

מאי מבעה - תולדה דאדם / ג:

תוכן:

- א. פתיחה - הצגת מהלך הגמרא
שאלות ובירורים בפשט הגמרא והראשונים
- ב. עיון בשיטת רש"י - הגדרת "כוחו הוא"
יסוד הגר"ד: החילוק בין אב לתולדה תלוי בצורת המעשה
הבנה אחרת ברש"י
- ג. עיון בשיטת תוס' - בין ער לישן
הגורם המחייב באדם - מעשה מדעת או אחריות
מה בין ישן לשוגג ומדוע ישן הוא תולדה דכיו"ב
סיכום

א. פתיחה - הצגת מהלך הגמרא¹

הגמרא (ג:) ממשיכה לברר על איזה אחד מאבות הנזיקין מוסבים דברי רב פפא "דאיכא תולדותיהן דלאו כיוצ"ב" (ב:). לאחר שבדפים הקודמים התברר שלא ייתכן שמדובר בתולדה דשור (אף אחד מאבות השור), ולא בתולדה דבור, כעת הגמ' רוצה להציע שרב פפא התייחס לאב השלישי המופיע במשנה - מבעה. לקמן (ג: למטה) מובאת מחלוקת רב ושמואל לגבי הגדרת "מבעה" האמור במשנה, שמואל סובר שהכוונה ל"שן" ורב סובר שהכוונה ל"אדם". לפי זה מציינת הגמרא, שלדעת שמואל - הרי כבר אמרנו (ג:) שתולדה דשן כשן². ובדעת רב בכלל יש לברר מהי התולדה של אדם, על מנת לדעת האם היא כיוצא בה או לא. מציעה הגמרא "דילמא אב נעור ותולדה ישן", אך דוחה הצעה זאת שהרי במשנה לקמן (כו:) שנינו "אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן". וצריך להבין מהי פירכת הגמרא - מה בכך שישן הוא גם כן "מועד", האם כוונתה לומר שלכן מוכח שישן אינו יכול להיות תולדה דאדם, או שכוונתה לומר שאכן הוא תולדה אך הוא תולדה דכיו"ב. ונחלקו בכך הראשונים:

ברש"י לא מופיע הסבר מפורש לפירכא זו, אולם התוס' (ר"ה תולדה ישן) כותב שלכאורה הגמ' הייתה יכולה לפרוך את ההצעה ע"פ הגמ' לקמן (ד:) שם מבואר (אליבא דרב הסובר שמבעה זה אדם) שהאדם שעליו דיברה המשנה הוא "ישן" לפי ש"דרכו להזיק", וכך היו יכולים לפרוך את ההצעה שישן יהיה תולדה. אך אומר תוס' שגם כך הגמ' "פריך שפיר" ולא נצרכה לגמ' זו. בתוס' בדיבור המתחיל שלאחר מכן (ר"ה והא

¹ תודה לרב אב"י סילבצקי על יסודות הלימוד שהוא מקנה בנו במסגרת שיעוריו בעיון. ולחברותא אור - חיים קורקוס שהסוגייה הזאת וסוגיות רבות נוספות התבררו ונכתבו יחד עימו. כמו כן תודה לידידי חיים אוברמן על הערותיו. לצורך כתיבת המאמר נעזרתי בין היתר בשיעורים ששמענו מהרב אב"י ובספר 'שערי עיון' לרב פנחס מונדשיין.

² נציין כי לכאורה העובדה שמצאנו עד כה ש"תולדה דשן כשן" אינה מחייבת, שהרי בהמשך העמוד אנו רואים שהתשובה לדברי רב פפא היא שמדובר ב"חצי נזק צרורות" שהיא תולדה דרגל, אע"פ שכבר לפני כן (ג:) כבר הכרענו שתולדה דרגל כרגל. ולכאורה גם הגמרא כאן הייתה יכולה לערוך בירור מחודש ולברר האם אכן תולדה דשן כשן, אך נראה שהגמרא כבר ידעה את המסקנה, שלא תמצא תולדה דשן שאינה כשן, בניגוד לרגל דלקמן, ויש להאריך מדוע מהלך הסוגייה בצורה זו אך אכמ"ל.

תנן) מסביר תוס' שפירכת הגמ' היא לא לומר שישן נמי הוי אב אלא שהוי תולדה אך כיוצא בה, ואם כן משמע שמדובר בכלל בפירכא לרב פפא³.

לפי דבריו, הגמ' בהמשך שמנסה לחפש תולדה לאדם - "אלא אכחו וניעו", זה לא מפני שלא מצאנו תולדה לאדם, אלא מפני שלא מצאנו תולדה "דלאו כיו"ב" אבל כן מצאנו תולדה לאדם - ישן. אמנם, ברש"י מבואר שהוא חולק על קריאה זו של הגמ'.

בהמשך מהלך הסוגייה כותב רש"י (בד"ה אלא): "אלא תולדה דאדם היינו כיחו וניעו", ומשמע מדבריו שעד כה לא מצינו כלל תולדה לאדם, ולא שמצאנו תולדה לאדם אלא שלא מצאנו דלאו כיו"ב כפי שאמר תוס', וא"כ ישן כלל לא הוי תולדה דאדם (ולכאורה אכן אפשר להסביר כך את פירכת הגמ' לפי הגמ' להלן (ד). אותה מציין התוס': שהגמ' העמידה שישן הוא האב שעליו דיברה המשנה "במבעה" לפי שדרכו להזיק). א"כ לפי רש"י ותוס' יש הבדל מה הגמ' לקמן ממשיכה לחפש: לפי רש"י היא ממשיכה לחפש מהי בכלל תולדה דאדם, ולפי תוס' היא ממשיכה לחפש תולדה דאדם שאינה כיו"ב.

בהמשך מהלך הגמרא, לאחר שנדחתה ההצעה "אב ניעור תולדה ישן", מציעה הגמרא שמא נזק שנעשה על ידי "כיחו וניעו" היא התולדה דאדם שעליה דיבר רב פפא. מבררת הגמ' "היכי דמי" - אם מדובר שהזיק בכיחו וניעו תוך כדי הליכתם ("בהדי דאזלי קמזקי") אז הם כ"כוחו", ואם הזיקו אחרי שנחו ונפלו על הארץ - לכו"ע הווי בור (כי וודאי הפקירם), ולכן מסכמת הגמרא: "אלא תולדה דמבעה כמבעה". להלן נראה את הבנות הראשונים לדחיית ההצעה שמדובר ב"כיחו וניעו", אך לפני כן נקשה כמה שאלות העולות מפשט הסוגייה.

נציין שנראה שאפשר להביא ראיה לכל אחד מהראשונים מדקדוק בפשט הגמ'. ייתכן שחיזוק לשיטת רש"י אפשר לדייק מכך שהגמ' כותבת "אלא" - שזו מילה שמעידה על הצעה חדשה לגמרי, ושכלל לא נשארים עם ההצעה הקודמת, ולכן שיטתו היא שעדיין לא מצאנו תולדה לאדם. לעומת זאת, ניתן להביא חיזוק מסוים להבנת תוס' מניסוח הגמ' במילים: "אלא אכחו וניעו" שמשמעותה על כיחו וניעו דיברנו, שהיא התולדה דלאו כיו"ב של אדם. לדעתי הסבר זה מסתבר יותר, משום שבכך עונה הגמ' על השאלה היסודית הפותחת את הסוגייה - על מה דיבר רב פפא, ולכן כיחו וניעו זו הצעה מהי "תולדה דלאו כיוצא בה", אך לא הצעה מהי תולדה דאדם שאותה כבר מצאנו לכאורה (אליבא דתוס') - ישן.

שאלות ובירורים בפשט הגמרא והראשונים

ראינו שבהו"א של הסוגייה בתחילה, הציע הגמ' לחלק ולומר שמא ניעור הוא אב וישן ייחשב תולדה, וצריך להבין מה החילוק המהותי בין ער לישן שאחד הוא אב והשני הוא תולדה, השאלה מתעצמת לאור הדחייה מהמשנה שאומרת ש"אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן", וכי הגמ' לא ידעה את המשנה ממנה נראה שאין ביניהם הבדל? ועוד שאלנו לגבי הדחייה - מה בכך שאדם מועד לעולם, למה זה סותר את זה שישן הוי תולדה?

³ יש לציין שלכאורה דברי תוס' צריכים עיון, שמאחר ותוס' "יודע" כביכול שלמסקנה הגמרא תעמיד את "ישן" כאב, כפי שכתב בד"ה הקודם, אז מדוע בסוגייתנו הוא מסביר שישן הוא תולדה, הבנה שכפי שהוא מציין תידחה לחלוטין בגמרא לקמן (כו): לאור הלימוד מ"פצע תחת פצע"? לקמן נעיין יותר בשיטתו אך נראה להסביר שיתכן ותוס' פירש את הסוגייה לפי הו"א מסוימת, ושהסוגייה כאן "עוד לא ידעה" את מה שתאמר הגמ' לקמן שאכן ישן הוא אב וצ"ע.

ויותר מזה צל"ע, לפי הגמ' לקמן (ד) שמציין תוס', האומרת שהאב "אדם" שעליו דיברה המשנה הוא "ישן" לפי שדרכו להזיק, יוצא שישן יותר חמור מער, וא"כ מה ההו"א שדווקא ער יהיה חמור יותר?⁴ עוד יש לשאול, במשנה לקמן מופיע "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן" וא"כ מדוע הגמ' כאן נקטה להציע כתולדה לאדם דווקא את החילוק בין ער לישן?

שאלה נוספת וקשה מאוד עולה לכאורה על רש"י כאן בסוגייה לפי הבנת מסקנת הגמ'. רש"י (בד"ה כוחו הוא) כותב לגבי כיחו וניעו שהזיקו בהליכתם: "והיינו אדם גופו וחייו". ונראה מדבריו שא"כ כלל לא נחשבים כתולדה אלא כמו נזק שעשה האדם בעצמו ממש, ולפי איך שהבנו מדבריו לעיל (בד"ה אלא), שישן ג"כ כלל לא נחשב תולדה ולכן הגמ' ממשיכה לחפש בכלל מהי תולדה לאדם, אז יוצא שכלל לא מצאנו תולדה לאדם?⁵ קושייה זו מופיעה במהדו"ב למהר"ם שם הוא כותב שהקושי העיקרי בדבר נובע מכך שלפי קביעת הגמ' (ב) "מדתני אבות מכלל דאיכא תולדות" משמע שההשלכה לכך שהאבות קרויים "אבות" הם משום שיש להם תולדות, וקשה לומר שמופיע במשנה אב שאין לו תולדה כלל.

אמנם ייתכן שאפשר להציע בדוחק שקביעה זו לא מחייבת שלכל האבות יש תולדה, אלא שזהו העיקרון הכללי של האבות אך ייתכן ויש אבות ללא תולדות ולכן לאדם אין תולדה. אך לדעתי הצעה זו דחוקה ביותר, ולקמן ננסה ליישב ולהבין יותר את שיטת רש"י.

שאלה נוספת שיש לשאול היא על המשפט המסיים את הסוגייה - "אלא תולדה דמבעה כמבעה", וצריך להבין מדוע היא כותבת באופן שונה ממה שמופיע משאר הסוגיות שם כתוב קודם כל "מאי שנא הני" ורק אז נכתב משפט הסיום "אלא תולדה דשן כשן" (לדוגמא)?

עוד אפשר להוסיף ולהקשות מכאן על רש"י, שמהלשון "תולדה דמבעה כמבעה" משמע שאכן מצאנו תולדה למבעה, ולא כפי שהבנו שמדבריו משמע שלאדם אין תולדה כלל!! (על פי רב שמבעה זה אדם).

ב. עיון בשיטת רש"י - הגדרת "כוחו הוא"

עד כה ראינו שלכאורה אפשר להבין מרש"י שלא מצאנו כלל מהי "תולדה דמבעה" ע"פ רב, וממילא לא מצאנו גם יישוב לדברי רב פפא מהן התולדות דלאו כיוצא בהן. הדבר קשה כפי שמובא בדברי המהר"ם, וכך מבין גם הרש"ש בשיטת רש"י וגם הוא מציין שיש קושי בהבנה זו.

יסוד הגרי"ד: החילוק בין אב לתולדה תלוי בצורת המעשה

אמנם, הגרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים ג: על רש"י ד"ה כוחו הוא) מבין את רש"י כפי שהבינו אותו הרש"ש והמהר"ם, וטוען שמדובר במחלוקת עקרונית בין שיטת רש"י והרמב"ם לגבי יסוד החיוב באדם, ולטענתו נק' זו מהווה את היסוד שקובע מדוע לאדם לא תהיה תולדה.

⁴ שאלה זו מבוססת על נקודת הנחה שאב חמור יותר מתולדה, וכפי שמגדיר הרמב"ם בפירושו למשנה הראשונה במסכת: "אלו הארבעה עיקרין מן הנזיקין הם נזיקין ההווים מממונו", וככל הנראה משמעות ההגדרה "עיקרין" הם נזקים תדירים או חמורים יותר מצד עצם הנזק או הקושי בשמירה על הנזיק.

⁵ כי לפי דבריו כאשר "כיוחו וניעו" הזיקו בהליכתם היינו אדם ממש, ואי בטר דנייחי היינו בור, כפי שאומרת הגמרא, ולא מצינו תולדה לאדם.

הרמב"ם (הל' חובל ומזיק ג, י) כותב במפורש שסוגים של נזקים שאדם עושה ע"י "כוחו", כזריקת חץ, אבן, כיחו וניעו וכדו' נחשבים כולם כתולדות דאדם.

כדי לבאר את מחלוקתם הגרי"ד מסביר שלרש"י יש סברא עקרונית לשיטתו מדוע לכל שאר אבות הנזיקין יש תולדות ולאדם אין תולדה. הוא טוען שיש חילוק עקרוני בין אב לתולדה, וחילוק זה משליך על ההבדל בין נזקים שאדם עושה בעצמו לבין ממונו של אדם שהזיק. הגרי"ד מגדיר שההבדל בין אב לתולדה נובע משינוי ב"צורת מעשה המזיק", למשל בשן, האב הוא שאכלה פירות להנאתה (עם השן) והתולדה היא שטינפה פירות, וההבדל טמון בכך שמדובר בצורה אחרת של נזק, ואע"פ שנחשב לתולדה משום שגם במעשה זה "יש הנאה להזיקו", בכ"ז מדובר בתולדה כי מעשה הנזק נעשה באופן שונה מהאב. הגרי"ד מביא הוכחה ליסוד זה, שהחילוק בין אב לתולדה נובע מהשוני במעשה הנזק, מהגמרא לעיל (ג). שדנה בפסוקים המהווים מקור לשן ורגל - "ושלח" וביער. הגמ' מנסה להבין באיזה מקרה של "שן" ו"רגל" מדברים הפסוקים, האם מדובר דווקא ב"מכליא קרנא" ("שמכלה הכל" - רש"י, כמשמעות הפועל "ביער") וב"שילח שלוחי" (כמשמעות הפס' "ושלח"), שאלו החידושים הקטנים יותר, או גם במקרים מחודשים יותר, כגון שהזיקה ב"לא מכליא קרנא" וב"אזלא ממילא".

למסקנת הגמ' "לא מכליא קרנא" היא אכן תולדה דשן, אך בנזקי רגל לעומת זאת, האב הוא גם כש"שלח שלוחי" וגם כש"אזלא ממילא", וצריך להבין מה ההבדל ביניהם. אלא שלפי היסוד שהגדיר, שההבדל בין אב לתולדה תלוי ב"צורת מעשה הנזק" הדברים מתבארים - הרי שן שלא מכליא קרנא למסקנה מדובר ב"טינפה פירות להנאתה" (ראה תוס' שם בתחילת העמוד), ואם כן היא תולדה משום שהיא שונה בצורת מעשה הנזק מהאב - שאכלה פירות, אבל ברגל אין הבדל בצורת הנזק בין אם שלח אותה או שהלכה מעצמה, בשניהם מדובר שדרסה את הפירות ברגליה, החילוק הוא רק בפשיעת הבעלים (שכששלח פשע באופן "אקטיבי" וכאשר הלכה מעצמה פשע באופן "פסיבי") ולכן שניהם נחשבים אב.

בנוסף ליסוד זה, הגרי"ד מסביר שיש הבדל בין הגורם המחייב באדם המזיק לבין שאר אבות הנזיקין. באדם הגורם המחייב הוא מעשה הנזק, ואילו בשאר הנזיקין הגורם המחייב הוא מה שפשע בשמירתם.⁶ לפי זה הוא מסביר שבאדם המזיק אין הבדל בין מזיק בגופו או מזיק בכוחו (כ"כחו וניעו") משום שבכל אופן חייב משום עצם מעשה הנזק, אך בשאר המזיקים, שחייב משום הפשיעה בשמירתם - יש לחלק בין אבות לתולדות וסוגי נזקים שונים, מפני שכלפי כל סוג של מעשה נזק מוטלת חובת שמירה באופן אחר, וכפי שרואים ש"שור" מחולק לג' אבות שונים משום שעל כל אחד מהם יש לשמור באופן המתאים לו, כך גם יש הבדל בין אב לתולדה.

לעומת רש"י, הרמב"ם שסובר שיש תולדה לאדם, חולק עליו בדיוק ביסוד זה. הרמב"ם סובר שאפילו באדם שייך לחלק בין סוגים שונים של מעשי נזק, יש הבדל בין נזק שאדם עושה בגופו ממש לבין נזק

⁶ הגרי"ד מוכיח דבריו שבשיטת רש"י הגורם המחייב באדם המזיק הוא מעשה הנזק, ודלא כשאר נזקי ממונו שבהם ייתכן שחייב משום שפשע בשמירה, מרש"י לקמן (צח: ד"ה ואכפיה) שכותב שאדם ששרף את שטרו של חברו בילדותו צריך לשלם כשיגדיל, אך לעומת זאת בדף (לט.) כתוב שאם שור של קטן הזיק פטור מלשלם אף כשיגדיל, משום שאינו בר שמירה ולא פשע בשמירתו. ומכך מוכח שבמקום שבו הקטן הזיק בגופו - חייב לשלם משיגדיל משום ששם הגורם המחייב הוא מעשה הנזק, ואילו במקום שבו ממונו של קטן הזיק פטור, משום שהגורם המחייב בממונו שהזיק הוא חובת שמירה וקטן אינו בר שמירה, כאמור.

שאדם עושה ב"כוחו", ע"י זריקת חפץ מסוים (או "כוחו וניעו"), גם זה נחשב כשינוי ב"צורת מעשה הנזק" ולכן גם באדם שייך להגדיר אבות ותולדות.

אם כן, ראינו שנחלקו רש"י ותוס' בשאלה האם ישן הוא אב או תולדה, שרש"י הבין שישן הוא אב כמו ניעור, ותוס' הבין שמדובר בתולדה, ופירכת הגמ' מהמשנה (כו.) "אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן" לא באה לומר שישן נמי הוא אב, אלא שהוא תולדה דכ"ו⁷. ולכאורה פשט המשנה שם מהווה חיזוק לשיטת תוס', שהרי כלל המשניות בפרק שני העוסקות בתמות ומועדות, מזכירות הן את האבות והן את התולדות, ואם כן אין משם ראיה שישן הוא אב ומניין לרש"י שהבין כך את פירכת הגמרא.

אפשר להציע שהדבר תלוי בהבנתו את ספק הגמרא היסודי המופיע בתחילת הסוגייה "האם תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב", שרש"י הבין (כמבואר בדבריו ב: ד"ה הכא מאי) שהשאלה היא האם חייב או פטור, ואם כן ההו"א כאן בגמרא שישן הוא תולדה, היא לומר שישן יהיה פטור, אולם הפירכא שמביאה הגמ' מהמשנה "אדם מועד לעולם" מוכיחה שישן גם כן חייב ואם כן מוכח שאינו תולדה אלא אב. ביסוד הסברא מדוע לאדם אין תולדה ראינו את דברי הגרי"ד שמסביר שכיוון שאין הבדל מהותי בצורת מעשי הנזק של אדם ער ואדם ישן אין סברא לחלק ביניהם ולכן לרש"י אין תולדות לאדם⁸.

הבנה אחרת ברש"י

אולם הפני יהושע מציג הבנה אחרת בשיטת רש"י (מפני הקשיים שהצגנו לעיל). הוא מסביר (ד"ה בגמרא) שגם לדעת רש"י מצאנו תולדה לאדם - "כוחו וניעו", ומה שפירש רש"י "כוחו הוא" אין הכוונה שזה נחשב כמעשה האדם בגופו ממש, אלא לומר שחייב כמעשה גופו ממש ולכן זו תולדה שהיא כיו"ב. הוא מוכיח דבריו מדקדוק בדברי רש"י שהוסיף את המילה "וחייב", שלכאורה אם הגדרת המעשה כ"כוחו" אומרת שמדובר במעשה שלו ממש, אז פשיטא שחייב! אלא שרש"י ציין זאת ככדי להראות שהי תולדה דכיו"ב - שהרי כפי שראינו לעיל שיטתו היא שמה שמגדיר האם תולדה היא כיו"ב או לא זה האם חייב או פטור, ולכן רש"י כותב "וחייב" כדי ללמד דהוי כיו"ב וק"ל.

לפי זה מתרץ הפנ"י גם את שאלתנו דלעיל מדוע הסוגייה לא מסכמת במילים "מאי שנא וכו'", משום שבכל שאר הסוגיות התולדה היא כמעשה האב, ובלשונו: "דהתולדות מכלל האבות" (כלומר שדומים להם במאפייני, לדוגמא "דיש הנאה להזיקה"), וכיוון שכך פשיטא שחייבות כמו האבות ושאינן התולדות שונות מהאבות בעניין זה. אולם "כוחו וניעו" אינו נחשב כתולדה לאב מצד המאפיין, אלא משום שהי תולדה שלה בפועל - מצד שהיא באה מ"כוחו"⁹, אך באמת ייתכן שהיא שונה ממנה ומשום כך לא שייך

⁷ בשיטת תוס' לא מתפרש מהי הבנתו בדיוק בספק הגמרא הראשוני האם תולדותיהן כיוצא בהן או לא, אבל ראיתי בספר "קובץ ציונים והערות" שאפשר לומר שהתוס' אוזיל בשיטת הר"ף שלשיטתו ספק הגמ' הוא דאם כיו"ב או גם האב מועד ואם לאו כיו"ב תולדה יש דין תמות, ולכן כאן פירכת הגמ' "אדם מועד לעולם" מוכיחה שישן גם הוא מועד וכיו"ב, וא"כ הוי פירכא לרב פפא וכפי שכותב תוס' במפורש.

⁸ אכן בשיטה מקובצת בדף (ד:) כתב בשם "הגליון" שלפי רב אין תולדות לאדם המזיק, והדבר מובן לפי יסוד זה. ⁹ יסוד זה דומה להסבר של הספק שהעלתה הגמרא בתחילת הסוגייה כשהתלבטה האם אבות הנזיקין המופיעים במשנה תולדותיהן כיוצא בהן כמו אבות ותולדת דשבת או לאו כיוצא בהן כאבות ותולדות דטומאה. והעירו המפרשים (ראה בפנ"י שם, בפלפולא חריפתא אות ג על הרא"ש בסוגייה שם, בנחל"ד ועוד) שלכאורה לא מובן לשם מה נצרכה הגמרא להביא דוגמא משבת וטומאה בשביל להבהיר את ההתלבטות, והסבירו שהדוגמאות חשובות להבנת הספק שהוא האם תולדות הנזיקין נחשבות כתולדות לאבות מצד המאפיינים שלהם - הדמיון באופן

לשאול "מאי שנא" (שהרי שנא ושנא), ולכן רש"י נזקק להדגיש שחייב, מפני שבשאר האבות התולדות אינם ממש כגופו ואילו כאן צריך להדגיש שהוי כגופו ו"כיוצא בה" שחייב. גם בנמוק"י על הרי"ף כותב ששיטתו כרמב"ם ש"כחו וניעו" הוי תולדה: "לפיכך הויא דין התולדה כאב דהא כוחו הוא וכגופו דמי", ומדבריו יש חיזוק נוסף להבנה שכוונת הגמרא בטענת "כוחו הוא" לא באה לומר שמדובר באדם עצמו ממש, אלא שמדובר בתולדה שלו, ומצאנו תולדה לאדם. אמנם צריך להעיר שאמנם אפשר להביא ראיה מדברי הרמב"ם והנמוק"י להבנת הפנ"י ברש"י ולומר שכך דעתו, אך אין זו ראיה מוכרחת שכך אכן יש להבין את שיטתו, דרש"י כתב "כוחו הוא - והיינו אדם גופו", ואילו הנמוק"י כתב "וכגופו", ואולי השוני בדבריהם מוכיח כפי שהבינו ברש"י המהר"ם והרש"ש שהוא סובר ש"כוחו" נחשב כמעשה האדם ממש ולא כתולדה שלו.

ג. עיון בשיטת תוס' - בין ער לישן

ראינו לעיל את הבנת התוס' למהלך הגמ', לדידו אין כוונתה של פירכת הגמ' "והא אדם מועד לעולם" לומר שישן לא הוי תולדה אלא אב, כרש"י, אלא כוונתה שאכן הוי תולדה, אך כיוון שישן דומה לער מצד שגם הוא "מועד לעולם", הוי תולדה דכיוצא בה, ולכן יש פירכא לרב פפא שאמר "תולדותיהן לאו כיוצא בהן" ויש צורך להמשיך לחפש על מה מוסבים דבריו. לפי הסבר תוס', המשך הגמ' שמנסה לחפש תולדה לאדם - "אלא אכחו וניעו", זה לא מפני שלא מצאנו תולדה לאדם, אלא מפני שלא מצאנו תולדה "דלאו כיו"ב" אבל כן מצאנו תולדה לאדם, והיא - ישן, ואם כן פירכת הגמרא "כוחו הוא" כוונתה לומר שגם "כחו וניעו" הוי תולדה, אלא שכיוצא בה, ולכן מובנת מסקנת הגמרא "אלא תולדה דמבעה כמבעה"¹⁰. גם בשיטת תוס' נוכל לומר את הסברו של הפנ"י מדוע הגמ' לא שנתה כאן בדומה לשאר הסוגיות "מאי שנא", כיוון שתולדה זו היא ממש תוצאה של כוחו של אדם, ולא מפני שדומה לו בתכונותיו, וכיוון שכך, אין אפילו הו"א שתהיה שונה, ולא שייך לשאול "מאי שנא".

אולם דבר אחר שמצריך עיון בסוגייה הוא היחס שבין ער לבין ישן. לפי רש"י שישן גם הוא אב כמו ניעור, הגמ' לקמן (ד) שדנה בהסבר המשנה אליבא דרב הסובר "מבעה זה אדם" מהווה לכאורה חיזוק לשיטתו. הגמ' התקשתה בכך שבמשנה מופיע ש"הצד השווה" לארבעה אבות נזיקין הוא "שדרכן להזיק" - וכי אדם

הפעולה, כמו באבות ותולדות דשבת, או שהתולדות נחשבות לתולדות כי מהוות תוצאה של האבות, כמו אבות הטומאה, ש"ראשון לטומאה" נגע באב הטומאה וכו', וייתכן שזה העיקרון שעומד בבסיס ההסבר של הפנ"י, ש"כחו וניעו" הם תולדה דאדם משום שממש נולדו ממנו, כתוצאה, ומילא מובן מדוע לא שייך לומר בהם "מאי שנא". אמנם יש להעיר שלכאורה אם "כחו וניעו" הוי תולדה דאדם בגלל התוצאה, שנולדו ממנו, אז אולי הם אכן תולדה אך "לאו כיוצא בה" כמו אבות דטומאה, ויש לה דין שונה ולא חייבת נזק שלם כמו אדם ואם כן מצינו תולדה לאו כיוצא בה, ומדוע הגמרא לא העלתה אפשרות זו והיה פשוט לה שהוי תולדה דכיו"ב!! וראה בברכת שמואל (סימן יט) שדן בשאלה מדוע לא נאמר שכחו וניעו יהיו "צורות דאדם" וישלם רק חצי נזק כדין צורות של בהמה. עיון שם בדבריו ובכך תוסבר גם שאלתנו. ובקיצור נאמר שאפשר להסביר ברש"י הולך לשיטתו, שבצורות ההלכה למשה מסיני חידשה את עצם החיוב מחדש, ולא רק שפטור מחצי נזק (ע"פ שני צדדי החקירה שמציג ר' אריה לייב בחידושו לפרק שני עיי"ש) וכיוון שכך שמא זהו דין ששייך בדיני רגל בלבד ולא באדם, ויש עוד להאריך.

¹⁰ נראה שבדעת תוס' פשיטא שאין להסביר כפי שהבינו הרש"ש והמהר"ם ברש"י שפירכת "כוחו הוא" כוונתה לומר שזה כאדם ממש ולא כתולדה, שאם כן לא מובן מהלך הגמרא, מדוע שהגמרא תציע בתחילה תולדה מסוימת, ותקבל את זה שהיא תולדה (אלא דכיו"ב, כאמור), ואז תציע הצעה חדשה ותפרוך שכלל לא הוי תולדה אלא אב, ולכן מסתבר לומר שתוס' הבין שהגמ' מקבלת את זה שגם "כחו וניעו" הוי תולדה, אלא שכיו"ב.

דרכו להזיק? ותרצה הגמרא: בישן. וחזרה ושאלה: "וכי ישן דרכו להזיק"? תירצה הגמ' "כיוון דכייף ופשיט אורחיה הוא", ולכן מובן מדוע ישן הוא אב, שהרי גם הוא "דרכו להזיק".

ושאלנו שצריך להבין בכלל מה ההו"א של הגמ' (ג): לומר שישן הוא תולדה, וכי הגמ' לא יודעת ש"ישן דרכו להזיק"?

לפי רש"י ייתכן שאפשר לתרץ שהגמ' העלתה את האפשרות שישן הוא תולדה לפני שידעה את דברי הגמרא לקמן, אך אחרי שחידשה הגמרא שם שאדם ש"דרכו להזיק" הוא ישן אכן אין הבדל ביניהם וכפי שהוא מבין למסקנה שבין ער ובין ישן הוי אב. אך לפי הבנת תוס' בסוגייה (ג: ד"ה תולדה ישן), הסובר שישן הוא תולדה אף למסקנה, וער שמזיק חמור מישן, כמוכח מהצעתה "דילמא אב ניעור תולדה ישן", יוצא שלכאורה הגמ' אצלו חולקת על יסוד הגמרא שם שסוברת לכאורה שישן חמור מער, וצריך להבין מה החילוק העקרוני לפי תוס' בין ער לישן, מדוע ער הוא אב וישן הוא תולדה.

ואכן בשטמ"ק מביא בשם המהר"י כץ, שהקשה על התוס' שלכאורה עפ"י הבנתו יש סתירה בין הגמרות, ותרץ שיש להבין את הגמ' בדף (ד.ו) בצורה שונה. הוא מסביר שגם הגמרא שם סוברת שבאמת ישן הוא תולדה והאדם המופיע במשנה הוא ער. אך קשה - שהרי אין דרכו להזיק, וכדי לענות זאת תירצה הגמרא "בישן" כדי להסביר מדוע אפשר לומר שאדם "דרכו להזיק" - שמתוך שמצאנו אדם שדרכו להזיק (ישן) אפשר לכנות כן "אדם" בכללותו, ולכן הגדירה המשנה שאדם "דרכו להזיק" אף שכוונתה לער¹¹, וכך מתבאר הסתירה לכאורה בין הגמרות ומתיישבת שיטת תוס'. אך דברי המהר"י כ"ץ דורשים ביאור, שהרי הגמרא אמרה שדווקא ישן "דרכו להזיק", אז מניין לו לומר שבשל כך אפשר לומר שכל אדם "דרכו להזיק", ואם כן דבריו דורשים הסבר, וממילא גם שיטת תוס' נותרה בצ"ע ולכן ננסה לבאר בכיוון נוסף.

ביאור שיטת תוס' תתבאר מתוך עיון בפירושו לגמ' בדף (ד.ו) כיוון שאומרת שהאדם עליו מדובר במשנה ש"דרכו להזיק" הוא ישן. התוס' מביא שבירושלמי (ב,ה) כתוב שמה שאמרו על ישן שחייב זה רק שכאשר הוא הלך לישון השכיב עצמו אצל הכלים, אבל אם הלך לישון ואז הביא כלים אצלו (לידו) ושברן פטור - "לפי שהם גרמו לו", כלומר שאחרים (המביאים) הם אלו שפשעו, אבל הוא אנוס ולכן פטור. ויש להבין, מה מטרתו של תוס' בכך שמביא את הירושלמי? מסביר הפנ"י (ד"ה כיוון דכייף ופשיט) שלפי דברי הירושלמי שישן ששמו אצלו כלים פטור, משמע שאותו ישן ש"אורחיה להזיק" וחייב זה כשהלך לישון אצל הכלים, וא"כ הרי היה ער כשהלך לישון, ומכאן מוכח שער חמור יותר מישן ומתורצת שאלת המהר"י כ"ץ. הסבר זה בתוס' מלמד יסוד חשוב בשיטתו שמתרץ את הסתירה שבין הסוגיות ומבאר יותר מה החילוק המהותי בין ער לישן ונרחיב הדברים.

הגורם המחייב באדם - מעשה מדעת או אחריות

מבחינת המעשה וודאי שיש הבדל ברור ובלוט בין ער לישן, שכאשר אדם ער עושה מעשה יש לו דעת, ואילו כאשר אדם ישן אין לו דעת. ראינו שתוס' כתב שכאשר הביא אצל הישן את הכלים הוא פטור משום שאחרים גרמו לו, לנזק, ולכאורה הוי אנוס. בפשטות נראה לומר שהסיבה לכך שהתורה קבעה שבמעשה שנובע מ"חוסר דעת" (כמו "מתעסק" - שפטור בשבת) שבו לאדם לא הייתה בחירה ושליטה על מעשיו,

¹¹ הסבר דברי המהר"י כ"ץ כאן הם כפי שהבין בספר 'שערי עיון' (שיעור לא, אות ד).

אין לייחס אליו את המעשה ולכן אנוס פטור. אדם ישן ששבר כלים ששמו לידו תוך כדי שינה היה מחוסר דעת לחלוטין ולכן א"א לייחס את המעשה אליו. גם אדם שהלך לישון כשיש כלים לידו, לא חייב בגלל הנזק שעשה תוך כדי שנתו, שהרי מעשהו היה מחוסר דעת, אלא בגלל האחריות שלו על מעשיו, שהיה עליו לישון בריחוק מן הכלים כדי שלא יזיקם בלא דעת.

אם כך אנו רואים שיסוד החיוב באדם תלוי באחריות שלו על מעשיו, וכיוון שלאדם תמיד יש אחריות על מעשיו אז אפשר להגדיר אותו כך ש"דרכו להזיק" וממילא מחויב תמיד לשמור על עצמו. ולפי העיקרון שאדם חייב כשיש לו אחריות מובן מדוע אדם, ובוודאי ניעור, מוגדר כך ש"דרכו להזיק", וזה מה שתוס' רוצים ללמוד מישן. ויש להסביר שזו כוונת המהר"י כ"ץ לומר שתוס' למד עיקרון שמופיע בישן כדי להשליך על ההגדרה לאדם, מישן אפשר ללמוד שמי שיש לו אחריות מוגדר כך ש"דרכו להזיק" וממילא מובן מדוע אדם מוגדר כך ש"דרכו להזיק", כל שכן אדם ער שוודאי אחראי מאוד למעשיו שנעשים מתוך דעת ובחירה גמורה.

כך ניתן ליישב גם את הסתירה לכאורה שבין הגמרות, שרואים שגם הגמרא בדף (ד.) אינה סוברת שישן חמור יותר מער, אלא רצתה ללמד את היסוד הבסיסי שמחייב אדם בתשלום והוא האחריות על מעשיו, אך גם היא תסכים שאדם ניעור חמור יותר מישן. אמנם עדיין נותר לברר, אם היסוד המחייב באדם נובע מכך שיש לאדם אחריות על מעשיו, וגם לישן יש אחריות, כפי שהסברנו, עדיין יש להסביר מדוע למסקנה סובר תוס' שניעור הוא אב וישן הוא תולדה. וייתכן שאפשר להסביר שיש הבדל בין חיוב בגלל מעשה נזק לבין חיוב בגלל אחריות על המעשה. כאשר אדם ער מזיק, חוץ מהעובדה שיש לו אחריות על מעשיו וחובה לשמור על עצמו, אז הוא חייב כי מדובר במעשה נזק שנעשה מדעת, שהרי הוא ער, ולכן וודאי שזה הגורם הישיר לחיובו. לעומת זאת, ישן שהזיק כשהיה מחוסר דעת לא מתחייב מצד מעשה הנזק שעשה, אלא בגלל האחריות שיש לאדם על עצמו, וכיוון שחיוב מצד האחריות הוא חיוב פחות ישיר מחיוב על מעשה נזק בידיים, ממילא ישן נחשב רק כתולדה דאדם.

מה בין ישן לשוגג ומדוע ישן הוא תולדה דכיו"ב

נושא נוסף אליו התייחסנו בשאלותינו על הגמרא בתחילת הסוגייה הוא מדוע הגמ' הציעה דווקא "אב ניעור תולדה ישן" ולא התייחסה למקרים נוספים של אדם המזיק, המופיעים גם הם במשנה בדף (כו.): "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן", שלכאורה הגמרא הייתה יכולה להציע דילמא אב - מזיד תולדה - שוגג (וכך ניתן לחלק גם בין אונס ורצון)¹².

קושייה זו מקשה ה'דרכי דוד' ומתרץ שהיה פשיטא לגמרא ששוגג הוא אב כמו מזיד, משום שאין חילוק ביניהם בעצם גוף המזיק, ורק ישן שמזיק כשאינו בן דעת כלל, נחשב תולדה משום שזה שינוי בעצם צורת מעשה הנזק, וכפי שראינו ביסוד הגרי"ד שזה מה שקובע את השינוי שבין אב לתולדה.

¹² ויש להביא את דברי הנצי"ב במרומי שדה (להלן דף ד.) שמעיר שאלבא דרב, שמבעה שבמשנה הוא אדם, לא ייתכן לומר שאדם המזיק הכתוב במשנה זה אדם שהזיק בכוונה, משום שאם כך איך שנתה המשנה "לא הרי השור כהרי המבעה" וכי ייתכן שכאשר שורו של אדם הזיק חייב וכאשר האדם עצמו הזיק בכוונה יהיה פטור, ולכן אומר שוודאי דיברה המשנה באדם שהזיק בשוגג או באונס, ולפי"ז כתב שמה שאמור בסוגייתנו "אב ניעור תולדה ישן" הכוונה היא שהאב הוא כשהזיק ניעור באונס או בשוגג, אבל אם הזיק כשהוא ישן הוא תולדה.

לפי זה רוצה ה' דרכי דוד' לתרץ את קושיית ה'נחלת צבי'¹³ שלכאורה למ"ד שישן הוא תולדה, לכאורה מצאנו תולדה דלאו כיו"ב, שהרי הגמ' לקמן (כו.) למדה שישן פטור מתשלום ד' דברים - (צער ריפוי שבת ובושת) בניגוד לניעור שחייב בכולם?! ומסביר שלא שייך לומר שישן הוא תולדה דלאו כיו"ב רק בגלל שפטור מד' דברים, משום שרואים שגם באב יש מקרים שפטור מד' דברים אע"ג שהוא אב, כמו אדם שהזיק באונס, ומוכח שהסיבה שפטור בד' דברים זה לא מפני שהוא תולדה (שנאמר שלכן קל בדינו, כמו באבות דטומאה שהם הדוגמא של לאו כיו"ב) אלא מפני שחייב ד' דברים הוא רק כאשר הזיק בכוונה, וישן וודאי לא הזיק בכוונה ולכן פטור.

ויותר מתבארים הדברים בדברי הנחל"צ בעצמו שכותב שהגדרת תולדה כ"לאו כיוצא בה" נקבעת לפי עיקר התשלומים, וכיוון שכן, ישן - שחייב בעצם תשלום ה"נזק" בדיוק כמו האב, ולא פחות מכך - נחשב כשווה לאב לגמרי ומשום כך הוי תולדה כיו"ב. הוא מוכיח דבריו עפ"י הסבר הפנ"י (ומפרשים נוספים) לספק המופיע בתחילת הסוגייה (ב.) לעניין מה קובע האם התולדה כיו"ב או לא, שהדבר תלוי בשאלה האם התולדות שוות לאבות ב"מעלה" וממילא משלמים כמותן, או שפחותים מהם (לכאורה מצד מעשה הנזק או הייחוס של הנזק לאב) וא"כ גם לדינא לא משלמים כמותה והוי לאו כיו"ב.

לפי זה הצעת הגמ' הייתה שלרב פפא דאמר דאיכא תולדותיהן דלאו כיו"ב, שמא למ"ד מבעה זה אדם ניתן להביא תולדה שאינה שווה במעלתה לאב, וממילא הוי לאו כיו"ב, והיא ישן. ופירכת הגמ' ש"אדם מועד לעולם" לימדה שישן שווה במעלה כמו אדם ולכן הוי כיו"ב, ומה שפטור מד' דברים הוא מטעם אחר, שהזיק שלא בכוונה, אך בעיקר תשלום הנזק לא משלם פחות מהאב, ואם היה לאו כיו"ב היה משלם פחות בעיקר הנזק, ולכן מוכח שישן הוי תולדה דכיו"ב ומתורצת השאלה.

סיכום

במהלך המאמר עסקנו בסוגיית הגמרא שדנה באב "מבעה" המופיע במשנה ובתולדותיו על מנת למצוא סימוכין לדברי רב פפא שאמר שיש חלק מאבות הנזיקין שתולדותיהן כיוצא בהן ויש חלק שאינן כיוצא בהן. לאחר שהגמרא העמידה שעיקר הברור נעשה בדעת רב, הסובר שמבעה זה אדם, מפני שבדעת שמואל הסובר שמבעה זה שן כבר מצאנו שתולדה דשן כשן, החלה הגמרא לברר מהי התולדה של אדם והאם אכן היא כיוצא בה או לא. הגמרא הציעה שתי הצעות ליישוב דברי רב פפא בכדי למצוא אב נזיקין שיש לו תולדה שאינה כיו"ב והן - אדם שהזיק כשהוא ישן, ואדם שהזיק ע"י "כוחו וניעורו". הגמ' דחתה את ההצעות ולכן סיכמה ש"תולדה דמבעה כמבעה".

ראינו את מחלוקות הראשונים בהבנת הדחיות הנאמרות הגמ' ודנו מה משמעותה של כל אחת מהדחיות, האם כוונתה לומר שההצעה לא נכונה מפני שישן אינו תולדה אלא אב, כדעת רש"י, או שמא זו אכן תולדה אך היא כיו"ב ולכן לא ניתן ליישב את דברי רב פפא, כפי שכתב התוס'. כמו כן ראינו שיש הבנות שונות בהבנת פירוש רש"י לדחיית הגמ' לכך ש"כוחו וניעורו" אינו תולדה משום ש"כוחו הוא", ושהבנות אלו העלו

¹³ הגהות בעל הפתחי תשובה על שו"ע חו"מ, מופיע בסוף הכרך שם על סימן תכא שבו דן השולחן ערוך במי שבייש או חבל בחבירו שלא בכוונה.

צורך לבירור בדעת רש"י עצמו בשאלה האם בכלל יש לאדם תולדה או לא, כמחלוקת פנ"י והמהר"ם בנידון.

כמו כן, ראינו את יסוד הגרי"ד להבדל שקובע את החילוק שבין אב לתולדה לפיו הוא מסביר את ההיגיון בדעה הסוברת שלאדם אין תולדה כלל מפני השוני שיש בגורם המחייב בינו לבין שאר אבות הנזיקין. לאור דברי הראשונים בסוגייה ראינו שניתן ללמוד יסודות בהגדרות "אדם המזיק", ו"כוחו הוא" ולפי ההבדל שבין ער לישן הסברנו את ההבדל בין חיוב אדם המזיק במעשה שנעשה מדעת לבין חיוב אדם המזיק מצד האחריות שיש לו על עצמו.

לבסוף עסקנו בשאלה מדוע הגמרא נקטה בהצעה לחלק בין אב לתולדה דווקא בין ער לישן ומתוך כך למדנו יסוד שהגדרת תולדה "כיוצא בה" או "לא כיוצא בה" נמדדת לפי הדמיון בעיקר תשלום הנזק ולא על פי שיקולים אחרים, ושעל מנת להגדיר תולדה "כיוצא בה" לא נדרש דמיון מוחלט אל האב אלא רק שתהיה ששווה לו בעיקר התשלום, כפי שהגדירו ה'דרכי דוד' וה'נחלת צבי' ביישוב שאלה זו.