

## תהילה אליצור

### “ילמדו המקומות הסתומים בפסקיו מדבריו בתשובה” – אי-התאמות בין תשובות הרא”ש לפסקי הרא”ש בדיני נזיקין

א. מבוא – 1; ב. רקע (תשובות ופסקים) – 2; ג. שוני בין  
התשובות לפסקים (ארבע דוגמאות) – 8; ד. דיון מסכם – 39

#### א. מבוא

הרא”ש, ר’ אשר בן יחיאל (1250 אשכנז-1321 לערך, טולדו, ספרד), הוא מן הדמויות הבולטות שעמדו לעם ישראל בין חכמי ההלכה ופרשני התלמוד ובין מנהיגי קהילות ישראל בימי הביניים<sup>1</sup>. יצירתו הפרשנית-ההלכתית ודמותו כמנהיג ציבור שנחשב לאחד מגדולי הדור הן באשכנז והן בספרד, שאליה היגר, מהוות נושא ללימוד ומחקר. אחד הנושאים שזכו להתייחסות, כבר בדור הסמוך לרא”ש, הוא קיומן של אי-התאמות ואף סתירות בין תשובותיו לפסקיו.

\* מאמר זה נכתב על סמך פרק בעבודת הדוקטור שכתבתי בהדרכתו של פרופ’ יעקב בלידשטיין, החוג למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון, שעוסקת בתשובות הרא”ש בתחום דיני הנזיקין. העיסוק בסוגיית הכפייה על מדת סדום המשמשת דוגמה מרכזית במאמר זה, נעשה במסגרת תוכנית עמיתית המחקר של מת”ן ירושלים, תשס”ח – אני מודה לפרופ’ בלידשטיין, לקבוצת העמיתים, ולד”ר עוזיאל פוקס שעמד בראשה. זכות גדולה היא לי להיעזר במחקריו החשובים של סבי ז”ל, פרופ’ אפרים אלימלך אורבך, על תוספות הרא”ש ותשובותיו. תודה לבני רועי אליצור על עזרתו בשלב ההגהות.

התשובות, אם לא מצוין אחרת, מצוטטות מתוך: יצחק שלמה יודלוב (מהדיר), שאלות ותשובות לרבנו אשר בן יחיאל זצ”ל, ירושלים תשנ”ד. כל הדגשות המילים במקורות המצוטטים במאמר נעשו על ידי.

1 לתיאור קורות הרא”ש וסקירת פועלו ראו אברהם חיים פריימן, הרא”ש – רבנו אשר בר יחיאל וצאצאיו, חייהם ופעלם, ירושלים תשמ”ו. עד לשנים האחרונות היתה מקובלת בין החוקרים השערתו של פריימן כי הרא”ש נפטר בשנת 1327 – ראו שם עמ’ מג-מד – אך בשנים האחרונות מתחזקת ההנחה כי הרא”ש נפטר קודם לכן, סביב שנת 1321. ראו למשל ישראל תא-שמע, “שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד”, ספונות ג (תשמ”ה), עמ’ 99-110, וראו שם עמ’ 106-107. לתיאור התקבלותו של הרא”ש בטולדו וסיבותיה ראו יהודא דוב גלינסקי, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה הי”ד, אפקטים היסטוריים ספרותיים והלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית, תשנ”ט, וראו שם עמ’ 16-26.

מאמר זה עוסק בארבעה מקרים של אי-התאמה בין התשובות לפסקים בתחום דיני הנזיקין. במקרה השני והשלישי אי-ההתאמה יכולה להתפרש כסתירה; במקרה הרביעי, אשר יוצג ביתר פירוט, אי-ההתאמה המתקרבת לכדי סתירה, בולטת במיוחד. המאמר מבקש לעמוד על המשותף לארבעת המקרים ולהציע בחינה של אי-ההתאמות מזווית ראייה שונה מאלה שנקטו עד כה. לצורך הדיון אפתח בהצגה קצרה של הרקע לחיבורי הרא"ש והמחקר המודרני עליהם ושל ההתייחסות המסורתית והמחקרית לאי-ההתאמות בין החיבורים. כדוגמה לגישות שונות שנקטו בעניין זה תוצג ההתייחסות לסתירה בין התשובות לפסקים בדיני שומר אבדה ומלווה על משכון. חלק הארי של המאמר יוקדש להצגת ארבעת מקרי אי-ההתאמה ולדיון בהם. בחלק האחרון, לאור עמידה על המשותף לארבעת המקרים, תוצע דרך התייחסות, שונה מאלו שהוצעו עד כה, לגבי אי-ההתאמות מעין אלו הנידונות.

## ב. רקע

### חיבורי הרא"ש והמחקר המודרני עליהם

בידינו שלושה חיבורים של הרא"ש העוסקים בפרשנות התלמוד ובהלכה: תוספות הרא"ש, פסקי הרא"ש ותשובות הרא"ש<sup>2</sup>. את תוספותיו למסכתות התלמוד, לכל הפחות את התשתית להן, התחיל הרא"ש לכתוב עוד בהיותו באשכנז, ככל הנראה כהכנה להגירתו לספרד, שם סיים את החיבור. תוספות הרא"ש זכו להתייחסות מחקרית הן כחלק מיצירתו של הרא"ש והן כחלק מיצירתם הגדולה והמתמשכת של חכמי צרפת ואשכנז, התוספות לתלמוד. מוסכם על החוקרים כי תוספות הרא"ש מושתתות בעיקרן על תוספות ר"י הזקן והר"ש משאנץ, וכי עיקר כוונת הרא"ש היתה לתת בידי הלומד הספרדי מערכת תוספות מסודרת מבית מדרשו של הר"י הזקן, אשר תלווה את לימוד התלמוד בישיבות ספרד<sup>3</sup>.

2 מלבד שלושה חיבורים אלה ישנן עדויות שהרא"ש כתב פירוש וחידושים לתלמוד אך הם לא הגיעו לידינו – ראו פריימן (לעיל, הע' 1), עמ' צב-צד. לא אתייחס כאן לחיבורים שכתב הרא"ש בתחומים אחרים.

3 על אף שהחוקרים מציגים עמדות שונות באשר למידת התערבות הרא"ש בחומר שהביא בתוספותיו, אין חולק על האמור לעיל בעניין ייעודן המרכזי ואופיין, וראו: פריימן (שם), עמ' צד-צה; אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 586-599; יוסף פאעור הלוי, "תוספות הרא"ש למסכת ברכות", בתוך: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 33 (1965), החלק העברי, עמ' מא-סה, וראו בייחוד עמ' מא-מב; ישראל תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 80;

פסקי הרא"ש, הנקראים גם "הלכות הרא"ש" או "ספר האשר"י", נכתבו ככל הנראה בספרד כחיבור המבקש ללוות את לומד התלמוד או את לומד הלכות הרי"ף; הרא"ש מציג ללומד את עיקרי מסורת הפירוש והפסיקה הצרפתית-האשכנזית לצד זו הספרדית. המטרה שעמדה לנגד עיני הרא"ש בכתיבת פסקיו והדרך שנקט נתונות במחלוקת בין החוקרים. אברהם פריימן, דוד זפרני, יוסף פאעור ומנחם אלון מציגים את הרא"ש כמי ששאף לאחד את ספרות ההלכה הצרפתית-האשכנזית עם הספרדית. לשיטתם, בכתיבת פסקיו לתלמוד פעל הרא"ש להגשמת מטרה זו, ללא העדפה מלכתחילה של מסורת אחת על חברתה<sup>4</sup>. לעומתם אפרים אורבך, ישראל תא-שמע ויהודא גלינסקי מדגישים את מחויבותו הבסיסית של הרא"ש לתורת רבותיו ואת אופיה הצרפתי-האשכנזי המובהק של יצירתו ההלכתית. לשיטתם, פסקי הרא"ש ותוספותיו הם חלק ממפעל אחד, שעיקר מטרתו היתה לסכם את יצירתה ההלכתית של יהדות צרפת ואשכנז ולהנחילה לכלל ישראל<sup>5</sup>.

תשובות הרא"ש הן הצלע השלישית של יצירתו הפרשנית-ההלכתית של הרא"ש. נמצאות בידינו קרוב לאלף תשובות שכתב הרא"ש לאורך כל שנות פעולתו כפוסק, רובן מימי שבתו בספרד. כדרכה של סוגה זו הדיון בתשובות אינו "צמוד טקסט"; הנושאים ההלכתיים הנידונים הם הנושאים הנחוצים בכדי להשיב לשואל, ומקורות חז"ל מובאים ומתפרשים כחלק ממהלך הפסיקה בעניין הנידון. על פי רוב השאלות אינן תאורטיות אלא מבקשות הדרכה או הכרעה לגבי מקרה שאירע. תשובות הרא"ש זכו להתייחסות מחקרית חשובה מצד נוסחן וגלגולי עריכתן: בעקבות חקירת נוסח התשובות וסדרן, כפי שהן מופיעות בכתבי יד שונים, נחשפו תשובות שלא היו מוכרות, אוחדו קובצי תשובות שהופרדו בשלבי עריכה מוקדמים ונמצאו פרטים מזהים לתשובות רבות<sup>6</sup>. למידע זה משמעות רבה בחקר יצירתו ופועלו של הרא"ש. לעומת זאת

יהודא דוב גלינסקי, "הרא"ש האשכנזי בספרד – תוספות הרא"ש", פסקי הרא"ש, ישיבת הרא"ש, תרביץ עד (תשס"ה), עמ' 389-413, וראו שם עמ' 10-11.

4 ראו: פריימן (לעיל, הע' 1), עמ' קנו-קנט; דוד זפרני, דרכי ההוראה של הרא"ש, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ם, עמ' יב ועמ' 150; פאעור (לעיל, הע' 3), עמ' סה; מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1015-1017, 1035-1037.

5 ראש המדברים במחנה זה הוא תא-שמע הקובע בהחלטיות ש"הרא"ש... נקט כל ימיו במסורת הלימוד וההוראה כפי שהיתה רווחת במולדתו, וגם בבואו לספרד לא סר ממנה ולא ויתר בעניין זה כמלא הננימה" (תא-שמע [לעיל, הע' 3], עמ' 79). כן ראו אורבך (לעיל, הע' 3), עמ' 598, גלינסקי (שם), בעיקר עמ' 404-409.

6 ראו: אפרים א' אורבך, "שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים", שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 1-135; שלמה בן חביב טולדנו, קובצי תשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשנ"ה.

toocracy instead of monarchy is his conception of law (as promoted by an aristocracy)<sup>14</sup> as an alternative source of *political strength*. Ultimately, Josephus champions the primacy of the normative order over the rule of men and envisions law displacing the king from his seat of power.

A more explicit instance where Josephus's political philosophy influences his biblical interpretation is evident in the conclusion of the normative section of *Ant.* 4 (4.302ff.), where Josephus records Moses's valedictory speech. Moses describes his "putting together the laws, and assisting in providing the arrangement of the constitution," and then adjures the people to observe the laws. Here Josephus inserts a remarkable exegesis of Deut 13:7-17. These biblical verses describe the grave sin of a person, or an entire city, that promotes the worship of foreign gods. Josephus interpolates his own paraphrase of these laws into Moses's last address,<sup>15</sup> and completely transforms their meaning:

But even if one of their blood relatives should undertake to confound and abolish *the constitution* based upon them [the laws], or indeed a city should do so, [they declared that] they would defend them [the laws] both in common and individually: after prevailing, they would themselves pull it [the rebellious city] down from the foundations and not leave behind the ground of those who had run mad, if that were possible... (*Ant.* 4.309-10) (emphasis added)

In Josephus's scheme, the ultimate transgression of the Torah is not idolatry but rather undermining the constitution and laws.<sup>16</sup> Accordingly, Josephus's

of Second Temple literature, see Odo Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO 58 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).

14 For Josephus an aristocracy offers a vehicle to govern by law, and thus differs from a republic, or an assembly of powerful men. See more in Part I. B. and n. 31 below.

15 Transferring this passage to the culminating section recording Moses's valedictory address further underscores its significance.

16 At times, a political choice is conceptualized in Jewish sources as idolatrous, albeit in various different senses. Thus, 1 Sam 8 conceives of the choice of monarchic rule as an essentially idolatrous betrayal of God's rule. See also Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. Naomi Goldblum (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992). In a different vein, see Deut 28:36, "The Lord will drive you, and the king you have set over you, to a nation unknown to you and your fathers, where you shall serve other gods of wood and stone," where the verse transitions from disempowerment to idolatry. Alternatively, in Josephus's view, rejecting the Torah's constitution is a way of abandoning God (i.e., idolatry).

exegesis substitutes the sin of idolatry with the offense of revolution, and calls for the utter rejection (literally, destruction) of an alternative political order that is not based on the laws.

The importance of constitutionalism and the vital role of law in constituting the ideal polity are also apparent in Josephus's striking exegesis of the book of Judges in *Antiquities* 5.<sup>17</sup> Introducing this biblical period, Josephus describes a state of lawlessness:<sup>18</sup>

After these things the Israelites became inactive with regard to their enemy... they thought little of the order of *their constitution* and no longer paid attention to *the laws*. (*Ant.* 5.132) (emphasis added)

Josephus then clarifies what he means by neglecting the constitution:

Aye, even that aristocracy of theirs was now becoming corrupted. No more did they appoint councils of elders (*gerousia*) or any other of those magistracies beforetime ordained by law. (*Ant.* 5.135)

In other words, according to Josephus, much of the turbulence at the outset of the book of Judges is due to constitutional failure, including the breakdown of the rule of law.

By pointing to political and judicial collapse as the reasons for anarchy at this stage, Josephus is glossing over the causes catalogued in the biblical text: the impartial conquest stressed in Judg 1:27-36, the failure to heed the divine call to sever any ties with the indigenous population underscored in 2:1-5, and the sins of idolatry and intermarriage emphasized in 2:11-3:6. Here, as before, it is not idolatry, but the abandonment of the Jewish constitution that is considered to be the cardinal sin of the Jews.

17 Many scholars have assumed that a primary message of this biblical book is political. Martin Buber, in his *Kingship of God*, famously reads Judges as an anti-monarchic work, and certainly various passages in this biblical book have that connotation. Many scholars disagree, especially insisting that the final chapters of Judges (17-21) have an unambiguous and opposite message. See, e.g., Adele Berlin, Marc Zvi Brettler, and Michael Fishbane, eds., *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 509.

18 The translation in this paragraph comes from Louis Feldman, "Josephus' Portrayal (Antiquities 5.136-174) of the Benjaminite Affair of the Concubine and Its Repercussions (Judges 19-21)," *JQR* 90 (2000): 263. Feldman's overall treatment of the Benjaminite Affair is an important contribution. See also Louis H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, 143-44; and Attridge, *Interpretation of Biblical History*, 135-36.

Following this background description of widespread anarchy, Josephus begins his restatement of the book of Judges by skipping to the chaos recorded in its final chapters (the “Benjaminite War” that was engendered by the “Gibeah outrage”), deferring his account of the interim chapters until later in *Antiquities* 5.<sup>19</sup> At first blush, highlighting the analogous themes of the last chapters of Judges would seem to undermine Josephus’s case for aristocratic rule, since these chapters emphatically stress the indispensability of kingship for restoring civic order. Recall the ringing refrain of the final chapters of Judges, “in those days there was no king in Israel; each man doing what was right in his own eyes” (see, e.g., Judg 17:6; 18:1; 19:1; 21:25), which indicates that monarchy is the solution for anarchy. Yet, Josephus carefully sidesteps this implication, and projects the latter chapters of Judges in a different light. By monitoring Josephus’s additional editorial moves, one can reconstruct his bold exegesis which omits the pro-monarchic agenda of these biblical chapters, and instead reinforces his political philosophy.

Josephus commences his narration of the final chapters of Judges with a restatement of Judges 19, but he omits the opening pro-monarchic refrain, “in those days there was no king in Israel...” (Judg 19:1). He likewise hardly cites any of the material from Judg 17-18, thereby not only downplaying the idolatrous sin of the Micah episode, but also eliminating two more citations of the pro-monarchic refrain (Judg 17:6 and 18:1). Similarly, he never cites the final pro-monarchic refrain capping the biblical episode (Judg 21:25), and instead inserts his own statement about the rise of the Benjaminites. After next

19 The scholarly consensus is that the final chapters are a discrete biblical source. See, e.g., Yairah Amit, “The Book of Judges: Dating and Meaning,” in *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, ed. Gershon Galil et al. (Leiden: Brill, 2009), 307. For more on the dating of this source, see Cynthia Edenburg, “The Story of the Outrage at Gibeah (Jdg. 19-21): Composition, Sources and Historical Context” (PhD diss., Tel Aviv University, 2003) (Hebrew). Interestingly, several early rabbinic texts also date these biblical chapters to the beginning of the book of Judges. See *Seder Olam* 12, *Eliyahu Rabbah* 11:57. See also Feldman, “Josephus’ Portrayal (Antiquities 5.136-174) of the Benjaminite Affair,” 258-59.

A more specific scholarly hypothesis is that chapters 19-21 of Judges contains a polemical attack on the house of Saul, and instead champions the Davidic dynasty. See, e.g., Amit, “Book of Judges: Dating and Meaning,” 297-322; eadem, “Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19-21,” in *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, 28-40; Marvin Alan Sweeney, “Davidic Polemics in the Book of Judges,” *VT* 47 (1997): 517-29. See also Gregory T.K. Wong, “Is there a Direct Pro-Judah Polemic in Judges?” *SJOT* 19 (2005): 84-110.

## שימוש בכטוחות עסקיות במשפט העברי בתקופת המשנה והתלמוד

בן ציון רוזנפלד ויוסף מנירב

מבוא; א. תקופת המשנה; 1. בטוחה בלתי מוגדרת: אחריות נכסים;  
2. בטוחות מוגדרות; 2א. מכר על תנאי; 2ב. משכון; 2ג. אפותיקי;  
ב. תקופת התלמוד; 1. מי אוכל פרות?; 2. נכיתא; 3. אתרא דמסלקי;  
4. הסכמים משולבים: נכיתא, אתרא דמסלקי, קיצותא ומשכנתא  
דסורא; 5. המעמד המשפטי של נכס ממושכן; 6. התניות לשינוי  
ממנהג המדינה.

### מבוא

מטרת מאמר זה לתאר את ההשתלשלות ההלכתית-ההיסטורית של השימוש בכטוחות במשפט העברי בארץ ישראל ובבבל לפי ספרות המשנה והתלמוד. המאמר מתמקד בתיאור סוגי הבטוחות, שהן חלק ממערכת האשראי, ולא בכל נושא האשראי שכבר נדון בהרחבה במחקר, ועמו בעיות הריבית, והדרכים שבהן השתמשו מקבלי האשראי ונותניו כדי לא לעבור על ההלכה.<sup>1</sup>

1 ליסודות איסורי הריבית במקרא, ראו שמואל ליונשטם "נשך ותרבית" אנציקלופדיה מקראית ה טורים 930-929 (התשכ"ח); Robin Wakely, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 3, 185-189, s.v. nsk (Willem A. Van Gemeren ed., 1997). לניסיונות להתאים את ההלכה למציאות הכלכלית בימי המשנה והתלמוד, ראו יעקב כ"ץ "איסור ריבית והיתרו בתקופת המשנה והתלמוד" דברי הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות א 236-237 (התשכ"ה); יעקב כ"ץ "הרהורים על היחס בין דת לכלכלה" דת וכלכלה יחסי גומלין (מנחם בן ששון עורך, התשנ"ה); זאב ספראי "לשאלת השתלבותה של האומה היהודית בכלכלה הרומית" יוון ורומא בארץ ישראל – קובץ מחקרים 158-159 (אריה כשר, גדעון פוקס, אוריאל רפפורט עורכים, 1989) (להלן ספראי "לשאלת השתלבותה"); זאב ספראי "שמירת ההלכה במסמכי מדבר יהודה" חידושים בחקר מרד בר כוכבא – דברי הכנס השנתי העשרים ואחד של המחלקה ללימודי ארץ ישראל (חנן אשל ובוועד זיסו עורכים, 2001) (להלן ספראי

ארבעה סוגי בטוחות נזכרים בספרות חז"ל: אחריות נכסים, מכר על תנאי, משכון ואפותיקי (הפותיקי). בטוחות אלה נועדו בעיקר להגן על הצד הנותן בעסקה, המלווה, במקרה של אי יכולת המקבל, הלווה, להחזיר את הכסף, כמו גם לענות על מצבים שכיחים בעסקי האשראי.<sup>2</sup> הבטוחות היוו ענף מרכזי בעסקות האשראי השונות, החל מהלוואות מצוקה של גמילות חסד ועד לאשראי עסקי על גווניו השונים. על כן, מחקר נושא הבטוחות תורם להארת פרק חשוב ומורכב בהיסטוריה הכלכלית, המשפטית והחברתית של יהודי ארץ ישראל ובבל, שהיוו חלק מהעולם הרומי והפרסי-ססאני של אותה התקופה.

האשראי שימש בעולם הרומי בעיקר לצרכים עסקיים, הן בין אישים פרטיים הן בין סוחרים, וניתן תמורת ריבית. אף גורמי ממשל נזקקו לעיתים לכסף למימון צרכים שוטפים או מיוחדים, כגון מלחמה. צורך זה הביא להיווצרותה של מערכת מסועפת של העמדת אשראי, שהבטוחות היוו חלק נכבד ממנה. אשראי זה הגיע משני מקורות עיקריים: מקורות מקצועיים – השולחנים והבנקים למיניהם, ומקורות שאינם מקצועיים – גופים או יחידים שתחום עיסוקם העיקרי לא היה כספים, אך ביססו את הכנסתם בין השאר על הלוואת כספים בריבית. בין אלה היו חוגי האריסטוקרטיה ברומא, החל מן הקיסר עצמו, לפחות ביחס לכספו הפרטי, סנטורים ובני המשפחות המיוחסות,<sup>3</sup> סוחרים עשירים, ואומנים ובעלי קרקעות קטנים.<sup>4</sup> סוכני אשראי אלה סייעו לקידום ולפיתוח הכלכלה במקומות

"שמירת ההלכה"; מגן ברושי "חקלאות וכלכלה בארץ ישראל הרומית על פי הפפירוסים של בבתא" ציון נה 269 (התש"ן); יוסף מנירב פרקמטיא: מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד 170-210 (2009).

2 עוד ראו Hayim Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee* (1995). קיימת דעה שלפיה ההלוואות היוו את אחד הגורמים החשובים לפרוץ מלחמת החורבן בשנת 66 לספירה. איכרים שלוו מבעלי יכולת לא הצליחו להחזיר את חובותיהם למלווים ומכרו את קרקעותיהם, ראו Martin Goodman, *The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt*, 33 *Journal of Jewish Studies* 417-427 (1982).

3 Jean Andreau, *Banking and Business in the Roman World* 2-4, 9-29, 74-75, 118-119 (1999); Thomas Wiedemann, *The Patron as Banker, in Bread and Circuses: Eurytism and Municipal Patronage in Roman Italy* 12-27 Charles Farely עוד ראו (Kathryn Lomas & Tim Cornell eds., 2003); Trener, *The Origin and Early History of Insurance: Including the Contract of Bottomry* 80-86, 107-242 (The Lawbook Exchange Ltd., 2009); Bruce W. Frier, *Interest and Usury in the Greco-Roman Period*, 3 *The Anchor Bible Dictionary* 423-424 (David Noel Freedman ed., 1992).

4 Andreau, לעיל ה"ש 3, בעמ' 50-63, 141. לתיעוד רב לתופעות אלה, ראו David Francis Jones, *The Bankers of Puteoli-Finance, Trade and Industry in the Roman World* esp. at pp. 165-243 (2006).



שוניים במרחבי האימפריה הרומית.<sup>5</sup> כך היה גם בחברה היהודית בארץ ישראל, שהייתה חלק מאגן הים התיכון הרומי, בכפוף לחוק איסור הריבית היהודי על בעיותיו המגוונות.

קיים מידע, ממקורות שמחוץ לחז"ל, על שטרי הלוואה עם בטוחות שהיו בשימוש בחברה היהודית בארץ ישראל כבר בתחילת פרק הזמן הנדון כאן. במדבר יהודה נתגלה ממצא אפיגרפי שכלל שטרות הלוואה יהודים שזמנם בין המאה הראשונה לבין סוף השליש הראשון של המאה השנייה לספירה. בשטרות אלה נזכרות בטוחות, משכון שהלווה נותן למלווה, ונזכרת שם גם אחריות נכסים.<sup>6</sup> מאמר זה דן בשלוש סוגיות עיקריות: האחת, מהי משמעות הבטוחות השונות? השנייה, בידי מי נמצא הנכס המשועבד כל עוד לא הוחזרה ההלוואה? והשלישית, העיקרית: מי רשאי ליהנות מפרות הנכס המשועבד בתקופת השעבוד? כל זאת כפי שעולה מן הספרות הארץ ישראלית, המשנה והתלמוד, משלהי המאה הראשונה ועד אמצע המאה החמישית לספירה, ומספרות חז"ל בבבל התלמודית במאות השלישית-חמישית. הדיון, שיבחן את השתלשלות הגישה לנושא הבטוחות בארץ ישראל ובבבל באותה עת, יחולק לשני פרקים. הפרק הראשון ייוחד לתקופת המשנה ויתבסס על המשנה והתוספתא. הפרק השני יתייחס לתקופת התלמוד, ויתבסס על התלמוד הירושלמי והבבלי.

## א תקופת המשנה

### 1 בטוחה בלתי מוגדרת: אחריות נכסים

המושג 'אחריות נכסים' משמעו שאם אדם התחייב לשלם כסף לחברו עומדים נכסיו של המתחייב כבטוחה למילוי תנאי ההלוואה.<sup>7</sup> לא עמד המתחייב בתנאי

5 ראו לדוגמא, Jean Andreau, *Commerce and Finance*, 11 CAH 769-786 (2000); Koenraad Verboven, *Faeneratores, negotiators and financial intermediation in the Roman world (late Republic and early Empire)*, in Pistoia Dia Tèn Technèn: Bankers Loans and Archives in the Ancient World: Studies in Honor of Raymond Bogaert 211-229 (Koenraad Verboven, Katelijn Vandorpe & Veronique Chankowski eds., 2008).

6 בשטר המסומן כמורבעת 18, המיוחס לשלהי תקופת הבית השני נזכרת אחריות הנכסים במפורש. וראו Josef Tadeusz Milik, *Textes Hébreux et Arame'és*, in II Pierre Benoit, Josef Tadeusz Milik & Ronald de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert, Les Grottes de Murabba'at 101* (1961) 103, 98, 53, 45, 39, 33, 28, 17, 10, 1; עמ' 'שמירת ההלכה', לעיל ה"ש 1, עמ' 121, וה"ש 43. Naphtali Lewis, *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters 18* (1989).

7 יש להבחין בין המושג 'נכסים שיש בהן אחריות' המופיע פעמים רבות בספרות חז"ל

## יִבְּלַעַם נְבִלָעַם כְּשֹׂאֵל חַיִּים וְתַמִּימִים כִּי־יִוֹרְדֵי בּוֹר׃ פְּלִיְהוֹן יִקָּר

(יב) **נבלעם** כלומר [את] הממון<sup>86</sup>. **כשאל** דוגמת השאל שמפריד את האדם מממונו, כן כאשר אנו "נבלעם" - את (הממון) [ממונם] יהיה נפרד מהם כיורד שאול. **חיים** רק בזה ישתנה מן היורד שאול, כי היורד שאול הוא אחר מיתה, וזה ישאר ב"חיים". וזהו נגד הכת אשר נופלים על האדם בהיותו שלום ושליו<sup>87</sup> בביתו, ונוטלים הממון לבר. **ותמימים** זהו נגד הכת הרביעית הטמונים בשדה על הדרכים והורגים ונוטלים גם הממון<sup>88</sup>, וזהו "ותמימים", כי הולך בדרך תמים<sup>89</sup>, ואינו יודע מאומה, נופל בידם **כיורדי בור** דוגמת ההולך ונופל לתוך הבור<sup>90</sup>.

לנמשל, כמו שנאמר (פסוק יט) 'את נפש בעליו יקח', היינו נפשך שאתה בעל הבית, שנתת להם הממון, וקל להבין וקרויב לאמת הוא'. ועיין א,ו בהערות, א,טז. א,כ. <sup>86</sup> לביאור דבריו ראה בכ"י על פסוקנו. <sup>87</sup> בשלום ובשלוח. <sup>88</sup> בכ"י ביאר שעוסק בכת שאינה הורגת. <sup>89</sup> ע"פ תהלים קא,ו. <sup>90</sup> בכ"י "נבלעם כשאל חיים - פירוש, ששאל הוא קבר, כמו שנאמר (במדבר טז,ל) 'יורדו חיים שאולה', 'כי ארד אל בני אבל שאולה' (בראשית לז,לח). ושאל הוא קבר סתום, ובור הוא קבר פתוח. ובקבר נושאים את האדם, ואז הוא נפרד מכל קנינו וממונו, ושאומו 'נבלעם כשאל' שנפרדם מממונם וקנינם כאלו הם כשאל, כן אנחנו נקח מהם ממונם, מבתיהם נקח הרכוש, ויהיו נפרדים מקנינם כמו בשאל, אך שיהיו בחיים חיותם. 'ותמימים' - פירוש, ההולכים לתומם עם כל ממונם. 'כיורדי בור' - פירוש, שיורדין מעצמם לבור, כך יפלו בידינו על הדרך. ואלו הב' נגד ב' כיתות שלוקחים ממון ואין הורגין". פירוש כ"י ופירוש ליקוטי הגר"א שבהמשך אינם כפירוש שבדפוס"ר. בכ"י לונדון (השלמות ותקונים על פי "המאור הגדול" עמ' תפ) "נבלעם [כשאל חיים ותמימים כיורדי בור] - אמר ארבעה חלקים: 'ארבה', 'נצפנה', 'נבלעם' ותמימים, שארבעה מיני גזלנים הם: א' להרוג וליטול ממון. ב' ליטול ממון לבר. ו[נבשניהם] שני מינים הם: א' בחזקה וא' בפיתויים - להמשיכם לביתם. ואחר כך כשהוא בביתם

חובלים. 'נצפנה לנקי חנם' הוא לבוא גם כן עליו בביתו, אבל רק שללו לבזז ואת נפשו יצילו. 'לנקי' הוא אשר אין בו משפט מות. 'חנם' הוא אשר אין בו לנו עלילה עליו". ב"המאור הגדול" עמ' תעט כתב בשם הגר"א: 'ריש משלי (פסוק י) עד פסוק כ', [לכאורה] אין לו שחר. א' הלא [שלמה המלך עליו השלום היה] חכם שאין דומה לו, מה זה שהתחיל במה דכתיב לאו מפורש בתורה (שמות כ,יב) 'לא תרצח' [שאמר (פסוקים יא-טו) 'אם יאמרו לכה איתנו נארבה לדם ... בני אל תלך בדרך אתם]. ותו, המשל (פסוק יז) '[כי חנם מזורה] הרשת בעיני כל בעל כנף', אינו דומה לנמשל, עיין שם היטב. ותירץ, (שהיה) [שהיא] חכמה גדולה, והכי פירושו: 'בני אם יפתוך חטאים' (פסוק י) רק 'לכה איתנו' ולא תעשה שום דבר רע, כי אם 'נארבה לדם', רצה לומר, אנחנו נעשה הכל (פסוקים יב-יג) 'נבלעם כשאל חיים ותמימים כיורדי בור, כל הון יקר נמצא נמלא בתינו שלל'. רק דבר אחד תעשה לנו (פסוק יד) 'גורלך תפיל בתוכנו', רצה לומר, מה (שנמצא) [שיש] לך חלק טוב (גורל) במובן "חלק" ע"פ ישעיה יז,יד "זה חלק שוסינו וגורל לבוזינו", היינו הממון שלך תתן לנו, כדי שיהיה לנו לעזר לכלי זיין (כו) [וכדומה], ואחר כך (פסוק יד) 'כיס אחד יהי לכולנו', היינו אחר שנהרגנו כו' יהיה לנו ממון הרבה. (פסוק טו) 'בני אל תלך בדרך אתם' חס ושלום, כי אחר כך גם אותך יהרגו (וימחרו לשפך דם' פסוק טז), כיון שרשעים הם להרוג בחנם. והשתא הוי המשל דומה

## ד נְמִצָּא נְמִלָּא בְּתִינּוּ שְׁלֵל: גּוֹרְלָךְ תַּפִּיל בְּתוֹכְנוּ פִים אֶחָד

(יג) כל הון יקר נמצא הוא נגד הכת הרביעית שסיים בה, והם ההורגים על הדרכים, שאצלם הממון שנוטלים הוא כמו מציאה, כי מי ידרוש אחריו, שהוא רחוק מביתו. וגם מי ידרוש אחריהם, שגם הם אפשר שרחוקים מהמקום ההוא ואין מי שיכיר אותם. ולכן פתוים ש"הון יקר" יהיה כ"נמצא". נמלא בתינו שלל ונגד אותם השוללים על הדרכים ומניחים בחיים, אין זה כמציאה, כי הבעלים עדיין בחיים ואפשר שידרשו מידם, רק הוא "שלל" ששוללו מידו, (מרחוק) (שרחוק) הוא שידרוש [אחריהם], מפני שהוא רחוק מביתו ואינו מכיר אותם, וגם הם אפשר שרחוקים מהמקום ההוא ואין מי שיכיר אותם<sup>91</sup>.

החיים. אבל השאול הוא מכוסה, ודרכו לכסות את המתים כשמביאים לתוכו. וזה 'כשאול', שנהרגהו. אבל השאול מביאין לתוכו כשהוא מת, אבל אנו מביאין לתוכו כשהוא 'חיים', ושם נהרגהו. 'ותמימים' כיורדי בור' גם להביאו חיים ברשותינו, וזה 'כיורדי בור' שהוא בא לבור, אבל רק שללו נבזו ואותו לא נהרג(הו), וזה 'תמימים'.

91. בכ"י "כל הון כו' נמצא נמלא כו' - פירוש, והתכלית יהיה מאותן שנהרגם 'כל הון יקר נמצא' שיהא מציאה בידנו, כי לא יהיה להם בעלים כלל ואין מבקש מידנו. 'נמלא בתינו שלל' מאותן שנקח רכושם מהם, ולא נהרגם. 'נמלא בתנו שלל' שזהו שלל. והן נגד הגולנים שעל הדרך".

בכ"י לונדון "כל הון יקר [נמצא] - אמר כאן גם כן ארבעה חלקים: נגד הראשונה שנאבדו הבעלים [ומתן]. וכנגד השניה אמר 'נמלא [בתינו שלל]'. שה'שלל' הוא אשר יקחו בחזקה".

בליקוטי הגר"א "כל הון יקר נמצא - מאמרם אליו: מה בצע כי נהר[ו]ג אותו. את 'כל הון יקר נמצא' כאשר נהרוג את בעליו כל הונו נמצא ברשותינו. והוא תכלית 'נארבה לדם', שגם את נפשו הם חובלים. 'נמלא בתינו שלל' הוא תכלית 'נצפנה' כו'. שמלת 'שלל' נופל [גם] על (הבוז את) [בית] החי, בוז נבזו (לו) [אותו] ונמלא בתינו מרכושו. אבל כאשר הורגים את בעליו, אינם צריכים להוליך את שללו לביתם, שהם

להרגו או ליטול ממונו. והם ארבעה דסטר אחר: ב' מימינא, דכורא ונוקבא בפיתויים, וב' משמאלה, ד' נשים דעשו (פירוש הגר"א לספרא דציניעותא פרק ה). ואמר 'נארבה לדם' להרוג, 'נצפנה לנקי' ליטול ממונו, 'חנם' על לא דבר, שאין בידו גזל והוא נקי. ואמר שאין אנו צריכין לבקש עלילות, שאז כבד הדבר קודם שנמצא ממון, אלא ו'לנקי חנם'. 'נבלעם' בזה הפסוק אמר שנמשך בעל הממון לרשתם בפיתויים וחלקות, עד שיבא מעצמו לידינו, ואחר כך נהרוג אותו, וזהו 'כשאול חיים', שעודנו בחייו יכולע בידנו. ואמר 'כשאול', כמו הקבר שהאדם בעצמו יובל בתוכו, אלא ששם מובל לתוכו מת, אבל אנחנו נבלעם חיים. 'ותמימים' זה על הממון לבד, שלא נפשיט אותו בביתו, אלא שיבוא אצלנו תמים בממונו. ואמר 'כיורדי בור' כיורד מעצמו בלא דעתו. והחילוק שבין שאול לבור, שבשאול הוא לאחר מיתה, ובבור בחייו ועדיין חי, ששאול מכוסה מלמעלה ונאבד זכרו, ובבור מגולה מלמעלה, אלא שאינו יכול לצאת ממנה, ומופרד מנכסיו שאינו יכול לבא אליהם, וזה שאמר 'כיורדי בור'. ואמר 'כיורדי' שבעצמו יורד, מה שאין כן לשאול, שיובל על הכסף".

בליקוטי הגר"א "נבלעם כשאול חיים - להביא לרשותם וללוכדו בפחם - חיים, ואח"כ להורגו וליקח רכושו, וזה 'נבלעם' לרשותינו. וההבדל אשר בין שאול לבור, שהבור הוא מגולה, ודרכו להפיל(ו) את

[וְאֵל] תְּבוּז כִּי זָקְנָה אִמָּךְ [משלי כג כב] – הלל הזקן א[ו]מר: בשעה דמבדרין כניש  
 ובשעה דמכנסין [בדר]. הוא היה אומ[ר]: ראית תורה חביבה בישראל והכל שמחין  
 בה – פזר, דכתיב יֵשׁ מִפֶּזֶר וְנוֹסֵף עוֹד [משלי יא כד]. תני ר' שמעון בן יוחי: אם ראית  
 15 ישראל שפשטו ידיהן מן התורה – עמוד והתחזק בה ואת זכי ליטול שכר כול[ם].  
 אמר ר' יוסי בר ר' אבון: אם נתיישנה תורתך בפוך – אל תבוז עליה. אמר ר' זעירא:  
 אם נזדקנה אומתיך – אל תבוז עליה. כשם שהיה עושה אלקנה כשהיה מדריך את  
 ישראל ומעלה אותן לשילה, לא בדרך שהיה עולה בשנה זו היה עולה בשנה אחרת,  
 אלא כל שנה ושנה היה עולה בדרך אחרת בשביל לשמע את ישראל [להעלותן]  
 20 לשילה. לפיכך הכתוב מיחסו: וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרְמָתִים צוֹפִים מֵהָר אֶפְרָיִם וַשְּׁמוּ  
 אֶלְקָנָה בֶּן יִרְ(ו)חָם בֶּן אֶלְיָהוּא בֶּן תַּחוּ בֶּן צוֹף אֶפְרָתִי [שמ"א א א].

[ב] זָכַר צְדִיק לְבִרְכָה וְשֵׁם רְשָׁעִים יִרְקַב [משלי י ז] – אמר ר' יצחק: כל מי שהוא  
 מזכיר צדיק ואינו מברכו עובר בעשה, דכתיב זָכַר צְדִיק לְבִרְכָה. וכל מי שהוא  
 מזכיר רשע ואינו מקללו עובר בעשה, דכתיב וְשֵׁם רְשָׁעִים יִרְקַב. אמר ר' יצחק:  
 25 הרשעים דומין לכלי קוריס. אם אין אדם משתמש בהן, מרקיבין הן. כך, ראיתה  
 מימך אדם קורא לבנו פרעה, סיסרא, סנחריב? מהו קורא אותו? אברהם, יצחק,  
 יעקב. ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל בר נחמן: ר' יונתן כשהיה מגיע לפסוק  
 הזוה: אֲשֶׁר הִגְלָה מִירוּשָׁלַיִם עִם הַגָּלוּת אֲשֶׁר הִגְלָתָהּ עִם יְכַנְיָה מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲשֶׁר  
 הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל [אסתר ב ו] הוה אמר: נבוכדנצר מלך בבל שחיק עצמות.  
 30 ולמה לא הוה אמ' כן בירמיהו? אלא כל נבוכדנצר שבירמיהו חי, ברם הכא מת היה.  
 רב אמר: ארור המן ארורים בניו. ר' פנחס אמר: חרבונה זכור לטוב. ר' ברכיה בשם ר'  
 לוי: מצינו כשהקב"ה מזכיר את ישראל מברכין. ומה טעמיה? יי זְכַרְנוּ יְבָרְךָ [תהלים קטו  
 יב]. אין לי אלא כל ישראל, כל אחד ואחד מנין? ר' הונא בשם ר' אבין: ויי אָמַר הַמְכַסֶּה

12 אומ[ר]: ק: אמר. 13 [בדר]: ברר ק, ואפילו אין זה חילוף נוסח. 15 כול[ם]: כולה ק. 19 לשמע  
 לאסוף. 20 [להעלותן]: ח' ק, אך כך יש בכל הנוסחאות וכן להלן, ה.

12-14 הלל הזקן... ונוסף עוד – תוס' ברכות פ"ו הכ"ג-כ"ד; סז"ב כז א; מד' תהלים קיט נו; מד' משלי ה טז;  
 יל' תהלים תתעח; משלי תתקמו; מכירי תהלים כג כב; ברכות סג ע"א. 17-21 שהיה מדריך... אפרתי –  
 קה"ר ה א (יט); סא"ר (ח) ט. 22-38 זכר צדיק... סדום ועמורה – בר"ר מט א; יל' שמואל פב; משלי  
 תתקמו. 27-31 ר' ברכיה... מת היה – אסת"ר וד. 27-31 ר' ברכיה... זכור לטוב – יל' תהלים תתעג;  
 משלי תתקמו; מכירי תהלים קטו יג; ירו' מגילה פ"ג ה"ו, עד ע"ב. 31 רב אמר... זכור לטוב – אסת"ר  
 י ט. 33-38 וה' אמר... סדום ועמ(ו)רה – פסי"ר יב; מד' תהלים קיח א; שכ"ט וירא יח; יומא לח ע"ב.

אָנִי מֵאַבְרָהָם וּגְוֹ' [בראשית יח יז]. לֹא הוּא צְרִיךְ קְרִיָא לְמִימְרָא אֲלֵא וַיֹּאמֶר יי  
 35 זַעֲקַת סָדֶם וְעַמְ(ו)רָה פִּי רַבָּה וּגְוֹ' [בראשית יח כ]. אֲלֵא אָמַר הַקַּב"ה: מַה אֲנִי מְזַכֵּר אֶת  
 הַצַּדִּיק וְאֲנִי מְבָרְכוֹ? אֲלֵא אֲבָרְכוּ וְאַחַר כֵּךְ אֹדִיעֵנוּ. הַדָּא הוּא [ד] כְּתִיב וְאַבְרָהָם הָיוּ  
 יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעַצוֹם וְנִבְרָכוּ בּוֹ וּגְוֹ' [בראשית יח יח]. מַה כְּתִיב [בְּתֵרִיָּה]? וַיֹּאמֶר יי  
 זַעֲקַת סָדֶם וְעַמְ(ו)רָה וּגְוֹ' [בראשית יח כ]. ר' פִּנְחָס וּר' חֲלָקִיָּה בִּשְׁם ר' סִימוֹן: לְמַלְךְ  
 שְׁהִיָּה לּוֹ שְׁנֵי אוֹצְרוֹת שֶׁל אֲגָדָן, וְזָרַע אֶת הָרֵאשׁוֹנָה וְעֵלָה כּוֹלָה אֲגָדָן. וְזָרַע אֶת  
 40 הַשְּׁנִי וְעֵלָת כּוֹלָה גִּידֵי סִיפֵי סִיפָנִים. כֵּךְ הִרְשָׁעִים אֵין לֵהֵן זְרִיעָה דְכְּתִיב וְצָנָה (עֲלִיו)  
 עֲלֶיךָ יי לֹא יִזְרַע (מִשְׁמוֹ) מִשְׁמָךְ עוֹד [נְחֻם א יד]. אֲבָל הַצַּדִּיקִים יֵשׁ לֵהֶם זְרִיעָה דְכְּתִיב  
 זָרַעוּ לָכֶם לְצַדִּיקָה קִצְרוּ לְפִי חֶסֶד [הוֹשֵׁעַ י יב].  
 אָמַר ר' שְׁמַעוֹן: מְדַכְרִין וּמְנִיחִין, מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – (ו) בְּצִלְאֵל בֶּן  
 אוּרִי בֶן חוּר לְמִטָּה יְהוּדָה [שְׁמוֹת לח כב]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – וַיִּלְכֹּד עֶכָן בֶּן פְּרָמִי בֶן  
 45 זְבֻדִי בֶן זֶרַח לְמִטָּה יְהוּדָה [יהוֹשֻׁעַ ז יח]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – (ו) אֶתוֹ אֶהְלִיאָב בֶּן  
 אַחִיסָמֶךְ לְמִטָּה דָן [שְׁמוֹת לח כג]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – וְשֵׁם אָמוֹ שְׁלֹמִית בַּת דְּבָרִי לְמִטָּה  
 דָן [ויקרא כד יא]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה יי אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם [דְּבָרִים כד ט].  
 מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עַמְלֶק [דְּבָרִים כה יז]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין –  
 וַיִּפְקֹד אֶת שָׁרָה [בראשית כא א]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – כֹּה אָמַר יי צְבָאוֹת פְּקֹדֶתִי אֶת אֲשֶׁר  
 50 עָשָׂה עַמְלֶק לְיִשְׂרָאֵל [שְׁמ"א טו ב]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשַׁן הַבִּירָה  
 [אֶסְתֵּר ב ה]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – אִישׁ צֹר וְאוֹיֵב הֶמָּן הִרְעָה הָזֶה [אֶסְתֵּר ז י]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין –  
 כִּי מְרַדְּכִי הִיְהוּדִי [אֶסְתֵּר י ג]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – כִּי הֶמָּן בֶּן הַמֶּדְתָּא הָאֲגָגִי [אֶסְתֵּר ט כד].  
 מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי [שְׁמ"א יז יב]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – וַיִּרְבְּעֵם  
 בֶּן נִבְט אֶפְרָתִי [מל"א יא כו]. מְדַכְרִין וּשְׁחָקִין – וַיְהִי אִישׁ מִהָר אֶפְרָיִם וְשָׁמוֹ מִיכָיְהוּ  
 55 [שׁוֹפְטִים יז א]. מְדַכְרִין וּמְנִיחִין – וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרַמְתִּים צוֹפִים מִהָר אֶפְרָיִם וְשָׁמוֹ  
 אֶלְקָנָה וּגְוֹ' [שְׁמ"א א א].

[ג] אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לוֹ הָאֱלֹהִים עֶשֶׂר וּנְכֹסִים וְכָבוֹד וּגְוֹ' [קֵהֶלֶת ו ב] – אָמַר ר' פִּנְחָס:  
 הַמְּדָה הַזֹּאת אֵינָה נוֹהֶגֶת בְּכָל בְּנֵי אָדָם, אֲלֵא בְּמִן דְּרַחֲמָנָא רַעִי בֵּיהּ. כִּי לֹא הִרְבָּה יִזְכֹּר  
 [אֶת] יְמֵי חַיָּיו [קֵהֶלֶת ה יט] – זֶה עָלַי. כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחָת לְבוֹ [שִׁם] – זֶה

37 [בְּתֵרִיָּה] פ. 43 מְדַכְרִין וְכוּ' [ראו חִיָּה"נ וּבְפִירוּשׁ].

43-56 אָמַר ר' שְׁמַעוֹן... וְשָׁמוֹ אֶלְקָנָה וּגְוֹ' – שְׁמוֹ"ר מַח ב; וִיק"ר לֵב ו; תְּנִי וִיקָהֶל ד; תְּנִי"ב וִיקָהֶל ג; יֵלִי  
 וִיקָהֶל תִּיא; תִּשָּׂא שְׂצ; יְהוֹשֻׁעַ יח. 57-63 אִישׁ אֲשֶׁר... מִן הִרְמַתִּים – קֵה"ר א כה-כו; יֵלִי קֵהֶלֶת תִּתְקַעֵב.

60 אלקנה. כשהיה מדריך את ישראל ומעלה אותן לשילה, לא כדרך שהיה עולה בשנה הזאת היה עולה בשנה אחרת. אלא בכל שנה ושנה היה עולה בדרך אחרת, בשביל לשמע את ישראל להעלותן לשילה. לפיכך הכתו' מייחסו – וַיְהִי אִישׁ [אַחַד] מִן הָרִמְתִּים [שמ"א א א].

[ד] וַיְהִי אִישׁ [שמ"א א א] – כל מקום שנ' כלשון הזה שקול כשלשים ואחד צדיקים. 65 מִן הָרִמְתִּים [שמ"א א א] – ר' אלעזר אמר: תרתין רמין הינון. חדא דרוד וחדא דשמואל.

צופים [שמ"א א א] – אמר ר' יוחנן: הר שהעמיד לו מאתים צופים. וְשָׁמוּ אֶלְקָנָה [שמ"א א א] – הרשעים קודמין [ל] שמים: נָכַל שָׁמוּ [שמ"א כה כה], גְּלִית שָׁמוּ [שמ"א יז ד], שָׁבַע בֶּן בְּכָרִי שָׁמוּ [שמ"ב כ כא]. אבל הצדיקים שמן [קודמן]: וְשָׁמוּ אֶלְקָנָה [שמ"א א א], וְשָׁמוּ יִשְׁי [שמ"א יז יב], וְשָׁמוּ בַעַז [רות ב א]. וְשָׁמוּ מְרִדְכִי [אסתר ב ה], (וְשָׁמוּ אֶלְקָנָה [שמ"א א א]). דומין לבוראן – וְשָׁמִי יי לא נודעתי לָהֶם [שמות ו ג]. מתיבין ליה: והכתיב וּלְרַבָּקָה אָח וְשָׁמוּ לָבָן [בראשית כד כט]? ר' יצחק אמר: פראדוכסיס. ור' ברכיה אמר: מלובן ברשע. התיבון: וּבְנֵי שָׁמוּאֵל הַכֹּהֵן (ו)ר וְשָׁנִי וְאַבְיָה [דה"א ו יג]? רבנין ור' יהודה ביר' סימון. רבנין אמרין: מה זה רשע אף זה רשע. 75 ור' יהודה בר' סימון אמר: כשנתנו [לבן] למעשים טובים זכו לרוח הקדש – דְּבַר יי אֲשֶׁר הָיָה אֵל יוֹאֵל בֶּן פְּתוּאֵל [יואל א א].

אֶפְרָתִי [שמ"א א א] – ר' יהושע בן לוי אמר: לשון פלאטיני. ר' יהושע ביר' נחמיה אמר: איוגיני[ס]טאטי. דבר אחר: אֶפְרָתִי [שמ"א א א] – אמר ר' פנחס: עטרה שנתעטר אפרים מאבינו יעקב בשעת פטירתו מן העולם. אמ' לו: אפרים בני, ראש שבט,

65 דרוד] דידיה פ. וראו בפירוש. 68 [ל] שמים] לפי הנוסחאות האחרות. 68 [קודמן] קודמין ק, קודמם ש. 71 (ושמו אלקנה)] כפול, וחסר בכל הנוסחאות האחרות. ואולי הוא שיוור מן המקור שממנו נלקחה הדרשה, או שנוסף כאן להתאימו לספר שמואל והסופר שכח למוחקו לעיל. 73 פראדוכסיס] סתירה. וראו בפירוש. 75 [לבן]] פ, ח' ק, כשנשתנו לטובה ש. ואולי הוא ניסיון פירוש לנוסח ק. 77 פלאטיני] בני היכל המלך. 78 איוגיני[ס]טאטי] מיוחס.

64 ויהי איש... צדיקים – במדב"ר יב. 65-67 מן הרמתים... צופים – מגילה יד ע"א. 68-71 ושמו אלקנה... להם – במדב"ר י ה; רו"ר ד ג; אסת"ר ו ב; יל' שמואל עז. 72-73 מתיבין... פראדוכסיס – בר"ר ס ז; במדב"ר י ה; אסת"ר ו ד; רו"ר ד ג. 73-76 התיבון... בן פתואל – במדב"ר י ה; רו"ר ד ג; מד' תהלים פ א; מכירי תהלים פ ב; יל' שמואל עז; יואל תקלג. 77-82 אפרתי... בן איש אפרתי – פרדר"א מד; שכ"ט ויחי ז. 77-78 ר' יהושע... איוגיני[ס]טאטי – ויק"ר ב ג; רו"ר ב ה; יל' שמואל עז; רות ז; מדרה"ג

## מבוא

### 1. עונשי-מינימום והידוע עליהם

עונשי-מינימום מוגדר כעונש מינימלי שאותו חובה על השופט להטיל על הנאשם ללא שיקול-דעת. לדוגמה, חובה על השופט להטיל עונש מאסר של חודש אחד לפחות על עבירה של תקיפת שוטר.<sup>1</sup> בדרך-כלל הכוונה היא למינימום של תקופת מאסר שעל השופט להטיל, אולם עונשי-המינימום יכולים להתייחס כמובן לכל דרכי הענישה.<sup>2</sup>

מחקרים לא-מעטים נעשו על עונשי-מינימום, וכמעט כולם התייחסו לאורכה של תקופת המאסר המוטלת על הנאשמים, ולא לעונשים אחרים. לא נמצאו מחקרים חד-משמעיים המצביעים על ירידה במספר העוברים עברה מסוימת בעקבות חקיקת עונשי-מינימום בגינה. אפשר אפילו לומר כי רוב החוקרים מסכימים שעונשי-המינימום נחלו כישלון – בוודאי מבחינת הצדק אבל גם מבחינת היעילות.<sup>3</sup> מבקרים חריפים יותר, כנציגי לשכת עורכי-הדין האמריקאית, אף טענו כי:

“Sentencing by mandatory minimums is the antithesis of rational sentencing policy.”<sup>4</sup>

המחקר מראה שלוש תוצאות החוזרות שוב ושוב. ראשית, העונשים אכן מוחמרים במידה משמעותית: אחוז גבוה יותר מקרב הנידונים נשלחים למאסר לתקופות ארוכות יותר. ארצות-הברית מובילה במספר האסירים, ועונשי-המינימום תורמים

1 ס' 273 לחוק העונשין, התשל"ז-1977, קובע כי "התוקף שוטר והתקיפה קשורה למילוי תפקידו כחוק או אדם אחר העוזר לשוטר כשהשוטר ממלא תפקידו כחוק, דינו – מאסר עד שלוש שנים ולא פחות מחודש ימים".

2 נבהיר כי יש הבדל בין עונשי-מינימום לבין עונשי-חובה. עונשי-חובה פירושו שעל השופט להטיל עונש זה בדיוק, ולא חמור או קל ממנו (למשל, שנתיים מאסר). עונשי-מינימום פירושו שעל השופט להטיל לפחות שנתיים מאסר, אך הוא יכול להטיל גם עונש חמור יותר אם ימצא לנכון לעשות כן.

3 ראו, למשל, את מאמרו המסכם של טונרי: Michael Tonry, *Mandatory Penalties*, 16 *CRIME & JUST.* 243 (1992).

4 דבריו של נציג הלשכה בוועדה (שמונתה על-ידי הקונגרס) לבחינת עונשי-המינימום ביום 27.6.2010. ראו *Sentencing Commission Takes New Look at Mandatory Minimums*, 42(6) *THE THIRD BRANCH* 4, 5 (2010), [https://issuu.com/uscourts/docs/2010-06\\_jun](https://issuu.com/uscourts/docs/2010-06_jun)

לכך רבות.<sup>5</sup> שנית, עונשי-המינימום פוגעים בעיקר באוכלוסיות המוחלשות, שהן בדרך-כלל העניים והמיעוטים (ולעיתים מזומנות שניהם גם-יחד). הטענה היא שהחלשת שיקול-הדעת השיפוטי גורמת לכך שההחלטה עוברת לידיים אחרות – למשטרה, ובעיקר לתביעה. הקבוצה החזקה של האוכלוסייה יכולה לדון ביתר קלות עם התביעה, ופעמים רבות מגיעה איתה לעסקת-טיעון המבטלת את הסעיפים החמורים. זאת, משום שעורכי-דינם טובים ומנוסים יותר או לפעמים פשוט בעלי קשרים טובים יותר. טענות אלה מוכחות על-ידי ראשי המערכת, אך לא יהיה נכון להתעלם מהן.<sup>6</sup> שלישית, עונשי-המינימום מעוררים חוסר שביעות-רצון בקרב השופטים שאמורים להטילם (ולעיתים אף חוסר רצון מצד התביעה לדרוש את הטלתם). במערכת הפדרלית של ארצות-הברית יש זכות לשופטים ותיקים לסרב לטפל בסוגי תיקים מסוימים, ומתברר שאלה אכן נמנעו מלטפל במקרים שעסקו בעברות שלגביהן נקבעו עונשי-מינימום (בעיקר בתיקי סמים).<sup>7</sup> בדוח מסכם על עונשי-מינימום במערכת הענישה הפדרלית, שהוגש לקונגרס האמריקאי באוקטובר 2011, ממליצים כותביו לקונגרס כי אם יחליט להשתמש בכוחו על-מנת להטיל עונשי-מינימום, מן הראוי כי אלה:

- א. לא יהיו חמורים מדי;
- ב. יוגדרו בצורה מצמצמת על-מנת שיוטלו רק על העבריינים הראויים לעונשים אלה;
- ג. יוטלו בצורה שיטתית וזהה ככל האפשר;
- ד. ילוו "פתחי מילוט" למקרים שבהם ברור כי עונשי-המינימום אינו מתאים.

הוועדה גם הוסיפה, בסגנון מנומס, כי מנתוני הענישה ומשיחות שקוימו עם תובעים וסנגורים עולה כי עונשי-מינימום חמור גורם להפעלתו בצורה לא-עקבית.<sup>8</sup>

5 על מספרי האסירים בארצות-הברית ובמדינות אחרות בעולם ראו אברהם טנבוים ורון סופר "מדינה עם פחות אסירים? רפורמת הענישה בצרפת ומה אפשר ללמוד ממנה בישראל" צוהר לבית הסוהר 17, 140 (2015). כפי שהוצג במאמר זה, מעניינת העובדה שלאחרונה בוטלו עונשי-המינימום בצרפת וניתן שיקול-דעת נרחב יותר לשופטים.

6 ראו, למשל: Michael Tonry, *The Failure of the U.S. Sentencing Commission's Guidelines*, 39 CRIME & DELINQ. 131 (1993).

7 ראו, לדוגמה: Sandra Torrey, *Some Federal Judges Just Say No to Drug Cases*, WASH. POST, May 17, 1993, at F7.

8 ובלשונם: "Sentencing data and interviews with prosecutors and defense attorneys indicate that mandatory minimum penalties that are considered excessively severe tend to be applied inconsistently" REPORT TO THE CONGRESS: MANDATORY MINIMUM PENALTIES IN THE FEDERAL CRIMINAL JUSTICE SYSTEM 368 (2011),



דעות אלה נשמעו גם בישראל בצורה ברורה וחד-משמעית. דוח הוועדה הציבורית לבחינת מדיניות הענישה והטיפול בעבריינים, שהתפרסם בנובמבר 2015, התנגד במפורש לעונשי-מינימום לסוגיהם, וקבע כי –

”ככלל, יש להימנע מקביעת עונשים מזעריים לעבירות, שכן עונש מזערי מקשה על בית המשפט להתאים את הענישה לעקרון ההלימה (במקרים בהם העבירה בוצעה ברף התחתון של החומרה) ולמטרות הענישה האחרות. במקרים החריגים בהם תשקול הממשלה להגיש הצעה לעונשים מזעריים או לתמוך בהצעה כזו, מוצע כי יוצגו בפניה רמות הענישה הנוהגות בעבירה הנדונה, מידע כללי על ההצדקות שנתנו לעונשים שחרגו לקולא מהעונש המזערי המוצע, והעלות המשוערת של אימוץ עונש מזערי, בהתאם להמלצות לעיל.”<sup>9</sup>

אולם למרות זאת יש לעונשי-המינימום גם תומכים. הללו רואים בעונש ברור וקבוע מראש משום עונש צודק ומרתיע יותר מעונשים עמומים. לשיטתם, עונש-מינימום משקף את דעת הציבור נגד עבירות חמורות, אינו כפוף לשיקול-דעתו של שופט זה או אחר, ומוטל על כולם בצורה שווה. כך, למשל, באופן אירוני, באותו חודש בדיוק שבו הגישה הוועדה הציבורית את המלצותיה נגד עונשי-מינימום, חוקקה הכנסת עונש-מינימום על זורקי אבנים.<sup>10</sup> אין פלא לכן שגם בישראל חוקק עונש-מינימום על נהיגה בשכרות, כפי שנתאר.

## 2. על שתיית יין ועונש-המינימום על נהיגה בשכרות בישראל

שתיית יין אינה מנהג מגונה בתרבות האנושית, וכבר אלפי שנים היא משמשת לציון אירועים משמחים. גם היהדות לא חרגה מתופעה אוניוורסלית זו, שנאמר: “יַיִן יִשְׂמַח לְבָב אָנוֹשׁ” (תהילים קד 15). ניתן לומר ששתיית יין שזורה במסורת היהודית, וכי היא חלק בלתי-נפרד מן התפילות, החגים והשמחות. לא לחינם

<http://www.ussc.gov/news/congressional-testimony-and-reports/mandatory-minimum-penalties/report-congress-mandatory-minimum-penalties-federal-criminal-justice-system>

9 הוועדה הציבורית לבחינת מדיניות הענישה והטיפול בעבריינים דין וחשבון 31 (2015). הדוח קרוי גם “דוח ועדת דורנר”, על-שם השופטת העליונה בדימוס דליה דורנר, שעמדה בראש הוועדה.

10 ראו ס' 332א(ג) לחוק העונשין, שחוקק ב-5.11.2015 במסגרת חוק העונשין (תיקון מס' 120 והוראת שעה), התשע"ו-2015, ס"ח 12.

## לוה ב

## לוה חק המרחב האמתי לעת ניגוד האמצעי לי"ט שנות המחזור

שנות מחזור קטן	תשרי	חשוון	כסלו	טבת	שבט	אדר	ואדר	ניסן	אייר	סיון	תמוז	אב	אלול
מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים	מזל מעלה דק שניים
א	טו 0 לא ל	א יז מט 0	ב יח כח 0	ג יט נד 0	ד כא מח 0	ה כב נה ל		ו כג לב 0	ז כד לט 0	ח כה כט ל	ט כו ד 0	י כז מט ל	יא כח נה 0
ב	0 כט 0 כט	כג 0 לה 0	ב כד ז 0	ג כה זב ל	ד כו לג 0	ה כז ל ל		ו כח לט 0	ז כט נו 0	ח ל מח 0	ט יא כט 0	י יב ט ל	יא יג א ל
ג	א כז כז ל	א כז כב ל	ב כח מו 0	ג כט כח ל	ד ל נב 0	ה ז מ ל		ו ז לט 0	ז ח ז 0	ח ט נא 0	ט יא ל ל	י יב ב ל	יא יג ט ל
ד	ב יז יב ל	ג יח ל 0	ד יט ח 0	ה כ נג ל	ו יא כט 0	ז יב יט ל		ח יג ל 0	ט יד כח 0	י יה טו 0	יא יז נה 0	יב יח מ 0	יג יט מג 0
ה	ב יז יד 0	ג יח יז 0	ד יט ז 0	ה כ לב 0	ו יא יג 0	ז יב לד 0		ח יג מז 0	ט יד מב 0	י יה כב 0	יא יז ח 0	יב יח ח 0	יג יט נו ל
ו	ב טו טו ל	ג כז ז ל	ד כח י 0	ה כ י 0	ו יא נד 0	ז יב כד 0		ח יג כז ל	ט יד אל 0	י יה מו 0	יא יז כה ל	יב יח יג 0	יג יט כב ל
ז	ד ה ה 0	ה ו יג 0	ו ז מח 0	ז ח לד ל	ח ט ל 0	ט יא כה ל		י יב ח ל	יא יג כא 0	יב יד יב ל	יג יה ג 0	יד יז מג 0	יט יח מב ל
ח	ד יג ב 0	ה יד כ 0	ו טו ל 0	ז יז יד 0	ח יח לז 0	ט יט לט 0		י יא לז 0	יא יב לז 0	יב יג טו 0	יג יד מח 0	יד יה ל 0	יט יז נו 0
ט	ה כא לה 0	ו כג יב 0	ז כד נב 0	ח כה לז 0	ט כו לט 0	י כז טו 0		יא כח ג 0	יב כט נו 0	יג ל מא 0	יד כז ל 0	יט כח ו ל	כט ד יג 0
י	ה כט מט ל	ו כז ז ל	ז ח לא ל	ח ט יז 0	י יא ה ל	יא יב יב ל		יב יג נח ל	יג יד יד 0	יד יה נו 0	יט יז נו 0	כז ח כח 0	ז ה כו ל
יא	ו ז נא 0	ז ח מו 0	ח ט יב 0	י יא נה ל	יא יב ל 0	יב יג נב 0		יג יד כט ל	יד יה כח ל	יט יז יא 0	כז ח נא 0	יט ו מא ל	טו ו נד ל
יב	ז יז יח ל	ח יח נד 0	ט יט לג 0	י כ יט ל	יא כא נג ל	יב כב לב 0		יג כג מ 0	יד כד מח 0	יט כה לה 0	כז ח יד 0	ו כד נח 0	ו כד לג 0
יג	ז כד לו ל	ח כה מ 0	ט כו יב 0	י כז י 0	יא כח לח 0	יב כט נח 0		יג ל מז 0	יד ג ה ל	יט ג מד 0	כז ח כה 0	ז ב ז 0	ז ב ז 0
יד	ח לט ל ל	ט לב ל 0	י ג נד 0	יא ח לז 0	יב ט כא 0	יג יא מט 0		יד יב כ 0	יט יג כב 0	כז ח ו 0	יז יא מה 0	יז יב לג 0	יח י מד ל
טו	ט יא כו 0	י יב לט 0	יא יג טו 0	יב יד ל 0	יג יה לז 0	יד יז ג 0		יט יח לא 0	כז ח מא 0	יט ה ל 0	כז ו ט 0	ז יח נא ל	ח יח נג 0
יז	ט יט כה 0	י כ כו 0	יא כא נה ל	יב כב מ ל	יג כג כא 0	יד כד ד 0		יט כה מט 0	כז ח נג 0	יט ח נג 0	כז ו לה 0	ז כז ט ל	ח כז ט 0
יח	ט כז כח 0	י כח יח 0	יא כט לח 0	יב ל יט 0	יג לב ג 0	יד לד ל 0		יט לג ל 0	כז ח ז 0	יט ז ל 0	כז ו מ 0	ז כז כו 0	יח י יד ל
יח	יא ו יג 0	יב כג כו 0	יג כד נח 0	יד כה נג 0	יט כו כא 0	כז ח נא 0		יט ל כא 0	כז ו ל 0	יט ז כו 0	כז ו ו 0	יז יג מז 0	יג י מד 0
יט	יא יז יא 0	יב טו ט 0	יג יח לו 0	יד כ כא 0	יט כא כו 0	כז ח כד 0		יט כב כח 0	כז ו כו 0	יט ח כו 0	כז ו ט 0	יז יב ט 0	יב יב ז 0

### 57. Mistakes Regarding *V'sein Tal U'matar Li-verachah*

Where one realized his error	If one did not recite <sup>1</sup> <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> in the winter <sup>2</sup>	If one recited <sup>1</sup> <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> in the summer <sup>3</sup>
<b>Before mentioning God's Name at the end of the blessing <i>mevarech ha-shanim</i></b>	Return to the words <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> , and recite the <i>Shemoneh Esreh</i> from there <sup>9</sup>
<b>After mentioning God's Name but before reciting the words <i>mevarech ha-shanim</i></b>	Continue until the words <i>ki Attah shome'a</i> in <i>Shema koleinu</i> . Recite <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> there <sup>4</sup>	Say <i>lamedeini chukecha</i> , <sup>5</sup> and return to the words <i>Bareich aleinu</i> <sup>9</sup>
<b>After reciting the words <i>mevarech ha-shanim</i> but before reaching the words <i>ki Attah shome'a</i> in <i>Shema koleinu</i></b>	Continue until the words <i>ki Attah shome'a</i> in <i>Shema koleinu</i> . Recite <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> there <sup>4</sup>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> , and recite the <i>Shemoneh Esreh</i> from there <sup>9</sup>
<b>If one remembered after mentioning God's name preceding the words <i>Shome'a tefillah</i></b>	Say <i>lamedeini chukecha</i> , recite <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> , and continue from <i>ki Attah shome'a</i> <sup>6</sup>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> , and recite the <i>Shemoneh Esreh</i> from there <sup>9</sup>
<b>After finishing <i>Shema koleinu</i>, but before beginning <i>Retzei</i></b>	Recite <i>v'sein tal u'matar li-verachah</i> , and continue with <i>Retzei</i> <sup>7</sup>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> , and recite the <i>Shemoneh Esreh</i> from there <sup>9</sup>
<b>After beginning <i>Retzei</i></b>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> <sup>8</sup>	Return to the words <i>Bareich aleinu</i> , and recite the <i>Shemoneh Esreh</i> from there <sup>9</sup>
<b>After reciting the words <i>yiheyu l'ratzon imrei fi</i>, at the end of the passage <i>Elokai netzor</i>, even without having taken the three steps backwards<sup>10</sup></b>	Repeat the entire <i>Shemoneh Esreh</i>	Repeat the entire <i>Shemoneh Esreh</i>

1. If one is not sure if he recited the *Shemoneh Esreh* with the correct change (i.e. *v'sein tal u'matar li-verachah* during the winter, or omitting it during the summer), the rule is as follows. Within the first thirty days of implementing the change one assumes he recited the *Shemoneh Esreh* without the appropriate change. After the first thirty days, one assumes he recited the *Shemoneh Esreh* with the appropriate change (S.A. 114:8). One who is sure he intended to recite the *Shemoneh Esreh* with the appropriate change, but some time after praying cannot remember if he actually recited the *Shemoneh Esreh* correctly does not have to repeat the *Shemoneh Esreh*. However, if one is in doubt immediately after praying, he must repeat the *Shemoneh Esreh*. (M.B. 114 [38]). 2. S.A. 117:4-5. 3. S.A. 117:3. If one is in an area of the world that needs rain in the summer, see 117:2. 4. See M.B. 117 (15). 5. This is *Tehillim* 119:12 *Baruch Attah Hashem lamedeini chukecha*. By completing the sentence *Baruch Attah Hashem* with the final words of the verse (*lamedeini chukecha*) one recites a verse from *Tehillim* rather than mention God's Name in vain (see M.B. 422 [5]). 6. M.B. 117 (19). 7. S.A. 117:5. 8. *Ibid.* 9. M.B. 117 (14). See also the *Be'ur Halachah* in 114:4 beginning with the word *v'im*. 10. M.B. 117 (18).

- 80 [ראש] ישיבה, מעולה ומשובח שבבני יהא נקרא על שמך: בן תחו בן צוף אפרתי [שמ"א א א], וירבעם בן נבט אפרתי [מל"א יא כו], ודוד בן איש אפרתי [שמ"א יז יב].
- [ה] ולו שתי נשים שם (ה) אחת חנה [שמ"א א ב] – רבי חגי בשם רבי יצחק: הכתוב פותח בשבחו [וחותם בשבחו]. ר' לוי בשם ר' חמא בר ר' חנינא אמר: הכתוב פותח בשבחו ומזכיר גנאו. ורבנין אמרי: הכתוב פותח בשבח ומזכיר [גנאו] וחוזר ופותח בשבחו. 85
- [ו] ועלה האיש ההוא מעירו [שמ"א א ג] – נתעלה איש בכיתו, נתעלה איש בחצירו, נתעלה בעירו, נתעלה בכל ישראל. כל עילוי לא היה אלא מעצמו. מימים ימימה [שמ"א א ג] – זה אלקנה, שהוא מדריך את ישראל ומעלה אתן לשילה. ולא בדרך שהיה עולה בשנה זו היה עולה בשנה אחרת. אלא וכו'.
- 90 להשתחו(ו)ת ולזב(ו)ח ליי [שמ"א א ג] – ר' אבא בר מדיא בשם ר' יצחק: התפלה גדולה מן הקרבנות, דכתי' להשתחו(ו)ת ואחר כך ולזב(ו)ח.
- [ז] ויהי היום [שמ"א א ד] – ר' יהושע בן לוי אמר: זה יומא של עצרת. ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו ולכל בניה [ובנותיה] מנות [שמ"א א ד] – מהו מנות? – חולקין.
- 95 ולחנה יתן מנה אחת אפים [שמ"א א ה] – בכפלים, בסבר פנים יפות. אפים – כנגד פננה וילדיה. דבר אחר: אפים – למה? פי את חנה אהב ויי סגר רחמ[ה] [שמ"א א ה].
- [ח] וכעסטה צרתה גם פעם [שמ"א א ו] – מכעסת וחוזרת ומכעסת. מה הות אמרה לה? זבנת לברייך רבה סודר ולתנינא חלוק?
- בעבור הרע(י)מה [שמ"א א ו] – אמר ר' שמעון בן לקיש: אמר הקב"ה: מה אתם מתרעמים עליה? וכי יש רעמי' בלא מטר? עלי לפקדה – פי פקד יי את חנה וגו' [שמ"א ב כא]. 100

80 [ראש] פ פ והעניין. 83 [וחותם בשבחו] פ ש. 84 [גנאו] פ.

בראשית מח לג. 82-85 ולו... בשבחו – פסי"ר מג; אגדת בראשית מט ד. 90-91 להשתחו(ו)ת... ולזב(ו)ח – במדב"ר יח יז; ור"ר ג ב; קה"ר ט א; תנ' תבוא א. 95 אפים... פנים יפות – פסי"ר מג; ילי שמואל עז. 97-100 וכעסטה... את חנה וגו' – פסי"ר מג.

ו' **וְאַחַר הַבְּדִיקָה מִיַּד יִבְטַל כָּל חֻמֵּץ שֵׁישׁ בְּכָל גְּבוּלוֹ שֶׁלֹּא מִצָּאוּ**  
**בַּבְּדִיקָה, וּבִטּוֹל זֶה תִּקְנַת חֻמְמִים הִיא.** <sup>ט</sup> **וְלִמָּה תִּקְנוּהוּ**  
**חֻמְמִים, וְהִלָּא אִף אִם נִשְׁאַרוּ כִּמְה פְּרוּרִים חֻמֵּץ בְּזוּיּוֹת וּבַחֹרִים**  
**וּבִסְדָּקִים שֶׁלֹּא מִצָּאֵם בַּבְּדִיקָה הָרִי הֵם בְּטָלִים מֵאַלְיָהֶם וְאִין צְרִיךְ**  
**לְבַטְּלָם וְלִהְפָּקִירָם שְׂמֵאַלְיָהֶם הֵם הַפֶּקֶר שֶׁהָרִי אֵינָם חֲשׁוּבִים כָּלֵל**  
**בְּעֵינֵי בְּנֵי אָדָם, וְאִף אִם הָיָה מוּצָא אוֹתָם בַּבְּדִיקָתוֹ לֹא הָיָה נוֹטֵלָם**  
**וְאוֹכְלָם אֲלֵא הָיָה מְשַׁלְּיכֶם לְמָקוֹם הַפֶּקֶר אוֹ שׁוֹרְפֶם, וְאִם כֵּן לָמָּה**  
**תִּקְנוּהוּ חֻמְמִים בְּטוֹל זֶה?**

יג מימרא דרב  
 יהודה אמר רב  
 שם דף (ז) (ו) [ב]  
 יד גמרא שם  
 טו סעיף יב  
 טז גמרא ז, א,  
 ובכמה דוכתי,  
 ועין רש"י ד, ב  
 ד"ה בבטול  
 יז רמב"ם הלכות  
 חמץ ומצה פ"ק  
 ב הלכה ב  
 יח תוספות ד, ב ד"ה  
 מדאורייתא, ר"ן  
 שם א, א גדפי  
 הר"ן, רא"ש  
 פ"ק א סימן ט  
 יט סעיף ב  
 כ ירושלמי פ"ק ב  
 הלכה ב

**אֲלֵא לְפִי שֶׁחֲשַׁשׁוּ שְׂמָא נִשְׁאַרָה גְלוּסְקָא יָפָה שֶׁל חֻמֵּץ בְּאַחַת מִן**  
**הַזּוּיּוֹת אוֹ בְּאַחַד מִן הַחֹרִים שֶׁלֹּא מִצָּאָה בַּבְּדִיקָה וְאֵלוֹ הָיָה**  
**מוּצָאָה הִיתָה חֲשׁוּבָה בְּעֵינֵינוּ וְלֹא הָיָה מִפְּקִירָה וּלְכַד אֵינָה בְּטָלָה**  
**מֵאַלְיָה כְּמוֹ פְּרוּרִין, וַיֵּשׁ לְחוּשׁ שְׂמָא יִמְצָאָנָה בְּפִסַּח וַיַּעֲבֵר עָלֶיהָ בְּבַל יֵרָאֶה וּבְבַל**  
**יִמְצָא, (אֲבָל קִדְּם שְׂמִצָּאָה אֵינּוּ עוֹבֵר בְּבַל יִמְצָא אִף עַל פִּי שֶׁהִיתָה טְמוּנָה בְּבֵיתוֹ, כְּמוֹ שְׁנֹתְבָאָר בְּסִימָן**  
**תֵּלַג <sup>טו</sup>, עֵין שֵׁם הַטַּעַם), וְאִף עַל פִּי שְׂמִיֵּד שִׁימְצָאָנָה יִבְעֵרְנָה מִן הָעוֹלָם לְגַמְרִי, יֵשׁ לְחוּשׁ**  
**שְׂמָא יִשְׁהָה מְעַט קִדְּם שִׁיתַּעֲסַק בְּבַעוֹר וְעַל שְׁהִיָּה זֹו עוֹבֵר בְּבַל יֵרָאֶה וּבַל יִמְצָא,**  
**אֲבָל כְּשֶׁבְּטַל כָּל חֻמֵּץ שֶׁלֹּא מִצָּאוּ בַּבְּדִיקָה אִף אִם יִמְצָא גְלוּסְקָא בְּפִסַּח וְלֹא יִבְעֵרְנָה**  
**מִיַּד לֹא יַעֲבֵר עָלֶיהָ בְּבַל יֵרָאֶה מִן הַתּוֹרָה אֲלֵא מִדְּבַרֵי סוֹפְרִים.**

ז <sup>טו</sup> **וְעַקֵּר הַבְּטוֹל הוּא בִּלְב, "שֵׁישִׁים בְּלָבוּ כָּל חֻמֵּץ שֶׁבְּרִשׁוֹתוֹ הָרִי הוּא כְּאֵלוֹ אֵינּוּ**  
**וְאֵינּוּ חֲשׁוּב כְּלוּם וְהָרִי הוּא כְּעַפֵּר וְכַדָּבָר שְׂאִין בּוֹ צֶרֶךְ כָּלֵל, וּכְשֶׁגּוֹמֵר**  
**בְּלָבוּ כֶּךָ הָרִי הִסִּיחַ דַּעְתּוֹ מִכָּל חֻמֵּץ שֶׁבְּרִשׁוֹתוֹ <sup>טז</sup> וְנִעְשָׂה הַפֶּקֶר גְּמוּר וְשׁוּב אֵינּוּ עוֹבֵר**  
**עָלָיו בְּבַל יֵרָאֶה וּבַל יִמְצָא כְּמוֹ שְׁנֹתְבָאָר לְעֵיל בְּסִימָן תֵּלַג <sup>טז</sup>. (א) וּמִכָּל מָקוֹם <sup>טז</sup> תִּקְנוּ**

קונטרס אחרון

(ג) **וּמִכָּל מָקוֹם תִּקְנוּ חֻמְמִים שִׁיּוּצִיא דְּבָרִים הַלְלוּ בְּפִיו. כֵּן הוּא בְּבֵית יוֹסֵף בְּשֵׁם הִירוּשָׁלַיִם**  
**[פְּסָחִים] פְּרָק ב הַלְכָה ב, וְהַפְּרִי חֲדָשׁ [סְעִיף ג] פֶּסֶק כְּהַאֲוֹמְרִים דְּלֹא סָגִי בְּלָב בְּלָבָד, וְאִף דְּאָנָן**  
**לֹא קִימָא לָן הָכִי אֲלֵא כְּמוֹ שֶׁכְּתַב רַמ"א [סְעִיף א] וּמִגָּן אֲבָרְהֶם סִימָן תֵּלוּ [סְעִיף קָטָן יג], דְּעַקֵּר הַבְּטוֹל**  
**הוּא בִּלְב הֵינּוּ מִדְּאוּרִיתָא, אֲבָל מִדְּרַבָּנָן לְכַתְּחִלָּה צְרִיךְ לְהוּצִיא בְּשִׁפְתָיו כְּמוֹ שֶׁכְּתַב הַבֵּית יוֹסֵף**  
**מִהִירוּשָׁלַיִם, וּבְרִש"י [פְּסָחִים] דָּף ד, עֲמוּד א [דְּבוּר הַמִּתְחִיל חוֹבֵת הַדֶּרֶךְ] וּבְרִי"ף [שֵׁם ג, א גְּדַפֵי הַרִי"ף]**  
**וְרֵא"ש סִימָן ט מְשַׁמַּע קִצַּת שְׁהִיָּה נִסְחָתָם כֵּן בְּגַמְרָא \* (כְּמוֹ שֶׁכְּתַב**  
**הָאֵלֶּיָה זֹוטָא שֵׁם), וְלִכְל הַפְּחוֹת תִּקְנַת הַגְּאוּנִים הוּא, וְשִׁיךְ לֹזְמֵר תִּקְנוּ**

♦ הגייה: ועין בלבוש ואלנה זוטא  
 סימן תלו וסעיף קטן ח.

לשנות במקום אומדנא	יד. במקום שיש אומדנא ברורה שלא היה נודר את נדרו אילו היה יודע מהמצוה אחרת, רשאי לשנות נדרו לאותה מצוה. ולכן, הנודר לעניי עירו או לקופת בית הכנסת ואחר כך בא אליו אחיו העני, רשאי לשנות וליתן לאחיו, שהרי ברור שאם היה יודע שאחיו נצרך לצדקה לא היה נודר לאחרים.
לשנות לעשיר שהעני	טו. כמה דברים אמורים שמותר לשנות ולתת לקרובו העני, רק אם כבר היה עני בשעת הנדר. אבל אם העני לאחר שנדר, אינו רשאי לשנות וליתן לו. וכל זה דוקא בכסף צדקה שהקדיש לחלק מיד, אבל המקדיש קרן לחלק את הפירות לעניים, רשאי ליתן מזה גם לקרובו שנעשה עני לאחר הנדר.
לשנות לצורך אחר של עניים	טז. הנודר צדקה לעניים, גם אם פירש בשעה שנדר שהוא נותן לצורך מסוים של העניים כמו מזונות או כסות, רשאי לשנות ולתת לצורך אחר של עניים. אבל לא ישנה רק למה שקרוי "צדקה" בלשון בני אדם. וכן לא ישנה לעשות ממנו "גמ"ח" לעניים, כיון שבלשון בני אדם אין מצוה זו קרויה "צדקה".
לשנות מעני לעני	יז. הנודר ליתן צדקה לעני מסוים, אינו יכול לשנות ליתנו לעני אחר. וכן, אם נדר לתת לגבאי המקבץ צדקה לעניים מסוימים, או שנדר לעניי עיר מסוימת, אסור לשנות. אבל הנודר ליתן לגבאי המחלק כרצונו, או שנדר לעניי ארץ ישראל, כיון שאין כאן עניים מסוימים שזכו בנדרו, רשאי לשנות לעניים אחרים. ויש מתירים לשנות לעני אחר, ובלבד שיקיים בו מצות צדקה.
נדר אחר נדר	יח. הנודר לצדקה סתם או שנדר להפריש מעשר כספים, ושוב אמר לעני שיתן לו את נדרו או מעות מעשר, אין כאן נדר כלל, שהרי הוא כבר מחויב בדבר ואין תוספת מצוה לתת לעני זה ולא לאחר. ואם אמר כן בפני העני, יש לו לקיים דיבורו משום "שארית ישראל לא יעשו עולה". ויש מחמירים בכל זה.
נעלם העני שנדר לו	יט. עני המחזר בבית הכנסת בזמן התפלה, והחליט אחד המתפללים ליתן לו צדקה, והלך העני מבית הכנסת ואינו יודע מי הוא, אע"פ שלכתחילה ראוי לאדם שישכים בלבו שאין רצונו שיחול נדר עד שיגיע ליד העני ממש, מ"מ בדיעבד אם אינו יודע מיהו העני, יתן את הצדקה לעני אחר.
נדר לשייבה מסוימת	כ. גם הנודר לבית הכנסת או ישיבה מסוימת, זכה אותו מקום בנדרו, ודינו כנודר לעני מסוים שנתבאר דינו בסעיפים הקודמים.
נדר ס"ת לבית הכנסת	כא. הנודר ספר תורה לבית הכנסת, או אומדים שאין דעתו ליתן לבית הכנסת נתינה מוחלטת, רק להפקידו ברשות בית הכנסת, ולאחר שקיים נדרו והפקידו ברשות בית

————— ציון מקורות —————

אות יד - סעיף ז; אות טו - שם; אות טז - סעיף ח; אות יז - סעיף ט; אות יח - שם;  
אות יט - ס"ק כט; אות כ - סעיף י; אות כא - שם;

הכנסת רשאי לשנות מקומו ולהפקידו בבית כנסת אחר. וטוב שיפרש בשעת הנדר והנתינה שאין דעתו ליתן לבית הכנסת נתינה גמורה.

בא ליד גבאי

כב. צדקה שנמסרה לגבאי או שהקנה אותה לעני באחד מדרכי הקניינים, אינו רשאי לשנותה וליתנה לעני או למצוה אחרת. ויש אומרים, שגם אם נתנה לשליח שיתננה לגבאי, כבר נסתלקו הבעלים ואסור לשנותה.

שינוי לבעלים  
כשבא ליד  
גבאי

כג. גבאי שגבה צדקה לעניים, ונשאר בידו מעות ואין לעניים עכשיו צורך בהם, ישמור הצדקה לעניים אחרים. ואם יש עתה צורך בדבר למצוה אחרת, גם אם יש לעניים צורך במעות אלו, רשאי לשנות למצוה אחרת כיוצא בה או חשובה ממנה.

שינוי לגבאי  
לאחר שבא  
לידו

כד. לא הותר לשנות את הצדקה רק לגבאי שממונה לחלק את הצדקה, אבל מי שנתנו בידו מעות צדקה כדי להעבירם לגבאי אחר לחלק, אין בידו לשנות. ויש אומרים, שגם לגבאי אין רשות לשנות רק אם הוא ממונה על כמה מצוות, שהותר לו לשנות ממצוה למצוה. אבל גבאי העוסק במצוה מסוימת, אינו רשאי לשנות למצוה אחרת.

מיהו גבאי לדין  
זה

כה. גבאי שגבה לעניים מסוימים, אע"פ שבידו לחלק הצדקה בין העניים כפי רצונו, אינו רשאי לשנות ליתן לעניים אחרים או למצוה אחרת. וגם אם בשעת הגבייה גבה הצדקה סתם, אלא שבשעה שקיבל חשב לזכות עבור עני מסוים, זכה אותו עני בצדקה ואסור לשנות. ויש שכתבו שאם לא אמר לנותנים שהוא גובה לצורך עני מסוים, מותר לשנות.

גבאי שגבה  
לעניים  
מסוימים

מותר עניים

כו. עשו מגבית לצדקה עבור עני מסוים, גם אם קיבלו יותר ממה שצריך העני, ינתן הכל לעני. [ודין התוספת כמתנה ולא צדקה, ואין לחשבו בחשבון המעשר.] ואם לאחר שכבר נתנו לעני את כל צרכו, הוסיפו עוד לגבות עבורו, יחזור הכל לנותנים.

גבו לעני יותר  
מהנצרך

כז. יש אומרים, שגם אם עדיין לא נתנו את הצדקה ביד העני, אם הגבאי יודע שכבר יש לעני את כל צרכו, אין למה שמוסיפים ליתן לגבאי דין מותר, ויחזור לנותנים.

גבאי שידוע  
שאינו נצרך

כח. גבו צדקה עבור עניים מסוימים יותר מה שצריך להם, יחלק את השאר בין אותם עניים. ואם לחלק מהעניים כבר נתמלא מחסורם, יש לחלק את המותר לאותם עניים שעדיין נצרכים לצדקה.

כשחלק  
מהעניים אינם  
נצרכים

#### ציון מקורות

אות כב - סעיף יא; אות כג - סעיף יב; אות כד - שם; אות כה - סעיף יג; אות כו - סעיף יד;  
אות כז - ס"ק מה; אות כח - סעיף טו;

בברית מילה,<sup>14</sup> בהנהגת בתי הכנסת,<sup>15</sup> ועוד). לעומת זאת, המחצית הראשונה של המאה העשרים, תקופה שבה הוטמעו יסודות האורתודוקסיה בקרב המנהיגים הרוחניים והקהילות האורתודוקסיות מחד גיסא, אך בה חלה שחיקה משמעותית בכוחם של היהודים האורתודוקסיים בתוך כלל יהודי הונגריה<sup>16</sup> מאידך גיסא, לא נחקרה כדבעי. לפיכך, מאמרי מציג תמונה לא מוכרת יחסית על מנהיג אורתודוקסי שנולד ושגדל בתוך אווירה של פילוג הקהילות ושל אידיאולוגיה מובנית, אך ראה במו עיניו את התפוררות הקונספציה שהובילו גדולי הדורות הקודמים.

שנית, צורת התנסחותו ההלכתית הייחודית של רי"ט, וכן העובדה שכתב חיבור אידיאולוגי מובנה שמתאר את תהליכי היווצרות משנתו ההלכתית, מציבה אותו כדמות שראויה לבחינה מעמיקה. רי"ט, בניגוד לפוסקים אורתודוקסים אחרים, חשף בפני קוראיו את תהליך פסיקת ההלכה שלו מן המסד ועד לטפחות, וגילה לעין-כול שסברתו האידיאולוגית הייתה הגורם המכריע בפסיקתו, הרבה מעבר לשיקולים פורמאליים צרופים. אומנם אין זה חריג שפוסק משתמש גם בשיקולים חוץ-פורמאליים בפסיקתו,<sup>17</sup> אך אצל רי"ט מדובר במהלך מוצהר ומודע.<sup>18</sup> בעמודים הבאים אבקש לטעון שגילוי

14 ראו לדוגמה ר"י אסאד, שו"ת יהודה יעלה, יורה דעה, לעמבערג תרל"ג, סימן רנח. ראו גם רי"י עלטניגר, שו"ת בנין ציון, אלטונה תרכ"ח, סימן כג.

15 ראו לדוגמה ר"מ גרינוולד, שו"ת ערוגת הבשם, סוואליווע תרע"ב, אורח חיים סימן יד; כח; כט; לא; ריב.

16 התוצר של פילוג הקהילות היה שחיקה מתמשכת והולכת בכוחה היחסי של האורתודוקסיה בחברה היהודית בהונגריה. בעוד במפקד שביצעה ממשלת הונגריה ב-1880 למעלה מ-56% מיהודי הונגריה הגדולה שייכו עצמם לקהילות האורתודוקסיות (לעומת 38% ניאולוגים), הרי שבמפקד שבוצע בידי היודנרט ב-1944 מנו הקהילות הניאולוגיות למעלה מ-62% מתושביה היהודיים של הונגריה, ואילו האורתודוקסים רק מעט למעלה מ-36%. ראו K. Frojimovics, 'Zsidó hitközségi szervezet és demográfiai Magyarországon 1944-ben: a három vallási irányzat és demográfiai jellemzőiről', R. L. Braham (ed.), *Tanulmányok a holokausztról*, vol. 2, Budapest 2002, pp. 9-52.

17 ראו: A. Ravitsky, 'Hadash min ha-Torah? Modernist vs. Traditionalist Orientations in Contemporary Orthodoxy', M. Sokol (ed.), *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, Northvale, NJ 1997, pp. 35-53.

18 השו: J. Katz, 'Da'at Torah: The Unqualified Authority Claimed for Halakhists', *Jewish History*, 11, 1 (1997), pp. 41-50.



מקורות ביאורו של אלעזר אבן-חלפון לספר ה'ענק' של משה אבן-עזרא

- בעניינו: ירוממם ויפארם וימנע את האויבים מהם, והכוונה בו: מניעה) –  
אצול:<sup>33</sup> يعظّمها ويجلّها ويمنع الأعداء منها... وهو المنع.<sup>34</sup>  
2. 'מפּעֵל צָדֵק / חֲדוֹת לְבוֹ / נַעֲשֶׂה מְשֻׁפֵּט / כָּל-זְמַרְתּוֹ' (א38א): 'וקיל אנה  
תמגיד ותסביח' (=ויש אומרים שהוא הלל ושבח) – אצול:<sup>35</sup> التسييح والتمجيد.  
3. 'פי בו יכתת גאון כל- / גאָה בלי-בין ויחת' (י10ב): 'פסר פיה לא תנכסר אי  
לא תצעף ולא תבטל' (=פירש אותו: לא תישבר, דהיינו, לא תיחלש ולא  
תיבטל) – אצול:<sup>36</sup> لا تنكسر اى لا تضعف ولا تبطل.

ג) הבאה סמויה מכתבי ריב"ג

מ'כתאב אלאצול', למשל:

1. 'כי איה אהי משכיל ואיש סכל / אריב ואוכיח אנוש אחר' (ו1ב):  
'אלמכאלף אי אלזאיג ען אלאסתקאמה' (=ממרה, כלומר, סוטה מן היושר) –  
אצול:<sup>37</sup> المخالف اى الزائف عن الاستقامة.  
2. 'ופיזר את-מנת טובו לכל-רש / ואיש מחסור עדי כן-אמרו הון' (א29ב):  
'חסבי אי כפאני' (=די לי, כלומר, מספיק לי) – אצול:<sup>38</sup> حسبنى كذلك اى كفانى,  
ואבן-תיבון:<sup>39</sup> 'די, כלומר, די לי ומספיק לי'.  
3. 'וישבית ריב ומדון בין אנשים / במשפטיו ויפריד בין עצומים' (א102ג):  
'מתשאגרין פי אלכזומה' (=ניצים במריבה) – אצול:<sup>40</sup> المتشاجرين فى الخصومة.  
לא רק מן 'כתאב אלאצול' הביא ראב"ח אלא גם מספריו האחרים של  
ריב"ג, למשל מן 'כתאב אלמסתלחק', כגון:  
4. 'פנה ידידי לערוב / יום וערגות צללו' (ג17א): 'אלטל וזואל אלשמש'<sup>41</sup> ען  
אלאבואב עשיה וצארת פי אלטל' (=צל והיעלמות השמש מן השערים בערוב

33 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 105:7-8, על 'יבצר' תהלים עו, יג.

34 כלומר, 'יבצור' לשון מניעה והיבצרות, בפסוק (תהלים עו, יג): 'ימנע את האויב'.

35 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 197:21.

36 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 255:19.

37 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 36:2-3.

38 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 172:30-31.

39 השרשים, עמ' 118.

40 אבן-ג'נאח, אצול, עמ' 542:16-17.

41 בשישה כתיבי-יד אחרים של ביאור ראב"ח: 'אלשמס'.

שבהר המשחה הוא ששימש לפרות הבאות (רש"י במדבר יט, ט; רמב"ם בפיה"מ פרה שם). ויש אומרים, שהחלק שבחיל הוא ששימש לכך (רש"י ריטב"א ומאירי לעיל ד, א).

נחלקו המפרשים, אימתי היוזו מאפרה של כל פרה, ושתי שיטות בדבר: הרמב"ם והרע"ב בפירוש המשנה (פרה ג, א) מפרשים, שבכל יום משבעת הימים היוזו עליו מאפרה של אחת הפרות שנשרפו בעבר, מאז משה רבנו. כך גם מדויקת לשון הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (ב, ו), הכותב: "בכל יום ויום מימי ההפרשה שמוזן עליו בהן, מוזן עליו מאפר פרה מן הפרות שנשרפו כבר". לפי זה, בעשיית הפרה השמינית והתשיעית, כשכבר היה במקדש אפר משבע פרות – היוזו עליו בכל יום מפרה שונה. אולם כמה אחרונים חולקים, ולדעתם, בכל יום ויום מימי ההזאה היו מוזן עליו מאפר כל החטאות שהיו שם (אליהו רבה ותפארת ישראל בפרה שם; גבורת ארי יומא ד, א). הם מוכיחים זאת מדברי המשנה (פרה ג, ה), האומרת, שאם לא מצאו אפר משבע פרות – מוזים מאפר שש פרות או פחות, והרי לדעת הרמב"ם אין אפשרות להזות משבע פרות, שכן בשבת לא היוזו, כדלהלן<sup>5</sup>. עוד הקשו, בשלמא אם מוזים כל יום מכל החטאות – מובנת התועלת בשימוש בכמה פרות, כי בכך אנו



ההזאות על הכהן הגדול. במהלך ימי פרישתו של הכהן הגדול לקראת יום הכיפורים, מוזים עליו ביום השלישי והשביעי לפרישתו, כדי להסיר כל חשש שמא נטמא למת. ההזאה כשהכהנים לבושים בגדי כהונה, אפשרית על פי הדעה שהמזה, וכן טהור שהיוזו עליו, נשארו בטהרתם (ראה מערכה יח).

למשמרת... ואני שמעתי, אפר פרה של משה לא כלה. "ואני שמעתי" מובנו, שזהו פירוש רבותי, ורש"י חולק עליו. נראה, שהפירוש השני מתבאר על פי דברי רבנו אליקים (שהיה חברו של רש"י, ורבות משמועותיו של רש"י מרבותיו מופיעות בפירושו), הכותב: "לא אפשר בציר משתי פרות... שאותה של משה צריכא שתהא קיימת לעולם, דכתיב ויקחו אליך, שלך תהא קיימת". כלומר, לדעתו רק אפרו של משה נשאר במכוון, ויתר הפרות נשמרו באקראי. רש"י דוחה פירוש זה, שכן במשנה נאמר, שיש דין להשאיר מכל פרה ופרה (וראה ברש"י בפסחים עח, א ד"ה מכל חטאות).

5. התוספות י"ט הוכיח ממשנה זו להיפך: למה נקטה המשנה "לא מצאו אפר משבע פרות", אם מספר הפרות אינו קשור למספר הימים? (ועיין ביאור הגר"א למשנה א).

כמה יש לחשוש לטומאה ולהקפיד להטהר ממנה מיד, יסודו בשיטת ריש לקיש (לעיל ג, ב-ד, א), הסובר, שהפרישה נלמדת ממעמד הר סיני, ושם לא היתה הזאה, ואם כן חיובה בימי הפרישה הוא מעלה בעלמא, שמא נטמא. אולם לשיטת ר' יוחנן, שלומד את הפרישה מהפטוקים על ימי המילואים, הרי מן הדין צריך להזות כל שבעה כמו במילואים, ואפילו בשבת, והלכה כר' יוחנן נגד ריש לקיש (מאירי בשם יש פוסקים, ודחה דבריהם; ועיין בתוספות לעיל ד, א ד"ה הזאה).

### ברביעי לפרישתו ובשבת

בגמרא (ח, ב) מבואר, שלא מוזים ביום הרביעי לפרישתו, שכן יום זה אינו יכול להיות היום השלישי לטומאתו, כי בוודאי לא נטמא במהלך הפרישה, ומאידך יום זה גם אינו יכול להיות השביעי, כי 'שביעי' הוא לאחר הזאת שלישי, וביום הרביעי לפרישה עדיין לא עברו ארבעה ימים מאז ההזאה הראשונה. עוד נאמר בגמ', שההזאה בשבת אסורה מדרבנן. לאור זאת קובע רבא, שאת שריפת הפרה יש לקבוע ביום רביעי בשבוע, כדי שהיום הרביעי של פרישת הכהן יחול בשבת, וכך לא נפסיד אלא יום אחד משבעת ימי ההזאה, וכך גם פוסק הרמב"ם (הל' פרה אדומה ב, ה).

לגבי פרישת יום הכפורים, שזמנו קבוע, יתכן שהשלישי או השביעי לפרישתו יחול בשבת (שכן, בזמן המקדש לא נהג הכלל "לא אדיו ראש"), והראשונים דנים מה לעשות במקרה זה. המאירי סובר, שבמקרה כזה אין מוזן עליו כלל, כיוון שאין הזאה אחת מועילה בלא השניה, וזוהי כנראה דעת הרמב"ם, הכותב (בהל' עבודת יוה"כ א, ד): "ואם חל יום שבת בשלישי או בשביעי שלו – דוחין את ההזייה", כלומר, מבטלים אותה<sup>2</sup>. ודעת התוספות רי"ד ותוספות ר"י הלבן, שבמקרה זה יש להקדים את הפרשתו ביום אחד, ויפרוש שמונה ימים<sup>3</sup>.

### הזאה מאפרן של כמה פרות אדומות

במשנה בפרה ובברייתא הנ"ל נאמר שהיו מוזים על הכהן השורף את הפרה "מכל החטאות שהיו שם", כלומר, מאפר כל הפרות האדומות שנשרפו בעבר ואפרן עודנו בנמצא. ואכן, נותר אפר מכל הפרות בעבר (אחת של משה ושמונה בימי בית שני, כמפורט במשנה בפרה ג, ה), משום שהקפידו לשמרו<sup>4</sup>. במשנה (פרה ג, יא) נאמר, שאפר הפרה הופקד בשלושה מקומות: בחיל, בהר המשחה, ולכל המשמרות. עניין זה התבאר בתוספתא (פרה ג, ח), האומרת: "זה שמתחלק לכל המשמרות – היו ישראל מוזין הימנו; זה שניתן בהר המשחה – היו כהנים מקדשין בו; זה שניתן בחיל – היו משמרין, שנאמר 'לעדת בני ישראל למשמרת'". יש אומרים, שהחלק

2. זהו המובן הרווח של "דחייה" בלשון חז"ל, כמו "עשה דוחה לא תעשה", ולא כמובן הרווח בימינו, של דחייה לזמן אחר. וברור שאין כוונת הרמב"ם שדוחים את ההזאה ליום הכיפורים עצמו, שהרי עליו להטהר לפני יום הכיפורים לצורך העבודה, ועוד, שהזאה אסורה ביום הכיפורים כבשבת.

3. אמנם בגמ' (ח, ב) נאמר, שלעולם יש להפרישו בג' בתשרי, אך כנראה לדעתם הדבר נאמר לדעת רבי מאיר (וכך משמע מרש"י ד"ה וכל), הסובר שמוזים כל שבעה ויהיו עוד ימים להזאה, אבל לפי רבי חנינא, שמוזים רק בשלישי ושביעי ובגלל השבת תתבטל ההזאה לגמרי, עדיף להקדים את הפרישה.

4. רש"י (יומא ד, א ד"ה מכל חטאות) כותב: "מכל פרה ופרה היו נותנין קצת