

לעלוי נשמת סבת אמי  
 סעידה בת אברהם ז"ל  
 ולעלוי נשמת חברי  
 אבנר כפיר בן זכריה חזי הי"ד

## הווית משפט הנזיקין<sup>1</sup>

### ראשי פרקים

1. הקדמה
  2. בתורה
  3. במשנה
    - א. ביאור דברי המשנה הראשונה
    - ב. ביאור דברי המשנה השניה
    - ג. ביאור המשך מהלך פרק ראשון
    - ד. ביאור דברי המשנה הרביעית
    - ה. ביאור פרק שני
      1. כיצד היא דרכו של עולם
      2. איזהו תם ואיזהו מועד ומחלוקות רבי מאיר ורבי יהודה
      3. שור המזיק ברשות הניזק
      4. אדם מועד לעולם
  4. בגמרא
    - א. אבות ותולדות
    - ב. ביאור הצד השווה ודרך ההגעה אליו
    - ג. אבות דר' חייא ור' אושעיא
    - ד. מבעה - מחלוקת רב ושמואל
    - ה. קרן
      1. פלגא נוקא - ממונא או קנסא
      2. כוונה להזיק ומשונה
      3. תמות ומועדות
    - א. מחלוקות רבי מאיר ורבי יהודה
      1. איזהו תם ואיזהו מועד
      2. שמירה בתם ובמועד
      3. שור תם האמור בתורה
      4. שור שנגח ארבעה וחמשה
      5. שמירה בשן ורגל
    - ב. מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא - יושם השור בבית דין או הוחלט השור
      - ו. שן ורגל
        1. מהות שן ורגל
        2. רשויות
        3. דרך אכילה
        4. צרורות
- א. הסבר דברי המשנה על פי הגישות השונות בגמרא
- ב. צרורות ככוחו

<sup>1</sup> מאמר זה נכתב בעקבות לימוד מסכת בבא קמא בישיבתנו, חורף ה'תשנ"ח.

גופו של מאמר זה נוקט עקרונית בשיטה אחת. מטרתן של ההערות במאמר זה היא בעיקר להרחיב ולהביא שיטות נוספות, ולא תמיד לבאר את הנאמר בגוף המאמר. יש להתייחס להערות אלו בהתאם לנאמר כאן.

ג. הלכתא גמירי לה

ד. בתר מעיקרא או בתר תבר מנא אזלין

ה. שאלות האמוראים בעניין צורות

ו. ביאור הראשונים

1. ביאור הראשונים לשאלות האמוראים

2. האם צורות תולדת רגל בלבד

3. גיבוש דעות הראשונים לאור האמור לעיל וקישורן ליחס שבין האבות ובין תולדותיהן

5. סוף דבר

## 1. הקדמה

במאמר זה נראה את השתלשלות עניין "ארבעה אבות נזיקין", החל בתורה, השופטת כל מקרה ומקרה לגופו, המשך במשנה, הרואה מאחורי ארבעתם יסוד כללי, שיוצר הווייה, מערכת כללים לכל ענייני נזיקין, וכלה בגמרא, הרואה בארבעתם יסודות, שכל ענייני נזיקין משתייכים אליהם.

## 2. בתורה

שמות כ"א, כח - כ"ב, ה :

וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כפר יושת עליו ונתן פדין נפשו ככל אשר יושת עליו. או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו. אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים ישקל לאדניו והשור יסקל.

וכי יפתח איש בר או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו.

וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו. או גודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו...

כי יכער איש שדה או כרם ושלה את בעירה ובער בשדה אחר טיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם.

כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכלה גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה.

כפי הנראה ממהלך הפסוקים, ישנה כאן התעלמות מאיסורים. הדיון בתורה כאן הוא במקרים ובדינים ללא כל התייחסות של איסור אל האדם. אין כאן אל תעשה, ואם עשית - תשלם. יש כאן מקרים - "כיי" ו"וכי", ודינים - "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". אין כאן דין פלילי, יש כאן משפט.

ומשפט יסודו הוא בצדק, בהשבת הסדר על כנו - "בצדק תשפט עמיתך"<sup>2</sup>, "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו"<sup>3</sup>, "ושפטו את העם משפט צדק"<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ויקרא י"ט, טו.

<sup>3</sup> דברים א', טז.

נקודה חשובה שעלינו לבחון בפסוקים היא הזיקה של המקרה אל האדם. נקודה זו חשובה, שכן ממנה נוכל לבחון אם ישנו יסוד המחייב את האדם בכל המקרים הנ"ל. התורה אינה נכנסת לנימוקים העומדים מול עיני הצדק, אלא נוגעת רק בהתבטאות הדינית שלהם, בנפיקא מינה ההלכתית שלהם בלבד. לכן, צריכים אנו להסיק מתוך דברי התורה, מהם הנימוקים העומדים מול עיני הצדק, ולזאת נבוא בעיקר על ידי בחינתנו את הזיקה של המקרה אל האדם:

#### בור:

"וכי יפתח איש בר או כי יכרה איש בר ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו". הזיקה בהתחלה היא זיקה של מעשה האדם - האדם הוא זה שפתח או כרה את הבור. לאחר מכן שאר סיפור המקרה כבר לא קשור אל האדם - "ונפל שמה שור או חמור". אולם בעניין התשלומים התורה משנה והופכת את האדם שפתח או כרה את הבור לבעליו של הבור. מצד אחד הזיקה היא זיקה של מעשה האדם, אולם מצד שני הזיקה היא זיקה של בעלות על הבור. נראה, ש"בעל הבור" כאן אינו במשמעות של אדנות אלא במשמעות של: היוצר הוא הבעלים, אדון העולם הוא יוצרו. הבור לא נמצא בתמונה ואני, בעליו, מתחייב על "מעשיו", שכן הבור הוא בכלל פאסיבי בכל תיאור הסיפור הבור פאסיבי לגבי התוצאה - "ונפל שמה שור או חמור", השור או החמור הוא האקטיבי כאן, אולם התיאור הוא גם ובעיקר מקרי לגבי האדם - אמנם האדם הוא זה שעומד מאחורי הבור, אולם אין הוא קיים לאחר שתם מעשה יצירת הבור. לכן ישנו צורך בהחזרת הבור אל בעליו, אל יוצרו.

#### שור:

"וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת... או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו...". הזיקה כאן היא זיקה של בעלות על השור. אמנם אתה לא עשית, שורך עשה, ובכל זאת, אתה בעליו, ולכן תשלם.

אולם ישנו כאן הבדל עצום בין מקרה של "שור" סתם ובין "שור נגח". במקרה של "שור" סתם - "ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו", ואילו במקרה של שור ש"נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם" - "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו". ההבדל נובע מהמקורות שבדבר. ב"שור" סתם הן בעליו של השור המת והן בעליו של השור שנגף נפלו קרבן למקרה מצער ולא צפוי. לכן, הצדק מחייב שותפות - חצי השור החי וחצי השור המת לזה, וחצי השור החי וחצי השור המת לזה. אולם, כאשר "נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו" - הבעלים כבר איננו קרבן למקרה מצער ולא צפוי - "נודע" כבר "כי שור נגח הוא מתמול שלשם", ובכל זאת "ולא ישמרנו בעליו" - תשלם, ולא רק תשלם אלא כמו שאמרנו - תשלם שור אחר תחת השור ששורך הרג, וזאת כדי ליצור צדק.

כאן, כמו שאמרנו, הנקודה היא בבעלות. למרות שהשור הוא ישות עצמאית, בעליו נמצא בתמונה לאורך כל הדרך, הבעלים "טמונים בקרניים של השור". לכן, כאשר "נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם", ובסיטואציה זו צריך היה הבעלים לשמור על שורו, ולמרות זאת: "ולא ישמרנו בעליו", טענת הבעלות יכולה ליצור חיוב, ולכן: "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו". לעומת זאת, כאשר ישנה מקריות, מוסרות כל הטענות כלפי האדם. ולכן, כשלא נודע, נוצרת השותפות - "ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו".

אותו הדבר בעניין שור שהמית איש או אשה, המופיע בפרשה לפני עניין בור: כאשר "שור נגח הוא מתמול שלשם והועד בבעליו", ובסיטואציה זו צריך היה הבעלים לשמור על שורו, ולמרות זאת: "ולא ישמרנו", טענת הבעלות יכולה ליצור חיוב - "וגם בעליו יומת". לעומת

<sup>4</sup> דברים ט"ז, יח.

זאת, כאשר לא "הועד בבעליו" - "ובעל השור נקי". ישנה טענה כלפי הבעלים המסתתרת מאחורי "ובעל השור נקי" - למרות שישנה טענת הבעלות, במקרה זה, שלא "הועד בבעליו", אין טענה זו יכולה ליצור חיוב, ולכן "ובעל השור נקי".

ההבדל בין בור לשור בעניין התשלומין, שבבור - "בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו", ואילו בשור - "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו", נובע מעושה הנזק. עיקרון הצדק פועל בשני המקרים, הכיצד? בשני המקרים ישנה כאן תחלופה - המזיק הופך לניזק ולהיפך: "והמת יהיה לו" - למזיק, אולם תחלופה שלמה ניתן לבצע רק בעניין שור ולא בעניין בור, בשור ניתן לבצע "שור תחת השור", אולם בבור לא ניתן לשלם את הבור תחת השור. לכן האלטרנטיבה הטובה ביותר היא כסף, האופן בו יושב הסדר על כנו בצורה הטובה ביותר הוא על ידי ש"כסף ישיב לבעליו".

### כי יבער איש שדה או כרם:

שלב ראשון של סיפור המקרה - "כי יבער איש שדה או כרם" - אדם יצא לרעות את מקנהו בשדהו או בכרמו שלו (או בכל מקום שהיה מותר לו לרעות שם). שלב שני - "ושלח את בעירה" - הגיע למקום המרעה, נתן חופש למקנהו לרעות, התישב לו על אבן, חלל בחליל והשגיח על מקנהו. שלב שלישי - אחת הבהמות החליטה לצאת קצת מהתחום, עברה לשדה של מישהו אחר ואכלה מתנובת שדהו. תשלומי "מייטב" אינם עונש על מעשה האדם, האדם לא עשה כאן שום דבר רע. אולם יש כאן זעקה על מעשה בהמה, שיש לה בעלים - הבהמה שלך רעתה בשדות אחרים, אכלה ונהנתה, ובעצם כך גם אתה נהנית, משדהו של חבירך, שדה עליו עמל חבירך שנה שלימה בשביל ליהנות מתנובתו, השקיע את מייטב כוחו וממונו בשדה. לכן ראוי, שאתה, בעליה של הבהמה, תשלם ממייטב שדך וממייטב כרמך. אתה, בעליה של הבהמה, פלשת, הסגת גבולו של חבירך ונהנית מתנובת שדהו, לכן, הצדק מחייב, שחבירך יפלוש, יסיג את גבולך ויהנה מתנובת שדך<sup>5</sup>. הבעיה בסיפור זה אינה רק בחיסרון שנוצר כתוצאה מאכילת הבהמה, אלא גם ובעיקר בפלישה, בהסגת הגבול, בפגיעה ברשות ובעלות הניזק, ולכן יש מקום ל"מייטב". אילו הבעיה היתה בחיסרון, הרי שהצדק היה מחייב אצל המזיק חיסרון שווה ערך לחסרונו של הניזק, ואין מקום לתשלום ממייטב שדהו ומייטב כרמו של מזיק. לעומת זאת, כיוון שאנו אומרים, שהבעיה כאן היא גם ובעיקר בפלישה, בפגיעה בעלות וברשות הניזק, הרי שפלישה זו לא פגעה רק בעלותו של הניזק על אותה התבואה הספציפית שנאכלה אלא בעלותו של הניזק על כל השדה ועל כל תנובתו, הכוללת בתוכה גם את מייטב השדה. נקודה זו בולטת לעין, שכן התורה מתחילה בתיאור של: "כי יבער איש שדה או כרם", ומסיימת בתשלום: "מייטב שדהו ומייטב כרמו ישלם", ולפיכך באמצע, בתיאור מעשה הנזק עצמו, בולט חסרונו של הכרם: "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר". בכך מבטאת התורה, שהבעיה המרכזית אינה בביעור, באכילה, אלא בפלישה לשדה אחר = שדה שלא אחר (ולא שדה שהוא אחר משלך, שדה שאינו שלך)<sup>6</sup>.

### אש:

"...שלם ישלם המבעיר את הבערה". יוצר האש ישלם. הזיקה כאן היא זיקה של מעשה האדם. נקודה נוספת שישנה בפסוק היא, שאין האש פועלת. אש איננה ישות עצמאית. "כי תצא אש" - היווצרות, "ומצאה קוצים" - תלות בגורם נוסף, "וונאכל" - אין ליחס לאש פעולת אכילה, האש לא אכלה, הגדיש, הקמה או השדה נאכל. כלומר: ישנה כאן הדגשה נסתרת - התורה מתארת אמנם בתחילה את האש כאקטיבית - "כי תצא אש" (ולא כי יוציא אדם אש

<sup>5</sup> "מייטב שדהו ומייטב כרמו ישלם" = מייטב שדהו של מזיק ומייטב כרמו של מזיק.

<sup>6</sup> ועיין לקמן בביאור דברי המשנה הראשונה הערה 21 וביאור מחלוקת רב ושמואל בעניין זה לקמן בעמוד 198.

וכדו'), לאחר מכן שוב כאקטיבית אך בד בבד תלוית - "ומצאה קוצים", ודווקא בעיקר, בתוצאת הנזק עצמה, נעדרת ונעלמת אקטיביות האש. כל כוחה של האש הוא ביוצרה ובהיאחזותה במשהו. אולם, בניגוד לבור, בו הבור מתנתק מן האדם לאחר היצירה, ולכן בו צריכה התורה לומר: "בעל הבור", יוצר הבור, "ישלם", צריכה בעצם להחזיר את הבור אל יוצרו, באש היוצר נמצא בתמונה לאורך כל הדרך. האש היא פאסיבית לאורך כל הדרך. כל מציאותה קשורה ביצירתו של האדם. לכן "שלם ישלם המבעיר את הבערה", ולא "בעל האש". ישנו כאן גם משחק מלים: "המבעיר את הבערה" יכול להתפרש מצד אחד שהמבעיר ישלם את הבערה<sup>7</sup>, ומצד שני ובחריפות יותר גדולה, שהאדם המבעיר את הבערה הוא זה שישלם, דהיינו שמבחינתנו הוא בעצם שם את האש על הגדיש, הקמה או השדה, והבעיר אותם. משחק לשוני נוסף שקיים כאן הוא בהשוואה שבין "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער בשדה אחר..." ובין "שלם ישלם המבעיר את הבערה". התוצאה בשניהם היא תוצאה של ביעור מן העולם, של כיליון, הקשור בפעולה של אכילה של תבואה, בכיליון של עצם גשמי וחומרי<sup>8</sup>.

רואים אנו מכאן, שהתורה דנה כל מקרה לגופו על פי עיקרון הצדק, וללא התייחסות הקושרת ומחברת מהותית ארבעת מקרים אלו זה לזה.

כמו כן יש לבחון את סדר הפסוקים:

בתחילת פרשת משפטים המקרים הנידונים אינם מסודרים לפי סוגי עושי נזק אלא לפי סוג הדבר שהוזק<sup>9</sup>: פסוקים יג-לב בפרק כ"א עוסקים באדם שהוזק, ופסוקים לג-לז בפרק זה ופסוקים א-יד בפרק כ"ב עוסקים בממון שהוזק. אילו היה מונח הנקרא "ניקין", המאחד תחתיו נזקים שבוצעו על ידי דברים שיש להם זיקה אל האדם ולכן האדם מתחייב עליהם, היה על התורה לסדר את המקרים לפי סוג עושה הנזק.

המסקנה הברורה הנובעת מכל האמור לעיל היא, שאין יסוד כולל המחייב את האדם בניקין<sup>10</sup>. ישנם כאן ארבעה מקרים בתורה, ובכל מקרה ומקרה התורה דנה לגופו של מקרה. העיקרון היחיד הנמצא כאן הוא עיקרון הצדק, המנחה בכל פרשת משפטים את המקרה אל דינו.

7 "והבערה" במובן של הגדיש או הקמה או השדה שנאכל.

8 בניגוד לכיליון רוחני - מוות, שהוא התוצאה בשור ובבור: "ומת".

9 לאו דוקא נזק אלא חיסרון.

10 וכמו שנבאר לקמן לא שייך כלל המונח "ניקין".

### 3. במשנה

#### א. ביאור דברי המשנה הראשונה

פ"א מ"א :

ארבעה אבות נזיקין - השור והבור והמבעה וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק. הצד השווה שבהן, שדרכן להזיק ושמירתן עליה, וכשהזיק - חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ.

**"נזיקין"** - המלה "נזיקין" היא צורת רבים של "נזיק" במשקל קטיל, המצוין במקרה זה<sup>11</sup> תפקיד או מעמד, כמו פקיד, פעיל (כמו פעיל של תנועה מסוימת)<sup>12</sup>. ישנו "מזיק"<sup>13</sup> - "חב המזיק לשלם..." - והוא הבעלים, וישנו "נזיק" - השור למשל, שהוא זה שהזיק בפועל. הנזיק הינו ממונו<sup>14</sup> של המזיק, העלול להזיק, שיש בו פוטנציאל להזיק. פשוט, שאין חיוב על הנזיק: "וכשהזיק" - הנזיק, אוטומטית - "חב המזיק" - הבעלים, "לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". אמנם הנזיק הוא הפעיל כאן, אולם המזיק מבחינתו הוא המפעיל אותו ולכן המזיק חייב.

המשנה אינה רואה את דברי התורה כמקרים שאינם קשורים זה בזה, אלא כדוגמאות למערכת שלמה, שבה ישנם מקרים שונים, בהם חייב אדם על פעולות הזקה, על פגיעה ברכוש חבירו, שעשו "נזיקין".

**"אבות"** - היינו מה שכתוב בתורה<sup>15</sup> - "השור" = "וכי יגף שור...", "הבור" = "וכי יפתח איש בור...", "המבעה" = "כי יבער איש שדה או כרם...", "ההבער" = "כי תצא אש...". אולם המלה "אבות" מצריכה דבר, שביחס אליו נזיקין אלו הם אבות. משמעות המלה "אבות" היא המקור, ההתחלה של הדבר שיבוא לאחר מכן, ומובנה כאן - מה שכתוב בתורה בעצם "הוליד" את העיקרון, את יסוד חיוב האדם על נזיקין. האבות יצרו את העולם, מתו, והעולם מתקיים על היסודות שבנו. כשאנו מביטים בעולם, אנו רואים לנגד עינינו ביטוי של היסודות שהנחילו האבות לעולם<sup>16</sup>.

**"השור והבור והמבעה וההבער"** - מבחינת הסדר, בור מופיע לפני שור שהזיק, ואם כן היה צריך לסדר את הדברים בצורה שונה, אולם שור מופיע כבר לפני בור, שור שהרג, ולא רק מצד

<sup>11</sup> למשקל זה ישנם תפקידים נוספים, כמו למשל לצוין תכונה: סביל, פעיל, אכיל.

<sup>12</sup> עיין תוספות רבינו פרץ (ב ע"א ד"ה ד' אבות): "ד' אבות נזיקין - הנך דכתיבי בפרשה קרי להו אבות נזיקין כאשר יאמר מחסיד חסידים על שם שעושה החסד, כן יאמר מנזיק נזיקין, ונקרא נזיק על שם שעושה הנזק...", וכן כתבו הנימוקי יוסף (ב ע"א ד"ה ארבעה אבות נזיקין): "...כל נזיקין - שעושים נזק..." והשיטה מקובצת שם בשם הרא"ש, והמאירי (ב ע"א בא"ד אמר המאירי, עיין שם) כתב: "...ומפני זה תפש לשון נזיקין, שיש בו רמז על המזיק, שהוא כעין תאר על משקל נזירים, נביאים...".

<sup>13</sup> בבנין הפעיל.

<sup>14</sup> "ממונו" - במובן של זיקה אל האדם, כאשר זיקה זו יכולה להתבטא בבעלות או ביצירה.

<sup>15</sup> רש"י ב ע"א ד"ה ארבעה אבות נזיקין: "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא". כן הוא בשבת פ"ז מ"ב: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת...", בכלים פ"א מ"א: "אבות הטומאות...", ובזבים פ"ה מ"י: "...אבות הטומאות שבתורה...".

<sup>16</sup> כל זה כמובן הוא לפי נקודת המבט שלנו: עקרונית הכלל הוא האב והתבטאויותיו הן התולדות שלו. אולם בתורה מופיעות רק ההתבטאויות של הכלל, ולפיכך מנקודת המבט שלנו ההתבטאויות הן האבות והכלל הוא התולדה. בכדי להגיע אל הכלל צריכים אנו ליצור ולהוליד אותו על פי התבטאויותיו.

שם השור, אלא מצד זה, שישנה זיקה מהותית בין שור שהרג ובין שור שהזיק ומצד העובדה ששניהם "נזיקין"<sup>17</sup>.

עצם ראייה זו של המשנה, המכלילה שור שהרג אדם תחת הכותרת "נזיקין", מורה על כך, שהמשנה יצרה בעצם חלוקה שונה בתורה מזו של פשט התורה - כפי שאמרנו לעיל, החלוקה בפשט התורה אינה לפי עושה הנזק אלא לפי הדבר שהוזק. המשנה, לעומת זאת, הרואה בשור, בבור, במבעה ובהבער "נזיקין" יוצרת חלוקה לפי עושה הנזק: פסוקים יב-כז עוסקים באדם שהזיק, ומפסוק כח עד לפרק כ"ב פסוק ה התורה עוסקת ב"נזיקין", בדברים שיש להם זיקה אל האדם מכח בעלותו או מכח יצירתו אותם.

כמו כן בולט חסרונו של גונב שור או שה, המופיע בתורה בין שור שהזיק ובין מבעה, כאשר העיסוק בו עובר לפרק שביעי במסכתנו. נקודה זו מבהירה עוד יותר את ראייתה של המשנה במקרים של התורה לא כמקרים, אלא כדוגמאות למערכת שלימה של נזיקין, של ממונו של אדם שהזיק ופגע ברכוש חבירו. עצם חיבור ארבעת המקרים הנ"ל - השור, הבור, המבעה וההבער תחת כותרת אחת - "נזיקין", מעיד על יצירת מערכת זו. וממילא המשנה מוציאה מן הכלל את מקרה הגונב שור או שה, שהאדם הוא הפועל בו, ומעבירה את העיסוק בו לפרק שביעי<sup>18</sup>.

כמו כן יש לציין, שנראה לכאורה, שאין סדר הגיוני במשנה. מן הפרק השלישי ועד סיום פרק ששי המשנה דנה בנזיקין, והסדר המופיע בה הוא כסדר המופיע כאן: "השור והבור והמבעה וההבער". אולם בפרקים אלו נתקלים אנו בתופעה מאד מוזרה: בכל אמצע פרק מתחיל עניין חדש. פרק שלישי בתחילתו (מ"א - מ"ז) ממשיך לעסוק במה שסיים בפרק שני, באדם<sup>19</sup>, אולם בהמשכו (מ"ח ואילך) עוסק הוא בשור שהזיק. פרק רביעי ממשיך לעסוק בשור שהזיק (מ"א - אמצע מ"ד), אולם בהמשכו (סמ"ד - מ"ח) עוסק הוא בשור שהרג אדם, ובסיומו (מ"ט ואילך) חוזר הפרק לעסוק בשור שהזיק. פרק חמישי בתחילתו (מ"א - מ"ד) ממשיך לעסוק בשור שהזיק, אולם בהמשכו (מ"ה ואילך) עוסק הוא בבור. פרק ששי בתחילתו (מ"א - מ"ג) עוסק במבעה, אולם בהמשכו (מ"ד ואילך) עוסק הוא בהבער. ולא די בנקודה זו, אלא אף כל תחילת נושא חדש באמצע פרק אינה בנקודה המרכזית שלו, בהופעתו בתורה, אלא דווקא בדין פרטי, ורק לאחר מכן המשנה דנה בהופעתו בתורה שלו (עיין פ"ג מ"ח ומ"ט, פ"ד סמ"ד ומ"ה, פ"ה מ"ה, ופ"ו מ"ד).

**"לא הרי השור כהרי המבעה..."** - אין מטרתה של המשנה לומר: אילו היה כתוב רק שור בתורה, לא הייתי לומד את המבעה ממנו ולהיפך, ואילו היה כתוב את שניהם, לא הייתי לומד את האש מהם ולהיפך, וכן הלאה. הראיה הפשוטה ביותר לכך היא, שאין לנו במשנה את כל הצדדים: המשנה משלב הדיון באש אומרת - "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק", ואין היא אומרת את הצד ההפוך בעניין אש ובור - ולא הרי האש כהרי כל אלו, ולא הרי הבור כהרי כל אלו.

<sup>17</sup> כמו לעניין המועדות, שמשליכה המשנה את המושג להעיד ב.... המופיע בשור שהרג, על שור שהזיק, ועיין לקמן עמוד 180. וכן נראה לפי המשניות בפרקים שלישי - ששי, המסודרות לפי סדר זה של המשנה - "השור והבור והמבעה וההבער", ובתוך המשניות על שור מופיע דיון לא רק בשוק שהזיק אלא אף בשור שהרג אדם (פ"ד סמ"ד - מ"ח).

<sup>18</sup> כמו כל ענייני אדם, הנידונים מפרק זה ואילך.

<sup>19</sup> כתבתי כאן כפי המסתבר ממהלך המשניות. אולם עיין ירושלמי פ"א ה"א (ב ע"א): "תולדות הבור כל פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין".

לאחר שלמדנו מארבעת האבות הללו את הצד השווה שבהן, מבחינתנו אין הם קיימים כארבעה אבות יותר. אין אנו צריכים לשייך כל מזיק שקיים לאחד מהם. רק הצד השווה שבהן קיים. האבות יצרו עולם, ואחרי כן מתו, והעולם מתקיים בפני עצמו וללא תלות קיומית באבותיו.

ארבעת האבות מלמדים אותנו על ידי הצד השווה שבהן את יסוד חיוב האדם על נזיקו לא רק לעניין עצם החיוב, אלא גם לכל שאר העניינים - מתי, כמה והיכן כל מזיק יהיה חייב. הצד השווה הוא הווייה - הווייה שמחייבת שור תם בחצי נזק מגופו ומועד בנזק שלם מן העלייה, שפוטרת שן ורגל ברשות הרבים וכיוצא בזה. ויותר מזה, הווייה שבעקבותיה אנו פוגשים לראשונה עניינים כמו שן ורגל. הווייה זו טמונה בדברי המשנה: "הצד הווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך".

נקודה נוספת שיש ביסוד חיוב האדם על נזיקו היא **ושמירתן עליך**: הזיקה שיש לנזיק אל האדם היא היא ההופכת את האדם למזיק, למפעיל של אותו נזיק, ומחייבת אותו בתשלומי הנזק - זיקה זו מתבטאת בכך שהנזיק הוא של האדם (שור ומבעה) או שהאדם יצר אותו (בור ואש), ולפיכך שמירתו מוטלת עליו. השמירה, שאותה ראינו בתורה בעניין שור נגח בלבד, הופכת למושג כללי בכל ענייני נזיקין. האדם, בעליו או יוצרו של נזיק מסויים, בעצם היותו כזה, מתחייב בשמירתו, ולכן כאשר הוא יזיק, וממילא ברור מכך שהאדם לא שמר עליו, נוכל לחייב אותו על יסוד זה שהוא בעליו או יוצרו. אין החיוב נוצר בגלל אי השמירה על הנזיק. אי השמירה על הנזיק היא תנאי, שבגללו יכולים אנו לחזור אל האדם וזיקתו אל הנזיק, ולחייב אותו על יסוד זיקה זו.

הצד השווה, אם כן, יוצר לנו עיקרון מאחד בענייני נזיקין, ואם כן יש לנו יסוד כולל המחייב את האדם על נזיקו: אדם חייב על נזיקו - על יצירתו ועל ממונו בגלל יסוד אחד: "שדרכן להזיק ושמירתן עליך". כל דבר שיש לו זיקה אליך, שאתה אחראי עליו (ואחריותך עליו מתבטאת בכך ששמירתו עליך), חייב אתה בתשלומי נזקו.

חלק נוסף בצד השווה הוא: "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ":

**"וכשהזיק" - הנזיק, "חב המזיק" - בעליו או יוצרו.**

**"שלם תשלומי נזק" - תשלומי נזק במובן של השלמת חסרונו של הנזיק, ובכך גם אולי במובן של עשיית שלום, של צדק. בתורה ביארנו, שהצדק מחייב החלפה, הפיכת המזיק לניזק והניזק למזיק. אולם המשנה יוצרת מערכת של "נזיקין", רואה במקרים שבתורה התבטאות של כלל הנוגעת לכל פגיעה של ממונו של אדם ברכוש חברו, של "נזק", וממילא מרכזו של העניין הופך להיות חיסרון והשלמתו<sup>22</sup>.**

**"במיטב הארץ" - המשנה רואה בכל סוגי תשלומי הנזיקין הכתובים בתורה "מיטב הארץ". כחלק מהצד השווה, המכנה המשותף שמוצאת המשנה בארבעת אבות הנזיקין, מוצאת היא גם מכנה משותף בתשלום. אמנם כל תשלום ותשלום נשאר אינדיבידואלי: בשור מועד - "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לוי", בבור - "בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לוי", במבעה - "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", ובהבער - "שלם ישלם המבעיר את**

יותר, בנוגע לזיקת הנזק אל האדם: בשור ובבור הזיקה היא זיקה של בעלות - השור והבור פועלים, אולם האדם מכח בעלותו מתחייב על נזקם, ואילו במבעה ובהבער הזיקה היא זיקה של מעשה האדם - האדם הוא הפועל, לא הבהמה והאש. אולם כפי שאמרנו לעיל, פשט הפסוק קושר את הנזק אל הבהמה, ולפי זה המלה "מבעה" צריכה להיהגות בשווא באות "מ" ובקמץ באות "ב". ועיין לקמן בביאור מחלוקת רב ושמואל בעניין זה בעמוד 198.

<sup>22</sup> ועיין לקמן הערה 30 ועמוד 206.

הבערה", אולם המכנה המשותף לכולם הוא, שכולם תשלום במיטב הארץ. גם "שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו" הוא תשלום "במיטב הארץ", גם "בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעלו והמת יהיה לו" הוא תשלום "במיטב הארץ", וגם "שלם ישלם המבעיר את הבערה" הוא תשלום "במיטב הארץ", ולא רק "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם". אין כאן השלכה של "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" על כל ארבעת אבות הנזיקין, "במיטב הארץ" ≠ "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", אלא "במיטב הארץ" הוא שם כולל ומכנה משותף של כל תשלומי ארבעת אבות הנזיקין. נתינת שם כולל זה היא הכרחית למציאת יסוד חיוב האדם על נזיקיו<sup>23</sup>.

המשנה, כחלק מיצירת ההוויה הכוללת, מאחדת גם במשניות הבאות בפרק את כל הנזיקים תחת מערכת כללים אחת. כל זאת, כפי שאמרנו לעיל, על ידי חזרה מדוגמאות והתבטאויות של הכלל אל הכלל עצמו.

## ב. ביאור דברי המשנה השנייה

כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו.

הכשרתי במקצת נזקו חכתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו.

1. ישנם שלשה סוגי עושי נזק:

א. אדם המזיק - אני בעצמי עשיתי את הנזק.

ב. נזיקין כדוגמת בור - אני הכשרתי את הנזק - יצירת פוטנציאל לנזק, כאשר עצם הנזק אינו קשור אליי.

ג. נזיקין כדוגמת שור - כל שחבתי בשמירתו - לא יצרתי אפילו פוטנציאל לנזק, השור הוא זה שעשה הכל.

הסוג הראשון, אדם המזיק, כלל אינו נידון כאן. אנו עוסקים כאן כאמור בנזיקין בלבד.

מבחינת המשנה אין צורך כלל בדיון מדוע האדם חייב על הסוג השני - האדם הוא זה שיצר או הכשיר את הנזק. אולם הסוג השלישי בעייתי במקצת - האדם לא עשה כלום, השור הוא זה שעשה את כל הנזק. לכן באה המשנה ואומרת בכל תוקף: עצם זה שחבתי בשמירתו - כאילו הכשרתי את נזקו. למרות שלא עשיתי כלום, בעצם זה שהוא שלי ולכן חבתי בשמירתו, אני שותף פעיל לנזק, יצרתי פוטנציאל לנזק, למרות שבפועל לא עשיתי כלום.

בניגוד למשנה הקודמת, שנקטה בלשון ושמירתו **עליך**, משנתנו נוקטת בלשון יותר חריפה - כל שחבתי בשמירתו. שינוי זה נובע מרצונה של המשנה להעצים ולהחריף את הדברים - אתה, הבעלים של המזיק, תרצה לומר שאתה לא עשית כלום, שהשור הוא זה שעשה - לא ולא! בעצם זה שהוא שלך ובכך חבת בשמירתו הרי אתה שותף במעשה הנזק וכאילו הכשרת את הנזק.

<sup>23</sup> בגמרא בדף ז ע"א: "רמי ליה אביי לרבא: כתוב: 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם' - מיטב אין, מידי אחרניא לא, והתניא: 'ישיב' - לרבות שוה כסף, ואפילו סובין?!" (כאשר הדיון בנושא זה ממשיך גם בע"ב, ומופיע גם בדף ט ע"א).

שאלתו של אביי (וממילא נסיק גם על גישת הגמרא) מניחה שהדין של "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" אינו ספציפי לאותו מקרה הנדון בתורה: "כי יבער איש שדה או כרם...", אלא כללי על כל דיני נזיקין. אנו משליכים את הדין שכתוב בתורה במקרה מסויים על כל שאר המקרים, הופכים את הדין הספציפי לדין עקרוני. כך גם רואה הגמרא את דברי המשנה: "...וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ" - לא כשם כולל לכל סוגי התשלומים המופיעים בתורה אלא כהשלכת דין "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" על כל דיני נזיקין. ובמפורש כתב כן המאירי (ב ע"א בא"ד ואחר כך): "...ומשלמין תשלומי נזק במיטב הארץ והוא עדיין שבנכסיו אם יפרע לו קרקע, שהרי כתוב בשן ורגל: 'מיטב שדהו' וגו' והאחרים למדין מהם...".

העובדה שחבת בשמירתו, ובכל אופן הוא הזיק, וממילא ברור שלא שמרת, נותנת לנו את האפשרות לחייב אותך בנזקו, ובעצם להפוך אותך למזיק.

נקודה נוספת, שמראה לנו על רצונה של המשנה להחריף את הדברים, היא המשפט: "הכשרתי את נזקו". מבחינה לשונית ישנם מספר מובנים לפועל "הכשרתי": אפשר להכשיר דבר למשהו, להכשיר קרקע לזריעה למשל, וכאן להכשיר דבר להזיק. להכשיר במובן זה הוא פועל המצריך מושא ישיר ומושא עקיף - להכשיר את... ל... המובן השני, שהוא המובן שלנו, הוא מובן של להכין, לאפשר<sup>24</sup>, וכפועל המצריך מושא ישיר בלבד - להכשיר את... מובן נוסף של פועל זה הוא הפיכת דבר מסויים לכשר או לכשר בעיני אדם, לדבר תקין. המשנה משתמשת בפועל זה על כל מובניו ובכך מחריפה את הדברים - אל תאמר: השור עשה, כיוון שבעצם זה שהוא שלך וחבת בשמירתו - אם הזיק, הרי שלא שמרת, ולזלת במוטל עליך, הכשרת את הנזק מבחינתך, ומבחינתנו אתה הוא זה שהכשרת אותו להזיק, ויותר מכך, יש לך שותפות ביצירת הנזק עצמו, הכנת ואפשרת את הנזק עצמו, ומבחינתנו אתה הוא זה שהזיק.

2. גם במקרה שלא הכשרתי את כל נזקו אלא הכשרתי במקצת נזקו - חייב אני בתשלומי נזקו כמו במקרה שהכשרתי את כל נזקו. גם אם יצרת רק חלק ממוטנציאל לנזק, אתחייב כמו שיצרת את כל המוטנציאל לנזק.

כל זה כחלק מהמהלך הכולל של יצירת ההווייה הכוללת ואיחוד ענייני נזיקין תחתיה. המשנה מאחדת את כל הנוזיקין תחת כותרת אחת: "הכשרתי את נזקו", ולשם כך הופכת גם את הנוזיקים כדוגמת שור, למרות שבפועל לא "הכשרתי את נזקו", ל"הכשרתי את נזקו", וזאת כיוון ש"חבתי בשמירתו". וכמו כן נותנת היא כלל נוסף, האומר, שגם מי שהכשיר רק במקצת נזקו חייב כמו במקרה שהכשיר את כל נזקו.

## ג. ביאור המשך מהלך פרק ראשון

לאחר מכן, המשנה דנה בעקרונות וכללים נוספים בנושא חיוב האדם על נזיקו, וממשיכה בכך בקו הכללי של הפרק - איחוד כל ענייני הנוזיקין תחת מערכת כללים אחת:

נכסים שאין בהם מעילה, נכסים של בני ברית, נכסים המיוחדים, ובכל מקום, חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הנזק והמזיק, וכשהזיק<sup>25</sup> - חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ.

משנה זו, שהיא המשך המשנה השניה, עוסקת בשני עניינים - סוג הנכסים שניזוקו ומקום הנזק. באם נתקיימו התנאים הנוגעים לסוג הנכסים, באם נתקיימו התנאים הנוגעים למקום הנזק, ובאם נתקיים תנאי בסיסי פשוט נוסף<sup>26</sup> - "וכשהזיק", אזי: "חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ"<sup>27</sup>.

בפשטות, לפי גירסה זו אין דיני נזיקין חלים כלל ברשות הנזק והמזיק, ברשות השותפים. ולפי זה, דיני נזיקין אינם חלים בכל מקום עליו יש למזיק בעלות ואפילו שאינה בלעדית.

<sup>24</sup> רש"י ט ע"ב ד"ה הכשרתי את נזקו: "כלומר: אם הזיק, הכשרתי וזימנתי אותו הזיק, שלא שמרתיו יפה...".

<sup>25</sup> כן הוא במשניות ובר"ף, ועיין דקדוקי סופרים ושינויי נוסחאות להרב פרנקל.

<sup>26</sup> ועקב פשטותו של תנאי זה ובכלל חוסר הצורך במשפט: "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ", שכן נשנה הוא כבר במשנה הקודמת, הבבלי דן בצורך בו ומסיק, שלשמואל: "לאתויי קרן", ולרב: "להביא שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר" (יג ע"ב).

<sup>27</sup> לאחר המשנה הקודמת, שהביאה משפט זה כחלק מהצד השווה שבארבעת אבות הנוזיקין, וממילא ברור שראתה היא בכל תשלומיהם "מיטב הארץ", משנתנו באה ומרחיבה דין זה לכלל הנוזיקין.

גירסת הבבלי, לעומת זאת, פותחת פתח לאפשרות נוספת: "...ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הניזק והמזיק כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". לפי הגירסה שבמשניות פשוט שהמלים "ורשות הניזק והמזיק" קשורות למלים "חוץ מרשות המיוחדת למזיק", שכן יש באות "ו" שבמלה "וכשהזיק" הפסקה, והתחלה של תנאי נוסף. לפי גירסת הבבלי, לעומת זאת, ניתן לקשר בין המלים "ורשות הניזק והמזיק" ובין ההמשך: "כשהזיק חב המזיק...", ולומר, שדווקא ברשות המיוחדת למזיק לא חלים דיני נזיקין, אולם ברשות הניזק והמזיק כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ<sup>28</sup>.

לעומת זאת, נוסח המשנה המופיע במשניות שבירושלמי (פ"א ה"ב) הוא שונה:

...ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ורשות הניזק והמזיק בתשלומין.

ולפי זה משמע, שגם ברשות השותפים חלים דיני נזיקין.

בגוף הירושלמי (שם ע"ג) מוצאים אנו נוסח נוסף:

...ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק, נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק.

גם לפי גירסה זו חלים דיני נזיקין גם ברשות השותפים.

לפי שתי גירסאות אלו דיני נזיקין חלים בכל מקום שאינו רשות המיוחדת למזיק. גם כאשר יש למזיק בעלות על המקום אולם אין היא בלעדית חלים דיני נזיקין.

ובהמשך משנה זו:

שום כסף, ושוה כסף, בפני בית דין, ועל פי עדים בני הרין ובני ברית, והנשים בכלל הנזק, והניזק והמזיק בתשלומין.

משנה זו עוסקת בתחילתה באומדן הנזק (וזאת כעיקרון וככלל בכל ענייני נזיקין), ובסופה, מכלילה היא את הנשים בכלל הנזק<sup>29</sup> ואת הניזק והמזיק בתשלומין<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> וכן להדיא בתחילת דברי הבבלי בדף יג ע"ב ויד ע"א מחלוקת אמוראים וברייתות בעניין, שנשאתר למסקנה לדעת רבי זירא, ועיין לקמן עמוד 238.

<sup>29</sup> בתורה מופיעה האשה בעניין אחד בלבד - בעניין שור שהרג אדם כתוב: "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת... ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והמית איש או אשה...". בשאר העניינים לא מוזכרת האשה, אלא מוזכר איש בלבד: "וכי יפתח איש בר או כי יכרה איש בר... וכי יגף שור איש את שור רעהו... כי יבער איש שדה או כרם...". לכן באה המשנה ומאחדת ומרחיבה את העניין: "והנשים בכלל הנזק" - גם הנשים משתתפות במערכת הניזקין, גם נשים יכולות להיות מזיק ולהתחייב על כך.

**בתוספתא** (פ"א ה"ג): "נשים בכלל הנזק - אף על פי שלא דבר הכתוב אלא באיש סופינו לרבות את האשה", אולם לא מובא כיצד נלמד העניין.

במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דניזקין משפטים פרשה ו') מובאת מחלוקת במקור הלימוד לעניין זה: "יכי יריבון אנשים - אין לי אלא אנשים, נשים מנין? היה רבי ישמעאל אומר: הואיל וכל הנזקים שבתורה סתם ופרט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פרט אני לכל הנזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים. רבי יאשיה אומר: 'איש או אשה' - למה נאמר? אלא לפי שהוא אומר יוכי יפתח איש בורי אין לי אלא איש, אשה מנין? תלמוד לומר: 'איש או אשה' - הוה הכתוב אשה לאיש לכל הנזקין שבתורה. רבי יונתן אומר: אינו צריך, והלא כבר נאמר 'בעל הבור ישלם', 'שלם ישלם המבעיר את הבערה', הא מה תלמוד לומר 'איש או אשה'? לתלמודו הוא בא". כן מובא קטע זה במכילתא על הפסוקים בהמשך: "וכי יכה איש את עבדו" (פרשה ז), "וכי ינצו אנשים" (פרשה ח), "וכי יכה איש את עין עבדו" (פרשה ט).

לדעת רבי ישמעאל, התורה מקצרת בלשונה, ולכן פירטה רק באחד מן הנזקים שעשה בו נשים כאנשים כאשר ברצונה לומר כך על כל הנזקים, למרות שבכולם כתבה "סתם" - "אנשים", "איש". לכן די בפירוט

## ד. ביאור דברי המשנה הרביעית

חמשה תמוין וחמשה מועדין: הבהמה אינה מועדת לא לגח ולא לנוף ולא לשוך ולא לרבוץ ולא לבעוטה. השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק והאדם.

זה בכדי ללמדנו על כל הנזקים שבתורה. היכן פירטה התורה דין זה? לא נאמר בדבריו של רבי ישמעאל עצמו.

רבי יאשיה אומר, שהלימוד הוא מהפסוק "איש או אשה". מהו מקור פסוק זה?

שתי אפשרויות בדבר - האחת: "ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והמית איש או אשה". ולכן לומד רבי יאשיה מפסוק זה רק לעניין ניזקין (כן מופיע במפורש במכילתא שבהוצאת הועד להוצאת כתבי הנצי"ב זצ"ל מוולוז'ין). והשניה, שמקורו של הפסוק אינו בפרשת משפטים אלא במדבר ה', ו: "דבר אל בני ישראל איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל ב'ה' ואשמה הנפש ההוא". הפסוק עצמו אינו עוסק כלל בניזקין, אולם אנו יכולים ללמוד ממנו גם על ניזקין. מדוע? כי יש כאן נזק שנוצר על ידי האדם או על ידי ממונו, יש כאן "מכל חטאת האדם". בספרי במדבר (פיסקא ב ד"ה רבי יאשיה) מופיע במפורש כפי האפשרות השניה: "רבי יאשיה אומר: 'איש או אשה' - למה נאמר? לפי שהוא אומר: 'וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור' אין לי אלא איש, אשה מנין? תלמוד לומר: 'איש או אשה' - להשוות אשה לאיש לכל חטאות ונזקים שבתורה. רבי יונתן אומר: אינו צריך, שכבר נאמר: 'בעל הבור ישלם' ואומר: 'ישלם המבעיר את הבעירה'. מה תלמוד לומר: 'איש או אשה'? לתלמודו הוא בא" (כן כתב הנצי"ב בברכת הנצי"ב והגיה הגירסה שהופיעה לפניו. אולם יש לציין, שבניגוד לספרי האומר: "לכל חטאות ונזקים שבתורה", המכילתא אומרת: "לכל הניזקין שבתורה").

רבי יונתן לומד עניין זה משני מקומות, כאשר אחד מהם הוא אותו הפסוק עליו נשאלה השאלה. בבור אמנם כתוב: "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור", אולם אותו פסוק מסיים באופן שונה: "בעל הבור ישלם". שינוי זה לדעת רבי יונתן מלמד אותנו לענייננו, שכל אדם שהוא "בעל הבור" חייב לשלם, וגם אשה יכולה להיכלל בכלל זה. כמו כן לומד הוא מן הפסוק של אש: "שלם ישלם המבעיר את הבערה", וגם אשה כלולה בכלל "המבעיר".

יש לציין, שאין מחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן המשך לדברי רבי ישמעאל, כמחלוקת עליו או כביאור דבריו, אלא נראה שיש כאן חיבור בין שני מקורות תנאיים (וכמו שראינו, בספרי מובאת מחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן ללא דברי רבי ישמעאל). המכילתא פותחת בשאלה מהפסוקים: "וכי ירבו אנשים", "וכי יכרה איש את עבדו", "וכי ינצו אנשים", "וכי יכרה איש את עין עבדו", ועל זה מובאים דברי רבי ישמעאל. לעומת זאת רבי יאשיה ורבי יונתן עוסקים בפסוק של בור, ממנו מקשה רבי יאשיה וממנו אומר רבי יונתן שאין צורך בלימוד חיזוני, כי כבר בפסוק זה עצמו טמון העניין.

ובמקום אחר במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דניזקין משפטים פרשה י"ד) מובא הסבר אחר, שהלימוד הוא מהפסוק: "כי תצא אש...", כאשר נעלם בעצם האדם המצית את האש, ובעצם היעלמותו יכול הוא להיות כל אדם - בין איש בין אשה: "וכי תצא אש" - למה נאמר? עד שלא יאמר לי בדין: הואיל וחייב על ידי קנוי לו לא יהא חייב על ידי עצמו! אם זכיתי מן הדין, למה נאמר כי תצא אש? אלא בא הכתוב לעשות את האונס כרצון ושאינו מתכוין כמתכוין ואת האשה לאיש לכל הניזקין שבתורה". ושם בהמשך: "שלם ישלם המבעיר את הבערה" - למה נאמר? לפי שנאמר 'איש' אין לי אלא איש, אשה וטומטום ואנדרוגינוס מנין? תלמוד לומר: 'שלם ישלם המבעיר את הבערה' - מכל מקום" (וכדעת רבי יונתן דלעיל).

**בירושלמי** (פ"א ה"ג - ב ע"ג): "ונשים בכלל הניזק - לפי שלא תפש הכתוב אלא את האיש צריך לרבות את האשה - **תני רבי ישמעאל: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם**", ובדומה **בבבלי** (טו ע"א): "והנשים בכלל הניזק - מנהני מילי?... דבי רבי אלעזר תנא: **ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם** - השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה...".

הכיצד ובאיזה מקרה? לא ברור. המשנה אינה מתייחסת לעניין זה. ישנה אפשרות לומר, שהמשנה בדבריה מתייחסת אל עניין הצדק שבתורה ואל עיקרון ההחלפה הנובע ממנו. אמרנו, שלפי עיקרון זה, המזיק הופך לניזק והניזק - למזיק; מצד אחד - "בעל הבור ישלם כסף וישיב לבעליו", ומצד שני - "והמת יהיה לוי", מצד אחד - "שלם ישלם שור תחת השור", ומצד שני - "והמת יהיה לוי". את עיקרון זה המשנה מחילה על כל ענייני ניזקין: "והניזק והמזיק בתשלומין". אולם, המונחים "ניזק", ו"ניזק שלם" עוסקים בחיסרון ובהשלמתו, ולפיכך קשה לומר זאת. לכן יש לבאר כפי הסבר הירושלמי או הבבלי שנביא לקמן בעמוד 206.

הזאב והארי והדב והנמר והכרדלם והנהש - הרי אלו מועדין. רבי אליעזר אומר: בזמן שהן בני תרבות אינן מועדי, והנחש מועד לעולם.  
מה בין תם למועד? אלא שהתם מושלם חצי נזק מגופו, ומועד כושלם נזק שלם מן העלייה.

משנה זו מרחיבה את מונח המועדות, שהופיע בתורה בעניין שור, לעניינים נוספים יש לציין, שהמועדות מופיעה בתורה בעניין שור שנגח אדם בלבד - "והועד בבעליו". בעניין שור שנגף שור אין צורך במועדות לפי התורה, מספיק ש"נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם". בניגוד לכך, משנתנו לא רק שמרחיבה את מונח המועדות לשור שנגף שור, אלא אף לעניינים נוספים - השן, הרגל, שור המזיק ברשות הניזק והאדם. המועדות בתורה היתה מעמד בו הפך השור מתם למועד, ואילו כאן המועדות כבר איננה מעמד, ישנם מזיקים שהם "מועדין" עוד "מתחילתן". בהחלת מונח המועדות ישנם שלשה שלבים במשנה: האחד, החלתו על שור שנגף שור, אולם עדיין במובן המקורי של עדות. השני, החלתו על השן ועל הרגל, ויצירת מובן חדש למונח זה, מובן של סטאטיסטיקה, של שכירות, של צפי. והשלישי, החלתו על שור המזיק ברשות הניזק ועל האדם, שאינה יוצרת מובן חדש למונח, אלא מחילה סטאטוס.

אולם יש לציין נקודה נוספת. סטאטוס זה אינו סטאטוס שקשור בנפקא מינה דינית בלבד, סטאטוס שמשמעותו כלל הדברים שעליהם חייבים נזק שלם מן העלייה, שכן אין בהרחבה זו איחוד כל סוגי המזיקים שחייבים נזק שלם מן העלייה - בור ואש למשל, אינם כלולים בכלל זה. כמו כן, משמעותן הפשוטה של המלים: "מה בין תם למועד" אינה מהי מהות ההבדל בין תם למועד, אלא מהי הנפקא מינה הדינית הנובעת ממהות ההבדל ביניהם.

המכנה המשותף לחמשת המועדין שבמשנתנו, בניגוד לאש ובור למשל, הוא היותם בעלי חיים. אש ובור הם מציאות חסרת תכונות מוקנות ומוטבעות. לעומת זאת, שור ואדם הם מציאות חיה, בה מוטבעות תכונות מראשית היווצרה. מועדות היא מושג של טבע: המלה "מועד" באה מן השורש יע"ד, המציין ייעוד וכיוון בסיסי, ולכן משמעותה בטבע, בתכונות מוטבעות. החלת סטאטוס זה אינה סטאטוס שקשור בנפקא מינה דינית בלבד, אלא סטאטוס שמשמר במידה מסויימת את המובן ואת המשמעות של המונח טרם הפיכתו לסטאטוס. לכן סטאטוס זה שייך רק בשור ובאדם<sup>31</sup>.

ובסופו של דבר, התייחסותה של המשנה היא כוללת. לאחר יצירת הסטאטוס, כל דורות מובני ה"מועד" כלולים תחת סטאטוס זה, כולם יחד הם "חמשה מועדין", חמשה שיש להם סטאטוס זה.

בנוסף לכך, ישנם רק חמשה תמין, וישנם רק חמשה מועדין. אולם התמין אינם כמועדין. התמין הן פעולות - חמשה מעשים תמים, חמש פעולות תמות: "הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוד ולא לרבוץ ולא לבעוט", ואילו המועדין הם ישויות: "השן מועדת... הרגל מועדת... ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק והאדם".

בנוסף לכך, שונה המשנה: "ושור המועד". חמשת התמין מהותם המקריות, ולכן אין להם עצמיות, הם רק פעולות שבצעה הבהמה. כאשר אין לנו מקריות, נוצרת לנו אינדיבידואליות, עצמיות, ישות, ישנו "שור המועד". וכן שאר המועדין הם ישויות עצמיות.

<sup>31</sup> עיין תוספות ד ע"א בס"ד למחשבה: "...ואם תאמר: אמאי לא חשיב אש ובור גבי מועדים? ויש לומר, דלא חשיב אלא בעלי חיים, אבל בור ואש כך לי פעם ראשונה כמו פעם שלישית ורביעית". שאלתו נובעת מקיום סטאטוס, שהנפקא מינה הדינית שלו היא תשלום נזק שלם מן העלייה, וממילא גם אש ובור צריכים להיכלל כאן, ותשובתו מבוארת לפי מה שאמרנו, שישנו מקור קדום ממנו נוצר סטאטוס זה, שאת מובנו הוא משמר במידה מסויימת.

כמו כן, ההתייחסות כאן היא לשור - שור המועד, השור הוא זה שהועד<sup>32</sup>.

"ישור המזיק ברשות הניזק" - נראה, שבהתייחסותה של משנה זו, לכל מה שהוא מזיק ברשות הניזק מועד הוא, מציאות של שור ברשות הניזק, של השגת גבול, אינה מקובלת על התורה.

ושתי אפשרויות ישנן בדבר :

האחת, שהמלים "המזיק ברשות הניזק" הינן לוואי למלה "שור", כלומר: שור שמזיק ברשות הניזק. והשניה, שהמלים "ברשות הניזק" הינן לוואי למלים "שור המזיק", והמלה "המזיק" הינה לוואי למלה "שור", כלומר: שורו של מזיק הנמצא ברשות הניזק.

ההבדל בין שתי האפשרויות הוא, שהראשונה שמה דגש על פעולת ההיזק ברשות הניזק, ואילו השניה שמה דגש על מציאות המזיק ברשות הניזק, על פלישתו של השור לרשות הניזק, כאשר בעצם הפלישה מיוחסת גם למזיק, לבעלים של השור.

פרט לחמשה מועדין אלו, ישנם יצורים, היוצאים מגדר הרגיל, ואינם נכללים במערכת של תמות ומועדות, המתייחסת אל הדברים הנורמליים. יצורים אלו תמיד יהיו מועדים, תמיד מוחל עליהם סטאטוס של "מועד": "הזאב והארי והדב והנמר והברדלס והנחש - הרי אלו מועדין", ובכל מקרה של נזק הנוצר על ידם, בעליהם ישלמו נזק שלם. יש לנו עניין להוציא אותם ממסגרת החיים שלנו, לבער אותם מעולמנו<sup>33</sup>. רבי אליעזר טוען, שישנה מציאות, שנכנסים הם ברובם למערכת הרגילה של תמות ומועדות: "רבי אליעזר אומר: בזמן שהן בני תרבות אינן מועדין, והנחש מועד לעולם".

מה בין תם למועד? אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו, ומועד משלם נזק שלם מן העלייה.

בתורה ראינו, שהמזיק והניזק נפלו קרבן למקרה מצער שנפל משמים באותה מידה, נוצרה לנו מערבולת בין השור שהזיק ובין השור שהוזק, ולפיכך כל אחד נוטל חצי מהמערבולת - זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת, אולם במשנה אין הדבר כך :

במשנתנו הנקודה המרכזית היא תשלום חצי נזק, היינו שבכל מקרה יוצא לניזק חצי מהחיסרון, לא פחות ולא יותר, ולפיכך, אף רבי יהודה ורבי שמעון, האומרים<sup>34</sup>: "שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת" או "זה נוטל מנה וזה נוטל מנה", עוסקים במציאות מאד ספציפית, במציאות שבאופן כזה נוצר תשלום חצי נזק, ורק במציאות מאד ספציפית זו אומרים הם את דבריהם: "שור שוה מאתים שנגח לשור שוה מאתים והנבלה יפה חמשים זוז", היינו במקרה שהשור שהזיק שוה בערכו לשור שהוזק.

לאחר מכן, כל כולו של פרק שני עוסק בהתפרטות של משנה זו ובביאור המועדין :

כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה...

כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה...

איזה הוא תם ואיזה הוא מועד...

שור המזיק ברשות הנזק כיצד...

אדם מועד לעולם...

<sup>32</sup> ולא בעליו, ועיין לקמן בביאור המשנה: "איזהו תם ואיזהו מועד" בעמוד 180.

<sup>33</sup> וראה סנהדרין פ"א מ"ד: "הזאב והארי, הדב והנמר והברדלס והנחש - מיתתן בעשרים ושלושה. רבי אליעזר אומר: כל הקודם להרגן זכה. רבי עקיבא אומר: מיתתן בעשרים ושלושה", וכן בבא מציעא פ"ז מ"ט: "זאב אחד - אינו אונס. שני זאבים - אונס. רבי יהודה אומר: בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד - אונס... הארי והדב והנמר והברדלס והנחש - הרי זה אונס...".

<sup>34</sup> ראה לקמן עמוד 182.

## ה. ביאור פרק שני

## 1. כיצד היא דרכו של עולם

המשנה הראשונה והמשנה השנייה, מבהירות לנו את מושג המועדות ברגל ובשן:

כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה?

הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר,

היתה מבעטת, או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה, ושברה את הכלים – משלם הצי נזק...

כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?

הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות,

אכלה כסות או כלים – משלם הצי נזק...

בכל אחת מהמשניות ישנם שני שלבים בתשובה - שלב חיובי ושלב שלילי. השאלה נענית בצורה הכי טובה בהבדלה בין החיובי לשלילי<sup>35</sup>.

השינוי הנוצר במשניות אלו הוא, שברגל ושן נוצר לנו צמצום: "כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה? הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר... כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה? הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות". במקור: "הרגל", "השן", ובמשנתנו: "הבהמה", במקור: "בדרך הילוכה", ובמשנתנו: "כדרכה", במקור: "את הראוי לה", ובמשנתנו: "פירות וירקות".

המשנה חוזרת בעצם מהניתוח לאיברים, לרגל ולשן, אל הפעולות. ולכן יוצאת היא ממערכת של איברים, ויוצרת מערכת, המקבילה למערכת של תמות ומועדות. המשנה מכניסה כאן יצור חדש - "אינה מועדת". לא "תמה", לא "מועדת", אלא "אינה מועדת". ישנם "חמשה תמין", "חמשה מועדין", ומקרים נוספים, שאינם "תמין" ואינם "מועדין". מערכת זו היא מערכת של שכיחות ומקריות. במקרים השכיחים - נזק שלם, ובמקרים הלא שכיחים - חצי נזק.

לפיכך יש לדון בעניין איכות התשלום אם נידונים מקרים אלו כתם ומשלמים מגופם, או שנידונים הם כמועד, ומשלמים מן העלייה. וכן יש לדון לעניין העדאה וחיוב ברשות הרבים.

בנקודה זו נראה, שעניין מגופו שייך בתם ורק בתם - מהותו של תם, היא היא שיוצרת את התשלום מגופו. במקרה של תם, אנו אומרים, שאין אנו יכולים לפנות אל הבעלים בצורה מוחלטת ולומר לו - שורך הזיק, תשלם. גם בעליו וגם הניזק נפלו כאן קרבן למקרה מיוחד. לכן משלם הבעלים רק חצי נזק. ויותר מכך, את חצי נזק זה משלם הוא רק מגופו של התם, שכן הבעלים והניזק נפלו קרבן למקרה מיוחד, שבוצע על ידי שור זה, ואם כן, אין אנו יכולים לפנות אל הבעלים ולדרוש ממנו תשלום, השור "משלם". וכיוון שמהות זו של התם אינה נמצאת במקרים שלנו, ישלם הבעלים מן העלייה.

וכן הוא לעניין העדאה - כשאנו רואים נגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, אין אנו רואים לנגד עינינו רק את הגוף העושה את הפעולה, אנו רואים גם את מהותה. ולכן נשנות כאן במשנה חמש הפעולות הנ"ל יחדיו. לעומת זאת, כשאנו רואים צרורות או אכלה כסות או כלים, אנו רואים לנגד עינינו רק את הגוף העושה את הפעולה, לא את מהותה, אנו רואים לנגד עינינו בהמה שהולכת וצרורות מנתזין מתחת רגליה, אנו רואים לנגד עינינו בהמה שאוכלת כסות או כלים. לפיכך, כאשר בהמה נוגחת שלש פעמים ועוברת להיות "שור המועד", אנו אומרים שיש

<sup>35</sup> ועיין לעיל הערה 20.

לנו כאן שור שונה משאר שוורים, שור נגחן, שור עצבני. אולם כאשר מבעטת<sup>36</sup> היא שלש פעמים, או שלש פעמים היו צרורות מנתזין מתחת רגליה, או שאכלה שלש פעמים כסות או כלים, הפעולות שהיא עושה כשלעצמן אינן משונות, מושא פעולתן הוא השינוי שיש כאן, ולכן לא נאמר על בהמה שכזאת שהיא בהמה מיוחדת משאר בהמות.

וכמו כן, לעניין חיוב ברשות הרבים, נראה, שחיוב זה חל רק על תם. אין הבדל בין בהמה אוכלת, שמושא פעולתה הוא פירות וירקות, ובין בהמה אוכלת, שמושא פעולתה הוא כסות או כלים, לעניין פטור ברשות הרבים - שתי הבהמות מבצעות פעולת אכילה. בכדי להתחייב ברשות הרבים ישנו צורך בשינוי מהותי, בשינוי בפעולה עצמה. ההגדרה לעניין פטור ברשות הרבים היא הגדרה לפי לגיטימיות במציאות ופעולת הבהמה. וכן ורגל, המועדים מתחילתם, שדרכם לאכול ולהלך, פטורים ברשות הרבים. לעומת זאת, בנגיחה ודומיה, ישנו שינוי מהותי בפעולה, הגורם לחלוקה בין תם ומועד, ואף כאשר מועד הוא - אין הוא שווה לשן ורגל בכך. הליכה ואכילה הן פעולות לגיטימיות ברשות הרבים, בניגוד לנגיחה ודומיה שהן פעולות לא לגיטימיות אף ברשות הרבים. שן ורגל אינם "מזיק" במהות.

וכיוון שאין המשנה משייכת בהמה, שאכלה את שאין ראוי לה או שברה שלא בדרך הילוכה, לתם, וישנם רק "חמשה תמין" בלבד ולא יותר, יש לשאול מנין לנו חיוב בכלל וחצי נזק בפרט במקרים אלו.

התשובה לכך נעוצה בצד השווה, בהוויית משפט הניזיקין. הצד השווה הוא, "שדרכן להזיק ושמירתן עליך..."<sup>37</sup>, וכיוון שכלולים מקרים אלו בהגדרה זו, חייב לשלם בהם. וכיוון שמקור לימוד הצד השווה הוא האבות, ואנו, מנקודת מבטנו<sup>37</sup>, רואים באבות עקרונות, המלמדים אותנו את הצד השווה, הרי שדין חצי נזק בתם שבתורה אינו דין פרטי בתם אלא עיקרון, וכל שדרכו להזיק, אולם הנזק היה נדיר, תוצאת פעולתו היתה חריגה מבחינה סטטיסטית, לא שכחה ולכן לא צפויה, משלם חצי נזק. המשנה רואה בעצם בשור התם שבתורה מייצג של כל המקרים החריגים סטטיסטית, הלא שכיחים ולכן הלא צפויים<sup>38</sup>.

בנוסף לכך, פוגשים אנו לראשונה את התרנגולין, שמועדין להלך ולשבר, אולם אין התרנגול מועד אם היה דליל קשור ברגליו או שהיה מהדס ומשבר את הכלים (פ"ב מ"א), וכמו כן פוגשים אנו לראשונה את הכלב והגדי ואת הקפיצה (פ"ב מ"ג):

...התרנגולין מועדין להלך כדרכן ולשבר, היה דליל קשור ברגליו או שהיה מהדס ומשבר את הכלים משלם חצי נזק...  
 הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק מפני שהן מועדין...

במשנה הכוללת אנו מכירים ניתוח לאיברים - שן ורגל. במשניות בפרק שני ישנה חזרה אל הפעולות, ולכן ישנה יצירה של מערכת של שכיחות ומקריאות. ולפיכך, פוגשים אנו בדבר נוסף,

<sup>36</sup> אין המקרה של "היתה מבעטת" כמקרה של "ולא לבעוט". מעידה על כך גם הלשון השונה, שנוקטת המשנה בכל מקרה ומקרה.

<sup>37</sup> שכן, כמו שאמרנו לעיל, האבות הם בעצם דוגמאות לפעילותו של הצד השווה, אולם אנו, שצריכים להגיע אל הצד השווה מתוך הדוגמאות הללו, חייבים אנו לבצע מהלך הפוך, ולראות בדוגמאות אלו עקרונות.

<sup>38</sup> ובדומה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (כ"ב, ד): "ושלח את בעירה" - אין לי אלא שן לאכל את הראוי לה ולרגל לשבר כדרך הילוכה. מנין לשן לאכל את שאין ראוי לה ולרגל לשבר שלא כדרך הילוכה? תלמוד לומר: 'ובער בשדה אחרי' - לרבות דברים אחרים. יכול על הכל משלם נזק שלם? ודין הוא, והלא שור שהזיק את חבירו בכלל היה, ולמה יצא? להקיש אליו, מה שור מיוחד שהזיק כדרכו בשאין ראוי לו - בתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם, כך כל דבר שהזיק כדרכו בשאין ראוי לו - בתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם". אולם, בניגוד למשנתנו, מרחיבה המכילתא את בחינת התם שבכל מקרה חריג גם לדין העדאה.

שישנם, כמו כלב וגדי, שדרכם לקפוץ וזה דבר שכיח אצלם, וישנם דברים שאינם שכיחים, כגון שדליל היה קשור ברגלי התרנגול או שהיה מהדס ומשבר את הכלים, וממילא נכנסים הם למערכת החדשה שנוצרה בפרקנו.

## 2. איזהו תם ואיזהו מועד ומחלוקות רבי מאיר ורבי יהודה

במשנה הרביעית בפרק שני:

איזהו תם ואיזהו מועד?

מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - משיחזור בו שלשה ימים, דברי רבי יהודה.  
רבי מאיר אומר: מועד - שהעידו בו שלשה פעמים, ותם - כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח.

### כל שהעידו בו:

בתורה - "או נדע...". במשנה - כל שהעידו בו - השלכת המצב בשור שהרג אדם, שם כתוב: "והועד בבעליו", לשור שנגף שור. משמעות עדות זו, להעיד ב... היא עצירת המצב, המצב מתגלגל ולכן אנו מקפידים אותו, ובעצם אומרים - עצור! אנו מקפידים את התמונה, ואומרים די! ורק אחר כך חוזרים למעגל החיים הטבעי.

אולם ישנו כאן שינוי - לא הועד בבעליו, אלא העידו בו, בשור, הוא עצמו הועד. וכן הוא במשנה האחרונה שבפרק ראשון: "ושור המועד", היינו שהשור עצמו מועד.

שינוי זה הינו בעלי משמעות רבה. בעניין שור שהרג אדם ההעדאה היא בבעלים - "והועד בבעליו", ולכן נקודת המבט בכופר היא על הבעלים. לעומת זאת, בשור שהזיק ההעדאה היא בשור - "כל שהעידו בו", ולכן נקודת המבט בנזק שלם היא על השור<sup>39</sup>.

כופר הוא כפרה על האדם, ואלטרנטיבה לחיוב מיתה, ואלה קיימים רק כאשר ישנה אשמה של האדם. לפיכך ישנו צורך בהעדאה בבעלים, ולכן: "שור שנגח את האדם ומת - מועד משלם את הכופר ותם פטור מן הכופר" (פ"ד מ"ה). בנזק, לעומת זאת, הבעלים חייב על נזקי שורו, אין עניין באשמה. השור הוא היחיד שמשחק כאן תפקיד, ועל האדם אנו מטילים כל דבר היוצא משחקנו, לפיכך על שור תם משלם הוא חצי נזק, וכאשר מעידים בשור, משלם הוא נזק שלם.

ובעניין שמירה על שור תם ומועד נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה:

קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק - אחד תם ואחד מועד חייב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור, שנאמר: "ולא ישמרנו בעליו", ושמור הוא זה...

רבי מאיר מצמצם את הפער שבין תם ומועד, יוצר אחדות ביניהם כמה שניתן: "אחד תם ואחד מועד חייב". האדם חייב על נזקי שורו, ולפיכך לא מעניין אותנו אם וכמה שמר עליו. האדם מנותק מכל העניין. אנו מתייחסים רק אל השור, ולאחר התייחסות זו אל השור, אנו מטילים את התשלום על בעליו, ולפיכך ההבדל היחיד בין תם למועד, הנובע ממקורות של התם, ומקורות זו כן מתייחסת אל הבעלים, גם הוא נפל קרבן למקרה מצער משמים, הוא בכמות התשלום - חצי נזק מגופו ונזק שלם מן העלייה, בדבר שכן מתייחס אל הבעלים.

<sup>39</sup> וכמו שאומרת הגמרא (מד ע"ב): "דנין חיוביה דשור (חיוב בנזק) מחיוביה דשור (סקילה), לאפוקי כופר, דחיוביה דבעלים הוא".

רבי יהודה לעומת זאת טוען, שתם ומועד הן שתי מהויות נפרדות. מקריותו של התם מהותית היא לו, ולא רק לעניין התשלום. בתם עקב מקריותו לא נוצר חיוב שמירה, ולפיכך לא מעניין אותנו אם שמר וכמה שמר - בכל מקרה חייב. לעומת זאת, במועד נוצר חיוב שמירה, ולפיכך הוא גם אמצעי לפטור. מועד חמור מתם בכך שבמועד נוצר חיוב שמירה, אולם בעקבות יצירה זו נוצר פרדוקס, ותם חמור ממועד בכך, שאם שמר האדם על שורו - בתם חייב ובמועד פטור. אולם יש לזכור, שפרדוקס זה הוא תוצר לוואי ורק תוצר לוואי למגמה הפוכה של התורה, שמועד חמור מתם.

הבדל זה שבין רבי מאיר ורבי יהודה, בא לידי ביטוי במחלוקות נוספות במסכתנו:

א. משנתנו - פ"ב מ"ד:

איזהו תם ואיזהו מועד?

מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים. ותם - משיחזור בו שלשה ימים, דברי רבי יהודה.  
רבי מאיר אומר: מועד - שהעידו בו שלשה פעמים, ותם - כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגה.

לרבי מאיר, לפיו אין הבדל בין שור תם ובין שור מועד פרט לכמות התשלום, ושור תם ושור מועד הם אותו הדבר מבחינתנו, אין צורך בשלילת מקריות, מספיקה חזקה רגילה, ולפיכך בשלש פעמים ואפילו באותו היום מגלים אנו את טבע הבהמה. ויותר מכך, עצמת טבעו העצבני של השור מתבטאת יותר טוב ברציפות של נגיחות. אולם לאחר שגילינו את טבעו, בכדי להפוך לתם צריך טבעו להשתנות, ובכדי לגלות על השתנות טבעו אין די בחזקה שהשור אינו נוגח כאשר רואה הוא שוורים, כאן צריכים אנו לשלול מקריות כיוון שבדרך השליה, בדרך הפאסיבית, תיתכן מקריות, ולפיכך צריכים אנו ליצור מצב חיובי-אקטיבי, מצב עצבני: "שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח".

לרבי יהודה, לפיו ישנו שינוי מהותי בשור בהפיכתו למועד, ותם מהותו המקריות, צריכים אנו לשלול מקריות, וכיוון שבשלוש פעמים באותו היום עדיין תיתכן מקריות, ישנו צורך בשלשה ימים. ואין הבדל בעניין זה בין הפיכתו למועד וחזרתו לתמות, כיוון ששניהם עניינם השתנות טבעו של השור, ובשניהם צריכים אנו לשלול מקריות, ולכן אף חזרה לתמות היא בשלשה ימים.

ב. פ"ג מ"ט:

שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום - נוטל את השור.

ברור, שבין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה ישנו עניין בתשלום חצי נזק מגופו. לשניהם מקריותו של התם יוצרת נפקא מינה של חצי נזק ומגופו, לכן לפי שניהם בשור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום נוטל את השור, ולפיכך צריכים הם להעמיד את הכתוב בתורה במקרה מאד ספציפי. אף רבי יהודה מודה, שאין דבריו עיקרון כללי בתשלומי שור תם, ותמיד צריך לקיים תשלום חצי נזק במדוייק<sup>40</sup>. אולם הכתוב בתורה, הגם שעוסק הוא במקרה מאד ספציפי זה, מבטא את עניינו של התם. לרבי יהודה המקריות היא מהותית, ולא רק לעניין חצי נזק מגופו, ולכן התשלום שונה מתשלום שור מועד במהות, ולרבי מאיר, לפיו אין הבדל מהותי ביניהם, אין הכתוב בתורה מבטא מהות, אלא רק כמות - חצי נזק ומגופו.

<sup>40</sup> ובפ"ד מ"ב מצאנו בדברי רבי יהודה את המושג חצי נזק: "אמרו לפני רבי יהודה: הרי שהיה מועד לשבתות ואינו מועד לחול? אמר להם: לשבתות משלם נזק שלם, לימות החול משלם חצי נזק. אימתי הוא תם? משיחזור בו שלשה ימי שבתות".

לרבי יהודה, השור התם שכתוב בתורה מבטא עניין מיוחד, מהות נפרדת משור המועד, מבטא מקריות, הנגיחה היתה מקרה מצער שנפל משמים על המזיק כמו על הניזק, נוצרה מערבולת בין השור שהזיק ובין השור שהזוק, ולכן שותפים הם הניזק והמזיק למערבולת שנוצרה, ולפיכך:

אמר רבי יהודה: וכן הלכה. קיימת "ומכרו את השור החי והצו את כספו", ולא קיימת "וגם את המת יחצו". ואיזה זה? שור שזה מאתים שננה שור שזה מאתים והנבלה יפה המשיים זון, שזה נוטל חצי החי והצי המת, וזה נוטל חצי החי והצי המת.

לרבי מאיר, השור התם שכתוב בתורה אינו מבטא עניין מיוחד, מהות נפרדת משור המועד, פרט לעובדה שבשור תם משלם חצי נזק מגופו, ובשור מועד משלם נזק שלם מן העלייה, ולפיכך:

שור שזה מאתים שננה שור שזה מאתים ואין הנבלה יפה כלום - אמר רבי מאיר: על זה נאמר: "ומכרו את השור החי והצו את כספו".

ג. פ"ד מ"א:

שור שננה ארבעה וחמשה שזורים זה אחר זה - ישלם לאחרון שבהם, ואם יש בו מותר יהויר לשלפניו, ואם יש בו מותר יהויר לשלפני פניו, והאחרון אחרון נשכר, דברי רבי מאיר.

רבי שמעון אומר: שור שזה מאתים שננה לשור שזה מאתים ואין הנבלה יפה כלום - זה נוטל מנה וזה נוטל מנה. חזר ונגח שור אחר שזה מאתים - האחרון נוטל מנה ושלפניו זה נוטל חמשים זון וזה נוטל חמשים זון. חזר ונגח שור אחר שזה מאתים - האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים זון ושנים הראשונים דינר זהב.

רבי שמעון, כמו רבי יהודה, סובר, שתשלומי שור תם שונים מתשלומי שור מועד, ותם מהותו המקריות, ולפיכך ישנה שותפות בין הניזק והמזיק בשור שהזיק מרגע הנזק, ולכן נוקט הוא בדבריו: "נוטלי", היינו שנוטל הוא את חלקו בשותפות. ולפיכך עוסק הוא בסכומים מדוייקים, בחלוקה.

רבי מאיר, לעומת זאת, סובר, שישנה בעלות בלעדית למזיק על שורו, אולם ישנה שייכות מסויימת לניזק, בעלות במידה מסויימת על השור שהזיק, שייכות לעניין גבייה ולא שייכות המתבטאת בחלוקה, בשותפות. אולם אין השייכות הזו לניזק כמו שעבוד, שכן אילו היתה כך היה משלם לניזק הראשון ולא לאחרון. כאשר השור עושה נזק, הוא בעצמו נעשה קרן לגביית נזקים, ובכך קרן זו היא של המזיק, אולם תלויה ועומדת היא לרשותו של הניזק לגבייה, וכאשר קרן זו עושה נזק, הופכת היא לקרן לגבייה של הניזק החדש. לפיכך נוקט הוא בדבריו: "ישלם", היינו שזה של הבעלים ומשלם הוא לניזק האחרון, ואם יש בו מותר האחרון מחזיר לשלפניו ושלפניו לשלפני פניו. וכיוון שאין כאן חלוקה, אין צורך לעסוק בסכומים מדוייקים.

### 3. שור המזיק ברשות הניזק

במשנה החמישית בפרק זה פוגשים אנו לראשונה את ה"קרן", בעניין שור המזיק ברשות הניזק:

שור המזיק ברשות הניזק, כיצד?

ננה, נגף, נשך, רכיץ, בעט:

ברשות הרבים - משלם חצי נזק,

ברשות הניזק - רבי טרפון אומר: נזק שלם, והכמים אומרים: חצי נזק.

אמר להם רבי טרפון: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים, שהוא פטור, החמיר עליהם ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק לשלם נזק שלם? אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברשות הרבים חצי נזק, אף ברשות הניזק חצי נזק.

אמר להם: אני לא אדון קרן מקרן, אני אדון קרן מרגל - ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים, החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק, אינו דין שנחמיר בקרן?!

אמרו לו: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברשות הרבים חצי נזק, אף ברשות הניזק חצי נזק.

כאן לכאורה ישנה חזרה אל הניתוח לאיברים. קרן, שחייב עליה ברשות הרבים, לעומת שן ורגל, שפטור עליהם ברשות הרבים.

פטור שן ורגל ברשות הרבים נובע מכך, שישנה לגיטימציה לפעולות הבהמה. רשות הרבים היא מקום בו ישנה לגיטימיות למעבר בהמות, וכל אדם מודע לכך. כמו כן מודע הוא לכך, שדרך של בהמות להזיק ומודע הוא לכך שסביר, שאם יהיו פירות או כלים לפני הבהמה בדרך הילוכה, היא תאכל או תדרוך עליהם ותשבור אותם. לגיטימיותו של יוצר הנזק יחד עם מודעותו של הניזק גורמות לפטור זה. קרן, לעומת זאת, אינה צפויה ואינה סבירה, וממילא אף שישנה לגיטימיות של יוצר הנזק ברשות הרבים, אין כאן מודעות לניזק לכך, ולכן חייב על קרן גם ברשות הרבים.

ניתן לראות הבדל זה שבין קרן ובין שן ורגל גם בתחילת דברי המשנה. לפי אחת מהאפשרויות שביארנו לעיל, המלים "המזיק ברשות הניזק" הינן לוואי למלה "שור", ולפי זה המלה "המזיק" מציינת פעולת היזק. הדוגמאות הניתנות לפעולת היזק הינן הפעולות: נגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, כאשר המייצג שלהן הוא "קרן". רק "קרן" היא פעולת היזק, רק בה השור מוגדר כ"מזיק". שן ורגל אינן פעולות היזק, השור לא יוגדר בהן כ"מזיק", ולפיכך אינן נכללות כדוגמאות ל"שור המזיק ברשות הניזק" במשנה זו.

החזרה לניתוח לאיברים מורה לנו אולי על משניות מדור שונה, בו השתמשו התנאים במושגים שונים, ומשנה זו הובאה בנוסחתה המקורית. אולם ניתן להסביר זאת בצורה שונה:

אין כאן חזרה לניתוח לאיברים אלא חזרה אל דברי התורה, בהם רואה המשנה דוגמאות, מקרים המייצגים לנו כללים. קרן, שן ורגל הינם מייצגים בלבד, מייצגים של פעולות. שן ורגל מייצגים את הפעולות הצפויות והסבירות, להן ישנה מודעות לניזק, וקרן מייצגת את הפעולות הלא צפויות והלא סבירות, להן אין מודעות לניזק.

#### 4. אדם מועד לעולם

במשנה החותמת את פרקנו:

אדם מועד לעולם - בין שונג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עיניו חבירו ושיבר את הכלים - משלם נזק שלם.

הזכרנו לעיל, בביאור המשנה השניה בפרק ראשון, שיש להבדיל בין שלשה סוגי עושי נזק: בין אדם המזיק - "אני עשיתי", בין "הכשרתי את נזקו" ובין "כל שחבתי בשמירתו".

שני האחרונים נקראים במשנה "נזיקין", וקשורים אל האדם בזיקה של יצירה ובעלות. בכדי לחייב את האדם על פעולותיהם צריכים אנו לייחס אותן אל האדם, ובכך לומר שהוא

"מזיק", למרות שלא הזיק בפועל. קשר זה שבין האדם ובין פעולות נזיקיו אינו הדוק לחלוטין. מטבע ההפרדה המציאותית ביניהם. עקב כך ישנם מקרים בהם ניתן לייחס את פעולת הנזיק באופן חלקי בלבד אל האדם, ולכן - משלם חצי נזק, וישנם מקרים בהם לא ניתן כלל לייחס את פעולת הנזיק אל האדם, אין הוא נחשב בהם "מזיק", ולכן פטור מלשלם.

באדם המזיק קשר זה אינו קיים. פעולותיו של האדם מיוחסות אליו אוטומטית. בעלים של שור שהזיק יכולים לומר: השור עשה, ואילו אדם אינו יכול לומר: זה לא אני, זה היד שלי. אין הפרדה בין האדם ובין פעולותיו.

כמו כן, בתחום העבירות האדם נידון בהתאם לרצונותיו ולכוונותיו. פעולה מוגדרת כמעשה עבירה בהתאם לרצונותיו ולכוונותיו של האדם, בהתאם לנסיבות. עבירה שנעשתה באונס אינה מוגדרת כלל כמעשה עבירה. עשית, אבל לא ברמה המחייבת, ובכך לא עברת עבירה, ולכן אתה פטור - "ולנעך לא תעשה דבר אין לנעך חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה"<sup>41</sup>, ומכאן: "אונס רחמנא פטריה"<sup>42</sup>

עשיית נזק, לעומת זאת, אינה עבירה, היא אינה שייכת לתחום העבירות. אין איסור להזיק. שברת - תשלם. אם הפעולה מיוחסת אליך - אתה חייב. אם הפעולה אינה מיוחסת אליך - לא נוצר כלל חיוב, ואולי גם לא שייך המושג "פטור"<sup>43</sup>.

זו אם כן אמירתה של משנתנו, ש"אדם מועד לעולם...". המושגים: "שוגג" ו"מזיד", "אונס" ו"רצון", אינם מושגים הבאים לביטוי כאן.

יש להדגיש, שמושגים אלו אינם באים לבטא את עצמם. הם באים לבטא דבר והיפוכו, שני צדדים של המיתר, וכל זוג של מושגים בא לבטא קריטריון אחר: "בין שוגג בין מזיד" - כוונה/אשמה, "בין באונס בין ברצון"<sup>44</sup> - בחירה<sup>45</sup>, "בין ער בין ישן" - מודעות, כאשר בסך הכל מטרתה של המשנה לומר, שאין קריטריונים אלו באים לידי ביטוי כאן. אדם חייב על פעולותיו בכל מקרה ללא התחשבות בנסיבות, אלא אם כן נייחס את פעולתו לגורם אחר.

כך מתבארים דברי הירושלמי על משנתנו (פ"ב ה"ח - ג ע"א):

אמר רבי יצחק: מתניתא כשהיו שניהם ישינין, אבל אם היה אחד מהן ישן ובא חבירו לישן אצלו - זה שבא לישן אצלו הוא המועד."

<sup>41</sup> דברים כ"ב, כו-כז.

<sup>42</sup> בבא קמא כח ע"ב ועבודה זרה נד ע"א. שתי אפשרויות נוספות ישנן בעניין זה: האחת, שאמנם האדם עבר עבירה, אולם התורה פוטרת באונס. והשניה, שהמעשה אינו מיוחס אל האדם, האדם לא עשה את המעשה כלל, הוא היה פאסיבי - "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה".

<sup>43</sup> גם אם נאמר, שיש איסור להזיק, לא האיסור הוא הגורר את התשלום אלא החיסרון, בניגוד לתחום העבירות בו האיסור גורר את הדין.

<sup>44</sup> במשנה המופיעה לפנינו ליתא, אולם בבבלי בסנהדרין עב ע"א מובאות מלים אלו כחלק מציטוט משנתנו (ועיין עוד תוספות יבמות נג ע"ב ד"ה הבא). בכל אופן, קריטריון זה מופיע בבבלי (כו ע"ב): "מנא הני מילי? אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה: אמר קרא - 'פצע תחת פצע', לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון".

<sup>45</sup> אנו רגילים לשבח ולדרג בסקלה אחת את המושגים "אונס", "שוגג" ו"מזיד". העובדה שאדם "אונס" חייב בנזק שהוא עשה אינה נלמדת מהמלים "בין באונס בין ברצון", שכן כאן המלה "אונס" באה לבטא חוסר בחירה, ואילו בסקלה הני"ל המלה "אונס" באה לבטא חוסר כוונה/אשמה.

הפטור של הישן הראשון אינו נובע מקריאת שם "אונס" על הסיטואציה. הוא נובע מייחוס המעשה אל האדם השני: "השני הוא המועד"<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> כן היא שיטת הרמב"ם (עיין פ"א מהלכות חובל ומזיק הי"א ושם פ"ו ה"א) והרמב"ן (בחידושו לבבא מציעא פב ע"ב בא"ד ואתא רבי יהודה). דוגמא נוספת לפטור האדם הנובע מייחוס המעשה לגורם אחר מופיעה ברמב"ם (שם פ"ו ה"ד): "היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו ונפלה והזיקה - אם לא היתה מהודקת וחזקה חייב, ואם היתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה הרי זה פטור, שזו מכה בידי שמים היא, וכן כל כיוצא בזה...". הרמב"ם אינו משתמש במונח "אונס", אלא משתמש במונח "מכה בידי שמים", ובכך בעצם מייחס את המעשה לשמים (וראה גם פ"ד מהלכות נזקי ממון ה"ב). לעומתם שיטת התוספות (כז ע"ב ד"ה ושמואל, עיין שם באריכות) היא, שאדם פטור באונס גמור ("אונס כעין גניבה"), ומביא כראיה לדבריו את דברי הירושלמי הנ"ל.

## 4. בגמרא

## א. אבות ותולדות

גם בגמרא, המלה "אבות" היינו מה שכתוב בתורה<sup>47</sup>, אולם ההצרכה, שמצריכה מלה זו, הדבר, שביחס אליו האבות הן אבות, מוסבר בצורה שונה:

מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות.

כפי שהסברנו לעיל, במשנה ישנה יציאה מאבות אל יצירת הווייה. האבות, היינו הניזיקין הכתובים בתורה. האבות הינם בסך הכל כלי של המשנה להגיע אל הצד השווה, אל יסוד חיוב האדם על ניזיקין, ההווייה הכוללת. בניגוד לכך, הגמרא כאן טוענת - מזה שיש אבות, יש גם תולדות. המלה "אבות" מצריכה דבר מסויים, שביחס אליו ניזיקין אלו הם אבות, ודבר זה הוא התולדות.

הגם שמערכת זו של אבות ותולדות שונה במהות מהוויית משפט הניזיקין של המשנה, הרי שישנה נקודה בסיסית שווה בין שתי המערכות. הן במערכת של המשנה והן במערכת של הגמרא המונח "אבות" מצריך דבר שביחס אליו ניזיקין אלו הם אבות. אלא שבמשנה ההתייחסות היא לכל האבות יחד כמכלול אחד, וממילא ישנה "תולדה" אחת למכלול זה, והיא הוויית משפט הניזיקין, יסוד חיוב האדם על ניזיקין. ואילו בגמרא ההתייחסות היא לכל אב ואב כדבר עצמאי ונפרד, ולפיכך ישנן "תולדות", לכל אב ואב ישנן תולדות משלו. אולם, כפי שנראה, אין משמעות להבדל בקריאת השם בין אב ובין תולדה. האב בגמרא, כמו האבות במשנה, מייצג עיקרון, שהוא הוא המכנה המשותף לקבוצה אליה משתייכים הן האב והן תולדותיו. משמעותו של האב כאב אם כן מתמצית בייצוג בלבד, בהופעתו בתורה כדוגמה לעיקרון של קבוצתו, ואין ליחס לו מעמד של ראש קבוצה. אולם, לאב מבחינתנו ישנו תפקיד נוסף: הקבוצה אותה הוא מייצג נקראת על שמו - קבוצת "שור", קבוצת "בור", קבוצת "מבעה" וקבוצת "הבער". לכן, כפי שנראה, התולדות אינן רק נכנסות לקטגוריה של האב, אלא האב הוא הקטגוריה עצמה, ולפיכך שיוך תולדה לקטגוריה מסויימת יוצר זיהוי של התולדה עם האב: "היינו שור"<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> ב ע"ב: "תנו רבנן: ג' אבות נאמרו בשור - הקרן, והשן והרגל. קרן מנלן? דתנו רבנן: 'כי יגח' - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: 'ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארס' וגו' ואומר: 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים יגח'... שן ורגל היכא כתיבי?...", ובאמצע אותו עמוד: "...מאי שנא נגיחה, דקרי לה אב, דכתיב: 'כי יגח', נגיפה נמי כתיב: 'כי יגוף'!".

<sup>48</sup> כפי שנראה לקמן, לכל אורך הדרך פוגשים אנו בעיקר באמוראים מדור מאוחר, ובמיוחד ברבא: ב ע"ב בעניין "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן"; ג ע"ב בעניין תשלום מן העלייה ופטור ברשות הרבים בצרורות; ד ע"א בהסבר דברי שמואל: "מבעה זה השן" - מסקנת הגמרא; ה ע"א בהסבר דברי המשנה בעניין הגעתה אל הצד השווה בשני עניינים; ה ע"ב בעניין יכולת ההגעה לארבעת אבות הניזיקין ללא כתיבת כולם ופירוט ההלכות המיוחדות שלכל אב ניזיקין; ו ע"א בהסבר ריבוי הצד השווה; ז ע"א וע"ב בעניין "מיטב"; טו ע"א בעניין פלגא נקא קנסא או ממונא; יז ע"ב בעניין היינו רגל היינו בהמה: "תנא אבות וקתני תולדות", יז ע"ב בעניין חצי נזק צרורות והלכתא גמירי לה וההשוואה לזב וכן בעניין בטר מעיקרא או בתר תבר מנא אזלינן; יח ע"א בעניין תשלום מגופו או מן העלייה בצרורות; יח ע"ב בעניין העדאה לצרורות; יט ע"ב בעניין אכילה ע"י הדחק; יט ע"ב וכ ע"א בעניין "כיון דאורחיה למיכל... אורחיה נמי..."; כ ע"א בעניין קופצת (ובעוד מקומות רבים, וכתבת את הנוגע לענייננו), ונראה לפי זה, שמערכת ה"אבות ותולדות" באופן הופעתה אצלנו בגמרא נוצרה בערך בתקופתו של רבא ותלמידיו

בטרם נבאר את המשך מהלך הגמרא, נבאר את היחס בין אבות מלאכות ותולדותיהן בשבת:

גבי שבת תנן: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. אבות - מכלל דאיכא תולדות.

גם כאן הגמרא תופסת, שכל אב הוא בעל עיקרון, וכל תולדה שיש לה עיקרון זה, משתייכת היא אל האב. האבות הן קטגוריות, אליהן יש לשייך את תולדותיהן. בניגוד לדברי המשנה, לפיהם ישנו פיצול בין האבות ובין המלאכות, כאן האבות הן הן המלאכות, הן הן הקבוצות, הן הן הקטגוריות, אליהן יש לשייך דברים.

תולדותיהן כיוצא בהן: לא שנא אב הטאת, לא שנא תולדה הטאת. לא שנא אב סקילה, לא שנא תולדה סקילה. ומאי איכא בין אב לתולדה? נפקא מינה, דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי - מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידיה - אאב מחייב, אתולדה לא מחייב<sup>49</sup>.

לפי דעת הגמרא, עצם החלוקה בין אב לתולדה חייבת ליצור השלכה הלכתית - דינית, קריאת שם אינה סתם, קריאת שם תמיד גוררת אחריה השלכה דינית: **"ומאי איכא בין אב לתולדה? נפקא מינה..."**

חלוקה היא בכך, שישנה התבטלות של התולדה במקום בו מופיע האב, ולכן, "אילו עביד אב ותולדה דידיה - אאב מחייב, אתולדה לא מחייב".

<sup>49</sup> הגירסה אצלנו: "...ואילו עביד אב ותולדה דידיה - לא מחייב אלא חדא". הקושי בגירסה זו הוא, שלכאורה אין הבדל בסופו של דבר בין אב ותולדה. וכבר רש"י (ב ע"א ד"ה לא מיחייב) עמד על הקושי שבגירסה זו, ולכן כתב: "לא מיחייב אלא חדא - אאב מלאכה, אבל אתולדה דידיה לא מיחייב". כן כתב רש"י בשבת ו ע"ב בא"ד חייב על כל אחת ואחת: "...שאפילו עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה, דהויא ליה כעושה וחוזר ועושה, דכולה חדא עבירה היא". מדברי רש"י ומהגירסה שהבאנו כאן נובע הבדל בין האב ובין תולדתו, שכאשר עשה אב ותולדתו מתחייב הוא על האב בלבד, ואינו מתחייב על תולדתו.

כמו כן יש כאן תשובה לשאלה נוספת. הגמרא אומרת: "...אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי - מחייב אכל חדא וחדא", ונשאלת השאלה האם מדובר אף בשתי תולדות מאב אחד. אם נאמר שכן, הרי שישנה עצמיות לכל תולדה ותולדה, ואפילו מאותו האב, ורק כאשר נמצאת היא במקומו של האב, מתבטלת היא לפניו. אם נאמר שלא, הרי שבכל מקרה היא טפלה אל האב, ומקרה זה הוא כמו מקרה שנעשה האב פעמיים, וכאשר נמצאת היא במקום האב, אין היא נחשבת במקומו. ולפי הגירסה שהובאה בגוף המאמר נראה ברור, שמדובר אף בשתי תולדות מאב אחד. ועיין רמב"ם פ"ז מהל' שגגות ה"ה שכתב: "העושה אב ותולדותיו בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת, ואין צריך לומר העושה תולדות הרבה של אב אחד שאינו חייב אלא חטאת אחת". לגבי שיטת רש"י: העובדה שרש"י מדגיש כל הזמן, שכאשר הוא עושה אב ותולדתו עמו, חייב על האב (וכמו כן בדף עג ע"ב לאורך כל סוגיית זורע מדגיש הוא "בהדי זורע", ע"ש), מורה לכאורה שהוא סובר שמדובר אף בשתי תולדות מאב אחד, שהרי כיוון שאין כאן אב אין גם התבטלות כלפיו. אולם נראה ברור ומוחלט מצד שני, שלשיטת רש"י אי אפשר להתחייב יותר מל"ט חטאות, וכמו שכתב להדיא בשבת (ו ע"ב ד"ה חייב על כל אחת ואחת): "ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד, ואשמעינן מי חסר אחת הן ותו לא...". והמשך דבריו הובא לעיל. לכן נראה לומר בשיטת רש"י, שכאשר עושה שתי תולדות מאב אחד אינו חייב אלא חטאת אחת. נראה אם כן, שאין להתייחס לדבריו כהדגשת האב בדווקא אלא כציון עובדה. וראיה לדבר, שהנימוק לעובדה, שאי אפשר להתחייב יותר מל"ט חטאות, הוא, שאילו עשה אב ותולדותיו עמו חייב על האב ופטור על התולדה, למרות שנימוק זה אינו ממצה את כל האפשרויות, ובפרט את האפשרות של שתי תולדות מאותו האב.

ולרבי אליעזר, דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן - חשיבא וקרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן - לא חשיבא וקרי לה תולדה<sup>50</sup>.

לרבי אליעזר, לדעתו ישנה אינדיבידואליות לכל דבר, לכל יצירה ויצירה ישנה עצמיות, הרי שמשמעות היחס בין אבות לתולדות הופכת להיות קריאת שם בלבד: יצירה שהיתה יצירה במשכן - חשובה היא ולכן נקראת אב, ויצירה שלא היתה במשכן - אין היא חשובה ולכן נקראת תולדה. הגמרא מניחה, שרבי אליעזר מקבל חלוקה זו של אבות ותולדות, וכיוון שלדעתו אין נפקא מינה דינית, משמעות חלוקה זו הופכת להיות סמנטית בלבד<sup>51</sup>.

והיחס בין האבות ותולדותיהן בטומאה:

גבי טומאות תנן: אבות הטומאות - השרץ והשכבת זרע וטמא מת. תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב טמא אדם וכלים, ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא...

כאן היחס בין האבות ובין תולדותיהן אינו יחס של דמיון מהותי אלא יחס של השתלשלות או של יניקה ממקור קודם. הנוגע בטמא מת נטמא ומטמא, מועברת אליו טומאה שמתבטאת גם ביכולת לטמא, אולם מעצם העובדה שיש כאן השתלשלות או יניקה ממקור קודם יש כאן הדרגתיות, הטומאה שהועברה אל הנטמא פחותה ערכית מהטומאה שהיתה לטמא מת, ולפיכך "תולדותיהן לאו כיוצא בהן"<sup>52</sup>.

נשוב כעת לבאר את מהלך הגמרא:

תולדותיהן כיוצא בהן<sup>53</sup> או לאו כיוצא בהן?

גבי שבת תנן: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות - מכלל דאיכא תולדות. תולדותיהן כיוצא בהן; לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה...

<sup>50</sup> הגירסה אצלנו: "...הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא - קרי לה תולדה", וביאור הדברים: לא כל המלאכות שהיו במשכן הן אבות מלאכות. המלאכות שהיו חשובות במשכן הן אבות מלאכות, ואילו מלאכות שלא היו חשובות במשכן הן תולדות.

<sup>51</sup> כן הוא בגמרא בשבת צו ע"ב, פרט לעובדה, ששם גם בדעת חכמים מופיע: "אמאי קרי לה האי אב ואמאי קרי לה האי תולדה", ולא: "יומאי איכא בין אב לתולדה", כפי שמופיע אצלנו.

<sup>52</sup> התוספות בדף ב ע"ב ד"ה דאילו שואל: "...ואם תאמר: והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, דחרב הרי הוא כחלל, אלמא יש מהן כיוצא בהן?", ועונה: "ויש לומר, דאכתי אינו עושה כיוצא בו, שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיוצא בו, כמו שמדקדק רבינו תם בריש מתניתין דאהלות". הנחת היסוד של התוספות היא, שחרב היא תולדה, מצד העובדה שישנה כאן השתלשלות, טומאה הועברה מהחלל אל החרב. לשיטת התוספות יש לדון בעניין טמא מת, שכן כאן מפורש במשנה, שהוא אב הטומאה, ולפי עיקרון ההשתלשלות היה צריך להיות תולדה, שכן נטמא הוא על ידי מגע במת, שהוא לפי פשט המשנה בכלים (פ"א, א-ד) אב הטומאה. הסבר לכך ניתן למצוא בקריאת השם "אבי אבות הטומאה" על מת (מופיע למשל בתוספות נזיר נג ע"ב ד"ה חרב הרי הוא כחלל), ולכן בטמא מת ישנה השתלשלות מאבי אבות הטומאה לאב הטומאה.

הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות לסדר טהרות ובפ"ה מהל' טומאת מת ה"ג וה"ט) לעומת זאת, מגדיר גם מת וגם טמא מת כאב הטומאה, כפשט המשנה בכלים, וכמו כן מגדיר הוא כלי (ולאו דווקא כלי מתכת) הנוגע במת כטמא מת וכאב הטומאה. נראה לומר, שלפי הרמב"ם ישנה כאן יניקה ולא השתלשלות. השתלשלות מטבעה יש בה הדרגה. כאשר מדובר על יניקה ניתן לומר, שיש יניקה חלקית ויש יניקה מלאה, ולפיכך כאשר ישנה יניקה מוחלטת מאב הטומאה, היונק אף הוא נקרא אב הטומאה.

<sup>53</sup> מלים אלו מושאלות ממשנה בתמורה פ"ג מ"א: "אלו קדשים שולדותיהן ותמורותיהן כיוצא בהן".

גבי טומאות תנן: אבות הטומאות: השרץ, והשכבת זרע, וטמא מת. תולדותיהן לאו כיוצא בהן: דאילו אב טמא אדם וכלים, ואילו תולדות – אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא מטמא.  
הכא מאי?

הגמרא דנה בעניין אבות ניקין - האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו - האם הדין בתולדות ניקין זהה לדין האבות שלהם. בשלב זה מביאה הגמרא שני עניינים, בהם גם כן ישנו יחס בין אבות ותולדות. בעניין שבת, תולדותיהן כיוצא בהן, ואילו בעניין טומאה, תולדותיהן לאו כיוצא בהן<sup>54</sup>.

בנקודה זו עונה רב פפא:

יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן.

הגמרא בהמשך מצמצמת את דבריו, והופכת את "יש מהן לאו כיוצא בהן" למקרה פרטי, שגם בו בעצם הדין היה אמור להיות כבאב שלו, אולם דינו שונה בכל זאת, וההסבר לכך הוא - "הלכתא גמירי לה", דבר שכמו שנראה לקמן אינו הסבר כלל אלא קביעה - נתון, אכסיומה, ואין הסבר וטעם לדבר, בעוד שדברי רב פפא בפשטות אומרים, שישנן כמה תולדות שדינן אינו כדין האב שלהן, ואולי אפילו תולדות רבות שדינן אינו כדין האב שלהן. מדוע?

54 שתי שאלות עומדות כאן לדיון בראשונים:

א. האם ישנה כאן תליית העניין בשבת ובטומאה, כלומר: האם שאלת הגמרא עומדת בפני עצמה, אלא שהגמרא הביאה כאן דוגמאות ליחס של אבות ותולדות, שבאחת מהן דין האב ותולדתו שווה ובשניה דין האב שונה מדין תולדתו, או ששאלת הגמרא תלויה בהשוואת ניקין לשבת או לטומאה - בשבת היחס בין האבות ותולדותיהן הוא יחס של דמיון מהותי, ולפיכך דין האב ותולדתו שווה, ואילו בטומאה היחס הוא יחס של השתלשלות או יניקה מהאב, ולפיכך דין האב שונה מדין תולדתו, ולכן השאלה היא האם בניקין היחס בין האבות ובין תולדותיהן שווה ליחס בשבת או ליחס בטומאה.

ב. לפי המשך הגמרא, כיוון שהיחס בין האבות ובין תולדותיהן הוא יחס של דמיון מהותי, ברור שצריך להיות שתולדותיהן כיוצא בהן, ואם כן, מדוע נשאלת שאלת הגמרא בכלל. שאלה זו מובאת בשיטה מקובצת בשם מהר"י כץ: "תולדותיהן כיוצא בהן וכי תימה דמהפך סברתו, דלקמן כל הסוגיה מוכחת דתולדותיהן כיוצא בהן, והכא בעי אי לאו כיוצא בהן". ומביא תירוץ בשם רבו: "ותירץ מורי הרב, דהאי דקא בעי תלמודא כיוצא בהן או לא אמילתיה דרב פפא סמיך, דאמר לקמן יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן...".

הרי"ף (א ע"א) משמיט את הדיון בשבת ובטומאה וכמו כן מסביר את השאלה כשאלה עצמאית העומדת לדיון בניקין בלבד בעקבות עניין מיוחד שיש בהם, והוא ריבוי פרטי הדינים: "...תולדותיהן כיוצא בהן או לא, פירוש: כיון דקיימא לן דזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו, בעינן למידע תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו, דכל מועד מיניהו תולדות דיליה כוותיה ומשלם חצי נזק מן העליה ותם תולדה דיליה כוותיה ומשלם חצי נזק מגופו, או דלמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן...". ובביאור דבריו כתב הרא"ש (פ"א ס"א): "היה נראה לו לרבינו יצחק, שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזקין, לא היה הספר מסתפק, דמהיכי תיתי לן לחלק ביניהו, כיון דידעינא מסברא כל תולדות האבות כיון שדומים להן בכל צד למה נחלק בתשלומיהן. אלא כיון דחזינן קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד ואף על גב דתרוויהו אבות נינהו, העלה על לבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות".

רש"י (ב ע"ב ד"ה הכא מאי) כתב: "הכא מאי - תולדות דשבת הוי כאבות, תולדות דטומאה לא הוי כאבות. והכא תולדות דניקין מאי? מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב לא שנא תולדה אם הוי משלם או לאו?". משמע מדבריו, שאילו לא אמרינן כיוצא בהן ישנה אפשרות שלא משלם כלל. כמו כן נראה מדבריו, שיש כאן תלייה בשבת ובטומאה. לפי זה ברור, שבשלב השאלה אין הוא מקבל את ההנחה, שהיחס בין האבות ובין תולדותיהן בניקין הוא יחס של דמיון מהותי.

אם ננסה לשים את הנקודה, בה מופיע שינוי הגישה של הגמרא, בעקבותיו מצמצמת היא את דברי רב פפא, הרי שנראה, שהשינוי מתחיל לאחר הבאת הברייתא בגמרא. ודיון בתולדות קרן:

תנו רבנן: ג' אבות נאמרו בשור - הקרן, והשן והרגל.  
 קרן מנל? דתנו רבנן: "כי יגה" - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: "ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגה את ארם" ונ' ואומר: "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח...  
 תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה.  
 מאי שנא נגיחה דקרי לה אב, דכתיב: "כי יגה", נגיפה נמו, כתיב: "כי יגוף"?! האי נגיפה נגיחה היא, דתניא: פתה כנגיחה וסיים כנגיפה, לומר קך: זו היא נגיפה זו היא נגיחה...  
 נשיכה תולדה דשן היא!  
 לא! שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה.  
 רביצה ובעיטה תולדה דרגל היא!  
 לא! רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי.  
 אלא תולדותיהן כיוצא בהן, דקאמר רב פפא. אהייה?  
 אילימא אהני - מאי שנא קרן, דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך?!

קודם שנבאר את דברי הגמרא הללו, נקדים ונביא את דברי המשנה בסוף פרקנו, ובתחילת הפרק הבא:

חמשה תמין והמשה מועדין:  
 הבהמה אינה מועדת לא לגח ולא לגוף ולא לשוך ולא לרבוץ ולא לבעוט.  
 השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק והאדם...  
 מה בין תם למועד? אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו, והמועד משלם נזק שלם מן העליה.  
 כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה?  
 הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר,  
 היתה מבעטת, או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים - משלם חצי נזק...  
 כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?  
 הבהמה מועדת לאכות פירות וירקות,  
 אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק...

בהסבר דברי משנה זו ישנן שלש גישות בגמרא, ושלתן רואות במקרים המובאים במשניות אלו, שחייבים עליהם חצי נזק, תולדות:

האחת, רואה ב"היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה" תולדות של רגל, וב"אכלה כסות או כלים" תולדה של שן, השניה, רואה בכולן תולדות של קרן פרט לצרורות, שהן תולדה של רגל, והשלישית, רואה בכולן תולדות של קרן.

ההבדלים בין הגישות השונות נובעים מהגדרת היחס שבין האבות והתולדות בנוזיקין: הגישה הראשונה סוברת, שהאב ותולדתו שווים זה לזה בגוף העושה את הפעולה<sup>55</sup>, ואילו שתי

<sup>55</sup> לפי זה, המשניות הראשונות בפרק שני דנות כל אחת באב ובתולדותיו. כמו כן, "חמשה תמין... הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא לייגוף ולא לישוך ולא לרבוץ ולא לבעוט" - היינו תולדות של קרן (נגיפה), שן (נשיכה) ורגל (רביצה ובעיטה). צריך להסביר מדוע ישנם חמשה תמין ולא יותר, שהרי לפי גישה זו,

הגישות האחרות סוברות, שהאב ותולדתו שווים זה לזה במהות<sup>56</sup>. ההבדל בין שתי הגישות האחרונות הוא במהות האב קרן - הגישה השנייה, הגישה שנתקבלה בגמרא, סוברת, שמהותו היא משונה/כוונה להזיק<sup>57</sup>, והגדרת האב קרן היא לפי הפעולה או מושא הפעולה, והגישה השלישית סוברת, שמהותו היא אי שכיחות המקרה<sup>58</sup>, והגדרת האב קרן היא לפי התוצאה.

וכאלו הם דברי הגמרא שלנו :

הגישה הראשונה היא הגישה השואלת ונענית לאורך כל הדרך, הגישה שלא נתקבלה בבבלי: "נשיכה תולדה דשן היא!"<sup>57</sup>, הרי פעולת הנשיכה נעשית על ידי השן, וממילא "תולדה דשן היא", "רביצה ובעיטה תולדה דרגל היא!"<sup>58</sup>, הרי פעולת הרביצה ופעולת הבעיטה נעשות על ידי הרגל, וממילא "תולדה דרגל היא".

הגישה השנייה, הגישה שנתקבלה בבבלי: "לאי שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה", לא הגוף העושה את הפעולה הוא הקובע, אלא מהותה, וכיוון שכן, נשיכה, שכוונתה להזיק - תולדת קרן היא. "לא! רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי", וכיוון שכן, רביצה ובעיטה, שכוונתן להזיק, תולדות קרן הן. וצוררות, שגם כן הזיקן מצוי, תולדת רגל היא.

לגישה השלישית אנו מוצאים בגמרא הדים בלבד :

אנו רואים, שהגמרא מוצאת מפלט בצוררות, רק לאחר שהיא ממצה את כל האפשרויות, דבר שמצביע על כך, שעניין צוררות לא היה פשוט לגמרא כל כך. ייתכן, שסברה הגמרא, שגם צוררות הם תולדת קרן, וממילא, הגדרת מהות האב קרן משתנה לאי שכיחות התוצאה.

כמו כן אנו רואים בגמרא (טו ע"ב) עניין, שנראה לכאורה מוזר ביותר :

...תויבתא. והלכתא: פלגא נזקא קנסא. תויבתא והלכתא? אין, טעמא מאי הויא תויבתא - משום דלא קתני כמו שהזיק? לא פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צוררות, דהלכתא גמירא לה דממונא הוא. משום הכי לא קתני.

מדוע לא השתמשה הגמרא בתירוץ זה בהתחלה, מדוע קודם היתה צריכה לומר: "תויבתא!"<sup>59</sup>, ורק אחר כך לתרץ? ייתכן לומר שוב, שהגמרא סוברת, שצוררות גם כן הם תולדת קרן, ולכן משלם חצי נזק וקנס הוא, וממילא התירוץ, שמביאה הגמרא אחר כך, אינו שייך ואינו נכון לפי דעה זו, ולפיכך - "תויבתא"<sup>59</sup>.

צוררות גם כן כלול בגדר התמין. אולי יש לומר, שרביצה אינה תולדת רגל, כמו שהגמרא אומרת, אלא תולדת גוף, ואם כן אפשר לומר, שיש כאן מייצגים: תולדת קרן - נגיפה, תולדת שן - נשיכה, תולדת גוף - רביצה, תולדת רגל - בעיטה, וישנם בעצם חמשה תמין - קרן בעצמה, תולדותיה, תולדות שן, תולדות גוף ותולדות רגל.

<sup>56</sup> לפי זה, המשניות הראשונות בפרק שני שנו אבות ומקרים נוספים, השווים זה לזה בגוף העושה את הפעולה, אולם אין המקרים הללו תולדות לאב, אלא כל אחד ואחד לפי מהותו.

<sup>57</sup> וצוררות, שהזיקן מצוי, תולדת רגל היא.

<sup>58</sup> וכיוון שאי שכיחות זו שייכת גם בצוררות, תולדת קרן היא.

<sup>59</sup> הסברתי גישה שלישית זו בתבנית של מערכת האבות והתולדות שיש בגמרא, אולם אין זה מוכרח. ייתכן לומר, שגישה שלישית זו נוקטת כפשט דברי המשנה, ולפיה אין מערכת של אבות ותולדות, אלא הווייה הפועלת לפי דרכו של עולם, וכל מקרה חריג סטטיסטיטי ולא צפוי משלם חצי נזק, לא מדין קרן, אלא מצד העיקרון הנלמד מהשור התם האמור בתורה. ולפי זה צריך לומר, שיצירת מערכת האבות והתולדות באופן שהתקבל בסופו של דבר בגמרא היא היא שיצרה את ההבדל בין ה"תויבתא" ובין ה"הילכתא".

נחזור ונבאר לפיכך את מהלך דברי הגמרא שלנו :

הגמרא בהתחלה מעלה שאלה - "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", ואת שאלה זה תולה היא בשבת ובטומאה. ראינו בשבת, שתולדותיהן של אבות מלאכות כיוצא בהן, ובטומאה, שתולדותיהן של אבות הטומאות לאו כיוצא בהן. ההבדל שבין שבת לטומאה הוא המעלה את הספק בניזקין: בשבת, כיוון שאבות המלאכות ותולדותיהן שווים זה לזה במהות - תולדותיהן כיוצא בהן, ובטומאה, כיוון שאבות הטומאות ותולדותיהן אינם שווים זה לזה במהות, אלא יש כאן דרגאיות, ועצם דרגאיות זו נובעת מכך, שולד הטומאה אינו יורש את תכונת אביו במלואה - תולדותיהן לאו כיוצא בהן. הספק בניזקין אם כן הוא, האם התולדות שוות לאבותיהן במהות, ואז: "תולדותיהן כיוצא בהן", או שאינן שוות לאבותיהן במהות, אלא בגוף העושה את הפעולה, ואז תולדותיהן: "לאו כיוצא בהן". בשלב זה אין הגמרא מכריעה כאחת מן הגישות, ולכן נוצרת השאלה.

רב פפא עונה: "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". ישנן תולדות, ששוות לאב שלהן בגוף העושה את הפעולה ואינן שוות לאב שלהן במהות הפעולה, ולכן אין דינן כדין האב שלהן, וישנן תולדות, ששוות לאב שלהן במהותה, ולכן דינן כדין האב שלהן.

ייתכן לומר, שכך פירש רב פפא את המשניות: לאבות יש שני סוגי תולדות - תולדות השוות לאב בגוף העושה את הפעולה, כגון בהמה שהיתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים, שתולדות רגל הן, ואכלה כסות או כלים, שתולדת שן היא, ותולדות השוות לאב במהות, כגון נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, שהן תולדות קרן.

כשאנו רואים נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, אין אנו רואים לנגד עינינו רק את הגוף העושה את הפעולה, אנו רואים גם את מהותה, את הכוונה להזיק. לעומת זאת, כשאנו רואים צרורות או אכלה כסות או כלים, אנו רואים לנגד עינינו רק את הגוף העושה את הפעולה, לא את מהותה, אנו רואים לנגד עינינו בהמה שמבעטת או הולכת וצרורות מנתזין מתחת רגליה, אנו רואים לנגד עינינו בהמה שאוכלת כסות או כלים בשיניה.

וכך למד רב פפא את המשניות :

המשנה בסוף פרקו, האומרת: "חמשה תמין... הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוך ולא לרבוץ ולא לבעוט...", נוקטת קרן ותולדותיה, ותולדותיה שוות לה במהות, ודינן שווה לקרן לשלם חצי נזק, והמשניות הראשונות בפרק שני, האומרות: "כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה? הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר, היתה מבעטת<sup>60</sup> או שהיו צרורות מנתזין תחת רגליה ושברה את הכלים - משלם חצי נזק... כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה? הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות, אכלה כסות או כלים - משלם חצי נזק...", נוקטות רגל ותולדותיו ושן ותולדותיו, והתולדות שוות לאבותיהן בגוף העושה את הפעולה, ודינן אינו שווה לאבותיהן - על רגל ושן משלם נזק שלם, ואילו על תולדותיהן משלם חצי נזק.

ומדוקדקת לשון המשנה לפי הסבר זה - בתולדות קרן נוקטת היא: "הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוך ולא לרבוץ ולא לבעוט", אין הפעולה מקשרת את התולדות אל האב אלא מהותה, ואילו בתולדות רגל ושן מדגישה היא את הקישור אל האב - "היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה...", "אכלה כסות או כלים" - הפעולה היא פעולה של רגל: "מתחת רגליה", הפעולה היא פעולה של שן, פעולת אכילה: "אכלה"<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> צריך לומר, שהמקרה של "היתה מבעטת" אינו כמקרה של "הבהמה אינה מועדת". ולא לבעוט. ועיין לעיל בביאור במשנה בעמוד 178 והערה 36 שם.

<sup>61</sup> עיין לעיל עמוד 178 בביאור משניות אלו.

הגמרא מביאה ברייתא, האומרת, ש"שלושה אבות נאמרו בשור - הקרן, והשן והרגל", היינו בבהמה הנקראת שור ישנם שלשה אבות נזיקין - הקרן, השן והרגל. בניגוד לאופן שבו מופיע העניין בתורה, שישנן פעולות, שמבצע אותן השור, הברייתא הופכת את הפעולות לאיברים שעלול השור להזיק על ידם - "הקרן והשן והרגל".

לאחר דיונים פנימיים בברייתא, מגיעה הגמרא אל תכלית הבאתה של הברייתא - לאחר שהגדרנו מהן האבות - הקרן, השן והרגל, יכולים אנו לפנות לכל אב ואב ולבחון את תולדותיו. "תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה".

לאחר מכן באה הגישה הראשונה ומערערת על עניין זה. לדעתה, נשיכה תולדת שן היא, רביצה ובעיטה תולדות רגל היא, כיוון שהיחס בין אבות ותולדות בנזיקין מתבטא לשיטתה בגוף העושה את הפעולה.

והגמרא, הסוברת כגישה השניה, טוענת לעומתה בכל עוז: "לא!". היחס בין אבות ותולדות בנזיקין מתבטא במהות הפעולה, "הא אין הנאה להיזקה" וממילא אין הנשיכה תולדת שן, "הני אין הזיקן מצוין" וממילא אין הרביצה והבעיטה תולדות רגל, וכיוון שיש בהן את מהות הפעולה בקרן, ו"כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך" - תולדות קרן הן.

הברייתא עשתה מעבר מפעולות לאיברים, והגמרא חזרה אל הפעולות, ובצעה מעבר אל מהות הפעולות.

וכיוון שהגמרא מכריעה כגישה השניה, נוצרת לגמרא בעיה עם דברי רב פפא - כיוון שתולדותיו של כל אב ואב חייבות להיות שוות אליו במהות הפעולה, שהיא הסיבה לחיוב, ממילא תולדותיהן חייבות להיות כיוצא בהן, ואם כן על מה מוסבים דבריו של רב פפא, וכאן ורק כאן עולה ויכולה לעלות שאלת הגמרא<sup>62</sup>, כאן ורק כאן מופיע:

...אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דקאמר רב פפא אהייא?

ומכאן יוצאת הגמרא לתור אחר מקום בו דברי רב פפא מתקיימים, אולם לכל מי שענינו בראשו התשובה ברורה כבר מההתחלה - באופן פשוט, אין דבר כזה:

אלימא אהני, מאי שנא קרן? דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך? הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא אישן ורגל... מאי שנא שן? דיש הנאה להזיק וממונך ושמירתו עליך? הני נמי יש הנאה להזיק וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דשן כשן, וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל... מאי שנא רגל? דהזיקו מצוין וממונך ושמירתו עליך? הני נמי הזיקו מצוין וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דרגל כרגל, וכי קאמר רב פפא אתולדה דבור... מאי שנא בור? שכן תחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך? הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דבור כבור, וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה... אלא תולדה דמבעה כמבעה, וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש... מאי שנא אש? דכח אחר מעורב בה וממונך ושמירתו עליך? הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דאש כאש...

<sup>62</sup> וכן כתב תוספות רבינו פרץ (ב ע"ב ד"ה אלא תולדותיהן): "מדקאמר ואלא וכי משמע דקשיא ליה אהא דמסקינן נשיכה ובעיטה ורביצה תולדה דקרן היא. ויש לתמוה מאי אי אמרת בשלמא איכא? ויש לומר, דבשלמא אי נשיכה תולדה דשן ומכל מקום לא משלמת אלא חצי נזק משום דאין הנאה להיזקה כמו קרן נחא, דמשכחת לה לאו כיוצא בהם דקאמר רב פפא אנשיכה קאמר, דהויין תולדה דשן, ולא כיוצא בהם דלא משלמת אלא חצי נזק, אבל השתא דהויין תולדה דקרן אם כן קשה, דכיוצא בו הוא", אולם עיין שם ד"ה נשיכה תולדה דשן היא, שם ביאר באופן שונה ממה שביארנו.

לכן נאלצת הגמרא למצוא מקלט בצרורות, שהם תולדת רגל לפי תפישתה, אולם הילכתא גמירי לה לחצי נזק, בניגוד לאב שלה, שדינו בנזק שלם. היחס בין אבות ותולדות בניזיקין הוא תמיד כיחס בין אבות ותולדות בשבת, התולדות תמיד שוות לאבות במהות, וממילא תולדותיהן כיוצא בהן, והעובדה, שנוצר שוני בדין צרורות, מוסברת על ידי "הילכתא גמירי לה":

וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל. רגל? הא אוקימנא תולדה כרגל כרגל? בחצי נזק צרורות, דהילכתא גמירי לה...

בשאלה מהי "הילכתא גמירי לה", ובכלל בעניין צרורות, נדון בנפרד בהמשך. אולם נבהיר נקודה חשובה אחת, הנוגעת לענייננו בהמשך דברי הגמרא:

ואמאי קרי לה תולדה דרגל? לשלם מן העלייה... לרבא, דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל? לפוטרה ברשות הרבים...

נקודה מאד בסיסית שאנו רואים מכאן היא, שלהיות דבר מסויים תולדה של אב מסויים, ישנה תמיד השלכה הלכתית - דינית, ולכן גם בצרורות, ש"הילכתא גמירי לה" לחצי נזק, שלא כבאב שלה, רגל, מכל מקום, עצם היותה תולדת רגל גורר אחריו דין שווה לרגל - "אמאי קרי לה תולדה דרגל?". השאלה אינה מדוע קורא הוא לה תולדת רגל. דבר זה ברור מכח היותה שווה לרגל במהות פעולתה. והראיה הפשוטה לכך היא, שתשובת הגמרא היא נפקא מינה דינית: "לשלם מן העלייה", "לפוטרה ברשות הרבים".

יש לציין, שבניזיקין, שלא כמו בשבת לדעת חכמים, אין כלל הבדל דיני בין האב ובין תולדתו. השם "אב" נובע מן העובדה שהוא כתוב בתורה בלבד.

## ב. ביאור הצד השווה ודרך ההגעה אליו

רואים אנו, שלדעת הגמרא השוויון בין האבות לתולדות בניזיקין הוא במהות ולא בגוף העושה את הפעולה. לכל אב ואב ישנו עיקרון מהותי העומד מאחוריו, וכל תולדה ותולדה שלו צריך שיהיה בה עיקרון מהותי זה.

בניגוד למה שהסברנו בדברי המשנה, בה "ארבעה אבות ניזיקין" מופיעים רק כשלב ראשון בדרך להגעה ל"צד השווה", לעיקרון הכולל בענייני ניזיקין, בגמרא אין עיקרון כולל בענייני ניזיקין, אלא כל אב ואב הוא עיקרון בפני עצמו. אם כן, מהו "הצד השווה" לפי דברי הגמרא?

הצד השווה שבהן - לאתויי מאי?

לדעת הגמרא מטרת "הצד השווה שבהן" הינה כבכל "הצד השווה" המוכר לנו. מטרת המשנה לפי הגמרא לא היתה למצוא עיקרון החל על כל ענייני ניזיקין, אלא למצוא את העיקרון העומד מאחורי האבות בכדי לרבות מקרה בודד נוסף, שלא יכולנו לשייכו לאף אחד מהאבות, ולכן יש ללמוד אותו על פי "הצד השווה".

השאיפה הבסיסית של הגמרא היא לשייך כל מזיק שהוא לאחד מהאבות. לאחר שאין היא יכולה לעשות זאת, חוזרת היא אל הצד השווה ומרבה את המקרה על ידו:

אמר אביי: לאתויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. היכי דמי?

אי בהדי דקא אזלי קמוקי - היינו אש, מאי שנא אש? דכה אחר מעורב בו וממונד<sup>63</sup> ושמירתו עליך?! הני נמי כה אחר מעורב בהן וממונד ושמירתן עליך!  
ואלא בתר דנייחי. אי דאפקרינהו - בין לרב בין לשמואל היינו בור... אלא דלא אפקרינהו, אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור, אי לרב דאמר כולן משורו למדנו היינו שור<sup>63</sup>.

לעולם דאפקרינהו ולא דמו לבור. מוה לבור שכן אין כה אחר מעורב בו תאמר בהני שכן אחר מעורב בהן. אש תוכיח. מוה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק. בור תוכיח וחזר הדין<sup>63</sup>...

ושתי אפשרויות ישנן בהסבר האופן בו מרבה הצד השווה :

האחת, שהצד השווה מוסיף מקרה בודד חוץ מערכת, שלא ניתן לשייכו לאף אחד מהאבות. והשניה, שהצד השווה מכניס מקרה בודד אל תוך המערכת, מאפשר שיוך אל אחד מהאבות. השאיפה הבסיסית של הגמרא היא לשייכו אל אחד מהאבות, אולם כאשר ישנה בעיה בשיוך, כאשר השיוך אינו מושלם מסיבה כלשהי, הצד השווה בא והופך שיוך זה למושלם. לפי האפשרות הראשונה הצד השווה מרחיב את המערכת - המקרה הבודד עומד על הגדר, ובכדי להכניסו אנו מזיזים את הגדר. לפי האפשרות השנייה המערכת אינה משתנה - המקרה הבודד עומד על הגדר והצד השווה דוחף אותו פנימה.

לאור מהלך הגמרא, היוצר מערכת של אבות, שהם קטגוריות, אליהן יש לשייך את כל הנזיקין, נוח יותר לומר כפי האפשרות השנייה, אולם אין זה מוכרח.

מטרת הצד השווה במשנתנו היא כבכל הצד השווה המוכר לנו, אלא שבדרך כלל, "אף אני אביא כלי" שיש בו את הצד השווה - פריצת גבולות המערכת הקיימת (המלמדים) והרחבתה לכל מי שיש בו את הצד השווה, ואילו בגמרא אין פריצת גבולות (לפי האפשרות השנייה), ואם ישנה פריצת גבולות (לפי האפשרות הראשונה), הרי שהגבול נפרץ למקרה בודד בלבד<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> וכן היא הגירסה בשאר האוקימתות, ו"לא ראי זה כראי זה", המופיע אצלנו באוקימתא השנייה, ליתא. ועיין ספר שינויי נוסחאות (להרב פרנקל).

<sup>64</sup> בהנחה שיש מחלוקת בין האמוראים בעניין זה בגמרא, ולכן כל אחד מהם מביא מקרה שונה. בראשונים מצאנו מספר גישות בעניין זה :

**הרמב"ם בפירושו המשניות** (פ"א מ"א), רש"י (ו ע"א ד"ה הצד השווה) והנימוקי יוסף (א ע"א בדפי הרי"ף ד"ה הצד השווה) טוענים, שהצד השווה פורץ את גבולות המערכת ומרחיב אותה : רמב"ם - "...ואמרו הצד השווה שבהן, רוצה לומר אף כל שדרכן להזיק ושמירתן עליך, אם הזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ...". רש"י : "הצד השווה שבהן שדרכן להזיק כו' - דמשמע אף כל שדרכו להזיק ושמירתו עליך, ומאי מצית לאתויי". נימוקי יוסף : "הצד השווה - מפרש בגמרא לאתויי כל שדרכו להזיק ושמירתן עליך, אף על גב דלא דמי לחד מהני אבות, אי יכילינן לאתויי מתרתי או מתלת או מטפי בהצד השווה לחיובא, מחייבין ליה".

**הרא"ש** (פ"א ס"יא) טוען, שאין מחלוקת בין האמוראים השונים, המביאים כל אחד מקרה בודד, "דכולן הלכות פסוקות הן, ולא פליגי אהדדי, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי". לאחר מכן דן הוא בשאלה, האם אנו נותנים למקרה המתרבה על ידי הצד השווה את דיני כל האבות, המשתתפים בנסיון לרבותו, או שנותנים אנו לו רק את דיני אב אחד מהם. הוא מביא דעה אחת, הסוברת, שבמהלך הגמרא ישנם שני מלמדים, ולכן מחייבת דיני זו השלכת דיני שני המלמדים על המקרה המתרבה, ודעה שניה, שמסתפקת בעניין זה. דעתו, לעומת זאת, היא, שישנו לאורך כל המהלך מלמד אחד לעצם החיוב, אולם כאשר ישנה בעיה בלימוד, נחלץ לעזרתו אב נוסף, שאינו בא ללמד עצמאית על המקרה המחייב, אלא בא לפתור את הבעיה, בגינה נכשל הלימוד על ידי המלמד, ולכן מחייבת דעתו זו השלכת דיני המלמד המרכזי בלבד על המקרה המתרבה :

בנוסף לכך, בניגוד לשאר "הצד השווה" המוכר לנו, מהלך המשנה שונה בדרך ההגעה אל "הצד השווה שבהן".

בדרך כלל המהלך הוא, שרוצים לרבות מקרה מסויים שלא כתוב בתורה ממקרה שכתוב בתורה. מיד לאחר מכן הגמרא פורכת: "מה ל... שכן... - אותו מלמד חמור מן הלמד, ולכן לא ניתן ללמוד ממנו - ייתכן שיסוד הדין הוא דבר מסויים, ששייך במלמד, אך אינו שייך בלמד. לאחר מכן הגמרא מביאה: "...יוכיח" - היינו, שישנו עוד מקרה הכתוב בתורה, שדינו שווה למלמד שפרכנו, והפירכא אינה שייכת לגביו, וממילא הפירכא אינה יסוד הדין. אולם, פורכת הגמרא גם כן על המלמד השני: "מה ל... שכן..." - היינו, שגם המלמד השני חמור מהלמד בעניין אחר, וייתכן שיסוד הדין הוא הפירכא. עונה הגמרא, שהמלמד הראשון "יוכיח", היינו שפירכא זו אינה שייכת במלמד הראשון, וממילא הפירכא אינה יסוד הדין. לכן הגמרא לומדת משני המלמדים ביחד את הלמד על ידי הצד השווה שבהן: "וחזר הדין. לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה" - אין החומרה שבמלמד הראשון שייכת במלמד השני, ואין החומרה שבמלמד השני שייכת במלמד הראשון, וממילא החומרות הללו אינן יסוד הדין, ויסוד הדין הוא הצד השווה שבהן - "הצד השווה שבהן ש...", וממילא נלמד מהצד השווה שבהן, ששייך גם בלמד, על הלמד: "אף אני אביא...", שגם בו שייך הצד השווה שבשני המלמדים.

כאן לפי הגמרא, מהלך דברי המשנה הוא שונה, מכיוון שרואים כאן שהכל הפוך. בלימוד הרגיל, כשעוסקים בצד חמור אחד, אומרים: אין הצד החמור שבמלמד הראשון שייך במלמד השני, וכשעוסקים בצד חמור שני, אומרים: אין הצד החמור שבמלמד השני שייך במלמד הראשון - המקרה החמור מופיע ראשון במשפט, ואילו במשנתנו, אם נסביר את דבריה כבלימוד הרגיל, המקרה החמור מופיע בסוף המשפט: "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים", האש כאן היא החמורה, "ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק", והבור כאן הוא החמור.

---

"...ולי נראה, דכל דין בור יש להם... הלכך נראה, דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה, דבור גמור הס אבנו סכיננו ומשאו לבתר דנייחי... אלא דלא מציינו למילף מבור לחודיה, משום דלא דמי לגמרי לבור... הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין, שאין לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות, שאינם מונעות חיוב בהם, הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל הני פירכות, ובור גמור הוא, וכל דין בהם להם, קולות וחומרות שבהן, ולא יהבינו להו קולות של אש ורגל..."

מדבריו נוכל ללמוד, שהצד השווה לא רק שלא פורץ את גבולות המערכת, אלא עוזר לנו לשייך ולהכניס אל תוך המערכת מקרים, שבלעדיו היה לנו קושי לשייכם למערכת.

ה"ח (ו ע"ב) מביא שתי אפשרויות בעניין זה. האחת, שהאמוראים חולקים זה על זה, והשניה, שאין מחלוקת ביניהם: "...וקיימא לן כרבינא, דבתרא הוא. ויש אומרין בכולהו, דלא פליגי, אלא כל חד וחד דייק ומוקים". לדעה הראשונה ברור, שאין זו פריצת גבולות המערכת והרחבתה, אלא פריצת גבולות למקרה בודד אחד, שיכול, בזכות הצד השווה, להתקיים אף מחוץ למערכת, או שאין כאן כלל פריצת גבולות, אלא ישנה כאן, כמו דעת הרא"ש, הכנסת מקרה בודד זה אל תוך המערכת. גם הדעה השניה אינה מחוייבת לפריצת גבולות, וכמו שראינו ברא"ש, שעל אף שאומר הוא, שאין מחלוקת בין האמוראים, הצד השווה מכניס כל מקרה ומקרה שמביאים האמוראים אל תוך המערכת.

על כל מה שאמרנו לעיל, יש להוסיף ולומר, שגם אם נאמר שיש רק מקרה יחיד ובודד שמתרבה על ידי הצד השווה, ייתכן שזו פריצת גבולות, אולם כיוון שארבעת אבות הניזיקין כוללים כמעט הכל, נותר לרבות רק מקרה יחיד ובודד.

וכיוון שהגמרא בכל אופן רואה במשנה שלנו צד שווה כבכל הצד השווה, באה תמיהת הגמרא: "מאי קאמר?", ולכן מסבירה הגמרא בשמו של רבא את מהלך דברי המשנה בצורה שונה<sup>65</sup>:

לא הרי השור כהרי המבעה - מאי קאמר? אמר רב זביד משמיה דרבא: הכי קאמר - לכתוב רחמנא חד ותיתי אידך מיניה. הדר אמר חדא מחדא לא אתי.

היינו שדרך הגעתה של המשנה אל הצד השווה היא בנסיון לערער על דברי התורה - מדוע היה צריך לכתוב גם בור וגם שור? נכתוב אחד מהם, והשני יילמד ממנו. ומסקנתה, ש"לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור", ולכן - "חדא מחדא לא אתי". וכיוון שכך היא נקודת מבטה של המשנה, צריכה הגמרא לבאר מדוע "לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור", וזאת עושה היא לאחר ביאור עניין "מבעה", ופירוט מחלוקתם של רב ושמואל בעניין<sup>66</sup>.

ולא זהו שיש בהן רוח חיים - מאי קאמר? אמר רב כושרשיא משמיה דרבא: הכי קאמר - לכתוב רחמנא תרתי ותיתי אידך מיניהו. הדר אמר חדא מתרתי לא אתיא.

גם לאחר שהגמרא מסבירה, שעניינה של המשנה בדבריה: "לא הרי השור כהרי המבעה..." הוא אי היכולת ללמוד שור ממבעה ומבעה משור, אין מובנים לה דבריה של המשנה בהמשך, ושואלת היא שוב: "מאי קאמר?". כאן ניתן לתלות את שאלת הגמרא בכך, שדברי המשנה פועלים בצד אחד של המשוואה בלבד - "ולא זהו זה (שור ומבעה) שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בה רוח חיים", ולא פועלים בצד השני - ולא הרי האש כהרי שור ומבעה. בכל אופן, הגמרא, שוב משמו של רבא, מסבירה גם מהלך זה של המשנה כאי יכולת לימוד דבר מחביריו - "חדא מתרתי לא אתיא".

וכיוון שכן הם דברי המשנה, בא רבא עצמו וטוען, שניתן היה ללמוד מבור ואב נוסף על שאר האבות, דהיינו שלא כל האבות היו צריכים להיכתב על פי העקרונות שבמשנה, וכיוון שנכתבו בכל אופן, יש לכך סיבה, והיא - "להילכותיהן":

אמר רבא: וכולהו כי שדית בור בינייהו, אתיא כולהו במה הצד, לבר מקרן, דאיכא למיפרך: מה לכולהו. שכן מועדין מתחילתן, ולמאן דאמר. אדרבה קרן עדיפא. שכוונתו להזיק, אפילו קרן נמי אתיא. אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? להילכותיהן: קרן - לחלק בין תמה למועדת, שן ורגל - לפוטין ברשות הרבים, בור - לפטור בו את הכלים, ולרבי יהודה, דמחייב על נזקי כלים בבור - לפטור בו את האדם, אדם - להיכבו בארבעה דברים, אש - לפטור בו את הטמון, ולרבי יהודה, דמחייב על נזקי טמון באש לאתויי מאי? לאתויי ליחכה נירו וסכסכה אבניו.

אין רבא חולק על קיומה של המערכת של ארבעה אבות נזיקין. טוען רבא, שהדרך להגיע למערכת זו יכולה היתה להיות שונה. התורה יכלה לכתוב בור ואב נוסף, והיינו למדים מהם על שאר אבות הנזיקין ויוצרים את המערכת בעצמנו. וכיוון שלמרות זאת התורה כתבה את כולם, ישנה משמעות וסיבה לכתביה לא נצרכת לכאורה זו. סיבה זו היא - "להילכותיהן". בכך מסתיימת תשובתו של רבא לשאלה זו. כאן ישנה שאלה סמויה בדבריו של רבא: ומהן

<sup>65</sup> אמנם מסבירה הגמרא את הלימוד באופן שונה מהלימוד בהצד השווה הרגיל, אולם רק באופן הלימוד שונים הם דברי המשנה. הגמרא, למרות השוני באופן הלימוד, מסבירה עדיין, שמטרת הצד השווה היא לרבות.

<sup>66</sup> ג ע"ב - ד ע"א. ובניגוד למה שאמרנו לעיל בדברי המשנה, שאין היא נצרכת לכך.

הילכותיהן? ולכן ממשיך רבא ומפרט של הילכותיהן של כל אבות הנוזיקין, לא כחלק מהתשובה לשאלה: "למאי הלכתא כתבינהו רחמנא", אלא כפירוט ל"הילכותיהן"<sup>67</sup>.

### ג. אבות דר' חייא ור' אושעיא

לפי הגמרא, המלה "אבות", שר' חייא ור' אושעיא השתמשו בה, משמעותה היא קריאת שם לצורך השלכה דינית, זוהי השאלה של המונח "אבות" ממשנתנו, והחלתה על דברים נוספים לצורך השלכת דין מסויים, שיש באבות שבמשנתנו - "כולן כאבות לשלם ממיטב". על כך אומרת הגמרא: "מאי טעמאי אתיא תחת נתינה ישלם כסף". הגמרא רואה בעצם במלים בהן השתמשה התורה בכדי לבטא את התשלום כמלות קוד לתשלום "מיטב".

### ד. מבעה - מחלוקת רב ושמואל

בבלי ג ע"ב - ד ע"ב:

מאי מבעה? רב אמר: מבעה זה אדם, ושמואל אמר: מבעה זה השן.  
 רב אמר מבעה זה אדם - דכתיב: "אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו", ושמואל אמר מבעה זה השן - דכתיב: "איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו", מאי משמע? כדמתרגם רב יוסף: איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהי...  
 מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי, רב מאי טעמא לא אמר כשמואל? תנא שור וכל מילי דשור.  
 ושמואל נמי, הא תנא ליה שור? אמר רב יהודה: תנא שור לקרנו ומבעה לשינו... אלא אמר רבא: תנא שור לרגלו ומבעה לשינו...  
 ושמואל מאי טעמא לא אמר כרב? אמר לך: אי סלקא דעתך אדם, הא קתני סיפא: ושור המועד ושור המזיק ברשות הניזק והאדם! וליתני ברישא? בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי.  
 ורב נמי, הא קתני ליה אדם כסיפא? אמר לך רב: ההוא למיחשביה כהדי מועדין הוא דאתא...  
 תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נוזיקין... ותנא דידן מאי טעמא לא תני הני? בשלמא לשמואל, בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי, אלא לרב ליתני? תנא אדם וכל מילי דאדם...

אם נתייחס לדברי רב ולדברי שמואל כשלעצמם, נוכל להבין הבנה אחרת מזו של הגמרא. הן דברי רב והן דברי שמואל באים לבאר את דברי המשנה: "ארבעה אבות נוזיקין - השור והבור והמבעה וההבער". פשוטות דברי המשנה כפי שאמרנו לעיל היא, ש"אבות" היינו מה שכתוב בתורה, ושור האמור בתורה היינו "וכי יגף שור איש את שור רעהו..."<sup>68</sup>, והמבעה האמור בתורה היינו "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער בשדה אחר". דברי רב אם כן

<sup>67</sup> עיין רש"י (ה ע"ב ד"ה פלוגתא) ותוספות (שם ד"ה בור) שהתייחסו לפירוט ההלכות המיוחדות לאבות כחלק מהתשובה, ולכן שאלו על פירוט ההלכה המיוחדת של בור, שהרי אין צורך לנמק את כתיבתו בהלכה המיוחדת שלו, שכן נצרך הוא ללמד על שאר האבות, ולפיכך תרצו, שאגב פירוט ההלכות המיוחדות לאבות לצורך נימוק כתיבתם, פירטה הגמרא גם את ההלכה המיוחדת לבור, ולא כנימוק לכתיבתו.

על עצם מהלך זה של הגמרא, לפיו המשנה בונה בניין על יסודות שאינם נכונים בשלמותם, שכן די היה בלכתוב בתורה בור ואב נוסף, וכך היינו לומדים על שאר האבות, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"א): "...וזה הצריכות אינו...", והתוספות (ב ע"א ד"ה ולא ובדומה בדף ה ע"ב ד"ה להילכותיהן) כתב: "...והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר".

מתייחסים לפסוק זה ומתפרשים כך: אתה שלחת את בעירך לרעות בשדה אחר - אמנם השור עשה את המעשה בפועל, אבל אתה שלחת אותו, **מבעה** אתה. "כי **יבער איש** שדה או כרם" - כותרת, וביאורה - על ידי ש"שלח את בעירה ובער בשדה אחר". ואולי לא רק "יבער" ו"ושלח" מיוחסים אל האדם, אלא גם "ובער בשדה אחר". רב בא להדגיש את עצמת זעקתה של התורה על המשלח. רב אינו חולק על שמואל בנושא הביעור, אלא בייחוסו - שמואל טוען שייחוס הביעור הוא אל הבהמה - "מבעה" בבניין פעל, ורב טוען, שייחוס הביעור הוא אל האדם - "מבעה" בבניין הפעיל<sup>68</sup>.

הגמרא, לעומת זאת, מסבירה לכאורה את דברי רב בניתוק מן הפסוק הנ"ל<sup>69</sup>. אולם ייתכן לומר, שגם היא מסבירה, שדברי רב יוצאים מן הפסוק הנ"ל, ורב בעצם יוצר מהאדם הפרטי, האדם המבעה, את האדם הכללי, האדם המזיק<sup>70</sup>. בניגוד לשמואל, לפיו האבות הם מאפיינים שונים - קרן, שכוונתה להזיק, שן, שיש הנאה להזיקה, רגל, שהזיקו מצוי, לפי רב האבות הם גופים שונים, יצורים וישויות שונות, שור וכל מה שהבהמה הנקראת "שור" מזיקה בכל חלקי גופה, אדם ובכל מה שהוא מזיק, בור ואש.

ובשם רב שרירא גאון<sup>71</sup> מופיע, שלפי רב, כאשר התנא עיין בתורה וראה שכתוב: "כי יגח שור...", ראה הוא לא רק את פעולת הנגיחה בלבד, אלא את השור וכל איבריו:

...ואמר ליה רב, דשן נמי לא צריך למכתבה, דמן כד כתב רחמנא "כי יגח" ותנא תנא ארבעה אבות נזיקים דשור - כל נזיקי דשור תנא קמא, קרנו ושנו ורגלו...

דברי שמואל גם כן מוצאים מפשטותם: פשטות דבריו - "מבעה זה השן", ו"שור" היינו שור הכתוב בתורה, קרן. אין רגל בתורה. הפסוק מתבאר כסיפור מקרה ללא טרוניה אל הבעלים - יצאת לשדה לרעות, שלחת את בעירך לרעות בחופשיות, והשור ללא כוונה זדונית שלך יצא

<sup>68</sup> עיין אוצר הגאונים חלק התשובות, ג ע"ב: "...דאכוליה לבהמתו זרעא דאחר". וראה נו ע"ב: "...כי הא דאמר רבה בר מתנה אמר רב: המעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב", וביאור הרשב"א (שם ד"ה המעמיד): "...ואף על פי שאין הבהמה שלו, כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא **כאלו מאכילה בידיים**... ומינה דאלו העמיד בהמתו ואפילו בהמת חברו על פירות חברו ואפילו בפרשות הרבים - חייב, ולא דמי לאכלה מן הרחבה דפטור כדאיתא בפרק כיצד הרגל, ומשמע דאפילו בשקרבה אצל הפירות, דשאני הכא דמעמידה, ומשמע בשלקחה באפסור והעמידה בקמה", היינו מדין אדם המזיק (וכן דעת המגיד משנה בפ"ד מהלכות נזקי ממון ה"ג), שלא כדעת התוספות (שם): "ואף על פי שאין הבהמה שלו, חייב **מדין שן ורגל**, דאף על גב דכתיב 'בעירה', כדידיה חשיבא הואיל והוא עשה, כמו מדליק פשתנו של חברו בנרו של חברו..."

<sup>69</sup> עיין רבינו חננאל שפסק כרב, ולכן בביאור "תחת נתניה ישלם כסף" בדף ה ע"א כתב: "במבעה כתיב: 'מכה בהמה ישלמה'...", ותוספות ב ע"א בא"ד השור והבור, שהביא הסבר זה, והוסיף והביא עליו את דברי רבינו תם: "דשם אדם כתיב בפרשה קודם - 'כי יגנוב איש שור'..." ובשיטה מקובצת בשם תוספי תוספות להרא"ש (ג ע"ב ד"ה מבעה זה אדם) כתב: "מצאתי כתוב בשם הרב רבי יונה, הא דאפקיה בלשון מבעה, משום דאדם שהזכר תחילה בתורה היינו לענין גנב שטבח או מכר, ועל כן כינה שם אדם המזיק במבעה, שהוא לשון מחפש בבית חברו, כדכתיב: 'אם תבעיון בעיו'..." ואולי לכן הגמרא תרה אחר מקור שיטות רב ושמואל בפסוקים אחרים.

<sup>70</sup> ובזוהר משפטים קיח ע"א וע"ב: "**שור מועד** בעלה, עאל לבי מלכא רבוניה בארבע אבות נזיקין דיליה, דאינון: עון ומשחית אף וחמה, דכלהו מועדין לקלקל. **גנופא דיליה** הרביץ על הכלים, מזבח מנורה שלחן ושאר מאנין, רבץ עלייהו ושברתן. ובשן דיליה אכיל כל קרבנין דמאכלים דפתורא, ושאר **ברגלוי** רפסא. **ובקרן דיליה** קטל כהני וליואי. הרס כלא, יחלל ממלכה ושריה' (איכה ב', ב. כל העניין לקוח מדניאל ז', ז: "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו **חיהו רביעאה** דחילה ואימתני ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה **ושארא ברגלה רפסה** והיא משניה מן כל חיותא די קדמה **וקרינן** עשר לה", ועיין (שם)... לבתר קם **אדם** בליעל רשע, רביעי לאבות נזיקין, דאתמר ביה 'אדם מועד לעולם בין ער בין ישן, **ושלח את בעירו**, ואכיל ושצי וגדע כרמים ופרדסים דירושלם, ושצי כלא".

<sup>71</sup> אוצר הגאונים חלק התשובות ג ע"ב.

ורעה בשדה אחר - כיוון שהוא שלך - תשלם, וממיטב כיוון שהצדק מחייב זאת - אתה פלשת לשדה חבירך, הצדק מחייב שיפלוש הוא לשדך, וכיוון שהבעיה המרכזית היא בפלישה, לא בחיסרון, התשלום הוא ממיטב. הגמרא, לעומת זאת, שוללת את דברי רב יהודה ורב אשי: "תנא שור לקרנו ומבעה לשינו", וזאת כיוון שלשיטתה יש אב רגל, וממילא: "ורגל מאי? שייריה?!", הגמרא עונה: "כשהזיק חב המזיק לאתווי רגל", אולם אין זה מספיק כיוון ש"וליתנייה בהדיא", ונוקטת בשיטת **רבא**: "תנא שור לרגלו ומבעה לשינו", למרות ששור האמור בתורה היינו קרן, ובעניין קרן צריכים אנו לומר ש"כשהזיק חב המזיק לאתווי קרן". ובעקבות זאת: "במועדין מתחילתן קמיירי, בתמין ולבסוף מועדין לא קמיירי".

כל זאת בעקבות דברי הברייתא בדף ב ע"ב:

תנו רבנן: ג' אבות נאמרו בשור: הקרן והשן והרגל.

בפשטות דברי הברייתא אינם מתייחסים ל"שור" המופיע במשנתנו אלא לבהמה הנקראת "שור". בישות הנקראת "שור" ישנם שלשה אבות נזיקין - הקרן, השן והרגל.

הבהמה הנקראת "שור" מופשטת כאן לאיברים - קרן, שן ורגל. בתורה הופיע השור כפועל פעולות - נוגח, נוגף. הברייתא בעצם יוצאת מהגדרה לפי פעולות אל הגדרה לפי איברים.

כן רואה שמואל במשנה האחרונה בפרק ראשון: "...השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה...", שישנה הפשטה של השור לאיברים, וכמו כן במשנה החמישית בפרק שני, שם מופיעה הקרן.

בהמשך, מבצעת הגמרא חזרה אל הגדרה לפי הפעולות ויציאה שנית מן הפעולות אל מהות פעולות:

נשיכה תולדה דשן היא? לא! שן יש הנאה להיוקה, הא אין הנאה להיוקה!  
רביצה ובעיטה תולדה דרגל היא! לא, רגל היוקה מצוי, הני אין היוקה מצוי!

וכיוון שישנה הפשטה של השור לאיברים, ולאחר מכן למהויות פעולות, הרי שלשמואל, שבאמירתו: "מבעה זו השן" מקבל הוא הפשטה זו, ישנה בעיה בהסבר האבות במשנה, שכן ישנם רק ארבעה אבות. לכן צריך להיות שיר במשנתנו, ושיר זה מוסבר על ידי זה, שהתנא שנה מועדין מתחילתן, ואילו קרן היא תמה ולבסוף מועדת, ואותה שנה התנא במשנה הבאה: "כשהזיק חב המזיק - לאתווי קרן".

לעומת זאת, רב אינו מקבל הפשטה זו. השור אינו מתפרט לקרן, שן ורגל, אלא נשאר שור, ישות שלימה, וזהו: "תנא שור וכל מילי דשור". המשנה האחרונה בפרק ראשון אמנם מפשיטה את השור לאיברים, אולם בפרק שני יוצאת היא מהפשטה זו וחוזרת אל השור - "כיצד הרגל...? הבהמה... כיצד השן...? הבהמה...", וכל מגמתה של המשנה היא להראות בבחינות מסויימות של השור את החלוקה בין דברים שדרך בהמה לעשותם ובין דברים שאין דרכה לעשותם, ובכך ליצור מערכת חדשה, לא מערכת של איברים ומהויות, אלא מערכת אחדותית של שור, שבה ישנה החלוקה הפנימית הנ"ל.

שן ורגל היכא כתיבי? דתניא: "זשלח" - זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי הרגל השור והחמור", "ובער" - זו השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלל עד תומו".

גישת הברייתא בהסבר דברי התורה בעניין מבעה היא, שישנה כאן דלגיטימציה בעצם השחרור והחופש שנתן האדם לבהמתו ללכת. בניגוד למה שהסברנו בדברי שמואל כשלעצמם, שהדלגיטימציה הינה בשילוח אל שדה האחר, כאן הדלגיטימציה מתחילה כבר בשילוח כשלעצמו. יש אב הנקרא "רגל".

לרב, ש"תנא שור וכל מילי דשור", ו"מבעה זה אדם", קשה: "הא קתני אדם בסיפא", ועונה הגמרא לשיטתו: "ההוא למחשביה בהדי מועדין". לשמואל ש"מבעה זה השן" קשה: "מאי טעמא לא אמר כרב", ועונה הגמרא לשיטתו, שאדם שנוי בסיפא, במשנה הרביעית שבפרקנו. שואלת הגמרא: ולשיטתך, מדוע אין משנתנו בעצמה שונה אדם, ועונה: "בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי".

לשמואל, שיש התפרטות, ויש הגדרות פרטיות לקרן, לשן ולרגל - אבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו או שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי, שאי אפשר לשייכם להגדרת אחד האבות הנ"ל, אפילו לא אפקרינהו - "כולן מבורי למדני". לשמואל יש תבנית, שהשור נותח לאיברים, וכל איבר ואיבר עומד בפני עצמו במהותו.

לרב אין התפרטות: "תנא שור וכל מילי דשור", "תנא אדם וכל מילי דאדם", בור ואש. אם כן אין הגדרות פרטיות: לקרן - כוונה להזיק, לרגל - הזיקו מצוי ולשן - יש הנאה להזיקה, אלא ישנה הגדרה אחת לשור: "ממונו", ולכן אבנו סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו או שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי: "...היכא דלא אפקרינהו ממונו הוא"<sup>72</sup>, ו"כולן משורי למדני"<sup>73</sup>.

אולם עדיין גם לרב ישנה חלוקה, וכמובן חלוקה זו חלוקה פנימית היא בבהמה. חלוקה זו היא בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה", בין דברים שדרך בהמה לעשותם ובין דברים שאין דרך בהמה לעשותם.

כמו כן, בעניין הזאב והארי והדב והנמר והברדלס והנחש, שמועדים הם, בפשט דברי המשנה - מועדים הם לכל דבר שהם עושים, והיינו בין לדברים שדרכם לעשותם ובין בדברים שאין דרכם לעשותם. בבעלי חיים אלו אין חלוקה בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה".

לרב, לפיו אין התפרטות של הבהמה לאיברים ומהויות, ישנו שור, היינו ממון. ממילא ייתכן לומר, שמקבל רב את המשנה כפשוטה, כלומר: באב שור ישנם שני סוגי בעלי חיים - בעלי חיים הנ"ל, שמועדים הם לכל דבר שעושים, ובעלי חיים אחרים, ובהם ישנה חלוקה פנימית בין דברים שדרך בהמה לעשותם ובין דברים שאין דרכם לעשותם, בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה".

לשמואל, לפיו יש התפרטות של הבהמה לאיברים ומהויות, ישנם קרן, שן ורגל. ממילא לא יכול שמואל לקבל את המשנה כפשוטה, וחייבים בעלי חיים הנ"ל להשתייך לאחד משלשת האבות הנ"ל, ולפיכך אומר הוא, שהנ"ל מועדים בדברים שדרכם לעשותם:

אמר שמואל: ארי ברשות הרבים - דרם ואכל פטור, טרף ואכל חיוב. דרם ואכל פטור - כיון דאורחיה למידרם, הוה ליה כמו שאכלה פירות וירקות, דהוה ליה שן ברשות הרבים, ופטור, טרף לאו אורחיה הוא.

אפשרות זו קשה מבחינה מסויימת, שכן לא הוצגה כאן מחלוקת בין רב ושמואל בנושא<sup>74</sup>.

לכן ייתכן לומר, שגם לרב תחת האב שור לא יכול להיכלל סוג נוסף של בעלי חיים, והאב שור מייצג אך ורק בעלי חיים שיש בהם חלוקה בפעולותיהם בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה". לכן גם פעולות בעלי חיים הנ"ל צריכות להיכלל בהגדרות אלו. אולם, הגמרא מבארת את אמירתו של שמואל בהתאם לדברי שמואל בעניין החלוקה לאבות. לפי רב אין כל

<sup>72</sup> כח ע"ב.

<sup>73</sup> ג ע"ב, ו ע"א.

<sup>74</sup> אולם ייתכן לומר, שזה טמון בעובדה שהמירא נאמרת בשם שמואל.

צורך לשייך את הדריסה לאב שן. די באמירה ש"אורחיה למידרס". אולם לפי שמואל ישנו צורך לשייך את הדריסה לאב שן, ולכן אומרת הגמרא: "כיון דאורחיה למידרס הוה ליה כמו שאכלה פירות וירקות, דהוה ליה שן ברשות הרבים, ופטור".

אפשרות נוספת - יש לחלק בין תחום אכילתן של בעלי חיים אלו ובין שאר התחומים. התחום הראשון הוא מקובל עלינו, גם בעלי חיים אלו צריכים להתקיים, ולכן תחום זה נידון כמו בשור - במונחים של "אורחיה", "שן" ו"לאו אורחיה". אולם בשאר התחומים אין אנו רואים לגיטימיות לקיומם של בעלי חיים אלו במקומנו, ולכן לכל עניין החורג מתחום הקשור בחיותם של בעלי חיים אלו אנו מתייחסים אליהם כאל מועדים, ובכך עוסקת משנתנו לפי ביאורו של שמואל.

ומעתה, כך ביארו רב ושמואל את המשנה האחרונה בפרקנו ואת המשניות בפרק שני:

**שמואל** רואה בהתפרטות שבמשניות אלו התפרטות של הבהמה לשלשה אבות - קרן, שן ורגל, כאשר לכל אב מהם ישנה מהות משלו, קרן - כוונתו להזיק, שן - יש הנאה להזיקה, ורגל - הזיקו מצוי.

במשנה האחרונה בפרקנו - חמשה תמין = האב קרן ותולדותיו, שמהותם כוונה להזיק. השן מועדת לאכול את הראוי לה = האב שן, שמהותו הנאה להזיקה, הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה = האב רגל, שמהותו ההיזק המצוי. המקרים המשוונים, המופיעים במשניות הבאות, אף הם תולדות הקרן, אולם אין להם תמות ומועדות בקרן, כפי שהדבר קיים בתולדותיה הסטנדרטיות, שנשנו כחמשה תמין. הם קרן רק בתם, ובמועד חוזרים הם לקדמותם ולמקומם הטבעי - אם פעולתם רגל - רגל הם, ואם פעולתם פעולת שן - שן הם. ונשנו בשן וברגל כיוון שפעולתם פעולת שן ורגל היא (אולם בתם מושא או אופן פעולתם מוציא אותם ממהות שן ורגל והופך אותם לקרן) ובמועד פעולתו חוזרת למקומה הטבעי, ובנפרד מהחמשה תמין, שמהותם כוונה להזיק וקרן הם אף במועד<sup>75</sup>.

**רב**, לעומת זאת, אינו רואה בהתפרטות שבמשניות אלו התפרטות של הבהמה לאיברים, אלא חלוקה פנימית בבהמה לתמות ומועדות, ל"לאו אורחיה" ול"אורחיה". הוא רואה שינוי מהותי בין חלוקתה של המשנה בסוף פרק ראשון ובין חלוקתה בפרק שני, וכפי שכתבנו לעיל בהסבר דברי המשנה, שינוי מעבר מחלוקה לאיברים לחלוקה בין דברים, שדרך בהמה לעשותם, ובין דברים, שאין דרכה לעשותם.

לפי רב, לפיו אין חלוקה בשור לקרן, שן ורגל, החלוקה בין שן ורגל ובין קרן בעניין פטור ברשות הרבים, המופיעה במשנה החמישית שבפרק שני, הינה ייצוגית בלבד. לפי שמואל, לפיו ישנה התפרטות לשלשה אבות - קרן, שן ורגל, ישנה התאחדות בין שני האבות שן ורגל ל"אורחיה". קרן אינה צפויה, היא "משונה", היא "מזיק" במהות, ולכן בכל מקום (פרט לרשות המיוחדת למזיק) חייב. שן ורגל אינם "מזיק" במהות, הם "אורחיה", ולפיכך ברשות הרבים, יש לבחנה רשות להלך בה, פטור. שן ורגל אינם "מזיק" במהות, שכן דרך הבהמה להלך כדרכה ולשבר ודרך הבהמה לאכול את המונח לפנייה בדרכה. חיוב שן ורגל נוצר אך ורק על ידי פלישה לרשותו של הניזק<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> הסברנו כאן כדעת רב הונא בריה דרב יהושע, שפלגא נזקא קנסא הוא, וכפי שנתקבל להלכה בגמרא. לדעת רב פפא, שפלגא נזקא ממונא הוא, קרן וכל תולדותיה כוונתן להזיק. ועיין באריכות בהמשך.

<sup>76</sup> וזו משמעות דברי רבינו חננאל (ה ע"א ד"ה ושן ורגל) והרי"ף (א ע"ב ד"ה וכולהו): "ושן ורגל פטורים ברשות הרבים משום דאורחיהו הוא". המיקום בו בחרו שניהם לכתוב אמירה זו הוא מכוון - דווקא בסוף הדיון בסוגיית היחס שבין האבות ובין תולדותיהן, בכדי להבדיל בין שני סוגי אבות בשור - שן ורגל שאינם "מזיק במהות" אלא "אורחיהו" לעומת קרן שהיא "מזיק" במהות" (כן העתיק האגודה בסימן א' דברי הרי"ף: "וכלהו אבות ותולדות מועדין מתחלתו לבר מקרן דתמין ולבסוף מועדין, ושן ורגל פטור

וכך ביארו את התורה :

שמואל רואה בתורה חלוקה לאיברים ולמהויות - קרן, שן ורגל - "וכי יגף" היינו נגיחה, היינו קרן, "ושלח את בעירה" - זה הרגל, "ובער בשדה אחר" - זו השן, ולכל אחד מהם מהות שונה. שילובם של שני האבות שן ורגל באותו פסוק הוא מצד חלוקה נוספת בין שלשה אבות אלו - בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה", הנוגעת לדין "ובער בשדה אחר".

רב, לעומת זאת, רואה בתורה שור שמהותו ממון שהזיק, "וכי יגוף שור איש את שור רעהו" היינו ממון שהזיק, וחלוקה פנימית בממון שהזיק בין כדרכו ושלא כדרכו, המתבטאת בתורה בשור תם ובשור מועד.

**רבא** יוצר חלוקה נוספת ברב<sup>77</sup> - את האב "שור" מחלק הוא חלוקה פנימית לשלשה אבות - לקרן, לשן ולרגל, וכפי דברי הבריייתא המובאת בדף ב ע"ב שהבאנו לעיל :

אמר **רבא**: וכולהו כי שדית בור בנייהו, אתיא כוליהו במה הצד, לבר מקרן, דאיכא למיפרך: מה לכולהו, שכן מועדין מתחילתן, ולמאן דאמר, אדרבה קרן עדיפא, שכוונתו להזיק, אפילו קרן נמו אתיא. אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? להילכותיהן: קרן - לחלק בין תמה למועדת, שן ורגל - לפוטין ברשות הרבים, בור - לפטור בו את הכלים, ולרבי יהודה, דמחייב על נזקי כלים בכור - לפטור בו את האדם, אדם - לחייבו בארבעה דברים, אש - לפטור בו את הטמון, ולרבי יהודה, דמחייב על נזקי טמון באש לאתווי מאי? לאתווי ליחכה נירו וסכסכה אבניו.

הסדר בו מובאים האבות וכמו כן עצם הבאת האב "אדם" תואמים את שיטת רב<sup>78</sup>: השור - קרן: "לחלק בין תמה למועדת", שן ורגל: "לפוטין ברשות הרבים", הבור: "לפטור בו את הכלים...", המבעה: "אדם - לחייבו בארבעה דברים"<sup>79</sup>, וההבער: "אש - לפטור בו את הטמון"<sup>80</sup>.

**ברשות הרבים**). וביתר ביאור בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' נזקי ממון ה"ח): "...מפני שיש לה רשות להלך כאן וכאן ודרך הבחנה להלך ולאכול כדרכה ולשבר בדרך הילוכה". ובשם הר"י מגאש מובא ביתר ביאור (בליקוטי בבא קמא בהוצאת ישיבת באר יעקב עמוד קכח): "ואסיקנה דתולדותיהן כולן כיוצא בהן בר מתולדה דרגל. פירוש, כי הרגל והשן אם הזיקו ברשות הרבים פטורין משום דאורחיה הוא, וקרא הכי קאמר: 'ושלח את בעירה וביער בשדה אחר' - דבאעי למהוי המזיק ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים פטור...".

<sup>77</sup> דרכו של רבא בביאור רב נתקבלה גם בדורות שלאחריו, כפי שניתן לראות בגמרא בדף ב ע"ב ואילך, שמחלקת את השור לשלשה אבות - לקרן, לשן ולרגל, ואינה מציגה עניין זה כנתון במחלוקת רב ושמואל.

<sup>78</sup> בהנחה שהסדר המופיע בדברי רבא הוא כסדר המופיע במשנה: "השור והבור והמבעה וההבער".

<sup>79</sup> בהתאם לדברי הגמרא (ד ע"ב) בהסבר שיטת רב: "תנא אדם וכל מילי דאדם", ולא רק אדם המזיק אלא אף אדם החובל, החייב בארבעה דברים.

<sup>80</sup> בעניין פסיקת ההלכה :

עקרונית כלל נקוט בידינו, ש"הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בנייני" (בכורות מט ע"ב).

באוצר הגאונים חלק התשובות (ג ע"ב בס"ד מאי מבעה) מובא בשם רב שרירא גאון: "...ורב קאים במימריה, ושמואל נמי עמד בדברו. ואכרעו רבנן בתראי כרב, דאמרינן: 'אדם דרכו להזיק? בישן. וישן דרכו להזיק? כיון דכיין ופשיט אורחיה הוא'. ואף ראבא כרב סבירא ליה, דאמרינן למה חלקו הכתוב? אמר ראבא: להלכותיהן - קרן לחלק בין תמה למועדת, שן ורגל לפוטין ברשות הרבים, ותמורת מבעה שנה אדם לחייבו בארבעה דברים, דאלמא מבעה זה זה אדם... ומיסתבר טעמיה דרב דקימין אמוראי כואתיה". וכן כתב רבינו חננאל בדף ג ע"ב: פסי' והמבעה - רב אמר המבעה זה אדם, שטאמר: 'אם תבעיון בעיו', וקיימא לן כרב, דסוגיין דשמעתין כותיה, ולא עוד אלא אמוראי קיימי כותיה ואליבא דידיה שקלי וטרו...". אולם בדף ד ע"א כתב: "פסק. ויש אומר הלכה כשמואל...".

ומכאן נבוא למהות החלוקה בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה":

ראינו במשנה, שאנו לומדים מהשור התם האמור בתורה עיקרון כללי לכל נזק חריג סטטיסטי, לא שכיח ולכן לא צפוי, שמשלם חצי נזק. לפי זה ישנה חלוקה הפועלת לפי דרכו של עולם, לפי סטטיסטיקה, לפי השכיחות, לפי המצוי במציאות, לפי הצפי: בנזק רגיל - נזק שלם, בנזק חריג סטטיסטי - חצי נזק.

אם כן, מדוע נוצרה חלוקה חדשה זו בגמרא, בין "אורחיה" ובין "לאו אורחיה", שאינה פועלת לפי סטטיסטיקה, לפי דרכו של עולם, אלא לפי מהות פעולתה של הבהמה, לפי דרכה של הבהמה?

התשובה לכך נעוצה גם כן ביצירת המערכת של אבות ותולדות. אמרנו לעיל, שהיחס בין האבות ובין תולדותיהן הוא יחס של מהות, ומהות זו היא מהות פעולה בדווקא. וכיוון שאנו עוסקים במהות פעולה, הרי שאנו בוחנים את אופן פעולתה של הבהמה. ממילא במקרה של השור התם האמור בתורה אין הגמרא רואה חריגות במקרה, חריגות סטטיסטיות, אלא חריגות בפעולה - אין דרכה של הבהמה לעשות פעולה זו - **יצירת מערכת האבות והתולדות היא יוצרת המעבר מהסתכלות לפי דרכו של עולם להסתכלות לפי דרכה של הבהמה**. מכאן ואילך, בדיון פרטי באבות - קרן, שן ורגל, נראה, שכך דנה הגמרא את דברי המשנה, הברייתות והאמוראים לאורך כל הדרך.

---

ועיין היטב דברי הרמב"ם פ"א מהלכות נזקי ממון ה"א: **"כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם, שהרי ממונם הזיק, שנאמר: 'כי יגוף שור איש את שור רעהו וכו'..."**. ובה"ב כתב: **"וכמה משלם: אם הזיקה בדברים שדרכה לעשותם תמיד כמנהג ברייתה, כגון בהמה שאכלה תבן או עמיר או שהזיקה ברגלה בדרך הילוכה, חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו, שנאמר: 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם'.** ואם שינת ועשת מעשים שאין דרכה לעשותם תמיד והזיקה בהן, כגון שור שנגח או נשך חייב לשלם חצי נזק מגוף המזיק עצמו, שנאמר: **'ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגו'.** ובה"ד כתב: **"העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד כמנהג ברייתו הוא הנקרא מועד. והמשנה ועשה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד כגון שור שנגח או נשך הוא הנקרא תם. וזה המשנה אם הורגל בשינויו פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו, שנאמר: 'או נודע כי שור נגח הוא'.** ובדיון בסוגיית הרשויות (לאחר ה'ל' ז-ט) מחלק הרמב"ם בה"י את השור לשלש אבות: **"שלשה אבות נזקים בשור: הקרן והשן והרגל. תולדות הקרן... תולדות השן... תולדות הרגל... כל אלו תולדות הרגל הן וברשות הרבים פטורין וברשות הניזק משלמין נזק שלם"**.

כל זה מורה על כך, שהרמב"ם **פסק כרב**, ולכן כל כולה של החלוקה לקרן, לשן ולרגל קיימת לפי הרמב"ם רק בעניין הרשויות. לפי זה צריך לומר, שהרמב"ם מקבל את דברי רב כאן בלבד, ומנתק אותם מדבריו בעניין אבנו, סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים. לפי הרמב"ם, האב "שור", המייצג ממונו של אדם שהזיק, מצטמצם אך ורק ל"כל נפש חיה", ולא לכל דבר שהוא ממונו. זאת שלא כדעת רב, שלא חילק בין הדברים, ולפיו אבנו, סכיננו ומשאו שלא הפקירם והניחם ברשות הרבים והזיקו הם "שור" כיוון שהם ממונו.

ניתן לומר, שהסיבה שהניעה את הרמב"ם לפסוק כרב מצד אחד, ומצד שני לצמצם את דבריו ולפסוק כשמואל בעניין אבנו, סכיננו ומשאו שלא הפקירם היא הכלל הנקוט בדינו, שהלכה כשמואל בדיני. אולם בעניין החלוקה לאבות, שאין ממונו נפקא מינה דינית בין רב ושמואל, בחר הרמב"ם לבצע את חלוקתו של רב, הקרובה יותר לפשט המשניות.

כמו כן בה"י כתב: **"חמשה מיני בהמה מועדין מתחלת ברייתן להזיק ואפילו הן תרבות, לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיוצא בהן חייב נזק שלם, ואלו הן: הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס. וכן הנחש שנשך הרי זה מועד ואפילו היה תרבות"**, ובפ"ג ה"ז כתב: **"חיה שנכנסה לרשות הניזק וטרפה ואכלה בהמה או בשר משלם נזק שלם, שזה הוא דרכה, אבל כלב שאכל כבשים קטנים או חתול שאכל תרנגולים גדולים הרי זה שינוי ומשלם חצי נזק"**, ובכך פסק בניגוד גמור לדברי שמואל, שטרף ואכל לאו אורחיה. יש לציין, שלפי דברי הרמב"ם המלה "מועד" משמעותה "אורחיה", וכמו שכתב בה"ד, ולפי זה הסביר את דברי המשנה, שבעלי חיים אלו דרכם בכל צורה ובכל אופן של נזק, ופסק כפשט דברי המשנה ולא כדברי שמואל.

1. פלגא נזקא - ממונא או קנסא

טו ע"א :

איתמר: פלגא נזקא – רב פפא אמר: ממונא. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: קנסא. רב פפא אמר: ממונא, קסבר: סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלישלם כוליה, ורחמנא הוא דחם עליה, דאכתי לא אייעד תוריה. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: קנסא, קסבר: סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה, כי היכי דלינטריה לתוריה.

רב פפא, האומר שפלגא נזקא ממונא הוא, סובר, שסתם שוורים אינם נמצאים בחזקת שימור, וזאת למרות שאין דרכה של הבהמה ליגח, לכן צריכים הם שמירה<sup>81</sup>, וכיוון שכן - שורת הדין היא שישלם נזק שלם, אולם התורה חסה עליו, כיוון שעדיין לא הועד שורו.

רב הונא בריה דרב יהושע, האומר שפלגא נזקא קנסא הוא, סובר, שסתם שוורים נמצאים בחזקת שימור, וזאת כיוון שאין דרכה של הבהמה ליגח, לכן אין צריכים הם שמירה, וכיוון שכן - שורת הדין היא שלא ישלם כלל, אולם התורה קנסה אותו, בכדי שישמור על שורו.

ולפיכך :

...והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא. האי כלבא דאכיל אימרי ושונרא דאכיל תרנגולא – משונה הוא, ולא מגבינן ליה בבבל...

לרב הונא בריה דרב יהושע, האומר שפלגא נזקא קנסא הוא, המקרה של כלב שאכל כבשים וחתול שאכל תרנגול נכנס לגדר קרן, לגדר "משונה", וזאת כיוון שהן קרן והן המקרה הנ"ל נמצאים בחזקת שימור, היות ואין דרכה של הבהמה לעשותם, ולכן דינו בחצי נזק, שהוא לדעתו קנס, ולכן "לא מגבינן ליה בבבל".

לעומת זאת, לרב פפא, האומר שפלגא נזקא ממונא, המקרה של כלב שאכל כבשים וחתול שאכל תרנגול אינו נכנס לגדר קרן, לגדר "משונה", וזאת כיוון שבקרן "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" ולעומת זאת במקרה הנ"ל הכלב והתרנגול נמצאים בחזקת שימור,

<sup>81</sup> נחלקו הראשונים בהסבר דברי הגמרא בדעת רב פפא, שפלגא נזקא ממונא הוא, וסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי. האם סתם שוורים אינם נמצאים בחזקת שמורים וצריכים שמירה כיוון שדרכם ליגח, והיינו מחלוקת מציאותית, או שצריכים שמירה למרות שאין דרכם לנגוח וזאת בגלל האפשרות שיגחו, והיינו מחלוקת דינית :

**תוספות** (טו ע"ב בא"ד והשתא וכן בדף ה ע"ב ד"ה שכן ובדף מה ע"ב ד"ה בחזקת) כתב, שדרכם של השוורים ליגח, ולפיכך צריכים שמירה: "...אבל למאן דאמר פלגא נזקא ממונא... דקרן אורחיה הוא, דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי...". כן כתבו רש"י (טו ע"א ד"ה לאו), רש"י בסנהדרין (ג ע"א ד"ה חבלות), והרשב"א (טו ע"ב בא"ד ה"ג השתא). לשיטת ראשונים זו, המקורות, המצביעים על כך, שקרן לאו אורחיה הוא, נשנו דווקא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא.

**רש"י כתובות** (מא ע"א ד"ה לאו וד"ה כי היכי, וכן הוא בתוספות ר"ד שם) כתב, שלמרות שאין דרכם של סתם שוורים ליגח, צריכים שמירה: "לאו בחזקת שימור קיימי - אם לא ישמרום בעלים שלא יזיקו [אינם בחזקת משתמרים מאליהם שלא יזיקו] אלא מזיקין אפילו נזקא דלאו אורחיה, הלכך על מרייהו רמיא לנטורינהו, וזה שלא שמרו בדין הוא דלישלם כולה, אלא דרחמנא חס עליה, ומיהו מה שמשלם בדין משלם". כן מובא בשיטה מקובצת (טו ע"א ד"ה וריב"א אומר וד"ה כתוב בתוספות) שכן דעת רבינו ישעיה בשם ריב"א ודעת גיליון תוספות, וכן כתבו הריטב"א (כתובות מא ע"א ד"ה סתם) ורבינו קרשקש (כתובות מא ע"א ד"ה קסבר).

ולפיכך במקרה הנ"ל בכלל לא נוצר חיוב. גדר "משונה" לפי זה, אינו גדר העוסק בחריגות סטאטיסטיות שאינה צפויה, אלא גדר העוסק בחריגות מאד מסויימת, בנגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, וכן באכלה כסות או כלים, חריגות שאין בה מטרה, שיגעון שנכנס בבהמה וגרם לה לבצע מעשה זה, שאין לבהמה שום מטרה בעשייתו פרט לנזק עצמו - **כוונה להזיק**.

נבאר כאן נקודה מסויימת, שבגללה הובאה מחלוקת זו בגמרא על משנה זו:

במשנה מופיע: "והניזק והמוזיק בתשלומין". כתוצאה מהפיכת המקרים שבתורה למערכת של "ניזקיין", דינם הופך להיות בתשלומי נזק, בהשלמת חיסרון. לפיכך הגמרא הן בבבלי והן בירושלמי מסבירה, שתשלומין הם השלמה. החפץ המוזק נשאר אצל הניזק, ואת החיסרון יש על המוזיק להשלים לניזק (י"ע"ב<sup>82</sup>):

חבתי בתשלומי נזקי:

כנזקי לא קתני, אלא בתשלומי נזקי. תנינא להא דתנו רבנן: **תשלומי נזק - מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה.**

מנא הני מילי?

אמר רבי אמרי: דאמר קרא - "מכה נפש בהמה ישלמנה", אל תקרי ישלמנה אלא **ישלימנה**.

רב כהנא אמר מהכא: "אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם" - **עד טרפה ישלם, טרפה עצמה לא ישלם.**

חזקיה אמר מהכא: "זהמת יהיה לו" - **לניזק, וכן תנא דבי חזקיה: "זהמת יהיה לו" - לניזק. אתה אומר לניזק או אינו אלא למוזיק, אמרת לא כך היה...**

לפיכך קשה, מה משמעות דברי משנתנו - "והניזק והמוזיק בתשלומין", כיצד שייך ניזק בתשלומין?

התוספתא (פ"א ה"ב) מבארת:

הניזק והמוזיק בתשלומין - לשלם חצי נזק.

הכיצד?

הירושלמי (פ"א ה"ג - ב ע"ג) מסביר, שמדובר ספציפית למקרה של שור תם שנגח שמשלם המוזיק חצי נזק, והניזק משתתף בתשלומין בכך שמפסיד הוא חצי נזק **ממה שהיה לו**:

והניזק והמוזיק בתשלומין - משלמין חצי נזק, מיכן שמוחצין את הנזק, מיכן שזה מופסיד חצי נזק וזה מופסיד חצי נזק<sup>83</sup>.

הבבלי אכן מקבל הסבר זה, אולם בוריאציה אחרת - הניזק יכול להשתתף בתשלומין רק אם מפסיד הוא **ממה שמגיע לו**. לפיכך:

<sup>82</sup> וכן בירושלמי פ"א ה"א ב ע"ב, עיין שם. וכן הוא בבבלי בדף לד ע"א, שם מביאה הגמרא ברייתא, האומרת בדברי רבי מאיר: "אלא מה אני מקיים: 'וגם את המת יחצונו'! פחת שפחתנו מיתה מחצין בחיי", ולמסקנת הגמרא אף בדברי רבי יהודה: "אית ליה לרבי יהודה פחת שפחתנו מיתה מחצין בחיי", עיין שם.

<sup>83</sup> ובריי"ף (ו ע"א) בצורה שונה במקצת: "ירושלמי - מלמד שזה משלם חצי נזק וזה מפסיד חצי נזק". וכן מסביר הירושלמי בדעת רבי יהודה (פ"ג ה"ט - ג ע"ד): "מאי טעמא דרבי מאיר? אמר קרא: 'ומכרו את השור החי וחצו את כספו'. ומה מקיים רבי יהודה? 'וגם את המת יחצונו' - מיכן שזה מפסיד חצי נזק וזה מפסיד חצי נזק".

תנן: הניזק והמוזיק בתשלומין. בשלמא למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, היינו דשייד ניזק בתשלומין, אלא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, השתא דלאו דידיה שקיל, בתשלומין איתיה?! לא נצרכה אלא לפחת נבילה...

בשלמא למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, והיה צריך הניזק לקבל נזק שלם, וכיוון שחסה התורה על המזיק - מפסיד הוא ממה שהיה מגיע לו, בכך משתתף הניזק בתשלומין, אולם למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, לא היה מגיע לו כלל תשלום, וכל שכן שאין הוא משתתף בתשלומין, ולכן מתרצת הגמרא - לפחת נבילה, היינו שגם את הנבילה, את הדבר שמגיע לו, אין הוא מקבל בשלימותה כפי שהיתה בשעת הנזק, אלא מקבל הוא אותה כמות שהיא עכשיו, ואף שנפחתו דמיה, ובכך שייך הוא בתשלומין.

נקודת המבט בדיון על פלגא נזקא היא על המזיק, אולם ברור מהגמרא הני"ל, שישנה הסתכלות על הניזק. יש לתורה מטרה ברורה בהשלמת חסרונו של הניזק. אולם כל זה מותנה ביצירת חיוב על המזיק. לכן, אם נוצר חיוב על המזיק, היינו למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, ש"בדין הוא דלשלם כוליה", מיד מגיע לניזק. ואם חסים אנו על המזיק ואיננו מחייבים אותו אלא בחצי נזק, הרי שבעצם החיוב אין אנו מתייחסים אל הניזק, רק אל המזיק, ולא שייך לשאול מדוע אין אנו חסים על הניזק. אולם אומרים אנו בכל זאת, שהיה מגיע לניזק, ובכך שאין הוא מקבל את כל מה שמגיע לו, משתתף הוא בתשלומין, ולכן: "בשלמא למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, היינו דשייד ניזק בתשלומין". ואם לא נוצר חיוב על המזיק, היינו למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, ש"בדין הוא דלא לשלם כלל", לא מגיע לניזק כלל. ואם קונסים אנו את המזיק "כי היכי דלינטריה לתוריה", הרי שהתוצאה היא, שמקבל הניזק תשלום, אולם עדיין אנו אומרים, שלא מגיע לו, ולפיכך: "אלא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, השתא דלאו דידיה שקיל, בתשלומין איתיה?!".

נשוב לענייננו.

הביטוי: "סתם שוורים בחזקת/לאו בחזקת שימור קיימי" מופיע לקמן גם בעניין שמירה בתם ובמועד, בביאורה של הגמרא את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה (מה ע"ב):

זאי טעמא דרבי מאיר? קסבר: סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואמר רחמנא תם נייחייב, דניבעי ליה שמירה פחותה, הדר אמר רחמנא "ולא ישמרנו" גבי מועד, דניבעי ליה שמירה מעולה, וליף נגיהה לתם נגיהה למועד.  
רבי יהודה סבר: סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ואמר רחמנא תם נשלם, דניבעי ליה שמירה מעולה, הדר אמר רחמנא "ולא ישמרנו" גבי מועד דנעביד ליה שמירה, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מיעט הכתוב לשמירה מעולה...

קשה להסביר את דברי הגמרא כאן כפי שהסברנו את דברי הגמרא בדף טו ע"ב. בדף טו ע"ב הביטוי: "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" יוצר צורך בשמירה, ואילו כאן יוצר הוא אי שמירה. וכן הוא בביטוי: "בחזקת שימור קיימי", רק להיפך - בדף טו ע"ב יוצר הוא אי צורך בשמירה, וכאן יוצר הוא שמירה פחותה.

לפיכך יש להסביר את דברי הגמרא כאן באופן שונה:

"סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" - היינו, שאין הבעלים שומרים עליהם כלל, ו"סתם שוורים בחזקת שימור קיימי" - היינו, שהבעלים שומרים עליהם שמירה פחותה.

היינו, שההתייחסות בדף טו ע"ב היא אל השור, האם הוא נמצא בחזקת שימור או לאו, וכאן ההתייחסות היא אל הבעלים, האם הוא שומר על שורו או לאו<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> כן פירשו רש"י (טו ע"א ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי - "שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה", ומה ע"ב ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי - "אין אדם משמר שורו כלל אלא מניחו ויוצא", ושם בד"ה סתם שוורים בחזקת שימור קיימי כתב: "אין לך אדם שאינו משמר שורו שמירה פחותה") ו**תוספות** (מה ע"ה ד"ה בחזקת שימור קיימי - "אין הפירוש כהיא דפרק קמא גבי פלוגתא דפלא נוקא קנסא, דבחזקת שימור דהתם היינו דאין צריכין שימור, שאין דרכו להזיק כמו שן ורגל, אבל חזקת שימור דהכא היינו שדרך בני אדם לשומר, וסתם עביד להו שמירה פחותה") ועוד ראשונים.

**רבינו תם** המובא בתוספות (מה ע"ב ד"ה בחזקת), לעומת זאת, גרס גירסה אחרת בסוגיה זו, כתוצאה מהביטוי הזהה והקושי לבאר בצורה זהה בשתי הסוגיות: "...ורבינו תם גרס בדברי מאיר בחזקת שימור ובדברי יהודה לאו בחזקת שימור, ולפי הגירסא הכי פירושו: מאי טעמא דרבי מאיר! קסבר סתם שוורים בחזקת שימור חשיבי לבעלים, שסבורין הבעלים שאין דרכן להזיק, ועל כן אינם חוששין לשומרם, וטעמא דרבי יהודה - סתם שוורים לאו בחזקת שימור חשיבי לבעלים, ונטרי להו שמירה פחותה, ולהך גירסא הוי פירוש חזקת שימור דהכא כחזקת שימור דפרק קמא, ומיהו בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה סברי שפיר פלגא נוקא קנסא". בסוף דבריו מביא התוספות, שאף לגירסתו של רבינו תם, בין רבי מאיר ובין רבי יהודה יכולים לסבור, שפלגא נוקא קנסא. היינו, שאף למאן דאמר זה, יכול הוא לסבור כרבי יהודה, שכן אף שלדעתו אין צורך בשמירה, הרי שבמציאות הבעלים שומרים. אין התוספות עוסק במאן דאמר פלגא נוקא ממונא, כיוון שאין הלכה כמותו, ולפיכך אין אנו יכולים לדעת מה דעתו בנושא, אולם ייתכן לומר, שמאן דאמר זה אינו יכול לסבור כרבי מאיר, שכן לפי דבריו יוצא שישנו צורך בשמירה, ואילו בהסבר דברי רבי מאיר מובן בפשטות, שאין שמירה, והתורה היא שמחדשת אותה, ואם נאחד את הדברים יצא לנו, שהתורה בעצם מחייבת את אותו הדבר, שהיו הבעלים מחויבים בו ממילא.

**תוספות רבינו פרץ**, לעומת זאת, מסביר, שאף מאן דאמר זה יכול לסבור כרבי מאיר: "ואם תאמר: ואכתי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דפליגי בפלגא נוקא קנסא או ממונא, ובהך סברא דבחזקת שימור קיימי מאליהם פליגי כדאיתא התם, וכי פליגי בפלוגתא דהך תנאי דרבי מאיר ורבי יהודה! ויש לומר, דיש ליישב בין רבי מאיר בין רבי יהודה אליבא דכולהו אמוראי דלעיל, דנהי דסבר רבי מאיר דבחזקת שימור קיימי מאליהם, יש לפרש דהיינו דוקא דבעיני הבעלים חשיבי בחזקת נשמרים מאליהם ולכן אין דרך הבעלים לשומרם, אבל הבעלים טעו, שהרי אמת הוא דאינם בחזקת שימור מאליהם, ואם כן הוי פלגא נוקא ממונא. וכן רבי יהודה דאמר לאו בחזקת שימור קיימי, יש לפרש כמו כן דהיינו בעיני הבעלים לא חשיבי בחזקת שימור מאליהם ולכן דרך הבעלים לשומרם לכל הפחות שמירה פחותה, אבל הבעלים טעו, שהרי אמת הוא דבחזקת שימור קיימי מאליהם, ואם כן הוי פלגא נוקא קנסא. והשתא פליגי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בין אליבא דרבי מאיר בין אליבא דרבי יהודה, אך פליגי אם חזקת השוורים בעיני הבעלים בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה אם אמת הוא כמו שסוברים הבעלים, או אינו אמת והבעלים טעו". דבריו קשים, שכן קשה לומר שהתורה יוצאת נגד טועים, שאינם עושים כפי המוטל עליהם מן הדין. אולם נראה לומר, כפי שנבאר בדברי הראב"ד, שיש כאן דרך ארץ שקדמה לתורה, ולפיה מוטל עליהם לשומר, וכיוון שאינם שומרים, התורה באה והפכה את חיוב השמירה לדין.

**הראב"ד** (מה ע"ה ד"ה קסבר), לעומת זאת, זיהה בין הביטויים, ולשיטתו רבי מאיר סובר שפלגא נוקא ממונא, ורבי יהודה סובר שפלגא נוקא קנסא: "קסבר רבי מאיר סתם שורים לאו בחזקת שימור קיימי - נראה לי, דכמאן דאמר פלגא נוקא ממונא סבירא ליה, ולית הלכתא כותיה". הקושי בדבריו הוא בכך, שבהסבר דברי רבי מאיר מובן בפשטות, ש"לאו בחזקת שימור קיימי" אינו גורר אחריו שמירה כלל, ורק אחר כך התורה מחדשת שמירה פחותה - "ואמר רחמנא תם נחייב, דניבעי ליה שמירה פחותה", ולפי דברי הראב"ד, שביאור הביטוי "לאו בחזקת שימור קיימי" זה לביאור בסוגיית פלגא נוקא, יוצא, שצריך שמירה פחותה, והתורה בעצם עומדת במקום ומחייבת את אותה שמירה, שממילא היו הבעלים מחויבים בה. כמו כן, בהסבר דברי רבי יהודה מובן בפשטות, ש"בחזקת שימור קיימי" גורר אחריו שמירה פחותה, והתורה, שמחייבת בתם, מצריכה שמירה יותר טובה, שמירה מעולה, ואילו לפי דברי הראב"ד יוצא, שלא צריך שמירה כלל, והתורה בעצם קופצת לרף גבוה ומחייבת שמירה מעולה.

כנדי לבאר את דבריו, נביא את דברי הגמרא בסוגיה זו יחד ולאחר דברי הגמרא בסוגיית פלגא נוקא: איחוד דברי רב פפא ורבי מאיר - "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלישלם כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה, דאכתי לא אייעד תורה, ואמר רחמנא תם נחייב, דניבעי ליה שמירה פחותה...". איחוד דברי רב הונא בריה דרב יהושע ורבי יהודה - "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה, כי היכי דלינטריה לתורה, ואמר רחמנא תם נשלם, דניבעי ליה שמירה מעולה...". לדעת רבי מאיר, יש כאן דרך ארץ שקדמה לתורה - סתם שוורים אינם בחזקת שימור, ולפיכך

אולם, הסבר הגמרא בדברי רבי מאיר מסתדר עם מאן דאמר פלגא נזקא קנסא בלבד. מאן דאמר פלגא נזקא ממונא סובר, שסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, וממילא נוצר צורך בשמירה, ואילו לפי הסבר הגמרא בדברי רבי מאיר, לא נוצר צורך בשמירה לפני שהתורה חייבה את התם לשלם: "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי. ואמר רחמנא תם ניחייב, דניבעי ליה שמירה פחותה..."<sup>85</sup>, וקשה לומר, שהגמרא מתייחסת למציאות של טועים, שמן הדין צריכים הם לשמור על שווריהם, אולם במציאות אין הם מקיימים את זה. ושהתורה, המחייבת שמירה פחותה בתם באה להוציא את הבעלים מידי טעותם.

גם למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, אין קנס זה כשאר הקנסות. לא מצינו קנס, המשתנה לפי השתנות הקרן, וגם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, שמשתנים לפי השתנות הקרן, הרי הם תשלום בנוסף ועל גבי הקרן, הקנס הוא חיצוני לקרן, ואילו כאן התשלום הוא ללא תשלום קרן ופחות ממנו, הקנס הוא חלק מהקרן. שאר הקנסות אינם השלמת חיסרון למי שמשלמים את הקנס, ואילו כאן עניינו של הקנס הוא בהשלמת חסרונו של הניזק.

ועוד, שבדרך כלל חיוב הקנס נוצר בבית דין, ואילו כאן, אם נצרף את דברי רבי עקיבא שנביא לקמו, שהניזק והמזיק שותפים בשור שהזיק, הקנס הוא השותפות, ושותפות זו היא כבר מרגע הנזק. וגם אם נצרף את דברי רבי ישמעאל, שהמזיק הוא רק בעל חוב, הרי שיש כאן כבר מרגע הנזק שעבוד של השור שהזיק לניזק, ואם מכרו חוזר וגובהו הניזק מיד הלוקח<sup>85</sup>.

אולם למרות כל האמור לעיל, דין קנס זה הריהו כדין כל שאר הקנסות לענין זה שאינו משלם על פי עצמו ומודה בקנס פטור - קריאת שם גוררת אחריה השלכה דינית<sup>86</sup>, ולפיכך קריאת שם קנס גוררת אחריה השלכת דין מודה בקנס שפטור על פלגא נזקא, וכפי שמצאנו במספר מקומות בגמרא<sup>87</sup>.

דרך ארץ שישמרו בעליהם עליהם שמירה פחותה. אולם, כיוון שאין הבעלים מבצעים את המוטל עליהם, באה התורה לחזק דרך ארץ זו, והפכה את זה לדין. וכיוון שמטרתה של התורה היא להפוך דבר קיים לדין, אין יינוי בסוג השמירה הנצרכת, ואף לאחר ההפיכה לדין, צריך שמירה פחותה בלבד. לדעת רבי יהודה, סתם שוורים נמצאים בחזקת שימור, ואין צורך לשומרם. אולם, התורה רצתה ליצור מציאות של מניעת נזקים, ולפיכך קנסה את הבעלים וחייבה אותם בתם, כדי שישמרו על שווריהם. וכיוון שיש כאן מטרה עליונה, ליצור מציאות של מניעת נזקים, התורה הולכת עד הסוף ומצריכה שמירה מעולה.

<sup>85</sup> עוד ניתן לומר, שקנס בדרך כלל מטרתו להעניש על מעשה רע, המטרה היא בעונש, המטרה הבסיסית היא נגד העבר. לעומת זאת, כאן המטרה הבסיסית היא עתידית - כדי שתשמור: "כי היכי דלינטריה לתוריה", לא כיוון שלא שמרת ובכך עשית דבר רע, תשלם כעונש על כך, אלא קרה מקרה, והתורה מטילה עליך תשלום בכדי שתסיק את המסקנות ותשמור, ובכך יימנע המקרה מלהישנות. אולם ייתכן לומר, שכל קנס מטרתו עתידית אולם יש בו גם פן ומימד של עונש.

<sup>86</sup> כפי שמצאנו בדברי הגמרא על צרורות: "ואמאי קרי לה תולדה דרגל? לשלם מן העלייה".

<sup>87</sup> טו ע"א וע"ב, מ ע"א וע"ב. כן כתב רש"י (טו ע"א ד"ה ממונא): "דין הוא שישלמנו ולא קנס, ונפקא מינה דאי מודה מקמי דאתו סהדי לא מיפטר".

אולם הראב"ד (לד ע"א בס"ד אמר מר שבח מזיק) כתב: "...אבל הכא כיון דשותפא הוא, מכי אתו ואודעוה: שורך המית שורו של פלוני וקרנא הוא דמחייבי ליה, ואי קדים ומודה בבי דינא נמי לא מפטר בין לרב בין לשמואל, דמחמת בעיתותא דעדים הוא דקא מודה, הלכך כי מסהדי עליה בבי דינא אנלי מילתא דמעיקרא נמי שותפא הוה..."<sup>88</sup>. ובביאור "אי לא מייתי ראייה שקיל כדקאמר מזיק" (לה ע"ב בס"ד גופא) כתב: "...ואי קשיא לך: אם כן, מודה בקנס הוא, לא דמי האי קנסא לשאר קנסות, דהכא קרנא הוא דמשלם ואפילו כוליה קרנא לא, ובי דינא כי מודה זיל שלים אמרי ליה, וכל שכן דאי תפס לא מפקינן מיניה, ואף על גב דבשאר קנסות לא דיינינן הכי, ומשום הכי אמרינן דאי לא מייתי ראייה שקיל כדקאמר מזיק..."<sup>88</sup>.

ובביאור דבריו כתב המאירי (טו ע"ב ד"ה הרבה כתבו): "הרבה כתבו בשם גדולי המפרשים בסוף פרק שלישי, שחצי נזק של תם משתלם על פי הודאתו הואיל וקרן הוא ואינו דומה לשאר קנסות. ותמחו עליהם, שהרי בסוגיא זו הקשו למי שאמר שהוא קנס ממה שאמרו: "המית שורי את פלוני או שורו של

רב הונא בריה דרב יהושע, הסובר שפלגא נזקא קנסא הוא, משאיל את המושג "קנסא" ומשליך אותו על חצי נזק, למרות שאין מהותו שווה בכל העניינים לקנס רגיל. ההשוואה נובעת מהעובדה, ש"בדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה", ולצורך ההשלכה הדינית של קריאת שם "קנס" על חצי נזק.

## 2. כוונה להזיק ומשונה

ב ע"ב:

...מאי שנא קרן, דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך...

טו ע"ב:

...והשתא דאמרת: פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכיל אימרי ושונרא דאכיל תרנגולא – משונה הוא. ולא מגבינן בכבל. והני מילי ברברבי, אבל בזוטרי – אורחיה הוא...

לפי הגמרא בדף ב ע"ב, מהות האב קרן היא הכוונה להזיק, אנו רואים בפעולה זו של הבהמה מטרה, כוונה להזיק. אולם בדף טו ע"ב מצינו הגדרה אחרת: "משונה". משמעותה של הגדרה זו אינה בשינוי מהותי בפעולה, בניגוד לכוונה להזיק, שהיא שינוי מהותי. נראה ברור לכאורה, שההגדרה הראשונה אינה כוללת את ההגדרה השניה, שכן לא כל פעולה משונה נובעת מכוונה להזיק. ולדוגמה, בפשטות, כלב שאכל כבשים גדולים וחתול שאכל תרנגול, אינם מתכוונים להזיק, הם מתכוונים לאכול, אלא שאין דרכם בכך, הם שינו מהרגלם.

אם כן, נשאל כאן שתי שאלות:

א. האם "משונה" הוא גדר שונה מגדר "קרן"?

ב. האם גדר "משונה" הוא גדר שונה מגדר "כוונתו להזיק", האם הוא חולק על הגדרה זו<sup>88</sup>?

כמו שאמרנו לעיל, כל מהלך הגמרא מעיד על כך, שהנזיקין שחייבים עליהם, הינם או אבות או תולדות, וכל תולדה צריכה להשתייך לאחד מהאבות. השיוך מתבצע על ידי מהות, ולכן, תמיד יהיה לתולדה את אותם הדינים שיש לאב אלו שייכנו אותה. התולדה היחידה שאין דינה כדין האב שלה היא צורות, וגם בצורות אמרנו, שעקרונית דינה היה צריך להיות כדין האב שלה, אולם "הלכתא גמירי לה" לחצי נזק.

אם כן, כל מקרה ומקרה שדינו חצי נזק חייב להשתייך לאב קרן, שרק בו מצאנו דין חצי נזק.

לפיכך, "כלבא דאכיל אימרי ושונרא דאכיל תרנגולא", ו"אכלה כסות או כלים", תולדות קרן הן.

וכיוון שכן, דינם כקרן לעניין חצי נזק מגופו, העדאה וחיוב ברשות הרבים. על האחרון ישנה התייחסות מפורשת בגמרא (כ ע"א):

פלוגי הרי זה משלם על פי עצמו, וכן אמרו בפרק שור שנגח: "אי תם הוה מודיא ומפטרנא". ומכל מקום לא כתבו דבר זה מעולם והם טעו בנוסח דבריהם. ומה שכתבו הוא שחצי נזק בבית דין אומרין לו: לך ושלם אם הודה, אלא שאין כופין אותו, מה שאין כן בשאר קנסות, שאין אומרין לו שלם כלל, ואי תפס לא מפקינן מיניה, אבל שאר קנסות כל שהודה מוציאין מידו אף בתפס, כך כתובה בתשובת שאלה...".

<sup>88</sup> אם נאמר, שגדר "משונה" הוא גדר חיצוני לקרן, פשוט שהגדרת קרן היא "כוונתו להזיק". אם נאמר, לעומת זאת, שגדר "משונה" הוא הגדרת קרן, שייכת שאלה זו.

...אהייה אמר רב: אכולהו, מאי טעמא? כל המושנה, ובא אחר ושינה בו - פטור. ושמואל אמר: לא שנו אלא פירות וירקות, אבל כסות וכלים חייבת...

גם לשיטת רב, ש"אכלה כסות או כלים" פטור ברשות הרבים, עקרונית כל דבר שהוא תולדת קרן חייב ברשות הרבים, אולם ב"אכלה כסות או כלים", כיוון ש"כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור" - הדין שונה.

נביא כאן שלשה מקורות בגמרא, המצביעים על כך ש"משונה" הוא הוא קרן:

אם ננתח את דברי הגמרא בדף טו ע"ב, נבין, שישנו מושג משפטי הנקרא: "משונה", ומושג זה הוא הגדרתו של האב קרן: "והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכיל אימרי ושונרא דאכיל תרנגולא משונה הוא, ולא מגבינן ליה בבבל..." - לאחר שנקבעה ההלכה כמאן דאמר פלגא נזקא קנסא, הרי שכלב שאכל כבשים וחתול שאכל תרנגול נכנס לגדר "משונה", ולכן לא גובים נזק זה בבבל. ה"משונה" כאן הוא תוצר של פלגא נזקא קנסא, ואי' הגביה בבבל הוא תוצר של ה"משונה". מהו ה"משונה", מהו מושג משפטי זה? נראה, שמושג משפטי זה הוא האב קרן. וכיוון שנקבעה ההלכה כמאן דאמר פלגא נזקא קנסא, הרי שכלב שאכל כבשים נכנס לגדר "משונה", נכנס לגדר קרן<sup>89</sup>, ולכן דינו בחצי נזק, שהוא, כפי שנקבע למסקנת הגמרא, קנס, ולכן: "לא מגבינן ליה בבבל". אולם, למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, כלב שאכל כבשים אינו נכנס לגדר "משונה", אינו נכנס לגדר קרן<sup>90</sup>, ולכן פטור<sup>91</sup>.

מושג זה מוצאים אנו גם כן במחלוקת רבי טרפון וחכמים:

יד ע"א<sup>92</sup>.

...רבי טרפון היא, דאמר: משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם הוא דמשלם... אתאן לרבנן, דאמרי: משונה קרן בחצר הניזק חצי נזק הוא דמשלם..."

ישנו כאן ביטוי - "משונה קרן", ה"משונה" כאן הוא חלק מהאב קרן, הגדרה שלו.

ויותר מכך, לפי הגירסה, הנוקטת רק את המלה "משונה", המלה "משונה" היא היא האב קרן<sup>93</sup>.

כמו כן, מצינו בגמרא בדף טז ע"ב שיוך משונה לקרן:

...כי תני מתניתא בארי תרבות, ואליבא דר' אלעזר דאמר לאו אורחיה. אי הכי חצי נזק בעי לשלומי? דאייעד. אי הכי מאי האי דקתני לה גבי תולדה דשן, גבי תולדה דקרן בעי למיתנייה?!

<sup>89</sup> שכן למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ואף כאן נמצא הכלב בחזקת שימור, שכן אין דרכו בכך.

<sup>90</sup> שכן למאן דאמר פלגא נזקא ממונא, סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואילו כאן הכלב נמצא בחזקת שימור.

<sup>91</sup> ולכולי עלמא "אכלה כסות או כלים" נכנס לגדר "משונה", נכנס לגדר קרן, שכן דינו של מקרה זה מפורש במשנה השניה שבפרק שני: "משלם חצי נזק", ולא ייתכן שיחלוק על כך אמורא. וממילא ברור, שבמקרה זה אין הבהמה נמצאת בחזקת שימור.

<sup>92</sup> וכן טו ע"ב, טז ע"א, יח ע"א, מח ע"א וע"ב.

<sup>93</sup> אולם, ישנה גירסה שלישית, הנוקטת ברבי טרפון "משונה קרן" ובחכמים משמיטה היא את המלה "משונה", ולפי גירסה זו אין המלה "משונה" חלק מהגדרת האב קרן. לפי רבי טרפון שונה דין הקרן ברשות הניזק מדין הקרן ברשות הרבים. ולכל הגירסאות עיין שינויי נוסחאות להרב פרנקל.

אולם ייתכן לומר, שגם למאן דאמר פלגא נזקא קנסא ישנו הבדל בין נגיחה ובין כלבא דאכיל אימרי. שניהם בהעדאתם יהפכו להיות דרך הבהמה - "כיוון דאייעד אורחיה הוא"<sup>94</sup>. ואם כן, נוצרת כאן התפצלות. שור שנגח והועד לכך יישאר בגדר קרן, שכן כוונתו להזיק אף לאחר העדאתו, ואילו כלב שאכל כבשים והועד לכך יהפוך להיות שן, שכן לאחר העדאתו יש הנאה להזיקו.

לפיכך, בעניין חסרונו של ה"משונה" בדף ב ע"ב, יכולים אנו ליישב בשני אופנים:

האחד, שהגמרא בדף ב ע"ב, העוסקת בביאור דברי רב פפא, והוא, כפי שאמרנו, סובר שפלגא נזקא ממונא, נוקטת רק כוונה להזיק כיוון שרק מי שכוונתם להזיק הם תולדות הקרן, המושג משפטי הנקרא "משונה" כולל בתוכו רק מי שכוונתם להזיק.

והשני, שהגמרא בדף ב ע"ב שונה את התולדות הסטנדרטיות של קרן, שיישאר תולדות קרן אף בהעדאתו, וזאת כיוון שכוונתו להזיק. "משונה", לעומת זאת, הוא הגדרה הכוללת גם יצורים שמחליפים את צורתם - בתמותם קרן הם ובהעדאתם שן הם<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> ד ע"א.

<sup>95</sup> התוספות בדף טו ע"ב ד"ה והשתא כתב: "נראה, דדוקא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, אבל למאן דאמר פלגא נזקא ממונא לא מיחייב כלל, דמהי תיתי, דמקרן לא אתיא, דקרן אורחיה הוא, דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, והאי משונה הוא, דלאו אורחיה דכלבא למיכל אימרי רבבי...". יש לשאול לדבריו בדת מאן דאמר פלגא נזקא ממונא: אמנם כלבא דאכיל אימרי רבבי לא מיחייב כלל, אולם ודאי ודאי שאכלה כסות או כלים חייב חצי נזק, ומשנה מפורשת היא. אם כן, לדבריו יש לחלק בין שני המקרים. כלבא דאכיל אימרי רבבי אין כוונתו להזיק. לא ניתן לשייכו לשן, כיוון דלאו אורחיה, ולקרן, שכן גם קרן למאן דאמר פלגא נזקא ממונא אורחיה הוא, ולכן פטור מלשלם. לעומת זאת, אכלה כסות או כלים כוונתה להזיק כקרן ולכן קרן היא. היינו, שלמאן דאמר פלגא נזקא ממונא קרן ותולדותיה הן רק מי שכוונתו להזיק. משונה, לעומת זאת, פטור מלשלם.

ובהמשך הדיבור כתב: "אבל למאן דאמר פלגא נזקא קנסא הוא תולדה דקרן, דתרווייהו משונים הם, אף על גב דקרן כוונתו להזיק". נראה לפי התוספות, שהגדרת משונה למאן דאמר פלגא נזקא קנסא היא ההגדרה המרכזית בקרן. אולם אם כן, מדוע התוספות אומר "אף על גב דקרן כוונתו להזיק", ולפי זה ישנה משמעות לכוונה להזיק?

לצורך ביאור דבריו, נביא כאן את דברי הגמרא בעניין מועד, ואת דברי התוספות במקומות נוספים, המתחייבים למועד. הגמרא בדף ד ע"א: "הצד השוה שבהן, שדרכן להזיק - וכי שור דרכו להזיק? במועד. ומועד דרכו להזיק? כיון דאייעד, אורחיה הוא". והתוספות בדף טז ע"א בס"ד והנחש כתב: "...מכל מקום, כיון דאורחיה בהכי, הוי כמו רגל ופטור ברשות הרבים. ולא הוי כמו קרן בתר דאייעד, אף על פי דמתכוין להזיק, מדחשיב ליה גבי אחריני". היינו, שקרן בין תם ובין מועד כוונתו להזיק. ובדף טז ע"ב בס"ד כי תניא כתב: "...ואם תאמר, ולמאי דסלקא דעתיה השתא, דהוי תולדה דקרן, אמאי נקט בברייתא שנכנסו בחצר הניזק? ויש לומר: משום זאב נקט, דכיון דאייעד חוזר לקדמותו, והוי שן דפטור ברשות הרבים". היינו, שבאכילה: בתם - קרן הוא, ובמועד - חוזר לקדמותו, ושן הוא.

ולפיכך מובן, שמשונה הוא שם כולל לכל התמים, אולם עדיין ישנה משמעות להגדרת הקרן ככוונה להזיק, והיינו במועד. קרן תמה, המוגדרת כ"משונה", כוללת בתוכה את כל שכוונתו להזיק ואת שאר המשונים, אשר ישנה משמעות להבדלה זו בין כל שכוונתו להזיק ובין שאר המשונים, שכן במועד נבדלים הם זה מזה באב אליו הם משתייכים.

כן היא דעת רש"י, ובנקודה זו יש לבחון את דברי רש"י במקומות רבים:

יד ע"א ד"ה משונה קרן: "משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם - קרן תמה וכל תולדותיה קרי משונה, הואיל ושינו את וסתן, שלא היה דרכן לכך". יט ע"א בא"ד והזיקה ברשות הרבים: "...ואף על גב דקרן משונה הוא...". כתובות מא ע"ב ד"ה משונה הוא: "משונה הוא - ואין דרכו בכך, וכל נזק משונה בבהמה הוי תולדה דקרן תמה, שאף היא משונה, שאין דרכה בכך". טו ע"ב ד"ה משונה הוא - בעניין כלבא דאכיל אימרי לא מזכיר כוונה להזיק: "משונה הוא - דאין דרכן בכך, והוי תולדה דקרן לשלם חצי נזק". יט ע"ב ד"ה משלמת חצי נזק (במשנה בעניין אכלה כסות או כלים): "משלמת חצי נזק - דמשונה הוא". שם ד"ה שונרא דאכיל תמרי: "שונרא דאכיל תמרי - אורחיה למיכליהו על ידי הדחק, אבל אכלה

א. מחלוקות רבי מאיר ורבי יהודה

1. איזהו תם ואיזהו מועד

בביאור המשנה לעיל אמרנו, שלרבי יהודה השור התם, מקריותו מהותית היא לו, ולרבי מאיר הנפקא מינה היחידה ממקריותו היא כמות התשלום - חצי נזק ומגופו.

השווה לדעת שניהם הוא, שצריך שלש העדאות. כן מופיע בגמרא ביבמות סד ע"ב בשם רבא, שבשור המועד נפסק כדעת רבן שמעון בן גמליאל, וחזקה בשלש פעמים:

כסות או כלים אפילו על ידי הדחק לאו אורחיה למיכלינהו, אלא מתכוין להזיק". כג ע"א ד"ה זאת אומרת וד"ה דסתם - לא שייך לומר כאן כוונה להזיק: "זאת אומרת - מדחייב לבעל כלב אחררה נזק שלם, אלמא לאו שינוי הוא זה שחותר את הדלת. דסתם דלתות חתורות הן אצל הכלב - ולא תימא משונה הוא ופלגא נזקא משלם". מח ע"ב ד"ה דחזא ירוקא - אכילה משונה לאו אורחיה ותולדת קרן, ובמועד אורחיה ותולדת שן: "...והכי נמי דחזא ירוקא ונפל תולדה דשן היא, דמתכוין להנאתו. ואם תאמר משונה הוא ואין זו שן, כיון דאייעד ליה - אורחא הוא...".

דהיינו, שלפי רש"י ישנן שתי בחינות בקרן - כוונה להזיק ומשונה, וכל אחת מהן עומדת בפני עצמה, שהרי דווקא בנגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, וכן באכלה כסות או כלים מזכיר הוא את הכוונה להזיק, ובשאר העניינים אין הוא מזכיר כלל כוונה להזיק אלא משונה, ואף ראינו, שישנו מקרה משונה, שלא שייך לומר בו כוונה להזיק, ובכל אופן ראינו שמשונה תולדת קרן הוא. מצד שני ראינו, שרש"י מכליל את קרן תמה וכל תולדותיה בכלל משונה, ואם כן, לאן נעלמה כאן הכוונה להזיק?

נראה, שההבדל בין התולדות שהגמרא בדרך ע"ב מביאה: נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה וכן אכלה כסות או כלים, ובין משונה, שגם הוא תולדת קרן, נובע מכך שהראשונות יהיו תולדות קרן גם בהעדאתו, הם תם ומועד בקרן. לעומת זאת, משונה בתם קרן הוא ובמועד שן הוא. היינו שמשונה אמנם דינו חצי נזק כקרן, ותולדת קרן הוא, אולם כאשר מועד הוא - חוזר הוא לקדמותו. ישנן שתי בחינות של משונה - משונה מצד שכוונתו להזיק ומשונה מצד המציאות. הראשון יהיה משונה אף לאחר העדאתו, בגלל הכוונה להזיק, שנשארת אף לאחר ההעדאה, ואילו השני לא יהיה משונה לאחר העדאתו, כיוון שהעדאתו אומרת לנו שכן היא דרכו, וממילא סרה משונות הדבר וחזרה הפעולה למקומה הטבעי.

כמו כן יש לומר, שדקדק רש"י דווקא בעניין "אכלה כסות או כלים", ובאר בו שכוונתה של הבהמה להזיק, כיוון שישנה מחלוקת האם משונה הוא הגדרתה של קרן תמה והיינו לרב הונא בריה דרב יהושע, הסובר ש"פלגא נזקא קנסא", או שהכוונה להזיק היא הגדרתה והיינו לרב פפא, הסובר ש"פלגא נזקא ממונא". וכיוון שאם נאמר שב"אכלה כסות או כלים" אין כוונתה להזיק אלא משונה הוא, רב פפא יפטר במקרה זה, וכפי שפוסט הוא בכל משונה שאין כוונת הבהמה להזיק, וכיוון שאין לומר כן, שכן זו משנה מפורשת ואין רב פפא יכול לחלוק על משנה, הרי צריך להגדיר במקרה זה, שכוונתה של הבהמה להזיק.

נמשיך מכאן לבאר את דברי הגמרא בדרך טו ע"ב: "...כי תני מתניתא בארי תרבות, ואליבא דר' אלעזר דאמר לאו אורחיה. אי הכי חצי נזק בעי לשלומי? דאייעד. אי הכי מאי האי דקתני לה גבי תולדה דשן, גבי תולדה דקרן בעי למיתנייה?!. לכאורה פשוט לפי זה מדוע נשנה גבי תולדה דשן, שכן מדובר במועד, ובמועד אמרנו ששן הוא. ואולי משום כך זה רק קשיא, שכן ישנה כאן התלבטות בין אם לשנות את זה גבי תולדה דקרן מצד התמות והמועדות שבדבר, או אם לשנות את זה גבי תולדה דשן מצד השן שבדבר. ולגמרא פשוט הצד הראשון.

ייתכן לומר, לפי רש"י ותוספות, כפי שכתבנו, שהגמרא בדרך ב ע"ב, ששנתה כוונה להזיק ולא משונה עשתה זאת כיוון שהתולדות שכוונתן להזיק הן התולדות הסטנדרטיות של קרן, שיהיו קרן אף בהעדאתו, וייתכן גם לומר שהגמרא שנתה רק כוונה להזיק, כיוון שדנה היא בדברי רב פפא, ורב פפא סובר שפלגא נזקא ממונא, וממילא קרן היא רק כוונה להזיק ומשונה פטור. וכיוון שכן, רש"י ביאר את תולדות הקרן שם כפשוטו הדברים ודווקא בכוונה להזיק, ולכן כתב בביאור רביצה (ב ע"ב בס"ד רביצה) - "...ורביצה עליה כדי לשברין", ובוה מתורצת קושיית הרש"י (ב ע"ב ד"ה ע"ב רש"י ד"ה רביצה) על ביאור זה של רש"י.

אמר ליה רב יוסף בריה דרבא לרבא: בעי מיניה מרב יוסף: הלכה כרבי? ואמר ליה: אין, הלכה כרבן שמעון בן גמליאל? ואמר ליה: אין, אחוכי אחיך בי? אמר ליה: לא, סתמי גינהו ופשיט לך, נישואין ומלקיות כרבי, וסתות ושור המועד כרבן שמעון בן גמליאל...

בביאור טעמו של רבי יהודה נחלקו אביו ורבא:

מאי טעמא דרבי יהודה?

אמר אביו: "תמול" - חד, "מתמול" - תרי, "שלוש" - תלתא, "ולא ישמרנו בעליו" - אתאן לנגיחה רביעית.

רבא אמר: "תמול מתמול" - חד, "שלוש" - תרי, "ולא ישמרנו" האידנא - חייב.

בכדי לבאר את מחלוקת אביו ורבא, נחזור לדברי התורה: "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו" - היינו שהמועדות קיימת לפני אי השמירה, קודם "נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום", ולאחר מכן "ולא ישמרנו בעליו". לפיכך, לאביו, המחלק בין תמול ומתמול, המועדות נוצרת רק לאחר הנגיחה השלישית, ולכן "ולא ישמרנו בעליו" - אתאן לנגיחה רביעית. לרבא, שאינו מחלק בין תמול ומתמול, המועדות נוצרת כבר לאחר הנגיחה השנייה, ולכן "ולא ישמרנו" האידנא - חייב, וכבר בפעם השלישית משלם נזק שלם.

אולם צריך עיון, שכן אותו רבא, האומר שבשור מועד נפסק כדעת רבן שמעון בן גמליאל, וחזקה בשלש פעמים, אומר בדעת רבי יהודה, שהמועדות נוצרת כבר לאחר הנגיחה השנייה.

כמו כן צריך לומר, שהגמרא בבבא בתרא כח ע"א, הולכת לפי שיטת אביו בלבד<sup>96</sup>:

<sup>96</sup> **רב האי גאון** (מובא באוצר הגאונים חלק התשובות כג ע"ב ד"ה רבא אמר. כנראה שאליו מתייחסים דברי רבינו חננאל שבניא לקמן) כותב: "קא פריש רבינו האי דרבא קסבר **בתרתי זימני האוי מועד ובנגיחה שלישית מיחייב**, ואמרינן דהילכתא הכין". ורש"י (כג ע"ב ד"ה אתאן לנגיחה רביעית וד"ה ולא ישמרנו האידנא) כתב: "אתאן לנגיחה רביעית - שאם לא שמרו ונגח נגיחה רביעית משלם מעלייה נזק שלם, אבל שלישית פלגא נזקא הוא דמשלם. ולא ישמרנו האידנא - בנגיחה שלישית, חייב עליה נזק שלם" (וכן פירש בדף כד ע"א ד"ה והן עדות אחת להזמה וד"ה פטורין וד"ה כולן חייבין, לו ע"ב ד"ה ושמואל אמר ומה ע"א ד"ה שסיכן ג' בני אדם, ד"ה שהוזמו זוממי זוממי, ד"ה אמר לא הוה ידענא וד"ה רבינא אמר). הסברם הוא כפשט דברי הגמרא, ש"שור נגח הוא מתמול שלשום" היינו ש"מתמול שלשום" מגדיר את השור נגח, ולכן לאביו, שמחלק בין תמול ומתמול, לאחר הנגיחה השלישית נעשה מועד, ואם אז "ולא ישמרנו בעליו" ונגח נגיחה רביעית, בנגיחה זו חייב נזק שלם מן העלייה, ולרבא, שאינו מחלק בין תמול ומתמול, כבר לאחר הנגיחה השנייה נעשה מועד, ואם אז "ולא ישמרנו בעליו" ונגח נגיחה שלישית, בנגיחה זו חייב נזק שלם מן העלייה. קשה לשיטתם, שכן רבא האומר כאן שכבר לאחר הנגיחה השנייה נעשה מועד, הוא הוא שאומר ביבמות סד ע"ב, שנפסק בשור המועד כדעת רבן שמעון בן גמליאל, וחזקה בשלש פעמים. וצריך עיון. כן הקשו המאירי (כד ע"א ד"ה והלכה) והשיטה מקובצת בשם התוספות שאנץ (כג ע"ב ד"ה ועוד תימא), שתירץ: "ומיהו, שמה מחזרה דמתניתין דייק התם". כן מובא בשיטה מקובצת בשם ה' שלמה מדדושי, שלאביו אף רבי מודה כאן, שדוקא בשלש פעמים נוצרת חזקה, שכן מוכח כן בתורה, ואילו לרבא גם כאן יש מחלוקת בין רבי לרשב"ג בנושא זה, ורבא הסביר כאן לדעת רבי, אולם אף רבא מודה, שהמשנה סתומה כדעת רשב"ג, שבשור המועד חזקה בשלש פעמים, עיין שם.

**התוספות** (כג ע"ב ד"ה ולא ישמרנו) דייק בדעת רש"י, שאמנם במקרה שהעידו בשלשה ימים נפרדים על הנגיחות, השור נעשה מועד כבר בפעם השנייה, והחייב בנזק שלם בא לבעלים רק מהפעם השלישית ואילך, אולם במקרה שבאו שלש כיתות עדים והעידו ביום אחד על שלש נגיחות של השור, ואם נאמר שההעדאה היא "לייעודי תורא", הרי שהעדאתו וחייבו באין לו כאחד (קושיית התוספות אינה מובנת לכאורה, שכן אם הבין בדעת רש"י כפי המובא ברשב"א בשם יש מי שפירש, שההעדאה והחייב באים לו כאחד, מדוע ישנו צורך לפנות אל המקרה המובא כנפקא מינה בין לייעודי תורא ובין לייעודי גברא, היה ניתן מעצם העניין להקשות. ואם אכן הבין בדעת רש"י, שאין ההעדאה והחייב באים לו כאחד, מדוע הוכרח לומר בדעתו, שבמקרה הנידון רש"י יאמר, שההעדאה והחייב באים לו כאחד, הרי מעצם זה, שרש"י מצריך שלאחר הנגיחה השנייה נעשה מועד, ורק בנגיחה השלישית משלם נזק שלם, ברור, שההעדאה צריכה לבא

לפני החיוב, ואם כן, במקרה הנידון יאמר רש"י, שלאחר עדות שלש כיתות העדים באותו היום נעשה מועד, ורק לאחר מכן, בנגיחה רביעית ישלם נזק שלם מן העלייה, וזהו מובן הגמרא: "אי אמרת ליעודי תורא - מייעד", היינו שנעשה מועד, ולא מחייב, שמשלם נזק שלם על הנגיחה השלישית. וצריך עיון. ולכן שולל התוספות את דבריו: "פירש בקונטרס בפי ראשונה, דלרבא בפעם ג' חייב נזק שלם. צ"ל לפירושו, הא דקאמר לקמן דאתו ג' כיתי סהדי בחד יומא דלמאן דאמר ליעודי תורא אייעד ומשלמין בעלים נזק שלם אף על פי שלא ידעו תחלה. ואינו נראה, ד"והועד בבעליו" כתיב, ואח"כ אם לא ישמרנו משלם נזק שלם, וברייתא דלקמן קתני דאין השור נעשה מועד עד שיעידו בפני בעלים, ואם כן אפילו למאן דאמר ליעודי תורא צריך שידעו הבעלים תחלה, וכי אתו ג' כיתי סהדי בחד יומא והעידו בבעלים, לא ישלמו בעלים נזק שלם עד נגיחה ד'...".

הרשב"א (כג ע"ב ד"ה והכי קאמר) מביא דעה **בשם יש מי שפירש**, שלרבא חייב בנזק שלם כבר בנגיחה השלישית, אולם נראה שדעה זו שונה מדעתם של רב האי גאון ורש"י: "יש מי שפירש דנגיחה שלישית איכא בינייהו, דלאביי עד דנגח נגיחה רביעית לא משלם, ולרבא בנגיחה שלישית נעשה מועד, והעדתו וחייבו באין לו כאחד, ובשלישית משלם נזק שלם...". לדעת רב האי גאון במפורש ולדעת רש"י על פי פסטי דברי הגמרא, לדעת רבא השור נעשה מועד כבר לאחר הפעם השניה, והחייב בנזק שלם מן העלייה חל מהפעם השלישית ואילך, ולא כפי הדעה המובאת ברשב"א, שהמועדות של השור והחייב בנזק שלם מן העלייה באים כאחד בנגיחה השלישית. לדעה זו אפשר לומר, שלדעת אביי אנו מגלים רק לאחר הנגיחה השלישית שטבעו של השור לנגוח, וכיוון שכן החייב בנזק שלם מן העלייה חל רק מהנגיחה הרביעית ואילך, ולדעת רבא, לעומת זאת, אנו מגלים אמנם רק לאחר הנגיחה השלישית שטבעו של השור לנגוח, אולם כיוון שמדובר בטבע, הרי שבעצם טבע זה הוא הוא שפעל בנגיחה השלישית, ולכן החייב בזק שלם מן העלייה חל כבר מנגיחה זו. כמו כן, לדעה זו יש לומר, שהתמות והמועדות נוגעת לשור בלבד, והבעלים אינו צד בעניין זה כלל, ואנו מטילים עליהם חיוב שונה לפי הסטטוס שיש לשור, ורק בעניין התשלומים נכנסים הם לתמונה. שור מועד אינו שור, שאנו מחייבים את בעליו בשמירה ולכן, אם לא שמר, מחייבים אנו אותו בנזק שלם. אנו רואים כאן, שהעדאתו של השור והחייב בנזק שלם על בעליו באים כאחד. הבעלים לפני הנגיחה השלישית מועד לשור תם שיש ברשותו, ולמרות מודעות זו אנו מחייבים אותו בנזק שלם על נגיחה זו. אולם ניתן לומר, שבכל פעם ופעם שמעידים בשור בפני בעליו, אנו אומרים לו: שמור על שורך שלא יזיק, וכך לאחר הנגיחה השניה מועד הבעלים לאפשרות, ששורו יגח נגיחה שלישית וייעשה מועד, ולכן, אף שיש לו שור תם ברשותו, הרי שמודע הוא לאפשרות, ששורו התרגל כבר לנגוח או שהוא בעצם שור מועד מטבעו (כתבתי כאן לפי האפשרות, שאנו מגלים את טבעו של השור, שפעל בכל שלש הנגיחות, ולא לפי האפשרות, שאנו מגלים שטבעו של השור השתנה לפני הנגיחה השלישית ושתי הנגיחות הראשונות, שכן קשה לומר, שישנה מודעות של הבעלים לאפשרות שטבעו של שורם ישתנה). לשתי השיטות הנ"ל יש לומר, שהגמרא בבבא בתרא כח ע"א היא לדעת אביי בלבד.

**רבינו חננאל** בדף כג ע"ב ד"ה מתניתין כתב: "...ואמרין מאי טעמא? אמר אביי: 'תמול' חד, 'מתמול' תרי... 'שלוש' תלתא, 'ולא ישמרנו' ונגח רביעית - נעשה מועד ומשלם נזק שלם. רבא אמר: לא שנה כתיב 'תמול' ולא שנה כתיב 'מתמול', תרוייהו חד יומא משמע, 'שלוש' תרי, 'ולא ישמרנו' אלא נגח עוד יום שלישי, מכאן ולהבא נעשה מועד וכל מה שיגח 'שלם' ישלם שור תחת השור'. ולדברי הכל נגיחה רביעית נזק שלם. ואביי ורבא בקראי פליגי ולא בעיקר הנגיחות...". ומביא רבינו חננאל כמה ראיות לכך: א. פטות דברי המשנה: "כל שהעידו בו שלשה ימים". ב. הגמרא בבבא בתרא כח ע"א שהובאה לעיל. ג. בגמרא (מא ע"א) דנים בשאלה, כיצד קיים שור מועד שהורג אדם ונהרג על כך, אם כבר בהריגת האדם הראשון הורגים אנו אותו. ושם מובאות מספר דעות, וביניהן דעת רב אשי: "כגון שסיכן לשלשה בני אדם" ודעת רב בידי: "כגון שהרג שלש בהמות, ומועד לבהמה הוי מועד לאדם". והיינו שלאחר שנגח שלש נגיחות אלו הרג אדם, ועל נגיחה רביעית זו מתחייב מיתה. וכן בהמשך הגמרא מובאות דעות נוספות בשם רב שימי, ריש לקיש, רב פפא ורב אחא בריה דרב איקא, וכולן כ"ל מובאות בנגיחה רביעית. ד. ביבמות סד ע"ב מובא, שהלכה כרשב"ג בשור המועד, ורשב"ג עצמו אומר, ש"שלישית תנשא, לרביעי לא תנשא", וכן יהיה הדבר כמי בשור מועד, שבנגיחה שלישית עדיין תם הוא, ורק ברביעית משלם נזק שלם. ורבא עוסק בדעת רבי יהודה שפסקת הלכה. ואם כן תיוצר לנו סתירה בין שתי פסקות אלו. ומסיים: "והוצרכנו לפרש כל זה, שראינו במקצת פירושי רבותינו הגאונים שאמרו כי בנגיחה השלישית משלם נזק שלם, וכמדומה עבר אגב שיטפא". ולדעתו אין הבדל בין אביי ורבא, אלא שנחלקו בהסבר הפסוקים (אילולי כתב רבינו חננאל בהמשך דבריו, ש"אביי ורבא בקראי פליגי ולא בעיקר הנגיחות", היה ניתן לדייק מדבריו הראשונים אחרת, שכן כתב בדעת אביי, שנעשה מועד בנגיחה הרביעית והעדאתו וחייבו באין לו כאחד, ובדעת רבא, שנעשה מועד לאחר הנגיחה השלישית וחייבו בא לו בנגיחה הרביעית. וצריך עיון).

אמר רבי יוחנן: שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים: מנין לחזקה שהיא שלש שנים - משור המועד, מה שור המועד כיון שנגה שלש נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, הכא נמי כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח. אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב, הכא נמי עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה? הכי השתא? התם, מכי נגה שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגה מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה.

ובהסבר דעת רבי מאיר אומרת הגמרא:

ורבי מאיר מאי טעמא? דתניא: אמר רבי מאיר: ריחק נגיחותיו הייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן?

לרבי יהודה, ששם דגש רב על מקריותו של התם, כיוון שאנו מגלים טבע ישנו צורך בשלילת המקריות, וכיוון שבשלש פעמים ביום אחד תיתכן מקריות ישנו צורך בשלשה ימים. אולם לרבי מאיר, עצמת טבעו של שור זה מתגלה בצורה החזקה ביותר כאשר נוגח הוא שלש פעמים ביום אחד, וכך רואים אנו, שעצמת טבעו היא כל כך חזקה, שנוגח הוא ביום אחד אפילו שלש פעמים, ואילו בשלשה ימים עצמת טבעו של השור המתגלית היא חלשה יותר<sup>97</sup>.

כן היא דעת התוספות בשם רש"י (כנע"ב ד"ה ולא ישמרנו): "...ורש"י עצמו חזר בו, משום דבריש חזקת הבתים קאמר שתמא דגמרא: "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב" כו', ופירש, דמשמעות דורשין איכא בינייהו...".

בתוספות זה מובאת שיטת הר"ר עזריאל, שמסכים שאף לרבא חייב נזק שלם רק מנגיחה רביעית ואילך, אולם לדעתו ישנה נפקא מינה בין רבא לאביי, והיא בנגיחה רביעית באותו היום של הנגיחה השלישית: "והר"ר עזריאל פירש דאיכא בינייהו, דלאביי, דדריש "לא ישמרנו" לנגיחה רביעית, לא משלם נזק שלם עד יום ד', דלא ישמרנו הוי יום ד' דומיא דתמול שלשום, אבל לרבא, דלא כתיב נגיחה ד', אפילו נגח ד' בגי חייב".

<sup>97</sup> נקדים ונאמר, כי ישנן שלש אפשרויות בעניין שור המועד: האחת, שאנו מגלים על התרגלות של השור לנגוח, ורק בפעם השלישית אנו אומרים שהשור התרגל, ואכן שתי הנגיחות הראשונות היו מקריות. השניה, שאנו מגלים את טבעו של השור, שפעל בכל שלש הנגיחות, ורק בהתחלה, שלא ידענו על טבע זה, אחר ששתי הנגיחות הראשונות היו מקריות. והשלישית, שאנו מגלים על השתנות בטבעו של השור, שחלה לפני הנגיחה השלישית, ואכן שתי הנגיחות הראשונות היו מקריות. הגרש"ש בסיומן ל"ג ס"א כתב: "...והנה יש להסתפק בענין העדאת שור שמחזקין שנעשה איזה שינוי בטבעו ליגח, אם בא שינוי זה על ידי הרגל הנגיחות, או שעל ידי שנגח ג' פעמים אנו מכירים טיבו של שור שהוא נגחן, דבפחות מזה אנו תולים במקרה. וכן נאמר בשור המועד, דאף שהנגיחות הם רק בירור על איכות טבעו של השור, אבל אמרינן השתא הוא דהשתנה טבעו, ומה שנגח קודם היה על ידי מקרה".

ומכאן נבא לברא את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר:

1. במשנה ובגמרא בארנו את מחלוקתיהם של רבי מאיר ורבי יהודה בבבא קמא בדרך אחת, והיא בעניין היחס שבין הבעלות ובין החיוב בנזקין: לרבי מאיר הבעלים מנותק כמעט לגמרי מן הסיפור, ובכל עניין אנו דנים בשור עצמו ולא בבעליו, ולאחר מכן מטילים אנו את החיוב על בעליו, ורק בעניין התשלום ישנה כניסה של הבעלים לתמונה, ולכן ההשלכה הדינית היחידה שיש למקריותה של נגיחת השור התם היא תשלום חצי נזק מגופו. ולרבי יהודה מקריות זו מהותית היא לשור התם, ומקריות זו, שאינה שייכת בשור המועד, יוצרת הבדלים דיניים בין השור התם והשור המועד, ולא רק בעניין התשלום. בשור המועד הבעלים נכנסים לתמונה: התורה יוצרת בשור המועד חובת שמירה, וזאת עקב חומרתו, שאין בו מקריות זו, ולפיכך נוצר הפרדוקס, שאם שמר הבעלים - פטור מלשלם, אולם בשור תם, שמהותו המקריות, ולא נוצרה חובת שמירה, אנו מטילים על הבעלים חיוב למרות ששמר. ולכולי עלמא אנו מגלים, שטבעו של שור זה הוא לנגוח, וטבע זה פעל בכל שלש הנגיחות. ולרבי יהודה, כיוון שמדובר כאן על גילוי טבע, הרי שאנו צריכים לשלוח את מקריותו של התם, ואילו לרבי מאיר, כיוון שאנו מגלים את טבעו של השור, שפעל בכל שלש הנגיחות, והרי שבעצם אנו אומרים, ששור זה הוא נגחן מטבעו, בשלש פעמים ביום אחד אנו רואים את עצמת טבעו של השור, ואילו בשלש פעמים בשלשה ימים עצמת הטבע שאנו רואים חלשה יותר

2. לרבי יהודה אנו מגלים על השתנות טבעו של השור, ולכן יש צורך בשלילת מקריות, ואילו לרבי מאיר אנו מגלים את טבעו של השור, שפעל בכל שלש הנגחות, וכיוון שאנו אומרים בעצם ששור זה הוא נגחן מטבעו, בשלש פעמים באותו יום אנו רואים את עצמת טבע זה של השור, מה שאין כן בשלש פעמים בשלשה ימים, שם עצמת הגילוי חלשה יותר.

כאחת משתי אפשרויות אלו נראה שביאר רבינו פרץ, המובא בטור אורח חיים סימן קי"ד סעיף ט' שניא לקמן, שכן הבדיל בין ענייננו, שהדין הוא דין של חזקה, דהיינו גילוי על טבעו של השור, ובין עניין "משיב הרוח", שהדין הוא דין של הרגל: "...וה"ר פרץ ז"ל כתב: לא חזינא לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי, שאין הנדון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהחזק ליגח, ואם החזק בשלש רחוקות כל שכן בשלש קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי".

כאן נביא הסברים נוספים למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ב"איזהו תם ואיזהו מועד", המופיעים בדברי הראשונים והאחרונים:

3. בטור אורח חיים סימן קי"ד סעיף ט' כתב: **"וה"ר מאיר מרוטנבורק** היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור תשעים פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד שלשים יום שאמר אותו שלש פעמים בכל יום, ועכשיו אם היה מסופק אין צריך לחזור. **וראיתו מפרק כיצד הרגל, דאמר גבי שור המועד: "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן?!", הכא נמי, כיון דאחר שלשים יום אם הוא מסופק אין צריך לחזור, כל שכן תשעים פעמים ביום אחד".** וכאן מביא הטור את דעת ה"ר פרץ שהובאה לעיל. ומסיים: **"ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוטה לסברת ה"ר מרוטנבורק..."**

וכתב הבית יוסף שם, וכן פסק להלכה בשו"ע: **"...וכתב ה"ר דוד אבודרהם, שטעמו של ה"ר פרץ משום דשאני גשם, שהדבר תלוי בהרגל לשונו, ואף על פי שהרגיל לשונו לומר מתחלת אתה גבור עד משיב הרוח לבדו בלא ברכה ראשונה דמגן לא היו חזקת הרגל כשמתחיל להתפלל בסדר ברכת מגן ואח"כ אתה גבור. ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתב, שטעמו של ה"ר פרץ משום דלא דמי, דהתם **שהוא לטבע רע שזה השור הוא נגחן, הנה כשיעשה הנגיחה בקירוב מורה שהוטבע בו זה בקנין, מה שאין כן אילו היה עושה אותו בהרחקה, שיש לנו לומר בכל אחד מהם מקרה הוא, אבל כאן הדבר תלוי בהרגל הלשון, והלשון אינו מורגל כל כך כשיעשה דבר אחד בקירוב, והרא"ש היה נוטה לסברת הר"מ. ונראה כדבריו, שהרי הרגל הלשון אינו אלא מצד הטבע המורגל באדם, והרי הוא כמו שור נגח, עכ"ל..."****

וכתב הדרישה שם ס"ק ג', עיין שם באריכות: **"ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן - יש מקשים (כן הקשו הט"ו והגר"א, ולכן הסכימו שלא לסמוך על דברי המהר"ם מרוטנבורג. י"ו): הלא זהו דברי רבי מאיר... ופליגי רבי יהודה ורבי יוסי עליה, ופסק שם הגמרא וכל הפוסקים כוותיה דרבי יוסי דנימוקו עמו... ואם כן, מאי מביא רביה רבי מאיר, ואנן לא קיימא לן הכי. ונראה לעניות דעתי דלא קשה מיד... נמצא דלא פליגי רבי יהודה ורבי יוסי אסברת רבי מאיר ולומר דלא כל שכן הוא, אלא שמתברא להו למימר, דאחר דגלי קרא דנעשה מועד בגי' ימים... שגי' ימים דוקא, אלא שרבי מאיר סבירא ליה, אם גלי קרא בריחק נגיחותיו, כל שכן שיעשה מועד ביום אחד דקירב נגיחותיו... אבל הכל מודים דכל שכן הוא, ולא פליגי בסברא, ואם כן מיייתי ספיר ראייה".** לדעת הדרישה, לדעת מחלוקת בין התנאים בעניין הסברה, שלאחר שלש פעמים אנו מגלים שהשור התרגל לנגוח, והשתנה טבעו, אולם מחלוקתם היא בעניין הפסוקים, שלרבי יהודה התורה גלתה לנו, שרק בשלש פעמים בשלשה ימים נעשה מועד ולמרות סברה זו, ולרבי מאיר הסברה מועלת על גבי דברי התורה, ולכן כל שכן שבשלש פעמים ביום אחד נעשה מועד. עוד ביאר שם בדברי הגמרא בתענית כא ע"א וע"ב, שאכן הכל שכן מוסכם לכולי עלמא, אולם בעניין דברי אין שייך כל שכן זה, שכן בנגיחה העניין תלוי בטבע השור ולכן שייך הכל שכן, אולם בדבר, "התלוי בעינין האויר בר מינן, דאם היום הוא שינוי אויר, דילמא למחר וליומא אחרא לא יהיה כן". ומה שתמה רב נחמן בר יצחק, היינו שאף אם סבור אתה, רב נחמן בר רב חסדא, כדעת רבי מאיר, הרי שגם רבי מאיר כאן סובר, שצריך שלשה מתים בשלשה ימים. וכן כתב לבאר בדברי הגמרא בבבא בתרא כח ע"א וע"ב, ששאלת הגמרא שם: **"ולרבי מאיר, דאמר: ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן?!",** אכלה תלתא פירי חזד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה?!", אינה לדעת רבי מאיר בדווקא, אלא אף לדעת רבי יהודה, שכן מסכים הוא לכל שכן בכל מקום שאין גילוי מיוחד של התורה שצריך שלשה ימים, וזה ששאלה הגמרא לדעת רבי מאיר, היינו מצד זה שבדבריו מופיעה סברה זו, ולא בכדי לשלול שאלה זו לדעת רבי יהודה.

**והמגן אברהם** שם בסק"ג כתב: **"...וצריך עיון, דהיכי מיייתי רביה רבי מאיר, הא קיימא לן כרבי יהודה, דלא נעשה מועד עד שיגח גי' פעמים בגי' ימים ולא גי' פעמים ביום אחד... וכן פסק לקמן סימן תקע"ו סעיף ב', דדוקא גי' מתים בגי' ימים, אבל גי' מתים ביום אחד אין זה דבר, וזה דלא כרבי מאיר כדאמרינן בגמרא, ואם כן חזינן דאין זה קל וחומר. ויש לומר, דשאני התם, דאמרינן דבאותו יום תונבא הוא דנקיט ליה, וכן גבי דבר אמרינן אותו היום האויר משונה, מה שאין כן הכא אם הורגל כשאמרם מפוזרין קל וחומר**

אמרו לו: זבה תוכיה, שריהקה ראיותיה טמאה, קירבה ראיותיה טהורה.

ברצופין, והכי קאמר: כיון דלרבי מאיר אפילו בשור סובר קל וחומר. כל שכן הכא, ואף על גב דלא קיימא לן כרבי מאיר בשור, בהא מיהא קיימא לן כוותיה". היינו, שלדעתו בין לרבי מאיר בין לרבי יהודה בניחה השלישית אנו מגלים שהשור התרגל לנגוח, אלא שלדעת רבי מאיר הכל שכן שייך, ולדעת רבי יהודה הכל שכן אמנם שייך, אולם כאן, במקרה ספציפי זה וכן בעניין דבר, גילוי זה אינו מוחלט. שכן ייתכן שהשור לא התרגל ושהאוויר משונה, והמציאות העומדת בפנינו היא מקרית. ולכן ישנו צורך בשלשה ימים. אולם, לעצם סברתו של רבי מאיר, שקירוב עדיף, אף רבי יהודה מודה, והנפקא מינה היא במקרים שאין צורך בשלילת מקריות, וכמו בעניין משיב הרוח. ההבדל בין עניין שור המועד ועניין דבר ובין משיב הרוח נובע מכך, שבשני הראשונים אנו מגלים על העבר, ולכן יש צורך בשלילת מקריות, אולם בעניין משיב הרוח אנו יוצרים הרגל לעתיד.

ועיין שו"ת גנת ורדים כלל א' סי' כ"א שביאר, שבין לרבי יהודה ובין לרבי מאיר אנו עוסקים כאן בהתרגלותו של השור לנגוח, אלא שלרבי יהודה השור אינו מתרגל בקירוב כיוון שאינו בר דעת. מה שאין כן בעניין "משיב הרוח", שם עוסקים אנו באדם בר דעת ששם הוא את לבו על הדבר שרוצה לזכרו.

4. רבי מאיר טוען, שכאשר השור נוגח שלש פעמים, מגלים אנו, שהשור התרגל לנגוח עקב נגיחות אלו. ולכן השתנה טבעו, ועיקר העניין אינו בגילוי על טבע השור אלא בהתרגלותו של השור לנגוח. ואילו רבי יהודה טוען, שאנו מגלים את טבעו של השור או על השתנותו בטבעו של השור, ואין כאן כלל התרגלות של השור לנגוח. לפיכך, לדעת רבי מאיר "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן", שכן התרגלות לדבר נוצרת בצורה יותר טובה בקירוב הזמן, ואילו לדעת רבי יהודה, אנו מגלים על טבעו של השור, ולכן יש לשלול מקריות, וכיוון שבשלש פעמים ביום אחד תיתכן מקריות, ישנו צורך בשלשה ימים.

כן כתב הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן סימן ח סעיף א, עיין שם: "...ונראה, דאיכא תרי גוויי חזקה: חדא, דממה שעשה ג' פעמים יש ראייה שהוא מוחזק לכך למפרע, שיש סימן שדבר זה הוא טבעו, ועוד, שמאחר שעשה ג' פעמים נתחזק בכך והורגל בזה וקנה טבע זה... ולפי זה נאמר, דפלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה, אם קירב נגיחותיו עדיף או ריחק עדיף, תלויה בזה, דרבי מאיר סבירא ליה דעיקר ההעדאה הוא על ידי מה שבג' פעמים נתחזק להעדאה, ואם כן בקירוב החנוך פועל יותר, ורבי יהודה סבירא ליה דעיקר ההעדאה תלוי בשלש פעמים מוכח שטבעו כן, ואם כן על ידי קירוב יש לומר דסבה אחרת גרמה יותר מעל ידי ריחוק". היינו שלדעת רבי יהודה אנו מגלים את טבעו של השור, שפעל בשלש הנגיחות, ולדעת רבי מאיר השור מתרגל לנגוח. ניתן לומר אפשרות נוספת, שלרבי יהודה אנו מגלים על השתנותו טבעו של השור, שחלה לפני הנגיחה השלישית.

חסרונם של שני ההסברים האחרונים הוא בכך, שהגמרא בתעניתא כא ע"ב, משה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בעניין שור מועד לעניין דבר, ובדבר קשה לומר, שישנה התרגלות, וברור שם, שהעניין הוא בגילוי על מציאות של דבר (בעניין זה הגמרא בבבא בתרא כח ע"א וע"ב יכולה להתבאר לשני הצדדים: אפשר לומר, שאנו מגלים שקרקע זה היא שלו, ואפשר לומר, שאנו מגלים שהוא קבע בפועל על ידי האכילה חזקה על הקרקע).

יסוד זה של התרגלות השור לנגוח מוצאים אנו גם בדברי הרמב"ם בין ב"ד החזקה ובין במורה נבוכים: פ"א מהלי נזקי ממון ה"ד: "העושה מעשה שדרכו לעשות תמיד כמנהג ברייתו הוא הנקרא מועד. והמשנה ועשה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד כגון שור שנגח או נשך הוא הנקרא תם. וזה המשנה, **אם הורגל בשינוי פעמים רבות, נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו**, שנאמר: 'או נודע כי שור נגח הוא'". מורה נבוכים ח"ג פ"מ: "...ויש בו חילוק בין תם ומועד, אם היתה הפעולה הזו באופן מקרי - חייב חצי נזק, ואם היה עושה הנוק הזה **כבר הורגל בכך ונודע** - הרי זה חייב נזק שלם...". אולם, אין הכרח לומר כן בדעתו, אין הכרח לומר, ש"הורגל" היינו התרגל, ואפשר בהחלט לומר, ש"הורגל" היינו שעשה כן פעמים רבות מצד טבע שהיה בו.

כאן יש להביא את הגמרא בדף ד ע"א, האומרת, שישנו שינוי מהותי בין שור תם ובין שור מועד. אין דרכו של השור להזיק, אולם כאשר מועד הוא - דרכו להזיק: "וכי שור דרכו להזיק? במועד. ומועד דרכו להזיק? כיון דאייעד, אורחיה הוא". כמו כן ישנה מחלוקת ראשונים בעניין "פלגא נזקא", שלכולי עלמא למאן דאמר "פלגא נזקא קנסא" אין דרכו של השור לנגוח, ואילו למאן דאמר "פלגא נזקא ממונא" מחלוקת האם "סיסם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" כיוון שדרכם להזיק, או שלמרות שאין דרכם להזיק, ישנו צורך בשמירה עליהם בגלל אפשרות שיזיקו. ולפי צד זה הגמרא בדף ד ע"א שהבאנו היא לפי מאן דאמר "פלגא נזקא קנסא" בלבד. ועיין לעיל הערה 81. אם כן, גם כאן, שאנו רואים שישנה השתנות בטבעו של השור, בין אם אנו מגלים שהשור מתרגל לנגוח, בין אם אנו מגלים שהשור נגח, ובין אם אנו מגלים שהשתנה טבעו של השור, והנגיחה מקרית היא לשור התם, לפי צד זה, הגמרא כאן הולכת לדעת מאן דאמר "פלגא נזקא קנסא" בלבד.

הריחוק הוא הוא שמאפשר את החזקה. אנו צריכים לידע האם טבעו של השור שונה והאם יש כאן חולי, וכיוון שמהות העניין הוא גילוי על טבע, קירוב הוא בעייתי כיוון שתיתכן מקריות.

אמר להן: הרי הוא אומר: "וזאת תהיה טומאתו בזובו" - תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים.

הצורך של התורה למעט את הזבה מראיות, הוא הוא שמוכיח לשיטתו. היה שייך שכבר בקירבה ראיותיה טמאה ומכל שכן, ולכן צריכה היתה התורה לשלול דבר זה, ולומר, ש"וזאת תהיה טומאתו בזובו" ממעט זבה מימים<sup>98</sup>.

לצורך העניין נביא כאן את ההשוואות שעושה הגמרא בין דברי רבי מאיר בברייתא ובין עניינים אחרים במסכתות אחרות:

בבא בתרא כח ע"ב - השואה לחזקת קרקע:

...ולרבי מאיר, דאמר: ריהק נגיהותיו חייב, קירב נגיהותיו לא כל שכן, אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה...

לרבי מאיר, לפיו מגלים אנו את טבע השור בשלש פעמים, די היה גם בחזקת קרקע באכילת שלשה פירות ביום אחד בכדי לגלות שהקרקע היתה של האדם. לרבי יהודה, לפיו יש לשלול מקריות, אין די בכך.

תענית כא ע"ב - השואה לדבר:

לרבי יהודה, לפיו יש לשלול מקריות, אין די בשלשה מתים ביום אחד בעיר המוציאה חמש מאות רגלי, ואף בשלשה מתים בארבעה ימים עדיין אין שלילת מקריות, ולכן צריך שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה<sup>99</sup>:

תנו רבנן: עיר גדולה, המוציאה חמש מאות רגלי כגון עכו, ויצאו ממנה תשעה מתים: בשלשה ימים זה אחר זה - הרי זה דבר, ביום אחד או בארבעה ימים - אין זה דבר. ועיר קטנה, המוציאה חמש מאות רגלי כגון כפר עמיקו, ויצאו ממנה שלשה מתים: בשלשה ימים זה אחר זה - הרי זה דבר, ביום אחד או בארבעה ימים - אין זה דבר.

ולרבי מאיר, לפיו אין עניין כלל במקריות, די בשלשה מתים ביום אחד, ואין הלכה כמותו:

...דדוקרת עיר המוציאה חמש מאות רגלי הוה, ויצאו ממנה שלשה מתים ביום אחד, גזר רב נחמן בר רב חסדא תעניתא. אמר רב נחמן בר יצחק: כמאן? כרבי מאיר, דאמר: ריהק נגיהותיו חייב, קירב נגיהותיו לא כל שכן?!

<sup>98</sup> התוספות (כד ע"א ד"ה הרי) תולה עניין זה בגזירת הכתוב, שכן לכאורה אם התורה ממעטת זבה מימים, הרי שזוהי כוונת התורה, ואם כן כל שכן ששייך להקשות על רבי מאיר: "ואם תאמר, כל שכן השתא דאיכא למימר תוכיח, דמעט קרא בהדיא ויש לומר דהכי קאמר: דהתם גלי קרא דלא שייכא התם סברה של קירוב וריחוק, שאין שם הטעם תלוי משום דמוחזקת בכך רואה, אלא דגזירת הכתוב הוא דבשלשה ימים היא זבה, אפילו אם יבא אליהו ויאמר ודאי לא תראה עוד". הרשב"א (כד ע"א ד"ה אמר להם) שואל, מדוע לא ענה להם רבי מאיר מזב, שדינו בראיות, ועונה: "...ויש לומר דהיא גופא קא מהדר להו: תלה הכתוב הזב בראיות והזבה בימים, אלמא לאו בטעמא תליא אלא גזירת הכתוב היא, ולפיכך אין ללמוד לא מזב ולא מזבה לשור שחייבה התורה משום שטבעו להזיק וצריך שמירה, כן נראה ליי."

<sup>99</sup> במשנה לא מופיע עניין זה של שלשה ימים זה אחר זה. אולם בתוספתא (פ"ב ה"ב) מופיע עניין זה במפורש: "רבי יהודה אומר: מועד - שהעידו בו שלשה ימים זה אחר זה, ותם - שהחזיר בו שלשה ימים זה אחר זה."

נחזור לגמרא במסכתנו :

תנו רבנן: איזהו מועד - כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם - שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, דברי רבי יוסי. רבי שמעון אומר: מועד - כל שהעידו בו שלש פעמים, ולא אמרו שלשה ימים אלא לחזרה בלבד.

זוהי מחלוקת מאוחרת, המבוססת על ידע על צורך בשלשה ימים: "ולא אמרו שלשה ימים...".

רבי יוסי - מועד - שלשה ימים, תם - שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח :

אכן, כדעת רבי יהודה, בהעדאת השור או צריכים לשלול מקריות, אולם, שלא כדעתו, חזרה לתמות יכולה להתגלות רק ביצירת מצב של עצבנות. ניתן לגלות על השתנות בטבע רק בצד החיובי-אקטיבי. הצד השלילי-פאסיבי, אינו יכול לגלות על השתנות בטבע. לכן צריכים או ליצור מצב אקטיבי ככל שניתן, ורק דבר זה מגלה לנו על השתנות בטבע.

רבי שמעון - מועד - שלש פעמים, חזרה<sup>100</sup> - שלשה ימים :

אכן, כדעת רבי מאיר, בהעדאת השור אין צורך בשלילת מקריות, אולם בחזרה ישנו צורך בשלילת מקריות, ולפיכך אין די בשלש פעמים בחזרה, אולם אין צורך ביצירת מצב של עצבנות, די בשלילה - שלש פעמים בשלשה ימים שהשור רואה שוורים ואינו נוגח.

בפשטות, לכל הדיעות, פרט לדעת רבי יהודה, ישנו צורך בגילוי חזק יותר בחזרה לתמות מאשר במועדות. לדעת רבי יהודה אין הבדל בין גילוי פאסיבי ובין גילוי אקטיבי, ואילו לדעת שאר התנאים ישנו הבדל בין גילוי פאסיבי ובין גילוי אקטיבי, ולכן ישנו צורך בגילוי חזק יותר בחזרה לתמות מאשר במועדות :

רבי יהודה סובר, שאין הבדל בין גילוי פאסיבי ובין גילוי אקטיבי, ואולי אף טוען, שהגילוי הפאסיבי הוא אקטיבי בעצם, שכן אם השור מועד לנוגח, הרי שבטוח שיגח אם טבעו לא השתנה בינתיים, ואי הנגיחה למרות הפאסיביות שבדבר מורה לנו כבאקטיביות ממש.

רבי שמעון סובר, שאמנם במועדות אין צורך בשלילת מקריות ומספיקות שלש נגיחות ביום אחד, אולם כיוון שבחזרה ישנו גילוי אקטיבי או מעלים את הרף לשלילת מקריות, והיינו לשלשה ימים.

רבי מאיר ורבי יוסי סוברים, שאמנם החזרה מטבעה לעולם לא תוכל להיות אקטיבית, אולם או צריכים להשוות בין הגילוי האקטיבי שבמועדות ובין הגילוי הפאסיבי שבחזרה לתמות ככל שניתן, והיינו לעשות את הגילוי הפאסיבי לאקטיבי ככל שניתן, ולכן או צריכים ליצור מצב עצבני ככל שניתן בשור, שבמצב זה נוכל לומר שחוסר האקטיביות שלו היא אקטיביות הפוכה, אקטיביות שלא לנוגח, וזאת על ידי שיהיו תינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח, ויותר מכך על פי דברי התוספתא (פ"ב ה"ב), "שיהו התינוקות ממשמשין בו בין קרניו", ליצור מצב עצבני באותו מקום בשור בו הוא היה אקטיבי עד עתה, במקום בו עצבנותו באה לידי ביטוי<sup>101</sup>.

כמו כן, למרות שגילוי זה מתבצע על ידי תינוקות ולא על ידי שוורים, ש"שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח" היינו בפשטות שאינו נוגח את התינוקות, ובנושא מועדות ראינו,

<sup>100</sup> רבי שמעון לא מקבל אולי את המונח תם בחזרה, תמות ותמימות קיימת רק כאשר לא מכירים מצב אחר, מתנהגים בפשטות. לאחר שמכירים דברים אחרים, אין זו תמימות. יש כבר בחירה.

<sup>101</sup> כן כתבו הרשב"א (כד ע"א ד"ה כל שהתינוקות) והמאירי (כג ע"ב ד"ה אמר המאירי).

שמועות היא גדר ספציפי לאותו הגוף שהשור נוגח אותו, הרי שכאן גילוי זה חזק כל כך, והוא המצב האקטיבי ביותר שיכולנו ליצור בשור, שמסיר הוא מועדות לנגיחת שוורים. ולא רק בכך מתבטאת עצמתו של גילוי זה, אלא היא מתבטאת גם בכך, שגילוי זה אינו צריך לשלש פעמים. די בפעם אחת שממשמשין בו התינוקות ואינו נוגח לחזרה לתמות<sup>102</sup>.

ותינוקות בדווקא, שכן בגדולים חוסר האקטיביות של השור, אי נגיחתו אותם, יכולה לנבוע מסיבה אחרת, מיראה מהם או מן העובדה שאדם אית ליה מזלא<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> כן כתב הנימוקי יוסף י ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה שיהו התינוקות וד"ה נמוקו. ועיין דברי שיטה מקובצת בשם הרי"י מלוניל המובאים בהערה הבאה.

<sup>103</sup> כן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ב מ"ד): "...וכל זמן שהועד השור אינו חוזר להיות תם עד שישחקו בו הנערים ולא יזיקם בנגיחה". וכן כתב השיטה מקובצת (כג ע"ב ד"ה אבל) בשם הרי"י מלוניל: "אבל ה"ר יהונתן ז"ל פירש דרבי מאיר פליג, וסבירא ליה שיהו התינוקות ממשמשין בו, כלומר: אפילו יעמוד שלשה ימים עם השוורים ואינו נוגח, לא יחזור לתמותו עד שיששו אותו בני אדם בעצמן ומנסין אותו ואינו נוגח, לא תימא בגדולים דשמא הוא ירא מהם, אלא אפילו תינוקות שאין ירא מהן, אפילו הכי כשמשין אותו בעצמן אינו נוגח, נמצא שהניח טבעו הרע ולמד תרבות".

רש"י, לעומת זאת, פירש על הגמרא בדף כד ע"א: "הא נגח - שור אחר על ידי משמוש התינוק חייב, ואף על פי דסווי הוא". על פי פירוש רש"י על גמרא זו ניתן לומר, שכמו שבמועדות צריכים אנו ספציפיות, כך גם בחזרה לתמות צריכים אנו לגלות על חוסר אקטיביות ספציפי לשוורים, אותם נגח בעבר. כן כתב השיטה מקובצת (כג ע"ב בא"ד ורבינו) בשם תלמידי רבינו פרץ: "ותלמידי רבינו פרץ ז"ל כתבו, וז"ל: שיהו התינוקות וכו', פירוש - בשביל משמוש התינוקות אינו נוגח שוורים ובכך הויה חזרה, אבל אם ר"ל ואינו נוגח את התינוקות אולי לא הויה חזרה לשוורים דאדם אית ליה מזלא, ועם משמוש התינוקות ריל הויה לגח שוורים...". אולם ייתכן לומר בדעת רש"י, שהוכרח לפרש כן מצד הדיוק שעושה הגמרא בדברי המשנה: "הא נגח חייב", ולפי שיטת רש"י אין לחייב את הבעלים על שסווי כזה, שהניזק משסה את השור בעצמו, כיוון שבמקרה זה יכול לומר הבעלים לניזק - בעיה שלך ששסית את השור בעצמך, אולם במקרה שהשיסוי הויה על דבר אחר ולא הניזק משסה בעצמו, אמנם אין לחייב את המשסה, כיוון שלא עשה מעשה בידים, אולם את הבעלים ייתכן שיש לחייב, כיוון שאנו אומרים לו: כיוון שידעת בשורך שכשמיס אותו באחרים הויה אומיק, לא היה לך להניחו. וכן מפורש בגמרא בהמשך: "אמר רבא: אם תימצי לומר המשסה כלבו של חברו בחברו חייב, שיסהו הויה בעצמו פטור, מאי טעמא? כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור". לכן רש"י מסביר בגמרא זו, שהשיסוי מתבצע על ידי התינוק והנגיחה היא נגיחת שוורים. אולם באמת הביאור במשנה יכול להיות אחר גם לפי שיטת רש"י, וכפי שהסביר הרי"י מלוניל.

בדעת רבי מאיר ורבי יוסי נחלקו הראשונים האם תועיל חזרה בשלשה ימים: התוספות (כג ע"ב ד"ה שיהו) סובר, שחזרה כזו מועילה אף לרבי מאיר, ולא בא אלא למעט שלש פעמים ביום אחד: "אף על גב דאדם אית ליה מזלא, מכל מקום כיון דנעשה שפל כל כך שהתינוקות ממשמשין בו, ודאי חזר לקדמותו. ולא בא רבי מאיר למעט שלא תועיל חזרה שלשה ימים, אלא השמיענו דאפילו ביום אחד פעמים דאיכא חזרה כגון על ידי תינוקות. וגי פעמים ביום אחד נראה דאין מועיל לדידיה לחזרה, אף על פי שמועיל להעדאה, דהכי נמי אשכחן לרבי שמעון, דבשלשה פעמים הויה מועד ובחזרה בעי גי ימים". כן כתב הנימוקי יוסף (י ע"ב בדפי הרי"ף בא"ד שיהו התינוקות) בשם הרא"ש והריטב"א: "...ומכל מקום חזרה של גי ימים פשיטא דסגי, הרא"ש ז"ל וכתב הריטב"א ז"ל, דגי פעמים ביום אחד בלא משמוש תינוקות לא סגי ליה, דאם כן הויה ליה לפרש". הרמב"ם בין בפירוש המשניות ובין ב"ד החזקה אינו מזכיר כלל את האפשרות של חזרה בשלשה ימים להלכה, ומכאן מובן, שלדעתו אין רבי מאיר ורבי יוסי מסתפקים בחזרה של שלשה ימים ושיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח בדווקא: פירוש המשניות (פ"ב מ"ד): "...והלכה כרבי מאיר בהגדרת שור תם, וכל זמן שהועד השור אינו חוזר להיות תם עד שישחקו בו הנערים ולא יזיקם בנגיחה". בהלכות נזקי ממון פ"ו ה"ז: "בהמה שהועדה וחזרה בה מדבר שהועדה לו חזרה לתמותה... ומאימתי היא חזרתה? עד שיהיו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח...".

ולהלכה :

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי יהודה במועד, שהרי רבי יוסי מודה לו, והלכה כרבי מאיר בתם, שהרי רבי יוסי מודה לו.  
אמר ליה רבא לרב נחמן: ולימא מר הלכה כרבי מאיר במועד, שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי יהודה בתם, שהרי רבי שמעון מודה לו?  
אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דרבי יוסי נימוקו עמו<sup>104</sup>.

וכן הוא בירושלמי פ"ב ה"ו (ג ע"א) ובפ"ד ה"ב (ד ע"ב) :

...רב ירמיה בשם רב: הלכה כרבי מאיר בתמא וקרבי יהודה בהעדאה...

לאחר מכן שואלת הגמרא :

אבעיא להו: שלשה ימים דקתני, ליעודי תורא או ליעודי גברא? למאי נפקא מינה - דאתו תלתא כיתי סהדי בחד יומא, אי אמרת ליעודי תורא - מוייעד, ואי אמרת ליעודי גברא - לא מוייעד, מימר אמר השתא הוא דקמסחדו בי, מאי?

שאלת הגמרא כאן היא על שלשה ימים בדווקא, לא רק כיוון שכך נקבעה ההלכה על פי דברי רב אדא בר אהבה, אלא מי שאומר שלש פעמים לא יכול לקבל שאלה זו, ולפיו ברור ששלש פעמים הם ליעודי תורא :

לרבי יהודה ישנו הבדל מהותי בין שור תם ובין שור מועד - לפיכך ישנו צורך בשלילת מקריות, ולפיכך ישנו הבדל מהותי בין סוגי התשלום, ולפיכך אנו מכניסים את הבעלים לתמונה בשור מועד, אנו יוצרים חיוב שמירה עליו. לכן שייכת אפשרות, שההעדאה היא לבעלים. אולם לרבי מאיר, שאין הבדל מהותי בין שור תם ובין שור מועד, אין הבעלים נכנס לתמונה כלל. אנו מתייחסים אל השור בלבד, ולאחר ההתייחסות אל השור מטילים אנו על בעליו את התשלום, ולפיכך ההעדאה היא לשור, ולאחר שיש לנו שור מועד, מטילים אנו על בעליו תשלום נזק שלם מן העלייה<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> ובתוספות שם ד"ה אנא כתב: "והא דלא קאמר הלכה כרבי יוסי, משום דניחא ליה למנקט תנאי דמתניתין".

<sup>105</sup> אולם, הראב"ד (כד ע"א ד"ה איבעיא להו) סובר, ששאלה זו היא אף לדעת רבי מאיר: "והוא הדין דקא מיבעיא ליה אליבא דמאן דאמר שלשה פעמים, אלא משום דמסקינן הלכה כרבי יהודה, דאמר שלשה ימים". וכן כתב תוספות רבינו פרץ (כד ע"א ד"ה הנז).

בעניין ההבדל שבין ליעודי תורא ובין ליעודי גברא הבדיל המאירי (כד ע"א בא"ד ודבר זה) לא רק במטרה, אלא אף בגילוי על הטבע של השור: "...וענין שאלה זו לדעתי הוא זה: ליעודי תורא קא אתו ר"ל, שאלו היה מוחזק אצל התורה בנגח בפעם ראשונה, אף היא היתה עושתהו מועד אחר התראה של נגיחה ראשונה לחייבו נזק שלם מאותה התראה ואילך ולא חסה עליו כלל, אלא אף מן הדין אינו נגחן עד שלשה פעמים, ולא כוונה התורה בשלש התראות אלא לידע מתוכן אימתי הוא נגחן שישמרנו, שכל ההתראות אינן באות אלא מצד נגיחה רביעית, ואם כן כשהעידו לו על שלש הרי הודיעוהו שהוא נגחן ואין לנו בהתראה אחרת כלום. או ליעודי גברא קא אתו ר"ל, שמן הדין אף בפעם ראשונה היה נגחן, אלא שהתורה כוונה לחוס על בעליו שלא לשלם עד שיתרוהו שלש פעמים, אחת על כל נגיחה לבדה, ואם כן כשהמתינו והעידו לו על שלשה ביחד, מכל מקום אין לו אלא התראה אחת, ובשלוש נגיחות אין לנו". היינו, שאם אנו אומרים, שהמטרה בשלשה ימים היא ליעודי תורא, הרי שאנו אומרים, שאנו מגלים על טבעו של השור רק לאחר שלש נגיחות בשלשה ימים, והשור אינו נגחן מבחינתנו אלא לאחר שלש נגיחות. אולם, אם אנו אומרים, שהמטרה בשלשה ימים היא ליעודי גברא, הרי שאנו אומרים, שאנו מגלים על טבעו של השור כבר לאחר נגיחה אחת, ולאחריה יודעים אנו שהוא נגחן, אולם הצורך בשלשה ימים נובע מרצונה של התורה להקל על הבעלים.

## 2. שמירה בתם ובמועד

בעניין שמירה בתם ובמועד נחלקו גם כן רבי מאיר ורבי יהודה. רבי מאיר סובר, ש"אחד תם ואחד מועד חייב", ורבי יהודה סובר, ש"תם חייב ומועד פטור, שנאמר: 'ולא ישמרנו בעליו, שמור הוא זה'".

הגמרא מסבירה את מחלוקתם בסוג השמירה שצריך לתם ולמועד:

מאי טעמא דרבי מאיר? סבר: תם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי. ואמר רחמנא תם נחייב, דניבעי ליה שמירה פחותה. הדר אמר רחמנא: "ולא ישמרנו" נבי מועד, דניבעי ליה שמירה מעולה. ויליף נגיחה לתם נגיחה למועד.

רבי יהודה סבר: תם שוורים בחזקת שימור קיימי. אמר רחמנא תם נשלם, דניבעי ליה שמירה מעולה. הדר אמר רחמנא: "ולא ישמרנו" נבי מועד, דנעביד ליה שמירה מעולה, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט – מיעט הכתוב לשמירה מעולה. וכי תימא נגיחה לתם נגיחה למועד, הא מיעט רחמנא ולא ישמרנו לזה ולא לאחר...

לרבי מאיר, "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי", היינו שאין בעליהם שומרים עליהם כלל, ולפיכך, כאשר התורה מחייבת את הבעלים בתם, משמעות הדבר היא צורך בשמירה פחותה, וכאשר התורה אומרת במועד: "ולא ישמרנו", מצריכה היא שמירה מרובה יותר מאשר בתם, שמירה מעולה, אולם כיוון שאין הבדל מהותי בין השור התם ובין השור המועד, ואנו בעצם מתייחסים לנגיחה שנוגח הוא כעת כשהוא מועד באופן זהה להתייחסותנו לנגיחה שנגח בהיותו תם, הרי שנוצרת זהות באופי השמירה הנצרכת, שמירה מעולה: "נגיחה לתם נגיחה למועד"<sup>106</sup>. ולפיכך: "אחד תם ואחד מועד חייב".

לרבי יהודה, "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי", היינו שבעליהם שומרים עליהם שמירה פחותה, ולפיכך, כאשר התורה מחייבת את הבעלים בתם, משמעות הדבר היא צורך בשמירה מעולה, וכאשר התורה אומרת במועד: "ולא ישמרנו", מצריכה היא שמירה מרובה יותר מאשר בתם, אולם, כיוון ששמירה מעולה היא המקסימום האפשרי, אין שמירה יותר טובה, ומשמעותה של שמירה מעולה זו היא שהשור לא יזיק, ואם הזיק לא שמרת, הרי שהתורה מחייבת גם כן שמירה מעולה במועד. אולם, עקב כך, שמועד חמור מתם, ומגמת התורה היא לכאורה שצריך שמירה במועד יותר מאשר בתם, הרי שבעקבות שימוש בכללי דרשות התורה, שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, ומיעטה התורה שמירה במועד לשמירה פחותה, נוצר לנו פרדוקס - תם חמור ממועד בעניין ספציפי זה, בסוג השמירה הנצרכת. אולם, יש לזכור כי פרדוקס זה נוצר לנו בעקבות מגמה הפוכה, בעקבות כך, שמועד חמור מתם במהות.

עקב זה התייחסותה של הגמרא לנושא זה היא כאל גזירת הכתוב בניגוד לסברה:

<sup>106</sup> מסורת הש"ס והרש"ש (מה ע"ב ד"ה רש"י) מפנים לגמרא בדף מד ע"א: "...תלמוד לומר: 'או בן יגח או בת יגח' - נגיחה בתם נגיחה במועד, נגיחה למיתה נגיחה לנזקין", והיינו על ידי היקש. אולם רש"י (מה ע"ב ד"ה נגיחה לתם) כתב: "מגזירה שוה...". נראה, שגזירה שווה זו היא מזה שכתוב בתם שהרג אדם: "כי יגח", ובתם שהרג שור: "וכי יגף", ולעיל ב ע"ב מובא בברייתא: "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך - זוהי נגיפה זוהי נגיחה", ובמועד שהרג אדם ובמועד שהרג שור כתוב: "שור נגח". וכן נראה על פי מה שביארנו, שאותה הנגיחה בתם זהה מבחינתנו לנגיחה במועד. וכמו כן, בגמרא שם מובא: "נגיחה בתם נגיחה במועד, נגיחה למיתה נגיחה לנזקין", ואילו כאן: "נגיחה לתם נגיחה למועד".

לד ע"א וע"ב :

...אמר ליה אביי: אם כן, מצינו תם חמור ממועד? וכי תימא הכי נמי, כדתנן: רבי יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור - אימר דשמעת ליה לרבי יהודה לענין שמירה, דכתיבי קראי, לענין תשלומין מי שמעת ליה...

צט ע"ב :

...מאן אית ליה האי סברה? רבי מאיר, דאמר מבעי ליה למירמי אנפשיה. הי רבי מאיר? אילומא הא רבי מאיר, דתנן: קשרו בעליו במוסירה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק בין תם בין מועד חייב - דברי רבי מאיר, התם בקראי פליגי.

### 3. שור תם האמור בתורה

תנו רבנן: שור שוה מאתים שננח שור שוה מאתים והנבלה יפה חמשים זוז זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת וזהו שור האמור בתורה, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: אין זהו שור האמור בתורה, אלא שור שוה מאתים שננח לשור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום, על זה נאמר: 'זכרו את השור החי וחצו את כספו', אלא מה אני מקיים: 'זג את המת יחצון? פחת שפחתה מיתה מחצין כחי. מכדי בין רבי מאיר בין רבי יהודה האי מאה ועשרים וחמשה שקיל והאי מאה ועשרים וחמשה שקיל, מאי בינייהו? אמר רבא: פחת נבלה איכא בינייהו.

דעת הגמרא בהתחלה היא, שאכן דבריו של רבי יהודה עוסקים בתשלום ממש, ודבריו: "שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת", מתבארים כפשטותם. ולפיכך נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה במהות תשלומי שור תם. לרבי מאיר תשלומי שור תם הינם ככל תשלומי נזיקין, שעניינם השלמת חסרונו של הניזק, ובעלים מטפלין בנבילה, ולפיכך: "פחת שפחתה מיתה מחצין כחי", ולרבי יהודה תשלומי שור תם שונים במהות מתשלומי נזיקין, ועניינם המקריות, ולפיכך ישנה שותפות אף בנבילה.

הגמרא רואה בדברי רבי יהודה: "שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת" עיקרון לכל תשלומי שור תם, ולא רק במקרה הספציפי הנדון בדבריו: "שור שוה מאתים שננח לשור שוה מאתים והנבלה יפה חמשים זוז", ולפיכך שואלת:

אמר ליה אביי: אם כן, מצינו לרבי יהודה תם חמור ממועד<sup>107</sup>? וכי תימא הכי נמי, דתנן: רבי יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור, אימר דשמעת ליה לרבי יהודה לענין שמירה, דכתיבי קראי, לענין תשלומין מי שמעת ליה? והתניא: רבי יהודה אומר: יכול שור שוה מנה שננח שור שוה חמש סלעים והנבלה יפה סלע - זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת? אמרת: וגי מועד למה יצא, להחמיר עליו או להקל עליו? הוי אומר: להחמיר עליו, ומה מועד אינו משלם אלא מה שהזיק, תם הקל לא כל שכן?!

ולפיכך חוזרת היא מדברי רבא, שהנפקא מינה בין רבי מאיר ובין רבי יהודה היא בפחת נבלה, ועונה:

אלא אמר רבי יוחנן: שבה נבלה איכא בינייהו, דמר סבר דניזק הוי, ומר סבר פלגא.

<sup>107</sup> "דהא גבי מועד אמרינן בפרק קמא: בעלים מטפלים בנבילה, דכתיב: 'והמת יהיה לו גוגי' - לניזק" (רש"י לד ע"ב ד"ה תם חמור ממועד).

והיינו דקא קשיא ליה לרבי יהודה: השתא דאמרת חס רחמנא עילויה דמוזיק דשקיל בשבחא, יכול שור שוה חמש סלעים שנגח שור שוה מנה והנבלה יפה המשים זוז – זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת? אמרת: היכן מצינו חוטא נשכר, שזה נשכר? ואומר: "שלם ישלם" – בעלים משלמין ואין בעלים נוטלין. מאי ואומר? וכי תימא הני מילי היכא דאיכא פסידא לניזק, אבל היכא דליכא פסידא לניזק, כגון שור שוה חמש סלעים שנגח שור שוה חמש סלעים והנבלה יפה שלשים זוז, שקיל נמי מוזיק בשבחא – ואומר: "שלם ישלם", בעלים משלמין ואין בעלים נוטלין.

היינו שאכן דברי רבי יהודה אינם דוקא במקרה ספציפי, ועדיין הם עיקרון, אולם אין הוא קיים במקרה שהניזק מקבל יותר מכל נזקו, או במקרה שהמוזיק יוצא נשכר. וכיוון שכן, מקשה הגמרא:

אמר ליה רב אחא בר תחליפא לרבא: אם כן, מצינו לרבי יהודה תם משלם יותר מחצי נזק, והתורה אמרה: "ומכרו את השור החי וחצו את כספו?"!

ולכן נוקטת הגמרא בדרך אחרת לגמרי מהדרך שנקטה בה עד עכשיו, ולא רק שאין היא רואה בדברי רבי יהודה עיקרון, אלא אף במקרה הספציפי בו הוא עוסק מסבירה היא את דבריו שלא כפשטותם:

אית ליה לרבי יהודה פחת שפחתה מיתה מחצין בחי. מנא ליה? מ"גם את המת יחצון". והא אפקיה רבי יהודה לזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת? אם כן, נכתוב קרא: "ואת המת", מאי "וגם"? שמע מינה תרתי.

מסקנת הגמרא היא, שאף לרבי יהודה אין שותפות ממש בשור שהוזק אלא רק לעניין שבח נבילה, ולכולי עלמא: "פחת שפחתה מיתה מחצין בחי". כתוצאה ממגמתה הכללית של הגמרא, שתשלומי נזיקין הם השלמת חסרונו של הניזק, ובעלים מטפלין בנבילה, משליכה היא עניין זה אף על תשלומי שור תם ואף לדעת רבי יהודה, ולפי זה יוצא, שדבריו: "שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת", אינם מתבארים כפשטותם לעניין התשלום ממש, אלא לעניין שבח נבילה בלבד<sup>108</sup>.

#### 4. שור שנגח ארבעה וחמשה

בפ"ד מ"א:

שור שנגח ארבעה וחמשה שוורים זה אחר זה – ישלם לאחרון שבתם, ואם יש בו מותר יחזיר לשלפניו, ואם יש בו מותר יחזיר לשלפני פניו, והאחרון אחרון נשכר, דברי רבי מאיר.

רבי שמעון אומר: שור שוה מאתים שנגח לשור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום – זה נוטל מנה וזה נוטל מנה. חזר ונגח שור אחר שוה מאתים – האחרון נוטל מנה ושלפניו זה נוטל המשים זוז וזה נוטל המשים זוז. חזר ונגח שור אחר שוה מאתים – האחרון נוטל מנה ושלפניו המשים זוז ושנים הראשונים דינר זהב.

<sup>108</sup> וכן כתב רש"י (לד ע"ב בס"ד א"כ): "...שמע מינה תרתי, דשתפיה רחמנא בשבחא", ותוספות (לד ע"א ד"ה זה): "האי לישנא לאו דוקא, ולא אתי למימר אלא שמקבל עליו חצי הפחת, ולפי המסקנא שקיל בשבחא".

ובגמרא בדף לו ע"א :

מתניתין מני? דלא כרבי ישמעאל ודלא כרבי עקיבא: אי כרבי ישמעאל, דאמר בעלי חובות נינהו, האי "אחרון אחרון נשכר", ראשון ראשון נשכר מבעי ליה, אי כרבי עקיבא, דאמר תורא דשותפי הוא, האי "יש בו מותר יחזיר לשלפניו" יחזיר לכולם מבעי ליה!

הגמרא, המכירה בשתי אסכולות בלבד, שותפים לרבי עקיבא ובעלי חובות לרבי ישמעאל, אינה יכולה לקבל את אפשרות הביניים, שהוצגה לעיל בביאור המשנה בדעת רבי מאיר, שהשור הופך לקרן לגבייה לניזקים, ולכן מצד אחד השור הוא של הבעלים, ולכן: "משלם", ומצד שני השור הוא של הניזק, ולכן: "אחרון אחרון נשכר".

לפיכך, מעמידה היא את דברי רבי מאיר במציאות ספציפית :

אמר רבא: לעולם כרבי ישמעאל, דאמר בעלי חובות נינהו, ודקשיא לך: "אחרון אחרון נשכר" ראשון ראשון נשכר מבעי ליה, הכא במאי עסקינן? כגון שתפסו ניזק לגבות הימנו ונעשה עליו כשומר שכר לניזקין.

וכיוון שתפסו הניזק לגבות הימנו, אם הזיק השור - ברשותו הזיק, ולכן: "אחרון אחרון נשכר". וכיוון שכן הוא הביאור, קשה לגמרא דינו של הבעלים, שהשור מופקע מהם לחלוטין, שכן ברשות הבעלים הזיק השור רק את הניזק הראשון, ולפיכך הניזקים יכולים לפנות רק לחלק המגיע לניזק הראשון, והשארית בשור מהמגיע לניזק הראשון שייכת לבעלים :

אי הכי "יש בו מותר יחזיר לשלפניו" יחזיר לבעלים מבעי ליה?!

לכן מסבירה הגמרא את דברי המשנה אחרת, וכפי המוצרך מהמקרה שהעמידה בו את דברי רבי מאיר :

אמר רבינא: הכי קתני - אם יש בו מותר בנזקיו יחזיר לשלפניו.  
וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: משום פשיעת שומרינן נגעו בה.

את דברי רבי שמעון, לעומת זאת, הגמרא מקבלת כפשוטם<sup>109</sup>, שכן דעתו היא כדעת רבי עקיבא, ששותפים הם בשור, ולפיכך: "נוטל", ולפיכך נוקט רבי שמעון בדבריו סכומים :

במאי אוקימתא? כרבי ישמעאל. אי הכי אימא סיפא: רבי שמעון אומר... אתאן לרבי עקיבא, דאמר תורא דשותפי הוא.

ואם כן, יוצאת לנו כאן משנה, שבחלקה הראשון היא כאסכולת רבי ישמעאל ובחלקה השני היא כאסכולת רבי עקיבא, ולכן שואלת הגמרא :

רישא רבי ישמעאל וסיפא רבי עקיבא?!

<sup>109</sup> תוספות (לו ע"ב ד"ה כגון, עיין שם) מסביר, שרבי שמעון עוסק באותה המציאות שהעמדנו את דברי רבי מאיר, בשתפסו ניזק לגבות הימנו, ודווקא לרבי מאיר, הסובר כרבי ישמעאל שהמזיק הוא בעל חוב לניזק, נעשה עליו כשומר שכר, אולם לרבי שמעון, הסובר כרבי עקיבא שהניזק והמזיק שותפים הם בשור, אין הניזק נעשה עליו כשומר שכר אלא לחלקו. ועיין רש"י (לו ע"ב ד"ה שבוק) שכתב, שאילו היינו מעמידים את דברי רבי מאיר כרבי עקיבא ובשתפסו ניזק, לא היה בדבר חידוש, ולפיכך יוצא, שדברי רבי שמעון אינם עוסקים במציאות הספציפית שהעמדנו בה את דברי רבי מאיר, ובמציאות ספציפית זו הדין גם לרבי שמעון יהיה שווה. כאשר הניזק תופס את השור לגבות הימנו נעשה עליו שומר שכר ואפילו על חלק הבעלים.

ועונה :

אין? דהא אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, שבוק מתניתין ותא בתראי, רישא רבי ישמעאל וסיפא רבי עקיבא.

## 5. שמירה בשן ורגל

בפ"ו מ"א :

הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה - פטור, לא נעל בפניה כראוי ויצאה והזיקה - חייב.

ובגמרא בדף נה ע"ב :

אמר רב מני בן פטיש: מאן תנא מועד דסגי ליה בשמירה פחותה - רבי יהודה היא, דתנן: קשרו בעליו במוסירה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק - אחד תם ואחד מועד חייב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור, שנאמר: "ולא ישמרנו בעליו", ושמואל הוא זה. רבי אליעזר אומר: אין לו שמירה אלא סכין.

החלת מושג המועדות על שן ורגל יוצר זהות דינית בין שור המועד ובין שן ורגל, ולפיכך רב מני בן פטיש רואה במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בעניין שמירה בשור מועד, מחלוקת החלה גם על שן ורגל, גם על המועדים מתחילתם, כולם בכלל "מועד" הם: "מאן תנא מועד דסגי ליה בשמירה פחותה - רבי יהודה היא..."

אפילו תימא רבי מאיר - שאני שן ורגל, דהתורה מיעטה בשמירתן, דאמר רבי אליעזר ואמרי לה במתניתא תנא: ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן, ואלו הן: בור ואש שן ורגל, בור, דכתיב: "כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו", הא כסוה פטור, אש, דכתיב: "שלם ישלם המבעיר את הבערה", עד דעביד כעין מבעיר. שן, דכתיב: "ובער כשדה אחר", עד דעביד כעין ובער. רגל, דכתיב: "ושלח", עד דעביד כעין ושלח, ותניא: "ושלח" - זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור", "ובער" - זה השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלגל עד תמו". מעמא דעביד כעין ושלח ובער, הא לא עביד - לא.

אפילו לדעת רבי מאיר, שצריך שמירה מעולה בשור מועד, בשן ורגל אין צורך בשמירה מעולה אלא בשמירה פחותה. ההשוואה הדינית הנובעת מהחלת מושג המועדות על שן ורגל היא לגיטימית, אולם לא לעניין ספציפי זה, כיוון שהתורה מיעטה בשמירתן של שן ורגל.

אמר רבה: מתניתין נמי דיקא, דקתני צאן - מכדי בשור קא עסקינן ואתי, ניתני שור, מאי שנא דקתני צאן, לאו משום דהתורה מיעטה בשמירתן?!  
לאו, משום דצאן - קרן לא כתיבא בה, שן ורגל הוא דכתיב ביה, וקא משמע לן דשן ורגל דמועדין הוא, שמע מינה.

רבה מדייק מן המשנה כדברי הגמרא, ששן ורגל התורה מיעטה בשמירתן, משינוי הלשון והמעבר משור לצאן<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> מדברי הגמרא ייתכן לומר, שבור, המפסיק בין שור ובין צאן, נשנה רק דרך אגב, ולכן אין הוא נחשב הפסקה. לפיכך: "מכדי בשור קא עסקינן ואתי". ועיין תוספות נה ע"ב ד"ה הכונס. אולם ייתכן לומר, שרבה אכן רואה בבור הפסקה, אולם כאשר אנו חוזרים לעסוק בבהמה, היה צריך לחזור ולשנות שור, ומשינוי הלשון ונקיטת צאן מדייק רבה.

הגמרא אינה מקבלת דיוק זה, כיוון ששינוי הלשון הוא כיוון שאנו עוסקים בשן ורגל, לא בקרן, ולכן נקט צאן, שבתורה לא נכתב בו קרן אלא שן ורגל<sup>111</sup>, להשמיענו שעוסקים אנו בשן ורגל ולא בקרן.

ב. מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא - יושם השור בבית דין או הוחלט השור

מתניתין מני? רבי עקיבא היא, דתניא: יושם השור בבית דין, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: הוחלט השור.

בברייתא משמעות המחלוקת היא, שרבי ישמעאל סובר, שהקשר בין השור הנוגח ובין התשלום, המובע במשנה בסוף פרק ראשון: "מגופו", הינו קשר של אומדן והערכה בלבד. אין תשלום מגופו של השור אלא תשלום על פי ערכו הכספי של השור. לעומתו, רבי עקיבא סובר, שהשור מרגע הנזק הופך להיות גם ברשותו של הניזק, שניהם נפלו קרבן למקרה מצער, נוצרה כאן מערבולת בין שני שוורים, ולכן שניהם מקבלים יחד את המערבולת שנוצרה. "מגופו" לפי היינו מגופו ממש, השור הנוגח שייך גם לניזק.

הגמרא, הרואה ב"מגופו" דבר מהותי, יותר מאשר סתם קשר של אומדן והערכה בלבד, מכניסה בדברי רבי ישמעאל מוטיבים הקיימים בברייתא רק בדברי רבי עקיבא, ומצמצמת את הפער ביניהם:

במאי קמיפלגי? רבי ישמעאל סבר: בעל חוב הוא, וזווי הוא דמסיק ליה, ורבי עקיבא סבר: שותפי נינהו.

וקמיפלגי בהאי קרא: "ומכרו את השור החי וחצו את כספו" - רבי ישמעאל סבר: לבי דינא קמזוהר רחמנא, ורבי עקיבא סבר: לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא...

בעא מיניה רבא מרב נחמן: מכרו מזיק לרבי ישמעאל מהו? כיון דאמר רבי ישמעאל: בעל חוב הוא וזווי הוא דמסיק ליה - מכור, או דלמא כיון דמשעבד ליה לניזק לאו כל כמיניה?

אמר ליה: אינו מכור.

והתניא: מכרו מכור? חוזר וגובהו. וכי מאחר שחוזר וגובהו, למאי מכור? לרדיא.

שמע מינה לזה ומכר מטלמליך, בית דין גובין לו מהם?

שאני התם, דכמאן דעשאו אפותיקי דמי.

והאמר רבא: עשה עבדו אפותיקי ומכרו - בעל חוב גובה הימנו, שורו אפותיקי ומכרו - אין בעל חוב גובה הימנו?

עבד מאי טעמא - משום דאית ליה קלא, האי כיון דנגח קלא אית ליה, דתורא ננחנא קרו ליה.

הגמרא מסבירה את דברי רבי ישמעאל, שיושם השור בבית דין כבעל חוב עם כל המשמעויות הנוגעות לבעל חוב, ולכן משעבד השור שהזיק לניזק, וזאת בעקבות הקישור אל הפסוק: "ומכרו את השור החי וחצו את כספו", שבפשטות מובן שלגופו יש קישור אל הניזק לא רק במובן של אומדן והערכה.

וכיוון שמגמתה של הגמרא היא לצמצם את הפער בין דברי רבי ישמעאל ודברי רבי עקיבא, ממשיכה היא במגמה זו, ושואל רבא את רב נחמן, האם אנו מצמצמים יותר את הפער ביניהם, ואומרים שהשעבוד של השור שהזיק לניזק הוא עד כדי כך, שגורר הוא אחריו נפקא מינה, שאינה קיימת בבעל חוב רגיל שאם ימכור המזיק את שורו שהזיק לא עשה ולא כלום, או שאין

<sup>111</sup> "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר" - בעירה = צאן, "ושלח" זה הרגל, "ובער" זה השן.

אנו מצמצמים את הפער ביניהם עד כדי כך, ולכן השלכותיו של שעבוד זה הינן כבכל שעבוד בבעל חוב רגיל, והמכירה מכירה.

עונה רב נחמן: אכן, אנו מצמצמים את הפער עד כדי כך, שהשעבוד הזה אינו כשאר שעבודים, והמכירה אינה מכירה כלל.

מקשה רבא: "והתניא: מכרו מכור?!". וכאן רב נחמן חוזר בו, אולם לא לחלוטין: המכירה מכירה. אולם, אין היא מכירה בכך שחוזר הנזיק וגובה מן הלוקח. ואם כן שחוזר וגובהו, שואל רבא למאי נפקא מינה שהמכירה מכירה, ועונה רב נחמן: לרדיא.

אולם, למרות שהמכירה מכירה, עדיין יש כאן צמצום פער. אין המכירה מכירה עד הסוף - חוזר וגובהו, והנפקא מינה היחידה, היוצאת מכך שהמכירה מכירה, היא לרדיא. ולפיכך שונה דין השור שהזיק מדיני שעבוד, שכן בדיני שעבוד אין המלוה יכול לגבות מטלטלין, שמכר הלוה ללוקח, מן הלוקח, ואילו כאן חוזר וגובהו.

ולכן שואלת הגמרא: "שמע מינה לוח ומכר מטלטלין, בית דין גובין לו מהם?!". אם כן הוא דין השור המשועבד, והנחתנו היא, ששווה דין שעבוד זה לדין שאר שעבודים, הרי שבמקרה שלוח ומכר מטלטלין, בית דין גובין למלוה מהם, המטלטלין משועבדים למלוה, יש דין שעבוד במטלטלין, וזה אין יכולים אנו לקבל<sup>112</sup>.

עונה הגמרא, שאין שעבוד זה שעבוד רגיל: "שאני התם, דכמאן דעשאו אפותיקי דמי". התורה עשתה את השור שהזיק כאפותיקי, משועבד לגבייה.

ולפיכך שואלת הגמרא, שהרי בעשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה הימנו, ודינו כבלא עשאו אפותיקי.

ועונה, שאין שור שהזיק דומה לשור שעשאו אפותיקי, אלא דומה הוא לעבד שעשאו אפותיקי. עבד שעשאו אפותיקי ומכרו בעל חוב גובה הימנו כיוון ש"קלא אית ליה", ואותו הדבר בשור שהזיק, "קלא אית ליה, דתורא נגחנא קרו ליה".

אם כן, רואים אנו, שהגמרא מצמצמת את הפער שבין דברי רבי ישמעאל ובין דברי רבי עקיבא, לא רק ביצירת המזיק כבעל חוב ושעבוד השור שהזיק לניזק, אלא אף ביצירת שעבוד מיוחד, שאינו הולך לפי כללי השעבוד הרגילים: כאשר מוכר המזיק את שורו שהזיק המכירה מכירה רק לרדיא, וחוזר וגובהו. דינו כדין עשאו אפותיקי - למרות שלא עשאו בפועל, התורה עשאתו כאפותיקי. ואין דינו כדין שור שעשאו אפותיקי, אלא כדין עבד שעשאו אפותיקי, כיוון דקלא אית ליה.

אולם יש להבהיר, שאין כאן אפותיקי ממש, אין גבייה רק מהשור שהזיק, שהרי לדעת רבי ישמעאל: "בעל חוב הוא וזוזי הוא דמסיק ליה", היינו שהתשלום הפשוט מתבצע על ידי תשלום כסף, ולא על ידי השור שהזיק עצמו. השור שהזיק הוא אלטרנטיבה לכסף, אולם אלטרנטיבה זו משועבדת לניזק בצורה חזקה, וכמו באפותיקי.

בנקודה זו מביאה הגמרא ברייתא, שהעמדתה מביאה אותנו אולי לאותו צמצום הפער, שרב נחמן עשה בתחילה, אולם חזר בו בעקבות קושיא מברייתא:

תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו:  
מכרו - אינו מכור. הקדישו - מוקדש.

<sup>112</sup> כיוון ש"מטלטלין לאו מידי דקאי בעיניה, ולא סמיך מלוה עלייהו" (רש"י לג ע"ב ד"ה ש"מ).

מכרו מזיק?

אילמא מזיק, מכרו אינו מכור מני? רבי עקיבא היא, דאמר הוחלט השור, והקדישו מוקדש, אתאן לרבי ישמעאל, דאמר יושם השור בבית דין? אלא ניוק, מכרו אינו מכור מני? רבי ישמעאל, הקדישו מוקדש, אתאן לרבי עקיבא?

לעולם מזיק ודברי הכל:

מכרו אינו מכור אפילו לרבי ישמעאל, דהא משעבדא ליה לניזק, הקדישו מוקדש אפילו לרבי עקיבא משום דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: גזירה שמוא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

הברייתא, הנשנית על ידי רב תחליפא בר מערבא לפני רבי אבהו, עוסקת במקרה הנידון במשנתנו: "שור שוה מנה שנגח לשור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום". לפיכך, לדעת רבי עקיבא, לפיו "שותפי ניהו" - "נטול את השור", השור שהזיק שייך לניזק, ולדעת רבי ישמעאל, לפיו "בעל חוב הוא", השור שהזיק הוא של המזיק.

לכן, אם עוסקים אנו במזיק, הרי שלדעת רבי עקיבא מכרו אינו מכור והקדישו אינו מוקדש, כיוון שהוא של הניזק, ולדעת רבי ישמעאל מכרו והקדישו מוקדש, כיוון שהוא שלו. הרי ש"מכרו אינו מכור מני? רבי עקיבא היא, דאמר הוחלט השור, והקדישו מוקדש אתאן לרבי ישמעאל, דאמר יושם השור בבית דין". ואם עוסקים אנו בניזק, הרי שלדעת רבי עקיבא מכרו והקדישו מוקדש, כיוון שהוא שלו, ולדעת רבי ישמעאל מכרו אינו מכור והקדישו אינו מוקדש, כיוון שהוא של המזיק. אין הפרדה והבדל בין מכירה ובין הקדש.

עונה הגמרא: "לעולם מזיק ודברי הכל: מכרו אינו מכור אפילו לרבי ישמעאל, דהא משעבדא ליה לניזק", היינו בפשטות לכאורה, ששעבודו של השור שהזיק שונה משאר שעבודים, עד כדי שהמכירה אינה מכירה, ולא רק לעניין שחוזר וגובהו כמו שאמרנו לעיל. אולם עדיין ייתכן לומר, שהגמרא כאן מסתמכת על ביאורה לעיל, ולכן אף כאן, כשאומרת היא, ש"מכרו אינו מכור אפילו לרבי ישמעאל, דהא משעבדא ליה לניזק", כוונתה שמכור לרדיא, אלא שחוזר וגובהו. ו"הקדישו מוקדש" - לרבי ישמעאל קדוש ממש, שכן הוא שלו ולמרות שמשועבד הוא לניזק, שהרי הקדש מוציא מידי שעבוד<sup>113</sup>, ולרבי עקיבא אינו קדוש ממש, כיוון שהוחלט לניזק, אלא שנותנים אנו לו דיני הקדש, "גזירה שמוא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון".

כאן מביאה הגמרא ברייתא, שבהסברה הגמרא ממשיכה במגמתה הכללית, לצמצם את הפער בין דברי רבי עקיבא ובין דברי רבי ישמעאל. אולם לפני כן נעמוד על נקודה חשובה, היוצאת מביאור הברייתא בתחילתה:

תנו רבנן:

שור תם שהזיק:

עד שלא עמד בדין - מכרו מכור. הקדישו מוקדש. שחטו ונתנו כמתנה מה שעשה עשוי. משעמד בדין - מכרו אינו מכור. הקדישו אינו מוקדש. שחטו ונתנו כמתנה לא עשה ולא כלום.

קדמו בעלי חובות והגביהו, בין חב עד שלא הזיק בין הזיק עד שלא חב, לא עשו ולא כלום, לפי שאין משתלם אלא מגופו.

<sup>113</sup> פט סוף ע"ב: "...דאמר רבא: הקדש, חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד".

מועד שהזיק:

בין שעמד בדין שלא עמד בדין – מכרו מכור. הקדישו מוקדש. שחטו ונתנו במתנה  
מה שעשה עשוי.

קדמו בעלי חובות והגביתו בין חב עד שלא הזיק בין הזיק עד שלא חב, מה שעשה עשוי,  
לפי שאין משתלם אלא מן העלייה.

אמר מר: מכרו מכור – לרדיא, הקדישו מוקדש – משום דרבי אבהו...

בטרם נבאר לדעת מי נשנו דברי הברייתא וביאור הגמרא כאן, נבאר את הדברים  
כשלעצמם:

יש להבדיל בין קודם העמדה בדין ובין לאחר העמדה בדין:

קודם העמדה בדין השור הוא של המזיק אלא שישנו שעבוד לניזק, ולפיכך מכור לרדיא.  
הקדישו מוקדש משום דרבי אבהו, היינו בפשטות, שלולי דברי רבי אבהו לא היה מוקדש כלל,  
ואם כן קשה, שכן הקדש מפקיע מידי שעבוד.

לאחר העמדה בדין ישנן שתי אפשרויות: השור הוא של המזיק, ושעבודו לניזק חזק יותר  
מאשר קודם ההעמדה בדין, או שהשור הוא של הניזק ממש. לפיכך מכרו אינו מכור כלל  
והקדישו אינו מוקדש כלל, ואפילו משום דרבי אבהו. בנקודה זו האפשרות השניה טובה יותר,  
כיוון שאם נאמר, שהשור הוא של הניזק, יכולים אנו לומר, שדברי רבי אבהו לא שייכים, וזאת  
כיוון שכולם יודעים שהשור הוא של הניזק, ולכן לא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון. אולם אם  
נאמר, שהשור הוא עדיין של המזיק, הרי שעדיין שייכים דברי רבי אבהו, ועדיין ישנו חשש  
שיאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון.

לעיל ראינו, שלדעת רבי ישמעאל מכרו אינו מכור - כלל או שמכור לרדיא וחוזר וגובהו,  
והקדישו מוקדש ממש, כיוון שהקדש מפקיע מידי שעבוד, ולדעת רבי עקיבא מכרו אינו מכור  
והקדישו אינו מוקדש כלל, כיוון שהוחלט השור לניזק מרגע הנזק, ומשום דרבי אבהו, שלא  
יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, אנו אומרים, שהקדישו מוקדש.

כאן ישנה בעיה, שכן אם דברי הגמרא הם אליבא דרבי עקיבא, הרי שלפיו מכרו אינו מכור  
כלל, ואם הם אליבא דרבי ישמעאל, הרי שלפיו הקדישו מוקדש ממש, ואין צורך בדברי רבי  
אבהו.

כאן ישנן מספר אפשרויות:

1. הברייתא היא לדעת רבי ישמעאל:

דברי רב נחמן לעיל, שמכרו מכור לרדיא אלא שחוזר וגובהו, ואולי<sup>114</sup> אף ביאור הגמרא  
בדעת רבי ישמעאל, ש"בעל חוב הוא וזווי הוא דמסיק ליה", עוסקים בשור תם לפני העמדה  
בדין, ולפיכך מכרו אינו מכור כיוון שחוזר וגובהו, אולם מכור הוא לרדיא, וזהו שאומרת  
הגמרא: "אמר מר: מכרו מכור - לרדיא, הקדישו מוקדש - משום דרבי אבהו".

אולם לאחר העמדה בדין, לרבי ישמעאל אין רק שעבוד רגיל אלא השור שהזיק הופך להיות  
משועבד בצורה חזקה יותר או אפילו שייך ומוחלט לניזק, ולפיכך: "מכרו אינו מכור  
והקדישו אינו מוקדש".

<sup>114</sup> לפי האפשרות שהועלתה לעיל, שלאחר העמדה בדין השור מוחלט לניזק ממש, ולא רק ששעבודו לניזק  
הופך להיות חזק יותר.

להסבר זה קשה, שכן בפשטות בביאור הברייתא ששנה רב תחליפא בר מערבא לפני רבי אבהו אמרנו, שלדעת רבי ישמעאל הקדישו מוקדש ממש, ועל אף שמשועבד לניזק, כיוון שהקדש מפקיע מידי שעבוד, וללא צורך בדברי רבי אבהו.

2. הברייתא היא לדעת רבי עקיבא:

דברי רב נחמן לעיל בדעת רבי ישמעאל, שמכרו מכור לרדיא, ומהם אנו יכולים להסיק, שלדעת רבי עקיבא מכרו אינו מכור כלל, וביאור הברייתא ששנה רב תחליפא בר מערבא לפני רבי אבהו, עוסקים לאחר העמדה בדין, רק לאחר העמדה בדין השור מוחלט לניזק, אולם לפני העמדה בדין השור הוא של המזיק, אלא שמשועבד הוא לניזק, ולפיכך: "אמר מר: מכרו מכור - לרדיא, הקדישו מוקדש - משום דרבי אבהו". להסבר זה קשה, שכן הברייתא, המביאה את מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שונה בדברי רבי ישמעאל: "יושם השור בבית דין", ואילו בדברי רבי עקיבא שונה היא: "הוחלט השור", והיינו בפשטות, שהשור הוחלט מרגע הניזק לניזק. וכמו כן קשה, שכן הקדש מפקיע מידי שעבוד. אולם קושיה זו קלה מאותה הקושיה על האפשרות הקודמת, שכן לפי האפשרות הקודמת, השתמשנו כבר בכלל זה של הקדש מפקיע מידי שעבוד בכדי להסביר כיצד לרבי ישמעאל הקדישו מוקדש על אף שמשועבד השור לניזק, ואילו לפי אפשרות זו לא השתמשנו בכלל זה, וייתכן אולי לומר, שכלל זה אינו קיים לפי רבי עקיבא.

ובנקודה זו נחלקו הראשונים:

**התוספות** (לג ע"ב בא"ד משום דרבי אבהו) והרשב"א (שם ד"ה הא דתניא) מסבירים, שדברי הגמרא כאן הם אליבא דרבי ישמעאל, ולדעת רבי עקיבא "הוחלט השור" לניזק מרגע הניזק, כפשטות הברייתא. ולפיכך ישנו קושי בצורך בדברי רבי אבהו לבאר את הקדישו מוקדש. קושי זה מבואר בתוספות (וכן הוא ברשב"א):

...אבל בלא רבי אבהו לא קדיש, משום דקדושת דמים אין מפקעת מידי שעבוד, ומיירי הכא כבעל מום אי נמי בתם וכגון שהקדישו לבדק הבית, דקדוש קדושת דמים...

לפי שיטת התוספות, לעיל, שראינו לרבי ישמעאל שהקדישו מוקדש למרות שמשועבד לניזק וללא צורך בדברי רבי אבהו, היינו בקדושת הגוף, ועל זה נאמר, שהקדש מפקיע מידי שעבוד, אולם כאן עוסקים אף בקדושת דמים, וקדושת דמים אינה מפקיעה מידי שעבוד, ולפיכך ישנו צורך בדברי רבי אבהו.

וקשה מכאן לרבינו תם, שמפרש דבכל קדושת מטלטלין מפקעת מידי שעבוד ואפילו קדושת דמים. ואומר רבינו תם, דאלמוה רבנן לשעבודא דניזק...

לרבינו תם, שלדעתו אף קדושת דמים מפקיעה מידי שעבוד, יש לבאר, שכאן קדושת דמים אינה מפקיעה מידי שעבוד זה, "דאלמוה רבנן לשעבודא דניזק", שעבודו של השור לניזק שונה וחזק יותר משאר שעבודים, ולמרות זאת קדושת הגוף עדיין מפקיעה גם משעבוד שכזה.

**הרמב"ם**, שפסק כרבי עקיבא<sup>115</sup> מסביר (בפ"ח מהלכות נזקי ממון ה"ו-ח), שכל האמור לעיל בגמרא, שלדעת רבי ישמעאל מכרו מכור לרדיא, ומשמע מכאן שלדעת רבי עקיבא מכרו אינו מכור כלל, היינו לאחר העמדה בדין, אולם לפני העמדה בדין לרבי עקיבא מכרו מכור לרדיא. מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא בבית דין, ולא כפי המדוקדק בברייתא, שרק בדברי רבי ישמעאל מופיע: "בבית דין", ושבדברי רבי עקיבא מופיע: "הוחלט השור" בלשון עבר, והיינו מרגע הניזק. לפי הרמב"ם לדעת רבי עקיבא השור יוחלט בבית דין לניזק, ולפני כן השור שייך למזיק, אלא שמשועבד הוא לניזק מרגע הניזק:

<sup>115</sup> שם פ"ט ה"יב: "שור שנת וחזר ונגח שור אחר הרי הניזק הראשון והבעלים כשותפין בו..." עיין שם.

שור תם שהזיק:

אם מכרו המזיק עד שלא עמד בדין, אף על פי שהוא מכור, הרי הנזיק גובה ממנו וחוזר הלוקח וגובה מן המזיק שמכר לו, שכיון שנגח קול יש לו ולא היה לו ליקח עד שיגבה הנזיק.

הקדישו המזיק הרי זה מוקדש, כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון...  
הזיק ועמד בדין ואחר כך מכרו - אינו מכור, הקדישו - אינו מוקדש...

ולפיכך, דברי הגמרא כאן הם אליבא דרבי עקיבא: לפני העמדה בדין מכרו מכור לרדיא והקדישו מוקדש משום דרבי אבהו, ואחרי העמדה בדין מכרו אינו מכור והקדישו אינו מוקדש. קשה לשיטתו מפשט דברי הברייתא, ומהידע שלנו, שהקדש מפקיע מידי שעבוד, ואם כן, אין צורך בדברי רבי אבהו<sup>116</sup>.

נשוב כעת להמשך דברי הגמרא בביאור הברייתא:

קדמו בעלי חובות והגביהו, בין חב עד שלא הזיק בין הזיק עד שלא חב, לא עשו ולא כלום, לפי שאין משתלם אלא מגופו - בשלמא הזיק עד שלא חב, ניוקין קדמו, אבל חב עד שלא הזיק, בעל חוב קדים, ואפילו הזיק עד שלא חב בעל חוב קדים? שמע מינה: בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה?

לא, לעולם אימא לך: מה שגבה גבה, ושאני התם, דאמר ליה: אילו גבך הוה לאו מינך הוה גבי ליה? דהאי תורא דאזקן מיניה משתלמנא

שאלת הגמרא היא, שאכן בהזיק עד שלא חב שעבודו של הנזיק קדם לשעבוד לבעל חוב, ולכן מן הדין שלא עשה בעל החוב ולא כלום, אולם בחב עד שלא הזיק, הרי שעבודו של בעל החוב קדם לשעבודו של הנזיק, ואם כן מדוע לא עשה ולא כלום? ולא רק זה, אלא שאף בהזיק עד שלא חב, אמנם שעבודו של הנזיק קדם לשעבודו של בעל החוב, אולם בפועל תפס בעל החוב את השור שהזיק, ובהנחה שדין שעבוד זה דומה לדין שאר שעבודים, וניזק הוא בעל חוב לכל דבר, הרי שבעל חוב מאוחר שקדם וגבה, מה שגבה לא גבה, ואנו יודעים שעניין זה נתון במחלוקת<sup>117</sup>. עונה הגמרא, ששעבוד זה של השור שהזיק שונה הוא משאר שעבודים, והנזיק אינו בעל חוב רגיל, ולכן השור משועבד לו לגביה, ואין רשות לבעלי חובות ליטלו אלא לו, שעבודו של השור שהזיק לניזק חזק יותר משעבודו לבעל חוב, כיוון ששעבודו לבעל חוב נובע רק מהיותו רכושו של הלוח, ואילו שעבודו לניזק נובע אף ובעיקר מכך שהוא זה שהזיק את שורו, וזהו שאומרת הגמרא: "ושאני התם, דאמר ליה: אילו גבך הוה, לאו מינך הוה גבי ליה? דהאי תורא דאזקן מיניה משתלמנא"<sup>118</sup>. הנזיק אומר לבעל החוב, שאילו היה השור שלו לפני שהזיק, הרי שהיה גובה ממנו את השור, כיוון שהוא משתלם מגופו, וכיוון שמשתלם הוא מגופו, השור משועבד לי לגביה, ולכן אין לך זכות כלל עליו.

<sup>116</sup> אולם ייתכן לומר, שאמנם הקדש מוציא מידי שעבוד, אך לא מידי שעבוד שהתורה עשאתו כאפותיקי.

<sup>117</sup> כתובות צד ע"א.

<sup>118</sup> עיין לד ע"א תוספות ד"ה אילו.

## ו. שן ורגל

### 1. מהות שן ורגל

הגמרא בדרב ב ע"ב ובדף ג ע"א מגדירה, שקרן - "כוונתו להזיק", שן - "יש הנאה להזיקה". ורגל - "הזיקו מצויה".

בהגדרת האב קרן ברור, שהמטרה היא המרכז, הנזק כאן הוא לוואי (המלה "להזיק" היא לוואי למלה "כוונה"). ולפיכך בקרן תמיד נגדיר לפי הפעולה או לפי מושאה, כל שינוי בפעולה (נגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה) או שינוי במושאה (אכלה כסות או כלים) יוגדר כקרן. בקרן ישנו מיקוד של הפעולה על דבר מסויים ומאד ספציפי, ולפיכך הפעולה ותוצאתה אינם נפרדים.

בהגדרת האב שן גם כן, כמו בקרן, אין הפרדה בין הפעולה לתוצאתה. בשן ההנאה היא ישירה לנזק. אולם כאן כבר אין מרכז במטרה. ההנאה וההזיק נמצאים באותה רמה - "יש הנאה להזיקה", יש נזק ויש הנאה בצידו<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> בגמרא בדף ג ע"א מובא: "תולדה דשן מאי היא? נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה". ניתן לראות דירוג מסוים בין האב ובין התולדות - האב הוא אכילה, הנאה שבשבילה נוצר נזק ולולי הנזק שנוצר אין הנאה, ואילו התולדות אינם מחייבים נזק אלא הנאה ונזק בצדה.

כאן פירש **רבינו חננאל**: "פירוש, אילולי שעשתה צרכיה היתה מצטערת לפיכך חייב מפני שנהנת". על פי דבריו אפשר לדרג עוד דירוג בין התולדות עצמן - נתחככה בכותל להנאתה מחייבת נזק שנוצר ממגע עם הנהנה ואילו טנפה פירות להנאתה אינה מצריכה מגע עם הנהנה, בכדי להשיג את ההנאה אין הבהמה חייבת ליצור מגע עם הנזק, הנאה שאינה תלויה באפשרות ליצירת נזק.

**רש"י** (שם בא"ד נתחככה) לעומת זאת פירש, שטנפה פירות להנאתה היינו "שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים וחמורים", כלומר שצריך נזק שנוצר ממגע עם הנהנה, וביתר ביאור כתב בדף יח ע"ב (בא"ד דדחיק ליה עלמא) בניגוד מפורש לדברי רבינו חננאל: "ונראה בעיני, דכל גללים להנאתה הוא, ואפילו הכי לאו תולדה דשן ניהו, דשן הזיקא דגופא הוא והני צרורות ניהו...".

ולכאורה קושיא על דברי רבינו חננאל מדברי הגמרא שם: "והא משונה הוא", ותירצה: "דדחיק לה עלמא", וממילא הטלת גללים היא צרורות בדחיק לה עלמא ומשונה בלאו הכי. וכבר רש"י שם בפירושו הראשון, שהסביר גם כן שגללים להנאתה תולדה שן הם, עמד על קושיא זו וכתב: "ובשלא להנאתה עסקינן כגון משלשלת, דאי להנאתה תולדה דשן היא", אולם מוכח שרבינו חננאל סובר כפירושו השני של רש"י, שכל גללים להנאתה הם, שכן ההנאה היא מכך שאילולי עשתה צרכיה היתה מצטערת, ואם כן קשה לפירושו.

ובשו"ת הר"י מגאש (סימן קע"ד, עיין שם) מופיעה שאלה זו: "...ונתקשו לנו דברים אלו כשהתבוננו בהם, לפי שאין הפרש בין לח בין יבש, שהכל הוא להנאתה...". ותשובתו: "...דהאי דאמרין דטנפה פירות להנאתה תולדה דשן היא, בגללים לחים ניהו, כמו מי רגלים דנחתי לפירות ומטנפי להו, והגללים מחוברים מגופה של בהמה ועד הפירות בלי שיהיו נפרדים, דהוה ליה כענין ניצוק דקיימא לן חבורה הוא, והאי דאמרין בהמה שהטילה גללים לעיסה צרורות הו, בגללים יבשים ניהו...". חילוק זה הוא בעצם כמו חילוקו של רש"י: "דשן הזיקא דגופא הוא, והני צרורות ניהו": למרות שכל גללים הם להנאתה, גללים לחים המחברים בין גוף הבהמה לנזק הם שן, הם "הזיקא דגופא", ואילו גללים יבשים הם צרורות, כיוון שהם כוח הבהמה ולא גופה.

בשיטה מקובצת (ג ע"א ד"ה אבל) מובא בשם **תוספות שאנץ**: "אבל תוספות שאנץ כתבו וזה לשונן, שרצבה על הפירות להצטן או לשכב להנאתה. אבל אין לפרש הטילה גללים, דאילו הנאה עשו לה הפירות משאם לא היו שם, וכי האי מקרי צרורות תולדה דרגל בפרק שני, עד כאן". בתוספות **רבינו פרץ** (ג ע"א ד"ה טינפה) מופיעים בשם רש"י גם ההסבר המופיע לפנינו וגם הסבר זה: "פירש הקונטרס: נתגלגלה עליהם כדרך סוסים וחמורים או רצבה עליהם להצטן או לשכב להנאתה יותר. אבל אין לפרש הטילה גללים על הפירות, דמה הנאה יש לבהמה מהפירות, וכי האי גוונא איקרי צרורות לקמן". ועיין בכובע ישועה (בס"ד נתחככה) שחילק בין דברי רש"י המופיעים לפנינו ובין ההסבר בשם תוספות שאנץ.

בהגדרת האב רגל אין כלל מטרה. וממילא ישנה גם הפרדה בין הפעולה לתוצאתה. ישנה הליכה וישנו נזק אגבי הנוצר מהליכה זו, אולם אין פעולת ההליכה ותוצר הנזק הכרחיים וקשורים זה בזה קשר הדוק. ולפיכך בהגדרת האב רגל המרכז הוא בנזק: "היזקו מצוי".

...שן ורגל היכא כתיבי? דתניא: "ושלח" זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור". "ובער" זו השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלל עד תומו".

מעמא דכתב רחמנא "משלחי רגל השור והחמור", הא לאו הכי במאי מוקמת לה? אי קרן, כתיב, אי שן, כתיב?! איצטריך, סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא, קא משמע לן.

והשתא דאוקימנא ארגל, שן דלא מכליא קרנא מנלן? דומיא דרגל – מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא. אף שן לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא.

אמר מר: "ובער" זו השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלל עד תומו". מעמא דכתב רחמנא "כאשר יבער הגלל עד תומו", הא לאו הכי במאי אוקימנא לה? אי קרן, כתיב, אי רגל, כתיב?! איצטריך, סלקא דעתך אמינא אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי, קא משמע לן.

והשתא דאוקי אשן, רגל דאזלה ממילא מנלן? דומיא דשן – מה שן לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלה ממילא, אף רגל לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלה ממילא.

ולכתוב רחמנא "ושלח" ולא בעי "וביער", דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל, דכתיב: "משלחי רגל השור והחמור", ומשמע שן, דכתיב: "ושן בהמות אשלח בם"? אי לאו קרא יתירא, הוא אמינא או הא או הא, או רגל דהויקו מצוי או שן דיש הנאה להויקו. מכדי שקולין הן ויבואו שניהם, דהי מנייהו מפקת? איצטריך, סלקא דעתך אמינא הני מילי היכא דשלח שלוחי, אבל היכא דאזלה ממילא לא, קא משמע לן.

רואים אנו מגמרא זו, שברגל אין הבדל בין "שלחה שלוחי" ובין "אזלה ממילא", בין אם הבעלים היה אקטיבי וקרוב יותר לנזק, שכן שילח את בהמתו, ובין אם הבעלים היה פאסיבי, והבהמה הלכה מאליה. ישנה כאן הסתכלות על הנזק בלבד, לא על בעליו. אין אנו אומרים, שרגל שחייב עליה היינו דווקא כאשר שילח הבעלים את בהמתו לחצר הניזק, אלא אף כאשר הבהמה הלכה מאליה, בכל מקרה יש כאן זיקה של הבעלים אל הנזק, שכן שורו הזיק. הבעלים אחראי על נזקי שורו.

כמו כן, בשן אין הבדל בין "מכליא קרנא" ובין "לא מכליא קרנא"<sup>120</sup>. אין הבדל בין אם הבהמה עשתה כאן מעשה כילוי, מעשה השחתה, ובין אם רק אכלה ולא השחיתה את היבול.

האפשרות שאין הגמרא מקבלת היא, ששן היינו דוקא במכליא קרנא ורגל היינו דוקא בשלחה שלוחי. אפשרות זו מרחיקה עוד יותר את שן ורגל מקרן. קרן במהותה היא "מזיק".

<sup>120</sup> משמעות המלה "ובער", שהיא שן, היא כילוי, "כאשר יבער הגלל עד תומו". ולפיכך ישנו צורך בהשוואה לרגל, בה אין חילוק זה, בכדי ליצור שוויון בין מכליא קרנא ובין לא מכליא קרנא. ולאור העובדה שהשן המופיעה בתורה כשלעצמה (ללא ההשוואה לרגל) היא מכליא קרנא, ברורים דברי הגמרא בדף כג ע"ב: "...ואי אמרת כחצר המזיק דמי, שן דחייב רחמנא היכי דמי? אמר רב מרי בריה דרב כהנא: כגון שנתחככה בכותל להנאתה וטנפה פירות להנאתה. מתקיף לה מר זוטרא: והא בעינא 'כאשר יבער הגלל עד תומו', וליכא! רבינא אמר: דשף צלמי. רב אשי אמר: דפסעי פסועיי". כלומר: מר זוטרא רואה בשן שחייבה עליה התורה, ב"ובער" כשלעצמו, דווקא את הביעור הטוטלי, את ההשחתה. את דברי רב מרי בריה דרב כהנא נזכר לבאר, שלאחר שישנה ההשוואה בין רגל, שאין בה את החילוק בין מכליא קרנא ובין לא מכליא קרנא, ובין שן, הרי שה"ובער" שכתוב בתורה משמעותו אינה בהשחתה אלא בכל ביעור שהוא, בכל אכילה מכל סוג שהוא.

שן ורגל אינם "מזיק" במהות. לפיכך זו אפשרות מאד סבירה שנמצאם כמה שיותר את חיוב הבעלים בשן ורגל. אנו נחייב בשן דווקא כאשר הבהמה משחיתה את היבול וברגל דווקא כאשר האדם משלח את בהמתו לשדה אחר ומחדיר אותה לשם, דווקא במקרים קיצוניים, בהם ישנה חריגה מהנורמה.

כמו כן מגדירה הגמרא, ששן ורגל הוא "אורחיה", ואילו קרן "לא אורחיה", "משונה". קרן היא פעולה שהיא נזק במהות. נגיחה היא דבר לא טבעי ולא מקובל, לא נורמלי. קרן היא "מזיק". שן ורגל הן פעולות שאינם נזק במהות. הליכת הבהמה ואכילתה הם דברים טבעיים ומקובלים. שן ורגל אינם "מזיק". לפיכך התורה אומרת בשן ורגל: "ובער בשדה אחר". כל קיומו של שן ורגל כ"מזיק" הוא רק כאשר הבהמה פולשת לרשות אחר, כאשר ישנה השגת גבול. כאשר אין פלישה לרשות אחר, שן ורגל כפי שאמרנו אינם "מזיק", ולפיכך יהיה פטור.

ולפיכך, בעניין שמירה בשן ורגל (נה ע"ב):

...אפילו תימא רבי מאיר - שאני שן ורגל, דהתורה מיעטה בשמירתן, דאמר רבי אלעזר ואמרי לה במתניתא תנא: ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן, ואלו הן: בור ואש שן ורגל. בור, דכתיב: "כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו", הא כסהו פטור. אש, דכתיב: "שלם ישלם המוכעיר את הכערה", עד דעביד כעין מוכעיר. שן, דכתיב: "ובער בשדה אחר", עד דעביד כעין ובער. רגל, דכתיב: "ושלח", עד דעביד כעין ושלח, ותניא: "ושלח" - זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור", "ובער" - זה השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלל עד תמו". טעמא דעביד כעין ושלח ובער, הא לא עביד - לא.

היות וקרן היא "מזיק", אין די בשמירה פחותה וצריך שמירה מעולה, אולם בשן ורגל, שאינם "מזיק", רק כאשר המקרה מתקרב יותר למקרה של "מזיק", חייב: "עד דעביד כעין ובער... עד דעביד כעין ושלח... טעמא דעביד כעין ושלח ובער, הא לא עביד- לא".

## 2. דשויות

כפי שראינו לעיל, ישנה מחלוקת גירסאות בין הבבלי ובין הירושלמי בעניין זה. גירסת הבבלי למשנה היא: "ובכל מקום, חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הניזק והמזיק, כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". גירסת הירושלמי למשנה, לעומת זאת, היא: "ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ורשות הניזק והמזיק בתשלומין" (במשנה שבירושלמי - פ"א ה"ב) או: "ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק, נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק" (בירושלמי עצמו - שם ב ע"ג).

### הירושלמי:

לפי גירסת הירושלמי ברור, שבחצר השותפים חייב, ואכן ולפיכך שיטת הירושלמי היא, שבחצר השותפים חייב, ודעת רבי שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר המובאת בבבלייתא של ארבעה כללות, היא דעה נידחת ולא מקובלת, והובאה רק אגב ההוכחה, שברשות שאינה של שניהם פטור, וכתלק מהבבלייתא המוכיחה זאת:

חוץ מרשות המיוחדת למזיק - שהוא פטור, נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק. אמר רבי ירמיה: אילו תנא "חוץ מרשות המיוחדת למזיק" ושתק, הייתי אומר: אחד חצר של שותפין ואחד חצר שאינה לשניהן חייבת, ולמה תנא: "נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק"? אלא זה שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר. אמר רבי יסי: מכיון דתנא "חוץ מרשות המיוחדת למזיק" אין אנו יודעין שהן נוהגין ברשות הניזק והמזיק? ולמה תנא: "נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק"? אלא להוציא חצר שאינה של שניהן.

אית תניי תני: חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה, אית תניי תני: אפילו חצר שאינה לשניהם חייבת. מאן דמר: חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה, דכתיב: "מיטב שדהו", ומאן דמר: אפילו חצר שאינה לשניהן חייבת, דכתיב: "ובער בשדה אחר", מכל מקום.

התנא הסובר, שדוקא בחצר השותפים חייב, ואילו בחצר שאינה לשניהם פטור, לומד זאת מהפסוק: "מיטב שדהו". ומשמעות הדבר, שכאשר ישנה מציאות של שן ורגל, צריך הבעלים לשלם את מיטב שדהו של הניזק, שכן את שדה הניזק הזיקה בהמתו. וממילא, לא שייך הדבר ברשות שאינה לשניהם. והתנא הסובר, שגם בחצר שאינה לשניהם חייב, למרות שמקבל הוא את ההסבר לפסוק: "מיטב שדהו" - מיטב שדהו של ניזק, לומד הוא כך מהפסוק: "ובער בשדה אחר" - "מכל מקום", גם שדה שאינה לשניהם היא שדה אחר לגבי הבעלים, היא אינה שלו אלא של אחר.

משמעות הדברים כך היא: שתי הדיעות אינן רואות בשן ורגל "מזיק" כמו קרן. שן ורגל הינן פעולות טבעיות, נורמליות ומקובלות של הבהמה, כך היא חיה. התורה מתארת לנו תיאור פסטורלי. הבעיה שיש בסיפור זה אינה אכילת או דריסת הבהמה אלא הפלישה, השגת הגבול, וזו אם כן משמעות הלימוד "מיטב שדהו"<sup>121</sup>. ההבדל בין שתי הדיעות הוא, שהראשונה שמה את הדגש על פלישה לשדה הניזק עצמו, ולכן ברשות שאינה לשניהם פטור, והשניה מכלילה יותר - כל פלישה אינה לגיטימית, ולכן אף ברשות שאינה לשניהם חייב.

רבי יסא בשם רבי יוחנן: חצר השותפין חייבת. אמר רבי יסא: ואנא דאייתתה מודהא, דתני רבי הושעיה: ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר בנזקין: כל מקום שיש רשות לניזק ולמזיק כגון פונדקי וחצר השותפין וכיוצא בהן - על השן ועל הרגל פטור, על הנגיחה והנגיפה והנשיכה והרכיצה ועל הבעיטה והדחייה, אם תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם מן העלייה. לניזק ולא למזיק - חייב בכל. למזיק ולא לניזק - פטור מן הכל. והכל מורין בשאין רשות לא לזה ולא לזה כגון בקעה ורשות הרבים וכיוצא בה, על השן ועל הרגל פטור, על הנגיחה ועל הנגיפה והנשיכה והרכיצה והבעיטה והדחייה, תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם מן העלייה.

רבי יסא בשם רבי יוחנן אומר, שדוקא בחצר השותפים חייב, אולם בחצר שאינה לשניהם פטור, וזו משמעות אמירתו: "חצר השותפין חייבת". מביא רבי יסא ראייה לדברי רבי יוחנן מברייתא ששנה רבי הושעיה, שם מופיע, שדעת רבי שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר, שבחצר השותפים פטור, וזו דעת יחיד, והדעה המקובלת היא, שבחצר השותפים חייב, אולם גם החולקים על רבי מאיר בחצר השותפים מודים בחצר שאינה לשניהם שפטור. ומכאן ראייה לדברי רבי יוחנן, שבחצר השותפים חייב ובחצר שאינה לשניהם פטור.

<sup>121</sup> בניגוד לדרשת רבי עקיבא בבבלי (ז ע"א): "...רבי עקיבא אומר: מיטב שדהו של מזיק ומיטב כרמו של מזיק", המצביעה יותר לכיוון של חוסר הלגיטימיות של מעשה הבהמה, של האכילה עצמה, וממילא על האכילה יש לשלם, את חסרונו של הניזק משלמים ממיטב שדהו של מזיק, דרשה זו, המייחסת את התשלום למיטב שדהו של ניזק, וכפי דרשת רבי ישמעאל בבבלי: "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", מצביעה על כיוון של פלישה, השגת גבול, פגיעה ברשותו ובבלעדיותו של הניזק - לא חסרונו של הניזק הוא הנקודה כאן, אלא הפגיעה בעלותו של הניזק, וממילא פגיעה זו מתבטאת לא רק בדבר שנאכל, אלא בכל השדה, גם במיטב השדה - וממילא: "אכל כחושה משלם שמינה" (דבר שהבבלי אינו מקבל).

## הבבלי:

הבבלי כפי שאמרנו גורס: "ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הניזק והמזיק כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

בראשיתו (יג ע"ב) מביא הבבלי מחלוקת אמוראים לגבי חצר השותפים ולגבי הסבר משנתנו:

ורשות הניזק והמזיק:

אמר רב חסדא אמר אבימי: חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל, והכי קאמר: חוץ מרשות המיוחדת למזיק דפטור, ורשות הניזק והמזיק כשהזיק – חב המזיק.

ורבי אלעזר אמר: פטור על השן ועל הרגל, והכי קאמר: חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הניזק והמזיק נמי פטור, וכשהזיק חב המזיק לאתווי קרן. הניחא לשמואל, אלא לרב, דאמר: תנא שור וכל מילי דשור, חב המזיק לאתווי מאי? לאתווי הא דתנו רבנן: כשהזיק חב המזיק – להביא שומר הנם והשואל נושא שכר והשוכר...

הגמרא (יד ע"א) מקשה לדעת רבי אלעזר מברייתא ששנה רב יוסף:

איני? והא תני רב יוסף: חצר השותפים והפונדק חייב בהן על השן ועל הרגל, תיובתא דרבי אלעזר!

אולם מראה הגמרא, שדבר זה נתון לכאורה במחלוקת בין ברייתות:

אמר לך רבי אלעזר: ותסברא, מתניתא מי לא פליגי?! והתניא: ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר בנזקי: כל שהוא רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל. למזיק ולא לניזק פטור מכל. לזה ולזה כגון חצר השותפים והבקעה פטור בה על השן ועל הרגל, על הנגיחה ועל הנגיפה ועל הנשיכה ועל הרביצה ועל הבעיטה תם משלם חצי נזק מועד נזק שלם. לא לזה ולא לזה כגון חצר שאינו של שניהם חייב בו על השן ועל הרגל, על הנגיחה ועל הנגיפה ועל הנשיכה ועל הרביצה ועל הבעיטה תם משלם חצי נזק מועד נזק שלם. קתני מיהת: חצר השותפין והבקעה פטור בה על השן ועל הרגל, קשיאן אהדדו!

וכיוון שאין היא מקבלת מחלוקת ברייתות בנושא זה, מסבירה היא את שתי הברייתות במציאויות שונות:

כי תניא ההיא בחצר מיוחדת לזה ולזה בין לפירות בין לשוורים, היא דרב יוסף בחצר מיוחדת לפירות ואינה מיוחדת לשוורים, דלגבי שן הוויא לה חצר הניזק. דיקא נמי, דקתני הכא דומיא דפונדק וקתני התם דומיא דבקעה<sup>122</sup>, שמע מינה.

הסבר זה, שברשות השותפים המיוחדת לשניהם לפירות ולשוורים פטור, וברשות השותפים המיוחדת לפירות אך לא לשוורים חייב, יוצר שינוי פאזה בהבנת המונח "רשות". עד עתה בפשטות מובן, ש"רשות" היינו במובן של בעלות. אולם חילוק זה מחלק בתוך חצר השותפים, בתוך חצר שיש לה בעלות של שותפים, בין שני מקרים, בהם זכויות השימוש בחצר זו שונות. כלומר: המונח "רשות" מתבאר כהיתר, כזכות שימוש.

כמו כן רואים אנו, ש"חצר הניזק" הוא שם קוד למקומות בהם חייב המזיק בנזקי שן ורגל - "דלגבי שן הוויא לה חצר הניזק".

<sup>122</sup> "פונדק אינו מיוחד לשוורים, לפי ששם מונחת פרגמטיא של סוחרים ואינן מניחין ליכנס שם שוורים שלא ידחפו ויטנפו כליהם. סתם בקעה רועים שם שוורים" (רש"י).

מתקף לה רבי זירא: כיון דמיוחדת לפירות, הא בעינן "שדה אחר" וליכא!

לדעת רבי זירא, זכויות השימוש אינן מהוות קריטריון. הבעלות היא היא הקריטריון כאן, וממילא לא יכול להיות חילוק פנימי בתוך חצר שיש לה בעלות של שותפים. וכיוון שאין חילוק בין מציאויות שונות בתוך חצר השותפים, חוזרת מחלוקת הברייתות למקומה.

דעת אבבי לעומת זאת, שזכויות שימוש מהוות קריטריון :

אמר ליה אבבי: כיון דאינה מיוחדת לשוורים, "שדה אחר" קרינא ביה.

כיוון שלבהמת המזיק אין זכות שימוש בחצר שותפים זו ולניזק יש זכות שימוש להניח בה פירותיו, "שדה אחר קרינא ביה".

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: לימא מדמתניתא לא פליגי, אמוראי נמו לא פליגי?  
אמר ליה: איך! ואם תמצא לומר פליגי, בקושיא דרבי זירא ובפירוקא דאבבי פליגי.

רבינא משליך את הסבר הגמרא ואת דיונם של רבי זירא ואבבי על מחלוקת האמוראים, ולא רק על הברייתות. אפשרות ראשונה, שהאמוראים לא נחלקו, רק עסקו במציאויות שונות, וכפי שתירצה הגמרא את הברייתות, ודעת האמוראים כדעת אבבי, שזכויות שימוש מהוות קריטריון. אפשרות שניה, שנחלקו האמוראים במציאות בה נחלקו רבי זירא ואבבי, בחצר השותפים המיוחדת לשניהם לפירות אך לא לשוורים, דעת רבי אלעזר כקושייתו של רבי זירא, ודעת רב חסדא בשם אבבי כפירוקו של אבבי.

אם כן, שיטת הבעלי היא, שבחצר השותפים סתם (היינו המיוחדת לשניהם לפירות ולשוורים) פטור, ובניגוד לשיטת הירושלמי.

כמו כן, שיטת הבעלי בחצר שאינה של שניהם, שפטור, וכמו שיטת רבי יסי ורבי יסא בשם רבי יוחנן בירושלמי ובניגוד לדעת רבי ירמיה שם :

...לא לזה ולא לזה כנון חצר שאינו של שניהם חייב בה על השן ועל הרגל. מאי לא לזה ולא לזה? אילימא לא לזה ולא לזה אלא דאחר, והא בעינא "שדה אחר" וליכא!...

ברייתא זו של ארבעה כללות ששנה רבי אלעזר בנזקין מסבירה הגמרא כדעת רבי טרפון, המחייב ברשות הניזק גם על קרן נזק שלם :

גופא: ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר בנזקין: כל שהוא רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל. על הכל לא קתני אלא חייב בכל, בכלי נזק. מני? רבי טרפון היא, דאמר: משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם.

וכיוון שמשמע מסופה של הברייתא שלא כדעת רבי טרפון, מקשה הגמרא :

אימא סיפא: לא לזה ולא לזה כנון חצר שאינו של שניהם חייב בה על השן ועל הרגל. מאי לא לזה ולא לזה? אילימא לא לזה ולא לזה אלא דאחר, והא בעינא "שדה אחר" וליכא! אלא פשיטא, לא לזה ולא לזה אלא דחד, וקתני סיפא: תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם. אתאן לרבנן, דאמרי: משונה קרן בחצר הניזק חצי נזק הוא דמשלם. רישא רבי טרפון וסיפא רבנן?!

עונה הגמרא :

אין, דהא אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, שבוק מתניתין ותא אבתראי, רישא רבי טרפון וסיפא רבנן.

ורבינא בשם רבא מסביר את הברייתא באופן שונה :

רכינא משמיה דרבא אמר: כולה רבי טרפון היא, ומאי לא לזה ולא לזה? לא לזה ולא לזה לפירות אלא דחד, לזה ולזה לשוורים, דלגבי שן הוויא לה חצר הניזק, לגבי קרן הוויא לה רשות הרבים.

ואמנם הסברו של רבינא בשם רבא הוא בדעת רבי טרפון, אולם ברור, שלא נחלקו רבי טרפון וחכמים אלא בקרן ברשות הניזק, אולם בעניין שן ורגל אין ביניהם מחלוקת כלל. ממילא במציאות זו של חצר המיוחדת לניזק ולפירות ולשניהם לשוורים חייב בנזק שן ורגל.

לאור כל האמור לעיל נראה לומר, שחצר הניזק היא כל מקום שיש לניזק בלעדיות בזכות השימוש שלו להניח שם פירות, או מקום בו אין למזיק זכות שימוש לעניין הכנסת שורו כאשר לניזק ישנה זכות שימוש להניח שם פירות. כל מקום הכלול בכלל זה נקרא "שדה אחר" ו"חצר הניזק".

יש לציין לשני התלמודים, שבפשט המשנה ההתייחסות היא לכל ענייני נזיקין. כפי שאמרנו, משניות פרק ראשון הן כלילת כללים למערכת דיני הנזיקין, להווית משפט הנזיקין. ולפיכך נראה, שברשות המיוחדת למזיק דיני נזיקין אינם שייכים כלל. וברשות הניזק והמזיק, לגירסת הבבלי, המקשרת את המלים "ורשות הניזק והמזיק" למלים "חוץ מרשות המיוחדת למזיק", אין דיני נזיקין שייכים ברשות הניזק והמזיק כלל, ולגירסת הירושלמי, המפרידה ביניהם, דיני נזיקין "נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק".

לפי שני התלמודים, לעומת זאת, אין המשנה מתייחסת לכלל דיני הנזיקין, אלא מתייחסת התייחסות פרטית לדיני שן ורגל:

בבבלי: "אמר רב חסדא אמר אבימי: חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל, והכי קאמר: חוץ מרשות המיוחדת למזיק דפטור, ורשות הניזק והמזיק כשהזיק - חב המזיק. ורבי אלעזר אמר: פטור על השן ועל הרגל, והכי קאמר: חוץ מרשות המיוחדת למזיק ורשות הניזק והמזיק נמי פטור, וכשהזיק חב המזיק לאתויי קרן... ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר בנזיקין: כל שהוא רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל. למזיק ולא לניזק פטור מכל. לזה ולזה כגון חצר השותפים והבקעה פטור בה על השן ועל הרגל, על הנגיחה ועל הנגיפה ועל הנשיכה ועל הרביצה ועל הבעיטה תם משלם חצי נזק מועד נזק שלם..." ומסקנת הגמרא כברייתא זו, וכן מסקנת הגמרא שאין מחלוקת בין האמוראים במציאות זו של חצר שותפים רגילה, וממילא העמדת רבי אלעזר, שהמלים "ורשות הניזק והמזיק" מתייחסות למלים "חוץ מ..." היא העמדת הבבלי למסקנתו.

ובירושלמי הדבר יותר מפורש: "חוץ מרשות המיוחדת למזיק - שהוא פטור, נוהגין הן ברשות הניזק והמזיק... אית תניי תני: חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה, אית תניי תני: אפילו חצר שאינה לשניהם חייבת. מאן דמר: חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה, דכתיב: "מיטב שדהו", ומאן דמר: אפילו חצר שאינה לשניהן חייבת, דכתיב: "ובער בשדה אחר", מכל מקום... רבי יסא בשם רבי יוחנן: חצר השותפין חייבת. אמר רבי יסא: ואנא דאיתיתה מהדא, דתני רבי הושעיה: ארבעה כללות היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר בנזיקין: כל מקום שיש רשות לניזק ולמזיק כגון פונדקי וחצר השותפין וכיוצא בהן - על השן ועל הרגל פטור, על הנגיחה והנגיפה והנשיכה והרביצ' ועל הבעיט' והדחיה, אם תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם מן העלייה..."

פ"ב מ"ב :

כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?  
הבהמה מועדת לאכות פירות וירקות,  
אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק...

במשנה ראינו את החלוקה לפי דרכו של עולם, ובדרכו של עולם בהמה מהלכת כדרכה ומשברת, אוכלת פירות וירקות. בדרך כלל לא קורה בעולם שבהמה מבעטת או שצרורות מנתזים מתחת רגליה ומשברים כלים, או שהיא אוכלת כסות או כלים, אלו מקרים חריגים סטטיסטיים ולכן לא צפויים.

בגמרא ראינו, לעומת זאת, שהגדרתה היא אינה לפי דרכו של עולם אלא לפי דרכה של הבהמה: "אורחיה" ו"לאו אורחיה", ולפיכך נוצרת בעיה בצרורות, שהוא "אורחיה" לפי הגדרת הגמרא, אולם בכל אופן המשנה אומרת, שמשלם חצי נזק. ובכך נדון בהרחבה בהמשך.

לפי הגדרתה זו של הגמרא דנה היא גם כן את הברייתות בסוגייתנו (יט ע"ב):

תנו רבנן: השן מועדת לאכול את הראוי לה כיצד?

בהמה שנכנסה לחצר הניזק ואכלה אוכלין הראויין לה ושתתה משקין הראויין לה - משלם נזק שלם. וכן חיה שנכנסה לחצר הניזק וטרפה בהמה ואכלה בשר - משלם נזק שלם. ופרה שאכלה שעווין וחמור שאכל כרשינין וכלב שליקק את השמן וחזיר שאכל התיכה של בשר - משלמין נזק שלם.

אמר רב פפא: השתא דאמרת כל מידי דלאו אורחיה ואכלה ליה על ידי הדחק שמייה אכילה, האי שונרא דאכל תמרי וחמרא דאכיל ביניתא משלם נזק שלם.

רב פפא דן את הברייתא לפי הכללים של הגמרא: "אורחיה" ו"לאו אורחיה", וכיוון שמצד הגדרה זו המקרים האחרונים שנשנו בברייתא הם "לאו אורחיה", ולמרות זאת משלם בהם נזק שלם, רואה הוא בברייתא הרחבה של גדר "אורחיה". גדר "אורחיה" כולל בתוכו לא רק דברים שבדרך כלל דרכה של הבהמה לעשותם, אלא אף דברים שדרך בהמה לעשותם על ידי הדחק, ולפיכך משליך הוא גדר זה גם על "שונרא דאכל תמרי וחמרא דאכיל ביניתא".

ההוא חמרא דאכל נהמא ופלסיה לסלא - חייביה רב יהודה לשלם נזק שלם אנהמא ואסלא חצי נזק.

ואמאי? כיון דאורחיה למיכל נהמא אורחיה נמי לפלוסי סלא?

כיוון שהגמרא דנה את העניין לפי ההגדרה של "אורחיה" ו"לאו אורחיה", דברי רב יהודה אינם מובנים, שכן דרכה של הבהמה לעשות כל מיני דברים, שבדרך כלל אין היא עושה אותם, כאשר מטרתה הסופית היא להגיע לאוכל.

דאכל והדר פלים.

ופת אורחיה הוא? ורמינהו: אכלה פת וכשר ותבשיל משלם חצי נזק, מאי לאו כבהמה?  
לא, כחיה.

חיה בשר אורחיה הוא?

דמטוי, ואיבעית אימא כטביא.

ואיבעית אימא לעולם כבהמה וכפתורא.

שוב רואים אנו כאן שהגמרא דנה את המקרה של רב יהודה ואת הברייתא הנוספת המובאת כאן לפי ההגדרות הנ"ל.

הוא ברהא דחזא ליפתא אפומא דנא, סריך סליק, אכלה לליפתא ותבריה לדנא. הייביה רבא אליפתא ואדנא נזק שלם. מאי טעמא? **בין דאורחיה למיכל ליפתא אורחיה נמי לסרוכי ולמסלק.**

וכאן הוא המקור לקושייתה של הגמרא על דינו של רב יהודה לעיל.

אמר אילפא: בהמה ברשות הרבים ופשטה צוארה ואכלה מעל גבי חברתה חייבת. מאי טעמא? נבי חברתה כחצר הניזק דמי. לימא מסייע ליה: היתה קופה מופשלת לאחוריו ופשטה צוארה ואכלה כומנו חייבת? כדאמר רבא בקופצת, הכא נמי בקופצת. והיכא איתמר דרבא? אהא דאמר רבי אושעיא: בהמה ברשות הרבים - הלכה ואכלה פטורה, עמדה ואכלה חייבת. **מאי שנא הלכה, דאורחיה הוא? עמדה נמי אורחיה הוא? אמר רבא בקופצת.**

הגמרא דוחה את הסיוע לדברי אילפא מהברייתא על ידי העמדתה במקרה של קופצת, וכמו שהעמיד רבא את דברי רבי אושעיא בקופצת. העמדה זו באה כפיתרון לעובדה, שעמדה "אורחיה הוא", ולפיכך בפשטות העמדה זו הופכת את "עמדה" ל"לאו אורחיה"<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> כן כתבו רש"י (כ ע"א ד"ה בקופצת): "שקפצה ואכלה על צוארה, שאין דרכה בכך ותולדה דקרן הוא, וחיבת - חצי נזק קאמר", תוספות (כא ע"ב ד"ה דאילפא) ובעל המאור (ח ע"א מדפי הרי"ף). על דברים אלו קשה, שכן לעיל אמרנו, ש"כיון דאורחיה למיכל נהמא אורחיה נמי לפלוסי סלא", ו"כיון דאורחיה למיכל ליפתא אורחיה נמי לסרוכי ולמסלק" (כן הקשו הרמב"ן במלחמת ה' ח ע"א מדפי הרי"ף, הנימוקי יוסף שם בשם הרא"ה והריטב"א, הראב"ד כא ע"ב ד"ה ומאן, והרשב"א כ ע"א ד"ה כדאמר). ועיין רא"ש (פ"ב ס"ד) שעקב שאלה זו ועקב דברי הרי"ף בסוגיה באר את הסוגיה באופן אחר לחלוטין, המקשר סוגיה זו להגדרת הרשויות, וכן בארו הרמב"ם, הרי"ם מלוניל והמאירי (שנביא לקמן) את הסוגיה בהקשר זה.

פירוט רבים הובאו לשאלה זו:

- א. ישנו הבדל בין קפיצה לסריכה (תורת חיים כ ע"א ד"ה הכא נמי).
- ב. ישנו הבדל בין עז שדרכה לקפוץ בכדי להגיע לאוכל ובין בהמה שאין דרכה לקפוץ (שם, בפני יהושע שם ד"ה בפרש"י ובבית אהרן ד"ה בגמרא).
- ג. ישנו הבדל בין מקרה שיכולה הבהמה לאכול בלא קפיצה ובין מקרה שאין יכולה לאכול אלא בקפיצה (יש"ש סימן י"ב).
- ד. ניתן עוד לומר, שישנו הבדל בין לקפוץ על חבית ובין לקפוץ על בהמה אחרת.
- ה. כאן מדובר שהבהמה לאחר קפיצתה נמצאת על גבי חבירתה ממש ולא רק אוכלת מעל גבי חבירתה. כן ניתן לדייק מרש"י, שכתב: "שקפצה ואכלה על צוארה...". כן בארו גם הרמב"ם (פ"ג מהל' נזקי ממון ה"י), שהרי כתב: "...ואכלה מעל גבי חבירתה... ואם קפצה ואכלה על גבי חבירתה...", והמאירי (כ ע"א ד"ה בהמה שהיתה): "...ואם קפצה כלה על גבי חבירתה ואכלה שם חייבת...". (אמנם כמו שאמרנו לעיל ביאורם הוא שונה, ואין קפיצה זו נחשבת "משונה" אלא שבקפיצה שכזו נחשב גב חבירתה כחצר הניזק). וכן כתב הרי"ם מלוניל (ח ע"ב והוא דקפצה) להדיא: "והוא דקפצה, כלומר: שקפצה מזנבה ממש ואכלה על צוארה דהיינו חצר הניזק ממש ומשלם נזק שלם. ויש מפרשים חייבת בחצי נזק ותולדות קרן היא שאין דרכה לקפוץ ולאכול על צוארה... עמדה ואכלה דמשונה היא ותולדה דקרן היא ומוקמינן לה בקופצת שקפצה על גבי חבירתה לגמרי ובה"ג לאו אורחיה היא...".

כן ביאר רש"י את סוגיית מחזרת שחייב (לרב ולא יכא דאמרי בין לרב בין לשמואל) מדין קרן (על המשנה יט ע"ב ד"ה מצדי הרחוב): "...כדין קרן - תם חצי נזק ומועד נזק שלם ובגמי מפרש לה". וכן מובא בתוספות כא ע"א בא"ד ובמחזרת: "...בפירוש אחר של רש"י פירש דמחזרת חייבת משום קרן דמשונה הוא...". ושם תוספות, שפירשו כרש"י בענין קופצת, מקשה את הקושיה דלעיל, ש"כיון דאורחיה למיכל ליפתא אורחיה נמי לסרוכי ולמסלק". וכן מובא ברש"י שעל הרי"ף ט ע"ב: "אמר רב ובמחזרת... דלאו אורחה להחזיר ראשה דרך הילוכה והוה ליה קרן". ועיין תוספות רבינו פרץ כא ע"א בא"ד אמר רב: "...דכיון דלאו אורחיה בהכי היינו קרן... ושמואל אמר מחזרת פטורה... והכי משכחת דמחייב כדין קרן ברשות הרבים כגון דשבת לרחבה וכו' דהא ודאי לאו אורחיה בהכי, כך פירש הקונטרס... לכך נראה כמו

נושא זה יהווה לנו אבן בוחן ליחס שבין האבות ובין תולדותיהן בגלל הבעייתיות שבו, וכפי שנראה לקמן.

א. הסבר המשנה על פי הגישות השונות בגמרא

במשנה (פ"ב מ"א):

כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה?  
הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר.

היתה מבעטת. או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה, ושברה את הכלים - משלם חצי נזק.

פשט דברי המשנה הוא, ש"היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים", שמשלם חצי נזק, בא כהנגדה לחלק הראשון: "הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר", וממילא המקרים הנ"ל הם אינם כלולים ב"להלך כדרכה ולשבר", והיינו, שב"היתה מבעטת" אין הילוך כדרך בהמה, בהמה אינה הולכת בדרך כלל בצורה זו, ו"היתה מבעטת" הוא מקרה ששינתה הבהמה מדרכה. כמו כן, "היו צרורות מנתזין מתחת רגליה, ושברה את הכלים", אין זה מקרה של "להלך כדרכה ולשבר" - אמנם הבהמה אינה משנה מדרכה והולכת כדרכה, אולם אין את המכלול של "להלך כדרכה ולשבר", שזה משמעותו לא רק באיכות ההליכה, האם זו דרך הבהמה או לאו, אלא גם בקיומה של ההליכה בעולם, בעובדה שההליכה היא יום-יומית וקורה כל הזמן, בניגוד למקרה של צרורות המנתזין מתחת רגליה של הבהמה ושוברים כלים, שמבחינה סטאטיסטית אינו שכית, ולכן אינו צפוי. הוא חריג סטאטיסטית, הוא מקרי ולא צפוי, וכמו שהשור התם שנגח, המופיע בתורה והמשלם חצי נזק, הוא מקרי ולא צפוי.

בגמרא, היוצרת מערכת של אבות ותולדות, כל מקרה צריך לשייכו לאחד מהאבות. ראינו לעיל<sup>124</sup> שלש גישות בגמרא, ושלתן נחלקו בעניין צרורות ובהגדרת האב קרן:

הגישה הראשונה סוברת, שתולדה שווה לאב שלה באיבר, בגוף העושה את הפעולה, וכיוון שצרורות נוצרות על ידי רגל הבהמה - תולדת רגל היא, ודינה לשלם חצי נזק, שלא כאב רגל, כיוון שאין שווה היא לו במהות. הגדרת האב קרן לפי זה היא גם כן לפי הגוף העושה את הפעולה.

הגישה השניה סוברת, שתולדה שווה לאב שלה במהות, וכיוון שצרורות היוצרות מצוי - תולדת רגל היא. לפי גישה זו קשה מדוע אין דין צרורות כדין האב שלה, רגל. הגדרת האב קרן לפי זה היא חריגות מהותית - הבהמה עשתה דבר שאין דרכה לעשות בדרך כלל. ההגדרה היא לפי הפעולה או לפי מושאה.

הגישה השלישית סוברת גם כן, שתולדה שווה לאב שלה במהות, אולם כיוון שמקרה צרורות אינו שכית - תולדת קרן היא, ודינה כדין הקרן לשלם חצי נזק. הגדרת האב קרן לפי זה

שפירש"י במהדורא בתרא...", עיין שינויי נוסחאות להרב פרנקל). סמך לדבריו ניתן למצוא בהמשך דברי הגמרא (כא ע"ב): "...לימא מחזרת תנאי היא, דתניא: אכלה מתוך הרחבה משלמת מה שנהנית מצידו הרחבה משלמת מה שהזיקה - דברי רבי מאיר ורבי יהודה, רבי יוסי ורבי אלעזר אומר: אין דרכה לאכול אלא להלך, רבי יוסי היינו תנא קמא? אלא מחזרת איכא בינייהו: תנא קמא סבר מחזרת נמי משלם מה שנהנית, ורבי יוסי סבר משלמת מה שהזיקה...".

<sup>124</sup> עמוד 190.

היא חריגות סטאטיסטית - הבהמה יצרה כאן נזק, שאינו שכיח ולכן אינו צפוי. ההגדרה היא לפי התוצאה.

אולם יש להדגיש, שלפי הגישה השניה, הגישה שנתקבלה בבבלי, ישנו הבדל עצום בין מהות האב רגל ובין מהות שן וקרן. שן וקרן הם בעלי מטרה, ואילו רגל הוא נטול מטרה, הבהמה הולכת וקורה נזק. בשן ובקרן הנזק הוא תוצאה ישירה לפעולה, ואילו ברגל הנזק הוא תוצאה נלווית לפעולה.

וביתר ביאור:

בדף ב ע"ב ובדף ג ע"א מוצאים אנו את הגדרת האבות קרן, שן ורגל. בקרן - כוונה להזיק<sup>125</sup>, בשן - יש הנאה להזיקה, וברגל - היזקו מצוי.

בשלש ההגדרות ישנה זיקה אל הנזק, אולם הזיקה שונה מהותית מהגדרה להגדרה:

**בקרן** הנזק הוא זניח, הוא לוואי. העיקר הוא הכוונה. בקרן המטרה היא המרכז. הנזק הוא תוצאה ישירה והכרחית לפעולת הבהמה, הנובעת ממטרה ממוקדת לפגוע בדבר ספציפי.

**בשן** הנזק הוא יותר מרכזי, אולם הוא שווה במידה מסויימת למטרה. יש נזק, ולאותו נזק יש גם מטרה - הנאה. אולם, מעצם העובדה, שישנה מטרה לפעולת הבהמה, הנזק הוא ישיר והכרחי. המטרה מכריחה מיקוד וספציפיות, ולפיכך הנזק הוא תוצאה ישירה והכרחית לפעולת הבהמה.

**ברגל** הנזק הוא המרכז. מטרתה של פעולת הבהמה אינה מכריחה את קיומו של הנזק. הבהמה יכולה להלך וללא שיגרם על ידה נזק. הנזק לפיכך הוא אמנם תוצאה ישירה אולם לא הכרחית אלא נלווית לפעולת הבהמה. לפיכך הגדרתו של מהות אב זה היא בתוצאה הנלווית שבו.

כמו כן ראינו לעיל, בהסבר מחלוקת רב ושמואל, את העובדה, שהגמרא יוצאת מהגדרה לפי דרכו של עולם, לפי סטאטיסטיקה וצפי, כמו שהזכרנו לעיל בפשט המשנה, להגדרה לפי דרכה של הבהמה, לחלוקה בין דברים שדרך בהמה לעשותם ובין דברים שאין דרכה לעשותם.

לאחר הקדמה זו נעבור לדון בדברי הגמרא, המקבלת לחלוטין את הגישה השניה, וכיוון שכן, צריכה היא להסביר מדוע אין דין צרורות כאב שלה, רגל.

ב. צרורות ככוח

הגמרא (זו ע"ב) מביאה שלש ברייתות, בעקבותיהן הופך המקרה צרורות למושג צרורות, המבטא כל נזק שנעשה בכוח ולא בגוף, בחוסר המגע ולא במגע הישיר:

תנו רבנן: בהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר כיצד?

בהמה שנכנסה לחצר הניזק והזיקה בגופה דרך הלוכה ובשערה דרך הלוכה באוכף שעליה ובשליף שעליה ובפרומביא שבפיה ובזוג שבצוארה והמור במשאו, משלם נזק שלם. סומכוס אומר צרורות זהויר שהיה נזק באשפה והזיק, משלם נזק שלם. הזיק? פשיטא! אלא אימא - התיו והזיק, משלם נזק שלם.

<sup>125</sup> ובדף טו ע"ב - משונה, ועיין לעיל.

צרות מאן דבר שמייהו?

חסורי מחסרא, והכי קתני: צרות כי אורחייהו חצי נזק, וחזיר שהיה נזק באשפה והתיו וחזיק, משלם חצי נזק. סומכוס אומר: צרות וחזיר שהיה נזק באשפה והתיו וחזיק, משלם נזק שלם.

הגמרא משנה את הברייתא הראשונה, ויוצרת בעצם מחלוקת בין חכמים ובין סומכוס בצרות ובחזיר שהיה נזק באשפה והתיו וחזיק, שלדעת חכמים משלם חצי נזק ולדעת סומכוס משלם נזק שלם.

מצרפת הגמרא למחלוקת זו שתי מחלוקות נוספות שבין חכמים ובין סומכוס<sup>126</sup>, כאשר המכנה המשותף להן הנראה מקיבוץ שלשתן ביחד, הוא מחלוקת בכוחו, ועל ידי כך הופך המקרה צרות למושג, המבטא כל דבר הנוצר על ידי כוחו ולא גופו. כמו כן, את הברייתא הרביעית מעמידה היא כדעת חכמים:

תנו רבנן: תרנגולין שהיו מפריחין ממקום למקום ושברו כלים בכנפיהן משלם נזק שלם. ברוח שבכנפיהן משלם חצי נזק. סומכוס אומר: נזק שלם. תניא אידך: תרנגולין שהיו מהדסין על גבי עיסה ועל גבי פירות וטינפו או ניקרו משלם נזק שלם. העלו עפר או צרות משלמין חצי נזק. סומכוס אומר: נזק שלם. תניא אידך: תרנגול שהיה מפריח ממקום למקום ויצתה רוח מתחת כנפיו ושיברה את הכלים משלם חצי נזק. סתמא כרבנן.

ג. הלכתא גמירי לה

בדף יז ע"ב:

...אמר רבא: בשלמא סומכוס קסבר כחו כגופו דמי, אלא רבנן – אי כגופו דמי, כוליה נזק בעי לשלם, ואי לאו כגופו דמי, חצי נזק נמי לא לשלם! הדר אמר רבא: לעולם כגופו דמי, וחצי נזק צרות הלכתא גמירי לה.

נקודה ראשונה שרואים כאן היא, שבניגוד למשנה, העוסקת בצרות כמקרה, הגמרא יוצרת ממקרה זה מושג: "חצי נזק צרות". הסיבה לשם זה היא, שהחידוש בצרות הוא, שלמרות שתולדת רגל היא, משלם חצי נזק. מדוע?

אומר רבא: "הלכתא גמירי לה".

מה משמעותה של אמירה זו? האם לרבא היתה מסורת בדבר שקבלה מרבו, ורבו מרבו וכן הלאה, והיינו הלכה למשה מסיני?

נראה ממהלך הגמרא בכמה מקומות, שאין הדבר כן:

בדף ב ע"ב - ג ע"ב:

...אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דקאמר רב פפא אהייא? אילימא אהני, מאי שנא קרן? דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך? הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתו עליך! אלא תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא אשן ורגל... אלא תולדה דשן כשן, וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל... מאי שנא רגל? דהזיקו מצויו וממונך ושמירתו עליך? הני נמי הזיקו

<sup>126</sup> בתוספתא פ"ב ה"א, הברייתא השלישית המובאת בגמרא, בה קיימת מחלוקת בין חכמים ובין סומכוס, אינה מוצגת כמחלוקת בין חכמים ובין סומכוס, דבר המדגיש את מגמת הגמרא באופן הצגתה את המחלוקת שבין חכמים ובין סומכוס.

מצוי וממונד ושמירתו עליך! אלא תולדה דרגל כרגל, וכי קאמר רב פפא אתולדה דבור... אלא תולדה דבור כבור, וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה... אלא תולדה דמבעה כמבעה, וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש... אלא תולדה דאש כאש, וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל, רגל, הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל? בחצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה...

מדוע הגמרא ממצה קודם את כל האפשרויות וביניהם תולדות רגל, ורק אחרי שאין היא מצליחה למצוא על מה מוסבים דברי רב פפא, "נזכרת" היא שיש עוד תולדה לרגל, צרורות, שבה הדין הוא אינו כדין האב שלה, רגל?

...תיובתא והלכתא? אין, טעמא מאי הויא תיובתא - משום דלא קתני כמו שהזיק? לא פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירא לה דממונא הוא, משום הכי לא קתני.

מדוע הגמרא מחליטה בהתחלה, שקושיה זו קושיה חזקה היא, ואכן: "תיובתא", ורק לאחר שצריך להסביר את העובדה, שהלכה כמאן דאמר: "פלגא נזקא קנסא", "נזכרת" היא בתירוץ, שלכאורה תירוץ פשוט ואמיתי הוא, ומדוע לא הביאה אותו בהתחלה?<sup>127</sup>

גם המקור הראשוני לאמירה זו, רבא (זו ע"ב), אומר אותה רק לאחר בעיה שהוא מעלה, וממילא ברור, שלא היתה לא כלל מסורת בעניין:

...אמר רבא: בשלמא סומכוס קסבר כהו כגופו דמי, אלא רבנן - אי כגופו דמי, כוליה נזק בעי לשלם, ואי לאו כגופו דמי, חצי נזק נמי לא לשלם! הדר אמר רבא: לעולם כגופו דמי, וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה.

לאור כל זאת נראה לומר, שלא היתה לרבא מסורת בעניין. אמירה זו אין משמעותה מסורת, שהיתה לרבא בעניין, אלא רבא הוא זה שמציא את המסורת. משמעותה של אמירה זו היא הסבר בלבד, לדבר שקיים, אך אינו פועל לפי הכללים הידועים לנו. רבא ניסה להסביר את דין צרורות לפי הכללים הידועים לו: אם הדין הוא, שכוחו כגופו דמי, גם דין צרורות היה לשלם נזק שלם, ואם הדין הוא, שכוחו לאו כגופו דמי, בצרורות גם חצי נזק לא היה צריך לשלם. וכיוון שלא הצליח להסביר זאת על פי הכללים הידועים לו, מסביר הוא את דין צרורות על ידי אמירה זו - "הלכתא גמירי לה" - כך הם, התנאים, למדו את דין הצרורות והעבירו לנו דין זה במסורת, וללא טעם<sup>128</sup>.

מה מנסה הגמרא להסביר על ידי "הלכתא גמירי לה" לעיל ענינו כבר על שאלה זו, והצגנו, שלכל אורך הדרך, העובדה שצרורות תולדת רגל היא, ברורה לגמרא, אולם הבעיה העולה מכך היא, מדוע דין צרורות הוא לשלם חצי נזק. עקב שילוב זה, שבין תולדת רגל ובין חצי נזק, נוצר המושג: "חצי נזק צרורות", המבטא את שני הצדדים הנ"ל - מצד הדין - חצי נזק, ומצד המציאות, צרורות, תולדת רגל.

גם דברי הגמרא בדף טו ע"ב: "...לא פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא, משום הכי לא קתני", אומרים שהאמירה "הלכתא גמירי לה" מסבירה את עובדת תשלום חצי נזק, ואין הם מסבירים את העובדה שצרורות "ממונא הוא". עניין זה נובע מכך, שצרורות תולדת רגל היא, ורגל - "ממונא הוא". וכך יש לפסק את הגמרא: "...לא

<sup>127</sup> ואם אין תירוץ זה תירוץ אמיתי ונכון, מדוע הובא בכלל?

<sup>128</sup> עיין פב ע"ב: "ואין מלינין בה את המת - גמרא", ורש"י שם בד"ה גמרא: "מסורת היא בידינו ואין טעם לדבר".

פסיקא ליה, כיון דאיכא חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה, דממונא הוא, משום הכי לא קתניי, כלומר: כיוון שיש את "חצי נזק צרורות", שממון הוא ולא קנס, "לא פסיקא ליה". ו"משום הכי לא קתניי", וישנה כאן הערת ביניים, שאינה מהותית לעצם העניין, שההסבר לכך שעל צרורות משלם חצי נזק הוא ש"הלכתא גמירי לה"<sup>129</sup>.

<sup>129</sup> ייתכן גם, שהמושג: "חצי נזק צרורות" הפך למושג: "חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה", ולכן אף במקום שאין ההלכה שייכת לעצם העניין, מופיעה היא. כן יש לבאר בכתובות מא ע"ב ובשבועות לג ע"א. בראשונים מצינו מחלוקת בהסבר העניין:

**הרי"ף** בדף א ע"א (הגירסה היא על פי מהדורת הרב ניסן זק"ש, דפוס קושטא רס"ט) כתב: "...ואסיקנא דכולהו תולדותיהן כיוצא בהן, בר מתולדה דרגל, ומאי ניהו? **חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק**, ואמאי קרו לה תולדה דרגלי דמשלם מן העלייה ולפוטרה ברשות הרבים...". ובדף ו ע"א כתב: "...והלכתא פלגו נזקא קנסא, **בר מחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא**, ומודה בקנס פטור...". לפי זה נראה, שההלכה בצרורות מלמדתנו את דין החצי נזק, ואת עובדת היות צרורות ממונא יודעים אנו כיוון שהיא תולדת רגל, ולפיכך, בדף ו ע"א ישנה רק הערת ביניים, שאינה קשורה לעצם העניין.

**הרא"ש** (פ"א ס"א ד"ה ואסיקנא), לעומת זאת, מביא את דברי הרי"ף בצורה שונה, לפיה ההלכה מלמדתנו, שחצי נזק צרורות הוא ממונא, ולפיכך שולל את דבריו: "ואסיקנא דכולהו תולדותיהן כיוצא בהן, לבר מתולדה דרגל, ומאי ניהו? חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה דממונא הוא ולא משלם אלא חצי נזק". הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא, להא לא בעי הלכתא, דממילא ממונא הוא כיון תולדה דרגל הוי, ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי, אלא הכי קאמר, דאף על גב דתולדה דרגל הוי וממונא הוי, הלכה גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק, ואמאי קרי לה תולדה דרגל? לשלם מן העלייה ולפוטרו ברשות הרבים".

**הרשב"א** (טו ע"ב ד"ה הא דאמרינן) מביא שתי אפשרויות, ובשתיהן מסביר הוא, שההלכה באה ללמדנו, שצרורות הן חצי נזק ולא נזק שלם: האחת, שזו ורק זו ההלכה, והשניה, שעל גבי זה באה ההלכה לומר, שלמרות שבצרורות משלם חצי נזק - ממונא הוא ולא קנסא: "הא דאמרינן כיון דאיכא חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא לא פסיקא ליה, איכא למימר דהא דקאמר דהלכתא גמירי לה אכולה מלתא הדר, כלומר דהלכתא גמירי לה דאינו חייב אלא חצי נזק ועוד דממונא הוא ולא קנסא, אף על גב דאינו משלם אלא חצי נזק. ויש לי לפרש עוד דהלכתא גמירי לה אחצי נזק בלחוד קאי, כלומר הא איכא חצי נזק צרורות דהלכתא היא דלא משלם כמה שהזיק, ואיהו ודאי לכולי עלמא ממונא הוא, דהא כי אורחיה הוא. כן נראה לי והוא הנכון". ובעקבות צידודו בהסבר השני כתב הוא כך בדף ג ע"ב ("יה והא דאמרינן), עיין שם (וזה שכתב באמצע הדיבור שלפניו: "...אלא כולי עלמא הלכתא גמירי לה דתולדה דרגל היא... אלא דכולי עלמא הכי גמירי לה...", אין הכוונה לאותה "הלכתא גמירי לה" המופיעה בגמרא, אלא שכך למדו רב פפא ורבא, שצרורות תולדת רגל הן, וישנו לימוד אחר, שהוא הוא הוא "הלכתא גמירי לה", והוא לעניין החצי נזק. ייתכן גם כן, שיש כאן טעות סופר, ובמקום המלה "הכיי", שמופיעה גם בהמשך, הועתק בטעות "הלכתא").

**רש"י** במספר מקומות מביאר באופנים שונים מה מלמדתנו הלכה זו:

ג ע"ב ד"ה בחצי נזק צרורות: "בחצי נזק צרורות - שהיתה מהלכת והתיזה צרורות ברגליה ושיברו את הכלים, דקיימא לן **דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס**, ואף על גב דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן, האי פלגא נזקא ממונא הוא. **והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל, דמכה רגל הוא דאתו**, וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם, והיינו דרב פפא". לדעת רש"י כאן, גם לפני הלכה זו דין צרורות היה חצי נזק, שכן צרורות תולדת קרן היתה, אולם, לאחר שבאה הלכה זו ואמרה לנו, שחצי נזק צרורות הוא ממונא, ולא קנס כמו כל חצי נזק של קרן, הופקעו צרורות מלהיות תולדת קרן. וגם כאשר ישנה הפקעה זו, אין המעבר והכניסה לרגל נוצר אוטומטית. צריך סיבה לשייך לכל אב מסויים, ולא רק נפקא מינה דינית כמו עובדת היות צרורות ממונא. ולפיכך הוסיף רש"י וכתב: "דמכה רגל הוא דקא אתו", וזו סיבת השייך לרגל. סיבת השייך לקרן בהתחלה היתה מצד התוצאה, שהן קרן והן צרורות אינם שכיחים, וכיוון שההלכה למשה מסיני הפקיעה לנו את צרורות מלהיות תולדת קרן, וצריכים אנו לשייך תולדה זו לאב מסויים, אנו משייכים תולדה זו לרגל מצד מהות הפעולה, "דמכה רגל הוא דקא אתו", הבהמה הלכה כדרכה ובדרך הילוכה התיזה צרורות. נראה, שראא רש"י לבאר כך את הגמרא לפי שישנה שאלה ותמיהה על גמרא זו - מדוע לא הביאה עניין זה קודם, כאשר עסקה בתולדות הרגל, ומדוע כל "נסיגונות השוא" של הגמרא למצוא בכל האבות תולדות שאינן כיוצא בהן? ונראה מכך, שאין הדבר פשוט כלל, שצרורות תולדת רגל הן, וייתכן שתולדת קרן הן, ולפיכך משלם חצי נזק, ולפי זה

רבא רואה לנגד עיניו את המשנה, בה מופיע דין צרורות, וכיוון שאינו מצליח להסביר דין זה בסברות המקובלות וההגיוניות, אומר הוא: "הלכתא גמירי לה", אין לי הסבר הגיוני לדבר, אולם כך למדו התנאים את הענייניי וכך קבלנו מהם, וכך גם יהיה.

אין תולדה, שאינה כיוצא בלב שלה, וקשה לרב פפא. לכן באר, שמשקנת הגמרא, שחצי נזק צרורות תולדת רגל הן, נוצרת בעקבות ההלכה למשה מסיני. ההלכה למשה מסיני באה ואומרת לנו, שחצי נזק צרורות ממונא הוא, ולפיכך יוצא הוא מגדר קרן, וכיוון שיצא מגדר קרן, אנו משייכים אותו לרגל. כיוון "דמכח רגל הוא דקא אתו".

טו ע"ב בא"ד משום דלא: "...כיון דאיכא חצי נזק צרורות, דאינו משלם כמה שהזיק ואפילו הכי משלם על פי עצמו, **דהלכתא גמירי לה דממונא הוא**". לדעת רש"י כאן, ההלכה חדשה את עובדת היות חצי נזק זה ממון ולא קנס, ומכאן נובע כמו הדיבור הקודם, שבמקור היו צרורות תולדת קרן. ושוב, ראה רש"י לבאר כך, מצד אי פשטות עובדת היות חצי נזק צרורות ממונא בגמרא עצמה, שכן הגמרא קובעת בהתחלה: "תיובתא", ורק לאחר שפוסקת היא הלכה כמו הדעה שהקשו עליה, מביאה היא תירוץ זה.

כתובות מא ע"ב ד"ה כיון דאיכא חצי נזק: "כיון דאיכא חצי נזק - דמשתלם בנזקי בהמה במהלכת והתייה צרורות מתחת רגליה והזיקה, דתנן בבבא קמא דמשלמת חצי נזק, ובההוא חצי נזק קיימא לן בבבא קמא **דהלכתא גמירי לה מסיני שהוא תולדה של רגל ופטורה ברשות הרבים כי רגל**, וניזקי רגל לאו קנסא ניהו אלא ממונא, שהרי מועדת מתחילתה, **וגבי צרורות הוא דאקיל רחמנא**, וכיון דממונא הוא משלם על פי עצמו...". לדעת רש"י כאן ההלכה מלמדתנו את כל דיני צרורות, ואף את עובדת היותן תולדת רגל. שוב, נראה מכאן, שלפני ההלכה היו צרורות תולדת קרן. כאן רש"י רואה את דברי הגמרא כך: "בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה, דממונא הוא". עובדת היות חצי נזק צרורות ממון מנותקת מעובדת היותו הלכה למשה מסיני, רק נובעת כתוצאה ממנה. היינו, שישנו כאן מושג, "חצי נזק צרורות", ואותו מושג נלמד כל כולו על ידי הלכה למשה מסיני, בין הצד של החצי נזק ובין הצד של הצרורות. של המציאות, המורה על היותן תולדת רגל. ועקב אמירתה של הלכה למשה מסיני זו צרורות הן "ממונא", כיוון שתולדת רגל הן, ורגל "ממונא" הוא. שוב, ראה רש"י לבאר כך, כיוון שהיות חצי נזק צרורות ממונא אינה פשוטה לגמרא, שכן בהתחלה אומרת היא: "תיובתא". ובכך ראה רש"י, שישנה דעה, האומרת שצרורות הוא קנסא. הכיצד? נראה, שצרורות הן תולדת קרן לפי שיטה מסויימת, ולפיכך גם החצי נזק הוא קנסא ולא ממונא. לפיכך מבאר רש"י, שההלכה למשה מסיני באה לומר, שצרורות תולדת רגל הן, וממילא ישנו תירוץ לקושיא, שכן כיוון שצרורות תולדת רגל הן, הרי שהתשלום שלהן הוא ממונא.

זו ע"א ד"ה או שהיו צרורות: "או שהיו צרורות מנתזין כי - **אף על גב דלא שינוי הוא אלא אורחיה הוא, אפילו הכי חצי נזק ותו לא, דהלכתא גמירי לה**, וברשות הניזק קאמר, דברשות הרבים פטור כדאוקימנא בריש פרק קמא, דצרורות תולדה דרגל לפוטרו ברשות הרבים". ויותר בגמרא בשבועות לג ע"א ד"ה חצי נזק צרורות: "חצי נזק צרורות - בהמה שהיתה מהלכת בדרך והיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושיברה את הכלים, משלמת חצי נזק. **ואף על פי שאין זה שינוי, דהא אורחא בהכי והוא תולדה דרגל ולא תולדה דקרן תמה, והוא ליה לשלומי נזק שלם, הלכה למשה מסיני הוא לחצי נזק**. וההוא חצי נזק ממונא הוא, דהא לאו תולדה דקרן הוא". לדעת רש"י כאן, לולי הלכה זו היה דין צרורות בנזק שלם, שכן דרך הבהמה בכך ואין כאן שינוי, ותולדת רגל היא. אולם, באה ההלכה ולימדתנו, שלמרות כל זאת, דין צרורות הוא בחצי נזק. בגמרא בשבועות עצמה מופיע: "בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא", ולפי זה רואה רש"י במלים: "דהלכתא גמירי לה" מאמר מוסגר, שאינו עוסק בעצם העניין.

לאור כל זאת נראה לומר, שרש"י באר כל מקום לפי עניינו. בכל מקום שאין בגמרא ערעור על היות "חצי נזק צרורות" תולדת רגל או ממונא, והיינו, שפשוט לגמרא, שצרורות תולדת רגל הן, מבאר הוא, שההלכה למשה מסיני באה לומר לנו, שלמרות שצרורות תולדת רגל הן, והיה בדין לשלם נזק שלם, משלם חצי נזק. אולם, במקום שישנו ערעור על היות "חצי נזק צרורות" תולדת רגל או ממונא, מבאר הוא, שההלכה למשה מסיני באה לומר לנו, שצרורות תולדת רגל הן או ממונא.

ולכל הביאורים, לדעת רש"י "הלכתא גמירי לה" היינו הלכה למשה מסיני.

הרמב"ם (פ"ב מהלכות נזקי ממון ה"ב וה"ג) כתב: "כל תולדה כאב שלה חוץ מצרורות המנתזין מתחת רגלי הבהמה בשעת הילוכה, שאף על פי שתולדת הרגל הן, ופטור עליהן ברשות הרבים כרגל, ואם הזיקו ברשות הניזק משלם מן היפה שבנכסיו כרגל שהוא אב, אף על פי כן אינו משלם אלא חצי נזק... ודבר זה הלכה מפי הקבלה היא". והיינו, שההלכה אומרת, שצרורות אף על פי שתולדת רגל היא ויש לה את השלכות דיניות כרגל, משלם חצי נזק בלבד. בנוסף לכך, הלכה זו היא אינה הגיונית. לפי כל הכללים היה צריך להיות שמשלם נזק שלם כרגל, אולם הלכה זו הועברה במסורת, ואין לנו לערער עליה. אולם יש לציין, שאין זו הלכה למשה מסיני, אלא הלכה מפי הקבלה.

לעומת זאת, מוצאים אנו בגמרא התייחסות שונה בעניין הלכה זו :

בעי רב אשי: כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא - מי גמיר הלכה, ומוקי לה בכח כחו, או דלמא לא גמיר הלכה כלל.

רב אשי מבצע כאן שינוי מהותי בהבנת ההלכה. לרבא היה דין נתון, שהוא היה צריך להתמודד אתו, ומשלא יכול להסבירו לפי הכללים ההגיוניים, אמר, שכך למדו התנאים דין זה במסורת ועד אלינו הגיעה מסורת זו, ואין טעם בדבר. לרב אשי לעומת זאת אין דין נתון. הוא לא יודע מה יאמר סומכוס בכוח כוחו. לפי רב אשי ישנה הלכה, שעברה במסורת, והלכה זו מתייחסת לעניין מסויים, לא ידוע, ומחייבת בו חצי נזק בלבד. ידוע לנו לפי דברי חכמים כאן, שמחייבים חצי נזק בלבד בצרורות, שהם למדו מרבותיהם הלכה שמתייחסת לצרורות, אולם אין אנו יודעים האם סומכוס קבל הלכה זו במסורת, וגם הוא בעצם לא ידע על מה היא מוסבת, והעמיד אותה בכוח כוחו, או שלא למד כלל הלכה זו מרבותיו. גישה זו מקרבת את "הלכתא גמירי לה" לכיוון של מסורת, של הלכה למשה מסיני.

אותו רבא, שדן בשאלה האם כוחו כגופו דמי או לאו, ומכריע שכוחו כגופו, וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה, משווה בין דיני ניקין ובין דיני זב (יז ע"ב) :

אמר רבא: כל שבזב טמא, בנזקין משלם נזק שלם, וכל שבזב טהור, בנזקין משלם חצי נזק.

בהשוואה זו אומר רבא, שכמו שבזב, במגע ישיר טמא ובחוסר מגע טהור, כך הוא ההבדל שבין צרורות-כוחו ובין גופו, שכוחו היינו חוסר מגע, לעומת גופו, היינו מגע ישיר. אין סברה, אולם לפחות ישנו עולם של כללים<sup>130</sup>.

הגמרא אינה מקבלת, שרבא בא להשמיענו את עניין צרורות בלבד :

ורבא צרורות אתא לאשמועינן?

ולכן אומרת :

לא, עגלה מושכת בקרון קא משמע לן.

תניא כותיה דרבא: בהמה מועדת לשבר בדרך הלוכה כיצד? בהמה שנכנסה לחצר הניזק והזיקה בגופה דרך הלוכה ובשערה דרך הלוכה כאוכף שעליה ובשליף שעליה ובפרומביא שבפיה ובזוג שבצוארה והמור במשאו ועגלה מושכת בקרון, משלם נזק שלם.

והיינו, שגם בעגלה המושכת בקרון נחשב הדבר כמגע ישיר, וההפרש שבין העגלה ובין הקרון אינו קיים להלכה, ושניהם גוף אחד נחשבים, כמו שהגוף שבין הזב ובין הנטמא, אם נוגע הוא בזב ובנטמא בו זמנית, אינו נחשב להפסק.

ד. בתר מעיקרא או בתר תבר מנא

בדף יז ע"ב :

בעי רבא: דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר, מהו? בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא, או בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו?

<sup>130</sup> ואולי עולם של כללים שגם הוא מנוטל סברה - עולם של טהרה וטומאה.

בגמרא, כאמור לעיל, הפכו הצרורות ממקרה למושג - "חצי נזק צרורות", המבטא כל דבר שכוחו הוא, והיינו חוסר המגע, בניגוד למגע הישיר, שזה גופו, ומבטוא העניין בצורה בולטת יותר לעין בהשוואתו של רבא את דיני נזיקין לענייני טומאה, שם במגע ישיר טמא ובחוסר מגע טהור

פשוט דבריו של רבא כאן הם, שמצאנו שני מקרים: האחד, דריסה על כלי ושבירתו על ידי הדריסה עצמה, שם ישנו מגע ישיר בין הבהמה ובין הכלי, וגם אין הבדל מקום וזמן בין הפעולה לתוצאתה. והשני, התזת צרורות, שם ישנו חוסר מגע בין הבהמה ובין הכלי ולכן גם הבדל מקום וזמן בין הפעולה לתוצאתה. בראשון: גופיה הוא וחייב נזק שלם, ובשני: כוחו הוא וחייב חצי נזק בלבד. הבעיה נוצרת כאשר ישנו מגע ישיר בין הבהמה ובין הכלי, אולם ישנו ניתוק מקום וזמן בין הפעולה לתוצאתה, וממילא ישנו חוסר מגע בין הבהמה ובין הכלי בנקודת השבירה, והשאלה היא, האם נקודת ההסתכלות שלנו היא בהתחלה, ושם היה מגע ישיר בין הבהמה ובין הכלי, או שנקודת ההסתכלות שלנו היא בשבירה, ושם היה חוסר מגע בין הבהמה ובין הכלי. השאלה אינה קיימת כלל בצרורות, שכן בצרורות ישנו חוסר מגע בין הבהמה ובין הכלי (גם בהתזה וגם בשבירה).

תפשוט ליה מדרבה, דאמר רבה: זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרינן ליה מנא תבירא תבר?

דעת רבה בזרק כלי מראש הגג, שהשוברו במקל כשהוא באויר פטור, כיוון שאנו רואים את הכלי כשבור, שכן אף אם לא היה שוברו, ודאי היה נשבר. אין בדבריו דיון על השובר, שכן הוא לא שבר בפועל כלל, וכדי לחייב אנו צריכים מעשה שבירה. הראיה מדברי רבה שבתר מעיקרא אזלינן היא מצד זה, שאנו רואים את הכלי כשבור כבר בזריקתו של הזורק (ועובדת אי חיובו נובעת מצד שלא שבר בפועל כלל), ואילו היינו אומרים שבתר תבר מנא אזלינן, הכלי אינו נחשב שבור כל עוד לא נשבר בפועל, וממילא מי ששברו מתחייב עליו<sup>131</sup>.

אם כן, מדוע לא פושט רבא שאלתו מדברי רבה?

לרבה פשוטא ליה, לרבא מיבעיא ליה.

לרבה פשוט, שבתר מעיקרא אזלינן, ואילו רבא מסתפק בשאלה זו.

מביאה הגמרא ראייה לכך, שבתר מעיקרא אזלינן, מברייתא:

תא שמעי: תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי, ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמין נזק שלם. שמע מינה: בתר מעיקרא אזלינן.

הגמרא כאן מניחה, שהחיבור בין החבל לדלי אינו יוצר חוסר מגע, וממילא דומה מקרה זה לחלוטין למקרה הנדון בשאלתו של רבא, וכיוון שכן, יש כאן ראייה, שבתר מעיקרא אזלינן.

דוחה הגמרא את הראיה:

תרנמא אהבל.

תשלום נזק שלם המוזכר כאן מוסב על החבל, שם ישנו מגע ישיר בין התרנגול ובין החבל, וגם אין ניתוק מקום וזמן בין פעולת החיטוט לתוצאה, שנפסק החבל.

<sup>131</sup> חוסר ערכו של הכלי מבחינת זה, שבעליו אינו יכול למוכרו, אינו רלוונטי כלל לענייננו. מבחינתו הכלי קיים ושלם ובעל ערך כל עוד לא נשבר. העובדה, שמבחינת העולם אין לו ערך מצד זה שאף אחד לא ירצה לקנותו, אינה רלוונטית כלל.

והא חבל משונה הוא? דמאום בלישה.

כאשר הגמרא הסבירה את הברייתא בתשלום נזק שלם על שבירת הדלי, לא התעוררה שאלת הגמרא על השינוי שבחיטוט. פשוט אם כן, שאם אנו אומרים, שתשלום נזק שלם המוזכר בברייתא מוסב על הדלי, הרי שאין כאן משונה. רק אם אנו אומרים, שתשלום נזק שלם המוזכר בברייתא מוסב על החבל, יש כאן משונה - "והא חבל משונה הוא". מדוע? ההסבר הרווח בראשונים הוא פרשני, כלומר: אילו התשלום מוסב על הדלי, יכולים היינו להעמיד את הברייתא במציאות כזו, שאין כאן משונה, אולם לאחר שהגמרא מסבירה, שהתשלום מוסב על החבל, הרי שעל כרחנו שיש כאן משונה<sup>132</sup>.

והא נשבר דלי קתני?

ואם כן, פשוט שדברי הברייתא, ש"משלמין נזק שלם", מוסב על הדלי.

כאן מנסה הגמרא להעמיד את הברייתא כדעת סומכוס, לפיו אף בכוחו משלם נזק שלם, אולם בסופו של דבר דוחה הגמרא אפשרות זו, ומסיימת:

...אלא לאו רבנן היא. ושמע מינה: בתר מעיקרא אזלינן.

כאן בפשטות, מביאה הגמרא אפשרות לדחות את הראיה:

אמר רב ביבי בר אביי: דקאזיל מיניה מיניה.

היינו, שמדובר בברייתא, שהשתתפותו של התרנגול במקרה לא היתה רק בחיטוט החבל, אלא אף בדחיפת הכלי ואף בשעת השבירה, וממילא הדלי נשבר במגע ישיר של התרנגול, וממילא אין מכאן ראיה לענייננו<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> התוספות (יח ע"א ד"ה והא חבל) כתב: "בשלמא אי אדלי קאי, איכא לאוקמא בחבל גרוע וישן ובלוי, דאורחיה הוא ליפסק בחטיטה מועטת שמחטטין למצוץ המים שבחבל, אבל השתא דקאי אהבל, ע"כ איירי בחבל חזק דשייכא ביה תשלום. אי נמי אי אדלי קאי מצינו לפרש דנפסק היינו שהותר הקשר שהיה ביה הדלי קשור בחבל". כהסברו הראשון מסביר גם הרשב"א. ובשיטה מקובצת בשם רבינו ישעיה ותלמיד רבינו פרץ מביא ביאור שונה: "והא חבל משונה הוא - משמע, דאי הוה קאי אדלי ניחא שפיר. ותימה, דהא מעיקרא נמי מצי פריך 'והא חבל משונה הוא', דהא שבירת הכלי על ידי פסיקת החבל היא. ופירש הרב רבי יהודה מקורביל דהכי פירושו: בשלמא אי בהיזק דלי איירי, איכא לאוקמה כגון שנקרו בצד קשר הדלי הרגיל להגיע במים ואורחייהו לנקר בלחלוחית המים, אבל אי איירי בהיזק חבל, אם כן נפסקה למעלה, דאי במקום הקשר הרגיל ליגע במים, מה היזק שייך ביה אי איפסיק מעט מראש החבל, ואם כן משונה הוא, דמה שלמעלה אינו רגיל ליגע במים, הרב רבינו ישעיה ותלמיד הרב רבינו פרץ זכרונם לברכה".

אולם הראב"ד (ס) כתב: "מעיקרא נמי מצי לאקשוויי". אולם ממשך הראב"ד וכותב הסבר נוסף: "אי נמי, דאיכא לתרוצי למילתא דתרתיה מילי נינהו: מחטט בחבל ונפסק החבל, או שקפצו על הדלי ונפלו ונשבר משלם נזק שלם על הדלי, ולא חשש להזכיר חצי נזק על החבל, שהוא דבר ידוע, אלא על הדלי נזק שלם, שלא תאמר: צרורות הם". אין הוא מקבל גישה פרשנית זו של שאר הראשונים, כיוון שבפשט הגמרא מדובר באותה מציאות לאורך כל הזמן.

<sup>133</sup> כאן נביא את שיטות הראשונים בעניין זה:

דעת רש"י (יז ע"ב ד"ה פטור), שהזרק חייב כיוון שבתר מעיקרא אזלינן, ורק לפיכך יכולים אנו לומר, שהשובר מנא תבירא תבר. אילו היינו אומרים, שבתר תבר מנא אזלינן, הרי שהזרק פטור והשובר חייב: "פטור - המשברו, וחיוב הזרק, אלמא בתר מעיקרא אזלינן, והואיל וסופו לישבר לכשינוח כמי ששברו הוא דמי". בדף כו ע"ב (ד"ה זרק), שם מופיעים דברי רבה, מבאר רש"י בצורה שונה לחלוטין, שמדובר שהזרק הוא בעל הכלי: "זרק - בעל הכלי כלי מראש הגג". הסיבה שהניעה את רש"י לבאר כך היא, שבדברי רבה אין דיון כלל על הזרק. ממילא ברור מדוע רש"י שינה את ביאורו בדף יז ע"ב, שכן אין ראיה מעצם האמירה, שמנא תבירא תבר, הראיה היא מכך, שהזרק חייב.

דעת הרמב"ם (כו ע"ב ד"ה הא דאמר), שהזורק פטור, אולם בכל זאת ישנה ראייה מדברי רבה. שבתר מעיקרא אזלינן (אין דעתו כדעת הרמב"ם במלחמת ה' שנביא לקמן, שבתר תבר מנא אזלינן, והראיה לכך היא, שהסביר את הפטור של הראשון מצד זה, ששמה לא היה נשבר, ולפי שיטת הרמב"ם, שבתר תבר מנא אזלינן, אין צריך לטעם זה), והיא מעצם האמירה, שמנא תבירא תבר: "הא דאמר רבה: זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, אומר אני כל שכן הראשון שהוא פטור, אומר שמה לא היה נשבר, מי לא אשכחן אמדוהו למיתיה והיה פטור הכא נמי פטור. ושני נמי פטור כיון שאמדוהו לשבירה, מימר אמר: אנה מנא תבירא תברי. לפי דבריו, אם נאמר, שבתר תבר מנא אזלינן, הרי שהזורק פטור והשובר חייב, והיינו כדעת רש"י דלעיל.

**הרי"ף** בדף ז ע"א כתב: "תרגולין שהיו מחטטין בחבל דליונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם, והוא דקא אזיל מיניה מיניה". ובדף יא ע"ב כתב: "...ואמר רבה: זרק כלי מראש גגו ובא אחר ושברו במקל - פטור, מאי טעמאי מנא תבירא תברי".

על דבריו אלו כתב בעל המאור (שם בס"ד אמר רבה): "...ואנו תמהין על הרב אלפסי ז"ל דכתב בההיא דתרגולין שהיו מחטטין בחבל דלי: והוא דקאזיל מיניה מיניה, אלמא בתר תבר מנא אזלינן, ואי סבירא ליה כרבה, דבתר מעיקרא אזלינן, קשיאן אהדדי".

**הרמב"ן** (שם בא"ד אמר הכותב) מבאר בהסברו השני בדעת הרי"ף, שלדעתו בתר תבר מנא אזלינן, והראיה מדברי רבה היא, שבתר תבר מנא אזלינן. אילו היינו אומרים, שבתר מעיקרא אזלינן, היה הדיון שהזורק חייב והשובר פטור. עובדת אי דיונו של רבה בזורק מוכיחה על כך, שבתר תבר מנא אזלינן, ולכן הזורק פטור, ועובדת הפטור של השני נובעת מכך, שהזורק אמנם לא שבר, ומעשה שבירה אמנם נחשב רק כאשר הכלי נשבר בפועל, אולם הכלי עצמו הוא חסר ערך, אי אפשר למוכרו בשוק, וממילא השובר מנא תבירא תבר: "...ויש דרך אחרת בפירוש זו השמועה בעצמה, והוא, שנפרש ונאמר, דרבה בתר בסוף אזיל, והא דקאמרינן בגמרא ותפשוט ליה מדרבה, הכי פירושה: תפשוט דבתר בסוף אזלינן, מדאמר רבה: ובא אחר ושברו במקל פטור, ולא אמר הראשון חייב, דאי סלקא דעתך דבתר מעיקרא אזיל, הויה ליה למימר הראשון חייב ואשמועינן רבותא, ולא לימא דשני פטור, דשני אפילו אזלת בתר בסוף פטור, שאין לו דמים לזה ומה ישלם...".

**הרשב"א** (יח ע"א ד"ה אמר, עיין שם) מבאר, שדעת הרי"ף היא, שבתר מעיקרא אזלינן, ולכן פסק את דברי רבה, מהם הביאה הגמרא ראייה, שבתר מעיקרא אזלינן. העמדתו של רב ביבי בר אביי את דברי הברייתא בקאזיל מיניה מיניה אינה אפשרות לדחות את הראיה, שבתר מעיקרא אזלינן. דברי רב ביבי בר אביי מנותקים מכל הדיון לעיל, והם באים ומעמידים את דברי הברייתא שלא כמו הנחת הגמרא בהתחלה (ועדיין ראיית הגמרא לבתר מעיקרא אזלינן מהברייתא היא ראייה). הגמרא הניחה בתחילה, שפעולת התרגולים על החבל אינה נחשבת חוסר מגע בדלי, שכן החבל טפל ומחובר הוא לדלי. רב ביבי בר אביי אינו מקבל הנחה זו. לדעתו, החיטוט בחבל יש בו חוסר מגע בדלי, וממילא חייבים אנו להעמיד, שמדובר במציאות, בה התרגולים לא רק חיטטו בחבל הדלי, אלא גם דחפו והניעו את הדלי עצמו, אלא שישנו ניתוק מקום וזמן בין פעולת דחיפת הדלי ובין התוצאה, שבירתו (שונה בכך הסברו של הרשב"א מהסברו של רש"י בעניין בדף יח ע"א ד"ה מיניה מיניה: "מיניה מיניה - דתרגול, ולא נשבר על ידי לגלוג למקום אחר, אלא הוא דוחפו בכל שעה, ובשעת שבירה נמי"). רק בצורה כזו יש להבין את הברייתא. ממילא מקרה זה דומה לחלוטין למקרה בו דן רבה בשאלתו, וממילא גם ראיית הגמרא מברייתא זו אינה נדחית בסופו של דבר: "...ונראה לי, שהרב ז"ל פירש דהא דרב ביבי לאו לדחייה בעלמא [אמרה], אלא בדוקא אמרה, דאם איתא הוה ליה למימר אמר רב ביבי בר אביי: לא, דקאזיל מיניה מיניה, ומשום דכל שאינו נוגע בדלי אלא שמחטט בחבל שמאוס בלישה ומתוך כך נפסק החבל ונשבר הדלי, אי אפשר לשלם נזק שלם על הדלי, דכל שאינו פועל בגופו אינו אלא כצורות, וכיון דקתני משלם נזק שלם על כרחינו דגופו נוגע בגופו של דלי, והלכך בדאזיל מיניה מיניה הוא...".

**הרמב"ם** בפ"ז מהל' ממונ' ק"ב ח"ב כתב: "הזורק כלי מראש הגג לארץ ולא היה תחתיו כלים וקדם אחר ושברו במקל כשהוא באויר קודם שיגיע לארץ, הרי זה האחר פטור, שלא שבר אלא כלי שסופו לישבר מיד בודאי, ונמצא כשובר כלי שבור ואין זה כגורם...". נראה מדבריו, שהזורק חייב (שכן בעניין זורק כלי שלא שלו מראש הגג כשהיו כרים וכסתות מונחות על הקרקע, ובא אחר שאינו בעל הכלי ואינו בעל הכרים והכסתות וסילק את הכרים והכסתות, פסק שם בה"ח: "...שניהן חייבין הזורק והמסלק, ששניהם גרמו לאבד ממונו של זה", וכאן כל שכן שהזורק חייב, שכן השני אינו נחשב אף כגורם, וממילא ייתכן שהראשון אינו סתם גורם אלא אף שובר ממש), וממילא נראה שפסק, שבתר מעיקרא אזלינן. ובפ"ב מהל' נזקי ממון הי"ד כתב: "היו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמין נזק שלם, והוא שנתגלגל הדלי מחמתו עד שנפל ונשבר...". והיינו כדברי הרשב"א לעיל, ש"קאזיל מיניה מיניה" אינו עוסק במציאות שהתרגול דוחף את הכלי אף בשעת השבירה, אלא רק מניע אותו, והוא נופל ונשבר בהמשך, ולאפוקי מקרה, שמעשהו של התרגול מצומצם לחבל הדלי בלבד.

יח ע"א :

בעי רבא: חצי נזק צרורות, מנופו משלם או מעלייה משלם? מנופו משלם, דלא אשכחן חצי נזק דמשלם מעלייה, או דלמא מעלייה משלם, דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מנופיה?...?

לרבא, הסובר שצרורות תולדת רגל היא, ולמרות זאת משלם חצי נזק, ומסביר הוא עובדה זו ב"הלכתא גמירי לה", תולדה זו היא יצור מיוחד ושונה מכל המוכר לנו: מצד אחד תולדת רגל היא, מהותה היא כשל רגל, שהיזקו מצוי ודרכו בכך, ומצד שני, בעניין גודל התשלום, אין צרורות דומים לרגל, ומשלם חצי נזק.

בשאלה זו מתחבט רבא, אולם לרב פפא ברור, שמשלם מן העלייה (ג ע"ב):

...וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל. רגל, הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל?

בחצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה.

ואמאי קרי לה תולדה דרגל? לשלם מן העלייה.

והא מבעיא בעי רבא, דבעי רבא: חצי נזק צרורות מנופו משלם או מן העלייה משלם?

לרבא מבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה.

לרבא, דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל? לפוטרה ברשות הרבים...

נקודה מאד בסיסית שאנו רואים מכאן היא, שלהיות דבר מסויים תולדה של אב מסויים, ישנה תמיד השלכה דינית, וכל משמעות קריאת שם האב על תולדתו היא בהשלכה דינית, ולכן גם בצרורות, ש"הלכתא גמירי לה" לחצי נזק, שלא כבאב שלה, רגל, מכל מקום, עצם היותה תולדת רגל גורר אחריו דין שווה לרגל - "אמאי קרי לה תולדה דרגל?". השאלה אינה מדוע קורא הוא לה תולדת רגל. דבר זה ברור מכח היותה שווה לרגל במהות. והראיה הפשוטה לכך היא, שתשובת הגמרא היא נפקא מינה דינית: "לשלם מן העלייה", "לפוטרה ברשות הרבים", ולא "משום שמשלם מן העלייה" או "משום שפוטרה ברשות הרבים". שאלת הגמרא היא על מה, על איזו השלכה הלכתית מוסבת קריאת השם "רגל" על צרורות<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> לעומת הסבר זה, התוספות בדף ג ע"ב ד"ה אמאי (וכן כתב השיטה מקובצת ג ע"ב ד"ה וז"ל תוספות שאנן) כתב: "אף על גב דדמי לרגל, כיון שדינה חלוק היה לו לקרות לה שם בפני עצמה". והיינו, שהבין את המלה: "אמאי" כמדוע, ובכך ישנו ערעור על קריאת השם "רגל" על צרורות. הרשב"א (ג ע"ב ד"ה ואמאי) כתב כדעת התוספות, ש"אמאי" היינו מדוע, אולם האפשרות השניה העומדת בפני הגמרא, שלפי התוספות היא קריאת שם בפני עצמו לצרורות, לשיטתו היא קריאת שם "קרן": "אמאי קרי לה תולדה דרגל! תולדה דקרן היא!... אלא דכולי עלמא הכי גמירי לה, ותלמודא לכולי עלמא הוא דקא מתמה במאי שייכא לרגל דקרינא לה הכין, אדרבה טפי שייכא לקרן דאף הוא אינו משלם אלא חצי נזק כקרן תמה" (נראה לפי דבריו, שהיתה לו גירסה שונה בגמרא, והמלים: "תולדה דקרן היא" הן חלק מציטוט דברי הגמרא). ולפי שיטתם: "לשלם מן העלייה" היינו משום שמשלם מן העלייה, ו"לפוטרה ברשות הרבים" היינו משום שפוטרה ברשות הרבים, וכמו שכתב הרשב"א להדיא שם: "ומדיהיב טעמא, משום דמשלם מן העלייה ומדמטריה ברשות הרבים...". וכן כתב תוספות רבינו פרץ (ג ע"ב ד"ה ואמאי): פירוש, מדקאמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן וארגל קאי כדאמרן, אמאי קרי לה תולדה דרגל. ואם תאמר, לימא משום דהוי אורחיה קרי ליה תולדה דרגל! יש לומר, מכל מקום לא הויא ליה למקרייה תולדה דרגל אלא לענין דין חיוב או פטור. מפי משי"ח.

בנוסף לכך, לדעתם ברור, ששיוך צרורות לרגל אינו כפי שאנו מכירים בשאר שיוך תולדות לאבותיהן, שכן שם השיוך הוא לפי המהות, ואילו כאן השיוך הוא לפי ההשלכות הדיניות. לפי זה נראה, שכיוון שצרורות הוא עניין מיוחד, שיוך הצרורות לאב מסויים פועל לפי ההשלכות הדיניות, ולא לפי המהות. אולם, בשאר שיוך תולדות לאבותיהן, השיוך פועל לפי המהות (נראה פשוט, שאי אפשר לשיוך תולדות לאבותיהן לפי ההשלכות הדיניות, שכן לפי זה יש כאן עולם הפוך, שהרי בכדי לומר, שלדבר מסויים ישנם דינים

ולפיכך, לרבא, שמסתפק בעניין צורת התשלום, נפקא מינה זו היא: "לפוטר ברשות הרבים", ולרב פפא, שלא מסתפק בעניין זה, ישנה נפקא מינה בסיסית יותר, כבר בעניין התשלום: "לשלם מן העלייה", וכל שכן שלדעתו תולדה רגל זו, צרורות, פטורה ברשות הרבים.

וביתר ביאור: רבא בעניין צרורות מבטא בצורה חריפה את חוסר הידע שיש לנו לגבי צרורות. הנתונים היחידים שיש בידינו הם:

א. מבחינת המציאות צרורות תולדת רגל היא, שכן דרכה של הבהמה בכך והיזקו מצוי.

ב. המשנה אומרת, שהדין בצרורות הוא, שמשלם חצי נזק.

וכיוון שיש לנו כאן סתירה, שאינה מובנת בכללים המקובלים וההגיוניים (שכן אם תולדת רגל היא, הרי שאם נאמר שכוחו כגופו, הדין צריך להיות כברגל עצמה, שמשלם נזק שלם, ואם נאמר שכוחו לאו כגופו, לא היה צריך לשלם כלל), אומר רבא: "לעולם כוחו כגופו דמי, וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה", והיינו, כפי שאמרנו לעיל, המצאת מסורת בעניין, שלא היתה ידועה אף לרבא עצמו. כלומר: כך למדו התנאים את הדבר, וכך קבלנו מהם, ולמרות שאין לדבר טעם, הרי שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים.

וכיוון שכן הוא הדבר, ואין לרבא מושג כלל בדין צרורות, הרי שמחוייבות שאלותיו של רבא, האם משלם מגופו או מן העלייה, והאם יש העדאה לצרורות, שהרי בשאלות אלו אין לרבא שום נתון<sup>135</sup>.

אולם, בהבנת שאלה הראשונה של רבא בעניין צורת התשלום, יש להביא את שאלתו השנייה של רבא בעניין העדאה, ולהבדיל ביניהן:

בעי רבא: יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות - לקרן מדמינן ליה, או דלמא תולדה דרגל הוא?...

מסויימים, יש לשייכו לאב מסויים ולהשליך עליו את דיניו, ולא להיפך. דין התולדות אינו ידוע, שנוכל לומר שיש להן השלכות דיניות של אב מסויים, וכך לשייכן אליו).

בנוסף, קשה לשיטתם מדוע השייך הוא דווקא לרגל, שהרי ההשלכות הדיניות המובאות בגמרא הן השלכות השייכות גם בשן. ועיין לקמן עמוד 266 בביאור שיטת השיטה מקובצת בשם תוספי תוספות להרא"ש בשם הרב יונה ובביאור שיטת תוספות שם.

בדעת רש"י יש להסתפק, שכן כתב שם בס"ד בחצי נזק צרורות: "...והלכך לאו תולדה דקרן אלא דרגל דמכח רגל הוא דקא אתו, וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם, והיינו דרב פפא", ובד"ה ואמאי כתב: "ואמאי קרי לה תולדה דרגל - הואיל ואינה משלמת כמותה", ולאחר מכן כתב: "לשלם מן העלייה - שאם הזיקה יותר ממה שהיא שוה משלם ההיזק מביתו כי רגל, דכתיב בה ברגל מיטב שדהו' וגו', ולא הויה כי קרן דאין המזיק משלם אלא מגופו כדכתיב יומכרו את השור החי וחצו את כספו' ואם הזיק יותר על כדי דמיו מפסיד הניזק. ולרבא אמאי קרי לה תולדה דרגל? לפוטרו ברשות הרבים - כי רגל, דרגל אינה חייבת אלא אם כן נכנסת לרשות הניזק והזיקה, דכתיב בה וישלח את בעירה וביער בשדה אחרי' והיינו ברשות הניזק". פשוט, שאת תשובת הגמרא באר **כתכלית** - "לשלם", "לפוטרו", וטרם שאלת הגמרא באר, שהשייך לרגל נובע ממהות, "דמכח רגל קא אתו". הספק נובע מהסברו בשאלת הגמרא: האם המלה: "ואמאי" מובנה **סיבה** ולפי זה ערער על השייך לרגל, או שמובנה **על מה** וכמו שכתבנו לעיל. לפי האפשרות הראשונה קשה, שכן אם השאלה דורשת סיבה, קשה לומר שהתשובה היא תכלית.

<sup>135</sup> עקרונית, ניתן להבדיל בין שני רבדים בשאלות רבא בעניין צרורות. רובד אחד הן שאלותיו של רבא: "חצי נזק צרורות, מגופו משלם או מעלייה משלם" וכן "יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות", והרובד השני הוא ביאור הגמרא לשאלותיו: "מגופו משלם, דלא אשכחן חצי נזק דמשלם מן העלייה, או דלמא מעלייה משלם, דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופו", וכן "לקרן מדמינן ליה, או דילמא תולדה דרגל הוא". לפי זה, שאלותיו של רבא בצורתן המקורית הן שאלות פשוטות וראשוניות, שמקורן באותה סיבה - חוסר הידע שיש לנו לגבי היצור "חצי נזק צרורות", שלא מתאים לשום תבנית שאנו מכירים במערכת אבות ותולדות. בגוף המאמר אחדתי שני רבדים אלו.

ברור כאן, שצורות תולדת רגל היא. השאלה היא האם בעקבות שהדין שונה - חצי נזק, יכולים אנו לעניין העדאה לדמות את צורות לקרן, או שסוף סוף תולדת רגל היא<sup>136</sup>. רבא יודע שני נתונים בלבד על צורות: האחד, שצורות תולדת רגל הן כיוון שהיזקן מצוי, והשניה, שמשלם חצי נזק. וכיוון שישנן שתי מגמות סותרות בין שני נתונים אלו, ורבא אינו יודע כלל על שאר ההשלכות הדיניות, הרי שמצד התשלום ישנו דימיון לקרן, לתמות, וכיוון שכן, רבא רואה בצורות בחינה זו של תמות, ולפי בחינה זו של תמות ישנה גם העדאה, ומצד המהות, תולדת רגל הן, ורגל מועדת היא מתחילתה, ואין בה העדאה.

בין השאלה הראשונה של רבא ובין שאלתו השניה ישנו הבדל בסברות המובאות לשני הצדדים. אולם, את אותן הסברות שמביא רבא בשאלתו השניה, יכול היה להביא לכאורה בשאלתו הראשונה. נראה לפי זה, שהסברות שהביא רבא בשאלתו הראשונה הן יותר ראשוניות ויותר פשוטות, וללא כניסה למהות עניין צורות. השאלה כאן היא האם ניתן מצד אחד ליצור הפרדה בין כמות התשלום ובין צורתה:

...מגופו משלם, דלא אשכחן חצי נזק דמשלם מן העלייה...

ומצד שני, האם ניתן ליצור הפרדה בין "אורחיה" ובין צורת התשלום:

...או דלמא מעלייה משלם, דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופו?

ומשמעות הדבר היא, שמצד אחד אין ליצור נתק בין כמות התשלום ובין צורתה, שכן הן כמות התשלום והן צורתה, הן חצי נזק והן מגופו, נובעים שניהם מאותו המעיין, מהמקורות המהותית, מכך ששינתה הבהמה מדרכה. ומצד שני, בעצם אמירה זו הרי שאין ליצור נתק בין המהות ובין צורת התשלום, שכן צורת התשלום, מגופו, נובעת ממהות הפעולה, האם שינתה הבהמה מדרכה או לא.

אולם, גם לרבא חייבת להיות השלכה הלכתית מצד קריאת השם "רגל" על צורות, ולכן עונה הגמרא: "לפטורה ברשות הרבים". וכיוון שכן, שאלותיו של רבא הינן על צורת התשלום ועל העדאה, ואין הוא שואל על פטור ברשות הרבים.

רב פפא, לעומת זאת, "פשיטא ליה". פשוט לרב פפא, שצורות הן תולדת רגל ובעקבות זאת כל ההשלכות ההלכתיות השייכות ברגל חלות גם על צורות ונובעות מקריאת שם "רגל" על תולדת רגל זו. רק בעניין כמות התשלום ישנו נתון מפורש במשנה שמשלם חצי נזק, ולפיכך "הלכתא גמירי לה" רק לעניין חצי נזק, ואין לדמות את צורות כלל ולשום עניין לקרן.

הגמרא לכאורה יכלה לבוא ולומר בדעת רב פפא כבדעת רבא, שמסתפק בעניין צורת התשלום, ושההשלכה הדינית להיות צורות תולדת רגל היא פטור ברשות הרבים, אולם אין היא עושה זאת, ויוצרת בעצם בכך מחלוקת בין רב פפא ובין רבא.

<sup>136</sup> השיטה מקובצת בשם תוספות שאנץ (ג ע"ב בא"ד וז"ל תוספות שאנץ) מביא, שבשאלת הגמרא בדף ג ע"ב: "ולרבא דמיבעיא ליה, אמאי קרי ליה תולדה דרגל?", מונחת הנחה, שרבא קורא לצורות תולדת רגל. לפיכך שואל הוא, היכן מצינו דבר זה (ומעצם שאלתו מובן, שהבין את שאלת הגמרא כמדוע ולא כעל מה)? ועונה: "...ועוד, דקאמר לקמן בפרק כיצד בבעיא דרבא: לקרן מדמינן לה או דנימא תולדה דרגל היא, משמע דפשיטא ליה שהיא תולדה דרגל...". וכן כתב תוספות רבינו פרץ (ג ע"ב ד"ה ולרבא). היינו, שמבארים הם את שאלת רבא בעניין העדאה, שברור לרבא, שצורות תולדת רגל הן, אלא שכיוון שמשלם חצי נזק ייתכן לדמותן לקרן לעניין העדאה (קשה לכאורה לפי דבריהם, שכן הם רואים את שאלת הגמרא: "ואמאי קרי לה תולדה דרגל" כשאלת ערעור על קריאת השם, "אמאי" מדוע. ולפי זה, רק לאחר שאנו אומרים, שרבא פטור צורות ברשות הרבים, אנו קוראים להן תולדת רגל, ולפי זה אין ראייה בדף יח ע"ב, שכן שם רבא מדבר לאחר קריאת השם, וכאן שאלת הגמרא היא לפני קריאת השם).

בכך אנו רואים שוב את מגמתה הכללית של הגמרא, שהיחס בין האבות ובין תולדותיהן הוא יחס של מהות, התולדות משתייכות לאבותיהן על בסיס העובדה שיש להן את מהותם של האבות, ולפיכך ישנה כאן מגמתיות של הגמרא שגם בצורות יהיה הדבר כך. גם צורות תולדת רגל הן לכל דבר, ואין להרחיב את ההלכה פרט למה שהיא אומרת, לעניין תשלום חצי נזק<sup>137</sup>.

יש לציין, שלפי הגמרא ברור, שפטור ברשות הרבים הינה נקודה יותר טריוויאלית מאשר צורת התשלום, שכן לרבא, שמסתפק בעניין צורת התשלום, אין הוא מסתפק בעניין הפטור ברשות הרבים. הסיבה לכך היא, שפטור רגל ברשות הרבים נובע ממהות הפעולה, מכך שדרכה של הבהמה בכך, וכיוון שצורות תולדת רגל היא מצד מהות הפעולה, שדרכה בכך, הרי שהפטור ברשות הרבים הוא טריוויאלי.

בדף יט ע"א :

איבעיא להו: היכי קאמר? היתה מבעטת והזיקה בכיעוטה או צרורות כאורחיהו – משלם חצי נזק, ורבנן היא, או דלמא היתה מבעטת והזיקה בכיעוטה או צרורות מחמת כיעוט – משלם חצי נזק, הא כי אורחיה – משלם נזק שלם, ומני? סומכוס היא?...  
בעי מיניה רבי אבא בר ממל מרבי אמאי, ואמרי לה מרבי חייה בר אבא: היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתנת, ובעטה והתיזה והזיקה, מהו – כיון דאי אפשר לה – אורחיה הוא, או דלמא השתא מיהא, מחמת כיעוט קא מנתזה צרורות? תיקו.

מאחורי שתי שאלות אלו, עומדת הבנה, שצורות תולדת רגל היא, רק כאשר נוצרו כדרכה, אולם אם נוצרו על ידי בעיטה, על ידי שינוי מדרכה, אין היא תולדת רגל, אלא תולדת קרן.

ולפיכך נשוב אחורה לדברי הגמרא :

בעי רב אשי: יש שנוי לצרורות לרביע נזק או אין שנוי לצרורות לרביע נזק?

שאלתו של רב אשי היא, האם בעקבות ההפיכה לתולדת קרן, משלם רבע נזק או שאין השינוי משנה את הדין. ועוד נבאר צדדי שאלה זו בהרחבה בהמשך.

שוב, הגמרא לשיטתה במערכת האבות והתולדות, שהגדרת האב רגל היא לפי המהות, היזקו מצוי, וממילא, כאשר נשתנתה הפעולה (בעיטה), מהותה נשתנתה, ואין היא תולדת רגל, אלא תולדת קרן.

רגל מהותו בתוצאה, ולכן כל צורות שנוצרו כתוצאה מפעולה, שנעשתה כדרכה של הבהמה, תולדת רגל הן, אולם, כאשר הפעולה נעשית שלא כדרכה של הבהמה, ויש כאן שינוי, כל תוצאותיה, הישירות והנלוות, נגררות אחריה, ולפיכך צורות מחמת ביעוט תולדת קרן הן.

הגמרא משייכת בין שאלתו של רבא בעניין צרורות ובין שאלתו זו של רב אשי, ואומרת :

תפשוט ליה מדרבא, דבעי רבא: יש העדאה לצרורות או אין העדאה לצרורות, מכלל דאין שינוי.

היינו, שכיוון שלרבא ישנו צד, שיש העדאה לצרורות, וזה מצד הדימוי לקרן עקב תשלום חצי הנזק, עקב ראיית רבא בצורות בחינה של תמות, הרי שלתמות לא ייתכן שינוי, תמות היא דרגה, שניתן לעלות ממנה רק למעלה.

<sup>137</sup> ועיין לקמן בהערה 141 בעניין פסיקת הראשונים וכללי הפסיקה.

נשוב לבאר לפיכך את נסיונה השני של הגמרא לפשוט את שאלת רבא בעניין העדאה:

תא שמע: דתני רמי בר יחזקאל: תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושרבו, משלם נזק שלם, ואמר רב יוסף: אמרי בי רב: סוס שצנף וחמור שנער ושיכר את הכלים, משלם חצי נזק, מאי לאו? כגון דעבד תלתא זימני, ובהא קמיפלגי – מר סבר יש העדאה, ומר סבר אין העדאה.

לא, בחד זמנא, ובפלוגתא דסומכוס ורבנן קמיפלגי. והא משונה הוא? דאית ביה ביזורני.

שאלת הגמרא: "והא משונה הוא" מופיעה לאחר שהעמדנו את מחלוקת הברייתות במחלוקת סומכוס וחכמים. אם נצרף לכך את העובדה, שלא מוזכר כאן אפילו רמז לתלותה של השאלה בספיקו של רב אשי, וספיקו של רב אשי עצמו מופיע רק לאחר דיון זה, נראה, ששאלת הגמרא מוסבת על דברי סומכוס בלבד. לדעת חכמים, גם במקרה של התרנגול הדין הוא, שמשלם חצי נזק, ואם כן אף אם עוסקים אנו במשונה הדין אינו משתנה. רק לדעת סומכוס, שאומר במקרה של התרנגול, שמשלם נזק שלם, זה מחייב, שהוא עוסק במקרה שדרכו של התרנגול להתנהג כך.

אם כן, ברור, ששינוי זה לא רק שגורר הוא אחריו את המעשה להיות תולדת קרן, אלא אין כאן אפילו את ספיקו של רב אשי, האם השינוי משנה גם את המעמד המשפטי וגם את הדין לרביע נזק, או שאמנם שינוי משנה את המעמד המשפטי, ותולדת קרן הוא, אולם עדיין אין הוא משנה את הדין, ומשלם חצי נזק. כאן לעומת זאת ברור, שמשלם חצי נזק.

הסיבה להבדל בין שני המקרים נובעת מכך, שבמקרה שלנו כל המעשה הוא אחדותי, ואין לנתק את הפעולה מתוצאתה, כל המעשה הוא משונה, מקרה של תרנגול שנכנס לאויר כלי זכוכית ללא שום סיבה ותוקע הוא מקרה משונה ומופקע כולו מהמציאות הנורמלית. אולם בצורות שנוצרו על ידי שינוי, ישנה אפשרות לנתק את הפעולה מתוצאתה, הפעולה עצמה היא משונה, אולם תוצאתה אינה משונה, היא תוצאה נלווית, ולפיכך ניתן לומר, שמצד אחד אין אנו מנתקים את הפעולה מתוצאתה, ורואים אנו את המעשה כאחדותי, וממילא משלם חצי נזק כבכל תולדת קרן, ומצד שני יכולים אנו לראות כאן נתק בין הפעולה לתוצאתה, ולכן יש לנו כאן הרכבה של שינוי על גבי צורות, חצי נזק על גבי חצי נזק, וממילא משלם רביע נזק.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היתה מהלכת ברשות הרבים והתיזה והזיקה, מהו – לקרן מדמינן ליה וחייבת, או דלמא תולדה דרגל הוא, ופטורה? אמר ליה: מסתברא, תולדה דרגל הוא.

שוב, ברור כאן, שצורות תולדת רגל היא - שאלתו של רבי ירמיה היא, האם בעקבות השתנות הדין לחצי נזק, יכולים אנו לעניין חיוב ברשות הרבים לדמות את צורות לקרן, או שסוף סוף תולדת רגל היא, ופטורה. ועונה לו רבי זירא: מסתבר כצד השני, שסוף סוף תולדת רגל היא, ופטורה.

כאן ישנן שתי אפשרויות:

האחת, שרבי ירמיה הוא יותר קיצוני מרבא, ושואל הוא לא רק על צורת התשלום ועל ההעדאה, אלא אף על פטור ברשות הרבים, וקיימת לפיו אפשרות, שאין כלל השלכה הלכתית לקריאת השם "רגל" על צורות.

והשנייה, שרבי ירמיה שואל בדווקא על פטור ברשות הרבים, אולם בעניין צורת התשלום אין הוא מסתפק, שמשלם מן העלייה, ולפי זה צורת התשלום היא יותר טריוויאלית מאשר הפטור ברשות הרבים, כיוון "דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופו". ומשמעות הדבר, שרק בדבר משונה משלם מגופו, שכן כיוון שיש כאן מקריות מהותית, שהבהמה שינתה מדרכה, הרי

שאנו מטילים חיוב על הבעלים רק מגופה של הבהמה ששינתה. אולם בכל דבר, שדרכה של הבהמה לעשות, אנו מטילים חיוב על הבעלים מן העלייה.

כל זאת לפי גירסה זו, אולם ישנה גירסה אחרת, המוסיפה כאן את המלה: "ובעטה", ולפי נצטרך לבאר את שאלת הגמרא בצורה שונה:

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היתה מהלכת ברשות הרבים ובעטה והתיזה והזיקה, מהו – לקרן מדמינן ליה וחייבת, או דלמא תולדה דרגל הוא. ופטורה? אמר ליה: מסתברא, תולדה דרגל הוא.

ברור כאן, שאפילו אם נוצרו הצרורות על ידי בעיטה, עדיין תולדת רגל היא, והשאלה היא, האם בעיטה זו יכולה לאפשר לנו לדמות את הצרורות הללו לעניין חיוב ברשות הרבים לקרן, או שסוף סוף כיוון שכל צרורות, ואפילו נוצרו על ידי בעיטה, תולדת רגל היא, פטורה כרגל ברשות הרבים.

לפי גירסה זו, השינוי בפעולה אינו גורר אחריו את התוצאה, ולכן כל תוצאה נלוית תולדת רגל היא.

קשה לגירסה זו, שכן הראיות המובאות בגמרא בהמשך כנגד דברי רבי זירא, אינן עוסקות בצרורות מחמת בעיטה, וממילא אין קושיה כלל מהן<sup>138</sup>.

וכן קשה, שכן ראינו לעיל בשתי שאלות בגמרא, שפשוט, ששינוי מוציא צרורות מתולדת רגל והופכה לתולדת קרן.

1. ביאור הראשונים

## 1. ביאור הראשונים לשאלות האמוראים

שיטת רש"י על הרי"ף<sup>139</sup>:

דבדבריו (דף ז ע"ב ודף ח ע"א מדפי הרי"ף) מופיעות שתי אפשרויות בשאלת רבא בעניין העדאה:

א. בעיית רבא היא בצרורות שנוצרו על ידי בעיטה, ושאלתו היא, האם הבעיטה הופכת את הצרורות לתולדת קרן או שצרורות תמיד יהיו תולדת רגל, ואפילו נוצרו על ידי בעיטה:

<sup>138</sup> קושיה זו קיימת בהנחה ששאלתו השניה של רבי ירמיה: "התיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות היחיד מהו?", באה כהמשך ישיר לשאלתו הראשונה, וממילא אף היא עוסקת בצרורות מחמת ביעוט, או שלפחות ראיות הגמרא כנגד דברי רבי זירא פונות בתחילה לתשובתו לשאלה הראשונה ואומרות: "מאי לאו התיזה ברשות הרבים והזיקה ברשות הרבים", ובניגוד לדבריו בנושא זה: "מסתברא תולדה דרגל הוא". ועיין עוד שיטה מקובצת יט ע"א ד"ה בעא מיניה וד"ה וכן הרב רבינו ישעיה. אולם אין הכרח לומר כן. ייתכן לומר, שהשאלה השניה באה אמנם לאחר השאלה הראשונה, אולם היא עוסקת בנושא אחר לחלוטין, כאשר המכנה המשותף ביניהן הוא עניין צרורות, וראיות הגמרא בתחילה אינן בניגוד לתשובתו של רבי זירא לשאלה הראשונה, אלא בכלל במקרה של צרורות ללא שינוי, וכן הוא באור זרוע פסקי בבא קמא פ"ב סימן ק"ט.

<sup>139</sup> שני הסברים מופיעים ברש"י שלפנינו, כאשר לפנינו מעדיף רש"י לאורך כל הדרך הסבר מסויים. ברש"י שעל הרי"ף מופיע ההיפך המוחלט, כאשר שם מעדיף רש"י את ההסבר השני. מסתבר, שההבדל ביניהם נובע מכך, שיש כאן שתי מהדורות, והמהדורה הקדומה יותר הועתקה ונדפסה על הרי"ף. ככלל, דברי רש"י לאורך כל סוגיה זו מופיעים בגירסאות רבות ושונות, ועיין שיינוי נוסחאות להרב פרנקל.

יש העדאה לצרורות – אם שינה בהם, שביעטה והתיזה צרורות על ידי כן, וכן עשתה ג' פעמים.

לקרן מדמינן ליה – הואיל ומשונה הוא, ומשלמת נזק שלם, או דלמא כל צרורות תולדה דרגל הוא, דהא כי עבדא מעיקרא כי אורחיה והיזקה מוצוי, אפילו הכי חצי נזק משלמת, לכך זו היא העדאתה ואין לה העדאה אחרת.

ב. בעיית רבא היא בצרורות שנוצרו על ידי הליכת הבהמה כדרכה, ושאלתו היא, האם אנו מדמים את צרורות לעניין העדאה לקרן מצד תשלום חצי הנזק שבצרורות, או שסוף סוף צרורות תולדת רגל היא, וממילא אין לה העדאה:

ויש מפרשים דבעינן בצרורות כי אורחיהו, לקרן מדמינן לה, הואיל וחצי נזק משלם יהא לו כל דין חצי נזק ופעם ג' משלם נזק שלם, או דילמא תולדה דרגל היא, ואין חלוק בין פעם ראשונה לשלישית.

בהמשך דבריו מבאר הוא את שאלת רבי אבא בר ממל:

כעי מיניה רבי אבא בר ממל מרבי אמי, ואמרי לה מרבי חייא בר אבא: היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת, ובעטה והתיזה והיזקה, מהו – כיון דאי אפשר לה – אורחיה הוא, או דלמא השתא מיהא, מחמת ביעוט קא מנתזה צרורות? תיקו.

וכותב בהסברו הראשון:

אורחיה הוא – וכשאר צרורות דעלמא הוא ומשלמת חצי נזק, או דלמא השתא מיהא מחמת ביעוט מנתזת, ואת"ל יש שינוי לצרורות לרביע נזק כדבעי רב אשי בגמרא, משלמת רביע נזק כמו כל דבר משונה, המשלם חצי נזק מדבר שהוא אורחיה.

**היינו, שכל צרורות, ואפילו שנוצרו על ידי בעיטה, תולדת רגל הן.** לפיכך: כיוון שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת - דרכה בכך, ולכן משלם חצי נזק כשאר צרורות שנוצרו על ידי הליכת הבהמה כדרכה, או שכיוון שבסופו של דבר הצרורות נוצרו על ידי בעיטה, אמנם עדיין תולדת רגל הן, אולם אם נפשוט את שאלת רב אשי, ונאמר שיש שינוי לצרורות לרביע נזק, משלם רביע נזק.

ובהסברו השני:

לישנא אחריןא: אורחיה הוא ואפילו אייעד משלמת חצי נזק כי תולדה דרגל הוא, או דלמא הוי משונה ומשלמת נזק שלם כקרן הואיל ומשונה הוא, מפיי המורה.

**היינו, שצרורות תולדת רגל הן רק אם נוצרו על ידי הליכת הבהמה כדרכה, אולם אם נוצרו על ידי בעיטה, תולדת קרן הן.** ולפיכך: כיוון שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת - דרכה בכך, ולכן אין העדאה ומשלם חצי נזק, או שכיוון שצרורות אלו בסופו של דבר נוצרו על ידי בעיטה, תולדת קרן הן, ויש העדאה ומשלם נזק שלם.

כאן מעיר רש"י הערה חשובה ביותר:

וראשון עיקר הוא, דהא אמרינן לקמן, דאפילו מחמת ביעוט הם תולדה דרגל.

כאן נביא את המשך דבריו, בביאורו לשאלת רבי ירמיה ותשובת רבי זירא:

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: היתה מהלכת ברשות הרבים והתיזה והיזקה, מהו – לקרן מדמינן ליה וחייבת, או דלמא תולדה דרגל הוא, ופטורה? אמר ליה: מסתברא, תולדה דרגל הוא.

כותב רש"י.

והתיזה – כלומר: וביעטה והתיזה.

רש"י כאן אינו גורס את המלה "ובעטה", אולם למרות זאת מבאר הוא כך את דברי הגמרא. ואחרי הסבר גירסה זו הולך ביאורו כאן ולעיל:

לקרן מדמינן לה – הואיל וביעטה, והייב ברשות הרבים.  
או דלמא – כל צרורות תולדה דרגל הם, ופטורה ברשות הרבים.

ואם נמשיך בדרכו נאמר, שפשט לו רבי זירא, שאכן כל צרורות, ואפילו נוצרו על ידי בעיטה, תולדת רגל הן ופטור ברשות הרבים.

### שיטת רש"י והמאירי:

דברי רש"י המופיע בגמרא הפוכים לחלוטין מדבריו המובאים על הרי"ף:

א. בהסבר שאלת רבא בעניין העדאה מסביר רש"י כהסבר השני המובא על הרי"ף<sup>140</sup>:

אלא הא דבעי רבא יש העדאה לצרורות – כי אורחיהו אם עשאן שלש פעמים, מו אמרינן כיון דביזמנא קמייתא משלם חצי נזק כי קרן, לקרן מדמינן ליה, או דלמא כיון דתולדה דרגל היא, דהא אורחיה הוא, אין להם העדאה, דהא מוזימנא קמייתא אייעד ליה ואפילו הכי אינו משלם אלא חצי נזק.

ב. בהסבר שאלת רבי אבא בר ממל מביא רש"י את שני ההסברים המובאים על הרי"ף, ובניגוד להכרעתו שם, שכל צרורות תולדת רגל הם ואפילו נוצרו על ידי בעיטה, מכריע הוא כאן, שצרורות שנוצרו על ידי הליכת הבהמה כדרכה הן ורק הן תולדת רגל, אולם אם נוצרו על ידי בעיטה, תולדת קרן הן:

אורחיה הוא – וכצורות דעלמא הוא ומשלם חצי נזק.  
או דלמא השתא מיהא מחמת ביעוט הוא – ואם תאמר יש שנוי לצרורות לרביע נזק, הא רביע נזק משלמת.  
לישנא אחרינא:

אורחיה הוא וצרורות נינהו ותולדה דרגל אפילו אייעד כביעוט והתיזה, הא לא משלם אלא חצי נזק, דהא בלאו הכי הואי מנתזה, או דלמא מחמת ביעוט אתי, ואם הועדה בכך משלמת נזק שלם, דכיון דמשונה הוא הוי תולדה דקרן.  
מפי המור"ה, אבל הראשון עיקר.

ג. כיוון שכך היא דעתו, אין הוא גורס בשאלת רבי ירמיה את המלה "ובעטה" ואין הוא מפרש כך את השאלה:

לקרן מדמינן ליה – הואיל וחייבת חצי נזק כי קרן.  
או דלמא – כל צרורות כי אורחיהו תולדה דרגל נינהו ופטור ברשות הרבים.

כך יוצא, שרש"י לשיטתו, שכן לכל אורך הגמרא מבאר הוא, שתולדה משתייכת לאב שלה לפי המהות, ושינוי בפעולה או במושאה תולדת קרן הוא, וכמו שראינו בעניין היחס שבין משונה וכוונה להזיק, וכמו כן כאן, שבאר בעניין "אמאי קרי לה תולדה דרגל", שברור

<sup>140</sup> לפנינו מופיעות שורות נוספות, המסבירות כמו ההסבר הראשון שעל הרי"ף, כאשר מופיעות הן באמצע ההסבר של רש"י, וקוטעות את רצף דבריו. לפיכך מופיעות שורות אלו בסוגריים עגולות ובצידן הערה, עיין שם.

שצוררות תולדת רגל הן, ושאלת הגמרא היא לא מדוע קורא הוא לה תולדת רגל, אלא על מה קורא הוא לה תולדת רגל, והיינו שקריאת שם מחייבת השלכה דינית, וכפשוט דברי הגמרא.

כן היא שיטת המאירי: המאירי (ב ע"א ד"ה תולדות אלו) פוסק כדעת רב פפא, שמשלם מן העלייה ופטורה ברשות הרבים<sup>141</sup>:

תולדות אלו כלן כיוצא באבותיהן לכל דבר לשלם כדרך שמשלם באב שלה. ומכל מקום יש ברגל תולדה אחרת, והוא שנתנו דרך הלכה צרורות מתחת רגליה והזיקו, ותולדה זו אינה כיוצא בה, שאינו משלם אלא חצי נזק, והוא הנקרא בכל התלמוד: "חצי נזק צרורות". ומכל מקום משלם אותו חצי נזק מן העלייה כשאר נזקים, ואין מדמין אותו לחצי נזק של קרן תמה לשלם מגופה, שהרי תולדה של רגל היא ולא של קרן, ופטור ברשות הרבים כרגל.

ומקשר בין עובדת אי הסתפקותו של רב פפא בשני דינים אלו ובין ענין ההעדאה (יח ע"ב ד"ה צרורות):

צרורות כבר ביארנו שהם תולדה של רגל לשלם מן העלייה וליפטור ברשות הרבים, מעתה אין בהם העדאה, שאין העדאה אלא במכויין להזיק והוא הקרן ותולדותיו.

כמו כן מבאר הוא שם את שאלת רב אשי ופוסק שאין שינוי לצרורות לרביע נזק, וזאת מקשר הוא גם כן לפסיקתו כדעת רב פפא:

וכן אם התיזה צרור על ידי שנוי, אין אומרים שהשנוי ישנה את הדין מחצי נזק לרביע נזק כדין שנויין שמביאין דין נזק שלם לחצי נזק, אלא שכל שהם צרורות כדרכם משלמין חצי נזק מתורת צרורות מן העלייה ובחצר הניזק, וכל שיש בהם שנוי משלמין חצי נזק מדין קרן מוגפו ואף ברשות הרבים.

<sup>141</sup> כן היא דעת הרמב"ם שנוביא לקמן, וכן היא דעת הר"י, שהשמיט את שאלות האמוראים בענין צרורות בפרק שני ופסק להדיא כדעת רב פפא בפרק ראשון (א ע"א ד"ה ואסיקנא): "ואסיקנא דכולהו אבות תולדותיהן כיוצא בהן בר מתולדה דרגל ומאי ניהו חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק ואמאי קרו לה תולדה דרגל דמשלם מן העלייה ולפטורה ברשות הרבים...". וכן היא דעת הרמב"ן במלחמת ה' (דף יא ע"ב מדפי הר"י בא"ד אמר הכותב) בענין כללי הפסיקה: "...אבל אנו דרך אחרת עמנו בזה, לדעולם כל היכא דלמר מיבעיא ליה מלתא בשום דוכתא דתלמודא ולמר פשיטא ליה, הלכה כמאן דפשיטא ליה, ואפילו תלמיד במקום הרב וכל שכן רב במקום תלמיד וזו סברא מכרעת. ודעת רבינו ז"ל (הר"י). י"ו) הסכים עליה, שהרי חצי נזק צרורות מיבעיא ליה לרבא אי משלם ליה מן העלייה או לא ולרב פפא פשיטא ליה, ופסק רבינו ז"ל בפרק קמא הלכתא כרב פפא משום דרבא לא פשיטא ליה, דאילו פשיטא ליה ופליג אדרב פפא בודאי הוה הלכתא כרבא...". אולם, בעצם ביאור סוגייתנו מבאר הרמב"ן, שגם הגמרא סוברת, שרב פפא מיבעיא ליה: "...אלא שיש לי לדקדק עליו שם, שלפי המסקנא דאמרין ולרבא אמאי קרי ליה תולדה דרגל לפוטרו ברשות הרבים, לרב פפא נמי לא פשיטא ליה, ולא כיוצא בהם דקאמר רב פפא משום דקרי תולדה דרגל דפטור ברשות הרבים כרבא, ומהדר הוא דמהדר ביה מפירוקא קמא דאמר לרב פפא פשיטא ליה...".

בניגוד לדעתם כותב בעל המאור בענין זרק כלי מראש הגג (בדפי הר"י שם בא"ד אמר רבה): "...ואנן מספקא לן מלתא, מדחזינן לרבא דהוה בתרא דאיבעיא ליה אי אזלינן בתר תבר מנא אי בתר מעיקרא ולא איפשיטא ליה, הלכך חיישינן לה ודיינינן לה כדין ממון המוטל בספק, אף על גב דבעלמא לא דיינינן ליה כה"ג, הכא חיישינן לרבה דפשיטא ליה...".

כן מבאר הוא בדף יח ע"ב בס"ד תרנגול :

...וכל זה מפני שנסתפק להם אם יש שנוי בצרורות אם לאו. ואין דבריהם נראין לי, שהרי כל אותן השאלות כולן סובבות אם הצרורות מתולדת קרן או מתולדת רגל, ומאחר שנתברר שתולדת רגל הן, אינן לנו בהן לא העדה ולא שנוי.

ברור אם כן לפיו, שצרורות תולדת רגל הן לכל דבר, ורק לעניין חצי נזק יש לנו את ההלכה, וכדעת רב פפא.

כמו כן באר הוא את שאלת רב אשי בעניין שינוי לצרורות לרביע נזק, שברור שרק צרורות שנוצרו על ידי הליכת הבהמה כדרכה תולדת רגל הן, אולם כאשר נוצרו על ידי שינוי - תולדת קרן הן, וכל ההתלבטות היא, האם כיוון שמשלם חצי נזק בכדרכה, בשינוי משלם רביע נזק, וכפי שכל שינוי מוריד מנזק שלם לחצי נזק כך כל שינוי מוריד לחצי התשלום, או שאמנם בכדרכה משלם חצי נזק, אולם כיוון שתולדת רגל הן והיה הדין לשלם נזק שלם כרגל, ורק ההלכה קבעה שמשלם חצי נזק, הרי שבין בכדרכה בין בשינוי משלם חצי נזק. זה מדין רגל ומדין ההלכה, וזה מדין קרן. וכיוון שלדעתו צרורות בכדרכה תולדת רגל הן לכל דבר, ורק בעניין חצי נזק יש לנו הלכה, ובשינוי תולדת קרן הן, אף לעניין זה כך הוא, ולכן בשינוי גם כן משלם חצי נזק מדין קרן.

וכיוון שברור בצרורות, שבכדרכה תולדת רגל הן ובשינוי תולדת קרן הן, מבאר הוא כך (יט) ע"א ד"ה בהמה שהיתה מהלכת) גם את שאלת רבי אבא בר ממל, ואת שאלת רבי ירמיה ותשובת רבי זירא מביאר הוא בלא בעיטה וכדעת רבא ורב פפא דלעיל :

בהמה שהיתה מהלכת כמקום שאי אפשר לה בלא התזת צרורות ומכל מקום התיזתם עכשיו על ידי ביעוט ושברה את הכלים, נסתפק הדבר אם דנין אותן בצרורות, הואיל ואי אפשר לה בלא התזה, או אם דנין אותן בתולדה של קרן. ומכל מקום במקום שאפשר לה בלא התזה, אם בעטה והתיזה הרי זה תולדה של קרן וחייבת ברשות הרבים, ואם התיזה בלא בעוט הרי הן צרורות והן תולדה של רגל ופטורה ברשות הרבים.

אם כן, שיטת המאירי היא לאורך כל הדרך ואף בצרורות, שתולדה משתייכת לאב מסויים על פי המהות.

### שיטת הרמב"ם :

בפ"ב מהלכות נזקי ממון ה"ב וה"ג פוסק הוא כדעת רב פפא, שצרורות תולדת רגל הן לכל עניין, פרט לעניין תשלום חצי נזק, שהוא הלכה :

כל תולדה כאב שלה, חוץ מצרורות המנתזין מתחת רגלי הבהמה בשעת הילוכה, שאף על פי שתולדת הרגל הן ופטור עליהן ברשות הרבים כרגל, ואם הזיקו ברשות הניזק משלם מן היפה שבנכסיו כרגל שהוא אב. אף על פי כן אינו משלם אלא חצי נזק. כיצד? בהמה שנכנסה לחצר הניזק והלכה והיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברו את הכלים, משלם חצי נזק מן היפה שבנכסיו. ודבר זה הלכה מפי הקבלה היא.

ושם בה"ה ובה"ו כתב :

היתה מהלכת ברשות הרבים ובעטה והתיזה צרורות והזיקו ברשות הרבים – פטור, ואם תפש הניזק רביע נזק אין מוציאין מידו, שהדבר ספק הוא שמא שינוי<sup>142</sup> הוא ואינו תולדת רגל, שהרי בעטה.

בעטה בארץ<sup>143</sup> ברשות הניזק והתיזה צרורות מחמת הבעיטה והזיקו שם – חייב לשלם רביע נזק, שזה שינוי הוא בהתזת הצרורות, ואם תפש הניזק חצי נזק אין מוציאין מידו. ואפילו היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה שלא תתזו ובעטה והתיזה – משלם רביע נזק, ואם תפש הניזק חצי נזק אין מוציאין מידו.

מכאן, שבאר הוא את שאלת רב אשי בעניין שינוי לצרורות לרביע נזק, שההתלבטות היא האם צרורות שנוצרו על ידי שינוי תולדת קרן הן או שתולדת רגל הן. ולשיטתו בעניין ספק בהלכה פוסק הוא להקל, אולם אם תפס אין מוציאין מידו.

היינו, שלדעת הרמב"ם ישנה הסתפקות האם השינוי גורר גם אחריו את כל תוצאותיו, או שכל תוצאה נלוות תולדת רגל היא.

ושם ה"ט וה"י כתב :

תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו, אם היה בתוכו תבלין וכיוצא בהן, שהושיט ראשו כדי לאכלו, על התבלין משלם נזק שלם ועל הכלי משלם חצי נזק כחצי נזק צרורות, שכך הוא דרכו, ואם היה הכלי ריקן, הרי זה משונה ומשלם חצי נזק ככל הקנסות. וכן סוס שצנף וחמור שנער ושבר את הכלים, משלם חצי נזק.

היינו, שתקיעת התרנגול בתוך הכלי ללא מציאות התבלין בפנים הינה משונה. ואין זה כשינוי בהתזת צרורות, ששינוי לעיל, שישנו ספק בדבר, האם תולדת רגל הוא או שינוי ותולדת קרן הוא. ההבדל בין שני המקרים נובע מכך, שבמקרה של התרנגול כל המעשה משונה הוא ואין לנתק בין הפעולה לתוצאתה, ולכן משונה ותולדת קרן הוא, אולם בשינוי בהתזת הצרורות, השינוי הוא בפעולה בלבד, והוא מנותק מבחינה מסויימת מתוצאתו, הצרורות הן תוצאה נלוות לפעולתה זו של הבהמה, ולפיכך נוצר הספק, האם אנו רואים בכך מעשה משונה אחדותי, ואין אנו מנתקים את הפעולה מתוצאתה, ולכן שינוי הוא זה ותולדת קרן היא, או

<sup>142</sup> המלה שינוי כאן היא כמושג המחליף את האב קרן. בניגוד לכך המלה "שינוי" בה"ו אינה באה כמושג אלא כתיאור מציאות.

<sup>143</sup> יש לעיין מדוע שינה הרמב"ם כאן במבמקרה הראשון, שם נקט: "היתה מהלכת ברשות הרבים ובעטה והתיזה". את עובדת חסרון "היתה מהלכת" ניתן אמנם להסביר בכך, שבהמה מהלכת ברשות הרבים, לא ברשות היחיד, אולם הוספה זו של המלה "בארץ" צריכה בירור. נראה לומר, שנקט כאן שני סוגי מקרים של צרורות שנוצרו שינוי בכדי לומר, שגם במקרה זה של היתה מהלכת ובעטה והתיזה וגם במקרה זה של בעטה בארץ קיים הספק, האם זהו שינוי או תולדת רגל (היינו, שאם היה נוקט את הראשון, היה ניתן לחלק ולומר, שבמקרה השני ודאי שזהו שינוי ותולדת קרן, וכן להיפך, אילו היה נוקט את השני, היה ניתן לחלק ולומר, שבמקרה הראשון ודאי שזהו תולדת רגל). לכן במקרה הראשון ישנו רק תיאור המקרה, ובמקרה השני הרמב"ם אינו רק מתאר את המקרה, אלא אף מגדיר אותו: "שזה שינוי הוא בהתזת הצרורות", כלומר: גם מקרה זה הוא צרורות + שינוי, כמו במקרה הראשון, ולא שינוי מוחלט, כמו במקרה של תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו כדלקמן.

שאנו מנתקים בין הפעולה לתוצאתה, והתוצאה היא תוצאה נלוית בלבד, ולפיכך תולדת רגל היא<sup>144</sup>.

## 2. האם צרורות תולדת רגל בלבד

### שיטת רש"י:

דעת רש"י כפי שאמרנו לעיל, שצרורות מחמת ביעוט תולדת קרן הן. בכמה מקומות כותב רש"י, שכל צרורות כדרכה תולדת רגל, ובייחוד נזכיר את דבריו בדף יח ע"ב בד"ה דדחיק ליה עלמא, העוסקים בעצם העניין:

ובשאלא להנאתה עסקינן כגון במשלשלת. דאי להנאתה, תולדה דשן היא. ונראה בעיני, דכל גללים להנאתה הוא, ואפילו הכי לאו תולדה דשן נינהו, **דשן היזקא דגופא והני צרורות נינהו**, והא דאמרינן כפרק קמא טנפה פירות להנאתה הוי תולדה דשן, היינו כגון שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים והמורים... וכן עיקר...

וכן הם דבריו בדף יז ע"ב בד"ה צרורות כי אורחייהו:

...ומתיז צרורות בחוטמו הוי נמו כצרורות דרגל, דכל מה שהוא כחו ולא גופו קרי צרורות.

כן היא דעת **תוספות שאנץ**<sup>145</sup>:

...אבל בתוספות שאנץ כתבו וזה לשונן, שרבצה על הפירות להצטנן או לשכב להנאתה. אבל אין לפרש הטילה גללים על הפירות, דאיוז הנאה עשו לה הפירות משאם לא היו שם, וכי האי גונא מקרי צרורות תולדה דרגל כפרק שני...

### שיטת רש"י על הרי"ף:

דעתו, כפי שראינו לעיל, שכל צרורות ואפילו מחמת ביעוט תולדת רגל הן.

### שיטת תוספות:

דעתו, שישנן צרורות דרגל, צרורות דשן וצרורות דקרן:

יז ע"ב בס"ד נובר באשפה:

...ואף על גב דתנא צרורות דרגל, אשמועינן צרורות דשן, דלהנאתו קעביד.

יח ע"ב בא"ד בין לרבנן:

...דכיון דבצרורות שן ורגל כהצר הנזק אין משלם אלא חצי נזק גם צרורות דקרן לא ישלם כי אם חצי נזק...

<sup>144</sup> עיין לעיל בביאור דברי הגמרא בעניין זה. הרמב"ם ביאר, ששאלת הגמרא: "והא משונה הוא" מוסבת על דברי סומכוס בלבד, וממילא ברור לפי חכמים, שמשלם חצי נזק במשונה, שהיה הכלי ריק. זאת לעומת ביאורו בשאלת רב אשי, שישנו ספק האם צרורות שנוצרו על ידי שינוי תולדת רגל הן או שינוי ותולדת קרן הן. וממילא מחוייב החילוק שחילק הרמב"ם בין המקרה של התנגול, שכל כולו של המעשה, הפעולה ותוצאתה, משונה הוא, ובין מקרה של צרורות שנוצרו על ידי שינוי, בו ניתן להפריד בין הפעולה ובין תוצאתה.

<sup>145</sup> מובא בשיטה מקובצת בדף ג ע"א בא"ד טנפה פירות להנאתה, וכן נראה מדבריו המובאים בשיטה מקובצת בדף ג ע"ב בד"ה בחצי נזק צרורות, ששאל דווקא על קרן ולא על שן, עיין שם.

אולם, אין הדבר מוכרח בדבריו. אפשרי מאד, שההתייחסות בדבריו היא לפועל הפעולה ולא לשיוך לאב. היינו, שצרורות דשן אינן תולדת שן אלא צרורות שנעשו על ידי שן.

בשיטה מקובצת (ב ע"א בא"ד אמר רב פפא) **בשם תוספי תוספות להרא"ש**, לעומת זאת, הדברים ברורים :

...ומצאתי כתוב בשם הרב יונה, דלהכי קאמר יש מהם לאו כיוצא בהן, משום דשלושה אבות שנאמרו בשור, צרורות דכולהו לאו כיוצא בהן, כדתניא לקמן בפרק כיצד: וצרורות משלמין חצי נזק, וחזיר שהיה נזכר באשפה משלם חצי נזק, והיינו צרורות דשן, וצרורות דקרן מועדת נמי כגון צרורות מחמת ביעוט, וכתם מיבעיא ליה אם יש שנוי בצרורות לרביע נזק לרב אשי בפרק כיצד. והא דקאמר: כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל, משום דתולדה דרגל שכיחא טפי משאר, לפי שתדיר הולכת, עד כאן תוספי תוספות להרא"ש ז"ל.

### 3. גיבוש דעות הראשונים לאור האמור לעיל וקישורן ליחס שבין האבות ובין תולדותיהן

**הקדמה:**

בדף ב ע"ב ובדף ג ע"א מוצאים אנו את הגדרת האבות קרן, שן ורגל. בקרן - כוונה להזיק<sup>146</sup>, בשן - יש הנאה להזיקה, וברגל - היזקו מצוי.

בשלש ההגדרות ישנה זיקה אל הנזק, אולם הזיקה שונה מהותית מהגדרה להגדרה:

בקרן הנזק הוא זניח, הוא לוואי. העיקר הוא הכוונה. בקרן המטרה היא המרכז. הנזק הוא תוצאה ישירה והכרחית לפעולת הבהמה, הנובעת ממטרה ממוקדת וספציפית לפגוע בדבר ממוקד ספציפי.

בשן הנזק הוא יותר מרכזי, אולם הוא שווה במידה מסויימת למטרה. יש נזק, ולאותו נזק יש גם מטרה - הנאה. אולם, מעצם העובדה, שישנה מטרה לפעולת הבהמה, הנזק הוא ישיר והכרחי. המטרה מכריחה מיקוד וספציפיות, ולפיכך הנזק הוא תוצאה ישירה והכרחית לפעולת הבהמה.

ברגל הנזק הוא המרכז. מטרתה של פעולת הבהמה אינה מכריחה את קיומו של הנזק. הבהמה יכולה להלך וללא שיגרם על ידה נזק. הנזק לפיכך הוא אמנם תוצאה ישירה אולם לא הכרחית אלא נלווית לפעולת הבהמה. לפיכך הגדרתו של מהות אב זה היא בתוצאה הנלווית שבו.

#### **שיטת רש"י על הרי"ף:**

שן וקרן מהותן בפעולה - שן - יש הנאה להזיקה, וקרן - כוונה להזיק או שינוי בפעולה.

רגל מהותה בתוצאה - היזקו מצוי, ההזיק, התוצאה מצויה.

לפיכך, כל צרורות, ואף צרורות מחמת ביעוט, תולדת רגל הן, שכן צרורות עניינן בתוצאה, הן תוצאה של הפעולה, ולפיכך שינוי בפעולה אינו גורם להן כלום.

<sup>146</sup> ובדף טו ע"ב - משונה, ועיין לעיל.

## שיטת רש"י:

שן וקרן מהותן בפעולה. רגל מהותה בתוצאה. ולפיכך, כל צרורות שנוצרו כתוצאה מפעולה, שדרך בהמה לעשותה, תולדת רגל הן. אולם, כאשר נוצרו צרורות כתוצאה משינוי בפעולה, אמנם הן תוצאה, אולם כל תוצאותיו של השינוי נגררות אחריו, ותולדת קרן הן.

לפיכך: צרורות תולדת רגל מהותית, כיוון שדרכה של הבהמה בכך, ו"אמאי קרי לה תולדה דרגלי", היינו על מה, על איזו השלכה דינית מוסבת קריאת שם זו.

## שיטת השיטה מקובצת בשם תוספי תוספות להרא"ש בשם הרב יונה:

השינוי בהגדרות האבות אינו שינוי מהותי בזיקה אל הנזק כפי שהוצג לעיל. הגדרות האבות קרן, שן ורגל הינן כולן לפי הפעולה: קרן - פעולה שיש בה כוונה להזיק/שינוי, שן - פעולה שיש בה הנאה, רגל - פעולת הליכה כדרכה. השייך לאב הוא על פי הפעולה, ולא על פי התוצאה, ולפיכך כל תוצאותיה של פעולה שיש בה כוונה להזיק/שינוי קרן הן, כל תוצאותיה של פעולה שיש בה הנאה שן הן, וכל תוצאותיה של פעולת הליכה כדרכה רגל הן. ובתוצאות אין חילוק בין תוצאות ישירות ובין תוצאות נלוות.

לפיכך, תוצאה נלוית של פעולת קרן מועדת, צרורות מחמת ביעוט של שור מועד, קרן מועדת הן, תוצאה נלוית של פעולת שן, צרורות מחמת פעולה שיש בה הנאה, שן הן, ותוצאה נלוית של פעולת רגל, צרורות מחמת הליכה כדרכה, רגל הן. לגבי תוצאה נלוית של קרן תמה, צרורות מחמת ביעוט של שור תם, ישנו ספק בגמרא האם קרן תמה הוא או רגל הוא, וזו שאלתו של רב אשי, האם יש שינוי לצרורות לרביע נזק או אין שינוי. וקרן מועדת אינו נחשב שינוי, מפני ש"כיוון דאריעד, אורחיה הוא".

השונה בתוצאה נלוית של קרן תמה משאר התוצאות הנלוות, בעקבותיו באה שאלתו של רב אשי, הוא בכך, שפעולת קרן תמה יש בה כוונה להזיק/שינוי, ואילו בשאר העניינים פעולת הבהמה היא כדרכה. לכן, מצד אחד ניתן לומר, שכל צרורות מכל סוג שהן נגררות אחר סוג הפעולה, וצרורות מחמת ביעוט של שור תם קרן תמה הן, אולם מצד שני ניתן לומר, שקרן תמה שונה מהותית משאר האבות בכך, שמהותה היא במיקוד ובספציפיות הנזק בעקבות הכוונה להזיק/שינוי, וכיוון שכן, תוצאה נלוית לפעולה משונה אינה נכללת בגדר קרן תמה, שכן עצם מציאותה של תוצאה נלוית זו הוא אינו משונה.

## שיטת תוספות:

נראה, שהבין התוספות כדעה הקודמת בעניין זה, שהגדרות כל שלשת האבות הינן לפי הפעולה - קרן - פעולה שיש בה כוונה להזיק/שינוי, שן - פעולה שיש בה הנאה, ורגל - פעולת הליכה כדרכה. ולפיכך, תוצאותיהן של אבות אלו, בין התוצאות הישירות ובין התוצאות הנלוות, משתייכות לאבות אלו לפי הפעולה שיצרה אותן. לכן צרורות שנוצרו מחמת הליכת הבהמה כדרכה - תולדת רגל הן, וצרורות שנוצרו מחמת פעולה שיש בה הנאה - תולדת שן הן, וכן צרורות שנוצרו מחמת פעולה שיש בה כוונה להזיק/שינוי, תולדת קרן הן.

יש לצרף לכך נקודה נוספת: צרורות הן עניין מיוחד, ואנו קראנו לו רגל כיוון שיש לו השלכות דיניות של רגל. השייך לרגל לא היה מהותי, אלא על פי השלכות דיניות. לפיכך, אין עניין כלל בקריאת שם רגל דווקא. כאשר נוצרו על ידי רגל, על ידי הליכת הבהמה כדרכה, תולדת רגל הן, כאשר נוצרו על ידי שן, על ידי פעולה שיש בה הנאה, תולדת שן הן, וכאשר נוצרו על ידי פעולה שיש בה כוונה להזיק/שינוי, תולדת קרן הן.

**שיטת הרמב"ם:**

צרוות תולדת רגל. צרוות הנוצרות על ידי שינוי הדבר ספק אם הן תולדת רגל, שכן תוצאה נלוית הן, ואנו מנתקים את הפעולה מתוצאתה, או שתולדת קרן הן, שכן אנו איננו מנתקים את הפעולה מתוצאתה ורואים את כל המעשה כמעשה אחדותי. מעשה שינוי אחדותי לחלוטין, בו לא ניתן להפריד בין הפעולה לתוצאתה, כגון תרנגול שתקע לאויר כלי זכוכית ריק. שינוי הוא זה ותולדת קרן היא.

## 5. סוף דבר

במאמר זה הצגנו את השתלשלות ארבעת אבות הנזיקין בתורה, במשנה ובגמרא:

**בתורה** ראינו דרך ייחוס הנזק אל האדם, שאין עיקרון כולל המאחד את ארבעתם. אלא שבכל מקרה ומקרה דנה התורה לגופו של מקרה על פי עיקרון **המשפט והצדק**.

**במשנה** ראינו, שרואה היא בארבעת אבות הנזיקין התבטאות ודוגמאות ליישום כלל, ולכן על ידי ארבעתם חוזרת היא במשנה הראשונה אל הכלל: "הצד השווה שבהן, שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ". חזרה זו אל הכלל נוצרת על ידי הפיכת הפרטים לכללים, וזהו עניינו ומטרתו של פרק ראשון, לחזור מפרטים לכללים, **להוויה**. כתוצאה מזה נוצרת כאן מערכת של תמות ומועדות, כאשר מתפרטת היא בפרק שני למערכת התלויה בדרכו של עולם.

**בגמרא** ראינו, שרואה היא בכל אחד ואחד מארבעת אבות הנזיקין קטגוריה, אליה יש לשייך על פי מהות בכדי לחייב את האדם על נזיקיו. ישנו מקרה בודד ויחיד שעל ידי הצד השווה שבארבעת אבות הנזיקין, משתייך הוא אל אחד מהם או רק מתרבה לחיוב על אף אי שיוכו אליהם. בהמשך עסקנו במחלוקת רב ושמואל בעניין מבעה, ולבסוף נכנסנו פרטית למהות האבות: קרן, שן ורגל. כתוצאה מזה נוצרת כאן מערכת שאינה תלויה בדרכו של עולם אלא בדרכה של הבהמה - מערכת של "אורחיה" ו"לאו אורחיה".

בקרן ראינו את הרחבת השור התם שבתורה שבתורה, הנגיחה, לאב קרן ותולדותיו, ואת הגדרים השונים המופיעים בגמרא לאב זה - "כוונה להזיק" ו"משונה", וביררנו את היחס ביניהם. ראינו את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בנושא תמות ומועדות, המתפרטת למחלוקות נוספות בעניינים נוספים, ואת מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל בעניין מהות תשלום שור תם.

בשן ורגל ראינו, שבניגוד לקרן אין הם מוגדרים כ"מזיק", כיוון שהם "אורחיה", ובעקבות זאת כל קיומם כ"מזיק" תלוי בפלישה לרשות אחר. כמו כן ראינו את תולדת הרגל, צרורות, שהיוותה לנו עקב הבעייתיות שבה אבן בוחן ליחס שבין האבות ובין תולדותיהן.

**ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעציד כבתחלה**

**אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה**

**ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה**

(ישעיהו א', כו-כו)