

ביאורי התוספות למסכת בבא קמא

פרק ארבעה אבות

ב-א ארבעה אבות נזיקין

מכאן עד סוף הדיבור הוא מדברי גליון התוס':

ה"גליון" שואל אף הוא שאלה זו של התוס':

ואם תאמר, אמאי לא קאמר התנא של משנתנו ארבעה אבות נזיקין הן, כדקתני במשנה בתחילת ראש השנה, "ד' ראשי שנים הן"?

ויש לומר, שלא בא התנא של משנתנו לומר לנו את מנין אבות הנזיקין, אלא בא להגיד, כי ארבע אבות הללו, לא ראי כראי זה. שבא התנא לבאר את ההבדל בין המזיקים השונים ואת הנחיצות לשנות את כולם במשנה, אך לא בא לומר שזהו מנינם, אלא רק שארבעה אלו אינם דומים זה לזה.

ולפי זה, הכלל הוא, שהתנא נוקט "הן" כאשר הוא רוצה לומר את המנין. אך אם הזכיר את המנין לשם מטרה אחרת, אין התנא אומר "הן".⁽³⁾

אך מקשה ה"גליון" על ישוב זה:

וקצת קשה, דהרי בגמרא מוכח דנחית תנא למנינא, שאכן בא התנא לומר שזהו המנין של אבות הנזיקין. וההוכחה לכך, מדפריך הגמרא, ותנא דידן, מאי טעמא לא תני הני? דהיינו, שהגמרא להלן [ד ב] מביאה את הברייתא המונה שלש עשרה נזיקין, ומקשה, למה התנא של משנתנו לא שנה את כל הנזיקין הללו. ואם נאמר שכל כוונת התנא של משנתנו היא רק לומר את ההבדל בין ארבעת הנזיקין הללו, אין מקום להקשות שישנה

שינוי במשנה: "ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער".

ויש להעיר על הלשון, מדוע לא כתבה המשנה "ארבעה אבות נזיקין הן", דהיינו, בתוספת המילה "הן", כפי שמצאנו כן במקומות אחרים?⁽¹⁾

ואומרים התוס' שאין כלל קבוע בדבר זה, אלא אית דוכתי דלא תני הן, ישנן מקומות בהן התנא מונה דברים או הלכות ולא מוסיף את המילה "הן", ויש מקומות ששונה בהם את התוספת "הן", כמו הכא, כאן לענין ארבעה אבות נזיקין, שלא אמר "הן", וכן בגמרא [להלן ד ב] גבי "שלש עשרה אבות נזיקין, שומר חינם" וכו', גם שם לא אמר התנא של הברייתא "שלשה עשר אבות נזיקין הן".⁽²⁾

וכן במשנה [כריתות ח ב] השונה "ארבעה מחוסרי כפרה" [ארבעה הם המביאים קרבן חטאת לא על חטא שחטאו אלא כדי להתירם באכילת קדשים]. וגם שם לא נקטה המשנה "ארבעה מחוסרי כפרה הן".

ומאידך, אית דוכתא דקתני "הן", כדקתני במשנה [שבועות מט א]: ארבעה סוגי שומרין הן. וכן תחילת מסכת "ראש השנה": ארבעה ראשי שנים הן [במשך השנה, כל אחד לענין אחר].

דהיינו, שאין כלל קבוע היכן נוקטים "הן" והיכן לא, ולכן אין להקשות ולדייק מדוע לא נקט התנא כאן "הן".

1. המובאים בהמשך הדיבור. הרשב"א מביא שיש גורסים גם במשנתנו "הן", אך דוחה שבנוסחאות מדויקות לא גורסים "הן". והמאירי מקיים את הגירסא, וכתב "שחכמי התוס' מחקו ממשנה זו מלת הן וכו' ואיני נזק לדבריהם כלל".

2. אכן בגמרא שלפנינו לא גורסים הן, ואולם התוס' בראש השנה ב. ד"ה ארבע כתבו "ותדע דבגמרא במנינא דרבי חייא ורבי אושעיא תני הן", וכך כתב שם תוס' הרא"ש. ובגמרא כריתות ב: אכן מובא "לאפוקי מדרבי אושעיא דאמר י"ג אבות נזיקין הן".

3. ובתוס' ראש השנה ב א תירצו, שבכל מקום גורסים "הן". ומה שאצלנו לא גורסים, ביארו כמו בגליון: "אבל בריש בבא קמא תנן ארבעה אבות נזיקין ולא תני הן משום שקאי אבתריה כלומר ארבעה אבות נזיקין הללו לא ראי זה כראי זה".

והרשב"א דוחה תירוץ זה, כי בברייתא דרבי אושעיא ורבי חייא גם לא גורסים הן, ושם לא אמרו לא הרי זה כהרי זה. וכן הקשה המהר"ם על הגליון. ותירץ, שהגליון לא בא אלא לתרץ המשניות והרשב"א מתרץ, שכאשר אומרים "הן", משמע שאין אחרים, וכאן יש עוד את אבות הנזיקין שמנאן רב אושעיא ורבי חייא. וכן הטעם שרב אושעיא לא נקט "הן", הוא מפאת אבות הנזיקין של רבי חייא שלא הוזכרו בדברי רב אושעיא. ורק על רבי חייא, שנקט את המספר הגדול ביותר של אבות הנזיקין, יש להקשות מדוע לא נקט "הן". וזו היא שאלת הגמרא להלן ה א. ומכל מקום, מסיק הרשב"א, שיש מקומות שנקט את המנין בדוקא, ואף על פי כן לא קתני "הן", כמו "ארבעה מחוסרי כפרה".

והרשב"א דוחה תירוץ זה, כי בברייתא דרבי אושעיא ורבי חייא גם לא גורסים הן, ושם לא אמרו לא הרי זה כהרי זה. וכן הקשה המהר"ם על הגליון. ותירץ, שהגליון לא בא אלא לתרץ המשניות

3. הרגל, "כי יבער... ושלח את בעירה" [שמות פרק כ"ב פסוק ד']

4. השן, "ובער בשדה אחר" [שמות פרק כ"ב המשך פסוק ד']

5. האש, "כי תצא אש" [שמות פרק כ"ב פסוק ה']

6. אדם המזיק, "ומכה בהמה ישלמנה" [ויקרא פרק כ"ד פסוק כ"א]

ומקשים אם כן התוס': **ואף על גב דלמאן דאמר, לשיטת שמואל הסובר תנא שור לרגלו, "שור" ששינו במשנה הוא "רגל", אם כן לא הוי כסדר הנזכר בפרשה. דהרי החיוב של רגל נפקא לן מ"ושלח את בעירה" [כמבואר בגמרא להלן בעמוד ב'] דכתיב בתר בור, והרגל הרי מוזכר בפסוק [בפרק כ"ב פסוק ד'] לאחר שכבר הוזכר הבור קודם לכן [בפרק כ"א פסוק ל"ג].**

ובשלמא לפי רב, המפרש את ה"שור" במשנה שהוא כולל בנוסף לרגל גם את ה"קרן" ואת ה"שן", ניחא פירושו של רש"י, כי מה שהוזכר ה"שור" במשנה תחילה, זה משום הקרן, שנכללת גם היא במשנה, והיא נכתבה ראשונה בפסוק. אך לפי שמואל פירושו של רש"י קשה.

ומתרצים התוס': פירוש זה אפשר לאמרו גם לשיטת שמואל, ולמרות שהרגל מוזכר אחרי הבור, כי **מכל מקום, שם "שור המזיק" כתיב כבר קודם בפרשה. דהיינו, נגיחה דקרן, שהוזכרה ראשונה. ולכן, אף שכוונת המשנה ל"רגל", כיון שהשור כ"מזיק" הוזכר ראשון [לענין הקרן], נקטה אותו המשנה ראשונה.**⁽⁶⁾

עתה מקשים התוס' על פירוש רש"י לפי שיטת רב:

ולמאן דאמר, לשיטת רב הסובר ש"מבעה" שהוזכר במשנה זה "אדם המזיק", ויוצא שהמשנה הקדימה את "אדם המזיק" ל"אש", המוזכר אחרון במשנה, אף על גב דבסדר התורה אין זה כך, אלא רק לבתר הבערה כתיב, לאחר שהוזכרה ה"אש" בפרשת משפטים, נאמר בפרשת אמור "מכה בהמה ישלמנה", דהיינו אדם דאזיק [המזיק] שור. נמצא שאדם המזיק מוזכר רק בפרשת אמור, הרבה אחרי האש.

ובשלמא לשיטת שמואל ש"מבעה" זה "שן" ניחא, כי אכן

התנא גם את כל הנזיקין שהוזכרו בברייתא?! אלא, מוכח שהתנא אכן בא לומר את המנין של אבות נזיקי, וחוזרת השאלה: למה לא נקט "הן".⁽⁴⁾

לכך יש לומר, דיש מקומות דלא תני הן גם כשבא לומר את המנין, כדאשכחן [כפי שמצאנו] במשנה במסכת כריתות השונה את "ארבעה מחוסרי כפרה". ובפשטות, משמע שהתנא שם בא לומר גם את המנין, ומכל מקום לא נקט "הן". מוכח אם כן שאין זה כלל קבוע, אלא פעמים נוקט ופעמים לא.

השור והבור

שינוי במשנה ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבעה וההבער.

סדר זה שנקטה המשנה: השור ראשון, ואחריו הבור וכו', מזה טעמו?⁽⁵⁾

פירוש בקונטרס:

כסדר שנכתבו בפרשה, כפי הסדר שהוזכרו ארבעת הנזיקין הללו בתורה, כך סדרן במשנה, השור שנוצר בתורה ראשון הוזכר גם במשנה ראשון, וכן הלאה.

ומקשים התוס' על פירושו של רש"י, ונקדים תחילה, כי בפירוש ה"שור" וה"מבעה" שהוזכרו במשנה נחלקו אמוראים בגמרא. לדעת רב, ה"שור" כולל את שלשת אבות הנזיקין, שהם "קרן", "שן" ו"רגל". ואילו "מבעה" הוא אדם המזיק. ולדעת שמואל "שור" הכוונה היא ל"רגל" בלבד, ו"מבעה" הכוונה היא ל"שן".

ועתה נביא את הסדר של הנזיקין הללו כפי סדרם בתורה:

1. הקרן — "וכי יגח שור את איש" [שמות פרק כ"א פסוק כ"ח]. הפסוקים הללו מדברים בשור שנגח אדם, ואילו הפסוקים המדברים בשור שנגח שור, כתובים אחרי בור.^[7]

2. הבור, "וכי יפתח איש בור" [שמות פרק כ"א פסוק ל"ג]

4. וקושיא זו קשה גם לתוס' בראש השנה [ראה הערה קודמת]. אלא שיש ליישב, שכוונת הגמרא היתה, שימנה התנא את כל המזיקים כדי לבאר מדוע לא ניתן ללמוד אחר מהשני.

5. בשיטה מקובצת מביא בשם תוס' הרא"ש הפותח בקושיא שהיה על המשנה לשנות כסדר שנקטה בהמשך "לא הרי השור כהרי המבעה" וכו'. כלומר, שור, מבעה, אש ובור. ולכך פירש רש"י שהתנא שנה כך מפאת סדר הפרשה.

וכן מביא השיט"ק בשם רבינו ישעיה שרשי עצמו אמר כך לתלמידיו שמפאת קושיא זו לכך פירש וכו'.

6. והאי דלא אקדים מאותה סיבה גם את ה"מבעה" דהיינו "שן" [לפי שמואל], ל"בור" משום דזה ששם שור כתיב תחילה סגי בזה להקדים תחילה אחד מהם, ועוד יש לומר, משום דדוקא את רגל שנקטו בשם "שור" הקדימו [תוס' הרא"ש] וראה בהערה 8 מה שהקשה המהר"ם על תירוצו זה.

“אש” מוזכרת בפסוק אחרי ה”שן”. אבל לפי שיטת רב, שמבעה זה “אדם” קשה פירושו של רש”י, מדוע לא הזכיר אחרון?!

מתרצים התוס’: גם לשיטת רב, סדר זה שנקטה המשנה הוא בהתאם לסדר שהוזכרו בתורה, זולת “אדם המזיק” שלפי הסדר של התורה היה עליו להיות נשנה האחרון, אלא שלא חש [לא ראה זאת התנא כענין] לשנותו האחרון כסדר של הפרשה, לפי שרחוק כל כך, מוזכר הוא פרשיות רבות לאחר האש, והרי הוא כדבר המוזכר בפני עצמו.

אלא שעדיין טעון ביאור, לשם מה מצא התנא ענין להקדימו קודם ה”אש”?

מבארים התוס’: ושנאו כסדר לא הרי דסיפא, התנא שנאו לפי סדר הצריכותא המוזכרת בהמשך המשנה שבזה המבעה קודם להבער [לאש], כי תחילה מוזכרת הצריכותא של השור והמבעה. ורק אחר כך גם של האש. לכן שנאו התנא לפני האש.⁽⁷⁾

התוס’ מביאים תירוץ נוסף בשם רבינו תם:

ורבינו תם פירש, דאמנם אדם המזיק כתוב רק בפרשת אמור, מכל מקום שם אדם כתיב בפרשה קודם לאש, שנאמר “כי יגנוב איש שור” [שמות כ”א פסוק ל”ז], והוא, אדם הגנוב, שהוא אחד מאבות הניזקין דקתני לה בברייתא, נמנה בין אבות הניזקין שמונה רבי חייא בברייתא המובאת בגמרא [להלן ד ב]

וכיון שמוזכר נזק שנעשה על ידי אדם לפני שמוזכר האש, נקט התנא את אדם המזיק קודם לאש.⁽⁸⁾

לא הרי השור כהרי המבעה

המשנה באה לפרש, מדוע הוצרכה התורה לכתוב את המבעה והשור, הרי ניתן היה ללמוד אחד מהשני בקל וחומר,⁽⁹⁾ שאם הקל יותר חייב, כל שכן החמור יהיה חייב. על כך מפרשת המשנה “לא הרי השור כהרי המבעה” וכו’.

אלא שיש להסתפק בפירוש “לא הרי השור” וכו’, האם כוונת המשנה לנמק בזה מדוע לא נלמד את השור מהמבעה [את המוזכר ראשון מן המוזכר האחרון], והפירוש הוא: “אין חומרתו של השור כחומרתו של המבעה”, אלא חומרת האחרון [המבעה] גדולה יותר, ולכן לא ניתן ללמוד ממנה לחייב גם את השור. [או להיפך כדלהלן].

התוס’ באים לשלול פירוש זה, ומפרשים להיפך, שכאן המוזכר ראשון הוא ה”מלמד”, ובכגון זה, הפירוש הוא שלא ניתן ללמוד “מבעה” מ”שור”, ולכן צריך לפרש כך את הצריכותא:

פירוש, אין מידת קולתו של שור [המלמד], כמידת קולתו של מבעה [הנלמד]. כי קולתו של האחרון גדולה יותר. כלומר, השור חמור יותר מן המבעה, לכן, אילו לא כתבה תורה “מבעה”, לא היה ניתן ללמוד מ”שור”.⁽¹⁰⁾

ולכן מיישב המהר”ם את הקושיא הנ”ל אמאי הקדים גם את הרגל לפני הבור, כי כוונת התנא [אף שלא מנה במשנה את ה”קרן” כי אינו מועד מתחילתו, מכל מקום], רצה לרמוז שיש אב כזה. ולכן הקדים את הרגל, לרמוז שיש אב שהוזכר ראשון בפרשה.

וכן לפירוש רבינו תם, אף על גב דלא מיירי התנא בגניבה [ולכן לא הזכיר את ה”גנב”], מכל מקום, הקדים התנא “מבעה” שהוא אדם דאזיק שור קודם להבערה, להורות שיש עדיין אב באדם הכתוב בפרשה קודם הבערה והוא גניבה. ראה שם.

ב. הראשונים הקשו לדעת ר”ת היה לתנא להקדים אדם לפני שור כיון ששם אדם מוזכר ראשון לכולם דכתיב “וכי יריבון אנשים” וגו’ [שמות פרק כ”א פסוק י”ח] וכן “וכי ינצו אנשים” וגו’ [שם פסוק כ”ב], וזה קודם ליזכי יגח שור את איש” [האמור רק בפסוק כ”ח]?! ומתריך ב”שיטה מקובצת” [בשם ה”גליון”] כי שור שהזיק שור אפשר ללמוד משור דהזיק אדם ולומר שהשור הינו מוקדם, אבל אדם המזיק שור לא ניתן ללמוד מאדם המזיק אדם החייב בד’ דברים, לכן לא ניתן ללמודו אלא מכי יגנוב איש שור. וראה עוד במאירי מה שתירץ.

9. האם הכוונה היא שיכולנו ללמוד בקל וחומר או בבמה מצינו ראה בהערה 23.

10. והכי פירושו “אין כוחו של שור גרוע ככוחו של מבעה. אלא אדרבה עדיף כוחו וגורם החיוב ולא אתי מבעה מיניה [תוס’ הרא”ש]. ומפרשים אין קולתו וכו’ ולא אין חומרתו של שור כחומרתו של

7. פירוש, שבאמת אין הקפדה דוקא לכתוב כפי סדר התורה, אלא שכאן היה קשה למה לא נקטה המשנה כסדר ה”לא הרי” של הסיפא [ראה הערה 5], לכן ביאר רש”י שכיון ששור ובור סמוכים בפרשה שנאן כסדר המקרא, אבל מבעה והבער לפי שרחוקין כל כך לא חש לשנותן כסדר המקרא ושנאן כסדר המשנה [שיטה מקובצת בשם תוס’ שאנץ].

וראה ברשב”א “ויש אומרים שזה נשאל מרש”י ז”ל והשיב שאין להקפיד אלא באותם כגון בפרשת נזיקין והן השור והבור והמבעה שהן מסודרים כאן על סדר זה, אבל ההוא דמרוחק אין להקפיד על סידורו. והקשה הרשב”א כי האש מוזכר בתורה סמוך לבור ואמאי לא הזכיר האש מיד אחרי הבור. וב”גליון” התוס’ [מובא ב”שיטה מקובצת”] הקשה אם נקט את המבעה לפי הסדר של הסיפא, אם כן היה עליו להקדימו גם ל”בור” כי הסדר בסיפא הוא שור ומבעה. ומתריך, כיון דשור ובור סמוכים לגמרי לכן לא רצה להפריד ביניהן. אבל בין הבור והאש יש הפסק של כמה פסוקים, לכן בזה לא חשש להקדים את האדם לפני האש, כסדר של הסיפא של המשנה. אלא דלפי זה לא היה לתוס’ לומר שרחוקין כל כך, אלא שיש הפסק מועט ביניהן [ראה שם, וכן במהר”ם]

8. בהערה 5 הובאו דברי תוס’ הרא”ש המיישב שדוקא “רגל” שנקטו בשם שור הקדימו, מה שאין כן את ה”שן” שנקטו בשם “מבעה”. ומקשה המהר”ם שמתירוצו של רבינו תם מוכח כי גם כשלא נקט “אדם” אלא “מבעה”, הקדימו, כיון ששם אדם מוזכר כבר קודם לכן.

יותר גדול, שניתן לפדות בה הקדשות. ואין מידת הכסף כמידת הביאה, כי הביאה כוחה יותר גדול, שניתן לקנות בה יבמה. ומוכח מזה, שמעלת הכסף אינה מפני שפודין בו הקדשות, ושל הביאה אינה מפני שקונין בה יבמה, אלא גורם הדין הוא מפאת הצד השווה שבהן, שהן קונים במקום אחר, ולכן קונים גם בקידושין. אם כן, אף אני אביא חופה, שקונה במקום אחר.⁽¹²⁾

אף במשנתנו היה אפשר לפרש כך את הצריכותא: "לא הרי השור כהרי המבעה" כלומר, למבעה יש חומרא שאין לשור, "ולא הרי המבעה כהרי השור" וכן לשור יש חומרא שאין למבעה, ומוכח אם כן שאין חומרות אלו גורמות את הדין אלא "הצד השווה שביניהן". וכוונת המשנה לא היתה שילמדו את המבעה מהשור ולחילופין, אלא שמהם יחד ילמדו מוזיק אחר. וכפי שהגמרא להלן [ו א] אכן לומדת מה"צד השווה" של בור ושור את דין "בור המתגלגל". התוס' דוחים פירוש זה:

ואין פירושו של צריכותא זו כמו שנאמר בשאר מקומות שבתלמוד "לא ראי זה כראי זה". דהתם פירושו הוא, אין חומרא של זה כחומרא של זה, שאין בראשון את החומרא שיש בשני, וכן להיפך, ולכך אין החומרות המיוחדות שיש לכל אחד בנפרד גורמות זה הדין, אלא הצד השווה שבהן הוא הגורם את הדין. וזהו עיקר הצריכותא לבא לידי "הצד השווה", שממנו ניתן יהיה ללמוד את כל מי שישנו בצד השווה. אבל כאן הצריכותא אינה להגיע לצד השווה, אלא על המבעה עצמו, שלא ניתן ללמדו משור, וכן להיפך.⁽¹³⁾ וכפי שנתבאר בגמרא⁽¹⁴⁾ [ה א] שהצריכותא היא שלא נלמד אחד מהשני.

אלא שצריך ביאור מנין לה לגמרא שהפירוש כאן אינו כבשאר מקומות?

ומנין לנו שכך כוונת המשנה, שמא להיפך שהאחרון הוא המלמד והפירוש הוא: אין חומרתו של הראשון כחומרת האחרון, שהוא החמור יותר?

מפרשים התוס':

כדמפרש, כך נתפרש הצריכותא לקמן בגמרא [ג ב] **למאן דאמר תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, לשיטת שמואל שה"מבעה" זה ה"שן", פירש רב יהודה ש"שור" הכוונה היא ל"קרן".**

והגמרא מפרשת לפי זה את הצריכותא: **משום דשור [קרן] כוונתו להזיק ומבעה אין כוונתו להזיק,** "לא הרי השור כהרי המבעה" פירושו: "לא ראי הקרן [השור] שכוונתו להזיק כראי השן [המבעה] שאין כוונתו להזיק". **ולפיכך אי כתב רחמנא שור לא אתי מבעה מיניה** [אילו כתבה התורה רק שור לא היינו לומדים ממנו את המבעה] **שהוא קל מיניה** [כי הוא המבעה קל מהשור]. מתבאר בזה שהמוזכר ראשון הוא החמור יותר ולכן לא ניתן ללמוד ממנו, וכפי שפירשו התוס'.⁽¹¹⁾

התוס' באים עתה לדחות פירוש אחר שהיה אפשר לפרש בביאור הצריכותא. ונקדים בהבאת צריכותא דומה בענין אחר שפירושה אחרת:

בגמרא בקידושין ה א, סובר רב הונא שאשה נקנית בחופה. ולמדים זאת מ"כסף" ו"ביאה" ב"צד השווה". אבל מ"כסף" לבד לא ניתן ללמוד כי יש לכסף חומרא שפודין בו הקדשות. וכן מ"ביאה" לבד לא ניתן ללמוד שכן קונה ביבמה. אלא "חזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה" וכו'. בצריכותא זו אין פירוש ה"לא ראי" שלא ניתן ללמוד אחד מהשני, כי אכן לא באנו ללמוד אחד משני, אלא להוכיח שהצד השווה שבינם הוא גורם הדין. ופירוש הצריכותא כך הוא: אין מידת הביאה כמידת הכסף, שהכסף כוחו

מביאים זאת כדוגמא. וכן מביאים מסנהדרין סו. ובאמת יכלו להביא כן מלקמן ו א.

13. ואף שהמשנה מסיימת "הצד השווה שבהן" אין זה נקשר לצריכותא אלא הוא דבר בפני עצמו. והכי קאמר אם נבוא ללמוד חיוב בנוק דאיזה דבר ולא נוכל ללמוד אותו מאחד או משנים אלו אבות נויקין וכו' נלמד אותו מהצד השווה וכו' [חידושי רבי משה קזיס]

14. על פי תוס' שאנץ האומר "אין פירושו כן, דהא בגמרא מפרש דהכי קאמר חדא מחדא לא אתיא, ולא הרי השור אין קולתו של שור וכו'". והתוס', שלא פירשו מנין להם שאין הפירוש כן, אפשר שסמכו על דברי הגמרא שהזכירו בתחילת הדיבור [להלן ד א], המפרשת לא ראי הקרן שכוונתו להזיק, והראיה היא מזה שהחמור מוזכר תחילה, וכפי שכתב התוס' שאנץ "ולא הרי השור היינו אין קולתו וכו'". [וראה בהערה הבאה בשם תוס' שאנץ]. וכן אפשר שהראיה היא

מבעה, כי כך משמע שהמבעה הוא החמור יותר, ואם כן יוכלנו ללומדו משור [מהר"ם].

11. למסקנא אמר רבא ששור הכוונה היא לרגלו, והצריכותא היא לא ראי הרגל שהזיקה מצוי כראי השן שאין הזיקה מצוי וכו' ואף מכאן הראיה היא ברורה, והתוס' הביאו לפי ההוה אמינא כי לרב יהודה הגמרא תחילה פירשה לא הרי הקרן שאין הנאה להזיקה כהרי השן שיש הנאה להזיקה. והגמרא מקשה שזה קל וחומר כי אם השור שאין הנאה להזיקה חייב כל שכן ה"שן", ולכן הגמרא מפרשת לא ראי הקרן שכוונתו להזיק וכו'. לפיכך הזכיר התוס' את דברי רב יהודה, שגם לפי דבריו אין הכוונה שנקט הקל תחילה, אלא רק שטעה בסברא וחשב שזהו החומרא, והגמרא תיקנה שהחומרא הוא שכוונתו להזיק [פני יהושע].

12. הבאנו צריכותא זו מקידושין, כי בתוס' הרא"ש ורבינו פרץ

ומבארים זאת התוס':

והטעם ששינה כאן התלמוד פירושו מבשאר מקומות, משום דהזכירה המשנה החמור תחילה, "בלא זה וזה [שור ומבעה] שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים", בכל מקום הכוונה היא שלמוזכר ראשון אין את החומרא שיש למוזכר שני, אולם כאן אנו רואים שהמשנה שינתה ונקטה את החמור תחילה. מזה הבינה הגמרא שכוונת המשנה גם ברישא שהחמור הוא המוזכר תחילה, והפירוש הוא, שלא ניתן ללמוד את השני מן הראשון. כי אם כוונת המשנה היתה כמו בכל המקומות והכוונה היתה שאין חומרתו של זה כחומרתו של זה אלא הצד השווה גורם, אזי היה החמור מוזכר אחרון ולא ראשון. (15)

ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים.

אין מידת קולת השור והמבעה כמידת קולת האש, כי השור והמבעה מייחד אותם החומרא שיש בהן רוח חיים, לפיכך, אילו כתבה התורה רק את השור והמבעה, לא היינו לומדים מהם את האש, הקלה, שאין בה רוח חיים.

והמשנה לא הסתפקה באמירה שהשור והמבעה חמורים יותר, אלא אף פירשה את החומרא "שיש בהם רוח חיים". ואילו לפני כן אמרה המשנה שיש חומרא למבעה שאין לשור וכן להיפך, ולא פירשה מהי החומרא. ויש לעיין, מדוע שם לא פירשה ועתה מפרשת?

ומפרשים זאת התוס': **גבי שור ומבעה**, שהמשנה מבארת למה לא ניתן ללמוד שור ממבעה וכן להיפך, לא הוצרך התנא של המשנה לפרש את החומרא שיש בכל אחד לעומת השני, כי הכא, כמו שמפרש כאן בשור ומבעה לגבי אש.

מהגמרא שם הדנה "ולאו קל וחומר", שמבואר להדיא שהלימוד הוא חדא מחברתה.

ובתוס' רבינו פרץ כתב שהראיה היא משאלת הגמרא להלן ה. השואלת על "לא הרי" דמתניתין "מאי קאמר", ואם כוונת המשנה כמו בכל מקום אמאי מקשה כאן הש"ס מאי קאמר. אלא על כרחך משמע לש"ס שכאן הפירוש הוא אחרת, לכן שאל מאי קאמר. [וצריך ביאור, כי אם הדבר מפורש בגמרא, למה היה צריך ראייה משאלת הגמרא]. וראה בתוס' להלן ה א, המפרש את שאלת הגמרא "מאי קאמר": "משום דלא מצי לפירושי האי לא הרי כשאר לא הרי שבש"ס קמתמה מאי קאמר".

15. מה שפירשנו את דברי התוס' אינו מוסכם, ואנו פירשנו על פי דברי תוס' הרא"ש [מובא ב"שיטה מקובצת"] המביא את הפירוש "לא ראי" המוזכר בקידושין ובשאר מקומות וכתב: "והכא לא אפשר לפרש כן, מדקתני סיפא לא זה וזה שיש בהם רוח חיים וכו', אלמא שבא ללמוד האחרון מן הראשון וכן ברישא נמי, הלכך בעי בגמרא מאי קאמר, משום דמכח סיפא ידע דברישא נמי משונה לא הרי דהכא מעלמא".

וכן גם התוס' שאנן [המובא ב"שיטה מקובצת"] מביא את הפירוש של "לא ראי" בכל מקום, ומוכיח שאצלנו הגמרא לא פירשה כן [ראה הערה 12], ומקשה "ותימה למה שינה התלמוד לשונו משאר מקומות" ומתריך שלשה תירוצים: א. לפי שלא הזכיר את השלישי, כלומר, אם הכוונה אינה ללמוד אחד מהשני אלא ששניהם ילמדו מהצד השווה את השלישי, אם כן היה צריך השלישי להיות מוזכר וכמו בכל מקום. ב. "ועוד מדהזכיר בסיפא את החמור תחילה בלא זה וזה שיש בהן רוח חיים", וזהו התירוץ שתירצו התוס'. ג. ועוד שאם כך היה לו לחזור ולומר לא הרי האש כהרי השור והמבעה. [התירוץ הראשון והשלישי מוזכר גם בתוס' רבינו פרץ ראה שם]. נתבאר על כל פנים שהתירוץ השני הוא תירוץ לשאלה מנין לן שכאן שונה מכל הלא ראי. וכן מפורש גם ב"חידושי רבי משה קויס" שכך הוא הפירוש בתוס'. ואולם האחרונים מקשים על תירוץ התוס' מה איכפת לן שהחומרא מוזכר תחילה הא שפיר אפשר לפרש גם כך שהכוונה היא שאין החומרא של זו כזו ואין החומרא גורם אלא הצד השווה. והקשה

כן ה"פני יהושע", [ראה בדבריו כיצד מבאר היטב את דברי המשנה בדרך זו] וכן הקשה הרש"ש.

וב"חידושי רבי משה קויס" מבאר "כיון שהזכיר החמור תחילה, על כרחך צריך לפרש דהכי קאמר, שזה וזה שיש בהן רוח חיים, אין בהם הקולא שבאש שאין בו רוח חיים, כי קולת האש שנוכרה באחרונה היא המונחת, וכיון שהן לשון קולא, לא נאמר הרי אל הצד השווה שאז אין ענין להזכיר קולות".

[ועוד אפשר לומר, שהתוס' סוברים שהכלל הוא שהמלמד נכתב ראשון, [וראה רש"י ד א ד"ה לא ראי]. ובכל לא ראי שאנו באים ללמוד שאין החומרות גורמות, שם המלמד הוא זה שאין לו את החומרא כי הוא המראה ומלמד שאין החומרא גורמת את הדין ולכן הוא זה שנכתב ברישא. וכיון שראינו במשנה שהחומרא נכתב ברישא, ידעינן שאין זה ככל לא ראי, אלא כאן בא ללמוד אחד מהשני והראשון הוא המלמד. וראה עוד במהר"ם. ואולם הרש"ש שהקשה מביא ראייה לדבריו מסנהדרין וזה צ"ע].

ובאמת הרא"ש עצמו מקשה את קושיית ה"פני יהושע" שם, ולכן מתריך אחרת, שהראיה היא מזה שהמשנה לא חזרה ואמרה לא ראי האש כראי השור והמבעה, מוכח שאין הכוונה ל"לא ראי" המוזכר בכל מקום.

וה"פני יהושע" מכח קושיא זו מפרש שהתוס' בדבריהם "ושינה התלמוד" חוזרים למה שאמרו תחילה שהכוונה היא "אין קולתו של זה כקולתו של זה", ובאים התוס' לפרש מנין לגמרא שכך הפירוש, ומתריצים שכיון שהוזכר החומרא תחילה מוכח שהוא המלמד. ובאמת ממשמעות ה"גליון" המובא בשיטה מקובצת משמע יותר כדברי ה"פני יהושע". וכן ביארו גם המהר"ם והמהדורא בתרא. [והרש"ש נשאר בצ"ע ולא פירש כמו ה"פני יהושע". וראה עוד ברש"י להלן ד א ד"ה ולא ראי].

ואנו פירשנו בתוכו כפי שמתבאר מדברי התוס' הרא"ש והתוס' שאנן וכפי שביאר הר"ם קויס. [וכך גם משמע מפשטות לשונו של התוס' האומר "שינה תלמוד פירושו מבשאר מקומות, משמע שכוונתו למה שכתב שאין הפירוש כמו בשאר מקומות. ועוד, שאם נאמר כ"פני יהושע" יש לתמוה, מדוע התוס' לא התייחסו לכך; מנין לגמרא שכאן הפירוש הוא אחרת?].

מוכיחים התוס' שאין זה נכון, ומה שכח אחר מעורב באש אין זה חומרא, לעומת השור שהולך מעצמו ומזיק.

והראיה: מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. להלן [י א] מבארת הגמרא את החומרא שיש באש על שור, שהאש מועדת מתחילתה. ואילו את החומרא הזאת, שכח אחר מעורב בו, לא הזכירה הגמרא. ומוכח שאין זו חומרא.

אך התוס' מביאים הוכחה, לכאורה, שכח אחר כן נחשב לחומרא:

והא דאמרינן לקמן [ג ב, ו א] גבי אבנו וסכיננו "ומאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו".

והיינו, שלהלן [ג ב] הגמרא מחפשת באש תולדה שאין דינה כמוה, והגמרא דוחה את האפשרות שתולדה זו היא אבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו תוך כדי נפילתם, שכן הזיק שכזה היינו אש! מאי שנא אש, דכח אחר מעורב בה, וממונך, ושמירתו עליך, הני נמי, כח אחר מעורב בהן. ולכן ודאי דינם כאש.

ובדומה לזה נאמר להלן [ו א], כשהגמרא דנה מה בא לרבות ה"צד השווה" שבמשנה, והגמרא דוחה את האפשרות לומר שהמשנה באה לרבות אבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, שכן היינו אש! מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו, וממונך ושמירתו עליך, הני נמי, כח אחר מעורב בהן. וממילא אין צורך לרבותם באופן מיוחד.

ומשמעות דברי הגמרא היא, כי כמו שיש באש תכונה חמורה שכח אחר מעורב בו, כך גם בהם יש את אותה התכונה, לכן יש לחייבם משום אש. ומוכח איפוא ש"כח אחר מעורב בו" הוא חומרא!

ודוחים התוס' ראיה זו:

והטעם: משום דכח מחד [מזיק אחד לעומת מזיק אחד אחר] קל למצוא חומר באחד מה שאין בחבירו, וכן להיפך למצוא גם בחברו מה שאין בראשון.⁽¹⁶⁾ לפיכך, לא חש התנא בצורך לפרש את החומרא. אבל למצוא חומרא אחת שיש בשני מזיקים שאין בשלישי, אין זה קל, לפיכך פירש התנא את החומרא "שיש בהם רוח חיים".

והתוס' עומדים על הבדל נוסף בלשון המשנה בין הצריכותא של שור ומבעה לאש, לצריכותא הקודמת של שור ומבעה:

והא דלא תני הכא "ולא הרי האש כהרי השור ומבעה", זה שהמשנה לא חוזרת כאן ומפרשת את הצריכותא גם להיפך, שאילו לא נכתבו השור והמבעה לא היו ניתנים ללימוד מן האש, כדקתני לעיל "לא הרי המבעה כהרי השור" כפי שבתחילה, בצריכותא של שור ומבעה, נאמרה גם הצריכותא להיפך, שאילו היה כתוב מבעה לא הייתי יודע את השור, ומדוע שינה כאן התנא?

מבארים זאת התוס': משום שלא היה יכול למצוא חומרא באש מה שאין בשניהם [בשור ובמבעה], לפיכך לא חזר התנא ושנה לא ראי האש כראי השור והמבעה.⁽¹⁷⁾

והתוס' ממשיכים לבאר את מה שאמרנו, שאין חומרא באש:

דאי, כי אם תאמר שיש באש חומרא משום דכח אחר מעורב בו, שהנזק נעשה על ידי שהרוח מוליכה את האש, ואין הולך לדעתו כמו שורו וכמו המבעה, ולכן באש יש לחשוש שמא תבא רוח מצויה ותוליך את האש, ותזיק, אבל שור, שתלוי ברצונו של השור, והוא מכיר את טבעו, אפשר שאינו חייב לחשוש שיזיק. ואם כן יכלה המשנה לומר "לא הרי האש שכח אחר מעורב בו, כהרי השור והמבעה שאין כח אחר מעורב בו".⁽¹⁸⁾

ד א] מה שאין כן בשן. ואם תקשה אם כן לכתוב רחמנא אש וחדא מינייהו ולייתו כולהו מינייהו, הא בלאו הכי קאמר בגמרא דכולהו אתי מבור וחד מינייהו ולא כתבה התורה אלא להלכותיהן, והתנא האריך להגדיל תורה ולהאדיר [מהר"ם].

18. פירשנו כך לפי רש"י [ג ב] המפרש "כח אחר מעורב בו והוא ליה לאסוקי אדעתיה". וראה ברשב"א להלן [ג ב ד"ה מאי שנא] שכתב "כח אחר מעורב בו, פעמים שתופסו לקולא ופעמים לחומרא כל אחד לפי מקומו, דודאי קולא וחומרא יש בו. וכאן תופסו לחומרא ולומר שעל כן חייבה בו תורה שאף על פי שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש. מכל מקום מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק וכו'".

16. כתב השיטה מקובצת בשם הגליון, כי אפילו לרב, דאמר שור הכוונה ל"קרן" ו"רגל", מכל מקום, חדא הוא נגד "מבעה", שהוא "האדם", שכולם משלמין כופר, ועל כן לא הוצרך לפרש. אלא דאם כן קשה, למאן דאמר תנא שור לרגלו ומבעה לשינו גם בסיפא שאמרה לא זה וזה כהרי האש, לא יפרש החומרא, כיון ששן ורגל משלמים כופר, מה שאין כן באש, ואם כן, נחשבים הם כחדא לגבי האש, ולא נפרש החומרא. כי בשניהם יש כופר מה שאין כן באש. אלא, שאף על פי שפשוט הוא שיש כופר בשן ורגל, אבל אינו פשוט שאינו באש, שדרשה דעליו ולא על האדם [לקמן כו. ובתוס' להלן ט ב] אינה פשוטה ["שיטה מקובצת" בשם ה"גליון"].

17. "אבל מה שאין באחד מהן היה יכול למצוא שפיר דהא איכא למיפרך מה לאש שמועדת לאכול בין ראוי ובין שאינו ראוי [כדלקמן]

על אש, שלא השור והמבעה והבור כהרי האש וכו'. וזה אינו נכון, כי אם היה כתוב שור, מבעה, ובור, הוי אתי אש מיניה, היינו לומדים מזה גם את האש, דהרי כולהו אתי, כל המזיקין, אילו לא נכתבו בתורה, היו נלמדים מ"בור" וחד מהנך, מזיק נוסף, כדאמרינן בגמרא [ה ב], כפי שאמר רבא, שאילו כתבה התורה "בור" ועוד מזיק אחד נוסף, היינו לומדים מזה גם את שאר המזיקים. ומה שהתורה כתבה את כולם הוא כדי לפרט את חילוקי הדינים שבין המזיקים. ואם כך, אילו היה כתוב השור, המבעה והבור, לא היינו יכולים לעשות צריכותא מדוע נצרך לכתוב גם את האש. לפיכך כתב התנא קודם את האש, שעתה הצריכותא היא משור מבעה ואש, לבור.

ואם תקשה, אם כך, לשם מה סידרה המשנה את הצריכותא בסדר כזה שלא יהיה ניתן ללמוד אחד מאחרים, אם באמת מבור ועוד אחד יכלנו ללמוד את האחרים?

ומתרצים זאת התוס': והתנא האריך בצריכותא, כדי להגדיל תורה ויאדיר.⁽²¹⁾

ומקשים התוס': וקצת קשה, שהרי מהצריכותא של המשנה [שנתפרשה בדיבור הקודם של התוס'] יוצא, שלולי שהמלמד היה חמור מן הלמד, היינו למדים אחד מן השני, דמשמע, אם כן, דעונשין ומחייבין ממון, גם אם אין העונש מפורש בתורה, אלא נלמד מן הדין בקל וחומר.

וקשה, [שבמכילתין] [שבמכילתא]⁽²²⁾ תניא: נאמר בתורה "וכי יפתח איש בור, או כי יכרה איש בור, ולא יכסנו". ולכאורה המילים "כי יכרה" מיותרות, שהרי אם על הפתיחה של הכיסוי שמעל בור קיים חייב הפותח על היזקו של הבור, על הכריה של בור חדש, לא כל שכן שחייב הכורה את הבור על היזקו? אלא, דורש התנא במכילתא, ללמודך, שאין עונשין ממון מן הדין!

הכי קאמר, כך הוא פירוש דברי הגמרא: מאי שנא אש [מה שונה האש] שאף על פי שכח אחר מעורב בו, למרות שיש בה קולא, שכח אחר מעורב בו, בכל זאת ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו כו', כך גם אבנו וסכיננו, למרות שכח אחר מעורב בהם, כיון שהם ממונך ושמירתו וכו', יש לחייב על היזקם.⁽¹⁹⁾ ולפי זה, "כח אחר מעורב בו" הוא קולא.

והתוס' מעירים על הסיפא של הצריכותא:

המשנה ממשיכה את הצריכותא, ואומרת "ולא זה וזה [שור, מבעה, ואש] שדרך לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק". ויש להעיר גם כאן, מדוע לא חזרה המשנה ואמרה את הצריכותא להיפך, "ולא הרי הבור כהרי השור, המבעה, והאש"?

וכאן בסופא אין לתרץ שלא היה יכול למצוא חומרא גבי בור שאין באחרים כמו שתירצנו לגבי אש, כי בבור הוה מצי למימר [היתה המשנה יכולה לומר]: לא הרי הבור, ש"תחילת עשייתו לנזק", שמתחילת עשייתו הוא עומד [במקום שעשאו]⁽²⁰⁾ לנזק, כהרי אלו, השור והמבעה והאש [כמבואר להלן ג ב]. ומדוע אם כן, לא חזרה המשנה ואמרה כן?

מתרצים התוס': ולא חש התנא לכתוב כן, לפי שהפסיק כבר באש למלומר את הצריכותא גם להיפך. ולכן, אף שעתה יכול היה התנא לחזור ולומר להיפך, לא חשש לעשות כן.

אלא, שעדיין יש להעיר, שאם כן, למה לא שנה התנא קודם את הבור, וכך היה יכול לומר את הצריכותא גם להיפך?

מבארים זאת התוס': ואת הבור לא רצה התנא לשנות קודם אש. דאם כן, היה צריך להמשיך לעשות צריכותא

ועיין ב"מנחת יהודה", וראה ב"דרכי דוד".

וה"חתם סופר" כתב, שכל האחרים שנדרשו להיכתב להלכותיהן מה שפירש התנא לא הרי וכו' זהו להגדיל תורה ולהאדיר, ואולם שור ומבעה שהם שן ורגל לשמואל [שהלכה כמותו בדיני], הרי הם שווים בהלכותיהן וכל מה שנדרש לכתוב את שניהן הוא רק מפאת דשונים בסברותיהן. ואם כן האי צריכותא דוקא היא. וכיון שהוצרך התנא לכתוב את זה, תני אידך משום יגדיל תורה. ובזה מפרש למה בהמשך פירשה המשנה את ההבדל, דלולי זה היינו מפרשים שכוונת התנא ב"לא הרי זה כזה" היא מפאת הלכותיהן, ולא הוה ידעינן להגדיל תורה, לכן הוצרך לפרש שגם בסברותיהם חלוקים. מה שאין כן בשור ומבעה, ששוו בכל דיניהם, ועל כרחך נדע שלא הרי זה כזה, בסברא קאמר, וקל למצוא הסברא המחלקת ביניהם, ומשום הכי לא הוצרך לפרש. ראה שם.

22. עפ"י הגהת הרש"ש.

19. ראה הערה קודמת שרש"י והרשב"א אכן מפרשים שכוונת הגמרא שהוא חומרא, ולפי זה יקשה קשיית התוס'. אלא שהרשב"א מיישב "לא חש לומר לא ראי האש כראי השור והמבעה לפי שקיצר בלשון וכבר למדנו מרישא דקתני לא ראי כו' שבכולן יש לומר כן לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה".

20. ראה רש"י להלן ג ב בטוש"ע סימן ת"י סעי' א' ובביאור הגר"א שם.

21. צריך ביאור, וכי בא התנא לומר פלפול שאינו, הרי התירוץ הנכון הוא שבעינין לכתוב כולן להלכותיהן. וראה במהרי"ץ חיות שכעין זה פירש רש"י [חולין יז] את בעיית רבי ירמיה "אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל מהן לארץ מהו". ואולם רש"י שם כתב "ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר". ולכאורה זה מתאים רק שם, שהדין אמת רק לא נוגע למעשה, מה שאין כן פה.

מט ב] **דריש ליה** הגמרא [לפי רבי ישמעאל ורבי עקיבא] את היתור "כי יכרה" **לדרשא אחרינא**, לומר, **שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו** [שחיובו הוא מפאת הפתיחה והכרייה, למרות שאינו בעל הבור, וכגון בור ברשות הרבים]⁽²⁴⁾.

או לדרשא אחרת [להלן נא א לפי רבנן], **להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון**. שהחופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה, נסתלק חיובו של הראשון, והאחרון חייב אף בנוזיקין.⁽²⁵⁾

לפיכך, לולי שכתבה תורה "כי יכרה", לא הייתי מענישו בחיוב ממון על הכריה למרות שהפותח בור חייב.

וקשה מכאן על משנתנו, שמשמע ממנה שאם ניתן היה ללמוד את המזיקין מן הדין, היינו מחייבים. והרי אין עונשין ממון מן הדין?⁽²³⁾

ומתרצים התוס' שדברי המכילתא אינם מוסכמים:

ומיהו, נראה שהש"ס דילן חולק על המכילתא, וסובר שעונשין ממון מן הדין. ומוכח כן, **דבפרק הפרה** [להלן

הדין בלימוד "במה מצינו" ראה הערה לעיל. וראה במשנה למלך שם המביא שנחלקו בזה התוס' בפסחים ונדרים ראה שם]: לטעמו של ה"פרי מגדים" שיש לחוש לפירכא על הקל וחומר, זה שייך גם בבמה מצינו שיש לחוש לפירכא על הלימוד. ואולם לטעם המהרש"א שאפשר שמגיעו עונש חמור יותר, זה לא שייך ב"במה מצינו" שהרי אינו חמור יותר. [באר יעקב שם ו"ברכת אברהם"]

אלא שלפי זה יוצא שהמכילתא הסובר שאין עונשין ממון מן הדין, סובר בטעם הדבר כמו ה"פרי מגדים" שטעם הדבר ששייך פירכא וזה שייך גם בממון. ולפי מה שביארו האחרונים יצא לפי זה שהמכילתא יסבור שגם ב"במה מצינו" אין עונשין מן הדין, כיון שיש לחוש לפירכא. ואולם לעיל [הערה קודמת] נתבאר בשם ה"חתם סופר" שלדעת המכילתא עונשין מן הדין ב"במה מצינו". ואם כן לדבריו אי אפשר לומר הסבר זה בדברי המכילתא. ולולי החתם סופר, היה אפשר לומר שיש במכילתא הדורשים אחרת את הפסוק "כי יכרה" ולשיטתם אפשר לומר שעונשין ממון מן הדין, ולפי שיטות אלו מיירי המכילתא [סוכת דוד ט"ק ל].

ומצאנו דרך שלישיית בטעמא דאין עונשין מן הדין: שכך היא המידה של קל וחומר דלא ניתנה לאלא לענין איסור והיתר ולא לענין עונשין. והוא בלי טעם אלא שכך גזר הכתוב את מידת הקל וחומר. [ראה לקח טוב" כלל ב' וברכת אברהם" כאן].

ולפי זה מבואר היטב דברי המכילתא, שב"במה מצינו" עונשין מן הדין כי מידה זו ניתנה ללמוד גם לענין עונשין. ואילו ב"קל וחומר" אין עונשין אפילו לענין ממון. כי לא ניתנה מידה זו אלא לאיסור והיתר.

ב. בגליון הש"ס העיר שיש עוד מכילתא: "וטבחו או מכרו", אם על הטביחה חייב, על המכירה לא כל שכן. אלא, שאין עונשין מן הדין.

וכתב ה"ברכת אברהם" שהערה זו אמאי תוס' לא הביא ראייה ממכילתא זו, תלויה בשלשת הטעמים הנזכרים. כי לדברי המהרש"א שיש לומר שאין העונש מספיק עבור החמור, מובן מדוע לא הביאו התוס' מכילתא זו, כי טביחה ומכירה זה קנס ובוהא אכן יש לומר שאין עונשין מן הדין, אבל בממון יש לומר שעונשין לכן הביא התוס' דברי המכילתא בנוזיקין.

וכן לטעם האחרון שהזכרנו, היה אפשר לומר שלענין ממון עונשין לא ניתן להדרש, לפיכך הוכיח התוס' שגם לענין ממון עונשין. ואולם לטעם הפרי מגדים שיש לחוש לפירכא, מובן הערת הגליון הש"ס כי אם יש לחוש אין הבדל בין קנס לממון, ושפיר יכלו התוס' להוכיח גם מדברי מכילתא זו.

ג. התוס' למדו מהמכילתא על כל הנוזיקין. ואולם הרשב"א כתב "מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנוזקי בור, מפני שהוא חידוש, וליכא בכלהו נוזיקין דכוותיהו, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק. ועוד, שאינו שלו, אפילו הכי עשאו הכתוב כשלו. ועוד, שהניזק בא לרשותו של

23. דין זה שאין עונשין מן הדין, מביא ה"משנה למלך" ה"ב מהלכות נזירות ה' י"ז [וכן בספר הכללים "באר יעקב" כלל ט"ז וגינת ורדים כלל ה' ועוד] שיש ראשונים הסוברים שזה נאמר דוקא בלימוד ב"קל וחומר", אבל דבר הנלמד ב"בנין אב" [במה מצינו] עונשין מן הדין. וראה רש"י להלן ה א המפרש "ותיתי אידך מינה **במה מצינו**, בשני שהוא מוזיק". ולפי זה, אם נאמר שב"במה מצינו" עונשין מן הדין, לא קשה מידי.

וראה עוד שם במכילתא, המנסה ללמוד בור משור. וקשה, הרי לשיטת המכילתא אין עונשין ממון מן הדין? ומתוך ה"חתם סופר", שהמכילתא בא ללמוד בור משור **בבמה מצינו**, לכן עונשין. אבל הלימוד של כורה בור מפותח הוא בדרך קל וחומר, ואין עונשין. ויש מן האחרונים שהקשו, שכאן לכולי עלמא עונשין מן הדין, שחיוב תולדות אינו שייך לכלל שאין עונשין מן הדין, כיון שהתולדה דומה לאב הרי היא כאב, וכמו תולדות דשבת. ולפי זה הקשו הצ"ח והרש"ש איך מוכיחים התוס' שמשנתנו סוברת שעונשין מן הדין, דלמא אין עונשין אבל כאן לא בא ללמוד אחד מהשני בקל וחומר אלא שהאחד הוא בכלל חברו, הואיל וחומרותו של זה כחומרותו של זה. ומתוך הצ"ח שהתוס' היה להם הכרח מסוגית הגמרא שכוונת התנא ללמוד בקל וחומר אחד מהשני. ראה שם. [וראה עוד בהערות הבאות].

24. ראה שם בתוס' [מט ב] "במכילתא אמרינן מכאן שאין עונשין מן הדין, אבל בש"ס שלנו אין סובר כן כדפרישית בריש המסכת".

25. א. למסקנת התוס' נחלקו המכילתא עם ש"ס דילן האם עונשין ממון מן הדין. וצריך ביאור במאי פליגי.

והנה בטעם הדבר שאין עונשין מן הדין נתבאר באחרונים שני טעמים: המהרש"א [סנהדרין סד ב] כתב שהטעם הוא כי יש לומר שהחמור עשה עברה חמורה יותר, ולכן אינו מתכפר בעונש שנתנה התורה לקל. ואילו הפרי מגדים [בשושנת העמקים כלל א'] מבאר שכיון שאדם דן קל וחומר מעצמו יש לחוש שמא הוא טועה ויש פירכא לקל וחומר.

ויש המבארים את פלוגתת המכילתא עם ש"ס דילן בדין עונשין ממון מן הדין בטעמים אלו: לפי המהרש"א שטעם הדבר שמא מגיעו עונש חמור יותר, בנוזקי ממון שכל חיובו הוא אחריותו על נזיקו, לא שייך בזה יותר מחיוב ממון. ואף אם היה שייך יותר מזה, מכל מקום אין סיבה שלא נחייבו בחיוב ממון. ורק במיתה ומלקות שם אם אין זה מכפר אין לחייבו. אבל בממון שעליו להשלים מה שהזיק אין בזה ענין אם מתכפר או לא ושפיר ניתן ללמוד גם בקל וחומר, וזהו סברת הש"ס דילן. אולם המכילתא סובר כטעם הפרי מגדים שאפשר שטעה ויש פירכא ללימודו, וזה שייך גם בממון.

ובדרך זה יש שביארו גם את פלוגתת הראשונים אם עונשין מן

ולרבי אליעזר אמאי קרי ליה אב

שאלת הגמרא היא לשיטת רבי אליעזר, הסובר שהעושה מלאכת האב עם מלאכת התולדה בהעלם אחד חייב שתיים, ולפיו נשאת השאלה במקומה: מה ההבדל בין אם נקראת המלאכה בשם "אב" מלאכה, או רק בשם "תולדה"?

ומקשים התוס': **ואם תאמר, ונימא, דנפקא מינה** [נתרץ שההבדל הוא] **לענין התראה**, [שהרי העונש של העושה במזיד הוא רק כאשר התרו בחוטא בשעת העבירה שיפרוש ממנה כי היא עבירה, וחייבים עליה עונש מיתה או מלקות], והנפקא מינה היא: **שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה**. בהתראה צריך לומר לו מה היא מלאכת האיסור שהוא עושה. (26) ובעת שמתרה על תולדה, צריך להתרות ולומר לו את שם המלאכה של האב. ואם כן, יש נפקא מינה בין אב לתולדה, שאם המלאכה הזאת נחשבת לתולדה, יש להתרות בו משום "שם אב המלאכה". ואולם אם היא עצמה היא מלאכת אב, אזי מתרין בו בשמה העצמי.

והתוס' מביאים ראיה לכך: **כדאמרינן בפרק תולין** [שבת קלח א]: **"משומר"** [הנותן יין עם שמרים בתוך בד, כדי לסנן את היין], **משום מאי מתרין ביה**, משום איזה מלאכה מתרים בו? **רבה אמר משום מלאכת בורר** [כי אף בזה הוא נוטל את האוכל ומשאיר את הפסולת כמו ב"בורר"]. **רבי זירא אמר משום מלאכת מרקד** [מנפה קמח בנפה] [כי אף בזה, הפסולת נשאת למעלה והאוכל למטה].

הרי לנו שאין להתרות בתולדה מפני עצמה אלא משום האב שלה, ואם כן, יש נפקא מינא, שאם התולדה עצמה היתה לאב, היה אפשר להתרות בשמה העצמי.

ומתרצים התוס': באמת אין צורך להתרות את התולדה

בשם האב, וממילא אין נפקא מינה אם נחשב לתולדה או לאב. ומה שהוכיחו לכאורה מ"משמר" שצריכים דוקא להתרות בשם האב, מפרשים התוס': **ויש לומר, דהכי פירושו**, (27) **משום מאי מתרין ביה שהוא** [שיהיה] **חייב? כלומר, אם נתרהו משום אב מלאכה, באיזה אב מלאכה יתחייב אם נתרהו בו. שכן, אם מתרין בו משום שם אב מלאכה שאינו שייך אליו, זה מגרע, וכפי שיבאר התוס' בהמשך.**

רבה אמר, רק אם יתרו בו **משום בורר** יהיה חייב. אבל אם **התרו בו משום מרקד** יהיה **פטור**. (28) **דכיון שהוא מתרה את המשמר בדבר** [במרקד] **שאינו דומה לשימור, יתכן לומר שהמשמר סבר שהמתרה מלעיג בו ולא יתייחס לדבריו של המתרה כהתראה אמיתית, וממילא לא ייחשב שהיתה פה התראה טובה, המבחינה בין שוגג למזיד, ולכן יהיה פטור**. אבל אם התרו בו משום בורר, יהיה חייב, כי בזה אין חשש שמא יסבור שהמתרה מלעיג לו, כיון שזה דומה למשמר. ורבי זירא סבר להיפך, שאם יתרה בו משום בורר, יש חשש שיסבור שמלעיג לו (29) וכו'. וכל זה דוקא אם מתרה בו משום שם אב המלאכה, אבל באמת **אם התרו בו בשם התולדה, ואמרו לו בהתראתם: אל תשמרו! יהיה חייב**, למרות שלא הזכירו כל שם של אב. (30)

ותירוץ נוסף מתרצים התוס':

ועוד יש לומר, באמת צריך להתרות התולדה בשם האב דוקא. ומה שהקשנו, אם כן, יש נפקא מינה בין אב לתולדה לענין התראה, יש לומר, דאכן זהו **שמתרץ** הגמרא: **הך דהואי במשכן, קרי ליה אב**, זה שהיה במשכן, יש לו חשיבות לקרותו אב, ולכן אף שהעושה תולדה במקום האב חייב גם על התולדה, מכל מקום אותן שהיו במשכן נקראו אבות, ולכן **צריך להתרות התולדה בשמה של האב**. (31)

ותירוץ נוסף מתרצים התוס':

29. יש לעיין כיון שלרבי זירא אם מתרה משום בורר הוי כמלעיג ולרבה אם מתרה משום מרקד הוי כמלעיג כיצד יתחייב מיתה, דאיך אפשר שלפי רבה כל העולם יודע שחייב משום בורר ולרבי זירא משום מרקד [אילת השחר].

30. עדיין יש להקשות ולומר, דלכך קרי ליה אב, דאם התרו בו נמי משום אב חייב אתולדה. ויש לומר דגם אם היו שניהם אבות, אם הם דומים מעין מלאכה אחת, חייב אהך חדא אם התרו בו נמי משום אידך [מהרש"א שבת עג ב].

31. על פי הפני יהושע. והנה קושית הגמרא היתה לפירושו הראשונים מה הנפקא מינה אם הוי תולדה או אב. ולפי זה נתקשו הראשונים בביאור תירוץ הגמרא, וכתבו שהכוונה היא שאכן לרבי אליעזר אין נפקא מינה אלא שמכל מקום כיון שהיה במשכן חשוב קרוי אב.

מזיק, דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה, שאין לך בו אלא חידושו. אבל שאר נזיקין, שממונו הולך ומזיק, עונשין בהן מן הדין. [וראה בחתם סופר מה שנתקשה בדברי הרשב"א ובי"ב ברכת אברהם].

26. כך מתבאר מדברי התוס' כאן, שצריך להתרות בשם המלאכה עצמה ולא סגי שמתרים בו שבובר על איסור מלאכה בשבת [מנחת חינוך" מצוה ל"ב]. ובתוס' רי"ד ריש מועד קטן משמע שרק בתולדות שלא שנויות להדיא צריך להתרות משום שם מלאכתם. וראה שם במנחת חינוך דעת רש"י והרמב"ם הסוברים שאין צורך להתרות שם המלאכה.

27. על פי מסורת הש"ס.

28. אמנם דעת רש"י שם שלרבה גם אם יתרה משום מרקד חייב. ראה שם.

ועוד אפשר ליישב, שאפילו אם תימצי לומר שצריך להתרות בתולדה משום האב, ואם התרו בו משום התולדה עצמה לא מיחייב, מכל מקום, אין לתרץ שמשום הכי קרי ליה לאב "אב", ולתולדה "תולדה".

דהרי נוטע [עצים], ומבשל, אין צריך להתרותו משום אב אחר [נוטע משום זורע, ומבשל משום אופה], ואם התרה משום התולדה חייב, אם התרה את הנוטע משום נוטע ומבשל משום מבשל חייב, ואפילו הכי לא חשיב ליה, לא החשיבו את הנוטע והמבשל בין אבות המלאכה במשנה בפרק כלל גדול [עג א], המונה את אבות המלאכות, אלא הן שתי תולדות מיוחדות שבהן ניתן להתרות אף בשם התולדה. ומוכח, שהשם "אב" או "תולדה" לא ניתנו מפאת הצורך להתרות את התולדה בשם האב, ולולי זה היה אף התולדה יכול להחשב כאב, כי הרי הנוטע ומבשל שאין צורך להתרותם בשם האב, ואף על פי כן לא נחשבו לאבות. (32)

ועוד אפשר ליישב, שאפילו אם תימצי לומר שצריך להתרות בתולדה משום האב, ואם התרו בו משום התולדה עצמה לא מיחייב, מכל מקום, אין לתרץ שמשום הכי קרי ליה לאב "אב", ולתולדה "תולדה". דהרי נוטע [עצים], ומבשל, אין צריך להתרותו משום אב אחר [נוטע משום זורע, ומבשל משום אופה], ואם התרה משום התולדה חייב, אם התרה את הנוטע משום נוטע ומבשל משום מבשל חייב, ואפילו הכי לא חשיב ליה, לא החשיבו את הנוטע והמבשל בין אבות המלאכה במשנה בפרק כלל גדול [עג א], המונה את אבות המלאכות, אלא הן שתי תולדות מיוחדות שבהן ניתן להתרות אף בשם התולדה. ומוכח, שהשם "אב" או "תולדה" לא ניתנו מפאת הצורך להתרות את התולדה בשם האב, ולולי זה היה אף התולדה יכול להחשב כאב, כי הרי הנוטע ומבשל שאין צורך להתרותם בשם האב, ואף על פי כן לא נחשבו לאבות. (32)

ובדומה לזה המושיט בדיוטא אחת, אם היו שתי מרפסות [באותו הגובה] משני צידי רשות הרבים, זו כנגד זו, המושיט ממרפסת למרפסת [מרשות היחיד לרשות היחיד] דרך רשות הרבים, חייב. שכך היתה עבודת הלויים במשכן, שהושיטו קרשים מעגלה לעגלה שהיא רשות היחיד, כאשר באמצע היתה רשות הרבים [שבת צו א]. ואף זה אינו נחשב לאב, למרות היותו במשכן, כיון שמעשה שכזה אינו מלאכה חשובה. (34)

והתוס' מביאים גירסא נוספת:

ואית דגרסי [ויש הגורסים]: "הך דהוה במשכן וחשיבא, קרי לה אב, הך דלא הוה במשכן, ולא חשיבא, קרי לה תולדה". דהיינו, הגירסא הזאת מוסיפה את האות ו' הן ל"חשובה", והן ל"לא חשובה", ואת המשמעות של התוספת הזו מבארים התוס':

הכי גרסינן: הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הוה במשכן חשיבא קרי ליה תולדה.

לפי גירסא זו, העיקרון לשם אב הוא: אם היא מלאכה חשובה, ויכולה להחשב אב גם אם לא היתה במשכן. (33) ואולם, אם היתה במשכן לחוד אינו מספיק, וכפי שמבארים התוס':

ולפי הך גירסא [לפי גירסא זו] בא לאפוקי, הגמרא בתירוצה באה למעט כמה מלאכות שמצד אחד לא היו חשובין, ומצד שני הן היו במשכן, דתולדות נינהו ולא

33. כך פירשו אחרונים את דברי התוס', כי מלשון התוס' בהמשך משמע שרק לפי הגירסא השניה שמביאים נדרשת גם חשיבות וגם שהיה במשכן. ומשמע, שלגירסא הראשונה לא נדרש את שניהם אלא סגי בחשיבות. אך צריך עיון, כי בברייתא שהתוס' מביאים מבואר, כי רק מלאכות שהיו במשכן הם מלאכות האסורות בשבת. והעיר כן במנחת יהודה" ראה שם.

ואולם יש שפירשו, שגם לגירסא זו הכוונה היא שצריך את שתיהם, ואין הבדל בין שתי הגירסאות. וראה גם בתוס' תלמיד ר"ת שמביא גירסא זו, ומפרשה שצריך את שתיהן. ובאמת בתוס' בשבת צו ב ד"ה ולרבי אליעזר משמע שאין הבדל בין שתי הגירסאות. ובביאור בתוכו פירשו כדברי המהר"ם ואחרונים נוספים.

ודרך שלישית בפירוש גירסא זו מבואר ברבינו פרץ, שהכוונה היא, מה שהיה במשכן הוא החשוב להקרא אב, והעיקר תלוי אם היה במשכן. ומקשה על כך ממושיט ומכניס, ולכן גורס כגירסא השניה המובאת בתוס', וראה להלן הערה 35.

34. כי הכנסה והוטה מלאכות גרועות הן [תוס' רבינו פרץ]. וראה בתוס' ריש שבת שהוצאה מלאכה גרועה, כי עצם המלאכה חידוש הוא, ולולי כתבה התורה הוצאה להדיא, לא היינו מחייבים, שכן מה

ואולם לתירוץ זה של התוס' מובן שפיר שאכן התירוץ הוא שיש נפקא מינה. וראה ברבינו פרץ שהקשה על תירוץ הגמרא מה הנפקא מינה, ולכן תירץ כן, שנפקא מינה לענין התראה.

32. פירשנו כפי שמובא בתוס' הרא"ש המובא ב"שיטה מקובצת" וכן ב"רבינו פרץ". ולפי זה, כל תולדה צריך להתרות בשם האב, זולת נוטע ומבשל. ואולם, יש המפרשים שכוונת התוס' היא להוכיח מנוטע ומבשל שאין צורך כלל להתרות בתולדה בשם האב. כלומר, התוס' חוזרים לתירוץ הראשון, ומביאים לזה הוכחה. והמהר"ם מקשה על פירוש זה. ומביא עוד פירוש הדומה למה שכתבנו. אלא שההוכחה היא מזה שהמבריק מתרים בו משום נוטע, ואף על פי כן אין הנוטע נחשב לאב. ואף גם זאת דוחה המהר"ם. לפיכך הוא מפרש, שהוא המשך התירוץ השני, ומוחק את המילה "ועוד". והיה קשה לתוס' לפי תירוץ, למה נקטה הגמרא "הך דהוה במשכן", ולא נקטה פשוט, שהנפקא מינה היא לענין התראה. לכך פירשו התוס', שלכך אמרה הגמרא "הך דהוה במשכן", שאפילו מלאכה שלא נמנית בין האבות במשנה בפרק כלל גדול, אם היא היתה במשכן, צריך להתרות התולדה בשמה של אב המלאכה, וכמו שמצינו בנוטע, שאם מתרה את המבריק בשם "נוטע", חייב. ראה שם. ואנו בפנים פירשנו כפי שמפורש הוא בתוס' הרא"ש.