

נגיפה בהיזק שור, כדי לומר שיותר קל להזיק את השור מאשר את האדם, ומשמיעה לנו **דמועד לאדם** **הוי מועד לבהמה**, שור שהרג שלשה אנשים ונעשה מועד לאדם, הרי הוא חשוב מועד גם לבהמה, ומעתה ישלם נזק שלם על נגיחת בהמה כדין שור המועד, כי אם הועד להרוג את האדם, כל שכן שהוא מועד להרוג בהמה, שקל יותר להמיתה. (42) ולעומת זאת, **מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם**, שאם נעשה השור מועד להרוג שלש בהמות, עדיין אינו נחשב כמועד לאדם, ואם יגח אדם וימיתו, דינו כדין שור תם שהרג אדם, שאין בעליו משלמים את הכופר. כי על אף שהועד להרוג בהמה, עדיין אין הוא נחשב מועד להריגת אדם, לפי שקשה יותר להמיתו. (43)

ועתה הגמרא חוזרת לדון בשאר תולדות הקרן שהוזכרו בברייתא, מדוע איו הן נחשבות תולדות לאבות אחרים:

נשיכה – שהבהמה נושכת בשיניה, **תולדה דשן** **היא!** כיון שנעשית הנשיכה על ידי השיניים, דומה היא ל"שן", וצריכה להחשב כתולדת השן, ולא כתולדה לקרן. (44)

לו דעת לשמור את גופו, (39) **כתיב ביה "כי יגח"**, לשון נגיחה, שמשמעותה היא שבא השור נגד האדם בכח גדול, כי ודאי נתכוון השור להרע לו. (40) אבל **בהמה, דלית לה מזלא**, שאין לה דעת כאדם לשמור עצמה, וקל להזיקה, **כתיב ביה "כי יגוף"**, שמשמעות הלשון הזו היא, שמצאו השור המזיק לשור הניזק כשהוא עומד, ודחפו בקלות בקרניו [נגיחה בעוצמה פחותה], כי כדי להזיק בהמה אחרת אין צורך לשור המזיק להתכוון ולבא כלפיו בכח גדול.

ומילתא אגב אורחיה קא משמע לן, בדרך אגב משמיעה לנו התורה בזה ששינתה בלשונה בין האדם לבהמה, דבר נוסף:

שור שהרג אדם, אם היה השור תם, השור נסקל ובעליו פטורים. ואם היה השור מועד [שהספיק להרוג שלשה אנשים עד שלא עמד בדין], (41) השור נסקל, ובעל השור משלם "כופר" ליורשי המת.

שור שהרג שור, אם המזיק היה תם, משלם בעליו חצי נזק, ואם היה מועד משלם נזק שלם.

ולכן, התורה השתמשה בלשון נגיחה באדם ובלשון

לא פירש רש"י שמדובר בשור שהזיק אדם ובשור שהזיק שור. **בחידושי רבי מאיר שמחה** [לז א] מחלק לפי רב פפא בין מועד להזיק אדם שאינו מועד לבהמה. אבל מועד להריגת אדם הוי מועד לבהמה גם לרב פפא. ובוה מיישב את קושיית התוס' [ראה הערה הבאה]. ולפי זה אפשר לומר שלכן נקט רש"י שהרג אדם. וכדברי רבי מאיר שמחה כבר מבואר בפסקי הרי"ד.

43. כך פירש רש"י. והתוס' הקשו שנחלקו רב פפא ורב זביד בדין זה [להלן לז א] אם מועד לאדם הוי מועד לבהמה. לכן פירשו התוס', שלפי רב פפא תתבאר הגמרא בנגח אדם שור וחמור, שבזה מודה רב פפא שהוא מועד לכל, ומה שאמרה הגמרא "מועד לאדם הוי מועד לבהמה", צריך לומר שהכוונה היא, שאם המין השלישי שנגח זה אדם, נעשה מועד לכל הבהמות ולא לאדם. והתוס' מביאים פירוש נוסף שכוונת הגמרא היא לענין "חזרה" [שרואה ולא נוגח, ומתבטל ממנו שם מועד]. שאם היה מועד גם לאדם וגם לבהמה, אם חזר רק מבהמה ונשאר "מועד לאדם", הוי גם מועד לבהמה, והחזרה אינה חזרה. ואם להיפך, שחזר מאדם ונשאר רק "מועד לבהמה", נחשבת החזרה לחזרה, ולא הוי מועד לאדם. וראה בחברותא על התוספות בהערות על התוס' מה שכתבנו.

44. ויתחייב נזק שלם כבר בפעם ראשונה. וכן יפטר ברשות הרבים. **רשב"א**. ואולם מרבינו פרץ משמע שהשאלה היתה שיחשב תולדה דשן אך יתחייב רק חצי נזק. ראה הערה 46.

39. כך פירש רש"י. פירוש נוסף מפרש רש"י: "אית ליה מזלא, ואינו נוח להמיתו בנגיפה דהיא דחיפת קרן מעט אלא בנגיחה בכח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף". וכוונתו אית ליה מזלא כנראה למה שפירש בשבת גג ב "מזלא מלאך שלו ומליץ עליו" [מהרי"ץ חיות בגליון השי"ס]. **והמאירי** כתב: באדם קראו נגיחה, הואיל ואימתו מוטלת עליו אי אפשר לנגוח פתאום כל כך, אלא שהיא צריכה כוונה ואומד בשעת נגיחתה בו. ואף הוא, יש לו צד להשתדל בהצלה כאדם המכוון למלחמה, שהנגיחה לשון מלחמה הוא. אבל בבהמה אחרת, הואיל ואינה צריכה לשום אומד אלא שנוגחה פתאום, ואין לשכנגדה צד או טבע להשתדל בהצלה, הוא קוראה נגיפה, על דרך שמיתה פתאומית הבאה מצד עונש קרויה כן, כגון "ויגוף וגו' את נבל". וראה עוד **בפסיקתא זוטרתא** [משפטים ל"ה] "לפי שאדם יש לו מזל שנאמר ומוראכם וחתכם יהיה.

40. אולי "יגח" הוא מלשון מגיח ממקומו [שופטים כ']. ופירושו, שמשך עצמו השור ממקום רחוק, שמכה אז בכח גדול. מה שאין כן נגיפה, שהוא לשון הכאה ממקום קרוב, שאיננה בכח כל כך. **רש"י**. וראה **בחידושי הראב"ד** שכתב, באדם דאית ליה מזלא, וקשה בעיני הבורא להכשילו, קראו נגיחה לשון מלחמה, כדמתרגמינן לאנגחא קרבא" וכו'.

41. כך פירש רש"י. והוא לפי תירוץ רב פפא להלן מא א. וראה בחידושי רבי עקיבא איגר מה שהעיר על זה.

42. כך פירש רש"י. **ובחידושי רבי עקיבא איגר** מעיר למה

אם כן, **הני נמי**, תולדות אלו של הקרן, גם להן יש את אותן הסיבות, שכן נזקיהן נעשים מתוך **שכוונתן להזיק**, וכמו כן הם **ממונך**, ולכן חובת **שמירתן** שלא יזיקו היא **עליך**. וכיון שדומות הן לחלוטין לאב, הרי אין סברא לומר שיהא דינן שונה מדין האב, אלא ודאי דינן הוא כיוצא בהם.

והגמרא מסיקה: **אלא** אכן **תולדה דקרן** הרי היא כיוצא בה, **כקרן**. ומאחר ודברי רב פפא לא נאמרו על תולדות הקרן, קובעת הגמרא כהנחה:

וכי קאמר רב פפא, מה שאמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהם, **אשן ורגל** [על שן ורגל] אמר זאת, שאין דין התולדות כדין האב.

[והגמרא אומרת זאת כהנחה, אך בהמשך יתברר האם אכן כך הוא].

ותחילה הגמרא מבררת את מקור הלימוד של שן ורגל:

”שן”, שהשור מזיק באכילתו, ו**”רגל”**, שהשור מזיק בדריכתו דרך הילוכו, הנחשבים לאבות. **היכי כתיבי** — היכן הן כתובים בתורה? (47)

מביאה הגמרא ברייתא המפרשת זאת:

נאמר בתורה [שמות כב ד]: **”כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה, וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם”**. הפסוק הזה מדבר באדם המוליך בהמותיו בשדה וכרם של חברו, ומזיק אותו באחת

ומבארת הגמרא: **לא**. אין הנשיכה דומה ל**”שן”**, כי אב נזיקין של **שן** מוגדר בכך **שיש הנאה להיזקה**, שאוכלת הבהמה ונהנית באכילתה, ועל ידי כך נגרם הנזק. **והא** [נשיכה זו], **אין הנאה להיזקה**, שאינה עושה כן להנאתה, אלא רק כדי להזיק, לכן אינה תולדה לשן.

וממשיכה הגמרא לדון: **רביצה ובעיטה**, מדוע הן נחשבות תולדה דקרן? והרי הרביצה נעשית על ידי כפיפת הרגלים, וכן הבעיטה, ואם כן, **תולדה דרגל היא**. דומות הן יותר להיות תולדת הרגל?!

ומבארת הגמרא: **לא**. אין הן דומות לרגל, כי **רגל, היזקה מצוי**, שבכל שעה היא מהלכת ודורסת כל מה שתחת רגליה, וזה המאפיין אותה כאב נזיקין, **והני**, ואילו הרביצה והבעיטה הללו, שאינן נעשות בדרך הליכה, **אין היזקן מצוי בכל שעה**, ולכן אינן נחשבות תולדת הרגל. (45)

ומעתה, לאחר שנתבררו תולדות הקרן, חוזרת הגמרא לדון מהן התולדות שאינן כיוצא בהן, באבות הנזקין:

אלא, (46) **”תולדותיהן לאו כיוצא בהן” דאמר רב פפא**, מה שאמר רב פפא שיש תולדות שאין דינן כמו האב, **אהייא**, על אלו תולדות אמר כן?

אילימא אהני, אם נאמר שהכוונה היא על תולדות קרן האלו, אין זה מסתבר, שכן, **מאי שנא קרן דכוונתו להזיק**, במה שונה הקרן האב שהחומרה המיוחדת בה היא שכוונתו של השור הנוגח היא להזיק, וכיון שהוא **ממונך**, וחובת **שמירתו** שלא יזיק היא **עליך**, לכן אתה חייב על היזק הקרן.

46. בתוס' רבינו פרץ פירש, שמהלשון "אלא" משמע שזה המשך לקושיא הקודמת. והיינו, בשלמא אם נשיכה היא תולדה דשן, ומכל מקום לא משלמת אלא חצי נזק משום שאין הנאה להיזקה, כמו קרן, ניחא, דמשכחת לה "לאו כיוצא בהם" דקאמר רב פפא אנשיכה קאמר, דהוייא תולדה דשן. ו"לאו כיוצא בהם", בכך שלא משלמת אלא חצי נזק. אבל השתא, דהוייא תולדה דקרן, אם כן קשה, הרי כיוצא בו הוא. וכעין זה ביאר בגליון התוס' בשם רבינו שלמה מדרוייש. ולפי זה, גם בקושיא ידענו שיש הבדל בין נשיכה לשן, כי אין הנאה להיזקה. אלא שבקושיא סברנו שזה יגרום שישלם רק חצי נזק, אבל יכול להחשב תולדה דשן. והתירוץ של הגמרא הוא, כיון שאין הנאה להיזקה, אין זה תולדה דשן.

47. לגבי קרן הגמרא שואלת: מנלן? וכאן שואלת: היכן כתיב? משום ששן ורגל גם אילו לא נכתבו הייתי לומדם מבור ומחד מהנך כמבואר לקמן בגמרא. **מרומי שדה**

45. רש"י לעיל ד"ה בעיטה — מסכם: ואהכי הוו תולדה דקרן, דכוונתן להזיק כי קרן, ואין הנאה להיזקה כי קרן, ואין היזקן מצוי תדיר והלכך הוו כי קרן. **ובשיעורי ר' שמואל הקשה**, למה הגמרא לא תירצה דשאני שן שאינו משונה, ונשיכה היא משונה. וגם רש"י לא הזכיר כיון שהוא משונה. וראה **בקובץ ביאורים** בתחילת ציוני ההערות על בבא קמא, שמביא לדון אם העיקר בקרן הוא שהקרן משונה או העיקר הוא שכוונתו להזיק. וראה עוד בענין זה **במגיד משנה** בהל' נזקי ממון ו**באבן האזל** שם. וראה לעיל בהערה 37. ויש להקשות, למה לא תירצה הגמרא ששן ורגל אין כוונתם להזיק והני כוונתם להזיק? ומבאר תוס' הרא"ש [מובא בשיטה מקובצת] שהגמרא נקטה את חומרת השן כדי להוכיח שאינו שייך ל"שן". **ובתוס' תלמיד ר"ת תירץ**, שאכן זו היא כוונת הגמרא שאין הנאה להיזקה, כלומר ועושה כן רק כדי להזיק, וכן אין היזקן מצוי, כיון שכוונתם להזיק, ולא נעשה דרך הילוכן.

ומדייקת הגמרא בדברי התנא: **טעמא**, הטעם לפרש ולומר ש"ושלח" זה הרגל, הוא רק מפני **דכתב רחמנא**, שהתורה כתבה פסוק נוסף, **"משלחי רגל השור והחמור"**. ומקשה הגמרא: **הא לאו הכי, במאי מוקמת לה?** הרי גם לולי הראיה מהכתוב "משלחי רגל השור והחמור", גם היינו מפרשים ש"ושלח" זה הרגל, כי במה תעמידנו אם לא ברגל? כי **אי** אם תרצה להעמידו בקרן, הא **כתיב**, הרי חיוב קרן כבר נאמר בתורה. **ואי**, ואם תרצה להעמידו בשן, הא **כתיב**, הרי כבר נאמר חיובו בכתוב "וביער בשדה אחר". ואם כן, מדוע הוצרך התנא להביא הוכחה ממקום אחר לכוונת התורה ש"ושלח" זה הרגל?!

והגמרא מתרצת: **איצטריך**, היה התנא צריך להביא ראיה לכך, כי לולי הראיה, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתנו לומר שאידי ואידי [זה וזה], גם "ושלח את בעירה" וגם "וביער בשדה אחר", שניהם נאמרו **אשן** [לחייב על נזקי השן]. **והא**, זה שאמר הכתוב "וביער בשדה אחר", שמשמעותו שמבער לגמרי, בא לחייב במקום **דמכליא קרנא** [שכילתה השן את כל פירות השדה, דהיינו, את כל ה"קרן" של השדה, באכילתה], כגון, שכילתה ערוגה באופן שאין סופה לחזור ולצמוח. **והא**, ומה שנאמר "ושלח את בעירה" בא הכתוב לחייב גם במקום **דלא מכליא קרנא** [שלא כילתה את ה"קרן" באכילתה] כגון, שאכלה שחת [תבואה בתחילת גידולה] שסופה לשוב ולצמוח, אם כי לא כפי שהיתה תחילה.⁽³⁾ והיינו אומרים שבא הכתוב לרבות שגם באופן כזה

משתי אלו: או בשלוח את בעירה, או בבעור.⁽⁴⁸⁾ ולא נתבארה כוונת התורה כיצד הוא הנזק של "שלוח הבעירה", וכיצד הוא הנזק של "בער בשדה אחר", והברייתא מפרשת זאת:

"ושלח את בעירה" זה הרגל, נזק שנעשה על ידי מדרך קפ הרגל. וסמך לדבר: **וכן הוא אומר** [ישעיה לב כ] **"משלחי רגל השור והחמור"**. הרי שלשון "שילוח" נאמר על הרגל.

ומה שנאמר **"ובער בשדה אחר"**, **זו השן**, האוכלת ומבערת. וסמך לדבר: **וכן הוא אומר** [מלכים א, יד י] **"כאשר יבער הגלל עד תומו"**,⁽⁴⁹⁾ כאשר מבערת השן את המאכל עד תומו [גלל" זה השן, מלשון "גילוי", שהשן לפעמים מגולה ולפעמים מכוסה].⁽⁵⁰⁾ הרי שלשון "ביעור" נאמר על אכילת השן.

ומה שנאמר **"ובער בשדה אחר"**, **זו השן**. דהיינו, נזקי השן האוכלת ומבערת.

וראיה לדבר, **וכן הוא** [הכתוב] **אומר** [מלכים א, יד י]: **"כאשר יבער הגלל עד תומו"**.⁽¹⁾ כמו שמבער השן [הנקרא "גלל"] את המאכל עד תומו. [השן נקראת גלל, מלשון גילוי, שלפעמים השן מגולה ולפעמים היא מכוסה].⁽²⁾

ודנה עתה הגמרא מדוע הוצרך התנא בברייתא להביא הוכחה גם ללימוד השן וגם ללימוד הרגל:

אמר מר בברייתא: "ושלח" זו הרגל, והביא התנא הוכחה לכך: **וכן הוא אומר "משלחי רגל השור והחמור"**.

⁴⁸ "כאשר יבער המבער את המאכל בפיו לעשות גלל". והתוס' פירשו: כמו "אבן גלל", והכוונה היא לאבן שיש. שהשן נקראת גלל כיון שהיא דומה לאבן שיש.

⁴⁹ כך פירש רש"י. והקשו התוס' לפירושו, אמנם ביחס למה שעתידי לצמוח לא מכליא קרנא, אבל ביחס לערוגה עצמה שאכלה הרי זה מכליא קרנא, כי את מה שאכלה הפסיד הבעלים לגמרי. ולכן מפרשים התוס', שלא מכליא קרנא אין הכוונה לאכילה, אלא שליכלכה פירות של אחרים להנאתה, שהפירות עצמם קיימים, ולכן אין זה מכליא קרנא. וראה מה שכתבנו בהערות על התוס'.

ובביאור שיטת רש"י כתבו אחרונים, שלשיטתו פטור על אכילת השחת עצמה. ומבארים, שלכן נקט רש"י דוקא שאינו צומח בכתחילה, כי אם היה צומח בכתחילה, היו הבעלים עצמם קוצרים את השחת. ולפי זה, אם הבהמה היתה אוכלת את השחת, היה חייב המזיק לשלם כדין נזק שמכליא קרנא, וכפי שהקשו התוס', כי השחת עצמה שנאכלה, ודאי היא

⁴⁸ לשון רש"י בפירושו על התורה שם.

⁴⁹ בפסוק שם נאמר "אשריכם זורעי על כל מים, משלחי רגל השור והחמור", וברש"י שם פירש "תשלחו רגל השור לדוש התבואה".

⁵⁰ בפסוק שם נאמר "לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם... ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הכלל עד תומו".

1. בפסוק שם נאמר "לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם... ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תומו".

2. כך פירש רש"י. ומה שמוסיף רש"י "שפעמים מכוסה" נראה שכוונתו לומר, שלשון גילוי שייך בדבר שפעמים מכוסה. ורבינו פרץ כתב, שקורא השן גלל על שם שהוא מגולה תמיד. פירוש שני פירש רש"י: "גלל זה רעי, שהשן מבערת למאכל, ונעשית גללי אדם וגללי בהמה". וכך פירש רש"י בבניא שם:

מה, כמו רגל, לא שנה [אינו שונה] הדין אם זה מכליא קרנא, ולא שנה [ואינו שונה] אם זה לא מכליא קרנא, בשניהם חייב⁽⁶⁾, אף השן, לא תחלק בה, ולא שנה מכליא קרנא ולא שנה לא מכליא קרנא, חייב.

ועתה הגמרא מקשה קושיא דומה על החלק השני של הברייתא:

אמר מר ברייתא: "ובער" זו השן. ומביא התנא הוכחה לכך: וכן הוא אומר "כאשר יבער הגלל עד תומו".

חייב⁽⁴⁾ לכן קא משמע לן התנא בברייתא שהפסוק "משלחי רגל" מלמד ש"ושלח את בעירה" בא לחייב על נזקי רגל, ולא על נזקי שן.

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

מתרצת הגמרא: דומיא דרגל [בדומה לרגל], כלומר, דין השן נלמד בהיקש מדין הרגל⁽⁵⁾ הכתוב עימה יחד:

הלשון "ביער" שמשמע שמבער לגמרי היינו יכולים לפרש דוקא במכליא קרנא, אבל לא ושלח]. וראה במהרש"א ובמהר"ם המפרשים שמשום קושיא זו לא תירצו התוס' כרש"י.

ואולם הרשב"א וכן רבינו ישעיהו [מובא ב"שיטה מקובצת"] מפרשים שרגל חייב גם בלא מכליא קרנא מפני "שסתם רגל אינו מכלה אלא דורס ומקלקל".

ועל עיקר קושית רש"י הקשה רבי עקיבא איגר שקושיתו תמוהה, כי אם היה כתוב רק "ושלח", לא היינו יודעים דקאי אשן, לפיכך כתוב גם ובער לומר דאירי משן. ונשאר בצ"ע. ואולם הפני יהושע מיישב קושיא זו שרש"י בקושייתו סמך אקרא ד"ושן בהמות אשלח בם". וראה עוד במהרש"א ומהר"ם מה שהעירו בתירוצו של רש"י. [וראה מה שכתבנו בחברותא על התוס' דיבור המתחיל "והא דמכליא קרנא"].

5. כך פירשו הראשונים. ובתוס' שאנץ כתב: "כיון דשן ורגל מחד קרא נפקי טברא הוא להשוותם בדיניהם דומיא דרגל". וראה שם מה שכתב עוד.

והתוס' הקשו, אמאי לא נקיש להיפך את הרגל לשן, שאף רגל יתחייב רק במכליא קרנא. ואף שכלל הוא שאם יש להקיש לקולא ולחומרא מקישים לחומרא, סברו התוס' לומר שכלל זה הוא דוקא באיסור ולא בממון כי בממון ספק לקולא. ומתריך רבינו תם, שכלל זה הוא מידה בתורה ולא משום ספק ולכן גם בממון מקישים לחומרא, וחומרא מיקרי להוציא ממון. וראה מה שכתבנו בהערות על דברי התוס'.

6. כי לא נאמר בו "ובער" שנפרש שמבער הכל ומכלה הקרן [רש"י. וקשה שרש"י לעיל פירש שגם "ושלח" יכל להתפרש במכליא קרנא. וראה לעיל הערה 4 בשם תוס' רבינו פרץ]. וב"תפארת שמואל" פירש, שכוונת רש"י היא, כי מזה שהתורה שינתה משן וכתבה "ושלח" משמע כן. ולעיל מייירי רש"י אילו היה כתוב רק "ושלח". ועדיין יש להקשות, שמא "ושלח" בא לאשמועין שרק בשלחה שלוחי ולכן שינתה התורה את הלשון. וראה שם ב"תפארת שמואל".

והרשב"א מבאר: "שסתם רגל אינו מכלה אלא דורס ומקלקל" ולכן פשוט לן שרגל חייב גם בלא מכליא קרנא. וכן מובא בשיטה מקובצת בשם רבינו ישעיהו.

מכליא קרנא. ולכן מעמיד רש"י שאם קוצרים את השחת זה לא צומח כבתחילה, לכן אין הבעלים קוצרים את השחת כדי שלא לקלקל את התבואה העתידה לצמוח. ולכן על השחת עצמה שהבהמה אכלה אין לחייבו, כי הבעלים לא עמדו לקוצרה, ויש לחייבו רק על כך שהתבואה שתצמח לא תהיה כל כך טובה, וזה לא מכליא קרנא. [ראה בגליון אלפס, ובדרכי דוד ועוד. וראה בברכת אברהם המפרש אחרת]

והרשב"א דחה את דברי התוס', ולכן כתב שנראה כדברי רש"י, אך מפרש אחרת, והאחרונים נתחבטו בביאור דבריו, וראה בשיעורי ר' שמואל מה שכתב לבאר.

[ובעיקר דברי רש"י שמשלם רק מה שלא צומח כבתחילה, יש לעיין, האם הכוונה היא שמשלם את ההפרש בין מה שהיה יכול לצמוח לבין מה שצמח בפועל, כי על הפסד כזה האם משלם, הוא נידון להלן [נח ב ונט א], ולהלכה קיימא לן שפטור [שלא נידון כמשוייר שבו, ראה שם וברי"ף וברא"ש ובשו"ע]. או שמא הכוונה היא, שמודדים כמה שדה עם תבואה שעתידה לצמוח גדול, וכמה שדה פחות השדה עם תבואה שלא תצמח גדול, וההפרש משלם].

4. ויש להקשות, אם שני הפסוקים באו לחייב נזקי שן, היה מספיק שתכתוב התורה רק "ושלח", ונלמד ממנו שלא מכליא קרנא חייב, ואנו נדע שכל שכן שמכליא קרנא חייב, ולמה יש צורך בשני פסוקים? אלא, על כרחך, שכתוב אחד בא לחייב רגל. ויש לומר, שאם היה כתוב רק "ושלח", הייתי אומר שהוא בא לחייב היכא דמכליא קרנא, אבל לא מכליא קרנא יהיה פטור, לכן הייתי מפרש שהיתה צריכה התורה לכתוב שני פסוקים עבור נזקי השן. רש"י.

והתוס' תירצו, שאילו היה כתוב רק "ושלח" הייתי אכן יודע ששן חייב גם בלא מכליא קרנא, אך הייתי סבור שזוהו רק אם הבעלים שלחו את הבהמה. וכפי שמבואר בהמשך הגמרא שכך משמע מן הלשון "ושלח".

ובשיטה מקובצת מביא מתוס' רבינו פרץ שהקשה על תירוץ רש"י, שודאי לא היה שייך לומר ש"ושלח" בא לחייב דוקא כשמכליא קרנא, כי הרי לפי האמת ש"ושלח" בא לחייב רגל, מבואר בגמרא שאנו לומדים ששן חייבת גם בלא מכליא קרנא מרגל. ומנין לנו שברגל חייב בלא מכליא קרנא? על כרחך, ש"ושלח" מחייב גם בלא מכליא קרנא [כי רק את

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: משמע מדברי התנא, **כי טעמא**, הטעם שאנו יודעים ש"ובער" זה השן, הוא מפני שמצאנו **דכתב רחמנא "כאשר יבער הגלל עד תומו"**.

וקשה: **הא בלאו הכי, במאי אוקמינא לה!?** הרי גם ללא ראייה יש להעמיד "ובער" לחייב נזקי השן, כי באיזה מזיק נעמידו?

אי אם תרצה להעמידו **בקרן**, הא **כתיב**, הרי כבר נאמר חיובו בפסוק.

ואי, ואם תרצה להעמידו **ברגל**, הא **כתיב**, הרי כבר נלמד מ"ושלח את בעירה", ומדוע אם כן, הוצרך התנא להביא הוכחה ממקום אחר לכוונת התורה ב"ובער"?

מתרצת הגמרא: **איצטריך**, היה צריך התנא להביא הוכחה ממקום אחר, כי לולי הראייה, **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה בדעתנו לומר, כי **אידי ואידי** [זה וזה], גם "ושלח את בעירה", וגם "בער בשדה אחר", שניהם נאמרו **ארגל** [לחייב על נזקי הרגל].

הא, מה שנאמר "ובער בשדה אחר"⁽⁷⁾, בא לחייב גם היכא **דאזיל ממילא**, שהלכה מעצמה לשדה אחר והזיקה. **הא**, מה שאמר "ושלח את בעירה" [מלשון שליחות] בא לחייב היכא **דשלח שלוחי**, ששלחה בעליה מתוך כוונה לרעות בשדה חברו.

קא משמע לן התנא בברייתא, כי מן הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" אנו לומדים ש"בער בשדה אחר" בא לחייב על נזקי השן, ולא על נזקי הרגל.

שואלת הגמרא: **והשתא, דאוקי אשן**, עתה למסקנה, שהפסוק "ובער בשדה אחר" בא לחייב על נזקי השן, ורגל נלמד מהפסוק "ושלח" בלבד, אם כן, **רגל דאזלה ממילא, מנלן**, מנין למדנו לחייב על נזקי הרגל שאזלא ממילא?

מתרצת הגמרא: **דומיא דשן**, דין הרגל נלמד בהיקש מדין השן, הכתוב יחד עמו: **מה שן, לא שנא** [אינו

שונה] הדין, אם הוא **שלחה שלוחי** לרעות בשדה אחר ואכלה שם, **לא שנא** [ואינו שונה] הדין היכא **דאזל ממילא**, שהבהמה הלכה מעצמה לרעות בשדה אחר ואכלה, בשניהם חייב⁽⁸⁾. **אף הרגל**, לא תחלק בה, **לא שנא שלחה שלוחי, ולא שנא אזלה ממילא**, חייב.

ומקשה הגמרא שמ"ושלח" היינו יכולים ללמוד את שני האבות:

ולכתוב רחמנא "ושלח", יאמר הכתוב "ושלח את בעירה" בלבד, **ולא בעי**, ולא יצטרך לומר "וביער בשדה אחר", היות, **דמשמע** מ"ושלח" **רגל, ומשמע שן**, שהרי הוא מתפרש גם על נזקי רגל וגם על נזקי השן,

והגמרא מביאה את הראיות לכך:

משמע רגל, כפי שנתבאר בברייתא, **דכתיב "משלחי רגל השור והחמור"**, ומשמע גם **שן, דכתיב** [בפרשת האזינו כד]: **"ושן בהמות אשלח בם"**⁽⁹⁾, הרי שלשון "ושלח" משמע גם על נזקי השן, ואם כך, מ"ושלח" לחוד אנו כבר יודעים לחייב גם על נזקי הרגל וגם על נזקי השן. וקשה, לשם מה נאמר "ובער בשדה אחר"?

מתרצת הגמרא: **אי לאו קרא יתירה**, לולי הוסיפה התורה ואמרה גם "ובער", **הוה אמינא**, הייתי אומר שאין כוונת התורה ב"ושלח" לחייב גם על הרגל וגם על השן, אלא **או הא, או הא**, רק את אחד מהם, או זה או זה:

או שכוונת התורה ב"ושלח" לחייב רק על נזקי הרגל, ולא על נזקי השן, והייתי אומר כן משום שרגל יש לו חומרא **דהזיקו מצוי**, לפי שהבהמה רגילה לילך ולהזיק דרך הילוכה, לכן החמירה התורה יותר שיש לבעליה לשומרה, אבל על נזקי השן שאין בה את החומרא האת, לא חייבה.

או שהייתי מפרש שכוונת התורה לחייב על נזקי השן, והייתי אומר כן משום ששן יש לה חומרא, **דיש הנאה להזיקו**, לפי שהבהמה עושה את הנוק

8. שכן לא נאמר בו "ושלח" שנפרש דוקא ששלחה שלוחי [רש"י]. וראה לעיל הערה 5. **והרשב"א** פירש שכתוב שני פסוקים "כי יבער" "וביער", אחד לשלחה שלוחי ואחד לאזלה ממילא.

9. אף על גב שמבואר **בסיפרי** שהפסוק מדבר בבהמות שיש

7. יש להעיר, מדוע הגמרא מפרשת קודם את "וביער בשדה אחר" שלא כסדר הכתוב בתורה. וכן לעיל כשתירצה שהיינו מפרשים את שני הפסוקים על נזקי השן פירשה הגמרא קודם את הנלמד מ"וביער בשדה אחר"? ואין לומר שהקדימו את החידוש יותר, כי לעיל הקדימו את מכליא קרנא.

דשלח שלוחי, שבעליה שלחיה לרעות בשדה אחר, והזיקה, כפי שמשמע מלשון התורה "ושלח את בעירה", אבל אזלא ממילא, לא. אם הבהמה הלכה מעצמה לרעות בשדה אחר, לא חייבה התורה את בעליה. לכן קא משמע לן, אמרה התורה את הפסוק "ובער בשדה אחר", כדי שממנו נלמד לחייב על שן שאזלא ממילא. ולאחר שנדע שחייב על השן, נלמד מן השן גם לרגל, שאף עליה חייב אפילו באזלא ממילא⁽¹¹⁾.

ועתה הגמרא חוזרת לדברי רב פפא, שיש תולדות שאין דינן כאב, ולעיל הנחנו שהכוונה לתולדות השן והרגל. והגמרא באה לבחון זאת, ושואלת:

תולדה דשן מאי היא?

הגמרא משיבה:

בהמה שנתחככה בכותל להנאתה, והפילתו.⁽¹²⁾ וכן בהמה שטינפה פירות להנאתה, שנתגלגלה על הפירות להנאתה כדרך הסוסים והחמורים, והפירות הוזקו⁽¹³⁾. וכיון שנוקים אלו עשתה להנאתה, הרי הם

הזה להנאתה, לכן החמירה התורה יותר שיש לבעליה לשומרה. אבל על נזקי הרגל לא חייבה, לפיכך הוסיפה התורה "ובער" ללמדנו על ה"שן", וממילא, מ"ושלח" אנו לומדים את הרגל.

אך הגמרא דוחה את התירוץ: מכדי, הרי השן והרגל שקולין הן, שווים הם, שאין האחד נחשב חמור מחברו, כיון שלכל אחד יש את חומרנו, ואם כן, יבואו שניהם, נלמד את שניהם גם את השן וגם את הרגל מ"ושלח", דהי מנייהו מפקת, כי איזה מהם תוציא מהלימוד ולא תלמדנו? כלומר, כיון ששווים הם, הרי אין באפשרותנו ללמוד רק אב אחד, כי את איזה מהם תוציא שלא תלמדנו, הרי שווים הם.⁽¹⁰⁾

הגמרא מתרצת: איצטריך, למרות שהיינו יכולים ללמוד את שניהם מ"ושלח", מכל מקום, היתה התורה צריכה לכתוב גם "ובער".

כי אם היה כתוב רק "ושלח", סלקא דעתך אמינא, היינו מעלים בדעתנו לומר, הני מילי [דבר זה] שהתורה חייבה על נזקי השן והרגל, הוא רק היכי

את הלימוד מ"ושלח" אז היה אפשר ללמוד את השן מ"וביער". ראה שם ובפני יהושע.

ובתוס' רבינו ישעיה כתב, שהגמרא רק מחשבת שהפסוקים אינם מיותרים, וכיון דלא מייתרי, משמע ליה לתנא לומר דחד אתי לשן, וחד אתי לרגל, מאשר לומר דתרווייהו מ"ושלח", וקרא ד"ובער" מייתר אזלא ממילא.

וכן מסיק בתוס' תלמיד רבינו פרץ, כיון שכתב "ובער" ובא לרבות את השן, על כרחך "ושלח" בא לרבות רק את הרגל. כי כיון שהוצרכה התורה לרבות אזלא ממילא, לכן כתבה "ובער", שנלמד כל אב לעצמו. ואולם ראה בתוס' רבינו פרץ שמסיק, שנראה כפירוש התוס'.

והטור בסימן שצ"א כתב: שן הוא אב, דהא "ושלח את בעירה" דכתיב בקרא מוקמינן לה בבהמה שאוכלת פירות חברו. ומשמע דלמסקנא לומדים מ"ושלח" וכפי שסובר התוס'. אולם הסמ"ע גורס שם "וביער". וראה שם בביאור הגר"א כיצד מבאר את קושית הגמרא ותירוצה.

12. ואם תאמר, מנין לנו שעשתה כן להנאתה ולא להזיק. ויש לומר, כגון שלאחר נפילת הכותל מתחככת בו, שזה מוכיח שעשתה כן כדי להתחכך להנאתה ולא להפילו כך נתבאר בגמרא להלן מד א. וראה שם בתוס' בשם ר"ת. ואולם לפי רש"י שם מדובר בשור המועד לעשות כן כדי להזיק. אבל בסתם שוורים משמע שאין צריך הוכחה לכך, דטפי ניחא לן למיתלי במידי דאורחיה ממידי דשינוי. [ראה בסמ"ע סימן שצ"א סק"ד ובט"ז שם].

13. כך פירש רש"י, ובתוס' רבינו פרץ מוסיף: "או רבצה

להם ארס ונושכות כנחש, ואם כן, הוי תולדה דקרן, בכל זאת, מדבר הפסוק גם בחיות האוכלות בשר להנאתן, שהוא תולדה דשן. תוס'. וראה מה שכתבנו בביאור על התוס'.

10. הרשב"א כתב: "וקשיא לי, אדרבא, הי מנייהו עיילת? דהא קיימא לן המוציא מחברו עליו הראיה, וניחא לי, שאם אתה מוציא תרווייהו מן הספק מאי אהני לן קרא ולמה כתביניהו רחמנא, אלא, כיון דתרווייהו משמע מינייהו וליכא דעדיף מחברתה, על כרחך לא מפקת חד מינייהו." ו"בדרכי דוד" הקשה על קושית הרשב"א, שאין כוונת הגמרא שמספק נלמד את שניהם אלא מדין ודאי, דכיון דשניהם במשמע ושניהם שוים יש ללמוד את שניהם ונשאר בצ"ע.

11. כך פירש רש"י.

למסקנא, מהיכן לומדים את שן ורגל?

לפי רש"י מ"ושלח" היינו יכולים ללמוד גם את שן וגם את רגל באופן ששלחה שלוחי, ואולם כתבה התורה "וביער", וזה בא לרבות את השן. ולפי זה, הכתוב "וביער", בא לרבות את השן, אף שאזלא ממילא. והכתוב "ושלח" נותר לרבות את הרגל.

ואולם התוס' [דיבור המתחיל איצטריך] הקשה, שעתה חוזרת קושית הגמרא למה התנא כתב את הראיה מהפסוק "כאשר יבער הגלגל" וביארו האחרונים את קושית התוס', שהתוס' סוברים שלמסקנא לומדים שן ורגל דשלחה שלוחי מ"ושלח", ואילו מ"וביער" לומדים שן ורגל דאזלא ממילא. וזה מה שמקשים התוס', אם כך, לשם מה כתב התנא את הפסוק "כאשר יבער"? הרי ממילא ידעין ש"וביער" בא לרבות גם שן וגם רגל. ומתרצים התוס', שכוונת התנא לומר, שאילו נדחה

בהמה שהזיקה בגופה דרך הילוכה, כגון שבדרך הילוכה דחפה בגופה כלים ושברתם. וכן בהמה שנדבקו כלים בשערה, וגררתן בדרך הילוכה עד ששברתן. וכן אם לא הזיקה בגופה או במחובר לו, אלא הזיקה דרך הילוכה בשליף שעליה⁽¹⁴⁾, עם המשאוי שבאמתחתה⁽¹⁵⁾. וכן אם הזיקה בפרומביא [ברסן] שבפיה, או בזוג [בפעמון] שתלוי בצוארה. וכל אלו, הינן תולדות דרגל. כי חומרת הרגל מגדירתה ש"הזיקה מצוי" כיון שנעשית דרך הילוכה. והרי גם תולדות אילו, כיון שנעשו דרך הילוך, היזקם מצוי⁽¹⁶⁾.

ולאחר שביארה הגמרא מהן התולדות, דוחה הגמרא את ההנחה שעל תולדות הרגל נאמר שאין דינן כאב, כי אין זה מסתבר, שכן:

מאי שנא, במה שונה הרגל, שהחומרא המיוחדת שבה היא בכך דהזיקו מצוי, והמזיק הוא ממונך, וחובת שמירתו שלא יזיק מוטלת עליך.

והרי הני נמי, תולדות הרגל, אף הן, הזיקן מצוי, כיון שנעשות דרך הילוכה, והן ממונך, וחובת שמירתן שלא יזיקו מוטלת עליך. וכיון שהתולדות דרגל דומות לחלוטין לאב, אין סברא שיהיה דינן שונה מדין האב.

תולדת השן, שחומריתה המגדירתה היא "שיש הנאה להזיקה", שההיזק של אכילת הפירות נעשה להנאתה.

ולאחר שביארה הגמרא מהן תולדות השן, דוחה הגמרא את ההנחה שדברי רב פפא נסובו עליהן, כי אין זה מסתבר, שכן:

מאי שנא, במה שונה הוא השן שהחומרא המיוחדת שבו היא **דיש הנאה להזיקו**, והמזיק הוא ממונך, וחובת שמירתו שלא יזיק מוטלת עליך.

הרי הני נמי, תולדות השן, אף הן: **יש הנאה להזיקן**, והן ממונך, וחובת שמירתן שלא יזיקו מוטלת עליך. וכיון שהתולדות דומות לחלוטין לאב, אין סברא שדינן יהיה שונה מדין האב.

והגמרא מסיקה: **אלא**, אכן תולדות השן דינן כמו השן!

וכי קאמר רב פפא שיש תולדות שאין דינן כדין האב, רק אתולדה [על תולדה] דרגל הוא אמר זאת.

אך הגמרא בוחנת האם הנחה זו נכונה, ושואלת:

תולדה דרגל – מאי היא?

גם ברשות הרבים. ומתרץ החזון איש [סימן י"א ס"ק י"ד], שהרי על רגל עצמה גם היה אפשר לחייב ברשות הרבים משום אש, אלא שגזירת מלך הוא שלא יתחייב רגל משום אש, והכא נמי שליף שעליה. ונראה שכונתו היא כמו שביאר בשיעורי ר' שמואל, שבשליף, כיון שהוא של בעל הבהמה, משום הכי מפקיע השם רגל של מעשה בהמתו את החיוב מטעם אש. אבל בדליל, השייך לאחר, ואינו של בעל התרנגול, אין השם רגל של מעשה בהמת חברתו מפקיע את החיוב מתורת אש על היזק שבא על ידי הדליל. ולפי זה, בשליף של אחר, יתחייב ברשות הרבים מדין אש. וזה חידוש, והעיר כן בשיעורי ר' שמואל.

והגר"א גורדון תירץ, שעיקר הפטור בשן ורגל ברשות הרבים הוא משום שזה אורחיהו [כמבואר ברי"ף], ופטור זה של אורחיהו שייך גם באש. ולכן אף אם היתה נחשבת לאש היתה פטורה. אמנם כל זה רק בפרומביא שיש לה רשות ללכת אבל באש ממש שאין לו רשות להדליק אש ברשות הרבים, בודאי אין פטור של אורחיהו. וראה ב"אילה שלוחה" [עמוד ס"ג] הדין בתינוק הנכנס לחנות ושבר כלי בנעלו, האם הוריו שהם בעלי הנעל והלבישוהו בזאת יתחייבו מטעם אש, ראה שם.

16. רש"י מוסיף גם "שאינן כוונתן להזיק". וראה בתוס' טז א ד"ה והנחש הסובר שאם זה אורחיהו הוי תולדה דרגל אף אם

עליהם להצטנן או לשכב בהנאה יותר". ורבינו חננאל פירש שעשתה צרכיה על הפירות, ו"להנאתה" פירושו, שאילו שעשתה צרכיה היתה מצטערת, לפיכך חייב מפני שנהנית. ואולם רבינו פרץ שם דוחה: "דמה הנאה יש לבהמה מהפירות". ונראה שנחלקו בפירוש "הנאה להזיקה", האם די בכך שההיזק הגיע מפעולה שנעשתה להנאה, או שמא צריך שעצם מעשה ההיזק הוא גורם ההנאה. וברש"י להלן נ"ח ב ד"ה דחיקן משמע שמסכים שזה נחשב "להנאתה", אך נחלק בעיקר הדבר, וסובר שגללים דינם כצורות. ראה שם וראה שם בשיטה מקובצת בשם הר"י מיגאש המחלק בין גללים יבשים ללחים ראה שם. וראה באילת השחר מה שמבאר את דברי תוס' רבינו פרץ.

14. ראה בשיטה מקובצת בשם הגליון, הגורס "באוכף שעליה". וראה שם שמבאר למה בקרן חילקנו בין מחובר לתלוש וברגל לא.

15. התוס' והרא"ש להלן יט ב כתבו, שדליל הקשור לרגל התרנגול והזיק, בעל התרנגול חייב מטעם רגל ובעל הדליל מטעם אש, דהוה כאבנו סכיננו ומשאנו שהניחן בראש גגו ונפלו והזיקו בהדי דאזלי שחייבין משום אש, והתרנגול הוא כמו הרוח שמוליכו. ראה שם. ונתקשו האחרונים, מדוע אם כן אין בעל הבהמה שהוא בעל השליף מתחייב משום אש, ויתחייב

אלא, אכן תולדה דרגל דינה כרגל!

וכי קאמר רב פפא שיש תולדות שאין דינן כאב, אתולדה [על תולדה] דבור הוא אמר זאת.

אך הגמרא דוחה הנחה זו, ושואלת:

תולדה דבור, שרצית לומר שדברי רב פפא נסובו עליה, מאי ניהו [מהי]?

אילימא, אם נאמר שאב המזיק הוא בור בעומק עשרה טפחים, ותולדה היא בור בעומק תשעה טפחים. והחילוק ביניהם הוא, שבור בעומק עשרה טפחים יש באפשרותו להמית, ובור תשעה אין באפשרותו להמית אלא רק להזיק⁽¹⁷⁾.

חילוק זה לא יתכן, כי הרי שני סוגי בורות אלו אינם מוזכרים בפירוש בתורה, שהרי לא בור בעומק תשעה כתיבי, ולא בור בעומק עשרה כתיבי, ומדוע נחלק ונאמר שזה נחשב אב, וזה נחשב תולדה.

אך הגמרא משיבה על הדחיה:

הא — לא קשיא! מה שדחינו ששתי המידות לא מוזכרות ומדוע נחלק ביניהן, אינו קשה. כי בור

שעומקו עשרה טפחים אכן מוזכר בתורה. שהרי "והמת יהיה לו" אמר רחמנא בפרשת בור, [שמות כא לד], וכמו שנאמר "בעל הבור ישלם... והמת יהיה לו", הרי שהתורה דיברה בבור הממית. וקיים להו [ידוע] לרבנן, שרק עשרה טפחים עבדן מיתה, כי רק עומק שכזה יש בו כדי להמית את הנופל בבור, ואילו בור בעומק תשעה טפחים, רק נזיקין עבדי, אבל מיתה לא עבדי. יש בעומק של תשעה טפחים בבור כדי לגרום נזק, אך לא כדי להמית. ולפי זה, התורה, שדיברה בבור הממית, דיברה בבור בעומק עשרה. ולכן אפשר לומר שבור זה הוא הנחשב לאב⁽¹⁸⁾.

אך הגמרא דוחה שוב: סוף סוף, גם אם אמר הכתוב "והמת יהיה לו", אין לחלק ביניהם, לפי שעדיין שניהם נלמדים מהפסוק. כי זה [בור עשרה] יחשב אב לגבי מיתה, שאם נפל בבור שור, ומת, חייב בעל הבור. וזה [בור תשעה] יחשב אב לגבי נזיקין. שאם נפל שור לבור תשעה, ומת, פטור בעל הבור, ואם הוזק, חייב. ואף זה נלמד מדיוק הפסוק "והמת יהיה לו", שלמדנו ממנו, שאם יש בו כדי להמית חייב על מיתה, ומשמע, שאם אין בו כדי להמית, אינו חייב על מיתה אלא רק על הנזיקין. וכיון שנלמד בור תשעה מן התורה, אף הוא לאב יחשב⁽¹⁹⁾.

כוונתו להזיק. וראה לעיל הערה 36.

17. אין הכוונה לחלק בעומק הבור, אלא הכוונה היא שבור הממית הוא האב, ובור המזיק הוא התולדה, ומה שנקטה הגמרא עשרה ותשעה, דאגב משמיעה שבור עשרה עבד מיתה ובור תשעה עבד נזיקין. מנחת יהודה.

18. נתקשו האחרונים, מה סבר המקשן, וכי לא ידע את הפסוק "והמת יהיה לו" שהוא מדבר בבור דעביד מיתה? ומפרש המנחת יהודה, שהמקשן סבר שבא הפסוק למעט שור פסולי המוקדשין, כמבואר להלן ג ב, וכוונת הפסוק היא בין לנזיקין ובין למיתה [וכפי שרשיי מפרש בפירוש השני ראה בהערה הבאה] ולפי זה, לא ט' כתיבי להדיא ולא י'. והמתרץ השיב, כיון שמוזכר בור דעביד מיתה לענין תשלומין, לכן חשיב בור דעביד מיתה כתוב בתורה, וקרי אב.

ובחידושי ר' אריה לוי סימן נא פירש על פי מה שיש לחקור בפטור שור שמת בבור תשעה, כי אף אם אין דרך הבור להמית, מכל מקום, הרי השור נפל ומת, ואמאי פטור? ויש לומר בשני אופנים: א. כיון שאין דרך הבור הזו להמית, נחשב בעל הבור לאנוס לענין מיתת השור. ב. אפשר לומר שהתורה נתנה שם מזיק לבור, ושם מזיק לענין מיתה נתנה רק לבור שיש בו כדי להמית, אבל בור תשעה לא נתנה לו שם מזיק לענין מיתה. דהיינו, לא שהוא אנוס לענין מיתה, אלא כלל

אינו מזיק, ולכן אינו חייב לשלם.

ובזה מבאר את דברי המקשן, שודאי ידע את הפסוק "והמת יהיה לו", אבל סבר שסיבת הפטור בבור תשעה הוא מטעם אנוס. אבל בעצם בור תשעה יש לו שם מזיק, וממילא לענין נזיקין, שאינו אנוס, יש לחייבו. וזה כוונת המקשן שלא מוזכר בתורה גודל הבור להפקיע שם בור מן הקטן ממנו. והמתרץ השיב, שבפסוק "והמת יהיה לו" שבתורה, נאמר שרק בור אשר יש לו שיעור מיתה נחשב למזיק, אך פחות מזה אין לו תורת בור לענין מיתה. ואם כן, בור ט' לענין נזיקין, שהוא בור מחודש, הוא תולדה.

וכעין זה נסתפקו האחרונים בבור ט' שהמית, האם פטרינן משום שאנו סבורים שלא הבור המיתו, או שנחשב כאנוס. וראה רש"י ד"ה וזה אב "דלא מחמת הבור מת, דאין בו כדי להמית". ואולם בתוס' לקמן י א ד"ה ליחכה כתב שפטור כיון שאין רגילות להמית בפחות מ', משמע שהבור המית. וראה עוד בהקדמת העילוי ממיצ"ט בשם הגר"ח ובאבן האזל בפ"ב מנוקי ממון הלכות י"ט, ובברכת אברהם.

ונחלקו הראשונים [בשיטה מקובצת לקמן נא] בבור תשעה שפטור ממיתה, האם חייב על הנזיקין שבמיתה. ראה בחזון איש סימן ב ס"ק י"ד שמביא מחלוקתם.

19. א. כך פירש רש"י. ופירוש שני פירש, שכוונת הגמרא היא, שמן הנאמר בפסוק "ונפל שמה שור או חמור", משמע שהפסוק

אלא בהכרח, דברי רב פפא נאמרו **אאבנו** [על אבנו]⁽²⁰⁾ **סכינו ומשאו** של אדם **שהניחן ברשות הרבים**, והזיקו את הנתקלים בהם. ולפי שהם תקלה כבור, נחשבים כתולדה של בור, ועליהם אמר רב פפא שאין דינם כבור.

והגמרא דוחה: **היכי דמי**, כיצד מדובר באבנו וסכינו ומשאו הללו?

אי דאפקרינו, אם מדובר שהפקירן והניחן ברשות הרבים⁽²¹⁾, אם כן, **בין לדעת רב ובין לדעת שמואל היינו** [הריהו תולדה של] **בור**.

רב ושמואל נחלקו להלן [כח ב] אם בור האמור בתורה הוא רק אם הפקירו, או מדובר גם בבור השייך לו [שלא הפקיר בורו]. אבל שניהם מודים בתקלה [כאבנו סכינו ומשאו] שהפקירם שדינם כבור. וכיון שהסיבות לחיוב בהם דומות לבור, הרי אין סברא לומר שעליהם נסובו דברי רב פפא [כפי שהגמרא תאמר בהמשך]⁽²²⁾.

ואי דלא אפקרינו, אם מדובר שלא הפקיר את ג-ב האבן והסכין, גם אז לא מסתבר שדברי רב פפא מתייחסים אליהם, **דאי לשמואל**, **דאמר כולם** [כל תקלה, כולל השייכת לן] **מבורו למדנו** לחייב עליהן, אם כן, **היינו** [הריהו תולדה של] **בור**, וכיון

ב. יש לעיין, האם אב למיתה ואב לנויקין הם שם מויק אחד של בור, אלא שזה למיתה וזה לנויקין, או שהכוונה שהם שני מויקים נפרדים, ושני אבות נפרדים. **ובחידושי ר' אריה ליב** סימן נא תלה זאת בחקירה בבור ט' שהמית, שהתורה פטרה, האם הכוונה היא שהוא אנוס, או שאין לו שם בור המויק כלל [ראה בהערה קודמת]. כי אם זה אנוס, משמע שזה שם אחד, רק שהוי אנוס לענין מיתה. אבל אם אין לו שם בור המויק לענין מיתה, אפשר לומר שהם שני שמות נפרדים, ושני אבות נפרדים.

ובזה מבאר את ה**ירושלמי** [המובא בדברי הראשונים] הסובר שהפטור הנאמר בבור "שור ולא אדם חמור ולא כלים", נאמר רק בבור עשרה, אבל בבור תשעה חייבים בו גם על הכלים. ולכאורה הדבר תמוה, כי בור עשרה כולל בתוכו בור תשעה, ואם בבור תשעה חייב על הכלים, כיצד יפטור עליהם כשנפלו לבור עשרה?!

אלא, שאם נאמר שהם שני אבות חלוקים, וזה שבור תשעה פטור על המיתה הוא לא בגלל אנוס אלא בגלל שאין לו שם מויק למיתה, כי שם מויק למיתה נאמר רק בבור עשרה, אפשר לומר, שאם יש בבור עשרה טפחים הוא אינו נחשב כבור עשרה הכולל בתוכו גם בור תשעה, אלא הוא שם מויק בפני עצמו של בור עשרה, ורק בו נאמר הפטור של כלים ולא בבור של תשעה. וממילא אין מקום לחייבו מצד בור תשעה הכולל בו.

20. **אבנו**, פירושו משחזות של אבן [ראה ביצה כח א]. דאי לא תימא הכי, מה ענין אבן אצל סכין [תוס' תלמוד ר"ת]. וצ"ב לפי זה מה שייך לומר כן במשאו.

21. והוא הדין אם הניחן ואחר כך הפקירם [וראה ברכת אברהם].

22. היה אפשר לפרש ש"היינו בור" הכוונה היא שאינו תולדה אלא בור עצמו, וממילא לא שייך שדברי רב פפא נאמרו על זה. אולם הפני יהושע כתב שהגמרא לא אמרה "מאי שנא בור וכו'" כי סמכה על הנאמר בסמוך. משמע אם כן שהוא תולדה

מדבר בין מת ובין הווק, שבעל הבור ישלם. אלא שאם מת בבור תשעה פטור, לפי שאין בו כדי להמית אבל אם הווק, חייב, כי בור תשעה בר נויקין הוא. ויוצא, ששני הבורות, גם הממית וגם המזיק, כתובים בתורה.

הרא"ש בתוספותיו מסכים עם פירוש זה, כי פירושו הראשון של רש"י קשה, שהרי בכל אופן רק בור עשרה כתוב בתורה, ובור תשעה נלמד מסברא, ואם כן, למה לא יחשב כתולדה, והרי כל התולדות מסברא נפקי. וראה **בחתם סופר** שרצה לבאר בדברי רש"י שהכל פירוש אחד, אך בדברי הרא"ש מבואר שהם שני פירושים נפרדים.

אמנם התוס' מקשים על פירושו השני של רש"י, כי מפסוק זה "ונפל שמה שור" ממעטים "שור" ולא "אדם", ומבואר בגמרא, שמיעוט זה הוא רק לענין מיתה ולא לענין נויקין כיון שהפסוק מדבר במיתה [ראה להלן כח ב וברש"י שם], ולפי רש"י שפסוק זה מדבר גם בנויקין, אמאי לא ממעטים גם לענין נויקין. והתוס' מפרשים שכתוב "בור" שמשמעו עמוק הרבה, ומאידך כתוב "והמת יהיה לו" שמשמעו כל שהמית, ולכן אחד מגלה על השני שכוונת התורה היא לבור הראוי להמית, דהיינו בור עשרה. ולכן אמרה הגמרא שלא בור עשר ולא בור תשע כתובים במפורש.

ומה שהגמרא מסיקה שזה אב למיתה וזה אב לנויקין, מבארים התוס', כיון שאנו מפרשים "והמת יהיה לו" שהתורה מחייבת רק בבור הראוי למיתה, מוכח שהתורה הולכת בזה אחרי הסברא שיש לחייב כאשר בעל הבור הוא גורם את נזק המיתה. ואם כך, אותה סברת התורה קיימת גם לענין נויקין, שאם בעל הבור הוא הגורם את הנזק יש לחייבו, לכן נחשב שזה אב לנויקין.

עוד הביאו התוס' **מירושלמי**, ויש ראשונים שהביאו כן **ממכילתא**, שדורשים ממה שנאמר פעמיים בור, אחד למיתה ואחד לנויקין. ויש המביאים את דרשת הגמרא [להלן נא א] "כי יפתח וכי יכרה", שמוזה דורשים להביא כורה אחר כורה שהשני שהשלים לעשר סילק מעשה ראשון. ואם פחות מעשר לא הוי בור, לא היתה צריכה התורה לרבות שהשני חייב, כי הראשון הרי לא עשה כלום. אלא שמע מינה שבור תשעה הוי בור לנויקין [ראה **בראב"ד וברבינו פרץ**].

מאי שנא, במה שונה הוא הבור, שכן החומרא במיוחדת שבו היא בכך שתחילת עשייתו לנזק, מתחילת עשייתו עומד ומוכן הוא להזיק⁽²⁶⁾, והוא ממונך, כלומר, ההיזק בא על ידך⁽²⁷⁾. וחובת שמירתו שלא יזיק מוטלת עליך.

הרי הני נמי, תולדות הבור [אבנו סכינו ומשאו], גם הם, תחילת עשייתן לנזק, מתחילה שנעשו לבור [דהיינו כשהונחו שם], היו עומדים לנזק, והן ממונך, שהיזק בא על ידך, וחובת שמירתן שלא יזיקו מוטלת עליך. וכיון שהם דומים לחלוטין לאב, אין סברא שדינם יהיה שונה מדין הבור.

מסיקה הגמרא: **אלא, אכן תולדה דבור דינה כבור!**

שהסיבות לחיוב בהם דומות לבור, אין סברא לחלק בדינם, וכפי שהגמרא תאמר בהמשך.

ואי לרב, דאמר כולם [כל תקלה שלא הפקירה] משורו למדנו⁽²³⁾ לחייב בה, [שכן, מה שורו שהוא ממונו, אם הזיק חייב, אף כל שהוא ממונו אם הזיק חייב], אם כן, היינו תולדה דשור, ולא תולדה דבור, וזה כבר נתבאר שדברי רב פפא לא נאמרו על תולדת השור, כי דינה כמו השור⁽²⁴⁾.

והגמרא ממשיכה, שגם לדברי שמואל הסובר שזה תולדת הבור [וכן כשלא הפקירו לכולי עלמא], לא מסתבר שדברי רב פפא נאמרו על זה⁽²⁵⁾, שכן:

24. רש"י. ומקשה הפני יהושע, שלעיל התולדות שהוזכרו דומות לאבות שכוונתן להזיק וכדומה, אבל אבנו וסכינו אינם דומים לאבות, ורק שהיו ממון בעלים, ומנלן שדינו כיוצא בהן. וראה בהערה הבאה.

25. צריך ביאור למה הגמרא לא אמרה זאת מיד לאחר דברי שמואל, לפני שהפסיקה שלדברי רב היינו שורו. ומבאר הפני יהושע שלכאורה קשה, למה הגמרא לא אמרה לפי רב "מאי שנא שורו?" ומה שביאר רש"י שכבר נתבאר כן לעיל, קשה, הרי נתבאר לעיל מפני שהם דומים לאב שכוונתן להזיק או שיש הנאה להזיקן, אבל אבנו וסכינו אינו דומה להם, ורק שהוא דומה לשור לפי שהוא ממון בעלים, ומדוע לא נאמר שתולדותיהן לאו כיוצא בהם, ומתרץ הפני יהושע, שבאמת אין צורך שיהא לתולדה את כל המעלות שיש לאב, כי הצד השווה מגלה שאין המעלות גומרות חיוב התשלומין, ולכן אם יכול להשתייך לצד השווה ממילא חייב, ורק לאחר שנתחייב אנו משייכים אותו למי שהוא הכי דומה לו. ומה שאנו אומרים "מאי שנא וכו'" היינו משום שאם לא כן לא היה מוצא באותה תולדה שום מעלה שיש באב ולא יכלנו לרבותו. ולאחר שנתרבה הרי הוא שייך לאב שדומה לו. וממילא כאן באבנו וסכינו אף שאמר רב שנלמד משורו. היה קשה לגמרא שאינו דומה לשור ואם כן יש לומר כי זו התולדה שלא כיוצא בו, ומשני כיון שיש לחייב בזה כיון שתחילת עשייתו לנזק, ממילא נתרבה לחיוב, ולאחר שנתרבה סובר רב שדינו כמו שור שהוא דומה לו יותר שהוא ממון בעלים. ראה שם באורך.

26. "שמתחילת עשייתו הוא מכשול לרבים". מאירי. וראה להלן בשיטה מקובצת [ו ב] בשם הראב"ד דיבור המתחיל "כן תחילת עשייתו" וכו'.

27. יש שלא גורסים וממונך [תוס' רבינו פרץ] כי הרי חייב גם כשאינו ממונו. וראה בתוס' שכתבו, שלא דוקא הוא, וכן מה שנאמר לקמן "וממונך" באש, זה לאו דוקא, כי המדליק באש של חברו גם חייב. ומפרש רבינו פרץ: "ואי נמי גרסינן ליה,

דבור, וכן מוכח מהמשך הגמרא שאומרת היינו בור, והכוונה היא לתולדת בור וכמבואר שם ברש"י, וכן נאמר לגבי שור ואש, שהכוונה היא לתולדה.

23. א. כתבו התוס' שצריך לומר שנלמד משור ובור יחד במה הצד, שאם משור לבד, יש לפרוך: מה לשור, שכן בעל חיים וכוונתו להזיק. אלא שאם כן קשה, למה לא נפטר גם מכלים כמו בור. ויש ראשונים המתרצים, כיון שעיקר הלימוד הוא משור, יש לו את דין השור. וזה תלוי בדברי הרא"ש בתחילת פרקין, האם דבר הנלמד בלימוד של במה הצד מקבל את הקולות של כל המלמדים, או רק של העיקר ממנו נלמד [וראה בהערות של החברותא על התוס'].

ומה שאמר "משורו למדנו" מפרשים התוס' שהכוונה היא לקן החייב ברשות הרבים, ולא לשן ורגל הפטורים, שאם הלימוד הוא מהם כיצד נחייב את הלמד יותר מן המלמד. אמנם מרש"י משמע שנלמד רק משור. וראה להלן הערה 25 בשם הפני יהושע, וראה עוד באילת השחר מה שמבאר לשיטת רש"י.

ב. האחרונים נתקשו, שבתורה נאמר רק "שור", וחיוב שאר בעלי חיים נלמד "שור שור" משבת [כמבואר להלן יז ב ובתוס'], ואם כן, מנלן שאף אבנו וסכינו בכלל. ומתרץ בשיעורי ר' שמואל, שאנו יודעים שכריית בור היא יצירת מזיק, והיא סיבה לחייבו. אלא כיון שהוא ממונו, אמרינן דאית ליה שם שור. אבל בחיה ועוף, לולי הילפותא לא הוה ידעינן כלל שיש להם דין מזיק. ראה שם.

והחתם סופר וכן הגרנט כתבו לבאר, שגם לרב הוי אבנו וסכינו "בור", אלא שרב סובר שבור שפטר התורה בכלים הוא דוקא בבור המופקר, שחידוש הוא, שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, אבל אם לא הפקירו, הרי הוא ממש כמו שור, וחייב בו על הכלים. ומה שאמר "משורו למדנו", הכוונה היא לחייב בור כזה על כלים. ובזה מתיישבת הקושיא מנין נלמד לחייב שור כזה שאינו בעל חיים? כי אין זה מזיק חדש, אלא חייב מטעם בור, ונלמד ממנו רק לענין שאין לו פטור בכלים. ואולם ברש"י וכן בתוס' מבואר שלא כדבריהם, אלא דהוי תולדת השור. [וראה בחזון איש סימן א' ס"ק א']