

## דבר שיצא מן הכלל

ז"ל הגמרא בפסחים דק"כ ע"א: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוהיך. מה שביעי רשות (דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות, שהרי הוציאו מהכלל - רש"י ורשב"ם) אף ששת ימים רשות (שאם רצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות הרשות בידו - רש"י ורשב"ם). מאי טעמא? הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא עכ"ל. ההגיון הוא שברגע שפרצנו פירצה בכלל (שבעת ימים תאכל מצות) אי אפשר לומר דמועילה הפירצה רק לענין אחד (יום השביעי) אלא מועיל לכל, אא"כ יש לימוד מיוחד המרבה או ממעט. אותו הגיון מוצאים אנו בענין גזירה שוה. לדוגמא, בסוטה דל"ח ע"א וז"ל כה תברכו - בנשיאות כפים. אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא שלא בנשיאות כפים, נאמר כאן כה תברכו, ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה להלן בנשיאות כפים אף כאן בנשיאות כפים. קשיא ליה לרבי יונתן - אי מה להלן כהן גדול וראש חודש ועבודת ציבור, אף כאן כה"ג ור"ח ועבודת ציבור וכו' עכ"ל לעניינינו. באותו רגע שאנו מקשרים בין שני נושאים שונים, אין לנו יכולת לומר דרק לענין זה הוא מקושר ולא לענין אחר, אלא ההגיון שכאשר נפרץ הסכר, הכלל - יש ללמוד פרטים נוספים ג"כ.

וצ"ע על רש"י שכותב שם וז"ל וקשיא ליה לרבי יונתן אהך גזירה שווה, אי בגז"ש ילפת לה איכא למפרך מה למילואים שכן קרבן ציבור וכו', ור"ח הוזה וכו', והוא היה יום שמיני למילואים עכ"ל. ומשמע דקושית רבי יונתן דדוקא במילואים נאמר נשיאות כפים בגלל סגולות אלו ואי אפשר לגזור משום גזירה שווה גם לנשיאות כפים של כהנים שאין בסגולות אלו. אך מפשט גמרא לא משמע כך, דא"כ הו"ל לכתוב רק צד אחד - מה להלן כה"ג ור"ח ועבודת ציבור ולמחוק אף כאן וכו'. ומתוך שכתבה הגמרא שני הצדדים, על כרחך שכונתה כדאמרנו, שאם נלמד מגז"ש הו"ל להשוות לעניינים נוספים ולא רק לענין אחד, שכאשר נפרץ הסכר המפריד ביניהם א"א לעצור בדבר אחד. בשלמא בסוטה דט"ו ע"ב לענין קידוש מי סוטה בכוס של חרס חדשה, כותבת הגמרא וז"ל גמר כלי כלי ממצורע, מה להלן חרס חדשה אף כאן חרס חדשה וכו'. איכא למפרך מה למצורע טעון עץ ארז ואזוב ושני תולעת וכו' עכ"ל. ומפרש רש"י שם וז"ל לפיכך כלי שלו (של מצורע) חדש, תאמר בסוטה שאין בה כל אלו עכ"ל. ומשמע מרש"י דדחיית הגז"ש לא בגלל הגיונינו הנ"ל אלא מחמת היות המצורע חמור בעניינים אחרים. וכך מוכח מהגמרא שכותבת רק צד אחד - מה למצורע טעון עץ ארז ואזוב ושני תולעת, ולא כותבת - אף כאן טעון עץ ארז וכו', אך בדל"ח שכותבת הגמרא את שני הצדדים ההגיון כדברינו.

כה"ג מצינו ג"כ מפורש במשנה בפסחים ד"ט ע"א וז"ל אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום (פרש"י וז"ל כשבדק זוית זו ובא לבדוק את זו, שמא בתוך שבא לבדוק זו גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק), דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר - אין לדבר סוף עכ"ל. הגיונם של חז"ל כדברינו: דאי נחוש מזוית לזוית, כלומר נפרוץ את הכלל שאין לחוש כלל, ונחוש פעם אחת לחולדה, ברגע זה יש

לחוש ג"כ מבית לבית ומחצר לחצר. אע"פ שהסיכוי שגררה למקום רחוק קלוש מאוד, אך מאותו רגע שפרצנו את הכלל וחוששים אנו לפעם אחת, באותה מידה יש לחוש שוב למרות שהחששות הנוספים כשלעצמן רחוקים יותר.

למרות שההגיון העומד בבסיס כל אותם דוגמאות זהה, בבפריצת הכלל לענין אחד ההגיון שנפרץ גם לענינים נוספים, בכ"ז יש לשים לב שכ"א מ"אבות" הדוגמאות שהבאנו שונות מעט אלו מאלו. בדבר היוצא מהכלל אנו לומדים לענינים נוספים, בגז"ש אנו מרחיבים את הקשר בין שני הנושאים לענינים נוספים, ומחמץ אנו למדים דברגע שנפרץ הכלל (שאינן לחוש כלל לחולדה) פעם אחת, אי אפשר לעצור בחששא זו אלא יש לחוש הלאה (שגררה ממקום למקום), אע"פ שהסבירות לחששות הנוספות כשלעצמן פוחתת והולכת.

כתבנית החשיבה השלישית מוצאים אנו בתחילת יומא בהאי לישנא: שבעת ימים קודם יוה"כ מפרישין כהן גדול מביתו ללישכת פרהדרין, ומתקנין לו כה"ג אחר תחתיו שמא יארע בו פסול. רבי יהודה אומר אף אישה אחרת מתקנין לו שמא תמות. אשתו וכו'. אמרו לו אם כן אין לדבר סוף עכ"ל המשנה. והיא גופא סברתנו, דאם אין לחוש כלל למות אישתו - ניחא, אולם אם יש לחוש למיתתה, כי אז יש לחוש ג"כ למות האשה השניה, אע"פ שהשכיחות שימותו גם שניהם יום אחד קטנה ביותר, מ"מ היות ופרצנו את הכלל, ואנו חוששים למיתה, מנין לנו לחלק בין חשש מות הראשונה לשניה? לכך חולקים חכמים וסוברים שאין לפרוץ את הכלל, ואין חוששים למיתה כלל.

#### נ"ט בר נ"ט

המרדכי בחולין אות תשח כותב בזה"ל, הלכתא דגים שעלו בקערה ואחד מהם רותח, או הדגים או הקערה, מותר לאכלן בכותח (שיטת הריב"ן) שיש בו חלב משום נותן טעם בר נותן טעם ושניהם היתר. דב' פעמים נבלע הטעם ונפלט קודם שיעשה איסור, חד בקערה וחד בדגים ואין עוד טעמו הנפלט חשוב טעם, ולכן מותר לאכלן בחלב עכ"ל. שיטת המרדכי בפשטות הוי דנ"ט בר נ"ט מותר כיון שבטל הטעם לאחר שנתבשל פעמים, בשר בקערה וקערה בדגים, וכמו ספק ספיקא, כך ביטול אחר ביטול מבטל טעם הבשר.

ואולם בר"ן בחולין דקיי"א ע"ב בהסבירו את ענין נ"ט בר נ"ט מביא סברא אחרת, וז"ל והוי יודע דלא שרינן נ"ט בר נ"ט אלא בשר היתר כבשר בחלב, כיון דטעם שני אכתי היתרא הוא, כיון דאיקליש כולי האי לא חשיב למיסר, אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם עכ"ל. ואח"כ מוסיף וז"ל דמאי דשרינן נ"ט בר נ"ט לא משום דסברינן דאין הטעם הראשון מתפשט והולך עד השלישי, דא"כ אפילו בשאר איסורין נימא הכי, למאן דלית ליה חני"נ, ואנן לא שרינן נ"ט בר נ"ט אלא בבשר וחלב וכו' עכ"ל. משמע שיטתו דכל עוד נשאר טעם הרי הוא כטעם המקורי גם אם זהו נותן טעם שני או שלישי. אי הוי איסור הוי טעמא לאיסור ואסור, אי הוי היתר, כבשר, הניט השני והשלישי נחשבים כבשר ממש ויכולים להאסר, אלא שאינם יכולים לאסור,

ובלשונו - לא חשיב למיסר. ע' בלכתך בדרך תשני' תשרי במאמרי על יסודות באיסור בישול בב"ח.

לעניינינו, סברת הר"ן היא כתבנית החשיבה שלנו: אם טעם כעיקר, אין סברא לחלק בין נ"ט ראשון לנ"ט שני (אע"פ שודאי טעם שני קליש מראשון), ובין נ"ט שני לשלישי, וכולם כבשר עצמו, כל ההבדל הוא דלא חשיב למיסר.

#### ספק ספיקא

הרמב"ם כותב ש"כל איסורי ספיקות מדברי סופרים" (הלכות כלאים פ"י הכ"ז, איסורי ביאה פ"ח הי"ז, אבות הטומאה פט"ז ה"א, וכ"כ המאירי בחגיגה ד"ד ע"א, וראב"ד בהלכות כלאים שם ועוד). בשו"ת הר"ן (תשובה נא) לומד מקורו של הרמב"ם מממזר, דממזר ודאי אסרה תורה, וממזר ספק כלל לא נאסר. חז"ל באו ואסרו הספק מדרבנן. לעומתו כותב הרשב"א בקידושין דע"ג ע"ב ובתורת הבית בית ד' שער א' וז"ל מסתברא לי דכשאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא - דבר תורה הוא, דספיקא כודאי מהתורה. אבל ראיתי לרמב"ם שכתב דספיקא לחומרא מדרבנן שהחמירו בספיקות, והביא ראיה לדבריו מדאמרינן בקידושין וכו' לא יבא ממזר בקהל ה' - ממזר ודאי הוא דלא יבוא הא ממזר ספק יבוא וכו', אלמא לא אסרה תורה אלא האיסורים הודאים, הא ספק איסורים - לא. ואין הדברים מחוורים אצלי, דאדרבה דוק מינה דבעלמא ספיקא דאורייתא כודאי, דאי לא - אמאי איצטריך רבא לאורוכי בלישניה כולי האי? לימא: מאי טעמא הוי ליה ספיקא, ומותר דבר תורה וכו' עכ"ל (וכדבריו בר"ן הנ"ל ועוד).

והנה כלל לנו בכל הש"ס דס"ס מותר. לרמב"ם י"ל דהיות ולא פרצנו את הכלל, ורק בודאי אסור מדאורייתא, י"ל דבספק אחד גזרו חז"ל ובשני ספיקות הקלו. אך לרשב"א קשה, דלכאורה הסברא הפשוטה כתבנית החשיבה שלנו, דאי אסרה תורה ספק נבילה אע"פ שאינה נבילה ודאית, מהיכא תיתי להתיר ספק של ספק? ההגיון הפשוט דכשם שספק אחד אסור מדאורייתא כן ג"כ הספק השני, ואע"פ שהאפשרות רחוקה יותר, סוף סוף היות ונפרץ הכלל דלא רק הודאי אסור מנין לנו שאסור רק ספק אחד? ובלישנא דמתמטיקה אם למדנו לאסור כשאין מאה אחוז של איסור, מנין לנו להעצר בחמישים אחוז? אפשר לומר דגם בסיכוי של עשרה אחוזים לאיסור - אסור מדאורייתא.

כה"ג יש לשאול על הש"ך בכללי ס"ס (יו"ד ק"י בסופו, סקכ"ח, לב) הפוסק וז"ל דהיכא דיש ג' ספיקות, אפילו הו"ל חזקת איסור - מותר, והיינו כשיש כאן חתיכה שיש בה ספק אם היא מכשרה או מבהמה שאירע לה ספק ספיקא בשחיתתה, כגון שנמצא אחר השחיה ספק פגימה בסכין, חתיכה זו מותרת עכ"ל. ובפרי חדש סקמ"א דוחה דבריו וז"ל דבמידי דמן הדין אף בספיקא אחת הוי לן לטהר ואעפ"כ מטמאין, אין לטהר אפילו בתרי ספיקי, וכן במידי דלא משתרי בתרי ספיקי (כגון בכה"ג דיש חזקת איסור) ה"ה בתלת, דמה לי תרי ספיקי, מה לי תלת? עכ"ל. ודבריו כתבניתנו, דבכה"ג שגם הספק אסור, מנין לנו להתיר הספק של הספק, או בכה"ג שס"ס אסור מנין לנו להתיר בג' ספיקות? וכדלעיל.

בהסבר הרשב"א ע' בשו"ת הריב"ש (תשובה שעב), ובפני יהושע בכתובות ד"ט ע"א, די"ה לא צריכא באשת כהן). אך שאלתנו י"ל דמתורצת דוקא ע"פ שיטת השערי יושר שער א' פ"ט וז"ל דבאמת אין ריבוי הספיקות גורמים ההיתר לומר כיון דאיכא רוב צדדים להיתר שיהא נחשב כרובא להיתרא. אלא הענין דהוי ספק ב"ספק איסור", דאיכא בזה ספק אם יש כאן ספק איסור וכו'. דדוקא בודאי "ספק איסור" קי"ל שהוא לחומרא, אבל אם הוי רק ספק של "ספק איסור" אין לנו להחמיר, כיון שעל הודאי ליכא רק ספק איסור. וזה דומה ממש לאיסור דרבנן, היינו שאם היה איסור ודאי מחמת הספק, אבל איסור זה אינו איסור בעצם ורק כלאו דלא תסור וכו'. וכיון שעל הספק ליכא אזהרה, ליכא שום איסור, וכו'. וביתר ביאור נאמר, דקבלו חז"ל שני אופני איסורים: האחד הוא כל איסורי תורה הודאים המפורשים בתורה, והשני הוא אזהרת ספק וכו'. ואיסור זה קיל מאיסורי ודאי וכו', ומשו"ה הוא [ספק של ספק] מותר לגמרי עכ"ל. לפי הרב שמעון שקופ אין הספק השני גזור מהאיסור ממש, אלא הוי מושג משפטי, ספק של "ספק איסור" שיש לו גדרים משלו, ואשר ספיקו - מותר.

כל דבריו נובעים בעצם מהתבנית שלנו, דבפשטות לולי סברתו, אם חידשנו דספק - אסור, י"ל דגם הספק השני אסור, שאע"פ שיש כאן אפשרות רחוקה יותר או רובא לקולא (כפנ"י ברשב"א) מ"מ ההגיון נשאר דאם לא רק הודאי אסור מנין לנו לחלק בספיקות בין ספק אחד לכמה?

וממשיך השערי יושר בסוף אותו פרק וז"ל ובזה יתיישב לנו מה שהקשנו דס"ס לא מהני בספק טומאה ברשות היחיד (טהרות פ"ו: כל שאתה יכול לרבות ספיקות וספק ספיקות, ברה"י טמא, ברה"ר טהור) וכו', דלפמשי"כ בספק טומאה ליכא דין ספק ספיקא, דכיון דחד ספק אינו מקל כלל לענין הדין ועשתה [אותו] התורה כודאי, גם הספק השני הוי ספק איסור ודאי, וחשיב ג"כ כודאי וכן הלאה. וכל ספיקות שאתה יכול להרבות כיון שכל ספק אינו מקל ומשנה כלום מדין ודאי, אין ריבוי הספיקות מועיל בזה להתיר כלום. ולא דמי לרוב דמהני אף בספק טומאה ברה"י, דרוב מכריע את הספק בעצם שלא יהיה ע"ז תורת ספק כלל עכ"ל. ומפורש כסברתנו.

#### מעמיד דמעמיד

ז"ל המשנה והגמרא בסוכה דכ"א ע"ב: הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה, רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה. [ובגמרא] מאי טעמא דרבי יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר לפי שאין לה קבע (פרש"י וז"ל שמטלטלת ע"י המיטה, ור"י לטעמיה דאמר דירת קבע בעינן עכ"ל. ועי' עוד בראשונים דעות נוספות), וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה (פרש"י וז"ל ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה עכ"ל). רוב הראשונים נוקטים להלכה כחכמים דפליגי ארבי יהודה (רז"ה, ורמב"ם שמשמיט ההלכה), או כרבי יהודה ומשום דאין לה קבע (שו"ע או"ח תרל ס"ג, ובביאור הגר"א שם דשרי לכתחילה). היחיד החושש לדעה דאסור להעמיד בדבר

המקבל טומאה הוי הר"ן, וז"ל אבל להעמיד הסכך בדבר שאין מסככין בו הסכך אסור מדרבנן, שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו וכו'. ולענין הלכה כיון שהרי"ף וכו' משמע דס"ל דקי"ל כרבי יהודה וכו', הלכך נקטינן כר"י דכשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה כך אין מעמידין בו משום גזירה עכ"ל. ועי' בשער הציון למ"ב או"ח תר"ל סק"ס דיש לחוש לשיטה זו.

והנה החזו"א או"ח קמג ס"ב מביא דברי המג"א הפוסק ע"פ הרשב"א שאם מעמידין קונדסין ע"ג המיטה ומסככין על גביו כשר משום מעמיד דמעמיד, וכותב בזה"ל ודבריהם תמוהים מאוד וכו', שהרי הכלונסאות הן הן ג"כ סכך, ואין אנו מחלקין בסכך למחשב התחתון כמעמיד את העליון ולהכשיר את העליון. ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה וכו'. ואילו היה דעתם גם בסכך גופה מעמיד דמעמיד כשר, אין התחלה לדון במעמיד הדפנות על המיטה וכו'. ובמסקנתם הו"ל לפרש כן וכו'. ולא עוד אלא בסכך עצמה לא שייך כלל מעמיד דמעמיד, דסמך הנסמך על מקבל טומאה י"ל דנעשה סכך פסול, וחברו הנסמך עליו הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו וכו' עכ"ל. הרי לנו שיטת החזו"א ע"פ תבנית החשיבה שלנו, היות ומעמיד המקבל טומאה אסור, א"א לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, דכשאר פרצנו את הכלל - שלא רק הסכך פסול במקבל טומאה אלא גם המעמיד שלו, וכדברי רש"י - דהואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, כה"ג י"ל ג"כ במעמיד דמעמיד, שאע"פ שרחוק יותר מהסכך, סוף סוף גם הוא, לו היה ניטל היה הסכך נופל, והוי כמסכך בדבר המקבל טומאה. עי' הגהות הרב אלישיב על הסוגיה הנ"ל הדוחה דברי החזו"א למעשה, אך מ"מ סברת החזו"א כתבניתנו.

#### העוסק במצוה פטור מהמצוה

שנינו בסוכה דכ"ה ע"א: שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ופרש"י וז"ל הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויין, פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן עכ"ל. והנה בשלמא הקבלת פני רבו ההליכה גופא מצוה היא, אך ללמוד תורה ולפדות שבויין ההליכה היא הכשר, והחניה - הכשר דהכשר, ובכ"ז לומד רש"י דפטור גם בכ"ג מהמצוה.

על הגמרא בסוכה דכ"ו ע"א וז"ל ת"ר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה. הולכי דרכים בלילה פטורין מן הסוכה ביום ובלילה עכ"ל, כותב המרדכי אות תשח וז"ל והולכי מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה משום דכשנחים וישנים בלילה להנאתן, יכולין לעסור למחר טפי, והוי הכל בכלל עוסק במצוה עכ"ל. כלומר דרש"י והמרדכי סוברים דהכשר דהכשר מצוה ג"כ דוחה המצוה. והגיונים כדלעיל, דבפשטות י"ל דמי שעוסק ממש במצוה פטור ממצוה אחרת. אולם כאשר פרצנו את הכלל ולמדנו דגם בעוסק בהכשר מצוה פטור מהמצוה, י"ל דכמו"כ גם העוסק בהכשר דהכשר, דמנין נחלק?

ואע"ג דמנוחת ההולך רחוקה מהמצוה יותר מההולך, מ"מ כתבנית החשיבה שלנו - מאי שנא לענין דחית המצוה האחרת?

#### כיון דאיפליג - איפליג

ז"ל המשנה וגמרא בגיטין דכ"ח ע"א: המביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים וכו'. [ובגמרא] לא שנו אלא זקן שלא הגיע לגבורות וכו', אבל זקן שהגיע לגבורות וכו' לא. איתביה אביי - המביא גט והניחו זקן אפילו בן מאה שנה נותן לה בחזקת שהוא קיים! תיובתא, ואיבעית אימא כיון דאיפליג איפליג עכ"ל. ופרש"י וז"ל כיון דאיפליג משאר דרך כל הארץ שהאריך ימים עד מאה שנה, איפליג, ואינו כשאר האדם להיות קרוב למות. אבל בן שמונים ואחת או יותר עד תשעים קרוב למות הוא עכ"ל. וע' רש"י בסתירת רש"י דברי עצמו, האם נחשב כאיפליג מבן תשעים או מבן מאה.

ומ"מ יש לעיין, הרי הסברא דככל שמזדקן יותר האדם, גדול יותר הסיכוי שימות, אי"כ המפליג מעבר לגיל מאה יש מקום יותר לחשוש! על כרחך י"ל כסברתנו: הכלל הוא ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". אך היוצא מהכלל וחי עד מאה, הרי מבחינתו אע"פ שלכאורה קרוב יותר למות, אי אפשר לחוש למיתתו, דכיון שיצא מהכלל מעט, מה לי מעט מה לי רב, כיון דאיפליג - איפליג, ואינו בחזקת שימות כל שעה, וכסברתינו שכאשר יצא מהכלל ביום אחד אין סברה לחלק יום מיומים.

#### כוחו וכח כוחו

בב"ק ד"יז ע"ב מובאת מחלוקת סומכוס ורבנן האם משלם על צרורות נזק שלם או דהלכה למשה מסיני דמשלם חצי נזק (ע' רש"י ד"ה בחצי נזק צרורות בד"ג ע"ב דמשמע דהלל"מ דממונא הוא ולא קנס. ועיי"ש ראשונים ואחרונים החולקים). ועיי"ש ברש"י סוף ד"ה צרורות כי אורחיהו וז"ל דכל מה שהוא כוחו ולא גופו מקרי צרורות עכ"ל. במילים אחרות: צרורות הוי כוחו דממונו. (להבדיל מכוחו של אדם המזיק דפשיטא דהוי כגופו וחייב, ע' בב"ק ד"ג ע"ב בגמרא).

ובגמרא שם בד"יח ע"א, יט ע"א וז"ל בעי רב אשי כח כוחו לסומכוס ככוחו דמי או לאו ככוחו דמי, מי גמיר הלכה [למשה מסיני דחצי נזק צרורות] ומוקי לה בכח כוחו או דילמא לא גמיר הלכה כלל תיקו. עכ"ל. וברא"ש אות ב' וז"ל מיהו תימא למה לא הביא [הרי"ף] הך דרב אשי וכו', רי"ף לא הביא הך בעיא משום דלסומכוס מבעיא לן ולית הלכתא כוותיה. ולי נראה דיש נפקותא גדולה בבעיא זו, דמתוך בעייתו משמע דפשיטא ליה דכוחו ככח כוחו דמי לכו"ע, ולרבנן משלם חצי נזק על כח כוחו כמו על כוחו. ומבעיא לן אי סומכוס גמר הלכתא לצרורות לכח כוחו לחצי נזק כמו לרבנן כוחו, או דילמא לא גמיר הלכתא כלל ואף על כח כוחו משלם נזק שלם וכו' עכ"ל.

אמנם בגמרות רבות משמע חילוק בין כוחו לכח כוחו, כחולין דט"ז ע"א וז"ל השוחט במוכני שחיטתו כשרה. והתניא שחיטתו פסולה? לא קשיא הא בסרנא דפחרא (גלגל של יוצרים של חרס, ויש להם מוכני שמגלגלין בו כשחוקקין הכלי - לישנא דרש"י) הא בסרנא דמיא (שחיטתו פסולה שהמים מגלגלין אותו ואין שחיטה זו מכח אדם וכו' - לישנא דרש"י), ואיבעית אימא הא והא בסרנא דמיא ולא קשיא הא בכח ראשון (פרש"י וז"ל מיד שנטל הדף המעכב את המים והתחיל לגלגל ובתחילת גילגולו שחט, מכח אדם שנטל הדף עכ"ל) הא בכח שני (פרש"י וז"ל לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה עכ"ל) עכ"ל. וכן להלכה לחלק בין כוחו (כח ראשון) לכח כוחו (כח שני). וכן במכות ד"ח ע"א וז"ל אמר רב פפא מאן דשדא פיסא (פרש"י - גוש עפר) לדיקלא ואתר תמרי, ואזול תמרי וקטול, באנו למחלוקת רבי ורבנן. פשיטא! מהו דתימא כח כוחו דמי (ופטור - פרש"י) קמ"ל עכ"ל. ומשמע דכח כוחו לאו ככוחו. וכן בסנהדרין דע"ז ע"ב וז"ל אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא (הפנה את מרוצת המים עליו - פרש"י) גירי דידיה הוא ומחייב. והני מילי בכח ראשון, אבל בכח שני לא (פרש"י וז"ל שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו וכו' אלא לאחר מכאן וכו', גרמא הוא ולא מכוחו עכ"ל).

גם בראשונים נחלקו, דבריטבי"א במכות שם פוסק דכו"ע כח כוחו לאו ככוחו. וברמב"ם הלכות נזקי ממון פ"ב הי"ז (ע"פ הלחם משנה שם) סובר דכח כוחו לרבנן לאו ככוחו דמי. ועי' ריב"ש תשובה שעה דכח כוחו ככוחו, ועי' חו"מ שצ ס"ה, שצב ס"ב דמביא ב' השיטות. ע"ש ביאור הגר"א הפוסק כרא"ש, וערוה"ש המחלק דאע"ג דלענין גלות פטור בכח כוחו מפני שדומה לאונס, בנזיקין דחייב גם באונס (אדם המזיק) חייב גם בכח כוחו. (ערוה"ש בחו"מ שפד סק"א).

והנה אע"פ שכח כוחו מחודש יותר מכוחו, מ"מ עצם החידוש בכוחו גדול מכח כוחו. דה"א דרק על נזקי גופו חייב אבל כוחו אינו הוא, ורק על נזקי ממון חייב (בגלל פשיעתו או מילוי חסרון חבירו שהוזק ע"י ממון) אך לא על דליל שנקשר ברגל התרנגולת (צרורות). ומאחר שפרצנו את הכלל ולמדנו דגם על כוחו חייב (באדם נזק שלם, ובממונו חצי נזק ע"פ רבנן דסומכוס) למרות שאין מגע פיזי ישיר, עפ"ז גם על כח כוחו יתחייב בנזקיו (רא"ש), דמאי שנא כח כוחו מכוחו? אמנם כח כוחו דומה לאונס, אבל ברגע שנוצר התקדים דכוחו חייב, י"ל דכמו"כ כח כוחו, וכסברתינו.

(עי' ב"ק ד"ד ע"ב, תוס' ד"ה ואימא מבעה זה אדם באמצעו וז"ל וא"ת והני מים היכי דמי? אי דמשקיל עליה בדקא דמיא ובכח ראשון - כוחו הוא, ואי בכח שני גרמא בעלמא הוא. וי"ל דמיירי בכח שני וקמ"ל דבכח שני נמי חייב. אי"נ וכו' עכ"ל. וסברת תירוצו הראשון של התוס' כדברנו, דאם כח ראשון חייב, יש לומר דכמו"כ גם בכח שני).

#### גולל ודופק

לישנא דמשנה באהלות פ"ב מ"ד: הגולל והדופק מטמאין במגע ובאוהל וכו'. איזהו הדופק? את שהגולל נשען עליו אבל דופק דופקין טהור עכ"ל. ונחלקו הראשונים בפירוש

גולל ודופק; וז"ל התוסי' בכתובות ד"ד ע"ב ד"ה עד שיסתם הגולל: בכמה מקומות פירש רש"י דגולל הוא כיסוי הארון, ודופק היינו קרשים שבצידי הארון. ונקרא דופק ע"ש שהגולל דופק עליו. וכעין זה פירש בערוך. וקשה לר"ת דאמר בברכות ד"ט ע"ב מדלגין היינו ע"ג ארונות, ואיך היו מדלגים והלא הגולל והדופק מטמא באוהל? ועוד וכו', ועוד הקשה וכו'. ור"ת מפרש דגולל היינו מצבה שהיא אבן גדולה. ולשון גולל שייך על אבן כדכתיב וגללו את האבן. ודופן הן שתי אבנים אחת לראשה ואחת לרגלה של מצבה וכו' עכ"ל. ועיי' ציונים לתוסי' נוספים בש"ס, ועוד ראשונים.

ובאור זרוע ח"ב תכד דוחה דברי ר"ת דא"כ יקבלו אבילות בזמן הקמת מצבה ולא מזמן הקבורה ועוד, פוסק כרש"י, ומביא דעת רב משה בר יעקב וז"ל שהרי קברות שלהם היו עשויין בכוכין ולא כמו שלנו, אלא כמו מערה. והיו גוללין אבן על פיו או נסר עכ"ל. ודופק לפ"ז י"ל הוא האבן הקטנה שמשמימים כדי שלא יתגלגל הגולל.

ובפירוש הר"ש בסופו וז"ל תניא בספרי זוטא, על פני השדה - זה פתחו של קבר (שמטמא), אשר יגע - לרבות הגולל. אשר יגע לרבות הדופק. אשר יגע לרבות דופן אחר דופן. פירוש ברייתא כשהגולל נשען עליו, ומתני' (דופק דופקין טהור) כשאינן נשען עליו עכ"ל. והרי זו סברתינו, דטומאת הדופק לא מצד עצמה אלא נתרבתה משום גולל הנשען עליו (סדרי טהרות שם) ולפיכך ע"פ ההגיון שלנו אפילו דופק דופקין טמא, כשהמצב שלולי תמיכתו לא היה נשאר הגולל במקומו. שהרי בריבוי הדופק ריבנו ג"כ דופק דופקין, שאם נוצר תקדים שלא רק הגולל טמא אלא גם הדופק, מאותה סברה יש לרבות ג"כ דופק דופקין. ובמשנה דופק דופקין טהור - כשלא נזקקין לו כלל.

ועיי' בהגהות הגר"א דמתקן ברי"ש "אשר יגע להוציא דופק אחר דופק" (ולא לרבות), ואע"פ שמשנה הפשט לפ"ז, מ"מ ג"כ הוי כסברתינו, דלולי המיעוט ה"א דגם דופק דופקין טמא וכדלעיל, ולכך נצרך המיעוט.

#### אבות נזיקין

תחילת ב"ק: ארבעה אבות נזיקין, השור הבור המבעה וההבער. ובגמרא שם וז"ל מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן עכ"ל. ובריי"ף שם וז"ל פירוש כיון דקי"ל דנזק שלם ממונא הוא, וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו, בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו, דכל מועד מינייהו תולדה דיליה כותיה ומשלם נזק שלם מן העליה ותם תולדה דיליה כותיה ומשלם חצי נזק מגופו, או דילמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן עכ"ל. וברא"ש על דברי הרי"ף וז"ל היה נראה לו לרבינו שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזיקין לא היה הספר מסתפק, דמהיכא תיתי לן לחלק ביניהם כיון דידעינן מסברא כל תולדות האבות כיון שדומה להן בכל צד, למה נחלק ביניהם? אלא כיון דחזינן קצת חילוק בתשלומי נזיקין בין תם למועד, ואע"ג דתרויהו אבות נינהו, העלה על ליבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות עכ"ל. ועי' בנחלת דוד הדוחה פירוש זה ברי"ף דא"כ מדוע טורחת הגמרא להביא ראיה משבת שתולדותיהן כיוצא בהן



ובאבות הטומאה דתולדותיהן לאו כיוצא בהן. עיי"ש פירוש, ועי' בגרייז הסברו ברי"ף, ועי' עוד רש"י ד"ה הכא מאי (ע"ב).

ומי"מ שאלת הגמרא ע"פ הרי"ף והרא"ש נסמכת על תבנית החשיבה שלנו: אם לא היתה פירצה בכלל אבות הנזיקין ולא היה חילוק בין תם למועד, לא היתה כלל הו"א לומר דאבות אינן כתולדות. ואולם לאחר שלמדנו תקדים, פירצה בכלל, חילוק בין תם למועד (אמנם באבות ולא בתולדות), ההגיון הוא שאולי יש חילוקים נוספים, ועפ"ז שאלת הגמרא.

ועיי"ש בגמרא וז"ל וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא עכ"ל. ובתוס' וז"ל ואי"ת והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, דחרב הרי הוא כחלל, אלמא יש מהן כיוצא בהן (עיי"ש במהר"ם). וי"ל דאכתי אינו עושה כיוצא בו, שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיוצא בו כדמדקדק ר"ת בריש אהלות עכ"ל. וי"ל דהה"א בשאלתו היתה דכאשר חידשנו חידוש עצום זה, דכלי מתכת שנגע במת נעשה אבי אבות הטומאה כמת עצמו (עי' ר"ש באהלות פ"א מ"ב מחלוקת ר"ת והרב יצחק באלו כלים מדובר), י"ל כסברתינו דגם הנוגע בכלי נעשה כמת עצמו, ורק בגלל מיעוט ר"ת (נמצא שם) יש לחלק ביניהם.

#### ע"פ המדרש

"זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך" וכו' (דברים פכ"ה 17-18). ופרש"י שם ע"פ המדרש וז"ל ד"א לשון קור וחום צננך הפשירך מרתיחתך. שהיו כל האומות יראים להלחם בכס ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה. בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכוה הקרה אותה בפני אחרים עכ"ל. ועי' ביומא דפי"ז ע"ב ככלב שב על קיאו כסיל שונה באולתו, אמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה - נעשית לו כהיתר. ובספרי ע"פ שופטים - עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על עבירה חמורה.

והרי אלו סברות המאמר: החידוש הגדול הוא הראשון היוצא מהכלל, התקדים. לאחר שנפרץ הכלל, שאר החידושים מיוחדים פחות וההגיון הפשוט לרבות אותם.