

# מחקרים בתלמוד



ספר ראשון

(רובו בהלכות נזיקין)

מאת

הרב יחיאל יעקב וויינברג

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ט

בהוצאת בית המדרש לרבנים בברלין

תרצ"ז/תרח"ץ

---

הממכר הראשי אצל:

Jüdischer Buchverlag und Buchvertrieb  
ARON SZTEJNBERG & WOLF SALLES  
Berlin-Charlottenburg 4

# מחקרים בתלמוד

ספר ראשון

רובו בהלכות נזיקין

מאת

הרב יחיאל יעקב וויינברג

מפרי זה ככול פירושים, חידושים וביאורים לכונות הש"ם שהרציתי לפני תלמידי ושומעי שיעורי כנפ"ת. בשעתם לא שקדתי עליהם לכתבם ונחה רעתי בראותי רבים מתלמידי משאירים להם זכר ברשימותיהם. אך הגיעה לי השעה שאני רואה צורך לכנס את פרי עמלי במפר.

מכיון שמפרי הוא עביר חדש של דברים שנאמרו כבר בשיעורים נשתתף בו מאדם וצורתם הראשונים. יש בו כדוקת הענינים מתוכם ומכל צדדיהם והתלבטות עזות עם אפשרויות שונות של פירוש, לשם הארת הענינים ולשם בירור כמה שיטות מבלעות במנינות שלא נתבאר ונתברר כל צרכם; ויש בו פולסם נגד אותם התירוצים והדיוכונים שעם כל עושר המחשבה שבהם אינם מניחים את דעתו של מבקש אמת לאמתו, וקראת תגר נגד פרשנות מרושלת, שחידושה ופירושה אינם הולמים את לשונה של המניא.

מובן כי דברי רבותינו הקדמונים היו לי לעינים ומפניהם המאירים לא חזו מעל שלחני, כי בלעדיהם אין אדם מוצא ירח ורגליו בלמור התלמוד, להם נמפרו מפתחותיו והם שפתחו לנו שער ודאירו לנו דרך בהבנתו. אבל רבותינו הגדולים ז"ל דינחו לנו עוד מקום גדול להתגדר בו. כמה מקומות מתוכם ועצמים לא נתפרשו כל צרכם. וכמה מדבריהם ז"ל עצמם עדין צריכים כחור וליבון.

„יש שיטות ומנינות בתלמוד – ראיתי רבים סבורים שהגיעו כעיונם יד תכלית המניא ודמה לא ראש אשם קצהו“. דבריו אלה של הגאון בעל תורת חיים ז"ל בהקדמתו מכוונים בעיקר (כמבואר מדבריו הקודמים) כלפי אותם המפרשים שנהגו בעצמם היתר גדולה לנבי מנינות בלתי נוחות להתפרש ולא נזקקו תמיד לחביעותיהם של הבהירות העיוניות והדיוקנות הלשוניות. ואצטט אין לך דבר יותר קשה מלעמוד על משומה של מניא. הפשט הפשוט הוא דבר המופלא ומכוסה ביותר.

אנכי עיוני בחקר המנינות נפתח לי פתח לדון בבניות שונות שהמדרש התלמודי עמק בהן זה כבר, וכיחוד – בבניית סדר התלמוד, כתיבתו והתייחסותו האחרונה. בעיה חמירה זו שהמדרש התלמודי הרבה כ"כ למסל בה עדיין אינה נראית לנו כנפתרת. הקושי שבה הוא שאי אפשר לפתור אותה מתוך ערות בחורה של מקורות ראשונים. רברי התלמוד הידועים „רב אשי ורבינא סוף הוראה“ שחקרנו בו עליהם יסודות שיטתיהם מובלים משמעות שונות. מפרשי התלמוד חלוקים בביאורו של כאמר מתמי זה.

בנגיד לדעות רש"י (כ"ט ס"ה, א) רש"ב"ם (ב"כ ק"ל, ב) ורמב"ם (בהקדמתו ליד החזקה) המבירים שהוראה – זו תלמוד. רב אשי ורבינא, (הם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם – כמבדתו של בעל דוח"ר) חיברו או סידרו את התלמוד, מבררים בעלי

התוס' שמדור הדש"ם לא נגמר כולו ע"י רב אשי. (שבת מ"ג, ב ד"ה רב אשי: "מסתמא רב אשי הוסיב מיד כן לרב עוקבא כששאלו אלא שמדור הדש"ם תיחזי של תחלה" וראה בשארית יוסף נתיב הפירוש) לשיטתם אתה צריך לומר שהמאמר הנ"ל לא בא אלא למסן מפה של תקופה בהוראת התורה שבע"ס ובכספות ההלכה, שמימות רבינא ורב אשי לא קמי כמותם להורות ולהכריע בדיוני המשנה ומחלוקת התנאים. ואם ככה אנו מבארים מאמר זה – זמנו של הלשון "סוף הוראה" מראה פנים לשברה זו – שוב חסרים אנו ראייה חותכת מסקר מפורש בתלמוד על זמנו של חיבור הדש"ם והדמו.

בעצם פעולתו של רב אשי ביסוד התלמוד ובנינו אין לספק. עובדה זו מסורה לנו מפי גדולי הראשונים, הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה ור"ש הגגיד בכחואו לתלמוד. ואינו צריך לומר שאין ספק לאותה דעה המייחסת את סידור הדש"ם וחיבורו לרבנן סבוראי. ("לא הוספות והארות פה ושם אלא עצם חיבורו של התלמוד יצא מדי הסבוראים". הוצרכ תרצ"ה כך א. הזכרת ב) היא מסורכת מצופו של התלמוד ומכחשת ע"י עדותו הברורה של ר"ש טאן שיהיה לסבוראי מקום מסוים בהשלמת התלמוד ומירתו. "וכמה מכרי אקבעו בנמ' דאנו מרבנן סבוראי כגון רב עינא ורב סימא. ונקיטין מן הראשונים רנמ' דהאשה נקית בג' דרכים דתנין ברישא מצה"ם וכו' עד בכסף כג"ל. כלדו איך פוחקי וקשיי דמתרצי בנמ' רבנן כתרני סבוראי תרצינהו וקבעינהו". אגרת רש"י צד 71.

הרי לך עדות בחרה על מחיצתם הקבועה של רבנן סבוראי בתלמוד, עדות מפורשה שכל ההשערות ואפילו הן תרופות ביותר נדחות מפניה.

אלא שעם כל זה ניתן רשות לשאול ולחקור למשמעותה ההיסטורית של מעשה "החיתת התלמוד". כיצד התקיים הכאורע הגדול הזה? היש כאן מעשה רב שנעשה בפועל ובמכתוב ע"י ראשי הדור, הדור האחרון של התלמוד, שהתאספו והכריזו בווד הגדול על סיום ספר הספרים הזה; או שחתימה זו נעשתה במחצית הזמן סאליה, מתוך הברעתם של הדורות המאוחרים שראו והכירו שאין ביניהם מי שראוי לחלק על התלמוד. "הואיל וכל אותם הדברים שבכמרא הסכים עליהם כל ישראל" (רמב"ם בהקדמתו ליד החזקה).

כשאנו באים לדון בשאלה זו עלינו בהכרח לברר תחלה את מדת השתתפותם של רבנן סבוראי בסיום ובגמר בנינו של התלמוד. רש"י מוסר לנו "כי כמה מכרי פוחקי וקשיי הוקבעו על ידם בנמ'". כי אין מספרם בצומצם כ"כ כפי שיש לחשוב. עפ"י אותן הדונמאות המועצות שמביא רש"י באגרתו – יוצא כבר מסגנון לשונו. חזן מזה מעידים הרבה מן הראשונים ז"ל על כמה מקומות בש"ס שהן "הוספות" לסבוראי או לר' יהודאי טאן. ראה להלן במספר מחקר ד'.

רש"י אינו מוסר לנו סימנים מברקים שעל ידם נוכל להכיר את הוספות רבנן סבוראי על הגוסס הקדום. אולם יש סימנים כאלו בלשון, בשמות האמוראים ומדרי זמניהם. ראה במספר "רבנן סבוראי ותלמודם" לרב"ם לוי, פ"ג.

לפי דעת שו"ר (כ"ח ח"ו צד 360) "יש ליהם להם כל ההיות והמסקנות הבאות בסוגיות אחר האמוראים היותר אחרונים".



הגחה זו צודקת בעיקר, אלא שש"ר לא נתן אל לבו לקבוע תחלה שמותיהם של האמוראים היותר אחרונים ולדראות על הסקופות שבהם ההוויות והמסקנות הבאות בסוגיות הן דברים שנתוספו מדור שלאחר חתימת התלמוד. ברעמא שמביא שו"ר פגיטין ס' (מר בר רב אשי אמר לטלסולי נמי אסור ולא הוא לטלסולי שרי וכו') אין אנו יודעים אם הסיום "ולא היא" לא נאמר מאמוראים המאוחרים לכר בר רב אשי כגון רבינא בר הונא ורבה תוספאה, דבר שהעיר עליו חיים והחזיק בו בעל דה"ר. לפי רש"ג מכון המאמר "רבינא ורב אשי סוף הוראה" לרבינא בר הונא ות (או - רבינא האחרון) ולא לרבינא חברו של רב אשי. ומכיון שרבינא בר רב הונא הי' כחותמי התלמוד אפשר שהוא הוסיף על דבריו מר בר רב אשי הנ"ל ואמר: ולא הוא לטלסולי נמי שרי וכו'. הרי שיש לומר שאין זו "תוספה" אלא היא מדברי פתמא דנמחא.

אמנם יש לקיים השערת שו"ר מתוך נמוק אחר: המגנון המתמי "ולא היא וכו'" יש לו אופי של תוספה. שהרי בכל מקום שרבינא משוב על דבריו מר בר רב אשי הוא בא בשם מפורש וכביון שפתמא דנמחא זו אינה מרבינא עצמו בע"כ שנתוספה אחרי רבינא. ושוכ אנו חוזרים לשאלת החתימה עצמה ששריין לא עמדנו בבירורה. וזכור לטוב הרב בעל דה"ר ו"ל שבספרו פתח אופק חדש לחקירת התקופה של רבנן סבוראי והחלק המגיע להם בגמרא של סיום התלמוד. מתוך חשבון כסדר זמניהם של אחרוני האמוראים הכיר כמה הוספות של רבנן סבוראי. בכמה מקומות בש"ס באים דברי רבינא ואחריהם - דבריו רב יוסף. ובענין החדה הכיר שרב יוסף זה אינו רב יוסף האמורא רבם של אביו ורבא אלא רב יוסף האחרון ראשון לסבוראי וכן באו בש"ס רב רחמי ורב יוסף שהלוי בירר והוכיח שהם אותם רבנן סבוראי שהוזכרו באגרתו של רב שרירא נאון.

אבל שאת המחקר של הלוי ז"ל פגורה, לפי"ד, במסגרה צרה. דעתו של הלוי "כי ענין כל ההוספות כולם אינם סידור סוגיות חדשות וכו' אלא תוספות דברים קצרים מאד ותחזים להבנת הסוגיא" - אינה עמדת בפני הבקורת. והרי לפי עדותו של רש"ג "הגמרא דהאשה נקנית בג' דרכים דתגנון ברישא מא דגני מילי וכו' עד בכמה מצל רבנן סבוראי תרציהו וקבעיהו" וכן הפניא בכ"ב, ב' ע"ב, ה' ע"א, י"ב ע"א שלפי עדותן של הראשונים ז"ל הן מרבנן סבוראי. סוגיות סבוראיות אלו אינן רק "תוספות דברים קצרים ותחזים להבנת הסוגיא", אלא הן דומות בצורתן ובמהותן לסוגיות אמוראיות. ברם אף מברתו של שו"ר "שיש ליחס להם כל ההוויות והמסקנות הבאות בסוגיות היותר אחרונים" צריכה נפוח חדש. לא תמיד באו ההוספות בסוף הסוגיות אלא לדוב נאדו ונתקמו בתוך השקלא וטריא ונבלשו בתוך לשון הגמ' הקדומה. אלא שהוספות אלו אינן ניכרות במינים חיצוניים של דרכי ביטוי, שמות האומרים ומדרי זמניהם אלא הן מתברלות ע"י נתיח הסוגיות בירורן וצירופן בדיקנות סוגיות. מתוך עמידה על הקשר ההיגיוני שבין פרקי השו"ס ול"ו אפשר לפצל את ההוספות שנקלשו בגוף הגמרא ולהבדילן מלשונה הקדום.

בספרי נמתי לילך כדרך זו של הבחנת הסוגיות ואין זו דרך חדשה. כי אם דרך כבושה שצעדו עליה אתני עולם הראשונים ז"ל ורבנן הגר"א ז"ל. ראה מחקר ר'

שבספרי זה. בשמח חקירה זו נתחזר לי כמה דברים סתומים ועמומים בסוניא שהמפרשים לא ידעו ליישבם אלא בדוחק וע"י הוצאתם מידי פשוטם. ע"י בירור זה עלה בידי להברין את ההוספות שנתוספו, כפי מבטאי של בעל דוה"ר, לשם הבנת הסוניא. וכאן המקום להעיר, כי עבודת מחקר שכזו צריכה שתהא מקיפה את התלמוד כולו: לא די "בסוגיות לדוגמא" בהשוואתן ובחקבלתן זו לזו. כל סוניא טעונה בדיוק לעצמה, כי לכל אחת מהסוגיות הסטורי' מיוחדת של צרופי ענינים והתקפות צורתה הלשונית. דומה שהתלמוד לא נחקר עוד מבחינה זו כל צרכו. לכה"פ לא במדה הדרושה לספר ענקי שכזה שיצירתו משתרעת על פני דורות רבים. צריך לחצות את ים התלמוד כולו לעמקו ולרחבו ורק אז נוכל להגיע לכלל דעה מסוימה ע"ד חתימת התלמוד. ואני תקווה שהדברי זה יפנה הדרך חדשה לחקירת התלמוד, יפתח פתח להבנתו השלמה, ויסיף אור על כמה סוגיות שונות בתלמוד ודרכי השקלא וטריא בו.

---

# התוכן

## I. חקירת המקורות להלכת עידית

עמוד

1	א. מיטב שדרהו . . . . .
4	ב. הרצאת המניא . . . . .
8	ג. בירור המניא דפ"ק. ב"ק ו' ע"ב. . . . .
13	ד. המניא בפרק הכונס ופירושא למכילתא . . . . .
26	ה. דרכים אחרות בפירוש המניא . . . . .
	ו. שיטת הבבלי ושיטת הירושלמי בדיון העידית ונוסחאות
34	המקורות שבהן . . . . .
46	ז. הדרש ההלכי והפרשנות המקראית . . . . .
59	ח. פירוש הכתוב דמיטב שדרהו לפי התרגומים והקדמונים. . . . .
	ט. היש סמכים במספרות ההלכית לקריאת "בעירה" במקום
68	"בעירה" ? . . . . .

## II. ציונים

82	א. שיטת הראב"ד ז"ל בפלגא נזקא קנמא . . . . .
87	ב. שיטת מהר"י כ"ץ בפירוש המניא . . . . .
88	ג. ברבר שיטת הס"ד ורב אדיו בר אבין בב"ק ו' ע"ב . . . . .
90	ד. פירוש אחר לדברי הירושלמי נוסח פ"ה ה"א. . . . .
92	ה. לביאור הבעיא של רשב"א סאקרוניא בב"ק ז' ע"ב. . . . .
93	ו. על שני הנוסחאות בברייתא דניסין מ"ט ע"ב. . . . .
95	ז. פירוש לירושלמי בב"ק פ"א ה"ב. . . . .
98	ח. פירוש לירושלמי נוסח פ"ה ה"א. . . . .
106	ט. אופן השומא בנזקים עפ"י הברייתא ודחוי בב"ק נ"ט ע"א
113	הספה לציון ט. התהוות ופירוש של התוספות שלנו . . . . .
125	י. דיון במספרות של הרב דינר על המכילתא דמיטב . . . . .
136	יא. פירוש האון למבשה זה אדם. . . . .
144	יב. פירוש הירושלמי למבשה. . . . .
145	יג. על התרגום המדויק לתנ"ך המכונה פשיטא. . . . .
147	יד. חלוסי נרמאות "דרך הרבים" ו"דרך רשות הרבים". . . . .
	טו. סדר ההלכות שבמשנה ד' דפ"ו דב"ק לפי מקורותיהן
148	כהשואה למכילתא ולתוספתא . . . . .

עמוד		
	טז.	השמוש בבגדי המקראי במשנה ר' רפ"ו בב"ק ובבבאור
149	.	המשנה לפי המפרשים והמוניות . . . .
151	.	ה. לקושיות בעל ת"ת במכילתא ס' נזיקין פי"ד . . . .
	יח.	שתי השיטות בבבאור המחלוקת של ר"י ור"ל לענין אם
152	.	סבר אש לחרש שוטה וקטן . . . .

### III. מחקרים

158	.	א. ע"ד חלוף הכתיב מרבא לר' אבא ומר' אבא לרבא . .
166	.	ב. פירושיו רש"י בפנים הגמרא. . . .
169	.	ג. הוספות מאוחרות של רבנן דמפרשי . . . .
174	.	ד. הוספות התלמוד כמיסרות האמוראים. . . .
180	.	ה. שתי שיטות בתורת המשפט של חיוב נזקי ממנו . .
192	.	ו. דרכי התלמוד של הראשונים ז"ל. . . .

## חקירת המקורות להלכת עידית \*

א.

מיטב שדהו.

תנו רבנן: מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם (שמות כ"ב, ד) מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לנבות לנזיקין מן העידית וק"ו להקדש. (בבלי ב"ק ו' ע"ב, נ"ט ע"א, גיטין מ"ח ע"ב).

ברייתא זו, ששניה גם במכילתא, היא סתומה. בדברי רבי ישמעאל לא נתבאר הוראתה הלשונית של מלת מיטב שבכתוב. לכאורה נראה שמובנה של מלת מיטב אינו מוטל בספק שהרי בשלשה מקומות שבמקרא (בראשית מ"ז, ו' וי"א ושמואל א', ט"ז, ט) היא משמשת במובן של הטוב והמבחר שבנכסים, בקרקעות או במטלטלים<sup>1</sup>. במשנה הראשונה שבמס' ב"ק, שסימני עתיקותה בולטים למדי, עוד משתמשים במלה מקראית זו: כשהויק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ. במשנה מאוחרת כבר משתמשים במלת "עלייה" לאותו מושג עצמו: מה בין תם למועד אלא שהתם משלם חצי נזק מנופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה<sup>2</sup> (ב"ק פ"א, מ"ד) ובגמרא שם: מאי עלייה — אמר רבי אלעזר במעולה שבנכסיו וכו' <sup>3</sup>) אבל אף מלה זו נדחתה אח"כ מן הלשון ותחתיה באה

\* ד' הפרקים הראשונים נדפסו בספר היוכל לכבודו של הרב ר"י פריימן. בינתיים הלך הרב הגדול ר"פ לעילמו ואותנו השאיר באבל יצער. קשה עלינו סלוקו של איתו צדיק ז"ל ששימש בשני כתרים גדולים, כתר הרבנות של העדה העברית וכתר ההוראה בבוהמ"ד לרבנים בעיר ברלין. תנצב"ה.

1 מיטב (הטית קמצה) שם למושג הטוב. במסמכות (הטית פתוחה) — למושג המובחר. (פירסט). בארמית — מיטבא (ב"מ, פ"ט, ט"ג).

2 במלא"ש מביא בשם הר"ר יהוסף ז"ל: "מצאתי דגרסינן ומנופו בויו וה"פ אפילו הו"נ שאמרנו אינו משלמו בכל פעם כי אינו משלם אלא מנופו ואם אין נופי חצי הנזק אינו משלם אלא נופו אבל מועד משלם נ"ש פי' מכל מקום וכו' ונבי מן העליה לא נרסין ומן העליה [בויו] וכו'" ע"ש. אולם ר"ח גרס גם נבי מועד ומן העליה. נרסא זו נכונה יותר שהיא מתאימה ללשון המכילתא (מס' דנו" פ"י): המשה דברים בין שור תם למועד וכו' מועד משלם נ"ש וזתם משלם ח"נ. מועד משלם מן העליה ותם מנפי.

3 הר"י לוי כותב בפירושו לירושלמי ב"ק: "העליה כלומר מנכסים שבעליית הבית שבה כנראה היו הנכסים רגילים להיות". ויש לציין לכתובות נ' ע"ב: רב זן מחייב דעליה וכו' וכן: בצלים שהשרישו בעליה. (מס' מעשרות פ"ה, מ"ב). ועי' מש"ד שם. ועי' בסיכה מ"ה ע"ב: "ראיתי בני עליה והם מעטים". ובפירוש ר"ח... הצדיקים שבדור הזה הראויין לעלות לנ"ע. ואולי הוא כנוי לחכמים גדולים שהיו מתאספים בעליה, כגון עליית חגיגה ב"ח (שבת י"ג ע"ב) עליית בית נתזה בלוד (פסחא' ע"ד ע"א. קידוש' מ' ע"ב) בעליה

במשנה המלה עירית: הנזקין שמין להם מן העירית (נישין ס"ה, מ"א). המלה עירית נקבעה כמונח לקרקע יפה ומשובחה ביותר והיא שצורה בברייתות ובכל הספרות התלמודית<sup>1</sup>). הרי כאן לפנינו השתלשלות לשונית בדרך התפתחותה של שפת המשנה.

דוקא משום כך תמיה מאד שני הלשון בדברי ר"י ור"ע שהם בני דור אחד, אם נניח שבפירוש השם „מיטב“ דעת שניהם שוה, שהרי קשה מפני מה בוצר ר"ע במלת עירית התלמודית בעוד שר"י מחזיק במלת מיטב שבמקרא. אולם יש עוד לברר את עיקר המחלוקת בין ר"י ור"ע. כלום אין הם חלוקים אלא במשמעותה של הויו הסיומת שבמלות „שדדו“ ו„כרמו“, שר"י סובר שהוא משמשת כגוף הנזקין ור"ע סובר שהוא כגוף הנזקין למזיק? אם כך נאמר, הרי יש להקשות, מדוע אין ר"ע מוכיח כלל את המלה „מזיק“ שהוא עיקר לכיור דעתו. אמנם יש להשיב שכוונתו למזיק מרומות כבר בדבריו „לנכות לנזקין מן העירית“, מכיון שאין נזקין, אלא מן המזיק<sup>2</sup>). אולם תשובה זו אינה מניחה את הדעת, לפי שהקושי בעינו עומד, כי הגקדה העיקרית של המחלוקת מרומות במאמר ר"ע רק דרך אגב ומובלעה בתוך שאר דבריו.

לכאורה מסתבר מתוך נוסח דבריו של ר"ע („לא בא הכתוב אלא לנכות לנזקין מן העירית“), שעיקר המחלוקת הוא בירור המלה „מיטב“ שבפסוק ור"ע הוא שחידש ופירש את המלה „מיטב“ במובן עירית, בניגוד לר"י. אולם אם נקבל סברה זו, אזי חידה סתומה היא מה היא הוראת המלה „מיטב“ לדעת ר"י? בדברי הברייתא אין שום רמז לזה, שר"י נתן למלה מיטב פירוש אחר ומיוחד משלו, שהרי הוא מביא את דברי הפסוק כצורתם מבלי לפרש את הוראתם ורק מוסף ומבדר שהכתוב לנזקין נחבן, ובירור זה מיוסד על פירוש הסנה שבמלים „שדדו“ ו„כרמו“, ואין לו שום ענין לבאר הוראת המלה „מיטב“.

אמנם בברייתא אחרת שמביאה רב אשי בבבלי ב"ק ד' ע"א הדברים מבוטאים יותר, וכך היא לשונה:

התקינו (כתוב' נ' ע"ב). אה"כ ראיתי שכבר נגע בה ש"ר בער"ם ע' עבור אלא שלחנם דחה ס' הר"ש בפ"ה מ"ג דשביעית. והעיקר בדברי הר"ש ש"היו רגילים לעשות נזירות בעליה" כ"ל. אנכ אעיר כי ש"ר טעה בהעתוקו את ציון הר"ש למקום המאמר „וכי בעליה הוית“ למנחות ה'. הוא לא נמצא שם אלא כירושלמי במקומו והציון בר"ש מוסב על המאמר כל הפסחין אסורין וכו'. וכמשנתנו אין לנו אלא פירוש התלמוד. עי' בכתובות נ' ה"ל: איבעיא להו פתמה הוית מאי עליה מעלויא דאב וכו' וראה בעצה"ש ערך על שצין ליכ"ע ויחש' שפתרנמים מלת ערך שבגמרא בלשון עילויא או עליוה. וכע"ם ע' עלה שצין לערכין פ"ז מ"ד: מעלין לו את תפלויו. כלל' מכריון ומכריון למו שמרבה כפחור. (ה' השמות שבה (אע"פ שכתוב בו שבה. נישין נ' ע"א. שבה ארין. מנחת פ"ד ע"ב ובפ"ו ר"ג) ושפר או שפרא (עי' בעצה"ש) לא נתקבלו כמונחים קבועים. (ה' במכילתא: לא בא הכתוב ללמדך אלא ששמין נזקין בערית. וראה כ"ש רה"ג בספר המקח והמסבר דף י"ז ע"ב: „ותדע דהאי דקאמר שמין ולא אמר מכרין ותנן כך ר"ל וכו' לפי שיש עליהם לשחח ולמכור וכשום הכי אמר שמין“.

תניא מיטב שדדו ומיטב כרמו ישרלם. מיטב שדדו של ניוק ומיטב כרמו של ניוק דברי ר"י. ר"ע אומר מיטב שדדו של מו"ק ומיטב כרמו של מו"ק.

כאן מפורש שחילוק הדעות שבין ר"י ור"ע הוא רק בכנת כנוי-דגוף שבמלים שדדו וכרמו. ר"י סובר שהכונה לניוק. ור"ע סובר שהכונה למו"ק. ואף בברייתא זו אין מדובר כלל על פירוש המלה מיטב ואף ר"ע אינו משנה בנדון זה מלשון הכתיב. משוויין-הלשון בדברי ר"י ור"ע יש לדון כאן, שבפירוש המלה מיטב אין ביניהם חלוקי דעות.

לכאורה יש לשער שברייתא זו שרב אשי הביאה לביהמ"ד לא היתה ידועה לבעלי הסוגיא בב"ק שהרי אלו מרחו הרבה בביאור חב"יתא הקדומה שבמכילתא ונסו למצא לה פירוש שאינו הולם נוסח הברייתא האחרת דנן. יש דים לשגג-שוו הברייתא האחרת דרב אשי נתנסחה ע"י אחרוני האמוראים לפי הפירוש שהאמוראים הקדומים נתנו לברייתא הקדומה דמכילתא, כפי שאבאר להלן.

אבל השערה זו אין בה כדי להניח את הדעת. הקושי הלשוני והפגנוני שבברייתא קדומה זו אינו מסתלק בזה שמנסחים ברייתא חדשה. גם נוסח הברייתא המאוחרת כביכול אינו מניח את הדעת. אותן הספיקות והקשיות שבעלי השקלא ומריא בסוגיית הגמרא טרחו ליישב בדרכים שונים לא מצאו פתרון גם בעוסחתה החדשה של הברייתא דרב אשי.

אבל גם משערים אחרים אי אפשר לקיים את ההשערה שברייתא רב אשי נתנסחה מתוך פירוש לברייתא הקדומה שבמכילתא. ברייתא זו בצורתה הלשונית מובאה גם בירושלמי גיטין פ"ה:

מיטב שדדו ומיטב כרמו של מו"ק דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר מיטב שדדו ומיטב כרמו של ניוק.

הרי לפנינו ברייתא זו של רב אשי ורק בחילוף השמות של ר"י ור"ע. השקלא ומריא בירושלמי על ברייתא זו עוסקת בפירושה ודומה בהרבה פרטים שאבארם להלן לשקלא ומריא הבבלי על הברייתא של המכילתא. מן הברייתא של המכילתא לא הובא בירושלמי אלא שריד קטן היינו פסקת הסיום: ק"ו להקדש (ראה שם בראש הפרק) תם בביאור פסקא זו שקיל ומרי הירושלמי באותו הדרך שבו מבאר הבבלי סופה של הברייתא שבמכילתא בהמשך הסוגיא. אם פסקא זו "ק"ו להקדש" אינה אלא שריד מן הברייתא שבמכילתא שהמעתיקים השמישי אותה בטעות בירושלמי, או שלכתחלה נסמכה בעיקרה אל המשנה שם (הניקון שמין להן בעידית) כמו שסוברים בעלי קרבן העדה ופנ"מ — היא שאלה שעכ"פ צריכה ביורו. יש מקום לדעה, שאין לפנינו ברייתא אחת בשתי נוסחאות שמשלימות ומבארות זו את זו, אלא יש כאן שתי מסורות שונות של ברייתות שלמות שכל אחת מהן מיוחדת בצבינה ובתוכנה.

לשם פתרונו של שאלה זו שייסע גם לפתרונו של כמה שאלות וספקות הקשורות בביאור המכילתא הנ"ל, עלינו לעבור במקרה כללית על כל הסברות

הדעות של האמוראים בעלי הסוגיא הבבליה בב"ק שנזכר לפרש את הברייתא בפנים שונים.

## ב.

### הרצאת הסוגיא.

הסוגיא בב"ק העוסקת בביאור הברייתא שבמבילתא מנסה לתת לה ביאורים שונים שהיא הולכת ומפרכת ומבטלת אותם, עד שלבסוף במסקנתה היא מציעה ביאור שהוא נראה כפתרון מספיק. הסוגיא פותחת בקריאה:

„אבלה שמנה משלם שמנה. אכלה כחושא משלם שמנה?“

מקריאה זו נראה שהם"ד דנמרא מבין את דברי ר"י כפשוטם, שעל המזיק שבהמתו הלכה וביערה בשדה אחר, לשלם לבעל השדה הדגם שנתבערו דמי מיטב שדהו ומיטב כרמו. כלומר אנו רואים ערונה שהיא מיטב של ניוק, והמזיק משלם לו כמותה (לשונו של ר"ח שם), ואין אנו מתחשבים כלל עם שיעור ההיוק שנגרם לשדה שנשחתה, אלא בין כך וכך משלם לו דמי ערונה יפה שבשדה הניוק, דנמרא דוחה פירוש זה מתוך נמוק של יושר משפטי:

„אכלה שמנה משלם שמנה“, — כלומר מסתבר שאם אכלה שמינה

משלם דוגמתה. —

„אבלה כחושא משלם שמנה?“

בתמיהה — הרי זהו נגד היושר המשפטי שהמזיק ישלם יותר מכפי שהזיק, והנמרא לא רצתה לומר שתשלום זה הוא בחינת קנס, שהטילה התורה עונש על המזיק שישלם תוספת על שיעור ההיוק שנגרם לחברו, כמו שמצינו בנגב שמשלם כפל ובטובח ומוכר שמשלם ארבעה וחמשה, מפני שלא מצינו דוגמתו בשאר המזיקים, היינו אדם ושור נגה, בור ואש שלא נתחייבו בתורה לשלם יותר מכדי היוקם, ובכלל שיטת הנמרא בבבלי היא שאין בתשלומי נזק משום קנס. חיוב התשלום לנזק שנגרם לחברו יסודו לא בפשיעה שפשע בשמירה אלא באחריות הבעלים בעד ממנו. אחריות זו נדורה אמנם בחיוב השמירה המוטלת עליו, לפיכך אם נעל בפניה כראוי פטור (ב"ק פ"ו, מ"א), וכן אין אדם חייב על נזקי עבדיו אעפ"י שהם ממנו מפני שיש בהם דעת ואינו יכול לשומרן (רמב"ם הל' גניבה פ"א, ה"ט). מ"מ אין לראות את חסרון השמירה כיסוד לחיוב התשלומין אלא מה שהמזיק הוא ממנו של הבעלים ואחריותו עליו, האחריות היא מהוית את חיוב השמירה אבל לא להיפך. במקום שלא שמר כראוי הוא חייב אפילו לא היתה בזה פשיעה מצדו, חיוב זה הוא ממנו ולא קנס<sup>6</sup>). ורק גביתם שמשלם חצי נזק פליגי ר"פ ור"ה בדר"י אי פלגא נזקא ממנא או קנסא, מ"ד ממנא קסבר וכו' וברין הוא דבעי לשלומי כוליה ורחמנא הוא דחם עליה וכו' ומ"ד קנסא קסבר וכו' וברין הוא דלא לשלם כלל ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלינמריה לתנריה (ב"ק פ"ו ע"א). עכ"פ לא מצינו קנס נבי מוֹזִיקִים ואפילו אם הוּזַק אדם בכונה אינו משלם יותר

<sup>6</sup> ע"י רמב"ם פ"א ה"א מהל' נ"ט. וכן גרס הר"ף בפ"א מ"א רב"ק „וממנך“ ועיין נ' ע"ב תד"ה וממנך וד' ע"א תד"ה אדם. וראה „מחקרים שונים בתלמוד“ ד'.



ממה שהזיק. אין כאן מענינו לחקור ולשאל מדוע הענישה התורה את הגנב ואת הטובח ומכר ולא את המזיק. אפשר שלא היה צורך בקנס-עונשין למזיק, שהרי אין אדם מוזק מתוך תאוה למזון, אלא לכל היותר — מתוך כעס ונקמה כשהוא מוזק בכוונה, או מתוך התרשלות ואי-שקידה על תקנת חברו כשהוא מוזק שלא בכוונה, — ודיו אם נחייבנו בתשלום דמי נזק.

בכן היסוד המשפטי בתורת הגזקין לפי חז"ל בכבלי הוא, שאין עונשין את המזיק אלא מחייבין אותו לשלם לניזק את ההפסד שגרם לו. ואף גבי חצי נזק של שור תם אין בתשלומין משום עונש על מעשה הפשע (אפילו למ"ד פלגא נזקא קנסא), שהרי לא פשע כלל דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, אלא משום אזהרה לבעל השור שידא והיר יותר בשמירת שורו, מאחר שהוברר ששורו יצא מכלל השוורים כמאמר דגמרא: כי היכי דלינמריה לתוריה (ז).

כך מפרשים ר"ח ורש"י ותוס' בפירושם לדברי הגמרא בדחותה את סברת הס"ד בפירוש הברייטא. אבל יש גם פירוש שני בתוס' שם, לפי פירוש זה דוחה הגמרא סברת הס"ד מתוך נמק הגיוני: „אכלה שמינה משלם שמינה אכלה כחושא משלם כחושא?" כלומר ממקומו מוכרע שלא רצתה התורה לקנס את המזיק שישלם ערונה שמינה בעד אכילת ערונה כחושא, שהרי אם אכלה ערונה שמינה אינו משלם יותר ממה שהזיק אלא משלם דמי שמינה ומן הדין הוא שאם אכלה ערונה כחושא גם כן אין על בעל הבהמה לשלם יותר משהזיקה, שהרי אי אפשר לתת את הדברים לשיעורים ולומר שאם במקרה הזיק שדה טוב אינו משלם אלא כשויה ולא יותר ואם הזיק שדה נרועה משלם יותר משויה היינו: דמי שדה מצבה (ס).

(ז) שיטת הרמ"ה דלא אמרינן אי תפס לא מפקין מיניה (ב"ק ט"ו ע"ב) אלא בשאן דלא תפס טפי מזקיה כגון פלגא נזקא וכו' עי' ברא"ש שם. וראה ציון א'.  
(ס) הריטב"א בדו' לניטין ט"ח ע"ב סכרע בפירוש הב' ודוחה את הפירוש הא' שהבאנו בפנים וכותב: „הא לא הוה ק"ל דאפשר דרחמנא קנים למזיק עזירות לשלם יותר ממה שהזיק כי היכי דקנים לנגב לשלם וכו'“ (לשינוי שם צריכה תקין) ועין בב"ק נ"ח ע"ב: אם אמרו כגזקי סמונו ואמרו כגזקי נופי. ובעצם ההגחה שאין לתשלומי נזקין דין קנס (ב"ק ט"ו ע"א וכתובות ט"א ע"א. עי'ש כל המניא) אנו מוצאים במקורות אחרים דעת חלוקת ע"ז. ראה בתוספתא פ"א ה"ב: על פי עדים. מלמד שכל דבר שהוא קנס אינו משלם ע"פ עצמו. וכן במבילתא דרשב"י למשפטים סכ"ב אות פ': מגין לכל המשלם קנס שמין לו אלא מן העידית וכו' דעי' בהערות רד"צ הוספן. וכן בירושלמי פ"א ה"ג דב"ק: עפ"י. שאין שמין אלא עפ"י עדים. ופשוטם של דברים אלו שאינו חייב אלא עפ"י עדים ואינו חייב עפ"י. ועין בכבלי ו"ד ע"ב וכתד"ה פרט ובפירוש הר"י לוי הג"ל ובהערותיו. ואין לומר דלשיטת הירושלמי דשור היינו קרן משנתנו מיירי בפ"ג קנסא, שהרי הירוש' סובר דפ"ג ממנא כמ"ש בש"ס בשם הר' יהונתן ע"ש דף ט"ו ע"א ד"ה היר"ף כתב. ואין לדחוק בישוב המקורות ע"י הוצאתם מידי פשוטם שהרי כמה הלכות גדולות נשנו במחלוקת בין המקורות השונים. ראה מאסרו של א. א. פינקלשטיין במחקרים לזכרון ר"ע קאהוט ז"ל צד ק"ג ובהערותיו למאברו זה, אות כ', את ו"ג ואילך.

קריש"א זו מכריחה את רב אידי בר אבין לפרש את הברייתא בדרך אחרת:  
הב"ע כגון שאכל ערונה בין הערונות ולא ידענין אי כחושה אבל אי שמינה  
אבל דמשלם שמינה.

כלומר במקום ספק כשאי אפשר לשום את דמי ההיזק מפני שהערונה שניזוקה  
נתרונה מפיזותיה ואי אפשר לשער אם היתה טעונה פירות הרבה או מעט (עיי'ן  
רש"י שם) וגו' דנין לטובת הגזק ושמן ערונה משוכחת של ניזק כמה יפה עכשיו  
עם פירותיה וכמה תהא יפה בלא פירות ונתן לו (לשון של רש"י ד"ה מיטב) \*.  
רבא משיב על פירוש זה:

ומה אילו ידענין דכחושה אבל לא משלם אלא כחושה, השתא דלא ידענין  
אי כחושה אבל אי שמינה אבל משלם שמינה? המציא מחברו עליו  
הראיה.

טענת רבא מיוסדת בכלל הנהגת דיני ממונות שבמקום ספק יד המוחזק תמיד  
על העליונה, ולפיכך אם נניח כעיקר משפטי שאין המזיק משלם יותר מכפי שהזיק  
או הדין נותן שבמקום ספק אינו משלם אלא כפי שיעור ההזק הנדאי והיינו דמי  
ערונה כחושה (10).

במסקנה לשקלא וטריא זו מביאה הגמרא פירושו של ראב"י:  
הב"ע כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמוזק ובהא פליגי ר"י סבר דניזק  
שיימינין ור"ע סבר בדמוזק שיימינין

כלומר: שניהם, ר"י ור"ע, סוברים שאין למזיק לשלם יותר מכפי שהזיק, אלא  
בתחלה שזמן את ההיזק כמו שהוא ואם בא ליתן לו קרקע בתשלומי נזק צריך  
לתת לו קרקע משוכחת ביותר (עידית). ויש בזה טובה לניזק, "שנח לו לאדם  
לנכות מעט מקרקע עידית ולא הרבה מזיבורית" (לשון רש"י בפ"ה מ"א דנישין).  
אך מכיון שאין לעידית ערך קבוע והיא נערכת תמיד ביחס לשאר קרקעות יש  
מחלוקת בין ר"י ור"ע ביחס לקרקעותיו של מי אנו קובעים את טיבה של ה"עידית".  
ר"י סובר: את העידית וגו' שזמן ביחס לקרקעותיו של הגזוק. כלומר המזיק נותן  
לו קרקע הדומה לעידית של ניזק ואפילו אם קרקע זו היא הזיבורית בקרקעותיו של  
המזיק. ור"ע סובר שבשומת העידית וגו' הולכים אחרי קרקעותיו של המזיק  
ותמיד הוא נותן לו העידית שבקרקעותיו הוא.

את טעמי ר"י ור"ע מבאר הגמרא בנמוק לשוני-דקדוקי:  
מ"ט דר"י? נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה: מה שדה האמור למעלה  
— דניזק, אף שדה האמור למטה — דניזק. ור"ע: מיטב שדרו ומיטב כרמו  
ישלם — דהאריך דקמשלם.

(\*) ע'י' בפנ"י שכתב ש"רש"י רוצה לפרש הך מלתא דכחושה ושמינה כרמפרש  
אביו כפ' הכונס נ"ט ע"א למלתא דר"י דאמר מיטב שדרו של ניזק דהיינו כמיטב  
דלקמיה". וראה להלן בהערה 18.

(10) ראה מ"ש שד"ל בפירושו לפסוק זה ולהלן בפ"ז אני דן בדבריו. ועי' מ"ש  
הראב"ן לב"ק ל"ה ע"א בכלל דהמע"ה. ועי' גם בפנ"י למשין מ"ח ע"ב.

כלומר ר"י סובר ששדרו האמורה כאן היא השדה האמורה למעלה (11) (ובער בשדה אחר. רש"י) ודרי הכוונה לשדה הניזק. ור"ע סובר ש"שדרו" הוא שדה המזיק שדרי זה האחרון הוא הנושא בחצי פסוק זה המסיים במלת 'שלם'. עפ"י פירוש זה של הגמרא ר"י הוא המקיל שדרי לפי דעתו אין מזיק משלם אלא כפי העידית שבקרקע הניזק ור"ע הוא המחמיר שלפי דעתו המזיק צריך לשלם את העידית שבקרקעותיו. במקום שהיחס באיכות הקרקע של המזיק ושל הניזק הוא מהופך, היינו שרקעותיו של הניזק טובים יותר מקרקעותיו של המזיק, הבל מודים שאינו מחויב לתת לו אלא עידית שיש לו ואינו צריך לקנות בשבילו קרקע דומה לעידית של הניזק. ראה שם בתד"ה כגון בשם הבר"תא: אין לו אלא זיבורית כלם טובים מן הזיבורית (12).

יש עוד מקום לשאלה לפי שיטת ר"י אם אין למזיק שדה דומה לעידית דניזק, אלא יש לו רק שתי שדות שהאחת טובה הימנה והשניה גרועה הימנה, איזו מהן יתן? הגמרא מכריעה שם לטובת הניזק עפ"י אחד מכללי הררש ההלכתי: אהני נז"ש ואהני קרא, אהני נז"ש כדקאמינא. ואהני קרא כגון וכו' דלא מצי אמר תא את נבי מויבורית אלא נבי ממיטב. בזה נגמרת הסוגיא שטרחא לפרש דברי רבי ישמעאל.

אח"כ עוברת הגמרא לפרש סוף דברי ר"ע שאמר:

לא בא הכתוב וכו' וק"ו להקדש,

ושואלת: מאי ק"ו להקדש? ובסוף של שקלא וטריא באה הגמרא לידי מסקנה שר"ע סובר כר"ש בן מנסיא שמחייב למזיק הקדש ועפ"י הוא מחויב לשלם להקדש מעידית קרקעותיו. ובקשר עם פירוש זה בסופם של דברי ר"ע שואלת הגמרא: אי הכי ממאי דבעידית דניזק וזיבורית דמזיק מליגי דלמא דכו"ע בדניזק שיימינין (13) וחבא בפלוגת דר"ש ב"מ ורבנן קמפלגי וכו'.

כלומר הגמרא תוזרת ומעודרת את השאלה ע"ד הפירוש בדברי ר"י ור"ע שבברייתא הנ"ל ומציעה פירוש חדש: אין ביניהם חילוק דעות לא בהוראת המלה מיטב ולא באופן תשלום הדיוק ולא בדרך נביתו, אלא הם חלוקים בשאלה: אי מזיק בהקדש חייב או פטור. ועל זה משיבה הגמ':

א"כ מאי לא בא הכתוב?

(11) הרב סג"י ז"ל נתקשה ראמאי לא למד ר"י נז"ש מרישא דקרא דכתוב כי יבער איש שדה או כרם והיינו דמזיק וא"כ כיון דבסוף הפסוק כתוב כרם יש לומר יותר דבמזיק מיירי דומיא דרישא דכתיב נמי כרם משא"כ בניזק לא כתוב כרם וע"ש שנדחק ונעלם ממנו שבפירושו לחומש כתב רש"י זו"ל: כי יבער - וילוך בהמתיו בשדה וכרם של חברו. ובפרטיות - בפ"ו של סחקתו זה.

(12) עי' בחידו' הרשב"א. המשך ציון זה ראה בעמוד 80.

(13) עי' בחידו' הרשב"א לב"ק והרמב"ן לניטין מ"ח ע"ב שכתבו דלר"ע טובה מזיק הקדש מעידית דמזיק ועי' בחידו' הריטב"א שם בסוף ד"ה אי הכי וכניטין מ"ט ע"א ר"ה ועוד בשם הר"ש מרדוש.

כלומר סגנון מאמרו של ר"ע מוכיח שר"ע חלוק על ר"י בפירושו של הפסוק  
ופסוק זה אינו מדבר בהקדש.

ועוד מאי ק"ו להקדש? (א).

ועוד הא (14a) אמר רב אשי תניא בהדיא וכו':

הרי הרציט שתי סוגיות בקשר עם הבריייתא שבמכילתא ואנו מצאים כאן ארבע  
הצעות של פירושים: (א) פירוש הס"ד, (ב) פירוש רב אידי בר אבין, (ג) פירוש  
רב אחא בר יעקב, (ד) פירוש של המקשן בסוגיא ב'. ג' פירושים נדחו לנמרי  
ונתקבל רק פירושו של רב אחא בר יעקב ונקבע להלכה.

## ג.

### ברור הסוגיא דפ"ק.

כשאנו בוחנים את הפירושים שהוצעו בסוגיא הנמרא אין אנו מצאים כל הבדל  
עיקרי בין פירוש א' ופירוש ב'. השנוי ביניהם הוא רק בפרט אחד: אם  
לדעת ר"י המזיק חייב לשלם מיטב אפילו כשירדע שהבהמה אכלה ערוגה כתושה,  
או הוא חייב בכך רק במקום שיש ספק, אם הערוגה שהבהמה אכלה היתה כחושה  
או שמנה. שני הפירושים מבוססים על ההנחה שהמחלוקת בין ר"י ור"ע היא  
בשני ענינים: בהוראתה של ויו הסיום במלת שדה, אם היא מכוונת לניזק או  
למזיק, בהוראתה של הפועל "ישלם" שבכתוב. כי כידוע משמש שורש "שלם"  
בעברית בשתי הוראות: (א) במובן השלם ומלא חסרון ונתון תמורה ונמול  
בעד הדבר הנפסד או הנאבד. במובן זה הפועל בא תמיד עם יחס הפועל של הדבר  
הזקוק לשלום ולתמורה, כגון בכתוב, "הטרפה לא ישלם" (שם"כ"ב, י"ב), "ישלם  
אותו בראשו (ויקרא ה' כ"ד), "ישלם ד' פעלך (רות, ב' י"ב), "ואת הכבשה ישלם"  
(שמואל ב' י"ב, ר'), "גולה ישלם (יחזקאל ל"ג, ט"ז), גם בבגין הפועל, כמו  
בכתוב, "וכל חפצי ישלם" (ישע' מ"ד, כ"ח), "כי ישלים חקי" (איוב, כ"ב, י"ד)  
ובפירוש התלמוד לפסוק, "ומכה בהמה ישלמה" (ויקרא כ"ד, כ"א), היינו  
"ישלימנה" (ב"ק י"ע"ב); (ב) במובן פרוע חוב ונתון תשלום לשם סלוק התחייבות  
ובמובן זה הפועל בא תמיד עם יחס הפועל של הדבר המשמש עצמו תשלומין  
(כסף או שוה כסף), כמו שכתוב, "שניה ישלם" (שמות כ"ב, ג) — היינו על  
הנבב לשלם שני דברים כופל הדבר הננב; "ישלם שור תחת השור" (שמות כ"א,  
ל"ו), "חמשה בקר ישלם" (שמות כ"א, ל"ז) ועוד. לפי הפירוש הזה ר"י סובר  
שכונת הכתוב "מיטב שדדו ומיטב כרמו ישלם" היא: כ ע"ד מיטב שדדו ומיטב  
כרמו ישלם", כלומר: המזיק ישלם ומשלים את ההיזק של מיטב שדה הניזק.

(14) ראה בד"ם שבכ"ם וכן ברשב"א מלת הקדש לתא. והרבה פירושים  
נאמרו לפיסקא קצרה זו. עי' בחידושי הראשונים הג"ל בהערה הקדמת ובשם"ק  
ובחידושי הר"ן לניזקין. וכמה מהם מתאימים יותר לנירמא הג"ל.

(14a) בכת"ם וכן בכ"ה ובדפ"ר חסרה מלת הא. עי' בד"ם.

(15) ראה במלוט של נזינינוס-בוהל והוספתי עליו צינים אחרים.

ו"מיטב שדרו" הוא עצם ההיוק. כנגד זה סובר ר' עקיבא שכונת הכתוב "מיטב שדרו ומיטב כרמו ישלם" הוא: "במיטב שדרו (או: במיטב שדרו) ומיטב כרמו ישלם", כלומר: המזיק נותן תשלום מן המיטב, ו"מיטב שדרו" הוא עצם הדבר שמשמש תשלומין.

אנו יוצאים מתוך ההנחה המקובלת שבין פירוש א' ובין פירוש ב' מבנינים את מאמר ר"ע, לא בא הכתוב אלא לנכות לנזקין מן העידית"כפי שמבינה אותו הגמרא במסקנת הסוגיא, היינו: שהתורה לא רצתה להטיל קנס על המזיק ולגדיל מדת התשלומין על שיעור ההיוק, והמלה "מיטב" שבכתוב אינה מסמנת שיעור התשלומין אלא באה לקבוע את אופי התשלום שהוא מן העידית.

וראיה לדבר: הגמרא אינה נוקקת כלל לדברי ר"ע והיא טורחת אך ורק בישוב דברי ר"י, ומכאן משמע שדברי ר"ע לא היו זקקים לביאור מיוחד. לשון המאמר "לא בא הכתוב אלא..." כבר מוכיח שר"ע להקל בא ולא להחמיר (16). לפיכך אין להעלות על הדעת שלפי השיטות הראשונות שבסוגיא אף ר"ע סובר, שהתורה הטילה קנס על המזיק ואפילו אם הבהמה אכלה כתושה או ספק כתושה המזיק משלם שמינה אלא שהוא משלם מן העידית. ואלו היתה כך דעת הסוגיא מתחלת היתה הגמרא צריכה לתלות את קשייתה אף בדברי ר"ע ולומר: ר"י ור"ע אכלה שמינה וכול'. אלא ברור הוא, שלפי הפירושים הראשונים שבסוגיא המחלוקת בין ר"ע ור"י היא, אם על המזיק לשלם כשיעור ההיוק מעידית שבשדהו או בעד שמינה שבשדה הנזק. כלומר יותר משיעור ההיוק.

וזאת ועוד אחרת: אלו נתכוונה הסוגיא מתחלה לפרש דברי ר"ע כעין דברי ר"י במובן הטלת קנס על המזיק היה עליה עוד לברר את תירוצה "הב"ע כגון שאכלה ערונה בין הערונות ולא ידעינן אי כתושה וכול" ולהוסיף עליו ולומר, כפי הנוסחה שאנו מצאים בתירוצו של ראב"י הבא מיד אח"כ: "ובדא פליגי: ר"י בדניזק שימינן ור"ע סבר בדמזיק שימינן".

וכבר הרגישו בזה הראשונים ורובם ככולם פרשו את שיטת הגמרא בפירוש הס"ד ובפירוש ראב"י כפי שבארתי לעיל (17).

מנתוח הסוגיא נתברר לנו איפוא שבין אם נפרש את דברי ר"ע כפירושם של רוב הראשונים (שהוא מתכוין לעידית של מזיק) ובין אם נפרשה כפירושו של מהר"י כ"ץ (שכוונתו לעידית של נזק), לפי הס"ד ולפי ראב"א בין ר"י ור"ע יש לא רק חילוק דעות פרשני-דקדוקי בשימוש ויו הסיום של מלת "שדרו" ובהוראת היום של "מיטב שדרו" לפעל "ישלם" (כפי שאמרנו לעיל), אלא אף חלוק דעות לשוני-משמעי במובן המלה "מיטב" עצמה, כנגד דעת הגמרא בסוף הסוגיא שלפיה ר"י ועקיבא דעתם שוה בפירוש המלה "מיטב" שהוא עידית. ומכרחים אנו להניח — כפי שעור יתברר לנו

(16) ראה להלן בהערות 22, 23.

(17) עי' בשמ"ק בד"ה מיטב שדרו בשם תלמיד הר' פרץ ז"ל וזכר"ה והראב"ד ז"ל כתב. ועי' שמה שהביא בשם מהר"י כ"ץ. ובצינונים ב' ונ' אני מביא את לשונם.

להלן גם בקשר עם סוגיה אחרת בגמרא (ע' תחלת פרק ד') — שחילוק הדעות בפירוש המלה „מיטב“ זהו: ר"י סובר ש„מיטב“ משמעו פרי השדה ותבואתה לאתר נמר הבישול<sup>10</sup> ור"ע סובר ש„מיטב“ משמעו עידית, היינו: הקרקע המשובחת ביותר. ותוצאת חילוקי דעות אלו בין ר"י ור"ע הוא החילוק המשפטי שביניהם בתורת העונש המוטל על המזיק. לפי ר"י „מיטב“ שבכתוב הוא התבואה או מיטב הפירות בגמר בשולם שניזוק, כלומר: גוף ההזיק עצמו, ו„שדרו“ הוא שדה הזיק, כלומר: מקום ההזיק, והמאמר „מיטב שדרו“ מסמן את שער הדגן וערכו, היינו את הדבר הזיק המשווער שעל המזיק לתקן ולמלא את חסרתו (הפועל „ישלם“ במובן השלמת הדגן ותקנו). ולפי ר"ע „מיטב“ שבכתוב הוא העידית שבקרקע ו„שדרו“ זהו השדה שהוא מקום לגבית הדגן, והמאמר „מיטב שדרו“ מסמן את אופי התשלום וצורתו, שהוא נעשה מן העידית שבקרקעות (של המזיק — לפי פירושם של רוב הראשונים) או כעין העידית (של הדגן — לפי פירושו של מהר"י כ"ץ) לשם גבית החוב המוטל על המזיק (הפועל „ישלם“ במובן פריעת חוב). לפי דעת ר"י ש„מיטב“ זהו תבואה ו„מיטב שדרו“ הוא מקום ההזיק ע"כ בא הכתוב להשיעור איזה חידוש בתשלום המיטב היינו: שאם אכלה כחושה משלם שמינה וכו' וכדומה. ולפי דעת ר"ע שמיטב זהו עידית ומיטב שדרו הוא מקום גבית הדגן הרי החידוש הנדון כבר בזה, שהמזיק מחויב לשלם בעידית: אם בעידית של עצמו (לפי רוב הראשונים) או כעין עידית של הדגן (לפי שיטת מהר"י כ"ץ<sup>11</sup>).

היוצא מדברינו הוא, שתירוצי הס"ד וראב"א בביאור הברייתא מיוסדים על הגות שוות ואין ביניהם — כפי שאמרנו — אלא הבדל בפרט דיני אחד. לעומת זה יש בין התירוצים האלה ובין תירוצו של ראב"י במסקנת הסוגיה הבדל עיקרי.

ראב"י יוצא בביאור הברייתא מהנחה אחת לנמרי. לפי דעתו אין בין ר"י ור"ע חילוקי דעות לא במשמעות המלה „מיטב“ ולא בהוראה, הדקדוקית של הכתוב ואף לא בתורת העונש המוטל על המזיק; אלא שניהם, ר"י ור"ע, מניחים בעיקר יסודי שאין על המזיק לשלם יותר ממה שהזיק, ולפיכך שניהם סבורים, שמיטב זהו עידית, היינו: קרקע משובחת, ושמייטב שדרו הוא מקום הגבית של תשלום הדגן, ולא נחלקי אלא באופן השומא של העידית שממנה המזיק משלם. כלומר בעיקר שעל פיו קובעים את מעלת העידית ופיה, ר"י סובר: ב„דניז שיימין“, ולפיכך הכתוב „מיטב שדרו ישלם“ בא לומר שהוא משלם בעין עידית של ניזק, היינו שנותן לו משדותיו קרקע הדומה בטיבה לעידית של ניזק ואינו מחויב לתת לו עידית יותר טובה. ור"ע סובר דשיימין בדמיון, ולפיכך הכתוב „מיטב שדרו ישלם“ בא לומר שגובין לנזקין מן העידית שבנכסיו

<sup>10</sup> ראה בד"ם שבכל כת"י וכן בגיטין מ"ח ע"כ הגירסא בגמ': אמר רב אידי ב"א כגון שאכל ערונה וכו' דמשלם ליה כמיטב.

<sup>11</sup> ראה בציון ב' שבסוף מחקרו זה.

של מוֹזֵק, אפילו אם היא טובה הרבה מן העידית של ניוֹק. תחום המחלוקת שבין ר"י ור"ע מצטמצם איפוא באופן „השומא" של העידית לבר.

אולם הנימוק הפרשני שבו מבארת הגמרא בסוף הסוגיא את מחלוקת ר"י ור"ע לפי שיטת ראב"י („מאי טעמיה דר"י: נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה וכולי; ור' עקיבא? מיטב שדהו ותר דהאיך דקמשלם") אינו מניח את הדעת. כי לפי תירוצו של ראב"י אנו מוכרחים לומר שר"י מפרש את המאמר „מיטב שדהו ישרם" במובן „מעין מיטב שדהו ישרם" ופירוש זה אינו הולם את הכתוב, שאינו יכול להתפרש אלא במובן „בעד מיטב שדהו ישרם" או „ממיטב שדהו ישרם", כפי שכבר אמרנו לעיל<sup>20</sup>. וביתר קשה מסקנת הגמרא בנידון זה לבסוף: „ור' ישמעאל? אהני נו"ש וארגי קרא וכו'", שהרי מכאן משמע שר"י מפרש את הכתוב בפנים שונות: כשאין למוזק עידית דומה לזו של ניוֹק הבתוב מתפרש כפשוטו וכשיש לו עידית דומה לעידית של ניוֹק „אתיא נו"ש ומפקיה ליה לקרא מפשוטיה"<sup>21</sup>.

אבל אפילו אם לא נשגיח בקושי זה ונאמר, שכך הוא דרך הדרש ההלכתי, מ"מ יש לשאול, מה ראה ר"י לדרוש נו"ש שמציאה לפעמים את הכתוב מידי פשוטו, שהרי הוא מורה לר"ע, כי פשוטו של מקרא הוא „דהאיך דקמשלם" (כמו דמסיק שם)? והרי דרש זה בלשון „נאמרה מלה זו למעלה ונאמרה מלה זו למטה" אינו נו"ש שבאה לו בקבלה אלא הוא דרך למוד סתום מן המפורש (כמו שכתבו התוספ' בערכין ט"ז ע"א בד"ה הוּוּ וּבְשִׁמ"ק במקומו), וכאן אין המקרא סתום אלא מפורש כפשוטו.

ואמנם ר"ת דרגיש בקושי זה ויצא מתוך כך לחדש שיטה חדשה בביאור הגמרא שעליה נדון עוד ביתר בפרק הבא.

אלם גם בלא הכי עוד עומדים נגד תירוצו של ראב"י קושיים גדולים ועצומים: א) תירוץ ראב"י אינו הולם את לשונו של ר"ע בברייתא. המאמר „לא בא הכתוב אלא לנבות לזקוק מן העידית" מכיח לכאורה שר"ע הוא שחידש את הפירוש של „מיטב" במובן עידית.

ב) כבר העירו יפה התוספות, כי המאמר „לא בא — אלא" מורה שר"ע להקל על המוזיק בא, ולפי תירוצו של ראב"י, להפך, ר"ע הוא המקל ור"י המחמיר (ראה בשמ"ק וברשב"א ובתוספ' ב"ק נ"ט ע"א ד"ה ומאי, תימין מ"ח ע"ב ד"ה אמר אב"י<sup>22</sup>). והקושי הזה הוא גדול ביותר, שהרי הגמרא עצמה בסוגיא דלקמן דוחה מתוך דקדוק זה בלשונו של ר"ע את סברת המקשן שם שרצה

<sup>20</sup> עי' בספ"י בד"ה פירש"י. ואולי י"ל שגם ר"י מפרש מיטב שדהו היינו של מוֹזֵק אלא שהנו"ש מלמדתנו ששכיב העידית נערך לפי נכסו הניוק ועי' בב"ק דף ט' ע"א: ורבנן אין פדיון נפשו כתיב מיהו כי שיימין בדניוק שיימין. וראה מ"ש להלן בספ"י בשם המכילתא דרשב"י.

<sup>21</sup> ראה בהגהות „מצפה איתן" לב"ק ו' ע"ב.

<sup>22</sup> עי' ברש"י ניוטין מ"ט ע"א ד"ה ור"ע שכתב להוסיף.

להעמיד את מחלוקת ר"י ור"ע על השאלה אי מוזיק בהקדש חייב או סטור. פירכת הנמרא שם, "א"כ מאי לא בא הכתוב" יש לה עוד יותר תוקף לנבי תירוצו של ראב"י<sup>23</sup>.

ג) אותה השאלה שכבר הוכרנה לעיל בשם הראשונים ז"ל שוב תזרת ומתעוררת: מכיון שמחלוקת ר"י ור"ע היא אם בדניוק או בדמויק שיימינן, אמאי אין ר"ע אומר בפירוש מעידית של מוזיק? הרי בעיקר הדיני שהנוקין נגבין מן העידית אין ביניהם חלוקה דעות, ולפיכך מאמר ר"ע, "לא בא הכתוב וכול" אף ר"י עצמו היה יכול לאמרו בצורתו ובלשונו זו! לפי דעת הראשונים ז"ל נרמו הקשיים האלו, שהס"ד וראב"א לא יישבו את דברי ר"י לפי השיטה של מסקנת הסוגיא, וכפי שהביעו את הרעיון הזה בלשונם ז"ל: "לפיכך טעו ספי בדברי ר"י וכול". (ע"ש בתום' ובשמ"ק) והנה אנו רואים, שראב"י בתירוצו והנמרא בסוף הסוגיא אינם משגיחים כלל בקשיים אלו ועוברים עליהם בשתיקה!

משום כל אלו הקשיים מוכרחים אנו להגיה, שראב"י לא נתכוון מעיקרא בתירוצו להציע באור פרשני חדש ללשון המכלתא, אלא נתכוון לישב את ההלכה עצמה ולבסס אותה לפי הברייתא שרב אשי הביאה לבית המדרש ושהסוגיא מסתייעת בה בסמוך. בברייתא זו, "תניא בהדיא", שר"י סובר מיטב שדהו וכול' של ניזוק ור"ע סובר מיטב שדהו וכו', של מוזיק, ואע"פ שבה לא נתבאר בפירוש מיטב זה מהו, מ"מ לאחר שאנר ידעים ממשנתנו (פ"א מ"א דב"ק ופ"ה דנישין) ומדברי ר"ע שבמכלתא שנוקין שמים להם בעידית, אין דברי הברייתא דרב אשי מתפרשים אלא בדרך זו: שר"י ור"ע חולקים אי שיימינן בדניוק או בדמויק.

אמנם עדיין יש להסס ולתמוה בלשונו של ראב"י שנראית קטועה, שהרי היה לו לומר בפירוש, "ר"י סבר בעידית דניוק שיימינן ור"ע סבר בעידית דמויק שיימינן", והנמאר, "בדניוק או בדמויק שיימינן" הוא סתמי יותר מדאי<sup>24</sup>). אבל המלים שבהן מתחיל תירוצו של ראב"י, "הב"ע כגון שהיתה עידית דניוק וויבורית דמויק" הם ברורים למדי וכודאי אי אפשר להסיעם לכונה אחרת<sup>25</sup>). ואף ע"פ שנראה, כאלו הסוגיא דלקמן אינה מסתייעת בברייתא דרב אשי אלא בכדי לדחות את סברת המקשן (א"ה ר"י ור"ע ממאי דבעידית דניוק וויבורית דמויק פליגי דלמא דכו"ע בדניוק שיימינן" וכו') ודומה לכאורה שברייתא זו לא היתה ידועה בביתמ"ד קדם שאמרה רב אשי, — הגה אין מכאן ראיה אלא שהמקשן ואמוראים אחרים

<sup>23</sup> ולולא דברי רש"י ותוס' ז"ל הייתי מפרש דברי ר"ע שרצה להוציא מדברי ר"י שסובר דאהני נו"ש ואהני קרא ולפ"ז אנו לסדרים מן הכתוב שני דינים, ע"ז פליגי ר"ע ואומר "לא בא — אלא". כלומר אין לנו ללמוד אלא זה בלבד.

<sup>24</sup> ראה ב"ק מ' ע"א ופ"ד ע"א שהבאנו בפנים להלן עמוד 21.

<sup>25</sup> כמעט היינו נוטים לומר שראב"י לא אכר אלא דבתא פליגי ר"י סבר בדניוק שיימינן ור"ע סבר בדמויק וכו' ולא בא אלא לפרש את הברייתא דרב אשי דלקמן והגם' הוסיפה ופירשה דבריו כדי לבאר ע"ז זאת הברייתא המכלתא. אבל מתירא אני לסר סדרך הראשונים ז"ל שכולם לא פירשו כן.



עוד לא ידעו ברייתא זו (כפי שאבאר להלן), אבל ראב"י וראי שידע אותה  
 תסמך עליה בתירוצו. ומלשון המאמר „ועוד דא אמר רב אשי תניא בהדיא מיטב  
 שדדו וכול" מוכח בבירור שלא רב אשי עצמו השיב תשובה זו למקשן אלא  
 סתמא דנמרא מביא את דבריו, ואף רב אשי נופו אולי לא נתכוין אלא להביא  
 תניא דמסייע לתירוצו של ראב"י, ד„פליגי או בדניזק שיימינן אי בדמויק“<sup>26</sup>).  
 ואין לתמוה על מסקנתו זו, שראב"י בתירוצו לא השתדל כלל לפרש את  
 המכילתא כפשוטה אלא רצה לכוון את פירוש המכילתא לדין התשלום בעידית  
 שהיה הלכה רווחת בישראל וקבועה במשניות ובברייתות, — כי זהו חזון רגיל  
 בתלמוד, שכבר עמדו עליו ראשונים ונדולי אחרונים ז"ל<sup>27</sup>). ואף אותו הבאור  
 למימרא „חסורי מחסרי והבי קאמר“ שבתלמוד, אשר הגר"י משקלאו מביאו  
 כמסורה בשם הגר"א ז"ל ושלפיהו „לא חסר כלל בסדר שסידר רבנו הקדוש ולא  
 אורחא שחיסר דבר, רק דרבי סבירא ליה כחד תנא דאליביה סתמיה ולא חסר כלל  
 אליביה ונמרא סבירא לה כאידך תנא ואליביה קאמרה דנמרא „חיסורי מחסרא הכי  
 קאמר“, אף ביאור זה משמעו, שדגמרא מפרשת לפעמים את המשנה שלא כפשוטה  
 מתוך נימוקים של ביסוס ההלכה וקביעתה למעשה<sup>28</sup>).

אמנם בדרך כלל יצאו האמוראים שבתלמוד ידי חובת ביאור פשוט ומדויק כלפי  
 המשנה. הם הפכו בה ודקדקו בפירוש כל מלה ומלה וידעו למצות לשונה  
 וסגנונה בכל עשרם ועמקם. ואף הפירושים לפי השיטות הראשונות של הסוגיא  
 הג"ל אע"פ שגדוהו בנמרא מצד ההלכה, הנה עדים הם לנו שהאמוראים העמיקו  
 לדרת ולחדור לעומק פשוטה של המשנה. ורבותינו הראשונים ז"ל כונו לאמתם  
 של הדברים והביעו זאת בסגנונם, ש„לפיכך טעי מפי וכו" כנ"ל, ואותה ה„טעות“  
 כביכול של הס"ד וראב"א אינה אלא פרי יגיעתם לפרש את המשנה כפשוטה.  
 להלן נראה, שתירוצו של ראב"י אעפ"י שהוא נראה כ„מסקנא אחרונה“ של  
 השקלא ושריא שבסוגיתנו, אינו עוד הפירוש האחרון לברייתא שבמכילתא. המלה  
 האחרונה בנידון זה לא נאמרה כלל באותה סוגיא אלא בסוגיא אחרת: בוו דפרק  
 הכונס נ"ט ע"א. ודברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר.

ד.

הסוגיא בפרק הכונס ופירושה למכילתא.

1) פירוש חדש לברייתא. דומה לכאורה שבסוגיא דפ"ק על „מיטב  
 שדדו“ שבררנה ונתחנה לעיל ננעלו כל שערי התירוצים ונתרוקנו כל האפשרויות

<sup>26</sup> ראה לעיל בהערה 142) וא"כ אפשר שרב אשי בא לכתחילה לתרץ קושית  
 המקשן ומה שבינתים דא שו"ט של סתמא דנמרא שהוספה בתחלת דבריו ר"א מלת  
 ושר. וזהו דבר רגיל בנפ'.

<sup>27</sup> ע"י רש"י ב"ק קי"א ע"ב ד"ה דמתריצא שכתב „דמשו"ה לא מיקי בדבר  
 הסמוך ובנוילה קיימת כרבי דכיון דאשכחן לברייתא הכי מתריצא לה סתנית  
 כברייתא ולא חיישנן למאי דכתני רבי לר"ש בריה וכו"'. וראה מ"ש רד"צ הופמן  
 ז"ל בספר המשנה הראשונה וכו' (תרסם הרב ד"ר ש. גרינברג) עמ' 4.

<sup>28</sup> ראה בהקדמתי לספר פאת השולחן ובג"ל הערה 1.

שבאוצר הפרשנות התלמודית בירדן שלנו. אולם כשאנו מעיינים בסוגיא דפרק הכנס בב"ק נ"ט ע"א אנו מוצאים בה פירוש חדש למכילתא דנן שכ"כ נתחבשו ונתלבשו האמוראים לישבה. ופירוש זה הוא מחזור ביותר ויש בו כדי לסלק את כל הקשיים שהזכרנו לעיל.

בקשר עם השאלה, כיצד שמין את ההיזק של פירות השדה הסוגיא דפרק הכנס מביאה ברייתא שבה נאמר: „אכלה חזיו — ר"י דגלילי אומר: נידון במשוריר שבה (פירש רש"י: רואין את הגותר לפי מה שתעלה כל ערונה וערונה בימי הקציר ומשלב), וחכמים אומרים: רואין אותה כמה היתה יפה וכמה היא יפה". ואב"י מפרש בסוגיא את הברייתא הזאת: „ר"י דגלילי ורבי ישמעאל אמרו דבר אחד: ר"י דגלילי — הא דאמרן, ר"י — רתניא: מיטב שדהו של ניוק ומיטב כרמו של ניוק, — דברי ר"י; ר"ע אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לניוקין מן העידיה וק"ו להקדש".

בכך אב"י טובר, שדברי ר"י „מיטב שדהו של ניוק ומיטב כרמו של ניוק" משמעם, שעל המזיק לשלם „במשוריר" שבערונה (כפי שאומר ר"י דגלילי בברייתא האחרת), ומפירושו זה של אב"י אנו למדים אליבא דר' ישמעאל, ש„מיטב" השדה זהו תבואת השדה ופריה לאחר נמר בשולה, כפי שכבר הוכחנו להניח מתוך נימוקים דיוניים במסקנת הגתוח שלט לבי השיטות הראשונות שבסוגיא דפ"ק על „מיטב שדהו" (בסוף הפרק דלעיל).

בסוגיא שבפרק הכנס דגמרא מבחינה בין „מיטב דלקמיה" (היינו לפי פירוש רש"י: מה שהיתה ערונה זו „ראויה להטיב ולהשביח") ובין „מיטב דאיכא השתא", והיא אומרת: „ולא תימא כראב"א דאמר ראב"א: כנון שאכלה ערונה וכול', דאמר: קום שלים שמינה ממיטב דאיכא השתא, דהכי לא אמרינן מאי מעמא: המציא מחברו עליו הראיה אלא במיטב דלקמיה, ומאי ניהו, — כי האך דמליק" (ועי' רש"י שם 27a). מכאן אנו למדים, שהוראת המלה „מיטב" במובן תבואה נחשבה כקבועה ועומדת בתלמוד והסוגיא דנן אך מבארת את ההבדל בין „מיטב דהשתא" ובין „מיטב דלקמיה". ועוד אנו למדים מתוך הבחנה זו שבסוגיא, שאב"י וראב"א דעתם שזה בפירוש ה„מיטב" ואינם חלוקים אלא באופן תשלומיו: לדעת ראב"א המזיק משלם במיטב דאיכא השתא, כלומר: אם אכלה ספק כחושה ספק שמנה הוא משלם ערונה שמינה, היינו — בעד תבואה של ערונה שמינה, ולדעת אב"י המזיק משלם ב„מיטב דלקמיה", היינו — בעד התבואה שעתידיה היתה לגדול בערונה זו שנאכלה. ואנו מוצאים כאן איפוא ראיה ברורה ומפורשת למה שאמרנו לעיל בסוף פרק נ', שאף ראב"א דמקי בס"ק לרא דר"י מיטב ערונה בין הערונות ולא ידעינן אי כחושה אבל וכול' טובר

27a ראה להלן בפ"ה. ולולא דמסתמינא הייתי אומר שהמלים „ומאי ניהו כי האך דמליק" הן הערת המפרש שבגמ', ופירושה: כי האך דמליק אב"י. (עי' בערוה"ש ע' סלק) שהרי דפיסקא היא פירוש לדברי אב"י. ואח"כ הוסיף המפרש או המאחר לו ואמר שמיטב דלקמיה היינו כי האך דמליק. כלומר נידון במשוריר שבה.

שאלֵבא דר"י מיטב דקרא משמעו תבואה (פירות מבושלים) ולא עידית (קרקע משובחת <sup>28</sup>).

ומאחר שאב"י אינו מבאר, כיצד הוא מפרש את דברי ר"ע במכילתא, יכולים אננו להניח אליבא דאב"י (כפי שסובר מהר"י כ"ץ אליבא דראב"א), שמנחו של ר"ע מוכחת מתוך דבריו „לא בא הכתוב אלא לנבות לנוקין מן העידית“: כי מכיון שלא אמר ר"ע בפירוש „מעידית דמויק“, ודאי לא בא אלא לקבוע את דין העידית כשהוא לעצמו ובענין השומא דעתו כדעת ר"י, דבניוק שיימינן, ובין לדעת אב"י ובין לדעת ראב"א לא פליגי ר"י ור"ע כלל אי בדניוק שיימינן או בדמויק שיימינן, אלא רק בהוראת ה„מיטב“ שבכתוב, שר"י סובר שהוא פירות לאחר נמר בשולם <sup>29</sup> ור"ע סובר שהוא עידית. אלא שמדברי אב"י אננו למדים דרך אגב, שמכיון שמחלוקת ר"י הגלילי והחכמים היא בתורת התשלומין ומכיון שדעתו של ר"י היא כדעתו של ר"י הגלילי, הרי אפשר שיש גם בין ר"י ור"ע אותו חלוק דעות בתורת התשלומין: ר"י סובר כר"י הגלילי דנידון במשורר שבה ור"ע יכול לסבור כחכמים, שרואים אתה כמה היתה יפה וכמה היא יפה <sup>30</sup>).

עכ"פ נתברר לנו שאותה הרעה שנתיחה קבועה ושגורה בתלמוד, שאף ר"י סובר ש„מיטב“ וזו עידית, לא היתה ידועה לאב"י כלל. ועי"כ מתישבת יפה שאלה שנתקשו בה גדולי עולם והגיעו על ידה למסקנות חדשות שעור נפרש אותן לזלזול, והיא: אמאי אמרה הגמרא „ולא תימא כרב אדי בר אבין וכולי“, ולא אמרה נמי „ולא תימא כרב אחא בר יעקב דאמר: כגון שהיתה עידית דניוק וכולי ופליגי אי בדניוק שיימינן או בדמויק?“ על שאלה זו יש להשיב, כי הגמרא לא התרכזה להביא מאמרו של רב אחא בר יעקב כלל, שהרי הוא מתנגד למרי לפירושו של אב"י ואין ביניהם נקודת מגע כל שהיא <sup>31</sup>).

ואין לתמוה על הדבר שר"י פירש את המלה „מיטב“ לגבי השדה שנאכלה במובן שונה מחוראת מלה זו בשאר המקומות שבמקרא, שבהן משמעותה היא בכל אופן „הטוב ומשובח ביותר“. כי ר"י מבחין כנראה בין המושג „מיטב הארץ“, שמשמעו המיטב של הארץ עצמה, היינו — הקרקע הטובה שבארץ כלה, ובין מושג „מיטב השדה“ או „מיטב הכרם“ שמשמעותו הענין הטוב שבשדה ובכרם, היינו — יבולם ופריים המבושל והטוב לאכילה. והבדל זה בהוראת המלה „מיטב“ אנו מרגישים גם בלשונה של המשנה הראשונה בפ"ק דב"ק, משנה זו כשהיא באה ללמדנו את דין העידית היא אומרת: „בשהויק חב המויק לשלם תשלומי נוק במיטב הארץ“. נזהרה המשנה בלשונה ולא אמרה „במיטב השדה“ כלשונו של הכתוב, אלא דוקא „מיטב הארץ“, כאלו באה

<sup>28</sup> ראה הערה 18.

<sup>29</sup> ראה ב"מ פ"ט מ"ג: המקבל שדה מחביו והוכירה שמין אותה כמה ראווה לעשות ונותן לו. שכך כותב לו אם אוכיר ולא אעביר אשלם במיטבא. ועי' בפ"ה הרע"ב שם.

<sup>30</sup> ולא כן היא דא שיטת ר"ת כמפר הישר סי' ס"ג (תוצאת סק"ג) וראה לזלזול בפ"ה.

<sup>31</sup> ראה בשמ"ק שם וזהלן בפ"ה.

ללמדנו שלא נטעה ונפרש „מיטב שדהו“ כמובן „תבואת שדהו“ כדעת ר"י. ואף ר"ע במכילתא נמנע משום כך להשתמש במלה „מיטב“ שבכתוב ובחר בלשון „עידית“ כדי להוציא מדעתו של ר"י שמיטב הוא תבואה, ואף המשניות המאוחרות החליפו אח"כ בלשונן את המלה „מיטב“ שבכתוב במלה „עידית“ של לשון חכמים לשם דיוקו של המובן.

סמך וראיה לדבר, שכבר בימים קדומים היו חכמי ישראל מפרשים את המלה „מיטב“ שבמקרא כמובן תבואת השדה ופריה המבושל, או מצאים בטוח השומרוני של התורה שבו הפסוק בשמות כ"ב, ד' מובא בצורה מסורסת כזו: „כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אתה שלם ישלם כתבואתה ואם כל השדה יבעה מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם“. וכבר הכירו כמה חוקרים שהגוסס השומרוני איננו קדום ומקורי כמסורתנו אנו, אלא כולל בקרבו דוספות, זיופים ופירושים מאוחרים<sup>(33)</sup>. ונכ בכתוב שלפנינו או מוצאים באור פרשני שהשומרוני, מוויפי תורתנו<sup>(34)</sup>, הכנסתו כדוספה לגופו של נוסח המסורה האמתית, הפרופ' הולצינגר<sup>(35)</sup> השכיל באר שום שכל, שלפי נוסח השומרוני בשמות כ"ב הבתוב מדבר על שני מיני היוק: (א) אם הבהמה אכלה רק מקצת תבואת השדה — אוי על המויק לשלם כתבואתה; (ב) אם הבהמה אכלה את תבואת כל השדה, על המויק לשלם מיטב שדהו ומיטב כרמו, היינו מתבואת שדה המויק, מאחר שאי אפשר לשלם כתבואתה בשדה שנאכלה כלה — הולצינגר לא עמד על מקורו של הבדל זה בין שני מיני היוק. כפי מה שראינו לעיל הנה חיובו של המויק לשלם כתבואתה היא באמת דעתו של ר' ישמעאל, אלא שר"י אינו מבחין בין שני מיני היוק והשומרוני כאלו רוצה לפשר בין דעתם של ר"י ור"ע ומקבל את דעת ר"י לגבי הפסד מקצת השדה ואת דעת ר"ע לגבי הפסד כולה, כאמור. מסתבר מכאן שהשומרוני ידעו את פירושם של חכמי ישראל ש„מיטב“ הוא תבואת השדה, ומסורת זו שנקלטה באזנם נרמה להם לנסח את הפסוק שבתורה נסוח חדש ולכוון אותו לשני מיני נזק כדי לצאת את ידי שתי הדעות של חכמי ישראל בפירושו של הכתוב, לשם כך הרכיבו דברי ר"י ודברי ר"ע כאחד ושינו וסרטו את צורת הפסוק, וכדאי נ"כ להעיר, שאע"פ שפירוש קדום זה נדחה בנמרא משום מסורת-ההלכה שבע"פ שבאה להוציא את הכתוב מירי פשוטו ולדרשו עפ"י כללי הדרש ההלכי, הנה הפרשנות המקראית העברית לא הרחיקה אותו אף לאח"כ ואנו מצאים אותו שוב אצל מפרשי התורה הקדמונים, שבארו את הכתוב<sup>(36)</sup> כפשוטו של מקרא...

(33) ראה: S. Kohn: De Pentateucho Samaritano S. 19 ר"ח העליר: הנוסח השומרוני צד 188.

(34) ידוע המאמר של התנא ר"א בר"י: זיפתם את תורתכם ולא העליתם בידכם כלום (מטח ל"ג ע"ב, סנהד' צ' ע"ב) ועין ביחש' יבמות ס"א ה"ו וכן בספרי דברים ס' ראה, ס"ס נ"ז.

Holzinger: Kurzer Handkom. z. A. T. (35)

(36) ראה בחוקני עה"ת ולהלן ס"ו.

(2) שיטת אב"י בסוגיא בפרק הכונס ובניטין מ"ה: מתוך בירור דעתו של אב"י בסוגיא דהכונס מתבארים גם דבריו בניטין מ"ח ע"ב, שאף בהם נתקשו גדולי המפרשים ולא מצאו להם פתרון מספיק. הנמרא שם דנה במשנה פ"ה: "הניזקין שמין להם בעידית ובעל חוב בביטנית וכול", מפני תיקון העולם" והיא שואלת: "מפני תיקון העולם? דאורייתא היא, דכתיב: מיטב שדרו וכול" ומשני שם אב"י: "ל"צ אלא לר"י, דאמר מדאורייתא בדניזק שיימינן קמ"ל מפני תיקון העולם שיימינן בדמויק.

הפירוש המקובל לדברי הנמרא הוא, שאב"י ס"ל כראב"י בב"ק דמוקי לה להא דר"י ור"ע שבמכלתא דפלגי אי שיימינן בדניזק או בדמויק וקמ"ל מתניתין דמפני תיקון העולם שניו חכמים מדין התורה דשיימינן בדניזק ותקנו ששמין לניזקין בדמויק (עיי"ש ברש"י ובתוספ'). ואולם תמיה מאד שהמלה מוּיָק, המורה על העיקר שבתקנת חכמים זו, חסרה במשנה לנמרי: המשנה היא רק קבעת את דין השומא בעידית ותו לא.

הרב דינר מנסה אמנם לישוב את הקושי הזה וסובר, "דפסיקא ליה לש"ם דהא דתנן הניזקין שמין להם בעידית פירושו שמין בנכסי מוּיָק ולמדו זאת מהא דתנן: ובע"ח בביטנית וכתובת אשה בויבורית, — ואין סברא לומר ששמין לבע"ח ולאשה בנכסיהם הם וכיון דכולם בחדא מחתא מחתינו פירושם אחד הוא <sup>(35)</sup>, אולם ישוב זה אינו מוציא אותנו מן המצר. כי אפילו אם נניח שאפשר לעמוד על כונת המשנה מתוך קשר הדברים, כלום משום כך נמנעה המשנה להוסיף במאמרה מלה אחת שהיא העיקרית ולא השמיעה לנו בהדיא אלא את הדבר שהיה ידוע עוד לפני תקנת החכמים מפסוק מפורש בתורה (היינו: ששמים לניזקין בעידית)?

אמנם גם בבבות, "בעל חוב בביטנית" ו, כתובת אשה בויבורית" סתמה המשנה ולא אמרה מנכסיו של מי שמין, והרב דינר סובר שמתוך הכוונה המובנת כאן מאליה אנו למדים אף על הכוונה הסתומה של הבבא, "שמין לניזקין בעידית". אולם, ראשית: דוקא בבבות אלו מסתבר מאליה ששמים לא בנכסי האשה ובע"ח, אלא מנכסי הבעל והלזה, והמשנה לא חידשה בנידון זה כלום, — מה שאין כן בנזקין שבהם אין הדבר מסתבר מאליה ששמים מנכסי המוּיָק, שהרי קודם התקנה היה נידה דין התורה ששמין בנכסי הניזק. ושנית, בבבות דבע"ח והאשה מפרשת המשנה עכ"פ את גוף התקנה של חכמים, היינו — ששמין להם בביטנית או בויבורית, משא"כ בבבא דניזקין שבה אין המשנה מזכירה אפילו במלה אחת את גוף התקנה שהיא — לפי הפירוש המקובל — דין השומא בנכסי המוּיָק. לפיכך בע"כ עלינו לומר שבאמת לא דין השומא בנכסי המוּיָק אלא הדין המפורש במשנה, ש, הניזקין שמין להם בעידית", הוא הוא עצם התקנה וחידושה.

אנו רואים איפוא שהמשנה בניטין אינה מתפרשת אלא לפי שיטתו של אב"י בפרק הכונס, שאליבא דר"י מיטב זהו תבואה, ולפי פירוש זה המשנה באה

(35) עי' בהנהגותיו לסס' ניטין מ"ח ע"ב.

ללמד, שהחכמים תקנו את דין העידית (היינו: דין השומא של הגזקין בקרקע משובחת), שבתורה עצמה אין לו יסוד מפורש.

אלם מלבד הקושי בפירוש המקובל הנ"ל לדברי אב"י בנימין יש בו עוד קושי יותר גדול, שכבר העירו עליו הראשונים ז"ל: שהרי אב"י נזכר בפרק הכונס שדברי ר"י מתפרשים לענין שומת הגזק במשורר שבשדה ולא סבירא ליה לאב"י להא דראב"י דסליגי ר"י ור"ע אי בדניוק שיימינן או בדמזיק שיימינן. בכן, כיצד אפשר לו לאב"י ליישב את המשנה „הגזקין שמינן להם בעידית וכול” שהיא אליבא דר"י, דאמר מדאורייתא בדניוק שיימינן?

וכבר ניסה הרא"ה ז"ל ליישב קושי זה וזה לשונו: „ואפשר לומר דהא דהבא [סוגיא דפרק הכונס] מקמי דשמיע לן דרב אחא בר יעקב אבל לבתר דשמיע לן הדרינן לגביה וסביר לן כוותיה<sup>35a</sup>”. וכונת דבריו היא שאב"י חזר בו מפירושו בדברי ר"י שבמכלתא ותפס פירושו של ראב"י, שר' ישמעאל מוכר דבניוק שיימינן.

אלם מי יגלה לנו את המד, אמאי חזר בו אב"י ומה הוא טעמו ונימוק? הרי דיוקא לפי שיטת אב"י בהכונס מתישבת בלא דוחק דברי ר"ע בברייתא ודיוק לשונו כשהוא בא לחלוק על ר"י חברו, ואף לשון המשנה אינה מתפרשת אלא לפי שיטת אב"י בהכונס קדם שחזר בו כביכול, כפי שראינו לעיל.

משום כך אין לנו דרך אחרת לצאת מן המצר אלא זו: אב"י לא חזר מעולם מפירושו בהכונס לדברי ר"י במכלתא והוא מישב אף את המשנה בנימין לפי שיטתו זו, שאליבא דר"י מיטב הוא תבארה, שכן היא פתחת שער להבנת המשנה בפשוטה, — אלא שבמאמרו בסוגיא דהכונס „ל"צ אלא לר"י, דאמר מדאורייתא בדניוק שיימינן” המלים „דאמר מדאורייתא וכול” אינם כגוף דבריו אלא הם הוספה מאוחרת של סתמא דגמרא או של „רבנן סבוראי דמפרשי” שרצו להעמיד דברי אב"י לפי הדרכה, שהיתה כבר קבועה וידועה בבית מדרשם של מסדרי התלמוד האחרונים (השוה לזה את לשון הסתמא דגמרא לקמן ג' ע"א: „הב"ע כגון שהיתה עידית דניוק כזיבורית דמזיק ור"י דאמר מדאורייתא בדניוק שיימינן ומפני תיקון העולם תקינו רבנן בדמזיק”). ואולי אף רבינו הרא"ה ז"ל נתכוין לכך בתירוצו, וניסח לשונו בגוף ראשון ברבים („שמיע לן”, „הדרינן לגביה וסביר לן”) מרמו על זה<sup>36</sup>.

ואין לתמה על הדבר, שלנף תירצו של אב"י הוכנס בסוגיא דגמרא ביאור מאוחר לו, שהרי כיוצא בזה אנו מתנאים בכמה מקומות בתלמוד, שסתמא דגמרא או רבנן סבוראי הוסיפו דברי ביאור משלהם ללשונה של ברייתא או לזו של אמורא, ואף כמה מפירושי נאנים הוכנסו לתוך טקס דגמרא לאחר חתימת התלמוד, דבר שכבר העירו והעירו עליו הראשונים ז"ל. ויש אפילו שאנו מתנאים בהוספות

<sup>35a</sup> ראה להלן ס"ה.

<sup>36</sup> מובא בשם"ק לב"ק נ"ט ע"א.

האחרונות שדוכנסו לטף לשון האמורא דברים שנראים כסותרים את דברי האמורא עצמו (27).

3) סוביא דירושלמי בניטין פ"ה, לפירושי הג"ל בדברי אבי מנאסי סעד וסמך בירושלמי ניטין פ"ה, אף הירושלמי סובר כאבי דמיטב שדהו וכו' מתפרש לענין השומא במשורר שבה, וכן הוא מפרש כאבי את מאמר המשנה „הגזקין שמין להן בעידית וכו' מפני תיקון העולם“.

ומאחר שלשון הירושלמי שם לקיה בשבושים רבים שברמס ושבתעות סופרים, אני רואה צורך בכאן להביא דברי הירושלמי בניטין פ"ה כעדותם ולפרשם ולהגידם, את נוף הדברים אני מביא במרמאות כפולות ואת המלים שאני מציע למחוק אני מביא בסוגריים עגולים ואת התיקונים והגזאונים — בסוגריים מרובעים, וזה לשון הירושלמי.

„מיטב שדהו ומיטב כרמו של מויק, — רבדי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר: מיטב שדהו ומיטב כרמו של ניוק, קשיא על רבדי עקיבא: ניוק ואת אמר כן.“ כלומר: נתנוק ומשלם „אלא רואין איוהו שדהו [צ"ל: איוה שדה] יפה לפני הניוק ושומה [צ"ל: ושמן] לה כמוה.“ לשון שאלה הוא: אלא מה תאמר, שרואין את הערונה המשובחת שלפני הניוק ושמן לערונה הגפסדת כמותה? (ופירושה של הפ"מ והק"ע אינו מבין כלל). וכאן צריך לזכור מ"ש לקמן: „היך עבידא עידית שבוברית [צ"ל: כזבורית] (28) טבא טנין? — בתמיה: וכי בשביל שנתבדך ניוק זה בעידית וכה להיות משתלם בעד זיבורית שלו כשוויה של עידית? [אלא] — כצ"ל וזו תירוק: — „כדה דתני: יכול אם אכלה מן העידית שמין לו מן העידית, מן הזיבורית שמין לו מן (הזיבורית) [העידית] (היך עבידא עידית שבוברית טבא טנין), אם אומר את כן נמצאת משיבא את הניוק!“ והיא היא קשיית הבבלי: אכלה שמינה — משלם שמינה, אכלה כתושה — משלם שמינה? וזוהי גם כונת השאלה „היך עבידה וכו'“ שהוכנסה בירושלמי בטעות אל התירוק עצמו ולפיכך מחקנו אותה כאן והחזרנו למקומה הגכון לעיל לפני התירוק, „אלא רואין את השדה כאילו היא מלאה — כלומר: מלאה פירות מבושלים, ואלי המלה מלאה מלשון:

(27) עי' תוס' שבת י' ע"ב ד"ה שאני שכתבו „שהמאמר הזמני לבית המרחץ אינו מדברי רבינא אלא הש"ס הוא דמסיק“, ותוס' שבושת כ"ה ע"א ד"ה ושמואל וכו'. ועי' בחידושי הרמ"ב שבושת ל"ז ע"א ד"ה ואיפשר כו דרך בעל התלמוד להבוא משניות בחסר ויותר לפי הצורך וכ"ש בבריות. ועי' י"מ כלל ב' אות צ"ח שהביא בשם השם"ק לב"מ שדרך הש"ס לשנות הלשון במשמות האמוראים ולהוסיף פירוש כדי לכאור ענין עי"ש, ובמחקר ה' אחד ע"ז את הדבור. ועי' בתוה"ב הארוך סוף ש"ז ומובא בב"י יור"ד סי' קפ"ז וכריתות י"ד ע"ב תד"ה הקיש.

(28) עי' בהג' הרב דינר לירושל' ניטין שם וראה מ"ש ב"הישורון" שנת תרפ"ה צד ק"ת וראה במכילתא דרשב"י פכ"ב אות פ': ויכל אם הווקה בזבורית וזו שמין לו מן העידית. וראה בציון ד'.

„מלאתך דמעך“ (שמות, כ"ב, כ"ח) או „סן תקדש המלאה“ (דברים, כ"ב, ט') — „עידית (ו) שמין לו מן העידית וזיבורית שמין לו מן הזיבורית: נמצא משלם מן העידית על העידית ומן הזיבורית על הזיבורית“, — וזהו כפירוש הבבלי „במיטב דלקמיה“ (בהכנסה<sup>39</sup>) „מניין לר' עקיבה: הנזקין שמין להם בעידית? ליתא מן התורה איתה מן התקנה מפני מה אמרו הנזקים שמין להן בעידית וכו' (נישין פ"ה, ה"א). ומתוך השואת הבבלי עם הירושלמי אנו למדים, שהירושלמי פליג על הבבלי ולא דריש טעמי דקרא אלא מקי לה כר"ע (הירושלמי נרם ר"ע במקום ר"י), דדריש מיטב שדרו וכול, של ניוק, ומפרש „מיטב שדרו“ לענין „נידון כמשויר שבה“ וכנ"ל. ולפירוש זה ליתא לעידית מן התורה אלא מפני תיקון העולם התקינו שיהיו הנזקין נישומין מן העידית, וזהו ממש כתירוצו של אבוי בבבלי נישין מ"ח ע"ב, לפי דגתתי ובאורי הג"ל.

4) הבעיה של רב שמואל מאקרוניא.

אותה הוספה מאוחרת („דאמר מדאורייתא בדניוק שיימין וכול“) שהוכנסה לפי השערתי בזמן חתימת התלמוד או בזמן רבנן סבוראי לנוף מאמר אבוי בפרק הנזקין אנו מצאים שוב בלשונה ובצורתה בסוגיא אחרת בב"ק (דף ד' ע"ב), בבעיה של רב שמואל בר אבא מאקרוניא, כדלקמן:

„בעי מניה רב שמואל בר אבא מאקרוניא: כשהן שמין בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין. אליבא דר"י לא תיבעי לך, דאמר בדניוק שיימין, כי תיבעי לך אליבא דר"ע דאמר בדמיוק שיימין — מאי? מיטב שדרו אמר רחמנא — למעוטי דניוק אי למיעוטי דעלמא נמי? אמר ליה: רחמנא אמר<sup>40</sup>) — מיטב שדרו ואת אמרת בשל עולם הן שמין“.

בעיה זו אינה מובנת כלל אם נניח שרשב"א ידע את הברייתא דרב אשי דתניא בהריא: מיטב שדרו וכול' — של ניוק, דברי ר"י; ר"ע אומר: מיטב שדרו וכול' — של מויק, כלום אפשר להוציא את דברי ר"ע מפשוטם? ואם אנו יכולים להניח שר"ע סובר בשל עולם הן שמין ואינו מתכוין בדבריו „מיטב שדרו וכול' — של מויק“ אלא למעוטי דניוק, הרי אפשר נ"כ להגות שר"י

<sup>39</sup> עי' ביפ"ע לב"ק ו' ע"ב שכ"כ ברמז, והפג"מ והקדח"ע לא כותב יפה. ועי' גם בשר"י. והנה בהשנות הראב"ד לנישין פ"ה סביא נירמא אחרת בירושלמי וז"ל: „כהרה דתני יכול אם אכל מן העידית שמין לו בעידית, אכלה מן הזיבורית שמין לו בזיבורית. היך עבדה עידית שבזיבורית נובה בגין אם את אימר כן נמצאת משכיח את הניוק אלא האין את השדה כאלו היא מלאה עידית ושמין לו. וזכרית שבעידית לא נובה כלום אם את אימר כן נמצאת מכחיש את הניוק אלא האין אותה כאלו היא מלאה זכרית ושמין לו נמצא משלם מן העידית על העידית ומהזיבורית על הזיבורית“. ואמנם הראב"ד מסיף ואומר: כתבתי אותו ולא נתישבה דעתי עליו עי"ש וברור שהגירסא הנכונה הוא כמו שתיקנתי בפנים ומה שבינתים היא הוספה של מפרש שהכניס דבריו בגוף לשונה של הברייתא.

<sup>40</sup> עי' בר"ם נירמא כ"ח וכן היא נירמא האו"ז לב"ק.



סובר בשל עולם הן שמין ואינו מתכוין בדבריו „מיטב שדרו וכול“ — של ניוק“ אלא למעוטי דמויק“.)

וכדי לישב את הקושי לגבי בעית רשב“א מאקרוניא סבור הייתי בתחלה לפרש בדרך חדשה את המאמר „אליבא דר“י וכול“ דאמר בדניוק שיימינן“ ולומר שאינו מתפרש לענין השומא בעידית דניוק (כמשמעות מאמר זה לעיל בתורצו של רב אחא בר יעקב, אלא מתפרש לענין „גידון במשוייר שבו“ ולפי שיטתו של אביו בהבונם וכוונת המאמר היא: אליבא דר“י לא תיבעי לך, כי אליבא דר“י אין הכתוב מדבר כלל בדין עידית ולפיכך אין מקום לשאול: בשל מי הן שמין, ורק אליבא דר“ע שאמר „לא בא הכתוב אלא לנבות לזקוק מן העידית“ וסתם דבריו ולא פירש בעידית של מי יש מקום לשאול: בשל מי הן שמין. ולפי פירושי זה מוכרחים היינו להניח שרשב“א מאקרוניא לא ידע את הברייתא דרב אשי שבה ר“ע אומר בפירוש „מיטב שדרו וכול“ של מוּיק“, אלא רשב“א נסמך בבעיתו על המכילתא שבה אין בלשונו של ר“ע שום הכרע לפתרון הבעיה, שהרי במכילתא ר“ע אינו קובע אלא דין הגביה מן העידית אבל לא את אופן השומא“.) ומצד ניסוח הלשון „בדניוק שיימינן“ אין לערער על פירוש חדש זה לאותו מאמר, כי הבטוי „בדניוק שיימינן“ הוא מונח שמשמעם לכמה פנים ואף שומת ההיזק ב„משוייר בה“ היא אחד ממיני השומא בנכסי הניוק. והשוה מאמר דגמ' בב"ק מ' ע"א: דכו"ע כופרא כפרה הוא והכא בהא קמפלגי רבנן סברי בדניוק שיימינן ובר עי"ש. והשוה שם פ"ד ע"א: לומר שאין שמין אותו בניוק אלא במוּיק.

אמנם הפירוש החדש אינו הולם את לשון המאמר „כי תיבעי לך אליבא דר“ע דאמר בדמויק שיימינן“, — שהרי נתברר לנו שפירושו של ראב"י דמוקי לפלותא דר"י ור"ע לענין „אי בדניוק או בדמויק שיימינן“ מיוסד בעיקר בברייתא דרב אשי, ולפי הנתתו בע"כ שרשב"א מאקרוניא לא ידע ברייתא זו. חוץ מזה אף המאמר עצמו „דאמר בדמויק שיימינן“ אינו מכוון יפה לנסוח הבעיה ולנימוקה, שהרי באמת בהנחה שאליבא דר"ע שיימינן במוּיק אין משום חיווק וסעד לנימוק השאלה „בשל מי הן שמין“, אלא להפך היא מפרכת לכאורה את הבעיה.

מיהו בנוסחאות שבכת"י המבורג ופלורנץ (ע' בד"ס) אנו מצאים את הגירסא כי תבעי לך אליבא דר"ע: מיטב שדרו אמר רחמנא למעוטי דניוק וכול“ והמלים „דאמר בדמויק שיימינן“ חסרים כאן לגמרי. ולפי גרסא זו שפיר יש לקיים את פירושי הג"ל.

עם כל זה יש עוד קושי ודוחק בפירוש שמרצא את המאמר „בדניוק שיימינן“,

(\*) וכבר עמדו הראשונים ע"א. ע' בתר"ה אליבא. וראה בציון ה'.

(\*) ע' בשם"ק שהביא בשם כהר"י כ"ץ דמטעם זה צ"ל דלראב"א דמוקי באכלה ערוגה בין הערוגות וכו' סובר ר"ע באמת ששמין בעידית דניוק. ועי' בפנ"י לניסוח בפירוש המאמר שיימינן בדניוק. וראה להלן בפ"ה.

המשמש בסתיתנו כמנוח קבוע לענין שומת העידית, למשמעות אחרת לזמרי (לענין „שמין אותה במשורר שבה“), שהרי אף אביו עצמו, שפירש את דברי ר"י לענין „גידון במשורר שבה“ לא השתמש באותו מאמר כלל<sup>(א)</sup>.

משום דוחק זה נחלקתי מפירושי הג"ל והגני סובר שאף בבעית רשב"א מאקרוניא (כמו במאמר אביו בהגוס דלעיל) המלים „דאמר דניזק שיימין“ אינן אלא הוספה מאוחרת שנתוספה אח"כ, — תירסת כ"י דהמבורג ופלורנץ היא ראה וסעד להשערת<sup>(א)</sup>. דברי רשב"א מאקרוניא מתאימים איפוא לדברי אביו בניסין ושניהם מכוונים לשיטה אחת, שאליבא דר"י „מיטב שדהו“ שבכתוב אינו מתפרש לענין עידית אלא לענין תבואת השדה ופריה (שגידון במשורר שבה) ולפיכך אין לשאול אליבא דר"י בשל מי הן שמין, מאחר שאליבא דידה אין עידית מן התורה ובג"ל.

והנה לעצם פירושי לבעית רשב"א מאקרוניא מצאתי סיוע בדברי הראשונים שהובאו בנסחאות שונות בשמ"ק, אלא שהם משתדלים לקיים את דגרסא המקובלת שלפנינו הם נדחקים לישב את לשון המאמר ולהתאים אליו את עיקר רעיונם, ועיין מה שהביא בשמ"ק בר"ה וא"ת וז"ל: „ויש לומר דרבי ישמעאל הזכיר בהריא ניזק בעיקר מחלוקת ברייתא ראשונה, אע"ז דברייתא שנייה קאמר נמי ר"ע מויק, דילמא אנב דקאמר ר"י ניזק קאמר אידו מויק ולעולם מויק לא דווקא ואלא לאספקי דניזק ובר תוספ' הרא"ש וז"ל“. ועיין שם עוד מה שהביא בשמ"ק בר"ה עוד כתבו גליון תוס' וז"ל: „ועוד נראה לי דלכך מיבעי במילתיה דר"ע משום דאי לר"ע בשל עולם שמין אתי שפיר דא דנקט לישנא דלא בא הבהוב, כלומר לא תפרש מיטב שדהו רמזיק, דלא בא הכתוב אלא לגבות מן העידית בשל עולם, אבל אי בשלו שמין אמאי נקט לא בא, הווי ליה למימר הגוקין גובין מן העידית וק"ו וכו" עכ"ל.

עכ"פ אנו רואים שבעיקר הדבר פירושי הג"ל מתקרב לביאורי הראשונים וז"ל, שכן אף הם צניחים כיסוד לדבריהם שבעית רשב"א מאקרוניא נסמכת בעיקר על המבילתא ולא על הברייתא דרב אשי. וכיוצא בזה הם מדינשים שאבעיא זו אין לה מקום אלא לפי הגחתי רב אשי בר אבין ואביו, שדברי ר"ע מתפרשים כפשוטם. ואין בהם כדי להכריע את השאלה בעידית של מי שמין, אבל בעיה זו לא תתכן לפי דעתו של רב אחא בר יעקב, הסובר שר"י ור"ע פליגי אי ברניזק אי ברמוזק שיימין.

<sup>(א)</sup> ראה מ"ש לעיל הערה 242) ואסמך ו"ל שאף הגמ' שאמרה: הב"ע כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמוזק וכו' לא נתכונה לקרקע אלא לתבואה. ובתבואה עצמה אנו מבחינים בין תבואה עידית ובין תבואה זיבורית (עי' ערך ע' עירית שמבוא לשון התוספתא שביעות פ"ה: עירית שלקטה למאכל בהמה. ובכ"ז ב. יבדפ' מרסים עידית). אלא שמגן הגמ' אהני קרא כגון דא"ל למזיק וכו' אינו עולה ופה לפי"ו. וראה בד"ם חילופי גירסאות. ומכאן שיש כאן טקסט רופף.

<sup>(א)</sup> עי' בס' המקח לרה"ג שהובא לעיל שגורם ג"כ כמו בכ"י ה' ופ'. וכן באוץ לב"ק טרם: כשהן שמין בשלו הן שמין או בש"ע הן שמין. מאי מיטב שדהו א"ר וכו' והשאר שבינתיים חסר. ואולי אינו אלא השמטה.

אלא שלעניי הראשונים היתה הגרסא שבנוסחת דגמרא שלפנינו ולפיכך נדחקו תוספות הראש"ש לומר „אע"נ דברייתא שנייה קאמר נמי ר"ע מו"ק דילמא אב וכו' וכו'". אבל לפי הגירסא שבנוסחת כ"י המבוצע ופלוניץ אין צורך לדחוק זה. ומכש"כ שאין הכרח לומר, שרשב"א מאקרוניא ידע את הברייתא דרב אשי, לפי שנסדרה בגמרא קודם לדבריו. שהרי הוא לא היה אחד ממסדרי דגמרא ובכן אפשר שביריתא זו לא היתה ידועה לו כשם שלא ידועה שאר האמוראים שבבבלי זו.

ולא עוד אלא שלבי אומר לי, שאף האמורא רבי אבא (או רבא — לפי גרסת הר"ח <sup>44a</sup>) שפשיט ל"י לרשב"א מאקרוניא והשיב „מיטב שדדו אמר רחמנא (כגירסא המובאת לעיל) וכו'". נ"כ לא ידע את הברייתא דרב אשי, — דאל"כ הוזה ליה למימר: תניא בהדיא: ר"ע אומר מיטב שדדו וכו' של מו"ק. אולם אפשר שהגלים „מיטב שדדו אמר רחמנא וכו'". מרמזים לברייתא זו דרב אשי, — ואין לי הכרע בזה. וראה בב"ק דף ו' ע"א רמי ליה אביי לרבא כתב מיטב שדדו וכו' מיטב אין מידי אחרינא לא והתניא ישיב וכו' — שבודאי נתבין לדברי ר"ע במכילתא וכמו שכתב ר"ת בספר הישר וכמובא לקמן.

(5) ערובי סוניות. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכל המאמר כלו „אליבא דר"י לא תיבעי לך וכו', אליבא דר"ע דאמר ברמזין שיימינן מאי" (ולא רק הגלים דאמר „דשיימינן בדניוק" או „דאמר דשיימינן ברמזין") אינו מצוה הבעיה של רשב"א מאקרוניא. כי הבעיה של רשב"א מאקרוניא לא נסמכה על המכילתא שהובאה בראשית הסניא אלא על לשון המשנה „כשהויק תב המזיק וכו' במיטב הארץ" או על לשון המשנה בפ"ה מ"א דנישין: דניוקן שמין להן בעידית וכו'. ואף לשונה של הבעיה מוכיחה: היא אינה מדקדקת בדברי ר"ע עצמם שאין בהם סמך לא לכאן ולא לכאן, ואף אינה מנומקת מתוך דיוק בלשונו, אלא היא מנומקת מתוך דיוק בלשון הכתוב „מיטב שדדו" ושואלת משום כך: אי לאפוקי דניוק או דכולי עלמא נמי <sup>45</sup>).

<sup>44a</sup> כבר העיר כי רבא הבבלי הוא ר' אבא בר יוסף בירושלמי, כמו ביצה ח' ע"ב: במערבא פליגי בה ר"י כ"ח ור"ז וכו' רבא בריה דרבי"ח ור"ז וביחש' פ"א ה"נ: איתפלגין ר' זורא ור' אבא בר יוסף כי' (עי' במשפ"ס לר"ש אלבעק ו"ל) וכאן את רואים שבמפרשים שלנו כתוב ר' אבא ובמספר הר"ח רבא. ועי' כתיבות קי"א א"ל רבא לרב אשי ובילקוט ישעיה רמז דש הגירסא ר' אבא (עי' בגליון הש"ס) וא"כ אפשר שגם בבבלי נתכוון בהרבה מקומות ר' אבא לרבא. ולפ"ז יש למצוא פתרון למקומות קשים, כגון נזיר סה' ב. אמר רבא בדק וכו' אמר ריש לקיש עילא מצאו וסיהרו א"י. ואיך אפשר שר"ל יתרוך דברי רבא? ואמנם כאן אפשר שר"ל אמר דבר זה במקום אחר והש"ס סידר אותו על דברי רבא. (עי' שבוטות ה' ע"ב תר"ה רבא) ועי' שם לקמן: מצא מאי אמר ר"ס בר ירמיה אמר רב שכנת קבחת. מ"ט אמר ר"ל עילא מצאו וכו' ועי' בראש"ש ובר"ב חילופי גרסאות. ועי' בזבחים ק"ג ע"א דפליגי ר"י ור"ל אי א"י בדוקה עי"ש כל הסיניא. עכ"פ יש לפתור עפ"י הג"ל כמה מקומות שנסתבכו בהם.

<sup>45</sup> מידו ו"ל שהוא מרמז לברייתא וכמ"ש בפנים לבני רמי ליה אביי לרבא.

וכיוצא בזה אנו מוצאים בירושלמי גימין פ"ה ה"א: "היתה עידית שלו בינונית של כל אדם — ר' זירא ור' אילא בעי [אולי צריך לנרס: ר"ז ור' אילא בעי: היתה עידית שלו וכול', ועי' בקה"ע]; נשמעינה מן הדא: בינונית וזיבורית — הניזקין ובע"ח שמין להן בבינונית וכתובת אשה בזיבורית"; [והיא כעין פשיטות הבבלי בב"ק ד' ע"ב, עיי"ש]. "וכמה דאת בעי עידית ובינונית ניזקין דוחין לבע"ח בבינונית ודכותה בינונית וזבורית ידחו דגוקין לבע"ח בזיבורית". [והיא קשיית הבבלי שם; ואי אמרת בשלוי הן שמין — תעשה בינונית שלו כעידית וידחה בע"ח אצל זיבורית; ועי' בקה"ע ובפ"מ<sup>16</sup>]. "רבי יוסי בר בון בשם רב חסדא: תיפתר שהיתה לו עידית ומכרה וכבר נדחו לבע"ח לכתובת בבינונית" [והשוה בבלי בב"ק ח' ע"א; וכן אמר רב חסדא כגון שהיתה לו עידית ומכרה].

דרי אנו רואים שהירושלמי שואל בעיה זו עצמה של רשב"א מאקרוניא בלא קשר עם דברי ר"ז ור"ע שבמכילתא, כי המכילתא לא הובאה בירושלמי שם כלל<sup>17</sup>. ומכיון ש'בירושלמי הבעיה נסמכת על המשנה דהגוקין שמין להן וכו', יש לומר שאף בבבלי הבעיה של הרשב"א מאקרוניא נסמכה בראשונה ללשון המשנה בנישין "הגוקין שמין להן בעידית", ונוסח הבעיה "בשלוי הן שמין [כלומר "שמין" דמתניתין] או בשל עולם הן שמין נתן ידיים להשערה זו. הבעיה של רשב"א מאקרוניא והשקלא וטריא שאחריה בב"ק הן איפוא דונמת אותן הסוניות שנעקרו בגמרא ממקומן והועתקו למקום אנכ נררא דסוניא אחרת לשם בירורה והשלמתה. וכיוצא בזה אנו מוצאים בתלמוד הרבה ולא כאן המקום לדון בו<sup>18</sup>. ונוטה אני לומר, שבכלל בכל מקום שהנמרא פותחת במאמר "אליבא דר' פלוני לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא דר' פלוני, יש לפניני פירוש מאוחר מסוג הפירושים שהוסיפו והכניסו לנוף הנמרא רבנן סבוראי דמפרשי. רש לי ראיות לחיזוק השערתו זו, אך מתוך שחידוש זה זקוק למחקר מיוחד אדון עליו במקום אחר<sup>19</sup>." ]

<sup>16</sup> עי' בהנחת הרב דינר שנרחק מאד בביאור הגמ' וכבר קרמו בשם"ק ע"ש.  
<sup>17</sup> ראה להלן בפ"ו שהראיתי פנים להשערה ששימקת "ק"ו להקדש" שביורש' פ"ה דנישין היא שרד מן המכילתא.

<sup>18</sup> עי' ב"ב ד' ע"ב: הכא עיקר התם אנכ נררא נסבא. ועי' זכאים י"א ע"ב, שבויעת מ' ע"ב ומ"ק ח' ע"א תד"ה ולעריב. וכע"ז ברכות י"ח ע"א ואמר ר"י תשמיש הגטה א"ב.

<sup>19</sup> כאן רק דונמא אחת: יבמות י"א ע"ב: בעא מיניה רב יהודא מר"ש המחזיר נחשתו וכו' אליבא דר"י בן כיפר ל"ת לך, כי תיבעי לך וכו' א"ד אליבא דרבנן ל"ת לך וכו' ועי"ש בתד"ה אסר שכתבו: למששש בעיא קמיתא היא דאתא. דלא"ד דפשיטא ל' לרבנן וכו' ומסתבר שכל הסיסקא המתחלת "אליבא דר"י ב"ב וכו'" היא מאחרת. וראה בספר "רבנן סבוראי ותלמודם" (ירושלים תרצז) ספ"ז ואילך. ודבר טוב עשה מחברו הר"ח רב"ם לזון שליט"א שאסף בו את כל המקומות שבאה עליהם קבלת הראשונים ז"ל שהם המסות של רבנן סבוראי או של רי"ג ועל

ואע"פ שהשערותנו זו יש לה לכאורה ענין רק לשאלת סידור התלמוד ואופן עריכתו ואינה נוגעת כמלא נימא בפשט הכותב כשהוא לעצמה, הגה יש בה מ"מ כדי לפשט כמה עקמומיות שהרגישו כבר בהן המפרשים.

דרך אנב אנו יכולים לישב מתוך הנחה זו שלנו קשיא של הראשונים ו"ל בקשר עם סוגית הבעיה של רשב"א מאקרוניא, והיא: „למה לא תירץ: לעולם בשלו הן שמין, ובגון דשויא בינונית דלוח כבינונית דמלוח, ור' ישמעאל הוא דאית ליה בדניוק שיימינן דהיינו מלוח", — ומשום קרשיא זו הוכרחו הראשונים ו"ל לומר, ש„לנבי בע"ח מודה ר"י דלאו בשל מלוח הן שמין (עי"ש בשמ"ק לב"ק) <sup>60</sup>.. אולם ע"פ השערותנו הג"ל אין מקום לקשיא זה, שהרי מכיון שאבוי מוקי מתניתין „הגזקין שמין להן בעידית" אליבא דר"י, היתה באמת השאלה „בשל מי הן שמין" גם אליבא, כשם שנשאלה שאלה זו בירושלמי אליבא דר"ע שבא שם בחילוק שמו של ר"י. אלא שלאחר שהמנוא בפ"ק הביאה הא דראב"י שמקי לפלוגתא דר"י ור"ע בדאי שיימינן בדניוק או בדמויק, הוכרח מסדר הגמרא או מפרשה מרבנן סבוראי לבאר את בעיותו של רשב"א מאקרוניא ולהוסיף את המאמר: אליבא דר"י לא תיבעי לך, כי תיבעי וכול" וכמש"ל.

# (6) מסקנות.

בהמשך מחקרנו נתברר לנו שיש להבחין בין שלש שיטות שונות בביאור הברייתא מן המכילתא:

- (א) שיטת ראב"י הרווחת בתלמוד בבלי ושלפיה מחלוקת ר"י ור"ע היא בשאלה, אם העידית ששמין לגזקין היא עידית של מוֹק או של נִזֶק;
- (ב) השיטה של אב"י ורשב"א מאקרוניא בבבלי ושל סתמא וגמרא בירושלמי, שלפיה ר"י ור"ע חלוקים באופן שומת הגזק: אם הוא נידון במשווייך שבה או רואין אותה כמה היתה יפה וכמה היא יפה;
- (ג) שיטת הס"ד וראב"א בפ"ק דב"ק שהיא מתקרבת בביאור דברי ר"י לשיטה ב' ובביאור דברי ר"ע לשיטה א'.

מתוך בירור הגיוני וניתוח הסתיות עלה בידינו לבחון ולדגיה את הגוסתאות של הגמרא במקומות שונים ולהבדיל מתוכן הוספות מאוחרות של מסדרי הגמרא

הרשומים אצלו יש להוסיף הרבה. וכאן אעיר שגם מפרש"י ו"ל הוכנס הרבה ללשון הגמ'. עי' בשמ"ק לכתובית ל"ג ע"א שכתב: ודע שבמפרים ישנים בקלף מדויקים נרמא אלא הב"ע ול"ג ול"ח וכו' ופירושו של רש"י ז"ל הוא והכניסו הסתיות כאלו בנס' ואינו לשון הגמ' כלל ע"י. ויש בידי רשימה גדולה של הרבה מקומות כאלו אשר אני מקוה לפרסמה אי"ה ובאחד ה"ציונים" שבסוף מחקרי אומסא לדבר בזה. <sup>60</sup> עי' ו' ע"ב תד"ה כגון שכתבו דאיפכא ל"מ למימר דכו"ע מודו דאינו משלם אלא מה שיש לו וכו' כד"ל אל אין לו אלא זיבורית כולם טובין מן הזיבורית וכו' וכמדרמה שראיתי שהקשו דהוכי מיתו ראייה לר"י מברייתא דקאי אליבא דר"ע, דהרי למ"ד בדמיוק שיימינן עששטא שאין צריך לקנות. אבל לר"י דמוכר בדניוק שיימינן אפשר דבאמת צריך לקנות. ונ"ל דהתוס' מיתו ראי' מפניית הגמ' דרוצה לימר דבשל שלם הן שמין ואע"כ אומרת הברייתא דא"צ לקנות וככאן דאף לר"י א"צ לקנות ודו"ק.

או של „רבנן סבוראי דמפרשי“ שנכנסו אח”כ לנף הסגיות (בס”ק דב”ק ד ע”א, בדברי אב”י בגיטין מ”ח ע”ב, בבב”א דרשב”א מאקרוניא בב”ק ד ע”ב, בירושלמי נישין פ”ה ה”א). מלבד זה למדנו, בין מתוך עיון בסברות ובשיטות חכמי התלמוד ו”ל ובין מתוך דיוק לשוני-פרשני בסגנון דברי המכללא, בסגיות הגמרא ובנוסח השומרוני, שהדוראה הקדומה של הכתוב „מיטב שדרו“ היא תבואה ופירות נמורים ומבשלים, שכך פירשו אותו גם ראב”י, אב”י ורשב”א מאקרוניא אליבא דר”י. והפירוש המאוחר, ש”מיטב“ משמעו עידיה (קרקע משובחת) מקורו במסורת הדלכה, שלפיה הגוקין שמים להן בעידיה.

## ה.

### דרכים אחרות בפירוש הסגיות

#### 1) דרך רבנו תם ז”ל וסיעתו בפירוש הסגיות.

המסקנות שהגענו אליהם מתוך בירור הסגיות הגראות כסתירות זו את זו, נותנה מקום לדון מצד חדש בשיטתו של ר”ת ז”ל, שהוא היה הראשון בקרמנים לדקדק בפירוש אלו הסגיות. שיטתו החריפה שיש בה משום בנין מחדש של אותן הסגיות לשם איחודן הגמור נקלטה בספרי הראשונים ונתנסחה בהם בצורות שונות (ראה תוספ’ ב”ק נ”ט ע”א ד”ה ומאי ונישין מ”ח ע”ב ד”ה אמר ורשב”א לב”ק ולנישין ותוספות שאג”ן ושמ”ק לב”ק). שיטה זו מאחות את פירושו של אב”י בדברי ר’ ישמעאל בסגיא דפרק הכנס ואת פירושו של ראב”י בסגיא דפ”ק דב”ק ומלכדתן כאחד. או כפי שבטאו הראשונים ז”ל בלשונם: „ע”כ ס”ל לאב”י דר’ ישמעאל ור”ע פליגי בתרת”י<sup>61</sup>“. „ראע”ג דמשמע דפליגי אי שיימינן בדמויק או בדניוק. דהא תניא בס”ק (ב”ק ד ע”א) בהדיא: מיטב שדרו ומיטב כרמי של ניזק דברי ר”י, ר”ע אומר וכו’, — מ”מ משמע ליה לאב”י דבנידון במשורר שבו נמי פליגי, מדקאמר ר”ע „לא בא הכתוב“ משמע מתוך תשובתו שכך ר”ל: לא בא הכתוב להחמיר על המזיק כמו שאמרת, אלא לענין עידיה לבד בא הכתוב, ואי לא פליגי בבנידון במשורר שבו אלא בעידיה להחדיה לא ה” מחמיר ר’ ישמעאל על המזיק בשום דבר טפי מר”ע אלא אדרבא ר”ע דאמר „בדמויק שיימינן“ מחמיר טפי וכו’“ (בתוספות ר”ה ומאי). וביתר ביאור כתב בתוספות הר”ס זה לשונו: „ולכא למימר נמי דלא פליגי אלא בבנידון במשורר שבו ולא בבנידון ובדמויק דא”ב טאי ק”ו להקדש<sup>61a</sup> ועוד — תניא בהדיא „מיטב שדרו של ניזק — דברי ר”י“

<sup>61</sup> לשונו של הר”ר סרן בתוספותיו. ועי’ גם בש”ס ב”ק ו’ ע”כ ד”ה מיטב שדרו מ”ש פירש בקונטרס וכו’ ובתרת”י פליגי ר”י ורע”ק וכו’.

<sup>61a</sup> מענינים מאד דברי הגר”ש מדוונסק ז”ל (ב”מור שמח” הג”ס פ”ד הי”ג) דלפי מה דפליגי אי נידון במשורר שבו אתי שפיר כה דאמר רע”ק ק”ו להקדש, כלומר דרע”ק פליגי על ר”י שואמר שאינו משלם בעד מה שעתיד לעדל ולהשביח. וק”ו להקדש „שאין להקדש אלא מקום ושעת“ (ערכין כ”ד ע”א). וזהו פירוש חדש וחריף.

ורע"ק — מיטב שדרו של מו"ק, כראיתא בס"ק, הלכך בתרתי פליגי לאביי כדפי' (עכ"ל, ועיין בשמ"ק).

מדברי הראשונים אלו נראה, שבחברם את שני הפירושים של אביי ושל ראב"י לא נתכוונו לבססם יחד בלשונה נופה של המבילתא האחת שעליה נסמכו הפירושים, כי ודאי הרגישו כמה מן הקושי יש בקיפול „שתי מחלוקות“ בלשונה של ברייתא אחת. אלא לפי דעת אלו הראשונים ז"ל, ה„מחלוקת הכפולה“ שבין רי"ש ור' עקיבא מיוסדת בשתי ברייתות שונות, שכל אחת מהן מיוחדת בסגנונה ולשונה. המחלוקת אי שיימין בדניזק או בדמויק יסדה בברייתא דרב אשי, והמחלוקת אי נידון במשויר שבה שניה במבילתא. ואף אמנם רואים את שדראשונים ז"ל מצמקים אותה מתוך סגנון לשונו המיוחד של ר"ע במבילתא.

אבל אם נקבל דעת הראשונים ז"ל כפי שהיא את מציאותם בה קשיים שונים: (א) סברת אביי שרי"ש סבירא ליה נידון במשויר שבה אינה מבוססת אלא בפירוש שהוכרנהו לעיל שמיטב שדרו זהו תבראת השדה ולא קרקע משובתה. אולם אם זוהי הנראת המאמר „מיטב שדרו“ כג"ל לרי"ש לומר רבדניזק שיימין? הלא לפי דעת ראב"י (שדראשונים מחברים אותה עם שיטת אביי) דין זה מיוסד בפירוש ש„מיטב שדרו“ משמעו עידית, כלומר — קרקע משובתה, ודאי אי אפשר לתת למאמר „מיטב שדרו“ שבתורה שתי הנראות שונות בבת אחת! (ב).

(ב) אם נניח שלדעת אביי רי"ש ורע"ק פליגי בתרתי, הרי תמוה הוא, מדוע מפרש אביי רק את דברי רי"ש ועובר בשתיקה על דברי רע"ק? הרי היה עליו לפרש אף את דעתו של ר"ע בענין נידון במשויר שבו? קשי זה מסתלק לפי דעת ר"ת שר"ע לא פליגי על רי"ש בענין נידון במשויר שבו וכמו שיבוא להלן.

(ג) אם לפי דעת הראשונים ז"ל המחלוקת בדאי שיימין בדניזק או בדמויק מקורה בברייתא, רתנא בהדיא „מיטב שדרו וכול“, — הגה יש להקשות: אמאי נשתנה מחלוקת זו בנמרא בקשר עם המבילתא שאחר שקלא וטריא ארוכה בביאורה ראב"י בא לירי מסקנא: אלא הב"ע וכ' ופליגי אי בדניזק

---

(ג) עו' כפי' לניסוח ט"ח ע"ב ד"ה אמר אביי שתמה בזה וכתב: וז"ל משום דתרי מיטב כתיבי מיטב שדרו ומיטב כרמ וע"כ דריש חד לענין משויר שבו דהיינו מיטב שדרו דעלה קאי ובישר בשדה אחר. ומיטב כרמ ע"כ איירי לענין עידית כדכתיב כי יבער שדה או כרם אלמא כדאית ליה תרווייהו איירי קרא והנוק לא נעשה אלא בשדה. ולפי' א"ש דמימרא דר"י נופא הכי דייק דקאמר מיטב שדרו של ניוק ומיטב כרמ של ניוק ותרווייהו ל"ל ועכ"פ הול"ל מיטב שדרו ומיטב כרמ של ניוק אע"כ דתרתו קאמר מיטב שדרו של ניוק ומשויר שבו ומיטב כרמ של ניוק לענין תשלומי עידית וכו' עכ"ל. ודבריו ז"ל דחוקים, שדרי א"א להפסיק את הכתוב בסמיא חריפא. ופה שדקדק בלשונו של רי"ש — הגה בכי"ם וכן בילקוט, שאל' גורמים באמת מיטב שדרו ומיטב כרמ של ניוק (או של מו"ק) עיין בד"ם לב"ק ו' ע"א ובהערותיו של הרבנין למביל'.

שיימיני או בדמויק, הרי מכאן משמע, שמחלוקת זו נשנתה בנמרא לשם סידור המכילתא ולא לשם פירוש הברייתא דרב אשי.

לכאורה אפשר היה לישב את הקושי הזה בהנחה, שאף הראשונים ו"ל מוכרים שפירושו של ראב"י בתחלה נחתך בעיקר על הברייתא דרב אשי ואך הסתמא בנמרא הביאה אותו אח"כ בקשר עם המכילתא כדי לפרשה על יסוד ברייתא זו, כפי שבידנו הנחה זו לעיל בפרק ג', ומתוך הנחה זו היינו מוכרחים לומר שאף הראשונים ו"ל כבר שמעו הנמרא העתיקו את תירוצו של ראב"י ממקומו העיקרי (שהוא בקשר עם הברייתא דרב אשי) והכניסוהו לסוגיא דנן כדי לפרש בו את המכילתא.

כרם הנחה כזו לפני שיטת הראשונים ו"ל, שיש בה חידוש נמור, היא מופלאה מאד: שהרי דעה זו על סידור הסוגיא והשתלשלותה של מימרת ראב"י בנמרא והעתקתה לסוגיא אחרת לא הוזכרה בספרי הראשונים אף ברמז קל!

אודם ר"ת עצמו, אבי דשינה הנ"ל, מנמק את דעתו באופן שונה לגמרי, ולא עוד אלא שהוא מבסס את שיטתו בדברי רי"ש עצמו שאב"י בא לפרש אותם ולא בהננין לטובו של רע"ק, שבהם מצאו הראשונים ו"ל סמך לפירושו של אב"י. והנני להחזיק כאן את דברי ר"ת כלשונו ממש, מאחר שהם לא הובאו בספרי הראשונים ו"ל בצורתם:

"י"אשר שאלת על הא דאב"י בתחלת ב"ק (ו' ע"א) רמז ליה אב"י לרבה מיטב אין מידי אחרינא לא וקשיא לך הא דאב"י נופא (צ"ל נפי) בהכנס צאן לדיר (ב"ק נ"ט ע"א) מוקי ליה לקרא אליבא דר"י דאבלה חזיו להיות נידון במשוייר, שזו אינה קשיא, דאב"י כבר בכולא תלמודא דאית לנזיקין בעידית. [וכן] משניות ונמרות כמה (וכן ר' יוסי הנלילי) (י).

י"ב"ע דמיטב טבא כתיבי (י) והלכה כר"ע ומתניתין דהנזקין שמין להן בעידית מוקי בעידית דמוק דתניא הכי כר"ע. ומילתא דר"י מפרש לה לנידון במשוייר שכי כדאיתא בהכנס. אבל עדיפא מינה היה לך לאקשויי מדאב"י נופא בריש הנזקין שמין להן בעידית מפרש התם בריש פירקא אפר אב"י לר"י דאמר בדאורייתא בדיקוק שיימינ קמ"ל סני תקין העולם בדמויק שיימינ, ובהכנס צאן לדיר מוקי לר"י לנידון במשוייר שבו. אבל את רגיל לתרץ עלה דההיא דהכנס, כיון דאופלט תנאי היכי שיימינ שיטת התלמוד היא דר"י סבר כר' יוסי הנלילי דאמר נידון במשוייר שבו. וס"מ תשלמינ מיטב דניוק, ואם בא לשלם קרקע נידון לפי שווי המשויר, אבל מדברי ר"ע שלא מ' כלום אלא תלה בעידית דמויק לא מצי למידק כמאן יכולהו דהכנס סבירא ליה, ומה הטעם אמרין דלהכי דיוק ר"י לשנייא

(י) המיקף על ידי הוא לפי"ד שרובו מדלקמן.

(יא) נראה שכונת ר"ת שבכ"מ שמתל מיטב באה בתורה משמעתה עידית. ואולי נתיבין ר"ת לסברת הפנ" בהערה 52. ילולא דברי ר"ת ו"ל היה אפשר לומר שקשיות אב"י אינה מן הסקרא מיטב שדרי וכו' אלא מתניתין כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק ממיטב הארץ. אלא שלפי"נ הי' יכול אב"י לתרץ הברייתא דרישוי לרבית מוכין היא אליבא דר"י ש' ידא' מ"ש בציון ח. ואל תתמה על מ"כ שקשיות אב"י אינה מקרא אלא מתניתין שהוא לכאורה נגד לשון הנ"ל שם שמתחלה במלת כתיב וכו' עי' בר"ח שם שבפ"ג הוא נרם תני, אי שבפרש כלת כתיב כמובן ה.



קרא ממשמיה דקרא דמשמע דהאיך דקמשלם, דקאמר אהני נ"ש ואהני קרא משום דמשמע ליה תרתוי, חדא בהניזק שיימינן ואידך במשווייר לניזק שיימינן, דמשום נזרה שויה שלמד מרביתיו לא נמורה היא דכל מקום שאנו איטרים נאמרה למעלה ונאמרה למטה אינה נז"ש נמורה אלא כמו נלמד סתום מן המפורש ועוד רבות בתלמיד. רתעד דתרתוי שמעת מינה אבוי לר' ישמעאל דקאמר לא תימא כדרב אידי דאמר כגן שאכלה ערוגה בין הערוגות וכו' ולא אמר לא תימא כדרב אהא בר יעקב דאמר בהניזק ומוזק פליגי דהא אבוי ידע לה כדמוכח בריש פירקא דהניזקין אלא להכי נקיש דרב אידא דההוא טעמא נמי מצי למדוי בשומא דכיצד שמין בהדי פלוגתא דעידית דמוזק וניזק, אלא דלא אסתברא לה שומא דקרא דר' ישמעאל אלא למשווייר שבי ולא כרב אידי משום פירכא דהמוציא מתברו דפרכין עליה". (הוצאת מק"נ ס' ס"ו).

כפי שאנו רואים, הביטוס שר"ת נתן לשיטתו ד"תרתוי שמעת מינה" אבוי לר"י"ש בעיקרו זהו: ר"י"ש מוציא את המקרא מירי פשוטו והורשו בנזירה שוה שאינה נמורה, שמיטב שדהו וכול' — של ניזק, נזירה שוה זו עצמה אינה מסתברת אלא ע"י ההנחה, שר"י"ש סובר דנידון במשווייר שבו, ולפירוש זה מתבאר המאמר „מיטב שדהו וכול'“ לענין שומת ההיזק שאנו שמין בשדה הניזק ובמשווייר שבו (55).

דומה שר"ת נתכוון למה שאמרנו לעיל (בפרק נ'), שהפסוק „מיטב שדהו וכול'“ אינו יכול להתפרש אלא במובן „ממיטב שדהו“ או „בעד מיטב שדהו, אבל לא מעין שדהו“. ואף למדנו מדבריו של ר"ת שאבוי מפרש רק את דברי ר"י"ש בתרתוי, אבל אינו מבריע בדעתו של רע"ק, כיצד הוא סובר בענין דנידון במשווייר שבו: ד"מדבריו רע"ק שלא פירש כלום אלא תלה בעידית דמוזק לא מצי למידק כמאן מכולדו דהבונס סבירא ליה".

אלא שאף לגבי סברא זו של ר"ת עדיין הקושי הראשון שהוכרזנו לעיל במקומו עומד: מנ"ל שר"י"ש סובר שהתשלומין הן בעידית דניזק? כלום אפשר להגות, שהכתוב נתכוון במלה „מיטב“ לשני מובנים שונים ביחד?

חזק מזה קשה, שלפי שיטת ר"ת מן ההכרח, שנימוקו של אבוי יש לו תוקף גם לגבי ראב"י ושאף ראב"י בסוגיא דפ"ק מפרש את דברי ר"י"ש לענין נידון במשווייר שבו. ופרט חשוב זה דרי לא דווכר כלל בתירוצו של ראב"י בסוגיא דפ"ק! (56).

ודגה ר"ת מביא עוד שתי ראיות לדעתו שאבוי מפרש את דברי ר"י"ש בתרתוי, ואלה הן:

(א) לשנתו של אבוי עצמו מוכיחה, דקאמר: „לא תימא כרב אידי בר אבין דאמר כגון שאכלה ערוגה וכול'“, ולא אמר: „לא תימא כדרב אחא בר יעקב דאמר —

(55) ראה בהערה 52 דעת הפנ"י בפירוש דברי התוס'. ובפנים הבאתי מ"ש הפנ"י מדעת עצמו.

(56) ראה בהערה 24 ובהערה 43.

בדניוק ומזיק פליגי וכולי"; משמע: משום דאית ליה לאב"י שפיר ההוא דרב אחא בר יעקב (ע"י בשמ"ק) (57).

(ב) אב"י נופו מתרין את המשנה שהגזקין שמין להן בעידית אליבא דר"י"ש דאמר מדאדרייתא בדניוק שיימין וכולי. מכאן ראינו שאב"י סיבר דרב אחא בר יעקב. ומכיון שבפרק הכונס מוקי להא דר"י"ש לנידון במשורר שבו ע"כ עלינו לומר, "דתרתי שמעת מינה אב"י דר"י"ש" (וא ד"ע"כ סבירא ליה לאב"י דר"י"ש ור"ע פליגי בתרתי) — כדעתם של תוספות רבנו פרץ; או שאב"י חזר בו — כדעת הרא"ה ו"ל, שהבאנה לעיל, פרק ד עמ' 18).

הנהגה הראיה הראשונה הובאה בשמ"ק בשני לשון קצת ונדחתה שם בדברים דלהלן: "ומיהו זו אין ראייה, דמצנין למימר דלא איצטריך ליה למימר, ודלא כרב אדי בר אבין" אלא משום דשייכא לאב"י דלראב"א מחייב ר"י"ש לשלומי ספי מכאז דאזיק". וכוונת השמ"ק היא: הנמרא לא הוזקק לפרש, "לא תימא כדרב אחא בר יעקב", לפי שזה לא צריך להאמר כלל, שהרי אין בין תירוצו של רב אחא בר יעקב ובין זה של אב"י שייכות כל שהיא. משא"כ לגבי ראב"א, שהנמרא צריכה להדגיש את ההבדל בינו ובין אב"י בפרט אחר, היינו באופן השומא של הגזק, — כי פירושי שניהם עומדים על בסיס אחד ויוצאים מן ההנחה המשותפת, שהמחלוקת בין ר"י"ש ורע"ק הוא בשני ענינים, כפי שבארתי לעיל בס"נ (עמ' 9) (58).

ועוד שלדעתנו אין מקום לשאלת ר"ת, מפני מה לא אמר אב"י, "ולא תימא כדרב אחא בר יעקב", כי הדברים, "ולא תימא כדרב אדי בר אבין" הם עצמם תוספה של מסדרי התלמוד, שהסיפוי, כדרכם תמיד, פירוש למימרא של אב"י כדי לבארה ולהשלימה. ועל מסדרי דגמרא נוסף נ"כ אין לשאול, מפני מה לא הוסיפו עוד בפירושם, "ודלא כראב"א וכולי", — שהרי הסתמא הנמרא ס"ל באמת כתרומתו: באב"י בנידון במשורר שבו וכראב"י — דפליגי אי שיימין בדמזיק או בדניוק.

ולא עוד אלא שסובר אני כי בכלל במזימין לשונות מיוחדים כמו אלה שמבארים ומדריקים במובן המימרות, "של האמראים", כגון, "ולא תימא", "ודלא", "דהכי לא אמרין", "ומאי ניהו" מעידים תמיד וכן כגון בסוגיא שלנו ("ולא תימא כראב"א", או בגירסת הכ"י שבר"פ, "ודלא כרב אדי"; "דהכי לא אמרין", או בגירסת כ"י מ: "דהכי דאי ובר ומאי ניהו כי היאך דמליק" (59) מעידים, שלפנינו

(57) לשונו זו מביחה שלא עלתה כלל על דעתו של ר"ת לפרש דברי ראב"י עפ"י שיטת אב"י בהכונס, דאל"כ אין התחלה לקשייתו וגם ה"ל לר"ת לומר בפירוש שראב"י ואב"י אמרו דבר אחד.

(58) נ"ל שלשון השמ"ק "ומיהו זו אינה ראייה וכו'" היא מדברי ר"ת עצמו. ועמ"ז צריך להניח ולהשלים את החסר במהי"ש. וכך צ"ל: ומיהו זו אינה ראייה, אלא להכי נקוט דרב אדי וכו' ודו"ק.

(59) עי' בהערה 27 בפירוש המלים, "ומאי ניהו כי היאך דמליק".

הוספה מסוג הדוספות של רבני סבוראי דמפרשי, שכבר אנו מכירים אותן ע"פ אריכות לשון ודקדוקי סגנון<sup>80</sup>).

ואשר לראיה השניה של ר"ת מדברי אב"י נופם בניטין מ"ח ע"ב (שהובאה גם בספרי הראשונים, כנ"ל) — הגה כבר ראינו לעיל (עמ' 17) שאף בלאו הכי אין תירוץ של אב"י מובן כלל לפי הגירסא שלפנינו, וגם נוכחו שדברי אב"י בישוב הקשיא של הגמרא ללשון המשנה אינם עולים יפה אלא אם נאמר שהוא מחזיק בשיטתו שבהכוננו, שדברי רי"ש מתפרשים לענין נידון במשוייד שבו, ושלפיה אין לעידית זכר בתורה, ועוד מצאנו סמוכים לסברתנו בירושלמי שהוא ג"כ מפרש את המשנה בניטין בדרך שמירשנו את תירוץ של אב"י למשנה זו.

## 2) דרך הפנ"י בפירוש הסוגיא בניטין.

בין המפרשים האחרונים לר"ש היה הפנ"י ז"ל, הגדול שבהם, שחדר לתוך עומקה של סוגיא זו, הכיר בעין חדה את כל הקשיים והסבוכים שבה ונסה למצוא מוצא מן המבוכה הגדולה שהראשונים ז"ל עמדו בה ונדרחק בסלוקה.

אמנם אף הפנ"י עומד בהשקפתו על סדור הגמרא עריכתה ושלב עניניה על בסיסה של הדעה השגורה המקובלת, שלפיה כל סוגיא שבגמרא היא חטיבה מאוחדת ומסוימת מסודרת כלה בסגנון של מסדר אחרון. ואף לנו לזלזל בדעה זו, שהרי זהו הדרך שבה הלכו רוב הראשונים ז"ל — אכל לא כולם! וביתר דברינו בעלי התוספות עשו, כנאמרו של ה"ש שבהקדמתו לתולין, „את התלמוד כבודו והפסדו ונלגלוו ממקום למקום (ונמצא התלמוד מיושר ומקושר“<sup>81</sup>). ועם כל זה — ראה זה פלא! הפנ"י ז"ל דגה בדרךנו, הוא, דרך התייחסות, לאותן המסקנות ממש שאנחנו הגענו אליהן מתוך דקדוקים לשוניים וסגנוניים בקשר עם נתוח הסוגיות ובירורן.

הפנ"י פותח בקשייתו שהן כבר נוגעות בסדור הסוגיא והמשך עניניה, ואלו הן: א) „אמאי ס"ד הגמרא להקשות „ולר"ש אבל כחושה משלם שמינה וכול"י, — הא כבר מוקי ליה אב"י בהדיא למילתא דר"ש לענין בדיקוק שיימין וכול"י, ונראה דחזק דהאי שקלא ומריא דשמעתין דכתושה ושמינה היינו מקמי דשני אב"י דבין, — דלישנא וסדר הגמרא לא משמע הכי". ומתחלה סבור היה הפנ"י לתרץ קושיא זו עפ"י שיטת התוספות, „דפשיטא ליה לגמרי דבתרתי סליגי", והגמרא ודקדקה זאת מלשון „לא בא הכתוב". ולפי"ז יוצא לנו דכלפי דאי ראקס אב"י בהכוננו לענין משורר דהו ס"ד הבא לאקמי לענין כתושה ושלמה. כלומר: הפלוגתא האחת בין רי"ש ורי"ע אי בדיקוק אי בדמויק שיימין היא במקומה עומדת, שהרי לפיה תירץ אב"י מתניתין בניטין. אולם הגמרא סבורה, שהמחלוקת האחרת בין רי"ש ורי"ע אינה בענין נידון במשוייד שבו כסברת אב"י בהכוננו, אלא בענין כחושה ושמינה. —

<sup>80</sup> ראה מ"ש רב"ט לזין בספרו „ג"ל (בהערה 49) ומ"ש הר"ז יעבין בח"ט מספר בפרק „מוצא דבר".

<sup>81</sup> ראה מ"ש בסחקר ו'.

ב) אך הפניי חור לאח"כ מתירצו זה מפני הדוחק שבו. ונמוק עמו שהרי יש להקשות על „הא דמסיק רב אחא בר יעקב דפליגי אי בעידית דניוק או דמויק — הא מעיקרא לאביי נמי הכי הוא“. והפניי משיב:

„ולללא דברי התוס' היה נ"ל דהא דקאמר אביי מדאורייתא בדניוק שיימינן לר"י, אין פירושו לענין עידית דניוק, משום דס"ד דאין סברא לומר כן דודאי אי מיטב דקרא איירי לענין תשלומין מן העידית ודאי פשטא דקרא משמע יותר דאיירי כמיטב מדויק דכתיב ושלם הארך דקא משלם למאי דלא ס"ד נזירה שזה רנאמרה שדה למטה (הם הדברים שאמרם ר"ת בסה"ש ורק במקום „למאי דלא ס"ד וכו'“ אימר ר"ת שאין זו נז"ש נמורה וכו'ל) וכן מדקאמר ר"ע לא בא הכתוב אלא לנכות מן העידית משמע דלר"י לא איירי מן העידית (השוה מה שכתבנו לעיל בפרק נ') ועוד מאי לשון לנוקין דקאמר ר"ע הא פשוטא דבנזקין איירי. משו"ה מכל הנך קשיאות ס"ד הכא דהא דקאמר אביי דשיימינן כדניוק היינו ששמינן ערונה שמינה של הניוק וכך ישלם לו. וכן הא דקאמר אביי נופו בפ' הכונס לא תיבא דאכל כחושה משלם שמנה אלא לענין משויר שבו קאמינא דשיימינן כדניוק. וכן נראה להדיא מלשון רש"י ז"ל בפ"ק דב"ק ע"ש.

והשתא אתי שפיר לשון לנוקין דקאמר ר"ע דודאי לר"י לא מצי איירי כלל בשאר נזקין אלא בשן לחד דשייך בו כתישה ושמינה ומשויר שבו. משא"כ לר"ע דאיירי בעידית ילמינן מינה לכל הגזקין. כל זה למאי דס"ד מעיקרא. אמנם למסקנא דמיתתי הש"ס לקמן ברייתא אחריתא דפליגי להדיא ר"י ור"ע נמי לענין עידית (לשיטת הבבלי ולא כך היא שיטת הירושלמי, וכמש"ל!) דניוק או דמויק ודאי ע"כ צ"ל דכתרתי פליגי כמו שפירשו התוס'. וממילא נתישבה לישנא דברייתא דהכא כדפירשית דעיקר פלוגתייהו בהך ברייתא היינו לענין משויר שבו ובברייתא דלקמן לענין עידית דניוק או דמויק כנ"ל נכון בעזה"י ודו"ק.

העתקתי דברי הפניי כצורתם ולשונם בשביל חשיבותם הגדולה להבנת הענינים והסיבוכים שנתלבטו בהם גדולי המפרשים בסוגיות דנן. ומה גדולה היתה שמחתי — כמוצא שלל רב — שזכיתי למצוא לי רב גדול דמסייע לי בהנחות עיקריות שהגעתי אליהם מדעתי בדרכי המחקר שהתחיתי לעצמי!

ואלו הן ההנחות העיקריות בפירוש הסוגיות הג"ל שרפניי קבע אותן בתריפותי: א) תירוצו של אביי למשנה בגיטין מתבאר רק ע"פ שיטתו בהכונס, שאין רי"ש מתכוון בדבריו כלל לענין עידית — ואין לבאר אותו ע"פ שיטת ראב"י בפ"ק דב"ק, שרי"ש ורע"ק חולקים בענין „אי שיימינן כדניוק (כלומר — לפי הפירוש הרניל — בעידית של ניוק) או בדמויק (כלומר — לפי הפירוש הרניל — בעידית של מויק)“.

ב) תירוצו של ראב"י בפ"ק דב"ק, שרי"ש ור"ע פליגי בדאי שיימינן כדניוק (בעידית דניוק) או בדמויק (בעידית דמויק) אין לו סמך בברייתא שבמבילתא אלא מיוסד בעיקרו בברייתא של רב אשי שהובאה בפ"ק דב"ק. והנה אע"פ שבהנחות יסודיות אלו הקדימני הגאון פנ"י ז"ל, מ"מ עוד הניח לי מקום להתגדר בו.

ראשית יש לעמוד על החידוש המרובה שבסברת הגאון פנ"י ז"ל. לדעתו הנאמר „שיימינן כדניוק או בדמויק“ יוצא לשלש משמעות שונות: א) לענין

כחושה ושמינה כסברת הס"ד שבסוגיא דגיטין; ב) לענין נידון במשוייר שבו כפי לשונו של אב"י בגיטין; ג) לענין עידית של גיזק ושל מו"ק כתירוצו של רב אהא בר יעקב בפ"ק דב"ק. — אולם יש קושי בסברה זו של הפנ"י וז"ל, שאין זה מתקבל על הדעת, שהמאמר הזה, שיש לו לפי סגנונו אופי פתגמי-קבוע ומשמש בסתיות כנסחא ידועה ומסוימת, משתמע לכמה פנים.

שנית לא מצינו את המאמר-הפתגמי הזה (שיימין בדניזק או בדמויק) לא בפרק הבונס דב"ק בדברי אב"י, במקום העיקרי שבו הוא מפרש ענין "נידון במשוייר שבו", ואף לא בדברי הס"ד שסבירא ליה לפרש להא דרי"ש לענין כחושה ושמינה (אע"פ שלדעת הפנ"י וז"ל שני מבנים אלו אף הם כלולים בהוראת המאמר הנ"ל). ובמקום שאנו מצאים את המאמר, אין לו אלא אותה המשמעות שנתן לו ראב"י, היינו לענין עידית של גיזק או של מו"ק (למשל בגיטין נ' ע"א: הב"ע בן שהיתה עידית וכולי ורי"ש הוא דאמר בדניזק שיימין וכולי) (62).

חצין מזה יש להקשות על הפנ"י אותה הקשיא שהקשינו לפי שיטת ר"ת: מכיון שהפנ"י סובר שהמכילתא אינה מתפרשת אלא אם לענין נידון במשוייר שבה או לענין כחושה ושמינה (כפי שבאר באריכות בדבריו הג"ל) ושהמחלוקת אי שיימין בדניזק או בדמויק מבוססת בעיקר, "בברייתא אחריתא", דפליגי להדיא רי"ש ורי"ע לענין עידית, הרי תמוה מאד הדבר, שהגמרא בב"ק מביאה את תירוצו של ראב"י דפליגי אי בניזק או בדמויק שיימין כפירוש להמכילתא, כלום נאמר שלפי סברת הפנ"י וז"ל אף תירוצו של ראב"י נאמר בתחלה על הברייתא דרב אשי ורק מסדרי הגמ' סמכוהו אל המכילתא? ברם אם כך נאמר, שוב אין מקום לקושיות הפנ"י בענין סדור הסוגיא והמשך המשא ומתן שבה שפרטנו אותן לעיל, שהרי שפיר יש לומר, "דהאי שקלא וטריא דשמעתין דכחושה ושמינה היינו מקמי דשני אב"י הכי" אע"נ, "דלישנא וסדר הגמרא לא משמע הכי" — כי קושי זה, "בלישנא וסדר הגמרא" נפתר מתוך ההנחה שמשדרי הגמרא הכניסו לתוך הסוגיא על המכילתא את תירוצו של ראב"י שבעיקרו נאמר בקשר עם הברייתא דרב אשי; ואף יודעים אנו שכן הוא דרך הגמרא להביא, "אנב נררא" מאמרים וסוגיות שלמות שנאמרו במקום אחר ודרך זה ב"סדר הגמרא" אינו צריך לראיות כי הוא מצוי בתלמוד לרוב (63).

ומכיון שהגענו שוב לידי מסקנא שבסוגית הגמרא שלפנינו יש "נררא" של סוגיות שונות, הרי אין אנו זקוקים להוציא את המאמר הפתגמי, "בדניזק או בדמויק שיימין" ממשמעותו הראשונה והעיקרית המצויה אצל ראב"י ובשאר מקומות בתלמוד. מאמר זה נקבע כפה"נ לכתחלה כמנוח קבוע לאופן דבביה של הגזק —

(62) לפי דעת הפנ"י בב"ק ו' ע"ב מפרש רש"י הק' סלתא דכחושה ושמינה כדמפרש אב"י בס' הכנס למלתא דרי"ש לענין נידון במשוייר שבו (עו' לעיל הערה 9). ולפיו"ז הרי בודאי שאין לפרש דברי ראב"י כעין דבריו של אב"י. ולעצם פירוש בדברי רש"י הג"ל עו' בשמ"ק בשם תלמידי ה"ר פרץ.

(63) אין צורך בדוגמאות כי כל התלמוד מלא מהן. ועו' בשא"י נתיב הקושיא כלל י"ז מ"ש בשם הרשב"א וז"ל.

היו אש שמין וטבין אותו בעידית דניוק או בעידית דמויק, — וכיצא בו המאמרים הפתגמיים שבתלמוד „הגוקין שמין להן מן העידית“ או „בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין“ שהם נ"כ מעין מנחים קבועים<sup>א</sup>). ואעפ"כ פירושו הג"ל בדברי אב"י דניסין (שהוא הולך בשיטתו שבפרק הכונס שדברי ר"ש מכוונים לענין נידון במשוויר שבו) במקומו עומד, אלא שעלינו להוציא מתוך עיקר דבריו את המאמר „ראמר מדאורייתא בדניוק שיימינן“ ולקפו על חשבונם של מסדרי הגמרא שבאו ופירשו והוסיפו לדברי אב"י, לפי שמימרא זו היתה שנויה בפיהם והיא מתאמת עם ההלכה שנתקבלה ונקבעה בגמרא.

# ו.

## שיטת הבבלי ושיטת הירושלמי בדין העידית ונוסחאות המקורות שבהן.

כשאנו משרים את סוגיות הבבלי עם סוגיות הירושלמי אנו מכוונים שתי שיטות חלוקות בדין העידית השני במשנה ובברייתות.

(1) שיטת הבבלי. לפי תלמוד בבלי (סתמא דגמרא) דין העידית הוא לדברי הכל מן התורה, ולא נחלקו ר"ש ורע"ק אלא בעידית של מי שמין את הגוק, או — בלשונו של רב אחא בר יעקב בפ"ק דב"ק: „אי בדניוק שיימינן או בדמויק שיימינן“. ואף ניסוח הקשיא של סתמא דגמרא על המשנה בגיטין מ"ח ע"ב („מפני תיקון העולם? דאורייתא היא, דכתיב „מיטב שדרו וכול““) מעיד, שהמקשן דאי לא העלה על דעתו שיש מחלוקת בדבר זה בין ר"ש ורע"ק, אלא סבר שלדברי הכל עידית מן התורה, שאל"כ היתה דגמרא מנסחת את קשייתה בסנטון הרגיל בש"ס: לימא מתניתין דלא כרע"ק וכו'. ורק מתוך הגזה זו, שלפיה אין ר"ש ורע"ק חלוקים אלא בעידית של מי שמין יש להבין את תירוצו של אב"י (כפי שתפסה ופרשה אותו דגמרא כג"ל עמ' 18), שמשנתנו היא אליבא דר"ש „ראמר מדאורייתא בדניוק שיימינן — קמ"ל מפני תיקון העולם שיימינן בדמויק“. אולם דגמרא הרגישה את הרוחק שבדבר, לאוקמי סתם משנה אליבא דר"ש נגד הכלל הידוע „סתם מתניתין ד' מאיר, סתם תוספתא וכול' וכולדו אליבא דרע"ק“ (סנהדרין פ"ו ע"א ושי"ג) ולפיכך היא מביאה במסקנת הסוגיא את סברת רבינא ש„לעולם מתניתין רע"ק היא, ראמר מדאורייתא בדמויק שיימינן, ור"ש היא דדריש טעמא דקרא, ומה טעם קאמר: מה טעם הגוקין שמין להן בעידית — מפני תיקון העולם; דחנא: אמר ר"ש: מפני מה אמרו הגוקין שמין להן בעידית? מפני דגולנים ומפני החמסנין, כדי שיאמר אדם: למה אני נחל ולמה אני חמסן, למחר ב"ד יורדין לנכסי ונחשלין שדה נאה שלי וסומכים על מה שכתוב בתורה — מיטב שדרו ומיטב כרמי ישרלם, לפיכך אמרו — הגוקין שמין להן בעידית. מ"מ אמרו: בע"ח בבינונית כדי וכול'... לפיכך אמרו בע"ח בבינונית; כתובת אשה בויבורית

<sup>א</sup> ראה מ"ש לעיל בהערה 5 בשם רה"ג בספר הסקת.

— דברי ר' יהודה, ר"מ אומר — בבינונית; אמר ר"ש: מ"מ אמרו כתובת אשה בזיבורית, שיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא; דבר אחר: אשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציאה אלא לרצונו<sup>65</sup>).

הבבלי מבאר איפוא את הברייטא וסובר שהיא נחתת טעם למקרא מפורש שבתורה: „מיטב שדהו ומיטב כרמו יושלם“. ודיעה זו, שהעידית היא לדברי הכל מן התורה, נקבעה כך בתלמוד בבלי והיא תורת ונאה בו בכל המקומות המקבילים (נישין ג' ע"א, ב"ק ר' ע"ב, ו' ע"ב).

(2) שיטת הירושלמי. כנגד זה הירושלמי אומר ברור ומפורש: „מנין לדבי עקיבה הניזקין שמין להן בעידית? לית ה מן התורה, אית ה מן התקנה. מפני מה אמרו הניזקין שמין להן בעידית? מפני דגולנין, שיהא אדם אומר: מה בידי נזל, מה בידי מויק, למחר רואין ב"ד שדה יפה שלי ונוטלין אותה מלפני וסומכין אותה למקרא מיטב שדהו ומיטב כרמו יושלם וכו'; ובע"ח בבינונית — מפני הרמאין, שלא ידא אדם רואה את שדה חברו יפה ומלוא אותו מעות ועוקף ונוטלה ממנו. מעתה לא ישומנו לו אלא בזיבורית? אמר ר' יהודה: וכיני<sup>66</sup>, אלא שלא לנעול דלת בפני אדם, שלמחר הוא [מבקש] ללזוז ואינו מוצא.“

(3) השואות המקורות והשיטות של הבבלי והירושלמי. מתוך שני הגוססאות של הברייטא הג"ל בבבלי ובירושלמי אנו עומדים על השני שבפירושיהם עליה. בטרסות הברייטא ברפסי הבבלי שלפנינו אין השינוי ניכר כלל. אולם אצל הגאונים והראשונים אנו מוצאים נרסות אחרות עוד יותר מאליפות. הרי"ף מביא את הגירסא דלקמן: „תניא, אמר רשב"א: מפני מה אמרה תורה הניזקין שמין להם בעידית וכו'... לפיכך אמרו בע"ח בבינונית, כתובת אשה בזיבורית וכו'“. ונירסא זו היא עיקרית שדרי אנו מוצאים אותה עוד בשני מקורות אחרים.

<sup>65</sup> ראה תוספתא כתיבת פו"ב. ובבא נ' כתובה שם בלשון: „כתובת אשה בזיבורית דברי ר' יהודה. אמר ר"ש מ"מ אמרו כתיבת אשה בזיבורית שיותר שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא ועוד בושטה של אשה מרחבה משל איש. א"כ לא תהא לה כתובה אלא שהאשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו“. (עו"ש כמנ"ב). בבא זו באה לבבלי כשהוא מקוטעה. ומשו"ה פריך שם „מצי דבר אחר“. ומשני: „וכי תימא כי היכי דכי ספיק לה איהו וכו'“ ועו"ש ברש"י ובתום שנרחקו הרבה בפירוש הגמ' ועו' בפנ"י — ועו' ברשב"א ובירושלמי שחוכיו סכאן ראשה שאמרה מאים עלי אין כופין אותו להציא ולא כרמב"ם ז"ל. ולשון הגמ' שם תמוהה, דמ"ש למסר „כי נפקא היא נמי ליתקני ליה וכו'“ וכי ברורה תליא מלתא ובע"כ כמו שפירשו התוס' שם שתקניטנו עד שיגרשה, וכן איתא בירושלמי ובמס' פו"ד ה"ב וכתובות פ"ה ה"א „מעיקא היא ליה הוא משבק לה“. ועו' משני אפשר דמשהו לה בנימא. ולפנ"ז בטלה ראית הראשונים נגד הרמב"ם. ואולם סגנונה של פוסקא זו מעיד עליה שהיא הוספה מאוחרת. ומשו"כ תימה על הגר"א שהגיה את התוספתא עפ"י הבבלי וצ"ע.

<sup>66</sup> הרב דונר ז"ל מוחק את המלים „אמר ר"י וכיני אלא“ עפ"י התוספתא כתובות הג"ל.

בה"נ ריש ב"ק: "תניא, אמר ר' שמעון: מ"מ אמרה תורה הגיוקן וכול'...  
לפיכך אמרה תורה הגיוקן וכול'... ומפני מה אמרו בע"ח בביענית וכול'...  
לפיכך אמרו: בע"ח בביענית".

וכן בשאלות דר"א פ' משפטים שאילתא ס"ב: "תניא, אמר ר' שמעון:  
מ"מ אמרו הגיוקן שמין וכול'... לפיכך אמרה תורה הגיוקן שמין וכול'".

הרי אנו רואים שבבבא של הברייתא "הגיוקן שמין להן וכול'"  
הרי"ף והבה"נ גורסים ברישא "מ"מ אמרה תורה" ובשאלות גורס ג"כ בסיפא  
"לפיכך אמרה תורה"; ורק לגבי בע"ח יש שוני בין גירסת הרי"ף ברישא ובין  
גירסת הבה"נ והשאלות, מה שגרם להראב"ד לסבור, שלדעת הרי"ף גם בע"ח  
בביענית הוא דארייתא (בסיפא של הפסקא גורס גם הרי"ף, "לפיכך אמרו בע"ח  
בביענית" ולא "לפיכך אמרה תורה וכול'")<sup>87</sup>. עכ"פ בשלשה מקומות שונים  
שבספרי הגאונים הראשונים מקיימת הגירסא "אמרה תורה" בבבא, "הגיוקן שמין  
כול'", ומכאן שגירסא זו היא עיקרית בבבלי, אלא שנשמטה משום מה מספרי  
התלמוד שבידינו. ובגירסא בבלי זו של הברייתא מסתייע רבינא בתורתו, "דר"ש  
הוא דדריש טעמא דקרא ומה טעם קאמר וכול'".

כנגד זה הירושלמי גורס "מ"מ אמרו" ו"לפיכך אמרו" (ולא "אמרה תורה")  
אף בבבא "הגיוקן שמין וכול'", ואף בתוספתא אנו מוצאים גירסא דומה כמעט  
בכל הפרטים, חוץ משנויי לשון מועטים, לנוסחת הירושלמי. המימרא, "וטומכים  
אותה למקרא" שבירושלמי או "סמכו על המקרא" שבתוספתא פירושה איפוא,  
שבי"ד עושים אסמכתא לדבריהם מן המקרא, כמו שפירש הפנ"מ. מה שאין כן  
בגירסא, "וטומכים על מה שכתוב בתורה" שבבבלי, שמשמעותה, שב"ד דנים דין  
הכתוב בתורה, כפי שהבין אותה רבינא<sup>88</sup>.

בין השנוי בשיטת על דין העידית בבבלי ובירושלמי ובין השנוי בגירסאות  
הברייתא הג"ל המבארת טעמו של דין זה, שניהם יסוד אחד להם, שכבר הראינו  
עליו לעיל (עמ' 34) והוא שבפירוש המחלוקת של רי"ש ורע"ק הבבלי יוצא מבאר  
המכילתא, בעוד שהירושלמי — מבאר הברייתא דרב אשי. הסוגיא דפ"ק דב"ק  
בבבלי מטפלת במכילתא הג"ל ועליה מסתובבים כל הפירושים השונים שבגמרא,  
ומאחר שבמכילתא נאמר בפירוש שלפי רע"ק לא בא הכתוב אלא לנבות מן העידית,  
מוכרח רב אחא בר יעקב לפרש גם את דעתו של רי"ש לגבי דין העידית על יסוד  
הברייתא האחרת (של רב אשי) שלפיה החילוק בין רי"ש ורע"ק אינו אלא אם  
מיטב שדדו הוא של ניוק או של מויק. מתוך דברי רע"ק, שאת דעתו אנו למדים  
מן המכילתא הג"ל, הבבלי דן שאף רי"ש סובר כמותו לגבי מקור דין העידית.

<sup>87</sup> עי' בראב"ן לנישין שמעתין דברי הגמ': מ"מ אמרה תורה נזקין בעידית וכו'  
ודרורה נאה שלי כדכתב מיטב שדדו וכו' ומ"מ אמרו בע"ח וכו' ועמ"ש הגצ"ב ז"ל  
כהעסק שאלה ק"ב ע"א אות ב וצ"ח לתוס' ר"ה ה' ע"א ומנחות ס"ה ע"ב ד"ה  
אמרה תורה. ועי' בברכי יוסף לזור"ד סי' קפ"ג.

<sup>88</sup> ראה בציון ו'.



שהעידית היא מן התורה, ושלא נחלקו רי"ש ורע"ק אלא אי בדניוק שיימינן או בדמויק שיימינן.

לעומת זה נקשרה השקלא וטריא שבירושלמי לכתחלה אל הברייתא דרב אשי. בברייתא זו לא נזכר השם עידית כלל. מתוך כך יכול היה הירושלמי להבין את דעת המ"ד שמיטב שדרו הוא של ניזק במובן "רואין את השדה מלאה" (דונמת "נידון במשוויר שבו" שבבבלי) ולפיכך הירושלמי סבור, שלפי דעת רע"ק (רי"ש שבבבלי) "ליתא (עידית). מן התורה, איתה מן התקנה".

והנה כבר מצינו אף בבבלי מקור לשיטה זו בדברי אב"י, שמפרש נ"ב את המ"ד שמיטב שדרו של ניזק (לפי גירסת הבבלי: רי"ש) לענין נידון במשוויר שבו ולא לענין עידית (כך הוא לפי דעת הרא"ה ז"ל ולפי מסקנותינו אנו, עיין עמ' 18). אבל מכיון שאב"י מפרש את דברי רי"ש ע"פ המקור שבמכילתא, בהכרח עלינו לומר שאלבא דרע"ק אף אב"י סובר שדין העידית הוא מן התורה. ואע"פ שאב"י בא לפרש את דברי רי"ש ועל דברי רע"ק הוא עובר בשתיקה, הגה מ"מ אי אפשר לו לפרש אחרת את דברי רע"ק המפורשים: "לא בא הכתוב אלא לנכות לניזק מן העידית". וכבר השיב ר"ת בספר הישר שלו למי שהעיר על הסתירה שבין דברי אב"י בפרק הכונס ובין דבריו בפ"ק דב"ק ד ע"א (רמ"י ליה אב"י לרבא: כתיב מיטב שדרו ומיטב כרמי ישרלם, מיטב אין מידי אחרינא לא" וכול'): "אב"י רק מילתא דרי"ש מפרש לה לנידון במשוויר שבה, אבל אב"י סבר ליה כבולא נזיקין דאית לה לניזקין מן העידית" (ראה פרק ה, עמ' 28).

ברם לגבי שיטתו של הירושלמי בפירוש דברי רע"ק ("היינו בפירוש דברי רי"ש לפי הבבלי) יש לשאול: אם הירושלמי סובר אליבא דרי"ש כעם שמסבר אב"י אליבא דרע"ק (לפי גירסת הבבלי), שדין העידית הוא מן התורה, או לפי הירושלמי (ודלא כשיטת אב"י) רי"ש ורע"ק דעתם שוה בזה, ש"ליתא (עידית) מן התורה, איתה מן התקנה".

ואין להסתיע בדברי הירושלמי שאומר בפירוש "מניין לרע"ק הניזוקין שמין להן בעידית" ולהסיק מהם, שלפי הירושלמי רק אליבא דרע"ק העידית היא מן התקנה, משא"כ אליבא דרי"ש: כי מבאן אין ראה, שהרי יש לומר דפשיטא ליה לירושלמי שמשנתנו (הנזקין שמין להן בעידית וכול') אולא אליבא דרע"ק, לפי הבלל הידוע ש,סתם מתניתין ר"מ וכול'... וכולא אליבא דרע"ק (סנה' פ"ו ע"א ושי"נ) ולפיכך לא הוזק הירושלמי לפרש את משנתנו אלא אליבא דרע"ק.

לכאורה יש ידים לומר, שלפי הירושלמי גם אליבא דרי"ש אין עידית מן התורה. שהרי בברייתא שהירושלמי מפרש אותה לא נזכר דין העידית כלל ושומן הלשון בנסוח דבריהם של רי"ש ורע"ק אינו נתון לנו מקום להרחיב את תחום המחלוקת, אלא עלינו להניח שרי"ש ורע"ק חלוקים רק אי שדרו של ניזק או שדרו של מו"ק ועיקר המחלוקת בהכרח מצומצמת היא בשאלה "אי רואים את השדה מלאה" או לא. כלומר רי"ש ורע"ק פליגי בפלוגתא דר"י וגלילי וחכמים בבבלי,

שרע"ק סובר כר"י הגלילי הנידון במשורר שבו (כרעת אב"י אליבא דר"ש) ור"ש סובר כחכמים שרואין אותה כמה היתה שוה וכול'.

ולפי הנחה זו יש הבל מפיס בין שיטת הירושלמי ובין שיטת אב"י בבבלי. לדעת אב"י חלוקים ר"ש ורע"ק אם מיטב הוא תבואת השדה (נידון במשורר שבו) או עיידת — לפי שיטת רבינו תם, או הם חלוקים בתרתי — לפי שיטת שאר הראשונים. מה שאין כן לפי הירושלמי: כי אין לנו הכרח לאפוש' במחלוקת ולפיכך עלינו לפרש את דעת הירושלמי, שר"ש ורע"ק פליגי רק בפרשנות של ר"י הגלילי והחכמים.

אולם יש קרשי לגבי הנחתנו זו, שהרי בניגוד לה אנו מצאים במקומות אחרים בירושלמי את ההעה שדין העידית הוא מן התורה — ואלה הן מקומות אלו:

א) בירוש' ב"ק פ"ק ה"ב: „שוה כסף מלמד שאין ב"ד שמין אלא נכסין שיש להן אחריות ואם תפש הגיוק במטלטלין שמין לו מהן", ועיין בפג"מ ומתרא"פ ובש"י שפירשו שהירושלמי נתכוין לקשיית הבבלי ב"ק י"ד ע"ב („רמי ליה ריביח לר"ה בריה דר"י וכול'), שהרי ממתניתין משמע ששמין רק מקרקעות ובכרייתא תניא דיישיב לרבות שוה כסף ואפילו טובין (ועיין ציזן ד').

ב) בירוש' נטין פ"ה, ה"א: „שדדו — פרט למטלטלין; בהן [לפי גירסת ד"ו בגליון הש"ס רפס ראם: כהן] ולא בעי מטלטלין משעה ראשונה. והכא כהרא דתני: אין לי אלא קרקע, מניין שאם רצה ליתן כסף [שדדו רשאי]? תלמוד לומר: כסף ישיב לבעליו, מה בעית מימר קרקע עיקר, — אי נימא כסף עיקר ויחליטו לו מ"ש ע"ה ראשונה ואנן חמי רבנן מחלמין לו קרקעות".

דרי פסקית אלה מן הירושלמי מוכיחות ששומת הנוק היא במיטב השדה ממש (בקרקע) ודין העידית הוא מן התורה ולא כפי שנראה מן הלשון בירושלמי נטין פ"ה ה"א: „ליתה מן התורה, איתה מן התקנה".

אמנם לכאורה יש לישב דמה שאמר הירוש', „ליתה מן התורה" הוא רק לגבי רע"ק שסובר „מיטב שדדו — של נזק", אבל לר"ש שסובר „מיטב שדדו — של מו"ק" שפיר איתי' לדין עידית מן התורה<sup>(\*)</sup>. ואף בלא הכי מוכרחים אנו לומר שהדרשה „שדדו פרט למטלטלין" היא אליבא דר"ד „מיטב שדדו — של מו"ק", שהרי הגביה היא מן המו"ק ורק לגבי נכס' המזיק אפשר לומר ששמין את השדה ולא את המטלטלין. משא"כ לר"ד „מיטב שדדו — של נזק", שלפי דעה זו אין יסוד לאותה דרשה כלל.

<sup>(\*)</sup> עי' בשד"י שכתב: לרע"ק קבעי דמפרש קרא דמיטב לניזק ולית עידית דמו"ק מה"ת אלא מן התקנה. ועי"ש פ"ש שד: א"נ אליבא דר"ש בעי ואקרא בעי טעמא, מ"מ אמר הכתוב דהנוקן שמין להם בעידית וכו' והר"ף פירש הדבר כהדיא וכתב מ"מ אמרה תורה וכו' — ובסמ"כ עירבב גירסת הר"ף (שהיא נוסחת הבבלי) עם גירסת הירושלמי.

ברם אין הנחה זו מתקבלת על הלב, שר"ש האומר „מיטב שדהו — של מוזיק“ ידא סובר שמיטב זהו עידית, מכיון שהשם „עידית“ לא נזכר כלל בדבריו, ועוד — ששויון הלשון בדברי רי"ש ורע"ק מעיד שאין ביניהם אלא הפלגותא אי שדהו של ניזק אי שדהו של מוזיק כפי שהעירונו לעיל. חוץ מזה — אין אי באחד מן המקורות זכר לדבר, שלנבי רי"ש מיטב זהו עידית, אלא אדרבה כל המקורות — ואף המבילתא דרי"ש בתוכם — מביאים דעה זו בשם רע"ק.

גם ממקומו מכרע, שהברייתא ד„שדהו פרט למטלטלין“ היא אליבא דרע"ק, — שדרי הירושלמי מביא ראיה שקרקע זה עיקר מהא ד„אנן חמי רבנן מחלטין לו קרקעות“, וקשה לומר שרבנן דמחלטין עומדים בשיטת רי"ש נגד הכלל הידוע דהלכה כרע"ק מחברו. ואין להשיב שאף אמנם „רבנן דמחלטין“ עומדים במדרש הכתוב בשיטת רע"ק, אלא שהם מחלטין קרקעות עפ"י התקנה, שנוקין שמין להן בעידית, שאף רע"ק מודה בה וכו"ל, — דאם כן מה היא הראיה שהירושלמי מביא מ„רבנן דמחלטין“ לשאלה על מדרש הכתובים אי כסף עיקר או קרקע עיקר? (70).

בכך בע"כ עלינו לומר שיש שתי דעות בירושלמי לגבי דין העידית אם הוא מן התורה או מן התקנה, שסומכות על שתי ברייתות שונות חלוקות.

מכיון שבאנו לידי מסקנא בדבר השניות שבמקורות של הברייתות בירושלמי, שוב יש לנו להניח, שהפסקא „ק"ו להקדש“ הסמכה למשנה ד„הנוקין שמין להן וכו"ל“, שנתקשינו בה לעיל בראשית המאמר שלנו (ר' עמ' 3), אינה אלא שריד מן המכילתא שהובאה בבבלי ושמשום מה נשמט רוב לשונה מן הירושלמי. כי אע"פ שבמבילתא זו נאמר בפירוש שרע"ק אימר „לא בא דכתוב וכו"ל מן העידית“ והירושלמי אמר דלרע"ק דין עידית „ליתא מן התורה“, הנה אין קושי בדבר, מאחר שכלאו הכי אנו רואים דרשות סותרות זו את זו אליבא דרע"ק על סמך ברייתות חלוקות.

(4) הגירסא הירושלמית בקביעת השמות של רי"ש ורע"ק לשיטותיהם.

אולם במרם נקבע מסמרות בשאלה החמורה של יחס הברייתות הנראות כסותרות זו את זו, עלינו לדין תחלה בשאלה על נכונות הגירסא הירושלמית בקביעת השמות של רי"ש ורע"ק בקשר עם הפלגותא שביניהם. שדרי יש לתלות את חלוקת השמות בירושלמי לנבי הבבלי בשבט סופרים, ואם נתקן את ירדס השמות בירושלמי עפ"י הבבלי ונחליף את שם ר' עקיבא בשם רי"ש ולהפך שוב לא תהא סתירה בין הברייתות והוא שיטת הירושלמי כשיטת אבוי בבבלי דלרי"ש אין העידית מן התורה ורק מפני תיקון העולם שמין לנוקין מן העידית (כמו שפירשנו את דברי אבוי בראש הסוגיא דהגזקין, ע"י לעיל פ"ה, עמ' 18).

(70) ראה בציון ה.

ברם יש קושי גדול ברבר, לשבש את כל הספרים ע"י חילוף השמות והיפוך  
הבבות בברייתא (שהרי נצטרך לנרס: מיטב שדדו וכול' של ניוק דברי רי"ש,  
רע"ק ואמר מיטב שדדו וכול' של מו"ק — שכן בכל מקום דברי רי"ש  
באים בראש ואח"כ דברי רע"ק) ונ"ל לנרס אח"כ בשקלא ומריא: מנין לרבי  
ישמעאל הנזקן שמין להם וכול'. ומלבד זה יש הוכחות רבות שנירסא זו שלפנינו  
היא עיקרית בירושלמי:

(א) אנו מוצאים לה סמוכים בנוסחא ישנה של המכילתא ל"פ משפטים פ"ד:  
„מיטב שדדו של מו"ק ומיטב כרמו של ניוק — דברי רי"ש; רע"ק  
אמר: לא בא הכתוב ללמדך אלא ששמין נזקין בעידית, ק"ו להקדש". מפרשי  
המכילתא מניהם אמנם עפ"י הבבלי: מיטב שדדו של ניוק ומיטב כרמו של  
ניוק, אבל כבר העירו, שהילקוט גורס: „מיטב שדדו ומיטב כרמו של מו"ק  
— דברי רי"ש; רע"ק אמר: בא הכתוב ללמדך, ששמין נזקין בעידית; ק"ו  
להקדש". ונראה לעין בוחנת שהנירסא שבדפוס שלפנינו היא ערבוב של  
שתי גרסאות — של הבבלי ושל הירושלמי (עיי' במא"ע שם א"ת ח').

(ב) אנו מוצאים חיווק לנירסא שלפנינו בירושלמי ב"ק פ"א ה"ג, ששם אנו  
שונין:

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

ודגה הדרשה ש"מיטב שדדו" בא להוציא חצר שאינה לשניהן וקוקה להנחה  
קודמת, שמיטב שדדו היינו של ניוק, וכמו שכתבו בפנ"מ ובשדה יהושע, ומעתה  
אם נאמר לתקן את גירסא שבירושלמי ולהחליף את השמות רי"ש ורע"ק לפי  
הגירסא שבבבלי, הרי מכרחים נהיה לומר שדרשה זו „שדדו" — פרט לחצר  
שאינה של שניהם" היא אליבא דרי"ש. אלא שדבר זה אינו מתקבל על הדעת  
מכמה טעמים: חדא, קשה לומר שהתנאים והאמוראים דפליגי אי חצר שאינה

(ז) ע'י' בדרה"מ עמ' 188 שכתב: גם נזכר ר"י תמיד קורם לר"ע, וכסמיה"מ  
ח"א עמ' 115 כתב עליו: „הי' לו לומר רוב פעמים דגם ר"ע קודם (1) אהליה פ"ג,  
ס"ה; (2) ב"ב ק"א ע"ב; (3) ספרא מצורע פ"ו (וחלצ' את האבנים); (4) פ"ג סלוג השמן  
ויצק". ועל ראיותיו נגד רח"פ יש להשיב: (1) עי"ש ברע"ב, בד"ו: ר"ש. וחילוף  
מרי"ש לר"ש מצוי לרוב, ועי' דרה"מ 4-23. (2) סכאן אין ראיה שדדו רי"ש משיב  
על דברי רע"ק ואמר א"צ וכו'. (3) ראה ננעים פ"ב מ"ג ועי"ש במלא"ש, והשדה  
ספרא פ"ו לפסוק ונתן את הבית. (4) הראב"ד נרס שם ר"ש ועי' ננעים פ"ד מ"ו  
ור' במסה"ת לרא"ה חיים.

לשניהם חייבת או פטורה חלוקים הם אליבא דר"ש או דמר סבר רי"ש ומר סבר כרע"ק.

שנית, מן הירושלמי אנו למדים שדרשה זו „שדהו — פרט לחצר שאינה של שניהם“ היא בהכרח אליבא דרע"ק, כי הירושלמי אומר שם:

„ר' יסא בשם ר' יוחנן: חצר השותפין חייבת ונחצר שאינה לשניהן פטורה. א"ר יסא: אנה דאיתתה מהדא דתני ר' הושעיא: ארבעה כללות היה רשב"א אומר משום ר"מ בנוזקין: כל מקום שיש רשות לניזק ולמוזק כגון פונדרי וחצר השותפין וכיוצא בהן — על השן ועל הרנל פטור [צ"ל: חייב], על הנניחה והנניפה והנשיכה והרביצה ועל הבעיטה והדחיה — אם תם משלם חצי נזק, ומועד משלם נזק שלם מן העלייה; לניזק ולא למוזק — חייב בכל. למוזק ולא לניזק פטור מן הכל; (והכל מודים) (ז) בשאין רשות לא לזה ולא לזה, כגון בקעה ור"ה וכיוצא בה — על השן ועל הרנל פטור, על הנניחה ועל הנניפה והנשיכה והרביצה והבעיטה והדחיה — תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם מן העלייה“ (ז).

הרי מכאן אנו למדים, דר' יוחנן סובר שחצר שאינה לשניהם פטורה, ומכיון שר' יוחנן הוא בעל הכלל הידוע דהלכה כרע"ק מחברו — דרשה „מיטב שדהו פרט לחצר שאינה של שניהם“ היא אליבא דרע"ק.

ולנכונתה של הגירסא שלפנינו בירושלמי לנבי שיטות רי"ש ורע"ק (בחילוף השמות לנבי הבבלי) מצאתי סעד גדול בברייתא שבירושלמי דלקמן:

„תני: אין שמין בית כור מפני שהוא פונם ולא בית קב מפני שמשביח, אלא שמין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה. א"ר יודה: אימתי — בזמן שאכלה ייחורי תאנים וקירטמה לולבי נפנים, אבל אם אכלה בוסר או פנין שמין לו פירות נמורין. א"ר יודן משום רע"ק: אכלה פירות נמורין משלם פירות נמורין; נסיעות —

---

(ז) עי' ב"פ"ע, בנתיב"ש, בנוע"י, בפירוש ר"י לוי, בהג"א לתוספתא וכתב' הרב דינר מ"ש בזה. את המלים „הכל מודים“ מחקתי וצ"ל: כ"מ שאין רשות וכו'. (עו"ש בנתיב"ש).

(ח) על חילוף הגירסאות שבברייתא זו כבר טענה מפורטת שלמה. מלבד הנ"ל עי' בדרכה של תורה סי' פ"ד ובס' „כך היא דרכה של תורה“. וברעמי ליתר ע"ז את הדבור במקום אחר אי"ה.

שמי'ן לו נטיעות; נטיעות — שמי'ן לו בית סאה<sup>(7)</sup>  
 ר"ש בן יהודה אומר משום רע"ק: תבואה שלא  
 הביאה שלי'ש נידונית כנטיעות (ב"ק פ"ה ה"ב).  
 כשאנו משווים את דברי הירושלמי כאן עם המשנה ועם הברייתא בבבלי אנו  
 רואים שדברי ר' יודן משום רע"ק כאן בירושלמי מתאימים לדברי ר"ש במשנה,  
 דברי ר' יודה כאן — לדברי ר"ש בן יהודה בברייתא שבבבלי (ב"ק ג"ט ע"א).  
 וכשאנו מעיינים בסוגיה הבבלי' בענינו אנו רואים, שר"ש בן יהודה וחכמים  
 החלוקים עליו שם פליגי במחלוקתם של ר"י הגלילי וחכמים אי נידון במשווי'ר שבו  
 או רואין אותה כמה היא יפה וכמה היתה יפה (עי"ש בברייתא וברש"י ד"ה בד"א).  
 ומכיון שבברייתא שביירושלמי ר"ש בן יהודה אומר משום רע"ק שרק תביאה שלא  
 הביאה שלי'ש נידונית כנטיעות, בע"כ משמע שאם הביאה שלי'ש היא נידונית  
 כפירות נמורין, ועוד נראה, שר"ש בן יהודה לא פליג על דברי ר' יודן משום  
 רע"ק דלעיל, אלא רק מפרש אותן ומבאר מה הם פירות נמורין, והיינו — לאחר  
 שדתבואה הביאה שלי'ש<sup>(7)</sup> ולפי זה יוצא שאף רע"ק סובר כי יוסי הגלילי נידון  
 במשווי'ר שבו. ומאחר שבבבלי הוכחת אביו, שר"י הגלילי ור"ש אמרו דבר אחד  
 (היינו: נידון במשווי'ר שבו), היא מיוסדת בפירושו של ר"ש (לפי גרסת השמות  
 בבבלי) ש"מיטב שדרו וכול' — של נזק" — הרי בכוחה של הוכחה זו עצמה  
 אנו מוכרחים לומר, שמכיון שלפי הירושלמי רע"ק הוא הסובר נידון במשווי'ר שבו,  
 שמע מינה שהיא הוא המפרש "מיטב שדרו וכול' — של נזק".  
 נמצא ששמות בעלי המחלוקת בענין "נידון במשווי'ר שבו" הם בירושלמי מהופכים  
 לגבי הבבלי, והיפוך שמות זה מתאים להיפך הגדרות בשמותיהם של ר"ש ורע"ק  
 בברייתא דרב אשי. ומכאן הוכחה חדשה ומכריעה, שגירסת השמות שלפנינו  
 בירושלמי היא עיקרית ואיננה שבוש סופרים.

# (5) ישוב הסתירה שבין הברייתות בירושלמי.

לאחר שבררנו ובססנו את הגירסא של הירושלמי שלפנינו בשמות התנאים  
 מתעוררת שוב בכל תקפה השאלה בדבר הסתירה שבין הברייתות שביירושלמי אליבא  
 דרע"ק. ושאלה זו אינאפשר לתרצה בתירוץ הגליל בש"ס: "תרי תנאי אליבא  
 דרע"ק; כי בכה"ג דרך התלמוד לעמוד מעצמו על הסתירה ולהקשות, "ורמיננה",  
 ורק במקום שאין להשלים בין המקורות החלוקים הוא משיב "תרי תנאי הם אליבא  
 וכול'", — מה שאין כן בענינו, שאין התלמוד שואל שאלה זו כלל<sup>(7)</sup>.

כדי לברר את יחס הברייתות זו לזו יש להזכיר מה שאמרנו לעיל, שאף לפי  
 המסורה הבבלי' יש לפנינו שתי ברייתות שמשמעות זו מזו בצורתן הלשונית, וכבר

<sup>(7)</sup> עי' בפ' ר"י לוי שהגיה עמ"י התוספתא, או"ז ושרי"ר: אכלה פירות נטיעות  
 שמי'ן לו נטיעות. נטיעות שמי'ן לו בית סאה. ונירסא זו סחורת כיתור. ועי' בפ"ט  
 ובמרה"פ. ועי' בהג"א ובהג"ה הרב דיוגר.

<sup>(7)</sup> ראה ציון ט'.

<sup>(7)</sup> עי"ש בשא"י נתיב המתקן כלל ה'.

הראינו, ש"יש מקום לדעה, שאין לפנינו ברייתא אחת בשתי נוסחאות שמשלימות ומבארות זו את זו, אלא יש כאן שתי מסורות שונות של ברייתות שלמות שכל אחת מהן מיוחדת בצביטה ותכנה" (ראה לעיל, פרק א', עמ' 3). ובירור ההבדל הלשוני והסגנוני חשיבותו לגבי חקירת המקורות וקביעתם היא לא פחותה מחשיבות הבירור של התוכן העניני.

אמנם לפי גירסת השמות בבבלי אין השנוי שבין שתי הברייתות (הברייתא דבמבלתא וזו דרב אשי) ניכר אלא באופן ניסוח ההלכה ובסגנונה, והבדל לשוני סגנוני לבד אינו מפקיע אותנו מן הצורך לנסות ולפרש את המקורות בדרך שלא תבא סתירה ענינית ביניהם. וצורך זה הוא הוא שהכריח את רב אחא בר יעקב לפרש את הברייתא דבמבלתא בהתאם נמור למשמעות הברייתא דרב אשי, היינו — דר"ש רע"ק אינם חלוקים בפירושה של המלה מיטב, כפי שנראה להאירה מלשון המבלתא, אלא בענין אי שדרו של ניזק או שדרו של מזיק, כפי שמתבאר מלשון הברייתא דרב אשי, ושבהכרח הם חלוקים בדאי שיימינן ברניזק או בדמזיק, וכמו שאמרנו לעיל (עמ' 12).

אולם מכיון שהחילוף בשמות שבגירסת הירושלמי מצלה לנו עוד בהירות יתירה את הסתירה העיקרית שבין הברייתא דרב אשי ובין המקורות האחרים, בעל כרחנו עלינו לומר, שיש כאן לפנינו שתי ברייתות חלוקות: אחת, שבה רע"ק אומר, "מיטב שדרו וכול" — של ניזק", ואחרת, שדורשת, "שדרו — פרט למטלטלין", ולפי הדרש הזה המלה "שדרו" שבמקרא משמעה שדה המזיק, וההבדל בפירוש המלה "שדרו" שבשתי הברייתות נובע מחלוק דעות במובן הווי הסיומו שבשדהו ובקשר עם חלוק דעות זה עומד חלוק דעות שני בפירוש המלה "מיטב", — אם משמעה תבואה כפי פירושו של הירושלמי לברייתא דרב אשי או משמעה שדה ממש, בהתאם לפירושה של הברייתא הירושלית, "שדרו פרט למטלטלין" או פירושו של רע"ק במבלתא, הדרש זה עידית.

הרב דינר שהכיר בחילוף המקורות שבין הברייתא דרב אשי והמבלתא (אע"פ שלא עמד על שאר המקורות שהבאתי לעיל) מציע פתרון משלו לשאלת הסתירה שבין הברייתות, אולם פתרונו אינו תיקון אלא קלקול. ב"סניא חריפא" הוא מחתך את המבלתא לשני חלקים נפרדים שבמקרה נזדונו לברייתא אחת ועפ"י זה הוא מסיק שר"ש רע"ק לא פליגי כלל, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא (ראה הגהותי למסכת נישין מ"ח ע"ב). ושאר ליה כמאריה שבהשערה קלושה זו הוא נתן מקום לדעה ששני התלמידים יחד מצעים הם ח"ו בעיקר הבנת המבלתא, ולא לקצמר את המנוח ו"ל בדברים באתי, אלא להראות עד היכן הערבוביא מגיעה וכמה הענין הנידון קשה מצד עצמו (77).

אולם לאחר שעמדנו בעיוננו על שתי הדרכים השונות של הבבלי הירושלמי בדיון העידית יקל לנו למצא את פתרון הסתירה שבמקורות הירושלמי: כי מעתה

(77) ראה בציון י, שבו אני דן בשיטתו של הרב דינר.

עלינו לומר, שלא רק בקביעת השמעת של בעלי המחלוקת סדר הירושלמי מהופך משל הבבלי אלא גם בדרך הדרשה לרי"ש ולרע"ק, ובמקום שהבבלי אומר אליבא דרי"ש, "אהני נז"ש ואהני קרא וכול" (ב"ק ר"ע"ב) נצטרך לומר שהירושלמי ס"ל כך אליבא דרע"ק, היינו שרע"ק הוא שאמר: אהני קרא — מיטב שדרו של ניוק לענין דנידון במשורר שבו, ואהני דרשה דמיטב שדרו לענין עידית, ובדרשה זו מיוסדות גם כל הברייתות שמפרשות את המקרא "מיטב שדרו" למעט מטלטלין, אלא דרשה זו עצמה אינה לפי הירושלמי אלא אסמכתא שסמכה חכמים אל המקרא (כלשון הברייתא בנוסחתה הירושלמית) שהרי לדעת הירושלמי דין העידית אינו בעיקרו אלא תקנת חכמים!

ונראה שניסחת הילקוט במכלתא הג"ל, בא הכתוב ללמדך שיטמין נוקין בעידית" מתאמת יותר לשיטת הירושלמי, שלפיה אין כאן אלא הו"ע. מדרש לפשוטו של מקרא, ובניגוד לזה נוסח הבבלי, "לא בא וכול" אלא "משמעותו למע" ולפרש את המקרא במובן רק, "זו בלבד" ולא אחרת.

וכיוצא בו אנו צריכים לומר לגבי הדרשה ד, שדרו פרט למשועבר" המובאה ג"כ באותה סוגיא בגיטין בירושלמי, שדרשה זו אף היא אסמכתא היא שסמכו חכמים לפשוטו של מקרא, שהרי דין הפריעה מנכסים בני חורין הוא מפני תיקון העולם, כפי ששינונו במשנה: "אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין מפני תיקון העולם" (ועי' רש"י נ"ע"ב דה"מ במקום, ובגמרא שם: "הקנתא היא דעבור רבנן וכול" (78)).

## 6) דרך הדרש של המקרא בירושלמי אליבא דרע"ק.

כרם דבר זה צריך לזאמר, שאע"פ שלפי הבבלי המקרא "מיטב שדרו וכול" — ישלם" משמעותו דהאיך דקמשלם ומשום כך אף רי"ש מודה ד, "אהני קרא וכול" (היינו — שפשוטו של מקרא מורה דשיימין בדמויק), הנה מ"מ הירושלמי פליג על הבבלי בזה וסובר שפשוטו של מקרא לפי רע"ק הוא ממיטב שדרו של ניוק, ורק הדרשה אהני ללמדנו שנובין מן הקרקע של מו"ק.

ונראה שלפי הירושלמי רע"ק מפרש גם את ראשית הפסוק, "כי יבעד איש שדה או כרם", — בשדה וכרם של ניוק. כלומר לדעת רע"ק הפסוק פותח בכלל — על ההיזק שאדם עושה בביעור שדה וכרם של חברו (ועי' להלן בפ"ז) — ועובר אח"כ לדבר בפרט: "ושלח את בעירו ובער בשדה אחר", — ולפי פירוש זה יותר מתחזור לבאר אף את סוף הפסוק "מיטב שדרו ומיטב כרמו ישלם" — ברניוק, שהרי עיי"כ יש התאם גמור בין ראש הפסוק וסופו.

ואמנם אנו רואים שאף המכלתא סוברת שהמלים "שדה או כרם" שבראש הפסוק מכוונות לניוק, שהרי כך היא דורשת: "שדה או כרם, או כרם — לחייב ע"ז בפני עצמו וע"ז בפני עצמו. דבר אחר: שדה או כרם — מה כרם יש בו פירות אף שדה שיש בה פירות" וכן במכלתא דרשב"י (הוצאת רד"צ הופמן): "שדה או

(78) עי' בתורה חמיטה שכ"ב.



כרם — אין לי אלא שדה וכרם המיוחדים, כפיין לרבות כל דבר? ת"ל: או כרם וכול... ר"ש אומר: ודלא הכרם בכלל שדה? הא מה ת"ל שדה או כרם? מלמד, שאם אכלה פנין או בשר וכול".

ואלו לפי דעת אותם פרשני המקרא, שמפרשים את המלים „שדה או כרם“ שכותבם לשדה וכרם של המזיק, היינו שהמזיק הוליד את בהמתו לתוך שדהו וכרמו הוא והיא עברה אח"כ לשדה אחר — אין לדרשות אלו סמך במקרא (77). ובמכלתא דרשב"י נפתח לי עוד מקור קדום שמסייע לי בתפיסתי בשיטת הירושלמי אליבא דרע"ק ובדרכו במדרש הכתוב, שכן אנו מצאים במכלתא זו: „מיטב שדהו ומיטב כרמו [ישלם] — מלמד שאין שמין לו אלא מן העידית. יכול אם הויקה בויבורית יהו שמין לו מן העידית? ת"ל שדה שדה אמרה למעלה". ויפה פירש הגר"צ הופמן ז"ל: „יכול שישלם מן העידית קרקע גדולה כמו הויבורית שהויקה? ת"ל שדהו, שלא ישלם מן העידית רק קרקע שהיא שוה כמו השדה האמורה למעלה“, כי יבער איש שדה — דהיינו השדה שהזיקה. הרי שהמכלתא אומרת בפירוש שלרע"ק המאמר „מיטב שדהו“ מתפרש לפי פשוטו עפ"י השוואת סוף הפסוק לראשיתו: שדהו של ניוק, אלא שביחד עם זה אנו למדים בדרך דרש מן המלה „מיטב“, שאין שמין אלא מן העידית, כלומר: „מיטב שדהו“ הוא מיטב של מזיק. ודרך זו של זיווג הדרש ההלכתי עם פירוש הפשט של המקרא היא היא מה שהבבלי מציין במאמר „אהני נז"ש ואהני קרא“. ואנו מצאים בכמה מקומות בבבלי שרע"ק נופיה ס"ל „אהני נז"ש ואהני קרא“ (80). ואין להשיג עלי מהא דאמרה הגמרא בכתובות (ל"ח ע"ב) אליבא דרע"ק, דלא אתיא נז"ש ומפקא לי מפשטיה, — שהרי בנידון דידן אין הפקעה של הכתוב מפשוטו, אלא רמז ואסמכתא בלבד שמצאו בכתוב חכמים ראשונים שהתקיט את דין העידית (ועיי' שם בתוספ' ד"ה מי אתיא).

\* \* \*

עיונו זה בשני הדרכים של הבבלי והירושלמי בדרש ההלכתי לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על כלל החקירה בספרות התלמודית, התורה שבע"פ שחזרה ונעשתה לתורה שבכתב מנחת לפנינו כלולה בשני ספרים גדולים ונפלאים: תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי. הבבלי נעשה בהוראת נאוני בבל ורבותינו הראשונים לכל האומה כלה מקור קדוש ראשון ועיקרי לידיעת כלל חוקי התורה שבע"פ והבנתם. אולם תלמוד ירושלמי אף היא בקדושתו עומד. תורה הוא ותלמוד אותו אני צריכים. לא רק לשם קיום מצות תלמוד תורה אלא גם לשם הבנה שלמה ומלאה של ההלכה המסורה לנו. בדרך השתלשלותה מתורה שבע"פ לדברים שבכתב התפלה ההלכה המסורה לכמה נחלים, אשר כולם הלכו וזדמו, בדרכים שונות, לתוך הים הגדול של שני התלמודים.

(77) ראה להלן פ"ז עמ' 48.

(80) עי' במצפה לאיתן ב"ק ו' ע"ב שציין לכמה מקומות.

## הדרש ההלכּי והפרשנות המקראית.

### (1) ערך הדרש ההלכּי לבאור המקרא.

עוד לא נתפשטה ההכרה מה עצום הרבוי המדעי הרבוי באוצרות הדרש ההלכּי בשבול באור המקרא, ואפילו בתנאי המלומדים העברים לא חדרה עדיין ההכרה הזאת כל צרכה. לפיכך אנו רואים כמה מחוקרי המקרא שלנו מחזירים על פתחיהם של חכמי האמונה ואינם מעלים על דעתם שיש לנו אוצר בלום של חכמים ו"ל בתלמוד ובמדרש שעדיין מצפה להתגלות.

סבירני שהמדרש המקראי יכול עוד ללמוד הרבה מפי הדרש ההלכּי, שכמה מחוקרי המקרא נהנים בו ולוול וקלות ראש מחסרון הבנה או ממעוט יכולת להשתמש בו כראוי. אפשר לומר בלא חשש של הזומה, שכל הבעיות של המדרש המקראי החדש, עד כמה שהוא נוגע בשאלות הפרשנות הן כבר מקופלות ומרומזות בדרש זה שעמית־הארץ שבתוכנו המילו בו דופי. חקירת המקרא עתידה להתעשר מחקירת התלמוד, אם אך תדע לצלול בים גדול זה ולדלות מתוכו את עשרו שאין ערוך לשפעו. כמה פירושים חדשים למקרא יתגלו כישנים־גושים וכמה "שיבושים" לפי דעת מעוותי המקראות ימצאו את תיקונם.

הכתוב שאנו דנים עליו במחקרנו יכול לשמש לנו דוגמא מאליפה בבירור החשיבות הגדולה של הדרש ההלכּי לפרשנות המקרא.

### (2) פירוש הפעל "בער".

הציר שעליו סובבים מדרשי התנאים והגמ"מ הארוך שבשני התלמודים הוא אותו פסוק שבתורה: "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם".

בפירושו של פסוק זה עסקו כבר קדמוני המפרשים ואף המבארים החדשים נתלבטו בו הרבה. המלה השניה שבו היא "בעיה" במני עצמה. הצורה הדקדוקית של המלה "יִבְעֶר" — במקום "יִבְעִיר" או "יִבְעֵר" — משונה היא מבכל מקום. אבל כבר הכירו שזו היא צורה מקצרת של העתיד (בהפעיל), שהיא שכיחה במאמרים של דרישה ועידוד לפעולה בנכוח או בנסתר (Jussivsätze) או במאמרים מותנים (Bedingungssätze) או כשהפעל מחובר במקף למלה שאחריו (איבר־עין, איוב, ל"ט כ"ו) <sup>(a)</sup> בדוראנו של הפעל "בער" כאן (שמשמעותו בהפעיל ע"פ הרוב היא הרלקת אש ושרפה) נחלק חכמי־הלשון.

ר"י אבן גנאח ב"ספר הרקמה" סובר שהפעל "בער" שבפסוק זה נגזר מן השם "בעיר" ומשמעותו פעולת הרועה <sup>(b)</sup>, ובכן כתב בספר השרשים שלו (הוצאת

<sup>(a)</sup> עי': GK 109 h. Strack Ex. 22, 4 Anm. 4.

<sup>(b)</sup> הוצאת האקדמיה. ברלן תרצ"ה. עי' ש"ע ע"י ק"ע וס"ש המ"ל בהערה 10: דעת ריב"ז שבער נגזר מן בעיר ולא להפך, לפי שבעיר היא מלה ארמית ושם

(בכר): „כי יבער — כשירעה; ושלח את בעירה — את בהמתו לרעות“. וכן הרד"ק כותב: „כי יבער איש שדה או כרם — כי ירעה; ובער בשדה אחר — וירעה“. ומדבריו שם נראה שהוא נזר את הפעל בער בשני בניניו — בפעל ובהפעיל — מן השם „בעיר“, והוראת הפעל היסודית היא רעה ואח"כ נתרחה למבין כליון והפסד בכלל (עי' בספר השרשים לרד"ק בערכו). וכזו היא דעת האבן עזרא (ראה בפירושו לפסוק זה ומה שכתב שד"ל בפירושו על התורה בתקון לשון ראב"ע שבדפוס ע"פ כ"י). וגם רש"י ז"ל מפרש: „כי יבער את בעירה, ובער — כולם לשון בהמה כמו: אנהנו ובעירנו; כי יבער — יוליך בהמותיו בשדה וחרם של חברו ויויק אותו באחת משתי אלו; או בשלוח בעירה או בבעור“. אלא שאין לדעת, אם כוונת רש"י היא שלשתי הצורות של הפעל „בער“ בהפעיל ובפעיל משמעות שונות שההפעיל (הבער) מורה על הולכת הבהמה והפעיל (בער) מורה על אכילת הבהמה והפסד הגרם על ידה; או שהוראת הפעל בער בין בצורת ההפעיל ובין בצורת הפעיל אחת היא, היינו — אכילה והשחתה של התבואה באכילת הבהמה, ובבאורו „יוליך בהמתו“ רש"י נתכוון לבאר יחס בעל הבהמה למעשה ההיוק באכילתה, כלומר שהוא הוא הגורם לכליון ולהשחתת התבואה ע"י הולכת בהמתו אל השדה. בלשונו של רש"י יש פנים לכאן ולכאן ולפיכך נחלקו מפרשיו בבאור כונתו (83). כנגד זה כותב הרשב"ם: „כי יבער — מאכל את בעירה בשדה אחר“, ונראה שהוא מפרש את הפעיל „בער“ במובן של אכילה והפסד ואת ההפעיל „הבער“ במובן של גרם לאכילה, ואולי הוא מוכר כדעת רש"י שהוראת ההפעיל היא הולכת הבהמה, שהרי פעולה זו גורמת לבהמה שתהא אוכלת ומפסדת. ויש מפרשי המקרא שמבארים את ההפעיל „הבער“ במובן של ביעור, הפסד והשחתה כמו בפעיל (ראה ב„חוקני“ על התורה ובפירושו שד"ל), שכן מציעו שמשו בתורה זו בכתוב: הגני מבעיר אחרי בעשא (מלכים א', ט"ו, ג; וראה ב„האוצר“ של פין בערכו).

### 3) שאלת כופל הדבור בפסוק (יבער, ושלח).

בשאלת ההוראה היסודית של ההפעיל „הבער“ בפסוק זה קשורה שאלה חשובה בבאור כוונת הכתוב. כי אם אנו אומרים שמובן „הבער“ הוא שלוח הבהמה למרעה בשדה הרי יש לכאורה קושי סגנוני בפסוק, שהוא נופל ומרחיב בדבר שלא לצורך. כי מאחר שנאמר בראשית הכתוב „כי יבער איש שדה או כרם“ אין צורך לו לחזור ולומר בשני לשון „ושלח את בעירה“, ולפיכך או ראש

אין פועלת המרעה נקראת בשם בער, ורק כעברית מורו פעל משם זה. ועי' ש"י"ר (אנ"ש עמ' 34) שבעיר בתורה היא בלה מורכבת מן עיר וב' = בהמות של עיר.

(83) עי' ברא"ם שפירש כוונת רש"י כאופן הא'. ובגור אריה כתב: ו„אע"נ דכתיב כי יבער איש שדה וח"ל לכתוב כי יכיר בשדה, הכתוב קרא ההיוק ובער מפני שהוא עשה ההיוק ע"י הולכת בהמתו וכאלו כתיב כי ויוק איש שדה או כרם ע"י הולכת בהמתו“.

המאמר הזה או סופו נראה כמיותר. ודומה שצריך היה לומר: כי יבער איש שדה או כרם או כי יבער בשדה אחר מיטב וכר; או: כי ישלח איש את בעירה ובער בשדה אחר וכו'.

והנה יש לישב ולפרש את כונת הפסוק בכוף לדבורו בשתי פנים: (א) ראשית הפסוק היא מעין תיאור מהלך המאורע שמבאר כיצד נגרם מעשה ההיוק. ושני הפסוק כך הוא: „כי יבער איש שדה או כרם“ — שלו. — כלומר: כשירעה אדם את בהמתו בתוך שדה או כרם כמנהגו תמיד; „ושלח את בעירה“ — כלומר: ועזב אותה לנפשה (כמו: „ולא שלח את העם“, שמות ח, כ"ה; באשכנזיות: loslassen); „ובער בשדה אחר“; כלומר: הבהמה יוצאת מאליה לשדה של אחר וגוזקה שם. — וכך מפרש הספרות את הפסוק. (ב) מאמר הפסוק מתחלק לכלל ופרט. חציו הראשון הוא כלל: בו מדובר על ענין ההיוק שאדם נרם לחברו באיזה דרך שהיא; והכתוב אומר: „כי יבער איש שדה או כרם“ — היינו: כי יזיק אדם שדה או כרם של חברו. וחציו השני של המאמר הוא פירוש לכלל (ראה שד"ל) ופרט את מיני ההיוק; „ושלח את בעירה“ — זהו רגל; „ובער“ (כלומר: או בער, — היינו במלה „ובער“ הוא במובן „או“) בשדה אחר — זהו שן. וכך מפרשים רש"י ושאר קדמוני הפרשנים ע"פ הגמרא בב"ק (נ' ע"א), ובמובן זה מתרגמים אונקלוס, הפשיטא ור"ם נאמן<sup>(84)</sup>. וכבר הראיתי לעיל (עמ' 44) שאף המכללות דר"ש ורשב"י מפרשים כך, והוכחתי שלפי הירושלמי רע"ק נ"ב מפרש: שדה או כרם של חברו, ובהתאם לזה: מיטב שדהו ומיטב כרמו — של נזק (ומתוך הנ"ל יש להסיק, ששם מיטב שדהו ומיטב כרמו של נזק — היינו ר"ש בבבלי או רע"ק בירושלמי — מפרש גם את המלים „שדה או כרם“ שבראש הפסוק במובן: שדה או כרם של הנזק).

#### 4) מחלוקת רב ושמואל בפירוש השם „מבעה“.

נראה שחילוק דעות בהבנת הפסוק ד' בשמות כ"ב הוא היסוד למחלוקת רב ושמואל (ב"ק נ' ע"ב) בהוראת השם „מבעה“ שבמשנה. (מ"א דפ"ק דב"ק: ארבעה אבות נזיקין שזר בור מבעה והבער): אם מבעה זה אדם או שן. הגמרא שם מרחיק גללות נימוק לשוני למחלוקת זו או למצא סמך לה במשנה גופה, ובידוע נצרכה כבר ספרות שלמה על פירושו של רב לשם מבעה שבמשנה (שמבעה הוא אדם)<sup>(85)</sup>.

<sup>(84)</sup> לשוני של רס"ג בתרגום הערבי: אדם ארעי אלאמאן ציעה או כרמא לה מאטלק בהימתה או רעת פי ציעה אכרי אנט ציעתה או כרמא ינרם. ועי"ש המ"ל דירנבורג שבכ"י ובפ': ורעת. וכן הוא ב„כתר תורה“ (טסח תימני של תרגום רס"ג שיצא בירושלים).

<sup>(85)</sup> מלבד המפרשים המניחים פנים פרטם דבריהם בענין זה: ר"ח טשרנוביץ ב„שיעורים בתלמוד“, ח"ב עמ' 27. ר"א חיים ב„זוהר ליהודה“ (הצופה לח"ו, תרפ"ז). ר"ש אשלם במפרס הויבל לפרוסימור ר"ם שור (תרצ"ה) ועי"ש ר"י אבן נאחם בהקדמתו למ' הרקמה וכו' נתיבות שלם עמ' 216.

הביאור שנתנה הנמרא עצמה לסברת רב ושמואל נראה רחוק לחוקרנו. וחכמים שונים נסו את כוחם בהשערות שונות. יש מהם שרצו למחוק בכלל את המלה מבעה במשנה כמשובשת ולנרס במקומה „מבעיר“ ע"פ גירסת המכילתא והתוספתא ולפרש ע"כ את מחלוקת רב ושמואל שהיא מתכונת לשם „מבעיר“ אם משמעותו אדם או שן (יה"ש בהחליץ ח"א עמ' 50 ואחריו ווייס במד"ס משפטים פ"ד). אולם הבאים אחריהם הכירו שהגהה זו עצמה אינה אלא שיבוש (ר' „דרכה של תורה“ אות פ"א ורד"צ הופמן בפירושו למשניות ב"ק פ"א, ור"א שורץ בדגיון אריה פ"א אות : ופ"ח אות ד). — כי בדקו ומצאו שהשורש בעה נמצא גם במשנה (פאה פ"ד מ"ה, ועי' בירושלמי שם ובדרכה של תורה הג"ל) ובתרגום יתתן בדרבה מקומות (ראה בערוה"ש) וכן בנוסח השומרני לפסוק שלנו, ולשורש הזה אותה ההוראה ממש אשר לשורש בער. ואין ספק שהגרסא „מבעה“ היתה במשנתו של רבי, שהרי רב ושמואל תלמידיו ינעו לפרשה, וכבר באר שד"ל יפה, שהשתנות השורש בער ל„בעה“ מקרה בהשתנות הלשון עצמה במשך הדורות ובימי חכמי המשנה היו משתמשים כבר בשורש „בעה“ בהוראת ביעור השדה (עי' פירוש שד"ל לישעיה א', ח). ובכל עת וזמן יש כמה גורמים להתפתחות הלשון ולהשתנותה ועל החוקר קודם כל לקבוע את העובדות והתמצאות של ההתפתחות ואח"כ לחקק לסבותיהן.

ואולם ברה הדבר שרב סובר „מבעה זה אדם“ מפני שהוא מפרש את הכתוב „כי יבער איש“ במובן „ביעור והפסד“, או הולכת בהמתו ככוונה ע"מ לרעות והמלים „שדה או כרם“ משמעותן: שדה או כרם של חברו, והכתוב מדבר איפוא בהפסד שאדם נורם בעצמו לשדה חברו, היינו בנוקי אדם. ושמואל שסובר „מבעה זה שן“ מפני שהוא מפרש „יבער“ במובן „מרעה ואכילת תבואה“ והמלים „שדה או כרם“ משמעותן — שדה או כרם שלו, ואין הכתוב מדבר איפוא בנוקי אדם כלל. ובכן אין רב ושמואל חלוקים בהוראה הלשונית של המלה מבעה עצמה, שהיא לרעת שניהם בהוראת המלה מבעיר, אלא הם חלוקים בפירוש מונח הכתוב ובסדר הנוקין השנוי במשנה.

לפי דעת רב הכתוב מדבר בשלשה מיני היוק: א) „כי יבער איש שדה או כרם“, כלומר — כי ישחית איש או כי יאכיל את בהמתו ע"י הולכה שדה או כרם (בעור במובן הפסד וקלקל או במובן הולכת בהמתו) וזהו נזק אדם<sup>88</sup>; ב) ושלח את בעירה כלומר — או שיתן אדם לבעירו ללכת ולדרוס בשדה חברו וזהו

<sup>88</sup> על עיקרי הדברים שבפרק זה עמדתי לפני ט"ו שנים בהרצאות שגשגתי לפני שומרי לקחי במכללה אשר בנימן, וגם במכתבים לידידי הר"ש אטלס הג"ל. אח"כ ראיתי שבפרטים שונים כבר קדמיני ב„דרכה של תורה“, רש"י פון בהאוצר ערך בעא-בעי, אצור ישראל ערך אבות נזקין. ובכלל דבריהם גם מ"ש הג"ל (בהערה הקודמת). ועכשיו ראיתי שכבר עמד בזה הנאין בתשובתי. עי' בתורתן של נאונים וראשונים לר"ש אסף ח"א עמ' 119. ולרוב חשיבותה אני מביא תשובה זו בציון ו"א.

רגל (וכדרכת חז"ל בבבלי ובירושלמי בב"ק; ג) "ובער בשדה אחר" — כלומר — שהבהמה תרעה ותאכל את התבואה בשדה אחר (בער במובן מרעה ואכילה) וזהו שן. זאת הווי שבמלת "ושלח" מבאר רב במובן "א" (ולא במובן הוי החיבור), כמו שמפרשים חז"ל את הווי שבמלת "ובער" ובתרגומו של רס"ג.

לפי רב בלל "שור" שבמשנה קרן שן ורגל. ("תנא שור וכל מילי דשור ב"ק ג' ע"ב) וברייטא מסייעא לרב, שכן שנו חכמים: ת"ר שלשה אבות נאמרו בשור הקרן והשן והרגל (ב"ק ב' ע"ב) <sup>(87)</sup>. ופשוטה של ברייתא בשור דמתניתן נכללו שלשה אבות, כרב. וכן תנא גם קרנא: ארבעה אבות נזיקין ואדם אחד מהן (ב"ק, ד' ע"א) ופשוטם של דברים הללו, שקרנא פירש את משנתו כרב <sup>(88)</sup>.

נגד זה סובר שמואל שהפסוק "כי יבער איש שדה או כרם" פירושו — כי ירעה איש את בהמתו בשדה או כרם שלו ואח"כ עברה לשדה אחר ואכלה את התבואה שם וכנ"ל. ולפי פירוש זה אין בפסוק שלנו זכר לזק אדם, ובע"כ שהמלה "מבעה" שבמשנתנו (שמכנו כמו מבעיר) זהו שן ע"ש "ובער בשדה אחר". ומכיון שלפי דרשת הברייטא המובאה בבבלי (ג' ע"א) מרומז "רגל"

<sup>(87)</sup> כבר העירו שמשתנו הוא מן העתיקות ביותר (דרה"ט עמ' 306 ורצ"ה חיות ב"ק ו' ע"ב), מיסודם של המפרשים שהיו עשים את התורה מפורת מפורת: ה' לא יתרימו, ה' דברים חייבים בחלה, ט"ו נשים וכו' (ירושלמי שקלים פ"ה ה"א. ועי' דרה"ט עמ' 6 הערה) ודאו כדורים לתועלת הכרן סגנון מכתמי וצלצל חרוזי: שור, בור, מבעה והבער. ואפשר שכבר התנאים האחרונים היו חלוקים בפירוש המשנה. מסדר המשנה פירש מבעה זה שן כשמואל, או שן ורגל כירושלמי ולפיכך שנה במשנה: הצד השווה וכו' ושמירתן עליך. אבל הברייטא דת"ר ג' דברים נאמרו בשור, רב ותנא דבי קרנא וכן רבא בדה"ה ע"ב שפירשו מבעה זהו אדם נרסו באופן אחר. במובן זה יש לפירש מ"ש בגמ' שם ד' ע"ב: תני אדם שמירת נופו עליו ועי"ש רש"י. ובשביל הסגנון המכתמי אפשר שלא דקדקה המשנה הראשונה לכות כסדר הפרשיות (עי' רש"י: במשנה ומה שהקשה עליו הרשב"א שם. ומתירן גם מה שנתקשה בת' יו"ט מ"מ לא בא כאן השמות הפשוטים אש, שן, קרן, רגל.

<sup>(88)</sup> אבל לא שבסדר המשניות שלו היה כתוב אדם במקום מבעה, מדפריך שם בגמ' ד' ע"א ולשמעוך הא דתני קרנא וכו' אדם שמירת נופו וכו' עי"ש. אמנם ר"י לוי בפירושו (עמ' 25) סובר "שרב בעצמי לא אמר מבעה זה אדם אלא שנה במשנתו בכלל ד' אבות נזקין אדם כמו ששנה קרנא ד' אבות נזקין ואדם אחד מהם. ולפי שהאמוראים האחרונים שנו משנתנו השור הבור והמבעה וכו' ושמש שרב חשב אדם בכלל ד' אבות נזקין סברו שרב פירש מבעה זה אדם וכו'". אבל אין בכחה של השערה שנונה זו להוציא מעדותו של התלמוד שרב לפרש משנתו בא. ודגה עימ"ש בפנים נתברר לנו שפירשו של רב הוא לא פחות מבוסס מאשר פירושו של שמואל. וכבר כתב הגאון: (עי' ציון י"א) ו"אכרש רבנן בתראי כרב". ואף מ"ש ר"י לוי בפירושו הג"ל (עמ' 33 הערה ג') "שקרנא ואולי ג"כ רב ששנה ד' אבות נזיקין ואדם אחד מהן חשב אש בכלל אדם וחשיב קרן ושן ורגל בתרתו" — לא נראה כלל, דמדוע מנה אותם בתרתו? ועי' בירושלמי ה"א: ר"ח שאל הדין תנינן ד' אבות נזיקין אם הכל אמור בשור אחד ניתני נ' ואם הכל אמור בשור ג' ניתני חמשה עי"ש. ואיני רואה הכרח להוציא ממשמעות המניא בדה"ה ד' ע"ב: מתקוף לה ר"י ואימא מבעה זה האש וכו' עי"ש וראה להלן בפרק ט' עמוד 69.

רק במלים „ושלח את בעירה“ („וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור“ ב"ק שם) ולא בפעל „בער“, ושלפיכך א"א לומר שמבעה כולל גם רגל, שהרי אין לו זכר במקרא הבבלי טורח לישב ששור שבמשנה משמעותו רגל וקרן מרומז במשנה במלים כשהזיק חב המזיק וכו' (ע"י שם ד' ע"א ו"ג ע"ב) (ס).

ושיטת הירושלמי היא שמבעה כולל שן ורגל יחד והוא מפרש את ראש הפסוק כי יבער איש שדה או כרם במובן הקדמת ענין הנזק בכלל (ולא במובן נזק אדם כדעת רב) ולאחר הכלל באים הפרטים שהם שן ורגל (וכמו שמבאר הירושלמי שם) (ס).

וכשם שהפסוק כולל שן ורגל בפעל בער (במאמר „כי יבער איש“) כך התנא כולל שן ורגל בשם מבעה (שהוראתו כמו מבעיר).

מ"מ הוצא מדברינו שלפי פירושי חז"ל הג"ל הקישי שבכופל הדבור שבכתוב מסלק איפוא בלא שום דוחק.

5 פירוש סוף הפסוק: „מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם“.

בפירוש סוף הפסוק („מיטב שדהו וכולי“) נחלקו דעות המפרשים הקדמונים וכללם אנו רואים השפעת הדרש ההלכי שעל צד האמת הוא הדירה לתוך עומק כונתו ופשוטו של הכתוב.

רש"י וההולכים בעקבותיו מפרשים את סוף הפסוק לפי מסקנת הגמרא ש„מיטב פירושו עידית ושהכתוב מחייב את המזיק לשלם מן העידית שבנכסין.

רשב"ם מביא תחלה את פירוש רבותינו ז"ל („מעידית שבנכסיו ישלם לו קרקע או שוה כסף“) ואח"כ הוא מוסיף: „ולפי פשוטו משמע: לפי מיטב שדהו וכרמו של זה הגזיק ישלם, כי שנא מן מיטב אכלו בהמותיו של מזיק“. וזהו פירושו של רב אירי בר אבין בגמרא ב"ק (ו' ע"ב): „כגון שאכלה ערונה וכולי דמשלם שמינה“.

שד"ל בפירושו לתורה מביא ביאורו זה של הרשב"ם וכדי להצילו מקושיית רבא בגמרא שם („ודלא המוציא מחברו עליו הראיה“) הוא כותב: „וג"ל כי הבהמה השחיתה מעט או הרבה בכל הערונות שעברה עליהן והתורה נתנה יד המזיק על התחתונה וחיבתו לשלם כאלו בהמתו השחיתה כל המיטב; ורבא הקשה

(ס) בגמ' דף ד' ע"א פליגי רב יהודה ורבא, ד"י סובר תנא שור לקרנו ימבעה לשינוי. ורבא אומר שם: תנא שור לרגלו ומבעה לשינוי. והנה אוקימתא דרבא קשה מאד: כמה הולם הכנוי „שור“ לרגל ויותר מלשון? והרי סתם שור הרי זה קרן וכדאמרינן בריש הכונס „מכרי בשור קא עסקין ואתי מ"ש דתני צאן, משום דצאן קרן וכו'" (ע"י שם בד"ס). ואולי יש לדחוק ולומר משום שכל נזפו של השור צועד אצל רגל כדתניא ו"ו ע"ב: כעופה דרך הלוכה וכשערה דרך הלוכה באוקף שעליה וכו' וכו'. ואפשר לכיין זאת בדברי הגמ' שם: כמעתידן מתחלתן קא מירי וכו'.

(ס) ראה בציון י"ב.

שם: והלא המציא מחברו עליו הראיה? וכלל הזה אמנם יצדק כשלא התחזק זה שהזיק לזה, אבל אחד שהתחזק למוזיק אינו רחוק שתקבצו התורה שישלם כאלו הוא המיטב. כבודו של שד"ל במקומו מענה, אבל אני רואה בדבריו ערבוב של שני רעיונות שונים זה בזה: רעיון אחד — ההנחה שמסתמא אכלה הבהמה גם מן המיטב; ורעיון שני — הסברה שהתורה התמירה במוזיק ושמה עליו קנס. והנה כבר הוכחנו לעיל (פרק ב עמ' 4) שבתורת עונשין של חז"ל אין מקום לרעיון הקנס; ואף הסברה שמאחר שהתחזק למוזיק הוצא מן הכלל „המציא מחברו עליו הראיה“ אין לה שום אחיזה במשפט התלמודי (עין ב"ק ל"ה ע"ב).

החזקתי מביא בתחלה פירוש רש"י: למדך הכתוב שהנוקין שמים להם בעידית, ונתן נ' טעמים למה התמירו בנוקין יותר מבע"ח וכתובת אשה: טעם אחד שהוזכר בגמרא (גיטין מ"ט ע"ב) ושני טעמים חדשים משלו. ואח"כ הוא כותב: „מיטב שדדו“ מה שדדו ראוי שדדו וכרמו לבא לידי מיטב אם דגיתו הבהמה מתחלה ישלם המוזיק לניזק בעת הקציר או בעת הבעיר, שאלו לא היה נשחת היה גדל ומיטב. וזהו פירושו של אב"י בפרק הבונס (נ"ט ע"א) וכפי שבארנו לעיל בפ"ד. נראה שהחזקתי מביא את פירוש רש"י כדרש שאינו מציא את הכתוב מידי פשוט, וראוי לתשומת לב שהוא מקבל כ"פשוטו" של הכתוב את דעת ר"ש בפירוש הכתוב<sup>80a</sup>. על שיטת הירושלמי אין הוא מרמז אפילו במלה אחת.

מפלאת היא דרכו של האברבנאל. הוא אומר בפירושו: „מיטב שדדו וכול' אפשר לפרש על המוזיק. מהמיטב שדדו ומיטב כרמו ישלם כ"כ תבואה כמו שהזיקה בהמתו. ומכאן אמרו: הנוקין שמין להם בעידית, ר"ל: כשהוא רוצה לפדוע יסומי הדבר הגיוק כאלו הוא שדה למבחר ממה שימצא למוזיק. ויש מפרשים: מיטב שדדו ומיטב כרמו של הגיוק, שלא יאמרו: לא אכלה הבהמה אלא מהיותר פחות — לא יהיה כן, אבל יסומי שזה הוא המבחר ממה שהיה לו“.

לפירושו זה אין אנו מצאים לכאורה סעד בגמרא, שהרי לדעתו קובעים את התשלומין לפי מדת הנזק ולא לפי דמיו, היינו — שהמוזיק צריך לשלם כמות של תבואה שהוא דומה בגדלה ובאיכותה למיטב של ניזק או לתת לו תמורתו התבואה שניזוקה כמות דומה לה מן המיטב שבגבסיו.

ונראה שאברבנאל הוא מקיים כמו הרשב"ם את חזונו של רב אידי בר אבין, אבל איננו מפרש את מחלוקת ר"ש ורע"ק אליבא דראב"א כפי שמפרשים הראשונים שהבאנו לעיל בפרק ג' — אלא לדעתו בין ר"ש ובין רע"ק סבירים שהמוזיק משלם שמינה בעד כחשה שאכלה, כלומר שהוא משלם בעד התבואה המופסדה מדה שזה של תבואה בעלת ערך מרובה, ופליגי רק אם השמינה שהוא משלם היא כפי טיב נכסין של ניזק או כפי טיב נכסין של מוזיק. וגם לדעת האברבנאל „שמינה“ משמעתה לא קרקע אלא תבואה. ויש כאן חידוש גדול

<sup>80a</sup> עי' בפו' ר"י בבור שור שכתב נ"כ: מיטב שדדו ומיטב דלקמיה כמו ששיעור וכו' ורבותינו פירשו וכו' עי' ש.



בדבריו, שדרי הוא מפרש כך גם את המשנה „הגזקין שמין להם בעידית” — היינו ששמין את התבואה הגיוזקה כאלו היתה עידית, ועידית — היינו תבואה ודעה זו היא בניגוד לכל המפרשים! (91).

בפירושיהם של מבארי המקרא החדשים, עד כמה שהם מחזיקים בנוסח המסורה, לא מצאתי אלא חזרה על דברי קרמונינו ז"ל. המבארים מחכמי אומות העולם א. דילמן וקייטש מפרשים את חצי הפסוק הראשון כהספורנו: כי יבער — כי ירעה; שדה או כרם — שלו, את סוף הפסוק („מיטב שדהו ומיטב כרמו”) מפרש דילמן — המשובחה שבשרותיו, היינו — עידית, וקייטש — מיטב תבואת שדהו, את הטעם לדבר, שעל המזיק לשלם לפי שעור ההיזק היותר גרול מבאר קייטש בהערותיו: משום שמסתמא אכלה הברמה את התבואה המשובחה שכן דרכה לבקש למאכלה את המשובח ביותר (סברתו של שד"ל!) (92).

מבין המעוררים על הפירוש המקובל אוכיר את הקרא הידוע אהרן בן אליהו (אהרן האחרון) מצד אחד ואת ארנולד אהרליך (הידוע בשמו הספרותי: שבתי בן יום טוב אבן בודד) מצד אחר, שהם כשני מקורנים המבחישים זה את זה בפירושיהם.

הראשון כותב בספרו „כתר תורה”: „מיטב שדהו של נזק, ולא של מזיק כדעת בעלי הקבלה שיתן היפה בקרקע שלו, כי לא ישלם אלא מה שהפסיד מתבואה ומצפנים”.

קטרג ולא ידע נד מן. דווקא לפי דעת בעלי הקבלה (רע"ק) שמיטב הוא היפה שבקרקע המזיק משלם רק מה שהפסיד, אלא שהוא משלם הפסד זה בעידית ואין בכך משום הוספת תשלומין אלא קביעת אופי התשלום וצורתו (כפי שבארתי לעיל בפרק ב'), ואדרבה אם נפרש שמיטב שדהו היא של נזק (כדעת רי"ש) בע"כ עלינו לומר שהתורה חייבתו לשלם יותר ממה שהזיק (כפי שבארנו בפרק ג').

לעומתו כותב ארנולד אהרליך בספרו „מקרא כפשוטו”: „מיטב שדהו וכול' — פירוש הראשונים ידוע, ולא היא משמעו של כתוב... וע"פ הרברים האלה פירוש הכתוב שהמזיק ישלם הנזק לפי מיטב השדה והכרם שיש לניזק, אע"פ שהשדה והכרם שהזיק בעירו לא היו מן המיטב; ואמרה תורה בן דרך קנס, לפי שביעור בשדה אחר היוק מצוי הוא וצריך להתמיר בו”.

ולא ידע בעל מקרא כפשוטו זה ש„חידושו” זה מתורתם של הראשונים הוא, שכן פירש רב אידי בר אבין רעתו של רי"ש וזהו הלא גם פירוש הרשב"ם.

(91) וקשה בעיני לומר שהאברכנאל מפרש את דבריו רב אתא בר יעקב לענין מטלטלין וקורא עירית גם למטלטלין וכדאיתא בירושלמי ניטון פ"ה ה"א: „עד כדן קרקעו. מטיבני לפד מקרקעו, מה קרקע בערית אף משכנו בעירית”. ועי"ש בפנ"ם שפירש דגם במטלטלין טובין מן העירית. ועי' לעיל בהערות 43, 24a.

August Dillmann: Die Bücher Ex. u. Lev., herausg. von Dr. V. Ryssel; (92) Kautsch: Die Heilige Schrift d. A. T., herausg. von Bertholet.

6) „הנהגות“ מבקרי המקרא לנוסח המסורה.  
מבין מבקרי המקרא יצאו עוררים נגד נוסח המסורה. לפי דעתם יש בו כמה קישורים בין מצד הסנטון והלשון ובין מצד המשמע הדיוני, ואלו הם:  
א) כופל הדבור בפסוק ד', שהיא מתחיל בכי יבער וכול' ואח"כ חוזר ואומר ובער בשדה אחר, וזה נותן ידים לסברה, שכאן נתחברו יחד שתי נוסחאות שונות.

ב) שני הלשון בכנוי הקרקע הגיוק, שהפסוק ד' פותח בשדה וזכר („כי יבער איש שדה או כרם“) ומדבר אח"כ רק בשדה („ובער בשדה אחר“) ומסיים שוב בשדה וזכר („מיטב שדהו ומיטב כרמו יושלם“).

ג) חסרון התאמה בין הפסוק ד' והפסוק ה' לפי נוסח המסורה. מתוך השוואת שני הפסוקים נראה לכאורה כמתקבל על הדעת, ששניהם דנים בענין רליקה (שדרי שניהם מסמנים את פעולת המזיק בפועל „הבער“) ויש לשער שלמאמר „ושלח את בעירה ובער“ שבפסוק ד' מתאים המאמר „כי תצא איש“ שבפסוק ה', שמדבר — בניגוד לפסוק שלפניו — לא על פעולת ה„שלוח“ (מצדן או בפשיעה) אלא על „יציאת“ האש אפילו מעצמה. אולם לפי נוסח המסורה אין התאם זה בין שני הפסוקים ניכר, שדרי לפיהו הפסוק ד' מדבר ב„בעירו“ של המזיק (היינו בבהמתו) ולא ברליקה.

ד) הכתיב הבלתי רגיל של המלה „בעירה“ בפסוק ד' (שבסופה אות הא במקום האות ווי הרגילה בנסתר זכר) בקשר עם המלה „יבער“ שבראש הפסוק ועם סיום הפסוק ה' („שלם שלם המבעיר את הבערה“) נותן מקום לסברה, שהשם הזה אינה מלשון „בעיר“ (בהמה) אלא מלשון „בער“ (הדליק ושרף) כמו המלה „בערה“ שבסוף הפסוק ה'.

ה) לפי נוסח המסורה והפירוש המיוסד עליו („יבער“ בהוראת „ירעה“) יש קישי דיוני בהבנת הכתוב. כי משום מה נתחייב בעל הבהמה לשלם ממיטב שדהו, כיון שמצדו לא היתה כונה רעה להזיק, שדרי לא רצה אלא לרעות את בהמתו בשדה?

ו) אם אנו מפרשים את הפעל „הבער“ לפי הגוסח של המסורה כמעבן „רעה“, הרי קשה, שהכתוב מדבר לא רק על שדה, שבו בהמות רגילות לרעות — אלא גם על כרם, שאינו ראוי כלל למרעה, כי הבהמה עצמה עלולה להזנק בו ויחתר שהיא ואכלת מפירותיו היא משחיתה. אנו יודעים מן המקרא שבהמה דורסת בכרם היתה מצויה רק במדבר שממה (ישעי' ז, כ"ג—כ"ה; ירמ', י"ב, י) והכרם היה גרור במשוכה וגדר כדי שלא תרמס בו רגל בהמה (ישעי' ה' ה')<sup>(93)</sup>.

כדי לסלק את הקישים האלה מבקרי המקרא מניחים את הפסוק ד' ונורסים: „ושלח את הבערה ובערה“ (ע"פ הצעת הפרופ' ג. הופמן, כמכ"ע 122, ZATW III)

<sup>(93)</sup> ראה בפירושי הג"ל לתורה ובפירושיהם של הגוונים בהערה הבהרה.

ע"פ הגדה זו שני הפסוקים מדברים בענין אחד היינו במי שמבלה מתוך שדהו את הקשים, הקצים והברקנים ושורף אותם כדי להקל לזיבול ולחרישה או מבער בא"ט את הזמורות והגפנים שנתיבשו בכרמו (כמו שנתנו עד היום בארצות אסיה, אפסטריא, צפון אמריקה ורוסיה; ראה שד"ל בפירושו על התורה שם וא. כהנא בפירושו המדעי, והשוה ישעי' ה' כ"ד; כו, יא; יחזק' ט"ו, ד' וי'; י"ט, י"ב; תהלים, פ, י"ז). הפסוק ד' מדבר במי שביער את שדהו ("יבער" מלשון בעירה ושריפה באש) והוא לא נזהר לעצור בעד האש ("ושלח את הבערה") שהלכה ופרצה לשדהו של חברו. ומכיון שהיא פושעת מחמת חסרון זהירות לפיכך מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, כלומר — עליו לשלם את השיעור היותר גדול בעד ההיוק או — התבואה היותר משובחת שלו. כנגד זה מדבר הפסוק ה' במי שהיה זהיר בשעת מעשה הבעירה בשדהו או בכרמו, אלא ישעי' רוח סערה יצאה דאש ואחזה בקיצים שבשרה חברו — "כי תצא אש ומצאה קוצים" — ועי"כ: "ונאכל גדיש או הקמה או השדה". ומאחר שלא היתה כאן פשיעה מצדו אלא אונס (vis maior) אינו משלם מיטב שדהו, אלא — "שלם ישלם המבעיר את הבערה", — כלומר: ישלם רק בשיעור ההיוק ולא יותר (א).

אולם, תקעו"ז זה של הפרופ' ג. הופמן ופיעתו מופרך מכמה טעמים. כבר העירו, שאין ידים לשער, ששני הפסוקים מדברים בענין אחד, מפני שבכל מקום שפסוק בתורה מוסיף לדבר בענין של הפסוק שלפניו אלא שמתחיל לדון בפרט חדש של אותו ענין הוא פותח תמיד במלה "אם" (למשל: שמות כ"א, ג, ד, ה, ח, ט, י, י"א ועוד הרבה), ובכל מקום שהוא מתחיל לדבר בענין אחר לגמרי הוא פותח במלה "כי" (למשל: שמות כ"א, ז, י"ח, כ, כ"ב, כ"ג, כ"ח, ל"ג, ל"ה, ל"ז וע"ד). ומכיון שכאן הפסוק ה' פותח במלה "כי" שמע מינה ששני

Nowack's Handkommentar zum A. T. Ex. von B. Baentsch; Kurzer <sup>94</sup> Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Marti. Ex. von Holzinger. א. כהנא אשר בפירושו המדעי הוא רק כונס את דברי הג"ל לא יודע לדעת רבותיו דגברים. וטעה בשתיים: 1) בפירוש מיטב הוא כותב: "הקרקע מתולקת לפי טיבה לעידיה ביטנית וזיבורית. הגוקין שמין להם בעידיה", הוא אוחז איפוא בפירוש חז"ל, אבל לפי"ז אין לו לדבר סקנן שקנמו "מי שהבעיר בערה והוא אשם בדבר", שהרי אין בתשלום העידית משום הוספת תשלומים. בויטש בעצמו הולך לשיטתו וכותב: Ersatz in Prima Qualität oder den höchsten Taxwert zu zahlen. וראה גם דילמן והולצינגר הג"ל. 2) שוב הוא כותב: "כי תצא מעצמה, שלא שלחה בעל השדה שמתכו יצאה, אלא נסחפו ניצוצין ע"י רוח מצויה ואחזו בקוצים". רוח מצויה! שוב יש כאן חסרון שמירה שנחשב לפשיעה בפסוק ד'. בויטש כותב משו"ז: ע"י רוח סערה. ודילמן כותב מטעם זה: "אם האש עברה את גבול שדהו למרות אמצעי השמירה שאחזו בהם מחמת דברים עומדים לדליקה שבשרה חברו, שאו אין להחמיר על המבעיר, לפי שהניזוק אשם גם הוא שהגיע בשדהו דברים נוחים לדליקה". ואמנם מוטב ה' לדילמן לפי שיטתו לפרש קוצים במובן ברקנים (Gestrüpp) כמו שפירש היינש בפירושו ולא במובן משוכת-חרק (= Hecke) שאינה עלולה כ"כ להשרף. וא. כהנא נמשך אחריו ולא דקדק בדבריו.

הכתובים מדברים בשני ענינים שונים (כולמר בשני מיני נזק שונים) ורק מפני שבשני הענינים הנך הניזוק הוא שדה הביאה אותם התורה בזה אחר זה<sup>65</sup>). אמנם הולצינגר ושטראק משתדלים ליישב קושי זה בהגהה נוספת לנוסח המסורה ואמרים כי המלה „אש“ באה כאן במקום המלה הקדומה הנכונה „בי“ והיא „תקן ספרים“ לאחר שנתפרש פסוק ה' כענין בפני עצמו ולאחר שכבר קראו „בְּעִירָה“ במקום „בעֶרָה“. אולם תשובה זו מוזרה היא מאד. כי מי הוא שטעה בהבנת הפסוקים ומי ראה צורך בתקן ספרים זה? כלום לא ידעו כותבי התורה לפרש את הכתובים בפירושם הנוח והפשוט של ג. הופמן והנגררים אחריו ושעו ותקנו את המתקן?

וכבר העיר הולצינגר נופ, שהשענה שטענו נגד נוסח המסורה — שאין הכרם מקום מרעה לכהמות — יש לה עוד יותר תוקף כלפי גירסא ה„מתוקנת“ של ג. הופמן עצמה: וכי מדרכו של אדם להדליק אש בכרם כדי להבעיר את הזמורות? לפיכך הולצינגר מציג לדגיה שוב: „כי יבער איש שדה ושלח את הבערה ובערה בשדה אחר או בכרם אחר“ (כלומר: הולצינגר מוחק פעם את המלים „או כרם“ ומוסיף בסוף המאמר את המלים „או בכרם אחר“). וכן בפסוק ה' אחרי המלה „השדה“ הולצינגר גורס „או הכרם“, — הוספה מחסרת מעם כלל שדרי השם „שדה“ כולל קרקע וכל מה שצומח עליו: אילנות ונפנים, צמחים וירקות.

אהרליך שהתירה המזיק בספרו ראשכנזי „Randglossen“ ב„תקנו“ של ג. הופמן מוסיף לדגיה עוד: „כי יבער אש-שדה (!) Feldfeuer, d. h. Feuer im Felde) ובערה שדה אחר“.

אבל ברור שמנגד זה של הגהה ותקן לפי „שקל הדעת“ עושה את נוסח התורה הקדוש מדרס לכל מי שאינו מריח ריח של לשון ואין לו טעם ברוח שפת הקדוש.

תמה בעיני שמצדדי הכתוב לא הרגישו שבהגהתם לא לבד שלא תקנו אלא עוד הוסיפו קרשי חדש. כי לפי הנוסח „המתקן“ יש לשאול: מדוע באה בפסוק ה' המלה „אש“ ולא המלה „בערה“ כמו בפסוק ד' („ושלח את הבערה“)? ואין להשיב שאף לפי נוסח המסורה קשה, שהפסוק ה' עצמו פותח באש („כי תצא אש“) ומסיים בבערה („המבעיר את הבערה“), — שדרי לפי הפירוש המיוסד על המסורה הפסוק ה' מדבר במי שהדליק אש לצרכי עצמו בביתו או בהיותו בדרך (כדי לבשל תבשילו וכדומה) ובלא במתכוין יצאה האש ואחזה בקצים ונעשתה לבערה ששורפה את כל מה שיש בשדה: ה„אש“ שבתחלת הפסוק היא אש סתם והמלה „בערה“ שבסוף הפסוק מציינת את האש השורפת ואוכלת כדבר המזיק ומבעיר; מה שאין כן לפי גירסא ה„מונה“ של מתקני המקרא שסוברים שהפסוק ד' — כמו הפסוק ה' — מדבר במעשה „הבער“ ושריפת זמורות וקצים בשדה.

<sup>65</sup> ראה: Die Heilige Schrift d. A. T., herausg. von Dr. I. Feldmann und Dr. Herkeme. Ex. von P. Heinisch.

לפי „התקן“ של מבקרי המקרא אין להבין את ההמעמה היתירה שבמאמר „שלם ישלם המבעיר את הבערה“, שהרי כפל הפעל (שמשו השרש עם העתיד) בא תמיד להדגיש ולהורות על הערך המיוחד שלפעולה, ולפי נוסח המסורה אמנם מרומז בזה חומר הדין והחיוב שמאטל על המזיק ואח"כ בא גם הנימוק המשפטי של חיוב זה, וכאלו התורה אומרת: „שלם ישלם“ — עליו החובה המוחלטת לשלם, מפני שהוא הוא „המבעיר את הבערה“ ויש לזקוף את הבערה על חשבונו. אבל לדעת מבקרי המקרא (הופמן — דילמן — בנמש — הולצינגר — שטראק) הלא רצתה התורה בפסוק ה' להקל על המזיק מתוך אונס ולומר שאין עליו לשלם במיטב דין שהוא משלם בפחות שבתשלומין, ולפי פירושו מה טעם בהדגשה היתרה של חיוב התשלום ושל העובדה שהוא הוא „המבעיר את הבערה“?

(7) נגד מנייה המקרא.

עדים נגד מנייה המקרא שע"צ האמת אינם אלא משבשים ומעוותים שלא לצורך הם התרגומים של אונקלוס, יונתן והפשיטא, שגורסים כלם „בְּעִירָה“ ולא „בַּעֲרָה“ ומתרגמים לפי נוסח המסורה (ראה להלן, עמ' 59 ואילך). ואף השומרוני בנוסחו העברי ובתרגומו וכמו כן תרגום השבעים אע"פ שמכניסים „תוספת מרובה“ לתוך פסוק ד', כמו שאביא להלן, הנה מתוך התוספה עצמה נראה ברור שגם הם גרסו „בְּעִירָה“ והרי זו ראיה ברורה לקדמותו של נוסח המסורה.

ואשר לקושיים שהמבארים המציהים ממבקרי המקרא מצאו לכאורה בפסוקים, הנה הם מסתלקים ומתבטלים אם נפרש את הכתובים ע"פ עומק הפשט שהדרש ההלכי חדר אליו, ואנו תולכים ומתנים ומישיבים את הקושיים אלו אחד אחד:

(א) על כפל הדבור שבפסוק ד' כבר עמדנו לעיל והראינו שהתנאים והאמוראים הטיבו להסביר ולבאר את הדברים (עי' לעיל עמ' 47).

(ב) על הקושי ב' עמדו כבר התנאים רי"ש ורע"ק. כפי שאמרנו לעיל (עמוד 44). לפי פירושו של רע"ק בבבלי (או רי"ש בירושלמי) הכתוב מדבר במי שרועה בהמתו בשדהו או בכרמו והיא עברה אח"כ לשדה של חברו (לא לכרמו!) ואכלה או דרסה ברנלים, שאז על בעל הבהמה לשלם ממיטב שדהו או מיטב כרמו — הכל לפי מה שיש לו. ולפי הפירוש של רי"ש בבבלי (או רע"ק בירושלמי) הכתוב מתחיל לדבר בהזיק אדם בכלל („כי יבער איש שדה או כרם“ — של חברו) ואח"כ עובר למפרט שני מיני הזיק של בהמתו: דריסה ברנל („ושלח וטל") ואכילה בשן („ובער וטל"), ומאחר שאכילה מצויה יותר בשדה מאשר בכרם נקט הכתוב כאן את המלה שדה בלבד („ובער בשדה אחר") ההולמת את האכילה ואת הדריסה גם יחד. ולבסוף הכתוב אומר: „מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם“ — המזיק משלם מן המיטב שלו בעד ההזיק שגרמה הבהמה באכילה (בשדה) או בדריסה (בכרם).

(ג) את הקושי ג' יש לישב לפי מה שאמרנו לעיל, שאדרבא המלה „בעירה“ שבפסוק ד' אינה מתאימה בשום אופן (אפילו אם ניה ונקרא במקומה

„בערה“) למלה „בערה“ שבמקום פסוק ה', שלפי דיוק הלשון צריך היה הכתוב לומר — לפי גרסת המתקנים — „אש“ ולא „בערה“.

ובנוגע להבדל בין לשון „ושלח“ שבפסוק ד' ולשון „תצא“ שבפסוק ה' כבר העירו חז"ל על זה: „ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן וכול' — עד דעבד כעין ובער וכול', עד דעבד כעין ושלח, והיינו — כשפשע בשמירתו“ (ב"ק נ"ה ע"ב ועי' שם ברש"י). כלומר: התורה נילתה במלה „ושלח“ שחייב התשלומין הוטל עליו אע"פ שלא נתכוין להזיק אלא לרעות בלבד ואין במעשדו כוונה יעה מ"מ יש בידו פשיעה מפני שהזניח את תובת השמירה המצטלת עליו; ולענין „אש“ בארה הגמרא שם את כונת הכתוב: עד דעבד כעין מבעיר, כלומר — עד שפעולתו עצמה (כפעולת הבער האש) גורמת להזק. אבל במקום אחר מפרשת הגמרא שבתורה מחייבת את בעל האש בעד ההזק מפני שהאש היא ככוחו נופו כסברת ר' יוחנן ש„אשו משום חציו“, והיא אומרת: „קרא ומתניתא מסייע ליה לר' יוחנן; קרא — דכתיב: כי תצא אש תצא מעצמה — ישלם המבעיר את הבערה — ש"מ אשו משום חציו“ (ב"ק כ"ב ע"ב), כלומר: התורה אמרה, שאע"פ שהאש יצאה מעצמה הרי זה כאלו הוא נופו הגדו המבעיר את הבערה, והיא הטילה באש שיצאה מאליה חוב על הבעלים כאלו שרף בידו ממש.

ד) הקשי ד' מתישב בנקל מתוך דיוק בהוראה הבמלה של הפעל „בער“. כי אין שום יסוד לדגחה שהשורש בער שחזור ונשנה בשני הפסוקים יש לו בשניהם רק הוראה אחת, מאחר שאנו יודעים בלאו הכי ששורש זה משמש בין במובן השתתה ואכילת-תבואה (מרעה) ובין במובן הרלקה ושריפה (ראה במלונים) ובוראי היתה לשורש זה איזו הוראה יסודית שנתפצלה ונתפתחה אח"כ בהוראות שונות (וראה במלונים).

ה) הקשי ה' מסתלק לפי מה שאמרנו לעיל בבאור ההבדל בין לשון „ושלח“ ולשון „תצא“, שאם אמנם אין מצד הרועה את בהמתו כוונה רעה, אבל יש כאן פשיעה של חוסר שמירה. וראה גם במבילתא משפטים, פי"ד: „למה נאמר: כי תצא אש? אלא בא הכתוב לעשות את האונס כרצון ושאני מתכוין כמתכוין וכול' לכל הנזקין שבתורה“, — היינו: במקום שיש פשיעה הכנה לא מעלה ולא מורידה.

ו) לקושי ו' יש להעיר שכפי הנראה היו משתמשים גם בכרם בשביל מרעה לבהמת, שהרי אנו מוצאים בתלמוד את המאמר השגור „פרה רועה בין הכרמים“ (ב"מ ל"א, ועיין בדרגת הגר"א ובד"ס שם), כי היו נודגים לזרוע בכרמים גם שאר מיני זרעים (ראה כלאים פ"ג, מ"ה, ר). ועוד שכרם אין משמעותו רק נן של גפנים בלבד אלא אף נן עבד ונדור בכלל (ראה אצל בגמט, במלנו של פירסט בערכו; ומכאן באו השמות „כרמל“ ו„כרמלית“ וראה במלנו הארמי-תלמודי של יאססראו בערכם).

פירוש הכתוב ד"מיטב שדהו" לפי התרנומים הקדמונים.

מתוך עיון בתרנומים הקדמונים לתורה תתאשר לנו קדמונותם של נוסח המסורה ושל פירוש חז"ל לכתוב זה. —

# (1) תרנוב אונקלוס.

אונקלוס, שתרגמו הארמי נתקדש בקדושת הרת, הולך בעקבות המסורה ומתרגם את הנוסח העברי כדלקמן:

„ארי יוכל נבר חקל או כרם וישלח ית בעירה ויכול בחקל אחרון שפר חקליה ושפר כרמיה ישלם“<sup>(\*)</sup>.

בתרגום מלול-מדויק זה יש לעמוד על פירוש המלים „יבער“ ו„בער“ לפי אונקלוס. את המלה „יבער“ (ב„הפעיל“ ובסגל תחת העין) הוא מתרגם „יוכל“ (צורת עתיד בבנין אפעיל של שרשי פ"א בארמית, שמתאים להפעיל בעברית) ואת המלה „בער“ הוא מתרגם „יוכל“ (צורת עתיד בבנין פעל בארמית). ולפי זה מתפרש הכתוב לדעת אונקלוס כך: „אם יאכיל איש בשדה או כרם וישלח את בעירה ויאכל בשדה אחר“<sup>(\*)</sup>.

אולם לפי פירוש זה יש לכאורה שני קושיים בכתוב. ראשית, אם נבין — לפי תרגמו של אונקלוס — את הפעל „הבער“ במובן „האכל“ צריך היה שתבא אחרי המלה „יבער“ המלה „בעירו“ שהרי פעולת האכלה זקוקה לעצם המקבל את הפעולה והכתוב צריך היה לבאר מיד את מי הוא מאכיל. שנית אין יחס הפעול של השמות „שדה“ ו„כרם“ הולם לפעל „יבער“ במובן „יאכיל“, שהרי השדה או הכרם אינם מקבלים את פעולת האכלה אלא הם המקום של פעולה זו, וצריך היה לומר „בשדה או בכרם“. ואמנם משום הקושי הראשון פירש רש"י את המלה „יבער“ במובן של הולכת בהמה וגזר את הפעל „בער“ מן השם בעיר,

<sup>(\*)</sup> בנתינה לגר מביא גירסא בת"א: ארי יוכל. וברור שזו טעות הדפוס ע"י חילוף כ' בבי'. ואולי היא הגהה ממאן דהוא שרצה לפרש את אונקלוס עפ"י רש"י. ב„בת תורה“ הגירסא בת"א: ארי יוכל נבר חקל וכו'. ועי' בנתי"ל שכתב נ"ב: „ובכ"י שלי יוכל. ר"ל שהאכיל בהמת בשדה או כרם וכו'“. ואח"כ הוא ממשיך וכותב: והת"א פירש הפסוק הזה עפ"י פשוטו ארי יאכיל נבר חקל או כרם ר"ל כי יאכה איש לבער שדה או כרם (של מי?) וישלח ית בעירה ר"ל ישלחו לפשוטו וכו' אני רואה כאן ערוב דברים שא"ל לירד לכונתם. ואולי יש כאן השמטה.

<sup>(\*)</sup> כידוע נודע בשרשי פ"א בארמית הוסיף הרקדוקי של Verba Gutturalia וגם אותו של Verba Quiescentia. עפ"י רוב הפ"א במקור ועתיד של פעל או שהוא נחה כמו תאכל (דניאל ז' כ"ג), יאבדו (ירמ' י' יא), ואמר (דניאל ב' ז), מאמר (שם ב' ט) או שהוא מתהפכת לזכר כמו יוכל (בראש' ב' טז; ב' לז; שמות ב' כ; כב, ד; ויקרא יט' י"ח), יחל (איוב טז' ו'), ילף (דברים יח' ט), יבר, מימר (בראש' ל' טז, כא, ל; שמו' א' כג) וראה: Wiener's chaldäische Gram. etc. 3. Ausg. von B. Fischer § 21

שמפני כך אין צורך במלת „בעירה“ אחר „יבער“ כי היא כלולה ומרומזת בצורת הפעיל של פעל בער. אולם אף לפי פירוש רש"י הקישי השני בעינו עומד <sup>99</sup>. לפיכך מסתבר ש„ויכול“ משמעו כאן אצל אונקלוס לא „האכלה“ אלא הפסד וכליון, כפי שהזכרנו לעיל <sup>100</sup> ושעור הכתוב לפי תרגומו של אונקלוס כך הוא: „כי יבער (יפסיד) איש שדה או כרם (של חברו)“ — וזהו הגתה כללית, ואח"ן הכתוב בא ופירט את אופן ההפסד: „ושלח את את בעירו ובער (ואכל) בשדה אחר“. אמנם הפעל „אכל“ בארמית אין לו כל אותם המובנים השונים שיש לפעל „בער“ בעברית (אכילה, הפסד וכליון, ביעור באש), והוא משמש תמיד במובן אכילה ממש <sup>101</sup> או בדרך השאלה לאכילת אש, ואף בצורת „אפעל“ לא מצינו לפעל זה הוצאת כליון והפסד. בכל זאת מתרגם אונקלוס את המלה „יבער“ בפעל „ויכול“ ונותן לו משמע מיוחד בהתאם לעברית, שכך היא דרכו לחקות בתרגומו הארמי את המקור העברי גם בצורתו המלולית ואינו מקפיד ביותר על תכונת השפה הארמית. וכבר הראו התוקרים שאף עקילם (אקוילא) בתרגומו היוני אחז בדרך זו <sup>102</sup>.

## 2) תרגום יונתן בן עוזיאל.

בתרגום המכונה על שם יונתן בן עוזיאל הגוסס הארמי של הפסוק הוא: „ארים יפקר נבר חקיל או כרמא וישלח ית בעירה ויכול בחקל נבר אחרין — שפר חקליה ושפר כרמיה יכלם“ (ע"פ התצאת מ, גינסבורג).

המפרשים נתקשו כאן בהבנת המלה „יפקר“. אין לפרשה מלשון הפקר, שהרי אין לה שום טעם במקצתו ולא מצינו בשום מקום אחר שיהא ל„בער“ משמעות „הפקר“. ועוד שהיה צריך לומר „יפקיר“ בהפעיל. בפירוש על תרגום יב"ע שנדפס בתחום (הוצ' נעטטער) המלה „יפקר“ מבוארת במובן „מוזר“, מלשון „פוקר שעושה במוזר וכו'“, ודרש כי יבער מלשון ובער שעשה מעשה בערות, שנהג מנהג הפקר בשדה חברו או מפני שמשמר את שלו ומוזיק את חבירו, — פירוש דחוק ומעורר! בעל „אהבת יונתן“ טובר שיב"ע מפרש „יבער“ מלשון „בעור“, וכוה ששלח את בעירו עשה השדה הפקר. ואף פירוש זה איננו מציח את הדעת כלל.

ולי נראה שיש כאן בתרגום יב"ע חילוף אותיות וצ"ל: ארום יבקר (בי"ת במקום הפ"א) <sup>103</sup>, כמו שכתוב גם בקטעי התרגום הירושלמי שאביא להלן. ופירושו: כי ירעה. את השם „בוקר“ במובן רועה-בקר או מרצאים במקרא

<sup>99</sup> ראה הערה 83 מ"ש בשם הגר אריה.

<sup>100</sup> ראה בפ"ז עמוד 47. ועתה מצאתי לר"י בבור שור שכותב בפירושו עה"ת: כי יבער איש שדה או כרם. שסבבר השדה או הכרם מן התבואה שבתוכו ומשוחיתת. <sup>101</sup> עי' במלון של לוי לתרגומים.

<sup>102</sup> ראה: G. Dalman: Gram. d. jüdisch-palästin. Aramäisch, S. 13. וזהו כנוד לדעת שד"ל באהוב לר עמיד 1 בד"ה התיכ הראשון. ובספר „על התרגומים העתיקים“ (כת"י) אני כבאר את דרכו של אונקלוס ואופן תרגומו. <sup>103</sup> כמו הבקר-הפקר וכו"ב.



(עמ' 101, י"ד<sup>108</sup>), ובתלמוד בקרא (ב"מ מ"ב, ע"ב; כתובות פ"ד ע"ב, טוטה מ"ח ע"א). ובתרגומי יב"ע וירושלמי נמצא שרש בקר במובן „מרעה“ (ע' בתרגומים לבראשית י"ג, ז; וראה בערך השלם וב„האצרי“). ואמנם יש לשרש „בקר-בכר“ גם מובן השחתה וביעור, כמו במאמר „המבכיר כרמו של חברו סמדר“ (ב"ק נ"ח ע"ב, ועיי' שרשי' ברשי' בר"ס גורם לפי כ"י רומא: המבכיר<sup>109</sup>). אולם יותר מתקבל על הדעת שכאן לא נחזקו יב"ע לפרש מלת יבער מלשון השחתה שהרי את מלת ו„בער“ שבאה אח"כ הוא מתרגם „וייכול“, אלא נראה שיב"ע מבין את הפעל „יבער“ במובן מרעה (כמו שהבאתי לעיל בשם ר"י אבן ג'טא, ראה עמ' 46) ובכן שיעור הכתוב לפי תרגומי של יב"ע הוא: „כי ירעה (יבקר) איש שדה או כרם (שלו) ושלח את בעירה ובער בשדה אחר“ — כלומר: הגיה לבעירה והוא הלך ורעה בשדה אחר<sup>108</sup>).

וכאן יש מקום להעיר על ההבדל האופייני שבין תרגומי של יב"ע לבין תרגומי של אונקלוס. אונקלוס הוא משועבד ללשון המקרא ואינו נוטה הימנו אלא במקום שיש צורך גדול. ואף כאן הוא משתדל להתאים את לשון התרגום הארמי ללשון המקרא. את המלים „בשדה אחר“ הוא מתרגם „בחקל אחרון“ כלומר: בשדה של איש אחר, בהתאם למסורה שנקדה „בְּשָׂדָה“ בסמיכות (שוא תחת השין חצירה תחת הדלת) ולא בצורת נפרד — „בְּשָׂדָה“ — והמלה „איש“ לפני „אחר“ חסרה כאן כמי כמה פעמים במקרא (כפי שהעירו שם רש"י וראב"ע, ועיי' ברא"ם<sup>108</sup>). לעומת זה יב"ע מדרק יותר בשמירת רוח הלשון הארמית ואף מוסיף מלים לשם פירוש ובידור המובן. את המלים „בשדה אחר“ הוא מתרגם „בחקל נבר אחרון“ בהוספת המלה „נבר“ במקום „איש“ החסר במקרא; מה שאין כן באונקלוס שלא הוסיף את המלה הזאת כדי להתאים לשון התרגום למקטט העברי<sup>107</sup>).

### 3) ה פ ש י ט א

<sup>108</sup> בתרגום שם: ארי מרא ניתי אנא. (ר' בתיב"ע לבראש' ס"ו, לב; ס"ו, ו. שם הוא מתרגם מרי ניתי או רבני ניתי. גם רש"י מפרש: בוקר אנכי — ריעה בקר. וכן פירש הראב"ע בשם ר"ב פריס: שומר בקר או חרש בבקר. ועי' ב„באר ושום שכל“ שהקשה על רש"י מן הכתוב הפסוק: ויקצו מאחרי הצאן. „ווידענו מספרי נוסעי הקדם כי מי שרעה צאן לא רעה בקר“. וראה גם ב„מנחה כלולה“ שכתב „שורעה צאן הוא חתר מסוגל לנכואה בהיותו מתבודד“. ... ור' בראנצר לפני שבוקר כילל ריעה צאן ובקר יחד. ועי' שם מ"ש בשם ר"ש הגנידי.

<sup>109</sup> עי' במלונים של לוי וזאמסטרוב ואצל ברוקלמן: Lexicon Syriacum.

<sup>108</sup> במלונים הסוריים לא מצאתי שרש בקר במובן מרעה, מ"ס תוראה זו מקיימת בתיב"ע עצמי ככתוב בפנים.

<sup>106</sup> „בשפתי חכמים“ (דפוס פ"ס) מביא שמהרש"ל העיר על פירש"י: הוסיף מלת איש (בשדה של איש אחר) לפי ששדה היא לשון נקבה. וכבר השיג באהיו"נ ששדה הוא במקרא ל"ז. ובמספר מנחת יהודה (פראג תלח) שבו מביא המחבר כל ביאורי מהרש"ל לרש"י לא מצאתי דבר זה.

<sup>107</sup> ככאן סמך לדעתו של דלמן הג"ל (בהערה 101) ששפת התרגום של אונקלוס לא היתה שפה מדוברת בפי העם, אלא שפה „מלומדת-מלאכותית“ שנוצרה לכתחילה

נוסח תרגום הפשיטא הוא: „וכד נוכל גברא חקלא או כרמא ונשמר בעירה ונוכל בחקלא אחרתא — מן טבא דחקליה ומן טבא דכרמא נפרע<sup>108a</sup>.”  
 לכאורה נראה שהפשיטא קראה כאן „יִבְעֵר” (צורת פעל, בקמץ תחת הבית) ולא „יִבְעֵר” (צורת הפעיל, בסגול תחת העין) ולפיכך היא מתרגמת את המלים „יבער” ו„בער” שבכתוב באופן שווה. הגקד המסורתי לא היה ידוע לה. וכך נראה גם ממה שהיא מתרגמת את המלים „בשדה אחר” — „בחקלא אחרתא”, — כי היא קראה כאן „בְּשָׂדָה אחר” (כמי בפסוק: „אל תלכי ללקוט בשדה אחר”, רות, ב', ח) ולא „בְּשָׂדָה אחר”<sup>108a</sup>.

אלם אע”פ שבננוע לניקוד הפשיטא נוטה מן המסורה, מ”ס בנף הנוסח ובפירושו היא הולכת בדרך המסורה<sup>108b</sup>) את המלים „מיטב שדרו וכול” היא מתרגמת: „מן טבא דחקלא ומן טבא דכרמא” וזהו כדעתו של רע”ק בבבלי או רי”ש בירושלמי, שמפרשים „מיטב שדרו” שדרא מיטב הקרקע עצמה, כפי שהדאינו לילל (עמ' 10).

לשם תרגום מלולי של הנוסח העברי. בספרי „על התרטמים העתיקים” הוכחתי שתיב”ע בעיקרו (ושנן בו הדספית מאוחרת!) קדום הרבה מאדו של אונקלוס. אני השמיט וקיצר מתוך כמה דבורים שלא מצא להם „סתאימת” בנוסח הכתוב. בתרגומו הקפיד, שהטקסט העברי כמו שהוא ישתמר כפי העם אף בלבושו הארמי, שהרי כמה נופי תורה תלויים בכל תיבה, אות ותג שבכתוב. וראה מ”ש בכר ZDMG. Bd. XXVIII., S. 61.

<sup>108a</sup>) אני מצוין ע”י הוצאתו של ר”ח העליר. (ברלין תרפ”ח). הוצאתו של רח”ה (באותיות עבריות) היא העתקה מהוצאתו הסורית של לעז (Lee).

<sup>108a</sup>) במקרא שדה הוא ל”ז (ויקרא כה, לד; כה, טז; כה, כא; כד; רות ב, ח; משלי לא, ז ועד) מ”ס הפשיטא מתרגמת „חקלא אחרתא” לפי שכסוריו היא ל”ז. (וכן בתלמוד: נשתתפה שדרו ועי’ ערוה”ש)... וכן איתא בספרא כה, כ”א: והי’ השדה בצאתו כיובל. מלמד שהשדה קרוי לשון זכר. וראיתי בהתוה”מ שפי’ עפ”י מ”ש בספרא שאם נאל אחד מן הכהנים שאין זו שלו אלא יוצא לכל אחיו הכהנים, שדרשו בכתוב לכהן תהיה אצותו, ר”ל אצותו תהיה לכהן ולא שדה האצורה למעלה. וא”א לפרש שהשדה תהיה אצותו שהרי שדה הוא לשון זכר. וק”ל איך יפרגם את הפסיק שם כה, לו: כי בתי עמי הלויים הוא אצותם? ובע”כ שכן היא דרך הלשון במקרא. וראה מ”ש בנתיבות עלם עמ’ 48. אצ”ב ראיתי שבשם”ק לערכין כ”ה ע”כ מביא פירוש זה בשם הר”י בגליון. ועמ”ש בשם הר”י מ”ט מ”אני. והר”ה בנוסח השומרונים עמ’ 188 הע’ 1 פירש נ”כ כנ”ל ונעלם ממנו שכבר קדמוהו השם”ק והמלבי”ם ז”ל. וראה בערוה”ש שמביא מפירוש הר”ש לספרא נירמא ושנה: מלמד שהשדה קרוי ע”ש הגובר. ועי”ש שכתב בהערה 1: ומה נשתבש בילקוט ע”ש זכר.

<sup>108b</sup>) ראה ציון י”ג. וכאן אעיר שבנמ’ ב”ק נ”ח ע”כ דרש רב מתנה את המלים שדה אחד כמו שדה אחת. ועי’ בסהר”ם שיף שתמה על שלא אמרה הנמ’: א”כ לכתוב שדה אחת. וכתב לישב: אם לא דלשין הפסוק לחדר ובכ”י שבר”ם, גרס אי נמי בשדה של אחר. וגם גרס שם ע”ג שדה אחת. והר”ה בספרו הגיה”ש צד 188 הג”ל כתב: „כענין מאד שהש”ך חו”ם סי’ שט”ה, סעוף ה’ (צ”ל: סק”ה) ששדה משמשת גם בלשון נקבה מן הכתוב תוציא השדה (דברים כ”ה ל”ח)”. וכבר הקדימו בהג’ רש”י לב”ק נ”ח ע”כ. והרש”ש כתב „שכ”ם באונקלוס אבל האשכנזי

#### (4) תרגום ירושלמי של הבנייה.

מכל התרגומים הקדמונים התרגום הירושלמי של הגניזה שקטעיו תוציא הפרופסור קאהלה בשנת 1930 הוא לבדו נוטה מן המסורה בקריאת המלה „בעירה“ שבכתוב (109).

בקטע תרגום של כ"י קמברידז' כתוב:

„ארום יבקר גבר חקל או כרם וישלח ית יקידתיה ויוכל בתוקלה דאחרן בית שפר חקלה ובית שפר כרמה ישלם“.

את המלים „בשדה אחר“ קורא גם תרגום זה לפי הגקוד של המסורה, שהרי הוא מתרגם „בתוקלה דאחרן“ — בשדה של אחר. אולם לטאורה נראה שאת המלה „בעירה“ היא מצקד „בְּעִירָה“ כלומר — אש, כמו במסוק שאחריו („שלם ישלם המבעיר את הבערה“).

קאהלה כותב על זה בהערה: „המלה מגוקדת ג"כ לפי הגקוד של טבריה: יקידתה; היא מחוקה קצת בכ"י ונראה שרצו לתקנה; במופס הכ"י אפשר עוד לקרא אותה ברור. המתרגם ערבב כאן את המלה העברית „בעירו“ עם „בערה“ ותרנם כך. אי-הבנה משונה זו היא מ"מ הוכחה ברורה לעתיקות המופלגת של התרגום“ (110).

מתוך דבריו אלו ניכר שקאהלה לא ידע ע"ד הגהתו של ג. הופמן שהבאנו לעיל, שרוצה ל"תקן" את הגיקוד המקובל בידינו ומציע לקרוא „הבעירה“ במקום „בעירו“. השאלה היא איפוא אם יש לנו רשות על יסוד תרגום ירושלמי זה, שעתיקותו אינה מוטלת בספק (110a) שבימים קדמונים היו קוראים בכתוב „בְּעִירָה“ במקום „בעירה“?

להשערה כגון זו אין לפי דעתי כל יסוד.

התרגום הירושלמי דגן מגוקד בניקוד הארצי-ישראלי העתיק. הקדום הרבה מן הגקוד הבבלי והגיקוד הטברני גם שניהם (לפי מסקנותיו של הפרופסור קאהלה) (111). המלה „יקידתה“ מגוקדת בכ"י בסימני התנועות הקדומות: יְקִידָתָהּ. ולפי הגיקוד הטברני יש לקרא אותה: יְקִידָתָהּ (בצירי תחת הפתח), — בניגוד למלה „יקידתה“ שבתרגום הפסוק ה' — „משלמה ישלם מן דמוקד ית יקידתה“, שמגוקדת „יְקִידָתָהּ“, היינו — לפי הגיקוד הטברני — בקמץ או בפתח תחת התי"ו. המלה „יְקִידָתָהּ“ — משמעה „היקידתא שלו“ (בגוף נסתר זכר) ומכאן ראייה שהתרגום הירושלמי הזה מ"מ לא קרא בכתוב „בְּעִירָה“ אלא בעירו (עם תולם סיומי לכנוי הגוף הנסתר), אלא שאת השם „בעיר“ עצמו תרגם במלה

תרגמו לנוכח וכו'". אבל כת"א הוצאת ברלינר הגרסא: תפיק לחקלא. הרי שגם ת"א מתרגמו לנוכח.

Paul Kahle: Masoreten des Westens. II. 1930 (109).

ראה שם עמוד 15 הערה 1.

(110a) ראה מה שהביא קאהלה בשמי במסד הנ"ל עמוד 3 הערה 1.

(111) ראה את הפרקים ע"ד הגקוד הבבלי והארצי-ישראלי שפרסם קאהלה במסד Historische Gramm. d. Hebr. Sprache d. A. T. von H. Bauer und Pontus Leander (Halle 1922).

„יקידתא“. והנה אין להניח כלל שהמתרגם טעה בפירוש המלה העברית „בעיר“, שהרי גם בסורית משמש שם „בעירא“ לכהמה או למקנה. אלא אם נניח, שהבניי אינו משובש, עלינו בהכרח לומר שהמתרגם יצר מובן חדש למלה הארמית „יקידתא“ בהתאם למלה העברית בעיר והלך בזה בדרכם של המתרגמים הקדמונים, שהיו בלשונם מחקים בדיוק את צורת הלשון העברית של המקרא והיו יוצרים אף בשפת התרגום דמויי לשון כמחכונת שפת המקור. ודוגמא לכך הוא השם „מקנה“ שבעברית הוא נגזר אמנם מן הפעל „קנה“ אבל משמעו לא קנין בכלל אלא עדרי צאן ובקר ובכל מקום ששם זה בא בתורה אונקלוס מתרגמה בשם „בעירא“ המתאים לה. אולם הפשיטא מתרגמת כמעט תמיד מלה זו בשם „קניא“ שבארמית ובאמת אין לה משמע אחר מלבד זה של קנין ורכוש בכלל (בראשית ד', כא; כ"ט, ז; במדבר לא, ט; ל"ב, א; דברים ג, י"ט ועוד) <sup>(11)</sup>. וכמו כן אולי גם המתרגם הירושלמי עוד מרחיק ללכת בדרך זו ונותן משמע חדש לגמרי למלה „יקידתא“, כדי להתאים אותה בתרגומו אל המקור העברי שבו יש דמיון לשוני בין המלה „בעירה“ (בפסוק ד') ובין המלה „בערה“ (בפסוק ה') <sup>(12)</sup>.

ברם יותר מתקבל על הדעת שכתב-היד שלפנינו הוא משובש במקום זה, ונראה שהמלה „יקידתא“ היא שגיאת סופר שנתחלפה לו מלה זו בפסוק ד' בזה שבה בפסוק שלאחריו בתרגום השם „בערה“; וכבר העיד קאדלה שמלה זו נמחקה בכת"ה, ודאי מפני שהוכרה כשיבוש.

ואמנם לשון התרגום עצמו מוכיחה שמעות סופרים לפנינו, שהרי הוא אומר על ה„יקידתא“ — „יוכל בחקלה“ (בלשון זכר) במקום שצריך לומר „תוכל בחקלה“ (בלשון נקבה), שהרי השם „יקידתא“ בארמית הוא ממין נקבה (והשווה בתרגום ירושלמי זה נופו לפסוק ה': „ארום תפוק אש ותשכח קוצין ותכל נדישין“). ועוד, הרי כבר הוכחנו לעיל שהפעל „בקר“ אי אפשר לפרשו אלא במובן מרעה, ואם כן מתוך המשך הפסוק בתרגום הירושלמי דגן אנו למדים שבהמה מדבר הנתוב ולא באש.

<sup>(11)</sup> רח"ה ב„פשיטא“ שלו לבראשית ד', כ"א כתב בהערה 12: „פירש ומקנה כמו קנין ורכוש, וממנו את הבהמות בשם זה, כי הן הן הרכיש העיקרי של האדם באותם הימים“. ועי' בהאוצר לרש"י פון ערך קנין שכתב כן. והנה צודק אמנם בשפה העברית שקבעה את השם מקנה (במיוול תחת הגוף) לבהמות ביתיות. משא"כ בסורית שאין אנו מצאים בה את השם קניא לבהמות אלא את השם בעירא (ר') למשל בראש' כט, ז: לא עת האסף המקנה, שהפשיטא מתרגמת: בידאי שאין זה אלא למכוש בעירא. ועי' במלוננו הסורי של בחקלמן ע' קניא. בידאי שאין זה אלא חקי ללשון העברית. מענין הוא שאת הפסוק „ויוצל ד' את מקנה אביכם ויתן לי“ (שם לא, ט) מתרגם יב"ע: והקין ד' ית ביתא דאבוכון. אונקלוס: ואפרש ד' ית נית דאבוכון. והפשיטא: ופרש אלהא מן קניא דאבוכון.

<sup>(12)</sup> עי' בספר השרשים לר"י בן נטאח (הוצ' בכר) עמ' 71 שכתב: וענין רביעי כי יבער איש שדה או כרם כשירעה. ושלה את בעירה — את בהמתו וכו' ובהערת המ"ל: ב ע (ספר השרשים הערכי) יש עוד: המבעיר את הבערה ר"ל המשלה את הבהמה לרעות. וזה טעם ביד ר' יונה והמעתיק העבירו מן הספר. בכר צדק בזה ולא הבאתיו אלא להראות על טעות משתרבת מתוך דמוי-לשון.

(5) תרגום השבעים והנוסח השומרוני.

כידוע מתרגמים השבעים את הפסוק שאנו עוסקים בו לפי הנוסח השומרוני שהבאנו אותו לעיל (עמ' 16) כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר שלם ישלם כתבואתה ואם כל השדה יבעה מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. כבר העירו רבים על הקורבה שבין נוסח השומרוני ובין תרגום השבעים בנתע לצורה המלולית של הפסוקים בתורה ולצופן קריאתם (114).

לא כאן המקום לעמוד על היחס הזה ועל השאלה מי קדם למי או מי נגד אחר מי (115). לענינו די לקבוע את העובדה, שהמדע הכיר בה, שמ"מ תרגום השבעים אינו תרגום מלולי של הנוסח העברי המקורי אלא יש לו אופי של פירוש וביאור. במקום שהמקור נראה לו קשה ואי-מובן הוסיף מלים מבארות ובכמה מקומות התרגום אינו הולם את הנוסח העברי כלל. וכבר הוזהירו חוקרי המקרא שלא לסמוך עליו כעל עדות לנוסח קדום מקורי (116).

והוא הדין אף בנוסח השומרוני העברי. וידוע שהשומרוני לא נמנע מלשנות את הנוסח העברי לא רק מתוך טעמים דוגמטיים והתנגדות למסורה-הישראלית אלא אף ממעשים לשוניים, דקדוקיים ופרשניים (117).

בנוגע לפסוק שלנו אנו מכירים מיד שאין הנוסחא השומרונית ושל תרגום הע' נוסחא מקורית קדומה, אלא היא הרצאה חפשית עם תוספת דברים לשם ביאור הכתוב שנתקש בהבנתו. והנימוקים הפרשניים שגרמו לשומרוני ולשבעים להוסיף דברים לשם ביאור הפסוק הם אותם שהזכרנו כבר לעיל (118). מפני אותם המעשים השומרוני מבאר שהכתוב מדבר בשני מיני היוק: א) "כי יבער איש שדה או כרם", — היינו: כשיבער את כל השדה או את כל הכרם (השומרוני סובר: כי יבער = כי ישחית); וכאן הכתוב מדבר באדם המשחית, שיכול להשחית שדה ואף כרם. ב) "ושלח את בעירו" (השומרוני גורס ויו בסוף) "ובער בשדה אחר,

(114) C. Steuernagel: Lehrbuch der Palästin. Archäologie, 2. Aufl. Leipzig 1904. Einleitung in das A. T., S. 42. Religion in Geschichte und Gegenwart.

Samaritanen. בספרים המצויים אצל שט. ימצא הקורא דוגמאות אין מספר.

(115) ראה מאמרו של: S. Kohn: Samaritanen und Septuaginta. MGWJ. 1894.

S. 1 ff. דעתו היא שהדוגמאות של השומרוני חדרו אל הע' באמצעות של המאמריטיקון (תרגום יוני-שומרוני) והן שרדו אח"כ את הדוגמאות הישנות של כת"י הע'.

(116) ראה מאמרו של פרוס' האנס שמידט ב"רעליגיאן אין געשיכטע וכו'".

(117) דוגמאות רבות ימצא הקורא בספרו של: Gesenius: De Pentateuchi Samaritani etc. בספרו ומאמרו המרחיבים של ש. כהן המצויים כולם אצל שטיינרגל הג"ל. וכן בספר הנוסח השומרוני לד"ה.

(118) מלבד הקושיים שמניתי לעיל עמוד 54 יש להוסיף גם דקדוק זה: כראש הפסוק נאמר כי יבער איש שדה וכו' בלא בית השמש. ואח"כ: ובער בשדה אחר, אשר כבר הרגיש בו התלמוד. עי' ב"ק נ"ט ע"ב: א"נ שדה אחר מאי בשדה אחר וכו' ע"ש.

— כלומר: או אם שלח איש את בעירו והוא אכלה רק מקצת השדה, כדרך הבהמה שאכלת רק חלק מתבואת השדה ולא כל מה שבשדה, וכאן הכתוב מדבר רק בשדה ולא בכרם, כי מדרך הבהמה לרעות ולאכול בשדה אבל לא בכרם. ולפי זה אף סוף הפסוק — „מיטב שדרו ומיטב כרמו ישלם” — מתפרש לדעת השומרוני בשני אופנים: באופן א' על האיש לשלם את מיטב שדרו ומיטב כרמו הוא בעד ההיזק שהזיק לשדה וכרם של חברו; באופן ב' — עליו לשלם משדרו כתבואת השדה שאכלה בהמתו, שדרי הוא יכול לעמוד על טיב התבואה שנאכלה ולאמוד את ערכה ושוויה עפ"י התבואה שנשארה בשדה („גידון כמשורר שבה”; ראה למעלה עמ' 16).

וכבר שיערנו לעיל (עמ' 16) שחילוק הדעות בין חכמי ישראל, רי"ש ורע"ק, בפירוש „מיטב שדרו” שבכתוב, הוא הוא שנקלט באוני השומרוני והשבעים ונתן להם מקום להבחין ולהפריד בין שני מיני היזק, לפשר בין הדעות של רי"ש ורע"ק ולקבל את דעתו של רי"ש לגבי הפסד מקצת השדה ואת דעתו של רע"ק לגבי הפסד כל השדה (ראה למעלה עמ' 16).

המלים „שלם ישלם כתבואתה”, ואם כל השדה יבעה” שנשתרבבו בנוסח השומרוני של הפסוק בין המלים „בשדה אחר” ובין המלים „מיטב שדרו ומיטב כרמו ישלם” הם בלי ספק הוספה ביאורית-פרשנית שנכתבה אולי על הגליון ונכנסה לפנים אי שהכניסוהו בכוונה לפנים כדרכם בשאר מקומות שבמקרא<sup>119</sup>. ואמנם יש ראיות מוכיחות שהמלים אלו אינן אלא הוספה פרשנית מאוחרת:

א) כבר העיר קייל בפירושו על התורה<sup>120</sup> שהגיגור הדגיוני כלפי המאמר הקדם, שאליז מכוונים המלים „ואם כל השדה יבעה” („כל השדה” — בניגוד „למקצת השדה”) אינו הולם ומתאים למאמר הקדם נוסף: „ובער בשדה אחר שלם ישלם כתבואתה”, שדרי כאן לא נאמר שהזיק רק מקצת השדה. אמנם דילמן ובינש השכיבו על זה, שאות השמש „ב” במלה „בשדה” היא „בית” חלקית והמלה „בשדה” ענינה „חלק מן השדה”. כמו בפסוק: „כל בן נכר לא יאכל בו” (שמות, יב, מ"ג; וכן שופטים יג, טז; איוב ג, י"ג), ולפי זה נתן כבר חצי הפסוק הראשון מקום להוספת הנחה תנאית-גיגורית, שאנו מצאים בסוף הפסוק. אולם תשובה זו אינה מניחה את הדעת. כי ההבדל בין שני אופני ההיזק הוא כ"כ עיקרי בבחינה משפטית ומכריע בקביעת אופן התשלום (לפי השומרוני) שצריך היה להתבטא בפירוש ולא ברמו דקדוקי, שדרי אין מדרך מחוקק להסתפק בניסוח-החוק ברמזים לשוניים דקדוקיים במקום שצריך להבחין בין אופנים שונים של מעשה שיש להם תוצאות חוקיות שונות. בהכרח שכאן הוספה פרשנית על יסוד דקדודים לשוניים. ובאמת נקל להוכיח שנוסח השומרוני אינו מיושב אלא אם נבחין בו משפט-מצטרף נוסף, שאינו שייך למקור אלא משלים ומבאר אותו, וכך היא צורת הפסוק לפי הנוסח השומרוני, כשנפריד אותו לחלקיו: א) „כי יבער איש

<sup>119</sup> ראה בספרים המצויים בהערה 117.

<sup>120</sup> Carl Fr. Keil: Bibl. Comm. über die Bücher Moses. S. 487. Anm. 1

שדה או כרם ושלח (היינו: או שלח את בעירה) ובענ בשדה אחר" — עד כאן החלק הראשון, התנאי, של החוק בנוסח התורה הקדום, ועליו מוסיף עכשיו השומרוני לשם ביאור ולשם השלמת הדברים הבאים אח"כ שהם לפי דעתו סתומים וחסרים: (ב) "שלם ישלם כתבואתה" — כלומר במקום "ששלח את בעירה" לפי שדרך הבהמה להשחית רק את מקצת השדה. אבל — "ואם כל השדה יבעה" — היינו במקרה הזכור כבר, שהאיש עצמו יבער שדה או כרם (ומדרכו של האיש הרי יבער את כל השדה). ומכאן מתחיל שוב נוסח התורה הקדום בחלק האחרון, המסקנתי, של הפסוק: (ג) "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" (121). כנגד זה, אם נניח שהנוסח השומרוני הוא חמיבה אחת, שכל חלקיה שווים בערכם ובקרימתם ומביעים ביחד רעיון אחד של המחקק, או אין לאלו החלקים סדר נכון וקישור סגנוני-הגיוני והחלק הראשון של הכתוב, המדבר על בעור שדה או כרם על-ידי איש (שדה או כרם בלי בית-השמוש, ז"א: שנתבעה כל השדה או הכרם) אינו מוצא המשך מתאים לו. כי הכתוב פותח ואומר: (א) כי יבער איש שדה או כרם — זהו מקרה אחד: ביעור כל השדה או הכרם ע"י האיש עצמו; והכתוב מוסיף ומוזכר עוד אפשרות אחרת: (ב) "ושלח את בעירה ובער בשדה אחר" — זהו המקרה השני: היוק מקצת השדה ע"י הבהמה, והרי עכשיו על הכתוב להודיע את התוצאות החוקיות של פעולת ההיוק בשני המקרים שהוזכר בחלק התנאי של החוק. אבל לפי הנוסח השומרוני הכתוב ממשיך ואומר: (ג) "שלם ישלם כתבואתה" — היינו: הוא מודיע על התוצאות של ההיוק במקרה השני. והרי כאן יש לשאול מדוע הכתוב מדבר על המקרה השני בלבד ואין הוא מבאר את התוצאות התוקיים בשני המקרים לפי הסדר שבחלק המאמר התנאי הקודם, היינו: "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" (במקרה ראשון) או כתבואתה ישלם" (במקרה שני)? ועוד יותר מתאים היה לפי השומרוני אלו אמר הכתוב: "כי יבער איש שדה או כרם — מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, וכי ישלח את בעירה והלך בשדה אחר — שלם ישלם כתבואתה". וביחוד קשה נוסח החלק האחרון של הכתוב שבא אחר-כך: (ד) "ואם כל השדה יבעה — מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", שכאן הכתוב מדבר שוב על המקרה הראשון בלי שום קשר עם ראשית הפסוק, ובמלים אחרות ושונות מבקדם, כאלו זהו מקרה חדש שלא נזכר עוד.

(ב) כבר הניש דילמן עצמו שהמלה "כתבואתה" בסיום-הבני של נקבה אינה מתאימה לשם שדה שבא במקרא תמיד בלשון זכר. דילמן אמנם משתדל לישב, שצריך לנקד "כתבואתה" כמו "בעירה" (בחולם על התיז), אולם תשובתו זו מפרטת היא ממקומה, שהרי השומרוני גרס ג"כ "בעירו" ביו, ובכלל דרכו של השומרוני הוא להחליף את הדא הסימית (עם חולם) שבאה במקרא בסוף השם

(121) את היו הסימית של שדהו הוא מפרש באופן כפול, של המזיק ושל הגיוק, הכל לפי מצב ההיוק. ראה מש"ל עמוד 16. מודה ביעני דרכו של המפרש ר"ר ד. ה. מיללער אשר בספרו "Die Gesetze Hammurabis" צד 99 הערה 5 הוא משתדל למצוא סיוע לנוסח השומרוני דחוקי המרכי מעיפים נ"ז ונ"ח... ינעתי ולא מצאתי אף צל של דמיון בין חוקי המרכי הנ"ל ובין שני מיני הנזק לפי הנוסח השומרוני. מיללער לא עמד על הדברים שכתבנו בפנים ולא יצא ידי חובת העיון.

בבני לזכר נסתר לאות ויו<sup>122</sup>).

ג) המלה "יבעה" שבאה כאן בנוסח השומרוני ("ואם כל השדה יבעה") קשה לבארה: מלכד שלא מצינו אותה במקרא במובן של בעור, על מה שכבר העיר רח"ה, — דגה מזרז הדבר שהמסמך משתמש בפעלים שונים לסמן פעולה אחת, — שפתח ב"כי יבער" והמשיך ב"ובער" ובתור לו אח"כ בפעל "יבעה".

משום כל טעמים אלו עלינו לומר שהמלים הנוספות בנוסח השומרוני ובתרגום השבעים אינן אלא ביאור שעל שולי הגליון שנכנס לתוך המקור, ולפיכך תותם השפה השומרונית טבוע עליה (שרש "בעה", "שדה" בלשון נקבה). ואמנם בנפש עצמו הכיר בזה ומשום כך כתב במקום הנ"ל: "אולם לפי הרגשתי אין כל נימוק מבריה לקבל נוסחא זו<sup>123</sup>).

ועכ"פ למדנו מתוך הוספתיו של השומרוני ומתוך תרגום השבעים שאף הם קראו "בְּעִירָה" בכתוב (בחלם) ולא "בְּעִירָה" (בקמץ) כדגהתו של ג' הופמן וכשבושו של התרגום הירושלמי מן הגניזה הנ"ל.

את המלים "בשדה אחר" קרא השומרוני לפי הנקוד המקובל, שכן אנו למדים מנוסח התרגום השומרוני: "ואן יפעי אגש עקל או כרם וישלח ית בעירנה ואפעי בעקל עורן מרוק ימרק מן עקלה כעללאתה, ואם כל עקל יפעי מטב עקלה ומטב כרמה ימרק" (הוצאת א. ברילל<sup>124</sup>).

### ט.

## היש סמוכים בספרות ההלכית לקריאת "בְּעִירָה" במקום "בְּעִירָה"?

בפרק הקדמ הוכחנו את קדמות הגקד "בעירה" ונכונותה של המסורה, ובררנו מתוך עיון בתרגומי הקדמונים שהם נ"כ מקיימים את הנקוד הזה ושהתרגום הירושלמי מן הגניזה הנראה כיוצא מכלל זה באמת אף הוא עומד על בסיס הגקד המסודתי, אלא שהוא נותן מובן חדש לשורש ארמי בהתאם לשורש העברי, בדרכו של התרגום בחקוי הלשון של המקור, אי שנפלה שגיאת סופרים בנוסח התרגום, ואין צריך לומר שהמקורות התלמודיים ודאי שלא נטו מקריאת המסורה, שהרי תורת נזקי שן ורגל במשנה א' דב"ק ובכל הספרות התנאית והשקלא וטריא בסוגיות התלמוד על דין העידית מיוסדות בדרש של הכתוב לפי קריאת המסורה.

<sup>122</sup> שטוינרנל במקום הג"ל וכן רח"ה בטם"הש עמ' 188.

<sup>123</sup> Baentsch: Das Bundesbuch, S. 23, Anm. 13.

<sup>124</sup> בכאן עלי להעיר על דבריו של רח"ה שכתב בביאורה של חספת השמרוני (בספרו הג"ל עמ' 205): "זהו עפ"י דעתי של רע"ק בב"ק ו' ע"ב אליבא דראב"א דאם יודע כמה היוקה בהדמה אוי ושלם בעל הבהמה כפי ההיזק ואולם אם אי אפשר לדעת את ההיזק בדיוק כאופן שאין הדבר גמיק לפגינו אוי מיטב שדהו ושלם". ודבריו תמוהים בשלבים: א. היכן נמצא בתורצו של רב אוידי בר' אבין רמו לדברים הג"ל. ראב"א אומר: "כגון שאכל ערונה בין הערנות ולא ידענין אי כחושה אכל אי שמינה אכל" ועי"ש בפירש"י. ב. ראב"א אומר את תורצו זה אליבא דר"ש ולא אליבא דרע"ק כמבואר למעין בסוגיא שם. בכלל סתם הרח"ה את דבריו ולא פירש, כיצד מפרש השומרוני את הנוסח הקדום של המסורה בהוספתו?



אלא שישנם מקומות אחדים בספרות ההלכית שעלולים להביא את המעיין בהם לידי טעות, ומתוך צירופי-רעיונות או דמוי-מלים הוא יכול לבא לכלל ספק ולחשוב, שזאלי באמת יש בתלמוד אי-אלו סמכין לקריאה המשובשת שגשגתה לנחך התרגום הירושלמי מן הגניזה. אולם אם נבחן את המקומות האלו בעין פקוחה נוכח בנקל לדעת שהשערה כזו אינה באה אלא מתוך רשע שטחי חיצוני המאחז את העינים, ושהיא אינה עומדת כלל נגד הבקורת. מתוך נתח הגיוני, בקורת הגוססאות עצמן ובדיקתן הלשונית-סגנית נבא בהכרחי לידי ההכרה המכרעת, שבאמת אין בספרות התלמודית אפילו רמז קל כל שהוא לקריאה שונה מזו של המסורה.

אלו הם המקומות שיש לנו לעמוד עליהם:

1) ב"ק ד' ע"ב: „מתקף ליה רב זביד: ואימא מבעה זה אש, דכי כתיב תבעה באש הוא דכתיב [ישעי' ס"ד א']

ר' זביד מנסה כאן לתת באור לשם „מבעה“ הסתומה שבמשנה א' דב"ק, שבפירושו נחלק רב ושמואל. ויש מקום לכאורה לסבור שהמקור לכאור חדש זה של רב זביד הוא הפסוק דנן שבתורה („כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה וכול“), שרב זביד מפרשו לענין אש. שהרי עיקר כונת המשנה היא למנות את אבות הגויקין שבתורה („ארבעה אבות גויקין: השור, הבור, המבעה וההבער“), ובע"כ שאף כ נזק „מבעה“ הוא אחד מאבות הגויקין שבתורה. ומכיון שאב-הגויקין שהמשנה מכנה אותו בשם „הבער“ מקורו בפסוק ה' בפרק כ"ב דשמות („כי תצא אש וכול“), הרי מוכח שהנזק המכונה בשם „מבעה“ אינו מיוסד בפסוק זה אלא זקוק למקור אחר. איזהו המקור הזה בכתוב? לכאורה יוכל מיהו להניח שלדעת רב זביד שסובר שמבעה זה אש, אותו המקור הוא פסוק ד' דנן, שאף הוא יתפרש לענין אש, אלא שפסוק זה מדבר על הדלקת אש בכונה, שאותה מסמנת המשנה בשם „מבעה“ (מבעה-מבעיר) במקום שהפסוק ה' מדבר על היוק אש שיצאה מאליה, שאותו מסמנת המשנה בשם „הבער“. ופירוש כזה של רב זביד אין לו מקום אלא אם נניח, שלפי דעתו יש לקרא בפסוק ד' „בעירה“ (בצירי תחת העין) במקום „בעירה“ (בחיריק תחת העין). — כי רק לפי הגחה זו יכולה המשנה להבחין בין שני מיני היוק-אש שבתורה: אש שנדלקה בכונה (מבעה) ואש שיצאה מאליה (הבער). הדומה שאף מוכרחים אנו לומר שכוז היתה דעתו של רב זביד, מפני שזאלי כך אי-אפשר שלא היה מעלה על הדעת את הקישויות, שהן עולות מאליהן על הדעת ומודרקות לעין ושבחן הגמרא מפרכת את דבריו: „אי הכי — מאי המבעה וההבער? וכי תימא: פירושי קמפרש? אי הכי: ארבעה — שלשה הוו? וכי תימא: תני שור דאית ביה תרתי, — אי הכי: לא זה וזה שיש בהם רוח חיים — אש מאי רוח חיים יש בו? ותו: מאי כהרי אש?“ (ב"ק ד' ע"ב). אלא שבאמת קשייות אלו מיושבות הן לדעת רב זביד, אם נאמר שהוא מפרש את השמעת „מבעה“ ו„הבער“ לעניני גויקין שונים: היוק בהבערת אש בכונה והיוק באש שיצאה מעצמה — והגמרא

אולי נתקשתה לפרש כך את דעתו של רב זביד מפני שלא נסתבר לה שהמשנה תסמן שני מיני נזקאש שבתורה בכנויים שונים, שמהם האחד הוא שטור בתורה ("הבער") והשני אינו מצוי בה ("מבעה"), ולפיכך הנמרא סוברת שלדעת רב זביד השם "הבער" הוא פירוש לשם "מבעה" ורק מתוך הנחה קרומת זו היא מקשה את קרייתיה.

אולם ההשערה שלפי דעת רב זביד המשנה מקדמת "בְּעִירָה" במקום "בְּעִירָה" ומפרשת גם את הפסוק ד' לענין אש, — אינה עומדת נגד ההוכחות שבהן כבר דחינו לעיל את דברי נ הופמן, ש"מניה" כך את הנקד של הכתוב <sup>(11)</sup>. זו ואף זו: "הגהת" הנקד של המלה מיוסדת לפי הופמן על ההגהה, שהפסוק ד' והפסוק ה' מדברים שניהם בנזח אחד שטורס לזק (אש) אבל האופניה של פעולת ההיוק שונים הם: הפסוק ד' מדבר במזיק פושע (שהדליק בכוונה) והפסוק ה' מדבר במזיק שונג (שאשו יצאה מאליה) ולפיכך הפסוק ד' מחמיר בעונש המזיק (תשלום מיטב השדה) ופסוק ה' מקיל בעונש (תשלום לפי הגזק שגרמה הבערה).

ברם הסברא, שהכתוב מבדיל במדת העונש לפי אופן פעולת ההיוק, סברא שמשמשת בסיס לפירושו־הגהתו של הופמן — היא זהה לזמרי למשפט העברי ולרוחו. כל המקורות התלמודיים (המשנה, התוספתא, המכילתא, הגמרא) מדיישים, שדין התשלום במיטב המפורש בפסוק ד' נדג בכל המזיקים: לפי הכלל של נלמד סתם מן המפורש (מ"א ומ"ב דב"ק; מ"א דפיק ה' דנישין; מכילתא דרשב"י פ' כ"ב; ב"ק ה' ע"א). ובכלל אין תורת הגזקין שבתורה מבדילה בין פשיעה ובין התרשלות בשמירה: התרשלות דינה כפשיעה, ומי שמתרשל בשמירת ממנו שלא יזיק נחשב לפי המשפט העברי כפושע וחייב בתשלומי הגזק. חוץ מזה,

<sup>(12)</sup> שני ספרים מצוללי הדור הקודם נודעו לידי שאני מבואם כאן בשביל התביה הגדולה שמצאתי בהם: הגר"י ערל (בעל אש"י) בהקדמתו לספר "מי נפתח" (הנק' "קדם לעין") את ל"ט מביא דברי הפנ"י לב"ק ו' ע"ב ד"ה נאמר שדה (ר' לעיל הערה 11) ומעיר עליו: "מכותלי דבריו נראה שהבין במקרא כי המבעיר שדה וחרם שזכרה התורה פחמין דא'. ופנ"י מאמר כי יבער אש וכו' מלשון הבערה ללהב יצתה ומיירי במדליק בתוך שלו והייט דמזיק ע"כ הקשה מה שהקשה ונדרק לתרין וכו'" ע"ש. והנר"ש נמצאן ז"ל במספר דברי שאל עה"ת מביא את דברי הנ"ל וכותב: ו"באמת שזה תוספת דבה ולפנ"ש א"ש וכו' וד' חדע שלמען נדרל התמיה נדרקתי לישב דברי הפנ"י שהו' נדרל הדור והאיר ד' את עיני ומצאתי במספרו עה"ת שכתב כי יבער איש שדה או חרם בתוך שלו וכו'" ע"ש. וכמעט א"א להאמין שדברים אלו יצאו מתח"י של הג' הג"ל שחשור להפנ"י ז"ל בפירוש מבחיל, שהגהה מתנגד להסמך בתושבע"פ. כפה"נ נדרסן להם רפוס של פנ"י שבו כתוב אש במקום איש וכתב"כ חשור בו חשור משונה. אנב אעיר, שמה שתמה כרב"ש הג"ל שהפנ"י סותר א"ע, שבב"ק מפרש כי יבער וכו' בתוך שלו ובניסין מ"ח ע"ב פורש רקצא על שדה וחרם של ניוק (עי' לעיל הערה 52) ל"ק כלל. דלפנ"ש הכתוב מתפרש לרע"ק בתוך שלו ולר"ש בתוך שדה של ניוק (עי"ל עמוד 44) ובב"ק מפרש הפנ"י אליבא דרע"ק ובניסין אליבא דר"ש כמבואר שם ואף שאינו יודע אם הפנ"י ז"ל עמד ע"ז מ"מ הדברים כשלעצמם אמת.

לפי התלמוד אין בתשלום עידית משום הוספת תשלומין על מדת ההיזק (קנס) אלא קביעת אופי התשלומין בלבד (ראה לעיל פ"ב; ע"ב; 5).

אנו רואים איפוא שלפי התלמוד אי אפשר לפרש את שני הפסוקים לגבי שני אופני היזק: היזק בפשיעה והיזק מתוך התרשלות, אלא אף אליבא דרב זביד עליו בהברכה לומר, ששני הפסוקים מדברים בשני מיני נזק, שונים באופי הכוח המזיק: פסוק ד' מדבר בשור שהזיק בשן או בגלל ופסוק ה' מדבר באש שהזיקה מפני שבעלה לא שמר עליה בראוי.

ואף הסתניא עצמה מניחה שבאמת רב זביד לא נתחין כלל לפרש פסוק ד' באופן שונה מן הגמרא ואף לא להציע פירוש חדש למשנה, אלא בא להקשות ולערער על הבאר הלשוני שנתנו רב ושמואל למלה „מבעה“ (ע"י ש"ד ע"ב) (126), וכבר העירו הראשונים על זה (127). בכלל הסגנון של הסתניא שם הוא סגנון של וכוז וערעור בדרך פירכא ושקלא וטריא של פולמוס בגנוע למשמעות הלשונית של המלה „מבעה“ (ע"י שם): „מתקף ליה רב מרי: ואימא, מבעה זה מיס?״ (וכל' (128)).

2) מ"ד בפ"ו דב"ק: „השולח את הבעירה [ב]„שגוי נסחאות“ מצבאה גירסת כ"ק: „בעירו“ ואכלה עצים או אבנים או עמר חיב, שנאמר: כי תצא אש ומצאה

(126) כבר בארנו שרב האומר שמבעה זה אדם מצא לו סמך במאמר שבראש פסוק ד', היינו: הוא מפרש את המאמר „כי יבער“ לענין אדם המזיק (ראה לעיל ע"ב; 49) וכאדם המזיק אין נפקא מניה במה הזיק – בכוח ידיו, בהדלקת אש או ע"י מעשה שהוא. והנה אם נקבל את ההשערה שרב זביד בקיאותו רצה לפרש את הפסוק (בשמות כ"ב ד') לענין אדם המבעיר אש, הרי מתעוררת השאלה: מה חידש רב זביד כלשו רב שאומר מבעה זה אדם? כלום לא רצה רב זביד אלא לחזק את דעת רב בהוספת באור לשוני חדש של המלה „מבעה“? והרי זה נגד כונת הסתניא ומשמעותה לפי משמעות לשונה.

(127) התוספות כבר הרגישו בקושי, שלנוק מים אין זכר במקרא כיעד שהמשנה הרי היא רוצה למנות את אבות הגזיקין שבתורה; ונדרחק מאד ביישוב הקושי. ברם באמת אף רב מרי לא רצה אלא לערער על הבסוס הלשוני של הגמרא למלה „מבעה“ ולומר שאם נסמך על דמיון המלים שבמקרא, הרי מצאנו סמכין במקרא אף לפירוש „מבעה“ במובן של מים. ואחרי שדחתה הגמרא קושיית רב מרי ואמרה „מי כתיב: מים נבע – תבעה אש כתיב“, – פריך רב זביד: „ואימא מבעה זה אש“. ומקשר הדברים הרי מוכן שגם רב זביד לא בא אלא להוסיף תוקף לערעורו של רב מרי, וכונת דבריו היא, שדיוק לשוני דקדוקי זה במאמר „תבעה אש“ אין בו אלא כדי לדחות את המבאש שמבעה זה מים, אבל עדיין יש לומר שמבעה זה אש. ועי' כחי' הרשב"א ובשם"ק שם בד"ה ואימא מבעה שכ"כ גם בשם מהר"י כ"ץ ז"ל.

(128) ולא כן היא דעת הרשב"א ז"ל. עי' בשא"י נתיב הקושיא כלל ו' שמביא דעתו וז"ל: „והרשב"א בשאלה רכ"ט כתב שהמקשה לא דק ואמר שיש לנו כיוצא שרק לא יתפור נבי פורשין נשכין ובש"ק דנישין נבי שנים שהביאו נט ובהאשה יבה: כי אבד לו מתה אשתו וכן יראה בקצת מקומות מוכרח וכן בריש קמא דאמר רב זביד ואימא מבעה זה האש ופריך אי מבעה זה האש מי אית ליה רוח חיים ותו מאי כהרי אש ע"כ״.

קצתם ותאכל נדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה (120). — עברה גדר שהוא נבזה ארבע אמות או דרך הרבים או נהר פטור. — המדליק בתוך שלו, עד כמה תעבור הדליקה? רבי אלעזר בן עזריה אומר: רואין אותו כאלו הוא באמצע בית כור; ר"א אומר: ששה עשר אמות כדרך רשות הרבים, רבי שמעון אומר: שלם ישלם המבעיר את הבעירה — הכל לפי הדליקה.

לכאורה מסתבר שהמלים „המדליק בתוך שלו” שבהלכה השניה מדגישים את הניגוד שבין הלכה זו להלכה הקודמת לה, כאלו רצתה המשנה להבדיל בין מדליק בשל חברו „השולח את הבעירה” ובין „מדליק בתוך שלו”: המדליק בשל חברו פטור רק כשיש גדר או דרך הרבים או נהר מפסיק בין האיש ובין מקום היוק הבערה; אבל המדליק בתוך שלו די לו בהרחקה פתחה מזה. ובע"כ עליו לומר שדרך הרבים שבהלכה א' אינה דרך רשות הרבים שעליה מדבר ר"א: כי דרך הרבים משמעה דרך כבושה למחלף הרבים, כי מחלף הרבים מעכב בעד האיש שלא לתפוש, בעוד שדרך רשות הרבים משמעה מקום שרחבו מ"ו אמה. פירוש כזה של המשנה כבר עלה ברעתי של התוס' יו"ט שם. אלא שדחה אותו מפני שהוא נגד דעת הראשונים ודעת הגמרא שם שאמרת בפירוש: „האי דרך הרבים שברישא הוא ר"א דסיפא ושמעין דבחד מחתא ניגדו רישא וסיפא” (ב"ק ס"א ע"א, ועי"ש שנתקן עי"כ בפירוש משנה זאת) (130).

ואולם המאירי ז"ל מביא בשם רבותיו שם פירשו משנתנו כפי שבארנו, — „לכן החמירו במדליק בשל חברו משום שהדליק שלא ברשות ולכן הצריכו הרחקה יתירה כמו גדר ונהר, מה שאין כן בהדליק בשלו שברשות עשה, דיו לו בהרחקה בלא גדר ונהר ודרך הרבים, ולא אמרו גדר נבזה אלא במדליק בסמוך” (עי"ש בשמ"ק).

(120) עי' „בשני נוספאות” שם חלופי נוספאות כצויטאט מקראי זה שבמשנה.

(130) עי' בתו"ט שם שכתב: „וצ"ל דמתניתין הכי קאמר: המדליק במקום שאין הפסק אלא שהדלקה היא בתוך שלו. ואע"נ דעד השתא נמי בתוך שלו איירינן מ"מ הואיל וטעם הפסוק דהבא משום דבתוך שלו הוא נקט מלתא בטעמא”. ולא זכיתי להבין את דבריו. איזו חילוק יש בין משנה ראשונה ובין זו שלאחריה, והרי בשניה נקט „דרך הרבים” שהיא „ששה עשר אמות”. ואולי יש לפרש כונתו עפ"י מה שכתב ב„עין החיים” להר"י תאניו: „ונראה שהשתא אישמעין סתניתן הבא להדליק בתוך שלו כיצד יעשה”. ועי' בפירוש הר"י לוי שכתב לדברי הר"י תאניו. וראיתי להוכיח כאן מ"ש ב„ליקוטי המשנה”: ואילו לא הסתמינו אמינא ביישוב קישיא הג"ל (של התי"ט) דתיבת המדליק מחובר להעיל עברה גדר וכי' פסג המדליק בתוך שלו. דרישא אישמעין דין השולח את הבעירה ואשמעין סיפא הבערה הנעשית שלא ע"י שליח רק הדליק בתוך שלו וכי' וכעין שכתבתי בפ"ב דמכות מ"ח ע"ש. ועי' במכות שם שנתחבטו בפירוש המלים „כיוצא בו” שהריטב"א נדחק לישבן, והתו"ט כתב שהן סורכא דלישנא מ"י מ"ח דשביעית עי"ש וכ"כ המדרש"א ז"ל. ודברי המדרש"ל שם אינם מובנים ועי' מ"ש במלא"ש בביאור מלתו. ועי' בתפא"י שם שכתב דקאי אסוף משנה ה' עי"ש. והעיקר בדברי הדיו"ט. ועי' שם ב„שני נוספאות” ומ"ש בלק"ט ש הג"ל בשם מהרש"ך ז"ל.

והנה אם נחזיק בפירושו זה של המאירי, שיש במשנה שתי הלכות שונות בענינם, עלינו לומר, שלפי ההלכה הראשונה השולח את הבעירה פטור רק אם היא עברה נדר נבונה ד' אמות או דרך הרבים או נהר, מפני שהיא שולח את הבעירה לשל חבירו, והפעל „שלח“ משמעו כאן — שלח בכונה. ואפשר שיצטנן רעיון בלב, שהמלים „השולח את הבעירה“ הוא מאמר שאול מתאים למאמר הפסוק „ושלח את בעירה“, ובכך יש למצוא סמך לדעה, שהמשנה קראה בפסוק „בעירה“ (בצירי תחת העין) ופירשה פסוק זה בהיות של אש ומהשואת שני הפסוקים ד' ה' למדה להבחין ולהבדיל בין מדליק בכונה על מנת להזיק („ושלח את בעירה“) ובין מדליק בתוך שלו בלי כונה להזיק („כי תצא אש“). והרי לנו פירוש מעין אותו של ג. הופמן לפסוקים אלו, שנזכר לעיל.

אבל כשנמצא את עומק כונתה של המשנה ונעיין באופן סדורה, בסגנונה ולשונה, נכיר מיד שלהשערה כזו אין אחיזה כל שהיא ואף יתברר לנו שאין לה שום יסוד בדגיון המשפטי של המשנה.

א) את ההלכה שהשולח את הבעירה חייב אם אכלה עצים או אבנים או עפר המשנה מבססת בפסוק ה' — „כי תצא אש“, שכוננו לציאת האש מאליה; משום כך הרי מוכרחים אנו לומר, שאף הפעל „שלח“ שבמשנה אינו מתפרש במובן שליחה בכונה אלא במובן של שילוח ועויבת דבר לנפשו (ראה בראשית מ"ג, כ"א; תהלים נ', ס"ט; ועי' במלונים של גוניוס, קנ"ג ועוד), והמלים „השולח את הבעירה“ משמעם שלא שמר על הבעירה ומתוך התרשלות הניח לה שתלך ותתפשט ותזיק בשרה אחר.

ב) ההבדל בין „דרך הרבים“ (שבהלכה א') ובין „דרך רשות הרבים“ (שבהלכה ב') שהוכרטה לעיל אינה מתאמת במקורות, כי אין אלו שני שמות-מתחים שונים קבועים בנוסחאות המשנה במובנים נבדלים אלא הם מתחלפים זה בזה ובאים זה במקום זה בנוסחאות הדפים ובאלו של כתב-היד השונים<sup>(131)</sup>.

ג) פירושו של המאירי ו"ל הוא תמוה, כי אין להעלות על הדעת שיתנגד בהחלט לדברי הגמרא המפרשת את ההלכה א' שבמשנה אליבא דר"א שבסיפא, ולפי פירושה אין בין הרישא והסיפא הבדל לא ברין ולא באופן הדלקת האש, אלא שמסדר המשנה שנה תחלה את ההלכה בדרך סתם ואח"כ את המחלוקת (ראה בגמרא שם: „דרך הרבים מאן תנא? אמר רבא: ר"א היא, דתנן: ר"א אמר: ט"ז אמות בדרך רשות הרבים [פטור]; ועי' בתוספות שם<sup>(132)</sup>). ובאמת לא נתקבלה דעתי של המאירי

(131) ראה בציון ו"ד.

(132) אפילו אם נאמר שהמאירי ו"ל נירם בגמרא „דתנא“ — במקום „דתנן“ — „פטור“ בסוף מאמר רבא, כצאתה הגירסא הישנה שמשקלה המרש"ל ומהר"ש (ע' בגליון ש"ס) שדין הקושי בדרב המאירי במקומו עיסר, שהרי דברי ר"א בברייתא רומים בצורתם ולשונם לאיתם שבמשנה, ומכאן שאין חילוק ברין ההתקפה בין

ז"ל להלכה. כי אין זה מסתבר לפי ההגיון המשפטי שהמדליק בשל חברו יהא פטור כשעברה האש נדר או נדר או דרך רשות הרבים וראה בב"ק ס"א ע"ב וס"ב ע"א שהתמירו לענין טמון במדליק בשל חברו; ועיי"ש כל המצוי). ולפיכך סבורים כל הראשונים ששעורי ההרחקה שנאמרו בהלכה א' וב' אינם אלא במדליק בשל, שרק אז הוא פטור כשיש הפסק להתפשטות האש, מפני שברשות הדליק, אבל במדליק בשל חברו אין לו שיעור לפטור אלא אפילו אם עברה כמה מילין חייב (וכבר הביא התוס' יו"ט שכך היא דעת הרמב"ם והרא"ש והטור בסיומן תי"ח; ועיין ביש"ש שם שכתב: „וכל הא דלעיל במדליק בתוך שלו אבל מדליק בשל חברו דהוא מוסיף ממש אפילו הולך אח"כ מאה מיל חייב" (133)).

מכל האמור מתברר, שהפסקא „עברה נדר שהוא נבזה ד' אמות או דרך רשות הרבים או נדר פטור" אין לה באמת כל שייכות פנימית לרישא דמשנה „השולח את הבעירה וכול" — אלא שהסיפה היא פסקא בפני עצמה שנתחברה להלכה שבתחלת המשנה משום נימוק סידורי-חיצוני: מפני שהן משתמשות במונחים נעדרים „חייב" ו„פטור" (134). ואמנם הפסקא הזאת מבאה (בשנויי לשון עיריים) בכל המקורות ההלכיים, בברייתות שבבבלי ובירושלמי, בתוספתא ובשתי המכילתות בלי שום קשר עם ההלכה דהשולח את הבעירה. תימן מזה כבר אמרנו שלשון „השולח" אינו מורה כלל על שילוח בנתנה אלא על חסרון שמירה ופיקוח.

הלכה א' והלכה ב' שבמשנה. ואולי לא רצה המאירי ז"ל כלל לתת פירוש למשנה אלא להורות הלכה למעשה ע"ס דעתו של ר"ש במשנה, שהכל לפי הדליקה. וכך נראה מלשונם שם שכתב: „וכן הורו שבכלל מה שאמר ר"ש: הכל לפי הדליקה — הרבה ענינים שלא הזכירו וכול" (עי"ש בלשונם). וראה בספר ההשלמה שכתב: „ואע"נ דקי"ל כר' שמעון דאמר הכל לפי נבזה של דליקה מסתברא דל"ס אנדר נבזה ארבע אמות ואנהר". ועי' ברמב"ם דג"מ פו"ד ה"ג שכתב: עברה נדר אומדן נבזה הנדר ונבזה הדליקה וכו' ועי' ביש"ש סי' כ"ח וכש"ך סי' תי"ח סק"ב ובלקוטי הגר"א (נדפסו כמ' הפרגם) כתב: „נראה שמסברתו שר"ש שאמר הכל לפי נבזה הדליקה קאי גם ארישא ופסק כר"ש ולא בכלל המוניא שם". ויש כאן מחלוקת בין הראשונים וז"ל. עי' בר"ף ורא"ש, בסמ"ג ובא"ז ואכ"מ להרחיב את הדבור בזה. (135) עי' בסמ"ע סי' תי"ח סק"ג שכתב: „דכיון דהדליק מתחלה שלא ברשות חייבתו על הכל". והחילוק אינו מובן. והעיקר בדברי היש"ש. ז"ל לבאר את דבריו עפ"י המכילתא דרשב"י משפטים כ"ב: „יכול עברה נחל או שלולית וכו' יהא חייב ת"ל ומצאה עד שזאא מצוי לה". ודרשה זו נאמרה גבי מדליק בשלו ויצאה מאלוה לשדה של חברו. אבל במדליק בשל חברו הרי הוא מוסיף נמור ועי' ב"ק ס"א ע"ב תד"ה אלא שכ"כ לענין טמון עי"ש. ועמ"ש הפנ"י ב"ב ע"א דר"י ור"ל דפלוני או אשו משום טמון או משום חצוי הוא רק במדליק בשלו אבל בשל חברו לבו"ע איש משום חצוי.

(136) ונדולה מזו מצאנו במס' שבת ל' ע"א: ברין הוא דליתני מותר ואידי דבעי למיחגי סיפא חייב חגי רישא נמי פטור. והגר"ב ציין על הגליון הרבה מקומות. ועי' חולין ק"ט ע"ב תד"ה לב.

ואשר למאמר „המדליק בתוך שלו“ שנראה כאלו הוא מדגיש ניעור עיני לנבי ההלכה הקדומה ומורה לכאורה „דעד השתא לא איירי בתוך שלו אלא במדליק בתוך של חברו ופטור בעברה נדר (במה שהתקשה בעל תוס' יו"ט ונרחק כ"ב לישבו), הגה הוא מתבאר כאחד מן הסימנים המיוחדים בסגנון ובאופן ההרצאה של המשנה שמציינים את דרכו של רבי בעריכתה ובסידורה. כי כבר הכירו שהמשנה אינה חמיכה אחת אחרת ומסודרת ע"פ תכנית מסוימת וקבועה מראש, — אלא רבי, עורך המשנה, קבל את החומר מקובצי משניות שונים שהיו סדורים מדורות. לפיכך המשנה של רבי מכילה בקרבה הרבה משנות קדומות שחתם סדורן הראשון-הקדום על מצחן ושדויעתקי עפ"ר קבוצות קבוצות, ומזן הרבה שניות בדרך סתם ובלי שום מאמרי הצעה שאלה ותשובה. ויש במשנה של רבי ג"כ כמה משנות מאוחרות ששנויות בדרך שאלה ותשובה ומחלוקת חכמים בפרטי הדלכות<sup>(135)</sup>. לא כ"כ נקל למצוא ולקבוע מיד עד כמה שלט קולמים רבי ניפו בעריכת המשנה, ורק מתוך השוואת המשנה עם המקורות ההלכיים האחרים יש להכיר את השנויים שחלו בה מתוך עריכתו ואת החלקים שיצאו מתחת ידו מעובדים ומסוגננים ולהבדילם מן המקומות שהשאיר בצביונם הראשון-הקדום, — וזהו מחקר חשוב רב הערך שאין לעמיד עליו אלא בחוש בקורת חד ועין לטושה ביותר. ודגה ברי שכאן לפנינו אחת מאותן התופעות השכיחות בסידור המשנה ובהוצאתה שהתלמוד קבע להן שם מיוחד: סתם ואח"כ מחלוקת (עי' יבמות מ"ב וש"נ<sup>(136)</sup>). המשנה האחת („עברה נדר וכול' פטור“) לקחה מקובץ אחד שבו נשתתה הלכה זו בסגנון קצר סתמי ובקובץ זה השתמשו גם הברייתות שבבבלי

<sup>(135)</sup> עי' בספר שא"י נתיב המשנה כלל י"ו ר"ל: ראיתי תשובה לנאון ובה הקשה ע"ם ששנינו בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים ומן המלח והכל נקח בכסף מעשר חוץ מן המים וכו' והנדר מן המזון וכו' למה לא סדרם רבי במקום כי מה דין מעשר ונדרים נבי ערוב ולמה עקם סמקום הטבעי כדי להביאם בשביל התייחסות מה. ותירץ שר' כשסדר המשנה פעמים מצא דברים סדורים ובאים ופעמים סדרם הוא כפי חכמתו איש על מקומו. ואותם שמודרר כבר ע"י הראשונים לא נראה לו לשנות הסדר וזה מטעם שחייב אדם לומר כלשון רבי ומשנה זו מערוב כן מצאה. והראשונים לא היו שונים כסדר המסכתות אבל היו מחברים דברים הדומים באווה דמיון. ולא תקשה להם למה עשו כך כי הם היו שונים באותו סגנון לפי שהיה מועיל להם שלא לשכחם כדמיון הדברים אוהוים זה לזה ויזכרו ע"כ. ובעל שא"י במים: וכלל זה ראוי שתשמרנו כי ויעיל לכמה קישויות שדרך להקשות בסדר המשנה. ועי' ביעור און להחיד"א מערכת המ' אות ט"ל ששמאי תשיכה זו בשם ר' בצלאל אשכנזי בכלליו. וראה מאמר של פרוץ ר"ל ניעברג בספר היוכל לה"ר הופמן.

<sup>(136)</sup> עין ברשב"א שכתב: „מה שהזכירו ושנו המדליק בתוך שלו כאלו היא פלוגתא בפני עצמה היינו מפני שרצו לעשותה כחלוקת אחר סתם ולומר דסתם דמתנין ששנינו — או שעברה דרך דה"ר פטור — לא כולי עלמא הוא אלא מחלוקת ר"א זרבבן היא ולית חלכתא כאותו סתם אלא כמחלוקת ומן המחלוקת אפסוקא הלכתא כר"ש“. ועי' ברה"מ לז"פ כלל ז' עמוד 288 ומ"ש בשם תש' הרשב"א סי' ק"ד ועי"ש כלל ה' הערה א'. וראה מאמרו של הרב שמואל ק. מירסקי ב„תורב“ האימרוקני תרצ"ד תיכרת א' כרך א'.

ובירושלמי, התוספתא ושאר המכילות, שהביאו באמת, הלכה זו באותו הסגנון של המשנה. והמשנה שבאה לאחריה (המדליק בתוך שלו — עד כמה תעבור הדליקה וכול") לקוחה מקובץ אחר, שבו היתה שנייה בסגנון של שאלה ובמחלוקת של תנאים (127).

ומכל האמור יש לנו רשות להסיק שאין בין משנה א' והמשנה שלאחריה שום הבדל לגבי אופן ההבערה ולא רמו כל שהיא לחילוק משפטי בין מדליק בשל חברו ומדליק בתוך שלו, אלא יש ביניהם רק הבדל סגנוני שיסודו בשני האופי של המקורות שמהם נלקחו (128).

ד) המאמר „השולח את הבערה“ שבמשנה אינו נותן שום רשות לסברא, שמכאן ראיה לקריאה אחרת של מלת „בעירה“ שבתורה בניגוד למסורה; אלא היא מליצה מקראית נרדא שהמשנה השתמשה בה לדרכה במובן שונה לגמרי. והדמיון שבין המליצה המקראית בלשון המשנה ובין המאמר במקרא עצמו אינו אלא בזה, שבשניהם משמעותו של הפעל „שלח“ היא הונחה ועזיבה, כפי שפירושו מפרשי התורה לססוק זה (ועי' רמב"ם פ"ד מהלכות נזקי ממון ה"ח, שכתב: אש שיצאה ואכלה עצים או אבנים או עפר חייב לשלם שנאמר „כי תצא וכול“ (129)).

3) מכילתא דרבי ישמעאל (ס' נזיקין, פ"ד): „שלם ישלם המבעיר את הבערה — למה נאמר? לפי שנאמר איש, אין לי אלא איש, אשה וטומטום ואדרגוניטס מגיין? ת"ל: שלם ישלם המבעיר את הבערה — מכל מקום“.

כבר הקשה הרב בעל „תורה תמימה“ על מכילתא זו, שאת פירושה למאמר הפסוק ה' („שלם ישלם המבעיר את הבערה“) היא קישורת בשם „איש“ שבפסוק ד' („כי יבער איש וכול"), אע"פ שהפסוק ד' אינו מדבר בנוקאש כלל אלא רק בנוקש שן ורגל לפי דרשת חז"ל. ובעל „תורה תמימה“ נסה לישב את קשייתו

(127) מענינים (מבחינת הכרת דרך למדו) דברי הרמ"א ז"ל בהערתו לתשו' הג"ר שכנא סלובלין ז"ל (שו"ת ופסקים להגר"ש שנירפס בסוף ספר חדושי הרא"ה לקדושין, הסימאטין תרס"ד), שדקדק במשנה קידושין דף נ' ע"ב רתני בסוף וכן קטן שקידש, דא"כ נתני בחדא בבא ולא לפסיקנהו בתרי בבי כדאיתא בפ"ב דתוספתא זו"ל המקדש בשעות ובפחות משו"ס וכן קטן שקידש אעפ"י ששלח וכו". על יסוד דקדוק זה ידדש שבאם ססר הקטן את המבלונות מעצמו ולא ע"י שליח שהיא מקודשת. הרמ"א משינו עליו וכתב: ... והקישוא אפשר לתרין דהתנא שמען בתרי בבה וכן נרמין במשנה וכדאז מצייט רבות בתלמוד (שם עמ' 26). על הקישוא אחרת של הגר"ש שם, דלפס שנה את הדין דהי' מדבר עם אשה על עסקי נישוא וקדושיה וכו' בסמ' מע"ד פ"ד מ"ז ולא שנאה לא בניסין ולא כקידושין, כתב הרמ"א ז"ל: בפ' הגזקין בסמ' נישון ופ' ג"ס בסמ' כ"ב יוכיזר שלא במקומן הן שניות אלא שהתנא שנאן אנב נררא דההיא ענין דהוי עסיק ביה וכו' מציינו רב פנמים במשנה (שם עמ' 28).

(128) ראה ציון ט"ו.

(129) ראה ציון ט"ז.



כך: „ממקום הדרשה הוואת שהובאה במכילתא בנוקי אש נראה דהוא מוכרת דשני הדינים מפרשה אחת, ושעורה בן יוא: כי יבער איש שדה — כי או בין ע"י שן ורגל בין ע"י אש חייב לשלם". ותירוצו זה דחוק, שהרי כבר הוכרנו למעלה, שהמלה „כ"י" בראש פסוק מורה, שהפסוק מתחיל לדבר בענין אחר (ראה לעיל עמ' 55).

והנה אפשר שמישדו יעלה על דעתו, שתמיהתו של בעל „תורה תמימה" מתישבת בהנחה, שהמכילתא תפסה בקריאה אחרת במלת „בעירה" — היינו בניקוד „בעירה" (בצירי תחת העין): כפי הרעה המשובשת שהבאנו לעיל, ושלפיה שני הפסוקים מדברים בנוק אש.

אולם להנחה שכזו אין שום יסוד ושעם, שהרי המכילתא עצמה דורשת את הפסוק ד' בפירוש לענין שן ורגל, שכך הוא שותה: „כי יבער איש שדה, למה נאמר וכתל, — ת"ל: כי יבער איש, אלא בא הכתוב ללמדך שהשן מועדת לאכול את הראוי לה וכול".

כמו כן אין לומר, שהמכילתא מפרשת את ראשית הפסוק „כי יבער איש" — במובן של הפסד, השחתה והבערה בכלל ושהיא מביאה כולל כל מיני היוזק כדעתו של רב שהבאנוה לעיל (ע' עמ' 49), — שהרי המכילתא דורשת את: „שדה או כרם — מה כרם יש בו פירות אף שדה יש בו פירות" (139a), ומכאן ראייה שהיא מפרשת ראשיתו של הפסוק לענין שן, וכן דורשת עוד המכילתא להלן: „ושלח את בעירה מבאן אמרו: מסר צאנו לבנו, לשלוחו או לעבדו פטור, לחרש, שוטה וקטן — חייב".

הרי כל זה מוכיח בעליל, שהמכילתא הבינה את המלה „בעירה" במובן בהמה לפי נקד המסורה.

ואשר לתמיהתו של בעל „תורה תמימה" הגה היא מתישבת בנקל: כי אע"פ שלא נאמרה המלה „איש" בפסוק ה', מכל-מקום המכילתא יכולה לסמוך על הפסוק הקדם לו שבו נאמר „כי יבער איש" אפילו כששני הפסוקים דנים בעניני נזק שונים (ועיין ב„דגיון אריה" לתוספתא ב"ק פ"ו אות ס"ז שכתב כך) (140).

4) מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי (פרק כ"ב, ה): „לפי שמצינו בשור שזאם מסרו לחרש שוטה וקטן שהוא חייב יכול אף השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן ידא חייב? ת"ל: כי יבער — ישלם; המבעיר חייב לשלם".

139a ע"ש ב"ר שפירש לאפוקי קלקלה נירו. ובבא"ע פירש לאפוקי אם אכלה דברים שאינם ראויים לה. ועי' בסדרשב"י: שדה או כרם אין לי אלא שדה וכו' יכול שאני מביא את שקרעה כמות, ושאלה את הכלים ת"ל כרם מה כרם מיוחד שהוא פירות אף כל דבר שהוא פירות וכו'.

140 סיום לשון המכילתא: אין לי אלא המבעה והבער, שאר כל המזיקין וכו' כשהזיק וכו' במיטב הארץ. והנה פתח דתנא לחייב אשה כאיש וסיום וכשהזיק חב המזיק, ונראה שחמרה כאן מלה זעירה: וכו'. והי' כתוב כאן כל המשנה עד ודגשים בכלל הדוק, אלא משום שהמשנה מפורסמת וידועה השמיטה המעתיקים. וראה ציון י"ז.

נידסה זו שלפנינו נותנת ידיים להשערה שהמדרש"בי מפרשת פסוק ד' לענין  
אש ומשום כך יוכל להתעורר הדגור בלב, שאולי קראה גם „בעירה“ (בצירי)  
במקום בעירה (בחיריק).

אלא שהשערה כזו אין לה רגלים ושוברה בצדה, שהרי המכילתא דורשת להלן  
פסוק ד' לענין שן ורגל, שכך היא אומרת בהמשך דבריה:

„כי יבער — המבער חייב לשלם; מכאן אתה אומר: הגנבים שפתחו את הדיר  
ופתחו את המוקצה ויצתה בהמה והוויקה הגנבים פטורים ובעל הבית פטור.  
שנאמר: ושלח את בעירה — יצא זה שלא שלח. הוציאה הגנבים — הגנבים  
חייבים ובעל הבית פטור, שנאמר: כי יבער ישלם, — המבער חייב לשלם.  
נעל כראוי וקשר כראוי נעשה לה מחיצה נבונה עשרה טפחים ומסרה לזקן וחולה  
שיש בו דעת ויצתה בהמה והוויקה פטור, שנאמר: ושלח את בעירה, יצא זה  
שלא שלח — נעל שלא כראוי וקשר שלא כראוי ועשה מחיצה שאינה נבונה  
עשרה טפחים ומסרה לחרש שומה וקמן שאין בהם דעת ויצתה בהמה והוויקה חייב,  
שנאמר: כי יבער — המבער חייב לשלם.“

וכן להלן שם:

„ושלח את בעירה, — אין לי אלא שן לאכול את הראוי לה ורגל לשבר בדרך  
הלכה, מניין לשן לאכול את שאינו ראוי לה ולרגל לשבר שלא בדרך הלכה,  
ת"ל: ובער בשדה אחר — לרבות דברים אחרים. יכול על הכל משלם נוק שלם וכו'“.  
הרי רואים אנו שאף המדרש"בי מפרשת פסוק זה לענין בהמה שהוויקה בשן  
ורגל.

אמנם דרשת המכילתא לפסוק ה' מ"מ תמוהה היא, שהרי היא מסתייעת לדין  
של „השולח את הבערה“ בפסוק ד' המדבר בענין שור. ועוד הדבר תמוה ביותר,  
שהרי המכילתא עצמה כבר דרשה פסוק ד' לפני מי שמסר שור לחרש שומה  
וקמן וכו' שהוא חייב, כמוכא לעיל — וכיצד יכולה היא להוציא פסוק אחד  
לשני ענינים שונים בדרשות הפוכות ומתנגדות זו לזו.

בע"כ שיש כאן טעות סופרים וצ"ל: „שלם ישלם המבער את הבערה“ (ע"פ  
פסוק ה' במקום: ת"ל — כי יבער ישלם), כלומר — מי שהבער בעצמו חייב  
לשלם ולא מי ששלח ע"י חרש שומה וקמן.

ודנהה זו מוכרחת גם בבבות שבאו שם אח"כ: „אין לי אלא אלו בלבד, מניין  
אחר הביא את העצים ואחר הביא את האור, אחד הביא את האור ואחר הביא את  
העצים, מניין שאחרון אחרון חייב, ת"ל כי יבער ישלם — המבער חייב  
לשלם. אין לי אלא אלו בלבד, מניין אחד הביא את העצים ואחר הביא את האור  
ובא אחר וניבא יש בו כדי לנבא הרי הוא חייב — ת"ל: כי יבער ישלם —  
המבער חייב לשלם. גם כאן צריך לגרוס (במקום המאמר „ת"ל כי יבער  
ישלם“): ת"ל שלם ישלם המבער את הבערה.

ואמנם דרשה כזו של פסוק ה' ידועה לנו אף ממקורות אחרים. אנו מוצאים  
דוגמתה גם בבבלי (ב"ק כ"ב ע"כ): „אמר רבא קרא ומתניתא מסייע ליה לדי“

[דאמר: אשׁו משום חציו], קרא, דכתיב: כי תצא אשׁ — תצא מעצמה, ישלם המבעיר את הבערה — שמע מגיה אשׁו משום חציו, מתניא, דתניא: פתח הכתוב בנוקי ממונו וסיים בנוקי נופו לומר לך: אשׁו משום חציו<sup>141</sup>). והשוה מ"ש לקמן בב"ק ס' ע"ב: „אימא לכו מילתא דשוניא לתרווייכו: כי תצא אשׁ ומצאה קוצים — תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה, וכולי. פתח הכתוב בנוקי ממונו וסיים בנוקי נופו לומר לך: אשׁו משום חציו“.

וזהו היא היא הדרשה שבמבילתא הג"ל, שכפי הגרסה רצתה לומר שלנבי האשׁ הקפידה תורה שיהא הוא המבעיר, שהרי נזק האשׁ נחשב כנוקי נופו: אשׁו משום חציו, ואם המבעיר ע"י חרש שומה וקטן אינו בכלל זה, ומדרך הדרשות של המדרש"בי אנו למדים שהיא סוברת כשיטת הג"ד שבבבלי כ"ב ע"ב שטעם הפסוק בשולח את הבערה ביד חרש שומה וקטן לפי ר"י דאמר אשׁו משום חציו הוא משום שהאשׁ הוא חציו דחרש ולפיכך הוא פטור אפילו במסר לו שלהבת, וכן פירש"י ז"ל: „ר"י אמר אפילו שלהבו פסור, ור"י למעמיה, דאמר אשׁו משום חציו והבא חציו דחרש הוא“<sup>142</sup>).

מ"מ הוצא מדברינו הוא שאף המדרש"בי בשום אופן לא יכלה לגרום בכתוב „בערה“ (בצירי) במקום „בעירה“ (בחיריק), שהרי היא דורשת פסוק ד' לענין נזק בהמה.

<sup>141</sup> עי' בד"ם שבכל הכ"י, בילקוט ובריו"ף דפו"י חסרות המלים „דכתיב“ ו„דתניא“. ולפי"ז נראה שכצ"ל: קרא ומתניא סמייע ליה לר"י. קרא דכתיב כי תצא אשׁ וכו' תצא מעצמה. שלם ישלם המבעיר את הבערה. מתניא פתח הכתוב וכו'. והגלים „ש"ם אשׁו משום חציו“ הן הוספה מאוחרת. וזה מתאים לגמרי למה שדרש ר"י נפחא להלן בדה"ס ע"ב כמבא בפנים. ועי' בהנחות הרב דינר.

<sup>142</sup> ראה ציון י"ח.

## השלמה להערה 12 בעמוד 7.

עי"ש ברשכ"א שכתב: „ותמיה לי דהא ר"ע לא בא הכתיב קאמר דמשמע דר"ע להקל קאמי. וזינא לי דריו"ש נבי מחמיר בתשלומי מה שהזיק, ואע"פ שאכל שחת אין אומרים כמה היתה יפה עכשיו אלא משלם כמשורר שבה, כלומר כהאיך דמליק לקמיה וכדאמר אבוי בפרק הכונס נבי כיצד משלמת ובה ריו"ש להחמיר וכריה"נ דהתם זרע"ק סבר להקל כהכמים דאבחי שמין כמה היתה שוה וכמה היא יפה, וע"ז פליג ר"ע ואמר לא בא הכתיב“. (ועי' בב"ק נ"ט ע"א תד"ה ומאי ונישן מ"ח ע"ב דר"ה אמר אבוי). וכ"ז הוא לשונית הראשונים דמפרשי דאבוי מבר נ"כ כראב"י ומ"ש הגמ' בב"ק נ"ט ולא תימא כרב אידי בר אבין וכו' הוא רק לאפוקי מראב"א אבל לא מראב"י. והנה לשיטת הרא"ה שאבוי חזר בו מדא דב"ק ופירש כראב"י וכן לשיטת ר"ת בסה"ש שרע"ק אפשר דלא פליג על הא דנידין כמשורר שבו. (עי' להלן בפ"ה) קישית דרשב"א ז"ל עומדת במקומה.

ונ"ל לישב עפ"י התוס' דלמ"ד בש"ע שמין היו מצי למימר כגון ראית ליה למיזק עזיית וכו' וחבוצית דירידה כעזיית דעלמא ועזיית דירידה כעזיית דניזק, דלפיו"ז רי"ש מחמיר ור"ע מקיל. וכן למ"ד בשל"ה שמין היה מצי למימר דא"ב

כגון דעידית דמוק כויבורית דניוק דלמ"ד או כספ או מיטב משלם כספ לרי"ש ולר"ע משלם מיטב שלו, וא"כ רי"ש מחמיר בזה ור"ע מקיל. ועפ"י מיושבת קושית הרשב"א הג"ל, דראב"י מפרש באמת הך: ולא בא הכתוב כה"ג בין למ"ד בש"ע הן שמין ובין למ"ד בשלו הן שמין ואליבא דמ"ד דס"ל או כספ או מיטב. והא דאמר ראב"י הב"ע כגון שהיתה עידית דניוק וכו' ולא מקי כנ"ל, הוא כרי לישב לישא דמתניתין דפ"ה דניטין דאמר בפני תקון העולם (ועי"ש רש"י ד"ה קמ"ל) דמשמע שהחמיר על המזיק מפני תקו"ע. אבל הברייתא עצמה אפשר באמת לאוקמי איפכא וכנ"ל דאז רי"ש מחמיר ורע"ק מקיל.

והא שכתבו התוס' שלאבוי משמע ליה דפליגי נמי במשוויי שבו, מדקאמר ר"ע לא בא הכתוב ומשמע דר"ע בא להקל ואי לא פליגי במשוויי שבו אלא בעידית לתורה לא היה מחמיר רי"ש על המזיק בשום דבר טפי מרע"ק אלא אדרבא רע"ק מחמיר טפי. עי"ש ברבריהם. נראה דהוכחה זו הוא רק לאבוי לשיטתו דפליגי בב"ק ז' ע"א על דא דאז כספ או מיטב עי"ש זכנ"ל דלית ליה לאבוי דבשל עולם הן שמין ולהכי הוכיח שפיר דפליגי נמי בנידון במשוויי שבו. משא"כ ראב"י שפיר מצי סבר דבש"ע הן שמין או דסבר או כספ או מיטב ולדידיה מיושב מ"ש רע"ק לא בא הכתוב וכו' ול"ק קושית הרשב"א הג"ל ודו"ק.

ועי' במהרש"א ניטין מ"ח ע"ב תד"ה אמר אבוי שכתב עמ"ש התוס' להוכיח לאבוי דפליגי נמי במשוויי שבו דהוא לשיטתם שכתבו לקמן ואיפכא לא מצי למימר וכו' דלפום הך סברא אי הו"ל איפכא והוי ר"ע מקיל טפי לא הוה איצטריך לן למימר דפליגי נמי במשוויי שבו. וכן כתב שם בד"ה בא"ד "גרס לפי מ"ש בסוכה דמצי למימר דא"כ כגון דעידית דמוק כויבורית דניוק דלח"ש או כספ או מיטב משלם כספ ולר"ע משלם מיטב שלו. אין זה חומרא לרי"ש וקולא לר"ע דאיכא דניחא ליה טפי בקרקע אפילו היא זבורית מבכספ וכו' עי"ש. ודבריו תמהים מאד דכספ ודאי עדיף אפילו מעידית, שבכספ יכול לקנות עידי עידית. ועי' בב"ק ט' ע"א מ"ד אמרינן ליה זיל מרח זבין ואיתל ליה כספ" עי"ש. (ועי' מש"כ בציון ח' להוכיח מהירושלמי מיטין פ"ה ה"א וכן ביארתי בנספח כ' ברחבה מחלוקת הש"ך והסמ"ע בזה).

ועי' בתוס' בב"ק ט' ע"א ד"ה רב הונא שימיר ר"ת דלכע"ח לא מצי למלקו אלא בזווי. והוא נמ' מפורשת בכתיבות עי"ש. ומשמע דכספ עדיף לכו"ע.

ועוד דאכתי קשה דמג"ל לאבוי לאוקמי בנידון במשוויי שבו והא מצי לאוקמי הברייתא למ"ד בש"ע הן שכן דאז רי"ש מחמיר ור"ע מקיל וכמ"כ התוס' הג"ל.

ובע"כ דהמהרש"א יצטרך נ"כ לוטר דאבוי לא סבר דבש"ע הן שמין וכמ"ל, ותמוה לפי"ז דל"ל למהרש"א להדחק כ"כ אליבא דמ"ד או כספ או מיטב והרי אבוי פליג בהדיא בזה וכנ"ל.

וראיתי בפנ"י לניטין שכתב שאבוי הוכיח שפיר דפליגי נמי לענין נידון במשוויי שבו דאל"כ רע"ק מחמיר וכמ"כ התוס' הג"ל. ולא קשה קושית המהרש"א דהא איכא לאוקמי איפכא כגון שהי' זיבורית דידיה בעידית דניוק ולמ"ד בש"ע הן שמין רע"ק טקיל דא"כ קשה מאי ק"ו להקדש דמשמע דרע"ק מחמיר וכמ"כ רש"י, ואף שהתוס' לא ניהא להו בפירש"י עי"ש תד"ה ועוד מאי ק"ו. מ"מ י"ל שהם כתבו זה רק כמ"ד דבני דלכו"ע בנידון שיימנן ולא הוי ידע הך ברייתא דרב אשי, משא"כ בתר דידע הך ברייתא דר"א דפליגי בהדיא אי שיימנן בדניוק או בדמוק וא"כ ממילא דמבריייתא דהכא נמי משמע דפליגי בתרתו, א"כ אי ס"ד דשייך נמי דמצי להקדש לרי"ש איפכא, לא הוי שייך כלל לשון ק"ו להקדש. אע"כ דלא משכחת לה איפכא כמ"כ התוס' לקמן דלא ס"ל לאבוי כהנך

אמוראי דבש"ע הן שמין וכן בספא או מיטב ומבריתא דהכא מוכח לה וא"כ א"ש  
הא דקתני במתניתין מפני תקון העולם עכ"ל בקיצור. ולא זכיתו להבין דבריו  
הקדושים דאכתי קשה לאבוי שהוכיח מרא דאמר ר"ע לא בא הכתוב שר"ע מקיל  
לענין משוור שבו וא"כ מה שייך לשון ק"ו להקדש דמשמע דרע"ק מהמיר. ולכן  
נ"ל שלשיטת התוס' אבוי סבר שר"ע להקל בא ולא ס"ל לתוס' שק"ו להקדש  
משמע שרע"ק להחמיר בא, דשפיר יש לומר ק"ו להקדש לקולא, שאין המזיק  
הקדש משלם כמשוור שבו, שאין להקדש אלא מקומו ושעתו. (ערכין כ"ד ע"א. ועי'  
הע' 51) ומה שהקשה הפנ"י דאמאי לא הביא אבוי הך ברייתא דרב אשוי כדו לישב  
הך תקנת עולם דמתניתין דניטין עי"ש. הנה לפי שיטתי בדבריו אבוי כפי שביארתי  
בפ"ד אין מקום לקושית הפנ"י.

וראיתי למהרש"א ז"ל בניטין שכתב דלכך הוצרכו התוס' בד"ה כנון לומר דאיפכא  
לא מצי למימר וכו' דאל"כ קשה מתניתין דאכרה מפני תקנ"ע שיימינן בדמזיק ולהחמיר  
עליו הא אי הוי מצי למימר איפכא יש קולא למזיק ומאי תקנ"ע הוא. וכבר תמה  
בקרני ראם שם דשפיר איכא למימר שיש תקון עולם במקום שהוא חמרא למזיק.  
אבל במקום שהוא קולא למזיק שפיר שיימינן בדניח לרי"ש.

ולא ידעתי מה דחקו למהרש"א ז"ל לפרש דברי התוס' כן, והרי יש לומר  
שהתוס' רצו לישב דאמאי לא אזקי ראב"י איפכא, דהא לפי"ז יהי' מיושב הלשון  
לא בא הכתוב וכו' דמשמע דר"ע להקל בא וכמו שהקשה באמת הרשב"א והוצרך  
לומר דראב"י מוכר כאבוי, ולתוס' לא נראה תירוץ זה שראב"י מפרש נ"כ כאבוי.  
ולחכי הקשו כנ"ל. ועי' תירצו דאיפכא לא מצי למימר והוכיח כן מבריתא דלקמן  
(ועי' מש"כ בהערה 50). ואח"כ כתבו דשפיר יש מקום שרע"ק מקיל כנון לפ"ד  
בש"ע שמין או למ"ד או כסף או מיטב והשתא מיושב מה שאמר ר"ע לא בא  
הכתוב וכו'. והא דלא מוקי ראב"י פלוגתת רי"ש ור"ע כה"נ הוא כמש"ל כדו לישב  
הך תקנ"ע דמתניתין דמשמע חמרא למזיק. ודו"ק היטב.

## II ציונים

### ציון א.

שיטת הראב"ד ז"ל בפלגא נוקא קנסא.

שיטת הראב"ד בפלגא נוקא קנסא מובאה בשמ"ק לבי"ק ל"ג ע"ב בד"ה אינא בנייהו. וז"ל: לשתי הקישויות שמקשים התוס' למ"ד פלגא נוקא קנסא ודא מה שמקשים דבפרק נערה תנן לא הספיק לעמוד בדיון עד שבגדה קנסא לעצמה דלד"ע האריך הוא קדוש דא אי מודה מיפטר דמודה בקנס פטור ותירץ הראב"ד ז"ל דקנס דפלגא נוקא שאני דקדוש הוא דמשלם ושותפין ניגדו ומכי אודעיה שורך הויק שורו של פלוני קרנא הוא דמחייב ואי קדים ומודה בבי דינא נמי לא מיפטר דמחמת ביעתותא דעדס הוא דקא מודה הלכך כי מסהדי עליה בבית דין אינלא מילתא דמעיקרא נמי שותפי ניגדו ע"כ:

וגדולה מזו כתב הרב בשילהי פורקין נבי ואי לא מייתי ראייה שקיל כדקאמר מדיק ואף ע"ג דקנסא הוא וליכא עירי גיחה ומודה בקנס פטור לא דמי דאי קנסא לשאר קנסות דהכא קרנא ובי דינא כי מודה זול שלים אמרי ליה וכ"ש דאי תפס לא מפקינן מיניה ואף ע"ג דבשאר קנסות לא דיינינן הכי ע"כ. ולא יודתו לסוף דעתו דפלגא נוקא למ"ד קנסא הא אמרינן לעיל בשלהי פ"ק דאי מודה ביה מיפטר (הלשון משובשה תצריך לתקנה עפ"י חדושי הרשב"א וכצ"ל: ואי דמי פירושא דבי דינא אמר ליה) ובי דינא אמרי ליה זיל שלים. ואי אמר לא משלמנא דקנסא הוא לא מצבי ליה. האי דינא לא שמעינן ליה בשום דוכתא ודברי הרב ז"ל צל"ע. הרשב"א ז"ל: ועי' בחדושי הרשב"א לבי"ק ל"ה ע"ב שהביא שרב דברי הראב"ד דג"ל ודחתו נ"כ ש"ה תימה שלא שמענו כן בשום מקום.

והנה מה שדחה הרשב"א בשתי ידיים תפס המאירי ז"ל לדבר ברור. עי' מש"ב השמ"ק בשמו בדף ט"ו ע"ב בד"ה ולענין פסק: והרבה כתבו בשם הראב"ד ז"ל שח"נ של תם משלם עפ"י עצמו הואיל וקדן הוא ואינו דומה לשאר קנסות. ותמרו עליו מסנאי זו דהקשו למ"ד קנסא ממ"ש המית שורו וכו' וכן אמרו בפרק ד' וה' אי תם היה מדינא ומפטרנא. ומכל מקום לא כתב דבר זה מעולם והם טעו בטוח דבריו ומה שכתב דא שח"נ ביי"ד אומרים לו לך ושלם אם הודה אלא שאין כופין אותו. משא"כ בקצת קנסות שאין אומרים לו שלם כלל ואי תפס לא מפקינן מיניה. אבל שאר קנסות כל שהודה מציאין מידו אף בתפס. כך כתב בתשובת שאלה ואף בזה יש חולקים לומר שאין אומרים לו שלם כלל. הרי שהבחין המאירי בין ג' מיני קנסות. חצי נוק אומרים לו שלם. קצת קנסות אין אומרים לו שלם אבל אי תפס לא מפקינן. ושאר קנסות אף בתפס מציאין מידו.

ונחם המ"מ בפ"ט מהג"מ ה"א מביא בשם הראב"ד ז"ל בפירושו דפלטא  
 נוקא שאני משאר קנסות שאם תפס אין מציאין מידו<sup>(1)</sup>. ועיי"ש שכתב שגם  
 דעת הרמב"ם כן שהרי כתב שם בהי"א: „ואם תפס הגזק הרי משלם לקטן מן  
 הגדול ולגדול מן הקטן כמו שהודה המזיק אבל אם לא תפס אין מציאין מן  
 המזיק כלום“. והרמב"ם ע"כ מיירי שאין שם עדים כלל שהזיק עיי"ש במ"מ.  
 אלא שהדברים אינם מבוארים ויפה כתב הרשב"א ז"ל „שוה תימה שלא שמענו  
 כן בשום מקום“ וכמש"ל דמהיכי תיתי נחלק בין פלטא נוקא קנסא לשאר קנסות.  
 ואף מה שכתב המאירי ז"ל „ומ"מ לא כתב דבר זה מעולם והם טעו בנוסח  
 דבריו“ — תמוה מצד, שלכאורה הכחיש את הכתוב מפדש בחידושי הרשב"א  
 ז"ל. ואמנם המ"מ מביא ג"כ בשם הראב"ד ז"ל בפירושו דבריו המאירי. ומכאן  
 שלפני הראשונים ז"ל היו נוסחאות שונות של פירושי הראב"ד ז"ל<sup>(2)</sup>. ודבר  
 זה עורר צריך לחקירה מיוחדת. ובישוב דברי הראב"ד ז"ל סבור הייתי לומר  
 שהראב"ד ס"ל דפלטא נוקא קנסא הדין שמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב,  
 והוא עפ"י הגמ' בב"ק ע"ה ע"א: אמר רב המנוא מסתברא מילתא דרב באומר  
 (1) עי' בפנ"י לב"ק ל"ה ע"ב שנתפס אם הר"א שהביא המ"מ הוא הראב"ד  
 ז"ל או הרא"ה וכתב שביש"ש נראה שגם והרא"ה ז"ל כתב, ולא ראה שהרשב"א  
 וכן המאירי ז"ל הביאו כן בשם הראב"ד ז"ל וכמבא בפנים.  
 (2) עפ"י בקשתי שלח לי ידידי הרה"צ מהר"ש אטלס בלונדון את עלי-ההגהה  
 מנ' פרקים הראשונים של הספר חדושי הראב"ד לב"ק, שירידי זה מכינו לדפוס  
 (עפ"י כת"י בבריטיש מוזיאום) ואני מעתיק את לשונו לב"ק ל"ד ע"א: ואם ישאל  
 שאל היכי אמר רע"ק משעת הגזק הוה ליה שותף והא קי"ל פלטא נוקא קנסא,  
 יכל קנסא בי דינא הוא דמחייבי ליה כדאמרינן פרק מרובה היכא דמעיקרא שויא  
 ארבעה ולבסוף שויא זוזא קרן כעין שגב תשלומו כפל כשעת העמדה בדון. לא  
 קשיא התם ליכא שותפתא ויותרא הוא דקמשלם ורחמנא אמר אשר ירשיען אלקים.  
 אבל הכא כיון דשותפא הוא סמי אתו ואודעיה שורך הסית שורו של פלגני  
 וקרנא הוא דמחייבי ליה, ואי קדים ומודה בבי דינא נמי לא ספסד בין לרב  
 ובין לשמואל דמחמת בעיותא דעדים היא דקא מודה. הלכך כי כסחרי עליה  
 בבי דינא אנלי מילתא דמעיקרא נמי שותפא הוה, עכ"ל. ובדף ל"ה ע"ב כתב  
 ז"ל: ואי קשיא לך אם כן מודה בקנס הוא, לא דמי האי קנסא לשאר קנסות  
 דהכא קרנא הוא דמשלם ואפילו כוליה קרנא לא, ובי דינא כי מודה חיל שלום  
 אמרי ליה. וכל שכן דאי תפס לא מסקינן מיניה, ואע"ג דבשאר קנסות לא דינינן  
 הכי, משום הכי אמרינן דאי לא מייתי ראיה שקל כדקאמר מזיק, עכ"ל. מ"מ  
 אפשר שלהמאירי ז"ל היה נוסח אחר של כת"י הראב"ד. אני חושד שהכת"י  
 של הבריטיש מוזיאום אינו מקורי. ונראה לי שהמעתיק השתמש גם בשמ"ק והעתיק  
 מתיכו מה שהער בכת"י שהי' לפניו. עי' למשל בשמ"ק לב"ק נ"ח ע"ב בד"ה  
 ח"ל הראב"ד ז"ל שכתב שם בסופו: וכתב ז"ל דינוין בחזקיה וכו'. וכפה"כ  
 מוסב על הראב"ד ז"ל. ובכת"י הג"ל (ידידי מהר"ש אטלס שלח לי בשו"ב  
 העתקה מהכת"י לדף זה) כתוב ג"כ: וכתב הרב ז"ל דינוין בחזקיה וכו' ובע"כ  
 שאינו מלשון הראב"ד ז"ל. ואולי מוסבים הדברים שבפירוש הראב"ד על הר"ח  
 שפירשו הוא כעין פירוש הראב"ד ז"ל כמש"כ הרשב"א. עי' בשמ"ק שהביא  
 גם לשונו של הר"ח. ואולי מוסב על הרי"ף ומאחר שאין הכתיב בשלמותו תחת  
 ידיו אי אפשר לי לבודקו.

ננבתי ובאו עדים שגנב פטור שהרי חייב עצמו בקרן אבל אמר לא ננבתי ובאו עדים שגנב וחזר ואמר מבחתי ומכרתי ובאו עדים שטבח ומכר חייב שהרי פטר עצמו מכלום. ועיי"ש ברש"י שפירש „דלא אמרין מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור אלא היכא דאיכא קרן וקנס דאיחייב ליה ממנוא בהודאתו ומתכוין להחזיר ממנו". ועי' ברמב"ם פ"ג ס"ט מהל' גניבה שהביא זה להלכה.

ולפי"ז יכולים לומר שבפלגא נוקא שאין כאן אלא קנס „ואם מודה אינו מחייב עצמו בכלום שהיה יודע שהמודה בקנס פטור הלכך לאו הודאה היא ומשלם אם באו עדים" (עי' רש"י דג"ל).

ולפי"ז מבואר מה שכתב הראב"ד ו"ל דאם באו עדים אח"כ מחייב לשלם בפני"ק אפילו הודה תחלה, וההודאה אינה פוטרת אותו אלא בשלל באו עדים אח"כ. אבל אם באו עדים אח"כ חייב משום דפוטרי עצמו מכלום וכדרכי המצוה. אלא שלשנו של הראב"ד אינה הולמת פירושי זה, דהרי כתב דקין הוא דמשלם ושותפי נינהו וכו'.

וראיתי בפני"ק לב"ק דף ל"ה ע"ב שפירש דברי הראב"ד אליבא דר"ע דאמר יוחלט השור ושותפי נינהו (עי' ב"ק ל"ז ע"א) ולחכי מהני תפיסת הניוק מביין שיש לו זכות בתוך השור עיי"ש בדבריו. ובנספח ה אני מביא את דבריו ומפלפל בהם ברחבה \*).

ונ"ל דהראב"ד ו"ל סובר שיש שני דינים במודה בקנס. דין אחד שההודאה אינה מחייבתו בקנס. ואע"י שהודאת בע"ד כמאה עדים דמג מ"מ בקנס ילפינן מקרא דאשר ירשיעון אלקים פרט למרשיע א"ע. שהודאת קנס אינה מחייבתו מטעם הודאת בע"ד. ודין שני שהודאת עצמו בקנס יש בה כח לפטור אותו ואפילו באו עדים אח"כ ג"כ פטור. ודבר זה נלמד מקרא דאם המצא תמצא, המצא בעדים תמצא בדיינים, והוא מפורש בנ"ב ב"ק ע"ה ע"א דאמר שם מ"ט דרב, אם המצא בעדים תמצא בדיינים פרט למרשיע א"ע. ופריך שם: ל"ל מאשר ירשיעון נפקא אלא ש"מ מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. ושמואל א"ל הוהא מיבעיא ליה לנבב עצמו דתנא דבי חזקיה. הרי שיש לנו שני כתובים שההודאה אינה מחייבת ושהיא פוטרת ג"כ \*).

(\*) וירידי מהר"ש אש"ל בהערותיו לאחדושי הראב"ד אות כ"ה מבאר ברחבה שיטת הראב"ד ו"ל ובעצם חידושו כוון לדברי הפנ"י המוכח בפנים. וראה בנספח ה שבסוף ספרי זה.

(\*) אח"כ ראיתי שהגר"ש שקאפ שליט"א בספרו שערי יושר, ש"ה, פ"ט נגע ג"כ בסבירה זו. ועיי"ש שכתב „דבקנס ליכא כלל ענין של הודאת בע"ד כמאה עדים, וציון לרש"י יבמות כ"ה ע"ב ד"ה ואין אדם משים א"ע רשע וז"ל והא דקי"ל הודאת בע"ד וכו' ה"כ למנוא אבל לקנס ולענוש סלקות ליפסל לא עב"ל היינו דהא דילפינן ענין הודאת בע"ד מקרא דכי הוא זה הוא דחוקא לענין ממון, אבל בקנס לא נלי קרא וכו' ורק להיפוך דרשינן אם המצא בעדים משום דעפ"י שנים שרים וקום דבר ולא מהני כלום הודאת בע"ד לחייב קנס". ודברי הגר"ש שליט"א תמוזים בשתיים: א) דרש"י לא כתב אלא במקום שעושה א"ע רשע ראוי



ומעתה י"ל דס"ל להראב"ד ו"ל דפ"נ הוא קנסא רק לענין זה שאין הודאתו מחייבתו. אבל לענין פטור שאני ח"נ משאר קנסות, דבשאר קנסות יש כח בהודאתו לפטור אותו מתשלומים, לפי שלא חיסרו ממון והקנסות לא באו אלא להענישו על העבירה שעבר כמו במכה שנו ועינו של חברו ובכל מקום שמשלם יותר על מה שהחוק לחבירו שאינו אלא עונש על מה שעשה בעבירה, ולפיכך אם הודה והתודה לפני ביי"ד שוב אין ביי"ד מענישים אותו. משא"כ בח"נ קנס שהוא לא עשה שום עבירה ורק שורו החוק אין סברה לפוטרו ע"י מה שהתודה והתודה לפני ביי"ד, שהרי אין כאן לא עבירה ולא עונש ולא והוי ויש כאן רק חיוב לפצות את חברו על החיוב שגרם לו שורו.

ואף שבנמ' אמרו בדבין הוא ולא לשלם כלל ורחמנא היא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה (ב"ק ט"ז ע"א), מ"מ אין זה קנס הבא לשם עונש, שהרי לא פשע כלל דסתם שוורים בחוקת שימור קיימ, אלא הוא משום אזהרה לבעל השור שיהא זהיר בשמירת שורו יותר, מאחר שהוברר ששורו יצא מכלל השוורים. והגמ' דקדקה ואמרה, "כי היכי דלינטריה לתוריה", והיינו שהתורה חייבתו לשלם כדי שיהא בעל השור זהיר בשורו, (ועי' מש"כ בפנים עמוד 5). וראה מה שכתבו התוס' בכתובות נ"ו ע"א בד"ה הרי זו "דנזקין וערכין ופדיון הבן מסברא לא תזה מחייבין להו אלא שחייבתו התורה בפירוש. אבל מלה כו"ע מדור וכו' דאינה באה מכח התורה דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלזה ממנו". הרי שעיקר חיוב התשלומין בנזקין אינו אלא מצוירת הכתוב, ומ"מ אינו נחשב לקנס, דמאחר שחייבתו התורה הוא חיוב ממון ולא קנס. ובפלטא נזקא אמרו שהוא קנס לפי שאין פשיעה כלל מצדו שסתם שוורים בח"ש קיימי. ודיו שטורנו כקנס לענין שאין הודאתו מחייבתו שורו דין בכל הקנסות שבעולם. אבל לענין כח הפטור שבהודאה אינו כקנס וחייב אם בא עדים אח"כ.

ועדיין לא נחה דעתי בביאור זה שכן אין לשון הראב"ד הולמתו, שכתב, "דאי קדים ומודה בבי דינא נמי לא מיפטר דמחמת ביעתותא דעדים הוא דקא מודה". הרי שנתן טעם אחר לדבריו. אלא שטעם זה אינו מובן כלל, דא"כ בכל מודה בקנס נימא הכי. ובדף ע"ה ע"א לא אמרו כן אלא לראב"ש וגם זה רק בראה עדים ממשמשים ובאים או שהעידו תחלה והונו (עי"ש ע"ה ע"ב) אבל בסתם מודה לא אמרין כן. וצריך לומר שהראב"ד רצה לומר שאין בהודאה שכוו שיש עדים על הנזיקה אלא שלא באו עדיין לבי"ד שום ממש, שהרי הוא מחויב כבר ע"י העדים אלא שלא באו עדיין ואין הודאתו כלום (6). ובנספח ה' אברר דבר זה ברחבה אי"ה.

אינו נאמן. אבל בקנס שאינו עשה א"ע רשע כגון בגניחת שורו או בהטאת שנו ועינו של עבדו שלא בכונה ל"ש א"א משום עצמו רשע. (ב) הדין דאין הודאה מחייבת לא ילפינן מקרא דאם המצא תמצא אלא מקרא דאשר ירשיען ובסבואר בנמ' שם ומיבא אצלי בפנים.

(6) ועי' בספר הזכות להרמב"ן ו"ל סי' כ"ו שכתב וז"ל: וענין כפקי של הרב ז"ל בתוספס קנס שלא בעדים והודה הלה בחפץ וכו' הילכך ירשיען אלקים קרינן ביה

אלא שעדיין קשה מדגמ' בדף מ' ע"ב דאמר שם אי הוה תם הוה מודינא ומיפטרנא, ומשמע דבמורה בקנס ואח"כ באו עדים פסח, ועיי"ש ע"ב בתד"ה אי תם הוה, וקרינא זו הקשה כבר המאירי ז"ל וכו'.

ו"ל שהראב"ד ז"ל מפרש דגמ' שלא כדברי התוס' הג"ל. ובתחלה נדקדק בדברי דגמ' שאמרה: ואמאי לימא ליה תורא שאילי אריא לא שאילי אמר רב הב"ע שהכיר בו שהיא נחן, ועיי' ברש"י שם שפירש אבל לא ידע שנח ג' גיחות הלכך נצירותא דתם קבל עליה, ובתנ"ח תמה על רש"י דאכתי לימא מכיון שלא ידעתי שנח ג' גיחות ועכשיו שנח ג' דמי לאריא. ועיי"ש שפירש שהכירו לנחן שנח אפילו מאה פעמים אלא שלא ידע שהועד בבעליו ואין השור נעשה מועד עד שיעירו בו בפני בעלים ובפני ביי"ד הוה הי' סבור שהבעלים נתפשו עמו בלא ביי"ד.

הגה בשמ"ק מביא בשם הראב"ד ז"ל: ולימא ליה תם שאילי מועד לא שאילי. ואין התם דרכו להזיק כמו המועד. אמר ליה אפ"ה לענין תשלומין לאו מענתא היא נבך דמקף סוף פלגא נוקא בעית שלומי.

מדברי הראב"ד ז"ל למדנו שקשית התנ"ח הג"ל היא באמת קשית דגמ' דפריך ולימא תם שאילי וכו' והיינו דדמי לאריא. אלא שלפ"י קשה להבין תירוץ דגמ' שם: משום דא"ל סו"ס אי תם הוה פ"ג בעית שלומי השתא נמי זיל שלים פלגא נוקא. וכי מה תשובה היא זו למענת השואל שהמשאיל המענה אותו ומסר לו שור שדרכו להזיק. והראב"ד ז"ל טרח לפרש, אבל אין דברים מבוררים היטב. ונראה שפירוש דברי דגמ' לפי הראב"ד הוא כך. דהמשאיל אומר לו שהשור הזיק בשביל שלא שמרו כראוי, ומכיון שלא שמרו הרי היה מתחייב גם אם הי' תם. ואינו יכול לומר לו שתם שאין דרכו להזיק אינו צריך לשומרו כלל, דאדרבא בתם בעינן שמירה מעולה ובמועד פני בשמירה פחותה וכמבואר בדף מ"ה ע"ב. ומעתה מוכן מה שכתב הראב"ד ז"ל, "דאפ"ה לענין שמירה לאו מענתא היא נבך דסו"ס פ"ג בעית לשלומי". כלומר דמכיון שקבלת עליך לשומרו שמחתה תם ואתה לא שמרת אותו אפילו שמירת מועד א"כ אין מענתך מענה להפטר מתשלומין.

אלא שלפ"י אינה מוכנת קשית דגמ' שאח"כ: "ותימא ליה אם תם הוה מודינא ומיפטרנא וכו' הוה מעריקנא ליה לאצמא". ומה בכך שהי' יכול להודות ולהיפטר והא קמן שלא הודה ולא הברית. ועיי"ש בתוס' שנתקשו בזה.

ונראה שהראב"ד מפרש דהגמ' מידי שאין כאן עדים לענינה ורק השואל והמשאיל הודו יחד ועיי"ו נתחייבו לשלם דבמועד לא מרגי הודאת עצמו למשור.

ולא קרינא ביה מרשע א"ע כלל, דמה הוסיף אי נרע בהודאה שלו. וכ"ש כישתפס משלו כשלטלן וכו' זה לתבעו בדין להחזירם ולפדוע לו קנסו בדמים שאין זה מודה בקנס אלא זורז ונשכר. גדולה מזה אמרו שאני התם רשחמת ביצותתא דעדים היא דקא מודה אלמא לא פסרתי תורה אלא במחייב עצמו ומודה בקנס שלא לצורך אבל זה להגאת עצמו הודה ולא להתחייב בדין עכ"ל. וכעין זה סובר הראב"ד שהודאתו של זה היא להגאת עצמו ודוק.

והקשיא היא דלמא ליה אם הייתי מודה כשהוא תם הייתי סמוך ועכשיו אני צריך לשלם ומשני דאקדים בי דינא ותפסיה. ובתפסוהו לא מהני דהוא לא למיטרו בח"ג קנס לפי שיטת הראב"ד הג"ל. (ועי' במ"מ פ"ט מהג"מ המובא לעיל). ועי' בשמ"ק לבי"ק מ' ע"א בד"ה והרא"ה ז"ל פירש ז"ל... הב"ע נכון בע"ד אתפסיה וכיון דכן תו לא מצי מעריק ליה ואי מודה ביה נמי לא מיפטר. אבל תפסה בי דינא דלא מצי מעריק ליה מידו כי מודה ביה מיפטר ודגי סברא דרבוותא נאנים ז"ל. דרי שפירש כמש"כ דלאחר תפיסה לא מהני דהוא. ועי' בספר הזכות סי' כ"ו (מובא גם בקצה"ח ס' א סק"ח) שדור"ח גרס בגמרא דקדם בע"ד ותפסיה. וכן מובא בד"ס שבכ"ה ג"כ גרס כן. ועי' בקצה"ח הג"ל שאחיו הגאון מהר"י כתב דאליבא דהראב"ד לשיטתו אתי שפיר טפי גירסתו של הר"ח ז"ל עיי"ש. אבל בש"מ שם מביא בשם הראב"ד ז"ל שגורס: דקדים בי דינא ותפסוהו. עיי"ש בד"ה והראב"ד ז"ל כתב. וכן מובא בהשגותי על הרמב"ם בהג"מ פ"ד, ה"ח שכתב: א"א הא דלא כהלכתא שאין זה הדין אלא כשתפסוהו ב"ד.

אלא שלענ"ד איני רואה שום חילוק בין תפסוהו ב"ד לתפסו בע"ד. דנהי דאין לבי"ד רשות לתפוס שור תם שהוא קנס, אבל הבא שתפסוהו בחוקת מועד מכיון שלא היו לו נכסים אחרים וכמש"כ הראב"ד בשמ"ק שם וא"כ הרי הוא בחוקת הגיוק שתפסו בשבילו, שוב אינו יכול לומר אם הוה תם הוה מודינא ומיפשתנא, דסו"ס הוא עכשיו תפוס לגיוק עיי' תפיסת ב"ד שתפסוהו כדין. ודו"ק היטב.

ודברי הש"מ הג"ל צ"ע. ונראה שהלשון קטועה. ואפשר שצ"ל אבל תפסוהו בי דינא נכון בתם וכו'. אלא שאין זה מיושב דבתם לא שייך תפיסה ב"ד כ"ו שלא באו עדים. וצ"ע.

ועכ"פ נתיישב מה שתמה הרשב"א „שלא שמענו כן בשום מקום“. והרי הדברים מובארים בגמ' הג"ל וכמו שפירש השמ"ק בשם הגאונים ז"ל. והוצא מכל האמור שלשיטת הראב"ד יש להבחין בין שני מיני קנסות. קנס שהוא בא לשם עונש לא מהני תפיסה אם הודה וכמש"כ הרא"ש בשמו בסוף פ"ק דב"ק. וכן אם הודה ואח"כ באו עדים פטור, שהודאתו תועילה לו למיטרו מן העונש. וקנס שהוא בא לשם אזהרה על להבא דינו כממון לענין שאם תפס ולא מהני דהוא. וגם אינו נפטר בהודאתו אם באו אח"כ עדים. וראה בנספחים, נספח ה.

## ציון ב.

(לעמוד 9 הערה 17).

## שיטת מהר"י כ"ץ בפירוש הסוגיא

אמנם למהר"י כ"ץ ז"ל שיטה אחרת בבאור הסוגיא. הוא סובר שמכיון שר"ע אינו אומר בהדיא „מעידית דמויק" דעת הס"ד בסוגיא ושל ראב"א היא, „דלד"ע

נמי בדניוק שיימינ ור"ק: לא בא הכתוב אלא לנכות לנזקין מעידית של ניזק שאכלה, אבל לר"י ס"ד לדרש דשמין ערוגה חשובה של ניזק, והיינו דקשיא אליביה: „אכל כתושה משלם שמינה“. כוונתו של המהר"י כ"צ היא: ר"י ור"ע חלוקים רק בפירוש המלה מיטב שבכתוב, ולפי ר"י משמעותה ערוגה שמינה כלומר ההיזק נישום כהיזק של ערוגה שמינה, וע"כ דס"ד שהכתוב מיירי בדאכלה ערוגה כתושה ואפ"ה משלם שמינה, דאם לא נאמר כן, אלא נניח שהכתוב מיירי בדאכלה שמינה — מה בא הכתוב להשמיענו? הרי פשיטא שהוא משלם שמינה! ולפי ר"ע משמעותו של מיטב הוא עידית — היינו לא במובן שיעור התשלום ושחיו אלא במובן צורת התשלום ואופיו, היינו שצריך לשלם כעין עידית של ניזק, לפי שיטתו של מהר"י כ"ץ ראב"י הוא שחדש את הביאור לדברי ר"ע שכונתו לעידית של מוין; ומן ההבדל היה לראב"י לבאר את דברי ר"ע כך, כי לאחר שפירש דר"י ור"ע פליגי אי בדניוק שיימינ או ברמיוק שיימינ ולדעת שניהם מיטב זהו עידית לא היתה לו לראב"י דרך אחרת אלא למדש ולומר שעידית דר"ע היינו עידית דמויק, שאילולי כך במאי פליגי ר"י ור"ע? אבל לפי הס"ד ולפי ראב"א, שסוברים כי ר"י ור"ע חלוקים בפירושו של מיטב מהו, שפיר מצי למימר דעידית של ר"ע היינו עידית של ניזק, ופירוש זה הולם יותר את לשונו של ר"ע שלא הזכיר מוין בהדיא.

יודע אני אמנם שיש לדחוק ולפרש את דברי מהר"י כ"ץ באופן אחר והוא: ר"ע לא נחלק כלל על ר"י בפירושו של „מיטב“, אלא שבכך הם תלוקים: ר"י סובר שהתורה קנסה את המוין שעליו לשלם שמינה אף בדאכלה כתושה, ור"ע אומר שלא בא הכתוב אלא לנכות לנזקין מן העידית — כלומר רק במקום שאכלה שמינה, ולכאורה כך מסתבר מתוך דבריו של מהר"י כ"ץ: „מעידית של ניזק שאכלה“, שהם כאלו מצרים שהתשלום מן העידית אינו בא אלא כשהבהמה אכלה מן העידית. ברם פירוש זה אינו מתקבל על הדעת מכמה טעמים: אחת, דרי השאלה עומדת במקומה; אם אין המחלוקת בפירוש המלה מיטב, מפני מה שינה ר"ע בלשונו לנבי לשון הכתוב ולשון ר"י ובחר במלה עידית? ועוד — גם מאמר ר"ע „לא בא הכתוב וכו'“ אינו מתישב שפיר לפי פירוש זה, ועל כולם: לפי פירוש זה יש להקשות על ר"ע: מאי קמ"ל? וכי צריך הכתוב ללמדנו שאם אכלה שמינה משלם שמינה? לפיכך ע"כ יש להגיה את דברי מהר"י כ"ץ וכך צריך לקרוא: „מעידית של ניזק [כפי מה] שאכלה“.

## ציין ג.

(לעמיד 10 הערה 19).

בדבר שיטת הס"ד ורב אירי בר אבין בב"ק ר"ע ב. אמנם לכאורה יש עוד מקום לביאור אחר של שיטת הס"ד ושל ראב"א, אפשר להניח, שאף לפי הס"ד ולפי הראב"א אין ר"י ור"ע חלוקים במשמעות „מיטב“ מהו. שניהם סוברים שמיטב זהו עידית היינו קרקע משובחת והמחלוקת

בניהם היא רק בויו הסיום של „שדרו“ וביחס הדקדוקי של „מיטב שדרו“ למעל „ישלם“: שלר״י בעד מיטב שדרו ישלם, ולר״ע ממיטב שדרו ישלם (לפי שיטת רוב הראשונים) או כעין מיטב שדרו ישלם (לפי שיטת מהר״י כ״ץ). ואף שלאמתו של דבר אין המזיק משלם בעד השדה ממש, שהרי היא לא ניוקת, אלא הוא משלם בעד פירות השדה שנפסדו, מ״מ מאחר שמיב הפירות תלוי בטיב השדה שהרי שדה שמינה מציאה הרבה פירות ושדה כחושה מציאה מעט, אנו רואים את היוק הפירות כהיוק השדה עצמה ואומרים „תשלום ערונה שמינה“ במקום „תשלום פירות של ערונה שמינה“, וכלשוננו של ר״ח שהזכרנו למעלה ואף הראב״ד נוטה לכך בלשוננו כמ״ש להלן ואולי גם כונת רש״י כוז היא: 1).

אלם הפירוש הזה, שר״י ור״ע שניהם סוברים שמיטב זה עידית — היינו: לא נופי של ההיוק אלא מקצו בלבד — אין לו הכרח ויש בו דוחק מרובה. ואף לשוננו של הכתוב אינה מתישבת לפי פירוש זה כדונן. שהרי באמת אין המזיק משלם בעד ערונה שמינה שאכלה ערונה שמינה שבמותה — היינו מיטב דקרא אליבא דר״י, — אלא משלם בעד פירותיהן של ערונה זו פירות שבמותן, ובכן מה טעם יש בזה, שאנו אומרים שמיטב הריהו עידית? ואין להשיב, שבאמת אף לפי הס״ד ולפי ראב״א המזיק מחויב לשלם בעידית, ואם אכלה בהמתו ערונה שמינה משלם שמינה ממש, — כי זה לא ניתן להאמר כלל: דין העידית אליבא דר״י לא נתחדש בגמרא אלא לבסוף, בדברי ראב״י שפירש דר״י ור״ע תרווייהו סברי דמיטב הוא עידית ופליגי אי בניזק שיימינן וכול, ואין לנו להכניס פירוש חדש זה של ראב״י לכוונת הס״ד וראב״א שבאו קדם ושביארו את הבריות בפנים אחרות. ועי' בשמ״ק שהביא בשם תלמיד הר״ם וז״ל: פירש בקונטרס דקס״ד השתא דבעי למימר דאפילו אבל כחושה של ניזק משלם לו דמי שמנה של ניזק ובתרת פליגי ר״י ור״ע. ופירש מורי דהיינו תרתי חדא דלרע״ק לא משלם אלא דמי כחושה שאכל ולר״ש משלם דמי שמינה ועוד דלרע״ק נבי מעידית ולר״ש מצבדו מאוזה שירצה אף מויבורית דהא מקי ליה לקמן דמיטב לענין דמשלם שמינה ולא למקום נביה.

וכיו״ב כתב הראב״ד שם וז״ל: דקס״ד דבהא פליגי דרע״ק סבר לא בא הכתוב אלא לגבות שוה בשוה מן העידית ור״ש סבר ערונה בערונה בין שמינה ובין כחושה והיינו תימה מהיכי תיתי דישלם יותר ממה שהזיק.

ונראה דמ״ש הראב״ד ערונה בערונה לאו דיוקא וכוונתו פירות ערונה.

(1) עי' מש״כ, בגמרא א' פ"ב, בו ביאורתי שיש דעה המכרת שדין הוא בשומת הגזקין ששסין לא את הפירות שנתלשו אלא את פחת השדה שהופחתה משויה עי' שנתלשו פירותיה.

## ציון ד.

(לעמוד 19 הערה 38).

### פירוש אחר לדברי הירושלמי ניטין פ"ה ה"א.

ידידו הרה"ג החה"ש מהר"ש אשלם כלונדון כתב לי מכתב כולל הערות חשובות רבות למחקרי בהלכות עיריות. מפני גדלו של מכתבו אני מביא מתוכו רק קטע אחד שבו הוא מציע פירוש אחר לדברי הירושלמי הג"ל. בסופו אני מביא מה שהשבתי לידידו הג"ל על הערותיו האחרות.

...ולפי"ז נראה לי לבאר את דברי השומרוני באופן אחר מאשר בארו הולצינער ודילמן ועוד. זה ברור שהשומרוני דן בשני אופני היוזק, ראשית אם אכלה רק מקצת השדה או על המזיק לשלם כתבואתה כי התבואה הנשארת מראה לנו את מדת ההיוזק (כאב"י בהכונס: נידון במשו"י שבו). אבל אם אכלה כל השדה וא"א לנו לדעת את מדת ההיוזק, עליו לשלם כמיטב שד הו של ניוזק, לאמר המקסימום האפשרי וכדברי ראב"א שאם אינו ידוע לנו אם אכלה כחושה או שמנה עליו לשלם שמנה, והוא כשאכלה את כל השדה או אינו יודעים אם כחושה או שמנה, כי אם אכלה רק מקצת, אזי אפשר לנו לדעת את מדת ההפסד ע"י השדה הנשארת.

ולפי"ז אפשר לאמר שאב"י וראב"א אינם חולקים, אלא אב"י דן כשאכלה רק מקצת השדה או נידון במשו"י שבו, וראב"א דן כשאני ידוע אם כחושה או שמנה אכלה והוא כשאכלה את כל השדה. המפרשים הגרמנים (וכן גם אחרים מן האנגלים) פירשו את השומרוני שבאכלה את כל השדה עליו לשלם מיטב שדדו מתבואת שדה המזיק משום שחשבו שהתרעם השבעים והשומרוני לדבר אחד נתכוונו. בתרגום השבעים דנוסח הוא כנוסח השומרוני אבל שם נאמר כמעט מפורש שבאכלה כל השדה על המזיק לשלם מיטב שדדו שלו (לאמר של המזיק). אבל דברי השומרוני יתפרשו אל נכון ע"פ שיטת ראב"א וכמו שאמרתי, שאם אכלה כל השדה ואין אני יודעים אם כחושה או שמנה היתה עליו לשלם שמנה, לאמר כשדדו השמנה של הניזק, ואין הכרח לאמר שפירוש השימרוני הוא כמפורש ה"ע. ועי' בתרגום השבעים.

ואולי אפשר גם להביא ראיה לדברי אלה, שאב"י וראב"א אינם חולקים, מן הירושלמי ניטין ולפי מרשי אני. והוא לפי רעתי פירוש הירושלמי: "קשיא על דרבי עקיבא ניוזק ואת אמר כן" כלומר איך אפשר לשלם ע"פ שדדו של ניוזק הרי הוזק? "אלא ב"ד רואין אי זהו שדדו יפה לפני הגיוק ושומה לה כמדה" כלומר לא ע"פ השדה הגיוקת, אלא רואין אי זהו שדדו היפה של הגיוק ועל פיה משלם, כלומר כשהיוק את כל השדה ואין אני יודעים אם כחושה או שמנה היתה, עליו לשלם ע"פ שדדו היפה של הגיוק וכבר אידי בר אבין שאם אין אני יודעים אם כחושה או שמנה אכלה, והוא כשאכלה את כל השדה, עליו לשלם

שמנה. אמנם אם אפשר לנו להעריך את ההפסד ע"פ השדה הגשארית, והיינו כשאכלה רק חלק השדה הוא משלם כתבואתה וכאביי בהכנסם.

ומביא הירושלמי ראייה לזה שרק הוא פרושו של ר"ע דאומר מיטב שדהו של ניוק: „בהדא דתני יכול אם אכלה מן העדית שמין לו מן העדית מן הויבורית שמין לו מן הויבורית היך עבידא זיבורית שב עדית (ככה הוא לדעתי הנוסח הגבון ולא כמו בירושלמי שלפנינו: עדית שבובורית) טבא כגין אם אומר את כן נמצאת משיבית את הניוק“. כלומר אי אפשר לאמר שעליו לשלם תמיד ע"פ השדה הגשארית ואפילו כשידוע לנו כמה היה שויה של הערונה הנאכלת, שאם כן יצא כשאכלה זיבורית בשדה של עדית ואם אומר את כן שעליו לשלם ע"פ השדה הגשארית נמצאת משיבית את הניוק. אלא מדו פירוש הדברים שעליו לשלם ע"פ השדה הגשארית? „רואין את השדה כאילו מלאה עדית ושמין לו מן העדית זיבורית שמין לו מן הויבורית נמצא משלם מן העדית על העדית ומן הויבורית על הויבורית“, כלומר כשאין אנו יודעים מדו שויה של הערונה הנאכלת אזי רואין את השדה כאילו מלאה עדית ומשלם עדית, כי אנו משערים שגם הערונה הנפסדת היתה עדית וכן הוא הדין בויבורית, נמצא שמשלם מן העדית על העדית ומן הויבורית על הויבורית.

ונראה לי עוד שחכמי הירושלמי תפסו את דין המשנה בניסין שהנזקין שמין להן בעדית כרין תורה ולא כתקנת חכמים, וזה מוכח מתוך שאלתם ששאלו למ"ד שהפסוק מיטב שדהו מיטב כרמו ישלם בא להשמיענו דין אחר כגין לו שהנזקין שמין להן בעדית. אבל למאן דמפרש את הפסוק לדין מיטב שדהו של מזיק ולדין תשלומין בעדית דבריו יתאימו שפיר לדברי המשנה, ולא חשו כלל לשאלת הגמרא בבבלי: מפני תיקון העולם דאורייתא היא. ומכרחים היו בבבלי מתוך קשיא זו לפננס את דברי המשנה דוקא למאן דמקיים את דברי התורה, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, לענין אחר וכדברי אביי, או כדברי כהנא (גיטין דף מ"ט ע"ב) שמפרנס את המשנה ע"פ שיטת ר"ש דדריש טעמא דקרא. אמר מעתה שחכמי הירושלמי תפסו את הדברים בסוף המשנה ניסין: „מפני תיקון העולם“, שלא נאמרו בהחלט לכל ההלכות שנשנו בה. ואולי משום שחלקן בירושלמי את המשנה להלכות שגנות, שכל אחת מהן היא חטיבה מיוחדת, אין ליחס את הדברים: „מפני תיקון העולם“, שנאמרו בסוף הלכה ג', לכל הדינים שנשנו במשנה זו, לרבות גם הלכה א', עד שלא יצויר שיהא בה דין אשר יסדו אינו מתקנה אלא בדברי התורה. וזו תשובתי אל הג"ל:

(א) מ"ש ידידי הג"ל שהכלל של גידון במשורר שבו לא נאמר אלא באכלה מקצת השדה אבל לא באכלה כולה דאז אנו באים לדברי ר"א בר אבין דהיכי דלא ידעינן אי בחושה אכל אי שמינה אבל דמשלם שמינה — עי' בשמ"ק לב"ק ר ע"ב בשם המאירי ו"ל ח"ל: שור שאכל ערונה בין הערונות ולא נדע ערך אותה שאכל, אם ערך כל הגשארות שוה יראה שמשלם בערכה של אחד מהן. ואם לא היו הגשארות שוות ה"ז אינו משלם אלא כפתותה שבהם עד שיביא ראייה.

ומכל מקום יש אומרים שאף אם היו כולם שוות אינו משלם בערכן עד שיביא ראיה כמה היתה זו שוה. ואין הדברים נראין עכ"ל. וכדברי המאירי מבואר בב"ק נ"ט ע"א דא"ש ולא תימא כרב אידי בר אבין וכו' דהבי לא אמרין מ"מ הממע"ה וכו'. ואף שהוכחנו בפנים (עמוד 30 ובהערות שם) שדברים אלו אינם מנוק לשונו של אב"י אלא הוספה ממסדרי התלמוד, מ"מ הרי לפנינו שדעתם היא סדעת המאירי ו"ל. ובכלל אין שום דמיון משפטי בין דינו של אב"י דנידון כמשויר שבו ובין דינו של ראב"א דבמקום ספק משלם שמינה. ביסודו של נידון כמשויר שבו אינו מונח העיקר של "תפיסת המקסימום האפשרי" אלא עיקר אחר לגמרי, והוא: מדת הגזק אינה נישומה רק לפי שווי הדבר הגיוזק בשעת הגזק, אלא שמין אותה לפי שווי העתיד לבוא לאח"כ, אין אומרים שלא היה כאן אלא נזק של שחת אלא אומרים שיש כאן היוזק (של תבואה שנגמרה ונתבשלה) בכל מלואו שגזם מעשה הגזק. בשומא שבו אין שמין של קנס וגם לא אומד הדעת אלא דין יסודי בחיובים של תשלומי נזק<sup>1</sup>). לעומת זה אנו צריכים להניח ביסודו של הדין דראב"א דמשלם שמינה את העיקר של השלח קנס או צריכים לכה"ס לימר שאנו דנים עפ"י אומדנא, שמשמא אכלה הבהמה שמינה, כסברתו של שד"ל שהבאנו בפ"ו עמוד 51.

(ב) פירושו של הנ"ל לנוסח השומרוני לא נראה לי. ע"י מה שכתבתי בפנים בפ"ח עמ' 67 ובהערה 124.

(ג) מ"ש בביאור דברי הירושלמי, הנה גם בשדה יהושע מפרש שדברי הירושלמי מכוונים לדבריו של רב אידי בר אבין בב"ק ר' ע"ב. ועי"ש שדחק בפירושו לשון הירושלמי. וגם לפי פירושי של ידידי הג"ל קשה, שאין הלשון "יכול אם אכלה מן העידית וכו'" הולם פירוש זה. וזה עכשיו דביע לירי ספר ניר (ווארשא, תרצ"ב) וראיתי שהנא מפרש דברי הירושלמי באופן אחר, מוחק מלת יכול וגורס: אם אכלה מן העידית וכו' כלומר מה שדע"ק אומר מיטב שדדו של ניזק תלוי בטיב השדה שאכלה הבהמה. אם אכלה עידית משלם המזיק מעידית שלו, ואם אכלה זיבורית משלם מויבורית שלו. וזהו מדין תורה. אבל חכמים התקינו שנוקין שמין להם מעידית וכמו שמסיים הירושלמי ליתה מה"ת וכו'. אבל לרי"ש דין העידית הוא מה"ת, ולרי"ש גם הא דבע"ח בבינתית הוא מן התקנה וכדאמר מפני הרמזאין וכו' דמעיקר הדין הוא בעידית. הרי שבבמה פרטים דברי ידידי הג"ל מתקרבים לדברי הגאון בעל ניר ו"ל.

## ציין ה.

(לעמוד 21 הערה 41).

לביאור הבעיא של רשב"א מאקרוניא בב"ק ר' ע"ב. ואמנם כבר עמדו הראשונים על הקושי שהוכרזו בפנים ומשום כך אמרו התוספות: "כיון דיליף מגו"ש דשדה שדה מוכער בשדה אחר דהי דניזק, אבל לר"ע אפשר

(1) ע"י מש"כ בציון ט' ובנספח א' פ"ב.



דהא דקאמער דהאדן דמשלם לא אתא אלא למעוטי דניזוק" (שם, ד"ה אליבא). וכוונת דבריהם היא: לפי שיטת ר"י ד"האגני נז"ש סדקאמינא" (עיין בב"ק ר ע"ב) אי אפשר לומר שר"י לא בא אלא למעוטי דמויק דאם נאמר כך לא אהגי נז"ש כלל ואז מוטב לנו לפרש כר"ע: מיטב שדהו וכול' — דהאדן דקמשלם. אבל כבר הקשה המדרש"א ז"ל על תירוץ התוספות, כי אליבא דר"י נמי הוי למבעי היכי דאדגי קרא, והוא נדחק מאד בישוב הקושי (עיין מש"כ בהנהגות „קרני ראם“). ואף בעל השמ"ק הקשה קושיא זו בצורה אחרת קצת וז"ל: „וקשה: והא לר"י אמרינן לעיל דאדגי קרא — אם זיבורית דמויק אינה שוה כ"כ כעידית דניזוק, שיתן מיטב ידיה, ועם זה שייך שפיר למיבעי: בשלו או בשל עולם או אם אין לניזוק כלום היה יכול לשואל. ואומר הר"י ז"ל שהפירוש כן: אליבא דר"י ישמעאל לא תיבעי לך במאי דפליג אדר"ע; אבל במה שסובר דאדגי קרא ר"י ור"ע שוין כי לא אשכחן שפליגי בזה. ולהכי שואל לר"ע, כי אם הוא סובר בשלו או בשל עולם גם ר"י סובר כן. עכ"ל.

והנה כמה דוחק בדבר, לפרש שבעית דגמרא היא באמת לא רק אליבא דר"ע — כמפורש — אלא אף אליבא דר"י בהיכי דהוא סובר כר"ע „דאהגי קרא“, שהרי אין פירוש זה הולם את לשון דגמרא שאמרה „כי תיבעי לך אליבא דר"ע דאמר בדמויק שיימינין“ והו"ל לגמרא רק לומר כי תיבעי לך אליבא דר"ע „מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזוק וכו'“.

ועוד שתעוררת השאלה הג"ל: אמאי לא בעי גם אליבא דר"י: „מיטב שדהו אמר רחמנא — למעוטי דמויק או למעוטי דעלמא?“ ואמאי עדיפא ליה נז"ש דר"י שאינה נז"ש נמורה" מהא דר"ע — „מיטב שדהו וכול' דהאדן דקמשלם“, — והרי הסוגיה בב"ק אומרת שדא דר"ע עדיפא ור"י מודה בכך לר"ע ואומר „אהגי קרא כנן וכול'“.

## ציון ו.

(לעמוד 36, הערה 68).

על שנוי הנוסחאות בברייתא דנייטין מ"ט ע"ב.

עמ"ש רח"ש הורביץ ב„מנחם שריפט“ שנת 1894 עמ' 199 ואילך. דעתו היא שהברייתא אף בנוסחתה הבבליית מתנגדת לדעתו של רבינא „דר"ש היא הדריש טעמא דקרא. ויסודו הוא מ"ש „וסומכים ע"מ שכתוב בתורה“. למי"ד זהו דיוק קלוש<sup>1)</sup>. מבריעה הוא הגירסא „מ"מ אמרה תורה“ ו„לפיכך אמרה תורה“ שהזכירה בראשונים ולא הובאה ע"י רחש"ה הג"ל. שיטת ר"ש ודריש טעמיה דקרא הובאה כמה פעמים בש"ס. ע"י בדרה"מ לרז"ס עמ' 180: „מבה"ט לבריל עמ' 188. כמ"כ לא נראית לי דעתו, המיוסדת עפ"י הג"ל (ע"ש

<sup>1)</sup> אולי יש לומר דנקט האי לישנא משום שדין העידית כתוב בפירוש רק במזיק שדהו של חברו ולא בגולן וחמסן שנלמדים מנ"ש דתחת תחת. ועי' הגהות דיגור לנייטין מ"ט ע"ב.

במאמרו) בבירור הגירסאות השונות בברייתא המובאה בבבלי שבת כ"ג ע"א: בשביל ד' דברים אמרה תורה להגיה פאה בסוף שדרו מפני גול עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום כל תכלה וכו' ועי"ש קשיית דגמרא אטו כולדו לאו משום כל תכלה נינהו. אמר רבא מפני הרמאין. ויש כאן חלופי גירסאות: בתו"כ קדושים פ"א הגירסא כמו בבבלי אלא ששם מתחילה הברייתא בלשון: וכן היה ר"ש אומר בשביל ד' דברים אמרו וכו'. בתוספתא (פאה פ"א ה"ז) היא מתחילה: מפני ד' דברים אמרה תורה וכו'. ובירושלמי (פאה פ"ד ה"ג) הלשון: מפני חמשה דברים וכו' וכבר נתחבטו בבירור הנוסח הקדום רז"פ בפירושו לירוש', רא"ש בדגיון אריה ורחש"ה במאמרו הג"ל. ומאחר שאכ"מ להאריך בוכח עם החכמים הג"ל אעיר בקצרה. לפי"ד הנוסח העיקרי הוא בתו"כ. לפי נוסח זה אין שום קושי מה שמנה בראשונה ג' טעמים אחרים ואח"כ מביא סמוך מפורש (דבר שנתקשה בו רח"ש הורב"ן הג"ל) לפי שבעיקרו הוא נסמך לדאמרו שם קדם: מיכן אמרו נתן בין בתחלה וכו' יצא.

ר"ש אומר נתן בין בתחלה וכו' ובלבד שלא יפחת באחרונה אחד מששים (ראה תוספת ראשונים פאה פ"א ה"ז לר"ש ליברמן) וכונת ר"ש (בשביל ד' דברים אמרו וכו') היא להביא תחילה את הטעמים שמצד הסברא ואח"כ את הדרש דלא תכלה (דמשמע בשעת כליו. עי' ר"ן לשבת וקרבן אהרן לתו"כ) ולומר לך שבשביל ג' הטעמים דרשו חכמים פסוק זה לנתנת פאה בסוף שדרו. אך מכיון שבבבלי הובא נוסח הברייתא בלשון "מ"מ אמרה תורה" נתקשה בה הבבלי והוצרך רבא לפרש "מפני הרמאים" ואין זו דגהה כמו שחשב רז"פ הג"ל אלא הוא פירוש. (כמ"ש רש"י והר"ן שם: עוד יש טעם אחר בלא תכלה וכו' כרי שלא יעברו הרמאין). עפ"י תירוץ רבא הוגהה התוספתא כדעת הר"ש בפ"א מ"ג שם. ויש סמכין לדבריו: (1) הלשון בלתי מתוקנה (שהרי אמרה תורה וכו'), (2) מובאים שם שני פירושים ל"מפני הרמאים" (ד"א שלא יניח וכו'), (3) הגירסא: "מפני שלשה דברים אמרה תורה וכו'" שהובא בפירוש ר"י בכור שור (ר' תו"ד הג"ל. ולחנם חשבה ר"ש ליברמן ל"משונה". השהה הגהת הגר"א לתוספתא).

הירושלמי הוגה עפ"י התוספתא המתוקנה כביכול. כתבו ה' דברים במקום ד' דברים. הבנינו את הטעם מפני הרמאים בינתיים. (בין "מפני בטול עניים" ובין "מפני מראית העין"). הרכיבו שני הפירושים שנאמרו בתוספתא לטעם זה ועשאוהו לאחד. עי"ש.

ואשר לחלופי הנוסחאות בין "אמרה תורה" ובין "אמרו" אין לנו רשות להכריע איזו היא קדמת ומתוקנת ואיזו מאוחרת ומשובשת. ודאי שאין כאן חלופי גירסאות נרידא אלא יש כאן חלוקי דעות ושיטות שדוגמתם אנו מוצאים בין הבבלי ובין הירושלמי ושאר המקורות ההלכיים בכל המקצועות שבתורה. כשם שיש מחלוקת בהלכה כך יש מחלוקת בטעמה שהיא המקור להלכה!

## ציון ז.

(לעמוד 38).

שוה כסף מלמד שאין ב"ד שמין אלא נכסים שיש להם אחריות. ואם תפס הגזוק במטלטלין שמין לו מהן<sup>1</sup>. בפני ב"ד מלמד שאין שמין אלא בפני ב"ד.

מפרשי הירושלמי סוברים שהגמ' נתונה לקשיית הבבלי ב"ק י"ד ע"ש, שגם הירושלמי מפרש ששוה כסף שבמשנה היינו קרקע ולהבי פריך מברייטא דשייב לרבות שוה כסף ואפילו סובין. ומשני שאין ב"ד שמין אלא מקרקעות ומיירי ביתמי שמדינא מטלטלי דיתמי לא משתעבדי. ואם תפס הגזוק מטלטלין בחיי המזיק ב"ד שמין לו מהן, ובפירוש הבבלי לברייטא זו.

ולע"ד פירוש זה לא ניתן להאמר כלל. מלכד שהנא דוחק להעמים סגית הבבלי לתוך לשון הירושלמי, שהרי הירושלמי סתם את דבריו ואינו אומר כלל ששוה כסף שבמשנה היינו קרקע כמו שאומר הבבלי שם ואף אינו מזכיר כלום שהמשנה וכן הברייטא הג"ל מיירי ביתמי כדמוקי לה בבבלי, הנה עיקר הקשיא חסר מן הספר. הירושלמי אינו מביא את הברייטא דשייב וא"כ אין לו לא יסוד לקשיא ולא צורך בתירוץ.

ולכן נראה שירושלמי לא בא אלא לפרש משנתנו עפ"י הברייטא, שעיקר הגביה היא לכתחילה מקרקע ורק בדיעבד אם תפס מטלטלין שמין לו מהם. ומתניתן בלכתחילה מיירי<sup>2</sup>. אח"כ מצאתי שכן פירש בנתיבות ירושלים. ועי"ש שכתב דלפי הירושלמי לא קשה מברייטא דשייב לרבות שו"כ ואפילו סובין דהירושלמי יתרץ דהברייטא דשייב מיירי היכא דלית לו למזיק קרקע ואשמעינן דאין צריך למכור מטלטלין ולתת לו קרקע. (וזהו כדעת רב הונא בבלי פ' ע"א ע"ש).

ובבבלי רמי ליה רב יהודה בר חיננא לר"ה בריה דר"י מברייטא דשייב וכו'.

---

(1) בבבלי הלשון שאין ב"ד נוקקין וכו' נובין לו מהן. והיא היא. עי' מ"ש בפנים בהערה 5 בשם רה"נ.

(2) ברייתא זו מובאה גם בתוספתא שם וכך היא לשונה: שוה כסף מלמד שאין ב"ד שבוין וכו' תפס הגזוק במטלטלין שמין לו מהן (בפני ב"ד). ואפילו מן היתומים והוא שתפס מחיים. נראה לעין שהמלים ואפילו מן היתומים וכו' הן הוספה מאוחרת עפ"י מסקנת הבבלי וכ"כ בס"ב. ובהג"א כתב "שאיין לומר שזו היא הוספה מאוחרת וכו' דכנס' מסיק שמתניתן מיירי דווקא ביתמי, ולתוספתא קים לה דאפילו ביתמי שמין לניח כשתפסן מחיים וה"ה כשמוזק חי". ואין לדבריו טעם, דמה שח"א אפילו בזה? והרי כבר תפסן מן המזיק וכבר דנו את דיו ששמין לו מהן, וכי אפשר להעלות על הדעת שהיתומים יכולים לדוציא מיד הגזוק מה שנבה בחי אביהם? דבשלמא לפי הבבלי גם הרשא מיירי ביתמי ואחי לאשמעינן בפיסא דבאם תפס מחיים מהני גם לבני היתומים, ולא תימא תפיסה לאו כלום (עי' ברא"ש פ"א דב"ק ס' י"ח מ"ש בשם ר"ת) היא, משא"כ בתוספתא כבר השמיענו דתפיסה מהני ודו"ק.

משום הדר"ה בדר"י לשיטתו דסובר לעיל ז' ע"ב דכל מילי מיטב הוא ליתא לתורין הנ"ל ולכן מוכרח לאוקמי הברייתא דמלמד שאין ב"ד שמין וכו' ביתמי (א). ועדיין לא נחה דעתי בפירושו זה, דלפי"ז צ"ל שגם הירושלמי מפרש דשווה כסף שבמשנתנו היינו קרקע וכפידוש הבבלי ודבר זה לא נזכר שם והעיקר חסר מן הספר. ויש לדחוק שזה רמזו במה שאמרת הברייתא: שווה כסף מלמד שאין ב"ד שמין וכו'. והברייתא מפרשת את המלים „שווה כסף“ שבמשנה (א).

(ב) עי' בנתיב"ש שהביא שבשם"ק ד"ה והתניא הקשה באמת על הבבלי דנימא דברייתא דיושיב מיירי בלית לו קרקע ועי"ש שכתב דלר"ה בדר"י לשיטתו אין מקום לקושיא זו. וכ"ז לא יתכן אלא לשיטת הרף ורש"י ורמב"ם דר"פ ור"ה בדר"י פליגי ארב הונא זס"ל דמטלטלין וקרקע שוין. אבל לפי שיטת ר"ת וכפי מה שפירש דקרא דיושיב כוונתו בדלית ליה מיטב אין מקום לתירוצו של הגתיר"ש. ועי"ש בשם"ק שתירין את הקושיא הנ"ל וז"ל: א"כ יאמר אין ב"ד נזקקין אלא בנכסים שיש להם אחריות. ואין הרברים מובנים כלל. ונ"ל לבאר את דברי השם"ק שלא הקשה כלל מה שהביא הגתיר"ש בשמו דנימא דברייתא דיושיב מיירי בלית ליה קרקע כמו שפירש רב הונא לקמן דף ט' ע"א. דקושיא זו אינה וכמ"ש בנתיב"ש דר"ה בדר"י לשיטתו דפליגי על רב הונא בזה. אלא דקושיא השם"ק היא דנימא דבי"ד אין נזקקין אלא במקום שיש לו קרקע אבל במקום שאין לו קרקע אין ב"ד נזקקין לו. אבל הוא עצמו יכול לשלם נם כסובין. ועי"ז תירין דא"כ יאמר אין ב"ד נזקקין אלא לנכסים וכו' דלשון זה יוכל להתפרש כך. משא"כ הלשון אין ב"ד נזקקין אלא לנכסים וכו' משמע כפירש"י דאין ב"ד נזקקין אלא יש לו קרקע ודו"ק. ובנוף דברי הגתיר"ש שכתב דלפיקר לא היה הקשה הירושלמי מברייתא דיושיב כשום דיש לתרין דברייתא דיושיב מיירי בדלית ליה קרקע וכבר הונא – עי' מה שאכתוב בציון הסמוך דהירושלמי הקשה באמת קושיא זו בניטין ס"ה ה"א.

(ג) ראה בד"ס ובשנינו נוסחאות שגורמים שום כסף ושווה כסף ולפי"ז קאי מלת שום נם על שיה כסף וגם על מלת ב"ד. ולפיכך אמרו מלמד שאין ב"ד שמין וכו' בפני ב"ד מלמד שאין שמין לו אלא בפני ב"ד. ובתוספתא איתא: בפני ב"ד מלמד שאינו חייב עד שיעמוד בדין ולא כבי"ד הדיוטות ועי' בהג"א שכתב: ולולא דמסתמינא הו"א הך ולא ב"ד הדיוטות היא הוספה מאוחרת עפ"י מסקנת הבבלי. ולולא דמסתמינא אני הייתי אוסר להיפקד, דעיקר הלשון בבבלי הוא כך: בפני ב"ד פרט למוכר נכסיו וכא' לכו"ד (עי' בד"ס), פרט לכו"ד הדיוטות. וזהו כלשון התוספתא. ומה שבינתים היא הוספה מאוחרת של רבנן דמפרשי. ופירוש הרברים דכ"ז שלא עמד עמי בדין אין השעבוד חל על נכסיו, דתרתוי בעינן שטר ועמידה בבי"ד. ואח"כ מצאתי שכ"כ בת"ח ובפנ"י. ועי' ב"ב קע"ה ע"ב בשעמד בדין.

והר"י לוי בפירושו לירושלמי כתב: „שהמזיק אינו חייב לשלם אלא עד שיעמוד בדין“ ובהערה שם כתב: ומשום"ה נשנית שם ס"ה ה"א שזר תם שהזיק עד שלא עמד בדין הקדיש בעליו מוקדש שהיו ומכר וכו' מה שעשו עשוי ועי"ש פ"ד ה"ז ואולי זהו כונת האומר בבבלי ו"ד ע"ב בפני ב"ד פרט למוכר נכסיו וכו'. ולדעתי אין זה ענין להא דשזר תם שהזיק, דהתם היא דק בשזר תם לפי שאין משתלם אלא מטפו ועי"ש בפ"ה הר"ח שפירש דברייתא זו קאי אליבא דר"ע דיוחלט השזר ועי' ברמב"ם פ"ח ה"ז מהנז"מ ובקצוה"ח ס' ת"ז שכתב דשיטת הרמב"ם דלר"ש אפילו עמד בדין מכר כ"ז שלא הגבהו.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהירושלמי חולק על הבבלי ומפרש שווה כסף היינו במטלטלין וכלשונה של הברייתא ישיב לדבות שווה כסף וכו' שהכוונה למטלטלין ולא לקרקע. וכן 'מצנו בכ"מ בש"ס שהשם שווה כסף הונח למטלטלין. ראה לדוגמא קדושין ד' ע"ב וז' ע"א וערכין כ"ז ע"א במשנה ובגמרא.

ומה שאמרה הברייתא מלמד שאין בי"ד שמין וכו' נתכוונה לסוף הברייתא. היינו לדין שאם תפס הגזוק במטלטלין שמין לו מהן. ומתניתן מידי בדיעבד. אלא שגם פירוש זה דחוק. הלשון מלמד שאין בי"ד וכו' משמע שדין הגביה מקרקע נלמד ממשנתנו. ואלו הדין שאם תפס הגזוק במטלטלין וכו' אינו נלמד כלל מלשון המשנה, שהרי הוא דוחק לומר שהמשנה מיירי בדיעבד ונוח יותר לומר שהמשנה מיירי לכתחילה. וכפה"נ דיוק זה בלשון הברייתא הוא שהכריח לבבלי להוציא את המלים "שווה כסף" ממשמעותן הרגילה ולפרשן לענין קרקע. וצ"ל דס"ל לבבלי דמשו"ה הנכרחת הברייתא עצמה להוציא לשון המשנה ממשוטה ולפרשה לענין קרקע, משום דפשיטא לה דס"ל למשנתנו שדין הגביה הוא בקרקע שהרי היא אומרת בפירוש כשהזיק חב המזיק וכו' במיטב הארץ. ובע"כ ששווה כסף הוא קרקע ומכאן שאין בי"ד שמין וכו'. ומה שלא נסמכה הברייתא דמלמד שאין בי"ד שמין וכו' אל המשנה דכשהזיק וכו' במיטב הארץ ששם נשנה דין תשלומי קרקע בראשונה, לפי שהברייתא רוצה להשמיענו את הדין דשומת בי"ד (או נבית בי"ד — לפי גירסת הבבלי) אינה אלא בקרקע ולא במטלטלין. והברייתא דרשה לשון המשנה שאמרה "שום כסף ושווה כסף בפני בי"ד" שאין בי"ד שמין אלא נכסים שיש להם אחריות. אבל המשנה דכשהזיק וכו' לא מיירי כלל מדין השומא אלא מחיוב המוטל על המזיק לשלם מן המיטב. ואפשר לומר דבמקום שאין לו מיטב בי"ד שמין לו (או גובין) גם במטלטלין.

ומה דרמי ר"י ב"ח לרב הונא בדר"י מברייתא דישב וכו' ולבארה אין סתירה בין הברייתות, והברייתא דמלמד וכו' מיירי מדין הגביה (או השומא) שאינו אלא בקרקע. והברייתא דישב מיירי מדין התשלומין שהמזיק עצמו יכול לסלק גם במטלטלין.

וגראה דס"ל לדגמ' דאי נימא דיכול לסלק במטלטלין לכשירצה אין סברא לומר שאין בי"ד נוקקין לגבות מהם דאיהו טעם יש בדבר, ודבדאי דכל דבר שראוי לתשלומין יש בו גם דין נבית. וע"כ צ"ל דמה שאמרה הברייתא דאין בי"ד

---

ומה שכתבתי שהפוסקא "ש"ם לזה ומכר נכסיו וכו'" היא הדמפה מאתרת עי"ש בתנ"ד"ה שמע סינה שהרבו להקשות על פי' הקונטרס ותירוצם דחוק כמו שהעיר בתו"ח וכל רואה מרגיש שלשון הגמ' קטועה. עי' ב"ק ל"ג ע"ב: ש"ם לזה ומכר וכו' שאני התם וכו'. ודף ל"ג ע"א: ש"ם ב"ח מאוחר וכו' לא לשלם אימא לך וכו'. מיהו בכי"מ הגירסא: אלא אמר רבא א"ר נחמן פרט לכו"ר הדיעות. ונראה שזו שרוב סדלעיל (כדאמר רבא א"ר נחמן שתפס מחיים). ועפ"י השערתו הג"ל אפשר לומר ג"כ דהיא "ש"ם לזה ומכר נכסיו וכו'" מיירי נמי במטלטלין כמו הדיא ש"ם לזה ומכר וכו' דלקמן ל"ג ע"ב. וכבר הבאתי בפנים דעת הש"ך שבמסקנא מפרשת הגמ' דשווה כסף היינו מטלטלין.

נוקקין ובר כוונתה כמו שפירש"י שם: ליפרע מן המזיק א"כ יש לו קרקע וכו' וע"כ פריך מדה דשיב וכו' אלמא דמטלטלין נמי גבינן לנוקין. (רש"י שם 6). ולכך הוצרכה הגמ' לומר דהברייתא מיירי ביתמי, דמהם גבינן רק קרקע ולא מטלטלין דמטלטלי דיתמי לא משתעבדו לבע"ח.

ולבאר זה מוכרחים לומר לפי מסקנת הגמ' שגם המשנה שאמרה שווה כסף (דהיינו קרקע לפי פירוש הבבלי) ג"כ מיירי ביתמי, דמיעה גבינן אף טובין וכברייתא דשיב. אבל זהו דוחק גדול. דבמשנה נאמרו רק שתי מלים: שווה כסף, וקשה להסיען לכוונה דחוקה זו.

לכן רואה אני את הברי הש"ך ו"ל שכתב (ח"מ סי' תי"ט) דלפי המסקנא חזרה הגמ' מפירושה דשווה כסף היינו קרקע. ולפי"ז אפשר לומר דהגמ' סוברת השתא דשו"כ כולל קרקע ומטלטלין יחד כל אחד כדינו, קרקע במיטב שבו ומטלטלין אפילו בסובין וכמסקנת הגמ' בדף ז' ע"ב. והברייתא אינה מפרשת את המשנה אלא נאמרה לענין הגביה מן היתומים. אלא שלפי"ז נצטרך למחוק לפי מסקנת הגמ' את הלשון שווה כסף מלמד וכו' שהיא ציטאט מן המשנה. ועמ"ש להלן בדברי הש"ך. ועי' מש"כ בגמ' ב.

עכ"פ למדנו מכל הג"ל שאי אפשר לומר שהברייתא דמלמד שאין ב"ד נוקקין וכו' היא פירושה למשנתנו אלא אם נפרש דשווה כסף הוא קרקע דווקא וכסברת ה"ד שבסוגית הבבלי ודבר זה לא הוזכר בירושלמי וכמ"ש.

ולכן אני נוטה לשער שיש כאן חסר בירושלמי שלפנינו וצריך להשלימו ע"י הסיקא המובאה בציון הסמוך. וכך צריך לגרוס:

שדדו פרט למטלטלין. מלמד שאין ב"ד שמין אלא נכסין שיש להן אחריות וכו' בהן דלא בעי מטלטלין משעה ראשונה. והבא כהדא דתני אין לי אלא קרקע וכו'.

## ציון ח.

(לעמוד 38).

שדדו פרט למטלטלין. בהן [ד"ו: בהן] דלא בעי מטלטלין משעה ראשונה. והבא כהדא דתני אין לי אלא קרקע מניין שאם רצה ליתן כסף תלמוד לומר כסף ישיב לבעליו. מה בעית מימר קרקע עיקר. אי נימא כסף עיקר ויחליט לו משעה ראשונה ואנן חמי רבנן מחלשין לו קרקעת.

פיסקא זו חמורה מאד וכבר נתחבטו המפרשים בפירושה. הרב קה"ע מפרשה כך: בהן דלא בעי מטלטלי משעה ראשונה, כלומר במקום שהמזיק אינו רוצה

6 עי' בפנ"י שכתב: ק"כ המאי קשיא דלמא לעולם אין ב"ד נוקקין אלא לקרקעת דווקא והא דכתב ישיב אפילו סובין היינו דבמזיק תלוי מילתא ויכול לדחותו אצל מטלטלין. עי"ש שכתב דס"ל דאי ס"ד שאין שעבוד חל על מטלטלין לא הו' הפבא נותנת שיכול לדחותו מקרקע למטלטלין כמו שאינו יכול לדחותו אצל בינוניות וזיבורית.

לתת מטלטלין אינו מחויב בכך. וזהו פירושו של שדרו פרט למטלטלין. אבל אם המזיק רוצה לתת מטלטלין הרשות בידו. „והנא כהדא דתני אין לי אלא קרקע וכו'“ כלומר ואמאי הא דלעיל כהדא דתני שבאם רוצה המזיק הרשות בידו לשלם במטלטלין. „מה בעית מימר קרקע עיקר. אי נימא כסף עיקר“. כלומר בעיא היא זו, ופירושה: קרקע או כסף עיקר. „ויחליטו לו משעה ראשונה ואנן חמיי רבנן [לא] מחלטין לו קרקעות“. פירוש הרבנים: התלמוד מוכיח שכסף הוא עיקר הגביה, שאל"כ הי' להם לרבנן להתחלט מיד אחר פסק הדין את קרקעו של מזיק לניזוק, והרי אנו רואים שממתינים לו עד שימצא מעות וטובים לו אדרכתא תחלה ומכאן שכסף עיקר. ועיי' שבי"ר קרבן שכתב שמכאן הוציא הרמב"ם את דינו בפ"ח ה"י מהג"מ: כשבי"ד נוקקין לנכות הגזק מנכסי המזיק נבין מן המטלטלין תחלה וכו' ושימצאו מטלטלין ואפילו טבין אין נוקקין לקרקע ועיי' שבי"ר במ"מ ובש"ך חו"מ סי' תי"ט סק"ב שטרטו למצא את מקורו של הרמב"ם.

ברם פירושו זה של הקה"ע דתק מאד:

- (1) הרב ר' „משעה ראשונה“ אין לו ביאור לפי פירוש זה.
  - (2) הלשון והנא כהדא דתני וכו' אינו מתקשר היטב עם הקודם לו, שהרי הדין שיכול לתת מטלטלין לכשירצה לא נתבאר בפירוש לא בברייתא ולא בתלמוד ורק מכללא איתמר.
  - (3) איך למדים מטלטלין מכסף? ואולי יכול לתת כסף לכשירצה אבל לא מטלטלין וכדעת רב הונא בב"ק ט' ע"א. והרי הברייתא אינה מזכירה מטלטלין כלל ואיך למדים הימנה.
  - (4) לשון הירושלמי מה בעית מימר וכו' אינו סובל פירושו של הקה"ע, והי"ל לירושלמי לומר „קרקע עיקר או כסף עיקר“. ולא לכתוב ט' תיבות מבלבול תחת ה' תיבות פשוטות וברורות.
  - (5) עפ"י הקה"ע צריך לפרש שהכוונה שכסף ומטלטלין דינם שווה והברייתות משלימות זא"ז. וכאן — פרט למטלטלין — בעל כרחו. וכאן — כסף ישיב — מדעתו. ר"ל הברירה ביד המזיק: רוצה נותן כסף או מטלטלין. אינו רוצה אין נוטלין ממנו מטלטלין בע"כ.
- אבל הלשון פרט למטלטלין אינו סובל משמעות זו. וצריך לדעת שהכוונה היא כך: שדרו — נבין ממנו בע"כ. פרט למטלטלין שאין נבין ממנו בע"כ. אבל א"כ העיקר חסר מן הספר.

ועוד הא מפורש בירושלמי שגם במטלטלין יש דין מיטב שכן אנו שונים שם: משכנו [כלומר מטלטלין, עיי' שבי"ר בפג"מ ובקה"ע] למד מקרקעו. מה קרקעו בעידית אף משכנו בעידית. והיכי ס"ד שיוכל לסלקו במטלטלין סתם בכל מאי דבעי. ועיי' שבי"ר שכתב בפירוש שהירוש' סובר דהא דתנן הגזקן שמין להם בעידית בין אקרקע בין אמטלטלין קאי. ואמנם יש לומר שדין המטב

במטלטלין הוא לאחר שנתקנה תקנת העירית בכלל. והברייתא דיישיב מדברת  
מדין התורה.

והפנ"מ מפרש את הפיסקא באופן הפוך: „בהן דלא בעי וכו'“ כלומר, אם אין  
הגיוק רוצה במטלטלין לא יוכל לסלקו בע"כ. והכוונה היא: שדרו — נותן לו  
בע"כ של ניוק. פרט למטלטלין שאינו נותן לו בע"כ של ניוק אם יש למוזיק קרקע.  
„והבא כהדא דתני אין לי אלא קרקע מנין שאם רצה ליתן כסף וכו'“: מניין  
שבאין לו קרקע ורוצה ליתן לו כסף שהוא רשאי ואינו מתייב לקנות קרקע ולדגבותו  
ממנה ת"ל כסף ישיב וכו' וזו כשיטת רב הונא בבבלי דף ט' ע"א.

„מה בעית מימר קרקע עיקר אי נימא כסף עיקר ויחליטו לו משעה ראשונה  
וכו'“ כלומר, התלמוד מקשה דמג"ל לפרש את הברייתא כג"ל שרשאי לתת לו  
כסף רק באין לו קרקע, דילמא הפירוש הוא שגם ביש לו קרקע יכול לכוף לניוק  
שיקבל ממנו כסף. וע"ז משני: דאי תימצא הדי שדגביה הוא גם בכסף א"כ יחליטו  
לו וכו' כלומר היה לנו לדגבות לניוק ממטלטלין תחלה. ואנן חמיי רבנן מחלשין לו  
קרקעות. ובע"כ שעיקר הגביה הוא מקרקע ולפיכך אינו יכול לדגבותו מטלטלין  
אלא במקום שאין לו קרקע.

ותמצית דברי הפנ"מ היא: כיון שעיקר השיעבוד חל על קרקע ולא על מטלטלין  
אין רשות למוזיק לדגבות לניוק ממטלטלין בע"כ של ניוק במקום שיש לו קרקע (1).  
והירושלמי פליג על ר"פ ור"ה בדר"י בבבלי וס"ל כרב הונא דמטלטלין נרועים  
מקרקע.

ולפי"ז צריך לומר שהירושלמי מפרש את הברייתא „שוה כסף מלמד שאין  
בי"ד שמין אלא נכסים שיש להם אחריות ואם תפס הגיוק וכו'“ בפשוטה. ולא  
בבבלי דמוקי לה ביתמי (עיי"ש במה"פ). אבל פירושו זה דחוק מאד. וביותר  
קשה מה שמדמה התלמוד שתי הברייתות (ברייתא דשרה פרט למטלטלין וזו  
דישיב לרבות כסף) להדידי דהרי אין שום שייכות ביניהן. ומדוע פירושן של  
המלים „והבא כהדא דתני“? גם קשה מה שהקשינו לעיל דמג"ל דהברייתא  
דישיב מדברת במטלטלין, והרי הברייתא מזכירה רק כסף ולא מטלטלין.

ולטאוריה יש לפרש שכונת הגמ' לדוכיח ששני הכתובים לאו דווקא. וכשם  
שמתפרש „כסף ישיב“ לא בדרך החלט שהכסף עיקר ויכול לדגבותו רק כסף  
ולא דבר אחר, אלא בדרך תנאי, שבאם רוצה יכול לתת לו כסף. כך „פרט  
למטלטלין“ לא תפרש בדרך החלט, שאין שיעבוד חל כלל עליהן ואין הגיוק יכול  
לגבות מהן אפילו באין קרקע למוזיק, אלא בדרך תנאי. כי בשתי הברייתות מדובר  
ביחס אל המוזיק: פרט למטלטלין הכונה שאינו יכול לדחות את הגיוק אצל  
מטלטלין בע"כ במקום שיש לו קרקע. וכסף ישיב — הכונה שבכסף יכול לסלקו  
בע"כ אפילו ביש לו קרקע. „ומשעה ראשונה“ פ' קדם שנתברר אם יש לו  
או אין לו קרקע.

(1) ע' בציון הקודם הערה 5. מה שהבאתי כשם הפנ"י. ותמזה שהפנ"י לא  
הזכיר כלל את הירושלמי שבבאן.



ועודין לא נחה דעתי בפירושי זה וחפשתי בספרים וראיתי שהשד"י מפרש את הפיסקא הג"ל כדלהלן:

„שדרו פרט למטלטלין“ קשיא היא. איך אפשר לומר שאינו יכול לשלם במטלטלין, והרי ברייתא מפורשת „ישיב לרבות שווה כסף וכו““. ומשני: „בהן דלא בעי מטלטלין מש"ר“. כלומר דמיירי במקום שאינו רוצה לשלם במטלטלין, ואח"כ מייתי רא"י לדבריו (:): „כדרא דתני אין לי אלא קרקע וכו““. הרי שיכול לשלם גם במטלטלין. „מה בעית מימר“ שאלה היא מה תרשע, „קרקע עיקר“ החידוש הוא שעיקר הגביה בקרקע. ונ"מ לגובין שלא בפניו שבי"ד יורדין לקרקע תחלה. „אי נימא כסף עיקר וכו““ דאלת"ה, קשה שרבנן מחלטין קרקע. ואינו צריך להאמר כמה מן הורחק יש בפירוש זה.

ובפירוש „מיכל המים“ לדגרי"מ עפשטיין (נדפס בסוף הירושלמי שבדפוס ראם) מפרש: שדרו פרט למטלטלין, כלומר שרק בשדרו בעינן מיטב. אבל במטלטלין לא בעי מיטב וכשיטת הבבלי דכל מילי מיטב הוא. את הדבור „בהן דלא בעי מטלטלין והכא כדרא דתני וכו““ וכן את הדבור „מה בעית מימר וכו““ הוא מפרש כמו השד"י הג"ל.

והנה מלבד שאין הלשון „שדרו פרט למטלטלין“ סביל פירוש זה (שדרו"ל מיטב שדרו וכו"), הנה גם הדבור „והכא כדרא דתני“ אינו מתשב כדונן. ואף פירושו של הגע"י שמפרש „בהן דלא בעי וכו““ שר"ל שלא נילה הניזק את רצוני שרוצה הוא במטלטלין ראו הוא טובה מקרקע, אבל אם הניזק רוצה במטלטלין משעה ראשונה ס"ל לירושלמי דחל שיעבורו על המטלטלין וטובה אף מן היתומים כמו אם תפס הניזק מחיים לפי שיטת הבבלי בב"ק י"ד ע"ב — פירוש זה נראה לי דחוק ורחוק כאד מפשט הפוגיא (:).

ולכן נ"ל שפיסקא זו מקומה בב"ק פ"א ה"ג וכמש"כ לעיל. והירושלמי רוצה לתרץ רומיא דברייתא שדרו פרט למטלטלין על משנתנו ד„שווה כסף“ (שדרו מטלטלין לפי מה שפירשתי לעיל) ואמר: בהן דלא בעי מטלטלין משעה ראשונה, כלומר שאינו טובה מטלטלין משעה ראשונה. וזהו כשיטת הברייתא המובאה שם: מלמד שאין ב"ד שומין אלא נכסים וכו' ואם תפס הניזק במטלטלין שומין לו מהם. והלשון „מלמד וכו““ קאי על הדרשא שדרו פרט למטלטלין. „והכא כדרא דתני וכו““ — קאי על המשנה שאומרת „שום כסף ושווה כסף“. כלומר שהמשנה ס"ל כהויה ברייתא שדורשת מן הפסוק דישיב שגובין גם מכסף ומשווה כסף, ופשימא לה לנמי דכסף ושווה כסף דין אחד להם, כמו בשאר מקומות בש"ס (:).

(\*) בירושלמי דפוס קושטנרונא שבו נדפס השד"י חסרה מלת „והכא“. (\*\*) ואף הוא נגד ההלכה שכלוי רצון מצד הניזק מהני כאלו תפס בידים ועי' ברא"ש ס"א רב"ק סי' י"ח שכתב דאפילו תפיסה לא מהני כ"ז שלא נתחייב כבי"ד ועי"ש בפלפלא חריפתא.

(\*) ולפי פירושי לא קשה מה שהקשיתי לעיל דמה מרבה מטלטלין לכסף וראו"י יכול לתת כסף אבל לא מטלטלין, דהרי הברייתא אמלגיתון דשו"כ קאי. ואולי צריך

„ומאי בעית מימר קרקע עיקר וכו'“ דגמ' מדקדקת בלשון הברייתא שאומרת „מניין שאם רצה ליתן כסף וכו'“ דמישמע שקרקע עיקר. ונ"מ לביבין שלא בפניו שצובין מן הקרקע תחלה שהיא קדמת לענין נביה. אבל הוא עצמו יכול לדרוחו אצל כסף ושזו"ב.

„אי נימא כסף עיקר ויחליטו לו משעה ראשונה ואן חמיין רבנן מחלטין לו קרקעות“.

לכאורה משמע שהתלמוד מתמה על התנא מגליה לעשות קרקע עיקר ותשלומי כסף הוא תולה ברצונו של מו"ק ונימא איפכא, או תרזויהו כהדי עיקר. אלא שלפ"ז קשה מה תשובה היא זו ממנהג הדיינים? פשיטא שהדיינים נוהגים כפסק התנא בברייתא. והקשיא על התנא במקומה היא עומדת!

ואפשר שהנוסחה המקורית של הברייתא היתה בקיצור: כסף מגיין, ת"ל כסף ישיב לבעלי (ראה לשון המבילתא משפטים פ"ב: שלם ישלם שור. אין לי אלא בהמה כסף מגיין וכו').

התלמוד הוא שפירש [וגננס אח"כ לנף דברי הברייתא] „שאם רצה ליתן כסף“ „לפי דגדתי זו אפשר לפרש מה שאמר אח"כ: ומה בעית [חמית] מימר וכו'. שהתלמוד הוא שמתמה על עצמו ומה ראיתי לומר קרקע עיקר וכסף רק אם רצה ליתן, ונימא איפכא דכסף הוא עיקר או תרזויהו כהדי עיקר. ומסתייע ממנהג הדיינים שבדאי כך קבלו מרבתינו בפירוש הברייתא.

ויחליטו לפרש שקשיית התלמוד היא על הברייתא שדדה פרט למטלטלין, אלא שגם לפרוש זה קשיית הנ"ל במקומה עומדת דמה מביא ראיה ממנהג הדיינים וכמח"ל.

ונראה שצ"ל וישלו לו משעה ראשונה, שאין הלשון ויחליטו נופל על כסף, או שצ"ל ולא ויחליטו לו משעה ראשונה, כהגהת הקה"ע הנ"ל.

ואתיא שיטת הירושלמי שמיטב וכסף דינא שווה כרב הונא בב"ק ט' ע"א וכפי שהבינו קצת ראשונים ולא כשיטת ר"ת ורמ"ה שכסף קדם לקרקע אליבא דרב הונא ודלא כר"פ ור"ה בריה דר"י בתרתי: חדא מ"ש כל מילי מיטב ובירושלמי ברייתא מפורשת היא (משכנו למד מקרקעו וכו' וכנ"ל) שגם במטלטלין יש דין עירית. ועוד לפי מה שסברו המוסקים בדעת ר"פ ור"ה בדרי"י שכסף ומטלטלין קדמין לקרקע וכאן נאמר בפירוש מניין שאם רצה ליתן לו כסף וכו' וש"מ שקרקע עיקר.

עכ"פ נתחזר לנו ע"י האמור למעלה שיש מחלוקת בין המקורות אי קרקע עיקר לנבית הניזק או מטלטלין שווה לקרקע. הברייתא ד"שדדה פרט למטלטלין" וכן הברייתא ד"מלמד שאין ביד שמיין וכו'" (שתים שהן אחת לפי השערת)

להגיה בברייתא: מנין שאם רצה ליתן כסף או שזו"ב ת"ל ישיב וכו' וכעין דרשת הברייתא שבבבלי ישיב לרבות שזו"ב ואפילו מביין ויותר נ"ל שאין להגיה, אלא שהברייתא לומדת שמיטב שדדה לא דחוקא וה"ה כסף. ותנא דמתניתן יודע מסברא שזו"ב הרי הוא ככסף, ועי' תוס' קדושין ב' ע"א ד"ה בפרושה.

מבנות שעיקר דין הנביא הוא מקרקע ולא ממטלטלין. לעומת זה סוברת הברייתא דיישוב לרבות שו"כ וכו' בנוסחתה הבבליה דקרקע ומטלטלין דינם שווה לענין נביא. ובישוב הברייתות הסותרות זע"ז נחלקו הירושלמי והבבלי. הירושלמי אינו מורה ליישב. הוא מורה שהן חלוקות זע"ז אלא שהוא סובר שהמשנה ד"שווה כסף" מתוקמת אליבא דברייתא דיישוב דמינה שמענין דמיטב שדדו לאו דווקא ויכול לשלם בכסף לבשירצה ומן הסברא אנו אומרים דשווה כסף הרי הוא ככסף. אלא שז"ל הוא אם המזיק משלם בעצמו. אבל ביי"ד יורדין לקרקע תחלה „רבנן מחלטין לו קרקעות“.

בבבלי יש פלוגתא בין האמוראים שטרחו ליישב את הסתירה שבין המקורות. אמנם הברייתא ד"שדדו פרט למטלטלין" אינה מובאה בבבלי. אבל הבבלי ראה כבר סתירה בין המשנה ד"מיטב", שמשמעותה מיטב אין מיד אחריתא לא (עי' דף ו' ע"א) ובין הברייתא דיישוב לרבות שו"כ וכו' רב עולא מתריץ: כאן מדעתו כאן בע"כ (ועי' ברש"י). וזה מכון למ"ש בירושלמי: מה בעית מימר קרקע עיקר וכו' וכפי פירושי המובא לעיל שקרקע הוא עיקר בנבית ביי"ד אבל לא בדיני תשלומין.

ואב"י פליג על רב עולא בתרא וסובר כוותיה בתרא. פליג עליו ואומר שאין חילוק בין מדעתו ובין בע"כ. וסובר כוותיה: שעיקר דין התשלומין הוא בעידית דווקא. ומשנ"ה הוא צריך לתת לו כוולא דהשתא. ובמקום שאין לו מיטב או במקום שהגזוק אינו רוצה במיטב או (מבין שתשלום זה אינו מעיקר דין התשלומין) אינו מחייב לשום לו כוולא דהשתא אלא יכול לומר לו: שקול כיוקרא דלקמיה (שדדרי גם השומא כפי יוקרא דלקמיה הוא בכלל שווה כסף). תמצא שגם אב"י סובר כרב עולא שקרקע הוא עיקר, אלא שסובר שקרקע הוא עיקר לא רק בנבית ביי"ד אלא אף בתשלומים מדעתו.

וקרא דיישוב מרבה, שבמקום שאין מיטב יכול לסלק לו בשו"כ ואינו מחייב ליקח מיטב ולתת לו. וזו כסברת ר"ה ברך מ' ע"א. ויש הוספה בדברי אב"י שמחשבינן בשו"כ לפי יוקרא דלקמיה (6).

(6) עפ"י מ"ש בפנים מצאתי ביאור לתירוצו של אב"י. דלכאורה אינו מובן מ"ש כדמר וכו' ואי א"ל ה' לי בניגנית טפי פורתא וכו' שקול כיוקרא דלקמיה ופירש"י דלהכי אתי יישוב לרבות סובין דאי בעי למישקל שקול לה כיוקרא דלקמיה. וקשה דאיך ילפנין מיישוב ליוקרא דלקמיה. וממ"נ אי יוקרא דלקמיה הוא בכלל שו"כ א"כ גם בעידית נשקול כיוקרא דלקמיה. ומ"ש עידית מביטנית לענין יוקרא דלקמיה. והרי גם בענין דמיניה יליף אב"י נ"כ לא מחלקינן בין אם יש לו שדה עידית או ביוגנית. ועוד דמהלשון יישוב אפילו סובין משמע שהמזיק יכול לתת סובין וקשה דהא אם הגזוק רוצה בעידית יכול ליטול כוולא דהשתא. ובשנ"ק כתב ליישב דנקיט אפילו סובין משום ליתא דביוגנית, ולא מיבעיא ביוגנית אלא אפילו זיבורית יהיב ליה כיוקרא דלקמיה. והדברים דחוקים מאד, שאין אלו במשמעות הדרש דיישוב ואפילו שו"כ.

ובפנ"י כתב שאין לפרש דיישוב קאי על הגזוק שאם רוצה הוא במיבין ובחבורית כיוקרא דלקמיה מחייב המזיק לתת לו. דא"כ מוטב יותר לפרש שמחייב לתת לו

וסברת רבא שקרקע ומטלטלין דינם שווה ובשניהם בעינן מיטב (וזה נ"כ בסברת הירושלמי הג"ל שמשכנו למד מקרקעו וכו'). ור"ם ור"ה בדר"י סברי, שמטלטלין עדיפי מקרקע, דכל מילי מיטב הוא. ובפירוש המשנה ד"שווה כסף" נחלקו ג"כ אמוראי בבל. רבה בר עולא ורב אשי סוברים דשוו"כ היינו קרקע. ואליביהו צ"ל דקרקע הוא עיקר בבבית וברייתא ד"מלמד שאין ב"ד נוקטין וכו'".

ובע"כ דהם מפרשים את הברייתא דישב לרבות וכו' כרב הונא דמיירי בדלית לדנ. ונראה שאף רב הונא האומר אז כסף או מיטב מפרש את המשנה ד"שווה כסף" כרבה בר עולא אז כרב אשי דהיינו קרקע.

ורב ספא ור"ה בדר"י וסברי דמטלטלי עדיפי מקרקע ע"כ שהם מפרשים ד"שווה כסף" היינו מטלטלין וברייתא דמלמד וכו' מיירי ביתמי.

סובין כולא דהשתא וא"כ ל"ש אתקפתא דרב אחא שם בגמ'. אלא דא"א לפרש כך דא"כ תיקשי מאי קמ"ל פשיטא כמו שפירש"י שם בד"ה ואי א"ל. ומכש"כ שיש להקשות בן אי אכרת דשקל ליה כיוקרא דלקמיה. אלא דלאבי צ"ל דהמשך הלשון ישיב וכו' כך פירשו: זימטן דמשכחת שהניק יקבל השדה כפי שוויה בכסף והיינו כשער היוקרא. וע"ז מפרש ואפילו סובין פי' אף שהוא זיבורית מ"מ לא יקבלה אלא כיוקרא דלקמיה והיינו לשון שו"כ. כנ"ל מלשון רש"י. והפנ"י ז"ל ירד בעומק דבריו לכוונתו של רש"י ז"ל אלא שלא ביאר איך לפדים דבר זה משיב וכו'. ועי"ש בפנ"י שהקשה דאמאי לא משני בפשיטות דהא דררשינן אפילו סובין היינו שעיקר דינו בסובין וכולא דהשתא, אבל אם רוצה הניק בעידית בציור סותרת ולמישקל כיוקרא דלקמיה צריך ליתן לו והיינו משב דקרא. וצ"ע. עכ"ל הפנ"י. וזה קושיא חסודה מאד.

ולפיכ"ש בפנים הגמ' מתבאר בפשיטות. אביי חידש שעיקר דין התשלומין הוא בעידית ועליו חל שיעבוד הניק. ומשו"ז הוא צריך לתת לו כולא דהשתא, שהרי העידית נישומה בשעת הגביה כשער של עכשיו ולא כשער של ניסן. ואם המזיק יאמר לו שקיל כיוקרא דלקמיה הוא מנרע כחו של הניק, שהשווי של ניסן אינו מצוי עכשיו ואין זה עידית אלא הוא שו"כ. דאי לא תימא הכי בשלל דין העידית, שהמזיק יכול לומר לו שקיל זיבורית ומכור אותה וקח ברמיה עידית. ובע"כ שכל שבתי של העידית שהוא מצוי מיד באותה שעה של הגביה. ומטעם זה עצמו אינו יכול לומר לו שיטול כיוקרא דלקמיה דע"ז הוא מנרע מקרקע זו שבח העידית שלה, והתורה מזה שיתן לו עידית דווקא. וזה במקום שיש לו עידית. אבל במקום שאין לו עידית אז שהניק אינו רוצה בעידית – בשל דין העידית והמזיק יכול להגבותו אף בשו"כ ואפילו בסובין. ומתוך הנחה זו אנו באים להגחה אחרת, שאם הניק רוצה בביטול יכול המזיק לומר לו שקיל כיוקרא דלקמיה. שהרי יוקרא דלקמיה אף שאינו בכלל עידית וכמ"ש מ"מ הוא בכלל שווה כסף, שהרי כ"ע נטרי עד ניסן ומזבני, ומכיון שכן הוא הדרך ממילא הוא נחשב לשו"כ. (ומיזבני כזה מה שהקשה בשמ"ק דלמה הוצרך להביא הברייתא דמי שהיה לו בתים והול"ל כנון דבינומי ניסן יקרי בלא אריכות. עי"ש בד"ה ואי). ורב אחא בר יעקב פריך דמסתברא דעידית לאו דווקא אלא ה"ה שאר שדות. ועי' מש"כ הרא"ש בה. וראויתו שהדברים רכוחים בפירושו של הר"ח ז"ל שם. עי"ש שמים בזה"ל: "דקרינא ביה ושיב לרבות שו"כ כי דאי נוטא מה ששווה בניסן". ונתתי תורה לדי' שזכיתי לכוון לדעתו של הר"ח ז"ל. וראה במחקר נ' מ"ש בבבבירה של סוגיא זו.

ועצם הברייטא ישיב לרבות שו"כ אפילו טובין נראה שהוא מאחרת, ונראה שרב הו"א רב אסי (ב"ק פ' ע"א) לא ידעו ממנה, או אפשר שברייטא זו היתה ידועה להם בטוחתה הירושלמית: אין לי אלא קרקע כסף מניין. וכבר כתבתי למעלה שנטוחתה המקורית כך היתה. ואמנם ברייתא בבליה זו לא בא זכרה במכילתות, בתוספתא ובירושלמי. אדרבא יש ברייתות רבות מפורשות להפך. באותה ששנינו מלמד שאין ב"ד שמין וכו', וכברייטא דשדרו פרט למטלטלין וכמכילתא דרשב"י: מיטב שדרו ומיטב כרמז מלמד שאין שמין לו מן המטלטלין. והנאן מלבי"ם ז"ל טרח להעמיס דין זה במכילתא עד"ס בעל הבור ישרם וכו' (שמות כ"א ל"ד): אין לי אלא כסף בהמה מניין. הרי אתה דן נאמר כאן והמת יהי' לו ונאמר להלן והמת יהיה לו מה להלן בהמה אף כאן בהמה. מה כאן כסף אף להלן כסף.

ופירש הוא ז"ל: ע"כ בהמה לא דווקא מדכתיב והמת יהיה לו לניזוק הרי שהוא מקבל גם נבלה שהוא שו"כ בתשלומין. עכת"ד. ובמחב"ת דבריו תמוהים, מלבד שנוף המכילתא סותר אותו שבפירוש למד כאן בהמה מניין, מה יענה על המכילתא דלהלן על פסוק שור תחת שור (כ"א ל"ז) אין לי אלא בהמה כסף כניין. נאמר כאן והמת יהי' לו ונאמר להלן וכו' מה להלן בהמה אף כאן בהמה וכו'. ואם כדברי המלבי"ם ז"ל דבהמה ר"ל טובין — לאו ק"ו הוא. אם טובין משלם כסף מיבעי?

ובדבר עצם הוכחת המלבי"ם ז"ל ממדרש והמת יהיה לו לניזוק, מלבד ההבדל שבין נבלות דעלמא לנבלה שלו שאינה כלל בכלל תשלומין אלא ממעטת ממדת ההיוק, יש ידים מוכיחות שמדרש זה שבבבלי ב"ק דף י' ע"ב הוא מובא בשם תנא דבי חזקיה הוא מאחר. ופשוטו של מקרא הוא והמת יהיה לו למוזק<sup>6</sup>). אלא לאחר שנפסקה ההלכה להיות שמין, באין כסף וקרקע, מן המטלטלין (או אליבא דהנך אמוראי דאף ביש לו קרקע משלם מטלטלין) הוכרחו על כרחם בהכרח הצינו לקבל גם את העצם הניזוק בחשבון. ומכאן אקרא בדרשה שהמת יהיה לו לניזוק (מדרש שרבי יהודה לא הודה לו, עי' ב"ק ל"ד ע"א, ויבואר במק"א ז').

<sup>6</sup> ראה באדרת אלי' לרבנו הנר"א ז"ל שכתב: והמת יהי' לו, פשטא דקרא למיזק וכן כתבו המפרשים. וכ"כ הנאון הנצי"ב ז"ל בהעמק דבר.

<sup>7</sup> עי' בגמ' ל"ד ע"א דפריך שם: מכדי בין ר"מ ובין ר"י האי טאה ועשרים וחמשה שקל וכו' מאי בנייהו. אמר רבא פחת נבילה איכא בנייהו. ר"ם סבר פ"ג דניזוק הוי. ור"י סבר פ"ג דמוזק הוי פלגא. ונראה דרבא רצה לומר דר"ם ור"י פלגי בהא דר"ם סבר דהאי והמת יחצון היינו פחת שפחתו מיתה פחצין ברי והוצרך לפרש כך משום דסבר דהמת יהי' לו לניזוק וא"כ אין לו למוזק נבילה כלום וע"כ דהמת יחצון כתפרש כנ"ל. ור"י סבר דהמת יהי' לו למוזק וא"כ שפיר יכול לפרש קרא דהמת יחצון כפשוטו ולפי"ז ממילא פחת נבילה דמוזק, ומיושבת קושית תוס' שם כר"ה דרבי מאיר. ועי' בפנ"י שם. ומ"ם אכ"י לא ניתא לו בזה שהוא נגר ההלכה המסובלת דהמת יהי' לו לניזוק. ועי' ברק י"א דמבורה הגמ' לומר דבוא קספלינו דמר סבר פ"ג דניזוק ומר סבר פ"ג דמוזק, ועי"ש בתוס' רי"ד.

ונשאר לנו לפליטה מדרש יקר במכלתא דרשב"י המשמש כעין מעבר מפשוטו של מקרא לדרשת חו"ל, וזהו: והמת יהיה לו — מלמד שדוא חייב להטריח עליו בנבלה עד שימצאנה לו.

כאן פשרה מושכלת בין הכתוב המתפרש עדיין כפשוטו ובין המדרש העוקב אחרו.

## ציון ט.

אופן השומא בגזקים עפ"י הברייתא דחז"ל בב"ק נ"ט ע"א.

בפנים אחזתי בשיטת רש"י שהמחלוקת של ר' יהושע וחכמים באכלה סמדר היא דלר"י נישום הסמדר בפירות נמורין ואינו נישום אגב שדה. ולחכמים אינו נישום בפירות נמורים ולא אגב שדה. (עי' ברש"י ד"ה וכמה היא יפה ובד"ה בר"א, וראה בנספח א' שבסוף ספרי).

לשיטת תוס' סובר ר' יהושע וכן רשב"י דסמדר ובוסר דאע"ג שרואין אותן בפירות נמורין מ"מ הם נישומים אגב שדה והוכיחו שיטתם זו מהא דאמרה הגמ' בעמוד ב' דלר"ש אם אכלה פירות נמורים דלא צריך לשדה אינם נישומים ע"ג שדה, ומשמע דבוסר וסמדר דצריכי לשדה נישומים אגב שדה, ועי"מ"ש בנספח א' שמהירושלמי ומתתוספתא ומכילתא דרשב"י מוכח כפירש"י<sup>1</sup>).

ובירושלמי איתא: רשב"י משום רע"ק אומר תבואה שלא הביאה שליש נידונית כגסיעה. ועי' באו"ז לב"ק שהוסיף: "משמע אם הביאה שליש שמין אותה בפני עצמה אעפ"י שעדיין לא בישלה כל צרכה". ובע"כ צ"ל כמש"כ בפנים שרשב"י משום ר"ע לא פליג על מה שאמר ר' יודן משום רע"ק אכלה פירות נמורין משלם פירות נמורין אלא בא לפרש מה הן פירות נמורין, והיינו לאחר שהביאו שליש. וגם מכאן ראינו לפירוש רש"י שאף רשב"י (בברייתא שבבבלי) שאמר משום ר' שמעון שאם אכלה פנים או בוסר רואין אותן כאילו ענבים עומדות ליבצר, היינו שנידונין בפירות נמורים לכל דבר והם כמו תבואה שהביאה שליש. ואינו חולק על ר"ש שבמשנה שאמר אכלה פירות נמורים משלמת פירות נמורים אלא מפרש אותו שפירות נמורין היינו בוסר. וצ"ל דמה שאמרה הגמ': "ה"מ מירי דצריך לשדה גני כיון דלא צריכי לשדה בעונייהו בעי שלומי" פליגא על הברייתא. וסוברת שפירות נמורין הן נמורין ממש שאינם צריכים לשדה.

ועוד יש לומר שרש"י אינו מפרש כתוס' שהטעם בפירות נמורים הוא משום דכל העומד לגזוז כגזוז דמי (עי"ש ד"ה ופסק) אלא מפרש כדר' יונתן (מכאן בשמ"ק) דבצריך לשדה, "דאבתי לא נגמרה פריז וכיון שהוא כן ויכולין לעבור עליהם כמה הרפתקן שלא יצמרו דינא הוא דלא לכתוש מו"ק אבל פירות שאינם צריכים לשדה שכבר נגמרה מלאכתן דינא הוא דליכתוש מו"ק ומשו"ה נישום

1) עי' מה שאכתוב בנספח א', פ"ב, לענין בוסר אם הוא נידון כפרי לענין מעשה כמו תבואה שהביאה שליש.

בפני עצמו שלא להכחיש את הגיון ויהא חזמא נשכר". ולפי"ו שפיר יש לומר שבוסר חשוב כנגמדה מלאכתו ונישום לעצמו (ז).

והתם: הוסיפו עוד לחדש שהבבא דאכלה סמדר אין לה ענין עם הבבא דאכלה חוין. דבאכלה חוין נידון כמשויר שבו בין לשבח ובין להפסד. ואם הפסד המשויר אינו משלם כלום, ובאכלה סמדר משלם לעולם כאלו ענבים עומדות ליבצר ואפילו אם נתקלקל המשויר. ולפי"ו יכולים לומר דר' יהושע מודה בחוין או כריה"ג או כרבנן. וההבדל שבין סמדר וחוין הוא שסמדר בענבים גדול יותר מחוין בתבואה. ולפי"ו אפשר שבתבואה גדולה כמו סמדר בענבים סובר ר"י נ"כ שנידון כמשויר שבו. והוא דאמרינן בסמדר שרואין אותן כאלו הן ענבים עומדות ליבצר ואין אנו אומרים שנידונים כמשויר שבו, כלומר גם להפסד, משום דענבים פעמים שאילו מתקלקלים ואלו ניצולים אבל תבואה הנילה להתקלקל יחד.

ועוד כתבו שם: אי נמי בתבואה לא קנסו כ"כ כמו בענבים ולא ידא נידון כמשויר שבו לרבי יהושע. וכוונת התם שר"י מחמיר רק בענבים שקנסהו יותר (שנתן לכהמתו להבנם לחרם של ענבים), אבל בתבואה לא קנסו כ"כ. ולפי"ו אם אכלה תבואה שגדולה כסמדר בענבים אינה נידונה כמשויר שבו אלא רואין אותה כמה היתה יפה וכו' וכחכמים דריה"ג.

בין לרש"י ובין לתם צריך לומר שריה"ג וחכמים וכן ר' יהושע ורשב"י וחכמים פליגי בדין שומת הגזק. לריה"ג וכן לרש"י ולרשב"י אנו שמין את ההיוק לפי שוויי של הדבר הגיוק בעתיד שמכיון שהחזיו הבוסר והסמדר היו עומדים להגדל ולהתבשל כל צרכם הרי כאלו היוק פירות נמורים ובשלים. ולחכמים שמין את ההיוק רק לפי שוויי של הדבר באותה שעה, כלומר בשעת הגזק. לפי שיטת הראב"ד (ע"י בשמ"ק, ובנספח א, פ"ב אני מבארה) מורים גם חכמים שמדת ההפסד נישומה תמיד עפ"י השוויי של הדבר הגיוק בעתיד, כלומר כמה היה שוה אילו לא היה גיוק ונפסד. לכאורה יש למצוא סתירה למה שהעלינו בביאור מחלוקתם של ריה"ג וחכמים כגמרא מפורשת בב"ק ל"ד ע"א: ת"ד שור שוה מאתים שנח שור שוה מאתים וחבל בו בחמשים וזו ושבח ועמד על ד' מאות וזו שאלמלא היוק היה עומד על ח' מאות וזו נתן כשעת הגזק. ועיי"ש ברש"י שכתב: ל"א שאלמלא לא היוק כר' והשתא תובע גיוק מאתיים חציין של ד' מאות חצי נזק שהפסידו אינו נתן לו אלא כ"ה כשעת הגזק. וראשון עיקר. ובתד"ה שאלמלא כתב וז"ל: לא נקמיה לאשמעינן שלא ישלם כל מה שהיה ראוי להשיב אלא לא היוק דמילתא דפשיטא הוא דאמו אם נח שור קטן הייתי סבור שישלם דמי גדול לפי שהיה ראוי להיות גדול ומשביח. ועוד אי להכי איצטריך מאי פריך בסמוך אי כשפסמו צ"ל אלא יש לומר כפ' הקנטרים בלשון

(ז) ע"י מה שאכזא להלן בשם הריטב"א בקונה בוסר בפרדם לענין רבית. וצ"ל דרש"י מדרש דהתם מויר בפרדימא כשלא יצא שדיין הפרי. עיי"ש בב"מ פ"ד ע"א תד"ה מה שעוין ובהגהות הגר"א ז"ל.

א' עכ"ל. ועיי"ש ברש"י ד"ה ואי כשמיטמו שדחה ג"כ מטעם התוס' את פירושו השני.

הרי שבין רש"י ובין תוס' סוברים שאינ עולה על הדעת כלל שהמויק משלם את הפסד השבח שהיה ראוי להשיב אלמלא לא הווק השור (\*).

אבל באמת אין זה דומה לנידון דידן. ודעתם בודאי אין להכניס בחשבון ההפסד את מה שהיה ראוי השור להשיב אלמלא לא הווק, שהרי אין בנוקין אלא מקומו ושעתו. ומכיון שבשעת ההיוק היה השור שווה מאתיים והוא חבל בו בחמשים וזו הרי אין ההפסד הממשי אלא חמשים וזו. ואין לדון ולומר שאלמלא לא הווק היה עולה ומשתבת, דאין הפסד השבח שהיה יכול לבוא נידון כהיוק ממש אלא כמניעת הריח ודומה הוא למבטל כיסו של חברו. ויפה המשילו התוס' דבר זה למי שנענש שר קטן שאינו משלם דמי שור גדול. ואעפ"י שבדאי היה ראוי להיות גדול, מ"מ בשעת ההיוק אין הוא שווה יותר, שהקנה שור קטן אינו משלם בשבילו דמי גדול משום שראוי הוא להיות גדול. ומכיון ששווי השור הקטן אינו אלא מה שנותנים בשבילו בשוק אי אפשר לחייב את המויק שישלם יותר מכפי שוויו. וכן הדבר במי שנענש שור שווה ר' וזו שאינו משלם יותר מר' וזו, אעפ"י שאלמלי היה חי היה עומד על ח' מאות וזו, ולפי זה אי אפשר לחייב את מי שחבל בו והפסידו בחמשים שישלם יותר מחמשים, שהרי לא הפחיתו משווי אלא בחמשים, שבאותה שעה לא היה השור שווה יותר ממאתים ולאחר היוק היה נמכר במאה וחמשים.

כללו של דבר. אין שומת ההיוק יכולה להיות גדולה מהשווי של הדבר הניזוק בשעת ההיוק. משא"כ בבהמה שאכלה חזיו או בוסר וסמדר שמדת ההיוק גדולה באמת הרבה מהשווי של החזיו והבוסר שנאכלו ע"י הבהמה. שהרי הבהמה לא אכלה חזיו ובוסר תלושים, אלא בתחלה תלשה אותם ועקרתם מצדולם, ואח"כ אכלתם. ובכן אין לישום את ההיוק רק עפ"י השווי של שחת ובוסר תלושים (שכמעט אינם שווים כלום), שהרי אין כאן אכילה גרידא אלא יש כאן תלישה ואכילה כאחד. וההיוק של התלישה גדול מההיוק של האכילה. ההיוק של האכילה לא היה אלא בחזיו ובוסר וסמדר. אבל ההיוק של התלישה נחשב כהיוק של פירות נמורים, שהרי הוא תלש באמת פירות נמורים, אלא שתלשם קדם שבאו לכלל בישול ונמר. איך שמים את ההפסד של תלישת פרי מצדולו? בשאלה זו נחלקו ריה"ג, ר' יהושע ורשב"י עם החכמים:

ריה"ג ורשב"י סוברים שאנו דנים ההיוק של חזיו ובוסר וסמדר כהיוקם של תבואה וענבים ותאנים נמורים. כלומר אנו חושבים את השווי של חזיו ובוסר וסמדר כשוויים של פירות נמורים, שהרי אין להללו שווי אחר בהוה, וכל השווי שלהם הוא בעתיד, מה שעתידים לגדל ולהתבשל. והרי כך הוא דרכם של בני אדם, שאינם זורעים תבואה ופירות אלא בשביל שיגדלו וימכרו. אין החזיו והבוסר שבשדה מתורה עוברת בשוק. אין אדם מצר וקנה חזיו ובוסר אלא א"כ

(\*) ההשרה שצריכה לבוא כאן נדפסת מטעמים טכניים בגמפרים נספח א.



נתלשו קודם, שאז אין להם תקנה אחרת אלא שישמשו למאכל בהמה. אבל כ"ז שהם זורעים וגדלים בשדה ואנם נמכרים ונקנים כלל, אלא עומדים ומחכים עד שיגדלו. ולפיכך הם נישומים, בנגוע לשווי שלהם, על שם העתיד.

והכמים טובים שבהיוקם של פירות הגדלים בשדה אין אנו שמים את הפירות עצמם אלא שמים את השדה. „כמה היתה יפה וכמה היא יפה“, הם יוצאים מתוך ההנחה, שפירות שלא נמרו ונתבשלו כל צרכם ועדיין הם צריכים לשדה נחשבים כחלק מן השדה. ואין זה מוזיק פירות אלא הוא מוזיק שדה ומפחיתה משויה. והם מצאו להם סמך במקרא שנאמר ובעד בשדה אחר (ע"י ב"ק נ"ח ע"ב), שבא ללמדנו שביעור פירות מן השדה הוא כהיוק שדה ממש. ולפיכך אין לדון על שווי הפירות עצמן, שהרי אין להללו שום שווי, אלא יש לדון על שווי השדה כשהיא זרועה בתבואה ופירות ועל הפחת שהופחתה השדה ע"י תלישת הפירות והתבואה הימנה<sup>(\*)</sup>. עפ"י האמור אין מקום לשאלה, דא"כ גם במי שהמית ענל קמן נשום אותו עפ"י השווי שיש לו בעתיד, כלומר לאתר שמדל והיה לשור גדול. שהרי ענל קמן יש לו שווי עצמו, שהרי הוא הולך ונמכר כך. (ותך) דא השער שבשוק, דמי ענל קמן מועטים מדמי שור גדול. כשאדם מוכר ענל קמן הוא מבקש רק דמי ענל קמן ולא דמי גדול. אמנם יש שאדם קונה ענל קמן כדי לגדלו והוא משלם יותר מכפי שוויו. (אלו היה נמכר לשחיטה). אבל „יתר“ זה נבלע באמת בשומא ששמן דמי ענל קמן כשמוכרין אותו לגידול. ועכ"פ אין משלמים בעדו מה שמשלמין בעד שור גדול.

והנה ברמב"ם הל' מלוא ולוה פ"ח, ה"ה כתב: אמור לקנות פרי הפרדס קודם שינמר ויתבשל, מפני שזה שמוכר בוול עתה בעשר הוא פרי ששזה עשירים כשינמר נמצאת התוספת בשביל ההקפה. אבל אם קנה ענל בוול והיה אצל הבעלים עד שידלל ה"ו מותר, שהרי אם מת או נחש ברשות הלוקח הוא. והכחש והמיתה דבר מצוי תמיד.

ועי' במ"מ שכתב שמקור דברי הרמב"ם הוא הגמ' בב"מ ע"ג ע"א: פהיפא רב אסר ושמואל שרי. רב אסר כיון דלקמיה שויה מפי מתחזי כי אגר נטר ליה, ושמואל שרי כיון דהג' ביה תיזדא לא מיחזי כי אגר נטר ליה. אמר רב שימי בר חייה ומרדי רב בתורי דנפש פסדידו. ועי"ש פירש"י. ובתוס' מביאים בשם ר"ח שגרים בתוורי ופיתושו שמוכר וזלדות עדרו אשר יולדו לו בשנה זאת. ומודה רב בהו דשרי שרנילות הרבה שמפילות והוא הקלוקל יותר מתוהא של פרדס.

(\*) אחרי שכתבתי את הג"ל ראיתי בס' אבן האזל הג"ס פ"ו הו"א שכתב דיש לתקד בהא החולקים חכמים על ריה"נ אי מטעם דלא סברי דך דינא דעל המזיק לשלם מה שהיה ראוי לבוא ואינו משלם אלא על מה שהזיק בפועל אי דינא דבאמת משלם על מה שראוי לבוא ומה דפליגי חכמים היינו משום דמשלם לו החילוק בין מה שדחתה ובין מה שהיה שזה הרי יכול לקנות שדה עם חזיו ואין לו חיוק. ולענ"ד דבריו תמוהים מאד, דא"כ מאי טעמא דריה"נ? ועוד, דבחילוק שבין מה שהיתה ובין מה שהיה שזה עכשיו אינו יכול לקנות שדה עם חזיו. ואין דבריו אלו מובנים כלל. והעיקר כמו שכתבתי בפנים.

ועי' בהגדות דגר"א שכותב: אבל הרמב"ם מפרש שקנה עגל קטן ומניחו וכו'. ואולם בשמ"ק וכן בחי' הריטב"א מביא את הר"ח בלשון אחרת שהוא מכוונת לדברי הרמב"ם. וכך הלשון שם: "פי' ר"ח מודה רב המותר ליקח עגל מן הבקר בדיוק זהב אע"ג דלקמיה כי שקיל ליה שוה טפי משום דנפיש פסידא שאפשר שימות" (6).

ודברי הגמ' צריכים ביאור, דמ"ש פרדיסא מתורי, והא בפרדיסא נ"כ שכיחא תיזחא. ואמנם בריטב"א כתב: "כיון שהם בבוסר לא שכיח תיזחא, אבל קודם שיהיו בבוסר ודאי מותר אפילו לרב כיון דשכיח תיזחא ונפיש פסידא והוי ליה כתורא דמורה רב בהו כיון דנפיש פסדיהו". ודברי הריטב"א צ"ע, דא"כ מאי טעמא דשמואל דאמר כיון דהוי ביה תיזחא וכו' וקשה לומר דפליגי בהך סברא אי שכיחא ביה תיזחא או לא. (ועי' ב"מ ס"ד ע"א תר"ה מה שעזי תולבות).

ועוד קשה הא אמרין בב"ק ג"ט ע"ב גבי עוברא דאלעזר ועירא, והא לא הוו תמרי וכו' ופירשו בה"ג וכן בספר ההשלמה לב"ק, דילמא נתרן בזיקא. נכן כתבו הראשונים בשמ"ק (עי' מה שהביא בשם הראב"ד ובשם המאירי ז"ל בד"ה ולענין פסק כתב וכו') שבפירות שבערונה אפשר שהם נושרים ברוח. וא"כ גם בפרדיסא יהיה מותר שהרי נפיש פסידא שאפשר שיהיו נושרים ברוח.

ונראה שפירוש הגמ' לפי הרמב"ם והר"ח ז"ל הוא כמשי"כ הריטב"א שהקשה שם וז"ל: וא"ת לרב אמאי נאסר ומ"ש מהא דאמרין לעיל (ס"ד ע"א) כיון דמינייהו קא רבו מתר הכא נמי מינייהו קא רבו ואמאי אסור. וי"ל דלא דמי דהתם בקרי אעפ"י שאינם (צ"ל: שהם) קטנים ראויים הם באותה שעה ולא מיחזי כאגר נטר לי דהא איכא רוב בנ"א שקונים אותם כמו שקונים בני גרמא (צ"ל: גרמא), משא"כ בבוסר שאין אדם קנה אותן הפירות עד גמר בישולן ועד שעת גמר מלאכתן והכל יודעין שאין דרך לקנות אותן עד גמר בישולן ומיחזי כאגר נטר לו. ולמי שמוכר מה שעוזין תולבות (סתמא שמותר ואעפ"י שישוה יותר ומיחזי כאגר נטר לי) נמי לא דמי כיון שיכול ליתן לו מה שלקח עכשיו ויכול לילך ולחלוב לאו אגר נטר לי הוא. אבל הבא צריך הלזקה לשמור עד שעת בישולן והוא זמן מרובה מיחזי כאגר נטר לי. א"ג התם בשיצא השער לחלב ופוסק עמו בשער שבשוק ומשו"ה מותר וכו' עכ"ל. ועי' במ"מ הל' מלוה פ"ט, ה"י שכתב ג"כ: ועוד שאין דרך ליקח פירות מרדס קודם שיגמרו ודרך ליקח קשואין ואבטיחים בקטן ונמצא שעתה כשהוא קנה אותן כך הן נמכרין בשוק חדר שווין. ומה שמניחן לצרל מאליהן הן גדלין. זה נראה לחלק בין זו לאותה שלמעלה לפי לשון רבנו עכ"ל. (ועי' בדג' דגר"א לב"מ ס"ד ע"א תר"ה מה שעזי).

(6) העתקתי עפ"י הלשון שבשמ"ק שהוא מתיקנה יותר. הלשון שבחי' הריטב"א לקיחה בחסר. ובעל ההגהות ("כור לזהב") לא טרח להשוות את הלשונות שבריטב"א ובשמ"ק ולהשליטן זו ע"י זו.

הרי שחילק הרמב"ם בין פירות המהרס שאין להם שווי עצמי באותה שעה, שכן אין אדם קנה אותן, וכל שווים הוא בעתיד ולפיכך אמר לקנותו עפ"י שווין שבהווה. משא"כ בענל קמן שיש לו שווי בהווה, שהרי בנ"א קנים אותו, אינו נישום עפ"י השווי שבעתיד. ולפיכך מותר לקנותו עפ"י שוויו בהווה (א). ומכאן למדנו לשומת הגזקין. אם הויק פירות של חויו וכושר וסמדר שאין להם שווי בהווה מביון שאין דרך בנ"א למכרם בכדי שיתלשם הלוקח, הם נישומים עפ"י שווים שלעתיד שזהו השווי שלהם, (כמו שכתב המ"מ המובא לעיל), לדעת ריה"ג ור"י ורשב"י. ולשיטת הראב"ד גם חכמים מודים בזה. אבל אם הויק ענל אינו משלם אלא דמי ענל, שדרי דרך בנ"א למכור ולקנות ענל ויש לו שער קבוע בשוק ולפיכך אין שמין את הויק אלא עפ"י שוויו שבשעת ההויק כמש"ז).

(א) עי' באבן האזל שהביא דברי הרמב"ם הג"ל וכתב בבואורם דיש חילוק בין בע"ח ובין גדולי קרקע. דלענין בע"ח לויא דין רבית כיון דאפשר שימותו או יכחשו א"כ אין בהם עכשיו שווי של אח"כ, משא"כ בגדולי קרקע יש בהם דין רבית אם משלם כפי השווי של עכשיו לפי שיש בהם שווי שלאח"כ. ולפי"ז כתב לחלק בגזקין דבבע"ח ל"ש לומר שהויק מה שהי' ראוי לגדל כיון שאפשר שימות או יכחש ואין בו כלל שווי מה שהי' עומד לגדל ולכן אינו משלם בעד מה שראוי השור להשביח. אבל בהויק תביאה שיש לו שווי שלאח"כ שפיר נידון במשעור שבו עי"ש. ולענ"ד דבריו תמוהים והיא גם בפירות יש לחשוש לתוהוה ולהשרה ע"י רוח וכמש"כ בפנים. והעיקר כמש"כ בפנים דההבדל בין הויק בימר וחזיו ובין הויק שור קטן, דחזיו וכושר הזורעים בשדה כל השווי שלהם מה שעמידים לגדל וכשישמים את ההויק צריך לשום את השווי של כח הגידול שנפסק דעל אבילות חזיו וכושר משלם בלאו הכי לא מדיון מויק אלא מדיון משלמת מה שנהגית (ב"ק י"ט ע"ב וג"ה ע"ב ובגמ' נ"ח ע"א) וכח הגידול נישום לריה"ג לפי המשעור שבו. אבל ברמית קטן אין לו לשלם יותר ממה שמשלם לויק וכמש"כ בפנים. ומש"כ הרמב"ם "אבל אם קנה ענל בזול וכו' שהרי אם מת או כחש ברשות הלוקח הוא והכחש והמיתה מצוין" אין כוונתו לתת טעם למה התירו לויק ענל בזול, דזה מילתא דפשיטא שהרי כל בנ"א קנים אותו בזול, אלא רצה לומר דמשום כך התירו לקנות "אף שהיה אצל הבעלים עד שיגדל" דמחזיו כאגר נטר. וברור. אחרי שנרפסה הערה זו המציא להדי הרה"ח זר"י. ש. צורי בלונדון את ספרו החשוב "משפט הגזיקין" (לונדון תרצ"ו) וראיתי שבצד 141 עמוד בחקירה זו "אם יש לחייב את המויק תפי' חביו עפ"י ערכו הראוי להתהוות או העומד להתהוות". ועי"ש שלאחר שהביא שהמסמית שור קטן אינו משלם אלא קטן, וכן במזיק נגיעות קטנות אינו משלם אלא נגיעות כתב: "ולדעת חכמים ישמן את חלק השדה כמה היתה ראוייה למכור עם השדה. וזה כולל נ"כ את השבח הראוי, כי בודאי הקונה שדה עם השחת שבה מצפה שתעשה ותתבשל וכו'. ואין דבריו אלו כחידוש, שהרי גם בענל ובנגיעות יש לומר כן! והמתיר כמש"כ בפנים.

ועי"ש בצד 142 הע' 103 שכתב: "ומה מאד יש לתמוה על התוס' ב"ק ל"ד ע"א על לשון אחרון שברש"י וכו', כי בב"ק נ"ח אנו רואים שתנאים גדולים סיכרים בן באמת". ואף שכונן בזה להכריז האבן האזל ובמובא בהע' 4 מ"מ אין דבריו נכונים והעיקר כמו שכתבתי לעיל.

(ז) מר אשר גולאק מסכם במספר יומיו המשפט העברי (הוצ' דביר. ברלין. תרפ"ג)

סו"ב, את דיני שילום דמי הגזק. וכך הוא כותב בכלל צ"ד: "שילום דמי הגזק בא ע"י שומת בי"ד וכפי מדת ההפסד המעשי שנרם הגזק. מעיקר זה נובעות הלכות אלו". ואח"כ הוא פורט בנ' סעיפים את ההלכות שנובעות מעיקר זה. סעיף א: "המוזק חייב לשלם כפי מה שנפחתו דמי הדבר הניזק סחמת הגזק וכפי מה ששמדים הם להיות נפחתים סחמת זה: כגון שור שניזק - שמין כמה כחש וכמה הוא עומד להכחש סחמת המכה וכו'. אין דבריו אלו מדויקים. אין לו לשלם בעד מה שעומד להכחש, שהרי יכול הניזק למכור את השור שניזק קודם שהכחיש. ובנכ"ב ל"ד ע"א אמרו: כחש כשעת העמדה בדיון. והטעם הוא כמו שאמרו שם: קרנא דתורוך קבירא ביה. אבל בעד מה שהכחיש אח"כ אינו צריך לשלם לפי שהיה יכול למכור. ומה שמשלם לו בעד הכחש שקודם העמדה בדיון הוא משום שלא הי יכול למכרו, כי הו' מוכרח להמתין עד שיתרפא או עד שיעמידנו לדיון. ולכן רואים את שעת ההעמדה בדיון כשעת ההיזק וצריך לשלם מה שהכחיש עד שעה זו. ולפיכך במי שהמית שור ואינו משלם אלא את הפחת שפחתתו המיתה. ואפילו הופחתה הגבלה אח"כ אינו משלם בעד הפחת הזה. (פחת נבלה דניזק. ב"ק ט"ו ע"א ול"ד ע"א) לפי שבעל הגבלה היה יכול למכרה קודם שהופחתה. (ע' ב"ק י' ע"ב תד"ה לא נצרכא) ודינים אלו מכאורים ברמב"ם הג"מ ס"ו הו"א ובחז"ם סו"ת ת"ר מע"א וב'. (ואינו יודע למה ציין מר גולאק ל"ב ב"ק ס' הגזול בגזל מרה משברת דמשלם דמי מרה העמדת לילד ולא דמי ולד" שאין לו שום שייכות לענינו?)

סעיף ב: "את שווי הגזק שמין תמיד כפי מדת ההפסד שבא בשעת פעולתו. כגון אם נשבר הכלי משלמים את דמיו כשעת השבירה וכו'". אין לדון זה מצד כל שהוא לנידונו. שם הטעם שאין השברים בכלל ההיזק אלא ממעטים כמדת ההיזק. ההיזק הוא רק מה שפחתתו השבירה. ודבר זה פשוט ובהר"ב בר בי רב. באותו סעיף: "שבח שבא בשווי השברים אחר שנודע הגזק לניזק ולפני העמדה בדיון על הגזק. נחלק בין המזיק והניזק. כגון אם היזק דבר שוה מאתים וכו' המזיק נוטל חצי בשבח ומשלם תשעים".

יש כאן שתי שנואות נסות: 1) בשבח אינו מעלה ומרזרז אם הוא בא אחר שנודע הגזק לניזק או קודם לו. "צורך הידיעה" הוא רק בפחת שבח בשווי השברים, דבגזרע לניזק הפחת על הניזק, משום שפשע ולא מברו. (ע' חו"מ סו"ת ת"ג, ס"ב, רמ"א. וע' בבואור הגר"א וכן ביש"ש שחולקים ע"ז ומביאים שגם הרמב"ם חולק ע"ז).

2) "מה שכתב שהמוזק נוטל חצי בשבח" - הוא טעות נמורה. ע' סמ"ע שם סק"ה, שהריחא הוא לפי חשבון הכסף ששלם המזיק. ודעת דהש"ש בסו"ל' דהא שהמוזק אינו נוטל לעצמו, אלא מתצית השבח נוטל הניזק וכתציתו השניה מנכים מן ההיזק. ולפיכך הדיון בהשביחה הגבלה והרי היא שווה בשעת העמדה בדיון ק"כ דרי המזיק כשלם לו תשעים אם היה מועד. ואם הו' תם משלם מ"ה מנפון. וע' בהגהות רש"ש לב"ק ל' ד ע"ב. עכ"פ אין המזיק נוטל חצי בשבח לשלם. ומר נ'. לא דקדק במשנתו.

## הוספה לציון ט.

### התהוותן ועריכתן של התוספות שלנו.

זה לי כמה שנים שאני הולך ומכריו בפני תלמידי ושומעי שיעורי בנפ"ח על הצורך בחקירה מדעית על התהוותן של התוס' שלנו. ידוע כמה מינע הלימוד בתוספות. כמעט בכל דף או פגשים ב"תוספות חמור" וכמעט שאין דבור שאין בו איזה קושי. על הקושיים שבתוספות עמדו רבותינו האחרונים ו"ל, דקדקו בהם ועמלו לפרשם ולבארם. די למנות את גדולי המפרשים: המהרש"א, המהרש"ל, מהר"ם מלובלין, מהר"ם שיף, הפנ"י והתורת חיים. מבין מפרשי התוס' התו"ח הוא היחיד כמעט שהרשה לעצמו, לפעמים, לדחות דברי התוס' במקום שאינם עולים יפה, לפי דעתו, בפירוש הסתמי ולא נמנע אחור לבחור לעצמו דרך חדשה. לרוב או מצאים את "חידושי" בספרי הראשונים שנתגלו ונרפסו אחרי מותו. (במיוחד — בספר שיטה מקובצת) שבעל תו"ח לא ראה אותם. חידושים — שבשעתם המרו לב הלומדים מפני שהתנגדו לפירושי הראשונים שהיו ידועים אז ושכני הדור חשבוים לראשונים סתם. אבל רובם ככולם של האחרונים מפרשי התוס' חננו שארית כחם למצוא ישוב לדברי-תוספות תמידים ומקשים ולישר את ההדורים.

הודות לטובות המפלאה עלה בידם של רבותינו האחרונים ו"ל להפיץ אור על מקומות קשי-הבנה שבתוס' ולהעמידנו על העיון העמוק והחריף הרמזו אצלם במלים מעטות. אבל עדיין נשארו כמה וכמה מקומות סתומים שאינם מתישבים היטב. לא הועילה תריפתם המפלטת של טאוניט ו"ל, להעמידנו בקרן אורה. ויש שישוביהם עושים רשם של "התאמצות נואשת" ואינם מצחים את דעתם של מבקשי אמת ופשט פשוט.

ידוע כי במקומות רבים מאד התוס' סותרים את עצמם ממסכת למסכת, ואמנם כבר נודע בין גדולי האחרונים שלא כל התוספות שעל הש"ס מתחת ידו של מחבר אחד יצאו. אבל השם השגור בפי כל, השם "תוספות" סתם עושה את שלו. הלומדים לא מצאו מרגע לנפשם בישוב פשוט זה של "שני מאן דאמר". כיוצא בזה הגנו מצאים לפעמים דבורים בודדים של התוס' שחלקיהם השונים אינם מתקשרים זה עם זה או שאינם משולבים זה בזה בדרך הגיונית פשוטה.

בדרך עיוני ולמדני ברבים נתחזר לי שהרבה מקומות קשים בתוס', אשר מפרשיהם נלאו למצוא פשר דבריהם, מצאים את תקנתם לאורה של החקירה על התהוותן של התוספות בכלל, צירופיהם וגלגליהם של דברי-תוספות בודדים בפרט.

בספרי המפרשים או מצאים כאן ושם הערות ורמזים בכונן זה. במיוחד — אצל המהרש"ל ו"ל. אבל מתוך שלא יכלו לבסס אותם על יסד מוצק, שרק הבדיקה המדעית עפ"י השוואת בכת"י והוצאות-דפוס ישנות יכולה להמציא, לא יצאו ההערות והרמזים ההם מגדר של השערה נריא ולא מגעו את הלומדים לנסות את כחם בישובים תריפים ושנונים. כמה מוחות נתניעו וכמה קלמסים

נשתברו בעמל הרב הזה. אמנם ביאר קל מתוך חקירה על צירופם של דבורי התוס' יש בו כדי להוציא אותנו מן כל המבוכה הרבה הזאת.

בשביל כך גדלה שמחתי בראיתי שנמצאו גוילים למקצוע גדול זה, מקצוע חקירת התוספות. החכם מר דר' א. אורבך בברסלוי פרסם בשנה העברה חבור חשוב „על התהוותן ועריכתן של התוספות שלנו”<sup>(1)</sup>. בו אסף תימר עשיר מאד והאיר כמה שאלות בחברון, סדרון והדפסתן של התוספות השונות. וראוי הוא המחבר לשבח מצד הלומדים. לעבודתו יש חשיבות לא רק מבחינה ספרותית היסטורית בלבד אלא גם מבחינה עיונית למודית. היא מסוגלה להפיץ אור על כמה וכמה דבורי התוס', שמפרשיהם נתלבשו בהם הרבה.

החכם המובהק פרופ' י. נ. אפשטיין בירושלים כתב על עבודה זו בקורת מפורטת והעיר כמה הערות מחכימות, גם הבטיח להקדיש לשאלה הגדולה באמר מיוחד. (ראה תרביץ, תרצ"ו, צד 369).

בתחלת מאמר הבקורת שלו כותב מהר"נ אפשטיין: „המחבר לוקח כל מסכת ומסכת שברפוסים כיחידה אחת של מחבר, או „עורך”, אחד, ולא ראה שכמה וכמה מסכתות מצורפות ברפוסים מתוספות שונות של מחברים שונים, שצירפם המציא ברפוס שונצני-ווינצני, כדי להשלים את החסר באכסמפלר שלו, ואפשר שמצא אותן כבר בכ"י שלו”.

על הערתו זו של אפשטיין רוצה אני להוסיף, שלא רק כמה וכמה מסכתות מצורפות מתוספות שונות של מחברים שונים, אלא — כמה וכמה דבורים. כאן אביא דוגמאות של דבורי התוס' (שהובאו אצלי בציון הקודם), אשר המפרשים הגדולים נתלבשו בפירושם, בעוד שאפשר היה לעמוד בנקל על כוונתם אלו היינו יכולים להשתמש במקורות שבכת"י ושאר ספרי הראשונים שקדמו לתוס' שלנו.

(1) הרה"ח מר ד"ר אורבאך, אשר שלחתי אליו את עלי-ההגדה של ציוני זה, כתב לי כי „גם אחרי דבורי הבקורת של מהר"נ אפשטיין ממשיך הוא לתפוס את התוס' שלנו לכל מסכת ומסכת כיחידה אחת של עורך. „אם משווים — כך כותב הג"ל בתוך שאר דבריו לבוסוס מסקנות חקירתו — את נ' האוספים תוס' שלנו, תוס' הר"פ ושנן, יכולים רק להסיק שיש דמיון ביניהם אבל א"א עדיין להניד שסבת דמיון זה היא זו שאסף אחד השתמש בשני ולקבוצ שדוקא תוס' שלנו השתמשו בתוס' האחרים. את הדמיון יכולים להסביר גם ע"י ההגחה שג' האוספים השתמשו בסקור משותף והיחס ביניהם הוא כיחס נ' תולדות לאב משותף”... בתשובתי אל החכם הג"ל אמרתי, שאמנם בציוני זה לא נכנסתי לדון בשאלת המקורות של התוס' שלנו. רציתי רק להראות על העובדה שדברים שונים נצטרפו ע"י העורך של התוס' שלנו לדבור אחד. וצירוף זה לא היה רק חיצוני בלבד, הוספת דבור של מחבר אחד על דבור קודם של מחבר אחר, אלא צירוף לשוני ורעיוני, כלומר מצינה של רעיונות נפרדים והבלעתם זה בזה ע"י סגנון מורכב. הרבה שכוונו אי אפשר לה להעשות אלא אם הדבורים השונים היו מונחים לפני העורך בכתב. וגם זה נעלה מעל כל מסקן שלא אחד מקדמוני בעלי התוס' הרכיב את הדבורים השונים זה בזה.

ב"ק נ"ט ע"א: תר"ה אכלה סמדר וכו' עיי"ש (מובא בציון הקודם) המהרש"א העיר על דברי התוס': דאי קסבר ר' יהושע בחזיו דעדיין לית ביה פרי ואפ"ה נידון כמשויר שבו א"כ ה"נ אית ליה בלולבי נפנים דאע"נ דליכא פרי נידון כמשויר שבו וא"כ דא איכא בין ר' יהושע ובין רשב"י ומאי קפריך אי הכי ר' שמעון בן יהודה היינו ר"י ודו"ק.

ובפנ"י תמה עליו, דהרי התוס' כתבו דמשו"ה סבר ר"י בסמדר שרואין אותו וכו' ולא אמר נידון כמשויר משום „דענבים פעמים שאלו מתקלקלים ואלו ניצולים“, ולפי טעם זה גם בלולבי נפנים הדין כן. ועיי"ש שכתב דאלי סובר המהרש"א דדוקא לתועלת הגיוק אמרין „דל"ש בענבים נידון כמשויר והיינו שאפילו נתקלקל המשויר מצי הגיוק לומר דילמא הנך לא הוה מקלקל. אבל אם המשויר לא נתקלקל לא מצי המו"ק לומר דילמא הוה הנך מקלקל דקלקל לא שכיח. וא"כ אכתי שייך בלולבים נידון כמשויר לטובת הגיוק ואין לנו לומר רואין כמה היו יפין וכו'.

ואח"כ דחה הפנ"י סברא זו, „דמאין הוציא (המהרש"א) סברא זו כדי להקשות על התוס', דמסברא נראה להוי"פ, דכ"ש לתועלת המו"ק יש לנו לומר שאינו נידון כמשויר שלא להוציא ממנו מספק“. ולאחר העיון נראה שהמהרש"א סובר באמת כמו שחשב הפנ"י בתחלת דבריו דרק בשביל תועלת הגיוק אין אנו אומרים בסמדר שניזוק כמשויר אף לקלקל, ומה שהקשה הפנ"י דכ"ש לתועלת המו"ק יש לנו לומר שאינו נידון כמשויר שלא להוציא ממנו מספק, קשיא זו תמוה מאד והרי היה לבעל הפנ"י לשאול לא על המהרש"א אלא על ר' יהושע עצמו, דאמאי סבר דרואין אותן כענבים נמורים ולא אמר הנידון כמשויר משום דענבים פעמים אלו מתקלקלים ואלו ניצולים וכמש"כ התוס', וקשה דאיך אנו מוציאים ממנו של ענבים נמורים מיד המו"ק מספק שהרי בכאן יש לחשוש שנא יתקלקל המשויר ושנא ה"י מתקלקל גם הסמדר שניזוק!

ובע"כ רצ"ל שאין זו הוצאת ממנו מספק משום דאמרין דמסתמא קלקל לא שכיח. ואף שנתקלקל המשויר אמרין דהסמדר לא ה"י מתקלקל ומשו"ז הוא נידון כענבים נמורים. וא"כ שפיר הקשה המהרש"א דנימא דר' יהושע סובר דרק בסמדר הוא נידון מיד כענבים נמורים, אבל בלולבים אין אנו מחמירים כ"כ, אלא נחתין חד דנא ואומרים שהוא נידון בחזיו בתבואה היינו שנידון כמשויר שבו, וא"כ יש נפקתא בין ר' יהושע ובין רשב"י (דהא רשב"י סובר בלולבים רואין כמה היתה יפה וכו' עיי"ש) ומאי קפריך א"ה רשב"י היינו ר"י?).

(\*) וביצנס הגחתי של המהרש"א ז"ל דאי קסבר ר"י בחזיו דעדיין לית בי פרי כו' א"כ ה"נ אית ליה בלולבי נפנים וכו' וכנ"ל, עי' במאורי שבשמ"ק שכתב לחלק בין פירות שלא נמדי אבל הגיעו לכלל פרי ובין לולבים שלא הגיעו לכלל פרי. ובסוף דבריו שם כתב: אכלה חזיו והוא שחת שאינו נמדי רואין אותם כאלו נמדיה ומשערין בששים. וזו שיטת הראב"ד כמו שביארתי בנספח א'. ועכ"פ אנו רואים שאין לדמות לולבים לחזיו.

וראיתי בספר „מילי דנויקין“ לדג״ר משה יהודה ליב ממינסק ז״ל (ולנה, תרל״ז) שהביא קישית המהרש״א וכתב: „יש לישב קישיתו בפשיטות דעד כאן לא מחייב ר״י אלא או בסמדר משום דהוי פרי קצת או בחזיו של תבואה משום דבתבואה יש הוכחה מהמשויר על כל התבואה. משא״כ נבי ללבי נמים דאין כאן שום דבר דלא הוי פרי כלל וגם אין הוכחה מהמשויר על כל הגפנים כמש״כ התוס׳ לכך ודאי דלא שמין רק כמה היתה יפה וכמה היא יפה“.

ובמחכ״ת דבריו לא נתנו להאמר כלל. וכי טעמו של ריה״ג בחזיו שנידון כמשויר שבו הוא משום דתבואה יש הוכחה מהמשויר על כל התבואה?! דמעתה של רי״ה שחזיו נידון כמשויר הוא לפי שסובר שכך הוא היסוד בשומת הגזקין ששמין מה שעתיד להשיב. אלא משום שהושש בתבואה שמא יתקלקל המשויר ושלא היה מתקלקל החזיו גם כן, לכן הוא אומר שנידון כמשויר, היינו שאינו משלם מה שעתיד להשיב אלא אם ראינו שהמשויר לא נתקלקל ומתוכו יכולים לדון שגם החזיו הניזוק לא היה מתקלקל. ור׳ יהושע סובר שבסמדר אנו מחמירין ואומרים שמשלם מיד מה שעתיד להשיב ואינו צריך לחשוש שמא יתקלקל המשויר, דאפילו אם יתקלקל יש לנו לומר דהסמדר הניזוק לא היה מתקלקל. ומכיון שכתבו התוס׳ שר׳ יהושע לא החמיר אלא בסמדר שגדל הרבה מחזיו בתבואה אבל בחזיו שקמן מסמדר בענבים יש להקל או כחכמים או כריה״ג, סובר המהרש״א שלפ״ז גם בלולים שאעפ״י שאינם פרי מ״מ לא נרעי מחזיו בתבואה. ויצא שלשית התוס׳ ור״י סובר בחזיו כריה״ג הרי בע״כ דסובר בלולים דעב״ס הם נידונים כחזיו. ושפיר הקשה המהרש״א ו״ל מה שהקשה.

ובאמת יש לישב קישית המהרש״א בלא שום דוחק. אלא שבתחלה עלינו לעמוד על בירורם של דברי התוס׳ שנאמרו בלשון קצרה מאד. (א) בתחלת דבריהם תפסו בפשיטות דהרין שנאמר בסמדר דרואין כאילו ענבים עומדות ליבצר אינו דומה לדדין דנידון במשויר שנאמר בחזיו. ד״נידון במשויר״ משמעותו בין לשבח ובין להפסד. ו״רואין כאילו ענבים עומדות ליבצר״ היינו אפילו אם נתקלקל המשויר. (ב) אח״כ כתבו שיש מקום לספק, איך סובר ר׳ יהושע בחזיו שבתבואה? יש מקום לומר שר׳ יהושע סובר גם בחזיו כריה״ג שנידון על השבח הראי לבוא אעפ״י שהוא קמן מסמדר בענבים, והיינו שברין השומא אין חילוק בין סמדר שהוא גדול ובין חזיו שהוא קמן. בשניהם אנו שמים מה שראוי להשיב. וההבדל בין תבואה ובין ענבים, הוא רק בזה שבתבואה אנו חוששים שמא יתקלקל ולפיכך אנו אומרים נידון כמשויר שבו, ובענבים אין אנו חוששים לקלקל ולפיכך נידונים מיד כענבים העומדות ליבצר ואפילו הם סמדר. אבל יש לומר ג״כ לאידך גיסא דר׳ יהושע סובר בשומת החזיו כחכמים. ורק בסמדר שהוא גדול מחזיו החמירו בו שנידון על השבח העתיד.

אבל אפילו אם נאמר שר׳ יהושע החמיר רק בסמדר לפי שהוא גדול ולא בחזיו שהוא קמן, מ״מ נצטרך לומר עכ״פ שתבואה גדולה כמו סמדר בענבים נידונה כמשויר. (ומה שכתבו התוס׳: „ובחזיו מודה ר״י או כריה״ג או כרבנן, ובתבואה



גדולה וכו' יסבור כמשויר שבו" — כונתם דאם יסבור ר"י כחכמים אז יודה דלכה"פ בתבואה גדולה נידון כמשויר שבו).

ובסוף דבריהם כתבו דאפשר לומר שר' יהושע סובר שרק בענבים קנסוהו לשלם מה שעתיד לגדל ולהשביח אבל לא בתבואה, ואפילו לא בתבואה גדולה כסמדר בענבים.

מעתה אין מקם לקשיית המהרש"א, דאי נימא דר"י מצי סבר בחזיו כריה"ג א"כ גם בלולים הדין כן וא"כ הא איכא בין ר"י ורשב"י וכו' — דדבר זה אינו. דלפי האופן שכתבו התוס' שר"י סובר כריה"ג אנו מוכרחים להקדים ולומר שאין חילוק בין סמדר שהוא גדול ובין חזיו שהוא קטן וההבדל הוא רק בחשש הקלקול של המשויר שמיוסד בטבע השונה של תבואה וענבים, ולפי"ז אם נימא שלולים דינם כחזיו לריה"ג בהכרח עלינו לומר שאינם נידונים כמשויר אלא נישומים כענבים נמורים, מאחר שדין זה אינו תומרא לגבי סמדר בניגוד לחזיו אלא הוא מיוסד בטבע הענבים שאינם מתקלקלים, ושבע זה שווה בלולים כמו בסמדר (דו"ק \*).

ומה שכתב הפנ"י ראולי סובר המהרש"א דחוקא לתועלת הגיוק וכו' כמובא לעיל, וכונתו שיש לומר שר' יהושע מבדיל בין סמדר שלעולם הוא גישום כענבים נמורים ובין לולים שגישומים כענבים רק אם המשויר לא נתקלקל דאז לא מצי המוין לומר דלמא הוה דגך מקלקלי וכו' כמובא לעיל — דברים הללו תמוהים מאד. ודרי לפי האופן שר"י סובר כריה"ג אנו יוצאים מתוך ההנחה שאין חילוק בין סמדר גדול ובין חזיו קטן וא"כ שוב אין לחלק גם בענבים בין סמדר שהוא גדול ובין לולים שהם קטנים \*).

ובשביל שנדלה תמידית ששני נאצי עולם ז"ל לא ירדו לפרש דברי התוס' כמש"כ רעד לבי בקרבי להבריע נגד דעתם הגדולה והרחבה. אבל מתוך השוואה של התוס' שלנו עם תוס' הר"ם ז"ל ועם תוס' שאגין שבשם"ק נתחזר לי שפירושי הג"ל הוא אמת.

ודרי אני מעמיד בכאן לשונן של תוס' הר"ם ז"ל ושל תוס' שאגין זו בצד זו, ומתחתן אנו מעמיד לשונן של התוספות שלנו, כדי להקל את ההשוואה בשביל המעיין.

(\*) ראה מה שאביא להלן בפנים בשם תוס' הרא"ש שבשם"ק ומש"כ בבואורו שיש לחלק בין סובר שאינו רגיל להתקלקל ובין סמדר שרגיל להתקלקל. ולפי"ז יש לחלק נ"כ בין סמדר ובין לולים ולומר שבסמדר אין אנו חוששים לקלקול המשויר ומשו"ה נידון כענבים נמורים, משא"כ בלולים שהוא כחזיו לכל דבר ואף לחשש של קלקול. אבל מ"מ א"א להעמיס ואת כסונת הפנ"י שלא ראה דברי השם"ק ולא יחד כלל לחילוק זה. וע' במהדו"ב למהרש"א שהקשה קושית השם"ק דג"ל וכתב נ"כ במש"כ.

(\*) זוהי לפי שיטת המהרש"א והפנ"י שמדמים לולים לחזיו. אבל ראה מש"ל בהערה 2.

תום' הר' פריץ.

אכלה סמדר וכו' למאורה משמע  
דהיינו כמשויר שבו. ותימא דא"כ  
לימא הכי בהדיא כדקאמר ר"י  
הגלילי. לכך נראה דלאו חדא  
מילתא היא המשויר שבו [אולי צ"ל:  
כמשויר] היינו דאם נתקלקל [אולי  
צ"ל: דאפילו אם וכו'] נתקלקל  
המותר רואים אותם כענבים השמדים  
ליבצר. ודוקא בסמדר קאמר  
כענבים השמדים ליבצר אבל בחזיו  
מודה אי כריה"ג אי כרבנן. אך ק'  
אמאי נקט סמדר הו"ל למעקט  
בתבואה בעד הסמדר דענבים [ר"ל:  
בתבואה מה שנגנז הסמדר בענבים]  
רואין אותה כאלו עומדת ליבצר  
דבתבואה מיירי. וי"ל דדוקא  
בענבים קאמר ר"י רואין אותם כאלו  
עומדות ליבצר אף אם נתקלקל המותר  
לפי שאין ענבים מתקלקלין יחד [כאן  
יש חסר. וצריך להשלים: אבל תבואה  
נעילה להתקלקל כולה יחד] ולכך  
לא אמר רואין אותה כאלו עומדת  
ליבצר כשנתקלקל המותר.

תום' שאנץ.

אכלה סמדר וכו' אין זה כמשויר  
שבו דפעמים שהמשויר מתקלקל  
ולר' יהושע אפילו נתקלקל המותר  
משלם כענבים השמדים ליבצר.  
ודוקא בסמדר אבל בחזיו מודה ר'  
יהושע או כר"י הגלילי או כרבנן.  
ודבר תוסה הוא אמאי נקט סמדר  
דה"ל למעקט בתבואה מה שנגנז  
הסמדר בענבים הואיל ואיירי רישא  
בחזיו. ושנא תבואה ניחא [צ"ל:  
נוחה] להתקלקל יותר ולא הייתי  
חושבה בעמדת [צ"ל: בעומדת]  
ליקצר. ועוד נראה דאין זה אלא  
קנסא בעלמא ובענבים שיך למקנסיה  
טפי מתבואה דאי דינא תא מה טעם  
שיש [צ"ל: שישלם] יותר מן  
המשויר שבו. ושנא ו"ל דענבים  
פגימים שאלו מתקלקלים וכו' ונראה  
דאע"ג דאמר ר' יהושע שרואים  
אותם כאלו עומדות ליבצר וכו'  
בכתוב בתום' עד סוף הדבור ולקמן  
נמי מפרשין טעמא לרבי שמעון  
דמיייר דצריך לשדה שמיין אנב שדה  
לר' שמעון ופנין או בוסר צריכין  
לשדה נינהו. תוספות שאנץ. וכן  
כתבו תלמידי הר"ם ז"ל דאין לומר  
דר' יהושע סבר כמשויר שבו דא"כ  
לימא הכי בהדיא כדאמר ר"י הגלילי  
אלא עיקר כמו שפירש בתום' וכו'.  
(ע"ש בשמ"ק).

### התוספות שלנו:

אכלה סמדר וכו' ואפילו אם נתקלקל המשויר משלם כענבים השמדות ליבצר.  
(ודוקא בסמדר דענבים פעמים שאלו מתקלקלים ואלו ניצולים לפיכך אין נידונין  
במשויר אבל תבואה נעילה להתקלקל כולה יחד) ובחזיו מודה ר' יהושע או כרבי  
יוסי הגלילי או כרבנן (ובתבואה נדולה כמו סמדר בענבים יסבור כמשויר שבו).  
אי נמי בתבואה לא קנסו כ"כ כמו בענבים ולא ידא נידון כמשויר שבו לרבי  
יהושע וכו'.

מתוך ההשוואה הנ"ל משתקף לעין באופן בהיר דרך צירופן וסייחון של  
התוספות שלנו. הדבור הראשון, מתחיל במלת ואפילו תמשך דלאה מבעד  
לדבורים המספרים על ידי עד הדבור המתחיל במלים „ואי נמי“ — הוא לקוח  
מתום' שאנץ או גם מתום' הר' פריץ. הדבור השני (המוסר הראשון שלי: וחזקא  
בסמדר דענבים וכו') לקוח מתום' הר"ם והוא תורוץ על הקשר ראמאי נקט

סמדר וכו' וה' צריך להכתב בין הדבור הראשון המסיים במלים „או כרבנן" ובין המוסגר השני שלי (ובתבואה גדולה וכו') שכן היא ההשתלשלות הרעיונית; ודוקא בסמדר דענבים וכו' אבל תבואה רגילה להתקלקל כולה יחד ובתבואה גדולה כמו סמדר בענבים יסבור כמשורר שבו.

הדבור המתחיל במלים „אי נמי וכו' לקח הוא בתוס' שאגץ שתירץ את הקשיא דאמאי נקט סמדר ולא תבואה גדולה כסמדר באופן זה.

וברור שמה שכתוב בתוס' שאגץ שבשמ"ק „ושמא י"ל דענבים פעמים שאלו מתקלקלים וכו'" הוא כולו מבעל השמ"ק וכמו שכתב אח"כ: „ככתוב בתוס' עד סוף הדבור וכו'".

וברור לי כשמש בצהרים שאלו ה' ספרי תוס' הר' פרץ והשמ"ק פתוחים לפני הנאונים המהרש"א והפנ"י ו"ל לא היו מסתבכים בסבך של מבוכה פרשנית זו. אגב אעיר עמ"ש בשמ"ק בשם הרא"ש ח"ל: „הקשה הר"מ דאמאי לא קאמר דה"ק ר"ש כשאכלה לולבים שמין כמה היתה יפה וכו' הא סמדר נידון כמשורר שבו. אכלה פניו או בוסר כאלו עומדים ליבצר ולא תקשי השתא ר"ש היינו ר"י דאיכא בנייהו סמדר. ותירץ מדלא הזכיר כלל סמדר בדבריו אין סברא לומר שיתן דין חדש דלא כר"י ודלא כרבנן דפליגי עליה עכ"ל".

והגה אף שתירוצו של הר"מ הוא נאה מאד, מ"מ אני תמה על קשיותו. והרי קשיותו בנויה על יסוד דברי התוס' שמחלקים בין ענבים שפעמים אלו מתקלקלים ואלו ניצולים וכו' ובין תבואה שרגילה להתקלקל כולה יחד. ולפי"ז אין מקום לקשיותו דנימא דסמדר נידון כמשורר שבו, דממ"נ אם סמדר אינו נישום עפ"י השבח העתיד לבא א"כ דינו כלולבים שרואין כמה היתה יפה וכו' ואם דינו שנישום עפ"י השבח שלעתיד א"כ ממילא מוכרחין לומר שנידון בבוסר ורואין אותן כאלו ענבים עומדות ליבצר, שהרי בענבים לא שייך נידון במשווייד משום דפעמים שאלו מתקלקלים ואלו ניצולים וכמש"כ התוס'.

ונראה שהר"מ אינו מפרש בתוס' הר"פ המובא בתוס' שלנו „שענבים פעמים אלו מתקלקלים וכו'" אלא מפרש בתוס' שאגץ שכתבו „ושמא תבואה נוחה להתקלקל יותר וכו'", וכמובא לעיל. וסבר הר"מ שיש לחלק בין בוסר שאינו רגיל להתקלקל ובין סמדר שרגיל להתקלקל.

ויש סמך לדברי כמה שהביא בשמ"ק שם בשם הרא"ש ח"ל: הקשה ר"מ לימא איכא בנייהו תאנים דלר"י איכא למימר דלא אמר אלא בענבים כי הוכי דלא אמר בתבואה כמו שפירש ר"י, ותירץ דשמא ענבים רגילים להתקלקל יותר מתאנים וא"כ מי שאמר בענבים כאלו עומדים ליבצר, כ"ש תאנים. ע"כ.

מתוך דברי הר"מ אנו רואים שהחילוק שחילקו בין ענבים ובין תבואה הוא מתורתו של הר"י. אלא שחילוק זה בא אח"כ בתוס' בשתי נוסחאות. נוסחא א' (שבתוס' הר"פ ותוס' שלנו): ענבים פעמים שאלו מתקלקלים ואלו ניצולים. ותבואה רגילה להתקלקל כולה יחד.

נוסחא ב' (שבתוס' שאגץ והרא"ש): תבואה נוחה להתקלקל יותר.

ואולי הבונה שווה בשתי הגופות אלא שנאמרה בסגנונים שונים.  
ולפי"ז נהרס היסוד שעליו בנה הפנ"י את סברתו, שיש לומר גם לאורך ניסא,  
שבאם המשוויר לא נתקלקל יש לחשוש שמא הוא הגך מקלקלי וכמובא לעיל.  
דבר זה יתכן רק פי הביאור הנזיל „דענבים פעמים שאלו מתקלקלים חאלו נצולים“  
אבל לא לפי הביאור המובא בתוס' שאנן וברא"ש דענבים אינם נצולים להתקלקל,  
ודו הטעם שאין אנו חוששים שמא יתקלקל המשוויר כמו שאנו חוששים בתבואה,  
ומשו"ז אין אנו אומרים בהם נידון כמשויר (היינו בין לשבח ובין לקלקל) אלא  
רואים אותן כאלו ענבים עומדות ליבצר.

שם תד"ה רשב"י היינו רבי יהושע: תימה אמאי לא קאמר כרוך ותני בר"א  
בזמן שאכלה לולבי נפנים וסמדר. וי"ל משום (דאין שייך לכלול סמדר בהדי  
לולבים) דלא היה להם להזכיר לולבים אלא הדי ה"ל למימר בר"א בזמן  
שאכלה סמדר (אבל בהדי פנים ובוסר שייך לכלול שפיר דטעמא משום דחשיב  
כפני).

כבר נתקשו המהרש"ל, המהרש"א והפנ"י בביאור דברי תוס' אלה, שהרי  
לנאורה קשה דגם ברישא אפשר לכלול סמדר בהדי לולבים ולומר דטעמא משום  
דחשיבי כלולבים. (והקרימם בקושיא זו הרא"ה בשמ"ק). ועי"ש בדבריהם שנתכוונו  
כולם לסידור אחד בסגנונים שונים והוא דבבא דרישא המתחילה במלים „במה  
דברים אמורים“ אינו צריך לתת טעם למה שמין בסמדר כמה היתה יפה וכו' שהרי  
גם חכמים של ריה"ג ור' יהושע סבירא להו כן. ודי אם יאמר במד"א בסמדר והיינו  
מבעים שודו בשביל אותו הטעם של החכמים שס"ל כן משא"כ בסיפא שרצה לומר  
שסמדר נשתנה דינו הוצרך לומר שטעם החידוש הזה הוא משום שסמדר דומה לבוסר.  
ובפנ"י כתב ביאור שני לדברי התוס' הג"ל: דבשלמא אי סבר דסמדר דינו  
כבוסר ופנים הוצרך להזכיר בוסר ופנים, דבהם כו"ע מודים דרואין אותן כאלו  
ענבים עומדים ליבצר אבל אי אמרת דסמדר דינו כלולבים לא הוצרך להזכירם, דהא  
כלולבים נופיהו לאו כו"ע מודים, דהרי ריה"ג סובר דנידון כמשויר שבו דהא  
לולבים לא נריעי מחו"ז ור' יהושע נמי מצי סבר כך כמש"כ תוס' לעיל.

סדר ד"ר אורכך תפוש עלי במכתבו הג"ל ברמיזים הבאים: „גם כגונע לד"ה רשב"י  
א"א לי להסכים שהתוס' שללו השתמשו בתוס' הרא"ש שהן המאורות בתוס' בכלל.  
אני כבר הראיתי שהרא"ש לא חדש הרבה בתוספותיו אלא השתיק כנראה לרוב את  
תוס' הר"י בהוספות ובביאורים קלים, ולכן נמצאים לרוב דברי הר"י הזכורים בתוס'  
שלנו בתוס' הרא"ש בלא שם אומרים וכו'. וגם במקרה שלפנינו הלא דברי הרא"ש  
נמצאים מלה במלה בדברי התוס' וכו'. כנראה שהתייחד הזה הוא לקוח מתוס'  
שתיקת יוה"א, אולי גם מתוס' הר"י. בתוס' שלנו הורחבו הדברים ע"י נתינת טעם  
והרא"ש השתיקם כהיותם כמו שעשה במקורות אחרים“. לפי"ד אין בדבריו של  
ד"ר א. כדי לערער את מסקנתי שהתוס' שללו השתמשו במקור אחד הדומה למקור  
של תוס' הרא"ש. בשאלת הקדימה של התוס' שלנו ותוס' הרא"ש לא דעתי כאן. ס"מ  
אני סובר שלפני הרא"ש לא היו עוד התוס' שלנו. עי' ברא"ש ב"ק ו' ע"א שכתב:  
ואם היוקו בשעת נטילה נחתקין בתוספות אם יש להם דין אש או דין בור וכו'.  
ועי' בפ"ה שם שכתב שאינו נמצא בתוס' שלנו. ועי' בתוס' הרא"ש ובשם"ק שם.

ו"בתורת חיים" נראה שלא נחה דעתו בתירוצי התוס'. ומשנ"ו תירץ קשייתם באופן אחר וכתב: דא"כ היינו חכמים דר' יהושע, דעוד כאן לא פליגי חכמים על ר"י אלא בסמדר אבל בפנין ובוסר מודים הם דשמין אותן כאלו ענבים עומדים ליבצר. ודוחק לומר דרשב"י אתי לפרושי מילתא דחכמים, דרשב"י אומר משמע דאתי לפלוגי מולא קאמר אמר רשב"י. וכבר הקדימו בתירוצן זה בתוס' הר"פ. (ועי' בשמ"ק).

ואני מעתיק בכאן לשונו של תוס' הר"פ: תימה אמאי לא קאמר כרוך ותני בד"א בשאכלה לולבי נפנים או סמדר. וי"ל דא"כ היינו חכמים. ועי"ל דלא שייך לכלול בהדי לולבים.

ודברי הר"פ סתומים מאד. בכל אופן אי אפשר להכניס בתוכם מה שכתבו המדרש"א, המדרש"ל והפנ"י. מאידך ניסא אנו מכירים שהדבור הראשון של התוס' (מה שמסגר על ידי) הוא לקוח מתוס' הר"פ, שהדי הלשונות זכונות כמעט מלה במלה. (ועי' תד"ה איכא בינייהו שדבריהם מכוננים ג"כ עם תוס' הר"פ שם כמעט מלה במלה).

ולכן נראה לי שהתוס' שלנו נצטרפו מתוס' הר"פ ומתוס' הרא"ש המובא בשמ"ק \*).

ובתחלה אעיר שתוס' הר"פ מוכנים כל צרכם רק עם"י דברי הרא"ה המובאים בשמ"ק. ואני מעתיק כאן לשונו שם:

"תמיהא מילתא ואימא כרוך ותני איפכא בד"א בוסן שאכלה לולבי נפנים או סמדר וכו' וכ"ת א"כ לולבי נפנים תאנים ויתורי תאנים למה לי השתא סמדר אמרת לולבי נפנים מיבעיא, הא ליתא דא"כ השתא נמי קשיא באידך, פנין ובוסר למה לי, השתא סמדר אמרת דמחייב, פנין ובוסר מיבעיא. אלא מסתבר לי דכרוך ותני דאמרין לא דחוקא, אלא דתני פנין ובוסר וה"ה לסמדר, דסמדר נמי בוסר קרי. והא ליכא למיכר ברישא דתני לולבי נפנים וה"ה לסמדר, דלא שייך סמדר בהדי לולבים נפנים דליתגיהו בכלליה. הרא"ה ז"ל.

לשם השלמת דברי הרא"ה ז"ל אני מביא בכאן מה שמובא בשמ"ק בשם "וכתב בשיטה":

כרוך ותני אבל אכלה סמדר וכו' וק"ל וליתני סמדר ולא מיבעיא פנין ובוסר. וי"ל דלאו דחוקא שהברייתא חסרה אלא הוי קצת כמו "נעשה". וה"ק אבל סמדר כמו פנין או בוסר וכו' הילכך ל"ק מדי. ע"כ.

ברור שגם הר"פ בתוספתיו נתכוון למה שכתב הרא"ה ז"ל, דסמדר אפשר לכלול בהדי בוסר דסמדר נמי בוסר קרי. אבל "לא שייך לכלול בהדי לולבים" (לשונו של הר"פ), שהוא משם אחר.

ואמנם הרא"ש בתוספתיו תירץ באופן אחר כמובא בשמ"ק זי"ל: דאין שייך לכלול סמדר בהדי לולבים דלא היה לו להזכיר כלל לולבים, אלא הכי הל"ל בד"א בוסן שאכלה סמדר, אבל שהדי פנים ובוסר שייך לכלול והוה כמו "נעשה".

ובכלל אין לדבר על סוקדם ומאחר כ"ז שלא נתברר לנו בבירור נמור מתי נסדר התוס' שלנו. אפשר שהמסדר הוא מאחר מתוס' הרא"ש.

מעשה ברור הדבר שגם התוס' שלטו נתכוונו למה שכתבו הר"ם והרא"ה ז"ל וגם — למה שכתב הרא"ש בתוספותיו. ולחנם פירשו המדרש"א, המהרש"ל והפני"י ז"ל. ויש בתוס' שלטו צירוף משני התיארוגים יחד. ולכן הרי אני מפריד ומ"ז:

(א) וי"ל דאין שייך לכלול סמדר בהדי לולבים (המוסגר הראשון לעיל), אבל בהדי פנים ובוסר שייך לכלולו שופר וטעמא משום דחשוב כפנין. (המוסגר השני לעיל) הוא מכוון לתיארוגם של הר"ם והרא"ה כפי שהובאו למעלה.

(ב) וי"ל משום דלא היה ליה להזכיר לולבים אלא הכי הי"ל למימר בד"א בזמן שאכלה סמדר.

מכוון לתיארוג של הרא"ש בתוספותיו הנ"ל.

ובכן המסקנא היוצאת מההשוואות הנ"ל, שמסדרי התוס' שלטו השתמשו בקבצים שונים של בעלי התוס' ז"ל. ולפעמים הרכיבו אותם וע"ז או ששילבום יחד ועשאום לחטיבה סגנונית אחת \*).

ומבאן הערה ללומדים המעמיקים לעיין בפירושיהם של רבותינו בעלי תוס' ז"ל שישתדלו ראשונה לזנות בקבצי התוס' האחרים, בין הגללים לנו בדפים יספרי הראשונים ז"ל ובין המכוסים מעינינו ומצויים באוספי הכת"י שבאצרות הספרים השונים, שמתוכם ילמדו לעמוד על שרשי הדברים ולכוון לאמתה של תורת הראשונים ז"ל.

\*) ברעתי להקדיש אי"ה מחקר מיוחד לשאלת הצטרפותם של דבורי התוס' שלטו. ובכאן אביא עוד דוגמאות אחדות:

ב"ק ו' ע"ב ד"ה שור רעהו. התוס' הקשו "לוקמה בשן ורגל וכו'" ותיארו דכולהו נוקן פטורין מהקדש ומביאים ראיה מירושלמי פ"ה דניטין. אח"כ צימדים: ונראה דשאר נוקן דפסרי בהקדש נמירי סקן ומאדם ומבור וכו'. ומקשים: היכי יליף שן מכולהו וכו' ומתרצים דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים וכו'. ומקשים שוב: רעהו רכתב ורמא ל"ל דא סבי ואכל נפקא וכו' ומתרצים דאי לאו רעהו לא הוי דרשינן סבי ואכל אלא למעט חומש לחודיה. ולבסוף כתבו: ומהיו לס"ד דאיכא כופר כרגל לא אתאא מכל הגי וכו'. בדבור זה יש שני קושיים סדוריים וקושי עניני. מה שכתבו ואע"ג דכי יאכל בתרומה כתיב וכו' אינו מקושר כלל למה שקדם לו אלא למה שכתבו לעיל מניה דאמר דאמר שמאל וכו'. וכבר התניש בזה הפני"י ז"ל וכתב: ונכון הוא לקשר לשון התוס' וכו' עי"ש. (ב) סוזה חברי התוס' "ומיהו לס"ד דאיכא כופר וכו' ג"כ אינו מקושר למה שקדם לו אלא למה שכתבו "ונראה דשאר נוקן וכו'". (ג) מ"ש דאי לאו רעהו לא הוי ממעטינן סבי ואכל אלא חומש לחודיה קשה להבין, והשתא נמי נימא דלא ממעטינן אלא חומש לחודיה דמרעהו אין ללמוד לאדם המזיק בידים שהוא חסור יותר. וכבר נזרק בזה הפני"י. אבל כל הקושיים מוסרים כהרף עין אם משווים את התוס' שלטו עם תוס' גיטין מ"ט וגם תוס' הר"ם. שם באים כאמת הרעיונות מציבים ול"ז בסדר הנכון. השוזה את דבורי תוס' שאגן, תוס' ה"ר ישעיה ותלמידיו הר"י המבאים בשם"ק וכן דבור התוס' בגיטין מ"ט ע"א ונראה כי יש כאן דבורים שונים. דבור א: קושיא. ס"ל דהקדש פאר בשו"ר. תירצין. דאיתא כן בירושלמי. (תוס' הר"ם ושנין). קושיא. מדאכא ולפינן דין הג"ל.

תירון. מאדם, דכתיב בו יאכל וכו'. קושיא. הא הקרא מיורי בתרומה שחייב קרן. תירון. שאני תרומה דמסמן כהן הוא (תוס' הר"ם ושנץ). דבור ב:נראה דשאר גזיקין דפסחרי בדקדש נמיורי מקרן מאדם ומבור וכו'. קושיא. היכי ילפינן שן מכלהו וכו' תירון דיותר ראוי להתחייב אדם וכו' (תירון זה יכול להתקשר גם עם הרביר הא' דילפינן מאדם. עי' תוס' נישן) קושיא. ומיהו למ"ד דאיכא כוסר ברנל וכו'. (תוס' הר"ם. עי' ס"ש בשמ"ק בשם תוס' הרא"ש) דבור נ': קושיא. ל"ל רשהו הא מוכי יאכל נפקא. תירון. אי לאו רעהו לא הוי סמעט אלא תומש. (תוס' הר"ם ישעיה או הר"ם. עי' ש"ש בשמ"ק בשם תלמידי הר"ם). ג' הדבורים נצטרפו יחד וגם נכלעו זה בתוך זה.

ובמות קי"ד ע"ב תד"ה מי אמרין. קישות התוס' דלא שייך מינו כיון דאמרה בדרמי ואינה חשודה לשקר וכמו דלא שייך מינו במלחמה בעולם אי בעיא אמרה מת על סתרי. ועי' ש"ש כה שהביאו בשם ר"י לתרץ קושיא זו. ובקרא אורה תמה: "ולכאורה תרתי קאמרי ובחדא הוי מני להו אי משום דהכא דייקא והכא לא דייקא או משום דבהחזיקה היא מלחמה המינו טוב הוא וכו' ובמלחמה בעולם אין לה מינו מכ". ועי' ש"ש שדקדק לפרש "בפילות" זו שדבריו התוס'. וכאנת מתברר מתוך ספרי הראשונים ז"ל שיש כאן ג' תירוצים נפרדים. תירון א'. מתוך שהיא מספרת מה שאינה צריכה לספר (מלחמה בעולם). אנו חזאים שאשה זו היא דיקנית ביותר ואינה אוסחת בדימי. משא"כ במלחמה בעולם אין לה הוכחה שהיא דיקנית. תירון ב'. כאן המינו טוב שהרי יכלה לשתוק בלא שום מרא. משא"כ במלחמה בעולם יראה לומר מת על סתרי שלא תתברר. תירון ג'. כאן יש מינו דאי בעי שתקה. או בלשונו של הרמב"ן ז"ל: "שאני התם שהיא צריכה לפרש אבל כאן שהסתם מתירתה אין פירושה אומר אותה". בונתו דמינו דאי בעי שתקה הוא סמעט דפה שאסר. וידיעה שיסת הרמב"ן ב"ב פ' חז"ה דהפה שאסר מיכ סמינו. דפה שאסר הוא שדתייר הוא יסוד כדינו הדיוכ של הודאת בע"ד שע"י אין ואנו נותנים על אדם חוכרות יתירות הבאות מכח התצאת דבורו הוא. כלומר: או שאנו מאמינים את דבריו בכללותם או – לא כלום. זה יסוד גיונו ואינו דומה למינו שאינו אלא הוכחה פסיכולוגית שלפעמים שוכרה בצדה. בשביל ההבדל הזה שבניהם יש חילוקי דינים בין מינו סתם ובין מינו דאי בעי שתקה. ואכ"ל. (ועי' בחידושי הרשב"א שם, בחי' הרישב"א ובתוס' הרא"ש) כפה"נ נכלעו שני התירוצים הראשונים בלשונו של הר"ם דמכא בתוס'.

ועי' ש"ש תד"ה דאי בעיא שדקדש ואמאי לא קאמר מינו שיכולה לומר מת על סתרי וכו' ועי' ש"ש במהרש"א ובמהר"ם שדקדק דא"כ מה דקשו התוס' לעיל במלחמה בעולם וכו' ועי' גם בקר"א. ובחור שקושיית התוס' ותירוץם דבור זה מכתובים לתירון הא' שנכלע לפי דברינו דבור הקודם. וכחנתם שכל מעלתו של מינו זה היא שספרה מה שלא היתה צריכה. "שיכולה לומר נהרנ ולא במלחמה". ומכאן שהיא דיקנית. "אבל נהרנ אש מת לא" – שהרי ל"ש מינו כיון דאמרה בדרמי.

שם קט"ו ע"ב תד"ה וקאמרי מימנים. בתחלת דבריהם כותבים התוס' "אבל עי' טב"ע אין דאמינים דאמרי בדרמי וכו". ובסוף דבריהם כותבים בהויף: "אי נמי מהגי ע"פ מביעת עינא". ועי' בנו"ב פהרד"ק אבהע"ז ס' נ"א, בהג' דג"ר שמהה סרעמיו (ש"ס דפו"ר), בבית הלוי ח"נ סי' ט' אות ו' שנתכוונת כולם לדב"א שדתיים' הוצים לומר דר"ל דמיירי כמימנים אמעשים ומדאו בציוורף עם מביעת עין. אבל אין לשון התוס' משמע כן. ובשיעורי שבבים"ד אמתינו שו"ל שדתיים'

ברדמי, וטב"ע הבנויה על יסוד סימנים כלומר שע"י סימנים מחשבים מכורים גם כמב"ע, ומצאתי סמך לדברי בדברי התוס' לקמן ק"כ ע"א ד"ה אין מעידין שכתבו "אבל ע"י טב"ע ניכר היטב וע"י סימני הגוף", ועי' בנו"ב דג"ל שנתקשה בהכנת דברי התוס'. אבל חזונו בי בפירושי זה, וכחור לי כי יש כאן שרוב של דבור אחר שנכנס באמצע הדבור שהוא מתוס' הר"י והפסיקו, וכך צריך לנרוע: אבל ע"י טב"ע אין להאמינם דאמרי ברדמי וכו' אי נמי מהני ע"פ טביות עינא, ופירוש הדברים הוא, שהתוס' נורמים שם והווינוהו לאלתר או קאמרי סימניו, ויש כאן שני תירוצים כגמ', לתירוצ' דא' (והווינוהו לאלתר) מהני עפ"י טב"ע, לתירוצ' ב' (וקאמרי סימניו) אין להאמין במב"ע דאמרי ברדמי, והשאר שביטויים הוא דבור שני שהפסיק את הראשון באמצע, ועי' במדרכי שהביא באמת דברי הר"י כמו שפירשנו וסיים: ואע"ג שאין כתוב אי נמי במפרים אין לנו לחמוה דכה"ג איכא פקא אלו נערות כשצורף ידו למטה משלשה וכדרכא ומפרש התם אי נמי כדרכא, (וע' בה"ג דגר"א ז"ל), אנב: עי' בתוס' ישנים שם שכתבו: ואע"ג דליכא איניש, כה"ג אמרין כפ' אלו נערות וכו', והמדינים שלא הבין את הדברים דקרא אותם, אבל הם מובנים עפ"י המדרכי דג"ל.

והנה התוס' כאן הולכים בשיטתם שכתבו לעיל ע"א בד"ה והא טים, "השתא ס"ד שראו הגשים שטבעו אבל לא ראו שהעלום מן הגשים ולכך אמרו ברדמי", וכ"ז הוא לשיטת ר"י המכנה במדרכי דג"ל שמפרש שאיבעית הגמ' בעד אחד במלחמה היא משום שגם ע"א אימר ברדמי, עי"ש, וכבר נתקשו האחרונים שדברי התוס' פותרים דא"ל, ועי' בבית הלוי דג"ל אות ד' שהביא בשם הגמ' ושם הכהן שהזיהה בדברי התוס' שצ"ל "ולכך אמרה ברדמי", והג' בעל בוי"ה דחה את הגדתו וכתב לפרש דברי התוס' כמו שהם כתובים עי"ש, ועם כל הכבוד שאני חולק להגאון בוי"ה ז"ל אין אני בוש לומר שחריפותו הגאונת אינה מפסיקה להוציא מלכנו את הרושם שדבורי התוס' באמת חלוקים דע"ה, אלא שהם לבעלי תוס' שונים שנחלקו בפירוש הגמ', עי' בפעל המאור ובמלחמת ברי' הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ותראה שדברי כנים, ואינו יודע מה המורה הגדול הזה בישוב דבורים שאינם מתאחדים וכי מר בר רב אשי חתם על סדורן של התוס' שלנו? והרי אין לנו שום קבלה ברוחה בדבר אומן סדורן ומסגן.

אנב אמר, שגם דבור התוס' ברי' ק"כ דג"ל שהגאון בעל נו"ב בסו' דג"ל נתקשה כ"כ בביאורו הוא "צירוף", השווה דברי ר"ת במספר הישר (הוצ' סק"ג המעקפה יותר) ותבין לפרש דברי התוס' הסתמים, שכת' נ"ט ע"ב ד"ה ה"ם מינבו היא, התוס' מביאים מה שהקשה ה"ר אליעזר (הראב"ן) לרבנו שמואל דהא רבנן דמינבו ר"ע ור' עקיבא מחייב בהדיא על לשעבר, והרשב"ם תירץ דרבנן משכחת שגגת שבועת בישי' לשעבר כגון שיוודע ששבועה זו אמורה אבל אינו יודע שיש בה לאו אבל סבור שיש בה איסור עשה וחשוב שסור האדם בשבועה בענין זה, וכן מוכח בשבועות דמהאדם בשבועה לא מבעט אלא כמבור בשעת שבועה שפאמת נשבע כגון תלמידו דרב דמי' משתבע דהכי אמר רב וכו' הלכך הא מני מינבו הוא דלרבנן הו"ל למיתני ואינו יודע אם חייבים עליה לאו וכו' עי"ש, ולכאורה דברי התוס' פותרים א"ע, דבתחילה כתבו דמשכחת שבועת בשני לשעבר לרבנן כמבור שיש בה איסור עשה, ומשמע דמבור שאין בו איסור כלל אינו חייב דהוא אונם ומסמט מדאדם בשבועה פריש לאנן וכשיטת רש"י שם בד"ה אבל אינו יודע, ואח"כ הוכיחו משבועות דמהאדם בשבועה לא מבעט אלא כמבור בשעת שבועה שבאמת נשבע כגון תלמידו דרב, וכבר דרניש המהרש"א ז"ל בה וכתב: לאו דווקא נקט ככה"ג אלא דה"ה בחדע בשעת שבועה שאינו נשבע באמת אלא כמבור שאין בו איסור כלל, אלא שאין זה במשמעות לשון התוס' שכתבו



במוף "דלרבנן הו"ל למתני ואינו יודע אם חיובים עליה לאו". ומשמע דהדין  
הוא מלשון הברייתא. ואלו לרש"י לא משכחת לרבנן שנת ביטוי לשעבר לבי  
סוגיא דידן. ואמנם יש לדחוק ולפרש דרבנן שמואל לא בא אלא לתרץ קשיות  
התוס' שהקשו דבלאו הך ברייתא היה מצי למפרך לאכיו ממתניתין דשבושת וכו'  
ע"ש. וע"ז תירץ ר"ש דבאמת משכחת נם לרבנן שבושת ביטוי לשעבר בסבור  
שיש בה אימור עשה ולכך לא הו' מצי למיפרך אלא מבריתא זו דקתני יודע אני  
וכו' דמשמע מינה דבשביל שנת קרבן לחוד הוא חייב ומיכת דמונבו הוא דלרבנן  
הו"ל למיתני ואינו יודע אם חיובים עליה לאו אלא סבור שיש בה עשה. ועי'  
במהר"ם שכ"כ. אבל פירוש זה דחוק. דמלשון התוס' משמע שר"ש השיב להר"א  
על קשיותו שהובאה בראש דברי התוס'.

והנה בחידושי הרשב"א הביא שיטת רש"י דאם שני לנמרי בלאו שאינו יודע  
שיש אימור לא מחייב קרבן דהאדם פרט לאגוס קרינן ביה וגם הרמב"ם כ"כ  
בס"א מה' שבושת. הרשב"א השיב עליהם וכתב: ואינו מחזור דלא סמעינן מהאדם  
וכו' אלא אבל ושכח ונשבע שלא אבל וכעבדא דתלמיד דרב וכו' דסבור שקיים  
שבושתו אלא שלבו אגסו אבל מיעה באיסורין דסבר מותר זה אינו אגסו אפי'  
בשבושתא אלא חייב כמו בכל שאר איסורין שבתורה כדתניא לעיל גבי תינוק  
שנשבע וכו'. ועי' ש"ס"ס: וכן כתב רבנו שמואל ז"ל. דהר"ש חולק על שיטת  
רש"י ורמב"ם ז"ל. והמעיין במפר דהראב"ן קמ"ו ע"א (דפוס פראג) רואה שרבנו  
שמואל לא הזכיר כלל שסבור שיש בה אימור עשה אלא כתב "דלרבנן דאמרי  
שנת קרבן לאו שמה שנה בעינן עד שישנוג בלאו שבה כראמר נמי ואבוי לעיל  
כיון דתורה חיובתו שונג ולא אשכחן ביה שונג לאו לתוד הלכך חשיב שונג אע"ג  
דהיינו מותר". והו' כמ"ש הרשב"א בשמו. ואח"כ ראיתי בחי' התת"ם לשבת  
שהעיר ג"כ שאין זה לשון רבנו שמואל שבראב"ן וכתב שדברי התוס' שלפנינו  
מוטעמים, וב' תירוצים הם, א' כהג"ל, וב' דאפילו לא מקרי אדם בשבושת מ"ם  
משכחת לו' רידע עשה ולא לאו. עכ"ל התת"ם ז"ל. ועי' בחידושי הרשב"א  
שהביא ג"כ בשם יש מי שתירץ דמשכחת לה באמר מותר וכתב ע"ז: וליתא  
דכדריא אפרין בירושלמי שהגשבע לשקר במיד אלא שאמר מותר אגוס הוא.  
ואח"כ הביא דו"ל דמשכחת לה שישנ בלאו וסבור שאימורא בעשה.  
ושני התירוצים נשלבו בדברי התוס' במגן של תירוצן אחד. ועי' תוס' שבושת  
כ"ז ע"ב ד"ה אפילו תצ"ע. ועי' הש"ס ט"ה כ"ז ד' 157.

## ציון י.

(לעמוד 43 הערה 77)

דיון בסברתו של הרב דינר על המכילתא רמיטב.

כבר הזכרתי בפנים שהרב דינר עמד ג"כ על שני הלשון שבין המכילתא ובין  
הברייתא דרב אשי בשתי נוסחותיה, הבבליה והירושלמית. ביחוד עמד על הסיום  
שבמכילתא, "ק"ץ להקדש", שאינו מתקשר היטב עם לשונו של ר"ע, לא בא  
הכתוב ללמדך אלא ששמין נזקין בעדיית".

אמנם הסוגיא בשני התלמודים, בבבלי ב"ק ר' ע"ב ובירושלמי פ"ה ה"א דנישין  
דנה במשמעותו של ק"ץ זה ופרחה לתת לו פירושים שונים. מהפירושים שבגמרא  
בזהר לו הרב דינר דווקא את הפירוש שנדחה שם בסוגיא.

„אִיָּה רִ״שׁ ור״ע מֵמָא דְּבַעֲדִית וְכִי דְלֵמָא דְר״ע בְּדִנְיוֹק וכו׳“. „אִיָּכ מַה לֹּא בֵּא הַכְּתוּב. וְעוֹד מָא ק״ו לְהִקְדֵּשׁ. וְעוֹד הָא אָמַר רַב אִשִּׁי תְּנִי בְּהֵדֵא מִיטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב כְּרֵמּוֹ וְכִי שֶׁל נִיּוֹק דְּבִרִי רִ״שׁ. ר״ע אָמַר וְכִי שֶׁל מוֹיֵק“. הִרִי שֶׁהַסְּגִיָּא רִתְתָּה פִּירוּשׁ זֶה.

טֵרַם שְׂאֵנִי נֶגֶשׁ לְבִדּוֹק אֶת שִׁמְתּוֹ אֲנִי מַצִּיעַ אֶת עֵיקָרֵי דְּבָרָיו וְאֶת נִמְצָקָיו שֶׁל הָרַב דִּינֵר.

(1) הוּא סוֹבֵר שֶׁבִּאֲמַת פְּלִגֵּי רִ״שׁ ור״ע רַק בָּזָה, אִי מוֹיֵק בְּהִקְדֵּשׁ חַיִּיב אִי פִּגְרָה. מְלֻזְנָא זֶה אִינֵה מְפֻרֶּשֶׁת אִמְנֵם בְּנוֹסַח הַמְּכִילְתָּא שֶׁלִּפְנֵינוּ, אֲבָל יֵשׁ לַעֲמֹד עָלֶיהָ לְפִי סִבְרָתוֹ שֶׁל דִּינֵר עַל יִסְדֵּי הַהֶנְחָה שֶׁדְּבָרֵי ר״ע בְּמִכְלִילָא הוֹבֵאֵי שֵׁם בְּמִקְרָהּ, בְּעוֹד שֶׁבַעֲיָק — הֵם מוֹסְבִים עַל הַבְּרִייתָא הַמּוֹבָאָה בִּירוּשְׁלָמִי גִּישׁוֹן פִּי״ה: „מִיטֵב שְׂדֵהוּ פֵּרֵט לְמִשְׁעוֹבָד. מִיטֵב כְּרֵמּוֹ פֵּרֵט לְהִקְדֵּשׁ“.

כִּלְפֵי בְּרִיתָא זֶה שֶׁנִּשְׁמַטָּה מִן הַמְּכִילְתָּא אָמַר ר״ע: „לֹא בֵּא הַכְּתִיב לְלַמֶּדֶךָ וְכִי ק״ו לְהִקְדֵּשׁ“. כְּלוּמַר לֹא בֵּא הַכְּתוּב לְמַעַט הִקְדֵּשׁ אֲלֵא בֵּא לְהַשְׁמִיעֵנוּ דִּין הָעִידִית בְּלִבְדָּה. וּמִמִּילָא אֲנִי צְרִיכִים לִזְמַר עִ״ם הַסְּבָרָא: ק״ו לְהִקְדֵּשׁ.

(2) בְּדִבְרֵי הַשְּׂאֵלָה אִי שְׁמִין בְּעִידִית דְּמוֹיֵק אִו בְּדִנְיוֹק אִינוּ מַתּוּה ר״ע אֶת דַּעְתּוֹ. מִהַבְּרִייתָא דְּרַב אִשִּׁי שֶׁבָּה אָמַר ר״ע מְפֻרֶּשׁ „מִיטֵב שְׂדֵהוּ שֶׁל מוֹיֵק“ אִין לְהוֹכִיחַ, מֵאַחֵר שֶׁבִּירוּשְׁלָמִי אֲנִי מַצְאִים הַפּוֹכֵה. בֵּה אָמַר ר״ע מִיטֵב שְׂדֵהוּ שֶׁל נִיּוֹק. וּמִכִּין שֶׁהַבְּרִייתוֹת סוֹתֵרוֹת וְאִי אִין בְּהֵן כְּדִי עוֹדוֹת בְּרוּרָה עַל דַּעְתּוֹ שֶׁל ר״ע.

(3) עַל יִסְדֵּי הַגִּ״ל הוּא מְסִיק שֶׁרִ״שׁ ור״ע, שֶׁבְּמִכְלִילָא בָּאוּ תְּנֻפִּים זֶה אַחֵר זֶה, אִינֵם חֲלֻקִּים כָּלֵל בְּשִׂאלַת הָעִידִית. הֵם נִזְדַּמְּנוּ יַחַד בְּמִקְרָה לְבְּרִייתָא שֶׁבְּמִכְלִילָא, בְּעוֹד שֶׁבִּאֲמַת אִין שְׁיִיטוֹת פְּנִימִית בֵּין דְּבָרָיו שֶׁל רִ״שׁ וּבֵין דְּבָרָיו שֶׁל ר״ע. „מֵד אָמַר הָדָא וּמַר אָמַר חֲדָא וְלֹא פְּלִגֵּי“ (לְשׁוֹנוֹ שֶׁל הָרַב דִּינֵר).

(4) שֶׁלֹּשׁ הָרֵאוּת שֶׁבָּהֶן רִתְתָּה הַגַּמ׳ הַגִּ״ל סִבְרָתוֹ שֶׁל הַמְּקַשֵּׁן בְּבִיאוֹר הַמְּכִילְתָּא אִינֵן מְכִרִיחוֹת. הָרֵאִיָּה מִהַבְּרִייתָא דְּרַב אִשִּׁי „אִינֵה רֵאִיָּה מְכִרְחַת“, בְּשִׁבְלֵי הַסְּתִירָה שֶׁבִּינֵהּ וּבֵין הַבְּרִייתָא שֶׁבִּירוּשְׁלָמִי וְכִנ״ל. „שְׁתֵּי הָרֵאוּת הָאֲחֵרוֹת אִינֵן רֵאוּת“ אֲלֵא אִם לִיבָא תְּנָא דְּפִירוּשׁ דָּהָא דְּאִמְרָה תּוֹרָה מִיטֵב שְׂדֵהוּ וְכִי הֵיטֵב לְמַעַט הִקְדֵּשׁ. אֲבָל אִי אִיכָא תְּנָא דְּפִירוּשׁ כֵּן שְׁפִיר הוּא דָּהָא דְּאָמַר רַע״ק לֹא בֵּא הַכְּתוּב וְכִי וְק״ו לְהִקְדֵּשׁ, דְּר״ע בֵּא לְאַפְסִיק מִתְּנָא הַגִּ״ל. כּוּוֹנֵת דְּבָרָיו שֶׁהַבְּלִי לֹא יָדַע לְפָרֵשׁ לְשׁוֹנוֹ שֶׁל ר״ע לֹא בֵּא הַכְּתוּב וְכִי ק״ו לְהִקְדֵּשׁ אֲלֵא מִתּוֹךְ שֶׁלֹּא יָדַע אֶת הַבְּרִייתָא שֶׁבִּירוּשְׁלָמִי הַדּוּרֶשֶׁת „כְּרֵמּוֹ פֵּרֵט לְהִקְדֵּשׁ“.

(5) הָרַב דִּינֵר מִבְּסֵם אֶת פִּירוּשׁוֹ בְּדְּבָרֵי רַע״ק עִפְ״י הַמְּכִילְתָּא דְּרִ״שׁ רִישׁ פִּי״ד: כִּי יֵבַעַר אִישׁ שְׂדֵה לְמָה נֶאֱמַר. עַד שֶׁלֹּא יֵאֱמַר הִיָּה לִי בְּדִין, הוּא יֵל וְהַבָּאָר מְמוֹנִי וְהַבָּעַר מְמוֹנִי, אִם לְמַדַּת עַל הַבָּאָר שֶׁהוּא תֵּיב לֹא יֵהָא חַיִּיב עַל הַבָּעַר, אִם זְכִיתִי מִן הַדִּין, מַה תִּלְמוֹד לִזְמַר כִּי יֵבַעַר אִישׁ, אֲלֵא בֵּא הַכְּתוּב לְלַמֶּדֶךָ שֶׁהֵשֵׁן מוֹעֲדוֹת לֹא כּוֹל הָרֵאוּיָּה לֵה וְהַבְּהֵמָה מוֹעֲדוֹת לְשִׁבְרָה בְּדִרְךָ

הלוכה, מבאן אמרו לעולם אינו חייב עד שיצא המזיק מרשותו והזיק, ששמן נזקין בעדית זקל וחומר להקדש.

אנו רואים איפוא, כך סובר הרב דינר, שהמכילתא דורשת יתור פסוק זה שהוא בא למדנו כי רינים חדשים: שהשן מועדת וכו', שאינו חייב עד שיצא המזיק וכו'. ששמן נזקין בעדית המכילתא מסיפה ואומרת "ק"ו להקדש" — משום שסוברת כרע"ק. מתוך דרשותיה של המכילתא עלינו להקיש ולומר שאף רע"ק לא נתבין אלא לדרוש למה כתבה התורה "מיטב שדדו". ובוה שדוסף ואמר "ק"ו להקדש" רצה להוציא מדרשתו של התנא בברייתא שבירושלמי הנ"ל "מיטב כרמו פרט להקדש".

6) על יסוד הדברים הנ"ל בא הרב דינר לידי מסקנא שהסוגיא בבירושלמי ריש ס"ה דניסין, שמביאה רק את הפיסקא הקצרה "ק"ו להקדש" ושורחת למרשה, לא ידעה את המכילתא כולה כמו שהיא לפנינו. "אמורא א"י לא שמעו רק סופה היינו שמין נזקין בעדית ק"ו להקדש, וגם זאת לא שמעו בשם ר"ע אלא בפ"ע וסברו שר"י"ש אמר זאת, דהא בברייתא שהיתה לפנינו קתני דר"י סובר דבמזיק שמין וכו' ואעפ"כ מתחלת הסוגיא שם בשו"ט על דא דאתמר ק"ו להקדש ומסקה דפירוש המימרא באומר הרי עלי מנה להקדש וכו', ובאה לפירוש דתקן זה משום דקשה לה הא קי"ל אין נזקין להקדש וכו', וגם לא הי' ידוע לבעלי הסוגיא דאיכא מ"ד דיש נזקין להקדש הנקמה בפשיטתא דאין מי שסובר דיש נזקין להקדש" (לשונו של הרב דינר בקיצור מעט).

אין ברצוני להכנס כאן בפולמוס עם הרב דינר ו"ל על דרכו בחקירת המקורות המסוריים, בדרך זו של נתוח המקורות אברים אברים נשמט הבסיס לחקירת המקורות שלנו. כאן עלי רק להזן בדבריו ולראות עד כמה הם עומדים באמת בפני הבקורת והעיקר התורר לטפי העניינים.

1) א) אינו מתקבל על הלב שר"ע בא בעיקר להוציא מדעת הברייתא שבירושלמי. (שמוזק בהקדש פטור). ברייתא זו לא באה במכילתא כלל. ולא עוד אלא שאפילו אותה הדרשה הירועה "שור רעהו ולא שור של הקדש" שבבבלי ובירושלמי (ב"ק ל"ז וירושלמי ניסין ס"ה, ה"א) לא הוזכרה במכילתא, ולכן אינו עולה על הדעת שהמכילתא שהביאה את דברי ר"ע השמיטה את דברי הת"ק שעליו בא לחלוק.

ב) הברייתא שבירושלמי דורשת כרמו פרט להקדש. ור"ע דורש — מיטב שדדו וכו'. איפה הוא הגנר שביניהם? האם יש לומר שר"ע חולק נגד הדרשות כולן לאותו פסוק ואף נגד הדרשה "שדדו פרט למשועבד"?

ג) הרב דינר בונה את שיטתו הנ"ל (שרע"ק לא בא אלא לחלוק על התנא כרמו פרט להקדש) על יסוד הנחה קודמת, שדברי הברייתא כרמו פרט להקדש מתפרשים לענין "שור של הקדש שרעה לתוך שדה הדייט" וכדעת ר' יודן בבירושלמי, (ראה דגהותיו לניסין דג"ל) ודגה אם נאמר שרע"ק לא בא אלא להוציא מדעתו של התנא דברייתא הנ"ל, כמו שסובר הרב דינר, בע"כ שניצטרך לפרש שמה שאמר רע"ק

ק"ו להקדש היינו נמי בשור של הקדש שהזיק בשדהו של הדיוט שהוא חייב. בנגד לאותו תנא שאמר פסור. וזהו דבר שלא ניתן להאמר כלל, שהרי לא מצאנו לשון תנא שסובר כן. ואפילו ר"ש בן מנסיא שסובר שיש נזקין בהקדש אינו מחייב אלא בשור של הדיוט שננח שור של הקדש אבל לא בשור של הקדש. (עי' ב"ק ל"ז ע"ב). ועוד — מאי ק"ו להקדש שאמר ר"ע. וכי אפשר ללמוד בק"ו ששור של הקדש שהזיק חייב? וסניא מפורשת בב"ק ל"ז ע"ב אומרת שיכולים ללמוד בק"ו ששור של הדיוט שהזיק של הקדש חייב אבל לא שור של הקדש שהזיק של הדיוט. (על עצם הפירוש של כרמי פרט להקדש נרון להלן).

2. 3. 4. מכיון שבאנו לידי כך שוב אין לנו רשות לחתוך את הבריייתא שבמכילתא ב"סניא חריטא". מוטב לסמוך על המשמעות הפשוטה של הבריייתא, (שסידרה את דברי רי"ש ודברי רע"ק וא"ו כרגיל). שהם חלוקים וע"ו. ומכש"כ שאין לנו רשות. על יסוד השערה שכזו ששוברה בצדה, להניח ששני התלמודים יחד כאלו טעו ח"ו בפירוש המכילתא.

ומה שנוגע לסתירה שבין הבריייתות של רב אשי, שבבבלי ושביירושלמי — אין זה דבר נפלא ורחא מצד הרגיל. מחלוקת בשיטות התנאים היא מצויה לרוב בין הבבלי והירושלמי. ומעולם לא תמה על חלופי שיטה אלה מי שבקי ויודע דרכי משנתם של הבבלי והירושלמי.

5) המכילתא מתפרשת היטב בפירושם של אמוראי בבלי וא"י שרי"ש ורע"ק חלוקים בפירוש המלה "מיטב", וכמו שביארנו ברחבה בפרק ג' ד' שבפנים.

היקשו של הרב דינר: כשם שבתחלת הפרשה המכילתא דורשת רק יתורו של הפסוק כך רע"ק לא בא אלא לומר למה כתבה התורה מיטב שדהו — אינו היקש. אדרבא. מתוך עיון קל בדרשותיה של המכילתא לפסוק זה (ד"א כי יבער וכו', ושלח את בעירה מכאן אמרו וכו'. ובער בשדה אחר ר' נתן אמר וכו') אנו מכירים את דרכה שבראשונה דרשה את הפסוק בהיקפו השלם ואח"כ פרטה אותו ודרשה על כל תיבה ותיבה שבו.

6) אינו יודע מי הכריח לומר שהסניא בירושלמי לא ידעה את לשון המכילתא כולה. בודאי שאין לרחות בשתי ידיים את השערת, (לעיל צד 39). שהסניא "ק"ו להקדש" אינה אלא שריד מן המכילתא שמשום מה נשמט רוב לשונה בירושלמי. השמטות ממין זה אינן דבר בלתי רגיל בירושלמי. ויש ידיים להשערתו זו. שהרי השקלא ופריא בירושלמי דומה כמעט בכל לסניא המקבילה בבבלי ושם דרי היא באה בעיקר לשם ביאורה של המכילתא. (עי' לעיל צד 3). הרב דינר מסיף ואומר: "גם לא הי' ידוע לבעלי הסניא דאיכא מ"ד דיש נזקין להקדש וכו' " כמבא לעיל. הוא תוור על דבריו אלה ב"דגהותיו לירושלמי", וכותב: "דברים נפלאים קא חזינו בסניא דילן. פשיטא לכו לבעלי סניא שאין מי שסובר שיש נזקין להקדש וא"כ לא שמיעא להן הבריייתא דר"ש בן מנסיא שהובאה בבבלי על משנתו ובב"ק ל"ז ע"ב וכו'".

אין אני רואה בסוגית הירושלמי „נפלאות“ יותר גדולות מכפי שיש לדאותן בסוגיא המקבילה שבבבלי. אבל מדה אני שאצל הרב דינר עצמו אני רואה דברים נפלאים באמת. לשם בירור הענין הגידון עלי להעתיק תחלה לשון הירושלמי ולדון אח"כ בפירושו: „א"ר אבא בר ספי קמי ר' יוסי מה אגן קיימין אם להכשר נזקין הרא דתנינן שור רעדו ולא שור הקדש. אם לנזק נופו הרא היא דתני ר' חייה נזקין להדיוט ואין נזקין לנבזה. אלא כן קיימין באומר הרי עלי מאה מנה להקדש שלא תאמר יעשה בע"ח ויגבה בביטול לפום כן צריך מימר נזקין שמיין להם בעידית ק"ו להקדש“.

מפרשי הירושלמי כולם סוברים, ש„הכשר נזקין“ היינו שור של הדיוט שהזיק שור של הקדש. לנזקי ממנו קורא הירושלמי הכשר נזקין (ע"י ירוש' ב"ק ה"ה) את המלים „נזקי נמי“ מפרשים הפנ"מ, הקרה"ע בפירושו הב' וכן השו"ר באדם שהזיק את ההקדש (א). ואך הקרה"ע בפירושו הא' מפרש: בשור הקדש שהזיק את האדם (א). ובכן יש לנו בירושלמי שתי אקיימות ל„ק"ו להקדש“.

האוקימתא הא' (דמירי בשור של הדיוט שהזיק שור של הקדש) מובאה גם בסוגיא הבבלי. ואף הבבלי רוחה אותה מחמת אותה הדרשה עצמה: „אילמא דגח תורא דידן לתורה דהקדש — שור רעדו אמר רחמנא ולא שור של הקדש“.

היש לראות גם בשו"ט זו שבבבלי „דברים נפלאים“? והרי דרשה זו מפורשת במשנה ב"ק ל"ז ע"ב ואין חולק עליה במשנה עצמה.

וכן המשנה בפ"ק דב"ק (פ' ע"ב) מנה בתוך שאר תנאי הגזקין: נכסין שאין בהן מעילה (ע"י ב"ק י"ב ע"ב וירושלמי פ"א, ה"ב) דהיינו נכסי הדיוט, ודין זה מוסר בדרשה של שור רעדו ולא שור של הקדש. גם במשנה זו אין חולק עליה. ועי' בתוספתא שם: נכסים שאין בהם מעילה. פרט לשור של ישראל שגנח לשור של הקדש ולשור של הקדש שגנח שור של ישראל. הברייתא דר"ש בן מנסיא לא הובאה שם ולא בירושלמי. אמנם בבבלי מסיקה הגמרא: „לעולם דענח תורא דידן לתורא דהקדש ודקא קשיא לך שור רעדו א"ר וכו' ר"ע סבר לה כר"ש ב"מ וכו'“.

אבל האם — אני שואל — יש לראות „דברים נפלאים“ בזה שבעל הס"ד שבסוגית הבבלי והסוגיא כולה בירושלמי לא רצו לאוקמי דברי רע"ק אליבא דר"ש ב"מ שעומד בעוד לסתם משניות? והרי גם הסוגיא בבבלי ידעה כמה מן

(א) אבל ראה — ירוש' ב"ק פ"א, ה"ב: אמר ר"י האש להכשר נזקין. ועי' בפנ"מ. ומהר"י לוי בפירושו מנה: שור ובור להכשר נזקין. האש לנזקי נופו. ועי' מש"כ ביו"ע לב"ק ט' ע"ב.

(ב) עין בתוספתא ב"ק, פ"ה ה"ג: ופה כוח הדיוט נזקין להדיוט ואין נזקין לנבזה. ועי' פ"ג ה"ו: חבל בהקדש בנר ועבד משוחרר פסור. שורו וחמורו פסורין. והבא בחי' הרישב"א לניסין כ"ט, ע"א.

(ג) לפירושו זה של הקרה"ע צ"ל שמקורו של ר' חייה „נזקין להדיוט ואין נזקין לנבזה“. הוא בסכילתא דרשב"י משפטים כ"א ל"ה: איש פרש לקסן. פרט לנבזה. והיינו שור של הקדש שהזיק.

הדוחק יש בדבר לאקמי לר"ע אליבא דר"ש ב"מ, אלא שהוכרחה לדוחק זה בשביל הקשיא בגמ' שם: לא יהא אלא בע"ח ובע"ח בביענית, והירושלמי לא חש לקשיא זו משום שהוא סובר שגם בע"ח מה"ת דינו בעידית אלא ורבנן תקנו בביענית מפני הרמאין סרקתני בתוספתא, ולגבי הקדש דליכא האי חששא איקמיה אדאורייתא, וסוגית הבבלי אולא אליבא דמ"ד רבע"ח מדאורייתא בויבורית ומשום נעילת דלת תקנו בביענית, וכמש"כ במראה הפנים בניסין שם. (ועי' בשמ"ק לב"ק שם.) א) אבל מבין ניבוי לשונו נראה שהרב דיער נתכוין לאיקמתא הב' שביירושלמי דמזקי בנזקי טפו ופריך שם מהא דתני ר' חייה אין נזקין לבבה וכו'. והוא עומד ותמה, "דלא ה"י ידוע לבעלי הסוגיא דאיכא מ"ד דיש נזקין להקדש וכו'" וכמובא לעיל.

אבל אם באמת לכך נתפרין אני מוכרח להכריז: דברים נפלאים קא חזינא אצלוי! והרי לפי האיקמתא הב' מיתוקם הק' "ק"ו להקדש" בשור של הקדש שגנה של הדיזט לפי מידוש האי של הקד"ע. ושפיר פריך הגמ' הא אין נזקין לבבה דהא בזה מודה גם ר"ש בן מנסיא כמבואר בברייתא דב"ק ל"ז ע"ב. ובכן איך אפשר לומר "דלא שמייעא לרו הברייתא דר"ש בן מנסיא"?

ואפילו אם נתפס שהרב דיער מפרש "נזקי טפו" באדם שהזיק את הקדש וכפירושיו של הפג"מ ופירוש הב' שבקה"ע והש"י הג"ל — גם כן אין לו לתמוה כלום. שהרי לשיטת התוס' אף ר"ש בן מנסיא מודה באדם שהזיק את הקדש שהוא פסול (עי' ב"ק ד' ע"א בתד"ה ור"ע תיטין מ"ט ע"א ד"ה ור"ע שתפסו בפשיטות שר"ש ב"מ מודה לדדשה דכי יאכל פרט למוזק).

א) עי' ב"מב"ל המים" לירושלמי ניטין שם (והיש' רפוס ראם) שפסקים את הניחסא המתוקה באומר הרי עלי מאה כנה להקדש והלך שורו והזיק וכו' כרי שלא יהא הירושלמי נגד ש"ם דילן. אבל פירושיו אינו מתקבל על הכל. והעיקר כמו שכתב במרה"ס.

ב) התוס' שם תופסים בפשיטת שמאיש כי יאכל פרט למוזק ילפנין לאדם המזיק את ההקדש שהוא פסול לגמרי, ומשו"ו הקשו רש"י דכתב רחמנא ל"ל הא מבי יאכל נפקא. ותירצו האי לאו רעהו לא הוה דרשינן מבי יאכל פרט למוזק אלא למעט חומש לחודיה. ועי"ש שהקשו דא כי יאכל בתרומה כתיב ושם חייב קרן דמטון דכהן הוא, ותירצו דס"מ מהאי קרא דכי יאכל לא נפיק אלא סקרא אחרינא דהוי כגולל חברו ומויקו. ודבריהם קשים דס"מ מנ"ל ללמוד נבי הקדש דפסול לגמרי נימא דגם בהקדש פסול רק כחומש כמו בתרומה דילוף מיניה. ונראה לבאר דבריהם עפ"י כש"מ ק"צ ס"ט ע"כ בשם הרשב"א "דיומנין רמשיכת דמשלם הקרן כגון בתרומה שבא לירי כהן דלא נרע משאר כמנו של כהן שחייב וכו'". עי"ש. ולפי"ז יש לומר דהכתוב מיירי בתרומה שלא באה לירי כהן דאז פסול לגמרי במויק וכמ"ש בתולין ק"ט ע"ב א"ר חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פסול משלם וכו' משום דהו"ל מטון שאין לו תובעים. ומה שיש לדקדק הא באכל תרומה חייב קרן וחומש עד שלא בא לירי כהן, (עי' מל"מ ס"י ה"א מהל' תרומות) וכבר הוכיח זה הראב"ד בפירושיו לספרא שמשנה מפורשת ס"ו, מ"ב דתרומות) וא"כ מאי מיתי שם מתרומה לעין מו"ק מתנות כהונה שהן חולין אבאר אי"ה במקו"א ברחבה.

אמנם המאירי וכן הרא"ש שהובאו בשם"ק לב"ק ו' ע"ב מבירים דלר"ש אדם נמי חייב כיון דרדוש רעהו להחמיר בהקדש בעתה לא דרשין כי יאכל אלא לפטור

זשימת רש"י דמוק הקדש חייב מקרן מה"ת. עי' גיטין נ"ג: תנן הכהנים שפיגלו כתב רש"י שם בד"ה שוננין פטורין דהא חייבין דמחד דינא דאורייתא. ועי' בפנ"י שם דס"ל לרש"י דלא כמעתין מרעהו אלא נזקי מסונא אבל לא נזקי נוסי עי"ש. וכיו"כ כתב המאירי בשם"ק ב"ק ו' ע"ב שהביא ר"י שפוטרים אף באדם שהזיק שור של הקדש אלא נגבו או נולו דמדאנביה קנייה ואין נראה כן דבנזקי נוסי לא כתיב רעהו אלא ומכה בהמה ישלמה" וכו' עי"ש. וכ"ס מדבריו רש"י פסחים ל"ג ע"א ד"ה ואחד הסך דהמיעוט דבי יאכל פרט למזיק אינו אלא לחומש אבל קרן חייב דאורייתא כשאר מוק חולין דעלמא עי"ש: ובאמת פשטות הדרשה דבי יאכל פרט למזיק אינו אלא לומר שאם אכל שהאכילה מוקדת אינו חייב חומש וכמ"ש ביומא פ' ע"ב זר שאכל תרומה אכילה נסה וכן זר שטומס שעורים של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. כי יאכל פרט למזיק, ושם משמע דחייב מדאורייתא. ועי' רמב"ם ה' תחומות פ"י ה"ח וס' שהביא את ה"ל ומי"ם שנאמר כי יאכל לא שזיוק את עצמו. ומבואר שהדרשה לא באה לפטור מוקד הקדש אלא להוציא אכילה של הזיק. ועי' מעילה י"ט ע"א תד"ה אקשיה שכתבו כן בהדיא בשם הר"י דבי יאכל אתי לאשמעין דבי נמי אכיל דרך הזיק כגון אכילה נסה פטור ויש להוסיף כגון שטן של תרומה. עי' ברכות ל"ה ע"ב וכו'. אלא דמפילא אנו יודעים שגם מוקד טמא פטור מחומש דלא עדיף מאכילה נסה וכיו"ב. ולפי"ז אפשר לומר שגם מוקד תרומה חייב בקרן מה"ת ואפילו בלא באה ליד כהן ולא הוציא הכתוב אלא לענין חומש בלבד כמו אכילה נסה וכוסם חזינן דחייב נ"כ קרן מה"ת וסמינן דונמא לכך בירושלמי ויבא פ"ח ה"ג דאמר ר"א בשם ר"י המנע חומש של תרומה לוקה. המנע חומש של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. הרי דלא פטור מנע אלא מחומש אבל לא מסלקות.

אלא שמהירוש' וכן מהתוספתא שאמרו נזקין להדיוט ואין נזקין לנבזה משמע שאף אדם המזיק פטור בהקדש. וראיתי באור שםח הנ"ל פ"א, ה"ב שכתב לפרש שאין נזקין לנבזה היינו שאין דין נזקין כלומר שאינו חייב מטעם מוקד ולא הוי אלא בע"ח ואינו משלם מעידית עי"ש. ופירושו דחוק, שהרי שיטת הירושלמי שגם בע"ח נובה מן העידית מה"ת וכמ"ש בפנים. ועוד דבתוספתא פ"ג מ"ו דב"ק איתא חבל בהקדש וכו' פטור. שורו וחמורו פטורים (עי' לעיל בהע" 2) הרי שמדסה אדם ושורו וחמורו אהדדי.

עכ"ס נראה שמוקד הקדש פטור ולפינן לה מרעהו פרט להקדש וסמין אדם ושור"ר לקרן. וכי יאכל פרט למזיק אתא לאוכל כדרך הזיק וכמשכ"ל בשם הרכב"ם ותוס' מעילה י"ט. ולפי"ז מושבים דברי הרמב"ם שכתב בפ"ה ה"ז מהל' תרומות שרק בכוסם שעורים פטור מחומש, לפי שרק שעורים מוקדים לאדם שהם אכילת בהמה. ועי' בכ"מ שם בשם הר"י קורקום. ובה מושב מה שיש להקשות מסבחות עי' ע"ב שעורה קלופה מצטרפת וכו' וכן ברמב"ם פ"ד ה"ה מהל' מ"א דמשמע שחייב גם על אכילת שעורים. דו"ל דדחוקא לענין חומש פטור הכתוב אבל מ"מ חייב מטעם אכילת אימור, דהא גם בתרומה חייב מלקות וכו"ל. ותחילוק הוא פשוט דלענין תוכש בעינן כי יאכל כלומר שיאכל כדרך האוכלים וכוסם לא הוי כדרך האוכלים ודמי לאוכל במחזור דאמרינן שם בסבחות דבטלה דעתו אצל כל אדם. משא"כ לענין אימור דכוסם הוי אכילה ולא נרע מאוכל במחזור דדאי חייב באימורין. ודו"ק היטב.

מחומש ע"ש. וכפה"נ סוברים גם התוס' בד"ה ור"ע בב"ק ז' נג"ל, (ע"ש שכתבו, זלמאי דפרישות דלא דרשינן כי יאכל וכו') אלא משום דכתיב רעהו אתי שפיר". אבל לשיטה זו יש מקום רק לפי הגירסא שלפנינו בב"ב ע"ב דאיתא שם: אפר שמאל האי מאן דגויל הביצא דתמרי מחברו וכו' (להדיוט) משלם חמשים נבי חרא (להקדש משלם חמשים וחומשיהו) משא"כ במזיק דלא משלם חומשא דאמר מר איש כי יאכל פרט למזיק, וע"ש בתוס' שפירש דלא משלם חומשא היינו מדרבנן אבל מדאורייתא לא משלם אפילו קרן וכו' ע"ש. אבל באמת לפי גירסת התוס' משמע יותר דרד"ש פרט למזיק רק לענין חומש אבל קרן חייב מדאורייתא וכו"ל ושפיר ו"ל דר"ש דר"ש בן זכרית המאירו והרא"ש.

ואולם מפירש"י שם משמע דלא גרס שם בגמ' "דלא משלם חומשא" אלא שפירש בן סדעתו. (ע"ש ברש"י ד"ה משא"כ במזיק). וע"י בד"ם שהביא: "ככ"י רומא א' כתב דלא [פי'] משלם כו' וצ"ל פי' דלא משלם כו' והכונה שהוספה. כנאן הוא ואינו מן הנכ"ס).

אלא שלפי גירסת רש"י זו אין הברה לפרש דם"ש הגמ' משא"כ במזיק היינו שאינו משלם חומש וכפירש"י אלא יש לפרש כפשוטו שאינו משלם חמשים. דבאמת לפי פירוש רש"י אינו כובן מה שהביא הגמ' את הדיוט שמזיק הקדש אינו משלם חומש בשויכות אל הדיוט שהוא משלם חמשים. ולפע"ד יש לפרש דם"ש הגמ' משא"כ במזיק היינו דבמזיק הקדש אינו משלם חמשים. וכונת הגמ' היא כך, דבתחלה אומרת הגמ' "מאן דגויל וכו' להדיוט משלם חמשים נבי חרא ולהקדש משלם חמשין (וחומשיהו). והטעם הוא דמכיון שהחמירו בהקדש שמשלם חומש התחירו ג"כ שמשלם חמשים. ואח"כ אומרת הגמ': משא"כ במזיק – שאינו משלם חמשים. והטעם הוא נ"כ דמאחר שהתורה לא החמירה במזיק לענין חומש לא החמירו בו חכמים שישלם חמשים. וע"ש בשם"ק שבהדיוט הקילו שמנכה לו שטר מרהה בעד מכירתו.

לפי פירושיו זה אין כאן שום רמז שמזיק בהקדש חייב קרן. ואפשר לומר שאפילו מדרבנן אינו חייב קרן. והדרשה כי יאכל פרט למזיק היינו שאינו משלם כלום. ואף שדרשה זו נאמרה בתרומה ובה חייב מזיק בקרן וכדאיתא בפסחים ל"ב ע"ב דהאיכיל תרומה שיש בה שו"ס ואין בה כוית פסור מחומש וחייב בקרן וכן ביומא פ' ע"ב דר שאכל תרומה אכילה נמה משלם את הקרן ואינו משלם את התומש, מ"ם שפיר ילפינן מ"ש דחטא חטא מתרומה דמזיק הקדש פסור לנמרי וכמ"ש התוס' בב"ק ז' ע"א דבמזיק תרומה חייב קרן דסמך דכהן הוא אבל במזיק הקדש פסור לנמרי. והתוס' שכתבו דמדרבנן חייב קרן גם בהקדש כתבו בן לפי גירסתם בגמ' שם "דלא משלם חומשא". משא"כ לגירסת רש"י אין הכרח לכך ז).

והנה הרא"ש והר"ף (דפוס קושטא. רשום כגליון הר"ף וכן בד"ם לב"ם) אינם גורסים כלל לעיל בגמ' את המלה "להדיוט". ואת המלים "להקדש משלם חמשים

(\*) ראה מה שכתבתי במחקר ב' הע' 9 ובמחקר ד'.

(ז) ראה מש"כ לעיל בהערה 5 שע"צ האמת אי אפשר למילף מבי יאכל פרט למזיק לענין מזיק הקדש שפסור, דהפסוק מציא דק אכילה דרך היוק מחומש וכמ"ש"כ התוס' במעילה י"ט. והוכחתי שהירושלמי והתוספתא לומדים מזיק הקדש שפסור מרעהו. וכנאן מיע לנרסת הר"ף והרא"ש שהבאנו בפנים. ובחור שהגירסא שלפנינו היא פירוש מאוחר של נאון. ואמנם כבר העיד בעל ד"ם שבכ"י רומא כתב: "פירוש דלא משלם" ופירוש זה הוא הוספה כנאן וכמובא בפנים. אלא שלדעתי כל הפסקא היא הוספה כנאן. וגירסת הר"ף מסייעתני.



והדמיון" (שהדוקא על ידי), וכן אינם נורמים משא"כ במזיק אלא נורמים שם  
„וכן למזיק“ (עו"ש ברו"ף וברא"ש) ולפי"ז לא כתב בנמצא כלל המזיק בהקדש  
חייב קרן.

ומכיון שבאנו לידי כך בוראי אין מקום לתפילה הרב דינר על שהסוגיא בירושלמי  
אינה מזכירה שיש מי שמסביר שיש נזקין להקדש.

ובעצם פירושו של הרב דינר המובא לעיל, דמה שאמר הירושלמי כרמז פרט  
להקדש היינו בשור שרעה לתוך שדה הקדש, ושעל יסודו בא למסקנותיו הורות  
בביאור המכילתא יש לתקן הרבה.

ומאחר שהרב דינר אחז בפירושו זה על יסוד דגהתו בדברי הירושלמי אני  
צריך להעתיק בתחלה לשון הירושלמי:

כרמו פרט להקדש. מה אן קיימין אם בשדיוק ואח"כ הקדש הדא הוא דתנינן  
הקדש תשעים מנה והיה תבז מנה מנה. אם בשדקדיש ואח"כ הוויק הדא  
הוא דתנינן שור רעהו ולא שור הקדש. אמר ר' יודן תיפתר בשור של הקדש  
שרעה לתוך שדה הדיוט. אמר ליה ר' מנא אן בעינן קרקע הקדש ואת אמרת  
תוך שדה הדיוט. אלא כן אן קיימין באומר הרי עלי מנה מנה להקדש והלך  
הוא והוויק שלא תאמר אילו נזקין ומלה בעדים הגזקין קדמין וכא קודם הנזק  
להקדש לטום כן צריך מיסר כרמו פרט להקדש.

בפירוש פיסקא חמורה זו נדחקו כבר מפרשי הירושלמי. עו"ש בפנ"מ ובקה"ע.  
והרב דינר שהרגיש את הדוחק של פירושי המפרשים כתב: „הנרמא משובשת.  
והכי נרמין: קרקע הקדש היא. אמר ר' יודן תיפתר בשור של הקדש שרעה לתוך  
שדה הדיוט. אמר ליה ר' מנא אן תנינן שור רעהו ולא שור של הקדש ואת  
אמרת וכו'. והכי פירושו. היכי מצית אמרת בשדקדיש ואח"כ הוויק דא קרקע הקדש  
היא, וכי תעלה על דעתך דנזק הדיוט נובה מן הקדש הגזק שהוויק הדיוט. ואמר  
ר' יודן דפרט להקדש פירושו דשור של הקדש הוויק נכמי הדיוט וקא מתמה ר'  
מנא וכי בעינן עוד קרא להכי דא כבר כתיב שור רעהו. עכ"ל.

על יסוד דגהתו פירושו לירושלמי דידן נכתב הרב דינר בהג' לבבלי: „והנה  
אמורא אחד מפרש דהמיעוט (כרמז פרט להקדש) הוא היכא ששור של הקדש  
רועה לתוך שדה הדיוט ולפי דבריו ממעט תנא דברייתא זו נזקין להקדש גם  
במבעה, ואע"ג שאמורא אתר תחא פירוש זה ומפרש בענין אחר מ"מ דא  
דוחק גדול. ומלבד זאת דחיותו אינה רחיה דהוא מקשה אמאי צריכה התורה למעט  
נזקין בהקדש דא כבר מעטה משור רעהו ובר משום דא לא איריא, דיני המבעה  
שונים מדיני נגיחה, דבנגיחה איכא חילוק בין תם למועד וכו' וא"כ צריכה התורה  
לאשמעין דגם במבעה אין נזקין להקדש וכו' ופליג ר"ע עליו ואמר דעיקר  
כוונת הכתוב במבעה היא לאשמעין דשמין לנזקין בעידית ולא בא הכתוב  
לאשמעין דאין נזקין להקדש דאדרבא ק"ו להקדש"ו. וכבר העירותי לעיל שדרב  
דינר טעה במחכ"ת שלא הבדיל בין שור של הדיוט שגנב של הקדש, שר"ש

(\*) בעצם רעיון זה קרמוהו כבר התוס' בב"ק ו' ע"ב ד"ה שור רעהו בקושיהם וכן  
בשמ"ק שם ועו"ש מה שהביא בשם המאירי. ועו"ג נם ברמב"ן למיטין שהבאתי בפנים.

ב"מ מחייב בו, ובין שור של הקדש שנעב שור של הדיוט שהכל מודים בו שהוא פטור. ולפיכך אם נפטר את הבריתא דפרט להקדש בשור של הקדש שרעה לתוך שדה הדיוט, בחדא שאין לומר שרע"ק חולק ע"ז ואמר דאדרבא ק"ו להקדש.

אבל חז"ן מזה הנהגתו בירושלמי עודנה צריכה עיון. אמנם פירושו של הקה"ע כאן דחוק מאד. הוא מפרש: „אם בשדקדיש ואח"כ הויק" היינו שהקדיש המזיק תחלה את שורו ואח"כ הויק השור. ופריך: „הוא דתנינן שור רעדו ולא שור הקדש". כלומר הא תנינן ששור של הקדש שהזיק פטור. ופירושו תמוה. דהא לעיל אמרה הגמ' „אם להכשר נזקין הוא דתנינן שור רעדו ולא שור הקדש". ופירש שם הקה"ע דהרשא אתיא להוציא שור של הדיוט שנעב של הקדש, ובקדושת הבבלי „אילימא דנעב תורא דידן לתורא דהקדש שור רעדו אמר רחמנא ולא שור של הקדש" וא"כ הרשעה לא באה אלא למעט שור של הקדש שהזיק ולא שור שהזיק ואין לומר שהירושלמי ממעט משור רעדו תרווייהו, שור הקדש שהזיק או שהזיק ובנראה, לכאורה מלשונה של המשנה בב"ק ל"ז ע"ב, דא"כ מה משני ר"י תיפתר בשור של הקדש וכו' — והא כבר אמר דשור של הקדש נמי ממעטינן לה מרעדו. ועוד הא לעיל אמרה הגמ' אם לנזקי נופי הוא דתני ר"ח נזקים להדיוט ואין נזקים להקדש, ופירש הקה"ע בפירושו דא' דנזקי נופי היינו שור של הקדש שהזיק את האדם וא"כ קשה דלמה לו לאתויי הא דר' חיה הא ממעטינן לה מרעדו. ועוד דלשון הגמ' „אין בעינן קרקע הקדש ואת אמרת תוך שדה הדיוט" אינו עולה יפה לפירושו זה. ומה שפירש הקה"ע „קרא משמע כרם הקדש פטור מלשלם וכו'" אינו מתקבל על הלב וכמעט שלא ניתן לאומרו, דהרי שפיר יש לומר שההקדש פטור מלשלם ממיטב שידו בעד הויק שורו.

ולכן נראה יותר פירושו של הפנ"מ שפירש: „אם בשהזיק ואח"כ הקדיש" — לכרמ. „והקדיש ואח"כ הויק" היינו שהקדיש את הכרם ואח"כ הויק. ופריך: הוא היא דתנינן וכו' דמבולדו ממעטינן ליה להקדש בין קרן ובין שן ורגל.

אמר ר' יודן תיפתר בשור של הקדש שרעה לתוך שדה הדיוט והזיקו שהוא פטור. אמר ליה ר' מנא: „אין בעינן קרקע הקדש וכו' הא בקרקע הקדש אין עוסקים בדדריש כרמי פרט להקדש ולא למעוטי שור של הקדש אתא.

אח"כ מצאתי שהרמב"ן בחידושו לניסין פירש בהפנ"מ. ועיי"ש שהוסף לבאר: „ואקמיה ר' יוחנן [ואולי צ"ל: ר' יודן ובח"י הירש"א כתוב בר"ת: ר"ן] בשור של הקדש שרעה לתוך שדה הדיוט ולא כתיב ביה פטור נבי קרן ולפיכך פטור הכתוב כאן וצמדינן לקרן מינה". עכ"ל הרמב"ן.

מלשנו של הרמב"ן נראה דמשור רעדו ממעטינן רק שור של הדיוט שהזיק לשור של הקדש. אבל לא לשור של הקדש שהזיק. ולכאורה הוא נגד משנה מפורשת בב"ק ל"ז ע"ב: שור של ישראל שנעב שור של הקדש ושל הקדש שנעב לשור של הדיוט פטור שנאמר שור רעדו ולא שור של הקדש. ומשמע דתרווייהו ממעטינן משור רעדו, וכמש"כ לעיל.

ונראה שהרמב"ן סובר דמשור רעהו ממעטין רק שור של הקדש שהזקק אבל לא שור של הקדש שהזקק. אלא שלמדים אנו שור של הקדש שהזקק שפסור מק"ו של שור של הקדש שהזקק. ומצאתי אח"כ בחי' הרמב"א לנישין שפירש לפי סברא זו קשיית ר' מנא בירושלמי. וז"ל: „א"ל ר' מנא אנא בעי' קרקע הקדש ואת אמרת לתוך עדה הדיוט. כלומר לדידי פשיטא דהדיוט קרקע [נ"ל דצ"ל: שהזקק קרקע] הקדש פסור. צ"ל [צ"ל: ק"ו] הקדש שמויק הדיוט דפסור כלומר ולדא לא איצטריך קרא". ואח"כ דאיתי בשמ"ק לב"ק ל"ו ע"ב שהראב"ד מפרש דשור של הקדש שהזקק ילפינן משור איש ולא שור של הקדש או מלא ישמרנו בעליו. ועי' רש"י שם ד"ה דא"כ שכתב ג"כ דילפינן מהוהעד בבעליו. והרא"ה שם פירש דרעהו דומיא דאיש כלומר שיהיו השוורים שווים המזיק והניזק. ועי' בשמ"ק שם דף ל"ח ע"א שכתב: „ובקנטרס פירש דהקדש בהדיוט פסור לד"ש ב"מ משום דאין רעהו להקדש וכו' ובפירושים אחרים כתב בקנטרס משום דשור איש כתוב אלמא מיירי במזיק הדיוט.

ומכין שהראשונים נחלקו ע"ד הילפותא של שור הקדש שהזקק הרי שפיר יש לומר שהירושלמי יליף זה מכרמו פרט להקדש).

אלא שגם לפירוש הרמב"ן קשה מה שהקשינו לעיל לפירוש דקדוהי, דמצי פריך אגן בעינן קרקע הקדש וכו' הא שפיר יש לומר שממעטין מכרמו שההקדש

(\*) הררשה דאיש פרט להקדש כדכונה במכילתא דרשב"י. כמ"ש בהע' 3. והדרשה דלא יזמננו בעליו איתא בתוספתא ב"ק ס"ר מ"ז: ר"י אומר שור המדבר ושור הקדש וכו' פסור שנאמר והועד בבעליו ולא יזמננו אין בעלים לאלו. וראה במדרש ב"א. ל"ה: את רעהו פרט לר' תיטב. יכול לא ישלם ע"י הגוי ולא יהא דגוי משלם על ידיו שכן כציונו בעינן הקדש שאין משלם ע"י הקדש ולא יהא הקדש משלם על ידו ת"ל שלם ושלם וכו'. ועי' בהגיון איהא לתוספתא דג"ל שכתב שהמלים „לפי שאין להם בעלים" שהזכירו במשנה ב"ק ס"ד ע"ב הן הוספה מאוחרת מן הברייתא וזכמו שיוצא מהירושלמי דא"ש מ"ט דר"י והוהעד בבעליו וישמרנו אין בעלים לאלו. בברייתא דבבבלי לא הובא הקרא דג"ל. ואף שהקרא מדבר משור שהמית אדם מ"ס ילפינן מיניה נס לענין נזקין וכמ"ש בירושלמי שם תני רבי הושעיה לענין נזקין ר"ס מחייב ורבי יודן פומר. מיהו כבר העיר הר"י לוי בפירושו שדבריו ר' הושעיה מוסכים לה"ו דשור שהי' מתחכך בכותל וכו'. וכן יוצא מהתוספתא ס"ד מ"ז: ולענין הנזקין דר"י מחייב ור"ש פוסק וכו'. ופליגי לענין הזקק שלא בכוחה. וכן משמע מהבבלי מ"ג ע"ב ומ"ד ע"ב. וכן במכילתא נזקין פ"י רשב"י אומר לסה נאמר וכו' תאמר כאן שלא עשה בו שאינו מתכוין כמתכוין וכו'. ועי' הערותיו של רח"ש הורוביץ. ועי' בבלי י"ג ע"ב רבינא אמר למעשה נחח ואח"כ דקדוש וכו' ומש"כ בגמפחים נספח. . .

(10) עי' ברש"י, ב"ק ו' ע"ב ד"ה שור רעהו שכתב רבהזקק קרקע של הקדש חייב משום דאין מעילה בקרקעות. ועי' תוס' ב"ק י"ב ע"ב ד"ה מאן תנא שכתבו דכיון שהם נכסי נבזה מעילה לא מעילה ולא מורידה ועי' מש"כ המאירי ב"ק ו' ע"ב בשם גדולי המפרשים דאעפ"י שאמרו אין מעילה בקרקעות תשלומין אינא. ושפיר איצטריך קרא.

אינו משלם ממיטב כרמו בעד ההויק שהקדיש שורו. ומה שפירש הריטב"א שהקדיש הוא דלהא לא איצטרך קרא ודברי ידעין זה מק"ו וכנ"ל, אינו מתישב בלשון גמ'. וקשה לומר שהירושלמי מקשה אליבא דרע"ק שסובר מיטב שדרו וכו' של ניוק (לפי גירסת הירושלמי) ולפי"ו צריכים לדרוש כרמו פרט להקדש שהשדה הגיוזקת היא של הקדש, דא"כ איך מתישבת הדרשה "שדרו פרט למשועבד" דבע"כ קאי על שדרו של מו"ק. (ועי' מש"כ לעיל פרק י' עמוד 38 ואילך). ועוד דגם לפי התירוי' באומר הרי עלי מנה להקדש החלך והויק וכו' צריך לפרש דכרמו פרט להקדש קאי על כרמו של מו"ק. וצ"ג.

אחר כתבי את הנ"ל דגיע לדידי ספר ניר לנשים וראיתי שדוא מניה את הירושלמי באופן אחר וז"ל: "ולא לא דמסתמינא אמינא דגרסינן איש ולא הקדש, ופירש דנתיב כי יבער איש שדה או כרם ולא הקדש וממעט לה מזה שור של הקדש שהויק. ועלה משני ר' יודן תפתר וכו' וחכי גרסינן בשור של הקדש [צ"ל: הדיוט] שרעה לתוך שדה הקדש. וסבירא לר"י דלא כדלעיל דממעט לה משור רעהו לכל הנזקין שהויק בשל הקדש ור"י ס"ל דחייב בשן ורגל בשל הקדש (10). ור' מנא פריך ולא הועיל בזה דהמיעוט כרמו דדרשינן פרט להקדש משמע שהקדש הוא המו"ק. וגרסינן הכי אגן בעינן קרקע הקדש ואת אמרת תוך שדה הקדש, ס' דאגן בעינן שהמו"ק הוא ההקדש ואת מקמת לה שהגיוזק הוא ההקדש. ומקום לה דלא מיירי בשור של הקדש שהויק אלא מיירי בשור של הדיוט שאותו בעלים יש עליהם תוב להקדש. ומכאן מכח במלוה בשטר מאחר קדם למלוה ע"ס מוקדם".

ודבריו הם קילורין לעינים שעפ"י"ו הסגניא מתפרשת יפה בלא שום דחק. עכ"ס נתחור לנו מכל האמור שאין לדגהת-פירושו של הרב ריגר על מה להסתמך. ומכיון שנהרס יסודו דרי שיטתו בדבר ביאר המכילתא פורתא באורי.

## ציון יא.

(לעמוד 49 הע' 86).

## פירוש הנאון למבעה :ה אדם.

וששאלתם מבעה זו השן (1) כרב ושמואל ידחו להו מילתא חדא (= או כרב זבד דאמר זו האש. קאמרינן מאי מבעה רב אמר מבעה זה אדם דאוכליה לבהמתו ורעא דאחר [ושמואל] אמר מבעה זו השן של שור וקרן דשור [2]מרין מן. . [אבל שן] דשור לא שמעינן מאוריתא כתב רחמ' [ושלח] את בעיה לאיתווי שן ואמ' ליה רב דשן [נמי] לא צריך למכתבה דמן כד כתב רחמ' כי יצח ותנא תנא ארבעה אבות נזיקים דשור כל ניוקי דשור תנא תנא קמא קצו ושנו ורגלו אי הכי

(1) ב"ק ל' ב'.

(2) אולי משום שהנאון מפרש להלן את דברי רב מבעה זה אדם, דאוכליה לבהמתו ורעא דאחרים" הוא אוכר "ידחו להו מילתא חדא".

לשמואל שור שור וכל ניוק דאית ביה למה לי [למכתב] מבעה לאיתויי שני ומתריץ רב. תנא תנא [ל]טעמיה דשמואל. תנא שור לקרני ומבעה לשיניו משום דלא דאמי הויקא דקרן לשן ואף רבא נמי תריץ טעמיה דשמואל דאיצטריך תנא למיתנא השור והמבעה השור לאיתויי הויקא דרגל והמבעה להויקא דשני משום דשאני הוק דרגל מן הוק דשן. ומקשינן לרבא וקרן מאי טעמ' לא תגיה ומפריק האי דתנא. דתנא כשהויק חב המזיק לאיתויי קרן ולתגיה בהדיא השור לרגל ולקרני והמבעה לשני משום דרגל ושן מעיקרא מועדות הן כי דקאמאנו כאיזה צד הרגל מועדת [אבל] קרן מעיקרא תמה היא ועד דנחה תלתה זימ' [ני לא] הויא מועדת וממני כך שייר אותם. וחוק א... דברנין] שמואל שאמ' מבעה זו השן וקתנו בהדיא שוין המזיק שור המזיק ברשות הגיוק האדם ואי סלקי דע' מבעה זה אדם הא תנא ליה ברישא המבעה ושנינן אליבא דרב ראשה דשור בהמתו ואוקה סופא תנא אדם דאזוק חבל בן אדם ורב קאי] במימריה שמואל נמי עמד בן[דרו. ואכרענו ר]בנן בתראי. כרב דאמרין אדם דרכו להזיק בישן וישן דרכו להזיק כיון דכייף ופשיט אורחיה היא ואן[ת] רבא כרב סבירא ליה דאמרין. למה חלקי הכתוב אמר דאבא להלכותיהן קרן לחלק בין תמה למעדת שן ורגל לפוטורן ברשות הרבים ותמורת מבעה שנה אדם לחייבו בארבעה דברים דאמא מבעה זה זה. אדם רב מארי שהקשה ואמר מבעה זה מים ורב זביד דאמ' זו האש לא עמד טעמן ואין הלכה כמותן ומיסתבר טעמיה דרב דקימין אמרי כוא[תיה]. ע"כ תשובת הגאון ז"ל.



מתוך תשובת הגאון למדנו הרבה דברים. א) למדנו שלדעת רב מבעה זה אדם המפירש שהולך את בהמתו בכונה ע"מ לרעות בשדהו של חברו. ובע"כ שרב מפרש את הפסוק כי יבער איש שדה או כרם היינו שהאדם הויק את השדה ואת הכרם של חברו ע"י שהולך שמה את בהמתו ע"מ שתערה שם. ונראה שרב הולך בזה לשיטתו, דבב"ק נ"ו ע"ב איתא: אמר רבה אמר רב מתנה אמר

ה' לפנינו: רב יהודה.

ה' נראה שצ"ל: זמתיך רב לטעמיה דשמואל וכו'.

ה' קו לסימן מחוקק.

ה' הכונה כאן לאחרוני האמוראים.

ה' שם ה' ב'.

ה' כפול ככת"י.

ה' התשובה של הגאון וכן ההערות אליה הן משל מסד של הרב ש. אסף:

תורתן של טונים וראשונים צד 119.

ה' נראה בפ' ר"י לוי לירושלמי צד 33 הע' 3 ששייך שקרן וכן רב ששנו ד' אבות נחיקין ואדם אחד סחן חשבו אש בכלל אדם וקרן ושן ורגל בתרתי. ועי' בשמ"ק ב"ב ע"ב ד"ה וז"ל הרב ר' ישעיה שהביא שרבנו נתנאל פירש דלמ"ד אשו משום חצו מבעה זה אדם ולמ"ד אשו משום כמינו קסבר מבעה זה שן.

רב המעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב מעמיד. ועיי"ש רש"י שכתב: „מעמיד משמע שאוחזה בידו ומליכה לקמה“.)

הגה בתוס' שם ד"ה המעמיד תפסו שחייבו של מעמיד הוא משום שן והנל, ואע"נ שאין הבהמה שלו כדרידה חשיבא הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתו של חברו בנזל של חברו. ועיי"ש שהעלו שמעמיד פסור ברה"ד כדן שו"ר.

וברשב"א פירש: המעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב, דאעפ"י שאין הבהמה שלו כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא כאלו מאכילה בידים. ומשו"ה פריך פשיטא. ומינה דאלו העמיד בהמתו ואפילו בהמת חברו על פירות חברו ואפילו ברשה"ד חייב ולא דמי לאכלה מן הרחבה דפסור כדאיתא בפרק כפרס הגנל ומשמע דאפילו בשקרבה אצל הפירות, רשאי הבא דמעמידה ומשמע בשלקחה באפסור העמידה על הקמה. ואוקימנא בשחכשה דכיון שהכשורה לנזלה קנאה דהרי היא ברשעה לשמירת נזקה. וכן נראה מדברי רש"י ז"ל דבהכשורה לנזלה היא ומשום דקנאה בהכשורה. וכן העמידה בירושלמי עכ"ל.

וברור שם הגאון בתשובתו פירש כהרשב"א שחייב המעמיד הוא מטעם אדם המזיק.)

(\*) מהו בר"ם מביא שבכ"ז, ה' ס' ור' אינם מרסים אמר רב. וידידי מהר"ש אטלס במאמרו המובא בהערה המסוכה כתב שמבשה זה אדם לרב הוא נ"כ שן והנל ורב לא חלק על שמאל אלא פירש שמבשה שבמבשה מוסב על ראשיתו של הפסוק, וגם רצה להדגיש שעיקר החיוב כשו"ר הוא בשל משיעת כעלי' שלא שמרו כראוי. ודבריו ידוקים מן האמת. והעיקר כפי' הגאון.

(\*) עי' בתוס' שם ד"ה המעמיד שכתבו: אבל אין לפרש דחייב מטעם אש דבריו היקף וכו' ואין כוונתם לומר אש ממש אלא שחייב מטעם אדם המזיק כמו נותן אש שהוא נ"כ אדם המזיק. ועי' במ"ס ס"ד ה"ג דג"ס שכתב כן. (ועי' חו"כ שצ"ד ס"ג בר"ם א) והנה הרמב"ם כתב בפ"ד ה"ג מהג"ס: המעמיד בהמת חברו ע"ג קמת חברו המעמיד חייב לשלם. וכן אם הכישה עד שהלכה לקמת חברו והזיקה, זה שהכיש חייב. ועי"ש הראב"ד: א"א וכ"ש קם לה באפה. והרב המציד כתב ע"ז: לא ידעתי מהו ואדרבא נרמא בעלמא הוא ופסור. וכן כתב הוא עצמו בפירושו וכן מיכא בנ"ש שם ופשוט הוא. (ועי' בר"ם א"ג דג"ל שקבע להלכה כדעת הראב"ד). וברור שהרמב"ם אינו מפרש המונח בב"ק נ"ו ע"ב בפירוש"י שם דמ"ש אביו לרב יוסף „הכישה אמרת לן וליפסום נמי דהכישוה“ – דהכשה במקל זו היא משיכה וחייב מטעם נגב. אלא הרמב"ם מפרש דהכשה במקל היא כמעמיד וחייב מטעם אדם המזיק, וחיסה על הלח"מ שם שכתב ומ"ס דברי רבנו ז"ל בדברי רש"י עי"ש. וגם דברי הכנ"ע שם אינם מבינים לע"ד. ומש"כ המ"ס שדבריו הראב"ד מזהים שהוא מיתר את דבריו בפירושו. הגה כך לשונו של הראב"ד בחיורשו בכ"י אשר בבירושית פועאום: „א"ל רב יוסף הכישה אמרת לן המכיש בהמה ע"ג קמת חברו חייב, ואע"פ שלא נתכחן לקנותה. וליפסום נמי שהכישוה. אבל קמו לה באפה בלחוד לא מציבא דרמא בעלמא הוא.“ (ראה מאמרו של מהר"ש אטלס במ' הויבל לכ' פרוט' שור, „לחקר התלמוד“ צד 26 הע' 5). ועי' במ' אבן האול שבאר מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד. ויש לי לפלפל בדבריו אלא שאב"ס.

ונראה דלדעת הרמב"ם מעמיד חייב מטעם נרמי, שהרי הוא מביא דין דמעמיד אחר דין דפסור נדר לפני בהמת חברו ויצאת והזיקה וכו' חייב. ופורץ נדר הוא נרמי

(ב) בפירושו של הגאון ז"ל מתבאר טעם הסדר השני במשנה א' דב"ק: „ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער.“ — דבר שנתלבט בו כל הראשונים ז"ל. רש"י ז"ל כתב בטעם הסדר: „כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור.“ וכבר תמרו הראשונים על פירושו זה שאינו מתאים לשום אוקימתא בנמרא לא אליבא דרב ולא אליבא דשמואל. (עי' ברשב"א ובשמ"ק). אבל תמיה זו היא רק אליבא דאתם הראשונים המפרשים דאדם המזיק ילפין ממנה בהמה ישלמנה או מכי ינצב איש שור או מכי יריבון אנשים או מכי יכה איש את עבדו או מכי יצו אנשים (עי' בשמ"ק דף ב' ע"א מד"ה ח"ל הרשב"א ואילך). אבל לפירוש הגאון שפירש דמבעה זה אדם הכותב בספק כי יבעיר איש היותו שהפסיד בידים ע"י הולדת בהמתו אל הקמה או שהאכילה בידים ממש אין כאן שום קשר לדב. ועי' מה שכתב המאירי בשמ"ק (בר"ה ועיין לקמן) וז"ל: „ואע"פ שלענין פסק אין לנו במחלוקת זו דין דברים מ"מ לענין ביאור שיטת הסוגיא מוכחת כרב כדי שיהא השור כולל כל אבות שבו וכ"ש למי שאינו גורם במשנה זו וממנך כמו שיתבאר. ואין לפקפק מדין הלכה כשמואל בדעי' שלענין הלכה אין לנו בה דין ודברים נכתוב לעיל אלא שאתה צריך לפרש המשנה לדעת שניהם ולברור לעצמך הביאור הבא בשיטתו של רב.

(ג) מה שכתב הגאון בתשובתו: „ושנעין אליבא דרב ראשה בשדר בהמתו ואוקה טומא תנא אדם דאויק וחבל באדם“ — תמיה מאד שהוא נדר הנמ' שאמרה בחף ר' ע"א: „ורב נמי דא קתני אדם בסיפא. אמר לך רב ההוא למחשבותיך בהדי מעדין הוא דאתא.“ ועי"ש ברש"י שפירש „דקתני חמשה תמין וחמשה מעדין וקחשיב להו ואזיל.“ הרי שהנמ' תירצה דברי רב באופן אחר לגמרי.

וכמו שהעיר בס' הג"ל והנה בגמ' נ"ה ע"כ פריך על הא דפריך נדר היכי דמי אילמא ככותל כריא וכו' רש"י ותוס' פירשו דקאי אכותל דעל הבהמה אינו חייב דאי"ז אלא נרמא דעלמא. עי"ש. והרמב"ם פירש דקאי על נזקי הבהמה. וכמו שכתב במ"מ ועי"ש שהביא שחכמי לוגיל הקשו לו מהא דפרציה ליטטים שסגור הרמב"ם השיב להם שכגורמי אינו חייב אלא במתכוין. ועי' בביאור הגר"א לחו"מ סי' שצ"ו אות ח' שהרמב"ם לשיטתו דכל נרמא חייב. ועי' בש"ך סי' שפ"ו סק"ד וסי' תי"ח סק"ד שהרמב"ם אינו מחלק בין נרמי ונרמא וסובר כדעת רש"י שהביא הרמב"ם בדיוני דנרמי שלו וכדעת הראב"ן. ודעת הרמב"ם היא דנרמי הוא סדינא ולא כטעם קנא וכדעת ריה"ג והרמב"ן והרשב"א (עי' ס"מ פ"ח ה"א מהל' חו"ט). ולפיכך כתב הראב"ד שהרמב"ם לשיטתו כ"ש שמחייב בקם לה באפה שברור יותר שתאכל מהכישא במקל. והראב"ד לא הוסיף אלא פירש דברי הרמב"ם. אבל הראב"ד עצמו מחלק בין הכישה שהוא ע"י מעשה ובין קם לה באפה שאינו אלא נרמא וכמ"ש בחידושי' לב"ק הג"ל. ועי' בירושלמי פ"ד ה"ד: אמר אבא בר ר"ה דא אמרה המכיש בהמת חברו והלכה והחזקה חייב כנוקיה ופי' הפנ"מ דקאי על שור האיצטדין שאינו חייב סתה אבל אם הויק חייב כנוקיה. ועי' בנתיבות ירושלים שהביא שמו"ר הרשב"א משמע שקאי על דברי ריב"ח דסובר דגובין כשל אפומדופן וחייבין סתמא פשיעתם והרי הם כמכיש בהמת חברו. וכ"כ בס' אבן האזל בפ"ו מה"מ עי"ש. ואין דבריהם נראים לי ואכמ"ל.

ואולי יש לומר שהגאון אינו מפרש דברי הגמ' הג"ל כרש"י, אלא מפרש „למחשביה בהרי מועדין הוא דאתא" היינו מועדין דרישא רמיירו במוזיקים שהזיקן שור ולא כמי שהזיק אדם וכעין מה שאמרה הגמ' לעיל מיניה „במועדין מתחילתן קמירי". וכיו"ב כתב בשמ"ק בשם תוס' שאנץ וו"ל: „תימה לימא כשהזיק חב המזיק לאתויי אדם אליבא דשמאל ובכלל דשור הוא כל מילי דשור. וי"ל דאין לרבות על ידו כלל ואלא מידי דאידי ביה תנא ובהזיק בשור אידי לעיל אבל באדם לא אידי כלל".

אלא שפירושי זה אינו מניח את הדעת, שהלשון „למחשביה בהרי מועדין הוא דאתא" אינה הולמתו כלל.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהגאון היתה נירמא אחרת בגמ'. וכך צריך לגרוס לפי הגאון: ורב נמי הא קתני אדם בסיפא ומשני: בנזקי ממון קמירי בנזקי נפשו לא קמירי. ופירושו לפי הגאון, שהמשנה מידי במי שהזיק ממון של אחר והסיפא מידי במי שהזיק נפשו של אחר. או שהגאון סובר שמי ש„שדר בהמתו ואזקה" נקרא בלשון הגמ' „נזקי ממון". ואע"ג שלרב מבעה זה אדם — וזה לענין החיוב שדינו כדין אדם המזיק. אבל בלשון חכמים הוא נחשב כנזקי ממון. ועי' ברש"י דף ר' ע"ב ד"ה תנא אדם דאזיק שור שכתב: כלומר נזקי ממון דהא מבעה דומיא דבור קתני וכו'.

ומה שכתוב בגמ' שלנו „וליתני ברישא" וכן מה שכתוב אח"כ „אמר לך רב הווא למיחשביה בהרי מועדין הוא דאתי" הוא הוספה מאחרת שלא היתה לפני הגאון. וראוי להעיר שהמלים „אמר לך רב" הברורות בגמ' שלנו חסרות בכי"מ (עי' ד"ס), מה שמעיד שהטקסט שלנו הוא דוסף.

בגירסת הגאון הרווחתו לישב מה שתמה בשמ"ק בשם ר' ישעיה וו"ל: „הווא למחשביה בהרי מועדים וכו' ואי קשיא לשמאל דאמר הא תנא ליה אדם בסיפא ה"ג תנא שור המזיק אע"ג דתני שור ותנא. י"ל לשמאל האיל ולא תנא קרן בהדיא ברישא ואיצטריך למיתני בסיפא ואידי דאתחיל בסיפא במילי דשור תני כל מילי דשור. אבל לרב דתני ברישא כל מילי דשור ע"כ כי הדר חשביה בסיפא למחשביה בהרי מועדים הוא דאתא".

ותירוץ דחוק, דהא לשמאל רמוז קרן במאמר „כשהזיק חב המזיק וכו'" כמו שאמרה הגמ' שם. ולרב נמי לא כתיבי כל מילי דשור בהדיא אלא רק רמוזים במלת שור. והנה לפי השערתו בגירסת הגאון אין לפרש תירוץ הגמ' לשמאל „הא תנא ליה אדם בסיפא" כפירוש רש"י שפירש „ולמה ליה למיתני ברישא", אלא יש לפרשו „הא תנא ליה אדם בסיפא" היינו שבסיפא הוא מננה לאדם המזיק בשם אדם ולפיכך אין לומר שברישא הוא מכנהו בשם מבעה. אלא שלשנו של הגאון שכתב „ואי סלקא דעתך מבעה זה אדם הא תנא ליה ברישא המבעה" (כמובא לעיל) אינה הולמת פירושו זה ולכן עדיין צ"ע בזה.



ונראה שאף המיסקא „ולתנייה בהדיא. במעדין מתחלתן קמיידי בתמן ולבסוף מעדין לא קמיידי“ היא קשיא ופירוקא של רבנן דמפרשי, אלא שהוספה מאוחרת זו היתה כבר לפני הנאן כמבואר בתשובתו. אני סומך השערתו זו על יסוד הקישיות שהקשו הראשונים בשמ”ק. עיי”ש בד”ה ולתנייה בהדיא בשם תוס’ רבנו ישעיה: „ורב יהודה לא חש לקשיא זו דלא חש למיתני אלא חד מכל פרשה, קרן מפרשה ראשונה ורגל או שן מפרשה שניה ואידך מנשהוין חב המזיק והא דנקט בהדיא שן יותר מרגל, לסדר השור קא חשיב להו שהקין למעלה והשן סמוכה לו“ וכן להלן שם בד”ה במעדין מתחילתן בשם תוס’ מהר”י כהן צדק ו”ל: „תימה מאי פריך לעיל מניה וקין מאי שייריה כשהוין חב המזיק לאתויי קרן ותימין ליה דבתמן לא קמיידי, וליכא למימר דהדר ביה דהא לא קאמר אלא ולישתמע דהדר. וי”ל כיון דאיתר ליה כשהוין חב המזיק ולקמן במתניתן אתא לאשמעינן קרן“.

כל מעיין רואה כמה מן הדוחק יש בתירוצים הנ”ל. ולכן אני אומר שאותן הקישיות והפירוקין הן משל רבנן סבוראי דמפרשי. אבל הנמ’ עצמה פירשה שהמאמר במשנה „כשהוין חב המזיק וכו” בא להביא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר וכו’. וכברייאתא מובאה לקמן י”ג ע”ב: ת”ר כשהוין חב המזיק להביא וכו’ עיי”ש וכן פירשה התוספתא שם. ומה שאיתא בנמ’ שם „אמר מר כשהוין חב המזיק וכו’ היכי דמי וכו” היא הוספה מרבנן דמפרשי.

וראה במחקרי „על ההיכי דמי שבש”ס“ שהזכרתי ואת בראיות מכריעות. ועי’ בשמ”ק בשם תוס’ שאנץ שהקשה תימה לימא כשהוין חב המזיק לאתויי אדם אליבא דשמואל ובבבלי דשור דזו כל מילי דשור וכו’ ומוכח לעיל. וכל זה הוא רק לשמואל. אבל לרב אתא כשהוין חב המזיק לאתויי שומר חנם והשואל וכו’ וכמו שאמרה דגמ’ ברוך י”ג ע”ב: הגיחא לשמואל אלא לרב דאמר תנא שור וכל מילי דשור חב המזיק לאתויי מאי, לאתויי הא דת”ר כשהוין חב המזיק וכו’.

וגם מכאן סעוד להשערתו דג”ל, שבמציא רידן לא נחית כלל להקשות אליבא דרב כשהוין חב המזיק לאתויי מאי. ועדיין הדבר צ”ע. והנה ברוך ד’ ע”ב מקשה דגמ’ לרב ולתניי דא דרב אושעיא ומשני תנא אדם וכל מילי דאדם וכו’ עיי”ש כל המניא. וכבר הקשה תלמוד הר”ם בש”ס דלפ”ז לא אתי שפיר מה דתני במתניתן לא ראי השור כדרי המבעה דהיינו מבעה לרב ועיי”ש שתידין דבבא זו לא מידיי אלא באדם דאזיק שור וכו’ עיי”ש.

אבל יש להקשות דאמאי לא משני לרב דכשהוין חב המזיק לאתויי הך דרב אושעיא וכמו שאמרת דגמ’ באמת ברוך י”ג ע”ב ובג”ל. וראיתי שכבר התנישו הראשונים בשמ”ק בזה. ועיי”ש בד”ה עוד הקשו תלמידי הר”י וכו’: „כתוב בגליון תוספות תנא אדם וכל מילי דאדם לאו דחוקא כל מילי דא”כ מניא למעושי מאי אלא כל מילי דאדם דאזיק אדם אבל כל מילי דאדם דאזיק שור לא קתני אלא היוקא דבירים אבל היוקא דממילא כגון שו”ח והשואל לא קתני והשתא

ניתא דקאמר לקמן (י"ג ע"ב) כשהוויק חב המזיק לאתויי שו"ח והשוואל אי נמי למעוטי דקנס לא קמיידי<sup>(א)</sup>.

ועי"ש בסמוך לזכור זה: „ופירשו תלמידי דר"י וז"ל כשהוויק חב המזיק לאתויי וכו' ומ"מ המנין במשנה לא איירי בזה“.

ועי' עוד בשמ"ק שהקשה על התירוצי השני שבגליון התוס' המובא לעיל וז"ל: אי נמי למעוטי (דקנס לא קמיידי) וקשה א"כ לפי זה תנא דמתניתין ור' הושעיא תרווייהו בקנס לא קמיידי א"כ מאי קאמר לקמן מנינא דמתניתין למעוטי דרב ארשעיה וכו' ה"ל מניני דמתניתין ודר' ארשעיא למעוטי דר' רבבקסא לא קמיידי. וז"ל דסוגיא דלקמן אליבא דשמואל דלית ליה תנא אדם וכל מילי דאדם“.

דרי שהנישו הראשונים וז"ל שהתנא בדף ד' ע"ב עומדת בגיטוד להסוגיא בדף י"ג ע"ב, וגם — להתנא בדף ה' ע"א, ומה שפירשו הראשונים דמ"ש הגמ' תנא „אדם וכל מילי דאדם“ לאו הווקא כל מילי דאדם וכו' וכמובא לעיל התא דחוק מאד שהוא נגד פשוט הלשון. ועוד קשה דלמה עדיך הגמ' לומר אליבא דרב תנא אדם וכל מילי דאדם והיינו לאו הווקא כל מילי דאדם אלא אדם דאויק שזר ואדם דאויק אדם וכמש"כ הראשונים בשמ"ק דהרי יכול לומר דכשהוויק חב המזיק לאתויי אדם דאויק אדם וכמו דאמרינן לקמן י"ג דכשהוויק וכו' אתא לרב לאתויי שו"ח והשוואל שלמי מנינא תני להו רב ארשעיא משום שהמשנה איירי בהווקא בידים ולא בהווקא דממילא וא"כ הי"ג יש לומר לרב דכשהוויק אתא לאתויי כל מילי דאדם, ורב ארשעיא תני מה שאינו מפורש במשנה ורק אתי מכללא דכשהוויק וכו'.

ולפיכך אני משער שכל השו"ס בדף ד' ע"ב היא ג"כ הוספה מרבנן דמפרשי, דו"ק היסב.

(ד) דגאון גורס בב"ק ה' ע"ב: אלא למאי הלכתא פלנינהו רחמנא (דגרים' שלמיננו: כתבינהו) וזו היא גירסת ר"ח שם. וכן הגירסא בכת"י ה' ופ' (ע' ד"ס). וכן הוא גורס שם: אמר רבא להלכותיהן. וכן גורס הר"ח, בחידושי הרשב"א ובשמ"ק. וכן הגירסא בכי"מ ובכל כת"י, כמו שהעיר בד"ס שם.

לפי גירסא זו מרווח יותר לגרוס לעיל: מאי קאמר. אמר רב משרשיא הכי קאמר וכו' ולא גרסינן „משמיה דרבא“ כגירסא שלמיננו, ובכי"מ הומא ג"כ אינם גורסים כן.

ונראה שגם השמ"ק והרשב"א אינם גורסים „משמיה דרבא“. ועי' בשמ"ק בשם מדר"י כ"ץ כד"ה להלכותיהן: „תוס' דמ"ם הובי פתרינן פתניתן רמסיק לא ראי זה כראי זה משמע דלא מצו לאתויי והשתא מסקנן דכולהו כי שדית ביר בניהו

(א) נראה שז"ל: א"נ למעוטי דר' חיא וכו'. ועי' בתי"ח שכתב רמב' רמב"ן דגמ' תרי גמאי אדם דהשתא דהר ביה ממאי רמב"ן מעיקרא דתנא דמתניתין תנא כל מילי דאדם ועי"ש שהזכיר עוד מרא דאמר לקמן תנא מנינא למעוטי דר' ארשעיא וכו' וכן מרא דאמר לקמן בשלמא לתנא דירן תנא אבות מכלל דאיכא תולדות, ואי תנא אדם וכל מילי דאדם לתנא דידן נמי תקשי תולדותיהן מאי נינהו. ועי' במדר"ב לספר"ש א"ה בדף ה' ע"א שז"כ. ולא ראוי את דברי הראשונים המובאים בשמ"ק. עכ"ס אנו רואים שסוגיא זו הורגשה לדחוקה מאד בהיותה סותרת את הסוגיא שאחריה.

אתיאן. ונראה דהשתא דאסיקנא הכי אין לפרש מתניתין דה"ק לכתוב רחמנא חדא ותיתי אידך מינה כדפריש ר"י לעיל אלא נראה לפרש מתניתין דכל לא ראי זה כראי זה אסיפא קאי הצד השווה שבהם וכו' לאתויי שאר נזיקין וכו' עי"ש. ועי' נם בחידושי הרשב"א (ומובא נם בשם"ק) שכתב: „אלא דקשיא לי כדאמרין לעיל לרב דאמר מבעה זה אדם מאי לא ראי זה כראי זה, ה"ק לא ראי השור שמשלם את הכופר וכו' וכו' ונ"ל דכיון דהכפר רב דתנא דמתניתין תנא שור וכל מילי דשור דהיינו שן וקרן ורגל ותנא נמי אדם וכל מילי דאדם ע"כ לא אפשר לפרושי לא ראי השור כראי המבעה וכו' במדות ובחות וכו' ואין בכלל זה שאינו בכלל זה ולפיכך א"א לו לפרושי לא ראי וראי ששנינו בהם אלא להלכותיהן ולומר דאיצטריך קמא למיכתב תרומיהו משום הלכותיהן".

הרי שרבא אינו מפרש את לא ראי וכו' כמו שפירש רב משרשיא בתחלת הסוגיא. ומכאן שצריך לחזק את המלים משמיה דרבא.

הנאן כותב: „ותמורת מבעה שנה אדם לחייבו בארבעה דברים דאלמא מבעה זה אדם".

מדבריו אלה של הנאן אנו למדים שהוא סובר שדברי רבא בסוגיא נאמרו אליבא דרב דאמר מבעה זה אדם ובא לפרש רק את אבות הגזיקין שנאמרו במשנה א' דב"ק §.

ולתאורה קשה לפי"ו דאמאי קאמר אדם לחייבו בארבעה דברים, הא הגמ' אמרה בך ד' ע"ב דהמשנה מיירי רק מאדם דאזיק שור. וצ"ל כמש"כ לעיל שמתניתין הגמ' העקריית היא ולרב תני אדם וכל מילי דאדם.

ועי' נם בחי' הרשב"א שכתב בד"ה אמר רבא וכו': וה"ה לכל אבות דר' אישעיא ודר' חייא לעיל.

ועוד יש לומר עפ"י מה שכתב בחידושי הראב"ד ל"ב"ק (הוצ' מהר"ש אטלס):

§ לפי הוכחת הנאן שדברי רבא נאמרו אליבא דרב דאמר אדם לחייבו בד' דברים דאלמא מבעה זה אדם, קשה דא"כ אמאי אמר רבא קח לחלק בין תמא לפועדת שן ורגל לפוסח ברה"ר והרי אליבא דרב תנא שור וכל מילי דשור. וכמש"כ הנאן בראש חטובתו „רשן נמי לא צריך למכתביה וכו'". וצ"ל דרבא בא בעיקר לבאר למה חלק הכתוב, וקרן וש"ר חלוקים בכתוב. ועי' בפנ"י שם שדדקדק מדברי רבא שפירש פסורה דש"ר כהדא והרי הי' צריך למצא בכל אחד מה שאין בחבתי, דרבא מ"ל דש"ר באמת סוד קרא נפקי אלא דרשלה וכער איצטריט להיטא דלא כליא קתא ודאזלא ממילא. ועי' מ"ש הגמ' ג' ע"א סברי שקולין הן ויבאו שניהם דהי' מנייהו מסקת. איצטריך סד"א ה"מ ה בא דרשלה שולח וכו'". ומשמע דלפי המסקנא נפקי באמת ש"ר משלה. ועי' בשם"ק בשם תוס' הרי וישעיה ו"ל; תוס' לפי מסקנא זו דהתרויחין משלה אתיא מאי דאי דקתני בבביתא ושלה זה הרגל וכער זה השן וכו' וי"ל דתלמודא לא בא לתרץ לשון הבריתא אלא לומר דלא מיתרי קראי וכו' רלא מיתר משתמע ל' לתנא לומר דחד אחי לשן וחד אחי לרגל וכו' וכו' עי"ש. ודקדוקו של הנאן הוא מדהוכיח רבא אדם ש"מ שסבר שמבעה זה אדם. ולא ניתא לו לומר שרבא סובר בשמאל וקאי אסיפא (ט"ז ע"ב) דתני אדם במירוש, דלוינא „וכוללו כי שורית וכו'". משמע דקאי על ד' אבות שבמשנה ראשונה. וגם אין לומר דס"ל לרבא טרעת דירושלמי דמבעה זה שן ורגל דהא בבבלי ד' ע"א מוקי רבא לשמאל שור לרגלו ומבעה לשן.

„קשיו לי תינח אדם דאזיק אדם, אדם דאזיק שור דהיינו ומכה בהמה ישלמנה ל"ל וכו' אי נמי כדאמרינן בעלמא כל פרשה שנישנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. וה"נ אמרינן בקרן דקאמר לחלק בין תמה למועדת והא אמרינן דתמות דידה צריך למכתב ומועדות דידה הוא דמייתר דאתי מהנך, אלא ודאי ה"ק כיון דתמות דידה איצטריך למכתב כתב נמי מועדות דידה כדתנא דבי ר' ישמאל, ואם שנאמרה ונשנית אמרינן הכי, כש"כ דאתי מבניי אב, שאם הוצרך לחדש בו דבר שהיה לו לכתוב הכל" (ועי' בשמ"ק שהביא רק תירוצו הראשון של הראב"ד).

עפ"י דברי הראב"ד הנ"ל מיושב בפשיטות מה שהקשה בשמ"ק בשם מהר"י כ"ץ בנא דאמר אדם לחייבו ר' דברים דאמאי לא קחשיב נוק. ותירץ משום דאיכא בשור ואתי בצד השות. וחזר והקשה דכפ' תובל ילף לה מכן עתן בו דבר הניתן מיד ליד וכו' ואמאי בעי קרא וכו' ועי"ש שכתב דאי לא כתיב נוק באדם הוי אמינא דגך ר' דברים אתו במקום נוק וכו' עי"ש.

### ציון יב.

(לעמוד 51 הע' 90).

### פירוש הירושלמי למבעה.

הגמח בירושלמי שלפנינו הוא לקי וצריך לתקנו עפ"י הצירסא בילקט ר' שאלוניקי, קנמרס אחרון ר' קע"ט (עי' בפירוש ר"י לוי):

המבעה כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה זה הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור. ובער ובער זה השן, וכן הוא אומר הסר מכוכתו והי' לבער זה השן פרוץ נדרו והי' למרמס זה הרגל.

הפירוש הוא כך: המבעה — כי יבער איש שדה או כרם, כלומר מלת מבעה מכוננת לראש הפסוק כי יבער איש. ואח"כ מבאר התלמוד שבפסוק זה נרמזו רגל ושן.

תל — ושלח את וכו', שן — ובער וכו'. ומה שחזר ואמר פרוץ נדרו והיה למרמס זה הרגל הוא לתוכיח ש"והיה לבער" זה השן, שדרי "והיה למרמס" דאי שהוא רגל ומיניה שמעינן שוהיה לבער וזה שן. וכן פירשו בפנ"מ ובשד"ן. ועי' בחי' הרשב"א שתפס בדעת הירושלמי שנתכוין לדרוש כי יבער איש וכו' וזה שן ועי' במראה הפנים" שם.

הנאמן הנצי"ב ז"ל ב"העמק דבר" כתב שלפי הירושלמי "כי יבער איש היינו תל משו"ה כתיב שדה או כרם דרגל בהמה משברת ענפי הכרם, ושלח את בעירה וכו' היינו שן שאינו רגל לאכול אלא שדה" אבל אין לשון הירושלמי דולם פירוש זה והרב דיער בדגותיו לירושלמי פירש באופן אחר שאינו מתקבל על הלב כלל. וראה במאמרו של ידידי הרה"נ מהר"א ווייס דג"ל (כהע' 85) עמוד

146 שגדחק לפרש „ורגל נרמו במבעה ע"י בעירה הדומה באותיותיו לזבער" ואין צורך לדחוק זה. וידידי הנ"ל בהערותיו למאמרו, הערה 23, עמד מדעתן ברגתה הירושלמי הנ"ל. ולא ראה כי כן גירסא בילקוט דפס שאל:ניקי הג"ל. אגב אעיר כי גם בבבלי יש רמז לפירוש זה שמבעה כחלל שן ורגל יחד, ע"י קף ה' ע"ב: אמר רבא וכו' שן ורגל לפוטין ברה"ר. וע"י מ"ש הפג"י שם: אע"ג שה"י צריך למצוא בכל א' מהנוקין מה שאין בחברו וא"כ כאן דפירש פטורה דשן ורגל כחדא ע"כ דס"ל דשן ורגל באמת מחד קרא נפקא וכו'. וע"י מש"כ בציון י"א הערה 6).

## ציון יג.

(לעמוד 62, הערה ב 10).

### על התרגום הסורי לתנ"ך המכונה פשיטא.

בספרי „על התרגומים הארמיים" אני דן בשאלה ע"ד מתצא של תרגום סורי זה שמצד אחד הוא מכיל פירושי חז"ל וקבלותיהם ומצד שני הוא נוטה במקומות אין מספר מן המסורה, דבר שכבר העיר עליו הרב שי"ר (אגרות שי"ר עמ' 43 ואילך) הרב פרלס בספרו הידוע על הפשיטא. אמנם הרב ר"ח העליר במחברתו „אונטערזוכונגען איבער די פשיטא" (ברלין 1911) וכן בספרו „הגוסס השמרתי" משתדל „לישב את השנויים" שבין המקרא ובין התרגום הסורי הזה. בעמדו על ההנחה הידועה שהפשיטא היא מפרשת את המקרא ולא רק מתרגמת אותו סובר הוא שהשנויים המדומים הם לאמתם מרמזים לדרישות חז"ל.

אף שהנחה זאת צודקת היא בעיקרה, מ"מ אינה מספיקה לבאר על ידה את כל השנויים שבין הגוסס הסורי ובין גוסס המסורה.

עוד נשאר מספר עצום רוב של שנויים שאי אפשר לפותרן עפ"י הנחה זו, וברור הוא שהשנויים האלה הם שנויים ממש ולא — רמזים דרשיים כסברתו של הרה"ה. אבל — מה בכך? וכי בשביל זה הוטלה חז"י אמתותה של מסורתנו הקדושה בספק? לא! בספרים עתיקים שולט הכלל היסודי של הבקורת: תמה ופשוט — תמה קדם. הגוסס שהיה קשה הבנה הוא בודאי עתיק. ואחר שהוא חלק וקל הוא המחודש. ולכן איני רואה צורך להכנס לפרצה דחוקה של תירוצים מתוכמים.

ביחוד לא נראה מה שהרה"ה מנסה לפתור את „השנויים" על יסוד חלוסי האותיות עפ"י א"ת ב"ש. אמנם חז"ל השתמשו בא"ת ב"ש תילו לנו שששך זהו בבל (ירמ' כ"ה, כו. וע"י תרגום, רש"י ורד"ק וב"באר ושום שכל"י) וש"ל ב"ב קמ"י זהו כשדים (שם נא, א. ע"י תרגום, רש"י ורד"ק) וע"י במד"ר פ"ח, כ"א; ברייתא דל"ב מרות, כ"ט; מעלה ר' ע"א; סנהדרין כ"ב, א. ב"ס חז"ל ידעו בקבלה היכן להשתמש ברמז זה. ובמקום שמסרו לנו רז זה הוא מאמת מענינה של אותה פרשה (ע"י פירוש מהר"ו לבמד"ר הנ"ל) אבל מה שמותר לחז"ל אסור לאדם אחר, שאם לא כן אתה עושה חז"י תורתו של הקב"ה פלסתר.

וח"ו לא יהי לנו דבר ברור במ"ע ול"ת, וכ"א יוכל להוכיח מה"ת את ההיפך  
הנמנע ממה שכתוב בה, ומכש"כ שאמר להשתמש בא"ת ב"ש באותיות השמש  
שעליהן הדקדוק העברי הושחת.

ומה שכתב הרח"ה לבאר מה שהפשיטא תרגמה את הפסוק שמות כ, כ"ד:  
בכל אתר דתדבר שמי ומכאן שקראה תזכיר במקום אזכיר, ובע"כ שהיא החליפה  
א' בת"ו עפ"י א"ת ב"ש (עי' במחברתו עמ' 7) ביאור זה מביא לידי גיתוך.  
כבר נתקשו בפסוק זה חז"ל: עי' ברש"י בשם המכילתא: אשר אתן לך רשות  
להזכיר, כפה"נ כונתו למ"ש במכילתא שם: „שאיני נלה על"ך אלא בבית  
הבחירה, מכאן אמרו שם המפורש אשר להאמר בגבולין". (ראה הורב"ן שם  
ובמכדרשב"י) ועי' בירוש' ברכות ס"ד ה"ד, ופה פירש בתנ"ת שם: רמזיך  
לשון אזכיר שהוא לשון הפעיל. ובתרגום ירושלמי: בכל אתר דתיכרו (לשון  
רבים!) ית שמי. (רייפמאן בבי"ת ש"ה עמוד 187) ובכן תרגמה גם הפשיטא  
פסוק זה לפי הענין.

ואלו שסברו על חילוף האלף בתיו, כמו אהרן הקראי בכתר תורה (עי' נוה"ש  
עמוד צ"ו הע' 12) נתכוונו לחלוף ממש ולא לא"ת ב"ש.

ואולי השתמש הסורי בספר כתוב בכתב עברי, כלומר כתב הרומה לכתב פניקין  
(עי' סנהדרין כ"א ע"ב) כאותו של השמרני, שבו האלף והתיו דומים כמעט  
זל"נ, עכ"ס אין אתריותו של הסורי עלינו ואין בכחו לערער אמתותה של  
מסורתנו, והאי שספרים משובשים ובלתי מזהים היו מדלכים בעם, שהרי בשביל  
כך „היו מגידי ספרים שבירושלים נוטלים שחרם מתרומת הלשכה" (כתובות ק"י  
ע"א) ובספרים משובשים נאלו השתמשו המתרגמים הנכרים, מאחר שבג"י לא  
היו מוסרים להם ס"ת כשרים, ולכן איני רואה הכרח לדרוש דרשות בתרגומים  
שלא נמסרו לנו בקבלה ויד אחרים שלשה בהם, ומכש"כ שאין צורך בשמש  
הא"ת ב"ש (שלפ"ד יפה כחו בדרש אבל לא בחקירה מרעית) לביאור  
„השנויים", ומאחר שבספרי הנ"ל אני דן על ענין זה בפרטיות אקצר כאן ולא  
אביא אלא רק דוגמא אחת ממחברתו הנ"ל:

שמאל א, כד, יא: ותחס על"ך, דה' מתרגמת: ותחס על"ך = ותחס על"ך, רח"ה  
מבאר שנוי זה עפ"י שמרשו בא"ת ב"ש (שם עמ' 8). ואולם כבר פירש רש"י  
יפה שזהו מקרא קצר, כמו ותכל דוד (שמ"ר ב, י"ג, ל"ט) שפירושו נפש דוד,  
וכן כאן פירושו ותחס נפשו, וכן הוא בברייתא דל"ב מדות, ט' מדרך קצרה,  
ועיי"ש בנתיבות עולם עמ' כ"ד, ומענין מאד שהם תרגמה ותכל דוד ואתתו  
דוד, ובכאן אין מקום לא"ת ב"ש (שהרי אין לומר ויכל דוד) ובע"כ שתרגמה  
לפי הענין.

אגב אעיר למ"ש הרח"ה במחברתו על הפסוק בחדתיך בכור עני (ישעי' מח, י)  
שהם מתרגמת: בחדתיך עיי"ש עמוד 46, שכבר הקדמו שיי"ר בזה (עי' אצ"ש  
עמ' 46; ור"י רייפמאן בבית תלמוד ש"ב עמ' 127; ומ"ש שם עמ' 12 ועמ' 13  
בדבר הבהמה תהרע שהם מתרגמה תסקל, ובדבר מבשמה לא תחיה שהיא

מעתיקה מכסף קדמו רייסמן בב"ת ש"א עמ' 5—384). ועי' באכער בספרו „אויס דער שריפטערקלערונג דעם אבולוואליד“ עמוד 20 הע' 2. אבל דרכו של ר"י אבן נטאח אינה דרך הררש עפ"י א"ת ב"ש. אלא שאב"מ להאריך יותר.

## ציון יד.

(לעמוד 73, הערה 181).

חלוסי נרסאות „דרך הרבים“ ו„דרך רשות הרבים“.

מאחר שהבטויים „דרך הרבים“ ו„דרך רשות הרבים“ אינם קבועים בניסחאות המשנה ומתחלפים בגירסות שברפסם ושבתביהיד יש לעמוד על חלוסי הגירסאות האלה ולבדוק אותם לאור הבקורות. ואז יתברר שדרכי הגירסאות וחלופיהן נרם לכלבול רעות ונתן מקום לסעת בהבנת המשנה כצורתה. — נוסחת הרפסם שבידינו לקיה היא, שכן היא נרסת במשנה ב: „ר"א אומר מ"ז אמות כדרך רשות הרבים“, ודרי הבטוי „דרך רשות הרבים“ (כלומר — „דרך“ ו„רשות“ ביחד ננסמכים ל„הרבים“) אינו שכיח בלשון המשנה (ראה ב"ב ס"ו מ"ז: דרך הרבים מ"ז אמה, ועי' שם בנמרא ק' ע"ב וראה שבת ס"ד משנה ב.). 1) אמנם בכת"מ, ברשב"א, באגדה וכן בעל או"ז נרסים גם במשנה א': „עברה גדר וכו', אז דרך רשו"הר“. אבל שם המלה „דרך“ היא במקומה ופירושו המאמר היא: הבערה עברה דרך (במשמע תארי-הפעל: בער, בתוך) רשות הרבים, מה שאין כן במשנה ב' ששם אין להבין את המלה „דרך“ (כמאמר „בדרך רשות הרבים“) כמאמר הפעל אלא שם העצם, שנשמך לשם „רשות הרבים“. ודגה אמנם מוצאים אנו את הבטוי „דרך רשות הרבים“ עוד במסכת שבת צ"ט ע"א („אלא דקיימא לן דרך רשו"הר שש עשרה אמה“), אולם בהלכות שבת השם רשו"הר הוא מונח שגור וקבוע ומכאן בא צירוף לשוני זה של דרך ורשות הרבים — וראה באחד לשון המשנה לקטובסקי בערכי „דרך“ ו„רשו"הר“. — לפיכך רואה אני את הנוסחה ש ב ד י"ג ובמשב"ר (עי' בש"ג שבגליון), בתוספתא (הוצאת צוקרמנדל) ובמכילתא דרי"ש שגורסים: „מ"ז אמה כדרך הרבים“, המלים „בדרך הרבים“ שמוותרים כאן מרמזים להלכה א', שבה נאמר „עברה וכו' דרך הרבים“, ואפשר שזוהי הוספת פירוש לדברי ר"א, שעיקר לשונו היה „מ"ז אמות“. כ"ס (עי' בש"ג) וכן כ"מ נרסים במשנה ב: „מ"ז אמה כנגד רשו"הר“. מלת „כנגד“ ודאי שאי אפשר לפרשה אלא ברמז להלכה א', שכן כ"מ נרם גם במשנה א „עברה דרך רשו"הר“, ובג"ל.

ויש עוד גירסא אחרת — זו שבכ"ק (עי' בש"ג) ובמד"מ (הוצאת לו): מ"ז

1) עי' תוספתא שביעיות ס"ג כ"ג דרך רשו"הר. אבל בפ' מה"י כן מ"צ למשנה שם נרם רשו"הר. ועי' עירובין כ"ב ע"א וגם שם נרם בכ"מ דרך הרבים ועי' ש"ב ב"ס.

אמה דרך הרבים". גירסא זו מזוהה קצת \*), שהרי אין המלים מתחברים בדרך, ונראה שאף בגירסא זו המלים "דרך הרבים" הן הוספה מאוחרת שבאה לרמז לשעור שניתן בהלכה א' שבמשנה.

עכ"פ ברור, שהנוסחא שלנו שגורסת בהלכה א' "דרך הרבים" ובהלכה ב' "בדרך רשות הרבים" היא מצרפת משתי גירסאות שונות שהמופרים לא ידעו להבחין ביניהם.

ציון טו.

(לעמוד 76, הערה 138).

סדור ההלכות שבמשנה ד' דם ודב"ק לסי מקורותיהן, בהשואה למכילתא ולתוספתא.

אף המכילתא דר"ש והתוספתא הכניסו הלכה ב' של המשנה דנן לתוך משנתן, אולם יש שגויים קלים בסדורה של הלכה זו בין משנתנו ובין המכילתא מצד אחד והתוספתא מצד אחר. במכילתא נוסח השאלה וכן נוסח התשובה הוא אחר: "ביצד עומדין על הדבר? — רואין אותו וכול' — דברי ראב"ע".

בתוספתא נוסח השאלה והתשובה הוא זה שבמשנתנו, אלא שהוא מונה בין התנאים החולקים עוד תנא שלא נזכר במשנה: "ר"י אומר שלשים אמה", ובדברי ר"ע ור"י יש שם הוספה שלא הובאה במשנה: "ובשעת הרוח שלשים אמה". כנגד זה חסרים בתוספתא דברי ראב"ע: "רואין אותו כאלו הוא וכול'", ואף דברי ר"ש "שלם ישלם המבעיר את הבערה" לא הובאו שם בקשר עם ההלכה "גיבה וניבתו הרוח וכו' (ע"ש)".

ואין לנו להקל בערכם של שגויי נוסחאות אלו, כי הרבה יש ללמוד מהם על שיבה של משנת רבי ותפקידו המיוחד בעריכתה. מתוך השוואתה של המשנה עם התוספתא והמכילתא שהחומר של המשנה בא בהן בצורה אחרת, יש לעמוד על סוד יצירתה של המשנה עצמה. הכלל שקבע הנאון בתשובתו — "רבנו הקדוש כשסדר המשנה מצא דברים סדורים ובאים, ופעמים סדרם הוא כפי חכמתו" — כלל גדול זה מתצא כאן חיזוק לו (ראה בפנים הערה 135). וכן גם לגבי המשנה שלנו יש מקום לסבור, שדברי ר"ש ("שלם ישלם המבעיר את הבערה — הכל לפי הרליקה") בראשונה לא נשנו בקשר עם השאלה: "המדליק בתוך שלו — עד כמה תעבור הרליקה", — שהרי דבריו של ר"ש אינם תולמים כלל לשאלה זו, — אלא שרבי כשסידר את המשנה הכניס דברי ר"ש לכאן כדי ללמדנו שכן הלכה \*).

(\*) במכילתא דרשב"י נזכר: "דרך הרבים ט"ז אמה".

(†) ראה אנרת רש"ג הוצאת רכ"ם לוין צד 62: "אבל מסכנותא אחרניתא אע"ג דשעמיהון הוו תנו לנו רבנן קמאי ר' תרציהון להלסטא. אית מנייהו דדדה תנו להו בלשון דראשון ואית מנייהו דדדה תנו להו ברחווי".



וכאן עלי לקרא תגר על הר"א שווארץ ז"ל שבתוספתא שהוצאה על ידו העביר את דברי ר"ש במקומם והעמידם בסוף הלכה „המדליק בתוך שלו" לפי הסדר השני במשנה. כי אע"פ שגם במכילתא נמדרו דברי התנאים כסדרם במשנה, הרי אין זה מבריע בשאלת סדורו של מי קדום ומקורי, כי דאי שדמכילתא הושפעה מן המשנה ובתוספתא ישגם כמה חלקים שהם עתיקים מן המשנה \*). בכלל נודע הר"א שווארץ בתוספתא כמדג מורה, שאין דעת חכמים נותה הימנו, שהיא עוקר את חלוצותיה ומרסק איבריה וחוזר ומתיכן לנוש חדש. אולם חלילה לנו לנהוג במקורות עתיקים קדושים כאלה העושה בתוך שלו וכי בשביל שאנו משערים דברים לפי שיעור ידיעתנו נעשה מעשה? חלילה לנו! כל מי שעוסק בחקירת המשנה יודע שכמה הלכתא ניברתא איכא לכושמע מן התוספתא בצורתה המסורה, והיא היא הגותנת לנו מסתת, שחשיבותו היא בלי ערוך לפתרון כמה וכמה שאלות הגונעות בסדור המשנה, התהוותה והתפתחותה.

### ציון מז.

(לעמוד 76, הערה 139).

השמוש בבטוי המקראי במשנה ד'פ"ו ב"ב ק' וביאור המשנה לפי המפרשים והסוניות.

בעל מלא"ש עמד אף הוא על השמוש בבטוי המקראי במשנתנו („השולח את הבערה") וכתב על זה: „אפשר דנקט השולח אגב רישא, אי נמי — לאשמעינן דאפילו אם לא אכלה אלא עצים או אבנים או עפר חייב השליח; אי נמי — נקט השולח משום קרא, דכתיב — כי תצא דמשמע מעצמה, שהוא לא הדליק אלא בתוך שלו והיא הלכה מאליה חלקה בשל חברו ואעפ"כ קראו הכתוב — המבעיר את הבעירה לאשמעינן דאשו משום חציו, כוונת חז"ל שמויק למרחוק דאילו נספיה עבד — הכא נמי איהו נספיה עבד".

והנה שני התיאורים האחרונים דאי דחוקים הם. ועל תירוצו הראשון („דנקט השולח אגב רישא") יש להשיב בשאלה: ואמאי נקט ברישא גופא „השולח ביד חרש שוטה וקמן" ולא נקט „המוסר לחרש שוטה וקמן" ודעת הלשון במשנה ב': „הניח בחמה או מסרה לחרש שוטה וקמן וכר", כי לשון זו מציעה גם בתוספתא פ"ו ה"ל: „חומר בבור שאין באש, שהבור מסרו לחרש שוטה וקמן חייב משא"כ באש" (ועי' ב"ק ס' ע"ב ו' ע"א).

כפי הנראה הניש בזה התוס' יו"ט ורצה לשוב: „השולח ביד חרש שוטה וקמן, פסור מדיני אדם, לפי שאינם בני שליחות (עי' ב"מ דף י' ע"ב תוס' ר"ה אשה); הפסח חייב, דאין שליח לדבר עבירה". וביותר ביאור כתב המאירי ז"ל: „הפסח חייב אף בשלהבת ועצים שאין שלד"ע, ואפילו בשאמר לו לך והדלק וכר" (עיי"ש בשמ"ק).

(\*) על דבר זה כבר עמדו החוקרים ואני עתיד לדון בזה במקום אתר אי"ה.

הרי שלישית המאירי והתוס' יו"ט המשנה מדברת בדיני שליחות ובמי שעשה שליח להדליק אש.

בכך באנו למחלוקת הסוגיות בביאור המשנה הזאת. ואמנם הסוגיא דקידושין מ"ב ע"ב מפרשת שמשנתנו מדברת במי שעשה שליח להדליק ולהביא שואלת שם הגמרא: „אמאי פקח חייב? נימא שלוחו של אדם כמותו“ ומשני ד א"י ל ע. כנגד זה מפרשת הסוגיא בב"ק ט' ע"ב וכ"ב ע"ב טעם הפסוק ברמסר לחשו"ק ל ר י"ל „משום דכמה דשביק לה מעמיא עמיא“ ולר"י משום דצבתא דחרש קא גרים; ועי' בתוספ' ד"ה ולר"י, שפירשו דמעמא דר"י דפטר „משום שהקטן שומרו ואין הקטן עושה היוזק אלא אדרבא עושה שמירה“. ומשום זה אצמרת הגמרא לקמן (כ"ב ע"ב וכן נ"ט ע"ב), ודהיכי דמסר ליה נוזא סילתא ושרטא חייב אף בחשו"ק משום דהתוא דרמי מעשה ידיה גרמי. והותא מכל זה הוא שהגמרא בסתיות אלו אינה מפרשת את המשנה דמיירי בעשאו שליח להדליק, כי אלו כי דאי שאין לחלק בין נחלת ושללבת, כי בכל אופן השולח חייב שהרי צוה בפירוש להדליק ולהבעיר. ואם נאמר שאין בצויו ממש, משום שאין שליחות לקטן ואינו חייב על השלוח (כסברת התוספ' והתירוי"ט הג"ל) — אזי אין לחייבו אף במסר לו נוזא סלתא ושרטא.

ולא מצאתי מצא מן המבוכה לגבי הסתיות הסותרות זו את זו אלא בזה, שהמשנה מדברת בעיקר ברמסר לשמור על האש ולהביא פסוק בחשו"ק משום דלא ברי היוזא ל ר י"ל משום דמעמיא עמיא ולר"י משום דצבתא דחרש, ונ"ל; ובשלוח ביד פקח פסוק אפילו ברמסר לו שללבת, משום שהפקח אחריותו עליו והיו כאלו מסר לשומרו, ודחשומר בא במקומו. וכך היא לשונו של הרמב"ם בהלכות נו"מ סי"ד ה"ו: „שלח את הבעירה ביד פקח, זה הפקח שהבעיר חייב לשלם והשולח פטור; וכן אם הניח שומר לשמור הבעירה השומר חייב“. הרי שהרמב"ם דימה את הדין דשלח את הבעירה ביד פקח לדין דמסר לשומרו.

ואת הסוגיא דקידושין הג"ל עלינו לישב ברחוק, שהגמרא תולה את קרשיתה בדיוק בלשון „שלח ביד פקח חייב“, דמשמע שאפילו אמר לו לך והדלק חייב הפקח ושולחו פטור, — וכלשונה של המאירי הג"ל (1).

מן האמור וצא לנו, שלפירושם של המלא"ש, התירוי"ט והמאירי הג"ל שהמשנה נקטה לשון שליחה, מפני שהיא מדברת בדין שליחות אין יסוד כלל, מאחר שפשוטה של המשנה אינו מתפרש בשליחה ממש (כלומר בשליחות לשם מעשה ההדלקה) אלא במסירת האש ליד אתר לשם שמירה.

הרי הקרשי במקומו עומד; אמאי נקטה המשנה ברישא את הלשון „השולח ביד חרש שומה וקפן“ ולא אמרה „המסר ביד וכול“ כבמשנה ב'?

אלא בהכרח עלינו לאמר (בניגוד נמור לדברי בעל המלא"ש) שהמשנה נקטה ברישא את הלשון „השולח ביד חשו"ק“ אגב לישניה דסיפא (השולח את

(1) אה"כ מצאתי שנים הפנ"י לב"ק נ"ז ע"א כחד"ה ססגא התייש בזה ונדרק ליישב כמס"כ בפנים. ועי' כנסתים נספח ח'.

הבערה וכו'), ובסיפא נוספה נקט מליצת המקרא, וכמה שכתבנו בגוף הפרק ואין לתמונה שלשון הרישא נגד אחרי לשון הסיפא, כי כנראה היה סדר ההלכות במשנה בתחלה המך מבטי שהוא לפנינו, וראה מה שכתב במלא"ש: „דברין היה ליה למיתני ברישא המדליק בתוך שלו דביה איירי קרא רבי תצא אש, או למיתני ברישא השולח את הבערה ואכלה עצים וכו' — אלא אנב דתני נבי בהמה הניחה בחמה או שמסרה לחי"ק תנא בתרא דנבי בעירה פסור ותני נמי כל דאביזורהא והדר תני השולח את הבערה ואכלה עצים וכו'".

ישוב לפנינו אותו החזיון בסדר המשנה שעליו אמר דבאן בתשובתו, „שרבנו הקדוש מסדר פעמים כפי חכמתו“, — כלומר: לא תמיד שמר על הסדר שהיה סדור לפניו, אלא סדר מחדש עם"י סדר הענינים נוסם תצרוכם זה בזה. ואולי יש לבאר את שמוש הלשון „שליחה“ שבמשנה בפשיטות, שלשון מסירה. שייך טפי נבי שור שהוא מסור לשמירה, משא"כ נבי אש מתאים יותר הבטי „שלח ביד“ — כלומר ששלח בידו את האש לאיזה צורך שהוא (וראה מה שכתבנו בציון י"ח).

### ציון יז.

(לעמוד 77 הערה 140).

לקושית בעל תו"ת במכילתא ס' נזיקין פי"ד.

אנב אעיר על מה שתמה בתו"ת הנ"ל על דרשת המכילתא שהוא שלא לצורך, דהא קי"ל השה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (כ"ק ט"ו ע"א וש"נ). ותעלמו ממנו דברי המכילתא ס"ו לפסוק „וכי יריבון אנשים“, „אין לי אלא אנשים — נשים מניין? ר' ישמעאל אומר: הואיל ושכל הגזקים שבתורה סתם ופרט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים אף פורט אני לכל הגזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים. — ר' יאשיה אומר: איש או אשה למה נאמר אלא לפי שהוא אומר כי יפתח איש בור, אין לי אלא איש וכו'. — רבי יותן אומר: אינו צריך, והלא כבר נאמר בעל הבור ישלם ואומר שלם ישלם המבעיר את הבערה — הא מה ת"ל איש ואשה, לתלמודו היא בא" (פירוש: לעופו; ובמ"ח פירש לנו"ש האמורה למטה במ' גיחה; וע' ספרי במדבר דף ה', הערת רח"ש הורוביץ).

דרי אנו רואים מבאן שדרך הדרשות היתה שניה במחלוקת תנאים. לפי דעת רי"ש ור' יאשיה פרט הכתוב באחד מהם ואנו למדים לכל הגזקים שבתורה, משא"כ רבי יותן דורש דרשה זו בכל מקום, ומסדר המכילתא דרי"ש הולך. סדרנו של ר' יותן דורש דרשה זו בכל מקום שהוא מוצא לו סמך (ועי' במ"ד, ס"ה, ס"ז, ס"ח, ס"ט, פ"א ובמא"ע אות כ"א ס' י"ד). וכן במכילתא דרשב"י נדרשת דרשה זו בכל מקום.

שתי השיטות בביאור המחלוקת של ר"י ור"ל לענין  
אם מסר אש לחרש שומה וקסן.

נראה שאע"פ ששיטת הס"ד שבבבלי כ"ב ע"ב נדחתה במסקנת הסוגיא  
שם, מ"מ אנו מוצאים אותה בסוגיות אחרות כפי שנראה להלן.  
וכאן יש לנו שתי שיטות שונות בביאור המחלוקת של ר"י ור"ל לענין אם  
מסר אש לחשו"ק:

(א) שיטת הס"ד בנמרא הג"ל, שלר"י הוא פסור באש משום דחציו דחרש הוא;  
ודיינו שעיקר חיוב נזק האש הוא משום שהוא כגוף נזק וליכך אינו חייב אלא  
כשהזיק הוא עצמו ולא ע"י אחר.

שיטה זו נמצאת גם בירושלמי ב"ק פ"א ה"ב: „תני ר' חייא: והאש לא תנח?  
אמר ר' ירמיה: האש להכשיר נזקין (ועי"ש בס"מ שפירש, דהאי להכשיר נזקין  
כאן הוא כמו נזק נזק). א"ר יוסי: ואין כיני האש להכשיר נזקין מקבל עליו  
ההתרייה (לדעת זו) ולוקה מאי כדון האש להכשיר נזקין מקבל עליו נזק צער  
רפ"י וברשת“.

ואמנם גם במכילתא דר"י"ש (פי"ד) קרא לאש נזק עצמו: „כי חצא אש —  
למה נאמר? עד שלא יאמר: יש לי ברין הואיל וחייב ע"י קרצים (רוב הגרמאות:  
„קרי לו, שור ובור. — רח"ש הרובין שם) לא יתא חייב ע"י עצמו וכול“.

שיטה זו היא לדעתי היסוד לסוגיא בב"ק פ"א ע"ב. דגמרא שואלת שם למעם  
החילוק בין שור ובור שמסרם לחרש שומה וקסן שהוא חייב ובין אש שהיא  
פסור (1) „מאי שנא הכי ומאי שנא הכי?“ ומשני: „שור דרכיה לנזקי, בור  
דרכיה לנזקין; נחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא“. ופריך שם, דהא תינח לר"ל  
דאמר ל"ש אלא שמסר לו נחלת וליבה אבל שלהבת חייב — מאי פסמיה —  
דדא ברי היוקא, אבל לר"י דאמר אפילו מסר לו שלהבת נמי פסור — מ"ש  
הבא ומ"ש הכא? — ומשני: „התם צבתא דחרש קא נריה, הבא לא צבתא דחרש  
קא נריה“. והפירוש הפשוט הוא כמו שפירש רש"י שם, דגבי אש החרש הוא  
שעשה את ההזיק, שנמל האש והליכה בדיו ולפיכך אין לחייב את מי שמסר  
לו, שהרי באש אין אנו מחייבים אלא את מי שהבעיר ולא את מי ששלח, וכדדרשת  
דמכילתא הג"ל, — משא"כ בשור שהוא נזק הזיק ולא ע"י חרש, כשום הכי  
מחייבים את הבעלים, שהרי בשור חייב אף מי ששלחו ע"י מי שאין בו דעת

(1) לשון הגמרא שם: „במאי עסקינן? אולימא בשור קשור וכו' ס"ש הכא ומ"ש  
הכא וכו' ודקא אמרת: מאי שנא הכי ומאי שנא הכי וכו'“. והלשון מיקשה קצת,  
ונראה שהניסח הקדום היה: „ס"ש הכא ומ"ש הכא“ ומשני: שור דרכיה לנזקי  
וכו', ואח"כ: „ולר"י דאמר וכול' כמו פסור ס"ש הכא ומ"ש הכא וכו'“,  
— ועי' בד"ס שבכ"י ה' ס' ור' גרסום כאן „היכי דמי“ (במקום „במאי עסקינן“)  
וראה במחקר שלי ע"ד ה"ה הכי דמי בנמרא.

— וכלשון המכילתא. והטעם הוא משום שהשור הוא ממנו חייב על נזק כמו שהוא חייב על נזק עצמו (א). לפי טעם זה אפשר שהוא פטור לר"י אפילו ב"מסר לו נוזא סלתא ושרנא". ואמנם סוגיא דגן אינה מזכירה שלד"י פטור במסר לו נוזא סלתא ושרנא מפני שלפי שיטתה "אין לחייבו בכל אופן בשביל מסירת הנוזא וכו', כי אם מסר לחשו"ק הרי אין להם שליחות שאינם בני שליחות. ואם מסר לפקח ג"כ פטור המשלח משום דאין שליח לדבר עבירה (כסתית הגמרא בקדושין מ"ב ע"ב) (א).

(ב) שיטת הסוגיא דב"ק נ"ט ע"ב שאומרת דלד"י "לא מחייב עד שימסור לו נוזא סלתא ושרנא".

לפי שיטה זו אין חילוק עיקרי בין ר"י ור"ל בטעם הפטור לבני מסירת אש לחשו"ק. לפי שניהם טעם הפטור באש הוא שאין ההיזק ברי, אלא שר"ל סובר ששללבת ברי היזקא (ט, וכו' ע"ב) אי מעשיו קא נרמו לו (נ"ט ע"ב) ור"י סובר דשללבת היא כמו נחלת, כלומר שאין היזק ברי כ"כ, משום שאפשר שהחשו"ק ימלא רצון הבעלים וישמור על ראש שלא תדלק (א).

שיטה זו היא אליבא מסקנת הסוגיא בבבלי כ"ג ע"א ד"מאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממנו וכו' (ע"ש). ולפי זה אין עיקר החיוב בנזק אש רק משום נזק עצמו בלבד אלא יש בו גם משום יסוד החיוב של נזק ממנו ומחייב בשמירתה כשם שמחייב בשמירת השור, וכלשון הגמרא שם (דדחתם שורו הוא ולא טפח באפיה). ואין מקום לחלק בין מסר שורו ובין מסר אשו לחשו"ק. והמסקנה ההגיונית היא שאף בנזק אש הוא חייב במקום שההיזק הוא ברי כגון אם מסר לו נוזא סלתא ושרנא.

מן האמור יש ללמוד, שהגמרא בדף נ"ט ע"ב "לא מחייב עד שימסור וכו'" הוא הוספת פירוש לדברי ר"י על יסוד מסקנת הגמרא, אלא שמאמר זה נשתלשל ונשתרבה אח"כ לתוך דברי ר"י בסוגיא שבדף כ"ב ע"ב אגב גררא דלישנא (א).

(א) ע"י שם ברש"י ד"ה צבתא דחרש: "אחיוה של חרש נרמה ההבער, שהוא נמלה והוליכה לגדיש" וכו'. ועי' בד"מ, שהגירסא שלפנינו היא הגהת בהירש"ל. בדפוסים ישנים הגירסא היא: חרש היוק. וכן היא לשונו של נאון: צבתא דחרש רקא גרים ליה דדוא קא אזיל כבער לה ומטטוי לה נאניקה, II, עמוד 247. ועי' בתורת חיים שם ובפ"י לב"ק כ"ב ע"ב ד"ה בפרש"י.

(ב) עי' בת"ח הג"ל שתמה דמ"ש שללבת שפטור לר"י ומסר לו: הווא דחייב, ונרחק לישב. ועי' בפ"מ ס"ו דב"ק שכתב, דשיטת הירושלמי היא, שלד"י פטור באמת אפילו במסר לו נזא.

(ג) עי' בת"ח הג"ל שכתב דשללבת כיון שכבר הוא מוכנת יאניה צריכה תיקון ויכולים החשו"ק לשומרה ולהזהר בה, מש"אכ בהדלקת האש ובהבערתה — אינם יכולים להזהר יפה.

(ד) הלשונות "דהא ברי היזקא" בדף ט' ע"ב, או "מאי טעמא — מעשיו קא נרמו לו" בדף נ"ט ע"ב, וכן הלשון שם "מאי טעמא — צבתא דחרש וכו' ולא מחייב וכו'" ודאי שאינם מעיקר לשונם של ר"י ור"ל אלא הוספת פירוש מאוחרת.

הבחנה זו בין השיטות השונות בביאור דברי ר"י יש בה כרי הארת כמה דברים קשים במתנות שנכתבו בהם גדולי המפרשים, והיא שתאיר לנו את הדרך גם להבנת הסוגיא בקידושין מ"ב ע"ב, שהזכרנוה בציון ט"ז א).

ע' בד"ס שבכ"ו ה' חסר בדרך ט' ע"ב למאמר "מ"ט דהא כרי הווקא". בדרך כ"ב ע"ב הנרמא דא לפי כ"ו ה' ס' ור'; "מ"ט דהא כרי הווקא" (הכתוב הרגיל אצל הגאונים). ובסיום דברי ר"י יש חילופי נוסחאות. בתשובת הגאון המוכאה ב"גיאניקה" הנ"ל נרס בדרך נ"ט ע"ב בסיום דברי ר"ל: "מאי טעמא דהא בר חזקיה" ור"ל נינצטרנ מניה: "דהוא עבר הווקא", ואולי יש לדגיה כאן: "דהא כרי הווקא" כמו בדרך ט' ובדרך כ"ב ע"ב, כנ"ל. - ביירושלמי פ"ו ה"ד מבאים דברי ר"י ור"ל בלשונם העיקרית בלי היספת פירוש ונימוק.

ה' יחזשלמי פ"ו הלכה ר'. השולח את הבערה ביד חש"ו וכו' חזקיה אמר כשנסמר לו נחלת אבל סמר לו שלהבת חוב ור"י אומר היא נחלת והוא שלהבת. וקמיא על דעתיה דחזקיה אילו מי שראה נחלתו של חבר מצלגת והולכת ואין כולה איתה ושמן אינו סמר. אמרי תפטר כשנסמר לו נחלת של הפקר אי נמי שלהבת של הפקר.

וספרש דה"מ. קס"ד דחזקיה מוקי לה במסר לו נחלת שאינה שלו משו"ה פסור שאינה סמנו אבל שלהבת חוב משום דברי הווקא. ולד"י פסור משום דלא חציו הן (ולדבריו אפילו כבר לו נחלא מילתא ושרטא פסור ודלא כהבבלי) וקא סקמי כלום רואה נחלת חברו מצלגת חוב לכביהה ומאי קס"לן פשיטא דפסור. ואי משום חיובא דשלהבת דא נמי קשיא כיון דהנחלת אינה שלו לא עליה ירדיה הטיא נטירותא אלא על בעל הנחלת.

ודבריו מתמיהים: והרי כבר ביאר דחיובא דהא משום דברי הווקא וחייב משום דיתא דנרמא! אבל יותר מתמיה התיירון לפי שיטתו ח"ל:

"ה"ט דחזקיה כיון דהנחלת הפקר הוא ולא ידעין מי הפקירה זכה בה זה כשהביה איתה וכשנסמר לו הנחלת בלא שלהבת פסור משום דלא כרי הווקא ואיהו לא קעביד מיירי דנרמא בעלמא הוא. אבל בשלהבת דברי הווקא כעשה מעשה בידים הוא שמסר לאילו וחוב". עכ"ל. ומה בין נחלת שלו ובין נחלת שזכה בה מן הפקר? ואם בנחלת שלו פשיטא לו דחוב בעל נחלת אפילו מסרה אתר לחש"ו משום דסמנו הוא כ"ש וכ"ש כשהזכה בעצמו מסרה לחש"ו דחוב? מלכר מה שכבר העלו בעלי התוס' דאף למ"ד אשו משום סמנו הכוונה חיוב סמנו הוא ולא חיוב נטפו והוי סמס כבר ואין נ"מ בין נחלת שלו לנחלת דעלמא. — ואמנם י"ל שהירושלמי פסור כשיטת רש"י ור"ח דבעינן שהיה האש סמנו ממש. (ועי' בשמ"ק ובפנ"י שביארו שגם רש"י ס"ל כותם) אלא שמחלק בין הדלוק בידו או יצאה האש מאליה).

ועד האך נקיים דברי חברייחא חומר בשור מבאש. מסר שורו לחש"ו חוב משא"כ באש ואי טעמא משום דהפקר, מאי חומרא בשור. אש שור הפקר מי מחייב? ועי' בגעם וירושלמי, בגליון הש"ס וברידב"ז שנלאו לפרש דברי הירושלמי ולא העלו ביאור מספיק לע"ד.

ע"ב נראה לפרש דקושיית הש"ס אמיסא דמתניתין קאי, דאמינן שלח ביד פקח הפקר חייב. והנה פשיטא דלא מיירי בשורה בידו, וכי מיסרא כע' דחייב הפקר הלא כבר שגנו שהשומר נכנס תחת הבעלים. אלא מיירי לאחר שכלתה שליחותו, וקס"ד דירושלמי כגון ששלח לערך ראש בשום מקום ע"מ שישכשל

שם בע"הב תבשילו. והלך לו השליח, ויצאה האש והזקה, וניתא לר"י דאמר  
 אשו משום חציו והרי חציו הפקד הן, אלא לר"ל (שהוא בעל המיטרא משמיה  
 דחזקיה בבבלי) דאמר אשו משום סמנו קשה וכי מי שרואה נחלת של חברו שאינה  
 כלה אינו פסור ואכא חייב הפקד. כיון שכלתה שליחותו בלתי שמירתו וחזרה  
 על בעליה הראשונים, וה"ה שיכול להקשות גם ארישא שלח ביד חש"ו אמאי  
 פסור, אלא התם אינא לדחוי שפשי החרש ולא עשה כמצות הבעה"ב (כמו  
 שפירש"י שהלך לגרוש והדליקו), ומשני תפטר בשממר לו נחלת של הפקד, כלומר  
 לא שממרה ע"ם להוליכה לבשל תבשילו אלא שממרה לו להוציאה מחצר ע"ם  
 לכבותה וע"ם שתשקע. וקשה לה בעכשו ברשותו של הפקד. ומצאתי מעד לדברי  
 בדברי התוס' רי"ד לב"ק כ"ב ע"ב וז"ל: ולא מחייב עד דמסר ליה סילתא ניוא  
 ושרטא. פירש המרה דהא ודאי פושע הוא ומשמע מתוך פיהו ושהחרש הולכים  
 למקום אחר והבעירם ואחריהם נשרף הגרוש ואנו מחייבין את הפקד מפני שפושע  
 וכמר בידו הבל מתקן, ואינו נ"ל דכיון דקמבר ראשו המהלכת היא משום חציו  
 א"כ מעשה חרש הן, ואע"נ דראשון פושע אין לנו ללכת אחר פשיטתו של הראשון  
 אלא אחר מעשה חרש כדאוכחית במהדו"ק, משו"ה אין לפרש אלא כדפרושיית  
 במה"ק שדמקור (צ"ל: שהפקד) שם אותם בארץ והיתה ראויה הדליקה ללכת לגרוש  
 וחציו הן אלא שמומרה לחרש לשומרה שלא תלך ומש"ה לא מופסד שאלו היה מוסרה  
 לבן דעת ה' פסור, עכ"ל. ועי' מ"ש בתוס' רי"ד לר"ע נ"ט ע"ב וז"ל: מה  
 דכתבין במהדו"ת דהלכתא בהא כרי"ל משמי' דחזקי' ואע"נ דפסקין הלכתא  
 ראשו משום חציו כרי"י בהא הלכה כרי"ל אינו כלום, דהא בהא תליא דכיון  
 דקי"ל אשו משום חציו והיכא דמסר לו שלהבת חצי חרש הן, אע"נ דראית ליה  
 לר"י אשו משום סמנו ה"ם היכא דאזיל ומזיק מגפשיה, אבל היכא דחרש קעביד  
 מעשה בידים בתר מעשה דחרש קאזלינן והפקד שממר לו פסור, שכן חזמה האש  
 המהלכת לר"י כבמקום נחלת לר"ל, וכי היכי דעל מקום נחלת לא מחייב רי"ל  
 לפקד מפני שהוא מעשה חרש ה"נ בכל הגרוש לא מחייב ר"י מפני שהם חצי  
 חרש וכו' עכ"ל.

ועפ"י דברים אלה יש לומר שהירושלמי הקשה בין לר"ל ובין לר"י, דהמקשה  
 סבר שבעל האש סמס לחשו"ק או לפקד שצלוטוה למקום ידוע והם עשו  
 שליחותם ומשם הלכה האש והזיקה, ופריך דאמאי חייב הפקד וכנ"ל והרי בלתי  
 שליחותם ואחריותם, ומשני תפטר בשממר לו נחלת של הפקד אי נמי שלהבת  
 של הפקד, (כלומר לר"ל כראית ליה ולר"י כראית ליה), והיינו שממרה לו  
 לשומרה וכמ"ש הרי"ד ז"ל, ומשו"ה הוא חייב במסר לחשו"ק, ובמסר לפקד  
 הפקד חייב שהוא חייב בשמירתו.

ועי' בסו' מהר"י לוי שדגיה לשון הירושלמי, וכך צ"ל לפי דעתו: חזקיה  
 אמר בשממר לו נחלת שאינה שלו אבל מסר לו נחלת שלו חייב (משום שחייב  
 בשמירתה וכשלא שמרה וסמרה לחשו"ק חייב בנוקה ולית ליה לחזקיה שיש  
 חילוק בזה בין אש לשור ובור), א"ר יוחנן הוא שלו היא שאינה שלו, ועלה  
 גרסינן: וקשיא על דעתיה דחזקיה אילו מי וכו' כיון דלחזקיה מיויר בנחלת  
 שאינה שלו אמאי יהיו חייבין על שלא שמר נחלתן של דברם, וכי מי שרואה  
 נחלתו של חברו מגלגלת והולכת ולא חש לכבותה אינו פסור? ומשני: תיפתר  
 בשממר לו נחלת הפקד וכו'. כלומר הא דאמר בשממר לו נחלת שאינה שלו  
 אין פירושו שאינה שלו אלא של חברו, אלא הפירוש שהוא של הפקד ובין  
 בשממר לו נחלת הפקד וכו'. כלומר הא דאמר בשממר לו נחלת שאינה שלו  
 כשממרה לחרש הוא הפסור אבל כשממרה לפקד הפקד חייב, אבל בנחלת  
 חברו פסורין לפי שיש לה בעלים לשומרה, ולית את שמע מנה כלום –

סמילתא דחוקי' לעין נחלתו של חברו. והגה בעצם פירושו הקריבו בעל נתיבות ירושלים אלא שהיא לא הגיה כלום בלשון הירושלמי. ועי' ש שהביא דברי השם"ק ב"ק כ"ב ע"א שכתב דלשונת רש"י דחוקא בהדליק באש של חברו הוא פסור. אבל באש של הפקר חייב. ולפי"ד פירושו מחזור יותר בסוגיות הירושלמי. ועי' ס"ש ביו"ע לב"ק ט' ע"ב בפירוש הירושלמי דג"ל ודבריו קרובים לדברי גליון הש"ס בירושלמי.

הגה במרה"ס כתב לישב עפ"י פירושו בדברי הירושלמי מה שהקשה על הבבלי נבי כלב שנטל חררה דמקשי הגמ' ולחייב נמי בעל הנחלת ומשני בששמי נחלתו. ומשמע דבלא"ה חייב וקשה דס"ש ממי שמסר לחשו"ק דפסור משום דמעמיא עמיא ואזלא וצותתא דתרש קאגרים לוי. אבל לפי הירושלמי דמיייר בנחלת של הפקר ניתא. עכ"ל. ולפי"ס שהעלות בפירוש הירושלמי אודא ליה תירוצו והדירה קושיתא לדוכתא. ונראה לתרץ שסתם מסורה לחשו"ק אינה גרם להויק אלא שהיא שמירה פהתה ופסור סריני אדם משום דהתורה מיעתה כשמייתה ומ"מ חייב כדניי שמים. והא דאמרין שור דרכו לתקוי בור דרכו לתקוי ה"ס משום הכי לא גני בנתיבתא דחש"ו אבל נחלת דמעמיא עמיא ואזלה גני שמירת חש"ו. ושור קשור ובור מכוסה מיירי בקשור ולא נעל כראוי ובכמוי רעונ. שאלמלא מסר לחשו"ו נמי הוי חייב ואולי דחוקי התם' שם.

ועדיין קשה לר"י דאמר אפילו כמר לו שלהבת נמי פסור. והינן כדמפרש הש"ס משום דצבתא דחרש קגרים. ס"ש מכלב שנטל חררה וכו' וכמו שהקשה במה"ס הג"ל? והגה בבריותא דתמר בשור ובור מבאש נחא דבריותא דהתם מתוקמא כר"י דסובר טמן באש חייב ולדירה ל"צ לאוקמטא דרבא דסאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום סמנו. ואתנא כפשוטו צבתא דחרש – כלומר חציו של חרש (ועי' בתום' שם). אבל קשה דהא ר"י אמר לסולתיה אמנותין דהשולח את הבערה. וכי יאמר מציתין ר"י הוא? ומי דחקו לה? הא אפשר להעמידה כחוקיה דה"ה היא. ואפשר משום דסבר כר"י מוקי מתניתין כוותיה. ובמחקרי על טמן באש שאני ועתיד לפרסמו אי"ה בפירושי השני אבאר את הדברים יותר. ולפי"ז צ"ל דקושיות הש"ס ולחייב בעל נחלת הוא דק לר"ל דאמר אשו משום סמנו ולא לר"י.

אמר כתבי את הג"ל ראיתי בחידושי הראב"ד לב"ק (הוצ' כהר"ש אשלס) וז"ל: ולחייב בעל נחלת. נ"ל דלרש לקוש הוא דמקשי דאמר על שאר גדיש כוליה פסור. והכי מקשי ולחייב נמי בעל נחלת אשאר גדיש דמסוגיה היא. ראי לר"י כיון דחצי כלב הוא אמאי לחייב בעל נחלת. ויש לאמר דאפילו לר"י מקשי דכל אשו בפשיעה חציו הם כדכתיב כי תצא אש מעצמה וקרי ליה סבעיה. הילכך שניהם משעו בנחלת זו וחצי שניהם היא. מיהו קשיא לוי בעל נחלת אמאי חייב והא אמרין בפרקא קמא שאם מסר נחלתו לחשו"ק פסור. ונראה סבאן שאם [צ"ל: שלא. עי' בשם"ק] פסור בנחלת לוד חשו"ק אלא היכא דאיכא צבתא דחרש, אבל היכא דליכא צבתא דחרש [פלת דחרש צריך למחוק. עי' בשם"ק] אדרינה ונחלת דרידה בלחוד נפקה והויקה (בשם"ק כתוב: עבד הווקא) חייב. משום הכי אקשי ליה ולחייב נמי בעל נחלת. עכ"ל. (ובשם"ק קושע ראש דברי הראב"ד). ודברי הראב"ד צריכים ביאור, דאמאי לא נימא בכלב נ"כ צבתא דכלב? ונראה לחלק דבמסר לחרש מיירי שהחרש ליבה את האש והוסף עצים ועשה סדורה דבכה"נ ו"ל צבתא דחרש קא גרים. משא"כ בכלב שלא עשה כלום אלא שהחליך את הנחלת ואין בכח הנחלת לשרוף אלא ע"י לבוי החרש ולהביי חייב בעל הנחלת. דהולכת הכלב היא כהולכת הרוח. ועי' מש"כ בציון ט"ז הע' 1 בשם הרמב"א דמייירי שלא אמר לחרש שיווק



ורק החזק מדעתו. ולדעתי יש לתרץ קושית התוס' לעיל י"ט ע"ב ד"ה וכו' אחמר שהקשו על רש"י ראמאי פסוק הקישר בארזיה ארזי רמ"ם לחיוב משום אשו דהוי כאבט סכנו ומשאו שהגיון בראש ננו ונפלו ברוח מצויה דהאי תרגול הוי ברוח מצויה וכו' עי"ש. די"ל במשימת דתתם עשה התרגול את כל החזק והרי הוא כצבתא דתרש. משא"כ בכלב שלא עשה כלום והולכתו היא רק כהולכת הרוח. ומצאתי את הדברים מפורשים בתוס' רי"ד לב"ק י"ט ע"ב שכתב וז"ל: פי' ח"נ לא מתקם אלא אבעל תרגול ובארזיה ארזי וכיון דהאי הוא אין למר בו קשרו אדם אחר חייב כדפרישית במהדו"ק דכיון דשני עביר מעשה כסלה הגרמנו של ראשון וכו' עכ"ל.

ועי' בשם"ק ב"ק כ"ג ע"א שהביא בשם הראשונים תירושים אחרים כפירוש קישית הגמ' וליחויב בעל נחלת.

## השמיטה לצד 125

שם ע"ד ע"א. תד"ה בורר וכו' הקשו דכריש פ' תולין אמרין מה דרכו של בורר בורר אוכל מתוך פסולת. וי"ל דהתם בפסולת מחבה על האוכל וכו' דהתם במשמר איירי. המלים האחרונות אינן מובנות ראשו משמר דרכו שיהא בו פסולת מרובה על האוכל. ונראה שהיו תיחין שני, וכונתו דמשמר דמי לקטן ותמתיי שהיוא כלי, ובכלי לא בעינן פסולת מתוך אוכל דבהם אפילו אוכל מתוך פסולת חייב. והם שני תירוצים שהורכבו זה בזה. ועי' בחי' הר"ן שתיירץ כן. ועי' בחי' הרמב"ן שתיירץ נ"כ דבנפה וכברה חייב אף בבורר אוכל מתוך פסולת, ואח"כ כביא שבתוספות תירצו לחלק בין אוכל מרובה על הפסולת ובין פסולת מחבה על האוכל וכו' ועי"ש שכתב ולא מסתברא דנבי שבת לעילם אסור לבורר פסולת ולדאיה אוכל וכו'. הרי שהרמב"ן רצה תירוצם של התוס' המפורש בתוס' שלפנינו וקיים את התירוצן השני שהוא מוכלע ורמז במלים „דהתם במשמר איירי“. ונראה שמסדר התוס' שלפנינו הרגיש את הדוחק שבתירוצן הא' ולכן הבליע בנעיסה תירוצן שני.

שם צ"ג ע"ב תד"ה אמר מר זה יכול וזה יכול וכו' עי"ש שהקשו ראמאי לא בעי בזה אינו יכול וזה אינו יכול ותירצו משום דאין נחלת כאין יכול שלא ידא בו שיעזר לכל אחד. ועי' ברשב"א שתיירץ כן. ואולם באותו דיבור כתבו דבאינו יכול מדרו כילתו דשייער אחד לכולן. וזהו תירוצן שני לקושיא דג"ל דהם שני דיבורים שהורכבו זב"ז ועי"ש במהרש"א.

### III מחקרים

#### מחקר א.

(לעמוד 23 הערה a 44).

ע"ד חילוף הכתיב מרבא לר אבא וסר אבא לרבא.

כבר כתב רש"י באגרתו השניה: „ורבה רבא אבה ואבא שמתיהן ובר זה ריש שבראש המלה סימן הוא לרב ולשנא קלילא“. או בטוסח אחר: „אבל רבא שמו אבא ונקרא שמו אבא [צ"ל: רבא] במקום ר אבא בדרך קצרה“ (1) הם בתשובה לרה"ג: „ודעו כי רבא אבא שמו זה ריש שדוסיפו עליו במקום רב וכו“ (2) והנה אף שרה"ג כותב בתשובתו זו: „רבא מתאמא הוא דרב יוסף בר חמא דהוא דעם אביי“, ואת האמוראים האחרים שנקראו נ"כ רבא הוא מזה בשמות אבותיהם (3) מ"מ אנו רואים שלא תמיד נשמר הכתיב רבא לרבא סתם. ויש שהוא מובא בשם ר אבא. וכן מובא ר' אבא בשם רבא הן כגמ' והן בספרי הראשונים כמו שנראה. מהדומאות שבהערה 44 שבפנים. וכאן אוסיף עוד דוגמאות אחדות:

(1) ברכות ט"ז ע"ב: אמר רחב"א אמר ר"י וכו' מעלה עליו הכתוב וכו' אמר לו רבא לא סבר לה מר וכו'. ובד"ס שם מביא שובני"מ וכן בע"י דפ"ר נורסים רבה. ועיי"ש שכתב שנירסא זו עיקרית ולא מציעו דרחב"א ירד לבבל. אבל רבה מציעו בו שעלה לא"י ע"י תוס' עירובין כ"ב ע"ב.

ובתוס' שם ר"ה קרקאא כתבו: רישך היינו רבה שהיה רבו של אביי וכו' ומציעו שהלך רבה לא"י ללמוד תורה לפני ר' יוחנן בסוף פרק שד"ג (כתובות ק"א עא). אבל בכתובות נאמר שאחיו של רבה שלח לו (אגרת כרי שיעלה לא"י. רש"י) יש לך רב וסנו ר"י. ולא נודע אם באמת עלה לא"י. ועי' בת"י לובמית ע"ח ע"א שכתבו כעין מ"ש התוס' בעירובין דג"ל וסימו: ואפשר שעלה ללמוד בסנן. הרי שהסילו זה כספק. ובאמת לא הוזכר באחד מן המקורות שרבה עלה לא"י. ולפי הגירסא שלפנינו בר"ה י"ח ע"א: „רבה דעסק בתורה וזה ארבעין שנין“ – אי אפשר כלל להגיע שרבה הו' בא"י. שהרי לפי עדותו של רש"י באגרתו נפטר רבה תרל"א לשמחתו וא"כ נולד בשנת תקצ"א ור"י נפטר לפי עדותו של רש"י בשנת תק"ן וא"כ אי אפשר שעלה לא"י בחייו של ר' יוחנן.

(1) אגרת רש"י לרב"מ לזין עמוד 127 ועמוד 128. ועי' תג"ה צד 38 הע' ז' וצד 353.

(2) שם נספח ו"ח. ועי' ביצה כ"ט ע"ב דרש רבא בר ר"ה זוסי וכו' פוקן ואמר לה לאבא וערש"י שם. ופשוט שאבא הוא רבא בהשמטת הריש, מאחר שלא נרג לכנותו בשם רבי ..

(3) הוא מנה שם ט"ז רבא בש"ס: רבא בר ר"ה. רבא בר נתן וכו'.

ואמנם בעל דוח"ר (בח"ב עמוד רי"ט) הכריח שהגירסא בנ"ט שלפנינו היא משובשת (וצריך לנרמ: רבה דעסק בתורה היה שותין שנין) ויצא בפולמוס עז נגד נרץ שהכריע על יסוד הגירסא שבידינו שרבה לא היו מעולם תלמידיו של ר' יוחנן ומש"ו שיער שהדברים בכתובות קי"א (ומנ ר' יוחנן) הם הוספה מאוחרת. ראה בדוח"ר שם עמוד רי"ה.

איני רצה להכנס כאן בפולמוס עם מסקנותיו של דוח"ר, שלפ"ד אינן מברשות כלל, וברעתי לשוב לשאלה זו אי"ה במאמר מיוחד. ובאן אעיר רק שלא מצאתי ראיה מחלטת שרבה הי' תלמידו של ר' יוחנן בא"י.

וסה שהביא בתת"א (עמוד 1063) סגרים נ"ט ע"א שא"ל רב חסדה לרבה מאן ציית לך ולר' יוחנן רבך - בנ"ט שלפנינו רשום עה"נ: נ"א רבא. גירסא זו היא עוקרת בעיני. אלא שאין זה רבא הדוע אלא ר' אבא הראשון שהי' תלמידו של ר"י (יחש' שבת פ"ג ה"ה, וימא פ"א ה"א, נדרים פ"א ה"א, נזיר פ"ב ה"ה, ובבבלי עירובין פ"ו ע"ב, ועו' בד"ס גירסות אחדות ועו' בדתו"א עמ' 5) וגם שמו נחקצר לרבא, כמו שנראה להלן. (בד"ס לעירובין הג"ל מביא שברייף ב"י גרס אמר רבא א"ר יוחנן).

ובתת"א הג"ל ציין עוד לכ"ב ע"ה ע"א וע"ב (ב' פעמים), במהדרין ק"ד ע"א וע"ב (י"ג פעמים) ע"ז כ"ו ע"ב, מכות ט"ז ע"ב. (וגם ציין לתוס' ב"ב קנ"ה ע"א ד"ה איתמר) שבכולם אומר רבה בשם ר"י ומכאן שהי' תלמידו. והנה בכל המקומות הג"ל מביא בד"ס גירסות אחדות: בב"ב גרסים כמעט כל הכ"י רבה בר בר חנה, וכדפוס סיוור גרס - אמר רבא!

במהדרין הגירסא בנ"ט שלפנינו בכל המקומות: אמר רבא א"ר יוחנן! אלא שבמקומות אחדים מביא בד"ס בשם כו"מ מקומות אחרים: רבה. (שאר מקומות גרסים רק: א"ר ר' יוחנן, עי"ש אות יוד) ובמקומות אחרים גרסים כו"מ ושאר המקומות: רבה ב"ב חנה (עי"ש אות כ').

אבל מענין מאד שכב"ק גרס שם אמר ר' אבא אר"י (ד"ס אות מ'). ועו' בד"ס שם דף קס"א אות ד' שבכ"ק היה כתוב על הגליון א"ר אבא א"ר יוחנן, והונה: אמר רבא אר"י. ובחדר שרבא זה הוא קיצור מר' אבא. בע"ז כ"ו ע"ב נ"כ הגירסא בנ"ט שלפנינו: רבא. ובגליון: רבה. ובד"ס מביא בשם כו"מ, רי"ף ורא"ש ותוה"א: רבה ב"ב חנה.

במכות נ"כ הגירסא בנ"ט: רבא א"ר יוחנן. ובגליון רבה. אבל בכי"ס נ"כ הגירסא רבא. וכע"כ שהוא קיצור מר' אבא.

עכ"ס. אין לקבוע על יסוד המקומות הג"ל כעובדה היסטורית שרבה היה בא"י ולמד לפני ר' יוחנן.

והרבה יש להצטער על העזובה הגדולה הזוהרת אצלנו כמקצוע של קביעת סדר הדורות בזמן התנאים והאמוראים. כל אחד בוחר לו מניחאות שונות אותה הגירסא האיתה לו ביותר, ולאחר שנעצמה איזה השערה בלבו הוא מחזיק בה בעקשנות מרובה ואינו חושש כלל לבחוק בכ"י ובשאר נוסחאות ולחקור ולדחש, שמא השערתי בדאית היא, ויש שמרחקים ללכת ומציהים יסחקים ככל העולה על לבם ומעקפים את הכתוב והמפורש ובלבד שתהא הששתם מקוימת בידם. נשתגענו מכל אומה ולשון!

נחזור אל הראשונות. מכיון שאין לנו ראיה שרבה לא היה בא"י שוב אנו יכולים לקיים את הגירסא שבידנו בברכות פ"י ע"ב הג"ל, אלא שרבא הוא קיצור מר' אבא.

(2) עירובין מ"ו ע"ב: דא"ר אבא א"ר יוחנן ר"י ור"ש הלכה כר"י. ועי"ש בד"ס שבד"ק כ"י הגירסא דאמר רבא א"ר יוחנן הוא קיצור מר"א כנ"ל. ובד"ש המובא בד"ס שם הגירסא: דאמר רבה ב"ב חנה אמר ר' יוחנן. ואפשר שהיה כתוב רבא, ומרבא הגיעו לרבה וממנו לרבה בב"ת.

(3) כתובות ס' ע"א: עד כמה אמר רבא א"ר ירמיה ב"ר אבא ג' חדשים (בכ"מ וכן בתוס' ר"ד גירסות אחרות) ועי' בתות"א עמוד 4 שכתב: נראה שצ"ל: ר' אבא (עי' מצילה י"ח ע"ב וחלין נ"ו ע"א תצ"ב ע"א). וכן בירושלמי סוטה ס"א, ה"א: רבא בשם ר' ירמיה צ"ל ר' בא. וכמ"כ בכתובות ספ"א: רבא בשם ר' ירמיה, ואח"כ ר' בא (עי' שם עמוד 1044).

(4) גיטין ס"ג ע"ב: ההוא נברא ודודר לה ניטא וכו' א"ר נחמן וכו' אמר ליה רבא וכו' שלחיה לקמיה דר' אמי וכו' ור"ח בר אבא אמר נתיישב בדבר. ועי' ברוה"ר ח"ב עמוד רל"ט שמביא בשם הירושלמי שדחב"א מת קדם ר' יוחנן ובסה"ר ערך רחב"א נ"ג בדבריו. ובעל דה"ר דררכו מתריו גדם בדברים קשים שלא ראו נמי מפורשת בגיטין הנ"ל ומביא ראיה מכרכות ט"ו ע"ב דג"ל שרבא חי בימי רחב"א, וכל דבריו שם אינם. וברור שגם בגיטין רבא הוא קיצור מר' אבא.

(5) ע"ז ל"ד ע"ב: ההוא ארבא דמוריסא וכו' אותיב ר' אבא דמן עכו וכו' א"ל רבא עד דאידינא וכו'. ועי"ש בב"ח שהגיה: א"ל ר' אבא.

(6) הוריות ב' ע"א: אמר אביי אף אינן נמי תנינא וכו' אמר ר' אבא אף אנן נמי תנינא וכו' אמר רבינא אף אנן נמי תנינא וכו'.

וכבר עמד ע"ז בבאר שבע (מובא בסה"ד ערך ר' אבא) דא"ך קבע רב אשי דברי אביי קדם ר' אבא והלא ר"א גרול אפילו מרב יוסף, ומשו"ז הוכיח דשני ר' אבא סתם היו. ועי"ש שצ"ח לחלין צ"ו ע"ב: א"ל ר' אבא לאביי ולשעריגהו וכו' ובעל דה"ר (בח"ב עמוד 460) מביא את דברי הבא"ש דג"ל ומעיד ע"ז: ולחנם נסתפק וכבר נתבאר מהירושלמי דהיו שני ר' אבא וכו'.

בעל דה"ר צדק בהגתתו שהיו שני ר' אבא (היו הרבה! עי' במשפ"ס וכתות"א בערכו). אבל במקום זה לא עיין שר"ח ודרא"ש וכן בכ"מ המובא בד"ס גורסים: רבא. והפעם נכתב השם רבא במלואו: ר' אבא.

וכן שם לקמן: אמר אביי והא לא תנן הכי וכו' אמר ר' אבא והא לא תנן הכי וכו' אמר רבינא והא לא תנן הכי וכו' — הגירסא בכ"מ אמר רבא.

(7) ב"ק י"ג ע"א: אמר ר' אבא שלמים שהויקו וכו' ושם ע"ב: אמר רבא תודה שהויקה וכו'. וברא"ש שם מפורש ששני המאמרים הם של רבא. וגם ר"ח גורס בשניהם רבא. ועי"ש בר"ח: כתב טאון וצ"ל אשכחן נוסחא עתיקתא בהאי לישנא: אמר רבא תודה שהויקה לר"י הגלילי משתלם חצי נזק מבשרה אבל לא מאימוריה הניזק אוכל בשד ומתכפר מביא לחמה. היינו קמיתא דרבא. סיפא איצטריכא ליה. מאי דתימא ליטא ליה מו"ק את אכלתא בישרא אנא אייתי לחמא קמ"ש דאמר ליה הניזק לחם למאי אתי ליה לכפרה וכו' מי אית לי כפרה בגווה.

רואים אנו איפוא שגם בנוסחא עתיקתא נורם בשניהם רבא. ובגמ' שלנו נכתב פה אחת השם רבא (במלואו).

יש לי עוד דוגמאות רבות מאד ואין בראשי למצות במקום זה את כל התומר הרב שבידי. ולא אביא אלא עוד שתי דוגמאות, שמתוכן נראה שמתוך החקירה בשמות האמוראים יש להאיר כמה שאלות וקשיות בסוגיות התלמוד.

(8) ב"ק י"א ע"א: אמר שמואל אין שמין לא לנגב ולא לגזל אלא לנזקין ואני אומר אף לשואל ואבא מודה לי. ועי"ש ברש"י ותוס' שנדחקו הרבה בפירוש מאמר זה.

ובשאלות (הר"י הגצ"ב ז"ל) שלפנינו הגירסא: אמר שמואל אמר רבא. ובדגהות ראל"צ שם: מלת רבא פעות נלה הוא.

ובשדה ירושע לירוש' ב"ק שם מביא גירסת השאלות: אמר ר' אבא. וברור שגם בשאלות שלפנינו נתקצר ר' אבא לרבא.

ועי' ברש"י שם שכתב בפירוש מאמרו של שמואל הנ"ל: מנהג הדיונים הוא וכו'. ובתוס' שם מביאים בשם שאלות דרא"נ (פ' אמר סי' קי"א) דננים: אמר שמואל אמר לי אבא עי"ש. וגירסא זו קשה מאד, והרי הוא אומר אח"כ: ואבא מודה לי ומשמע שבתחלה אמר סתם. וקשה בעיני לסחוק בשאלות את המלים "ואבא מודה לי".

ואין לומר שאבא הראשון הוא אביו של שמואל, שלא מצונו ששמואל תולק על אביו בהלכה (אבל עי' ב"ב ס"ב ע"ב. וי"ל דשם הוא מחלוקת בגירסא עי"ש. ועי' ירושלמי ובמס' פ"ד הי"א ואבא בר חא פליג על שמואל בריה? עי"ש בפנ"ם ובקרה"ע. ועי' ירושלמי שבת פ"ה ה"ו אבא בר בא מפקד לשמואל בריה לא תקבל עליך מתנות ודוחק לומר שבתחלה מביא מאמר סתמי בשם של אבא (= רב. עי"ש בבבלי ובירושלמי) ומפרשו (אף לשואל) ואח"כ הוא מספר שאבא = רב הודה לו בכך.

ולכן נראית לי יותר הגירסא שלפנינו בשאלות: אמר רבא. ואין זה רבא סתם חבד של אביו אלא ר' אבא הראשון שהו' בימי' של רב ושמואל ומכיר הרבה הלכות בשמו של שמואל. (עי' בתות"א עמוד 3 ובמש"ס עמוד 4). ואולי צריך לגרוס: אמר שמואל אמר לי רבא = ר' אבא. ואפשר שר' אבא זה הוא ר' אבא בר סמל דהנה בירושלמי פ"א ה"א רב"ק (וכן בפ"א ה"ד דקידושין מיבא בתר"ה

(1) אח"כ ראיתי שהרה"ח ד"ח אלכעק במאמרו "רבא השני" שנדפס בספר היובל לר"י פרימן תולד ומכירה פכ"ס בש"ס שמלכד רבא הירדע חבר ובר פלוני' של אביו היה עוד רבא סתם שחי אחרי רבינא ורב אשי אז בסוף ימיהם. בין שאר המקומות הוא מציין גם לב"ק י"ג ע"ב. והנה לפי מה שכתבתי בפנים נפתר כמה מראיותיו. ובכלל נראה לי שאי אפשר לקבוע מסמרות בשאלת המספר של האמוראים בשם רבא עפ"י נוסחאות הדפוס. ולא עוד אלא שחושב אני שקיצור השם ר' אבא לדבא, לפי שדותו של רה"נ, אינה רק דבר שבבטוי האותיות כלומר שהבטוי רבי נבלע בבטוי השם אבא, אי שקיצור זה נעשה בכונה לשם סימן הייחוד אלא שהוא דבר ש"בכתב", כפי שהו' נהוג אז בין המופרים כותבו או משתיקי הש"ס. עכ"פ לא נשמר ה"בתיב" בדיוקנות. פעמים כתבו את השם ר' אבא במלואו ולפעמים כקיצורו. מתוך כך הוכנסה ערבוביא בשמות האמוראים וסדרי ומציהם. ועל יתר דברי ההבס ד"ח אלכעק במאמרו הנ"ל אני דן כמיוחד במחקרי "רבא הראשון".

אין שמיין) אונטן: רב יהודא שלח שאל לר"א וכו' א"ל אין שמיין לא לנגב ולא לנזלן, ומניין שאין שמיין להן, אמר רבה בר מנחם (בירוש' קידוש' הג"ל: רבי בא, והוא ר' אבא) חיים שנים ישלם וכו'.

ונראה שהדין שאין שמיין שניו בברייתא ור"א בר מנחם מפרש את הברייתא, ועי' בה"ג לב"ק שטורם: אמר שמאל תנא אין שמיין וכו' (וכן הוא בדפוס וויניציא ש"ח המבוא בד"ס). ואל תחמה על שר"א בר מנחם הוזכר בשם ר' אבא סתם, שכן הוא בא בירושלמי יבמות פ"ב ה"ג: ר' בא בעי קמי' ר' אימי הקדושה ריקקה לחלוצה וכו' והשוה בבלי שם ק"ה ע"א: כי יהודא דאיתא לקמיה דר' אמי הוי יתיב ר"א בר מנחם קמיה ריקקה מקמי דתחלוץ וכו' א"ל ר' אמי וכו' א"ל ר' אבא וכו'.

וידידי המנוח הרד"ח רס"ם בעהר ז"ל במספר דברי משולם משער שרבא זה ששמאל מוכרח הוא הריש נלחם שבימיו, שכן נקרא הר"ג בשם רבא בסדר עולם וטא בפדום ובשמושא רבא, (עי' שם עמ' נ"ו) וכבר התבארתי עם המחבר ז"ל בחלופות סכתבים שהיתה בינינו ודחיתי את השערותיו ואכ"מ. ועי' ברא"ש סוף סם' מנחות שכתב: ואפשר דבעי לסדוי האי אמר רבא כגון רבא דיליה כלומר ע"ש הרב שלמח האי שמושא וכו'. והמחבר הג"ל דחה דברי הר"א, רמצינו שתלמיד קורא לרבו בשם מר או מור אך לא בשם רבא, ובאמת מצינו בפסחים נ"ב ע"ב אמר רחבה אמר ראבי יהודא הר הבית סטיו כפול היה, ועי' שם בר"ח וברש"י ביצה י"א ע"ב וס"ש ע"ו במשפחת מוסרים עמד י"ח הערה פ"ט. ועל ה"שמושא רבא" ודאי שיהא לאחר הגאונים שישמו רבא, כגון מר רב רבא נאמן, עי' אגרת רש"ג צד 106.

9) ב"ק כ"ו ע"ב: אמר ליה ר' אבא לרב אשי הכי אמרי במערבא משמיה דר' עולא לפי שאין דרכן של בגי' להתבונן בדרכים, והוא עובדא בנדרעא וחייב שמואל, בפומבדיתא וחייב רבא (נרשם עה"צ: ס"א רבה וכן לקמן). בשלמא שמואל כשמעיה אלא רבא לימא בשמואל ס"ל, אמר רב פפא קרנא דעצמא הוי דכיון דברשות קעבדי איבעי ליה לעיזי ומיזל.

והנה בד"ס מביא שבר"ף כ"ו ובדפוסים ישנים גירסא רבא וכן הראב"ן כתב דהלכתא כרבא ור"ם דבתראי ניהו, אבל בדפוסים שונעים פיזור וויניציא ובסילאה גירסא רבה, והעיר ע"ז בד"ס שנוסחא זו עיקרית דרבא במתווא היה ולא בפומבדיתא, ועי' שם שכתב שהראב"ן לא העתיק היה עובדא בפומבדיתא ואולי נרם

ס' על הגתתו של בעל ה"ס שרבא לא הו' בפומבדיתא יש להעיר סם' עירובין ס"ג ע"א ת"ש הני שב שמעתא וכו' קמיה דרבא בפומבדיתא, ועי' ג' רשום: צ"ל דרבה, אבל אין זה מוכרח דגם רבא הו' בא לפומבדיתא, עי' ע"ז נ"ח ע"ב אמר רבא כי אחאי לפומבדיתא אקפן נחמני וכו', פסחים קי"ז ע"ב אמר רבא אשכחתינהו לפני דפומבדיתא וכו', ב"ק צ"ז ע"ב א"ל רבא לרב יהודא וכו' ורב יהודא הו' בפומבדיתא כמבואר בקידושין ע' ע"א (עי' שם רש"י ד"ה לא מבעי לך לסיוול) וע"ב (מכרח דב יהודא בפומבדיתא, ועי' ג' בשם השאלות: נהרדשא).

ועי' באגרת רש"ג צד 88: "ולבתר אבוי מלך רבא במתווא רמן פומבדיתא היה", ואמנם הרב רי"א הלוי ז"ל פירש ברוה"ר ח"ב רמ"ה ע"א שהבונה הוא על מתווא שנחשבה על מתיבתא פומבדיתא, אבל פירושו דחוק ורחוק, ודומי שהלוי העלים עינו מכל המקומות דג"ל שמוכחים שרבא ישב ישיבת קבע בפומבדיתא, אלא שאח"כ כשהגיע לראשות תקע ישיבתו במתווא סקום סגורי אבוי.

במחזא. וזו השערה רחוקה מאד. הראב"ן אינו מעתיק שם את המציא כצורתה ורק מסר את תמציתה ולפיכך היא משמיט גם את הדברים הוה עובדא בפומבדיתא. ולכן נראה לי שהגירסא רבא היא עיקרית, אלא שהשם רבא הוא קיצור מן השם ר' אבא.

ועפ"י נחזיק לישב לשונה של שאלת הגמ' שם דפריך אלא רבא ליטא כשמואל ס"ל. וכבר הקשה הרמ"א ז"ל (המבוא בתפארת שמואל על הרא"ש) דמאי לא פריך ליטא בר' יוחנן ס"ל. ועי' שם ס"ש לישב בזה דברי הרא"ש התמיהים. והדבר פשוט. דהנה בתחלה מביא ששמואל חייב בנהדרשא כשמעתייה. וע"ז שואל ליטא שנים רבא ס"ל כשמואל. ואמנם בכתי"ס (המבוא בד"ס) כתוב על הגליון: או בר' יוחנן ס"ל. אבל כיסל מלת ס"ל קשה קצת.

ועפ"י הגמ' יש לומר שהלשון ליטא וכו' היא קשיית בתמיה. והקושיא היא מרבא עצמו שאמר למל לפי שאין דרכם של בג"א להתבונן בדרכים ופליג על שמואל דא"כ אמאי חייב רבא בפומבדיתא.

ואמנם יש לפרש ג"כ שאין זו קושיא אלא שאלה. דהנה רש"י מפרש מאמר ר' אבא לרב אשי שם דאסתניתן מהדר דלא תיבא באפילה או בקרן זוית אלא אפילו באורה פטור וכו' ע"ש. אולם יש לפרש שר' אבא לא אמלגיתן מהדר אלא לפרש דברי שמואל או ר' יוחנן בא. כלומר דמשו"ה הוא פטור באפילה או בקרן זוית לפי שאין דרך בג"א להתבונן בדרכים. משא"כ באורה שאינו קרן זוית חייב שאין צריך לזה התבוננות.

ועי' בר"ח שכתב: ומוגין דשמעתא בממלא רשוה"ר כולה אפילו אם שיבר פטור ובאפילה או קרן זוית נתקל פטור שיבר חייב וקו"ל בר"י דהא אמר רב פסא סתגיתן דייקא כותיה ותוב הא תנן סתמא אדם מעיד לשלם וכו' ושמואל ורב [צ"ל: רבא. עי' שם"ק] דחייבו בכה"ג בנתקל כ"ש דמחייב בה ר' יוחנן [כלומר: בשבר] ואסיקנא דמי הוה שבדא בקרנא רבי עצרי הוה כיון דברשות קעבדי מחייבין לשברין ושבין למוצי מיזל אבל זולתם באפילה או בקרן זוית לא דאמרינן אין דרך בג"א להתבונן בדרכים.

ידברום דאם כתוב על הגליון: מכאן עד שאין דרך וכו' הובא גם בשם"ק ע"ש רבנו ז"ל ואכן כאן הוא משולל הבנה וצ"ע. הנה העדיף בעל הגליון את הלשון שבשם"ק. אבל האמת היא להיפך כי הלשון בשם"ק הוא משולל הבנה ומלא שבושים. (כתוב שם: ובאפילה נתקל ביום פטור).

ועי' בראב"ן לב"ק שהביא לשונו של הר"ח כפי שהיא בש"ס שלפנינו מלה כמלה אלא שאינו מזכיר שם הר"ח: ויש כאן חסר. וצ"ל: פורש ר"ח וכו'. ובע"כ

אמת כי במקומות הגמ' רשום עה"ג רבא. אבל דג"ה זו באה משום שנאמר בקדושין ע"כ ע"ב ביום שמו רב יהודא נולד רבא. (עי' מש"כ דגרי"ב עה"ג בב"ק צ"ז ע"א). ותמיה שהרי הלוי עצמו החזיק בשיטת הרמב"ם וניסחו בקדושין הגמ' "עד שלא מת רב יהודא נולד רבא".

וכשאני לעצמי איני רואה צורך לשבש את הגירסא שלפנינו בקדושין ומבטרי שהי' רבא ראשון שהי' בימי רב יהודא ורב נחמן ורב הונא ורב חסדא (ראה מחקרי "רבא הראשון"). אבל אין דבר זה מכריע לומר שרבא סתם הידוע (תברו של אביו) לא הי' בפומבדיתא. אדרבא יש לנו לסמוך על עדותו הברורה של רש"י "דמן פומבדיתא הוה", אנ"ס שטולד במחזא ובסוף יומי קבע ושיבתו שם. מ"ס השערתי שרבא בב"ק כ"ו דג"ל הוא ר' אבא הקודם יש לה על מה להשען וכמש"כ בפנים.

צריך להגיד כן שהרי פירש הר"ח סותר למה שכתב קודם. עי"ש שהראב"ן עצמו מפרש כרש"י שר' אבא מדרר אמתניתן וסובר דבכל אופן הוא פסיד ברה"ר משום שאין דרכם של בנ"א וכו'.

ופירוש דברי הר"ח הוא כך: ר' אבא לא קאי אמתניתן אלא או אדר' יוחנן או ארשמואל או אהרמיהו. והיינו מה ששאלת הנ"ל על הא דחייב רבא בפומבדיתא, לימא כשמואל ס"ל וחייב רבא באורה כשמואל. ועי"ז אומר ר"ס קרנא דעצרא הוי.

ונראה ששאלת הנ"ל היא אם רבא סבר כשמואל וסחייב באורה אפילו בקרן זוית, או ס"ל בר' יוחנן (באורה הגהה שבכ"מ הנ"ל) וסחייב רק במקום שאינו בקרן זוית. ור"ס משני דשם הו' המעשה בקרנא דבי עצרי. משא"כ בקרנא אחרתא הוא פסיד בר' יוחנן. והמעין בלשונו של הר"ח יראה שזו עמק בוחנתו ודו"ק. ופירושו זה של ר"ח הוא מחוץ ביוותה. שהרי לפי פירש"י קשה מה שהקשו התוס' על ר' אבא דאמר אין דרכם של בנ"א וכו' שהא דתני שור פקח ביזם פסיד ועי"ש בתוס' ובשם"ק שגדחקו הראשונים וז"ל בתירוק קושיא זו. ואילו לפיר"ח קושיא מעיקרא ליתא דר' אבא לא אמר אלא באפילה או בקרן זוית. ויותר נ"ל לקיים את הגירסא שבידנו: לימא כשמואל ס"ל. דהגה בירושלמי שם מובא מאמר של ר' יוחנן בבבלי (בקרן זוית) כשם שמואל. וכשמו של ר' יוחנן לא מובא כלום. וא"כ אפשר שגם ר' אבא שמע במערה רק את מאמר של שמואל ופירש את דבריו: לפי שאין דרכן של בנ"א וכו' וכו"ל. ולזהו שפיר שאלת הנ"ל: אלא רבא (ר' אבא) לימא כשמואל ס"ל? וחייב כמותי במקום שאינו קרן זוית. ומשני דאפילו בקרן זוית יכול היה לחייבו משום דקרנא דעצרא הוי. ודו"ק.

ו) ועי' ברי"ף שכתב וז"ל: אמר ר"ס התם קרנא דעצרא וכו' טעמא דברשות הא לא עבדי ברשות לא אמרנן ליה איבעי לך עוני ומסיל לפי שאין דרכן של בנ"א להתבונן בדרכים. הרי לפנינו שגם הרי"ף מפרש שרב אילני דאמר לפי שאין דרכם של בנ"א וכו' לא פליגי אשמואל ור' יוחנן אלא בא לפרשם וכמש"כ כדעת ר"ח שהרי"ף ז"ל תפס כשיטתו.

ועי' ברי"ף שכתב: הדין הוא מברא דילין וחזוין למקצת רבואתא וז"ל בראי דתא מאי דלא אימתיב לן ומשו"ה לא כתיבנא ליה. ונראה דהך רבואתא שהוזכר הרי"ף ז"ל פירשו כרש"י דר' אלעאי פליגי על שמואל ור"י וסובר שאפילו באורה פסיד משום שאין דרך בנ"א וכו'. ועי' במאה שערים על הרי"ף שכתב בפירוש הרב ספא לא ס"ל לפי שאין דרכן בנ"א וכו' דסדאמר לא דייקתן מצנית אלא או כשמואל או בר"י ש"ס דס"ל דאע"ג דלא ברשות חייב ולא אבדינן אין דרכן וכו'. עי"ש שהביא שבעל מתיבות לא אייתי דא רבא אלעאי. ומכאן שגם בעל המתיבות פירש כרש"י. ואפשר שאליו נתכוין הרי"ף ז"ל שדחה את סברתו.

ז) בבאן גבי רושם עיר מקומית שבהם נראה לעין שהחילוף בין רבא לר' אבא זכין להדיק הוא חזוין מצוין במספר הש"ס. ברכות ה' ע"א: אמר ר"י ואיתימא ר"ה בר ספא וכו'. ובכ"מ הגי': ואבדי לה כמעטא משמיה דר' אבא בר מרי. ובר"ס שם נוחת הילקוט משמיה דרבא בר מרי. ועי' מגד' ק' ע"א ובהים צ' ע"ב. שם ט' ע"א: אמר ר' אבא הכ"מ כשנאלי ישראל וכו'. בכ"מ נורם אמר רבא וכו"ה בילקוט. עי' ר"ס. שם י"א ע"ב: דר' אבא ר"י בר אבא אוקלעו וכו'. בכ"מ הגי' רבא. ובר"ס העיר שזו טעות סופר דהא משמט רב יהודא נולד רבא ועי"ש ששיער שהי' כתוב רבא בר"ה. ובאמת הוא החילוף הרגיל שבין ר' אבא לרבא.

שם י"ב ע"א וע"ב: אמר רבא בר חנינא סבא. בכ"מ נורם רבא. וכו"ה בילקוט תהלים. אבל בילקוט שמואל נורם ר' אבא ב"ה.



שבת ו"ב ע"ב: אמר רבא אם אדם חשוב הוא מותר. מיתבי וכו' אמר ר' אבא שאני ר' ישמעאל וכו'. ונראה שזהו רבא דלעיל. חולין צ"ו ע"ב: א"ל ר' אבא לאביו ולשערינהו כפלסולין וכו'. א"ל שיעה חכמים וכו'. וגם כאן נראה שהוא רבא בר פלוגתיה דאביו. וככ"ס שבר"ם גורם רב פפא.

שם ע"ג ע"ב: אמר רבא דתהי נוכח וטמטה וכו' אמר ר' אבא החופר נומא בשבת וכו'. ונראה שר' אבא הוא רבא שכמימרא הקודמת. ועי' ביצה ח' ע"א כדר' אבא דא"ר אבא החופר נומא וכו' ובכ"ס הגירסא כדרבא דאמר רבא וכו'. וכן בע"ב שם גורם נ"ב רבא. ובר"ם שם אות ז' משער שהי' כתוב כאן רב"א (בשני קיום) והקיום נשמטו אח"כ. אבל במח"כ אין נוהגים לכתוב רב"א כשרוצים לכתוב ר' אבא בר"ת.

עירכין ע"ו ע"ב: אמר ר' נחמן ל"ש אלא חלוק וכו' איתביה רבא לר"ג וכו' כעא מיניה ר' אבא סר"ג וכו'. ונראה שזהו רבא דלעיל. ועי' בר"ם שם שבב"י א"ס ובר"ש ובס' העתים גורמים רבא. ושבת לציון שגם דר"ף גורם כעא מיני' רבא.

שם ק"ב ע"ב אמר מר בר רב אשי הוה קאימא קמיה דאבא וכו' (ועי"ש בס' ר"ח). בכ"ס, בכ"י א"ס ובא"ז וביוחסין גורמים קמ' דרבא (ועי"ש בתוס'). ועי"ש בר"ם שבר"ף כ"י וברפוסים הישנים הגירסא קמ' דר' אבא. (וקושיה התוס' אינה קושיא לפי גי' כ"ס שגורם מר בר אשי. עי' ד"ס) ונראה שר' אבא נתקצר לרבא כרעיל ואח"כ הניחו אבא סחמת קושית התוס'.

חולין ט' ע"א: בעא ר' אבא מרב הונא בא זאב וכו' א"ל אין חוששין וכו' א"ל רבא וכו' ונראה שזהו ר' אבא דלעיל. ומכאן אינו מוכח שרבא חברו של אביו הי' כימי רב הונא. ועי' תוס' סנהדרין ל"ו ע"א ד"ה אמר רבה ועי' תורתו"א צד 1040. ולפי הג"ל אין הכרח לכך.

שם קל"א ע"ב: שלא הוה יהב מתנתא וכו' איתביה רבא לעולא וכו' א"ל רבי מאנך וכו' וכבר הקשו בסה"ר ובס' בית ועד לחכמים דאיך יאמר שלא לרבא רבי. ובכ"ס ור' א' הגירסא רבה. אבל בכ"י ר' ב' גורם נ"ב רבא. עי"ש בר"ס. ונראה שזהו ר' אבא. עי' קידושין נ"ח ע"א אמר שלא. איתביה ר' אבא לעולא. ועי' חולין י"ד ע"ב אמר רב הונא וכו' אמר ר' אבא ר"י דהכנה וכו' א"ל אביו וכו'. ובכ"ה ור' ב' הגי' רבה. עי"ש בר"ס.

זבחים ל"ו ע"ב: אמר ר' אבא ומירה ד"י וכו' אמר רבא תדע וכו' איתביה רב הונא לר' אבא וכו' תיובתא דר' אבא תיובתא. ובש"ס גורם בכל המקומות רבא. ועי' תמורה ל"א אמר רב הונא וכו' א"ל רבא לרב הונא וכו' ועי' שבת נ"ד ע"א מאי ארץ כבול אמר רב הונא וכו' א"ל רבא וכו'. ועי"ש בר"ס שהביא גי' כ"ס ר' חנינא וכתב: "שתי דפיסחאות מוטעית ורבא לא ראה את שניהם (עי' בבורות י"ד ע"א תר"ה רב אשי). והגירסא הנכונה היא בכ"י א"ס א"ר המנוא". והבדלו נסתרים מהג"ל. והאמת היא שרבא זהו ר' אבא. וכדוה"ר ח"ב צד רל"ג לא מרח במח"כ לעיין בר"ם וכנה את שיטתו עפ"י גירסת הרפוס.

סנהדרין ס"ט ע"ב: אלא אמר אביו דא מיניהו נקט. ר' אבא אמר וכו' ועי"ג שם: צ"ל רבא אמר וכן היא גי' התוס'. וכדוה"ר ח"ב צד רל" ע"ב כתב: "אבל לא דקדקי בדבריהם וכו' וככל האופנים אין צריך להגיה במרא". ובמח"כ לא הי' כראי בעינו לעין בר"ם שכל הכ"י ורש"י כ"י ורשב"א גורמים רבא.

## מחקר ב.

(לעמוד 24 הערה 49).

### פירושי רש"י בפנים הנמרא.

רש"י ז"ל וזה לכך שדגדגותיו תירסאותיו, בין שעמד עליהן מתוך השואה לנפחאות שבמקורות אחרים ובין הללו שעמד עליהן מסברתו ושקל דעתו<sup>(1)</sup>, נכנסו אח"כ לתוך פנים התלמוד ודחו מפניהן את הגירסות הישנות שהיו קימות בפניו. וזוהי זו נתגלגלה לרש"י ז"ל שלא ברצונו כמו שהעיד עליו נכדו רבנו תם ז"ל<sup>(2)</sup>, ומה שעשו תלמידי רש"י ז"ל לרבים הגדול מתוך חבה לתורתו ואמונה גדולה באמתת הגהותיו עשו המדפיסים מחסרן והירות ומעוש הבנה למהרש"ל ולמהר"ם מלובלין ז"ל. מו"ל השו"ס הבנינו את הגהותיהם ותקנתיהם לתוך פנים הנמרא! ואם יש ללמוד וזוהי על תלמידי רש"י והבאים אחריהם שחיו בזמן שהדפוס לא היה עדיין בעולם ומלאכתם (ההעסקה מתוך כתב-יד בליים ומעוכים ומבוסים בגדלים ומחקים ונתיבות שבין צדי השיטין) מלאכת הבתיבה היתה עולה להם בעמל ויגיעה רבה, בודאי שאין לסלוח להמדפיסים, שמתוך קלות דעת ונרעון של חבת הקדוש הביאו ערבוביא בטוח הש"ס הקדוש ונרעו בלכול הרעת ועבודת-ספרך רוחנית לשקדני-התורה שבודורות הבאים<sup>(3)</sup>.

ועוד יחידה עשו לרש"י ז"ל: לא רק את הגהותיו ותקני-גוסחאותיו אלא גם את פירושו וביאוריו הבנינו לטוח הנמרא שהיה קבוע ועומד בכל כתב-יד. לשונו של רש"י הקצרה והמדויקה הסתגלה לכך שתהא משתלבת עם לשון הנמרא מבלי שירגישו המעיינים צי לתוך הגוסח הקדום נבלעו לשונות זרים. ה"הבלעה" נעשתה בנעימה ובלא היכר נראה לעין.

בדבר זה הכיר כבר השמ"ק כמו שהזכרנו בהערה הג"ל. ואף המהרש"א והמהרש"ל ז"ל דורו באצבע על מקומות שנאלו. אני מביא כאן איזהו מקומות שנרשמו כבר ע"י אחרים בדוספת תקנים והערות משלי<sup>(4)</sup>.

(1) ראה בציון הסמך שבו אני רושם את המקומות שרש"י הגיה בהם מהכרעת דעתו. וראה בבי"ת לחיים ש"כ עמוד 130 והערה 36.

(2) בהקדמתו לספר הישר כותב רבנו תם: כי גם ר' שלמה זקני זצ"ל אם הגיה גירסא בפירוש הגיה אך בספר לא הגיה, כי אם שותף סימיו הגיה עפ"י פירשיו אשר לא סלח לבו לעשות כן בחייו וזלת במסכת ובתוספת לברא וכו'.

(3) כודוע נער המהרש"א ז"ל בנויפה (בהקדמתו לחידושי אגדה) בבעלי הדפוס שביטו שהרשו לעצמם להבנים הגהות מ"חכמי הדור שנראה להם מתוך קושיא ודקדוק מה להגיה בנפ"ת ולשבש טפסאות ישנות לפי דעתן וכו'. אבל הן טעות נמור למעין בהן כל הצורך וגוסחאות הישנות ישירות הן בלא הגה"ה וכו'". לא הועילה נערתו של גאון קדוש ה. המדפיסים המשיכו את מעשיהם. וכאלו רצו לנקום במהרש"א ז"ל על סלחמנו נגדם הלכו והכניסו אף הגהותיו הוא לתוך פנים הנמרא! (ראה כאמר על הדפסת התלמוד להר"ג ראבינוביץ עמוד 88 ועמוד 89 את קכ"ז).

(4) ר' דודו"ד ח"ג עמוד 222.

ברכות כ"ד ע"א: וממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף. (וכשהוא מפקד) היה מניח ידו על כנשרו. ועי"ש במהרש"א שכתב: והיה מניח ידו וכו' כצ"ל כנראה מדברי הרא"ש ונירסת הגמ' שלפנינו „וכשהוא מפקד“ מפירש"י נכנס בגמ' 6).

פסחים ט"ז ע"א: למה נסמכו אהלים לנחלים (דכתיב כנחלים נטיו נאחלים נטע ד') הך „דכתיב“ הוא מפירש"י. ועי' בד"ס שם אות מ'.

חולין יוד ע"א: אי נמי טעמא דהגיהה מגולה וכו' ולא פסולא איכא ועי"ש במהרש"ל שכתב: האי א"נ נראה בעינו שאינו מנירסת הגמרא אלא מנה בה מן הפירושים ולשון רש"י הוא. ועי' מהרש"א ט' ע"ב ד"ה או שירד ובתפ"ש שם. ועי"ש בד"ס.

זבחים ס"ד ע"ב: אמר רבא מי כתיב ימצה ימצה כתיב (דממילא משמע) המלים המקפות הן מפירש"י שם. עי' בש"מ ובד"ס שם 6).

על הציונים הנ"ל שנרשמו בדוד"וד אני מוסיף כאן ציונים חדשים מתוך רשימתי הגדולה:

שבת ק"א ע"ב: איתמר אמר שמואל ואפילו קשורות בחוש הסרבל. ה"ד אי דיכול להעמידן וכו' לענין טומאה הוא דכתיב בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל. ועי"ש בתוס' ד"ה קשרה שכתבו: ול"ג לענין טומאה וכו' ושיבוש הוא אלא משום דנקט שלשלאות של ברזל טעו לומר דטעמא משום דחרב הרי הוא כחלל וכו' עי"ש. ונראה שצירפא זו הוכנסה מתוך פירש"י שם (עי"ש בגליון הש"ס). אבל מפ" ר"ח שם נראה שהוא ג"כ גורס גירסא זו 7).

מגילה כ"ח ע"ב: תגן התם דאשתמש בתגא חלף תני רי"ל זה המשתמש במי שיונה הלכות (כתרה של תורה). המקף נמחק עי' הב"ח ובכ"מ ובשאר כ"י ליתא עי' ד"ס. כפה"ג דוכנס מרש"י ד"ה בתגא.

6) לפי"ד אין זה מוכרח. ויותר נראה שגם לפני רש"י היתה גירסא זו בגמ'. ועי' בבית נתן שם.

7) בדוד"ד מצוין עוד לברכות ח' ע"ב: ומשים מעשה דרב פפא, דר"ס אול לנבי ארמית וכו'. לפי דעת חיים נוסף מסוד זה עפ"י פירש"י שם ועי"ש שצוין לספחים ק"ב ע"ב ורשב"ם שם וכן לר"ג נאון בהמפתח שכתב: וזה המעשה בקבלה הוא אציל מרבי אדוננו הרב הקדוש ר"ח ריש כי רבנן ז"ל ולתהיה וגם מצאתי אותו בתשובת הגאונים כמו כן. חיים לא דק. ציונו סותרים את מברתו. מציונו נראה שאין ההומפה מפירש"י, שהרי יש בניהם שנויים בלשון ובפרטי המאורע. (עפ"י רש"י הוה הילד מוטל על המטה ועפ"י הגמ' — תחת המטה. ואמנם בד"ס גורס שם שתנביה את המדינין) אלא שמסור זה על ר"ס הוה שגור בפני הגאונים ויברר בקבלה סדור לדור כמו ערותו של רנ"ג והוה כתוב בפירושי הגאונים וגם בגליונות הש"ס. ומן המקור הזה שנכנס אח"כ לתוך טפח הגמ' שאבו גם רש"י ורשב"ם ז"ל. וראה „רבנן סבוראי ותלמודם“ לרב"ם לוח, ס"ז ואילך.

8) לולא דמסתפינא היתו אומר שכל הפסקא המתחילה ב„היכי דמי וכו“ הוא מרבנן דמפרשי, שכן דרכם להשתמש במוסר דבור זה כמו שהוכחתי במחקרי „על ההיכי דמי שבש"ס“.

יבמות ע"א, א: וקסבר צריך להסיף ממנו דם ברית ור"א למעמיה וכו'. ועי"ש ברש"י ד"ה וקסן שגדל מהול. ונראה שרש"י לא נרם נבי ר"ע וקסבר וכו' והוכנס מפירושו לפנים הגמ'.

שם ע"ד ע"א: ומאן תגא (דפליג עליה דר"ע) וכו' ועי' בהגהות הגר"א שכתב: תא"מ. ועי"ש ברש"י שג"כ לא נרם את התיבות המוקפות ונכנסו מפירושו לפנים. שם ס"ז ע"א: ואיצטרך למעוטי מעוברת וכו'. ועי"ש בב"ח שהניח: למכתב כנעוריה למעוטי מעוברת ואיצטרך וכו' אין לה למעוטי ולד וכו'. ואולם רש"י שם בד"ה ואיצטרך גורם: ואיצטרך למכתב כנעוריה. ואח"כ הוא מפרש: למעוטי מעוברת. ופירושו זה הוכנס ללשון הגמ' ונשמטו המלים, למכתב כנעוריה. כתובות ס"ב ע"ב: בראשונה וכו' עניות ה' עושות אותה עבים (של מי גולים). ועי"ש בתד"ה עבים של נחשת נרסין שנותנין בו ענבים ומוליכין למעצרתא. ורש"י פירש: למימי גולים. ועי"ש ברא"ש ומה שגרשם בגליון. וגם כאן נכנס לשון של רש"י לפנים.

גיטין י"א ע"א: תגיא אר"א בר"י וכו' לא נחלקו ר"ע וחכמים וכו' שאע"פ שזוחמיהן עב"ם כשרים (ואפילו נימי נשים ושחרורי עבדים). המלות המוקפות הן מפירש"י כמבואר למעיין ברש"י ותוס' שם. ובכ"מ הן חסרות. שם ע"ד ע"ב: ואמר רבא מתקנתו של הלל נשמע ה"ו ניטך וכו' אינה מעורשת (מדאיצטרך ליה להלל לתקני וכו' דהוי לה נתינה). מכלל דבעלמא נתינה בע"ב לא היא נתינה. המוקפות הן מפירש"י כמבואר בד"ה מתקנתו. ועי"ש בריטב"א שכתב"נ היא משמיט את המלים הג"ל. אבל בכ"מ הן כתובות ורק נשמטה שם מלת "לא" בסוף. ואפשר שרש"י נרם ג"כ כך אלא שרצה לפרש את הלשון "מתקנתו של הלל נשמע" שהכוונה היא שנשמט מדאיצטרך וכו'.

ב"ק י"ב ע"ב: ואם איתא (דכי א"ר יוסי הגלילי ממנו הוא מחיים) לישני הא ר"י הגלילי והא רבנן. המלים המוקפות הוכנסו לגמ' מתוך פירש"י כמו שנראה בעליל למעיין ברש"י ובתוס' ובר"ת ובתוס' הר"פ. ועי' בד"ס שם שבכ"מ, ה' ור' הן חסרות, ופירוש היה והובא בפנים.

ב"ק ל"ה ע"א: אמרו ליה רבנן לרבא מי מצית מוקמת לה בשועה והא מפני שנידון בנפשו קתני. הכי קאמר כיון דבמודי נדון בנפשו (ה"ד דקאבעי לאפרו השתא) בשועה פטור. ועי"ש מה שפירשו בתוס' ד"ה מתניתן בשועה. וכן פירש הר"ח שם. אבל רש"י מפרש באופן אחר ופירושו הוכנס לתוך הגמ' כמו שהעיר בד"ס שם. ועי"ש במהרש"ל ובש"מ. ומש"כ שם רש"י: ה"ע הכי קאמר כיון דבמודי נידון בנפשו וכו' נראה שרש"י רצה לתרם כאן את המלים: הכי קאמר. ועי' בד"ס שמבא שבכ"מ ס' חסרות המלים הללו.

ס' למקום זה העיטתי תלמודי הותיק מר שאזל וזינגורט. ועי' ב"ס ס"ב ע"ב מר סבר מצוה קא עבד (שהלוהו והיו שו"ש) ומר סבר לאו מצוה קא עבד (שלאגאתו מתכוין והיו שו"ח). המוקף חסר בכ"י שבו"ס וכן ליתא בר"ף ובראב"ד שבש"מ. ועי' שבושט מ"ד ע"ב וברש"י ד"ה ליכא. ואולי הוכנס מפירושו שם לגמ' בב"ק. ועי' ב"ק שם תד"ה במלוה ובפג"י שם.

ב"מ צ"ט ע"ב: אמר שמואל האי מאן דנזיל וכו' מה שאין כן במזיק (דלא משלם חומשא). המלים „דלא משלם חומשא“ הוכנסו כפה"ג מפירש"י. עי"ש ברש"י ד"ה משא"כ שלא הי' לפני גירסא זו ופירש כן מדעתו.).

## מחקר ג.

(לעמוד 24 הערה 49).

### הוספות מאוחרות של רבנן דמפרשי.

כבר העידו רש"י באגרתו (1) ובנו רה"נ (2) ואחריהם רבותינו הראשונים ו"ל כי יש בתלמוד הרבה הוספות מאוחרות „של רבנן סבוראי וזולתם מראשי הישיבות שנתלו בתלמוד בצורת פירוש מפני שאין זה מן הנמרא... ונתנו בפירוש זה מן הדת והדין כל אחד לפי מדת יכולת הבנתו ועדל חכמתו“ (3).

ההוספות האלו שהיו כתובות בגליון הכתב נשתלשלו ונשתלבו אח"כ בגוף לשונו של התלמוד ותעשו לחלק בלתי נפרד ממנו (4).

אמנם אותם מן הראשונים ו"ל שידעו עוד את מקורן של הוספות הללו הבחינו ביניהן ובין הגמרא עצמה. ולכן אנו מוצאים להעיסור שכותב: דכתיב בספרים

(1) עי' בר"ם שהביא שכתב"י רומא א' כתוב: דלא [פי'] משלם. ובעל ד"ם העיר: „וצ"ל פי' דלא משלם וכו' והכוונה שהוספה מאן הוא ואינו מן הגמ' וכן מוכח מרש"י שלא הי' לפניו ועי' בשט"ם בשם תוספי הרא"ש רבכרוב הספרים ליתא“. ובמח"כ טעה בזה. בתום הרא"ש שבשט"ם כותב ח"ל: „כי יאכל פרט למזיק אית ספרים נרמסו דלא משלם חומשא וליתא דמראצחיתא פטור לממרי בכתוב בתום“. ועי"ש בתד"ה פרט למזיק ותראה שהרא"ש ראה גירסא שגורסת פרט למזיק דלא משלם חומשא. וגירסא זו ליתא באמת ברוב הספרים, ולא קאי כלל על ס"ש שם לעיל משא"כ במזיק דלא משלם חומשא“. גירסא זו כתובה ברוב הספרים. עי' תוס' ב"ק ו' ע"ב ד"ה שור רעהו שגורס פרט למזיק ודלא משלם חומשא, ניר' שמחקה הרא"ש. ואולי גרסו התוס' משא"כ במזיק דלא משלם חומשא ועל יסוד גירסא זו הוספו מדעתם „פרט למזיק דלא משלם חומשא“. ורב"ם לזין בספרו „רבנן סבוראי ותלמודם“ צד 33 נמשך אחרי טענתו של בעל ד"ם. ומ"ש בעל ד"ם שהוספת נאון הוא, אינו יודע זו מניין לזו? לדעתו היא הוספה מפירוש"י או פרשנים קדמונים. ועי' מש"כ בציון יוד הע' 5 שהפוסקא כולה היא הוספה מפירוש הגאונים – הוספה שלא היתה לפני הרי"ף. אבל לפני רש"י, תוס' ושאר הראשונים היתה הוספה זו שלובה כבר בגמרא, והמלים „דלא משלם חומשא“ היו חסרים בהוספה זו. והם שפירשו כך ופירושם הוכנס נ"כ לגוף הגמ'. ועי' בציון הג"ל מש"כ לפרש באופן אחר.

(1) אגרת רש"י נהצ' חכ"ם לזין צד 71.

(2) תה"ג הרמב"ם סי' רע"ב.

(3) פירוש ששה סדרי משנה לר"ג אב הישיבה. מוכא ב"רבנן סבוראי ותלמודם" לרבמ"ל עמוד 26.

(4) ראה בג"ל עמ' 18 בר"ה „ושמענו מרבנו ש"ץ“ וראה מש"כ רה"נ בתנ"ה הג"ל. ושם"ק ב"ם ג' ע"א: ופתקה ספרי בעיקר הגמ' וכו'.

(5) מוכא בג"ל עמוד 27.

למ"ד הילך פסור (ב"מ ה' עא) שרשא דמר רב יהודא' הוא דכתיב בנוסחא דילן ולא מירכא הוא דקרא בשו"ח הוא ולא איצמירך למודה במקצת.

וכן הר"ן (מבא בש"מ לב"מ י"ד ע"א) כותב: הך לישנא מתווכתא דר"א בחדא עד דחיישין לפרעון משמיה דמר יהודאי נקמי ליה. ומחו ליה רבנן בתראי מצא עוקלי בעוקלא דא"כ דלר"א חדא היא דחד טעמא הוא וכמו שפירשו דשמאל נמי לא הי' תיבותיה בתרתי וכר ועי"ש שטרח לישב דברי הגאון וסיום: ודו דעתי בלשונן של הגאון שאעפ"י שאינו מעיקר נמרא כיון שהוא אמרו.

אבל שאר הראשונים שסברו שהוספות אלו הן מעיקר לשון הגמ' מרתו לישבן ולהעמידן בקשר עם המשך הסוגיא. השהו תוס' ב"מ ה' ע"א ד"ה אמאי שטרחו לישב את הקושיא שבשבילה דחה העיבור את דברי רי"ג. וכן בתוס' ב"מ י"ג ע"ב ד"ה גמי תרתי ובשמ"ק שם בשם הראב"ד.

אותן ההוספות שבאה עליהן עדותן של הגאונים והראשונים ז"ל נרשמו בספר השנה ח"ב ל. בריל ובדור"ד ח"ג עמוד 221 ואילך ובתנ"י לר"ז יעב"ץ ח"ט מצא דבר ב' ואחרון אחרון — בספר „רבנן סבוראי ותלמודם“ (להדרי"ח ר' בנימין משה לוין בעל אצטר גאונים ז'). אשר מחברו עשה לפי דברי עצמו „נסיון חדש לקבוע את צורת תלמודם של רבנן סבוראי בחבור פריקים פריקים“.

ואולם אין ספק שמספר ההוספות ההן (שנתאמתו לו עפ"י קבלת הגאונים

---

6) עיקר לשון הגמרא הוא: תניא כותיה דר"י ותויבתא דר"א. סצא שטרי חוב וכו' טובה מנכסים משועבדים. תויבתא. (י"ג ע"ב). ואח"כ כתיב: אמר שמואל מ"ט דרבנן וכו' (שם י"ד ע"א).

7) ועי' כ"ח ח"ו עמוד 249 ואילך. ותמיה בעיני שלא הזכירו רב"מ לוין בספרו הנ"ל. השהו לוין עמ"ד 11 וב"ח עמוד 250 ואילך. (על הרשומים אצל הג"ל יש להוסיף הרבה). ואביא כאן שני מקומות:

שבת צ"ז ע"ב: וממאי דכשבת קאי דילמא בחול קאי וכו'. ועי' בתד"ה וממאי שכתבו: ר"ח ל"ג כל זה עד אשכחן הוצאה וכו'. ובר"ח שם: שמי' לן מרבנותא דליתא מעיקרא דשמעתתא וגירמאי דלאו בקיאי אינן קשיא להון וטפלא הדין נירכא וסיניא דמשה רבנו בחול הוה קאי וכו' עי"ש. קדושין ו' ע"א: איבעיא להו חרופתי מהו. ת"ש דתנא האומר חרופתי מקדשת שכן ביהודה קורין לארופה חרופה. ויהודה היא חבא דעלמא. ה"ק האומר וכו' ויהודא ועוד לקרא אלא ה"ק האומר חרופה כיהודא וכו' ועי' ברמב"ם פ"ג ה"ו סאישות שהשמיט כל הסיניא והביא סתם האומר חרופתי מקדשת. וכבר נתקשו הראשונים וטרחו לישב את דבריו כפולולם חרופים. עי' בר"ן וירוש"א. והב"ם נושא ונותן ברכיהם ובסוף דבריו כותב: והאומר נכון שרכנו לא נרם כל האי שקלא וטריא אלא גורם כניסת ר"ח שכתב איבעיא להו האומר חרופתי מהו ופשיטנן מהא דתניא האומר חרופתי מקדשת שכן ביהודא קורין לארופה חרופה. ועי' בחרושי הרשב"א שהביא גירסת הר"ח. 8) רב"מ לוין בספרו הנ"ל עמוד 21 מוכר ש"גם הניחאצות של רי"ג ז"ל שהיו מקובלות בידי נירסאות של רבנן סבוראי הן. אולם כדור הוא שכלבד הניחאצות המקובלות הוכנסו לתוך הגמ' גם פירושו ופירושי שאר הגאונים. וכמה דברים שנתחמוסו לר"י נאון ז"ל אפשר שהם לגאונים מאחרים היסט. השהו תוס' ב"ק י"ב ע"ב ד"ה ומי איתא ונ"ג ע"ב ד"ה שור ותשובת דה"ג בתג"ה סי' רע"ב.

והראשונים ז"ל) מעוט קמן הוא לעומת המספר העצום של ההוספות שנבלעו בתלמוד ולא נודע כי באו לתוכו. והרבה גם הלמוד המתמיד וההרגל בלמוד חריף ערשה שאין ההוספות נטבעות בעין, אבל אפשר להכירן ולהבחין מהלשון העיקרית שנקבעה בראשונה ע"י מסדרי התלמוד.

וכמה סימנים להן, סימנים טרמינולוגיים, אפני הרצאה דרכי בסוי, שמות האומרים וסדרי ומציהם<sup>(9)</sup>. אבל חשוב מאותם הסימנים החיצוניים הוא ניתוח המניות בירורן וצירופן בדיקנות עיתית. ומתוך עמידה על הקשר הרגיוני שבין פרקי השקלא ופריא ול"ז ומתוך בחינת הענינים השלובים וסבוכים יחד אפשר לפצל את ההוספות שנקלטו בגוף הנמרא.

גם הגאונים ז"ל עמדו על כמה הוספות לא מתוך קבלה ומסורה שבע"פ אלא מתוך סברא ובחינת הדברים<sup>(10)</sup>.

והרי אנו יודעים אשר רש"י ז"ל ושאר הראשונים עמדו על טיבן של הוספות אלו מתוך סברא ושקל הדעת בלבד. והרי לך כאן דוגמאות אחדות:

רש"י: ברכות מ"א ע"א ד"ה פשיטא (ע"י הליכות אלי ס"י תקס"ב), שבת נ"ה ע"ב ד"ה והא כתיב, יומא ר' ע"ב ד"ה מ"ד בששה, ביצה ל"ד ע"א ד"ה ועוד אמר ר"א, ב"מ ס"ג ע"א ד"ה ומאי לקח, שבועות ג' ע"ב ד"ה קשיא, זבחים ק"ד ע"א ד"ה והעור בשדיפה (ור' ברס"ת עמר 51), ערכין י"ב ע"ב ד"ה ומשני הק' תלת שנין, כריתות ד' ע"א ד"ה והכא בהא קמפלגי<sup>(11)</sup>.

ר"א בן הרמב"ם: שו"ת ברכת אברהם ס"ו פ'. מעשה נסים עמר 50 (מבא ברס"ת עמר 34).

הראב"ן ק"ב ה"ע ב': ונ"ל אליעזר דרב אשי נמי סבר דחיישינן לוילולא דבי דינא דהא דכתב בספר (ב"ב ל"ב ע"א) בחוקת הבתים אלא אמר ר"א במיחש לוילולא דבי דינא כו"ע ל"פ דלא חיישינן פירוש. הוא נכתב בגליון ונעתק בספרים ובכתובות פרק שני אינו<sup>(12)</sup>.

מדוגמאות אלו וכיוצא בהן הרבה, אנו רואים שהראשונים ז"ל הכירו את ההוספות במביעת עינם הפרשנית. והכרה זו הספיקה להם ולא השתדלו כלל לישור את ההירוים בחריפות מעושית.

אמנם רבותיו גדולי האחרונים ז"ל, שסללו לנו את דרך הבנת המניות וספריהם הם המבוא לכל הנכנס בעולם העיון של התלמוד, נמנעו ללכת בדרך זו של הסדרת המניא למקורותיה. כנראה — מחשש שמא תקופח ח"ו סמכותו של

<sup>(9)</sup> ראה פרק ד' מספר של רב"ם לוח: סגנונם של רבנן סבוראי.

<sup>(10)</sup> ראה בהל"ע ש"א, פ"א: "זולת רבנן סבוראי שעמדו אחרינו הוסיפו בו קצת תוספות כאשר מקובל מפי הגאונים כגון כריש קירושין ופרך רב אחאי והיה זה מקבלתם וסברתם".

<sup>(11)</sup> ציונים אחרים לקחתי מהם' דודו"ר ח"ג עמוד 221 ותקנתים ותוספות עליהם "ד"ה" שברש"י.

<sup>(12)</sup> ראה כ"פ רג"ל עמוד 37.

התלמוד הקדוש ויתמוסס הבסיס שעליו ההלכה הושתתה. אבל לאמנתו של דבר אין דרך החקירה הזאת נתעת אף כמלא נימא באשיות ההלכה המסורה לנו. סברותיהם והכרעותיהם של הגאונים ו"ל קדושות הן לנו וחלילה לנו לזוז מדבריהם אף זיז כל שהוא. בכל זאת יש בדרך חקירה זו חשיבות מיוחדת בשביל הארת הסתיות והבנת עניניהן. כמה קישיות מפלגות שאפשר לישבן רק בדוחק גדול או בתיפוט מפלפלת ומינעת מסתלקות בהרף עין לאורה של החקירה בסדור הסתיות ומבניהן הפנימי. ומקומות סתומים שכבר נראשו למצא להם פתרון — נעשים מובנים מאליהם.

ומי לנו גדול בתורה ובחסידות מרבנו הגר"א ו"ל והוא לא נסמך אחר מללכת בדרך זו שכבשה רבותינו הראשונים ו"ל. נשאר לנו שריד אחד מתורתו של רבנו הגדול ושיטתו בליבון הסתיות ובירור העוסתאות הקדומות מתוך ההוספות שנתלכדו עמהן.

ומאחר ששריד זה אינו מצוי בספרי הגר"א ו"ל הידועים לנו אני חוזר ומדפיס במקום שגדפם בו ראשונה. מספר הפרנס לר' משה פרנס מרוטנבורג (ווילנא, תרנ"א) אשר מל"י הרב ר' משה שמואל הורוויץ הדפיס בסופו „לקוטי הגר"א" (זהם ביאורים להלכות שו"ת של הרמב"ם) (11). והא לך לשונו של הגר"א ו"ל את בא"ת (12):

בגמרא ב"ק דף י"ב ע"ב מעילה הוא דלית ביה כר אמר ר"י בר ומחיים מי אמר כר ואיתבי רבא לר"נ כר ואם איתא לישני הא ר"י כר א"ל מתנות כהונה כר וקשה אמאי פריך על רבי יוחנן ומחיים מי אמר הא בלא רבי יוחנן נמי אמר ר"י שהוא ממונא ועוד מאי פריך ואם איתא לישני ליה הא רבי יוסי הא רבנן הא הקשיא לימא דלא כרבי יוסי משמע שבאמת יכול לשנות כרבנן אלא דקצתא ליה לאקמי כרבי יוסי הגלילי. ועוד מה ענין ואיתביה רבא לרב נחמן לכאן הא בלא זה הו' הקשיא שפיר נראה שנוסחת הגאונים היא ואינה מן הגמרא וכן צ"ל דחוי להקריבה לא לימא דלא כרבי יוסי הגלילי א"ל מתנות כהונה קאמרת וכר הו"ם הגמרא ומחיים מי אמר בשלמא אי לא הו' מוקמת למתניתין כרבי יוסי

(11) את לקוטי הגר"א קנה המ"ל ביהוד עם ספר הפרנס מר' שפירא צוקרמאן. לרש"י הגיע כתב יד ישן נושן ספר הפרנס מהספריה של הר"ר יוסף מוויאזון ו"ל (ע' במבוא). ספריה זו היתה מסורסמת בשעתה וידוע כי הגר"ם מאיליא ו"ל הו' רמל לכתת רגליו לעיר וויאזון בכדי להנות בספרים שםספריה הזאת. אח"כ ראיתי שכבר נדפס בש"ס דפוס ראם בתור השמטה מדג' הגר"א לכם' ב"ק.

(12) ותיתי לי שלפני י"ג שנה ויותר קימתי ההשערה על הוספת הגאונים במקום זה מדעתי. בשעתו כשהוצאתי שיעורי במונא זו חיתתי את דעתי שעם"י השערה זו אפשר לצאת מן ההבוכה של קישיות שנתלכדו בהן הראשונים ו"ל. (ע' תד"ה ומחיים וד"ה ואם ובשם"ק שם) ובאותו מעמד נמצא רב חשוב מאונגארן והתירו נגדי בטענה שאין לו רשות לשער השערות כאלו ואין זו דרך המסרשים ו"ל. וכבשתי את דעתי והוצרתי לאחזרי. אח"כ הוספן ר' לפני את ספר הפרנס הג"ל ושמתתי שוכותי לכוון לדעת הגדולה של רבנו הגר"א וצ"קל. ואמרת לי לעצמי: שישו כני מעי וכו'.



דגלילי הו"א דר"י דגלילי לא אמר אלא לענין מעילה דרחמנא רבי אבל לשאר דברים לא הו"א ממנו (18). אבל לרבי יוחנן דמקי מתניתין מרבי יוסי דגלילי דאפילו לענין נזיקין אמר דרחמנא קשה ומחיים מי אמר והתנן ב' רמתניתין ווראי רבי יוסי דגלילי דלרבנן הו"א קדשים אפילו בזמן הזה וא"כ לר"י ע"כ צ"ל דמתניתין דבכור לא כר"י ולרבנן בזה"ו הו"א ממנו ומשני מתנת כהונה קאמרת ואתיא כריה"נ דר"ק (הפרנס עמוד 60).

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שפיסקת דגמ' כולה מן ומחיים מי אמר וכו' עד נופא היא הוספה של רבנן דמפרשי. וזו ממין אותן ההוספות, שרש"י אומר עליהן באגרתו, "קשיי ופירוקי דרבנן בתראי סבוראי תרצינדו וקבעינדו".

עפ"י השערה זו הסתמך מתפרשת יפה כפירש"י ז"ל, דר"י דגלילי מחלק בין מחיים ובין לאחר שחיטה, וסבורה דגמ' דרק לאח"ש שייך לומר דמשלחן נבזה וכו' (שהרי עיקר שחיטה והקדבה הו"א לצורך נבזה וכמ"ש התוס' לענין בעלים ביו"ט. עיי"ש בד"ה ומחיים). וכפשוטה של הסתמך בקידושין שהבאנו לעיל. ושתי המצוות, כאן ובקידושין, מקבילות זו לזו בלשון ובענין.

ואח"כ הוסיפו רבנן בתראי: ומחיים מי אמר וכו'. והיינו דקשיא להו דלמה טרח רבינא לאוקמי הברייתא דמעלה מעל דמיירי בבכור בחז"ל, והרי ר"נ אמר רב"א ע"כ קאי אליבא דרבנן, ולר"י מחיים הו"א ממנו ומותר למכור אף בזה"ב (וכמ"ש התוס' בד"ה ואם איתא) וא"כ לישני (רבינא, רש"י) הא ר"י דגלילי והא רבנן.

ובע"כ דסבר רבינא דר"נ קאי גם אליבא דר"י דגלילי וגם אליבא יש חילוק בין בזה"ו דלא חוי להקדבה ובין בזה"ב דחוי להקדבה, וא"כ למה צריך ר' יוחנן לחלק בין מחיים ולאחר מיתה והא מחיים נמי לריה"נ אינו ממנו בזמן שבידמ"ק קיים וא"כ יש לאוקמי מתניתין דהמקדש בחלק אפילו במחיים (19) ר"ס מתרצו:

(18) עי' בפנ"י שתירין נ"ב כהנ"א וצ"ח לב"ס נ"ח ע"א קדשים שח"ב באחריותן וכו' ובחריפותו הגדולה הוא ספרש את המניא כלה והעקוב נעשה למישור. לפי פירוש הנ"א צ"ל שהמלים "שחן סמונו" שבדברי ריה"נ אינן מעוף לשון אלא ר' יוחנן הוא שהוסיף ופירש כך. ועי' בספרא ששלם אלו הסרות שם.

(19) אח"כ ראיתי שבעצם הפירוש לדברי הנמ' נתכונתי לדעת הרשב"א ז"ל בחידושו לב"ק. (ומכאן גם בשמ"ק). ואף פירושו של הנ"א ז"ל רמזו בדבריו. עיי"ש שכתב בד"ה ומחיים מי אמר: ... ולפי נירמא זו אוכלא לפירושי דה"ק ומחיים מי אמר דקרינא בהו לעמתך וממנו הוא לכלהו מילי לנזקין ולקדושין כדקרינן להו סמונו לנבי שבעת הפקדון והתנן ב' (כצ"ל). ולא כמו שנדפס בטעות: (ואהני!) אלמא אפילו לריה"נ לא הו"א סמונו וכו' לנבי קדושין אפילו מחיים וכו'. תקנתי לשון הרשב"א עפ"י הלשון הסובב בשמ"ק. בחידושי הרשב"א נשמטו המלים שבין "לנבי" הראשון (לנבי שבעת וכו') ובין "לנבי" השני. (לנבי קידושין) ועי' נשתבשה הכוונה. כמה קלקולים נרמזו לו המדפיסים והמעתקים שעשו מלאכת ד' רמיה! וכבר הגיעה השעה שנחזור ונדפיסם ספרי הראשונים ז"ל בעזרתם של חכמים מסודים! וראה בנספח ג' שהראיתי על שבוש משינה בהעתקת דברי הראב"ד ז"ל.

אלא שאני מתנות כדונה וכו'. כלומר רבנן סבוראי מפרשי הא דאמר לעיל כי אמר ר"י הגלילי מחיים וכו' אין הפירוש דק לאח"כ מיקר משלחן גבוה וכן וכו' לעיל, אלא הפירוש דמתנות כדונה שאני ובכר מחיים ג"כ בכלל (17).

ואף האן הגצ"ב ו"ל מלזוין, אשר בשיטת למדו היה קרוב לדג"א ו"ל יותר מכל גדולי דורו, הלך בדרכו, דרך בירור הגושראות הקדומות. אני מביא כאן דוגמא אחת מספרו העמק שאלה לשאלות דרב אחאי נאון ג"ל:

גמין נ' ע"א: בעי רב אחא (בגמ': רב אחאי) ב"א יתומים שאמרו קצנים או אפילו גדולים. תקנתא דעבד רבנן נבי יתמי לקצנים עבד רבנן לגדולים לא עבד רבנן או דלמא משום דלא מסיק אדעתא דמלוא דמית ליה ונפלי נכסי קמי יתמי (וידוע ליה טעם דלת) הלכך אפילו גדולים נמי.

על יסוד הלשון המובא בשאלות (שאל' ס"ב למשפטים) משער הגצ"ב ו"ל שהגמ' "ידוע ליה נע"ד" שהוקמו על ידי אינן מעיקר הגמ', אלא הן הגהה מהגאונים ו"ל שפירשו את הגמ' עפ"י פירושו של רא"ב בשאלתא. ועי' ברש"י שפירש ג"כ כרא"ב ו"ל. אבל יש מקום לפירוש אחר ובפירוש אחר זה אחז לפי השערתו הרמ"ה ו"ל. (עי' בהעמק שאלה דף ק"ב ע"א אות ג' ובמפתחות דף ק"ב ע"א).

ולולא דמסתמינא הייתי אומר שכל הלשון מן תקנתא דעבד וכו' היא מפירושי הגאונים ו"ל כמו שצראה מסגנתה המיוחד לפירושי הגאונים ו"ל. הוספה זו קודמת לרא"ב שכן הוא מביאה, אלא שהגמ' "ידוע ליה נע"ד" נתוספו אח"כ ליתר ביאור כהשערת הגצ"ב ו"ל (18).

## מחקר ד.

(לעמוד 19 הערה 37).

### הוספות התלמוד במימרות האמוראים.

דעתו זו של בעל השמ"ק לא חדשה הוא. רבותיו בעלי הוספות ו"ל כבר העירו שמדריך הגמרא לדוסיף ביאור משלה בדברי האמורא בצורה בלתי נכרת עד שגרמה לנו כאלו יצאו הדברים בצביתם השלם מפי האמורא:

בכאן אביא רק שני מקומות של "מימרות" אשר בעלי הוס' הכירו בעינם החדה שהן מכילות הוספות-פירוש מאחרות של סתמא דגמרא:

א) ב"ב קע"ו ע"א: אמר רב פפא הלכתא מלה ע"ס טובה מן הירושין ואינו טובה מן הלכותות. טובה מן הירושין כדי שלא תנעול דלת בפני לוי'. המלים "טובה מן הירושין כדי וכו'" הן הוספות הגמ'. ועי' בטורות מ"ח ע"ב שדברי ר"ם מובאים בלא הוספה זו.

(17) ראה בגמ' נ' שבו אני כחבר מוניה זו וכן את הסינוא שלאחריה כביאור ספורט.

(18) ראה בגמ' ד' שבו אני דין בשיטת הרמ"ה ברחבה. וראה מחקרי על ההיכוי דמי בש"ס.

ובתום' שם ד"ה נובה כתבי וז"ל: הכא מוקי הך מלתא אליבא דכולי עלמא בין למ"ד דאורייתא ובין למ"ד לא דאורייתא ובס"ק דקדושין (י"ג ע"ב) אמרין נובה מן הוורשין שעבודא דאורייתא ואיט נובה מן הלכות דלית ליה קלא. וי"ל דרב ספא לא אמר אלא מלזה ע"ס נובה מן הוורשין ואיט נובה מן הלכות ונמרא ספא לא הכא למ"ד שעבודא לא דאורייתא והתם למ"ד שעבודא דאורייתא והוי כמו איכא דאמר מלתא דהכא ודהתם. וכעין זה מצונו בהסבבל (ב"ס ק"ב ע"א) דבש מניה מרב ששת קבלן שבר בכל תלין או לא. אימן קונה בשבח כלי או לא. ובהנזיל קמא (ב"ק צ"ט ע"א) משמע שלא שאלו ממנו אם אימן קונה בשבח כלי או לא.

הרי לנו שהגט' הבנימה פירוש משלה לתוך דברי רב ספא עד שמדמים את כאלו רב ספא עצמו אמרו. וס"ש התם: 'דהוי כמו איכא דאמר מלתא דהכא ודהתם' רצונם לומר שבפירוש דברי רב ספא נחלק המוניות וקידושין ודבבא כתר. אבל המימרא עצמה עד כמה שהיא מנוף לשונו של רב ספא אינה שטויה במחלוקת. ועי' תוס' מצות נ"ח ע"ב ד"ה ואיכא.

ואמנם הראשונים ז"ל נימו לישב את הסתירה הנ"ל בדברי ר"ס באופנים אחרים: הר"ף ז"ל מקיים את הגירסא בקידושין. 'והא דקפסק ר"ס הכא ואמר דהלכא מלזה ע"ס וכו' כדי שלא תנעל דלת וכו' לא דפליג דידיה אדידיה אלא הא קמ"ל דהיינו טעמא דאוקמה רבנן דאורייתא ונובה מן הוורשין שלא תנעל דלת בפני לוי'.

וכבר השינו עליו הראב"ד הרמב"ן הרשב"א והריטב"א דלמאי צריכים לטעם דנעילת דלת. והא סדונו דאורייתא נובה מן הוורשין. ועד הקשו עליו דבהדיוא ס"ל לר"ס דשעבודא לא דאורייתא. (עי' חדושי הרשב"א והריטב"א לקדושין ורמב"ן לב"ב ושו"ך סי' ל"ט סק"ב 1).

הר"ח כתב דרב בעזלת אשה שמתה דעלה איפלו שמואל ור"י כהא הוא דפסק

1) הקישוא הוא מהא דאמר ר"ס בב"ב קע"ד ע"א פריעת בע"ח מצוה ויתמי לא בני מיטבד מצוה ניהו, וקישוא זו הקשה גם הש"ך בס' ל"ט סק"ב. והתומים בס' ה' סק"ב תוירן דר"ס מצו מצר ש"ד אלא דס"ל דהשיעבוד חל על הלזה מטעם מצוה וטובין מכמוי ראינון ערבין ביה אבל יתומים קטנים דלא בני מצוה ניהו וא"א לכופן ממילא א"א לנבות מבכיהן דבמקום שהבע"ח פסור א"א לנבות מן הערב. ועי"ש שהביא ראיה מבכורות מ"ח ע"א דא"ש רבא נבי מת האב עד שלא חלקו מכרי נכמי דבר אינש אינון ערבין ביה מי איכא מירי דלדידיה לא מצו תבע ליה ולערב מצו תבע ליה וכו'. ודבריו תמוזים מאד דהתם בשמת האב קודם ל' יום אין החיוב חל על אביהם ולהכי לא מצו תבע גם מיתומים כיון שהם פסורים מצד פסיקא ולא מצו נבי גם מכביהם שהם ערבים. משא"כ במקום שהחיוב חל על הלזה ממילא נעשו נכמוי ערבים ומצו נבי גם מיתומים שהרי הנכמים אינם ערבים להם אלא לאביהם המת. ועי"ש שהקשה עוד לשיטת הרמב"ן דטעמא דרב ספא הוא משום של"ד הא גם אליביה איכא דכתב ספא דאורייתא נכמים שעבודא דאורייתא וא"כ מה פריך בערכין כ"ב ע"ב לר"ס סתנתין דשום היתומים דהיכי מצו נבי מהם ואמאי לא משני דמירי בכתב לו אחריות ספא. וכבר הקדימו בתום הרי"ד כמביא בגמ' דאפילו בכתב לו אחריות אינו נובה למ"ד של"ד. והטעם הוא כמו שכתב הריטב"א בקידושין י"ג ע"ב דס"ד של"ד סבר שאין דקנאה לחצאין ושעבוד קנין לחצאין ולא חייל אנכמי וכו' עי"ש. ועי' תוס' בב"ב קע"ה ע"ב ד"ה דבר תורה ובש"ך סי' ל"ט.

ר"ם דשעבודא דאורייתא משום דמלוה הכתובה בתורה וכו'. וכן כתבו התוס' בשם בקידושין ובב"ב דג"ל ז'. וגם תירץ זה רחוק הראשונים ז"ל. "דלשון מלוה ע"פ כל מלוה משמע ולא דו"ל לר"ם למיפתם לישניה כיון דרב ושמואל ור"י בכולהו פליגי" (עי' רשב"א) ועוד דלמאן דאית ליה של"ד לובא הפרישא בין מלוה בשטר למלוה ע"פ כדאיתא בפרק גט פשוט בהדיא (הריטבא שם). וכיום של שלמה רוחה תירץ הג"ל מדיא דאמרינן בבכורות ט"ח ע"א אלא אמר רבא דכו"ע מלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר וכו"ע אית להו דרב פפא וכו' משמע דר"ם לא איירי במלוה הכתובה בתורה (ועי' בש"ך הג"ל מש"ס לדחות דברי המהרש"ל). ורב דאי נאין בתשובה (מיבא ברשב"א) כתב דהתם בב"ב ה"ק אפילו למ"ד של"ד דינא הוא דנבי מלוה ע"פ מן הירושין שלא תנעל דלת וכו'. אבל גם לפירוש זה קשה מה שהקשה הריטב"א ז"ל וז"ל: ואכתי לכולהו פירושיו תקשי מימרא דר"ם טפא רישא ואסימא דמשיקרא ויהיב טעמא דעבה מן הירושין משום שלא תנעול דלת ולא מדינא דשל"ד וחדר אמר ואינו נובה מן הלכות דלית לה קלא דא מדינא נובה אלמא ש"ד.

ונראה שר"ז ז"ל נתכוין לתירוצו של הריטבא בקידושין וז"ל: והגבן דר"ם אליבא דנפשיה מ"ל דשל"ד כדאמר בכתובות ובערכין. והכא והתם לא אתא אלא למיפסקא הלכתא ולומר דבין למ"ד ש"ד ובין למ"ד של"ד כע"פ טבה מן הירושין וכו' ובהא דהכא פריש טעמא למ"ד ש"ד דנוכה מן הירושין כדאמרינן משום דש"ד ואינו מבה מן הלכות בר מדינא דאפקיעה רבנן לשעבודיה משום דלית ליה קלא ואיכא פסידא דלקוחות וכו' והתם בפרק ג"פ פריש טעמא למ"ד של"ד דמלוה ע"פ טבה מן הירושין מתקנתא דרבנן וכו' ואינו טבה מן הלכות דאלן מדינא ל"ל למינבי דשל"ד ותקנתא נמי לא עביד בה ואוקמה אדינא משום דלית לה קלא וכו'. והני תרתי מימרא דר"ם בהדי הדדי אמרינן, אלא דמאן דסדר תלמודא פלגינן וסדר חדא הכא ואידך התם בפרק ג"פ.

והראב"ד תירץ (מבא ברשב"א לקידושין) דהכא ה"ק הלכתא כמ"ד טבה מן הירושין רס"ל שעבודא דאורייתא. מיהו לאו משעביה דלדידיה של"ד מ"ל אלא כדי שלא תנעול דלת בפני לווין ואדכריה לשעמיה התם ולא איכפת ליה לאדכורי הכא. ולבסוף עלי להזכיר תירוצו של התוס' רי"ד: זנ"ל דההוא לישנא דגט פשוט עיקר דהא איכחת התם במהדו"ב וכו' דר"ם מ"ל דאפילו מלוה בשטר של"ד וכו' והכא צריך למגרם כי התם ושעת הוא למגרם שעבודא דאורייתא דאא בפירוש חזוין בערכין דקמבר של"ד אפילו בשטר ומהתם מוכח דאע"ג דמפרש שעבודא בשטרא אפילו הכי לאו דאורייתא וכו' אלמא אע"ג דמפרש בשטרא אחרות נכסים אמרינן דשל"ד.

והנה אף שהראב"ד הריטב"א והתוס' רי"ד נחלקו בפירושיהם מ"ם טולם כאחד עמדו על הדעה שהטעם ש"ד המבא בקידושין אינו טף לשונו של רב פפא. ברם סברת ר"ת: "שזו מן הסברות המתחלפות בתלמוד והוא ליה כאיכא דאמרי ומשום דלא איתאמרו תרווייהו לישנא בחד דוכתא לא אמר בה תלמודא איכא דאמרי" — נראית להם לראשונים ז"ל למחזרת ביותר (עי' רשב"א וריטב"א לקידושין) ויש ימים לסברת ר"ת. מלבד מה שנאמר של ר"ם מיבא בערכין בלא ה"ה דפסח"ה הגה גם במקום שבאה היא נראית לנו בפנים שונות של חלוף נירמאות: בכי"מ נרמא בקידושין וכן בב"ב (עי' ש"ב ד"ס): אמר ר"ם דלכתא מלוה ע"פ טבה מן הירושין

(י) עי' תוס' קידושין י"ג ע"ב ד"ה אמר ר"ם ועי' מהרש"א שנתקשה בכיבור דבריהם ובש"ך סי' הנ"ל שפירש אותם.

כדי שלא תעול וכו' ואינו נובה מן הלכות דל"ל קלא. (ואולי אין זו אלא השמטת סופר). ובמהדרכי לב"ב מבוא: וי"ם דגרסינן שעבודא לאו דאורייתא. ונירסא זו מובאה גם בתוס', קידושין ד"ה אמר ר"פ. ועי' גר"ב כ"ז ע"ב תד"ה אמר רבא.

(ב) ב"מ קט"ו ע"א: אמר רב הונא חבל רחיים לוקה שתיים וכו' רחיים ורכב לוקה שלש וכו'. ורב יהודה אמר חבל רחיים לוקה אחת ורכב לוקה אחת רחיים ורכב לוקה שתיים. כי נפש הוא חבל לשאר דברים הוא דאיתא. (ועיי"ש בד"ם חלוסי גירסאות).

ובכ"מ וכן בכ"פ ובילקוט גירסא: למילתא אתריתא הוא דאיתא. מתוך שני הלשון (ארמית תוך כדי דבור עברי) והסגנון (סגנון של שו"ם) אנו מכירים מיד כי הדברים דאחרונים נתוספו אח"כ עפ"י מסקנת הגמרא שם: אמר לך רבא אגא דאמרי אפילו כר"י, עד כאן לא קאמר ר"י התם אלא דכי נפש הוא חבל לא משמע רחיים ורכב הלכך לשאר דברים הוא דאיתא. ובכ"ז ב' גירסא: אלא דכי נפש וכו' לשאר דברים הוא דאיתא. וכן הוא בתוס' פסחים מ"א ע"ב ד"ה איכא ועי' בד"ם.

ובתד"ה לימא וכו' כתבו: וא"ת טעמא דר"י הוי משום דכי נפש הוא חבל לשאר דברים הוא דאיתא ולא משום לא שבכללות כדקאמר אב"י. וי"ל שכן דרך הגמ' דאע"נ שכבר פירש הטעם אומר לימא. רבשנאמר הלימא בבית המדרש עדיין לא נודע להם הטעם הנפושא אלא הו' סבור דטעמא דר"י משום דאין לזקין על לא שבכללות וכו' וזה"ל איכא נמי בפרק הוצלך (יבמות ל"ח ע"א) נבי ספק ובני יבם שבאו לחלק בנכמי יבם דאחר שכבר פירש דטעמא של אדמון ורכבן כמו שספירש לבסוף כשדוחה הלימא שלא נחלקו בקם דינא והדר דינא, אמר אח"כ לימא דס"ד קם דינא כרבנן וס"ד הדר דינא כאדמון.

דעתם זו של בעלי התוס' יש בה כדי להמציא לנו ישוב מספיק לכמה מקומות תמוהים בסוגיות הש"ס (\*). וכאן אסתפק בדוגמאות אחדות. גיטין י"ט ע"ב: אמר שמואל נתן לה גייר חלק ואמר לה ה"ז גיטך מעורשת חיישינן שמא במי מילין כתבו. מיתבי ה"ז גיטך ונטלתו וזרקתו לים וכו' כי קאמר שמואל דברקטין לה במי דנהרא אי פליט פליט ואי לא פליט לא כלום. וכי פליט מאי הוי השתא הוא דפליט. שמואל נמי חיישינן קאמר. ועי"ש בפירש"י שכתב: חיישינן שמא לא נבלעו יפה ואם מת אסורה לכהן ותולצת ולא מתיבמת דספק גרושה היא.

וכבר תמה ברסב"ן שם וכתב: ואעפ"כ אינו מחזור דשמואל לא אמר חיישינן אלא שמא במי מילין כתבו אבל ודאי כתבו במי מילין משמע דנימא הוי ועי"ש מה שפירש בוה.

והנה למעין בסוגיא שם נראות כמה תמידות: (א) דאכאזי מקשה שמואל מבריתא, נימא דהתם לענין ודאי בעינן דאיכא כתב ושמאל חיישינן מספק קאמר. ועי"ש בתוס' ד"ה טעמא שכתבו דס"ד השתא דמנורשת ודאי קאמר שמואל וכן כתב הרבב"ן. ועי' לקמן מ' ע"ב ד"ה חיישינן שכתבו: דאי חיישינן הוי ודאי כמו חיישינן שמא במי מילין כתבו.

(\*) עי' בשא"י נתיב הפירוש כלל א'.

אבל מ"ם קשה דמחזי תיחז למקשן דהאי חיישין הוא ודאי והרי בודאי שחיישין  
 ויכול להתפרש שהוא ספק. ועי"ש בריטב"א שדחק לישב קושיא זו.  
 (ב) עי"ש בתורת"ה ושמואל שכתבו: השתא לא צריכי לאוקמי בדברקניה דבי לא  
 בדקניה נמי איכא למיחש וכו' עי"ש.

וכבר תמה ברשב"א דא"כ הו"ל למימר אלא שמואל חיישין קאמר ועי"ש שכתב  
 וז"ל: אלא ודאי לטעודה משמע דאשנויא קמא סמכין ולומר דכיון דליכא כתב  
 אפילו מיחש לא חיישין עד דברקנין ליה ופליט וכו' פליט נמי אינה מנורשת ודאי  
 אלא כסך מנורשת וכו' עי"ש שהקשה ע"ז מהא דלקמן נבי האי רעל לבי כגישתא  
 וכו' אמר ר"ה למאי נידוש לה אי משום מי מילין אין מי מילין ע"ג מי  
 מילין ואם איתא דל"ח לה עד דברקנין ליה מאי אריא משום דאין מ"ם ע"ג מ"ם  
 תיפוק ליה דלא בדקנין ליה ולא פליט וכו'.

(ג) הגמ' סקשה שם: וכו' פליט מאי הוי השתא הוא דפליט. ומשנ"ל שמואל נמי  
 חיישין קאמר. אבל תירוץ זה אינו טוב. ועי"ש ברש"י, ברטב"ן ובריוטב"א. אבל  
 לפי פירושים אין הלשון שם במי מילין וכו' מתישב כהונן, שהרי לרש"י אין החשש  
 שםא כתבו במי מילין אלא שםא לא נבלע ופה, וחשש זה לא הוזכר בדברי שמואל  
 וכבר הוזכר דברי הרשב"ן בזה.

ונראה שעיקר לשונו של שמואל הוא: נתן לה נייר חלק וכו' מנורשת. הדברים  
 „חיישין שםא במ"ם כתבו" הוכחנו לתוך דברי שמואל עפ"י מסקנת הגמ' שם:  
 שמואל נמי חיישין קאמר.

וכך הוא עיקרה של מציא זו: מיתבי הרי זה ניסך וכו' טעמא דאיכא כתב הא  
 ליכא כתב לא. שמואל נמי חיישין קאמר. הפיסקא כי קאמר שמואל בדקנין לה  
 וכו' וכן הקשיא וכי פליט מאי הוי השתא היא דפליט הן הוספות מאוחרות של  
 רבנן דמפרשי.

ומקודה של הוספה הוא מ"ש בירושלמי פ"ב ה"ג דנישין: כתב לא השפך. אר"ח  
 בר בא אילין בני מדינחא ערימין סנין וכד חד מינהן בעי משלחא כתב מסמירין  
 בר בא אילין בני מדינחא ערימין סנין וכד חד מינהן בעי משלחא כתב מסמירין  
 לחבירה הוא כתב במי מילין והך דמקבל כתביה שפוך דיו שאין בו עפין והוא  
 קולט מקום הכתב. ועי' ברמב"ן שמביא.

נישין מ"ד ע"א: טפא אמר רב המוכר עבדו לפרהנג עט"ם יצא לחירות. מה  
 היה ליה למיעבר. דו"ל לפיים ולא פיים. הטעם „מה היה ליה למיעבר וכו'“  
 הוא עפ"י מסקנת הגמ' לעיל מיניה: התם הוי ליה לפיים ולא פיים.)

שם: בעו מיניה מרבי אמי עבד שהפיל עצמו לנייטות וכו' מהו שיפול את דמיו.  
 א"ל ר' ירמיה לר' וריקא סוק עיין במבילתך נסך דק ואשכח דתניא המוכר ביתו  
 לעכו"ם ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני עכו"ם מותר לישראל  
 את דמיו וכתב ומעלה בערכאות שלהם מפני שהוא כמציל מידם. ודילמא ה"מ  
 בית וכו' אבל עכדא וכו' אתי לזבוי אי לא. שלח לזו ר' אמי מצי אמי בר  
 נתן תורה וימצא לכל ישראל עבד שהפיל עצמו לנייטות ואין רבו יכול להוציאו

(י) הרב דינר בהנהגותיו לנישין שם מוכר שתירוץ הגמ' שם הוא על יסוד טאכר  
 של רב שבו נתפרש טעם זה. ואין דעתו נראית לי.

לא בדיני ישראל ולא בדיני עכו"ם מותר לישול את דמיו וכותב ומעלה וכו' שהוא כמציל מידם.

נראה לעין שר' אמי נסמך בהוראתו על הברייתא דר' זריקא והשתמש בלשונה. על הפירכא „ודילמא ה"מ בית וכו'" לא נאמר בגמ' כלום.

וברור שהלשון הקדום היה: מרז שיטול את דמיו אי לא. ר' ירמיה סיפר לר' זריקא את השאלה שנשאלה לפני רבם (השוה גיטין כ"ז ע"א: וא"ל ר"ח לרבה פוק ועיין בה דלאורתא בעי לך מינה רב הונא וכו') והוא פשיט לה מברייתא הג"ל. הגמ' הכניסה את הספור של ר"י עם ר"ז לתוך דברי הבעיא (בין המלים „מהו שיטול את דמיו" ובין „אי לא") ואח"כ נתוספה הפירכא „ודילמא וכו'". כפה"נ כדי ליישב למה שלחו לר' אמי מאחר שר"ז כבר פשיט לה מאותה הברייתא.

ביצה כ"ה ע"א: אמר רמי בר אבא הפשט ונתוח בעולה וה"ה לקצבים. מבאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט ונתוח. מאי קמ"ל אילמא לאפוקי מדרב הונא וכו' אלא רמי בר חמא אורח ארעא קמ"ל כדתניא לא יאכל אדם שום וכו'. ועי"ש ברש"י שכתב: מאי קמ"ל דרך ארץ או איסור וכו'. ובר"ה אורח ארעא: ולא משום איסור טריפה. ועי"ש בתוס' וכבר נדחק המאירי בפירוש הגמ' וכתב: וקס"ד דאע"ג דאמר דרך ארץ משום דרך איסור אתו עלה אלא מתוך שאינו איסור מפורש להדיא קרי ליה דר"א וכו' עי"ש.

ובבב"מ המובא בד"ס חסרה מלת דרך ארץ בדברי רמי בר אבא. ועי"ש בד"ס שכתב שהוא טעות סופר שבאה לו מדברי רש"י מאי קמ"ל דר"א וכו'. אבל אכתי אינו מיושב שהרי אמר שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט ונתוח ומשמע שהיא מהלכות דרך ארץ. ולכן אני נוטה לשער שעיקר לשונו של רמי ב"א הוא: הפשט ונתוח בעולה וה"ה לקצבים. והדבור מבאן למדה תורה ד"א וכו' הוכנס אח"כ בדברי רמי ב"א עפ"י מסקנת הגמרא. וראה שם בעמוד ב': ת"ר השוטה כוסו וכו' ואמר רמי בר אבא חצובא וכו' נמיעה מקטע תנולידון דקצביא. ועי"ש ברש"י ותור"ה אורח ארעא. ובר"ח שם: וכן הקצב אין ממתין עד שתכשר בהמתו אלא ממחר ואיכל קודם בדיקתה.

אלא שלשון הגמ' שם „כדתניא לא יאכל אדם שום וכו'" קשה קצת. ועי"ש ברש"י שפירש: מצינו אף תנאים שמלמדים הלכות ד"א וכו' ובמאירי שם מביא פירש"י וכותב: ואני מפרש כדתניא וכו' כלומר אשמעינן רב"ח דאורח ארעא דלא למיכל בלא הפשט ונתוח שהממדר באכילתה כ"כ נראה כרעבתן וכו' עי"ש. ואולי י"ל שהמאמר כדתניא ואילך הוא ג"כ מדברי רמי בר חמא, אלא שהגמ' הפסיקה דבריו באמצע. ועדיין צ"ע.

## מחקר ח.

שתי שיטות בתורת המשפט של חיוב נזקי ממונז, במעם המחלוקת של ר"י ורי"ל אי אשו משום חציו או משום ממנו אומרת הצמרא (ב"ק כ"ב ע"א) דרי"ל סובר „חציו מכחו קאולו דאי לא מכחו קאולו“ (אלא מכח הרוח. ר"ח שם) ור"י „ממונז אית ביה ממשא דאי לית ביה ממשא“. ונתקשו הראשונים בבאצור הדברים (עיין רש"י ותד"ה ממנונז וחי הרשב"א ושם"ק שם) ודר"ח כתב: „ור"י אמר אינו ממנונז דהא השלחבת המוקת אין בה ממש להשמר כמו השור וכיצא בו“. וכן דבריו בלתי מיבנים.

ונראה שיסוד מחלוקתם של ר"י ורי"ל הוא בתורו החיוב של נזקי ממונז. ר"י סובר שיחס הבעלות כשהוא לעצמו הוא הגורם לחיוב. אנו רואים את החיוב כאלו הוא מטיל על הרבר המזיק ומכיון שזה אינו בריתשלומין דרי אחריות התשלומין מוטלת על בעליו. בימדה של אחריות זו שולטת ההשקפה שקנינו של אדם לא רק להנאתו ולתשמושו נתנו אלא מטילים עליו גם חובים. ובנידון דידן: חיוב בתשלומי נזק. חיוב זה הקשור עם מושג הבעלות נדור אמנם במסגרת של תובת השמירה. במקום ששמר כראוי פוסק גם חיובו מצד בעלותו. ודבר זה התורה נזרתו שנאמר ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה (משנה ס"ד בב"ק ודברי ר"א שם אין לו שמירה אלא סבין ועי' בב"ק מ"ו ע"א תד"ה אלא...). אבל אין זה אלא צמצום משפטי בחיובי הבעלות. היסוד העיקרני של „הבעלות המחייבת“ נשאר בתקפו. גם חוב השמירה קשור במושג הבעלות. האדם מחייב לשמור את בהמתו בשביל שתא ממנו. אבל חיוב זה של השמירה אינו נזר אחריו חובים של תשלומין במקום שלא מלא אותו. ורק יש בכחו לפטרו מחיוב התשלומין במקום שמלא אחריו. וזה, כאמור, בגזרת התורה<sup>1</sup>). נמצא שהמקור היחיד שממנו

1) לכאורה צריך לומר ששנים הפסד כששמר את בהמתו כראוי היא מצד אונס. וכאונס נסור פסד גם אדם המזיק (עי' תם' בב"ק כ"ז ע"ב ד"ה ושמואל, ושם כ"ח ע"ב: אמאי אטם הוא ואונס רחמנא פטריה. ועי' רכב"ס ס"א ה"ט וס"ו ה"א וה"ב סהל' חיבל ומזיק ובס"מ וכו"ס שם), אלא שאדם בר דעת צריך להזהר בשמירת עצמו יותר מבשמירת בהמתו, או שאי הזהירות במעשיו הוא נחשבת לפשיעה יותר גדולה מאי-הזהירות בשמירת בהמתו. אבל סברא זו תתכן רק לפי השיטה המעמידה את הפשיעה כיסוד בתורת החיוב של נזקי ממונז. ובתחלה הייתי מבור לחלק בין נזקי קרן ובין נזקי שן ורגל. בשו"ד יסוד החיוב הוא הפשיעה, וכמו שאמרה הנ"ב בב"ק נ"ה ע"ב: שאני שו"ר שהתורה מעטה בשמירתן וכו' עי"ש. ולפיכך אינו חייב אלא כשפגע ולא עשה אפילו שמירה פחתה. משא"כ בקרן דליכא קראי לא בעינן שההיזק יעשה ע"י פשיעה חיובו הוא משום נזקי ממונז. וכצאתי אח"כ את הדברים רפויים בדברי הר"מ ס"ד ה"ד מהנ"מ. ועי"ש שתמה על הר"מ ז"ל. אלא שהסברא עצמה תמורה, וקשה בעיני לומר שיש חילוק עקרוני לתורת החיוב של קרן ובין זו של שו"ר. וחילוק זה אין לו אחיזה בהנחן המשפטי. ואם נפשך לומר באש שדנו בו דין האדם המזיק לס"ד אשו משום חציו כשן ורגל אש ובור מה יש לחלק ביניהם ובין שור המזיק? והמשנה כוללתם יחד ואומרת:



נובע חיוב התשלומין זהו יחס הבעלות. ומתוך השקפה זו ביסוד החיוב של נזקי ממנו מסתבר שאין לחייב את האדם בעד נזקי אשן שהרי אין בעלות לשלהבת. בין האדם המדליק ובין האש הבערת אין יחס של בעלות משפטית. ורק יחס של פעולה ופועל. ויפה העיר הרשב"א בחדושי ש"שלהבת אין בה ממש ואינה ממין שהרי נחלת של הקדש מעלין בה ושללהבת לא נהנין מדרבנן ולא מעלין" (עי' ביצה ל"ט ע"א).

וכן המחדר הגאה מחברו נהנה בשלהבתו ואין נהנה בנחלתו. ומכיון שאין דין בעלות לאש שוב אין לחייב את בעליה מפעם נזקי ממנו. ואעפ"י שבדאי חייב אדם לשמור את אשן שלא תלך ותזיק מכיון שדוא עשה את האש מ"מ אין חסרון שמירה בלבה מספיק להמיל חיובים, שהרי חוסר-שמירה אינו אלא גורם להזיק וכלל אמרו גרמא בניזקין פסור (ו) ומה שחייבה התורה לשומר הוא משום שהשומרים נכנסו תחת הבעלים (ב"ק מ"ד ע"ב). כי משעה שקבלו עליהם את השמירה במקום הבעלים נעשו ממילא אחראים על הדבר המסור להם והם חייבים מדין בעלים. וכלל אמרה תורה: קבלת תובת שמירה במקום בעלים נוררת אחריה בעלות משפטית עם כל החיובים הקשורים בה. ולפיכך אין לחייב לר"י באש אלא מטעם חציו מאחד שתחת עשיתו, הדלקת האש, לנזק. אנו רואים באש שהזיק כאלו הלך מדליקי והבעיר בידיו ממש.

ור"ל סובר שיסוד החיוב כנזקי ממנו הוא בתובת השמירה המוטלת על האדם. הוא מעמיד את הפשיעה כיסוד החיוב לתשלומי נזקין. חסרון שמירה מצד אותו שמתחייב בה הוא פשיעה. תובת השמירה אינו תלוי ביחס הבעלות במובנה המשפטי. וגם השומר לא מצד בעלות משפטית נעזר בו אלא מצד תובת השמירה המוטלת עליו. תובת השמירה מוטלת על כל מי שהדבר המזיק עומד ברשותו. כגון בעלים ושומרים. הבעלים — מצד שהדבר הקני לו עומד ברשותו. והשומרים — מצד שהדבר נמסר לרשותם ברצונם (ו). לא הבעלות כשהיא לעצמה נורמת חיובים אלא

הצד השווה שבהן שדרכן להזיק וממנוך ושמירתן עליו. (ונו"ר הרמב"ם והרי"ף ידועה) בע"כ אתה צריך לוטר שההבדל בחיוב השמירה בין תם למועד ובין קרן לשאר המזיקים אינו אלא נזירת הכתוב וכמ"כ בפנים. ועי' ב"ק מ"ה ע"ב כחלוקת ר"ם ור"י ותוס' ורש"י שם וברייתא דר"א בן יעקב אחד תם ואחד מועד ששטמו שמירה פחותה פסור. ואכ"מ להאריך יותר.

(ז) עי' במד"א הל' שומרים ס' ח' מ"ש בשם תשובת הריטב"א ועי' בב"י סוף ס' מ"ו דפשיעה לא היו אלא גרמא בנזקין. אלא שהתורה חייבה שומרים בפשיעה משום שסמך עליהם בעל המקור והבטיחו השומר לשמור.

(ח) עי' בתוס' ב"ק נ"ו ע"ב ר"ה פשיטא. שבתחלה רצו לחולק בין שומר ונזולן דבשומר מדין בעלות נעש בו. ואח"כ כתבו דגם נזולן נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות בעלים וכו' יש על הנזולן לשמירה דלענין נזקין איקרו בעלים כל מי שבירי לשומרה וכו'. ובתירוצם השני כתבו דכיון דנזולן קמה ליה ברשותיה גם לענין אונסים יש לחשב בעלים יותר משותף וכו' עי"ש. הרי שחזרו לשיטת הבעלות בתורת חיוב הנזקין. ועי' ברמב"ם פ"ד ה"ד מהג"מ ובהשגת הראב"ד שם שכתב: ... אלא שו"ל לשלם אין הבעלים ניצולין מיד הנזק וכו' עי"ש. ועי' בחדושי רבנו

העמידה ברשותו וחובת השמירה, או הונחתה של חובה זו נרמית חובים, מעקדת השקפה זו אין הבדל בין אש ובין שור. בשניהם חלה חובת השמירה, וכשם שהיא חייב בגזקי שורו כך חייב באשו. שהרי גם האש הוא ברשותו שהרי הוא הביא לעולם. מה שנעשה בידיו הוא ברשותו.

אמנם כבר התרגלו חוקרינו עם הרעיון ש"עיקר הבשר הגזקין בתלמוד הוא חוב השמירה". מוזק חייב מטעם שומר לפי שחוב מוטל על האדם לשמור את נפשו ואת ממנו שלא יזיק לאחרים וכלל אמרו שחוב השמירה נרמס חוב ההיוק. (ראה שעורים בתלמוד לר"ח מטרנוביץ הכשר נזקין § 3) אבל הלכה פסוקה זו כביכול שאחזו בה אחדים מן הכותבים על תורת המשפט העברי איננה מסכמת כלל. ויש עליה חולקים בתלמוד ובין חכמי ההלכה. רמז להשקפה זו על יחס

חיים הלוי וצ"ל שכתב דס"ל לראב"ד שהשומר אינו כבעלים והוא נכנס תחת הבעלים רק לענין דחוב השמירה וחובת התשלומין אבל עצם חוב מוזק לא עקע מבעלים. ועי"ש שבואר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הג"ס ס"ד הו"א) בענין שומר שספר לשומר, שהרמב"ם סובר שטובה מן השומר הראשון, והראב"ד חולק עליו וסובר שטובה מן השני או מאיזה שירצה. ועי' מש"כ בנספח ה'.

א) עי' תוס' כ"ב ב"ב ע"א ד"ה אשו משום סמנו שבתבו: כלומר חוב סמנו יש בו ולא שהאש היא שלו וכו'. ועי' בפנ"י שכתב שם רש"י ז"ל מידה שאם נתחזק להדליק בשל חבר שחייב מטעם אדם המזיק ונלמד בסכ"ש סבורה ביד שההיוק בא לאחר"כ ומכש"כ באש שמזיק בידים ולא נחלקו ר"י ורי"ל אלא במי שהדליק בתוך שלו ברשות אלא שלא שימר נחלתו ויצאה האש והזיקה בעצמה דר"י סובר דהו"ל כוזק הציו כיון שלא שימר נחלתו ורי"ל סבר דלא דמי לחץ כיון דלאו סכנו קאוויל אלא משום סמנו יש לחיובי. ועי"ש בפנ"י בד"ה בשלמא. אבל לפי"ז אין דעתו של ר"י מתבארת יפה. וצ"ל במש"כ בפנים שר"י ורי"ל פלוגי ביסוד החיוב שבאש, אי מה שהביא את האש לעולם עושה אותו לאדם המזיק או רק לסחוב בשמירתו. לר"י אש היא היוק הבא בידים. ולרי"ל הוא היוק הבא ע"י פשיעה.

ב) הר"ח מטרנוביץ בסת"ע מלשון המשנה שאמרה: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו (ב"ק ט' ע"ב) וסבאן שיעקר הכשר הנזק בא ע"י פשיעת השמירה, או שחוב השמירה נרמס חוב ההיוק. הצד השני שבהן שדרכן להיוק וממנך ושמרתן עליך. ולפיכך כשאין לחיוב את המזיק על שמירתו, כגון ששמר כראוי ויצאה והזיקה פטור. ולהפך, כשלא שמר כראוי חייב על שמירתו אפילו כשאמר גרם לה הזיקה. (ולשם הסכרת דבריו הוא כתב בהע" 4: ב"ק נ"ו ע"ב: דאורחא רחוקה למיטמר לברוויליה אבל לאחר לא). אבל כשפשיעת השמירה נגרסה ע"י אחר לא ע"י הבעלים האחר חייב וכשקבל עליו שמירתה לא כ"ש. כללו של דבר, אין מושג דחוב השמירה ויצא ממש: דחוב הבעלים. אלא במקום שהבעלים פטורים משמירה או כשכלתה שמירתן פטורים מתשלומי נזקין. ולהפך מי שנתחייב בשמירתו של הדבר הכשיר אף את נזקו א"עפי שהדבר אינו שלו. זה הכלל – השמירה מכשרת את החיוב. השוה: א. נולאק: יסוד המשפט העברי. ספר שני. סי"ב, סיף צ"ג. י. ש. צורני: משפט התלמוד, ספר שני, סיף ס"ו.

אבל ראיותיו של הר"ח מטרנוביץ מסופקות. מהמשנה ב"ק ט' ע"ב אין להוכיח כלום. המלים "כל שחבתי בשמירתו וכו'" אין להבינן במובן של דחוב שמירה וקבלת

הבעלות נגדם לחיוב התשלומין או מצאנו בדברי המשנה: אומרים צדוקים קובלין  
 או עליבם פרושים שאחם אומרים שורי וחמורי שהזיקו חייבים וצבדי ואמתי  
 שהזיקו פטורים. מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם מצות הרי אני חייב בגזקן  
 עבדי ואמתי שאני חייב בהן מצות אינו דין שאחא חייב בגזקן. אמרי להם לא.  
 אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת,  
 שאם אקניטם ילך וידליק גדישו של אחר ואחא חייב לשלם (ידים פ"ד, מ"ז).  
 וכבר תמה ב"משנה אחרונה" "דמה ענין חיוב מצות לגזקן דחיוב נזקין מפורש  
 בתורה משום שלא שמרתו כדכתיב ולא ישמרנו בעליו וכדתנן בריש ב"ק כל  
 שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקי וא"כ עבד ואמא שאינם בשמירה שא"א לו  
 לשומרן כל היום בכל מקום שהולכים אין לו להתחייב בגזק. ותדע שאינם בשמירה  
 מדאמר ילך וידליק גדישו וכי ואי איתיה בשמירה מה תשובה היא ישמרנו שלא

אחריותה אלא בסיבן של פשיעה בשמירתה והזנחתה. ט. בעצמו עמד ע"ז בספרו  
 ה"ל ח"ב, ס"ז. ואפילו אם נפרש "חבתי" במובן של חיוב ואחריות אין להביא  
 מזה ראיה שהפשיעה הוא היסוד לחיובי הגזקין. יש לומר שהמשנה מלמדתנו שאף  
 השומר יש לו דין בעלות מאחר שנתחייב בשמירה הוא נכנס ממילא במקום הבעלים  
 וכמש"כ בפנים. ובמקום אחר שיערתי שהבריות שברך י"ג ע"ב להביא שו"ח  
 והשואל נו"ש והשוכר שהזיקה בהמה ברשותו וכי' נשנתה בתוספתא פ"א דב"ק  
 לשם ביאור המשנה כל שחבתי בשמירתו וכי' וראה מחקר י. באמת מוצאים אנו  
 שלפעמים הבעלים חייבים אפילו כשלא פשעו, כגון כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן  
 וכי' אע"ס שברשות אם הזיקו חייבים לשלם (ב"ק ו' ע"א. וש"נ).

ידומה אני שדברי ט. ("ולחופך כשלא סמרה כראוי חייב על שמירתו אפילו כשאחר  
 נרם לה הזיקה") נכתבו בהעלם עיון בנ"מ שהובאה על ידו. הנ"מ דנה שם בשום-  
 שמסר לשומר או חיוב או פסור ובקשר עם זה מסוקה נ"מ דל"מ שומר שמסר לשומר  
 חיוב מ"מ וכול למסרה לברחילה דאורחא דרעהה וכי'. ואין לנ"מ שום שייכות  
 לגידון הדין.

ולבאורה יש להביא סיוע לעיקר הפשיעה בתורת הגזקין מזה שאמרה חז"ל בב"ק  
 ד' ע"א "אדם שמירת נפשו עליו" ומשמע שחיוב השמירה הוא הנורם לחיוב התשלומין  
 אפילו באדם המזיק. אבל זה אינו. דאדרבא משם יש להוכיח את ההיפך. דהרי  
 באדם המזיק כודאי לא חיוב השמירה נרם חיוב התשלומין אלא מעשה ההיזק  
 כשהוא לעצמו. ומשנה שליסה היא "אדם מועד לעולם וכי'" (ב"ק כ"ז ע"א) ולא  
 הוצרכו לשעם אדם שמירת נפשו עליו אלא כדי לחייבו אפילו כשהוא ישן. דאעפ"י  
 שאין במעשה אדם ישן כלום (עי' דף כ"ז ע"א) מ"מ חייב בהיזק. והשעם משום  
 שאדם שמירת נפשו עליו. כלומר אין אנו דנים את האדם על ישעת עשייתו את  
 ההיזק ואותה שעה ישן היה, אלא דנים אותו על השעה שקדמה  
 לה. שדאי לו לדעת בשעה שהשכיב את עצמו אצל הכלים (עי' ב"ק ד' ע"א תד"ה  
 כיון) שעלול הוא לפשוט את רגליו ולשבר את הכלים. "כיון דכיף ופשיט אורחיה  
 הוא" (ב"ק ד' ע"א). חיוב השמירה באדם בא להפקיע ממנו פסור האונס, שהרי  
 כאונס נמסר גם האדם פסור וכמש"ל. ובאחד ה"גמסחים" אשוב לדון בהם.

ובשאלת תורת חיוב הגזקין רגו הרבה הכביהמשפט. ראה ספרו של הפרופ'  
 י. פוקרובסקי: הפחולבמות היסודיות של משפט האזרחי. פרק ס"ז (הוצא ע"י  
 ד"ר י. מינוביץ. ירושלים תרפ"ג).

ידליק. ואפשר דמשור תם אתו למילף דלא כתיב ביה שמירה וסבירא להו סתם שוורים בחוקת שימור קיימו וליה להו דר"ה בדר"י שצריך להוסיף שמירה על שמירתו (בס"ק דב"ק דף י"ד) אלא כיון דבחוקת שימור הוא חיוביה הוא משום ממנו שהיוק וה"ה לעבר ואמה. ולפי דבריהם השיבו להם דא"נ משום ממנו א"א לחייבו שפסידנו מאה מנה". אנו רואים איפא שהצדוקים דימו חיוב הבעלים בנוקי עברו לחיובם בנוקי, שורו אע"פ שבעבר ודאי שאין לחייבו מצד חסרון שמירה שהרי אינו מחויב לשמור עבדו, אלא יש כאן חיוב בעלות שבעיקרו הוא מוטל על העבד שחייב במצות ומכיון שאינו בר תשלומין הטיליהו על בעליו. ותשובת הפרושים: אמרו להם לא אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת. שאם אקניטם ילך וידליק נדישו של אתר ואזא חייב לשלם — אפשר שלא באה אלא לומר שמפני התקנה פטרוהו לבעל העבד. וכן משמע לטארה מלשון הגמ' בב"ק ד' ע"א: „א"ר אשי לאו טעמא רבא אית בדו שאם יקניטנו רבו ילך וידליק נדישו של חברו — ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום". בדבריו האחרונים (ונמצא זה וכו') שהוסיף רב אשי על לשון המשנה בא להסביר ולומר שהבעלים פטורים מתקנת חכמים (ו) ולדעת רי"ל שסובר שיסוד החיוב בתשלומי נוקי ממנו אינו ביחס הבעלות אלא בתובת השמירה, תשובת הפרושים היא: אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת, כלומר: ומשום כך אני חייב בשמירתם, תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת, ומשום זה אני חייב בשמירתם ולפיכך אני חייב בנוק.

הסיום הגמוקי: „שאם אקניטם ילך וידליק נדישו וכו'" אולי הוא מכון רק לדבריהם של הצדוקים וכו"ל. ויותר נראה שסיום זה בא לשם הוכחה שעבד ואמה אינם בשמירה, שהרי אי אפשר להטיל על הבעלים שמירת בעל דעת ורצון. שאם אתה אומר כן אין לדבר סוף: שאם אקניטם ילך וידליק וכו'. ומכאן שאין לבעלים חובת שמירה בנזע לעבדו ואמתי (ז).

(ז) ע"י ב"ק ד' ע"א בתד"ה לאו. ועי' בראב"ן לב"ק ס"ז ע"א שכתב: וברין הוא דלחייב על נוקי עבדו דהוי ממנו אלא שאסח חכמים שמא יקניטנו רבו וכו' הרי שדעת הרא"בן שהפרושים הודו בעיקר הבעלות כיסוד לחיוב הנזקין.

(ח) לשונו של הרמב"ם בס"א ה"ט סה' גניבה: העבד שננב פטור מן הכפל ובעליו פטורין שאין אדם חייב על נוקי עבדו אע"פ שהוא ממנו סמאי שיש בהן דעת ואינו יכול לשטר, שאם יקניטנו רבו וכו'. ומדבריו נראה לטארה שהרמב"ם סובר שיסוד החיוב בנוקי ממנו הוא פגיעה בשמירה. ויש לדחות. וראה בנספח ה'.

ועי' בסמ' מנהדרין י"ט ע"ב שרצו לדון את ינאי מלכא על שעבדו הרג את הגפש ושמעון בן שטח אמר לו ינאי המלך, עמד על הנליך ויעידו כך וכו' ועי"ש נייגר באורשיוס' צד 144 ואילך שמכאן ראייה שדעות הצדוקים נשתרבו גם להלכות הפרושים, שהלכה זו יבוא בעל השור ויעמוד על שורו כדעת הצדוקים היא. ושרטובין ב"שעורים בתלמוד" (ח"ר צד 51) נגד אחריו בלא הבחנה, אלא שהפתיק את הדברים וכתב בהערה 2 שמכאן אין ראייה, לפי שבאותה ענה היתה המנהדרין של צדוקים ושמעון בן שטח וחביריו היו מן המיעוט וכו' ועי"ש מ"ש בפנים ששמעון ב"ש שבקש עולה להתעלל בצדוקים וכו' מצא כאן מקום להביאם

בתלמוד אנו מוצאים פנים לשתי ההשקפות הג'ל כיסוד החיוב של נוקי ממונו. המוניא בב"ק באה אחר שז"ט ארוכה במחלקותם של ר"י ור"ל הג"ל ליד מסקנא: אלא למאן דאית ליה משום חציו אית ליה גמי משום ממונו ובגון שהיה לו לגדרה ולא נדרה וזהם שזור הוא ולא טפח באפיה. הרי זה ככונם שזור ליד ולא נעל בפניו וצא והויק. רש"י ב"ק כ"ג ע"א. הרי שהשוו נוקי אשו לנוקי ממונו ויסוד החיוב בנוקי אש הוא חובת השמירה המוטלת עליו, ומכאן שחובה זו היא הגורמת לחיובי תשלומין. אמנם יש באש, לפי מסקנא זו, צד שזה לנוקי נופו (בגון הדליק בתוך של חברו), ולפיכך חייב הוא בארבעה דברים נאדם המויק.

במבטא וכו'. וכל רבריו שם בגוים על ניגר שתויאר את המאורע ההיסטורי כביכול ואת הוכוח שבין הפרושים והצדוקים בדרך פלפול זה. והאמת היא כדבר רש"י ז"ל שפירש דברי שםעין ב"ש שאמר לינאי עמוד על רגליך וכו' דעברו בחסורו והפסד ממון לו לפיכך צריך לדינו בפניו. (ועי' סנהדרין ב' ע"א וט"ו ע"א וב"ק כ"ד ע"א: אין השור נעשה מועד עד שיעירו בו בפני בעלים וכו'). אמנם בתום שם הקטן דלמה דזה צריך וינאי המלך לעמוד ותוצא דדיני נפשות שאנו. וכן כתבו בזכרם ט"ז ע"א. וראיתי לחכם אחד שסבר שהתום תפסו שונאי המלך כעצמו נתבע לדינו, שאלו קראוהו לדין משום שהפסד ממון הוא לו, הרי אינ"ו דיו"ג בשבילי אלא דיני ממונות. ובכת"כ שנה בה. התום נחכחו על דין העבר שנידון בדי"ג, ומכיון שונאי נקרא לעמוד עליו הרי דינו כדיני נפשות. ולשון זה שער הוא בפי הראשונים ז"ל. ראה במאורי לסנהדרין שכתב: כל שהרג שור או עברו הכעני את הגפס דנין אותו כסנהדרין כמ"ש, שאף אלו בכלל דיני נפשות הם. וצריך שיכואו הבעלים ויעירו עדים לפניהם שנאמר והועד בבעליו. (ועי' ב"ק מ"ד ע"ב וב"ה ע"א. ועי' במכילתא דרשב"י משפטים כ"א, כ"ט: ד"א השור יסקל וגם בעליו יומת. אין נזכרין דינו של שור אלא בפני בעליו).

וכן הרשב"א בחידושו ל"ב"ק קי"ב ע"ב ובתשובותיו ח"ג שכ"ז כותב ד"עיקר קרא שאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד הוא נבי שור שהוא כדיוני נפשות, וזכ"מ הקילו שהוא מדרבנן. ועי' בשם"ק ל"ב"ק קי"ב ע"ב שכתב דלפיכך שלחו לינאי מלכא תא אנת נמי, משום דבדי"ג אין מקבלין עדות שלא בפניו. ובחר שנים השם"ק חשב את עמידתו של ינאי על עברו כדי"ג משום שעמדה זו של האדם עיקרית היא כדיון העבר והשור. ועוד נראה שחידושו של התום שבדי"ג מחויב הבע"ד לעמוד, מיוסד בסברא שאין כבוד לסנהדרין של כ"ג שישבו בפניהם. וראיה לדבר, שהרי הגמ' בשבועות ל' ע"א לומדת את הדין שהעדים ובע"ד מחויבים לעמוד מקרא דיעשרו וכו' ע"ש. וקרא זה מדבר בדי"ג. ומצין להם לתום' לחדש שבדי"ג מחויב אף מלך וחכם לעמוד? בע"כ שהתום' חידשו זאת מסברתם. וזהו ספני כבודם של סנהדרין.

ובגוף קושית התום, מדוע לא הניח שםעין ב"ש לינאי המלך לישב. נראה פשוט ששםעין ב"ש לא הודה במלכותו ורצה להקניטו בדבריו. עי' בתדושי הר"ן שם. ועי' ברכות כ"ט ע"א ומ"ח ע"א וקידושין מ"ח ע"א. ועי' מש"כ בתומים ח"ג סי' י"ז סק"ג.

ואמנם מתוך הספור התלמודי עולה בבירור מוחלט שרק את העבר דינו בדי"ג, וינאי לא נקרא אלא לבוא ולעמוד על עברו בדרך בעל השור שצריך לעמוד על שורו. (שלח ליה: עברך קטל נפשא. שדריה לה. שלחו ליה תא אנת נמי להכא, והועד בבעליו אמרה תורה ויבא בעל השור ויעמד על שורו כן' ע"ש).

זאף ויופוס במפור' יודישע אלטערטאמער, סי"ד, ס"ט, אשר ניגר רואה במפור'

אבל זו היא תמורה מיוחדת שנתנו באש שלפעמים יש לו אפי של אדם המזיק. ואולם העובדה שלפי מסקנת הגמ' אנו מחייבים לבעל האש אפילו במקום שאין לדונם כדין אדם המזיק (עון שכלו חציו והי' לו לנדרה או בהדליק בתוך שלו), מוכיחה שיחס הבעלות אינו יסוד מכריע בתורת הנזקין, שהרי אין בעלות לשלהבת ורק יש עליה חובת שמירה. כנגד זה אומרת הגמ' בב"ק י"ג ע"ב: נכסים המיוחדים וכו' רבינא אמר למעוטי נזח ואח"כ הקדיש ואח"כ הפקיר וכו' עי"ש. ושיטת הראשונים היא שאפילו במעמד הדין כן (א). מעם הסמור בנגח ואח"כ הקדיש וכו' אינו מפורש בגמ'. הסמק והעמד בבעליו וכו' עד שתהא מיתה והעמדה בדין וגמ"ד שזין כאחד מדבר בשור שהמית אדם ולענין מיתת השור. ולפי"ז אין לנו סמך מפורש לסמור בנגח ואח"כ הקדיש. ובע"כ אתה צריך לומר שיסוד החיוב

על הורקנום וענינו עם הסבה הדין (שתבע את הורדום לבוא ולעמוד לדין על מעשה רציחותיו) – את הגרעין ההסתמי של הסמור התלמודי על ינאי המלך ועברו, מדבר בבהירות יתירה על העמדת עבד הורדום לדין ואינו מזכיר אף במלה אחת על דינו של הורקנום האדון.

המאמר "יעמד על שורו" שעליו נסמך ניוצר בהשערתי הג"ל נמצא בב"ק קי"ב ע"ב (תהי בה ר"ב כו' והשור בבעליו כו') יבוא בעל השור (כו') וכן בפס"ב (שופטים י"ט, י'): אשר להם הריב – יבוא בעל השור וכו' ובכל המקומות משמעותו שיבוא ויעמוד אצל שורו (השימש של הפעל עמד בצירוף עם על בא הרבה פעמים כתנ"ך. ראה ניוניום-בוהל והאוצר). השהה את המאמר: אל תעמיד על המקח בשעה שאין לך דמים (פסחים קי"ב ע"ב) שכולל את המבן הכפול של עמידה ושל משא ומתן ע"ד המחיר.

ניוצר שנה בזה שהוציא את המאמר "יעמוד על שורו" למשמעות זוהי. לפי"ד היא מתפרש במובן: ידא אחראי בעד שורו ויהרג. הוא סובר שכאמר תלמודי זה מקביל למאמר המקראי "עמוד על נפשו" (אסתר ח, יא; ט, ט"ז). ולמאמר התלמודי עמוד על דבריו (עדות פ"א, כ"ד) ואת כולם הוא מתרגם אשכנזית: אינשטעהן פיר וזינען אכסען, פיר זין לעבען, פיר זין ווארט. אבל תרגום לועזי זה אינו מדויק ואינו קולע אל המבון של הדבור העברי. עמוד על נפשו – פירושו הגנה עצמית. "עמוד על דבריו" (א: עמוד בדבורו) "עמוד על דעתו", "עמוד על מדותיו" – מסמנים את מי שמחזיק בדבריו, דעתו ומדותיו בכל תוקף. העובדה של העמדת ינאי לדינו נפשות בעד מעשה הרצח של עבדו אין לה איפוא על מה להסתמך. ותמוה הדבר שט. החוקר העברי, קבל את השערתו של נ. כעבודה היסטורית. ולא עוד אלא שבנה על יסודה, בהיותו כדך אחרו נ, מגדלים פורחים באוויר של וכוזים וזכויות בין הפרושים וצדוקים ע"ד משפט האדון למיתה בשביל שעבדו הרג את הנפש.

ה' עי' בשמ"ק שהביא בשם הראב"ד: "ראע"ז לענין קטלא דשור הלכה כר' יהודה, לענין תשלומין מידא אם הפקירו או הקדישו קודם העמדה בדין פטור דכתיב וזכרו את השור החי וחצו את כספו אלמא בראית ליה בעלים בשעת תשלומין מירו". ותמוה דמנין לנו לדרוש דרשות שלא הוזכר בגמ'. ועוד דא הראשונים בשמ"ק הכריחו דהגמ' מירו במעמד, דבתם ליכא לדין דנגח ואח"כ הפקיר, דאם הפקיר אינו מפקיר לר"ע דאמר ויחלט השור. ובע"כ צ"ל כמש"כ במנים דהחיוב הוא מצד בעלות ובאין בעלים לשור פטור. וראה מש"כ בגמפחים בבואור רברי הראב"ד.

בנוקי ממנו הוא יחס הבעלות, שאלמלא כן הרי עלינו לחייב את הבעלים על שפשע בשמירת בהמתו בשעה שהיתה עדיין ברשותו, ופשיעה זו לא כלתה על ידי שהוציא את הבהמה מרשותו, משא"כ אם אני באים עליו מצד חיוב בעלות, הרי אין לחייבו אלא בשעת העמדה בדין ומכיון שהפקירה הרי כלתה בעלותו בשעה זו (א).

סמכים לשיטת הבעלות יש לראות גם בדין האמור בשור של חשו"ק, המשנה בב"ק ל"ט ע"א אומרת: שור של חשו"ק שנצח ב"ד מעמידין להם אפוטרופוס, ובנמ' שם פליגי ר"י וריב"ח אי טובין מעליית יתומין או מעליית אפוטרופסין, ותוורין ונפרעין מן היתומים לבי גדלו (ע"ש ע"ב), התוס' רצו לומר דמה שמעמידין אפוטרופוס לשור מעד טובין אח"כ מיתומים הוא רק מצד תקן העולם, ואח"כ כתבו דאין לומר כן (ע"ש בד"ה אין מעמידין).

והרא"ה בשמ"ק כתב דתוורין ונפרעין מן היתומים לבי גדלי דינא הוא „דחיובא מחייבי מהשתא לשלומי לבי גדלי דהאי שור כיון דאתי לכלל שמירה כיון דאינא אפוטרופוס וכו' ראי' הוא שיתחייבו בנוקין וכו' (א)10. הרי שמדין התורה גם קמנים חייבים בנוקי שורם, ועל כרחק אתה צריך לומר שחיוב הנוקין אינו מצד פשיעה בשמירה (שהרי חשו"ק אינם בני דעת לשמור), אלא מצד יחס הבעלות, חשו"ק חייבים איפוא משום שיש להם דין בעלות, אלא מאחר שאין דנים את הקטן ואין נוקקין לנכסי יתומים מעמידים להם אפוטרופוס וטובים מהם ותוורין ונפרעין מן היתומים לכשיגדלו, העמדת האפוטרופוס היא איפוא פירמליות משפטית בשביל קבלת העדות ובשביל הגביה בשעת קטנותם, זאת אומרת: בשביל מעשה הבי"ד, החיוב עצמו מוטל על הקמנים (שהם הבעלים) בכח — מחייבי מהשתא לשלומי לבי גדלי, כלשנו של הרא"ה הנ"ל, בפועל: מעמידים להם וכו' כנ"ל, כל זה הוא בנוקי ממנו של החשו"ק (א)11, כשהיוק בנפח הרי לנו לטאורא משנה מפורשת: חשו"ק פגיעתן רעה וכו' והם שחבלו באחרים פטורים (ב"ק פ"ו ע"א).

ונחלקי הראשונים אם גם בנוקי נפח חייבים הקמנים לשלם לכשיגדלו, שהרי יש לפרש משנתנו שהקמנים פטורים רק כ"ז שהם קמנים ואינם בני דין ותשלומין, אבל לאחר שגדלו מחייבים לשלם מה שהיוק בקטנותם, וכעין מה ששינונו בנוקי ממנה.

(9) בנמסר ו' שבסוף ספרו זה אני הן בשוטות הראשונים שפוסקים כרבינא בשור שהיוק זכחמים בשור שהמית אדם.

(10) וכן הוא במכילתא דרשב"י: שלם ושלם, לרבות של חשו"ק, הא כיצד מעמידין להם אפוטרופוס ובעידן כפי אפוטרופוס ואם היוקו והוא חייבין לשלם, ועי' בשמ"ק כאן ובהפ' ק"ב ע"ב בבירור הענין של העמדת האפוטרופוס וטיבו המשפטי.

(11) מכאן תשובה לרח"ט שכתב בספרו „שערים בתלמוד" ח"ר צ" 22 הע' 3 על ההבדל שבין דינו לדיניהם שאלו בדיני רומא חשו"ק שהוקה בהמתם חייבים וכו', ובאמת גם בדיני חשו"ק הם בני חיוב אלא שאינם בני דעת.

דעת הרמב"ם בס"ד ה"כ מהל' חובל ומויק; חשו"ק פגיעתן רעה וכו' אע"פ שנתפתח החרש וכו' והגדיל הקמן אינם חייבים לשלם, וכן בס"א ה"ח מה' נניבה; קמן שנבט סמור וכו' ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן ואף לאחר שהגדיל.

וכן היא דעת המור בסי' צ"ו ובשו"ע סי' שמ"ט ס"ג וכן היא דעת המאירי (מבא בשמ"ק) שכתב: אבל אם אין הגדלה קיימת קמנים פסורים אפילו אכלה אפילו שרפיה שהקמן פגיעתו רעה ופסור בכל ענין ואינו משלם לעולם. ויסוד הרמב"ם ז"ל, מדלא הוזכר שם במשנה הגדיל הקמן חייב לשלם בדרך שהוזכר נבי אשה (נתגרשה האשה וכו') משמע דאפילו הגדיל פסור. (עי' באר"י לב"ק אות שמ"ז שהביא ראיה זו וכן הביאה בעה"ת בשער ל"ז אות ג' ובח"ב שער ל"ז אות ה', והביאו ב"י בסי' צ"ז ועי' בבאב"ג סי' שמ"ט).

וכן היא דעת הרא"ש בהרמב"ם ז"ל. (שכן משמע מלשונו: „נתגרשה האשה וכו' דלא דמי פסוריהו לפסורא דחשו"ק") ובאר"י לב"ק אות שמ"ז תולק עלי' הדעתו שהקמן חייב לכשיגדל ומביא ראיה מדא' דב"ק ל"ט ע"ב שחזרין ונפרעין מן היתומים לכו' נדלו. וכן מסתייע מדברי רש"י ב"ק צ"ח ע"ב: הוה עובדא וכפיה רפרם לרב אשוי. ומירש"י שרב אשוי שרף שטר בילדותו (ועי' בדב"א לב"ק פ"ז שמביאו). וכן היא כנראה דעת הראב"ן. (עי' מ"ש בב"ק שם: והן שחבלו באחרים בין בנזק בין בממתן פסורים, דלא בני מיעבר דנא נערו).

(ג) עי' בתפ"ש על הרא"ש (ב"ק פ"ז ע"א), ובט"ז א"ח סי' שמ"ג סק"ג וכן בחו"ט סי' שמ"ט שצ"ע לרש"י כתובות פ"ו ע"א שהקפוס רפרם לרב אשוי בראיות וסכרות שיפסוק שינבה התובע נביה נמורה. ועי' בשו"ת מהר"ם מפדואה סי' צ'. (מבא בסל"מ פ"ד הי"ד מה' מלוה) שכ"ב. ועי' ש' שהשיג על הגהת אשרי שהזכיר מרא' דאפוסטרופוסן שחזרין ועבין מן היתומים לכשיגדלו ודחתם אפשר לאפוסטרופוס למקם בנטיחותא דשור ומשו"ה משלמים אבל בהויק פסורין משום דא"א לאפוסטרופוס למקם בנטיחותיהו וכו' וכמש"כ בגמ"י שם. ולא זכיתי להבין ד"ק. והרי האו"י מביא ראיות מהא דראב"י שם שהאפוסטרופוסן חוזרין ונפרעין מן היתומים לכו' נדלו. ואמנם הב"ח בא"ח סי' שמ"ג כתב דס"ל להא"י דאע"ג דמדיון תורה דאי פסור מ"מ תקנת חכמים היא לשלם לכשיגדול מפני תקן העולם וכמ"ש התוס' בב"ק ל"ט ר"ה אין בעמידין שהוא רק תקנת חכמים. ועי' בגמ"י לב"ק שם שכתב ג"כ בהב"ח אלא שהקשה דא"כ אמאי פסור במעור מצד תמט וכמו שהקשו התוס' לשעמא דקנמא ותירוץ של הפ"י ז"ל רחוק כמבואר למעין. ובגוף היכחת הב"ח והפ"י מדברי התוס' שהעמדת האפוסטרופוס הוא מפני תקן העולם. אמת היא שהתוס' רצו לומר כן אבל אח"כ חזרו בהם עי"ש בתוס'. וצ"ל דס"ל לתוס' כדעת הרא"ה שהבאנו בפנים ודא' דנבין מן היתומין הוא מצד הדיון. ודא' דצד תמט במקומה עומדת הוא כמ"ש התוס' דחס רחמא עליה כיון שאין להם בעלים נמרים אלא ע"י תקנת בי"ד בהעמדת בי"ד. וכבר הוזכרו בפנים דעת הרמב"ם שניבין אף מתם ועי"ש במ"ם שהרמב"ם סובר כחכמים דמסמכין ומתגיתן כמסמכין וכאוקומתא דרבא ועי' בספר אבן האול מש"כ בביאור הרמב"ם ז"ל, ולפי"ד עיקר הפלוגתא אי מעמידין אפוסטרופוס לתם לנכח מנפ"א לא תלוא אי מה שניבין מנפ"א השור כתם שפסור לשומר הוא מצד השומר או מצד הבעלים. ועי' בהדושי רח"ה סבירסקי זצ"ל. ובסקי"א עתיד אני לדון בזה בעז"ה.



לפי התו"ט בס"ז מ"ג דתרומות סובר נם הרע"ב כהא"ו שקמן חייב לכשיגדל. אבל רבותינו האחרונים ז"ל הכריעו כולם כאחד כדעת הרמב"ם וכתבו שדעת דא"ו סברא יחידה היא. עי' במל"מ פ"ד הי"ד מדג' מלה ד"ה והיכא. תו"ט פ"ז מ"ג דתרומות ופ"ח מ"ד דב"ק. שו"ת שבות יעקב ח"א סי' קע"ו. שו"ת רע"א קמ"ו. שו"ת מהר"ם שיק יור"ד שע"ה. שו"ת יהודה יעלה אבהע"ז ס"ת. וראה מש"כ במג"א סי' שמ"ג סק"ד ובמחה"ש שם ג).

(ג) המג"א סצ"ח לספר חסידים תרצ"ב. (מהר"ו ר"י פרימאנן זצ"ל סי' רט"ז) ושם כתוב: אחד בא לפני חכם אמר לו זוכר אני כשהייתי קטן הייתי טוב לבג"א וכו' אמר לו כל שטות שאתה זוכר וכל אשר נגבת אתה צריך לשלם, שהרי ואשהו שב סכל עוונות שעשה בקטנותו ושולם כל אשר דן שלא כדון שצוה להפסיד ממון שלא כדון וכו' (שבת נ"ו ע"א). ומלשוננו שם משמע שזו לתשובה ולכפרה, וכמ"ש הרמ"א אור"ח סי' שמ"ג. ועי' ברדב"ז ח"ב פ"ב ב"א שו"ד (מובא בהערת המו"ל של ס"ח) שחולק עליו וסובר שא"צ לתשובה. ועי' במג"א שהביא מסנהדרין נ"ה ע"ב בסוגיא דתקלה וקלון דמסיק שם הנמ' דנם נבי קטן איכא תקלה כיון דמזיד הוא ורחמנא הוא דחם עליה ע"ש. ולכאורה משמע שיש אימור לקטן שלא שפוט משנש. ובמהר"ם שיק דג"ל תמה השואל מכתובות ל' ע"ב דפריך שם מאי בין אבי דס"ל דמיתה ככרת ובין רבא דדחוקא כרת פסור לרנב"ק ואמרין איכא כינייהו בור שאכל תרומה ופריך מדאנבה קני יכו', ואמאי לא משני דנ"ס בקטן שגול תרומה דפסור בקטנותו וכשנעשה גדול באים חיובי תשלומין ומיתה בב"א. (ועי' בפ' המשניות להמב"ם פ"ג מ"ה דכריתות). ועי' שחולק בין חיוב ממון ובין עונש מיתה לקטן, דאפילו נאמר שחייב ממון בגדלותו מ"ס ביראי אינו חייב מיתה בגדלותו. ותמה בעיני שלא צ"ח ליבמות ל"ג ע"א נבי זר ששימש בשבת דא"ש כגון דאיתוי ש"ש בשבת וכן שם ל"ד ע"א בשופטת מתוך י"ג לאחר י"ג דמוכח דליכא אימור בקטן. אבל מ"ס יט לומר שיש חיוב תשלומין לקטן, דחיוב תשלומין אינו מצד האיסור שבנגיבה או בהיזק. ורב גדול אחד הקשה לי מנ"ה דסנהדרין דג"ל על הנמ' דיבמות ל"ג ע"ב וס"א ע"ב דפתוי קטנה אונס הוא. וכבר הקדמו בכושיא זו בספר בית מאיר ותירץ דרבא לשיתטו במסנהדרין דלא ס"ל דהך סברא דתקלא איכא. אבל תירוצו זה יתכן רק לדף ס"א ע"ב דשם קאי לרבא אבל לא לדף ל"ג ע"ב. וראיתי להגר"א ז"ל פ"ה, מ"ה דנדה שהאריך בזה וכתב דסבר רבא דשנוי דנמ' דקטנה מזידה היא דיתחייב בעלמא היא דקטנה לאו מזידה היא דפתוי קטנה אונס הוא אבל בקטן לאו אונס הוא דאין קישוי אלא לדעת. ולולא דברי הגר"א ז"ל הייתי אומר דרק כשנתפתה הקטנה אמרין דפתוי קטנה אונס הוא שהיא טוחה להתפתות וכעין מה דאמרין כתובות נ"א ע"ב תחלתה ברצון וסופה באונס דיצר אלכשה. אבל בבדמא דל"ש פיתוי נם קטנה מזידה היא. ומיושבים דברי הרמב"ם שפסק בס"ב ה"ד דיכוסה קטנה שהשיאה אביה וזינתה ברצונה נאמרה על בעלה, דהוא מיורי בזינתה בלא פתוי. ומ"ש הרמב"ם בפ"ד מה' חו"מ דקטן החובל פסור אף כשהגדיל לפי שאינו בן דעת הוא משום דס"ל דקטן פסור אף מחיובי תשלומין מכיון שאין בו דעת להבחין שיש כאן עבירה ובחבלה החיוב משום לאו דלא יוספה פן יוסף (כתובות ל"ג ע"א) וכן בנגיבה דבעינן מעשה קנין אינו בר קנין. משא"כ בזנות דעכ"פ יש כאן ומעלה באישה וכמ' המהר"ק היודעה ומשו"ה נם קטנה נאמרת. ועפ"ז יש להסביר חילוקו של הגר"א ז"ל בין קטן וקטנה, דס"ל להגר"א ז"ל כהראב"ד דנם בלא פתוי פסור אין רצון של קטנה כלום שהיא קרקע שלם ומה שהניחה לבתה להרביע אותה אין זה רצון אלא שמונת

מכל מקום אין לראות בהכרעה זו סתירה למה שאמרנו למעלה שיסוד החיוב בתשלומי נזקים הוא יחס הבעלות, שהרי יש לחלק בין נזקי נופם לבין נזקי ממנום של חשו"ק. בנזקי נופם יש לפטור את החשו"ק משום שאין בהם דעת ואין הם אחראים על מעשיהם. (אכילת קטנים לא שמיה אכילה כלשונם של הראשונים בשמ"ק שם). משא"כ בנזקי ממנום יש לחייבם (אף שפשיעתם בשמירה לא שמיה פשיעה) מצד יחס הבעלות שלהם, שהרי גם לקמן יש דין בעלות. וכשם שגדולים חייבים לשלם אף במקום שלא פשעו בחסרון שמירה, כך הקמן חייב (א).

וכן הוא לשונו של הרמב"ם ז"ל הג"ל: חשו"ק וטר והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהן לא היו בני דעת. (ועי' במד' חו"מ סי' תכ"ד ובב"י שם וכן בשו"ע סי' תכ"ד סעיף ח' ובביאורי הגר"א). ואלו בנזקי ממנום כתב הרמב"ם בפ"י ה"צ מהג"מ: שור של חשו"ק ומי שהוא במדינת הים שנגחו סמורים, אבל ב"ד מעמידין להם אפטרופסין ומעדין בהן בפני האפטרופסין. הויקי אתר שהועדו בפני האפטרופסין אם עדיין הוא תם משלם ח"צ מגופו ואם הועד בו שלשה ימים ואח"כ הויק משלם נ"ש מן היספה שבנכסי אפטרופסין ולכשיגדלו היתומים יעשו דין עם האפטרופסין וישלמו להן. (ועי' השנת הראב"ד ז"ל ובמ"מ שם). מלשוננו של רבנו (שהוכיח שור של חשו"ק יחד עם מי שהוא במדינת הים) וכן שפסק שנובין גם בתם ח"צ מגופו נראה שדעתו כדעת הרא"ה ז"ל שיסוד החיוב בנזקי ממנום הוא יחס הבעלות. והואיל שיש לקמן דין בעלות הוא חייב

משא"כ בקטן שאין קישוי אלא לדעת וא"כ יש דמיון נמר והוי מיד אלא שאינו בר ענישין ועי' בובמות נ"ג ע"ב ובחידושי הרמב"ן שבאם אגמיהו עכו"ם לבוא על התורה הוא ממת על ידה שאין קישוי אלא מדעת ועי' בתוס' יומא פ"ב ע"א ד"ה מה היצח קושית השאלות וה"ק כי קצתו במקום שיש להאריך.

(א) ויש להביא ראיה שהחיוב הוא מצד הקטן, דהנה ברף פ' ע"א איתא: ת"ר אפטרופסים משלמים מן העליה ואין משלמין כופר. מאן חנא כופרא כפרה ויתמי לאו בני כפרה נינהו. וקשה דמ"ש אפטרופסין מד' שומרין דאמר לקמן פ"ה ע"א דנכנסו תחת הבעלים ומשלמין את הכופר. ובע"כ צריך לחלק דשומר נכנס תחת הבעלים וחייב כופר כמותם. אבל אפטרופסין נהי דנכנס במקום היתומים לענין חיובי נזק שנים הקטן חייב כדנא וכדעת הרא"ה ז"ל, פ"מ לענין כפרה פטור דיתמי לאו בני כפרה נינהו, ויש להעיר כדברים ל"ה ע"ב דאר"י הכל צריכים דעת חוץ מסחומי כפרה שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בעותיו דקטנים וכו' ומכאן דקטנים בני כפרה נינהו. ופשוט שיש לחלק בין קרבן של גב וזבה ומצורע ויולדת שאינו בא אלא לשם נגירה ובין כפרה הבאה על חסא שצריך דעת כמבואר כדברים שם וקמן אינו בר דעת וגם אינו בר דעבא. וכמדומי שדבר פשוט זה נעלם מה' בעל יהודה יעלה סי' ס"ח שהביא קושית התיו"ט בפ"ז ס"ג דתרוומת שד"ע"כ מותר א"ע דלענין חיוב חומש חייב קטן לכשיגדיל ולענין חיוב תיכל פטור וכתב הג' הג"ל בשובב הסתירה דכפרה שאני דמחויב גם הקטן וכדאיתא בגדרים הנ"ל. ודבריו מרפסין אינרא דהו נגד הנ"ל רב"ק הג"ל. ועי' בירושלמי ובמות פ"ג ה"ב: אמר ר' יוחנן וכו' להביא חטאת חלב אינו יכול שאין לו חטאת חלב וכו' מהו שביא קרבן ויבה וקרבן צרעת מאחר שהוא חובה אינו מביא או מאתר שהוא משמא בהן מביא וכו' עי"ש.

מן הדין, אלא מבין שאין מורידין קמן לדין מעמידים לו אפטרופוס וגובין מנכסיהם והוא משתלם מן היתומים לכשיגדלו. ובתם — טובים ח"נ מגופו של שור לאחר שעמד הגיוק עם האפטרופוס ברין. (וראה לשון הגמ' ב"ק ל"ד ע"א „דהאי תורא האוקן מיניה משתלמא" ובתוד"ה אילו נבך) 15).

15) אח"כ מצאתי במ' גר"ת של"ו ח"ב אות ו' שכתב ג"כ לחלק בין חשו"ק שהיוקו בגופם דפסדורים אף כשיגדלו משום שאינם ברי-דעת ובין שור של חשו"ק שחיבבים לאחר שיגדלו „היינו משום היוק שנעשה בממנם ולפיכך אין הקטנות פוסדתם". וכיו"ב כתב במח"א בחדושים לב"ם בישוב קושיות הש"נ על הרא"ש דם"ל דפסדורים לכשיגדלו אם היוקו בגופם, מהא דשור של חשו"ק וכו' דנבי קטנים היינו טעמא דלאו כני דעת נינהו ול"ש לומר כן בממנם. ועי' במחנ"א הל' שומרים סו' ו' בשם תשו' מהר"ם ו"ל שאם הי' הקטן במלאכתו של השואל מיקרי שאילה בבעלים. ובגר"ת דג"ל תמה על האו"ז שמדמה קטן שחבל לשור של חשו"ק. וצ"ל דם"ל כהראב"ן שהבאתיו בפנים דנם קטן החובל פסור דלאו בר מצעבר דינא הוא. ואעפ"י שאינו עובר בלאו מ"מ חייב לשלם ועי' בחת"ם לחו"מ סו' שם"ס שציון לב"ם ע' ע"א ויחמי ראכלו דלאו דידיהו ליזלי בתר שבקיהו ואע"נ דאינם עוברים בלא תשיך, ובע"כ דחייבו ממנות שאני. וס"ל להג"א דקטן החובל חייב לשלם דמי נזק גופו. ואעפ"י שאינו עובר משום לא יוסיף פן יוסיף ולא כהרמב"ם הג"ל בהערה 12.

ורב גרול אחד הקשה דלמי הנ"ל יוצא דקטן פסור כשהיוק בגופו וחייב בהיוק ממנו (ועי' ב"ק ל"ט ע"א ד"ה אין מעמידין) והרי התום' כתבו בב"ק ז' ע"א ד"ה שור דיותר ראוי לחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילח בעירו. ואין התחלה לקישותו. דפסור הקטן, אינו מצד מעשה ההיוק אלא מצד העושה שאינו בר דעת ובגזקי ממנו חייב משום בעלות וכו"ל. אבל בודאי דל"ש לפסור את הגרול כשהיוק בידים ולחייבו על שורו משום בעלות, דלא עדיף מעשה שור ממעשה אדם לענין חיוב נזקין. והרב הנ"ל הוסיף להקשות על דבריו התום' ב"ק ו' ע"א הנ"ל לרב ראב"ד מביש זה אדם איך אמרנו לא הרי השור כהרי המבעה דאי כתב רחמנא שור לא הוי נפק מבעה מיניה, וכמו"כ מפרש רש"י לקמן ה' ע"ב ד"ה וכולהו כי שדית בור ביניהו אתנא כוללו במה הצד לבר מקרן דנם אדם לא הוי גמרינן לא מחדא ולא מתרת, רק עבור וחד מיניהו וכו' הא לדברי התום' יותר ראוי לחייב אדם המזיק מנזק בהמתו וא"כ הלא מחדא אתא מבעה מיניה. ודאריך בפלפול. (עי' בורח"ן כנ"י, חוב' ח' תרצ"ג). וכבר הקדימו בקושיא זו השמ"ק לב"ק ה' ע"ב ועי"ש שתירץ דכיון דסבר רב דתנא שור וכל מילי דשור ותני נמי אדם לכל מילי דאדם ע"כ לא אפשר לפרושו לא ראי השור כהרי המבעה וכו' במדות וכחות דכל שיש בוה יש בוה וכו' וע"כ א"א לפחשו לא ראי ולא ראי ששנינו בהם אלא להלכותיהן ולומר דאיצטריך קרא למיכתב דהיינו משום הלכותיהן. ועי' בחדושי הרשב"א שם וס"ש השמ"ק בשם מהר"י כ"ץ בד"ה להלכותיהן.

## מחקר ו.

(לעמוד 31 הערה 61)

### דרכי הלמוד של הראשונים ז"ל.

דונמא אופינית לחלוקי דעות הראשונים ז"ל בתפיסת המנויות, צירופן ומבניהן הפנימי: ע"י שבת ד' ע"א וע"ב דמקשה הגמרא אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' ומשני רבה ה"מ ר' עקיבא דאמר לא בעינן מקום ד' על ד' וכו'. ופריך דלמא הנחה הוא דלא בעיא וכו'. אלא אמר רב יוסף הא מגי רבי הוא וכו' ע"ש כל הסוגיא. והתוס' בד"ה זרק הקשו על תירוצו של רב יוסף דאכתי תקשה לך דלמא הנחה הוא דלא בעיא וכו' ותירצו: וי"ל דבלא הכי פריך שפיר. ועי"ש במהרש"א ובמהרמ"ל מ"ש בזה והעירו דקשיטת התוס' יש להקשות גם על ר' זירא לקמן ה' ע"א. ובצל"ח בנה על יסוד קשיטת התוס' סלסול עצום ובדרבו דלכו כמה מן האחרונים ז"ל. ואולם בחידושי הר"ן שם כתב וז"ל: פ"י הרא"ה ז"ל דהא דרב יוסף לאו אקשיין איתמר דמאי ראה מייתי מירו אכתי איכא למימר עקירה מידת בעינן, אלא אמתניתין איתמר דמקשין הוא בעינן מקום אדבעה ופרקי רבי היא. וה"ה דמצי לאקשוי מאי דאקשינו לרבה אלא דעדיפא מינה קא מקשה ל' וכו' וכן הוא כותב בדף ה' ד"ה אלא א"ר זירא וכו' פ"י ולא אקשיין איתמר הא דר"ז אלא אמתניתין וכו' עי"ש. וכונת הדברים שמסדר הגמרא הביא את התירוצים השונים של האמוראים וחיברם וקשרם יחד בשו"ט ובסימני-דבור של „אלא“ כאלו ידע זה בדברי חברו.

ועי' בספר שאריות יוסף דף י"ג ע"א בפרק „הגתיב הב“ שכתיב: „כאשר יביא סתמא דנמי קישיות זו אחרי זו ויש סתירה מקישיא לקישיא דרך קצת ראשי ישיבות לומר ב' מקשים הם. אבל הליכות [עולם] ימאן וז"ל: שיטת הנמי לעולם בסוגיא אחת הוא מקשה א', כאשר תראה התוספות משתדלים בכל מקום לישא וליתן בדברי המקשה מפני שהמקשה אחד ולא שנים זו פנה מפורסמת בגמרא. ופעמים דוחקים לומר בעל הגמרא הוא זה ולא המקשה הראשון וזה מתוך דוחק גדול שאין לנסות ימין ושמאל ע"כ. ומ"מ כפי הגרסה מפירושי הרשב"א אינו כ"כ דוחק אם נאמר ב מקשים הם“. ועי"ש שצ"ן לרשב"א בשיטת ברכות ט' גרסינן בירושלמי וכו' (לברכות דף י"א ד"ה אחת ארוכה) שסיים וז"ל: „אבל המקשה הזה ה' מקשה אחד ולא ה' יודע כן ואף המתרגם לא ידע כן ועמדה להם בקשיא“. ועי"ש שצ"ן גם לרשב"א בשיטת חולין כ"ג (לחולין ט"ו ע"ב) גבי ברייתא דנעץ סבין בביתל שהקשה הוא ז"ל למה הובאה אותה ברייתא מפורסת, ראשונה פשיטא מסיפא ובתר הכי מאמצעיתא ובתר הכי מרישא. ותירץ הוא ז"ל דכל הגי' ת"ש לאו היא נברא מייתי להו אלא תלת נברי הוו ומאן דמייתי סיפא לא ה' סובר שיש להביא מרישא וכן כל אחד ואחד. (ועי' בב"ב י"ח ע"ב תוד"ה מכלל).

אמנם הרשב"א מוסיף לכתוב שם: ו„עוד ג"ל דאף לכשתמצא לומר דחד נברא הוא דקפשיט ל' וכו'“ עי"ש שמישב את הסוגיא כמו שהוא ומצא בה סדר דגיוני.

כדאי להעיר על הכלל שהביא בעל שא"י ג"ל בדרך כ"א כלל ל"ז: „כפי הנראה ממירוש גב מה שהשירישוני ראשי ישיבות דרך הגמרא הוא להביא הקושיא היותר חזקה באחרונה שכן ריש ס' לא יחזור אשר הקשה הרא"ש למה המתין להקשות ממשנה ששניה ראשונה במשנה עד סוף הסוגיא ומתוך קושיא זו וקושיא אחרות תפשו שם גירסא אחרת ואמר בסוף זה לשונו: והשתא נחא דנמר לאקשו עד לבסוף דעד דגה דחת לו כל המשניות וממשנה זו הוצרך לחזור בו ע"כ. אח"י מצאתי כי הם הם דברי התוס' (ע"י ב"ב דף י"ח ע"ב תר"ה וסבר).

וראי שחקירת האגיות, התהוותן, סדורן ועריכתן היא עבודה מדעית חשובה מאד, בדורנו זה קמו לה גואלים שהקדימוה בחבוריהם ובמאמריהם<sup>1</sup>). אלא שצריך להאמר שלא כל הרצאה ליטול את השם וכו'.

עבודה זו דורשת לא רק חוש בקורת מבותר ומנוסה אלא מעונה גם זהירות יתירה ועין פקוחה לכל הצדדים וצדי הצדדים של סגיות דומות או מסתעפות. ולב פתוח לכל איפני המחשבה התלמדית רבת המגות.

למרקים אנו נפגשים בסוגיא, שלטאורה נראית כמקובצת מפיסקאות שונות וכאלו מאונדת ב„אגיד" של סדרן אנתמי, אבל כשפוקחים עין ושמים לב לעין ולהתעמק בה נראי אנו מצלים בה סדר שאין ערוך ליסיו הארכיטקטוני בבחינה הגיונית הסדר הזה איננו הסדר שאנו נרלים בו, אלא סדר ממין מיוחד. מתוך עיון מרקיע שחקים ובוקע תהומות, הוא סוקר בסקירה אחת את הרעיון במלוא היקפו ועמקו וכונס ומאחד עמו כל זיק של מחשבה שיש לה עמו מצע כל שהוא.

1) סן הספרים בעברית אני מזכיר כאן: 1) את ספריו של הרה"ח ד"א וייס: לקורות התהוות הבבלי. (ורשה. 1929). התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית (ורשה 1937). החכם הג"ל פרסם שורה ארוכה של מאמרים עוסקים בחקירת התלמוד בירחונים ובמאמרים שונים: בהצופה, ח"ה, ח"ט, ח"ב. במנטסשריפט ח"ע"ג. בספר היוכל לכבודם של בלוי, מ. י. בחידא, קאמינקא. וכן בקובצים אחרים. 2) את מאמריו של הרה"ח ר"ח אלבעק ב„תרביץ" ש"ג, ח"א. בספר לזכרון רצ"פ חיות ז"ל. 3) הספרים: „תורת הקבלה", „לחקר סדור התלמוד" לר' שמואל משה ב"ר יצחק רובינשטיין. (ורשה, תרע"ב. קובצה, תרצ"ב). בספרו זה צד ד כותב המחבר: „דעתי זו בדבר חלוקי המקורים בתלמוד כתבתי בשנת תרע"ד להחכם ר' שלום אלבעק ז"ל להיות לו לעינים בפירוש מדעי שחשב לחבר על הש"ס. וחבל שלא הספיק החכם רש"א ז"ל להוציא את מחשבתו הגדולה אל הפועל. הראשונים שכבשו דרך חקירה זו במבנה הסגיות היו רבותינו הראשונים ז"ל. (ע"י תוס' ב"ב נ"ז ע"ב ד"ה ואב"א ב"ב קנ"ט ע"ב ד"ה ההוא, שבושת ה' ע"ב ד"ה רבא, שם כ"ה ע"א ד"ה ושמואל וש"נ עה"נ. וכיו"ב הרבה). אחריהם באו בעלי ספרי הכללים והמשיכו את החקירה כסון זה. (ר' הקדמתו של רא"ו למסד „לקורות וכו'") ובמגנו הגדול הג' בעל דוה"ר בחקירותיו בסקצות יה (ר' דוה"ר, ח"ש, פרק ס"ח).

באנגלית פרסם החכם ד"ר יחיאל קפלן ספר על עריכת התלמוד בשם: The Redaction of the Babylonian Talmud. New York 1933 (וראה ב„חורב" האמריקני, כך א, ח"ב. במאמק זה נתפרסמו מאמרים חשובים בחקירת התלמוד מאת הרב ש. ק. מירסקי, ד"ר ס. דורנין וד"ר ס. דימבוב).

לאמתו של דבר העיון התלמודי הוא עיון מבחינה מיוחדת, שאין כמעט דוגמתה במדעים האחרים. הוא אינו לא עיון מתוך נותח דגיני נרידא, ואף לא עיון מתוך המשמט המדענים והכללתם בלבד, אלא עיון מתוך סקירה והסתכלות בבת אחת בכללותו השלמה של הרעיון ובמסמיו הכלולים ונעוצים בו גם יחד. אין לך מחשבה שהיא נראית מיד במלא זרה ואורה. אדם בינוני זקוק לעמל רב של עיון ובידור וצדוף כדי שיוכל לספס ולעלות אליה בדרגאות של פתח המדענים, ראשונים שניים וכוללים. העיון התלמודי הרינו כמעוף הגשר שהוא מס ופורה באויר המחשבה ורואה אותה ואת כל קרי הזוהר וניצוצות האור הגמשיכים וניתוחים הימנה ראייה אחת שלמה. ולפיכך הגישה אל התלמוד באמת-המדה של החזיון הנדג בשארי החכמות והסדר הרגיל באופני החקירה המיוחדים להן אינה אלא החמאת המסורה.

אמרנו שלהרצאת הסוגיא בתלמוד ישנו סדר ממין מיוחד. ועלינו לזכור שברוב המקומות אנו מכירים בו סדור של אדריכל מומחה שהולך ובונה אריח ע"ג אריח, שכבה ע"ג שכבה, עד שהוא מעלה לפנינו בנין מרהיב בגדלו וברובו מתצאיו ומבטאיו, שרק בסוף מעשה אנו מכירים את מחשבת-הבניה הגדולה שהיתה סדורה לו בתחלה.

וגם זה אין לנו לשכוח: חז"ל לא היו מחברי ספרים במבין הרגיל. בעיקר ובראשונה היו מורים ומלמדים תורה בשיבות, שבהן השתתפו בוכחים שבע"פ המורים התלמידים יחד. וכשמסדר הש"ס העלה את תוכן הדוכחים האלה על ספר השתדל לשמור בין על ההשתלשלות הדגיונית של הרעיון הראשי עצמו, (מבחינה רעיונית-פנימית) ובין על הסדר הנאות לבידור הענין ולכונו מתוך וכוח שבע"פ. (מבחינה של הדרכה דגיונית-דידקטית).

והרי לך דוגמא מאלימה: אותה הסוגיא בחז"ל מ"ו ע"ב שהרשב"א ז"ל חשב אותה למצורפת מקדויות בדרות של מקשנים שונים, יש למצוא בה אחרי העיון בנין סדורי נפלא: לבעית רבא, "תלש ולבסוף חבר לענין שחיטה מאי", מביאה הנמ' בתחלה ראי' מסיפא דברייתא שאפשר לפרשה (ע"י הדמיון שבין צור יוצא מן הכותל ובין קנה עולה מאליו) שמיידי בכותל מערה. אח"כ מביאה ראייה שבה הימנה נעץ סבין בכותל שא"א עוד לדחותה כנ"ל. ושוב מרחת ואמרת: שאני סבין דלא מבטל ליה. ובאחרונה היא מביאה ראייה החזקה ביותר (ראה הכלל של בעל ש"י דג"ל) מרישא המתוכר לקרקע כשירה. אח"כ היא רוחית ראייה זו ברמא פרושי קא מפרש לה מאי מתובר לקרקע סבין דלא מבטל ליה. מתוך בחינה בשלש ראיית אנו מכירים שהמסדר כמו בכונה לא רצה לסדר את ראייתו עפ"י הסדור הפורמלי של הברות, אלא בחר לו סדר ותכנית אחרת שתעזור לו בפתח הרעיונות ושלובם זה בזה. ג' הראיות הסדורות כאן הן צריכות זו לזו וכל אחת מהן משמשת הקדמה לזו שלאחריה. בתחלה קובעת הגמ' ההנחה שהסיפא פוסלת במתובר מעיקרו דוקא, שהרי כותל מערה דומה לקנה עולה מאליו. אח"כ

קבעת שוב את ההגחה השניה, שסבין נעוץ בכותל ולא מבטל ליה קל הרבה מתלוש ולבסוף חבירו.

בהקדם שתי ההגחות האלו נבנה הבסיס לראיה חזקה שלכאורה אין לדחותה עוד: הרישוא, שבה נשנה הדין „במחבר לקרקע שחישתו כשרה“, אינה מתבארת אלא א"כ נאמר שהיא מדברת בתלוש ולבסוף חבירו, שהרי במחבר מעיקרו תני סיפא שהיא פסולה ותלוש ולבסוף חבירו חבור שאינו נמור כבר תני בבבא מציעתא (נעץ בכותל וכו' כשרה) ובע"כ שהרישוא מיירי בתלוש ולבסוף חבירו חבור נמור ומחלם. אלא שדגמ' מתנאת דתרי גם לראיה זו: „דילמא פירושי קמפרש לה מאי מחבר לקרקע סבין ולא מבטל ליה“, כלומר שהבבא מציעתא אינה אלא פירושא דרישוא (ע' רש"י שם). ואמנם הדתרי הזה אינו אלא דתרי של „דילמא“, שאינו בא אלא להפקיע כחה של הראיה הזאת שטראית כמכריעה. דתרי זה לא נראה לסוגיא הקדמת (דף ס"ו ע"ב) מאחר שזהו דוחק לאוקמי שתי הבבות שאינן אלא אחת (וע' רש"י שם). אלא שכך היא דרכה של השקלא וטריא שבתלמוד שהיא מדקדקת הרבה וחותרת למצוא כל מה שיש בו כדי דתרי, ואפילו אם הוא דחוק מבחינת הפשט ומכמה בחינות אחרות. (ע' ברשב"א שם).

מעתה עלינו לבחון ולראות אם אפשר הי' לו למסדר הגמ' (או ל„פשטן“) לנסח את שלש הראיות באופן הפוך ולסדרן כפי סדר הבבות. בהעברת עין אנו רואים שהסדר הדגיני שאחזו בו הפשטן לא ניתן להתהפך ולהשתנות. נצייר נא שהפשטן הי' מביא בתחלה את הרישוא „במחבר לקרקע שחישתו כשרה“. ברם רישוא זו סתומה היא שהרי אינה מבדילה בין מחבר מעיקרו ובין תלוש ולבסוף חבירו. וא"כ הרי היא עומדת בסתמיותה בנגוד נמור לבעית רבא שלכתחילה לא שאל אלא „תלוש ולבסוף חבירו מאי“. הפשטן הי' מצטרף איפוא לשם ביסוס ראיתו לפתוח בפירוש הרישוא ולומר שהרישוא מיירי בתלוש ולבסוף חבירו. ואח"כ — לדחות ולומר, שמיירי בחבירו ולא ביטלו. ולהקשות אח"ו — הא תני לה מציעתא: נעץ בכין בכותל וכו' לדחות שוב — דילמא פירושי קמפרש לה וכו'. ולבסוף הי' יכול להקשות: ת"ש הי' צוד יוצא מן הכותל וכו' ולתרגן — הב"ע בכותל מערה וכו'. אבל שקלא וטריא בעורה זו שהרצינה יש בה אמנם משום שמירת הסדר הפורמלי של הבבות אבל לא — משום שמירת הסדר הדגיני. ההשתלשלות הרעיונית בנפוח זה היא לקיחה ומסורסת. הפשטן שרצה לפשוט בעית רבא לענין תלוש ולבסוף חבירו מן הרישוא בהכרח שתדוך תחלה לפרשה ולבארה, שהיא מדברת בתלוש ולבסוף חבירו. אבל פירוש זה שהוא הכרחי כ"כ בשביל פשיטות הבעיא מן הרישוא עדיין מקדם הוא. שהרי בלא הסיפא אין הכרח לומר שהרישוא מיירי בכך. ובכן הרי בשביל הפשיטות הסיפא נעוצה כבר ברישוא וקדמת לה במחשבה. הקרישאי מן הסיפא היא בעורה שתאצנה מאוחרת או מיותרת. ואף התירוצן אינו עולה כהנך, שהרי העמדנו את הרישוא ואת המציעתא בתלוש ולבסוף חבירו ולא בטלו, א"כ אין צורך לפרש את הסיפא בכותל מערה שאף בכותל בגין היא פסולה.

בע"כ שהיה צריך לסדר את ראייתו הראשונה באופן אחר: ברישא תני השוחט במוכני, במחובר לקרקע שחיטתו כשרה ובסיפא תני ה' צור יוצא מן הכותל וכו' שחיטתו פסולה. קשיין אהרדי אלא לאו ש"מ שאני בין מחובר מעיקרו לתלוש ולבסוף חברו. בסוגיא הקדמת לה נתגססה באמת הראיה מהברייתא בצורה זו. אולם הסוגיא הקדמת יצאה מן ההנחה שיש חלוק בין מחובר מעיקרו ובין תלוש ולבסוף חברו. הגנה זו נקבעה על יסוד משנה וברייתא שפותרות זא"ו ואינן מתפרשות אלא עם"י חלוק הג"ל, אלא שהגמ' מרחיקה למצוא לה סיוע ממקור אחר (ומצא תימרא דשני לן בין מחובר מעיקרו וכו') והיא מצאה לה סמכים בברייתא הג"ל. סוגיא זו אינה סוגיא של שקלא וטריא שהרי היא מסתייגת בראיה זו אינה מהדהדת אחריה ואינה מגסה לדחותה, "דמשישא לזו לבעל הסוגיא דברייתא דהשוחט במוכני בתלוש ולבסוף חברו בתלוש דמי. מדקתני כשרה כשרה תרי וימני דהוה ליה למתני במחובר לקרקע. נעין סבין בכותל שחיטתו כשרה". (ע"י"ש ברשב"א). משא"כ סוגיא דידן שהיא בעצם סוגיא של שקלא וטריא, תאור של השתלשלות הרעיונות והנוכחים בין התלמידים שש"ס בענין זה. אלו היתה סוגייתנו פותחת, דוגמת הסוגיא הקדמת, בראיה הבגירה על קרישא שבין הרישא והסיפא שוב לא היתה יכולה להמשיך את השו"ס ולשלב בה את שארי הקושיות והפירושים והגמקים, כלומר — את כל החומר הרעיוני שחכמי ביהמ"ד מצאו מקום להתגדר בו. היכוח היה נגמר בטרם שהתפתח.

מתוך האמור יש ללמוד, דרך אגב, כי יש להבחין בתלמוד שני מינים של סוגיות. סוגיות של שו"ס קצרות, בבחינת מעט המחזיק את המרובה, שעיקר תועלתן הוא ביורר הדלכה הגיונה והוכחתה בראיות מתקבלות על הלב, וסוגיות של שו"ס ארוכות, שעושות רושם של דו"ח מפורט מכל הסברות והרעיונות שנאמרו בשעת המשא ומתן שבישיבותיהן של האמוראים או הסבוראים. סוגיות אלו מודקרות בעין ע"י הכנען השופע של דבור חי ושוטף וע"י ההסברה המפורזת, שהוא מחזרת אחרי כל רעיון ומהפכת בו מכל צדדיו וצדי צדדיו \*).

(\*) דוגמא לסוגיא כזו היא הסוגיא בחולין ט"ו ע"ב. ולפין הב' — איתה הסוגיא בצורתה השניה בדה"ט ע"ב. מ"מ אינו רוצה לקבוע מספרות בזה. לכאורה יש סמכים להשערה מהופכת, שהסוגיא בדה"ט ע"ב נתחברה על יסוד הסוגיא בדה"ט ע"ב ויסקרמה לה. ומה שעלה לבניא השניה במסק הדוכרע בסוגיא א'. הסוגיא בדה"ט ע"ב מכילה הסברות רבות שספורות רושם שהוא מרכיב דמפריש. הלשון (אי ר') היא דיעבד אין לכתחלה לא. אי רבי דיעבד נמי לא לעילם ר' חייא וכו' ואלא בתניתן דקתני וכו' אי ר' חייא אפילו לכתחלה אי רבי דיעבד נמי לא"\*) הוא פרשנו יותר סדאי. ועו"ש בתוס' וברשב"א שנתקשו. ובד"ס מביא קצת חלופי נירסאות. ודימה שכאן יכולים אנו להמעיט את הלשון בלא הפסד להבנת עיקר הדברים. כמעט נוסים אנו לשער שהלשון העיקרי של הגמ' היא כך: בכאי איקסמא כר"ח ודיעבד אלא הא דתניא וכו' מני לא רבי ולא ר"ח. לא לעילם ר"ח ואפילו לכתחלה ומתניתן דקתני השוחט רבי היא. ומה שביניהם היא תוספות פירוש של רבנן דמפריש. הוספה זו תוכל לשמש דוגמא לשאר ההוספות של



הראשונים ו"ל ידעו להבחין בין שני מיני הסוגיות התלמודיות. הרי"ף, למשל, כותב כמה פעמים: „הדא פירוקא שניא בעלמא היא ולא סמכין אשיניא ולא מסקין משנה מפשוטה“; „הדא פירוקא שניא בעלמא היא ולא סמכין עליה“. וכן הרשב"א ז"ל: והא פלוגתא דאביי ורב ביבי קי"ל כאביי וכו' משום דכין דפשמא דברייתא וכו' הכין דיקא וסברא דתלמודא הבין אע"ג דשניין ומוקמין בדכתיב מיכתיב אשיניי דחוקי לא סמכין ולא שבקין סברא דפשיטא ליה לתלמודא בדחייתא בעלמא וכו' (שבת קמ"ט ע"א). ותלילה להעלות על הדעת שהם ו"ל

רבנן דמפרשי, שכב"מ שאתה יכול לסצל מתוך הסוגיא ולשון הגמ' שנתעמה מדישבת בלא דוחק וזרעין הרי לך סמן ש"יתר" זה הוא פירוש.

ועי' במס' ב"ק כ"ו ע"א: איבעיא להו רנל שדרסה וכו' מהו שתשלם כופר וכו' ת"ש הכנים שורח לחצר בעה"ב וכו' אלמא איכא כופר ברנל. א"ל ר"ש מהרדעא תנא מנזקין דרנל מיתי לה. ולפרוך מה לנזקין וכו' אלא לאו ש"מ כבוסר דרנל מיתי לה אלמא איכא כופר ברנל ש"מ. א"ל ר"א מדיפתי לרבינא ה"נ מסתברא וכו' אלא לאו ש"מ מכוסר דרנל מיתי לה. אלמא איכא כופר ברנל ש"מ. וכבר עמד בעל דה"ד ח"ב פט"ר על כופל המנזן (אלא לאו ש"מ). „אלמא איכא כופר ברנל“ בדברי הגמ' ובדברי ר"א מדיפתי. ועי' ש"ש מ"ב „שדברי רבינא באו על דברי מהמא דגמ' של מידור התלמוד שכבר הוחלט ש"מ מכוסר וכו'“. ולדעתי יש לתהות בזה שאדרכא נראה למר שהדברים מן ולפרוך מה לנזקין דרנל וכו' עד א"ל ר"א מדיפתי הם הוספה שנתוספה אח"כ. ועי' בר"ם שם. מכן שכל האמר אינו אלא השערה. מ"מ אני סובר שכל זמן שאין לנו כללים בחורים בדבר מידור המנינות השונות שבש"ס מוקדם הוא לקבוע גזחות מסוימות על מידור הש"ס עצמו.

(\*) החכם חיים במספר דודו"ד ח"ג צד 226 מביא דברי הרשב"א הג"ל שלא בדיוק. עי' הוא נותן מקום למשה ולתלות בוקי מריקי ברשב"א ז"ל, כאלו מלאו לבו ח"ו לחלוק על התלמוד. השווה את הציטאט אצל חיים עם דברי הרשב"א שהבאתי בפנים. ובמנהגו זה הוא טרג שם גם בהביאו את דברי הרי"ף וכותב: ובשרות הרי"ף שטענו שהעיד על קדמוניו שאם „שקלו וסדר במתניתין ובגמרא דולה ולא סלקא לתון כל עיקר וכיון דחזו דלא סליקא להו כהונן הדרי לשקול הדעת“. ומלבר שהוציא דברי רי"ף הג"ל מידי פשטן כמבואר למעין בדברי הרי"ף שם, קטע את הדברים באמצע ולא הביא מ"ש הרי"ף שם: „וסמכי להאי סברא על מיסרא דרבי דאמר וכו' וקא פירשו להא דא"ר חולקין בשוה וכו' והדין סברא כי מעינת בה בגמ' משכחת לה פירושא ולא סליק אליבא דגמרא כל עיקר וכו'“. אגב אעיר עמ"ש החכם חיים שם: „ואחד מאחרוני הרבנים גם הוא תסה על דרך האלפסי בזה אשר פירש פירוש חדש במשנה מה שלא פירש שום אחד מהאמוראים וכו' והרב בעל תוס' וי"ט התפלל גם הוא על הרי"ף מניין לו לפירש מעמא דקרא מלבו ולהוציא דין כבש אותו המעם שהוא דלא כמסקנת הגמ' (ריש מספר סלפלא חרפתא)“.

חיים העלים את שם ה"אחד מאחרוני הרבנים" וגם לא הראה את המקום בפלפלא חרפתא. ואולם הדברים כתובים אות באות ביד מלאכי כללי הרי"ף אות ו'. ושם נזכר שם האחד מאחרוני הרבנים: מהר"ם בן חביב במ' שמות בארץ ליוטא וי"ו ע"ב. ודברי התוס' וי"ט נמצאים במ"ח לפ"ק רב"ק אות ט'. (הרב בעל י"מ לא הי' לו צורך לפירש מקמי כי המסר פ"ח לנזקין יצא ראשונה בדפוס בלא סימני אותיות).

הבריעו מסבת עצמם נגד מסקנת הגמ', אלא שהבחינו, כאמור, בין הסגיות, וידעו להבריע כאחת הסגיות ד, ששימא ליה לתלמודא, ולא כסגיות הללו שלכתחילה נשנו בדרך שו"ס שבין התלמידים, או בלשונם ז"ל, בדרך שיערא או דחיתא בעלמא.)

הבחנה זו כשיב הסגיות היא תנאי קודם לחקירה מדעית בתלמוד. אין למדור ולהחליט מתוך עיון שטחי: „סגיא זו מורכבה היא מקמעים שאינם משתלבים ומעידה היא על חוסר של אחדות פנימית“. רק מתוך עיון חודר בנבכי הסגיות ומתוך בירור מתון ומקיף של הדגיון התלמודי בכל צורתיו ופגניותיו, אפשר לחשף את רשומי יצירתה והתהוותה של כל אחת ממיני הסגיות.

ובמקו"ן אני מביע את צערי על חכמים רבים שמשתמשים בם' יד מלאכי ואינם מגלים את שמו. מיטיו הם שותים ואת שמו אינם מזכירים וכמתוקנים שבאו"ה אינם עושים.

(1) במאמר „מסקי הלכותיהם של הגאונים“ שנדפס ב„התקפה“, ספר חמישי, כותב „רב צעיר“ על הרי"ף: „לפעמים מלאו לבו לסור גם מדברי התלמוד עצמו ואינו סופך גם על תירוץ הגמרא, כשנראה לו שהתירוץ הוא דחוק, או שאין שם לב לקושי הגמרא ופוסק הלכה כנגדה“. (שם צד 274). „רב צעיר“ נגד בין בתכן ובין בלשון אחרי בעל דודו"ד (ח"ב צד 283). ולא רקדק אחריו כלל. והאמת היא שהרי"ף ז"ל לא חז מדברי הגמ' אף זה כל שהוא. ועי' בס' דיבמות (צ"ב ע"א וע"ב) כותב הרי"ף ז"ל: „ואיתמר משמיה דר"י גאון ז"ל שזמרת יבם וכו' ואיבא מאן ראמר דהגו כולי לאו דמסכא הן דליתיהן בגמרא“. וכן הלאה שם: „אילן מילי דאשכחנן למקצת רבואתה ופילי דמברא נינהו דלא שבקינן תלמוד ערוך ואולינן בתר מברא. דאי אי איתגהו להגו מילי דמר רב יהודאי לא הוה שתק גמרא מנייהו“. הרי שלא סמך על מילי דמברא שלא הוזכרו בתלמוד. ובכל זאת כותב הרי"ף בסוף דבריו שם: וקאמרי רבואתה אע"ג דדחין לרא דרב ששת ולרא דרבא הנך דחיתא לאו דמסכא נינהו אלא קי"ל דע"א נאמן ביבמה כדפשט ר"ש וכדפשט רבא וכן הלכתא“. אנו רואים איפוא שהרי"ף ז"ל לא הכריע כאן נגד הגמ' אלא הבחין בין סגיות מותרות והבריע לצד אותה סוגיא שיש בה פשיטות או הכרעת הדין דחה מפניה את האחרת שנאמרו בה דברים בדרך דחוי בעלמא. ודרך הכרעה זו אנו מוצאים בגמ' עצמה. וכמש"כ בהל"ג ס"ה ברכות ס"ה (ומוכא גם בספר דב"ס) „ואע"ג דמשנינן הא אמרינן בעלמא דאשנוי לא מסכינן“. (עי' יבמות צ"א ע"א וצ"ב קל"ה). וכבר הראינו בפנים שהסוגיא בחולין ט"ו ע"ב מכריעה את הדין של תלוש וזבסוף חברו בראיה מן הברייתא, שהסוגיא שלאחריה בדה"ט דחתה אותה. וכלל זה שטר במספר כל הראשונים. ועיין ברשב"א לחולין שם שכתב: ומיחז לענין פסק הלכה וכו' לא שבקינן מאי דאיפושטא ליה לגמרא ותמסינן מאי דאיסתפקא ליה לרבא וכו' עי"ש.

ובכלל חייב אני לקבוע שמאמרו של רב צעיר הג"ל: כתב בלא עיון. וראה מה שכתב וידידי המנוח רמ"ם בעה"ז ז"ל במאמר „רב צעיר, לתולדות ההלכה“ שנדפס ב„ישחן“ הברוליני, ש"ג, ח"ב. ונדפס אח"כ כספרו דברי משולם. ועי"ש שתמה על רב צעיר שהביא מאמר ולא הראה את מקומו, וכי כתב פתם על דרכו של הרי"ף „לדחות מברא זו או אחרת שבגמ' מפני פשטם של הדברים“ ולא הראה איפה מצא זאת בדברי הרי"ף. עי' כרב"ם צד 138 מספר 14 ומספר 16.

כפה"נ נחביון "רב צעיר" לר"ף כתובות פ"י (נמרא צ"נ ע"ב) שכתב שם  
 "זאע"ג דאוקמה רבה כשלקחו וכו' שינויא הוא ולא סמכין אשינויא". אבל  
 לשון זה שגור גם בגמ' וכמש"ל. ובעיקר דבריו נגד אחריו חיים (עו' דודו"ד ח"ד  
 הג"ל ובהע' 13 וח"ג צד 226) וגם הלך בדרכיו שקטע מאמרי הר"ף ונתן מקום  
 לשערת. עי"ש ב"התקופה" שמביא לשון הר"ף: "ההיא פירוקא שינויא בעלמא  
 היא ולא סמכין עליה" (ב"ס ל"ו ע"א) צמאט קטע זה מעורר רושם כאלו דחה  
 הר"ף דברי הגמ'. והא לך לשון הר"ף בשלמותו: "והיינו טעמיה דרבא זטעמא  
 תריצא היא ולכא עליה פירכא והלכתא כוותיה. זאע"ג דאקשינן עליה דאבוי ופריק,  
 ההוא פירוקא שינויא בעלמא וכו' כג"ל". הר"י לפני שאין כאן דחוי אלא הכרעה  
 כרבא לגבי אבוי. ועי' במלחמית פ"פ כיצד הרצל. וראה פ"ש הרמב"ם בהקדמתו  
 ליד החזקה ע"ד חיווכן של כל ישראל לנהוג בכל המצוות שנדגו חכמי הנמ' זכו'  
 הואיל וכל אותם הדברים שבגמ' הסכימו עליהם כל חכמי ישראל וכו' וברמב"ם  
 פט"ו הל' ח' וט' מהל' אישות ועי' בב"מ רפ"ב מהל' ממרים "שמום התימת המשנה  
 קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על דורות הראשונים וכן  
 עשו בחתימת הגמ' שמום שנתתבה לא ניתן רשות לאדם לחלוק עליה". ועי'  
 ב"מ כללי הר"ף אות ו'.

## ה ע ר ת ה מ ח ב ר

סדור אותיותיו של ספרי זה נגמר כחודש אב שנת תרצ"ז. קויתי להוציאו בשנה  
 הזאת. אבל בינתיים אירעו כאירשת שונים בבית"ד שכתבן את הוצאתו לאור.  
 הדפסתו נדחתה מחודש לחודש ורק בקושי טוול עלה בידי להביאה לידי נמר.  
 מצעם זה הוכרתי להשמיט בספרי זה את המחקרים "על ההיכר דמי שבש"ס" "ורבא  
 הראשון", ואף לא יכולתי להכניס לתוכו את ה"נספחים", אשר במקומות רבים בספרי  
 זה הראיתי עליהם. אני חושב לקיבעם בספרי השני שעתיד אני להו"ל אם יוכני  
 השם.  
 בתמוז תרצ"ז.

## תקונים:

- צד 24 שורה ד' מלמטה צ"ל: יש לפניו.  
" 65 שורה י"ז מלמטה צ"ל: אהרליך שהתורה החזיק.  
" 67 הע' 121 שורה ב' צ"ל: מורה בעיני.  
" 159 שורה ב' מלמטה צ"ל: שרבה היה בא"י.

## ראשי תיבות:

אג"ש: אגרות שו"ר. - אהיו"נ: אהבת יונתן. - בי"ת: בית תלמוד - דרה"מ: דרכי המשנה. - דוח"ר: דוחות הראשונים. - דוד"ר: דוד דוד ודורשיו - הג"א: הגיון אציה. - מא"ע: מאיר עין. - כבוד"מ: מבוא המשנה. - מפות"ת: מסורת התלמוד. - מ"כ מכת כורים. - שד"י: שדה יהושע. - תותו"א: תולדות תנאים ואמוראים.