

ואולם הר"ר עזריאל חלק על הרשב"ם, וחיוב את היושבים לשלם על שבירת הספסל.⁽²¹⁾ ולפי הר"ר עזריאל אי אפשר לפרש כרשב"ם, וצריך לפרש כפירוש רבינו תם:⁽²²⁾

ורבינו תם מפרש, דנקט רב פפא "כגון פפא בר אבא", משום דקאמר במסקנא דכחו כגופו דמי, למסקנא מעמידים שהאחרון סמך על היושבים וגרם לשבירת הספסל והחידוש הוא שכוחו כגופו דמי, ולכן לפי המסקנא נקט רב פפא לפרש "כגון פפא בר אבא", כי דוקא פפא בר אבא חייב לבדו באופן כזה, מפני שהוא אדם כבד ומתוך כבודו מונען מלעמוד ולכן הם פטורים. אבל אם הסומך היה כשאר בני אדם, שאין כבידין כל כך ואין סמיכתן מעכב את הראשונים מלעמוד, אינהו נמי פשעו שלא עמדו, הם היושבים גם כן פשעו, בכך שלא נעמדו, כי הרי הסומך לא מונע מהם מלעמוד, ולכן כולן חייבין.

אלא שלפי פירוש זה, לא מובן מה שאל רב פפא "ותו ליכא", אם כבר בתחילה ידע את המסקנא שמדובר בסמך עליהם?

התוס' באים ליישב זאת: ולפי זה, צריך לומר, דרב פפא עצמו בא לתרץ מה שהקשה "ותו ליכא". לאחר ששאל רב פפא שנעמיד את המשנה באופן כזה, הוא עצמו מיד תירץ שבברייתא מדובר שהאחרון סמך עליהם, וכגון "פפא בר אבא", ולכן אין להעמיד כך את המשנה.⁽²³⁾

רב פפא שמדובר בברייתא באדם כ"פפא בר אבא", שהוא מתחייב על השבירה.

ולפירושו של הרשב"ם צריך לומר, כי מה שאמר רב פפא "כגון פפא בר אבא", אכולהו קאי, זה נסוב על כל היושבים, שגם החמשה שישבו תחילה הם בעלי בשר כפפא בר אבא. וההכרח לכך הוא מהמשך הסוגיא: מדקאמר בסמוך דאמרו ליה, אי לאו את, הוה יתבינן פורתא, וקיימין.

ובהמשך הסוגיא העמידה הגמרא שעל ידי ישיבתם היה נשבר רק לאחר שעתיים, ויכולים לכן כן, לומר לו אילו לא באת היינו יושבים עוד קצת וקמים לפי שישבר. משמע מזה דאם היה נשבר לפני שהגיע האחרון ובטרם שקמו – היו חייבין, והרי אדם רגיל אינו מתחייב על השבירה ומדוע יתחייבו, אלא מוכרח שאף הם היו בעלי בשר כ"פפא בר אבא",

אך אומרים התוס' שלמסקנא אין צורך לומר כן:

ומיהו, לפי המסקנא, דמשני דבהדי דקסמך עליהו, שהגמרא מעמידה שהאחרון סמך על היושבים, וחיוב מטעם שכוחו כגופו, שוב אין צריך לפרש דחיוב אלא אחרון בלבד.⁽²⁰⁾

ומתוך כך פטר הרשב"ם ארבעה בני אדם בעלי משקל רגיל שישבו על ספסל אחד של אלמנה, ושבירוהו, כי הוי כמתה מחמת מלאכה.

מודה דלא הוי דין שואל, כי אחרת, יש לחייבם גם באונסין, ומדוע כשאחרון ישב ונשבר הספסל הם פטורים, והרי אף אם אין לחייבם מדין "מויק" עדיין יש לחייבם מדין "שואל", החייב באונסים. ובהכרח, שהעובדה שהבעלים לא מקפיד על ישיבתם עדיין לא עושה אותם בגדר "שואלים" על כך. ואין כוונת הרשב"ם אלא משום שהשתמש ברשות אין עליו שם מויק על מה שהזקק בשעת ההשתמשות. וזה מוכיח הרשב"ם מהפטור של מתה מחמת מלאכה של שואל, כי כל שואל יש לחייבו גם מדין מויק במתה מחמת מלאכה, וכיון שהוא פטור, הרי בהכרח הוא, משום שכל אדם המשתמש ברכוש חבירו ברשות שנתן לו חבירו, והויקו, אין עליו שם מויק. והכא נמי, כיון שמשתמשים ברשות, אין עליהם שם מויק אם נשבר מחמת המלאכה.

ואולם הר"ר עזריאל סובר, שפטור שואל מדין מויק אין זה מטעם שמשתמש ברשות אלא משום שיש לו זכות קניינית להשתמש בחפץ. אבל בספסל, אף שיש רשות לשבת עליו, אין זה בגדר זכות השתמשות, ולכן חל עליהו שם מויק. וראה עוד שם, וכן בב"מ שם בראשונים בטעם פטור מתה מחמת מלאכה בשואל.

22. "ונחלק עליו הר' עזריאל. והחולק צריך לפרש כמו שפירש ר"ת". הרא"ש.

23. ותלמודא ששקיל וטרי בתר הכי, לא היה יודע פירוש דמילתה דרב פפא [תוס' רבינו פרץ]. ואולם הרא"ש כתב: ורב פפא שהקשה

20. עפ"י המהרש"א, והביאור הוא, כי בתחילה הגמרא שאלה אם בלעדיו לא היה נשבר פשיטא שהוא חייב, ולכן העמידה שהיה נשבר לאחר שעתיים וכו'. אבל עתה מדובר בסמך עליהם, והחידוש שחייב משום שכוחו כגופו, ממילא אפשר להעמיד שהם היו אנשים רגילים, ובלעדיו לא היה נשבר. וראה כן נמי ברבינו פרץ.

21. ובטעם הדבר שנחלק עם הרשב"ם, אפשר לומר, שסובר כי סתם ספסל אינו מושאל לשבת עליו, וממילא אין את הפטור של מתה מחמת מלאכה. וראה ברשב"א המפרש שכך סובר ר"ת בהמשך. ואולם ב"ם של שלמה" משמע שפירש בדעת ר' עזריאל שדין הפטור של "מתה מחמת מלאכה" נאמר רק בשואל השואל מדעת בעלים, אבל בספסל, אף שלכל אדם יש רשות לישיב עליו ואינו נקרא גולן, אבל לפוטרו משום מתה מחמת מלאכה כדין שואל לא סגי בכך, כי אין דין זה נוהג אלא בדבר השואל מדעת הבעלים, שבזה שייך הטעם המבואר בב"מ צו ב, שטעם הפטור במתה מחמת מלאכה הוא משום שיכול השואל לטעון "לאו לאוקמה בכילתא שאילתה", דהיינו, שהוא לא שאל את הבהמה כדי להעמידה במלאכה אלא לעבוד עמה. אבל כאשר השואל לא ביקש שום דבר מהבעלים, אלא רק השתמש ברשות שנתן לו לישיב על הספסל, הרי לא נתן לו רשות לישיב ולפיטור בשבירה. ובאמת הקשה כן על הרשב"ם, מדוע יפטרו מטעם מתה מחמת מלאכה? והרי אף על פי שהיושב על הספסל אינו גולן, מכל מקום, דין שואל להפטר מחמת הדין של מתה מחמת מלאכה אין לו. וב"חידושי ר' אריה לייב" [סי' ס"ז] כתב לבאר, שבאמת גם הרשב"ם

י-ב מאי קעביד

הגמרא שואלת על דברי רב פפא, שרצה להעמיד את המשנה בחמישה שיבשו על ספסל ובא אחר וישב ושברו, כיצד מדובר, שהרי אם הספסל היה נשבר גם לולי שיבתו, מה הוא עשה?

ושאלה כעין זו שאלה הגמרא כבר קודם לכן, לענין מרבה בחבילות, שאם האש היתה מתפשטת בלעדיו – מה הוא עשה? וכן לענין מסר שורו לחמישה בני אדם, שואלת הגמרא, אם בלעדיו החמישי הוא נשמר, מה הוא עשה? ושם לא פירש רש"י מהי שאלת הגמרא, אך כאן, בשאלה זו, פירש רש"י שהכוונה היא לשאול, הרי הוא לא עשה כלום, ולכן אינו חייב לשלם.⁽²⁴⁾

אך התוס' חולקים בזאת על רש"י: **בכולה שמעתין**, בכל האופנים שהוזכרו בסוגייתנו, והגמרא שאלה "מאי קעביד", **צריך לומר** שפירושו: **מאי קעביד טפי מאחריני?** מה עשה האחרון יותר מהאחרים. ולכן אין לומר שהאחרון עשה הכל לבדו, אלא **ישלם כל אחד**, וגם האחרון, **חלקו בנזק**.

ואין לומר שהפירוש הוא **דליפטר**, שהאחרון לא עשה כלום ויש לפוטרו, וכמו שסובר רש"י. והתוס' מוכיחים

כן: **דתניא לקמן בפרק הפרה [נא א]: אחד החוקק [חופר] בור לעומק עשרה טפחים, ובא אחר והשלימו לעשרים ובא אחר והשלימו לשלשים, כולם חייבין, ואף על גב דבלאו איהו הוה מתה. שגם בלעדי חפירת האחרון גם היתה הבהמה מתה, כי כבר בחפירת הראשון יש בה כדי להמית. ומוכת, שגם באופן שהנזק היה נעשה בלעדיו, בכל זאת הוא חייב. וכך גם בסוגיין, על אף שהספסל היה נשבר בלעדיו, מכל מקום, אף הוא שותף לנזק, וחייב לשלם.⁽²⁵⁾**

אך התוס' מעירים על פירושם: **מיהו, בזה צריך לדקדק: וכי בשביל שהשליך איש עץ בתוך אש גדולה יתחייב?** כלומר, פירוש זה שפירשנו, שהכוונה היא לומר שכולם חייבים, וגם האחרון, ניחא לענין חמישה שקבלו לשמור, כי על אף שגם בלעדיו היה השור שמור [על ידי האחרים], מכל מקום, אף האחרון נחשב שותף לנזק, כי כל אחד מחמשת השומרים נחשב כשומר החייב לשמור בפני עצמו, וחייב לשלם על אי שמירתו. אבל לענין מרבה בחבילות, אם היתה אש גדולה שהולכת ומתפשטת עד לגדיש, וכי בשביל שהאחרון שהוסיף בה "עץ אחד", יחשב שותף לנזק, ויתחייב? הרי בחתיכת העץ שהוסיף, לא היתה האש הולכת!⁽²⁶⁾ **הא לא דמיא**, הרי זה אינו דומה **אלא לאחד שחופר בור עשרה, ובא אחר והשלימו לאחד עשר**, שהאחרון פטור, ואינו נחשב שותף לנזק.⁽²⁷⁾ והכא נמי צריך להיות בדין המרבה בחבילה, כיון שגם בלעדיו היתה האש

כדי להזיק לבדו אלא רק בצירוף עם מעשה הראשון, בעוד שבמעשהו של הראשון יש כדי להזיק לבד, כמו המשליך עץ לתוך אש גדולה, הרי אף על פי שעתה הזיקו שניהם יחד, אין במעשה השני משום יצירת מזיק כדי להתחייב עליו. חידושי ר' שמואל.

27. כך מוכח מלשון הברייתא, שנקטה דוקא חפר י' והשלים לעשרים ולשלשים, רבינו פרץ. וראה כן נמי ברשב"א. והעירו האחרונים שלקמן [נא א] ד"ה בור עשרה, כתבו התוס' שחייב באופן כזה, וראה שם בגליון השי"ס. וכתבו האחרונים ששם כתבו בתוס' רק לפי ההוה אמינא של הגמרא שם.

וראה בחידושי ר' שמואל המביא בשם שיטמ"ק, שדברי התוס' הם לענין מיתה, ובזה כיון שאין בטפח שהוסיף השני כדי להמית, הלכך לא חשיב שהשני עשה מזיק. ואולם, כתב הגר"ש, שמסתימת דברי התוס' משמע שמיירי גם לענין נזיקין [וראה שם מה שכתב אם בטפח אחד נחשב שיש בו כדי להזיק]. וכתב לבאר את דברי התוס' אליבא דרבנן, הסוברים שהחופר בור ט' והשלימו השני ל"י, האחרון חייב גם בניזיקין. ולפייהם אפשר לומר, כמו שהם סוברים שבמקום שהאחרון חפר שיעור מיתה הוא נחשב כבעל הבור גם לניזיקין, מדכתיב "כי יכרה", אחד ולא שנים, והיינו "ההוא דעביד שיעור מיתה", כדרשינן מדכתיב "והמת יהיה לו", כך גם כאן, כיון שבדבר אשר עשה השני אין בו כדי להמית, והראשון לבדו עשה שיעור מיתה, הרי לענין מיתה הוי השני כמשליך עץ לאש גדולה, ורק הראשון הוא בעל הבור. ולכן הרי הוא לבדו בעל הבור גם לניזיקין. ראה שם.

"והא איכא", תירץ קושייתו, כגון פפא בר אבא. דהיינו מסקנת התירוץ. וסוגיית הגמרא הולכת ומפרש לבאר התירוץ. וראה שם שמוסיף: "ואין משמעות הסוגיא סובלת פירוש זה". ולכן מסיק כפירוש רשב"ם. וראה עוד ביש"ש סימן כ"ח.

24. בהמשך לא פירש רש"י אחרת, ומשמע שזה הפירוש בכל האופנים המוזכרים בגמרא. ואולם ה"פני יהושע" כתב שרק לגבי שור שייך לומר שהוא לא פשע כלל אלא האחרים פשעו, אבל במרבה בחבילות, מודה רש"י שחייבים כולם.

25. ובפשטות, דברי התוס' הם גם לענין מסר שורו לחמישה בני אדם, שאף על פי שגם בלעדיו היה השור שמור על ידי השומרים האחרים, בכל זאת הוא חייב לשלם את חלקו בנזק. וכן במרבה בחבילות. אלא שעל מרבה ממשיכים התוס' ושואלים. וכך מבואר ברשב"א וברבינו פרץ. ואולם ה"פני יהושע" כתב שלגבי מסר שורו נראה שהתוס' מודים שפטור לגמרי ורק ממרבה חבילה ואילך כתבו שכל אחד ישלם את חלקו. [ולפי"ז שיטת התוס' היא כרש"י לשיטת הפני"א ראה הערה קודמת]. וראה ב"ברכת אברהם" מש"כ ליישב את רש"י מקו' התוס' ובמה נחלקו.

26. וביאור שיטת התוס' היא, שכל מקום שהשני עשה דבר "מזיק" הראוי מצד עצמו להזיק, לא איכפת לן במה שהראשון כבר עשה מזיק שראוי להזיק, אלא שניהם חייבים בשוה, כמו בבור י' שהשלימו השני לכו', ששניהם חייבים. אבל במקום שהמעשה של השני אין בו

לשנות את משמעו הפשוט ולפרשו מלשון ישלים. אבל **”ישלמנה”**, שאנו דורשים ממנו, הוא משום שבפשוטו **משמע, שהבהמה עצמה ישלם**, שאת הבהמה שניזוקה ישלים לניזק. כלומר, שכל תשלומו יהיה בכך שמחזיר את הבהמה שניזוקה לניזק, וזה הרי אי אפשר לומר, שהרי הבהמה כבר מתה. לפיכך יש לנו לפרש שלא כמשמעות הפשוטה, ולדרוש **”ישלמנה”**.

לא ישלם

רב כהנא אמר שלומדים את הדין שהבעלים מטפלים בנבילה מהפסוק **”אם טרף יטרף יבאהו עד, הטריפה לא ישלם”**. ודורשים **”עד הטריפה”**, ישלם, אבל את ההפסד שאירע לאחר מכן ב”טריפה” עצמה, לא ישלם.

ופירש רש”י שהפסוק מדבר בשומר שכר שפגע בשמירתו, וחייב לשלם. אבל את הפסד הטריפה עצמה הוא לא משלם. ואולם בפשטות הפסוק מדבר בטריפה שנעשתה באונס, ואם יביא עדים, יפטור. וכך סוברים התוס’, ולכן הקשו:

אף על גב דקרא בשומר שכר כתיב, דפטור מאונסין, הפסוק מדבר במקרה של אונס שאירע לשומר שכר, שהתורה באה לפוטרו מלשלם, וכיצד נלמד מכאן לאופן שחייב לשלם?

מתרצים התוס’: **מכל מקום, מדכתיב ”עד הטריפה לא ישלם”**, מזה שהכתוב הבא לפטור באונס אומר שפטור מלשלם **”עד הטריפה”**, אף על פי שגם מהטריפה עצמה הוא פטור, **יש ללמוד דהיכא דישלם**, באופנים שחייב לשלם, וכגון בפשיעה, **לא ישלם כלום בשביל הטריפה עצמה**, אלא רק עד הטריפה, וכיון שגם בפשיעה פטור על הטריפה עצמה, לכן לא הוצרכה התורה לכתוב אלא הפטור של עד הטריפה.

הא משום דממילא כו'

הגמרא עושה צריכותא לשלשת הלימודים, שאם היה כתוב **”מכה בהמה”** ו”אם טרף יטרף”, היינו אומרים שרק

הולכת לגדיש, ובמה שהוא הוסיף, אין בו לבדו כדי לגרום שתלך האש לגדיש.⁽²⁸⁾

כולן פטורין

עשרה שהכו אדם והוא מת, לדעת רבנן בין שהכוחו בבת אחת ובין בזה אחר זה כולן פטורים, ולדעת רבי יהודה בן בתירא אם הכו בזה אחר זה האחרון חייב.

מפרשים התוס’: **וביש לראשון כדי להמית**, מה שפטרו חכמים גם בהכו בזה אחר זה, מדובר שהראשון [וכן השני והשלישי וכו'] הכה מכה שיכולה להרוג, ויתכן שהיה מת בסוף בעקבות המכה. אלא שהאחרון הקדים להרוג.

דבשאיין בו כדי להמית, כי אם הראשון נתן מכה שאין בה כדי להרוג, אוי אפילו לרבנן האחרון יהיה חייב. **כדמוכח בפרק כל הנשרפין** [סנהדרין עח א], הגמרא שם מביאה ברייתא שאם הראשון הכה מכה שאין בה כדי להמית והשני הכה והרג חייב. מקשה הגמרא פשיטא, ומתרתצ שיש לשנות בברייתא שמדובר שהראשון הכהו מכה שיש בו כדי להמית והברייתא כשיטת רבי יהודה בן בתירא. משמע שאם לא היה כדי להמית במכת הראשון, פשיטא לכולי עלמא שחייב, דאם לרבנן פטור שוב אין זה פשיטא⁽²⁹⁾.

ישלמנה

רבי אמי אמר שדין **”בעלים מטפלין בנבילה”**, נלמד מהפסוק **”מכה בהמה ישלמנה”**, אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה.

ויש לשאול, שדרשה כעין זו יכל רבי אמי לומר מפסוק המוזכר קודם לכן, **”בעל הבור ישלם”**, ונדרוש: אל תקרי **”ישלם”** אלא ישלים?

התוס’ באים ליישב זאת, ואומרים שמהפסוק **”בעל הבור ישלם”** אין לדרוש אל תקרי **ישלם** אלא **ישלים**, כי **”ישלם”** ניתן להבנה כפשוטו, שישלם ממון, ולכן אין

כיון שאישו הקטנה היא בתוך אש גדולה, הרי אפילו חלק מהשלהבת שעל ידי הקיסם יכול להגיע לגדיש, ובוה י”ל שאש קטנה שבתוך האש הגדולה גם היא נחשבת למויק, כי אש חבירו עם רוח, שפיר יכולים להעביר גם אש קטנה שכוו לגדיש, ושוב הוה אש גמור, מה שאין כן טפח אחד בבור, לעולם אין בכוחו לבד להמית, ולכן אינו בור כלל [”ברכת אברהם”].

29. והקשו המפרשים, אם כן, למה לא נעמיד את המשנה כשהראשון הכה מכה שאין בה כדי להמית, שבזה אף לרבנן האחרון חייב, והוי

28. ו”רבינו פרץ” כתב שחייב, כיון שמדובר באופן שנתן הרבה עצים שיש בהם כדי להזיק כשהאור מודלק בהם, מלבד הדליקה שעשה הראשון. וראה כן נמי ברשב”א.

ודברי תוס’ אינם ברורים לגמרי, כי בתחילה נקטו שכולם חייבים גם במרבה בחבילות, ולא ברור האם עתה הם מקשים על כך, ואם כן, למה לא תירצו כרבינו פרץ. ושמא רק דנו כיצד הדין באופן שהניח עץ אחד. וראה ב”דרכי דוד” שהעיר זאת, ונשאר בצ”ע.

ומה שכתבו התוס’ בלשון **”צריך לדקדק”**, ומשמע שמסתפקים בדין זה, כי אמנם אין האש של עץ קטן לבדו מגיעה לגדיש, מיהו, כאן,

ואם כן קשה, מדוע כאן אנו אומרים שהפחת אשר פחתה הנבילה עד שעת ההעמדה בדין הוא על חשבון הניזוק? הרי גם כאן הנזק נגרם כתוצאה מהקרן של שור המזיק, הקבורה בו?

מתרצים התוס': **התם, משום דלא מתה, ויש לו להמתין עד שתתפא. אבל הכא, מיד היה לו למוכרה.** כששור נפצע אין לחייב את בעליו למוכרו כדי לעצור את המשך ההפסד אם יהיה כתוצאה מהפגיעה, כי הרי השור יכול להבריח ולהשביח. אבל כשהשור כבר מת, נבלתו ודאי לא תשביח, אלא להיפך. לכן, על הניזוק מוטל למוכרה מיד, כדי שלא ימשיך ערכה לרדת. וזו הסיבה שלענין כיחשה, המזיק חייב לשלם את ההפסד עד ההעמדה בדין, ואילו בנבילה הפחת על הניזוק.⁽³¹⁾

יביא עדים שנטרפה באונס

תנא קמא דורש את הפסוק "יביאהו עד", שיביא עדים שנטרפה באונס, ויפטר.

ומביאים התוס' שמצאנו לימוד כזה מפסוק אחר:

ואיסי דורש בפרק האומנין [בבא מציעא פג א] מהפסוק הנאמר בשומר שכר

"איש כי יתן וגו', או נשבר או נשבה אין רואה, שבועת ה' תהיה בין שניהם", ששמע כי רק אם אין רואה, או תהיה שבועה, **הא יש ראייה**, אם יש עדים שראו את האונס, **יביא את העדים שנטרפה, ופטור.** עליו להביא דוקא את העדים, ורק אז יפטר.

ולומדים התוס' שאף תנא קמא כאן, כוונתו היא, שאם יש עדים, לא יפטר בשבועה, ועליו להביא את העדים,⁽¹⁾ **דמשמעות דורשין איכא בינייהו**, שנחלקו רק בשאלה מנין דורשים זאת.

באלו הקילה התורה, ב"מכה בהמה" משום דלא שכיחא, ו"אם טרף יטרף" משום דנעשה ממילא. אבל "והמת יהיה לו", ששכיחא והוי בידים, הייתי אומר שהתורה לא הקילה, ועל המזיק לטפל בנבילה, לכן הוצרך הכתוב לומר גם "והמת יהיה לו".

ומפרשים התוס': **כלומר, מחד מינייהו לא אתיא**, כוונת הגמרא בצריכותא היא, שאם היה נאמר רק אחד מהפסוקים, "מכה בהמה" או "אם טרף יטרף", לא היינו לומדים ממנו לשור המזיק [ל"והמת יהיה לו"].

אבל אין הכוונה לומר שאילו היו שני הפסוקים כתובים, גם אז לא היינו לומדים מהם לשור המזיק, כי **מתרוייהו אתיא במה הצד.** משני הפסוקים ניתן ללמוד גם לשור המזיק ב"במה הצד", שאם נדחה את הלימוד מ"מכה בהמה" כי זה לא שכיח, יש להשיב, טריפה תוכיח, שהיא שכיחה, והנבילה של הניזוק, ואם נדחה שטריפה הוי ממילא, יש להשיב, מכה בהמה יוכיח, שזה בידים. וכך ניתן ללמוד גם לשור המזיק. והגמרא בצריכותא התכוונה אילו היה כתוב פסוק אחד לבר, **ולא חש להארין ולדקדק בזה**, אילו היו כתובים שני הפסוקים.⁽³⁰⁾

לא נצרכה אלא לפחת נבילה

הגמרא מתרצת שהלימוד שהנבילה של הניזוק בא ללמד שפחת שפחתה הנבילה משעת מיתה עד העמדה בדין היא על הניזוק.

מקשים התוס': **אף על גב דבפרק המניח** [לקמן לד א] **אמרינן, כיחשה כשעת העמדה בדין, משום דקרנא דתורא קבירא ביה**, בגמרא שם מבואר ששור שפצע שור אחר בנגיחה, ועד שעת ההעמדה בדין הורע מצב השור, על המזיק לשלם כפי הנזק המוערך בשעת העמדה בדין, משום שהניזוק טוען למזיק "הקרן של שורך קבור בתוך שורי", כלומר, הרעה זו במצב השור נגרמה אף היא כתוצאה מנגיחת שורך ולכן עליך לשלם.

זה על זה, וכל אחד סובר שיש ללמוד רק מקרא דידיה, ומשום הכי לא קפיד התלמוד, ועביד צריכותא במאי דאפשר, להגדיל תורה ויותר לא חש להאריך, וראה בתוס' ת' ר"ת מה שמפרש בצריכותא שאין ללמוד פסוק אחד משנים אחרים.

31. ואולם הראב"ד [מובא בשיטמ"ק] כתב ליישב: "דכא ליכא למימר קרנא דתורא קבירא ביה, דיוקרא וזולא ממילא הויא. אבל התם, כיון דחי הוא, ולא מיוקרא וזולא הוא אלא מתוקף המכה הוא מכחיש, חייב. דאמר ליה קרנא דתורא קבירא ביה. וראה בהערות על הגמרא מה שכתבנו בביאור פלוגתת התוס' והראב"ד.

1. כי אי אפשר לפרש שהלימוד הוא שאם יביא עדים יפטר כי זה

המשנה לכולי עלמא. ומתריצים שבכהאי גוונא אין זה מקרי מקצת נזק, אלא מכשיר כל נזק. כי האחרון עשה כל המיתה להתחייב עליה מיתה, מה שאין כן בבור ט', שהראשון גם חייב על כל פנים בתשלומי נזק. ראה בשיטמ"ק בשם גליון ובמהרש"א ובמהר"ם שף.

30. צריך ביאור, שגם אם ניתן ללמוד שור המזיק במה הצד, לשם מה נכתבו שלשת הפסוקים? הרי די רק בשנים. וכתב הפניני, שלא ניתן ללמוד במה הצד, כיון דקראי חד בנזקי אדם המזיק, וחד בנזקי ממונו, וחד בשומרין, ואין כאן הצד השווה שנאמר בכל הכ"ד נזיקין הניזוק מטפל בפחת נבילה, משום שגנב וגולן יוכיחו, שהפחת דמזיק הוה, כדלקמן.

וכתב המהריב"ל, שכוונת התוס' שם היא, שהגמרא לא חשה לפרש את הצריכותא לגמרי, כיון שבאמת שלשת התנאים חולקים

יביא ארורה לבית דין

אבא שאול לומד מהפסוק "יביאהו עד" שיביא את הנבילה לבית דין, והתוס' גורסים: "יביא 'ארורה' לבית דין", פירוש, שמתה בלא ברכה. כלומר, הנבילה מכונה בשם "ארורה" כיון ש"מקוללת" היא, בכך שמתה בלי שברכו על שחיטתה⁽²⁾.

ומביאים התוס' גירסא אחרת:

ואית דגרס "עדורה", יש הגורסים בדברי אבא שאול "יביא 'עדורה' לבית דין" ומכונה הנבילה "עדורה" כמו "אחת מהנה לא נעדרה" [ישעיה ל"ד] כלומר, מלשון העדרות, שהמתה נעדרת ונחסרת.

ומביאים גירסת רש"י:

ובקונטרס גריס: "עודדה", "יביא 'עודדה' לבית דין", שמשמעותו כמו "יאכל עד", יאכל שלל, ואף עודדה מלשון שלל.

בשאלות

שמואל אמר שאין שמין לגנב ולגזלן, ומוסיף: ואני אומר, אף לשואל. ומשמע כי מה שאמר תחילה אין אלו דבריו, לכן פירש רש"י שמה שהביא תחילה הוא מנהג הדיינים.

והתוס' מביאים גירסה אחרת בדברי שמואל:

בשאלות דרב אחאי [פרשת אמור סימן קי"א] גריס: אמר שמואל, אמר לי "אבא". כלומר, שמואל הביא תחילה את הדין ששמע מרב [הנקרא "אבא"], ואחר הוסיף מעצמו גם לענין שואל⁽³⁾. ולפי זה, לא צריך לפרש כפירוש הקונטרס דפירש ששמואל תחילה אמר דמנהג דיינין כך הוא⁽⁴⁾.

אין שמין לא לגנב ולא לגזלן

בגמרא: אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזיקין ואני אומר אף לשואל.

התוס' מביאים את שיטת רש"י: פירש הקונטרס, אין שמין את הנבילה והשברים שיחזיר הגנב הפחת. דהיינו, אם גנב בהמה ומתה או כלי ונשבר, אין שמין את השברים כדי להחזירם לנגנב וממילא הגנב ישלם רק את ההפרש, אלא ישלם הגנב בהמה שלימה וכלים מעולים, והשברים ישארו שלו. כלומר, לא רק שהפחת שפחתה הנבילה או השברים עד ההעמדה בדין אינם על הגנב, אלא אפילו לשומו כשעת ההעמדה בדין ולשלם עם השברים גם אינו יכול.

שואלים התוס': ואף על גב דקיימא לן [אנו נוקטים להלכה] את הדרשה [המובאת לעיל מבריייתא]: "ישיב", לרבות שוה כסף וכסף ואפילו סובין, שניתן לשלם בכל שוה כסף ואפילו עם סובין, ומדוע לא ישלם הגנב עם שברי הכלי או עם הנבילה, וכפי שווים עתה בעת התשלום?

משיבים התוס': גנב וגזלן שאני. שונה דין גנב וגזלן בענין זה, משום דכתיב "והשיב את הגזילה אשר גזל". ומזה אנו לומדים שצריך להחזיר כעין שגזל [ראה לקמן סו א.], הלכך, צריך להחזיר הגזילה או דמיה, ולא סובין. כיון שהתורה אמרה שצריך להחזיר כעין שגזל, לכן עליו להחזיר או כגזילה עצמה או דמי הגזילה⁽⁵⁾ ולא סובין⁽⁶⁾.

התוס' מביאים ירושלמי הדורש כן מהפסוק, ומשמע משם כרש"י:

וכן משמע בירושלמי [ב"ק פ"א סוף ה"א]: מנין שאין שמין לא לגנב ולא לגזלן? אמר רבי אבא בר ממל: התורה כתבה בפרשת גנב, "אם המצא תמצא בידו הגניבה, משור עד חמור עד שה חיים, שנים ישלם" [שמות כב ג]. ודורשים: חיים שנים ישלם, ולא מתים.

והרי הדין הראשון נאמר בשם "אבא", דהיינו רב. ופירש הפנ"י, כי יתכן שבזה "אבא" הכוונה היא לאביו. עוד פירש, שלאחר שהוא הוסיף שאף בשואל הודה רב לדבריו.

4. פירשנו עפ"י תוס' רבינו פרץ.

5. "ומיהו מעות יכול ליתן לו, דמה לי הן ומה לי דמיהן, כיון שיכול לקנות בהם כעין שגזל, אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמכור ולקנות בדמים כעין שגזל" [רא"ש]. ומשמע שמקיים את "והשיב" כשנותן מעות, אולם דעת הרמ"ה שמקיים רק אם מחזיר את החפץ בעין.

6. וראה בהערות על הגמרא ששיטת רשב"ם היא, שיכולים לשלם אף

פשוט, כי גם אם אין עדים ונשבע פטור. לכן פירשו שכונת תנא קמא כאיסי ורק נחלקו מנין דורשים זאת ["כוס ישועות"].

ולכאורה היה אפשר לפרש שאם יש עדים נפטר משבועה, אלא שלשיטת ר"ת שעד אחד המסייע פטור משבועה א"א לומר כן דהא כדי לפטור סגי בעד אחד. ויש שתירצו שבשומרים לא מועיל עד מסייע לפטור משבועה. [גליון התוס', מובא באוצר התוס'. וראה בחידושי הגרע"א ובי"בית הלוי" ח"ג סימן ל"ה מה שכתבו בזה].

2. עפ"י תוס' ת' ר"ת [וראה נחל"מ שכיון לזה] ואפ"ל שהכוונה היא שמתה לא תועלת.

3. אלא דצ"ב מה פירוש "ואני אומר אף לשואל, ואבא מודה לי"?

שכבר מהשעה הראשונה של השאלה יש לו לשואל זכיה ממונית בחפץ, (10) והדמים הוא דנתחייב להשיב באם ייאנס החפץ, כמו גנב וגולן. שהשואל מתחייב משעה ראשונה להשיב את החפץ או את דמיו, והרי הוא כמו בגנב וגולן, לכן הוא סובר שאין שמיין אף לשואל(11).

דקא מטהרת לה מראשון

רבא שאל, שחומרא זו שמונין מהראשון לטמאות טהרות שנגעה בראשון, קולא היא כי ממילא יום החמישה עשר יחשב לו לימי הטוהר, כפי שמפרשים התוס':

פירוש: כיון שהחמרת שתמנה מהראשון, יוצא גם קולא שהרי סופרת ארבעה עשר ימי טומאה של נקיבה מן היום הראשון, וממילא הדמים שתראה ביום החמישה עשר יהיו טהורים, כי יום זה יחשב כבר לימי טהרה. ואם לא היינו מחמירים למנות מן הראשון אלא היינו מונים מן השני שבו ודאי יצא הולד היה היום החמישה עשר עוד בימי הטומאה.

שואלים התוס': ואם תאמר, ואמאי לא יהיו טהורים,

עד כדון גניבה, עד כאן מצאנו לימוד לענין גניבה שאין שמיין, לענין גזילה מניין? אמר רבי אבא בר ממל: התורה כתבה "והשיב את הגזילה אשר גזל" [ויקרא ה], ודורשים "כאשר גזל" שעליו להחזיר כעין שגול ולא סובין. ומשמע מהירושלאמי שהפירוש "אין שמיין" הוא כפי שפירש רש"י, שאינם יכולים לשלם עם השברים(7).

והתוס' מוסיפים טעם לחילוק שיש בין גנב וגולן לנזקין:

והיינו טעמא, והטעם שאין שמיין להן, דגנב וגולן קנו את החפץ מיד כשהוציאו מרשות בעלים(8), לכן חייבה התורה שישלמו חפץ אחר ולא עם השברים, אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק, אבל המזיק לא קנה את החפץ ואינו מתחייב אלא על הנזק, ולכן לא חייבה אותו התורה להעמיד חפץ אחר תמורתה(9).

ובדרך זו מבארים הטעם בשואל:

והיינו טעמא, וזהו הטעם דמאן דאמר "אף לשואל" אין שמיין, כי כיון דחייב השואל באונסין, נמצא, ש"קנאו" השואל משעה שהוציא את החפץ המושאל מיד הבעלים. כי החיוב של השואל באונסין "מוכיח"

עם השברים, וכל הדין "אין שמיין" לא נאמר אלא לענין הפחת שפחתו השברים עד שעת ההעמדה בדין.

7. לכאורה מלשון תוס' שכן "משמע" בירושלאמי, נראה שלא הביאו את הירושלאמי להוכיח כפי הדרשה שהביאו, כי זה לא "משמע" בירושלאמי אלא "מבואר" שם, לכן פירשנו שבאו להוכיח גם כעיקר פירוש רש"י [וראה בתוס' רבינו פרץ]. ואולם אפשר שכתבו רק "משמע" כי הראשונים כתבו שלפי הרשב"ם צריך לומר שכוונת הירושלאמי לענין פחת המיתה [ראה בהערות על הגמרא] וממילא אין זה "מבואר" להדיא בירושלאמי שהפסוקים באו לענין שברים.

וצ"ב דלפי התוס' והירושלאמי משמע דהוא מעיקר הדין, ואולם רש"י כתב דהוא מנהג הדיינין ומשמע דליה מעיקר הדין.

8. בפשטות הכוונה היא שקנו בקניני גזילה. ואולם ב"בית אפרים" פירש שלאחר שנשבר קנו בשינוי למפרע משעה שהוציאו מרשות בעלים. ובתוס' ת' ר"ת כתב "קנו גניבה כשהוציאו מרשות בעלים ונתחייבו לשלם הדמים לאלתר אם תיגנב ותיאבד גניבה מידם, הלכך אם וכו' ומתה הבהמה או נשבר הכלי הרי הוא ברשות גנב מתה וכו' והיינו דמעת שגנב נתחייב להשיב החפץ או דמיו משא"כ במזיק שלא נתחייב אלא בשעת הנזק ורק כמה שהזיק [וראה בתוס' בב"מ שם המפרשים לשיטת רשב"ם שקונה בשעת השבירה].

9. האחרונים נתקשו בביאור דברי התוס', כי הרי הביאו מדברי הירושלאמי שכך דורשים מן הפסוקים, ולמאי צריכים התוס' להוסיף טעמא לקרא. ויש שביארו שכוונת התוס', דהנה לשיטת רש"י מתבאר בדין זה שאין שמיין לגנב וגולן שני דברים: א. שאין הפחת שנפחת עד העמדה בדין על הנגב. ב. שאין דין "ישיב", ולא משלם עם השברים. והנה מהפסוקים אנו לומדים את הדין השני שאין דין ישיב ולא ניתן לשלם עם שברים, אך מניין שאין הפחת שנפחת עד שעת העמדה בדין על הנגב, לכן הוסיפו התוס' טעם זה ["ברכת אברהם"].

והקהילות יעקב [סימן י"ב] כתב שבדברי התוס' חסרים מילים, והתוס' באים בזה לומר את שיטת הרשב"ם [ראה לעיל הערה 6] שיכולים לשלם עם שברים, ואין שמיין היינו רק לענין פחת, ועל כך הוסיפו התוס' את הטעם שלגבי גנב כיון שקנו את החפץ לכן הפחת על הגנב וגולן אבל במזיק כיון שלא קנה את החפץ, פחת השברים על הניזק. וראה ב"רבינו פרץ" שמשמע מדבריו כדברי הקה"י וראה שם מה שמבאר למה כתבו התוס' שקנו כשהוציאו ולא כתבו שקנו בשינוי בעת השבירה.

10. היות והחייב באונס בא בלי פשיעת שמירה, בהכרח שיסוד החיוב של השואל בתשלום אונסי החפץ הוא, שהיות וכל ההנאה היא שלו, ויכול להשתמש בחפץ, לכן יש לשואל בגוף החפץ כזכות קנין, כך שאם נאנס החפץ, אמרינן שהחפץ של השואל נאנס, וזהו הטעם שחייב השואל באונסין [דרכי דוד]. וזאת, על אף שאליבא דאמת אין החפץ שלו אלא של המשאיל. וכמו שמצינו בגניבה וגזילה, שקניני הגזילה שיש לגנב ולגולן בחפץ, הם הגורמים שאין הגולן מתחייב לשלם עבור השימוש בחפץ אם עשה בו מלאכה. וכן הדין בשואל, שברשותו הוא לענין מלאכה.

11. ביאור דברי התוס' תלוי במבואר לעיל. כי לדברי הקה"י, הכוונה היא לענין פחת נבילה, האם היא על המשאיל או על השואל, וזה מה שביארו התוס', כיוון שנתחייב השואל באונסין על כל החפץ, נחשב שקנה בכך את כל החפץ, ולכן גם השברים שלו, והפחת של השברים עליו הוא. אבל לדברי האחרונים, שהתוס' ביארו לשיטת רש"י, וביארו רק את החלק של הפחת, למה אינו על הנגב, צריך ביאור לגבי המשאיל, כי אמנם מובן למה הפחת אינו על המשאיל, אך מדוע לא ישלם השואל עם שברים מדין "ישיב".

וכתב הפני יהושע, שמדברי התוס' משמע שרק בשואל תיתכן הסברא שאין שמיין כיון שחייב באונסין, אבל בשאר שומרין מודה ששמיין. אבל מרש"י משמע שרק בנזקין שמיין דכתיב "והמת יהיה

יום השמונים, (12) וממילא יום זה אף הוא בימי הטהרה והדמים שראתה בו טהורים.

והשתא יוצא, שבתחילה ביום החמש עשרה התרנו את הדמים משום דשמא הוא זכר, והשתא, ביום הארבעים ואחד נתירנו משום דשמא נקבה היא, ואם כך, הרי ממה נפשך נעשה איסור. כי אם הוא זכר, אזי את יום הארבעים ואחד יש לאסור מספק. ואם היא נקבה, אזי יש לאסור את יום החמישה עשר מספק. יוצא, ששתי הקולות סותרות זו את זו. (13)

והתוס' מוכיחים שבאופן כזה לא מקילים בספק ספיקא:

וכהאי גוונא תנן בהמפלת [נדה כט א] **תשב לזכר ולנקבה ולנדה**, במשנה שם מבואר שאם הפילה חתיכה ואין ידוע אם זה ולד או לא, ואם זה היה ולד לא ידוע אם זכר או נקבה, נותנין עליה כל החומרות, דאם תראה אסורה תמיד כנדה שאין לה ימי טוהר [דשמא לא היה ולד] וי"ד ימים ראשונים טמאה גם אם לא ראתה דם [דשמא ילדה נקבה] (14) **ואף על גב דכל איסור באפי נפשיה הוי ספק ספיקא**, למרות שכנגד כל חשש יש ספק ספיקא להתיר, וכגון כנגד ארבעה עשר ימי הטומאה שיושבת כילדה נקיבה יש לומר ספק שמא לא היה ולד, ואף אם היה ולד שמא היה זכר והיינו צריכים להתיר ולא לחשוש שמא היתה נקיבה, אך כיון שבמידה זו יש לומר גם להפך שמא לא היה ולד ושמא היה נקבה וממילא לא נחשוש שמא היה זכר (15) לכן מקילים בספק

מדוע נחשב טהרת הדמים שתראה בט"ו לקולא הא יש לטהרם מן הדין, כי בבואנו לחשוש לטומאה ביום החמישה עשר עומד לפנינו ספק ספיקא [שני ספיקות], ספק ראשון: **דלמא שמא באמת ביום הראשון יצא ראשו או רובו של הולד ונחשב כילוד מן היום הראשון ומיום זה מתחיל ספירת ימי הטומאה, וממילא ביום ט"ו היא כבר בימי טהרה, ויש לטהר הדמים.** והספק השני: **ואפילו נאמר שלא יצא ראשו או רובו של הולד ביום הראשון אלא ביום השני, יש להסתפק דלמא הוא זכר, שמא הולד היה זכר שסופרת עליו רק שבעה ימי טומאה, וממילא יום הט"ו הם כבר בימי טהרה.** וכיון שיש לפנינו "ספק ספיקא" עלינו להקל [כפי שבכל ספק ספיקא נוהגים לקולא ומתירים].

מתרצים התוס': **ויש לומר, דלא מצי למישרי מספק ספיקא**, באופן כזה אין להתיר מטעם ספק ספיקא, מפני דהוו תרי קולי דסתרי אהדדי, כי נבוא כך להקל שני קולות הסותרות אחת את השנייה, וכפי שמבארים התוס': **שאם תראה דמים ביום ארבעים ואחד תשתרי נמי מספק ספיקא**, באותו דרך של "ספק ספיקא" יש לנו להקל גם כשראתה דמים ביום הארבעים ואחד. דהספק הראשון הוא: **שמא לא יצא רובו של הולד ביום ראשון** אלא ביום שני, וממילא התחילה את הספירה מיום השני, ועתה הוא יום הארבעים, שהוא עדיין מימי טהרה, בין אם הולד היה זכר ובין אם היה נקיבה. והספק השני: **ואפילו יצא רובו של הולד ביום ראשון, וממילא עתה הוא יום הארבעים ואחד, עדיין יש להסתפק דלמא נקבה היא.** שמא הולד היה נקבה ומונה ימי טהרה עד

עוד הקשו האחרונים מהמבואר בסוגיין דעולא קמ"ל דאין מקצת שליא וכו' דאי יש מקצת וכו' היינו מטהרים מס"ס שמא לא יצא כלל בראשון ושמא לא יצא רובו. ולכאן זה תרתי דסתרי דאם תראה ביום ט"ו נתיר מספ"ס שמא יצא רובו בראשון ושמא זכר, והרי בתחילה התרנו ביום הראשון שמא לא יצא רובו ועתה נתיר ביום ט"ו שמא יצא רובו, ויש שתיירצו שלא אומרים שתי קולות הסותרות רק אם סותר בשני צדדי הספק וכמו כאן שתחילה התרנו שמא יצא בראשון או הוא זכר, ובסוף התרנו שמא יצא בשני והיא נקיבה. אבל אם סותר רק בצד אחד יש להקל, וכאן זה סותר רק בצד אחד, דהצד לטהר בראשון שמא לא יצא ראשו, ובט"ו שמא הוא זכר אינם סתירה [מהר"ם שיף ושעה"מ וראה עוד ב"שערי יושר" ש"א פכ"ה מה שכתב ליישב].

14. והגמרא שם [דף ל א] שאלה למאי יש לחשוש שמא הוי זכר, ומתירצת שאם ראתה ליום ל"ד ותחזור ותראה ליום מ"א תהא מקולקלת עד מ"ח, שכשראתה ליום ל"ג ללידתה אמרי' טמאה אע"ג דאכתי משכי ימי טוהר דזכר מספקינן לה בלא ולד ותשב לנדה וכי הדר תניא ליום מ"א שהוא ח' לראייתה ותרצה להיות שומרת יום כנגד יום אמרי' ולד היה זכר היה וראיה דיום ל"ד דם טוהר היא, והשתא מקלקלינן לה דלא טבלה עד מ"ח שהוא ח' לראייה אחרונה.

15. וממילא באופן שהזכרנו בהערה קודמת שראתה גם ליום מ"א

ל"ו, ומשמע, שאם הוא סובר שלשואל אין שמיין, הוא הדין לשאר שומריין. וראה לעיל הערה 8 בשם תוס' ת' ר"ת, ולפי"ז אפשר לומר שכן הדין גם בשאר שומריין.

12. כפי שנתבאר דינם בהערות על הגמרא הערה 10.

13. מה שכתבו תוס' "מה נפשך נעשה איסור" צריך לומר שמספק היה צריך לאסור, אבל אין הפירוש שודאי עשתה איסור, כי הרי יתכן שראתה בראשון והיתה נקבה, וממילא גם היום החמש עשרה וגם הארבעים ואחד הם בימי טוהר, וכן אפשר שראתה בשני, והוי זכר, ואז גם היום הט"ו והמ"א הם בימי טוהר. וב"אילת השחר" מבאר דאע"ג דעל כל אחד יש בפנ"ע ס"ס, מ"מ צריך לדון על שניהם יחד ואז יש רק צד אחד של היתר והר"ל כספק א' אם זה כך דהיינו שהיא נקיבה ויצא הכל ביום א', דאם חסר פרט אחד הרי עבר איסור ונמצא דהוי ספק אחד וספק אחד הוא אסור.

ובעיקר דברי התוס' הקשו האחרונים מהדין ב"שני שבילין" שבאחד מהם יש טומאה, ושנים שהלכו ובאו בזא"ז לשאול מתירים את שניהם למרות שזה פסק סותר. ויש שכתבו לחלק בין ספק ספיקא שהוא מטעם רוב דהוי כבירור וזה לא שייך כשיש סתירה, אבל בשני שבילין מתירים כי מעמידים על חזקה וזה אינו בירור אלא שלא מוציאים מספק מחזקתו [ראה שב שמעתא ש"נ פ"ב וקובה"ע סימן מ"ב אות ו'].

ספיקא כזה.

הגמרא מביאה את המשנה בחולין [עז א] ששלית בהמה שיצאה מקצתה, אסורה באכילה.

מפרשים התוס':

פירוש: אסורה באכילה אפילו מה שבפנים, אפילו החלק שנשאר בתוך הבהמה גם נאסר באכילה. והטעם: דשמא באותו מקצת שליא שיצא החוצה יצא בתוכו ראשו של הולד, והוי כולו כילוד, וכיון שיצא ראשו נחשב כבר כילוד, וממילא לא קרינן ביה "כל בהמה תאכלו" [דברים פי"ד פ"ו], מפסוק זה למדים שהנמצא בתוך הבהמה נותר באכילה עם שחיטת האם, אולם אם יצא ראשו הוי כילוד [כמבואר במשנה חולין סח א] ואינו נחשב עוד כנמצא בתוך הבהמה.

וממילא מביאה הגמרא להוכיח ממשנה זו שאין מקצת שליא בלא ולד, דאם יש מקצת שליא בלא ולד, היה לנו להתיר באכילה מטעם ספק ספיקא, שמא לא יצא הולד כלל, ואם יצא שמא לא ראשו או לא רובו.

מקשים התוס': **תימה, דסוגיא דהכא מוכח, דשרי רבי אליעזר בשליא שיצתה מקצתה – אי הוי ספק ספיקא – באכילה, מסוגייתנו מוכח דאם היה ספק ספיקא היה רבי אליעזר מתיר באכילה [כי זה הרי ההוכחה שאין מקצת שליא בלא ולד, אחרת היה מתיר באכילה] וקשה שבסוף פרק "בהמה המקשה [חולין עז ב] משמע דאפילו בספק ספיקא אסר רבי אליעזר באכילה, וזה סותר לסוגיין.**

התוס' מבארים כיצד משמע שם שרבי אליעזר אוסר:

דעל הך משנה [על משנה זו] דשליא שיצתה מקצתה קאמר רבי אליעזר [שם בחולין עז ב] לא שנו אלא בשאינו קשורה בולד, אבל קשורה בולד אין חוששין לולד אחר, דין זה ששליא שיצאה מקצתה אסורה ומשמע שאסורה גם אם יודעים שבתוך הבהמה נותר הולד, נאמר רק אם אין השליא קשורה אל הולד, שאז יש לנו לחשוש ששליא זו שיצאה היא של ולד אחר שנימוח בתוכה, אבל אם השליא קשורה עדיין לולד שבפנים, הבהמה מותרת באכילה, כי ודאי שליא זו שלו, וההיתר תלוי בולד.

והנה בשאין השליא קשורה לולד שהשליא נאסרת

דאין מקצת שליא בלא ולד

מבואר בגמרא דעולא בשם רבי אליעזר בא להשמיענו דאין מקצת שליא בלא ולד, כי אם יש מקצת שליא בלא ולד לא היינו מונים מראשון כיון דהוי ספק ספיקא, ספק שמא לא יצא, ואם יצא שמא לא יצא רובו.

שואלים התוס':

ואם תאמר, לרבי אליעזר דאמר חוששין כבר יום ראשון, והטעם כפי שנתבאר הוא: משום דאין מקצת שליא בלא ולד, אבל אם היה מקצת שליא בלא ולד, לא היתה חוששת, מכח ספק ספיקא וכפי שנתבאר.

וקשה: **היכי דמי, באיזה אופן מדובר? אי ברשות הרבים אפילו בחד ספיקא מטהרים, אם הנידון הוא על טהרות שנגעה בהם האשה ביום הראשון ברשות הרבים, אם כן גם אם אין מקצת שליא ללא ולד ויש רק ספק אחד אם יצא מיעוט או רוב, יש להקל, כי הכלל הוא שספק טומאה ברשות הרבים מקילים ואפילו בספק אחד. ואי ברשות היחיד אפילו בספק ספיקא נמי טמא ואם מדובר בטהרות שנגעה ביום הראשון ברשות היחיד, אם כן גם אם יש מקצת שליא ללא ולד ויש כאן שני ספיקות, דהא תנן [במשנה טהרות פ"ו מ"ד]: כל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד אפילו ספק ספיקא טמא, במשנה שם נאמר: כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות ברשות היחיד, טמא, ברשות הרבים, טהור" והמשנה מביאה בהמשך דוגמא של ספק ספיקא שברשות היחיד טמא. וממילא גם כאן אם מדובר שנגעה ברשות היחיד יש לטמאות גם אם הוי ספק ספיקא.**

מתרצים התוס':

ויש לומר דשמעתין, סוגיין לא מדברת לענין הטהרות שנגעה, אלא איירי לענין לאוסרה על בעלה, וזה תלוי אם זה ספק אחד או שני ספיקות⁽¹⁶⁾.

שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה

היא תהיה שומרת יום כנגד יום ונתירה ולא תצטרך לחכות עד מ"ח, כי אם ילדה נקבה זה בכלל ימי טוהר ואם לא ילדה ולד אז היא עתה שומרת יום כנגד יום, ראה שם ברש"י וראה כאן ב"מנחת יהודה" שביאר הדבר בהרחבה.

16. ובשיטמ"ק הביא בשם הרא"ש וכן כתב רבינו פרץ דין זה שמחלקים בין רה"י לרה"ר מיירי בספק מגע דומיא דטוהר [שממנה

נלמד דין זה] אבל טומאה הבאה מגופה לא לומדים מטוהר וס"ס טהור אף ברה"י, ובזה מתיישב גם שיטת רש"י הסובר שמדובר כאן לענין טהרות.

והאחרונים העירו בדברי התוס' כיצד שייך שבספ"ס ברה"י נתירה לבעלה ונחמיר על הטהרות וכן להיפך בספק ברה"ר נתיר לטהרות ונאסרה לבעלה הא הוי תרתי דסתרי ובעונג יו"ט כתב שאף שתלויים בדבר אחד מ"מ כיון דהוי שני מיני איסור דזה טומאה וזה איסור לבעלה לכן אין זה כסתירה.

כדאמרינן בהמפלת [נדה כו א] דלא אמרינן תולין את השליא בולד, אלא בשליא הבאה אחר הולד, מבואר שם בגמרא שאם ילדה ולד ואחר כך יצאה שלייתה אפילו לאחר עשרה ימים אין חוששים לולד אחר, ומבארת הגמרא דכל זה רק בשליא הבאה אחר הולד אבל אם השליא יצאה קודם לולד חוששין לאחרי⁽¹⁸⁾. מוכח אם כן שיש לחלק בין שליא שיצאה לפני הולד ליצאה לאחר הולד.

התוס' מתרצים תירוץ נוסף:

ועוד יש לומר, דהתם אסרי בספק ספיקא גזירה מקצתה אטו כולה, כדאמרינן בשמעתין, אכן גם בדינו של רבי אליעזר בשליא שיצאה מקצתה ואינה קשורה לולד שבפנים יש להתיר מכח ספק ספיקא, אלא שגם שם גזרו ביצאה מקצת מן השליא שלא יבואו להתיר גם ביצאה כולה, ואז אינו אלא ספק אחד ואין להתיר, וכפי שנתבאר בסוגיין שגזרו כן⁽¹⁹⁾.

כסימן ולד באשה [כך] סימן ולד בבהמה

במשנה [חולין עז א]: "שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, סימן ולד באשה סימן ולד בבהמה", כך גירסת רש"י התוס' גורסים כסימן, ופירושו ששליא הוא סימן לולד בבהמה כמו שהוא סימן לולד באשה.

מקשים התוס':

ואם תאמר, ואמאי תולה בהמה באשה ומתניתין לא מיירי אלא בבהמה, מדוע תלתה המשנה ששליא סימן בבהמה כמו שהוא סימן באשה, הרי לא דיברה באשה שתמשך ותאמר שהבהמה כאשה.

מתרצים התוס':

ויש לומר, משום דבאשה פשוט לו יותר מבהמה ששליא היא סימן לולד, וכפי שמבארים התוס': דהרי שפיר [עור שיש בו צרות הולד] שהוא סימן ולד באשה ולא בבהמה, כדתנן במשנה בפרק הלוקח [בכורות יט ב]: סימן ולד בבהמה גסה, שליא, ובאשה – שפיר ושליא, במשנה מדובר לענין בכורה שאם יצא שליא

באכילה, על כרחך לא הוי אלא חשש של ספק ספיקא, כי גם כשאין קשורה לולד אין זה ודאי שהיא של ולד אחד ויתכן שהיא של ולד זה [והוי ספיקא ספיקא, כפי שיבואר בהמשך]. כדקתני בברייתא דקתני התם: שמא נימוח שפיר של שליא וכו', התוס' מוכיחים שגם כשלא קשורה לולד יתכן שהיא של ולד זה מלשון הברייתא שהביאה הגמרא שם להוכיח כרבי אלעזר. דבברייתא שם נאמר שאשה שילדה מין בהמה חיה ועוף אין לה דיני יולדת, אם אך ילדה גם שליא עמהם, תלוי: אם היה קשור למין בהמה וכו' אין חוששין לולד אחר, אך אם לא היתה השליא קשורה מחמירים על האשה כדין יולדת, שמא השליא של אלה נימוחה, וזו שליא של ולד אחר שנימוחה בתוכה לכן מחמירים.

ומלשון הברייתא "שמא נימוח" משמע שאין זה ודאי אלא רק ספק שמא שליא זו היא של ולד אחר, ואם כן למה אמר רבי אליעזר ששליא שיצאה מקצתה אסורה מדובר כשאין השליא קשורה בולד, הא גם כשאין קשורה בולד תשתרי, יש להתיר מספק ספיקא: דשמא אין שם ולד אחד, ושליא זו הרי היא של הולד שנשאר בתוכו, וממילא היא מותרת דההיתר תלוי בולד. ואפילו אם יש שם ולד אחר, כלומר, ואפילו השליא היא של ולד אחר שנימוח בתוכה עדיין יש להסתפק שמא לא יצא רובו של הולד שנימוח בתוך השליא ועדיין אינו כילוד, ורבי אליעזר שביאר שהשליא נאסרת באופן כזה, מוכח שסובר שאף בספק ספיקא יש לאסור וקשה אם כן שמסוגיין משמע שמתיר.

מתרצים התוס':

ויש לומר, ברייתא דקתני התם בלשון "שמא נימוח" כו' שמשמע שהדבר הוא בגדר ספק ויתכן שאין שם ולד אחר גם כשאין השליא קשורה לולד, מיירי בשליא של אחר הולד, מדובר שהשליא יצאה לאחר יציאת הולד, שבזה יש להסתפק שמא השליא מולד זה או מולד אחר⁽¹⁷⁾ ואולם רבי אליעזר איירי בשליא שקודם הולד, ר' אליעזר מדבר שהשליא יצאה לפני הולד שנותר עוד בתוך הבהמה, ובאופן כזה אין זה בגדר ספק, אלא אנו אומרים דודאי יש שם ולד אחר כשאין קשורה בה, אם אין השליא קשורה לולד, ודאי שהיא של ולד אחר ולכן אף ביצאה מקצתה נאסרת באכילה שמא יצא ראשו במקצת שיצא.

התוס' מוכיחים חילוק זה:

מהולד זה אפילו כשאינה קשורה בו, וא"כ הוי שוב ספ"ס בשליא שיצאה קודם הולד ואין קשורה בו.

19. ואע"פ שלמסקנא לא גזרו כן באשה, מ"מ בבהמה גזרו [ראה שיטמ"ק בשם גליון] והא דאמר רבי אליעזר כאן גבי אשה שטמאה,

17. ומדובר בברייתא שכל השליא יצאה לכן יש שם רק ספק אחד אם יש שם ולד או לא [נחלת משה].

18. יש להעיר ששם משמע דשליא קודם הולד חיישין לולד אחר אם אינה קשורה בו משא"כ בשליא שלאחר הולד אמרי' שודאי בא

התוס' מפרשים אחרת:

אלא יש לומר, דגוזרים ביצאה מקצת אטו רובא קאמרינן⁽²⁴⁾ – שמא יבואו להתיר כשיצאה רוב השליא את המועט שנשאר בפנים. וכפי שמבארים התוס': **דאי שרית ביציאת מקצתה מה שבפנים**, אם נתיר בבהמה כשיצאה מקצתה את מה שנותר בפנים, משום דהוא בכלל "כל אשר בבהמה" שמזה אנו לומדים להתירה בשחיטת האם, ואף על פי שיש לחוש שמא יצא ראשו של הולד באותו מקצת שליא שיצאה החוצה, ואז דינו כילוד, מכל מקום אנו מתירים, אם כן יבא להתיר ביציאת רובו אותו מיעוט שבפנים מהאי טעמא, אם נתיר ביצאה מקצת את החלק שנותר ונאמר שנחשב הוא בכלל "כל אשר בבהמה" יבואו להתיר את החלק שנותר בפנים גם ביציאת רוב השליא, ויאמרו דגם הוא בכלל "כל אשר בבהמה", ולא ידעו שבאמת ההיתר במקצת דהוי ספק ספיקא שמא לא יצא הולד ושמא לא יצא ראשו או רובו, אבל ביצאה רוב השליא ודאי יצא ולד ואין כאן ספק ספיקא להתיר אלא רק ספק אחד שמא לא יצא הרוב.

התוס' מיישבים לפי זה למה באשה לא גזרו:

אבל גבי אשה, לא שייך למיגזר דלא אתי למטעי, באשה לא גזרו גזירה זו כיון דלא שייך לטעות כן, דליכא טעמא במה יטעו להשוות רוב למקצת, כי באשה הכל תלוי בלידה ואין סיבה שיבואו לטעות כי מובן שיש לחלק בין מיעוט לרוב לענין שיחשב לידה, אבל בבהמה יטעו לומר, שמה שבפנים לעולם אינו כילוד כל זמן שלא יצא, כי ההיתר הוא מהדרשה "כל אשר בבהמה" והייתי חושב שכל שנותר בפנים הבהמה מותר. ואף אם יצא כבר רוב, המיעוט שנותר בפנים הינו מותר, לכן גזרינן ביצאה מקצת אטו יצאה רוב.

טעם נוסף למה באשה לא גזרו:

אי נמי, באשה לא גזרינן למנות מיום ראשון, דחומרא דאתי לידי קולא היא, באשה לא היינו גוזרים

בבהמה או שפיר באשה אז הבא אחריו אינו בכור. וכיון שמצאנו ששפיר הוא סימן באשה ולא בבהמה, נקטה המשנה שכמו ששליא הוי סימן באשה כך הוא סימן בבהמה שלא תאמר דשליא הוי כמו שפיר דהוי סימן ולד רק באשה ולא בבהמה אלא שליא הוי סימן ולד אף בבהמה.

יא-ב גזירה מקצתה אטו כולה

הגמרא מבארת שהיינו יכולים לפרש את המשנה האוסרת אכילת שליא שיצאה מקצתה, אף שיש ספק ספיקא להתירה, גזירה שמא נבוא להתיר אף כשיצאה כולה וחזרה, כי נחשוב שבשליא אין ולד, ובאמת יש מקצת שליא בלא ולד. כך פירש רש"י.

אך התוס' לא מסכימים עם פירוש זה:

לאו דוקא, מה שאמרנו שהגזירה שמא יתירו ביציאת כולה, הוא לאו דוקא, דאיך נוכל לטעות להתיר את כולה, שהרי גם ביציאת מקצתה היוצא אסור מדאורייתא, הרי גם אם נתיר ביציאת מקצת שליא, כל ההיתר הוא על החלק הפנימי אבל החלק שיצא אסור מן התורה⁽²⁰⁾, וכיצד נבוא אם כן לטעות ולהתיר גם באופן שיצאה כולה?⁽²¹⁾

הוכחות נוספות שאין הפירוש כך:

ולא קאמרינן, גזירה מה שבפנים אטו מה שבחוץ, לפי פירוש זה שגוזרים אטו כשיצאה כולה, היה מתאים יותר שנגזור כשיצאה מקצתה שאסור לאכול את החלק שנותר בפנים אטו החלק שיצא⁽²²⁾.

ועוד, אי גזרינן אטו כולה, באשה נמי לגזור, אם אנו גוזרים שאם נתיר ביצאה במקצת יבואו להתיר גם ביצאה כולה, יש לגזור כן אף באשה שאם נטהר ביצאה מקצת [ביום הראשון] יבואו לטהר גם ביצאה כולה [ביום השני].⁽²³⁾

קשה כי לא מספיק לנו מה שאנו יודעים שהנותר בחוץ אסור, כי גם כשיצא מקצת לא גזרו את הנשאר בפנים מחמת החלק שיצא וחזר [מהרש"א במהדורא בתרא]

22. עפ"י פני יהושע. ובתוס' רבינו פרץ משמע שהקושיא היא על הלשון שהיה מתאים יותר לומר שהגזירה היא על מה שבפנים אטו מה שבחוץ ראה שם.

23. רש"י תירץ קושיא זו והתוס' מביאים דבריו בהמשך.

24. [ראה בתוס' רי"ד המפרש כתו"ס וגורס בגמרא אטו רובא. וראה מה שכתב בתו"ח].

דכאן אין ולד אחר וא"כ ודאי שיש בשליא ולד וממילא אם יצאה מקצתה יש רק ספק אחד ולכן טמאה, אבל התם שיש שם ולד אחר וא"כ ביציאת מקצתה יש ספ"ס דשמא אין דשליא שום ולד ואפי' אם יש שמא לא יצא ראשו או רובו וא"כ בכה"ג אינו אסור אלא משום דגוריי' מקצתה אטו כולה וכו' [נחלת משה]

20. ואף דקיי"ל השתא דיש מקצת שליא בלא ולד, אסורה מספק שמא יצא בתוכו הולד, ורק הנשאר בפנים יש לפתור מטעם ספ"ס כי אינו נאסר אלא ביציאת רובו, אבל היוצא ודאי נאסר ["תורת חיים" ויפני יהושע"]

21. רש"י פירש שמדובר שהשליא יצאה כולה וחזרה, ולפי זה לא