

לאב הטומאה, כפי שדרשינן בגמרא "דחרב הרי הוא כחלל", יש לו את דרגת הטומאה שממנו נטמא. אלמא, מוכח, שגם בטומאה יש מהן כיוצא בהן?! (38) ומתרצים התוס':

ויש לומר, דאכתי [עדיין], למרות שכלי מתכת הנוגע באב הטומאה נעשה גם הוא לאב הטומאה, עדיין אינו עושה אותו ממש כיוצא בו. שהרי אותו כלי מתכת שנעשה לאב הטומאה, אין עושה כלי מתכת אחר שיגע בו כיוצא בו, שהכלי הזה אינו נעשה לאב הטומאה, כמו שמדקדק כן רבינו תם בריש מתניתין באהלות (39) [פ"א מ"ב].

ואם כן, יש הבדל בין אב הטומאה עצמו לכלי המתכת שהוא תולדתו, לגבי נגיעת כלי מתכת אחר. שאם יגע באב הטומאה, יחשב גם הוא כאב הטומאה, אך אם יגע רק בתולדה [כלומר, בכלי המתכת], לא יחשב לאב הטומאה. לפיכך אין זה נחשב שעושהו כיוצא בו.

תנו רבנן שלשה אבות נאמרו בשור

את ספק הגמרא אם תולדות הנוזקין כיוצא בהן או לא, פשוט רב פפא, באמרו שיש מהן כיוצא בהן, ויש שלא. ואולם, בטרם התבארו דברי רב פפא איזה מהן כיוצא בהן ואיזה לא, פתחה הגמרא בברייתא זו, המדברת באבות השור. ולכאורה תמוה, למה לא המשיכה הגמרא בדברי רב פפא?

מבארים זאת התוס': מה שהפסיק בברייתא זו, זה אכן כדי לפרש את ה"תולדותיהן לאו כיוצא בהן" דקאמר רב פפא, אהייא, [על מה נאמר]. כלומר, לאיזה תולדות התכוון רב פפא שאין דינן כאב, וכדי לברר זאת פתחה הגמרא בברייתא זו, לבחון האם הכוונה היא לתולדות השור.

אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא

37. כך היא שיטת רבינו תם שם. וגם התוס' כאן מזכירים את בהמשך כלי מתכת. אמנם התוס' בניזיר מביא את שיטת ר"י מסימפונט שאף בשאר כלים כן. וראה ברמב"ם בפ"ה ה"ג בטומאת המת, ובמשנה למלך שם, וכן במהר"ם כאן. וראה בהרחבה בספר חברותא למסכת אהלות בתחילת פרק ראשון.

38. היה אפשר לפרש שקושית התוס' היא, שהיה די לגמרא להביא רק מטומאה, ומוה עצמו להוכיח שיש מהן כיוצא בהן ויש שלא כיוצא בהן. אולם ב"גיליון" המובא ב"שיטה מקובצת" מפורשת הקושיה כמו שפירשנו.

39. ראה בפירוש הר"ש שם.

ולפי גירסא זו צריך לומר [הכוונה היא], דבעי תרתי, שלהגדרת "אב" יש צורך בשני דברים גם יחד: גם חשיבות, וגם שהיתה מלאכה שכזו במשכן. אבל חשיבות ולא הוי במשכן, אם תהיה לה רק את החשיבות, או איפכא, או להיפך, שהיתה במשכן אך אינה חשובה, הוי תולדה (35).

ב-ב דאלו אב מטמא אדם וכלים

תולדות הטומאה אינן כיוצא בהן, שכן אב הטומאה מטמא אדם וכלים, ותולדות הטומאה אינן מטמאין אדם וכלים אלא רק אוכלים ומשקים.

והתוס' מעמידים את הגירסא:

דאלו אב מטמא "אדם וכלים" גרס, ולא גרסינן "דאלו אב מטמא אדם ובגדים". (36) היות שלשון זה ["אדם ובגדים"], משמע שהכוונה היא שאב הטומאה מטמא את האדם בנגיעתו בו, לטמא [שהאדם מטמא על ידי זה] את הבגדים שעליו. [כפי שמוזכר שם בהמשך במשנה ב' לענין נבילה ומי חטאת שהם "מטמאין את האדם במשא, לטמא בגדים"]. ודבר זה אינו נכון, כי אין האדם הנוגע בשרץ מטמא את בגדיו שלבוש בהם, אלא רק אם נוגעים הבגדים עצמם בשרץ הם נטמאים. ולכן הגירסא היא "אדם וכלים", דהיינו, או אדם או כלים שנגעו בשרץ.

להבנת המשך התוס' נקדים:

בתורה נאמר: "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב" [במדבר י"ט ט"ז] ודרשינן מזה בגמרא [ניזיר נג ב]: "חרב הרי הוא כחלל". כלומר, אם נגעה חרב בחלל [במת], נעשית החרב אבי אבות הטומאה כמו החלל. וכן אם נגעה החרב באב הטומאה, היא נעשית אב הטומאה כמותו. ולא דוקא חרב, אלא הוא הדין לכל כלי מתכות הנוגעים במת. (37)

ומקשים התוס': ואם תאמר, למה אמרה הגמרא שתולדות הטומאה הן לאו כיוצא בהן, והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, שאף הכלי מתכת נעשה

החילוק אם מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד אחר או שמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. וכן אם יטלטל כל היום חפץ גדול ברשות היחיד אינו חייב, ואילו יוציא גרוגרת מרשות היחיד לרשות הרבים חייב [ראה שם בתוס' הרא"ש ובראשונים].

35. וראה עוד בתוס' בשבת צו ב ד"ה ולרבי אליעזר המביא גירסא שלישית "הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה תולדה" והכוונה היא שהעיקר הוא אם היה במשכן או לא, וקשה לפי זה ממושיט ומכניס, וראה לעיל הערה 33. וכן הקשה בתוס' שאנץ.

36. והיא גירסת הראב"ד כאן.

שהתורה פטרתו מתשלום מחצית הנזק, לפי שיטה זו אין השור בחזקת שמור, אלא להיפך, יש לקרן חומרא שכוונתו השור להזיק, ולכן, אף את הקרן היינו יכולים ללמוד משאר האבות.

התוס' ממשיכים לבאר את קושייתם מהיכן היינו למדים את הקרן המחוברת לחייבה נזק שלם, שכן מקרן תלושה לא שייך וכפי שנתבאר:

ואי משאר אבות, אם כוונת הגמרא שהיינו למדים חיובה משאר אבות, **התינח למאן דאמר קרן עדיפא דכוונתו להזיק, ואפילו קרן אתי**, זה ניחא למאן דאמר [להלן בגמרא ה ב] שיש עדיפות לחייב את הקרן מחמת שכוונתו להזיק, ולכן יכולים ללמוד גם את הקרן משאר אבות, **וכפי דמפרש רבינו תם** ⁽⁴⁰⁾ **לקמן** [שם ה ב], **דהיינו** [שהכוונה היא] **למאן דאמר "פלגא נזקא ממונא"** [כלומר, מה שאמרה הגמרא ש"למאן דאמר קרן עדיפא", וניתן ללמוד גם את הקרן משאר אבות, הכונה היא לשיטת רב פפא, הסובר שפלגא נזק ממונא הוא], **דאית ליה "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי"**, אינם בחזקת שמורים מליגח, אלא יש לשומרם שלא יגחו. ולכן ניתן ללמוד גם את הקרן שכוונתו להזיק משאר האבות.

ואכן, לשיטתו ניחא, כי ניתן ללמוד את הקרן המחוברת משאר אבות, לכן היינו מחייבים אותו נזק שלם.

אבל למאן דאמר [רב הונא בריה דרבי יהושע] הסובר כי **"פלגא נזקא קנסא"**, [חצי נזק שמשלם התם אינו מעיקר הדין אלא קנס התורה] **דאית ליה "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי"**, שסתם שור תם בחזקת שמור הוא, ולכן כשהזיק אין בעליו חייבים מעיקר הדין אלא רק משום קנס, לשיטתו, **לא אתיא קרן מכולהו**, אין הקרן נלמד משאר האבות, **כדאמרינן לקמן, כי שדית בור בינייהו** [כאשר תטיל בור בין המזיקים], **אתי כולהו**, כלומר, אם נצרף בור עם כל מזיק אחר, ניתן יהיה ללמוד משניהם לחייב את כל שאר האבות, **לבר מקרן**, זולת הקרן, שלא ניתן ללמוד משאר אבות משום **דאיכא למיפרך** [שיש לפרוך את הלימוד], **שכן שאר אבות מועדין מתחילתן, פירוש, דרכן להזיק. מה שאין כן בקרן, דבחזקת שימור קיימי**, ואין צריך לשומרם.

ואם כן, לפי מאן דאמר זה, לא היה ניתן ללמוד לחייב קרן מחוברת משאר האבות שדרכן להזיק, וכפי שנתבאר בגמרא, וניתן ללמוד רק מקרן תלושה, ויתחייב כמודה

הגמרא תירצה שלולי הפסוק השני "בכור שורו הדר לוי", הייתי אומר כי מה שחילקה התורה בין נגיחה של שור תם המשלם רק חצי נזק לשור מועד המשלם נזק שלם, אין זה אלא רק כשנגח בקרן תלושה, אבל כשנגח בקרן מחוברת הייתי אומר שמתחילה דין מועד לה, **לשלם נזק שלם אפילו בפעם ראשונה**. לפיכך הביא התנא את הפסוק "בכור שורו", שממנו למדים כי נגיחה סתם הכוונה היא גם לקרן מחוברת. ואם כך, מה שחילקה התורה בנגיחה סתם בין תם למועד הכוונה היא גם לקרן מחוברת.

התוס' מקשים על ההוה אמינא שהיינו אומרים שקרן מחוברת משלם נזק שלם:

ואם תאמר, ומהי תיתי [מהיכן היינו למדים זאת], שכן אם קרן מחוברת לא נאמרה להדיא בתורה, עלינו ללמוד את חיובה ממזיק אחר, וקשה מהיכן היינו למדים שהיא חייבת נזק שלם? והתוס' מפרשים את קושייתם:

מהיכן נלמד? **אי מתלושה**, אם היינו למדים שקרן מחוברת חייבת מזה שקרן תלושה חייבת, אם, **כן דייה** למחוברת להיות דינה **כתלושה**, וכשם שבתלושה [המלמדת] משלם התם חצי נזק, כך גם היה משלם במחוברת [הנלמדת]. ולמה אמרה הגמרא שהיינו אומרים שישלם נזק שלם?

ובטרם נביא דברי התוס' על הלימוד משאר מזיקים, נקדים: להלן ה ב, מסיקה הגמרא שאילו כתבה תורה רק את ה"בור" עם מזיק נוסף היינו למדים מהם לחייב את כל אבות הנוזיקין, זולת ה"קרן", שאילו לא נכתב לא ניתן היה ללמדו, כיון שאפשר לפרוך: מה לכל האבות, שהן מועדים מתחילתן, תאמר בקרן, שאינה מועדת בתחילתה.

ומפרש שם רבינו תם, ש"מועדין מתחילתן" הכוונה היא שדרכן להזיק, מה שאין כן השור, שסתם שוורים בחזקת שמורים הם [אינם רגילים לנגוח, ואין צורך לשומרם].

והגמרא ממשיכה שם, שלמאן דאמר קרן עדיפא משום שכוונתו להזיק, גם את הקרן ניתן ללמוד משאר האבות. ומפרש רבינו תם, שכוונת הגמרא היא, כי מה שאמרנו סתם שוורים בחזקת שמורים הם, זה רק לפי הסובר שתשלום חצי נזק הוא קנס [להלן טו א], אבל למאן דאמר שתשלום חצי נזק הוא חיוב ממון, שחייב אותו מצד הדין [כי הוא היה צריך לשלם נזק שלם אלא

לגבי מחוברת אי אפשר לפרוך פירכא זו, שהרי זו גופא אנו באים ללמוד שתהא קרן מחוברת מועדת מתחילתה. [וראה עוד ב"פני יהושע" וב"נחלת דוד"].

40. מה שהביאו דוקא פירוש רבינו תם, ולא הקשו סתם למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, מפרש המהר"ם, דלולי ר"ת היינו מפרשים שמועדים מתחילתם הכוונה היא שמשלמים נזק שלם, ואם כן, כאן

האבות. וכדי שלא נטעה כך הביא התנא את הפסוק "בכור שורו", ללמדנו שגם בקרן המחוברת משלם בתחילה רק חצי נזק.⁽⁴²⁾

ולסיכום, על פי מסקנת התוס', פירוש הגמרא הוא כך:

למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, וסתם שוורים לאו בחזקת שימור, היינו לומדים קרן מחוברת משאר אבות, ומחייבים בה נזק שלם, לפיכך הוצרכה התורה ללמדנו שגם קרן מחוברת דינה חצי נזק.

למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, וסתם שוורים בחזקת שימור, היינו אמנם לומדים מתלושה לחייבו חצי נזק, אך כדי שלא נטעה שדינה בנזק שלם, הביא התנא את הפסוק "בכור שורו".

ומילתא אגב אורחיה קא משמע לן,

דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם.

כשמזכירה התורה שור ההורג אדם [שמות כ"א, כ"ח] היא משתמשת בלשון "וכי יגח", ואילו כשמזכירה שור

בחצי נזק בלבד. וקשה מה שאמרה הגמרא שהיינו מחייבים את הקרן המחוברת בנזק שלם, מהיכן היינו למדים כן?!⁽⁴¹⁾

ויש לומר, דלמאן דאמר "פלגא דנזקא קנסא" אכן גם ללא הפסוק "בכור שורו" לא היינו מחייבים בקרן מחוברת יותר מחצי נזק, כפי שהיה נלמד מקרן תלושה.

והא דקאמר, מה שהגמרא אומרת: אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא, וישלם נזק שלם בפעם ראשונה, לאו משום דאיצטריך קרא לאשמועינן דאין מועדת, אין הכוונה שהתורה הוצרכה לכתוב את ה"בכור שורו" כדי שלא נלמד משאר אבות שקרן מחוברת אינה מועדת מתחילתה, כי זה אינו נכון, שהרי לא ניתן ללמוד את הקרן משאר האבות ולחייבו נזק שלם.

אלא הכוונה היא שהתנא הוצרך לאשמועינן, שאינה מועדת מתחילתה, ולהביא לשם כך ראייה מן הפסוק דמחוברת נמי הוי בכלל נגיחה, כדי שלא תטעה לומר דנגיחה שדיברה התורה היינו בתלושה דומיא דקרני ברזל דצדקיה שהיו תלושים, ונסיק בטעות: אבל במחוברת, דרכו של השור להזיק מתחילתו, ונלמוד מבור ומחד מאבות לחייבו לכתחילה נזק שלם, כי אם דרכו להזיק מתחילתו, ניתן ללמוד את הקרן משאר

תמה למועדת, ועל זה הוא שנאמר שם קרן, ואם הוה מפרשינן לקרן דקרא שהוא בתלושה, אם כן, רק קרן תלושה היא זאת ששמה קרן הפטורה מחצי נזק, אבל מחוברת לאו קרן היא, ולא נאמרה בה ההלכה של קרן לחלק בין תמה למועדת. וממילא, הוה ילפינן לה לחיובא בהצד השוה משאר אבות נזיקין, על אף שקרן לא אתיא, כי היינו רק לפני שכתבה התורה לקרן תלושה, אבל לאחר שכתבה, יש לומר; תלושה תוכיח! ומכל מקום, אין חילוק בין תם למועד במחוברת, כיון שפטור זה שייך לעיקר שם קרן, וזה רק בקרן תלושה ומחוברת לאו קרן היא אף שנלמדת גם מתלושה. ואולם התוס' שהקשו כי הם אכן חולקים וטוברים שאולינן בתר הקל בין המלמדים, ולכן אף אם נלמד משאר אבות אם בעינן גם לתלושה שתוכיח אזי גם המחוברת משלמת חצי נזק.

ובחיודושי הגרי"ז [נזקי ממון] מתרץ את קושיית התוס' לפי מה שמבאר [ראה בהערה 15 על הגמרא] שעיקר המחייב של כל המזיקים הוא זה שדרכן להזיק ושמירתן עליך, שדבר זה הוא המחייבם. ומה שנאמרו כל חילוקי השמות של המזיקים והגדרתם, הוא רק לענין הלכותיהן [לענין הפטור המיוחד שבכל אחד מהם]. שהמזיק הנקרא קרן משלם רק חצי נזק, והמזיק ששמו אש פטור על טמון, אך אין הפטור בעיקר דין מזיק שבו. וביאור הדברים, שאש, מצד שדרכו לילך ולהזיק, הרי הוא נחשב למזיק גם לגבי טמון, אלא שהתורה פטרה את המזיק ששמו אש מלשלם על נזקי טמון, אך אין זה אומר שאש אינו נחשב מזיק לגבי טמון.

ובזה מבאר את שיטת הרא"ש, הסובר שכל דבר הנלמד בלימוד של "במה הצד" דינו הוא כפי מה שהוא, ולא נותנין לו את דין הקל שבין המלמדין. וכגון, אבנו סכיני ומשאו שהזיקו לאחר נפילה, חייבים אף על נזקי הטמון על אף שיסוד הדין של אבנו סכיני ומשאו נלמד גם מאש, כיון שהוא אינו אש, אלא בור. והביאור הוא, שמאש רק הוכחנו שכח אחר מעורב בו גם הוא נחשב מזיק, וממילא, גם אבנו וסכיני נחשבים מזיק. ומה שאש פטור בטמון, הוא דין מיוחד בשם אש, וזה לא שייך לאבנו וסכיני, שאין להם את השם אש.

ובזה מתבאר מה שאמרה הגמרא לחלק בין קרן תלושה למחוברת; רצה לומר, ההלכה המסויימת שיש בקרן הוא לחלק בין

42. החילוק בין התורה שלא הוצרכה לפרש כן, לתנא שהוצרך לפרש כן, כתב בתוס' רבינו פרץ: "כי בזה לא יטעה שום חכם ללמדה משאר נזיקין, שחכמים יודעים האמת שפלגא נזקא קנסא וקרן אין דרכה להזיק, ולהוציא מלבן של שוטים לא איצריך קרא" אבל על התנא כתב "דמכל מקום אפשר ליישב שהתנא מביא הפסוקים כדי שלא יטעו השוטים לומר דפלגא נזקא ממונא וכיו".

ובזה מתבאר את שיטת הרא"ש, הסובר שכל דבר הנלמד בלימוד של "במה הצד" דינו הוא כפי מה שהוא, ולא נותנין לו את דין הקל שבין המלמדין. וכגון, אבנו סכיני ומשאו שהזיקו לאחר נפילה, חייבים אף על נזקי הטמון על אף שיסוד הדין של אבנו סכיני ומשאו נלמד גם מאש, כיון שהוא אינו אש, אלא בור. והביאור הוא, שמאש רק הוכחנו שכח אחר מעורב בו גם הוא נחשב מזיק, וממילא, גם אבנו וסכיני נחשבים מזיק. ומה שאש פטור בטמון, הוא דין מיוחד בשם אש, וזה לא שייך לאבנו וסכיני, שאין להם את השם אש.

ולפי זה יש לפרש, "מועד לאדם הוי מועד לבהמה", שאם נגח אדם [בנוסף לשני סוגי בהמות] הוי מועד לכל סוגי הבהמות, גם למין שלא נגח. (44)

אבל אם נגח שור וחמור וגמל [שלשה סוגי בהמות], לא הוי מועד לאדם, ואף על גב דלכל בהמה [לכל סוגי הבהמות] הוי מועד אפילו לרב פפא, כדאיתא התם. מכל מקום, לא הוי מועד לאדם. וזה הפירוש "מועד לבהמה, לא הוי מועד לאדם". (45)

והתוס' מפרשים פירוש אחר בדברי הגמרא, שיתאים עם שיטת רב פפא:

וה"ר מנחם פירש, שכוונת הגמרא אינה לענין "העדאה", אלא לענין "חזרה" [שור מועד לאדם או לבהמה החוזר להיות תם, כאשר ראה אדם ובהמה שרגיל לנגחם ולא נגח, שלש פעמים [להלן כג ב ולו א]

דהכי קאמר, כך אמרה הגמרא, "מועד לאדם", שור שהיה מועד לכל, גם לאדם וגם לבהמה, וחזר בו מבהמה [שראה בהמות ולא נגח], ונשאר מועד רק לאדם, כי עדיין לא ראינו שחזר בו מאדם, ולכן הוא מכונה בגמרא "מועד לאדם", דין שור כזה הוא, שהוי מועד גם לבהמה, שעדיין נחשב הוא מועד גם לבהמה, משום דחזרה דבהמה באופן שלא חזר מאדם, לאו חזרה היא. אבל "מועד לבהמה", שור שהיה מועד לכל, וחזרה מאדם [שראה אנשים ולא נגחם], אבל מבהמות עדיין לא חזר, ולכן הוא מכונה "מועד לבהמה", דין שור כזה הוא, שלא הוי מועד לאדם. משום דחזרה דאדם, גם כשלא חזר מבהמה, חזרה היא. (46)

ההורג שור [שמות כ"ה, ל"ה] היא משתמשת בלשון "וכי יגוף". ונתבאר בגמרא שגם נגיפה זו הכוונה היא לנגיחה, ומה ששינתה התורה בלשונה, הוא משום שאדם יש לו מזל⁽⁴³⁾ וכדי להמיתו צריך ליגוח אותו בכח, לכן השתמשה התורה בלשון נגיחה, שמשמעותה היא שהשור מתכוון לכך, ונוגח בכח. ואולם בשור, שאין לו מזל, אין צורך להתכוון ולבוא נגדו בכח כדי להמיתו, לפיכך נאמר בלשון נגיפה, שמשמעותה היא נגיחה עם עוצמה פחותה. והגמרא מבארת, שהפסוק בשינוי זה מלמדנו בדרך אגב שמועד לאדם [שהרג שלשה אנשים] שקשה להורגו, נחשב ממילא גם מועד לבהמה שקל להורגה, ואילו מועד לבהמה [שהרג שלש בהמות] אינו נחשב למועד לאדם שקשה להורגו, כך פירש רש"י.

ויש להעיר, שדברי הגמרא אילו תואמים רק עם שיטת רב זביד, הסובר להלן [לז א] שמועד לאדם הוי מועד גם לבהמה, ולא לשיטת רב פפא, הנחלק שם, והסובר שמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה?

התוס' באים ליישב הערה זו, ולבאר הסוגיא גם לרב פפא:

ואפילו לרב פפא, דאמר לקמן בפרק שור שנגח ד' וה' [לז א] דמועד לאדם סתמא לא הוי מועד לבהמה [דהיינו, אפילו לא הוכח שאינו מועד לבהמה, שלא עברו לפניו ג' בהמות ולא נגחם], ואם כך, אין הסוגיא מתפרשת לכאורה כדברי רב פפא.

מכל מקום, מה שאמר רב פפא שמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, היינו דוקא כשנגח ג' בני אדם, ולא נגח בהמות, דבהכי סובר רב פפא שלא הוי מועד לבהמה. אבל אם נגח אדם, ושור וחמור, דהוי מג' מינים [שני מיני בהמה, ואדם] בזה מודה רב פפא שהוי מועד לכל, גם לכל סוגי הבהמות וגם לאדם.

43. רש"י פירש בזה שני פירושים. ראה שם.

44. ומשמע מהתוס', שהוי מועד גם לאדם, לפי שכתבו התוס' שבזה הוי מועד לכל, אבל אם נגח שור חמור וגמל לא הוי מועד לאדם, ולכל בהמה הוי מועד. ומשמע שאם נגח גם אדם, הוי מועד גם לאדם. וראה ברש"ש המדייק כן בתוס'. וכן סוברים הרשב"א והמאירי.

ומקשים האחרונים, כיון שלאדם יש מזל וקשה להורגו, כיצד הוי מועד לאדם? הא לא נגח אדם שלש פעמים.

ובנימוקי יוסף [להלן ל"ז] מביא שיטת הרמ"ה, שאם נגח אדם שור וחמור, הוי מועד לכל סוגי הבהמות אבל לא לאדם. וכן סובר בתוס' רבינו פרץ הכא. ומבאר לפי זה את דברי הגמרא כפי שכתבנו בפנים, שאף על פי ששור המועד למין אחד אינו מועד למין שני, מכל מקום, אם נגח שני מינים והשלישי היה אדם, הרי כיון שאדם אית ליה מזלא, מהני לעשותו מועד לכל הבהמות, והוי מועד רק לבהמות. אבל אם יגח פעמיים אדם ופעם בהמה, אין נגיחת הבהמה מצטרפת לעשותו מועד לאדם. וזה הכוונה; מועד לבהמה, לא הוי מועד לאדם.

והקשה בחידושי ר' שלמה היימן סימן י"ג, לסברת הרמ"ה ורבינו פרץ, שאם נגח שור חמור ואדם לא הוי מועד לאדם, אם כן, על כרחך אנו מחזיקים כי מה שנגח את האדם הוי במקרה, ואם כן, כיצד מצטרפת נגיחה זו לעשותו מועד לבהמה?

45. ויוצא לפי זה, שאם נגח ג' פעמים שור, הוי מועד רק לשוורים, ואם נגח ג' פעמים אדם, הוי מועד רק לאדם. ומכל מקום, יש הבדל בין האדם לשור. שאם נגח שלשה מיני בהמות הוי מועד לבהמה גם למינים שלא נגח, ומכל מקום, לאדם לא הוי מועד. אבל אם יגח שלשה מינים ואחד מהם אדם, הוי מועד לכל, גם לאדם.

46. האחרונים נתקשו בביאור דברי רבי מנחם, כי אם לרב פפא מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, הרי שאנו אומרים שיש נגחנות מיוחדת למין האדם למרות שהיא יותר קשה, ואם כן, למה לא יתכן לחזור בו ולהיות נגחן רק למין האדם?

ובחידושי רבי עקיבא איגר הקשה שהסברות לפי זה הן הפוכות לגמרי. כי לרב זביד, מועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומכל מקום סובר

כאשר יבער הגלל

אנו למדים ש"בער בשדה אחר" זה השן, מהפסוק "כאשר יבער הגלל", שפירושו, כאשר תבער השן. ויש לדון, כיצד שייך הכינוי "גלל", לשן?

פירש רבינו חננאל: "גלל" פירושו הוא כמו הנאמר [בעזרא ו ד]: "נדבכין די אבן גלל" [שורות של אבני שיש]. כלומר, השן מכונה גלל [שיש], כיון שהשן דומה לאבן שיש.

יכולים לקצור ולהשתמש בשחת זו שאכלה הבהמה, ועתה שאכלה אותה, הרי היא כילתה אותה לגמרי, ומדוע אין זה נחשב לכילוי קרן?

ולכן מפרשים התוספות אחרת:

אלא יש לומר, ש"לא מכליא קרנא" פירושו הוא שטנפה [ליכלכה] פירות להנאתה. כגון, שנתגלגלה להנאתה על הפירות כדרך סוסים וחמורים.⁽¹⁾ ונחשב מעשה היוזק שכזה ל"שן", כיון שיש הנאה להזיקה. והיות והפירות עצמם קיימים וכל ההיזק הוא בטינופם, נחשב הדבר "לא מכליא קרנא".⁽²⁾ אבל אם אכלה שחת וכדומה, הרי כל מה שאכלה הבהמה יחשב תמיד ל"מכליא קרנא".

אלא, שלפי פירוש זה יש להקשות, דלהלן מחשיבה הגמרא את "טינפה פירות להנאתה" כתולדה של שן, ואילו לפי פירוש זה עליו להיות אב. ואף שלא בא הכתוב "ושלח" כדי לחייב על שן "דלא מכליא קרנא", שהרי הוא בא לחייב את הרגל. מכל מקום, מבואר בגמרא שלמסקנא אנו יודעים ששן אשר לא מכליא קרנא חייבת מהיקש לרגל, שבה לא חילקה תורה בין מכליא קרנא ללא מכליא [ראה בהמשך הגמרא ובתוס' דיבור המתחיל "דומיא דרגל"]. ואם כן, אם "לא מכליא קרנא" הכוונה היא ל"טינפה פירות" הנלמד מהיקש לרגל, מדוע נחשב מעשה היוזק זה תולדה, ולא אב עצמו?

ומיישבים התוס', **מכל מקום**, למרות שהתורה חייבה את ה"לא מכליא קרנא", **קרי ליה** [הגמרא קוראת לה] **לקמן** [בהמשך העמוד] **לטניפת פירות להנאתה**,

א-ג הא דלא מכליא קרנא

הגמרא מתרצת שלולי הפסוק "משלחי רגל", הייתי מפרש ש"ושלח את בעירה" בא לחייב על נזקי השן היכא דלא מכליא קרנא [במקום שהשן לא כילתה את הקרן, דהיינו, שלא כילתה את הכל], והפסוק "וביער בשדה אחר" בא לחייב בנזקי השן היכא דמכליא קרנא [שכילתה גם את הקרן].

פירש הקונטרס: "לא מכליא קרנא", פירושו, כגון, שאכלה שחת [תבואה בתחילת גידולה] **שעתיד** לחזור ולצמוח שוב מה שאכלה, אבל לא יחזור להיות כפי שהיה תחילה. וכיוון שחזור וצמוח שנית, אין זה נחשב שנכלה הקרן.

וקשה, אמאי נחשב דבר זה "לא מכליא קרנא" מפני שבעתיד יצמח? **והא**, הרי כלפי השחת שנאכלה, יש כאן **מכליא קרנא**, מפני שגם הבעלים, הם עצמם היו

1. על פי פרוש רש"י להלן. ובמפרשים שם יש פירושים נוספים.

2. "כגון שטינפה פירות להנאתה, שעדיין הם ראויים קצת, ולא כלה הקרן כלל, שעדיין הכל קיים" [תוס' רבינו פרץ].

האחרונים נתקשו, למה טינפה פירות נחשב "לא מכליא קרנא", והרי אם טינפה את הפירות באופן שאינם יכולים לחזור לקדמותם על ידי רחיצה, הרי זה "מכליא קרנא". ואם טינפה באופן שאפשר לרצות, וכל ההיזק הוא רק מה שצריך לשלם עבור הרחיצה, הרי יש לומר שאין זה מעשה היוזק אלא גרמא בלבד, שפטור עליו. וכמו הזורק מטבע של חברו לים, שאם המים צלולים, ויכולים להוציאו מהים, הרי למרות שיצטרך לשלם למי שצולל בים להביאו, מכל מקום פטור הזורק מלשלם, כי הוי "גרמא" בלבד. ואף אם נאמר שנחשב "גרמי", הרי זה "גרמי דבהמתו", וכתב הנימוקי יוסף שגרמי בבהמתו פטור.

ומבאר הגר"ט [סימן קי"א], שמדובר בכגון שטינפה את הפירות באופן שגם אחר הרחיצה עדיין לא יחזרו לקדמותם, אך כיוון שלא היוזק את עצם החפץ אלא רק את אפשרויות ההשתמשות בו, כגון שמקודם היה יכול אדם לאוכלו, ועתה יכולה לאכול אותו רק בהמה, הוה אמינא שאינו חייב, כיון שלא היוזק את עצם החפץ, ואין זה

[שם] שחזרה לבהמה הוי חזרה. ואילו לרב פפא, מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, וחזרה לבהמה לא הוי חזרה, ואין זה מסתבר שיחלקו בסברות הפוכות לגמרי. ונשאר בצ"ע. ויש שתירצו, כי מה שאמר רב זביד "חזרה דבהמה חזרה היא", מיירי באופן שלא ראינו שהועד לבהמה. אלא מסתמא הוי מועד לבהמה לרב זביד לשיטתו. ומה שכתבו התוס' שחזרה דבהמה לאו חזרה היא, איירי בשהועד לבהמה, ובזה לא מהני חזרה דבהמה לרב פפא, וגם רב זביד מודה בזה.

והגר"ט אמר בסברת רב פפא, שמועד לאדם אף שקל וחומר שיגח בהמה מכל מקום לענין העדאה, אין העדאה על ידי קל וחומר, אבל היכא שהיתה העדאה טובה, ואנו דנים האם חזר בו, בזה שפיר יש להשתמש בסברא שאם נוגח אדם ודאי יגח בהמה ונחשב שנשאר עליו העדאה שהיתה לו ראה שם.

ובתוס' מהר"י כץ [מובא בשיטה מקובצת] מתרץ להיפך, שאם נגח אדם ובהמה שלש פעמים וחזר בו מבהמה, כל שכן מאדם, אבל אם חזר בו מאדם, לא הוי חזרה מבהמה דלית ליה מולא.

וראה עוד בחידושי ר' ראובן סימן א' ובחידושי ר' שלמה סימן ג' מה שמבארים בדברי התוס'.

תהיה פטורה, שכך היא המשמעות של "ושלח", כדלקמן. לפיכך, צריך הכתוב לומר גם "וביער" שממנו נלמד שחייב גם בהלכה מעצמה.⁽⁴⁾

דומיא דרגל

הגמרא שאלה, לאחר שהעמדנו את הפסוק "ושלח" ברגל, מנין לנו לחייב בשן שלא מכליא קרנא. ומתרת, שלומדים זאת מרגל, מה רגל חייב בין במכליא ובין בלא מכליא קרנא, אף השן חייב בין במכליא ובין בלא מכליא.

ואם תאמר, ונימא איפכא, נאמר להיפך, שנקיש את הרגל לשן, ונאמר, מה השן פטורה בלא מכליא קרנא אף הרגל אינה חייבת בלא מכליא קרנא?

ולכאורה, היה אפשר ליישב, על פי הכלל שאם אפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא [קידושין סח א]. ומטעם זה מקישים את השן לרגל לחייב בלא מכליא קרנא, ולא להיפך.

אך התוס' דוחים תירוץ זה:

דהא דמקשינן לחומרא, הכלל שמקישים לחומרא, **הני מילי באיסורא**, דבר זה נאמר רק בדיני איסור, אבל **בממונא**, לא! בדיני ממונות, כמו בדיני נזקין, לא נאמר הכלל הזה, ואם כן קשה, מדוע לא נקיש לקולא, את הרגל לשן, ולא להיפך?

"תולדה", כיון דפשטיה דקרא [שפשטות הפסוק] המחייב את נזקי השן "ובער בשדה אחר" איירי באכילה דמכליא קרנא. כי "ביער" משמע שמבער לגמרי, ולכן רק נזקי אכילה הכתובים בתורה נחשבים לאב, ולא "טינפה פירות להנאתה", שלא נכתב בתורה אלא נלמד מדיקש.⁽³⁾

והא דמכליא קרנא

הגמרא מתרצת שלולי הלימוד מ"משלחי רגל השור והחמור" היינו מעמידים שגם ה"ושלח" וגם ה"ביער" מדברים על נזקי ה"שן"; "ושלח" בא ללמדנו על נזק שלא מכליא קרנא ו"ביער" בא ללמדנו על נזק של מכליא קרנא.

מקשים התוס':

ואם תאמר, כיצד מתרצת הגמרא שהיינו מעמידים את שני הלימודים על נזקי ה"שן"? והרי אם כך יקשה: **ולכתוב [או]רחמנא "ושלח"** המלמדנו את חיוב נזקי השן אף אם לא מכליא קרנא, ושוב לא בעי "וביער", לא צריך הכתוב לומר "וביער" כדי ללמדנו לחייב על נזקי השן של מכליא קרנא, כי אם חייב על שן שלא מכליא קרנא, כל שכן שחייב על מכליא קרנא!?

ויש לומר, דאם אכן היתה התורה כותבת רק את "ושלח", הוה **אמינא** שהחיוב בשן הוא דוקא באופן **דשילח שלוחו**, אם הבעלים שלחה, אבל בהלכה לבדה

מכליא קרנא. ולכן חידשה תורה, שגם שור המזיק השתמשות בחפץ הרי זה נחשב מזיק של מכליא קרנא, וחייב.

מכליא קרנא. ולכן חידשה תורה, שגם שור המזיק השתמשות בחפץ הרי זה נחשב מזיק של מכליא קרנא, וחייב.

וביאר האחרונים, שהתוס' לא תירצו כרש"י, כי הם סוברים שרק אם היה כתוב ו"ביער" היינו אומרים שהכוונה היא למכליא קרנא, כי "ביער" משמע שמבער לגמרי. אבל אם היה כתוב רק "ושלח", לא היינו מפרשים שהכוונה היא למכליא קרנא. והראיה לכך, שלמסקנא לומדים שן דלא מכליא קרנא מהיקש לרגל. ולכאורה, רגל עצמה מנין לנו שחייבת גם בלא מכליא קרנא, על כרחך מפאת שנלמד מ"ושלח", וזה כולל גם לא מכליא קרנא [מהרש"א ומהר"ם].

3. הרשב"א הקשה, אם נאמר דלא הוי אב מחמת שלא נכתב להדיא בתורה אלא רק נלמד מדיקש, אם כן, מדוע "רגל דאזלה ממילא" נחשבת לאב? הרי מבואר בגמרא [בהמשך] שהיא נלמדת בהיקש משן, ואינו כתובה להדיא! ומכך זה דוחה את פירוש התוס', ומסיק כרש"י [ראה בהערות על הגמרא].

ואת הקושיא הזו על רש"י כבר הקשה תוס' רבנו פרץ. אך ראה ברשב"א, שהקשה, מנין לן ברגל שחייב בלא מכליא קרנא טפי משן, ומתריך, שסתם רגל אינה מכלה אלא דורסת ומקלקלת. וכן מובא בשיטה מקובצת בשם רבינו ישעיה. ולפי זה לא קשה לרש"י.

ויש שכתבו ליישב דברי תוס', שיש חילוק בין לא מכליא קרנא, לרגל דאזלה ממילא, כי אכילת פירות [מכליא קרנא], וטינפה פירות [לא מכליא קרנא], הם שני סוגי נזק, וכיון שפשטות הפסוק מדבר באכילה, לכן הסוג השני, של "לא מכליא קרנא" הוא תולדה. אבל רגל דאזלה ממילא ורגל דשלחה שלוחי הם אותו סוג נזק, ובוזה אין צריך אלא גילוי שלא דוקא שלחה שלוחי חייב, וכיון שרגל דאזלה ממילא היא אותו סוג מזיק ממש, שפיר מקרי אב.

והמהר"ם הקשה לתירוץ התוס', שהגמרא בהמשך מקשה על שן למה התנא הוצרך להביא ראיה מפסוק, ומתרת, שהיינו מעמידים את שני הפסוקים ברגל, אחד בשלחה שלוחי ואחד באזלא ממילא. ולפי תירוץ התוס' יוצא שהתירוץ בגמרא לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, צריך גם את התירוץ הזה, המחלק בין שלחה שלוחי לאזלא ממילא, ואם כן, למה חילקה הגמרא את התירוצים כנפרדים. ועוד, לאחר התירוץ הראשון, הכולל כבר בתוכו גם את התירוץ של שלחה שלוחי, למה ממשיכה הגמרא ומקשה על השן!?

וב"דרכי דוד" כתב, שעיקר המזיק הוא הנחשב לאב, ועיקר המזיק של השן היא באכילה, לכן טינפה פירות, שאינה מזיק עיקרי אלא בדרך מקרה, הוי תולדה. אבל רגל דאזלה ממילא ורגל דשלחה שלוחי בשניהם הנזק הוא אותו דבר, וזה עיקר המזיק, לכן הוה אב ראה שם.

4. גם רש"י הקשה את קושיית התוס', ותריך, שאילו היה כתוב רק

ונושכות, וממיתות, (6) דהוי נשיכה שהיא תולדה דקרן, (7) ולא בבהמה האוכלת להנאתה, ואם כן, היא תולדה דקרן [כפי שנתבאר לעיל בגמרא], וכיצד נלמד מהפסוק המדבר בנשיכה, שהיא תולדה דקרן, על שן האוכלת להנאתה!?

ומתרצים תוס': אכן הפסוק הזה מדבר בבהמות הנושכות וממיתות, אולם מכל מקום, הפסוק איירי נמי [מדבר גם] בחיות רעות שדרסו ואכלו את הבשר להנאתן, ואכילה זו היא שן, לפיכך יש לנו ללמוד מזה שהלשון "ושלח" מתפרשת גם לשן האוכלת להנאתה. (8)

שמה תאמר, הרי בפסוק כתוב "בהמות" ולא "חיות", ואין דרכן של בהמות לאכול בשר [כמבואר להלן יט ב], ואם כן מניין שמדבר הכתוב גם בחיות האוכלות את הבשר להנאתן? תשובתך, כדמתרגמינן [כפי שמעמיד התרגום] את "ושן בהמות", "ושן דחיה

ואומר רבינו תם, דכלל זה שמקישים לחומרא, אין זה מפאת שמספק אזלינן לחומרא, אלא מידה היא בתורה [כלל מדרכי התורה] שמקישים לחומרא, לא שנה באיסורא ולא שנה בממונא. לא שונים דיני ממונות מדיני איסור, וגם בהם מקישים לחומרא. (5)

ושן בהמות אשלח בם

הגמרא אומרת כי מפסוק זה אפשר ללמוד ש"ושלח את בעירה" הכוונה היא לנזקי השן.

ומקשים התוס' שפסוק זה מדבר בנזקי הקרן:

אף על גב דאמרין בעלמא [במקום אחר] שהפסוק "ושן בהמות" נאמר על בהמות שיש להן ארס כנחש,

"ויש לומר הואיל ואשכחנא דאחמיר בהו רחמנא לשלם ממיטב יש לנו להחמיר".

6. בספרי [פרשת האזינו] נאמר: דבר אחר, שתהא בהמתו נושכת ומעלה נומי, ומת, והולך בה. אמרו מעשה היה שרחלים נושכים וממיתים. וכן בספרא בחוקותי [פרשה ב] תלמוד לומר "ושן בהמות אשלח בם", יכול יהיו נושכים ולא ממיתים תלמוד לומר "עם חמת זוחלי עפר", מה אילו נושכים וממיתים, אף אלו נושכים וממיתים. כבר היו שנים בארץ ישראל, חמור נושך וממית, ושור נושך וממית.

7. המהרש"א הקשה, הרי התוס' להלן [טו] דיבור המתחיל והנחש כתבו שנשיכת הנחש, כיון שהוא אורחיה, הרי אף שאין לו הנאה, הוי תולדה דרגל, ולמה קאמר כאן דהוי תולדה דקרן? ומתיר ה"פני יהושע", דהא דכתב שיש להם ארס כנחש, הכוונה היא שיכולים להמית כנחש אבל לא דהוי אורחיה כנחש, לכן הוי תולדה דקרן. אבל הנחש שדרכו בכך, לכן לא הוי תולדה דקרן. ובנמוקי הגרי"ב הוסיף בזה, דהא איתא שם בספרי, "מעשה והיו רחלים נושכין וממיתין" [ומביא זאת גם רש"י שם בחומש], הרי דקרא לא מיירי בכי אורחיה, וראה מה שהבאנו מספרא שחמור נושך וממית וכו'. וראה ברשב"א לעיל ב ב [ד"ה נשיכה].

וב"חידושי ר' ראובן" סימן ב' מחלק, שמועד של רגל זה ענין של טבע המין, ושל קרן זה ענין של רגילות. ולכן, נחש, שהארס והנשיכה הם טבע המין שלו, הוי תולדה דרגל. אבל בהמה שיש לה ארס ונושכת, אף שזה דרכה, כיון שאין טבע המין כך, אין זה תולדה דרגל אלא דקרן.

8. ואין להקשות למה הגמרא לא הקשתה שנלמד מ"ושלח" גם את הקרן. כי הקרן יש לו דינים אחרים משן ורגל, כגון שחייב ברשות הרבים וחייב בתם חצי נזק, לכן היתה צריכה התורה לכתובה בנפרד. אבל שן ורגל דיניהם שוים, לכן הקשתה הגמרא כן. ואולם יש שהקשה, אמאי נשיכה הוי תולדה של קרן ולא אב, הא כלול בפסוק. וכל הנידון הוא לפי הגירסא "איירי נמי", כלומר, שמדובר גם בחיות רעות. אולם אם לא נגרוס "נמי", מדובר רק בחיות שזה דרכם ולא הוי קרן [משמרות כהונה]. וראה בתוס' רבינו פרץ שאכן לא כתוב "נמי". ואנו פירשנו בפנים לפי הגירסא הקיימת לפנינו.

ויש שמיישב, שאכן התירצים קשורים זה בזה. אלא שבתחילה באה הגמרא רק לבאר למה היה אפשר ללמוד את הושלח לשן, ובהמשך באה לבאר למה היה אפשר ללמוד את הביער לרגל. [ראה בתורת חיים].

5. התוס' בקושייתם סברו כי הכלל שמקישין לחומרא הוא מחמת שמספק צריך להחמיר, ולכן סברו שבממון יש להקיש לקולא, כי המוציא מחבירו עליו הראיה, ומספק אי אפשר להוציא ממון. ותיריך רבנו תם, שאין זה כלל זה נובע מחמת הספק, אלא הוא כלל מאחת ממידות התורה, לכן, אין חילוק בין איסור לממון. כך פירשו בתוס' שאנן [מובא בשיטה מקובצת], וכן בתוס' תלמיד ר"ת.

אמנם תוס' רבינו פרץ מביא גם קושיא זו עם תירוצ' ר"ת, ומשמע בדבריו שגם בקושיא ידענו שהיא מידה בתורה ולא מפאת הספק, אלא שסברנו שלחומרא מקישים שייך רק באיסור אבל בממון זה לא שייך "דהוי חומרא לזה וקולא לזה". ותיריך ר"ת: כיון דמדה בתורה לא שנה איסורא ולא שנה ממונא, דממונא נמי חיוב הוי חומרא, דמפקינן ממונא מחוקתיה, ופטור הוי קולא דמוקמינן אחזקתיה.

והאחרונים דנו בתירוצ' התוס' שגם אם זו המידה ללכת לחומרא, מהיכן לנו שהחומרא צריך להיות לנתבע, דילמא החומרא לתובע. ובאמת נתבאר זה בדברי רבינו פרץ, שהחומרא בממון מיקרי להוציא ממון. וכן כתב בהגהות מיימוני [משפטים סימן ל"ז] בשם רבינו תם, שאפוקי ממונא חומרא הוא ראה שם. ממילא זה חומרא לנתבע ולא לתובע.

וראה בשו"ת "רבי עקיבא איגר" ח"ג סי"ז, המביא דברי התוס' דידן שכתבו להדיא כי מה שמקישים לחומרא אינו מספק אלא שכך המידה, והוכיח שכך סוברים גם התוס' בפסחים, ומכח זה דחה את דברי ה"פרי מגדים" בפתיחה אות י' הכותב בפשיטות שהוא מפאת הספק. וראה עוד בענין זה ב"שפת אמת" שבת קלו: וב"אתון דאורייתא" כלל יח' המביא ראיות לכאן ולכאן.

ובעיקר קושית התוס' תירץ הרשב"א: "חדא דסתם רגל לא מכליא. ועוד דשן מנלן דמכליא דוקא עד שנגזור דשן מכליא ותעשה הוכחה לרגל" [ואולם התוס' לא תירצו כן כי הם סוברים דפשטא דקרא איירי באכילה כמבואר בד"ה הא]. ורבינו פרץ תירץ עוד: "אי נמי דומיא דקרן דהוי בכל ענין". ובתוס' רבנו ישעיה כתב:

שוב] הא דפריך לעיל על הברייתא: טעמא דכתב רחמנא "כאשר יבער הגלגל". הא לאו הכי, במאי מוקמית!?

בברייתא נתבאר ש"ובער" זה השן, וראיה לדבר: וכן הוא אומר "כאשר יבער הגלגל". והקשתה הגמרא, שגם לולי הראיה ידענו ש"ובער" בא ללמד על השן, כי לאחר שרגל וקין כבר נתרבו, אין לנו במה להעמידו אלא בשן. ותירצה הגמרא, שלולי הראיה מהפסוק היינו מעמידים שהכל מדבר בנזקי רגל, ו"ושלח" בא ללמד להיכא דשלחה שלוחי, ו"ובער" להיכא דאזלא ממילא.

ומקשים התוס' שעתה חוזרת הקושיא, לשם מה הביא התנא את הראיה מהפסוק "כאשר יבער הגלגל"? והרי מ"ושלח" אנו כבר יודעים את שן ורגל, ובהכרח בא "וביער" ללמד על שן ורגל דאזלא ממילא.

והשתא ליכא לשנויי כדלעיל, ועכשיו אי אפשר לתרץ כמו מקודם, שהייתי מעמיד הכל ברגל, כי הרי "ושלח" כבר מלמד גם על השן? (11)

ויש לומר, דהכי קאמר בברייתא המביאה את הפסוק "כאשר יבער", שכוונתה לומר כך: אכן לומדים שן ורגל מ"ושלח". אלא, דגם אלו לא נאמר ושילח, גם כן היינו יודעין לחייב את השן, דהוה מפקינן [מוציאים את דינו, למדים] מ"כאשר יבער הגלגל". (12)

והתוס' מביאים שמצאנו כעין זה במקום נוסף:

ברא" (9) [שן של חית השדה, חית בר שאינה בבית אלא מחוצה לו], הרי שהפסוק מדבר גם בחיות.

שמה תאמר, מנין לקח זאת המתרגם? תשובתך, וחייה בכלל בהמה, שכן בכל מקום שמזכירה התורה בהמה הכוונה היא גם לחיה [כמבואר להלן יז ב.]. (10)

איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי היכא דשלח שלוחי.

הגמרא הקשתה שהפסוק "וביער" מיותר, כי אפשר ללמוד מ"ושלח" גם את שן וגם את רגל. ומתרת, אילו כתבה התורה רק "ושלח" היינו אומרים שחייבים רק כשהבעלים שלח את הבהמה לרעות בשדה אחר. לפיכך כתבה התורה "וביער", לחייב גם באזלא ממילא. ופירש רש"י, שהתורה כתבה "וביער" לחייב על השן דאזלא ממילא. ומן השן אנו לומדים גם לרגל.

אך התוס' מפרשים אחרת את מסקנת הגמרא, שאמנם מ"ושלח" אנו לומדים לחייב שן ורגל, אך אנו יודעים מזה לחייב רק בשלחה שלוחי. לפיכך הוסיפה התורה "ובער", שממנו נלמד לחייב גם את השן וגם את הרגל דאזלא ממילא.

ומקשים התוס' [לשיטתם]:

ואם תאמר, תיקשי השתא [עכשיו לאחר התירוץ יקשה

9. בתרגום אונקלוס שלפנינו הגירסא: "ושן חיות ברא"

10. ובתוס' שאנץ כתב ליישב קושיית התוס': אין לחוש, דכיון דגבי שן אשכחן שילוח אית לן לאוקמי נמי ושלח בכוונת הנאה. ובתוס' רבינו ישעיה מוסיף: אי נמי, כגון חזירים האוכלים תינוקות [ראה להלן יט ב. וראה בכלאים פ"ח מ"ן].

11. כך פירשו האחרונים את דברי התוס'. והפני יהושע מביא שכך מבואר לפי גירסא ישנה בדפוסים. וב"תפארת שמואל" מקיים את הגירסא וגורס זאת בסוף השאלה: "דהלא בלא כאשר יבער מוקמא וביער לשן ורגל דאזלא ממילא". והכוונה היא כמו שביארנו. וראה במהר"ם המוחק שאין צורך בתוספת זו, ומבאר גם כך את דברי התוס'. ולפי זה אין קושיא זו ממש כקושיית הגמרא, כי קושיית היתה שגם לולי "כאשר יבער" אנו יודעים ש"ובער" זה השן. ואילו קושיית התוס' היא, שגם ללא הפסוק אנו יודעים ש"ובער" בא גם לשן וגם לרגל.

ויש לעיין, אם כך למה לא הקשו התוס' ביתר פשיטות: למה התנא חילק את הלימודים, שמי"ושלח" לומדים רגל, ומ"ביער" לומדים שן, הא תרווייהו לומדים משני הפסוקים. ותירוץ התוס' היה מתרץ גם קושיא זו. ובאמת רבינו ישעיה [מובא בשיטה מקובצת], מקשה קושיא זו על הגמרא, ואחר כך מקשה גם את קושיית התוס', לשם מה הביאה הברייתא את הפסוק. וראה שם מה שמתרץ. וכן הקשה הרשב"א ראה שם. וההכרח שהיה לאחרונים לפרש כך את דברי התוס', [מלבד שכך

הוא לפי הגירסא שהביאנו] כי לשיטת רש"י ש"וביער" בא ללמד על שן דאזלא ממילא, לא קשה קושיית התוס', כי צריך את "כאשר יבער הגלגל" ללמד ש"וביער" זה השן, וכמו שתירצה הגמרא מקודם. [וראה עוד בענין זה מה שכתבנו בהערות על הגמרא כאן].

והאחרונים מקשים לשיטת התוס', מנין אנו יודעים לחייב בלא מכליא קרנא, שהרי בגמרא נתבאר שלומדים זאת מרגל, וביאר רש"י שברגל יודעים זאת משום שלא נאמר בה "וביער", ואם כן, לפי התוס' שביער מלמד גם על שן וגם על רגל, הרי גם ברגל נאמר וביער. [ובאמת בגליון המובא בשיטה מקובצת מתרץ כך את קושיית התוס' ראה שם]. ומתרץ המהר"ם, שהתוס' סוברים כי החיוב ב"רגל דלא מכליא" אינו משום שלא כתוב בה "וביער", אלא משום שברגל לא יתכן לחלק בין מכליא ללא מכליא. ואפשר, שסובר כמו שכתב הרשב"א משום שסתם רגל לא מכלה. וה"פני יהושע" מתרץ, שאם היתה הכוונה לחייב רק במכליא קרנא, יקשה, למה שינה הכתוב וכתב פעם בלשון "ושלח" ופעם "וביער", יכתוב את שניהם "וביער", ובהכרח היינו דורשים אחד לשן ואחד לרגל. אלא ודאי כתב "ושלח" כדי לרבות אף היכא דלא מכליא קרנא, וכתב "וביער" לרבות אף היכא דלא אזלא ממילא. וראה ב"נחלת דוד" מה שהשיג על תירוץ אלו. ראה שם באורך.

12. כך פירש ה"פני יהושע", שכוונת התנא לפי התירוץ הוא שאף אם נפשך לומר דלא נילף תרווייהו מ"ושלח", כיון דקראי לא מייתרי אלא תרווייהו איצטריך, לכך הביא מכאשר יבער הגלגל. וגם בראית התוס' מאיזהו נשך הפירוש הוא כך, ראה שם.

ועוד קשה על פירושו, דהכא דריש, הגמרא בתירוצה משיבה שאמנם מוזכר בור עשרה ודורשת זאת מפסוק "והמת יהיה לו" שמשמע שמדובר בבור הממית. ומדוע לא תירצה בפשטות שסתם בור המוזכר הכוונה היא לבור עשרה, כפי שמפרש רש"י?⁽¹⁴⁾

וממשיכים התוס' להקשות לפירוש רש"י כאן:

ועוד יש להקשות לפירוש רש"י בסוגיין, דבסמוך פריך, הגמרא דוחה: "סוף סוף זה אב למיתה, וזה אב לנזקין". ופירש הקונטרס בפירושו השני, דמהפסוק "ונפל שמה שור" משמע שבין אם נפל ומת, בין אם נפל והזק, בעל הבור ישלם. ואם כן יוצא ששני הבורות כתובים בתורה. וקשה, אם כן, כי דרשינן מהנאמר "ונפל שמה שור", שור ולא אדם, שחייב רק על שור שנפל לבור ולא על אדם שנפל. ומבואר בגמרא להלן כח ב שמיעוט זה הוא רק על אדם שמת, אבל על אדם שהזק חייב. והטעם לכך, שהפסוק הממעט מדבר על מיתה (כמבואר שם ברש"י). ולפי דברי רש"י כאן שהפסוק "ונפל שמה שור" כולל בין מיתה ובין נזקין, אם כן הוה ליה, היה לנו לדרוש ש"שור" בא למעט נמי אדם מנזקין, ולא רק ממיתה?⁽¹⁵⁾

ולכן התוס' מפרשים אחרת, ותחילה באים לפרש את המשנה להלן [נ ב] "מה בור יש בו כדי להמית":

על כן נראה לפרש, דסתם בור המוזכר בתורה אינו עשרה טפחים כמו שאמר רש"י אלא עמוק הרבה מאד.⁽¹⁵⁾ ומה שאמרה המשנה "מה בור יש בו כדי להמית", כלומר, עשרה טפחים, אין זה נלמד מהמילה "בור", כי בור הרי הוא עמוק הרבה. אלא מ"והמת יהיה לו", וכפי שהגמרא אצלו אומרת.

אלא שאם כך יש לשאול לשם מה כתבה התורה גם "בור", שמשמעו עמוק הרבה,⁽¹⁶⁾ אם מ"והמת יהיה לו" אנו לומדים שדי בעשרה טפחים?

התוס' באים לפרש זאת:

וצריכי, יש צורך לכתוב הן את "בור" והן "והמת יהיה

וכי האי גוונא [כעין זה] איכא בריש פרק איזהו נשך [בבא מציעא סא א] לענין ריבית, שהתנא מביא גזירה שוה למרות שזוה נלמד מפסוק, וביארה הגמרא שכוונת התנא: אילו לא נאמר קרא, הייתי אומר גזירה שוה.

לא י' כתיבי ולא ט' כתיבי

כאשר הגמרא דנה מהי תולדת הבור, היא אמרה שאי אפשר לומר כי בור בעומק עשרה טפחים שיש בו כדי להמית נחשב לאב, ובור בעומק תשעה טפחים שיש בו רק כדי להזיק נחשב לתולדה, שכן לא בור עשרה ולא בור תשעה מוזכרים בתורה, ומדוע יחשב זה לאב וזה לתולדה.

והגמרא משיבה, שבתורה נאמר "והמת יהיה לו", הרי שהתורה מדברת בבור שיכול להמית, ושיערו חכמים שאם אין הבור עמוק עשרה טפחים אין בו כדי להמית. וממילא יוצא, שהתורה מדברת בבור עשרה, ולכן הוא אב. אך הגמרא דוחה זאת: "סוף סוף, זה אב למיתה, וזה אב לנזקין". ופירש רש"י, שגם בור תשעה נלמד מהתורה. ובפירוש ראשון פירש, שנלמד מ"והמת יהיה לו", שמשמעותו היא, שאם אין בבור כדי להמית, חייב על הנזקין. ופירוש שני פירש שנלמד מ"ונפל שמה שור או חמור", הכולל גם מיתה וגם נזקין.

ומקשים התוספות מהדחיה הראשונה של הגמרא, שלא מוזכר בתורה לא בור עשרה ולא תשעה, על פירושו של רש"י להלן:

תימה, דלהלן בפרק הפרה [נ ב] תנן, אחד החופר בור שיח מערה, חייב. אם כן, למה נאמר בור?, לומר, מה בור יש בו כדי להמית עשרה טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית. ומהיכן אנו יודעים שמדובר בבור שיש בו כדי להמית, פירש שם בקונטרס, דסתם בור יש בו עשרה טפחים,⁽¹³⁾ שהוא השיעור כדי להמית. יוצא אם כן לפי פירושו, שבור י' כתיבי, שהרי נאמר בתורה "בור", וסתם בור הכוונה היא לבור עשרה, ומדוע אמרה הגמרא שבור י' לא כתיבי?

15. 15 התוס' בסנהדרין מה א כתבו: סתם בור יותר מעשרה כדאשכחן ביוסף וירמיה שהושלכו לבור, וכדאשכחן בבור שמילא ישמעאל בן נתניה חללים [ירמיה מא ט]. וכן פירש כאן רבינו פרץ בהוספו: "שאם לא היה כי אם עשרה אם כן היו יכולין לצאת ממנו". וראה שם שהביא זאת כקושיא לרש"י האומר שסתם בור עשרה. וראה ב"שיטה מקובצת" בשם רבינו ישעיה המיישב לרש"י: "דהנהו בית אסורים היו, והיו עמוקים הרבה, אבל הכא בבור לתשמיש איירינן וסתמו עשרה".

16. אף שנדרש לגופו, יכלה התורה להשתמש בלשון אחר שאין משמעותו עמוק הרבה.

13. ובסנהדרין מה א פירש רש"י דסתם בור אינו פחות מעשרה טפחים.

14. ובתוס' רבינו ישעיה [מובא ב"שיטה מקובצת"] כתב כרש"י דסתם בור עשרה, ומיישב דהכי פירושו: "לא תשעה כתיבי בנזקין ולא עשרה כתיבי במיתה לחודא, דדילמא הא דכתיב בור סתם דהוא עשרה, בין למיתה בין לנזקין קאמר, אבל בתשעה, לא מחייב אף נזקין. ומשני, "והמת יהיה לו", לבעל הבור ישלם, משמע, דהוא בור למיתה קאמר, אבל לנזקין תשעה. וראה עוד בשו"ת "מהר"ח אור זרוע" סימן ק"ז מה שמיישב לפי רש"י, וב"פני יהושע" המפרש כן מעצמו, ראה שם.

מסברא, מזה שהתורה כתבה "והמת יהיה לו" [יחד עם "בור"] **דבעינן כדי להמית**, שהחייב לענין מיתה הוא רק בבור הראוי להמית, וקיום להו לרבנן דהיינו בור י'.

ואם כן, הוא הדין בור ט', על אף שאין פסוק מפורש שהוא אב לנזקין, מכל מקום, אף הוא נמוי, הוי, יש בו סברא דהוי אב לנזקין, כיון דיש בו כדי להזיק. כלומר, אף שבור הממית מוזכר בתורה ובור המזיק לא מוזכר, מכל מקום מזה שהתורה מחייבת רק ביש בו כדי להמית, אנו לומדים שאין זה סתם גזירת הכתוב המחייבת, אלא שהתורה הולכת אחר הסברא שאם היה בבור שיעור הראוי לגרום את אשר אירע, אם כן ההיזק בא ממנו וחייב. ואם לא היה שיעור מיתה לא נחשב שהנזק ממנו ולכן פטור. ואם כן, אותה סברא נותנת שגם בבור של תשעה טפחים המזיק, כיון שהוא ראוי לגרום את אשר הזיק, נחשב שהנזק בא ממנו, וחייבים עליו. וכיון שהמחייבו הוא הסברא של התורה, אף הוא ראוי להקרא אב.⁽²¹⁾

ומה שהקשו התוס' לרש"י [שפירש את דחיית הגמרא שהכתוב "ונפל שמה שור" מדבר בין בנפל ומת ובין בנפל והזיק], אם כן, מדוע ממעטים משור ולא אדם רק לגבי מיתה ולא לגבי נזקין, אומרים התוס' שלפי פירושה אין זה קשה: **ומכל מקום**, למרות שלומדים מסברת התורה גם בור לנזקין, **לא ממעטינן אדם מנזקין**, כיון דקרא [הפסוק] **ד"ונפל שמה שור"** שממנו ממעטים "שור ולא אדם" **לא איירי** [מדבר] **אלא בבור עשרה** הממית. לכן הדרשה אף היא רק לענין מיתה.

ומביאים התוספות פירוש נוסף למסקנת הגמרא שזה אב למיתה וזה לנזקין:

לוי. דאי לא כתיב "בור" אלא רק "והמת יהיה לו", הוה אמינא שכוונת התורה לחייב כל דקטיל, כל בור שהרג, ואפילו אין בו כדי להמית, שהוא פחות מעשרה טפחים.⁽¹⁷⁾ לכך כתבה תורה "בור", ללמדנו שדוקא על בור הראוי להמית חייבים.⁽¹⁸⁾

ואי כתיב "בור" ולא "והמת יהיה לו", הוה אמינא שהתורה מחייבת דוקא בור עגול ולא שיח [חפירה ארוכה וקצרה], **ומערה** [מרובעת ומכוסה],⁽¹⁹⁾ ואף שגם הם ראויים להמית ואין סברא לחלק בינם לבין בור, הייתי אומר **דגזירת הכתוב הוא שרק על בור חייב**. לכן כתבה תורה גם "והמת יהיה לו", להשמיענו שכל בור הממית חייב עליו, לרבות שיח ומערה.

ולהכי איצטריך תרוייהו, לכן היתה צריכה התורה לכתוב את שניהם.

וממשיכים התוספות לפי זה לבאר את סוגיתנו:

והכי [וכך] פריך [הקשה]: לא ט' כתיב, ולא י' כתיב בהדיא! כי הרי אנו למדנו לחייב בבור עשרה הממית מכך שהתורה כתבה גם "בור" [שמשמעותו עמוק יותר מעשרה] וגם "והמת יהיה לו" [שמשמעותו כל בור הממית ואפילו פחות מעשרה], ומכך הסקנו, שכוונת התורה לחייב בבור הראוי להמית שהוא בור עשרה. אבל בור עשרה הממית לא מוזכר בתורה בפירוש, וכן לא בור תשעה לענין נזקין.

ומסיק הגמרא: סוף סוף, זה אב למיתה, וזה אב לנזקין.⁽²⁰⁾ פירוש, כיון דבור י' לא כתיב בהדיא [לא נאמר מפורש] **אלא מפנין** [אנו מוציאים, לומדים זאת]

המשך הצריכותא בפשיטות. ומתוך המהרש"א "שהתוס' לישנא דמתני' דפרק הפרה נקטו בדבריהם דקתני החופר בור שיח מערה חייב אם כן למה נאמר בור וכו' דהכי יליף מהך צריכותא". ואולם המהר"ם מפרש שכוונת התוס' שסתם בור עמוק הרבה והייתי אומר שרק בור העמוק הרבה ולא שיח ומערה אף שיש בהם עשרה, ומשמע שהסיבה למעט שיח ומערה מפאת שאינם עמוקים הרבה כמו הבור. ואנו פירשנו בתוכו לפי הבנת המהרש"א.

20. התוס' לא פרשו את דחיית הגמרא: "הא לא קשיא, והמת יהיה לו", ונראה, שפירושו לפי התוס' הוא, שאמנם לא מוזכר בפירוש לא בור עשרה ולא בור תשעה, אבל מכל מקום, מוזכר בתורה בור הממית, ולכן בור עשרה, היות והוא ממית, צריך להיות האב.

21. כך מפרש המהר"ם. ועדיין יש להקשות הא מכל מקום בור הממית מוזכר בתורה ובור המזיק לא. וכפי שהתוס' ממשיכים לענין "שור ולא אדם" שהפסוק מדבר בבור הממית. וראה לעיל בדיבור המתחיל "הא דלא" שכיוון דפשיטת דקרא מיירי באכילה נחשב רק האכילה לאב, ואם כן גם כאן נאמר כן. ואולם ראה שם בהערה שהבאנו קושיית הרשב"א ש"אזלא ממילא" הוי אב למרות שהפשוט מיירי בשלחה שלוחי, והבאנו לבאר [בשם ברכת אברהם וכן כתבו

17. האחרונים מקשים על דברי התוס', כי להלן צא א מסקינן יש אומד לנזקין [שאומדים האם הוא ראוי להזיק], וילפינן זה מקרא. וכיצד הייתי מחייב גם אם אין בו כדי להמית!?

ומתוך הדרכי דוד, שנחלקו הראשונים בבור ט' שנפל בו שור ומת, שפטור בעל הבור על המיתה, האם חייב על הנזק שהזיק השור קודם שמת [ראה בשיטה מקובצת להלן דף נא, ובחזון איש סימן ב' ס"ק י"ד]. ואם נאמר ששיטת התוס' היא שפטור אף על הנזק, נראה, שכוונת התוס' לומר, שהייתי מחייב על הנזק שלפני המות. ובא "בור" וגילה לפטור בבור שאינו ראוי להמית. וראה עוד בשיעורי ר' שמואל.

18. "קא משמע לן "בור" דכל סתם בור יש בו כדי להמית, שהוא עמוק הרבה. הלכך גלי [גילה הכתוב במילה "בור" כי מה שנאמר] "המת", שיש בו כדי להמית, דוקא קאמר, ולא כל דקטיל אפילו אין בו כדי להמית" [תוס' רבינו פרץ].

19. התוס' בסנהדרין שם כתבו: ואי כתב רחמנא בור הוה אמינא בעמוק כל כך דאי אפשר שלא ימות בו, [כלומר, לא סגי שראוי למות בו, אלא בעינן בור שהנופל בו ודאי מת], כתב רחמנא "והמת יהיה לו" בראוי למות בו דהיינו עשרה וכו'. וכן פירש רבינו פרץ. והאחרונים מקשים על התוס' אצלנו אמאי לא כתבו כן, הא כך הוא