

ספר מרבה ישועה על מסכת בבא קמא - תשפ"ד

לוח הסימנים

- סימן א - ב. - בענין ארבעה אבות נזיקין
 סימן ב - שם - בענין אב ותולדה במלאכת שבת
 סימן ג - ג. - בענין אבנו סכיננו ומשאו
 סימן ד - ג: - בענין צרורות תולדה דרגל
 סימן ה - ד: - בגדרי חיוב שומר חנם ושומר שכר
 סימן ו - ט. - בענין הידור מצוה עד שליש
 סימן ז - יא. - בענין שליא שיצתה מקצתה
 סימן ח - יב: - בענין המקדש בחלקו וקדשים קלים ממון בעלים
 סימן ט - טו. - בענין תם משלם מגופו ומועד מן העלייה
 סימן י - טז: - בענין הושיבו ישיבה על קברו של חזקיה
 סימן יא - יט: - בענין כיצד הרגל מועדת
 סימן יב - כ. - במעשה של רמי בר חמא ורב חסדא
 סימן יג - כב. - בענין נר חנוכה למצוה ופטור מזיק שבו
 סימן יד - כה. - בענין דיו לבא מן הדין ובגדר צרעת מרים
 סימן טו - כז. - בענין המניח את הכד
 סימן טז - כז: - בענין עבד איניש דינא לנפשיה
 סימן יז - כז: - בענין דרך הרבים עוברת בתוך שדהו
 סימן יח - כח. - בענין בעל הבית שהניח פאה
 סימן יט - לח. - בענין שור של ישראל שנגח לשור של כנעני פטור
 סימן כ - לח. - בענין מלחמת מדין ופטור מואב ממצות מלחמה
 סימן כא - לח. - בענין רות המואביה ונעמה העמונית
 סימן כב - מ. - בענין כופרא כפרה
 סימן כג - מ. - מחלוקת הבבלי והמכילתא לגבי חיוב כופר

- סימן כד - - מא. - בענין איסור אכילה והנאה בשור הנסקל
- סימן כה - מא: - בגדר איסור שור הנסקל
- סימן כו - מא: - באיסור הנאה של שור הנסקל, וענינים המסתעפים מזה
- סימן כז - מא: - בענין איסורי הנאה
- סימן כח - מב. - בענין נזקי אשה ליורשיה
- סימן כט - מז. - בענין נפל אביו או בנו לתוך הבור
- סימן ל - מח. - בענין צניעותא ודת יהודית
- סימן לא - מח. - בענין הבאיש אחר נפילה
- סימן לב - מח. - עוד בענין שור שנפל לבור בחצר בעל הבית
- סימן לג - נ. - בענין חפר בור ומסר לרבים
- סימן לד - נ. - המשך בענין הנ"ל
- סימן לה - נ. - בענין הניח אבן על הבור והשלימו לעשרה
- סימן לו - נא. - בענין דחייה וסקילה
- סימן לז - נא. - בגדרי חיוב מזיק בבור ברשות הרבים
- סימן לח - נד: - בענין כפייה על כיבוד אב ואם
- סימן לט - נו: - בגדרי שומר אבידה והשבה של אבידה
- סימן מ - נו: - בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה
- סימן מא - סב: - בענין חיובי כפל וארבעה וחמשה ובגדרי מזיק וגזלן
- סימן מב - סב: - שיעור בענין חיוב כפל וארבעה וחמשה ובדיני גנב ומזיק
- סימן מג - סה: - בענין נשתרש ושנה בחטא
- סימן מד - סה: - בענין נעשה שינוי בידו וקנאו
- סימן מה - סו. - בגדרי יאוש
- סימן מז - סט. - בענין הלוקח יין מבין הכותים
- סימן מז - עב. - בענין ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף
- סימן מח - עג. - בענין תוך כדי דיבור
- סימן מט - עז: - בענין "שה" להוציא את הכלאים
- סימן נ - עט: - בחומרא של תשלומי גנב
- סימן נא - פג: - בענין תשלומי חבלה
- סימן נב - צב. - בענין חיובי אבימלך לאברהם
- סימן נג - צב. - בענין אין נמחל לו עד שיבקש מחילה
- סימן נד - צב. - בענין כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר

סימן נה - צג. - בגדרי מוסר דין על חבירו
סימן נו - צג. - בענין "אם ענה תענה"
סימן נז - צד: - בענין גזל דבר המסויים חייבים היורשים להחזיר
סימן נח - צט: - בגדר לפנים משורת הדין
סימן נט - ק. - בענין גדר המפסיק בכלאים
סימן ס - קטו. - בגדרי השבה בגניבה ובגזילה ובדין מזיק מתנות כהונה
סימן סא - קטו: - בענין איסור גילוי ביין ובמים
סימן סב - קיט: - בגדרי גניבה וגזילה

סימן א

בענין ארבעה אבות נזיקין

במסכת בבא קמא (ב.) תנן, ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה וכו', הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ: ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ארבעה אבות נזיקין. אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא, ובגמרא מפרש הי ניהו תולדות: השור והבור כו'. כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה, דפרשה ראשונה נאמרה בשור, שניה בבור: הבער. כי תצא אש: לא הרי שור כהרי המבעה. כלומר, אי כתב רחמנא שור לא נפיק מבעה מיניה, ואמטו להכי איצטריכו למיכתב וכו', ובגמרא מפרש מאי "לא הרי" דקאמר: הצד השוה כו'. מפרש בגמרא לאתויי מאי: במיטב הארץ. מעידית נכסיו יגבה דמי הזיקו, אם רוצה לפרוע לו קרקע: ע"כ.

ונקדים דקדוק קל, למה נקט רש"י אבות קרי "להנך" דכתיבן, ולא נקט לשון "נזיקין" כדתנן, [שהיה לו לכתוב "אבות קרי לנזיקין דכתיבן"], וצריך טעם בדבר.

ובעיקר יש להקשות, דהא פירש רש"י שכבר יודעים פירושו של הא דתנן "לא הרי השור כהרי המבעה", שהוא בא לפרש אמאי "אי כתב רחמנא שור לא נפיק מבעה מיניה", פי' למה צריך קרא לכתוב מבעה ואי אפשר ללומדו משור. רק שמוסיף שיש דבר שעדיין צריך פירוש, והיינו דבגמרא מפרש מאי "לא הרי" דקאמר. הרי שאין קושיא על גוף המשנה אלא על הלשון "לא הרי".

אמנם בגמרא (ה.) איתא, לא הרי השור כהרי המבעה: מאי קאמר, אמר רב זביד משמיה דרבא הכי קאמר, לכתוב רחמנא חדא ותיתי אידך מיניה, הדר אמר חדא מחדא לא אתיא: ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, מאי קאמר. למה לי למיתני כלל: ותיתי אידך מינה. במה מצינו בשור שהוא מזיק וחייב, אף המבעה שהוא מזיק יהא חייב: עכ"ל.

וחזינן דאדרבה הסוגיא מקשה למה לי למיתני דבר זה בכלל, ומתרצת שהתנא בא להסביר אמאי צריך קרא לכתוב מבעה. וזה סותר לפירוש רש"י במתני' שכל זה היה ידוע לנו מהמשנה עצמה, וצ"ע.

וכן יש לעמוד על דבר גדול, שהרי במשנתנו וכן בתחילת הסוגיא לא נקט רש"י בכלל לשון "מזיק" על הבהמה. ובמשנה עצמה לא מצאנו לשון זה אלא לגבי הבעלים, כדתנן וכשהזיק חב "המזיק" וכו', דהיינו שבעל השור משלם על מה ששורו הזיק, ובעל השור הוא הנקרא "מזיק" במשנה זו.

וכל כך נזהר רש"י שלא להזכיר שם "מזיק" על השור, עד שהסביר במשנתנו דהוה אמינא למילף משור למבעה, בלי להזכיר שם זה של "מזיק".

ורק בסוגיא דלהלן בא רש"י ומפרש שהצד ללמוד זה מזה הוא, בדרשה של "מה מצינו" משור "שהוא מזיק" וחייב אף המבעה "שהוא מזיק" יהא חייב, הרי שכאן נקט שם "מזיק" כיסוד של לימוד זה משור למבעה, הלא דבר הוא.

והנראה מבואר מכל זה, שהרי יש לחקור חקירה גדולה בחיוב הבעלים על ממון המזיק, אם זה דין אחריות של האדם על ממון, דכיון שבא הזיק על ידי ממון הרי בעלותו על הממון מחייבת אותו באחריות, או דילמא שיש כאן מחייב מצד פשיעה ועוולה, שבתחילה דנים את האדם או את בהמתו כמזיק, ומחייבים אותו על עבירה ועוולה, וכתוצאה מזה הרי הוא חייב לשלם מה שהזיק על ידי עבירתו.

ולפי הצד הראשון שהוא חיוב ממוני ביסודו, נמצא שתשלומי הזיק הם דין תשלומי ממון בעלמא כמו אדם המשלם את חובו.

אבל לפי הצד השני שצריכים לפסוק עליו דין ושם של "מזיק", ויש בזה הוראה על פשיעה ועוולה, אם כן כשהוא משלם על ההזיק מחמת שם "מזיק" שנידון עליו, הרי זה גדר של עונש ולא תשלומי ממון בעלמא.

והנה תחילת משמעות המשנה היא שנאמר כאן דין של ממונות גרידא, דהא נקט תנא לשון "נזיקין" ולא לשון "מזיקין".

סימן ב

בענין אב ותולדה במלאכת שבת

(נדפס בספר "נחלת יעקב" על מסכת שבת בשנת תשמ"ט, ונערך מחדש)

בבבא קמא (ב.) תנן, ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה וכו', הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ: ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ארבעה אבות נזיקין. אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא, ובגמרא מפרש הי ניהו תולדות: עכ"ל.

ובגמרא, מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, גבי שבת תנן "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן, לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה, 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 ידיה לא מחייב אלא חדא וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, חטאת. בשוגג: סקילה. במזיד: אי עביד שתי אבות. בשוגג: מיחייב. תרתי חטאות: לא מיחייב אלא חדא. אאב מלאכה, אבל אתולדה ידיה לא מיחייב: עכ"ל.

הרי שפירש דהא דחייב חטאת אחת בעושה אב ותולדה ידיה, הוא משום שהתולדה היא בטלה להאב, ולהכי לא מייתינן נמי עלה במקום האב.

וזהו טעמא דמסתברא, שפוטרם מהבאת חטאת שנייה משום שהתולדה היא תוצאה מן האב, ואינה חולקת מקום לעצמה במקום האב.

והנה בשבת (צו.) תנן, הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, מרשות הרבים לרשות היחיד, חייב, ע"כ.

ובגמרא (צו:) איתא, מכדי, זריקה תולדה דהוצאה היא, הוצאה גופא היכא כתיבא, אמר רבי יוחנן אמר קרא וכו', 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, [ומתרץ] נפקא מינה דאי עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מיחייב תרתי, ואי עביד אב ותולדה ידיה לא מיחייב אלא חדא וכו', ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, מכדי אהאי מיחייב ואהאי מיחייב. כדתנן (שבת ב.) פשט העני ידו לפנים: עכ"ל.

וצ"ע לפירוש זה, אמאי פריך התם מהא דתנן בפרק קמא דמסכת שבת שחייבים חטאת על הכנסה, ודאם כן אמאי קרי לה להכנסה תולדה, ולמה לא קשיא להו מיד בתחילת הסוגיא (צו:) דקאמר זריקה תולדה דהוצאה היא, ולהדיא תנן באותה משנה (צו.) שחייב חטאת בזריקה אף על פי שהיא תולדה, וצ"ע.

ובהא דמשני נפקא מינה דאי עביד שתי אבות בהדי הדדי מיחייב תרתי, מפרש שם רש"י וז"ל, נפקא מינה דכל אבות מלאכות: (דאי עביד) שתי אבות. דלא דמיין: ושתי תולדות. דשתי אבות: עכ"ל.

משמע מדבריו שכל הפטור של העושה תולדה עם אביה, הוא משום שהתולדה דומה לאב, ולא שייך שני חיובים אלא במקום שהן מלאכות שאינן דומות, ולכן חייב שתיים כשעושה שני אבות, משום שכל שני אבות לא דמיין.

ונמצא דסתרי פירושו אהדדי, שהרי כאן פירש שחייב רק על האב, והוא פטור על התולדה משום שהיא בטלה אצל האב.

אבל שם פירש דודאי שהתולדה חשובה היא כמו האב, והרי יש כאן שתי סבות גמורות של חיוב חטאת, ומכל מקום דין הוא שאין להביא יותר מחטאת אחת על שתי מלאכות דומות, וצ"ע סתירת הפירושים.

ונראה לומר דחדא מתורצת בחברתה, דכיון דסוגיא דהתם לא פרכא מזריקה דתנן התם, אלא דוקא מהכנסה דתנן בפרק קמא, חזינן שאין מקשים קושיא כללית על כל התולדות כמו שמקשים בסוגיא דידן, אלא קושיא מהכנסה להוצאה דוקא. וכיון שיש חילוק בין הקושיות יש גם כן חילוק בין התירוצים, ושפיר פירש רש"י באופנים שונים בשתי הסוגיות.

ביאור הדבר, דהא זריקה היא הוצאה ממש מצד הנפעל, שהרי כמו שיכול להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בידו בדרך הליכה, הוא הדין יכול להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בדרך זריקה מתוך ידו, ועל זה לא הקשה הגמרא שם, שהדבר מובן שיש חיוב גמור בתולדה כזו, כיון שיש כאן הוצאה ממש בנפעל על ידי

פעולה שהיא תולדה מפעולת האב.

והרי בתר דילפינן מסברא או ממשכן שזריקה היא תולדה דהוצאה, שוב אית לן למימר שזריקה נעשית כהוצאה ממש, שהרי היא הוצאה בפועל הנעשית באופן של זריקה, וממילא שייכת היא לחיוב חטאת של האב, ונמצא שהתולדה נעשית כחלק מן האב, ונקטינן שגם הוצאה דרך זריקה הוצאה היא.

ואמנם בהכנסה אי אפשר לומר שחיוב חטאת שלה הוא משום שחוזרת להיות חלק מן האב עצמו, שהרי אי אפשר לומר שהיא הוצאה בציור של הכנסה. רק דמכל מקום יש ללמוד חיוב בהכנסה, על ידי דמיון לחיוב של הוצאה, שהרי בשניהם יש שינוי רשות, ועל ידי מעשה האדם עוקרים חפץ שהיה ברשות מסוג אחד, ומניחים אותו ברשות מסוג אחר.

ונמצא שחיוב חטאת של הכנסה אינו חיוב של האב, אלא שיש לה חיוב משל עצמה בתורת תולדה, והיסוד של חיוב זה נולד מיסוד דומה של חיוב האב, ועכשיו שהוא נולד ועומד לעצמו, הרי עצם השם של "תולדה" מחייב חטאת.

ואהא קשיא להו באותה סוגיא, דכיון שיש לה להכנסה חיוב חטאת משל עצמה, אם כן אמאי קרינן לה תולדה ולא אב.

אבל בזריקה שחיוב חטאת שלה הוא מחמת האב של הוצאה, דהויא הוצאה ממש על ידי מעשה זריקה, לא קא קשיא להו אמאי קרינן לה תולדה, דהא מהאי טעמא גופא קרינן לה "תולדה", להורות שחיוב שלה בא מחמת אביה, ורק בתולדה שיש לה חיוב משל עצמה, קא קשיא להו אמאי לא קרינן לה אב.

ולזה משני התם דנפקא מינה בכל אבות מלאכות שחייבים שתי חטאות בשני אבות, ופירש רש"י דלא דמיין, פי' דאב ותולדה ידידה לא מיחייב אלא חדא משום דדמיין, דלא סגי ליה התם לפרש משום שהתולדה בכלל האב, דהא אדרבה יסוד פירכת הסוגיא הוא ממה שיש להכנסה חיוב חטאת משל עצמה, ועל כרחך שנאמר בזה חידוש דין, דהיכא דדמיין אהדדי הרי חטאת אחת פוטרת את שתיהן.

ואין הכי נמי, לו יצויר שיהיו שני אבות דדמיין, ועשה את שניהם ביחד, היה יכול לפוטרו בחטאת אחת, אלא דאדרבה הא גופא קא משמע לן דין חילוק מלאכות בשבת, ויסוד מניינא דל"ט מלאכות, שאלו הן החלוקות זו מזו מצד שאינן דומות, והן צריכות לחטאות נפרדות.

אולם בסוגיא דידן דפרכא הסוגיא על כל אב ותולדה דמאי איכא בינייהו,

הרי דנקטה דעל כרחק איכא נפקא מינה בשם "תולדה" שהיא פחותה מן האב באיזה אופן, והיא קושיא אחרת.

ומשני "נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה ידידיה לא מחייב אלא חדא", פי' זו היא מעלת האב על התולדה.

והגע עצמך, הרי זהו כל עיקר סדר הסוגיא, שבא מקשן זה ומביא דוגמאות מאבות ותולדות בענינים אחרים, להבין אם תולדות של אבות נזיקין שוים בדינם להאבות, או שהם פחותים מן האבות בחיוב שלהם.

ולזה נקט המקשן שגם לאלו הסוברים שתולדות של אבות מלאכות בשבת הם בטלים להאבות, מכל מקום כשהם לעצמם הרי הם כיוצא בהם, והם חייבים חטאת כמו האבות, מכל מקום עדיין יש להסתפק בתולדות של אבות נזיקין, אם הם כיוצא בהם או לא.

ומהאי טעמא פירש רש"י כאן, שמה שאין מביאים שתי חטאות, פירשו שמביאים רק על האב ולא על התולדה בכהאי גוונא, משום דתולדה במקום האב אינה חשובה להתחייב עליה.

ומיושב בזה למה רק במסכת שבת נקט רש"י, דהא דאי עביד שתי תולדות בהדי הדדי מיחייב תרתי, היינו "שתי תולדות דשתי אבות", וכאן לא נקט הכי, דאין הכי נמי נפקא מינה בין שתי הסוגיות להלכה, אם עשה שתי תולדות של אב אחד, דלסוגיא דהתם חייב אחת משום שעשה שתי מלאכות דומות, ואין חילוק בין אב ותולדה ידידיה ובין שתי תולדות של אב אחד.

אבל לסוגיא דידן הפטור של אב ותולדה ידידיה, הוא משום ביטול התולדה כלפי האב, וזה אינו שייך בשתי תולדות של אב אחד, שאין אחת בטילה לחברתה, ובכהאי גוונא הרי הוא חייב שתי חטאות על שתי תולדות, וזה מופת לדברינו.

[ובספר נחלת יעקב על מסכת שבת חלק ב' (סימן יז) הארכנו יותר בפרטים, ובדקדוקי הלשונות בשתי הסוגיות.]

סימן ג

בענין אבנו סכיננו ומשאו

חשון-כסלו תשע"ז

לכבוד 'צ'צ' פרה פאמא'צ ופאמא'ק פו"ר שאמאל צוז הצרכאוו'ט נר"ו,

במסכת בבא קמא (ג.) איתא, וכי קאמר רב פפא [תולדותיהן לאו כיוצא בהן] אתולדה דבור [פי' של בור], תולדה דבור מאי ניהו, אילימא אב עשרה ותולדה תשעה, לא תשעה כתיבי ולא עשרה כתיבי, הא לא קשיא, (שמות כא:לד) "והמת יהיה לו" אמר רחמנא, וקים להו לרבנן עשרה עבדן מיתה, תשעה נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי, סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין, אלא אאבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, אבנו או סכיננו שהניחן ברשות הרבים. ונתקלו בהן בני אדם והזיקו להם: עכ"ל.

והקשה מעכ"ת בחכמה, דהא להלן (ו.) איתא, "הצד השוה שבהן" לאתויי מאי, אמר אביי לאתויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו וכו' בתר דנייחי וכו' דאפקרינהו, ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו וכו', אש תוכית, מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכית, וחזר הדין, ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, הצד השוה שבהן שדרכן להזיק כו'. דמשמע אף כל שדרכו להזיק ושמירתן עליך, ומאי מצית לאתויי: בתר דנייחי. מזקי בהן שור או חמור: היינו בור. דתרוייהו אמרי כל תקלה שהפקיר נפקא לן מבור דחייב וכו', דהא נמי תחילת עשייתן לנזק, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה: אש תוכית. והיינו דנקט במתניתין הצד השוה: שכן דרכו לילך כו'. אבל אלו לא הזיקו בהליכתן, אלא השור והחמור נתקל בהן: וחזר בהן הדין. דאיכא למיפרך "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו" ואתיא בהצד השוה דמתניתין: עכ"ל. וקשה, שהרי פירושי רש"י סותרים זה את זה, דבסוגיא דידן פירש שיש חיוב באבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים, גם אם נתקל בהם בני אדם, אבל

בסוגיא דלהלן פירש רש"י שכל החיוב של אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה לרשות הרבים, הוא רק אם נתקל בהם שור או חמור אבל לא בבני אדם וצ"ע, עכ"ק החזקה.

ונקדים לעיין ביסוד כל הסוגיא לדעת רש"י, דהא לעיל במתניתין (ב.) תנן, הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, במיטב הארץ. מעידית נכסיו יגבה דמי הזיקן, אם רוצה לפרוע לו קרקע: עכ"ל.

אמנם להלן בסוגיא (ה.) לדעת רבי חייא ורבי אושעיא שיש שלשה עשר או עשרים וארבעה אבות נזיקין, מסיק הש"ס בשם רבי אבהו דהא דקרינן להו בשם אבות היינו "כולן כאבות לשלם ממיטב".

ומפרש רש"י שם בד"ה תחת נתינה כו' בא"ד וז"ל, אף כאן מיטב, שאם בא לשלם קרקע לנזיק בשביל הזיקן מגביהו מן העדית, עכ"ל.

ויש לעמוד בסתירה גדולה בין ביאורו לתשלומי מיטב בפירוש המשנה, וביאורו בענין מיטב בפירוש מסקנת הסוגיא, דהא במתניתין נקט "מעידית נכסיו יגבה דמי הזיקן, אם רוצה לפרוע לו קרקע", משמע שזה גדר של תשלום ממון מעין פרעון חוב, ושייך בזה לשונות של "דמי הזיקן" ושל "רוצה לפרוע".

אבל בגמרא בסוף הסוגיא נקט רש"י שם "שאם בא לשלם קרקע לנזיק בשביל הזיקן מגביהו מן העדית", משמע שזה גדר עונש על ידי ממון, שהוא "משלם בשביל הזיקן", ושייך בזה לשון גבייה יותר מלשון פרעון, ופירושו סותרים זה את זה, וצ"ע.

והנראה מבואר מכל זה, שהרי יש לחקור חקירה גדולה בחיוב הבעלים על ממון המזיק, אם זה דין אחריות של האדם על ממונו, דכיון שבא הזיק על ידי ממונו הרי בעלותו על הממון מחייבת אותו באחריות, או דילמא שיש כאן מחייב מצד פשיעה ועוולה, שבתחילה דנים את האדם או את בהמתו כמזיק, ומחייבים אותו על עבירה ומעשה עוול, וכתוצאה מזה הרי הוא חייב לשלם מה שהזיק על ידי עבירתו. ולפי הצד הראשון שהוא חיוב ממונות ביסודו, נמצא שתשלומי הזיק הם דין תשלומי ממון בעלמא כמו אדם הפורע את חובו.

אבל לפי הצד השני שצריכים לפסוק עליו דין של מזיק, ויש בזה הוראה על

פשיעה ועוולה, אם כן כשהוא משלם על ההיזק מחמת שם מזיק שנידון עליו, הרי זה גדר של עונש ולא תשלומי ממון בעלמא.

והנה תחילת משמעות המשנה היא שנאמר כאן דין של ממונות גרידא, דהא נקט תנא לשון "נזיקין" ולא לשון "מזיקין". ואם כן בתחילת הסוגיא נקט הש"ס שביסודו המחייב הוא מחמת הפסד הכסף, ולשון "אבות" בא רק לכוונה מצומצמת, לומר שיש עניני היזק חשובים הנזכרים בפירוש בפסוקי התורה, להיות דוגמאות לסוגי התחייבות ואחריות על היזק ממון חבירו.

ואמנם להלן בסוגיא למדנו מברייטות של רבי חייא ורבי אושעיא, שאפשר לקרוא שם של "אב נזיקין" גם על חיוב בשמירת הפקדון, כגון גניבה ואבידה בשומר שכר ואונסין בשואל, וגם קנס נקרא "אב נזיקין" בלי היזק ממון כלל, ועדים זוממין נקראים "אב נזיקין" אף על פי שהעדים חייבים על כוונה להזיק, ובפועל לא הזיקו כלל.

ואז נקטינן שעל כרחק הלשון "אב" הוא חלק מיסוד המחייב של נזיקין, שיש כאן ענין עבירה או מעשה נגד רצון התורה, ומעשה או עבירה עם שם זה מחייב את המזיק לקבל עונש, ובכל האבות הללו קבעה התורה שהעונש יהיה על ידי תשלום ממון כסך דמי הזיקו [ובעדים זוממין כסך רצונם להזיק].

וזהו שחזר רש"י ופירש ענין תשלומי מיטב אחר סוגיא דרבי חייא ורבי אושעיא, ושינה את פירושו מפירושו למשנתינו, להורות שכאן נתחדשה מסקנא ושיטה אחרת לפי הני תנאי, שאין כאן פרעון דמי היזק של דיני ממונות אלא דין עונש על עוולה ופשיעה נגד התורה, והעונש בא על ידי סכום כסף או שוה כסף.

[וסמך הגון לזה ממה שפירש רש"י במשנתינו, דלקמן בגמרא מפרש הי ניהו תולדות, וגם דבגמרא מפרש מאי "לא הרי" דקאמר, ובגמרא מפרש "הצד השוה", הרי שהזכיר רש"י כל קושיות הגמרא על המשנה חוץ מאחת, דהא במתניתין תנן כשהזיק "חב" המזיק לשלם, ובגמרא (ו:) פריך "חייב המזיק" מיבעי ליה, ומחמת כן הוכרח הש"ס לדחוק שמשנתינו נשנית על ידי תנא ירושלמי, ובירושלים מקצרים מלת "חייב" באופן זה.

וקשה, למה לא הזכיר רש"י במשנתינו דלקמן פריך "חייב המזיק מיבעי ליה", וצריך טעם.

ולפי הנ"ל מבואר, שהרי התוס' כתבו להלן שם וז"ל, חב חייב מיבעי ליה.

בשאר דוכתין לא דייק הכי, כגון "אין חבין לאדם אלא בפניו" ותופס לבעל חוב "במקום שחב לאחרים", דהתם לא שייך לשון חיוב אלא לשון חובה: עכ"ל. הרי שלשון "חב" שייך על חובה והפסד של ממון שהיה לו כבר, ולא על חיוב ממון שנתחדש עכשיו, ואם כן לפי ההוה אמינא של הסוגיא שחיוב מזיק הוא פרעון של חוב בדיני ממונות, מובן שפיר לשון "חב המזיק", שבא לומר שחסר לו ממון על ידי זה, כיון שממון שיש בידו שייך לחבירו, אבל למסקנא דנקטינן שהוא גדר של עונש ממון, אם כן לא שייך בזה לשון "חב" אלא לשון "חייב", כיון שאין כאן חובה אלא חיוב, ורק לפי המסקנא פריך הש"ס דהא "חייב המזיק מיבעי ליה".

והנה בסוגיא דידן (ג.) הוה אמינא אב עשרה ותולדה תשעה, ומסיק "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין", אלא אאבנו סכיננו ומשאו וכו', ע"כ. אמנם נראה דהא דמסיק הש"ס בהך שקלא וטריא שיש שני אבות של "בור", אחד למיתה ואחד לנזקין, היינו רק להא דקא סלקא אדעתין השתא שענין "אב נזיקין" הוא רק סוג של היזק שנאמר בו סדר מפורש של תשלומין, אבל עיקר המחייב שוה בכולם מחמת שחיסר ממון של חבירו, ואם כן שפיר שייך לומר שחיוב על מיתה וחיוב על נזיקין הם שני אבות נפרדים. אבל כדמסיק להלן לרבי חייא ולרבי אושעיא שכולם אבות לשלם ממיטב, נקטינן שכל אב נזיקין הוא קובע את העוולה ואת העבירה של היזק חדש, ושם זה הוא מחייב את העונש של תשלומי ממון או מיטב, ואז בודאי לא יתכן שיש שני אבות של בור, שאין מקום לחלק שיש עוולה של בור עשרה ועוולה של בור תשעה, אלא הכל עבירה אחת של בור ברשות הרבים, ובור עשרה הוא האב ובור תשעה הוא התולדה.

וגם אם למסקנא אין בור תשעה נקרא תולדה לעצמו, הרי הוא חלק טפל של האב, ואין כאן שני אבות אלא אב אחד שיש בו עיקר וטפל או חמור וקל. [ולא כפי לא מני להו רבי חייא ורבי אושעיא כשני אבות נפרדים של בור].

ונפקא מינה בכל זה לגבי הא דילפינן פטור של "שור ולא אדם", שאם עשרה אב למיתה ותשעה אב לנזיקין, שפיר נקטינן שאצל אב של מיתה למדנו פטור באדם, ואצל אב של נזיקין לא למדנו פטור כזה, ואז איכא לחיובי על נזקי אדם בבור תשעה, אף על גב דילפינן פטור על מיתת אדם בבור עשרה. אמנם למסקנא דאמרינן בור עשרה אב ובור תשעה תולדה, אם כן לא יתכן

חיוב בבור תשעה דלא אשכחן בבור עשרה, שלא יהא טפל חמור מן העיקר, ופטור "שור ולא אדם" שלמדנו אצל בור עשרה פוטר גם מתשלומי נזיקין בבור תשעה. ומיושבת שפיר סתירת רש"י שהקשה מעכ"ת, דבסוגיין פירש רש"י באבנו סכיננו ומשאו שחייבים בהזיקו אדם, אבל להלן בסוף הסוגיא לגבי "הצד השוה שבהן" נקט רש"י באבנו סכיננו ומשאו "שהזיקו שור או חמור", אבל באדם ליכא חיובא, והחילוק מבואר, שבתחילת הסוגיא נקטינן שאבנו סכיננו ומשאו הם תולדה של בור תשעה לנזיקין, והרי בור תשעה חייב גם באדם. אבל בסוף הסוגיא דמסקינן "אב עשרה תולדה תשעה", או עשרה עיקר ותשעה טפל, אם כן גם בור תשעה פטור על נזקי אדם כמו בור עשרה, ואז גם אם לומדים אבנו סכיננו ומשאו מבור תשעה מכל מקום אין לחייב בהם על האדם. והוא הדין באבנו סכיננו ומשאו שלומדים מהצד השוה של בור ואש, שאין לחייב יותר מן הקל שבשניהם, ושפיר פירש רש"י להלן שאין חיוב באדם אלא בשור או חמור.

*

ולהלן (כח:) איתא, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי, מכדי אבנו סכיננו ומשאו מבורו למדנו, וכולן אני קורא בהן "שור ולא אדם, חמור ולא כלים", והני מילי לענין קטלא, אבל לענין נזקין אדם חייב וכלים פטורין, ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, מבורו למדנו. בפרק קמא (ג:): שור ולא אדם חמור ולא כלים. והני מילי היכא דמת האדם דקרא במיתה משתעי, דכתיב "והמת יהיה לו" אבל בנזק אדם חייב בעל הבור, דקרא מכופר ממעטינן: עכ"ל. הרי שמבואר שם שאף על פי שיש מיעוט שאין משלמים על מיתת אדם בבור, מכל מקום חייבים על נזק אדם בין בבור עשרה ובין בבור תשעה, ודלא כדברינן הנ"ל.

אמנם אין מזה קושיא על דברינן, ואדרבה זהו יסודה של אותה סוגיא, שהיא באה עם סברא חדשה דלא אסיק אדעתין בסוגיות הקודמות לה, שאף על פי שבור תשעה טפל או תולדה לבור עשרה, מכל מקום יש חומרא לגבי נזק אדם. ואין אומרים שלא יהא טפל חמור מן העיקר, משום "דקרא מכופר ממעטינן",

שהחויב על מיתת האדם הוא חיוב חדש ופרשה נפרדת של "כופר", ואם כן כשיש מיעוט שאין משלמים כופר, אין כאן שום טעם לפטור מתשלומי נזק באדם, דהא כופר לחוד ונזק לחוד.

ויש להאריך בביאור אותה סוגיא, להוכיח את הדברים, וכעת די בזה, אבל אביא ראיה אחת קצרה, והיא דבסוגיין (ג:) איתא, דאמר שמואל כולם מבורו למדנו, ופירש רש"י דאמר הכי שמואל "התם בהמניה את הכד" (כה:), והתם כדאמר שמואל מבורו למדנו, פירש רש"י "בפרק קמא" (ג:), ודבריו סתרי אהדדי, דהכא פירש שהמקור הוא להלן ושם פירש שהמקור הוא בסוגיין. אלא הביאור הוא כדברינו, שכאן מביאים בשם סוגיא דלהלן שיש שיטה של שמואל שכולם מבורו למדנו, אבל אין אנו עומדים על יסוד המימרא עד סוגיא דלהלן שם, ואז אומרים שמה שהבאנו בסוגיא דפרק קמא צריכים לפרש אותו על פי יסוד חדש, שלמדנו מדברי שמואל עצמו כשדיבר עם תלמידו, ודוק.]

סימן ד

בענין צרורות תולדה דרגל

י"א אב תנש"א

לכבוד ידידי הבחור היקר ר' מרדכי אייזנבך, מלומדי ישיבת טלז בשיקגו וכעת
בישיבת בריסק בירושלים עיה"ק, נרו יאיר ויזרח,

אטרת פאכטת פ'א ל'קבוצ הכתה את אשר אמת' ל'ק ה'צ' פ'ה ל'תר'
קו"תך ה'צ'ולת הסת'רת צה'ר' רש"י, ופ'א ש'אלת ג'צ'ולת ש'אלת ל'י כ'טוב ל'הק ה'י'
ה'אס'רת פ'ור'ס תש"א ה'ש'רת ט'ל'ט ש'ק'אן, ול'א הש'רת' צ'ל אמת', אל'א אמת' ה'ואק
י'ושל'אפ ה'מוצ'ט א"ר צ'נ'ת' כ'צ'ה'ר'ס ה'אל'ת ---

בבבא קמא (ג:) איתא, וכי קאמר רב פפא (תולדותיהן לאו כיוצא בהן)
אתולדה דרגל, [ופריך] רגל (בתמיה), הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל, [ומתריך]
בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה, ואמאי קרי לה תולדה דרגל, לשלם מן
העלייה, [ופריך] והא מיבעיא בעי רבא, דבע רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או
מן העלייה משלם, [ומתריך] לרבא מיבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה, [ופריך] לרבא
דמיבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל, [ומתריך] לפוטרה ברשות הרבים, ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, בחצי נזק צרורות. שהיתה מהלכת והתיזה צרורות ברגליה
ושיברו את הכלים, דקיימא לן דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא
קנס, ואף על גב דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן (טו.), האי פלגא
נזקא ממונא הוא, והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל, דמכח רגל הוא דאתו,
וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם, והיינו דרב פפא: ואמאי קרי לה תולדה דרגל.
הואיל ואינה משלמת כמותה: לשלם מן העלייה. שאם הזיקה יותר ממה שהיא שוה
משלם ההיזק מביתו כי רגל, דכתיב בה ברגל "מיטב שדהו" וגו', ולא הויא כי קרן
דאין המזיק משלם אלא מגופו, כדכתיב (שמות כא:לה) "ומכרו את השור החי וחצו
את כספו", ואם הזיק יותר על כדי דמיו מפסיד הניזק: ולרבא אמאי קרי לה תולדה

דרגל, לפוטרו ברשות הרבים. כי רגל, דרגל אינה חייבת אלא אם כן נכנסת לרשות הניזק והזיקה, דכתיב בה (שם כב:ד) "ושילח את בעירה וביער בשדה אחר", והיינו ברשות הניזק: עכ"ל.

והרי להלן (יז). תנן, כיצד הרגל מועדת חשבר בדרך הלוכה, הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר, היתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים משלם חצי נזק, ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, היתה מבעטת. שינוי הוא זה, ותולדה דקרן, הלכך חצי נזק ותו לא: או שהיו צרורות מנתזין כו'. אף על גב דלאו שינוי הוא, אלא אורחיה הוא, אפילו הכי חצי נזק ותו לא, דהלכתא גמירי להו, וברשות הניזק קאמר, דברשות הרבים פטור, כדאוקימנא בריש פרק קמא (ג:) דצרורות תולדה דרגל לפוטרו ברשות הרבים: עכ"ל.

ושאלת, דהא לכאורה סתרי דברי רש"י אהדדי, דהכא נקט שענין ההלכתא הוא לחדש דממונא הוא ולא קנס, וממילא ידעינן דלאו קרן הוא אלא רגל, אבל להלן במתניתין כתב דאדרבה היה ראוי לחייבו נזק שלם כיון דאורחיה הוא, והלכתא גמירי לה שמשלם חצי נזק ותו לא, וצע"ג.

וכן הוספת לשאול, איך פירש רש"י בסוגיין אליבא דרב פפא דקא משמע לן דפלגא נזקא ממונא הוא אף על גב דפלגא נזקא דנגיחה הוי קנסא, והא רב פפא איהו סבירא ליה לקמן (טו.) דפלגא נזקא דנגיחה ממונא הוא, וצ"ע, ע"כ שאלת בחכמה.

ויש לי להוסיף ולהקשות בלשונו של רש"י בסוגיא דידן, שחידש סגנון לגבי דין הצרורות דלא כמתניתין דהתם, דהא תנן "שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה", משמע מנתזין מאליהן, ורש"י הרי הקפיד לכתוב כאן שהיתה מהלכת "והתיזה" צרורות "ברגליה", דהיינו מעשה של הבהמה בעצמה.

והנראה מבואר מזה, דהא באמת אינו מובן אם גם אליבא דרבא נקטינן דצרורות הויא תולדה דרגל לפוטרה ברשות הרבים, אם כן למה הוכרחנו לומר דהא דלרבא מיבעיא ליה לרב פפא פשיטא ליה, ואמאי לא נימא שגם רב פפא קרי לצרורות תולדה דרגל לפוטרה ברשות הרבים. ומה ההכרח לומר דרב פפא פשיטא ליה שחצי נזק צרורות מן העלייה משלם.

ויש לומר בזה, דהא אי נימא שכחלק מדין חצי נזק דגמירי לן בצרורות, אית לן למינקט שמגופו משלם, על כרחך שזהו יסוד ההלכתא, להשמיענו שצורורות יש להן תשלומין של "קרן".

וכן מבואר להדיא להלן (יח.) לגבי בעיא דרבא, שהצד לומר שמשלם מגופו היינו "דלא אשכחן חצי נזק שמשלם מעלייה". כלומר, דבתר דקא משמע לן הלכתא שמשלם חצי נזק, נקטינן שלא נאמר כאן דין חדש של חצי נזק, אלא דבצרורות משלם חצי נזק של "קרן", ואז יש לומר שמגופו משלם כדאשכחן בקרן. ואם כן לרב פפא לא יתכן לפרש שבצרורות משלם חצי נזק של "קרן", דאם כן אין כאן תולדותיהן לאו כיוצא בהן, אלא דלגבי תשלומין הוי כקרן ולא כרגל. ולכן צריכים לומר דודאי דלרב פפא הוי תשלומין של "רגל", רק שהוא תשלומין של רגל בצורה של חצי נזק, והוי שפיר חידוש דין בתולדה של "רגל" דלא אשכחן באב של "רגל".

ואם כן יש לומר דמהאי טעמא לא נחית רש"י הכא לפרש שלולא ההלכתא היה משלם נזק שלם, ודאתי הלכתא להורידו לחצי נזק, שאז היה מקום לומר דקא משמע לן דלגבי תשלומין הוי כקרן, וכדסבירא ליה לרבא באמת כנ"ל. ועל כרחך דסבירא ליה לרב פפא דאדרבה היה מקום להחשיבו כקרן לשלם כמו פלגא נזקא דנגיחה, קא משמע לן הלכתא דממונא הוא "והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו", וכדברי רש"י בסוגיין. ולרמז כאן להסברא החיצונה לדונה כאב של "קרן", נקט רש"י בלשון "התיזה" צרורות "ברגליה", דהיינו מעשה של הבהמה בעצמה, שהיה מקום להחשיבו כגדר של מזיק במעשה ובכוונה כמו קרן. וקא משמע לן הלכתא דממונא הוא, והוי כרגל, דמכח רגל הוא דאתו.

ואמנם להלן כדמפרש למתניתין דהתם, מפרש לה אליבא דרבא. וכמו שכתב להדיא בסוף דבריו שם, דאוקימנא לעיל "דצרורות תולדה דרגל לפוטרו ברשות הרבים", והיינו כדמסיק הכא לדעת רבא. ויש לומר שמפרש שם כמו רבא, כיון שהסוגיא הקבועה על אותה משנה מביאה את המימרא של רבא.

ויותר מזה יש לומר, דהא התם לא תנן במתניתין שום תולדה דרגל חוץ מצרורות, ומשמע שמצד עצם המחייב של צרורות פשיטא לן שהוא רגל גמור. ואם

כן אדרבה נקטינן שמסברא הייתי מחייב נזק שלם, קא משמע לן הילכתא דלגבי תשלומין אינו משלם אלא חצי נזק.

וכיון שלולא ההלכתא יש כאן מחייב גמור של רגל, וההלכתא מנתקת את התשלומין מנזק שלם, מסתבר שאין כאן חיוב מחודש של חצי נזק דרגל, אלא שמנתק אותו לחצי נזק דאשכחן בעלמא לגבי קרן, ואהא שייכא שפיר בעיא דרבא. וכן מורה סגנון המשנה, "שהיו" צרורות "מנתזין מתחת רגליה", דהוי כדבר דממילא ודמי שפיר לרגל שהבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר.

ועל כל פנים מבואר שיש כאן שתי שיטות של רב פפא ורבא, לרב פפא מסברא הייתי מדמה צרורות לקרן, וקא משמע לן הלכתא דהוי תולדה דרגל, ולרבא הרי מסברא הייתי מחייב נזק שלם כרגל, קא משמע לן הלכתא שיש לו תשלומין כקרן, ואף על פי שעדיין פטור ברשות הרבים כשאר תולדה דרגל, שאין ההלכתא עוקרת צורת המזיק שלו אלא צורת התשלומין. וקבע הש"ס את דברי רבא אמתניתין דהתם שהיא המשנה העוסקת להדיא בדין צרורות, מפני שדברי רבא עולים יפה עם נטיית המשמעות של המשנה. ושפיר פירש רש"י הכא כדברי רב פפא, והתם כדברי רבא, וכש"נ.

ואם כל זה נכון, שוב יש לומר דהא דנקט רש"י בסוגיין דלרב פפא אתא הלכתא לאשמועינן דממונא הוא ולא קנס כפלגא נזקא דנגיחה, אין זו אלא דוגמא, ועיקר כוונתו הוא לומר שמבואר מעצם ההלכתא שצורת התשלומין היא כרגל. ובעצם היה יכול לומר גם כן דאתי הלכתא לומר שמשלם מן העלייה, ומזה הייתי שומע דהוי כרגל ולא כקרן. אלא דכיון שלא הזכירה הגמרא ענין התשלומין מן העלייה עד אחר כך, והביאה בזה מחלוקת של רב פפא ורבא, לכן נקט רש"י הא דממונא ולא קנס כדוגמא.

אבל למסקנא אין הכי נמי אין צורך לזה, ויש לומר דאתי הלכתא לומר שמשלם מן העלייה, וממילא משוינן לה כרגל וככל הנ"ל.

ואם כן אף על גב דרב פפא גופיה סבירא ליה דפלגא נזקא דנגיחה ממונא הוא, עדיין דברי רש"י קיימים לגבי התשלומין מן העלייה כנ"ל. והא דנקט בסוגיין מצד החילוק בין ממון לקנס היה רק לדוגמא, כיון שלא רצה להביא הא דתשלומין מן העלייה אחר שהגמרא הביאה, וכש"נ.

סימן ה (שייך לדף ד:)

בגדרי חיוב שומר חנם ושומר שכר

מוצאי חג הסוכות תשע"ט

לכבוד ידידי, משולם בתורתו משולם במדותיו, ראש ישיבת חדוות התורה בירושלים, הרב הגאון משולם ברנדווין שליט"א,

נמשיך בזה לכבד את המחבר של ספר הנפלא "אילני דפלפלי" ולכבד את הספר, להשתעשע בדבריו כפי יכולתי, בעזה"י.

בפרשת ויצא (בראשית ל:לה-לט) נאמר, "ויסר ביום ההוא את התישים העקדים והטלאים ואת כל העצים הנקדות והטלאת כל אשר לבן בו וכל חום בכשבים ויתן ביד בניו, וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות, ויקח לו יעקב מקל לבנה לח ולוז וערמון ויפצל בהן פצלות לבנות מחשף הלבן אשר על המקלות, ויצג את המקלות אשר פצל ברהטים בשקתות המים אשר תבאן הצאן לשתות לנכח הצאן ויחמנה בבאן לשתות, ויחמו הצאן אל המקלות ותלדן הצאן עקדים נקדים וטלאים".

ופירש רש"י וז"ל, ויחמנה. הבהמה רואה את המקלות, והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעת, ויולדת כיוצא בו, רבי אושעיא אומר המים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר, וזהו "ויחמנה" וגו': עכ"ל.

והקשה מעכ"ת, אמאי נקט ליה רש"י להך מילתא משמיה דרבי אושעיא, והלא אין דרכו של רש"י בפירוש התורה ברוב מקומות להזכיר שם בעל המימרא, וצ"ב, עכ"ק.

וכתב בזה מעכ"ת מהלך על סמך שסובר רבי אושעיא אין חוששין לזרע האב, יעו"ש בדבריו הנעימים.

*

[אמנם ברש"י כתובות (קיא:) נקט איפכא, דאית ליה לרבי אושעיא כרבי יהודה דמספקא ליה אי חוששין לזרע האב או אין חוששין, ואדרבה הוא מוסיף חומרא בהלכות הרבעה משום דבעינן למיחש לזרע האב, יעו"ש. ועל פי אמת יש לומר לפי דעת רש"י הנ"ל, מעיין דברי מעכ"ת, אבל מצד השני של המחלוקת, והיינו דאזיל רבי אושעיא לשיטתו דחייש לזרע האב. ביאור הדבר, דקשיא ליה לרבי אושעיא איך מותר לו ליעקב להשתדל שהנקבות של לבן יולידו עקודים ונקודים על מנת שהבנים הנולדים ילכו ליעקב ולא ללבן, ולמה אין בזה מעין גזל. ועל זה מתרץ לשיטתו, דכיון דחיישינן לזרע האב והאבהות כאן היא על פי נס, נקטינן שאין כאן השתדלות שלא כהוגן במה שמראים צורות לנקבות, כיון שמעשה ההולדה נעשה על ידי זרע הזכר, וזה בא בנס ולא בהשתדלות, ועיין בסברא זו.]

*

ובימי חג הסוכות תשע"ט באושפיזא דיעקב הכהן, זכיתי למהלך חריף בדברי רש"י הללו, בהקדם מה שכתבתי בספר "מרבה צדק" על מסכת בבא מציעא (שיעור א' על פרק המפקיד) בזה"ל, שהרי יש לחקור חקירה גדולה בגדר החיוב של שומרים כגון שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה או שואל שחייב באונסין, אם יסוד המחייב הוא ההתחייבות הראשונה להשבת הפקדון, שכיון שקיבל על עצמו בתורת נפקד להחזיר הפקדון לבעלים, אז אם עכשיו אין גוף הפקדון בידו מחמת גניבה ואבידה בשומר שכר או אונסין בשואל, אמרה תורה שעדיין חובת חזרה במקומה עומדת ועליו להשיב כסף במקום החפץ הנפקד, ועל ידי זה מתקיימת השבת הפקדון. או דילמא אותה התחייבות הראשונה כבר פקעה ממנו, כיון שאין החפץ תחת ידו, ואי אפשר לחייבו להחזיר את הפקדון אם אין הפקדון בעין, ולא נשאר עליו שום חיוב ושעבוד מחמת אותה התחייבות, אלא שנתחדשו עכשיו חיובים חדשים בכל שומר לפי הלכותיו, ששומר חנם חייב בפשיעה ושומר שכר ושוכר חייבים אפילו בגניבה ואבידה והשואל חייב אפילו באונסין.

והנה לפי צד השני, זהו חיוב חדש של תשלומין על חסרון בשמירה, ואין זה המשך של חיוב הראשון להשיב את הפקדון, שאותו חיוב נגמר ונפטר כנ"ל. [וכבר נחקרו בזה הגאון בספר קצות החושן ומחנה אפרים].

ויוצא לנו לפי חקירה זו, שעל הצד שחיובי שומרים לשלם הם מחמת ההתחייבות הראשונה, נמצא שכל שומר חנם בגניבה או שומר שכר באונסין הוא בחזקת חייב עד שהוא נשבע ונפטר, והיינו "נשבע ויוצא" דתנן בריש פרק המפקיד. אבל על הצד שהחיוב הראשון של חזרה כבר הלך לו ועכשיו מחדשים חיוב של תשלומין, נמצא שכל שומר חנם בגניבה או שומר שכר באונסין הוא בחזקת פטור מיד, ורק שאם אינו רוצה לישבע הרי זה מחדש עליו חיוב חדש, בדומה להדין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם, עכ"ל בספר "מרבם צדק".

והנה בתחילת מסכת בבא קמא (ב.) תנן, ארבעה אבות נזיקין השור והבור המבעה וההבער וכו', ובגמרא (ד:) איתא, תני רבי אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין, שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, שומר חנם. חייב בפשיעה, והשואל חייב אפילו באונסין, ושוכר ונושא שכר חייבים בגניבה ואבידה, וכל שכן בפשיעה, וכולהו כתיבי וכו', עכ"ל.

ומבואר שדעת רבי אושעיא היא שחיוב תשלומים של שומרים הוא דין חדש מחמת שלא הצליח הנפקד לשמור את הבהמה, ואין יסוד החיוב מחמת חיוב חזרה של תחילת התחייבות השומר, שהרי אם הוא משלם מחמת חיוב שמירה, אז אין מקום למנות אותו בין המזיקים. אבל אם הוא חיוב חדש מחמת חסרון שמירה והפסד החפץ, שפיר יש בזה גדר מעין הלכות מזיק.

ומעתה נראה שמקורו של רבי אושעיא בחידוש זה, הוא מפרשת יעקב אבינו ששמר צאנו של לבן, שהרי בסוף אחרי שנות עבודתו בבית לבן, אמר לו יעקב ללבן שהוא נהג עמו בכל מיני חומרות לפני משורת הדין, ובתוך דבריו אומר לו (בראשית לא:לח-לט) "זה עשרים שנה אנכי עמך רחליך ועזיך לא שכלו ואילי צאנך לא אכלתי, טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטנה מידי תבקשנה גנבתי יום וגנבתי לילה".

ומפרש רש"י שם וז"ל, טרפה. על ידי ארי וזאב: אנכי אחטנה וכו', אנכי

אחסרנה, אם חסרה חסרה לי, שמידי תבקשנה וכו': גנבתי יום וגנבתי לילה. גניבת יום או גניבת לילה, הכל שילמתי וכו': עכ"ל.

וקשה, בשלמא מה שהתפאר יעקב שהוא משלם על כבש שנטרף על ידי ארי וזאב, הרי יש בזה מדת חסידות, שהוא שומר שכר ומצד הדין פטור הוא מן האונסין, אבל מה יש כאן להתפאר שהוא משלם על גניבה, והלא מעיקר הדין כל שומר שכר חייב על גניבה ואבידה, ואין בזה רבותא, וצ"ע.

ולזה מחדש רבי אושעיא, שהרי עשה יעקב הסכם עם לבן שהתשלום שלו יהיה (שם ל:לא) "לא תתן לי מאומה", וגם הסכים (פסוק לב) "הסר משם כל שה נקד וטלוא" וגו', שלא יהיו שם נקודים כלל אלא לבנים, ואם לא יולידו הצאן נקודים יעבוד בלי תשלום שכר כלל, וכל השכר שלו יהיה רק אם יולידו נקודים וטלואים. וכיון שאין ברור כלל שהוא ירויח אפילו פרוטה אחת, ויתכן הדבר שיצא מכל העסק בלי שום ריוח ותשלום, אז יש כאן דין שומר חנם.

وهיא דוגמא למי ששומר באופן שבעל הפקדון אינו חייב לו כלום, חוץ מאסמכתא שעושים ביניהם שאם ירדו גשמים מחר יתן לו מאה זוז, אם כן גם למ"ד אסמכתא קניא יש לטעון שהוא נידון כשומר חנם, כיון שהוא מקבל לעבוד גם אם לא ירויח כלום.

*

אלא שיש לדון בזה, שאם סוברים כצד הראשון של חקירת המחנה אפרים הנ"ל, שחייב שומרים הוא מחמת התחייבות הראשונה בשעת קנין, אם כן גם בשילם ולא רצה לישבע נקטינן שהוא משלם מעיקר הדין ולא ממדת חסידות, כיון שמעולם לא נשבע ולא נפטר מחיוב שומרים שקיבל בשעת קנין.

ואם כן יש לטעון שעדיין אין מה להתפאר במה ששילם יעקב על הגניבה,

כיון שלא היה יכול לישבע בפדן ארם בבית לבן בלי בית דין.

ולזה הוציא מכאן רבי אושעיא כצד השני של חקירת המחנה אפרים, שבאמת

לא נשאר שום חיוב מחמת ההתחייבות הראשונה בשעה שלקח השומר את הבהמה לרשותו, אלא יש כאן חיוב חדש של פרשת מזיק מצד חסרון בשמירתו, ואם כן אין שום סרך חיוב מן התורה בגניבה ואבידה לגבי שומר חנם.

ושפיר התפאר יעקב ללבן שהוא שילם על הגניבה לפנים משורת הדין, כיון

שהוא נידון כשומר חנם ופטור על הגניבה מעיקר הדין, שמעולם לא חייבתו תורה על הגניבה, וכלשון רש"י בבבא קמא על ברייתא דרבי אושעיא הנ"ל, "שומר חנם חייב בפשיעה וכו' ושוכר ונושא שכר חייבים בגניבה ואבידה, וכל שכן בפשיעה". ואם הוא שילם על גניבה בתור שומר חנם, יש כאן מדת חסידות ויש לו זכות להתפאר. ונמצאו דברי רבי אושעיא בברייתא בבבא קמא הנ"ל, בנויים על דברי יעקב אבינו בסוף פרשה זו.

אלא שיש להקשות על כל זה, איך יתכן לדון את יעקב כשומר חנם משום שלפני הקנין הוסר כל צאן נקוד וטלוא מתוך עדרו של לבן, והא השתדל יעקב על ידי המקלות שלו לגרום את הלידה של נקודים וטלואים כדי שיזכה בהם בשכרו, והרי אם בידו לגרום לעצמו שכר על ידי השתדלות אז דבר ברור שיש לדונו כשומר שכר, והדרא קושיין לדוכתה, מה יש לו ליעקב להתפאר במה ששילם על צאן הגנוב, והא שומר שכר הוא וחייב מעיקר הדין בגניבה ואבידה, וצ"ע.

ולזה בא רבי אושעיא לשיטתו ומחדש, שבאמת אין כאן השתדלות של ממש, במה שסידר יעקב את המקלות לפני הצאן, ועיקר לידת הנקודים והברודים נעשה על פי נס של מים שנעשה זרע במעיהן.

[ומה שעשה השתדלות כזאת, יש לומר דהיינו כדברי הרמב"ן בפרשת נח שעושים מין הכנה בתוך מציאות העולם כדי שיהיה פתח לנס במסגרת הטבעית, שהרי בנין של תיבה קטנה אינו מסוגל להחזיק בו כל חיתו ארץ למינהו, והוא הדין כאן שעושים מעשה פורתא בטבע והעיקר הוא בדרך נס, ואין התוצאה מתייחסת להשתדלות של האדם].

וכיון שלא בא שכרו ליעקב על פי השתדלות אלא על פי נס, ומצד ההשתדלות הרי הסיר לבן את כל הנקודים וטלואים מתוך העדר, ועל פי טבע לא היה צפוי שום שכר ליעקב על עבודתו, אם כן שומר חנם הוא על פי דין ופטור על הגניבה, וכן"ל.

ומיושבת שפיר קושיית מעכ"ת, למה הקפיד רש"י למינקט דיבור זה בשמו של רבי אושעיא, דהא אזיל רבי אושעיא לשיטתו בלימוד פרשה זו, והוא בונה ממנה יסוד לשיטה הלכתית שלו בברייתא במסכת בבא קמא, ביסוד חיוב ארבע שומרים האמורים בתורה, שיש למנותם בתוך אבות נזיקין, והדברים מאירים ושמחים בעזה"י.

סימן ו

בענין הידור מצוה עד שליש

ערב חנוכה תשנ"ד

לכבוד 'צ'צ' פיקר ר' בצלאל ש'מרחר נ"י,

בבבא קמא (ט.) איתא, אמר רב הונא במצות עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו וכו', אלא אמר רבי זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה וכו', במערבא אמרי משמיה דרבי זירא עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה: ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, שליש ביתו. שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית וכו' שליש מה שיש לו: בהידור מצוה עד שליש במצוה. שאם מוצא שני ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, כדתניא (שבת קלג.) "זה א-לי ואנוהו", התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה וכו' ציצית נאה: עד שליש משלו. דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה, משלו הוא, שאינו נפרע לו בחייו, כדאמרינן (ע"ז ג.) "היום לעשותם" ולא היום ליטול שכרם: מכאן ואילך. מה שיוסיף בהידור יותר על שליש, יפרע לו הקב"ה בחייו: עכ"ל. ובמסכת שבת (שם) איתא, אבל הכא (פי' במילה) דבעינן "זה א-לי ואנוהו", הכי נמי, דתניא (שמות טו:ב) "זה א-לי ואנוהו", התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, הקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, דלא בעינן זה א-לי ואנוהו. דאחר נטילת האימורין אין הידור מצוה ביפוי בשר, אבל יפוי מילה מצוה היא: עכ"ל.

ושאלת, מה זה שהביא רש"י כאן בלשון "טלית נאה" ציצית נאה, והא טלית נאה לא נזכרה בברייתא דהתם. ולא עוד אלא דמסתבר שאין הטלית מגוף המצוה, ולכן לא שייך בה הידור כלל, ודברי רש"י כאן צ"ע. גם שאלת, למה לא הזכיר כאן "שופר נאה" דתניא התם וצ"ב, ע"כ שאלותיך ששאלת בעינא פקיהא.

ויש להוסיף ולשאול, למה כבר בתחילת הסוגיא נקט רש"י דוקא ג' דוגמאות של מצות, דהיינו לולב או ציצית או ספר תורה, ומלשונו משמע דשייך דין זה רק במצות הללו, שלא כתב שחייב אדם לבזבז במצות "כגון" ציצית וכו' אלא במצות ציצית וכו'. ואם זה נכון, כל שכן צ"ע למה שייך דין זה רק בשלש מצוות הללו. גם יש לדקדק, דהא בסוגיא דשבת גרס עשה "לפניו" סוכה נאה וכו', אבל כאן העתיק רש"י בלשון עשה "לך" ספר תורה נאה וכו'.

והנראה מבואר מכל זה, שהרי באמת צריך ביאור מה שייך דבר זה בכלל לסוגיא דידן בבבא קמא, ומה ענין הידור מצוה אצל תשלומי נזקין. וצריך לומר דנקט לה אגב מימרא דרב הונא לעיל בסוגיין, דאמר שמשלמין דמי נזק או מכסף [ובכלל זה שוה כסף ואפילו סובין] או ממיטב, שאם בא לשלם קרקע משלם מהעידית. ולכאורה אינו מובן, מאי גרע זיבורית מסובין. אלא על כרחך שלא נאמר כאן דין בעלמא שהתשלומין צריכים להיות דוקא באופן זה, אלא שהדבר תלוי במה שביארנו בארוכה בהערותינו לפרק זה, והוא שהכרעת הסוגיות היא שאין תשלומי נזקים נחשבים כחוב של ממון ומילוי חסרונו של הניזק, אלא כעונש וחוב חדש של דמים שחל על המזיק על ידי מעשה המזיק. וכך מפרש הש"ס לשון "אבות נזיקין", דהיינו קביעות שם של דבר המוגדר מעין עבירה ומחייב עונשים וחיובים מסויימים. וכיון שאין כאן חיוב של ממון ותשלום חוב בעלמא, אלא פרשה חדשה של חיוב דמים כעונש על מעשה מסויים, שוב שייך בזה שיעורים והלכות בצורת התשלומין, ולכן אף על גב שהזיבורית שוה כסף מכל מקום יש כאן שיעור ותנאי בתשלום זה שאם הוא בקרקע הרי הוא בא דוקא מהעידית. ואז מביא הש"ס דוגמא של שיעור בחיוב של דמים שקבעה תורה, והוא בהידור מצוה עד שליש, והיינו שמביאים מימרא דרב הונא שבהידור מצוה יש להוסיף עד שליש, אגב הא דאמר רב הונא בנזקין או כסף או מיטב.

אלא דאם כן קשה מה שייך לומר שיש כאן שיעור בדמים של המצוה, והא אין הדמים חלק מן המצוה כלל, ואין קניית חפץ של מצוה אלא הכשר בעלמא, ומה שייך בזה שיעורים.

ועיין בספר מרבה חותם בחגיגה (ז.) ובחידושי מסכת חולין (קלז:) שהארכנו להוכיח, שלדעת רש"י יש מחלוקת בין האמוראים לגבי הא דתנן "הראייה שתי כסף

והחגיגה מעה כסף", אם זה שיעור בהקרבן עצמו או שיעור בהדמים. ולמאן דסבירא ליה שזה שיעור בהדמים, יש לומר שבקרבות יש פרשה של שקלים וגם של גבייה לפר העלם דבר, ונמצא שהדמים של הקרבן הוי דין בפני עצמו ושייך בו הלכות ושיעורים. אבל במצוות לא מצאנו כן, וצ"ע כנ"ל.

ויש לומר לפי מה שביארנו בסוכה (מו.) בהא דמברכין "שהחיינו" על עשיית סוכה ולולב [ועיין בתוס' שם], שהוא משום דכיון דכתיב "חג הסוכות תעשה לך", אם כן הרי העשייה שייכת לתחילת קיום המצוה, ואיננה הכשר מצוה בעלמא. וכן אצל לולב הבינו חז"ל שהלשון "ולקחתם" לכם פרי עץ הדר וגו', משמע שגם העשייה שייכת ללקיחת הפרי למצוה [והארכנו בשיעור לפרק לולב הגזול, הנדפס בקובץ מבקשי תורה סוכות תשנ"ד, ואחר כך בספר מרבה ישיבה]. וגם בציצית שייכא עשייה, דכתיב "גדילים תעשה לך", וכן בספר תורה שנאמרה המצוה בלשון "וכתבתם", הרי העשייה היא מכלל המצוה.

והנה במנחות (ל.) איתא, הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו (לספר תורה) מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני, ע"כ. ומפרש שם רש"י וז"ל, כחוטף מצוה. ומצוה עבד, אבל אי כתב הוי מצוה יתירה טפי: עכ"ל, הרי שקנין נחשב עשייה לגבי מצות ספר תורה במקום הכתיבה. ואם כן במצוות הללו שהעשייה היא חלק מהמצוה ואיננה הכשר מצוה בעלמא, שפיר שייך שיעורא בדמים. ולכן הזכיר רש"י בסוגיין רק ספר תורה ולולב וציצית, מפני שאלו הן המצוות שנאמר בהן דין עשייה ושייך בהו שיעורא בדמים [ולא נקט סוכה משום שאין דרך העולם לקנות סוכה מחבירו].

ומובן לפי זה מה שכתב רש"י בסוגיין שאם מוצא שני ספרי תורה לקנות ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, ולא התנה כלל שההוספה היא לפי ההידור.

ויוצא מדבריו חידוש נפלא, שגם אם אין ההידור מוסיף שויות בערך כשליש יותר מחבירו, מכל מקום הרי הוא חייב להוסיף שליש הדמים כדי לקנות את ההדור, ודלא כדברי התוס' בסוגיין, וצ"ב מנא ליה הא.

ולפי הנ"ל מבואר, ששיעור שליש הוא שיעור בדמים ולא במצוה עצמה, ולכן חייב להוסיף שיעור זה כדי לקנות את ההדור, כל זמן שזה הדור מחבירו בודאי.

סימן ז

בענין שליא שיצתה מקצתה (שייך לדף יא., יא.)

בחולין (סח.) איתא, דקא בעי מיתנא סיפא הוציא את ראשו אע"פ שהחזירו הרי זה כילוד וכו', וסיפא מאי קא משמע לן, דכיון דיצא ראשו הויא לה לידה, [ומקשה] תנינא וכו' שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה, כסימן ולד באשה כך סימן ולד בבהמה וכו', ע"כ.

ופירש רש"י בד"ה הא נמי תנינא וז"ל, בבהמה נמי תנינא במתני' בפירקין דראש הוי לידה, דקתני שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה אפי' מה שהיה בפנים בשעת שחיטה לפי שהשליא סימן ולד באשה וסימן ולד בבהמה וחיישינן דלמא בההיא מקצת דנפיק יצא הראש והוי כילוד, הלכך כולה אסורה דשדינן לה בתר רישא, אלמא ראשו תנן דהוי לידה וסיפא דקתני החזירו לא איצטריך, עכ"ל.

והנה בבבא קמא (יא.) איתא, ואמר עולא אמר רבי אלעזר שליא שיצתה מקצתה ביום ראשון ומקצתה ביום שני, מונין לה מן הראשון, אמר ליה רבא מה דעתך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מטהרת לה מראשון, אלא אמר רבא לחוש חוששת, מימנא לא ממניא אלא לשני, מאי קא משמע לן, דאין מקצת שליא בלא ולד, [ומקשה] תנינא שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה סימן ולד באשה סימן ולד בבהמה, [ומשני] אי ממתני' הוה אמינא דיש מקצת שליא בלא ולד, וגזירה מקצתה אטו כולה, קמ"ל, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, שליא שיצתה כו', דקיימא לן המפלת שליא יושבת עליה ימי טומאה וימי טהרה, שאין שליא בלא ולד אלא שנימוח בתוכה, מונין לה מן הראשון וכו', חוששת לטמא טהרות שתגע בראשון וכו', מאי קמ"ל עולא דאמר חוששת, דאין מקצת שליא בלא ולד, ומשום הכי חוששת, שמא רוב מיחוי הולד יצא באותו מקצת, ומכי נפק רוב הוי ליה כילוד כדאמרינן במסכת נדה (כח.) יצא מחותך או מסורס עד שיצא רובו וכו', דאי יש מקצת שליא בלא ולד לא הוה חיישינן וכו', דכולי האי לא חיישינן דנימא תרי חומרי, דלמא נפקא ורוב נפקא, עכ"ל.

ואהא דפריך הש"ס תנינא פירש וז"ל, שליא של בהמה שיצתה מקצתה קודם שחיתת הבהמה אסורה כולה ואע"פ שאין בה ולד, ה"ג סימן ולד באשה וסימן ולד בבהמה, כלומר מפני שהשליא סימן ולד וכו' שאין שליא בלא ולד אלא שנימוח, וחיישינן שמא באותו מקצת שיצא קודם שחיתתה היה רובו של עובר, וקיימא לן יצא רובו הרי זה כילוד ואינו ניתר בשחיתת האם, (ומשני אי ממתני' הוה אמינא) דיש מקצת שליא בלא ולד, ודקאסרי לה באכילה גזירה מקצתה אטו כולה, והאי דקתני סימן ולד לאו אמקצתה קאי, אלא הכי קאמר אסורה באכילה, גזירה אטו היכא דנפקא כולה ואתו למימר אין כאן ולד, ואם חזרה לפנים תשתרי בשחיתת האם וקאכלי נבילה וכו', עכ"ל.

ויש לעמוד בכמה חילוקים עצומים בין פירוש רש"י בסוגיא דידן ופירושו בסוגיא דהתם.

קודם כל, דהכא מבואר דהא דאסרינן שליא שיצתה מקצתה, הוא משום חשש שמא יצא הראש, וזה מפורש בסוגיין וכן בפירש"י, אבל התם פירש"י בין במימרא דר' אלעזר לגבי אשה, ובין במתני' דשליא שיצתה מקצתה, שהחשש הוא משום יציאת הרוב, וצ"ע ג.

גם יש להעיר, דהכא נקט שכל האיסור תלוי בשליא עצמה, דהויא כל השליא אסורה משום "דשדינן לה בתר רישא", כלומר שהשליא נידונית לפי מקומו של ראש הולד, אבל עצם האיסור של השליא בא מחמת עצמה, דכיון שראש העובר הוא בחוץ גם היא נחשבת כבחוץ ואין שחיתת הבהמה מתירתה. אולם התם פירש"י דטעם האיסור הוא משום דקיי"ל יצא רובו ה"ז כילוד "ואינו ניתר בשחיתת האם", כלומר שכל הדיון הוא מצד העובר, שהיתר השליא תלוי בהיתר העובר, ואם העובר כבר אינו ניתר בשחיתת האם משום שיצא רובו, אז גם השליא אסורה, וזו סתירה גדולה לפירושו בסוגיין, וצ"ע.

ויותר מזה, דהנה בסוגיין לא פירש"י להדיא מהו שם האיסור של השליא, ובפשוטו משמע שהוא כמו כל דבר שלא נתלש מחיים מן הבהמה וגם לא נכלל בשחיתתה, שאיסורם מקרא דכתיב בשר בשדה טרפה לא תאכלו, שזה כולל כל בשר מבהמה "שלא נשחטה ולא מתה" כל' הרמב"ם.

והנה להלן במתני' (עז.). פירש"י להדיא בד"ה תאכלנה, שאיסור השליא שאינה נכללת בשחיתת הבהמה הוא משום אבר מן החי.

ומה שלא הזכיר דבר זה בסוגיין, והשאירו במשמעות של בשר בשדה כנ"ל, היינו משום דבסוגיא דילן הו"א שכל מה שנמצא בתוך חלל האם יש לו גדר של מחובר, ולא שייך בו דין אבר מן החי, רק דאם עכ"פ לא נכלל בשחיטת הבהמה נשאר עליו איסור בשר בשדה, משא"כ למסקנא דסוגיא דילן יוצא שכל מה שנמצא בחלל הגוף חשוב נתלש ואם אינו נכלל בשחיטה שוב אסור משום אבר מן החי, וכבר הארכנו להוכיח דבר זה למעלה (הערה א).

ועל כל פנים, הצד השווה שבין ב' הפירושים של רש"י בפירקין הוא, שנותנים לשליא דין איסור מחמת עצמה, או מדין בשר בשדה או מדין אבר מן החי, אולם בבבא קמא שם פירש"י להדיא, ששליא שלא נכללה בשחיטת הבהמה היא נבלה, כלומר שנותנים לה דינו של העובר שנימוח ונבלע בתוכה, וחילוק גדול ויסודי הוא בין שני הפירושים בשתי הסוגיות, וצ"ע ג.

ובעצם הקושיא למה נקט רש"י בבבא קמא דחיישינן ליציאת רוב הולד ולא ליציאת הראש, זכורני משנת תשל"ז כשזכיתי ללמוד פרק זה בצוותא עם הרה"ג רב מיכאל גוזיק שליט"א, שאמרנו אז בזה, דהנה בנדה (כט.) מבואר דר' אלעזר ס"ל כשמואל דאין יציאת הראש חשובה לידה בנפל, וא"כ בשליא שיש בה ולד שנימוח ואין לך נפל גדול מזה, ע"כ דהא דחייש בה ר"א ליציאה החשובה כלידה, היינו ע"י יציאת רוב ולא ע"י יציאת ראש. שוב ראינו שכבר כתב כן הגרע"א בשם שו"ת פנים מאירות.

וכעת חשבתי לומר באופן אחר, והוא ע"פ קושיית התוס' בב"ק שם, דהיכי מיירי, אי ברשות הרבים אמאי חוששת, והא ספק טומאה ברשות הרבים טהור, ואי ברשות היחיד מנלן להוכיח ממימרא דר' אלעזר דס"ל אין מקצת שליא בלא ולד, דילמא ספק ספיקא הוא שמא יש בה ולד ושמא יצא הראש באותה מקצת, ואפ"ה חוששת משום דבספק טומאה ברה"י אזלינן לחומרא אפי' בספק ספיקא, עכ"ק. ותירצו דאין ה"נ אינה חוששת לגבי טומאה אלא לגבי לאוסרה לבעלה. אולם רש"י הרי פירש להדיא שחוששת על טהרות שנגעה בראשון, ולדידיה הדרא קושיית התוס' לדוכתה.

וי"ל בזה, דכיון שישנן לפנינו שתי יציאות של מקצת שליא, ודנים בהן איזו מהן היא העיקרית, אין זה דין של ספק אם יש כאן טומאה או לא, אלא ודאי טומאה וספק מאימתי התחילה, ובכהאי גוונא אזלינן לחומרא גם ברה"ר, אבל רק בחד

ספיקא, וכמו בכל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא רק בחד ספיקא. אולם כל זה שייך כשאתה דן על יציאת הרוב, שיש כאן ספק האם בראשונה היה הרוב או בשנייה, אבל בראש שאין הלידה "תלויה" בו, רק דלפעמים יוצא לפני גמר יציאת הרוב וקובעים דין לידה ע"י חשיבותו, א"כ מחשבינן ליה לספק העומד בפני עצמו, האם ביום ראשון יצא הרוב או לא, והרי זה דומה לכל ספק טומאה דמטהרין ברה"ר וכקושיית התוס' (אבל התוס' לשי' שפירשו דמיירי רק לאוסרה לבעלה כתבו שם להדיא דחיישינן לראש הולד כנ"ל), והבן היטב כי קצרתי מאד וסמכתי על המעיין.

עכ"פ יהיה איך שיהיה, גם אם נקבל את הדברים בתורת יישוב לדברי רש"י בב"ק שם, מ"מ עיקר הקושיא במקומו עומד, והוא דאי חזינן דסוגיא דב"ק יכלה לפרש דשליא שיצתה מקצתה חיישינן לרוב, א"כ איך נקטה סוגיא דילן בוודאות דמתני' דשליא איכא למילף דיצא ראשו ה"ז כילוד, הא כיון דחזינן דאפשר לחוש לרוב דילמא היינו טעמא דמתני'.

וגם אם תאמר שבמקצת קטנה חיישינן לראש ולא לרוב, היינו רק בתר דידעינן מעלמא דראש הוי לידה, אבל להוכיח מהך מתני' דרק לראש חיישינן ולא לרוב, זה ודאי לא יתכן, אחרי שראינו בסוגיא דב"ק שפירשו מתני' זו עצמה דאסרינן משום שמא יצא רובו וכדפירש"י שם כנ"ל, וצע"ג.

והנראה מבואר מזה, דלכן נקט רש"י דפליגי הני תרי סוגיי ביסוד ההיתר של שליא בשחיטת הבהמה, וביסוד האיסור של שליא שיצתה מקצתה. דהכא נקט הש"ס, וכן משמע מסוגיא דשלהי פרקין, שאיסור השליא כשלא הותרה ע"י השחיטה, הוא מחמת שם בשר בשדה או אבר מן החי התלוי בה בעצמה בהיותה חלק מגוף הבהמה שלא נשחט כראוי. וא"כ הא דאסרינן כל השליא כשהעובר שבתוכה הגיע לכלל ילוד, הוא משום דשדינן להשליא בתר העובר, דכיון שתפקידה הוא לשרת את העובר, א"כ יציאת העובר גומרת את תפקידה ועושה אותה כאילו פירשה לגמרי מתוך הבהמה.

וכיון דס"ל הכי לסוגיא דידן, נקטה דא"א בשום פנים לחשוש ליציאת הרוב, שהרי רק מקצת השליא יצתה ולא רובה. ביאור הדבר, שהרי בעצם דנים את השליא כאבר בפני עצמו, רק שטפילה היא להעובר שבתוכה ואם העובר שבה נולד נידונית גם היא כפירשה מתוך הבהמה, ואמנם בודאי דלא שייך שינוי מקומות בתוך השליא עצמה, דנימא שכאן יש הרבה מן העובר וכאן מעט, דהא אנן לא חזינן הכא שום

ולד, ואין דנים כאן שום דינים ואיסורים על ולד, ורק על השליא אנו דנים אלא שהיא מושפעת מהמצב של הולד הנבלע בה, להכי אין לנו שום מדידה בחלקי הולד, ורק בשליא עצמה מודדים.

ויוצא לנו מזה, שהשליא כולה נידונית כמקומו של הולד המחוי ובלוע בה, וא"כ רוב השליא הוא רוב הולד, ומיעוט השליא הוא מיעוט הולד, ובכלל אין מקום לחשוש שבמיעוט שליא יהיה רוב הולד, כיון שאין הולד נידון כלל כגוף הנפרד מן השליא, וכש"נ. ולזה שפיר הוכיח הש"ס שאם אוסרים מחמת מיעוט שליא, ע"כ שמלבד רוב של העובר שייך גם דין לידה ע"י אבר מסויים, דהיינו הראש, שבזה כבר אפשר לחשוש דילמא שייך הראש לאותו מיעוט שליא שיצא.

אולם כל זה בסוגיא דידן, אבל התם בב"ק חזינן דעל כרחך חייש רבי אלעזר ליציאת רוב העובר בתוך מיעוט שליא, או משום דלר"א לשי' ליכא למיחש לראשו של נפל, או משום דחשש לראש חשוב כספק טומאה שברשות הרבים טהור, ועל כל פנים התם הוצרך רש"י לפרש דע"כ ס"ל להך סוגיא שהיתר השליא תלוי בהיתר הולד שבתוכה ואיסור השליא תלוי באיסור הולד שבתוכה. כלומר, שדנים כאן על מציאות של ולד הקיים חוץ מגוף השליא, והשליא אינה נידונית כאבר לעצמה אלא כחלק מן הולד הזה.

וא"כ אם הולד ניתר בשחיטת האם, אז גם השליא מותרת, אבל אם הולד לא הותר, גם השליא אסורה כמותו. וכיון שדנים על העובר לעצמו, כדבר שלם ונפרד שמיהוי שלו מסתתר בתוך השליא, שוב י"ל דדילמא הרוב נמצא בצד זה או בצד אחר.

והתם נקט שפיר דחיישינן גם ליציאת רוב העובר באותה מקצת השליא שיצאה. דוק ותמצא דבסוגיא דידן לא הזכיר רש"י כלל מושג של "מיהוי הולד", דהא אין דנים כלל על הולד מחוץ לגוף השליא, משא"כ התם שמגדיר את הספק שהוא תלוי היכן נמצא רוב "מיהוי הולד", והיינו כמו שביארנו.

ומעתה מכוונים ומדוקדקים כל מה שכתב רש"י בדיני השליא בשתי הסוגיות, דהכא בסוגיין ביאר דכיון שיצא ראש העובר והוי כילוד, שוב "שדינן לה בתר רישא", כלומר שאוסרים את השליא מצד איסור עצמה של בשר בשדה או אבר מן החי, רק דדנים אותה כאילו כבר פירשה כולה לחוץ כיון שראש העובר כבר יצא. אולם התם בבבא קמא נקט שאם יצתה מקצת שליא וחיישינן ליציאת רוב העובר, אז קי"ל שהרי העובר כילוד "ואינו ניתר בשחיטת האם", כלומר שהעובר

אינו ניתר ואז גם השליא אסורה, ומוסיף שהשליא אסורה משום "נבלה", דהיינו שהיא מקבלת דינו של העובר כנ"ל, שיש כאן מציאות של עובר וחל עליו דין נבלה, וממילא שגם השליא באיסור זה לפי סברת הך סוגיא, וכש"נ.

ודרך אגב יש להעיר במה שכתב רש"י בסוף הדיבור, דכיון דכבר אשכחן גבי שליא דהוציא ראשו הוי לידה, א"כ "סיפא דקתני החזירו לא איצטריך". משמע מדברי רש"י שעצם הדין הכתוב בהסיפא, שיצא ראשו הרי זה כילוד, אינו מיותר ואע"ג דתנן גבי שליא דראשו הוי לידה, ומה דלא איצטריך הוא רק הא דהוסיף תנא "אף על פי שהחזירו". וכוונתו צ"ב, דאם ידעינן מעלמא דראשו הוי לידה, איך היה מקום להו"א דיצא ראשו לא הוי כילוד לגבי דין בן פקועה. ונראה לומר בזה לפי כל המהלך שהוכחנו כמה פעמים בסוגיא זו, דהשתא נקטה הסוגיא דהך דינא דשחיטת האם מתירה חתיכות העובר הוא משום שכל מה שהוא בפנים חשוב כמחובר להגוף ושייך להשחיטה, וא"כ ה"ה ביצא ראשו היה מקום לומר דאע"ג דודאי חל על העובר חיוב שחיטה לעצמו כשיצא ראשו, מ"מ כל מה שנשאר בתוך הגוף עדיין שייך להיות ניתר בתורת בשר שבתוך הגוף, ואם יחתכו את הראש אחר השחיטה יהיה השאר מותר, קמ"ל דכולו כילוד וחיוב שחיטה חל על כל הבשר ביחד ותו לא מהניא ליה שחיטת אמו כמו שביארנו לעיל (הערה א), ועי'.

סימן ח

בענין המקדש בחלקו וקדשים קלים ממון בעלים
(ש"ך לדף יב:)

בקידושין (נב:) תנן, המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, בחלקו. שחלק עם אחיו הכהנים: עכ"ל. ובגמ', נימא מתניתין דלא כרבי יוסי הגלילי, דתניא ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים שהן ממון דברי ר' יוסי הגלילי, (ומשני) אפי' תימא ר' יוסי הגלילי כי קאמר ר' יוסי הגלילי מחיים אבל לאחר שחיטה לא, מאי טעמא כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו, דיקא נמי דקתני המקדש בחלקו בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים לא קידש, ש"מ: ע"כ.

ופירש"י וז"ל, בה' לרבות קדשים קלים. להתחייב עליהם קרבן שבועה, אע"ג דאין נשבעין על ההקדשות, והנשבע עליהם והודה אינו מביא אשם על שבועת הפקדון, דוכחש בעמיתו כתיב, הני איתרבו להו מבה' וכחש בעמיתו נמי קרינא בהו לפי שהן ממון: כי קא זכו. בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בבשר: משלחן גבוה. הקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר: המקדש בחלקו. לאחר שחלקום ולא קתני המקדש בקדשים קלים: עכ"ל.

הרי שכתב רש"י כאן פירוש מחודש מאד, והוא שבאמת גם לר' יוסי הגלילי אין נשבעים על קדשים קלים, דהא אין נשבעין על ההקדשות וקדשים קלים בכלל, רק שאם נשבע בדיעבד ואחר כך הודה יש מיעוט מיוחד בשאר קדשים מדכתיב וכחש בעמיתו, ואהא קאמר ר' יוסי הגלילי שאין קדשים קלים בכלל אותו מיעוט, כיון שהם ממון בעלים וקרינן בהו נמי בעמיתו, עכ"ד. ותימה, מנא ליה לחדש כן, ולמה אינו מפרש כפשוטו שלר' יוסי הגלילי נשבעים לכתחילה על קדשים קלים, וצ"ע.

והנה בבבא קמא (ט:) תנן, נכסים שאין בהן מעילה, נכסים שהן של בני ברית וכו' כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ: ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, נכסים שאין בהם מעילה. כלומר אם הזקתי נכסים שאין בהן מעילה אני חייב לשלם, אבל אם הזקתי נכסי הקדש איני חייב, דנפקא לן כולוהו נזקין משור רעהו: של בני

ברית. לאפוקי נכרי דאינו חייב בנזקיו: עכ"ל.

ובגמ' (יב:) איתא, נכסים שאין בהן מעילה וכו': מעילה הוא דלית בהו הא מקדש קדשי, מאן תנא א"ר יוחנן בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הוא, דתניא ומעלה מעל בד' לרבות קדשים קלים שהן ממון דברי ר' יוסי הגלילי, והתנן המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת, לימא דלא כרבי יוסי הגלילי, אפי' תימא ר' יוסי הגלילי כי אמר ר' יוסי הגלילי מחיים אבל לאחר שחיטה אפילו רבי יוסי הגלילי מודה דכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, מעילה הוא. דבעינן דלא להוי בהו בנכסים שאני חייב בנזקין, הא אי לית בהו מעילה אע"ג דמקדש קדשי חייב בנזקין כגון קדשים קלים שאין בהן מעילה מחיים וכו': מאן תנא. דמחייב בנזקין אם הזיק שורו שור שלמים של חבירו: ממון בעלים הן. ושור רעהו קרינן ביה: ומעלה מעל בה'. וכחש בעמיתו וגו' גבי שבועת הפקדון כתיב: לרבות קדשים קלים. הא דכתיב בה' לרבות קדשים קלים שאם הפקיד בהמת שלמים אצל חבירו וכפר ונשבע והודה משלם קרן וחומש ואשם ואע"ג דבקדשי שמים אין נשבעין עליהן כדגרסינן בפרק הזהב (ב"מ נו.) בקדשים קלים נשבעין: שהן ממון. של חבירו, וקרינן בהו כחש בעמיתו וכחש: המקדש. אשה בחלקו: כי אמר ר' יוסי הגלילי. ממון בעלים הוי: מחיים. שאחריות הוא עליו: אבל לאחר שחיטה. כי זכו בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בשאר הבשר משלחן גבוה קזכו: עכ"ל.

והרי כתב רש"י שם בפירוש בתוך דבריו, שלפי ר' יוסי הגלילי שקדשים קלים ממון בעלים הן, א"כ הא דתנן אין נשבעין על ההקדשות לא שייכא בהו, ובקדשים קלים נשבעים שבועת הפקדון.

ויש כאן סתירה גלויה בין פירושי רש"י בשתי הסוגיות, דהתם כתב להדיא שנשבעים בקדשים קלים, וכאן כתב שאין נשבעים לכתחילה בשום הקדש ואפי' קדשים קלים, וכל החילוק בין קדשים קלים לשאר קדשים הוא בזה, שבקדשים קלים אם נשבע בדיעבד ואחר כך הודה אז חייב אשם דלא אימעיט מהא דכתיב בעמיתו, וסתירת הפירושים צע"ג.

ואם כי זו היא הסתירה הגדולה והבולטת, חוץ מזה יש לעמוד בכמה נקודות של סתירה בין פירושי רש"י בשתי הסוגיות.

כאן פירש כי קא זכו משולחן גבוה קא זכו, היינו בין כהנים בחזה ושוק בין

בעלים בבשר, משמע שהזכייה של כהנים והזכייה של בעלים, הן שתי זכויות נפרדות זו מזו, שכל אחת מתנה היא משולחן גבוה, מתנה אחת לכהנים ומתנה אחת לבעלים. אמנם בב"ק שם כתב כי זכו בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים "בשאר" הבשר וכו', משמע שהכל זכייה אחת היא המתחלקת בין כהנים ובעלים, וצ"ע. וכאן האריך לפרש דהא דאמרינן משולחן גבוה קא זכו, היינו מפני שהקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר. וחוצץ ממה שיש לדון באריכות למה הזכיר הקטרת האימורים כאן [ומשמע שיש בה ביאור להמושג של "שולחן", שהוא שייך למה שנקרא בלשון הגמ' אכילת גבוה, וכן משמע ברש"י תמורה (ח.) בסוף הדף], ולמה נקט להו בלשון הקרבה, קשה למה לא נחית לכל זה בסוגיא דבבא קמא שם, וצ"ב.

עוד יש לעמוד, שרק שם חידש רש"י ביאור למה קדשים קלים נחשבים ממזבח של הבעלים, והוא מפני שמחיים "אחריות הוא עליו". וחוצץ ממה שזה פירוש קשה, לומר שהיסוד של הבעלות הוא מחמת חיובים של הבעלים ואחריותם על הבהמה, ודומה לגדר של דבר הגורם למזון, בודאי תמוה למה רק שם חידש כן.

וכאן הרי שתק רש"י מטעם הדבר, ומשמע שהשאיר את הגמ' כפשוטה דמשמע שהבעלות היא מצד הבשר שיקבלו אחר הקרבה, וכדעת הרשב"ם בבבא בתרא (קכג:) שהוא משום שהבשר והעור שלו ואין לגבוה בו אלא אימורים ולכהן חזה ושוק וכו', יעו"ש. וכל זה צריך ביאור רב.

ונקדים מה שיש להקשות בסוגיא דבבא קמא שם, מאי האי דקאמרה הגמ' והתנן המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת לימא דלא כרבי יוסי הגלילי וכו', ומה ענין הסוגיא שם להקשות לימא מתני' דלא כר' יוסי הגלילי דהיינו קושיא על משנתינו.

ובשלמא אם היו מביאים שם באופן מוחלט שמשנתינו היא דלא כרבי יוסי הגלילי, ומקשים סתמא אסתמא, אז יש בזה קצת הבנה, ועל כל פנים קושיא היא על האוקימתא שם שאותו סתם משנה הוא כרבי יוסי הגלילי. אבל להפסיק באמצע אותה סוגיא, על מנת להקשות על משנתינו למה היא סותרת לדברי רבי יוסי הגלילי, זה ודאי קשה, וצ"ע.

ומוכרחים לומר בזה, שבאמת לא הביאה אותה סוגיא את משנתינו על מנת להקשות ממנה או להקשות עליה, אלא על מנת להגיע אל התירוץ של כי קאמר

רבי יוסי הגלילי מחיים וכו', שיסודה של אותה סוגיא בנוי על מסקנא זו דוקא, ולזה חוזרים על השקלא וטריא שקבעו על המשנה בקידושין כדי להוכיח שדברי רבי יוסי הגלילי נאמרו רק בחיי הבהמה.

וכן יש להוכיח מדברי רש"י שם, שהרי כשהגמרא תירצה הני מילי מחיים, אז ביאר רש"י הטעם מפני שאחריות הוא עליו, הרי שהמקשן לא ידע טעם זה, שאם ידע שהבעלות היא מחמת אחריות לא היה שום צד להקשות למה אין זה ממונו לאחר שחיטה וזריקה. ונמצא שכל היסוד שהממונות תלויה באחריות נתחדש לנו בתירוץ זה. ולא מסתבר שהסוגיא בבבא קמא שינתה את היסוד שלה, כדי לתרץ איזו משנה בקידושין שלא תהיה כנגד רבי יוסי הגלילי.

אלא על כרחך הכוונה היא כנ"ל, שבבבא קמא הרי הש"ס רוצה ללמוד שטעם רבי יוסי הגלילי הוא מחמת אחריות, ומביאים את השקלא וטריא שעל המשנה בקידושין להוכיח שדברי רבי יוסי הגלילי נאמרו רק מחיים, ואז מסתבר להו לומר שטעמו משום אחריות ולא משום זכותו בבשר או בכפרה.

ומעתה נראה לומר, שהבין הש"ס שם שהחידוש שלה בדקדוק אותה משנה, לומר שהמזיק קדשים קלים חייב לשלם אליבא דר' יוסי הגלילי, לא יתכן אם הבעלות היא מצד הבשר.

שהרי אם באנו לדון מצד בעלות של זכיות, בודאי שזכותו של ההקדש עדיפא מזכותו של הבעלים, שיש להקדש את כל הגוף ויש לבעלים רק זכות לבשר ועור אחרי כפרה, ונמצא שכל מה שיש לבעלים כאן יש להקדש יותר מזה, ובודאי שיש לנו לדון שזה שור הקדש ולא שור רעהו, והמזיק את הקרבן פטור.

ולזה מחדשת הסוגיא, שאם נדקדק באותה משנה שיש חיוב על המזיק קדשים קלים לשלם לבעלים, על כרחך שהוא מחמת בעלות של אחריות, שזה דבר שאינו שייך כלל לבעלותו של ההקדש ואין למעט אותו מצד שור של הקדש, שעל ידי היזק זה הרי הפסידו הבעלים את האפשרות להביא בהמה זו כדי למלא חובתם (ויש לדון אם זה רק מצד דבר הגורם לממון), וזה הפסד ששייך רק לבעלים ולא להקדש, ושור רעהו קרינן ביה.

וכיון שיש כאן גדר של בעלות המיוחד לבעלים, ואינו סניף או טפל לבעלותו של ההקדש, שפיר יש לפרש שאומר רבי יוסי הגלילי שגם לכתחילה נשבעים על קדשים קלים, כיון שאין זה ממועט מצד הדין של אין נשבעים על ההקדשות.

אולם בסוגיא דילן ליכא לפרושי הכי, שהרי כאן רוצים לחדש שלר' יוסי הגלילי יכול לקדש אשה בקדשים קלים, וגם למסקנא נקטינן הכי להדיא, דהא אמרינן דיקא נמי דקתני המקדש בחלקו, ופירש רש"י דדייקינן מדלא קתני המקדש בקדשים קלים, ונמצא שבאמת להלכה לדעת סוגיא דידן יכול לקדש בקדשים קלים אליבא דר' יוסי הגלילי כל זמן שהם חיים.

וזה דבר פשוט שאי אפשר לומר שהוא מקדש אשה מצד בעלות של אחריות, והרי אחריות זו שייכת רק אליו כיון שהוא זה שחייב את עצמו בקרבן, ואם אפשר לתת לה את הקרבן על מנת לאכול את הבשר ולקחת את העור, הרי עדיין אין לה כפרה מזה ולא מילוי חובתה, ואי אפשר למסור לה בעלות של אחריות אם אין לה אחריות כזאת.

אלא על כרחך שדעת סוגיא זו היא, שיש לו לבעלים בעלות מצד הבשר והעור כפירוש הרשב"ם בבבא בתרא הנ"ל, ולזה יכול למסור לה בעלות זאת או על כל פנים קנין על הבשר והעור שהוא נכלל בתוך בעלותו בזה. [ובאמת בבבא קמא לא מייתי הך דיקא נמי דקתני המקדש בחלקו וכו', ולפי דברינו אין ה"נ לסוגיא דבבא קמא אין מקדשים בקדשים קלים לר' יוסי הגלילי אפילו מחיים].
ואמנם לפי זה קשה דהא כל מה שיש לו בקרבן זה הוא טפל לבעלותו של ההקדש בכל הגוף של הקרבן, ואיך יתכן לומר שזה נחשב נכסי הדיוט לגבי שבועת הפקדון. ולזה חידש רש"י דודאי מודה ר' יוסי הגלילי שאין נשבעים על זה לכתחילה, משום שאין נשבעים על ההקדשות ועיקרו מוגדר לפי שם הקדש שבו, רק שאם נשבע מעצמו אז יש בזה צד הכחשה בעמיתו, ואם הודה אפשר לחייבו בקרן וחומש ואשם.

ומעתה יש לנו ליישב למה כאן נקט רש"י שהכהנים זוכים בחזה ושוק משולחן גבוה, בנפרד מזכיות הבעלים בבשר, אבל בבבא קמא נקט שהם זוכים יחד, כהנים בחזה ושוק ובעלים "בשאר" הבשר.

והביאור, שהרי שם הבעלות בקדשים קלים לר' יוסי הגלילי הוא מצד אחריות ולא מצד זכות הבשר, וא"כ כשהגמרא תירצה שלאחר שחיטה משולחן גבוה קא זכי, הכוונה היא שהוא כבר מילא את אחריותו והביא את קרבנו לשולחן גבוה, ואז קיבל מתנה חדשה לגמרי מאותו שולחן.

ולפי הבנה זו מסתבר, שהשולחן לוקח את שלו לעצמו ומקנה את הבשר לאכילה, ואין טעם לומר שיש כאן שתי הקנאות נפרדות, אלא כהנים באים וזוכים

בחלק שלהם ובעלים באים וזוכים בחלק שלהם, והיינו "שאר" הבשר. [וגם יתכן שאינה זכייה גמורה אלא אוכלים בתורת אורחים על שולחן גבוה, וכמדומני שראיתי סברא זו באחד מספרי הגאון הרב יוסף ענגיל ז"ל].

מה שאין כן בסוגיא דידן, הרי נקטינן שהיו בעלים מחיים מצד זכות הבשר שלאחר מיתה, ואף על פי כן מחדשים שיש הפסק להבעלות על ידי הסדר של תיקוני הקרבן והעברתו דרך שולחן גבוה. וזהו שכתב רש"י בסוגיין דוקא, שיש היתר בשר על ידי הקרבת אימורים וזריקת בשר. ומצד זה נחשב שיש הפסקה לבעלותו, אף על גב שיסוד הבעלות הוא מחמת זכות על אותו בשר ועור.

הרי שמצד אחד כל זכות הבעלות מחיים היא מחמת הבשר והעור שלאחר מיתה, וזה שייך רק בבעלים ולא בכהנים. ובזכייתם משולחן גבוה הרי גם בעלים מקבלים וגם כהנים מקבלים. ועל כרחק שהן שתי זכיות נפרדות, שזכות הבעלים מיוסדת על בעלותם שמקודם וזכות הכהנים היא זכות חדשה, ושפיר דקדק רש"י לפרש כן בסוגיין.

סימן ט

בענין תם משלם מגופו ומועד מן העלייה

בבבא קמא (טו.) איתא, אתמר פלגא נזקא, רב פפא אמר ממונא, רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא, רב פפא אמר ממונא, קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן, ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה, דאכתי לא אייעד תוריה, רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא, קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה וכו', ע"כ,

ופירש רש"י וז"ל, ממונא. דין הוא שישלמנו, ואינו קנס, ונפקא מינה דאי מודה מקמי דאתו סהדי לא מיפטר: לאו בחזקת שימור קיימי. שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה: עכ"ל.

והסוגיא ממשיכה, ת"ש מה בין תם למועד, שהתם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה, ואם איתא, ליתני נמי הא תם אינו משלם על פי עצמו, מועד משלם על פי עצמו, [ומתרץ] תנא ושייר וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, מגופו. ואם אינו שוה חצי נזק, מפסיד הניזק, כדכתיב (שמות כא) "וחצו את כספו": מן העלייה. אם אינו שוה כנגד כל הנזק, נוטל נכסים מביתו: עכ"ל.

והנה להלן (טז:) תנן, מה בין תם למועד, אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה: ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, מן העלייה. ואפילו אין הנוגח שוה שיעור הנזק, דבמועד כתיב (שמות כא) "ישלם שור תחת השור" ולא כתיב ביה דמגוף הנוגח יפרע: עכ"ל. ובגמרא, מאי עלייה, אמר רבי אלעזר במעולה שבנכסיו, וכן הוא אומר (דברי הימים ב' לב) "וישכב חזקיהו עם אבותיו ויקברוהו במעלה קברי בני דוד" ואמר רבי אלעזר "במעלה" אצל מעולים שבמשפחה, ומאן נינהו דוד ושלמה וכו', ע"כ.

ויש לעמוד על חילוק בגירסת המשנה עצמה, דהא במשנה גרסינן מה בין תם למועד "אלא" שהתם משלם וכו', אבל בסוגיא דידן מיייתינן להך מתניתין לאותביה למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, ומיייתינן לה בלי לשון "אלא", הלא דבר הוא, וצ"ב.

ובפירושי רש"י יש לעמוד על סתירת הפירושים במרחק שני דפים בלבד, ואסדר את הנקודות הסותרות לפי אותיות בעזה"י.

א' בסוגיין לא נקט שום מלה לתאר את השור המזיק, אלא כתב "אם אינו שוה" בין אצל תם ובין אצל מועד, אבל להלן נקב לו שם "נוגח", ונקט לשון זה פעמיים, וכתב אצל מועד "ואפילו אין הנוגח שוה וכו' ולא כתיב ביה דמגוף הנוגח יפרע", וזה שינוי בולט וצ"ב.

ב' בסוגיין קבע דיבור אהא דתם משלם "מגופו", וביאר שיש פסוק הנאמר "וחצו את כספו", דהיינו שכל התשלום הוא רק "כספו" של מזיק, והניזק מפסיד אם אין שור המזיק שוה חצי הנזק, אבל להלן לא קבע דיבור כלל אהא דשור תם משלם "מגופו", וצ"ב.

ג' בסוגיין נקט רש"י בפשיטות שאם "אינו שוה חצי נזק מפסיד הניזק", אמנם בסוגיא דלקמן [לגבי מועד] כתב שמשלם אפילו אין הנוגח שוה "שיעור" הנזק, וצ"ב מהו תוכן לשון "שיעור" דנקט, וגם למה נקט לה רק התם ולא הכא, וצ"ב.

ד' בסוגיין נקט ענין תשלומי נזק בלשון של "נוטל" נכסים מביתו, אבל להלן שם אמתניתין נקט דמגוף הנוגח "יפרע", וצ"ע ענין החילוק.

ה' בסוגיין נקט רש"י שגם במועד יש לו זיקה לקבל תשלומין משור המזיק, שהרי כתב שרק "אם אינו שוה כנגד כל הנזק נוטל נכסים מביתו", אבל להלן אמתניתין כתב רש"י להדיא דלא כתיב ביה במועד דמגוף הנוגח יפרע, פי' שלא נאמר אצל מועד שום דין לשלם מגופו, שחייב תשלומין שלו בא מפסוק של "ישלם שור תחת השור", והיא סתירה גדולה וצע"ג.

ו' להלן אחר המשנה שואלת הגמרא מאי "עלייה", ואמר רבי אלעזר במעולה שבנכסיו, ואמנם כאן כתב רש"י שאם אין גוף המזיק שוה את הנזק, אז נוטל נכסים "מביתו", ואנו מובין, מהו לשון "מביתו" דנקט הכא, וצ"ב.

ולולא דמסתפינא מחבראי נראה בכוונתו, שהוא מפרש לשון "עלייה" כמו "הבית והעלייה", דהיינו שזה לשון של מי שמשלם מביתו, והוא לשון מליצי לנקוט "עלייה" במקום "בית", שדרך אנשים שמצניעים אוצרות בעלייה שעל גבי הבית אם אין ישנים בה ומשתמשים בה כמחסן.

ואם זה נכון, אז ודאי שדברי רש"י הללו סותרים לסוגיא דלהלן, דהא אמר רבי אלעזר שם שלשון "עלייה" היינו במעולה שבנכסיו. ולפי דברינו נמצא שפירש

רש"י סוגיא דידן באופן שהיא חולקת על סוגיא דלהלן, ומנא ליה לחדש כן, וצע"ג.

והנראה מבואר מכל זה, שהרי יש שני אופנים איך לפרש משנה האומרת "מה בין תם למועד", שיש מקום לומר שאין כאן אלא שאלה בעלמא, מה הם חילוקי הדינים, ותשובה שיש שני חילוקים, דהיינו חצי נזק או נזק שלם, מגופו או מעלייה. ואמנם יש צד לפרש באופן אחר, דהוי כמו לשון של "אין בין" דאשכחן במשניות של ריש מסכת מגילה, שבא תנא לומר "מה בין תם למועד" כאילו אומר "אין בין תם למועד", פי' שבעצם הם שוים ממש, ומה יש כבר ביניהם, רק חילוק מועט וקל ביותר.

והרי בסוגיא דידן בא המקשן ומביא משנה זו להוכיח כמאן דאמר פלגא נזקא ממונא, ומקשן זה אינו גורס "אלא", שהוא מפרש כפירוש השני הנ"ל, דהוי כאילו שנינו "אין בין תם למועד", והיינו שחייב תשלומין של תם ביסודו הרי הוא שוה למועד ממש, דהא סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואם כן יש מחייב גמור בתם כמו במועד, שהנגיחה עצמה מחדשת סיבת החיוב, ואין צורך להעדיף לחדש שום מחייב.

וכיון שביסודו הרי המחייב של תשלומי נזק שוה בתם ובמועד, אלא שהקיל הכתוב בתם שהמזיק לא יפסיד יותר מחצי הנזק, אם כן כשנאמר "וחצו את כספו" ולומדים מזה שאין משלם אלא מגוף השור ואם גופו לא שוה חצי הנזק אז מפסיד הנזק עוד יותר, אין בזה אלא המשך של אותה קולא, שבשלש נגיחות הראשונות חסה תורה על המזיק שלא יפסיד יותר מדי, ולזה הקילה עליו שלא ישלם אלא חצי ושלא ישלם אלא מגוף השור.

וזהו שהביא רש"י פסוק של "וחצו את כספו" לחדש קולא זו, שהרי מעיקר הדין היה ראוי לחייב את התם יותר, ובא הכתוב להקל עליו.

ומעתה נראה לומר עוד, שהרי יש לחקור חקירה גדולה בגדר של תשלומי נזק, אם נחשב הדבר כחייב ממונות ותשלומין מעיקרו, והוא מוגדר כמו חוב בעלמא בדיני ממונות בבחינת "ממוני גבך", שיסוד החיוב הוא שהממון שלי אין לו זכות להזיק ממון שלך, ואם הפקעתי ממון שלך הרי זה נידון מעין גזל וגניבה, כאילו ממון שלך בא לכיסי.

או דילמא, יש כאן גדר מעין עונש על המזיק, שהוא עשה עבירה על ידי ממונו, ומגיע לו עונש על ידי תשלומי ממון, פורענות על ידי פרעון. ועסקנו

בחקירה זו בכמה סוגיות של פרק זה, והוכחנו שהגמרא עצמה דנה בצדדים הללו. והנה הך מאן דאמר פלגא נזקא ממונא, הרי הוא נוטה לצד האומר שהוא חיוב ממון ממש, ובפרט להך מקשן דפריך אליביה ממתניתין, ואינו גורס לשון "אלא", לדידיה אית לן למימר שעצם הנזק של ממוני לממונו נחשב כאילו ממנו נמצא ברשותי שלא כדין, ואני חייב בהשבה על ידי תשלומין, אלא אם כן התורה באה עם פטור מיוחד, כמו בשור תם שפטרו את הבעלים מחצי השני של הנזק. ואם כן הרי מעיקר הדין היה תם צריך לשלם מביתו כמו מועד, שהרי יש בידו ממון חבירו שלא כדין, ומה שבאה תורה וחידשה שאינו משלם אלא מגופו, היינו שעשתה תורה גוף השור כמו אפותיקי, שהממון של הניזק הנמצא ברשות המזיק הוא דוקא ממון שבגוף שור זה.

ושפיר לא בעינן קרא במועד לחייבו לשלם מביתו, דהא מעיקר הדין גם תם שייך לחיוב גמור כזה בממונו, אלא שהקילה עליו תורה שרק ממון זה של שור המזיק משועבד להיזק זה. וזהו שחידש רש"י בסוגיא דידן שגם במועד יש קדימה לממון שבגופו של שור המזיק, ואם הוא שוה כל הנזק משלמים כולו ממנו, דהא כל מה שיש בחיוב התם יש בחיוב המועד, שיסוד המחייב שלהם שוה, ואם גילתה תורה בתם שמשלמים מגופו הוא הדין במועד, ומה שבמועד משלמים מביתו, היינו רק אם אין השור שוה כנגד כל הנזק. [ודוק בלשון "כנגד" דנקט רש"י, שדומה ללשונות של אפותיקי]. הרי בסוגיין שפיר מפרשים "מה בין תם למועד", פי' אין בין תם למועד, שהרי דין "מגופו" שייך בשניהם, ודין "מן העלייה" בעצם שייך גם בתם מצד המחייב של הנזק, אלא שהתורה הקילה עליו בפרט זה כמו שהקילה עליו בתשלום חצי נזק. [דוק ותמצא דלעיל (ג):] כדאמר רב פפא שחצי נזק צרורות קרי לה תולדה דרגל "לשלם מן העלייה", נקט רש"י כלשונות שכתב בסוגיא דידן, ואי"ה אבאר דבריו במקום אחר.]

אמנם להלן במתניתין עצמה, קבע הש"ס את הגירסא האחרת באותה משנה, דתנן מה בין תם למועד "אלא" שהתם וכו', והיינו שבאמת יש כמה דברים בין תם למועד ואינם דומים כל כך, אלא שזה דין לעצמו וזה דין לעצמו. ונקט רש"י דהיינו לפי הצד שתשלומי נזק הם בגדר עונש על העבירה, שאז העבירה של מועד היא חמורה מהעבירה של תם, ובפרט למאן דאמר פלגא ניזקא

קנסא, שבאמת אין עבירה כלל בשור תם אלא שהתורה קנסה את הבעלים כדי שיעשו שמירה יתירה לפנים משורת הדין, וכלשון רש"י בסוגיין להך מאן דאמר, שיוסיף שמירה על שמירתו.

ולזה נקט רש"י התם שבאמת יש שתי פרשיות נפרדות של חיוב תשלומין, פרשת תם שנאמר "וחצו את כספו", ופרשת מועד שנאמר "ישלם שור תחת השור", שאין שניהם שייכים למחייב אחד בכלל, שהרי תם פטור מצד עצמו וחייב מדין קנס, ומועד חייב מעיקר הדין, ואם כן אין צורך לקולא מן התורה לפטור את התם מחצי השני של הנזק, וגם אין שום זיקה בשור המועד לשלם מגופו, שאין טעם ללמוד מדין הקנס הנאמר בשור תם לדין עונש ממון שנאמר במועד.

וזהו שקבע עיקר הדיבור על אותה משנה לגבי שור המועד, וביאר שבמועד נאמר "ישלם שור תחת השור" ולא כתיב ביה דמגוף הנוגח יפרע, שכיון שהיא פרשה נפרדת לגמרי אין טעם להעדיף תשלום מגופו בכלל.

וכיון דהתם נקט שהמחייב הוא מצד עבירה ועונש, להכי נקט שהשור הוא "הנוגח", שיש כאן שם של מזיק ועושה עוול, מעין חיובים הבאים מצד שם "חובל", עיין בחידושים שלנו בריש פרק החובל, ובספר מרבה משפט בריש סנהדרין (ב.ב.), בענין גזילות וחבלות בשלשה.

וגם מובן למה נקט לקמן לשון "יפרע", שלשון פרעון ופורענות שייכים בעבירה ועונש, ולזה ראוי להשתמש באותו סגנון להגדיר את התשלום, אבל בסוגיין נקט שהוא "נוטל" נכסים מביתו, דהיינו נטילת ממון של תשלומין.

ומעתה יש לומר עוד, שבסוגיא דידן הבין רש"י שהוא תשלום ממון בעלמא אפילו במועד, ושפיר נקט שלשון "מן העלייה" היינו שמשלם מביתו, ולזה הוא מבין שהסימן להבנתו בסידור הסוגיא על המשנה במקומה לקמן (טז:), הוא מעצם הדבר ששואלים שם מהו לשון "עלייה", שאם אין במועד זיקה לתשלום מגוף הבהמה אין מקום לומר שמנסים לשלם מגופו ואם אינו שוה לוקחים מביתו, ואם אין לנו נקודה כזאת שהתורה מנסה לשמור את נכסי ביתו, אין טעם לומר שמשלם "מן העלייה". ועל זה מתרץ רבי אלעזר, שיש פירוש אחר ללשון "מן העלייה", דהיינו מן המעולה, ומביא דוגמאות מלשונות הכתובים לגבי קבורת חזקיהו המלך הצדיק, שאין כאן עליית הבית אלא לשון של עילוי ומעלה, ודוק.

בענין הושיבו ישיבה על קברו של חזקיה

בבבא קמא (טז:) תנן, מה בין תם למועד, אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה: ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, מן העלייה. ואפילו אין הנוגח שוה שיעור הנזק, דבמועד כתיב (שמות כא) "ישלם שור תחת השור" ולא כתיב ביה דמגוף הנוגח יפרע: עכ"ל.

ובגמרא, מאי עלייה, אמר רבי אלעזר במעולה שבנכסיו, וכן הוא אומר (דברי הימים ב' לב) "וישכב חזקיהו עם אבותיו ויקברוהו במעלה קברי בני דוד" ואמר רבי אלעזר "במעלה" אצל מעולים שבמשפחה, ומאן נינהו דוד ושלמה וכו', "וכבוד עשו לו במותו" (דברי הימים שם), מלמד שהושיבו ישיבה על קברו, פליגי בה רבי נתן ורבנן, חד אמר שלשה וחד אמר שבעה, ואמרי לה שלשים, ת"ר "וכבוד עשו לו במותו", זה חזקיה מלך יהודה שיצאו לפניו שלשים ושלשה אלף חלוצי כתף, דברי רבי יהודה, אמר לו רבי נחמיה והלא לפני אחאב עשו כן, אלא שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ויקברוהו במעלה וגו'. בחזקיה כתיב בספר דברי הימים: וכבוד עשו לו במותו. בחזקיה כתיב: ישיבה. תלמידים לעסוק שם בתורה: שלשה ימים הושיבו שם ישיבה: וחד אמר שבעה ימים: זה חזקיה מלך יהודה. לישנא דש"ס הוא וכו', אגב אורחיה דמפרש מאי כבוד עשו לו במותו, נקיט ואמר הכי: חלוצי כתף וכו' שקרעו בגדיהם עד שנראו כתפיהם: עכ"ל.

וכתבו התוס' וז"ל, שהושיבו ישיבה על קברו. לפי שהרבה תורה בישראל, כדאמרינן בחלק (סנהדרין צד:) שבדקו מדין עד באר שבע ולא מצאו איש ואשה תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בטומאה וטהרה, ולא על קברו ממש, אלא ברחוק ארבע אמות דליכא "לועג לרש": עכ"ל.

הרי שחידשו התוס' שני ענינים שאינם מבוארים בסוגיא, א' שענין קביעות ישיבה על קברו של חזקיהו המלך הוא משום שהרביץ הרבה תורה בישראל, ולזה

עשו לו כבוד מיוחד של לימוד התורה דרבים.

ב' שצריכים לפרש שאותה ישיבה נקבעה במרחק ארבע אמות מן הקבר, כדי שלא יעברו על איסור "לועג לרש" על ידי לימוד תורה אצל המת, שיש בזה לעג וקלס על המת שאין לו כח ללמוד תורה עכשיו כיון שהוא מת ונקבר, כדאיתא בברכות (יח.) ובכמה דוכתי.

ואמנם בפירוש רש"י לא מצאנו זכר לשום אחד מדברים הללו, אלא השאיר את הסוגיא ככתיבתה, ומשמע דפליג רש"י על התוס' בענינים הללו, וצ"ע למה.

והנה יש לדקדק בלשון רש"י, אהא דהושיבו ישיבה על קברו, שפירש דהיינו תלמידים לעסוק "שם" בתורה, וצריך ביאור איזה צורך יש להדגיש שלומדים "שם", ומה היה חסר לנו בלי מלה זו, וצריך טעם בדבר.

וגם אם נדחוק בדיבור זה לומר שיש צורך לפרש שכוונת הסוגיא היא שלמדו אצל הקבר, ולא שלמדו לכבודו בבית המדרש ולשון "על קברו" לאו דוקא, הרי בדיבור השני ודאי קשה, בהא דפליגי רבי נתן ורבנן כמה זמן קבעו ישיבה זו, הא בודאי מיותר לומר דחד אמר שלשה פי' שלשה ימים הושיבו "שם" ישיבה, וצ"ע. וגוף המחלוקת בין רבי נתן ורבנן כמה זמן למדו שם, דחד אמר שלשה וחד אמר שבעה או שלשים, הרי ברור שזמנים הללו של שלשה או שבעה או שלשים הם זמני אבילות המבוארים במסכת מועד קטן (כז:), שלשה ימים לבכי שבעה להספד ושלשים לגיהוץ ותספורת.

ואם כן צריך טעם, למה הבינו רבי נתן ורבנן, שעל כרחק זמן קביעות הישיבה תלוי בזמני אבילות, ולא נחלקו אלא באיזה דין אבילות תלו דבר זה, אם בשלשה לבכי או שבעה להספד או שלשים לגיהוץ ותספורת, וצ"ב.

ונראה שהבין רש"י בביאור סוגיא זו, שקבעו ישיבה זו על הקבר ממש, ולא חילקו בין תוך ארבע אמות ובין חוץ לארבע אמות, שהרי עיקר הכבוד הוא לקבוע על קברו ממש, וממה נפשך, אם חוץ לארבע אמות אינו "על קברו" לענין "לועג לרש", מהיכי תיתי לומר שהוא נחשב "על קברו" לענין כבוד. ואם הוא נחשב "על קברו" לענין כבוד, מהיכי תיתי לומר ששייך כאן קולא של חוץ לארבע אמות לגבי "לועג לרש" דאשכחן בעלמא, דהא בעלמא בלימוד התורה של יחיד או בלבישת ציצית אין כאן קביעות "על הקבר", ושפיר מקילים חוץ לארבע אמות, אבל בתורה הקבועה "על הקבר", מסתבר שאסור גם חוץ לארבע

אמות.

אלא על כרחך נקטינן, דהא בברכות (ג:) איתא, אמר רבי יהושע בן לוי אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת, אמר רב אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, אלא לדבר הלכה, אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן, והמת דומם, והוה ליה (משלי יז) "לועג לרש חרף עושהו": עכ"ל. וכתבו התוס' שם דהיינו דוקא בתוך ארבע אמות.

ועל כל פנים מפורש, שיש היתר לומר דברי תורה שהם "דבריו של מת", וכמדומני שברמב"ן בתורת האדם הביא שני ציורים בהיתר זה, או דברי הלכה הנוגעים לקבורת אותו מת או דברי תורה של המת שאומרים לכבודו.

והוא הדין הכא יש לומר, שכיון שקובעים את הישיבה לכבודו של מת, הוי דומיא דדבריו של מת, ואין בזה משום לועג לרש, ומותר גם בתוך ארבע אמות.

ושוב יש לומר, דהך היתירא דדבריו של מת, לא מצאנו אלא בתוך ימי אבלו, שעוסקים בקבורה ובאבילות, אבל אחר כך לא מצאנו היתר כזה, ואם כן היינו טעמייהו דרבי נתן ורבנן, שעל כרחך זמן קביעות הישיבה על קברו לא היה אלא בתקופה שנוהגים בה דין אבילות.

או קצת באופן אחר, שבאמת לא שייך כאן היתירא של "דבריו של מת", ומה שהושיבו ישיבה ולא חשו לאיסור לועג לרש, הוא משום שכיון שקבעו דבר זה לכבודו של חזקיה, שוב נקטינן שכבוד התורה של חזקיה דוחה איסור "לועג לרש", מעין הא דאיתא במגילה (ג:) כבוד התורה דיחיד חמור, יעו"ש.

אבל כל זה רק בשעה שנוהגים אבילות, שאז חל חיוב לכבדו כחלק מהלכות הספד ואבל, ואם יש כאן ניהוג אבילות על ידי כבוד זה של הושבת ישיבה, ממילא אין חוששים משום "לועג לרש".

על כל פנים מובן היטב למה לא פירש רש"י כמו התוס', שצריכים לקבוע את הישיבה חוץ לארבע אמות, דהא אדרבה כל הענין כאן הוא לכבד את חזקיה על ידי ישיבה "על קברו", שזה חלק מפרשת הקבורה וההספד שלו, ואם כן צריכים להושיב "שם" את הישיבה, דהיינו על הקבר ממש בתוך ארבע אמות [או שגם אם הוא חוץ לארבע אמות יש כאן סיבת האיסור של "לועג לרש", כיון שיש כאן ישיבה "על קברו", ועדיין צריכים את כל החשבונות הנ"ל להתיר את הדבר].

*

ובמה שכתבו התוס' שהטעם למה הושיבו ישיבה על קברו של חזקיה דייקא, ולא מצאנו כבוד כזה בשאר מלכים, הוא משום שהיה חזקיה מרביץ תורה במיוחד כנ"ל, יש מקום לדחוק ולומר שגם רש"י מודה לזה, אמנם אין רמז לזה בלשון הגמרא ולא בלשון רש"י בפירושו, וקשה להעמיס כוונה כזאת בדבריו. והנה במועד קטן (כב:) איתא, ת"ר חכם שמת בית מדרשו בטל, אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעיר בטלין וכו' נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטלין וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, בית מדרשו בטלין. אותן שרגילין ללמוד תורה מפיו: עכ"ל.

וחזינן משם שדרך הכבוד לראש ישיבה ולמרביץ תורה וגם לנשיא, הוא לבטל את ישיבתו, ומסתבר דנקט רש"י שאין טעם קביעות ישיבה על קברו של חזקיה משום הרבצת תורה, דהא זהו טעם להיפך כנ"ל.

אמנם נראה, דהא מיד אחר שדורשים "וכבוד עשו לו במותו", דהיינו מלמד שהושיבו ישיבה על קברו, ואומרים שזה דעת רבי נתן ורבנן, מביאים שיטת תנאים החולקים עליהם בפירוש מה שנאמר "וכבוד עשו לו במותו", שרבי יהודה סובר שבהלויית חזקיה היו ל"ו אלף אנשים שקרעו בגדיהם, ורבי נחמיה סובר שבהלוייתו שמו ספר תורה על מטתו והכריזו שקיים מה שכתוב בתורה. וחזינן ששני תנאים הללו הרי הם חולקים על רבי נתן ורבנן, וסוברים שלשון "וכבוד עשו לו במותו" בפסוק זה, נאמר על כבוד שנעשה לחזקיה לפני הקבורה, דהיינו בשעת הלוייתו.

ומשמע ענין מחלוקתם, דהא בכתוב נאמר "וישכב חזקיה עם אבותיו ויקברוהו במעלה קברי בני דוד וכבוד עשו לו במותו", הרי שהקבורה נזכרה לפני כבוד זה, ולזה סבירא להו לרבי נתן ורבנן, שכבוד זה הוא על קברו, ונמצא הפסוק נכתב כסדר, שהקדים קבורה לקביעות ישיבה על הקבר. אבל דעת רבי יהודה ורבי נחמיה היא, דעדיף לפרש לשון "וכבוד עשו לו במותו" כמשמעו, דהיינו בשעת מיתה לפני הקבורה, ולזה פירשו דמיירי בכבוד שעשו לו בהלוייתו, ועדיף לקיים את משמעות הלשון אף על פי שנכתב שלא כסדר.

ומעתה מסתבר לומר עוד, שאם באנו לתת טעם לכל זה שלא נזכר בפירוש בגמרא, ולומר שסמכו בעלי הש"ס שהטעם פשוט הוא ואין צורך לפורטו, הרי מובן למה תלו התוס' בהרבצת תורה של חזקיה, שזה דבר המבואר במסכת סנהדרין (צד: כנ"ל, אלא שקשה על זה מסוגיא דמועד קטן הנ"ל, וגם קשה בסוגיא דילן מיניה וביה, למה לרבי יהודה ורבי נחמיה לא עשו לו כבוד המכוון לענין זה. ובאמת התוס' עצמם כתבו אליבא דרבי נחמיה, בדיבור המתחיל (יז.) אלא וז"ל, דשאני חזקיה דהוה גדול בתורה ובמעשים טובים ביותר: עכ"ל. הרי שלפי רבי נחמיה, כיבדו את חזקיה באופן כללי יותר משום תורה ומעשים טובים, ואם כן בודאי דוחק לומר שלפי רבי נתן כיבדו דוקא על הרבצת תורה. ובדעת רש"י נימא, שסמכו על הסוגיא בברכות (י:) דאיתא, תנו רבנן ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלשה הודו לו וכו', גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו, ע"כ. וכן הוא בפסחים (נו.). ובברכות מפרש רש"י וז"ל, גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזוהו ולא נהג בו כבוד בקבורתו, להוציאו כהוגן במטות זהב וכסף: עכ"ל. ובפסחים מפרש רש"י וז"ל, גירר עצמות אביו. משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש השם, שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים: עכ"ל. ואם כן יש לומר, דכולי עלמא מודי שהטעם שעשו כבוד מיוחד במותו של חזקיה, הוא משום שאחר שביזו את המלך הרשע שקדם לו, היה צורך להוסיף לו כבוד למלך הצדיק שמילא את מקומו ועשה תיקון גדול בהנהגת המלכות. אלא שנחלקו בנקודה זו, אם יש להוסיף לו כבוד בתוך הקבר, או בשעת ההלווייה בדרך לקבורתו, שרבי נתן וחכמים סוברים שיש לקיים סדר הכתוב ולפרש שהכבוד הוא בקבר עצמו, ורבי יהודה ורבי נחמיה סוברים שיש לקיים משמעות הכתוב שהכבוד הוא "במותו" דהיינו בדרך לקבורתו, ודומה לבזיון שנעשה לאחז שגררו אותו בהלוייתו על מטה של חבלים, ודוק.

סימן יא

בענין כיצד הרגל מועדת

אב תנש"א

לכבוד ידידינו מחשובי בית מדרשינו, הר"ר יחיאל מנדלזון נ"י,

אשר בדק לן מר בענין הסוגיא בפרק כיצד הרגל, אמרתי לקבוע תשובתי בכתב
כדלהלן---

בבבא קמא (יט:) תנן, כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה הבהמה מועדת
לאכול פירות וירקות אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק במה דברים אמורים
ברשות הניזק אבל ברשות הרבים פטור, ע"כ.
ופירש"י וז"ל, כיצד השן מועדת. ומשני לאכול את הראוי לה: משלמת ח"נ.
דמשונה היא: אבל ברה"ר פטור. דבעינן ובער בשדה אחר ואכסות וכלים נמי פטור
בגמרא מפרש לה: עכ"ל.
ובגמ' (כ.) איתא, אכלה כסות וכו': אהייא אמר רב אכולהו מאי טעמא כל
המשנה ובא אחר ושינה בו פטור ושמאל אמר לא שנו אלא פירות וירקות אבל
כסות וכלים חייבת וכו', ע"כ.
ופירש"י וז"ל, אכולהו. הא דקתני מתניתין ברה"ר פטורה אכולהו קאי ואפילו
אכסות וכלים דשינוי הוה ותולדה דקרן: כל המשנה. כגון זה שהניח כסותו וכליו
ברה"ר: ובא אחר ושינה בו. כגון זו שאכלתו: עכ"ל.
ותמיהתך החזקה היא, מאי האי דנקט רש"י במתני' דהא דתנן ברה"ר פטור
היינו "אכסות וכלים נמי פטור", והא זהו דבר שאינו ברור להסוגיא כלל, ופרכינן
בלשון "אהייא" ודנים בזה וחולקים בזה, והיה לו לרש"י לומר דבגמרא מפרש לה
ותו לא וצע"ג, עכ"ק.

ואמנם נראה שמה שפירש במתני' אינו כפירושו בגמ' אליבא דרב, דהא לרב נקטינן דהך פטורא אכסות וכלים ברה"ר הוא מחמת דין צדדי שאינו שייך למשנתו כלל, ששינוי שעושה הניזק פוטר מהחיוב על נזק משונה.

[וזהו ששינה רש"י מלשון המשנה דתנן ברה"ר פטור, והעתיק בפירושו אליבא דרב דקתני מתניתין ברשות הרבים "פטורה", כלומר שאין זה שייך להפטור של חיוב שן ברה"ר שהוא ענינה של המשנה, אלא דמ"מ בפועל פטורה היא מטעם אחר כנ"ל. ומקור לשינוי זה בגמ' עצמה דאמר שמואל "חייבת" בל' נקבה אע"ג דבמתני' תנן "פטור" בל' זכר כנ"ל].

ואמנם במתני' פירש דהא דפטור ברה"ר הוא משום דבעינן ובער בשדה אחר, ועל זה הוסיף "ואכסות וכלים נמי פטור", משמע דשייכי לאותו פטור. ונמצא שפירש כאן שיטה שלישית דלא כרב ודלא כשמואל, אלא דשייך כאן פטור של שן ברה"ר גם לגבי כסות וכלים, וסותר לכל המבואר בסוגיא, וצ"ע.

ונקדים מתני' דלעיל (יז). דתנן, כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר היתה מבעטת וכו' ושברה את הכלים משלם חצי נזק, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, כיצד הרגל מועדת. כלומר במה הרגל מועדת: לשבר בדרך הלוכה. כלומר בכך היא מועדת שמשברת דרך הלוכה: היתה מבעטת. שינוי הוא זה ותולדה דקדן הלכך חצי נזק ותו לא: עכ"ל.

ויש לתמוה בסתירת הפירושים בין מתני' הנ"ל דריש פרקין ומתני' דידן, דהתם פירש דהא דתנן כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, אין בזה פירכא ושינויא, אלא שהתנא נקט בדרך דיבורו במה הרגל מועדת בכך היא מועדת, אבל במתני' דידן הקפיד לפרש דהא דתנן כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, היינו "ומשני" לאכול את הראוי לה, שיש כאן שאלה של התנא כיצד השן מועדת, ומתרץ לאכול את הראוי לה, וצ"ע.

וכן יש לתמוה דהא לעיל במתני' לגבי רגל פירש באריכות שאם היתה מבעטת דמשלמת חצי נזק, היינו "שינוי הוא זה ותולדה דקדן", ואמנם הכא לגבי אכלה כסות וכלים דמשלמת חצי נזק, פירש בקיצור "דמשונה היא". אבל בסוף הסוגיא אליבא דרב פירש דפטורה משום "דשינוי הוה ותולדה דקדן" ושייך בה את הדין של כל המשנה וכו'. וכל זה צ"ע.

והנראה מבואר מזה, שהרי מיד אחרי המשנה מתחילה הסוגיא, תנו רבנן השן מועדת לאכול את הראוי לה כיצד בהמה שנכנסה לחצר הניזק ואכלה אוכלין הראויין לה ושתתה משקין הראויין לה משלם נזק שלם וכו' ופרה שאכלה שעורין וחמור שאכל כרשינן וכו' משלמין נזק שלם אמר רב פפא השתא דאמרת כל מידי דלאו אורחיה ואכלה ליה ע"י הדחק שמיה אכילה האי שונרא דאכל תמרי וכו' משלם נזק שלם, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, ופרה שאכלה שעורין. שהן מאכל חמור: וחמור שאכל כרשינן. שהן מאכל פרה וכו' ואע"ג דאינן רגילין בכך הואיל ואורחיהו למיכלינהו ע"י הדחק כשהן רעבין ראויין להן קרינן ביה: כל מידי דלאו אורחיה. למיכל כל שעה: ואכלה ע"י הדחק: כלומר ואורחיה למיכל ע"י הדחק כי הני: שמיה אכילה. ואפילו שלא ע"י בדחק: שונרא דאכל תמרי. אורחיה למיכלינהו ע"י הדחק אבל כסות וכלים אפילו ע"י הדחק לאו אורחיה למיכלינהו אלא מתכוין להזיק: עכ"ל.

ותימה, דהא עד השתא נקט רש"י שאם משונה היא משלמת חצי נזק, ולא הזכיר כלל תנאי של כוונתו להזיק או שהשינוי הוא סימן לכוונה להזיק, אלא משמע כפשוטו שעצם השינוי הוא סיבה להחיל עליו שם קרן ולהוריד את חיוב התשלומין עד חצי נזק, וא"כ מה זה כאן באמצע הסוגיא שמבאר חידוש נפלא דרק משום שהשינוי הוא סימן לכוונה להזיק שייך בו שם קרן, וצ"ב רב.

וכנראה דנקט רש"י דהך חידושא דאכילה ע"י הדחק שמיה אכילה, אין זה פרט צדדי בהל' אורחיה, אלא שנאמר בזה חידוש בכל הגדר של אורחיה, דהא יש לחקור כנ"ל אם הא דמילתא דלאו אורחיה הוי קרן הוא דין בפני עצמו, או שיסוד המחייב והקובע של שם קרן הוא כוונה להזיק כדאי' לעיל (ב:), והא דבעינן דוקא באופן דלאו אורחיה הוא רק כסימן דע"כ מחמת כוונה עשה כן ולא מחמת דרכו הטבעי.

ונקט רש"י דהך דאכילה ע"י הדחק תליא בהנ"ל, דאי נימא שהמציאות של דבר שאינו כדרך הוא המחיל עליו שם קרן, אז ודאי ששור שאוכל מאכל חמור וחמור שאוכל מאכל שור, אין לך לאו אורחיה גדול מזה. אבל אי בעינן סימן גמור שכוונתו להזיק, נקטינן דכיון דאשכחן שור שאוכל מאכל חמור וכן איפכא, בשעת הדחק עכ"פ, שוב א"א להוכיח בבירור שמה שאכלו אינו מחמת תאוה אלא מחמת כוונת היזק.

ומעתה נראה דנקט רש"י שאין זו פשוטה של המשנה, אלא שהביא הש"ס ברייתא זו להוציא מהפירוש הפשוט של המשנה. וכדמשמע קצת לשון רב פפא

"השתא דאמרת" וכו'. ולכן במשנה עצמה פירש כפשוטה דאכלה כסות וכלים משלם חצי נזק "דמשונה היא", ורק בגמ' אחרי הברייתא ומימרא דרב פפא הוא שפירש מטעם כוונתו להזיק כנ"ל.

ומקור לפירוש זה ממה שהוכחנו בחידושים לסנהדרין (מג; מה; מו; עב. עג.) ולביצה (יא., ל., לט.), שלדעת רש"י כללא הוא שכשהגמרא מתחילה את השקלא וטריא על המשנה ע"י הבאת ברייתא, באה בזה להורות לנו שלפי פשוטה של המשנה הייתי מפרש באופן אחד אבל הברייתא מגלה לנו לפרש באופן אחר. וה"ה בסוגיא דידן כהאי גוונא, וכש"נ.

וביאור הדבר למה נוח לפרש את המשנה דלא כהברייתא י"ל, דהא תנן בלשון כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, ולפי פשוטו משמע שיש בזה קושיא ותירוץ, שהמשנה באה לבאר שהיא מועדת באופנים מסויימים, ושיש אופנים של "שן" שאינה מועדת.

ואמנם במתני' דלעיל דתנן כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה ואח"כ תנן היתה מבעטת משלמת חצי נזק, ובעיטה הרי תולדה ידועה דקרבן כדאי' לעיל (ב:), ע"כ אין לומר שבעיטה תולדה דרגל אלא שאינה מועדת. וצריך לפרש דתנן בניחותא שהרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה משא"כ בעיטה דהוי שינוי גמור וגם כוונתו להזיק ופשוט שהיא תולדה דקרבן.

אבל במתני' דידן עדיין איכא לפרושי דפריך כיצד השן מועדת ומתרץ לאכול רק את הראוי אבל בדבר שאינו ראוי אינה מועדת לכך, ושן "משונה היא", ואע"ג דעדיין שם שן עלה מ"מ אינה משלמת אלא חצי נזק. וא"ת היכא אשכחן שן שמשלם חצי נזק. וי"ל דכיון שיש בו צד "משונה" אינו נלמד לגמרי מהשם של שן, וצריך להביא משן וקרבן במה הצד, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון ואינו משלם אלא חצי.

ולכן רק במתני' דלעיל לגבי רגל פירש דהא דהיתה מבעטת משלמת ח"נ היינו "דשינוי הוא ותולדה דקרבן", אבל הכא לגבי שן פירש שאכלה כסות וכלים משלמת חצי "דמשונה היא", אבל עדיין שם שן עלה כנ"ל ואינו נהפך להיות תולדה דקרבן ממש. וזה בנוי על מה שפירש דהא דתנן כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה, היינו "ומשני" לאכול את הראוי לה, דודאי דהוי "שן" גם באינו ראוי, רק דמ"מ בכהאי גוונא אינה "מועדת".

ואהא אתיא ברייתא וקמ"ל שאין הדבר כן. דלא סגי באכילה משונה בעלמא

להורידו לחצי נזק, אלא בעינן הפקעה גמורה של אורחיה, עד שיש הוכחה שכוונתו להזיק ודהוי קרן גמור וככל הנ"ל. ומהשתא נקטינן דע"כ הך דאכלה כסות או כלים לא רק "דמשונה היא" והוי כשן שאינה מועדת אלא "שינוי הוא ותולדה דקרן", וכן פירש"י בסוף הסוגיא אליבא דרב.

עכ"פ השתא דאתינא להכא, שוב אית לן למימר שלפי משמעותה של המשנה [דהיינו הפירוש שהיו בעלי הש"ס נוקטים בהמשנה אילולא הברייתא, והוא הפירוש דנקט רש"י אמתניתין לפני התחלת הסוגיא, וככל הנ"ל] לא היה שום ספק לגבי הא דתנן שברה"ר פטור. דודאי שזה כולל כל מה שחיובו מחמת שם של שן, כדכתיב ובער בשדה אחר, וגם כסות וכלים בכלל.

ונמצא דהא דפרכא הסוגיא בל' "אהי"א, היינו רק בתר דמפרשינן במתניתין אליבא דברייתא, דאכילת כסות וכלים הויא תולדה דקרן ממש, ואז יש לצדד דחייב ברה"ר, עד שבא רב ומחדש שיש לפטור ברה"ר מטעם צדדי, שכל המשנה ובא אחר ושינה פטור.

אבל לפי פירוש המשנה של תחילת הסוגיא, לא היה מקום להסתפק בהך מילתא, אלא דפשיטא דאכסות וכלים נמי פטור ברה"ר, דכיון דגם אינהו חיוביהו הוי בכלל חיובא דשן כנ"ל, ע"כ פטורין ברה"ר מדכתיב ובער בשדה אחר. ואתיא שפיר קושייתך הנ"ל, דהא דפירש רש"י במתני' בפשיטות דאכסות וכלים נמי פטור, היינו לפי התחלת הסוגיא כנ"ל וכדרכו בכל מקום שמפרש את המשנה לפי דעת האמוראים בתחילת הסוגיא, כדי שהלומד יתחיל את הסוגיא בשוה וביחד עם האמוראים. והוסיף "בגמרא מפרש לה" [ולא נקט "ובגמרא" כדרכו], לרמז שהסוגיא תפרש את הענין ותגיע למסקנא אחרת, ודוק.

סימן יב

במעשה של רמי בר חמא ורב חסדא

ח' טבת (יום תרגום התורה במגילת תענית) תש"פ

לכבוד ידידי תלמידי הר"ר ישראל שאו נר"ו,

במסכת בבא קמא (כ.) איתא, אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא לא הוית גבן באורתא בתחומא, דאיבעיא לן מילי מעלייתא, אמר מאי מילי מעלייתא, אמר ליה הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך וכו', בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר מאי, מצי אמר ליה מאי חסרתך, או דלמא מצי אמר הא אתהנית, אמר ליה מתניתין היא, הי מתניתין, אמר ליה לכי תשמש לי, שקל סודריה, כך ליה, אמר ליה "אם נהנית משלמת מה שנהנית" וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, בתחומא, לא היית קרוב אצלנו שתוכל לבא. ל"א בתחומא בבית המדרש. ראשון שמעתי: דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. דהוה ליה זה נהנה וזה לא חסר: מאי חסרתך. הא בלאו הכי לא מוגרת: הא אתהנית. דאי לאו חצר ידידי הות אוגר אחריני: לכי תשמש לי. כשתשמשני שימוש אחד אומר לך: כך ליה סודרא. קיפל לו סודר שלו: משלמת מה שנהנית. אלמא בתר הנאה אזלינן: עכ"ל.

ושאל מע"כ, מה זה שמתחילים את הדיון בשאלה זו, עם סיפור שאומר רב חסדא לרמי בר חמא שדיברו אתמול מילי מעלייתא, ושואל לו רמי מאי מילי מעלייתא, מה זה ענין להודיע לנו הקדמה זו, וצ"ב. עוד שאל מע"כ, מה ענין שקלא וטריא שאומר רמי שדין זה שנינו במשנה, ושואל אותו רב חסדא לאיזו משנה הוא מכין, ואז תובע רמי מרב חסדא שיעשה לו שימוש לפני שישב לו, ורק אחר השימוש הרי הוא מראה לו הוכחה מן המשנה, ולמה לא היה מוכן לומר לו בלי שימוש זה, וצ"ב, עכ"ק.

ובאמת יש לדקדק בכמה לשונות בסיפור זה, א' מאי האי דנקט רב חסדא שלא היה רמי "בתחומא", לשון שאינו ברור כל כך. וללשון שני שברש"י דהיינו

בבית מדרש, בודאי תימה למה נקט לשון "תחומא", אבל גם ללשון ראשון דהיינו תוך כדי הליכה, צ"ב למה נקט לשון תחום של הליכת שבת, אם לא אירע בשבת. ב' מה זה שאומר רב חסדא לרמי שדנו במילי מעלייתא, ואינו מוסר לו שום פרטים, ורק אחר ששואל רמי איזו מילי מעלייתא, אז מתחיל להגיד לו תוכן הדיון. ג' גרסינן "אמר ליה" רב חסדא, אבל כשמשיב לו רמי בר חמא גרסינן "אמר מאי מילי מעלייתא", ולא "אמר ליה", וצ"ב. ד' כשאומר רמי שיש לו ראייה מן המשנה, איתא בגמרא "הי מתניתין", הרי שאין מביאים לא לשון "אמר" ולא "אמר ליה". אלא יש כאן תשובה בלי לשון אמירה, וצ"ב.

אמנם הקושיא החזקה ביותר בסוגיא זו היא, דהא בבבא בתרא (יב:) איתא, [נבואה של] תינוקת מאי היא, כי הא דבת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה, הוה יתבי קמיה רבא ורמי בר חמא, אמר לה מאן מינייהו בעית, אמרה ליה תרוייהו, אמר רבא ואנא בתרא, ע"כ.

הרי מפורש שהיה רמי בר חמא תלמיד של רב חסדא גם כשהיה צעיר לימים, ומבואר שנבואת בתו של רב חסדא התקיימה והוא נשא אותה, וכן הוא בברכות (מד:) שהרי רמי בר חמא ומר עוקבא בר חמא נשאו שתי בנות רבי חסדא. ועיין עוד להלן בבבא בתרא (קמא.) שאמר רב חסדא שבנותיו היו עדיפות מבניו, וכתבו התוס' שם מטעם שנשאו את רמי בר חמא ומר עוקבא בר חמא ואחר מיתת רמי נשא רבא את אלמנתו, יעו"ש. ואם כן הרי היה רמי בר חמא חייב לכבד את רב חסדא מצד שתי פרשיות, פרשת כבוד רבו וגם פרשת כבוד חמיו, ואיך יתכן הדבר שיתבע רמי את רב חסדא שיעשה לו מעשה שימוש כמו תלמיד אצל רב, ויסכים לו רב חסדא ויקפל לו את הסודר, וכל זה אינו אלא תימה וצע"ג,

או תקשי להיפך, אם רמי בר חמא הוא הרב ורב חסדא הוא התלמיד, איך ימנע רמי דברי תורה מרב חסדא אם לא ישמש לו, והא בסנהדרין (צא; צב.) איתא, אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו וכו', אמר רבי חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו וכו', עולא בר ישמעאל אומר מנקרין אותו ככברה וכו', וצ"ע.

ונראה לפרש בזה, שהרי רב חסדא אמר לרמי לא הוית גבן באורתא בתחומא, דאיבעיא לן מילי מעלייתא, ומשמע כפירוש רש"י שאמר לו "לא היית קרוב אצלנו שתוכל לבא", שאם היה רב חסדא מתנצל על שהוא לא הלך אצל רמי, היה אומר להיפך, "לא יכולנא" כמו בברכות (ז:), או לשונות המורים על חולשת גופו כמו בשבת (קנב.), יעו"ש, או על כל פנים לא הויתי גבך בתחומא שאוכל לבא. ואם נכון הדבר שאמר רב חסדא שלא היית קרוב "שתוכל לבא", הרי צריך רב חסדא ליוהר בדבריו, דהא אם רמי בר חמא תלמיד הגון הוא, אז היה רב חסדא חייב לבא אצלו ללמוד, כדאיתא בתענית (ז:), רב חנינא בר פפא רמי, כתיב (ישעיה כא:יד) "לקראת צמא התיו מים", וכתיב (שם נה:א) "הוי כל צמא לכו למים", אם תלמיד הגון הוא "לקראת צמא התיו מים", ואי לא, "הוי כל צמא לכו למים", ע"כ. ומפרש שם רש"י וז"ל, התיו. משמע להוליך לו מים: וכתיב לכו למים. ילך הוא עצמו: אם תלמיד הגון. שרוצה ללמוד ממך, מצוה לרב לילך אצלו במקומו: ואם לאו. ילך הוא אצל הרב: עכ"ל.

הרי מבואר שאם יש כאן תלמיד הגון הרוצה ללמוד, יש לרבו לילך אצלו ללמוד, ולזה נזהר רב חסדא ולא התחיל עכשיו לומר הני מילי מעלייתא מעצמו, שהרי אם רבו הוא ויכול ללמודו בלי בקשתו אז גם אין לו לומר בלשון "שתוכל לבוא".

ולזה נהג רב חסדא כבוד ברמי, כאילו עכשיו שנשא רמי את בתו ונתגדל בתורה, הרי רב חסדא מונע את עצמו מחמת ענוה מלנהוג עצמו כרבו. וכיון שאינו נוהג בו מנהג של רב לתלמיד, שוב פטור מללכת אצלו ללמוד, וכיסודו של הרב צדוק מלובלין ז"ל, שמי שמחמיר על עצמו לנהוג קטנות מחמת ענוה או כבוד חכמים, יכול להקל גם כן אם אותה ענוה מביאה לידי קולא במצב מסויים. ועל כל פנים מבואר למה נקט לשון "בתחומא", ולא אמר בביתי או בבית המדרש, שהוא נזהר שלא לדבר כאילו הוא ראש ישיבה ורבי, ורמי בר חמא משועבד לבא אצלו לבית המדרש ללמוד. [וגם ללשון שני שברש"י שכוונת "בתחומא" היינו בבית המדרש, נזהר רב חסדא שלא להזכיר לשון "בית המדרש" בפירוש].

והבין רמי בר חמא שנוהג רב חסדא בענוה כלפיו, וגם נוהג בו כבוד זה, ולהכי גרסינן "אמר מאי מילי מעלייתא", ולא נקט "אמר ליה", שהרי מצד אחד אין רמי

תובע ללמוד כתלמיד, כיון שרוב חסדא מוותר על יחס של רב ותלמיד, ומצד שני אינו מתרומם לנהוג כחבר שלו או כרב שלו, ולזה אמר בלי לשון תביעה, ולא נקט לשון של דברי תורה אלא "מילי מעלייתא", ואם רב חסדא אינו רוצה להשיב אינו חייב להשיב.

ואמנם רב חסדא מסר לו עכשיו את השאלה, כמספר סיפור של דברים שנדברו בביתו אתמול, ואינו כמלמד דברי תורה לרמי או כשואל אותו שום שאלה להלכה, כדי לצאת מידי כל החשבונות הללו של מי הרב ומי התלמיד. ועל זה השיב רמי "מתניתין היא", והיינו שיש לו מה להשיב, אבל עכשיו אינו יודע מה לעשות ואיך להשיב, שהרי כמו שרוב חסדא אינו מלמד לו משום שמוותר על מנהג רב, על אחת כמה וכמה הרי הוא אינו יכול ללמד לרב חסדא, שעד עכשיו קיבל ממנו רשות שלא לנהוג כתלמיד, אבל איך ינהוג כמו רב.

ולא עוד, אלא שיש כאן מבוכה אחרת, דהא בבבא מציעא (לג.) תנן, אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא וכו', ע"כ. ובגמרא שם, תנו רבנן "רבו" שאמרו רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר כל שרוב חכמתו הימנו, רבי יוסי אומר אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת, זה הוא רבו, אמר רבא כגון רב סחורה דאסברן "זוהמא ליסטרוך", שמואל קרע מאניה עליה ההוא רבנן דאסברה "אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח" וכו', קבעי מיניה רב חסדא מרב הונא תלמיד וצריך לו רבו מאי, אמר ליה חסדא חסדא לא צריכנא לך, את צריכת לי, עד ארבעין שנין איקפדי אהדדי ולא עיילי לגבי הדיי וכו' ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, שלמדו חכמה. סברת טעמי המשנה ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר והחיוב והפטור, והוא נקרא גמרא: מקרא. תורה נביאים וכתובים: משנה. כמו שהן שנויות ואין טעמן מפורש בהן: כל שרוב חכמתו ממנו. אם מקרא אם משנה אם גמרא: האיר עיניו. שהודיעו טעם משנה אחת שלא יכול להבין וכו': וצריך לו רבו. ששמע שמועות שיש בידו מפי אחרים: מאי. כלומר קודם לאביו לענין אבדה: עכ"ל.

והרי יש כאן אצל רב חסדא ענין של "דבר שנכשל בו אותו צדיק יכשל בו זרעו", כלומר שהוא עצמו בא לידי קפידא עם הרב שלו משום שחשב שרבו צריך לו, וסבלו שני הצדדים מזה במשך ארבעים שנה, אם כן בודאי היה רמי חייב ליזהר,

שאם יסביר לו משנה שלא הבין כראוי ויראה לו איך יש להביא ממנה הוכחה להכריע בשאלתו, אז לפי רבי יוסי על כל פנים שהסברת משנה אחת עושה אותו רבי, יש לחשוש שיקפיד רב חסדא במה שתלמידו וחתנו מתייחס אליו כאילו הוא תלמיד וצריך לו רבו.

ולזה נעצר רמי בר חמא במקומו אחר שאמר "מתניתין היא", ולא היה יכול להמשיך הלאה ולפרש את דבריו. ואין כאן חוצפה אלא כבוד, שהרי הגם שהיה רב חסדא נוהג בויתור כאילו אין רמי חייב לבטל עצמו כתלמידו, מכל מקום איך יעזי רמי לנהוג כרבו או אפילו כתלמיד וצריך לו רבו.

והשיב לו רב חסדא בפשיטות "הי מתניתין", ולא גרסינן לא "אמר" ולא "אמר ליה", שלא שמע רמי בר חמא התייחסות ברורה בדברי רב חסדא, ולא היה יכול לסמוך שהוא לא יקפיד.

וגם יתכן לומר עוד, שחלק מהחשבון של רמי בר חמא בהא דנקט לשון "מתניתין היא", ולא נקט לשון "תנינא" או "אף אנן נמי תנינא" דאשכחן בדוכתי אחריתי, הוא משום שרצה לרמוז בזה למשנה הנ"ל בבבא מציעא, דהא לשון המשנה הוא "רבו שלמדו חכמה", ומפורש בגמרא שם דסתמא כרבי מאיר דהיינו חכמה ולא מקרא ומשנה, או סתמא כרבי יהודה שלמד רוב חכמתו הימנו, אבל בודאי אזלא דלא כרבי יוסי.

ואף על פי כן מבואר בגמרא שם, שרק רבי יוחנן שסובר הלכה כסתם משנה חולק בבירור על רבי יוסי, אבל שמואל חשש לדעת רבי יוסי וקרע בגדיו על אותו תנא שהסביר לו משנה אחת, ואם כן רצה רמי לברר אם רב חסדא סומך על המשנה או שהוא חושש לרבי יוסי.

וכיון שרמז רמי בלשון "מתניתין היא", שהוא מוכן להסביר לרב חסדא את הכרעתו על דין זה נהנה וזה לא חסר, אם יברר לו רב חסדא שהוא סומך על המשנה ופוסק כרבי מאיר או כרבי יהודה ולא כרבי יוסי, והשיב רב חסדא מיד "הי מתניתין", הרגיש רמי שעדיין יש לחשוש לקפידא של רב חסדא ולא רצה לגלות.

ולזה אמר רמי לרב חסדא "לכי תשמע לי", פי' אינני רואה עצה לברר שאין כאן קפידא, אלא אם כן אתה מקבל באמת להחמיר כרבי יוסי, ולנהוג בי כבוד הרב לפי שיטת עצמך שאם יש "תלמיד וצריך לו רבו", ניתן לתלמיד לנהוג כרב לגבי אותם ענינים שהרב צריך לו על כל פנים.

ומדוקדק מה שכתב רש"י שביקש שיעשה לו שימוש "אחד", וכוונתו שחס ושלום אין לך לנהוג כתלמיד כלפי בשום ענין אחר, ורק לגבי ענין זה תנהוג דין "תלמיד וצריך לו רבו", ואז אני יכול לסמוך שלא יבא הדבר לידי קפידא כמו שאירע בינך לבין רב הונא.

ולזה הלך רב חסדא ועשה "שקל סודריה, כרך ליה", שקיפל לו סודר שלו, דהא בפסחים (קיא:) איתא, סודריה דמר כי צורבא דרבנן וכו', ע"כ. הרי שלבישת סודר היא סימן של צורבא מרבנן, ובחר רב חסדא שימוש זה להראות לו שהוא מכבד אותו כמי שראוי ללמד.

או יאמר, שהיה מראה סודר של צורבא מרבנן שונה ממראה סודר של גדולי החכמים, וזו היא משמעות הסוגיא בפסחים הנ"ל, ונמצא שהיה לו לרב חסדא סודר של חכם ולרמי היה לו סודר של צורבא, ולזה הקפיד רב חסדא לעשות שימוש זה, כדי להראות שהוא תלמיד רק לגבי הלכה זו, ואינו מקבל מרותו לגבי לימודים אחרים, אלא הוא נשאר חכם ורמי בר חמא נשאר צורבא מרבנן.

ובאמת יש להוסיף כאן נקודה נפלאה, והיא שאמר רמי "מתניתין היא" בתקוה שלא יצטרך להסביר לרב חסדא הי מתניתין, שאם יתפוס רב חסדא מעצמו איזו משנה היא, אז נגמר העסק לצד הטוב ואין לדאוג מחמת שום קפידא. ואמנם רב חסדא הודה שהוא אינו מצליח לתפוס, והוא מבקש שיגיד לו רמי. ולזה ניסה רמי עצה מוחכמת, שאם יאמר "לכי תשמש לי", יש כאן עצה שיתפוס רב חסדא, שחוץ ממה שיש כאן תנאי שאם ישמש לו יאמר לו, יש כאן רמז העוזר לרב חסדא לתפוס לאיזו מתניתין הוא מכוין. ביאור הדבר, שהרי עצם אמירת "מתניתין היא" אין בה לא גילוי ולא רמז לאיזה צד יש ראייה מן המשנה, והדבר שקול לגמרי אם כוונתו שיש ראייה מאיזו משנה שזה נהנה וזה לא חסר חייב, או אם כוונתו שיש ראייה מאיזו משנה שזה נהנה וזה לא חסר פטור.

והנה בנוגע לרב שיודע הלכה והוא מונע אותה מפני תלמיד, שלמדנו למעלה שאפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו, הרי מסתבר שטעם הקפידא של כל הציבור נגד אדם כזה, הוא משום שיש כאן ציור מעין זה נהנה וזה לא חסר, ולמה ימנע הרב הנאה זאת מתלמידו אם לא יגרם הדבר אצלו שום חסרון בתלמודו. וזה דומה לסוגיית הגמרא להלן בבבא קמא (פא:) דאיתא, כדתניא הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו, מה הבריות אומרות עליו,

מה הנאה יש לפלוני ומה הבריות מזיקות לו, עליו הכתוב אומר וכו' (משלי ג:כו)
 "אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידיך לעשות", ע"כ.
 ואם כן הוא הדין כאן, שאם אין רמי אומר את המשנה לרב חסדא יש כאן
 טענה של זה נהנה וזה לא חסר.

ועל ידי שבא רמי בר חמא ותובע שימוש מרב חסדא, הרי הוא טוען שמגיע לו
 שכר על זה שהוא יתן הנאה לרב חסדא, אף על פי שגילוי הדבר לא יחסר לו.
 [הטענה הכללית שלו היא, שכאן יש זה נהנה וזה חסר כל זמן שעלול רב חסדא
 להקפיד, אבל מצד הרמז נכון שהוא תובע הנאה בציור של זה נהנה וזה לא חסר].
 ואם כן הרי עצם הבקשה של "לכי תשמש לי", הוא רמז שקוף שהראיה שלו
 מן המשנה, היא לצד של זה נהנה וזה לא חסר חייב להעלות לו שכר, ועכשיו יש
 לרב חסדא לחפש בכל המשניות ראיה לאותו צד דוקא, וזו עבודה הרבה יותר קלה
 מלחפש ראיה לאחד משני צדדים, ואז יש תקוה שיתפוס רב חסדא את הראיה
 בעצמו, ולא יהיה צורך לומר לו, וממילא לא יצטרך רב חסדא לעשות שימוש
 בפועל.

ואמנם כל זה לא הועיל, ולא תפס רב חסדא את הראיה, ולא נשאר שום
 ברירה אלא שרב חסדא יעשה את השימוש בפועל, ושיסביר רמי בר חמא לרב
 חסדא את הראיה שלו ממשנה שלנו.

תן לחכם ויחכם עוד, באהבה ובהערצה, יעקב דוד הומניק

סימן יג

**בענין נר חנוכה למצוה ופטור מזיק שבו
(שייך לדף כב.)**

נר א' דחנוכה תשנ"ד

בשבת (מה.) איתא, והא בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא ואמר להו שפיר דמי, שעת הדחק שאני, דהא א"ל רב כהנא ורב אשי לרב הכי הלכתא אמר להו כדי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ע"כ. ופירש"י וז"ל, שרגא דחנוכתא. אחר שכבה: מקמי חברי. שלא יראוהו בחצר כדאמרינן בפרקין דלעיל דנותנו בטפח הסמוך לרשות הרבים וידעו שהדליקו בו נר והם גזרו שלא להדליק, אי נמי ביום חגם אין מניחין לדלוק אור אלא בבית עבודה זרה: חברי. שם אומה שהיתה עם פרסיים: הכי הילכתא. בתמיה: בשעת הדחק. סכנה אלמא שלא בשעת הדחק אסור: עכ"ל.

ונשאלתי בחנוכה תנש"א על ידי הנדיב המכובד ר' דב פרידברג נ"י בטורונטו, דהא לעיל (כא:) תניא נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ופירש"י דהיינו בחצר אם ביתו פתוח לחצר או ברשות הרבים אם ביתו פתוח לרשות הרבים. ובתר הכי (כב.) איתא, אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפל הסמוכה לפתח, ופירש"י מצוה להניחה בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח וכו'. הרי שדברי רש"י בסוגיין שמדליקין בתוך החצר בטפח הסמוך לרשות הרבים, סותרים להדיא את המבואר בסוגיא דלעיל ובפירושו שם, שאם מדליק בחצר אז מדליק בטפח הסמוך לבית, ואם מדליק ברשות הרבים הרי הוא מדליק בתוך רשות הרבים בטפח הסמוך לבית (או לפתח החצר), והיא סתירה גלויה וצע"ג.

והנה בסוגיין דלעיל שם (כא:) איתא, תנן התם גיץ היוצא מתחת הפטיש ויצא והזיק חייב, גמל שטעון פשתן והוא עובר ברשות הרבים ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל הגמל חייב, הניח חנוני את נרו

מבחוץ חנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור, אמר רבינא (משום דרבה) זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה דאי סלקא דעתך למעלה מעשרה, לימא ליה היה לך להניח למעלה מגמל ורוכבו, ודילמא אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה: ע"כ.

ופירש"י וז"ל, בעל גמל חייב. שלא היה לו להגדיל בחבילתו שתכנס לחנות: בנר חנוכה פטור. חנוני שברשות פסום מצוה הניחה שם: זאת אומרת. הא דקתני בנר חנוכה פטור: עכ"ל.

ובבבא קמא (כב.) מייתי הש"ס להך מתני', ושם מפרש רש"י וז"ל, בירה. בית גדול: בנר חנוכה פטור. שמצוה להניחה ברשות הרבים לפרסומי ניסא: עכ"ל. הרי שגם בזה מצאנו סתירה בין פירש"י דמכילתין לפירושו דהתם, דהכא נקט שעיקר ההדלקה מתייחס להבית, וגם אם זה ממילא ברשות הרבים משום שזה הוא המקום של פתח ביתו "מבחוץ" מ"מ אין כאן מחייב להדליק שם מצד השם של רשות הרבים, רק דמ"מ נחשב שההנחה ברשות הרבים היא "ברשות פרסום מצוה", מה שאין כן בבבא קמא דנקט להדיא שעיקר המצוה הוא להניחה ברשות הרבים לפרסומי ניסא, וצ"ע.

ושוב מעין סתירה זו מצאנו בפירש"י לעיל (כג.) דאי' שהרואה נר חנוכה חייב לברך, ופירש"י דהיינו העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק וכו'. הרי שמדגיש שאין ההדלקה שייכת לרשות הרבים מצד עצמה, רק שאם עובר "בשוק" יתכן שיראה נר באחד "החצרות".

אבל בסוכה (מו.) איתא נמי שהרואה נר חנוכה חייב לברך, ושם מפרש רש"י דקאי על מי שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח. ושם משמע להדיא מדבריו שההדלקה שייכת למקום רשות הרבים מצד עצמו.

וחזינן לדעתיה של רש"י ז"ל, דסבירא ליה שיש מחלוקת בדבר זה בין הסוגיות, שעיקר סוגיא דחנוכה ס"ל שיסוד המחייב של נר חנוכה הוא מצות היום והזמן מצד הבית, ויש כאן שם מצוה בפני עצמה של הדלקת הנר כמצות היום של חנוכה, וחזון מזה יש כאן תנאי שההנחה תהיה בחוץ משום פרסומי ניסא. אבל הני סוגיות אחרות סבירא להו, שיסוד המחייב של נר חנוכה הוא פרסומי ניסא, ואין כאן שם מצוה דרבנן בפני עצמה של מצות היום מצד הבית, וא"כ עיקר

מקום ההדלקה וההנחה הוא ברשות הרבים.

ולכן בסוגיא דבבא קמא דס"ל שיש חיוב על ממונו המזיק גם בלי פשיעה [ובהערותינו הוכחנו את הדבר], א"כ גם אם הניח החנוני נר חנוכה ברשות מ"מ השתא הרי הגמל הוא ממון המזיק. ומשום הכי הוצרך רש"י לחדש דלהך סוגיא עיקר המצוה הוא להניחה ברשות הרבים, ואז הוי החנוני בגדר של אונס ופטור. אבל בסוגיא דשבת דס"ל שאין המצוה מחייבת את ההנחה ברשות הרבים, אלא שיש לו רשות לעשות כן, על כרחך דמפרשא למתני' לפי ההנחה שאין כאן מחייב של ממון המזיק אלא אם כן יש פשיעה גמורה מצד הבעלים. ולכן רק כאן פירש"י שבעל הגמל חייב משום "שלא היה לו להגדיל בחבילתו עד שתיכנס לחנות".

וכיון שרק על ידי פשיעה אפשר לחייב את בעל הגמל או את החנוני, א"כ סגי לן במה שהחנוני הניח נר חנוכה שם "ברשות", שאז כבר לא מיירי שפשע החנוני ושוב אין לחייבו על ההיזק.

על כל פנים נמצינו למדים חקירה גדולה ומחלוקת גדולה בגדר חיוב נר חנוכה, ועיקר סוגיא דחנוכה במקומה מכריעה שיש חיוב מצוה דרבנן מצד עצם החג, וחוצץ מזה יש פרטי דינים ותנאים לעשות את המצוה באופן של פרסומי ניסא. ומדוקדק היטב לשון רש"י שההנחה בחוץ היא ברשות "פרסום מצוה".

ואתי שפיר פירש"י בסוגיין (מה). דנקט שעיקר מקום ההדלקה הוא ברשות הרבים, ואדרבה אם מדליק בפנים בחצר הרי הוא מדליק בטפח הסמוך לרשות הרבים. שהרי זהו לפי דעת סוגיא דבבא קמא ודסוכה דסבירא להו הכי. ומה שהוכרח לפרש כאן שנהגו בימי רב דלא כהלכתא של הכרעת הש"ס, יש לומר משום שאם היו סוברים שמעיקר הדין מקום ההדלקה הוא בבית, אז לא היו צריכים למסור נפשם להדליק בחוץ בימי גזירת החברים, כיון שאין ההדלקה מבחוץ מצד עיקר המצוה אלא מצד דין צדדי של פרסומי ניסא, ודוק. ויש לי להאריך בדבר זה עוד בעזה"י, אלא שרציתי כאן לצמצם את הדברים, להוכיח יסוד חשוב זה ולגלות את המחלוקת היסודית בין הסוגיות בנידון דידן.

סימן יד

בענין דיו לבא מן הדין ובגדר צרעת מרים

במסכת בבא קמא (כה.) איתא, דתניא מדין קל וחומר כיצד, (במדבר יב) "ויאמר ד' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים", קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ע"כ. וכתבו התוס' וז"ל, קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום. אומר רבינו תם, משום דאמרינן בהמפלת (נדה לא.) שהאב ואם נותנין בו כל אחד חמשה דברים, והקב"ה נותן בו עשרה דברים, ויש מפרשים דנקט ארבעה עשר יום כנגד שני הסגרות, דאין הסגר פחות משבעה ימים, וכן מוכח בתוספתא דמסכת אבות: עכ"ל. הרי שנחלקו רבינו תם ויש מפרשים, שלפי רבינו תם יש חשבון מפורט ומכוון איך מגיעים מחיוב של שבעה ימים לחיוב של ארבעה עשר יום, דכיון שיש שבעה ימים לאב והקב"ה כחו כפול מן האב ביצירת העובר, לזה יש קל וחומר להביא בדיוק לעונש של ארבעה עשר יום. אבל דעת יש מפרשים היא, שאין בכחו של קל וחומר להביא אותנו לידי חיוב כפול בדיוק, אלא שעל ידי קל וחומר לומדים שיש לחייב יותר משבעה ימים, וכיון שאין הסגר פחות משבעה ימים ממילא מוסיפים עוד שבעה ימים כדי לצאת ידי ההוספה שלמדנו מקל וחומר.

וביאור מחלוקתם נראה, שלדעת יש מפרשים הרי דין הוצאת מרים מן המחנה הוא מצד הלכות מצורע, ואם כן הכל תלוי בדין הסגר של שבעה ימים, אבל לדעת רבינו תם אין כאן פרשה של מצורע מעיקר הדין, אלא גדר של נזיפה מחמת כבודו של משה וכבודו של הקב"ה, והרי עיקר נזיפה הוא לשבעה ימים, ואם באים להוסיף על זה צריכים לעשות כן על פי חשבון מכוון, שאף על פי שסתם נזיפה שבעה ימים, כשמוסיפים על שבעה אין הכרח להוסיף עוד שבעה ימים בבת אחת. והרי דבר ברור הוא שמצד אחד יש לשונות של צרעת בפרשת מרים ובדברי חז"ל הדנים בה, ובנדרים (סד:) ילפינן מצורע חשוב כמת שנאמר במרים "אל נא תהי כמת", ומצד שני יש כאן לשון של נזיפה וריחוק, שהרי הקב"ה מדמה את

המצב של מרים למי שאביה ירק בפניה.
ואם כן יש לדון מצד ההלכה, אם יש כאן הלכות צרעת עם אגדתא של נזיפה
או הלכות נזיפה עם אגדתא של צרעת.

והנה בסוגיא של מסכת זבחים (קא; קב.) מביאים ברייתא, מרים מי הסגירה,
אם תאמר משה הסגירה, משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים, ואם תאמר אהרן
הסגירה, אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים, אלא כבוד גדול חלק לה
הקב"ה למרים אותה שעה, אני כהן ואני מסגירה אני חולטה ואינו פוטר, ע"כ.
ומפרש רש"י שם וז"ל, ואין זר רואה את הנגעים. דכתיב (ויקרא יג) "והובא
אל אהרן" וגו': ואין קרוב רואה את הנגעים. כדתניא בסנהדרין (לד:) "כל ריב וכל
נגע", מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים: עכ"ל. ומבואר להדיא
דנקטה ברייתא זו, שהכל הולך כאן לפי הלכות מראות נגעים על ידי כהן.
ואמנם בסוגיא של מסכת מועד קטן (טז.) תניא, ת"ר אין נידוי פחות משלשים
יום ואין נזיפה פחות משבעה ימים, ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר
(במדבר יב) "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים", ע"כ. וכאן משמע
שאין כאן הלכות צרעת ממש, אלא גדר נזיפה.
ואם כן יש לומר, שדעת רבינו תם היא שהסוגיא במועד קטן היא להלכה,
והסוגיא בזבחים היא של אגדתא, וההכרעה היא שאף על פי שיש לשון צרעת
בפסוק וחייבו את מרים ללכת חוץ למחנה שבעה ימים, אין כאן נגע גמור ופרשה
של טומאת מצורע, ולזה לא מצאנו בה פרשה של טהרת מצורע. ועיקר הדין של
שבעה ימים הללו הוא גדר של נזיפה.
אבל דעת יש מפרשים היא, שאף על פי שהקב"ה הזכיר ענין נזיפה לדוגמא
למה ראוי למרים להיות מחוץ למחנה, מכל מקום עיקר דין שילוח מן המחנה היה
מחמת פרשת מצורע. ולזה נוהגים כאן כל דיני מצורע, ואם מוסיפים על שבעה
ימים על כרחך היינו מצד הסגר שני, ואין הסגר פחות משבעה ימים.

דוק ותמצא בלשונות של רבינו חננאל ורבינו גרשום, שגם הם נחלקו על דרך
זה, שהרי פירש רבינו חננאל בסוגיא דידן וז"ל, ואמרינן לעולם אית לרבי טרפון
נמי "דיו" היכא דלא מפריך קל וחומר, כגון נזיפה שבעה, שאין כתוב אפילו שבעה
ובא בקל וחומר מאביה שיש לו שבעה, והוא קל, דין היא להיות לשכינה שהיא
חמורה ממנו ארבעה עשר וכו', עכ"ל.

הרי שרבינו חננאל מפרש מחמת נזיפה, ולא מצד הלכות הסגר של צרעת, רק שיש חשבון מצד חומרא של שכינה להגיע לארבעה עשר ימי נזיפה. אבל רבינו גרשום פירש במסכת בבא בתרא (קיא.) וז"ל, והא דיו דאורייתא היא, דתניא מדין קל וחומר כיצד וכו', "הלא תכלם שבעה ימים" כדין מצורע, שהמצורע היה מצטרע משום שהיה מוציא שם רע, וזו דברה כלפי שכינה, קל וחומר שהיא טעונה ארבעה עשר יום הסגר, דכל מצורע שבעה ימים היה מעין הסגר: עכ"ל.

ומבוארת דעת רבינו גרשום כמו היש מפרשים שבתוס', שיסוד הדין הוא מחמת הסגר של מצורע, ואם מוסיפים מצד שכינה, על כרחך שמוסיפים עוד הסגר של שבעה ימים כדין מצורע [וגם הוסיף ביאור שכל זה נכלל בגדר מוציא שם רע המביא לידי צרעת וכאן יש מוציא שם רע כלפי שכינה, ואם כן ממילא יש כאן מחייב להוסיף בפורענות של צרעת], ודוק.

*

ויש לי לדון בזה עוד ענין יסודי, ונקדים לשון התוס' בבבא בתרא (קיא.) בד"ה קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, שכתבו וז"ל, אומר רבינו תם, דלכך נקט ארבעה עשר משום דאמר בהמפלת (נדה לא.) שלשה שותפין יש באדם, הקדוש ברוך הוא אביו ואמו, ונותן בו הקב"ה כנגד שניהן וכו', ורבינו חיים כהן מפרש, קל וחומר לשכינה יותר מעט משבעה, וכיון דאפיקתיה משבעה דהיינו הסגר, אוקמיה אשני הסגרות וכו': עכ"ל. הרי שיטת רבינו חיים כהן שם, היא היא שיטת היש מפרשים בתוס' דידן בבבא קמא.

ואמנם התוס' במסכת זבחים (סט:) בד"ה קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, כתבו וז"ל, אומר רבינו תם, דנקט ארבעה עשר יום משום דאמרינן פרק המפלת (נדה לא.) דשלשה שותפין באדם, שהקב"ה נותן בו עשרה דברים כנגד אביו ואמו, והשתא אמרינן "דיו" כאביו דמיניה ילפינן, וה"ר חיים מפרש דמן הדין הוה ליה למימר ק"ו לשכינה לעולם, דחמורה כל כך, אלא נקט ארבעה עשר כנגד שתי הסגרות, דלא מצינו יותר משני הסגרות, וכלשון הזה איתא בפרקי דרבי אלעזר, קל וחומר לשכינה שתי הסגרות וכו', עכ"ל.

וכתב שם הגר"י פיק בהוספותיו למסורת הש"ס וז"ל, [עיי' מה שכתבו תוס'

בבא בתרא בשם רבינו חיים וצ"ק, עכ"ל.

והיינו דקשיא ליה סתירת הדיבורים שבתוס' אליבא דרבינו חיים, שבמסכת בבא בתרא נקט שהלימוד של קל וחומר הוא "קל וחומר לשכינה יותר מעט משבעה", אבל במסכת זבחים נקט שהלימוד של קל וחומר הוא "קל וחומר לשכינה לעולם", והיא סתירה גלויה, וצ"ע.

והתוס' שם ממשיך וז"ל, וקשה דבשלשה עשר יום סגי, דיום שביעי עולה לו לכאן ולכאן, כדתנן במסכת נגעים (פרק ג משנה ה ובכמה דוכתי) ויש לומר דלישנא דקרא נקט ארבעה עשר משום דכתיב שבעת ימים בכל הסגר: עכ"ל. וקשה להבין, למה לא הקשו התוס' כן בסוגיא דידן ובבבא בתרא על דעת רבינו חיים שארבעה עשר ימים היינו מדין שתי הסגרות, והא מפורש בכמה משניות במסכת נגעים ששני הסגרות היינו שלשה עשר יום ולא ארבעה עשר, ורק שם במסכת זבחים הוא דפריך כן, וצ"ב.

ונראה שיש נפקא מינה בין המהלכים של רבינו חיים, שאם לומדים "קל וחומר לשכינה יותר מעט משבעה", נמצא שיש קיום גמור למה שלומדים מקל וחומר, שהלימוד הוא שראוי להוסיף על שבעה, והכלל של אין הסגר פחות משבעה עוזר לנו לקיים ריבוי זה בפועל, שאחרי שיש לימוד שצריכים דין יותר חמור מהסגר אחד, ניתן לקיים את הריבוי על ידי עוד הסגר.

אבל לפי המהלך של רבינו חיים כהן במסכת זבחים, שעיקר תוקף קל וחומר עצמו מביא אותנו לידי "קל וחומר לשכינה לעולם", נמצא שלא יתכן שום קיום לעיצומו של קל וחומר שמחדש דין "לעולם", שלא נאמר בשום מקום ששתי הסגרות היא גדר של "לעולם" [דוגמת הא דאשכחן בעבד נרצע שעד היובל הוא ציור הלכתי של "לעולם"], אלא שיש גילוי בלימוד של "לעולם" שראוי להחמיר, וכיון שלא מצאנו דין מצורע יותר חמור משתי הסגרות, נקטינן שיש לנו גילוי לקיים דין זה.

ויוצא מזה חילוק גדול בהגדרת דין ארבעה עשר לשכינה [קודם אמירת "דיו"], שלפי דעת רבינו חיים בסוגיין ובבבא בתרא, יש לומר שיש כאן שני חיובים נפרדים, א' חיוב שבעה מעיקר דין צרעת, ב' עוד חיוב מצד כבוד השכינה שמוסיף עוד שבעה ימים. שהרי ביארנו ששבעה ימים הוא קיום גמור של הקל וחומר. אבל לדעת רבינו חיים בזבחים אי אפשר לפרש כן, שהרי אם יש חיוב נפרד

מחמת שכינה, למה אין כאן ארבעה עשר יום מצד אותו חיוב. שהרי מה שהגענו לארבעה עשר הוא משום דלא אשכחן חומרא יותר משתי הסגרות, ואמנם אם יש כאן מחייב חדש מחמת שכינה שיש בה סיבת החיוב של הסגר לעולם, למה אין מוסיפים שתי הסגרות מחמת חיוב זה.

ולזה בזבחים מוכרחים לפרש שהכל חיוב אחד, וכיון שלעולם לא מצאנו חיוב יותר משתי הסגרות, נקטינן שהעונש החמור ביותר כאן הוא שתי הסגרות על צרעת זאת, וכלשון פרקי דרבי אליעזר קל וחומר לשכינה שתי הסגרות.

ולזה אין להקשות בסוגיין ובבבא בתרא, למה נאמר כאן ארבעה עשר יום ולא שלשה עשר כדין שני הסגרות בעלמא, שהרי קל וחומר הוסיף חיוב חדש מחמת כבוד השכינה, וחיוב זה מוסיף הסגר שני, ואם כן לא יתכן לומר יום שביעי עולה לכאן ולכאן, שהרי החיוב הראשון הוא מצד פרשת מצורע בעלמא, והחיוב השני הוא מחמת חומרא של כבוד שכינה.

אבל לדברי רבינו חיים במסכת זבחים, שבאמת חיוב כבוד שכינה הוא לעולם, אלא שמוסיפים בתוך פרשת מצורע דין של שתי הסגרות, וכלשון פרקי דרבי אליעזר שהביאו התוס', על זה שפיר הקשו התוס', שאם יש כאן פרשה רגילה של שתי הסגרות, מאי האי דנקט ארבעה עשר יום, והלא שתי הסגרות הן שלשה עשר יום כדתנן במסכת נגעים. והוצרכו לדחוק דלשון ארבעה עשר לאו דוקא, ודוק.

ומדוקדק בזה למה רק במסכת זבחים הביאו התוס' דברי המדרש בפרקי דרבי אליעזר לסייע דעת רבינו חיים כהן, אף על פי שמפורש באותו מדרש כדבריו שהוא ענין של הסגר מצורע.

ולהנ"ל מבואר, שלדעת יש מפרשים בבבא קמא ורבינו חיים בבבא בתרא, נקטינן שיש כאן שני מחייבים, אחד מצד עיקר דין מצורע, והשני מצד כבוד שכינה, והיינו הסגר ועוד הסגר, ואין זה כדעת המדרש שיש כאן "שתי הסגרות", דמשמע שהחיוב מעיקרו הוא כפול.

ועיין בתוס' בבא בתרא שם שהביאו דאיתא בספרי, "קל וחומר למלך וכהן ארבעה עשר", ופירשו התוס' שהספרי חולק על הבבלי ונקט שקל וחומר ארבעה עשר מחמת כבוד משה ולא מצד שכינה, והוסיפו התוס' שדוחק לומר דמלך היינו הקב"ה וכהן משה, יעו"ש.

ועל כל פנים אף על פי שלא הסיקו התוס' כן בכוונת הספרי, מצד שהוא

דוחק בפירוש המלים, יסוד הדבר מפורש כדברינו הנ"ל, שיתכן לבאר שיש כאן שני מחייבים נפרדים, אחד מצד כבוד השכינה ואחד מצד כבודו של משה. וזה סמך לביאורינו הנ"ל בדעת היש מפרשים בסוגיין ורבינו חיים כהן בבבא בתרא.

ויסוד החילוק בין הפירושים בשתי הסוגיות, למה בבבא קמא ובבבא בתרא נקט רבינו חיים כהן שיש כאן שני מחייבים, וכל אחד מחייב הסגר אחת, ובזבחים נקט שיש רק מחייב אחד של שתי הסגרות, נראה שהוא תלוי בסוגיות עצמן. שהרי בסוגיין בבבא קמא איתא, שלפי רבי טרפון אין אומרים "דיו" היכא דקא מפריך קל וחומר. ובבבא בתרא שם איתא, שלחד מאן דאמר יש פסוק שם המגלה שבאותו קל וחומר לא אמרינן דיו. ורק בסוגיא דזבחים מביא הש"ס בפשיטות דאמרינן דיו, בלי יוצא מן הכלל.

ואם כן בסוגיות של בבא קמא ובבא בתרא אנו רואים, שכשאומרים דיו לבא מן הדין להיות כנדון, אין הכוונה לומר שאין בכח של קל וחומר להורות על שום דבר יותר מהנדון המקורי. שהרי אם תוקף דרשת קל וחומר הוא רק לגלות שדין החמור כדין הקל, אם כן לא יתכן לומר דהיכא דמיפריך לומדים יותר מן הנדון, או דהיכא דגלי קרא לומדים יותר מן הנדון.

ועל כרחיך שבאמת מצד הלימוד יש לנו מחייב על מלא חומרתו של הדין, ואף על פי שהוא יתר מן הנדון ואפילו הרבה יותר, רק שנאמר כאן תנאי, שממעטים את הדין הנלמד ובפועל אין מקיימים בבא מן הדין יותר מן הנדון. ולזה יתכן שבמקום שאי אפשר לומר דיו בלי ביטול של הלימוד כולו, אז אין כאן פוטר של דיו ונשאר חומר של הדין הנלמד מקל וחומר בתוקפו.

ולזה בבבא קמא ובבבא בתרא שיש קל וחומר על הכל, ויש דין "דיו" לפטור מהחומר הנוסף על הנדון, שפיר מפרש רבינו חיים כהן שיש מחייב חדש של הסגר שנתחדש על ידי קל וחומר, וכולו מתחיל אחר גמר שבעה ימים הבאים לקיים את החיוב הראשון של לפני הלימוד.

אבל במסכת זבחים דנקטינן שאין כח בלימוד של קל וחומר ליצור חיוב חדש, והא דאמרינן "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" היינו שכל הלימוד בא רק להעתיק את הדין מהנדון אל הבא מן הדין, שלא יהא החמור קל מן הקל, על כרחך שגם לפני אמירת "דיו" אין כאן חיוב חדש אלא הרחבת החיוב הראשון של הסגר צרעת משבעה לארבעה עשר. וזכינו להבנה עמוקה בעזה"י, ביסוד שני הפירושים של רבינו חיים כהן בעל התוס' בסוגיות חלוקות.

*

והנה התוס' בסוגיין כתבו, דמוכח כדברי היש מפרשים בתוספתא של מסכת אבות. ובדיבור התוס' הנ"ל במסכת בבא בתרא כתבו גם כן בסוף דבריהם, "וכן משמע באבות", עכ"ל.

ובהוספות הגר"י פיק למסורת הש"ס שם כתב על זה וז"ל, ולא ידעתי מקומו, ודע דבתוס' ב"ק (כה.) כתבו דהכי מוכחבתוספתא דאבות, וכן העתיק התוס' יום טוב וכו', והנה לפנינו לא נמצא שום תוספתא על מסכת אבות, וחפשתי באבות דרבי נתן ולא מצאתי, אלא בפרק ט' תניא בזה"ל, אמר לו הקב"ה למשה אילו מלך נזף בה אילו אביה נזף בה, כראוי היה לה שתכלם שבעה ימים, אני שאני מלך מלכי המלכים על אחת כמה וכמה, לא דין הוא שתכלם ארבעה עשר יום, אלא למענך מחול לה, שנאמר "ויאמר ד' אל משה" וכו', עכ"ל.

ונראה ביאור הדבר, שבאמת כוונת התוס' דהכי מוכח בתוספתא דאבות, היא לדברי אבות דרבי נתן שהעתיק הגר"י פיק כנ"ל, שהרי מלשון ברייתא זו למדנו שני יסודות גדולים, א' שאין הטעם לארבעה עשר יום מחמת שותפות של הקב"ה עם אב ואם כדברי רבינו תם, אלא מצד שהוא מלך מלכי המלכים. ואם כן גם אם אין ראיה חיובית לשיטת רבינו חיים, הרי יש ראיה כנגד פירוש רבינו תם. ב' שמה שלבסוף קיבלה מרים צרעת והוצאה מן המחנה שבעה ימים ולא ארבעה עשר יום נחשב מחילה של הקב"ה למרים, ועל כרחך שארבעה עשר יום היינו שני חלקים נפרדים של הסגר שבעה ימים, שבזה שייך לומר שהסכים הקב"ה לעשות מחילה על ההסגר הנוסף, והיינו כדברי רבינו חיים כהן הנ"ל. שהרי אם יש קולא של מחצה, לא שייך לומר בזה למשה "למענך מחול לה", ודוק.

*

ואדאיתאן להכי, אית לי למימר דהך פלוגתא אם מעשה מרים הוא גדר של צרעת מצד ההלכה, או אם הוא גדר נזיפה, איפליגו ביה תנאי.

ונקדים סוגיית הגמרא במסכת ברכות (לד.) דאיתא, ת"ר מעשה בתלמיד אחד

שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי, אמרו לו תלמידיו, רבינו כמה ארכן הוא זה, אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה (דברים ט) "את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה" וגו', שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מקצר יותר מדאי, אמרו לו תלמידיו, רבינו כמה קצרן הוא זה, אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב "א-ל נא רפא נא לה", אמר רב יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו, שנאמר "א-ל נא רפא נא לה", ולא קמדכר שמה דמרים: ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, אין צריך להזכיר שמו. של חולה: עכ"ל. ועיין בספר דברי שלום (חלק ב סימן ל) להרב יודייקין שליט"א, שהעיר למה הוצרך רש"י להוסיף שאין צריך להזכיר שמו "של חולה", ומאי קא משמע לן בזה, וצ"ב, עכ"ק. והנה הרמב"ם והטור לא פסקו הך דינא שהמבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו, וצ"ע למה השמיטו גמרא מפורשת מהלכה. ועיין במגן אברהם ובמשנה ברורה באורח חיים (סימן קיט), שרצו לפסוק מימרא זו, וחילקו בין מתפלל לפני החולה ומתפלל שלא בפניו, וזה חולק על דברי הגר"א בחידושו (וכעין זה כתב בעיין יעקב) שאין מזכירין את שם החולה משום חשש שזה מזכיר את העבירה שגרם את החולי, וטעם זה שייך גם שלא בפניו. אבל הפוסקים הראשונים השמיטו את כל המימרא מהלכה, וצ"ע כנ"ל. והחיד"א בספריו עמד בזה, שרואים מנהג ישראל בכל מקום שמקפידים להזכיר שמו של חולה בתפילת מי שבירך, ולמה דוחים דברי הגמרא מהלכה, וצ"ע. ובנוגע לפשט הסוגיא, כבר העיר זקני המהרש"א, שאין מקומה של מימרא זו כאן שדנים בענין אריכות וקיצור בתפילה, ויותר היה ראוי להביאו בסוף פרק אין עומדין (לד:) כשדנים איך מתפללים על החולה, וצ"ב.

ונראה לומר בזה, על פי דברי רש"י בפירושו על התורה בפסוק של "א-ל נא רפא נא לה", שפירש וז"ל, בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ שהשואל דבר מחבירו צריך לומר שנים או שלשה דברי תחנונים ואחר כן יבקש שאלותיו: עכ"ל. ואינו מובן, איך לומדים מכאן דרך ארץ לאדם ששואל מחבירו, והלא בדרך כלל בתפילות של התורה, יש לנו ללמוד הלכות תפילה. ועיין ברבינו בחיי שפירש, שכוונת משה היתה לקיים דין שבח ואחר כך בקשה בתפילה, ואמנם דעת תלמוד בבלי אינה כן, שהרי לומדים שבח ואחר כך

בקשה מתפילת משה בפרשת ואתחנן (ברכות לב.) או ממה שאמר שלמה "לשמוע אל הרנה ואל התפלה" (שם לא.), אבל לא מתפילה זו. אלא דהא גופא קשיא, למה דנים מתפילה זו לענין שואל מחבירו, ולא לענין הלכות תפילה לפני הקב"ה, וצ"ב.

אלא על כרחך הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל, שאם נגע מרים הוא בגדר צרעת ממש להלכה, אם כן יש כאן חולי הצריך רפואה, ולשון רפואה דנקט משה הוי דוקא, וכשאומר משה "א-ל נא רפא נא לה", יש כאן תפילה רגילה על רפואת החולה. אבל אם נגע מרים הוא בגדר נזיפה להלכה, ואין כאן הלכות מצורע ממש, אם כן כשבא משה להתחנן להקב"ה על המצב, אין כאן תפילה על חולה, אלא דברי פיוס ובקשת מחילה לפני מי שיש לו קפידא על אחותו. ואם כן דברי רש"י הנ"ל, שאין ללמוד הלכות תפילה מלשון "א-ל נא רפא נא לה", אלא הלכות דרך ארץ של השואל דבר מחבירו, נאמרו לפי השיטה הסוברת שבנגע מרים אין כאן הלכות צרעת אלא הלכות נזיפה, ואם כן אין כאן תפילה על רפואה אלא פיוס לפני מי שיש לו קפידא על חבירו, ושפיר דומה לשואל דבר מחבירו.

והנה התוס' במסכת זבחים (סט:) כתבו וז"ל, וה"ר חיים מפרש וכו' אלא נקט ארבעה עשר כנגד שתי הסגרות וכו', וכלשון הזה איתא בפרקי דרבי אליעזר, קל וחומר לשכינה שתי הסגרות, עכ"ל. ומבואר שדעת התנא רבי אליעזר היא, שדין שבעה ימים של מרים מחוץ למחנה הוא מחמת הלכות צרעת, ועיין בספרי שיש תנא האומר שארבעה עשר יום הוא מצד שתי נזיפות, ועל כרחך כנ"ל, שכבר נחלקו תנאים ביסוד שבעה ימים של נגע מרים, אם הוא מצד הלכות מצורע או מצד הלכות נזיפה. ומובן היטב לפי זה למה מביא הש"ס במסכת ברכות [וכן הספרי] סיפור בשם רבי אליעזר, שהוא למד מלשון "א-ל נא רפא נא לה" שיש מקום לקצר בתפילה, והוא משום דרך לרבי אליעזר לשיטתו ניתן ללמוד כן, שכיון שהוא סובר שיש כאן חולי של צרעת ממש שוב יש כאן תפילה גמורה לרפואת חולה. אבל לדעה הסוברת שיש כאן פרשה של נזיפה ופיוס ולא צרעת ותפילה, אי אפשר ללמוד ענין זה מכאן, ואולי אפשר ללמוד דרכי הפיוס אבל לא דרכי התפילה.

ומיושב בזה למה הביא הש"ס מימרא של רב חסדא שלא במקומה, שהוא לומד מתפילה זו שאין צריך להזכיר שמו של חולה, והיינו משום שכל המימרא של רב חסדא בנויה על שיטת רבי אליעזר, שסובר שאפשר ללמוד הלכות תפילה מלשון "א-ל נא רפא נא לה", אבל לאידך תנא אין ללמוד מכאן הלכות תפילה כלל, וכש"נ.

וזהו שכתב רש"י שאין צריך להזכיר שמו "של חולה", שבא בזה להדגיש של הדין הזה בנוי על השיטה הסוברת שתפילת משה בעד מרים היא תפילה על החולה, אבל אם הוא מבקש על הנזוף ואינו מתפלל על החולה, אז אין לנו מקור לחדש שאין צריך להזכיר שמו של חולה בתפילה.

והיינו שהשמיטו הפוסקים דין זה מהלכה, וגם נהיג עלמא להקפיד להתפלל על חולה עם שמו ושם אמו, והוא מפני שהכרעת הסוגיות היא דלא כדעת רבי אליעזר, שאין כאן הלכות צרעת אלא הלכות נזיפה, ואין כאן הלכות תפילה אלא הלכות פיוס של בקשת מחילה על הקפידא, וכש"נ, והדברים מאירים בעזה"י.

סימן טו

בענין המניח את הכד

חנוכה תשע"ז

לכבוד ידיד נפשי, תלמיד המחכים את רבותיו, הר"ר ישראל שאו שליט"א,

אמז אן פנחת פשוט'ס שפצ'מ צורנו לפצ'מ לפוסס את פנס של נצחון
פתורה פוא "נר צ' שאת אצס" שלק, וכל אשפתק ותלמ'צ'ק וצבר' תורתק הצל
פפ ובכתה פרי פס מפצא של פוסומ' ניסא, ואמרת' ה'וא' חנוכה א'נן לכבד את
צסק פתורה שלק ולפשי' צל שאלות שק'לת' אמק בכתה באשק פשנס --

במסכת בבא קמא (כו.) תנן, המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל
בה ושברה פטור, ואם הוזק בה, בעל החבית חייב בנזקו: ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, המניח את הכד: ושברה פטור. בגמרא מפרש טעמא: ואם
הוזק בה. הנתקל: בעל החבית חייב. מפרש בגמרא: עכ"ל.
והעיר מע"כ כמה הערות מושכלות בדיבורי רש"י לפי סדר המשנה.

א' למה היה צורך בכלל לכתוב דבגמרא מפרש טעמא, דהא לא נחית רש"י
כלל לשום פירוש על המשנה, ומה הוסיף בזה וצ"ב.
ב' איזה צורך יש כאן לציין שזה ששבר את הכד ופטור עליה הוא "הנתקל",
והלא הדבר פשוט ומבואר בלשון המשנה עצמה, וצ"ב.
ג' למה חזר רש"י בסיפא אהא דתנן "בעל החבית חייב", להוסיף "מפרש
בגמרא", ומה היה חסר כאן בהבנת המשנה בלי זה, וצ"ב.

ד' יש לדקדק, שבדיבור הראשון ברישא דמתניתין כתב רש"י דהא "בגמרא מפרש", אבל בסיפא כתב "מפרש בגמרא", ולמה שינה את הסדר, וצריך טעם בדבר, ע"כ שאל בחכמה ובדייקנות.

ויש לי להוסיף ולהעיר, שאין הדבר מובן כל כך, למה צריכים להזכיר פירוש של הגמרא הן על הפטור והן על החיוב, שאם יש נטייה לצד פטור מובן למה נקט רש"י דבגמרא מפרש חיובא דסיפא, ואם יש נטייה לצד חיוב מובן למה נקט רש"י דבגמרא מפרש פטורא דרישא, אבל חידוש הדבר למה דואג להודיענו שיש פירוש על הפטור ויש פירוש על החיוב, וצ"ב.

גם צריך טעם, למה העתיק רש"י לשון "המניח את הכד" בלי פירוש בתחילת המשנה, וגם צ"ב למה העתיק "בעל החבית חייב", ולמה אינו מספיק להעתיק לשון "חייב" ותו לא, וצריך טעם.

אמנם אם באנו להקשות כאן קושיא חמורה על לשונות הקצרים והפשוטים של פירוש רש"י במשנה זו, היא על דבריו בסיפא אהא דתנן "בעל החבית חייב", שהוסיף "מפרש בגמרא", ואין זה אלא תימה, דהא אין סוגיא קבועה על סיפא דמתניתין כלל ואין בגמרא פירוש על זה, וצ"ע ג.

ונקדים מה שיש להקשות בדברי המשנה עצמה, שבתחילת המשנה הזכרנו שיש כאן אדם "המניח את הכד", ואם כן מאי האי דתנן בסוף המשנה שאם הנתקל הוזק "בעל החבית" חייב, למה צריכים לקרוא שם חדש לאדם זה, ולמה לא חזרה המשנה לומר "המניח חייב", וצ"ע.

גם אינו מובן, למה חוזרת המשנה על אותו נתקל ששברה, לומר שאם הוזק בה בעל החבית חייב, והלא החיוב של המניח את הכד ברשות הרבים הוא על כל מי שניזוק על ידה, והיה לו לומר שאם הוזק בה כל אדם בעל החבית חייב. ובאמת יש נפקא מינה אחר שנתקל אדם אחד בכד ושברה והשאיר חרסיה שם, ובאו אחרים וניזוקו בחרסים הללו, אם בעל החבית חייב או הנתקל חייב, ובפשוטו מסתבר שבעל החבית חייב כמו שהוא חייב על היזק של הנתקל הראשון, ויש בזה חידוש גדול וחומרא, ושוב קשיא על המשנה, למה קבעה דין של חיוב בעל החבית בציור של אותו נתקל עצמו שהוזק בה, והרי יש להחמיר הרבה יותר מזה, וצ"ב.

ואם יש מקום לדחוק בלשון המשנה ולומר שלשון "ואם הוזק בה" אינו חוזר

על הנתקל הידוע, ולשון מסורס הוא שהוזק מי שבא והוזק, אז הקושיא היא על רש"י, למה הקפיד לפרש שהוזק בה "הנתקל" ולא נקט שהוזק בה אדם בעלמא, וצ"ב.

ובאמת גם סדר המשנה קשה, שאחר שהזכירה את האדם המניח את הכד, למה לא המשיכה באופן טבעי והגיוני שאם בא אחר ונתקל בכד והוזק חייב, ואחר כך להוסיף שאם נתקל בה ושברה פטור, ואז היה הלשון הולך כסדר מן הנחת המניח אל חיובו על שהניח, וגם ההגיון הולך כסדר שאם אדם מניח כד ברחוב הרי הוא מזיק בכח, וכשבא אחר ונתקל בה והוזק בה אז המניח נעשה מזיק בפועל וחייב לשלם, וממילא אין מקום לחייב את הנתקל אם שבר את הכד.

ולמה סידרו את המשנה בהיפוך, שאחרי שמזכירים את המניח הולכים לציור שהשובר את הכד פטור מלשלם על הכד, שבמקום לדון אם המניח מזיק הוא, דנים אם אחר נחשב מזיק על הכלי שלו, ורק אחר כך חוזרים ודנים אם המניח חייב על ההיזק, ולא עוד אלא שכשחוזרים אליו נותנים לו שם חדש של "בעל החבית", וצ"ע. וחוצץ מזה יש להעיר, שאין דרך התנא להתחיל מן הפטורים אלא מן החיובים, שקביעות המשנה היא ללמדנו חובותינו לפי דיני התורה, ולמה קבע תנא פטור לפני החיוב במשנתנו, וכעין זה עמדנו בתחילת פרק אלו מציאות בבבא מציעא, וצ"ב.

והנראה מבואר מכל זה, שהבין רש"י לפי דעת תחילת הסוגיא, שאין משנה זאת מדברת על המניח את הכד בכלל, אלא על הנתקל. ועיין בספר מרבה קדושה על מסכת קידושין (ב.) שייסדנו, שמה שפירש שם רש"י האשה נקנית בשלש דרכים בכסף בשטר ובביאה, דהיינו האשה נקנית "לבעלה", הוא לקבוע שהיא משנה על הבעל ולא על האשה עצמה, שסדר המשנה הוא ללמד איך הבעל קונה את האשה, ואם כן כולה כתובה מצד הבעל. ולזה מקשה שם הגמרא, למה לא נקט תנא "שלשה" לשון זכר, וטעם הקושיא הוא מפני שיש כאן משנה על קנין הבעל וראוי לכתוב בלשון זכר השייך לבעל [ודלא כשיטת התוס' שם שהקושיא היא מצד אחר יעו"ש], עכת"ד. והוא הדין כאן, זהו סדר המשנה לפי תחילת הסוגיא. "המניח את הכד" פי' אחד הניח כאן כד, וזו הקדמה בעלמא לידע את המציאות, ועכשיו עוברים אל גוף הסיפור. "ובא אחר ונתקל בה", פי' עכשיו הסיפור מתחיל כשבא אדם זה, ואומרים שהוא פטור על שהזיק את הכד, ולא עוד אלא "ואם הוזק בה בעל החבית חייב

בנזקו", שלא רק שהנתקל פטור על מה שהוא עשה אל הכד, הוא גם מקבל תשלומין על היזק שאירע לו במעשה זה.

ומדוקדק לפי זה למה התחיל רש"י והעתיק "המניח את הכד" בלי פירוש, להודיענו שזו הקדמה בעלמא, ועכשיו מתחילים לדבר על הלכות של עובר דרך שנתקל בכד זה. ואחר כך הקפיד לכתוב, ואם הוזק בה "הנתקל", להורות על נקודה זאת, שזו משנת האחר ולא משנת המניח.

ויסוד הענין הוא, שהרי בחידושים של תחילת המסכת (ב.) ייסדנו, שיש לחקור חקירה גדולה בחיוב הבעלים על ממון המזיק, אם זה דין אחריות של האדם על ממונו, דכיון שבא היזק על ידי ממונו הרי בעלותו על הממון מחייבת אותו באחריות, או דילמא שיש כאן מחייב מצד פשיעה ועוולה, שבתחילה דנים את האדם או את בהמתו כמזיק, ומחייבים אותו על עבירה ומעשה עוול, וכתוצאה מזה הרי הוא חייב לשלם מה שהזיק על ידי פשיעתו.

ולפי הצד הראשון שהוא חיוב ממונות ביסודו, נמצא שתשלומי היזק הם דין תשלומי ממון בעלמא כמו אדם הפורע את חובו. אבל לפי הצד השני שצריכים לפסוק עליו דין של מזיק, ויש בזה הוראה על פשיעה ועוולה, אם כן כשהוא משלם על ההיזק מחמת שם מזיק שנידון עליו, הרי זה גדר של עונש ולא תשלומי ממון בעלמא.

ועכשיו יש לנו לעיין במשנה שלנו, ולראות שיש שני דרכים בקריאת המשנה, דרך אחד לכל צד. ומה שסידר רש"י בפירוש המשנה הוא, סדר המשנה לפי הצד שהוא חיוב ממונות ביסודו.

ולפי זה מפרשים בלשון הסיפא, שהחיוב הוא על "בעל החבית", פי' שחייב מחמת שהוא בעלים ואחראי על ממונו, ולא מחמת פשיעה ועוולה שהוא עשה כדי לגרום את ההיזק.

ואחרי שמבואר שהמחייב הוא הבעלות, ולא מעשה היזק, אם כן על כרחך שלשון הרישא "המניח את הכד" אין בו ענין עוולה וחסרון כלל, שיש לו זכות גמורה להניח את כדו, ולכן אין זה חלק מן הסיפור אלא הקדמה בעלמא. ויתכן שיש נפקא מינה לגבי שליח לדבר עבירה, שאם החיוב הוא מחמת ממונות, אז חייב בעל החבית גם אם שליח שלו הביא את הכד שם והניחו, אבל אם החיוב הוא מחמת פשיעה והנחת מכשול, אז אין שליח לדבר עבירה והמניח חייב.

ולפי זה לפעמים אין המניח את הכד שוה עם בעל החבית, שהמניח הוא השליח ובעל החבית הוא המשלח, ואז המשנה מדוקדקת ביותר לפי ההלכה.

ולפי זה הרי המשנה מבוארת כעין מה שהצענו למעלה, "המניח את הכד" פי' בהיתר, ואין זה גורם שום חיובים, והיא הקדמה בעלמא להודיענו שיש כד ברשות הרבים. "ובא אחר ונתקל בה", פי' עכשיו יש לנו אדם עם צד לחשוב שהוא מזיק, אבל "פטור" הוא לפי הדין, וטעמא מפרש בגמרא למה אין חיוב על שבירת הכד המונח בהיתר, "ואם הוזק בה" הנתקל, שהוא בעל הסיפור, אז "בעל החבית חייב בנזקו", אדם חדש שלא היה בסיפור זה חייב, דהיינו בעל הממונות של החבית, שהוא אחראי על היזקו.

וזהו שדקדק רש"י להעתיק "בעל החבית חייב", שכאן היא נקודת המחייב, שהחיוב בא מחמת בעלות ולא מחמת פשיעה.

והרי לפי זה מבואר, שהמשנה באה לחדש שאין האדם הנתקל נחשב כאן מזיק, וגם אם שבר את הכד, אלא הבעלים הם אחראים על ההיזק. ולזה אין כדאי לדבר על החידוש של חרסים שאחר השבירה, כיון שהיסוד של המשנה תלוי בשעת השבירה, לומר שאין השובר מזיק אלא הבעלים אחראים על ההיזק. ומיושב למה מתחילים עם הפטור, שיש כאן משנה הקבועה על הנתקל לחדש שהוא אינו השובר והמזיק. ולזה מתחיל הש"ס להלן (כז:) ומקשה, למה אין הנתקל חייב ליזהר, ומתרץ שצריכים להעמיד את המשנה בזמנים או במקומות שיש בהם פטור להולכים שלא ליזהר, כגון באפילה או בקרן זווית.

ובאמת לפי הצד השני של החקירה חייבים ללמוד את המשנה בדיוק להיפך, "המניח את הכד" פי' אחד הניח כאן כד וזו מעשה עוול להכשיל את ההולכים ברחובות, והמשנה ממשיכה לדבר עליו, "ובא אחר ונתקל בה", פי' אדם אחר שאינו שייך לסיפור זה נתקל, "פטור" הנתקל על הכד מפני שהמניח פשע, ולא עוד אלא "ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו", שפשיעת המניח מחייבת אותו על ההיזק, והמניח את הכד היינו בעל החבית, ולשון "בעל החבית" לאו דוקא. ויש אמוראים שמפרשים כך, כמו שיתבאר בהמשך הסוגיא דאיכא מאן דאמר שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים, ונמצא שהנחה זו יוצרת מכשול מיד, אבל תחילת הסוגיא היא לפי מהלך הראשון, שהוא מדוקדק יותר בסידור המשנה ולשונה כנ"ל.

על כל פנים תירצנו את כל ההערות הנ"ל, חוץ מעניני הסיפא, שעדיין אין מבואר מה היא כוונת רש"י בסיפא לומר "מפרש בגמרא", וכדי לעמוד על זה לעומקו צריכים ללמוד את כל השקלא וטריא של הגמרא באמת, ואין כאן מקומו. אבל בקיצור אפשר לתרץ על פי עצם הדבר שהגמרא מקשה (כז:), למה הנתקל פטור והא איבעי ליה לעיוני ומיזל, ומחמת כן תירצה דמיירי באפילה או בקרן זוית. ומבואר שיש תביעה על החולך לעיין בדרכים, לפי תירוצים הללו של הגמרא, ואז אין המניה את הכד נחשב כפושע, ועל כרחך שהחיוב אם הוזק בה הנתקל הוא מחמת בעלות ואחריות כנ"ל, ולשון "בעל החבית" דוקא. ושפיר נקט רש"י דהא "מפרש בגמרא", שיסוד לימוד המשנה מבואר מתוך הגמרא, ויש בזה ביאור גם לגדר החיוב של בעל החבית. אמנם כיון שהסוגיא לא קבעה את עצמה על חיוב בעל החבית, והדברים מתבארים ומתפרשים מתוך השקלא וטריא על הרישא, כתב רש"י בלשון "מפרש בגמרא" ולא "בגמרא מפרש טעמא" כמו שפירש ברישא.

בענין עבד איניש דינא לנפשיה

ט' שבט תשע"ז

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

במסכת בבא קמא (כז:) איתא, אפילו למאן דאמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עבד איניש דינא לנפשיה, דאתמר רב יהודה אמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה, היכא דאיכא פסידא כולי עלמא לא פליגי דעבד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא, רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה, דכיון דבדין עבד לא טרח, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, לא עבד איניש דינא לנפשיה. ואפילו דין אמת לא יעשה הוא לעצמו, אלא ילך אצל הדיין: במקום דאיכא פסידא. אי אזיל לבי דינא וכו', כי האי גוונא עבד איניש דינא לנפשיה: עכ"ל

ובתר הכי (כח.) איתא, ת"ש "וקצתה את כפה", ממון, מאי לאו בשאינה יכולה להציל על ידי דבר אחר, [ודוחה] לא, שיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל ע"י דבר אחר פטורה, [ומקשה] אי הכי אדתני סיפא "ושלחה ידה" פרט לשליח בית דין, לפלוג ולתני בדידה במה דברים אמורים כשיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל ע"י דבר אחר פטורה, [ומתרץ] הכי נמי קאמר, במה דברים אמורים כשיכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אינה יכולה להציל ע"י דבר אחר נעשה ידה כשליח בית דין ופטורה, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, בשאינה יכולה להציל על ידי דבר אחר. דבדין קא עבדא, אלמא לא עבד איניש דינא לנפשיה, אפילו במקום פסידא כי הכא, שבעלה מוכה כל שעה: כשיכולה להציל על ידי דבר אחר. דלא דינא עבדא: פרט לשליח בית דין. שפטור על הבושת: עכ"ל.

ושאל מע"כ בחכמה, למה הוצרך רש"י להוסיף שבעלה מוכה "כל שעה", ומה חסר לו עצם הדבר שבעלה מוכה עכשיו, וצ"ב.

עוד שאל מע"כ, איזה פסידא יש כאן על ידי שבעלה שרוי בצער, ולמה לא נקט רש"י שיש כאן הפסד גמור על ידי היזק הגוף, וצ"ב, עכ"ק.

וכשאני לעצמי קשה לי מעין זה, מהפסוק עצמו בפרשה זו, שנאמר (דברי כה"א-יב) "כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבשיו, וקצתה את כפה לא תחוס עינך". הרי שמפורש במקרא שמעשה זה שעשה האשה, הוא להציל את בעלה מיד מכהו, ולמה לא הביא רש"י פסוק האומר בפירוש שכל זה נעשה מצד הפסד של הכאה, ובודאי אי אפשר לדחוק ולומר שאם יש הכאות ויש צורך להצלה, שיש לסמוך מראש שהכאות הללו לא יגרמו הפסד הגוף, וצ"ע.

ובאמת יש להקשות מעין זה על התוס' מצד אחר, שהרי דעת התוס' בסוגיא זו [בד"ה טעמא] היא, שאין מקשים על היסוד של תחילת הסוגיא שמודים כל האמוראים דבמקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה, וכל הקושיות הן רק על מאן דאמר עביד איניש דינא לנפשיה היכא דליכא פסידא.

ונמצא שהתוס' מפרשים שציור זה של חיוב בושת באשה שהחזיקה במבושיו של האיש הרב עם בעלה, הוא נחשב "היכא דליכא פסידא", ואינו מובן, הא מפורש במקרא שהיא עשתה כן "להציל את אישה מיד מכהו", ולמה אין כאן פסידא, וצ"ע.

ונראה מבואר מכל זה, שהרי כל הסוגיא של "עביד איניש דינא לנפשיה", היא בנוגע לבית דין של דיני ממונות, שיש צד שמותר לו לאדם לעשות דין לעצמו אם הוא יודע את הדין בבירור, ואם כן קשה מה שייך להביא כאן דין זה של האשה שהשתדלה בהצלת בעלה באופן שגרם בושת למכהו, והלא שאלה זאת אם יש לה זכות להציל את בעלה בדרך זה היא שאלה של איסור והיתר או של דיני נפשות, אבל איזה דיני ממונות שייך כאן, וצ"ע.

וגם אם מחייבים אותה ממון על הבושת שגרמה לו, במקרה שעשתה כן ולא הצילה את בעלה על ידי דבר אחר, מכל מקום בשעה שבעלה מוכה והיא צריכה לשאול אם יכולה להציל אותו בדרך זה, אין כאן שאלה של דיני ממונות, וצ"ע כנ"ל.

ומוכרחים לחדש בזה, שדעת המקשן היא שהיחס של האשה להכאת בעלה הוא בגדר דיני ממונות, שגם אם אצל הבעל עצמו יש כאן הלכות הכאה והצלה, כל זמן שאין כאן סכנה גמורה של רודף אחר חבירו להורגו, אז אצל האשה הרי

הנקודה היא שהיא דואגת לממונות שלה. [ויש להסביר דבר זה באופנים שונים].

ואמנם אם זה נכון, קשה כנ"ל על דעת התוס' בסוגיין, שסוברים שמעולם לא עזבנו את הקדמת הסוגיא שאין מחלוקת היכא דאיכא פסידא, וכולי עלמא מודי דאי איכא פסידא עביד איניש דינא לנפשיה, אם כן איך נימא שמצד אחד הרי השאלה של הצלת הבעל היא נידונית אצל אשתו כדיני ממונות, ומצד שני הרי זה נחשב דליכא פסידא, והלא ממשיכים להכות את בעלה עד שהיא הולכת לבית דין, וצ"ב.

וצריך לומר בזה, שיש כאן דיני ממונות שלה, אבל פסידא שלה אין כאן, ואם כן אף על פי שיש מקום לדון בבית דין מצד ממונות שלה אם מותר לה להצילו, או לבקש מבית דין שיצילו אותו מצד ממונות שלה, מכל מקום יש כאן פסידא שלו בדין אבל לא פסידא שלה.

ויש להביא משל לזה, במי שעובד אצל בעל מלאכה אחד ששוכר כמה פועלים לעבוד אתו בכל יום, ואם אותו בעל מלאכה נופל למטה ואין לו כח לעבוד אז אינו יוצא לעבודה ואינו שוכר את הפועלים, ונמצא שהחולי של בעל מלאכה זה משפיע על הממונות של פועליו, שבגלל שהוא במטה הם אינם מתפרנסים. ואמנם אם בא מזיק אחד וחובל באותו בעל מלאכה, הרי הוא משלם לו חמשה דברים, וזה כולל רק שבת שלו בעצמו, אבל אין החובל חייב לשלם שבת של כל פועליו שילכו בלי פרנסה עד שיקום הנחבל ממטתו.

וכעין זה באשתו של אדם, שהיא צריכה לשמור על יכולת של בעלה לעבוד ולהרויח, כדי שהוא יקיים את חובתו להספיק מזונות לה ולבניה, ואמנם אם אינה מצליח לשמור עליו, אין כאן דין הפסד שלה אלא שלו.

וזהו חידושם של התוס' בדעת המקשן בסוגיא דידן, שאף על פי שיש כאן דיני ממונות של האשה להציל את בעלה, ואם עביד איניש דינא לנפשיה מותרת לעשות כן, מכל מקום אין כאן פסידא שלה אם היא אינה מצליחה לעשות כן, ולמאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, אסור לה לבייש את מכהו של בעלה בלי רשות מבית דין.

אבל לדעת רש"י כבר עברה הסוגיא לראיות נגד שתי השיטות של תחילת הסוגיא, ואינה מסכימה שכל התנאים והאמוראים מודים אי איכא פסידא, ומביאים

ראיות דלא עביד איניש דינא לנפשיה אפילו היכא דאיכא פסידא.
ולזה לא הוצרך רש"י לדחוק ולחדש, שמצד אחד יש כאן דיני ממונות של
האשה ומצד שני אין כאן פסידא שלה, אלא אדרבה ודאי איכא פסידא לאשה
והגמרא מוכיחה דלא עביד איניש דינא לנפשיה אפילו אי איכא פסידא.
וכיון שלפי רש"י יש צורך לחדש שיש כאן דיני ממונות, ואין חילוק בינו לבין
התוס' בנקודה זו, וגם נקט שיש כאן פסידא אם אין הולכים לבית דין מיד, לזה
פירש רש"י שיש לאשה פסידא אם בעלה "מוכה כל שעה", שאז יש כאן הפרעה
ועיכוב לכל היחס בין איש לאשתו, ויש לה תביעה ממונית נגד מי שרוצה להזיק את
בעלה כסדר.

וזהו שכתב רש"י "אפילו במקום פסידא כי הכא שבעלה מוכה כל שעה",
שכוונתו לסמוך על סברא של "מוכה כל שעה" לקבוע שיש כאן תביעת האשה
בדיני ממונות על מי שמונע ממנה את בעלה, וגם יש כאן פסידא אם תלך מיד לבית
דין, כיון שהמכות נמשכות לאורך הזמן שהיא בדרך לבית הדין.

ומיושבות שתי קושיותיו של מע"כ, א' שהוצרך רש"י להוסיף שהוא מוכה "כל
שעה" לבאר שיש כאן היזק לאשה עצמה, והיא התובעת בבית דין או העושה דין
לנפשה, וגם יש הפסד מטעם זה אם תלך לבית דין ולא תציל את בעלה מיד.
ב' שהמכות וחבלת הגוף של הבעל הם עסק שלה בדיני ממונות, וזה נכון גם
לפי התוס', ונקט רש"י שכיון שכן הוא הדבר יש בזה גם הפסד שלה, ויש לה היתר
לעשות דין לעצמה למאן דאמר "עביד איניש דינא לנפשיה" במקום דאיכא פסידא.

*

ובאמת יש להוכיח פירוש זה מצד אחר, שהרי להלן בסוגיין איתא, ת"ש הרי
שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו, נטלה ונתן להם מן הצד, מה שנתן נתן ושלו
לא הגיעו, ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה, לנקוט פזרא וליתיב וכו', ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, לנקוט פזרא וליתיב. יקח מקל וישב על דרך הראשון, דהא
דינא הוא וכו', עכ"ל.

וּכְתַבּוּ הַתּוֹס' וּז"ל, וְלִינְקוּט פּוֹרָא וּלִיתִיב. וּס"ל הַשְׁתָּא, דְּשִׁלּוּ לֹא הִגִּיעוּ לְפִי שְׁאִין יִכּוֹל לְהִזְמִין כָּל עוֹבְרֵי דְרָכִים לְבֵית דִּין: עכ"ל.

וּתִימָה, דִּהָא בְּתַחֲלִית הַסּוּגִיא מְפּוֹרֶשׁ, שְׁטַעֲמוּ שֶׁל מֵאן דְּאָמַר לֹא עֲבִיד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ, הוּא "דְּכִיּוֹן דְּלִיכָא פְּסִידָא לִיזִיל קְמִיָּה דִּינָא".
וְאִם כֵּן אֵיךְ בִּיאָרוּ הַתּוֹס' לְפִי דַּעַת הַמִּקְשָׁן, שְׁאִין בְּעַל הַבֵּית יִכּוֹל לְזַכּוֹת בְּדֶרֶךְ הָרֵאשׁוֹנָה שְׁבִתוֹךְ שְׁדָּהוּ, "לְפִי שְׁאִין יִכּוֹל לְהִזְמִין כָּל עוֹבְרֵי דְרָכִים לְבֵית דִּין", וְהִלָּא אִם אִינוּ יִכּוֹל לְהִזְמִין אוֹתָם לְבֵית דִּין בְּפוּעֵל, אִם כֵּן אֵין כָּאן טַעֲנָה שֶׁל "לִיזִיל קְמִיָּה דִּינָא", וְלִמָּה לֹא אִמְרִינֵן דְּבַהֲאֵי גּוּוֹנָא כּוֹלֵי עֲלֵמָא מוֹדֵי דְאִית לִיה לְמִיעֵבַד דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ, וְצַע"ג.

וּמוֹכְרָחִים לְחֹדֶשׁ בְּדַעַת הַתּוֹס', שְׁאֵף עַל פִּי שְׁבִאוּפֵן כְּלָלִי הַטַּעַם דִּלָּא לִיעֵבַד דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ הוּא מִשּׁוֹם "לִיזִיל קְמִיָּה דִּינָא", מְכַל מְקוֹם לֹא נָתַת דְּבִרְיָךְ לְשִׁיעוּרִין, וְגַם מִי שִׁישׁ לוֹ עֵיכּוֹב בְּפוּעֵל שְׁאִינוּ מְנִיחוּ לְהִגִּיעַ לְבֵית דִּין, אִינוּ יִכּוֹל לַעֲשׂוֹת דִּין לְעַצְמוֹ.

אִמְנָם אִם נִכּוֹנִים אֲנוּ בְּזֶה תִּימָה, לִמָּה מוֹדֵי כּוֹלֵי עֲלֵמָא הִיכָא דְאִיכָא פְּסִידָא, וּפִירֶשׁ רִש"י דִּהֵינּוּ "בְּמִקּוֹם דְּאִיכָא פְּסִידָא אִי אִזִּיל לְבִי דִינָא", וְהָא מְפּוֹרֶשׁ בְּתוֹס' שְׁגַם אִם לֹא יִנְצַח בְּבֵית דִּין אִמְרִינֵן לֹא עֲבִיד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ, וְקִשָּׁה מָה לִּי אִם יִהְיֶה לוֹ פְּסִידָא אִי אִזִּיל לְבִי דִינָא, הִלָּא גַם אִם אֵין לוֹ אִפְשָׁרוֹת כְּלָל לְנִצָּח בְּבֵית דִּין, וְכָל הַלִּיכְתּוֹ לְבֵית דִּין תִּהְיֶה הַפְּסֵד גָּמוֹר, אֵין מִתִּירִין לַעֲשׂוֹת דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ.
אֲלֵא עַל כִּרְחֹךְ שְׁגַם בְּנִקּוּדָה זֹאת נִחְלָקוּ הַתּוֹס' עַל שִׁיטַת רִש"י, דִּהָא אִי לֹא בְּעִינֵן סְבָרָא שֶׁל "לִיזִיל קְמִיָּה דִּינָא" בְּפוּעֵל, אִי אִפְשָׁר לְפָרֶשׁ שְׁגָדֵר פְּסִידָא תְּלוּי בְּהַפְּסֵד שִׁיחִיהּ לוֹ אִם יֵלֶךְ לְבֵית דִּין וְלֹא יַעֲשֶׂה דִּין מִיד.
וְלְפִי הַתּוֹס' נֹאמַר כָּאן גָּדֵר חֹדֶשׁ שֶׁל פְּסִידָא, שְׁכָל דִּין שִׁישׁ בּוֹ הַפְּסֵד מִמּוֹן זָכְתָה תּוֹרָה לְאָדָם מִיִּשְׂרָאֵל לְשִׁמּוֹר אֶת עַצְמוֹ מִהַפְּסֵד, וּבַהֲא כּוֹלֵי עֲלֵמָא מוֹדֵי, וְרַק לְגַבֵּי דִין שְׁאִין בּוֹ הַפְּסֵד, אִזִּי שׁ מֵאן דְּאָמַר לֹא עֲבִיד דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ חוּץ לְבֵית דִּין. וְלְפִי זֶה מוֹדְדִים הַפְּסֵד בְּאוּפֵן כְּלָלִי, וְלֹא הַפְּסֵד אִם יַחֲכֶה וְיֵלֶךְ לְבֵית דִּין.

וְזֶה שֶׁנִּחְלָקוּ רִש"י וְתוֹס' לְעֵיל בְּסוּגִיָּין לְגַבֵּי צִיּוֹר שֶׁל מִשְׁנֵתִינוּ בְּמַמְלָא כָּל רִשּׁוֹת הָרַבִּים חֲבִיּוֹת, דְּנִקְט רִש"י בְּד"ה הָא שְׁבֵרָה חִיב, "אֲלֵמָא לֹא עֲבִיד אִינִישׁ דִּינָא לְנַפְשִׁיהּ אִפִּילוּ בְּמִקּוֹם פְּסִידָא", וּכְתַבּוּ הַתּוֹס' וּז"ל, דְּאֵף עַל גַּב דְּאִירִי בְּמַמְלָא

ליכא פסידא וכו', שאדם יכול להקיף ברשות הרבים ולילך בכל מקום שירצה: עכ"ל. והיינו דאזלו לשיטתייהו, שלפי התוס' שפיר אין כאן פסידא, כיון שבפועל לא יפסיד כסף על ידי שיקיף ברשות הרבים וילך ברחוב אחר, ואף על פי שיש לו טירחא יתירא והארכת זמן אין כאן חשיבות של הפסד, לגבי היתר זה של עבד איניש דינא לנפשיה להציל מידי הפסד.

אבל לרש"י לשיטתו אין כאן גדר בעלמא של הפסד ממון, אלא כל שלא יוכל לנצח בדין כשיגיע לבית דין בשוה לנצחון שיכול לעשות בעצמו עכשיו, לא חל עליו חיובא "ליזיל קמיה דיינא", ואם כן ממה נפשך, אם יש כאן טירחא ועיכוב על ידי החביות ועל פי בית דין יתירו לו לשבור, ממילא אי אפשר לחייבו ללכת לבית דין בפועל, כיון שעצם ההליכה מפסיד את הנצחון שלו, שאם הולך מכאן ומקיף למקום אחר הרי הוא מוותר על התביעה שלו לשבור את החביות לפתוח לו דרך הליכה.

בקיצור, כל נצחון אפשרי בבית דין, נחשב הפסד לגבי הלכה זו, אם לא ישיג את הנצחון כשיגיע לבית דין, ולעולם אין מחייבים אותו לילך לבית דין אם על ידי הליכתו יפסיד את הנצחון הראוי לו עכשיו.

ואם כן הוא הדין בהך "תא שמע" דמייתנין מחיוב בושת של האשה, שהחזיקה במבושי איש כדי להציל את בעלה ממנו, שלפי התוס' אין כאן דין הפסד להתיר עשיית דין לנפשה, כיון שהכאת הבעל נחשבת הפסד שלו ולא הפסד שלה. ואף על פי שיש לה זכות בבית דין לבקש רשות להציל את בעלה מחבלה, מכל מקום עצם הדבר שמחבלים בבעלה אינו נחשב הפסד שלה, ולמאן דאמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, אין לה כח להציל את בעלה בדרך זה בלי רשות בית דין.

אבל לפי רש"י לשיטתו, הא בהא תליא, שכל זכות לנצח בדין מתירה לו לאדם לפעול חוץ לבית דין, אם הליכתו תמעט את הנצחון בדין או תבטל אותו, שהפסד הדין הוא גדר של הפסד המתיר לעשות דין בעצמו. והוא הדין כאן שבעלה מוכה כל שעת הליכתה לבית דין, נמצא שיש הפסד בדין שלה על ידי שהיא הולכת לבית דין ואינה מצלת מיד, ואז נקטינן שיש כאן ציור של עבד איניש דינא לנפשיה בדאיכא פסידא לפי דעת תחילת הסוגיא, ושפיר פירש רש"י, ומיושבות הערותיו של מע"כ בטוב טעם ודעת, וכמו שביארנו.

סימן יז

בענין דרך הרבים עוברת בתוך שדהו

טבת תשע"ז

לכבוד ידידי תלמידי הר"ר ישראל שאו נר"ו,

במסכת בבא קמא (כז:) איתא, אפילו למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה, דאתמר רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה, היכא דאיכא פסידא כולי עלמא לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא, רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דבדין עביד לא טרח, ע"כ.

ובתר הכי (כח.) איתא, ת"ש הרי שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו, נטלה ונתן להם מן הצד, מה שנתן נתן ושלו לא הגיעו, ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה, לנקוט פזרא וליתיב, אמר רב זביד משמיה דרבא גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון, רב משרשיא אמר בנותן להם דרך עקלתון, רב אשי אמר כל מן הצד דרך עקלתון הוא, קרובה לזה ורחוקה לזה, אי הכי אמאי שלו לא הגיעו, לימא להו שקולו דידכו והבו לי ידי, [ומתרג' משום דרב יהודה, דאמר רב יהודה מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, ע"כ].

ופירש רש"י וז"ל, לנקוט פזרא וליתיב. יקח מקל וישב על דרך הראשון, דהא דינא הוא, דהא אמרת "מה שנתן נתן", אלמא חילוף מעליא הוי: דרך עקלתון. דלאו דינא הוא: קרובה לזה. לעיירות היושבין סמוך לאותו צד: ורחוקה לזה. לאותן הסמוכין לצד האחר, שיהו צריכין להקיף כל סביבות השדה, וכשהיתה באמצע השדה לא היו מקיפין כל כך: אי הכי. דלאו חילוף הוא, אמאי "שלו לא הגיעו": עכ"ל.

וכתבו התוס' וז"ל, ולינקוט פזרא וליתיב. וס"ל השתא דשלו לא הגיעו לפי שאין יכול להזמין כל עוברי דרכים לבית דין: אי הכי "מה שנתן נתן" אמאי. ולא גרסינן [אמאי] "שלו לא הגיעו": עכ"ל.

הרי שביארו התוס' דעת המקשן, שאף על פי שמה שנתן נתן, והוא זכאי לקבל בחזרה את הדרך הראשון, מכל מקום דרך שלו לא הצליח להגיע אליו משום שבפועל אין לו אפשרות לתבוע עוברי דרכים בבית דין (וכן פירש הרשב"ם במסכת בבא בתרא דף צט:). אבל אם עביד איניש דינא לנפשיה, יש לו לבעל הבית זכות לעכב את הרבים מלעבור דרך שדהו על השביל הראשון, וישלח אותם לעבור במסילה החדשה.

ובדיבור הבא ביארו את הקושיא השניה של "אי הכי", שאחרי שנתחדש שאין לו לבעל הבית זכות להחליף את הדרכים משום חשש או סברא של "דרך עקלתון", אז קשה למה "מה שנתן נתן", וצריכים לתרץ שכבר החזיקו בו רבים. וגם הוסיפו התוס' שאין לגרוס "אי הכי אמאי שלו לא הגיעו", וזה ברור ומבורר מתוך הסוגיא, שכיון שהדרך החדש הוא דרך עקלתון [או גוזרים אטו דרך עקלתון] אין כאן חילוף כלל, והדרך הראשון נשאר בידי הרבים.

ושאלת בשם הגר"א על דברי רש"י שגרס "אי הכי אמאי שלו לא הגיעו", וכתב כאן הגר"א שדבריו צריך עיון, ובביאור הגר"א בשולחן ערוך הוסיף "איני יכול להולמו". וכוונתו להקשות, מה יענה רש"י לטענת התוס', הלא ברור ומפורש בגמרא עצמה שאין כאן דין חילוף כלל, שאין לו זכות להחליף ולתת לרבים דרך חדש, ואם כן ממילא "שלו לא הגיעו", עכ"ק. ובאמת בלשון רש"י מיניה וביה קשה להולמו, דהא כתב "אי הכי דלאו חילוף הוא, אמאי שלו לא הגיעו", ולכאורה הרי ההיפוך הוא הנכון, שאדרבה כיון "דלאו חילוף הוא" ואין לרבים דרך חדש במקום הישן, לכן "שלו לא הגיעו" ואין לו זכות לקחת את הדרך הראשון מן הרבים, וצע"ג כנ"ל.

והנה שאלה גדולה שאלת בני, וגם אמרת דברים בשם אומרם שכבר קדמוך בזה גדולי עולם, בעלי התוס' [אף על פי שלא הקשו על דברי רש"י בהדיא] ורבינו הגר"א.

ונראה שצריכים להקדים דקדוק הלשון של "שלו לא הגיעו", ולשון זה קשה

מכמה פנים, א' למה לא שנינו בפירוש שדרך הראשון אינו עובר לרשותו, ב' למה קוראים לזה "שלו" אם לא הצליח להוציאו מידי הרבים, ג' איזו לשון הגעה שייך כאן.

וכדי להשתדל ביישוב הדברים יש לנו לעיין קודם בדעת התוס', ואם נעמוד על עומק שיטתם אולי יש תקוה להבין דברי רש"י.

א' יש להקשות לפי דעת התוס', איך המקשן לומד משנה זו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, שאם כל הטעם שאומרים "שלו לא הגיעו" הוא מפני שאינו יכול לתבוע בבית דין שיפסיקו עוברי דרכים מלילך בדרך הראשון, נמצא שלולא עיכוב זה הרי עצם החלפת דרך הישן בדרך החדש היא על פי דין. וקשה, איזו זכות יש לו לעשות חילוף כזה, ואיך ניתן להפקיע בעלות הרבים בדרך הראשון שלהם על ידי נתינת דרך חדש במקומו, וצ"ע. וכן יש להקשות בדעת המקשן לפי מאן דאמר עביד איניש דינא לנפשיה, שיש לו זכות "לנקוט פזרא וליתיב" ולעכב עוברי דרך בעצמו, הרי שהחילוף מועיל והוא גם מצליח להנהיג אותו למעשה, וקשה איזו זכות יש לו להפקיע בעלות שלהם בדרך הראשון על ידי נתינת דרך אחר, וצ"ע.

ומוכרחים לפרש בזה, שלפי התוס' אין כאן בעלות הרבים בדרך הראשון כלל, ומסתבר שבכלל אין כאן דרך ניכר ומסומן ומסוייד להיות נפרד ומוגדר בתוך השדה, ואם כן אין כאן רשות הרבים אלא זכות הרבים, שיש מנהג של עוברי דרך לעבור בתוך שדהו, ואין להם זכות על מסילה מסויימת הנמדדת ברוחב של כמה אמות, אלא יש זכות כללית לעבור בשדהו.

ואם בעל השדה בא ונותן להם דרך מוגדר במקום אחד, שיקפידו לעבור דוקא באותו מרחב כדי שלא יזיקו לשדהו, יש לו זכות להגן על רשותו ולצמצם הליכתם למסילה זאת, כל זמן שאינו מונע מהם את זכות המעבר בשדהו שהחזיקו בה. ואולי גם אם יש דרך מסויים, מכל מקום אין כאן בעלות של הרבים על הדרך, שאם כן כבר אין זה שדהו כלל אלא רשות הרבים, וכל מה שיש כאן היא זכות מעבר על קרקע שנשאר "שדהו" בדין [ואם יש שם גידולים הרי הם שלו], ואם כן בידו לכוין את המעבר לצד אחר לפי דעת המקשן.

ואמנם לפי זה נראה שלשון "חילוף" שנקט רש"י, אינו מדויק לדעת התוס',

שבאמת אין כאן כח לבעל הבית להחליף דרך בדרך, אלא שבתחילה יש להם זכות מעבר ובסוף יש להם זכות מעבר, ומקום המעבר בפועל תלוי בו. ולפי התוס' נקטינן, שלשון "מה שנתן נתן" לאו דוקא, שאין כאן נתינה של מקום ההופך להיות רשות הרבים, אלא שהוא מזכה לעוברי דרכים לעבור בתוך שדהו על מסילה זאת שקבע להם. אבל לשון "שלו לא הגיעו" עולה יפה לפי התוס', שבאמת הזכות בשדה זו היא שלו, וכל שכן בדרך הראשון הרי הדבר כן, וזה נכון גם בשעה שהרבים עוברים בו, רק שהוא מנסה עכשיו לראות שהדרך שלו יגיע אליו לגמרי להיות בעל השימוש לבדו, והוא אינו מצליח בזה בפועל, כיון שאינו יכול להזמין עוברי דרכים לדין.

ב' הרי בתחילת הסוגיא מפורש, שטעמו של מאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, הוא "דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא". ואם כן תימה איך ביארו התוס' לפי דעת המקשן, שאין בעל הבית יכול לזכות בדרך הראשונה "לפי שאין יכול להזמין כל עוברי דרכים לבית דין", והלא אם אינו יכול להזמין אותם לבית דין בפועל, אם כן אין כאן טענה של "ליזיל קמיה דיינא", ולמה לא אמרינן דבהאי גוונא כולי עלמא מודי דעביד איניש דינא לנפשיה, וצע"ג. ומוכרחים לחדש בדעת התוס', שאף על פי שבאופן כללי הטעם דלא ליעבד דינא לנפשיה הוא משום "ליזיל קמיה דיינא", מכל מקום לא נתת דברך לשיעורין, וגם מי שיש לו עיכוב בפועל שאינו מניחו להגיע לבית דין, אינו יכול לעשות דין לעצמו.

ג' לפי התוס' מבואר בכל משך הסוגיא, שכל הקושיות של הגמרא נגד מאן דאמר עביד איניש דינא לנפשיה, היינו רק היכא דליכא פסידא, כמפורש בתחילת הסוגיא דאי איכא פסידא כולי עלמא מודי דעביד איניש דינא לנפשיה. ונחלקו רש"י ותוס' בענין זה, עיין רש"י בסוגיין בד"ה הא שברה חייב, ובתוס' בסוגיין בד"ה טעמא.

וקשה, איך נקט המקשן שיש לפרש משנה זו על פי שיטת מאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, והא בדין זה אם אין לו אופן להרחיק עוברי דרך מהמסילה החדשה, יש לו הפסד גדול, שבמקום שעד עכשיו עברו דרך שדהו במקום אחד, עכשיו שאומרים "מה שנתן נתן ושלו לא הגיעו" הרי הם עוברים בשני

מקומות, והא אי איכא פסידא כולי עלמא מודי דעביד איניש דינא לנפשיה, וצ"ע.

ויש לפרש בדעת התוס', על פי מה שייסדנו למעלה בדבריהם, שבאמת אין לעוברי דרך שום בעלות בדרך זה או אחר העובר בתוך שדהו של היחיד, אלא יש כאן זכות מעבר, ואין הזכות מצומצמת למקום אחד מצד עצמה. ואם כן יש לומר שהרי מה שהיו נוהגים עד עכשיו לילך בצד אחד של השדה, ועכשיו התחילו לילך בשני צדדים, אין זה נחשב הפסד לבעל השדה, שכל המעבר הזה תלוי בזכות אחת הקיימת מכבר ולא השתנתה עכשיו, שהיא זכות כללית לעבור את שדהו, ולא חל שינוי בעצם הזכות, אף על פי שעוברים עכשיו בשני שבילים בשני צדדים.

[ויש טוענים, שבודאי יש כאן פסידא, אבל כל הסברא של פסידא שייכת רק אם ביד בית דין למנוע את ההפסד, שאז אומרים שאין מחייבים אותו לחכות עד שישבו בבית דין אלא מותר לו לעשות דין לעצמו עכשיו. אבל כאן שאינו יכול להזמין עוברי דרכים לבית דין, אם כן אין ההפסד נגרם על ידי שהות זמן עד שיגיע לבית דין, וממילא אין לו רשות לעשות דין לעצמו למנוע הפסד זה. אמנם לענ"ד מסתבר איפכא, שאם בדרך כלל יש זכות לאדם לעשות דין לעצמו למנוע הפסד, כל שכן כאן שאם אין עצה ללכת לבית דין בפועל, הדין נותן שיכול לעשות דין בעצמו].

ד' יש להקשות על מסקנת הסוגיא לפי התוס', שאחרי שהקשו "אי הכי אמאי מה שנתן נתן", תירצו משום מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, וקשה איך נקטינו שיש כאן גדר של חזקת הרבים, אם בעל השדה נתן להם את המקום עכשיו והורו לו חכמים שאינו יכול לעכב עוברי דרכים מהדרך הראשונה, וכל זה עלול לקרות תוך כמה ימים, ולמה נחשב כמיצר שהחזיקו בו רבים, וצ"ב. ולזה צריכים לדחוק שחלק מן התירוץ למסקנא הוא ענין אוקימתא, דמיירי היכא שעבר זמן המספיק להיות נחשב כמיצר שהחזיקו בו רבים, אם כי אין השיעור מפורש בגמרא. וכן כתב הרשב"ם במסכת בבא בתרא (צט:), דמיירי "כגון שהחזיקו", דהיינו "שהשווהו ותקנוהו להילוך והבעלים ידעו ושתקו". או צריכים לחדש, שכיון שלפי התוס' אין כאן בעלות של הרבים אלא זכות בעלמא, יש כאן גדר של "החזיקו בו רבים" מיד, שכל השיעורים של זמן עד שדבר

נחשב מוחזק וקבוע, היינו רק לקבוע בעלות, אבל זכות בעלמא יש בה חזקה מיד. ועל כל פנים, יש כאן ענין דוחק בפירוש התוס' בסוגיא זו.

ומצד שני, יש עדיפות בפירוש התוס' לגבי לשון המימרא של "מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו", שלשון קלקול דנקט משמע שאין זו הלכה של בעלות, ולא נאמר כאן שאסור לגזול את הקרקע של הדרך מן הרבים, והוא נעשה רשות הרבים ממש, אלא שאסור לקלקל דרך באופן שלא יוכלו לממש את הזכות שלהם לעבור עליה, וכש"נ. כל זה נראה בביאור דרכם של התוס' בסוגיא זו.

ומעתה נעבור לשיטת רש"י ונימא, שהנקודה הראשונה של הסוגיא לפי רש"י היא, שלא יתכן לפרש כמו התוס' והרשב"ם שאין בעל השדה יכול לזכות בבית דין מפני שאינו יכול להזמין עוברי דרכים לדין. דהא כל הטעם לאסור אדם לעשות דינא לנפשיה הוא כי היכי דליזיל לבי דינא, ולא שייך טעם זה אלא במי שיכול לזכות בדין.

ולזה נקט רש"י כהנחה פשוטה בסוגיא זו, שהבין המקשן דהא דתנן "הרי שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו", אין הכוונה שניתנה להם רשות או שכבר יש חזקה זמן רב שכאן הוא דרך הרבים, או שהשווהו ותיקנוהו להילוך והבעלים ידעו ושתקו, אלא שהתחילו לעבור בדרך זה לאחרונה בלי רשותו, ואם היה הולך לבית דין היה זוכה בדין, ובית דין יתנו לו רשות לבנות גדר או להעמיד שומר למנוע את ההליכה בשדהו, ואולי ישלחו שליח בית דין לחזק ולפרסם את הדבר. ואם כן הרי לפני שיעשה בעל השדה שום דבר, המצב הוא שהרבים עוברים דרך שדהו בלא רשות, ואם ילך לבית דין הרי הוא יכול למנוע את ההעברה מהם, ואז יהיה כל שדהו תחת שליטתו ובעלותו.

ואמנם בא בעל השדה והחליט, שהוא אינו רוצה לחלוק על הציבור, והוא מוכן לוותר להם שיהיה מקום מעבר בתוך שדהו, רק שהם התרגלו בדרך בצד זה והוא רוצה להחליף ולתת להם דרך בצד אחר.

ולפי זה נראה לדעת המקשן, שאפשר לפרש משנה זו למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, שבאה משנה זו לומר שלא רק שאין לו כח לעשות דין לעצמו, אלא שאם ינסה לעשות דין אז יביא עצמו לידי מצב יותר גרוע ממה שהיה עד עכשיו.

והמשנה אומרת לפי דעה זו, שכיוון שאין לבעל השדה כח לעשות דין, אם כן

כשהוא נותן לבני העיר דרך בצד אחר, אינו יכול להחליף על ידי זה את מקום המעבר, ואז הרי נתינת הדרך החדש הופכת להיות מתנה לבני העיר. ויש כאן עוד סברא, שכיון שכל המעשים שבעל השדה מנסה לעשות כאן הם בגדר "עביד איניש דינא לנפשיה", וזהו נגד ההלכה להך מאן דאמר, שהרי עליו לילך לבית דין מיד לסדר את הענינים כהלכה [וגם כדאי לו לעשות כן מפני שהדין עמו לנצח ולהוציא את הרבים משדהו], אם כן עכשיו אם ילך לבית דין כבר לא ינצח.

כלומר, שאומרים לו הדיינים שאין אנו יושבים כאן לקיים דינים שלך, ואם אתה רוצה לעשות חילופים בעצמך, תדע שאין הדרך החדש חילוף אלא מתנה, וגם לא נעזור לך לקחת את הראשון מהם כדין, כיון שאז יהיה מצב שבית דין טפלים לך ומקיימים את החילוף שלך בפועל, שהרבים יישארו עם החדש בלי הישן ושליח בית דין מעכב אותם מן הישן, ונמצא בית דין מקיים "דינא לנפשיה" שלך, וזה לא יתכן. וזהו ששנינו "מה שנתן נתן ושלול לא הגיעו", פי' מצד אחד הרי הנסיון להחליף הופך להיות מתנה, ומצד שני הרי הוא מאבד את הכח שלו בבית דין, שעכשיו אם יבא לבית דין לתבוע את הראשון, יאמרו לו שאין אנו שלוחי בית דין של הבית דין הפרטי שלך, שאתה "עביד דינא לנפשיה" נגד ההלכה ויש כאן זילותא דבי דינא.

וגם לשון "שלול לא הגיעו" מדוקדק היטב לפי זה, שהרי באמת הדרך הראשון הוא שלול והוא יכול לזכות בדין, וגם אחרי מה שהוא עושה הרי הדרך נשאר "שלול" מצד עצמו, שלא איבד זכותו באמת, רק שאין בית דין מוכנים לעזור לו כיון שהלך ועשה מעשים בלעדיהם, ואיבד על ידי זה את זכותו להשתמש בבית דין להחזיר את ממונו.

אלא שבא המקשן וטוען למאן דאמר עביד איניש דינא לנפשיה, שלפי דבריו הרי יש כאן חילוף ולא מתנה, כיון שיש לו כח לעשות דין ולהחליף את הדרך החדשה במקום הישנה שלא היה ברשותם של עוברי דרך באמת. וזהו יסוד גדול בהבנת שיטת רש"י שלא כדעת התוס', שעצם החילוף של דרך חדש בישן, נעשה על ידי הכח של "עביד איניש דינא לנפשיה", וענין "לינקוט פיזרא וליתיב" כדי להוציאם מהדרך הראשון, הוא ענין שני של "עביד איניש דינא לנפשיה".

ואם כן כשכתב רש"י בביאור הקושיא, "יקח מקל וישב על דרך הראשון, דהא

דינא הוא, דהא אמרת 'מה שנתן נתן', אלמא חילוף מעליא הוי", היינו רק להך מאן דאמר, דלדידיה הוי חילוף מעליא, ולדידיה מפרשים "מה שנתן נתן" היינו שהצליח לעשות חילוף זה בדין, ואז מקשים כיון שהצליח לעשות דינא לנפשיה בעצם החילוף, למה אינו יכול לגמור ולעשות דינא לנפשיה למנוע אותם במקלו מן הדרך הראשון.

ואם זה נכון, מצאנו הכרח לרש"י שלא לגרוס בסוף הסוגיא "אי הכי אמאי מה שנתן נתן" כגירסת התוס', דהא כבר ידוע למקשן שאם אין כאן חילוף אז "מה שנתן נתן" היינו שהדרך עוברת במתנה ולא בתורת חילוף, שכבר פירשנו כן למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, ואם כן פשוט שגם למאן דאמר עביד איניש דינא לנפשיה, אם אין כאן חילוף אז יש כאן מתנה.

והנה לפי רש"י אין מקום להקשות דהא איכא פסידא, ובפסידא מודי כולי עלמא דעביד איניש דינא לנפשיה, דהא כבר פירש רש"י בביאור "תא שמע" הקודם, שעכשיו מביאים ראיות כנגד שתי השיטות של תחילת הסוגיא, ורוצים להוכיח דלא עביד איניש דינא לנפשיה כלל, ואפילו היכא דאיכא פסידא. וכיון שאין צורך לפרש דליכא פסידא, אין הכרח לחדש שאין כאן בעלות הרבים אלא זכות הרבים. ולזה נקט רש"י שבאמת יש כאן בעלות של הרבים על הדרך, אחר שמגיעים למצב שאין הדין בבית דין להוציא אותם מתוך שדהו. והיינו לשון "חילוף" דנקט רש"י, שבעל השדה מוכן לוותר לעוברי דרך את המקום בתוך שדהו, אלא שהוא רוצה להחליף את המקום החדש שהוא נותן להם עכשיו, במקום דרך הישנה שלקחו בתוקף בלי רשות עד עכשיו.

ולפי זה לדעת רש"י הרי יש הבנה לקושיית הגמרא "אי הכי אמאי שלו לא הגיעו", שהרי הטעם לפי המקשן למה אומרים "שלו לא הגיעו", הוא למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, שאין בית דין מוכנים לעסוק בהחזרת ממונו של בעל השדה, כיון שהוא עשה פעולות שלא על דעת בית דין.

אמנם למאן דאמר "עביד איניש דינא לנפשיה", אין לבית דין טענה כזאת נגדו, וגם אם הם לא יורו שהחילוף שלו מועיל מצד עצמו, ואומרים שכל דרך עקלתון לא הוי חילוף, מכל מקום עצם הדבר שהוא השתדל לעשות דינא לנפשיה אין בזה זילותא דבי דינא, ובפרט הכא דאיכא פסידא, ואין טעם לומר שהוא יפסיד את הזכות שלו בבית דין, לחזור עכשיו ולתבוע בחזרה את המקום של הדרך

הראשון.

ומה שמוסיף המקשן "לימא להו שקולו דידכו והבו לי דידי", אין זה תנו לי השני בחזרה ["דידי" פי' שנתתי לך עכשיו] ותחזיקו בראשון ["דידכו" פי' דרך הראשון שהחזקתם בו מכבר], וכדעת התוס', אלא קחו את הדרך החדש שנתתי לכם ותנו לי את הראשון שהיה שלי מעולם.

ועל זה מתרצים מצד "מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו", שאין הכוונה לדרך החדש שעדיין לא החזיקו בו באמת, כיון שהוא ניתן היום או אתמול, אלא הכוונה לדרך הראשון, שבסוף הסוגיא מוכרחים לשנות את הפירוש במשנה זו, ולומר שבאמת אין לבעל השדה כח בדין למנוע עוברי דרכים מדרך הראשון, דמיירי בדרך שהחזיקו בו רבים זמן ארוך, ואינו יכול לזכות בבית דין באמת.

*

ונפקא מינה שגם להתרצן שאמר שיכול לנקוט פזרא וליתב אם אינו דרך עקלתון, מודה אם החזיקו בו רבים באמת (אם בשיעור זמן או שהשווהו ותקנוהו להילוך), שגם בדרך שאינו עקלתון אמרינן שלו לא הגיעו.

ועיין ברמב"ם בהלכות נזקי ממון (פרק יג הלכה כז) שפסק דינה של משנה זו בלי שום אוקימתא, וגם לא הוסיף שהוא מטעם גזירה או משום שיש כאן ריחוק ועקלתון לאנשים שבצד הראשון. וקשה, למה לא הזכיר שום אוקימתא או טעם, והא פסק בהלכות סנהדרין דעביד איניש דינא לנפשיה ואין בית דין סותרים את דינו, וצ"ב.

ולפי דברינו יש לומר שפירש הרמב"ם כדעת רש"י ולא כדעת התוס', ואם כן למסקנא אין צורך לתירוצים של דרך עקלתון, אלא שכל הדין נאמר בדרך שהחזיקו בו רבים עד שיזכו בדין, ואם כן כבר אין לו לבעל השדה שום זכות לעשות דין לעצמו.

סימן יח

בענין בעל הבית שהניח פאה

בבבא קמא (כח.) איתא, תא שמע בעל הבית שהניח פאה מצד אחד ובאו עניים ונטלו מצד אחר, זה וזה פאה, ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה אמאי זה וזה פאה, לנקוט פזרא וליתיב, [ודחי] אמר רבא מאי "זה וזה פאה" לפוטרן מן המעשר, כדתניא המפקיר את כרמו והשכים בבקר ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשר: ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, לפוטרו מן המעשר. דאף פאה הנשארת, הפקר חשיבא, ואף על גב דנקט לה איהו, פטורה ממעשר: חייב בפרט ובעוללות וכו'. אף על גב דהפקר פטור מפאה וכו', אפילו הכי כי האי הפקר חייב בכל הני וכו': ופטור ממעשר. דלא כתיב ביה "תעזוב" יתירא, אלמא הפקר כל דהו פטור ממעשר וכו': עכ"ל.

והקשה הנחלת דוד, שהרי פסק הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פרק ב הלכה יג) וז"ל, בעל הבית שנתן פאה לעניים ואמרו לו תן לנו מצד זה ונתן להם מצד אחר, זו וזו פאה, וכן בעל השדה שהפריש פאה ואמר הרי זו פאה וגם זו, או שאמר הרי זו פאה וזו, הרי שתיהן פאה: עכ"ל.

ותימה, איך לא פסק דין זה דמסיק רבא בסוגיין, שבאמת אינה פאה גמורה אלא לפוטרו מן המעשר, עכ"ק.

ונראה לומר בזה, שהרי יסוד הקושיא מבריייתא זו ותירוצו של רבא הוא דלא שייך באמת שיהיו שתי פאות בשדה אחת. שאם היו חלים שני דיני פאה, אחד על ידי שהפריש מעצמו ואחד על ידי שהסכים לבקשת עניים, אין מקום להקשות דלישקל פיזרא וליתיב, שאם יש כאן חלות פאה אין לו שום זכות בעולם למנוע את העניים מלזכות בפאה.

אלא נקט המקשן דלא יתכן שתי פאות מן הדין, והא דתניא "וזו פאה" היינו שאינו יכול לעכבם אף על גב שאין זו פאה ממש, ואהא פריך דליעבד דינא לנפשיה.

ובתירוצו של רבא חזינן נמי כנ"ל, שמסכים לסברת המקשן דלא יתכן שתי פאות בשדה אחת, ואף על פי כן כיון שהסכים בעל הבית לפאה שנייה הויה הפקר לפוטרה מן המעשר.

ועיין בספר מרבה להפליא על מסכת נדרים (ו:), שביארנו ששאלה זאת אם יכול אדם לעשות שתי פאות בשדה אחת, תלויה בחקירה גדולה בגדר מצות פאה, אם פאה היא מחיובי השדה או מחיובי התבואה, וגם יש לחקור אם חלות עשיית הפאה ביסודה הוי מעשה הפרשה על תבואה זו כמו בתרומה או שהיא קביעות בגוף השדה שמקום זה הוא פאת השדה וממילא הוא שהתבואה שבו שייכת לעניים. ומסתבר דהא בהא תליא, שאם הוא חיוב בהתבואה נקטינן שעשייתו היא הפרשת התבואה בפועל, אבל אם הוא חיוב בהשדה אם כן עשייתו היא קביעות של שם "פאת שדך" על מקום מסויים שבתוך השדה ואז ממילא הויה התבואה שבמקום זה בגדר של מתנות עניים. ואם הוא מחיובי השדה וממילא צריכים לקבוע שם "פאה" על השדה, שוב לא יתכן להוסיף עוד מתנה של פאה" אחר שכבר קבע שהמקום הזה הוא הפאה.

והנה בסוגיא דנדרים שם, נקט הש"ס מימרא דרב פפא שיכול לעשות שתי פאות בשדה אחת, ומייתי לה ראייה מברייטא דתניא שיכול לעשות כל שדהו פאה. ועיין שם שרב פפא סובר כן לגבי האומר "הרי זו פאה וזו". וראה זה פלא, שהרמב"ם כלל הלכה זו של הברייטא בסוגיין, שאם נתן בעל הבית פאה לעניים ואמרו לו תן לנו מצד זה ונתן להם מצד אחר זו וזו פאה, בהלכה אחת עם דינא דרב פפא במסכת נדרים שהאומר "הרי זו פאה וגם זו" או שאמר "הרי זו פאה וזו" הרי שתיהן פאה.

והיינו שבא הרמב"ם להדגיש כדברינו הנ"ל, דכיון דקיימא לן כסוגיא דנדרים הדנה להדיא בהלכות פאה, אין הלכה כהך מקשן ותירוצא דרבא בסוגיא דידן, שהרי סוגיא שלנו הביאה ענין זה אגב הלכות נזיקין ובית דין ואין עיקרה בהלכות פאה, ולענין הלכה סוגיא במקומה עדיפא. ושפיר פירש הרמב"ם ברייתא זו כפשוטה, שבאמת זו וזו פאה ושתיהן חלין להיות פאה גמורה, ואתיא שפיר קושיית הנחלת דוד, ודוק.

סימן יט

בענין שור של ישראל שנגח לשור של כנעני פטור

ז' אלול תשפ"ג

לכבוד ידידי תלמידי היקר הר"ר אלחנן עהרמאן נר"ו,

אשר ב'קש אמנ' לשלוח אלנ' ח'צוש' נ"ק, הצהר'ס אל'נס אסוצ'ר'ס אל'נ' בצורה זו
אלא אסוצ'ר'ס בתוק ח'צוש' פמואש וח'צוש' פזארא, ואמנ' אנסה עלקט קצת כז'
לצאת לקראת תורתו הראה...

במסכת בבא קמא (לח.) איתא, ואי "רעהו" לאו דוקא אפילו [שור] דישראל
דנגח דכנעני נחייב [ואמאי תנן] (לעיל לז:) שור של ישראל שנגח לשור של כנעני
פטור], אמר רבי אבהו אמר קרא (חבקוק ד:ו) "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים",
ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל,
רבי יוחנן אמר מהכא (דברים לג:ב), "הופיע מהר פארן", מפארן הופיע ממונן
לישראל, תניא נמי הכי שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור וכו', שנאמר
(חבקוק ג:ו) "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים", ואומר (דברים לג:ב), "הופיע מהר
פארן", [ופריך] מאי ואומר וכו', ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, הופיע. גילה ממונן והתירו: מפארן. כשסיבב והחזיר
התורה על כל האומות ולא קיבלוה [עיי' עבודה זרה ב: עכ"ל].

[וזקני המהרש"א כתב כאן פירוש גאוני ונפלא, שדרשת רבי אבהו בספר
חבקוק סומכת גם כן על הזכרת שם "פארן" כמה פסוקים לפני זה, שנאמר (חבקוק
ג:ג) "אלו-ה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה", אמנם לשונו וסידורו של רש"י
בסוגיא זו מורה בהחלט שהוא לא הבין כן].

ותימה, מה זה שמביאים דברי רבי אבהו לפני דברי רבי יוחנן, ודברי קבלה

לפני דברי תורה, הרי בדרך כלל דברי רבי יוחנן קודם משום שהוא גדול מרבי אבהו, ובפרט כאן שהוא מביא מן התורה ורבי אבהו מביא מדברי קבלה, וצ"ב. ועוד קשה, מה שייך להביא ברייתא בלשון "תניא נמי הכי", כאילו ברייתא מסייעת לדברי רבי אבהו או לדברי רבי יוחנן, והא אדרבה בברייתא מבואר שניתן ללמוד משני הפסוקים, עד שמקשים מאי "ואומר" פי' למה לא סגי לן בפסוק הראשון, ומתרגמים שיש שיטה החולקת על הראשון וסומכת על השני. ותימה, דהא מחלוקת אמוראים היא, והברייתא סוברת או כשניהם או כאחד מהם, אבל איזה "תניא נמי הכי" יש כאן לסייע לדברי האמוראים, ואיך שייך למינקט "תניא נמי הכי" בלשון סתם, ופלא שלא דנו בזה גדולי האחרונים, וצ"ע.

אלא נראה מבואר מזה, בהקדם מה שביארנו במסכת תענית (ט.). דאיתא, אשכחיה רבי יוחנן לינוקא דריש לקיש, דיתיב וקאמר (משלי יט:ג) "אולת אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לבו", יתיב רבי יוחנן וקא מתמה, אמר מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא, אמר ליה אטו הא נמי לא רמיזי, והכתיב (בראשית מב:כח) "ויצא לבם ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלקים לנו" וכו', ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, ולא רמזה. משה באורייתא [בתמיה], שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולן יש סמך למצוא מן התורה: עכ"ל. ויש להוכיח כמה יסודות לדעת רבי יוחנן, בגדר היחס בין דברים הנלמדים מן התורה ודברים הנלמדים מנביאים וכתובים. א' לא יתכן שיהיה שום דבר מתחדש בספרי נביאים וכתובים, בלי יסוד בחמשה חומשי תורה.

ב' היסוד בתורה יכול להיות בפנים של "רמז", ואז ניתן להרחיב ולפרט בנביאים ובכתובים בפנים יותר גלויים, דהיינו פשט או דרוש. ג' כלל זה נכון גם בדבר הנוגע להלכה. ד' יש בזה כח להגדיר איסור תורה, עד כדי חידוש היתר לכתחילה. נמצינו למדים שיטה כללית ויסודית של רבי יוחנן, שאם לומדים הלכה מפסוקי נביאים וכתובים, ברור שיש לזה רמז בתורת משה רבינו, משום שהרי אין כח בפסוקי נ"ך לחדש דבר בתורה, רק להרחיב על הבנת ענינים הנרמזים בתורה.

אמנם רבי אבהו לית ליה הך כללא, דהא במסכת עירובין (נד:) איתא, אמר

רב חסדא אין תורה נקנית אלא בסימנין, שנאמר (דברים לא:יט) "שימה בפיהם", אל תקרי "שימה" אלא "סימנה", שמעה רב תחליפא ממערבא, אזל אמרה קמיה דרבי אבהו, אמר אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, (ירמיה לא:כ) "הציבי לך ציונים שימי לך" וגו', עשו ציונים לתורה וכו', רבי אלעזר אמר מהכא (משלי ז:ד) "אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא", עשה מודעים לתורה, רבא אמר עשה מועדים לתורה וכו': ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, סימנין. סימני השמועות זו אחר זו, וסימני חכמים כדרך שיש בש"ס, ותשים גירסא דסמניה בפיהם: עשו מועד לתורה. קבעו עתים לתלמידיכם, שידעו עת לבא ולשנות: עכ"ל.

הרי שלא רק שאין רבי אבהו מודה לרבי יוחנן שצריכים רמז בתורה כדי לחדש מקור של ענין בתורה או במצוה, אלא הרי הוא דוחה מקור של רב חסדא מן המקרא בלשון של "אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה", ומחליף במקומו פסוק בספר ירמיה.

משמע שרבי אבהו סומך לגמרי על הפסוק שמביא מספר ירמיה, וכן משמע שסומך רבי אלעזר על הפסוק שהוא מביא מספר משלי.

ואם כן מסתבר שמה שהביא הש"ס בבבא קמא דברי רבי אבהו לפני דברי רבי יוחנן, ואע"פ שרבי אבהו דורש מנבואת חבקוק ורבי יוחנן דורש מן הפסוק בספר דברים, היינו משום שדעת הבבלי נוטה לדעת רבי אבהו, שהוא סובר שניתן ללמוד הלכות גם מדברי קבלה [ועיין לעין בבבא קמא ב:].

וסגי ליה לרבי אבהו הך פסוק בדברי קבלה (חבקוק ד:ו) "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים", ללמוד הלכות נזיקין במסכת בבא קמא, ולכן לומד משם שלא קיימו שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח והותר ממונן לישראל.

אבל לרבי יוחנן לשיטתיה שרק בחמשה חומשי תורה יש כח ללמד יסודות גדולים, וכל שכן להורות הלכה בהלכות ממונות, אז צריך למצוא מקור בספר דברים, ולזה דורש מהפסוק בפרשת וזאת הברכה (דברים לג:ב), "הופיע מהר פארן", מפארן הופיע ממונם לישראל.

ונפקא מינה בין שני מקורות הללו, שלפי רבי יוחנן כבר התחיל דין זה משעת מתן תורה, דהיינו מהר פארן שהוא הר סיני כדאיתא במסכת שבת (פט. -פט:).

אבל לרבי אבהו לא התיר הקב"ה ממונם של אומות עד ימי חבקוק הנביא

[אם כי לפי המהרש"א הנ"ל יש מקום לדון בזה, שהרי לדידיה גם רבי אבהו דורש "פארן", יעו"ש], שאז ראה שאין מקיימים שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, וכיון שלא קיימו עמד הקב"ה והתיר ממונן לישראל, והרי עבר זמן רב ממשה עד חבקוק. ונמצא שההלכה השנויה במשנה בבבא קמא היא הלכה חדשה מימי חבקוק, ואם כי כתב האבן עזרא ז"ל שאין ידוע לא דורו ולא משפחתו, הא מפורש במסכת מכות (כד.) שהיה אחר ימי ישעיהו על על פנים, והיינו כשש מאות שנה לכל הפחות.

ולזה אין מקום לרבי יוחנן לפרש שיש רמז בספר דברים ופשוט בספר חבקוק, וכדרכו בהרבה דרשות דרמיזי באורייתא וכתיבי בנביאי, דהא אם מפרשים כן בתורה, נמצא שכבר הותר ממונם של אומות העולם בשעת מתן תורה. ואם כן, מה שייך להביא מדברי חבקוק, שמשם אין משמעות לענין זה אלא מכאן ולהבא, ולא למפרע עד שעת מתן תורה. ולזה מציינים ברייתא לבסוף בלשון "תניא נמי הכי", שמביאה שני הפסוקים עם לשון "ואומר" ביניהם, ומקשים מיד "מאי ואומר" ומביאים שיש מחלוקת מאי דרשינן מהפסוק הראשון [ואין זה כמו הפירוש הרגיל כששואלים "מאי ואומר", שאין עושים מזה מחלוקת], והיינו מעין פלוגתייהו דרבי אבהו ורבי יוחנן, אם דורשים מפסוק זה או מפסוק זה, והוי בגדר "תניא נמי הכי" על כל המחלוקת.

*

במגילת רות (א:יח-כב) נאמר, "ותרא כי מתאמצת היא ללכת ותחדל לדבר אליה, ותלכנה שתיהם עד בואנה בית לחם ויהי כבואנה בית לחם ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי, ותאמר אליהן אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא כי המר ש-די לי מאד, אני מלאה הלכתי וריקם השיבני ד' למה תקראנה לי נעמי וד' ענה בי וש-די הרע לי, ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה השבה משדי מואב והמה באו בית לחם בתחלת קציר שערים".

ופירש רש"י וז"ל, ותלכנה שתיהם. אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקב"ה, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה אותה הכתוב לנעמי: ותהם כל העיר. נעשית הומיה כל העיר וכו': הזאת נעמי וכו' חזיתם מה עלתה לה על אשר יצאתה לחוצה לארץ: מלאה הלכתי. בעושר ובנים, ד"א שהיתה מעוברת: ענה בת. העיד עלי שהרשעתי לפניו, ד"א ענה בי מדת הדין, כמו (הושע ה:ה) "וענה

גאון ישראל": עכ"ל.

ויש להקשות, אמאי נקט ליה רש"י להך מילתא משמיה דרבי אבהו, והלא אין דרכו של רש"י בפירוש תנ"ך ברוב מקומות להזכיר שם בעל המימרא [ובכל מגילת רות לא עשה כן אלא שלש פעמים, וזו השנייה שבהן], וצ"ב.

ומקורו במדרש רות רבה (פרשה ג:ה) דאיתא, אמר רבי יהודה בר רבי סימון בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקב"ה, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה הכתוב לנעמי: (ג:ו) ותלכנה שתיהן וכו': (ג:ז) אני מלאה הלכתי וריקם השיבני ד'. מלאה הלכתי בבנים ומלאה בבנות, דבר אחר, אני מלאה הלכתי, שהייתי מעוברת. "למה תקראנה לי נעמי וד' ענה בי". ענה בי מדת הדין, הדא מה דאת אמרת (שמות כב:כב) "אם ענה תענה אותו". ד"א וד' ענה בי. העיד עלי וכו': ע"כ. ותימה, מה זה שהביא רש"י בפסוק שלנו את המימרא בשם רבי אבהו, והא מקור המימרא הוא במדרש רבה, ושם גרסין שבעל המימרא הוא "רבי יהודה בר רבי סימון", וצ"ב.

ואם תאמר שיש שתי גרסאות במדרש זה, ורש"י בא כאן להכריע כמו הגירסא של רבי אבהו, אינו מובן מניין לו להכריע כן ולהפקיע מהגירסא האחרת, וגם מאי נפקא לן מינה, וצ"ע.

ונראה ליישב על פי המבואר למעלה במסכת בבא קמא ובמסכת עירובין, שדעת רבי אבהו היא דלא כדעת רבי יוחנן במסכת תענית, אלא שניתן ללמוד יסודות גדולים בתורה, הן בהלכה והן באגדה, מפסוקים בדברי נביאים וכתובים, גם אם אין לנו רמז בחמשה חומשי תורה. וזהו שהבין רש"י במדרש שלנו, שאומר "בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקב"ה, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה הכתוב לנעמי", שיש כאן דבר שלא נרמז בחמשה חומשי תורה, שאף על פי שנתחייבנו בתורה לאהוב את הגר, מכל מקום לא נתברר שזו מחמת חביבות הגרים לפני הקב"ה, וזה שמענו כאן לראשונה, והיינו לשון "בא וראה", פי' דבר חדש ממש שלא שמענו בכל התורה עד עכשיו. ולהורות דבר זה, שאף על פי שהמדרש מביא את הדבר בשם "רבי יהודה בר רבי סימון", היינו רק לפי השיטה שניתן ללמוד יסוד חדש בהלכה או בהבנת התורה גם בספרי נביאים וכתובים, הביא רש"י את המימרא בשם רבי אבהו, לומר שזה יצא מתוך בית המדרש שלו, וכמו שנתבאר,

סימן כ

בענין מלחמת מדין ופטור ממצות מלחמה נגד מואב

בבבא קמא (לח., לח:) איתא, (דברים ב:ט) "ויאמר ד' אל משה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה", וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה [פי' במואב] שלא ברשות, אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה (במדבר כה:יז) "צרור את המדינים והכיתם אותם", מואבים עצמן לא כל שכן, אמר לו הקב"ה לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, מואבים עצמן. שהתחילו בקלקול ושכרו את בלעם: עכ"ל. פרידות. גוזלות: עכ"ל.

והנה בפרשת מטות (במדבר לא:א-ג) נאמר, "וידבר ד' אל משה לאמר, נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמך, וידבר משה אל העם לאמר החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ד' במדין". ומפרש רש"י שם וז"ל, מאת המדינים. ולא מאת המואבים, שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם שיהיו שוללים אותם, שלא נאמר אלא (דברים ב) "אל תתגר בם מלחמה", אבל מדינים נתעברו על ריב לא להם, ד"א מפני שתי פרידות שיש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית: נקמת ד'. שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה: עכ"ל.

ותימה, אם יש לנו גמרא מפורשת בענין זה, התולה את הטעם שלא ללחום במואבים משום שתי פרידות טובות, למה לו לרש"י לחדש טעם אחר מדעת עצמו. ולא עוד אלא שהקדים את הביאור שלו לביאורו של הש"ס, הלא דבר הוא, וצע"ג.

ונראה מקורו של רש"י מן הספרי (שם) דאיתא, מאת המדינים. והרי מואבים היו תחילה לדבר, שנאמר (במדבר כב:ז) "וילכו זקני מואב וזקני מדין", מימיהם לא עשו שלום זה עם זה, וכשבאו להלחם עם ישראל עשו שלום זה עם זה וכו', ע"כ. ואינו מובן מה תירץ הספרי למה אין מחייבים את מואב ביחד עם מדין, ובפרט שמואבים היו תחילה לדבר [כעין סברת משה רבינו לפי תלמוד בבלי], ומה לי אם מימיהם לא עשו שלום זה עם זה.

ומשמע שהבין רש"י שהתירוץ הוא שמואב היה להם חשבון ללחום מחמת יראה, אבל מדין לא היה בעל ברית של מואב ולא היה משועבד להצטרף למלחמת מואב, וגם לא היה מדין ירא מישראל, אלא עשה שלום עם מואב כדי להלחם עם ישראל, ועשו כן מחמת שנאת ישראל, והיינו "נתעברו על ריב לא להם". ואמנם קשה למה נקט רש"י טעמו של הספרי, לפני שהביא טעמו של הבבלי, וצ"ב כנ"ל.

ובאמת יש חילוק גדול בין טעמו של רש"י (על פי הספרי) לטעמה של הסוגיא, שלפי רש"י הרי בני מדין חייבים יותר מבני מואב, עד כדי כך שבני מואב נפטרו לגמרי מעונש זה, כיון שהם עשו מחמת יראה והרי הם כאנוסים, ורק בני מדין הם אשמים וחייבים מדין תורה. אבל לפי הגמרא הרי הסברא היא הפוכה ממש, שבני מואב חטאם חמור מבני מדין, ואם בני מדין חייבים כל שכן שבני מואב חייבים, רק שפטרו את מואב מחמת חשבון צדדי, חשבון עליון שהוא למעלה משכל האנושי, והוא מפני שיש זרע חשוב שעתיד לצאת ממנו. ואם כן כל שכן שדבר תמוה הוא, שבא רש"י וסומך על שיטת הספרי שהיא הפוכה ממש מדברי גמרא מפורשת, וצ"ג כנ"ל.

גם יש לדקדק בלשון רש"י שכתב, שהמואבים עשו מחמת יראה, שהם היו יראים שבני ישראל יהיו שוללים אותם, אבל המדינים נתעברו על ריב לא להם. ואינו מובן, למה לא היה מספיק לו לרש"י לומר שהמואבים עשו מחמת יראה והמדינים לא עשו מחמת יראה [ואולי עשו מחמת שרצו להיות בעלי ברית של מלך מואב, ויהיה הדבר להם לתועלת בעניני כלכלה ומלחמה], ולמה צריכים להוסיף שהמדינים "נתעברו על ריב לא להם", וצ"ב. ובכלל יש לעמוד על גוף פרשה זו, למה חוזרים עכשיו על הציווי לערוך מלחמה נגד מדין, והלא כבר נאמר למעלה בפרשת פינחס (כה"ז), "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם" וגו', והוא הפסוק שהביא הש"ס בסוגיא דידן, וצ"ב.

ונראה מבואר מזה, בהקדם מה שיש לדקדק בסוגיא, שהגמרא הביאה את הציווי של "צרור את המדינים והכיתם אותם", ועל זה עשה משה קל וחומר ממדינים

למואבים, אבל לא הזכירה את הציווי השני האומר "נקם נקמת ד' במדין" וגו'. ובפשוטו הביאור הוא שכבר עשה משה את הקל וחומר בשעת הציווי הראשון, ואמר לו הקב"ה שאין לסמוך על קל וחומר זה כיון שהוא צריך להוציא שתי פרידות מעמון ומואב. וכשהגיע לציווי השני כבר לא היה צורך להוציא מידי סברא זאת. ואמנם דברי רש"י כאן נאמרו על הכתוב "מאת המדינים", ועל זה הוא דורש, מאת המדינים ולא מאת המואבים. משמע שיש כאן טעם חדש לחייב את המואבים, חוץ מקל וחומר של משה רבינו. וצריך ביאור, אם כבר יודעים שאין לסמוך על קל וחומר, איזה צד יש לחייב את המואבים.

ויש לומר, שבאמת יש כאן שני ציוויים, הציווי הראשון בפרשת פינחס הוא שיש חיוב מלחמה נגד המדינים, והטעם לזה הוא "כי צוררים הם לכם בנכליהם" וגו'. ואחר כך נתחדש בציווי השני בפרשת מטות עוד חיוב מצד נקמה, שנאמר "נקם נקמת ד' במדין", והיינו שחוץ מחיוב מלחמה שיש מצד שבני מדין הם בבחינת הצר הצורך אתכם, הוסיף הקב"ה חיוב להורגם בתורת נקמה. [והנה בגמרא במסכת סוטה (מג.) איתא, תנא לא לחנם הלך פינחס למלחמה (פי' נגד מדין) אלא ליפרע דין אבי אמו שנאמר (בראשית לז:לו) "והמדינים מכרו אותו אל מצרים" וגו', למימרא דפינחס מיוסף אתי, ע"כ. והביא רש"י דברי הגמרא בפרשת מטות (במדבר לא:ד) בד"ה אותם ואת פינחס, באמצע דבריו וז"ל, ומפני מה הלך פינחס ולא הלך אלעזר, אמר הקב"ה מי שהתחיל במצוה שהרג כזבי בת צור יגמור (במדבר רבה), ד"א שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו וכו', עכ"ל.]

ותימה, למה נקט הש"ס טעם זה של נקמה על אבי אמו, ולמה לא פירשו כדברי המדרש הפשוטים שהביא רש"י, שהרי פינחס היה מתחיל במצוה נגד מדין בהריגת כזבי, וצ"ע.

גם תימה, היכן מצאנו ששולחים בן הבת לעשות נקמה לפני בן הבן, וצ"ע. וכן תימה, הרי שלחו אלף אנשים ממטה יוסף, להצטרף אל מלחמה זו, ולמה לא יוכלו הם לפעול את נקמת אביהם, וצ"ע.

ולפי הנ"ל מבואר, שפינחס היה מתחיל במצוה רק לגבי הלכות מלחמה, ולא לגבי הלכות נקמה. וכיון שתלמוד בבלי מפרש שיש כאן חיוב חדש של נקמה בפרשה זו, הרי צריכים למצוא צד של נקמה בנשיאותו של פינחס במלחמת מדין, חוץ מהמעלה שכבר יש לו לגבי חלק המלחמה שבדבר מצד מתחיל במצוה כנ"ל.]

ומעתה מסתבר שאפשר לומר קל וחומר על חיוב מלחמה, אבל אי אפשר לומר קל וחומר על ענין נקמה, שהנקמה תלויה ברצונו של הקב"ה, וכמו שביאר משה רבינו לבני ישראל שנקמת בני ישראל היינו נקמת ד' במדין, ורק הקב"ה יכול לחדש רצון של נקמה, כי "א-ל נקמות ד'", ובפרט אם היא נקמה שלו. ומצד שני עכשיו שנתחדש ענין נקמה כנגד המדינים, בא הקב"ה לרמוז דהיינו "מאת המדינים" ולא מאת המואבים, לגלות שכביכול הוא עצמו דן, בלי התעוררות מצד משה רבינו, אם יש לעשות נקמה גם נגד המואבים. ואין זה קל וחומר של משה, אלא הקב"ה בעצמו מרמז שיש מקום טענה על המואבים, אבל לא כדי נקמה. ולכן עדיף לו לרש"י לפרש, שאין הטעם לדרשה זו מבואר לפי סברת הגמרא להוציא שתי פרידות מעמון ומואב, ועדיף לומר שיש סברא מיוחדת להוציא את מואב מידי הרצון של נקמה. ולזה הוא מבאר, שבני מדין "נתעברו על ריב לא להם", ויש כאן רצון להרע מצדם. ורצון להרע של המדינים שהוליד מעשה איבה ושטנה נגד ישראל, הוא מעורר רצון של נקמה כנגדו, אבל רצון של המואבים להגן על עצמם מחמת יראה אינו מעורר רצון של נקמה.

[והארכנו בספר "עת שלום" לייסד, שנחלקו רבי ישמעאל בעל המכילתא ורבי שמעון בעל הספרי בענין זה, אם יש דין שני של נקמה נגד מדין, חוץ ממצות מלחמה, עיין שם (חלק ב, סימן א, ענף-ט) בארוכה].

*

והנה בחלק השני של רש"י בפרשת מטות שם, הרי הוא סומך על דברי הגמרא בסוגיין, שאמר הקב"ה למשה רבינו לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית וכו', ע"כ. ומבואר שיש כאן יותר מתשובה של הקב"ה לטענה של משה רבינו, אלא יש כאן ענין של חינוך שהקב"ה מלמד לו למשה שהדעת של האדם אינה כמו הדעת של הבורא, ויש נקודה והדגשה מיוחדת לומר לו "לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי".

ושמעתי להקשות מידידי ר' משה חנה קייזר (נר"ו) [ז"ל] מעיר טורונטו, שהרי

הסיפור הראשון שבתורה על משה רבינו הוא בפרשת שמות (ב:יא-יב) שנאמר, "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו, ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול". ומפרש רש"י שם וז"ל, וירא כי אין איש. שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר: עכ"ל.

ומבואר שמיד בתחילת היחס של משה רבינו עם כלל ישראל וצרותיו, יש כאן הדגשה שהוא מבין שאין להרוג את המצרי אם יש אפשרות שיצא גר צדק מחלציו. והגם שהוא רצה להציל את היהודי, והוא חשב שהמצרי חייב מיתה, מכל מקום אם יש אפשרות של גר היוצא ממצרי זה, הוא מבין שצריכים להשתדל באופנים אחרים למעט את ההיזק ליהודי זה מבלי להרוג את המצרי. ואם זו היתה דעתו של משה רבינו כל הזמן, וגם היה יכול לפי נבואתו לראות את הדורות העתידיים, והיה בידו לפעול לפי דעה זו, איך יתכן שבא הקב"ה עכשיו עם סברא זאת להוכיח לו "לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי", כאילו הוא מחדש לו דבר שהוא נשגב מבינתו, הלא דבר הוא וצ"ע, עכ"ק.

ונראה ליישב, שהרי באמת יש לתמוה על דברי הגמרא, מה זה שאמר לו הקב"ה למשה רבינו שהוא אינו יכול לצוות "צרור את המואבים והכיתם אותם" כמו שצוה כלפי מדין, מפני שהוא צריך להוציא שתי פרידות מעמון ומואב, רות המואביה ונעמה העמונית, והלא אין כאן מלחמת מחייה והחרמה כמו נגד עמלק או שבעה עממים, אלא מלחמת החלשה והתשה כדי למעט את כחם. והרי אחרי שבני ישראל ניצחו את מדין, לא יצאה אומה זו מן העולם (לרוב הדעות, חוץ משיטה אחת במדרש תנחומא), ובספר שופטים אנו מוצאים מלחמה ארוכה של גדעון עם מדין (פרק ו,ז,ח). ואם כן נמצא שנשארו הרבה אנשים ונשים וטף מהאומה אחרי המלחמה, ובמשך הזמן חזרו להיות אומה שלימה וחזקה. ואם זה נכון, למה לא ילחמו בני ישראל עכשיו עם מואב גם כן, באופן שיתנו להם הכאה חזקה להחליש אותם ולמונעם מלהיות צוררים לישראל, רק יזהרו שלא להרוג את המשפחה שעתידה רות המואביה לצאת ממנה. וכמו שהיה משה רבינו יכול לברר בנבואה איזה גרים מסוגלים לצאת מן המצרי, הרי היה יכול להבחין על פי נבואה מי ראוי להוליד את רות המואביה, וצ"ע. ובתוס' בסוגיין (לח:) בד"ה מואבים עצמן לא כל שכן, הקשו למה הזכירו כאן בכלל שיש להוציא את נעמה העמונית מעמון, והלא כל הקושיא היתה רק על

המואבים ולא על העמונים. [והתוס' כתבו שבאמת לשון זה לאו דוקא, אבל מה נענה לרש"י שהביא לשון זה בפרשת מטות כנ"ל, אמנם בפרשת פינחס (כה"ז) הביא רש"י רק את רות ולא את נעמה, יעו"ש וצ"ע].

ולפי זה יש לומר, שבודאי כשרצה משה רבינו לערוך מלחמה נגד מואב, הוא עשה כן על פי יסוד דרכו שהוא נהג אצל המצרי, שאין להרוג שום אדם מהם שיכול להוליד גר צדק בדורות הבאים. והוא חשב שזה מספיק להציל את הגרים, וחוז' מזה יש ללחום ולהכות את מואב ביחד עם מדין.

ולזה השיב לו הקב"ה, לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי. אתה חושב לפי דעת האנושית שהדבר מספיק אם אתה משאיר בחיים את ההורים המסוגלים להוליד את רות המואבית, אבל אני יודע שיש מדות טובות באומה המואבית, וביחד אחרי כמה דורות הרי הן מסוגלות להביא לעולם נשמה חשובה ומיוחדת כמו רות המואבית. אבל אם תהרוג הרבה אנשים ואתה נותן מכה לאומה המואבית, שוב לא תוכל אומה זאת להוציא ממנה את רות המואבית, גם אם הוריה חיים ובריאם.

ויתכן שלא רק מואב צריך לישראל בשלימות כדי להוליד את רות, אלא גם עמון מצטרף להוליד את רות, וכן להיפך, מואב מצטרף להוליד את נעמה העמונית. ולזה אי אפשר לצרור ולהכות את מואב עכשיו, מפני שגם אם לא נהרוג את משפחת רות ונעמה, מכל מקום אומה פגומה ולקויה לא תוכל להוליד נשים במדרגה כזאת, ומיושבת קושיית התוס'.

ולפי זה יש ליישב את הפסוקים הנפלאים בפרשת כי תצא (דברים כג:ד-ז) שנאמר, "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ד' וגו', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם וגו', ולא אבה ד' אלקיך לשמע אל בלעם וגו', לא תדרש שלמם וטבתם כל ימך לעולם".

והנה אף על פי שנאמר על דבר אשר לא "קדמו" בלשון רבים ואשר "שכר" בלשון יחיד, אינו מובן איך מצרפים את הסיפור של מואב ששכר את בלעם עם ההלכה לרחק את העמונים, והרי העמונים לא הצטרפו למעשה של שכירת בלעם. ועל פי יסוד סוגיא דידן, שהמדות הטובות של עמון ומואב תלויות בקיום של שתי האומות גם יחד, יש לומר שגם המדות הרעות של האומות תלויות זו בזו, וכשהגיעו המדות הללו לגילוי שלהן כששכר מואב את בלעם, היה צורך לרחק את שתי האומות גם יחד.

סימן כא

בענין רות המואביה ונעמה העמונית

י"ב אלול תשפ"ג, יום השנה לאמי מורתי רחל זלאטע בת צבי אלימלך ז"ל

לכבוד ידידי תלמידי היקר הר"ר אלחנן עהרמאן נר"ו,

אשר ה'קש אמנ' לשלוח אל'ו ח'צוש' נ"ק, הצהר'ס א'ננס אסוצ'ר'ס אל'ו' הצורה זו
אלא אפוצ'ר'ס בתוך ח'צוש' פחוש' ומ'צוש' פארא, ואננס אנספ' פלקט קצת כז'
לצאת פקראת תורתו פראפ...

במסכת בבא קמא (לח., לח.): איתא, (דברים ב:ט) [דרש עולא] "ויאמר ד' אל
משה אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה", וכי מה עלה על דעתו של משה
לעשות מלחמה [פי' במואב] שלא ברשות, אלא נשא משה קל וחומר בעצמו, אמר
ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה (במדבר כה:יז) "צרור את
המדינים והכיתם אותם", מואבים עצמן לא כל שכן, אמר לו הקב"ה לא כשעלתה
על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה
ונעמה העמונית וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, מואבים עצמן. שהתחילו בקלקול ושכרו את בלעם: עכ"ל.
פרידות. גוזלות: עכ"ל.

הרי שנכלל במימרא של עולא משל של רות המואביה ונעמה העמונית, שהן
כשתי פרידות טובות, ומפרש רש"י שהרי הן כשתי גוזלות, אבל לא האריך כלל
להסביר את המשל, או לבאר מה מיוחד בשתי צדקניות הללו, משמע שהדבר מובן
מאליו שכדאי לאחר דין נקמה נגד מואב בשביל ריוח זה של מעשי הצדקניות, וצ"ב.

אמנם במסכת יבמות (סג.) איתא, ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב (בראשית
יב:ג) "ונברכו בכ' כל משפחות האדמה", אמר ליה הקב"ה לאברהם שתי ברכות

טובות יש לי להברוך בך, רות המואביה ונעמה העמונית, ע"כ.
ומפרש שם רש"י וז"ל, שתי ברכות. כמו (כלאים פ"ז מ"א) מברך את הגפן:
רות המואביה ונעמה העמונית. יצאו מהם מלכים ונביאים, נעמה אמו של רחבעם,
ויצא ממנה חזקיה ואסא ויהושפט דהוו צדיקים גמורים, וישעיהו הנביא, דאמר מר
(מגילה י:) אמוץ [פי' אבי ישעיה] ואמציה [פי' מלך יהודה] אחים הוו: עכ"ל.

ותימה רבה על סתירת הפירושים של רש"י, שכאן שתק ושם האריך, שהרי
כאן במסכת בבא קמא לא הוסיף כלום, וסמך עלינו שאנו יודעים מעלת רות
המפורשת במגילה, וגם את מעלת נעמה שהיא אשתו של שלמה המלך, וכל שאר
מלכי בית דוד יצאו משתיהן.
אבל שם במסכת יבמות הוצרך להאריך לפרט איזה מלכים היו צדיקים, וגם
להדגיש שיצאו מהן לא רק מלכים אלא גם נביאים, ודבר תמוה הוא זה וצע"ג.
על כל פנים הרי שני הפירושים קשים במקומם, וגם סתירת הפירושים קשה,
והיינו שלש קושיות חזקות, א' למה בסוגיין מספיק להזכיר רק את הצדקניות עצמן,
ב' למה שם צריכים לתלות ביציאת מלכים ונביאים מצדקניות הללו, ג' למה לא
השוה מדותיו בשני המקומות, וכל זה צ"ע.

ולכאורה יש להקשות עוד סתירה בין הסוגיות, דהא בסוגיין מבואר שלא ידע
משה מכל הענין הזה של שתי פרידות העתידות לבא מעמון וממואב, דהא נאמר לו
"לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי".
ועל כרחק לא יתכן לדעה זו לומר שכבר יש רמז לענין זה בספר בראשית,
שהרי כבר קיבל משה רבינו ספר בראשית בשעת מתן תורה, כמפורש בפירוש רש"י
על התורה סוף פרשת משפטים (על פי המכילתא), ואז היה לו למשה לדעת ולהבין
מתוך ידיעת התורה שאין ללחום נגד עמון ומואב כדי לשמור על הפרידות, וכל זה
סותר לדברי רבי אלעזר ביבמות שיש דרוש ורמז לכך בתחילת פרשת לך לך, וצ"ע.
ונקדים הערה אחרת, למה בסוגיין נקט הש"ס משל של שתי "פרידות", ופירש
רש"י דהיינו גוזלות, אבל במסכת יבמות נקט לשון של מברך ענפים על האילן, ולא
עוד אלא ששם הרי הדבר נדרש מלשון הכתוב עצמו, שנאמר שם "ונברכו", ומה
נאמר בכל זה, וצ"ע.

ויש לומר בזה, בהקדם דברי המדרש בבראשית רבה פרשת לך לך (מא:ח)

דאיתא, (בראשית יג:יד) "וד' אמר אל אברם" וגו', רבי יהודה אומר כעס היה לאבינו אברהם בשעה שפירש לוט בן אחיו מעמו, אמר הקב"ה לכל הוא מדבק, וללוט אחיו אינו מדבק, רבי נחמיה אומר כעס היה לו להקב"ה בשעה שהיה מהלך לוט עם אברהם אבינו, אמר הקב"ה אני אמרתי לו (בראשית טו:יח) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", והוא מדביק את לוט בן אחיו כדי לירשו, אם כן ילך ויביא לו שני פרסתקין מן השוק, ויורישם את שלו, כמו שהוא רוצה בן אחיו, הדא הוא דכתיב (משלי כב:י) "גרש לץ ויצא מדון", "גרש לץ" זה לוט, "ויצא מדון" ויהי ריב בין רועי אברם וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, כעס היה לאברהם אבינו. בשעה שפירש לוט מעמו, מן השמים היו כועסין עליו, אמר הקב"ה לכל הוא מדבק ומקרב אותן תחת כנפי השכינה, ולוט בן אחיו אינו מדבק: רבי נחמיה אמר. כעס היה לאברהם אבינו בשעה שהיה לוט בן אחיו מהלך עמו, אמר הקב"ה כך אמרתי לו (בראשית טו:יח) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", והוא מדבק ללוט בן אחיו, אם כן פריסטקון הוא עושה, ילך כמו כן ויביא לו שני פריסטקין מן השוק, שני אסופים, ויורישם את שלו, כמו שהוא רוצה להוריש את בן אחיו, ועובר על דברי: עכ"ל.

הרי שנחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה, שלפי רבי יהודה דבר טוב היה כשלקח אברהם את לוט עמו, בתחילת דרכו לקיים ציווי של "לך לך", ואדרבה יש מקום תביעה עליו כשנפרד ממנו.

אבל לפי רבי נחמיה טעה אברהם במה שלקח עמו את לוט, וטוב היה כשנפרד ממנו לבסוף. ויש הדגשה בפירוש רש"י על שמו של רבי נחמיה, שהעתיק אותו בדיבור המתחיל.

ויש לומר שבזה נחלקו עולא בסוגיא דידן, ורבי אלעזר בסוגיא דיבמות, שדעת עולא היא כדעת התנא רבי נחמיה, שלא היה לו לאברהם לקחת את לוט, ואם כן אין למשה רבינו שום ידיעה שיש שתי בריכות הצריכות לבא מעמון ומואב, ושפיר רצה לנהל עמם מלחמה, עד שאומר לו הקב"ה שיש לו שתי פרידות להוציא מעמון ומואב, והיא ידיעה מן השמים שלא היתה ידועה בתורה עד עכשיו, והיתה בבחינת "לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי".

אבל דעת רבי אלעזר היא, שדבר זה ידוע בתורה כבר מפרשת לך לך, והוא סובר כדעת התנא רבי יהודה במדרש, שדבר טוב היה כשלקח אברהם את לוט עמו, ולא עוד אלא שמוסיף רבי אלעזר שנצטוו אברם לעשות כן כחלק מעצם הציווי של

"לך לך", במה שנאמר לו אז (בראשית יב:ג) "ונברכו בכך כל משפחות האדמה".

ושוב יש ליישב למה בסוגיין נקראו רות ונעמה "פרידות", דהיינו גוזלות כמו שפירש רש"י, ובסוגיא דיבמות נקראו "בריכות" של ענפים שמברכים באילן מאילן אחר, דהא בסוגיין נקטינן שדעת זאת שנגלית מאת הקב"ה למשה רבינו עכשיו בסוף ספר במדבר, שיש מה להציל ולכבוש מבנות לוט, ויש לצרף מעלות הללו לכלל ישראל, יש בה חידוש שלא שמענו בתחילת דרכו של לוט עם אברהם. והיינו שנתחדש הדבר מחמת מעשי לוט אחר כך, או מחמת צדקת בנותיו, והיא בבחינה של דבר שנפרד מגוף הדבר, לשון "פרידות", אבל במסכת יבמות, שמבינים לפי דעת רבי אלעזר שהיה לוט מיוחד מראש לזכות לשתי בריכות הללו, וכל זה היה מגיע לו ומוכן עוד לפני שהלך אברהם לקיים "לך לך" ממולדתו ומבית אביו, קוראים להן בשם "בריכות" משום שגם הן נפרדו ממשפחת תרח, אלא שזכותם אינה עומדת לעצמה ונעשו טפילות לאומה היוצאת מאברהם אבינו.

וזכינו ליישב ולהבין בזה סתירת פירושי רש"י מסוגיא דידן לסוגיא דיבמות, שכאן לא הוצרך להוסיף עוד בביאור מעלת רות המואביה ונעמה העמונית, שהרי ידוע לנו ששתיהן צדקניות ובעלות מעלה, ושפיר יתכן שרצה הקב"ה לשמור את עמון ומואב כמה דורות עד שיצאו מהם צדקניות הללו. אבל במסכת יבמות, שם נאמר חידוש גדול בדברי רבי אלעזר, והוא שלא רק שיש כאן שתי צדקניות, אלא שהרי הם שייכים לעצם הנטיעה של כלל ישראל בעולם, שבשעת נטיעת העץ אנו דואגים להבריך בו שתי בריכות הללו. ואם כן שפיר הוצרך רש"י להאריך, ולהסביר שיש כאן יותר מהצלת שתי צדקניות המרוצות והראויות לבא לטובת עם ישראל, אלא שצדקניות הללו הן חלק מעצם הנטיעה והבנין של עם ישראל בעולם, ולזה כתב רש"י שלא רק שהיו רות ונעמה בעלות מעלה מצד עצמם, אלא שהן היו שייכות להולדת מלכים ונביאים שהם עמודי עם הקדוש והנבחר, ודוק.

* * *

והנה בגמרא במסכת נזיר (כג., כג:) איתא, דרש רבא, מאי דכתיב (משלי

יח:יט) "אח נפשע מקרית עוז ומדינים כבריה ארמון", "אח נפשע מקרית עוז" זה לוט שפירש מאברהם, "ומדינים כבריה ארמון", שהטיל מדינים כבריה ארמון, (דברים כג:ד) "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ד", ע"כ.
ומפרש שם רש"י וז"ל, אח נפשע זה לוט. שנקרא אח לאברהם, כדכתיב (בראשית יג:ח) "אל נא תהי מריבה וגו' כי אנשים אחים אנחנו": מקרית עוז זה אברהם. דכתיב (ישעיה נא:א) "הביטו אל צור חוצבתם": ומדינים כבריה ארמון. בשביל שהטיל מריבה בינו ובין אברהם, כדכתיב (בראשית יג:ח) "אל נא תהי מריבה", גרם לו שנפרדו זה מזה ונעשו זה כנגד זה כבריה ארמון שאלו החיצונים יכולים להיכנס בתוכו, כן נעשו עמונים ומואבים שאינם מותרין לבא בקהל ישראל, כדכתיב (דברים כג:ד) "לא יבא עמוני ומואבי": עכ"ל.

והסוגיא ממשיכה, דרש רבא ואיתימא רבי יצחק, מאי דכתיב (משלי יח:א) "לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע", "לתאוה יבקש נפרד" זה לוט, "ובכל תושיה יתגלע", שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, דתנן עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם, ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, לתאוה יבקש נפרד. לדבר עבירה יבקש מי שנפרד, ואיזה זה לוט שנפרד מעל אברהם, כדכתיב (בראשית יג:יא) "ויפרדו איש מעל אחיו", וסמך ליה (שם) "ויסע לוט מקדם", שהוא נפרד תחילה: עכ"ל.

ובספר "מרבה תורה" ביארנו, שדעת הגמרא היא שבאמת לא רצה אברהם שיפרדו בכלל, וכשהוא אמר ללוט "אל נא תהי מריבה" וגו' "הפרד נא מעלי" וגו', כוונתו ותקוהו היתה שישב לו לוט בשלילה, חס ושלום לעשות כדבר הזה. אמנם כששמע לוט את דברי אברהם, החליט שהוא אינו רוצה להטריח את עצמו כדי להציל את האחוה והידידות והשכנות והשותפות שביניהם, ועדיף לו ללכת אל ערי הככר להפרד באמת מן השייכות אל אברהם. ולזה העידו חז"ל בביאור הפסוק ספר משלי, שבמעשה של הליכת לוט לערי הככר יש כאן אח הפושע והבורח מקרית עוז שלו, וזהו שדרש רבא, "אח נפשע" מקרית עוז זה לוט שפירש מאברהם.

ומעתה צריכים לומר עוד, שהרי החלק השני של דרשה הנ"ל הוא, שאברהם נקרא "קרית עוז", ועל ידי פרישת לוט מאברהם הוא פשע בהשייכות שלו לקרית

עוז. ופירש רש"י שם כנ"ל, שאברהם נקרא "קרית עוז" משום שנאמר עליו (ישעיה נא:א) "הביטו אל צור חצבתם". וכן כתבו התוס' במסכת נזיר שם.

ותימה, הרי לשון הכתובים בספר ישעיה (נא:א-ב) הוא, "שמעו אלי רדפי צדק מבקשי ד' הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו".

ומפרש רש"י שם וז"ל, אל צור חוצבתם. ממנו: ואל מקבת בור. שנוקבין וחוצבין בה את הבורות אשר נוקרתם בה, נוקרתם לשון נקרת הצור וכו', ומי הוא הצור הוא אברהם אביכם, ומי היא המקבת היא שרה אשר חוללתם אשר ילדתכם וכו': תחוללכם. אשר תלד אתכם: כי אחד קראתיו. כי אחד היה, יחידי בארץ כנען אשר הגליתיו שם מארצו וממולדתו. קראתיו, רביתיו וגדלתיו וכו', וכשם שהוא היה יחיד וגדלתיו, כן אגדל אתכם שאתם יחידים לי: עכ"ל.

ודבר ברור הוא מתוכן הפסוקים ומפירושי רש"י, שהאבהות של אברהם אבינו הנידונית בפסוקים הללו היא אבהות לישראל דוקא, בתורת ראשון של שלשה אבות האומה, ואין זאת אבהות כללית של "אב המון גוים" ששייכת גם לאומות העולם. ואם כן מה שייך לומר שהיה לוט פורש ממצב של "קרית עוז", והלא לשון זה שייך רק במי ששייך אל אברהם אבינו בתורת "כלל ישראל", וצ"ע.

ומוכרחים לומר בזה, שכאן מצאנו את תוקף חידושו של רבא בדרשה זאת, והוא שבאמת נכלל במה שאמר אברהם ללוט "כי אנשים אחים אנחנו", שהם אחים ושותפים בעבודת השי"ת ובקידוש שם שמים בעולם, עד שאפשר לו ללוט להיות שייך לכלל "ישראל" אם לא יפרוש. וגם אחר שיזכה אברהם לבנים שלו, יהיה מקום ללוט להיות חלק מבנין כלל ישראל בתורת אחי האב.

וזהו "אח נפשע מקרית עוז", שהוא היה יכול להיות חלק מן המקור של כלל ישראל, חלק מצור מחצבתם של האומה ממש, בתורת אחי האב, והוא נפשע מזה ופירש מאברהם והטיל מדינים כבריה ארמון, ועכשיו לא רק שהוא איננו קבוע בתוך קהל ד' אלא שבני בניו מופקעים מלבא בקהל ד' אפילו על ידי גירות.

וראיה ליסוד זה מפירושו של רש"י בספר משלי שם (יח:יט) שכתב וז"ל, אח נפשע מקרית עוז. יש אח נפשע מאחיו ומאבד במרדו קרית עוז, כגון לוט באברהם, עשו ביעקב: עכ"ל. הרי שעשה רש"י דמיון בין לוט שפירש מבית אברהם לעשו שפירש מיעקב.

והלא עשו בודאי היה מישראל לפני שפירש, וכמפורש בגמרא במסכת

קידושין (יח.) עשו ישראל מומר הוא, יעו"ש. ומדברי רש"י הללו למדנו כמו שהוכחנו מתוך הסוגיא, שגם לוט היה נחשב מישראל אלא שפירש. עד כאן ביארנו בספר "מרבח תורה".

*

והנוגע לענינינו, שיש שיטה שלישית בתלמוד בבלי, חוץ משיטת עולא בסוגיין ושיטת רבי אלעזר במסכת יבמות, והיא שלא רק שלקח אברהם את לוט עמו מאור כשדים על פי הדיבור, אלא שהיה לוט שייך להיות מחובר לגמרי לאברהם ואז היה נכלל בתוך השם של "כלל ישראל", בדומה לאפשרות של עשו שנולד מיצחק בן אברהם.

והרי שיטה זאת מיוחסת לרבא מחכמי בבל, או לרב יצחק שהלך מבבל לארץ ישראל ללמוד תורה מרבי יוחנן ואחר כך חזר לבבל, כמבואר במסכת תענית (ה:): ובכמה דוכתי, והיא חולקת על רבי אלעזר ועל עולא ששניהם חכמי ארץ ישראל. ויש לומר עוד, שהרי בסוגיין יש הדגשה מיוחדת שלא הצטרף עולא לחכמי בבל לנחם את האבל, משום שאין להם מהלך נכון בניחום אבלים כמו שיש בארץ ישראל, ואחר כך ניחם את האבל במימרא זו לגבי רות ונעמה. ויתכן שיש בזה רמז של תלמוד בבלי, להורות שגם דברי תורה שדרש עולא באותו מעמד, הם בנויים על שיטת חכמי ארץ ישראל, ועיין.

סימן כב

בענין כופרא כפרה

(שייך לדף מ.)

במכות (ב:) איתא, ת"ר ארבעה דברים נאמרו בעדים זוממין, אין נעשין בן גרושה וכו', ואין משלמין את הכופר וכו', קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו, מאן תנא כופרא כפרה, אמר רב חסדא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא, דתניא (שמות כא:ל) "ונתן פדיון נפשו" דמי ניזק, רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר דמי מזיק, מאי לאו בהא קא מיפלגי, דמר סבר כופרא ממונא ומר סבר כופרא כפרה, אמר רב פפא לא, דכולי עלמא כופרא כפרה, והכא בהא קא מיפלגי, מר סבר בדניזק שיימינן ומר סבר בדמזיק שיימינן, מאי טעמייהו דרבנן, נאמר השתה למטה ונאמר השתה למעלה, מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק, ורבי ישמעאל "ונתן פדיון נפשו" כתיב, ורבנן אין, "פדיון נפשו" כתיב, מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ואין משלמין כופר. אם העידו בשור המועד שהרג את האדם והוזמו, והיו מחייבין את הבעלים כופר, דכתיב "אם כופר יושת עליו" וגו': כופרא כפרה. לכפר על זה שהרג שורו את האדם: והני לאו בני כפרה נינהו. שלא הרג שורם אדם: ומר סבר כופרא ממונא. שהזיק גופו של זה, ונתחייב ליורשיו דמי ההרג: כופרא כפרה. לכפר על עצמו, שחייב מיתה בידי שמים, לפיכך יתן דמי עצמו: בדניזק שיימינן. בהכי הויא ליה כפרה, כי יהיב דמי ניזק, ולקמיה מפרש טעמיה: מאי טעמייהו דרבנן. דאילו רבי ישמעאל מסתבר טעמיה, כיון דכופרא כפרה, דמי עצמו בעי למיתב: נאמר השתה למעלה. בנוגף אשה הרה (שמות כא:כב) "כאשר ישית עליו בעל האשה": ונאמר השתה למטה. בכופר (שם כא:ל) "אם כופר יושת עליו": מה להלן בדניזק. שמשלם דמי ולדות שנזוקו: פדיון נפשו. דנותן את הכופר: ורבנן. אמרי לך אין, ודאי "פדיון נפשו" הוא, דכופרא כפרה, מיהו בדניזק שיימינן, ובהכי הויא למזיק פדיון נפשו: עכ"ל.

וכבר עמדו הראשונים על דברי רש"י, מה זה שפוטר עדים זוממין מן הכופר "שלא הרג שורם אדם", והלא גם מיתה הרי הם חייבים כשהזימו חיוב מיתה על האדם, ואם הורגים אותם אף על גב שלא הרגו אדם אמאי לא נחייבם כופר אע"ג

שלא הרג שורם אדם, וצ"ב.

ובמסכת בבא קמא (מ.) איתא, ת"ר אפוטרופוס משלמין מן העלייה ואין משלמין כופר, מאן תנא כופרא כפרה ויתמי לאו בני כפרה נינהו, אמר רב חסדא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא דתניא ונתן וכו', מאי לאו בהא קמיפלגי, דרבנן סברי כופרא ממונא הוא ורבי ישמעאל בנו של ריב"ב סבר כופרא כפרה, אמר רב פפא לא, דכולי עלמא כופרא כפרה הוא, והכא בהא קמיפלגי, רבנן סברי בדניזק שיימינן, ורבי ישמעאל בריב"ב סבר בדמזיק שיימינן, מאי טעמייהו דרבנן, נאמרה שיתה למטה ונאמרה שיתה למעלה, מה להלן כו', ורבי ישמעאל בריב"ב סבר "ונתן פדיון נפשו כתיב" וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, משלמין מן העלייה. נזק: ואין משלמין כופר. היכא דהמית את האדם: בדניזק שיימינן. בגופו של מת, ובהכי מכפר מזיק: נאמרה שיתה למעלה. לענין דמי ולדות "כאשר ישית עליו בעל האשה": ונאמרה שיתה למטה. במועד שהמית, "אם כופר יושת עליו": עכ"ל.

ויש להעיר, אמאי בסוגיא דידן במסכת מכות הוצרך הש"ס לבאר בפירוש הברייתא "קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו", ורק אחר כך שואל מאן תנא כופרא כפרה, אבל במסכת בבא קמא שם הבליע הש"ס את הביאור להברייתא בתוך השאלה, ושאל "מאן תנא כופרא כפרה ויתמי לאו בני כפרה נינהו", הלא דבר הוא.

וחוץ מזה יש כמה וכמה שינויים קלים בלשונות הסוגיות שיש לעמוד על תוכנם, ולא נאריך לפרטם כאן אלא נחזור להם בסוף דברינו בעזה"י, ורק דוגמא אחת נזכיר כאן, דהכא גרסינן "נאמר השתה" למעלה ונאמר השתה למטה, וכן העתיק רש"י, והתם גרס "נאמרה שיתה" למעלה ונאמרה שיתה למטה, וכן העתיק רש"י שם.

ובפירושי רש"י יש לעמוד בכמה סתירות קלות וחמורות, וקודם כל על התמיהה הכללית, שפירושו כאן הוא ארוך פי ארבע מפירושו שם, ובשלמא אם היה מאריך כאן בהעתקת פרטים שאינם ידועים וכדומה, ניחא, אבל אדרבה כל האריכות היא בסברות ובכל שורה ושורה של שקלא וטריא, ותימה למה מאריך כאן שהוא אחרי מסכת בבא קמא בסדר הש"ס וגם אין עניני כופר עיקר למסכתא דידן. עוד יש להעיר, דהכא כתב שכופר הוא "בשור" המועד "שהרג" את האדם,

ונקט לשון הריגה ג' פעמים, והתם כתב שהוא "במועד שהמית" ונקט לשון המתה ב' פעמים. וכן לגבי הניזק כאן קרא לו "הרוג" ושם קרא לו "מת", וצ"ב. וכן בסוגיא דידן האריך לבאר מהו החטא שצריך כפרה על ידי כופר. וכתב שכופרא כפרה "לכפר על זה שהרג שורו את האדם", ואחר כך הוסיף שהיא "לכפר על עצמו שחייב מיתה בידי שמים", וגם הוסיף שכל הקושיא היא מאי טעמייהו דרבנן "דאילו רבי ישמעאל מסתבר טעמיה דכיון דכופרא כפרה דמי עצמו בעי למיתב", וכל זה לא הזכיר בבבא קמא לא באריכות ולא ברמז, וצ"ע. גם יש להעיר לגבי הא דנאמר השתה למעלה, פירש כאן דהיינו "בנוגף אשה הרה", נקט ענין המעשה המחייב, אבל שם פירש נאמרה שיתה למעלה "לענין דמי ולדות", נקט ענין הנזק והחיוב, וצ"ב.

ובאמת דוגמת סתירה זו מצאנו בפסחים (כב:) דאיתא, ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא, לחצי כופר ולדמי וולדות וכו', ופירש רש"י לחצי כופר "אם המית איש" ולדמי ולדות אם "נגח" אשה הרה וכו', ובקידושין (נו:) איתא נמי להאי סוגיא, ושם מפרש רש"י לחצי כופר אם "הרג" את האדם ולדמי ולדות אם "נגף" אשה הרה וכו' כדכתיב "עונש יענש".

וביארנו [בספר מרבה לספר על מסכת פסחים, שיעור ג' על פרק כל שעה] דסוגיא דפסחים סבירא לה שחיוב כופר וחיוב דמי ולדות הוא חיוב של ממונות ביסודו, לשלם בעד מי שמת על ידי מעשה שורו, וסוגיא דקידושין ס"ל שהוא גדר של עונש על מעשה הריגה או נגיפה ביסודו, יעו"ש.

והוא הדין בסוגיא דידן, שבאמת יש כאן חקירה כללית ביסוד החיוב של תשלומי דמי מת [כגון כופר ודמי ולדות], אם המחייב הוא ההפסד של הממונות, וא"כ חיוב הממון נמשך ממחייב של הלכות ממונות, או שהמחייב הוא השם של מזיק ורוצח [או נוגף], שהדין קובע שהוא אשם ושייך לשם זה, ואז התורה מקציבה לו עונש בצורה של ממון, ונמצא שחיוב הממון נמשך ממחייב של הלכות עונשין. [ובהערות למסכת בבא קמא הארכנו בכמה וכמה סוגיות, ועיי' גם בספר מרבה משפט, בשיעור א' על מסכת סנהדרין].

ופירש רש"י בסוגיא דידן מצד הלכות עונשין, והיינו לשון הריגה שהוא ענין עבירה ועוולה, ובסוגיא דבבא קמא מצד הלכות ממונות, ולהכי נקט לשון מיתה דהיינו קלקול והפסד, ושייך להיזק של ממונות, אלא שעדיין צע"ג מנא ליה לחלק כן בין הסוגיות.

והנה במסכת כתובות (לז:) איתא, לכדתניא רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן שנאמר (שמות כא:ל) "אם כופר יושב עליו", יכול אף בידי אדם כן וכו', ע"כ. ופירש"י וז"ל, למומתין בידי שמים. כגון מי שהרג שורו את הנפש דכתיב ביה "יומת", ולא מיתת בית דין, דנפקא לן בסנהדרין (טו:) "מות יומת המכה רוצח הוא" (במדבר לה:כא), על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו, והאי "יומת" בידי שמים: יכול אף. חייבי מיתות בית דין יפדו בממון: עכ"ל. ותימה, דהא בסנהדרין (ב.) תנן, שור הנסקל בעשרים ושלשה שנאמר (שמות כא:כט) "השור יסקל וגם בעליו יומת", כמיתת בעלים כך מיתת השור, ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, שור הנסקל. שנגח אדם ומת: כמיתת בעלים. אם היה נידון בחיוב מיתת בית דין דבעי עשרים ושלשה כך מיתת השור דהאי "בעליו יומת" קרא יתירא להך דרשה, ולא דנתחייב קטלא, כדמפרש טעמא בגמרא: עכ"ל. הרי שהוציאו חז"ל את הפסוק ממשמעותו, ופירשו דהא דכתיב "וגם בעליו יומת" אין הכוונה שיומתו בפרשה זו, אלא שגם להם יש פרשיות של מיתה במקומות אחרים.

ועל כל פנים מבואר מדברי רש"י להדיא, שלא למדו חז"ל מפסוק זה מיתה לבעלים ששורם הרג, וזה כולל גם מיתה בידי שמים. שאם פירוש הפסוק כפשוטו מפקיע מן הדרשה, ולא יתכן שגם נתחייב קטלא כדכתיב "יומת" וגם מיותר לדרשה זו, אם כן מאי שנא אם כוונת הכתוב היא מיתה בידי אדם ומאי שנא בידי שמים. וכן להלן שם בסנהדרין (טו:) דפריך הש"ס להדיא "אימא לקטלא הוא דאתא", מפרש רש"י וז"ל, אימא לקטלא. לחייב מיתה לבעליו, וניחייביה מיתה, והיכי מפקינן לה מפשטיה לגמרי: עכ"ל. ושוב חזינן שדעת הסוגיא היא שלא נאמרה כאן שום מיתה לבעלים. וזה סותר לברייתא דרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה הנ"ל במסכת כתובות.

וצריך לומר דאין הכי נמי, דעת רוב סוגיות הש"ס היא שלא נאמרה בפסוק זה של "וגם בעליו יומת" שום חיוב מיתה לבעלים על מיתת השור, וגם חיוב מיתה בידי שמים אין כאן, ורק רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה הוא יחיד דסבירא ליה הכי בהך ברייתא. וא"כ נמצא שמה שמפרש רש"י בסוגיא דידן במסכת מכות, שהבעלים חייבים

מיתה בידי שמים, וצריכים לתת כופר לפדות עצמם מחיוב זה, ונקט הכי לא רק לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה לשיטתו, אלא גם לחכמים דסבירא להו כופרא כפרה, היינו דלא כעיקרי הסוגיות במסכת סנהדרין, ומנא ליה לפרש הכי בסוגיא דידן, וצ"ע.

והנראה מבואר מכל זה, דאין הכי נמי עדיף לן לפרושי הך דכופרא כפרה בלי לומר שהיא רק רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה לשיטתו, ולכן נקט הש"ס במסכת בבא קמא דודאי דהך כפרה אינה פדיון על מיתה בידי שמים, אלא הוא מחייב של הלכות ממונות המוגדר כממון של כפרה, מעין תשלומי תרומה [עיי' בתוס' כתובות (ל:) ועוד].

והיינו משום שאין המחייב של כופר בא מחמת קביעות שם ששורו הרג, ואינו שייך להלכות עונשין אלא להלכות ממונות, והוי כמו שאר מזיק ומחסר ממון שחייב לשלם לניזק את חסרונו. וזו היא דעת סוגיא דבבא קמא, ודעת רוב הסוגיות. אמנם בסוגיא דידן במסכת מכות אי אפשר לפרש כן. דהא כל הסוגיא בעניני עונשים קיימא בפרשת עדים זוממין, ואם תניא ביחד ארבעה דברים שאין עושים לעדים זוממין, ודאי משמע דהיינו ארבעה עניני עונשים. ולכן בסוגיא דידן נקטינן בפשיטות "קסבר כופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו", שהרי לגבי עונשים זו סברא פשוטה, שאם יש כאן עונש לצורך כפרה אין זה שייך כלל ביתומים שהם קטנים ונכסיהם בידי אפוטרופוס.

אבל התם איתא מאן תנא כופרא כפרה "ויתמי לאו בני כפרה נינהו", דהתם דנקט שהוא מדיני תשלומין, והרי גם אם הוא תשלום של כפרה מכל מקום הגדרת החיוב היא לפי כללים של הלכות ממונות, והיה מקום לחייב גם את היתומים, שהרי הם חייבים בכל תשלומי ממון, וצריכים לחדש הלכה האומרת שכל תשלום הבא לשם כפרה אינו שייך אצל יתומים.

ולכן חוץ מהאוקימתא לאוקמי ברייתא אליבא דמאן דאמר כופרא כפרה, צריכים להוסיף עוד סברא של "יתמי לאו בני כפרה נינהו", דאף על גב שהתשלום מוגדר לפי הלכות ממונות מכל מקום כיון שהטעם הוא מצד כפרה, אזלינן בתר טעמא לפטור את היתומים.

וזכינו להבין פירושו של רש"י בסוגיא דידן באריכות, שבא לפרש יסוד החיוב

של כופר ודמי ולדות מצד פרשה של הלכות עונשים, ולזה מקפיד כאן להדגיש שהכופר בא מחמת שהרג שורו את האדם, שיש כאן עונש על עוולה של הריגה, והחיוב לשלם על הוולדות חל על "נוגף אשה הרה", שיש כאן עונש על העבירה והעוולה של ההכאה, ואין כאן דיני ממונות בעלמא של תשלום "דמי ולדות". אבל במסכת בבא קמא ובשאר דוכתי דנקט הש"ס שאין כאן אלא דיני ממונות, מפרש רש"י שכופר הוא משום "שהמית" שורו את האדם, שחייב תשלומין על ההפסד של המיתה ולא על העוולה של ההריגה, וגם נקט לשון "דמי ולדות", שאין כאן אלא הלכות פרעון דמים ותשלומי ממון בעלמא. ורמז לזה בלשונות הגמרא עצמן, דהכא נקטינן בלשון "השתה", דמשמע שבית דין משית עליו את העונש, והתם גרסי בלשון "שיתה", שהוא שת את הכסף ומשלם מכיסו מצד הלכות תשלומי הפסד בעלמא.

ורק הכא בסוגיין שהכל מצד הלכות עונשין, הוא דנקטינן דמאן דאמר "כופרא כפרה" היינו רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה לשיטתו, דס"ל שיש מיתה בידי שמים על בעליו של שור שהרג את האדם. וגם אם בא רב פפא לומר אליבא דרבנן שיתכן שהם מודים דכופרא כפרה, היינו שמודים גם כן לאידך דינא של ר' ישמעאל בנו של ריב"ב, שיש כאן חיוב מיתה בידי שמים המתכפר על ידי עונש של תשלומי כופר. ושפיר פירש רש"י לפי זה שהטעם שאי אפשר לענוש עדים זוממים בתשלומי כופר הוא מפני "שלא הרג שורם אדם". שהגם שבשאר עונשים יתכן לחייבם אף על פי שלא עשו הם את המעשה בפועל, מ"מ כאן נאמר חידוש בכופר שאין זה חיוב חדש, אלא הוא חיוב הנולד מדין הקודם של מיתה בידי שמים שכבר חל עליו בלי מעשה בית דין. ואם לא הרג שורם אדם אין כאן חיוב מיתה בידי שמים, וממילא לא חל חיוב כופר לכפר על אותו חיוב מיתה, ודוק.

סימן כג

בענין פדיון נפש על ידי כופר

ט' אדר תש"פ

לכבוד ידידי, משולם בתורתו משולם במדותיו, ראש ישיבת חזונו התורה בירושלים,
הרב הגאון משולם ברנדזין שליט"א,

נאש'ק ב'ז' ל'כ'ב' את פאמער על ספר פנפלא "אילן' צפלא" ול'כ'ב' את פסוק,
לפשתא צ'ב'ר'ו כפ' 'מולת' ב'ז'ב'.

בפרשת משפטים (שמות כא:כח-ל) נאמר, "וכי יגח שור את איש או את
אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי, ואם שור נגח הוא
מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם
בעליו יומת, אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו".
ופירש רש"י וז"ל, מתמול שלשום. הרי שלש נגיחות: וגם בעליו יומת. בידי
שמים, יכול בידי אדם, תלמוד לומר (במדבר לה) "מות יומת המכה רוצח הוא", על
רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו: אם כופר יושת עליו. "אם" זה
אינו תלוי, והרי הוא כמו (להלן כב:כד) "אם כסף תלוה", לשון "אשר", זה משפטו
שישיתו עליו בית דין כופר: ונתן פדיון נפשו. דמי ניזק דברי רבי ישמאל, רבי
עקיבא אומר דמי מזיק: עכ"ל.

והקשה מעכ"ת, אמאי נקט ליה רש"י להך מילתא משמייהו דרבי ישמעאל
ורבי עקיבא, והלא אין דרכו של רש"י בפירוש התורה ברוב מקומות להזכיר
שמותיהם של בעלי המימרא, וצ"ב, עכ"ק.

וכתב שם מהלך יפה על פי קושיית המזרחי, ממה שכתב רש"י בפרשת יתרו
שיש רק שלש מקומות בתורה שלשון "אם" אינו רשות, והביא פסוק של "אם כסף
תלוה" אבל לא הביא פסוק שלנו, יעו"ש בדבריו הנעימים.
ונראה שהענין תלוי בהחילוק בין שיטת תלמוד בבלי ושיטת המכילתא בענין

זה, ונתחיל בשיטת הבבלי.

*

ואעתיק למעכ"ת שיעור שמסרתי בישיבה בעיר פתח תקוה בשנת תשנ"ג...
(ל"כ, פשיטת פלג טאצא ס'אן פקצוס)

היוצא לנו מכל המבואר בשיעור הנ"ל, שדעת עיקרי הסוגיות בתלמוד בבלי היא שאין מיתה בידי שמים לבעלים של שור המועד, ושחיוב כופר הוא חיוב נפרד, ונחלקו בו תנאים אם כופרא ממונא או כופרא כפרה.
והשיטה היחידה שנאמר בה בפירוש שיש כאן מיתה בידי שמים, ושבא כופר לפדות מאותו חיוב מיתה, הוא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. ולא הובאו שיטות של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכלל.
אמנם במכילתא על הפסוק שלנו איתא, וגם בעליו יומת. בידי שמים, אתה אומר בידי שמים או אינו אלא בידי אדם וכו', כשהוא אומר (במדבר לה) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות", הא אין נותנים פדיון למומתין בידי אדם אבל נותנין פדיון למומתים בידי שמים, "אם כופר יושט עליו ונתן פדיון נפשו" של מומת דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר פדיון נפשו של מומת, וכן מצינו שאין נותנין פדיון מומתים בידי אדם, בכל מקום חייבי מיתות בית דין אין להן פדיון, שנאמר (ויקרא כו) "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", אבל כאן "ונתן פדיון נפשו", רבי ישמעאל אומר בא וראה רחמיו של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם, שאדם קונה את עצמו בממון מידי שמים, שנאמר (שמות ל) "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם" וכו': ע"כ.
הרי מצינו במכילתא דבר נפלא, והוא שבין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא מודים שיש חיוב מיתה בידי שמים, ושניהם מודים שכאן נאמר דין כופר כדי לפדות ולפטור ממיתה זו, אלא שנחלקו מאיזה פסוק לומדים שאין פדיון ממיתה בידי אדם, שרבי ישמעאל לומד ממה שנאמר בפרשת מסעי (במדבר לה) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות", ורבי עקיבא לומד ממה שנאמר בפרשת בחוקותי "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", וצ"ב ענין המחלוקת.
וגם יש לעמוד על חילוק הלשונות, שרבי ישמעאל אומר "אין נותנים פדיון למומתין בידי אדם", ורבי עקיבא אומר "חייבי מיתות בית דין אין להן פדיון", ואינו

מובן, אם שניהם מסכימים לדינא, למה נקטו לשונות חלוקים, וצ"ע.

ונראה מבואר מזה, שאף על פי ששניהם מודים שנאמר דין כופר כדי לפדות ולפטור ממיתה בידי שמים, נחלקו בגדר הפדיון, שרבי ישמעאל סובר שהפדיון הוא לכפר על החטא, ורבי עקיבא סובר שהפדיון הוא לתת כופר נפש בעבור נפשו, שהוא נותן דמי נפשו לפדות חיוב מיתה מעליו. ולזה דורש רבי ישמעאל שמומתיים בידי אדם אינם יכולים לפדות את החטא, שנאמר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות", כלומר אין הכופר פודה את הרשעות והחטא, אבל רבי עקיבא דורש שאינם יכולים לפדות את המיתה, שנאמר "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", שאין פדיון על חרם של חיוב מיתה בידי אדם.

והיינו דנקט רבי ישמעאל לשון "מומתיים בידי אדם", שהיה צד לפדות את החטא, ועל זה אומרים שכיון שמומתיים על ידי אדם אין מי שיכפר על החטא, אבל רבי עקיבא אומר "חייבי מיתות בית דין", שאין בית דין יכולים לפדות את המיתה.

הרי שיש כאן סברא חדשה שלא מצאנו בתלמוד בבלי, שבתלמוד הרי הסברא היא שלפי מאן דאמר שיש חיוב מיתה בידי שמים וגם כופרא כפרה, אז מאן דאמר דמי מזיק סובר שפודה נפשו על ידי שמשלם על נפשו, ומאן דאמר דמי ניזק סובר שגזירת הכתוב היא שדרך הפדיון של נפש המזיק הוא על ידי תשלומי דמי ניזק. אבל המכילתא סובר דחד מאן דאמר אית ליה פדיון על הנפש, וכסברת הבבלי, וחד מאן דאמר אית ליה פדיון החטא, ועל ידי שפודה את החטא ממילא אין כאן חיוב מיתה, וזו סברא שלא מצאנו בתלמוד.

ואתיא שפיר קושיית מעכ"ת, למה הקפיד רש"י להביא את השיטות בשם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שהרי בא להדגיש דהיינו רבי ישמעאל בעל המכילתא ולא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, ורבי עקיבא שהוא בר פלוגתיה בכל מקום חולק עליו גם בזה.

וזהו היא שיטת המכילתא הקרובה יותר לפשט, שהרי מפרשים "וגם בעליו יומת" שיש חיוב מיתה ממש, ומפרשים שהכופר הוא ענין כפרה ופדיון נפש כדכתיב, והחילוק בין השיטות הוא רק אם פודה את הנפש מן החטא או מן המיתה, ולזה פירש רש"י על התורה לפי המכילתא, ודוק.

סימן כד

בענין איסור אכילה והנאה בשור הנסקל

בבבא קמא (מא.) איתא, ת"ר ממשמע שנאמר "סקל יסקל השור" וכו' "לא יאכל את בשרו", מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, אין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, תלמוד לומר "ובעל השור נקי" וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, לאחר שנגמר דינו. דהכי משמע קרא, משבא שור לידי סקילה יסקל, ושוב לא יאכל את בשרו: עכ"ל. והנה במסכת פסחים (כב.) איתא, והרי שור הנסקל דרחמנא אמר "לא יאכל את בשרו", ותניא ממשמע שנאמר "סקול יסקל השור" וכו' "לא יאכל", מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור, אין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, תלמוד לומר "ובעל השור נקי" וכו', ע"כ. ומפרש שם רש"י וז"ל, שאם שחטו כו'. והכי אמר קרא "סקול יסקל השור", ואי לא סקלו, אף על פי כן "לא יאכל את בשרו": עכ"ל. ויש לעמוד בחילוק הפירושים, דהתם פירש דילפינן שאם לא סקל השור מכל מקום לא יאכל את בשרו, אבל כאן פירש דילפינן "משבא לידי סקילה יסקל" וממילא לא יאכל, וצ"ע.

ונראה מבואר מזה, שבאמת בסוגיין פירש רש"י כפשוטו, דודאי שאין כאן פרשה של מאכלות אסורות אלא פרשה של עונש בית דין, שמדיני בית דין לסקול את השור, ואם מצאנו איסור אכילה בפרשה זו, על כרחך שהיא תוצאה מדין העונש, שמשבא לידי סקילה יסקל, וחייב הסקילה אינו מניח מקום לשום שימוש אחר כמו אכילה, "ושוב" לא יאכל את בשרו, ושפיר פירש רש"י כאן. אבל בסוגיא דפסחים הרי ביארנו בספר "מרבה לספר" בארוכה, דאיירי התם רק במאכלות אסורות, ואם כן ודאי שאין לצרף לזה איסור שביסודו הוא דין שלימות קיום העונש של סקילה. ואם בא הך מקשן דהתם ומביא משור הנסקל, על כרחך שהוא חולק על סוגיא דידן, וס"ל חידוש גדול שבאמת באמצע פרשה של עונש סקילה למדנו דרשא בעלמא על דין צדדי לגמרי, והוא שנאמרה פרשה של

מאכלות אסורות לגבי שור הנסקל.

[עיי' בכללי התלמוד לבעל כנסת הגדולה הנדפסים בסוף מסכת ברכות (אות פח) וז"ל, במקומות רבות בגמרא פרכינן אליבא דלאו כהלכתא (הרשב"א ז"ל בתשובה אלף קצ"ט ואלף ר"ל), עכ"ל. והוא יסוד גדול בלימוד הש"ס.]
ולכן דוקא שם פירש רש"י שהילפותא היא שאם אין השור נסקל מאיזה טעם, אף על פי כן "לא יאכל את בשרו", דבכהאי גוונא אין קיום לפרשה של עונש סקילה, אבל יש איסור חדש של מאכלות אסורות הדומה לאיסור טמאה ונבלה, ושם האיסור הוא "שור הנסקל". והרי דברי רש"י מדוקדקים היטב, ומורים על יסוד חדש בהגדרת איסור זה לפי המקשן של אותה סוגיא, וכש"נ.
ואמנם באמת גם בסוגיא דהכא מייתי הש"ס הא דרבי אבהו לגבי שור הנסקל, וזה קשה על יסוד דברינן, דהא אי סבירא לה לסוגיא דידן שאיסור אכילה והנאה של שור הנסקל הם איסורי הרחקה הנובעים מעונש סקילה של בית דין, אם כן מה שייך בזה דינא דרבי אבהו, וצ"ע על כל דברינן בזה.

וצריך לומר בזה, דהנה בסוגיין פירש רש"י בד"ה כדרך שפרט לך הכתוב בנבלה, דהא דילפינן איסור הנאה מהא דרבי אבהו, היינו משום דלא תאכלו "איסור הנאה הוי משמע".
אבל בסוגיא דפסחים (כא:) בד"ה בשלמא, פירש רש"י לרבי אבהו, דאי כתיב בהו "לא תאכל" אז "אסורין הן באכילה ובהנאה".
הרי דהתם נקט שהכל תלוי באיסור של עונג והנאת הגוף, ומפרשים יסוד דברי רבי אבהו לומר שיש שייכות בין אכילה וכל הנאה, וכסברת הרמב"ם בספר המצות שאכילה היא ההנאה הגדולה ביותר מתוך הנאות הגוף.
אבל הכא בסוגיין, הוכרח רש"י לפרש שאותו מקשן שמביא דברי רבי אבהו לגבי שור הנסקל, על כרחך דפליג אסוגיא דפסחים וסבירא ליה דמימרא דרבי אבהו הויא גזירת הכתוב בעלמא ושייך בכל איסורים.
ולכן פירש רש"י כאן, דלשון "לא תאכלו" נקטינן ביה אליבא דרבי אבהו דהא "איסור הנאה הוי משמע", שהרי זה כלל גדול במשמעות הכתוב, ולא מצד שייכות בין איסור אכילה ואיסור הנאה.

נמצינו למדים דסוגיא דפסחים היא הסוגיא העיקרית לגבי מימרא דרבי אבהו, ויש לנו ללמוד דשייך דינא דידיה רק לגבי איסורים של הנאות הגוף

(ששיעורם בכזית כנ"ל), ודלא כדעת המקשן בסוגיא דידן הנ"ל.
ומאידך גיסא הרי סוגיא דעדן היא הסוגיא העיקרית לגבי כל דיני שור
הנסקל, ונקטינן שיסוד האיסור של אכילה והנאה בשור הנסקל הוא פרט מפרשת
עונש סקילה של בית דין, ואינו שייך כלל לפרשה של מאכלות אסורות, ודלא
כדעת המקשן בסוגיא דהתם.
ונקוט כלל זה בידך, שבמקומות רבים מאד בש"ס כשבא מקשן להקשות
ממשניות וברייתות של מקומות אחרים, הרי הקושיא בנויה על הנחה אחרת בביאור
אותה משנה או ברייתא, דלא כעיקר פירושה דמסיק הש"ס במקומה, וזה חלק חשוב
מדרך מסדרי הש"ס, להקשות מכל הצדדים ולכל הדעות, וצריכים לדקדק ולכוין
מאד בסדר הסוגיא לפני שלומדים יסודות כלליים מדברי המקשן.

סימן כה

בגדר איסור שור הנסקל

(ש"יך לדף מא:)

בקידושין (נו:), תנן, המקדש בערלה בכלאי הכרם בשור הנסקל וכו' אינה מקודשת, ע"כ. ופירש"י וז"ל, המקדש בערלה כו'. דכולהו איסורי הנאה נינהו וכו': עכ"ל.

ובגמ', שור הנסקל מניין דתניא ממשמע שנאמר סקול יסקל השור, איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל לא יאכל את בשרו מגיד לך שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, בהנאה מניין ת"ל ובעל השור נקי וכו', ממאי וכו' דילמא היכא דשחיט לאחר שנגמר דינו שרי והא לא יאכל היכא דסקליה מיסקל הוא דאתא וכדר' אבהו א"ר אלעזר וכו' כל מקום שנאמר לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה וכו', ע"כ.

ופירש"י וז"ל, שהוא נבלה. הואיל וסקלו נבלה, כבר למדנו מלא תאכלו כל נבלה שאסורה באכילה: מגיד דאם שחטו כו'. ותרתי אשמועינן קרא סקול יסקל השור ואם נשחט לא יאכל: להיכא דסקליה מסקל. ולאסריה בהנאה אתא דלא יאכל משמע איסורי הנאה כדרבי אבהו, דמנבילה לא נפרט לך בה איסור הנאה שהנבלה פרט בה הכתוב היתר הנאה וכו', דמדאיצטריך לפרש בנבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה למשרייה בהנאה ולא נכתב בו אלא לא תאכלו, ש"מ לא תאכלו איסור הנאה הוא, ובפסחים (כב.) פרכינן עלה טובא: עכ"ל.

ויש לדקדק בדברי רש"י, שכתב שיש כאן שני לימודים בשור זה, אחד שהוא נסקל, והשני שאם נשחט לא נאכל, ומשמע להדיא שאיסור אכילה שלו אינו תלוי כלל בדין סקילה שלו, שחלו על שור זה שני דינים נפרדים, אחד חיוב סקילה והשני איסור הנאה על בשרו גם אם נשחט.

והנה בפסחים (כב:) הרי אחד מן הקושיות על רבי אבהו שהזכיר רש"י, היא משור הנסקל באמת, דהתם אי' והרי שור הנסקל דרחמנא אמר לא יאכל את בשרו, ותניא ממשמע שנאמר סקול יסקל השור וכו' לא יאכל, מגיד לך הכתוב שאם שחטו

לאחר שנגמר דינו אסור, אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל ובעל השור נקי וכו', ע"כ.

ופירש"י וז"ל, שאם שחטו כו'. והכי אמר קרא סקול יסקל השור ואי לא סקלו אף על פי כן לא יאכל את בשרו: עכ"ל.

אמנם בב"ק (מא.) איתא, ת"ר ממשמע שנאמר סקל יסקל השור וכו' לא יאכל את בשרו, מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל ובעל השור נקי וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, לאחר שנגמר דינו. דהכי משמע קרא משבא שור לידי סקילה יסקל ושוב לא יאכל את בשרו: עכ"ל.

ויש לעמוד בחילוק הפירושים, דבפסחים פירש דילפינן שאם לא סקל השור מכל מקום לא יאכל את בשרו, אבל בבבא קמא פירש דילפינן "משבא לידי סקילה יסקל" וממילא לא יאכל, וצ"ע.

ונראה מבואר מזה, שבאמת בבבא קמא פירש רש"י כפשוטו, דודאי שאין כאן פרשה של מאכלות אסורות אלא פרשה של עונש בית דין, שמדיני בית דין לסקול את השור, ואם מצאנו איסור אכילה בפרשה זו, על כרחך שהיא תוצאה מדין העונש, שמשבא לידי סקילה יסקל, וחייב הסקילה אינו מניח מקום לשום שימוש אחר כמו אכילה "ושוב" לא יאכל את בשרו, ושפיר פירש רש"י שם. אבל בסוגיא דפסחים דחזינן דאיירי סוגיא במאכלות אסורות (שמקשים על רבי אבהו מכמה וכמה איסורי אכילה שאין עמם איסורי הנאה), א"כ ודאי שאין לצרף לכאן איסור שביסודו הוא דין שלימות קיום העונש של סקילה.

נמצינו למדים דסוגיא דפסחים היא הסוגיא העיקרית לגבי מימרא דרבי אבהו, ויש לנו ללמוד דשייך דינא ידידה רק לגבי איסורים של הנאות הגוף (ששיעורם בכזית כנ"ל), ודלא כדעת המקשן בסוגיא דבבא קמא הנ"ל. ומאידך גיסא הרי סוגיא דבבא קמא היא הסוגיא העיקרית לגבי כל דיני שור הנסקל, ונקטינן שיסוד האיסור של אכילה והנאה בשור הנסקל הוא פרט מפרשת עונש סקילה של בית דין, ואינו שייך כלל לפרשה של מאכלות אסורות, ודלא כדעת המקשן בסוגיא דפסחים, וכש"נ. [ובחידושים שם הארכנו].

ונחזור בזה לסוגיא דידן במסכת קידושין, שעמדנו בלשון רש"י שלא תלה

איסור אכילה בחיוב סקילה כלל, וחזינן שפירש כאן כדעת המקשן בסוגיא דפסחים, שאיסור אכילה והנאה של שור הנסקל הוא דין נפרד השייך לפרשת מאכלות אסורות, ואינו פרט של חיוב סקילה מהלכות בית דין.

ולפי זה צריך לומר שמה שפירש כאן אליבא דרבי אבהו, שלא תאכלו איסור הנאה הוא, כוונתו איסור הנאה מדין הנאה ועונג כמו שביארנו בסוגיא דפסחים, ולא איסור הנאה של ריוח משור החייב סקילה.

אמנם לפי האמת נראה, שיש חילוק בין סוגיא דידן וסוגיא דפסחים, ושבאמת יש ג' סוגיות חלוקות בדבר, אלא שהחילוק הוא יותר דק, ובמה שנוגע ליסוד זה הרי הדבר נכון כמו שכתבנו, שלפי סוגיא דפסחים וסוגיא דקידושין נקטינן שהוא איסור של הנאה ועונג, ולסוגיא דבבא קמא הרי הוא איסור של הנאה וריוח. [ועיין בסימן הבא שנעבור על החילוקים בין שלש סוגיות הללו בעזה"י].

וצריך ביאור למה נקט הכי בדעת סוגיא דידן, ומסתבר דמשמע ליה שכל האיסורי הנאה שבמשנתינו הם פרשיות של מאכלות אסורות, דתנן להו ביחד ערלה וכלאי הכרם ושור הנסקל, ודוחק לומר ששור הנסקל אין בו איסור מצד עצמו אלא כקיום של חיוב סקילה שלו בבית דין, ועיין היטב בזה.

סימן כו

באיסור הנאה של שור הנסקל, וענינים המסתעפים מזה
(שייך לדף מא; נדפס בספר מרבה קדושה על מסכת קידושין סימן מה)

בקידושין (נו: תנן, המקדש בערלה בכלאי הכרם בשור הנסקל וכו' אינה מקודשת, ע"כ. ופירש"י וז"ל, המקדש בערלה כו'. דכולהו איסורי הנאה נינהו וכו': עכ"ל.

והנה יש סוגיא ערוכה וארוכה כאן על מקורו של איסור הנאה בשור הנסקל, וסוגיא זו עם כל פרטיה נמצאת עם קצת שינויים גם בסוגיא דפסחים (כב: וגם בבבא קמא (מא.)). וכלל גדול בידינו לדעת רש"י, שאין הש"ס חוזר על אותה סוגיא במקומות רבים, אלא מפני דבר שנתחדש בה בכל אחד מהמקומות.

ועיין בסימן שלפני זה, שייסדנו שיש שני סוגי איסורי הנאה, ושלדעת סוגיא דידן ודפסחים הרי שור הנסקל הוא איסור של הנאה ועונג מפרשת מאכלות אסורות (ושיעורו בכזית), ולדעת סוגיא דבבא קמא הרי הוא איסור של ריוח וממון מפרשת עונשין (ושיעור איסורו בפרוטה).

ואמנם באמת יש חילוק גדלים גם בין סוגיא דידן וסוגיא דפסחים, ויש כאן ג' סוגיות חלוקות בפרטיהן והלכותיהן, ובמקום להאריך בקושיות ותירוצים ולהסתבך בסידור שלשה מקומות, אמרתי לחלק את נקודות הסוגיא כל אחת לעצמה, ולהראות איך הסוגיות הללו מתפרשות אחת לאחת לפי דעת רש"י.

*

בגמרא איתא, שור הנסקל מניין דתניא ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל לא יאכל את בשרו, מגיד לך שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה, בהנאה מניין ת"ל ובעל השור נקי וכו', עכ"ל.

וביסוד האיסור שלומדים מן הכתוב שלא לאכול וליהנות משור הנסקל, כתב רש"י שלשה פירושים בשלש סוגיות.

בסוגיא דידן פירש וז"ל, מגיד דאם שחטו כו'. ותרתי אשמועינן קרא סקול יסקל השור, ואם נשחט לא יאכל: עכ"ל.
ובפסחים פירש וז"ל, שאם שחטו כו'. והכי אמר קרא סקול יסקל השור, ואי לא סקלו אעפ"כ לא יאכל את בשרו: עכ"ל.
ובבבא קמא פירש וז"ל, לאחר שנגמר דינו. דהכי משמע קרא משבא שור לידי סקילה יסקל ושוב לא יאכל את בשרו: עכ"ל.

ונראה מבואר מתוך לשונות הללו, שבסוגיין פירש רש"י דתרתי אשמועינן, שיש כאן שני דינים נפרדים לגמרי, א' דין סקילה בבית דין מהלכות עונשין, ב' איסור אכילה והנאה אם נשחט, וזה איסור השייך לפרשה של מאכלות אסורות. ואע"פ שהם מוגדרים כשני איסורים נפרדים, הרי סיבת האיסור שוה בשניהם, שחייב מיתה מפני שהמית, וגם ראוי להרחיקו מאכילה והנאה מפני שהמית.
ובפסחים נקט רש"י לפי אותה סוגיא, שלכתחילה יש רק דין אחד והוא עונש של סקילה, וכשסוקלים הרי ממילא נאסר הבשר מצד פרשה של נבילה, ועל זה נאמר דין נוסף, שאם לא נתקיים בו דינו ליסקל, "אף על פי כן לא יאכל את בשרו", שלא ירויח ממה שלא נתקיים בו דינו, ועל כל פנים יישאר עם תוצאה הדומה לתוצאת הסקילה, שאין לאכול וליהנות מבשרו.
ומה ששור הנסקל אסור בהנאה אע"ג שנבילה מותרת בהנאה, היינו מפני שנבילה היתה צריכה להיות אסור בהנאה ג"כ, אלא שהקילה תורה על הבעלים שמתה עליהם בהמתם לצערם, ובשור הנסקל לא הקילו כיוון שהבעלים פשעו בשמירתו.

ובבבא קמא נקט שיטה שלישית, שבעצם אין כאן אלא דין אחד של עונש סקילה, ויסודו מהלכות מעשה בית דין, ומשבא לידי דין זה של סקילה הרי הוא כבר בעולמו של העונשים ומעשי בית דין, ולא בפרשה של היתר אכילה והנאה.

*

בסוגיות הללו מביאים את דברי רבי אבהו, שכל מקום שנאמר לא יאכל איסור הנאה במשמע אלא אם כן פרט לך הכתוב להיתר כדרך שפרט לך בנבילה, ורוצים ללמוד איסור הנאה בשור הנסקל לפי יסוד זה.
וכאן פירש רש"י וז"ל, דכיון דמבעי ליה נמי לאזהורי אאכילה כלל כל

הנאות בלשון אכילה דילפינן מנבילה התם דלא יאכל איסור הנאה נמי משמע וכו', עכ"ל.

ובפסחים (כא:) בד"ה בשלמא כתב וז"ל, מדאיצטריך קרא למישרי נבלה הא כל איסורין שבתורה דכתיב בהו לא תאכל כי הכא וכו' אסורין הן באכילה ובהנאה: עכ"ל.

ובבבא קמא פירש וז"ל, כדרך שפרט לך בנבילה. שכתב לך בה לא תאכלו והוצרך הכתוב לפרש לך בה היתר הנאה וכו' אלמא לא תאכלו איסור הנאה הוי משמע: עכ"ל.

הרי גם בזה מצאנו ג' פירושים. פירושו בסוגיין הוא, שבכל מקום שהיה צורך להזהיר גם על אכילה וגם על הנאה, בחרה תורה דרך קצרה לכלול את כל ההנאות בלשון אכילה, ולימדה אותנו שזו היא דרכה ממה שנאמר בנבילה. פירושו בפסחים הוא, שאין ההנאה נכללת בלשון אכילה ממש, אלא שיש לימוד בעלמא מנבילה שאם נאמר לא תאכל יש בזה איסור אכילה וגם איסור הנאה.

פירושו בבבא קמא הוא, שבאמת לא תאכלו משמע איסור הנאה, ואין כאן איסור אכילה בפני עצמו כלל.

וזה מובן לפי הנ"ל, שבבבא קמא נקטינן שאיסור הנאה של שור הנסקל מוגדר כחלק מעונש בית דין, ולזה הוכרח לומר שהכל איסור הנאה ואין כאן פרשה של מאכלות אסורות כלל.

אבל כאן ובפסחים נקט רש"י, שעדיין יש כאן פרשה של מאכלות אסורות, וכדמדינן לה בפסחים לאיסור חמץ וחלב ודם, ולזה אין איסור אכילה מובלע לגמרי, אלא שיש כאן איסור אכילה ואיסור הנאה בפרשה אחת.

רק שכאן לומדים אכילה והנאה ביחד מלשון "לא תאכל", שהוא מגלה על שניהם בבת אחת, ובפסחים לומדים גם אכילה וגם הנאה מלשון "לא תאכל", אחת כפשוטו ואחת כמדרשו, ונשאר כאן קצת גדר של איסור אכילה נפרד, בדומה לשאר איסורי אכילה שמביאים באותה סוגיא, יעו"ש היטב.

*

בהא דממעט חד תנא מחצי כופר בשור תם, ויליף ליה מדכתיב "ובעל השור

נקי" לגבי שור הנסקל, צריך ביאור אמאי סלקא אדעתין לחייב אותו.
 וכאן פירש רש"י וז"ל, לחצי כופר. שאם הרג את האדם נקי מחצי כופר,
 ואע"ג דמועד משלם כופר שלם לא אמרינן תם ישלם חצי כופר כי היכי דגבי נזקין
 משלם חצי נזק: עכ"ל.
 ובפסחים פירש בד"ה ולהנך תנאי בא"ד וז"ל, לאשמעינן דתם פטור מחצי
 כופר דקאמר נקי מחצי כופר אם המית איש, דאילו מועד משלם כופר שלם והתם
 אפי' חצי כופר לא משלם וכו', עכ"ל.
 ובבבא קמא פירש וז"ל, נקי מחצי כופר. דלא תימא כשהמית משלם חצי כופר
 כי היכי דנזקין חצי נזק: עכ"ל.

ונראה שכאן ובבבא קמא הבין רש"י, שהלימוד למעט חצי כופר הוא שלא
 לחדש פרשה של תשלום חצי בכופר בדומה לתשלום חצי נזק.
 אבל בפסחים שכתב ששור תם "אפילו חצי כופר לא משלם", נקט שלולא
 הדרשה היה יתכן שיהיה חייב לשלם כופר שלם, דהא אם פלגא ניזקא ממונא הרי
 שבאמת היה ראוי לחייב בעל השור נזק שלם והתורה הקילה עליו שלא לחייבו אלא
 חצי, ושוב יש סברא לומר שאם המית ממש אז אין מקום להקל כלל, ויש לו לבעל
 השור לשלם כופר שלם, קא משמע לן מיעוטא שאפילו חצי כופר אינו משלם.

כלומר, שהרי רק בפסחים אמרינן שיש פסק של עונש סקילה, וגם הלכה שאם
 לא יסקל אף על פי כן לא יהנה. שמזה רואים שהתורה חייבה את השור סקילה לא
 רק למנוע הרע ולשמור אחרים, אלא עם רצון שהבעלים יפסידו על ידי זה.
 וכיון שרואים שלא הקילה תורה על ממון הבעלים בשור תם שהמית, שוב יש
 צד לומר שישלם כופר שלם, שאין לנו שום ענין לשמור אותו מהפסד ממון אם
 המית אדם, ואדרבה יש לו לשלם את הכל.
 והרי זה דומה ממש להסברא שאמרנו בסוגיא שם לגבי איסור הנאה של שור
 הנסקל, שבעצם הוא מוגדר כמו איסור נבילה, שכמו שהסקילה עושה אותו נבילה
 ה"ה אם שחטו דנים אותו כנבילה, אלא שהקולא של נבילה שמותרת בהנאה לא
 הקילו בשור הנסקל. וה"ה לגבי כופר י"ל ששור תם חייב כופר שלם, שאין מקילים
 במקום שהמית אדם.

מה שאין כן בסוגיין ובבא קמא, הרי נשאר הדבר שעונש סקילה אינו על

מנת להפסיד את הבעלים, אלא על מנת לשמור את הציבור.
 שהרי בבבא קמא נקטינן שהעיקר הוא לקיים בו את העונש, והזכות לאכלו
 ממילא פקע על ידי שהשור עובר לידי בית דין לקיים בו את עונשו. ואין בזה גילוי
 על רצון התורה להפסידו את השויות.
 ובסוגיין הרי העונש ואיסור אכילה והנאה הם שני דינים נפרדים, וא"כ אין
 שום גילוי שהעונש נאמר על מנת להפסיד, ושוב אין לנו מקור לחייבו כופר שלם.
 ולכן בסוגיין ובבבא קמא, הרי כל הצד לחייבו כופר הוא שישלם חצי כמו שמשלם
 בנזקין, ועיין.

*

בגמ' איתא, כדתניא שמעון העמסוני וכו' היה דורש כל אתין שבתורה כיון
 שהגיע לאת ד' אלקיך תירא פירש וכו' כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך קבלתי
 על הפרישה וכו', ע"כ.

וכאן פירש רש"י וז"ל, כי האי תנא. שפירש מלדורשן: היה דורש כל אתין
 שבתורה. לרביא: פירש. שירא לרבות שום דבר להשוותו למורא המקום: עכ"ל.
 ובפסחים פירש וז"ל, את לא דריש. לריביא דסבר לה כשמעון העמסוני
 שפירש כל אתים שבתורה לרבות כיון שהגיע לאת ד' אלקיך תירא אמר מה ארבה
 לירא עמו, פירש מכולן וחזר בו מכל רבויין שדרש וכו': עכ"ל.
 ובבבא קמא פירש וז"ל, את לא דריש. כדתניא דפירש מהן וכו': אתין וגמין
 ריבויין: שהגיע לאת ד' אלקיך תירא. לא ידע מה לרבות: עכ"ל.

ועוד נקודה בזה, שהרי במה ששנינו שבא רבי עקיבא ודרש את ד' אלקיך
 תירא לרבות תלמידי חכמים, לא פירש רש"י כלום כאן ובבבא קמא.
 ורק בפסחים טרח רש"י לפרש וז"ל, לרבות תלמידי חכמים. שיהא מורא רבך
 כמורא שמים: עכ"ל.

והנה באמת יש לתמוה על כל הריבוי של "את ד' אלקיך תירא" לרבות
 תלמידי חכמים, שהרי מצות כבוד חכמים הנלמד ממה שנאמר "והדרת פני זקן", היא
 מצוה נפרדת של כבוד כמו שיש מצוות של כבוד באב ואם ובמלך ונשיא, ואם יש
 חיוב חיוב מורא בחכם ג"כ הרי הוא שייך לאותה פרשה, וכמו שיש מצות מורא

כחלק מפרשת כיבוד אב ואם, וא"כ מה שיידך ללמוד הלכה זו מפרשה אחרת לגמרי של מצות יראת שמים, וצ"ע.

ובאמת ברש"י פסחים שכתב שהריבוי הוא שיהא מורא רבך כמורא שמים, צריכים לומר שבאמת לומדים הלכה השייכת לפרשה של מורא הרב, אלא שלומדים אותה מפסוק הנאמר בפרשת מורא שמים, וזה דרך שאינו רגיל כלל בלימוד הלכות התורה, וא"כ הרי זה גופא נעשה חלק מהחידוש של רבי עקיבא בריבוי זה, והוא חלק מן הקושי של שמעון העמסוני והטעם למה נמנע מלרבות כן.

וזהו שפירש רש"י שם ששמעון העמסוני "אמר מה ארבה לירא עמו", שהיה לו חשבון הגיוני בדרכי הדרשות, שכיון שברור הדבר שאין לרבות שום דבר בפרשת מורא שמים עצמו, היה קשה לו לדרוש דבר אחר לירא עמו.

אבל בסוגיין ובבבא קמא צריכים לומר, שבאמת הריבוי הוא בפרשת מורא שמים עצמו, ונמצא שיש כאן חידוש עצום במה שכבוד הרב נלמד מפרשה מיוחדת של והדרת פני זקן, וחוז' מזה מרבים מורא הרב לא מצד הרב עצמו אלא מצד הלכות כבוד שמים.

אלא שעדיין יש חילוק בין פירש"י סוגיא דידן, שביאר ששמעון היה ירא מלעשות ריבוי זה, ופירושו בסוגיא סוגיא דבבא קמא ששמעון לא ידע מה לרבות, וצ"ב. וגם צריכים להבין בכלל, מנא ליה לחלק בין הסוגיות בפירוש דרשה זו.

ונראה מבואר בזה, שהרי כל הסוגיות הללו באו לבאר את המחלוקת בין תנא שדורש "את בשרו" לרבות את הטפל לבשרו, לומר שגם עורו של שור הנסקל אסור בהנאה, ואידך תנא סבר ליה כשמעון העמסוני שאינו דורש אתין.

והרי כבר ביארנו ששלש סוגיות הללו נחלקו בגדר איסור הנאה של בשרו של שור הנסקל. ומעתה נראה שלפי יסודות הללו, יהיו מוכרחים לחלוק גם בענין הגדר של איסור הנאה בעור.

והרי לפי סוגיא דפסחים ביארנו, שהאיסור הוא שאם לא נסקל השור אין לו להבעלים להרויח מזה לגבי הנאת השור, ולא יהיה עדיף מהמצב של נבילה של שור שמת על ידי סקילה ולא על ידי שחיטה. ומה ששור הנסקל אסור בהנאה אע"ג שנבילה מותרת בהנאה, היינו מפני שנבילה היתה צריכה להיות אסור בהנאה ג"כ, אלא שהקילה תורה על הבעלים שהפסידו בהמה לדאבונם, ובשור הנסקל לא הקילו כיון שהבעלים אשמים.

וא"כ קשה מה שיידך לרבות הנאת עורו לאיסור זה, והא איסור נבילה לא

שייך אלא בבשר ולא בעור וקרנים וטלפים, וא"כ לא היה מקום לאסור את העור מצד פרשת נבילה בכלל. ועל כרחק שאם מרבים מדכתיב את בשרו שגם העור אסור, הרי זה איסור אחר לגמרי, שאוסרים עור של שור הנסקל מצד עצמו. ולזה שפיר פירש רש"י בפסחים שם, שהריבוי של את ד' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, היינו שלומדים הלכה בפרשה אחרת של מורא הרב מתוך פסוק שנאמר בפרשת מורא שמים. וזה דומה למה שדורש אידך מאן דאמר, איסור חדש של עור מתוך פרשה של איסור בשר שאינו שייך ביסודו לעור הבהמה כלל, ודוק.

והנה בבבא קמא שגדר איסור הבשר בשור הנסקל הוא סניף מפרשת עונש בית דין, א"כ באמת היה ראוי לאסור את העור בכלל גוף האיסור, שהרי גם העור שייך לסיבת האיסור האומרת שדבר שדינו למיתת בית דין כבר מופקע משימוש והנאה. רק שבלי מיעוט הייתי אומר שכיון שאינו בשר ממש אין איסורי תורה חלים על זה, אבל אחרי הריבוי הרי העור נכלל כחלק מגוף האיסור. ולזה פירש רש"י בדומה לזה לגבי הריבוי של "את ד' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, שהוא ריבוי בפרשת מורא שמים עצמה, ושמעון העמסוני "לא ידע מה לרבות", שקשה לומר על שום מורא של אדם שהוא נידון כחלק ממורא שמים, עד שחידש רבי עקיבא שכיון שתלמיד חכם הוא כלי של תורת ד', הרי יש לצוות על מוראו כחלק מהחיוב של מורא שמים.

ונחזור לסוגיין בקידושין ונימא, דהא נקטינן שאיסור הנאה של שור הנסקל הוא איסור בפני עצמו ואינו תלוי בעונש סקילה כלל, וביסודו הרי הוא איסור של שור שהמית, ומה שקוראים אותו שור הנסקל אינו מורה על גדר איסור הנאה שבו, וא"כ בלי ריבוי על העור שפיר הו"א שאינו בכלל האיסור כיון שאינו בשר, אבל אחר הריבוי יש לנו לומר שהוא נכלל בגוף האיסור, שכל השור נאסר בהנאה משום שהמית וגם העור בכלל.

ושפיר הבין רש"י שאחר הריבוי אז העור שייך לגוף האיסור, ודומה לזה פירש שמרבים תלמידי חכמים למורא כחלק מפרשת מורא שמים עצמה, וכמו שהעור שוה להבשר אחר הריבוי, כיון ששניהם בכלל איסור הנאה על גוף הבהמה בכללו. והיינו שפירש רש"י הטעם שפירש שמעון העמסוני, שהיה ירא מלרבות שום דבר להשוותו למורא המקום, כיון שלדעת סוגיא זו הרי ריבוי זה הוא בתוך הפרשה עצמה, וגם מרבים דבר השוה לגוף האיסור, ודוק.

סימן כז

בגדרי איסורי הנאה

(שייך לבבא קמא מא:)

תמוז תשע"ו

לכבוד תלמידי היקר הר"ר ישראל שאו שליט"א,

נעימות חן חן על הביקור הנלבב בביתי -

הא דבדיק לן מר בשם הרב שמואל בערקאוויטש נר"ו מעיר לייקווד, אהא דתניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה עד שהגיע (דברים ו:יג) ל"את ד' אלקיך תירא" ופירש וכו', ומבואר בגמרא במסכת פסחים (כב:) דמאן דאמר "את לא דריש" היינו תנא דהך ברייתא, וכן הוא במסכת בבא קמא (מא:), ובשתי הסוגיות מבואר דמאן דדריש "את" דורש איסור הנאה בעורו של שור הנסקל ממה שנאמר "לא יאכל את בשרו", את הטפל לבשרו דהיינו עורו, ומאן דלא דריש "את" יליף הנאת עורו ממה שנאמר "ובעל השור נקי". והנה במסכת פסחים שם פירש רש"י וז"ל, ואידך. דנפקא ליה הנאת עור מ"נקי": "את" לא דריש. לריבויא, דסבר לה כשמעון העמסוני, שפירש כל אתים שבתורה לרבות, כיון שהגיע ל"את ד' אלקיך תירא", אמר מה ארבה לירא עמו, פירש מכולן וחזר בו מכל ריבויין שדרש, דמדהא לאו לרבויי אתא, כולהו נמי לאו לרבויי אתו: עכ"ל.

ובמסכת בבא קמא פירש רש"י וז"ל, "את" לא דריש. כדתניא דפירש מהן נחמיה: אתין וגמין ריבויין: שהגיע ל"את ד' אלקיך תירא". לא ידע מה לרבות: עכ"ל.

והקשה הרב הנ"ל, למה נקט רש"י במסכת בבא קמא דמאן דלא דריש "את" היינו "כדתניא דפירש מהן נחמיה", אבל בפסחים פירש "דסבר לה כשמעון העמסוני", והרי בברייתא איתא שיש גורסים שמעון ויש גורסים נחמיה, ואם כן למה נקט רש"י שמעון בפסחים ונחמיה בבבא קמא, הלא דבר הוא וצ"ב, עכ"ק.

אמנם הרי תשובתה בצדה, דהא בבבא קמא שם נקט רש"י שכשהגיע תנא זה לפסוק האומר "את ד' אלקיך תירא" פירש מלדרוש מפני "שלא ידע מה לרבות", ומבואר שאין כאן פרישה בתורת ודאי, שלא הכריע התנא שבשום אופן אין לנו רשות לעשות רבוי ממלת "את", ועדיין נשאר הדבר שכל "את" שבתורה ייתורא הוא, רק שאין לנו כלל ברור האומר שהדרשה שעושים מהך ייתורא היא דוקא בדרך של רבוי, ואין זה רבוי כמו "גם".

ויש סברא למהלך זה, שהרי "גם" משמע הוספה ואמנם "את" הוא לשון מיותר אבל אין בו משמעות של רבוי.

אולם בפירושו במסכת פסחים האריך רש"י לבאר, שהכריע תנא זה שאין לרבות שום דבר ממה שנאמר "את ד' אלקיך תירא", ומחמת כן הוא הוכיח שכיון שזה לא נאמר בתורת רבוי על כרחך שבכל מקום בתורה שנאמר "את" אין בזה משמעות של ריבוי.

ובאמת ראוי לעמוד בנקודה זו, שהרי יסוד זה של דרשת אתין שבתורה בא לתרץ קושיא שלא נזכרה בפירוש.

והקושיא היא למה נאמר "את" בהרבה מקומות בתורה, שזה נראה כתב יתר שאינו נצרך להבנת הענינים. ועל זה מתרץ התנא שבא לשון "את" לרבות פרט נוסף בכל מקום, ולמשל אם נאמר "את בשרו", אנו אומרים "בשרו" היינו בשר ולשון "את" היינו לרבות עור.

ואם נסתר תירוץ זה ממה שנאמר "את ד' אלקיך תירא", שיש כאן "את" שאינו מתפרש בתורת רבוי, אז חוץ מהפרישה מלדרוש רבוי, יש כאן עוד מחייב, והוא שחוזרים לקושיא הראשונה וצריכים לתרץ כל אתין שבתורה באופן אחר.

ובנקודה זו יש כאן שינוי וחילוק גדול בין פרישת תנא זה לפי פירוש רש"י בפסחים ובין פירושו בבבא קמא, שבבבא קמא אין התנא מוחק ומבטל את כל הרבויים שעשה עד עכשיו, שיתכן שיתקיימו כמה מהם ואחרים יתבטלו, והרי עדיין לשון "את" הוא מיותר בכל מקום, רק שאין הכרח לומר שדורשים בדרך רבוי דוקא, והוא "פורש" רק מהשיטה האומרת שתמיד חייבים למצוא רבוי מלשון זה. אבל לפירוש רש"י במסכת פסחים הרי תנא זה פורש לגמרי מכל הרבויים, ויש למחוק ולבטל את כולם למפרע, שהוא הגיע למסקנא שאין לשון "את" מיותר כלל, ואין לדרוש כלל וכל שכן שאין לרבות, ומבינים שדרך התורה לכתוב "את"

לפני שם דבר, והוא מעין "דיברה תורה כלשון בני אדם" ואין כאן ייתורא או סבה לדרשה כלל.

[דוק בלשון רש"י בפסחים שכתב שבתחילה "פירש" כל אתים לרבות, שיש כאן פירוש והבנה בענינו של לשון זה, ולמסקנא חוזרים מפירוש זה לגמרי].

ומעתה יש לומר שהבין רש"י שלשונות הללו שחולקים אם שם התנא הוא נחמיה העמסוני או שמעון העמסוני [שמות שאינם נמצאים במשניות אחרות], דנים ברמיזה על נקודה זאת עצמה, שלשון "נחמיה" מורה על חרטה בדרך "נחמתי כי עשיתי", ולשון "שמעון" מורה על שמיעת דרך חדש במקום המהלך הראשון. וחולקים אם יש כאן רק חרטה על יסוד של רבוי בכל מקום, אבל ייתורא יש כאן ועיקר הפירוש של מלת "את" לא זו ממקומו, והיינו נחמיה, או שבאים ושומעים שאין כאן ייתורא כלל, והיינו שמעון.

ולכן במסכת בבא קמא שפירש רש"י שיש כאן חרטה בלי מהלך חדש, שעדיין יתכן דרשה מלשון "את", רק שאין כאן כלל גדול לדרוש בדרך רבוי בכל מקום, ייחס את הפרישה לנחמיה,

אבל במסכת פסחים שביאר רש"י שיש כאן הכרעה נגד כל המהלך של דרשת "את" כלשון מיותר, ייחס את הפרישה לשמעון, ומיושבת קושיית הרב הנ"ל. אלא שאין כאן תירוץ גמור, רק החלפת קושיא בקושיא, שעכשיו זכינו להבין תוכן דברי רש"י בפירושו בשתי הסוגיות, כל אחד על מקומו יבא בשלום, אלא שזה עצמו קשה, למה חילק רש"י בין הסוגיות לפרש ענין פרישת תנא זה באופנים אחרים, וצ"ע.

ונראה שזה מתיישב על פי הבנת הסוגיות לעומקן בעזה"י, ונקדים יסוד שכתבנו בספר "מרבה לספר" על מסכת פסחים [והגדה של פסח], והוא שדעת הסוגיא במסכת פסחים היא, שאיסור הנאה של חמץ נמשך מאיסור אכילה שבו, ואם כן כשלומדים איסור הנאה ממה שנאמר "לא יאכל", אנו מבינים שיש כאן איסור אכילה החמור כל כך עד שגם ההנאה אסורה, אף על פי שאין בה אכילה גמורה. ואפשר להסביר דבר זה על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת כריתות, בסברא שהוא קורא "נקודה נפלאה", והיינו שכל איסור אכילה הוא איסור הנאה ביסודו, אלא שאוסרים אכילה בתורת הנאה החשובה ביותר, ואם כן הרי יסוד איסור אכילה ואיסור הנאה שווים מצד הנאה שבהם.

וגם אפשר להסביר בדרך אחר, שהעיקר הוא איסור האכילה, וההנאה נאסר מצד סרך אכילה או מעין אכילה או אטו אכילה.

אבל בין אם מפרשים שגדר האיסור הוא הנאה כדעת הרמב"ם, ואכילה היא אב להנאות, ובין אם מפרשים שגדר האיסור הוא אכילה, והנאה היא מעין אכילה, הרי יסוד הסוגיא הוא שאיסור הנאה נמשך מאיסור אכילה וגדר אחד לשניהם. ואחר שייסדה סוגיא דפסחים כך לגבי איסור חמץ, אז גם כשהיא דנה באיסורים אחרים שבתורה, הרי היא מפרשת אותם לפי יסוד הנ"ל, שאיסור הנאה נמשך מאיסור אכילה, והוא הדין לשור הנסקל לדעת סוגיא זו.

אמנם סוגיא דבבא קמא שמתחילה מענין שור הנסקל, ומזכירה עניני איסורים אחרים שבתורה אגב שור הנסקל, נקטה לפי פשוט של פרשת שור הנסקל עצמה, שיסוד פרשה זו הוא בהלכות מזיק ובפסק של סנהדרין, ואם נאמר שאם נשחט שור הנסקל הרי בשרו אסור באכילה ובהנאה, אין זה מגדיר כל פרשת שור הנסקל כאיסור אכילה מצד עצמו, אלא שיש כאן איסור הנאה מחמת מעשה בית דין, וחוק מזה נתחדש איסור על מעשה אכילה בדבר זה אם נשחט שלא כדין. ואז מבינים שאין איסור הנאה נמשך מאיסור אכילה ואינם שווים בגדרם, אלא יש איסור הנאה מצד דבר הנידון, מעין איסור הנאה שמצאנו באבן שנסקל בה, שאין כאן איסור מחמת מאכלות אסורות והנאת הגוף אלא מחמת ריחוק דברים השייכים לעבירה ולפורענות, וחוק מזה נאסר הבהמה באכילה אם נשחטה לפני קיום הדין, ויש כאן שני גדרים איסור נפרדים.

ולפי זה גם אם נלמד איסור הנאה מלשון "לא יאכל", אין זה אלא סימן לאיסור אחר, שכתובת "לא יאכל" מחייבת איסור אכילה מצד פשט הכתוב ואיסור הנאה מצד דרש הכתוב, אבל אין האיסורים תלויים זה בזה, ויש כאן איסור אכילה לחוד ואיסור הנאה לחוד.

ונפקא מינה בין הסוגיות לגבי איסור הנאה בעורו של שור הנסקל, הנלמד למאן דדריש "את" ממה שנאמר "את בשרו", וילפינן "את הטפל לבשרו". שהרי לפי הסוגיא במסכת בבא קמא צריכים לחדש רבוי בעלמא, שחוק מאיסור הנאה בבשר שור הנסקל, מרבים איסור הנאה גם בעור שור הנסקל, ולשון "טפל לבשרו" אינו מגדיר את האיסור כלל, שאין העור נאסר מחמת שהוא טפל לבשר, אלא איסורו מחמת עצמו, שיש איסור הנאה בעור, ולשון "טפל לבשרו" הוא

סימן בעלמא להסביר את אופן הלימוד, שיש רבוי של דבר חוץ מגוף הבשר, ואנו מבינים שאיסור זה חל על עור הנמצא על הבשר או על יד הבשר.

מה שאין כן במסכת פסחים שאיסור הנאה בבשר שור הנסקל הוא המשך של איסור אכילה שבו, אם כן אי אפשר לרבות עור שהוא דבר שאינו בר אכילה, וכיון שלא יתכן איסור אכילה אצל עור, קשה איך שייך לרבות עור שור הנסקל לאיסור הנאה של פרשה זו.

ולזה צריכים לחדש למאן דדריש "את", שמרבים כאן שהעור הוא טפל ממש להבשר לגבי איסור אכילה, וכאילו חל כאן איסור אכילה על העור כחלק מהאיסור הכללי על הבשר, ואז אף על פי שהעור אינו בר אכילה מכל מקום בר הנאה הוא, ושייך בו איסור הנאה בפועל.

ולפי זה לשון "טפל לבשרו" אינו סימן בעלמא לאיסור זה, אלא הוא סבת האיסור ממש, שיוצרים כאן גדר של טפל לבשר כדי לכלול את העור באיסור אכילה והנאה של בשר, רק שבפועל אין קיום לאיסור עור אלא אצל הנאה.

ואם כן כשבאה הסוגיא להסביר שיש מאן דאמר דלא דריש "את", יש חילוק בין שתי הסוגיות בהבנת ענין זה, שהרי במסכת פסחים צריכים לומר שיש לו שיטה ברורה שאין דורשים "את" כלל, ואפילו לימוד קל לומר שאיסור הנאה של בשר שור הנסקל נאמר גם על עור שעליו בתורת טפל, אין ללמוד מלשון זה. אבל במסכת בבא קמא יתכן לומר שלפעמים מוכן תנא זה לדרוש "את", כיון שיש בלשון זה ענין ייתורא על כל פנים, גם אם אין לנו כלל שכל אתין וגמין ריבויין, רק שבסוגיא דידן שצריכים לחדש שם איסור של עור שור הנסקל, שהוא איסור בפני עצמו ואינו תלוי באיסור בשר, זה אינו שייך אלא אם יש כאן שיטה כללית שכל אתין שבתורה נאמרו לרבות. [ועיין ברמב"ן בספר המצות]. וזהו שפירש רש"י במסכת בבא קמא שגם לפי נחמיה העמסוני, שיש ייתורא של "את" אבל לא רבויא, יש לומר "את לא דריש" לחדש איסור הנאה על עור שור הנסקל מצד עצמו,

אבל במסכת פסחים נקט רש"י שרק לפי שמעון העמסוני, שמכריע בבירור שאין ייתורא כלל בלשון "את", אין מקום כלל לדרוש עור שור הנסקל מלשון "את בשרו", לאסור את העור כסניף וטפל של איסור הבשר, אף על פי שיתורא בעלמא היה מספיק ללימוד כזה.

סימן כח

בענין נזקי אשה ליורשיה

ערב ראש חודש שבט תשע"ז

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

במסכת בבא קמא (מב:) איתא, תנו רבנן (שמות כא:כט) "והמית איש או אשה", אמר רבי עקיבא וכי מה זה בא ללמדנו, אם לחייב על האשה כאיש, הרי כבר נאמר (שם פסוק כח) "כי יגח שור את איש או את אשה", אלא להקיש אשה לאיש, מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה, [ומקשה] וסבר רבי עקיבא לא ירית לה בעל, והתניא (במדבר כז:יא) "וירש אותה" מכאן שהבעל יורש את אשתו, דברי רבי עקיבא, [ומתרץ] אמר ריש לקיש לא אמר אלא בכופר, הואיל ואין משתלם אלא לאחר מיתה, והוה ליה ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, מאי טעמא, אמר קרא (שמות כא:כט-ל) "והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת, אם כופר יושת עליו", [ומקשה] ובנזקין לא אמר רבי עקיבא, והתניא הכה את האשה ויצאו ילדיה, נותן נזק וצער לאשה ודמי ולדות לבעל, [אם] אין הבעל [חי] נותן ליורשיו, [אם] אין האשה [חיה] נותנת ליורשיה וכו', אמר רבה בגרושה וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, והמית איש וגו'. במועד כתיב: נזקיה ליורשיה. ולא לבעלה: [וירש אותה]. "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו" וגו', "שארו" זו אשתו, והא ליכא למימר דלדידה ניתב ירושה דידיה, דהא "ממשפחתו" כתיב, אלא הכי קאמר, ונתתם את נחלתו לקרוב אליו ממשפחתו, ושארו שהיא אשתו הוא יורש אותה: לא אמר. רבי עקיבא נזקיה ליורשיה: אלא בכופר הואיל ואין משתלם אלא לאחר מיתתה. הלכך לא זכתה בו מחיים: והוה ליה ראוי. ולא מוחזק, וקיימא לן ביש נוחלין (בבא בתרא קיג.) דאין הבעל יורש את אשתו בראוי לבוא אחר מיתתה כבמוחזק לה מחיים: מאי טעמא. אין כופר משתלם אלא לאחר מיתה, אף על גב דכתיב "והמית", נימא דכיון שאמדוהו למיתה לישתלם מחיים: [והמית כו']. שור

אינו בסקילה עד שימות הניזק, דכתיב "והמית איש והשור יסקל": ודמי ולדות לבעל. התורה זכתה לו, כדכתיב (שמות כא:כב) "בעל האשה": אין האשה נותנת ליורשיה. נזק וצער: בגרושה. עסקינן, ומשום הכי נותן ליורשיה, שגירשה אחר החבלה: עכ"ל.

והעיר מע"כ בחכמה, איזה צורך יש לו לרש"י לפרש אין האשה נותנת ליורשיה "נזק וצער", ומה הוסיף על המפורש בגמרא, וצ"ב. ועוד, אם כבר טרח לפרש אצל האשה "נזק וצער", למה לא פירש אצל הבעל שאם אין האיש אז נותן ליורשיו "דמי ולדות", וצ"ב, עכ"ק.

ונקדים מה שיש לעמוד בדברי רש"י, דהא בגירסא שלפנינו תנא בברייתא אין האשה "נותנת" ליורשיה, וכן העתיק רש"י, ועיין בב"ח שרצה לשנות את הגירסא. וצ"ב מה ענין גירסא זאת שהקפיד רש"י להעתיקה, והלא המזיק הוא זה שנותן דמי הנזק ליורשיה של האשה, והיא איננה בחיים ליתן להם. ויותר מזה קשה, דהא כדמשני הש"ס דמיירי ברייתא בגרושה, אז פירש רש"י דמשום הכי "נותן" ליורשיה, וקשה, אחר שהקפיד והביא לשון "נותנת" בגירסת הברייתא למה שינה את הלשון מיד אחר כך בביאור הברייתא, לכתוב "נותן" במקום "נותנת", הלא דבר הוא, וצ"ע.

עוד יש לתמוה על פירוש רש"י בהא דסבר רבי עקיבא בעל יורש את אשתו, שפירש שהמקור לזה הוא ממה שנאמר "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", ואי אפשר לפרש שאשה יורשת את בעלה דהא כתיב "ממשפחתו" ומשפחת האם אינה קרויה משפחה, אלא על כרחך נותנים נחלתו לקרוב אליו ממשפחתו, ונחלת שארו זו אשתו הרי הוא יורש אותה. ותימה, הא במסכת בבא בתרא (קיא:) איתא בגמרא שני ביאורים לדרשת רבי עקיבא, א' לפי אב"י קוראים את הפסוק "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו, שארו וירש אותה", ב' רבא חולק ואומר שאי אפשר למיפסק קרא בסכינא חריפא, אלא גורעין ומוסיפין ודורשין, שלוקחים אות וי"ו ממלת "נחלתו" ואותו למ"ד ממלת "לשארו" ויוצרים מלה חדשה של "לו", יעו"ש.

והרי דברי רש"י הם לא כמר ולא כמר, דהא "ממשפחתו" מאן דכר שמיה התם, וגם אם בא רש"י לפרש דברי אב"י וחדש שהמקור לפסיקת המקרא הוא משום דקשיא ליה לשון "ממשפחתו", מ"מ קשה למה האריך לבאר כאן לפי אב"י

נגד רבא, והרי הלכה כרבא נגד אבבי חוץ מיע"ל קג"ם, וגם סדר הסוגיא שם מורה שדברי רבא הם מסקנא ודברי אבבי נדחים, יעו"ש וצ"ע.

ובכלל יש להקשות בסוגיא זו, איך מפרש ריש לקיש שכל הלימוד של "אף אשה נזקיה ליורשיה" היינו דוקא בכופר, והלא אין צורך לשום דרשה לגבי כופר, דכיון דילפינן מדכתיב "והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת, אם כופר יושת עליו" שאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה, אם כן הוי ליה ראוי ואין הבעל יורש בראוי, וממילא משתמע לן שמשלמים כופר ליורשיה ולא לבעלה, ולמה לן היקש של "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה", וצ"ע.

והנראה מבואר מזה, שבאמת אין הקושיא של הסוגיא קיימת כלל על ההיקש של "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה", וגם אין תירוצו של ריש לקיש מיירי באותה דרשה כלל.

ביאור הדבר, שהדרשה העיקרית של הברייתא, "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה", באה לאפוקי שאין לו לבעל זכות מיוחדת לקבל את תשלומי נזקיה של אשתו, דומיא דמעשה ידיה או מציאתה, דהוה אמינא שיש לו זכות בתורת בעל לקבל את התשלום בלי תורת ירושה.

ולמשל, לו נתחדשה זכות כזאת, אז גם אם נתגרשו בין שעת הנזק לשעת התשלום, יתחייב המזיק לשלם לבעל אף על פי שעכשיו כבר נתגרשו, כיון שכבר זכה בנזקיה בתורת בעל בשעת הנזק, ועל זה דרשינן "אף אשה נזקיה ליורשיה", ופירש רש"י ליורשיה "ולא לבעלה".

ואם כן כשבאה הגמרא ושואלת על דברי רבי עקיבא בברייתא, מהא דסבירא ליה לרבי עקיבא בעל יורש את אשתו, אין זו קושיא על דינה העיקרי של הברייתא, אלא על דין צדדי שלמדנו מתוך דברי רבי עקיבא בברייתא, דהא כיון דנקט לשון של "נזקיה ליורשיה" באופן שכוונתו ברורה על שאר יורשים ממשפחתה לאפוקי בעלה, שוב אשמועינן מדיוקא שגם אין הבעל יורש את אשתו בנזקיה, ועל זה מקשים דהא סבירא ליה לרבי עקיבא בעלמא שהבעל יורש את אשתו דבר תורה.

הרי שאין כאן קושיא על עיקר דינו של רבי עקיבא שאין הבעל זכאי בנזקי אשתו בלי ירושה, אלא על דין צדדי הנלמד מלשונו, והוא שאין הבעל יורש את נזקיה אם מתה לפני התשלום, ועל זה קשה למה אין בעל יורש את אשתו בנזקיה

כמו שיורש אותה בשאר חובות.

ואהא מתרץ ריש לקיש, דודאי מודה רבי עקיבא שאין חילוק בין נזקין לשאר חובות, ואם המזיק אינו משלם לאשה את נזקיה לפני מיתתה אז הרי הבעל יורש את זכות התשלום, והמזיק משלם לבעל בתורת יורש של האשה.

והא דנקט רבי עקיבא לשון של "נזקיה ליורשיה", דהיינו ליורשיה ולא לבעלה, היינו רק בנוגע לחיוב כופר ולא בשאר נזקין, דכיון שכופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה אם כן אין כאן מוחזקות על זכות זאת לפני המיתה, ויש לאשה רק ראויות לזכות זאת, ואין ראויות עוברת לבעלה בירושה, שאין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק.

*

וגם יוצא לנו מכל זה, שיש כאן סוגיא בתוך סוגיא בנוגע ליסוד תשלומי כופר, שהרי באמת יש לעמוד, למה לה להסוגיא להאריך אליבא דריש לקיש להביא מקור מן הפסוק לדין זה שאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה, ולמה אין מספיק לנו לומר שזו היא ההלכה, וליישב בזה את דברי רבי עקיבא שאם מתה האשה נזקיה ליורשיה, בלי לעצור את הסוגיא באמצע ולהתחיל לדון מנין לנו שאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה.

ועוד קשה, שהרי רש"י מאריך למצוא ציור שיש בו נפקא מינה להא דאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה, והוא מחדש שהיה מקום לומר שאם אמדוהו למיתה כבר משלמים את הכופר מחיים, לולא פסוק מיוחד למעט תשלום כזה, וזה חידוש נפלא ביותר, שהרי בודאי שחיוב כופר הוא חיוב על מיתה, ואיך סלקא אדעתין לשלם לאדם על מיתתו עוד לפני מיתתו.

ועל כרחק שההכרח לפירוש רש"י הוא מתוך הסוגיא עצמה, וקושיא חדא מתורצת בחברתה, שקשה לו למה יש צורך להביא פסוק בכלל לומר שכופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה, ולמה אין זו סברא לומר שכיון שהוא חיוב על המיתה אינו משתלם מחיים. וגם קשה לו למה הסוגיא עוצרת כאן לדון במקור דבר זה מן הכתוב, שהיא נקודה צדדית לסוגיא שלנו כנ"ל.

ומזה הוא מבין, שאם בא ריש לקיש ליישב שלשון "נזקיה ליורשיה" מחדש

דין בהלכות תשלומי כופר, אז מפורש שהוא סובר שפרשת כופר יסודה מדין נזקי ממון, ושייך לקרוא לו לתשלום כופר בשם של נזק.

ולא עוד אלא שצריך לומר, שמה שתשלומי כופר ניתנים ליורשים, אין זה שיסוד החיוב הוא לשלם ליורשים, אלא החיוב הוא לשלם לניזק עצמו, ודומה לכל תשלומי נזק שחייבים לניזק מחיים, רק שכיון שאצל תשלום כופר הרי הניזק מת, אז עובר התשלום ליורשיו. ולזה שייך לדון כאן שאין הבעל יורש את הכופר, כיון שאין תשלום זה נחשב מוחזק בשעת מיתה אלא ראוי.

וזה כל כך נכון, לבאר שהחיוב הוא מחיים ושהחיוב הוא לניזק עצמו ושהכסף הולך ליורשים בתורת ירושה של זכות הניזק, עד שאין הדבר פשוט מסברא שהכופר אינו משתלם מחיים, וגם יש צד לומר שהמת מוחזק בכסף זה מחיים כמו שאר נזקין, ואין זו ירושה של ראוי אלא של מוחזק ממש.

ולזה יש צורך להביא פסוק ללמד שאף על פי שתשלום זה הוא זכות הניזק מחיים, והוא דומה לכל תשלומי נזק, הרי בפועל נאמר תנאי שאין משלמים עד לאחר מיתה, ומחדש רש"י שהיה מקום לומר שאם אמדוהו למיתה אז הניזק מקבל את התשלום לידו מחיים ממש, וקא משמע לן קרא שאי אפשר לקבל כסף בפועל עד לאחר מיתה, אף על פי שהזכייה לאחר מיתה באה מכח זכות הניזק מחיים. ונמצא שאף על פי שהיא זכות ממונית ממש, והיא שייכת לאשה זו שהזיקו אותה, מכל מקום הרי היא זכות של ראוי ולא זכות של מוחזק, והיא עוברת רק ליורשי ראוי כמו בניה, ולא ליורשי מוחזק כמו בעלה.

ובסוגיא של ריש מכות (ב:) ביארנו, שיש שיטה הסוברת שיסוד המחייב של פרשת כופר הוא לשלם ליורשים, שמעולם לא נתחדש חיוב למת עצמו שעובר בירושה, אלא שהחיוב מעיקרו הוא ליורשי המת, שהרי הם ניזוקו על ידי שהפסידו את החיים של מורישם.

אבל כאן ברור אליבא דריש לקיש בביאורו לשיטת רבי עקיבא, שיש חיוב כופר למת עצמו כמו חיוב נזק בעלמא, ומה שיורשים מקבלים את התשלום בפועל הוא מפני שאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה, והם יורשים את התשלום הראוי למת עצמו, ולזה אין ירושה זאת אלא בקרובים היורשים בראוי כבמוחזק.

*

על כל פנים זכינו להבין סדר הסוגיא, שיש כאן שלשה ענינים נפרדים, א' פסוק המלמד שאין לבעל זכות בנזקי אשתו בתורת זכויות הבעל, שדורשים "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה".

ב' חידוש של המקשן [שהודה לו ריש לקיש], שתשלום של נזק הוא פרעון של ממון בעלמא כמו פרעון כל חוב, והוא דבר הניתן לירושה של בעל כמו שאר חובות שיש בהם גדר של מוחזק.

ג' יש יוצא מן הכלל הזה שמחדש ריש לקיש, ומדייק אותו מלשונו של רבי עקיבא, והוא שאף על פי שתשלום כופר שייך לפרשת נזקין לכל עניניו ואינו אלא תשלום ממון, מכל מקום נאמר בו תנאי שהכופר אינו משתלם מחיים, וזה נלמד מפסוק מיוחד, ואם כן אין כסף זה עובר בירושה לבעל האשה, כיון שאינו מוחזק אלא ראוי.

וזכינו ליישב בזה למה חידש כאן רש"י ביאור בדרשת רבי עקיבא לירושת הבעל, ביאור שהוא כנגד דברי רבא במסכת בבא בתרא כנ"ל, והוא גם ביאור מחודש בדברי אב"י שם, לומר שמה שיודע רבי עקיבא שאין לפרש "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו" לומר שהאשה יורשת את הבעל, הוא משום דהא "ממשפחתו" כתיב, ואין אשתו נחשבת "משפחתו".

ולפי דברינו מבואר, שהרי יסוד הסוגיא כאן הוא להקשות למה אין הבעל יורש את הנזקין בתורת פרשת ירושה רגילה על ממונות שלה, שאף על פי שיש מיעוט מפורש האומר שאין לבעל זכות מיוחדת על הנזקין של אשתו בתורת בעל הנזק שלה [בדומה לזכותו על דמי ולדות], קשה למה אינו יורש את הממון אחר שהיא זכה בתשלום והמזיק התחייב לשלם לה.

ובא ריש לקיש שהוא התרצן, ומודה ליסודו של המקשן שהבעל יורש כל נזקיה של האשה בתורת ירושה על ממונות, גם אם לא הגיע התשלום לידה בחייה בפועל, והוא קובע דאין הכי נמי גם רבי עקיבא סובר שהבעל יורש את נזקיה, חוץ מתשלום כופר שנאמר בו דין מיוחד שהוא אינו מוחזק אלא ראוי.

וכיון שזו היא הקושיא, על כרחך שלדעת המקשן והתרצן בסוגיא דידן, אין

מבינים שירושת הבעל היא בגדר בעלות וזכות הבעל על האשה, כחלק מהבעלות של פרשת אישות, אלא שהיא פרשה של ירושה בעלמא כמו בבנים ושאר קרובים שיורשים בתורת הקרוב קרוב קודם, וענין "שארו זו אשתו" הוא גדר של קורבה בפרשת ירושה.

ולזה ביאר רש"י שבעצם היה מקום לומר שאשה יורשת בעלה בדיוק כמו שבעל יורש את אשתו, ואין זה תלוי בבעלות של האיש על אשתו, אלא כמו שהבעל קרוב לאשה ויורש אותה בתורת "שאר", גם האשה קרובה לבעל ומסוגלת להיות יורש שלו בתורת "שאר", רק שנאמר כאן לשון "ממשפחתו", ולשון זה לא יתכן באשה, וגם לו יצוייר ירושה של קורבה מבעל לאשתו, שם "משפחתו" לא קרינא בה. אלא "הכי קאמר, ונתתם את נחלתו לקרוב אליו ממשפחתו, ושארו שהיא אשתו הוא יורש אותה".

ואחרי לימוד הפסוק נשאר הדבר, שבעל יורש את אשתו בתורת קורבה וירושה בעלמא, וזהו יסוד דברי המקשן והתרצן בסוגיא דידן, שאף על פי שנתמעט הבעל מלזכות בנזקי אשתו, מכל מקום אחרי שחל חיוב תשלום הנזק לאשתו בחייה, ויש לה זכות ממונית מוחזקת, אז הרי הבעל יורש את התשלומין בתורת ממונות גם אם מתה לפני ששילם המזיק בפועל..

*

ועכשיו שזכינו להבין את יסוד שקלא וטריא של הסוגיא, נעבור לקושיית הגמרא על ריש לקיש, "ובנזקין לא אמר רבי עקיבא, והתניא הכה את האשה ויצאו ילדיה, נותן נזק וצער לאשה ודמי ולדות לבעל, [אם] אין הבעל [חי] נותן ליורשיו, [אם] אין האשה [חיה] נותנת ליורשיה."

והרי אין לפרש שהקושיא היא על הפסוק הראשון, שדרשנו "מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה", שזה כבר מיעט זכות של בעל בנזקי אשתו בתורת זיכוי של בעלות בממונות של אשתו מעין מציאתה ומעשה ידיה. אלא שהקושיא נמשכת ממה שחידשה הסוגיא אחר כך, שאין לנו שום מיעוט על זכות הבעל בתורת ירושה אחרי שהיא זכתה בתשלום זה, והוא יורש את הממון של הנזקין אף על פי שלא שילם המזיק בפועל בחייה.

ועל זה מקשים, שיש משמעות מברייטא זו לומר, שסובר רבי עקיבא שכל נזקים מופקעים מירושת הבעל, שאינם נידונים כחיובי ממון בעלמא בדומה לפרעון חוב, אלא שחיוב המזיק הוא לשלם ממון של עונש על היזק הגוף, וכיון שאין האיש נחשב בעלים על גוף האשה, אין לו זכות על תשלומי הגוף, ואין נזקין נכללים בממונה אלא בגופה.

והדיוק החזק לביאור זה בלשון הברייטא הוא, מה שכתוב בה "[אם] אין האשה [חיה] נותנת ליורשיה", שלשון "נותנת" משמע שהזכות נשארת בידה להוריש לבניה ולא לבעלה.

וזהו סדר הברייטא לפי הבנת המקשן, "אין האיש נותן ליורשיו", פי' אף על פי שהתשלום הוא על ולדות שבגוף האשה מכל מקום "התורה זכתה לו" כלשון רש"י, וגם אם אינו בחיים בשעת התשלום, אין האשה זכאי בממון זה כלל אלא יורשי הבעל גובים אותו, "אין האשה נותנת ליורשיה", פי' נזקין של גופה שייכים רק לה ואין הבעל זכאי בהם כלל, והיא זוכה בהם גם אם אינה כאן בשעת תשלום, ואז היא "נותנת" ליורשיה זכות שלה המופקעת מרשות בעלה, שאין גופה קנוי לו. [ואולי מדוקדק לפי זה למה נקטה ברייתא נזק וצער ולא שבת ובושת, שאותם חיובים אינם נזקי הגוף ויש צד לומר שמגדירים אותם באופן אחר, וצל"ע].

ולפי מהלך זה בקושיית הגמרא מבואר, שאין התירוץ בא ליישב את לשון הברייטא בדקדוק באופן אחר, אלא מוכרחים לדחוק לפי דעת ריש לקיש דלשון "נותנת" לאו דוקא, שאין כאן חידוש של זכות האשה נגד הבעל בנזקי גופה, רק דמיירי בגרושה שכבר אין לה בעל לירש אותה.

ואם כן אין צורך לחדש שהנזק משתלם כעונש על היזק הגוף, אלא נשארים עם הבנת ריש לקיש שהנזק משתלם כחיוב ממון בעלמא, ואם לא נתגרשה האשה לפני מיתתה אז הבעל יורש אותה כמו שאר חיובי ממון.

ומדוקדק היטב לפי זה למה בקושיית הגמרא הקפיד רש"י להעתיק לשון "נותנת ליורשיה", אבל בתירוץ הגמרא דמיירי בגרושה כתב לשון של "נותן ליורשיה", ולפי הנ"ל מבואר, שהקושיא בנויה על דיוק זה ורוצים לחדש שנאמר בזה שיש לה זכות בנזקי גופה המופקעת מדיני ממונות וירושה, ואז היא "נותנת" את הזכות ליורשיה, ומסיק שאין זכות כזאת ובאמת מזיק נותן ליורשיה כמו תשלום חוב בעלמא.

והשתא דאתינא להכא, מיושבת בטוב טעם ודעת, הערת מע"כ על מה שכתב רש"י בדיבור המתחיל "אין האשה נותנת ליורשיה" פירוש של "נזק וצער", וקשה ממה נפשך, למה צריך לפירוש זה מצד אחד ומה נתחדש בו, ומצד שני אם צריך לזה אצל האשה למה לא פירש כן לגבי "אין האיש נותן ליורשיו", עכ"ק. ולפי דברינו מבואר, שבמלים הללו הציע רש"י את מקור הקושיא מן הברייתא, וגם ביאר סברת הקושיא, שהקושיא היא מלשון "נותנת ליורשיה", דמשמע שהיא זוכה בעצמה בדמי ההיזק, והתשלום מופקע מממונות שלה ומהקרן העומד לירושה של הבעל, שהוא יורש את ממונה אבל אינו זכאי בגופה. והטעם לזה הוא משום שהמזיק חייב על "נזק וצער" שלה, ויש מקום להגדיר תשלומים הללו כחלק מהבעלות שלה על גופה, ולומר שאינם נידונים כממונות בעלמא העומדת לירושה של הבעל.

*

ומתוך הדברים למדנו, שגם בזה יש סוגיא בתוך סוגיא, שאף על פי שהסוגיא כאן הולכת לפי דעת ריש לקיש אליבא דרבי עקיבא, ומגדירה את חיוב הנזקין כהלכות ממונות, וקובעת שיש ירושה של הבעל על תשלומי נזק המגיעים לאשתו, מכל מקום יש לנו הצעה של השיטה האחרת. ונקטינן שאלו הסוברים שתשלומי נזקין נידונים כעונש ממון, הרי הם מחדשים לפי רבי עקיבא שאין הבעל יורש את נזקי אשתו כלל, ולשון ברייתא זו הוא דוקא, שאם אין האשה בחיים אז "נותנת ליורשיה", שתשלומים הללו הם זכות הגוף שהיא מעבירה ליורשים ולא זכות ממון שבעלה יורשת מתוך רכושה.

בענין נפל אביו או בנו לתוך הבור

עשרה בטבת תשע"ז

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

במסכת בבא קמא (מז.מז:) תנן, הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות וכו' נפל לבורו וכו' היה אביו או בנו לתוכו משלם את הכופר: ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, היה אביו או בנו. של בעל הבית בתוכו: משלם את הכופר. בגמרא פריך הא תם הוא, ואמאי נקט הכי: עכ"ל. והעיר מע"כ בחכמה, מה זה שקבע רש"י כאן דיבור לומר שלשון "אביו או בנו" דתנן, היינו אביו או בנו "של בעל הבית", ואיזה צורך יש כאן לפרש כן, וצ"ב, עכ"ק.

ועוד יש לי להקשות על פירוש רש"י בהך בבא דמתניתין, מה זה שהאריך לומר "בגמרא פריך הא תם הוא ואמאי נקט הכי", למה נקט שהקושיא היא "אמאי נקט הכי", והלא בפשוטו הקושיא היא שאין כופר בתם, ואין זאת קושיא למה כתב כן תנא, אלא היא קושיא על עיקר הדין הנאמר כאן, וצ"ב.

ובפרט שהרי לשון הגמרא בקושייתה היא "ואמאי, הא תם הוא", ונמצא שהאריך רש"י וכתב שש מלים ["הא תם הוא ואמאי נקט הכי"] במקום ארבע מלים ["ואמאי, הא תם הוא"] של הגמרא עצמה, ואינו מובן כלל מה הוסיף בזה, וצ"ב.

ונראה מבואר בזה, על פי הא דאיתא להלן (מח:), היה אביו או בנו לתוכו משלם את הכופר: ואמאי, הא תם הוא, אמר רב במועד ליפול על בני אדם בבורות עסקינן, [ומקשה] אי הכי בר קטלא הוא, אמר רב יוסף דחזא ירוקא ונפל, שמואל אמר הא מני רבי יוסי הגלילי היא דאמר תם משלם חצי כופר, עולא אמר רבי יוסי הגלילי היא דאמר כרבי טרפון, דאמר קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם, הכי נמי כופר שלם משלם, [ומקשה] בשלמא לעולא היינו דקתני "היה אביו או בנו לתוכו",

אלא לשמואל מאי איריא אביו או בנו, אפילו אחר נמי, [ומתרץ] אורחא דמילתא דקתני: ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, בר קטלא הוא. בנפילה קמייתא, והיאך בא לידי מועד וכו': דחזא ירוקא. עשב על פי הבור ובא לאכול ונפל וכו' לכופר של שן ורגל וכו' והכא נמי "דחזא ירוקא ונפל" תולדה דשן היא, דמתכוין להנאתו וכו': ושמואל אמר. לעולם בתם, ומתניתין חצי כופר קאמר, ורבי יוסי היא: עולא מוקים לה בתם וכופר שלם: היינו דקתני אביו או בנו. דהוי קרן בחצר הניזק דמשלם כופר שלם, אלא לשמואל דאמר חצי כופר מאי איריא כו': עכ"ל.

הרי יש שלש שיטות בביאור דין כופר של משנתינו, א' לרב הוא כופר שלם של מועד, ב' לשמואל כוונת המשנה היא שמשלם חצי כופר בשור תם, ג' לעולא תם הוא אבל חייב כופר שלם לרבי טרפון, שתם משלם נזק שלם או כופר שלם ברשות הניזק.

וקשה, איך מוקים לה עולא למשנתינו לפי דעת רבי טרפון, והא לא תנן שניזוק בעל הבית אלא שניזק אביו או בנו, ואם כן אין כאן קרן ברשות הניזק כלל, כיון שהניזק אינו בעל הבית, וצ"ע.

ואם תמצי לומר, שגם אשתו ובניו הם טפלים לבעל הבית, וכל היזק של בני ביתו "רשות הניזק" איקרי, אם כן קשה מאי איריא אביו, והלא אביו בודאי אינו חלק מהבעלות של הבית, וגם אם אין לו בית משלו והוא בא לדור אצל בנו אינו אלא אורח בבית זה, ומה שייך לחייב כופר על אביו מצד דין של קרן ברשות הניזק, וצ"ע.

ואם תמצי לומר, שבעל הבית נחשב ניזק במיתת אביו מפני שהוא היורש המקבל את דמי הכופר, ומקבל התשלום הוא "הניזק" על פי דין, קשה לפרש כן, דהא מה אם יש לו עשרה אחים השותפים עמו בירושה. ובכלל, הרי קשה לומר שדין "ניזק" של פרשת כופר תלוי בראוי ליורשו, ואף על פי שמשלמים כופר ליורשים, מסתבר שהמת הוא הניזק.

בקיצור, קשה להבין למה נקט הש"ס שלפי עולא מדוקדק לשון המשנה של "היה אביו או בנו לתוכו משלם כופר", שהרי אם מצד שבנו היינו ביתו קשה אביו, ואם מצד שהוא היורש של אביו קשה בנו [ואף על פי שבעל הבית יורש בנו קטן מכל מקום תנן "בנו" סתם ואפילו בנו גדול שיש לו בן ליורשו], וכל זה צ"ע.

או תקשה לצד אחר, למה נקט בש"ס לפי עולא ששייך דין של רשות הניזק

רק אם "היה אביו או בנו לתוכו", ולמה אין זה נחשב רשות הניזק אם היה שם אדם אחר ברשות בעל הבית, שעדיין יש כאן מזיק שנכנס לרשות פרטית והזיק אחד שזכאי להיות שם, ומה בין אורח לבן משפחה לענין זה, ולמה אין זה מספיק להיות נחשב קרן ברשות הניזק, וצ"ב.

ונמצינו למדים מכאן יסוד גדול, והוא שדין זה של "רשות הניזק" אינו שייך באורח של בעל הבית שניזוק, שכל המחייב המיוחד של רשות הניזק שמחדש חיוב תשלומין בשן ורגל, וגם מחייב את הקרן בנזק שלם לדעת רבי טרפון, הוא דוקא באופן שהנזק נעשה לבעל הבית.

ואמנם דין זה דבעינן היזק של בעל הבית דוקא, אינו מהלכות תשלומי הנזק, אלא תנאי בעלמא הוא בדין מזיק שחידשה תורה, שחייבים על כניסת בהמתו לרשות אחר והיזק שעושה בהמתו לבעל הרשות, אבל יתכן שבעל הבית הוא ניזוק בהיזק זה ואף על פי כן התשלומין ניתנים לאדם אחר.

ונפקא מינה אם ניזוק אביו או בנו של בעל הבית, שהרי מצאנו בדיני התורה שמיתת דור אחד לפניו או לאחריו של אדם מגדירה את האדם עצמו, ומשנה את מצבו, ומאז הוא נחשב "יתום" אם מת אביו ונקרא "שכול" אם מת בנו, אבל אין זה שייך במיתת סבו או נכדו, ואפילו באחיו ואחותו שהוא מתאבל עליהם, אין זה מחדש הגדרה במצב שלו.

ונמצא שרק אם המזיק ממית אביו או בנו של בעל הבית, הרי בעל הבית נחשב "ניזק" על ידי זה.

ושוב נמצא, שכשבא שור מן החוץ לתוך רשותו ומזיק את אביו או את בנו של בעל הבית ואינו ממית אותם, אין זה היזק ברשות הניזק אלא היזק של אדם אחר חוץ מבעל הבית, ואינו חייב כאן יותר ממה שהוא חייב ברשות הרבים, כיון שהיזק או מכה בעלמא שנעשה לאביו או בנו של בעל הבית אינו עושה אותו "ניזק".

אבל אם השור ממית אחד מהם, אז הרי נתחדש חיוב מיוחד של "רשות הניזק", כיון שבעל הבית ניזוק על ידי זה ונעשה יתום או שכול, ואז חייב בעל השור לשלם כופר שלם לדעת רבי טרפון.

ובאמת יש להקשות בסוגיא זו, אהא דפריך "בשלמא לעולא היינו דקתני היה אביו או בנו לתוכו, אלא לשמואל מאי איריא אביו או בנו, אפילו אחר נמי", למה

לא הקשו גם על רב שפירש מתניתין במועד ליפול על בני אדם בבורות, והרי מועד חייב גם ברשות הרבים, וצ"ב.

ויש לומר, שאחרי שביאר רב יוסף שדברי רב נאמרו היכא דחזא ירוקא ונפל, נקטינן שהוא חייב מצד כופר של שן ולא כופר של קרן, וכן פירש רש"י, והרי שן ורגל אינם חייבים אלא בחצר הניזק.

ואם כן גם לפי רב יש לפרש משנתינו כמו עולא, שהוא דוקא אם המית אביו או בנו, ולישנא דתנן הוי דוקא, שרק אז יש כאן מזיק בחצר הניזק. ונמצא שבין רב ובין עולא מודים שחידוש זה של הריגת אביו ובנו של בעל הבית, דהוי גדר של "חצר הניזק", הרי הוא עיקר במשנתינו, ורק שמואל חולק על זה ואומר דאורחא דמילתא נקט ואין זה לשון חשוב.

והנה בחידושי הרשב"א הקשה, למה חולק שמואל על עולא, והלא יש בדברי עולא עצה להשאיר את המשנה כמשמעה, שבעל השור משלם כופר שלם. ותירץ, שפוסק שמואל כרבי יוסי הגלילי אבל לא כרבי טרפון, ואינו רוצה לפרש משנתינו שלא כהלכה.

ולדעת רש"י הרי הדבר מבואר מתוך הסוגיא עצמה, שטעמו של שמואל לחלוק על עולא הוא משום שאינו מוכן לקבל את החידוש שהריגת אביו או בנו של בעל הבית נחשבת כמזיק ברשות הניזק.

ואע"פ שהביאה הסוגיא בבא זו של "היה אביו או בנו לתוכו" כראיה לעולא נגד שמואל, הוא רק להורות שיש לעולא מהלך מחודש בביאור הלכה זו ושמואל חולק עליו, אבל לפי האמת הרי שמואל מדחה את כל שיטתו של עולא מהאי טעמא גופא, שאינו מוכן לפרש שהריגת אביו או בנו של בעל הבית היא היזק "ברשות הניזק".

ונחזור בזה למה שפירש רש"י במשנתינו, שקושיית הגמרא היא "אמאי נקט הכי". ולפי הנ"ל הרי הדברים מבוארים, שאין עיקר הסוגיא כאן לחפש אוקימתות בעלמא לחיוב כופר, אלא שרוצים לפרש למה נקט תנא דין של כופר במשנה זו, ועל כרחק שיש בו חידוש יסודי בכל המחייב של המכניס שורו לחצר של בעל הבית שלא ברשות והזיק שם.

ועיקר התירוץ על זה הוא שבא תנא לחדש שדין חצר הניזק תנאי בעלמא הוא, ושייך חיוב בחצר הניזק גם באופן שאין התשלום הולך לידי הניזק, ולזה הרי גם

מיתת אב או מיתת בן היא גדר של היזק בחצר הניזק, לכל הדינים התלויים בזה, שכיון שבעל הבית ניזק על ידי המיתה הרי המזיק חייב כופר ליורשים.

[אלא שצריכים לומר לפי זה, שמה שאמר שמואל שמשנתינו רבי יוסי הגלילי היא ומשלם חצי כופר, היינו שהוא דוחה את דברי המקשן, ואינו דואג לפרש "אמאי נקט הכי" כלל, שאין חידוש בתשלום כופר זה כלל. וזהו שקבע רש"י דיבור המתחיל "ושמואל אמר", להורות שבא שמואל ואינו מתייחס לכל הקושיא והוא משאיר את המשנה בשור תם, ולשון "משלם את הכופר" לאו דוקא, ומתניתין חצי כופר קאמר.

ועיין בחידושי הרשב"א שהקשה, מה היא קושיית הש"ס והא תם הוא, ולמה אינו פשוט לומר שיש כופר בתם כמו רבי יוסי הגלילי. והוא מתרץ שעיקר הקושיא הוא למה נקט כופר שלם אי איירי בתם, יעו"ש.

ונמצא לפי דבריו, שכשאומר שמואל שאין כאן כופר שלם, הרי הוא דוחה את כל יסוד קושיית המקשן ואינו חש לתרץ את המשמעות של כופר שלם, משמעות שגרמה לכל הקושיא ולכל הסוגיא. ורק תירוצים של רב ועולא דאגו ליישב טענת המקשן.

והרי לפי רש"י נקטינן, שעיקר הקושיא הוא מה באה המשנה ללמדנו בצירוף זה של תשלום כופר בנכנס שלא ברשות, ודלא כפירוש הרשב"א בתוכן הקושיא. אבל גם הוא מסדר את הסוגיא כמו הרשב"א, שרק רב ועולא דואגים לסברת המקשן, ושמואל חולק על דברי המקשן מעיקרם.]

ואם נכונים אנו בזה, הרי הערתו של מע"כ מתיישבת בטוב טעם ודעת, שעכשיו מבואר היטב ענינו של פירוש רש"י על המשנה, שדקדק לכתוב שאביו או בנו בתוך הבור היינו "של בעל הבית".

והביאור הא, שהרי זה יסוד לסוגיא שלנו, לחדש ששייך כאן דין של "חצר הניזק" גם בהריגת אביו ובנו ולא רק אם נהרג בעל הבית עצמו, כיון שהריגת אב או בנו נחשבת היזק "של בעל הבית". ויש כאן ציור של מזיק בחצר הניזק, וככל הנ"ל.

והנה בגליון הש"ס להגרע"א בסוגיין, כתב וז"ל, רבי יוסי הגלילי היא דאמר כרבי טרפון. קשה לי, הא להדיא אמר רבי טרפון כן בכופר דמשלם ברשות ניזק כופר שלם, לעיל דף כו ע"א, ואם כן למאי צריך ללמוד ממה שאמר רבי טרפון כן בנזק, וגם הוה ליה לומר בקיצור "רבי טרפון היא דאמר תם משלם כופר שלם ברשות הניזק", וצ"ע, עכ"ל.

וכוונתו להקשות מסוגיא דלעיל (כו.) דאיתא, איבעיא להו רגל וכו' מהו שתשלם כופר וכו', תא שמע, הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו לבעל הבית ומת, השור בסקילה ובעליו בין תם בין מועד משלם כופר שלם, דברי רבי טרפון, כופר שלם בתם לרבי טרפון מנא ליה, לאו משום דסבר ליה כרבי יוסי הגלילי דאמר תם משלם חצי כופר ברשות הרבים, ומייתי לה מקל וחומר מרגל וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, לאו משום דסבר כרבי יוסי הגלילי. דאמר בפרקין דלקמן תם משלם חצי כופר ברשות הרבים: ומייתי לה. רבי טרפון לרשות הניזק כופר שלם: מקל וחומר מרגל. כי היכי דגמר לקרן תם לענין נזקין במתניתין, והכי גמר לה, מה שן ורגל שפטורין ברשות הרבים לגמרי, ברשות הניזק כופר שלם, קרן דברשות הרבים חצי כופר כרבי יוסי הגלילי, אינו דין שברשות הניזק כופר שלם וכו': עכ"ל.

וזהו שהקשה הגאון רע"א, למה יש צורך לעולא בסוגיין לבא ולחדש שמשנתינו היא רבי יוסי הגלילי ואליבא דרבי טרפון, שהוא מצרף שתי שיטות של שני תנאים, והלא מפורש בברייתא שרבי טרפון עצמו סובר שיש כופר שלם לתם ברשות הניזק, ואם כן למה לא אמר בפשיטות הא מני רבי טרפון היא כדתניא לעיל, וצ"ע.

ולפי יסוד דברינו הרי הקושיא מתיישבת מאליה, שהרי יש לדקדק באותה ברייתא של רבי טרפון, למה אמר לדינו דוקא אם השור נגח לבעל הבית עצמו, ולא כתב חידוש יותר גדול, שגם אם נגח אביו או בנו של בעל הבית משלם כופר שלם, וכעין מה ששנינו במשנתינו לגבי נפילה לבור בנכנס שלא ברשות. אלא רואים מזה, שרבי טרפון עצמו אינו מחדש חיוב באביו או בנו של בעל הבית, ודוקא בבעל הבית עצמו איכא כופר שלם ליורשיו, שרק אז יש כאן קרן ברשות הניזק לדעת רבי טרפון.

ואם כן לא יתכן לפרש דתנא דמתניתין דילן היינו רבי טרפון דברייתא דלעיל, דהא הכא מחייבים כופר גם בהרג אביו או בנו של בעל הבית, ורבי טרפון עצמו לית ליה הך חידושא, ולזה הוצרך עולא לאוקמא מתניתין כרבי יוסי הגלילי אליבא דרבי טרפון, דהיינו תנא המצרף את שתי השיטות ומוסיף חידוש זה של אב או בנו דלית ליה לרבי טרפון עצמו.

ונמצאת קושיית הגרע"א מתיישבת מתוך הבנת דרכו של רש"י בסוגיא זו, שנקודת הסוגיא היא למצוא את החידוש בהמית אביו או בנו של בעל הבית, וזהו עיקר חידושה של משנתנו דנקטה חיובא דכופר, וזה סיוע גדול לדברינו.

*

והנה לעיל (מ.) איכא למאן דאמר כופרא ממונא, ולא פירש רש"י כלום בזה, אבל במסכת מכות (ב:) איתא נמי להך מאן דאמר [באותה ברייתא], ושם מפרש רש"י וז"ל, ומר סבר כופרא ממונא. שהזיק גופו של זה, ונתחייב ליורשיו דמי ההרוג: עכ"ל. וצריך טעם, למה דוקא שם במכות פירש כן, ובבבא קמא לא טרח לפרש. ובחידושים למסכת מכות כתבתי, שהרי יש לחקור בהך דינא שכתב רש"י לעיל (טו.) בד"ה חצי כופר וז"ל, מועד שהמית את האדם משלם כופר ליורשים וכו', עכ"ל. ויש לחקור בחיוב זה לשלם ליורשים, אם עצם המחייב של תשלום זה הוא חיוב של המזיק ליורשי ההרוג, או דילמא הרי החיוב הוא להרוג עצמו, שחייב לשלם לו על מה שעשה לו, ומה שהמזיק משלם ליורשים היינו משום שהם ירשו זכות ההרוג.

וכמעט מפורש כצד השני בסוגיא דלעיל (מב:), ואי"ה נרחיב את הביאור בהערותינו לאותה סוגיא, ואם כן מסתבר שגם לעיל מיניה (מ.) שלא פירש רש"י כלום למאן דאמר כופרא ממונא, היינו משום שמפרש כשיטה זאת, ואם כן יש חיוב ממון להרוג עצמו ואין צורך לפרש כלום.

אבל במסכת מכות שם נקט רש"י, שאותה סוגיא סוברת שעיקר חיוב כופר הוא ליורשים, שאין שום חיוב להרוג עצמו אלא ליורשיו, ולזה הקפיד רש"י שם לפרש שהסברא של כופרא ממונא, היינו שהזיק המזיק גופו של זה ונתחייב ליורשיו את דמיו, שדנים כאילו ההורג לקח את ההרוג מיורשיו והזיק אותם על ידי זה.

[ועיין בהערות שם שביארנו איפה מצא רש"י סמך לפרש כן באותה סוגיא דוקא.]

ועל כל פנים, לפי המבואר שיש סתירת הסוגיות בדין תשלום כופר ליורשים, אם הוא חיוב ליורשי ההרוג מעיקרו, או שהוא חיוב לשלם להרוג עצמו והיורשים יורשים אותו ממנו. יתכן לפרש בזה מחלוקת של רבי טרפון בברייתא דלעיל, דס"ל שאינו משלם כופר ברשות הניזק אלא אם שורו הרג בעל הבית עצמו, ותנא דמתניתין [לדברי עולא] כרבי יוסי הגלילי אליבא דרבי טרפון, דס"ל שמשלם כופר של רשות הניזק גם אם הרג אביו או בנו של בעל הבית.

שהרי יש לומר שרבי טרפון עצמו סובר שחיוב כופר הוא אל ההרוג עצמו, ואם כן ההרוג הוא הניזק, ואין כאן רשות הניזק אלא אם כן ההרוג הוא בעל הבית. אבל תנא דמתניתין סובר שעיקר חיוב כופר הוא לשלם ליורשי ההרוג, ואם כן אם נהרג אביו או בנו של בעל הבית באופן שבעל הבית הוא היורש, כגון בבן קטן שאין לו בנים ואביו יורש אותו, הרי זה נחשב כופר ברשות הניזק, כיון שבעל הבית שהוא יורש את אביו או את בנו הוא נחשב ניזק לגבי הלכות כופר, שהיורש הוא הניזק.

והנה למעלה ביארנו דעת עולא גם לפי הצד דמיירי אפילו אם בעל הבית אינו יורש את בנו, ואין צורך לדחוק ולעשות שום אוקימתא במשנתינו, אבל לפי מהלך זה יש לנו להציע ביאור הגון למחלוקת של רבי טרפון דברייתא עם תנא דמתניתין, אבל יש בו קצת דוחק משום דבעינן לאוקמי מתניתין דוקא בבן קטן שאין לו בנים, ואז אביו שהוא בעל הבית יורש אותו, ועיין היטב בכל זה.

סימן ל

בענין צניעותא ודת יהודית

יום ראשון פרשת דברים, אב תשע"ו

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (מח.) איתא, לטחון חיטים כיון דלא בעיא צניעותא מידי לא בעי מסלקי מרוותא דחצר נפשיהו, ועליה ידיה רמי נטירותא, אבל למיפא כיון דבעיא היא צניעותא, מרוותא דחצר מסלקי נפשיהו, הלכך עלה דידה רמיא נטירותא, ע"כ.

כלומר, שאם האשה טוחנת אין בעל החצר מסלק את עצמו, ואחריות שמירת חצרו מוטלת עליו כרגיל, אבל אם היא אופה אז בעל החצר עוזב את המקום מחמת צניעות, ואז עליה לשמור את החצר.

ומפרש רש"י וז"ל, למיפא בעיא צניעותא. שמגלה זרועותיה: עכ"ל. והעיר מע"כ, שהרי לכאורה מבואר מדברי רש"י שזרוע האשה נחשב ערוה ואסור לגלותו, וזה נגד מנהג ישראל קדושים ברוב מדינות שלנו שהערוה מתחילה מפרק שני של היד, ומותר לגלות את הזרוע, עכ"ק. ויש להוסיף דקדוק קל, למה נקט רש"י "שמגלה זרועותיה", תולה במעשה שלה, ולא נקט שזרועותיה "מגולים" במציאות, וצ"ב.

ואמנם נראה שאדרבה יש להביא מכאן ראיה למנהג שלנו, שהרי אם הזרוע נחשב לערוה נמצא שלדברי רש"י כל אפייה על ידי נשים היא בגילוי ערוה, והלא בודאי אין לעמוד בגילוי ערוה לכתחילה חוץ משעת רחיצה, וכמבואר בשולחן ערוך שלא יאמר אדם מי רואני אלא הקב"ה מלא כל הארץ כבודו, וגם תמוה לומר שכל בנות ישראל בכל הדורות עומדות בגילוי ערוה בתוך הבית בשעת אפייה. אלא בודאי שאין כאן גילוי ערוה, והראיה היא להיפך כנ"ל, רק שלפי זה

קשה להבין, למה עוזב בעל החצר את המקום בשעת אפייה מפני שמגלה זרועותיה כפירוש רש"י, וצ"ב.

וביאור הענין נראה על פי סוגיית הגמרא במסכת כתובות, דהא תנן התם (עב.), ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית, ואיזו היא דת משה, מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נדה וכו', ואיזו היא דת יהודית יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק וכו', ע"כ.

ובגמרא שם (עב:) איתא, וטווה בשוק: אמר רב יהודה אמר שמואל במראה זרועותיה לבני אדם, אמר רב חסדא אמר אבימי בטווה ורד כנגד פניה: ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, בטווה ורד כנגד פניה. טווה בכפה על ירכה, וחוט מתרדד כנגד פניה של מטה: עכ"ל.

ועיין בתוס' רי"ד, שגורס שם בדברי שמואל לשון "במגלה זרועותיה לבני אדם", "במגלה" במקום "במראה", ומסתבר שמה שכתב רש"י כאן "שמגלה זרועותיה" סומך על לשון הגמרא שם, והוא גורס כגירסת תוס' רי"ד.

והרי מבואר שם בגמרא להדיא לדעת שמואל, שענין גילוי זרועותיה לבני אדם הוא מנהג ישראל ודת יהודית, ואינו דין ערוה ממש של דת משה, ואם כן גם ענין צניעות של סוגיא דידן שייך לדת יהודית ולא לדת משה, ואין כאן ערוה דאורייתא.

ואמנם עדיין משמע לכאורה, שיש מכאן ראיה לדת יהודית לכסות את הזרוע, ואמנם לא מצאנו שיקפידו על זה נשים צדקניות בכל הדורות במדינות שלנו. ועיין בים של שלמה שהביא מכאן ראיה שאין מנהגינו נכון לפי דת יהודית, עד כדי כך שהוא רוצה לפסוק להלכה שבזמן הזה בטל דין הסוגיא, שכיון שאין מקפידים היום על גילוי הזרוע ממילא אין בעל החצר חייב לעזוב ואין האשה מקבלת על עצמה את שמירת המקום. וכמה מגדולי האחרונים הלכו בעקבותיו.

*

אכן יש להקשות על זה, למה נהגו הנשים באפייה וטווייה לגלות את הזרוע ולהרחיק את האנשים, גם בתקופת האמוראים, ולמה לא יוכלו ללבוש בגד המכסה עד פרק היד.

ודוחק לומר שבאפייה נהגו כן כדי שלא ללכלך את הבגד בקמח ובצק,

שמסתבר שבכל אופן יתלכלך הבגד וצריכים להחליף אותו אחר האפייה ולכבס אותו. ובטווייה גם סברא זאת לא שייכא, ואינו מובן למה נקטינן שמגלה זרועותיה לבני אדם, וכל זה צ"ב.

וגם צ"ב למה נקט שמואל שענין דת יהודית של טוה בשוק היינו גילוי זרוע, שיש כאן מעשה גילוי של דבר המכוסה על פי המנהג, והא אם זהו יסוד העבירה על דת יהודית למה לא נקט כן תנא דמתניתין בהדיא, שהיא מגלה זרועותיה לבני אדם, ולמה צריכים להביא דוגמא של טוה בשוק דוקא.

וגם קשה למה נחלקו שמואל ואבימי בסברות כל כך רחוקות זו מזו, שלפי שמואל יש כאן גילוי של מקום המכוסה ממש, מדרבנן על כל פנים, אבל לפי אבימי אין כאן אלא ציור וסימן בעלמא של חוט שיורד לכיוון פנים של מטה ומעורר מחשבות של זנות, וצ"ב.

וחוץ מזה הרי לא מצאנו בשום מקום בש"ס ציור של גילוי זרוע מצד עצמו, אלא בכתובות הוא נזכר אגב טוה ובבבא קמא אגב אופה, וצריך טעם.

ולזה נראה שבודאי אין כאן שום מנהג של כיסוי הזרוע, ואדרבה בדרך כלל נהגו שלא לכסות את הזרוע, ודוקא בשעת אפייה וטווייה דרך נשים צנועות ללבוש בגד שמכסה את הזרוע, והטעם הוא שאין רוצים לעמוד עם גילוי ערוה בשום מקום אפילו בבית ואפילו אם הן עובדות בבית לבדן, שהרי אין לעמוד לפני הקב"ה בגילוי ערוה חוץ משעת רחיצה וכנ"ל.

וכיון שבין טווייה ובין אפייה הם מעשים שעושים בהזזת הידים מלמעלה למטה ומלמטה למעלה, הרי טבע הדבר הוא שגם הבגד עולה ויורד על היד, והוא מגלה ומכסה וחוזר ומגלה כל זמן שעוסקים באפייה או בטווייה. ולזה לבשו בגד ארוך מן הרגיל, כדי שלא יגלו את הערוה באמצע האפייה או הטווייה. ואמנם זה מספיק לגבי צניעות לפני המקום, שכל זמן שאין כאן גילוי ערוה אין כאן חסרון בעמידה לפני המקום, אבל אם היא עומדת לפני בני אדם, הרי יש כאן גירוי היצר גם בבגד ארוך, כיון שמגלה זרועותיה על ידי הזזת ידיה, ואף על פי שמותר לגלות את הזרוע מכל מקום אסור להוריד בגדים ולגלות בשר האשה לעיני הזכרים, שעצם הזזת הבגד וגילוי הבשר מעורר תאוה וממשיך למחשבות של זנות. ושוב הרי זה דומה ממש לדעת אבימי, שהחסרון הוא במה שירידת החוט למעלה מושכת את העינים ומעוררת מחשבת זנות, והוא הדין בדעת שמואל, יש לנו לפרש שהזזת הבגד על הזרוע מלמטה למעלה מושכת את תשומת העין ומעוררת

מחשבות של זנות וערוה.

ומדוקדק בזה לשון הגמרא שם ופירוש רש"י כאן שהיא "מגלה" זרועותיה, ולא נאמר שזרועותיה מגולים, שהרי באמת אין כאן חסרון אם הזרוע מגולה, וכל החסרון הוא מצד מעשה של "מגלה", שזה מושך את היצר והתאוה כנ"ל. וגם מדוקדק לשון מגלה זרועותיה "לבני אדם", ולא נקט "לאנשים", שהנקודה היא שאף על פי שאין כאן גילוי ערוה מצד ההנהגה שלא לגלות לפני הקב"ה, יש כאן גירוי לגבי בני אדם.

ועיין במסכת ברכות (כד.), דקיימא לן כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף. ורואים ששייך גדר של ערוה להסתכלות, והוא כולל כל בשר האשה אם מסתכלים בכוונה, וזה יסוד ודוגמא למה שלמדנו כאן שפעולת "מגלה" מעוררת הסתכלות והרהור, אף על פי שהבשר שמתגלה אינו בשר ערוה מצד דין של בשר המכוסה.

סימן לא

בענין הבאיש אחר נפילה

מוצאי שבת פרשת מטות-מסעי, אב תשע"ו

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (מח.) איתא, ואמר רבא הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות והזיק את בעל הבית וכו' חייב, רבץ פטור וכו', אמר רב פפא מאי "רבץ", שהרביץ גללים ונטנפו כליו של בעל הבית, דהויא גללים "בור", ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים, הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא, אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר, אמרי סתם גללים אפקורי מפקיר להו וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ונטנפו כליו. לאחר מיכן, ודוקא כליו אבל הוא עצמו הוזק חייב בעל השור וכו', ואף על גב דאיהו לא כרייה וכו' כיון דבשעת נפילה ידיה הוא ועליה לסלוקיה כמו דכרייה איהו דמי וכו', עכ"ל.

ולהלן בסוגיא (מח:) איתא, [הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות] נפל לבור והבאיש מימיו חייב: אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה אבל לאחר נפילה פטור, מאי טעמא, הרי שור בור ומים כלים, ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים, הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא, אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר, אלא אי איתמר הכי איתמר וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, שהבאיש בשעת נפילה. דהוי מזיק ממש ולא דמי לבור: ומים כלים. כל חפצים ככלים, דלא חייב בבור על המיתה אלא על נזקי בהמה, ושאר חפצים הוזקו זה היא מיתתן: מאי איכא למימר. הא לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים: עכ"ל.

והקשה מע"כ בחכמה, למה בתחילת הסוגיא לגבי גללים, כשהקשה הש"ס אלא לרב מאי איכא למימר, לא פירש רש"י כלום, ודוקא בסוף הסוגיא לגבי שור

שנפל לבור, האריך רש"י להסביר את הקושיא, אלא לרב מאי איכא למימר "הא לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים", ולמה הוצרך לכל זה כאן יותר מבתחילת הסוגיא, וצ"ב, עכ"ק.

גם יש לעמוד בסוגיא זו, הרי אם בא רבא ואומר בפירוש משנתינו "לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה" וכו', ומקשים על זה "הניחא לשמואל אלא לרב מאי איכא למימר", למה יש לנו לשנות את המימרא לגמרי ולומר "אלא אי איתמר הכי איתמר", ולמה לא נימא בפשיטות שמפרש רבא למשנתינו אליבא דשמואל, ובפרט דהא קיימא לן הילכתא כשמואל בדיני, ואיזו קושיא יש כאן אם רבא פוסק כשמואל, וצ"ע.

ואף על פי שבתחילת הסוגיא במימרא דרבא לגבי גללים, פריך הש"ס נמי "הניחא לשמואל אלא לרב מאי איכא למימר", שם יתכן שאם לא היו מוצאים תירוץ לקושיא זו היו מוכנים לפרש דאין הכי נמי פסק רבא כשמואל, אבל כאן שלא מצאו תירוץ באמת ובגלל זה מחקו את כל הגירסא הקודמת והסיקו "אלא אי איתמר הכי איתמר", בודאי תימה למה לא השאירו את דברי רבא כפי הנוסחא שנמסרה להם, ולמה לא הגיעו למסקנא שבאמת נאמרו דברי רבא אליבא דשמואל, וצ"ע.

ונקדים להעיר עוד, שהרי בהמשך הגמרא אחרי שנדחת נוסחא זאת במימרא דרבא גרסינן אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו אבל הבאיש מריחו פטור, מאי טעמא גרמא בעלמא הוא וכו', ע"כ. ומבואר שלמסקנא נקטינן שהציור הפשוט של שור שהבאיש את המים בנפילתו לבור, הוא "שהבאיש מגופו", ופירש רש"י על זה וז"ל, מגופו. שהיה מלוכלך בטיט: עכ"ל. הרי שהטיט נפל מעל הגוף והבאיש את המים, והיינו "הבאיש מגופו".

ויש לתמוה על זה, אם קלקול המים בא על ידי טיט שהיה מדובק לעורו של השור מבחוץ, ואינו בא על ידי זיעה ולכלוך השור שמתחיל מתוך הגוף, אם כן למה דחה הש"ס את הנוסחא המקורית של דברי רבא שאם הבאיש אחר נפילה פטור, מחמת הקושיא אליבא דרב שאין זה בור כיון שממונו הוא, והלא אף על פי שגוף השור ממונו הוא באמת, טיט שעליו לאו ממונו הוא ואפקורי מפקר ליה. ובפרט, שהרי בתחילת הסוגיא לגבי גללים תירצו לשיטת רב, דסתם גללים

אפקור מפקר להו, אף על פי שגללים באים מתוך הגוף וגם יש בהם צורך לזבל את השדות, ואם כן כל שכן שטיט הנדבק בדרך לכלוך לגוף השור מבחוץ אין לך דבר הפקר יותר מזה, ולמה לא תירצו שהטיט בור הוא גם לשיטת רב, ושזו היא כוונת רבא במימרא שלו, וצ"ע.

וגם אם תטעון שאי אפשר להעמיד כן כוונת רבא, כיון דנקט בלשונו "הרי שור בור" ולא נקט שהטיט הוא בור, הא גופא קשיא, למה נקט רבא שהשור הוא בור אם הנזק נעשה על ידי הטיט ולא על ידי השור, וצ"ב.

או קצת באופן אחר, אם הסוגיא מוכנה מחמת קושיא זו למחוק את כל המימרא של רבא, ולומר "אלא אי איתמר הכי איתמר" מימרא אחרת לגמרי, למה לא נשאיר את המימרא עם שינוי קצת, שהטיט הוא בור ופטור על הכלים, וצ"ע.

וצריכים לחדש בזה, דאף על פי שאחר נפילה לא הוי מזיק ממש ודמי לבור כמו שפירש רש"י, מכל מקום לרב כל זמן שהוא נקרא שור וחיובו מחמת ממון, שוב יש לנו מזיק הנלמד מהיזק של שור חי, וכיון שדנים שור מת זה כדבר היוצר ופועל נזק כמו שור חי, ואין זה גדר של תקלה ונזק דממילא כמו בור, שוב רואים את הטיט היורד מגוף השור לתוך המים כדבר שהשור עשה ופעל מעצמו, ודנים היזק זה כמעשה שור שחייב על הכלים, ולא כמו בור דממילא, שפטור על הכלים. ונמצא שיש חילוק גדול בין שור של הפקר שנפל לבור שיש לו תורת בור, ושור של בעלים שאין לו תורת בור, שבשור הפקר דנים את הטיט שעליו כבור בפני עצמו, שיש כאן שור בור וגם טיט בור, ואין טעם לומר שהטיט טפל להשור, שזה תקלה לעצמו וזה תקלה לעצמו, אבל בשור של בעלים שנידון כשור המזיק, מייחסים אליו גם את טינוף המים הבא על ידי הטיט והלכלוך שלו. ומדוקדקים בזה דברי רבא, האומר "הרי שור בור ומים כלים", שהוא דן את ההיזק כדבר הבא מן השור ולא כהיזק הבא מן הטיט כדבר נפרד.

ואם כן יש לומר שזו היא ראיית הסוגיא שדעת רבא היא כמו רב ולא כמו שמואל, שאם היה סובר כשמואל שכל תקלה בור הוא, אז היה דן את הטיט כבור ומזיק בפני עצמו, ולא היה טפל לשור כלל, ואם כן כשאומר רבא "הרי שור בור" ואינו אומר "הרי טיט בור", רואים מזה שהוא אינו סובר שהטיט נפרד מהשור כשמואל, אלא סובר שגם היזק הטיט נחשב כהיזק הנעשה על ידי השור. ואף על גב דאמרינן הניחא לשמואל וכו', היינו לרווחא דמילתא, לומר שלפי

שמואל יש לשור זה תורת בור, אבל בודאי אי הוה סבר רבא כשמואל הוה אמר שהטיט הוא הבור ולא שור עצמו.

אבל עיקר הקושיא הוא דהא רבא כרב סבירא ליה, שהשור הוא המזיק ולא הטיט, וזה שייך רק אם אין לו תורת בור וממונו הוא ומשורו למדנו, ואז קשה דאם כן חייב על הכלים כדין שור ואין לפוטרו על הכלים כדין בור. ועל כל פנים קושיית מע"כ מתיישב בטוב, שבתחילת הסוגיא לגבי גללים אין צורך להוסיף הסבר לדבר, למה לפי רב אין לפטור בור של גללים מלשלם על כלים שננטפו, ולזה לא פירש רש"י כלום, אבל בסוף הסוגיא לגבי שור שנפל לבור, חייבים להסביר שכל הצד לומר "הרי שור בור" הוא רק אם הוא נידון גם כשור וגם כבור, וזה אי אפשר כיון "דלית ליה תורת בור וממונו הוא ומשורו למדנו", שיש כאן שור הפועל את קלקול המים על ידי הטיט שבגופו, ושור המזיק חייב גם על הכלים.

*

ואמנם לא אמנע הנעימה, דכיון דדלית חספא גלית מרגניתא, ולבי אומר לי שיש בדברי רש"י עוד כוונה עמוקה, ליישב את הסוגיא כתיקונה.

ונקדים קושיא הנ"ל, למה לא השיבה הסוגיא שבאמת אמר רבא למימרא שלו לדעת שמואל, כיון שהלכה כשמואל בדינים ולא באיסורים, וצ"ע. ועוד יש להקשות סתירה גדולה בין דברי רש"י כאן ופירושו במקום אחר, דהא לעיל (י.) איתא, [תנו רבנן] חומר באש מבור וחומר בבור מבאש וכו' לעולם רבנן היא [שפטרו כלים בבור] ותנא ושייר וכו' שייר "טמון" וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, שייר טמון. דהוה ליה למתני חומר בשור ובור מבאש שאם וכו' נפל חומר בבור ועליו שק מלא תבואה חייב, ואף על גב דטמון בשק, מה שאין כן באש וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י שם, שבעל הבור חייב לשלם על התבואה שבתוך השק שעל גבי החומר, הרי שאף על פי שאין חייבים בבור על כלים שנפלו בו וגם אם החומר לובשם על גופו, שאני תבואה שאינה דומה לכלים ממש, שרק בכלים אומרים "שבירתן זו היא מיתתן", אבל בשאר חפצים אין אומרים "היזקן זו היא מיתתן". ותימה, שהרי דבריו שם סותרים לדבריו כאן, שכאן כתב שדן רבא את המים כמו "כלים" בבור, כיון שאין לחלק בין חפצים לכלים ובין היזק לשבירה, אבל שם

נקט שחייב בעל הבור לשלם על התבואה, כיון שרק כלים שיש בהם שבירה נתמעטו ולא חפצים בעלמא, והיא סתירה גדולה וצ"ע.

ובאמת כבר מפורש כן בדברי התוס' שם, שכתבו וז"ל, שייר טמון. דפטור באש ושור ובור חייב, ופירש הקונטרס כגון וכו' אם נפל בבור שק מלא תבואה חייב, ולא דק, דכל מילי דלאו בעלי חיים ממעטים מחמור דבור כמו כלים, כדאמר בסוף הפרה (מח:): גבי נפל לבור והבאיש מימיו לאחר נפילה, שהוא פטור משום דהוי שור בור ומים כלים: עכ"ל.

הרי שהקשו התוס' כקושיא דידן על רש"י שם, אלא שהם הקשו מן הסוגיא, והוספנו להקשות סתירת הפירושים, שכאן מפרש רש"י את הסוגיא כפשוטה, שכל חפצים שאינם בעלי חיים הרי הם בכלל "כלים" לגבי מיעוט זה, ופטור עליהם בעל הבור, והיא סתירה גלויה וצע"ג.

וחזינן לדעתיה של רש"י, דהא תניא לעיל (כח:), "ונפל שמה שור או חמור", שור ולא אדם חמור ולא כלים, מכאן אמרו נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקרעו, חייב על הבהמה ופטור על הכלים וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, שור ולא אדם חמור ולא כלים. והני מילי היכא דמת האדם, דקרא במיתה משתעי דכתיב "והמת יהיה לו", אבל בנזק אדם חייב בכל הבור, דקרא מכופר ממעטינן: וכלים פטורין. על נזקי כלים פטור בעל הבור, דשבירתן זו היא מיתתן וכו', עכ"ל.

הרי שפירש רש"י שם כפירושו לעיל מיניה (י.) לגבי "שייר טמון", שהמיעוט הוא על כלים מצד שם "שבירה" או "קריעה" ששייכים בהם, וכדמשמע לשון הברייטא שהמיעוט הוא בכלים שנשתברו ונתקרעו, שהרי שבירה וקריעה היא מעין מיתה על כלי שנבנה ונעשה, אבל בהיזק בעלמא על חפצים לא שייך מיעוט כזה, שאין כאן חשיבות של מיתה אם אין בהם שבירה או קריעה.

ומדוקדק היטב לשון הברייטא שם, שאחר שכבר הזכירו את המיעוט של "חמור ולא כלים", מתחילים מחדש לומר "מכאן אמרו נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונתקרעו, חייב על הבהמה ופטור על הכלים". ולפום ריהטא אינו מובן, למה צריכים להביא דוגמא לפטור כלים, וגם למה צריכים להביא דוקא בציור של לבישת הכלים על הבהמה, וגם איזה חידוש נאמר

כאן ששייך לייחס אותו לחכמת החכמים בלשון "מכאן אמרו", וכל זה צריך טעם. ולפי הנ"ל בפירוש רש"י מבואר, שבא בזה להדגיש שהמיעוט הוא דוקא על כלים ולא על שאר חפצים, כיון שרק בכלי שהוא יצירת ידי אדם שייך בו ענין שבירה או קריעה, וזו נחשבת מעין מיתה כיון שיש בה ביטול צורה של דבר המורכב והנבנה, אבל בתבואה או מים אין כאן מיתה אלא היזק, ודומה לנזקי אדם ולא למיתתו, ולזה לא נתמעט הבור מלהתחייב עליהם. ואופן הדרשה הוא שחייבים על שור ועל חמור ולא על הכלים שעליהם, ולזה הוסיפו חידוש של "מכאן אמרו" להגדיר את תוכן דרשה זו, והציור הבולט של הדרשה הוא באופן שיש כאן כלים חשובים הנעשים לבהמה, וגם יש מיתה לבהמה ושבירה או קריעה לכלים בבת אחת, ואף על פי שיש כאן מיתה חשובה הן בבהמה והן בכלים, הרי חייבה תורה רק על הבהמה ולא על הכלים.

ואמנם בא רבא בסוגיא שלנו וחדש שיטה אחרת, שאף על פי שדורשים "חמור ולא כלים", נקטינן שאין כאן דרשה גמורה למעט דבר שהייתי רוצה לחייב עליו, אלא שכוונת הדרשה היא לומר שכיון שלא נאמר בתורה חיוב אלא בשור ובחמור, יש לנו לומר שרק פרטים הללו נתחייבו ולא יותר. וזה מדוקדק בלשון רבא שאמר "ולא מצינו בבור שחייב בו את הכלים", וכן אמר רב פפא תלמידו אליביה בתחילת הסוגיא, והיינו שאין כאן מיעוט להוציא את הכלים מחיוב של אב נזיקין בבור, רק שלא מצינו שנתחדש חיוב בור אלא בבהמה ולא מצינו חיוב בכלים.

ונפקא מינה לגבי שאר חפצים כמו תבואה ומים, שלדעת תנא דברייתא דלעיל (כח:) יש כאן חיוב בבור, שכיון שצריכים מיעוט גמור לא נתמעטו אלא כלים, שהדרשה היא על חמור וכלים שעליו, שחייב רק על מיתת החמור ולא על שבירת וקריעת הכלים, וממילא נשארו שאר חפצים בחיובם. אבל לדעת רבא בסוגיין אין כאן מיעוט גמור, אלא נקטינן שלא שמענו חיוב בבור אלא בשור וחמור, וכמו שלא מצינו חיוב בכלים לא מצינו בשאר דברים, ואם תבא ותטעון מסברא שרק בכלים הרי שבירה היא כמיתה אבל בשאר חפצים אין כאן מיתה, יש להשיב מסברא זאת בלי דרשה אינה מוכרחת, ויש לנו לתלות שגם שאר חפצים הזיקן זו היא מיתתן.

וחידוש זה של רבא אינו נצרך בציור של תחילת הסוגיא, שטינפו גללים את הכלים, שהרי בכלים פטור לכולי עלמא, אבל במימרא של רבא בסוף הסוגיא לגבי

מים שבתוך הבור, צריכים להסביר את היסוד לפטור את המים, וזהו שהאריך רש"י להסביר את כל החשבון של "הזיקן זו היא מיתתן". ומיושבת קושיית התוס' בפרק קמא הנ"ל, וגם סתירת דברי רש"י שעמדנו עליה.

אלא דהא גופא צריך ביאור רב, במה נחלקו שתי שיטות הללו בביאור דרשה של "חמור ולא כלים" אליבא דרבנן, שיש סוברים שהוא מיעוט גמור ושייך רק לגבי כלים, ויש סוברים שהוא בגדר של "לא מצינו" חיוב כלים בבור, ואז נקטינן שגם בשאר חפצים לא מצינו חיוב בבור.

ונראה לבאר בזה, על פי דברי הגמרא לעיל (כט:), דאמר רבי אלעזר משום רבי ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן, בור ברשות הרבים וחמץ משש [שעות] ולמעלה, ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, משש שעות ולמעלה. אין חמץ ברשותו דאף על גב דאיתיה, אסור בהנאה, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא: עכ"ל. ועיין בסוגיא שם שיש משמעות שדברים הללו שנויים במחלוקת. ויש לומר, ששיטה זאת הסוברת שעשה הכתוב את הבור ברשות הרבים כאילו הוא ברשותו, מפרשת שכל פרשת נזיקין בתורה בנויה על היסוד של נזקי מעשה האדם כמו אדם ואש למ"ד אשו משום חצו, או נזקי ממון כמו שור ואש למ"ד אשו משום ממון, שהחיוב חל על האדם בתורת בעל הממון, ואם כן לא יתכן חיוב בבור עד שהכתוב מכניס אותו לרשותו, ואז הרי גם בור הוא נזקי ממון כמו שור. ומעתה נראה שבזה נחלקו שתי השיטות אליבא דרבנן שפטרו את הכלים, שלפי מאן דאמר שעשה הכתוב את הבור כאילו הוא ברשותו, אם כן יש כאן מחייב של נזקי ממון בדומה לשור, ומסברא הייתי מחייב גם על כלים ושאר חפצים, ואז צריכים מיעוט גמור לפטור את הכלים, וממעטים רק כלים ולא שאר חפצים. אבל אם מפרשים שאין הבור ברשותו, ואף על פי כן חידשה התורה פרשה של חיוב מצד תקלה, אם כן אין בו אלא חידושו, ורק שור וחמור שנאמרו בפירוש נתרבו לחיובא, אבל כלים ושאר חפצים לא מצינו בהם חיוב.

ומעתה נראה לומר עוד, דנקט הש"ס שלדעת רב שסובר שאין דין בור נוהג אלא בהפקר, על כרחק שאינו סובר כדעת רבי אלעזר בשם רבי ישמעאל, שהרי אם צריכים להכניס את הבור לרשות האדם כדי לחייבו, איך יתכן לומר שיש קפידיא שכל החיוב הוא דוקא בדבר מופקר שאינו ברשותו מצד עצמו.

ומצד שני בדעת שמואל נקטינן איפכא, שהוא סובר שכל תקלה נחשבת בור בין ברשותו ובין שלא ברשותו, ולזה מסתבר לפרש שהחוב הוא מצד ממון, וכשהוא ממונו הרי בודאי יש כאן ממון המזיק, וחוז' מזה באה תורה לחדש שגם כשאנו ברשותו עשאו הכתוב כאילו ברשותו.

ואם נכון הדבר שעדיף לפרש שמואל כרבי אלעזר, אבל רב ודאי פליג עליה דרבי אלעזר, שוב נמצא שלפי שמואל צריכים מיעוט גמור לפטור כלים בבור, ונקטינן שרק כלים נתמעטו ולא תבואה ומים, אבל לרב שחוב בור הוא חידוש לחייב על ההפקר, אם כן אין לחייב יותר ממה שנאמר, ואם נאמר שור או חמור "לא מצינו שחייב בו את הכלים", וגם תבואה ומים בכלל כלים לענין זה.

ומיושב לפי זה למה לא תירצה הסוגיא שסובר רבא כמו שמואל שגם בור שלו חייב אף על פי שלא הפקיר, שאף על פי שנקט המקשן בלשון "בשלמא לשמואל" אין זה אלא לרווחא דמילתא, לומר שלפי שמואל שייך ששור זה יש עליו תורת בור אחר שנפל למים, אבל באמת עיקר הקושיא על רבא מדעתו של רב היא מצד המשמעות וההבנה של יסוד שיטת רבא, דמסתברא לאוקמה אליבא דרב.

ונחזור בזה לקושיית מע"כ הפונה קדימה, שעכשיו זכינו להבין יותר כוונת רש"י דוקא בסוף הסוגיא לגבי שור, שהאריך לפרש שלפי רב הרי אין על שור זה תורת בור וממונו הוא ומשורו למדנו, שעל ידי זה מבאר רש"י למה נקטה הסוגיא שדעת רבא היא כמו רב בענין זה.

והביאור הוא, שכיון שדינו של רבא בנוי על היסוד של "לא מצינו בור שחייב בו את הכלים", נקטינן דקסבר שאין חוב בור מחמת ממונו כלל, ולזה אין צריכים מיעוט גמור למעט את הכלים, והיינו כדעת רב שרק שור חייב מחמת ממון, ואדרבה כל שיש כאן ממון אין כאן תורת בור, וככל מה שנתבאר לנו בזה.

סימן לב

עוד בענין שור שנפל לבור בחצר בעל הבית

יום שני פרשת ואתחנן, אב תשע"ו

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (מח.) איתא, ואמר רבא הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות והזיק את בעל הבית וכו', חייב, רבץ פטור וכו', אמר רב פפא מאי "רבץ", שהרביץ גללים ונטנפו כליו של בעל הבית, דהויא גללים "בור", ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים, הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא, אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר, אמרי סתם גללים אפקורי מפקיר להו וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ונטנפו כליו. לאחר מיכן, ודוקא כליו אבל הוא עצמו הוזק חייב בעל השור וכו', ואף על גב דאיהו לא כרייה וכו' כיון דבשעת נפילה ידיה הוא ועליה לסלוקיה, כמו דכרייה איהו דמי וכו', עכ"ל.

ולהלן בסוגיא (מח:) איתא, [הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות] נפל לבור והבאיש מימיו חייב: אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה אבל לאחר נפילה פטור, מאי טעמא, הרי שור בור ומים כלים, ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים, הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא, אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר, אלא אי איתמר הכי איתמר וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, שהבאיש בשעת נפילה. דהוי מזיק ממש ולא דמי לבור: ומים כלים. כל חפצים ככלים, דלא חייב בבור על המיתה אלא על נזקי בהמה, ושאר חפצים הזיקן זו היא מיתתן: מאי איכא למימר. הא לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים: עכ"ל.

והקשה מע"כ בחכמה, למה בתחילת הסוגיא לגבי גללים, כשהקשה הש"ס אלא לרב מאי איכא למימר, לא פירש רש"י כלום, ודוקא בסוף הסוגיא לגבי שור שנפל לבור, האריך רש"י להסביר את הקושיא, אלא לרב מאי איכא למימר "הא

לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים", ולמה הוצרך לכל זה כאן יותר מבתחילת הסוגיא, וצ"ב, עכ"ק.

והשבתי במכתבי לפני כמה שבועות, שני מהלכים ביישוב קושיית מע"כ, ואמנם כעת נראה עוד יישוב הגון לקושיא הנ"ל, ועל ידי זה נבין את דברי רש"י הללו ביתר העמקה בעזה"י, יגדיל תורה ויאדיר.

ונראה בהקדם מה שיש להקשות בסוגיא דידן, שהרי בהמשך הגמרא גרסינן, אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו אבל הבאיש מריחו פטור, מאי טעמא גרמא בעלמא הוא וגרמא בעלמא לא מיחייב: ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, מגופו. שהיה מלוכלך בטיט: אבל מריחיה. לאו גופיה הוא, דסרחון דנבילה ממילא אתי לה, ונבילה גרמא הוא, שגורמת לסרחון שיבא: עכ"ל. וצריך ביאור, שאם ריחו גרמא בעלמא הוא ופטור, אם כן ללישנא קמא אינו מובן איזה היזק שייך "לאחר נפילה", והלא הטיט שיורד מגופו מסתבר שיורד כולו בשעת נפילה, ואין שייך למדוד ולומר שטיט זה נפל מגופו בשעה שנפל והיה עוד טיט שנשאר דבוק עד שעבר קצת זמן ואז נפרד מן הגוף על ידי דחיפת המים או לחות המים.

ועל כרחק צריך לומר, שלדעת לישנא קמא נקטינן שאין הריח נחשב דבר דממילא ואין עליו דין גרמא, אלא שהבהמה עצמה מזיעה סרחון מתוך הגוף, ואין זה גרמא אלא היזק בידים שבא מתוך גוף הבהמה, ואין דנים אותה כמו "נבילה" שאין בה כח ליצור היזק מעצמה, אלא כגוף שיש לו כח להזיק על ידי הפקת זיעה וסרחון מתוכו לתוך המים.

אלא שאם כל זה נכון, שוב קשיא לפי דעת שמואל, איך נקטה הסוגיא "הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא", והלא אין היזק בא מגוף הבהמה אל המים בדרך של תקלה כדאשכחן בתחילת הסוגיא לגבי גללים, שהגללים נשארים במקומם ובעל הבית בא ודורך עליהם ומקבל מהם טינוף על בגדיו, אלא ההיזק דומה יותר לשאר מזיקים שעושים איזו פעולה או זורקים איזה דבר ממקום למקום לגרום היזק, שהרי גוף הבהמה מפיק סרחון מתוכו אל תוך המים, ואין ההיזק בא על ידי שהמים נתקלים בו במקומו, וצ"ע.

וליישב קושיא זאת נקדים סוגיא דלעיל (ג.ג.): דאיתא, וכי קאמר רב פפא

[תולדותיהן לאו כיוצא בהן] אתולדה דבור, תולדה דבור מאי ניהו וכו', אלא אאבנו סכינא ומשאו שהניחן ברשות הרבים וכו' ואי דלא אפקרינהו אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור, ולרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, אי דלא אפקרינהו לשמואל דאמר. התם בהמניה את הכד (כח:) כל תקלה בור הוא ואע"ג דלא הפקיר, היינו בור: ולרב דאמר. כל תקלה שלא הפקירה משור למדנו, מה שור שהוא ממונו ואם הזיק חייב אף כל ממונו אם הזיק חייב: היינו שור. ולאו תולדה דבור נינהו, ובשור אמרן לעיל תולדה דשור כי שור וכו', עכ"ל.

וכתבו התוס' שם (ג:) וז"ל, משורו למדנו. היינו קרן, דשן ורגל פטורין ברשות הרבים וכו', וא"ת היכי גמר משור, מה לשור שכן בעל חי וכוונתו להזיק, ומפרש רשב"ם דאתי מבור ושור ממה הצד וכו', אבל קשה, כיון דמבור נמי יליף, לפטרו בהו כלים כבור, ולקמן בהמניה (כח.) מחייב בהו רב כלים, גבי נשבר כדו: עכ"ל. הרי יש בדברי התוס' יסוד וקושיא ותירוץ ונפקא מינה וקושיא, א' יסוד שכוונת רב באמרו "משורו למדנו" היינו שהוא לומד מאב של קרן ולא מאבות של שן ורגל, ב' קושיא איך לומדים משור לאבן, והלא שור הוא בעל חי, ועוד שהרי אב של קרן בנוי על "כוונתו להזיק", ג' תירוץ של הרשב"ם שכוונת רב היא ללמדו מצירוף של קרן ובור, שהרי בור אינו בעל חי וכוונתו להזיק, הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, ד' נפקא מינה לפי דברי הרשב"ם, שאם לומדים אבנו סכינא ומשאו ברשות הרבים מצירוף של קרן ובור, שוב אין לנו מקור לחייב על נזקי כלים, שהרי בור פטור על הכלים, ה' קושיא על דבריו מדברי רב בפרק המניה (כח.) לגבי נשבר כדו, שחייב גם על הכלים.

ויש להוסיף ולהקשות על הרשב"ם מסוגיא דידן, הן מתחילת הסוגיא לגבי גללים, והן מסוף הסוגיא לגבי שור שנפל לבור והבאיש את המים, שמפורש בסוגיא שדברי רבא שפטר על הכלים כיון שלא מצינו בור שחייב בו את הכלים, נאמרו רק לשמואל ולא לרב, ולרב חייב על הכלים אם לא הפקיר את התקלה. וקשה על הרשב"ם, שהרי לדעתו גם רב שאומר שתקלה שלא הופקרה חייבת משום שור, אין כוונתו ללמוד את כל החיוב מאב של קרן השור, אלא מצירוף של קרן ובור, ואם צריכים להביא חלק מן המקור מאב של בור, אם כן אי אפשר לחייב על הכלים, שאין הדבר הנלמד יכול להיות יותר חמור מהדבר המלמד, וכמו שכתבו התוס' בדעתו, וצ"ע.

ולזה נראה שאין רש"י מסכים לדעת הרשב"ם כלל, וכן מדוקדק בדבריו לעיל (ג:) הנ"ל, שכתב שלפי רב הרי אבנו סכיננו ומשאו הוא תולדה של שור ממש, "ולאו תולדה דבור ניהו", וגם כתב אליבא דרב דקיימא לן תולדה דשור כשור. ואם כן הדרא קושיית התוס' לדוכתה, איך שייך ללמוד מקרן, והא מה לקרן שהוא בעל חי וכוונתו להזיק, ושיטת רש"י צ"ע.

ואמנם אם נעייין בדבריו שם נראה, שמעולם לא קיבל רש"י את יסוד דברי התוס' שלומדים מאב של קרן, אלא נקט שלומדים מצירוף של כל האבות של "שור", ועל ידי צירוף זה נתבטלו כל התנאים שיש בכל אב בנפרד, ואין צריכים כוונתו להזיק כמו קרן או הזיקו מצוי כמו רגל, או הנאה להזיקה כמו שן, אלא "מה שור שהוא ממונו ואם הזיק חייב אף כל ממונו אם הזיק חייב".

וכיון שמצרפים את שלשתם להיות אב כולל של "שור", נקט רש"י אליבא דרב שאפשר לחייב גם ברשות הרבים, ואין הפטור ברשות הרבים הנמצא בשן ורגל מגרע מהחייב הנלמד מצירוף האב הכללי של "שור". [ויש לעיין טובא בהבנת שיטה זאת, אבל על כל פנים הרי הדברים כמעט מפורשים בלשון רש"י].

ונחזור לסוגיא דידן ונימא, דנקט רש"י אליבא דשמואל כעין דברי הרשב"ם אליבא דרב, שהרי הקשינו למעלה מה שייך לחייב את השור על הבאשת המים לאחר נפילה, מצד דין תקלה של בור, והא אין ההיזק בא בדרך של תקלה כמו בעל הבית שנתקל על הגללים, אלא שהקלקול והסרחון יוצא מגוף השור לתוך המים להבאישו.

ולזה יש לפרש אליבא דשמואל, שאין כאן חיוב מחמת תקלה של בור גרידא, אלא על ידי צד השוה של שור ובור או של אש ובור, שאף על פי שבדרך כלל אין צריכים ללמוד אבנו סכיננו ומשאו משור או אש כלל, כיון שכולו נחשב תקלה והוא מזיק בדרך תקלה כמו בור, אבל כאן שרוצים לחייב על היזק של הפקת הסרחון מתוך גופו, לזה צריכים לצרף גדר של שור או גדר של אש שדרכם לילך ולהזיק עם שם "בור" שעליו.

[ואין זה דומה ממש לאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, שלומדים בין לרב ובין לשמואל מהצד השוה שבאש ובור, ששם נגמרה ההליכה לפני ההיזק, והזיקו בתר דנייחי, אבל כאן הרי ההיזק עצמו בא על ידי הוצאת זיעה וסרחון מתוך הגוף].

ואחרי כל זה זכיננו ליישב קושיית מע"כ הפונה קדימה, למה לא הוצרך רש"י בתחילת הסוגיא אצל גללים שלא הופקרו לפרש כלום אליבא דרב, אבל בשור שנפל לבור מלא מים ומת ולא הפקירו הבעלים, בזה האריך רש"י אליבא דרב לפרש שהמזיק של הבאשת המים אחר נפילה "הא לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים", ולמה הוצרך לכל זה דוקא בסוף הסוגיא ולא בתחילתה. ולפי דברינו הרי לשון רש"י מדוקדק ומזוקק שבעתים, שבתחילת הסוגיא לפי שמואל כשאומרים שהגללים יש להם תורת בור, היינו תקלה גמורה של בור, ובעל הבית נתקל בגללים וניזוק על ידי הטינוף שבהם, ועל זה חולק רב ואומר שאם לא הפקיר את הגללים אין כאן בור אלא שור, ואפשר ללמוד ממזיק של שור גם על מזיק שאין דרכו לילך ולהזיק, וכמו שביאר רש"י למעלה (ג:).

אבל בסוף הסוגיא לגבי שור שנפל למים והבאיש אחר נפילה, כשהגמרא אומרת "הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא", אין כוונת הסוגיא לומר שיש כאן נבילה היושבת כאן בתורת תקלה והמים באים ונתקלים בה.

אלא הביאור הוא, דכיון שדבר שנופל למקום שאין ראוי לו נחשב כדבר תקלה, ויש עליו תורת בור, אז גם במקרה שהוא מפיק היזק מתוך גופו אל המים, יש לצרף מזיק של בור עם מזיק של שור או אש, ולחייב על ידי הצד השווה שבהם, ואמנם כיון שיש כאן צירוף של בור בתוך הצד השווה, אז פטור על הכלים כמו שכתבו התוס' לעיל לפי שיטת הרשב"ם.

והיינו הניחא לשמואל וכו', דפטור על הכלים מצד החלק של בור בתוך המחייב, ולא שיש כאן בור גמור.

ואם כן כשמקשה הסוגיא "אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה מאי איכא למימר", הרי הכוונה היא שלפי דעתו יש כאן מקור גמור מאב של שור, ואין צריכים לצרף בור כלל כדי ליצור את החיוב, כיון ששיטת רב היא שלומדים משור גם לממונו שאין בו רוח חיים, ולזה אינו צריך לצרף בור אל המחייב וללמוד מצד השווה כמו שמואל.

וזהו שכתב רש"י לפרש לפי רב, "הא לית ליה תורת בור וממונו הוא, ומשורו למדנו, ולא פטר ביה כלים", פי' הא לית ליה תורת בור כלל דלא כשמואל, ואפשר ללמוד כולו משור דלא כשמואל, ולא פטר ביה כלים כיון שאין צורך לתורת בור כדי ליצור חיוב זה כלל, והדברים מאירים בעזה"י.

סימן לג

בענין חפר בור ומסר לרבים

יום ששי פרשת בלק, תמוז תשע"ו
לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (נ.) איתא, ת"ר חפר [בור] ופתח ומסר לרבים פטור וכו', וכן מנהגו של נחוניא חופר בורות שיחין ומערות, שהיה חופר ופותח ומסר לרבים, וכששמעו חכמים בדבר אמרו קיים זה הלכה זו וכו': תנו רבנן מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם "שלום", שניה אמר להם "שלום", שלישית אמר להם "עלתה", אמרו לה "מי העלך", אמרה להם "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו", אמרו לו "נביא אתה" [בתמיה], אמר להם "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו" [בתמיה] וכו', ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, ומסר לרבים. דאמר לבני עירו, הבור זה שחפרתי צריך לכם לשתות מי גשמים המתכנסין שם, וראויה לשתות בהמות מהן, הרי הוא מסור לכם: חופר שיחין. לעולי רגלים בדרכים: שעה ראשונה. שעדיין היא ראויה להיות חיה בתוך המים: אמר להם שלום. תעלה, וכן שניה: שלישית. דהוה לה שהות שתצא נפשה אם ישנה שם: אמר להן. כבר עלתה ודאי, כדאמרינן לקמן דפשיטא ליה דלא תמות שם: זכר של רחלים. אילו של יצחק: וזקן מנהיגו. אברהם: מצטער בו. לחפור בורות ומערות לעולי רגלים: עכ"ל.

ושאלת בחכמה, מה זה שהקפיד רש"י לבאר, שמה שאמר רבי חנינא בן דוסא "כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו", היינו שמצטער בו לחפור "בורות ומערות" לעולי רגלים, ולא הזכיר שיחין, הלא דבר הוא וצ"ע, עכ"ק.

אמנם נראה שדבר זה תלוי בשאלה העיקרית, והיא למה טרח הש"ס להעתיק כאן סיפור זה, אגב הזכרת שמו של נחוניא שהיה פותח וחופר בורות שיחין ומערות ומוסרם לרבים, וצריך טעם בדבר.

וביאור הדבר נראה בהקדם דברי הגמרא במסכת יבמות (קכא:) דאיתא, ת"ר מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם "שלום", שניה אמר להם "שלום", שלישית אמר להם "עלתה", אמר לה "בתי מי העלך", אמרה לו "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן מנהיגו", אמרו לו "נביא אתה" [בתמיה], אמר להם "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו" [בתמיה], ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, חופר שיחין. לעולי רגלים, ומים מתכנסים בהן, והיו שותין הן ובהמתן: שלום. שעדיין יכולה לחיות, וכן בשניה, אבל שלישית שאינה יכולה לחיות אמר להן "עלתה לה", שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן "דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק, אביה, לא יכשל בו זרעו": של רחלים. זה אילו של יצחק: זקן אחד מנהיגו. זה אברהם: נביא אתה. לידע שלא תמות: מתעסק בו. בטורח עשייתו: עכ"ל.

ויש לעמוד על סתירה גדולה בלשונות של ברייתא זאת בשתי הסוגיות, שכאן איתא שאמר רבי חנינא בן דוסא "כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו", אבל שם איתא "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו", ואינו מובן למה תלה כאן במה שהצדיק "מצטער" ושם תלה במה שהוא "מתעסק", וצ"ע.

וכן רואים בהדיא בפירושי רש"י, שהקפיד להעתיק את שינוי הגרסאות וגם לפרש בכל מקום כענין הלשון של הגירסא, שכאן פירש שהצדיק מצטער לחפור, ושם פירש שהוא מתעסק "בטורח עשייתו", הרי שלא השוה בין הגרסאות אלא הדגיש ושמר על החילוק ביניהם, וקשה למה נקט ששינויים הללו הם בדוקא, ומה ענין החילוק, וצ"ב.

אלא על כרחך מבואר, שזה עצמו הוא יסוד העתקת ברייתא זו בסוגיא דידן, כדי להביא את שינוי הגירסא דלא כברייתא דהתם.

וטעם הדבר הוא, שהרי אותה ברייתא תולה זכות ההצלה של בת נחוניא, במה שהוא היה "מתעסק" בבורות הללו, והיינו "בטורח עשייתו" כפירוש רש"י, ונמצא שעסק המצוה וטירחת הגוף יוצרים זכות של שמירת הגוף לכל בני משפחתו.

ואמנם לדעת הברייתא שהביאה סוגיא דידן, שלא היה נחוניא עוסק בבורות של רבים, אלא עוסק בשלו ומוסר לציבור, נקט הש"ס שאי אפשר לתלות בזכות של העסק, כיון שהעסק נעשה בתוך רשותו, ותוצאת העסק הביאה ריוח לכיסו ולא לציבור. ואף על פי שיש לו זכות גדולה ונפלאה במה שהוא מוסר רכוש יקר זה

לציבור אחר כך, מכל מקום זאת נחשבת זכות של נתינה וויתור ולא זכות של עסק וטורח.

ולזה הוצרכה סוגיא דידן ליישב ברייתא דידן האומרת שהיה נחוניא חופר בשלו ומוסר לרבים אחר כך, וקשה על זה איך הציל רבי חנינא בן דוסא את בתו של נחוניא, והא אין לו זכות של מתעסק וטורח.

והיישוב על זה הוא בהבאת ברייתא אחרת, הסוברת שתלה רבי חנינא בן דוסא בדבר "שנצטער" בו אותו צדיק, שכיון היה נחוניא מוסר את הבורות לציבור בלי קבלת ריוח ותשלום כלל, אז אפשר לומר שמעשה חפירה הוא גדר של "מצטער", שאף על פי שהוא מתעסק בתוך שלו מכל מקום הוא יודע שאין לו ריוח ובצע כסף מזה כלל, ולזה יש כאן זכות המזכה אותו בהצלת בני משפחתו, לא מצד עסק הגוף אלא שמפני שהוא מצטער יש לשמור את זרעו שלא יכשלו ויצטערו.

וכיון שנתבאר שכל הגדר של זכות ההצלה הוא מחמת צער, והגדרת הצער היא מפני שהוא חופר שלא על מנת להרויח, בא רש"י ומחדש שיש לנחוניא זכות כזאת לגבי בורות ומערות ולא לגבי שיחין.

וטעם הדבר הוא מפני שהיו רגילים לקרוא לו בכינוי של "נחוניא חופר שיחין", כדתניא בברייתא, ואם כן נמצא שאף על פי שלא קיבל שום כסף בשביל שכר פעולה או בשביל הקרקע או בשביל ההשבחה של עשיית הבורות, מכל מקום הוא קיבל כבוד על מעשה חסד שלו, כיון שכולם קראו אותם על שם המצוה. [כאן גרס "שאותו צדיק" וכו', והיינו צדיק המפורסם ומכונה בפי כל, ושם גרס "שהצדיק" בסתמא].

ולזה חידש רש"י שאף על פי שקיבל נחוניא כבוד על השיחין, שהוא נקרא ברבים על שם שהיה "חופר שיחין", מכל מקום על בורות ומערות לא קיבל כלום, לא כסף ולא כבוד, ובתו נפלה לתוך בור ולא לתוך שיח, ושפיר סמך רבי חנינא בן דוסא על סברא של "דבר שנצטער בו אותו צדיק", ומיושבת קושייתך הנבונה למה נקט רש"י "בורות ומערות" דייקא.

ואף על פי שבברייתא הראשונה קוראים לו "נחוניא חופר בורות שיחין ומערות", היינו להודיע שהוא עסק בשלשתם בחפירה ופתיחה ומסירה לרבים, אבל הכינוי הקבוע שלו בפי העם היה "נחוניא חופר שיחין", ומסתבר דהיינו מחמת חזרת אות ח' בכל המלים כלשון פיוטי, ועל כל פנים נמצא שבפועל לא קיבל כבוד אלא על השיחין.

סימן לד

המשך בענין הנ"ל

וראוי לציין כאן ביאור סוגיא אחת על פי הנ"ל, דהנה בגמרא במסכת יבמות (קכא:) איתא, ת"ר מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם "שלום", שניה אמר להם "שלום", שלישית אמר להם "עלתה", אמר לה "בתי מי העלך", אמרה לו "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן מנהיגו", אמרו לו "נביא אתה" [בתמיה], אמר להם "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו" [בתמיה], אמר רבי אבא אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר (תהלים נ:ג) "וסביביו נשערה מאד", מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה, רבי חנינא אמר מהכא (שם פט:ח) "א-ל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו", ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, חופר שיחין. לעולי רגלים, ומים מתכנסים בהן, והיו שותין הן ובהמתן: שלום. שעדיין יכולה לחיות, וכן בשניה, אבל שלישית שאינה יכולה לחיות אמר להן "עלתה לה", שידוע היה לו שלא תמות שם, כדלקמן "דבר שהיה מתעסק בו אותו צדיק, אביה, לא יכשל בו זרעו": של רחלים. זה אילו של יצחק: זקן אחד מנהיגו. זה אברהם: נביא אתה. לידע שלא תמות: מתעסק בו. בטורח עשייתו: אף על פי כן מת בנו. של רבי נחוניא בצמא, שכך דרכו של מקום לדקדק עם החסידים: וסביביו נשערה. לשון חוט השערה, עם סביביו, עם צדיקים ההולכים אחריו: עכ"ל.

ובגמרא במסכת בבא קמא (נ.) איתא, ת"ר מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא, שעה ראשונה אמר להם "שלום", שניה אמר להם "שלום", שלישית אמר להם "עלתה", אמרו לה "מי העלך", אמרה להם "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן אחד מנהיגו", אמרו לו "נביא אתה" [בתמיה], אמר להם "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך אמרתי דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו" [בתמיה], אמר רבי אחא אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר (תהלים נ:ג) "וסביביו נשערה מאד", מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה, רבי נחוניא אמר מהכא (שם פט:ח) "א-ל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו", ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, חופר שיחין. לעולי רגלים בדרכים: שעה ראשונה. שעדיין היא ראויה להיות חיה בתוך המים: אמר להם שלום. תעלה, וכן שניה: שלישית. דהוה לה שהות שתצא נפשה אם ישנה שם: אמר להן. כבר עלתה ודאי, כדאמרין לקמן דפשיטא ליה דלא תמות שם: זכר של רחלים. אילו של יצחק: וזקן מנהיגו. אברהם: מצטער בו. לחפור בורות ומערות לעולי רגלים: עם סביביו. צדיקים הדבקים בו: נשערה מאד. לשון חוט השערה: ונורא על כל סביביו. מטיל אימת משפטיו עליהם: עכ"ל.

ויש לעמוד על סתירת הגרסאות, דהא ביבמות גרסינן "רבי חנינא" אמר מהכא וכו', אבל בבבא קמא גרס "רבי נחוניא" אמר מהכא וכו', וכבר העיר כן בהוספותיו של הגר"י פיק למסורת הש"ס.

ובפירושי רש"י יש לעמוד, דהא ביבמות קבע דיבור על המימרא של "אף על פי כן מת בנו בצמא", וגם פירש שהטעם למה מת הוא "שכך דרכו של מקום לדקדק עם החסידים", משמע שהבין שבאמת יש כאן מחלוקת נגד דברי רבי חנינא בן דוסא שתלה את ההצלה בסברא של "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו". כלומר, שטוען רבי אבא נגד רבי חנינא בן דוסא דהא אחר כך מת בנו של נחוניא בצמא ורואים שאין הדבר מוכרח לומר "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו", שהרי "כך דרכו של מקום לדקדק עם החסידים". אבל במסכת בבא קמא לא נקט רש"י כל הפירוש הזה, ולא חידש שום טעם לעקור את הטענה של "דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו", אלא הוסיף נקודה של דקדוק עם הדבקים בו להטיל אימת משפטיו עליהם, וצ"ב מה בין הסוגיות בזה. [ועיין בהקדמה לקונטרס "כי בא מועד" מה שכתבנו בביאור סוגיות הללו].

אלא נראה לומר בזה שחילוק הפירושים ברש"י תלוי בשינוי הגרסאות, בהקדם הקושיא היסודית שבלימוד סוגיא זו, והיא איך יתכן לומר מצד אחד שאי אפשר שבתו של נחוניא חופר שיחין תמות על ידי נפילה לבור, כיון שהוא היה צדיק שחפר בורות לצרכי עולי רגלים, ומצד שני לומר שמת בנו של נחוניא בצמא מחמת יסוד של דקדוק עם צדיקים כחוט השערה, עיין בשיטה מקובצת ועוד. ונראה שהבין רש"י שבנקודה זו עצמה נחלקו שתי הסוגיות, דסוגיא דיבמות דגרסה "רבי חנינא אמר מהכא", היינו רבי חנינא בן דוסא עצמו אומר כן, שרבי אבא שהביא מן הכתוב "וסביביו נשערה מאד" שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט

השערה, חולק באמת על דברי רבי חנינא בברייתא שאמר "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו", שהיא איננה טענה נכונה באמת, כיון שהדקדוק עם הצדיקים דוחה טענה זו [ובהקדמה לקונטרס הנ"ל הוספנו טעם שהדקדוק החמור ביותר הוא דוקא בנוגע לעבודתו העיקרית של אותו צדיק, יעו"ש].

ונקט רבי אבא שאף על פי שרבי חנינא בן דוסא עצמו תלה בסברא זאת של "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו", הוא אמר כן מרוב ענותנותו, אבל לפי האמת הרי הצלת בתו של נחוניא היתה מחמת תפילתו של רבי חנינא בן דוסא, ואף על פי כן מת בנו של נחוניא בצמא אחר כך, כיון שבאותו זמן לא הצליחו להודיע לרבי חנינא שיתפלל בעדו.

ורבי חנינא עצמו משיב [או שהאמוראים משיבים בשמו, בדרך של "אמר לך רבי חנינא"], שלא מת בנו של נחוניא מחמת הדקדוק הכללי עם הצדיקים הנלמד ממה שנאמר "וסביביו נשערה מאד", שאם כן לא בא העונש או היסורין באותו "דבר שהצדיק מתעסק בו", ומה שאירע לנחוניא במיתת בנו בצמא נלמד מפסוק אחר האומר "ונורא על כל סביביו".

אבל בסוגיא דבבא קמא נקטי שאין חילוק יסודי בין שני פסוקים הללו, ושניהם מלמדים יסוד של דקדוק עם סביביו וכמו שפירש רש"י, אלא מר אמר מהכא ומר אמר מהכא, ועל כרחק שאין כאן חזרה גמורה או סתירה נגד דברי רבי חנינא בן דוסא, וצריכים לדחוק שיש כאן גדר של מטיל אימה על הדבקים אף על פי שאין חייבים, כמשמעות פירוש רש"י במסכת יבמות, או שאר תירוצים שכתבו הראשונים.

אלא שאם כל זה נכון, צריך טעם מהו תוכן דברי רבי חנינא בסוגיא דיבמות, שאף על פי שבדרך כלל באה טענה של "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו" ודוחה ענין הדקדוק עם הצדיקים, מכל מקום מת בנו של נחוניא חופר שיחין בצמא א, על פי שאביו השקה את הצמאים בשעת עלייה לרגל, מחמת ענין שנתחדש בפסוק של "ונורא על כל סביביו", ומה נאמר בזה.

ונראה מבואר על פי דברי הגמרא בסוגיין במסכת בבא בתרא, שהרי איתן האזרחי זה הוא אברהם, ופרק פ"ט של ספר תהלים נכתב כולו על ידי אברהם אבינו ע"ה.

והרי סדר הפסוקים שם (פ"ט:ו-ח) הוא, ויודו שמים פלאך ד' אף אמונתך בקהל קדשים, כי מי בשחק יערך לד' ידמה לד' בבני אלים, א-ל נערץ בסוד קדשים רבה ונורא על כל סביביו.

והנה בגמרא במסכת ראש השנה (לב.) איתא, ת"ר מניין שאומרים אבות, שנאמר (תהלים כט:א) "הבו לד' בני אלים", ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, בני אלים. לישנא דתקיפי, כמו "ואת אילי הארץ לקח" (יחזקאל יז): ע"כ. ובמסכת מגילה (יז:) תניא נמי כהך ברייתא, ושם מפרש רש"י וז"ל, הבו לד'. הזכירו לפניו את אילי הארץ: עכ"ל.

הרי שלשון "בני אלים" בפסוקי תהלים לפי קבלת חז"ל, היינו האבות הקדושים, ואם כן מה שנאמר במזמור פ"ט "כי מי בשחק יערך לד' ידמה לד' בבני אלים", היינו מי יכול להחזיק במדרגתם של האבות ולהתדמות להם. ואם כן פירוש הפסוקים הוא כך, "וידו שמים פלאך ד' אף אמונתך בקהל קדשים" פי' לפעמים זוכים בני ישראל לנסים ונפלאות בגלל זכות אבות, "כי מי בשחק יערך לד' ידמה לד' בבני אלים" פי' שיש חומרא אחת שהיא תוצאה מההצלה על ידי זכות אבות והיא שהצלה זאת מחייבת את הניצול להתנהג בדרכי האבות, "א-ל נערץ בסוד קדשים רבה ונורא על כל סביביו" פי' שלפעמים נענשים אחר כך אם אין נוהגים לפי החומר המיוחד של סביבה זאת של תקיפי הארץ.

וזהו שאומר רבי חנינא עצמו, שאף על פי שבדרך כלל הרי הטענה של "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו" דוחה את הדקדוק כחוט השערה, ולזה היה ברור שיזכה נחוניא חופר שיחין להצלת בתו, מכל מקום הצלה זאת באה לו דוקא בצורה של זכר של רחלים וזקן אחד מנהיגו, שיש כאן ענין ברור של הצלה בזכות עבודתו של אברהם אבינו, ואם כן מהיום והלאה נתחדש חומר נוסף של "נורא על כל סביביו", שהיה נחוניא חייב לנהוג כמי שראוי להיות במחיצת אברהם אבינו ובסביבתו, ואחר שלא עמד בזה כל צרכו אירע הדבר שמת בנו בצמא.

ויתכן שהתביעה היתה בנקודה של האבהות, דהיינו שהיה נחוניא חייב "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" להמשיך את דרכו, כמו אברהם אבינו שהקפיד על זה וזכה להיות אב לכל ישראל, וזהו שנרמז כאן במראה של "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן מנהיגו", שהוא חייב להנהיג את בניו הזכרים בדרכו. ואחר כך כשלא עמד בזה, אז מת "בנו" דייקא כיון שלא הלך בדרכי אביו.

ואין כאן דקדוק כללי כחוט השערה, אלא דקדוק מיוחד להיות שייך לזכות של אברהם אבינו, כדי להיות ראוי וזכאי להצלה נסית שהוא קיבל כבר במשפחתו, והיינו "רבי חנינא אמר מהכא", שרבי חנינא עצמו מוסיף נקודה זאת על יסודו הראשון של "דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו", שאחרי שבאה ההצלה על ידי

אברהם עצמו [או מלאך המתלבש בצורה שלו] נתחדש דקדוק יותר חמור בסביבה נוראה זאת.

דוק ותמצא שבסוגיא דיבמות גרסינן שרבי חנינא עצמו שאל את הילדה "בתי מי העלך", והוא קיבל ממנה את הידיעה של "זכר של רחלים נזדמן לי וזקן מנהיגו". והנקודה היא כנ"ל, שרבי חנינא עצמו היה צריך לדעת פרט זה כדי שיוכל לדעת הגדרה זאת שיש כאן נס המחייב הנהגה במדרגת האבות. אבל בבבא קמא גרס שהאנשים שאלו אותה "מי העלך", כיון שאותה סוגיא אינה מחדשת הוספה ביסודו של רבי חנינא.

סימן לה

בענין הניח אבן על הבור והשלימה לעשרה

יום שני פרשת פינחס, תמוז תשע"ו

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בבבא קמא (נ.) איתא, דאי כתב רחמנא "כי יפתח" [איש בור] הוה אמינא פותח הוא דסגי ליה בכסוי, כורה לא סגי ליה בכסוי עד דטאים ליה וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, דטאים. יסתום וימלא עפר: עכ"ל. ובהוספת של הגר"י פיק למסורת הש"ס כתב בגליון, [עיי' פירוש רש"י לקמן (נא:)] ד"ה טם]. והנה להלן (נא.) איתא, דתניא אחד החופר בור תשעה ובא אחר והשלימה לעשרה האחרון חייב, רבי אומר אחר אחרון למיתה ואחר שניהם לנזקין, מאי טעמא דרבנן וכו', ע"כ.

ובתר הכי (נא:) איתא, אמר רבא הניח אבן על פי הבור והשלימה לעשרה, באנו למחלוקת רבי ורבנן וכו', בעי רבא טם טפח וסילק אבניו מהו, מי אמרינן מאי דעבד שקליה, או דלמא נסתלקו מעשה ראשון וקמה ליה כוליה ברשותיה, תיקו, ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, טם טפח. החופר בור תשעה ואחר השלימו לעשרה, וחזר אחרון וסתם ומילא עפר אותו טפח שהוסיף: טם. סתם בלשון ארמי, [סתמום] טמונין פלשתאי (בראשית כו): מאי דעבד שקליה. וראשון חייב בנזקין: קמה ליה ברשותיה. והוה ליה השתא בור תשעה דאחרון, וחייב מיהא בנזקין: עכ"ל. והעיר מע"כ [ואולי לזה כיוון הגר"י פיק בציון שלו] למה לא הביא רש"י את תרגום סתימת הבארות על ידי הפלשתים עבדי אבימלך, עד הסוגיא השניה דנקטה לשון "טם", ולא נקט הכי בביאור לשון "דטאים" בסוגיא שקדמה לה, וצ"ב, עכ"ק.

ונראה ביאור הענין על פי שתי נקודות, א' בסוגיא הראשונה הרי שקלא וטריא של הסוגיא הוא בלשון ארמית, ואין חידוש בעצם הדבר שמשתמשים בשורש של "טם" ולא בשורש של "סתם". ולזה מספיק לו לרש"י לבאר כוונת מלה זו, בלי להביא מקורות ודוגמאות ממקומות אחרים. אבל להלן במימרא דרבא ובעיא שלו, הרי כל דבריו נאמרו בלשון הקודש,

ובאמצע מצאנו מלת "טם" בבנין של עברית [לא נקט "טאים" או "טיים"], והיא איננה מלה ידועה בלשון הקודש. ולזה הוצרך רש"י לומר שיש כאן מלה בלשון ארמי שהכניס רבא לדבריו כאן, וכיון שהמימרא נאמרה בלשון עברית שינה את צורת מלה זאת מצורה ארמית לצורה עברית.

ולזה טרח רש"י להביא מקור ללשון זה בארמית, וגם יתכן שכוונתו לומר שסמך רבא על ידיעת מלה זאת גם על ידי בעלי לשון הקודש, כיון שהיא מופיעה בתרגום התורה והוא ידוע למי שקורא שנים מקרא ואחד תרגום כל שבוע. אלא דהא גופא קשיא, למה נקט רבא הכי, ומה היה חסר לו אם היה אומר "סתם טפח" במקום לומר "טם טפח", וצ"ב.

ב' לפי פירושו של רש"י יוצא, שמה שאמר רבא "טם טפח וסילק אבניו", היינו שני ציורים נפרדים, כאילו נאמר טם טפח "או" סילק אבניו.

וענין סילוק אבנים שהזכיר, חוזר על מה שאמר רבא מיד לפני זה, שמי שמניח אבנים על פי הבור ומרים את כותלי הבור להיות גבוהים עשרה טפחים, הרי הוא חייב לדעת חכמים גם אם המית אדם, כיון שזה האחרון הוסיף טפח עשירי והפך אותו מבור של נזקין לבור של מיתה.

ומספקא ליה לרבא, באופן שזה האחרון שהביא אבנים לעשותו בור עשרה, סילק אותם אחר כך להחזירם לגובה של תשע, אם נפטר על ידי זה אם הזיק הבור אחר כך, מפני שיכול לטעון שהחזרתי את הבור למצב שמצאתי בתחילה, או דילמא כיון שהוא נעשה בעל הבור לגבי מיתה כשהגדילו לעשרה, אז הוא נשאר בעל הבור לנזקין אחר שמיעט אותו מעשרה לתשעה.

ולפי זה מפרשים בעיא דרבא כך, בעי רבא "טם טפח" פי' בציור שהוא חפר טפח עשירי חזר וסתם אותו טפח, "וסילק אבניו" פי' או בציור השני שהגדיל את הבור על ידי אבנים אם חזר וסילקם והחזיר את הבור לתשעה, מהו, "מי אמרינן מאי דעבד שקליה" פי' הוא תיקן את הוספת הטפח העשירי והחזיר את הבור לכמות שהיה, או דלמא "נסתלקו מעשה ראשון" פי' לפני זה כשהגדילו לעשרה וחידש כאן בור של מיתה, "וקמה ליה כוליה ברשותיה" פי' בשעה שהגדילו לעשרה נכנס הבור לרשותו וגם עכשיו לא פקע קנין זה והוא חייב בנזקין.

ואמנם לפי האמת יש מקום לבאר את דברי רבא באופן אחר לגמרי, אם אין מפרשים שדבריו נמשכים מהמימרא שלו הקודמת.

שהרי אפשר לומר שזו בעיא חדשה לגמרי, במקרה של בור עשרה ברשות הרבים שנחפר או נפתח על ידי ראובן, ובא שמעון ומילא טפח אחד באבנים, ונמצא שהוא שינה אותו מבור של עשרה לבור של תשעה, ועכשיו אין בו חיוב על מיתה אלא על נזקין.

ועל זה מסתפק רבא, אם בא שמעון וסילק את האבנים שלו והחזיר את הבור לעשרה טפחים, אם חל עליו חיוב של בעל הבור, שהרי הוא טוען שהוא לא קלקל את המצב יותר ממה שהיה בראשונה, ולזה יש לחייב את ראובן שהוא כרה את הבור בתחילה, ואמנם יש צד לומר שכיון שסתם שמעון את בור עשרה על ידי אבנים ועשה אותו בור תשעה, נמצא שהגיע הבור למצב שכבר אינו בור של מיתה, ואם כן עכשיו כשסילק אבניו הרי הוא יוצר בור חדש של עשרה שהוא בור של מיתה, וקמה ליה ברשותיה לחייבו על בור עשרה ויהיה חייב גם על מיתה.

ולפי מהלך זה מפרשים את המלים כך, בעי רבא "טם טפח" פי' סתם באבנים, "וסילק אבניו" פי' ואחר כך סילק אבניו והחזיר את הבור לעשרה, מהו, "מי אמרינן מאי דעבד שקליה" פי' שהכניס אבנים וסילק אותם והכל חוזר כמו בתחילה, או דלמא "נסתלקו מעשה ראשון" פי' על ידי הכנסת האבנים והקטנת הבור לתשעה טפחים, "וקמה ליה כוליה ברשותיה" עכשיו על ידי הוספת טפח עשירי כשסילק את האבנים שהוא הכניס לבור עשרה.

וזהו שביאר רש"י, שכוונת רבא באמרו "טם" במקום "סתם" אף על פי שהימרא שלו היא בלשון עברית, היא להביא מלה המתפרשת דוקא על ידי מילוי עפר ולא על ידי מילוי אבנים.

וכיון שברור שכוונת רבא היא על מילוי עפר, על כרחך שפירוש של "טם עפר וסילק אבניו" היינו טם עפר "או" סילק אבניו, דמיירי בשני הציורים של מי שהגדיל בור מתשעה לעשרה, ציור של הברייתא בחפר טפח עשירי וציור של מימרא דרבא בהניח אבן [אף על פי שאמר "אבן" בלשון יחיד וכאן איבעיא ליה סילק "אבניו" בלשון רבים], ולא בציור אחד של מי שסתם בור על ידי אבנים ואחר כך סילק אבניו.

ולזה הקפיד רש"י להביא דוגמא של התרגום, להסביר שיש כאן ראייה גמורה שסתימה זו היא בעפר ולא באבנים [וגם יתכן שכוונת רבא היא לתרגום זה שהיה ידוע גם לבעלי לשון עברית כנ"ל], ודוק. בידידות, י.ד.ה.

סימן לו

בענין דחייה וסקילה
(שייך לדף נא.)

בסנהדרין (מה.) תנן, בית הסקילה היה גובה שתי קומות אחד מן העדים דוחפו על מתניו וכו' ואם מת בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן וכו', ע"כ.
 ופירש"י וז"ל, היה גבוה שתי קומות. ומפילו משם לארץ: עכ"ל.
 ובגמ', תנא וקומה שלו הרי כאן שלש, ומי בעינן כולי האי ורמינהו מה בור שהוא כדי להמית עשרה טפחים אף כל כדי להמית עשרה טפחים, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, אי הכי ליגבהיה טפי, (ומשני) משום דמינוול: ע"כ.
 ופירש"י וז"ל, תנא וקומה שלו. שהיה מפילו מעומד ולא מיושב: ומי בעינן כולי האי. דבלאו הכי ליכא שיעור מיתה: מה בור שהוא כדי להמית. משנה היא בבבא קמא (נ:) וכו' אלמא עשרה הוי שיעור להמית: מיתה יפה. שימות מהר: מינוול. אם גבוה יותר מדאי מתפזר גופו ואבריו מתפרקין וכריסו נבקעת: עכ"ל.
 הרי מפורש בסוגיא זו, שיש להקשות על מה ששנינו שמפילים את המחוייב סקילה שלש קומות, ממה ששנינו בבבא קמא שעשרה טפחים של נפילה היא כדי להמית. וביאר רש"י הקושיא משום שכאן משמע ששלש קומות הוא שיעור מיתה, ושם משמע שעשרה טפחים הוי שיעור להמית. וקצת קשה, דבבבא קמא שם לא הקשה הש"ס כן בפשיטות על המשנה, או על שמואל שסובר שם שהמשנה כוללת חיוב על חבטה.

ובאמת הגמרא שם בבבא קמא (נא.) מקשה ממשנתינו, אבל דוקא על רב נחמן דאמר התם ששור שנפל פחות מעשרה טפחים הוי טרפה משום ריסוקי אברים אלא אם כן עמד על רגליו. ואמרינן אלמא סבר רב נחמן יש חבטה בפחות מעשרה. ואהא איתא התם, איתיביה בית הסקילה היה גבוה שתי קומות ותני עלה וקומה שלו הרי כאן שלש, ואי סלקא דעתך יש חבטה בפחות מי' למה לי כולי האי, ולטעמך נעביד עשרה אלא כרב נחמן דאמר ר"נ אמר רב"א אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, אי הכי נגבה טפי, משום דמינוול, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, ולטעמך נעביד י'. דהא בעשרה מיהא מודית דיש חבטה: מיתה יפה. שימות מהר: דמנוול. שנעשה אברים: עכ"ל.

וקשה כנ"ל, למה לא הקשו כן ממתניתין עצמה וממאן דאמר שהחויב הוא משום חבטה, ורק על מאן דאית ליה חבטה פחות מעשרה פרכינן ממתני' וברייתא דידן, וצ"ע.

ובאמת אותו מאן דאמר משיב ולטעמך נעביד עשרה, ואז חוזרים ליישב את הקושיא לפי שמואל דאית ליה חבטה בעשרה, ונמצא שסוף כל סוף השיב שמואל על קושיא זו. אבל עדיין תמוה למה אין זו קושיא על שמואל אלא בדרך אגב, ודלא כסוגיא דידן.

אמנם חוץ מזה יש לעמוד על אותה סוגיא מינה ובה, למה הקשו בלשון איתיביה על מאן דאית ליה חבטה בפחות מעשרה, והא שלש קומות הוי כתשע אמות שזה הרבה יותר מעשרה טפחים, ולמה חשב המקשן שיש כאן קושיא דוקא על מאן דאית ליה חבטה בפחות מעשרה יותר מעל מאן דאית ליה חבטה בעשרה, וצ"ע.

וברש"י שם כתב דהא דפריך וליטעמך, היינו בעשרה "מיהא מודית לי" שיש חבטה. וגם זה אינו מובן, הא חד אית ליה חבטה בעשרה וחד בפחות מעשרה, אבל שלש קומות הוי הרבה יותר, א"כ תימה למה הקשו יותר למ"ד פחות מעשרה, וגם למה הוא צריך לטעון בלשון וליטעמך שבעל מחלוקתו "מודה" לו שיש חבטה בעשרה. והלא לכולי עלמא יש כאן חבטה, ובהרבה פחות משלש קומות לכל הדעות, ואין זה קשה על אחד יותר מחבירו, וכל זה קשה להולמו וצ"ע. וכמו כן יש להקשות שם בכלל, למה הוצרך הש"ס להביא את הברייתא שמוסיפה קומה שלישית, והא גם שתי קומות דהויין כשש אמות הן הרבה יותר מעשרה טפחים, ויש להקשות ממתני' גם בלי הוספת הברייתא, וצ"ע, ועיין במהר"ם שיף שם שהרגיש בזה.

(ובסוגיין לא קשיא כל כך, שיתכן שהיינו מקשים כן גם בלי הברייתא, אבל הביאו הברייתא מיד על המשנה לבאר אותה, ורק אחר כך חזרו להקשות על דינה של המשנה.)

ונקדים סתירה אחת בין פירושי רש"י דהכא ודהתם, שהרי בבבא קמא שם נקט דהא דמשני דמנוול היינו שאם נופל ממקום גבוה מדי נעשה אברים, אבל כאן

האריך לומר שמתפזר גופו ואבריו מתפרקין וכריסו נבקעת.
 וקשה למה לו להאריך ולפרט כל כך בסוגיין, וגם מה בין הסוגיות לגבי נקודה
 זו, שדוקא כאן הוצרך להוסיף פרטים הללו, וצ"ב.
 ועוד יש להעיר, למה לא פירש רש"י שם שמה שצריכים שלש קומות בחייבי
 סקילה הוא משום שיעור מיתה, ושזה הוא יסוד הקושיא מדין עשרה טפחים שבבור
 ברשות הרבים, וצ"ב.

והנראה לומר בזה, שבאמת קושיית הש"ס בסוגיין וקושיית הש"ס בסוגיא
 דהתם הרי הן הפוכות ממש זו מזו, ונקדים דקדוק אחד בלשון הגמ' בקושייתם, דהכא
 גרסי' ומי בעינן כולי האי, והתם פריך למה לי כולי האי.
 ונראה הביאור, שכאן מקשים שיש לנו להמית את הנידון בבית הסקילה על
 ידי דחיפה של עשרה טפחים, ושם מקשים להיפך למה דוחפים אותו ממקום כל כך
 גבוה, והא אם יעשו כן הרי הם עלולים להורגו ואין אנו רוצים להורגו על ידי דחיפה
 זו.

ונבאר את הקושיא לדעת סוגיא דהתם, דהא הכא תנן דיני סקילה, וכדתנן
 לקמן (מט:) לגבי כל הדינים השנויים בפרק שלנו, זו מצות הנסקלין. ומפרש רש"י
 וז"ל, זו מצות הנסקלין. שפירשנו בפרקין דלעיל (מה.) בית הסקילה היה גבוה שתי
 קומות וכו': עכ"ל.

וא"כ בפשוטו משמע שמה ששנינו שדוחפו שתי קומות ואם מת בה יצא, ואם
 לא מת סוקלים אותו, היינו שאין אנו רוצים להורגו בדחיפה זו, דהא עיקר הך מיתה
 הוא בדרך סקילה, ועדיף שיהיה מוכה ומותש על ידי הדחיפה וימות מיד כשיורקו
 עליו אבן. רק דתנן שאם הוא מת על ידי דחיפה יצא, שיש בזה קיום בדיעבד של
 עונש סקילה ואע"ג שלא נסקל אלא נדחף, כיון שדחיפה היא סניף של מיתה
 סקילה.

וזהו שהקשה הש"ס בבבא קמא ממה ששנינו בית הסקילה היה גבוה שתי
 קומות ותני עלה וקומה שלו הרי כאן שלש, הרי לא הביא המקשן כלל לשון של
 מעשה סקילה, ואז אנו מבינים דודאי שאין דחיפת שלש קומות קיום של עצם
 הסקילה אלא הכנה לזריקת האבנים.

ושפיר הקשו דוקא מברייטא של שלש קומות, ודוקא על מאן דאית ליה
 חבטה בפחות מעשרה, פי' שהרי אין דחיפה זו על מנת להמיתו אלא על מנת לחבטו
 ולהתישו להכינו לסקילה באבנים, וא"כ קשה למה אתה הולך ומרבה גובה עד שלש

קומות, והא אדרבה יש לך להנמיך למקום שיש בו חבטה להתישו אבל מסתבר שלא ימית אותו, ולמאן דאית ליה חבטה בפחות מעשרה (פי' שלפעמים מת מחבטה כזו) הרי זו עצה טובה ביותר לדוחפו דוקא פחות מעשרה. וזהו לשון "למה לי כולי האי", מפני שיש לנו סבה דוקא למעט בכח הדחיפה שלא לעשותו כל כך חזק עד שאין מקום לסקילה עצמה. ועל זה הוא משיב ולטעמך יש להקשות למה אין דוחפין אותו עשרה טפחים ותו לא, שהרי יש כאן סברא דוקא למעט את החבטה בתקוה שלא ימית אותו, וגם למאן דלית ליה חבטה בפחות מעשרה, מ"מ אין להרבות יותר מהשיעור שיכול להמית דהיינו עשרה, כיון שדוקא אין רוצים להגיע לשיעור שבדרך כלל ימית אותו.

אמנם בסוגיא דידן הרי חזינן שכל הקושיא היא להיפך, שפירש המקשן שהברייתא באה להקפיד על שלש קומות כדי שיהיה כאן שיעור מיתה, ועל כרחך שאנו מפרשים שאע"ג שהמיתה נקראת בשם סקילה מ"מ הדחיפה נעשית על מנת להמיתו, ולכתחילה מיתתו בדחייה, ורק בדיעבד אם לא מת על ידי דחייה מוכרחים להמשיך בסקילת אבנים.

וכן פירש רש"י להלן בסוגיין אהא דילפינן בברייתא מנין שבסקילה ובדחייה וז"ל, אם הוצרך לשתייה כגון שדחפוהו ולא מת, עכ"ל. והרי זה חידוש נפלא של המקשן בסוגיא שלנו, שכל הצורך לסקילה נתחדש רק אם במקרה דחפוהו ולא מת, אבל מעיקר הדין נעשית הדחייה על מנת להמיתו, ולזה יש לנו לדוחפו שיעור שעלול להמיתו.

ועל זה מקשים בסוגיא דידן, דהא בבבא קמא חזינן שבעשרה טפחים כבר יש שיעור כדי להמית, וא"כ מאי האי דתניא שבפחות משלשל קומות אין לנו שיעור מיתה.

ולהכי פריך הכא בלשון "ומי בעינן כולי האי", דהיינו דבלאו הכי ליכא שיעור מיתה וכדפירש"י, והא נוכל להמיתו גם בדחיפה של עשרה טפחים.

ועל כל פנים יוצא לנו לפי פירושים הללו בשתי הסוגיות, שכשמתרצים משום "ואהבת לרעך כמוך" ברור לו מיתה יפה, ופירש רש"י שימות מהר, אין התירוץ שוה בשני המקומות.

דהא בבבא קמא שהקושיא היתה שכדאי לדוחפו ממקום יותר נמוך כדי שלא ימות ברוב מקרים על ידי החבטה, אז התירוץ הוא שמכל מקום רוצים שהחבטה

תהיה חזקה עד שהוא יהיה קרוב למיתה ממש, כדי שימות מהר בסקילת האבן הראשון.

אבל כאן שאנו מפרשים שעדיף שימות על ידי דחיפה עצמה, אז התירוץ הוא שאנו דוחפים מגובה של שלש קומות בתקוה שימות מהר על ידי נפילה זו עצמה, בלי צורך לסקול אבנים על גופו אחר הדחיפה.

וא"כ כשדוחה הש"ס משום דמנוול, שם הפירוש הוא שאע"ג שאנו רוצים להתישו כדי שיהיה קרוב למיתה מ"מ אין לעשות כן באופן שיפיל ממנו אבר. והיינו שפירש רש"י שם, דמנוול היינו שנעשה אברים.

אבל כאן שאנו רוצים להמיתו מיד על ידי הדחיפה, על כרחך הא דאמרינן דמינוול אם הוא נופל ממקום גבוה מדאי, היינו שהוא ימות מיתה משונה ביותר הסותרת לקיום של ואהבת לרעך כמוך. וזהו פירוש רש"י כאן, שמתפזר גופו ואבריו מתפרקין וכריסו נבקעת, וסדר הסוגיות ופירושי רש"י מדוקדקים ומבוארים בעזה"י. ועיין עוד בהערה הבאה.

סימן לז

**בגדרי חיוב מזיק בבור ברשות הרבים
(שייך לדף נ:נא).**

בסנהדרין (מה.) תנן, בית הסקילה היה גובה שתי קומות אחד מן העדים דוחפו על מתניו וכו' ואם מת בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן וכו', ע"כ.
 ופירש"י וז"ל, היה גבוה שתי קומות. ומפילו משם לארץ: עכ"ל.
 ובגמ', תנא וקומה שלו הרי כאן שלש, ומי בעינן כולי האי ורמינהו מה בור שהוא כדי להמית עשרה טפחים אף כל כדי להמית עשרה טפחים וכו', ע"כ.
 ופירש רש"י וז"ל, תנא וקומה שלו. שהיה מפילו מעומד ולא מיושב: ומי בעינן כולי האי. דבלאו הכי ליכא שיעור מיתה: מה בור שהוא כדי להמית. משנה היא בבבא קמא (נ:), אחד החופר בור ואחד החופר שיח ומערה חייב בנפילת שור וחמור, אם כן למה נאמר בור מה בור שיש בו כדי להמית והיינו עשרה טפחים דסתם בור אינו פחות מעשרה טפחים אף כל וכו', היו פחותין מכאן ונפל לתוכן שור וחמור ומת פטור, אלמא עשרה הוי שיעור להמית: עכ"ל.
 ודברי רש"י הללו בהעתקת משנה וסוגיא דבבא קמא, הם תמוהים ביותר, שהרי הם סותרים את המבואר להדיא שם, וכמו שנציע לפנינו.

דהא תנן התם בבבא קמא (נ:), החופר בור ברה"ר ונפל לתוכו שור או חמור חייב, אחד החופר בור שיח ומערה חריצין ונעיצין חייב, א"כ למה נאמר בור מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים אף כל שיש בו כדי להמית עשרה טפחים, היו פחותין מעשרה טפחים ונפל לתוכו שור או חמור ומת פטור ואם הוזק בו חייב: ע"כ.
 ומפרש רש"י וז"ל, חריצין ונעיצין. בור עגול הוא, שיח ארוכה וקצרה וכו': סתם בור עשרה טפחים: מה בור שיש בו כדי להמית. דהיינו י' טפחים: עכ"ל.
 ובגמרא, אמר רב בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, אלמא קסבר חבטה קרקע עולם הוא דמזקא ליה, ושמואל אמר להבלו וכל שכן לחבטו, וא"ת לחבטו אמרה תורה ולא להבלו, התורה העידה על הבור ואפילו מלא ספוגין של צמר וכו', איכא בינייהו דעבד גובה ברשות הרבים וכו', תנן א"כ למה נאמר בור וכו' אף כל שיש בו כדי להמית עשרה טפחים, בשלמא לשמואל אף כל לאתויי גובה אלא לרב וכו' לאתויי חריצין ונעיצין וכו' תני והדר מפרש, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, להבלו. משום דעבד ליה הבל לבור ולא משום חבטו: קרקע עולם. ואינו שלו: שמואל אמר להבלו. חייבה תורה וכו' וכ"ש לחבטו דאיהו עבד ליה חבטה וכו': דעבד גובה. תל גבוה עשרה ברה"ר ועלה שם שור ונפל דהכא ליכא הבלא אלא חבט וכו': תני. חריצין ונעיצין ברישא: והדר מפרש. מהיכא נפקי: עכ"ל. ויוצא לנו להדיא מסוגיא מפורשת שם, שגם לרב וגם לשמואל יש חיוב על מיתת שור שנחנק על ידי הבל הבור, ורק לשמואל יש חיוב על שור שמת מחמת חבטת הנפילה בקרקע הבור. וא"כ לרב אין מקום להקשות כלל אמתני' דידן דמיירי בדחיפה ממקום גבוה על מנת שיפול על הקרקע, דהא לגבי בור לא מיירי מתני' בחבטה כלל, ורק לשמואל יתכן להקשות, דהא לשמואל שייך דין המשנה גם בנפילה מתל גבוה כדאי' בסוגיא דהתם.

אמנם תימה שהגמ' בסוגיין לא הזכירה כלל שהקושיא היא רק לחד מאן דאמר, וגם רש"י לא רמז לזה כלל, אלא כתב בפשיטות שמשנה היא בבבא קמא כנ"ל, וצ"ע.

ובפירש"י יש לעמוד על כמה נקודות. קודם כל, דהא במתני' בבבא קמא תנן החופר בור ברה"ר ונפל לתוכו שור או חמור חייב, והרי רש"י כאן העתיק את לשון המשנה באדיקות, אבל שינה וכתב שהחופר בור "חייב בנפילת שור וחמור", וצ"ב. גם יש להקשות על שינוי בפירושי רש"י בשני המקומות, אהא דילפינן התם מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים, וצריכם לבאר מהיכי תיתי להמשנה שבבור יש עשרה טפחים, ועל זה פירש"י שם שסתם בור עשרה טפחים, אבל כאן פירש שסתם בור אינו פחות מעשרה טפחים, וכבר עמדו בזה התוס' בסוגיין (מה). ד"ה מה בור, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, על פי מה שייסדנו בסימן הקודם, דהא בבבא קמא שם (נא). פריך, איתיביה בית הסקילה היה גבוה שתי קומות ותני עלה וקומה שלו הרי כאן שלש, ואי סלקא דעתך יש חבטה בפחות מי' למה לי כולי האי וכו', ע"כ. וביארנו למעלה, שקושיית הש"ס כאן ממתני' דהתם אמתני' דהכא בלשון ומי בעינן כולי האי, אינה שוה לקושיית הש"ס שם ממתני' דהכא אמאן דאמר יש חבטה בפחות מי' בלשון למה לי כולי האי.

דהכא נקט הש"ס שמה שדוחפים את הנידון לסקילה ג' קומות הוא על מנת להמיתו, וסקילה באבנים היא רק בדיעבד אם לא מת בדחיפה, ולהכי בעינן שיעור

נפילה שעלול להמיתו, אבל התם נקט הש"ס שעיקר המיתה הוא סקילה ולא דחיפה, ועדיף שלא ימות על ידי הדחיפה בלי סקילה, ולזה יש לדחותו שיעור שיכול להמיתו אבל אינו עלול להמיתו. עיין בדברינו למעלה שהארכנו לייסד את הדבר.

ומעתה מוכרחים לפרש, שכמו שיש מחלוקת בין מקשן דהכא למקשן דהתם בגדר הדחייה שלפני הסקילה, הוא הדין שיש מחלוקת ביניהם לגבי גדר המחייב של החופר בור ברשות הרבים ונפל שם שור או חמור.

שהרי לפי הנ"ל יוצא לנו, שהמקשן במסכת בבא קמא רוצה להוכיח מדין י' טפחים בבור, שעשרה טפחים הוא שיעור שיכול להמית, אבל המקשן בסוגיין מוכיח משם שהוא שיעור שעלול להמית. ועל כרחק שנחלקו אם חיוב מזיק של בור שהמית הוא רק בבור שעלול להמית, או דסגי בבור שיכול להמית.

ומסתבר שמחלוקת זו תלויה בחקירה גדולה, אם יסוד המחייב של ממון המזיק הוא מחמת אחריות האדם על ממון, אלא שיש תנאי שרק אם יש צד פשיעה של בעל הממון אז חל החיוב לשלם בפועל, או דילמא יסוד המחייב הוא מעשה של היזק לחבירו, שעל ידי שפשע הרי הוא נחשב למזיק, ואז דנים אותו כבעל עבירה ומחייבים אותו לפרוע מצד הל' עונשין ולא מצד הל' תשלומין. והארכנו בזה בהערותינו למס' ב"ק בכמה סוגיות.

ועל הצד שהוא חייב משום ממון, אלא שבלי פשיעה לא חל החיוב בפועל, והויא פשיעה שלו כתנאי בעלמא, שעיקר החיוב יסודו בממונות ובעלות שלו בבור זה [שעשאו תורה כאילו הוא ברשותו לגבי זה], י"ל שכל שהשור יכול למות בנפילה זו נקטינן שהמיתה באה כתוצאה מפשיעה שלו בפתיחת הבור, ואז יש לחייבו על מיתת השור.

אבל על הצד שהפשיעה היא יסוד המחייב, שהמעשה שלו נקבע כעבירה של מזיק, י"ל שלזה צריכים פשיעה גמורה באופן שרוב שוורים עלולים למות מחמת נפילה כזו.

ועל כל פנים מבואר שדעת המקשן בסוגיא דידן היא שהשיעור של עשרה טפחים הוא שיעור הממית ברוב המקרים, ולהכי מקשה למה אין סומכים על שיעור זה בדחיפת מי שחייב סקילה על מנת להמיתו. ועל כרחק שהמקשן מבין, שגדר המזיק של בור הוא דוקא לפי שיעור שממית בדרך כלל, ולא סגי בשיעור שמסוגל להמית מפעם לפעם.

ולפי זה י"ל שכל מה שנחלקו רב ושמואל בסוגיא דהתם, ששניהם מודים שחייבים על הבלו של בור אבל חולקים לגבי חבטה, היינו רק לפי היסוד של אותה סוגיא דסגי בבור שיכול להמית, ועיקר החיוב הוא מצד אחריותו על ממונו. אבל לדעת המקשן כאן שצריכים בור שעלול להמית, זה לא שייך כלל מצד ההבל, שהרי אם מוציא את השור מן הבור מיד אחר הנפילה אין ההבל משפיע עליו הרבה, ועל כרחק שכל הדין של המשנה הוא רק מחמת חבטת הנפילה.

והיינו שכתב רש"י בסוגיא דידן שמשנה היא בבבא קמא, ולא הזכיר את הסוגיא או מחלוקת רב ושמואל, ואפילו שם "חבטה" לא הזכיר כלל, אלא העתיק את המשנה כפשוטה כאילו דבר ידוע ומובן הוא דמיירי רק במיתה על ידי חבטה. וזהו שהעתיק שהחופר בור חייב "בנפילת שור וחמור", כלומר מיד בנפילה עצמה, וזה שייך רק על ידי חבטה. אבל לשון המשנה דתנן "ונפל לתוכו שור או חמור" אפשר לפרש גם במת אחר זמן מחמת ההבל, וכסוגיא דבבא קמא. וגם יש לבאר בלשון זה, על פי היסוד דהא דבעינן עלול למות כאן הוא משום שחייב מחמת מעשה מזיק, ולזה פירש רש"י שהוא חייב בנפילת השור, שנחשב כאילו הוא הפיל והמית את השור. אבל לשון המשנה דתנן "ונפל לתוכו שור או חמור", ניתן לפרש יותר שבעל הבור חייב מצד שתוך הבור הוא ממונו, וזה מקום שהוא אחראי על היזקו, וכסוגיא שקבעה הש"ס התם סמוך למשנה זו.

ומעתה יש לבאר למה בבבא קמא פירש שהמקור לשיעור של עשרה טפחים הוא משום שסתם בור עשרה טפחים, אבל בסוגיין פירש שסתם בור אינו פחות מעשרה טפחים.

והביאור, ששם מבינים שנאמר במשנה זו שעשרה טפחים הוא שיעור למטה שיכול להמית, ואם יכול להמית כבר נתקיים התנאי של פשיעת הבעלים, והרי הם חייבים על היזקו. וא"כ כשהבור הוא י"א טפחים אין כאן יותר סבה לחיבו, שבעשרה כבר יכול להמית ומה לי אם הוסיף טפה והרחיב את היכולת. ולזה נקט סתם ששיעור בור הוא עשרה טפחים.

אבל בסוגיין שהוא חייב מחמת הפשיעה שהוא פתח בור שעלול להמית, א"כ כל כמה שהבור יותר עמוק הרי הוא יותר עלול ויש כאן הוספת סבה לחיוב. ולכן ביאר כאן שסתם בור הוא יותר מעשרה, וכל כמה שהבור עמוק יותר הרי יש יותר סבה לחיוב את הפותחו.

סימן לח

בענין כפייה על כיבוד אב ואם

במסכת בבא קמא (נד:; נה.) איתא, שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם "טוב" ובדברות האחרונות נאמר בהם "טוב", אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהם "טוב" שאלני אם נאמר בהן "טוב", שאיני יודע אם נאמר בהן "טוב", כלך אצל וכו' רבי יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה, אזל לגביה, אמר ליה וכו' הואיל וסופן להשתבר וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, נאמר בהן טוב. גבי כיבוד אב ואם, דכתיב בהן (דברים ה:טז) "למען ייטב לך": עכ"ל.

והנה בתוס' במסכת בבא בתרא (קיג.) ד"ה תרוייהו, הביאו ראיה מלשון הגמרא, שלא היו כל האמוראים בקיאים בפסוקי התורה, שהרי רבי חייא בר אבא מעיד על עצמו שאינו יודע אם נאמר "טוב" בלוחות אחרונות, יעו"ש.

אמנם תמיהני בדבריהם מהסוגיא בכתובות (ח:; דאיתא, שרבי חייא בר אבא היה מלמד בני ריש לקיש במקרא, יעו"ש. ואם כן גם אם יש אמוראים שלא היו בקיאים במקרא, מכל מקום ברבי חייא בר אבא עצמו אין לומר כן, שהרי התפרנס בתור מלמד מקרא לתינוקות, ולא יתכן שלא ידע מלאכתו ושעשה מלאכת ד' רמיה, וצע"ג.

והנה בספר החינוך במצות כיבוד אב ואם, פסק שכופין על מצוה זו, שמצוה גדולה היא והוקש כבודם של אב ואם לכבוד המקום. והקשה המנחת חינוך, מהא דאיתא בחולין (קי.ק;), חזייה [רב חסדא לרמי בר תמר] דלא הוה מנח תפילין, אמר ליה מאי טעמא לא מנחת תפילין, אמר ליה [רמי בר תמר] חולי מעיין הוא ואמר רב יהודה חולי מעיין פטור מן התפילין, חזייה דלא הוה קא רמי חוטי, אמר ליה [רב חסדא] מאי טעמא לית לך חוטי, אמר ליה [רמי בר תמר] טלית שאולה היא ואמר רב יהודה טלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית, אדהכי אייתוה להווא גברא דלא הוה מוקר אבוה ואמיה, כפתוהו, אמר להו

[רמי בר תמרי לשלוחי בית דין של רב חסדא] שבקוהו, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה וכו', ע"כ.
 ופירש רש"י וז"ל, פטור מן התפילין. מפני שצריך לחלצן תדיר: דלא הוה רמי חוטי. לא הטיל ציצית לטליתו: כפתוהו. על העמוד להלקותו כדתניא (כתובות דף פו.) במה דברים אמורים דארבעים ותו לא. במצות לא תעשה שכבר נעשית העבירה, אבל מצות עשה שלפניו ואינו רוצה לקיימה, כגון אומרין לו "עשה סוכה" ואינו עושה וכו', מכין אותו עד שתצא נפשו: שמתן שכרה בצדה. "למען יאריכון ימיו" (שמות כ), לכך פירש מתן שכרה, לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו, שלא תטול שכר זה: עכ"ל.

הרי מפורש בגמרא שם, שאין כופין על מצות כיבוד אב ואם משום שהיא מצוה שמתן שכרה בצדה, שנאמר בה "למען יאריכון ימיו", ואיך פסק החינוך כנגד גמרא מפורשת, וצע"ג, עכ"ק.

ונראה ליישב על פי סוגיא דידן, שהבין החינוך כוונת הגמרא, לומר שרבי חייא בר אבא מפרש שלשון "טוב" בא לעניני הלכה, והוא נצרך להלכות כיבוד אב ואם, ולזה אין לומר באופן כללי שלשון זה בא כדי להזכיר מעלה של "טוב" בלוחות אחרונות לענין אגדה.

וזהו שאמר רבי חייא בר אבא "איני יודע אם נאמר בהן טוב", פי' איני יודע אם יש כאן הגדרה כללית שנכנס ענין של "טוב" בבנין לוחות שניות, מצד "אגדה" שבהבנת מתן לוחות שניות.

אלא כוונתו ללמוד הלכה ממה שנאמר "טוב" בלוחות שניות, והיא שאין מצות כיבוד אב ואם נחשבת מצוה שמתן שכרה בצדה, כיון שבלוחות ראשונות אנו יודעים שלא נאמר כל שכרה, דהא נאמר רק "למען יאריכון ימיו" ולא "למען ייטב לך", ואם ידוע לנו בבירור שנזכר רק מקצת שכרה בלוחות ראשונות, אם כן בציווי ההוא אין כאן גדר של מתן שכרה בצדה.

והרי בלוחות שניות נאמר "למען ייטב לך", ויתכן שאז כבר נאמר כל שכר המצוה בצדה, אמנם כיון שבלוחות ראשונות לא נאמר כן, ואין כאן "מתן שכרה בצדה", שוב אי אפשר לשנות גדר המצוה מלוחות ראשונות ללוחות שניות, ולומר שעכשיו נהפכה להיות מצוה שמתן שכרה בצדה, ואם כן להלכה כופין על מצות כיבוד אב ואם, ופסק החינוך כדברי רבי חייא בר אבא, ועיין בסברא זו.

סימן לט

בגדרי שומר אבידה והשבה של אבידה
(קין תשנ"ב, שייך לדף נו:)

בבבא מציעא (לא.) איתא, אמר ליה ההוא מרבנן לרבא אימא השב חדא זימנא תשיבם תרי זימני, אמר ליה השב אפילו ק' פעמים משמע תשיבם אין לי אלא לביתו לגינתו ולחורבתו מנין ת"ל תשיבם מכל מקום, היכי דמי אי דמינטרא פשיטא אי דלא מינטרא אמאי, לעולם דמינטרא והא קא משמע לן דלא בעינן דעת בעלים, וכדר' אלעזר דאמר הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה שהתורה ריבתה השבות הרבה, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, לגינתו ולחורבתו מנין. דהויא השבה ופטור: דעת בעלים. לומר לו שמור פרתך שהחזרתה לגינתך שמצאתה אובדת: הכל צריך דעת בעלים. גנב גזלן וד' שומרים שהשיבו צריכין להודיעו ואם לא הודיעו ומתה או נגנבה חייבים באחריותן דכיון דידע שאבדה ולא ידע שהושבה לא נזהר בה ולא מאכילה: עכ"ל. והנה בבבא קמא (נו:) איתא, איתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דמי רב יוסף אמר כשומר שכר דמי וכו' (נו.) איתיביה רבה לרב יוסף השב אין לי אלא בביתו לגינתו ולחורבתו מנין ת"ל תשיבם מכל מקום, מאי לגינתו ולחורבתו אילימא לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת היינו ביתו, אלא פשיטא לגינתו שאינה משתמרת ולחורבתו שאינה משתמרת שמא מינה כשומר חנם דמי, אמר ליה לעולם לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת ודקא קשיא לך היינו ביתו הא קא משמע לן דלא בעינן דעת בעלים כדרכי אלעזר, דא"ר אלעזר הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה שהרי ריבתה בו תורה השבות הרבה, ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, שומר אבידה. הכניס אבידת חבירו לביתו כדכתיב ואספתו אל תוך ביתך וגו': השב. השבה מעלייתא משמע: לגינתו ולחורבתו מנין. דסגי ליה למוצא בהשבתו לגינתו דבעלים: הכל צריכין דעת בעלים. גונב וגוזל או אחד מארבעה שומרין שהחזירו צריך להודיעו לבעלים ואם לא הודיעו חייב המחזיר באחריותן: עכ"ל.

ויש לעמוד בכמה וכמה סתירות וחילוקים בין לשונות ודרכי הסוגיות ופירושי רש"י בשני המקומות.

א' רק בסוגיין נקט הש"ס שלומדים ממלת "השב" שיש חיוב להשב אבידה אפילו מאה פעמים.

ב' הכא גרסינן אין לי אלא "לביתו" והתם גרס "בביתו".

ג' הכא פרכינן דבגינתו וחורבתו דמינטרא "פשיטא", והתם פריך יותר מזה דאי בגינתו המשתמרת וחורבתו המשתמרת "היינו ביתו", והיא קושיא הרבה יותר חזקה, וצ"ב מה בין הסוגיות בזה.

ד' בדברי רש"י, רק התם מקדים דמלת "השב" השבה מעלייתא משמע, וכאן לא הוצרך לזה.

ה' הכא נקט שאם משיב לגינתו ולחורבתו "הויא השבה ופטור", משמע דאין זו השבה דלכתחילה רק דמכל מקום פטור מלהשתדל עוד, אבל התם פירש "דסגי ליה למוצא" בהשבתו לגינתן דבעלים, משמע אפילו לכתחילה, וזו סתירה גדולה וצע"ג.

ו' כאן האריך לפרש דהא דבעינן דעת בעלים בשאר השבות הוא כדי שיוכל לשמור כראוי, ודעת בעלים היינו שאומר לו "שמור פרתך", אבל בבבא קמא נקט בפשיטות שצריך להודיעו ותו לא.

ז' כאן הדגיש שאם השיב בלי דעת בעלים, אז החסרון הוא שכיון שלא ידע שהושבה לא נזהר בה ולא מאכילה, והתם נקט בסתמא שאם לא הודיעו חייב המחזיר באחריותו, וצ"ע הסתירה כנ"ל, וגם צריך ביאור למה בסוגיין הוצרך לכל נתינת הטעם בזה.

והנראה מבואר מזה, בהקדם מה שיש להעיר בשינוי בפירושי רש"י לגבי שומר אבידה, דהתם בבבא קמא פירש "הכניס אבידת חבירו לביתו", אבל במכילתין להלן (פב.) פירש וז"ל, שומר אבידה. שמצא אבידה והכניסה אל תוך ביתו כדכתיב ואספתו אל תוך ביתך: עכ"ל. הרי שבבבא קמא מדגיש שהיא "אבידת חבירו", ובמכילתין מאריך שלא לפרש כן, וצ"ע.

והנה ידועה קושיית בעל ס' נאות יעקב (אחיו של בעל ס' דבר אברהם), אהא דמרבינן בסוגיין דחייב בהשבה אפילו ק' פעמים, דממה נפשך מה שייך בזה ריבוי, דאי נימא שלא עשה השבה כראוי א"כ הרי לא נגמר חיובו בהשבה ראשונה ופשוט שעדיין הוא עומד בחיובו, ואי נימא שעשה השבה מעלייתא ואחר כך נאבדה מחדש, א"כ פשיטא דהויא אבידה חדשה וחל חיוב חדש, ואיך הוה אמינא לפוטרו מפני שכבר החזירה פעם אחרת, עכ"ק וצ"ע.

ועל כרחק צריך לומר, שיש דרגא של השבה בדיעבד, דהיינו השבה לרשות בעלים ולא ליד בעלים ממש. ואם כן אף על גב שיוצא בזה ידי חובתו בדיעבד, אין כאן אבידה חדשה ממש אם נאבדה קודם שהגיעה ליד בעלים. ואין כאן החיוב הראשון, שהרי כבר קיים מצות השבה, ואין כאן חיוב חדש כיון שהוא המשך של אותה אבידה. וקא משמע לן קרא שאבידה הראשונה מחייבת עוד השבות, אם נאבדה מחדש קודם שחזרה ליד בעלים ממש.

ונמצא דסוגיא דידן שמרבה ק' השבות, על כרחק סברה לה שהשבה לביתו אינה השבה גמורה, דלא חשיבא השבה ליד בעלים ממש. ואם תאמר, איך שייך לחלק בין רשות בעלים ליד בעלים, והא ביתו כידו לגבי דיני קנינים. ויש לומר, דעל כרחק נקטינן שחלק ממצות השבת אבידה הוא התכלית שיהיה החפץ שמור ביד בעלים.

ונמצינו למדים מכאן חקירה גדולה בענין מצות השבת אבידה, אם היא מחייבת רק מעשה של השבה גרידא, או שחל על המוצא חיוב לדאוג שיהיה החפץ שמור ביד הבעלים [שענין ותכלית המצוה נעשה חלק מהמחייב של עשייתה בפועל]. ודס"ל לסוגיא דידן כמו הצד השני, רק דמכל מקום נאמר בפרשה שגם השבה לביתו לגינתו ולחורבתו "הויא השבה ופטור" בדיעבד, וכן פירש"י. אבל אם ברחא הבהמה מן הגינה לפני שהגיעה ליד בעלים ממש, הרי המוצא הראשון מתחייב בהשבה חדשה. (וצ"ע אם הוא חייב לחפש את הבהמה על מנת לקיים בה השבה.)

על כל פנים מבואר בזה לשון הגמרא ופירש"י בסוגיין, כפתור ופרח. דהכא גרסינן שהשיב "לביתו" לרמז שאין כאן השבה גמורה אלא הכנסה בעלמא לתוך הבית, ואף על פי כן נקטינן שזה יותר מסתבר מהשבה לגינתו ולחורבתו. ונקט דלגינתו ולחורבתו דמינטרא "פשיטא" דהויא נמי השבה, אבל לא גרס "היינו ביתו" כסוגיא דבבא קמא, דהא לא נקטינן הכא שהשבה לביתו היא השבה גמורה כמו בידו ממש.

ולכן פירש רש"י דקא משמע לן "דהויא השבה ופטור" בדיעבד. וגם מסביר דהא דבעינן דעת בעלים היינו כדי שיהיה שמור לגמרי, וגם בשומרים וגנב וגזלן הא דלא חשיבא השבה בלי דעת בעלים היינו כיון "שידע שאבדה ולא ידע שהושבה", שמצד השבת אבידה חייב לומר לבעלים שמור פרתך, ואם לא אמר לו הוי כאילו השאיר אותה במצב של אבידה.

ואפילו הכי בהשבת אבידה ריבתה תורה, דבדיעבד פוטר עצמו על ידי מעשה

השבה בעלמא [רק שאם נאבדה שוב לפני שהגיעה ליד הבעלים חוזר וניעור חיוב השבה אפילו ק' פעמים].

ולא נקט רש"י בסוגיין דלשון "השב" משמע השבה מעלייתא, דאין הכי נמי הכא נקטינן שגם השבה לביתו לא הויא השבה מעלייתא, אלא אם כן מוסר לתוך יד הבעלים לכתחילה, וכש"נ.

ומעתה נימא עוד, שחקירה זו בגדר המצוה של השבת אבידה, יסודה בחקירה אחרת לגבי הק דינא של שמירת האבידה שנלמד מהא דכתיב "ואספתו אל תוך ביתך".

והיא במה יש לחקור אם בשעת מציאת האבידה הוי כאילו כבר חזרה לרשות הבעלים, והמוצא הוי כשומר של הבעלים דומיא להמקבל ממנו פקדון, או דלמא אמרינן שעד ההשבה הרי החפץ במצב של אבידה ואינו שייך לרשות הבעלים, ואין כאן שומר של הבעלים באמת, רק שהתורה חייבה את המוצא שכחלק מן ההשתדלות בהשבה, יש לו להכניס את האבידה אל תוך ביתו וישמור עליה שם. ונימא דהא בהא תליא, שאם שעת המציאה היא כבר מחזירה את החפץ לרשות הבעלים והמוצא נעשה שומר על פקדון שלהם, א"כ לא חסר כאן אלא מעשה של השבה בפועל וכמו בשומרים וגנב וגזלן. אבל אם כל ההפקעה של המצב של אבודה מרשות הבלים אינה באה אלא על ידי השבה בפועל, שוב נקטינן שצריך להיות שהשבה זו תהיה השבה גמורה, בלי שום חסרון בשליטת ושמירת הבעלים על החפץ.

והנה בסוגיא דבבא קמא גרס שומר אבידה כשומר חנם "דמי" או כשומר שכר דמי, דהוי ממש שומר של הבעלים, ולא הוצרך רש"י שם לפרש על זה כלום, אבל בפירקין (כט.) אי' רבה אומר כשומר חנם רב יוסף אומר כשומר שכר, ולא גרסינן "דמי", ופירש"י וז"ל, כשומר חנם. ואינו חייב אלא בפשיעה: כשומר שכר. וחייב בגניבה ואבידה וכו': עכ"ל. הרי דהכא נקטינן דהוי כשומר חנם או שומר שכר לגבי החיובים, אבל לא כשומר חנם ושומר שכר ממש. והכי גרסינן גם להלן (פב.).

ומבואר דאין הכי נמי, הק סוגיא דבבא קמא מיוסדת על ההנחה דשומר אבידה הוי כשומר של הבעלים ממש [ומיושב בזה למה נקבעה אותה סוגיא שם ולא באלו מציאות בדיני אבידה או בהמפקיד בדיני שומר, דאין הכי נמי הרי השקלא

וטריא דהתם מיוסדת על סברא דלא קים לן בה אליבא דהילכתא בענינים אלו]. והיינו שרק שם פירש רש"י דשומר אבידה היינו "הכניס אבידת חברו לתוך ביתו", שהוא נחשב לשומר של הבעלים כנ"ל. ולכן התם כדפריך רבה לרב יוסף, לא נקט לרבוויי מדכתיב "השב" שחייב להשיב אפילו מאה פעמים, דכיון דנקט שעיקר ההפקעה של המצב של אבודה נעשית כבר על ידי המציאה והשמירה, א"כ לא חסר כאן אלא מעשה השבה בפועל. ואין כאן מקום לדרגות של לכתחילה ובדיעבד [ולכן לא יתכן לרבות עוד השבות אחרי השבה בדיעבד].

וגם נקט הש"ס התם דהויא השבה "בביתו", כלומר בתוך בעלותו ורשותו ממש, והויא השבה מעלייתא גם לכתחילה, וכן פירש רש"י. וגם פריך דאי לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת "היינו ביתו", והויא השבה גמורה כנ"ל. והיינו שפירש רש"י שם דלשון "השב" משמע ליה לרבה השבה מעלייתא, ודלא כרבא בסוגיא דידן דס"ל שיש בזה סמך להשבה כל שהיא. ולסוגיא זו הויא השבה בביתו השבה מעלייתא, והוא הדין לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת. וגם פירש דמרבי "דסגי ליה למוצא" להשיב לגינתן דבעלים, דהויא השבה מעיקר הדין כנ"ל.

ופירש שם כפשוטו דעל כרחק הא דבעינן דעת בעלים בשאר השבות, היא הגדרה בעצם שם השבה של כל התורה, ולא מחמת טעמים אחרים ורצון התורה דלכתחילה, ונקט בקיצור שחייב להודיעו ואם לא הודיעו חייב באחריות. [או קצת באופן אחר, דודאי אין מקום להכניס תנאי של דעת בעלים לתוך עצם ההגדרה של השבה, רק דמכל מקום חייב "המחזיר באחריות" כלשון רש"י, שחיוב האחריות שלו כשומר או כגזול לא פקע עד שמודיע, ועיין].

ואם כנים אנו בזה, נמצינו למדים שדרכן של הסוגיות בפרק אלו מציאות [דודאי דאית לן למיפסק הילכתא כוותיהו בתור סוגיות במקומן] היא, שגם אחרי המציאה הרי החפץ נחשב כאבוד לבעלים, ולא שייך על זה שם של שומר גמור לבעלים, והך לישנא של "שומר אבידה" הוא לשון מושאל ולא דמי לשאר שומרים. ומדוקדק בזה לשון רש"י להלן במכילתין ששומר אבידה היינו "שמצא אבידה והכניסה אל תוך ביתו", שעדיין אבידה היא גם בתוך ביתו, ואינו יכול להפקיע שם אבידה מן החפץ עד שהוא חוזר ליד בעלים ממש, וזה יסוד לכל הפרק בעזה"י.

סימן מ

בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

כ"ד אדר תש"פ

לכבוד ידידי תלמידי היקר הר"ר אלחנן עהרמאן נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (נו:) איתא, איתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דמי, רב יוסף אמר כשומר שכר דמי וכו', בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כשומר שכר וכו', איתיביה רב יוסף וכו' (נז.) החזירה למקום שיראנה אינו חייב לטפל בה, נגנבה או אבדה חייב באחריותה וכו', איתיביה רבה וכו' "השב" אין לי אלא בביתו לגינתו ולחורבתו מנין, תלמוד לומר "תשיבם" מכל מקום וכו', הא קא משמע לן דלא בעינן דעת בעלים כדרכי אלעזר דאמר וכו' הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבידה שהרי ריבתה בו תורה השבות הרבה, ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, שומר אבידה. הכניס אבידת חבירו לביתו כדכתיב (דברים כב) "ואספתו אל תוך ביתך" וגו': דלא בעי למיתב רפתא לעניא. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מובלכתך בדרך נפקא במסכת סוכה (כה.): השב. השבה מעלייתא משמע: לגינתו ולחורבתו מנין. דסגי ליה למוצא בהשבתו לגינתו דבעלים: הכל צריכין דעת בעלים. גונב וגוזל או אחד מארבעה שומרין שהחזירו צריך להודיעו לבעלים, ואם לא הודיעו חייב המחזיר באחריותן: עכ"ל. והעיר מעכ"ת, איזה צורך היה לו לרש"י להביא כאן ילפותא להא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והא זהו דין ידוע בכל הש"ס, והיה לו להביאו בפשיטות, בלי פסוקים ובלי לציין את הגמרא במסכת סוכה, עכ"ק.

ואעתיק לך מדברי רש"י בבבא מציעא, דאיתא התם (כט.), דאתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם, רב יוסף אמר כשומר שכר דמי וכו', ע"כ. ושם מפרש רש"י וז"ל, כשומר שכר. וחייב בגניבה ואבידה, דשומר שכר מצוה הוא, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה: עכ"ל. הרי יש לנו סוגיא מפורשת כסוגיא דילן, ושם נהג רש"י בדיוק כטענת מעכ"ת, שהביא בפשיטות דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא חש להביא לא

ילפותא ולא גמרא במקום אחר, הלא דבר הוא, וניתוקפה קושייתו, וצ"ע.

עוד הקשה מעכ"ת, דהא בסוכה (כה). תנן, שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה וכו', ע"כ. ובגמרא, מנא הני מילי, דתנו רבנן "בשבתך בביתך" פרט לעוסק במצוה, "ובלכתך בדרך" פרט לחתן, ע"כ.

ומפרש שם רש"י וז"ל, שלוחי מצוה. הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. שאינו חייב בקריאת שמע וכו': ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואף על גב דהוא נמי במצוה טריד, איצטריכי להו תרי קראי, דאי הוה כתיב חד, כיון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא, הוה אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידיה, או מהלך למצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב, הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מקריאת שמע, דטריד במחשבת בעילה: עכ"ל. הרי מבואר בדברי רש"י שם, שהפסוק של "בשבתך בביתך" הוא מקור לפטור עוסק במצוה, והפסוק של "ובלכתך בדרך" דורשים פרט לחתן שאינו עוסק ממש אלא טרוד, ואם כן למה הביא רש"י כאן לגבי שומר אבידה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מובלכתך בדרך נפקא במסכת סוכה, והא שומר אבידה עוסק במצוה בידיה, ואית לן למילפיה ממה שנאמר "בשבתך בביתך", ודברי רש"י תמוהים וצע"ג, עכ"ק.

ואם כי לא עמדתי בקושיות הללו בשעת הלימוד, ואני אסיר תודה למעכ"ת שפתח את עיני בהן, אעתיק מלשון הכתוב אצלי משנת תשנ"ב בביאור סוגיא זו [ובקרוב אוציא לאור ספר "מרבה ישועה" על מסכת בבא קמא בעזה"ל], וממילא נזכה ליישוב קושיות הללו גם כן, וזה לשוני שם.

ונמצינו למדים מכאן חקירה גדולה בענין מצות השבת אבידה, אם היא מחייבת רק מעשה של השבה גרידא, או שחל על המוצא חיוב לדאוג שיהיה החפץ שמור ביד הבעלים [שענין ותכלית המצוה נעשה חלק מהמחייב של עשייתה בפועל]. ודס"ל לסוגיא דבבא מציעא (לא). כמו הצד השני, רק דמכל מקום נאמר בפרשה שגם השבה לביתו לגינתו ולחורבתו "הויא השבה ופטור" בדיעבד, וכן פירש"י וכו'.

ומעתה נימא עוד, שחקירה זו בגדר המצוה של השבת אבידה, יסודה בחקירה אחרת לגבי הק דינא של שמירת האבידה שנלמד מהא דכתיב "ואספתו אל תוך

ביתך".

והיא במה יש לחקור אם בשעת מציאת האבידה הוי כאילו כבר חזרה לרשות הבעלים, והמוצא הוי כשומר של הבעלים דומיא להמקבל ממנו פקדון, או דלמא אמרינן שעד ההשבה הרי החפץ במצב של אבידה ואינו שייך לרשות הבעלים, ואין כאן שומר של הבעלים באמת, רק שהתורה חייבה את המוצא שכחלק מן ההשתדלות בהשבה, יש לו להכניס את האבידה אל תוך ביתו וישמור עליה שם. ונימא דהא בהא תליא, שאם שעת המציאה היא כבר מחזירה את החפץ לרשות הבעלים והמוצא נעשה שומר על פקדון שלהם, א"כ לא חסר כאן אלא מעשה של השבה בפועל וכמו בשומרים וגנב וגזלן. אבל אם כל ההפקעה של המצב של אבודה מרשות הבלים אינה באה אלא על ידי השבה בפועל, שוב נקטינן שצריך להיות שהשבה זו תהיה השבה גמורה, בלי שום חסרון בשליטת ושמירת הבעלים על החפץ.

והכא בבבא קמא גרסינן לרבה שומר אבידה כשומר חנם "דמי" ולרב יוסף כשומר שכר "דמי", דהוי ממש שומר של הבעלים, ולא הוצרך רש"י לפרש כלום, אבל לעיל שם בהך פירקא בבבא מציעא (כט.) אי' רבה אומר כשומר חנם רב יוסף אומר כשומר שכר, ולא גרסינן "דמי", ופירש"י וז"ל, כשומר חנם. ואינו חייב אלא בפשיעה: כשומר שכר. וחייב בגניבה ואבידה וכו': עכ"ל. הרי דהתם נקטינן דהוי כשומר חנם או שומר שכר לגבי החיובים, אבל לא כשומר חנם ושומר שכר ממש. והכי גרס גם להלן שם (פב.). ולפי זה מבואר דאין הכי נמי, סוגיא דידן בבבא קמא מיוסדת על ההנחה דשומר אבידה הוי כשומר של הבעלים ממש [ומיושב בזה למה נקבעה סוגיא זו כאן ולא בפרק "אלו מציאות" בבבא מציעא בדיני אבידה או בפרק "המפקיד" בדיני שומר, דאין הכי נמי הרי שקלא וטריא דהכא מיוסדת על סברא דלא קים לן בה אליבא דהילכתא בענינים אלו]. והיינו שרק כאן פירש רש"י דשומר אבידה היינו "הכניס אבידת חבירו לתוך ביתו", שהוא נחשב לשומר של הבעלים כנ"ל.

וגם נקט הש"ס הכא דהויא השבה "בביתו", כלומר בתוך בעלותו ורשותו ממש, והויא השבה מעלייתא גם לכתחילה, וכן פירש רש"י. וגם פריך דאי לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת "היינו ביתו", והויא השבה גמורה כנ"ל.

והיינו שפירש רש"י כאן דלשון "השב" משמע ליה לרבה השבה מעלייתא, ודלא כרבא בסוגיא דהתם דס"ל שיש בזה סמך להשבה כל שהיא. וגם פירש דמרבי "דסגי ליה למוצא" להשיב לגינתן דבעלים, דהויא השבה מעיקר הדין כנ"ל.

ואם כנים אנו בזה, נמצינו למדים שדרך של הסוגיות בפרק אלו מציאות [דודאי דאית לן למיפסק הילכתא כוותיהו בתור סוגיות במקומן] היא, שגם אחרי המציאה הרי החפץ נחשב כאבוד לבעלים, ולא שייך על זה שם של שומר גמור לבעלים, והך לישנא של "שומר אבידה" הוא לשון מושאל ולא דמי לשאר שומרים. ומדוקדק בזה לשון רש"י שם ששומר אבידה היינו "שמצא אבידה והכניסה אל תוך ביתו", שעדיין אבידה היא גם בתוך ביתו, ואינו יכול להפקיע שם אבידה מן החפץ עד שהוא מחזיר ליד בעלים ממש. עד כאן העתקת הדברים מהנמצא אצלי בכתובים בעזה"י.

ועל פי יסוד הדברים נראה, שגם גדר הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, מתחלק לפי יסודי הסוגיות, דהא לסוגיא דבבא מציעא נקטינן, שכל זמן שהחפץ האבוד הוא בבית המוצא, עדיין הוא במצב של אבוד, ואינו במצב של השבה עד שמגיע לידי הבעלים.

ולפי זה נמצא, שכל העסק של שומר אבידה הרי הוא עסק של מצוה בידים, שהרי הוא מטפל באבידה על מנת להביא אותה לידי השבה, ושפיר נקט רש"י בפשיטות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין לו צורך להביא ילפותא וגמרא, שהרי כלל ידוע הוא בכל הש"ס, וכטענת מעכ"ת.

אמנם בסוגיא דידן הרי נקטינן, שהחפץ נחשב ברשות הבעלים מיד בשעת מציאה, והמוצא הוא ידא אריכתא של הבעלים לקנות אותו לרשותו בשעת מציאה, ואז הופך המוצא לנפקד בעלמא שיש לו חפץ של אחרים ברשותו ותחת חסותו ואחריותו, ושוב אין כאן עוסק במצוה בידים, שמעשה המצוה כבר נעשית כשקנה אותו ממצב האבוד והביאו לביתו, ומה שיש תקופה שבה הוא שומר את החפץ לטובת הבעלים, אין זה אלא טירדא דמצוה כמו חתן ולא מעשה מצוה בידים. ושפיר פירש רש"י בסוגיא דידן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מובלכתך בדרך נפקא במסכת סוכה (כה.), שהרי אין זה עסק גמור של מצוה בידים אלא טירדא דמצוה מעין חתן ביום חופתו שטרוד במחשבת המצוה, ודברי רש"י מדוקדקים כפתור ופרח בעזה"י.

סימן מא

בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

ח"י אלול תשפ"ג

לכבוד ידידי תלמידי היקר הר"ר אלחנן עהרמאן נר"ו,

אשר ה'קש אמנ' לשלוח אליו ח'צוש' נ"ק, הצהר'ס א'ננס אסווצ'ס אלז'י הצורה זו
אלא אפוז'ר'ס בתוך ח'צוש' החוש' ומ'צוש' הצארא, ואננס אננסה ללקט קצת כז'
לצאת לקראת תורתו הראה...

במסכת בבא קמא (ס:) איתא, ת"ר רעב בעיר פזר רגליך, שנאמר (בראשית
שם יב:) "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם", ע"כ.
והנה במסכת בבא בתרא (צא.) איתא, תנו רבנן אין יוצאין מארץ לחוץ
לארץ אלא אם כן עמדו סאתים בסלע, אמר רבי שמעון וכו' בזמן שמוצא ליקח
אפילו עמדה סאה בסלע לא יצא, וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר אלימלך מחלון
וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו, מפני שיצאו מארץ לחוץ
לארץ, שנאמר (רות א:יט) "ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי", מאי
"הזאת נעמי", אמר רבי יצחק חזיתם נעמי שיצאת מארץ לחוץ לארץ מה עלתה לה,
ואמר רבי יצחק אותו היום שבאת רות המואביה לארץ ישראל מתה אשתו של בועז
וכו', ע"כ.

ופירש הרשב"ם וז"ל, אין יוצאין כו'. שמפקיע עצמו מן המצות: עכ"ל.
ובתוספתא עבודה זרה (פרק ה הלכה ב) איתא, לא יצא אדם לחוצה לארץ
אלא אם כן היו חיטין סאתים בסלע, אמר רבי שמעון וכו' בזמן שמוצא ליקח אפילו
סאה בסלע לא יצא, וכן היה רבי שמעון אומר אלימלך מגדולי הדור ומפרנסי ציבור
היה, ועל שיצא לחוץ לארץ מת הוא ובניו ברעב, והיו כל ישראל קיימין על אדמתן,
שנאמר (רות א:יט) "ותהם כל העיר עליהן", מלמד שכל העיר קיימת, ומת הוא ובניו
ברעב, ע"כ.

על כל פנים בין לסוגיא דתלמודין ובין לדברי התוספתא אליבא דרבי שמעון בן יוחאי, לומדים את סיבת העונש של אלימלך ובניו, לא מתחילת הפרק המספרת על יציאתם מארץ ישראל למואב, ועל מה שקרה להם בארץ מואב ומה שסבלו, אלא דוקא מסוף הפרק בשעת חזרת נעמי ורות לארץ ישראל, וניכר שהן הנותרות מחורבן המשפחה.

אמנם בפירוש רש"י בפסוק הראשון של ספר רות (א:א) כתב וז"ל, וילך איש. עשיר גדול היה ופרנס הדור, ויצא מארץ ישראל לחוץ לארץ מפני צרות העין, שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו, לכך נענש: עכ"ל. ומקורו מן המדרש (רות רבה א:ד) דאיתא, ויהי רעב בארץ, עשרה רעבון באו לעולם וכו' רעב שבא בימי שפוט השופטים וכו', והא תני לא יצא אדם לחוצה לארץ אלא אם כן היו מאתים לקוחות בשקל. בסלע, אמר רבי שמעון בן גמליאל וכו' אבל מוצא ליקח אפילו סאה בשקל לא יצא, [ומקשה] והא תניא בשעת הדבר בשעת מלחמה כנוס הרגל, ובשעת רעבון פזר הרגל, [ומסיק] למה נענש אלימלך על ידי שהפיל לבן של ישראל עליהם וכו', אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור. וכשבאו שני רעבון אמר עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי. זה בקופתו וזה בקופתו. עמד וברח לו מפניהם, הה"ד וילך איש מבית לחם יהודה וכו', ע"כ.

הרי שהמדרש חולק בפירוש על דעת תלמוד בבלי במסכת בבא בתרא, ואף על פי שמביא לשון התוספתא [בשם רשב"ג ואולי צ"ל רשב"י], דוחה אותה מפני ברייתא אחרת השונה היתר מפורש, "בשעת רעבון פזר הרגל". והיא הברייתא הנזכרת בסוגיא דידן, שסוברת להלכה שאם יש "רעב בעיר פזר רגליך", ולומד כן ממה שעזב אברהם אבינו את הארץ גם אחר שנצטוו ללכת שם מארצו וממולדתו.

ולזה מיישב מדרש רבה כדעת הברייתא בסוגיין, שבאמת לא נענש אלימלך על עזיבת הארץ, משום שהיה מותר לו לפזר רגליו מחמת הרעב, הגם שהיה לו עדיין מה לאכול.

ועל כרחק שנענש משום "שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו" כלשון רש"י, ואמר "עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי. זה בקופתו וזה בקופתו". ויש כאן מחלוקת מפורשת כנ"ל, והכריע רש"י בפירושו לספר רות, כדעת המדרש רבה ודעת הגמרא בסוגיין, נגד דברי הברייתא והגמרא במסכת בבא בתרא.

ואולי טעם ההכרעה מרומז בדיבור המתחיל, שהרי המדרש קאי על "ויהי רעב בארץ", אבל רש"י קבע את הדיבור "וילך איש", ויש לומר שלשון "וילך איש" משמע שהלך מחמת חשיבותו, וכדעת המדרש שהלך משום שלא רצה לפרנס, ומה שנאמר אחר כך שהלך "מבית לחם יהודה לגור בשדי מואב", אין עיקר התביעה תלוי בזה אלא בנקודה הראשונה של הפסוק, שהוא הלך בתורת "איש". ולזה פירש רש"י לשון "איש" היינו "עשיר גדול היה ופרנס הדור", והחסרון הוא שלא נהג כאדם גדול, אלא "שהיתה עינו צרה בעניים".

ויש עדיפות בפירוש זה בפשט הפסוקים וסדר הפרק, שכבר מסבירים ענין החטא בשעת החטא, ואין ממתנינים עד שעת חזרת הנענשים לביתם בארץ ישראל. ועוד עדיפות, שמסבירים ענין החטא בשעה שהחוטא חי, דהיינו אלימלך עצמו עם שני בניו הגדולים, ואין ממתנינים עד זמן רב לאחר מיתת החוטא. ולזה הכריע רש"י בפירוש הפסוק כדברי חז"ל הקרובים יותר לפשט הפסוק, והמיישבים את סדר הסיפור באופן שיודעים כבר את החטא במשך הסיפור.

סימן מב

שיעור בענין חיוב כפל וארבעה וחמשה ובדיני גנב ומזיק

שיעור א' על פ' מרובה - קיץ תשנ"ב
(גרשם ע"י הרב ישראל כהן נ"י, והועתק כאן מרשימותיו עם שיפורים קלים)

בבבא קמא (סב:) תנן, מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד, שנאמר (שמות כא:לז) "כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו" וגו', ע"כ.

לכאורה היה מקום להקשות מהו הלשון דנוהגת בשור ושה "בלבד", שהרי בפשוטו הוא שפת יתר ואינו מוסיף כלום.

ובאמת יש יסוד בכל הש"ס לגבי לשון "בלבד", שמשמעות הדברים היא שיש שני דברים ששייכם לכלל אחד, ולפי הסברא החיצונה היו שניהם צריכים להיות שוים גם בהלכה פרטית זו, ואתא מתני' לחדש שאף על פי כן אין ההלכה נוהגת אלא באחד מהם.

והארכנו בזה במקומות אחרים [לדוגמא בספר "מרבה בשמחה" על מסכת מגילה (סימן יג) לגבי הא דתנן אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש "בלבד", ובספר "מרבה לספר" על מסכת פסחים בהערות לדף כד: לגבי אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים "בלבד"].

וקשה, דהא הכא במתני' גבי תשלומי ארבעה וחמשה, זה סוג תשלום דשייך מעיקרו רק בשור ושה, שמעיקרו לא נאמר חיוב זה אלא בשור ושה, וא"כ מה שייך לכתוב על האי דינא את הלשון "בלבד".

אלא בהכרח מדנקט תנא דמתניתין הכא בלשון "בלבד" חזינן, שבעצם מצד גוף החיוב של ארבעה וחמשה הוא שייך בכל דבר הנגנב, אלא שהתורה מניחה אותו רק על שור ושה, וצ"ע.

בהמשך המשנה תנן, אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל, ולא הטובה ולא המוכר אחר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

ופירש"י אין הגונב אחר הגנב כו' דכתיב (שמות כ"ו) "וגונב מבית האיש", ולא מבית הגנב.

והנה דברי רש"י מפורשים בגמרא לקמן (ס"ט:) בדברי רבי יוחנן, דבשלמא לגנב ראשון לא משלם דכתיב "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב וכו', יעו"ש. וצריך ביאור מדוע לא ציטט רש"י הכא במתניין כשמביא הטעם שאין גונב אחר הגנב משלם כפל מהפסוק "וגונב מבית האיש", שזה מובא בגמרא לקמן, דהא בדרך כלל רש"י במתניתין כשמביא טעם המובא בגמרא מסיים "כדמפרש בגמרא". וא"כ מדוע הכא רש"י מתעלם מזה.

והנה כד דייקנן ברש"י במה שכתב אין הגונב אחר הגנב כו', משמע דקאי אכולהו בבי דמתניתין, שהרי כדי לחסוך המלים "משלם תשלומי כפל" לא היה צריך לומר וכו', אלא בהכרח דקאי אכולה מתניתין.

והיינו שדעת רש"י היא שהמיעוט "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב, קאי בין על תשלומי כפל דגונב אחר הגנב פטור מתשלומי כפל, ובין על תשלומי ארבעה וחמשה שהטובח והמוכר אחר הגנב פטור מתשלומי ד' וה', והטעם לכל זה הוא משום שנאמר "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב, שיש למעט כל תשלומי גנב בין כפל ובין ארבע וחמשה.

וכן איתא בגמרא לקמן כדעת רש"י בזה, דהא תנן (עד:) רבי שמעון אומר קדשים שחייב באחריותם משלם תשלומי ארבעה וחמשה, שאין חייב באחריותם פטור, ע"כ.

ובגמרא להלן שם (עו.) מפרש דברי רבי שמעון, אמרי רבי שמעון אמילתא אחריתי קאי והכי קתני אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה, וכן גונב הקדש מבית בעלים פטור, מאי טעמא, "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, ר"ש אומר קדשים שחייב באחריותן חייב, מאי טעמא, קרינן ביה "וגונב מבית האיש", ושאינו חייב באחריותן פטור דלא קרינן ביה "וגונב מבית האיש", יעו"ש. וחזינן מהתם דהמיעוט "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב קאי נמי אתשלומי ארבעה וחמשה, דהא התם קאי רק על תשלומי ד' וה', ולא נזכר שם כלל תשלומי כפל, ומכל מקום מביא את הפסוק "וגונב מבית האיש" למעוטי.

אמנם ברש"י לקמן (ס"ח:) מובא להיפך, לגבי המיעוט של "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, שהמיעוט על הקדש הוא רק על תשלומי כפל ולא על תשלומי

ארבעה וחמשה, ודלא כמו שראינו בגמרא ובפירש"י כנ"ל לגבי המיעוט מאותו פסוק עצמו, של "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב.

דהא הכי איתא התם גבי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בטובח ומוכר לאחר יאוש, שלרבי יוחנן חייב ולריש לקיש פטור, איתיביה ר"י לר"ל גנב והקדיש ואחר כך טבח משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, ע"כ. ופירש רש"י שם וז"ל, גנב והקדיש משלם כפל לבעלים ואינו משלם ד' וה', דהא כי טבח דהקדש טבח, ורעהו אמר רחמנא, (שמות כב:ו) "ישלם שנים לרעהו" ולא להקדש, וכיון דפטריה מכפל תו לא מחייב בטביחה ומכירה, דתשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה, וכי מדלית כפל מינייהו הווי ליה ג' וד': עכ"ל.

חזינן מפורש דעת רש"י שם, שעצם המיעוט לגבי הקדש קאי רק על כפל, אלא שאחרי שנתמעט מכפל ממילא פטור נמי מתשלומי ארבעה וחמשה משום דתשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה, דאם לא כן היה רש"י צריך לומר שם שהגנב פטור מכפל וגם מארבעה וחמשה מצד המיעוט, ומדמפרש חילוק ביניהם דתשלומי כפל פטור ממיעוט ותשלומי ארבעה וחמשה פטור משום כלל של ד' וה' אמר רחמנא ולא ג' וד', חזינן מפורש שדעת רש"י שם היא שהמיעוט קאי רק על כפל.

וכן איתא בגמרא במסכת בבא מציעא (נז:): כדעת רש"י הנ"ל (בב"ק סח:), דתנן התם במתניתין (נו.) אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות אין להן תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה, ע"כ. ובגמרא להלן שם (נז:): מפרש את המשנה, שאין תשלומי כפל בהקדשות משום דאמר קרא "רעהו", ודרשינן "רעהו" ולא הקדש, ולא תשלומי ארבעה וחמשה מאי טעמא, תשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא תשלומי ג' וד'.

למדנו מהגמרא בבבא מציעא, שהמיעוט שייך רק לגבי תשלומי כפל ולא על תשלומי ארבעה וחמשה, וכל סיבת הפטור מתשלומי ארבעה וחמשה הוי רק משום דתשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא תשלומי ג' וד'.

ויוצא שדעת רש"י כאן שמיעוט הכתוב כולל בין כפל ובין ארבעה וחמשה, היא מבוססת על דברי הגמ' לקמן דף עו., ודעת רש"י לקמן דף סח: דמיעוט הקרא קאי רק על כפל ושכל הפטור מארבעה וחמשה הוי משום דכפל נכלל בתשלומי ארבעה וחמשה, ותשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא תשלומי ג' וד', היא מבוססת על

דברי הגמרא בבבא מציעא (נז:).

ויש להבין את החילוק מתי אמרינן דממעטינן מהקרא גם תשלומי ד' וה' וגם כפל, ומתי ממעטינן רק כפל.

ונראה לומר בזה, דהנה תוס' לקמן (סג.) מקשים בד"ה רעהו, מדוע צריך שני מיעוטינן, דהיינו "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, וכן "ישלם שנים לרעהו" ולא להקדש.

והנה הגר"ח מיישב קושיית התוס' על פי דברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות גניבה ה"א) שפסק וז"ל, הגונב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנאמר "ישלם שנים לרעהו", לרעהו ולא להקדש, וכן הגונב קדשים מבית בעליהן הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי ד' וה' שנאמר "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, עכ"ל. הרי חזינן ברמב"ם שהביא שני מיעוטים, והחילוק ביניהם הוא, שאם גונב הקדש מן הגזבר ממעטים מכפל משום "לרעהו" ולא להקדש, אבל אם גונב מבית הבעלים ממעטים מכפל משום "מבית האיש" ולא מבית הקדש.

ומביאים בשם הגר"ח, שבהמיעוט מהקרא "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, נאמר שמי שגונב הקדש מבית בעלים לא חל בזה מעשה גניבה, ואם כן אין מקום לומר דהוי מיעוט רק מכפל, שבלי מעשה גניבה אי אפשר לחייבו לא תשלומי כפל ולא תשלומי ד' וה', דהא אין כאן דבר המחייב כלל.

מה שאין כן במיעוט של "רעהו" ולא הקדש לא נאמר שאין כאן מעשה גניבה, אלא שפטור מתשלומין, והמיעוט מתשלומין יש לומר דהוי רק לענין כפל, אבל לתשלומי ארבעה וחמשה צריך ילפותא מיוחדת דתשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא ג' וד', עכ"ד הגר"ח.

ומדוקדק כן מהקרא גופיה דבפסוק "וגונב מבית האיש" נקט לשון גניבה, והיינו דמבית האיש נקרא ונחשב מעשה גניבה, מה שאין כן הקדש מבית בעלים שנתמעט, ליכא כלל מעשה גניבה המחייב.

אבל מיעוט "רעהו" נאמר גבי תשלומין דכתיב "ישלם שנים לרעהו", והיינו דתשלומין שייך ברעהו ולא לגבי הקדש, ואם כן שפיר איכא מעשה גניבה אלא שנתמעט מהקרא "ישלם שנים לרעהו" דדוקא לרעהו ישלם ולא להקדש. וגם מיירי הך קרא בכפל שנאמר "ישלם שנים", ואם כן תשלומי ארבעה וחמשה אי אפשר למעט מהך קרא דלא איירי בהו, ומעשה גניבה הא איכא להך

דרשא, לכן בעינן עוד מיעוט של "ארבעה וחמשה" אמר רחמנא ולא ג' וד'.

ולפי הנ"ל שפיר ניחא דברי רש"י הכא ולקמן דף סח; וכן הגמרא לקמן דף עו. והגמרא בבבא מציעא (נז:), דרש"י הכא מביא הפסוק "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב, לכן שפיר כתב "וכלהו" דקאי פטור זה אכולהו מתני', דהיינו שגם תשלומי ארבעה וחמשה יש למעט מהך קרא, דכיון דאמרינן "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב, אם כן נתמעט דמבית הגנב לא הוי מעשה גניבה, ואז אין כאן שום מחייב של גניבה וגם תשלומי ארבעה וחמשה לא שייכי בזה. וכן בגמרא לקמן (עו.) שמביאים את המיעוט "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, א"כ שפיר ממעט גם תשלומי ארבעה וחמשה מהך מיעוטא. מה שאין כן לעיל מיניה (סח:) כשמביא רבי יוחנן את הפסוק של "רעהו" ולא הקדש, שם שפיר מפרש רש"י דדוקא כפל נתמעט מזה כיון דקרא איירי בתשלומי כפל דוקא, אבל ארבעה וחמשה פטור משום דתשלומי "ארבעה וחמשה" אמר רחמנא ולא ג' וד'.

וכן הגמרא בבבא מציעא (נז:) דנקט התם קרא "רעהו" ולא הקדש דפטור מכפל לגבי הקדש, שפיר מפרש התם שסיבת פטור הקדש מתשלומי ארבעה וחמשה לא הוי ממיעוט זה אלא משום דתשלומי "ארבעה וחמשה" אמר רחמנא ולא ג' וד', כיון דהך מיעוטא שנאמר "ישלם שנים לרעהו" שייך רק בכפל וכנ"ל.

*

אמנם ברש"י במסכת פסחים (ו.) חזינן, דלא סבירא ליה כדעת הרמב"ם לחלק בין גונב מן הגזבר לבין גונב מבית בעלים, דהא בד"ה הואיל וכי איתיה הדר, כתב שם רש"י בדברי רבי שמעון שבגונב קדשים מבית בעלים אין כפל להקדש דכתיב "לרעהו" ולא להקדש, ודלא כדברי הרמב"ם הנ"ל שגונב קדשים מבית בעלים ילפינן מדכתיב "וגונב מבית האיש".

וחזינן לדעת רש"י שאין כאן שני מיעוטים המשלימים זה את זה, אלא שיש כאן מחלוקת אם למעט מהך קרא או מאידך קרא, ומאן דממעט מרעהו ממעט הכל מרעהו, דהיינו בין גונב מן הגזבר ובין גונב קדשים מבית בעלים שפטורים מכפל, תרוייהו ממעט מדכתיב "רעהו".

ולאידך גיסא מאן דממעט מדכתיב "וגונב מבית האיש", ממעט מהתם בכל

גווי של קדשים והקדש, ודלא כדברי הרמב"ם דגונב הקדש מבית בעלים ממעטינן מדכתיב "וגונב מבית האיש" וגונב מן הגזבר נתמעט מרעהו. ובדעת רבי שמעון גופא חזינן שיש מחלוקת בין האמוראים אם כל המיעוט הוא מרעהו או וגונב, דבבבא קמא (עו.) לומד הכל מהמיעוט "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, ובפסחים (ו.) לומד הכל מהמיעוט של "רעהו".

ועוד ראייה מפורשת דרש"י אינו סובר כהרמב"ם, היא במתניתין דבבא מציעא (נו.) דתנן ההקדשות אין להן תשלומי כפל, ושם מפרש רש"י וז"ל, ההקדשות. גזבר המוכר הקדש או המוכר עולתו שנפל בו מום: עכ"ל. הרי דאיירי התם בשני סוגי הקדש, בין בהקדש רגיל והיינו גזבר המוכר הקדש, ובין קדשים בבית בעלים והיינו המוכר עולתו שנפל בו מום, ועל שני סוגי ההקדש מובא בגמרא שם (נו:) את המיעוט של "ישלם שנים לרעהו" ולא להקדש, ולא מביא כלל המיעוט "וגונב מבית האיש", אלא בהכרח דרש"י חולק על הרמב"ם, וסבירא ליה שבין גונב מהקדש ובין גונב קדשים מבית בעלים ילפינן מאותו מיעוט. וא"כ צ"ע מנא ליה לרש"י איך לפרש בכל סוגיא, וגם מה טעם המחלוקת בין האמוראים בענין זה, וצ"ע. ויתבאר לפנינו בעזה"י.

*

ובגמרא (סב:) איתא, ואילו מדת תשלומי כפל נוהגת בין בגנב בין בטוען טענת גנב ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בגנב בלבד לא קתני, מסייע ליה לרבי חייא בר אבא דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה וכו', ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, בטוען טענת גנב. גנב בא וגנבו, ודרשינן לקמן בשמעתין דחייבו רחמנא כפילא אם נשבע ונמצא שקרן: לא קתני. אלמא נהגי ד' וה' בטוען טענת גנב אם טבח ומכר: עכ"ל. ויש להעיר הכא בסוגיין כמה קושיות.

א' משמע מדברי רש"י שבטוען טענת גנב אין השומר חייב משום שהוא עצמו גנב, אלא שחייבוהו משום שנשבע ונמצא שקרן. נראה מזה כאילו יש גזירת הכתוב שהשומר חייב כפל מצד שבועת השומרים בשקר ולא מצד דין גנב.

וקשה דלקמן (סג:) משמע מהברייתא המובא גבי טוען טענת גנב, שהחויב הוא מצד שהשומר נחשב כגנב מצד עצמו. דאמרינן התם דלכולי עלמא אם לא ימצא הגנב בטוען טענת גנב כתיב, ומפרש רבא שאם לא ימצא כמו שאמר אלא שהוא בעצמו גנבו ישלם שנים. משמע שחויב התשלומין הוי משום שהוא בעצמו גנב את הפקדון, והוא נקרא גנב.

וכן ברש"י מדגיש דבר זה כמה פעמים שם בד"ה בטוען טענת גנב וז"ל, בבעל הבית שטוען טענת גנב בפקדון זה כדכתיב וגונב מבית האיש וגו' הכתוב מדבר וקאמר דאם ימצא שהוא גנב שישלם שנים, עכ"ל. וכן בד"ה כשהוא אומר אם לא ימצא הגנב, מדגיש זאת בתוך דבריו וז"ל, בטוען טענת גנב שנמצא הוא בעצמו גנבו.

וא"כ יש להבין מאי שנא הכא בתחילת הגמרא מפרש רש"י שהחויב הוא כאילו יש גזירת הכתוב ששומר הטוען טענת גנב משלם כפל משום שנשבע על שקר, ולא כתב שהוא חייב כפל משום שהוא בעצמו נחשב כגנב על פקדון זה.

ב' יש להעיר דלהלן בגמרא (סז:) כשמפרש דברי המשנה "אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל", אין מתייחסים כלל לפרש מדוע אין הגנב השני חייב לשלם כפל להגנב הראשון, משמע שזה דבר פשוט ואין בזה חידוש. וצריכים לפרש באחד מתרי אנפי, או שאין צריך לזה פסוק למעט. או שהפסוק פשוט ומפורש כל כך שאין צורך כלל להביאו כאן.

ואילו בסוגיא שלאחר כך (סט:) גבי מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש שמביא ר' יוחנן ראיה לדבריו ממתני' דידן, דתנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל, אז מתחיל לפרש בשלמא לגנב ראשון לא משלם וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב וכו'. משמע שגם בחלק הזה שאין משלם כפל לגנב ראשון, צריך להסביר שיש בזה חידוש הנלמד מפסוק מיוחד, ולא דבר פשוט שאין צורך לפרשו, וצ"ב.

ג' בברייתא להלן שם (סה:) מקשה ר' יוחנן לריש לקיש, גנב והקדיש ואחר כך טבח משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה'.

ופירש רש"י וז"ל, גנב והקדיש משלם כפל. לבעלים: ואינו משלם ד' וה'. דהא כי טבח דהקדש טבח ורעהו אמר רחמנא, "ישלם שנים לרעהו" ולא להקדש, וכיון דפטריה מכפל תו לא מחייב בטביחה ומכירה דתשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה, וכי מדלית כפל מינייהו הוה להו שלשה וארבעה: עכ"ל.

משמע מרש"י שם שאם לא היה מיעוט של "ישלם שנים לרעהו" ולא להקדש דפטור לשלם כפל להקדש, הייתי אומר שהגנב חייב שני כפלים, אחד לבעלים ואחד להקדש, והיינו דחזינן דהויא כגניבה חדשה מההקדש. ולקמן (עד:) במתניתין, דתנן גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה', מפרש רש"י וז"ל, גנב והקדיש. כי קא טבח דהקדש טבח ולא דבעלים, עכ"ל.

משמע מדבריו דלהקדש ודאי שאין חיוב לשלם כפל אלא רק לבעלים, ולזה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה כיון שטבח מן ההקדש ולא הויא כגניבה חדשה. וא"כ מאי שנא דלעיל דף סח: משמע מדברי רש"י דהויא כגניבה חדשה, ובדף עד: משמע מדברי רש"י דלא הויא כגניבה חדשה, וצע"ג.

ד' במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אי בעלים יכולים להקדיש בבית גנב, שסובר ריש לקיש דבעלים יכולים להקדיש, מפרש בגמרא להלן שם (סח:) דריש לקיש סבר לה כצנועין, דתנן הצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו.

ומפרש רש"י שם בתוך דבריו בד"ה מניחין מעות וז"ל, אלמא אף על גב דליתיה ברשותיהו, מיפרק ותפיס להו למעות בקדושה, עכ"ל. וכן להלן בסמוך (סט.) דמקשינן ארבי יוחנן ממילתא דצנועין, כותב שם רש"י בד"ה כל הנלקט וז"ל, אלמא אף על גב דליתיה ברשותיה מפריק ותופס פדיונו, עכ"ל.

חזינן מדברי רש"י גבי צנועין, שאליבא דריש לקיש הוא מדבר מצד הנפעל וכמו שמדגיש "מיפרק ותפיס להו המעות", שזאת היא התוצאה של מעשיו שהחפץ נתפס בקדושה. אבל אליבא דרבי יוחנן הרי רש"י מדבר מצד הפועל, וכמו שמדגיש "מפריק ותופס", דהיינו שבעל החפץ הוא המפעיל את הפדיון. ובהכרח יוצא לנו מדברי רש"י דרבי יוחנן סובר בביאור דעתם של הצנועים, בצורה אחרת מדעת ריש לקיש לפי שיטתם, וצריך להבין זאת.

ה' בגמרא להלן (סז:), בהא דאין גונב אחר הגנב משלם כפל, קאמר רב לא שנו אלא לפני יאוש אבל לאחר יאוש קנאו גנב ראשון וגנב שני משלם תשלומי כפל לגנב ראשון, ואין מזכיר כלל את המיעוט של "וגונב מבית האיש" ולא מבית הגנב.

והנה במחלוקת של רבי יוחנן וריש לקיש בדף סח: לאחר יאוש מאי, הרי קאי אדברי רב, וכמו שמפרש רש"י שם בד"ה לאחר יאוש מאי וז"ל, מי ס"ל יאוש גרידא קני כרב, ושליו טובח ומוכר, או דלמא יאוש לא קני, וכל שכן דלאחר יאוש מחייב דאהנו מעשיו, עכ"ל.

ויוצא לנו מזה שריש לקיש סובר כרב, וחזינן שרב וריש לקיש הם מצד אחד ורבי יוחנן הוא בצד השני.

והרי בדברי רבי יוחנן בדף סט: הוא מזכיר את המיעוט של "וגונב מבית האיש" ולא מבית הקדש, אבל בדברי רב וריש לקיש לא נזכר מיעוט זה.

ונראה לבאר מחלוקתם של רב וריש לקיש נגד רבי יוחנן, דרב סובר שאין צורך למיעוט זה של "וגונב מבית האיש", ורבי יוחנן סובר שצריכים למעט מפסוק זה של וגונב מבית האיש.

וקודם נכריח דבר זה דלרב אין צריך מיעוט, דהא רב קאמר דלאחר יאוש קונה. ולכאורה אם יש מיעוט של וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, היינו שגם באופן שמצד הדין היה מקום לחייב כפל על מעשה של גניבה מבית הגנב, נאמר על זה מיעוט מיוחד שאין הגנב השני משלם כפל לראשון.

ואם כן קשה שאפילו אם לאחר יאוש קונה גנב ראשון אליבא דרב, מכל מקום הרי זה נשאר שהחפץ נגנב מבית הגנב, ולמה לא נתמעט שאין גנב שני משלם כפל לגנב ראשון אפילו אחר יאוש. אלא בהכרח שלפי רב לא צריך מיעוט לפני יאוש, ולכן אין מיעוט מפורש, ושוב אין טעם למעט לאחר יאוש.

והנה ידוע מה שדנו האחרונים, ומהם בעל קצות החושן ובעל נתיבות המשפט, אם גונב מבית הגנב הוא גנב לגבי רשות הבעלים, או שאינו אלא כמזיק כלפי זכות הבעלים בחפץ זה.

ונראה לומר לפי דעת רש"י בסוגיא זו, דרב סבר שהגונב מהגנב אינו אלא מזיק לגבי הבעלים, והיינו שבעצם עדיין נשאר החפץ ברשותם של הבעלים כיון שהוא לפני יאוש, ואם נתרחק החפץ ממנו על ידי גניבה שניה אין זה נחשב יותר ממזיק כלפי רשותו של הבעלים.

ולכן פשוט בלי שום מיעוטא דקרא שאין חיוב לשלם כפל לא לבעלים ולא לגנב ראשון, שלגבי הבעלים אין זה אלא מזיק, ולגבי גנב ראשון אין לחייבו כיון שלא היה החפץ ברשותו אלא ברשות בעלים, וכל קנין גניבה שיש בו אינו חשוב

כבעלות ממש ואין מקום לחייב כפל לגנב שני על הפקעת קנין זה (עד שגנב ראשון קונה ביאוש, ואז אומר רב לקמן (סז:)) שגנב שני משלם כפל לגנב ראשון).
 ורבי יוחנן שחולק על זה, ומביא מיעוט למה אין גנב שני משלם כפל לגנב ראשון משום וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, היינו משום דסבירא ליה שהחפץ הנגנב הוא ברשות גנב לגמרי, ולזה היה מקום לחייב כפל למי שגנב ממנו והפקיע רשות זה, ואתא קרא ומעטיה מכפל. וכיון שיש לו מיעוט על תשלומי כפל בגונב מבית הגנב, נקט שגם לאחר יאוש שייך מיעוט זה, ולזה הוא חולק על רב וס"ל שאין גנב שני משלם כפל לגנב ראשון גם בגונב אחר יאוש.

וראיה לדברינו שרב סובר שהחפץ הנגנב אכתי חשיב ברשות בעלים, מצאנו בדברי רש"י לקמן (סה.) אהא דקאמר רבה תברה או שתייה משלם ד', וקאי התם במימרא דרב, ושם מפרש רש"י באמצע דבריו בד"ה תברה, דכל כמה דאיתיה בעיניה ברשותא דמרה קיימא.
 וחזינן דרב סובר דקרי ביה השתא רשותא דמרה דהיינו בית בעלים. והרי בעיקר מימרא דרבה בבבא מציעא (מג.) לא פירש רש"י כן, ורק הכא בדעת רב מפרש כן.

והנה יש לדון ביסוד המחייב של תשלומי כפל, שהרי מצאנו למעלה לפי דברי הגר"ח שיש מיעוטים מעצם מעשה גנבה ויש מיעוטים מחיוב תשלום כפל, והרי יש לחקור בגדר תשלום זה שהוא מדיני קנסות ולא מדיני ממונות, אם זה מוגדר כקנס על מעשה הגנבה, או דנקטינן שהמצב של גניבה בידו הוא המחייב של הקנס, שאם מוצאים את הגניבה בידו קונסים אותו, ואין זה קנס על המעשה עצמו.
 ובאמת מסתבר שבזה תלוי מה שיש לחקור עוד, אם כפל נחשב כחיוב חדש ונפרד מהלכות קנסות, או שאף על גב שהוא קנס ולא חיוב ממון ממש מ"מ הרי הוא מוגדר כהמשך מתשלום הקרן מדיני ממונות.
 והשתא אף אנן נמי נימא, שאם המחייב הוא על מעשה הגניבה, היינו שהוא נמשך מחיוב הקרן שחל במעשה זה, אבל אי נימא שהמחייב הוא על המצב הגניבה בידו, אז אית לן למינקט שזה חיוב חדש בפני עצמו הנלמד ממה שנאמר אם המצא תמצא בידו ישלם שנים.

ונראה שבזה תלוי הגדר של טוען טענת גנב, שאם חיוב כפל הוא מצד מעשה

הגניבה א"כ בטוען טענת גנב הרי לא היה מעשה גניבה כיון שהחפץ היה ברשות השומר כל הזמן, וממילא לפי צד זה נצטרך לומר שגזירת הכתוב היא שנתחדש חיוב כפל בשומר הטוען טענת גנב, לא מצד שהוא גנב בעצמו אלא מפני שהוא שומר הטוען טענת גנב.

אבל אי נימא שהמצב של גניבה בידו הוא המחייב תשלומי כפל, שפיר שייך דבר זה גם בטוען טענת גנב, שהרי מעכשיו מוחזק החפץ בידו בתורת דבר הנגנב, ושוב יש לומר שאין כאן שם מחודש של טוען טענת גנב אלא שהוא נידון כגנב בעלמא, וחובו שיהיה לחיוב כפל של כל גנב.

ולפי צד זה שהמצב של גניבה הוא המחייב את הכפל, שוב אין לעשות מיעוט ממה שנאמר וגונב מבית האיש, שהרי מפסוק זה שייך למעט חיוב התלוי במעשה גניבה וכדברי הגר"ח, וכן מוכח לישנא דקרא דכתיב וגונב. אבל דבר התלוי במצב של גניבה בידו, ליכא למעוטי מקרא דכתיב וגונב, וא"כ כל האפשרות לעשות מיעוט לגבי חיוב כפל לדעה זו הוא רק מצד התשלומין, למעט ממה שנאמר ישלם שנים לרעהו.

ולכן נראה לומר דבהא מילתא גופא איפליגו רב ורבי יוחנן, שלפי רבי יוחנן חיוב הכפל מוגדר לפי מעשה הגניבה, שהרי לדעת רבי יוחנן מעשה הגניבה פועל הפקעה מרשות בעלים, ומסתבר שכל החיובים תלויים בזה, ולזה שפיר ממעטינן מקרא דכתיב וגונב מבית האיש, שפסוק זה הוא יסוד המחייב של קרן וכפל, וממעטינן מהך קרא שהגונב מן הגנב פטור מכפל. וגם יש לומר שזה נחשב מיעוט בהלכות מעשה גניבה, וכדברי הגר"ח.

אבל לדעת רב וריש לקיש, אין מעשה גניבה מחייב את הכפל אלא מצב היות הגניבה בידו, וא"כ אין לעשות מיעוטים לפטור את הכפל מהאי קרא דכתיב וגונב מבית האיש, ומה שממעטים הקדש מכפל אינו ממה שנא' מבית האיש, אלא ממעטים ישלם שנים לרעהו ולא להקדש, וכנ"ל.

ולפי זה מיושבים שפיר דברי רש"י במשנה ובגמ', שהרי בתחילת לימוד המשנה אית לן למינקט כדברי ר' יוחנן, שהרי פשטות לשון המשנה דתנן אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל משמע שדין גנב יש כאן ולא מזיק בעלמא, וכדעת ר' יוחנן שהחפץ נחשב ברשות גנב ראשון ושייך על זה מעשה גניבה על ידי גנב שני.

ולפי שיטה זו הרי צריכים מיעוט לפטור גנב שני מלשלם כפל לגנב ראשון,

ולזה הביא רש"י מיעוטא מקרא. ולשיטה זו הרי חיוב כפל תלוי במעשה גניבה, ולזה אפשר למעט מדכתיב וגונב מבית האיש, והכי נקט רבי יוחנן עצמו לקמן (סח:).
ואמנם שפיר לא הביא רש"י דבר זה בשם סוגיא דלקמן, כיון שבאמצע הסוגיא עוברים לדברי רב שמפרש משנתינו באופן אחר, ואחר כך בהמשך הסוגיא עוברים למחלוקתם של ריש לקיש ור' יוחנן ללמדנו שדעת רב היא כריש לקיש ורבי יוחנן סובר כמו תחילת משמעות המשנה, ולזה אין לציין את סוף הסוגיא להיות מקור לתחילתה אלא מפרשים את השקלא וטריא כסדרה, כל חלק של הסוגיא לפי ענינו.

וגם מובן לפי זה מה שמשמע מתוך דברי רש"י במשנתינו, שמיעוט זה כולל גם פטור גנב שני מתשלומי ארבעה וחמשה, שכיון שממעטים ממה שנאמר וגונב מבית האיש שאין כאן מעשה גניבה לחייבו כפל, הוא הדין אין כאן מעשה גניבה לחייבו ארבעה וחמשה, וכמו שביארנו לעיל.

וכיון שביארנו שתחילת הבנת הסוגיא לפי משמעות המשנה היא, שכל חיובי כפל וגם ארבעה וחמשה על מעשה גניבה הם באים, והרי פשוט שבטוען טענת גנב לא שייך זה, כיון שלא עשה שום מעשה להפקיע רשות הבלים, רק שמשאירו ברשותו ואינו מחזירו.

ועל כרחק שמה שמרבים מן הכתוב שיש חיוב כפל בטוען טענת גנב, היינו גזירת הכתוב לחייבו אם נשבע ונמצא שקרן, דאע"ג שאין כאן מעשה גניבה מ"מ כיון שטען בשקר ונשבע שבא גנב וגנבו מחייבינן ליה כפילא כגנב. ושפיר פירש"י בתחילת הסוגיא שאם טען "גנב בא וגנבו" דרשינן לקמן בשמעתין "דחייבו רחמנא כפילא אם נשבע ונמצא שקרן", ודוק.

*

ומיושב בזה גם מה שהקשינו למעלה שהרי להלן (סז:) בדברי רב אומר אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל לא שנו אלא לפני יאוש וכו', בלי להביא פסוק למה אינו משלם לגנב ראשון, אבל בתר הכי (סט:) אליבא דר' יוחנן אי' בשלמא לגנב ראשון לא משלם וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב וכו'.
שהרי ביארנו שלדעת רב אין צריך מיעוט באמת מצד גניבה מגנב ראשון, כיון שאין זה גנב אלא מזיק, אבל לר' יוחנן הרי גנב שני חשוב גנב, רק שנתמעט

מלהתחייב על מעשה גניבה מדכתיב וגונב מבית האיש וכו'.

וליישב את הקושיא השלישת שהקשינו, שמדברי רש"י בדף סח: יוצא שבגנב והקדיש ואחר כך טבח יש כאן גניבה חדשה מהקדש, וצריכים למעט חיוב כפל ממה שנאמר ישלם שנים לרעהו ולא להקדש, אבל להלן (עד:) אמתני' פירש"י שבגנב והקדיש וטבח פטור משום דמהקדש קא טבח, ומשמע שאין צורך למיעוט לפוטרו מכפל, נראה לומר שצריכים להקדים עוד סתירה בדברי רש"י מדבריו בדף ע. למה שפירש רש"י בדף עד: שם.

דהכי איתא במתני' דף ע., גנב משל אביו וטבח ומכר ואחר כך מת אביו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, ופירש"י בד"ה וטבח ומכר ואח"כ מת אביו וז"ל, אבל מת אביו ואחר כך טבח ומכר תנא בסיפא דפטור שהרי ירש את אביו ושלם הוא טובח ומוכר: עכ"ל.

אמנם להלן שם במתני' דף עד:, שהוא אותו סיפא דמתני' שהזכיר רש"י, תנן גנב משל אביו ומת אביו ואחר כל טבח ומכר וכו' משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה', ושם מפרש רש"י וז"ל, ומת אביו. והוא יורשו ולא הויא טביחה כולה באיסורא: עכ"ל.

בפשטות נראה מדברי רש"י שבדף ע. ברישא דמתני', הוא מסביר סיבת הפטור משום דשלו הוא טובח ושלם הוא מוכר, דאיירי רק בבן יחיד שירש את כל נכסי אביו, אבל בדף עד: בסיפא דמתני' מסביר סיבת הפטור משום דלא הוי טביחה כולה באיסורא, איירי ביש לו אחים שירשו חלק בנכסי אביהם, אלא דמכיון שיש לו חלק שותפות בזה אין משלם ד' וה' לאחיו משום שאין כאן טביחה כולה באיסורא. וצ"ע סתירת הפירושים.

ונראה לומר, דהנה ידועה החקירה ב' צדדים בסיבת החיוב דטביחה ומכירה, אם הוי משום מזיק, או דהוי המשך של הגניבה וחייב משום גנב. ואם נימא הכא גבי טבח ומכר של אביו שהחיוב הוא משום גנב, הכא לא מיקרי גנב לגבי החלק שיש לו בהחפץ, ולכן הרי הוא פטור גם על החלקים של אחיו משום דלא הוי טביחה כולה באיסורא.

אבל אם נאמר שבטביחה המכירה החיוב משום מזיק הוא, א"כ הכא אף שאינו חייב בתשלומין על חלקו, מ"מ מדין מזיק אסור לו להזיק את כל החפץ משום

השותפות שיש להם להאחים בבהמה זו.

ולפי זה מיושבת שפיר הסתירה בדברי רש"י מדף ע. לדף עד: שבדף ע.
 סוברת הסוגיא שחייב טביחה ומכירה הוא משום מזיק, ולכן כל הדין כאן שהוא
 פטור מתשלומי ד' וה' הוי רק בציור שהוא בן יחיד, שאז פטור משום "שלו הוא טובח
 שלו הוא מוכר". אבל אם יהיו לו אחין אז חייב ד' וה' כיון שגם כאן שפיר שייך דין
 מזיק, שאסור לו להזיק חפץ של שותפות.

אבל בדף עד: סוברת הסוגיא דטביחה ומכירה הוי המשך גניבה, והחייב
 ביסודו הוא מצד הל' גנב, ושם שפיר אפשר לומר דאיירי אפילו ביש לו אחין, ופטור
 מתשלומי ד' וה' משום דלא הוי טביחה כולה באיסורא. [אמנם זה גופא אכתי נשאר
 לעיין היטב בסוגיות אלו, מה הכריח רש"י לפרש בדף ע. שחייב ד' וה' הוא משום
 מזיק ובדף עד: שהחייב הוא משום המשך הגניבה].

ולפי האמור ניחא בזה קושיא ג' הנ"ל, ישמע חכם ויוסיף לקח.

סימן מג

בענין נשתרש ושנה בחטא

לכבוד הבחור היקר המבקש את דבר ד' באמת, ר' יצחק רימונד נ"י,

כמעשיך בראשון כך מעשיך בשני השכלת עשה---

בבבא קמא (סב:) תנן, אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל וכו', ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, אין הגונב אחר הגנב כו'. דכתיב וגונב מבית האיש ולא
מבית הגנב: עכ"ל.

ולהלן בגמרא (סז:) איתא, אמר רב לא שנו אלא לפני יאוש אבל לאחר יאוש
קנאו גנב ראשון וגנב שני משלם תשלומי כפל לגנב ראשון אמר רב ששת אמינא
כי ניים ושכיב רב אמר להא שמעתא דתניא אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה
טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה מפני שנשתרש בחטא, אימת אילימא
לפני יאוש מי איכא נשתרש אלא לאחר יאוש ואי ס"ד יאוש קני אמאי משלם
תשלומי ארבעה וחמשה שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, אמרי כדאמר רבא מפני
ששנה בחטא הכא נמי מפני ששנה בחטא, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, שנשתרש. עשה שרשין כלומר נתחזק בחטא שקנאו ומהנו
מעשיו: אילימא לפני יאוש. מכרו: מי איכא נשתרש. הא לא אהנו מעשיו דשינוי
רשות ששינהו מרשותו לרשות לוקח בלא יאוש ליכא למ"ד דקני: לאחר יאוש.
דאהנו מעשיו דהשתא קני לוקח בתרתי יאוש ושינוי רשות: ואי ס"ד יאוש. גרידא
קניה, גנב אמאי משלם ארבעה וחמשה הא דמי בעלמא הוא דאית להו לבעלים גביה
ושלו טבח ומכר: כדאמר רבא. לקמן בשמעתין: ששנה בחטא. ולעולם לפני יאוש
ואע"פ דלא אהנו מעשיו מחייב: עכ"ל.

ולהלן (סח.) איתא, איתמר המוכר לפני יאוש וכו' רב ששת אמר פטור וכו'
חיוביה לאחר יאוש הוא דאהנו מעשיו אבל לפני יאוש דלא אהנו מעשיו לא מיחייב
דומיא דטביחה בעינן דאהנו מעשיו, א"ר ששת מנא אמינא לה דתניא א"ר עקיבא
מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' מפני שנשתרש בחטא, אימת אילימא

לפני יאוש מי איכא נשתרש אלא לאו לאחר יאוש הוא אמר רבא מפני ששנה בחטא, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, חיובא לאחר יאוש הוא דאהנו מעשיו. משקנאו לוקח וכו' ורב ששת בעי מכירה גמורה: נשתרש. עשה שרשין משמע דאהנו מעשיו: עכ"ל. ושאלת, למה הוצרך רש"י לחזור כאן ולפרש ענין נשתרש בחטא, ולא עוד אלא שמפרש בשינוי דהתם נקט עשה שרשין "כלומר נתחזק בחטא שקנאו ומהנו" מעשיו, וכאן נקט עשה שרשין "משמע דאהנו" מעשיו, ע"כ שאלתך. ויש להוסיף ולדקדק, דהתם נקט דיבור המתחיל "שנשתרש" בשי"ן, והכא נקט "נשתרש" בלי שי"ן.

והנה יש להעיר שבתחילת הסוגיא כדפריך רב ששת על רב, מביא רק סברא דנשתרש בחטא להוכיח דבעינן אהנו מעשיו, אבל בסוף הסוגיא כשאומר לדברי עצמו שאין חיוב על מכירה לפני יאוש, אז מוסיף הטעם דבעינן "דומיא דטביחה". וחזינן מזה שרב ששת עצמו מוסיף לבאר דברי ר' עקיבא, שחזין מעצם הטעם של נשתרש בחטא, יש גילוי בקרא מהא דכתיב טביחה ומכירה ביחד, ונקטינן דבעינן נשתרש דומיא דטביחה. וצ"ב מה הוסיף בנקודה זו. והנה יש לעמוד בדברי רש"י בתחילת הסוגיא כדפריך אליבא דרב, דנקט דהא דמהנו מעשיו היינו "שקנאו" לוקח. וכן מבאר דלא סגי בשינוי רשות מרשותו "לרשות לוקח" בלא יאוש. ודלאחר יאוש השתא "קני לוקח" בתרתי, יאוש ושינוי רשות. הרי שמאריך לבאר הכל מצד הלוקח. אבל בדברי רב ששת כשלעצמו מבאר רש"י דאהנו מעשיו "כשקנאו" לוקח, משמע שאין הקנין סיבה אלא סימן דאהנו מעשיו. וכן פירש דרב ששת בעי "מכירה" גמורה. הרי שתולה מצד המוכר.

ומבואר מזה כנ"ל, דאין ה"נ בדברי רב ששת נאמר חידוש שאינו מוכרח בגוף המימרא של רבי עקיבא. שבדברי רבי עקיבא עצמו יש לפרש שאם עכ"פ קנאו לוקח לגמרי וע"י זה הופקע השור מן הבעלים לגמרי, קרי ליה שנשתרש, ואע"ג שאין כאן מכירה גמורה כיון שאין הגנב נחשב כבעלים לגבי מכירה. אבל רב ששת ס"ל דבעי דומיא דטביחה, והיינו דבעי "מכירה" גמורה, ושוב בעינן שהמוכר יהיה נחשב כבעלים על המכירה. וזה מבואר היטב בדברי רש"י כנ"ל, ומקורו מבואר בדברי הגמ' עצמה, וכש"נ. וא"כ כדפריך רב ששת על רב, אין לו זכות להקשות על פי חידושו בדברי

רבי עקיבא, ולכן מקשה אפילו את"ל דס"ל לרב בדעת רבי עקיבא דלא כוותיה. ומשונה פירש רש"י כל הקושיא לפי הצד דחשיב נשתרש אם עכ"פ איכא קנין גמור מצד הלוקח, ואין צורך לחדש שהגנב נחשב כבעלים לגבי מכירה.

ומיושבת שאלתך הנ"ל בטוב טעם, שבתחילת הסוגיא נקט רש"י בל' "שנשתרש" דמשמע שנעשו השרשין ממילא ע"י מעשיו, ולא שהוא נחשב כמוכר ממש. ומפרש "כלומר נתחזק בחטא שקנאו דמהנו" מעשיו. כלומר, דכיון שקנאו לוקח "מהנו" מעשיו ממילא, וע"י זה נתחזק בחטא.

אבל בסוף הסוגיא לרב ששת בדעת עצמו, פירש בל' "נשתרש", דכיון שהגנב נחשב כבעלים לגבי מכירה, א"כ הרי יש כאן מעשה גמור מצדו של עשיית שרשין. ומוסיף רש"י דנשתרש "משמע דאהנו" מעשיו, שלפי זה עדיף ליה לרב ששת לפרש משמעות של נשתרש, שנחשב מעשה גמור של עשיית שרשין מצד הגנב. וא"ש בעזה"י.

אמנם נראה שיש לומר בזה עוד, דהא באמת צ"ב מהי סברת רב ששת לומר שהגנב נחשב כבעלים לגבי מכירה, ומצד שני מהו הטעם לומר דלא הוי כבעלים, וכדחזינן בתחילת הסוגיא דנקטינן הכי כנ"ל.

וי"ל בזה, שהרי יש לחקור אם הא דיאוש ושינוי רשות קונים ביחד היינו שכל אחד אין בו סרך קנין לבדו ורק צירופם קונה, או שגם ביאוש יש מקצת קנין ושינוי רשות גומר את הקנין אח"כ.

ובתחילת הסוגיא משמע מדברי רש"י שאין ביאוש צד קנין כלל ברשות הגנב, והקפיד לומר "דהשתא" קני לוקח בתרתי יאוש ושינוי רשות, דהיינו שהיאוש לא עשה שום פעולה של קנין להגנב, ורק השתא אצל הלוקח הוא דמצטרף לקנין.

וא"כ י"ל דודאי שאין הגנב נחשב כבעלים לגבי מכירה, כיון שאין לו שום צד קנין בגוף הבהמה [לגבי הבעלות של "שלו", ואין לו אלא דין של "ברשותו"], ואין בידו למכרו. ורק שאם קונה הלוקח ברשותו, ממילא נחשב שמכרו.

אבל בסוף הסוגיא אליבא דרב ששת, י"ל דס"ל לרב ששת דאע"ג דיאוש גרידא אינו עושה קנין גמור לגנב, מ"מ נחשב מקצת קנין, דאע"ג שאין הבהמה נחשבת "שלו" ממש בנוגע להשתמשות שלו כיון שבאה לידו דרך הפקעת רשות, מ"מ אחר היאוש כבר אין כאן עיכוב מצד דין "שלו" של הבעלים, והוי בידו למכור, ואז נחשב כבעלים על המכירה והויא "מכירה גמורה" לדברי רב ששת.

והנה בדברי רב שאמר שלאחר יאוש בעלים אז הגונב אחר הגנב משלם כפל

לגנב ראשון, נאמרו שני חידושים, שהרי חוץ מן החידוש שיאוש קונה יש כאן חידוש שקנין זה מפקיע שם "בית הגנב" מן החפץ. דהא גם לפני יאוש היה צד לשלם כפל מחמת "רשותו" של הגנב, ולזה בעינן קרא דכתיב וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב. ולולא דברי רב היה מקום לומר דאע"ג דיאוש קונה מ"מ בית הגנב מיהא מיקרי וליכא כפל.

וחזינן לדעתיה של רב, דס"ל שקנינים שהגנב עושה אחר הגניבה ע"י יאוש וכדומה, אינם נחשבים כהמשך של קניני הגניבה, אלא קנינים חדשים כמו אדם הקונה מעלמא, ואז הוי שפיר "בית האיש" אצל גנב הראשון. ושוב נראה דלרב לשיטתו לא היה מקום כלל לומר כהא דרב ששת, דיאוש קונה במקצת כדי להרחיב רשות הגנב שיוכל להיות בעלים על המכירה. דלא שייך קנין חדש והרחבת רשות הגנב אא"כ יש כאן קנין גמור שבכוחו להפקיע שם גנב ולעשות אותו כאיש הקונה מעלמא.

וא"כ י"ל דהא דנקט רב ששת אליבא דרב שיש רק שני צדדים, או שיאוש קונה לגמרי או שאינו קונה כלל [ואין מקום לומר שהגנב יהיה כבעלים לגבי מכירה], היינו משום דפריך לרב אליבא דטעמיה דרב. אבל רב ששת גופיה ס"ל שיאוש עושה תחילת קנין להרחיב רשות הגנב כדי שלא יהיה דין "שלו" של הבעלים מעכב כח המכירה של הגנב מצד "רשותו".

[ועכ"פ גם אם לא נקבל הנחה זו, הרי נתבאר למעלה בטוב טעם דפריך רב ששת לרב מהא דרבי עקיבא, ואפילו את"ל שלא יפרש דברי רבי עקיבא כחידושו של רב ששת. וראיה לדבר מהא דמשני הש"ס "אמרי כדאמר רבא", משמע שיש בזה איזה חידוש לדמות הך דרבא להא דהכא, ותימה דהא רבא קאמר לה על דברי רבי עקיבא עצמו, ולהנ"ל י"ל דעכ"פ הכא מיירי לפי פירוש אחר בדברי ר"ע, ועיין.]

אקוה שפתחתי לך שבילין בעומקה של הלכה, תן לחכם ויחכם עוד----

סימן מד

בענין נעשה שינוי בידו וקנאו

ערב חג הסוכות תשע"ז

לכבוד ידידי הרב המתמיד והמעמיק הר"ר שמואל דוד בערקאוויטש נר"ו,

בגמרא במסכת בבא קמא (סה:) איתא, אמר רבי אילעא גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו, טבח ומכר, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, איתביה רבי חנינא לרבי אילעא גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב, ואי סלקא דעתך קנייה בשינוי, אמאי משלם, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר וכו', אמר רב ששת הא מני בית שמאי היא דאמרי שינוי במקומו עומדת ולא קני, דתניא נתן לה באתננה חיטין ועשאן סולת, זיתים ועשאן שמן, ענבים ועשאן יין, תני חדא אסור ותני חדא מותר, ואמר רב יוסף תני גוריון דמאספורק בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין, מאי טעמא דבית שמאי, דכתיב "גם" לרבות שינוייהם, ובית הלל, "הם" ולא שינוייהם וכו', ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, נעשה שינוי בידו וקנאו. בשינוי להא מילתא, דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו', ופטור מארבעה וחמשה וכו': שינוי במקומו עומד. אף על גב דאישתני לא נפיק מרשות בעלים: תני חדא אסור. לקרבן: עכ"ל.

ולהלן שם (צג:) תנן, הגוזל עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים, משלם כשעת הגזילה וכו', ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, משלם כשעת הגזילה. דמי עצים וצמר, ואין חייב להחזיר לו כלים, דקני בשינוי: עכ"ל.

ולהלן בסוגיא שם איתא, אמר אביי רבי שמעון בן יהודה ובית שמאי ורבי אליעזר בן יעקב ורבי שמעון בן אלעזר ורבי ישמעאל כולהו סבירא להו שינוי במקומו עומד וכו', בית שמאי מאי היא, דתניא נתן לה חטין באתננה ועשאן סולת, זיתים ועשאן שמן, ענבים ועשאן יין, תני חדא אסור ותניא אידך מותר, ואמר רב יוסף תני גוריון דמאספורק בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, במקומו עומד. אין זו מרשות בעלים הראשונים ואפילו נשתנה: אסור. למזבח: מאספורק. שם מקום: עכ"ל.
 והקשה מעכ"ת בחכמה, שהרי פירושי רש"י סותרים זה את זה, דבסוגיא דידן נקט שאתנן פסול "לקרבן", ולהלן שם נקט שהוא פסול "למזבח", וצע"ג, עכ"ק.
 וכן העיר מעכ"ת בעינא פקחא, אמאי בסוגיין לא נחית רש"י לפרושי מי הוא גוריון מאספורק, משמע שאין צורך וענין ללמדנו פרטי שמו של תנא זה, אבל להלן שם קבע דיבור מיוחד, לומר "מאספורק" היינו שם מקום, וצ"ב.
 ואם כי זאת נראית לפום ריהטא כנקודה קטנה וצדדית ביותר, בודאי תימה שאם יש בזה ענין, למה לא פירש רש"י ענין זה בפעם הראשונה שהביא הש"ס את דברי גוריון, ודוקא בפעם השנייה טרח לפרש כן, הלא דבר הוא, וצ"ב כנ"ל, עכ"ק.

ונראה שכל זה תלוי בסתירה אחרת שהיא גדולה ויסודית, והיא בביאורי רש"י לשיטה הסוברת "שינוי במקומו עומד", שהרי בסוגיין פירש וז"ל, שינוי במקומו עומד. אף על גב דאשתני לא נפיק מרשות בעלים: עכ"ל.
 משמע מדבריו שיש קצת ניתוק וחולשה בבעלות הנגנב על ידי השינוי, גם להך מאן דאמר, רק דמכל מקום אין זה מפקיע את רשותו לגמרי, ומרשות בעלים מיהא לא נפיק. ומדוקדק לשון הגמרא "שינוי במקומו עומדת ולא קני", שיש שינוי והשפעה על מצב הבעלות, אבל אינו עושה קנין ממש.
 אמנם להלן שם פירש רש"י וז"ל, במקומו עומד. אין זו מרשות בעלים הראשונים ואפילו נשתנה: עכ"ל. הרי שהוא מקפיד שם להדגיש שהחפץ לא זו כלל מרשות בעלים, ומשמע שאין כח בשינויים להשפיע כלל על עניני בעלות לפי שיטה זו, והיא סתירה גדולה וצ"ע.

אלא שהדברים מבוארים מתוך הסוגיא, דהא בסוגיא דידן פרכינן אדרבי אילעא דסבירא ליה שינוי קונה, מברייטא דתניא שמשלם ארבעה וחמשה כשעת הגניבה, ועל זה הוא מתרץ "הא מני בית שמאי היא". כלומר, יסוד תירוצו הוא שאין להקשות מברייטא זאת, דהא אתיא כבית שמאי, והרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.
 ואמנם בסוגיא דלקמן אמר אביי שאין זאת שיטה נדחית של בית שמאי נגד בית הלל, דהא איכא תנאי טובא דסברי כוותיהו, רבי שמעון בן יהודה ורבי אליעזר בן יעקב ורבי שמעון בן אלעזר ורבי ישמעאל, ובגמרא שם (צד). איתא, אמר ליה

רב פפא לאביי איכפל כל הני תנאי לאשמועינן כבית שמאי, אמר ליה הכי קאמרי לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה, ע"כ.

ולזה נקט רש"י, שהחילוק הוא בגוף ההבנה של "שינוי במקומו עומד", דהא בסוגיא דידן חזינן שדנים בענין שינוי ביחד עם דין יאוש, והיינו שיש צד דמיון ביניהם, שהשינוי פועל ניתוק וחולשה בשליטת רשות בעלים, כיון שהחפץ מתפעל ומושפע באופנים שאינם תחת שליטת הבעלים, ויד בעלים רופפת ומתנוונת, וזה דומה ליאוש כשהבעלים מפסידים הרגשת השליטה בחפץ זה.

ושפיר נקט רבי אילעא שדעת יחיד היא לומר שאין שינוי הגוף שובר את רשותם של הבעלים, שבית הלל סוברים שהשינוי פועל ניתוק גמור של בעלות ושלטה, ובית שמאי סוברים שאף על פי שיש צד ניתוק, מכל מקום מרשות בעלים לא נפיק.

אבל להלן נקטה הסוגיא אליבא דאביי, שיסוד הקנין של שינוי אינו מחמת חולשה בשליטת הבעלים במצבו של החפץ, אלא שנתחדש דין האומר שאין זה אותו חפץ, והוא נשתנה להיות חפץ אחר, וממילא הרי חפץ חדש זה שייך לרשות אחרת אם לא נעשה השינוי בשעה שהיה החפץ תחת רשות גמורה של הבעלים. ואם כן השיטה הסוברת "שינוי במקומו עומד", איננה שיטה המקבלת את היסוד של שינוי וממעט את תוקפו, אלא הרי היא שיטה החולקת על כל היסוד החדש הזה ואומרת שאין שינוי הגוף של החפץ משפיע על ענין בעלות כלל, ולא זו החפץ מרשות בעלים, ושפיר פירש רש"י בשתי הסוגיות. ולפי זה הרי קנין שינוי באותה סוגיא אינו דומה ליאוש כלל, ואינו בנוי על חלישות הבעלות על ידי חוסר כח ושלטה על החפץ, אלא על ידי החלפת מהות החפץ והפקעת הדינים החלים עליו בשמו ובמצבו הקודם. ויש הרבה מקום לחלוק על זה, ונקט אביי שבאמת יש כמה וכמה תנאים החולקים.

אלא שקשה על כל זה, הרי שתי הסוגיות מביאות מקור לשיטה של "שינוי במקומו עומד", מברייטא דבית שמאי לגבי אתנן, שגם חטין ועשאן סולת אסורים מדין אתנן, ובית הלל חולקים ומתירים את הסולת מדין שינוי. וקשה, איך יתכן לפרש שהסוגיות חלוקות ביסוד קנין שינוי, אם שתיהן מודות שיש להתיר אתנן על ידי שינוי לבית הלל.

וצריך לומר דאין הכי נמי, בזה עצמו נחלקו הסוגיות, דסוגיא קמא נקטה

שהיתר אתנן של בית הלל בחטין ועשאן סולת הוא מחמת חלישות בעלות, וסוגיא בתרא נקטה שהיתר זה בנוי על הפקעת הבעלות על ידי שאותו חפץ אין כאן וחפץ חדש בא במקומו.

וביאור הדבר, שהרי יש לחקור בגדר פסול אתנן, אם זה תלוי בממונות של החפץ, דכיון שהזונה זכתה לבעלות שלה בחפץ זה על ידי אתנן של זנות, נקטינן שאין לקחת ממון של זנות ולעשות ממנו הקדש, ואין זכייה ובעלות כזאת יכולה ליצור ממונות של הקדש. או דילמא, שנתחדש כאן שם פסול של "אתנן" בדומה לשם "מוקצה" או שאר שמות הפוסלים למזבח.

ובמסכת תמורה (כח.) תנן להו ביחד, כל האסורין לגבי מזבח אוסרין בכל שהן, הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן ומחיר והכלאים והטרפה ויוצא דופן וכו', ע"כ.

ונפקא מינה בחקירה זאת, במקדיש אתנן שלא למזבח, שהרי הפסולים התלויים בממונות הרי הם פוסלים בממונות של הקדש, וזה נקרא פסול "קרבן", שאין האדם יכול להקריב לצורך קדושה מממון כזה, ועיין בחידושים למסכת חגיגה (ו.) בסוגיא של שיעור מעה כסף לקרבן, שהארכנו ביסוד זה, שחלק ממצע הקרבה הוא להוציא ממון שלו לצורך גבוה.

ואם מפרשים שגדר שינוי להתיר אתנן הוא מחמת הממונות שבו, שהבעלות שקיבלה על ידי פרעון האתנן נחלשה על ידי השינויים, ועכשיו הרי היא זוכה מחדש ואין כאן ממונות של אתנן, אם כן נקטינן שיש כאן פסול קרבן התלוי בממונות, ושפיר פירש רש"י בסוגיא קמא שאתנן פסול "לקרבן".

אבל אם גדר ההיתר הוא משום שאותו חפץ שקיבלה אינו נמצא כאן, ומה שיש בידה נידון כחפץ חדש, על כרחך שדין זה תלוי בשם איסור ופסול של "אתנן", ושינוי החפץ לחפץ חדש מפקיע אותו שם מן החפץ.

ופסול כזה התלוי בשם איסור ופסול, הוא פסול של "מזבח", שאינו תלוי בחוסר ראויות להיות ממון הקדש אלא בפסול מיוחד שחל על החפצא, והוא תלוי בשם "אתנן" שחל עליו בשעת הקנין, ואם פקע שם זה פקע פסולו. והיינו שפירש רש"י להלן בסוגיא בתרא, שדין אתנן הוא פסול "מזבח" ולא נקט פסול קרבן.

ועיין במסכת עבודה זרה (מו:) שאומר רבא שאתנן אסור במחובר לגבוה, ועל כרחך שאין זה פסול מזבח אלא פסול בכל הלכות ממון הקדש, וכן פירש רש"י שם

וז"ל, אסור במחובר לגבוה. ואפילו למכשירי קרבן, דכתיב "בית ד" דמשמע אפילו לבנין הבית וכו', עכ"ל.

ואחר כך הרי הסוגיא שם רוצה ללמוד מקל וחומר שאתנן מותר במחובר, והתם איתא, ואי משום "בית ד' אלקיך" פרט לפרה וכו' דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים לרבות את הריקועים וכו', ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, ואי משום בית ד'. ובעית למימר דבית הוי מחובר וכו' שאם נתן לה בית באתננה אסור להקדישו לצורך בנין הבית: עכ"ל.

הרי שדעת רבא בסוגיא שם היא, שדורשים ממה שנאמר "בית ד'" שאין מקבלים אתנן אפילו לבנין הבית, וגם יש צד לדרוש שאם נתן בית באתננה אסור, וכל זה סותר לדברי רש"י בבבא קמא בסוגיא דלהלן שפירש שאתנן פסול "למזבח", וצ"ע.

ולפי דברינו מבואר, שדבר זה עצמו שנוי במחלוקת בין האמוראים והסוגיות, דסוגיא קמא דמסכת בבא קמא נקטה שאתנן הוא פסול קרבן, וגם מכשירי קרבן בכלל זה, והיינו משום שהפסול הוא מצד הממונות שבו, שתשלום עבירה הוא מקור הזכייה והבעלות של הזונה לתת את החפץ להקדש. וסוגיא דעבירה זרה שם לפי דעת רבא, היא כסוגיא קמא דהכא. אבל סוגיא דלהלן במכילתין לפי אביי נקטה, שאין פסול אתנן אלא למזבח עצמו, שנתחדש כאן שם "אתנן" הפוסל לגבי מזבח, ושפיר נחלקו האמוראים והסוגיות בהך מילתא גופא.

ומעתה מדוקדק היטב פירושו של רש"י לגבי גוריון מאספורק, שבסוגיא קמא לא פירש כלל, אבל בסוגיא בתרא כתב "מאספורק" שם מקום. והחילוק מבואר, שהרי בסוגיין מביא הש"ס דברי גוריון מאספורק כדבר ברור ומוסכם לכל הדעות, ואין טעם לעמוד על שמו ושם עירו. אבל להלן שם נקט הש"ס שיש הרבה תנאים החולקים על דבריו, והם אומרים "לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה", ואם כן יש כאן ריעותא על סמכותו, שאין סומכים על עדותו לחלוטין, ולזה הדגיש רש"י שכיון שלא היה גוריון בין התנאים העיקריים ובא ממקום רחוק וקטן, אין כולם מסכימים לדבריו, ודוק.

סימן מה

בגדרי יאוש

בבבא קמא (סו.) איתא, אי [יאוש בגזילה] דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה האי נמי וכו', ע"כ.

ופירש"י וז"ל, מוצא אבדה לאו כיון דמייאש ליה מרה מקמי דתיתי לידיה קני לה. אם נתייאשו בעלים קודם שמצאה זה קנה דתניא באלו מציאות (כב:) מנין לאבידה ששטפה נהר הואיל ונתייאשו הבעלים שהיא מותרת ת"ל אשר תאבד ממנו שאבודה ממנו ומצויה לשאר בני אדם יצתה זו אלמא קני וכו': עכ"ל. ובתוס' כאן ובב"מ (כז.) ילפי משמלה, והך דרשא דנקט רש"י הביאו בשם הירושלמי, וצ"ב למה הוכרח רש"י ללימוד זה.

והנה לגבי יאוש בגזילה אי קני או לא, מצאנו שתי סתירות בשיטות אמוראים. דהא ר' יוחנן בסוגיין ס"ל דיאוש קני, אבל בב"ק (סח:) ס"ל יאוש לא קני, וכן הקשו התוס'. וגם עולא ס"ל בב"ק שם (סז.) דיאוש לא קני, ולהלן בב"ק (קיד.) סובר דיאוש קני, ורמזו התוס' בסוגיין לקושיא זו, וגם הקשו אותה בהדיא בב"ק (סז.) בד"ה אמר עולא. וסתירות אלו צ"ע.

ולהלן בסוגיין (סו:) איתא, איתיביה אביי לרב יוסף עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן ושל עבדן אין מחשבה מטמאתן של גנב מחשבה מטמאתן של גזלן אין מחשבה מטמאתן רבי שמעון אומר חילוף הדברים של גזלן מחשבה מטמאתן ושל גנב אין מחשבה מטמאתן לפי שלא נתייאשו הבעלים וש"מ יאוש קנה, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, מחשבה מטמאתן. בעל הבית אינו עשוי למוכרן ועושה מהן מטות ודולבקות וקטבלאות ומשחשב עליהן לדבר שראוי לו בלא חסרון מלאכה מקבלין טומאה מיד: ושל עבדן. העשוי למכור אין מחשבתו מטמאתו דעביד דממליך ומזבין והלוקח יעשה מהם מנעלים ועדיין לא נגמרה מלאכתן לכך: של גנב מחשבתו מטמאתם. דקננהו ביאוש דקסבר סתם גניבה יאוש בעלים היא דלא ידע למאן לתבעו: ושל גזלן אין מחשבה מטמאתן. ואע"פ שחישב עליהן לדבר שאין בו חסרון מלאכה כגון לכיסוי חבילות סוסים ופרדים כמו שעושין מעורות דובין מ"ט

דסתם גזילות ליכא יאוש דכיון דידע מאן שקליה אזיל ותבע ליה לדינא: חילוף הדברים. סתם גזילה איכא יאוש דכיון דלעיניה גזלה מיניה איניש אלמא הוא אבל סתם גניבה ליכא יאוש דסבר משכחנא ליה לגנב: עכ"ל.

ולהלן (קיד.) תנן, נטלו מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר וכו' הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין מהן: ע"כ. ופירש"י וז"ל, הרי אלו שלו. דמסתמא נתיאשו הבעלים מיד וקננהו היאך ביאוש ושינוי רשות: עכ"ל. ובגמ', תנא אם נטל מחזיר לבעלים הראשונים קסבר יאוש כדי לא קני ומעיקרא באיסורא אתא לידיה, ע"כ. והקשה הגרע"א בגליון הש"ס, היכי פריך אביי על רב יוסף ממתני' דחזינן מינה דיאוש קנה, והא אנן אשכחן להדיא תנא דס"ל כרב יוסף דיאוש כדי לא קני, וא"כ אית ליה למימר דס"ל כהאי תנא, והשאר הדבר בתמיהה.

והנה בהמשך הסוגיא שם מייתי נמי מתני' דעורות של בעל הבית, ושם פירש"י וז"ל, מחשבתו מטמאתן. חישב עליהם בדבר שאין בו חסרון מלאכה כגון לעוצבא ולמטה ירדו לטומאה מיד: ושל עבדן. שאומנותו בכך סתמיה למכירה הלכך אין מחשבתו מחשבה שאם יבאו בני אדם לקנותו ימכרנו להן ונמצא שסופן למנעלין ועדיין לא נגמרה מלאכתן לכך: של גזלן אין מחשבתו מטמאתן. דלאו ידיה הוא דכיון דידע מאן שקליה מיניה לא מייאש: ושל גנב מחשבתו מטמאתן. דאייאוש מרייהו דלא ידעי למאן יתבעו: חילוף הדברים. גזלן כיון דשקליה מיניה בהדיא ולא מצי קאי באפיה מייאש גנב סבר בחישנא ליה ומשכחנא ליה: עכ"ל. ומרגישים מיד שחזר רש"י באריכות לפרש את כל הענין שכבר פירש בסוגיא דידן, אבל באופן אחר, ויש כמה וכמה סתירות בין פירוש זה לפירושו דלעיל בביאור משנה זו.

א' דלעיל גרס שעורות של בעל הבית "מחשבה" מטמאתן, וכאן גרס "מחשבתו" מטמאתן.

ב' לעיל נקט דמחשבה מטמאתן היינו שהן "מקבלין טומאה" מיד, אבל כאן נקט דמחשבתו מטמאתן היינו שהן "ירדו לטומאה" מיד.

ג' לעיל האריך לבאר שבעל הבית "אינו עשוי למוכרן", אבל כאן לא הזכיר דבר זה כלל.

ד' לגבי עורות של עבדן פירש לעיל "דעביד דממליך ומזבין", אבל כאן כתב דכיון דאומנותו בכך "סתמיה למכירה", הרי דלא סגי לן בהא דיתכן שיתחרט

וימכור, אלא צריכים לחדש שסתמיה למכירה, והיא סתירה גלויה וצע"ג.
ה' לגבי עורות של גזלן פירש לעיל דמיירי שחישב עליהן לדבר שאין בו חסרון מלאכה כגון "לכיסוי חבילות סוסים ופרדים כמו שעושין מעורות דובין", הרי דלא סגי ליה למימר שחישב לדברים רגילים כמו מטות ודולבקאות שמחשב בעל הבית בעלמא, אלא בא לחדש דמיירי שחישב בדברים ששייכים לגזלנים דוקא, דהיינו דברים העוזרים להם בחייהם בדרכים על סוסים ופרדים. ואינו מובן למה הוצרך לחדש דבר זה לעיל, וגם פלא שכאן לא רמז לענין זה כלל.
ו' לעיל לגבי גנב וגזלן דן רש"י אי הוי יאוש או לא הוי יאוש, אבל כאן נקט לשון חדש ודן אם יש יאוש "בעלים", וצריך טעם.
ז' לגבי גזלן נקט לעיל דאיכא יאוש משום דכיון דלעיניה גזלה מיניה "איניש אלמא הוא", אבל כאן נקט דכיון דשקליה מיניה בהדיא "ולא מצי קאי באפיה" מייאש.

וחזינן להדיא דנקט רש"י שיש כאן מחלוקת בין ב' סוגיות הללו בפירוש משנה זו [ובאמת גם לדעת התוס' צ"ל הכי, דהא דעת ר"ת (שם סז. ד"ה אמר) דסוגיא קמא מיירי לענין קרבן וסוגיא בתרא מיירי לענין שאר דיני בעלות, ואם בשתי הסוגיות מביאים מתני' דעורות של בעל הבית לראיה, ע"כ דחדא סוגיא מדמה טומאה לקדשים ואידך סוגיא אינה מדמה]. ויסוד המחלוקת יבואר לפנינו בעזה"י.

ונקדים הא דשבת (נב:) דמייתי הש"ס מתני' דתנן כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה, ופירש"י וז"ל, יורדין לידי טומאתן במחשבה. מאחר שחישב עליו שיניחנו כמות שהוא עכשיו ולא יוסיף תיקון אחר הוא גמר מלאכתו ומקבל טומאה: ואין עולין מטומאתן. מאחר שחישב על העור לעשות שטיח ירד לידי טומאה ואם חזר וחישב עליו לרצועות וסנדלים לא בטל מתורת כלי ולא טהר בכך עד שיתן בו אומל דהוי שינוי מעשה וכו': עכ"ל.
וחזינן מדבריו דהתם דאף על גב דתנן בלשון יורדין "במחשבה", אין הטומאה באה ע"י המחשבה בפני עצמה, אלא שע"י מחשבה יש כאן גמר מלאכה, וגמר מלאכה הוי מעשה המביא לידי טומאה. ולכן הא דעולין מטומאתן על ידי שינוי מעשה, אין זה משום שמעשה מוציא מידי מחשבה, דהא גמר מלאכה הוי מעשה כנ"ל [וכל הצד שיעלה מטומאה ע"י מחשבה הוא משום דדלמא "בטל מתורת כלי" והוי כמעשה המפקיע], אלא דנקטינן שמעשה לשם שימוש אחר מוציא מידי קביעות

כלי של המעשה הראשון.

אבל בסוכה (יד.) דמייתי נמי להך מתני', שם פירש"י וז"ל, יורדין לידי טומאה במחשבה. משחישב עליו שזה יהא גמר מלאכתן כגון שעיבדו לדרגש או לדולבק כיון שעיבדו מקבל טומאה ואלמלי עיבדו לרצועות וסנדלין אין מקבלים טומאה עד שיגמרו למלאכת הסנדלין: ואין עולים מטומאתן. ממחשבת תורת קבלת טומאה אין עולין במחשבה כגון שעיבדו לשלחן ולדרגש וחישב עליו לרצועות וסנדלין אין מחשבתו מבטלתן מתורת קבלת טומאה: אלא בשינוי מעשה. עד שיתן בו איזמל: עכ"ל.

ובפירושו בסוכה הנ"ל משמע שהכל תלוי במחשבה, שהיא "מחשבת תורת קבלת טומאה", ודלא כמבואר ברש"י בשבת שהבאנו למעלה. וכן ברש"י שבת (נח:) בד"ה שאין עולין מטומאתן כתב וז"ל, מתורת טומאה שירדה להן ואע"פ שעדיין לא נטמאו משנמלך עליהן אין עולין מלקבל טומאה אלא ע"י מעשה: עכ"ל. ולא נקט דלא "בטל תורת כלי" אלא "אין עולין מלקבל טומאה", והיינו כפירושו בסוכה שם, שאינו צריך להוציא מידי מעשה אלא מידי מחשבה. ובהערותינו הארכנו לבאר למה פירש כאן באופן זה ושם באופן אחר.

עכ"פ נמצינו למדים שלדעת רש"י יש ב' דרכים בין הסוגיות והאמוראים לפרש ענין מחשבה לקבל טומאה, אם הוא מדין מחשבה גרידא או שע"י מחשבה הרי הוא קובע שזה גמר מלאכתו, ועצם גמר מלאכה הוי מעשה. ולפ"ז אף אנן נמי נימא שזה עצמו הוא החילוק בין ב' הסוגיות בב"ק בפירוש מתני' דעורות של בעל הבית. דאביי דפריך לרב יוסף לעיל (סו:) נקט דהך מחשבה הוי מעשה, לכן כתב רש"י דבעל הבית "עושה מהן מטות" דהוי מעשה גמור. ולגבי עבדן דתנן שאין מחשבתו מטמאתן, אין צורך לחדש דודאי עומד למוכרן, אלא "דעביד דממליך ומזבין" וכבר אין כאן מעשה גמור של גמר מלאכה וקביעות תורת כלי לגבי טומאה. ולכן בבעל הבית הוצרך לחדש "שאינו עשוי למכור", שגם אם יש צד שימכור בטל שם גמר מלאכה.

וא"כ בגזלן דתנן שמחשבתו מועילה צ"ע שהרי הוא ודאי לא עשה את העורות למטה, וא"כ היאך יכולה מחשבתו לגלות על מעשה של גמר מלאכה, ולזה הוצרך רש"י לחדש שמחשבתו של גזלן היא לגבי חבילות סוסים ופרדים, שהם דברים שגזלנים צריכים אותם ושאר בעלי בתים אין צריכים אותם, ואז הויא מחשבתו כמעשה חדש של גמר מלאכה לגבי הגזלן.

והיינו דנקט רש"י לשון "מחשבה" מטמאתן ולא "מחשבתו", שאין כח במחשבתו ממש אלא שע"י מחשבה יש גילוי על המעשה. וכן נקט לשון "מקבלין טומאה", שהחפץ מוכן לקבל טומאה, ולא שהמחשבה חידשה תורת קבלת טומאה מצד עצמה.

אבל להלן (קיד.) שלא הזכיר רש"י שבעל הבית "אינו עשוי למכור", והוכרח לחדש שאצל העבדן "סתמיה למכירה", ולא חידש שהגזלן עושה מהן חבילות לסוסים, ונקט לשון "מחשבתו" וגם לא כתב שמקבלין טומאה אלא "ירדו לטומאה מיד", ע"כ דהתם נקט שהמחשבה מצד עצמה מחדשת תורת קבלת טומאה, וכל זמן שאין אומדנא דסתמיה למכירה אז הרי הוא בעל הבית להחיל תורת קבלת טומאה על החפץ.

ועכשיו שעמדנו על תוכן החילוק בין הסוגיות בפירוש משנה זו, צ"ב למה הוצרכה סוגיא קמא לפי ענינה לפרש שהוא גדר של מעשה וסוגיא בתרא לפי ענינה לפרש שהוא גדר של מחשבה, וצ"ב.

והנראה מבואר מזה, שיש ב' גדרי יאוש, יאוש על המעשה ויאוש על המחשבה. כלומר, בכל חפץ יש ב' עניני בעלות, א' בעל המעשה של החפץ שיכול לעשות מעשים בהחפץ, ב' בעל המחשבה של החפץ שכל הדינים התלויים במחשבת בעלים באים על ידו.

וא"כ יש ב' סוגי יאוש, א' שהוא כבר אינו רואה את מצב החפץ להיות מצב של תחת ידו לעשות בו כרצונו, ויש בזה סילוק בעלות מכח המעשה של החפץ, ב' שהוא רואה את עצמו מופקע מכל שליטה ובעלות בהחפץ, ויש בזה הפקעת כל שייכות של רשות ובעלות שהיה לו בחפץ זה. ונראה דרך ביאוש זה השני הרי הוא אומר ממש ווי לי לחסרון כיס, דהיינו שהחפץ כבר אינו שייך לכיסו ורשותו כלל. ובסוגיא קמא דנים אם יאוש מעביר כח המעשה של החפץ, ולא איירי כלל בסוגיא יאוש של ווי לי לחסרון כיס, ולכן לא הזכיר רש"י לשון זה בכל משך הסוגיא שם.

וכיון דמיירי התם ביאוש רק על כח המעשה ולא על כל רשותו ובעלותו בחפץ זה, נקט רש"י בכל הסוגיא שדנים אי הוי יאוש, אבל לא נקט לשון של "יאוש בעלים" כדנקט בסוגיא דלהלן.

ובאותה סוגיא הוסיף רש"י דהא דסתם גזילה יאוש בעלים הוא משום שאומר שהגזלן "איניש אלמא הוא", שזו סברא למה מרגיש שאין החפץ נמצא תחת ידו,

אבל אין זו סיבה של יאוש גמור, שעדיין יכול לצפות שבמצב אחר יוכל לתופסו. וזהו שפירש רש"י בתחילת הסוגיא דהא דיאוש קני בגזילה היינו שאינו צריך להחזיר את החפץ עצמו אלא הדמים, שאע"ג שעדיין יש כאן בעלות ותביעת ממון, מ"מ איבוד השליטה בגוף החפץ מפקיע את זכותו לתבוע את גוף החפץ. ומהאי טעמא לא יליף רש"י הך יאוש משמלה שהיא אבידה רגילה, אלא מאבידה של שטפה נהר, שבאבידה של שטפה נהר התחדש דאע"ג שאינו יודע שהחפץ נאבד מ"מ עצם המצב של שטפון יש בזה הפקעת בעלות, ומהא איכא למילף ליאוש של גזילה שאינה בנויה כ"כ על מחשבה בפועל אלא על המצב של איבוד השליטה. ועכ"פ כיון שסוגיא זו דנה ביאוש לגבי כח המעשה של החפץ, שפיר פריך אב"י ממתני' דעורות של בעל הבית לפי הצד שהטומאה תלויה בדין מעשה, וע"כ דהא דפליגי התם בגנב וגזולן אי איכא יאוש היינו יאוש לגבי כח המעשה, וככל הנ"ל.

ואמנם בסוגיא דלהלן שם (קיד.), קיימין אמתני' דתנן שהמציל מן הנהר או מן הלסטיין אם נתיאשו הבעלים הרי אלו שלו, והיינו יאוש גמור שנותן קנין גמור ובעלות גמורה להמוצא. ולכן הזכיר רש"י במתני' דשמעינן דאייאוש דאמר "ווי לחסרון כיס".

וא"כ כדמייתי התם מתני' דעורות של בעל הבית, ע"כ דנקטה הך סוגיא שטומאה תלויה במחשבה ממש, שהבעלים מחילים תורת קבלת טומאה בהחפץ ע"י מחשבה, ואם במשנה זו דנים על יאוש בגנבה וגזלה, ע"כ דהיינו יאוש "בעלים" ממש, שהוא סילוק כל רשותו ואז כבר אינו בעל מחשבה של החפץ להחיל עליו תורת טומאה במחשבתו.

וממילא מבוארים בזה כל החילוקים בדברי רש"י, שהרי פירש שהכל לפי "מחשבתו", וגם מבאר את הסברות אי איכא יאוש בעלים או לא לפי הצדדים אם יוכל להחזירו אפילו לאחר זמן, ולכן בגזולן מוסיף דכיון שבשעת הגזילה "לא מצי קאי באפיה" הרי כבר לא יצליח להוציאו מידו.

ולכן שפיר ס"ל לעולא בסוגיא קמא דיאוש לא קנה, אבל בסוגיא בתרא ס"ל דיאוש קנה. דנקט שרק יאוש גמור הוא שקונה.

ומיושבת קושיית הגרע"א דהיכי פריך אב"י לרב יוסף מהא דמשמע מתני' שיאוש קונה בגזילה, והא איכא תנא בסוגיא דלהלן דס"ל יאוש כדי לא קני, ורב

יוסף יכול לתרץ דקים ליה כאידך תנא. ולהנ"ל הרי אותו תנא נקט הכי רק לגבי
יאוש גמור דס"ל דכיון דבאיסורא אתי ליד מוכס, אינו יכול ליהנות מויתור הבעלים
על רשותם ובעלותם. אבל יאוש של איבוד שליטה על כח המעשה, י"ל דמודה הך
תנא שהגזלן מרויח מזה, כיון שלמעשה הרי הדבר תחת ידו.
(ולגבי מה שיש להקשות מסוגיא דסוכה (ל.,ל:;) אדהכא ומדהכא אדהתם, עיין
בס' מרבה ישיבה על מסכת סוכה שיישבנו כל הקושיות לפי היסודות שנתבארו לנו
בכאן.)

סימן מו

בענין הלוקח יין מבין הכותים

מוצש"ק פ' חקת תנש"א

לכבוד ידידי הבחור היקר ר' יצחק רימונד נ"י, מבני ישיבת אור שמח יצ"ו,

בני שאלה גדולה שאלת -

בב"ק (סט.), ושמעינן ליה לרבי יהודה בעלמא דלית ליה ברירה דתנן הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראעשון וכו' ושותה מיד דברי ר' מ' ר' יהודה ור' יוסי ור' ש' אוסרין וכו', ע"כ. ופירש"י וז"ל, הלוקח יין מבין הכותים. בערב שבת בין השמשות כדתניא בתוספתא וקדש עליו היום ואין לו מה לשתות בשבת ואין לו פנאי להפריש: עכ"ל. ובגיטין (כה.), א"ל רב משרשיא לרבא והא רבי יהודה דתולה בדעת עצמו לית ליה ברירה וכו' דתניא הלוקח יין מבין הכותים וכול', ע"כ. ופירש"י וז"ל, מבין הכותים. כו' ואין לו כלי להפריש תרומות ומעשרות בהן והוא צריך לשתות: עכ"ל. ושאלת, למה מפרש רש"י כאן בציור של ערב שבת בין השמשות ובגיטין מפרש מפני שאין לו כלי להפריש בו. גם דקדקת, למה כאן מתחיל רש"י את הדיבור "הלוקח יין" מבין הכותים, ושם נקט "מבין הכותים" ותו לא. ומסתברא דחדא תליא בחברתה, דכיון דהכא נקט שהטעם שאינו יכול לעשר הוא מפני שלקח את היין בערב שבת, א"כ מדגיש ענין לקיחת היין, משא"כ שם לא נפקא לן מינה מתי לקחו, רק דכיון שעכשיו כשרוצה לשתות אין לו כלי צריך לעצה זו. ועכ"פ קשה מנין לו לפרש באופנים שונים בב' המקומות, וצ"ע.

ותחילה נבוא לפרש מקור השינוי, והוא בהא דגרס הש"ס התם דתניא וכו' והכא גרס דתנן וכו'. וכבר העיר במסורת הש"ס בשם התוס' בחולין (יד:), דלא יתכן

למיגרס "דתנן" דהא במתני' דדמאי (פ"ז מ"ד) תנן הלוקח יין מבין הכותים וכו' מיחל ושותה, ולא נזכר שם שום תנא שאוסר, וע"כ דהא דמייטנן דר' יהודה וחביריו אוסרין הוא לישנא דברייתא.

ואמנם בפירש"י הנ"ל מבואר להדיא דגרסינן "דתנן". דהא נקט דהא דמייירי בערב שבת בין השמשות היינו "כדתניא בתוספתא". ובשום אופן א"א להוכיח פירוש של ברייתא דעלמא ע"פ התוספתא. אלא שיש להוכיח את פירוש המשנה לפי התוספתא השנויה להרחבת ביאור המשנה.

וחזינן דנקט רש"י דגרס הש"ס בלשון "דתנן" כדי להדגיש שעיקר הדין שנוי במשנה ולא הוסיפה הברייתא אלא הא דר' יהודה וחביריו אוסרין, וא"כ ע"כ שהברייתא מדברת בהציור של המשנה, והציור של המשנה הרי יש להוכיח ע"פ התוספתא, דהיינו בלוקח ערב שבת בין השמשות.

ונמצא דסוגיא דגיטין דגרסה בלשון "דתניא" ס"ל שברייתא נפרדת היא ושוב אין צורך לפרשה בציור של המשנה, אבל סוגיא שלנו הקפידה להעתיק בלשון "דתנן" להורות שהיא ברייתא הממשיכה את המשנה כנ"ל.

ועכשיו שעמדנו על מקורו של רש"י בחילוק זה, שוב מסתבר שטעם החילוק הוא מפני שהרי בפירוש נחלקו ב' סוגיות הללו, עד כמה יש להוכיח מברייתא זו דלית ליה לר' יהודה ברירה דהתם נקט רב משרשיא דרק בתולה בדעת עצמו יש להוכיח דלית ליה. והכא נקט דבכל גווני לית ליה.

והנה הא דחשבינן לה תולה בדעת עצמו פירש רש"י שם מפני "שהוא עצמו מוציא את היין", וגם כתב שם להדיא "ולכשיהיו לו כלים ויוציא מן הנוד לתרומה הוא הנברר לתרומה", והיינו שהוצאת התרומה מן הנוד היא המבררת, וזה מעשה שלו וחשוב תולה בדעת עצמו.

ואמנם כל זה שם שמפרשים שכל העצה נצרכה רק כל זמן שאין לו כלי, ופשוט שזה הוא רק לשעה קלה, שהרי אין כאן צורך לכלי מיוחד, וכשיחזור לביתו או לשוב אז יהיה קל לו למצוא כלי לעשר בו.

אבל כאן במי שמביא יין לכל משפחתו ואורחיו לכל השבת, שוב נקטינן דמייירי אפילו כשישתו פ"ח לוגים באותה שבת וישאירו י"ב לוגים בנוד, וזה כבר אינו נחשב תולה בדעת עצמו אלא תולה בטבע העולם מה יישאר אחרי שתייתם. ונמצא דרב משרשיא בסוגיא דגיטין מפרש דמייירי מתני' בערב שבת בין השמשות כדתניא בתוספתא, ובזה נחשב כתולה בדעת אחרים וגם ר' יהודה מודה

שיש ברירה, ולכן לא נזכר שום חולק באותה משנה. והך ברייתא דמייתא פלוגתא
 ע"כ מיירי בציוור אחר כגון שאין לו כלי וכשיחזור לביתו בקרוב יהיה לו כלי
 וליוציא את היין לתרומה מתוך הנוד [ודוק דבגיטין כתב רש"י שני לוגין "מתוך"
 מאה, והכא נקט "ממאה"]. ואז תולה בדעת עצמו הוא וס"ל לר' יהודה אין ברירה.
 אבל סוגיא דהכא ס"ל דמסתברא דהך ברייתא קיימא אמתני', ונמצא דר'
 יהודה פליג על דינה של המשנה ואע"ג שנחשב כתולה בדעת אחרים, ולפ"ז שפיר
 מוכיחים דלית ליה לר' יהודה ברירה בכלל.

וכן תעשה בכל מקום, חזק ואמץ, אזור מתניך כגבור חיל להקשות את כל
 הסתירות בדברי הגמ' ובפירושי רש"י, ותתעקש שלא לקבל תשובה שאינה מספיקה,
 ואז תבין יראת ד' ודעת אלקים תמצא.

סימן מז

בענין ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף (שייך לדף עב.)

בחולין (כט:) איתא, אמר ר"ש בן לקיש משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא בסוף ורבי יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף אמר רבא הכל מודים היכא דשחט סימן אחד עובד כוכבים וסימן אחד ישראל שהיא פסולה שהרי נעשה בה מעשה טרפה ביד עובד כוכבים וכו', לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים, למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב וכו', א"ל רבה בר שימי מר לא אמר הכי ומנו רב יוסף היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול, שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ, לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרו בפנים, למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מיחייב וכו', ע"כ.

ופירש"י וז"ל, אינה לשחיטה. אין השחיטה קרויה שחיטה אלא בסופה ולקמיה מפרש למאי הלכתא: ישנה לשחיטה. הכל קרוי שחיטה: פסולה. ואפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ולא מיקרי שחיטת עובד כוכבים, מיהו שחיטת ישראל נמי לא היא והויה לה כקוץ בעלמא ואיטרפא לה: מעשה טרפה. מעשה שהיה כדי וכשיעור לטרפה בו נעשה בה ביד עובד כוכבים: עכ"ל.

והנה במסכת בבא קמא (ע.) תנן, השוחט חולין בעזרה משלם תשלומי ארבע

וחמשה, ע"כ.

ובגמרא (עב.), א"ל רב חביבי מחזנא לרב אשי שמע מינה אינה לשחיטה אלא לבסוף, דאי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כיון דשחט בה פורתא אסרה אידך לא דמריה קא טבח, א"ל רב הונא בריה דרבא כי קא מחייב אההוא פורתא, א"ל רב אשי לא תידחי, "וטבחו כולו" בעינן וליכא, אלא קשיא, א"ל הכי אמר רב גמדה משמיה דרבא כגון ששחט מקצת סימנין בחוץ וגמרו בפנים, איכא דמתני לה אהא, א"ר שמעון משום דלוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף ור' יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, א"ל רח"מ לר"א לימא קסבר רבי יוחנן חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא דאי ס"ד דאורייתא מכי שחיט לה פורתא אסרה אידך לאו דמרה קא טבח א"ל רב אחא בריה דרבא כי קא מחייב נמי אההוא פורתא, א"ל ר"א

לא תידחיה "וטבחו כולו" בעיניו וליכא, אלא קשיא, א"ל הכי אמר רגמ"ד כי קא מחייב כגון ששחט מקצת סימנין בחוץ וגמרן בפנים: ע"כ.

ופירש"י וז"ל, ש"מ. מדקתני מתניתין השוחט חולין בעזרה חייב: אינה לשחיטה אלא לבסוף. הלכך כל כמה דטבח דמריה קא טבח ובגמר שחיטה הוא דמיתסר בהנאה: כגון ששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרן בפנים. או השלימן לרוב דבגמר טביחה הוא דאיתסרא ועד השתא דמריה קא טבח: אינה לשחיטה. אין שחיטה נקראת אלא לבסוף ונפקא מינה לענין המחשב בקדשים חוץ למקומם או חוץ לזמנן או מחשב שלא לשמן אינה מחשבה אלא אם כן חישב בסוף שחיטה: מתחילה ועד סוף. וכל כמה דחשיב הויא מחשבה: חולין שנשחטו בעזרה. פלוגתא היא במסכת קדושין (נח.) אי דאורייתא היא אי דרבנן: דאי ס"ד דאורייתא. היכי מתרץ רבי יוחנן למתניתין, הא בפורתא קא מתסרא לה: כי קא מחייב. בתשלומין: אההוא פורתא. מחייב דכי היכי דהוי שחיטה לענין חולין בעזרה בתחילתה הוי נמי טביחה לענין תשלומין: וגמרן בפנים. דאיכא "וטבחו כולו" קודם שנאסרה בהנאה: עכ"ל.

ודבר תמוה הוא, דהא בסוגיין שהיא עיקר מקומה של מחלוקת זו, מבואר דפליגי לענין שחוטי חוץ, וא"כ למה נקט רש"י התם דעיקר פלוגתייהו לגבי פסול מחשבה בקדשים.

ואע"ג דהך נפקא מינה נזכר בזבחים (ל.) דרך אגב דסוגיא דתפוס לשון ראשון, יעו"ש, מ"מ התם לא מייתי כלל פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש, אלא דאוקמה הכי פלוגתא דאב"י ורבא דהתם, ומה לו לרש"י בבבא קמא הנ"ל להביא דין זה בתור עיקר הנפקא מינה של מחלוקת ר' יוחנן ורשב"ל, הלא דבר הוא וצע"ג.

אולם באמת יש להעיר, דלא נקט רש"י התם לנפק"מ זה, אלא באיכא דאמרי דמייתי פלוגתא דר' יוחנן ורשב"ל, אבל ללישנא קמא דנקט נמי להני לישני דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה אלא לבסוף, לא הקפיד רש"י להזכיר שום תוצאה ממחלוקת זו במקום אחר.

ולכן נראה דדוקא בלישנא בתרא איצטריך ליה למינקט הכי, אבל בלישנא קמא נקט בפשיטות דשייכא הך פלוגתא לכל הדינים התלויים בשחיטה, כמו בסוגיין דנקטינן לה לגבי שחיטת עכו"ם ושחוטי חוץ, וא"כ צ"ע להבין מה נשתנה בלישנא בתרא דהתם, שהכריח את רש"י לפרש כנ"ל. ואם נדקדק בדבר נמצא, שהרבה שינויים וחילוקים יש בין פירש"י ללישנא קמא לפירושו בלישנא בתרא.

קודם כל, דבלישנא קמא לא הוסיף שום פירוש להא דאינה לשחיטה אלא

לבסוף, אבל בלישנא בתרא הקפיד לפרש "אין שחיטה נקראת אלא לבסוף", וצ"במה רצה לומר בזה.

גם יש לתמוה, דבלישנא קמא אהא דקאמר רב הונא בריה דרבא כי קא מחייב אההוא פורתא, לא פירש רש"י שום דבר, ורק בלישנא בתרא הקפיד לפרש באריכות "דכי היכי דהוי שחיטה לענין חולין בעזרה בתחילתה הוי נמי טביחה לענין תשלומין", וצ"ע.

גם עצם הפירוש הזה בלישנא בתרא צ"ב, דאמאי לא נימא דכיון דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, לכן חשיב ההוא פורתא טביחה, ולמה לו לבנות דין זה על דמיון לדין חולין בעזרה, וצ"ב.

ובעיקר יש לעמוד, דאהא דמסיק דמיירי בגמר לסימנים בפנים, הוסיף רש"י בלישנא קמא דלאו דוקא גמרון ממש אלא גם בהשלימן לרוב, אולם בלישנא בתרא לא נקט הכי. ולא עוד אלא שבלישנא קמא ביאר דכיון דבגמר טביחה הוא דאיתסרא נמצא דעד השתא דמריה קא טבח, אבל בלישנא בתרא פירש "דאיכא וטבחו כולו קודם שנאסרה בהנאה", משמע להדיא דנקט דבעינן דוקא טביחת כולו קודם שנאסרה אבל אם השלים לרובו בפנים ואח"כ שחט עוד (ולכאורה הוי הכי בכלגונוי דהא א"א לצמצם לשחוט רק כחוט השערה יותר ממחצה) היה פטור כיון שחלק מהטביחה נעשה אחר שחל עליו איסור הנאה, וצ"ע מה מצא לחלק בין הלשונות בהך מילתא.

אמנם ראה זה פלא, שהרי חילוק זה מדויק בלשון הגמ' עצמה, דבלישנא קמא גרס "כגון ששחט מקצת סימנין בחוץ וגמרון בפנים", אבל בלישנא בתרא גרס "כי קא מחייב" כגון ששחט וכו', הרי דקפיד הש"ס בלישנא בתרא לומר דהוי דוקא, דרך בגמרו בפנים ממש מחייב, משא"כ ללישנא קמא דלא נקט הכי אלא למשל, וסגי בהשלימן לרוב בפנים כדפירש"י. ואע"ג שמצאנו מופת לדברי רש"י מלשון הגמרא עצמה, מ"מ עדיין כל הענין צ"ע, למה יש לחלק בנקודות הללו בין הלשונות באותה סוגיא.

והנראה מבואר מכל זה, דהנה יש לחקור בהא דקאמר אין לשחיטה אלא בסוף או שישנה מתחילה ועד סוף, אם מדובר בזה על עצם דיני השחיטה, כלומר דנקטינן שעצם המתיר של השחיטה כבר התחיל מתחילת הפעולה להך מ"ד, או דלא פליגי כלל בזה, דודאי שלא שייך שיחולו דיני שחיטה כלל משעת תחילת המעשה, אלא דעל כל פנים שם שחיטה איכא להך מ"ד, דמיקרי עכ"פ עסק של שחיטה ומעש

השחיטה, ואידך מאן דאמר פליג וס"ל דלא מיקרי כלל מעשה שחיטה עד שמגיע לסופה.

[ויתכן שזה תלוי בחקירת היסוד בביאור המתיר של שחיטה, שהזכרנו כמה פעמים במשך הסוגיות, אם ענין המתיר הוא הוצאת החיות דרך שחיטה ולא דרך נבלות וטרפות, או שהוא מעשה הנאמר בתורה להתיר ע"י עשייתו בגוף הבהמה ואינו תלוי בהוצאת החיות. ולפי הצד שזה תלוי בהוצאת החיות, אין מקום לומר שחלים דיני שחיטה בתחילתה, ועייין].

והנה לצד הראשון יוצא שגם למ"ד שאין דיני השחיטה אלא בסוף, מ"מ שם שחיטה איכא מתחילתה. ולצד השני נקטינן נמי הכי מאידך גיסא, שגם למ"ד דשם שחיטה איכא בתחילתה, מ"מ דיני השחיטה אין כאן עד הסוף. ולצד הראשון יוצא דאיכא למ"ד שגם דיני השחיטה שייכים בתחילתה, ולצד השני יוצא דאיכא למ"ד שגם שם שחיטה אין כאן עד הסוף.

ומעתה נראה לומר דס"ל לרש"י דבהך מילתא גופא פליגי ב' הלשונות בסוגיא דבבא קמא הנ"ל, דלישנא קמא נקט דפליגי בגוף דיני השחיטה אם חלים מתחילתה, ולישנא בתרא נקט דלא פליגי אלא בשם שחיטה בעלמא, אי מיקרי מעשה שחיטה גם בתחילתה או לא.

ולמד דבר זה מהא דפליגי הני תרי לישני, דלישנא קמא נקט דהויא ראייה גמורה (מהא דתנן השוחט חולין בעזרה חייב תשלומי ארבעה וחמשה) דאין לשחיטה אלא לבסוף, מה שאין כן ללישנא בתרא חזינן דאין להוכיח כן אלא אם תמצי לומר דחולין בעזרה דאורייתא, אבל למ"ד דרבנן אין להוכיח, וצ"ב במה נחלקו הלשונות. ומסתבר דתלוי בהך מילתא, דאי נקטינן שחיוב חולין בעזרה תלוי בדיני השחיטה, זאת אומרת שנאסר בהנאה מחמת שנעשה בו מתיר של שחיטה בעזרה, א"כ גם אי נימא דאין איסורו אלא מדרבנן, מ"מ אין שום סברא לומר שלא אסרוהו עד גמר שחיטה. דאי סבירא לן ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ונמצא שיש כאן פעולה של מתיר גם בתחילתה, למה לא יאסרוהו רבנן בהנאה. וזו דעת לישנא קמא. אבל ללישנא בתרא י"ל, דס"ל שתלוי חיוב חולין בעזרה בשם שחיטה, ובהא פליגי אי ישנה מתחילה ועד סוף, ובזה שפיר איכא למימר דאי דינא דרבנן הוא, יתכן שאמרו שלא לאסור ע"י תחילת שם שחיטה, ולא אסרו אלא ע"י שםגמור של שחיטה שנעשה בעזרה, ובעינן שחיטה שלימה בעזרה לאסור. ומדוקדק היטב למה לא פירש רש"י כלל ללישנא קמא בסברא דאינה לשחיטה

אלא לבסוף, שהשאייר אותה כפשוטה דאירינן בכל המתיר של שחיטה, ורק ללישנא בתרא הקפיד לפרש "אין שחיטה נקראת אלא לבסוף", כלומר דלהך לישנא נקט דפליגי בקריאת שם שחיטה ולא בדיני השחיטה כנ"ל.

ואולם נראה ברור, דהא ודאי דכו"ע מודי דלחויב טביחה בעינן דין גמורשל שחיטה, שאין זה שם איסור התלוי בשחיטה, כי היכי דנימא שאם אך שחט עבר על מצות התורה, אלא דחויב תשלומין הוא על טביחת בהמת חבירו, ובודאי שבלי מתיר של שחיטה אין לחייבו.

וא"כ בשלמא ללישנא קמא דנקט דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חשוב כמעשה המתיר גם בתחילת השחיטה, שפיר הו"א דאהווא פורתא מחייב, ולכן לאהוצרך רש"י לפרש כלל, אבל ללישנא בתרא דנקט דרק שם שחיטה איכא בתחילתה אפילו להך מ"ד, א"כ איך נימא דאיכא לחיוביה אהווא פורתא (אי לאו קראדכתיב וטבחו כולו).

ולזה הקפיד רש"י לפרש ללישנא בתרא, דכי היכי דהוי שחיטה לענין חולין בעזרה בתחילתה הוי נמי טביחה לענין תשלומין. דודאי דבעלמא לא היה מקום לחייב תשלומין בשחיטת פורתא, רק דהכא כיון שעובר בה על איסור חולין בעזרה, יש לה חשיבות של שחיטה והוא אמינא לחייב גם בתשלומין משום שחיטה זו (והוי מעין "מגו" דאשכחן בדוכתי טובא). אבל מצד עצם שם שחיטה שיש בהווא פורתא, ודאי שלא היה מקום לחייבו בתשלומין, וכש"נ.

ולפ"ז יש מקום להבין את הדין שהוכחנו מדברי רש"י, וגם הראינו סמוכין לזה מלשון הגמ' עצמה, והוא דללישנא קמא חייב על הטביחה אם עכ"פ לא הכניסה לעזרה עד ששחט מחצה, דכיון שעכ"פ ההשלמה לרוב נעשית בפנים, חשיב "וטבחו כולו", ואע"ג שמה שממשיך אחר הרוב הוא בבהמה דלאו דמריה. משא"כ ללישנא בתרא נקטינן דדוקא כשעשה הכל שהוא האחרון של השחיטה בפנים ולא יותר, אז הוא דקרינן ביה וטבחו כולו קודם דמיתסר בהנאה, ואי לאו הכי איתלן למימר שחלק מן השחיטה נעשה אחר האיסור.

ולהנ"ל י"ל, דבשלמא ללישנא קמא דנקט שכבר יש דיני שחיטה גם בתחילתה, והא דכתיב וטבחו כולו גזה"כ היא, שנאמר תנאי בעלמא שתהיה הבהמה שייכת לבעלים במשך כל השחיטה, בהא שפיר אמרינן דסגי אם עכ"פ השלים שיעור שחיטה ברשות הבעלים, ואם עכ"פ הגיע לידי "גמר זביחה" כלשון רש"י ו"עד השתא דמריה קא טבח" סגי לן בהכי.

אבל ללישנא בתרא דרק שם שחיטה איכא בתחילתה אלא דהו"א לחייב תשלומין מדין מגו, דכי היכי דהוי שחיטה לענין חולין בעזרה הוי נמי שחיטה לענין תשלומין, א"כ נקטינן דהא דכתיב וטבחו כולו להוציא מזה, היינו דליכא חיובא עד שיחולו דיני השחיטה, והם אינם חלים עד סוף השחיטה ממש (ובפרט לרש"י לשי' להלן (ל;לב). דשייך פסול שהייה וחלדה גם אחר שחיטת הרוב).

ומעתה אף אנן נמי נימא, שלכן הקפיד רש"י בלישנא בתרא לפרש דעיקר פלוגתא אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה אלא לבסוף, היינו במחשבה הפוסלת בקדשים, ולא פירש דפליגי לגבי שחוטי חוץ כמבואר בסוגיא דידן, דהא חיובא דשחוטי חוץ תלוי בהמתיר של שחיטה [עיי' בספר מרבה זבח בזבחים (קו). באריכות, שלפי מסקנת הסוגיות יש לשחיטת קדשים בחוץ סדר והקרב כקדשים בפנים רק שעל גבי זה נאמר שאסור לעשות כן, וע"ע בהערה שלפני זו], ולא הוי איסורא בעלמא התלוי בשם שחיטה גרידא. ולזה פירש דפליגי לגבי מחשבה הפוסלת, שכל שיש לה שם שחיטה יש מקום למחשבתו לחול עליה, ודוק.

ונמצינו למדים לגבי סוגיא דידן, דהכא נקטינן דפליגי לגבי עצם דיניהשחיטה אם ישנם מתחילה, ולשון רש"י דהכא שהכל "קרוי" שחיטה, היינו שכל המעשה נחשב מעשה המתיר של שחיטה. הרי למדנו להבין היטב את הנאמר אצלנו, ע"י שלמדנו את הענין מצד אחר במקום אחר בעזה"י.

סימן מח

בענין תוך כדי דיבור

בבבא קמא (עג:) איתא, אמרי תרי תוך כדי דיבור הוי, חד כדי שאילת תלמיד לרב, וחד כדי שאילת הרב לתלמיד, כי לית ליה לרבי יוסי כדי שאילת תלמיד לרב, "שלום עליך רבי ומורי", דנפיש, [אבל] כדי שאילת הרב לתלמיד, "שלום עליך", אית ליה: ע"כ.

והנה הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פרק ה הלכה ה) פסק וז"ל, ואסור לו לתלמיד לקרות לרבו בשמו ואפילו שלא בפניו וכו', ולא יתן שלום לרבו או יחזיר לו שלום כדרך שנותנים לריעים ומחזירים זה לזה, אלא שוחה לפניו ואומר לו ביראה וכבוד "שלום עליך רבי", ואם נתן לו רבו שלום יחזיר לו "שלום עליך רבי ומורי": עכ"ל.

וכן פסק בשולחן ערוך יורה דעה (סין רמב סעיף טז). וכתב על זה בחידושי רבי עקיבא איגר וז"ל, שלום עליך רבי. בבבא קמא (עג:), שאילת תלמיד לרב, "שלום עליך רבי ומורי", וברמב"ם פרק ב' הלכה ג' מהלכות עדות תוך כדי דיבור כדי שאילת תלמיד לרב, ולא הזכיר שיעורו, בודאי דסמך על מה שכתב כאן בהלכות תלמוד תורה דהיינו "שלום עליך רבי", והא בבבא קמא מבואר דהשיעור "שלום עליך רבי ומורי", ואולי דהיה להרמב"ם גירסא אחרת, והחידוש שלא העירו מזה האחרונים: עכ"ק.

והנה מה שהביא הגרע"א דמכללא איתמר ברמב"ם דשיעור תוך כדי דיבור היינו "שלום עליך רבי" [ויש לדון אם ראייתו נכונה בזה], הרי בלאו הכי בפירוש איתמר הדבר ברמב"ם הלכות שבועות (פרק ב הלכה יז) שפסק וז"ל, מי שנשבע והיה פיו ולבו שוין בשבועה, ואחר שנאמר חזר בו מיד בתוך כדי דיבור, והוא כדי שיאמר תלמיד לרב שלום עליך רבי וכו', הרי זה מותר ונעקרה השבועה שזה דומה לטועה: עכ"ל. הרי כתב להדיא שהשיעור הוא "שלום עליך רבי".
ואם כן כל שכן קשיא כנ"ל, דהא מפורש בסוגיין בבבא קמא, ששיעור הגדול של תוך כדי דיבור שהוא שאילת תלמיד לרב, היינו "שלום עליך רבי ומורי", לחכמים דקיימא לן כוותייהו נגד רבי יוסי, וצ"ע.

ומה שהציע הגרע"א אולי יש גירסא אחרת דלא נקטה הכא "ומורי", כן משמע בתוס' בסוגיין ד"ה כדי.

וברשב"ם בבבא בתרא (קכט:) כתב וז"ל, תוך כדי דיבור. היינו כדי שאילת תלמיד לרב, כדאמר בפ"ק דמסכת מכות (ו.) אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא מכדי תוך כדי דיבור היכי דמי, כדי שאילת תלמיד לרב, ושאילת תלמיד לרב "שלום עליך רבי", כדאמרינן בפרק מרובה (ב"ק עג:) כי לית ליה לרבי יוסי כדי שאילת תלמיד לרב שלום עליך רבי כו': עכ"ל.

הרי שלא העתיק הרשב"ם מסוגיא דבבא קמא אלא שלש מלים "שלום עליך רבי", למקור שהשיעור של שאילת תלמיד לרב הוא "שלום עליך רבי", משמע שאין לו לשון "ומורי" בגירסא שלו כאן.

אמנם גירסא שלפנינו מסתברא לפי הסוגיא, דהא טענת רבי יוסי שלא לסמוך על שיעור זה היא משום "דנפישא", והנה להאריך משתי מלים לשלש ומחמשה קולות לשבע, אינו חילוק כל כך, אבל להאריך משתי מלים לארבע ומחמשה קולות לעשרה, הוי נפישא באמת. וגירסא שלנו הובאה בכסף משנה בהלכות שבועות (שם), יעו"ש.

ונראה ליישב דעת הרמב"ם בלי לשנות את הגירסא, על פי שיטת רבינו תם בתוס' בסוגיין, הבנויה על משמעות הסוגיא במסכת נזיר (כ:), שהסברא לתלות בשאילת תלמיד לרב דוקא, היא "שבקת רווחא לתלמידא", כלומר שאם צריך לשאול בשלום רבו באמצע השבועה או העדות, יכול לעשות כן ולחזור לענינו בלי הפסק.

והנה לדעת התוס' אין חילוק בין שאילת שלום לרב והחזרת שלום לרב, כמפורש בדברי רבינו תם בסוגיין ובדברי התוס' במסכת ברכות (כז:), ואם כן מספיק לומר שלש תיבות בכל מקרה, בין אם הוא ראה את רבו והקדים לו שלום, ובין אם רבו הקדים לו והוא צריך להשיב.

אבל לדעת הרמב"ם לשיטתו שיש חילוק בין שאילת שלום והחזרת שלום, הרי הוא יכול לפרש שזה עצמו הוא ענין שיטת רבי יוסי במסכת בבא קמא, שאינו מסכים להאריך היתר תוך כדי דיבור יותר מלשון "שלום עליך" שאומרים לתלמיד או לחבר בעלמא, מפני שטוען שאם נתיר לו לשאול לרבו, נצטרך להתיר לו להחזיר.

פירוש הדבר, שהרי אם יש לאדם רב אחד או שנים, בודאי שרוב רובם של האנשים שהוא פוגש ברחוב אינם בדרגא של רבו.

אמנם רוב תנאים סוברים שיש לתת שיעור של שלש מלים להיות נחשב תוך כדי דיבור, שאם יבא רבו לאותו במקום במקרה, יוכל להקדים לו שלום ולומר "שלום עליך רבי", ושוב נמצא שהוא יכול להקדים שלום לכל אדם בלי להפסיק במעשה קנין או שבועה או עדות וכדומה.

ועל זה בא רבי יוסי וטוען, שאם אני חייב לדאוג לכל מקרה, הרי יתכן שיבא רבו ויתן לו שלום לפני שהוא יראה אותו, ואז יהיה חייב להשיב "שלום עליך רבי ומורי", ועכשיו יש לנו ארבע מלים, וזה כפול משאילת שלום להדיוט, וכיון דהא ודאי נפישא, לכפול את ההיתר כדי לדאוג לציור נדיר, אז כבר אין חוששים בכלל לשאילת שלום לרב, וחוששים רק לתוך כדי דיבור קטן, דהיינו "שלום עליך" ששואלים או משיבים לכל אדם.

ונמצא שלא רק שאין קושיא על הרמב"ם מסוגיא דידן, אלא אדרבה הרי היא מסייעת לו לשני פסקיו, הן פסק שלו בהלכות תלמוד תורה שמשיבים לרב "שלום עליך רבי ומורי", שעכשיו יש לו מקור מסוגיא דידן ללשון זה עצמו, והן לפסק שלו בהלכות שבועות ששיעור תוך כדי דיבור היינו "שלום עליך רבי", שהרי הלכה כחכמים שהרחיבו דין תוך כדי דיבור לציור של שאילת שלום לרבו באופן של לכתחילה, כשהוא רואה את רבו ומקדים לו שלום, ואין חוששים לציור של בדיעבד שיגיע רבו לשם ויקדים לו שלום לפני שיראה אותו בא לנגדו.

סימן מט

בענין "שה" להוציא את הכלאים (שייך לדף עז; עח.)

בחולין (עח.) איתא, אלמה תניא אותו ואת בנו נוהג בכלאים ובכוי וכו', (והא) שה כתיב, ואמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה אינו אלא להוציא את הכלאים, (ומשני) אמר קרא או, לרבות את הכלאים, ע"כ. ופירש"י וז"ל, אינו אלא להוציא את הכלאים. דילפינן כולחו משה כשבים ושה עזים, מדלא כתיב שה כשבים ועזים ש"מ דלא מיקרי שה עד שיהו אביו ואמו כבשים או שניהם עזים, אבל אחד כשב ואחד עז לא הוי שה: עכ"ל. ובתוס' ד"ה זה הקשו וז"ל, וקשה לפירושו דבמרובה (ב"ק עח.) מסיק דבנין אב דרבא איצטריך לפדיון פטר חמור כדתנן אין פודין לא בעגל ולא בכלאים, ופריך התם ולר"א דמתיר בכלאים מפני שהוא שה למאי אתא, ומשני לטמא שנולד מן הטהור ועבורו מן הטמא ודלא כר' יהושע, דאי כר' יהושע משה כשבים ושה עזים נפקא, משמע בהדיא דבנין אב דרבא לא הוה משה כשבים ושה עזים, עכ"ק. וצ"ע ליישב דברי רש"י מסתירה חמורה זו, דמפורש שם בסוגיא דלא כפירושו דהכא. וכן פירש הוא עצמו בסוף סוגיא דהתם (עח:) בד"ה דאיעבר בסוה"ד וז"ל, וההיא פסולא דבנו דנפקא ליה לר' יהושע מכבשים משמע ליה לרבא משה, עכ"ל. הרי לך להדיא דאית ליה לרבא בנין אב דשה, גם בלי דרשה דשה כשבים ושה עזים דר' יהושע.

והנראה לומר בזה, בהקדם תחילת סוגיא דהתם (עז:) דאי, קשיא כלאים (דתני שגגבו ומכרו משלם ד' וה'), שה כתיב ואמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה אינו אלא להוציא את הכלאים, (ומשני) שאני הכא דאמר קרא או, לרבות את הכלאים, (ופריך) וכל או לרבות הוא, והתניא שור או כשב פרט לכלאים וכו', אמר רבא הכא מענייניה דקרא והכא מענייניה דקרא, הכא גבי גניבה דכתיב שור או שה שאי אתה יכול להוציא כלאים מביניהם, "או" לרבות כלאים, גבי קדשים דכתיב כשב ועז שאתה יכול להוציא כלאים מביניהם, "או" למעט הוא, ע"כ. ויש לעמוד בכמה נקודות בסוגיא זו. קודם כל, דלמה ליה לרבא בעצמו לומר דהכא מענייניה דקרא, דכיון דאי אתה יכול להוציא כלאים מביניהם, לכן לא הייתי

מחייב ד' וה' בכלאים עד דאיכא רבויא, והא לרבא ודאי שהיה לנו למעט כלאים, גם אם מענייניה דקרא היה משמע לחייב בכלאים, שהרי רבא הוא בעל הבנין אב, וכיון שנאמר שה ודאי שהייתי ממעט לולי רבויא דקרא דכתיב או לרבות את הכלאים. ולמה לו טעם חדש דמשמע למעט משום שאי אתה יכול להוציא כלאים מביניהן, וצ"ע.

גם צ"ע הא דפריך התם מהא דבמקום אחר אמרינן "או" למעט את הכלאים, והכא לא פרכינן הכי (ובתוס' בסוגיין ד"ה או, נקטו דסמכינן הכא אהא דהתם). ובכלל צ"ע מאי האי דפריך התם וכל או לרבות הוא (בתמיה), והא בכמה דוכתי מצינו רבויים מדכתיב "או", עי' שבועות (כז.) דדרש להרע או להיטיב, "או" לרבות הטבת אחרים, ובב"מ (צד:) דרש ונשבה או מת, "או" לרבות שבויה. ובכל הני דוכתי לא פרכינן מהא דאשכחן נמי "או" דהוי מייעוטא. מה תאמר, דדוקא התם דמרבין כלאים, פרכינן מהא דאשכחן נמי "או" שממעט את הכלאים, זה אינו, דהא אין זה במשמע בהא דפריך "וכל" או לרבות הוא, וכל זה צ"ב. ובכלל יש להעיר דאיך לא פירש"י כלל התם היכן מקורו של רבא בבנין אב שלו.

אלא נראה דאין ה"נ דסוגיא דהתם בתחילה לא ידעה היכן מקורו של בנין אב דרבא. ואדרבה בתר דקאמרה הסוגיא דבד' וה' כתיב "או" לרבות את הכלאים, שוב נקטה דאדרבה מהתם מתחיל בנין אב של רבא. כלומר, דמהא דאצטריך התם קרא לרבות את הכלאים, ילפינן דסתם "שה" דכתיב בעלמא אינו אלא להוציא את הכלאים.

והיינו דפריך התם "וכל" או לרבות הוא, בתמיה. כלומר, ודאי דידעינן דאשכחן בעלמא דוכתי דכתיב בהו "או" לרבויא, אבל כיון דאשכחן נמי "או" דהוי מייעוטא, א"כ א"א לעשות מרבויא דהכא בנין אב לעלמא, דדילמא לא אתא לרבויא כלל אלא למיעוטא. וכדי לומר בודאי שיש מזה בנין אב לעלמא, צריכים לדעת שיש כלל שלשון "או" רבויא הוא.

ולכן כשבא רבא שם לתרץ איך ידעינן דהך "או" הוי רבויא, לא היה יכול לומר משום דאי לאו הא הוה ממעטינן מבנין אב להוציא את הכלאים. דאדרבה בלי הרבוי אין בנין אב. אלא קאמר דאפילו הכי מענינא דקרא נוטה למעט, משום דנקט קרא שני מיני בהמה שאי אתה יכול להוציא כלאים מביניהם, ועל כרחך דאתי

"או" לרבות. ובתר הכי ילפינן לעלמא דרק התם מרבינן, אבל בדרך כלל בא "שה" להוציא את הכלאים.

ונמצא דסוגיא דהתם ילפא בנין אב דרבא מפסוק של פרשת גניבה וכפל, ולכן שפיר נקטה דלא דריש רבא מהא דשה כשבים ושה עזים, ושפיר פירש"י התם לפי הסוגיא.

אבל הכא חזינן דלית לן רבויא מדכתיב "או", דהא גם בפרשת אותו ואת בנו כתיב "או" ואפ"ה פרכינן מבנין אב דרבא, לזה קאמר רש"י דעל כרחך נקטה סוגיא דידן דבנין אב דרבא הוא מדכתיב שה כשבים ושה עזים, ודלא כסוגיא דהתם. עד שבא התרצן ומחדש שיש לרבות מדכתיב "או", ולכן גם באותו ואת בנו דרשינן "או" לרבות את הכלאים.

ולכן בסוגיין לא פרכינן מהא דבמקום אחר דרשינן או למעט את הכלאים, דודאי דאשכחן "או" דהוי רבויא, והוא הדין הכא מרבינן מיניה כי היכי דלא למעט מבנין אב דרבא. ורק התם בסוגיא דבבא קמא פרכא ליה הסוגיא הכי, משום דנקטה דילפינן מהך רבויא דבעלמא כלאים לא הוי "שה", ואהא קפריך וכל "או" לרבות הוא (בתמיה), וכנ"ל, ועיין.

סימן נ

בחומרא של תשלומי גנב

במסכת בבא קמא (עט:) דאיתא, שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן, אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת וכו', (תניא) אמר רבי מאיר משלו משל משום רבן גמליאל למה הדבר דומה, לשני בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה, הוי אומר זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, אמר רבי מאיר בא וראה כמה גדול כח של מלאכה, שור שביטלו ממלאכתו חמשה, שה שלא ביטלו ממלאכתו ארבעה, אמר רבן יוחנן בן זכאי בא וראה כמה גדול כבוד הבריות, שור שהלך ברגליו חמשה, שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה: ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, החמירה תורה. לשלם כפל, ארבעה וחמשה: השוה כבוד עבד. לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נזהר: שה שהרכיבו. הגנב על כתיפו וזלזל את עצמו בו, לפיכך היקל הקב"ה עליו בתשלומין: עכ"ל.

ואינו מובן, למה הוצרך רבי מאיר להביא משל בשם רבן גמליאל לבאר דברי רבן יוחנן בן זכאי, ומה היה קשה להבין לפני הבאת המשל, וצ"ב. עוד יש להעיר, שהרי התלמידים שאלו למה החמירה תורה בגנב, והיה לו לרבן יוחנן בן זכאי לנקוט טעם החומרא, ולומר "זה כיבד העבד יותר מקונו וזה לא כיבד העבד יותר מקונו", פי' החומרא הוא משום שכיבד את העבד יותר ומי שלא עשה כן אין מחמירים בו. ואמנם במקום זה תניא להיפך, "זה השוה וכו' וזה לא השוה", נקט את הקולא קודם, והגיע להחומרא בדרך ממילא, וצ"ב. וכן הקפיד רש"י לפרש לפי סדר זה, שקבע דיבור המתחיל "השוה כבוד עבד", דהיינו צד הקולא, וביאר את ענין ההשוואה, ומתוך זה הגיע לצד החומרא באמרו "אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו", וזה נגד ההגיון, וגם נגד לשון שאלת התלמידים "למה החמירה תורה", אף על פי שהביא רש"י את

שאלתם וקבע דיבור על "החמירה תורה", הלא דבר הוא וצ"ב.
 ולא עוד אלא שגם במימרא שנייה של רבן יוחנן בן זכאי, ביאר רש"י את צד הקולא, וגם האריך להדגיש "לפיכך היקל הקב"ה עליו בתשלומין", וצריך טעם. ומצד שני יש לדקדק, שבמשל שהביא רבי מאיר בשם רבן גמליאל, שם הוא מדגיש את צד החומרא באמת, ואומר "איזה מהן עונשו מרובה", ומסביר ענין החומרא של מי "שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך", וצריך ביאור, הרי אם זה משל לדברי רבן יוחנן בן זכאי, למה משנה מסגנון שלו בנקודה זו, וצ"ב.

אלא נראה מבואר מכל זה, שבאמת נחלקו רבן יוחנן בן זכאי ורבי מאיר בשני הענינים האלו, שדעת רבן יוחנן בן זכאי היא שיסוד החיוב של חמש בהמות וכפל הוא מעיקר הדין, ואין בזה שום חומרא, רק שנתחדש קולא בגזלן שאינו משלם יותר מקרן, ונתחדש קולא בגונב שה ומכרו שהוא חייב ארבעה ולא חמשה. ולזה נקט רבן יוחנן בן זכאי, כתשובה על שאלת תלמידיו למה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן, שבאמת אין חומרא בגנב, וחיוב שלו הוא מעיקר הדין, רק שיש קולא בגזלן כיון שהשוה כבוד עבד לקונו, ומעלה זו פוטרנו מלשלם יותר מן הקרן. ומבואר בזה למה מדגיש רבן יוחנן טעם הקולא ולא טעם החומרא, וכן רש"י נקט הכי בפירוש הסוגיא, להורות שאין כאן שום חומרא לפי רבן יוחנן בן זכאי, יש רק חיוב מעיקר הדין על הכל, וחיוב זה שייך בשוה בין בגנב בין בגזלן בין בשור בין בשה, אלא שיש עניני קולא מצד חשבונות של כבוד שמים או כבוד הבריות. וזהו שחזר רש"י בביאורו לענין תשלום ארבעה תחת השה לרבן יוחנן בן זכאי, והוסיף "לפיכך היקל הקב"ה עליו בתשלומין", שאינו חייב פחות מעיקר הדין, אלא שחייב יותר ומקילים עליו מחמת טעם וחשבון צדדי.

אבל דעת רבי מאיר היא להיפך, שמעיקר הדין אין כאן שום חיוב יותר מהקרן הנגנב או הנגזל, וכל מה שלפעמים יש גם כן חיובי כפל וארבעה או חמשה, הרי הם עניני חומרא, מצד חוצפה כלפי מעלה או מצד חומר של ביטול מלאכה בשור הנגנב, והיינו דנקט בלשון המשל "איזה מהן עונשו מרובה", שמדגיש את החומרא של העונש.

הרי שאף על פי שמודה רבי מאיר לדברי רבן יוחנן בן זכאי, שהחילוק בין גנב לגזלן הוא משום שהגנב מכבד את העבד יותר מקונו, מכל מקום הוא חולק בהגדרת החיוב והרכבתו, שלרבן יוחנן בן זכאי יש חיוב כפל על גניבה ופטור מצד

השוואת עבד לקונו, ולרבי מאיר יש חיוב קרן על גניבה והוספת חיוב כפל מצד טענה של כיבוד עבד יותר מקונו.

ואם כן גם כשחולקים לגבי החילוק בין ארבעה לשה וחמשה לשור, הרי הם חולקים לשיטתם, שלפי רבן יוחנן בן זכאי חייבים חמשה שוורים נגד השור מעיקר דין, רק שמקילים בשה משום כבוד הבריות כיון שנתבזה הגנב בנשיאת השה על כתיפו, ולרבי מאיר חייבים ארבע שוורים נגד השור מעיקר הדין כמו בשה, אלא שמוסיפים עוד שור אחד לענשו על ביטול מלאכה.

ונמצינו למדים מחלוקת עמוקה ביסוד המחייב של תשלומין הללו, שלפי רבן יוחנן בן זכאי לא יתכן שום מחייב חוץ מגניבה עצמה, ואף על פי שכפל או ארבעה וחמשה יש להם גדר של קנס, מכל מקום הוא קנס על עצם הגניבה, ואין מקום לחייבו על מעשים ומדות שאינם הגונים, ואם מצאנו חילוקים בין התשלומים, על כרחך שהם פטורים מצד קולא במדות ולא חיובים מצד חומרא במדות.

ואם כן יש חיוב חמשה על כל דבר הנגנב או הנגזל, ויסוד המחייב הוא חומר לקיחת ממון חבירו בתפיסה ובכפייה, והתורה חסה על הגזלן מחמת מדה אחת של השוואת העבד לקונו ועל הגונב שה מצד כבוד הבריות ובזיון שהיה לו.

אבל לרבי מאיר, הרי אחר שיש חיוב קרן על הגניבה, יש זכות לתורה הקדושה להוסיף חיובים בתורת קנס, שאין יסודם בגניבה עצמה אלא במדות רעות והנהגות מגונות הקשורות למעשה זה, ואין הכי נמי יש לומר שהגזלן משלם קרן על הכסף והגנב משלם אותו קרן ומוסיף עליו קנס של כפל על החוצפא של כבוד העבד יותר מקונו.

סימן נא

שיעור א' על פרק החובל -

בענין תשלומי חבלה

במסכת בבא קמא (פג:) תנן, החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים, בנזק בצער בריפוי בשבת ובבושת: בנזק כיצד, סימא את עינו [או] קטע את ידו [או] שיבר את רגלו, רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק, ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה: צער כואו בשפוד או במסמר ואפילו על ציפורנו, מקום שאינו עושה חבורה, אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך: ריפוי, הכהו חייב לרפאותו וכו': שבת וכו' בושת הכל לפי המבייש והמתבייש: ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, החובל. וכמה הוא יפה. שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי: במסמר. כאב המכה: כיוצא וכו' הכל לפי המבייש. אדם קל שבייש בושתו מרובה: והמתבייש. אדם חשוב שנתבייש בושתו מרובה וכו': עכ"ל.

ותימה על פירוש רש"י, מי הכריח אותו לחדש פירוש נפלא כזה, שהמחייב של תשלום נזק הוא מה שמנע החובל את הנחבל מלמכור עצמו אם היה נצרך לכסף בפועל, ולמה לא פירש כפשוטו שהחובל פיחת את השויות של הנחבל, והוא חייב על היזק וחבלה בצורת האדם ובחשיבות וחוזק הגוף, ומה ששמין על פי שוק של עבדים, זהו רק סימן כדי לערוך ולשער את ההורדה והפירצה בגוף הנחבל, ולא מפני שהוא חייב לשלם לו מה שהוא הפסיד בפועל בשוק של עבדים אם רוצה למכור את עצמו היום.

והרי לפי חידושו של רש"י, יש נפקא מינה עצומה בזמן שאין עבד עברי נוהג כמו בזמן הזה, שאז אין כאן שום סיבה לחייב את החובל לשלם נזק, כיון שאין שוק של עבדים בפועל היום ואז אין הנחבל יכול למכור את עצמו בפועל ולקבל כסף זה. ואם כן בודאי קשה, מנין לו לרש"י לחדש יסוד שיש בו קולא גדולה כזאת, וצ"ע.

ולחלן בגמרא (פד., פד:) איתא, דאמר רבא נזקי שור בשור ונזקי שור באדם גובין אותו בבבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור אין גובין אותו בבבל, [ומקשה] מאי שנא נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא, אלהים בעינן וליכא, נזקי שור

בשור ושור באדם נמי, אלהים בעינן וליכא וכו', אמרי כי קא עבדינן שליחותייהו
[פי' של בית דין בארץ ישראל] בממונא, בקנסא לא עבדינן שליחותייהו, [ומקשה]
אדם באדם דממונא הוא נעבד שליחותייהו וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, נזקי שור בשור. נזקי שור שבאו לו על ידי השור: נזקי
שור באדם. נזקין שבאו לשור על ידי אדם: נזקי אדם בשור. אדם שהוזק על ידי שור
דבעי למישיימיה כעבדא: אלהים בעינן. דהא כולוהו בפרשת אלה המשפטים כתיבי,
אדם באדם "וכי יריבון", אדם בשור "וכי יגח", ובהיא פרשה כתיב עד האלהים יבא
דבר שניהם, וקסבר אכולוהו קאי, והיינו מומחין וסמוכין, ובבבל אין סמיכה וכו', שור
בשור ושור באדם נמי התם כתיבי וכו': אדם באדם דממונא הוא. דקא אפחתיה
מדמיה: עכ"ל.

ויש כאן סתירה בולטת בין פירוש רש"י במשנה ופירושו בגמרא, שהרי
במשנה כתב שהמחייב של חובל אדם באדם הוא מפני שהפסיד אותו כסף מכירת
עצמו בפועל, וכאן פירש כפשוטו שהוא חייב כיון "דקא אפחתיה מדמיה", שגוף
ההפחתה וההמעטה שפעל בגוף חבירו מחייב אותו לשלם את נזקו, וזה שייך גם
בזמן שאין עבד עברי נוהג ואין לו שוק בפועל למכור את עצמו, וצ"ע.

והסוגיא [על הקושיא של אדם באדם דממונא הוא נעבד שליחותייהו]
ממשיכה (פד:), [ומתרץ] כי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא, אדם באדם
דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו, [ומקשה] הרי בושת ופגם דשכיח נעביד
שליחותייהו וכו' והא ליתיה וכו' דשלח ליה רב חסדא לרב נחמן ושלח ליה חסדא
חסדא קנסא קא מגבית בבבל וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, ופגם. שייך באונס ומפתה והוא במקום נזק, דאומדין כמה
אדם רוצה ליתן בין שפחה בתולה לבעולה להשיאה לעבדו שיש לו קורת רוח ממנו,
אלמא ממונא הוא דאפחתה מכספא, בושת לאו קנס הוא, שהרי אין קצוב, אלא לפי
המבייש והמתבייש: דשלח ליה רב חסדא. בהמניח את הכד (כז:): עכ"ל.

ויש לעמוד על סתירה בין דברי רש"י כאן לפירושו לעיל על המשנה, שהרי
כאן כתב שמשלמים פגם במקום נזק על ידי ששמים כמה אשה שוה בשוק של
שפחה כנענית לימכר לאדון שקונה שפחה להשיאה לעבדו, והרי שוק כזה לא שייך
כלל אצל בנות ישראל, שהרי אסור למכור נערה לשפחות. ואפילו קטנה שנמכרת
באמה עבריה לעולם אינה ניסת לעבד.

ורואים שאין כאן שוק על מכירת הנערה בפועל, אלא שהשוק הזה מגלה על

שווי הנזק שנעשה לה, וזה סותר למה שפירש רש"י במשנתנו שתשלום נזק בחובל הוא לשלם לנחבל את הכסף שהוא היה יכול להשיג בפועל בשוק של עבדים, וצ"ע.

עוד יש להקשות על פירוש רש"י בסוגיא זו, שהרי אחרי שקבעה הסוגיא שאין דנים דיני קנסות בבבל, הקשה הש"ס למה אין אנו דנים בבבל דיני בושת ופגם. ואם כן מפורש הדבר שאין בושת ופגם בכלל קנס. ואף על פי שהראיה שאין גובים בושת ופגם בבבל הוא ממה ששלח רב נחמן לרב חסדא "קנסא קא מגבית בבבל", לשון "קנסא" לאו דוקא, וכוונתו שבושת ופגם הם מהתשלומים שאין גובים בבבל, בדומה לקנס. וזהו שהאריך רש"י לבאר, שפגם הוא כמו נזק לגבי אונס ביאה, וגם בושת לאו קנס הוא מפני שאינו קצוב. ויסוד דבריו מבואר מתוך הסוגיא. אמנם יש לתמוה מסוגיא דלעיל בפרק המניח (שם) שהזכיר רש"י, דהתם איתא, שלח ליה רב חסדא לרב נחמן הרי אמרו לרכובה שלש ולבעיטה חמש ולסנוקרת שלש עשרה, לפנדא דמרא ולקופינא דמרא מאי, שלח ליה חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל וכו', ע"כ. ומפרש רש"י שם וז"ל, הרי אמרו לרכובה שלש. מנהג הדיינים לגבות מן הבועט את חבריו בארכובתו של בועט שלשה סלעים לבשת, לפי שגדולה בשת מכת הארכובה מדחיפת היד: לבעיטה. ברגל: לסנוקרת. אוכף של חמור שהכה בו את חברו: שלש עשרה, סלעים לבשתו לבד חיוב שאר הדברים: לפנדא דמרא. בית יד של פושיו"ר (שויפל באידיש ובאנגלית): קופינא. הברזל עצמו אצל הנקב: בשת. קנס הוא: עכ"ל.

הרי יש כאן סתירה מפורשת ובולטת, שבסוגיא דלעיל על סיפור זה עצמו של רב חסדא ורב נחמן, פירש רש"י כפשוטו שכוונת רב נחמן היא לומר שתשלום בושת קנס הוא, וכאן פירש כמבואר מתוך הסוגיא כנ"ל שאין בושת נחשבת כקנס מפני שאין התשלום קצוב אלא הכל לפי המבייש והמתבייש, ודבריו סותרים זה את זה, וצ"ע.

והנה בתחילת הסוגיא מיד אחרי המשנה (פג:) איתא, [מקשה] אמאי [פי' למה שנינו שחייב לשלם כסף], (שמות כא) עין תחת עין אמר רחמנא, אימא עין ממש, [ומתריץ] לא סלקא דעתך, דתניא יכול סימא את עינו מסמא את עינו וכו' תלמוד לומר (ויקרא כד) מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לתשלומין אף מכה אדם

לתשלומין וכו', [ומקשה] מאי חזית דילפת ממכה בהמה, לילף ממכה אדם, אמרי [פי' בני הישיבה תירצו] דנין ניזקין מניזקין ואין דנין ניזקין ממיתה, [ומקשה] אדרבה, דנין אדם מאדם ואין דנין אדם מבהמה וכו', הרי הוא אומר לא תקחו כופר וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, נילף ממכה אדם. שנהרג ממש, והכא נמי כתיב "כי יתן מום" מום ממש: אמרי דנין ניזקין כו'. כלומר משום האי פירכא לא הוה מדחיק תנא למילף וכו', הא מצי לשנויי הכי דנין ניזקין מניזקין כו': עכ"ל.

הרי שיש סברא של בני הישיבה שאומרת, שיותר מסתבר ללמוד ניזקין מניזקין, ולזה יש לנו מקור שהחובל משלם כסף ואינו נענש בגופו, ממה שמכה בהמה משלם כסף. והסוגיא דוחה ואומרת, שעדיף ללמוד אדם מאדם ולא ללמוד אדם מבהמה. ולזה צריכים ללמוד מפסוק אחר שיש מיעוט לא תקחו כופר וכו'. והנה אין זאת הוה אמינא ומסקנא רגילה, אלא ההוה אמינא מובאה בלשון "אמרי", להדגיש שיש דעה של בני הישיבה שסוברת כן גם להלכה, וגם רש"י הקפיד להעתיק לשון "אמרי" מטעם זה. אלא שהסוגיא מכריעה כדעה האחרת שעדיף ללמוד אדם מאדם. וצריך ביאור במה נחלקו שתי שיטות הללו בסוגיין.

ונראה הביאור בזה, שהרי יש לחקור בגדר חמשה דברים של חבלה, אם זה נידון כתשלומין גרידא על הממונות, וכמו שגנב חייב להחזיר את מה שגנב מצד הטענה של ממוני גבך, הוא הדין לגבי חובל בגופו [שהוא מעין חובל בממונו כדאי' בסנהדרין ב:], הרי הוא חייב לתת ממון כתשלום על שהחסיר לו ממון, או דילמא הלכות עונשים שנינו כאן, שכיון שחבלה היא מעשה איסור בגופו של חברו, או על כל פנים פירצה ועוולה נגד גופו של חברו, אם כן נקטינן שהחויב לשלם לו על החבלה מוגדר כעונש על המעשה.

ויתכן שגם לפי הצד שכל תשלומי היזק נחשבים תשלומין ולא עונש [והארכנו בענין זה בתחילת המסכת], לגבי חבלה שיש היזק בגוף חברו ממש, ויש בו סרך רציחה כלשון הגמרא שמכה בגוף היא "קטלה פלגא", הרי חמשה דברים של חבלה מוגדרים כעונש ולא כתשלום של ממון בעלמא.

ובזה נחלקו שתי דעות הללו בסוגיין, שבני הישיבה שטוענים שראוי ללמוד ניזקין מניזקין, אף על פי שזה באדם וזה בבהמה, הרי הם מבינים שהמחייב של חמשה דברים הוא מצד חסרון ממונו, ואם כן מה לי אם הזיק אדם ומה לי אם הזיק בהמה, הרי יש כאן פרשה של תשלומי מזיק מצד הממונות.

אבל הכרעת הסוגיא היא שיש ללמוד אדם מאדם ולא אדם מבהמה, והיינו משום שהחובל אדם באדם חייב מטעם עונש, וזה לא שייך בחובל בבהמה. ומצד שני לא איכפת לי מה שלומדים כאן ניזקין ממיתה, כיון שגם תשלום נזק עונש הוא כעין חיוב מיתה על הרציחה, ולזה יש מקום לחשוב באמת שראוי לסמא עין ממש, כי היכי דקטלינן ליה אם קטלא כוליה קטלינן ליה פלגא אם קטלא פלגא דחבריה.

ונראה שיש נפקא מינה בין השיטות אם החובל משלם תשלומי הפסד ממון, או שהוא נענש על פגיעה בגוף חברו ובממונו, לגבי גדרי ממונא וקנסא של חז"ל. שאם הממון של חבלה הוא תשלומי הפסד, אז כל דבר שאין בו מילוי החסר של ממון שנפסד הרי הוא נידון כקנס. וזה כולל תשלומי בושת, כיון שלא הפסיד הנחבל ממון בפועל על ידי שנתבייש, ואנו מחייבים אותו לתת ממון חדש לנחבל שלא היה בבעלותו לפני החבלה.

אבל אם הממון של חבלה הוא בגדר עונש, אז גם בושת נחשבת בגדר "ממונא", שלעולם גם תשלום נזק אין משלמים על הפסד בפועל, אלא משלמין ממון כעונש על העוולה של הנזק, אם כן בדומה לזה יש לשלם ממון כעונש על העוולה של מבייש את חברו. וגדר של קנס שייך רק בממון הקצוב, שמשלמים אותו סכום בין אם הזיק את הגדולה שבכהונה ובין אם הזיק את הקטה שבישראל, כדתנן במסכת ערכין (יד:).

ולפי זה מבואר היטב סדר הסוגיא. שהרי השיטה של בני הישיבה בתחילת הסוגיא היא, שהממון של חמשה דברים הוא בגדר של תשלום על הפסד ממונו של הנחבל בפועל, ולזה הוכרח רש"י מיד בתחילת המשנה לפרש שמה ששמין אותו כעבד הנמכר בשוק, היינו מפני שהוא משלם לו את הכסף שהיה יכול להרויח בפועל אם הוא היה מוכר את עצמו ממש.

אבל אחרי שהסוגיא הכריעה שתשלומי חבלה הם בגדר עונש, שפיר פירש רש"י להלן שתשלומי נזק נחשב ממונא ולא קנסא "משום דאפחתיה מדמיה". שהרי כל "ממונא" בניזקין אינו ממלא חסרונו של הניזק, אלא הרי הוא עונש הקצוב לפי השומא של ממון על אותו הניזק. ואין הנזק בא על שמנע ממנו למכור את עצמו בפועל, אלא גם בזמן שאין אפשרות בפועל למכור את עצמו כעבד עברי, מכל מקום סיבת החיוב היא הפחתת דמיו של הנחבל.

וכן הדבר לגבי תשלום פגם באונס ומפתה, פירש רש"י שהוא במקום נזק, ואף על פי שאין לנו שוק בפועל למכור בו נערות יהודיות, ומכל מקום נקטינן שיש כאן

היזק עצמי בגוף והשוק אינו אלא סימן לעונש של תשלום ממון הנזק. [ועיין לשון המשנה בערכין הנ"ל ובפירוש רש"י שם].
ומיושבת גם כן סתירת רש"י בענין תשלומי בושת, שבפרק המניח כתב שתשלום בושת נידון כקנס, וכאן כתוב שתשלום בושת נידון כממון ולא כקנס מפני שאינו קצוב והכל לפי המבייש והמתבייש.
ומבואר כנ"ל, שבסוגיא דלעיל פירש רש"י לשון "קנסא" כפשוטו, ונקט דהך סוגיא אזלא כסוגיא של תחילת פרק החובל. אבל כאן לפי המסקנא בפרק שלנו, הרי הוא מפרש שבושת ממונא הוי ולא קנסא, מפני שכל תשלום נזק אינו להשיב את הכסף שהחסיר, אלא עונש ממוני על חלק הנזק של החבלה, ולא שנא תשלום בושת שהוא עונש ממוני על חלק הבושת של החבלה.

*

והנה בתחילת הסוגיא לפני השקלא וטריא איתא, [שמי שאינו לומד תשלום ממון בחבלה ממכה בהמה צריך ללמוד מדרשה הבאה], ואם נפשך לומר הרי הוא אומר (במדבר לה) לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות, לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאין חוזרין, ע"כ.
ואחרי השקלא וטריא בביאור השיטות איתא, אם נפשך לומר הרי הוא אומר (במדבר לה) לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת, לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינן חוזרין, ע"כ.
ותמוה הדבר, למה בפעם ראשונה הביאו את הפסוק בקיצור, אבל בפעם שניה כשהוא חוזר על הפסוק [שאז מצאנו הרבה פעמים שהש"ס מקצר להביא את הפסוק המובא כבר במילואו] הוא מוסיף את סוף הפסוק "כי מות יומת", ואינו מובן למה צריך להאריך עכשיו להביא גם את סוף הפסוק, וצ"ע.

ולהנ"ל מבואר, שבתחילת הסוגיא הלכנו לפי הצד שחמשה דברים של חבלה הם בגדר תשלומין, ולזה מפרשים שלקיחת כופר על ראשי אברים אינה בגדר עונש כלל, ואם כן דורשים שרק ברוצח צריכים לענוש אבל בחובל לוקחים כופר של ממון. אבל בסוף הסוגיא שגם הכופר עונש הוא, אלא שביצוע העונש הוא בממונו של אדם במקום גופו, אז גם חובל יש לו עונש כמו רוצח, וכל החילוק ביניהם הוא רק בזה שהעונש של הרוצח הוא בגופו דוקא "כי מות יומת", ועיין בסוגיות הבאות.

סימן נב

בענין חיובי אבימלך לאברהם

במשנה במסכת בבא קמא (צב.) תנן, אף על פי שהוא [פי' החובל] נותן לו [פי' לנחבל חמשה דברים] אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר "ועתה השב אשת" וגו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר (פסוק יז) "ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך" וגו', האומר סמא את עיני, קטע את ידי, שבר את רגלי חייב, על מנת לפטור חייב, קרע את כסותי [און] שבר את כדי חייב, על מנת לפטור פטור, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, אף על פי שהוא נותן לו. סתמא היא ולא רבי עקיבא קאמר לה: על מנת לפטור. בגמרא מפרש לה: עכ"ל. מבואר שהבינו חז"ל בפרשה של אברהם ואבימלך שלשה יסודות גדולים. א' שלקיחת שרה לבית אבימלך נחשבת מעשה חובל שעושה אבימלך כנגד אברהם. ולזה מפרשים שהכסף שנתן אבימלך לאברהם הוא בגדר של תשלומי חבלה. ומה שנאמר "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחת ויתן לאברהם", היינו שפרע בזה את תשלומי חמשה דברים של חובל.

[ואולי "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחת ויתן לאברהם" היינו ארבעה דברים, "וישב לו את שרה אשתו" היינו תשלומי נזק והשבה].

ב' שאמירת הקב"ה לאבימלך "השב אשת איש" וגו', משמע יותר ממעשה השבה על האשה, אלא גם תשלומי חבלה לאברהם אבינו, ואף על פי כן עדיין לא יצא בזה ידי חובתו וצריך לבקש ממנו מחילה.

ג' מה שאמר הקב"ה לאבימלך שאחר שהוא משיב את אשת הנביא, אז "והתפלל בעדך וחי", יש בזה משמעות של חיוב לבקש מחילה.

ועמדו האחרונים על לשון המשנה, מה זה שלומדים ממחילת אברהם לאבימלך שהמוחל "לא יהיה אכזרי", למה לא נפרש כפשוטו שאבימלך ביקש מחילה ואברהם התפייס ולא היה מתרעם עליו עוד, ולזה אמר לו אברהם את האמת שאין לו בלבו עליו והוא מוחל לו.

ובפרט לפי מה שפירש רש"י בחומש על פי בראשית רבה, שכיון שאברהם נביא הוא אז ידוע לו שלא נגע בה אבימלך וקל לו למחול. ואיך לומדים מכאן יסוד שכל מי שקיבל כסף על החבלה ראוי לו למחול, ואם לאו הוא נחשב לאכזרי, וצ"ע, עכ"ק.

ויש לי להקשות כעין זה קצת באופן אחר, שהרי הקב"ה כבר הסביר לו לאבימלך שאם הוא יבקש מהנביא אז "יתפלל בעדך וחייה", ונמצא שכבר יש לנו הבנה מראש על מהלך טבעי שאם מבקשים מחילה מאדם כזה דבר טבעי הוא שימחול. ואם כן למה רואים במחילת אברהם חידוש המורה שהמחול "לא יהיה אכזרי", וצ"ב.

וממה נפשך, אם עצם הדבר שהקב"ה מבטיח לאבימלך שאברהם ימחול לו כבר מורה על מדה זאת "שלא יהיה אכזרי", למה לא למדו דבר זה מדברי הקב"ה גם כן, ולמה הוצרכו להביא דוקא מעשייה בפועל של אברהם שמחל לאבימלך והתפלל בשבילו, וצ"ב.

גם ראוי לעמוד קצת על המשך המשנה, שמיד אחרי הלכות מחילה של נחבל אחרי ששילם החובל, עוברים לדון בהלכה של שבור רגלי או של קרע כסותי על מנת לפטור. ולכאורה אין דמיון בהלכה בין מחילה על תרעומת של החובל, ובין הלכות מחילה על גוף התשלום של החובל או המזיק בציור של שבור רגלי או קרע כסותי, וצ"ב.

[ודרך אגב יש להציע חידוש אחד להלכה, הנלמד מסמיכות הרישא והסיפא של משנה זאת, שהרי מי שאומר לחבירו שבור רגלי על מנת לפטור וחבירו שובר את רגלו על פיו, אף על פי שאחר כך הרי הבית דין מחייבים אותו לשלם, מסתבר שאין עליו חיוב לבקש מחילה אחר התשלומין. שגם אם אין לנחבל כח למחול מראש על התשלום, מסתבר שיש לו כח למחול על התרעומת מראש.]

ונראה לומר בזה חידוש גדול, והוא שדעת תנא דמתניתין היא, שאף על פי שצוה הקב"ה לאבימלך בחלום הלילה לבקש מחילה מאברהם הנביא על שלקח את אשתו, מכל מקום לא קיים אבימלך ציווי זה, אלא התעקש ועמד בדעה שלו לומר שהוא אינו אשם בדבר כיון שאברהם אמר לו אחותי היא, ולדעתו יש לו נקיון כפים. וזו דוגמת מה שמצינו בשאר אנשים מאומות העולם שקיבלו נבואה של

תוכחה, כמו בלבן שבא הקב"ה בחלום ואמר לו (בראשית לא:כד) "השמר לך פן תדבר עם יעקב מוטב עד רע", ואחר כך בא לבן ואמר ליעקב (שם לא:מג) "הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא" וגו'. וכן בבלעם בא הקב"ה בחלומו לאמר (במדבר כב:יב) "לא תלך עמהם לא תאר את העם כי ברוך הוא", ואף על פי כן השתדל בלעם לילך עם האנשים.

וגם כאן נקט תנא דמתניתין, שבאמת לא ביקש אבימלך מחילה מאברהם. שהרי אחרי חלום זה נאמר (בראשית כח-טז), "וישכם אבימלך בבקר ויקרא לכל עבדיו וידבר את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד, ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, ויאמר אבימלך אל אברהם מה ראית כי עשית את הדבר הזה, ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני וגו', וגם אמנה אתי בת אבי היא וגו', ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם וישב לו את שרה אשתו, ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחייך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונכחת".

הרי שעשה אבימלך כמה דברים אחרי קומו מחלום זה. א' גילה יראתו לחבריו וליועציו. ב' תבע מאברהם שהנהגתו אינו נכונה. ג' שאל מאברהם מה היה החשבון שלו. ד' נתן כסף וחפצים לאברהם. ה' אמר לאברהם שיש לו רשות לקבוע מושבו בארץ גרר. ו' נתן כסף וחפצים לשרה. ז' ביקש מחילה מאת שרה ודיבר על לבה.

והנה התביעה לאברהם אינה בקשת מחילה, והשאלה למה עשה כן אינה בקשת מחילה, ונתינת כסף ושוה כסף היא תשלומי חבלה לדעת תנא דמתני', והזמנה לישאר בארצו אינה בקשת מחילה [עיי' ברש"י שגם פרעה היה מוכן לומר כן לאברהם אלא שלא סמך על אנשי מדינתו שלא יזיקו לאברהם ולשרה], וגם נתינת כסף ושוה כסף לשרה ודיבורים יפים אליה אין בהם משום בקשת מחילה מאברהם.

[ובתוך הדברים לשרה אמר אבימלך שנתן אלף כסף "לאחייך", ויש בזה לשון הצדקה על עצמו, שכל זה בא לו רק משום שרימה אותו אברהם ואמר לו אחותי היא.]

ואם זה נכון, דברי המשנה מדוקדקים ומבוארים לפלא, שבתחילה לומדים שיש חיוב לבקש מחילה מן הנחבל ממה שציוה הקב"ה לאבימלך לבקש מאברהם,

וסוף כל סוף לא ביקש אבימלך מחילה כמצווה, ואף על פי כן מחל אותו אברהם מעצמו, וכמו שנאמר "ויתפלל אברהם" וגו'.
ושפיר לומדים מזה שאין למוחל להיות אכזרי, שהרי אברהם היה רשאי שלא למחול לאבימלך כיון שאבימלך לא ביקש ממנו מחילה כראוי, ומכל מקום לא רצה אברהם להיות אכזרי והוא מחל את אבימלך משוב לבו. [ועצם החידוש שאבימלך לא ביקש מחילה מאברהם, ושזה המקור שהמוחל לא יהיה אכזרי, כבר כתבתי כן בספר מרבה שלום (סימן מו) שיצא לאור בשנת תשנ"ג].

*

ומעתה יתכן להוסיף נקודה בביאור המשך המשנה, שהרי יסוד המחייב של אבימלך הן בתשלומין לאברהם והן בבקשת מחילה ממנו, הוא שיש בלקיחת אשתו של אדם גדר של חובל ומזיק לבעל האשה, חוץ מהחשבון שיש לו עם האשה עצמה. ואמנם מתוך המשנה אנו רואים שהבנת התורה היא שיש כאן חבלה בגופו של הבעל, שהיסוד של "אשתו כגופו" קובע שפגיעה באשתו של אדם היא חבלה בגוף האדם. אבל גם טובי אומות העולם אינם תופסים כן, אלא מסתכלים על אשתו של אדם כחלק מנכסיו ומרכושו, ואם כן פגיעה באשתו היא כמעשה של מזיק בממונו ולא כחבלה בגופו.

ונמצא שכשאומר הבעל למלך "אחותי היא" ומרשה לו לקחת אותה, יש כאן בחינה של האומר "שבור את רגלי", והרי ההלכה קובעת שגם אם אומר אדם לחבירו שבור את רגלי על מנת לפטור הרי החובל חייב, ולזה אומר הקב"ה לאבימלך שהוא חייב לשלם לאברהם ולבקש ממנו מחילה.

ואמנם אבימלך פעל לפי הבנת האומות בקדושת הזיווג והנישואין, שבמקרה שאמר לו אברהם "אחותי היא" הרי זה כנתינת רשות, ואין זה אלא כמי שאומר קרע את כסותי על מנת לפטור, שאז הוא פטור מן הדין, ואם כן טוען אבימלך שהרי מה ששילמתי לאברהם הוא לפנים משורת הדין ואיני חייב לבקש מחילה.

[או קצת באופן אחר, אבימלך חשב שנתינת הכסף היא לפיוס, כמו שפירש רש"י על התורה, ויש כאן מעין בקשת מחילה לפי דעתו, אבל לפי הדין היה סכום זה תשלום של חבלה מעיקר הדין, ושוב אין כאן שום מעשה או דיבור של פיוס, ואף על פי כן מחל אברהם כדי שלא להיות אכזרי.] ונמצא המשך משנה זו מבואר בעזה"י.

סימן נג

בענין אין נמחל לו עד שיבקש מחילה

במשנה במסכת בבא קמא (צב.) תנן, אף על פי שהוא [פי' החובל] נותן לו [פי' לנחבל חמשה דברים] אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר "ועתה השב אשת" וגו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר (פסוק יז) "ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך" וגו', ע"כ.

ובגמרא שם איתא, ת"ר כל אלו שאמרו דמי בושתי, אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר "השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך", [ומקשה] דאשת נביא בעי אהדורי, אשת אחר לא בעי אהדורי (בתמיה), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן "השב אשת האיש" מכל מקום, ודקא אמרת "הגוי גם צדיק תהרג. הלא הוא אמר לי אחתי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא", נביא הוא וכבר לימד אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתייה שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא אחותך היא, מכאן לבן נח שנהרג, שהיה לו ללמוד ולא למד: ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, כל אלו שאמרו. סלע מנה ומאתים וארבע מאות, דמי בושתי הן: אבל צער. שדואג על בושתי אינו נמחל לו: שהיה לו ללמוד. דרך ארץ ולא למד, מדקאמר ליה רחמנא "נביא הוא" דמשמע אין ממש בדבריך וראוי אתה ליהרג: עכ"ל.

ובתר הכי איתא, "כי עצר עצר ד", אמר רבי אלעזר שתי עצירות הללו למה, אחת באיש שכבת זרע, שתיים באשה שכבת זרע ולידה, במתניתא תנא שתיים באיש שכבת זרע וקטנים, שלשה באשה שכבת זרע וקטנים ולידה, רבינא אמר שלש באיש שכבת זרע וקטנים ופי טבעת, ארבעה באשה שכבת זרע ולידה וקטנים ופי טבעת: "בעד כל רחם", אמרי דבי רבי ינאי אפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, שכבת זרע. שבמעי אשה לא יכולה לפלוט: פי טבעת. נקב הגדולים לפנות: עכ"ל.

ואינו מובן, למה קופצים כאן לפרש פסוק זה של עונש העצירה. ודוחק גדול

לומר שזו אחת מן הסוגיות הלומדות את כל הפרשה פסוק אחר פסוק, כמו שמצאנו במסכת מגילה לגבי מעשה של מרדכי ואסתר, ובמסכת סוטה לגבי סיפורים של יציאת מצרים וחיי משה רבינו, שהרי פסוק זה של "כי עצר עצר" הוא רחוק כמה פסוקים מהפסוק של "השב אשת האיש כי נביא הוא", וגם אין ממשיכים לדרוש פסוקים אחרים בפרשה זאת.

ואם כן ברור שיש כאן כוונה להביא דוקא נקודה זאת, ועל כרחק שהיא נמשכת מן הסוגיא שלפניה, וצריך טעם בדבר.

ונראה לומר בזה, בהקדם מה שיש לעיין בדברי רש"י לפני זה, אהא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שאמר הקב"ה לאבימלך שאברהם נביא הוא וכבר לימד אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתיה שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא אחותך היא, מכאן לבן נח שנהרג, שהיה לו ללמוד ולא למד: ע"כ. ומפרש רש"י שהיה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד וראוי הוא ליהרג. ויש לתמוה, מה שייך לחייב מיתה על שלא למדו עניני דרך ארץ מנביא שהיה בדורו, וכי היכן שמענו שנהרגים על דרך ארץ, הלא אפילו בישראל לא שמענו חומרא כזאת וכל שכן בבני נח, וצ"ע.

ועיין בסוגיא דגמרא במסכת מכות (ט.) דאיתא, כסבור בהמה ונמצא אדם וכו' רבא אומר חייב, אומר מותר קרוב למזיד הוא, רב חסדא אומר פטור, אומר מותר אנוס הוא, איתיביה רבא לרב חסדא, [אמר הקב"ה לאבימלך] הנך מת על האשה אשר לקחת, מאי לאו בידי אדם, [ומתרץ] לא, בידי שמים, דיקא נמי דכתיב "מחטוא לי" וכו', איתיביה אביי לרבא [אמר אבימלך להקב"ה] "הגוי גם צדיק תהרוג", [ומתרץ] התם כדקא מהדרי עלויה, "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא", אשת נביא הוא דתיהדר, דלאו נביא לא תיהדר (בתמיה), אלא כדאמר רבי שמואל בר נחמני וכו' אמר רבי יונתן הכי קאמר ליה, "ועתה השב (את) אשת האיש" מכל מקום, ודקאמרת "הגוי גם צדיק תהרג, הלא הוא אמר לי אחתי היא וגו'", נביא הוא וממך למד, אכסנאי הוא שבא לעיר על עסקי אכילה ושתיה שואלין אותו, כלום שואלין אותו אשתך זו אחותך זו, מכאן שבן נח נהרג, שהיה לו ללמוד ולא למד: ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, כסבור בהמה. הרי זה כאומר מותר, שהיה לו ללמוד, ואף זה היה לו לעיין וכו': חייב. מיתה: מאי לאו בידי אדם. בדיני בני נח, וזה אומר

מותר היה, כסבור אחות אברהם היא: הגוי גם צדיק תהרוג. קס"ד שהודה לו הקב"ה, אלמא אנוס הוא: כדקא מהדרי ליה עילויה. לא הודה לדבריו, שהשיב לו תשובה שחייב מיתה, שאינו צדיק בדבר, שהיה לו ללמוד דרך ארץ, כדמפרש ואזיל: עכ"ל. הרי שגם שם מפרש רש"י שהחיוב הוא מפני שלא למדו "דרך ארץ", ומבואר בגמרא שם שלפי שיטת רבא שהאומר מותר חייב אז נקטינן שחיוב מיתה של אבימלך הוא מדיני אדם. ורק למאן דאמר "אומר מותר פטור" אז חיוב מיתה של אבימלך הוא מדיני שמים. ונמצא שיש חיוב על דרך ארץ מדיני אדם, וצ"ע מנין לנו דבר כזה שלא שמענו במקום אחר.

ועיין בדברינו למעלה שייסדנו בביאור סוגיא זו במסכת בבא קמא לדעת רש"י, שנחלקו המשנה והברייתא בגדר חיוב בקשת מחילה, שדעת המשנה היא שתשלומי חובל ומזיק הם בגדר תשלום ממון מעין השבה, לשלם לאדם מה שחסר לו בממונו על ידי היזק זה, ואם כן מה שיש זכות לניזק לתבוע בקשת מחילה, היינו תנאי מן החוץ שיש לו לבטל את התיקון שעל ידי התשלומין, ולומר שממון אינו מספיק בשבילו.

אבל דעת תנא דברייתא היא, שתשלומי ממון בחובל הם כמו עונש, שמענישים אותו בממונו על העוולה וההיזק שעשה, ואם כן הרי המזיק כבר נענש מן התורה ואין לניזק שום זכות לתבוע יותר מזה. ומה שחייבים לבקש מחילה הוא על דבר נפרד שלא נענש עליו המזיק, והגדיר רש"י ענין זה בשם של "צער שדואג על בושותו", יעו"ש.

ומעתה נראה שגם בסוגיא דידן נקטינן, שיש מחלוקת אם בא הקב"ה לחייב את אבימלך מצד דיני אדם או דיני שמים, והמחלוקת היא בין המשנה והברייתא, שלדעת תנא דמתניתין בא הקב"ה לחייב את אבימלך בדיני אדם, שכיון שחיוב מחילה הוא על פרשת חובל ומזיק של התורה, בזה יש לחייב מיתה לבן נח מצד פרשה של דינים, וכדברי הרמב"ן על התורה שעניני נזק וחבלה נכללים בפרשת דינים.

אבל לדעת תנא דברייתא שכל העונש של פרשת חובל ומזיק נגמר על ידי תשלום ממון, ומה שצריך המזיק לבקש מחילה הוא על ענין צער של בין אדם לחבירו שלא נאמר עליו דין עונש בידי אדם, אם כן על כרחך שגזירת מיתה שאמר הקב"ה לאבימלך היא מדיני שמים מצד דרך ארץ. בקיצור, לפי המשנה חיוב מיתה של אבימלך הוא מדיני אדם, מצד חובל ומזיק

בלקחת אשת אברהם ממנו, ולפי הברייתא הוא מדיני שמים, מצד חסרון דרך ארץ בקבלת אורחים לתוך העיר וביחסים בין אנשים ומשפחות. ואם זה נכון, זכינו לעוד הבנה עמוקה בהמשך סוגיא זו, שקפצה מיד מתוך דברי הברייתא לדרוש את השקלא וטריא בין הקב"ה ואבימלך [ועמדנו בזה למעלה, יעו"ש], שצריכים להסביר שלפי הברייתא חיוב מיתה המדובר כאן הוא מצד דרך ארץ, והוא גדר של מיתה בידי שמים ואינו מתחייב מצד עיקר הדין של חובל ומזיק.

*

ולפי זה נראה עוד, שיש מחלוקת כללית בין האמוראים בסוגיא דידן, בגדר העונש של "כי עצר עצר" שקיבל בית אבימלך, שדעת רבי אלעזר היא שעצירת הרוחם היתה רק על שכבת זרע ולידה, והיינו שהעונש היה מכוון לענינים השייכים ללידה. ומסתבר שעונש זה בא על דבר ששייך לביאות אסורות ולעניני אישות. אבל דעת מתניתא ורבינא היא, שעצירה זאת כללה גם מי רגלים וצואה, דברים שאינם קשורים לעניני אישות ולידה, ועל כרחך שיש כאן עונש כללי ולא עונש המיוחד לעוולה ופירצה בעניני אישות. ולזה נראה דהא בהא תליא, שלפי דעת המשנה שחיוב העונש על אבימלך בא מצד חיוב דינים של שבע מצוות בני נח, והוא חייב בדיני אדם ממש, אז נקטינן שיש כאן חבלה ונזק בעצם לקחת אשתו של אברהם ממנו, ונחשב שיש כאן עבירה בהלכות אישות, ושוב מסתבר שאין עונשים של בית אבימלך באים אלא על ידי עצירה של שכבת זרע ולידה. אבל לפי הברייתא שיש כאן עונש של דיני שמים על דרך ארץ, אז מובן שיש עונש כללי על דברים היוצאים מן הגוף, שזה עונש הראוי לבוא על חסרון דרך ארץ במשא ומתן בין בני אדם.

סימן נד

בענין כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר

בגמרא במסכת בבא קמא (צב.) איתא, אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן "כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה", אמר ליה דכתיב (איוב מב) "וד' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו", אמר ליה את אמרת מהתם ואנא אמינא מהכא, "ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך ואת אשתו ואמהתיו" [וגו'], וכתיב "וד' פקד את שרה כאשר אמר" וגו', "כאשר אמר" אברהם אל אבימלך, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, פקד. מדלא כתיב ויפקוד את שרה וכתיב "פקד", משמע פקד כבר תחילה לאבימלך: עכ"ל.

ומיד לפני זה בסוגיא איתא, "כי עצר עצר ד'", אמר רבי אלעזר שתי עצירות הללו למה, אחת באיש שכבת זרע, שתיים באשה שכבת זרע ולידה, במתניתא תנא שתיים באיש שכבת זרע וקטנים, שלשה באשה שכבת זרע וקטנים ולידה, רבינא אמר שלש באיש שכבת זרע וקטנים ופי טבעת, ארבעה באשה שכבת זרע ולידה וקטנים ופי טבעת: בעד כל רחם, אמרי דבי רבי ינאי אפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה, אמר ליה רבא לרבה בר מרי וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, שכבת זרע. שבמעי אשה לא יכולה לפלוט: פי טבעת. נקב הגדולים לפנות: עכ"ל.

וצריך ביאור, למה הלכה הסוגיא מדרשה זאת של עצירת נקבים לשקלא וטריא של רבא ורבה בר מרי אם ניתן ללמוד מכאן "כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה", ולא עוד אלא על ידי זה התחילו סוגיא ארוכה של ענינים ששאל רבא לרבה בר מרי, ובהרבה מהם נחלקו רבא ורבה בר מרי במקורות הענינים.

והנה עצם הדבר שקבע הש"ס כאן את הדיבורים על תפילת אברהם בעד אבימלך, אינו קשה כל כך, שהרי ענינה של המשנה כאן הוא ללמוד ממה שאמר הקב"ה לאבימלך "השב אשת האיש כי נביא הוא והתפלל בעדך וחיה", שיש חיוב לבקש מחילה מן הנחבל, ואם כן ראוי מאד לסוגיא הקבועה על המשנה לדון

בתפילת אברהם בשביל אבימלך.

אמנם קשה להבין את הצירוף של סוגיא זאת עם הענין של עצירת נקבים כעונש על בית אבימלך, וצ"ב.

והנה התוס' בסוגיין כתבו וז"ל, כאשר אמר אברהם אל אבימלך. לאו בהריון משתעי, שהרי המלאכים בישרו את שרה מפסח שלפניו, אלא ילדה בריוח כמו שהתפלל [אברהם] על אבימלך: עכ"ל.

ולפי דבריהם יש לומר שזה עצמו הוא המשך הסוגיא, שכיון שעיקר התפילה של אברהם היה לסלק עצירת נקבים, ועצירה זאת פעלה קושי בכל פליטת דברים מתוך הגוף, מובן שתפילת אברהם על פליטת דברים הללו בריוח, עזרה לעצמו ולאשתו שתלד שרה בריוח, וכלשון התוס' שכתבו "כמו שהתפלל [אברהם] על אבימלך".

אמנם דעת רש"י מפורשת כאן ובפירושו על התורה, דהא דאיתא הכא שאברהם נענה תחילה לאבימלך, היינו שנענה בלידה עצמה. ולדידיה צריך ביאור סדר הסוגיא כנ"ל.

גם צריך ביאור בכלל, במה נחלקו רבה בר מרי ורבא, שלפי רבא יש ללמוד מכאן את היסוד של מתפלל בעד חבירו, ולרבה בר מרי אין ללמוד מכאן וצריכים ללמוד ממה שנאמר בכתובים בספר איוב, וצריך טעם.

והנה להלן בסוגיא זאת (צב:) איתא, אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי, "שיתין תכלי מטייה לככא דקל חבריה שמא ולא אכל", אמר ליה דכתיב (מלכים א' א) "ולי אני עבדך ולצדוק הכהן ולבניהו בן יהוידע ולשלמה עבדך לא קרא", אמר ליה את אמרת מהתם ואנא אמינא מהכא, (בראשית כד:סז) "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו", וכתוב בתריה (כה:א) "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", ע"כ. ומפרש רש"י וז"ל, תכלי. אבלות ומכאובות: ולי אני עבדך. אלמא קובל היה עליו שלא זימנו למשתה: שיתין לאו מקרא נפקי אלא מילתא בעלמא הוא דאמרי אינשי ולא דוקא הוא: ויוסף אברהם. נתקנא ביצחק: עכ"ל.

וקשה על זה מהא דאיתא בגמרא במסכת יבמות (סב:), דתניא רבי יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר (קהלת יא) "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע

אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים", ע"כ.
 ולשון מדרש רבה בפרשת חיי שרה (סא:ג) הוא, "בבקר זרע את זרעך ולערב
 אל תנח ירך" וכו', ר' דוסתאי בשם רבי שמואל בר נחמן, אם היו לך בנים בנערותך
 קח לך אשה בזקנותך והעמיד בנים. וממי אתה למד, מאברהם שהיו לו בנים
 בנערותו ולקח אשה בזקנותו והעמיד בנים. הה"ד "ויוסף אברהם" וגו', ע"כ.
 ואם כן תימה, שהרי מבואר מן המדרש שהיה אברהם אבינו חייב ליקח אשה
 חדשה, כדי לקיים מצוה מדברי קבלה של "ולערב אל תנח ירך", ואיך יתכן לתלות
 את נישואיו במה שנתקנא ביצחק, וצ"ע.
 ומבואר היטב למה לא למד רבה בר מרי מכאן, אבל לרבא דאמר "אנא
 אמינא מהכא" צריך עיון כנ"ל.

ונראה לומר בזה, שמחלוקתם של רבא ורבה בר מרי בסוף הסוגיא היא בהך
 מילתא גופא, אם אברהם היה חייב לינשא לקטורה מצד "ולערב אל תנח ירך",
 שדעת רבה בר מרי היא כדעת המדרש שאברהם היה חייב בזה, ולכן אין ללמוד
 ממנו לענין שלנו, שהרי הוא נשא אשה מחמת מצוה ולא מחמת שנתקנא ביצחק.
 אבל רבא חולק על זה וסובר שלא היה חייב זה חל על אברהם, וכל מה שהוא
 נשא את קטורה בזיווג שני אחרי נישואי יצחק ורבקה, היה רק מפני שנתקנא
 ביצחק.

ויסוד מחלוקתם נראה שהוא על פי סוגיא דמסכת יבמות (סד.) דאיתא, אמר
 רבי יצחק מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים,
 ואמר רבי יצחק למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, מה עתר זה מהפך התבואה
 ממקום למקום כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות
 למדת רחמנות, ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, עתר. פל"א בלע"ז [שויפעל בלשון אידיש]: עכ"ל.
 והנה בגמרא במסכת סוכה (יד.) איתא, והתנן כל ידות האוכלין שבססן בגורן
 טהורות וכו' דאמר רבי שמעון בן לקיש הואיל וראויות להופכן בעתר וכו', אמר רבי
 אלעזר למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר, לומר לך, מה עתר זה מהפך התבואה
 בגורן ממקום למקום אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממדת
 אכזריות למדת רחמנות, ע"כ.

ומפרש רש"י שם וז"ל, בעתר. על ידי הידות, פורק"א בלע"ז [גופעל בלשון

אידיש], למה נמשלה כו'. אגב דאמר הואיל וראויות להפך בעתר נקט נמי הא מילתא למה נמשלה כו' דכתיב "ויעתר אל ד'", "ויעתר לו" (בראשית כה): עכ"ל. ובספר "מרבבה ישיבה" על מסכת סוכה הארכנו לבאר, שהמחלוקת בין רבי יצחק במסכת יבמות שסובר שתפילת צדיקים מהפכת "מדותיו" של הקב"ה ממדת "רגזנות" למדת רחמנות, ורבי אלעזר במסכת סוכה שסובר שתפלתן של צדיקים מהפכת "דעתו" של הקב"ה ממדת "אכזריות" למדת רחמנות, היא בזה, שרבי יצחק הולך לשיטתו שכל הצורך לתפילת האבות כדי להוליד הוא מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתם, ונמצא שמעולם לא היה כאן "דעת" של מעלה שאין אברהם ראוי להוליד, אלא מדה בעלמא לאחר את ההולדה עד שיתפלל. אבל דעת רבי אלעזר היא שיש כאן דעת של מעלה שלא יולידו אברהם ויצחק עד שמגיעים אל מדרגה מסויימת, ואם נאמר ביצחק שהוא הוליד על ידי עתירה, נקטינן שהתפילה הפכה "דעתו" של הקב"ה להפסיק את הגזירה ולהביא את הלידה לפני שהגיע יצחק לאותה מדרגה המבוקשת.

ולפי זה נראה, שלדעת רבי יצחק נקטינן שאחרי שהגיע אברהם אבינו בתפילתו ללידת יצחק, אנו אומרים שהוא כבר יצא ידי חובתו במילוי תאוותו של הקב"ה לשמוע תפילתו, שהרי לא היה כאן שום עיכוב להולדה מצד עצמו ומדרגתו, והכל היה מעוכב לשעה מחמת תאוה לתפילתו, ועכשיו שנולד יצחק אין שום חשבון להחזיר את אברהם למצב של עקור, ומאותו יום והלאה אנו רואים בו אדם בריא שנתרפא ממצב של עקור. וכיון שאברהם ראוי להוליד ולא שייך לדון בו דין עקור במצב של היום, שפיר שייך לחייב אותו לינשא מדין "ולערב אל תנח ירך", ודינו כדין כל אדם לענין זה. ונמצא שדעת מדרש בראשית רבה, ודעת רבה בר מרי דאזלא כוותיה כנ"ל, הן מיוסדות על שיטת רבי יצחק במסכת יבמות שם, שאברהם לא היה עקור מצד טבעו ומזלו, אלא היה כאן עיכוב זמני מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתו של צדיק, ועכשיו שהתפלל כל צרכו והוליד את יצחק הרי הוא נידון כאדם בריא וראוי להוליד, והוא חייב לקיים "ולערב אל תנח ירך", וזהו שכתב כן המדרש הנ"ל בפירוש.

אמנם דעת רבא היא כדעת רבי אלעזר במסכת סוכה, שאברהם הוא עקור מצד טבעו ומזלו ויש במצב זה "דעת" של הקב"ה ולא מדה בעלמא, ואם כן אף על

פי שהוא זכה לנס בהולדת יצחק הרי הוא חוזר להיות נידון כעקור.
 וכיון שמצד הטבע אין אברהם אבינו ראוי להוליד, אין מקום לחייב אותו
 לינשא על מנת להוליד, ואין כאן "ולערב אל תנח ירך". [ויש סמך לדברי רבי
 אלעזר ממה שהוצרך אברהם לנס בלידת יצחק אף על פי שכבר הוליד את
 ישמעאל.]

ונחזור לתחילת הסוגיא ונימא, דהא דאמר רבא בסיפור של אברהם ואבימלך
 "כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה", שייך רק
 לשיטתו דסבירא ליה כדעת רבי אלעזר, שלדעתו יש דעת וגזירה מן השמים
 שאברהם לא יוליד, וצריך זכות של תפילה כדי לזכות להולדה נסית, ולזה מספיק
 לומר שאם אדם מתפלל בעד חברו יש לו זכות לרפאות את עצמו על ידי נס.
 אבל לרבה בר מרי לשיטתו דסבירא ליה כרבי יצחק, שכל המעכב של
 ההולדה על ידי אברהם ושרה הוא, מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתם, לזה מסתבר
 שצריכים דוקא תפילות על עצמו, שהרי זו היא סיבת העיכוב וענין התאוה של
 הקב"ה.

וגם אם יש לו זכות מעין תפילה כמו "מתפלל בעד חברו והוא צריך לאותו
 דבר", מכל מקום תפילה זאת אינה בגדר "מתאוה לתפילתם של צדיקים" הנצרך
 כדי לפתוח את שערי הצדק של כח ההולדה לאברהם אבינו ע"ה, שלזה צריכים
 תפילה על עצמו דוקא.

ונמצא שמחלוקתם של רבא ורבה בר מרי בנוגע לגדר של "מתפלל בעד
 חברו והוא צריך לאותו דבר", אם שייך ללמוד מאברהם אבינו שמתפלל כזה הוא
 נענה תחילה, תלויה במחלוקתם של רבא ורבה בר מרי אם היה אברהם חייב לישא
 את קטורה משום "ולערב אל תנח ירך".

ועכשיו מובן מאד המשך הסוגיא, שמתחילים לדון בעונש העצירה של בית
 אבימלך, ומשם עוברים לדון אם יש ללמוד מכאן "כל המבקש רחמים על חברו
 והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה", שהרי מסתבר שכל הצד לומר שאברהם
 היה צריך לאותו דבר, הוא רק אם הגזירה על בית אבימלך היתה על עניני לידה,
 ולזה יש לומר שאברהם התפלל על אבימלך לעניני לידה והוא היה צריך לאותו
 דבר.

ונמצא שדברי רבא שאמר באברהם "כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך

לאותו דבר הוא נענה תחילה, הבנויים על שיטת רבי אלעזר שאברהם היה צריך זכות ושינוי "דעת" המקום כדי להוליד, הולכים לפי רבי אלעזר לשיטתו שגזירת העצירה על בית אבימלך, היא גזירת מניעת לידה דייקא, ונמצא שבאמת התפלל אברהם על אותו דבר שהוא היה צריך בעצמו.

אבל לפי דעת הברייתא ורבינא, שעצירת נקבים של בית אבימלך לא היתה מכוונת לעניני לידה דוקא, אלא גם מי רגלים וצואה נעצרו, נמצא שיש כאן גזירה על תוצאות הגוף ולא רק על לידה [ועיין למעלה שביארנו את הענין], ולא התפלל אברהם בשביל אבימלך על "אותו דבר" שהוא היה צריך בעצמו. ומסתבר שרבה בר מרי שלא למד מאברהם ענין של "כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה", סבירא ליה כדעת מתניתא ורבינא, והמשך הסוגיא מבואר לפי זה בעזה"י.

סימן נה

בגדרי מוסר דין על חבירו

ב"ה מוצש"ק פ' שופטים, ח' אלול תשנ"ב
אמת ומשפט שלום שפטו בשערי ידידי איש שלומי, מחבר ספרי דברי שלום ו'
חלקים, הרה"ג שמואל יצחק גד הכהן יודייקין שליט"א,

בב"ק (צג.) איתא, אמר רב חנן המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה שנאמר (בראשית טז:ה) "ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך", וכתוב (שם כג:ב) ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה והני מילי דאית ליה דינא בארעא אמר רבי יצחק אוי לו לצועק יותר מן הנצעק תניא נמי הכי אחד הצועק ואחד הנצעק במשמע אלא שממהרין לצועק יותר מן הנצעק, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, אחד הצועק ואחד הנצעק במשמע. וחרה אפי וחרגתי אתכם (שמות כב:כג) שנים במשמע: אלא שממהרין מן הצועק תחילה. כדאשכחן בשרה: עכ"ל.

ובדברי שלום (חלק ב' סימן ח) עמד בסוגיא זו, מה הוסיף רבי יצחק על דברי רב חנן, ומה הנקודה במימרא זו של "אוי לו לצועק יותר מן הנצעק", עכ"ק.

ודן עוד אם רבי יצחק חולק על רב חנן. אמנם הא מבואר להדיא בסוגיא דא"א לומר דפליגי. דהא בתר מימרא דרבי יצחק "אוי לו לצועק יותר מן הנצעק", מייתי תניא נמי הכי וכו' שממהרין לצועק יותר מן הנצעק. ונמצא דעיקר הברייתא הוא לומר כמו רב חנן שהצועק נענש תחילה, והיינו "ממהרין" לצועק וכו'.
 וכן פירש רש"י בסוגיין שממהרין מן הצועק "תחילה". ואפילו הכי מייתי לה בתר מימרא דרבי יצחק, ובלשון "תניא נמי הכי". ועל כרחך שדברי רבי יצחק לא באו לחלוק על דברי רב חנן. ולהכי שייך למיגרס "תניא נמי הכי" על היסוד של רב חנן, גם אחר דברי רבי יצחק.
 ועל כל פנים הדרא שאלת הדברי שלום לדוכתה, מאי קא משמע לן רבי יצחק ומה מקורו.

והנה בראש השנה (טז:) איתא, וא"ר יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה וכו', וא"ר יצחק ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו, דא"ר אבין כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה שנאמר ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתוב ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, קיר נטוי. ועובר תחתיו מזכיר עונותיו שאומר כלום ראוי זה ליעשות לו נס ומתוך כך הוא נבדק: ועיון תפלה. סומך על תפלתו שתהא נשמעת ומתאמץ לכוין לבו: מוסר דין. כמו ישפוט ד' ביני ובינך אומרים כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו: ויבא אברהם וגו'. הוא קבר אותה: עכ"ל. ובדברי שלום שם עמד בזה, אמאי בבבא קמא גרסינן "רב חנן" אומר המוסר דין וכו', ובר"ה גרס "רבי אבין" [וכבר העיר במסורת הש"ס] אומר "כל" המוסר דין וכו'.

וכן העיר, למה במס' ראש השנה אינו נזכר תנאי של "והני מילי דאית ליה דינא בארעא" הנזכר בסוגיין וצ"ע, עכ"ק. ויש לצרף להערות אלו עוד דקדוק קל, דבסוגיין גרסינן הוא נענש "תחילה" [מלא ביו"ד] ובראש השנה שם גרס "תחלה" [חסר].

ובפירוש רש"י יש לתמוה, דהא בגמ' איתא בב' המקומות שהמעשה של מסירת דין ע"י שרה הוא באמירת "חמסי עליך", ובב"ק לא פירש"י כלום בזה, אבל בר"ה בא ומחדש כנגד משמעות הסוגיא, ונקט שעיקר מסירת הדין הוא במה שאמרה שרה "ישפוט ד' ביני וביניך". וזה חידוש נפלא, ותימה מנא ליה הא וצ"ע, וגם למה דוקא בפירושו במס' ראש השנה נקט לה. וכן יש לעמוד בדבריו, דהא בסוגיין אהא דאיתא שממהרין לצועק וכו' פירש כדאשכחן בשרה, אבל בר"ה ביאר דהא דהוא נענש תחלה נלמד מאברהם שהרי "הוא קבר אותה", וצ"ב למה כאן הדגיש ששרה נענשה ושם בר"ה הדגיש שאברהם לא נענש לפניו והוא קבר אותה, וצ"ב.

ונקדים סוגיא דברכות (נד:) דאיתא, וא"ר יהודה שלשה דברים מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו והמאריך בבית הכסא, והמאריך בתפלתו מעליותא היא והאמר רחב"א א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו

ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב וא"ר יצחק ג' דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים, הא לא קשיא הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביר דמפיש ברחמי, ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, והמאריך על שלחנו. שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים: והמאריך בבית הכסא. רפואה היא לו: מעיין בה. אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה כמו ויחל משה: מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכיותו נראה מה הם: קיר נטוי. משום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכיותו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין הא דלא מעיין: עכ"ל.

ויש לתמוה, דהא דברי רש"י דהתם סותרים לפירושו בראש השנה, דהא בר"ה נקט דהא דקיר נטוי מזכיר עונותיו, היינו מפני שאומרים למעלה כלום ראוי זה ליעשות לו נס ומתוך כך הוא נבדק. ופשוט דשייך זה גם כשהוא אינו יודע שעובר תחת קיר נטוי, דמ"מ כיון שעובר תחתיו שוב צריך נס להינצל, ומתוך כך הוא נבדק אם ראוי לזה.

אבל בברכות נקט רש"י להדיא שכל הפשפוש במעשיו למעלה הוא מפני שיש לומר "בוטח זה בזכיותו", וזה שייך רק בעובר תחת קיר נטוי ביודעין. והיינו שכל החסרון הוא מפני שבטח בזכיותו, ורק בתורת תביעה על הנהגה זו הוא שמפשפשים. והיא סתירה גלויה וצע"ג.

ובאמת גם לגבי מוסר דין יש חילוק דומה בין הפירושים, דהא בר"ה נקט שאומרים "כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו", והיינו שעצם הצד של עונש חבירו על ידו מחייב בדיקה במעשיו, אבל בברכות פירש"י שמוסר דין "בוטח הוא בזכיותו" שחברו יהיה נענש על ידו. ושוב חזינן שעיקר התביעה הוא מחמת שבטח בזכיותו, ודלא כפירושו בסוגיא דר"ה, וצ"ע.

וזכורני שעמדנו בזה בשנת תשמ"ח וביארנו בזה ברבים, ע"פ מה שהדפסנו בקונטרס "תפילת אהבה" [באנגלית] באותה שנה, בהקדם סוגיא דלעיל שם בברכות (לב): דאיתא, א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנאמר ואתפלל אל ד' וכתוב בתריה וישמע ד' אלי גם בפעם ההיא, איני והא ארחב"א א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו נמעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' תוחלת ממושכה מחלת לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' ועץ חיים

תאווה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה, ע"כ.
 ופירש"י וז"ל, ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאוותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותחנה: ועץ חיים תאווה באה. סופו של מקרא הוא: עכ"ל.
 וצ"ע אמאי התם גרס לא קשיא הא "דמאריך" ומעיין בה הא "דמאריך" ולא מעיין בה, ולהלן גרס הא דמעין וכו' והקפיד רש"י לכתוב דהכי גרסינן.
 גם צ"ב אמאי רק בסוגיא קמא מייתי הא דמוסיף מאי תקנתיה יעסוק בתורה וכו'.

ומאידך גיסא קשה, אמאי רק בסוגיא בתרא מייתי נמי מהא דרבי יצחק [שעיון תפילה מזכיר עונותיו] להוכיח דאריכות בתפילה לא הויה מעליותא, וצ"ב.

ובפירושי רש"י עמדנו בארבע סתירות בין פירושינו בב' הסוגיות במס' ברכות.
 א' לעיל (לב:) הדגיש שהוא "מצפה" שתעשה בקשתו, ולכן בא לידי כאב לב שהרי "מצפה ואין תאווה באה", אבל להלן (נה.) נקט "אומר בלבו" שתיעשה בקשתו, ולא הזכיר ענין צפיה כלל.

ב' לעיל נקט מצפה שתעשה בקשתו "על ידי הארכתו", ולהלן נקט אומר בלבו שתיעשה בקשתו "לפי שהתפלל בכוונה" [ודוק דלעיל התחיל הדיבור "ומעיין בה", שהעיון הוא מחמת האריכות וכדאי' מאריך "ומעיין", אבל להלן התחיל "מעין בה", שאין האריכות סיבה כאן אלא סימן לכוונה].
 ג' לעיל נקט תוחלת לשון "חלוי ותחנה", ולהלן נקט לשון "תפלה כמו ויחל משה".

ד' לעיל לא נקט שיש כאן חסרון של "בוטח בזכותיו" וכדנקט לקמן כדמייתי להא דר' יצחק.

וביארנו בזה, דשאני אריכות דסוגיא קמא מאריכות דסוגיא בתרא. דסוגיא קמא מיירי במי שמאריך בתפילה ומוסיף בה לשונות וענינים מדעת עצמו. וכהא דיליף מתפילת משה של ארבעים יום וארבעים לילה, שהתפלל בלי נוסח קבוע וחדש תפילות ותחנונים מלבו.

ועל זה קאמר רבי חנינא שהמאריך בתפילה אינה חוזרת ריקם, שכיון שהוא השקיע חלק מעצמותו ונתן לבו ודעתו לחדש נוסח של תפילה, לא יתכן שלא תהא

תוצאה כל שהיא מתפילה זו.

וא"כ הך מקשן דפריך עלה מהא דא"ר יוחנן שסוף בא לידי כאב לב, על כרחך דנקט דמיירי ר' יוחנן ג"כ בכהאי גוונא. וחזינן מדברי ר' יוחנן שהצפיה גורמת שתפילתו לא תיענה ובקשתו לא תיעשה. ואע"ג דודאי שעצם האריכות דבר טוב ויפה הוא, מ"מ יתכן שתחזור ריקם. אבל לקמן הא מדמי ליה להמאריך על שלחנו ובבית הכסא, שאין הכוונה לומר שאוכל יותר או שמוציא יותר אלא שאינו דוחק וממהר, וא"ר יהודה שבשכר שמשקיע יותר זמן לטובת הענין נותנים לו יותר זמן לחיות. וע"כ דלא מיירי במוסיף בתפילה, אלא במאריך בזמן התפילה, דאע"ג שמתפלל בנוסח הקבוע הרי הוא מכוין יותר בכל מלה ומלה ומאריך את זמן התפילה. והך מקשן דהתם נקט דמיירי ר' יוחנן בכהאי גוונא. ולכן מייתי נמי הא דר' יצחק שעיון תפילה יש בו צד של "בוטח בזכיותו". שכאן אין החסרון מחמת צפיה צדדית, אלא עצם הכוונה על מנת שתיעשה בנוי על ההנחה שראוי הוא שישמעו לדבריו במיוחד.

ולכן לעיל משני הא "דמאריך" ומעיין בה הא "דמאריך" ולא מעיין בה. כלומר, האריכות עצמה אינה חסרון לעולם, רק העיון והצפיה של אח"כ גורם לו להפסיד. ולהלן משני הא דמעיין הא דלא מעיין, כלומר שאם מעיין ומכוין ובוטח בזכיותו שתיעשה, נעשית האריכות [של הכוונה] עצמה למילתא דלאו "מעליותא היא".

והיינו דפירש"י לעיל שכל החסרון הוא בצפיה, והכאב לב הוא שמצפה ואין תאוה באה, אבל אין כאן עונש ממש. ולעיל נקט שמצפה שתיעשה בקשתו "על ידי הארכתו" כיון שהוסיף בה דברים בתפילתו, ולהלן אומר בלבו שתיעשה בקשתו "לפי שהתפלל בכוונה". ורק להלן נקט שיש חסרון של "בוטח בזכיותו". ולעיל פירש תוחלת לשון חלוי ותחנה, שהם לשונות של רבוי תפילה והפצרה [כתפילת משה של ארבעים יום וארבעים לילה], ולהלן פירש לשון תפלה כמו ויחל משה, פיק תפילה רגילה, רק שהוא מכניס בה כוונות וכנ"ל. וי"ל דמהאי טעמא רק בסוגיא קמא הוסיף הש"ס מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנאמר ועץ חיים תאוה באה. ופירש"י סופו של מקרא [תוחלת ממושכה מחלת לב] הוא, משום דרק הכא נקט שאין כאן עונש של כאב לב אלא ממילא "כשאדם מצפה ואין תאוה באה", ותכונת התורה היא שהיא נותנת לאדם הרגשה של "תאוה באה"

ושוב אין מקום לכאב לב.

[והא דאין תאווה באה כשמצפה, וביארנו שאין זה בתורת עונש, י"ל שכך היא המדה שמתנת שמים באה דוקא בלי צפיה, ועיין.] ע"כ ביארנו בקונטרס תפילת אהבה (תשמ"ח).

ולפי זה ביארנו, שמכאן למד רש"י דפליגי סוגיא דברכות (נה). וסוגיא דראש השנה בגדר הא דמוסר דין מזכיר עונותיו ובכוונת מימרא דר' יצחק. שהרי המקשן בברכות ס"ל דהא דעיון תפילה הוא מפני שבוטח בזכיותיו, וא"כ ה"ה בקיר נטוי ומוסר דין דכוותיה, דמיירי בעובר תחת קיר נטוי אע"ג שהוא יודע שזה "מקום סכנה" כדפירש"י שם, וגם במוסר דין נקט שבוטח בזכיותיו שחבירו יהיה נענש על ידו.

אולם בסוגיא דראש השנה אין לפרש כן. דהא ענין הסוגיא הוא כללי הדין של שמים, איך אדם נידון למעלה. ומתחיל מהדין של ראש השנה, ואח"כ מביא שהאדם נידון לפי מעשיו של אותה שעה. ומביא ג' דברים מזכירין עונותיו, ובתר הכי וא"ר יצחק ד' דברים מקרעים גזר דינו של אדם.

ולכן הוכרח רש"י לפרש דהך סוגיא נקטה שכוונת מימרא דר' יצחק אינה כדנקט הך מקשן דסוגיא דברכות. אלא שעצם המצב שהאדם עובר תחת קיר נטוי, גם אם אינו יודע מזה, מחייב דין מיוחד לשפוט אם ראוי הוא לנס. וגם עיון תפלה דהך מימרא היינו "סומך על תפלתו שתהא נשמעת ומתאמץ לכוין לבו". ואין כאן עונש על שבטח בזכיותיו אלא שהמאמץ המיוחד שהוא עושה גורם לדין, שבודקין מי הוא זה ומה דינו.

וא"כ ע"כ דהך מוסר דין אינו מי שאומר בסתם שחבירו ייענש בזכותו ומכחו כהך דברכות, אלא שבאמת רוצה שמשמים יעשו דין וישפטו בינו לבין חבירו. וכיון שיש כאן מהלך של דין ממילא נבדק אם ראוי הוא שיענש חבירו על ידו. והיינו שפירש רש"י בראש השנה שם, שעיקר מסירת דין של שרה אינו באומרה חמסי עליך, אלא באומרה ישפוט ד' ביני וביניך, שע"י זה ביקשה מהלך של דין ביניהם וממילא הרי גם היא נבדקת בתור בעלת הדין.

עד כאן מדברינו בשנת תשמ"ח בעזה"י, וכעת נחזור לסוגיא דידן בב"ק. והנה הא דמייתי הש"ס הך מימרא דרב חנן [המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה] הוא אגב מימרא דרבא שהמבקש רחמים בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא

נענה תחילה.

והיינו שכמו שבתפילה באה הארת הפנים והרחמים מלמעלה אל המתפלל לפני שהיא מתפשטת דרכו ועל ידו לזה שהוא התפלל עליו, כן כשמוריד כעס של דין הרי הוא עובר דרך הצועק אל הנצעק.

ונמצא דהא דא"ר אבין בסוגיא דר"ה שכל המוסר דין נענש "תחלה", אין כאן ענין של עונש דוקא, אלא דכיון שבודקין אותו אם ראוי הוא שיענש חבירו על ידו, ממילא נענש על חסרונות וחטאים שיש לו בכל הענינים. ולכן "תחלה" הוי חסר, שהוא ענין צדדי, ואין כאן ענין עונש מחמת עצם מסירת הדין. אבל הך מימרא דרב חנן בסוגיא אומר דבר אחר לגמרי, שמי שמוריד עונש של דין הרי הוא מקבל וסופג את העונש בדרכו אל חבירו. והיינו הוא נענה "תחילה" [מלא], שאותו עונש ממש תופס אותו בדרכו אל חבירו.

ומהאי טעמא לא מייתי בסוגיא בב"ק הא דא"ר יצחק ג' דברים מזכירין עונותיו, שאינו שייך להא דרב חנן כלל. ובסוגיא מוסיף ר' יצחק להא דרב חנן ואומר "אוי לו לצועק יותר מן הנצעק", לא שהוא ראוי לעונש יותר מן הנצעק אלא דכיון שהדין תופס אותו קודם הרי הוא חל עליו ביותר חוזק, דהא קיי"ל שכל המעניש נחלש כל פעם שנותן עונש בפועל [עיין פחד יצחק ליוה"כ (מאמר יג) ועוד].

ואהא קאמר הש"ס תניא נמי הכי אחד הצועק ואחד הנצעק במשמע, ופירש"י וחרה אפי והרגתי אתכם שנים במשמע. כלומר, אותו חרון אף ואותו עונש חל על שניהם.

וממשיכה הברייטא, אלא "שממהרין" לצועק "יותר" מן הנצעק. כלומר, שממהרין כדרב חנן, וממילא חל "יותר" כדרבי יצחק. ומשום הכי לא הוסיף רש"י בסוגיא בב"ק הא דאמרה שרה ישפוט ד' ביני וביניך כדהוסיף בר"ה, דזה שייך רק במס' ראש השנה דנקטינן שהיא הנהגה של שעת הדין, אבל בב"ק קיימין במסירת עונש שאמרה "חמסי עליך". ולכן בר"ה פירש דמדכתיב ויבא אברהם לספוד חזין "הוא קבר אותה", שאין כאן עונש מסויים שהיא קיבלה אלא שעל כל פנים היא תבעה דין ובסוף הגיע דינה בעוד אברהם קיים. אבל בסוגיא בב"ק נקט שהוא נענש תחלה "כדאשכחן בשרה", דנקטינן שעונש זה הוא שתפס אותה תחילה, ודוק.

עכ"פ נמצאנו למדים שיש כאן ג' עניני מוסר דין על חבירו. א' סוגיא

דברכות דכיון שהמוסר בוטח בזכויותיו בודקים לראות מה הם. ב' סוגיא דר"ה דכיון שהמוסר תובע דין הרי הוא הבעל דין ויש לבדקו אם ראוי הוא שחבירו ייענש על ידו. ג' סוגיא דב"ק דכיון שהמוסר מוריד עונש לעולם הרי הוא עובר דרכו ותופס אותו תחילה.

ורק בגדר זה השלישי יש תנאי "והני מילי דאית ליה דינא בארעא", שאז הוא נחשב כמוריד דין ועונש לעולם. אבל אם לית ליה דינא בארעא אין כאן ענין של הורדת דין, כיון שהקב"ה מוכן לעמוד במקום ב"ד כביכול בזמן שאינם יכולים למלאות שליחותם.

ולזה רק במימרא דרבי אבין במסכת ראש השנה גרסינן "כל" המוסר דין וכו', ולא במימרא דרב חנן בסוגיין, כיון דרבי אבין מיירי גם בדלית ליה דינא בארעא.

ואברכהו לזכות בדין שמים, ואשאר ידידו ומוקירו, יעקב דוד המניק

סימן נו

בענין "אם ענה תענה"

י"ז אלול תשפ"ג

לכבוד ידידי תלמידי היקר הר"ר אלחנן עהרמאן נר"ו,

אשר ה'קש אמנ' לשלוח אליו ח'צוש' נ"ק, הצהר'ס א'ננס אסווצ'ס אלז' ה'צורה זו
אלא אפוזר'ס בתוק ח'צוש' החוש' ומ'צוש' פ'אמרא, ואלאנס אנספ' ל'לקט קצת כז'
לצאת לקראת תורתו פראפ...

במסכת בבא קמא (צג.) איתא, אמר רב חנן המוסר דין על חבירו הוא נענש
תחילה, שנאמר (בראשית טז:) "ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך", וכתוב (שם
כג:) "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה", והני מילי דאית ליה דינא בארעא,
אמר רבי יצחק אוי לו לצועק יותר מן הנצעק, תניא נמי הכי אחד הצועק ואחד
הנצעק במשמע, אלא שממהרין לצועק יותר מן הנצעק, ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, אחד הצועק ואחד הנצעק במשמע. (שמות כב:כג) "וחרה
אפי והרגתי אתכם", שנים במשמע: אלא שממהרין מן הצועק תחילה. כדאשכחן
בשרה [פי' אצל שרה אמנו]: עכ"ל.

הרי מבואר מדברי רבי יצחק, שאם אדם הניזוק מחבירו צועק לשמים לתבוע
את צערו מן המזיק, אז מתחילים לדון את הצועק עצמו לראות אם הוא ראוי לעונש
מצד מעשיו, ואם מוצאים חיוב באותו ניזק אז מענישים אותו קודם על עבירה שלו,
ואחר כך עוברים לדון את המזיק הזה שצעק עליו הניזוק, ומענישים גם את המזיק
על ההיזק שעשה לניזק זה.

והנה רב חנן הביא פסוקים הנאמרים אצל שרה אמנו, להוכיח את המימרא
שלו שהמוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה, שהיא מסרה דין על אברהם ונענשה

תחילה, אבל רבי יצחק לא הביא שום פסוק להעמיד את חידושו שמענישים בין לצועק ובין לנצחק.

וגם לא הביא רבי יצחק פסוק לחידושו השני הבנוי על גב הראשון, והוא שמקדימים לענוש את הצועק, לפני שמענישים את הנצחק על פי תביעת הצועק.

ועל זה בא רש"י ומחדש, שגם דברי רבי יצחק בנויים על הכתוב, שהרי בפרשת משפטים נאמר (שמות כב:כג) "וחרה אפי והרגתי אתכם", וכוונתו לפרש, שהרי בפרשה שם (כב:כ-כג) נאמר, "וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים, כל אלמנה ויתום לא תענון, אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע צעקתו, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים".

ופירש רש"י וז"ל, וגר לא תונה. אונאת דברים וכו', כמו (ישעיה מט:כו) "והאכלתי את מוניך את בשרם": ולא תלחצנו. בגזילת ממון וכו': כל אלמנה ויתום לא תענון. הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם: אם ענה תענה אתו וכו' לשון גזום, כלומר סופך ליטול את שלך, למה, כי אם צעק יצעק אלי וגו': עכ"ל.

הרי שמפרשים מה שנאמר "אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו", דהיינו שאם אתה גורם עינוי לנצרך זה, התוצאה היא שאם יצעק הנצרך אז הקב"ה ישמע.

ועל זה מוסיף הגמרא לדרוש, שעדיף לו לאותו נצרך שלא לצעוק כלל, כיון שבודקים אותו קודם ומענישים אותו על פשעיו, ואחר כך מענישים לאותו "נצחק", דהיינו לאותו בעל העינוי, על מה שגרם עינוי לצועק.

והנה במגילת רות (א:יט-כא) נאמר, "ותלכנה שתיהם עד בואנה בית לחם ויהי כבואנה בית לחם ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי, ותאמר אליהן אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא כי המר ש-די לי מאד, אני מלאה הלכתי וריקם השיבני ד' למה תקראנה לי נעמי וד' ענה בי וש-די הרע לי".

ופירש רש"י וז"ל, מלאה הלכתי. בעושר ובנים, ד"א שהיתה מעוברת: ענה בי. העיד עלי שהרשעתי לפניו, ד"א ענה בי מדת הדין, כמו (הושע ה:ה) "וענה גאון ישראל": עכ"ל.

ומקורו של רש"י בפירושו על המלים "וד' ענה בי", הוא במדרש רות רבה (ג:ז)

דאיתא, "למה תקראנה לי נעמי וד' ענה בי", ענה בי מדת הדין כמה דאת אמרת (שמות כב:כב) "אם ענה תענה אותו", ד"א וד' ענה בי, העיד עלי, כמה דאת אמרת (דברים יט:יח) "שקר ענה באחיו" וכו', ע"כ.

ויש לעמוד על הסתירה, שהרי במדרש עצמו איתא, שענין "ענה בי מדת הדין" היינו כמו שנאמר בפרשת משפטים (שמות כב:כב) "אם ענה תענה אותו", ובא רש"י ומפרש כדברי המדרש שהפירוש הוא "ענה בי מדת הדין", והוא מביא פסוק מספרי הנביאים, שנאמר (הושע ה:ה) "וענה גאון ישראל".

ופירושו תמוה משני הצדדים, א' למה לא הביא פסוק המובא במדרש רבה עצמו מפרשת משפטים, ב' למה הביא פסוק אחר מספר הושע שלא נזכר כלל במדרש רות רבה, וצע"ג.

ונראה על פי המבואר בסוגיא דידן, שיש טענה גם על הצועק, ולא עוד אלא שתובעים תחילה מן הצועק, ולמדנו מזה שאין ראוי לאדם לצעוק נגד חבריו על מנת להביא על חבריו דין שמים, אלא עדיף שיקח אותו לבית דין של מטה. ואם אינו מביאו לבית דין של מטה, הגם שיש לו כח לתבוע את חבריו בבית דין של מעלה, וחבריו ייענש על פי תביעתו, מכל מקום גם אותו יענישו, וגם יענישוהו קודם לחבריו.

ולפי פירוש זה נמצא, שתחילת הפסוק האומרת "אם ענה תענה אותו", מדברת אל בעל האונאה, ואומרת לו שאם תביא עיניו לחבירך שלא כדין, אז "אם צעק יצעק אלי" הניזק אז התוצאה תהיה "שמע אשמע צעקתו".

וכעין זה יש לנו להבין בדעת המכילתא, שדורש "אם ענה תענה" אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט, ולא עוד אלא שמביא שיטה הסוברת שאינו חייב בבית דין של מעלה עד שיעשה עינוי כזה שתי פעמים.

כלומר, שהגם שאינו מפרש בדיוק כמו הגמרא, מכל מקום מודה שהדברים נאמרו אל המזיק הגורם עינוי לניזק, ושתי מלים הללו יש בהם כפל על מעשה העינוי באחד משני אופנים, או לחייב בשני סוגי עינוי, או להקל עד שיעשה לו עינוי כזה פעמיים.

וכל זה דלא כחידושו של המדרש רות רבה הנ"ל, שדורש "אם ענה תענה" במובן אחר לגמרי, דהיינו "אם ענה" פי' אם המזיק מביא עינוי לניזק, אז "תענה" פי' תענה מדת הדין מן השמים ויעניש למזיק.

ובמדרש אין הדבר מפורש איך לומדים המשך הפסוק לפי דרשה זו, ויש לומר שמה שנאמר אחר כך "כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו", היינו שאומר הכתוב מעין "אל תבטחו בנדיבים", שבמקום לבקש עזרה מאנשים שעלולים להזיקו ולא לסעודו, יצעוק אל הקב"ה ויעזור לו בלי אמצעות של אנשים שאינם הגונים. ועל כל פנים הרי דרשה זו במדרש רות רבה, היא נגד תלמודא דידן בדרשת הפסוק בספר שמות, ולזה הביא רש"י פסוק אחר במקומו מתוך נבואת הושע, ועיין.

סימן נז

שבט תשפ"ג

בענין גזל דבר המסויים חייבים היורשים להחזיר

בבבא קמא (צד:) איתא, תנו רבנן הגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן, והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו וכו', שבקש לעשות תשובה וכו', מיתבי הניח להם אביהם מעות של רבית אף על פי שהן יודעין שהן רבית אין חייבין להחזיר, [ומקשה] אינהו הוא דלא, הא אביהם חייב להחזיר, [ומתרץ] בדין הוא דאביהם נמי אינו חייב להחזיר, והא דקתני בדידהו, משום דקא בעי למתני סיפא, הניח להם אביהם פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם, תנא רישא נמי בדידהו, [ומקשה] ומפני כבוד אביהם חייבין להחזיר [בתמיה], אקרי כאן (שמות כב:כז) "ונשיא בעמך לא תאר" בעושה מעשה עמך, [ומתרץ] כדאמר רב פנחס בשעשה תשובה וכו', [ומקשה] אי עשה תשובה מאי בעי גביה, איבעי ליה לאהדורי, [ומתרץ] שלא הספיק להחזיר עד שמת, ע"כ.

ופירש רש"י וז"ל, אין רוח חכמים נוחה הימנו. אין רוח חכמה וחסידות בקרבן: אין חייבין להחזיר. דכתיב (ויקרא ה:כג) "והשיב את הגזלה אשר גזל", והני לא גזול מידי, דקנינהו בשינוי רשות, וקסבר רשות יורש כרשות לוקח דמי: המסויים. דבר הניכר לרבים, זו היא שגזל פלוני והניחה ליורשיו: בעושה מעשה עמך. וזה לא עשה מעשה עמו, ואינן חייבין בכבודו: עכ"ל.

והנה בבבא מציעא (סא; סב.) איתא, אמר רבי אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדיינין וכו', רבי יוחנן אמר אפילו רבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין וכו', מיתבי הניח להם אביהם מעות של רבית אף על פי שיודעין שהן של רבית אינן חייבין להחזיר, הא אביהן חייב להחזיר, [ומתרץ] בדין הוא דאבוהון נמי לא מיחייב להחזיר, ואידי דקא בעי למתני סיפא, הניח להן אביהם פרה וטלית וכל דבר המסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם, תני נמי רישא בדידהו, [ומקשה] והני מפני כבוד אביהם מי מיחייבי [בתמיה], קרי כאן (שמות כב:כז) "ונשיא בעמך לא תאר" בעושה מעשה עמך, [ומתרץ] כדאמר רב פנחס וכו' בשעשה תשובה וכו', [ומקשה] אי עשה תשובה מאי בעי גביה, [ומתרץ] שלא הספיק להחזיר עד שמת, ע"כ. ומפרש שם רש"י וז"ל, אינהו הוא דאין חייבין להחזיר. כדתרצה רבא בהגוזל

בתרא (בבא קמא קיב.), "וחי אחיך עמך" לדידיה הוא דאזהריה רחמנא "אהדר ליה דניחי בהדך", דסיפיה דקרא ארישיה קאי "אל תקח ואם לקחת החזר", אבל לבריה לא אזהר: בדין הוא כו'. כרבי יוחנן וכו': המסוים. שניכר שהוא גזל, ואביהם נזכר בה לקלון: עכ"ל.

ויש לעמוד על סתירת פירושי רש"י בשתי הסוגיות, דהא הכא נקט שהמחייב של היורשים להחזיר דבר המסויים ממה שגנב אביהם, היינו "דבר הנזכר לרבים, זו היא שגזל פלוני והניחה ליורשיו", אבל התם נקט שהוא דבר "שניכר שהוא גזל, ואביהם נזכר בה לקלון", כאן הזכיר ירושה כחלק מעצם הקלון, ושם נקט שהקלון הוא רק זכרון חטא האב ואין הירושה מוסיפה לעצם הקלון. ומבואר שבסוגיין ייסד רש"י, שהמחייב להחזיר משום כיבוד אב, הוא משום שעצם הירושה סותר לכבוד האב, כיון שאומרים שהאב "הניח גזילה ליורשיו", ונמצא שהפגם בכיבוד אב מפקיע ירושת אב, שעצם הירושה גורם קלון לאב. אבל שם בבבא מציעא פירש, שאין חסרון בכיבוד אב עוקר את זכות הירושה, אלא שעצם הדבר "שאביהם נזכר בה לקלון" לגבי גניבת חפץ זה, מחייב את בניו מטעם כיבוד אב, להסיר מאביהם קלון זה על ידי השבת החפץ, גם אם הירושה אין בה הפקעה או ריעותא, וזה גדר אחר, והיא סתירה גדולה וצע"ג.

עוד יש לעמוד, דהא רק בסוגיין דאג רש"י לפרש, דהא דלדעת ברייתא זו אין יורשים חייבים להחזיר גזל, הוא משום דקנינהו בשינוי רשות, ונקטינן רשות יורש כרשות לוקח דמי, אבל שם בבבא מציעא האריך לפרש כדעת רבא בפרק הגזול, שאין חיוב השבת גזילה חל על היורשים, והיא סתירה גדולה, הלא דבר הוא, וצע"ג. וכן יש לדקדק, שרק כאן טרח רש"י לפרש דהא דפרכינן ממה שאביהם "אינו עושה מעשה עמך", הוא שאביהם הגזול "לא עשה מעשה עמך ואין חייבין בכבודו", אבל בבבא מציעא שם לא טרח לפרש כלל, וכל זה צ"ע.

ונקדים מה שיש להקשות בשקלא וטריא של הסוגיא כאן, דהא לדעת סוגיא דידן גם האב נפטר מלהשיב גזילה או רבית משום תקנת השבים, ואם כן אינו מובן, מה שייך לחייב בנים להחזיר משום כבוד אב, והא אין כאן סבת החיוב כלל, כיון שהאב עצמו לא היה חייב להשיב, וכבר נפסק יסוד המחייב משום הלכות גזילה, ומה שייך לחייב את הבנים להחזיר משום הלכות כיבוד אב.

ולשון הגמרא קשה מיניה וביה, דהא איתא "בדין הוא דאביהם נמי אינו חייב להחזיר, והא דקתני בדידהו, משום דקא בעי למתני סיפא וכו' חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם", והא מה שייך לחייב להחזיר משום כבודו במותו, אם הוא עצמו לא היה חייב להחזיר בחייו, וצע"ג.

ויוצא לנו מזה, שמה שפירש רש"י בדברי המקשן שלברייטא זו הרי היורשים קונים בשינוי רשות, וקסבר תנא "רשות יורש כרשות לוקח דמי", נדחה מיד בתירוץ הגמרא שאביהם נמי אינו חייב להחזיר, שהרי אם האב כבר אינו חייב אין צורך לחדש שום דבר לגבי רשות יורש כדי לפטור את היורשים, דהא לכולי עלמא אינם חייבים יותר מאביהם, שהוא הגזלן בעצמו. ואם כן תימה כנ"ל, מה שייך לחייבם בהשבה מדין כיבוד אב, אם הוא עצמו כבר נפטר מהשבה בחייו משום תקנת השבים, וצע"ג כנ"ל.

אלא על כרחך מבואר לדעה זו, שבאמת לא פקע חיוב השבה מצד הלכות ממונות, אלא שתקנו חכמים פטור השבה מדין תקנת השבים, אבל סבת החיוב נשארת במקומה.

והיינו דתנינן בברייטא שאם "החזירו אין מקבלין מהן", וגם תנינן "והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו", ומה שייך לשונות כאלו אם כבר אין כאן חיוב מעיקרו, הוה ליה למיתני "פטורים מלהחזיר" ותו לא מידי, ומבואר כנ"ל, שסיבת החיוב קיימת וחכמים תקנו שאין מקבלין מהן. ואז יש ריוח בסוגיא זו בהבנת הסיפא, המחייבת "להחזיר מפני כבוד אביהם", דהא כיון שסיבת חיוב השבה קיימת ולא "קסבר תנא רשות יורש כרשות לוקח דמי", הרי בידינו להסיר תקנת חכמים ולהחזיר את המצב לדין דאורייתא, ולחייב את היורשים להחזיר מעיקר הדין, והכא לא נקט פטורו של רבא בפרק הגזול בתרא. ואם כן הרי לשון "מפני כבוד אביהם" בברייטא, הוא טעם הדין ולא גדר הדין, שגדר הדין הוא להחזיר חיוב השבת גזילה למקומה מעיקר הדין. ומדוקדק היטב פירוש רש"י בסוגיין, שכתב שענין "דבר מסויים" היינו "דבר הניכר לרבים, זו היא שגזל פלוני והניחה ליורשיו", וכיון שיש חסרון כיבוד אב בעצם הירושה, לזה מחייבים השבה מדין ירושה, ומחזירים את הדבר לחיוב השבת גזילה שהם יורשים מהאב.

אבל בסוגיא דבבא מציעא שם נקטינן, לפי דעת רבי יוחנן שרביית קצוצה

אינה יוצאת בדיונים, שהאב אינו חייב כלל להשיב את הרבית, לא מעיקר הדין ולא בפועל, ואין סבת החיוב להחזיר ללוה קיימת כלל לא באב ולא ביורשים.
ואם כן אינו מובן, מה מחייב את היורשים להשיב, והא גם אם יש מצות כיבוד אב מה זאת שייכת לדיני ממונות, וצ"ע.

ולזה מחדש שם רש"י, לשון של "קלון" על הרבית או הגזילה, שהרי חיוב כבוד אינו מחייב להוציא כסף משלהם, ובפרט למאן דאמר בקידושין (לב.) כיבוד אב משל אב, שגם בחייו אין הבנים חייבים להוציא ממון מכיסם כדי לכבדו.
אבל אם יש כאן גדר של "קלון" עכשיו, נמצא שעצם החזקת הממון על ידי הבנים יוצר קלון חדש לאביהם, ועל זה חייבים להוציא ממון שלהם מכיסם לסלק את הקלון מאביהם.

ומעתה מובן, למה בסוגיין כדפריך דהא אביהם "אינו עושה מעשה עמך", טרח רש"י לפרש שאביהם הגזלן "לא עשה מעשה עמך ואין חייבין בכבודו".
והביאור, דהא בסוגיין הרי היורשים משלמים את עיקר חובת האב, שהפקיעו חכמים את תקנת השבים והחזירו את המחייב שלו מעיקרו, ומטילים את חובת ההשבה על הבנים [ודלא כדעת רבא בהגוזל בתרא].
וקשה מיניה וביה, מה שייך לטעון שהאב אינו עושה מעשה עמך, הא אדרבה מטעם תיקון מעשיו באו להחזיר את הדבר הנגזל, לתקן את הרשעות בעצמם, ואז יהיה האב נחשב למפרע בגדר "עושה מעשה עמך" על ידיהם.

ולזה ביאר רש"י כאן, שעל כל פנים יש כאן נקודה של קושיא, כיון שאין כאן מחייב גמור של כיבוד לכבד מי שלא עשה מעשה עמך, ומה שייך לחייב את הבנים להוציא ממון מעיקר הדין, [ואולי גם קשה איך הפקיעו חכמים תקנת השבים כדי לעשות כן אם אין מקום להחיל חיוב גמור על הבנים].
ואז מתרצים שכיון שהתחיל בתשובה בחייו ולא עלתה בידו, אין כאן פטור של "אינו עושה מעשה עמך" על מצות כיבוד אב שלהם, וחובה עליהם לקיים חיוב השבת הגזילה.

אמנם התם בבבא מציעא, אין צורך לכתוב כלום לבאר את הקושיא דהא אביהם "אינו עושה מעשה עמך", ששם אין משלמים מצד חיוב הראשון, דרבית קצוצה אינה יוצאה בדיונים ולא נתחייב האב בהשבה, וכיון שהשבה זו נתחדשה לתקן עוון האב, פשוט להקשות והא אינו עושה מעשה עמך ולמה דואגים לתקנתו.

סימן נח

בגדר לפנים משורת הדין

ד' תמוז תשנ"ד

לכבוד ידידי סייפא וספרא הר"ר מיכאל הלוי רייציק (שליט"א) [ז"ל],

בבבא קמא (צט:) איתא, ההיא איתתא דאחזיא דינרא לרבי חייא אמר לה מעליא הוא, למחר אתאי לקמיה ואמרה ליה אחזיתיה ואמרו לי בישא הוא ולא קא נפיק לי, אמר ליה לרב זיל חלפיה ניהלה וכתוב אפנקסי דין עסק ביש, ומאי שנא דנכו ואיסור דפטירי משום דלא צריכי למיגמר רבי חייא נמי לאו למיגמר קא בעי, רבי חייא לפנים משורת הדין הוא דעבד כדתני רב יוסף והודעת להם זה בית חייהם, את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זו ביקור חולים, בה זו קבורה, את המעשה זה הדין, אשר יעשון זו לפנים משורת הדין, ע"כ.

ופירש רש"י ז"ל, דנכי ואיסור. שולחנין אומנין היו: רב שומר גנזיו של רבי חייא דודו הוה: דין עסק ביש. סחורה רעה היא שעל עסקי חנם אני מפסיד שלא היה לי לראותה: בית חיים. תלמוד תורה: ביקור חולים וקבורה. פרכינן באלו מציאות (ב"מ ל.) היינו גמילות חסדים ומוקי לה בביקור חולים בבן גילו ונוטל אחד מששים בחליו וקבורה בזקן ואינו לפי כבודו ואפילו הכי חייב: עכ"ל.

והנה בבבא מציעא שם (ל:) איתא, רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי, אותבינהו וקא מיתפת, אמר ליה דלי לי, אמר ליה כמה שוין, אמר ליה פלגא דזוזא, יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה וכו', והא ריבר"י זקן ואינו לפי כבודו הוה, ריבר"י לפנים משורת הדין הוא דעבד דתני רב יוסף וכו' אשר יעשון זו לפנים משורת הדין: אמר מר אשר ילכו זה ביקור חולים (ופריך) היינו גמילות חסדים, לא נצרכה אלא לבן גילו דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחליו ואפי' הכי מיבעי ליה למיזל גביה וכו' אשר יעשון זו לפנים משורת הדין דאמר ר' יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על וכו' שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין: ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, פתכא דאופי. משאוי של עצים: וקא מיתפח. עומד לפוש: דלי לי. הטעינני: זה בית חייהם. ללמוד להם אומנות להתפרנס בו, חוקות ותורות כתיבי ברישיה דקרא: עכ"ל.

ושאלת, דהא סתרי פירושי רש"י אהדדי, דבסוגיין פירש זה בית חייהם היינו תלמוד תורה, והתם בב"מ פירש דמיירי באומנות ופרנסה, וכן העיר הגר"י בועז במסורת הש"ס, וגם הפני יהושע בבבא קמא נתקשה בזה, עכ"ק. אמנם נראה כי הדברים מבוארים מתוך הסוגיות עצמן, וכדרכו של פירוש רש"י בכל מקום שאינו מפרש לפי סברות וחשבונות שלו אלא מתוך סדר הסוגיא.

דהא לכאורה אינו מובן, מה ענין ההדגשה בסוגיין שרבי חייא אומר לרב לרשום את העסק בפנקס בתור "עסק ביש". ועל כרחק צריך לומר שכוונתו להדגיש שאין זה מעשה חסד בעלמא מצדו ונתינת מתנה לאשה זו, אלא שנתינה זו באה על ידי שהתחייב לה במה שראה את המטבע אתמול.

וזהו שהאריך רש"י לפרש, שהיא "סחורה" רעה "ועסק" של חנם "והפסד" בעסק זה ולא מתנה בעלמא (ונפקא מינה למשל לגבי מעשר כספים, שנחשב זה כהפסד של עסק ומוריד מסכום רווחיו בשנה זו). ואמנם א"כ קשה דבשלמא לפי ההוה אמינא שהיה רבי חייא חייב מעיקר הדין, שפיר נחשב כהפסד של עסקיו, אבל השתא דמסיק דרבי חייא לפניו משורת הדין הוא דעבד, קשה איך שייך לדון אותו כעסק ביש ולא כמתנה בעלמא. וצריך לומר דסבירא ליה לרבי חייא שגדר החיוב לעשות לפניו משורת הדין, אינו לנהוג במדה של חסד ולחמול על הנפסד בדין, אלא שהוא חיוב מצד כח ומעלת הדין, שיש לאדם לנהוג בעצמו דין חמור יותר ממה שהקפידה תורה בדיניה. (והיא דוגמת סוגיא דבבא מציעא (פג.) שאדם גדול נוהג דין יותר חמור על עצמו, יעו"ש).

אמנם בסוגיא דבבא מציעא אי אפשר לפרש כן. דהא התם לא מיירי בדינים כלל, אלא במצות חסד של פריקה וטעינה. ועוד, אם רבי ישמעאל בר' יוסי נהג בעצמו כאילו הוא חייב על פי דין, א"כ איזה ריוח יש לו במה שקונה את העצים מבעליהם, והא כבר נתחייב בטעינה ולא קיים את חובתו. ועיין ברא"ש. וצריך לומר דסבירא ליה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, שהחיוב לעשות לפניו

משורת הדין, הוא חיוב לעשות מעשה של חסד לאדם שאינו יכול להרויח בדין. וא"כ זה כולל לתת לו את ממונו בלי טורח על ידי קניית העצים, כיון שאינו יכול לעזור לו למעט מן הטורח בטעינה.

ונמצא דפליגי רבי חייא ורבי ישמעאל בר' יוסי בגדר החיוב לעשות לפנים משורת הדין, דלרבי חייא החיוב הוא להמשיך ענין הדין ולנהוג דין חמור בעצמו, ולר' ישמעאל בר' חייא החיוב הוא להיטיב ולעשות חסד לחבירו יותר ממה שהדין דואג לו מצד זכויותיו.

אלא דצריך עיון דהא בשתי הסוגיות ולשתי השיטות, ילפינן חיובא דלפנים משורת הדין מאותו פסוק עצמו, דכתיב אשר יעשון ודרשינן "זו לפנים משורת הדין", וצ"ע איך חולקים בפירוש הפסוק.

ולזה נקט רש"י דפליגי לגבי הא דדרשינן ברישא דקרא והודעת להם זה בית חייהם. דלרבי חייא דרשינן לשון דעת של חיי עולם, ומיירי בתלמוד תורה. וא"כ גם שאר הדברים הנלמדים מפסוק זה הרי הם חיובים גמורים. ועל כרחך שגם החיוב לעשות לפנים משורת הדין, הוא נובע מעיקר היסוד של דין תורה.

אבל לר' ישמעאל בר' יוסי דרשינן לשון דעת של חיי שעה, ללמד אומנות ופרנסה (ומביא הוכחה לזה מהא דחוקות ותורות כבר כתיבי ברישא דקרא). ולפי זה גם המשך הפסוק נדרש כך, דנקט גמילות חסדים ואחר כך מוסיף ביקור חולים בבן גילו וקבורה בזקן ואינו לפי כבודו שאינם חיובים גמורים, ואחר כך נקט ענין קיום הדינים, ומוסיף על זה לפנים משורת הדין שהוא מעשה חסד בעלמא כנ"ל.

דוק ותמצא דהא בבבא מציעא גרס הש"ס דאף על פי שבן גילו נוטל אחד מששים בחליו אפילו הכי "מיבעי ליה למיזל גביה", וזה לשון שאינו משמע חיוב גמור. אבל רש"י בבבא קמא אליבא דרבי חייא כתב דאפילו הכי "חייב", וזה מופת לדברינו.

והנה הסוגיא בבבא מציעא מסיימת, אשר יעשון זו לפנים משורת הדין דאמר ר' יוחנן לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו את דיניהם על דין תורה. ואינו מובן למה צריך לתלות פירושו על דברי ר' יוחנן.

ולהנ"ל מבואר, דהא דעת רבי יוחנן היא שחורבן ירושלים הוא משום מדות ולא משום חיובים גמורים, ולכן לא נקט כטעמים המובאים בשבת (ק"ט:) מפני חילול שבת וביטול תורה ובזיון תלמידי חכמים וכו', יעו"ש, וגם אין דבריו מובאים שם.

סימן נט

בענין גדר המפסיק בכלאים

(שייך לדף ק.)

בבבא בתרא (ב.) תנן, השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, ע"כ. ובגמ', סברוה מאי מחיצה גודא כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור חזרה ונפרצה אומר לו גדור נתיאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריות, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, גודא. כותל: כדתנן. דקרי תנא לגודא מחיצה: מחיצת הכרם. שסמוך לשדה הלבן של חבירו: אומר לו. לבעל הכרם גדור אתה שלא יאסרו גפניך את תבואת השדה משום כלאים לפי שסמך בעל השדה את זרעיו סמוך לגדר כדתנן בפרק שני (כו.) היה גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן את אילנותיו וזה סומך לגדר את זרעיו מכאן וכשאיין שם גדר תנן בפ' שני לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ד' אמות כדי עבודת הכרם דבהכי הוי כלאים: חזרה ונפרצה אומר לו. לגדור: קידש. התבואה אם הוסיף מאתים לישנא דקרא נקט פן תוקדש: עכ"ל.

ונשאלתי ע"י הבחור היקר נחמיה שינברגר נ"י, מה זה שהוצרך רש"י באריכות להעתיק את לשון הברייתא "חזרה ונפרצה אומר לו", וכל זה על מנת להוסיף את המלה "לגדור" בלמ"ד במקום מלת "גדור" בלי למ"ד דתניא, הלא דבר הוא, עכ"ק.

ויש להוסיף ולשאול דהא בבבא קמא (ק.) מייתי הש"ס להך ברייתא, ופירשה רש"י בפירוט ואעפ"כ לא פירש כלום על הסיפא דתניא חזרה ונפרצה וכו', וא"כ כל שכן קשה למה היה צורך לפרשה כאן ומה ענין פירושו כנ"ל, וצ"ב. והנה בתוס' ד"ה אומר לו גדור הקשו אמאי תניא חזרה ונפרצה וכו' ומאי קמ"ל בזה, יעו"ש ב' פירושים בשם הר"י ור"ת. ומסתבר שכוונת רש"י היא לפרש את ענינה של הסיפא וליישב שאילת התוס'. אלא שעדיין צ"ב להבין כוונתו, וגם אמאי לא נחית לזה גם בסוגיא דבבא קמא שם.

והנה בב"ק שם איתא, הי רבי מאיר (דאין דינא דגרמי) וכו' דתניא מחיצת

הכרם שנפרצה אומר לו גדור נפרצה אומר לו גדור נתיאש ממנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו, ע"כ.

ויש לדקדק דהתם תניא בסיפא נפרצה וכו' ולא נקט "חזרה" ונפרצה וכו' כדגרס הכא, וגם תניא התם "נתיאש ממנה" והכא גרסינן "נתיאש הימנה", וצריך טעם בדבר.

ושם פירש"י וז"ל, [קידש. אסר את התבואה:] מחיצת הכרם. קיימא לן היה גדר בנתיים זה סומך זרעים לגדר מכאן וזה סומך גפנים לגדר מכאן בלא יחפור (כו.): גדור. שלא יוסיף התבואה אחד ממאתים בעוד המחיצה פרוצה ותאסר: נתיאש ולא גדרה. ובתוך כך הוציא הזרע אחד מן המאתים שהיו בה בהיתר: הרי זה קידש. ואין בטל אלא באחד ומאתים וכאן יש קצ"ט מן ההיתר וחד באיסור: עכ"ל. ויש בזה דבר תמוה מאד, שהרי בסוגיא דידן הזכיר רש"י את השם של "כלאים" ב' פעמים וגם הזכיר שלשון "קידש" הוא לישנא דקרא דכתיב בכלאים פן תוקדש, אבל שם הקפיד רש"י שלא להזכיר כלל שם האיסור, אלא מאריך בדיבוריו לדון אם האיסור בטל ואז לא אסר את ההיתר או שאינו בטל. הרי שכאן מדגיש את השם של כלאים, ושם אינו מזכירו, אלא שם מדגיש את הענין של "ביטול" שלא הזכיר כאן.

עוד שלשה חילוקים גדולים בין שני הפירושים. א' בסוגיין מסביר שמחיצת הכרם היא סמוכה לשדה של "חבירו", ובב"ק לא הקפיד להדגיש דבר זה. ב' הכא מאריך לחדש שהנוטע גפן תוך ד' אמות של שדה לבן "בהכי הוי כלאים" [ומביא דבר זה בשם המשנה לקמן (כו.) ושם אינו מבואר כן כלל לא בלשון הגמ' ולא בפירש"י], ובב"ק לא נחית לזה.

ג' בהא דתניא נתיאש ולא גדרה ה"ז קידש, שבאמת קשה מה ענין יאוש אצל כלאים ומה שייך לאסור ע"י היאוש אם לא נתערב בפועל ונהיה כלאים, כאן לא פירש בזה כלום, ורק בב"ק האריך לפרש דודאי לא נאסר ע"י יאוש גרידא אלא ע"י דכיון שלא גדרה ממילא נתערבו ונאסרו, ולשון "נתיאש" לאו דוקא אלא שכוונת התנא לומר שלא גדרה עד שנאסרו.

והרי אלו שינויים גדולים ובודאי שהם צריכים ביאור רב, וחוז' מהם יש כמה דקדוקים קלים כמבואר למעיין, ולא נאריך בהם אלא שהמבין יבין שיש לתרץ גם אותם ע"פ הדברים שיתבארו בסמוך בעזה"י.

והנראה מבואר מזה, בהקדם ב' חקירות בהל' כלאים. א) אם מה שנאסרים גפן ותבואה הסמוכים הוא מפני שמתחברים לעשות "שדה" של כלאים, רק שיש בזה תנאי שאין התבואה נאסרת עד שיש יותר מאחד ממאתים, או שכל יסוד האיסור הוא ע"י עצם התערובת בפועל של הגפן והתבואה ואינו תלוי בשדה כלל. (ב) אם מה שהגדר מתיר לזרוע מכאן ומכאן הוא מפני שבפועל מונע את התערובת ולא יבואו לידי כלאים, או שהגדר קובע שיש כאן שני גידולים נפרדים המופקעים מחיבור של כלאים.

ומדברי רש"י נראה דהא בהא תליא, שאם יסוד האיסור הוא מחמת שדה של כלאים שיש חיבור ושיתוף בין השטחים שהגידולים הללו צומחים בהם, א"כ סגי בגדר המפריד בתורת "מחיצה" וקובע שיש כאן שתי שדות ולא שייך כאן כלאים. אבל אם יסוד האיסור של כלאים הוא התערובת בפועל בין הגידולים, א"כ ע"כ שהגדר צריך להפריד בפועל ולעכב את התערובת. וגדר שיהיה בו שיעור מחיצה אבל יש בו פירצות שהגידולים יתערבו דרכן לא יועיל לפוטרו מדין כלאים. ועיין ברש"י לקמן (יח.) בד"ה גדר בינתים, שמבואר בו להדיא כצד הראשון, ששייך היתר לדין כלאים ע"י גדר של צורת הפסח וכדומה, שיש בו הלכות מחיצה אבל אינו מעכב את תערובת השרשים בפועל, יעו"ש. ונראה שגם בסוגיא דידן נקט רש"י הכי, דהא מדמינן למחיצה דתנן במשנתינו, ומסתבר דהיינו גדר המחלק שני מקומות ולא גדר שתפקידו הוא לעכב בפועל תערובת בעלמא.

ולכן פירש בסוגיין שהגפן הוא סמוך לשדה הלבן של "חבירו", שיסוד ההיתר הוא במה שקובע ע"י הגדר שהן שתי שדות נפרדות. ונקט שבתוך ד' אמות הוי כלאים, כיון דהכא נקטינן שאינו תלוי בתערובת בפועל, אלא כל שהם במקום אחד הוי שדה של כלאים. ולפ"ז שפיר תניא שבנתיאש הימנה ולא גדרה הרי זה קידש, ולא הוצרך רש"י להוסיף שלא גדרה עד שנתערבו, דהא יתכן שנתערבו מקודם ואפ"ה מותרים ע"י הגדר. והטעם למה אינם נאסרים מיד כשנפרצה המחיצה הוא משום שבדעתו לגדרה מיד, וא"כ עדיין הקביעות של ב' שדות נפרדות במקומה עומדת. וא"כ אם מתיאש ומחליט שלא לגדור מיד פקעה קביעות זו והתבואה נאסרת ממילא.

אבל בסוגיא דבבא קמא א"א לפרש כן. דהא מייתא מהכא מקור לדינא דגרמי, ואם ע"י היאוש שלו הכלאים נאסרים לאלתר, הרי זה מזיק בידים. וע"כ

דנקטה הק סוגיא שהאיסור תלוי בתערובת בפועל, וענין הגדר הוא לעכב את התערובת בפועל, וא"כ כשהוא אינו גודר אין בזה היזק בידים, ורק אח"כ הגפן מתערב בתוך התבואה ואז בא ההיזק ע"י גרמי שלו. לכן לא הזכיר רש"י שם שהוא שדה של "חבירו" שאין זה שייך להחיתר כלל. וגם לא חידש שיש שם של כלאים ע"י הזריעה בתוך ד' אמות. וכן הוכרח לפרש שאין האיסור בא מיד ע"י הייאוש אלא אח"כ כשהגידולים מתערבים בפועל, ודוק. ואולי לרמז לזה גרסין הכא "נתיאש הימנה" דסגי בהיסח הדעת לאסור, אבל התם גרס "נתיאש ממנה" דהיינו שהיאוש היה נמשך עד שבפועל התערבו. [לשון "הימנה" היינו מן הצד ולשון "ממנה" היינו בעצם הדבר, כמו שהוכחנו בכמה דוכתי.]

עכ"פ נמצא דלסוגיא דילן סיבת האיסור היא שם כלאים, ולפעמים שייך שם זה גם בלי איסור בפועל, וכגון שזרע תוך ד' אמות ועד שהוסיף מאתים. אבל לסוגיא דבבא קמא אין כאן שם "כלאים" חוץ מעצם האיסור בפועל. ולכן דוקא בסוגיא דילן נקט רש"י ל' "כלאים" כמה פעמים, אבל בב"ק נקט רק ל' איסור. ונפקא מינה בגדר הדין דבעינן הוסיף מאתים. דבסוגיא דילן הרי זה שיעור בהאיסור בפועל. אבל לסוגיא דבבא קמא הרי זה שיעור של הלכות תערובת, אם האיסור בטל או לא, ואחרי שיש כאן תערובת האוסרת אז חל האיסור (דומה להמבואר בסוגיות של בשר בחלב, ואכ"מ). ומהאי טעמא נקט רש"י בב"ק שדנים אם האיסור "בטל" או לא, ודוק.

ומעתה נראה שיש ב' פירושים אמאי תניא ב' פעמים שאם נפרצה אומר לו גדור, ותלוי בב' הסוגיות. לסוגיא דבבא קמא י"ל כמו שפירש ר"ת, שבא לומר שיש צירוף בין מה שנתערב בפרצה הראשונה ומה שנתערב בשניה, וזהו שפירש רש"י שם שאומר לו גדור שלא יוסיף מאתים "בעוד המחיצה פרוצה", ולא הוצרך לפרש "גדור" השני שהוא המשך של הראשון.

אבל מאידך גיסא אין הפרצות שייכות זו לזו, שהרי אין כאן דין של מחיצה שיש בה פרצות, אלא שלפני זה עמד כאן דבר שמנע את התערובת ועכשיו אינו עומד כאן. וכן משמע הא דגרס התם ל' נפרצה וכו' גם בשנייה, ולא נקט "חזרה" ונפרצה, שאין כאן "חזרה" לדין של פרוץ אלא מצב של חוסר גדר בפועל. משא"כ הכא שאין כאן ענין של תערובת בשעת הפרצות, ויסוד הברייתא הוא לחדש שכל זמן שיש פרצה צריך לגדור מחדש כדי לקיים את הקביעות של

שתי שדות הנפרדות ע"י מחיצה, נמצא שבפרצה הראשונה שגדרה הרי הוכיח בזה שהגדר הוא דבר קבוע וכל פרצה שבו עומדת לתיקון.

וא"כ היינו דתניא "חזרה" ונפרצה וכו', לרמז דכיון שיש בזה חזרה למצב שכבר היה פעם, סמכינן אחזקתיה שאז תיקנו ונקטינן דהשתא נמי דעתו לתקן.

ולפ"ז יוצא לנו דכדתניא בסיפא חזרה ונפרצה אומר לו גדור, אין הפירוש כמו ברישא שתובעים ממנו לגדור מיד ולהוכיח שהוא רואה את המחיצה והפירוד בין השדות כדבר קבוע, וכדפירש"י ברישא שאומר לו "גדור אתה". אלא דסמכינן עליה שבדעתו לגדור, ואומרים לו שלא לשכוח מלגדור.

ונראה שלזה רמז רש"י במה שפירש בסיפא וז"ל, חזרה ונפרצה אומר לו. לגדור: עכ"ל. שאין כאן ציווי של "גדור" מיד אלא הזכרה בעלמא "לגדור" שלא להסיח דעת מלעסוק ולהשתדל לגדור ולא להתייאש, ועיין היטב בכל זה.

סימן ס

בגדרי השבה בגניבה ובגזילה ובדין מזיק מתנות כהונה
(שייך לדף קטו).

(א) בחולין (קלב.) תנן, אמר מכור לי בני מעיה של פרה והיו בהן מתנות
נותנן לכהן ואינו מנכה לו מן הדמים, לקחן הימנו במשקל נותנן לכהן ומנכה לו מן
הדמים, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, ואם אמר. ישראל לחבירו טבח מכור לי כו' כדפרישנא לעיל
(קלא.): עכ"ל.

וכוונתו לסוגיא דלעיל שם דאי', ת"ש אמר לו מכור לי בני מעיה של פרה
והיה בהן מתנות כהונה נותנן לכהן ואינו מנכה לו מן הדמים, לקח הימנו במשקל
נותנן לכהן ומנכה לו מן הדמים, אמאי ליהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן (דאמר
רב חסדא דפטור מלשלם), שאני התם דאיתנהו בעינייהו, ע"כ.

ופירש"י שם וז"ל, אמר לו. לטבח: מכור לי בני מעיה. בני מעיה של פרה זו:
והיו בהן מתנות. הקבה: נותנן. לוקח זה לכהן: ואין. המוכר מנכה לו ללוקח מן
הדמים שהרי היה יודע הלוקח שהמתנות שם וזה לא מכר לו הקבה: לקח הימנו
במשקל. הליטרא כך וכך ושקל לו הקבה: נותנן לו לוקח לכהן שהרי הגזל אצלו
וצריך להשיב: והטבח ינכה לו מן הדמים. על כרחו שמכר דבר שאינו שלו: ואמאי.
נותנן לכהן ליהוי כמזיק כו': עכ"ל.

ולהלן (קלד.) איתא, אמר רב לא שנו אלא ששקל לעצמו אבל שקל לו טבח
הדין עם הטבח ורב אסי אמר אפילו שקל לו טבח הדין עמו, לימא בדרב חסדא
קמיפלגי, דא"ר חסדא גזל ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה
רצה מזה גובה וכו', לא, דכו"ע אית להו דרב חסדא, והכא במתנות כהונה נגזלות
קמיפלגי, דמר סבר נגזלות ומר סבר אין נגזלות וכו', ע"כ.

ופירש"י וז"ל, לא שנו. היכא דלקח הימנו במשקל דקתני נותנן לוקח לכהן
והוא חוזר ותובע דמים מן הטבח: אלא. כששקלן לוקח לעצמו דכיון דטבח לא נגע
בהן אינו בעל דברים של כהן לפיכך זה הלוקח נותנן והוא שואל לו הדמים שעל
הטבח היה מוטל ליתן: אבל שקלן לו טבח הדין. של כהן ומחלוקתו ותביעתו אף

על הטבח הוא והטבח חוזר עליהן אם יש בעין נותנן לכהן והכי מפרש לה בריש הגזול בב"ק (קטו.) דאף עם הטבח קאמר וכו': (ורא"א) הדין עמו. דינו של כהן ותביעתו עם הלוקח הוא הואיל וישנה לגזלה בעין במקום שהוא שם ילך: רב אית ליה דרב חסדא: רצה מזה גובה. דכיון דקודם יאוש אכלו זה האחרון הוה ליה איהו גזלן עליהו דהא כל מקמי יאוש ברשותיהו דמרייהו קיימי כל היכא דאיתנהו: (ומסיק) לא. בגזלן דעלמא שהגזלן קונה אותו בגזלתו לשלם: דכו"ע אית להו דר"ח. דאם רצה נגזל לדון עם הראשון ידון: והכא. בגזל מתנות כהונה קמיפלגי מר סבר מתנ"כ נגזלות ונתחייב גזלן בגזלתו לשלם דתורת גזל עליהן: ומר סבר אינם נגזלות. אין כח לגזלן וכל זמן שהן בעין כל מקום שהולכין החוב מוטל על מי שהם אצלו לתתו לכהן והראשון לא נעשה גזלן עליהן: עכ"ל.

והנה בב"ק (קטו.) איתא, איתמר גנב ומכר ואח"כ הוכר הגנב רב וכו' אמר הדין עם הראשון ר' יוחנן וכו' אמר הדין עם השני, אר"י לא פליגי, כאן לפני יאוש הדין עם השני כאן לאחר יאוש הדין עם הראשון, ותרוייהו אית להו דרב חסדא, א"ל אביי ולא פליגי (בתמיה), הא מתנות כהונה כלפני יאוש דמי ופליגי, דתנן אמר לו מכור לי מעיה של פרה והיו בהן מתנות נותנן לכהן ואינו מנכה לו מן הדמים לקח הימנו במשקל נותנו לכהן ומנכה לו מן הדמים, ואמר רב לא שנו אלא ששקל לעצמו אבל שקל לו טבח הדין עם הטבח, (ומשני) אימא אף דין עם הטבח, מהו דתימא אין מתנות כהונה נגזלות, קמ"ל, ע"כ.

ופירש"י וז"ל, כלפני יאוש דמי. דכהן לא מייאש מינייהו: ופליגי. כלומר ואמר רב הדין עם הראשון: מתנות. קיבה: נותן הלוקח. קיבה לכהן דמסתמא מתנות לא זבין ליה: לא שנו. לקח הימנו במשקל נותנן לכהן דמשמע דהלוקח ע"כ נותנן לכהן והוא יתבע דמים מן המוכר: אלא ששקל. הוא לעצמו: (אבל שקל טבח) הדין עם הטבח. דינו של כהן וערעורו על הטבח הוא רב לטעמיה דאמר הדין עם הראשון דטבח כגנב ראשון ולוקח הוי שני וקאמר הדין עם הטבח אלמא רב לית ליה דרב חסדא: (ומשני מהו דתימא) אינן נגזלות. דאלימא קנייה דידהו דמכח גבוה קאתי ליה וכל היכא דאיתנהו אימא דכהן נינהו ואפילו שקל לו הטבח יגבה הכהן נמי מן הלוקח קמ"ל: עכ"ל.

והקשו התוס' על פירש"י דהכא מסוגיא דהתם, דהא הכא נקט רש"י דהא דקאמר דרב אסי לית ליה דרב חסדא, היינו דאין הכהן יכול לדון עם הראשון דהיינו הטבח, אלא צריך לדון דוקא עם השני דהיינו הלוקח, וזה נסתר לגמרי

מסוגיא דהתם, דהא התם חזינן שחידושו של ר"ח הוא במה שיש לגבות גם מן השני, דגם איהו גזלן קחשיב כיון שלקחו לעצמו לפני יאוש בעלים, אבל שיש לו לגבות מן הראשון גם מאן דפליג ארב חסדא מודה, ודברי רש"י בסוגיין צע"ג.

(ב) וחזן מזה יש לעמוד בכמה וכמה חילוקים בין פירש"י בהני תרי סוגיות בפרקין, ובין פירושו בסוגיא דב"ק. קודם כל, דהכא (קלא.) פירש שמה שאין המוכר מנכה לו מן הדמים כשלא לקח במשקל, הוא משום שהרי היה יודע הלוקח שהמתנות שם וזה לא מכר לו הקבה, הרי דנקט שהלוקח יודע שהקבה הוא בתוך בני מעיה (ודוק בלשון רש"י דאהא דתנן בני מעיה של פרה הוסיף של פרה "זו", דהיינו שראה הלוקח כשהוציאם מפרה שלימה), ואומדנא היא שלא נתכוין לשלם בעבורם. אולם התם בב"ק פירש דלכן נותן הלוקח את הקבה לכהן בלי לנכות מן הדמים, משום דמסתמא מתנות לא זבין ליה, משמע שהלוקח לא ידע שהמתנות היו שם, רק דמ"מ אומדנא היא שהטבח לא התכוין למוכרם לו, וחילוק זה בין הפירושים צ"ב.

גם צ"ב, מה זה שהקפיד רש"י הכא להוסיף דהא דהטבח ינכה לו מן הדמים, היינו "על כרחו, שמכר דבר שאינו שלו", והתם לא הוסיף כן.

וכן יש להעיר, דהכא (קלד.) פירש טעמא שכששקל לוקח לעצמו אין הדין עם הטבח, "דכיון דטבח לא נגע בהן אינו בעל דברים של כהן", ואינו מובן למה לו להקפיד לפרש שלא "נגע בהן", ולא נקט בפשיטות שהוא לא גזל אותן, ומה גם דבב"ק לא הוסיף דבר זה.

גם יש לדקדק, דהכא פירש שאם שקלן טבח הדין עם הטבח, הדין של כהן ומחלוקתו ותביעתו אף על הטבח הוא, הרי דהכא האריך ודקדק לפרש "מחלוקתו ותביעתו", אבל התם פירש דינו של כהן "וערעורו", וצ"ב.

ועוד שינוי גדול בין הפירושים שבשני המקומות, הוא לגבי הא דאמרינן הכא לחד מ"ד דמתנות כהונה אין נגזלות, ופירש"י וז"ל, אין כח לגזלן וכל זמן שהן בעין כל מקום שהולכין החוב מוטל על מי שהם אצלו לתתו לכהן והראשון לא נעשה גזלן עליהן: עכ"ל. אבל התם כדאי' מהו דתימא אין מתנ"כ נגזלות, פירש וז"ל, דאלימא קנייה דידהו דמכח גבוה קאתו ליה וכל היכא דאיתנהו אימא דכהן נינהו וכו': עכ"ל.

הרי דהכא נקט שלא נתפס שם גזל על המתנות, משום דמעולם לא פקע חיוב

נתינה, ואין כח לגזולן להפקיע חיוב זה, והלוקח את המתנות לוקח אתם גם את חובת נתינתם, אבל התם מפרש דהו"א דאע"ג דליכא חיוב נתינה מ"מ קנין הכהן לא פקע כיון דאיתא מכח גבוה, ובודאי צע"ג לתת טעם לדבר זה, שביאר ענין זה באופנים שונים לגמרי בשתי הסוגיות.

ג) והנראה לומר בכל זה, בהקדם מה שהקשו עוד התוס' בסוגיין, מהא דאיתא בב"ק (קיא:), דתני וכו' הגזול ומאכיל את בניו פטורין מלשלם, הניח לפניהם גזילה קיימת חייבין, אין הגזילה קיימת פטורין וכו', אמר מר אין הגזילה קיימת פטורין, נימא תיהוי תיובתא דרב חסדא, אמר לך ר"ח כי תניא ההיא לאחר יאוש, ע"כ. הרי דרך לר"ח הוי תיובתא מהתם, ולא למאן דפליג עליה. וקשה, דהא אם גזילה קיימת מפורש באותה ברייתא שגובים מהיתומים, ואע"ג שהם חשובים כגנב שני, והיינו כר"ח שאם רצה גובה מגנב שני. וע"כ דגם מאן דפליג ארב חסדא מודה דגובין מן השני כל זמן שהגזילה קיימת. וא"כ בסוגיין דמיירי שהמתנות הן בעין, איך נימא דאיכא מאן דפליג אר"ח בהך מילתא, עכ"ק, והניחו בצ"ע.

אולם לפירש"י לא קשיא מידי, שהרי פירש בסוגיין דהא דאמרינן דרב אסי לית ליה דר"ח, לא קאי על החידוש של ר"ח שיכול לגבות מהשני, אלא על הדין של ר"ח שאע"ג שגם השני נעשה כגזולן מרשות הבעלים מ"מ חיובו של הראשון לא זו ממקומו ע"י זה, ואהא פליג רב אסי וס"ל דהואיל וישנה לגזילה בעין למקום שהוא שם ילך (ומסתם פליג גם אחר שאכלו השני, דכיון שכבר עבר החיוב אליו, שוב אינו חוזר להראשון, וע"י).

ונמצא דאע"ג דליכא מאן דפליג כשהגזילה קיימת, וכו"ע ס"ל שיכול לגבות מהשני, מ"מ יש מקום לשיטת רב אסי האומרת דאדרבה כיון שהגזילה קיימת חייבין לגבות דוקא מהשני, ודוק.

ואם זה נכון, שוב קשה בסוגיא דב"ק (קטו.) הנ"ל, דנקטה דרב פליג ארב חסדא במתנות וס"ל שהדין רק עם הראשון. ואינו מובן, הא במתנות מיירי כשהן בעין, וא"כ אין מקום כלל לחלוק על ר"ח ולומר שאין לגבות מהשני שהגזול בידו. וצ"ל דמיירי אחר שאכל המתנות.

וא"כ מפורש דסוגיא דהתם פליגא אסוגיא דידן (קלא.) וס"ל דמזיק מתנות כהונה חייב (ויתכן דבעלמא ס"ל דפטור, רק דבגזול נתחייב לשלם בשעת הגזילה

ולא פקע חיוב זה אח"כ כשאוכלו), וחייב לשלם את הגזילה גם אחרי שהמתנות כבר אינן בעין.

(ובאמת אם תדקדק בסוגיא דב"ק שם תמצא, דנקט רש"י דגם בגזילה בעין איכא מאן דפליג אר"ח, ומחלק בין ירושה שגובין מהיורשים בגזילה קיימת, לבין לוקח בעלמא דנקטינן שכבר נגמר חיוב ממון של גנב הראשון בשעת המכירה, ואז יש סברא שלא לגבות מן השני גם כשהגזל בעין. אולם פשוט דהיינו רק כשעצם החיוב של הגזילה כולל חיוב ממון גמור גם כשאינם בעין, אבל בחיוב שכל עיקרו אינו שייך אלא על החפץ כשהוא בעין, בזה ודאי אין מקום לומר דאין גובין ממי שהחפץ אצלו).

ויש קצת סמך לזה מעצם הגירסא של סוגיא דהתם, דהכא תנן בין ברישא בין בסיפא של המשנה שהלוקח "נותנן" לכהן, אבל התם גרס הש"ס "נותן" בסיפא (עי' בהגהות הב"ח שם), וי"ל דבסיפא שגזל הלוקח את המתנות תנן "נותן", דלא רק שנותנן פי' המתנות עצמן אם הן בעין, אלא שחייב לגמרי לשלם. וברש"י שם גרס איפכא, דברישא גרס "נותן", ופירש "נותן קבה לכהן", ובסיפא גרס "נותנן", ולדידיה נמי י"ל דברישא נותן קבה, והיינו רק אם הקבה בעין, אבל בסיפא שנעשה גזלן "נותנן" פי' המתנות, דהיינו שגם אם הקבה לא נמצא בעין, חיוב תשלומין לא פקע.

(ד) ולפי הנ"ל מדוקדק שפיר הא דנקט רש"י בסוגיין דלרב אם שקלן טבח הדין של כהן "ומחלוקתו ותביעתו" אף על הטבח, ולשון מחלוקת ותביעה היינו שהטבח יטריח להביאן מהלוקח, וכמבואר בהמשך דבריו של רש"י, אבל בב"ק כתב בפשיטות שדינו "וערעורו" על הטבח, כלומר שיש לו ערעור של חיוב ממון ממש, ואם אין הטבח מוצאן יתחייב לשלם דמיהן.

ומבואר ג"כ הא דנקט רש"י שני טעמים בהא דאין מתנות כהונה נגזלות, דהכא פירש משום שהחוב הולך עם המתנות, שכל מי שלוקחם לוקח אתם חובת נתינתם לכהן, וזוהי סברא ששייכת רק בסוגיא דילן דנקטינן שכל החיוב של הלוקח הוא רק כשהמתנות בעין, דאז לא פקע חיוב נתינה, ואע"ג דאינו חייב מטעם מזיק, ושפיר י"ל דמהאי טעמא גופא לא שייך בהו קנין גזילה, אלא שחובת הנתינה כשהן בעין עוברת ממוחזק למוחזק.

אבל התם דנקט דגם כשאינן בעין נתחייב לשלם מצד הלכות גזילה, א"כ איך נימא דאין מתנות כהונה נגזלות, ולזה פירש"י סברא חדשה, שא"א להפקיע רשות

הכהנים משום דמכח גבוה קאתי, ונמצא שלא עשה הראשון כלום וא"א לגבות ממנו, ודוק.

ובאמת ודאי דזהו חידוש יותר גדול, ולכן ליכא שום מ"ד התם דס"ל הכי באמת, רק דהוה אמינא למימר הכי וקמ"ל רב דלא, אבל בסוגיין נקטינן דרב אסי ס"ל לדינא דאין מתנ"כ נגזלות, והיינו כסברת רש"י בסוגיא דידן כנ"ל. ויותר מזה י"ל, שסברא זו דאלימא קנייה דידהו משום דמכח גבוה קאתי, אינה מועילה אלא נגד חיוב ממון של גזילה, שיש לי לומר שבאמת לא הפקיע בעלותו ע"י הגזילה ולא נתחייב לשלם, אבל כשכל החיוב הוא להחזיר לו החפץ בעין, א"כ אדרבה ככל שבעלותו של הכהן יותר חזקה, יש יותר חיוב על זה שהוציאו מידו להשתדל להחזירו.

ולכן בסוגיא דידן צ"ל, דהא דאין מתנות כהונה נגזלות, היינו שאין בהעברת החפץ ליד אחר משום הפקעת החפץ מיד הכהן, שהרי החיוב להחזירו בעין חל גם על הלוקח.

ויוצא לנו לפי זה, ששתי הסוגיות מחולקות ביסודן, דסוגיא דהתם קיימא בחיוב גמור של גזילה ואפילו אינו בעין, ונקטה דשייך בזה מאן דאמר שהדין רק עם הראשון, כיון שהוא עשה עיקר מעשה הגזל והפקיע רשות הבעלים, ובזה מסיק דמכל מקום לא פליגי, וכולי עלמא מודי שאפשר לגבות גם מן השני. וסוגיא דידן אזלא בתר דנקטינן דמזיק מתנ"כ פטור, וא"כ אין כאן חיוב גמור של תשלומין, רק חיוב השבה ונתינה כשהוא בעין, ובזה ליכא שום הו"א לומר שהדין רק עם הראשון, דכל שכן שיכול לגבות מהשני שהחפץ אצלו, ואינו חייב לשלוח את הראשון להביאו, רק דהכא פליגי רב אסי ונקט דאדרבה אינו יכול לגבות אלא מן השני.

ה) ואמנם נראה שכל מה שנקט הש"ס התם, שיתכן לומר שאין הדין בכהאי גוונא אלא עם הראשון, היינו כשכל מעשה הגזל נעשה ע"י הראשון בעצמו, אבל אם עצם הגזילה נעשה ע"י מעשה משותף של הראשון והשני, בודאי לא שייך לומר שא"א לגבות מהשני.

ועי' בכתובות (ל:) ברש"י ד"ה ואי דלא מצי ובתוס' שם, דס"ל לרש"י שאם אחד תוחב את התרומה לגרון חבירו ברצונו, הרי גם השני חייב ממון, וה"ה הכא שאם מעשה הגזילה היה ע"י עצם מכירת הקבה מהטבח להלוקח ברצון שניהם,

בודאי שגם הלוקח היה שייך לחיוב הגזל. ולזה ע"כ צ"ל דנקטה סוגיא דהתם שהגזילה נעשית קודם המכירה ע"י שהטבח לקחו לעצמו ע"מ למוכרו. ולכן גם ברישא דמתניתין דתנן שאם לא מכרן במשקל חייב הלוקח ליתנן לכהן והטבח לא ינכה לו מן הדמים, פירש"י התם משום דמסתמא מתנות לא זבין ליה, כלומר דודאי מיירי שהטבח הוא היודע והנותן את המתנות, ובדעתו צריכים אנו לדון, אם הוסיף דמים למחיר של המעיים בעבור המתנות שבתוכם. אולם בסוגיין פירש"י שהלוקח ידע שהמתנות שם ומסתמא לא שילם בעבורם, והיינו משום דהכא דליכא למ"ד שהדין רק עם הראשון, ואדרבה איכא למ"ד שהדין רק עם השני, לכן נקטינן בפשיטות שכל הנידון בגזל המתנות תלוי בגוף המכירה, שאם שילם הלוקח על המשקל הרי השתתף עם הטבח בגזילת המתנות מן הכהן ע"י מכירה זו עצמה, וברישא שלא לקחם במשקל נקטינן שלא נתכוין הלוקח לגזול אלא לזכות במצות הנתינה, ודוק.

והיינו דנקט רש"י בסוגיא דידן דהא דתנן בסיפא שהטבח ינכה לו מן הדמים, היינו משום שמכר דבר שאינו שלו, כלומר שלפני המכירה היו המתנות שייכות לכהן ממש, והמכירה היא היא מעשה הגזילה, שמכר דבר של חבירו ולקח ממון בעבורו. אבל התם לא פירש כן, אלא בפשוטו יתבע ממנו דמים כיון שמכר לו דבר שגזל מן הכהן, ושהכהן מוציא ממנו.

ומהאי טעמא אשכחן בסוגיין אהא דאם שקלן לעצמו אין הדין עם הטבח, שפירש רש"י כיון שהטבח לא נגע בהן. כלומר, דודאי שעצם המכירה נעשית באיסור ע"י הטבח, ואפ"ה כיון שבפועל לא נגע אין לתובען ממנו. אולם כל זה בסוגיא דידן, דנקטינן שכל העסק כאן הוא בחיוב השבה בעין, ולגבי זה נקטינן שגם מעשה המכירה של הטבח עושה אותו לגנב ראשון, לזה י"ל דבשקל לעצמו שהטבח לא נגע בהן לא השתתף במעשה המכירה כלל ואע"ג שקיבל מעותיו.

אבל התם נקט דמיירי בחיוב גמור של תשלומי ממון שגזל, עד כדי כך שיש מקום לומר שרק הגנב הראשון יתחייב, וזה לא שייך אלא אם הטבח גזל לעצמו לפני המכירה כנ"ל, וא"כ צ"ל דהא דשקל הלוקח לעצמו היינו שהטבח לא לקח מקודם לגזול, וכל הגזל נעשה ע"י מעשה המכירה, וגם אם נגע הטבח לא יהיה נחשב כגנב גמור לאפוקי גנב השני, ועדיין צל"ע בזה.

סימן סא

בענין איסור גילוי ביין ובמים
(שייך לדף קטו):

כ"ה שבט תשנ"ד

במסכת עבודה זרה (ל.) איתא, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יין מזוג אין בו משום גילוי, יין מבושל אין בו משום ניסוך, איבעיא להו יין מבושל יש בו משום גילוי או אין בו משום גילוי וכו', ע"כ.
ובסוף הסוגיא (ל:) איתא, ת"ר מים שנתגלו הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים ולא ירביץ בהן את הבית ולא יגבל בהן את הטיט ולא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חבירו ולא ירחץ בהן פניו ידיו ורגליו אחרים אומרים מקום שיש סירטא אסור אין סירטא מותר, אחרים היינו תנא קמא איכא בינייהו גב היד וגב הרגל ורומני דאפי, אמר מר לא ישקה מהן לא בהמתו ולא בהמת חבירו והתניא אבל משקהו לבהמת עצמו כי תניא ההיא לשונרא, אי הכי דחבריה נמי (ומשני) דחבריה כחיש (ופריך) ידיה נמי כחיש (ומשני) הדר בריא (ופריך) דחבריה נמי הדר בריא (ומשני) זימנין דבעי לזבונא ומפסיד ליה מיניה, ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, לא ישפכם. שמא יעבור אדם יחף ויעמוד הארס בין קשרי אצבעותיו וכיון שנכנס מעט ונוקב בבשר שוב אין לו רפואה: ולא ירביץ. להשכיב את האפר ואבק שלא יעלה: סירטא. סדק שהארס מתעכב שם ואינו נופל מהר ונוקב הבשר: רומני דאפי. פומיל"א של פנים אשר אצל העין ואין שם סדק ולאחרים שרי: בשונרא. דלא מזיק ליה ארס וכו', עכ"ל.

והנה במסכת בבא קמא (קטו:) איתא, והתניא הרי שהיו לו עשר חביות של טבל טמא וראה אחת מהן שנשברה או נתגלתה אומר הרי היא תרומת מעשר וכו' נתגלתה למאי חזיא וכי תימא חזיא לזילוף והתניא מים שנתגלו הרי זה לא ישפכם ברשות הרבים ולא יגבל בהן את הטיט ולא ירביץ בהן את הבית ולא ישקה מהם את בהמתו ולא בהמת חבירו (ומשני) דעבר לה במסננת כר' נחמיה וכו', ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, לא ישפכם. שלא יעבור עליהם אדם יחף ויכנס ארס של נחש ברגלו ע"י מכת צרור וימות: (ולא יגבל בהן את הטיט [ס"א ל"ג]) ואל ישקה בהן לבהמתו. משום סכנת נפשות שמא ישחטנה אחרי כן: מסננת. כלי על גבי כלי ונותנין השמרים בתוך העליון והוא ככברה והיין מסתנן מאליו: עכ"ל. וצע"ג מה זה שפירש רש"י שם שהחשש של שפיכה ברשות הרבים הוא רק שיכנס הארס ע"י מכת צרור, ונמצא לפי זה שכל מי שיודע שאין לו מכת צרור ברגליו מותר לדרוך על הארס, וזה נגד המבואר להדיא בסוגיא דידן ובפירש"י דהכא שכל שיש סדק בעור גם בלי מכה חיישינן שהארס ישב שם ובמשך הזמן ינקב את הבשר ויחלחל לתוך הגוף. וזה דבר מפורש להדיא בסוגיין, ופירוש רש"י דהתם תמוה וצע"ג.

וכן מה שפירש שם דהא דלא ישקה לבהמתו הוא משום סכנת נפשות שמא ישחטנה ויאכלנה, זה נגד המבואר בסוגיין שגם בחתול שאסור לאוכלו אסור להשקותו, וגם מבואר שכל שעושה הכחשה שאין לה רפואה אסור להשקות אפילו לבהמת עצמו, ומשמע שהאיסור הוא משום בל תשחית. ונמצא פירוש רש"י דהתם שהוא משום סכנת נפשות של הבעלים ושייך איסור רק בבהמה טהורה שעלול לשוחטה, סותר גם כן להמבואר להדיא בסוגיא דידן וצע"ג, וכן הקשו התוס' שם.

אמנם באמת יש יסוד לפירוש רש"י דהתם בלשון הגמרא עצמה, דהא הכא גרסינן בבריייתא [וכן העתיק הש"ס בלשון "אמר מר"] ולא ישקה מהן "לא" בהמתו ולא בהמת חבירו, משמע שטעם דומה לאסור בשניהם, ולהכי נקטינן דלגבי ידידיה איכא בל תשחית ולגבי חבריה איכא בל תשחית ומזיק. אבל התם גרס ולא ישקה מהם "את" בהמתו ולא בהמת חבירו, וכן העתיק רש"י שם לא ישקה "בהן לבהמתו", משמע שטעם אחד לבהמתו וטעם אחר לבהמת חבירו. ומפרשינן דבהמה ידידיה טעמא משום סכנת אכילת הבעלים, ושייך רק בבהמה טהורה, ובבהמת חבירו אסור גם משום מזיק ושייך גם בבהמה טמאה.

וגם במה שפירש התם שאיסור לא ישפכם ברשות הרבים הוא רק משום שלא יכנס הארס ע"י מכת צרור, ולא נחית למה שמבואר בסוגיין להדיא שגם בלי מכה חיישינן שיכנס בסדק, י"ל שגם זה לפי משמעות הסוגיא. דהא התם לא העתיק הש"ס איסור רחיצת פניו ידיו ורגליו, ולא העתיק דברי אחרים, וי"ל דנקטה הך סוגיא דלא חיישינן לסדקים אלא למכה, ולכן למי שיודע שאין לו מכה בפניו ידיו

ורגליו אין איסור לרחוץ באמת.

וי"ל עוד, דרך התם נקט רש"י שיכנס הארס דרך המכה "וימות", אבל כאן כתב רק שאם הארס נוקב את הבשר "שוב אין לו רפואה". ויתכן שבאמת אין חשש שימות ממש ע"י זה, אלא שיכחיש ולא יבריא. ובסוגיא דילן סגי לן בחשש כזה לאסור משום בל תשחית כנ"ל.

וא"כ מכוונים היטב פירושי רש"י בשתי הסוגיות, לפי העתקת לשון הברייתא בשני המקומות. אלא דהא גופא צ"ע, אמאי פליגי ב' סוגיות הללו אי סגי לן בחשש של בל תשחית או דבעינן חשש של סכנה ממש.

והנראה מבואר מכל זה, דהא באמת אינו מובן מה זה שכלל הש"ס כאן דיני גילוי בהדי דין יין נסך, ודנים ביחד על כל סוגי היין אם יש בהם משום ניסוך ואם יש בהם משום גילוי.

ולזה נראה שיסוד הסוגיא הוא בזה, שהרי מבואר בהערותינו לסוגיות הללו שמסקנת הש"ס היא שגדר האיסור של יין נסך אינו מוגדר לפי מעשה הניסוך והתקרובת שנעשה בו, אלא שחל עליו שם של איסור בעצמותו, ונעשה לדבר האסור בעצם ומצד עצמו.

וזהו שקבעו בעלי הש"ס את הסוגיא של גילוי אגב סוגיא דין נסך, להורות שמכריעים להלכה שגם באיסור גילוי קבעו חכמים שם איסור בעצם היין והמים, ונעשה לדבר האסור מצד עצמו.

ובסוף הסוגיא הביאו ברייתא זו, דנפקא מינה מרהיטת הסוגיא עד הכא. דהא באמת פשוט שלא יבואו חכמים לחדש איסורים משום חשש של בל תשחית, דדלמא יבא נחש ויטיל ארס ודלמא יבא לידי בל תשחית ע"י ארס זה. שאין זה איסור חמור שיעשו לו גזירות וסייגים.

והא דאסרי להאכיל לחתול או לרחוץ שמא יכנס לסדקים, אין זה שייך אלא אחר שכבר חל דין איסור בעצם המים, וכל האיסורים הפרטיים שלא ישפכם ולא יגבל בהן וכו' אינם אלא סניפים וסעיפים של האיסור הכללי, ואז סגי בטעם כל שהוא לאסור.

ואמנם נראה ברור דברייתא דהכא פליגא אברייתא דרבי נחמיה שאפשר להתיר איסור גילוי ע"י העברה במסננת, דהא כיון שחל שם איסור בעצם המים לא יתכן להתירו ע"י שום פעולה. או דמפרשינן דהא דרבי נחמיה לא שייך אלא כשכל

הגילוי היה כשהיין עבר במסננת, דאז אמרינן דמעולם לא חל שם איסור על היין כיון שדרך הארס לישאר במסננת.

אבל סוגיא דבבא קמא דנקטה להדיא שגם חבית של יין שנתגלתה אפשר להתירה ע"י העברה במסננת לר' נחמיה [והיתה מוכרחת לזה כדי לתרץ ברייתא דהתם שמותר לקרוא שם תרומת מעשר על חבית זו], ע"כ נקטה שאיסור גילוי אינו חל ממש בהחפצא, אלא שמוגדר לפי החשש שיש כאן ארס, וא"כ כל איסור פרטי כגון שפיכה והשקאה חל באיסור דרבנן בפני עצמו.

וכיון שכל איסור ואיסור חל בפני עצמו מפני חשש של ארס בפועל, מצד אחד נקטינן שאין מקום לאסור אם העביר במסננת וכבר אין כאן ארס בפועל, ומצד שני נקטינן שכל פעולה הנאסרת היא רק לפי חשש גמור של סכנה או מזיק ולא סגי בטעם קלוש של חשש בל תשחית, וכש"נ.

סימן סב

בגדרי גניבה וגזילה

(חלק ממנו נדפס בספר "מרבח לספר" על הגדה של פסח)

בבבא קמא (ק"ט.) איתא, אמר רבי יוחנן כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר (משלי א) "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח", ואומר (ירמיה ה) "ואכל קצירך ולחמך יאכלו בניך ובנותיך", ואומר (יואל ד) "מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם" וכו', ע"כ.
ופירש רש"י וז"ל, ואכל קצירך ולחמך. ודומה לך כאוכל בניך ובנותיך, לפי שאין לך שוב במה לפרנסם: מחמס בני יהודה. מגזל שעשו, מעלה אני עליהם כאילו שפכו דם נקי: עכ"ל.

והנה הרמב"ם פסק דבר זה להלכה בהלכות גזילה ואבידה (פרק א הלכה יג), אבל בהלכות גניבה (שקודמות להלכות גזילה בחיבורו) לא נקט דבר זה, וכדקדוק לשונם של חז"ל דנקטי הכי רק לגבי גזילה, וצ"ע למה שיך זה בגזילה ולא בגנבה. עוד יש להקשות בדעת הרמב"ם, שהרי פסק בתחילת הלכות גניבה, שאסור מן התורה לגנוב מאינו יהודי, וקשה על זה ממסקנת הסוגיא לעיל (ק"ג:) שגזל כנעני אינו אסור מן התורה, וכן פסק הרמב"ם עצמו בתחילת הלכות גזילה ואבידה (לדעת הכסף משנה), יעו"ש וצע"ג.

ובקידושין (כב:) איתא, רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה [שנאמר (שמות כא:ו) "והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם"] כמין חומר, מה נשתנה און מכל אברים שבגוף, אמר הקב"ה און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי (ויקרא כה) "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע, ע"כ. ובפירוש רש"י על התורה בפרשת משפטים (שמות כא:ו) מביא מן המכילתא, שרבן יוחנן בן זכאי היה דורש כן גם על הנמכר בגנבתו, און זאת ששמעה על הר סיני (שמות כ) "לא תגנוב" והלך וגנב, תרצע, ע"כ.
ואינו מובן, מאי שנא "לא תגנוב" וגם "כי לי בני ישראל עבדים", שדוקא

עליהם נרצעת אוזן ששמעה אותם, מה שלא מצאנו בשאר ציוויים שבתורה, וצ"ב. וכן צריך טעם בעצם הדבר שהגנב שאין לו לשלם נמכר בגנבתו, דבר שלא מצאנו בגזל ובעושק ובלוה רשע ולא ישלם ובמזיק, ובשאר חיובי ממון שבתורה וגם כשבאו מחמת עבירה, ולמה דוקא בגניבה ציותה התורה כן.

והנה יש עוד הלכה שמצאנו רק בגניבה ולא בגזילה, והוא תשלומי כפל אם נמצא בידו ולא הודה, ועל זה איתא לעיל (עט:), שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן, אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת וכו', (תניא) אמר רבי מאיר משלו משל משום רבן גמליאל למה הדבר דומה, לשני בני אדם שהיו בעיר ועשו משתה, אחד זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, ואחד לא זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה, הוי אומר זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך וכו': ע"כ.

ומפרש רש"י וז"ל, החמירה תורה. לשלם כפל, ארבעה וחמשה: השוה כבוד עבד. לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם ומעין של מעלה לא נזהר: עכ"ל. הרי שיש כאן תביעה מיוחדת על הגנב, שהוא ירא מבני אדם ולא ירא מהקב"ה, ונראה שאין כוונת חז"ל מצומצמת לענין היראה שלא יתפוס אותו בעל הבית, אלא שבזה טמון חילוק עצום בן מדת הגנב למדת הגזלן, שהגם שמצד המעשה של לקיחת ממון חבירו הם שוים באיסורם ובחמס שבכפיהם, אבל במדות ובכחות הנפש הרי מעשיהם סותרים זה את זה.

שהרי הגזלן שמפקיע ממון חבירו מתוך ידו, הרי הוא אומר בזה "אני גדול ממך וממונך ראוי אלי יותר מאלריך", ונמצא שהוא ממליך עצמו על חבירו, אבל הגנב אומר להיפך, "אני קטן ממך ואיני מסוגל להתפרנס משל עצמי אלא משיריים שלך", ונמצא שהוא ממליך חבירו על עצמו.

ואם אין ראיה לדבר זכר לדבר, שהרי בחולין (עט.) למדנו מלה ארמית "גנובתיה" פי' זנב שלו, וזה מורה כנ"ל, שהגנב עושה עצמו זנב לבעל הבית, ולא כמו הגזלן שעושה עצמו ראש לבעל הבית.

ולכן רק הגנב נמכר לעבד, שדנים אותו במה שגזר על עצמו, שהמכירה לעבד

נמשכת ממה שעשה בגנבתו, שתלה את עצמו בבבעל הבית זה כאדון וכפרנס. אבל הגזלן לא עשה מעשה עבדות כלל, אלא מעשה אדנות שלא כהוגן, ולא שייך בו עונש של עבדות.

ונמצא שמי שעובר על "לא תגנב" דומה ממש למי שעובר על "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים. ומובן למה הושוו דיניהם ברציעת האוזן [והשייכות בין אוזן לגניבה אין כאן מקומו].

ולכן רק הגזלן פרוטה מחבירו כאילו נוטל את נשמתו, כי בזה הוא ממליך את עצמו על חבירו ומקטין אותו, ומבטל את בעלותו על עצמו ועל חפציו. אבל בגנב, אף על פי שהוא מחסרו ממון ומקשה עליו את פרנסתו, מכל מקום אינו מבטלו אלא מכבדו כאדון וכפרנס.

וזהו שפסק הרמב"ם שגזל כנעני אינו אסור מן התורה, אבל לגנוב ממנו אסור מן התורה, כי הגזל מן הגוי טוען שהממון ראוי לישראל יותר מלאומות העולם, וזה דבר נכון מצד עצמו (כדאיתא לעיל (לח). שהתיר הקב"ה ממונם לישראל).

אבל הגנוב מן הגוי, שחותר תחת ביתו ונכנס בחושך ובחשאי ותופס ממון וחפצים בחדרי חדרים ובורח משם בפחד פחדים, הרי הוא טוען שבני ישראל צריכים לאומות העולם שיפרנסו אותם, וזה דבר מופקע ומכוער, והדברים מבוארים בעזה"י.