

אוניברסיטת בר אילן

**ארבעה אבות נזיקין – עיון בארבעה אבות נזיקין לאור סוגיות הפתיחה
בבבלי ובירושלמי למסכת בבא קמא**

מאיר לוגסי

**עבודה זו מוגשת כחלק מן הדרישות לקבלת תואר מוסמך במחלקה
לתלמוד של אוניברסיטת בר אילן**

עבודה זו נעשתה בהנחייתו של ד"ר אהרון עמית ,

מהמחלקה לתלמוד שבאוניברסיטת בר - אילן

תוכן עניינים

תקציר..... עמ' א

מבוא..... עמ' 1

פרק ראשון – הסוגיה הראשונה אבות ותולדות..... עמ' 9

פרק שני – הסוגיה השנייה – קרן..... עמ' 50

פרק שלישי – הסוגיה השלישית – השן והרגל..... עמ' 84

פרק רביעי – הסוגיה הרביעית – הבור..... עמ' 116

פרק חמישי – הסוגיה החמישית – המבעה..... עמ' 131

פרק שישי – הסוגיה השישית – האש..... עמ' 139

ביבליוגרפיה..... עמ' 146

נספחים..... עמ' 154

תודות

את העיסוק בסוגיה זו התחלתי בעבודה סמינריונית בקורס של פרופ' שמא יהודה פרידמן שממנו למדתי רבות על דרכי המחקר.

ברצוני להודות למורי מן המחלקה לתלמוד ובמיוחד לד"ר אהרן עמית, שלמדתי ממנו רבות הן בקורסים שלימד והן בהנחייתו הסבלנית והמחכימה. תודה מיוחדת לגב' רבקה דגן מרכזת המחלקה לתלמוד, שסייעה לי לעבור משוכות רבות בדרך אל היעד.

תודה להורי שיחי' שגידלוני על ברכי התורה ואהבתה.

אני מקדיש את החיבור לרעייתי יעל, שאין סייג לתמיכה ולעידוד שקיבלתי ממנה. בלעדיה לא הייתי יוצא לדרך ועבודת מחקר זו לא הייתה רואה אור. תודה לילדי אחינועם, אילת, מיכאל, יוסף ויפעת, שהעניקו לי את חדות החיים וההשראה לה הייתי זקוק במהלך עבודתי.

תקציר

סוגיית הפתיחה של פרק ארבעה אבות נזיקין בתלמוד בבלי, הפרק הפותח של מסכת בבא קמא, מהווה סוגיה עשירה מאוד מבחינת ריבוי המושגים שנדונו בה. המבנה הספרותי של הסוגיה מאפשר לשבח בתוכה מושגים רבים שנדונו בסוגיות בשאר חלקי המסכת העוסקים בנזקי שור, בור, מבעה והבער.

בעבודה זו אנו נבחן את מגמתו של בעל הסוגיה ומטרתו בסוגיית פתיחה זו. מתוך הבנת המטרה של בעל הסוגיה והניסיון להבין מה הוא מבקש לפרוס לפני הלומד ולשם מה, תינתן לנו פרספקטיבה חדשה בהבנת הסוגיה כולה, וכפי שנראה קשיים רבים שנתקשו בהם פרשנים וחוקרים יבואו על פתרונם. פרשנות הסוגיה שאנו נציע נעשתה מתוך השוואה למקבילות הן מסוגיות אחרות בבבלי והן מסוגיות הירושלמי וכמובן ממקורות תנאיים נוספים, משניות, ברייתות, תוספתא ומכילתות. מתוך העיון במקבילות אנו ננסה להתחקות אחר התפתחותה הכרונולוגית של הסוגיה ואחר התפתחותן של מושגים המוצאים את מקומן בה. כל העיון שלנו נעשה מתוך ערנות לשינויי הנוסח היכן שיש להם משמעות להבנת תוכן הסוגיה.

בשל אופייה של סוגיה זו וגם בשל גודלה חילקנו את הסוגיה לכמה סוגיות משנה. תחילה אנו בוחנים את סוגיית המסגרת שהיא זו שמעניקה את השלד ואת המבנה הספרותי של הסוגיה. סוגיית המסגרת פותחת בשאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו, פתיחה זו מעניקה הזדמנות לבחון את כל אבות המשנה, להציג את מקורותיהם מהמקרא, את הגדרותיהן ואת תולדותיהן, בתוך מסגרת של שקלא וטרייה המפשפשת אחר אותו אב שתולדתו לאו כיוצא בו. חתימתה של סוגיית המסגרת מסתיימת עם ה'מציאה' של אותה תולדה שהיא אינה כיוצא בו באב, חצי נזק צרורות.

לאחר הפרק הראשון שיוקדש לבחינת סוגיית המסגרת, נקדיש לכל סוגיית משנה פרק בפני עצמו. פרק שני יעסוק בסוגיית קרן, שלישי בסוגיית שן ורגל, רביעי בסוגיית בור, חמישי, בסוגיית אדם המזיק, שישי בסוגיית אש. ונחתום בסיכום ומסקנות העולות ממחקרנו.

סוגיית הפתיחה בירושלמי המקבילה לסוגיית הבבלי בדברים רבים, נדונה בפרוטרוט. למרות שאת הדיון בסוגיית הירושלמי אנו עושים על סדר סוגיית הבבלי ואגב ההשוואה והדיון בה, ראינו גם במחקר סוגיית הירושלמי גם מטרה כשלעצמה, ולפיכך נרחיב בדברים אף מעבר לנצרך להשוואת ולהבנת הסוגיה בבבלי.

כמה גופי תורה תנאיים ובעיקר מהמכילתות, מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, זוכים בעבודה זו לעיסוק נרחב. אכן העיסוק נעשה אגב הדיון בסוגיית הבבלי, אך כאמור ראינו בזה גם מטרה לעצמה ולפיכך הרחבנו בהם את הדיון.

מבוא

בעבודה זו ברצוני לבחון את סוגיית הפתיחה של פרק ארבעה אבות נזיקין, הפרק הראשון של מסכת בבא קמא, בתלמוד בבלי. סוגיות פתיחה בתלמוד בבלי, מהוות נושא חשוב במחקר התלמודי. החוקרים מצאו כי לסוגיות הפתיחה הנמצאים בראשי הפרקים ובראשי המסכתות שבבבלי, מאפיינים מיוחדים.¹

¹ על סוגיות פתיחה ראה: א' וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג עמ' 16. י"א אפרתי, 'דור אחר דור', בר אילן ו' תשכ"ח עמ' 91-92. הנ"ל, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקווה תשל"ג, עמ' עא-עג. נ' בריל, "תולדות ייסודו של התלמוד בבלי כיצירה ספרותית", נטועים יא-יב, תשס"ד, (תרגם ז' ז' ברויאר), עמ' 177-238. מאיר שמחה הכהן פלדבלום, "משנה יתירא: סידור המשנה באספקלריה של החומר הקדום בתלמוד", ל' לנדמן (עורך), ספר זכרון להרב יוסף חיים לוקשטיין, ניו יורק 1980, עמ' ז' – טו'. אבינועם כהן, "לבעיית זיהויים של קטעים סבוראים בבבלי", ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה עמ' 87 ושם בהערה 19. הנ"ל, 'מניינא למעוטי מאי' ומניינא למה לי' – מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי, מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, (בעריכת מנחם צבי קדרי ושמעון שרביט), רמת גן תש"ן, עמ' 103 – 83. ש"י פרידמן, 'לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא', סוגיות בחקר התלמוד בבלי, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 224 ושם בהערה 167. וראה עוד שם, עמ' 241 הערה 243. הנ"ל, 'ראש פרק המפקיד', סוגיות בחקר התלמוד הנ"ל, עמ' 496. עוד להנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין, בבלי בבא מציעא פרק שיש, מהדורא על דרך המחקר עם פירוש הסוגיות, כרך הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 1 ושם בהערה 1. משה בנוביץ, תלמוד האיגוד, מאמתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 5. ושם בארוכה על מאפייני הסוגיה הסבוראית בברכות. אהרון עמית, 'מקום שנהגו' פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט, עמ' 10 ואילך. מירב סוויסה, סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ח. ואומנם ראה: דוד הלבני, מבואות למקורות ומסורות, ירושלים תשע"ב, עמ' 7 הערה 20.

סוגיית הפתיחה של מסכת בבא קמא, היא סוגיה בעלת תיחום ענייני וספרותי מובהק. סוגיה זו מתפרסת מתחילת המסכת, החל במילים "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", עד דף ג ע"ב, בשקלא וטריא החותמת את הסוגיה, "לרבא דמיבעיא ליה, אמאי קרי ליה תולדה דרגל? לפוטרה ברשות הרבים". בעל הסוגיה, עוסק תחילה במעמדן של תולדות הנזיקין, אל מול אבות הנזיקין המפורטים במשנה ומעלה את השאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?". המימרא המשמשת נקודת המוצא לסוגיה והמשמשת גם את בנייתה של המסגרת הספרותית של הסוגיה כולה, היא מימרתו של רב פפא המשיבה על השאלה הנזכרת "הכא מאי?", בתשובה "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". אגב מימרה זו יוצאת הגמרא לברר אילו מן התולדות הן כיוצא בהן באבות, ואילו אינן כיוצא בהן. עורך הסוגיה מציג את האבות שבמשנה אחד אחד, מבאר את גדרן לפי כל הדעות, מחפש להם את המקור מן המקרא (את זה יש לסייג, האבות שמובאים להם מקורות מן המקרא, הן קרן שן ורגל), ולבסוף מפרט את תולדותיהן של אלו וחותרם באשר למעמדן של התולדות אל מול האבות, האם הן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. המסגרת של סוגיה זו היא ארוכה (כשני דפים), כאשר כאמור, היא מעלה בתחילתה את השאלה, האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?" ולאחר דוגמאות הנוגדות זו את זו, שבת מחד וטומאה מאידך, שגם בהן מצינו את הקטגוריות של אבות ותולדות, מציגה היא את המימרה של רב פפא הקובעת כי "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", מחפשת את המבוקש, מיהו זה האב שתולדותיו לאו כיוצא בו? והסוגיה נחתמת בכך שהגמרא מאתרת את המבוקש, בצרורות, שהן תולדה של רגל ואינן כיוצא בו באב. אולם סוגיה ארוכה זו ניתנת לחלקה לסוגיות משנה, כאשר כל דיון בכל אחד מהאבות הוא לכאורה, סוגיה בפני עצמה.² אין התלמוד מסתפק בהצגת כל אב, ותולדותיו, וכמענה ישיר המתבקש לשאלה האם תולדותיו כיוצא בו, אלא דן בכל אב, כבסוגיה שלימה בעלת תכלית לעצמה ובלי קשר לשאלת המסגרת, מוצא את גדרו, את מקורו במקרא, עוסק בצריכותות של הפסוקים, דן במחלוקות על זהות האב, מציג את תולדותיו, ורק לאחר מכן חוזר הוא אל השאלה האם תולדותיו כיוצא בו או לאו.³ סוגיות המשנה כפי שאנו נדון

² פרט לסוגיות שן ורגל שיש לבחון עד כמה אפשר לתחום אותם לשתי סוגיות נפרדות. להלן (עמ' 88-93) בעיסוקנו בסוגיית שן ורגל, נבחן גם מפני מה הם שולבו יחד כעין סוגיה אחת.

³ יש לסייג את התיאור הזה לאבות השור, קרן, שן ורגל. לגבי בור, אדם ואש ההתעניינות של הסוגיה מכוונת לתולדותיהן בלבד. ויש ליתן את הדעת על ההבדל שביניהם, וראה אברהם וייס, דיונים וברורים בבבא קמא, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 48 - 54.

בהן כיחידות בתוך המסגרת הזאת הן: סוגיית קרן, סוגיות שן ורגל, סוגיית בור, סוגיית אדם וסוגיית אש.

חשיבותה של סוגיית פתיחה זו היא רבה, הן בשל המושגים הרבים הנידונים בה, מושגים שמלווים אותנו לאורך חלק גדול מן המסכת, ואשר אנו מוצאים אותם לראשונה בסוגיה זו,⁴ והן בשל היומרה של הסוגיה הזאת, לתת לנו דיון מאורגן ומסודר הדן בהגדרותיהן של אבות ותולדות הנזיקין ובמקורותיהן. סוגיה זו אפשר אפוא לראותה לא רק כסוגיית פתיחה של הפרק ראשון, אלא כסוגיית פתיחה לכל החלק במסכת בבא קמא, העוסק בארבעה אבות נזיקין, חלק הכולל את ששת הפרקים הראשונים של המסכת.⁵

בכדי לעסוק באופן יעיל בסוגיית הפתיחה ובתפקידים שהיא לוקחת על עצמה כסוגיית פתיחה, בחרנו לחלק את הסוגייה לסוגיות משנה, סוגיית אבות ותולדות לחוד, סוגיית קרן לחוד, שן ורגל לחוד, סוגיית בור, סוגיית אדם וסוגיית אש. לשם כך בראש כל סוגיית משנה שאנו עוסקים בה נציג את הקטע בתלמוד בבלי שעליו נסובים דברינו למען ירוץ הקורא. פרט להצגה זו של חלקי הסוגיות בראשי הדיונים הנסובים עליהם, בחרנו להציג בנספח את סוגיית הבבלי בשלימותה. הסיבה להצגה זו היא מחמת האופי של סוגיות המשנה הכלולים בה, הסוגיות קשורות יחד בענייןן ובסגנוןן ומזדקקות זו לזו, כמו כן המסגרת הספרותית שלהן היא אחת. מתוך הנחה שמעת לעת הקורא יצטרך להסתכלות של הסוגיה בכללה לשם בחינה והשוואה, סבורים אנו שיש תועלת

⁴ מהמושגים המוזכרים בסוגייתנו, המפותחים בתלמוד להלן הם: החלוקה בין תם למועד, סוגיה שנדונה להלן בבבלי דף, טו ע"א. מועד לאדם אם מועד לבהמה, להלן לו ע"א. גדרי שן ורגל, להלן י ע"א ואילך. בור ט' ובור י', להלן נ ע"ב. מחלוקת רב ושמואל בגדרי חיוב תקלה משום ממונו או משום בורו, להלן כח ע"ב. מחלוקת רב ושמואל מהו מבעה, להלן ג ע"ב. אדם מועד לעולם, להלן כו ע"א. וסוגיית צרורות, להלן יז ע"ב ואילך. אש, כח אחר מעורב בו, להלן ו ע"א.

⁵ ויש להוסיף את פרק שמיני "החובל", העוסק בנזקי אדם. למ"ד מבעה זה אדם, אף עיסוקו של פרק זה הוא באב נזיקין שבמשנה. שאר פרקי המסכת העוסקים בגניבה וגזילה, שייכים הם לקטגוריה מורחבת יותר של "אבות נזיקין", המצויה בברייתא משמו של ר' חייא המובאת להלן בבבלי דף ד ע"ב. ואמנם לפי דברי התלמוד שם יתכן שהם כלולים ב"מבעה" שבמשנה, אליבא דתנא דידן כמובן למ"ד מבעה זה אדם. על סדר הפרקים בבבלי והסיבה לסידורן זה ועל הקשר בין שיקולי העריכה כאן למשנת סנהדרין הראשונה א: א ראה: אברהם וייס, דיונים ובירורים בבא קמא (לחקר משפט התלמוד), ירושלים – ניו יורק תשכ"ז.

בהצגת הסוגיה גם באופן זה. הצגה זו של הסוגיה תיעשה על פי דפוס וילנא⁶ כאשר בתוך הדיונים אנו נדון בנוסחאות הנוספות הידועים לנו על הסוגיה ככל שיש להם משמעות לפי דעתנו. את הסוגיה נציג כשהיא מחולקת חלוקה גראפית המעניקה לנו הסתכלות על מבנה הסוגיה וההקשר הלוגי של כל חלקיה. כמקובל במחקרי תלמוד רבים, בהצגת הסוגיה בחרנו להדגיש את האופי הכרונולוגי של היווצרות הסוגיה ולשם כך מסומנים דברי התלמוד בפונטים שונים: כאשר דברי התנאים מסומנים באות מודגשת, דברי האמוראים מסומנים באותיות מוטות, ודברי סתם התלמוד, בלי הדגשה מסמנת. כנספח לחלקי הסוגיה שבראשי הדיונים הוספנו ציונים למקבילות בתלמודים ולספרות חז"ל בכלל, בשם "מסורת התלמוד",

התלמוד הירושלמי בסוגייתנו מהווה נדבך חשוב בעיונו בדרך התהוותה ובפרשנותה של הסוגיה בתלמוד בבלי. פעמים שיכולים אנו להבין את דרך התהוותה של הסוגיה על ידי כך שמוצאים אנו את יסוד הסוגיה שממנו ועליו נבנית הסוגיה, וכפי שנראה בעבודתנו בכמה חלקים של סוגייתנו, לירושלמי כאן תפקיד חשוב בכך שהוא מספק לנו לעיתים את היכולת להבין ולבודד את יסוד הסוגיה הגולמית של הסוגיה הבבלית, שכן לא אחת בסוגיה הירושלמית, אנו מקבלים סוגיה הכוללת אלמנטים המופיעים במקביל גם בסוגיה הבבלית, מה שנותן לנו יסוד להניח כי הסוגיה הבבלית התפתחה מגרעין דומה לסוגיית הירושלמי.⁷ בשל חשיבותו של העיסוק המשווה של סוגיית הירושלמי לסוגיית הבבלי, לצד הצגת הסוגיה בבבלי, בחרנו גם להציג את הסוגיה המקבילה בירושלמי, שבהשוואתה לסוגיית הבבלי, נעסוק הרבה ובעקביות. אגב כך נעסוק בסוגיות הירושלמי גם כשלעצמן כאשר נשתדל לברר את הגרסא ואת המשמעות של הדברים.

בדרך העיון שלנו נשים לב להשתלשלות הכרונולוגית של המושגים. נראה אילו מושגים היו כבר לפני התנאים ובשים לב לקובצי התנאים השונים, משניות, ברייתות, מכילתות, תוספתא. ואילו מושגים התחדשו בתקופת האמוראים ומוצגים לפנינו כמימרות או כידיעות הנקובות בשם אומרם, ואילו מושגים מתועדים אצלנו רק ברובד האנונימי של התלמוד. דוגמאות: לדעתנו,

⁶ בחרנו להציג את נוסח הגמרא על פי נוסח דפוס וילנא, היות ועל פי בדיקתנו בכל עדי הנוסח לא נמצאו חילופי נוסח משמעותיים מהמופיע בדפוס וילנא, מסיבה זו נצמדנו לנוסח השגור.

⁷ אין כוונתי שעורך הסוגיה בבבלי ראה את סוגיית הירושלמי כצורתה, ובנה את הסוגיה על מה שמצא שם, שכן רוב החוקרים סבורים שהבבלי לא ראה את הירושלמי, ראה מה שציין בזה דוד הלבני, מבואות למקורות ומסורות, עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשע"ב, עמ' 20 הערה 71. אלא כוונתי היא שגרעין דומה לסוגיית הירושלמי שהיותו בירושלמי מוכיח כבר את קדמותו, עמד כמסורת גם לפני עורך הסוגיה בבבלי, ועל גרעין זה הוא בנה את סוגייתנו.

משנת בבא קמא הראשונה ומכילתא דרבי ישמעאל, לא הכירו את השמות קרן, שן ורגל. לפי המכילתא דרשב"י והירושלמי וכן יתכן שלדעת אמורא בבבלי, לא מוכרת החלוקה בין שן ורגל. התנאים לא הכירו את מושג התולדות, לפחות בניזיקין.

תוכן הפרקים:

פרק ראשון – סוגיית תולדותיהן כיוצא בהן

כאמור סוגיה זו מחולקת לחטיבות משנה, כאשר המסגרת המקשרת את כלל הסוגיה, היא הדיון ביחסי אבות ותולדות, דרך בחינת השאלה האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". בפרק הראשון אנו נדון בסוגיית המסגרת, נבחן את תפקידה של סוגיה זו ונגזור מסקנות באשר למשמעותה. תחילה נציג את הפרשנות של החוקרים אברהם וייס ודוד הלבני, על דרך התהוות הסוגיה, ולאחר שנבחן את ההצעות הללו וכפי שנטען, הן אינן עומדות בפני הביקורת, נציג את שנראה לנו בהצעת הסוגיה. בהצעתנו אנו נשווה את סוגיית הבבלי למקבילתה בירושלמי נתחקה אחר הסוגיה הגרעינית שממנה פיתח עורך הסוגיה את סוגייתנו בגיבושה הספרותי. סוגיה זו על כל השקלא וטריא שלה שייכת לרובד האנונימי של התלמוד, פרט למימרה המובאת משמו של רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". לפי הצעתנו בפירוש והתהוות הסוגיה נראה כי גם המימרה המובאת משמו של רב פפא, אינה מימרה מנוסחת שיצאה ממנו, אלא שעורך הסוגיה ניסח את המימרה הזאת וקבעה בשמו, או מחמת שמימרה זו מתאימה לשיטתו של רב פפא (שכן לפי דבריו שצורות תולדה של רגל היא, באמת מצינו תולדה שאינה כיוצא בו באב), או מחמת שמצינו ניסוח ספרותי דומה של מימרה אחרת של רב פפא באותה מטבע לשון "יש מהן... ויש מהן...". לפיכך קבע בעל הסוגיה את שמו של רב פפא על המימרה. כפי שהעלינו סוגיה זו היא סוגיית פתיחה בעלת מטרה של מבוא למסכת, כאשר במבוא זה משובצים מושגים רבים המכניסים את הלומד לשערי הלכות נזיקין.

מסקנה נוספת שעלתה לנו בפרק זה היא, שהמונח "תולדות" בניזיקין, אינו מונח תנאי. ולפיכך דיוק הגמרא "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", אינו מתחייב מן המשנה עצמה. לחוסר המחויבות לכלל המנוסח הזה "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", יהיו השלכות נוספות בדרך בחינתנו את הסוגיות גם בהמשך.

את הדיון בפרק זה אנו חותמים בהשוואה בין העיסוק בסוגייתנו באבות ותולדות שבת, לסוגיה המקבילה במסכת שבת. לדעת דוד הלבני יש לראות בסוגייתנו את מקור הסוגיה והגמרא בשבת היא זו שהעבירה את סוגייתנו לשם. לפי המהלך הכללי שלנו בסוגיה בנוסף לשיקולים אחרים אנו מניחים כי להפך, ההעברה נעשתה ממסכת שבת לסוגייתנו.

פרק שני – סוגית קרן

בפרק זה נדון במשמעותן ומקורותיהן של שלושת הברייתות המובאות בגמרא, הברייתא הקצרה הפותחת "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל" ושתי הברייתות הבאות בהמשך והעוסקות במקורות הקרן במקרא ובמקורות המקראיים של השן והרגל. הדיון הראשון בפרק זה נסוב על השאלה האם ברייתא אחת לפנינו, הפותחת בהקדמה "ג' אבות נאמרו בשור" וכו' והמשכה היא הברייתא המביאה את מקורותיו המקראיים של הקרן השן והרגל. לפי הנחה זו החלוקה לשלוש ברייתות אינה אלא מעשה עורך התלמוד שהוא זה שחלקן על ידי שהכניס שקלא וטריא ביניהם. או שמא יש לנו כאן שתיים או שלוש ברייתות ממקורות שונים. אנו נביא ראיות פילולוגיות ומשמעותיות המוכיחות כי הברייתות ממקורות שונים הם. כתוצאה מהמסקנה שלנו על חוסר אחידות המקורות של הברייתות הדבר ישפיע גם על משמעותה של ברייתת הפתיחה "ג' אבות נאמרו בשור", ברייתא זו תתפרש כמוסבת על המשנה אולם המוסבות שלה על המשנה יכולה להתפרש בשני אופנים, כ"ברייתא פרשנית" או כ"ברייתא חולקת", אנו נציע כי בין שתי משמעויות אפשריות אלה נחלקו כנראה רב ושמואל.

הדיון השני בפרק זה עוסק במשמעה של "נגיפה" לפי הברייתות המובאות בתלמוד, לפי עורך הסוגיה ולפי מקורות תנאיים נוספים (מכילתא דרבי ישמעאל מכילתא דרשב"י ומשניות). העולה מהדיון הוא, כי לפי הברייתות בבבלי ומכילתא דרבי ישמעאל אין פרשת "כי יגח" שבמקרא עוסקת אלא בקרן בלבד, נגיפה על אף שמשמעה הכאה כללית, אינה מתגלמת בשום פרט אחר פרט לקרן. לעומת זאת מכילתא דרשב"י ומשנת ב"ק וכן בעל הסוגיה בבבלי רואים בנגיפה צורה מסוימת של נזק המקבילה לקרן והשונה ממנה. מתוך הבנה זו הנחנו כי בעל הסוגיה בבבלי העניק משמעות שונה לברייתות שבבבלי משיש להן כשלעצמן. תוך כדי הדיון הזה הצענו פרשנות גם לדברי הברייתות שבבבלי וגם לדברי המכילתות הקשים כשלעצמם.

בחתימתו של פרק זה, נדון בדברי הסוגיה "אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח בהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף", כפי שנשתדל להוכיח סוגיה זו היא מועברת ומעובדת על פי המקבילה שלה במסכת שבת בסוגית קמיע. כמו כן נראה כי המשך דברי הגמרא "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל דמועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם" הם חלק אינטגרלי מדברי הגמרא "אדם דאית ליה מזלא", ואף הם מושפעים מסוגיית קמיע במסכת שבת.

פרק שלישי – סוגיית שן ורגל

בראשית הדיון אנו נותנים את הדעת לשינויים לשוניים של בעל הסוגיה בין שאלת מקורות הקרן לשאלת מקורות השן והרגל ("מנלן" בקרן, לעומת "היכא כתיבי" בשן ורגל). אנו מעלים את בעיית הסדר של שן ורגל, כאשר ישנם מקורות המקדימים שן לרגל ויש מקורות המקדימים רגל לשן. הדיון המאוחד של הסוגיה התלמודית, בשן ורגל, בשונה מקרן ושאר אבות המשנה, אף הוא מעסיק אותנו. את כלל ההערות הללו אנו פותחים בשאלה על מה מוסבת קושיית הגמרא "שן ורגל היכא כתיבי"? ההצעה שאנו מעלים ושיש בה לפתור כמה מן הבעיות העולות בסוגיה היא, שיש לחלק בין מה שלמדה הגמרא מן המקרא כפשוטו ובין מה שלמדה מן הדרשות היוצאות ממקרא זה. המקרא בפשוטו עוסק הוא בשן, והרגל נלמדת היא מייתור ומדרשת המקרא.

בהמשך הדברים אנו מתחקים אחר היווצרות הכינויים "שן ורגל", לנזקי הבהמה בשדה אחר. לדעתנו, המכילתא דרבי ישמעאל והמשנה הראשונה של בבא קמא, לא הכירו את נזקי הבהמה בשמות הללו. היווצרות השמות "שן ורגל" מוכרת לנו, מברייתת המקורות שמוצאת אסמכתא לכך ש"ושלח זה הרגל" ו"ביער זה השן". הבנה זו פותרת קשיים רבים בפרשנות המכילתא דרבי ישמעאל ומאפשרת לנו להציע בה פירוש המתיישב היטב. הבנת המכילתא דרבי ישמעאל פותחת לפנינו פתח גם להציע פרשנות ללימוד המופיע במכילתא דרשב"י ולסוגיית ירושלמי.

פרק רביעי – סוגיית בור

את הדיון בפרק זה אנו פותחים בהדגשת ההבדל בין סוגיות בור אדם ואש, לסוגיות העוסקות בקרן שן ורגל. לאחר שאנו בוחנים במבט ביקורתי את הצעתו של וייס, אנו מציעים את הנראה לנו בהתאם לתפיסתנו הכללית על סוגיית פתיחה זו. בכדי לבסס את מה שאנו מציעים בביאור הסוגיה נערוך השוואה בין סוגיית הירושלמי שעסק אף הוא לכאורה בתולדות הבור והאש, לבין סוגיית הבבלי. לאחר שנדון בפרשנויות שונות שהוצעו בדברי הירושלמי אנו מציעים את שנראה לנו בביאורו. דברי הירושלמי המבוארים מביאים אותנו לטעון כי אכן הירושלמי לא עסק כלל בתולדות הבור והאש, אלא רק בתולדות הקרן השן והרגל. מכאן שבים אנו לביאור דברי הבבלי מתוך ההנחה כי הסוגיה הקדומה שעמדה לפני עורך סוגיית הבבלי, הייתה דומה למה שיש לנו בירושלמי.

בהמשך הדברים אנו דנים בדברי הסוגיה "זה אב למיתה וזה אב לנזיקין", הדיון בגמרא על מעמדו של בור תשעה מול בור עשרה, מעלה כמה קשיים, ולדעתנו הדברים באים על פתרונם לאור תפיסתנו באשר למגמה הכללית של סוגייתנו.

פרק חמישי - סוגיית מבעה – אדם

בסוגיית מבעה זה אדם, לפי שיטת רב, התלמוד מביא שתי אפשרויות באשר לאיתור תולדות לאב זה, ישן וכיחו וניעו. אנו נדון בשתי אפשרויות שהעלו המפרשים, אפשרות המעלה כי אכן ישנם תולדות לאדם אלא שדינם הוא שהן כיוצא בו באב, ואפשרות אחרת הטוענת כי למסקנת הדברים אכן אין לו תולדות לאדם. בשל שיקולי נוסח ותוכן אנו מעלים את האפשרות כי כל הסוגיה העוסקת במבעה כאדם, היא סוגיה מאוחרת שהוכנסה במאוחר בכדי להתחשב בדעת רב הסובר שמבעה זה אדם. איחורה של הסוגיה, מסביר הן את הבדלי הנוסח ומטבעות הלשון בין סוגיה זו לסוגיות האחרות, והן את השוני המהותי שיש בין סוגיה זו לסוגיות האחרות, והוא כי אכן לאדם אין תולדות.

פרק שישי - סוגיית אש

בפרק זה אנו נשווה את סוגיית אש וכן את הסוגיות הקודמות של בור ואדם, לדברי הסוגיה להלן ו ע"ב, אנו נמצא כי עורך הסוגיה שלנו נטל משם את אבני הבניין של סוגיות אלו. חלק מהדברים הועתקו ככתבם וכלשונם חלקם בשינוי הלשון וחלקם בשינוי המשמעות. ההשוואה בין סוגייתנו לסוגיה שם פותרת לנו גם כמה בעיות לשון וסגנון שישנם לכאורה בסוגיה. באופן כללי אנו מוצאים כי עורך הסוגיה שלנו הוא עוסק הרבה בליקוטים מסוגיות אחרות ופחות בחידושי הלכה ומדרש. דבר זה תומך בתפיסתנו הכללית כי מגמתו של בעל הסוגיה אינה לדרוש, לחדש, ללמוד או לפרש, אלא להכניס את הלומד לשערי המסכת בכך שהוא יוצר הקדמה המשלבת מושגים רבים המצויים בסוגיות אחרות, ואדרבה מגמתו להרגיל את הלומד במושגים ידועים, בשערי המסכת.

פרק ראשון

סוגיית תולדותיהן כיוצא בהן (ב ע"א – ב ע"ב)

מדקתני אבות - מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?

[א] 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 - חטאת, ולא שנא אב - חטאת, ולא שנא תולדה - חטאת, ולא שנא אב - חטאת, ולא שנא תולדה - חטאת.

1 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 - לא מחייב אלא חדא.

2 ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא - קרי לה תולדה.

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

[ג] הכא מאי?

אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן.

... (דילוג לסוף הסוגיה)

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, מגופו משלם או מן העלייה משלם!

לרבא מבעיא ליה, לר ב פפא פשיטא ליה.

מסורת התלמוד:

אבות מלאכות – משנה שבת ז: ב, בבלי שבת, ו ע"ב, מט ע"ב, סט ע"א, ע ע"ב, צו ע"ב, בבלי כריתות, ב ע"ב.
מכלל דאיכא תולדות – ירושלמי שבת ז: ב (מז ע"א) **ולרבי אליעזר** – בבלי שבת, עה ע"ב, צו ע"ב, בבלי כריתות, טז ע"ב. **במשכן חשיבא** – ירושלמי שם. **אבות הטומאות** – משנה כלים, א: א. ירושלמי שם. **בחצי נזק צרורות** – בבלי ב"ק, טו ע"ב, יז ע"ב, בבלי כתובות, מא ע"ב, בבלי שבעות, לג ע"א. **דבעי רבא** – בבלי ב"ק, יח ע"א.

על מאפייניה של סוגייתנו כסוגיית פתיחה

כפי שהערנו לעיל⁸ סוגייתנו הינה סוגיית פתיחה אופיינית. כפי שנראה בהמשך, עורך הסוגיה מציג לפנינו סוגיה שלימה מבחינה ספרותית שבה הוא סוקר ידיעות רבות המוכרות לנו מהמשך המסכת, מעביר סוגיות ממקומות אחרים ומתאים אותן לענייננו. מאפיינים אלו דורשים מאיתנו לדון בזמנה של סוגיה זו, האם יש לראות בה סוגיה אמוראית, אמוראית מאוחרת, או שמא אפילו בתר אמוראית.

א' וייס בקונטרסו 'היצירה של הסבוראים'⁹ רואה את סוגיות הפתיחה בכלל כטבועות בחותם בתר אמוראי, והעורך המאוחר נטל חומר אמוראי קדום, הרחיבו ועבדו מחדש. בלשונו של וייס: "כמעט בכל מסכת טבועה הסוגיה הראשונה באיזו מידה שהיא בחותם מאוחר, וההבדל שביניהן הוא רק בנוגע לכמותו ואיכותו של חותם מאוחר זה". על אף השתקעות חומר אמוראי בסוגיות אלו, טוען וייס, כי מבחינת מהותה של סוגיית הפתיחה יש לראות בה סוגיה "שבכל מהותה היא אחר אמוראית". ובנוגע לסוגייתנו העיר שם: "ובמסכתות אחרות הסוגיה הראשונה היא ביסודה בהחלט אמוראית. אולם הסוגיה האמוראית היסודית, או החומר האמוראי הקדום שבה, הורחב ועובד מחדש בזמן מאוחר. והסוגיה כפי שהיא לפנינו איננה סוגיה אמוראית עם תוספת חומר מאוחר, היא בכל מהותה סוגיה אחר אמוראית שנשתקע בה חומר אמוראי קדום וראשוני. סוגיות כאלו נמצאות איפה בראש מסכת: פסחים, ביצה, מגילה, גיטין ב"ק... " (שם עמ' 16).

י"ש שפיגל,¹⁰ טוען אף הוא כי סוגיית "מאי ואומר" המובאת בסוגייתנו לגבי קרן, אף היא טבועה ב'חותם סבוראי'. להלן בסוגיית "מאי ואומר"¹¹ נרחיב בנושא זה. אבינועם כהן¹² מצא בסוגייתנו מונח נוסף המוכיח לדעתו, על התערבות 'סבוראית' בסוגייתנו והוא המונח 'פלוגתא' במובן של

⁸ הערה 1.

⁹ ירושלים תשי"ג עמ' 11. וראה עוד: משה בנוביץ, תלמוד האיגוד, מאמתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 5.

¹⁰ יעקב שמואל, שפיגל, חלקם של רבנן סבוראי בתלמוד בבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב תשל"ו, עמ' 151.

¹¹ עמ' 75-78.

¹² "לאופייה של ההלכה הסבוראית: סוגיית הבבלי ריש קידושין ומסורת הגאונים", דיני ישראל, מחקרים בהלכה ובמשפט העברי, עורכים: אריה אדרעי וסוזן לאסט סטון, כרך כד, תל אביב תשס"ז, עמ' 185 הערה 103.

'הבחנה'. כהן מוכיח כי שימוש זה במונח הוא מקורי של הסבוראים, ובמובן זה הוא נמצא בסוגייתנו במילים "כי פליג רחמנא בין תם למועד". לעומת חוקרים אלה דוד הלבני אינו מכיר כלל בהתערבות 'סבוראית' באופן כזה בסוגיות הבבלי אלא מיחס זאת ל'סתמאים'.¹³ אין אנו באים להכריע בעבודה זו האם סוגייתנו היא סוגיה: 'סבוראית' 'סתמאית' או 'אמוראית', אלא לדון במאפייניה של סוגייתנו כ'סוגיית פתיחה'. מה שאנו יכולים להוכיח ולראות זה כי סוגייתנו היא מאוחרת לחומרים קדומים שנמצאים בה, ושהעורך בנה מסגרת ספרותית למופת, שבה הוא שיבץ סוגיות וידיעות ממקומות אחרים וגיבש אותה לכדי 'סוגיית פתיחה'.¹⁴

¹³ ראה: מבואות למקורות ומסורות- עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשע"ב, עמ' 6-5. הלבני באופן כללי מסתייג מלייחס לסבוראים קטעים מהתלמוד על סמך ביטויים מיוחדים.

¹⁴ ראה: א' א' אורבך, "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", גבעתיים תשמ"ד, עמ' 226. אבינועם כהן, שם עמ' 176-177. לדעתו זהו גם סימן למקור 'סבוראי' של סוגיה כזו.

נראה, כי לפי הבחנה זו ניתן יהיה להסביר אף מקומות שבהם בסוגיות מאוחרות מוצאים אנו בתוך המשא ומתן דברים שאינם מתאימים להלכה הידועה לנו ממקום אחר. היות והסוגיות הללו אין להם מטרה הלכתית אלא מטרה מבואית או אחרת, לא מצאו עורכי הסוגיה סיבה להתאים את המשא ומתן להלכה, מתוך ידיעה והבנה שסוגיות אלו לא תתפסנה כסוגיות הלכתיות. על פי זה ניתן להבין מדוע בסוגייתנו (דף ב ע"ב) אומרת הגמרא: "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הווי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הווי מועד לאדם". מוטיב זה לקוח ממשנת בבא קמא (ד: ב) "מועד לאדם ואינו מועד לבהמה". והנה בתלמוד להלן (לו ע"א) מובאת דעתו של רב פפא הסובר במשנה "אינו מועד תנן", ולפיכך מועד לאדם אינו מועד לבהמה, וזהו הפך הסוגיה שבכאן. ואפילו רב זביד שחולק עליו שם, סובר להלן (דף מא ע"א) שמועד לבהמה הווי מועד לאדם שאף זה אינו מתאים לסוגייתנו (וראה מ"ש התוספות (דף לו ע"א) בד"ה רב זביד אמר ואינו מועד תנן. ותוספות בסוגייתנו (ב ע"ב) בד"ה ומלתא אגב אורחיה, שניסו ליישב בדוחק את הסוגיות). ואמנם לפי דברינו יש לומר שאכן סוגייתנו בהיותה סוגיה מאוחרת שאינה עניין להלכה, אין לה עניין ליישב את הדברים במידה שיתאימו להלכה שכן אין לטעות מסוגיות כאלה ולפסוק מתוכן הלכה. ראה נוספת לתקופה המאוחרת בה התחברה סוגייתנו היא מסופה של הסוגיה. כפי שמעמידה הגמרא את דברי רב פפא, יוצא שפשוט לו שחצי נזק צרורות מן העלייה משלם, בעוד שרבא רבו מסתפק בדבר. בלשון הגמרא: "ואמאי קרי ליה תולדה דרגל? לשלם מן העלייה. והא מבעיא בעי רבא, דבעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העלייה משלם? לרבא מבעיא ליה לרב פפא פשיטא ליה". הנה בגוף הסוגיה של "חצי נזק צרורות" להלן (דף יח ע"א – יט ע"א) מובאת רק דעת רבא שמסתפק, אין הסוגיה שם מכירה את דעת רב פפא שפשוט לו וכמסקנת סוגייתנו. מעבר לכך, הגמרא שם מביאה את ספיקו של רב אשי האם "יש שינוי לצרורות לרביע נזק או אין שינוי לצרורות לרביע נזק", ואף ספיקו של רב אשי תלוי לכאורה בדעת

שנינו במשנה הפותחת את מסכת בבא קמא "ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער". משמעות המונח "אבות" אינו ברור, שכן אבות יכולים להתפרש כחטיבות, ואולי כבנין אב וכדומה,¹⁵ התלמוד הבבלי מבין את המשמע של "אבות" במובן הדומה למשמעות הביולוגית של רבא ורב פפא, מכל מקום דעת רב פפא אינה נזכרת שם. הרי לנו שהדעה המיוחסת כאן לרב פפא אינה מוכרת אפילו לרב אשי שהרי אינו מתייחס ואינו מכיר דעה זו. זו היא אם כן ראייה נוספת לאיחורה של סוגיה זו.

מטבע מאוחר נוסף שיש להצביע עליו בסוגייתנו הוא ההעברות מסוגיות אחרות שנעשו לסוגייתנו (וייס ביצירה של הסבוראים, עמ' 17-18, טוען כי זה מאפיין סבוראי). כאן אנו מוצאים העברות מסוגיות אחרות. כך היא סוגיית אבות ותולדות השבת וכפי שנוכח להלן וכך הם הסוגיות על בור אדם ואש וכפי שנעסוק בזאת במקומן.

סימן נוסף לאיחורה של סוגייתנו, הוא העדר השאלה המרכזית שעליה סובבת מרכזה של הסוגיה בבבלי נעדרת במקבילה הירושלמית. השאלה המרכזית עליה בנויה סוגייתנו היא "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?" הירושלמי, על אף שהאריך בסוגייתנו לא עסק בשאלה זו. לא מעט חוקרים טוענים כי שאלות שעוסק בהן הבבלי ולא הירושלמי, אף הן מצביעות על איחורה של הסוגיה הבבלי (ראה אבינועם כהן, שם, עמ' 212, הפניות לחוקרים הסוברים כך).

עוד מסממניה של סוגיית פתיחה שהיא נשענת על מוטיבים לשוניים שבהמשך המסכת על אף השוני בעניין (וראה ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא – פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון במלאות שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 139 הערה 243 (=סוגיות בחקר התלמוד בבלי, אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 240). וראה עוד, אהרן עמית, 'מקום שנהגו' פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט, עמ' 11). ישנם מוטיבים רבים בסוגייתנו המצויים בהמשך המסכת (ראה למעלה הערה 4).

סוגייתנו מאופיינת אף בכך שאין בה שום משא ומתן האמור להוביל אותנו לחידוש הלכתי, כל כולה של הסוגיה מכוונת למצוא פשר למימרא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", הסוגיה בוחנת את כלל האבות ועוסקת באיתורו של אותו אב שתולדותיו לאו כיוצא בו. סוגיה שכל מגמתה היא משא ומתן שאינו מכוון להלכה, אף הוא מסימניה של סוגיית פתיחה.

¹⁵ על אפשרויות אחרות לפרש את המונח "אבות" ראה להלן בהערות 63, 64. כפי שנעיר להלן עמ' 44-48, המונח תולדות אינו מוכר לנו מלשון התנאים, וכל החלוקה בין אבות לתולדות היא אמוראית, או לכל הפחות מוכרת לנו מתקופת האמוראים. הדיוק של התלמוד "אבות מכלל דאיכא תולדות", הוא מתאפשר

אב, אב שיש לו תולדה וכלשון הדיוק בגמרא, "אבות מכלל דאיכא תולדות".¹⁶ דיוק זה מניח כי לאלו האבות שבמשנה יש תולדות, וכאן מעלה התלמוד את השאלה האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". שאלה זו מלווה בדוגמאות לכאן ולכאן שכן מחד גיסא, מצינו תולדות שהן כיוצא בהן באבותיהן כמו בשבת, ומאידך גיסא, מצינו תולדות שאינם כיוצא באבותיהן, כמו בטומאה, וכאן עולה השאלה "הכא מאי"? האם עלינו לדמות את התולדות של נזיקין לתולדות השבת מבחינת הדמיון לאבות, או עלינו לדמות אותם לאבות הטומאה? רב פפא משיב כי "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", התלמוד מנסה לאתר לפחות דוגמא אחת שהתולדה בנזיקין אינה כיוצא בו באב, ולאחר שהוא מפשפש בכל אב ותולדותיו, מוצא הוא זאת לבסוף בדין "חצי נזק צרורות".

הדיוק שסוגייתנו פותחת בו 'מדקתני...מכלל...', הוא מובא כדבר שאין עליו עוררין שאכן לאבות הנזיקין של המשנה יש תולדות. ואמנם הנחה זו מתקבלת כפשוטה כל כך עד כי נראה שאין דיוק זה בא אלא כפתיחה לשאלה שעוסק בה התלמוד האם אותן תולדות הן כיוצא בהן או לאו?¹⁷

נראה, כי את הפירושים האפשריים לסוגיה בכללה, ניתן לסווג לשני היבטים פרשניים: האחד - פירוש לשוני העוסק במשמעות המונח הכללי "תולדות" ביחס למונח "אבות". השני - פירוש תוכני, העוסק בדין הספציפי של ה"תולדות" המוכרות לנו מול ה"אבות".

להלן נציג את הגישות השונות של אברהם וייס ודוד הלבני לסוגייתנו. כפי שנראה בעוד וייס נוקט גישה המתאימה לאפשרות הראשונה שהעלינו, האפשרות הלשונית, שהדיון באבות ותולדות בסוגייתנו, סוגיית "כיוצא בהן", אינו מתעסק בתכנים ואינו מתייחס לתוכן המיוחד של האבות

מתוך ההנחה שיש חלוקה בין אבות ותולדות בנזיקין, לו לא היינו מכירים כלל תולדות לנזיקין, המשמע של אבות בקל יכול להתפרש אחרת, מלשון "בנין אב", או חטיבות וכנוכח בהערות המצוינות.

¹⁶ אותו הדבר באבות מלאכות של שבת, האבות יכולים להתפרש כחטיבות המחולקות זו מזו. ואף שם התפרש הדבר על ידי האמוראים שלאבות יש תולדות. לעניין מקורן האמוראי של המונח "תולדות" בשבת, ראה להלן הערה 69 מה שהבאנו מי' גילת וא' וייס. לגבי טומאה לתולדות שם באמת יש מובן אחר, שם התולדה היא טומאה שנולדה מן האב במובן הטכני, א' נגע בבי' והוליד בו טומאה. וראה מי'ש בזה להלן עמ' 24 ושם בהערה 34.

¹⁷ בהמשך, התלמוד מדייק זאת גם גבי שבת, אך לגבי טומאות אינו מדייק זאת. הדבר פשוט, שכן אין אנו יודעים על קיומן של תולדות הטומאה רק מתוך הדיוק "אבות מכלל דאיכא תולדות", שהרי תולדות הטומאה מפורשים בתורה הן ודיניהן. ואמנם נוסח זה של הדיוק בטומאות נמצא בכתב יד המבורג, ויתכן שטעות הוא ואשגרה הוא מהדיוק גבי נזיקין ושבת.

והתולדות, הלבני נוקט גישה המתאימה לאפשרות השנייה שהצגנו, האפשרות התכנית. לדעתו משמעה של הסוגיה מתפרשת מתוך התייחסות לתוכן המיוחד של אבות ותולדות נזיקין שבהם אנו עוסקים.

שיטת אברהם וייס

אברהם וייס בספרו, דיונים וברורים בבבא קמא,¹⁸ טוען כי שאלת הגמרא "אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לא כיוצא בהן"? הייתה לה משמעות אחרת מאשר המשמעות שהעניק לה סתם התלמוד. כמו כן המשמעות המקורית של המימרה של רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", הייתה שונה לחלוטין מהמשמעות שהוקנתה לה בגיבושה הספרותי של הסוגיה. לפי הסוגיה שלנו כפי שהיא מגובשת ומשולבת בדברי סתם התלמוד, שאלת הגמרא האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו - מוסבת על תולדות הנזיקין. ולפיכך גם דברי רב פפא המתפרשים כמגיבים על השאלה הנזכרת, משמעותם כי בתולדות נזיקין יש מהן כיוצא בהן ויש מהן שלא כיוצא בהן. וייס מציע כי אם נעקוב אחרי התפתחותה של הסוגיה ונעמוד על עיקרה מבלי להזדקק לדברי סתם התלמוד, אפשר להעלות פירוש אחר ויותר מתקבל בפרשנות הסוגיה. לדברי וייס, יש להבין את דברי רב פפא המקוריים (ולא כפי שהבינם עורך סוגייתנו), כמוסבים ובוחנים עניין לשוני כללי,¹⁹ האם באופן כללי כשיש לנו שימוש במילה "אבות", התולדות הן כיוצא בהן של אבות או לאו כיוצא בהן? ובלשונו: "המבוקש לא יהיה הביטוי: אבות, במשנתנו, אלא ביטוי זה במשנה בכללי".²⁰ אין השאלה המקורית שאלה הגיב רב פפא מתייחסת לנזיקין בפרט, אלא על כל מקום שיש לנו אבות ותולדות. כאשר יש לנו המונח "אבות", האם התולדות שיש לו אמורים להיות כיוצא בו או לאו? בשאלה זו איננו מתייחסים כלל לתוכן ספציפי, של האבות והתולדות שאנו בוחנים, אלא למונח 'אבות' יהא התוכן של האבות אשר יהא ואף התוכן של התולדות יהא אשר יהא. ועל כך השיב רב פפא, כי יש מקומות שהתולדות הן כיוצא בהן

¹⁸ ירושלים – ניו יורק תשכ"ז, עמ' 48-54.

¹⁹ על שימוש התלמוד בסוגיות פתיחה בשאלות סגנון, ועל היחס של סוגיות אלו לסבוראים, ראה: אברהם וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג. על סוגייתנו כסוגיית פתיחה, ראה שם עמוד 12, ושם בהערה

²⁰ דיונים, עמ' 50.

באבות, ויש מקומות שהתולדות אינם כיוצא בהן באבות. כלומר אין שום מחויבות שמעצם המונח אבות תולדותיו יהיו כמותו או לא כמותו. הדמיון או חוסר הדמיון של התולדה לאב לא מתחייב מעצם היחסים ההדדיים של האב והתולדה, כאב ותולדה, אלא הכל תלוי בתוכן הפנימי של העניין הנדון, יש אבות שהתולדות הינן כיוצא באב ויש שלא כיוצא באב. המימרה של רב פפא שוללת את הקשר בין הדמיון ההלכתי של התולדה והאב לעצם מושגם כתולדה ואב.

אולם עורך סוגייתנו שינה את משמעות הדברים. לדברי וייס, סתם התלמוד הוא שהוציא את דברי רב פפא מהקשרן הראשוני כשאלת משמעות של מונח, או כשאלה לשונית כללית, העוסקת במונח אבות באופן כללי, והחיל אותה על אבות ותולדות הנזיקין בלבד, לפיכך השאלה נקראת עכשיו כשאלה העוסקת באופן בלעדי באבות נזיקין ותולדות נזיקין בלבד. וכעת, לאחר שהשאלה הובנה כעוסקת בתולדות הנזיקין האם הם כיוצא באבותיהן, גם תשובת רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", נתפסת כעוסקת בתולדות הנזיקין בלבד. ולפיכך התלמוד בהמשך הסוגיה גם מנסה לאתר מתוך תולדות הנזיקין את אותן תולדות שהן לאו כיוצא באבות. לדברי וייס, הדבר הזה, כלומר, השינוי בהבנת הנושא המקורי של שאלת הגמרא והשינוי בהבנת משמעותה המקורית של המימרה של רב פפא, מנושא כללי העוסק במונחים אבות ותולדות, לנושא פרטי העוסק אך באבות ותולדות נזיקין, נעשה על ידי הוספת הדוגמאות משבת ומטומאות שלא במקומם המקורי. במקור, קודם התערבות סתם התלמוד בעריכת סוגייתנו, הדוגמאות משבת ומטומאה היו אחרי דברי רב פפא שאמר "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" והיות והדברים היו מכוונים על אבות בכלל ולא על אבות נזיקין בפרט, המחיש התלמוד²¹ את דברי רב פפא, ונתן להם דוגמאות: "יש מהן כיוצא בהן", כגון שבת, "ויש מהן לאו כיוצא בהן", כגון טומאות. אולם עורך הסוגיה שלא הביין²² את דברי רב פפא כמכוונים לאבות בכלל אלא כמוסבים על נזיקין בלבד, הוא ששינה והכניס את הדוגמאות משבת ומטומאות, עוד בשלב השאלה האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", הוספת השאלה המכוונת לגבי תולדות נזיקין "הכא מאי"? לאחר הדוגמאות הנ"ל מכוונת את משמעות השאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן" לנוזיקין בלבד, ולפיכך תשובת רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן שאינם כיוצא בהן" מובנת עתה אף היא כמתייחסת לתולדות נזיקין בלבד. וכעת סתם התלמוד, ולא רב פפא, הוא זה שמפשט על מה אפשר להעמיד את דברי רב פפא, והוא זה שמסיק בסוף הסוגיה כי

²¹ יתכן לפי מהלך זה כי רב פפא עצמו הוא שפרט את הדוגמאות הנ"ל.

²² או שבמכוון הוציא מהקשרם את דברי רב פפא.

האפשרות היחידה להעמיד את "תולדותיהן לאו כיוצא בהם דקאמר רב פפא", היא על חצי נזק צרורות, וכלשון התלמוד בסוף סוגייתנו :

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, מגופו משלם או מן העלייה משלם! לרבא מבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה. לרבא דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל! לפוטרה ברה"ר.

התלמוד העמיד את דברי רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן" על חצי נזק צרורות שהן תולדה של רגל. אמנם בכדי לאפשר את העמדה זו של דברי רב פפא, על התלמוד להתמודד עם דברים הידועים לנו מרבא, רבו של רב פפא, שהוא מסתפק האם חצי נזק צרורות משלם מגופו או מן העלייה, כלומר, רואים אנו שלפי רבא אין הדבר ברור, האם צרורות תולדה של רגל הן? לפיכך מחליט התלמוד כי רב פפא חולק על רבא שמסתפק האם חצי נזק צרורות משלם מגופו או מן העלייה. שכן אילו לא כן אין להעמיד את דברי רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן" על חצי נזק צרורות.

לפי וייס נראה שניתן לחלק את היווצרות הסוגיה לכמה שלבים. שלב ראשון – "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהן ויש בהן לאו כיוצא בהן". בשלב ראשוני זה השאלה היא כללית על כל תולדה של כל אב שהוא. שלב שני - התווספו דוגמאות של אבות ותולדות נוספים של שבת ושל טומאות, דוגמאות אלו הוכנסו שלא במקומן שכן מקומן הראוי הוא לאחר תשובת רב פפא, ובכדי להדגים את דבריו שיש מהן ויש מהן. הכנסת דוגמאות אלו שלא במקומן היא שגרמה להוספת המילים הכא מאי בשלב שלישי, שבמשמעה זה היא כביכול חוזרת על שאלת הגמרא תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן אלא שהיא משתמשת בדוגמאות הנ"ל של שבת וטומאות לחיזוק צדדי השאלה. המוסיף הוסיף תוספת זו בין קושיית הגמרא לתשובת רב פפא, וזה גרם לכך שתשובת רב פפא נתפסה עכשיו כמשיבה על השאלה האם בנויקין תולדותיהן כיוצא בהן או לא, והתשובה היא שיש מהן ויש מהן. לאחר הבנה מוטעית זו²³ בדברי רב פפא שנגרמה על ידי תוספת הדוגמאות של שבת

²³ יתכן גם אליבא דשיטתו של וייס, כי ההכנסה שלא במקום, של הדוגמאות, שהיא שגרמה להבנה חדשה בדברי רב פפא, לא נעשתה מחמת טעות בהבנת דברי רב פפא, אלא התלמוד עשה כן בכוונה תחילה, שכן

וטומאות שלא במקומן ובעקבותיהן את המילים הכא מאי, הגענו לשלב נוסף בהתפתחות הסוגיה, שבו מחפשת הגמרא את אותה תולדה שהיא לאו כיוצא בו באב.

לפי דברי וייס כמה קשיים בסוגיה באים על פתרון. ומכללן הקושי למה רב פפא אמר דבריו בלשון רבים יש מהן ויש מהן, ולכאורה היה לו לומר משהו כעין "כולן כיוצא בהן לבר מצרורות". אמנם להני"ל רב פפא כלל לא התייחס בדבריו לנזיקין אלא דיבר על המילה אבות המוכרת לנו מכמה מקומות ועל זה אמר שיש אבות שתולדותיהן כיוצא בהן ויש שלא.²⁴

הקשיים בשיטתו של וייס

הקושי העיקרי בדברי וייס הוא להבין את כוונת המימרה של רב פפא, שהרי לפי דבריו, רב פפא במקור לא דיבר באופן ספציפי על אבות של נזיקין (או של שבת וטומאה) אלא העלה שאלה סגנונית כללית, כשיש לנו המונח "אבות" האם התולדות כיוצא בהן או לאו? ועל כך השיב רב פפא, גם שלא באופן ספציפי אלא באופן כללי, כי המונח "אבות" סובל גם תולדות שהן כיוצא בו וגם תולדות שאינם כיוצא בו. הדוגמאות של נזיקין שבת וטומאה אינם אלא פירוט של התלמוד לדברי רב פפא, שהתגלגלו להבנה אחרת בדבריו.

אולם הדבר ברור כי גם אם רב פפא לא שאל באופן ספציפי, את שאלת משמעו של המונח "אבות", על נזיקין, אלא שאל בסתם האם תולדותיהם של אבות בדרך כלל הן כיוצא בהן או לאו,²⁵ יש להניח כי הוא התכוון לאבות מסוימים המוכרים לו, ולכל הפחות לאחד משלושת המקרים

הבנה זו היא שמביאה בסופו של דבר לאותה אפשרות של יצירת מסגרת ספרותית, לדון בה על כל אבות נזיקין תכונותיהן ותולדותיהן, כבר בסוגיית הפתיחה.

²⁴אם כי גם לפי פירוש זה שבת ונזיקין הן כיוצא בהן וטומאה לאו כיוצא היא ואם כן היה לו לומר כולן כיוצ"ב לבר מטומאה? אמנם יתכן לפרש את הלשון רבים כמתייחסת לאבות המפורטים של טומאה (ולא לנושא טומאה - נושא יחיד, מול הנושאים שבת ונזיקין - הרבים), ואם כן כל אבות הטומאה טומאותיהן לאו כיוצא בהן ונכון לומר יש מהן לאו כיוצא בהן ובלשון רבים. מה שאין כן אם נראה את דברי רב פפא כמתייחסים לנזיקין ולצרורות שאז יש לנו פרט יחיד בנושא יחיד.

²⁵שאלה שיש להעלות לפי מהלך זה היא: האם מכירים אנו בתלמוד בדברי אמוראים שאלות כעין אלו על משמעו של מונח לא קונקרטי? זאת ועוד אין כאן רק שאלה לא קונקרטית אלא משא ומתן שלם ללא כל התייחסות ממוקדת לנושא מוגדר, שואל רב פפא על המונח אבות האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו ומשיב יש מהן ויש מהן.

המפורטים בגמרא, נזיקין, שבת או טומאה. שהרי אין לנו פרט לשלוש דוגמאות אלו דיון על אבות ותולדות ושאלה בדבר מעמדן של אלו מול אלו. והנה על שבת ודאי שלא הייתה לו שאלת משמעו של המונח "אבות", אם כיוצא הן או לאו, שהרי הוא ידע שתולדותיהן כיוצא בהן, שהרי אין שום הווא אמינא שגבי שבת תולדותיהן לאו כיוצא בהן וכפי שמובא בגמרא כמילתא דפשיטא, "גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, תולדותיהן כיוצא בהן". על טומאות ודאי שגם לא הייתה לו שאלת משמעו של המונח שהרי ידע הוא שתולדותיהן לאו כיוצא בו הן. על כורחנו שהוא התכוון לאחת משתי אפשרויות. אפשרות א': לשאול שאלה השוואתית שהנה יש לנו מונח "אבות", ומצינו מקומות שתולדותיו כיוצא בו (שבת, נזיקין) ולעומת זאת מצינו מקומות שתולדותיו לאו כיוצא בו (טומאה), ומדוע מונח זה פעם דינו כך ופעם דינו אחרת?. אפשרות ב': שרב פפא התכוון לשאול את שאלת משמעו של המונח "אבות" אך ורק על נזיקין שהרי גבי שבת וטומאה ידע הוא את דין תולדותיהן ואין בהם שום ספק.

את האפשרות השנייה, שלל וייס, שכן לדעתו רב פפא לא אמר אמירה המיוחדת בדווקא לנזיקין. לא נותר אלא שרב פפא התכוון לענות על שאלה השוואתית, שמצינו שבשבת ובנזיקין תולדותיהן כיוצא בהן ובטומאה מצינו שלא כיוצא בהן, הא כיצד? מדוע אנו משתמשים במונחים זהים, אבות, תולדות, בה בשעה שדינם כאן כיוצא בהן וכאן לאו כיוצא בהן? על זה השיב רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". אולם זה קשה, שאם אכן שאלה השוואתית לפנינו אין מקום לסגנון שאלה בנוסח "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", שכן סגנון זה מציג שאלה על ידע עלום שאין לנו, וכאן הלוא יודעים אנו כבר כי יש מקומות שהן כיוצא בהן ויש שלא כיוצא בהן והשאלה היא העימות ביניהם. כמו כן התשובה יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן אין בה שום תשובה לשאלה, אם אכן השאלה הייתה על חוסר העקיבות בשימוש במונחים אבות ותולדות. שכן לפי מהלך דברים זה אין התשובה אלא חוזרת על מה שידענו בשאלה, שכן אינה נותנת לנו סיבה למה כאן כיוצא וכאן לאו כיוצא.²⁶

כמו כן לפי פירוש זה יוצא כי לולא הדוגמא של טומאה (שהייתה מוכרת לו לרב פפא, אלא שבמקור לא דיבר עליה במפורש, לפי המוכרח בדברי וייס וכנ"ל), אין מקום לשום שאלה. שהרי

²⁶ לו היה המונח "אבות" שכוח מאוד ניתן אולי היה לדבר על אפשרות שלישית והיא, כי רב פפא אכן שאל שאלה מופשטת ומבלי להתכוון למקום ספציפי וגם תשובתו היא תשובה כללית. אולם היות ואין לנו אלא שלושה מקומות אלו שמעמדן של תולדותיהן ידוע היה לרב פפא, גם אם נניח כי הוא לא ניסח את שאלתו על אבות קונקרטיית ברור שהוא היה חייב לעשות כן במחשבתו, ובמידה והוא עשה כן אין כאן שום מקום לשאלה אמיתית. וראה בשתי ההערות הקודמות.

ידע רב פפא שבשבת ובניקין תולדותיהן כיוצא בהן, כל השאלה היא אם כן רק מכך שבטומאה התולדות הן לאו כיוצא בהן. וכאן עולה קושיא שהעלו פרשנים, שאין שום מקום להשוואה בין תולדות שבת וניקין ששם התולדות הן נגזרות מהדומות שלהן לעניינו של האב,²⁷ ובין תולדות טומאה שהן נגזרות מגופו של האב.²⁸ בעוד שבשבת ובניקין התולדות אינם קשורים סיבתית לאב אלא מלאכות או נזקין שדמיון להם למלאכה או למזיק המוגדר לנו כאב, הרי שבטומאה התולדה נגזרת סיבתית מהאב, שני לטומאה ושלישי לטומאה.²⁹ לו הנחנו כי הדוגמאות משבת וטומאה אינן עיקר לשאלה תולדותיהן כיוצא בהן או לאו? אלא אילוסטרציה בלבד, ניתן להמעיט בערכה של שאלה זו, אולם אם נניח כי כל עיקרה של השאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן היא שאלה השוואתית, איך אפשר להתעלם מהשונה שבין משמעות תולדות טומאה ומשמעות תולדות שבת וניקין, הבדל ששם לאל את הסתירה ההשוואתית מלכתחילה.

ואמנם וייס עצמו טוען כי הדוגמאות משבת וטומאה הן דוגמאות מאוחרות שהתווספו מעיקרא לאחר תשובת רב פפא ולפרש את דבריו שיש מהאבות שתולדותיהן כיוצא ויש שלא, וכל זה לפי כוונתו המקורית שהוא דיבר על אבות באופן כללי. הרי שלדעתו רב פפא לא שאל את השאלה ההשוואתית משבת ומטומאה במפורש אלא במובלע. ואולם גם אם זה במובלע הלוא אין עיקר כוחה של השאלה אלא מן ההשוואה שבין האבות השונים, שאלו תולדותיהן כיוצא בהן ואלו לאו כיוצא בהן, והיות ואין מקום כלל להשוואה שכן השימוש במונח אבות בשבת ובטומאה אינו אלא בשיתוף השם ואין לו מכנה משותף כלל, ואם כן מה מקום יש כאן לשאלה זו?³⁰

²⁷ בשבת משמען של תולדות הוא מלאכות שמבחינת תכליתן יש בהן דומות לתכלית של מלאכת האב, הקשר בין האב והתולדה הוא הקשר שבענין ולא הקשר שבתולדה.

²⁸ התולדות כאן יותר קרובות למונח הביולוגי, תולדה מה שנולד ונגרם מן האב.

²⁹ ראה הרב דוד טעביל, נחלת דוד, בבא קמא, ירושלים תרס"ט, דף א' עמ' ג' "דזה אינו נכנס לגדר הספק אי לדמויי לשבת או לטומאה, דודאי דמיין הני תולדות טפי לתולדות דשבת. דהא תולדות דשבת מיקרי תולדות משום דמדמינן להו בכל צד, להנך דהווי במשכן, והיינ תולדות נזיקין כוותייהו. משא"כ תולדות דטומאה דלאו משום שמדמינן להו מיקרי תולדות דהא גם התולדות מפורשין בקרא. רק משום דהם נמשכות מהאב, דהאב הוא מולידן, דמחמת שנגעו בו מקבלין טומאה. וא"כ דאי דלא דמיין להו תולדות דניקין" וראה עוד מ"ש הרב יחיאל יעקב ויינברג, חידושי בעל שרידי אש על השי"ס, ירושלים תשע"ב, ח"ב סימן י' עמ' סז בד"ה ונראה.

³⁰ הנחנו כי הברירה היחידה לפי המהלך של וייס, היא לפרש את השאלה של הגמרא, האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן? כשאלה השוואתית. שכן אינה שאלה ספציפית המיוחדת לתולדות נזיקין

בניגוד לוייס, שהלך בפירושו, מתוך היבט פרשני הרואה את הסוגיה המקורית כעוסקת במשמעות הסגנונית של המונחים אבות ותולדות והנגזרות ממשמעות זו ומבלי להתייחס לתוכן הספציפי של האבות והתולדות, דוד הלבני בספרו "מקורות ומסורות" על בבא קמא³¹ נוקט בעמדה, כי סוגייתנו בנויה על גרעין מהותי הקשור לתוכן הספציפי של תולדות נזיקין. לדברי הלבני, ניתן לשחזר את גרעינה של הסוגיה כדלהלן: דברי רב פפא, שהוא האמורא נקוב השם היחידי בסוגייתנו שיש לנו מימרה בשמו, במקורן היו כעין זה:

אמר רב פפא יש מהן לאו כיוצא בהן (בתולדות נזיקין), כגון חצי נזק צרורות שמשלם מן העלייה.

ואף אינה יכולה להיות שאלה פנימית על תולדות שבת או תולדות טומאה. והיות ורב פפא ודאי יודע שלגבי שבת, תולדותיהן כיוצא בהן ולגבי טומאות, תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ברי שהשאלה היא ההשוואה בין שבת לטומאה. ואמנם לפי הנחה זו אין מובן מניין ההכרח של וייס לומר כי הדוגמאות משבת ומטומאה הם תוספת מאוחרת שהביא התלמוד לאחר תשובתו של רב פפא ולהמחיש את משמעות תשובתו. והלוא את הדוגמאות אנו צריכים גם לעצם השאלה שעמדה לפני רב פפא שלולא כן אין שום מקום ומשמעות לשאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן וכנ"ל. ואם כן מדוע לא יותר פשוט להניח כי הדוגמאות הנזכרות היו במקורן כבר בשאלה ולא התווספו רק אחרי התשובה. שיקול זה לכאורה מטה את הדברים שכוונתו של וייס שרב פפא שואל שאלה סתמית ומבלי להתכוון לשום "אבות" ספציפיים. אולם פרט לכך שאין הדבר מתקבל על הדעת, הרי לפי זה הקידומת לשאלת הכיוצא בהן, "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", ודאי נעשתה במטרה מכוונת לאותן המשניות שבהן "קתני" אבות. והמשניות בהן "קתני אבות" הן רק אלו השלושה דוגמאות: נזיקין, שבת וטומאה ואם כן ודאי שרק עליהם עומדת השאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו ולא סתם על מונח "אבות". וראה לשונו של וייס שם בעמ' 54 "מיסוד אמוראי היה פה מעיקרא לגבי המשניות שבהן יש הביטוי: אבות, השאלה: אבות מכלל דאיכא תולדות...". ואם מתייחס הוא למונח אבות דקתני במשנה ודאי לא נעלם מהשואל שמונח זה הוא רק בשבת, נזיקין וטומאה, והיות והוא ידע שדיניהם של אלו, כיוצא בהן ואילו דיניהם של אלו, לאו כיוצא בהן, על כרחנו ששאלה השוואתית לפנינו וכנ"ל.

³¹ירושלים תשנ"ג, עמ' ט"י.

נראה כי לדעתו הדיוק שאתו פותחת הסוגיה, "אבות מכלל דאיכא תולדות" היה כבר לפני רב פפא, כמו כן השאלה, "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", שאלה הקדומה לרב פפא היא, ורב פפא הגיב על סתמא קדומה זו,³² "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", וזה הוא שנתן את הדוגמא היחידה ללאו כיוצא בהן - חצי נזק צרורות. את ההתערבות של עורך סתם התלמוד יש לראות בכך, שהוא שנטל מימרה זו של רב פפא, הרחיק ראשה מסופה,³³ הרחיק את הדוגמא של חצי נזק צרורות שאמר אותה רב פפא בסמוך לאמירתו "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" ובאמצע בחן את כל גדרי האבות והתולדות של שאר הנזיקין.

בעוד וייס, רואה את דברי רב פפא, מופשטים ומכוונים לאבות ותולדות, באופן כללי ואינם מכוונים לנזיקין בפרט, הלבני מבין את שאלת 'סתם התלמוד', "האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו", כמכוונים לנזיקין בלבד. לא רק זו, אלא אף המימרה של רב פפא, ספציפית לחלוטין היא, ובמקורה אף היא זו שמפרשת וקובעת את אותה תולדת נזיקין שהיא לאו כיוצא בו באב, חצי נזק צרורות. רב פפא הוא אמורא המשיב לשאלת סתם התלמוד כפי שהוא הבינה, כמתייחסת לאבות ותולדות נזיקין בלבד.

הלבני מבסס הצעה זו, מכך שהתלמוד בסוף סוגייתנו בדף ג ע"ב, מוצא מחלוקת בין רבא לרב פפא תלמידו. לשון הגמרא בסוף סוגייתנו:

³² הלבני אינו מזכיר כאן את המונח "סתמא קדומה", אך נראה שזו כוונתו. על תופעת סתמות קדומות ראה ש"י פרידמן, פרק האישה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה, מחקרים ומקורות א', חי' דימיטרובסקי עורך, ניו יורק תשל"ח, עמ' 293-300. ובנסמן שם. וראה עוד דוד הלבני, מבואות למקורות ומסורות, ירושלים תשס"ט, עמודים 34 - 33. וראה עוד: ירחמיאל ברודי, "למאמרו של ש"י פרידמן על סוגיית "הבא לי גיטי", תרביץ מח' תשל"ט עמ' 364-369. הנ"ל, "על יחס הרמב"ם ליסתם תלמוד", בר אילן ל - לא תשס"ו, עמ' 47 - 37. וראה תגובתו של ש"י פרידמן להנ"ל, "אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא' שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בתלמוד בבלי", מלאכת מחשבת, תשע"א, עמ' 101 - 144 [= סוגיות בחקר התלמוד בבלי, אסופת מאמרים בענייני מבנה הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 56 - 135].

³³ יש שסתם התלמוד נכנס באמצע מימרא של אמורא, ראה ש"י פרידמן, במאמר הנ"ל, עמ' 102 בד"ה אמור מעתה] = סוגיות בחקר התלמוד בבלי, עמ' 58.

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, מגופו משלם או מן העלייה משלם? לרבא מבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה. לרבא דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל? לפוטרה ברה"ר.

הסיבה שרב פפא סובר צרורות תולדה של רגל היא, אליבא דהתלמוד, היא משום שמשלם מן העלייה כרגל. התלמוד מקשה הרי רבא מסתפק האם תשלום צרורות הוא מגופו או מן העלייה? תשובת התלמוד היא שרב פפא פשיטא לו שמן העלייה משלם ולא כרבא. כאן שואל התלמוד, אם כן לרבא שמשלם מן העלייה משום מה צרורות תולדה של רגל הן? משיב התלמוד שהסיבה ליחס את צרורות לרגל לפי רבא, הוא הפטור שלהן מרשות הרבים.

כבר הקשו ראשונים³⁴ למה לו לתלמוד לקבוע כי יש מחלוקת בין רב פפא לרבא רבו, האם חצי נזק צרורות משתלם מגופו או מן העלייה, הלוא גם אם נניח כי רב פפא מסתפק בזה כשם שהסתפק רבא, יש לנו נימוק אפשרי אחר למה צרורות תולדה של רגל היא. וכפי שמסיקה הגמרא אליבא דרבא, "לפוטרה ברשות הרבים". ומדוע לא נעמיד אף את דברי רב פפא כן? בשל קושיא זו, הלבני מקבל את דברי המהרש"א³⁵ כי כך "קים ליה לתלמודא" שרב פפא סובר כן. הרי לנו, טוען הלבני, כי יש מסורת לתלמוד שרב פפא הוא עצמו שדיבר על חצי נזק צרורות, ואף הוא זה שקבע שתולדה דרגל היא משום שמשתלמת מן העלייה. הנה לנו יסוד לשחזר את דברי רב פפא המקוריים, "ויש מהן לאו כיוצא בהם כגון תולדה דרגל שמשלם מן העלייה".

³⁴ וראה במלחמת ה' להרמב"ן סוף פרק ב' (דף יא עמוד ב' בדפי הרי"ף בדפוס וילנא) שמעלה את האפשרות שלמסקנה גם רב פפא אינו חולק על רבא, ובלשונו: "אלא שיש לי לדקדק עליו שם, שלפי המסקנה דאמרינן "ולרבא אמאי קרי ליה תולדה דרגל לפוטרו ברשות הרבים" לרב פפא נמי לא פשיטא לי הולאו כיוצא בהם דקאמר רב פפא משום דקרי תולדה דרגל דפטור ברשות הרבים כדרבא ומהדר הוא דהדר ביה מפירוקא קמא דאמר רב פפא". וראה בחידושי הרשב"א ב"ק דף ג ע"ב.

³⁵ בפ"י לדף ג ע"ב בד"ה לרבא מיבעיא ליה " נ"ל דהכי קים ליה לתלמודא לרב פפא דאלי"כ איכא למימר דרב פפא נמי לא קרי ליה תולדה דרגל, אלא משום לפוטרו ברה"ר". וראה עוד בחידושי הרשב"א הנזכר בהערה הקודמת.

מה שעדיין נותר לנו לברר לפי זה, אם אכן נכונים דברים אלו, מדוע זה רב פפא עצמו, לא נוח לו לקבוע כרבא, שחצי נזק צרורות תולדה של רגל הן, משום הפטור ברשות הרבים? ולמה לו להכניס ראשו בבעיית רבו, האם צרורות משתלמים מן הגוף או מן העלייה? כאן טוען הלבני כי אליבא דרב פפא אין להסתפק בפטור מרשות הרבים, בכדי להכניס את הצרורות לקטגוריה של רגל, שהרי לאידך גיסא יש לצרורות גם צדדים הדומים לקרן, כמו תשלומי חצי נזק, מגופו, ודיני שינוי והעדאה. לפיכך הוכרח רב פפא לפשוט את ספקו של רבא ולהחליט כי צרורות מהעלייה משלם ולפיכך תולדה של רגל היא. לעומת זאת לרבא, שגם הוא מחויב לתפיסה שיש מהן לאו כיוצא בהן ולפיכך להחליט שצרורות תולדה של רגל היא ולא של קרן, מספיק לו הדמיון של צרורות לרגל בזה ששניהם פטורים ברה"ר בכדי לשייך את צרורות לרגל.³⁶

הקשיים בשיטת הלבני

קודם הדיון בשיטתו של הלבני נדגיש את שתי האפשרויות שלפנינו באשר לקביעה שחצי נזק צרורות תולדה של רגל היא.

אפשרות אחת – היות וידוע לנו כי יש לפחות תולדה אחת שאינה כיוצא בו באב, והיות ופפשנו בכל התולדות ולא מצינו דוגמא לזה, הדבר מחייב אותנו לקבוע שחצי נזק צרורות תולדה של רגל היא. שהרי צרורות הוא המועמד היחיד היכול להתאים לעיקרון שיש מהן לאו כיוצא בהן ובלבד שתולדה של רגל היא. לולא זה לא נוכל להעמיד את דברי רב פפא, ש"יש מהן לאו כיוצא בהם". לפי אפשרות זו קביעתו של רב פפא "יש מהם לאו כיוצא בהם" היא הסיבה המוליקה אותנו לקביעה באשר לדין צרורות. לפי זה, הקביעה שחצי נזק צרורות תולדה של רגל היא ומן העלייה משלם, היא התוצאה של סיבה זו. שכן לולא היה לנו את העיקרון הזה האומר "יש מהן לאו כיוצא בהן", אין לנו כל הכרח וסיבה להעמיד את צרורות כתולדה של רגל ולפיכך גם לא לחייב את הצרורות לשלם מן העלייה.

האפשרות האחרת, היא הפוכה. יודעים אנו שיש לרגל תולדה שהיא לאו כיוצא בה - ההלכה של חצי נזק צרורות. ידיעה מוקדמת זו, באשר לקיומה של תולדה שאינה כיוצא בו באב, היא הסיבה לכך שקבענו "יש מהם לאו כיוצא בהם", לולא זה לא הייתה לנו שום סיבה לקביעה זו ומן הסתם

³⁶ והשווה עתה: Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton University

.Press, Princeton and Oxford, 2014.

היינו קובעים שבנזיקין תולדותיהן כולן כיוצא בהן, שכן אין לנו כל מכריח פנימי (כלומר כזה שאינו מתחשב בידעיות שיש לנו ממקום אחר על דינם של תולדות) להכריע שיש מהם לאו כיוצא בהם, שהרי שבת וטומאות הראו לנו שכל האפשרויות פתוחות בפנינו. לפי מהלך זה יוצא שהסיבה והתוצאה כאן הם הפוכים מהאפשרות הראשונה. הסיבה לקביעה "יש מהם לאו כיוצא בהם" היא הידיעה שיש לנו ממקום אחר שצורות תולדה של רגל היא ואינה כיוצא בו באב. לפי זה, הסיבה לקביעת רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן", היא הדין הבלתי תלוי בסוגייתנו שצורות תולדה של רגל היא ודינה לא כמו האב. ידיעה זו שצורות לאו כיוצא ברגל אביה, היא שגרמה לתוצאה ולמסקנה שקובעת לבסוף "יש מהם לאו כיוצא בהם". שכן לולא ידענו שצורות תולדה של רגל הן, אלא הנחנו שתולדת קרן היא, לא היינו קובעים שיש מהן לאו כיוצא בהן, אלא קובעים בפשטות שבנזיקין כמו בשבת, תולדותיהן כיוצא בהן. לאחר שהצגנו את שתי האפשרויות, באשר לסיבה ולמסובב, נדון באפשרות ההגיונית והמתקבלת על הדעת שבהן.

האם היה רב פפא מוכרח לומר כי יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן? לכאורה אין שום סיבה להניח כן, שכן כבר מצינו בשבת, שתולדותיהן כיוצא בהן ובטומאה מצינו, שתולדותיהן לאו כיוצא בהן. יש לנו איפוא שלוש אפשרויות לגיטימיות להשיב על השאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?" א' כיוצא בהן, כשבת. ב' לאו כיוצא בהן, כטומאות. ג' יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן. אין לנו שום סיבה המכריחה אותנו לנקוט עמדה מחייבת, לפחות לפי הנתונים המופיעים בתלמוד לגבי האפשרויות הפתוחות בפנינו. אם כך נשאלת השאלה מדוע נקט רב פפא עמדה מחייבת כי יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן, עמדה שמכריחה אותו בהמשך לפשוט את בעיית רבו האם צורות משלם מגופו או מהעלייה, בכדי לעמוד בהתחייבות שהוא קיבל על עצמו? הלוא אין שום סיבה לנקיטת עמדה זו, יכול הוא לומר כי תולדותיהן של נזיקין כיוצא בהן, וחצי נזק צורות כלל לא תולדה של רגל היא אלא של קרן, והוא ורבא רבו ידורו בכפיפה אחת?

נראה לכאורה, כי רב פפא לא אמר שחצי נזק צורות תולדה של רגל משום שהוא ראה הכרח חיצוני לומר שיש תולדות שאינן כיוצא בהן בנזיקין וכאמור, שאין לנו שום גורם מכריח לומר כן. אלא נראה שהתהליך הוא הפוך, רב פפא סובר כי צורות תולדה של רגל היא, וקביעה זו היא אובייקטיבית (מבחינת ההכרח הסוגייתי שלנו) ואינה קשורה כלל לסוגיה של תולדותיהן כיוצא בהן או לא. ומאחר שרב פפא סובר כי צורות תולדה של רגל היא, יכול הוא לקבוע מבין שלושת האפשרויות הלגיטימיות, האם תולדותיהן כיוצא בהן או לא, שהיות ובנזיקין מצינו תולדותיהן לאו כיוצא בהן - בחצי נזק צורות, לפיכך יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן.

אמנם לשיטת הלבני אי אפשר לילך בדרך זו, שכן לפי דבריו יוצא, שרב פפא הוכרח לקבוע כי "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" מסיבה שאינה ידועה לנו,³⁷ ודבר זה הוא שגרם לו להתעמת עם רבו ולא להסכים אתו, כי צרורות תולדה של רגל היא משום הפטור ברה"ר, כי זה לא מספיק לדעתו בשביל לשייך את צרורות לרגל, ולפיכך אין לו ברירה אלא לטעון כי צרורות משתלמים מן העלייה.³⁸ שכן לולא יחלוק רב פפא על רבו הוא לא יוכל להעמיד את העיקרון שבנזיקין יש מהן שהן לאו כיוצא בהן. זאת ועוד, לפי שיטה זו, אפילו רבא מחויב לקביעה של רב פפא כי יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן, אלא שמחויבותו לעיקרון זה אינה פושטת לדעתו את הבעיה אם צרורות משלמים מן העלייה או מגופו, אלא הפטור ברה"ר, מספיק הוא בכדי לקבוע שצרורות תולדה של רגל היא.³⁹

לפי שיטת הלבני יוצא איפוא, כי הן לרבא והן לרב פפא יש עיקרון ראשוני שהם מחויבים לו, והעיקרון הוא שבנזיקין יש תולדה אחת לפחות שאינה כיוצא בו באב, ועיקרון זה הוא המדריך את רב פפא לנקוט עמדה בהלכות חצי נזק צרורות שמשלם מן העלייה. (בעוד שלפי רבא אפשר לקיים את העיקרון הזה, אף מבלי להכריע שצרורות מן העלייה משלם). לדעתנו דבר זה כלל אינו עולה ממהלכה ההגיוני של הסוגיה, הפשטות משיטפא דגמרא הוא, כי יש לנו חופש מוחלט לקבוע את יחסי אבות ותולדות בנזיקין, אם כיוצא באבות הן, או לאו, או יש בהן כיוצא בהן ויש בהן לאו כיוצא בהן, והקביעה של רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש בהן לאו כיוצא בהן" מושפעת היא מדעתו על צרורות, ולא להפך שדעתו על צרורות מושפעת מקביעה זו. לו היה לנו הכרח כלשהו לנקוט עמדה ש-"יש מהם לאו כיוצא בהן", יתכן היה שקביעה זו תהיה סיבה לקביעה שצרורות תולדה של רגל הוא, אולם היות ואין לנו כל הכרח לקביעה שכזו, אין קביעה זו יכולה להיות סיבה אלא לכל היותר תוצאה.

³⁷ שהרי משבת ומטומאה למדים אנו שאין שום הכרע לקביעה מסוימת. שהרי כל אחת מהן קובעת את ההפך מחברתה.

³⁸ שהרי, הוא טוען כי רב פפא לא יכל להסכים לדברי רבא, כי צרורות אולי מגופו משלם, כי אם כן לאו תולדה דרגל הוא, ואם כן אין לנו תולדותיהן לאו כיוצא בהן. הרי כי לשיטת הלבני רב פפא מרגיש מחויב להנחה כי יש תולדותיהן לאו כיוצא בהן וזה מדריך אותו לחלוק על רבו.

³⁹ את שיטת רבא גם לשיטה זו, יותר הגיוני לפרש כאינו מתייחס כלל לשאלת התולדות אלא רק למה צרורות תולדה של רגל הן. אולם כאמור, הלבני, רואה את דברי רבא כמתייחסים גם לכך שמצינו תולדותיהן לאו כיוצא בהן ברגל והוא צרורות.

הצעתנו למהלך הסוגיה

י"א אפרתי כתב בספרו "תקופת הסבוראים וספרותה":⁴⁰ "מבין כל ההבדלים היסודיים הקיימים בין שני התלמודים, ולא כאן המקום לפרטם, נדמה שזה הוא ההבדל החשוב ביותר מבחינה ספרותית. זה הגיע אלינו כשהוא מבואר די צרכו מבפנים. וזה הגיע אלינו כספר חתום. אם נוציא מתוך הסוגיה הבבלי את הפרשנות הסבוראית, נקבל סוגיה דומה מאוד לזו המקבילה בירושלמי".

בהצעה זו נעמיד אל מול סוגיית הבבלי שאנו עוסקים בה את הסוגיה המקבילה בירושלמי. כפי שנראה, גרעין הסוגיה שבבבלי נמצא גם בירושלמי, אף הוא דן בזיהויים ובמשמעם של אבות המשנה: שור בור מבעה והבער, ואף הוא נוקט שלאבות יש תולדות ועוסק בסקירת התולדות. אמנם בשונה מסוגיית הבבלי, הירושלמי אינו מעלה כלל את שאלת היחס בין האבות והתולדות, ואינו מכיר את השאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן".

נראה כי אם נניח שגרעינה של סוגיית הבבלי היה במקורו כעין הסוגיה של הירושלמי, בעיות רבות יבואו על פתרון. יתר על כן, נראה כי מתוך שנתחקה אחר הסוגיה הגרעינית שעליה או על דוגמתה, הושתתה הסוגיה הבבלי, ניתן יהיה לרדת לסוף דעתו של עורך הסוגיה בבבלי ולהבין את הסיבות שהניעו אותו, ליצירת הסוגיה כפי שהיא מופיעה במסגרת הספרותית שלפנינו. את דברי הירושלמי (בבא קמא א:א, ב ע"א) במלואם הבאנו בראש דברינו. וכפי שחלוקת הדברים מראה הסוגיה הראשונה בירושלמי עוסקת בזיהויים של אבות הנזיקין שבמשנה. להלן לשון הירושלמי בחלקה הראשון של הסוגיה:

השור, זה הקרן. דכתיב, וכי יגף שור איש את שור רעהו וגו'.

עד כדון בתם, במועד מניין? או נודע כי שור נגח הוא וגו'.

הבור, כי יפתח איש בור וגו' בעל הבור ישלם וגו'.

המבעה, כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את הבעירה, זה הרגל. דכת', משלחי רגל השור

והחמור. וכת', הסר משוכתו והיה לבער, זה השן. פרוץ גדירו והיה למרמס זה הרגל.

וההבער, דכת', כי תצא אש ומצאה קוצים וגו'.

⁴⁰ פתח תקווה תשל"ג, עמ' סז.

בחלק זה עוסק הירושלמי בזיהויים של אבות המשנה ובמקורותיהם מהמקרא. באילו מאבות המשנה שיש מקום לזהותם ולהצביע לנו מה הם, נוקט הירושלמי את המילה "זה", כך נוקט הוא באבות המשנה שור ומבעה: "השור זה הקרן", "המבעה ... זה הרגל ... זה השן". ובאותם אבות שאין לנו בעיה עם זיהויים כמו אש ובור אין הירושלמי אלא מצטט את מקורם מהמקרא "הבור, כי יפתח איש בור", ו"ההבער, דכתי", כי תצא אש". כמו כן לגבי שור ומבעה לאחר שהוא זיהה את שור עם הקרן ואת המבעה הוא זיהה עם השן והרגל, גם להם הוא מצטט מקורות מן המקרא.⁴¹

סוגיית המקורות מן המקרא, של הירושלמי, לאבות של המשנה, מופיעה גם בבבלי אלא שבמפורז. אין הבבלי דן על מקורותיהן של כל האבות שבמשנה במקובץ כסוגיה בפני עצמה, אלא נוקט הוא סדר אחר, בכל אב ואב דן הוא בזיהויו, במקורותיו (לפחות בקרן שן ורגל), בתולדותיו, וביחסי התולדות לאבות. זאת ועוד הדיון הזה בבבלי הדן במקורות אבות המשנה מהמקרא, מתפרש על פני שתי סוגיית, סוגיית אבות ותולדות (ב ע"א – ג ע"ב), וסוגיית מבעה (ג ע"ב – ד ע"א).

כבר בהשוואה שבחלוקת הסוגיות של הירושלמי והבבלי, יש להעיר כי סדר הדברים בירושלמי נראה הגיוני ומאורגן יותר, שכן ראשית עלינו לדעת מי הם אבות המשנה ומה מקורותיהן במקרא ורק לאחר מכן לדון בתולדותיהן וביחסם של התולדות לאבות. דיון זה בתולדות ובמעמדן אל מול האבות, מבחינת סדר הדיון, אמור להיות מאוחר לדיון בגופן של האבות ובמקורותיהן מהמקרא. נשאלת אם כן השאלה מדוע בחר הבבלי לפזר את סוגיית זיהוי האבות ומקורותיהן במקרא בתוך

⁴¹ בדברי הירושלמי "השור, זה הקרן. דכתיב כי יגוף שור איש את שור רעהו" יש להסתפק האם כוונתו בהביאו את הפסוק, היא להוכיח, כי השור זה הקרן. וכחוכחה לכך הוא מביא את פרשת נגיפה. או שמא הירושלמי קובע כי השור זה הקרן ואין הוא מנמק את קביעתו זו. והפסוקים שהוא מביא אינם להוכחת העניין כי שור הוא קרן, אלא רק ציטוט המקראות העוסקות באב נזיקין זה. וכשם שלגבי בור והבער הביא הירושלמי פסוקים המצביעים על מקורם במקרא. אמנם הבבלי (להלן ע"ב), שואל "קרן מנלן?" כאשר שאלה זו מוסבת על הברייתא "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", והוא מוכיח כי קרן נאמר בשור, מהפסוק "כי יגח. ואין נגיחה אלא בקרן וכו'", לעומת זאת הירושלמי כלל אינו מביא פסוק על נגיחה אלא על נגיפה ולכאורה מוכח כי אין כוונתו להוכיח כי השור זה הקרן, שאילולא כן היה לו להביא את הפסוק של הבבלי. מכאן מוכח כי הירושלמי אין צריך הוכחה כי השור זה הקרן, והפסוק שהוא מביא הוא מראה מקום למקור פרשת דין קרן במקרא וכשם שהביא מקורות לבור ואש. אין לדחות כי הירושלמי בהביאו את הפסוק "כי יגוף שור איש וכו'", אכן מכוון לומר לנו שפיל לסיפיה דקרא דכתיב שם לשון נגיחה "או נודע כי שור נגח" ואם כן אף כוונתו כהבבלי להוכיח כי נגיחה היא בקרן. זה ודאי אינו שהרי הירושלמי מקשה אחר כך שאין הפסוק "כי יגוף" אלא בתם ולא על מועד ורק לאחר מכן מביא הוא מקור לשור מועד מהפסוק "או נודע וכו'", הרי לנו שברישא הוא לא התכוון לסיפא דקרא.

שתי סוגיות אלו? מעבר לזה יש להעיר כי משטף סוגיית הבבלי נראה, כי כל הדיון בזיהוין של אבות המשנה ובמקורותיהן מן המקרא, אינו בא אלא אגב הדיון העיקרי שהוא הדיון במעמד התולדות אל מול האבות. וכי אין לדיון בזיהוי ובמקורות מקום חשוב בפני עצמו? לאחר שהירושלמי זיהה את אבות המשנה ומצא את מקורם במקרא, עוסק הוא במניין האבות ששינו במשנה. מדוע, שואל הירושלמי, ארבעה ולא שלושה עשר? ומדוע ארבעה ולא שלושה או חמישה? וכלשון הירושלמי:

אנן תנינן ארבעה אבות נזיקין. ותני ר' חייה שלושה עשר, נזק צער ריפוי שבת ובושת שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר.

אמור מעתה, מה דתנינן אנן, להכשר נזקין. מה דתני ר' חייה, בין להכשר נזקין בין לניזקי גופו.

ר' חגי שאל, היך תנינן ארבעה אבות נזיקין, אם הכל אמור בשור אחד ניתני שלשה? ואם הכל אמור בשור שלשה ניתני חמשה?
אלא כמה דאשתעי קרייא אישתעיית מתנית.

הדיון על מניין אבות המשנה נדון אף הוא בבבלי להלן ד ע"ב – ה ע"א. פרט לברייתא על שלושה עשר אבות נזיקין המובאת בבבלי משמו של רבי אושעיא, הבבלי מביא ברייתא משמו של רבי חייה המונה עשרים וארבעה אבות נזיקין. הבבלי מסיק כי לא שינו את כל שלושה עשר אבות דרבי אושעיה במשנה, משום ש"תני הזיקא דבידים וקתני הזיקא דממיילא". כלומר המשנה נקטה נזקים שנעשו באופן ישיר על ידי האדם או הבהמה בעוד שהברייתא של רבי אושעיא מרחיבה את הקטגוריה גם על נזקין שלא נעשו בידיים כמו ארבעה שומרים. לגבי צער ריפוי שבת ובושת מחלק הבבלי את תשובתו בין רב לשמואל: לפי רב הסובר ש"מבעה" זהו אדם המזיק, נכללו בזה אף תשלומי החובל בחברו, "תנא אדם וכל מיילי דאדם". ולפי שמואל ש"מבעה" זהו השן, המשנה לא מדברת באדם המזיק בעצמו אלא בנזקי ממונו, "בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי". ואמנם לפי שמואל אין אנו צריכים את התשובה שיש בבבלי לגבי השמטת המשנה את נזקי השומרים "תני הזיקא דבידיים וקתני הזיקא דממיילא", שכן התשובה "בנזקי גופו לא קמיירי" היא יפה להסביר אף את השמטת ארבעה שומרים מן המשנה, שהרי הם נזקי גופו ולא נזקי ממונו. ואכן הירושלמי שאינו מכיר ב"מבעה" של המשנה "אדם" וכפי דעת רב המוכרת לנו מהבבלי, אלא לדעתו, מבעה זה השן והרגל, התשובה שיפה בבבלי לפי שמואל הסובר מבעה זה השן, יפה אף

לירושלמי הסובר מבעה זה שן ורגל, המשנה אינה עוסקת באדם המזיק בגופו אלא באדם המזיק בממונו, ובלשון הירושלמי: "הכשר נזיקין".

נראה לכאורה כי הן קושיית הבבלי מהברייתא של שלושה עשר אבות נזיקין, והן היישוב שהבבלי מיישב לדעת שמואל שהמשנה עוסקת בנזקי ממונו ולא בנזקי גופו, יש להם יסוד משותף עם מה שמצינו בירושלמי, כלומר מקור סוגיית הירושלמי ומקור סוגיית הבבלי, אחד הוא. אלא שמה שהיה נוח לירושלמי בפשיטות כיון שפשוט לו מה הוא המבעה, שהוא כולל את השן והרגל, לא היה נוח לבבלי המכיר את מחלוקת רב ושמואל ולכך היה הבבלי זקוק לפתח את גרעין הסוגיה ולהתאימה לדעות רב ושמואל וליישב אותה לדעת כולם.

אמנם אם אכן מפתח הבבלי את גרעין הסוגיה שמצויה בירושלמי ומתאים אותה לשיטות רב ושמואל, יש להבין גם כאן מדוע איחר את הדיון בשאלה זו עד לאחר שגמר לעסוק בסוגיות התולדות ובסוגיית כיוצא בהן. מדוע לא עסק בדברים כסדר שעסק בהם הירושלמי, דהיינו קודם במניינם של האבות ובסיבות מדוע מנו מניין זה ולא מניין אחר, עוד קודם שעוסק הוא בתולדות וביחסיהן לאבות, שהרי סוגיות הירושלמי עוסקות ומדברות על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ראשית דן הוא בהגדרת האבות ובמקורותיהן במקרא, לאחר מכן במניין האבות שבמשנה, ורק לאחר מכן וכפי שנראה להלן דן הוא בתולדותיהן של האבות. ומדוע הבבלי מאחר את המוקדם לעסוק בו?⁴²

לאחר שעסק הירושלמי בשתי הסוגיות הנ"ל סוגיית האבות והמקורות וסוגיית מניין האבות, פותח הוא בסוגיה נוספת הדנה בתולדותיהן של אבות המשנה:

תולדות הקרן: נגיחה, נגיפה, נשיכה, רביצה, בעיטה, דחייה.

⁴² בפשטות היה נראה ליישב את סדר הדברים בבבלי, כי היות והבבלי נזקק למחלוקת רב ושמואל במשמעות האב "מבעה", שכן ישוב הדברים בבבלי שונה בין רב ושמואל וכפי השקלא וטריא שם, לפיכך דחה דיון זה והביאו רק לאחר שדן בסוגיה שקדמה לסוגיה זו במחלוקת רב ושמואל בסוגיית מבעה (בדף ג ע"ב – ד ע"א). אמנם אם דברים אלו היו נכונים היה לו לבבלי לאחר אף את סוגיית "כיוצא בהן" לסוגיית "מבעה", שכן אף בסוגיית "כיוצא בהן" המוקדמת נזקק הוא לסוגיית "מבעה" המאוחרת, ראה דף ג ע"ב, "אי לשמואל דאמר מבעה זו השן הא אוקימנא תולדה דשן כשן. ואי לרב דאמר מבעה זה אדם וכו'". וכמו בסוגיה זו יכול היה הבבלי לפתח את הסוגיה על מניין אבות המשנה לעומת אבות הברייתא ואלבא דרב ושמואל עוד לפני סוגיית מבעה. והדרא קושיא לדוכתא.

ר' יצחק מקשי נגיפה נגיחה עיקר הן, ואת עביד לון תולדות? אלא מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות.

תולדות הבור כל פירקא תליתיא דתנין בנזיקין.

ר' תני, הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו, נשרפו כליו ונשברה צלוחיתו, חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש.

תולדות הרגל. תני בהמה שנכנסה לרשות היחיד והזיקה בין בידה, בין ברגלה, בין בקרנה, בין בעול שעליה, בין בשליף שיש בה בין בעגלה שהיא מושכת, משלם נזק שלם. והמזיק בכרמלי משלם נזק שלם.

תולדות השן, הוון בעיין מימר, פרה שאכלה שעורים וחמור שאכל כרשינין וכלב שליקלק את השמן וחזיר שאכלה בשר, כולהון תולדות השן אינון. אמר ר' יצחק כולהון עיקר שן אינון. והא תאני תולדות השן כשדרסה על גבי נוד מלא שמן ובסיכה גופה נהנה. כמה דתימר תמן השן אוכלת והגוף נהנה און הכא נהנה גופה.⁴³

⁴³ הסוגיה בהמשך הירושלמי בעי ר' ירמיה וכו' התפרשה יפה אצל וייס כמכוונת גם היא לבירורן של תולדות. ראה וייס, דיונים, עמודים 44-48. וראה עוד בפירושו של ר"י לוי, מבוא ופרוש לתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ל, עמודים 27-28. הירושלמי אינו מפרט להדיא את התולדות של אש ובור, אלא רק את תולדותיהן של קרן שן ורגל. אפשר שלפי הירושלמי לאש ובור אין כלל תולדות והוא אף אינו מחפש כאלה, אם נכונים דברינו, נראה כי אין נקודת המוצא של הירושלמי למציאותן של התולדות מחמת דיוק דומה לדיוק הבבלי "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", כי אם כן היה עליו לדון אף בתולדותיהן של אש ובור כפי שעשה הבבלי. אלא מימרות שדברו על תולדות לקרן שן ורגל הן נקודת המוצא לבירור. לפי זה, דברי הירושלמי, "תולדות הבור, כל פירקא תליתאה דתנין בנזיקין", שכשלעצמן הן לכאורה תמוהים ובמיוחד בהקבלתן לדברי הבבלי שמפשפש בתולדות הבור ומוצא את המקרה של אבנו סכינא ומשא. האם יכול היה הירושלמי לומר על תולדות השן והרגל, שלפי הירושלמי היינו מבעה, "כולהו פירקין תניינא דנזיקין"? לכאורה יש כאן מקום להשערה כי ברובד הראשוני של דברי הירושלמי היה דיון אך ורק על תולדות קרן שן ורגל, והדיון לא היה כתוצאה מדיוק המילה "אבות", אלא דיון במימרות עצמאיות שעסקו בתולדות קרן שן ורגל, ההשלכה שגם לבור יש תולדות, מאוחרת היא, ולפיכך הדיון בתולדות הבור כללי הוא רק מראה מקום. להלן בסוגיית בור נדון בדברי הירושלמי באריכות. וראה להלן (עמ' 43) על הבעייתיות בדיוק של הבבלי "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות".

הירושלמי דן בסוגיית התולדות כסוגיה בפני עצמה והוא עושה זאת לאחר סיום הדיון בזיהויים של אבות הנזיקין ובמקורותיהן, ולאחר סיום הדיון במניינם של אבות המשנה. לאחר שסיים לדון בפרשנות המשנה "ארבעה אבות נזיקין", פנוי הוא לפתוח בדיון העוסק כולו אך בתולדות. מכאן יש להעיר שוב על סדר הדברים בבבלי, שהנה אף הוא מרחיב את גרעין הסוגיה העוסקת בתולדות המצויה בירושלמי אלא שאינו עושה זאת מתוך מטרה לעצמה, אלא כבדרך אגב מתוך שאיפתו לאתר את דברי רב פפא "יש מהן שהן לאו כיוצא בהן", והרי ברור שסוגיית התולדות לא נוצרה רק בדרך הבקשה אחר דברי רב פפא, וכפי שמוצאים אנו בירושלמי שעוסק בסוגיה זו מבלי להכיר כלל את דברי רב פפא.

אם כן בבואנו להבין את סוגיית הבבלי, עלינו לעסוק בשאלת הסדר, מדוע נטל שתי סוגיות, סוגיית המקורות וסוגיית התולדות של אבות המשנה ורקח מהן סוגיה אחת, והכל אגב סוגיה שלישית - סוגיית "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן"? זאת ועוד, גרעין הסוגיות של המקורות והתולדות כפי שראינו בירושלמי, הלוא קדום הוא לסוגיית "כיוצא בהן" גם מהבחינה הכרונולוגית, שהרי סוגיית "כיוצא בהן" מאוחרת היא ולכל היותר שייכת לתקופתו של רב פפא, ומדוע זה הבבלי מנסח את עיקר הסוגיות הללו רק כדרך אגב לברורו את הסוגיה השלישית? מתוך מראית העין של סוגיית הבבלי, נראה כי הסיבה לעיסוק באבות ותולדות אינו נעשה אלא בכדי לברר את דברי רב פפא הנ"ל. ומדוע לבבלי ליצור סוגיה ספרותית שזו מסגרתה?

המגמה והתכלית של סוגייתנו

נראה לבאר את הסוגיה לאור המגמה והתכלית של עורך הסוגיה הזאת. נראים הדברים כי לפנינו בבבלי סוגיית פתיחה אופיינית.⁴⁴ התלמוד פותח בסוגיה שתהווה מעין הקדמה לנכנס בשערי הפרק. מגמתה של הקדמה מעין זו היא הצגתן של כמה שיותר מונחים מושגים וידיעות שלובנו במקומם, בשער הפרק. לשם כך התלמוד מייצר לפנינו סוגיה שמבחינה ספרותית מהווה הזדמנות להצגתן של ידיעות שהוא רוצה לספק לנו כהקדמה. להלן נפרש את הסוגיה מתוך נקודת מבט זו. התלמוד שואל שאלת פתיחה, המכוונת למטרה של העלאה והטרמה של מושגים מרכזיים, הקשורים לפרקנו ולסקירת מושגי מפתח שיעשו אגב הדיון בשאלה. המושגים, המונחים

⁴⁴ ראה לעיל הערה 1.

והידיעות, הבאים בסוגיה זו, אגב בירור השאלה היכן מצינו תולדותיהן שאינם כיוצא בהן, הם רבים וזוכים לדיון מפורט בהמשך סוגיות התלמוד בפרקנו ובפרקים הבאים.⁴⁵

בראשית הסוגיה התלמוד קובע "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות"⁴⁶ וכאן הוא מעלה את שאלת מעמדן של תולדות אלו, האם כיוצא בהן או לאו. לכאורה מן הדין היה לו לתלמוד לברר קודם מי הן האבות ומי הן התולדות ומה מאפייניהם, שהרי הוא עוסק באריכות בזיהוין של אבות המשנה, ובמאפייניהן לאחר מכן, ואינו מסתפק בדברי המשנה. ואם כן לכאורה סדר הדברים ההגיוני היה אמור להיות העיסוק בזיהוי האבות והתולדות וברור תכונותיהם ומקורותיהם במקרא, וכפי שעסק בזה התלמוד בהמשך, ורק לאחר מכן מגיע הזמן לעסוק בדבר המעמד והיחס שבין האבות לתולדות האם הם כיוצא בהן או לאו? ומדוע זה הקדים את המאוחר ואיחר את המוקדם? אולם מבט זה על הסוגיה, כהקדמה המהווה הזדמנות להשמעת ידיעות רבות ככל האפשר לפני הלומד, מבהירה היטב את כוונת יוצר הסוגיה, שכן היות וסוגיית מסגרת לפנינו שכל מטרתה היא סקירת התולדות והצגתן אל מול האבות אגב בחינת מאפייניהם וגדרם של אלו ושל אלו, אין הצגת השאלה בדבר מעמדן אלא קביעת מסגרת חיצונית וספרותית, לסקירת האבות והתולדות גופן, שהיא היא רצון ותכלית בעל הסוגיה.⁴⁷

⁴⁵ לעיל בהערה 4 צוינו חלק מהעניינים המפותחים בתלמוד להלן שהוזכרו בסוגיה זו.

⁴⁶ דיוק במטבע לשון זו, "מדקתני... מכלל..." , נמצא פעמים רבות בש"ס. פעמים רבות זה מופיע כלשון קושיא "והא מדקתני... מכלל...?" ועל זה יש יישוב או דחיה בלשון "הכי קאמר" או "אלא". פעמים רבות מתהווה קושיא מרישא לסיפא בלשון זו "מדקתני רישא... מכלל... ומדקתני סיפא... מכלל...?" אמנם יש שזה בא גם בלשון קביעה ולא כלשון קושיא ויש שזה בא כקביעה המקדימה בירור וכמו בסוגייתנו, בה נקבע בניחותא וכדבר שאין עליו עוררין "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות", וקביעה זו היא פתיחה לשאלה הבאה אחריה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?"

⁴⁷ וייס (דיונים, עמוד 53 בד"ה ברור) הבחין בין בירור הגמרא את האבות של שור המיוסדים על ברייתא, לבירור הגמרא את בור מבעה (למ"ד אדם הוא) והבער, ועל כך הוא כותב "ברור שהחלק שעל בור מבעה ואש נולד מעיקרא כברור השאלה: מה הוא האב נזיקין שלו תולדות שאינן כיוצא בו..." אכן נראה כי בעל הסוגיה השתמש בסוגיות מן המוכן בהקשר לאבות השור, באשר לדבריו שהחלקים על בור מבעה והבער חוברו כאן על ידי בעל הסוגיה נעסוק בזה באריכות בסוגיית אש כפי שנראה אף סוגיות אלו נלקחו, או לכל הפחות נבנו, על גבי סוגיה אחרת עיי"ש. אולם לדעתנו, גם אם אכן היה כאן שימוש בסוגיה מן המוכן בחלקה של סוגייתנו וחיבור עצמאי של עורך הסוגיה בחלקה האחר של סוגייתנו, אין הדבר נולד בכדי לתת מענה לשאלת הגמרא מהי תולדה שאינה כיוצא בו באב. אכן זה המבנה הספרותי של הסוגיה, אך מבחינת

ואם נשוב למקבילות בירושלמי נראה כי סדר הדיון שם הינו לכאורה הרבה יותר הגיוני מהסדר בבבלי, שעוסק במשני לפני הראשוני. וכפי ששיערנו⁴⁸ נראה כי כעין זה היה גרעינה של סוגיית הבבלי. דיון בהגדרותיהן של אבות המשנה, הבאת מקורות להן מן התורה ולאחר מכן העיסוק בתולדות. מכל מקום הבבלי אינו פורט זאת לשתי סוגיות, סוגיית הזיהוי והמקורות וסוגיית התולדות, וכפי שהדברים באו בירושלמי, אלא בוחר הוא לדון בכל אב המוזכר במשנה לחוד - בהגדרתו, מקורותיו ותולדותיו, ורק לאחר מכן עובר הוא לדיון באב הבא אחריו בהגדרתו, מקורותיו ותולדותיו. הבבלי גיבש את האיחוד הסוגייתי הזה, של סוגיית האב וסוגיית תולדותיו. (ולא סוגיה העוסקת באבות בנפרד ובתולדות בנפרד), אגב שילוב של סוגיה שלישית, שלה אין זכר בירושלמי ונראה שיצירת העורך היא, והיא סוגיית "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". כאשר הן הדיון על מהות האב ומקורותיו והן הדיון בתולדותיו נעשים כביכול רק אגב הברור האם תולדותיהן הן כיוצא בהן או לא. השילוב של סוגיית המקורות הזיהוי והתולדות אגב הסוגיה של תולדותיהן כיוצא בהן נותנת מסגרת המאפשרת לא רק להזכיר את התולדות אלא גם לבחון את המאפיינים של האבות והתולדות, אגב השאלה האם דין התולדות צריך להיות שונה מהאב או לא. צורה זו של הסוגיה מאפשרת לבעל הסוגיה להשתמש במושגים רבים ולהעלותם כאן אגב בחינה זו, בהתאם למגמה שהנחנו שיש לו, להביא את הסוגיה הזאת לכך שתהווה הקדמה ושער.

הבבלי מלווה את השאלה בדבר מעמדן של התולדות, בדוגמאות משבת וטומאה שכל אחת מהן מייצגת תולדות בעלות מעמד שונה. אמנם נראה כי אין דוגמאות אלו עומדות בבסיס השאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן או לא, אלא הן רק תוספת הבאה להדגים לנו ששתי התשובות הן אפשריות. יתכן כי הדוגמאות משבת וטומאה תוספת מאוחרת היא בריבוד הסוגייתי,⁴⁹ ויתכן

המהות לא בזה היה מעוניין, ולא זאת הייתה המוטיבציה של בעל הסוגיה. הוא היה מעוניין לברר - מה הן אבות אלו, מה הן תולדותיהן ומה גדרן ומאפייניהן. מה שהיה לו מן המוכן הוא השתמש בו ומה שלא הוא גיבש וחבר, אך אין המטרה מתן תשובה לשאלה על רב פפא, אלא היא גופא המטרה לברר תולדותיהן של אבות אלו. הגיבוש הספרותי נעשה כברור המופנה לשאלה שבראש אולם גם אם זו המגמה הספרותית אין זו המגמה הרעיונית. להלן בסוגיית אש נדון בפרוט בדברי וייס אלה.

⁴⁸ לעיל עמ' 31.

⁴⁹ וכפי שהציע וייס (דיונים, עמוד 54 בד"ה על ענין). על השאלה, האם הדיון באבות ותולדות שבת העברה היא ממסכת שבת או מקורה בסוגייתנו, נדון להלן עמ' 51-53.

שכבר נעשתה בעת ובעונה אחת עם חיבור הסוגיה הבסיסית, אולם אחת היא מבחינת המשקל הסגולי של תוספת זו, אין תוספת זו בסיס ועיקר השאלה של תולדותיהן כיוצא בהן או לאו.⁵⁰ לשאלה זו, התלמוד בשם רב פפא משיב תשובה מגמתית לעניין שלו, "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". תשובה כזו מכשירה את הקרקע לסקירה של כל האבות והתולדות, ולא רק לסקירה, אלא גם לבחינה מעמיקה של גדרי האבות והתולדות ודיניהם. והכל אגב הפשפש והחיפוש אחר אותה תולדה שאינה כיוצא בו באב. את כוונת המכוון הזאת רואים אנו בברור בכך שאגב הסקירה התחיל הדיון בבירורם של קרן שן ורגל, תחילה הובאה הברייתא של "גי אבות" וכו' התלמוד דן בגדרי קרן ותולדותיה, שן ותולדותיה ורגל ותולדותיה ובכולן הוא מצא שתולדותיהן כיוצא בהן. מכאן הוא עבר לדון במבעה בור ואש. ורק לאחר שבחן את גדרי האבות והתולדות של כולם, חוזר הוא לרגל שכבר דן בה קודם, ומוצא את מבוקשו בצרורות של רגל שהיא התולדה שאינה כיוצא בו באב. נשאלת השאלה מדוע אם כן הוא לא עשה זאת בשעה שבחן את רגל ותולדותיה מעיקרא? אולם לדברינו ברור שתכלית בעל הסוגיה לא הייתה בשאלה ובתשובה, אלא באותו בירור שאין השאלה והתשובה אלא מסגרת ספרותית בשבילו. לכך בחן הוא את כל האבות והתולדות כסדרן, ולבסוף חזר לרגל שעסק בה כבר, רק בשביל לחתום מבחינה ספרותית את הסוגיה בתשובה על השאלה שנשאלה בראשית הסוגיה. המתח שיוצר עורך הסוגיה סביב השאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", הוא שיוצר את הסביבה הספרותית לחקירת העומק שאנו חוקרים את כל התולדות ביחסן לאבות, אולם המטרה היא לא השאלה שמעמיד התלמוד והתשובה שהוא משיב, אלא התהליך שקורה בינתיים, דיון מעמיק בכלל האבות והתולדות.

על ייחוסה של המימרה "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" לרב פפא

לפי מהלך דברים זה עולה, כי הדיון אם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו הוא תוספת מאוחרת לסוגיות הגרעיניות הדנות באבות שבמשנה, במקורן, בהגדרותיהן ובתולדותיהן, ובדומה לסוגיות הירושלמי. לפי זה דברי רב פפא שהובאו בראשית הסוגיה, "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", יתכן כי לא נאמרו ישירות על ידי רב פפא כתשובה לשאלת הגמרא "תולדותיהן

⁵⁰ ראה רי"ף ורא"ש שאכן מבארים את השאלה אם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו במנותק משבת וטומאה.

אמנם מפירוש רש"י נראה כי שבת וטומאה הם הבסיס לחקירת הגמרא.

כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן"? ואין כאן "סתמא קדומה" שעליה הגיב רב פפא, אלא בעל הסוגיה שיצר את המסגרת הספרותית לסוגייתנו, שהכיר את דעתו של רב פפא בסוגיית צרורות ש"חצי נזק צרורות מהעלייה משלם"⁵¹ ולפיכך ודאי הוא כי תולדה של רגל היא, הוא זה שניסח ושם בפיו של רב פפא את המילים "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". רב פפא שסובר שיש לרגל תולדה שהיא לאו כיוצא בה, הוא הדמות המתאימה ליחס לה את המשפט "יש מהן כיוצא בהן ויש בהן לאו כיוצא בהן", שהרי משפט זה הוא נכון לדעתו. התלמוד רצה לחבר 'סוגיית פתיחה' שבה בתוך המסגרת הספרותית יסקור את כל האבות והתולדות וגדרן, הוא חיבר זאת על ידי שהציג שאלה בדבר היחס של האבות והתולדות, החליט שיש בהן לאו כיוצא בהן. ועל דרך החיפוש של אותה תולדה עלומה שהיא לאו כיוצא בה, (שלפי העולה מדברינו, ידועה הייתה לו מראש ולפיכך ייחס אמירה זו לרב פפא) הוא סוקר את כל האבות והתולדות של הנזיקין כולם. לפי זה יוצא כי המימרה המיוחסת לרב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" אינה מימרה שאמרה וניסחה רב פפא אלא זו מימרה שנוסחה על ידי עורך הסוגיה, על פי הדין של רב פפא, שחצי נזק צרורות מן העלייה משלם, לפי דין זה, האמירה "יש מהן לאו כיוצא בהן" נכונה, ולפיכך אפשר גם לנסחה בשם מי שסובר אותה שהוא רב פפא. אמנם הוא לא אמרה, אך היא נכונה לדעתו.

אולם עדיין אין זה כל כך נוח, משום שאין לנו שום הוכחה לכך שרב פפא סובר שצרורות של רגל מן העלייה משלם, ובכך חולק על רבא. ואין לנו אף ראייה שכך "קים ליה לתלמוד". זאת ועוד, לו אכן ידוע היה לו לתלמוד כי רב פפא חולק על רבא וסובר בפשטות כי מן העלייה משלם, קשה, מדוע לא הובאו דברי רב פפא להלן⁵² כשדנו בספיקו של רבא? בשל כל ההערות האלה יתכן להציע כי אכן התלמוד ידע שיש דעה הסוברת שחצי נזק צרורות מן העלייה משלם ולא מגופו. והסיבה שהתלמוד שם דברים אלו בשם רב פפא היא מחמת השפעה של שיטת סיווג דומה המופיעה במימרה אחרת של רב פפא. החילוק בלשון "יש מהן.. ויש מהן..." מצוי פעמים ספורות בדברי

⁵¹ יתכן כדברי המהרש"א (וכיוצא בזה בחידושי הרשב"א) שקים ליה להתלמוד שרב פפא סבר שחצי נזק צרורות מן העלייה משלם ולא מגופו (הלבני קיבל את דברי המהרש"א מטעמיו שלו, בביקורת שיטתו עסקנו לעיל). והתלמוד ראה בדעה זו של רב פפא דעה שיש בה כדי לבסס הנחה שיש מהן לאו כיוצא בהן ולפיכך ניסח דברים אלו בשם רב פפא. לפי הנחה זו אין לנו כאן 'סתם קדום' שעליו מגיב רב פפא אלא כל דברי הגמרא כולל מימרתו של רב פפא, על ידי סתם התלמוד נאמרה.

⁵² דף יח ע"א

אמוראים, והפעם היחידה שמטבע זו נמצאה נקובת שם אמורא, היא בשם רב פפא, ראה בבלי זבחים לח ע"ב. לשון הגמרא שם :

אמר רב פפא: יש מהן כתחלתו, ויש מהן כסופו; חוץ ולילה, זרות וכלי שרת, קרן ואצבע, כיבוס ושירים - כתחלתן; מיתה, לא שריא ולא מפגלא, ולא עיילא לגואי – כסופן.

את האמירה "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן" שם התלמוד בפיו של רב פפא, שכן מפיו של אמורא זה שמענו משפט סיווג בנוסח זהה במסכת זבחים.⁵³ הדיון איפוא, הוביל בסופו של דבר לאותה תולדה של רגל שהיא היחידה שאינה כיוצא בו באב, וחתם בהגדרת תולדה זו וביחסיה לאב שלה. האמירה שרב פפא הוא שסובר שצורות מן העלייה משלם ולא כספקו של רבא, היא אכן מסקנת הסוגיה כאן, אמנם אין התלמוד עצמו רואה בכך מעבר למסקנה העולה מהמסגרת הספרותית של הסוגיה.

וכעין ראיה לזה שאכן אין להתייחס לדעה שהתנסחה ונקבעה כאן משמו של רב פפא, כי חצי נזק צורות מן העלייה משלם, כדעה שיש לה משמעות להכרעה הילכתית, יש לנו מכך שבסוגיה גופה לקמן (דף יח ע"א) הדנה האם צורות מגופו משלם או מן העלייה משלם, לא הובאה דעתו של רב פפא.⁵⁴ לפי מה שהעלינו, יתכן כי עורך התלמוד לקמן לא הכיר את סוגייתנו בגיבושה האחרון יחד

⁵³ מצינו גם בדברי סתם התלמוד ניסוח של החלוקה יש מהן... ויש מהן... יחד עם הלשון כיוצא בו ולא כיוצא בו, כך שיתכן שהניסוח המושלם של סוגייתנו מושפע הן מדברי רב פפא בזבחים והן מגמרא זו ראה כתובות קט עמוד א, "אלא ה"ק: שני דברי שאמר חנן - הלכה כמותו וכיוצא בו, שבעה דברים שאמר אדמון - יש מהן שהלכה כמותו וכיוצא בו, ויש מהן שאין הלכה כמותו אלא כיוצא בו..."

⁵⁴ ניתן היה לשער כי הסוגיה במקורה אכן לא הייתה כלל מכוונת לשאלה "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", אלא בהתחלה הייתה הקביעה "אבות מכלל דאיכא תולדות", ולאחר מכן מיד התחילה הסוגיה "תי"ר ג' אבות נאמרו בשור" וכו' "תולדה דקרן מאי היא" וכו' "שן ורגל היכא כתיבי" וכו' "תולדה דבור מאי ניהו" וכו' "תולדה דמבעה מאי ניהו" וכו', מבלי כל האזכורים של רב פפא. הסוגיה נכתבה בעיקרה כסוגיה המכוונת לבירור אבות ותולדות לאחר מכן התווסף רובד נוסף שהכניס סוגיה זו כולה למסגרת הספרותית של השאלה והתשובה אם תולדותיהן כיוצא בהן או לא, ובו הבירור על כל אב ותולדותיו האם על זה אמר רב פפא את דבריו שיש מהן לאו כיוצא בהן. אך בעוד וייס רואה בחצי סוגיה, סוגיה מן המוכן, ובחצי סוגיה כזאת שהתחברה בשביל הבירור על השאלה אם תולדותיהן כיוצ"ב או לאו, ובעוד הלבני רואה את הסוגיה כולה כתוספת מאוחרת שהתווספה על דברי רב

עם דעת רב פפא המובאת כאן, ואמנם יתכן גם כי הכיר את סוגייתנו המוגמרת, אלא שלא ראה העורך לקמן את משמע דברי רב פפא העולים מסוגייתנו כמשמע המברר את דעתו של רב פפא, אלא מסקנה העולה אך ורק מהניסוח הספרותי שהושם בפיו של רב פפא "יש מהן... ויש מהן..." ולכן לא ראה בהן דעה שיש להציעה בסוגיה שם.⁵⁵

בין אם צודקים אנו בהשערה האחרונה הזאת כי הדברים יוחסו לרב פפא בשם דמיון סגנוני, בין אם איננו צודקים בכך, נראה על כל פנים כי ניסוח ה"מימרה" "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", לא יצאה מפיו של רב פפא, אלא או שהתנסחה כך מפני שהיא מתאימה לדעתו בדין חצי נזק צרורות, או מסיבה ספרותית סגנונית, על כל פנים ניסוח כזה התאים מאוד למגמתו של בעל הסוגיה, שכן על סמך משפט כזה יכול היה לגבש את סוגייתנו כולה ולתת לה מסגרת ספרותית.

לפי דברינו נראה ליישב גם את חוסר ההתאמה בין האמירה "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", למימצא בסיום הסוגיה "בחצי נזק צרורות". לו אכן רב פפא אמר את המימרה "יש מהן כיוצא בהן" וכו' והוא אכן התכווין ל"חצי נזק צרורות", מדוע אם כן ניסח את המימרה בלשון רבים "יש מהן לאו כיוצא בהן", והלוא כולן כיוצא בהן פרט ליחיד היוצא מן הכלל "חצי

פפא הראשונים "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", רואים אנו כדבר יותר הגיוני את ההנחה - כי הסוגיה הראשונה עסקה בכל האבות והתולדות והייתה מכוונת לתכליתה היא - עצם ברור האבות והתולדות, מאוחר יותר הוכנסה הסוגיה כולה והתגבשה לה בדרך של דיאלקטיקה עם בעיית הגמרא ופתרונה, שהושמה בפיו של רב פפא. ניתן גם להחליט כי הסוגיה לפחות בחלקה התחברה על ידי בעל הסוגיה כחלק ממבנה פיקטיבי, הבא לענות על בעיית הגמרא למרות שלא זו הייתה המגמה העיקרית של הגמרא (כלומר, הבעיה ופתרונה). וקשה להכריע.

⁵⁵ באשר למה שהערנו כי יתכן שהושמו הדברים ע"י "סתם התלמוד" בפיו של רב פפא העירני מורי פרופ' ש"י פרידמן "אשר לחלקו של סתם התלמוד בעיצוב מימרתו של רב פפא, ראה מ"ש באל תתמה, בנוהג סתם התלמוד להשתמש לפעמים בשמות רבא ורב פפא לתת שופר לדבריהם... והעליתי כמה דוגמאות ל'רב פפא". ראה במאמרו "אל תתמה על הוספה שזכר בה שם אמורא" שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בבבלי, סוגיות בחקר התלמוד, אסופת מאמרים בענייני מבנה הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 101 בד"ה שלוש הראיות. וראה שם עוד עמ' 105 בד"ה עוד ראינו. ומעניין הדבר שכאן התלמוד משתמש גם בשמו של רבא שמתוכם נראה כי הגמי' מבניה שאף מקבל הוא את ההסכמה שהובאה משם רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן", אלא שמסתפק הוא בכך שצרורות תולדה דרגל היא היות ופטורה ברה"ר. וראה עוד בפירושו של אהרן עמית לסוגית הפתיחה לפרק מקום שנהגו: 'מקום שנהגו' פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט.

נזק צרורות?⁵⁶ יתר על כן, לו אכן התלמוד היה מחפש פשר לדברי רב פפא, הוא לא היה צריך להסתפק בחצי נזק צרורות, אלא היה לו לחפש לפחות עוד תולדה אחת שהיא לאו כיוצא באב שלה? תולדה אחת אין בה בכדי לתת פשר מלא לדברי רב פפא שאמר את דבריו בלשון רבים. שאלה זו קשה בין אם נניח כי רב פפא אמר רק "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", וסתם התלמוד הוא שמנסה למצוא פשר לדבריו. והיא קשה יותר לשיטת הלבני שרב פפא עצמו גם אמר את המימרא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", והוא עצמו שנתן את הדוגמא היחידה של חצי נזק צרורות.

אולם לדברינו שעורך הסוגיה הוא שניסח את המימרה "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", יש מובן לכך מדוע ניסח את המימרה בלשון רבים, למרות שבסיומה של הסוגיה זה מתאים רק למימצא יחיד. המימרה הזאת מטרתה לא להצביע לנו על חצי נזק צרורות וללמדנו שאינה כיוצא בו באב, אלא ליצור מסגרת ספרותית שתקדם את עלילת הסוגיה. כשניסח התלמוד את המימרה הזאת הוא חשב גם על צורת השאלות הנגזרות ממנה, צורה החוזרת ת בהמשך הסוגיה לאחר מניית התולדות של קרן, שן ורגל, בור, אדם ואש. לאחר מניית תולדות הקרן, אומר התלמוד "אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא אהייא? אילימא אהני, מאי שנא קרן דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך? אלא תולדה דקרן כקרן וכי קאמר רב פפא אשן ורגל". הרי שהמימרה הזאת "תולדותיהן לאו כיוצא בהן" משמשת בסוגיה כמקדמת את העלילה. היא זו שמצדיקה את המשך הסוגיה בהבאת סוגיית שן ורגל. וכן הוא בהמשך הסוגיה "אלא תולדה דרגל כרגל וכי קאמר רב פפא אתולדה דשן", "אלא תולדה דשן כשן וכי קאמר רב פפא אתולדה דבור", "אלא תולדה דבור כבור וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה", "אלא תולדה מבעה כמבעה וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש". בניסוח המימרה היה על התלמוד להתחשב לא רק במימצא הסופי שהוא באמת מימצא יחיד שאינו מתאים למימרה, אלא בתפקיד של המימרה בכל הסוגיה, ששם היא משמשת לבדיקתן של תולדות רבים. לדברינו יוצא כאן מעין היפוך ממה שנראה בתחילה, אין השאלות של הגמרא החוזרות על עצמם בכל האבות והתולדות "וכי קאמר רב פפא" וכו' מושפעות מן המימרה המקורית של רב פפא, אלא המנסח של המימרה שהוא בעל הסוגיה, לקח בחשבון את התפקיד הספרותי שיהיה למימרה הזאת לקידום עלילת הסוגיה והוא שניסח אותה בהתאם לזה. דומה שדבר זה מוכיח שאכן אין לנו כאן משא ומתן תמים על דברי רב פפא המקוריים שאמר, אלא ניסוח מכוון של כעין מימרה שהמטרה שלה גיבוש ספרותי של סוגיית הפתיחה.

⁵⁶ לשיטתו של וייס אכן אין מקום לשאלה זו. ראה מ"ש לעיל עמ' 22 ושם הערה 29.

סוגייתנו פותחת בדיוק המופיע תחת המונח "מכלל", "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות". דיוק זה מובא בגמרא ללא כל ערעור ואין הגמרא נזקקת לאישוש הנחה זו. לכאורה דיוק זה הוא שמהווה נקודת מוצא לסוגיה כולה, הדנה במעמדן של התולדות האם כיוצא באבות הן אם לאו. אמנם לפי מה שפתחנו שגיבושה הספרותי של הסוגיה הוא מאוחר מבחינה כרונולוגית ויש ליחסו לעורך הסוגיה, והסוגיה בגרעינה הייתה דומה לסדר הדברים שבירושלמי, נראה כי דיוק זה במקורו היה מוצא לא לדיון האם תולדותיהן כיוצא בהן, אלא לסוגיית התולדות, סוגיה העוסקת ברשימת התולדות, מה הן, מה דינם ומה גדרם, והוא כנראה הקדמת סתם התלמוד לרשימות התולדות שהובאו בהמשך הסוגיה.⁵⁷

אולם ראשית נראה כי עלינו לשאול האמנם הדיוק "אבות מכלל דאיכא תולדות", מתחייב הוא מן המשנה? או שמא מונח ה"אבות" שבמשנה יכול להתפרש במובן אחר שאינו מחייב את קיומן של התולדות? הנה, המונח תולדות ביחס לנזיקין, כלל אינו נזכר במשנת התנאים.⁵⁸ אכן התלמוד חוקר ביחס לכל אחד מארבע אבות נזיקין מי הן תולדותיו, ונראה שחקירה זו היא בהתאם לדיוק זה שעיימו פתחה הסוגיה ש"אבות מכלל דאיכא תולדות". אך נראה שאצל התנאים כלל לא חילקו את הנזיקין בחלוקה זו של אבות ותולדות. ושמא התנאים באמת לא הכירו חלוקה זו לאבות

⁵⁷ אמנם אין הדבר מוכרע שהרי יתכן כי דיוק זה נוצר עם הסוגיה המאוחרת של תולדותיהן כיוצא בהן והתוסף עמה. והנה גם בשבת הובא דיוק זה, ושם הרי ודאי חלק מסוגיית כיוצא בהן הוא, אולם אין בכך כל הוכחה כי יתכן שמקור הדיוק היה כהקדמה לסוגיית אבות ותולדות ועם התוספת המאוחרת הדנה בתולדותיהן כיוצא בהן קיבל הדיוק משמע של הקדמה לסוגיית כיוצא בהן ומכאן הועתק גם לגבי שבת. וראה להלן בסוף פרק א, דיונו, האם סוגיית כיוצא בהן של שבת מקורה בסוגייתנו ומכאן הועתקה למסכת שבת, או להפך מקורה שם והועתקה לכאן.

⁵⁸ ובכלל במשנה יש לנו המונח תולדה אך ורק במשנת מכשירין ו: ז לגבי תולדות מים ותולדות דם, "תולדות למים – היוצא מן העין וכו' תולדות לדם – דם שחיטה וכו'" וגם שם המובן של תולדה אינו מובן של תולדה הגיונית אלא של תולדה סיבתית. על חילוקים אלו ראה מ"ש הרב יחיאל יעקב ויינברג, חידושי בעל שרידי אש על הש"ס, ירושלים תשע"ב. כמו כן הלבני טוען שפרוט התולדות, הן בנזיקין והן בשבת, אינו מוקדם לר' חייא ראה דוד הלבני, מקורות, עמוד ח' הערות 10-11. ראה עוד לאברהם וייס, דיונים וברורים, עמ' 50 "במשנה כלל ליתא הביטוי תולדה, או: תולדות, כמונח, לא בשבת ולא בנזיקין. גם בטומאה ישנם בה רק הביטויים: ראשון שני וולד" וראה עוד שם עמ' 51-52 בהערה 69.

ותולדות, ופירשו את המונח אבות שבמשנה לא כבא ללמדנו שיש לאבות תולדות, אלא אבות פירושן חטיבות⁵⁹ או כיוצא בזה.⁶⁰ במידה ומשמען של "אבות" הוא חטיבות, אין הדבר מחייב שלכל חטיבה יש תולדות מיוחדות, שכן יתכן לומר כי באמת אין תולדות לאבות ובכל אופן יש עניין ומשמעות להגדירן כחטיבות שונות זו מזו. ההגדרה של ארבעת הנזיקין כ"אבות" לפי זה לא באה ללמד על תולדותיהן אלא על ההבדל שלהם זה מזה, ולומר ש"לא ראי זה כראי זה". או שדיניהם שונים זה מזה.

להלן נוכיח כי חלוקה זו בין אבות לתולדות אינה חלוקה היוצאת בדווקא מהמשנה והוכחה לכך שהתנאים לא הכירו חלוקה זו.

לשון הברייתא להלן דף ב ע"ב "דתניא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה". הגמרא מבינה ברייתא זו כאומרת, שפעמים לנגיחה בקרן קורא הכתוב נגיפה ובלשון הכתוב נגיפה ונגיחה אחד הן, "והאי נגיפה נגיחה היא", ובאמת נגיפת הגוף זו שאינה נעשית בקרן, לאו נגיחה היא ולפיכך היא תולדה שאינה כתובה בתורה. אולם נראה פשוט דברי הברייתא שהכתוב פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך דין אחד הוא לנגיפה ולנגיחה.⁶¹ שכן קשה מאוד להסביר את הברייתא שהכתוב פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך שאין הנגיפה כאן בגוף אלא בקרן שאם כן מה בא הכתוב לומר (התלמוד מרגיש בקושיה זו במובלע ומנסה לפתור בעיה זו בדוחק, לשון התלמוד: "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם"). ולכאורה כוונת הברייתא בפשטות היא שהכתוב בא לומר לך שדין

⁵⁹ ולמשל; ר"ח אלבק מפרש "ארבעה ראשי נזיקין נאמרים בתורה". וראה עוד מ"ש דוד הלבני מקורות ומסורות, עמ' יד בד"ה ברור, על הברייתא של ר' חייא ור' אושעיה להלן ד ע"ב שוודאי הם לא השתמשו "בשם אבות במובן של מולידי תולדות".

⁶⁰ יתכן עוד כי אבות נזיקין באות כאן במשמע של "בניין אב" לכל מה שיכול להיגזר מהם. שהרי המשנה ממשיכה לא ראי וכו' הצד השווה שבהן. ולפי זה יש לבנות בניין אב מכלל הארבעה לכל שאר הנזיקין והוא משמע המונח אבות. אך על הקשר בין המציעתא של המשנה "לא הרי..." והסיפא "הצד השווה..." ראה לדוד הלבני בפ"י למשנתנו עמ' א-ז, שלדעתו שלושה מקורות הן, שאינם מתיישבים בהכרח הדדי, ורבי הוא שאיחה אותן למשנה אחת. וראה מ"ש בזה הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, ירושלים, 1939, חלק א, עמ' כח ואילך.

⁶¹ וכעין מה שיש לנו להלן כז ע"א "פתח בכד וסיים בחבית אמר רב פפא היינו כד היינו חבית" וראה ביצה דף ז עמוד ב "פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ" וכן נוטה לפרש דוד הלבני ראה, מקורות, עמוד ז' בד"ה אמנם.

אחד לנוגח בקרן ולנוגף בגוף. ולפיכך הנגיפה בגוף והנגיחה בקרן, שניהם אבות הן, ולא אב ותולדה וכפי שהעלינו שאין חלוקה זו לפני התנאים. בשלב מאוחר יותר פיתחו האמוראים את החלוקה בין אבות לתולדות, והנגיפה סווגה כתולדה ולא כאב, לפי דרך זו הברייתא "זו היא נגיפה זו היא נגיחה" התפרשה על ידי בעל הסוגיה לא כטוענת שבאה התורה ללמדנו שדין אחד לנגיפה ולנגיחה, אלא שהנגיפה בלשון התורה היא נגיפה בקרן.

יתכן שרמז להבנה זו בברייתא יש גם בדברי הירושלמי. בירושלמי יש את הלשון: "תולדות הקרן נגיחה נגיפה נשיכה רביצה בעיטה דחייה ר' יצחק מקשי נגיפה נגיחה עיקר הן ואת עביד לון תולדות אלא מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות". הירושלמי כורך את נגיפה יחד עם נגיחה ומקשה שעיקר הן ולא כבבלי שנקט שנגיפה היא תולדה.⁶² יתכן שמקור הירושלמי בקושייתו משם רבי יצחק, הוא ברייתא זו "לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה" ולפיכך למד ששניהם עיקר הם, ולא כפי שמסיק הבבלי מברייתא זו שנגיפה אינה עיקר אלא תולדה ומה שהוציא הכתוב לשון נגיחה בלשון נגיפה אין זה אלא כדי לומר שנגיפה זו נגיחה היא.⁶³ וכדברינו שאין מקור תנאי למונח

⁶² וראה מה שהעיר בזה היפה עיניים בסוגייתנו (נדפס בתלמוד בבלי מהדו' וילנא).

⁶³ יתכן כי המובאה שדן בה הירושלמי "תולדות הקרן נגיחה נגיפה" וכו' אין משמען המקורי של 'תולדות' בניגוד ל'אבות', אלא תולדות לפי בעל המימרא, משמען התפרטותו של המזיק קרן, ובפרוט נזקי קרן יכולים להיכלל הן אבות והן תולדות. לפי זה המקשן (רבי יצחק) הוא שהבין כי תולדות הן בניגוד לאבות ולפיכך הקשה "נגיחה נגיפה עיקר הן ואת עביד לון תולדות?" אולם בעל המימרא לא הכיר חלוקה בין אבות לתולדות כלל, ולא הייתה כוונתו במילה תולדות אלא להתפרטותם של נזקי קרן. לפי זה יתכן שהמובאה בירושלמי תולדות קרן נגיחה וכו' מובאה תנאית היא ולא אמוראית, ועם כל זה אין לנו שום הוכחה לחלוקה של אבות אל מול תולדות. אלא שתולדות משמען התפרטות והן כוללות הן אבות והן תולדות, ובלי שום ניגוד ביניהם. הניגוד והשוני במעמד שביניהם הוא יצירה מאוחרת, וכנ"ל. קושיית המקשן היא שתומכת בפירוש זה של המימרא שכן תירוצו דחוק כפירוש למימרא. ולפירושו אין מקום לקושיא מעיקרא. וראה מ"ש ר"י לוי, מבוא ופירוש לתלמוד ירושלמי, ירושלים תש"ל, עמוד 26 בהערה בסוף העמוד "ואולי המאמר נגיחה וכו' מעיקרו לא בא לפרש תולדות הקרן אלא לפרוט כל מה שנכלל בכלל קרן ותלמודא הביאו כאן לפי שעל ידו ממילא יתפרשו תולדות הקרן". מדבריו נראה כי המילים "תולדות הקרן" תוספת דתלמודא היא על המאמר המפרט אבות ותולדות גם יחד, אולם לפי דבריו אין מובן לתמיהתו של ר' יצחק "ואת עביד לון תולדות", אלא אם כן נניח כי המימרא במקורה הייתה בלי מילים אלו והתלמוד הוסיף אלו המילים ור' יצחק הקשה לפי תוספת התלמוד, וזה דחוק. לדברנו אכן בלשון המימרא יש המילים "תולדות הקרן" אולם בכונת המימרא אין תולדות בניגוד לאבות, שכן עדיין לא התפתחו המושגים של אבות ותולדות כמושגים המנוגדים זה לזה והדורשים מעמד שונה ולפיכך אין מן

"תולדות" ולפיכך אף הדיוק "אבות מכלל דאיכא תולדות", לא רק מפאת ניסוחו אלא אף מפאת עניינו, מאוחר הוא.⁶⁴

כמה דברים עולים מדברינו: ראשית, הדיוק "אבות מכלל דאיכא תולדות" נוצר על ידי עורך הסוגיה כהקדמה לפרוט דיניהם והגדרותיהם של אבות ותולדות וכהקדמה לסוגיה ת"ר ג' אבות וכו', ולסוגיות המונות את רשימות התולדות. עם ההוספה של המסגרת הכללית והספרותית המגבשת את הסוגיה הנעשית דרך השאלה, "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן" קיבל דיוק זה משמעות של הקדמה לסוגיית כיוצא בהן. במשמעות זו הועבר נוסח הדיוק הזה גם לסוגיית שבת.⁶⁵ ובזאת יבואו על פתרון גם שתי בעיות נוספות המתעוררות לכאורה בלימוד הסוגיה:

ראשית, הנה לקמן (ה ע"א) הגמרא אומרת על אבות דר' חייא ור' אושעיא כי "כולן כאבות לשלם ממיטב" הרי לנו אבות באין תולדות? וראה שטמ"ק לקמן (שם) בשם מהר"י כץ. המונח אבות מובן איפוא גם אם אין לאבות אלו תולדות, ואם כן איך הניח התלמוד "אבות מכלל דאיכא תולדות"? אולם לפי מה שהעלינו אין הדיוק "אבות מכלל דאיכא תולדות", אלא יצירה מאוחרת של עורך הסוגיה וכהקדמה לסוגיית תולדותיהן כיוצא בהן וכו"ל.

בעיה נוספת שתבוא על פתרונה לפי הצעתנו זאת: הנה דיוק זה של הגמרא מניח כי כל אלו המכונים אבות יש להם תולדות. לפי דיוק זה במידה ונמצא אב מאבות המשנה שאין לו תולדות הרי שאין זה עיקרון שאפשר להוציאו מהמשנה, ודיוק זה בר פירכא הוא. והרי לדעת המזהה את אדם המזיק עם המבעה של המשנה, לא מצינו לאב זה תולדות וכפי שמורה לשון הגמרא להלן דף

הנמנע למנות אבות ותולדות כאחד תחת הכותרת תולדות ובמשמע של כל האפשרויות המתילדות מקרן. אמנם ר' יצחק הבין מילה זו במובן המאוחר של תולדות בניגוד לאבות ולפיכך הקשה קושייתו, וכו"ל. והשווה עוד דברי הירושלמי (בסוגייתנו) "תולדות הבור, כולהו פירקא תליתאה דתנינן בנזיקין". אם לתולדות יש מובן של כל הפרטים הדומים לאב וזה כולל את האב יחד עם התולדות וכו"ל, יש מובן פשוט לדברי הירושלמי הזה, שכן כל פרק שלישי עוסק בבור.

⁶⁴ י' גילת קובע כי גם המונח תולדות בשבת, הוא מונח אמוראי מאוחר. ראה: יצחק ד' גילת, על ל"ט אבות מלאכות שבת, תרביץ כרך כ"ט חוברת ג' תר"ץ תשי"ב, עמודים 228 – 222. וראה עוד: אברהם וייס, דיונים, עמוד 50 בד"ה ומאידך, ושם בהערה 69. ראה עוד הלבני, מקורות, עמוד ח' הערות 10-11.

⁶⁵ בכתבי היד מינכן 95 ותיקן 116 וכו"י ניו יורק, פרט לכתב יד המבורג 165, אין מופיע דיוק זה לגבי טומאות. ניתן להסביר זאת בפשטות, משום שתולדות של טומאה אינם נלמדים מ"מכלל", שהרי הן תולדות במובן הסיבתי ולא ההגיוני. לפיכך, כנראה במקור, לא הופיע דיוק זה על טומאות ובכתב יד המבורג הועבר דיוק זה למקום שאינו מקומו.

ג' ע"א: "אי לרב דאמר מבעה זה אדם, מאי אבות ומאי תולדות אית ביה? וכי תימא אב ניעור, תולדה ישן, והתנן אדם מועד לעולם בין ער בין ישן? אלא אכחו וניעו היכי דמי? אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוה? אי בתר דניית, בין לרב בין לשמואל היינו בור? אלא תולדה דמבעה כמבעה". ונראה לקבל את הדעה של רש"י בפירוש הסוגיה שם שלמסקנה, ישן אינו תולדה וכן נזקי כוחו אינם תולדות של אדם אלא הן בגדר אב.⁶⁶ ואם אכן אין תולדות למבעה – אדם, יש פירכא לעיקרון שעלה מדיוק הגמרא ש-"אבות מכלל דאיכא תולדות".

לפי דברינו יתכן כי אין דיוק זה יוצא ממשמעותה של המשנה, שכן התנאים לא דייקו כן. אלא דיוק זה הוא מאוחר מתקופת התנאים. ובניסוחו של בעל סוגייתנו כל כוונתו להביאנו למטרה שאליה הוא רוצה להוביל אותנו, בירורם של האבות והתולדות אגב מסגרת ספרותית של שאלה ותשובה בדבר מעמדן של התולדות.

תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן – לעניין מה?

לשאלת התלמוד אם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו, יש שתי אפשרויות פרשניות שהעלו פרשני התלמוד. האפשרות הראשונה: שאם תולדותיהן לאו כיוצא בהן חייב על התולדות, אלא שלא כמו החיוב שחייב על האב. האפשרות השנייה: שעל התולדות אין כלל שם נזיקין וחיוב נזיקין, ולפיכך יהיה פטור עליהם לגמרי.

לכאורה האפשרות השנייה מופרכת לגמרי, שכן, אם המשמע של תולדותיהן לאו כיוצא בהן שפטור על התולדה לגמרי, לשם מה נקראת היא תולדה, והלוא אין עליה שום חיוב.⁶⁷ ועוד, אם השאלה הייתה, האם חייב או פטור על התולדה, אין מקום לנסח את השאלה בלשון: כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, אלא האם חייב על התולדות או לא. פרשנות זו לא מסתברת גם בשל המובאה של הגמרא מטומאות והקביעה ששם תולדותיהן לאו כיוצא בהן, והלוא, שם ודאי הוא שלתולדה

⁶⁶ שכן דחיית הגמרא היא על לשון השאלה "וכי תימא אב ניעור תולדה ישן וכו' הרי שהדחייה היא על עצם המחשבה שישן הוא תולדה ולא על המחשבה שישן הוא לאו כיוצא בו. ובדחייה יש חזרה וקבלה של "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה". ולא כר"ף רמב"ם ומאירי שפירשו שאכן אלו תולדות אלא שכיוצא בו באב הן. וראה הלבני, מקורות, עמודים יא'-יב'. וראה דיוננו בסוגיית מבעה ובסוגיית אש.

⁶⁷ וכשם שאין להעלות על הדעת שנמנה בין תולדות הטומאה את אלו שאין מקבלות טומאה כלל.

דיני טומאה, אלא ששונים הן מהאב, ולא שאין דיני טומאה על התולדה כלל.⁶⁸ ולכאורה אין הדבר צריך לפנים לולא שהיו שפירשו כן בדעת רש"י.⁶⁹

אולם גם האפשרות הראשונה שהעלנו אינה חפה מקשיים, שכן מה משמעות לשאלה כללית רחבה, איזה דין עלינו להחיל על התולדות, בדומה לאב או שלא בדומה לאב? לכאורה אין מקום לשאלה כזו, אם לנו אין הצעה קונקרטיית, איזה דין כן יש להחיל על התולדה.⁷⁰

פרשנים העלו את השאלה, לו תולדותיהן לאו כיוצא בהן, מה מקום יש לדברי המשנה, "לא הרי השור כהרי המבעה" וכו'? אם דינם של תולדות לאו כיוצא הוא באב, ודאי הוא שיש לכתוב שור ומבעה, שכן גם אם הוא ילמד ממנו, הרי דינו יהיה לאו כיוצא בו, ואם כן זו סיבה מספקת לתורה, לכתוב גם שור וגם מבעה, ואם כן הרי לנו שמן המשנה ניתן לפשוט שתולדותיהן כיוצא בהן?⁷¹

נראה להציע, כי אין כאן כלל שאלה הלכתית הנוגעת לדין, ואין כוונת התלמוד לשאול, מה הוא הדין שיש להחיל על התולדות, דין של כיוצא בהן או דין של שאינן כיוצא בהן, שכן כפי שכבר הערנו, התחום של אינם כיוצא בהן הוא תחום כה רחב וכה רב אפשרויות, עד שאין כל משמעות

⁶⁸ "ואילו תולדה אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא" (לשון הברייתא בסוגייתנו), ודאי הוא שאותם אדם וכלים שנגעו בה בתולדה, ולא נטמאו, אינם נחשבים תולדות שאינן כיוצא בהן, אלא שאינם תולדות כלל.

⁶⁹ לשון רש"י בד"ה הכא מאי "מי אמרינן תולדות כיוצא בהן, לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם, או דילמא לא" יש שהבינו שהמילים "או דילמא לא" חוזרים על המילים דלעיל "אם הזיק משלם", לפי הבנה זו הספק הוא אם משלם או דילמא לא משלם כלל. כך הבין ר' אריה לייב צונץ, פני אריה, בבא קמא, ירושלים תשט"ז. וראה עוד בספר חידושי מרן ר"ז הלוי, חידושים וביאורים על הרמב"ם, ירושלים תשנ"ח, הלכות נזקי ממון. אולם אין כל הכרח לפרש כן שכן יתכן שהמילים "או דילמא לא" חוזרים על המילים "תולדותיהן כיוצא בהן" שבתלמוד ושהביאן רש"י בדיבור המתחיל, ועל כך אומר רש"י או דילמא לא, פירוש או דילמא לאו כיוצא בהן הן, ורש"י לא נחית לפרש צד זה של הגמרא.

⁷⁰ הרי"ף (ב"ק א ע"א) מנמק את הצד שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, מכך שמצינו חילוק בין תם למועד, בקרן. נימוק זה טעון בירור שהלוא תם ומועד שניהם אבות, ומה עניין להם ולמעמדן של תולדות? וראה מ"ש על דבריו הרא"ש (ב"ק סימן א). כמו כן קשה לדבריו מה עניין שבת וטומאה לכאן אם עיקר ספק הגמרא הוא מחילוקי תם ומועד בקרן?

⁷¹ כן הקשה, רבי העשיל מקראקא, חנוכת התורה, פיעטרקוב תר"ס, עמודים 82-83. רבי יעקב יהושע, פני יהושע, ורשא תרכ"א. רבי יחזקאל הלוי לנדא, ציון לנפש חיה, סלויטא תרי"ז. וראה עוד שיטה מקובצת בסוגייתנו בשם מהר"י כ"ץ. וראה עוד הרב וינברג יחיאל יעקב, חידושי בעל שרידי אש, חלק ב', ירושלים תשע"ב, עמודים סה'-סז'

לשאלה מסוג זה. ברור איפוא, שלא שאלה הלכתית - דינית יש לפנינו כאן, אלא שאלה של מיון לפנינו. התלמוד שואל שאלת מיון וסיווג, בהתאם לידוע לנו על המונחים אבות ותולדות, האם יכולים אנו לסווג את התולדות בניזיקין, כתולדות שהן כיוצא בו באב, או שמא עלינו לסווג את התולדות, כתולדות שהם לאו כיוצא בו באב. כפי שהצענו השאלה הזאת היא שאלה של "הזדמנות" מהבחינה הספרותית. התלמוד מעלה את השאלה בכדי לקדם ולאחד את חלקי הסוגיה בתוך מהלך ספרותי מגובש, בתוך תבנית בה הסוגיות משתלבות תוך כדי נסיון לענות על השאלה. כבר בתחילה ידע בעל הסוגיה שהדינים של כל התולדות הן כאבות פרט לצרורות, השאלה שנשאלה לא באה אלא כאמצעי ריטורי לקדם את עלילת הסוגיה.

הפרשנים שהעלו את השאלה, שנכריע מן המשנה באשר לדינם וחיובם של התולדות ומה מקום יש לספיקה של הגמרא? יצאו מתוך הנחה, כי שאלת הגמרא "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", היא שאלה הבאה לברר את דינם הלא ידוע של התולדות. מתוך אותה הנחה הועלו השאלות מה מקום יש לתולדות אם פטורים הם לגמרי. אולם לדברינו הגמרא ידעה את דינם של התולדות או לכל הפחות לא זוהי השאלה שעמדה על הפרק. הגמרא כאן מכוונת בשאלה האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן" לשאלה של כיצד אנו מסווגים את תולדות הנזיקין, עם הקטגוריה של אבות שתולדותיהן כיוצא בהן, או עם הקטגוריה, של אבות שתולדותיהן לאו כיוצא בהן. וכל זאת מתוך שיקול ספרותי.

היות ואנו רואים בכל הסוגיה, ניסוח ספרותי המהווה הזדמנות לפיתוח סוגיה כוללת הדנה בכל האבות והתולדות וכפי שהרחבנו לעיל, אנו מניחים כי בניסוח השאלה עורך הסוגיה כבר לוקח בחשבון את התשובה, שיש תולדה אחת שהיא אינה כיוצא באב שלה והוא אפילו יודע שהתולדה היא חצי נזק צרורות. העורך ניסח שאלה שתוביל אותנו בסופו של פשוט לאותה תולדה ידועה לו, מפני שזוהי המסגרת הספרותית שהוא יצר, מתוך מטרה לפשפש בכל האבות והתולדות. אין כאן דין או הלכה שאין המקשן יודע את פשרה ולפיכך מעלה הוא את השאלה. המקשן מעלה את השאלה בכדי להעלות הזדמנות לסקור את כל האבות והתולדות. גם השאלה לפי צורתה מתפרשת כשאלת סיווג האם עלינו לקטלג את תולדות הנזיקין עם הקטגוריה של תולדותיהן כיוצא בהן או עם הקטגוריה האחרת של תולדותיהן לאו כיוצא בהן, והתשובה המניחה את האפשרות מהבחינה הספרותית לדון בכלל האבות והתולדות, היא התשובה הבאה משמו של רב פפא.

המימרה משמו של רב פפא משיבה, כי בניזיקין קטגוריה חדשה לפנינו, קטגוריה של אבות שיש מהתולדות שהן כיוצא בהן באבות, ויש שלא כיוצא בהן. אלא שכאן יש להעלות את השאלה מה הוא הספק שמעלה המקשן באשר לקטגוריה של תולדות נזיקין, הלוא ודאי הוא שיש לשייך את

תולדות נזיקין לאבות שתולדותיהן כיוצא בהן? וכפי שהקשו הפרשנים דלעיל. אמנם לדברינו בהצעת סוגיה זו, אין כאן אלא מסגרת ספרותית שהתלמוד יצר בכדי לסקור בה את האבות והתולדות דינם וגדרם. את הידיעה שחצי נזק צרורות הוא לאו כיוצא בו ברגל כבר הכיר התלמוד קודם לשאלה, שהרי זה עומד ביסוד התכנון הספרותי של הסוגיה, לפי זה שאלת הסיווג היא שאלה מלאכותית הלוקחת בחשבון את התשובה שיש כאן תולדה שאינה כיוצא בו באב.

גבי שבת תנן – על מקורה של סוגיית אבות ותולדות בשבת

להלן נשווה את סוגייתנו הדנה באבות ותולדות של שבת, לסוגיה במסכת שבת ונבחן את דרך היווצרות סוגייתנו. לשון סוגייתנו היא:

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, לא מחייב אלא חדא. ולרבי אליעזר, דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן חשיבא, קרי ליה אב. הך דלא הוה במשכן חשיבא, קרי לה תולדה.

לשון הסוגיה בתלמוד בבלי שבת דף צו ע"ב:⁷²

אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן?

סברא היא, מכדי מרשות לרשות הוא, מה לי אפוקי ומה לי עיולי?
מיהו, הוצאה אב הכנסה תולדה. ומכדי, אהא מיחייב ואהא מיחייב, אמאי קרי לה האי אב, ואמאי קרי לה האי תולדה?
נפקא מינה, דאי עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מיחייב תרתן. ואי עביד אב ותולדה דידיה, לא מיחייב אלא חדא.
ולרבי אליעזר, דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרו לה אב ואמאי קרו לה תולדה?
הך דהואי במשכן חשיבא, קרי לה אב. הך דלא הואי במשכן חשיבא, לא קרי לה אב.
אי נמי, הך דכתיבא, קרי אב. והאי דלא כתיבא, קרי תולדה.

⁷² הציטוט הוא על פי דפוס וילנא.

דוד הלבני⁷³ קובע כי הסוגיה שם בשבת מועברת היא מסוגייתנו שהיא המקור. הוא מנמק זאת; "שכן שם (ב"ק) הכל קשור במ"ש המשנה "אבות מכלל דאיכא תולדות"⁷⁴, ואילו כאן, הכל קשור בהוספת הדיבור של הסתמא "מיהו, הוצאה אב הכנסה תולדה".

ואומנם, כפי שכבר הנחנו הקביעה "אבות – מכלל דאיכא תולדות", אינה קביעה היוצאת בהכרח מהמשנה במילה "אבות", אלא פרשנות יש כאן שאינה מחייבת כלל, פרשנות שלא נעשתה אלא למטרה מכוונת. אם כן, גם קביעה זו, היא קביעה של סתמא, לא פחות מ"הוספת הדיבור של הסתמא", שבמסכת שבת.⁷⁵ זאת ועוד, לפי הצעתנו במהלך הסוגיה, אין הסוגיה של תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, אלא מסגרת ספרותית לסקירת האבות והתולדות על גדיהן ודינן, מסגרת זו בהיותה מלאכותית נראה כי מאוחרת היא ולפיכך יותר נראה כי ההעברה בוצעה ממסכת שבת למסכת בבא קמא.⁷⁶

הלבני מוכיח עוד את טענתו בדבר מקורה של הסוגיה בב"ק, כי אילו המקור היה ממסכת שבת אין מובן לשאלת הגמרא אליבא דרבי אליעזר, שכן אפשר לענות בפשיטות כי הקביעה "הוצאה אב הכנסה תולדה", אינה נכונה אלא אליבא דרבנן. אולם אם נניח כי המקור לסוגיה הוא בבבא קמא מובנת הדרישה שעל הדברים להסתדר אף אליבא דרבי אליעזר שכן אין מדובר כאן בסתמא דגמרא אלא במשנה גופא.

אולם, פרט לכך שהחלוקה אבות ותולדות אינה חלוקה תנאית, ולכל היותר מוכרת היא לנו אך מתקופתו של ר' חייא,⁷⁷ ופרט לכך שהקביעה "אבות מכלל דאיכא תולדות" הינה קביעת התלמוד

⁷³ מקורות ומסורות, מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב, עמוד רע ד"ה הקטע.

⁷⁴ מילים אלו אינם לקוחות מהמשנה, אלא מסתמא דגמרא הן. נראה שאליבא דהלבני קביעה זו היא כל כך הכרחית שגם לולא נוסחה בנוסח סתם הגמרא מונחת היא במשמע המילה "אבות" שבמשנה.

⁷⁵ ולפי זה, שורת ההיגיון היא, אדרבה, עלינו לתת את הבכורה למסכת שבת העוסקת באבות מלאכות ותולדות של שבת גופא ולא למסכת בבא קמא שעוסקת בנזיקין. ויש להניח כי ההעברה נעשתה משבת לנזיקין.

⁷⁶ הבאנו לעיל (עמ' 19 ואילך) את דברי וייס שראה את כל תוספת הגמרא משבת וטומאה כתוספת מאוחרת, שהוספתה שלא במקומה היא שגרמה למהלך סוגיית הגמרא בהבנה שגויה של דברי רב פפא. לפי וייס הסוגיה של שבת וטומאה מאוחרת היא בריבוד סוגיית גמרא גם לדברי רב פפא שהשיב, לדעתו של וייס, על השאלה, יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן.

⁷⁷ וכפי שציין הלבני שם.

ואינה קביעה העולה מפשטה של המשנה וכדלעיל, כלום חסרים אנו משניות שאינן אליבא דרבי אליעזר, ואף כאן בב"ק, יכול התלמוד לומר כי אין משנה זו אליבא דרבי אליעזר, וכפי שלדעת הלבני יכול היה התלמוד לומר זאת על סתם הגמרא בשבת, שאינו אליבא דרבי אליעזר, אילו זה היה מקור הסוגיה.⁷⁸

נראה עוד לחזק את הסברא כי ההעברה נעשתה משבת לנזיקין ולא להפך כפי שטוען הלבני, שכן שאלת התלמוד ו"אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה"? , נשאלה על אבות ותולדות של שבת, ולכאורה היא קושיא שיש להקשותה גם על נזיקין, ומדוע התלמוד לא מברר שאלה זו על אבות ותולדות של נזיקין שכן פרט לצרורות ברגל, אין לנו נפקא מינה בין אב לתולדה בנזיקין. נראה מכאן שאכן התלמוד כלל לא העלה על דעתו שאלה זו בהקשר שלנו אלא העברה היא ממסכת שבת.

⁷⁸ יש לציין כאן את הנוסח בכתב יד מינכן 95, שאכן אינו גורס בסוגיה בבבא קמא את הקושיא אליבא דרבי אליעזר. לו העברה יש כאן משבת ניתן להבין את ההשמטה של הקושיא על יד עד נוסח זה, שכן את הדוגמא לכך שבשבת אבות תולדותיהן כיוצא בהן אינה יוצאת נשכרת מהקושיא והתירוץ שאליבא דרבי אליעזר. את התוספת בעדי נוסח אחרים ניתן להבין כהמשך ציטוט הסוגיה בשבת שהיא המקור לסוגייתנו. לעומת זאת הקושיא אליבא דרבי אליעזר בשבת אכן נצרכת לגוף הסוגיה שכן תשובת הגמרא לחילוק שבין אב ותולדה בהוצאה והכנסה אינו מתיישב אליבא דרבי אליעזר. כמו כן האי נמי בסוגיה דשבת "הך דכתיבא קרי ליה אב והך שלא כתיבא קרי ליה תולדה", הושמטה מהסוגיא בבבא קמא וכך הוא בכל עדי הנוסח, ואכן השמטה זו מובנת אם אכן העברה לפנינו משבת, שכן אין "אי נמי" זה תורם למבוקש בסוגייתנו. ובכלל כל דברי הגמרא בקושיא וביישוב אליבא דרבי אליעזר, אינם תורמים למבוקש בסוגייתנו, מה שאין כן בסוגיא דשבת שהיא קושיא מהותית למבוקש בסוגיה שם. לפי חלק מעדי הנוסח בשבת אין גורסים אי נמי אלא תשובת הגמרא אחת היא ומשלבת את ב' הסיבות במשכן חשיבא וכתיבא בקרא, ראה ואמנם ראה בדק"ס שכתב שהיא השמטה בטעות.

פרק שני

סוגיית קרן (ב ע"ב)

ת"ר, ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, והשן, והרגל.

[א] קרן מנלן? דת"ר: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח.

מאי ואומר?

1 וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: בכור שורו הדר לו. והאי מילף הוא? גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא!

2 אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: בכור שורו הדר לו וגו'.

[ב] תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה.

1 מאי שנא נגיחה דקרי לה אב? דכתיב כי יגח, נגיפה נמי כתיב דכי יגוף! האי נגיפה - נגיחה היא, דתניא: פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך: זו היא נגיפה זו היא נגיחה.

2 מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף? אדם דאית ליה מזלא - כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא - כתיב כי יגוף,

3 ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם.

[ג] 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.

[ד] אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא, אהיאי? אילימא אהני, מאי שנא קרן?
דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך! אלא,
תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא - אשן ורגל

מסורת התלמוד

אין נגיחה אלא בקרן- ילקוט שמעוני ס"י שלט. **דברי תורה מדברי קבלה**- בבלי חגיגה י ע"ב, נדה כג ע"א. **נגיפה נשיכה** – מכילתא דר' ישמעאל נזיקין פרשה יב, מכילתא דרשב"י שמות כא לה, וראה משנה ב"ק א:ד. ירושלמי בבא קמא א:א, **אדם דאית ליה מזלא** – בבלי שבת נג ע"ב. **דמועד לאדם הוי מועד לבהמה** – להלן לז ע"א.

בתוך המסגרת הספרותית של סוגיית כיוצא בהן, התלמוד בוחן את אבות המשנה ואת תולדותיהן.⁷⁹ הוא פותח בסוגיית קרן. תחילה מובאת ברייתא המפרשת את ה"שור" שבמשנה,⁸⁰ ככולל שלושה אבות: הקרן השן והרגל. התלמוד חוקר את מקורותיה של הקרן מהמקרא, "קרן מנלן", ומביא את הברייתא המפרשת את פרשת "כי יגח", והמוכיחה כי "אין נגיחה אלא בקרן", מפסוקים. התלמוד עוסק בצריכותא של הפסוקים ומסיק כי זקוקים אנו לשני הפסוקים בכדי להינצל מטעות העלולה לגרום לנו לחלק בין קרן תלושה למחוברת.

אחר העיסוק במקורות הקרן מהמקרא, עוסק התלמוד בתולדות הקרן. התלמוד מונה את תולדות הקרן "נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה". למנייה זו אין קידומת של "תניא" או "ת"ר", כך שאין הכרח להניח כי ברייתא, או מקור תנאי לפנינו, למרות שאנו מכירים מנייה זו בהקשר תנאי אחר, משנה ב"ק א, ד "חמישה תמין וחמישה מועדין, הבהמה אינה מועדת, לא לגח, לא לגוף ולא לשוך ולא לרבוץ ולא לבעוט". גם סדר המניין של התולדות בסוגייתנו, מקביל הוא לסדר אותן חמישה תמין המנויים במשנה. אמנם במשנה אין זכר לכך שכל המשתתפים במניין, תולדות הקרן הן. כפי שנראה להלן ישנם מקורות תנאיים נוספים העוסקים בנגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה, אולם החלוקה בין נגיחה - אב ושאר המזיקין - תולדות, אינה נמצאת במפורש במקור תנאי אחר, ומכאן ניתן להסיק כי אין התלמוד מצטט ברייתא המונה את אלו כתולדות דקרן, אלא הוא עצמו בונה את רשימת התולדות על סמך אותה רשימה הנמצאת במשנה להלן ובמקורות תנאיים נוספים.

לאחר מניין תולדות הקרן עוסק התלמוד בשאלת הקריטריון, "מאי שנא נגיחה דקרי ליה אב דכתיב "כי יגח"? נגיפה נמי כתיב "כי יגוף"? כלומר התלמוד מניח כי הכתוב בתורה הוא האב, בעוד שהמזיק הדומה אך אינו כתוב בתורה אינו אלא תולדה, ולפיכך מקשה שאין קריטריון זה

⁷⁹ וראה תוספות בד"ה תנו רבנן שלושה אבות, "הפסיק בברייתא זו לפרש תולדותיהן לאו כיוצא בהן דקאמר רב פפא אהיאי".

⁸⁰ אפשרויות נוספות שנדון בהן להלן: א. הברייתא אינה מוסבת על השור שבמשנה אלא על השור שבמקרא. ב. הברייתא אינה מוסבת לא על השור שבמקרא ולא על השור שבמשנה, אלא על שור סתם, זה הבעל חיים המהלך, הקרוי "שור".

עולה בהבדל שבין נגיחה לנגיפה.⁸¹ התלמוד אינו חוזר בו מהקריטריון של "הכתוב בתורה הוא האב", ובשל כך מעמיד הוא את פירושה של הנגיפה הכתובה בתורה, לא כנגיפה בלשונו היינו דחיפת הגוף, אלא הנגיפה שבמקרא אחת היא עם נגיחה, נגיפה בקרן. כהוכחה לכך מצוטטת ברייתא "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", התלמוד מבין ברייתא זו באופן מילולי כי פעולת הנגיפה שבמקרא היא פעולת הנגיחה ואין ביניהם ולא כלום. ואמנם עדיין נצרך התלמוד ליתן טעם מפני מה שינתה התורה בלשון בין נגיחה לנגיפה? ובשים לב שלגבי אדם משתמש הכתוב בלשון נגיחה, ולגבי בהמה משתמש המקרא בלשון נגיפה, מיחס התלמוד את שינוי הלשון במקרא, להבדלים שבין מזל האדם למזל הבהמה. שינוי זה עדיין משאיר על כנו את הזהות נגיחה – נגיפה, שניהם נעשים בקרן, אך מניח כי עדיין קיים שינוי כלשהו בין נגיחה אדם לנגיחת בהמה.

אותו שינוי בלשון המקרא, בין נגיחת אדם לנגיחת בהמה, מביא את התלמוד להוצאת נפקותא הלכתית והיא כי "מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם", את הנפקותא הזאת מלמדת אותנו התורה (או הברייתא של "זו היא נגיפה זו היא נגיחה"),⁸² כ"מילתא אגב אורחא".

בהמשך הדברים דן התלמוד בשאר רשימת התולדות של קרן, "נשיכה" ו-"רביצה ובעיטה", מדוע אין הנשיכה תולדת שן? ומדוע אין רביצה ובעיטה תולדות רגל? כלומר המקשן הניח ביסוד קושייתו כי גבולות הקרן השן והרגל, הם תלויים באבר המזיק, ואם כן יש לנו לשייך את הנשיכה לשן, ואת הרביצה והבעיטה לרגל? על כך משיב התלמוד כי גורם השייכות לשן הוא, "ההנאה להיזיקה" שיש לבהמה, דבר שאינו בנשיכה. כמו כן גורם השייכות לרגל הוא, "היזיקו מצוי", דבר

⁸¹ את הקריטריון הזה, אימץ רש"י כבר בפירושו למשנה בד"ה ארבעה אבות נזיקין, "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא", וכנראה מקורו מסוגייתנו. וראה עוד, בפירוש רש"י להלן ד, ב בד"ה אבות, "קרי להנך דכתיבן בקרא".

⁸² לשון התלמוד "ומילתא אגב אורחיה קא משמע לך", יכול להתפרש בשני אופנים: "קא משמע לך" המקרא, בשינוי הלשון בין אדם לבהמה, שבאדם כתבה תורה לשון נגיחה ובבהמה לשון נגיפה. ומאידך, ניתן לפרש "קא משמע לך", בעל הברייתא, "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיחה זו היא נגיפה". שכן לו לא היינו תופסים שזו היא נגיחה זו היא נגיפה, אף לא היינו שומעים, מלשון המקרא גרידא, אגב אורחה, את החידוש ש"מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם".

שאינו נכון לגבי רביצה ובעיטה. ולפיכך ב'הוכחה על דרך השלילה', שנשיכה אינה שן ורביצה ובעיטה אינן רגל, סיבה לנו לשייך אותם לקרן.⁸³

לאחר כל הדיון הזה, הן במקורות הקרן והן בתולדות הקרן, דיון שיכול להיות עומד וקיים לעצמו, מזכיר לנו התלמוד כביכול את הסיבה לכל העיסוק הזה, "אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא, אהיאי? אילימא אהני, מאי שנא קרן, דכוונתו להזיק וממונד ושמירתו עליך? הני נמי כוונתן להזיק וממונד ושמירתן עליך? אלא, תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא - אשן ורגל". כפי שהעלינו בביאור "סוגיית כיוצא בהן", יש לראות את העיסוק בדברי רב פפא, כמסגרת ספרותית מלאכותית, שמשמש בה עורך הסוגיה, בכדי להציג את הדיונים בכלל האבות והתולדות, בתוך מסגרת המאפשרת לנו להציג פרטים רבים בסוגיה אחידה אחת.

ג' אבות נאמרו בשור

לשון הברייתא בגמרא:

תנו רבנן ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל

הברייתא שבה פותחת סוגייתנו "ת"ר ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", יכולה להתפרש כברייתא העומדת בפני עצמה. לפי אפשרות זו יש לנו ברייתא או מסורת תנאים סגורה, קצרה ושלימה, המפרטת לנו את שלושת האבות שנאמרו בשור.

לעומת אפשרות זו, יתכן להעמיד את מסורת התנאים הזאת, כדברי פתיחה לברייתא ארוכה יותר, זו העוסקת במקורותיו של קרן מהמקרא. לפי אפשרות זו הברייתא פותחת בכעין כותרת פתיחה, ששלושה אבות נאמרו בשור, שהן הקרן השן והרגל, ולאחר מימרת פתיחה זו היא עוסקת במקורותיהן של האבות המפורטים הללו. לפי זה הברייתא המובאת בסמוך והעוסקת במקורות הקרן מהמקרא, "ת"ר כי יגח ואין נגיחה אלא בקרן" וכו', היא המשכה של ברייתת הפתיחה הזאת. לפי אפשרות זו נראה כי גם הברייתא המובאת להלן בתלמוד בסוגיית רגל ושן "דתניא

⁸³ דבר שכמובן מעלה את השאלה, מדוע אין התלמוד מנמק את שייכותן של נשיכה, רביצה ובעיטה לקרן בדרך החיוב, מחמת דמיונם לנגיחה שהרי כוונתן להזיק? זאת ועוד בכך שהם אינם דומים לשן ורגל אין לנו סיבה מספקת לשייכם לקרן? להלן נעסוק בבעיה זו.

ושלח זה הרגל" וכו', אף היא המשכה של הברייתא שמימרת הפתיחה שלה מונה הן את קרן והן את שן ורגל.

יש להעיר מבחינה מתודולוגית, כי לכאורה אם יוכח כי הברייתא של קרן, או כפי שניתן לכנות ברייתת "כי יגח", והברייתא של שן ורגל, ברייתת "ושילח", שתי ברייתות הן וממקורות שונים, הדבר ישליך לכאורה על מעמדה של ברייתת פתיחה זו. אם הברייתות של קרן, ושן ורגל, במקורן היו ברייתא אחת, אלא שסוגיית הבבלי הפרידה ביניהם על ידי השקלא וטריא שהכניסה ביניהן, אכן מתאימה להן הפתיחה "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל". שכן לאחר הפתיחה, ממשיכה הברייתא המקורית (זו שאינה "מופרעת" מהפסקת השקלא וטריא שבתלמוד) ומפרטת את מקורות הקרן ואת מקורות השן והרגל. לעומת זאת אם ברייתת קרן, וברייתת שן ורגל משני מקורות שונים הם, הלוא שאין הברייתא של "ג' אבות נאמרו בשור", מתאימה לשמש כדברי פתיחה, שכן פתיחה זו מונה את כל שלושת האבות שנאמרו בשור, בעוד שהמשך של אותה ברייתא עוסקת אך בקרן או אך בשן ורגל. אולם חשוב להעיר כי אין די בהוכחה על מקורותיהם השונים של הברייתות בהמשך של קרן ושן ורגל, בכדי להוכיח כי דברי הברייתא "ג' אבות" וכו' היא מסורת תנאית סגורה ושלימה ואינה רק דברי פתיחה. שכן עדיין ניתן יהיה לטעון ולומר כי זו עדיין מימרת פתיחה לברייתא העוסקת במקורות הקרן, השן והרגל, אלא שהתלמוד בהמשך בהביאו את מקורות הקרן השן והרגל, לא השתמש בהמשך של הברייתא המקורית הזאת, אלא בברייתות דומות ממקורות אחרים. יתכן גם כי פתיחה זו מהווה חטיבה אחת עם ברייתת קרן בלבד, בעוד שהברייתא העוסקת בשן ורגל צוטטה על ידי התלמוד ממקור חלופי, ויתכן גם להפך כי פתיחה זו שייכת לברייתא בתלמוד העוסקת בשן ורגל, ואילו הברייתא של קרן היא זו שצוטטה ממקור חלופי.⁸⁴

דיון נוסף על ברייתא (או חלק ברייתא) קצרה זו, שכבר העירו עליו הראשונים הוא, על איזה "שור" מוסבת הברייתא, "ג' אבות נאמרו בשור"? על השור שבמקרא, או על השור שבמשנה? הרשב"א בחידושו כאן⁸⁵ כותב: "הא ברייתא, לאו אשור דמתניתין קאי, לשמואל, דמפרש שור דמתני' רגל לחוד, אלא, אשור דקרא קאי". נראה מדבריו, שהיה מעדיף לפרש שהברייתא מוסבת

⁸⁴ מה שדוחק אותנו להזדקק לספקולציות מעין אלו ולא לומר בפשטות כי זו ברייתא בפני עצמה? זה בשל האופי של התוכן של הברייתא שנראה כחלק ממשונו נוסף שכן המסר של ברייתא זו כסגורה הוא ריק לכאורה. להלן נראה כי ניתן לפרש ברייתא זו כעצמאית ועם זאת כבעלת מסר משמעותי. לפי זה באמת לא נזדקק לספקולציות הללו.

⁸⁵ חידושי הרשב"א, מסכת בבא קמא, ירושלים תשמ"ז, עמ' ו.

על ה"שור" של המשנה, אלא שאין הדבר יכול להתפרש כך, אלא לשיטת רב, שסובר כי בשור של המשנה, נכללים קרן שן ורגל.⁸⁶ אולם לשיטת שמואל, הסובר כי "מבעה זה השן",⁸⁷ לא יתכן שנכלול בשור של המשנה את קרן שן ורגל. ובכדי שלא יקשה לשמואל מברייתא זו, מוכרחים אנו, אומר הרשב"א, לפרש אליבא דשמואל את הברייתא כמוסבת על השור שבמקרא ולא שבמשנה. נשוב כעת לשתי האפשרויות שהעלינו בקשר לברייתא זו: האפשרות הראשונה, כי הברייתא "גי' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", יחידה בפני עצמה היא. האפשרות השניה, שהיא כותרת ופתיחה לברייתות המקורות שהבלי מביא בהמשך. אם נניח כי הברייתא היא יחידה בפני עצמה קשה להבין את רצון הברייתא, מה רוצה הברייתא ללמדנו בכך ששלושה אבות נאמרו בשור? לו מוסבת הברייתא על המשנה (ולא כדברי הרשב"א) יש מקום להבין כי הברייתא באה להשמיענו משהו בדומה לשיטת רב, כי השור שבמשנה הוא כולל את כל שלושת האבות קרן שן ורגל, ואם כן ברייתא פרשנית היא זו, שמטרתה לפרש מילת "שור" שבמשנה. אולם לדעת שמואל, שהשור שבמשנה עוסק לדעתו ברגל בלבד, אין לפרש כן את הברייתא, שכן זו ודאי אינה מפרשת את שור שבמשנה, וכמו שהעיר רשב"א. לכאורה מוכרחים אנו להניח וכפי שהניח הרשב"א, כי מוסבת היא על "שור" שבמקרא, אלא שאם כן עלינו להבין מה באה הברייתא להשמיענו בזה, ומאי קא משמע לן בכך ששלושה אבות נאמרו בו בשור שבמקרא, והלוא יכולים אנו לקרוא את הפרשיות שבתורה פרשת "כי יגח" ופרשת "כי יבער"?

קושי נוסף יש להעלות לפי ההנחה הזאת המעמידה את השור שבברייתא על השור שבמקרא, מדוע לא נקטה הברייתא, את הסדר של המקראות העוסקות בנזקי השור: קרן רגל ושן, וכפי שהקשה זאת גם כן הרשב"א בחידושו.⁸⁸ עוד יש להקשות על ההבנה כי הדברים מוסבים על ה"שור" שבתורה, שהלוא המילה שור בתורה נאמרה רק על קרן?⁸⁹

נראה לנו, כי הברייתא יחידה בפני עצמה היא ולפיכך יש לה משמעות כשלעצמה ומבלי קשר לברייתות הבאות. ואמנם מוסבת ברייתא זו על ה"שור" שבמשנה, אלא שלפי שמואל, אין זו

⁸⁶ ראה להלן ג ע"ב ו-יג ע"ב רב "תנא שור וכל מילי דשור".

⁸⁷ להלן ג ע"ב.

⁸⁸ ומ"ש רשב"א שנקט התנא את סדר גידולו של השור, הוא דוחק, שכן הדברים מוסבים על המקרא וכשם שהמקרא שינה מסדר גידולו מדוע לא עשתה כן הברייתא?

⁸⁹ וכן הקשה אברהם וייס עמו' 53-54. עוד הקשה וייס שאם על התורה מוסבים הדברים מהו הלשון "נאמרו", שכן הכל חסר מן הספר? ואכן לפי ההצעה האחת שהצענו כי ברייתא זו מהווה כותרת לברייתות המקורות שבהמשך אין מקום לקושיא זו שכן הדברים נאמרו בהמשך וכלום אינו חסר מן הספר.

ברייתא פרשנית, הבאה לפרש מהו ה"שור" של המשנה, אלא ברייתא המתייחסת למשנה ומתנגדת אליה ובאה לחלוק. לפי שמואל ניתן לפרש את הברייתא, כחולקת על המשנה המונה רק אב אחד בשור ובאה היא לומר, לא כי אלא, שלושה אבות נאמרו בשור. לפי זה יתכן שלא כדברי הרשב"א, אלא אף שמואל יכול הוא לפרש כי הברייתא מוסבת היא על ה"שור" שבמשנה, אך בעוד רב רואה בברייתא זו "ברייתא פרשנית", הבאה לפרש את השור שבמשנה ולפרט את הנכללים בו, קרן שן ורגל, שמואל רואה בברייתא זו, "ברייתא חולקת", הבאה לחלוק ולבקר את המשנה, מדוע זה המשנה מונה רק אב אחד בשור, והיינו רק רגל, והלוא "ג' אבות נאמרו בשור"? לפיכך כשהוא מפרש את ה"שור" שבמשנה מפרש אותו כפי שהבינה אותו גם הברייתא רק על אב אחד בלבד.⁹⁰

בתוך אפשרות זו לפרש את הברייתא, כברייתא המתייחסת לשור שבמשנה, אלא שהיא חולקת ומבקרת את דעתה, נראה שניתן יהיה להעמיס בכוונת הברייתא ביקורת ותיקון למשנה, ובדומה לביקורת דומה, שהוטחה במשנה על ידי הירושלמי. בתלמוד ירושלמי משיגים על המשנה ששונה ארבעה אבות נזיקין, בזה הלשון:

ר' חגיגה שאל, היך תנינן ארבעה אבוי נזיקין, אם הכל אמור בשור אחד, ניתני שלושה? ואם הכל אמור בשור שלושה, ניתני חמישה? אלא כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא.

יתכן כי אף כוונת הברייתא להשיג השגה זו, מדוע המשנה שונה "ארבעה אבות נזיקין" שנכלל בזה ששור הוא אב אחד, ממה נפשך אם שור כולל שלושה אבות ניתני חמישה, ואם שלושת האבות נכללים בשם אחד ניתני שלושה? נראה כי את אותה ביקורת המובעת בירושלמי, משמיעה אף הברייתא על המשנה וטוענת כי אי אפשר להעמיד את אבות השור על שם אב אחד אלא שלושה אבות נאמרו בשור, ולפיכך לא מסכימה הברייתא למניין האבות של המשנה "ארבעה אבות נזיקין", שהלוא רק בשור ישנם שלושה אבות "ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, השן והרגל". ולפיכך אין מקום למניין המשנה אלא כפי שהעיר הירושלמי "ניתני חמישה". לפי מהלך זה מוסבת

⁹⁰ לפי זה אדרבה, הברייתא היא אף יכולה להוות סיוע לשמואל הבא לפרש את המשנה, שכן רואים שהברייתא הבינה אף היא כן במשנה ולפיכך היא באה לחלוק.

הברייתא על ה"שור" שבמשנתנו וברייתא זו היא חולקת על מניין ארבעה אבות של המשנה, וסוברת כי באמת עלינו למיתני חמישה,⁹¹ וכקושיית ר' חגי בירושלמי.

אמנם אין לנו זקוקים לכל זה אלא רק לפי ההנחה כי הברייתא יחידה בפני עצמה היא, שכן לפי אותה הנחה כי יחידה סגורה ובעלת משמעות בפני עצמה היא ברייתא זו, עלינו להבינה כמחדשת משהו, מפרשת את המשנה או מסתייגת ממנה. אמנם לאפשרות האחרת שהצגנו, ולפיה אין הברייתא, "ג' אבות שנאמרו בשור" שלפנינו, ברייתא בפני עצמה ולפיכך עליה להיות בעלת אמירה משמעותית כשלעצמה, אלא ברייתא זו היא חלק מברייתא ארוכה יותר, ברייתת המקורות של קרן שן ורגל מהמקרא, וברייתא זו היא משמשת רק כפתיחה וכותרת להמשך הדברים, לפי הנחה זו הרי שאין לנו צריכים לתת משמעות מיוחדת וכוונה מסוימת, לאותה אמירה של הברייתא, "ג' אבות נאמרו בשור", שכן אין כאן אלא כותרת ומימרת פתיחה, להמשך, וכיון שכן אין לנו גם סיבה מכרעת להעמיד את הברייתא בהקשר למשנה ("פרשנית" או "חולקת"), ואפשר להניח, כי השור עליו מוסבת הברייתא, הוא השור שבמקרא, שהרי הברייתא כולה בחלקיה הנוספים עוסקת במקורות המקראיים של קרן, שן ורגל.⁹²

להלן נביא כמה ראיות המוכיחות כי באמת אין לנו כאן ברייתא אחת העוסקת בכל מקורות הקרן השן והרגל, ואין לשון הברייתא "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", משמש כפתיחה בעלמא לברייתא שכזו, אלא ברייתא זו היא יחידה סגורה ובעלת משמעות בפני עצמה. לפי ההנחה שברייתא אחת שלימה לפנינו אלא שלתוך הברייתא האחת, הוכנסה על ידי העורך התלמודי,

⁹¹ הירושלמי אומר חמישה, כי הוא תופס את מבעה כשן ורגל, אולם לפי הבבלי לדעת רב (להלן ג ע"ב) שתנא שור וכל מילי דשור, מבעה הוא אדם, ואם כן היה למשנה לשנות ששה אבות נאמרו בשור. מדברי הברייתא אין הכרע, כי אינה מתייחסת למניין הכולל שצריך להיות לאבות המשנה, אלא לנתח המניין שאבות השור, אמורים לתפוס בכלל אבות המשנה.

⁹² אפשרות שלישית בזהות ה"שור" עליו מוסבת הברייתא, כי השור כאן הוא שור בכלל, זה בעל החיים הקרוי שור, ולא זה המוזכר במשנה או במקרא. על זה השור המתהלך, אומרת הברייתא כי ג' אבות נאמרו בו ואלו מקורותיהן. לפי הצעה זו גם לא קשה קושיית הרשב"א מדוע אין סדר הג' אבות כסדר של השור במקרא כי באמת לא על המקרא מוסבת הברייתא אלא על שור בעלמא, וכאן מתאים באמת לשנות את סדר הדברים כסדר גדילתו של השור וכפי שתירץ בדוחק הרשב"א. אולם ראה לאברהם וייס עמ' 54 הערה 78 שדחה אפשרות זו מבלי נימוק מספיק ועיי"ש שהביא אף הוכחה לסתור.

שקלא וטריא מאוחרת יותר, שהיא זו שהפרידה בין הדבקים ונתנה לנו מקום לטעות כי ברייתות מחולקות הן.⁹³ ניתן לשחזר את לשון הברייתא כך :

ת"ר ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל. כי יגח, אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם. ואומר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח. ושלח, זה הרגל. וכן הוא אומר, משלחי הרגל השור והחמור. ובער, זו השן. וכן הוא אומר, כאשר יבער הגלל עד תומו.

על זה יש להעיר ראשית, כי מבחינה לשונית, חלק הברייתא של שן ורגל אף שעוסקת גם היא בהבאת מקורות לחלק מהשלושה אבות שנאמרו בשור, שונה היא בסגנונה מחלק הברייתא העוסק בקרן. בעוד שהמקור לכך שנגיחה היא בקרן נאמר בברייתא בלשון שלילה ואחר כך בלשון חיוב "אין נגיחה אלא בקרן". המקורות לשן ורגל נאמרו בלשון סגנונית אחרת, כולה בלשון חיוב, "ושלח זה הרגל" וכו' "ובער זה השן" וכו'. לו אכן הייתה זו ברייתא אחת במקורה והתלמוד שלפנינו הוא שחילק את הברייתא עקב הכנסת השקלא וטריא, מצפים היינו לאחידות סגנונית וכגון "כי יגח, זה הקרן. וכן הוא אומר ויעש לו וכו'" או לחלופין "אין ושילח אלא רגל שנאמר משלחי וכו' אין ובער אלא השן שנאמר וכו'". מכאן יש לנו להניח שאין לנו כאן ברייתא אחת ממקור אחד, אלא הברייתא של המקורות של קרן, והברייתא של המקורות של שן ורגל מלוקטות הן משתי מקורות שונים ולפיכך גם סגנונם שונה. לפי הנחה זו שאין אחידות בין שתי ברייתות המקורות, וממקורות שונים הן, יש כאן מה שמחליש את הטיעון כי הברייתא של "ג' אבות", מהווה פתיחה לברייתות ההמשך, שהרי ברייתות ההמשך אינם ממקור אחיד.⁹⁴

⁹³ וכעין זה נראה שתפס, בהגהות על מסכת בבא קמא להרי"צ דינר, פרנקפורט, תרע"ג, חלק שישי עמ' 1, "אמנם הייתה לפנייהם ברייתא שבה תני התנא דלהשור יש שלשה אבות הקרן והשן והרגל והוכיח התנא זאת ממקראות ושקלו וטרו בעלי סוגיין בברייתא זו טובא, והעתיקו שקלא וטריא, ובתוך עיקר משא ומתן שלהם היינו על דברי רב פפא הנ"ל".

⁹⁴ אמנם עדיין יש מקום לטעון, כי אכן הברייתא העוסקת במקורות של קרן ממקור אחר היא ואינה חלק מן הברייתא העוסקת במקורות השן והרגל, אולם לא התלמוד הוא שערך את החיבור בין הפתיחה לברייתות אלה, אלא אחד מעורכי הברייתא שמצא שני מקורות תנאיים, הוא שהוסיף את הפתיחה "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל, ולא שינה מלשון וסגנון הברייתות העוסקות במקורות. לפי טיעון זה

שיקול נוסף שמטה אותנו להכריע על אי האחידות של הברייתות ולפיכך גם על מעמדה הסגור של הברייתא "ג' אבות", הוא מכך שלו פתיחה וכותרת לפנינו, הסדר של הדברים בפתיחה והסדר של הדברים בהמשך הדברים, בעיסוק במקורות, אינו תואמם. סדר הדברים בברייתת הפתיחה הוא, "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל",⁹⁵ הקדים התנא שן לרגל, ואילו סדר הברייתות בהמשך העוסקים במקורות הם קרן רגל ושן, "כי יגח ואין נגיחה אלא בקרן... ושלח זו הרגל... ובער זו השן...", אם נניח כי במקורה הייתה זו ברייתא אחת, אין הסדר שבכותרת מתאים לסדר הבאת המקורות.⁹⁶

שינוי נוסף בסגנון הברייתא של קרן מסגנון הברייתא של שן ורגל, שינוי המטה אף הוא אותנו להכרעה, כי אין לנו מקור אחד שהופרד על ידי עורך הסוגיה, אלא שהעורך ציטט משני מקורות שונים, הוא שינוי הנוסח המקדים את הבאת הפסוק הנוסף שבכל אחד מהאבות. בעוד שהפסוק הנוסף המובא לגבי קרן מופיע אחר הקידומת "ואומר", וכלשון הברייתא, "שנאמר ויעש לו וכו' ואומר בכור שורו וכו'". הפסוקים הנוספים ברגל ושן מובאים לאחר הקידומת "וכן הוא אומר", "ושלח זה הרגל וכן הוא אומר משלחי וכו' ובער זו השן וכן הוא אומר כאשר יבער וכו'". אם אכן ברייתא אחת לפנינו מצפים היינו למצוא אחידות בסגנון, או שנמצא בכל הפסוקים הנוספים את הקידומת "ואומר" או בכל הפסוקים הנוספים את הקידומת "וכן הוא אומר".

מכל זה נראה להכריע כי אין הברייתא של מקורות הקרן והברייתא של מקורות השן והרגל, מובאות על ידי התלמוד ממקור תנאי אחד, אלא משני מקורות שונים הם. לפיכך הגיוני יותר להניח כי הברייתא הפותחת, "ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, השן והרגל", ברייתא בפני עצמה היא ואינה משמשת פתיחה לברייתות ההמשך, וכפי שהצענו למעלה, את המשמעות של הברייתא הזאת, יפרשו אחרת רב ושמואל. בעוד שרב יפרשה כמוסבת על השור של המשנה וברייתא פרשנית היא זו המפרטת את המובלע בשור שבמשנה, שמואל יפרשה כברייתא המתנגדת למשנה הרואה

יש מקום לומר שאכן התלמוד מצא ברייתא אחת והוא שהפריד בין הכותרת לברייתות, בשקלא וטריא. אמנם טיעון זה לא עומד בפני הטענה הבאה שנטען.

⁹⁵ וראה בחידושי הרשב"א על אתר שהקשה מדוע התנא של הברייתא לא נקט את הסדר שבמקרא שרגל קודמת לשן וכו' "דאולי דרך גדילתו שנאו".

⁹⁶ טענה זו שוללת את הטיעון שהובא בהערה 99, שכן אם עורך הברייתא הוא שמצא שני ברייתות ממקורות שונים והוא זה שהעניק להם את הכותרת "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", ודאי הוא שהוא היה צריך להיצמד לסדר הדברים של הברייתות שהוא מצא לפניו הקרן הרגל והשן, וכשהוא בא לנסח להם כותרת עליו היה לנסח את הכותרת בהתאם.

בשור אב אחד במניין, אלא מרחיבה היא את מניין האבות הקשורים בשור לשלושה, ובדומה להערת הירושלמי.

מהי נגיפה?

בסוגיית קרן עוסקת הגמרא בשתי ברייתות שלכאורה אין קשר ביניהן, הברייתא הראשונה לומדת את מקורות הקרן מהמקרא "וכי יגח, אין נגיחה אלא בקרן" וכו', והברייתא השנייה לומדת כי מכך שפתח הכתוב בנגיפה וסיים בנגיחה, בא הכתוב לומר לך "זו היא נגיפה, זו היא נגיחה". ממהלך הסוגיה נראה, כי אין הברייתא השנייה מובאת אלא בכדי ליישב את הקושי שהועלה בהקשר לקריטריון הקובע מהו אב ומהי תולדה. הגמרא הבינה כי הקריטריון הוא, הכתוב בתורה, כלומר כל הכתוב בתורה הוא אב ושאינו כתוב בתורה הוא תולדה. הקושי שהעלתה הגמרא הוא, שאם אכן זהו הקריטריון, אם כן מדוע נגיפה תולדה היא, הלוא אף היא כתובה בתורה, שהרי נאמר בפסוק "כי יגוף"? בכדי ליישב זאת הביאה הגמרא טיעון הרואה בלשון המקרא "נגיפה", משמעות שונה מזו שיש לה בלשון חכמים, הרואים בנגיפה צורת נזק השונה מצורת הנזק של נגיחה, אלא בלשון המקרא שניהם עוסקים בצורת נזק אחת, "האי נגיפה נגיחה היא". לתשובה זו צוטטה הברייתא הנזכרת כברייתא תומכת, הטוענת אף היא לכאורה טיעון זה, "זו היא נגיפה זו היא נגיחה". בעוד שהגמרא מגיעה לטיעון בדבר זהות הנגיפה והנגיחה במקרא, מתוך מעמדה הנחות של הנגיפה כתולדה ומתוך שאלת הקריטריון, הברייתא מגיעה לטיעון זה מתוך ניתוח לשון המקרא גופו "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה".

ראשית, יש לדון במשמעותה של גוף טענת הברייתא. שנית, יש לדון בהבנת הגמרא את דברי הברייתא, האם באמת יש זהות בין טענת הגמרא "האי נגיפה נגיחה היא", לטענת הברייתא, "זו היא נגיפה זו היא נגיחה"? או שמא דברי הברייתא בפני עצמה יכולים, או אף מוכרחים, להתפרש אחרת?

בעל הסוגיה בגמרא יוצא מתוך הנחה כי ישנם אבות ותולדות בנוזיקין, דבר שלא מצינו לו בסיס בדברי התנאים, וכפי שהערנו בסוגיה הקודמת. לפי הנחה זו, אם אכן ישנם אבות ותולדות הלוא שעליהם להיות שונים זה מזה בקריטריון המבדיל ביניהם. ואמנם אך ורק מתוך הנחה זו המכירה בחלוקה של אבות ותולדות, בנויה כל השקלא וטריא של הגמרא, השואלת שאלה על הקריטריון המבדיל בין אב לתולדה שלכאורה אינו מיושם בנגיחה ונגיפה, ומשיבה שאכן הקריטריון מיושם גם כאן אלא שלשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד. אנו כבר הוכחנו, כי בדברי התנאים אין לנו

כלל את מושג ה"תולדות", אם כן כשעוסקים אנו בדברי התנאים כשלעצמם, ברור הוא שאין לנו לבקש קריטריון המפריד בין אב לתולדה, היות וכן, ברי הוא כי אין לברייתא טענה בדבר הבדל בקריטריון שבין נגיחה לנגיפה, שהרי אין כלל הבדל במעמדם של שניהם וודאי שאין לנו למצוא סיבות להבדל שאיננו, ואם כן ודאי שאף הטי עון שמסיקה הברייתא, "זו היא נגיפה זו היא נגיחה", לא בא לאותה מטרת טיעון של בעל הסוגיה בגמרא, למצוא את הקריטריון המבדיל בין האב לבין התולדה. אם כן עלינו לשאול לאיזו מטרת טיעון הביאה הברייתא את השאלה, מפני מה פתח בנגיפה וסיים בנגיחה? ומה משמעות הטיעון "לומר לך זו היא נגיחה זו היא נגיפה"? המילים "לומר לך", משמעם שהתורה באה לחדש לנו חידוש או להצילנו מטעות כלשהי, אם אין אנו מכירים כלל את המונח "תולדות", אם אכן אין הנגיפה תולדה, מה בא הכתוב "לומר לך"? לעיל⁹⁷ כבר הערנו כי משמעות המילים בברייתא "זו היא נגיפה זו היא נגיחה", לא באו במשמעות של זהות צורת הנזק, לומר שנוגח ונוגף היינו הך ושניהם נעשים בקרן, אלא הם באו במשמעות של זהות הדין, בא הכתוב לומר לך שדין אחד הוא לנגיפה ולנגיחה, וכשם שחייב על זה כך חייב על זה. אולם עורך הסוגיה הבין בברייתא זו, או העניק לברייתא זו, משמעות אחרת, כזו התומכת בטענה "האי נגיפה נגיחה היא", טענה שאינה נטענת על זהות הדין של הנגיפה והנגיחה אלא על הזהות בצורת הנזק. ואם אכן נכונה הנחתנו כי התנאים לא חילקו בין אבות לתולדות, הלוא שמשמעות זו שהעניק בעל הסוגיה לברייתא ככזו הבאה ליישב את הקשיים העולים מהשוני במעמד של צורת הנזק "נגיחה" שהיא אב, מצורת הנזק האחרת "נגיפה" שהיא תולדה, היא משמעות מאוחרת. הד לתפיסה זו מצינו גם בתלמוד הירושלמי, הרואה בנגיפה ונגיחה עיקר ובשאר (נשיכה, רביצה ובעיטה) תולדות, לשון הירושלמי (ב"ק א: א):

תולדות הקרן, נגיחה נגיפה נשיכה רביצה בעיטה דחיה. ר' יצחק מקשי, נגיפה נגיחה עיקר הן ואת עביד לון תולדות? אלא מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות.

בניגוד לבבלי, הירושלמי רואה גם את נגיפה וגם את נגיחה כאבות ואת כל השאר תולדות. אולם זה ברור, כי לפי הירושלמי נגיפה ונגיחה שבמקרא שתי צורות נזק שונות הן, ולא כדברי הבבלי בלשונו "האי נגיפה נגיחה היא", שצורת נזק אחת היא.⁹⁸ לפי הירושלמי יוצא באופן ברור

⁹⁷ סוגיית אבות ותולדות עמ' 45-48.

⁹⁸ אין לומר שזוהי גופא כוונת הירושלמי "מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות" לומר שנגיפה ונגיחה אחד הם וכלשון הבבלי "האי נגיפה נגיחה היא". ראשית אין כאן ישוב מפני מה נמנו הם ברשימה כשנים. ועוד, לו

שהזהות של נגיחה ונגיפה היא זהות בדין ולא בצורת הנזק, שהלוא בצורת הנזק שונים הם. לפי זה אם הייתה באה ברייתא זו לפני הירושלמי, ושמה באה, הלוא שהיה מפרשה "לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", כלומר, שדין אחד להם ומעמד אחד להם לנגיפה ולנגיחה.⁹⁹ מכל זה ברור הוא, כי לפי התלמודים (הבבלי והירושלמי), הנגיפה נתפסת כצורה מסוימת של נזק צורה המקבילה לנגיחה, אך שונה ממנה (זה נכון אף לבעל הסוגיה בבבלי, כפי שהוא תופס אליבא דאמת שנגיחה היא אב ונגיפה תולדה, פרט לכך שלדעת הבבלי בלשון מקרא אין הדבר כן וכך הוא מפרש את דברי הברייתא, וכנ"ל). מה היא צורת נזק זו של נגיפה? והאם ישנם מקורות תנאיים אחרים הרואים בנגיפה צורת נזק אחרת מנגיחה? להלן נבחן את העולה ממשמעותה של נגיפה, במקורות תנאיים נוספים, מכילתא דר' ישמעאל ומכילתא דרשב"י, ונראה כי אין בזה תמימות דעים. מתוך בחינה זו הדבר ישליך אור גם על משמעות הברייתות המובאות בבבלי.

ביאור בדברי המכילתא דרבי ישמעאל

במכילתא דר' ישמעאל¹⁰⁰ שנינו :

וכי יגוף. בכלל נגיפה, נגיחה, דחייה, רביצה, בעיטה, נשיכה,¹⁰¹ דברי רבי יאשיה; אבא חנן אומר משום רבי אליעזר בכלל נגיפה, נגיחה, דחייה רביצה, בעיטה.¹⁰² נשיכה מניין? ת"ל

זאת הייתה כוונת הירושלמי, הרי שהוא לא היה מתרץ לנו 'מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות', אלא היה אומר כי נגיחה נגיפה חד הם ואינם אלא מילים נרדפות של אותה צורת נזק.

⁹⁹ אמנם אם סוברים אנו תולדותיהן כיוצא בהן, אין משמעות מיוחדת לזהות בדין, שהלוא אף לתולדות זהות בדין עם האב, אך עדיין מוצאים אנו זהות במעמד שבין נגיפה לנגיחה, ששניהן אבות, בשונה משאר צורות הנזק של קרן, נשיכה וכו' שאין להם זהות במעמד, לנגיחה ונגיפה, שהן הרי תולדות.

¹⁰⁰ נזיקין פרשה יב מהדורת הורביץ – רבין, ירושלים תש"ך, עמ' 289.

¹⁰¹ כך הוא בדפוס ראשון (קושטא רע"ה). בכ"י מינכן ווטיקן הנוסח "נשיכה מניין ת"ל דברי ר' יאשיה". המילים "מניין ת"ל", אין להם כל מובן שכן אין את הלימוד שמשלים את ה"ת"ל". נראה כי הנוסח המקורי שעמד לפני נוסחה זו המופיעה בכ"י אלה הוא כמו בדפוס, והמילים "מניין ת"ל", הם טעות שהועתקה מהמשך הדברים בדברי ר' אליעזר. בכ"י אוקספורד כלל לא מופיעה המילה "נשיכה" בדברי ר' יאשיה, נראה כי הנוסח שלפני הסופר היה כמו במינכן ווטיקן שם היה כתוב בסוף הרשימה של ר' יאשיה "נשיכה מניין ת"ל", והיות ואין לזה מובן השמיט את כל המשפט מנשיכה. לא נראה להניח כי גם המילה

ולא ישמרנו בעליו, והרי דברים ק"ו, אם כששמרו ויצא והזיק חייב, לא כל שכן עד שלא ישמרנו בעליו, ומה תלמוד לומר ולא ישמרנו, הוסיף לו הכתוב עוד שמירה אחרת, ואי זו זו, זו נשיכה.

פשטות לשון המכילתא היא כי "יגוף" משמעו יכה או יהרוג, ולפיכך פירש ר' יאשיה כי בכלל נגיפה, מכות הבאות על ידי צורות שונות כמו: נגיחה, דחייה, רביצה וכו'. נגיפה משמעה הכאה, והיות ולא מפורש בכתוב צורת ההכאה אזי כל צורות ההכאה בכלל, נגיחה, דחייה רביצה וכו'. הבנה זו במכילתא מדוקדקת גם בלשון, כי אם ר' יאשיה מתכוון לומר לנו, שנגיפה היא צורת הכאה מסוימת, למשל של דחיפה, אלא כוונתו לומר לנו "בכלל נגיפה" וכו' היינו שהוא הדין נגיחה, דחיה וכו' לא היה לו לומר "בכלל נגיפה", אלא לרבות וכדו', שכן "בכלל" משמעו שכל אלו נכללים הם בנגיפה. אמנם אם אכן נגיפה היא הכאה הכוללת את כל צורות ההכאה, ולא צורת הכאה מסוימת, מובן למה כל צורות ההכאה הן "בכלל". שכן אין אלו אלא צורות מפורטות של כלל לא מפורט זה המכונה "נגיפה".

"נשיכה" היא טעות והועתקה מדברי ר' אליעזר, ואזי נטען כי בדברי ר' יאשיה לא נזכרה נשיכה וגם המילה נשיכה בכ"י מינכן ווטיקן הועתקה בטעות מהסיפא בדברי ר' אליעזר. הדבר לא נראה, שכן לפי טענה זו יוצא שאין כל חילוק בין שתי המימרות זו של ר' יאשיה וזו של ר' אליעזר. אמנם לטענתנו שהאמת היא כהדפוס ראשון, יש שוני בין שתי הרשימות של ר' יאשיה כוללת הרשימה את "נשיכה", ושל ר' אליעזר אינה כוללת, לפיכך רק ר' אליעזר שאינו כולל את הנשיכה ברשימתו שואל (או שרק לדעתו המכילתא שואלת) "נשיכה מניין".

¹⁰² בכל הנוסחים "בכלל נגיפה, נגיחה" וכו', פרט לדפוס ראשון שם מופיע להפך "בכלל נגיחה, נגיפה" וכו'. והשינוי גם בסיפא בד"ר הנוסח: "משום רבי אליעזר נגיחה, נגיפה" וכו'. (המילה "בכלל" מופיעה בדפוס הנ"ל ברישא בדברי ר' יאשיה, ואינה מופיעה בדברי ר' אליעזר. נראה כי גם לפי גרסא זו המשמעות של הסיפא בדרי ר' אליעזר היא כי "בכלל נגיחה" וכו', אלא שדברי ר' אליעזר מצוטטים כמוסבים על דברי ר' יאשיה וחולקים עליהם, ר' יאשיה סובר כי "בכלל נגיחה, נגיפה ... נשיכה", ר' אליעזר מונה את כולם "נגיחה, נגיפה" וכו' פרט ל"נשיכה"). נראה כי הדפוס שואב ממקור בו הותאמה הדרשה והוסבה על הפסוק "וכי יגח" ולא על הפסוק "וכי יגוף".

הכרח נוסף לפירוש זה במכילתא הוא מכך שהמכילתא כוללת "בכלל נגיפה" גם את נגיחה. והלוא נגיחה כתובה היא במקרא בהמשך, "או נודע כי שור נגח הוא".¹⁰³ ולו כוונת המכילתא שנגיפה היא צורה מסוימת של הכאה, אלא שיש לנו לרבות גם צורות אחרות של כמו נגיחה ודחייה, ודאי שאין צריך לרבות גם את הנגיחה, שהרי הנגיחה כתובה במקרא גופו? אולם אם נגיפה משמעה הכאה בכלל ולא צורה מסוימת של הכאה, מובן היטב מדוע אפילו נגיחה שהיא כתובה במפורש במקרא, היא בכלל נגיפה, שכן גם נגיחה הכתובה בתורה, היא מקרה פרטי של נגיפה, שמשמעה הכאה באופן כללי.

אמנם לפי דברים אלו מובנים דברי ר' יאשיה, שכולל אף את הנשיכה בכלל נגיפה, שכן אף היא צורת הכאה מסוימת, ולפיכך עליה להיכלל בין שאר צורות ההכאה האחרות, ועליה להיכנס אף היא תחת השם הכולל, נגיפה. אלא שלפי זה בלתי מובנים הם דברי ר' אליעזר, שהרי אף הוא קיבל את התפיסה של רבי יאשיה ש"נגיפה" היא כלל, וכל צורות ההכאה נכללות הן בתוך כלל זה, אם כן מדוע מוציא הוא את הנשיכה מן הכלל? וכי נשיכה לאו צורת הכאה היא שיכולה להיכלל תחת קורת הגג של הכאה בכלל היינו "נגיפה"? ודאי הוא שאין לומר שר' אליעזר מתכוון כאן לשאלת הבבלי "נשיכה תולדה דשן היא?" וכוונתו בהשגה על רבי יאשיה שאין נשיכה בכלל הנגיפה כיון שהנגיפה היא כוללת בתוכה רק את צורות הנזק של קרן ולא של שן, הדבר לא בא במשמע, פרט לכך שאין השגה מעין זו מפורשת בדברי ר' אליעזר, אלא שלפי הנחה פרשנית זו אין מובן מה תשובת המכילתא לשאלה זו, "שהוסיף הכתוב שמירה יתירה", וכי מכך שהוסיף הכתוב שמירה יתירה נשיכה תהיה שייכת לקרן ולא לשן? ואמנם תשובת המכילתא קשה גם כשלעצמה, מה תשובה משיבה היא לנו על השאלה נשיכה מנין? "הוסיף לך הכתוב שמירה יתירה", היכן נרמזת כאן נשיכה בשמירה יתירה זו?

נראה לנו לפרש, בהבנת דברי ר' אליעזר, כי בהמה שכוונתה להזיק, בדרך כלל נוקטת בצורות הזק מסוימות ואופייניות: נגיחה, דחייה, רביצה ובעיטה, אך צורת הנזק של נשיכה היא לא צורה הננקטת בדרך כלל ואינה על דרך הנורמה, גם על ידי בהמה הרוצה להזיק. רבי אליעזר טוען שלמרות שנגיפה כוללת את כל צורות ההכאה יתכן שאין היא כוללת צורות הכאה חריגות. שכן גם אם נגיפה היא הכאה בכלל ולא הכאה בעלת צורה מסוימת, בכל אופן יתכן שדווקא הכאה נורמלית נכללת בשם כולל זה ולא הכאה חריגה. מהלימוד של התוספת שהוסיף הכתוב בפרשה שמירה על שמירה, למדנו כי התורה מצווה לשמור אף על החריג, ואם אכן חיוב שמירה הוא על כל

¹⁰³ וכפי לשון הברייתא שבבבלי "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה".

צורות הנזק אף על זו החריגה, מתברר כי כוונת התורה בנגיפה, היא לכלול את כל צורות ההכאה ואפילו החריגות כמו נשיכה.

לפי זה נראה, כי גם לר' אליעזר, לאחר הפסוק של "ולא ישמרנו", שלמדנו שהוסיף הכתוב שמירה על שמירה, ואף צורת הכאה חריגה, אם כן אף את הנשיכה, מכלילים אנו בכלל הנגיפה. שכן אף היא צורה של הכאה היא, אלא שהיה סלקא דעתין לפטור את החריג, ולומר שהוא אינו בכלל נגיפה, קא משמע לן, שאף צורת הכאה חריגה חייבה תורה, ואם כן בכלל ההכאה הכללית "נגיפה" נכללת אף נשיכה. לאחר לימוד זה איפוא חוזר רבי אליעזר וסובר כרבי יאשיה ש"בכלל נגיפה" אף ה"נשיכה".¹⁰⁴

דבר נוסף החשוב לענייננו והעולה לנו מפירוש דברי המכילתא, שלפי ברייתא זו אין כלל מקום להפריד בין אבות לתולדות, שכן אם בכלל נגיפה נכללים כל צורות ההכאה, אין הפרש בין נגיחה לנשיכה, כולם נכללים בנגיפה וכולם כתובים בה.¹⁰⁵ ואכן במכילתא כאן לא זו בלבד שאין אנו מוצאים את החלוקה של אבות ותולדות, אלא שאף המונח "אבות" נעדר.

¹⁰⁴ וראה מ"ש ר' מאיר שמחה הכהן, משך חכמה, ריגה, תרפ"ז, עמ' 96 בד"ה וכי יגף, שם הוא מצא לנחוח למצוא נפקא מינה בין דעת ר' יאשיה לדעת ר' אליעזר, ולפי דעתו המחלוקת במכילתא בין ר' יאשיה לר' אליעזר היא שלדעת ר' יאשיה מועד לנגיחה או לאחד מהתולדות הוא מועד לכל ואפ"י לנשיכה ואילו לדעת ר"א הוא נעשה מועד לכל פרט לנשיכה. ועיי"ש גם נפק"מ אחרת שלר' יאשיה מועד לנגיפה רביצה ובעיטה נעשה מועד לכל ואף לנשיכה ולר' אליעזר פרט לנשיכה. ושם הוא מסיים "ואם כה א"ש דברי ר"א שסובר שלנשיכה צריך שלא ישמרנו, הא מן דברים אחרים אינו מועד לנשיכה, שלנשך בעלי חיים אין דרכו של שור יותר מכל מילי דגגיחה וכו'". ואמנם לדברינו נראה כי אין צורך לבקש שום נפק"מ בין ר' יאשיה לר' אליעזר שכן למעשה לפי שניהם נכללת הנשיכה, בנגיפה, שכן זו כוללת את כל צורות ההכאה, אלא שלר' אליעזר הייתה לנו הוא אמינא, שנשיכה, שהיא צורת הכאה חריגה, לא נכללת בנגיפה, קמ"ל מהוספת השמירה של התורה, שאף צורה חריגה זו נכללת היא בכלל נגיפה. וא"כ למסקנה לכו"ע, הן לרבי יאשיה והן לר' אליעזר, הכל בכלל נגיפה ואף נשיכה בכלל.

¹⁰⁵ את משמעות המילה "נגיפה" רש"י מפרש, בבבלי ב"ק דף ב ע"ב בד"ה נגיפה, "שדחפה בגופה והזיקה בכוונה", פשוט כוונתו להבדיל בין צורת ההכאה של נגיפה לצורות ההכאה האחרות של נגיחה נשיכה רביצה ובעיטה, שנגיפה היא דחיפת הבהמה בכל גופה בכדי להזיק ולא באבר המיוחד. אמנם הדבר לא יכול להתפרש במכילתא שהרי בין הדברים שהמכילתא מונה שהן בכלל נגיפה יש את דחייה, ואם נגיפה, דחיפה היא, מה בין דחיפה לדחייה? נראה אפוא, כי המכילתא מבינה בנגיפה, הכאה באופן כללי. והיות והתורה כותבת הכאה ללא פרוט דרך וצורת ההכאה, מבין ר' יאשיה כי הכל בכלל, נגיחה, דחייה וכו'. וראה גם בפירוש רש"י על המקרא שמות כא: לה "וכי יגף, ידחוף, בין בקרניו בין בגופו בין ברגליו, בין

ואמנם, במכילתא דרשב"י, מוצאים אנו שאינו מבין בנגיפה מכה כללית, אלא צורה מסוימת של מכה המכונה בשם נגיפה.

לשון המכילתא דרשב"י:¹⁰⁶

וכי יגף, אין לי אלא נגיפה, מנין לעשות נגיחה, נשיכה, רביצה ובעיטה כיוצא בנגיפה? ודין הוא, חייב שור באדם ושור בשור, מה מצינו שור באדם, עשה בו נגיפה, נשיכה, רביצה <ו>בעיטה, כיוצא בנגיחה, אף זה נעשה בו נגיחה, נשיכה, רביצה ובעיטה כיוצא בנגיפה? ועוד, קל וחומר, מה שור באדם שלא עשה בו את שאין מתכוין כמתכוין, עשה בו נגיפה, [נ]שיכה, רביצה ובעיטה כיוצא בנגיחה, זה, שעשה בו את שאין מתכוין כמתכוין, אינו דין שנעשה בו נגיחה, נשיכה, רבי' ובעי' כיוצא בנגיפה? לא אם אמרת בשור (ו)באדם שנידון בנפשו, תאמר בזה שאין נידון בנפשו, ת"ל ומת, לעשות נגי', נשי', רבי' ובעי' כיוצא בנגיפה.

בעוד שבמכילתא דר' ישמעאל, מצינו את הלשון "בכלל נגיפה", במכילתא דרשב"י מוצאים אנו את הלשון "כיוצא בנגיפה". כלומר שאילו הפרטים נגיחה רביצה וכו' שונים הם בצורת ההכאה מנגיפה אלא שדינם כיוצא בנגיפה.¹⁰⁷

שנשכו בשיניו, כולן בכלל נגיפה הן, שאין נגיפה אלא לשון מכה". הרי שפירש כאן לא כפירושו בתלמוד שנגיפה פירושה "שדחפה בגופה". דברי רש"י על המקרא נראים כעיבוד דברי המכילתא וכפי שהוא מסיים "כולן בכלל נגיפה" ולשון המכילתא הוא "בכלל נגיפה, נגיחה וכו'".

¹⁰⁶ שמות פרק כא פסוק לה, מהדו' אפשטיין – מלמד, ירושלים תשט"ו, עמ' 187.

¹⁰⁷ דוד הלבני, מקורות ומסורות ב"ק, עמ' ב-ג, מעיר גם הוא כי זו מחלוקת בין המכילתות. ושם הוסיף, כי לפי מכילתא דרשב"י, האב הוא נגיפה וכל השאר, נגיחה, נשיכה, רביצה ובעיטה, אינן אלא תולדות. בעוד שלפי מכילתא דר' ישמעאל כולן אבות. הלבני מוכיח מכאן כי אין מכילתא דר' ישמעאל מתיישבת עם משנתנו אם תפרש "שור" שבמשנה, היינו קרן, משום שלקרן אין תולדות שהרי כולן אבות הן ובכלל נגיפה. לפי מכילתא זו טוען הלבני אין מנוס מלפרש כי שור שבמשנה, היינו שן ורגל שרק להם יכולים להיות תולדות ובניגוד לקרן שאין לה תולדות, אלא כל הצורות נכללים בנגיפה, והרי "אבות מכלל דאיכא תולדות". אמנם אנו כבר הערנו כי לא מצינו כלל את מונח התולדות אצל התנאים ואף הלבני עצמו העיר כן, ראה לו שם עמ' ח ובהערות 11-12. לפי זה ודאי הוא שאין לנו להכריח כי מכילתא דר' ישמעאל לא יכולה לסבור ש"השור" שבמשנה הוא הקרן. שהלוא אף לשן ורגל אין תולדות ומאי אולמיה האי מהאי.

ואכן, כבר בשאלה הפותחת במכילתא דרשב"י, אנו מוצאים שהוא מבין בנגיפה 'צורה מסוימת של הכאה', ולא 'הכאה כללית' שפרטיה יכולים להיות צורות רבות: נגיחה, נשיכה וכו'. שכן שאלת המכילתא היא, "אין לי אלא נגיפה", כלומר אין לי לחייב אלא צורת נזק זו, אך צורות הנזק האחרות, נגיחה, נשיכה, רביצה ובעיטה מניין שאף הן חייבות וכיוצא בנגיפה? לו אין נגיפה צורת נזק ספציפית אלא כלל צורות הנזק, מה מקום יש לומר "אין לי אלא נגיפה", הלוא אין נגיפה אלא הצורות השונות השנויות בהמשך, נשיכה וכו'? ברור הוא אפוא, כי המכילתא דרשב"י רואה בנגיפה צורה מסוימת של נזק ולפיכך שואלת אין לי אלא צורה זו, צורות אחרות מניין? המכילתא במסקנת דבריה לומדת זאת, בהיקש מנגיחת אדם שעשה בו הכתוב נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה כיוצא בנגיחה.¹⁰⁸ הרי לנו ברור מדברי מכילתא זו, שנגיפה היא אחת מצורות הנזק ובמקביל לנשיכה רביצה ובעיטה.

מעניין הוא כי יש גם שינוי ברשימת סוגי הנזיקין, בין מכילתא דר' ישמעאל למכילתא דרשב"י, בעוד שבמכילתא דר' ישמעאל פרט לאותן צורות הנזק המופיעות ברשימה, נגיחה, נשיכה, רביצה ובעיטה מופיעה גם צורת היזק נוספת "דחייה", במכילתא דרשב"י דחייה לא מופיעה. אם הנחתנו נכונה כי שתי המכילתות חלוקות זו על זו במובן המשמע של נגיפה, שלפי מכילתא דר' ישמעאל פירושה הכאה באופן כללי, מובן שדחייה, או דחיפה, יכולה להיכלל ברשימת צורות הנזק הספציפיים המופיעים ברשימה יחד עם נגיחה, רביצה וכו'. אמנם לפי מכילתא דרשב"י נגיפה היא צורה ספציפית של הכאה ויתכן שהצורה היא דחיפה (כפי רש"י בבבלי), היינו דחייה, ולפיכך מובן למה דחייה לא יכולה להופיע ברשימה של צורות הנזק המקבילות לנגיפה שהרי היא היא נגיפה.¹⁰⁹

מקור תנאי נוסף שרואים אנו שהוא נקט במשמע של נגיפה, צורת נזק מסוימת, מופיע במשנה במסכתנו (א: ד) לשון המשנה:

כמו כן הטיעון "אבות מכלל דאיכא תולדות", אינו טיעון המתחייב, אלא הנחה שהניח עורך סוגייתנו, הנחה שאפשר להתכחש לה, ואפילו לפי הבבלי אינה אליבה דאמת, וכפי שהארכנו לעיל.

¹⁰⁸ אמנם אין המכילתא טורחת לפרש לנו היא גופא מניין, שעשה הכתוב באדם את כולם כיוצא בנגיחה.

¹⁰⁹ אך בירושלמי אין מתיישב לומר כן. לשון הירושלמי, "תולדות הקרן, נגיחה נגיפה, נשיכה, רביצה, בעיטה, דחייה", הרי הוא נוקט כי נגיפה היא צורה מסוימת של נזק ועם כל זה שונה הוא דחייה? על כרחך שהירושלמי למד כי נגיפה היא צורת נזק מסוימת אך אינה דחיפה. וראה מה שנדחק בזה ר' ישראל לוי, מבוא ופירוש לתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ל, עמ' 26 בד"ה דחייה.

חמשה תמין וחמישה מועדין. הבהמה אינה מועדת, לא לגח ולא לגף ולא לשוך ולא לרבוץ ולא לבעוט.

הרי לנו כי אף המשנה נוקטת כי נגיפה, היא צורה מסוימת של נזק המקבילה לנגיחה, לנשיכה וכו', ולא הכאה כללית שכל צורות הנזק בכללה.¹¹⁰ אמנם המשנה לא מתייחסת לנגיפה שבמקרא, אך לכאורה אין לנו להניח כי הנגיפה שבמקרא הובנה אחרת על ידי המשנה. (למרות שהדבר נעשה על ידי סתם התלמוד בסוגייתנו, שחילק בין נגיפה שבמקרא לנגיפה שבלשון חכמים). לאחר הבירור בדברי המכילתות והמשנה והחילוק שביניהן במשמעות נגיפה, נראה כי הברייתא שבבבלי מוארת באור חדש.

פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה.

הבבלי מבין את הברייתא כאומרת שמשמעות המילה "נגיפה" שבכתוב, נגיחה היא. שכן הבבלי מביא ברייתא זו כיישוב לשאלה "מאי שנא נגיחה דקרי ליה אב דכתיב כי יגח? נגיפה נמי כתיב כי יגוף?" כלומר הבין הבבלי בנגיפה צורה מסוימת של היזק שהיא תולדה ואינה אב ועל זה הקשה והרי אף היא כתובה בתורה ומדוע צורת ההיזק של נגיפה שונה מהמעמד של צורת הנזק נגיחה? מדוע נגיחה אב ונגיפה תולדה? מיישב הבבלי כי נגיפה שבלשון הכתוב אינה הנגיפה שבלשון חכמים. הנגיפה שבלשון חכמים, צורת היזק אחרת מנגיחה היא ולפיכך היא תולדה, אולם הנגיפה שבלשון הכתוב, היא אותה צורת ההיזק של נגיחה, היינו בקרן, "האי נגיפה נגיחה היא". כראיה לכך מביא התלמוד את הברייתא "דתניא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה". התלמוד מבין את משמעות הברייתא זו היא נגיפה זו היא נגיחה, כאומרת נגיפה ונגיחה אותה צורת היזק היא, שניהם נעשים בקרן.

אלא שקשה להלום את הדברים בדברי הברייתא כשלעצמה. שכן לפי פירוש זה בברייתא, אין מובן לרצון התורה, שכן מה באה התורה לומר לנו בזה? וכי לא פשוט יותר היה אילו גם פתח הכתוב בנגיחה וגם סיים בנגיחה? ומה הם המילים בברייתא "לומר לך", משמעם של מילים אלה

¹¹⁰ וראה גם במשנה להלן ב:ה, "שור המזיק ברשות הניזק, כיצד? נגח, נגף, רבץ, בעט, ברה"ר משלם חצי

נזק", הרי לנו כי נגיפה היא צורת נזק מסוימת המקבילה לצורות האחרות.

הוא כי חידוש חידשה לך התורה בזה. לפי פרשנות הבבלי כל החידוש הוא אך בזה שהתורה משתמשת במילה נגיפה במשמעות של נגיחה, וכי איזו נפקותא יש לנו בזה?¹¹¹ נראה, כי הברייתא אכן הבינה במילה "נגיפה" הכאה באופן כללי, ללא צורה מסוימת וכדברי הברייתא במכילתא דרבי ישמעאל, ואם כן כל הצורות בכלל, ואמנם לפי זה קשה אם פתח בנגיפה והכל בכלל, מדוע סיים בנגיחה, דהיינו צורת הכאה מסוימת? לפי זה מתפרש יישוב הברייתא לשאלה זו, "לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", שיש לנו כאן בדברי המקרא כעין כלל ופרט, שכן נגיפה היא כלל שהלוא נגיפה היא כוללת בתוכה את כל צורות הנזק, ונגיחה לעומת זאת היא פרט, צורה נזק מיוחדת, בקרן. בכך שפתח הכתוב בכלל וסיים בפרט, טוענת הברייתא, בא הכתוב לומר לך שאין בכלל אלא מה שבפרט, סיים הכתוב בנגיחה לומר לך שהנגיפה שהיא מילת הכאה כללית, אינה כוללת בתוכה את כל סוגי ההכאה וכמשמעה של המילה, אלא היא כוללת רק את מה שפרט לך הכתוב בהמשך, רק את הנגיחה.

לפי דברים אלו ברייתא זו שבהבנתה את המילה "נגיפה" שווה היא להבנה של המכילתא דרבי ישמעאל, במסקנתה היא מנוגדת בניגוד גמור למכילתא. שכן במכילתא מצינו את המילים "בכלל נגיפה, נגיחה דחייה רביצה" וכו' כלומר בניגוד לברייתא שבבבלי שלמרות שנגיפה היא מילת הכאה כללית, אין בכלל אלא מה שבפרט, מה שפרט לך הכתוב בהמשך, היינו רק נגיחה, לומדת מכילתא זו כי נגיפה היא כוללת את כל צורות ההיזק נגיחה, דחייה וכו'. להנ"ל נראה כי כוונת הברייתא בבבלי הייתה לשלול תפיסה זו ולפיכך מדגישה הברייתא את המילים "לומר לך" כלומר הכתוב בא לאפוקי מהתפיסה האחרת, הרואה את כל צורות ההכאה נכללים בנגיפה. כלומר, לו כתב הפסוק רק לשון נגיפה, היינו אומרים כי כל הנזקים בכלל, נגיחה, נשיכה וכו', ובכדי להוציא מטעות אפשרות זו, סיים הפסוק בנגיחה, וזה שבא הוא "לומר לך", אל תטעה ותאמר שכל נזקין בכלל וכמשמע נגיפה, אלא הנגיפה שכוללת תמיד את כל סוגי הנזק, כאן אינה באה לכלול בתוכה אלא את הנגיחה בלבד. ואין לנו בכלל אלא מה שבפרט.

יוצא לנו איפוא כי יש מחלוקת עקרונית בין המכילתא דרבי ישמעאל לברייתא בבבלי. האם בפרשת "כי יגוף" כוללת התורה את כל צורת נזקי הבהמה "נגיחה נשיכה רביצה ובעיטה"? בעוד שדעת המכילתא היא שהתורה מתכוונת לכולן, דעת הברייתא שאין בכלל אלא מה שבפרט ורק נגיחה היא נכללת בפרשה. מה יהיה דינם של צורות נזק אלו שאינן נכללות בפרשה, זאת הברייתא לא מפרשת לנו, אפשר שלדעתה התורה לא קבעה דין באלה. ואמנם יש כאן חלל משפטי גדול שכן מה עלינו לעשות עם מקרי נזק אלו הבאים לפנינו? נראה שאת הלקונה המשפטית הזאת באו

¹¹¹ וראה מה שהקשה המהרש"א בחידושי הלכות מהדורא בתרא דף ב ע"ב בד"ה אלא תולדה דקרן כקרן.

האמוראים למלא עם חידוש המושג "תולדות", התורה אכן מדברת רק על צורת נזק אחת אך אנו נחייב גם את האחרות שעליהן לא נתנה התורה את דעתה. אמנם על זה נתנו האמוראים את דעתם אך הברייתא שבגמרא לא באה אלא לפרש לנו מה בא המקרא לומר, והמקרא, אומרת הברייתא, לא דיבר בפרשה אלא על קרן בלבד. כנראה שבעיית הלקונה העסיקה גם את המכילתא דרבי ישמעאל, לא יתכן כי התורה תשאיר חלל משפטי כה רחב שלא ייתן דעתו על כל שאר צורות הנזק האחרים ולפיכך קבעה המכילתא שהכל בכלל נגיחה.

נראה כי גם הברייתא המובאת ראשונה בגמ', "ת"ר כי יגח ואין נגיחה אלא בקרן" וכו' אף היא באותה שיטה של הברייתא השנייה, כי הנגיפה הכתובה בתורה מכוונת אך ורק לנגיחה ואין בכלל אלא מה שבפרט. לו ברייתא זו אחזה כבשיטת המכילתא דר' ישמעאל, שבכלל נגיפה, נגיחה נשיכה וכו', מה מקום יש לכל האריכות ומה חשיבות יש להוכחות מהמקראות שאין נגיחה אלא בקרן, הלוא פרט ל"כי יגח" כתוב גם "כי יגוף" והרי הכל בכלל נגיפה, גם כל אותן צורות נזק שאינם בקרן? ומה אכפת לי שאין נגיחה אלא בקרן הלוא אין הוא הנזק הבלעדי שעליו מדברת התורה? על כרחך שברייתא זו אף היא סוברת שאין ב"כי יגוף" שבמקרא משמעות של הכללת כל צורות הנזק, אלא כדברי הברייתא השנייה, "זו היא נגיפה זו היא נגיחה", והיות שאין התורה מתכוונת לכלול בכלל הנגיפה את כל צורות הנזק אלא את צורת הנזק של "כי יגח", חשוב לנו מאוד הברור שעוסקת בו הברייתא, ש"אין נגיחה אלא בקרן". שיעור דברי הברייתא לפי זה הוא "אין נגיפה אלא נגיחה ואין נגיחה אלא בקרן".

לסיכומן של דברים, מוצאים אנו בדברי התנאים שתי שיטות, אחת הרואה בנגיפה שבמקרא, מילה הכוללת בתוכה את כל צורות ההיזק, לפי תפיסה זו אין מקום לכל סוגיית הבבלי העוסקת בחלוקת האבות והתולדות, שיטה זו מצינו במכילתא דר' ישמעאל. השיטה האחרת היא זו העולה מהברייתות שמביא הבבלי, שהנגיפה שבמקרא אינה כוללת בתוכה את כל צורות ההיזק, אלא מכוונת היא לנגיחה בלבד. באשר ללקונה המשפטית הנוגעת לכל צורות הנזק האחרים מנגיחה, הברייתות בבבלי אינן נותנות דעתן על זה וכל מה שחשוב להן זה להעמיד את המקרא על פשוטו.

בעל הסוגיה שלנו הלך צעד נוסף ולא הבין בנגיפה של התורה הכאה כללית, שאין התורה מתכוונת לכלול בה אלא את הנגיחה, על דרך אין בכלל אלא מה שבפרט וכפי שפירשנו בברייתות שבבבלי, אלא הבין את הנגיפה, כצורת נזק ספציפית המקבילה לנגיחה, והיא דחיפת הגוף, סימוכין לתפיסה זו יש בדברי המכילתא דרשב"י, הרואה בנגיפה צורת נזק מסוימת השונה מנגיחה והמקבילה לה. ואמנם בלשון המקרא כאן טוען התלמוד כי אינו מכוון בנגיפה כאן לצורת הנזק שהיא דחיפה, אלא לצורת הנזק שהיא נגיחה, שכן הנגיפה כאן היא נגיחה. תימוכין לדברי בעל

הסוגיה הרואה בנגיפה צורה מיוחדת של נזק המקביל לנגיחה מצינו גם במשנה להלן המונה את הנגיפה בין צורות נזק אחרות.

לפי דברינו, נראה לשחזר את הסוגיה המקורית כפי שעמדה לפני העורך בבבלי כך: ראשית סידר המסדר בבבלי,¹¹² את הברייתות "אין נגיחה אלא בקרן" וכו', ומיד לאחר ברייתא זו, הסמיך את הברייתא, המביעה את אותה תפיסה, כי אין המקרא עוסק בכלל צורות הנזק, אלא בצורה אחת בלבד, והמנוגדת לתפיסת המכילתא דר' ישמעאל, "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה". נראה לשחזר את הסוגיה שעמדה לפני מסדר הבבלי במקורה כעין זה:

ת"ר: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח. תניא (נמי הכי): פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך: זו היא נגיפה זו היא נגיחה.

בהסמכת ברייתא זו לברייתא הקודמת בא לשלול המסדר את התפיסה האחרת, זו המופיעה במכילתא דר' ישמעאל, הרואה את כל צורות נזקי קרן כלולים בכתוב "בכלל נגיפה". וכפי שהצענו ששתי הברייתות לדבר אחד נתכוונו, לומר "אין נגיחה אלא בקרן" וכן אין נגיפה שבמקרא אלא בקרן, היות ו"זו היא נגיחה זו היא נגיפה" אין לנו בכלל אלא מה שיש לנו שבפרט. אולם עורך הבבלי המאוחר, זה שמצא את שתי הברייתות מסודרות לפניו יצר שקלא וטריא סביבן,¹¹³ ובכדי ליצור רצף הגיוני בין שתי הברייתות, הקדים העורך לפני ציטוט הברייתא השנייה של "פתח בנגיפה וכו'", את רשימת התולדות של קרן, ברשימה זו השתמש ברשימה מן המוכן זו המופיעה

¹¹² ראה ש"י פרידמן, "אל תתמה על הוספה שזכר בה שם אמורא - שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיית הבבלי", מעשה חושב, (אהרן עמית ואהרן שמש, עורכים), רמת גן תשס"ט (=סוגיות בחקר התלמוד בבלי - אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, עמ' 57-59). פרידמן מציע להבחין בין פעולת "המסדר" לפעולת "המפרש", בסתם התלמוד. המסדר, הוא "אשר קבע ברייתות ומימרות במקומן על יד כל משנה ומשנה" (שם עמ' 58). לא כן ה"מפרש", "אין תפקידו באיסוף המפוזר וקירוב רחוקים, אלא בהפחת רוחו, נשמת חיים, בסוגיה הטרומית היבשה, לעשותה נפש ממללא, ברייה חייה וקיימה".

¹¹³ ראה בהערה הקודמת. "מפרש זה כלי אומנותו בידו, אין הוא נותן את דעתו למרכיבים שלפניו מהיכן באו, אלא לאן הם הולכים, ואינו טורח בדווקא לחזור לצור מחצבתם כדי לפרשם אלא מפרשם לרוב במקומם, בבית מושבם החדש" (פרידמן שם)

במשנה להלן, משנת חמישה תמין וחמישה מועדין, ואכן סדר התולדות מנויין כסדר החמישה מועדים במשנה שם ליגף, לישך, לרבוע ולבעוט. אפשרות אחרת וקרובה יותר היא כי הוא השתמש ברשימה המופיעה במכילתא דרשב"י, שם מופיעה הרשימה הן בסדר הפרוט של המימרא שבתלמוד והן בלשון המימרא, "עשה בו נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה כיוצא בנגיחה".¹¹⁴ לאחר שהניח התלמוד, כי הנגיפה היא צורת נזק מסוימת שהיא תולדה, הקשה מדוע נגיפה אינה אב, והלוא כתובה היא בתורה כנגיחה, ותירץ שבאמת נגיפה היא צורת נזק שהיא תולדה אלא ששונה היא משמעה של נגיפה שבמקרא, "האי נגיפה נגיחה היא", כהוכחה לכך הוא השתמש בברייתא שהייתה לפניו כתומכת ביישובו זה, שבלשון המקרא נגיפה היא נגיחה בקרן. הברייתא שבמקורה סודרה לתמוך בתפיסה שאין הנגיפה כאן כוללת את שאר צורות הנזק פרט לקרן, הוצאה מפשטה והובאה כציטוט של עורך הסוגיה ביישוב שלו לקושיה שהעלה. אגב השקלא וטריא איבדה הברייתא את משמעותה המקורית כתומכת בברייתא הקודמת הטוענת כי "אין נגיחה אלא בקרן", ואין בנגיפה הכתובה בכלל, אלא מה שבפרט, הנגיחה שפרט לבסוף הכתוב, ובאה לטעון כאילו את טענת סתם התלמוד, שהעלה תוך השקלא וטריא "האי נגיפה נגיחה היא", כאילו גם כוונת הברייתא היא ללמדנו שבלשון המקרא קוראים אנו לנגיפה נגיחה. לדברינו כוונת הברייתא לא הייתה פירוש הלשון שבמקרא, אלא קביעה שאין הנגיפה כוללת בתוכה את שאר צורות הנזק אלא אין בו בכלל, נגיפה, אלא מה שבפרט, נגיחה. ומתוך מטרה לשלול מהתפיסה הכוללת בכלל נגיפה את כל סוגי הנזק, כבמכילתא דר' ישמעאל. עורך הסוגיה העביר את משמעות הברייתא מהמישור המשמעותי למישור המילולי.

ואמנם בזאת עורך הסוגיה, לא פתר בעיה חדשה שכעת צצה לה, אם אכן משמעות המילה נגיפה, בלשון מקרא, היא נגיחה, ואין משמעות הברייתא "זו היא נגיחה זו היא נגיפה" אלא משמעות מילולית המזהה את שתי צורות הנזק הללו, מדוע שינה הכתוב בלשונו ולגבי אדם השתמש בלשון נגיחה בעוד שלגבי בהמה הוא השתמש בלשון נגיפה? כאן נצרך התלמוד להגיע לחילוקים שבין אדם לבהמה. לפי המשמע המקורי של הברייתא אין כל מקום לקושיה זו ולפיכך להמשך השקלא וטריא, שכן אין הברייתא באה לבאר לנו את משמעותה המילולית של המילה נגיפה שבמקרא,

¹¹⁴ ומעניין הוא כי במכילתא דר' ישמעאל, הרחוקה בדעתה מהברייתות בבבלי, מופיע סדר אחר של נזקי קרן, השונה מהסדר במכילתא דרשב"י ומהברייתות והמימרא בתלמוד, שם הסדר הוא, "נגיפה, נגיחה, דחייה, רביצה, בעיטה, נשיכה", דבר המוכיח כי לברייתות יש לא רק קשר רעיוני למכילתא דרשב"י, אלא גם קשר ספרותי. הקשר בין הברייתות למכילתא, יכול להיות בתווך המשנה של חמישה תמין וחמישה מועדין, או קשר ישיר.

אלא מגדירה ומגבילה את האפשרויות השונות היכולות לדור בכללה של נגיפה, וקובעת שלשון נזק כולל ומופשט זה, לשון הכאה לא ספציפית זו, אינה מתכוונת אלא לנגיחה הכתובה בפסוק שלפני.

ואמנם הבנה זו בברייתא שבדברי סתם התלמוד באה לו מפני שלא הבין בנגיפה, הכאה כללית ולא ספציפית, אלא הבין בה סוג מסוים של הכאה, וכפי שהוא מונה את תולדות קרן, נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה. הנגיפה היא תולדה המקבילה לצורות אחרות ואף היא צורה מיוחדת. אם משמעה של נגיפה היא סוג של הכאה ולמשל דחיפה, ואם מעניקים אנו את המשמעות הזו למילה "נגיפה" שבברייתא, הלוא שבדברי הברייתא מקבלים את המשמע המילולי, שבלשון המקרא נגיפה היא נגיחה, משמע שבו עושה התלמוד, שימוש תומך, כהוכחה לדבריו ש"האי נגיפה נגיחה היא".

מאי ואומר

י"ש שפיגל,¹¹⁵ טוען כי סוגיות "מאי ואומר" הן סוגיות שיש לאפיינם כ"סבוראיות". לדעתו, התנאים נהגו להביא כמה פסוקים כראיה לדבריהם על דרך "יגדיל תורה ויאדיר". התנאים השתמשו בביטוי "ואומר", כבקידומת לתוספת. האמוראים אף הם נקטו בגישה זו ונקטו בקידומת "וכן הוא אומר". בחלק מן המקומות נראה כי הביטויים "ואומר" "ואי בעית אימא מהכא" "וכתיב", הינם תוספת מאוחרת. לדעתו, הן התנאים והן האמוראים לא ראו כל בעייתיות בריבוי פסוקים ולא ראו סיבה לנמק את כפל הפסוקים. סוגיות "מאי ואומר", שמשמעם חוסר נחת מריבוי הפסוקים ותביעה לנמק את הצורך בריבוי הפסוקים, באו במאוחר עם התפתחות דרך הלימוד. התפתחות זו הורתה כי אם ישנו שימוש של התנאים בכמה פסוקים הלוא שישנה חולשה כלשהי בפסוקים הקודמים, זו תמצית ההגיון של סוגיות "מאי ואומר". שפיגל משער, כי תוספת פסוקים במדרשי הלכה לאחר הקידומת "ואומר", תוספת מאוחרת היא וכנראה סבוראית. לפי זה, סגנון השאלה "מאי ואומר" מאוחר הוא ויתכן שאף מאוחר מהתוספת "ואומר".¹¹⁶

לפי זה, החותם הסבוראי הבולט לעין בסוגייתנו היא סוגיית "מאי ואומר", שלאחר הברייתא "אין נגיחה אלא בקרן" וכו'. מעבר לכך כפי שכבר העיר שפיגל (עמ' 126), בדרך כלל סוגיות "מאי ואומר" מסתיימות בתשובה המניחה את דעת השואל. בסוגייתנו אין די לבעל הסוגיה בתשובה

¹¹⁵ יעקב שמואל, שפיגל, חלקם של רבן סבוראי בתלמוד בבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב

תשל"ו, עמ' 151.

¹¹⁶ שם, עמ' 91-95 וראה עוד שם עמ' 104-107.

הניתנת לשאלה, אלא פותח הוא במשא ומתן על התשובה. דבר זה, טוען שפיגל, יוצא דופן אפילו בסוגיות "מאי ואומר".

לפי דבריו נראה כי אם סוגיית "מאי ואומר" היא סוגיה סבוראית טיפוסית, השואבת את תפיסתה מרעיון מאוחר בדרך הלימוד (הרעיון, שאין תנא או אמורא מביא פסוק לראיה בחינם), הלא שהמשא ומתן על התשובה לשאלה זו מעיד עוד יותר על מאוחרותה של הסוגיה. שכן לא רק שה"ואומר" מקבל כאן נימוק, אלא שהנימוק הזה נתפס כמתחייב עד כדי כך שיש להשקיע בו משא ומתן. יש כאן עדות לא רק לתפיסה החדשה בדרך הלימוד, אלא גם להיקבעות שלה. להלן נראה כי תבנית הסוגיה של "מאי ואומר" השפיעה אף על חלקים נוספים בסוגייתנו, מה שמוכיח כי אין כאן רק התערבות נקודתית של תקופה מאוחרת המושפעת מדרך הלימוד החדש, אלא גם חלקים נוספים מן הסוגיה הם מושפעים מאותו היגיון. להלן נציג את קטע הגמרא הדרן בשאלה "מאי ואומר", ולאחר מכן נבחן חלקים בהמשך הסוגיה שלדעתי נבנו על בסיס אותה שקלא וטריא. לשון הגמרא בסוגייתנו (דף ב ע"ב):

ת"ר, ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, והשן, והרגל.

קרן מנלן? דת"ר: **כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח.**

מאי ואומר?

וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: בכור שורו הדר לו. והאי מילף הוא? גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא! אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: בכור שורו הדר לו וגו'.

תחילה מצטטת הגמרא את הברייתא בה מובאים שני פסוקים המוכיחים ש"אין נגיחה אלא בקרן" כאשר הפסוק השני מובא לאחר הקידומת "ואומר". הגמרא שואלת "מאי ואומר"? ולאחר שהיא דוחה צריכותא אפשרית היא אומרת כי אילולא ה"ואומר", היינו עלולים לטעות ש"כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא". כעת נשווה את הסוגיות של שן ורגל לסוגיה זו. לשון הגמרא בהמשך הסוגיה:

שן ורגל היכא כתיבי?

דתניא: **ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: ומשלחי רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו.**

אמר מר: **ושלח - זו הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור. טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה? אי קרן, כתיב! אי שן, כתיב! איצטריך, סד"א אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא, קמ"ל.**

ובהמשך לגבי שן אומרת הגמרא:

אמר מר: **ובער זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו. טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל עד תומו, הא לאו הכי במאי אוקימנא לה? אי קרן, כתיב! אי רגל, כתיב! איצטריך, סד"א אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא, הא דשלח שלוחי, קמ"ל.**

הברייתות שמצטטת הגמרא גבי שן ורגל, אף בהם מופיעים פסוקים לאחר הקידומת "וכן הוא אומר", ואף על הפסוקים הללו מקשה הגמרא שאלה של צריכותא. התשובה של הגמרא על השאלות הללו היא, שהייתה לנו הוא אמינא לחלק בין "מכליא קרנא" "ללא מכליא קרנא" בשן, ובין "שלח שלוחי" ל"אזלא ממילא" ברגל, והפסוקים באו לומר לנו כי אין לחלק ביניהם. נראה כי הסוגיות של שן ורגל מושפעות הן מההגיון של סוגיית "מאי ואומר" בקרן. וכפי שטען שפיגל עצם הבאת פסוק נוסף לראיה לא עורר קושי אלא בתקופה מאוחרת. לפי זה יש לנו לקבוע כמאוחרת גם את שאלת הגמרא "טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה, אי קרן כתיב איש שן כתיב?" שכן אף שאלה זו מתבססת על ההגיון שאין לצטט פסוק שאין בו צורך וכיון שמספיק לנו הפסוק "ושלח זו הרגל", למה לי "וכן הוא אומר"? ועל דרך השאלה בסוגיית קרן, "מאי ואומר"? אף תשובת הגמרא, שאילולא הפסוק המיותר שמצטטת הברייתא הייתי אומר שהתורה לא מחייבת על נזקי רגל, מקבילה לתשובה בסוגיית קרן שאילולא ה"ואומר" היינו מעמידים את פרשת התמות והמועדות של קרן רק על תלושה ולא על מחוברת. התבנית של סוגיית שן מקבילה לגמרי לסוגיית רגל ומה שמוכח מזו, מוכח מזו. לפי זה אנו מוצאים הקבלה מעניינת בין קרן לשן ולרגל, שבכולם הייתה לנו הוא אמינא ליצור חלוקה פנימית ביניהם ובסופו של דבר אין אנו יוצרים את החלוקה הזאת הודות לפסוקים שבאו. בקרן הייתה הוא אמינא לחלק בין "תלושה" ל"מחוברת".

בשן הייתה הוא אמינא לחלק בין "מכליא קרנא" ל"לא מכליא קרנא".

וברגל הייתה הוא אמינא לחלק בין "שלח שלוחי" ל"אזלא ממילא".

בסופו של דבר הפסוקים המיותרים שבאו בברייתות שבכל אחד מאבות נזיקין אלו, באו ללמד שהחלוקה הזאת איננה נכונה. וקרן כוללת גם "תלושה" וגם "מחוברת", שן כוללת גם "מכליא קרנא" וגם "לא מכליא קרנא" ורגל כוללת גם "שלח שלוחי" וגם "אזלא ממילא". הרי לנו שהתבנית ההגיונית של שלושת סוגיות הגמרא, סוגיית קרן סוגיית שן וסוגיית רגל, היא תבנית אחת ומשהוכחה איחורה של השקלא וטריא סביב סוגיית קרן ונקבעה כסוגיה מאוחרת כך מוכחת גם איחורה של השקלא וטריא סביב סוגיית שן ורגל.

פירוש ומקורות הסוגיה "אדם דאית ליה מזלא"

לאחר פרשנות התלמוד לברייתא, כי זו היא נגיפה זו היא נגיחה, היינו שניהם נגיחה בקרן, מקשה התלמוד אם כן מדוע הפסוק שינה בין אדם לבהמה? מדוע באדם כתיב "כי יגח" ומדוע בבהמה כתיב "כי יגוף"? מיישב התלמוד בזה הלשון:

אדם דאית ליה מזלא כתיב "כי יגח" בהמה דלית ליה מזלא כתיב "כי יגף". ומילתא אגב אורחיה קמ"ל דמועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם.

כלומר, נגיחה היא לשון המתאימה לנגיחת אדם הואיל ו"אית ליה מזלא", ונגיפה היא לשון המתאימה לנגיחת (או נגיפת) בהמה הואיל ו"לית ליה מזלא". ושינוי זה בלשון בא להשמיענו הלכה אגב אורחיה, שמועד לאדם מועד הוא לבהמה ומועד לבהמה אינו מועד לאדם.

נראה לכאורה כי כל דברי הגמ' מיוסדים על ההנחה כי "האי נגיפה נגיחה היא" ואז עולה שאלת חילוף הלשון.¹¹⁷ אולם אם נניח כי האי נגיפה לאו נגיחה היא, אלא שונים הם נגיפה מנגיחה ומכל מקום שניהם אבות וכמו שסובר הירושלמי, אזי אין מקום לשאלה "מאי שנא נגיחה דקרי ליה אב וכו'", כי אכן שניהם אבות. לפי זה גם אין מקור להבדל בין אדם לבהמה ולתוצאה המושמעת אגב אורחיה, כי מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם. כמו כן לדברי

¹¹⁷ וראה הרב יעקב יושע, פני יהושע, ורשה תרכ"א, ב"ק דף א ע"ב, בד"ה בגמרא מ"ש גבי אדם. הרב

אברהם בורגיל, לחם אבירים, ונציה, שס"ה, דף ד ע"א, בד"ה האי נגיפה.

המכילתא, שאין חילוק בין סוגי הנזק, אלא הכל בכלל נגיחה, גם אין מקור ממקראות אלו לדין "שמועד לאדם הווי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הווי מועד לאדם", שהרי לשיטת המכילתא אין מקום לשאלת הגמ' "מאי שנא וכו'".¹¹⁸

כפי שהארכנו לעיל עורך הסוגיה הבבלי רואה בנגיפה צורה מסוימת של נזק המקבילה לנגיחה. אמנם הוא לא פירש מה היא צורת הנזק של נגיפה, אלא רק את העניין, ששונה היא מנגיחה ותולדה היא. ואמנם, לפי סוגיית הבבלי, הכתוב מתכוון בנגיפה לאותה צורת הנזק של נגיחה כלומר תחיבת הקרן, וכפי שהבין הבבלי בברייתא "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", ו"האי נגיפה נגיחה היא". לפי זה כוונת הגמרא היא, כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, התורה בלשון נגיפה מתכוונת לנגיחה וחכמים התכוונו בנגיפה לצורת נזק אחרת מנגיחה ולפיכך מנו אותה בכלל תולדה. ואמנם גם התורה על אף שמתכוונת היא בנגיפה לנגיחה, הוציאה את השם נגיפה לגבי בהמה, ללמד שנגיחת בהמה קלה היא מנגיחת אדם ומהטעם "דלית לה מזלא". ומכאן למדנו דין שמועד לבהמה אינו מועד לאדם ומועד לאדם הווי מועד לבהמה.

יש לדון האם יש לראות בדברי הגמרא, "אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח בהמה דלית ליה מזלא כתיב כי יגוף", דברים שנאמרו כחטיבה אחת עם ההמשך, "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל דמועד לאדם הווי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הווי מועד לאדם". לכאורה ניתן היה לשער כי ראשית הייתה השאלה "מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף", את הקושיא הזאת מיישבת הגמרא במילים, "אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח בהמה דלית ליה מזלא כתיב כי יגוף". וכאן מסתיימת לה הסוגיא, והמשך דברי הגמרא ומילתא אגב אורחיה קמ"ל

¹¹⁸ נכון הוא שהתורה השתמשה בפועל נ.ג.ף בבהמה ובפועל נ.ג.ח באדם, אולם זה כשלעצמו אינה שאלה שכן באותה פרשה אנו מוצאים שגם לגבי אדם יש שימוש בפועל נ.ג.ף, "וכי ינצו אנשים ונגפו אישה הרה" (שמות כא:כב). וכמו כן אנו מוצאים את הפועל נ.ג.ח בבהמה "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום" (שם פסוק לו).

דמועד וכו' אינה אלא תוספת מאוחרת¹¹⁹ לשקלא וטריא, המסיקה הלכה מתוך ההבדל שנקטה התורה בין אדם לבהמה.¹²⁰

את המציאות שנגיחת בהמה קלה היא מנגיחת אדם מנמקת הגמרא בכך שאדם אית ליה מזלא ובהמה לית לה מזלא. ואמנם המילה "מזלא" קשה להולמה כאן. רש"י מפרש, אדם דאית ליה מזלא, "שיש לו דעת לשמור את גופו". והיכן מצינו שדעת לשמור גופו קרוי מזל?¹²¹ נראה כי מקור הדברים הוא מהסוגיה במסכת שבת ומשם הועברו הדברים לכאן תוך התאמתם לנושא.

לשון הבבלי במסכת שבת דף נג ע"ב:

אמר מר ולא בקמיע אע"פ שהוא מומחה. והא אן תנן ולא בקמיע שאינו מומחה, הא מומחה שפיר דמי? ה"נ שאינו מומחה. והא אע"פ שהוא מומחה קתני? מומחה לאדם ואינו מומחה לבהמה. ומי איכא מומחה לאדם ולא הוי מומחה לבהמה? אין, אדם דאית ליה מזלא, מסייע ליה. בהמה דלית ליה מזלא, לא מסייע ליה.

¹¹⁹ אומר אני תוספת מאוחרת, ולא דווקא במובן הכרונולוגי. אלא מבחינת גיבושה של הסוגיה נראה כי יתכן וזוהי תוספת מאוחרת, בין שנעשתה על ידי אותו עורך בין שנעשתה על ידי עורך מאוחר יותר, על כל פנים אינה חלק אינטגרלי מן הסוגיה, וכפי שמורה גם פשוט הלשון "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל".
¹²⁰ ראה בעז שפיגל, ומילתא אגב אורחיה קמ"ל: המונח ומאפייניו בסוגיית הבבלי, סידרא כא, תשס"ו, עמ' 113-132. שפיגל סוקר בהרחבה את האזכורים של המונח בתלמוד בבלי, מנתח את הממצאים ומונה את המאפיינים של המונח. 1. חידוש משני לצד חידוש עיקרי. 2. חידוש מבוסס בטקסט התנאי. 3. חידוש שאינו מגוף העניין. 4. חידוש ידוע ממקום אחר. בסיכום הדברים הוא מעלה גם כי המונחים נאמרו על ידי 'סתם התלמוד' (וראה שם הערה 68).

¹²¹ ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, ב"ק, ירושלים תש"י, עמ' 10, פירש "אלא שבאדם קראו נגיחה הואיל ואימתו מוטלת עליו ואי אפשר לנגח פתאום כל כך אלא שהיא צריכה כונה ואומד בשעת נגיחתה בו ואף הוא יש לו צד להשתדל בהצלה כאדם המכוין למלחמה שהנגיחה לשון מלחמה הוא כתרגום י"י ילחם לכם יגיח לכוון קרב והדומים לו אבל בבהמה אחרת הואיל ואינה צריכה לשום אומד אלא שנוגחה פתאום ואין לשם נגדה צד או טבע להשתדל בהצלה הוא קוראה נגיפה על דרך שמיתה הפתאומית הבאה מצד עונש קרויה כן כגון ויגוף י"י את נבל, המתים במגפה" לפי המאירי נראה לפרש מזלא היינו אימה. וגם זה קשה להולמו ומדוע לא תאמר הגמ' "אדם דאית ליה אימתא" וכדו'.

התלמוד יוצא לדון בין סתירת הברייתא (שם דף נג ע"א) למשנה (שבת ו: ב), בברייתא נאמר כי אין בהמה יוצאה אפילו בקמיע מן המומחה, ואילו במשנה נאמר כי האיש אינו יוצא בקמיע "בזמן שאינו מן המומחה". משמע שכשהוא מן המומחה יוצא בו. הגמרא מיישבת סתירה זו שהברייתא שאומרת כי לא תצא הבהמה בקמיע מן המומחה, מדברת בקמיע המומחה לאדם, וקמיע שהוא מומחה לאדם אינו נחשב מומחה לבהמה, הואיל ואדם אית ליה מזלא ובהמה לית לה מזלא.¹²² השימוש במושג מזלא בגמ' מסכת שבת מתאים מאוד וכפי שמפרש שם רש"י (בד"ה מזליה) "מלאך טוב שמליץ עליו".¹²³ שם הנושא הוא הוכחת מומחיות הקמיע, הקמיע פועל בצורה סגולית

¹²² מקורה של ברייתא זו היא בתוספתא שבת פ"ד ה"ה. פרשנות הבבלי לברייתא כי מדובר בקמיע המומחה לאדם ולא מומחה לבהמה, אינה מוסכמת על הירושלמי כפי שנראה מדבריו, שבת פ"ה ה"ד "מה בין קישויות לקמיע מומחה, דתני אסור לבהמה לצאת בקמיע מומחה", ראה: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, שבת, ירושלים תשנ"ג, עמ' 61 בד"ה ולא בקמיע. אברהם גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 96.

¹²³ לשון רש"י בסוגייתנו "אדם דאית ליה מזלא, שיש לו דעת לשמור את גופו. כתיב כי יגח, דודאי נתכוון השור להרע, ובה עליו בכח. אבל נגיפה הוי משמע, שמצאו עומד ודחפו בקרניו. לישנא אחרינא, אית ליה מזלא ואינו נוח להמיתו בנגיפה, דהיא דחיפת קרן מעט, אלא בנגיחה בכוח ובכוונה ובתחיבת קרן בגוף" בחידושי מהר"ץ חיות בסוגייתנו, רצה לדחוק כי כוונת רש"י בלישנא אחרינא כאן הוא כמה שכתב בשבת "ואולי יש לפרש לשון שני שכי רש"י כאן, אית ליה מזלא, ואינו נוח להמיתו היינו כיון שיש לו מלאך מליץ". הנה פרט לכך שאין בדברי רש"י כאן כל אזכור למלאך, ובצדק, כי מה עניין מלאך מליץ וליצירת דין בהלכות נזיקין ש"מועד לאדם הוי מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הווי מועד לאדם". נראה כי אין כוונת רש"י בשתי הלישונות להביא שני פירושים למזלא של האדם, וכפי שהבין מהר"ץ חיות, פירוש אחד מזלא, שיש לו דעת ופי' נוסף, מזלא שאינו נוח להמיתו, שכן לפי זה היה לו לבאר היטב את ההבדל בין לישנא קמא ללישנא אחרינא, שכן המילים "שאינו נוח להמיתו", יכולים להתפרש ממש כהלישנא קמא, שאינו נוח להמיתו, משום שיש לו דעת להנצל. בפשטת נראה כי רש"י הביא שתי לישונות לפרש, מדוע באדם צריך נגיחה ולא סגי בנגיפה. ללישנא קמא, זה משום שבאדם צריך שיתכוון השור להרע ובנגיפה המשמע הוא שמצאו ודחפו בקרניו וזה לא סגי באדם שיש לו דעת. וללישנא בתרא באדם צריך נגיחה ולא סגי בנגיפה, משום שנגיפה היא דחיפת הגוף מעט ונגיחה היא בכוח ובכוונה ותחיבת הקרן לגוף, ואדם "שאינו נוח להמיתו", ומהטעם דלעיל שיש בו דעת להנצל, לא מספיקה לו נגיפה שאינה בכוח ובכוונה להזיקו אלא צריך כוח, כוונה ותחיבת קרן בגוף.

אברהם ברלינר, כתבים נבחרים, חלק שני, ירושלים תש"ט, עמ' 186, כותב כי אין סתירה בין שני פירושי של רש"י בשבת וב"ק, כיון שרש"י בשבת מפרשו לפי רבו, רבי יצחק הלוי שאצלו למד אותה מסכת ואילו

ויש לו ענין למלאך המליץ, לפיכך קמיע המומחה לאדם שיש לו מלאך מליץ, יתכן שאין פעולתו יפה גם לבהמה שאין לה מלאך מליץ.¹²⁴
וראה עוד בדברי התלמוד שם בהמשך (סא ע"א-ע"ב):

ת"ר איזהו קמיע מומחה? כל שריפא ושנה ושלש... **והתניא, איזהו קמיע מומחה, כל שריפא ג' בני אדם כאחד?** לא קשיא הא למחויי גברא הא למחויי קמיעא. אמר רב פפא פשיטא לי, תלת קמיע לתלת גברי, תלתא, תלתא זמני, איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא. תלתא קמיע לתלתא גברי, חד, חד זימנא, גברא איתמחי קמיעא לא איתמחי. חד קמיע לתלתא גברי, קמיעא איתמחי, גברא לא איתמחי. בעי רב פפא, תלתא קמיע לחד גברא מאי? קמיעא ודאי לא איתמחי. גברא איתמחי או לא איתמחי? מי אמרינן הא אסי ליה? או דלמא מזלא דהאי גברא הוא דקא מקבל כתבא? תיקו.

נראים הדברים כי גמרא זו היא המקור למושג המזלא אצל קמיע המובא לעיל בדף נג. שכן לכאורה¹²⁵ דברים אלו נאמרו במימרא נקובת שם, על ידי רב פפא שהוא זה שמסתפק, ובשונה מדברי הגמרא לעיל (שם נג ע"ב) שנאמרו על ידי סתם הגמרא. זאת ועוד, הגמרא כאן מפרשת את רש"י בב"ק מפרש לפי מה שלמד אצל רבו, רבי יצחק בן יהודה. ו"מי שזוכר אותו כלל, שרש"י מפרש במקום אחד לפי הפירוש שקיבל מרבו לאותה מסכת ואילו במקום המקביל לו, לפי הפירוש שקיבל ממורה אחר – ימנע את עצמו מלהראות חריפות לשם יישוב סתירות מדומות אלו". ואמנם עדיין זקוקים אנו לקורטוב של חריפות, שכן ודאי הוא שעל מימרת התלמוד בשבת אין לפרש כפי שפירש רש"י בב"ק, שקמיע המומחה לאדם אינו מומחה לבהמה כיון שאדם "יש לו דעת לשמור את גופו", ואם כן גם אם רש"י פירש כן מרבו, היה לו למצוא פירוש שיתאים למימרת התלמוד בשבת ששם מקורו. אולם לדברינו להלן הדברים מחוורים, יש כאן העברה ממסכת שבת אמנם ודאי הוא כי אין המעביר התכוון להעביר את משמעות הדברים של סוגיית קמיע, לסוגיית נזיקין, אלא את המילים אגב שינוי משמעותם. שכן ודאי הוא שאי אפשר לפרש את המשמעות בב"ק כבשבת שמזלא היינו "מזלא דקא מקבל כתבא" כמו שמפרשת הגמ' בשבת דף סא ע"ב.

¹²⁴ וראה: ישראל תא שמע, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד', ירושלים תשי"ע, עמ' 221-222.

¹²⁵ אומר אני לכאורה, כי עדיין יש מקום לומר מאי דבעי רב פפא לא כולל את הסיומת הזאת אלא רב פפא הסתפק "תלתא קמיע לחד גברא מאי?" והתלמוד הוא שמפרש את ספיקו "מי אמרינן הא אסי ליה או דלמא מזלא וכו'". אולם מריהטא דלישנא משמע שהכל מדברי רב פפא.

פעולת המזל "דקא מקבל כתבא", בעוד שהגמ' לעיל אומרת בסתם אדם "אית ליה מזלא", ונראה כי זה כקיצור למשפט כעין "אדם דאית ליה מזלא דקא מקבל כתבא".

גלגולו של 'מזל דקמיע' לסוגיה של "מועד לאדם ומועד לבהמה", מובן לא רק לאור הדמיון של מומחה לאדם ומומחה לבהמה כשם שיש לנו את המושגים מועד לאדם ומועד לבהמה, אלא אף מבחינה מהותית יש דמיון בין התמחות הקמיע למועדות הבהמה. ההתמחות של קמיע היא כהעדאת השור בשלושה פעמים. כמו כן הדיון בין מחויי גברא למחויי קמיעא דומה הוא לדיון בין ליעודי גברא וליעודי תורא (בבלי ב"ק כא א).¹²⁶

לפי זה מובן השימוש במונחים "אדם דאית ליה מזלא" ו"בהמה דלית לה מזלא", לגבי שור המועד. ודאי הוא שאם היו נוצרים מושגים אלו בסוגייתנו, הדברים היו מנוסחים במונחים מתאימים יותר כמו "אדם דאית ליה דעתא כתיב כי יגח ובהמה דלית ליה דעתא כתיב כי יגוף" (ע"פ פירש"י), או "אדם דאית ליה אימתא כתיב כי יגח בהמה דלית ליה אימתא כתיב כי יגוף" (ע"פ פי' המאירי), אולם היות ומושגים אלו נוצרו במסכת שבת לגבי קמיע ששם מתאים המונח 'מזלא' הועברו מונחים אלו לכאן עם שינוי העניין ולמרות דוחק הלשון.¹²⁷

ומעניין הוא כי מבחינת הקבלת סוגייתנו לסוגיה של שבת, יש כאן תקבולת הפוכה (כיאסטית). בעוד שלגבי שבת קמיע מומחה לאדם אינו מומחה לבהמה. ולפי זה מומחה לבהמה הווי מומחה לאדם.¹²⁸ לגבי נזיקין הדברים הפוכים. מועד לאדם הווי מועד לבהמה ומועד לבהמה הווי מועד לאדם.

¹²⁶ עוד על הקשר בין מומחיות קמיע למועדות בהמה, ראה רש"י שבת (סא ב) בד"ה הא לאימחויי גברא "הא דקתני ג' בני אדם, משום דסתם ג' בני אדם שלושה מיני חלאים. ואיירי בג' מיני קמיעין שאינן דומין זה לזה, ולאמחויי גברא שנעשה מומחה בכל קמיעים שיעשה לעולם כדאמרינן בב"ק (לז א) נגח שור וחמור וגמל, נעשה מועד לכל. אבל הקמיע אינו מומחה, אם יכתוב רופא אחר, אחד מהם".

¹²⁷ התוס' ב"ק ב ב בד"ה ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, נדחקים להעמיד את הסוגיה גם אליבא דרב פפא לקמן לז א. לדברינו המונח אדם דאית ליה מזלא אכן התפתח מדברי רב פפא "מזלא דהאי גברא מקבל קמיעא" משם הועבר לדיון אודות קמיע המומחה לאדם ולא מומחה לבהמה, ומשם לסוגייתנו גבי מועד לאדם אינו מועד לבהמה.

¹²⁸ כך משמע בפשטות שכן קל וחומר הוא אם הקמיע מומחה לבהמה דלית ליה מזלא ודאי הוא שיועיל לאדם דאית ליה מזלא. וראה במהרש"א שם בשבת, בחידושי הלכות, שכ' דמשמע כן בפשטות אלא שקשה על זה מהמשך הגמ' שם עיי"ש. וראה במהר"ם שם ומ"ש על זה עוד המהרש"א במהדורא בתרא, שבת שם.

לעיל הקדמנו דיון האם דברי הגמרא ומילתא אגב אורחיה קמ"ל הם חלק אינטגרלי עם דברי הגמ' הקודמים אדם דאית ליה מזלא וכו', או שמא תוספת מאוחרת היא. לפי דברינו מתבאר כי אכן חטיבה אחת הן. היות ומקור סוגייתנו, היא סוגיית שבת בקמיע ושם המונחים "אדם דאית ליה מזלא ובהמה דלית לה מזלא" הם קשורים ומעורים בשאלה האם מומחה לאדם הווי מומחה לבהמה, אם כן סוגייתנו שלקחה משם את מונחי האדם דאית ליה מזלא, ודאי היא שנטלה משם גם את הקשר וההגיון של הדברים באשר ליחסים בין אדם לבהמה, שכן ההקשר האסוציאטיבי בין קמיע למועד אינו בא בגלל המזלא, אלא להפך ההקשר של המזלא הוא בא בשל היחס בין אדם לבהמה בקמיע, ובשל כך עשתה הגמרא שינוי משמעות למונח "מזלא" בהעתיקה אותו לכאן.¹²⁹

¹²⁹ אין בדברינו אלה, סתירה לממצאיו של שפיגל (ראה לעיל הערה 123), כי תוספת הבאה לאחר המונח "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל" היא תוספת חידוש שאינו מגוף העניין. ברור הוא כי בעל הסוגיה שנטל משם את עניין המזלא חידש אף את הדיוק כי מועד לאדם וכו', שבלי זה אין כאן שום עניין למזלא ש ל שם וכמבואר בפנים. אלא שמבחינת הניסוח הספרותי ניסח הוא זאת כתוספת שאינה ממין העניין. ניסח הוא את עניין המזלא כיישוב לחילוף המילים במקרא בין נגיפה לנגיחה ואת הדין היוצא מכך שמועד לאדם הווי מועד לבהמה ניסח הוא זאת כחידוש שאינו ממין העניין.

פרק שלישי

סוגיית שן ורגל (ב ע"ב – ג ע"א)

[א] שן ורגל היכא כתיבי?

דתניא: ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: ומשלחי רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו.

1 אמר מר: ושלח - זו הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור. טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה? אי קרן, כתיב! אי שן, כתיב! איצטריך, סדי"א אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא, קמ"ל.

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

2 אמר מר: ובער זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו. טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל עד תומו, הא לאו הכי במאי אוקימנא לה? אי קרן, כתיב! אי רגל, כתיב! איצטריך, סדי"א אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא, הא דשלח שלוחי, קמ"ל.

והשתא דאוקי אשן, רגל דאזלה ממילא מנלן? דומיא דשן, מה שן - לא שנה שלחה שלוחי, ל"ש דאזל ממילא, אף רגל - לא שנה שלחה שלוחי, לא שנה אזלה ממילא.

3 ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי ובער, דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל, דכתיב: משלחי רגל השור והחמור, ומשמע שן, דכתיב: וכן בהמות אשלח בס!
אי לאו קרא יתירה, ה"א או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי, או שן דיש הנאה להזיקו.

מכדי שקולין הן, ויבאו שניהם, דהי מנייהו מפקת!

אצטריך, סד"א הני מילי היכי דשלח שלוחי, אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל .

[ב] תולדה דשן מאי היא?

נתחככה בכותל להנאתה, וטינפה פירות להנאתה.

מאי שנא שן? דיש הנאה להזיקו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי יש הנאה להזיקו וממונך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דשן כשן, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל.

[ג] תולדה דרגל מאי היא?

הזיקה בגופה דרך הילוכה, בשערה דרך הילוכה, בשליף שעליה, בפרומביא שבפיה, בזוג שבצוארה.

מאי שנא רגל? דהזיקו מצוי וממונך ושמירתו עליך, הני נמי הזיקו מצוי וממונך ושמירתן עליך! אלא, תולדה דרגל כרגל, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דבור.

ושלח זה הרגל – בבלי ב"ק נה: וראה מכילתא דרשב"י משפטים כב, **ובער זה השן** – ראה מכילתא דרבי ישמעאל נזיקין פרק יד, ירושלמי ב"ק א א, ילקוט שמעוני קו"א קעט **מכדי שקולין הן** – בבלי נזיר נח, ב זבחים ד, ב ערכין ד, ב **הזיקה בגופה** – להלן יז, ב וראה תוספתא ב"ק

א:ו, ח

חלק זה של הסוגיא עוסק במקורות השן והרגל. התלמוד מביא ברייתא הלומדת אותם מהפסוק "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר" (שמות כב ד). הברייתא מביאה אסמכתאות מהכתובים, לכך ש"ושלח" זה הרגל ו"ובער" זה השן. לאחר ציטוט הברייתא בשלימותה, סוגיית התלמוד עוסקת בברייתא זו ומפצלת אותה לשני חלקים, חלק העוסק ברגל וחלק העוסק בשן, כאשר בכל חלק מצוטטת הברייתא אחרי הקידומת "אמר מר". השאלה הראשונה בה עוסקת סוגיית התלמוד על הברייתא היא, מדוע לברייתא להביא אסמכתאות לכך ש"ושלח" ו"ובער" מוסבים על רגל ושן? הלוא לא הייתה לנו ברירה אחרת, אלא להעמידם על מזיקים אלו, והאסמכתא, אם כן, מיותרת? ההנחה הסמויה שיש בשאלת התלמוד היא שהתורה מדברת רק על אחד משלושת האבות של שור, קרן שן ורגל, והיות ואין ה"ושלח", נצרך לקרן שהלוא היא כבר כתובה בתורה (בפרשת, "כי יגח"), ואף אינו נצרך לשן שהלוא אף היא כתובה בתורה (בפרשת "ובער"), הרי שאין לנו אפשרות אחרת להעמידו פרט לרגל, ולמה לה לברייתא להביא אסמכתא לכך ש"ושלח" זה הרגל" מהפסוק "משלחי הרגל השור והחמור" (ישעיהו לב כ). על כך משיב התלמוד שאילולא האסמכתא טועים היינו להעמיד גם את "ושלח" על שן, ואת השן היינו מפצלים לשני סוגי נזק "מכליא קרנא" ו-"לא מכליא קרנא". נשאלת השאלה אם כן כעת שאין לנו לשן אלא פסוק אחד "ובער", מניין לנו שן דלא מכליא קרנא? משיב על כך התלמוד כי השן היא "דומיא דרגל", מה הרגל אין בה חילוק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, אף בשן אין חילוק זה.

באותו סגנון שואל התלמוד את שאלת הצריכותא על החלק השני של הברייתא, זה העוסק בשן. מקשה התלמוד למה צריך בעל הברייתא להוכיח כי הפסוק "ובער", מדבר על שן, והלוא אין לנו אפשרות אחרת להעמיד פסוק זה שכן "אי קרן, כתיב. אי רגל, כתיב". תשובת התלמוד היא שאף כאן לולא הפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" (מלכים א יד י), המוכיח לנו כי "ובער זה השן", טועים היינו להעמיד גם את "ובער" על רגל, ואת רגל היינו מפצלים לשני סוגי נזקים "דשלח שלוחי" ו-"אזלא ממילא", ואם כן לא היה לנו מקור לדין שן, לפיכך הביאה הברייתא אסמכתא לכך ש"ובער זה השן". אם כן נשאלת השאלה, היות וברגל יש לנו פסוק אחד "ושלח", מניין לנו באמת לחייב רגל דאזלא ממילא, משיב התלמוד, דומיא דשן, מה השן אין בה חילוק בין שלח שלוחי לאזלא ממילא, אף רגל אין בה חילוק זה.

התלמוד שואל מדוע לנו כלל לכתוב "ובער", יכתוב הכתוב "ושלח" בלבד, ואנו נלמד ממנו הן את רגל שכן יש לנו אסמכתא מתאימה לכך, "משלחי הרגל השור והחמור". ונלמד ממנו הן את שן

מתוך האסמכתא "ושן בהמות אשלח בס" (דברים לב כד)? משיב התלמוד כי אנו צריכים ייתור של פסוק שכן "אי לאו קרא יתירה", היינו מעמידים את הפסוק או על רגל "דהיזקה מצוי", או על שן "דיש הנאה להיזקה". אולם התלמוד דוחה תשובה זו שהרי הן שן והן רגל, שקולים הן שכן לכל אחד חומרה השקולה לחומרת השני, השקילות שלהם תמנע מאתנו להכריע שהפסוק מדבר דווקא על שן, או דווקא על רגל, והיות ולא נוכל לדחות אחד מפני חברו, "יבואו שניהם" מהפסוק ושלח, "דמשמע רגל ומשמע שן". אם כן חוזרת השאלה מדוע הוצרך לנו הפסוק "ובער"? משיב התלמוד, אילולא פסוק זה לא היינו מחייבים רגל "דאזלא ממילא", לכך בא הפסוק "ובער", לא בשביל ללמדנו את שן אלא ללמדנו מהייתור שאף רגל דאזלא ממילא חייב.

שן ורגל היכא כתיבי?

השאלה בה פותחת סוגייתנו, "שן ורגל היכא כתיבי?", מוסבת לכאורה על המובאה משמו של רב פפא "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". אגב השאלה האם שן ורגל הן האבות שתולדותיהן לאו כיוצא בהן? מבררים אנו את הברור, "שן ורגל היכא כתיבי"? ולכאורה זה המשך לדברי הגמרא "אלא תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא אשן ורגל" ועל זה מוסבת השאלה "שן ורגל היכא כתיבי". ואולם נראה יותר כי השאלה מוסבת על הברייתא שהובאה לעיל "שלושה אבות נאמרו בשור, הקרן השן והרגל". לאחר שמצינו מקור מהכתובים לקרן שואל בעל הסוגיה "שן ורגל היכא כתיבי"? וכשם שהשאלה בסוגיית קרן, "קרן מנלן?", מוסבת היא על הקרן מה-"הקרן השן והרגל" שבברייתא, אף השאלה "שן ורגל היכא כתיבי"? מוסבת היא על השן ורגל בברייתא ולא על דברי רב פפא.

כפי שכבר הצענו לעיל,¹³⁰ המימרא משמו של רב פפא הינה מימרא מאוחרת ויש ליחסה לרובד המאוחר של עריכת הסוגיה. דברים אלו שהובאו משמו של רב פפא, הובאו כעיקרון ספרותי מארגן של הסוגיה בכללה והם שמקנים לה את השלד שעליו נבנית הסוגיה. על פי זה נראה כי השאלה "שן ורגל היכא כתיבי", מוסבת הייתה מתחילה, על הברייתא המונה שלושה אבות בשור, הקרן השן והרגל, וקודם שהוכנסו דברי רב פפא והברור על דברי רב פפא באמצע, הדיון כולו היה על הברייתא הנ"ל. ורק לאחר שהוכנסו דברי רב פפא לסוגייתנו ועורך הסוגיה שיבץ את דבריו בתוך הברייתא הנ"ל והברור עליה, נראה היה כאילו השאלה "שן ורגל היכא כתיבי", מוסבת על המילים "וכי קאמר רב פפא אשן ורגל", ולא על הברייתא.

¹³⁰ פרק א בסוגיית כיוצא בהן עמ' 39-43.

אמנם לפי דברינו אלה שהן שאלת "קרן מנלן" והן השאלה "שן ורגל היכא כתיבי" מוסבים הם¹³¹ על הברייתא "גי אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", יש לתת את הדעת על שינוי הנוסח בשאלה, מדוע התלמוד שינה את נוסח השאלה של מקורות הקרן מנוסח השאלה של מקורות השן והרגל? מדוע בקרן נוסחה השאלה בלשון "קרן מנלן"? ואילו בשן ורגל נוסחה השאלה בלשון, "שן ורגל היכא כתיבי"?¹³² אם אכן שתי השאלות מוסבות על אותה הברייתא, ומשמען של שתי השאלות אחת היא, למצוא מקור לאבות שבברייתא, מצפים היינו למצוא אחידות בלשון.

שינוי נוסף בין סוגיית קרן לסוגיית שן ורגל שיש להעיר עליו, הוא הדיון המאוחד בשן ורגל. מדוע זה השן והרגל נכרכו בכריכה אחת, ולא נדונו כל אחת מהן לחוד, וכקרן? מדוע קרן קנתה שביתה לעצמה ושואלים אנו, "קרן מנלן"? בעוד שלגבי שן ורגל השאלה מוסבת על שניהם יחד ולא על כל אחד מהן לחוד.¹³³ לו אכן הדברים היו מוסבים על דברי רב פפא ואגב הביקוש שלנו אחרי

¹³¹ או מוסבים היו, אם נניח כי עורך הסוגיה במתכוון הוציא את השאלה ממשמעה המקורי והסב אותה על דברי רב פפא.

¹³² הנצי"ב במרומי שדה (ירושלים תשט"ו מסכת בבא קמא) בסוגייתנו, הרגיש בשינוי הלשון בין השאלה גבי קרן "קרן מנלן", לבין השאלה לגבי שן ורגל "שן ורגל היכא כתיבי"? הנצי"ב טוען כי שאלת 'מנלן' היא קיצונית יותר משאלת 'היכא כתיבי', בעוד ששאלת היכא כתיבי היא רק שאלה מהו המקור מהמקרא, שאלת מנלן היא שאלה מניין לנו בכלל שחייב. על פי זה מיישב הנצי"ב: בקרן לולא המקרא לא היינו יודעים שחייב בכלל לפיכך נשאלה השאלה "מנלן"? לעומת זאת שן ורגל גם לולא נכתבו הייתי מחייבם בבמה הצד מבור וחד מהנך (להלן ה:ב), לפיכך יש כאן רק שאלה מהו מקורן במקרא עיי"ש. ואמנם לפי דבריו עלינו להניח כי בעל הסוגיה שלנו כבר ידע את דברי השקלא וטריא להלן, והכיר כי את שן ורגל יכולים אנו ללמוד מבור וחד מהנך. אלא שאם כנים דברים אלו, קשה להבין מניין למקשן ההנחה ששן ורגל בכלל כתיבי, שלפיכך שואל המקשן "היכא כתיבי"? ושמה באמת לא כתיבי כלל אלא ילפינן להו מבור וחד מהנך? עוד סיבה לדחות את הדברים היא מהמשך הסוגיה, תוך השקלא וטריא בהמשך הסוגיה, אנו רוצים ללמוד מהכתובים של שן ורגל גם את אזלא ממילא ברגל, ולא מכליא קרנא בשן, לדברי הנצי"ב שבעל הסוגיה ידע את הסוגיה דלקמן ששן ורגל ניתנים להילמד מבור וחד מהנך, מדוע לא נלמד את אזלא ממילא ולא מכליא קרנא מבור וחד מהנך? וראה שהקשה כן ר' זאב ליפקין בהגהות בן אריה, (מודפס בסוף מסכת בבא קמא דפוס וילנא), בהמשך הסוגיה. ולכאורה פשוט יותר להניח כי בעל הסוגיה שלנו כלל לא ידע את דברי הגמ' להלן, שכן כל המאמץ בסוגיות אלו מיותר לפי המסקנה שם.

¹³³ וכשם שהתלמוד חילק לאחר מכן את הדיון בברייתא לשתי בבות כאשר לכל אחת מהן הקדים "אמר מר", יכול הוא לצטט את הברייתא מעיקרא בשני חלקים, שן לחוד ורגל לחוד, וכך לערוך דיון נפרד על שן ודיון נפרד על רגל. יתכן לפתור בעיה זאת מדברי הגמ' בהמשך "ולכתוב רחמנא ושלח ולא בעי ובער וכו'",

התולדות שאינן כיוצא בהן, אין כאן מקום שאלה, שכן לשן ורגל מעמד שווה מבחינת ה"הלכותיהן"¹³⁴ ולשתיהן יש דמיון לכל הפחות מבחינה זו שכל אב מוגדר בתכונתו, זה "דרכו להזיק" וזה "יש הנאה להיזקו", ואם אין לנו סיבה להניח כי תולדות הרגל אינן כרגל אף אין לנו סיבה להניח כי תולדות השן אינן כשן. אולם אם הברור "שן ורגל היכא כתיבי", הוא ברור המכוון לברייתא "ג' אבות נאמרו בשור", והברור מכוון למצוא את מקורותיהן של השן ורגל במקרא, מדוע משולבים השן והרגל יחדיו?

בנוסף יש להעיר, אם אכן כנים דברינו ששאלת הגמרא "שן ורגל היכא כתיבי"? מוסבת היא על הברייתא של קרן שן ורגל, מדוע זה אם כן בשאלת הגמרא (וכן בברייתא הנ"ל), שונה סדר הדברים מהסדר שמופיע בברייתת המקורות: קודם רגל ואחר כך שן, וכלשון הברייתא: "ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו"? (בעקבות ברייתת המקורות הולכת אף סוגיית התלמוד, "אמר מר ושלח זה הרגל", "אמר מר ובער זה השן" אף כאן עוסקים אנו ברגל ואחר כך בשן) בעוד שבסדר של הברייתא של "ג' אבות נאמרו בשור", מופיע סדר אחר המקדים את השן לרגל! וכסדר הזה, המקדים שן לרגל, יש גם בסדר הדברים של השאלה המקדימה של הגמרא "שן ורגל היכא כתיבי",¹³⁵ סדר הדברים הוא, קודם שן ואחר כך רגל. את הסדר המקדים את השן לרגל, מוצאים אנו גם בסוף הסוגיה בדיון על תולדות שן ורגל, שם שוב חזרנו לסדר של שן קודם לרגל, דנים

שם כבר נחלקו הראשונים בביאורה, יש שפיי שלפי המסקנה הן את שן והן את רגל למדים אנו מ"ושלח", (תוספות ועוד ראשונים), ויש שפיי שגם למסקנה שן נלמדת מ"ובער" ורגל נלמדת מ"ושלח", (רש"י ועוד ראשונים), לפי השיטה הרואה ב"ושלח" פסוק יחיד שממנו למדים הן את רגל והן את שן, יתכן שלכן מאוחדים הם שן ורגל, ושואל התלמוד על שניהם יחד היכא כתיבי, היות ושניהם נלמדים מאותו פסוק. וראה להלן בביאורנו לדברי הירושלמי.

¹³⁴ להלן הע"ב.

¹³⁵ לכאורה את השאלה הזאת ניתן ליישב על פי הכלל שהעלה ש"י פרידמן במאמרו, "כל הקצר קודם", לשוננו לה תשל"א, עמ' 117, לפי דבריו ניתן ליישב כי הקדמנו שן לרגל על פי הכלל ש"כל הקצר קודם", והיות והמילה "שן" קצרה היא מ"רגל", לפיכך הקדים המקשן את שן לרגל ושאל "שן ורגל היכא כתיבי"? וכן העירני ד"ר אהרן עמית. אמנם דברים אלו יש בהן כדי ליישב את לשון המקשן בשאלתו אך הם לא יעלו ארוכה ללשון הברייתא "ג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל", לו אכן אנו הולכים לפי הכלל של "כל הקצר קודם" היה לברייתא לשנות "השן הקרן והרגל"?

בתולדות של שן, מכריעים שלא על זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ורק לאחר מכן דנים בתולדות רגל.

נראה שאפשר לפתור את כל הבעיות שהעלינו על ידי הצעה כדלהלן: שאלת התלמוד "שן ורגל היכא כתיבי"? אינה מוסבת לא על דברי רב פפא ואף לא על דברי הברייתא "הקרן השן והרגל", אלא מוסבת על הפסוק "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר". לפי הצעה זו, המקשן כבר ידע כי פרשה זו בתורה מתייחסת לנזקי הבהמה בשדה אחר, שכן זו ראשית הפרשה "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה" וכו', פשטות הפרשה בתורה מדברת על נזקי הבעיר זה המבער בשדה אחר. מה שהמקשן רוצה לברר בשאלתו, זה היכן מוצאים אנו את החלוקה של שן ורגל בכתוב? השאלה "שן ורגל היכא כתיבי"? מוסבת היא על הכתוב, היכן אנו מוצאים בפרשת "כי יבער" שכתובים שם שני אבות נזיקין "שן ורגל", היכן בפסוקים מוצאים אנו שרגל היא אב לעצמה ושן אב לעצמה? לולא החלוקה הזאת לשתי קטגוריות הלוא יכולנו להניח כי שם אחד יש לכל נזקי הבהמה בשדה אחר, ומנלן באמת לחלקן לשני אבות? זאת ועוד, הלוא שן ורגל שווין בדיניהם לכל דבר, אם כן למה לנו לחלק ביניהם בכלל?¹³⁶ אמנם תשובה מספקת לחילוק שביניהם יכולה להיות, אם נמצא כי התורה היא זו שחילקה ביניהם, והתורה היא זו שקבעה לכל אחד שם לעצמו ואז למרות שדינם שווה יש מקום לחלקם לשני אבות כשם שהתורה חילקה ביניהם (וראה רש"י על משנתנו "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא להדיא", לעיל הערנו שמוכח כן מהבבלי גופו). נראה כי את זה הניח כבר המקשן בקושייתו, כי הצידוק היחיד לראות את השן והרגל כשני אבות מחולקים, הוא רק אם הם כתובים בתורה במפורש והתורה היא זו שחילקה ביניהם. ולכך שואל המקשן בסוגייתנו, "שן ורגל היכא כתיבי".¹³⁷

בקרן שואל המקשן "קרן מנלן", שכן אין הוא יודע היכן יש היזק של קרן במקרא, עד שבא ולמד זאת מ"כי יגח ואין נגיחה אלא בקרן", לעומת זאת, כאן בשן ורגל, מתאימה השאלה "מנלן"? שכן,

¹³⁶ הבבלי להלן ה:ב מונה את הסיבות של התורה לכתוב את כל אבות הנזיקין "אלא למאי הלכתא כתיביהו רחמנא? להלכותיהן. קרן לחלק בין תמה למועדת. שן ורגל לפוטין ברשות הרבים. בור לפטור בו את הכלים...אש לפטור בו את הטמון", הרי לנו כי גם מבחינת הצידוק של ה"להלכותיהן", אין לנו להפריד ולחלק את שן ורגל לשתי קטגוריות נזיקין.

¹³⁷ ובזה שונה השאלה כאן מהשאלה לעיל "קרן מנלן"? כאן חשוב לנו ה"כתיבי", שכן גם לולא ה"כתיבי" היינו יודעים את פרשת שן ורגל, זו הרי פרשת "כי יבער וכו'" אלא שלא היינו רואים בהם קטגוריות מחולקות. רק זה שהם "כתיבי", בשתי פרשיות מחולקות נותן להם צידוק לכך.

עד שלא באנו ולמדנו כי אין נגיחה אלא בקרן, אין אנו יודעים כלל שעוסק הכתוב בנזקי הקרן¹³⁸, לעומת זאת לגבי שן ורגל, יש לנו פרשה העוסקת בנזקי הבהמה בשדה אחר, כאן השאלה היא רק היכן כתובים השן והרגל ומחולקים במקרא לשני שמות, לכך שואל המקשן בפרשה זו של "כי יבער" שהיא הפרשה העוסקת בנזקי הבהמה בשדה אחר, "שן ורגל היכא כתיבי"?¹³⁹

בזה מבואר גם, מדוע בניגוד לקרן ולאבות האחרים שדנה בהן הגמרא בכל אב בפני עצמו, את שן ורגל כורך הדיון בגמרא, ביחד, ולא דן בהן בכל אב לחוד. שכן אין המקשן עוסק בשאלת המקורות של שן ורגל גרידא כשם שעסק בשאלת מקורות הקרן, אלא הוא עוסק גופא בשאלה, מדוע שן ורגל חלוקים בשמם ומהווים שתי קטגוריות ואינם מהווים שם אחד. הדיון איפוא ודאי חייב להתייחס לשניהם גם יחד.

לפי הצעתנו זו מבוארת גם שאלת הסדר של האבות. הערנו, הרי הברייתא לעיל שנתה את סדר האבות הללו קודם שן ואחר כך רגל, וכך הוא הסדר במקומות רבים בגמרא, ואפילו המקשן שואל כסדר הזה, "שן ורגל היכא כתיבי", אם כן מדוע זה הברייתא העוסקת במקורותיהן מהמקרא, מקדימה את רגל לשן? ואף במקרא לפי מדרשה של הברייתא קודמת היא הרגל לשן, קודם "ושלח" ואחר כך "ובער"? נראה כי באמת השן והרגל מהווים קטגוריה אחת של נזיקין מבחינת הדינים שלהם, וכפי שהרחבנו למעלה, ההצדקה היחידה לפיצולן לשני שמות שונים של אבות "שן" ו"רגל", הוא הפיצול במקרא. הפרשה במקרא, לפני הדרש המוצא בשן שם לעצמה וברגל שם

¹³⁸ אמנם לעיל עמ' 75-78, העלינו כי כוונת הברייתא "אין נגיחה אלא בקרן" היינו שאין פרשת כי יגוף וכי יגח אלא בקרן ולא בשאר נזיקין, וכניגוד למכילתא דרבי ישמעאל שבכלל נגיפה, נגיחה נשיכה וכו' ובהתאם לברייתא "פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה" ושאין בכלל אלא מה שיש בפרט. מכל מקום בעל הסוגיה שלנו הרי הוציא ברייתא זו ממשמעה כשם שהוציא ממשמעה את הברייתא של "זו היא נגיפה" וכו', לפיכך סתם התלמוד שהוסיף את השאלה "קרן מנלן?", מתכוון כאן לשאלת המקורות שכן לכיוון הזה הוא מוליך את משמעות הברייתא ש"אין נגיחה אלא בקרן".

¹³⁹ בנימוקי יוסף בתחילת פרק כיצד הרגל (דף ז ע"א בדפי הרי"ף), בד"ה דליל קשור ברגלו, כתב בזה"ל "דכל היכא דאזיק שלא בחיבורין משלם חצי נזק ואי אזיק בחיבורין משלם נזק שלם. ואע"ג דלאו אדעתא דבעל התרנגול נקשר הדליל [אלא מאלו] מכל מקום אורחיה הוא בכך ולפיכך הוי תולדה דרגל. דלא אשכתן בנזק בעלי חיים דלאו אדם, אלא תרי גווני, או מידי דאורחיה דהוי תולדה דשן או דרגל, או מידי דלאו אורחיה דהוי תולדה דקרן". הנימוקי יוסף רואה את שן ורגל כגוון אחד מה"תרי גווני" שהם קרן מחד ושן ורגל מאידך. רואים שאף לאחר החלוקה שמצינו בין שן לרגל שהם תרי אבות, מכל מקום עדיין יש מקום להתייחס אליהם כאחד אל מול קרן.

לעצמה, עוסקת בבהמה המבערת בשדה אחר. בפשט המקראות עוסקים אנו בבהמה המזיקה באכילתה, "כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את בעירה ובער בשדה אחר", מדברים אנו על אדם המשלח בהמתו לאכול בשדה אחר, את זאת אנו יודעים עוד קודם לדרש המקראות ש"ושלח זה הרגל" ו-"ובער זו השן", דרש המקראות לא בא אלא לחלק וללמד ששני אבות נאמרו בפרשה זו, שן ורגל. לפי זה מבואר הסדר המופיע בכל מקום שן ורגל. הפרשה בתורה מבחינת ה"פשט" שלה, הלוא עוסקת בשן ואין הרגל באה לנו אלא מדרש המקרא, הלכך למרות שבדרשה למדים אנו את רגל קודם, שהקדים הכתוב את "ושלח" ל"ובער", הלוא הפרשה גופא עוד טרם הדרשה עוסקת בשן, ובדין לנו להקדימה. לעומת זאת באותה ברייתא הבאה לפרט לנו את דרש המקראות, שממנו מוציאים אנו את החלוקה הקטגורית של רגל משן וקביעת כל אחת מהן כאב לעצמו, מוצגים הם כסדר הנדרש מהמקרא, קודם רגל ואחר כך שן שכן סדר המדרש הוא "ושלח זה הרגל ובער זה השן". לפיכך אף עורך סוגייתנו בעיסוקו בגופה של הברייתא עוסק הוא בדברים כסדר הדברים שבברייתא, רגל ושן, "אמר מר ושלח זה הרגל וכו' אמר מר ובער זה השן וכו'", אולם מיד לאחר גמר העיסוק בברייתא זו והשקלא וטריא בה, חוזר הוא לסדר של שן ורגל, דן הוא קודם בתולדות השן היוצאת מפשטו של המקרא, ואחר כך בתולדות הרגל שאינה נלמדת אלא מדרשה, "תולדה דשן מאי היא וכו' תולדה דרגל מאי היא וכו'".

לדברינו עולה כי מהפרשה של "כי יבער", עדיין לפני הדרשות של "ושלח זה הרגל", "ובער זה השן", יודעים ומכירים אנו את חיוב הנזיקין של בהמה המבערת בשדה אחר, ואת זאת מכירים אנו מגוף הפרשה בתורה ומבלעדי הדרשה, התורה עוסקת בנזקי הבהמה בשדה האחר. החידוש שהתחדש לנו בדרש הפרשה הוא החלוקה הקטגורית בין שן לרגל. הקביעה כי יש לנו להגדיר נזק שן לחוד ונזק רגל לחוד, היא קביעה העולה מדרשת הכתובים. חלוקה זו מחייבת אותנו גם להגדיר את נזקי השן ואת נזקי הרגל, לא רק ביחסם מול נזקים אחרים, מול קרן למשל, אלא אף לייחד אותם זה מזה, רגל משן ושן מרגל. וכפי שמסיקה הגמרא, שן, "יש הנאה להזיקו" ואילו רגל, "הזיקו מצוי".

לפי דברינו נראה כי ניתן לפתור בעיה נוספת העולה מהמשנה שם בפרק כיצד הרגל. לפי רש"י¹⁴⁰ יש לפסק את הדבור הראשון במשנה כך: "כיצד השן מועדת? לאכול את הראוי לה". לפי זה יש בחלק זה של המשנה כאן שאלה ותשובה, אנו משיבים על השאלה כיצד השן מועדת? בתשובה,

¹⁴⁰ בבלי בבא קמא יט ע"ב, בד"ה כיצד השן מועדת.

לאכול את הראוי לה. אמנם ר"י¹⁴¹ חולק על רש"י ומפסק ומפרש אחרת את המשפט במשנה, לפי דבריו המשנה שואלת "כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?" ומשיבה, "הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות". לפי ר"י דברי המשנה הזאת מוסבים על דברי המשנה סוף פ"א "השן מועדת לאכול את הראוי לה". וכאן שואלת המשנה "כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?"¹⁴²

דברי ר"י, שמשנות כיצד הרגל וכיצד השן, מוסבות על המשנה בסוף פרק ראשון, קשים מאוד שאם כן מדוע לא שונים אנו את המשניות של כיצד, כפי הסדר של המשנה בסוף פרק ראשון ושם הסדר הוא השן מועדת... הרגל מועדת..., ומדוע בשאלות כיצד הן מועדות, שואלים אנו קודם על הרגל ואחר כך על השן?¹⁴³ ולכאורה רש"י שפרש את השאלות, כיצד השן מועדת? וכיצד הרגל מועדת? כשאלות עצמאיות, התכוון להרחיק אותו מהסבה זו של משנות כיצד הרגל על המשנה הנ"ל ואולי מסיבה זו.¹⁴⁴

לפי זה, יש גם סיבה להקדים את שן לרגל וגם סיבה להקדים את רגל לשן. המקדים את שן לרגל נקט את הסדר הזה, כיוון ששן נלמדת היא מפשט הכתובים ואילו רגל נלמדת היא מדרש הכתובים. לעומת זאת המקדים רגל לשן נקט בסדר הזה כיוון שבסדר דרש הכתובים קודמת הרגל לשן, הרגל נדרשת מ"ושלח", ואילו השן נדרשת מלהלן בכתוב מ"ובער". לפי זה יש מקום הן לסדר שנקט התנא בפרק א: ד, שן ואחר כך רגל, והן לסדר שנקט התנא בפרק ב: א-ב, רגל ואחר כך שן. ואמנם לפי דברינו נראים דברי רש"י, שאכן אין דברי התנא בפרק ב מוסבים על דברי התנא בפרק א, שאם כן מדוע זה שינה מסדרו, אלא עומדים דברי המשנה לעצמם ומכל מקום יש מקום לסדר הזה וכנ"ל.

¹⁴¹ ראה בבלי ב"ק יז ע"א, תוספות בד"ה הבהמה מועדת.

¹⁴² כך נוקט גם חנוך אלבק בפ"י על המשנה ב: א-ב.

¹⁴³ וראה בתוספות שם בד"ה כיצד הרגל.

¹⁴⁴ ואולי גם מהסיבה, שלפי הפרשנות של התוספות, לא כל כך עולה יפה שאלת הגמרא שם יז ע"ב, "היינו

רגל היינו בהמה"? וכפי שגם הרגישו בכך התוספות הנ"ל.

דומה שבדברינו אלה יש מבוא להבנת דברי המכילתא דרבי ישמעאל העוסקת אף היא בפסוק כי יבער ובנלמד ממנו. זה לשון המכילתא:¹⁴⁵

כי יבער איש שדה. למה נאמר? עד שלא יאמר היה לי בדין, הואיל והבאר ממונו וההבער ממונו, אם למדת על הבאר שהוא חייב, לא יהיה חייב על הבערו? אם זכיתי מן הדין, מה ת"ל כי יבער איש? אלא בא הכתוב ללמדך שהשן מועדת לאכול הראוי לה, והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה. מכאן אמרו, לעולם אינו חייב, עד שיצא המזיק מרשותו והזיק.

לכאורה את שהברייתא בבבלי למדה ממדרש הפסוקים ושלח זה הרגל, ובער זה השן, נלמד במכילתא מיייתור הפרשה, שכן יכולנו ללמוד את חיוב הבהמה המבערת באשר היא ממונו וכמו בור, ומה ת"ל כי יבער איש? אלא ללמדנו את הגדרותיהן של השן והרגל ואת הלכותיהן, שהשן מועדת לאכול את הראוי לה והרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה ועוד שהן פטורות אם הזיקו ברשות המזיק.

ואמנם יש לשאול, מניין לנו מפרשה זו, שהשן מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה? בשלמא, את מה שמסיימת המכילתא "מכאן אמרו, לעולם אינו חייב, עד שיצא המזיק מרשותו ויזיק", יכולים אנו ללמוד מהפרשה שכן נאמר "בשדה אחר", אך מניין לנו מה שלמדה המכילתא על מועדות הבהמה "שהשן מועדת לאכול הראוי לה והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה"? ומעניין להשוות לכך את סוגיית הבבלי להלן ה:ב, אף שם הועלתה שאלת המכילתא, שמיותרת הפרשה, היות ויכולנו להסיק את דיניה מבור וחד מהנך, ובבבלי באמת אין זכר לכך שלמדים אנו מיייתור הפרשה את הגדרותיהן של השן והרגל. לשון הגמרא:

אמר רבא, וכולהו כי שדית בור בנייהו אתיא כולהו במה הצד... אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? להלכותיהן. קרן לחלק בין תמה למועדת. שן ורגל לפוטרן ברשות הרבים. בור לפטור בו את הכלים... אש לפטור בו את הטמון.¹⁴⁶

¹⁴⁵ מכילתא דנזיקין פרק יד מהדוי הורוביץ-רבין עמ' 296

הדבר הבולט בהבדל בין סוגיית הגמרא לברייתא שבמכילתא הוא, בעוד שהגמרא גם בשאלה וגם בתשובה, מתמקדת בהלכה המיוחדת שאותה אנו למדים מייתור הפרשה, (בשאלה שואל בעל הסוגיה, "למאי הלכתא כתבינהו רחמנא"? ובתשובה משיב התרצן, "להלכותיהן". ובאמת כל ייתור הפרשיות של כל שאר הנזיקין נדרש אף הוא אך על ההלכות הנלמדות מהן), במכילתא נראה שאנו מעוניינים לא רק בהלכותיהן אלא גם בהגדרותיהן ואף אותם למדים אנו מן הייתור, אין הייתור מלמד אותי רק את ההלכות המיוחדות את השן והרגל, אלא אף את ההגדרות מה היא שן ומה היא רגל, ש"השן מועדת לאכול את הראוי לה והרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה". זאת ועוד, גם ההלכה שנלמדה במכילתא מייתור הפרשה ש"לעולם אינו חייב, עד שיצא מרשות המזיק ויזיק", נראה כי אינה מעיקר הברייתא אלא תוספת מאוחרת הבאה אחר הקידומת "מכאן אמרו". כלומר עיקר הלימוד של המכילתא מייתור הפרשה של 'ובער', הוא לא את הלכותיהן המיוחדות של שן ורגל אלא את ההגדרות שלהן, "שהשן מועדת לאכול הראוי לה והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה".

דומה שניתן לנסח את הבעייתיות העולה מדברי המכילתא בשאלה כפולה, ראשית מניין לנו ההגדרות הללו של השן והרגל "שהשן מועדת לאכול הראוי לה והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה"? שנית, למה חשוב לנו בכלל להגדיר את השן והרגל בהגדרות הללו? אם חשיבות ההגדרה היא בשביל ההלכות המיוחדות לשן ורגל, מדוע לא השיבה המכילתא בפשיטות כתשובת הבבלי, "להלכותיהן", או "לפוטין ברשות הרבים"? הבבלי משיב כהוגן לשאלה מפני מה נכתבו הפרשיות אם יכולנו ללמודם מבור וחד מהנך, התשובה היא ללמד הלכות שלא היינו יכולים ללמודם אילו למדנו את דיני הנזקין הללו מבור, אולם המכילתא שואלת מפני מה נכתבו, ומשיבה כדי ללמדנו את הגדרות שן ורגל, אם אין לנו נפקותא הלכתית בכך שאלו הן הגדרותיהן, נשאלת השאלה, למה הגדרות הללו חשובות, מה לנו אם שן ורגל מוגדרים מתוך עצמם ומה לנו אם למדים אותם מבור, וחיובן הוא מפני שהן ממונו?

בהבנת דברי המכילתא, "אלא בא הכתוב ללמדך" וכו', אפשר להציע שתי אפשרויות. אפשרות אחת: המכילתא שואלת היות וזכינו מן הדין ויכולים אנו לחייב את הבהמה המזיקה מתוך ילפותא מבור, אם כן למה לנו פרשת "כי יבער"? על זה משיבה לנו המכילתא שהתורה כתבה לנו במפורש את הפרשה משום שרצתה ללמדנו "שהשן מועדת" וכו', לפי זה אומרת המכילתא כי

¹⁴⁶ הכל דברי רבא, גם השאלה "למאי הלכתא", וגם התשובה "להלכותיהן וכו'". ראה דוד הלבני, מקורות

ומסורות, עמ' טו בד"ה דברי רבא המקוריים.

באמת יכולנו לחייב את שן ורגל גם לולא המקרא בפרשת "כי יבער", ולא בא המקרא הזה אלא ללמדנו את ההגדרות הנ"ל של שן ורגל. מתוך הבנה זאת יוצא, שאת ההגדרות שהשן מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר, לומדים אנו מתוך הפרשה של "כי יבער", ובלי קשר כלל לפרשת בור, ואת זה גם המקשן של המכילתא ידע, אלא שביישוב הדברים המכילתא משיבה שהיה חשוב לתורה ללמדנו זאת למרות שאת הדינים יכולנו ללמוד מבור. הלימוד שאנו למדים מהפרשה, "שהשן מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת לשבר כדרך הילוכה", הוא לא נלמד מבור אלא נלמד מפשטה של הפרשה של "כי יבער", החידוש של המכילתא כי הפרשה נכתבה בשביל ללמד אותנו את ההגדרות הללו ולא את הדין שחייב, משום שאת החיוב יכולים אנו ללמוד מבור.

אפשרות אחרת בביאור המכילתא: שאנו למדים "שהשן מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר", לא מפשט הכתובים של פרשת "כי יבער", אלא מעצם ייתורה של הפרשה. לפי זה, המקשן הקשה למה באה התורה ללמדנו את החיוב של שן ורגל הלוא יכולים אנו ללמוד זאת מפרשת בור שכן גם הבהמה ממונו? המכילתא ביישוב הדברים טוענת, כי עצם הייתור של הפרשה הוא זה שמלמד אותי דבר חדש, דבר שמבלעדי הייתור לא הייתי יודע אותו, והוא כי "השן מועדת" וכו'.

כדי להמחיש את ההבדל שבין שתי האפשרויות אפשר להציב את השאלה, מה היינו למדים על אודות שן ורגל לולא נכתבה פרשת בור אלא רק נכתבה פרשת "כי יבער"? לפי האפשרות הראשונה עדיין היינו למדים את ההגדרות הנ"ל "שהשן מועדת לאכול את הראוי לה" וכו' שכן את זה למדים אנו מהפרשה ללא קשר למעמדה כפרשה מיותרת. לעומת זאת לפי האפשרות השנייה, לולא פרשת בור, לא היינו יודעים כי "השן מועדת וכו'", שכן הידע הזה שלנו אודות השן והרגל, לא נובע אך ורק מן הפרשה של "כי יבער", אלא גם ממעמדה של הפרשה, כפרשה מיותרת.

שתי האפשרויות הללו בביאור דברי המכילתא מעלים קשיים גדולים. לפי האפשרות הראשונה, יש לשאול, מעיקרא מאי קא סבר ולבסוף מאי קא סבר? שכן לפי הצעה זו הרי גם המקשן ידע כי מפרשת "כי יבער", למדים אנו כי "השן מועדת וכו'", ובכל אופן העלה את הקושיה, מדוע לא נלמד את החיוב מפרשת בור? וביישוב מיישב לנו התרצן בדברי המכילתא, את מה שידענו גם קודם, שלמרות שיכולים אנו ללמוד את החיוב מפרשת בור בכל אופן למדים אנו מהפרשה של "כי יבער", ש"השן מועדת וכו'". מה הוקל לו לתרצן במה שלא ידע המקשן?

לפי האפשרות השנייה שהצענו קשה קושיא חמורה אף יותר, שכן לפי הצעה זו בדברי המכילתא המיישבת את שאלת הייתור מפרשת בור, שדווקא בגלל הייתור למדים אנו מפרשת "כי יבער",

משהו שלא היינו למדים מהפרשה בלעדיו והוא כי "השן מועדת וכו'". כאן נשאלת השאלה איך דווקא ייתורה של הפרשה הזאת מלמדנו את הגדרות השן והרגל, וממה נפשך, לו למדים אנו זאת מפשט המקראות של פרשת "כי יבער", אף לולא פרשת בור היינו יכולים ללמוד זאת, ואם אין אנו יכולים ללמוד זאת מפרשת "כי יבער", איך יכולים ללמוד זאת מייתורה של הפרשה בגלל פרשת בור?

בכדי להבין את דברי המכילתא נראה כי יש להקדים לדברים שני בירורים. כפי שראינו במשניות ובברייתות מכונים נזקי הבהמה האוכלת והבהמה המזקת דרך הילוכה בכינויים "שן ורגל". ראשית יש לברר, מאמתי ידוע לנו על כינויים אלו, שן ורגל, לנזקי הבהמה בדרך אכילתה ובדרך הילוכה? שנית, מפני מה נתכנו נזקין אלו בכינויים הללו של שן ורגל? הלוא ההגדרה הרחבה של נזקי שן, היא לא רק אכילה אלא אף כל הנאה שהיא הנגרמת לבהמה בהיזקה, כמו טינפה פירות להנאתה, נתחככה בכותל להנאתה וכו' וכפי שיש לנו ברשימת תולדות השן להלן בבבלי, וכמו כן ברגל, יש לנו היזקות רבים דרך הילוכה של הבהמה שאינם נעשים ברגל, וכמו שמופיעים ברשימת תולדות הרגל בגמרא. ואם כן מדוע נקבעו ההיזקות הללו בשמות השן והרגל. ואין לומר כי האבות נעשים הם בשן והרגל והתולדות בשאר איברים ולפיכך נקבעו בשמות אלו, "שן ורגל", שכן על פניו נראה שהתהליך הוא הפוך, היות ונקבעו שמות ההיזק כ-"שן ורגל", הוקבעו כל השאר שאינם נעשים באברי השן והרגל, כתולדות, ואל לנו ליישב את הסיבה במסובב ולהילכד בכשל מעגלי.¹⁴⁷

נראה כי המפתח לסיבה של הכינויים שלנו את נזקי הבהמה, במונחים שן ורגל, נמצא בדרך הלימוד של הברייתא בבבלי.

ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו.

בפרשת כי יבער, אין לנו את המילים רגל ושן, אלא את המילים ושלח ובער, לולא הזהות שאנו מקדימים ומכנים, רגל-ושלח, שן-ובער, לא יועילו לנו אף הפסוקים "משלחי הרגל השור והחמור"

¹⁴⁷ וכפי שהערנו לא אחת, כי מושג התולדות הוא מושג המאוחר לתקופה התנאית, והמונחים "שן ורגל", הם מונחים תנאיים. ומה שאנו מכנים "תולדות" הרגל ו"תולדות" השן, כבר מפורט בלשון המשניות ללא המונח תולדות אלא תחת הכותרת "כיצד השן מועדת" (משנה ב"ק ב:ב), ו-"כיצד הרגל מועדת", (שם משנה ב). הרי לנו לחפש סיבות אחרות לכינוי הנזקין בשמות "שן ורגל" פרט לסיבה של היותן אבות, שכן סיבה זו היא מאוחרת.

ו-"כאשר יבער הגלל עד תומו". לו הגדרנו את נזקי הבהמה שיש לנו בפרשה זו במונחים אחרים כגון נזקי הנאה, תחת שן, או נזק מצוי, תחת רגל, או אפילו בשמות אחרים כמו "מבעה" או "הבערה", הלוא שלא היו עוזרים לנו הפסוקים "משלחי הרגל" וכו' כאשר יבער" וכו'. האסמכתא ש"ושלח זה הרגל" מהפסוק "משלחי הרגל והחמור", היא בעלת תוקף רק בגלל הכינוי שכינינו את שם הנזק שבפרשת "כי יבער" כ-"רגל", לולא זה אין כל תוקף ומשמעות לאסמכתא, והוא הדין לשן.¹⁴⁸ נראה איפוא, שהכינויים הללו שן ורגל נתכנו בשם זה, בשל הצורך למצוא להם אסמכתא בפסוקים הנ"ל. לפי דברינו יוצא שאין לומר כי קודם הכרנו את המונחים "שן ורגל" ואחר כך יצאנו לחפש להם אסמכתאות במקראות, אלא להפך, בשל האסמכתאות שהיו לנו, כלומר הפסוקים "משלחי הרגל" ו-"כאשר יבער", כינוי בשמות אלו את נזקי הבהמה שבפרשת "כי יבער". בזאת פתרנו לא רק את הסיבה לכינויים אלה "שן ורגל", אלא גם את הבעיה הכרונולוגית. לפי זה יוצא, כי המונחים שן ורגל הם מונחים שהתחדשו אחרי הכרתנו את האסמכתאות של "משלחי הרגל" ו-"כאשר יבער", שכן בעקבות אסמכתאות אלו יש לנו גם את השמות שן ורגל.

אם כנים דברינו, שהשמות של האבות "שן ורגל", הן שמות שנוצרו בכדי לאפשר את דרך הלימוד של האבות הללו מהפסוקים וכפי שהעמידה הברייתא, הלוא שהמשניות בפרק שני, "כיצד הרגל מועדת" ו-"כיצד השן מועדת", המכירות את השמות שן ורגל, מאוחרות הן לברייתא שיש לנו בבבלי, או לכל הפחות מאוחרות הן לברייתא כדוגמתה, זו המכירה כבר את האסמכתאות "ושלח -זו הרגל ובער - זו השן". ואמנם המשנה הראשונה של בבא קמא שהיא משנה קדומה מאוד,¹⁴⁹ לא השתמשה בשמות "שן ורגל", אלא בשם הסתום "מבעה" או "שור", וכפי שנחלקו כבר האמוראים רב ושמואל במשמעות השור והמבעה. נראה כי משנתנו קודמת היא לאותה ברייתא (או למקבילת אותה ברייתא), המזהה את ושלח עם הרגל ואת ובער עם השן, והמציאה כינויים אלו, בשל הצורך להתאימם לאסמכתאות של הפסוקים שהובאו בה.

ומכאן למכילתא. המכילתא פותחת "כי יבער איש שדה למה נאמר... הואיל והבאר ממונו וההבער ממונו". המכילתא מכנה את מה שהמשנה מכנה "מבעה" בשם "הבער", וכבר דנו בכך המפרשים, יש שרצו עקב כך לתקן את המשנה ולהחליף את מבעה במבער, ויש שרצו לתקן את נוסח

¹⁴⁸ באשר לקשר בין שם האב "שן", למשמעות ה"גלל" שבמקרא, ראה רש"י ותוספות שם. על כל פנים גם כאן, כמו ב"רגל", הדרשה והקישור לפסוק "כאשר יבער הגלל", נעשתה לאחר שנקבע השם "שן".

¹⁴⁹ הפניות ביבליוגרפיות לחוקרים ומחקרים רבים בעניין קדמותה של לפחות הבבא הראשונה של המשנה,

ראה אצל דוד הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא, בתחילת המסכת ובהערות 1 ו-4.

המכילתא ולהחליף את הבער במבעה.¹⁵⁰ איך שלא תהיה הלשון המקורית במכילתא, קרוב הלשון במכילתא ללשון המשנה הקדומה, וכמו משנת ארבעה אבות אף המכילתא אינה מכירה את המונחים והשמות שן ורגל. ומכאן לבעיית הנוסח שבהמשך דברי המכילתא. כפי שציטטנו לעיל את הנוסח המובא במהדורת הורוביץ-רבין:

אם זכיתי מן הדין, מה ת"ל כי יבער איש? אלא בא הכתוב ללמדך שהיא מועדת לאכול הראוי לה, והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה.

יש לציין, כי שם האב "רגל" לא מוזכר, למרות שההגדרה שלו מוזכרת. המכילתא מזכירה את שן, "ללמדך שהשן מועדת לאכול את הראוי לה", ואילו את שם האב "רגל" אינה מזכירה, אלא את הגדרתה, "והבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר". כך הוא לפי הדפוס ראשון ולפי קטעי הגניזה. אמנם כשמעיינים בעדי הנוסח יש כאן ממצא מעניין: בכתבי היד ותיקן, מינכן ואוקספורד, לא מוזכר גם שם האב "שן", ותחת זאת מוזכר "שהיא", כלומר הבהמה.¹⁵¹ יוצא איפוא שבשום עד נוסח, לא מוזכר שם האב "רגל"¹⁵² ובחלק ניכר אף שם האב "שן" אינו נזכר, תחת זאת מופיעות ההגדרות שלהם, הגדרות שמוצאים אנו גם במשנת בבא קמא ב:א-ב. לפי דרכנו נראה כי אכן המכילתא כמשנת ארבעה אבות אינה מכירה את השמות "שן ורגל". נראה לשער כי המילה שן התווספה בזמן מאוחר יותר, למילים במכילתא "שהבהמה מועדת לאכול את הראוי לה", והחליפה את המילה "שהבהמה", בשל ההכרות והקשר בין הגדרה זו לשן המוכרת לנו בבבלי וכן מזו המוכרת לנו מן המשנה בפרק כיצד הרגל (ב"ק ב:ב), זה לשונה:

כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה? הבהמה מועדת לאכול פרות וירקות.

¹⁵⁰ ראה מה שהעירו, מאיר איש שלום, בהגהות מאיר עין על המכילתא במהדורתו, וינה תש"ל, דף צ ע"א הערה א, ובהערה 6 במהדורת הורוביץ-רבין. וראה עוד מה שציין אברהם וייס, דיונים וברורים, עמ' 40 הערה 30.

¹⁵¹ לחילופי הנוסח ראה באתר: אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית, המכון למחשוב מדע היהדות אוניברסיטת בר-אילן: <http://www.biu.ac.il/js/tannaim>

¹⁵² פרט לנוסח המדרש חכמים. מסומן באפראט, הורוביץ-רבין שם.

המילים "השן מועדת לאכול את הראוי לה", מופיעות גם במכילתא מילה במילה, ולכאורה יש קשר והשפעה ספרותית או מהכא להתם או מהתם להכא, ויש לברר מי מהם קדם? לפי מה שהצענו דברי המכילתא הם קדומים וכמשנת ארבעה אבות. נראה כי המילה שן לא הופיעה במכילתא אלא דין הנזק שבתורה היוצא מפרשת "כי יבער", והוא כי "הבהמה מועדת לאכול את הראוי לה", ומבלי להכיר כלל את השם "שן", נראה כי מעתיק שהכיר משפט דומה מהמשנה ובה מופיע במקום המילה "הבהמה" המילה "השן", הוא שהחליף את המילה הבהמה במילה שן, שכלל לא הייתה מוכרת למכילתא כשם המיוחד אב נזיקין. ואמנם נראה כי הדבר בא מאשגרה של מעתיק ולא מתיקון בכוונה תחילה והראיה היא שהמשך דברי המכילתא "והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה", לא שונה ותוקן ל"והרגל מועדת" וכו'.

עוד מצינו בתוספתא בבא קמא א: ח (מהדו' ליברמן עמ' 4), המקבילה למשנת כיצד הרגל. זה לשונה:

בהמה מועדת לילך כדרכה ולשבר, למעך את האדם ואת הכלים, בין שהזיקה כדרכה דרך הילוכה, ובגופה דרך הילוכה, חמור במשוי דרך הילוכו.

כמו כן שם בתוספתא בהלכה ו (שם, עמ' 3):

בהמה שנכנסה מאליה לרשות היחיד, והזיקה בידה וברגלה ובקרנה ובעול שעליה ובמשוי שעל גבה ובעגלה כשהיא מושכת משלמת נזק שלם.

התוספתא כלל לא מזכירה כאן כשהיא עוסקת לכאורה בהגדרת הרגל בהלכה ח ובעיקרי הלכות הרגל בהלכה ו, את שם האב המזיק רגל, אלא משתמשת בכינוי בהמה. הנה לנו עד מסייע, דברי תנאים הדומים לדברי המכילתא שעוסקים הם בהלכות "רגל", אולם אין הם מכירים את שם האב "רגל".¹⁵³

¹⁵³ לגבי שן אין לנו מקבילה בתוספתא למשנת כיצד השן, אולם במקבילות העוסקים בעיקרי דיני השן גם אין לנו את שם המזיק שן אלא בהמה. ראה שם בתוספתא א: ז-ח. מובן שאין בכוונתי לומר כי אין התוספתא מכירה את השמות שן ורגל שהלוא הם מופיעים כמה וכמה פעמים ראה למשל שם א: ט ועוד. אלא כוונתי היא שבאותה חטיבת הלכות שעוסקת בה התוספתא בעיקרי הלכות רגל ושן, השמות הללו

לדברינו בהצעה זו שדברי המכילתא הינם קדומים ואינם קשורים לאבות בעלי השמות שן ורגל המוכרים לנו מהמשניות בפרק ב ומהברייתא בבבלי, אלא קשורים הם לפרשה של "כי יבער", המכילתא לפי זה לא באה לעסוק בהגדרות של "שן ורגל", שכן אינה מכירה כלל שמות ומונחים אלו, בכדי שתחפש להן הגדרה. לפי זה המכילתא לומדת מפרשת "כי יבער", הלכות ולא הגדרות. לו יש לנו את המונחים "שן ורגל", הרי שהמילים "הבהמה מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת לשבר כדרך הילוכה", מתפרשים לא כדברי הלכה אלא כהגדרות, מהי שן? ומהי רגל? אולם היות ואין אנו מכירים כלל את המונחים הללו, ברור הוא כי המשפט, "הבהמה מועדת לאכול את הראוי לה" מתפרש כדין והלכה, בה נקבע כי לגבי אכילת הראוי לה, הבהמה היא מועדת, כלומר אין בה דין תמות ואחר כך מועדות כקרן, ולפיכך משלמת נזק שלם. והוא הדין בהמה המשברת דרך הילוכה, היא מועדת לכך ומשלמת נזק שלם.

בזה מבואר מה שהקשינו על המכילתא מדוע אינה משיבה כמו סוגיית הבבלי שהפרשה באה ללמדנו את הלכותיהן של שן ורגל, וכגון לפטרן ברשות הרבים? ומדוע תחת זה היא משיבה לנו שהתורה באה ללמדנו הגדרותיהן של שן ורגל? עוד הקשינו מה חשיבות יש לנו ללמוד את הגדרותיהן של שן ורגל, אם אין לנו בזה שום עניין הלכתי, ולא ניתן להצביע על שום "להלכותיהן" בכך. לפי דברינו המכילתא לא באה ללמדנו הגדרותיהן של שן ורגל, שהרי אפילו את שמותיהן של שן ורגל אין אנו מכירים. המכילתא משיבה לנו שהפרשה אכן באה "להלכותיהן", ובאופן הרבה יותר בסיסי מאשר ה"להלכותיהן" בבבלי, שלדעת התרצן הפסוק בא ללמדנו את זה שהשן והרגל פטורין ברשות הרבים, שכן מהפרשה של "כי יבער" אנו למדים דין מועדות של בהמה האוכלת את הראוי לה והמשברת דרך הילוכה, והמועד משלם נזק שלם. ואין לך הלכה גדולה מזו, שאין בהלכות נזקי בהמה אלו את החלוקה של תמות ומועדות שמצינו בנזקי בהמה אחרת, הקרן.¹⁵⁴

לעומת זאת הבבלי שהכיר וציטט את הברייתא של ושלח זה הרגל, הכיר את האבות והמונחים שן ורגל, אם כן העניין של שן ורגל ועצם ההגדרה שלהן הוא, שהן מועדין מתחילתן, וזה מה שמבדיל אותן משם אב נזק אחר, קרן. המועדות לפי הבבלי, אם כן אינה הלכה מהלכות שן ורגל, אלא זוהי ההגדרה שלהן. לפיכך הקשה הבבלי מהי ההלכה המיוחדת שחידשה התורה בשן ורגל מעבר להגדרה? על כך השיב הבבלי, לפטרן ברשות הרבים.

אינם מופיעים אלא שם המזיק הכללי, בהמה. נראה איפוא כי השתמרה לנו בתוספתא חטיבה של ברייתות המכירות את דיני השן והרגל ואינה מכירה אותם בשמות הללו.

¹⁵⁴ שכפי הנראה לפי ברייתא זו שבמכילתא, אף את השם קרן אין אנו יודעים.

ובתוספת ביאור, לומר על שן ורגל שהן "מועדין", יכול להתפרש כאמירה הלכתית, כזאת האומרת שיש להן דין מועד ואין בהן את הדינים של החלוקה בין תם למועד, שתם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם. ולעומת זאת, המילה "מועדין", יכולה להתפרש כהגדרה, כאשר אנו שואלים מה ההבדל בין אב הנזק קרן לאבות הנזק שן ורגל, ניתן להגדיר כי הקרן, אינה מועדת להזיק בפעם הראשונה, כלומר אין זה מהרגלה ומדרכה להזיק בפעם הראשונה, בעוד שהשן והרגל, מועדים ומורגלים להזיק כבר מהפעם הראשונה. המכילתא שכלל לא הכירה את החילוקים והשמות המוכרים לנו כקרן שן ורגל, אינה יכולה לדבר על הגדרות, ולפיכך מדברת היא על הלכות, משמעות המועדין של פרשת "כי יבער", מתפרשת איפוא כאמירה הלכתית ולא הגדרתית. לפי המכילתא אין לנו שלושה מזיקין ששמותיהן שונים "קרן שן ורגל", אלא מזיק אחד שהיא "הבהמה", שיש אופנים שבהזיקה משלמת נזק שלם מתחילה ויש אופנים שבהזיקה משלמת חצי נזק מתחילה, האופנים בהן הבהמה מועדת, משלם נזק שלם תחילה, והאופנים בהן אין הבהמה רגילה ומועדת, אין משלם נזק שלם תחילה. לעומת זאת הבבלי, בעקבות הברייתא, שהכיר את המונחים והשמות "שן ורגל" וידע את השונות שלהם מה"קרן" מבחינת ההגדרה, רואה במועדות של שן ורגל את ההגדרה שלהן, בשונה מקרן שההגדרה שלו טמונה בתמותו, בחוסר מועדותו, ולפיכך המבוקש לפי הבבלי מייחודה של פרשת "כי יבער", לא יכול להיות דין המועדות של שן ורגל, שהרי דין זה הוא פועל יוצא של ההגדרה, אלא הלכה אחרת שאינה יוצאת מההגדרה, ואת זה הבבלי מצא בפטור של שן ורגל ברשות הרבים.

בזה יבוא על פתרונו גם הקושי שהעלינו בדברי המכילתא, מדוע ייתורה של פרשת "כי יבער", היא שמלמדת אותנו את דיני המועדות שלהן? כפי שהקדמנו אין המכילתא מכירה אבות מוגדרים כשן ורגל הקובעים שם לעצמם ובעלי תכונות מיוחדות, מה שכן אנו רואים בפרשת "כי יבער" הוא, כי כאשר הבהמה מזיקה דרך הביעור בשדה אחר, מחייב המקרא את בעליו לשלם נזק שלם "מיטב שדהו ומיטב כרמו". דין זה הוא מנוגד לדין אחר העוסק אף הוא בנזקי הבהמה והוא הנלמד מפרשת "כי יגח", שם חייב הכתוב חצי נזק בתמות ונזק שלם במועדות. לולא פרשת "בור" פרשה בה מצינו כי חייבה התורה נזק שלם על נזקי ממונו, לו רק מכירים היינו את פרשת "כי יגח", יתכן כי היינו מיחסים את דיני התמות והמועדות שמצינו בפרשת "כי יגח", לא לתכונות המיוחדות של המזיק, שכוונתו להזיק, שהוא משונה וכדו', אלא לכך שאין התורה מחייבת את האדם על נזקי בהמתו בפעמים הראשונות נזק שלם שכך קבעה התורה את יחס החיוב של האדם על ממונו המזיק. אולם לאחר שגילתה התורה בפרשת בור כי האדם חייב לשלם על ממונו המזיק חיוב מלא כבר בפעם הראשונה, יודעים אנו כי החיוב המיוחד של פרשת "כי יגח", הוא לא בשל כך, שכה

קבעה התורה את מחויבותו של האדם ואחריותו לנזקי ממונו, שחייב הוא לשלם חצי נזק בתמות ונזק שלם במועדות, אלא בשל תכונותיו של המזיק, תכונות המיוחדות ל"קרן". על פי זה מקשה המכילתא היות ומכירים אנו את פרשת בור ושם חייבו הכתוב מפני שהוא ממונו, אם כן גם בהמה המבערת דרך אכילתה שהיא ממונו ישלם בעליה נזק שלם, ולמה לי פרשת "כי יבער"? המכילתא משיבה "אלא בא הכתוב ללמדך שהיא (הבהמה) מועדת לאכול הראוי לה, והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה". כלומר אין אנו למדים כאן אבות נזיקין חדשים שאלו תכונותיהן, אלא בפרשת "כי יבער", באה התורה ללמדנו באילו נזיקין אנו מחייבים את הבהמה בנזק שלם בפעם הראשונה. מפרשת בור למדים אנו שממונו המזיק חייב, מאידך, מפרשת "כי יגח", למדים אנו דיני תמות ומועדות, בפרשה זו באה התורה ללמד באילו תכונות הבהמה מועדת מתחילתה ואינה צריכה לעבור את התהליך של העדאה. לפי זה פרשת "כי יבער" היא כחלק מפרשת "כי יגח", אף היא עוסקת באותו נושא המזיק "הבהמה", אלא שבאה התורה ללמד היכן הבהמה מועדת מתחילתה והיכן היא קודם תמה ולבסוף מועדת.

ביאור בדברי המכילתא דרשב"י

לפי דברינו נראה שיש מקום גם לבאר את דברי המכילתא דרשב"י, להלן לשון דברי המכילתא דרשב"י:¹⁵⁵

"ושלח את בעירה" (שמות כב ד), אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה, מנין לרגל לשבר בדרך הילוכה? ת"ל, "ושלח את בעירה". והלוא השן בכלל הרגל היתה, שנאמר (ישעיהו ה ה) "והסר מסוכתו והיה לבער" וגומי? אין לי אלא זו בלבד, מנין הזיקה כדרכה כדרך הילוכה, חמור במשאוי שעליו כדרך הילוכו? מה אלו מיוחדין שהזיקו כדרכן ובראוי להן משלמים נזק שלם, כך כל המזיק כדרכו ובראוי לו משלם נזק שלם.

"ושלח את בעירה", אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה ולרגל לשבר כדרך הילוכה. מנין לשן לשבר את שאין ראוי לה? ולרגל לשבר שלא כדרך הילוכה? ת"ל, "ובער בשדה אחר" (שמות שם), לרבות דברים אחרים. יכול, על הכל משלם נזק שלם? ודין הוא, והלוא שור שהזיק את חבירו בכלל היה, ולמה יצא? להקיש אליו. מה שור מיוחד שהזיק כדרכו

¹⁵⁵ פרשת משפטים כב, ב. ע"פ מהדורת אפשטיין מלמד, עמ' 196.

בשאיין ראוי לו, בתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם, כך כל דבר שהזיק בשאיין ראוי לו בתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם.

דברי המכילתא דרשב"י הם 'חידה סתומה' כדבריו של אברהם וייס.¹⁵⁶ המכילתא פותחת בכך שמהפסוק "ושלח את בעירה", אין לי אלא שן. שואלת מניין לנו רגל? ומשיבה, ת"ל "ושלח את בעירה". הרישא של הדברים תמוהה שכן מניין לנו ש"ושלח את בעירה", זה השן? לו הייתה כוונת המכילתא כברייתת הבבלי, הלוא שמהפסוק ושלח את בעירה למדים אנו את רגל ולא את שן, וגם הברייתא בבבלי מסמיכה זאת על פסוקים, א"כ מניין לו לבעל המכילתא כי "ושלח את בעירה" זה השן? תמיהה נוספת יש לתמוה על המשך דברי המכילתא, שואלת היא רגל מניין? ומשיבה ת"ל, "ושלח את בעירה". והלוא מפסוק זה למדה הברייתא ברישא את שן?

וייס מניח¹⁵⁷ כי כוונת המכילתא ברישא, "ושלח את בעירה" – אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה", אינה להסב את שן על המילים "ושלח את בעירה", אלא על המשך דברי הפסוק "ובער בשדה אחר". לפי זה דברי המכילתא מתבארים בהתאם לברייתת הבבלי, שמ-"ושלח" למדים אנו את הרגל ומ-"ובער", למדים אנו את השן.

על פי זה הנחה זו, מבאר וייס את המשך דברי המכילתא "והלוא השן בכלל הרגל הייתה, שנאמר והסר מסוכתו והיה לבער". דברי המכילתא כאן נראים קטועים, שכן יש כאן שאלה שאין עליה תשובה, על השאלה שהשן בכלל הרגל הייתה אין תשובה. המשך דברי המכילתא "אין לי אלא זו בלבד וכו'", היא שאלה חדשה. וייס מבאר את השאלה, כי אין אנו זקוקים לפסוק של ובער בשביל שן, מהפסוק ושלח, נוכל ללמוד גם את שן, שכן למה שלחה זה לבהמתו אם לא בשביל לבער - לרעות? בנוגע לחוסר התשובה של המכילתא, וייס מציע להוסיף כאן דברים אלו (על פי המשך דברי המכילתא): "ולמה יצאה להקיש לה, מה שן בדרכה בכך – לאכול את הראוי לה כן רגל בדרכה בכך לשבר בדרך הילוכה". באופן כללי וייס רואה את המכילתא דרשב"י כבאה להשלים את החסר לנו במכילתא דרבי ישמעאל, ששם אין לנו לימוד להגדרת רגל, וזאת באה מכילתא דרשב"י להשלים, ובלשונו של וייס: "לברר מילף להגדרת רגל שבפסוק זה".

בעיקר דבריו של וייס כי מכילתא דרשב"י מהווה המשך או השלמה לחיסרון שבמכילתא דרבי ישמעאל, ומכילתא זו באה להשלים את המדרש על רגל שלא עסקה בו מכילתא דרבי ישמעאל,

¹⁵⁶ דיונים וברורים, עמ' 41.

¹⁵⁷ שם, עמ' 41-42.

נראה כי נקט כן משום שגרס במכילתא דרבי ישמעאל את שם האב "שן", ולפיכך חסר לו הלימוד של שם האב "רגל", ולפיכך ראה בדרשה של מכילתא דרשב"י העוסקת בעיקר ברגל את ההשלמה של הדרשה של מכילתא דרבי ישמעאל. אולם לדברינו כי מכילתא דרבי ישמעאל כלל לא הכירה את שמות האבות שן ורגל, אלא רק את הבהמה המזקת, נראים הדברים כי אין לנו לראות את דברי המכילתא דרשב"י כהמשך לדברי המכילתא דרבי ישמעאל, יתר על כן אף אין הם הולכים בשיטה אחת.

זאת ועוד פרשנותו של וייס למכילתא דרשב"י מעלה כמה תמיהות. ראשית אם אכן מכוונת מכילתא זו ללמוד את רגל מ"ושלח" ואת שן מ"ובער", מדוע זה לא הזכירה המכילתא לגבי שן, את סיפא דקרא "ובער בשדה אחר". ועוד, נניח כי כוונת המכילתא לומר לנו "שפיל לסיפא דקרא", מהקטע שבהמשך המכילתא נראה בהדיא לא כך. בהמשך דורשת המכילתא: "ושלח את בעירה, אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה ולרגל לשבר כדרך הילוכה. מנין לשן לשבר את שאין ראוי לה? ולרגל לשבר שלא כדרך הילוכה? ת"ל, ובער בשדה אחר, לרבות דברים אחרים". הרי לנו כי מהפסוק "ושלח את בעירה", היא לומדת גם את רגל וגם את שן. ואין הדבר מוכח רק מלשון המכילתא "ושלח את בעירה, אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה ורגל לשבר כדרך הילוכה", שהרי על כך יטען הטוען כי כוונת הדרשה לכלול גם את הסיפא של הפסוק "ובער בשדה אחר", אולם זה ודאי אינו שהרי המכילתא לומדת מהסיפא של הפסוק מ"ובער בשדה אחר" גם שן שלא כדרכה וגם רגל שלא כדרך הילוכה, וכלשון המכילתא: "מנין לשן לשבר את שאין ראוי לה? ולרגל לשבר שלא כדרך הילוכה? ת"ל, ובער בשדה אחר, לרבות דברים אחרים". כשם שסיפא דקרא "ובער בשדה אחר" מלמד אותנו על שן ורגל שלא כדרך, הלוא שרישא דקרא "ושלח את בעירה", מלמד אותנו גם על שן וגם על רגל כדרך. על כל פנים זה ודאי שאין המכילתא בקטע זה, לומדת את שן כדרכה מ"ובער" אלא מ"ושלח". נראין הדברים שלאור דברי המכילתא הללו בסיפא, יש לנו לקרוא כך גם את דברי המכילתא ברישא: "ושלח את בעירה, אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה, מנין לרגל לשבר בדרך הילוכה? ת"ל, ושלח את בעירה". ואף כאן כוונת המכילתא ללמוד הן את שן והן את רגל מ"ושלח את בעירה", ולא כדברי וייס שאת שן למדה המכילתא מסיפא דקרא "ובער בשדה אחר".

נראה שאפשר לבאר את המכילתא הלומדת גם את רגל וגם את שן מ"ושלח", על פי קושיית הבבלי בסוגייתנו, לשון התלמוד:

ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי ובער, דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל, דכתיב: משלחי רגל השור והחמור, ומשמע שן, דכתיב: וישן בהמות אשלח בם!

הרי לנו כי הבבלי מנסה אף הוא ללמוד הן את שן והן את רגל מהרישא של הפסוק "ושלח את בעירה", שכן הוא משמע רגל ומשמע שן. יתכן כי הבבלי שאב את קושייתו זו על בעל הברייתא, מדרשת המכילתא, או מדרשה הדומה לזו, הלומדת הן את רגל והן את שן מ"ושלח". אמנם הבבלי בבואו לבאר את דברי בעל הברייתא הלומד את שן מ"ובער" ואת רגל מ"ושלח", דוחה את האפשרות ששניהם ילמדו מ"ושלח", מהטעם, "אי לאו קרא יתירה, ה"א או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי, או שן דיש הנאה להזיקו". כלומר אילו נאמר בפסוק רק ושלח ללא ובער, היינו מעמידים את הפסוק רק על אחת מהשתיים או על שן או על רגל. אולם בדברי המכילתא דרשב"י נראה כי גם ללא יתור למדים אנו את שניהם מפסוק אחד, מ"ושלח". הבבלי מגדיר את השן "דיש הנאה להזיקו" ואת הרגל, "דהזיקו מצוי". דומה שההגדרות השונות של השן והרגל, הגדרות השונות מהותית, שכן הרגל אין הנאה להזיקה, והשן אין הזיקה מצוי, הן שמביאות את הבבלי למסקנה שאי אפשר ללמוד הן את שן והן את רגל מאותו פסוק, שכן השן והרגל שונים מהותית זו מזו, ואיך ילמדו שתיהן מפסוק אחד. אולם המכילתא אינה מגדירה את שן בהגדרה השונה מהותית מהרגל, וכלשון המכילתא: "שן לאכול את הראוי לה, מנין לרגל לשבר בדרך הילוכה". לא ההנאה היא הגורמת את הגדרתה של שן אלא אכילתה את הראוי לה, שזה דבר המקביל לגמרי מבחינת המהות לרגל המשברת דרך הילוכה. שן ורגל בשניהם יש לנו את אותה הדבר המחלק אותם מקרן זו שעושה את שאין ראוי לה ומשנה, מבחינה זו שן ורגל הגדרתם דומה, בכך שהשן לא משנה ואוכלת את הראוי לה, והרגל לא משנה ומזיקה בדרך הילוכה, יש כאן שוני מהותי מהקרן המשנה, אך אין כאן שוני מהותי בין הרגל לשן. לפיכך אין למכילתא את הבעיה שמעלה הבבלי "אי לאו קרא יתירא הוא אמינא או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי או שן שיש הנאה להזיקה", היות והשן לא מוגדרת בשל הנאה להזיקה, והרגל אינה מוגדרת בשל הזיקה המצוי, אלא שניהם יחד מוגדרים בזה שהם לא משנים, זו מחמת שהיא אוכלת את הראוי לה, וזו מחמת שהיא מזיקה דרך הילוכה, לפיכך יכולה המכילתא ללמוד את שניהם מפסוק אחד, ואין אנו צריכים לקרא יתירא.

לפי ביאורינו זה, דברי המכילתא בהמשך מבוארים אף הם היטב. לשון המכילתא: "והלוא השן בכלל הרגל הייתה שנאמר והסר מסוכתו והיה לבער וגו'". וייס הבין כי יש כאן שאלה חדשה של המכילתא ואם אכן יש כאן שאלה, דברי המכילתא חסרים או מקוצרים, שכן זוהי שאלה שאין

עליה תשובה. שכן המכילתא שואלת מפני מה נפרדה השן מהרגל והלוא היא בכללה הייתה ולא משיבה על שאלה זו, אלא עוברת לשאלה חדשה. אולם לדברינו יש לומר כי אין לקרוא קטע זה בלשון שאלה, אלא בניחותא. המכילתא הקדימה כי לא רק את שן למדים מושלח את בעירה, אלא אף את רגל למדים מושלח, ועל זה מוסיפה המכילתא ראייה, ואומרת כי באמת השן והרגל הם אינם שני שמות השונים זה מזה והמוציאים זה את זה שהלוא מצינו שהשן בכלל הרגל הייתה. את "והלוא", של המכילתא יש לפרש כמו והלוא מצינו. המכילתא באה בדבריה אלה לחזק את הלימוד הן של שן והן של רגל מפסוק אחד, ולהוריד מעליה את הקושי שכדוגמתו מופיע בבבלי, שאין השן והרגל שונים בשם ובהגדרותיהם יכולים להילמד מאותו הפסוק. הראיה של המכילתא היא מהפסוק "הסר מסוכתו והיה לבער פרוץ גדרו והיה למרמס", נראה כי המכילתא מבינה כי בפסוק זה יש ראייה לשוויון שבין שן ורגל ולהיותן לא זו מחוץ לזו אלא זו בכלל זו, וכלשון המכילתא "השן בכלל הרגל". את זאת אנו מוצאים מהתקבולת של הפסוק, שכן הפסוק חוזר על עצמו בשתי הצלעות וכופל את הדברים במילים שונות, בצלע הראשונה יש לנו "הסר מסוכתו והיה לבער", שזו פעולת השן, וכשהפסוק כופל את הדברים בצלע השנייה כדרך המליצה, הוא משתמש בנזק הרגל "פרוץ גדרו והיה למרמס". מזאת מוכיחה הברייתא שהשן בכלל הרגל הייתה, שהרי הפסוק משתמש בהם בצלעות נרדפות, לו השן והרגל היו שונים מהותית זו מזו, הפסוק לא היה מחליף את שן ורגל, צלע בצלע, ולפיכך מצדיקה המכילתא דרך המוכח מפסוק זה, את הלימוד גם של שן וגם של רגל מ"ושלח את בעירה", ולא רואה ממש בהשגה כעין השגת הבבלי "או הא או הא".

לאור הבנתנו בדברי המכילתא דרשב"י, נראה כי כעת עלינו להעלות את השאלה, מפני מה שן ורגל, אכן שני אבות הם? אם אכן שניהם נלמדים מאותו הפסוק, ואם אכן לשניהם הגדרה דומה המוציאה אותם מכלל קרן, שהשן אוכלת את הראוי לה, והרגל, משברת כדרך הילוכה, מפני מה אין אנו רואים בשניהם אב אחד? אליבא דהברייתא שבתלמוד בבלי, שונים הם השן והרגל, שינוי מהותי בתכונותיהם, זו יש הנאה להזיקה, וזו דרכה להזיק, וגם הילפותות של השן והרגל, באים משני חלקים שונים בפסוק, לפי הבבלי אפוא מובן מפני מה מונים את השן והרגל כשני אבות, אולם לפי המכילתא הדבר צריך עיון? כפי שהערנו בפרשנותנו לשאלת הבבלי, "שן ורגל היכא כתיבי"? הבבלי מסב את השאלה על הפסוק, ושואל היכן מצינו בפסוק ששן ורגל חלוקים זה מזה וכל אחת מהן קובעת שם לעצמה? בדברי המכילתא אין מענה לשאלת הבבלי במובן זה, שכן אין מובן מפני מה חלוקה היא השן מהרגל, והלוא שניהן ממקרא אחד יצאו ואף הגדרותיהן אינם מוציאות זו את זו?

העיון בדברי המכילתא מטה אותנו לומר, כי אכן המכילתא אינה מכירה בשן ורגל שני אבות שונים זה מזה. נראה כי אדרבה המכילתא בדבריה אלה מגיבה כאן נגד התפיסה הרואה בשן ורגל שני אבות החלוקים זה מזה. אין במכילתא את השם 'אב' על שן או על רגל, אולם משתמשת היא במילים אלו. עצם שימושה של המכילתא בשמות שן ורגל, מוכיח כי היא אכן הכירה את הלימוד המופיע בברייתא בבבלי, כפי שכבר הוכחנו לעיל, השימוש במילים שן ורגל ודווקא במילים אלו לבהמה המזיקה ויש הנאה להזיקה ולבהמה ההולכת כדרכה ומשברת, מלמד ששמות אלו נקבעו בזיקה ללפנותא של הברייתא "ושלח זה הרגל", שכן האסמכתא היא מהפסוק "משלחי הרגל השור והחמור", לו לא הטבענו את שם הרגל על שם בהמה המזיקה דרך הילוכה, לא היה לנו אסמכתא מפסוק זה. מכאן הסקנו כי בזיקה ללימוד זה נקבע שם המזיק בדרך הילוכו כ"רגל". והוא הדין בשן, השם שן נקבע בזיקה לאסמכתא, "כאשר יבער הגלל עד תומו". לולא הזיקה למדרשי פסוקים אלו, לא הייתה לנו כל סיבה להחיל את השם רגל על הבהמה המשברת כדרכה, ולא להחיל את השם שן על בהמה הנהנית מהזיקה, וכפי שכל התולדות של שן ורגל, משתייכים להם למרות שאינם נעשים בשן וברגל.

מכאן נראה כי המכילתא דרשב"י, נושאת אופי פולמוסי, בכך שהיא טוענת טענה נגד טענת הברייתא בבבלי, בעוד הברייתא בבבלי רואה בשן ורגל אבות חלוקים הנלמדים משני פסוקים שונים, המכילתא רואה בשן ורגל שם של מזיק אחד, שהרי "והלוא השן בכלל הרגל הייתה", כך שאין לנו שום סיבה לחלקם לשני אבות. זה יבאר לנו גם את הבעיה בלשון המכילתא שיש להעלות לפי פירושו. שכן יש לכאורה משהו לא תקין בתחביר הדברים, המכילתא פותחת בשאלה, "ושלח את בעירה, אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה, מנין לרגל לשבר בדרך הילוכה?" ועל זה משיבה היא "ת"ל, ושלח את בעירה". המקשן שהביא את תחילת הפסוק שואל מהפסוק "ושלח את בעירה", אין לי אלא שן ומניין לי רגל? משמע שהוא לא יכול ללמוד מהפסוק הזה אף את רגל, ולפיכך מבקש הוא פסוק חדש, ועל זה משיב התרצן, "ת"ל ושלח את בעירה". והלוא המקשן ידע את הפסוק הזה ולא הסתפק בו? אולם אם כנים דברינו יתכן שדברי המכילתא נושאים אופי פולמוסי נגד השיטה הרואה את שן ורגל כשני אבות החלוקים זה מזה והצורכים כל אחד פסוק לעצמו, כפולמוס מובנים היטב דברי המכילתא, שכן זה גופא מה שהיא באה לטעון שאין מקום לשאלה "מנין לרגל לשבר בדרך הילוכה" שהלוא גם זו נלמדת היא מהפסוק, "ושלח את בעירה". ולחזק את הדברים הללו, מוכיחה זאת המכילתא מכך שהשן בכלל הרגל הייתה, וכנ"ל. דומה שעל פי דברינו, יתבארו היטב גם המשך דברי המכילתא שאף הם קשים ביותר. לשון המכילתא:

ושלח את בעירה, אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה ולרגל לשבר כדרך הילוכה. מנין לשן לשבר את שאין ראוי לה? ולרגל לשבר שלא כדרך הילוכה? ת"ל, ובער בשדה אחר, לרבות דברים אחרים.

המכילתא לומדת כי שן המשברת את שאין ראוי לה ורגל המשברת שלא דרך הילוכה, אף הן שייכים לפרשת שן ורגל ונלמדים הם מהפסוק "ובער בשדה אחר". אמנם הדינים של שן המשברת את שאין ראוי לה ושל רגל המשברת שלא כדרך הילוכה, הן כדיני הקרן, שתם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם, וכפי המשך דברי המכילתא:

יכול, על הכל משלם נזק שלם? ודין הוא, והלוא 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 בשאין ראוי לו בתם משלם חצי נזק ובמועד נזק שלם.

אך אין הדבר משנה את העיקר, כי שן המשברת את שאין ראוי לה ורגל המשברת שלא כדרך הילוכה, עדיין שן ורגל הן ונלמדות מהפסוק "ובער בשדה אחר – לרבות דברים אחרים". יש לנו היקש המלמד ששן ורגל אלו אין דינם כשן ורגל שנעשו בראוי להן וכדרכן, אך הפסוק המלמד אותנו על נזקין אלו הוא הפסוק של "ובער בשדה אחר". ולכאורה הדברים זרים, שכן מה לי שהנזק נעשה ברגל, אם אין לו את הגדרת הרגל, ומה לי אם הנזק נעשה בשן אם אינו תחת הגדרת השן. ומדוע זה נכללים אליבא דהמכילתא, נזקין אלו תחת השם 'שן ורגל' ונלמדים מהפרשה בתורה העוסקת בשן ורגל? וכדברי הבבלי שכלל את "נשיכה", ו"בעיטה", לא בכלל תולדות השן והרגל אלא בכלל תולדות הקרן?

נראה, כי גם אם המכילתא מקבלת היא את השמות של שן ורגל, עדיין אינה רואה בהם "אבות נזיקין", אין הם אלא צורות נזק של בהמה המזקת. גם הקרן וגם השן והרגל, כולם צורות שונות של נזקין של אב נזק יחיד, הבהמה. הבהמה יכולה להזיק בקרנה או בשנה וברגלה, ובכל צורות אלו עסקה התורה, בפרשת כי יגח ובפרשת ושלח, מה שעוד לימדה אותנו התורה הוא, שכאשר הבהמה מזיקה באופן שאין ראוי לה, ואחת היא מה צורת הנזק, קרן או שן ורגל משלם חצי נזק בתם ונזק שלם במועד, וכלשון המכילתא: "דבר שהזיק בשאין ראוי לו בתם משלם חצי נזק

ובמועד נזק שלם". הבבלי שראה בקרן שן ורגל, שלושה אבות נפרדים, סווג וחילק אותם לפי תכונות המגדירים כל אב כשלעצמו וכשונה מהאבות האחרים. לפי הבבלי המסווג את הדברים לפי קטגוריות של אבות, התכונות הן העיקר, והן אלו שקובעות איזה מצורות הנזק ישתייכו לאב זה ואיזה מהם לאב אחר. לפיכך לפי הבבלי, הנשיכה, שייכת לתכונות הקרן ולפיכך גם לתולדות הקרן, והוא הדין הבעיטה וכדו'. אולם לפי המכילתא אין לנו כלל את הסיווג לאבות שונים בתוך פרשת בהמה המזיקה, אלא יש לנו בהמה שמזיקה בצורות נזק שונות, לפיכך אין לנו שום חשיבות לשייך את הנזקים לפי תכונות, אלא רק הדין הוא שחשוב לנו, לפיכך יכולה המכילתא, לשייך את נשיכה ובעיטה לשן ורגל, ועם כל זה להעניק להם את הדין של קרן.

לדברינו עולה, כי הן המכילתא דרבי ישמעאל והן המכילתא דרשב"י הולכים בשיטה אחת ובתלם אחד. כשם שבמכילתא דרבי ישמעאל לא מצינו כלל את החלוקה לאבות, קרן שן ורגל אלא רק את "הבהמה" המזקת, שהיא מועדת לאכול את הראוי לה ולהזיק כדרך הילוכה. כך גם בדברי המכילתא דרשב"י למרות שמוזכרים השמות שן ורגל, אין היא הולכת בשיטה של אבות המחולקות לתכונות, של קרן שן ורגל, אלא יש לנו בהמה המזיקה בצורות שונות שמכללן הקרן השן והרגל, וכיוון שכך אין אנו מסווגים את הנזקין לפי תכונותיהן אלא לפי צורת הנזק שלהם, לפיכך הבהמה המזקת ברגלה או בשינה, גם אם עשתה כן באופן משונה, שדיניה שווים לדיני הקרן, בכל אופן שייכים הם לפרשת ובער בשדה אחר, העוסקת ב"צורת נזק", של שן ורגל. דמיון נוסף הקיים בין שתי המכילתות הוא, ששתיהן אינן משתמשות בהגדרה כדוגמת הבבלי לשן, "שיש הנאה להזיקה", אלא בהגדרה של "אוכלת את הראוי לה", בשן ו"מזיקה כדרך הילוכה", ברגל. שכן אין כוונת המכילתות לסווג את צורות הנזק לתכונות המשתייכות לאבות שונים, אלא רק לסווג אותם כמתאימים לדין משונה, או לא מתאימים לדין המשונה. שכן הן הקרן הן השן והרגל צורות נזק הן של בהמה המזיקה, שדיניה הכלליים הם שנזק שנעשה כדרכה ובראוי, משלם נזק שלם, ונזק שנעשה שלא כדרך ובאין ראוי, משלם בתם חצי נזק ובמועד נזק שלם.

לשון הירושלמי ב"ק א: א:

המבעה, כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה, זה הרגל, דכתיב, משלחי רגל השור והחמור. וכתיב, הסר משוכתו והיה לבער, זה השן. פרוץ גדרו והיה למרמס, זה הרגל.

דברים אלו מופיעים בשינוי נוסח בילקוט שמעוני¹⁵⁸

ושלח את בעירה, זה הרגל. וכן הוא אומר, משלחי רגל השור והחמור. ובער זה השן, וכן הוא אומר, הסר משוכתו והיה לבער, זה השן, פרוץ גדרו והיה למרמס, זה הרגל. וכן הוא אומר, תרמסנה ברגלים.

כבר ר"י לוי ורי"מ ויינברג¹⁵⁹ עמדו על הבעייתיות שבלשון הירושלמי שלפנינו, ותקנו ופירשו את הירושלמי ע"פ הילקוט, ופי' המבעה – כי יבער איש שדה או כרם. כלומר בזה אומר הירושלמי כי מילת יבער איש היינו מבעה. ולאחר מכן בא הירושלמי לפרש מה הוא מבעה זה, ואומר כי במבעה נרמזו שן ורגל. רגל – ושלח. שן – ובער. סיום דברי הירושלמי "פרוץ גדרו והיה למרמס – זה הרגל", לא בא לדעתם אלא להוכיח כי הרישא של הפסוק, "הסר משוכתו והיה לבער" זה השן ולא הרגל שהרי הרגל רמוזה בסיפא, ב"פרוץ גדרו והיה למרמס".¹⁶⁰

¹⁵⁸ דפוס ראשון, שאלוניקי רפ"ז, קונטרס אחרון אות קעט דף שעה' א.

¹⁵⁹ ישראל לוי, מבוא ופירוש לתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ל, עמ' 26. יחיאל מיכל ויינברג, מחקרים בתלמוד, ברלין תרצ"ז – תרצ"ח, עמ' 144-145. וראה בפני משה ובמראה פנים על אתר שאף הם פירשו כן בירושלמי ומבלי להזכיר או להכיר את הילקוט.

¹⁶⁰ דינר, חידושי הריצ"ד, חלק שלישי ירושלים תש"ן, עמ' תכ"ט, מציע גירסא הדומה לילקוט מבלי להכיר את גירסא זו: "המבעה, כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער. ושלח את בעירה, זה הרגל דכתיב משלחי רגל השור והחמור. ובער זה השן, דכתיב הסר משוכתו והיה לבער. פרוץ גדרו והיה למרמס, זה הרגל". וראה מ"ש ויינברג שם על דברי דינר והערתו תמוהה. וראה ביפה עינים כאן.

וייס שם לב¹⁶¹ כי קשה לראות בגרסת הילקוט גירסא אמינה של הירושלמי ולתקן אותה על פיו, שכן דברי הילקוט טבועים בחותם הברייתא שבבבלי, שכן בשונה מהירושלמי משתמש בלשון דכתיב הילקוט משתמש בלשון "וכן הוא אומר", המצוי בברייתת הבבלי, דבר שמעורר את המחשבה כי הילקוט תיקן את הלא מובן בירושלמי על פי ברייתת הבבלי.

רשב"א,¹⁶² הבין בירושלמי כי המקור לשן הוא הרישא של הפסוק, "כי יבער איש שדה או כרם". לפי דבריו גרסת הירושלמי היא לא כילקוט, ומשמעו כי המקור לשן הוא הרישא של הפסוק. גם דברי הרשב"א אינם מתיישבים עם לשון הירושלמי ואף הם מצריכים בו תיקון, שכן הרשב"א מבין את הירושלמי כאילו כתוב בו, המבעה זו השן וכן הוא אומר כי יבער איש שדה או כרם, ושילח את בעירו זה הרגל. או כאילו כתוב בו, המבעה, כי יבער איש שדה או כרם, זה השן, ושילח את בעירה, זה הרגל. לפי דברי הרשב"א אין כלל צורך ללמוד שן מהמשך הכתוב "ובער בשדה אחר". ועי"ש שלדעתו אין ה"ובער" מיותר, שכן לומדים אנו מזה שן דאזלא ממילא.

המשותף לכל הפרשנויות הללו, שהירושלמי מתפרש על פי דרכו של הבבלי, שמהפסוק ושילח את בעירה וכו' למדים אנו שני אבות נזיקין, השן והרגל. החילוק בין הפרשנים הוא רק בפסוק שמהווה לנו את המקור לאב שן, האם הוא נלמד כהבבלי, מהסיפא של הפסוק, "ובער בשדה אחר", או שמא נלמד הוא דווקא מהרישא של הפסוק "כי יבער איש".

אולם לפי פירוש זה מוקשים הם דברי הירושלמי בהמשך, זה לשון הירושלמי:

ר' חגי שאל, היך תנינן ארבעה אבות נזיקין? אם הכל אמור בשור אחד, ניתני שלשה?
ואם הכל אמור בשור שלשה, ניתני חמישה? אלא, כמה דאישתעי קרייא אשתעיית
מתניתא.

דברי רבי חגי, מופנים הם לדברי הירושלמי לעיל, שמבעה מזוהה עם השן והרגל. מקשה רבי חגי, מדוע שונים הם השן והרגל מהקרון, מדוע הקרון במשנה מזוהה כאב בפני עצמו ואילו השן והרגל

¹⁶¹ עמ' 39 בד"ה אכן.

¹⁶² חידושי הרשב"א בבא קמא, ירושלים תשמ"ז, עמ' י-יא.

אינם מחולקים לשני אבות אלא נכללים באב אחד במשנה – המבעה? מיישב רבי חגי, כשם שהפסוק כללם יחד, כך המשנה כוללת את שניהם יחד, תחת שם אב אחד המבעה.¹⁶³

אולם אם נעמיד את דברי הירושלמי במקורות השן והרגל ככוונת הבבלי, שמ"ושלח", למדים אנו את רגל ומ"ובער" (או מ"כאשר יבער"), למדים אנו את שן, יש לשאול, מדוע אומר הירושלמי, "כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא", והלוא אף הפסוק אינו כוללם יחד, אלא מייתר ייתור מיוחד לכל אחד מהם לחוד? וכשם שהפסוק מעמיד ומייחד דיבור לשן ודיבור לרגל, אף על המשנה ליחד להם מקום לכל אחד בפני עצמו: והדרא קושיא לדוכתא, מפני מה כללתם המשנה בשם אב אחד – המבעה?

ובאמת הבבלי, כשעסק בבעיית משמעות המבעה שבמשנה, להלן דף ג ע"ב – ד ע"א, העלה שתי שיטות: דעת רב שמבעה זה אדם, ושור כולל את כל מילי דשור, קרן שן ורגל. דעת שמואל, שמבעה זה השן. בדעת שמואל שמבעה זה השן, מביא הבבלי שתי אפשרויות באשר ליחס שבין מבעה לשור שבמשנה, דעה אחת (רב יהודה) "תני שור לקרנו ומבעה לשינו", ולשיטה זו רגל נלמדת, מהייתור במשנה "שהזיק חב המזיק". ואפשרות נוספת (רבא), "תני שור לרגלו ומבעה לשינו", וקרן נלמדת מהייתור במשנה "שהזיק חב המזיק". ולכאורה בפשטות יכול הבבלי להעמיד את מבעה (אליבא דשמואל) גם על שן וגם על רגל, וכשם שהעמיד הירושלמי. ובאשר לשאלה מדוע גם שן וגם הרגל נכללו בשם אחד, ישיב כתשובת הירושלמי, כשם שנכללו הם בפרשה אחת במקרא? הרי לנו שהבבלי אין דעתו יכולה להיות נוחה בפרשנות מעין זו, וזאת משום שלפי הבבלי השן והרגל, נלמדים משתי מקורות שונים במקרא, "ושלח – זו הרגל", "ובער – זו השן". מחמת זה הבבלי מעדיף להשמיט מהמשנה, את נזק הקרן על אף שיוחדה לו פרשה מפורשת במקרא, ולפצל לשנים את נזקי השן והרגל, "תנא שור לרגלו ומבעה לשינו". לכאורה נראה מכאן שהירושלמי גם בלימוד מקורותיהן של השן והרגל, אינו דורך בדרכו של הבבלי, ואינו לומד את השן והרגל כדרך שלמד הבבלי, ודלא כפרשני הירושלמי הנ"ל.

לאחר הצעתנו בפירוש דברי המכילתא דרשב"י, נראה להציע כן גם בפירוש דברי הירושלמי. כפי שנראה לנו לפי הצעה זו נעלמים כל הקשיים בדברי הירושלמי.

עצם הקרבה של דברי הירושלמי למכילתא דרשב"י היא בולטת לעין, שניהם מביאים את הפסוק (ב-ישעיה ה: ה), "הסר משכתו והיה לבער פרוץ גדרו והיה למרמס" ולמדים ממנו את השן ואת הרגל. בדברי המכילתא ראינו כי פסוק זה בא ללמדנו כי השן בכלל הרגל הייתה, והיות והשן בכלל הרגל היא, מהפסוק ושלח את בעירה, למדים אנו גם את שן וגם את רגל, שכן שניהם אב אחד הם,

¹⁶³ ראה בפני משה, על אתר.

למרות שצורות הנזק שלהם שונות. לפי זה דברי הירושלמי מתפרשים כמן חומר. הירושלמי פותח, "המבעה, כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה, זה הרגל דכתיב, משלחי הרגל השור והחמור", נראה כי בזה מסתיימים דברי הירושלמי על מקורות המבעה, המבעה מזוהה עם רגל, והוא נלמד מהפסוק ושלח את בעירה. כעת בא הירושלמי להוסיף דבר חדש והוא לומר כי "השן בכלל הרגל היא", והיות והשן בכלל הרגל היא, המקור במקרא שיש לנו על רגל מהווה מקור אף לשן, והפסוק שהירושלמי מוכיח ממנו שהשן בכלל הרגל היא הוא אותו פסוק שאף המכילתא הוכיחה ממנו כן, "הסר מסוכתו והיה לבער – זה השן, פרוץ גדרו והיה למרמס, זה הרגל". וההוכחה מפסוק זה היא כפי שפרשנו, היות והכתוב מקביל את נזקי השן והרגל בצלעות שונות, משמע שהוא רואה בהם עניין אחד. ואם אכן השן והרגל עניין אחד הם, הלוא ש"השן בכלל הרגל", ולפיכך המקור בפסוק שיש לנו על נזקי רגל, "ושלח את בעירה", הוא מהווה מקור אף לנזקי שן.

לפי זה דברי הירושלמי מנוגדים הם לדברי הבבלי, אין הוא רואה בשן ורגל שני אבות שונים אלא הבהמה מזיקה בשתי צורות נזק שזו בכלל זו. לפי זה גם לשון הירושלמי מבואר בלי שום קשיים, ומובן גם מדוע הירושלמי טוען בהמשך הדברים "כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא", שכן הכתוב עצמו הלוא מדבר על נזקי רגל שכן "ושלח את בעירה זה הרגל", ושן כלל אינה נזכרת במקרא, אלא שלמדים אנו את השן ככזו שבכלל הרגל היא, מהפסוק בישעיה הנ"ל, ומתוך הפסוק הזה למדים אנו שבכלל הרגל של המקרא נכלל גם השן, ולפיכך גם במשנת המבעה כתב לנו התנא אב אחד, שהוא כולל את הרגל והשן יחד.

שיטת רב יהודה בבבלי ד ע"ב

ולכאורה אף שיטת רב יהודה המובאת ונדחית בבבלי, בדרך זו הולכת, ובזה יסורו משיטה זו הקשיים שמעלה הבבלי. לשון הבבלי בבא קמא דף ד ע"ב – ה ע"א :

אמר רב יהודה, תנא שור לקרנו ומבעה לשינו...ורגל מאי, שייריה? כשהזיק חב המזיק, לאתויי רגל. וליתניי בהדיא?

רב יהודה בא ליישב את דברי שמואל במשנה, הרואה במבעה את השן. ולפי דבריו, השור שבמשנה לדעת שמואל הוא כולל את המזיק קרן. התלמוד דוחה את דברי רבי יהודה, שכן לפי זה יוצא

שהמשנה שיירה את הרגל ולא כתבה אותו כאב בפני עצמו. התלמוד לא מקבל את התזה כי המשך דברי המשנה "כשהזיק חב המזיק" בא ללמדנו את שם האב רגל, שכן איזו סיבה יש לנו לא לכתוב במפורש? לפיכך התלמוד דוחה את דעת רב יהודה ומסיק בדברי שמואל כדעת רבא ששור שבמשנה זה הרגל ומבעה זה השן.

אולם לפי מה שהעלינו בדברי הירושלמי והמכילתא יוצא כי שן ורגל נכללים הם זה בזה, ולפיכך ניתן בקל להבין את שיטתו של רבי יהודה, שהיות והמשנה כתבה כבר את שם האב, שן, אין לנו שום סיבה נוספת לכתוב את שם האב רגל שכן אין זו אלא צורת נזק אחרת לאותו מזיק. התלמוד הדוחה את שיטת רבי יהודה, הוא לשיטתו כי השן והרגל הן שני אבות שונים, הנלמדים כל אחד מפסוק אחר, זה מ"ושלח" וזה מ"ובער", ולפיכך אין התלמוד יכול לקבל את ההעדפה שמעדיף רבי יהודה את שן על רגל, שהיות ושני שמות מזיקים שונים הם, מדוע לכתוב אחד ולשייר את חברו? לפי זה רבי יהודה חלוק אף על הלימוד של שן ורגל ושניהם אכן נלמדים מפסוק אחד וכעין דברי הירושלמי והמכילתא. ואולם בזה שונה היא שיטת רב יהודה מהירושלמי והמכילתא, בעוד הירושלמי מפרש את מבעה, כרגל, והשן נכללת היא ברגל, וכלשון המכילתא "השן בכלל הרגל הייתה", שיטת רבי יהודה היא שהמבעה הוא השן, והרגל נכללת בתוכה. אך על כל פנים ההבדל שביניהם אינו עקרוני, שכן גם הירושלמי וגם המכילתא יכלו לנסח את צורת לימודם כך, שמהפסוק ובער למדים אנו לא רק שן אלא אף רגל ובמקום לומר שמהפסוק "פרוץ גדרו וכו'" למדים שהשן בכלל הרגל, אפשר ללמוד מאותו פסוק גופו שהרגל בכלל השן.

פרק רביעי

סוגיית בור (ג ע"א – ג ע"ב)

תולדה דבור מאי ניהו?

[א] אילימא אב - י', ותולדה - ט', לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי!

הא לא קשיא, והמת יהיה לו אמר רחמנא, וקים להו לרבנן: י' - עבדן מיתה, ט' - נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי.

סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין!

[ב] אלא, אאבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו.

היכי דמי? אי דאפקרינהו, בין לרב ובין לשמואל היינו בור! ואי דלא אפקרינהו, אי לשמואל, דאמר כולם מבורו למדנו, היינו בור! ואי לרב, דאמר כולם משורו למדנו, היינו שור! מאי שנא בור? שכן תחלת עשייתו לנזק וממונדך ושמירתו עליך, הני נמי תחלת עשייתן לנזק וממונדך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דבור כבור, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דמבעה.

מסורת התלמוד

י' עבדן מיתה – ראה משנה ב"ק ה:ה, תוספתא ב"ק ו:יב. אי לשמואל – בבלי ב"ק ו ע"א, כח, ע"ב. תולדה דבור – ראה ירושלמי ב"ק א:א.

בשונה מקרן שן ורגל שהסוגיה פתחה בברור מקורותיהן מן המקרא, אין בעל הסוגיה עוסק במקורות הבור אלא מיד פותח בשאלה "תולדה דבור מאי ניהו"? בכדי לענות על שאלה זו בעל הסוגיה מפצל את הבור לשני סוגי נזק, בור עשרה ובור תשעה. הפיצול יכול להוביל אותנו למציאת אב ותולדה אם נניח שאחד מהם הוא אב והשני הוא תולדה. אולם בעל הסוגיה דוחה זאת שכן אם הקריטריון שלנו לאב נזיקין הוא, שאב זה הכתוב בתורה בשונה מהתולדה שאינה כתובה בתורה, הרי שהמקרא אינו מתייחס במפורש לא לבור תשעה ולא לבור עשרה. התלמוד משיב כי הפסוק שנאמר בפרשת בור "והמת יהיה לו", מניח במובלע שהמקרא מדבר על בור שהוא בר מיתה, ובור הראוי להמית הוא בור עשרה, כי כך "קים להו לרבנן", ואם כן הרי זה כאילו נאמר במפורש במקרא בפרשת בור שהבור שעליו מדבר הפסוק הוא עשרה טפחים. ולפיכך הקריטריון של "אב הוא הכתוב במפורש בתורה", נשמר גם בבור. לפי זה, בור תשעה שאינו כתוב במפורש במקרא הוא התולדה. התלמוד דוחה את הניסיון להעמיד את בור תשעה כתולדת הבור היות ו-"סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין". לא ברור האם התלמוד עדיין מקבל את הקריטריון לאב ותולדה, שאב הוא הכתוב במפורש במקרא ותולדה לא, מכל מקום קובע התלמוד שבור תשעה לא יכול להיות תולדה של בור עשרה אלא הוא אב לעצמו. הפיצול בין בור עשרה לבור תשעה עדיין נשמר אלא שהתלמוד לא מקבל את הרעיון שבור תשעה יהיה תולדה של בור עשרה, לשניהם יש מעמד של אבות.

בניסיון נוסף למצוא תולדה לבור, מציע בעל הסוגיה את "אבנו סכינא ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו". אולם השייכות של הזיק זה לבור, היא מותנת במצב הקנייני של האבן, סכין ומשאו. במידה והם הופקרו מבעליהם אין חולק שהם משתייכים לשם המזיק "בור" ולפיכך יכולים הם להיות תולדה של בור. אולם אפשר להעמיד את הנזק שנעשה על ידם גם במצב קנייני שהם עדיין בבעלות הבעלים והוא לא הפקירן, אליבא דדעתו של שמואל שסובר שגם אבנו סכינא ומשאו שלא הפקירן, את חיוב נזיקיהן "מבורו למדנו". אולם לדעת רב הסובר שכל עוד לא הפקירן, את חיוב נזיקיהן "משורו למדנו", אין לנו להעמיד תולדה לבור אלא רק באבנו סכינא ומשאו שלא הפקירן.

אולם גם תולדה זו של בור אינה יכולה להיות שונה בדיניה מן האב שכן "מאי שנא בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך". אם כן ודאי שאף במזיק בור "תולדותיהן כיוצא בהן".

תולדה דבור מאי ניהו

כבר במבט ראשון אנו רואים הבדל בין הסוגיות לעיל של קרן שן ורגל ולסוגיות של בור אדם ואש. בעוד שבסוגיות הראשונות, התלמוד מצטט ברייתות העוסקות במקורות מן המקרא של נזקין אלו, מגדיר מה הן נזיקין אלו ומביא רשימות של תולדות ועוסק בהם, לגבי בור אדם ואש אין אנו מוצאים את בעל הסוגיה מתעניין בכל אלה, הוא אינו עוסק במקורות הבור מן המקרא ואינו מגדיר את מושג הנזק, אלא ישר פותח בשאלה, "תולדות הבור מאי ניהו", את אותו עיסוק תכליתי בתולדות אנו מוצאים אף באדם ואש. יש להבין מה הפשר לזה. וכי חסרות ברייתות העוסקות במקורות נזקי הבור האש והאדם מהמקרא?¹⁶⁴ שאלה זו הובילה את אברהם וייס¹⁶⁵ לראות בסוגייתנו בכללה שתי חטיבות: חטיבה מן המוכן העוסקת בקרן שן ורגל, וחטיבה של עורך התלמוד העוסקת בבור אדם ואש, חטיבה זו היא שהוסיפה את קטעי הקישור גם בסוגיית קרן שן ורגל העוסקים בדברי רב פפא.

וייס, שם לב לכך שסוגיות קרן שן ורגל יכולים להוות חטיבה עצמאית גם בלי קטעי הקישור לסוגיית "יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן", שכן יש שם הבאת ברייתות העוסקות במקורות, יש שם רשימות תולדות הנראות כרשימות הלקוחות מן המוכן. לכן לדעתו, עורך הסוגיה שהתעניין בסוגיית כיוצא בהן, מצא סוגיות מן המוכן לגבי קרן שן ורגל ושילב אותן בסוגייתו מה שאין כן לגבי בור אדם ואש שלא היה לו סוגיות מן המוכן, לפיכך הוא הוא חיבר לשם כך בעצמו את הסוגיות המופיעות לפנינו. לפי מהלך זה לדעת וייס, מובן מדוע הסוגיות לא עוסקות במקורות האבות ואף העיסוק שלהם בתולדות מלכתחילה מכוון מטרה הוא לבחון אם התולדות הם כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. ובלשונו של וייס:¹⁶⁶

ברור שהחלק שעל בור מבעה ואש נולד מעיקרא כבירור השאלה: מה הוא האב נזיקין שלו תולדות שאינן כיוצא בו. לעומת זאת יש לפנינו בחלק שעל קרן שן ורגל סוגיה לעצמה, שמעיקרא לא היה לה שום עניין שהוא לבעיה זו. אלא בעלי החלק שעל בור

¹⁶⁴ וכפי שהירושלמי שעסק במקורות של כל האבות שבמשנה, הביא מקורות מהמקרא גם של הבור והאש.

¹⁶⁵ דיונים וברורים בבבא קמא, עמ' 48-54.

¹⁶⁶ שם עמ' 53 אות ז.

מבעה ואש השתמשו בסוגיה שלפניהם והכניסו לתוך גדר בעייתם הם. הם הכניסו לתוכה את המשפטים המקשרים אותה עם הבעיה: תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא אהייא, ועשאוה בזה לחלק של סוגייתם הם. איברא, אף בצורה הנוכחית עדיין בולט הוא ההבדל שבינה ובין החלק שעל בור מבעה ואש.

הצעתנו להתהוות הסוגיה בכללה כפי שהעלנו בביאור הסוגיות שקדמו הייתה אחרת. בעל הסוגיה, לא נטל סוגיה מן המוכן ויצר לה קטעי קישור וחיבר מעצמו את החסר כדברי וייס, אלא להפך, בעל הסוגיה רצה ליצור הקדמה למסכתנו, בסוגיית הפתיחה, ואין סוגיית כיוצא בהן אלא מסגרת ספרותית שדרכה לימד אותנו מושגים רבים על מקורות הנזיקין הגדרותיהן ועוד. לדברינו עורך הסוגיה עסק בליקוט של ברייתות שונות בענייני קרן שן ורגל העוסקים במקורותיהן במקרא לאחר מכן עסק הוא בתולדותיהן ובהגדרותיהן וזו הרי הייתה המגמה העיקרית שלו, כל הדיון האם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", הוא דיון שמטרתו באה לשרת ולתת מסגרת ספרותית ואחדותית להקדמה זו.

השינוי בסוגייתנו בין בור אדם ואש לקרן שן ורגל, שבא על פתרונו בשיטת וייס בדרך פשוטה: כאן הייתה סוגיה מן המוכן וכאן לא הייתה סוגיה מן המוכן, לא בא על פתרונו לפי דרכנו. שכן להצעתנו אדרבה יש לשאול מה ראה בעל הסוגיה להרחיב בנזקי קרן שן ורגל ולצטט להם ברייתות מקורות ולעסוק בברייתות אלה, בעוד שצמצם הוא את הדיון בבור אדם ואש שבהם לא עסק אלא פתח מיד בדיון אודות התולדות והאם הם כיוצא באבות?

פרט לכך, כפי שהעלינו בסוגיות קרן ושרן ורגל, הרי שהברייתות של מקורות הקרן והברייתות של מקורות השן והרגל, אינם חלקים של ברייתא אחת אלא מלוקטים הם ממקורות שונים כפי שמראים חילופי הלשונות.¹⁶⁷ זה מוסיף לחזק את הסברה שאין כאן סוגיה אחדותית קודמת שעליה הוסיף המוסיף את קטעי הקישור שלו (כדברי וייס), אלא להפך, בעל הסוגיה מתוך מגמה ליקט ברייתות שונות ויצר מהם סוגיה אחדותית.

לפי דרכנו נראה להעמיד את הדברים מתוך הקבלה לסוגיית ירושלמי. זה לשון הירושלמי א:א (ע"פ כ"י ליידין):

¹⁶⁷ כפי שהארכנו בסוגיית קרן, עמ' 58-65.

תולדות הבור, כל פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין. ר' תני הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו. נשרפו כליו ונשברה צלוחיתו, חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש.

הנה גם בירושלמי שעסק במקורות הנזיקין מהמקראות וגם עסק בתולדות, אבל בסוגיות נפרדות, אנו מוצאים עיסוק רב יותר בתולדות הקרן שן ורגל בעוד שתולדות הבור אינם מוזכרים במפורש אלא הירושלמי מפנה אותנו בהפנייה כללית וכלשונו "תולדות הבור: כולהו פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין", ולגבי אש אין אפילו הפניה לתולדות שלה. גם האמירה של הירושלמי גבי תולדות הבור "כולהו פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין", היא בעייתית מאוד מבחינה זו שאינה נותנת לנו הפנייה ספציפית לתולדות מסוימות של הבור אלא מפנה אותנו לפרק שלם העוסק בכל ההיבטים של הבור.

בדברי הירושלמי יש פרשנים שרצו לומר שאכן יש אצלו אזכור של תולדה ספציפית של הבור ואולי אף של תולדה של אש. דינר¹⁶⁸ טוען כי המילים "כולהו פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין", אינם מגוף דברי הירושלמי, אלא כלשונו: "התיבות כל פירקייא תליתייא דתנינן בנזיקין היו כתובות בראשונה על הגליון, ממי שהגיה ואמר דלענין תולדות הבור אין אנו צריכים להברייתא שמביא הש"ס, דהא הרבה תולדות דבור נשנו במשנה בפרק הנ"ל. והכניסו הבאים אחריו לפנים". על פי זה מעמיד דינר את הגירסא בירושלמי כך:

תולדות הבור והאש תני¹⁶⁹ הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו. נשרפו כליו ונשברה צלוחיתו, חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש.

בהמשך הדברים¹⁷⁰ מוכיח דינר כי הכותרת של דברי הירושלמי היא "תולדות הבור והאש", ולא תולדות הבור גרידא, מכך שלא מציינו שהירושלמי דקדק להוכיח תולדות האש מאי היא, וכמו שהוכיח תולדות שור בור ומבעה.

¹⁶⁸ יוסף צבי הלוי דינר, חידושי הריצ"ד, הגהות, פירושים ביאורים על הבבלי והירושלמי תוספתא ומדרשי הלכה, ירושלים תש"ן, חלק שלישי עמ' תכ"ט, בד"ה שם בד"ה כל.

¹⁶⁹ נראה כי דינר לא גורס "רבי תני", אלא "תני", ובדומה למה ששונה הירושלמי להלן "תולדות הרגל תני בהמה" עיי"ש.

¹⁷⁰ שם בד"ה משום אש.

לפי דברי דינר יוצא, שאותם דברי רבי שנכנסו בירושלמי בתוך העיסוק בתולדות כלל אבות המשנה, מתפרשים כמצביעים על תולדה ספציפית של הבור, ותולדת הבור לפי זה היא גחלת שהניח ברשות הרבים ונתקל בה אדם ונשברה צלוחיתו. וראה גם בפירוש רידב"ז הנדפס על הדף בירושלמי שפירש כן, והוסיף, "דקמ"ל דמצינו היזק דאש דהוי תולדה דבור".¹⁷¹ לפי זה אכן ניתן לומר שבאותה מימרה של רבי מתכוון הירושלמי אף להביא לנו מקרה של תולדה של אש, והיא אותה גחלת שהניחה ברשות הרבים ונתקל בה אחר ונשרפו כליו, שחייב על הכלים משום אש.¹⁷² לפי זה יוצא שהירושלמי מפרט לנו הן את התולדות של בור והן את התולדות של אש, והתולדה של אש היא גחלת ששרפה את הכלים. אולם פירוש זה הוא לכאורה בעייתי ואינו מתיישב כל כך, שהרי גחלת היא אש עצמה ולא תולדה של אש? כמו כן לפי פירוש זה יוצא שהקדים הירושלמי לצטט תולדה לאש לפני שציטט את תולדות הרגל והשן, והרי הירושלמי עוסק ברשימות התולדות

¹⁷¹ נראה כי רידב"ז רוצה למצוא דבר חידוש בכך שאף שהמזיק הוא של אש, "גחלת", לאו אש הוא אלא תולדה של בור, ובדומה לנגיפה שלא רגל היא אלא תולדה של קרן ובדומה לנשיכה שלא שן היא אלא קרן.

¹⁷² לכאורה אי אפשר גם לגרוס את הרישא של דברי הירושלמי "תולדות דבור כולו פירקא תליתאה דמסכת נזיקין", וגם לפרש "רבי תני" וכו' שמוסב על תולדות נזיקין. ובזה לכאורה צודקים דבריו של דינר, שכן קשה להלום פירוש כזה בירושלמי מכמה סיבות: ראשית לו רצה הירושלמי ללמד אותנו שתקלה שהניחה ברשות הרבים חייב עליה משום בור והיא תולדת הבור, מפני מה הקדים שתולדות הבור הם "כל פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין". פרט לכך שיש כאן תשובה לתולדות הבור, גם אם לא תשובה מספקת, באמירה זו יש גם מעין צידוק לא לעסוק בתולדות ספציפיות של הבור, ואם כן מדוע מיד בסמוך כן מביא הירושלמי תולדה ספציפית לבור? אולם ראה ר' ישראל הלוי, במבוא ופירוש לתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ל, עמ' 26-27 שפירש שהמובאה מרבי היא ראייה לכך שכל הנזיקין שנשנו לחיוב בפרק ג הם תולדה דבור. ואין הדברים נוחים וכנ"ל. זאת ועוד, מדברים אלו אין שום הוכחה שתקלה היא תולדה של בור ולא בור ממש, שכן דברי רבי הם "חייב על הצלוחית משום בור", ומניין לנו שאינם בור ממש אלא תולדה של בור? אם אכן אין כאן אלא דוגמא בעלמא לתולדה של בור אין מכאן מקום לשאלה, שכן גם בתולדות הקרן השן והרגל, הירושלמי הביא דוגמאות וקבע שהן תולדות. אך אם כדברי הלוי יש כאן הוכחה וראייה, שהירושלמי ראה עצמו זקוק להביאה, שמזה מוכח שכל פרק שלישי עוסק בתולדות ולא באבות, מכך שרבי אומר שחייב על הצלוחית משום בור, מהי ההוכחה מדבריו, אולי משום בור ממש ולא משום תולדה דבור? ואם אכן אין כאן ראייה אלא דוגמא אחת כל נזקי בור שקובע הירושלמי שהוא תולדה של בור, אין הדברים מתיישבים עם ההקדמה שכל פירקא תליתייא הם תולדות דבור, וכפי שהערנו.

לפי סדר האבות של המשנה,¹⁷³ ומדוע זה הקדים את תולדת האש? ועוד מדוע לא פתח במפורש בכך שיש לנו כאן תולדות האש, כמו שהקדים בשאר רשימות התולדות ובור בכלל? הטענה של דינר כי לא רק שיש לגרוע ולהשמיט בדברי הירושלמי אלא גם יש להוסיף ולגרס בדברי ירושלמי תולדות הבור והאש, נראית השערה גורפת מדי ולא מבוססת.

פירוש דברי הירושלמי

נראה כי המימרה משם רבי היא מימרה שלא במקומה אלא שייכת לדברי הירושלמי להלן, לשון הירושלמי בהמשך הסוגיה:

רבי ירמיה בעי, היתה מהלכת ופולטת עשבים מהו? אמר רבי יוסי, מה אם המניח גחלת לרשות הרבים עד מקום שהיא מתהלכת היא מזקת. אמר רבי יוסי ברבי בון תיפתר במניח סכין סמוכה לרשות הרבים. כמה דתימר, תמן האש נוגע בצד אח' ונתחלחל כולו, אוף הכא האש נוגע מצד אח' ונתחלחל כולו. רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי לוי, בור מלא מים ונפל שמה גדי קטן ונכנסו מים דרך אזניו ונתחלחל כולו, וכא נתחלחל כולו. רבי ירמיה בעי היתה מהלכת ומעקרת עשבים בגופה ובקרנה מהו? שינוי הוא דרכה לכן?

הקשר בין בעיית רבי ירמיה הראשונה לדברי רבי יוסי נראה חסר מובן, וראה דוחק גדול בפירוש הפני משה איך לדעתו דברי רבי יוסי פותרים את בעיית רבי ירמיה. דינר אף הוא הולך בדרך זו רק באופן אחר עיי"ש. לעומתם ר"י לוי טוען כי אכן אין קשר בין סוגיה זו לבעיית ר' ירמיה, וגורס כאן בירושלמי כהקדמה לדברי רבי יוסי "א"ר יוסי תולדות האש מה ה"ן? לדבריו כל הסוגיה הזאת באה לאתר תולדות לאש וכלשונו של לוי "כי עדיין לא התפרשו", הירושלמי לדעתו עוסק כאן בתולדות האש. רבי יוסי בא לשלול את היות המניח גחלת ושרפו את הכלים, תולדה דאש, היות ואינה הולכת ומזיקה, ולפיכך אינה אלא תולדה דבור. לבסוף מוצא הירושלמי תולדה בבור

¹⁷³ הירושלמי מקפיד על הסדר של המשנה אף יותר מהבבלי, בעוד שהבבלי עוסק בתולדות הקרן השן והרגל ורק אחר כך עוסק הוא בתולדה של בור, הירושלמי מפריד בין הדומים ושונה תולדות של קרן שהוא שור, עובר לבור, וחוזר לשן ורגל שהם מבעה לדעתו. זה איפוא מחמיר את הבעיה אם נניח שהכניס הוא את תולדות האש לפני תולדות הרגל והשן.

במניח סכין ובמים שנכנסו לאוזנו של גדי עיי"ש. דברי לוי אף הם קשים שכן מניין לנו להוסיף גרסה חדשה "תולדות האש מה הן"?¹⁷⁴

נראה כי שתי המימרות של רבי ירמיה היו מעיקרן סמוכין זה לזה ואינם קשורים כלל לדברי רבי יוסי המופיעים אצלנו בסמוך לבעיה הראשונה של ר' ירמיה. לפי זה הירושלמי פותח בשתי בעיות של רבי ירמיה:

רבי ירמיה בעי היתה מהלכת ופולטת עשבים מהו? רבי ירמיה בעי היתה מהלכת ומעקרת עשבים בגופה מהו? שינוי הוא? דרכה לכן?

לפי זה מובן מדוע בבעיה של הסיפא מביא הירושלמי צדדים לבעיה, "שינוי הוא? דרכה לכן?" בעוד שבבעיה של הרישא אין הוא מביא צדדים לבעיה אלא שואל רק "מהו". לו אכן הם שתי מימרות הסמוכות, שאלה זו מיושבת, שכן ניתן לומר כי הצדדים שמפורטים על הבעיה השנייה מוסבים הם גם על הבעיה הראשונה.

דברי רבי יוסי, לפי זה, כלל לא מוסבים על דברי רבי ירמיה, אלא מוסבים על דברי רבי, שנשנו שלא במקומן והובאו לאחר העיסוק בתולדה של קרן ולאחר המילים (שאף הם אינם מהירושלמי אלא התווספו מן הגליון) "תולדות דבור כולו פירקא תליתייא דתנינן בהנזיקין", וכפי שהרגיש כבר דינר. נראה כי קודם הבעיות של רבי ירמיה או לאחריהן פותח הירושלמי בסוגיה חדשה, מצטט הוא את דברי רבי על גחלת, ועל דברים אלו מוסבים דברי רבי יוסי ומשתלשלת כל הסוגיה. את לשון הסוגיה לפי הצעתנו נראה לשחזר כך:

ר' תני הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו. נשרפו כליו ונשברה צלוחיתו, חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש. אמר רבי יוסי, מה אם המניח גחלת לרשות הרבים עד מקום שהיא מתהלכת היא מזקת. אמר רבי יוסי ברבי בון תיפתר במניח סכין סמוכה לרשות הרבים. כמה דתימר, תמן האש נוגע בצד אח' ונתחלחל

¹⁷⁴ ראה גם לזאב וולף רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, כולל פירושים הערות והגהות על הירושלמי, ירושלים הת"ש, עמ' 463, גם הוא מוסיף בירושלמי וגורס "ואיזהו תולדות האש". אברהם וייס, (דיונים וברורים, עמ' 44-48) אף הוא בפירושו לירושלמי רואה בסוגיה זו עיסוק בתולדות האש, אך אין הירושלמי עוסק לדעתו במפורש בתולדות האש, אלא בהגדרתה שמכלל זה ניתן להסיק את התולדות, שזה מגמתו בסוגיה.

כולו, אופי הכא האש נוגע מצד אחי ונתחלחל כולו. רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי לוי, בור מלא מים ונפל שמה גדי קטן ונכנסו מים דרך אזניו ונתחלחל כולו, וכא נתחלחל כולו.

דברי רבי יוסי מוסבים על דברי רבי. רבי מדבר על "הניח גחלת", ואף רבי יוסי מדבר על "המניח גחלת". נראה כי רבי יוסי שואל על רבי שאלת "פשיטא", איזה חידוש יש בטענת רבי, ש"על הכלים חייב משום אש", ומה זה שונה מכל אש? שהרי וודאי הוא אם הניח גחלת ברשות הרבים והלכה ושרפה חייב משום אש, אם כן אף גחלת שפגעה בכלים ושרפה את כולם מדוע לא נחייב זאת משום אש? מה לי אם האש התפשטה מן הגחלת והלכה ברשות הרבים ושרפה שחייב משום אש, ומה לי שהתפשטה הגחלת בבגדים ושרפה אותם, כשם שכאן הלכה ושרפה אף כאן הלכה ושרפה? וכלשונו של רבי יוסי, "מה אם המניח גחלת לרשות הרבים עד מקום שהיא מתהלכת היא מזקת". על זה משיבה סוגיית הירושלמי, "אמר רבי יוסי ברבי בון תיפתר במניח סכין סמוכה לרשות הרבים. כמה דתימר, תמן האש (כנראה צ"ל הסכין)¹⁷⁵ נוגע בצד אחי ונתחלחל כולו, אופי הכא האש נוגע מצד אחי ונתחלחל כולו". אכן מיישב הירושלמי את שאלת רבי יוסי על רבי, אין רבי מדבר בגחלת שלובתה, הפכה לשלהבת והלכה ושרפה את הכלים, שאם כן אכן זוהי אש הרגילה וכלשון משנתינו "שדרכה לילך ולהזיק", אלא הגחלת שעליה דיבר רבי ש"שרפה את הכלים" לא מדובר שהיא שרפה את כל הכלים, אלא שחרכה את מקצת הכלים ובלי לילך ולהזיק, נזק זה מבחינה מסוימת אינו דומה לאש שכן אש דרכה לילך ולהזיק ואילו זו חרכה את מקומה, על כל פנים חידוש רבי שעל הכלים חייב משום אש. החידוש הוא שעל אף שזק כזה הוא לא נזק של אש ההולכת ומזיקה אלא של גחלת המזיקה במקומה, הגדרת חיובה היא משום אש. ולפיכך חידוש גדול יש בדברי רבי שאין חייב על זה משום בור אלא משום אש, ונפטרנו משאלת ה"פשיטא" שלפי פרושנו היא שאלת רבי יוסי.

רבי יוסי שהעמיד את נזק הגחלת של רבי בגחלת שאינה מתהלכת אלא שחרכה את מקומה, בא כעת להשיב על השאלה העולה והיא, אם כן למה חייב על כל הכלים והלא לא הזיק אלא את מקצת הבגד במקום שחרכה אותו הגחלת? על כך משיב רבי יוסי שחריכת מקצת הבגדים גורמת נזק והרס לבגדים כולם, ולפיכך נחשב הדבר שהאש פגעה בכל הבגד וכאילו שרפה את כולו. ר' יוסי מוכיח זאת מסכין, שברור הוא שסכין שפגעה באדם גורמת לכך "שנתחלחל כולו", ולפיכך לא מסתכלים רק על מקום הפגיעה, אלא מעריכים בכלל הנזק את כל מה "שהתחלחל", אם כן אף בגחלת בכלים הדין כך. דמיון נוסף מביא ר' יוסי בי רבי בון מ"בור מלא מים ונפל שמה גדי קטן

¹⁷⁵ אחרת אין לדברים מובן. וראה ר"י לוי.

ונכנסו מים דרך אזניו ונתחלחל כולו, וכא נתחלחל כולו", כשם שבנזק של המים בגדי, אין אנו מסתכלים על הנזק המקומי, אלא על התוצאה של "נתחלחל כולו", אף כאן בגחלת, אף שהיא לא שרפה את כל הבגד אלא חרקה אותו במקום הפגיעה מכל מקום "נתחלחל כולו" - הבגד כולו איבד את שימושו.

לפי דברינו אלה, יש כאן סוגיה בפני עצמה של הירושלמי שאינה קשורה כלל לסוגיות שקודם ואחרי, ונראה שהיא מוסבת על דברי המשנה "ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק" המשנה מגדירה את האש בשונה מבור בכך שדרכה לילך ולהזיק, על זה מצטטת סוגיית הירושלמי את דברי רבי מגחלת שמשם משמע שחייב משום אש אף על גחלת המזיקה במקומה ובלי לילך ולהזיק. לרבי איפוא הגדרת האש אינה מתאימה להגדרת המשנה, אלא התורה קבעה לאש שם לעצמה ולפיכך אפילו אם היא מזיקה בדרך שאינה הולכת, וכגחלת החורכת את הכלים, מכל מקום, לדעת רבי, אין חייב על זה משום בור אלא משום אש.

על כל פנים, לדברינו, אין קשר בין סוגיה זו לסוגיית תולדות האש או לסוגיית תולדות הבור. דברי רבי במקורן לא נאמרו כלל על תולדות הבור, אלא מימרה בפני עצמה היא זו שפותחת את הסוגיה של רבי יוסי בהמשך. אולם עדיין אנו צריכים ליתן טעם מפני מה נכנסו דברי רבי שלא במקומן? הירושלמי, כך נראה, כלל לא עסק בתולדות הבור והאש, העיסוק שלו בתולדות היה רק בקרן שן ורגל. דבר זה גרם לכך שנראה כי יש חסר בדברי הירושלמי שכן מדוע זה לא עסק בתולדות הבור והאש ובדומה לתלמוד הבבלי? דבר זה גרם למוסיף להוסיף את תולדות הבור על הגיליון, להוסיף ולציין באופן כללי לפרק שלישי של נזיקין, והדברים חדרו לגוף דברי הירושלמי וכדברי דינר. נראה שאותה אי נוחות היא גם שגרמה להכנסת דברי רבי שלא במקומן, ותחת היותה סוגיה אחת עם סוגיית רבי יוסי בהמשך, הוכנסו דברי רבי בכדי למלא את החסר בתולדות האש, וכביכול במימרה זו יש לנו תולדות האש גם בירושלמי.

אולם עלינו ליתן טעם מדוע אכן הירושלמי אליבא דאמת לא עסק בתולדות הבור והאש? אכן נראה כי אין כאן מקום שאלה כלל, כפי שהארכנו למעלה בסוגיית אבות ותולדות¹⁷⁶ הבבלי יצר כאן סוגיה אחדותית וארגן את הסוגיה, תחת העיסוק בשאלה האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, כהקדמה לעיסוק זה הבבלי הניח הנחה "אבות מכלל דאיכא תולדות", הנחה זו אינה הנחה מוכרחת כפי שהערנו שם,¹⁷⁷ אלא הנחה זו מגמתית ליצירת סוגיית "כיוצא בהן". הירושלמי

¹⁷⁶ עמ' 31 ואילך.

¹⁷⁷ שם, וראה עוד מה שכתבנו לעיל בעמ' 44-48.

שאינו מכיר כלל את סוגיית כיוצא בהן, אינו מוכרח להסכים להנחה ש"אבות מכלל דאיכא תולדות", שכן יתכן להניח אבות גם ללא תולדות,¹⁷⁸ לפי זה יתכן כי בקרן שן ורגל מצא הירושלמי תולדות והוא מונה אותן, לעומת זאת באש ובור הוא לא מצא תולדות ולכן סובר כי אין להם תולדות ולפיכך גם לא מנה אותן.

נראה, כי אם בררנו אל נכון את מקחו של הירושלמי, שהעיסוק שלו בתולדות מצומצם אך ורק לתולדות הקרן השן והרגל, יש לנו מבוא להבנת היווצרות הסוגיה בבבלי וטעם לשינוי בין חלק הסוגיה בבבלי העוסק בתולדות הקרן השן והרגל ולחלק העוסק בתולדות האש והבור.

הבבלי בנה את סוגייתו, סוגיית "כיוצא בהן" על סוגיה גרעינית כדוגמת הירושלמי וכפי שבררנו אל נכון בסוגיה הראשונה,¹⁷⁹ ואכן מהמונח לפניו בגרעין לא מצא הבבלי עיסוק בתולדות הבור והאש (וודאי שגם לא אדם, שהרי לפי הירושלמי אין אדם מאבות המשנה, ואינו מכיר דעה כזאת), וכפי שביארנו משום שהירושלמי לא מצא סיבה למשכן את עצמו בכדי למצוא תולדות כאלה, שכן בקל אפשר להניח שאין להם תולדות, שהרי אינו מחויב כלל להנחה שהניח הבבלי "אבות מכלל דאיכא תולדות". עורך הסוגיה של הבבלי שהייתה לו מגמה בסוגיה זו והיא לייצר סוגיית פתיחה ומסגרת, והוא עשה זאת על ידי השאלה אם "תולדותיהן כיוצא בהן", הקדים את ההנחה כי "אבות מכלל דאיכא תולדות", הנחה זו אפשרה לו לחרוג מהסוגיה הגרעינית שמצא בה רשימת תולדות רק לקרן שן ורגל, ולחפש גם תולדות לבור אש ואדם, לפיכך אין הוא מוצא אותם מתוך רשימות מן המוכן אלא רק על דרך הדוחק לאחר פשוט ושקלא וטריא.

זה אב למיתה וזה אב לנזיקין

עד עתה בכל הסוגיה עבדנו לפי קריטריון מאוד ברור המחלק בין אב לתולדה, אב הוא הכתוב במפורש בתורה ותולדה היא הנלמדת מסברא או מהקש וכפי שראינו למעלה בסוגיית קרן, "מאי שנא נגיחה דקרי ליה אב דכתיב כי יגח" וכו' וכפי שנראה גם מהמשך הסוגיה כאן "לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי? הא לא קשיא, והמת יהיה לו אמר רחמנא". אמנם כאן, אנו עדים לריכוך מה של הקריטריון והוא שדי לנו בכך ש"קים להו לרבנן י' עבדן מיתה, ט' - נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי" בשביל שיחשב הדבר שבור עשרה כתוב מפורש במקרא בפסוק "והמת יהיה לו". אולם אם עדיין

¹⁷⁸ דבר שאליבא דאמת מסכים לו אף הבבלי, וכפי שהסיק להלן דף ה ע"א אליבא דרבי חייא ורבי

הושעיה. אולם בסוגייתנו הבבלי מניח את ההנחה ההפוכה כיוון שזה המסד לבניית סוגיית כיוצא בהן.

¹⁷⁹ ראה לעיל עמ' 31 ואילך.

אנו נשארים עם הקריטריון הזה אין מובן להמשך דברי הגמרא "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין"? והלוא במקרא מדובר רק על בור עשרה "דעבדן מיתה", שהרי נאמר בפרשת בור "והמת יהיה לו"? ואם כן מדוע בור תשעה שאינו כתוב בתורה, עדיין נחשב "אב לנזיקין"? רש"י הביא שתי אפשרויות לפתור בעיה זו. זה לשונו:

וזה אב לנזקין - דאם נפל שור בבור תשעה ומת, פטור בעל הבור, ואם הוזק חייב. ואב הוא, דהא מדיוקא דקרא נפקא מדכתיב והמת יהיה לו, דמשמע בור עשרה דבר מיקטיל הוא, חייב במיתת השור, הא בציר מהכי, במיתה לא חייב הא בנזיקין מתחייב. לישנא אחרינא - סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין, דכי היכי דנפיק לן מקרא בור עשרה למיתה, נפקא לן בור תשעה לנזיקין, דכתיב ונפל שמה שור או חמור, משמע בין מת ובין הוזק, בעל הבור ישלם. ומיהו, אם מת השור, אמור רבנן בבור תשעה פטור דלא מחמת הבור מת, דאין בו כדי להמית. אבל הוזק חייב דבור תשעה בר נזקין הוא.

דברי רש"י בפירושו הראשון תמוהים ביותר, לפי זה יוצא שבור תשעה, אינו נלמד מגוף המקרא אלא מדיוק המקרא¹⁸⁰, ולכאורה זה גופא מה שגורם לו להיות במעמד של תולדה העובדה שאינו כתוב במקרא מפורש.¹⁸¹

פירושו השני של רש"י קשה אף הוא, שכן משמע שלדבריו התלמוד נסוג ממה שהעלה שבור עשרה בלבד הוא שכתוב בתורה, אלא שגם בור תשעה כתוב בתורה ושניהם נלמדים מאותו פסוק. הבור שעוסק בו המקרא מדבר בכל עניין "בין מת ובין הוזק", הפטור של מיתה לפי זה בבור תשעה אינו מחמת שהתורה לא חייבה בבור זה על המיתה, אלא מחמת שאין מקרה שבור תשעה יהרוג את הבהמה "דלא מחמת הבור מת". לפי זה יוצא שהתורה לא דברה על שני בורות אלא על בור אחד.

¹⁸⁰ הרא"ש בתוספותיו (ראה הערה הבאה), מזהה את "דיוקא דקרא" של רש"י עם לימוד מסברא. אולם גם אם לא ממש אותו דבר הוא, קושייתו קושיא.

¹⁸¹ ראוי לציין כאן את לשון רש"י גופו בראש המסכת "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא". וראה בתוספות הרא"ש הובא גם בשיטה מקובצת בסוגייתנו שמחמת קושיה זו דחה את פירושו זה של רש"י, ז"ל: ללישנא קמא דפירש"י ז"ל קשה, דמכל מקום עשרה דכתיב בהדיא הוי אב ותשעה דנפקי מסברא הוי תולדה? דכל שאר תולדות נמי מסברא נפקי? לכך נראה כפירוש שני שפירש"י. וראה בחידושי חתם סופר, בבא קמא, ירושלים תשס"ג, עמ' ג בד"ה סוף, שם טוען כי אין כאן שתי לשונות ברש"י אלא הכל פירוש אחד הוא.

ואם כן קשה על דברי רש"י, מדוע מניחה הגמרא שבור תשעה ובור עשרה, שני אבות הן, וכלשון הגמרא "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין"?

פירוש זה קשה גם מסברא, שכן לפי דברי רש"י יוצא שהבור שבמקרא הוא בור אחד העוסק בין במיתה ובין בנזיקין, וכלשונו: "דכי היכי דנפיק לן מקרא בור עשרה למיתה, נפקא לן בור תשעה לנזיקין, דכתיב ונפל שמה שור או חמור, משמע בין מת ובין הוזק, בעל הבור ישלם". האפשרות היחידה לפרש לפי פירוש זה את דברי הגמרא "זה אב למיתה וזה אב לנזיקין", זה לא להעמיד את שני האבות על שני בורות שונים, ולומר שבור עשרה הוא אב למיתה ובור תשעה הוא אב לנזיקין, שהרי הבור שהתורה מדברת עליו אחד הוא "בין מת בין הוזק", לא נותר לנו אם כן לחלק בין אב למיתה לאב לנזיקין אלא על פי תוצאות הנזק, אם לנזיקי הבור היה תוצאה של מיתה "זה אב למיתה" ואם התוצאה הייתה נזקין אז זהו אב אחר "אב לנזיקין". פרט לכך שמוזר הדבר לומר שהתוצאה של הנזק היא זו שתגדיר את האב המזיק, כלום לפי הגיון זה האם גם נחלק בנזיקי הקרן בין שור שהרג לשור שהזיק? זה ודאי דבר תימה.

המונחים "אב למיתה" ו-"אב לנזיקין", אף הם לא ברורים כל צרכם, האם מעתה יש לנו למנות שני שמות של אבות נזיקין בבור ובדומה לשלושה אבות שנאמרו בשור הקרן השן והרגל.¹⁸² אם אכן נכונה ההנחה הזאת ויש שני אבות בבור, האם הבור של המשנה הוא בור של מיתה או בור של נזיקין? או שמא נכללים בבור זה שבמשנה שני האבות הללו? זאת ועוד לפי מסקנת הסוגיה, תולדת הבור היא "אבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו", בפשטות נראה כי נזקי האבן סכין ומשאו הם נזקין שאין בהם מיתה ראה בגמרא להלן דף ו ע"א.¹⁸³ לפי זה האם אבנו סכיננו ומשאו הן תולדה של בור תשעה ולא תולדה של בור עשרה? זאת ועוד הלוא אותה חלוקה

¹⁸² כך מפורש בדברי כמה מהראשונים. ראה: פירושי רבינו חננאל, בבא קמא, ירושלים תשע"א, עמ' ז בד"ה ודחי' נמי, לשון הר"ח, "ותרווייהו אבות נינהו זה אב למיתה וזה אב לנזיקין". בדומה לכך לשון המאירי בבית הבחירה, מסכת בבא קמא, ירושלים תשכ"ג, עמ' 11, "בור שהזכרנו שהוא אב לנזיקין, אם יש בו עשרה טפחים הרי הוא אב למיתה ותשעה הרי הוא אב לנזיקין, הא נפל שור בבור תשעה ומת פטור ואם הוזק חייב". הרשב"א בחידושו על בבא קמא, ירושלים תשמ"ז, עמ' טו בד"ה סוף סוף, רואה אותם גם כשני אבות אולם הוא מדמה אותם לקרן תמה וקן מועדת. לשון הרשב"א, "קשיא לי, סוף סוף כיון דבור תשעה אינו אלא לנזיקין ואפילו מת בו פטור, נימא עשרה אב ותשעה תולדה? וליתא, דבור עשרה ובור תשעה הרי הן כקרן, שהמועדת משלמת נזק שלם והתמה חצי נזק, לפי שכל אחד מהן אב בפני עצמו".

¹⁸³ כך גם לשון רש"י בסוגייתנו "אבנו סכיננו או משאו שהניחן ברשות הרבים, ונתקלו בהן בני אדם והזיקו להן".

של בור עשרה ובור תשעה לא יכולה להתקיים באבן סכין ומשא? עוד יש להעיר לפי זה, אם לבור עשרה אכן אין תולדות לפי הנחה זו שאבנו סכינינו ומשאו הן תולדות של בור תשעה, אם כן מפני מה בור עשרה נקרא אב, והרי "אבות מכלל דאיכא תולדות"? יתר על כן, לפי זה יוצא שדווקא האב בור שכתוב במפורש בתורה שהוא אב למיתה, דווקא לו אין תולדות?

נראה להציע, כי דברי הגמרא "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין", לא באו לקבוע שאכן יש לנו לפצל את אבות הבור לשנים וכדוגמת פיצולן לשלושה של אבות השור, אלא בא התלמוד לומר כי אין בור תשעה יכול להיחשב תולדה של בור עשרה. התלמוד השתמש בלשון זאת "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין", במובן שגם אם בור תשעה אינו כתוב במפורש בתורה שהרי בתורה נאמר "והמת יהיה לו", לא יתכן להעמיד את הבור הזה כתולדה של בור עשרה, שכן יש שינוי מהותי באפשרויות של תוצאות הנזק בין בור תשעה לבור עשרה, זה עושה מיתה וזה עושה נזקין. אין הדבר דומה לאבות ותולדות הקרן, למשל, שם התוצאה של נזקי אבות ותולדות הקרן הן אותה תוצאה אלא שצורות הנזק הן שונות, בזה אפשר לומר כי הצורות השונות הן תולדות של הצורה המסוימת הכתובה בתורה. אולם כאן בבור לא רק שצורת הנזק היא שונה, בור תשעה ובור עשרה, אלא שגם תוצאות הנזק הן שונות, כאן מיתה וכאן נזיקין, התורה דברה לא רק על צורה אחת ואלה אנו יכולים להקיש צורות דומות עם אותה תוצאה ולומר שהן תולדות, אלא כאן אם נרצה לומר שבור תשעה הוא תולדה, הרי שאנו מדברים גם על תוצאת נזק אחרת מהתוצאה של הנזק הכתוב בתורה, ומהיכא תיתי לומר שזו היא תולדה של זו? לפי זה יתפרש לשון הגמרא "סוף סוף", כלומר אפילו תרצה להניח כי בור תשעה אכן לא כתוב בתורה, אי אפשר ליחסו כתולדה למי שהוא אב למיתה, שהרי נזק זה הוא בכלל אב לנזיקין והוא שונה לגמרי מבור עשרה, ואינו יכול להתייחס אליו כתולדה.

לפי זה לא נקבעה כאן הנחה שבור תשעה הוא אב בדומה לבור עשרה, אלא רק שלבור תשעה יש מעמד מקביל לבור עשרה ולא מעמד כפוף והיות וכך אין בור זה יכול להיות תולדה של בור זה. והיות ואינו יכול להיות תולדה של בור עשרה מוכרחים אנו לומר כי הבור עליו דברה התורה בפרשה אינו מדבר בדווקא בבור עשרה ודווקא בבור של מיתה, אלא בכל נזקי הבור בין במיתה ובין בנזיקין, והאב בור של התורה מדבר על צורת נזק אחת "בור", שהיא גם אב למיתה וגם אב לנזיקין. לפי זה יש כאן חזרה ממה שנאמר לעיל שעל בור עשרה בלבד דיבר הכתוב מהפסוק "והמת יהיה לו", אלא שעל כל בור דיבר הכתוב והוא האב למיתה והוא האב לנזיקין.

לפי זה גם מה שהערנו ראשונה, לגבי בור תשעה איך הוא אב לנזיקין והלוא אינו כתוב בתורה? אכן גם עתה הקריטריון שלנו למה הוא אב ומה הוא תולדה, הוא הקריטריון של מה שכתוב

בתורה הינו אב ומה שלא כתוב הינו תולדה, אלא שבהוא אמינה הגמרא ניסתה לומר שהכתוב בתורה הוא רק בור עשרה בור "דעביד מיתה". במסקנה, חזרה בה הגמרא מזה גופה שכן היות ואם נניח כך, לא יהיה לנו כל מקור לאב של נזיקין, שהרי הוא לא יכול להילמד מהיקש ולהיות תולדה של אב זה שכן הם שונים מהותית, על כורחנו לומר שהבור שבתורה אינו רק בור של מיתה, אלא גם של מיתה וגם של נזיקין ואין הפסוק "והמת יהיה לו" מכריח אותנו להעמיד את הבור של המקרא בבור עשרה, שכן אפשר להעמידו כמו משמע פשטו של הפסוק, שאם יש מת אז "והמת יהיה לו".

אולם על פי דרכנו בהיווצרות הסוגיה נראה להציע הצעה נוספת. אכן הקריטריון שלנו ברור, הכתוב בתורה זה הוא אב ושאינו כתוב בתורה זה הוא תולדה. הבור שעליו מדברת התורה הוא אכן בור עשרה שכן התורה מדברת על בור שהמית וכדברי הגמרא "והמת יהיה לו אמר רחמנא". וכל הנזיקין אינם נלמדים אלא מ"דיוקא דקרא"¹⁸⁴ לפי זה אכן בור תשעה כפי המסתבר מהגיון זה, הוא תולדה. שאלת הגמרא "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין", אפשר שאינה אלא דחייה בקש ודחייה זו נעשית בכדי לשרת את המגמה הכללית של בעל הסוגיה בסוגייתנו, לייצר לנו סוגיית פתיחה המביאה לנו כמה שיותר מושגים חדשים בנושאי הנזיקין שעוסקת בה המסכת. בעל הסוגיה רצה הוא ללמדנו את דיני תקלה האחרים של אבנו סכיננו ומשאו שהפקירן ושלא הפקירן, וההזדמנות להביא את הסוגיה הזאת היא על ידי דחיית מושגי האב והתולדה האחרים של בור, בור תשעה ובור עשרה. שהרי לו היה התלמוד מקבל זאת שבור תשעה הוא תולדה, לא היה צורך מבחינת המסגרת הספרותית של הסוגיה לעסוק בסוגיית אבנו סכיננו ומשאו. לפי זה סוגיית אבנו סכיננו ומשאו לא באה בעקבות הדחייה של מושגי האב והתולדה בבור ט' ובור י', אלא להפך הדחייה של הגמרא את בור ט' ממעמד התולדה, נעשתה בעקבות הרצון להביא בסוגיית הפתיחה את סוגיית אבנו סכיננו ומשאו.

¹⁸⁴ וכלשון רש"י דלעיל.

פרק חמישי

סוגיית מבעה – אדם (ג ע"ב)

מאי ניהו?

אי לשמואל, דאמר מבעה זו שן, הא אוקימנא תולדה דשן כשן! אי לרב, דאמר מבעה זה אדם, מאי אבות ומאי תולדות אית ביה?

1 וכי תימא, אב - ניעור, תולדה - ישן, והתנן: אדם מועד לעולם, בין ער בין ישן!

2 אלא, אכיחו וניעו.

היכי דמי? אי בהדי דאזלי קמזקי, כחו הוה! אי בתר דנייח, בין לרב בין לשמואל היינו בור!

אלא, תולדה דמבעה כמבעה, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דאש.

מסורת התלמוד

אדם מועד לעולם – משנה ב"ק ב:ו, בבלי סנהדרין עב ע"א.

בעל הסוגיה מבקש תולדות למבעה לפי ההנחה שמבעה זה האדם. כמו בסוגיית בור אף לסוגיה זו שני ניסיונות למצוא תולדה לאדם. וכמו בסוגיית בור אף בסוגיה זו הדברים תלויים בדעתם של רב ושמואל שנזכרו בסוגיה זו פעמיים, הן באשר ליחס של אדם למבעה והן לגבי כיחו וניעו של אדם שהזיקו לאחר שנחו ש"בין לרב בין לשמואל היינו בור". הניסיון למצוא תולדה לאדם הוא רק לפי מי שסובר כי המבעה במשנה זה האדם, שכן לסובר שהמבעה אינו אדם, אין לנו סיבה לבקש לאדם תולדות.

שאלת הגמרא מנוסחת באופן שונה מכל הניסוחים האחרים שבהם אנו מבקשים תולדות לאבות, בעוד שבקרבנו נוסח השאלה הוא "תולדה דקרן מאי היא" בשן ורגל, "תולדה דשן מאי היא", וכן בבור "תולדה דבור מאי ניהו", ולהלן באש, "תולדה דאש מאי ניהו", לגבי אדם יש כאן ניסוח אחר של השאלה, כאן מנוסחת השאלה לא רק על התולדות אלא אף על האב, וכלשון התלמוד "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה"? ניסוח זה גם כשלעצמו וגם בשונותו מהניסוח באבות האחרים מלמד כי באדם אין ברור לו לתלמוד לא רק מי הם תולדותיו, אלא אף האם כלל יש בו את השם אב.

הניסיון הראשון למצוא אב ותולדה לאדם, מעלה את האפשרות כי אב הוא אדם המזיק כשהוא ניעור והתולדה היא כשהמזיק ישן. התלמוד דוחה את האפשרות הזאת משום המשנה להלן "אדם מועד לעולם בין ער בין ישן". מעניין הוא, שכאן התלמוד לא ניסה לעבוד לפי הקריטריון של אבות הם הכתובים בתורה ותולדות לא, אלא מעלה את האפשרות לאב ותולדה באדם מבלי כל עזר בפסוקים. גם הדחייה שדוחה בעל הסוגיה את האפשרות הזאת, שלא יתכן שער הוא אב וישן הוא תולדה, היות ומצינו במשנה ששניהם מועדים לעולם, אינה מתחשבת בפסוקים כלשהם, אלא קובעת שזה לא יתכן היות ודינם שווה.

לאחר שנדחתה האפשרות הראשונה מעלה התלמוד אפשרות נוספת, "אלא אכיחו וניעו", אפשרות זו שכיחו וניעו של אדם שהזיקו חייב עליהם משום תולדת אדם המזיק, יכולה להיות רק כל עוד הם מזיקים דרך הליכתם מהאדם ומכוחו, שכן אם הם הזיקו לאחר שנחו ודאי שאין חיובם משום אדם המזיק אלא משום תקלה, ו"בין לרב בין לשמואל היינו בור".

אף כאן בסיום, דברי התלמוד שונים הם מכלל הדיונים באבות המשנה האחרים. בעוד שבשאר האבות, התלמוד מנסח את סיבת השוויון בין דין האבות לתולדות על ידי היקש המנוסח אחרי המילים "מאי שנא", כך הוא הלשון בקרב, "מאי שנא קרב דכוונתו להזיק וממונך ושמירתך עליך,

הני נמי כונתן להזיק ושמירתן עליך", וכך הוא הלשון גם בשן "מאי שנא שן דיש הנאה להיזקו... הני נמי" וכו' בדומה לניסוח זה יש לנו גם גבי בור "מאי שנא בור" וכו' וכן להלן גבי אש. בשונה מכל אלה, לגבי אדם, הנוסח הוא ללא הקדמת היקש זו, כאן מפטירה הגמרא בפשטות, "אלא תולדה דמבעה כמבעה".

תולדות האדם

האם בסופו של דבר יש לאדם המזיק תולדות? את שאלת הגמרא "וכי תימא, אב - נייעור, תולדה - ישן, והתנן: אדם מועד לעולם, בין ער בין ישן?" ניתן לפרש בשני אופנים: באופן אחד, שלא יתכן לומר שנייעור הוא אב וישן הוא תולדה, שהלוא ממשנת אדם מועד לעולם, מוצאים אנו ששניהם שווים ולפיכך אין לנו אפשרות לומר שהאחד תולדתו של האחר. פשטות לשון הגמרא משמע כך, שכן על לשון השאלה "וכי תימא אב נייעור תולדה ישן"? מובאת המשנה של אדם מועד לעולם להוכיח שבאמת לא כך, אלא אין לומר שזה אב וזה תולדה.¹⁸⁵ העיון בדברי הרי"ף (בהלכות בסוגייתנו) מוכיח שהוא למד כך וז"ל: "תולדה דמבעה מאי היא... ואי לרב דאמר מבעה זה אדם, כיחו ונייעור". הרי שלמד שישן הוא אב ולא תולדה שכן הוא מונה את תולדה של אדם לפי רב, רק בכיחו ונייעור, לו גם ישן הוא תולדה, מפני מה לא מונה הוא בתולדות האדם גם את ישן? הרי שהוא למד שאכן ישן הוא אב ולא תולדה.¹⁸⁶

¹⁸⁵ וראה עוד בשיטה מקובצת, בבא קמא, תל אביב תש"ך, עמ' כג בד"ה תולדה ישן, ממהר"י כץ בשם הרב רבי יחיאל.

¹⁸⁶ אמנם דוד הלבני, מקורות ומסורות, בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' י, בד"ה לשיטת הרי"ף רוצה לפרש בשיטת הרי"ף שישן הוא תולדה. אמנם לא משמע כן, שאם אכן הוא תולדה, מדוע לא מנה זאת הרי"ף יחד עם כיחו ונייעור? נראה להוכיח שגם דעת הרמב"ם כן, שכיחו ונייעור הם תולדה ולעומתם אדם ישן אינו תולדה, הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (ו,י) כותב בזה"ל "אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חבירו או על הכלים והזיק, או שרק או נע והזיק בכיחו ונייעור בעת שהלכו מכחו, הרי זה כמזיק בידו והם תולדות אדם", הרי שמונה הוא את כיחו ונייעור כתולדות, אם אכן סבור היה הרמב"ם שאף ישן הוא תולדה היינו מצפים שכאשר מפרט הוא את דין הישן ידגיש שהוא תולדות אדם כפי שהדגיש זאת על כיחו ונייעור, אולם ראה שם (א,יא) "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן... במה דברים אמורים שהישן חייב" וכו' הרי שלגבי אדם ישן אינו מכנהו תולדה. מוכח מכאן שאף רמב"ם סובר שישן הוא אב ולא תולדה וכפי שדקדקנו בדברי הרי"ף.

באופן אחר יש לפרש את סוגיית הגמרא, שאכן ישן הוא תולדה ונעור הוא אב, ושאלת הגמרא "וכי תימא אב נייעור תולדה ישן"? מוסבת על ההנחה שתולדותיהן לאו כיוצא בהן, שואל המקשן וכי תאמר שתולדתו של אדם שלא כיוצא בו באב, הוא אדם הישן, זה ודאי אינו, שהרי ישן חייב על נזקיו כשם שחייב המזיק כשהוא נעור שהרי "אדם מועד לעולם בין ער בין ישן". לפי זה אכן ישן הוא תולדה, אלא ששואלת הגמרא שזה ודאי כיוצא בו באב הוא. כיוצא בפירוש זה נוקטים התוספות¹⁸⁷ זה לשונם: "לא פריך דיין נמי הוי אב כדרש עלה בגמרא בפי' כיצד (דף כו ע"ב) מפצע תחת פצע: דהא לא מייתי הכא קרא, אלא מייתי דהוי כיוצא בו". וראה גם רבינו פרץ בתוספותיו,¹⁸⁸ וזה לשונו: "לא פריך תנינא דיין היינו אב... אלא הכי פירושו, וא"ל הוי תולדה, דיין מכל מקום הוי כיוצא בו בער, ואם כן מזה לא אמר רב פפא, תולדותיהן לאו כיוצא בהן".

אולם שני אופני פירוש אלו מוקשים הם, לפי האופן הראשון יוצא שאין הישן תולדה אלא אב, ולכאורה ההוכחה לכך אמורה להיות מכך שהפסוק בפרשת נזקי אדם עוסק בנעור ובישן כאחד, ולפיכך שניהן אבות, שכן הקריטריון שלנו לאבות, הוא היותן כתובים מפורש בתורה. תחת זאת מוכיחה הגמרא שאף ישן הוא אב ולא תולדה מכך שיש לנו משנה המשווה את דין הנעור לישן וכוללתן יחד "אדם מועד לעולם בין עיר בין ישן". יתר על כן יש להקשות, הלוא כל התולדות של האבות האחרים כקרון שן ורגל, אף הן דינן כדין אבותיהן וכפי שהסקנו, "תולדותיהן כיוצא בהן", וכי מזה מוכח שאין תולדותיהן תולדות אלא אבות? ומדוע מכך שלישי דין כלנעור מוכח שאין הוא תולדה אלא אב, אדרבה נניח שהוא תולדה ומהמשנה נוכיח שרואים שדין התולדה כדין האב ותולדותיהן כיוצא בהן?¹⁸⁹

שאלה נוספת לפי מהלך זה, שאם אכן ישן אינו תולדה של אדם ער אם כן אין לנו תולדות למבעה לפי דעתו של רב, והרי הנחנו "אבות מכלל דאיכא תולדות"? אמנם זה תלוי בפרשנות המשך הסוגיה להלן לגבי כיחו וניעו, האם הוא תולדה של אדם או שהוא גם כן אב. אולם גם מבחינת כלל הסוגיה גישה זו קשה ביותר, שכן יש לשאול מדוע באמת לא נניח שישן הוא תולדה? נאמר שאכן ישן הוא תולדת הער ותולדותיהן כיוצא בהן, וכשם שאמרנו כן בכל תולדות הנזיקין האחרים. מה איפוא מונע את בעל הסוגיה להניח שישן הוא תולדה?

¹⁸⁷ דף ג ע"ב בד"ה והתנן אדם מועד לעולם.

¹⁸⁸ תוספות ה"ר פרץ על מסכת בבא קמא, ירושלים תשט"ו, דף ג ע"א בד"ה תנינא.

¹⁸⁹ וראה בתוספות רבינו פרץ הנ"ל.

הגישה השנייה המעמידה את ישן כתולדה ומפרשת את שאלת הגמרא, כדוחה את האפשרות שעל זה אמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן, אינה מתיישבת אף היא. ראשית, אם אכן ישן הוא תולדה, יש להקשות שאם כן מצינו "תולדותיהן לאו כיוצא בהן", שהרי קיימא לן להלן לעניין חיוב ארבעה דברים "צער ריפוי שבת ובושת, שרק אדם שהזיק בכוונה חייב אותם ולא השוגג או הישן, ואם אכן ישן הוא תולדה של האב הנעור, מצינו תולדותיהן לאו כיוצא בהן, ובאה על פתרונה שאלת החיפוש, על מה אמר רב פפא את דבריו "ויש מהן לאו כיוצא בהן"?¹⁹⁰ עוד יש לשאול, אם אכן ישן הוא תולדה והתלמוד סובר שגם בזה "תולדותיהן כיוצא בהן", מדוע התלמוד לא נוקט את אותה הלשון שנקט בכלל התולדות של אבות הנזיקין האחרים, והיה לו לומר מאי שנא ער...ישן נמי..., ומדוע זה שינה את הסגנון וציטט את משנת "אדם מועד לעולם" להוכיח ש"תולדותיהן כיוצא בהן"?¹⁹¹ יתר על כן, אם אכן משנת אדם מועד לעולם באה להוכיח שתולדותיהן כיוצא בהן, משמע שצריכים אנו הוכחה לדין התולדות, ומדוע זה בשאר התולדות של האבות האחרים לא הביא בעל הסוגיה כל הוכחה לכך שדינם כדין האב אלא למד זאת מסברא של "מאי שנא" וכו'?

את שתי האפשרויות שהצענו לגבי ישן האם הוא תולדה, יש להציע גם בנוגע לסיפא של סוגיית מבעה, לגבי "כיחו וניעו". לשון התלמוד אף כאן אינה ברורה כל צרכה, האם אדם המזיק בכוחו הוא אב או שהוא תולדה? לשון התלמוד:

אלא אכיחו וניעו. היכי דמי? אי בהדי דאזלי קמזקי, כחו הוה! אי בתר דנייח, בין לרב בין לשמואל היינו בור! אלא תולדה דמבעה כמבעה.

אף כאן יש להעלות שתי אפשרויות באשר למעמדם של כיחו וניעו. אפשרות אחת, שאכן כיחו וניעו תולדה של אדם המזיק היא, ושאלת התלמוד היא על דברי רב פפא, איך אמר שיש תולדותיהן

¹⁹⁰ ראה כמה פרשנים שהקשו כן, באוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא א, ירושלים תשמ"א, עמ' נג-נד הערות 15, 16, 17. וראה שם גם שאלה דומה משם הראב"ד. וראה עוד לר' אריה לייב הכהן, קצות החושן על שו"ע חושן משפט, פיעטרקוב תרע"ג, חלק א סי' כה אות א.

¹⁹¹ וראה לדוד הלבני, שם.

שהן לאו כיוצא בהן והלוא אין להעמידם אף באדם, שכן כיחו וניעו ודאי שהם כיוצא בו באב. וכך פירשו ר"ף ורמב"ם ועוד ראשונים.¹⁹²

אפשרות אחרת, שאין כיחו וניעו של אדם תולדה אלא אב, ושאלת התלמוד "אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוה"? תתפרש, כוחו הוא ואדם גופו הוא ולא תולדה? כך פירש גם רש"י וזה לשונו: "כחו הוא, והיינו אדם גופו וחייב".¹⁹³

אף כאן שתי האפשרויות הנזכרות מעלות קשיים. לפי האפשרות הראשונה שאכן כיחו וניעו תולדות הן, קשה מדוע לא הפטירה הגמרא אחריהם את המשפט השגור בכל התולדות בסוגייתנו, "מאי שנא... הכא נמי..."? ועוד, לפי זה יוצא שהנימוק מפני מה בכיחו וניעו תולדותיהן כיוצא בהן הוא מחמת ש"כוחו הוה", וכי איזה נימוק הוא זה? והלוא זה גופו שכוחו הוא, הוא הגורם לו להיות תולדה ולא אב, ואיך זה יכול להפוך לנימוק שדין התולדה כדין האב?

האפשרות השנייה, שאכן כיחו וניעו כוחו הוא, ולכן הוא אב ולא תולדה, קשה אף היא, ראשית, אם כן מצינו אחד מאבות המשנה, שאין לו תולדות, ולעיל שנינו "אבות מכלל דאיכא תולדות"?¹⁹⁴ עוד קשה שהרי התלמוד מסיים בסיום הדיון "אלא תולדה דמבעה כמבעה", ואם אכן למבעה – אדם, אין תולדות, מה שייך לומר כן? ודוחק לומר שזה מתייחס רק לשיטת שמואל הסובר שמבעה זה השן שהרי כבר העמדנו לעיל "תולדות השן כשן".

הצעתנו בהתהוות הסוגיה ובפירושה

כפי שהערנו משונה סוגיה זו מכל שאר הסוגיות המרכיבות את סוגיית הפתיחה. משונה הסוגיה כבר בשאלת הפתיחה "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה"? משונה היא אף בסיום הדברים אין לנו כאן את הנוסח החותם "מאי שנא... הני נמי...". לדעתנו שינוי זה מוכיח כי סוגייתנו היא תוספת מאוחרת שהתווספה לסוגיה, לפיכך היא מוטבעת במטבעות לשון ייחודיות שאינן מתיישבות עם מטבעות הלשון של שאר חלקי הסוגיה. נראה כי בראשית הדברים הסוגיה כולה לא עסקה במבעה

¹⁹² הובאו דבריהם למעלה.

¹⁹³ כך הבין בהגהות הרש"ש בדברי רש"י, וכן הוא בחידושי הלכות למהרש"א, מהדורא בתרא הנדפסים בסוף מהדורת וילנא של התלמוד בבלי, וראה עוד הפניות לפרשנים רבים הסבורים כך בדברי רש"י בספר המפתח למסכת בבא קמא, (בעריכת שבתי פרנקל), בני ברק תשנ"ו, עמ' יח. אולם ראה לר' יעקב יושע, פני יהושע, בבא קמא, ירושלים תשנ"ט, עמ' ז, שמוציא את דברי רש"י מפשוטם.

¹⁹⁴ ראה פני יהושע ומהרש"א במהדו"ב הנ"ל. וראה עוד לדוד הלבני שם.

אליבא דמאן דאמר מבעה זה האדם, אלא רק בשיטה שמבעה זהו השן. גם הירושלמי בעיסוקו בסוגיית אבות המשנה מקורותיהן ותולדותיהן אינו מכיר כלל את השיטה של מבעה זה אדם,¹⁹⁵ הוא אינו עוסק באדם כלל. הנחנו שבגרעין סוגיית הבבלי, הייתה סוגיית הירושלמי, או סוגיה שכדוגמת הסוגיה שם. זה מסייע להנחה שבבסיס הסוגיה הבבליית לא היה עיסוק באדם כלל. לפי זה נראה כי בראשית אכן הדיון בבבלי היה לפי סדר אבות המשנה ללא דיון בדעה שמבעה זה אדם, תחילה דן התלמוד על שור-קרן, אחר כך בור, אחר כך מבעה – שן ורגל ואחרי כן אש. אולם בשלב מאוחר יותר שהתקבלה דעת רב שהשור זה הקרן השן והרגל ומבעה זה האדם, עברה הסוגיה שינוי סדר ותוספת. הדיון על שן ורגל הוקדם לתחילת הסוגיה יחד עם העיסוק בשור וכשיטת רב, ולאחר מכן הוכנס דיון חדש באדם המזיק במקום של סוגיית המבעה. השינוי הטביע את חותמו במטבע הלשון המשונה באדם משאר הסוגיה.

לפי זה נראה כי אכן תוספת זו העוסקת באדם צריכה להתפרש כשלעצמה ושלא באספקלריית הסוגיות השכנות. המוסיף שהוסיף את סוגיית אדם המזיק, בא למלא פער שהיה בסוגיה כאשר אנו באים להעמידה אף בשיטת רב, את הפער הזה הוא מילא בנוסח אחר ובאופן קצת שונה, במקום למצוא תולדות באדם ולומר עליהם שהם כיוצא בו באב, הוא נקט אסטרטגיה אחרת וטען כי אכן כלל אין לו לאדם תולדות. נראה אף יותר מזה, המוסיף כאילו בא להצדיק את זה שלא היה דיון בסוגיה על תולדות האדם, ולפיכך הוא פותח בשאלה "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה?" ואכן כל מה שהוא ממשיך זה להוכיח שאכן באדם אין את החלוקה לאבות ותולדות.

אולם כעת עלינו לשאול מפני מה המוסיף כאן שינה את האסטרטגיה הרווחת בשאר חלקי הסוגיה, מדוע לא המשיך אף הוא באותו הגיון שאכן יש תולדות לאדם אלא שהם כיוצא בו באב? נראה כי אכן הוא לא היה יכול לעבוד עם האסטרטגיה הזאת וזאת משום שאם אכן אנו מניחים שישן הוא תולדה ולא אב, הרי שמצינו תולדות שאינן כיוצא בו באב, ואם כן נפרך כל הסדר הטוב של הסוגיה. אנו מניחים שבעל הסוגיה הכיר את הדין שאכן אדם ששוגג פטור הוא מארבעה דברים בשונה מהמזיק בכוונה,¹⁹⁶ אם נניח כי אכן אדם ישן הוא תולדה, אם כן מצינו תולדותיהן לאו כיוצא בהן לרב פפא, וכל הסדר של הסוגיה משתלשל רק מתוך זה שאנו מניחים שאין

¹⁹⁵ אם שיטה זו, שמבעה זה אדם, הייתה מוכרת בכלל בארץ ישראל! בבבלי מובאים דברי רבי אבהו שאמר לתנא ששנה את מה ש"תני קרנא, ארבעה אבות נזיקין ואדם אחד מהם" לשנות "אדם שמירת גופו עליו", משמע שהיה מקור לשיטה זו בארץ ישראל. אולם אברהם וייס, דיונים וברורים, עמ' 62, מניח כי המדובר כאן בחכם בבלי מזמנו של רב אשי עי"ש וראה שם הערה 24.

¹⁹⁶ וראה בתוספות על אתר בד"ה אדם מועד לעולם.

תולדותיהן לאו כיוצא בהן, חוץ מחצי נזק צרורות. בשל כך החליט המוסיף ללכת בדרך אחרת ולטעון שישן כלל אינו תולדה אלא הוא אב, אם אכן הוא אב אין כאן שום מקום שאלה שאם כן מצינו "תולדותיהן לאו כיוצא בהן"? שהרי אין הישן תולדה. לפי זה מבואר מדוע גם בהמשך הסוגיה כשדנים בעניין כיחו וניעו, נקט בעל הסוגיה ש"גופו הוה", ואב הן ולא תולדות, שכן הרישא, הכריחה אותו להביא אסטרטגיה חדשה לסוגיה, הכחשת מושג התולדה באדם, לפיכך נקט אותה אף בסיפא, לגבי כיחו וניעו, אף שבנידון של כיחו וניעו כשלעצמו לא היה מוכרח לכך.

בסיום סוגיית אדם נקט בעל הסוגיה את הלשון, "אלא תולדה דמבעה כמבעה", ולדברינו קשה הלוא אין תולדה למבעה לפי הסברא שמבעה זה אדם? נראה כי לדברינו הדברים מבוארים. המילים "אלא תולדה דמבעה כמבעה" הם חלק מהמשך הדברים "וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש". כלומר היות ותולדה דמבעה כמבעה מוכרחים אנו להניח כי דברי רב פפא "יש מהן לאו כיוצא בהן" מוסבים הם על אש. נראה כי דבר זה השתייר מסדרה הראשון של הסוגיה שעל סדר הסוגיה תחת שם האב מבעה, היה את הדיון בשן ורגל, אלא שלאחר שהוסיף המוסיף את סוגיית אדם, בכדי להתחשב בדעת רב הסובר מבעה זה אדם, הוא הוצרך להעביר את סוגיות שן ורגל תחת שם האב שור ולפיכך דן בהם למעלה, והפתיח לסוגיית אש "וכי קאמר רב פפא אתולדה דאש" נשאר יחד עם ההקדמה שלפניו, "אלא תולדה דמבעה כמבעה". לפי זה מבוארים הדברים, נכון הוא שלפי התוספת המאוחרת העוסקת במבעה כאדם וכשיטת רב, אין מקום לומר "אלא תולדה דמבעה כמבעה" אך הואיל ואמירה זו נאמרה כאשר הדיון היה על שן ורגל כמבעה שהם היו לפני אש, נשתייר לנו הלשון "אלא תולדה דמבעה כמבעה".

אין אנו צריכים להיות מוטרדים אף מכך שאם כן לפי רב אין תולדות לאדם ואם כן כיצד נפרנס את דיוק בעל הסוגיה "אבות מכלל דאיכא תולדות"? כפי שכבר העמדנו אין דיוק זה נכון אליבא דאמת והרי אף הבבלי עצמו להלן דף ה ע"ב, לא מקבל זאת, אלא כל הדיוק נעשה בכדי לבנות את השלד של הסוגיה שלנו בכללה בכדי ליצור הזדמנות ליצירת סוגית פתיחה על מאפיינייה האמורים לעיל. הדיוק הזה אכן הווה מסגרת לסוגיה כל עוד היא התנהלה על פי העריכה הראשונה שלה שלא התחשבה בדעת רב שאדם הוא המבעה, המוסיף שבא למלא את הפער של מבעה זה אדם לאחר ההתחשבות בשיטת רב, לא צריך להיות איפוא מוטרד מכך שאם כן מצינו אבות שאין להם תולדות, שהרי כך הוא אליבא דאמת.

פרק שישי

סוגיית אש (ג ע"ב)

תולדה דאש מאי ניהו?

אילימא אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו,
היכי דמי? אי בהדי דאזלו קא מזקי, היינו אש! מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונדך ושמירתו
עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונדך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דאש כאש, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל.

מסורת התלמוד

אבנו סכינו ומשאו – בבלי ב"ק ו ע"א. כוח אחר מעורב בהן – שם.

בסוגייתנו פוגשים אנו את אבנו סכיננו ומשאו, בפעם השנייה. בפעם הראשונה פגשנו זאת בסוגיית בור, "אלא אאבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו", שם מצינו את החילוק בין הפקירן ללא הפקירן, כאשר בהפקירן "בין לרב ובין לשמואל היינו בור", ובלא הפקירן לשמואל הסובר "כולם מבורו למדנו, היינו בור", ואילו לרב הסובר "כולם משורו למדנו, היינו שור".

בסוגייתנו אנו עוסקים באבנו סכיננו ומשאו "שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו" וכאן יש חלוקה בין הזיקו בדרך נפילתן "בהדי דאזלי קא מזקי", שאזי חיובן משום אש, לבין הזיקו על דרך התקלה לאחר שנחו. סוגיית אדם המפסיקה בין שתי סוגיות אלו, העוסקות באבנו סכיננו ומשאו, גם לה יש תפקיד ספרותי כבריח המחבר ביניהם, שכן את אותה חלוקה שעושים אנו באש בין אבנו סכיננו ומשאו שהזיקו "בהדי דאזלי קא מזקי" לבין "בתר דנייחו", מצינו גם בסוגיית מבעה זה אדם, שכן שם עשינו את החילוק הזה לגבי כיחו וניעו, "אי בהדי דאזלי קא מזקי כחו הוא אי בתר דנייח בין לרב בין לשמואל היינו בור".

לפי זה מבנה הסוגיות הוא:

אבנו סכיננו ומשאו בבור – חלוקה בין הפקירן ולא הפקירן.

כיחו וניעו – חלוקה בין דרך הילוכך ולאחר שנחו.

אבנו סכיננו ומשאו באש – חלוקה בין דרך הילוכך ולאחר שנחו.

מקורות סוגייתנו וסוגית בור ואדם

בסוגיה זו נרחיב על הקשר בין סוגיה זו יחד עם סוגיות בור ואדם, לסוגית הגמרא להלן דף ו ע"א. כפי שנראה סוגיית אש מועתקת משם מילה במילה בצורה מדויקת, וגם סוגיות בור ואדם קיבלו משם את ניסוחם הספרותי והרעיוני.

טרם נצטט את הסוגיה להלן יש להזכיר את דעתו של אברהם וייס¹⁹⁷ על סוגיות בור אש ואדם, לדעתו סוגיות אלו נוצרו במקומנו זה על ידי עורך הסוגיה והוא חיבר אותם מתוך מטרת הסוגיה שלנו להוכיח האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. זה לשונו של וייס:

¹⁹⁷ דיונים ובירורים, עמ' 53.

ברור שהחלק שעל בור מבעה ואש, נולד מעיקרא כבירור השאלה, מהו האב נזיקין שלו תולדות שאינן כיוצא בו, לעומת זה יש לפנינו בחלק שעל קרן שן ורגל, סוגיה לעצמה, שמעיקרא לא היה לה שום עניין לבעיה זו. אלא בעלי החלק שעל בור מבעה ואש (ובהערה שם: ¹⁹⁸ ונראה שהם גם בעליה של החלק הראשון של סוגייתנו: מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות וכו', בצורתה הנוכחית), השתמשו בסוגיה שלפניהם והכניסוה לתוך גדר בעייתם הם.

כפי שנוכיח להלן גם מקורות הסוגיות של בור מבעה ואדם, לא נוצרו על ידי בעל הסוגיה שלנו, אלא נלקטו, הועתקו והותאמו לסוגייתנו, חלקם בריווח וחלקם בדוחק. לדעתנו הדבר מוכיח את המגמה של עורך סוגייתנו לא לייצר כאן סוגיה מקורית אלא להביא לנו ידיעות כלליות בכדי שסוגייתנו תהווה פתיחה לנכנס בשערי נזיקין. השימוש של בעל הסוגיה בסוגיות מן המוכן לצורך יצירת המסגרת הספרותית של הסוגיה אינה מסתכמת רק בסוגיית קרן שן ורגל, כפי שהסכים גם וייס. ולא רק בסוגיית בור אדם ואש וכפי שנוכיח, אלא אף סוגיית "גבי שבת תנן" המופיעה בתחילת הסוגיה בסוגיית אבות ותולדות, מועתקת היא מסוגיה במסכת שבת, ¹⁹⁹ ואף סוגיית "אדם דאית ליה מזלא", ²⁰⁰ המופיעה בסוגיית קרן, מעובדת היא מסוגיה מקורית אחרת. נראה שהאופי הליקוטי של הסוגיה יש בו גם כדי להוכיח על המאפיינים של סוגיית הפתיחה שלנו ואולי על סוגיות פתיחה בכלל. ולענייננו יש בה כדי להוכיח שבעל הסוגיה שלנו לא בא להשמיענו אמירות מקוריות וחדושי הלכה או מדרש, אלא להקדים את המאוחר לפני המעייין הנכנס בשערי המסכת.

לשון התלמוד בבלי במסכתנו להלן דף ו ע"א:

הצד השווה שבהן: לאתויי מאי?

אמר אביי, לאתויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. היכי דמי? אי בהדי דקא אזלי קא מזקי, היינו אש? מאי שנא אש דכוח אחר מעורב בו וממונך

¹⁹⁸ שם הערה 75.

¹⁹⁹ ראה מה שכתבנו לעיל בסוגיית אבות ותולדות עמ' 51 ואילך.

²⁰⁰ ראה מה שכתבנו בסוגיית קרן עמ' 78 ואילך.

ושמירתו עליך הני נמי כוח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך? ואלא בתר דנייחי? אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור? מאי שנא בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך? אלא דלא אפקרינהו? לשמואל דאמר כולן מבור למדנו, היינו בור? לעולם דאפקרינהו ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כוח אחר מעורב בו תאמר בהני שכוח אחר מעורב בהן, אש תוכיח. מה לאש שכן דרכן לילך ולהזיק, בור תוכיח. וחזר הדין.

רבא אמר, **לא תוויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה**. ה"ד, אי דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור? מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק ושמירתו עליך, הני נמי תחילת עשייתן לנזק ושמירתן עליך? אלא דלא אפקרינהו, לשמואל דאמר כולן מבור למדנו, היינו בור? לעולם דאפקרינהו ולא דמי לבור, מה לבור שכן מעשיו גרמו לו, תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו, שור יוכיח. מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח. וחזר הדין לא ראי זה כראי זה.

רב אדא בר אהבה אמר, **לא תוויי הא דתניא, כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן, בימות החמה אין להם רשות בימות הגשמים יש להם רשות, אע"פ שברשות אם הזיקו חייבים לשלם**. היכי דמי, אי בהדי דקאזלי מזקי, כחו הוא? אלא בתר דנייח, היכי דמי, אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור? מ"ש בור דתחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך? אלא דלא אפקרינהו, לשמואל דאמר כולם מבור למדנו, היינו בור? לעולם דאפקרינהו ולא דמי לבור, מה לבור שכן שלא ברשות תאמר בהני דברשות, שור יוכיח. מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח. וחזר הדין.

רבינא אמר **לא תוויי הא דתנן, הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו פטור משלם. נתנו לו זמן לקוף את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן, פטור. לאחר הזמן, חייב**. היכי דמי, אי דאפקרה בין לרב בין לשמואל היינו בור? מאי שנא בור דהזיקו מצוי ושמירתו עליך, הני נמי הזיקן מצוי ושמירתן עליך? אי דלא אפקרינהו לשמואל דאמר כולן מבור למדנו, היינו בור? לעולם דאפקרינהו ולא דמי לבור, מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק, תאמר בהני שאין תחילת עשייתן לנזק? שור יוכיח. מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק? בור תוכיח וחזר הדין.

בסוגיה זו מובאות ארבע מימרות של אמוראים²⁰¹ הבאים לפרש את הנלמד מהריבוי שריבתה המשנה מ"הצד השווה שבהן". ארבעת המקרים שהביאו האמוראים הנ"ל, גרמו לבעל הסוגיה לשאול את השאלות, "היכי דמי, אי דאפקירינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור?", "אלא דלא אפקירינהו? לשמואל דאמר כולן מבור למדנו, היינו בור?" בשאלות אלו מנסה בעל הסוגיה להפריך את דברי האמוראים ש"הצד השווה שבהן" שבמשנה בא לרבות לכל אמורא את המקרה המיוחד שלו, שכן כל אחד מן המקרים הללו במידה ובעליהן הפקירו, זה בור ממש שבמשנה ואיננו זקוקים ללמוד את המקרה הזה מן הריבוי? את הנימוקים לניסיונות הפרכה אלו מנסח בעל הסוגיה בלשון אחידה "מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך?" בעל הסוגיה מיישב קושיות אלו בכך שהוא מראה שכל מקרה שהובא על ידי כל אחד מן האמוראים אינו דומה ממש לבור, ולפיכך צריכים אנו את "הצד השווה שבמשנה". כלומר ה"היינו בור", שמביא בעל הסוגיה שם נדחה למסקנה, שהרי אם כל אחד מהמקרים הוא ממש "היינו בור", אין צורך לצד השווה לרבות אותו. ובלשון הגמרא שם כניגוד ל"היינו בור" מובאת הטענה על כל מקרה ש"לא דמי לבור".

את המקרה הראשון שהביא אביי, מנסה קודם בעל הסוגיה להפריך, מכך שאם מדובר שהאבנו סכינו ומשאו הזיקו "בהדי דאזלי", אם כן "היינו אש", ואם כן הרי מקרה זה כתוב מפורש באש של המשנה ואין לנו צורך ללומדו מריבוי? את חוסר השונות של אבנו סכינו ומשאו מאש מנסח בעל הסוגיה, בנוסח "מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך הני נמי כוח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך".

לגבי המקרה שהביא רב אדא בר אהבה, מפותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן, מנסה בעל הסוגיה קודם להפריך את האפשרות שמדובר שהם הזיקו דרך הילוכם כלומר מכוחו של האדם הפותק והגורף, שאם כן זהו כחו של האדם והרי זה כאדם המזיק בידיים? ובנוסח התלמוד "אי בהדי דקא אזלי קא מזקי, כחו הוא?"

הדמיון בין סוגיה זו לסוגייתנו הוא איפוא מובהק. ראשית, בסוגיית אש כאשר מבקשים אנו תולדות, מצטט בעל הסוגיה את האמורא בניסיון ההפרכה של אביי והציטוט הוא מדויק בלי שינוי שום מילה. סוגיית בור בסוגייתנו אף היא משתמשת בנוסח הסוגיה של דף ו, החילוק בין היכא

²⁰¹ אם המימרה הראשונה אכן נאמרה על ידי אביי? יש חילופי נוסח כאן, בכ"י פלורנס, מינכן 95 ובדפוס, מופיעה המימרה משמו, לעומת זאת בכ"י המבורג 165 וותיקן 116 לא מופיע שם אמורא כלשהו על המימרה. וראה בדקדוקי סופרים דף ו ע"א אות מ. דוד הלבני, מקורות ומסורות, עמ' טז הערה 1 כותב: "אך ברור שהגרסה הנכונה היא אמר אביי". וראה לו עוד שם עמ' יג הערה 3.

דאפקרינהו להיכא דלא אפקרינהו חוזר בסוגיה שם בכל מימרה ומימרה. המעניין הוא שאף סוגיית אדם בסוגייתנו נטלה את לשון הפרכה על כיחו וניעו מהסוגיה שם לגבי פותקין ביבותיהן "אי בהדי דקא אזלי קא מזקי כוחו הוא".

אולם עד כאן הוכחנו קשר בין הסוגיות, אך עדיין מוטל עלינו להוכיח כי הסוגיה המקורית היא מלהלן דף ו, ושאכן, בעל סוגייתנו נטלה משם עיבדה והעבירה לכאן. ולא להפך שבעל הסוגיה שם נטל את המושגים מסוגייתנו ובנה עימם פרכות למימרות שם.

בסוגייתנו, סוגיית אש, נראה שיש הוכחה מכרעת לכך שסוגייתנו נטלה מהסוגיה להלן ולא להפך. שכן סוגייתנו כאן היא חסרה ומקוטעת גם בהשוואה לסוגיה שם וגם כשלעצמה. לשון סוגייתנו: "תולדה דאש מאי ניהו, אילימה אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי והזיק, היכי דמי אי בהדי דאזלי קא מזקי היינו אש, מ"ש אש וכו'" הסוגיה כאן היא קטועה, שכן פותחים אנו בשאלת "היכי דמי", בכדי להעמיד את המקרה של הנזק בהן הזיקו האבנו סכיננו ומשאו, והרי בשביל להשלים את השאלה יש להביא שני צדדים, ובעל הסוגיה מביא לנו רק צד אחד "אי בהדי דקא אזלי קא מזקי", והצד השני שהיה על בעל הסוגיה להביא להשלים את ה"היכי דמי" שהוא "אי בתר דנייח", לא מופיע בסוגיה. ובאמת הסוגיה המופיעה כאן בצורה קטועה מופיעה היא בשלימותה בסוגיה בדף ו, ושם אכן מוצאים אנו את שני הצדדים של המטבע לשון "היכי דמי". שם לשון הסוגיה: "לאותויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי, אי בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש? מ"ש אש וכו' אלא בתר דנייחי? אי דאפקרינהו וכו'. הרי לנו הסוגיה בשלימותה ששם מופיעים להם שני צדדי ה"היכי דמי", גם הצד של "בהדי דאזלי קא מזקי" וגם הצד של "בתר דנייחי", לעומת זאת בעל הסוגיה שלנו שציטט משם השמיט את הצד השני של שאלת ה"היכי דמי", כיון שאין לנו צורך בצד השני של הספק, שהרי אנו מבקשים את תולדות האש ולא את תולדות הבור. בשל כך איפוא, נקטעה הסוגיה ועמד קנה במקומו.

טביעת לשון נוספת המוכיחה לנו את זה שמקור הסוגיה הוא מלהלן בדף ו ולא מסוגייתנו נמצאת במילים המופיעות בסוגייתנו בשאלות לגבי בור אדם ואש, כאשר מוצא בעל הסוגיה את התולדות לאבות אלו הוא מקשה על האפשרות להעמיד על זה את דברי רב פפא שאלו הן התולדות ש"לאו כיוצא בהן", שהרי, "היינו בור?" "היינו אש?" שאלות אלו הוקשו על ידי בעל הסוגיה גם לגבי קרן שן ורגל, אולם שם לא הוקשו בנוסח המילים "היינו קרן", "היינו שן" היינו רגל", אלא ההערות הללו נרשמו בנוסח של בדיקה והשוואה של תכונות האבות לתכונות התולדות, בלשון "מאי שנא קרן... הני נמי" וכו', "מאי שנא שן... הני נמי" וכו', "מאי שנא רגל... הני נמי" וכו'. נראה ברור כי

הניסוח לגבי אש ובור לקוחות הם מהסוגיה שם ולפיכך לא הוצרך בעל סוגייתנו לנסח מחדש את לשון השאלה על "תולדותיהן לאו כיוצא בהן" של רב פפא והשתמש הוא בנוסח מן המוכן. ואמנם לגבי אדם למאן דאמר מבעה זה אדם, בעל סוגייתנו לא השתמש לגבי כחו וניעו בלשון "היינו מבעה" או "היינו אדם", משום שגם בסוגיה שם לא מופיעה לשון זו. לעומת זאת הוא השתמש בלשון "כחו הוא", שלשון זו ממש מופיעה גם בסוגיה שם לגבי פותקין ביבותיהן.²⁰² מעניין הוא שבעל סוגייתנו סיגל כאן את לשונו בעל הסוגיה להלן אלא שהעניק לה משמעות אחרת. יתר על כן מה שלהלן נדחה בסוגיה, בסוגייתנו מתקבל ללא דחייה. הלשון "היינו בור" ו-"היינו אש", בסוגיה להלן בא לטעון כי אין האבנו סכינו וכו' נלמדים מ"הצד השווה שבמשנה, אלא הם בור ממש ואש ממש הכתובים במשנה, טענה זאת נדחית שם שאינם בור ממש, שהרי "לא דמי לבור" ואינם אש ממש שהרי "לא דמי לאש", ולפיכך מוצדק ללמוד זאת מהצד השווה. בעל סוגייתנו העניק משמעות אחרת למונחים "היינו בור" ו"היינו אש", ופרשם שהם אבות ולא תולדות. ולא רק שהוא העניק משמעות אחרת אלא הניח כאן אליבא דאמת את מה שנדחה שם. שם לבסוף דחינו את הטענות הללו וכאן הם נשארים ללא שנדחו.

²⁰² אמנם לכאורה כאן כן היה מתבקש מבעל הסוגיה לסגל את הלשון ולומר "היינו מבעה", ולהתאים זאת לשכנו בור ואש? אולם כבר הוכחנו בסוגיית אדם, שאכן אין זו תולדה. בעל הסוגיה לא סיגל את הלשון לשכנים בור ואש, והשתמש בלשון הסוגיה שם, כי זה גם מתאים לדעתו כי אין זה תולדה אלא אב. אולם ראה רש"י בסוגיה שם שלא גורס את המילים "אי בהדי דאזלי כוחו הוא", לגבי בור המתגלגל אלא רק לגבי פותקין ביבותיהן לעומת זאת התוספות שם בד"ה לאתויי בור המתגלגל, גורסים זאת גם לגבי בור המתגלגל. כל כתבי היד פרט לכ"י המבורג 165, מסכימים לרש"י שאין גורסין את "אי בהדי דאזלי כחו הוא" בסוגיית בור המתגלגל. ואמנם בכתב יד פלורנס ומינכן 95 גם כן לא מופיעה גרסה זו כלל אפילו בסוגיית פותקין ביבותיהן, לעומת זאת בכת"י ותיקן 116 ובהמבורג 165 כן מופיע בסוגיה הגרסה וכן הוא בדפוסים. נראה לשער כי בכתבי יד אלו שלא גרסו זאת אף בפותקין ביבותיהן הושפעו מפירוש רש"י שכתב שלא גרסין "אי בהדי דאזלי כחו הוא". אלא שתקנו כאן בטעות, שהרי רש"י כתב זאת על סוגיית בור המתגלגל וודאי גרס זאת בסוגיית פותקין ביבותיהן, שהרי הוא מפרש שם את כחו הוא על הדף וז"ל: "כחו הוא, והיינו אדם ותנא ליה במתניתין", וכתבי יד אלו החילו את חוסר הגרסה של רש"י בטעות על סוגיית פותקין ביבותיהן.

ביבליוגרפיה

ספרות חז"ל

- מכילתא דר' ישמעאל
מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורביץ
וי"א רבין, פרנקפורט תרצ"א
- מכילתא דרשב"י
מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהדורת י"נ
אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו
- משנה
ששה סדרי משנה, כתב יד קויפמן, מהדורת
צילום, ירושלים תשכ"ח
- תוספתא
תוספתא, מסכתות ב"ק, ב"מ וב"ב, מהדורת
ש' ליברמן, ניו יורק תשמ"ח
- תלמוד ירושלמי
תלמוד ירושלמי (על פי כתב יד ליידן),
האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

ספרות רבנית: ראשונים ואחרונים

- אוצר מפרשי התלמוד
אוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא א, ירושלים
תשמ"א
- בית הבחירה
רבי מנחם המאירי, בית הבחירה, בבא קמא,
ירושלים תשי"י
- בן אריה
הרב זאב ליפקין, הגהות בן אריה על מסכת
בבא קמא, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד
בבלי, דפוס וילנא תרע"ב

<p>רבי יצחק אלפסי, הלכות, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב תלמוד בבלי דפוס וילנא</p>	<p>הלכות הרי"ף</p>
<p>הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א, ירושלים, תרצ"ט</p>	<p>המידות לחקר ההלכה</p>
<p>ר' שמואל אליעזר אידליס, חידושי הלכות ואגדות מהרש"א, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב</p>	<p>חידושי הלכות</p>
<p>ר' שלמה ב"ר אברהם בן ר' אדרת, חידושי הרשב"א למסכת בבא קמא ירושלים תשמ"ז</p>	<p>חידושי הרשב"א</p>
<p>ר' שמואל שטראשון, הגהות וחדושים על מסכת בבא קמא, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב</p>	<p>חידושי הרש"ש</p>
<p>הרב צבי חיות, חידושי מהר"ץ חיות על מסכת בבא קמא, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב</p>	<p>חידושי מהר"ץ חיות</p>
<p>הרב יצחק זאב הלוי סלובייציק, חידושי מרן רי"ז הלוי, חידושים וביאורים על הרמב"ם, ירושלים תשנ"ח</p>	<p>חידושי מרן רי"ז הלוי</p>
<p>הרב העשיל מקראקא, חנוכת התורה, פיעטרקוב תר"ס</p>	<p>חנוכת התורה</p>
<p>הרב משה סופר, חידושי חתם סופר, בבא קמא, ירושלים תשס"ג</p>	<p>חתם סופר</p>
<p>הרב אריה לייב יעלין, הגהות יפה עיניים, בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב</p>	<p>יפה עיניים</p>

לחם אבירים	הרב אברהם בורג'ל, לחם אבירים, ונציה, שס"ה
מלחמת ה'	רבי משה בן נחמן, מלחמת ה', בתוך מסכת בבא קמא מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב
מרומי שדה	הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, מרומי שדה, ירושלים תשט"ו
משך חכמה	הרב מאיר שמחה כהן, משך חכמה, ריגה, תרפ"ז
משנה תורה	רבי משה בן מיימון, משנה תורה, מהדו' שבתי פרנקל, הלכות נזיקין, בני ברק תשמ"ב
נחלת דוד	הרב דוד טעביל, נחלת דוד, בבא קמא, ירושלים תרס"ט
ספר המפתח	ספר המפתח למסכת בבא קמא, (בעריכת שבתי פרנקל), בני ברק תשנ"ו
פני אריה	הרב אריה לייב צונץ, פני אריה, בבא קמא, ירושלים תשט"ז
פני יהושוע	הרב יעקב יושע, פני יהושוע, ירושלים תשנ"ט
ציון לנפש חיה	הרב יחזקאל הלוי לנדא, ציון לנפש חיה, סלויטא תרי"ז
קצות החושן	הרב אריה לייב הכהן, קצות החושן על שולחן ערוך חושן משפט, פיעטרקוב תרע"ג

רבינו חננאל	רבינו חננאל, פירושי רבינו חננאל, בבא קמא, ירושלים תשע"א
שיטה מקובצת	רבי בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, תל אביב תש"ד
תוספות רבינו פרץ	ר' פרץ בן אליהו, תוספות רבנו פרץ על מסכת בבא קמא, ירושלים תשט"ו
ספרות מחקר	
אורבך, ההלכה	א"א אורבך, "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", גבעתיים תשמ"ד
אלבק, משנה	ח' אלבק, ששה סדרי משנה סדר נזיקין, מפורש פירוש חדש, עם מבואות, הוספות והשלמות, ירושלים-תל אביב, תשי"ג
איש שלום, מכילתא	מ' איש שלום, הגהות מאיר עין על המכילתא, וינה תש"ל
אפרתי, דור	י"א אפרתי, "דור אחר דור", בר אילן ו' תשכ"ח, עמ' 75-100
אפרתי, סבוראים	הני"ל, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקווה תשל"ג
בנוביץ, מאמתי	מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד, מאמתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו

ברודי, למאמרו	י' ברודי, "למאמרו של ש"י פרידמן על סוגיית "הבא לי גיטי", תרביץ מח' תשל"ט, עמ' 369- 364
ברודי, יחס	הני"ל, על יחס הרמב"ם ליסתם' תלמוד", בר אילן ל – לא תשס"ו, עמ' 47-37
בריל, יצירה	נ' בריל, "תולדות ייסודו של התלמוד בבלי כיצירה ספרותית", נטועים יא-יב, תשס"ד, (תרגם ז' ז' ברויאר), עמ' 238-177
ברלינר, כתבים	א' ברלינר, כתבים נבחרים, חלק שני, ירושלים תש"ט
גולדברג, שבת	א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו
גילת, מלאכות	י"צ גילת, "על ל"ט אבות מלאכות שבת", תרביץ כ"ט, תש"ך, עמ' 228-222
דינר, חידושים	י"צ דינר, חידושי הרי"צ דינר, פרנקפורט, תרע"ג
הלבני, שבת	ד' הלבני, מקורות ומסורות, מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב
הלבני, בבא קמא	הני"ל, מקורות ומסורות, ביאורים בתלמוד בבא קמא, ירושלים תשנ"ג
הלבני, מבואות	הני"ל, מבואות למקורות ומסורות, עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשע"ב

M. Vidas, Tradition and the Formation of the Talmud, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2014	וידס, מסורת
א' וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג	וויס, סבוראים
הנ"ל, דיונים וברורים בבבא קמא (לחקר משפט התלמוד), ניו יורק תשכ"ז	וויס, בבא קמא
י"מ וויינברג, מחקרים בתלמוד, ברלין תרצ"ז – תרצ"ח	וויינברג, מחקרים
הנ"ל, חידושי בעל שרידי אש על הש"ס, ירושלים תשע"ב	וויינברג, חידושים
א' כהן, "לבעיית זיהויים של קטעים סבוראים בבבלי", ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83-96	כהן, זיהויים
הנ"ל, "מניינא למעוטי מאי ו'מניינא למה ל" – מן השאלות התלמודיות הנושאות אופי סבוראי", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, (בעריכת מנחם צבי קדרי ושמעון שרביט), רמת גן תש"ן, עמ' 83-101	כהן, מניינא
י' לוי, מבוא ופרוש לתלמוד הירושלמי, ירושלים תש"ל	לוי, ירושלמי
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, שבת, ירושלים תשנ"ג	ליברמן, תוספתא
מ' סוויסה, סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת, עבודה לשם קבלת	סוויסה, פתיחה

התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן,
תשס"ח

א' עמית, 'מקום שנהגו' פסחים פרק רביעי מן
התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר,
ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט

עמית, פסחים

מש"ה פלדבלום, "משנה יתירא: סידור
המשנה באספקלריה של החומר הקדום
בתלמוד", ל' לנדמן (עורך), ספר זכרון להרב
יוסף חיים לוקשטיין, ניו יורק 1980, עמ' ז' –
טו'

פלדבלום, אספקלריה

ש"י פרידמן, "כל הקצר קודם", לשוננו לה,
תשל"ה. עמ' 130 – 117

פרידמן, קצר

הני"ל, "פרק האישה רבה בבבלי, בצירוף מבוא
כללי על דרך חקר הסוגיה", מחקרים
ומקורות א', ח"ז דימיטרובסקי עורך, ניו יורק
תשל"ח, עמ' 275-441

פרידמן, האשה

הני"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין,
בבלי בבא מציעא פרק שישי, מהדורה על דרך
המחקר עם פירוש הסוגיות, כרך הפירושים,
ירושלים תשנ"א

פרידמן, האומנין

הני"ל, "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא
– פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות
התלמודית, יום עיון במלאות שמונים שנה
לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 93-147

פרידמן, יוחסין

הני"ל, 'אל תתמה על הוספה שנוכר בה שם
אמורא' שוב למימרות האמוראים וסתם
התלמוד בתלמוד בבלי", מלאכת מחשבת,
תשע"א, עמ' 101-144

פרידמן, אל תתמה

<p>הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד בבלי, אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע</p>	<p>פרידמן, אסופה</p>
<p>ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, כולל פירושים הערות והגהות על הירושלמי, ירושלים הת"ש</p>	<p>רבינוביץ, שערי</p>
<p>רנ"ר רבינוביץ, דקדוקי סופרים, בבא קמא, מינכן תרמ"ב</p>	<p>רבינוביץ, דקדוקי</p>
<p>בי שפיגל, "ומילתא אגב אורחיה קמ"ל: המונח ומאפייניו בסוגיית הבבלי", סידרא כא, תשס"ו, עמ' 113-132</p>	<p>שפיגל, מונח</p>
<p>י' תא שמע, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד', ירושלים תש"ע</p>	<p>תא שמע, עיונים</p>

נספחים

נספח א סוגיית הבבלי

הסוגיה - בבלי בבא קמא ב ע"א – ג ע"ב (ע"פ דפוס וילנא)

חלק א' - סוגיית אבות ותולדות (ב ע"א – ב ע"ב)

מדקתני אבות - מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?

[א] 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.

1 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 - לא מחייב אלא

חדא.

2 ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה? הך

דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא - קרי לה תולדה.

[ב] גבי טומאות תנן, **אבות הטומאות: השרץ, והשכבת זרע, וטמא מת**; תולדותיהן לאו כיוצא

בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים, ואילו תולדות - אוכלין ומשקין מטמא, אדם וכלים לא

מטמא.

[ג] הכא מאי?

אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן.

חלק ב – סוגיית קרן (ב ע"ב)

ת"ר, ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, והשן, והרגל.

[א] קרן מנלן? דת"ר: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח.

מאי ואומר?

1 וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: בכור שורו הדר לו. והאי מילף הוא? גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא!

2 אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוברת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: בכור שורו הדר לו וגו'.

[ב] תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה.

1 מאי שנא נגיחה דקרי לה אב? דכתיב כי יגח, נגיפה נמי כתיב דכי יגוף? האי נגיפה - נגיחה היא, דתניא: פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך: זו היא נגיפה זו היא נגיחה.

2 מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף? אדם דאית ליה מזלא - כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא - כתיב כי יגוף,

3 ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם.

[ג] 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.

[ד] אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא, אהיאיא? אילימא אהני, מאי שנא קרן?
דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך! אלא,
תולדה דקרן כקרן, וכי קאמר רב פפא - אשן ורגל

חלק ג – סוגיית שן ורגל (ב ע"ב – ג ע"א)

[א] שן ורגל היכא כתיבי?

דתנאי: ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: ומשלחי רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן
הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו.

1 אמר מר: ושלח - זו הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור. טעמא דכתב רחמנא
משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה? אי קרן, כתיב! אי שן, כתיב!
איצטריך, סד"א אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא, קמ"ל.

[1] 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.

2 אמר מר: ובער זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו. טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל עד תומו, הא לאו הכי במאי אוקימנא לה? אי קרן, כתיב! אי רגל, כתיב!

איצטריך, סד"א אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא, הא דשלח שלוחי, קמ"ל.

והשתא דאוקי אשן, רגל דאזלה ממילא מנלן? דומיא דשן, מה שן - לא שנא שלחה שלוחי, ל"ש דאזל ממילא, אף רגל - לא שנא שלחה שלוחי, לא שנא אזלה ממילא.

ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי ובער, דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל, דכתיב: משלחי רגל השור והחמור, ומשמע שן, דכתיב: ושן בהמות אשלח בס! [2] אי לאו קרא יתירה, ה"א או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי, או שן דיש הנאה להזיקו.

3 מכדי שקולין הן, ויבאו שניהם, דהי מנייהו מפקת!

איצטריך, סד"א הני מילי היכי דשלח שלוחי, אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל .

תולדה דשן מאי היא?

נתחככה בכותל להנאתה, וטינפה פירות להנאתה.

[ב] מאי שנא שן? דיש הנאה להזיקו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי יש הנאה להזיקו וממונך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דשן כשן, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל.

תולדה דרגל מאי היא?

הזיקה בגופה דרך הילוכה, בשערה דרך הילוכה, בשליף שעליה, בפרומביא שבפיה, בזוג שבצוארה.

[ג] מאי שנא רגל? דהזיקו מצוי וממונך ושמירתו עליך, הני נמי הזיקו מצוי וממונך ושמירתו עליך! אלא, תולדה דרגל כרגל, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דבור.

חלק ד – סוגיית בור (ג ע"א – ג"ע"ב)

תולדה דבור מאי ניהו?

[א] אילימא אב - י', ותולדה - ט', לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי!

הא לא קשיא, והמת יהיה לו אמר רחמנא, וקיס להו לרבנן: י' עבדן מיתה, ט' - נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי.

סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין?

[ב] אלא, אאבנו סכינא ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו.

היכי דמי? אי דאפקרינהו, בין לרב ובין לשמואל היינו בור! ואי דלא אפקרינהו, אי לשמואל, דאמר כולם מבורו למדנו, היינו בור! ואי לרב, דאמר כולם משורו למדנו, היינו שור! מאי שנא בור? שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דבור כבור, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דמבעה.

חלק ה – סוגיית מבעה זה אדם (ג ע"ב)

מאי ניהו?

אי לשמואל, דאמר מבעה זו שן, הא אוקימנא תולדה דשן כשן! אי לרב, דאמר מבעה זה אדם, מאי אבות ומאי תולדות אית ביה?

1 וכי תימא, אב - ניעור, תולדה - ישן, והתנן: אדם מועד לעולם, בין ער בין ישן!

2 אלא, אכחו וניעו.

היכי דמי? אי בהדי דאזלי קמזקי, כחו הוה! אי בתר דנייח, בין לרב בין לשמואל היינו בור!

אלא, תולדה דמבעה כמבעה, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דאש.

חלק ו – סוגיית אש (ג ע"ב)

תולדה דאש מאי ניהו?

אילימא אבנו סכינא ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו,
היכי דמי? אי בהדי דאזלו קא מזקי, היינו אש! מ"ש אש? דכח אחר מעורב בהן וממונך
ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך!

אלא, תולדה דאש כאש, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל.

חלק ז – סוגיית צרורות (ג ע"ב)

רגל! הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל!

בחצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה.

1 ואמאי קרי לה תולדה דרגל! לשלם מן העלייה.

והא מבעיא בעי רבא? דבעי רבא: חצי נזק צרורות, מגופו משלם או מן העלייה משלם?

לרבא מבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה.

2 לרבא דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל! לפוטרה ברה"ר.

נספח ב סוגיית הירושלמי

סוגיית אבות ותולדות, תלמוד ירושלמי מסכת בבא קמא פ"א ה"א, ע"פ כ"י ליידין (וניציה ב

ע"א-ע"ב, מהדו' האקדמיה ללשון עברית, עמ' 1187)

חלק א

השור, זה הקרן. דכת', כי יגף שור איש את שור רעהו וגו'.

עד כדון בתם, במועד מניין? או נודע כי שור נגח הוא וגו'.

הבור, כי יפתח איש בור וגו' בעל הבור ישלם וגו'.

המבעה, כי יבער איש שדה או כרם, ושלח את הבעירה, זה הרגל. דכת', משלחי רגל השור

והחמור. וכת', הסר משוכתו והיה לבער, זה השן. פרוץ גדירו והיה למרמס זה הרגל.

וההבער, דכת', כי תצא אש ומצאה קוצים וגו'.

חלק ב

[א] אן תנינן ארבעה אבות נזיקין. ותני ר' חייה שלושה עשר. **נזק צער ריפוי שבת ובושת**

שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר.

אמור מעתה מה דתנינן אן - להכשר נזיקין, מה דתני ר' חייה - בין להכשר נזיקין בין לניזקי גופו.

[ב] ר' חגיגי שאל היך תנינן ארבעה אבות נזיקין אם הכל אמור בשור אחד ניתני שלשה. ואם

הכל אמור בשור שלשה ניתני חמשה.

אלא כמה דאשתעי קרייא אישתעיית מתנית'.

חלק ג

[א] תולדות הקרן נגיחה נגיפה נשיכה רביצה בעיטה דחייה. ר' יצחק מקשי נגיפה נגיחה עיקר
הן ואת עביד לון תולדות. אלא מתחיל בעיקר ומסיים בתולדות.

[ב] תולדות הבור כל פירקא תליתייא דתנינן בנזיקין.

ר' תני הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו נשרפו כליו ונשברה
צלוחיתו חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש.

[ג] תולדות הרגל. תני בהמה שנכנסה לרשות היחיד והזיקה בין בידה בין ברגלה בין בקרנה
בין בעול שעליה בין בשליף שיש בה בין בעגלה שהיא מושכת משלם נזק שלם והמזיק
בכרמלית משלם נזק שלם.

[ד] תולדות השן

1 הוון בעיין מימר פרה שאכלה שעורים וחמור שאכל כרשינין וכלב שליקלק את השמן
וחזיר שאכלה בשר כולהון תולדות השן אינון.

2 אמר ר' יצחק כולהון עיקר שן אינון.

והא תאני תולדות השן כשדרסה על גבי נוד מלא שמן ובסיכה גופה נהנה. כמה דתימר
תמן השן אוכלת והגוף נהנה אופ הכא נהנה גופה.

[א] רבי ירמיה בעי היתה מהלכת ופולטת עשבים מהו?

א"ר יוסי מה אם המניח גחלת לרשות הרבים עד מקום שהיא מתהלכת היא מזקת.

מאי כדון?

1 א"ר יוסי ביר' בון תיפטר במניח סכין סמוכה לרשות הרבים כמה דתימר תמן האש נוגע מצד אחד ונתחלחל כולו אוף הכא אדם נוגע מצד אחד ונתחלחל כולו.

2 ר' יוסי ביר' בון בשם ר' לוי בור מלא מים ונפל שמה גדי קטן ונכנסו מים דרך אזניו ונתחלחל כולו. וכא נתחלחל כולו.

[ב] ר' ירמיה בעי היתה מהלכת ומעקרת עשבים בגופה ובקרנה מהו?_שינוי הוא דרכה לכן?

interpreted derivatives of ‘man’ in this manner, he would have reached his conclusion prematurely, before he could accomplish his objective of surveying all of the parent and derivative categories. Therefore, the editor of the sugya he chose to originally classify ‘sleeper’ as a parent category, rather than a derivative, and to conclude that it is not like a parent category.

Chapter 6: the sugya of ‘fire’ – here we compared the sugyot of ‘pit’, ‘man’ and ‘fire’ with the later sugya found on page six of the Talmud. We prove that the editor of our sugya constructed it from stylistic elements found in the sugya on page six. Several stylistic and substantial difficulties are now resolved simply and clearly.

Chapter 3: the sugya of ‘tooth’ and ‘foot’ – we concluded that the Talmud’s query: “Where are ‘tooth’ and ‘foot’ written?” is based upon the verse, and the question is where the two parent categories are indicated there. This interpretation resolves numerous stylistic problems raised in the sugya. An additional concern we raise is that the terms ‘tooth’ and ‘foot’ are not found in earlier literary parallel Tannaitic sources, such as the Mishnah, Mekhilta of R. Ishmael and Tosefta. These terms were invented by the Talmud via the Baraita in explicating ‘tooth’ from ‘consumption’ and ‘foot’ from ‘release’. This determination serves as a prerequisite to the explication of the passage in Mekhilta of R. Ishmael, difficult and obscure in its own right. This also results in a convincing interpretation of the Mekhilta of Rashbi, which the scholar Weiss classified as an “unsolvable riddle”. We conclude that the Mekhilta of Rashbi is overtly disputing the learning approach of the Babylonian Baraita and adopts an entirely different approach to sources regarding ‘tooth’ and ‘foot’. Explication of this approach enables interpreting the difficult formulation of the Palestinian Talmud. According to our interpretation, the Babylonian opinion of Rav Yehuda also follows this alternate approach.

Chapter 4: the sugya of the ‘pit’ – we propose that the Palestinian Talmud does not recognize ‘fire’ and ‘man’ as derivative damage categories of ‘pit’. The Babylonian conclusion that “[the existence of] parent categories implies that there are [also] derivative categories” is not adopted by the Palestinian Talmud. The assumption that the kernel of the Babylonian sugya is similar to that of the Palestinian Talmud explains divergence in the Babylonian Talmud’s approach to ‘tooth’, ‘foot’ and their derivatives and between its approach to derivatives of ‘pit’, ‘man’ and ‘fire’.

Chapter 5: the sugya of ‘mav’eh’, ‘man’ – we conclude that this sugya is a later addition. The sugya was originally redacted according to the opinion that ‘mav’eh’ refers to ‘tooth’ and ‘foot’. This explains why, according to our sugya, ‘mav’eh/man’ has no derivative types of damages. Other stylistic and substantial discrepancies are resolved according to this interpretation. The reason the editor of the sugya did not classify the derivative damage category of ‘sleeper’ as a derivative of ‘waking’ but rather, outside of the parent class, is because of legal distinctions between them: ‘sleeper’ is exempt from several damages which ‘waking’ is obligated to pay for. Had the editor of the sugya originally

unleashed its leg...” are Baraitot culled from disparate sources and not a singular source abbreviated through dialectical analysis. Based on this understanding, we propose an interpretation of the Baraita opening with “three parent classes were stated regarding [damages caused by] the ox” which is based upon the damages class of ‘ox’ mentioned in the Mishnah. According to the Amora Rav this Baraita interprets subsets of the Mishnah’s ‘ox’ class of damages, whereas according to the Amora Shmuel the Baraita opposes the Mishnah, representing an alternate system and a critique of its four classes.

We found that according to the Mekhilta of R. Ishmael, goring does not represent its own particular form of damages, but stands for damages caused via all forms of striking in general. This Mekhilta does not recognize any distinction between parent and derivative classes of damages. We propose an interpretation of the dispute between R. Hoshiya and R. Eliezer in the Mekhilta according to which there are no actual legal ramifications between the two opinions. In contrast, the Mekhilta of Rashbi and the Mishnah of Tractate Bava Kamma perceive of goring as a particular form of damage. According to this, we propose that the Babylonian Baraita: “This is goring whereas this is pushing” appears in opposition to the Mekhilta of Rashbi and maintains that whereas goring is a general class of striking in actuality it only subsumes forms of pushing. This determination is arrived at by applying hermeneutic rules of interpretation to the verse opening with ‘goring’ and closing with ‘pushing’. The Baraita: “goring is none other than with horns” is interpreted similarly. The redactor of the Babylonian sugya removed this Baraita from its original context and bestowed upon it an alternate exaggeratedly literal interpretation which supports his claim that “this case of ‘goring’ refers to ‘pushing’”.

The redactor also imported linguistic motifs and content from the sugya on amulets found in Tractate Shabbat of the Babylonian Talmud. There we find sources for the Talmud’s statements that “what is assumed to be prone to danger regarding man is also so for animals...”, as well as “man has *mazal*” and “animals do not have *mazal*”. This observation enabled our determination that “*milta agav ‘orheih at mashma lan*” is not a later addition to the sugya of “man has *mazal*”, but is an integral part of the inherited parallel source sugya from Tractate Shabbat.

The opening sugya in the Palestinian Talmud parallels that of the Babylonian Talmud in many ways, discussed in detail. Although the sugya of the Palestinian Talmud is primarily discussed comparatively with our focus on the sugya of the Babylonian Talmud, explication of the Palestinian sugya for its own sake is a secondary objective and hence we have not hesitated in subjecting it to rigorous critical examination. Thus, the study includes research into the Palestinian Talmud over and beyond what is required to explain parallels in the Babylonian sugya.

Several teachings found in Tannaitic literature are subjected to extensive critical inquiry, particularly the *Mekhilot*, both those attributed to R. Ishmael and to R. Shimon ben Yohai (henceforth: ‘Rashbi’). This examination is also a secondary objective and has thus been treated in passing with extended detours to the main branch of the study of the Babylonian sugya.

Conclusions of the study include:

Chapter 1: the sugya of parent and derivative classes. Comparison with the Palestinian sugya reveals the kernel that apparently was received by the Babylonian Talmud. Thus we were able to focus on the unique opening of the Babylonian sugya which creates a literary framework for discussing various concepts and terms relevant to the four classes of damages. In our opinion, the dicta attributed to Rav Papa: “there are those like them and those distinct from them”, was not formulated by Rav Papa the Amora, but by the anonymous ‘*stam*’, editor of the sugya. It was attributed to Rav Papa due to its correspondence with his opinion or to the needs of the sugya. The formulation of this dicta is central to the editor of the sugya in charting its progression.

The Babylonian Talmud considers the parallel sugya in Tractate Shabbat (which discusses parent and derivative classes of Sabbath work transgressions) to be secondary and derivative to our sugyot on damages. In contrast, we flip this understanding on its face and conclude that the sugya in Tractate Shabbat is primary and was imported to Tractate Bava Kamma.

Chapter 2: the sugya of ‘horns’. We prove that the Baraitot cited in the sugya: “three parent classes were stated regarding [damages causes by] the ox”, “lest it gore...”, and “it

Abstract

The opening sugyot of the chapter on the four types of damages in the Babylonian Talmud, the first chapter of Tractate Bava Kamma, is an especially intricate sugya in terms of the many legal principles discussed in it. The literary form of the sugya allows for collation of many principles imported from other sugyot in other parts of the Tractate which discuss the “parent” types of damages classified as: ox, pit, consumption, and fire.

This study explores the agenda and goals of the composer of the opening sugya. This contributes to a new perspective and approach in understanding the sugya in its entirety. Numerous difficulties which classical commentators and modern scholars alike have struggled to resolve are explained. Our interpretation of the sugya is based upon comparisons with parallels in the Babylonian and Palestinian Talmuds, and Tannaitic sources such as Mishnah, Baraita, Tosefta, and the Mekhiltas. Critical comparison with parallels enables a diachronic explanation of the development of the sugya in accord with the chronological development of the principles discussed within it. The study exploits all known relevant variant readings found in textual witnesses.

Due to the length and nature of the sugya, we have divided it into several mini-sugyot. First, we examine the framework sugya which determines its literary structure. This framing sugya opens with a query as to whether derivative forms of damages similar to the “parents” are considered equivalent judicially. This introduction to the topic provides the Talmud with an opportunity to examine all of the parent classes discussed in the Mishnah, their Biblical sources, their delimitations and derivatives, all discussed through a dialectic of contrasting parent and derivative classes. The framing sugya closes with the ‘discovery’ of a derivative damage which is distinct from its parent class: payment of half of the value of damages caused indirectly and unintentionally.

After the first chapter dedicated to the framing sugya, each mini-sugya is discussed sequentially in a dedicated chapter. The second chapter discusses the sugya of the class of damages known as ‘horns’, the third discusses the classes of ‘tooth’ and ‘foot’, the fourth discusses ‘pits’, the fifth is dedicated to damages caused by man directly, and the sixth discusses ‘fire’. A concluding chapter is devoted to conclusions derived from our study.

This work was carried out under the supervision of

Dr. Aaron Amit

Department of Talmud, Bar-Ilan University

Bar-Ilan University

**The Four Classes of Damages in the Opening Sugyot to Tractate
Bava Kamma in the Babylonian and Palestinian Talmuds**

Meir Lugasi

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the
Master's degree in the Department of Talmud,
Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

2015