדורשים ג"כ "כל דאית לי' בעלים" - **לקו"ש חכ"ד ע' 147 הע' 14**

**לכלאים אי כלאים דחרישה יליף שור שור משבת אי כלאים דהרבעה יליף בהמתך בהמתך משבת:**

כן הובא בראשונים (עיין רא"ש ועוד), דלמדין כלאים דחרישה "שור שור משבת" - אך התוי"ט תמה שהרי למסקנת הגמ' אמרי' "בהמתך בהמתך לכלאים" ולא שור שור משבת, דלמסקנא כלאים חד שמא הוא, ומדוייק בדברי המשנה שלא הזכיר אלא "כלאים" סתם - **לקו"ש שם ע' 146 הע' 4**

ולהעיר שבפיה"מ שם פירש דברי המשנה "כלאים" דקאי על "לא **תחרוש** בשור ובחמור" (ולכאו' משמע שעיקר הדין הוא **לחרישה**), ובגמ' מקדים "כלאים דחרישה" לפני "כלאים דהרבעה", אבל בפרש"י ד"ה לכלאים כתב בפשטות "להרבעה", ומסיים "וכן לענין כלאים דהנהגה", משמע שעיקר הכוונה לכלאים **דהרבעה** - **לקו"ש שם ע' 149 הע' 30 ובשוה"ג**

אבל ברדב"ז לרמב"ם שם כתב "והך דפ' הפרה נמי בכלאים **דהרבעה** ו**לא** בכלאים דהנהגה", ואולי מדייק מלשון הרמב"ם בפיה"מ שם "שהוא רומז למה שאמר לא תחרוש כו'", ואינו מפרש בכלל כלאים דהרבעה, לפי שזהו הפי' הפשוט במשנה (ולפי"ז דברי הרמב"ם מתאימים לפרש"י הנ"ל), אבל בפירושו לכלאים (פ"ח מ"ב) לא משמע כן, וצ"ע - **לקו"ש שם ובע' 147 הע' 17**

הרמב"ם פסק שהאיסור כלאים דחרישה **מן התורה** הוא דוקא באחד **טמא** ואחד **טהור** (ורק מד"ס **כל** שני מינים שהן כלאים בהרבעה אסורים בחרישה), והרא"ש חולק שגם אם שניהם טהורים או טמאים עובר מן התורה, והמפרשים ביארו (ראה רדב"ז ועוד) דפליגי בפירוש לשון המשנה דכלאים (פ"ח מ"א-ב) - **לקו"ש שם ע' 146**

אבל נראה דפליגי גם בסברא, די"ל דהרא"ש ס"ל דהא ד"דיבר הכתוב" בשור וחמור הוא רק משום שהוא "**בהווה**" (ולא למדים שום לימוד משור וחמור), ולכן כלאים דחרישה הוא גם בשניהם טהורים או טמאים, והרמב"ם ס"ל דכיון דבכלאים ענינו חיבור שני מינים יחדיו והתורה מדייק לכתוב (לא "בהמתך" אלא) "בשור ובחמור", יש ללמוד שהאיסור רק בטמא וטהור יחדיו, **בדומה** לשור וחמור - **לקו"ש שם ע' 147**

אבל כד דייקת אאל"כ, א. כיון שהוא היפך המשמעות הפשוטה של "דיבר הכתוב בהווה" לומר שיש בזה דיוק, ב. דגם להרמב"ם שניהם טהורים או טמאים אסורים **מדרבנן**, ומובן דלדעתו הכלל "דיבר הכתוב בהווה" נוגע **לכל** הדינים (ואף שהלשון הוא "דיבר **הכתוב**", י"ל שיש **אסמכתא** מהפסוק דקאי על כל המינים אבל עיקרו הוא מדרבנן), ג. הרי בגמ' כאן ילפינן מכתובים "שור שור משבת", "בהמתך בהמתך משבת" (ובשבת הכלל של "דהכב"ה" הוא **כפשוטו**) - **לקו"ש**

**שם ע' 147, 148 ובהע' 18, 19**

לכאורה י"ל דפליגי ביסודי האיסור כלאים בחרישה, דלדעת הרא"ש איסורו משורש איסור הרבעת בהמה, (כיון דמביא להרבעה), ולכן דינו כמו בכלאים דהרבעה שנאמר בכל שני מינים - משא"כ הרמב"ם ס"ל דאיסורו מטעם צער בע"ח, ולכן אסור דוקא בטהורה וטמאה (כמו שור וחמור) דרק התם יש צער (שזה מעלה גרה וזה לא יגר כו', או שדואגים מלשכון ולעשות מלאכה עם שאינן מינן) - **לקו"ש שם ע' 148**

אבל אאל"כ, א. דקשה לומר שכל האיסור בכלאים דחרישה הוא רק משום צעב"ח, שהרי דינים אלו באו בכתובים ובמשניות של **שאר** כלאים, ומשמע שגדרם שווה, ב. ובפרט שהרמב"ם עצמו כתב במו"נ (ח"ג פמ"ט) שהוא משורש כלאים **דהרבעה** - **לקו"ש שם**

ואף שאין הכרח דס"ל כן **להלכה** - ובפרט שודאי אינו מתאים עם שיטתו להלכה, כיון דס"ל דהאיסור הוא בכל שני מינים (וגם דוחק לומר שכתב הדין כמו שהוא מדרבנן ומה"ת הוא מטעם צעב"ח) - אבל באם שיטתו להלכה מיוסדת על **טעם** האיסור, **מסתבר** שמתאים למ"ש במו"נ - **לקו"ש שם ובהע' 29**

אולם בחמדת ישראל מדייק מלשון הרמב"ם "מה"ת אינו חייב **מלקות**" דמדאורייתא כל שני מינין אסורין, ורק מלקות אינו חייב מה"ת אלא בטמאה וטהורה, ולפי"ז שיטת הרמב"ם מתאימים לדבריו במו"נ, ולהעיר שלשונו הוא "מדברי סופרים", וידוע דעת הרמב"ם שכל הנלמד בא' מי"ג מדות נק' ד"ס, אף שלכמה מפרשים הם **מן התורה** (אלא שלא נמנו במנין המצות) - **לקו"ש שם ע' 149 הע' 29 ובשוה"ג**

ונראה לבאר דהרא"ש ס"ל דכלאים דחרישה הוא **חלק** מכלאים דהרבעה (כיון דאיסור הרבעה הוא **בהפעולה** של חיבור שני מינים, ובזה שניהם שווים), ואילו הרמב"ם ס"ל שהוא ענין בפ"ע (כיון דאיסור הרבעה קשור עם תערובות שהוא ניכר וגלוי, **התוצאה** של הכלאים - שנוצר וולד חדש הבא מהרכבת שני מינים דוקא, משא"כ בחרישה אין התערובות משפיע וניכר בהחרישה) - **לקו"ש שם ע' 149**

אבל אאל"כ בדעת הרמב"ם מזה שפסק: א. שמותר להכניס ב' מינים לסהר א' (ואם ראה אותם רובעים זא"ז אינו זקוק להפרישן - הל' כלאים פ"ט ה"ב), ב. שמי שעבר והרכיב בהמתו הנולד מהם מותר בהנאה (שם ה"ג), ג. האיסור מה"ת הוא דוקא בידים (שם ה"א), משמע שבכלאים דהרבעה אין גדר האיסור קשור לזה שמוליד תולדות שבהם **ניכר ההרכבה** אלא עצם **מעשה** ההרכבה אסור (ועפ"ז כלאים דחרישה ודהרבעה "משם א'", וכמובן במה שהרמב"ם כוללם **באותו** הפרק) - **לקו"ש שם ובע' 150**

אבל י"ל טעם החילוק בין חרישה להרבעה, דבהרבעה החיבור הוא **בתכלית** נעשה בין שני מינים חפצא של כלאים (כיון שהחיבור של כל מין הוא **למינהו**), משא"כ בחרישה דהחיבור שלהם הוא רק **מחוץ להם**, אינם כלאים עד שהחיבור נעשה בשני סוגים של טהור וטמא, שהם הפכים גם בענינים

שמחוץ להם (אכילת האדם כו') **ואז** נעשה תערובות וכלאים (וגם בבהמה עם חי' ששניהם טהורים לוקה מה"ת לדעת הרמב"ם כיון דהוי **שני** שמות וסוגים) - **לקו"ש שם ובהע' 40**

ביאור הפלוגתא בפנימיות הענינים, דלשיטת הרמב"ם דהאיסור כלאים דחרישה הוא דוקא בטמא עם טהור, האיסור לחרוש שור וחמור יחדיו הוא בכדי להרחיק קליפת החמור שלא תקבל מבחי' הקדושה (וזהו דוקא **בטמא** עם **טהור**), משא"כ לשיטת הרא"ש דהאיסור אמור על כל מינים (גם טהור עם טהור) טעם האיסור הוא משום ששור הוא בחי' הגבורות וחמור הוא בחי' החסדים ו"אסור לערבם יחד" (וזה נוגע גם בחיבור של טהור עם טהור) - **לקו"ש שם ובע' 151**

### מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב . . הואיל וסופן להשתבר:

משמע שדברות הראשונות היו על לוחות ראשונות ודברות אחרונות על לוחות שניות (שלא היו רק חזרת משה על העשה"ד), ואפ"ה דברות שניות שייכות יותר למשה - **סה"ש תשנ"ב ע' 331 הע' 10**

### מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב:

לכאורה מכאן משמע שדברות ראשונות ואחרונות היו שונות זמ"ז, אבל מזה שאומרים שמור וזכור בדבור אחד נאמרו, מפני החילוק בין דברות ראשונות לשניות, משמע שהם דבר אחד - **שיחו"ק תשל"ט ח"ג ע' 763**

### תוד"ה בהמתך: דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא:

יש הרבה מפרשים שחולקים ע"ז - **סה"ש תשנ"ב ע' 331 הע' 5, 10**

# פרק הכונם (נה, ב - סב, ב)

## נה, ב

**וחייב בדיני שמים:**

מחיובים אלו שהם בידי שמים - ובפרט לדעת היש"ש (כאן) שאינו חייב אפי' במקצת בדיני אדם - מובן בנוגע כמה דינים שפוסקים למטה ומתחשבים בענינים שלמעלה, כמו דינים הקשורים בתקופת החמה שהם קשורים בעיקרם בתקופת החמה שלמעלה, היינו שיש דינים הקשורים עם שמים - לקו"ש חכ"ב ע' 234, וראה תו"מ ח"ח ע' 108

## נו, ב

**תוד"ה בההיא הנאה: דאטו אדם שיש לו . . ומזוזה בפתחו יפטר מן המצות:**

מזה מוכח שאין קיום מצות מזוזה רק כשיכנס ויצא, ולפי"ז צ"ל שדברי הרמב"ם (סוף הל' מזוזה) "חייב אדם להזהר במזוזה . . וכל זמן שיכנס ויצא" קאי על דבר נוסף על קיום המצוה - לקו"ש חכ"ט ע' 64

## נז, ב

**אמרי מי סברת כר"י דאמר שוכר כנושא שכר דמי דלמא כר"מ ס"ל דאמר שוכר כשומר חנם דמי:**

ראה בהמצויין לעיל מה, א ד"ה כמאן

## ס, א

**גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור:**

ראה לעיל מח, ב ד"ה גרמא בעלמא

**ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים:**

הטעם שנאסרו לצאת לא הי' רק מפני ש"כיון שניתנה רשות למשחית כו'" אלא גם חומרא בפסח מצרים - לקו"ש חכ"ו ע' 78

## ס, ב

**מלך פורץ גדר ואין מוחין בידו:**

זה מסתעף מבעלותו הכללית של המלך - לקו"ש ח"ל ע' 85

## סא, ב

**עבד כפות לו וגדי סמוך לו:**

מצינו שדי הרגש הטבעי מצד עצמו שלא לקפוץ לתוך האש (וכמו שתינוק קודם היותו לבר דעת), כיון שכשמרגיש החום מרחוק מונעו הרגש אי נעים זה מלהתקרב לאש, ולא מצד השכל שלו אלא מצד ההרגש הטבעי - לקו"ש חכ"ה ע' 264 ובהע' 52, סה"ש תשמ"ט ע' 656, אג"ק חי"א ע' תג ואילך

## סב, א

**תוד"ה חמסן: וההיא דסוף מכילתין (דף קיט, א) דמייתי מחמם בני יהודה דאפילו היכא דיהיב דמי הוה כאלו נוטל נשמתו לאו דרשה גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא:**

י"ל שלכן הרי"ף והרא"ש בסוף מכלתין השמיטו מימרא זו - **לקו"ש חל"ב ע' 116 הע' 9, 42**

## סב, ב

**גמ' שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים וכו':**

בעבודת ה': הגמל מרמז לכוח הבחירה בטוב ורע, ורשות הרבים מורה על עולם הזה, והפשתן שעל הגמל מרמז להעניינים הגשמיים, שצריך להכניסם לרשות היחיד (לקדושה), והחנוני הוא מי שעבודתו בפיזור הכוחות כדי להעלות הניצוצות שברשות הרבים, ונר החנוני בפנים מרמז על זה שאש הנפש האלוקית צריכה לישאר בתוך הכלים, וכדי לפעול בעולם, יוצא רק "ניצוץ אחד" לחוץ, המבטל רק את החומריות ומותיר את הגשמיות עצמה ככלי לקדושה - **רשימות חוברת כב**

**ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל**

**גמ' חייב:**

אם הפשתן נכנס לרשות היחיד לפני שהוכשר להיות פתילה לאור האלוקי, האור ברשות היחיד ישרוף לגמרי את מציאות הפשתן והבירה, ולכן בעל הגמל חייב - **רשימות שם**

**הניח חנוני נרו מבחוץ החנוני חייב:**

כשהנר מבחוץ החנוני חייב, שאם ה"נר" עצמו (עצם אש הנפש האלוקית) יוצא לחוץ, הדבר גורם לביטול מציאות הגשמיות כולה באופן של "כלות הנפש" - **רשימות שם**

**רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור:**

נר חנוכה ענייננו עבודה של מסירת נפש להאיר את החושך, ומצד התגברות תנועת ה"רצוא", אי אפשר לצמצם את האש, ולכן לפי רבי יהודה החנוני פטור, אבל ההלכה כתנא קמא שגם בנר חנוכה חייב, משום שהיה עליו "לישב ולשמור", שגם בעבודה של מסירת נפש, מצד קבלת עול התכלית הוא ה"שוב" - להביא את האור לידי התיישבות בכלים דוקא - **רשימות שם**

**נר חנוכה:**

ביאור שייכות חנוכה לשבת, ועפ"ז מובן למה סוגיית מאי חנוכה בא בהמשך למשנת במה מדליקין, ולא למשנתנו שבה הוזכר חנוכה **בפירוש - שיחו"ק תשל"ו ח"א ע' 281**

# פרק מרובה (סב, א - פג, א)

## סב, ב

**שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד:**

היינו דבגניבה אין חילוק במה שגנב, ונוגע רק השוויות (וכלשון רש"י עה"ת (משפטים כא, לז) "כל דבר בכלל תשלומי כפל"), ורק בטביחה ומכירה נוגע לבי"ד מה שגנב (ולכן בשה משלם רק ד', כיון ד"נתבזה בו") - לקו"ש חט"ז ע' 263

## סה, א

**מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא:**

לכן מס"נ יכול להיות בכל תנועה שבה מבטל עצמו לה' - לקו"ש ח"א ע' 12 [תו"מ חי"ח ע' 183]

לכן השוכח אפי' דבר אחד ממשנתו - חלק מחייו, כמסובב מזה מתחייב בנפשו - לקו"ש חל"ד ע' 31

לכן אפי' כפי' קלה ממשיך חיות להאבר השייך להכפי' - תו"מ ח"ח ע' 133

לכן אתכפיא הוא ע"ד מס"נ - תו"מ ח"ט ע' 108, תו"מ חל"ג ע' 382, ע' 459, תו"מ חמ"ד ע' 68

לכן כל מצוה ומניעה מתאוה צ"ל בלי התחשבות מציאותו, כמו מס"נ רק למלאות רצון ה' - תו"מ חכ"ה ע' 116

לכן יכולים להחליף מס"נ באתכפיא - תו"מ חמ"ב ע' 184

סיפור הצ"צ בזה, והביאור איך יכול להיות קטלא פלגא במסירת הרצון, אע"פ שאין התחלקות ברצון, והביאור איך קטלא פלגא מביא לקטלא כולה - תו"מ חמ"ה ע' 70, וראה לקו"ש ח"ג ע' 797, תו"מ חכ"ב ע' 39

ולכן במי שיש לו גם חיים בשריים, כשניטלו חייו הבשריים נחשב מיתה - תו"מ חמ"ו ע' 26

לכן מילה ענינה מס"נ - תו"מ חמ"ו ע' 144

לכן צום ענינה מס"נ - תו"מ חמ"ו ע' 217

לכן מספיק עכשיו מס"נ שברגל - תו"מ חמ"ז ע' 48

לכן גם יסורי צדיקים מכפרת ע"ד מיתת צדיקים - תו"מ ח"נ ע' 143

לכן לעתיד כשיעבור רוח הטומאה לא יהי' שייך אפי' צער - תו"מ חנ"ח ע' 154

לכן אסור להתענות סתם - תו"מ חם"ט ע' 114

לכן נזיר צריך כפרה על שציער עצמו מן היין נגד רצה"ע לעסוק בעולם - שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 333

לכן צדקה מציל מיסורים ג"כ - שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 445

לכן רפואה היא ע"ד מחי' מתים - שיחו"ק

**תשל"ט ח"ג ע' 285**

## סה, ב

**טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו:**

וראה תוד"ה איל (דאע"פ ד"איל בן יומו קרוי איל", אפ"ה "ודאי לענין קרבן אמרינן דאיל בן שתי שנים"), ועפ"ז תמוה הדין בנודר להקריב קטן והביא גדול דלכאו' "כאשר נדרת" (דלענין שינוי נחשב כדבר אחר), ויש מפרשים הטעם משום דהכבש כלול בהאיל (כמו בכלל מאתיים מנה), אך יש לחלק דהתם יש **מציאות** של מנה בתוך המאתים משא"כ באיל אין **מציאות** של כבש - לקו"ש חכ"ז ע' 1 ואילך, ובהע' 9, 36 ובהע' 37

## סו, א

**אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא כתיבא והשיב את הגזלה אשר גזל מה תלמוד לומר אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי:**

כשמשיב הגזילה עצמו מקיים התשלומין גם מצד החפצא, וכשאין הגזילה קיימת ומשלם שוויו, משלים חיובו מצד הגברא - לקו"ש חכ"ח ע' 187

אע"פ שרש"י לא הביא דרשה זו בפירושו עה"ת, ענין שינוי קונה מובן להלומד פשש"מ מסברא - לקו"ש חכ"ח ע' 187

**והשיב את הגזילה:**

השבת גזילה בעבודת ה' ענינה להשיב הניצוץ אלקי שבעניני העולם שהיא גזולה ברשות הלעו"ז - **תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 1009 ואילך, תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 128**

## סו, ב

**תוד"ה דגזל קרבן: אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן אין מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום:**

יש גורסין בהרמב"ם (שגגות ג, ג) כדיעה זו, והטעם לדיעה זו הוא מפני שסובר שהחטאת שייך בעיקר לטהרת הרע, והרע נכנס בנפשו יותר ע"י כל חטא - לקו"ש חל"ב ע' 7 וע' 11 ובהע' 8

## סח, ב

**תוד"ה הוא: מצות פדי' אינה חובת הבעלים:**

אפי' לפי דעה זו שפדי' אינה חובת בעלים אינו יכול לערוף פטר חמור של חבירו לפי פרש"י (בא יג, יג) - לקו"ש חל"ו ע' 62

## סט, ב

**הלעיטהו לרשע וימות:**

לכאורה למה לא הי' אפ"ל כן בנוגע לכתיבת אזכרות במגילה שהפרסיים ישנם לשם ע"ז, אלא שיש כאן גם משום 'לא ישמע על פיך' וגם משום 'לפני עור' - **תו"מ חל"ט ע' 186ד**

## ע, ב

**דבר ולא חצי דבר:**

וכן המצות נקראים עדות וצ״ל מדוייקים בכל הפרטים - **תו״מ חנ״ח ע׳ 13**

## עא, א

**תוד״ה בשלמא: וי״ל כשנתן רשות לשליח לשחוט כרצונו ואפי׳ לע״ז דאין שייך לומר לצעורי בעלים קמכוין:**

ואוסרים גם כשיש לומר שלא כיון העובר לאיסור (כמש״כ היד אברהם ביו״ד סי׳ ד סעיף ד), וא״כ לכאורה עבר אהרן על עשיית העגל שהיתה ע״ז שהרי אף שלא היתה שלו ו״אין אדם אוסר דבר שאינו שלו״ הרי גילו בנ״י דעתם שניחא להו בהעגל - **לקו״ש חי״א ע׳ 147 הע׳ *51, ובהע׳ 62**

## עא, ב

**האי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא (ובתום׳):**

דוגמא לשחיטת ענינים גשמיים, שמוציא החיות ממנו אע״פ שהדבר נשאר לעבודת ה׳ - **לקו״ש ח״א ע׳ 208 [תו״מ ח״ד ע׳ 290]**

דוקא בשר השור שענינו הבירור דשור הבר - **תו״מ חנ״ה ע׳ 170**

אין להתאונן ע״ז שצריך לעסוק הרבה בגשמיות שהרי״ז יכול להוסיף בהרוחניות כמו כאן - **תו״מ ח״ז ע׳ 174**

ולכן לפני האכילה הקשר להקב״ה הוא רק בדרך הודאה (מודה אני) - **תו״מ חי״ג ע׳ 226**

דוגמא לכל מעשיך יהיו לשם שמים, שכונת האכילה בא לפועל רק לאחרי האכילה - **תו״מ חל״ד ע׳ 163, וראה תו״מ חט״ו ע׳ 291**

לכן ושחט פירושו ומשך, שעי״ז מעלים הבהמה להוסיף בלימוד התורה - **תו״מ חל״ו ע׳ 136**

לכן ר׳ יהודה ש(אע״פ שהי׳ עני בלא בגדים חשובים - נדרים מט, סע״ב) הי׳ לו עכ״פ אוכל, הי׳ אופן לימודו בהרחבה בערך לר״נ שלא הי׳ לו אפי׳ אוכל (כתובות סז, ב) - **תו״מ חמ״ז ע׳ 277**

בלקו״ת צו (יג, ג) מביא מהגמרא כאן ראי׳ שהמאכל מוסיף בכח השכל, ובתניא פ״ז כתב ״האוכל בשרא שמינא דתורא . . להרחיב דעתו לה׳ ולתורתו״, אבל שם משנה מהלשון כאן ומוסיף ״שמינא״ - **ליקוט מענות קודש תשל״ה מענה רסו**

## עג, ב

**שלום עליך רבי ומורי:**

עפי״ז מובן גודל נדירות עונש מלקות, שהי׳ צריך לעבור בתוך זמן זה מההתראה, שלא הי׳ העובר יכול להתאפק אפי׳ רגע מתאותו - **תו״מ חנ״ה ע׳ 121**

## עד, א

**דיש בכלל מאתיים מנה:**

מכש״כ ש״אלף פעמים״ בטל לגבי בלי גבול וקצבה - **לקו״ש חי״ט ע׳ 16**

לפלא שאין מסורת הש״ס מציין לב״ב מא,

ב - לקו"ש חי"ט ע' 16 הע' 15

עפ"ז יש מסבירים הטעם שהנודר קטן והביא גדול יצא (מנחות קז, ב), כיון שבכלל מאתיים (גדול) מנה (קטן) - לקו"ש חכ"ז ע' 1 הע' 2

אע"פ שאינו דומה המנה בפ"ע להמנה שבכלל מאתים, הרי אינו ריחוק באין ערוך - תו"מ חנ"ב ע' 280

לכן כשניתוסף חיוב מן התורה אין לו החיוב מדרבנן - תו"מ חע"ח ע' 61

כשיש ענין שהוא בל"ג ושלא בערך, אין להזכיר המנה - שיחו"ק תשל"ט ח"ג ע' 65

לכן כשמונים כמה מעלות מתחילים עם מעלה יותר פחותה ואח"כ מוסיפים - תו"מ תשמ"ה ח"ג ע' 1770

## עה, א

**מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור:**

מבואר שבכפל ודו"ה, חיובם בא דוקא ע"י עדים, ולא ע"י הודאה, כיון שהם תשלומי קנס - ומזה מובן שהחומש בטוען טענת גנב ונשבע לשקר אינו גדר של תשלומין, כיון שבא דוקא ע"י הודאה, אלא יש לו גדר של כפרה - לקו"ש ח"ז ע' 10, 11

## עו, ב

**כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי:**

כאן עומד הוא עי"ז שתעשה בו הפעולה, משא"כ נכסי עמלק שאינם בע"ח, שייך בהם שינוי, אבל אינו ודאי שעומדים להשתנות - לקו"ש חי"ד ע' 90 ובהע' 19

## עז, א

**תוד"ה פרה (הא'): חיותן מטהרתן:**

לכן גוף שחי עכשיו טהור, אע"פ שהי' מת קודם לכן - לקו"ש חי"ח ע' 245

## עט, ב

**שאלו תלמידיו את ריב"ז מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו:**

החסרון הוא בזה שאע"פ שיש לו רגש הבושה גונב דעת שמים - תו"מ ח"ב ע' 260

לכן דוקא גנב, שפרק עול מפני שלא ראה ש"לית אתר פנוי מיני', נמכר בגניבתו ומטילים עליו עול בו"ד - תו"מ חל"ט ע' 111

לכן מיד לאחר מ"ת, כשיש העלם והסתר לגבי ראיית אלקות במוחש שבמ"ת, הוצרך להזהיר על גניבה - תו"מ חל"ט ע' 112

השייכות לדברי ריב"ז "יה"ר שיהי' מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם" - אג"ק ח"כ ע' קמו

**שאלו תלמידיו את ריב"ז . . זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו . . אמר ר"מ משלו משל משום ר"ג למה הדבר דומה לשני בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה אחד כו':**

החילוק בין המשלים שלהם, דריב"ז מדגיש

שחסר אצל **הגנב** מורא שמים (״שהוא ירא מבנ״א ומעין של מעלה לא נזהר״ (רש״י כאן)) ובדברי ר״מ מודגש מה שהגנב **מרבה** בכבוד **הנגנב** (כבי׳ יותר מהקב״ה), וי״ל דלא פליגי (כדמוכח מהלשון ״אמר ר״מ״ ולא ״ר״מ אומר״) אלא דריב״ז מתאר העוולה בעיקר כמו שהוא מצד הגנב (ד״לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו״ הוי הקדמה כדי להוכיח שהגנב כופר בהגשחת הקב״ה (כמבואר במאירי וחדא״ג כאן)), ור״מ מחשב גם צדו של **הנגנב**, ולכן מסיק דהגנב מכבד הנגנב יותר מהקב״ה - **לקו״ש חט״ז ע׳ 260 ואילך ובהע׳ 16, 17, 18**

**כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה . . כי אמרו עזב ה׳ את הארץ ואין ה׳ ראה:**

לכן גניבה במיוחד שייך לע״ז, שענינו שסובר ש״עזב ה׳ את הארץ ואין ה׳ רואה״ - **לקו״ש חי״ז ע׳ 212 [תו״מ חע״ט ע׳ 157]**

א״כ לפי דברי המ״מ (גניבה ספ״ז) שהעובר עבירה בסתר כופר בהשגחה וביצי״מ, למה אינו נזכר שהכופר בגניבה ככופר ביצי״מ - **לקו״ש חכ״ז ע׳ 149**

**אמר רבי מאיר בא וראה כמה גדול כח של מלאכה שור שביטלו ממלאכתו . . אריב״ז בא וראה כמה גדול כבוד הבריות כו׳:**

מ״ש במשכיל לדוד (משפטים כא, לז) דיש נפק״מ לדינא בין ב׳ הטעמים בשור שהי׳ עומד לטביחה דוקא דלריב״ז משלם ה׳ ולר״מ (דהכא ליכא ביטול מלאכה) משלם ד׳, וכן בשה שהי׳ עושה מלאכה דלריב״ז משלם ד׳ ולר״מ ה׳ - אינו מוכרח, דמובן (גם ע״ד הפשט) דלא פלוג מכיון **שבכלל** ביטול מלאכה הוא בשור דוקא (כמבואר בישׁ״ש פ״ז סל״ד, חדא״ג ועיון יעקב בע״י ב״ק כאן), וביותר כיון דאינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד ה״ז ע״ד ל׳ שקלים דעבד דגזה״כ הוא - **לקו״ש חט״ז ע׳ 258 הע׳ 8**

**אמר רבי מאיר בא וראה כמה גדול כח של מלאכה שור שביטלו . . אמר רבן יוחנן בן זכאי בא וראה כמה גדול כבוד הבריות שור שהלך ברגליו כו׳:**

ר״מ ס״ל דעיקר הקנס ד׳ והוסיפו א׳ לשור, דמפרש הקנס כלפי צד **הנגנב** (שבטלו ממלאכתו), וריב״ז ס״ל שעיקר הקנס ה׳ ופחתו לשה, דמפרש הקנס כלפי צד **הגנב**, ולכן בשה בזיונו נחשב לתשלומין ומשלם רק ד׳ (ומתאים עם טעמם של חומר הגנב יותר מגזלן, דלריב״ז דהעוולה בחסרון **אמונת הגנב** א״כ גם הקנס מוכרע לפי חומר החטא מצד **הגנב**, משא״כ לר״מ דחומר החטא הוא הרגש הכבוד כלפי **הנגנב** ה״ז נותן מקום מצד הנגנב להקל בתשלומי הגנב **להנגנב** - **לקו״ש שם ע׳ 261**

לכאו׳ צ״ע (**ע״ד הפשט**) בטעמו של ר״מ דעבור ביטול מלאכתו (מניעת הריווח) של השור חייב לשלם שוויותו של על השור עוד הפעם (ה׳ ולא רק ד׳), דה״ז זמן מועט ביותר (בין לגבי הבעה״ב בין לגבי השור) דזמן חרישה הוא רק ב׳ פעמים בשנה כו׳, ועוד דאיירי גם בטביחה (ואדרבה נידון זה הובא **לפני** מכירה) וא״כ מובן **שאינו ראוי** לרדיא

(דאל"כ הו"ל למכרו למלאכה, דדמי שור לרדיא הוא יותר מלנכסתא כמבואר לעיל מו, א) ואין בזה שום ביטול מלאכה חשובה, אלא י"ל דר"מ חייש למיעוטא (יבמות סא, ב) ולכן חושש למיעוט זה (אבל פשוט דגם שוורים העומדים לטביחה משלם ה' (אף שליכא בהו ביטול מלאכה) כיון דרוב שוורים לרדיא כמ"ש בעיון יעקב לע"י שם) - לקו"ש שם ע' 264 ובהע' 44

**אמר רבן יוחנן בן זכאי בא וראה כמה גדול כבוד הבריות שור שהלך ברגליו חמשה שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה:**

על שיטת ריב"ז צ"ע, דלכאו' החילוק קיימת גם בפעולת הגניבה עצמה (ובשניהם הדין ד"שנים ישלם") ולמה תלוי על טביחה ומכירה (כמ"ש בשטמ"ק כאן והרי"ף לע"י שם), וי"ל דבפעולת הגניבה אין חילוק בהחפץ שגנב (אם הוא כלי או שה או שור) אלא בשוויותו, ודוקא כאשר בא לב"ד על טענת טביחה ומכירה אז נתברר שגנב שה ובמילא "נתבזה בו", ואע"פ שיוצא דכל הבזיון בזה שיודעים לאח"ז שנתבזה בו וקשה לומר דמצד זה מפקיע חומר החיוב בשה (מה' לד'), הרי "חס המקום" שהקב"ה חס על כבודן של בריות ומצד רחמנות מקיל גם על בזיון פחות כזו, כלשון רש"י "היקל הקב"ה עליו בתשלומין" - לקו"ש שם ע' 262 ואילך

וריב"ז לשיטתי' בברכות (יז, א) "שלא הקדימו אם שלום מעולם" "ואפי' נכרי (ואפי') בשוק" (ראה יומא ט, ב), שנוגע לו כבוד הבריות ביותר, ועאכו"כ בגניבה שהגנב ודאי כבר חרט באמת ואפי' בזיון קטן ביותר נוגע לו - לקו"ש שם ע' 263 ובהע' 263

שיטת ריב"ז קרוב יותר לפשש"מ ולכן רש"י עה"ת מביאו לפני ר"מ - לקו"ש שם ע' 260

**שאין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה:**

ארץ שבתורה קאי על תושבע"פ מפני שמתחשב במצב העולם - תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 502

## פ, א

**תוד"ה לבי ישוע הבן שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה: ביש"ש סל"ז: לפרסם הנס שנמלט הזכר והאשה:**

הטעם שאין עושים שלום זכר לנקבה הוא מפני שאז אין השמחה שלמה (ע"פ ב"ב טז, ב) - לקו"ש חל"ב ע' 233 [אג"ק חכ"ג ע' שפ]

**ביש"ש שם: הסעודות שעושין בחנוכה להרמב"ם הם סעודות מצוה:**

הביאור איך דברי הרמב"ם מתאימים עם דברי הגמ' שקבעו ימי חנוכה להלל והודאה, לא שמחה - לקו"ש ח"י ע' 142

## פ, ב

**שחין שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים לח מבחוץ ויבש מבפנים שנאמר ויהי שחין אבעבעת פרח באדם ובבהמה (ובפרש"י):**

י"ל שב"פורח" נכלל נס נוסף, שהתפשט השחין ממקום האבק לכל הגוף - לקו"ש חל"ו ע' 29 ובהע' 31

## פא, ב

**אין לך כל שבט ושבט מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובנגב ובעמק:**

לכן ברכת יעקב "זבולון לחוף ימים ישכון וירכתו על צידון" אינו כולל כל חלקו של זבולון - סה"ש תנש"א ח"ב ע' 623 הע' 63

ביאור הצורך בתירוץ הב' שמביא תוס' בב"ב (קכב, א) איך לתווך דברי הגמ' כאן עם דברי הגמ' בב"ב (שם) שרק בעוה"ב חלוקת הכל שוה - סה"ש תנש"א ח"ב ע' 630 הע' 129 ובשוה"ג

**עליו הכתוב אומר . . ומי כתיב . . אין כתיב כה"ג כו':**

כש"כ שי"ל שהרמב"ם משנה לשון הכתוב בשינוי קטן כדי להסביר הכונה, וכן הירושלמי - לקו"ש חכ"ג ע' 103 הע' 79, אג"ק חל"א ע' יג

**תוד"ה אין לך (לגירסת הב"ח): גבי חלוקת העולם גרסינן:**

(מהסמ"ג) משמע שמה"מ יכבוש את כל העולם - לקו"ש חל"ח ע' 105 הע' 33

## פב, א

**עשרה תקנות:**

לפי פרש"י (ברכות נד, א) תנא ושייר "לשאול שלום בשם" כמו ששייר "שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם" (ברכות שם) - רשימות חוברת קעז

**כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו:**

ע"ד מלחמת עמלק כשרפו ידיהם מדברי תורה - תו"מ חע"ט ע' 272

**עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין:**

דוגמא לתקנה מדרבנן שהי' כבר בזמן משה - תו"מ חע"א ע' 220, תו"מ תשמ"ב ח"ב ע' 835

אולי י"ל שגם פרשת שקלים הי' כבר במדבר - שיחו"ק תשל"ט ח"ב ע' 157

לא נכתב בתורה כיון שנקבע בתור תקנה, ועד"ז היו מנהגים אז שלא נכתבו - תו"מ תשמ"ד ח"ב ע' 1083

מזה ראי' שקרה"ת הוא תקנת נביאים ולא מה"ת - אג"ק ח"ט ע' רד

**עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו שלשה ימים בלא**

**תורה:**

תקנת מרע"ה דקרה"ת שייך לעניני אותו השבוע דוקא - **לקו"ש חי"ח ע' 436**

עיקר הקריאה הוא בשבת, משא"כ בשני ובחמישי הקריאה היא רק כדי שלא ילינו - **תו"מ חנ"א ע' 178, תו"מ חנ"ז ע' 192**

פעולת הקריאה היא גם על ימים שבינתיים, ע"ד פעולת יו"ט עד היו"ט הבא - **תו"מ חע"ח ע' 34**

**ושיהו מכבסין בחמישי בשבת משום כבוד שבת:**

מיום חמישי מתחילים ההכנות לשבת באופן חיובי, לא רק שלילי (האיסור להפליג ולצאת בשיירא), שמתחיל ביום רביעי - **תו"מ תשמ"ו ח"ג ע' 177**

**אוכלין שום בע"ש:**

מזה מוכח בפשש"מ ששום הוא מאכל טוב, והטעם שלא השתנה המן לטעם שום הוא מפני שקשה למניקות דוקא, כדברי רש"י (בהעלותך יא, ה ד"ה את הקישואים), ופשוט יותר לומר שכ"ה בנוגע לשאר המינים שנמנו בבהעלותך שם - **לקו"ש חל"ג ע' 75 [תו"מ חנ"ג ע' 119]**

**ורחץ את בשרו במים . . את הטפל לבשרו ומאי ניהו שער:**

מפני שביאה בכלל פירושו נכנס לגמרי, וכן ביאה במים - **לקו"ש חי"ט ע' 245**

מפני שגם דצ"ח שבאדם נעשה חלק מהאדם, ולכן אינו דומה לדצ"ח עצמו - **תו"מ חנ"ב ע' 280**

ההוראה מזה: בציווי הקב"ה אין לחלק בין דבר גדול לדבר קטן - **תו"מ תשמ"ה ח"ב ע' 971**

**את הטפל לבשרו:**

אע"פ שהלשון את מורה על דבר טפל להעיקר, יש גם דמיון בין הטפל והעיקר, רק שעיקר ההדגשה בלשון את הוא בטפילות הטפל ולא בדמיונו להעיקר - **תו"מ ח"מ ע' 162**

**תוד"ה כדי: וירד משה בי' בתשרי:**

כשכותב רש"י (שמות לד, כט) "כשהביא לוחות אחרונות ביוה"כ", בדוחק יל"פ שממעט רק מחרת יום כפור, לא הלילה שלאחרי יוה"כ - **ליקוט מענות קודש תשכ"ג מענה קסו [תו"מ חל"ה ע' 44א]**

**בא"ד: י' בתשרי . . נתרצה המקום לישראל:**

מזה שהסליחה היתה אז בלב שלם, מובן שגם התשובה אז בתכלית השלימות - **לקו"ש חכ"ד ע' 570, תו"מ תשמ"ב ח"א ע' 86**

לכן לוחות אחרונות יש להם מעלת התשובה - **לקו"ש חל"ט ע' 360**

**בא"ד: נמצא דמ' יום אחרונים חסרים לילה:** עפ"ז י"ל שצריך לאחר זמן ירידתו ביוה"כ כדי שירד סמוך לערב - **לקו"ש ח"ו ע' 211 הע' *9**

מפשטות הכתובים משמע שגם מ' יום אחרונים היו שלמים - **לקו"ש ח"ו ע' 211**

הע' *9

**בא"ד: נמצא דמ' יום אחרונים חסירים לילה . . והא דכתיב בפרשת עקב ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים שהן מ' יום ומ' לילה . . וא"ת ובסוף כי תשא כתיב ויהי שם עם ה' מ' יום ומ' לילה ובלוחות אחרונות כתיב:**

אם נאמר שירידת משה היתה במוצאי יוהכ"פ (כמו שמובא בצפע"נ) מתורצים כמה קושיות שבתוס' כאן - ליקוט מענות קודש תשכ"ג מענה קסו [תו"מ חל"ה ע' 244ב]

## פב, ב

**ואין עושין בה גנות ופרדסות . . אין מלינין בה את המת . . ירושלים לא נתחלקה לשבטים:**

הביאור למה אין איסור כה"ג לצאת מירושלים, שיש בו הרבה הגבלות, נחשב כבית האסורים, שאסיר אינו יכול לפעול בעולם ולכן אינו ענין ע"פ תורה - שיחו"ק תשל"ו ח"א ע' 674

**אין מלינין בה את המת:**

מפני שירושלים אינו יכול לסבול היפך הקדושה שהיא חיות באופן של קביעות - תו"מ ח"ה ע' 117, תו"מ ח"י ע' 55, תו"מ חכ"א ע' 82, שיחו"ק תשל"ו ח"א ע' 94, ע' 123

**לא נתחלקה ירושלים לשבטים:**

אחד הטעמים לזה הוא מפני שירושלים הוא מקום ביהמ"ק שהיא בית ציבורי ועיקר העבודה בה בקרבנות ציבור - תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 503

## פג, א

**או לשון הקודש או לשון יוונית:**

עפ"ז אינו מסתבר לומר שהבעי' בתרגום התורה הוא רק כשמתרגמו ליונית - לקו"ש חכ"ד ע' 2 הע' 13

**אבטולמום בר ראובן התירו לו לספר קומי:**

עפ"ז אולי הי' אפשר לבאר מנהג גדולי ישראל לכסות הציצת בבגדיהם (דלא כפס"ד השו"ע), כדי להתעסק במלכות מדינתם, אבל למסקנא אי"ז תירוץ מספיק - לקו"ש חל"ג ע' 98 [שיחו"ק תשמ"א ח"ב ע' 577]

לכן דוקא "גדול ליהודים" יכול להיות "משנה למלך אחשורש", שאע"פ שיתלבש בלבוש שער המלך וכיו"ב יעמוד בהנסיונות שם - תו"מ חמ"ג ע' 74

**שאין שכינה שורה על ישראל פחות מב' אלפים וב' רבבות (ותוד"ה שני אלפים):**

עאכו"כ שבמ"ת שהיו שישים רבוא הי' השראת השכינה באופן נעלה יותר - תו"מ חע"ו ע' 422

אעפ"כ שלימות כל ענין בקדושה הוא בעשרה מישראל - לקו"ש חי"ג ע' 282 [תו"מ חפ"א ע' 110]

# פרק החובל (פג, ב - צג, א)

## פג, ב

**החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים בנזק בצער בריפוי בשבת ובושת:**

נזק ריפוי ושבת הם חסרונות בגופו או ממונו, צער הוא בהרגש גופו (ולכן שווה בכל), ובושת הוא חסרון בענין נפשי - לקו"ש חכ"ז ע' 258 ובהע' 57

**בושת הכל לפי המבייש והמתבייש:**

מטעם זה יש לומר, שמה שמלכות רומי הוא בתוקף ובטח הוא לטובת ישראל, כיון שהבושה של החורבן הוא פחות יותר כאשר הוא ע"י מלכות אדירה, ולא מטעם זה בכו התנאים ואמרו "הללו כושיים כו' יושבין בטח והשקט ואנו כו'" (בסוף מכות), רק ביחד עם מה ש"אלקינו שרוף באש" - לקו"ש חי"ט ע' 71

הגדר של בושת הוא חסרון בענין נפשי, אף שבגופו לא חסר מאומה (ולא כשאר הד' דברים), ולכן יש חילוקים בזה לפי המבייש והמתבייש - לקו"ש חכ"ז ע' 258 ובהע' 56

יש ב' אופנים בזה, אדם חשוב שבייש בושתו מרובה, ואדם קל שבייש בושתו מרובה, ובושה מחשוב גדול יותר, וגם בן חמש למקרא מבין שיש ב' אופנים בזה - תו"מ תשמ"ג ח"ג ע' 1664

אעפ"כ א"א לומר שבקשת מחילה הוא בשביל הוספת הבושה מזה שאדם זה דוקא ביישו, שהרי גם דרגת בושה כבר נגזר השמים - תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 59

**עין תחת עין ממון:**

הרס"ג ביאר שלא נוכל לפרשו כמשמעו, כי איך יתכן לכון להכות עין שיוסר בדיוק שלישית ממאור עיניו, כשמישהו הכה חבירו ככה, ואולי יענישו אותו יותר מהצורך, ומודגש כאן אהבת ישראל, כמו כמה דינים שחלקו עליהם צדוקים - תו"מ תשמ"ד ח"ד ע' 2216

**רש"י ד"ה וכמה הוא יפה: שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי:**

ברעק"א (על משנתנו) ובעל מעדני יו"ט (פלפולא חריפתא ברא"ש סי' א ד"ה שהוא) העירו שאם היה נישום כעבד עברי יעלה הערך יותר (כיון שאינו אלא לשש שנים לא הפסיד כמו אם נמכר לעולם), משא"כ אם נישום כעבד כנעני (דנמכר לעולם) ההפסד יותר (וכ"ה דעת הרא"ש דשמין כאילו היה עבד כנעני) - לקו"ש חל"א ע' 262 [אג"ק חי"ט ע' רג]

יש מיישבים (עיין תפארת יעקב למשניות שם) דלדעת רבנן (קידושין יד, ב) מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, (וכ"ה לדינא ברמב"ם הל' עבדים פ"ב ה"ג), ולפי"ז גם עבד עברי יכול לשומו כראוי - אבל א. הרי גם מוכר עצמו יוצא ביובל, ב. מתני'

כאן צ"ל שווה לדברי הכל, לרבנן כמו לר' אלעזר דס"ל דמוכר עצמו הוא רק לשש - לקו"ש ואג"ק שם

י"ל (בדעת רש"י) דאין לבנ"י שיווי זה של עבד כנעני (דאסור להעבידו עבודת עבד), ולזה הוכרח לפרש דמיירי בעבד עברי, וצ"ל דשמין החילוק בין מכירה דפרוטרוט ומכירה בב"א ומנכין זה (כמ"ש הפלפולא חריפתא שם) - לקו"ש ואג"ק שם

## פד, א

**שליחותייהו קא עבדינן:**

אמ ב"ד בזה"ז ובחו"ל נחשב המשך לסנהדרין, עאכו"כ שגם סנהדרין של ג' הוא ענין א' והמשך עם כל סוגי סנהדרין - לקו"ש חי"ז ע' 213 בשוה"ג על הע' 52

## פה, א

**ועוד בשופטני עסקינן:**

לכן שאלות שהובאו בתורה צ"ל שיש להם נתינת מקום - תו"מ תשמ"ו ח"ד ע' 197

**ורפא ירפא, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות:**

בעבודה רוחנית, ענינו של "והשבותו לו" הוא החובה לרפאות חולה בקיום המצוות, ואילו בנוגע חולה שהגיע למ"ט שערי בינה אלא שחסר שער הנו"ן (ונק' חולה ע"ש זה) "ניתן רשות לרופא", לא תמיד ולכל אחד שייך הדבר - לקו"ש ח"ב ע' 529 ואילך, תו"מ שם

עפ"ז יש לומר בעבודה, ש"רפואת" (משה) ה"חכם" באה רק אם ה"חולה" עושה גם פעולות טבעיות ע"פ תורה - לקו"ש חי"א ע' 174

הטעם שהרמב"ם ועוד ראשונים הביאו רק הפסוק "והשבותו לו" (דברים כב, ב) ולא הפסוק "ורפא ירפא" (תצא כב, ב), כי מ"ורפא ירפא" למדים רק ש"ניתן רשות" משא"כ מ"והשבותו לו" למדים שיש חיוב לרפואת - תו"מ חט"ז ע' 100

באחרונים (תורה תמימה ועוד) הקשו ל"ל הלימוד של "ורפא ירפא", כיון דיש כבר חיוב מ"והשבותו לו" כנ"ל - אבל קושיא מעיקרא ליתא, כיון דבלא הלימוד של "ורפא ירפא" לא הו"ל ללמוד חיוב רפואה מ"והשבותו לו" , דאז לא היה מציאות של לימוד חכמת הרפואה וא"א להטיל עליו החיוב ד"והשבותו לו", ורק לאחרי ש"ניתן רשות לרופא לרפאות" שייך חיוב הנ"ל - תו"מ שם ע' 100 ואילך

דיוק הלשון "שניתנה רשות לרופא לרפאות" ולא "שניתנה רשות לרפאות" - שמי שלא למד חכמת הרפואה וירצה לרפאות חולים, ה"ה עושה היפך הוראת התורה, ובפרט שבא לאפוקי הסברא ד"רחמנא מחי ואיהו מסי" (כמ"ש ברש"י ותוס' כאן), ולכן יש דעות בפוסקים בנוגע חולאים מסויימים שאין צורך ואסור לרפאותם - תו"מ חס"ט ע' 262 ואילך

מהפסוק עצמו ומהדרשה שרש"י מביא על פסוק זה "ישלם שכר הרופא", הבן חמש למקרא יודע שרפואה בא ע"י רופא, ולא

ישר מהקב"ה - **שיחו"ק תש"מ ח"א ע' 90**

הפסוק עצמו הוא הנתינת כח לרופא לרפאות - **שיחו"ק תש"מ ח"א ע' 424, וראה תו"מ תשמ"ד ח"ב ע' 1143**

התורה נתנה גם נתינת כח, ולכן רופא שאינו יודע איך לרפאות מחלה מסויימת אינו רופא לענין זה - **תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 56**

רק ברפואה ע"ד הטבע - **תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 382**

רשות כאן פירושו גם יכולת, והיכולת הוא רק לרפאות ולא לקבוע עתידו של החולה - **תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 172**

הרשות הוא גם בנוגע לרפואות שמתחדשים תמיד - **תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 620**

לכן ההחלטה האחרונה בנוגע לרפואה תלוי ברופא - **אג"ק ח"כ ע' שכו**

עפ"ז יש לומר שהוראת הרופא הוא מציווי התורה - **אג"ק חכ"ז ע' קסג**

**אסיא דמגן במגן:**

עד"ז בחינוך ממלכתי שנותנים בחנם - **תו"מ חי"ח ע' 288**

עד"ז כדי שהעבודה יצליח צ"ל נוגע בנפש ולא לצאת י"ח - **תו"מ תשמ"ו ח"ג ע' 656**

## פה, ב

**חרשו נותן לו דמי כולו:**

המעלה בכח השמיעה על כח הראיה, כי כח הראיה (אע"פ שהוא כח נעלה) ה"ה כח פרטי, משא"כ כח השמיעה נוגע לכללות ועצם האדם, ולכן נותן לו דמי כולו, (משא"כ בסימאו) - **לקו"ש ח"ט ע' 83, סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 312**

ישנה שמיעה סתם, וישנה שמיעה נפשית שפירושו קליטה מעמיקה ופנימה, עד שישנה שמיעה הנוגעת לכללות (ועצם) האדם, ולכן אם "חרשו נותן לו דמי כולו", שווי **כל** גופו - **לקו"ש חל"ז ע' 162**

מפני שאינו יכול לקבל ציווי מחבירו ולכן אינו יכול להשתכר כלום, ועד"ז בפנימיות הענינים בנוגע לקב"ע - **תו"מ חנ"ז ע' 214**

המעלה שבשמיעה הוא בנוגע להתגלות הפרטים - **תו"מ חמ"א ע' 72**

כשיש שמיעה שקשור לכללות מציאותו אין צורך בזכרון - **תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 775**

## פו, ב

**נפל מן הגג והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור על הבושת עד שיהא מתכוין:**

מזה יש להוסיף ראיה שהכוונה ב"לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" (סוף פ' יתרו), שלא תנהג בהם מנהג בזיון אבל לא בזיון ממש, שהרי גם מצדו לא נתכוין לענין של בזיון, ואינו חייב על בושת עד שיתכוין - **לקו"ש חכ"א ע 122 ובהע' 25**

**משום כיסופא הוא . . או דלמא משום זילותא הוא:**

לפי הסברא ש"משום כיסופא הוא", מובן שהרגש הבזיון הוא ענין עיקרי בבזיון, ולכן ע"כ הכוונה ב"לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" הוא למנהג בזיון (ולא בזיון ממש) - כיון שאין באבנים

הרגש של בזיון, ע"ד "ביישו ישן ומת" - לקו"ש שם

גם לפי הסברא "משום זילותא הוא", "שמזלזל בו בפני רבים ואף על פי שאינו שם על לבו" (רש"י כאן) - אין בהאיסור "לא תעלה במעלות כו'" גם זילותא, כיון שאין כאן מעשה בזיון (ממש), רק "קרוב לגילוי ערוה" - לקו"ש שם ובהע' 26

לשיטת רש"י עה"ת (סו"פ יתרו) א"א לומר שהאיסור ב"לא תעלה במעלות כו'" הוא בפעולת האדם (כדעת המכילתא), דלפי"ז אין טעם לחלק בין אבני מזבח לאבני ההיכל, אלא שנוגע על איזה דבר הוא נוהג המנהג בזיון, וטעם האיסור באבני מזבח הוא "הואיל ויש בהם צורך" להכהנים, וע"י שנוהג מנהג בזיון בשייכות לאבני המזבח, ממילא גורם מעין כיסופא להכהנים שצריכים להאבנים - לקו"ש שם

## פז, א

**סומא . . וכן היה רבי יהודה פוטרו מכל מצוות האמורות בתורה:**

משמע דפטור גם ממצות ל"ת, כדמוכח ממ"ש התוס' (ד"ה וכן הי' הב') ד"ה"ל כמו נכרי שאין נוהג בתורת ישראל כלל" (ומשמע שהסומא גרוע עוד יותר מאשה, שה"ה חייבת עכ"פ במ"ע שהזמ"ג) - לקו"ש חט"ז ע' 219 הע' 63, 64

**אמר רב יוסף מריש הוו"א מ"ד הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצות קא עבדינן יומא טבא לרבנן . . והשתא דשמעית להא דר' חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מאן דאמר לי הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן מ"ט דכי מפקדנא אית לי אגרא טפי:**

מזה מוכח: א. שרב יוסף הסתפק אם הלכה כרבנן שסומא חייב במצות או כמו ר"י שפטור, ב. מפשטות הלשון משמע שלדעת ר"י אינו מחוייב כלל, גם לא מדרבנן, ועפ"ז מובן גודל שמחתו אם הלכה כר"י, כיון שאינו מחוייב בו כלל - לקו"ש שם

בתוס' כאן מבואר דצ"ל דסומא חייב מדרבנן, אבל נוסף לזה שלדעת כמה אין דרבנן שייכת להחפצא (ראה אתוון דאורייתא כלל יו"ד), הרי דעת הרשב"א כאן שפטור גם מדרבנן, (ושזהו כוונת ר' יוסף דאנא לא מפקידנא ועבידנא), וגם ההוכחה מפסחים (קטז, ב) מרב יוסף ורב ששת שהיו אומרים הגדה ומוציאין בנ"ב דקסבר מצה בזמן הזה דרבנן, ולכך היו יכולים להוציא אחרים, כבר דחו בתוס' עירובין (צו, א ד"ה דילמא) ור"ה (לג, א ד"ה הא) דאפילו רשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן (וראה ריטב"א קידושין (לא, א) ד"ה ויש דוחין) - לקו"ש שם הע' 65

עפ"ז מובן מה שדוקא רב יוסף אמר (פסחים סח, ב) "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא" והחידוש שבדבר, כיון שע"י מ"ת (האי יומא) בנ"י נתקדשו בקדושת הגוף ונעשית הגדר של חפצא מצד ציווי הקב"ה, ולכן גם סומא שאינו מצווה בקיום המצוות (גם מדרבנן) פועל "ונתרוממתי", שינוי בהחפצא, כיון שזהו

**מעשה** של מצוה.

עד״ז משמע מלשון רב יוסף ״מריש הו״א מאן דאמר . . דלא מפקידנא וקא עבדינא מצות״, דאת״ל דאי״ז מצוה כלל, היאך ס״ד דגדול מי **שאינו מצווה** ועושה (אם אין בזה שום ענין של מצוה), וכך משמע גם ממ״ש ״דכי מפקדינא אית לי אגרא **טפי**״, שגם באינו מצווה ועושה יש לו שכר (ועד״ז מבואר בר״ן (ר״ה לג, א) בנוגע לנשים ד״בכל מצוה הן״, ו״אף הן נוטלות שכר״ - ובשוע״ר או״ח סי׳ יז ״מ״מ קצת שכר יש להם״) - **לקו״ש שם הע׳ 66**

מסתבר לכאורה שבלימוד התורה וקיום המצות של **מצווה** ועושה יש לו גדר וחלות החפצא הרבה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, וכן מבואר בשו״ת הצ״צ (או״ח ס״ג אות יו״ד) ״ל״ד לנטילת לולב שהאשה נוטלת שלא נתקיים **שום מצוה גמורה** עי״ז״ - **לקו״ש שם ובהע׳ 67**

בים של שלמה כאן (פ״ד סל״ז) הביא מזה ראיה ש״מצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בו בר מצוה כיום שנכנס לחופה״ (מג״א או״ח סרכ״ה סק״ד), דאם על הבשורה (״השתא דשמענא״) ד״גדול מצווה ועושה״ רצה לעשות י״ט, על בא העת והזמן ד״מצווה ועושה״ עאכו״כ שראוי לעשות י״ט - **סה״ש תשמ״ח ח״ב ע׳ 403 ובהע׳ 64**

## פז, ב

**קטן יעשה לו סגולה . . ס״ת:**

לכאורה אינו מובן הטעם שהובא דין זה (שיעשה להקטן ס״ת) כי״א בפס״ד בשו״ע (חו״מ סתכ״ד ס״ז), והרי האידנא נשתנה ולא לומדים בס״ת (כמבואר בשו״ע יו״ד סו״ס ער), ובפרט דמארי של שני הפס״ד (שסגולה הוא ס״ת ודהאידנא לא לומדים מתוך ס״ת) דחד הוא (הטור בשם הרא״ש), ויש לומר, דכיון ד״אין זה עיקר מקומו (של דיני ס״ת), לא הזכירוהו״ (ע״ד דברי הפרישה ליו״ד שם), אבל צ״ע קצת מדוע אי״ז מקומו בנדו״ד - **לקו״ש חכ״ד ע׳ 583**

**מאי סגולה רב חסדא אמר ספר תורה רבה בר רב הונא אמר דיקלא דאכיל מיניה תמרי:**

סגולה ענינה קיבוץ אוצר שגונזים, ועד״ז הוא כללות ענין העבודה (ס״ת), ע״י שעבודתו באופן של ״תמרי״ - ״מה תמר זה אין לו אלא לב אחד אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים״ (סוכה מה, ב), שיש לו נקודת היהדות ומביאה פירות בפועל (דאכל מיני׳ תמרי) - **תו״מ ח״ו ע׳ 65**

בקה״י מבאר הטעם שהתורה נקראת סגולה, מפני שהיא מג׳ רישין כח״ב - **אג״ק ח״ד ע׳ שה הע׳ ד״ה סגולה היא התורה**

## צ, ב

**אמר רבי עקיבא אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב:**

שייך לשיטת רע״ק שיכול לאהוב כ״א מישראל, ע״י שמרגיש שהשני אחיו - **לקו״ש**

חי"ז ע' 219 הע' 39

**אין עד נעשה דיין:**

"כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו לי' זכותא" (ר"ה כו, א), כי הוודאות וההתפעלות שמצד הראי' היא גדולה יותר מהוודאות וההתפעלות שמצד השמיעה - לקו"ש ח"ו ע' 121 ובהע' 11

## צא, א

**רקק והגיע בו הרוק והעביר . . לא שנו אלא בו אבל בבגדו לא:**

מבואר בראשונים (מאירי כתובות (סו, א) בשם קצת מפרשים) שהדין שרקק בבגדו פטור, הוא דוקא כאשר אינו לובשו, אבל אם רקק בו בשעה שהוא לובשו, הרוקק חייב, כיון שעי"ז הוא מבזה את **האדם** שלובשו (ועד"ז יש לומר בהאיסור "לא תעלה במעלות גו'" על אבני המזבח, כיון שעי"ז מבזה את **הכהנים**) - לקו"ש חכ"א ע' 321

## צא, ב

**אין אדם רשאי לחבול בעצמו:**

לפי שאין נפשו של אדם קנינו כמו נכסיו שהוא בעה"ב עליהם אלא קנין הקב"ה, כטעם הרדב"ז (סנהדרין ספי"ח) לזה שאין מענישים מלקות ע"פ הודאת בע"ד - לקו"ש ח"ו ע' 328, תו"מ ח"ד ע' 217

אינו אסור כשעושה דרך תשובה - תו"מ ח"ד ע' 217

בנוגע השפעה על הזולת צריך ליזהר באופן השפעתו, כמו באמירת מוסר, שאם אינו נאמר באופן המתאים אז הוא לא רק "חובל בעצמו" שחייב בידי שמים (תוספתא ב"ק ספ"ט) אלא "חובל באחרים" שחיובו גם בידי אדם - תו"מ חכ"א ע' 75

שקו"ט איך מותר להקיז דם ולעשות בדיקת דם כשאינו הכרח גמור - שיחו"ק תשל"ט ח"א ע' 485, וראה ליקוט מענות קודש תשל"ט מענה רצג

אינו ידוע לבן חמש למקרא, ולכן אינו טעם בפשש"מ להעדר מילת אאע"ה - ליקוט מענות קודש תש"ל מענה לג

**ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש רבי אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרש את דמכם ודלמא קטלא שאני:**

בפשש"מ האיסור הוא בכל שפיכות דם, אפי' כשאינו מביא למיתה - לקו"ש ח"ה ע' 146

**אמר רבי אלעזר שמעתי שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית:**

תמוה למה מביאים מזה הוכחה שקריעת בגד אינה מבטלת חשיבותו, מזה חייב לאחר שהבגד נקרע, כשיש הוכחות פשוטות יותר להיפך - תו"מ תשמ"ג ח"ד ע' 1912

**אמר ר"א שמעתי שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית וכל שכן גופו ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא . . אלא האי תנא הוא דתניא אמר ר"א הקפר ברבי מה תלמוד לומר וכפר עליו מאשר חטא**

**על הנפש וכי באיזה נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין והלא דברים ק"ו ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כו"כ:**

משמע שהאיסור לצער עצמו ואיסור בל תשחית הם שני דברים נפרדים, אבל אדה"ז בשולחנו כותב "כשם שצריך ליזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו", משמע שהם אותו גדר - **שיחו"ק תשל"ו ח"ב ע' 539**

**תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק:**

מכאן רואים שע"פ הלכה יש הפרש בין אילני מאכל לאילני סרק, וכשאילני סרק יטענו פירות לעת"ל נחשב חידוש - **לקו"ש חכ"ז ע' 191 הע' 14**

מזה שהתורה חילקה בין אילן מאכל לאילן סרק, מובן שבנוגע לאילני סרק מתחשבים בההווה, ולא במצבם לעתיד, משא"כ בנוגע לאילני מאכל בחורף מתחשבים בהעתיד (הקיץ) ואסור לקוצצם מפני שהתורה אסרה אילן שהוא בסוג אילן מאכל - **לקו"ש חכ"ז ע' 191 בשוה"ג על הע' 14**

**ים של שלמה סנ"ט: שאסור לחבול ולבייש בעצמו . . אפילו לצורך אסור:**

אין חילוק בין חובל בעצמו דרך ליצנות או דרך מלאכה, שניהם אסורים ע"פ טעם האיסור - **לקו"ש ח"ו ע' 328 [אג"ק ח"ד ע' קעט]**

## צב, א

**ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי:**

ביאור החילוק בין ג' המקומות שמביא הרמב"ם ענין זה, בהל' דיעות, הל' תשובה, והל' חובל ומזיק - **לקו"ש חכ"ח ע' 144 ואילך**

**ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים:**

י"ל שהוספת תיבות "וירפא אלקים" מורה על הטעם שנק' אכזרי, כדברי המאירי "ואם לא מחל לו נקרא אכזרי . . שאינו חושש על עונש חבירו" - **לקו"ש חכ"ח ע' 143 הע' 43**

**ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגו':**

רש"י לומד "שלא יהא אכזרי מלמחול" דוקא מפסוק בפ' חוקת (כא, ז), ולא מאברהם, אע"פ ששם החטא נגדו הי' גדול יותר והמחילה שם לא הי' בתנאי, מפני שרוצה ללמוד גם אופן המחילה, שצ"ל נוגע לו השני ומשום זה מוחל - **לקו"ש חכ"ח ע' 138 ואילך**

לכאורה ע"פ פשש"מ אבימלך לא בקש מחילה מאברהם, והיינו יכולים ללמוד מכאן שגם אם לא בקש החובל מחילה צריך למחול - **לקו"ש חכ"ח ע' 139**

**אין נמחל לו עד שיבקש ממנו:**

אע"פ שעל הניזק כבר נגזר מן השמים, צריך לבקש מחילה מפני שעי"ז מקטין בושתו,

ואם לא יבקש מחילה הרי מוסיף בבושתו - תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 59

**כל המבקש רחמים על חבירו . . הוא נענה תחילה:**

מפני מעלת הציבור - תו"מ חמ"א ע' 150

בנוגע לפעולה על חבירו, מבקש רחמים על חבירו כולל שלפני שמתפלל פועל כל התלוי בו, ואח"כ, מתפלל בנוגע למה שאינו יכול לפעול בעצמו, שדבריו יפעלו על השני - שיחו"ק תשל"ח ח"א ע' 105, ע' 132

וכן כשמעודדים אחר הקב"ה מעודדו ג"כ - אג"ק חכ"ה ע' מה

**מנא הא מילתא דאמרי אינשי:**

הי' פשוט שיש לדברים אלו מקור בתורה, והשאלה הי' רק איפה, מפני שלכל דבר בעולם יש שרש בתורה - סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 591, וראה שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 458

מפני שההתחלה של כל דבר הוא ההוראה בעבודת ה' שצריך ללמוד ממנו - סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 486

כמה פרטים בחידוש שבדבר, שמדובר באנשים סתם, ונקראים בשם ע"ד אנוש - השם הכי פחותה, ובלשון ארמי שלמטה מלה"ק, ובאמירה סתם שאינו עיקר ענינם, ואעפ"כ יש לה מקור בתורה, ונוגע גם להלכה אע"פ שמובא בחלק האגדה - תו"מ תשמ"ד ח"ג ע' 1717

מפני שאי אפשר להיות באופן דנקרה נקרית - תו"מ תשמ"ג ח"ב ע' 1083

**בהדי הוצא:**

כמה אופנים בפעולת השכינות, א. בענין חיצוני לגמרי, השכר ועונש (כמו כאן), ב. פעולה פנימית יותר, שמשנה אופן הנהגת שכנו, ג. שהשכינות הוא סימן על מהות השכן מצ"ע, והשכינות מגלה תכונה זו - לקו"ש חל"ג ע' 11

**ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים מאן נינהו חמשה אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אותן שהוכפלו בשמות יהודה נמי איכפולי מיכפל אמר ליה למילתיה הוא דאיכפל (ובפרש"י ותוס'):**

הביאור למה נוגע לרש"י (ויגש מז, ב) בפשש"מ לידע שהחלשים היו אלו שהוכפלו (או לא הוכפלו) שמותיהם, ולמה מכריע בוזאת הברכה כהגמ' כאן, משא"כ בפ' ויגש מביא שיטת הב"ר (שהיא ההיפך מהגמ') כפי' ראשון - לקו"ש חט"ו ע' 391 ואילך

ע"פ פשש"מ קשה על פי' זה, שלכאורה לא משמע שהי' בנימין גבור, וחמשה החלשים אינם ברורים כ"כ שהרי בפו"מ גם יהודה נכפל שמו. והמעלה בפי' זה הוא שלפ"ז גם כפל השם הוא חלק מהברכה כדי לחזקם, ושמעון ולוי הם מהגיבורים, כדמשמע מפרשת שכם - לקו"ש חט"ו ע' 395

הטעם שרש"י (ויגש שם) קורא לגירסא זו "גמ' בבלית שלנו", הוא מפני שבדק"ס ובע"י כאן מובאים גירסאות שלקח הגבורים

- לקו"ש חט"ו ע' 393 הע' 22

**מאי דכתיב יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר וזאת ליהודה כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון:**

עצמותיו מגולגלין שייך לענין הגלות, וההוראה מזה שגם בזה"ג, כשיהודה אמר "עבדך ערב את הנער" להיות עצמותיו מגולגלין, אדוני הארץ הוא יוסף - יהודי בעה"ב בעולם - סה"ש תשנ"א ח"א ע' 208 הע' 27 והשוה"ג

**מנא הא מילתא דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא אמר ליה דתנן עשירים מביאין בכורים בקלתות של זהב ושל כסף ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה הסלים והבכורים נותנים לכהנים:**

מפשטות הגמ' משמע שהחילוק תלוי בדעת הנותן שתלוי באיזה כלי מביא, אבל לפי הרמב"ם (בכורים פ"ג ה"ח) משמע שתלוי בסוג הכלי מצ"ע, ולפי"ז צריך לפרש שאינו תלוי בזה שדעת העני בכלל ליתן כליו, אלא מפני שבפו"מ רגיל להביא כלי נצרים - לקו"ש חכ"ט ע' 145

החילוק בין כלי נצרים וכלי מתכות לדעת הרמב"ם - לקו"ש חכ"ט ע' 148

**הסלים והבכורים נותנים לכהנים:**

כמה אופנים בחיוב נתינת הסל לכהן: א. שרק הבאתם שייך לה בכורים ב. גם חיוב נתינתם נגרר אחר חיוב נתינת בכורים ג. גם מעשה נתינת הסל והבכורים צ"ל ביחד ד. שהסל והבכורים נעשים כמו דבר א', ונפק"מ ביניהם לאיזה כהן נותנה, וכאן משמע כאופן הב' - לקו"ש חכ"ט ע' 147 ואילך

ביאור השייכות בפנימיות הענינים בין ביכורים (תכלית המעלה) וכלי, ובפרט כלי פשוט של נצרים וחלף - לקו"ש חכ"ט ע' 150 ואילך

**והבכורים נותנים לכהנים:**

(מדק"ס) בכל הכת"י ודפוסים ישנים הגירסא ניתנין או נתונים, דלא כבש"ס לפנינו - לקו"ש חכ"ט ע' 148 הע' 19 ובשוה"ג

**תוד"ה מי גרם: לא הודה ברבים עד אחר שהודה יהודה:**

וזהו החסרון בתשובת ראובן, שלא היתה שייך למישהו אחר ולא הועיל לאחר, ואפשר שאפי' הזיק ליוסף, משא"כ תשובת יהודה היתה באופן שהועיל לשני, ולכן דוקא יהודה ראוי למלכות - לקו"ש חט"ו ע' 445 הע' 55

**מאירי ד"ה כבר: כבר ידעת שהבכורים טעונים הבאה בכלי . . ומכל מקום אם היו מביאין אותם בכלי מתכות היו הכלים חוזרין לבעלים ואם . . הסלים לכהנים:**

מלשונו משמע שמצד הדין שהבכורים טעונים כלי בעצם הי' צ"ל כל הכלים לכהנים - לקו"ש חכ"ט ע' 148 הע' 24

**שטמ"ק ד"ה כל: אבל צערו . . אפילו יהא נותן לו כל ממון שבעולם אינו**

**נמחל לו עד שיבקש ממנו דצערא דגופא לא קא מחיל משום אגר ממונא . . אף על פי שנתן אבימלך לאברהם אלף כסף וצאן ובקר אף על פי כן לא נתרפא עד שהתפלל אברהם:**

בפשש"מ י"ל שמתנות אבימלך היו חלק מהפיוס ביחד עם בקשת מחילה - לקו"ש חכ"ח ע' 141 הע' 27

**חדא"ג ד"ה הסלים: אפשר שהוא נלמד מקרא דכתיב ולקח הכהן הטנא מידך וגו' דמשמע שהכהן נוטל הסל לעצמו עם הפירות שבזה הוא מחשיב הבכורים שהסל בטל לגבייהו:**

משמע ששלימות הביכורים כשהובאו בכלי והכלי בטל להם - לקו"ש חכ"ט ע' 148 הע' 22

## צב, ב

**ועבדתם את הוי' אלקיכם זו ק"ש ותפלה:**

בפסוק זה עיקר ההדגשה על בקשת הצרכים שבתפלה ולפי הרמב"ם זהו מהות התפלה - לקו"ש חל"ה ע' 128

**מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה ששמונים ושלשה חלאין יש בה מחלה בגימטריא הכי הוו וכולן פת במלח שחרית וקיתון של מים מבטלן:**

פת ומים בנוגע לחיי הנשמה קאי על הלכות התורה, וזהו"ע הפ"ג הלכות שברמב"ם, לבטל פ"ג חלאים אלו - תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 246

**חברך קרייך חמרא אוכפא לגביך מוש:**

עאכו"כ שבענין של עלי' צריך להתאמץ להיות מתאים למה שאומרים עליו - אג"ק ח"ה ע' רלה

**חמרא למרי' טיבותא לשקי':**

ולכן צריך לגמול חסד לאלו שרצו לעשות רעה שהרי באמת "לטב עבידו" והם היו ה"שקי'" לזה - לקו"ש ח"ה ע' 247

הביאור למה אי"ז סתירה לאגה"ק (סכ"ה) שהשפעת רע אינו תלוי בהאדם המשפיע כלל - לקו"ש ח"ז ע' 14 הע' 22

שייך רק בבנ"י שיש להם בחירה ולא במלאכים - לקו"ש חל"א ע' 256, אג"ק ח"ד ע' של

זהו הטעם לכיבוד או"א מפני שהם בעלי בחירה - לקו"ש חל"ו ע' 93

שייך רק בבעל בחירה כדברי הצ"צ - תו"מ חל"ט ע' 294, תו"מ חמ"ז ע' 153, תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 86, שיחו"ק תש"מ ח"ב ע' 574

זהו שרש טעות העכו"ם - תו"מ חס"ד ע' 38

לכן הנותן צדקה יש לו זכות כאילו הי' הבעה"ב האמיתי, ובפרט מפני שיש לו בחירה - שיחו"ק תשל"ו ח"ב ע' 43

לכן העני צריך להודות למי שנותן לו צדקה אע"פ שהממון פקדון אצל הנותן - תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 657

גם עם בלי התערבות השקי' הי' נעשה

המצוה בלא״ה - אג״ק ח״ד ע׳ רנא

**דבר זה כתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים:**

המעלה בזה אינו רק בזה שנכפל כמ״פ, אלא בזה שנזכר בכל חלקי התורה - לקו״ש חכ״ו ע׳ 220

**וילך עשו אל ישמעאל . . רבי אליעזר אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו:**

תמוה שמחתונה כזו לומדים שחתן מוחלים לו עונתיו - תו״מ תשמ״ה ח״ב ע׳ 729

**כל המחובר לטהור טהור:**

ע״י שעושה עצמו טפל להטהור - תו״מ חנ״ב ע׳ 45

וכן בנוגע לנשמות שדבוקים בה׳ - תו״מ חי״ח ע׳ 261

**בירא דשתית מיני׳ לא תשדי ביה קלא:**

לכן צריכים להכיר מעלות מדינה זו - תו״מ חי״א ע׳ 22

**מנא הא מילתא דאמרי אינשי כד הוינן זוטרי לגברי כו׳:**

גודל אהבת הקב״ה (גברי) הוא מפני שהם נער ישראל (זוטרי), ובעבודה כשהאדם במצב דקטנות (זוטרי) בידיעת התורה אבל הוא בשפלות יש גילוי שכינה, והוי׳ - הוא ובית דינו - הולך לפניהם (גברי) - תו״מ חי״ג ע׳ 141

עפ״ז יש לבאר הבקשה אל תשליכנו לעת זקנה דוקא - אג״ק ח״י ע׳ עא

## צג, א

**מנא הא מילתא דאמרי אינשי בתר מרי ניכסי ציבי משך אמר ליה דכתיב וגם ללוט ההלך את אברם היה צאן ובקר ואהלים:**

מזה שגם אוה״ע אומרים כן מובן שההוראה מזה שייך גם להם, וההוראה הוא עד כמה נוגע השכן, ואפי׳ רק להליכה בדרך ולא לקביעות - תו״מ תשמ״ו ח״א ע׳ 520

**המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה שנאמר ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתיב ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה:**

ובחדא״ג מהרש״א כאן מפרש ״שהיתה שרה ראויה להגיע לשני אברהם לולי מסרה דין עליו״, ועפ״ז לכאורה קשים דברי המדרש (ב״ר תחלת פ׳ חיי שרה) ״יודע ה׳ ימי תמימים זו שרה שהיתה תמימה במעשי׳״, לכאורה איך יתכן לקרוא שרה תמימה אם לא השלימה מספר ימי׳ ולא היתה יכולה להשלים העבודה שנקצב לה - לקו״ש ח״ה ע׳ 102

**במרדכי פ״ח סק״ב: כל המגביה ידו על חבירו אע״פ שלא הכהו נקרא רשע פסק ראב״ן דיש לקרותו רשע ופסול לעדות ושכנגדו נשבע ונוטל:**

הביאור איך יכול להיות שנעשה רשע להלכה ע״י כונה להכות, אע״פ שיש כלל שאין מענישים אלא על מעשה רע - סה״ש תשמ״ח ח״א ע׳ 32

# פרק הגוזל עצים (צג, ב - קיא, א)

## צג, ב

**זה הכלל כל הגזלנים משלמין כשעת הגזלה:**

ואינו משלם בהקרן עבור מניעת הריוח מהחפץ (ביטול מלאכה וכיו"ב) ומשלם רק **כשעת הגזילה**, משא"כ ע"ד הפשט שיש לכלול בקרן גם מניעת הריווח - **לקו"ש חט"ז יע' 264 ובהע' 37**

**שינוי דרבנן דהדרא:**

עפ"ז ששינוי החוזר אינו קונה (מדאורייתא) למה השינוי ד"ויפח באפיו" נקנה בגוף עד שיקום לתחי' - **רשימות חוברת קעו**

א"כ מה התועלת בהעבודה עם הגוף - **לקו"ש ח"ו ע' 83 [תו"מ חנ"ה ע' 191]**

כש"כ ששינוי החוזר לברייתו בלי פעולה נשאר בפנימיותו כמצבו הראשון - **לקו"ש ח"ו ע' 89 הע' 25, וראה לקו"ש חכ"א ע' 131 הע' 29**

שינוי החוזר **בודאי** לברייתו אינו קונה, ועד"ז מצינו בלימוד התורה - **לקו"ש חל"ד ע' 29**

בנוגע לסילוק השכינה שנעשה ע"י החטאים - **תו"מ חנ"ה ע' 182**

בנוגע לאיסור הנאה מכבש שהי' ע"ז, אפי' שינוי שאינו חוזר (שמקרניו נעשו חצוצרות) אינו מועיל להתירו - **שיחו"ק תשל"ז ח"ב ע' 460**

## צד, א

**שגזל סאה של חיטין . . והפריש ממנה חלה כו' אי"ז מברך אלא מנאץ:**

בתניא פל"ז בהגהה מדמה כל מצוה הבאה בעבירה לאתרוג ערלה, שמזה משמע שכל עבירה משנה החפץ לדבר מתועב - **לקו"ש חט"ז ע' 213 הע' 17**

אעפ"כ מועיל הברכה לענין זה שכישיב הגזילה יתקן האכילה, ואם לא הי' מברך א"א לתקן מה שאכל בלא ברכה - **תו"מ ח"ע ע' 255**

## צד, ב

**מלוי רביות אע"פ שגבו מחזירין אמרי מחזירין ואין מקבלין מהם אלא למה מחזירין לצאת ידי שמים:**

ובשו"ת ריב"ש (סי' תיז) כתב דמ"מ מדת חסידות שלא לקבל ממנו, וי"ל טעם הפנימי לזה כי הניצוצות שבדמי הריבית שייכים לשרש נשמתו של המלוה, ולאחרי שלקח המלוה את דמי הריבית וכבר נעשו חלק מממונו (אף שהי' באיסור) ואין עליו חיוב להחזירה מצד דין ממון כשלעצמו (אלא מצד חיובא דרמא רחמנא עלי'), כל היכא שאפשר שלא להחזירה צ"ל כן - **לקו"ש חי"ב ע' 118**

## צו, ב

**האי מאן דגזל . . עפרא מחברי' ועבדי' לבינתא לא קני . . דהדר משוי לי' עפרא כו' ופנים חדשות באו לכאן (ובפרש"י):**

לכאורה יש לשאול בהשינוי ד"עפרא ועבדי' לבינתא", למה הו"ל שינוי החוזר לברייתו (משום "דהדר משוי לי' עפרא"), והלא הרי גם לאחרי שחזר ונעשה עפר, יכול לעשותו לבינה ולקבעה בבנין, ואז אינו אותו העפר כפי שהיה בשעת הגזילה - **תו"מ חנ"ה ע' 245 ואילך**

הטעם שזה נחשב שינוי החוזר לברייתו הוא כיון ש: א. הכוונה "חוזר לברייתו" אינו שצ"ל כן **בפועל**, אלא כיון **שיכול** לחזור לברייתו ה"ז שינוי החוזר לברייתו (וכמובן מפשטות הסוגיא, שגם אם עבדי' לבינתא ונשאר כן **לעולם** לא קנהו, והטעם ד"לבינתא ועבדי' עפרא קני" כיון **דא"א** לעשותו כמקודם, דא"א לצמצם), ע"ד הדין "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" (יבמות קד, ב), ב. גם אם יעשו מהעפר לבינה ובנין - ה"ז **דבר נוסף**, וגם אם היה הכרח שהעפר (שנעשה מהלבינה) ישתנה, נחשב (השינוי מעפר ללבינה) שינוי החוזר לברייתו, כיון שלרגע א' יכול להיות עפר - **תו"מ שם**

**ההוא גברא דגזל פדנא דתורי מחבריה אזל כרב בהו כרבא זרע בהו זרעא לסוף אהדרינהו למריה . . אמר ליה סוף סוף גזילה הוא וקא הדרה בעינא דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה:**

ע"ד ההלכה **אין** מניעת הריווח נכלל בתוך תשלומי הקרן (כמו הדין ב"שבתו יתן" שהמזיק משלם עבור **ביטול מלאכה**), משא"כ ע"ד הפשט יש סברא לומר שכן נכלל בתשלומי הקרן - **לקו"ש חט"ז ע' 264**

**רש"י ד"ה הדר עביד להו נסכא: אם ירצה ושינוי החוזר לברייתו הוא:**

ראה לעיל צג, ב ד"ה שינוי דרבנן דהדרא

## צז, ב

**מטבע של ירושלים:**

אפי' ראיית מטבע טוב כזה נחשב לענין בלתי רצוי לפי ערך "בנן של קדושים" שמימיו "לא הסתכל בצורתא דזוזא" - **תו"מ חמ"ב ע' 226 שוה"ג על הע' 303**

**איזהו מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד אחד, ובחור ובתולה מצד אחר:**

ההפרש בין א"א ליצחק הי' בקמטי הפנים ולכן אי"ז סתירה לב"מ (פז, א) "עד אברהם לא היה זקנה" שקאי על ליבון שערות (כביאור חדא"ג ב"מ שם) - **רשימות חוברת קע**

**תוד"ה מטבע של אברהם אבינו: ונראה לא שהיה בו צורת זקן וזקינה מכאן בחור ובחורה מכאן דאסור לעשות צורת אדם אלא כך היה כתוב מצד אחד זקן וזקינה ומצד אחר בחור**

**ובתולה:**

מפרש"י שאינו מבאר כלום משמע שסובר שהי' ציור ממש (מפני שהי' קודם מ"ת ואסור רק משום לפני עור שלא הי' שייך אז) - **רשימות שם**

לפי תוס' קשה איך ידעו שזקן וזקינה סתם קאי על אברהם ושרה - **רשימות שם**

## צח, א

**הזורק מטבע של חבירו לים הגדול . . שקליה בידיה מיגזל גזליה השבה בעי מיעבד:**

עפ"ז לכאורה בתפיסת הלוחות ע"מ לשברם הי' איסור גזל - **לקו"ש חל"ד ע' 54**

**תוד"ה הא קמ"ל: בעושה המלאכה בידים לא בעיא אלא שיהא ניחא ליה לעושה וכן בהכשר:**

סברת הפלוגתא אי בעינן דעת בעלים היא אם הפעולה נעשית ע"י המעשה והמחשבה או שהפעולה נעשית ע"י העשי' לבד וצורך המחשבה הוא רק לצייר את העשי' - **אג"ק ח"א ע' רלט הע' ח, סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 648 הע' 21**

אעפ"כ החושב לשלוח יד בפקדון גם לב"ש אינו חייב, מפני ששם עכ"פ יש איזה עשי' לפעול שינוי בחפץ המפקיד - **סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 648 הע' 21**

## צח, ב

**חמץ בפסח הכל מצווים עליו לבערו:**

אע"פ שביעור חמץ הוא חובת הבעלים, מפני שכל ישראל ערבים זב"ז - **לקו"ש חל"א ע' 233 [אג"ק חי"ט ע' קה]**

**אומן קונה בשבח הכלי:**

אינו שייך ללימוד ע"ד הפשט (בנוגע לבנין המשכן) - **לקו"ש חכ"ו ע' 168 הע' 17 בשוה"ג**

אפי' למ"ד שאין אומן קונה בשבח כלי, אעפ"כ י"ל ששם האומן על הכלי (ולכן יש לו מעין בעלות על המלאכה) - **לקו"ש חכ"ו ע' 282 ובהע' 23**

## ק, א

**ר"מ דאין דינא דגרמי:**

יש מקום לדון אם יש בהאיסור למכור בתים של שכונות יהודיות לעכו"ם גדר של גרמא וגרמי - **לקו"ש ח"ו ע' 351**

יש חילוקי דעות אם נחש מטיל ארס בכל הגוף או רק במקום הנשיכה, ונפק"מ בנוגע לגרמא וגרמי - **תו"מ חכ"ו ע' 103**

מפשטות ל' הנמוק"י בסוף ב"ב משמע דהקנין בערב הוא ד"על פיו הוציא מעותיו" מטעם גרמי (וע"ד הדין ד"מראה דינר לשולחני" שחייב אם נמצא רע מטעם דעל פיו הוציא מעותיו), אבל מפשטות הגמ' מובן שזהו רק מפני שסמיכות דעת המלוה פועל שעבוד הערב - **לקו"ש חכ"ו ע' 147**

## ק, ב

**הנותן צמר לצבע והקדיחו יורה:**

ממשנה זו צריך כ"א שלמד בישיבה לידע שצובעים ביורה ואין הדרך לצבוע התכלת

וארגמן על גבי הכבשים, ובמשכן הי׳ צ״ל בדרך אומנות ולכן אין שאלה למה לא צבעו הצמר ע״ג הבהמות - שיחו״ק תשל״ו ח״א ע׳ 654

**לצבוע לו אדום וצבעו שחור שחור וצבעו אדום . . רבי יהודה אומר אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה ואם היציאה יתירה על השבח נותן לו את השבח:**

ולכן ״לפום צערא אגרא״ שהוא אפי׳ כשלא הי׳ שבח מהצער, הוא חלק מ״מילי דחסידותא״ דוקא, אם הי׳ במקרה שלבסוף לא הי׳ ניחא לי׳ להקב״ה, כגון שמקבל ע״ע יותר התחייבות שלא נצטוה עליו ואינו מקיימם בדקדוק - לקו״ש חי״ז ע 388 ואילך [שיחו״ק תשל״ט ח״ב ע׳ 40, ע׳ 73]

## קב, א

**אין סדר למשנה:**

ולכן, אע״פ שיש טעם לסדר המסכתות, מפני שאינו נוגע להלכה מסתבר לעשות חלוקת הש״ס באופן שכ״א לומד מס׳ אחת, משא״כ בלימוד הרמב״ם שבו הסדר נוגע להלכה - לקו״ש חכ״ז ע׳ 232 הע׳ 27 [לקו״ש חל״ב ע׳ 273 הע׳ 22, תו״מ תשמ״ד ח״ג ע׳ 1597, תשמ״ד ח״ג ע׳ 1624 הע׳ 22]

לכן יכולים להביא ראיות לבן עשר למשנה ממשניות אחרות - תו״מ חע״ב ע׳ 253

אעפ״כ יש סדר בנוגע לסדרים שונים, ובנוגע למס׳ ברכות, שגם אם נשנית אחרון נקבע לפני כל המסכתות - תו״מ חע״ד ע׳ 298

לכן יש לומר שסומך אדלקמן - שיחו״ק תשמ״א ח״ד ע׳ 321

**כי לא אמרינן אין סדר למשנה בחדא מסכתא:**

לכן אין למס׳ להתחיל בדין פרטי שאינו מצוי - לקו״ש ח״ט ע׳ 145 ובהע׳ 25

כש״כ שבאותו פרק יש סדר - לקו״ש חכ״ב ע׳ 48 הע׳ 17

**אין סדר למשנה . . בתרי מסכתות אמרינן:**

עפ״ז לאו דוקא צריכים לסיים ש״ס במסכתא האחרונה - תו״מ חס״ב ע׳ 335

**כולה נזיקין חדא מסכתא היא:**

רומזים על (ג׳ גליות והתיקון להם) ג׳ בתי מקדשות שענינם אחד - לקו״ש חכ״ו ע׳ 150 [תו״מ תשמ״ב ח״ב ע׳ 1154]

בזה שהזהר מבאר רמז לכ״א מהג׳ בבות מפרט בפ״ע בפסוק ״על כל דבר פשע וגו׳״, מרומז שנחשבים לג׳ מסכתות שונות, אע״פ שבנוגע למנין ששים מסכתות נחשבים למסכתא אחת - שיחו״ק תשל״ח ח״א ע׳ 256, וראה שיחו״ק תשל״ט ח״א ע׳ 416

נחשבים (ביחס לכמה ענינים) למסכתא אחת, וכמודגש בשמם - תו״מ תשמ״ה ח״ב ע׳ 1154

**תוד״ה אין סדר למשנה: אבל ודאי אח״כ סדרן רבי על הסדר:**

מכאן ראי׳ שגם סדר בתורה הוא תורה -

**תו"מ תשמ"ג ח"ד ע' 2056 הע' ד"ה סדר, תו"מ תשמ"ו ח"ג ע' 459**

## קג, א

**הגוזל את חבירו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו למדי:**

הטעם בפשטות שצריך לשלם חומש הוא (לא בכדי שהנגזל יקבל חומש אלא) משום דהגזלן עבר בעבירות חמורים (גזילה ושבועת שקר) ולכן התורה קנסו שיוסיף חומש (דבקרן לחוד אינו חסר כלום) והו"א דיכול ליתן החומש לאחר (או דוקא לגבוה שנשבע בשמו לשקר) - ואינו דומה לכפל ודו"ה שמשלם להנגנב (אע"פ שהם קנם על הגנב) כיון הם תשלומים בתוך הקרן (וחייב רק ע"פ עדים) משא"כ חומש הוא הוספה ("יוסיף עליו", וחייב ע"פ הודאת עצמו ותשובתו וה"ז כפרה ולא תשלומין) - ולזה הוצרך הפסוק לומר "לאשר הוא לו" דמשלם להנגזל - **לקו"ש ח"ז ע' 9 ואילך**

מפני שחטא שבין אדם לחבירו שפגע בעניני עוה"ז אינו מתתקן עד שיתוקן ההרס בעוה"ז בפו"מ - **תו"מ חל"ג ע' 437**

**לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו:**

ברש"י עה"ת מפרש (כמו בגמ' שלנו) "לאפוקי בנו ושלוחו. ת"כ", אבל בתו"כ שלפנינו כאן מזכיר רק שלוחו ולא בנו - **לקו"ש ח"ז שם הע' 1**

עפ"ז מובן מה שרש"י עה"ת הוסיף בפי' "למי שהממון שלו" והקדים "לאפוקי בנו ושלוחו", דקס"ד דכוונת הפסוק לומר דטובת הנאה של התשלום (גם של הקרן) - שיכול ליתננו לכל מי שירצה (ואפי' לא לבנו לשלוחו) ע"מ שימסרו להנגזל - הוא להמשלם, דאע"פ שקשה בפשטות לשון הכתוב (דא"כ מהו "לאשר" ובפרט בתוס' למ"ד), אך גם קשה לומר דהכוונה "למי שהממון שלו", דהול"ל "לעמיתו" כדרכו בכ"מ, ולזה מקדים רש"י דאריכות הלשון בא "לאפוקי בנו ושלוחו", ודוקא לאח"ז מפרש "למי שהממון שלו" (ובהגירסאות שבהם אין רש"י מקדים "לאפוקי" י"ל דס"ל דדרכו של התורה לשנות הלשון עבור יופי המליצה ולכן לא כתב לעמיתו) - **לקו"ש שם ע' 11 ואילך, ובהע' *8**

הכלי יקר מבאר הטעם שמוסיף חומש "לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו", (ועיי"ש במש"כ הטעם להוספת חומש דוקא ולכאו' אי"מ) וי"ל דבדיני קנסות נקבע הסכום ע"ד הרוב בסתם וסתם הלואה (דכאן מדובר בפקדון ובהלוואה) ל' יום (כיון דבסתם היו מעותיו בטלים ל' יום), ומעסק בנ' זוז יהיו לו ר' זוז (פאה פ"ח מ"ט) היינו ריוח ק"נ זוז (במשך שנה) וא"כ בל' יום הוא חומש שצ"ל מלבר - **לקו"ש שם ע' 13 הע' 18**

אך לכאו' א"מ הטענה דמעותיו בטלות אצלו בהלואה וכיו"ב (שהוא מדעתו), ואת"ל דהכוונה משעה שכחש בעמיתו א"כ אין לזה שייכות לסתם מלוה ל' יום - וי"ל דכאן שייך הא דהרחבת ב"ד לאחרי דכחש, והפס"ד הוא ל' יום (שו"ע חו"מ רס"ק ובנ"כ) - **לקו"ש שם**

ואף ששיעור ביטול המעות תלוי בכמות משך הזמן שמשעת הגזילה עד שעת ההשבה (אבל ראה לעיל) - י"ל דעיקר טעם

החיוב דחומש הוא מצד כפרה (ולא לפי שביטל מעותיו - כי על מניעת הריוח בלא הפסד אינו שייך חיוב כ״כ (ולכן בלא נשבע או בלא הודה אינו מוסיף חומש) ורק לאחרי שיש טעם מצד כפרה אמרה תורה שיתנו לְנגזל מצד מניעת הריוח שגרם לו (וי״ל דזהו כוונת הכלי יקר ״וענין החומש הוא כו״ דבא לבאר עיקר טעם החיוב והשיעור, והא ד״מעותיו בטלים אצלו״ הוא רק ע״ז שנתינת החומש הוא להנגזל) - ועד״ז י״ל בכפל ודו״ה שעיקר טעמו הוא קנס להגנב אלא שמ״מ צריך לשלם הקנס למי **שגנב** ממנו לפי שביטל מעותיו - לְקו״ש **שם** הע׳ **19 ובשוה״ג**

על דברי הכלי יקר צ״ע מביאורו של אדה״ז (אגה״ק סכ״ה) דאין להניזק לכעוס על המזיק דכבר נגזרה עליו משמים (ועד״ז י״ל בגזלה), וא״כ אין לומר טעם הנ״ל ש״היו מעותיו בטלים אצלו״ כיון דגם בלא הגזלה שלו נגזר על הנגזל להחסיר הריווח מזמן זה - ובאמת יש להקשות גם בקרן שמשלם לְהנגזל כיון דכבר נגזר חסרונו משמים (אע״פ שהגזלן צריך לשלם כיון שבא מבחירתו אבל א״מ מדוע משלם להנגזל ויכול ליתנו לאיזה שרוצה) - לְקו״ש **שם** ע׳ **14 ואילך**

ואין לומר דחיוב השבה הוא לפי שבלאו זה ״עונו גלוי ונזכר״ (לשון רש״י יבמות (כב, ב) ד״ה השתא לענין בא על הערוה והוליד ממנה ממזר) שהרי: א. לזה מספיק שיוציא הגזילה מתחת ידו (ע״ד לקמן קט, א), ב. הרי גם כשהגזילה אינה בעין, חייב בתשלומין והא ד״עונו גלוי ונזכר״ הוא רק ״כל זמן שממזר קיים״ (רש״י שם), ואין לומר שגם לאחרי הנ״ל יש זכרון לעונו (לפי שנשאר ההפסד שהגיע להנגזל על ידו) כי הפסד אינו **מציאות, שמציאות** מזכרת (עון) - לְקו״ש **שם** הע׳ **23**

וי״ל דמזה שגזל אין הוכחה שנגזר על הנגזל לחסור ממונו לעולם ואפשר שהוא רק לזמן מסויים (וע״י שמשלם להנגזל מוכח שהגז״ד רק לזמן זה), ועפ״ז אין להגנגזל טענה שנגזר עליו לחסור ממונו לעולם כיון שבידו להשלימו, ועד״ז י״ל בחומש דכיון דבידו להשלימו מכל הפסד שהוא (גם מה שהיו מעותיו בטלים אצלו) מובן שאי״ז גזרה לעולם - לְקו״ש **שם**

## קג, ב

**גזל אחד מחמשה ואינו יודע איזה מהן וכל אחד אומר אותי גזל . . רבי עקיבא אומר לא זו דרך מוציאתו מידי עבירה עד שישלם גזילה לכל אחד . . מאי טעמא דאמר קרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו:**

לפי פרש״י לומדים דין זה מהל׳ נתינה בלבד, ותיבות ״לאשר הוא לו״ מבארים הטעם למה משלם החומש על החומש לבעלים - **תו״מ תשמ״ד ח״ג ע׳ 1867**

**דמישתבע והדר הוי חסיד:**

מתאים עם שיטת הרמב״ם שסובר שגם בע״ת יכול להיות חסיד, דלא כרש״י שסובר שכל חסיד הוי חסיד מעיקרו - לְקו״ש **חי״ז**

ע׳ 274

**כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד כו׳ או רבי יהודה ברבי אילעאי:**

מפני שהי׳ מפורסם ומיוחד בחסידותו - שאינו חושב אודות עצמו - סה״מ תשל״ה ע׳ 299 (בהוצאה הישנה)

צע״ג אם שייך לומר ק״ו שר׳ יהודה הי׳ לו מעלתו של ״בנן של קדושים״ מפני שחסידות גדולה מקדושה - ליקוט מענות קודש תשמ״ג מענה קכז

## קה, ב

**תוד״ה ושמואל: תימה היכי מ״ל לחיוב דאם כן הויא ברייתא זו ואין צ״ל זו:**

עפ״ז צ״ל שבכל מקום שמתרץ שהסדר הוא זו ואצ״ל זו א״א לתרצו באופן אחר - לקו״ש חי״ד ע׳ 12 הע׳ 7 בשוה״ג הא׳

## קו, ב

**המוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה:**

הטעם שהפסוק מפרש ״ישלם שנים לרעהו״ בטוען טענת גנב (משא״כ בגנב סתם כתב ישלם סתם, כיון דפשוט כ״כ שהוא להנגזל כיון שהם תשלומין ״בתוך״ הקרן שהוא לנגזל), י״ל א. כיון דלפעמים להמפקיד ולפעמים להשומר לכן מפרש לרעהו (ולא לאשר הוא לו) שכולל שניהם, ב. כיון דחיובו בשבועה דוקא (הנוגע לגבוה ולא שייך לכאו׳ להמפקיד) הוצרך לפרש לרעהו - לקו״ש חי״ז ע׳ 10 ובהע׳ 4

## קז, א

**רש״י ד״ה כדרכה: בפני זה שעושה לו טובה:**

זה ג״כ הטעם שנגישה גורם כלימה - לקו״ש חי״א ע׳ 305 [אג״ק ח״א ע׳ רח]

## קט, א

**הרי שגזל הגר ונשבע לו ושמע שמת הגר והיה מעלה בספו ואשמו לירושלים ופגע באותו הגר וזקפו עליו במלוה ומת זכה הלה במה שבידו דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר אין לו תקנה עד שיוציא גזילו מתחת ידו לרבי יוסי הגלילי לא שנא לנפשיה . . מצי מחיל:**

מזה שצריך להוציאו או למחלו, משמע שהחוב קיים עדיין, ועד״ז י״ל בלוה מגר ומת - לקו״ש חי״ז ע׳ 294 הע׳ 68

## קט, ב

**כשגזל . . ומת . . והודה לאחר מיתה כו׳:**

וזהו החידוש בגזל הגר על שאר מתנות כהונה, שאינו ברשות הכהן מלכתחילה, אלא שע״י שגזל, ומת הנגזל, והודה, מחוייב להשיבו לה׳ ואח״כ ה׳ נותנו לכהן - לקו״ש חי״ח ע׳ 33

**קנאו השם ונתנו לכהנים:**

לכן אין ניכר בו כ״כ שדברים תחתונים

(חולין) כפי שהם במצב דמטה שייכים לאלקות - **לקו"ש חי"ח ע' 223**

**תוד"ה קטן: ובקטן שנתגייר עם אביו מיירי דלכ"ע מטבילין אותו אבל בלא אביו פלוגתא היא בפרק קמא דכתובות אם מטבילים אותו על דעת בית דין:**

כוונת התוס' ב"פלוגתא" הוא לדברי הגמ' שם "הב"ע", שהוא הדיחוי על "לימא מסייע לי'" (לרב הונא), שסובר שדוחה עיקר דברי רב הונא, ולכן הגמ' שם צריך להביא שינוי דחיקא שמיירי בבאה להתגייר עם אבי' - **אג"ק חכ"ב ע' רמח**

## קי, א

**הגוזל את הגר ונשבע לו ומת הרי זה משלם קרן וחומש לכהנים:**

עד"ז י"ל שהמאבד מעשר הטבול לתרומת מעשר (דחייב לשלם לכהנים חלק העשירי שבו ד(ע"ד הפשט) נעשה ממון כהנים) נותנו לכהן שירצה באותו משמר - **לקו"ש חל"ח ע' 71**

**החזירו חצאין - לא יצא מאי טעמא אשם קרייה רחמנא:**

אין נתינה לחצאין במחצה"ש מפני שהוא כפרה (מצפע"נ), וב' אופנים בכפרה זו - **לקו"ש חט"ז ע' 384**

## קי, ב

**פדיון פטר חמור:**

הטעם שהרמב"ם קורא לו (הל' בכורים פ"א ה"ז) פטר חמור ולא פדיון פטר חמור - **לקו"ש חל"ו ע' 63 הע' 39**

**אדעתא דהכי לא אפרשה:**

א"כ למה קשיא לן (בקידושין נז, א) שצפור מצורע שנשחטה ונמצאת טריפה מותרת בהנאה - **לקו"ש חל"ב ע' 234 [אג"ק חי"ז ע' כד]**

**תוד"ה אדעתא: לא מסקא אנפשה:**

עפ"ז י"ל שגם בצפור מצורע שנשחטה ונמצאת טריפה לא מסקא אנפשיה שימצא טריפה - **לקו"ש ואג"ק שם**

# פרק הגוזל ומאכיל (קיא, א - קיט, ב)

## קיב, א

**אמר רבא הניח להם אביהם פרה שאולה משתמשין בה כל ימי שאלתה מתה אין חייבין באונסיה:**

משום "דלא קבילו עלייהו נטירותא" (רש"י כאן) - וכמבואר באחרונים (ראה מחנ"א הל' שאו"פ ס"א) דחיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה החפץ לגמרי ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלואה), דמכיון ש"כל הנאה שלו" קנה את החפץ להתחייב גם באונסין (שאין שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם) - לקו"ש חל"א ע' 113 ובהע' 14

## קיג, א

**אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם:**

(ע"ד ההלכה שבפרש"י) הטעם שאי לאו משום קידוש ה' הי' מותר לבא עליו בעקיפין הוא לא מפני שהעבד אינו קנוי להגוי, אלא מפני שמותר לגזול או להפקיע הלואת עכו"ם - לקו"ש ח"ז ע' 178 הע' 14

ע"פ פשש"מ הטעם שאי לאו משום קידוש ה' הי' מותר לבא עליו בעקיפין הוא משום שאינו קנוי לרבו קנין גמור - לקו"ש חל"ב ע' 166 הע' 37

## קיג, ב

**אמר ליה אביי עבד עברי הפקעת הלוואתו הוא רבא לטעמיה דאמר רבא עבד עברי גופו קנוי:**

בפשש"מ שטרי קודם בנוגע למוכר עצמו לנכרי פירושו שעצם המכירה לא חלה - לקו"ש חל"ב ע' 166

**עבד עברי גופו קנוי:**

לפי מ"ד זה (שעבד עברי גופו קנוי לנכרי) מובן יותר ההו"א שהעבד משועבד עד שיחלל שבת כרבו - לקו"ש ח"ז ע' 177 הע' 14

**רש"י ד"ה ולא לך: אלא לכנעני כו' ולע"ז עצמה לחטוב עצים ולשאוב מים:**

הטעם פנימי לזה שרש"י מוכרח לפרש שנמכר להיות שמש לע"ז ולא לאלהות - לקו"ש חי"ז ע' 300 הע' 45

## קיד, א

**האי בר ישראל דזבין ליו' ארעא לעובד כוכבים אמצרא דבר ישראל חברי' משמתינן ליו' . . דאמרינן ליה ארבעת לי אריא אמצראי משמתינן ליה עד דקביל עליה כל אונסא דאתי מחמתיה:**

כשמוכר לעכו"ם מזיק ודאי, אין היתר אפי' אם אינו יכול למכור לישראל בשוויו, ובפרט

כשההיזק בא מיד בשעת המכירה וגם לפני׳ - לקו״ש ח״ו ע׳ 350 [תו״מ חנ״ו ע׳ 133]

**נטלו לסטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן:**

עד״ז י״ל שכששרה נלקחה בחזקה ע״י המצריים הי׳ לה דין יאוש ובב״נ נחשב לגירושין - לקו״ש חט״ו ע׳ 488 [אג״ק ח״ב ע׳ קפג]

## קטז, א

**ירד להציל ולא הציל . . אין לו אלא שכרו:**

אע״פ שכאן יש לו רק שכר פעולה מפני שלא עביד שליחותי׳, העובד עבודתו בתומ״צ ולא הצליח יש לו שכרו משלם, מפני שהציווי עליו הוא הפעולה ולא ההצלחה - לקו״ש חי״ז ע׳ 388 הע׳ 16

**השוכר את הפועלים להביא כרוב ודורמסקנין לחולה והלך ומצאו שמת או שהבריא נותן לו שכרו משלם:**

לכן כשעושה כפי יכולתו בתומ״צ והביא אפי׳ תועלת קטן, עאכו״כ שמגיע לו שכר כל ההוצאה והצער (אפי׳ יותר מהראוי לעבודתו) - לקו״ש חי״ז ע׳ 388

**השוכר את הפועל . . עבד שליח שליחותי׳:**

אע״פ שמשתמשים בלשון שליחות בנוגע לפועל, הרי נקרא פועל, ומשתמשים בלשון שליחות כיון שבמציאות עושה דבר במקום הבעה״ב, לא שיש בזה שלימות גדר השליחות - לקו״ש ח״כ ע׳ 57 הע׳ 31

## קיז, א

**אותבוה בדרא קמא קמיה דרבי יוחנן אמר שמעתתא ולא אקשי שמעתתא ולא אקשי אנחתיה אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא:**

שנים שיושבין ועוסקין בתורה פירושו ששווים, לא בחילוק שורות כמו כאן - לקו״ש חי״ז ע׳ 370

מכאן דוגמא לזה שמקום גשמי ג״כ שייך לענין המעלה, ומטרתו להוסיף עי״ז בקנאת סופרים - תו״מ חנ״ח ע׳ 238

**רבי יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי גביניה אמר להו דלו לי עיני ואחזייה:**

מכאן רואים שלא הי׳ לר״י שייכות לעולם כלל, רק לתורה, והוצרך לפעולה מיוחדת כדי לראות העולם (ולכן הי׳ יכול לישב בשערי טבילה), ואעפ״כ אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, מפני שענין התפלה הוא התברות עם הקב״ה בלי עסק עם עניני העולם - תו״מ חכ״ז ע׳ 51

## קיח, א

**ברי ושמא ברי עדיף:**

ברי ושמא בתועלת עדיף - לקו״ש חל״ח ע׳ 176 [אג״ק חכ״ד ע׳ שעד]

## קיט, א

**כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו:**

הטעם הוא כמו הטעם לזה ש"כל הגונב הרי זה שופך דמים" (שמחות פ"ב הי"א) - לקו"ש חי"ז ע' 205 בשוה"ג על הע' 11

בתוס' (ב"מ נח, ב ד"ה זה בגופו) מבאר משום דפעמים רעב כבד ואין לו במה לקנות, ומוכח שזה רק במקרה שאין לו במה לקנות אוכל, וגירסתו היתה "הגוזל" ולא "כל הגוזל", ושייך גם בגונב ומאנה - לקו"ש חל"ב ע' 113-4

הריטב"א (ב"מ שם) גורס כאן "כל הנוטל פרוטה", שכולל גם הגונב (כדעת התוס') - לקו"ש שם הע' 22

הטעם שלדעת הרמב"ם אינו כנוטל נפשו בפחות משוה פרוטה, יש לומר כמבואר בתורת חיים כאן ד"לאו ממון הוא" (ולהכי יליף מ"כל בוצע בצע") - לקו"ש שם ע' 115 הע' 37

**כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו . . וכי תימא נפש דידיה, אבל נפש בניו ובנותיו לא תא שמע "בשר בניו ובנותיו", וכי תימא הני מילי היכא דלא יהיב דמי, אבל היכא דיהיב דמי לא תא שמע "מחמם בני יהודה אשר שפכו דם נקי":**

עיקר הטעם כיון שמפקיע בעלותו, ולכן השמיט הרמב"ם נפש בניו ובנותיו והיכא דיהיב דמי - לקו"ש שם ע' 112

**וכי תימא הני מילי היכא דקעביד בידים אבל גרמא לא, תא שמע אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים:**

לדעת הרמב"ם גרמא הוא חומרא נוספת, שגורם מיתה בפועל או מקפח כל מקור חיותו (כמבואר בפנ"י כאן) - לקו"ש שם ובהע' 43

**מוכין שהכובם מוציא הרי אלו שלו:**

"מבגד צמר דבר מועט על ידי שטיפה ואין הבע"ה מקפיד ומן הדין הן שלו והמקפיד לא הוי קפידא" (רש"י כאן) - ובשו"ע אדה"ז כתב (בחצע"ג) "והמקפיד **בטלה דעתו**" בדברים "שאין דרך בנ"א להקפיד עליהם", וכן בסיום הסעיף "כל שאין דרכו להקפיד עליו" (באותו מקום), ובמאירי "אפי' היה בעה"ב קפדן ומראה עצמו שאינו מוחל אין דינו של אומן נפקע בכך שזכיה זו דין גמור הוא" - לקו"ש חי"ט ע' 110 הע' 28

הטעם לזה ד"המקפיד ל"ה קפידא" הוא כיון שדרך בני אדם באותו מקום ד"לא קפדי", (כ"ה לכאורה פשטות הפירוש בגמרא), אך המ"מ (הל' גניבה פ"ו ה"ח) כתב "ובגמ' בזמן שבעל הבית מקפיד פי' שדרך **אנשי המקום** להקפיד", וצ"ע - לקו"ש שם ובהע' 29

בנדון שתלוי על דעת בעה"ב ואינו מקפיד יש ב' סברות שמותר, א. דהעדר הקפדתו נחשב כאילו הפקיר אותו והוא הפקר לכ"א ולא רק לאיש פרטי (דעת הנוב"י), ב. דהו"ל

כמתנה כיון שהוא דבר מועט, והבע"ב חונן ונותן לכל א' שנוטלו (אפי' שלא מדעתו - דעת האבנ"מ) - לקו"ש שם

**מטלית שהיא שלש על שלש הרי אלו של בעל הבית:**

מפני שלפעמים שייך שהארג יהי' של אומן, לאו דוקא הי' בושה כ"כ כשאדמו"ר נ"ע לקח חתיכת ארג מכיס החייט בהסיפור הידוע - שיחו"ק תשל"ז ח"א ע' 231 ואילך

**ברי"ף ורא"ש: אמר רבי יוחנן כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאלו נוטל נשמתו ממנו וכו':**

ראה לעיל סב, א תוד"ה חמסן

**ים של שלמה סנ"ט: האידנא נשים אפוטרופס של בעליהן . . מקבלין מהן צדקה אפילו דבר מרובה:**

צדקה בפרט (והלכותיו) שייך לנשים, ובפרט במדינה זו שהבעלים נותנים סכומים גדולים לרשותן ואין מקפידין ע"ז - לקו"ש ח"ח ע' 355 הע' 28 בשוה"נ

## קיט, ב

**בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם, יש בהן משום גזל, אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו:**

י"ל שכ"ה גם באיסור אמירת דבר שלא בשם אומרו (אל תגזול דל) - לקו"ש חל"ו ע' 182

**תנו רבנן מסתתי אבנים אין בהם משום גזל מפסגי אילנות . . בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו:**

משמע דבמסתתי אבנים לא נוגע דעת בעה"ב, וי"ל הטעם משום שהם הפקר מצד עצמם (מצד החפצא לבד), ולכן אינו תלוי על דעת בעה"ב, דמסתבר שהברייתא שייך יותר לבבל ו"אין אבנים בבבל" ולא היה למסתתי האבנים תשמיש וחשיבות ולכן הם הפקר בעצם (וזהו הל' "אין בהן משום גזל" גם מצד האומן, ובמספגי אילנות כו' הם הפקר רק מצד הגברא) - משא"כ בתוספתא כולל מסתתי אבנים עם שאר החפצים שהם תלויים על דעת בעה"ב, כיון שנשנה בא"י ושם יש לאבנים חשיבות ולכן דינו תלוי על דעת בעה"ב - לקו"ש חי"ט ע' 110 ואילך ובהע' 33

להעיר גם משינוי הל' בברייתא "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" ובתוספתא כש"אין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל" אבל בטור שם (וכן בישו"ע) "אין בהם משום גזל", אף שלפנ"ז כתב "בזמן שבע"ה מקפיד עליהן" כ' "אסורין משום גזל" כבתוספתא - לקו"ש שם הע' 41

עפ"ז י"ל שזהו גם החילוק בסיומם דבתוספתא מסיים "השוכר את הפועל . . מקום שנהגו להיות שלו הרי אלו שלו של בעה"ב הרי אלו של בעה"ב ואין משנין ממנהג המדינה, והיינו כפשטות הלשון, המנהג דאנשי המדינה, ואילו בגמ' ("א"ר יהודא כשות וחזיז אין בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהם משום גזל אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי") מדובר גם בענינים אלו שמצ"ע אין בהם משום גזל,

דוגמת מסתתי אבנים שהם הפקר ממילא, ובאתרא דקפדי היינו שבמקום זה יש צורך בדבר זה וחשובים הם - ולכן ממשיך בגמ׳ ״ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא״ דקמ״ל דבענינים אלו צ״ל ״אתרא דקפדי״ (כמו מתא מחסיא), כפרש״י ד״מקום בהמות הוא וצריכין למרעה טוב״ היינו לא מצד דעת (קמצנות) אנשי המקום אלא מצד תכונות המקום (ע״ד החילוק דמסתתי אבנים בין בבל וא״י (וראה מהר״ם שי״ף שם)) - לקו״ש שם הע׳ 42

וע״פ כהנ״ל יש לבאר התמי׳ שהרמב״ם ושו״ע השמיטו הדינים ד״מסתתי אבנים כו״ כי דינים אלו משתנים במקומם וזמנם (לפי צורך ותכונות המדינה), משא״כ נסורת שהחרש מוציא במעצד שלו ובכשיל של בעה״ב כו׳ שהובא ברמב״ם ושו״ע שם שחשיבותם יתרה ממסתתי אבנים וקבועים בכ״מ - ולשון הרמב״ם ״וכל הדברים האלו וכיו״ב הולכין אחר מנהג המדינה״ אינו דסומך על דברי התוספתא (ראה מצפה שמואל שם) ״ואין משנין ממנהג המדינה״ דמדובר בהגברא כ״א דסמך על הסיום בבבלי (וראה יש״ש שם) - לקו״ש שם

ולהעיר שבטור (אע״פ שמביא הדין ב״מפסגי אילנות״ ו״עודרי ירקות״ המובאים רק בברייתא ולא בתוספתא), כתב (כפי התוספתא) ב״מסתתי אבנים״ דתלוי בקפידת בעה״ב - וראה גם יש״ש בסוף המס׳ ״אבל כמו שכתבתי כתב הטור על פי התוספתא ועיקר״, אבל לכאורה י״ל שהטור כתב ע״פ הברייתא, וכפי הגי׳ המובא בדק״ס כאן (אות ס׳) שליתא ״אין בהם משום גזל״ אחר ״מסתתי אבנים״ (וכ״מ ביש״ש כאן) - לקו״ש שם 109 ובהע׳ 27

כ״ק אדמו״ר מהר״ש הקשה דאם מסתתי אבנים אין בהם משום גזל ״א״כ מה א״ל הקב״ה למשה פסל לך מאחר שאין בהם משום גזל ופי׳ מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים והאומן קרוב יותר לזה וא״כ למה צ״ל פסל לך״ - לקו״ש שם ע׳ 106

כ״ק אדמו״ר מהר״ש תירץ ד״שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם אבל שם הי׳ אבן טוב״ - ולכאורה התירוץ תלוי על שתי שיטות במדרש תנחומא, למ״ד שפסלן מתוך אהלו ו״ברא לו מחצב . . ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפירינון״ היו של סנפירין, אך למ״ד ד״מתחת כסא הכבוד פסלן״ א״צ לתרץ שהיו של סנפירין אלא משום כיון דפסלן למעלה ה״ז ברשות בעה״ב ולכן הוצרך היתר מיוחד ליקח אותם - לקו״ש שם

הרשב״ץ הקשה לכ״ק אדמו״ר מהר״ש ד״לגבי למעלה אינו תופס מקום אפילו אבן טוב״, ותירץ כ״ק אדמו״ר מהר״ש ד״הרי עשאן למטה, דבאותן של מעלה לא הי׳ פסולת״, ולכאורה צ״ע דהרי ״כל היכא דאיתי׳ בבי גזא דרחמנא איתא״, ״דכתיב לה׳ הארץ ומלואה״ (וכ״ה לקמן - ראה צפע״נ הל׳ ערכין פ״ז הי״ג) וא״כ גם למטה ה״ז ברשות בעה״ב - אע״פ דאינו שייך הגדר דקפידא אצל הקב״ה (דאינו תופס מקום אצלו ית׳) אבל הרי עשאן למטה ומצד גדרי העולם שייך קפידא כזו (ואדרבה כיון שכל מה שברא הקב״ה לא בראו אלא לכבודו א״כ ודאי קפיד) וא״כ צ״ע פי׳ תירוצו -

**לקו"ש שם ע' 108**

לכאו' י"ל דבמסתתי אבנים אין הדין של המשנה "ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף הנסורת של בעה"ב", והראי' כיון דהברייתא של מסתתי אבנים הובא על הדין "ואם הי' עושה אצל בעה"ב" ומשמע דדינו גם היכא שעושה אצל בעה"ב, ומובן שמטעם זה הוצרך כ"ק אדמו"ר מהר"ש לפרש שהם **מסנפירין**, כיון דבאבנים סתם אין **נפק"מ** היכן היו (ולכן פי' כ"ק אדמו"ר מהר"ש שהיו של **סנפירין**) - **לקו"ש שם**

אבל זה דוחק, א. כיון דהסברא לחלק בשאר הדברים קיים גם באבנים (ובפרט דלא אשתמיט שום פוסק לומר כנ"ל), ב. ועוד דברשימה מדייק "והאומן קרוב יותר לזה" ולכאו' עכצ"ל דהיינו שלא ברשות בעה"ב דאל"כ **לא נוגע** מה שהאומן קרוב יותר מכ"א - **לקו"ש שם ע' 109**

וי"ל, דבמדבר לא היה רגיל להשתמש באבנים, ולדעת הבבלי (שנשנה **בבב"ק** שאין בה אבנים) הם הפקר מצד עצם החפצא (ואינו תלוי על דעת בעה"ב) ולא חל הדין של "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" והיינו "מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים" (**בעצם**), ולזה תירץ ד"שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם" **ובסנפירין** יש חשיבות בעצם - ו"האומן קרוב יותר לזה" אינו לגבי הקב"ה (הבעה"ב, כיון שכאן אינו נוגע הדין ד"אצל בעה"ב") אלא לגבי שאר בנ"א, ולכן אומן (דוקא) קונהו **ממילא** - **לקו"ש שם ע' 112**

## אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא:

הביאור איך יש **בהגמרא** סיום בדבר טוב (לא רק הסיום בפרש"י, כדברי המהרש"א כאן בחדא"ג), הרי לכאורה להקפיד על דבר שרב העולם אין מקפידין עליו הוא מנהג רע - **תו"מ ח"מ ע' 295**

## רש"י ד"ה מתא מחסיא: מקום בהמות הוא וצריכין **למרעה טוב**:

הביאור בזה ע"פ פנימיות התורה, שמקפידים על בירור הנה"ב, ודוקא במתא מחסיא שמרמז לתשובה כדברי המהר"ם שי"ף כאן "קבילו עלייהו דלא יתבטלון מאורייתא לעולם והחליפו שמא דקרתא וקרו לה מתא מחסיא" - **תו"מ ח"מ ע' 299**