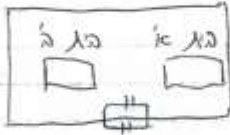


סיכומי רשות הרבים

# סוּזְיָה ח'ט ב - בַּיַּת שְׁעָר

"מַעַן" = מַעֲנֵי - מַעֲנֵי - מַעֲנֵי ל' יְהוּדָה הַקְּלָא.

"כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר וְצִוּוּךָ חֶזְקֵךָ" - צְדָה א' גַּם קָמָא' (מְדַבֵּר ב-2 צִדִּים אֲנִי מֵעַן שֶׁ אֲרֵם חֶזֶק מְשֻׁבָּר)



בַּיַּת שְׁעָר - מַקְוֵה הַקְּרִיסָה  
 אֲרֵץ שְׁעָרָא חֶסֶד  
 שְׁעָרָא שְׁעָרָא שֶׁ שְׁעָרָא וְהַלָּא  
 מְצַנְנֵת מְשֻׁבָּרָא.  
 צִוּוּךָ חֶזְקֵךָ = 15 צִוּוּךָ  
 שְׁעָרָא שְׁעָרָא שְׁעָרָא יְהוּדָה  
 שְׁעָרָא שְׁעָרָא שְׁעָרָא

צְדָה ב' ס' רַבִּי' אֲנִי = אֲנִי הַחֲכָמִים רִאשִׁי  
 שְׁעָרָא שְׁעָרָא

כַּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר  
 כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר  
 כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר  
 כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר  
 כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר  
 כִּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָר

רַבִּי' מַקְוֵה אֲנִי רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי  
 אֲנִי הַיַּת חֶזֶק שְׁעָרָא בַּיַּת שְׁעָרָא  
 שְׁעָרָא, אֲנִי הַיַּת חֶזֶק שְׁעָרָא בַּיַּת שְׁעָרָא.

חֶזֶק ב' - הַחֲכָמִים רִאשִׁי חֶזֶק  
 שְׁעָרָא רַבִּי' אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא וְהַלָּא  
 כַּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא - אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא  
 חֶזֶק שְׁעָרָא. רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי  
 שְׁעָרָא מְשֻׁבָּרָא

צְדָה רַבִּי' אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא

חֶזֶק א' - מַקְוֵה רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי  
 "כַּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא" - רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי

(אֲנִי אֲנִי) "קָרָה בַּיַּת שְׁעָרָא, הַיַּת חֶזֶק שְׁעָרָא מ' צ'  
 מ' שְׁעָרָא בַּיַּת שְׁעָרָא - חֶזֶק שְׁעָרָא מ' צ'."

י' שְׁעָרָא: מַקְוֵה אֲנִי רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי רַבִּי' אֲנִי  
 אֲנִי שְׁעָרָא - כַּסְפֵי אֲנִי אֶבְנוּךָ בַּיַּת שְׁעָרָא - חֶזֶק שְׁעָרָא מ' צ'.

מאמץ רבג שגז ממומא היא

מאמץ רבג שגז ממומא היא (סביג שגז רבג אה רמח) - ויראה, שבוין סלו.  
 מבק שרמחיה קהלו שיש זכרון אה הממחיה  
 זכרון רהובאול של בג שגז.  
 מוכח - "סביג שגז" רמח רבג אה דעיריה. אחרג - אה רמח כוסין של בג שגז.

דמג, רמחמז מוסיק ושלל של הנחה בו.  
 "והא רמחא חסידא, רבחה רמחא אלוה רבחה ממשע קהבניה"  
 והר' אהמ חסיד שרחה רמח אלוה ממשע אהמ  
 הנבא

מבג בג שגז, מן אה ממשע רבחה?  
 ממשע חסיד בג שגז נשיב אה רבחה רמח אלוה.  
 ומאג

ומאחר שאלוה חלו ממשעיה אלו זכרון סיון - מוכח סביג שגז רבג רמח.

כאשר יש בג שגז - רמחה מהמה חסם קול, מקראול, זכרון רמחיה - ממשעיה ורמח.  
 וצו רמחה שבעם אלוה של חסיד.

מן רמחה ממשע - סביג שגז "ממומא היא".  
 אהמ, מן רמחה של חסיד ואלוה ממשע - סביג שגז רמח רבג רמח.

מהו רמחה "חסיד"?

- ① מן שמשע ממשע רמחה ממשעיה ונמשעיה.
- "ממשעיה ממשעיה רמח".
- לאה רמחה רמחיה שגז אהמ רמחה.
- בק, שמשע רמחה "חסיד" - ירה אהמ אה נונה רמחה רמחיה, רמחיה מן רמח.
- רמחיה ממשעיה רמחיה.

רמחה של רמחה מן רמחה - ממשעיה שמשעיה רמחיה רמחיה רמחיה אה.  
 ויש מקריים סביג שגז רבג רמח - ומאמ רמחיה רמחיה רמחיה רמחיה רמחיה.

גובה 1 <math>\Leftarrow</math> "אם קשיא - דבא נמיא, דבא מבראי"  
אם קשה השאלה לבי מפתנים ומה מבראי

כג - המוקדם של חסד ואידי - היה הביא שטר פנימי ופני ארע.  
יש 2 חסמי קול מה העני - וקולו נבאם. (דבר החצר ובגו השטר למפתני. דבר החצר)  
כג - המוקדם של המספר - כגו הביא שטר קיצוני.  
וכאן יש רק חסמי קול אחד. כי העני ייבט מעגל הביא שטר - ושמורף מול  
דבר החצר. והמוקדם כג קולו יישע.

ביג שטר חיצוני

ביג שטר פנימי

גובה 1 - מיקום היג השטר הוא הקדמני.

גובה 2 <math>\Leftarrow</math> "אם קשיא אינא, דבא נמיא"  
אם גרצה אמור כג וכל מבראי. (אם במספר ואם במספר - ביג שטר חצ

אם קשיא הוא דבא ספר דבא, הא דבא ספר דבא (זה יש ספר דבא - אבא שטר  
וכה אין, א ספר דבא - אבא שטר)

גובה 2 - הפולק הוא שקטנו.

הביא שטר חיצוני יש אב ואם לו.  
היג שטר חיצוני אבא פולק הוא היג שטר אב.  
כי העני נכנס מעגל היג השטר - ורק דבר החצר חסמי אב קולו.  
אם היג שטר חיצוני עם פולק חסמי ארע כי מול החצר יש 2 חסמי קול - הפולק ש  
היג השטר ופולק החצר.

✓ ג'טורה 3: היסודות הם שקופים

"אב"ט - הוא והוא באוג שזה פולג, ואם קרא - בא באוג שזה פולג  
אם ג'טורה כה וכה שיש לו פולג, ואם קשה  
אחור אם בדיקה ובספר זה בדיקה שיש פולג  
הוא פולג שזה פולג  
אך

היגיון - מושגים

(הוא אז, שהמפתח היה בעוק המושגים - הפולג של הג שזה)

✓ הביטוי מחובר - על הג שזה חזונו עם פולג  
מקרה כה - הענין "שאר מחולק" הוא לא יפגע או הפולג - הפולג שיש שזה פולג.  
וכן יהיו 2 חסמי קול (פולג הג הפולג, פולג החזר באחורה)

במשנה מחובר - הביטוי שזה חזונו - עם פולג, אפילו שזה פולג.  
ואם הענין יפגע או הפולג - ויכנס עמו הפולג - וחלילה יהיה רק חסמי קול אחד - פולג החזר.

✓ ג'טורה 4: מיקום הפולגות הם שקופים

"וא פולג אחא, הוא והוא פולג שזה פולג, ואם קרא הוא פולגות פולג ומאז  
מפולג על הג שזה חזונו עם פולג, כה הספור כאשר הפולגות והפולגים  
הוא פולגות פולג ומאז"  
וכה החזקה - כאשר הפולגות מחולק.

הביטוי מחובר - על הג שזה חזונו עם פולג שזה פולגות בנימיג.  
מקרה כה - הענין "שאר מחולק" הוא לא יפגע או הפולג הפולג שהפולגות  
פולגות, וכן יהיו 2 חסמי קול.

✓ במשנה מחובר - הביטוי שזה חזונו - עם פולג, שזה פולגות חזונו.  
ואם הענין יפגע או הפולג - ויכנס עמו הפולג - וחלילה יהיה רק חסמי קול אחד (פולג החזר)

| היג שער אב  | היג שער ארז  |
|---|--|
| ① היג שער חציון (ללא דגל)                         | ① היג שער פנימי (גמול דגל)   |
| ② היג שער חציון עם דגל וזמם פגרוג חיצוני.         | יש 2 חסוי קול.   |
|   | ② היג שער חציון שיש לו דגל ואז זמם פגרוג. (שאר בחור)               |
| בשני המקרים יש היג שער אב, יש זמם רק חסם קול אחד. | ③ היג שער חציון עם דגל וזמם פגרוג פנימי. הוא לא יבגה - "שאר בחור". |

### היג שער" חלק שני כסדר

ב. תהיה יגה החברות אג ש"א רש"ג

א. כופין אמת שמכונן היג שער וצמח לחבר! (ביאור מן הוועד)

"אג"ל: אג כל החברות ראויג, אבג שער אלא - חזר המוכר אצמך הרבים - לאוה  
 מונה חציון  
 הר"גא אבג שער ושאננה מוכר אצמך רבים - אנה ראוי אבג שער"

אם רש"ג - רק בחזר מוכר אצמך הרבים - כופין אל היג שער.

כג שאלה העמוד:

וכג? (וחכמים האצנה, החולקים על רש"ג)

חכמה אפי רבמ כופין על היג שער - זה החברות פנימיג אצמך מוכר אצ"ר?

אבג פנימיג ש"ל זממ דחוקי בני ולעז הרבים וע"ס אג"  
 אפ"מ, נבסקים בני רש"ג ונכנסים פנימי.

ה. גל יבוקן אמן זעלנע זענען וברית!  
(בן העיר, נאמט אגון העיר האסרע זענען - זענען וברית.  
זענען זענען)

ורבן שמוען קן אהעאלע אומי:  
זען זענען זענען זענען, אלא זען זענען זענען - זענען זענען.

זענען זענען זענען - זענען זענען זענען.  
זענען

זען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
זען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען?  
זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען?

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
(זען זענען)

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.  
זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען.

זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען זענען!

כפי שבה ממון <math>\leftarrow</math> הכוונה, מרחקים או עיגול החומה הארוך לא מורה - הקצאם  
סדורם של בני העיר. מי שעשיר יגד ישלם יגד.

הפיצו באהיה עם רכש - כי אין מיתים שהחומה נוצרה בעיקר ליהאן  
מפני פאסה ברבוס.  
ומאחר שהעם הנכסים והכבד נהנה יגד מן החומה, ישלם יגד עליה.

"אמר ליה: אם ממון אובדן, ואשכנז בני קהל בה מסמנת"

האיה של החומה  
גרה עם כול נכסים  
של אחר בעיר

ומהסיק ל יוחנן ואמר: ואשכנז בני - בני חיה. הכוונה "גאוד" האהבה של סבני

קהל בה מסמנת - מסור או הובא!

היא צורי, סקפה באופן מוחלט אג פסק ההלכה והיה. [מהלך ומהקפד סקרים או  
הובא]

"אבא באמרי, בעא מניה ל' אשכנז מל' יוחנן: כשוק אובדן, אם קרוב גנים  
יש שאמרים

בן אובדן, א צמח עם ממון בן אובדן?

זה מסור לו, העמק ל' אשכנז בן 2 אפשרות.

① האמר עם קרוב גנים

אג עמק החומה, כל מרחקים בענה אלא מרחקים בהגזם מקרב, הבה חומה.

א שער קרוב חומה - ישלם זגב - כי הוא יגד נהנה מפני החומה.

② השנייה - עם ממון.

כמו שהוסבר לעיל. א שש לו יגד נכסים וכבוד משלם יגד.

לשנה ל יוחנן:

"אמר ליה: אם קרוב גנים בן אובדן ואשכנז בני קהל בה מסמנת"

כאמר, מי שבע קרוב יגד חומה - משלם עק צמח בני החומה.



### "בהמה דקה" (ב"ק עט ע"ב-ג ע"א) - סכום הסוגיה

#### המשנה:

"אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריה ובמדברות של ארץ ישראל".

(בהמה דקה – צאן – עזים וכבשים)

לפינו תקנת חכמים – האסרת לגדל בהמה דקה, ושני הסברים עיקריים נאמרו לה:  
**סעיף א' – משום גזל.** כלומר, בהמה דקה טבעה לשוטט ולחפש מזון, וחששים שהרעה או המעלים לא ישימו לב (או אף יתעלמו מן הבחמה בכוונה תחילה), והיא תכנס לרעות בשדות אחרים.

לפי סעיף א', שהחשש הוא לגזל, היה מקום, לכאורה, לאסור גידול בהמה דקה גם בחו"ל. אכן, לטעם הזה יש לצרף גם את הסעיף הבא – מצוות יישוב ארץ ישראל, ולכן בחו"ל, שאין מצוה שכזו, לא אסרו חכמים לגדל בהמה דקה.

**סעיף ב' – משום יישוב ארץ ישראל.** כלומר, בהמה דקה טבעה לשוטט ולחפש מזון, וכך היא מכלה את הצמחים של ארץ ישראל, וחכמים רצו למנוע נזיקה בצמחים הארץ (שהיא נזיקה עקיפה גם בתושביה).

[לפי סעיף זה, יש שכתבו כי גם כאשר אין איי מיושבת ע"י ישראל, עדיין שייכת מצוה יישוב ארץ ישראל, ויש להמנע מלגדל בהמה דקה].

#### בסוריה ובמדברות של ארץ ישראל – לא אסרו חכמים בהמה דקה.

לטעם א' – במדבר לא מתגוררים אנשים, והוא מקום הפקר, ואין חשש לגזל. גם בחו"ל, ובכלל זה סוריה, לא אסרו חכמים – ואף שיש חשש לגזל, יש לזכור שמצטרף סוּן גם הסעיף השני – של יישוב ארץ ישראל – שלטעם זה אין מקום בחו"ל, וגם לא בסוריה, שלגיון הזה הרי היא בחו"ל.

לטעם ב' – מובן הדבר, לפי שזוין יישוב אי"י לא במקום מדבר ולא בחו"ל [ובכלל חו"ל גם סוריה].

#### הצרת הבהמה ביתחם לסוריה

סוריה (=ארץ צובאן), לפי המסופר במקרא, כבש אותה דוד והוא סיפח אותה לארץ ישראל. משום כך, היה מקום לחשוב שהתחייבות אל סוריה תהיה כאל שטחי ארץ ישראל, ולכן תוצר התנא של המשנה להשמיצו – שלגיון בהמה דקה, סוריה אינה כארץ ישראל, אלא היא בחו"ל.

#### הצרת ביתחם לגזל

אין כל ספק, שאם בהמה דקה הויקה ואכלה משהו אדם אחר, בין בארץ, בין בסוריה, בין בכל מקום – המזיק [בעל הבהמה] חייב לשלם.

#### המשך המשנה:

"אין מגדלין תרנגולין בירושלים – מפני הקודשים, ולא כותנים בארץ ישראל – מפני הטהרות.

[א] הקטע הראשון מלמד על תקנת חכמים בנוגע לגידול תרנגולים בירושלים – הנוגע מחשש שהם יגרמו טומאה לקודשים [=לקורבנות].

חכמים חששו שהתרנגולים המסתובבים במקום למקום, ואשר מוקרים באשפה ובמקומות שונים, יביאו עמם דבר טמא ויטמאו בשר קורבנות הנמצאים בירושלים. תקנת חכמים מתייחסת לכל היהודים הגרים בירושלים, ובאומרים "אין מגדלין" הם התכוונו לכלל האוכלוסייה היהודית בעיר [וזאת בשונה מן הקטע הבא במשנה].

[ב] הקטע השני מלמד על תקנת חכמים בנוגע לגידול תרנגולים ברחבי ארץ ישראל כולה, ותקנה זו מתייחסת רק לכותנים.

מחמת אותו החשש שצויין כאן לעיל, חכמים אסרו על כוהנים לגדל ותרנגולים, שמהם יטמאו את "הטהרות" של הכוהנים. "הטהרות" – הם אותם הדברים שהכוהנים מצויים לאכול בטוהרה – כמו תרומה.

#### המשך המשנה:

"אין מגדלין חזירין בכל מקום".

התלמוד מנמק הלכה זו ב"מעשה שהיה". (התלמוד בהתייחסו למשנה זו מביא ברייתא המספרת על אירוע היסטורי בו נעשה שימוש שלילי בחזיר, והוא שהביא לתקנת החכמים האוסרת בגדל חזירים).

#### המשך המשנה:

"לא יגדל אדם את הכלב, אלא אם כן היה קשור בשלשלת".

גם זו תקנת חכמים, לפיה אין לגדל כלב. הסיבה: משום שהכלב נובח ונושן, ומויק בכך לבריות (בגרימת פחד או בזק ממש). זאת ועוד, בניחות או מצבם נוכחותו, עלול הכלב לגרום לזושה הרח להפיל [מן הבחלה והפתח]. רבים מפרשי המשנה סבורים שהכוונה דווקא לכלב המוגדר "כלב רע" [שאכן מוזק או מפחית]. ולכן המשנה אמרה "לא יגדל אדם את הכלב" בהיא הידיעה [היינו את הכלב המסוים – "התבעייתין"], ולא אמרה בכללות "לא יגדל אדם כלב" – לפי שלא מדובר כאן באיסור כללי וגורף על כל מיני הכלבים, אלא על "הכלבי" – על כלב מסוים בלבד.

ברם, אם הכלב קשור בשלשלת, כי אז, אין הוא מסכן את הבריות, ואין הם חוששים ממנו, ובאופן שכזה מותר לגדלו.

#### סוף המשנה:

"אין מרטיין גישובים ליונים, אלא אם כן היה רחוק מן הישוב שלושים ריסי".

גישובים – מגודות, מלכודות לגוד בתן יונים.

לפינו תקנת חכמים האוסרת להניח "גישובים" ליונים סמוך למקום יישוב, וזאת משום חשש לגדל כלטור, חכמים חששו שילכדו יונים השייכות ליושבי העיר, ונמצא שהלכוד אותם עובר על איסור גדל. ברם, אם הגישובים מונחים במרחק "שלושים ריסי" ויותר מן העיר, שוב לא חוששים לגדל, שאנו מניחים שיוני העיר לא יגיע עד למרחק הזה, והוא יגוד יונים של "הפקדי" [אשר לא שייכות לאף אחד].

#### בנוגע לשיעור

ריס – 266 אמות, 30 ריסי = 7980 אמות  
אמה = קרוב לחצי מטר, ואם כן, שלושים ריסי = קרוב ל-4 ק"מ.

#### הערה:

ההלכה האחרונה במשנה מתייחסת לתקנת חכמים ששיקולה הוא "משום גדלי", ולכן לא פלא שגם את ההלכה הראשונה במשנה "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראלי" היו שפרשו שענינה הוא "משום גדלי".

סוגיית התלמוד :

הסוגיה שלפנינו מורכבת מלקט של מספר ברייתות.

א) הברייתא הראשונה בסוגיה:

"תנו רבנן: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בחורשין של ארץ ישראל, בסוריא – אפילו בישוב, ואין צריך לומר בחוצה לארץ".

התוספת שיש בברייתא זו על האמור במשנה הוא: שסותר לגדל בהמה דקה כ"חורשין" (=ערוות) של ארץ ישראל.  
לפי הוימוק של גול – אין כאן גול, שהחורשין הרי הן כמדברות של ארץ ישראל – שכן שטחי הפקר (=ללא בעלים). ולפי הוימוק של יישוב ארץ ישראל – הואיל ובמקומות הללו לא מתגוררים בני אדם, אין חוששין ליישובם, כמו שאין חוששים לכך במדברות של ארץ ישראל – לפי שכל מצות יישוב איי – שלא למנוע בכמהות איי – היא דווקא באזורים מאוכלסים בבני אדם.

ב) הברייתא השנייה בסוגיה:

"תניא איך: אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו.  
ואע"פ שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין מורין בזה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה, בהמה דקה אפשר להביא מחוצה לארץ, בהמה גסה אי אפשר להביא מחוצה לארץ.  
אבל משהו הוא קודם לרגל שלושים יום, וקודם משתה בנו שלושים יום, ובלבד שלא ישעה את האחרונה שלושים יום. [כאן יש קטע ארמי שאינו חלק מן הברייתא אלא הוא כאזור של חכמי התלמוד].  
והטבח לוקח ושוחט, לוקח ושוחט, ובלבד שלא ישעה העגונה שבתן שלושים יום".

"תניא איך" = שנינו בברייתא נוספת (או אחרת).

ניתן לחלק את הברייתא לחמשה חלקים עיקריים:

- א: האיסור לגדל בהמה דקה
- ב: החיתוי לגדל במדבריות.
- ג: ההבדל שבין בהמה דקה לבהמה גסה
- ד: הדין של "משעה"
- ה: הדין של "הטבח"

לחץ הפירוש וההסבר של חלקים ג-ה':

ג': ההבדל שבין בהמה דקה לבין בהמה גסה.

"ואע"פ שאמדו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין נזרין גזרה על הציבור ולא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה, בהמה דקה אפשר להביא מחוצה לארץ, בהמה גסה אי אפשר להביא מחוצה לארץ".

בהמה גסה = בקר - פרות ושורים, חמורים, מרות וסוסים.

לפי הברייתא, חכמים נמנעים מלגזור גזרות על הציבור, כאשר רוב הציבור לא יוכל למצור בהן. לכן, חכמים גזרו רק על גידול בהמה דקה, ולא גזרו על גידול בהמה גסה.

**וביתר בארץ:** בהמה דקה ודרשה בעיקר לחלב [ומוצרי חלב] וכן לצמר ולמוצריו - ואלו באמת צרכים חשובים, אבל הם אינם הכרחיים, וגם אינם נדרשים בחזירות יומיומיות. משום כך, לא התירו חכמים לגדל בהמה דקה, בבית או בשדה, ומי שמעוניין בחלב ובצמר של בהמה דקה, יכול לקנותה, מפעם לפעם בארץ.

הוא שאומרת הברייתא: "בהמה דקה אפשר להביא מחוצה לארץ". כלומר, אפשר להביאה מחו"ל ולקנות מחלבה ומצמרה בארץ, ואפשר גם להמתין ולחכות עד שתגיע מחו"ל.

**לעומת זאת,** בהמה גסה נדרשת ברמה יומיומית ובהיקף תמידי - לעבודות השדה (חרישה) ולמשא ולתעבורה, וחכמים התחשבו בצורך הזה, ולא אסרו על גידולה.

במידת מסייעת, אפשר למד, שכמה גסה בתקופה הקדומה שקלה בחשיבותה כמו לירכבי בנזחה האחרונים. כל אחד מבין, שחיים ללא רכבים מרטיים וניסורים בימינו - הם אינם חיים תקינים וסדירים.

אומנם, גם בהמה גסה אפשר להביא מחו"ל ולקנות, אלא שאם חכמים היו דורשים מן הציבור להביא בהמות גסות מחו"ל ולקנות אותם, משת' לעת, כי אז, היה הדבר מכביד ביותר על הציבור ומשבש את אופי החיים, שהרי בהמה גסה היא חיונית לאנשים, ואנשים רוצים אותה זמינה בבית או לידה, ובכלל עת.

הוא שאומרת הברייתא: "בהמה גסה אי אפשר להביא מחוצה לארץ". כלומר, אפשר להביא, אבל אי אפשר לדרוש מן הציבור להביא, ואי אפשר לדרוש מן הציבור להמתין ולחכות עד שתובא בהמה גסה מחו"ל - לפי שהציבור צריך בהמה גסה ודרוש לה באופן תמידי ובכל יום ויום.

#### ד': הדין של "משהה"

"אבל משהה הוא קודם לרגל שלוש יום, וקודם משתה בנו שלוש יום, ובלבד שלא ישהה את האחרונה שלוש יום".

לפי הברייתא, מותר לכל אדם בארץ לקנות בהמה דקה [בשוק] ולהשתתף אותה בביתו, והיא כחטי שהיא קונה את הבהמה הדקה באחד משני המקרים הבאים:

א) "קודם לרגל" - היינו לפני אחד משלושת הרגלים, שאז התירו לו להקדים לקנות כדי שיהיה לו בהמה לאכילה ברגל.

ב) "קודם משתה בנו" - היינו לפני סעודת הנישואין של בנו [משתה], שאז התירו לו להקדים לקנות כדי שיהיה לו בהמה לאכילה במשתה זה.

בשני המקרים הללו, אנשים מעדיפים "שלא לחכות לרגל האחרון", שהרי מדובר באירוע מיוחד, וחכמים התחשבו בטבעם ובתועלתם של בני תאדם, ואפשרו לבצע את הרכישה מוקדם.

אכן, יש לשים לב, כי גם במקרים המיוחדים הללו, לא התירו חכמים לקנות ולהשתתף את הבהמה הדקה ללא תבילת זמן, אלא לכל היותר שלוש יום, ודווקא שלוש יום עד

הרגל או עד המשתה - כלומר, מותר לקנות, לכל המוקדם, שלוש יום לפני הרגל או לפני המשתה [וכמוכן שאפשר לקנות ימים ספורים קודם או פחות מכך].

אבל, לאחר הרגל או לאחר המשתה אין להשתתף כלל - והיא אמיל אם הוא קנה סמוך לרגל או למשתה.

זו אפוא הדגשת הברייתא "ובלבד שלא ישהה את האחרונה שלוש יום". כלומר, שלא ישהה את הבהמה הדקה שקנה מאוחר וסמוך לרגל או למשתה [היא "האחרונה" = המאוחרת, זו שנקנתה מאוחר] שלוש יום מיום הקנייה, אלא הוא ישהה אותה עד הרגל או עד המשתה בלבד.

הבהמה דקה קלוקל  
אם  
הבהמה דקה קלוקל  
(אם)

חכמי התלמוד מתייחסים לקטע האחרון המצוטט כאן מן הברייטא, והם אומרים את הדבר הבא:

"דטלקא דעוקן אמינא, דאי נפק ליה רגל, ומכר זבנה עד השתא אכתי לא מלו ליה חלהין יומין, לא נימא: תלתין משרא שרי ליה לשהוי, אלא כין דנפק ליה רגל לא מבעי ליה לשהוי".

תרגום: שהיה עולה על דעתך לומר, שאם יצא לו הרגל [=עבר הרגל], ומגו שקנה אותו [את הבהמה הדקה] עד עכשיו, עדיין לא מלאו לו שלשים יום [=לא עבר שלשים יום], שלא נאמר: שלשים יום] מותר לו להשתות [בכל מקרה], אלא [את זה יש לומר]: מאחר שיצא לו [=עבר] הרגל, אין לו להשתות [את הבהמה הדקה].

קטע התלמודי הזה מסביר מדוע הדגישה הברייטא "ובלבד שלא ישהה את האחרונה שלשים יום".

ניתן לטכס ולומר: היתר השהייה "שלשים יום" אינו היתר גורף של שלשים יום מיום הקנייה בכל מקרה, אלא הוא היתר מוגבל, המותנה בזמן של הרגל או של המשתה. לאחר הרגל או המשתה אסור להשתות, ויחזור דין הבהמה היקה להיות ככל בהמה דקה, שיש להשתמש בה מיד.

#### הצרת אגב

מברייטא זו משתמע שבשאר המקרים כאשר אדם קונה בהמה דקה בשוק – אסור לו להשתות אותה כלל [בכיתו או בשדה], אלא עליו לשחוט אותה מיד.

#### ה': הדין של "הטבח"

"והטבח לוקח ושוחט, לוקח ושונה, ובלבד שלא ישהה העגונה שבתן שלשים יום".

"לוקח" = קונה

לפי רש"י, מדובר על אדם נוסים "הטבח" [=השוחט, הקצב], אשר קונה בהמות ליום השוק. לפי הברייטא, מותר לו ל"טבח" לקנות בהמות דקות ולהשתות אותן בביתו עד שלשים יום לפני יום השוק.

אבל, לאחר יום השוק אסור לו להשתות. והוא שמסיימת הברייטא "ובלבד שלא ישהה העגונה שבתן שלשים יום". כלומר, את זו שקנה מאוחר [=העגונה - המאוחרת], אין לו להשתות אלא עד יום השוק בלבד. [כמו בד"ץ הקודם, היתר השלשים יום אינו מיום הקנייה בכל מקרה, אלא הוא עד יום השוק בלבד].

נמצא, שלפניו היתר נוסף של "משהה" [מלבד היתר הכללי לכל אדם – קודם לרגל וקודם למשתה בו, שנוכר קודם לכן בברייטא].

\*\*\*

#### ו) הברייטא השלישית בסוגיה:

"שאלו תלמידיו את רבן גמליאל: מהו לגול? אמר להן: מותר".

לפי הברייטא שלפנינו עולה, שרבן גמליאל השיב לתלמידיו שיימותר" לגדל בהמה דקה [בארץ ישראל, שהרי הוא ותלמידיו חיו בארץ ישראל, ומן הסתם, אליה הם התייחסו].

אכן, על כך שאל התלמוד: "ותתנן: אין מגדלין!" [תרגום: והרי למדנו במשנה אין מגדלין].

כלומר, היאך יתכן שרבן גמליאל התיר לגדל בהמה דקה, כאשר משנתנו אומרת במפורש "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל"? [ורבן גמליאל ותלמידיו חיו בארץ ישראל, כך שברור שדבריו מתייחסים לארץ ישראל ולתושביה].

והתלמוד משיב: "אלא הכי קא בעו מיניה [תרגום: אלא כך שאלו ממנו. כלומר, התלמידים מרבן גמליאל]: מהו לשהות? [ותשובתו הייתה: אמר להן: מותר, ובלבד שלא תצא ותרעה בעדר, אלא קושרה בכרעי המטה".

**ב) יותר באור:** לפי תשובת התלמוד, יש להגיה ולתקן את נוסח הברייתא, הן לגבי שאלת התלמידים הן לגבי תשובת רבן גמליאל. השאלה לא הייתה "מהו לגדל", אלא "מהו לשהות". כמו כן, התשובה לא הייתה תורצת והחלטית "יותר", אלא "יותר", ובלבד שלא תצא" וכי - כלומר, זהו היתר מנתח.

כך הוא אטא נוסחח המתוקן של הברייתא:

"שאלו תלמידיו את רבן גמליאל: מהו לשהות? אמר להן: יותר, ובלבד שלא תצא ותורע בערד, אלא קושרה בכרעי המטה".

לפי נוסח זה של הברייתא, ברור הדבר, שגם ר"ג אוסר לגדל בהמה דקה בארץ (כאמור במשנה), ולא על כך נשאל טגאנ תלמידיו. שאלת התלמידים הייתה בנוגע להשהיית בהמה דקה, ותשובתו הייתה שמוחר, אבל בתנאי אחד: שהמשהה הוא "קושרה בכרעי המטה". יש המסבירים, שאין הכרח שהבהמה הדקה תהיה קשורה בכרעי המטה, אלא העיקר שהיא נהיגה בתוך הבית ולא בחוץ, ומה שאמר ר"ג "קושרה בכרעי המטה", זאת משום שבדרך כלל מי שהשאיר בתוך הבית קשר את הבהמה הדקה בכרעי המטה.

אכן, עדיין נותר לבאר, מהו היחס בין דברי רבן גמליאל למה שלמדנו בברייתא הקודמת ביחס ל"משהה".

**האם דברי רבן גמליאל בנוגע להשהיית חם בניגוד לדברי חכמים - בברייתא הקודמת**  
לפי רש"י [דייה אלא קושרה]: רבן גמליאל חולק על חכמים. שהרי בברייתא הקודמת למדנו שרק במקרים מסוימים מותר להשהות [לפני הרגל, לפני משחה בנו, או הטבח לפני יום השוק], ואילו רבן גמליאל נותן היתר כללי - לכל אדם - להשהות.

הן אלה ר"ג  
וגם אלו  
המילים ר"ג  
הקודמת הרי"ג

**משך השהייה לפי ר"ג**

וזכר, גם לפי הבנה זו, שרבן גמליאל מותר להשהות בהמה דקה, ברור הדבר, כי השהייה היא ששילה המוגבלת בזמן, שאם לא כן, מה בין להשהות לבין לגדל. אנו נוטים לומר, שהשהייה היא עד שלושים יום, וכפי שבברייתא הקודמת דברו על שהייה של עד שלושים יום. (אכן, ייתכן שיהיה מי שיאמר, שלדעת ר"ג מותר להשהות יותר משלושים יום, אבל הוא יצטרך להוכיח זאת, מאחר שלא מצאנו בסוגיה, לעת פתח, פסולה של השהייה התורצת משלושים יום.

ברם, לפי החוססת [דייה מהו להשהות]: אין מחלוקת בין רבן גמליאל לחכמים. שכן, כל ההיתר להשהות שטגנ רבן גמליאל הוא במקרים המסוימים בלבד, כמו לפני הרגל [ואף שלא הדגיש את התגבלה בזמן, גם הוא מודה לכך, שהיתר מוגבל לשלושים יום בלבד]. אכן, ר"ג הדגיש שההיתר הוא דווקא בתוך הבית, ולא מחוצה לו.

\*\*\*

**ד) הברייתא הרביעית בסוגיה:**

"הנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה נגח מליבו, ושאלו לרופאים... ואף הוא בשעת מיתתו אמר: יודע אני שאין בי עוון אלא עוון של אותה הער, שעברתי על דברי חברי".

יש לשים לב, כי אותו חסיד לא גידל בהמה דקה אלא **השהת** בהמה דקה בביתו. ועם זאת, הואיל ולא היה הדבר "קודם לרגל" או "קודם משתת בני", וגם לא מזכיר כאן בטבח לפני יום השוק, הרי שאסור היה לו לאותו חסיד להשהות בהמה דקה בביתו - ונמצא שהוא עבר על דברי חכמים שאמרו כי אסור אפילו להשהות.

**הערות אגב**

היו שרצו להוכיח מכאן את שיטת רש"י - שרבן גמליאל חולק על חכמים, ולדעתו מותר להשהות בהמה דקה. שכן, לפי הבנה זו [של רש"י] נמצא, שאף שהחסיד לא נגח כחכמים,

הוא נהג על כל פנים כשיטת רבן גמליאל - שמותר להשהות. אבל, לפי שיטת התוספות, שדעת ר"ע כדעת חכמים, נמצא שהחסיד נהג שלא כאף דעת, שהרי לשיטתם [של חכמים] אין מי שמתיר להשהות מעבר למקרים המיוחדים.

#### הערות הבהרה

יש כלל הלכתי שייאון לך דבר שעמד במני פקוח נפש. כלומר, כאשר מדובר בהצלת חיי אדם, מצוות התורה נדחות וחשוב יותר להציל חיים. לפי זה, יש לשאול, מדוע לא הותר לחסיד הזה להשהות בהמה דקה מחמת פקוח נפש. צריך לומר, שאמנם החסיד היה במצב של סכנת חיים, אבל כדי לרמא אותו לא נקקו דווקא לחלב של בהמה דקה, אלא לכל יחלב רותח, וכפי שאמרו גורופאים: "אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית" (הם לא ציינו ולא הודישו חלב של עז או חלב של בהמה דקה). ואם כן, הבחירה בהמה דקה לא הייתה הכרחית, שהרי אפשר היה לבחור בבהמה נסה ובחלבה [למרות אי הנוחות בדבר], על כן כעסו חכמים כאשר נכנסו לביתו ומצאו בו בהמה דקה.

#### "לסטיקו מוויין בביתו של זה"

כך כיש חכמים את העו, וכך מן הסתם הם יכנו כל בהמה דקה. [לסטיקו מוויין = שודד חמוש]. הדמיון ללסטיקו מוויין הוא בכך - שגם בהמה דקה "חמושה" היינו בשניה, והיא נחשבת ל"לסטיקו" - משום שהיא רעה בשדות ורים וגוזלת אותם [כלסטיקו מוויין הגדול מן הרביבים]. [שים לב, הדבר מוכן יפה לפי אלו שהסבירו, כי האיטור לגדל בהמה דקה הוא "משום גזל"].

\*\*\*

#### ה) הברייתא החמישית בסוגיה

"אמר רבי ישמעאל: מבעלי בתים שבגליל העליון היו בית אבא, ומפני מה חרבו? שהיו מדיעין בחורשין, ודין דיני ממונות ביחיד. ואף על פי שהיו להם חורשים סמוך לבתיהם, שדה קטנה היתה ומעבירין דרך עליה".

בדומה למסופר בברייתא הקודמת על אותו חסיד שנכשל בעוון של "בהמה דקה", מביאה עתה הסוגיה ברייתא נוספת, המספרת על אחרים שעמשו בגלל עונותיהם - שאחד מהם גם היה קשור לבהמה דקה.

הסבר הברייתא: "בית אבא" של רבי ישמעאל, לפי המתואר בברייתא, היו "מבעלי בתים שבגליל העליון" (הם היו גם חכמים וגם עשירים), ועם זאת "חרבו" [בניהם על עשרם], וזאת משום שני עונות:

האחד "שהיו מדיעין" בהמה דקה "בחורשים" [בחרשות], וזוהו השני, שהם "דנו דיני ממונות ביחודי" - בנוכחות של דין יחיד משלהם, ולא בנוכחות של שלושה דיינים, כנדרש. והברייתא מוסיפה: שאמנם החורשים היו סמוכים לבתיהם, ולא היה איטור לרעות בהם בהמה דקה [שהרי אין איטור לרעות בחורשים, כפי שטאמר מפורשות בברייתא הראשונה], ועם זאת, הם נמשו על כך, משום שבדרך לחורשים היתה "שדה קטנה", והם היו "מעבירין דרך עליה".

לפי מירוש רש"י, אותה שדה קטנה לא הייתה שלהם, ומעברם בה עם הבהמות חדקות נחשב ל"גזל" [אף שמן הסתם הקפידו שלא ימשו בהמותיהם בשדה, אפשר שעצם המעבר נחשב להם לעוון - לפי שעלול היה להביא לידי גזל].

- לפי מירוש רש"י נמצא, ששני העונות קשורים לעיני גזל, א] המעבר באתה שדה קטנה עם בהמה דקה (נחשב לגזל); ב] גם לרון דיני ממונות ביחיד זה דבר הקרוב לגזל, שהרי האיטור לרון דיני ממונות ביחיד הוא שמא יבא היחיד לידי טעות, ויבא ממון שלא כדין מאחד מבעלי הדין.

אכן, יש המפרשים, שהשדה הקטנה היתה שלהם! [של בית אבא!] - ואף שאין כאן ענין של גזל, יש כאן ענין של "יישוב ארץ ישראל". שהרי כל החיתר לרעות בהמה דקה בחורשין ובמדברות הוא משום שאין זה מקום יישוב, אבל במקום יישוב לא היתיר לגדל בהמה דקה ולא לרעותה!

נמצא, כי אותם שני טעמים שהזכרנו בתחילת הסוגיה [במשנת] - גזל או יישוב ארץ ישראל באים לידי ביטוי בהבנת הברייתא שלפנינו.

ענה מובן יפה, מדוע נסמכו בית אבא של ר"י למעשה בחסיד אחד. כי גם מהם ציפו להיות "חסידים", ולהקפיד בענייני גזל, או בענייני יישוב אי"י – כפי שציפו מאותו חסיד.

\*\*

#### הערת העשרה

לא די בכך שהיעד הוא ראוי וכשר, חשוב שגם הדרך אליו תהיה ראויה וכשרה!

**שים לב:** על בית אבא של רבי ישמעאל נאמר בברייתא: "שהיו מרעין בחורשין". והנה, כבר הסברנו שרעיית בחורשים מותרת, כמפורש בברייתא הראשונה בסוגיה – ואין בה לא בעיית גזל, ולא בעיית יישוב אי"י, או מה היה חטאם? – "שדה קטנה הייתה ומעבירין דרך עליה!!" – כלומר, חבטיה הייתה בדרך אל המקום הכשר והראוי! מסא, שגם כאשר היעד ראוי וכשר, אם הדרך אליו גרועה וקלקלת – יש לוותר על היעד עצמו! לכן מוסחה התביעה כלפי בית אבא בברייתא במילים "שהיו מרעין בחורשין" – כי היה להם להימנע מכך – בגלל הדרך לשם!!

\*\*\*

#### (1) הברייתא השישית בסוגיה:

"תנו רבנן: דועה שעשה תשובה. אין מחייבין אותו למכור מיד, אלא מוכר יד על יד. וכן גר שנפל לו כלבים וחזירים בירושתי... וכן מי שנדר ליקח בית וליקח אשה בארץ ישראל... עד שימצא את ההונת לו. ומעשה באשה אחת... אלא להגן לה.

אנן חדיין בגידול בהמה דקה הובאת ברייתא זו בסוגייתנו המתחת במקרה של רועה שהיה מגדל בהמות דקות והחליט לעשות תשובה ולחדול מגידול זה. לפי המסור בברייתא, אין דורשים מהרועה למכור בבת אחת את כל בהמות הדקות שבשדותיו, אלא מאפשרים לו למכור אותן מעט מעט. סיבת הדבר: חכמים חששו, שאם ידרש הרועה למכור את כל בהמותיו, הוא יקבל עברון סכום מועט משווקן [שהרי כל מי שמוכר בכמויות או תחת לחץ, מן הסתם, יוכל להוריד את המחיר שמציע], ובשל הפסד זהו, הוא יימנע מלעשות תשובה. לכן התחשבו במצבו – "יבאו לקראתו".

#### שאר חדינים שנאמרו בברייתא זו:

"מי שנפל לו כלבים וחזירים בירושתי" – אף שאמור לגדל כלבים וחזירים (כאמור במשנה, ראה החסידים שם), כאשר יורש הגר מאבותיו הנזכרים חיות שכאלו, חכמים התחשבו במצבו של הגר, וכדי שלא ייגרם לו הפסד כלכלי, שעלול להביאו להתחרט על גירותו, ולשוב חלילה לדרכי אבותיו, התיירו לו חכמים למכורם "יד על יד" – קצת קצת.

"מי שנדר ליקח בית וליקח אשה בארץ ישראל" – הואיל ולא קבע זמן למימוש נדרו, וכדי שלא יבא לידי ביטול נדרו, או להמנע מלידור נדרים של מצוה, באו חכמים לקראתו ולא חייבוהו לקיים מיד את נדרו, אלא כאשר ימצא את הבית או האשה ההגונה לו.

"מעשה באשה אחת" וכי – המעשה היה כאשר שכנה הציק לה, והיא הייתה חפצה להימשא כדי שיהיה לה בעל שיעזור לה בגידול הבן ובמתן מרות, ובצר לה משבעה "כל מי שיבוא איני מחזירתו". (כלומר, כל מי שיבוא לשאת אותי לא אסרב לו). ובקשו לשאת אותה אנשים שאינם הנזכרים, וחכמים קבעו שלא יהייתה כוונתה לשאת כל גבר שירצה אותה, אלא דווקא גבר הגון לה.

מעשה זה מנחיש את העיקרון, שחכמים מתחשבים בברייתו. וכשם שבאו לקראת אותה אשה, ומירשו ששבעתה לא הייתה על כל גבר שירצה לשאת אותה, אלא על הגבר הגון בלבד, כך הם מתחשבים במי שנדר נדר לקנות בית או לשאת אשה בארץ ישראל, ולא "לחצים אותו בזמן" אלא מוכנים שתדבר "ייקח זמן" עד אשר ימצא את הבית או האשה תראויה לו.

\*\*\*



ד) הברייתא השבועית בסוגיה:

"כשם שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, כך אמרו אין מגדלין חיה דקה. רבי ישמעאל אומר: מגדלין כלבים כופרין, חתולים, וקופין, וחולדות טטאים, מפני שעשויים לנקר את הבית".

יילקרי = לנקות.

לפי הברייתא, יש להמנע גם מלבדל "חיה דקה" (כמו - צביים ושועלים). בהקשר זה, נותן תתנא רבי ישמעאל רשימה של כמה חיות דקות שמתור לנדל - משום שהן חיות בית שאינן מויקות לבריות ויש בהן תועלת.

התלמוד מתייחס לסוג האחרון, ושואל: "מאי חולדות טטאים?", והשבתו: "אמר רב יהודה: שרצא חרצאי" (= כך שמו בארמית).

וממשיך התלמוד: "מאיכא דאמרי: חרצא, דקסיני שקיה ורציא ביני תרדיני. ומאי שרצא - דמוטאי שקיה". (= ויש שאומרים: שקוראים לחיה הזו: חרצא, ששוקית דקות, והיא רעה בין הקוצים. ומדוע קוראים להן שרצא [=שרץ] - מפני ששוקיה נמוכות ונגרות על הארץ, וטאות כשרץ על הארץ).

שקיה א - חרצאל  
הנהיה  
אמרי חרצאי  
אמר רב יהודה  
הנהיה חרצאי

על היחס בין דברי יהודה לבין ח"איכא דאמרי"

(א) לפי הנוסח שלפנינו, נראה כי לשמת רב יהודה הסבור של"חולדות טטאים" קוראים בבבל: שרצא חרצאי, לפי ח"איכא דאמרי" קוראים להם: שרצא חרצא.

ולאחר שוסברה המילה "חרצאי", לפי האיכא דאמר, מסביר התלמוד את המילה "שרצא" (יומאי שרצא" וכזו, והסברו זה הוא לפי כולם גם לרב יהודה גם לאיכא דאמרי).

(ב) בעל מסורת השי"ס, בנוגע למילה "חרצא", כותב: "יסיא [=ספרים אחרים, כלומר ספרי תלמוד אחרים גורסים]: חרצאי. לפי נוסח זה, האיכא דאמרי אינו חולק כלל על רבי יהודה, אלא הוא רק בא להסביר את המילים הארמיות. ותחילה הוא מסביר מה זה "חרצאי", ואומר: "דקסיני שקיה" וכזו, ובהמשך הוא מסביר מה זה "שרצא".

סוף הסוגיה:

אם הסוגיה פתחה ב"אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל", עתה היא מסיימת בבידול בהמה דקה בבבל (המרכז היהודי הגדול בתקופת התלמוד).

בתחילה מובאת מיסרה משם רב, וזה לשונה: "אמר רב יהודה אמר רב: עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה". כלומר, בבבל, כמו בא"י, והגו באיסור בהמה דקה.

סיבת הדבר לא נאמרה בתלמוד. רש"י מבאר, שמאז נולד יכניה [אכאת עשרה שנה לפני חורבן הבית הראשון ונולת בבל], היה בבבל יישוב יהודי קבוע שהלך וגדל נמצא, שבבבל דומה לארץ ישראל בחיותה מקום המיושב על ידי יהודים רבים, וכמו שהרש"י ליישוב א"י כן חוששים ליישוב [יהודי] בבבל. ויש שכתבו, שמאחר שבבל מיושבת ע"י יהודים רבים, יש גם קיום לטעם של השש גול - שהוא אחת הסיבות לאיסור לנדל בהמה דקה [ראה בתחילת הסוגיה].

עתה מובא המשעשה הבא:

"אמר ליה רב אדא בר אבהה לרב הונא: דידך מאי? [=שליך מהו - כלומר, מדוע אתה מגדל בהמה דקה בבבל]. אמר ליה [רב הונא לרב אדא]: דידך קא מינטריא לתו חובה". (= את שלטו [הבאן שלטו] שומרת אשתי יחובה [זה היה שמה]). אמר ליה [רב אדא לרב הונא]: חובה תקבירינהו לבנה [=חובה תקבור את בנות]. כלתו שנית דרב אדא בר אבהה לא איקיים זרעא לרב הונא מחובה" [=כל שנתתי של רב אדא בר אבהה לא נתקיים זרע לרב הונא מאששו חובה].

לפי הנוסחה בתלמוד, רב הונא גידל צאן [=בהמה דקה] בבבל. ולשאלת רב אדא הכינז עשה כן בניגוד למנהגם של בני בבלי - השיב רב הונא, שחובה אששו שומרת על הצאן שלא יגדלו ושלא יפגעו ביישוב יהודי בבבל. רב אדא לא היה מרוצה מתשובה זו [או משום שלדעתו

אין אפשרות לשמור על צאן כהלכה כל העת, או משום שעבר רב חוטא על מנהג הציבור, ולכן אמר: "חובה תקבירנהו לבנה". ואכן, מאז עד פטירתו של רב אדא לא היה לחובה "יריע של קיימא". [ייתכן שגילויו לא כנים, אבל הם מוחזקים כבעיותם]. יש שפירשו שדברי רב אדא "חובה תקבירנהו לבנה" נאמרו כקללה, וזו אכן התקיימה, ויש שפירשו שהם נאמרו כתמיהה – כלום חובה איננה חוששת שתיענש [על גידול בתמה דקה] בכך שימותו בניה בחייה והיא תקברם – וכך אכן אירע לה.

הסוגיה חותמת במימרה נוספת משם רב, השונה קצת מן הקודמת [שהובאה לפני המעשה], וזה לשונה: "איכא דאמרי [יש שאומרים]: אמר רב הונא אמר רב: עשינו עצמנו בבבל סארץ ישראל לבהמה דקה, ממי אתא רב לבבלי" (=מאז שבא רב לבבל). גם למימרה זו נהגו בבבל שלא לגדל בהמה דקה, אלא שבשונה מן המימרה הקודמת [רב יהודה אמר רב], שהאיסור התחיל מגלות יבנה [עפ"י רשי"י], הרי שלמי מימרה זו [רב הונא אמר רב], האיסור התחיל כעבור מאות שנים, רק מאז שהגיע רב לבבל [220 לספ']. שים לב: גלות יבנה הייתה סביב 600 לפנה"ס, ורב הגיע לבבל סביב 220 לספ'. ומצא, שבין מימרה רב יהודה בשם רב [המימרה הראשונה בסוגיה בשם רב] לבין מימרה רב הונא בשם רב [המימרה השנייה בסוגיה משם רב] 'מפרידות' בעצם כ-800 שנה!

## הערות משלימות

### 1. חזיבט ההיסטורי של האיסור לגדל בהמה דקה

רבים מן ההיסטוריונים (ובראשם גדליהו אלון) סבורים, כי תקנה זו – שלא לגדל בהמה דקה, נחקקה לאחר חורבן בית המקדש השני (70 לספ'), כדור של רבן גמליאל (השני – רבן גמליאל דיבנה), וטעם החקקה היה כלכלי-חברתי. לאמור: בגלל החורבן, נגרם נזק רב לעצים ולקרקעות, וחכמים ראו צורך מיוחד להגן על הארץ ועל נטיעותיה – ולכן אסרו לגדל בהמה דקה – כדי שזו לא תגרומם נזק לחבואה שבוות, לנטיעות ולאילנות.

שים לב: שם החכם הקדום ביותר שזכר בסוגיה שלנו, בנוגע לבהמה דקה – הוא רבן גמליאל, ובתנחה שהמזכיר כאן הוא רבן גמליאל השני – שחי לאחר חורבן הבית – יש בכך טיוע מסוים להערכתו של גדליהו אלון.

### 2. מסרים העולים מן הסוגיה

#### חומרת גזל

לאמתו של דבר, כל אחד מאיתנו יכול לגלות שהוא הופך להיות "בהמה דקה" – אם וכאשר יתנהג בצורות שמהם חששו חכמים.

כך למשל, מי שתולש עלים או קוטף פרחים, משמחים שאינם שלו – הצרות בתים וגינות של שכנים – נחשב לו הדבר לגזל (כל עוד נעשה שלא ברשות), ובמעשה זה הפך להיות בעצם מעין "במה דקה", ו"לסטים מזוין".

על מוסר טבעי ו"דרך ארץ קדמה לתורה".

חסאי קין, דור המבול, אנשי סדום – היו כולם בעניינים שכין אדם לחברו, (רצח את, גל, ושחיתות חברתית – של פגיעה באורחים ובעניים) והם נענשו על כך, למרות שלא נצטוו על כך מאת ה' – כי בשמים ציפו להתנהגות ישרה וראויה – גם בלא תורה ומצוות!

**"החמרת והגמלת" (ב"ב ח ע"א) - טכום הסוגיה**

**הסוגיה:**

הסוגיה פותחת בציטוט מדברי המשנה (בעמ' הקודם): "וכמה יתא בניו ויהא כאנשי העיר" וכי. סביב משפט זה, המצוטט מן המשנה, ייערך הדיון הראשון בסוגיה שלפנינו. שים לב: במתורות התלמוד הנדפס, כאשר מצטטים קטע מן המשנה יהיה את הסימן נקודתיים (:). לפני הציטוט ולאחריו.

**חלק א: המותרת מהברייתא "החמרת והגמלת" ויישובה**

הסוגיה מעוררת את השאלה הבאה (על המשנה): "ורמינהי: החמרת והגמלת העוברת ממקום למקום, ולנה בתוכה והודחה עמהן - הן בסקילה וממונן פלט, ואם נשתחו שם שלשים יום - הן בסייף וממונן אבד!"

**הקושיה והשברה**

א) על המנה "ורמינהי"

הסוגיה מקשה סתירה מן הברייתא על המשנה (בעניין משך הזמן הנדרש להיחשב כאנשי העיר), ואת הקושיה היא פותחת במונח "ורמינהי". "ורמינהי" - זהו ביטוי תלמודי ארמי שמשמש: והסל אותן (וחשלך אותן זו על זו). כאשר התלמוד מצביע על סתירה בין מקורות תנאיים (משניות וברייתות), הוא משתמש בביטוי "ורמינהי".

שים לב: הביטוי "ורמינהי" יופיע חמדי כפתיח למשנה או כרייחא שיש ממנה סתירה למשנה או כרייחא שהובאה לפני כן. כלומר, הביטוי "ורמינהי" יופיע חמדי - לפני המקור המצוי בשני המקומות.

**ב) הסבר קצו של הקושיה (הסתירה)**

לפי המשנה עולה, כי כדי להיחשב "אנשי העיר" יש לגור (=לשהות) בעיר שנים עשר חודש. אולם, לפי הברייתא עולה, כי כדי להיחשב אנשי העיר דיי להיות בעיר שלושים יום! -- קושיה זו תובן יותר לאחר שנסביר את דברי הברייתא.

**ג) הסבר הברייתא**

לשם הבנת הברייתא נסדים את הדיעות הבאות:

1] עיר הנדחת - היא עיר שרוב תושביה הודחו (=הוסתו) לעבוד עבודה זרה. על פי דיני התורה, כאשר עיר נחשבת לעיר נדחת היא נעשת בעושים גופניים וממוניים. מתברר כי על מנת להיעשות "עיר הנדחת" יש תנאים שונים, שאם אחד מהם לא מתקיים אין העיר נעשית עיר הנדחת. כמו למשל, צריך שרוב אנשי העיר יודחו ולא פחות מכך. כמו כן, צריך שאנשים (ולא נשים וקטנים) ודיחו (=וסתו) את תושבי העיר לעבוד עבודה זרה. מרטי הדינים של עיר הנדחת טאמרו בתורה, בספר דברים, פרק יג, יג-ט, והורחב עליהן במשנה, מסכת סנהדרין, פרק י, משניות ד-ז, ובתלמוד שם.

ענה נתייחס לעונשה של עיר הנדחת, ולתבול שיש בין עונשה של "עיר" שעובדת עבודה זרה לבין עונשו של "יחיד" שעובד עבודה זרה.

2] עונשו של "יחיד" העובד עבודה זרה - הוא חייב מיתה חמורה, מיתת בית דין, הנקראת: סקילה. אולם עונשו הוא "רק" גופני ולא ממוני. ממונו (=רכושו ונכסיו) עוברים ליורשים שלו.

3] עונשה של "עיר הנדחת" העוברת עבודה זרה - היא חייבת מיתה קלה יותר, מיתת בית דין, הנקראת: סייף. (מיתה חרבה). אולם, לא רק גופם נענש אלא גם ממונם - משמידים ומעלים באש את כל רכוש העיר ונכסיה.

כך טאמרו בתורה לגבי עונשה של עיר הנדחת (דברים פרק יג, טו-ז): "תכה תכה את ישיבי העיר והוא לפי חרב תכרס אתה ואת כל אשר בה ואת בקמתה לפי חרב, ואת כל

שְׁלָה תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רֵחֶקָה, וְשָׁכַחְתָּ כְּאִשׁ אֶת הַעִיר חֶמֶת קָל שְׁלָלָה, קָלִיל לֹהֵי אֶלְקִיךָ, וְהִיתָה כֵּל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עִדִּי.  
 וְכֵן מִסְכַּמַּת הַמִּשְׁנָה (מִסְכַּת סִנְהֶדְרִין, פִּי'י מִי"ד) אֵת הַחֲבֹדֶל בֵּין יִחִידִים הַעוֹבְדִים עֲבֹדָה זָרָה לְמֵרֻבִּים [חֵיִיט אֲנִשֵׁי עִיר הַנִּדְחָת]: "יִחִידִים בְּסִקִּילָה, לְפִיכֵךְ מִמוֹנֵם פֶּלֶט [נִשְׁאָר], וְהַמֵּרֻבִּים בְּסִיף, לְפִיכֵךְ מִמוֹנֵם אָבָד [נִשְׁמַד]."

עַתָּה, עַל בְּסִיס הַחֲקֻמּוֹת הַלָּלוּ, נוֹכַל לִהְיוֹן יִפְה אֵת דְּבָרֵי הַבְּרִייתָא:  
 "הַחֲמֵרָה וְהַגְּמֵלָה הַעוֹבְרָה מִמְּקוֹם לְמְקוֹם" - לְפִנֵּינוּ בְּרִייתָא הַעוֹסֶקֶת בְּשִׁירָה שֶׁל מוֹבִילֵי חֲמוּרִים [הַחֲמֵרָה] אוֹ שֶׁל מוֹבִילֵי גַמְלִים [הַגְּמֵלָה], הַעוֹבְרָה מִמְּקוֹם לְמְקוֹם, שֶׁנִּקְלָעָה לַעִיר - לַעִיר שֶׁנִּהְיִיתָה "עִיר הַנִּדְחָת"!

עַתָּה מִבְּחִינָה הַבְּרִייתָא בֵּין שְׁנֵי מְקָרִים:

מְקָרָה א' - "וּלְנֵה בְּתוֹכָהּ וְהוֹדַחַת עִמָּתָךְ" - כְּלוּמַר, אִם הַשִּׁירָה שֶׁהָתָה בַּעִיר לַיְלָה אַחַד (= "לֵנֶה בְּתוֹכָהּ") וּבְאוֹתוֹ הַלַּיְלָה הוֹדַחַת לְעַבְדוֹ עֲבֹדָה זָרָה עִם תּוֹשְׁבֵי הָעִיר. בְּמִקְרָה זֶה, קוֹבֵעַת הַבְּרִייתָא, אֲנִי מְצַרְפִּים אֵת אֲנִשֵׁי חֲשִׁירָה לְאֲנִשֵׁי הָעִיר, אִלֵּא דָּנִים אוֹתָם כִּיחִידִים שֶׁעַבְדוּ עֲבֹדָה זָרָה, וְלִכֵּן "חֵן בְּסִקִּילָה, וּמִמוֹנֵם מִלֵּט" - הֵם נַעֲשִׂים בְּמִיתַת סִקִּילָה וְרִכּוּשָׁם נִשְׂאָר וְנִצֵּל.

מְקָרָה ב' - "וְהָיָה נִשְׁתַּחֲוֵי שֶׁם שְׁלוֹשִׁים יוֹם" - כְּלוּמַר, אִם הַשִּׁירָה שֶׁהָתָה בַּעִיר בְּמִשְׁךְ שְׁלוֹשִׁים יוֹם וּמַעֲלָה, וְלֵאחֲרַי מִכֵּן, הוֹדַחַת לְעַבְדוֹ עֲבֹדָה זָרָה עִם תּוֹשְׁבֵי הָעִיר. בְּמִקְרָה זֶה, קוֹבֵעַת הַבְּרִייתָא, דָּנִים אוֹתָם כִּדִּין אֲנִשֵׁי עִיר הַנִּדְחָת, וּבְהִתְנַסֵּם לִכֵּן יִחִי עוֹנֵשָׁם זֶה לְאֲנִשֵׁי הָעִיר - "חֵן בְּסִיף וּמִמוֹנֵם אָבָד" - הֵם נַעֲשִׂים בְּמִיתַת סִיף וְרִכּוּשָׁם נִשְׂרָף וְאוֹבֵד.

[ד] הַסֵּבֵר נִרְחַב שֶׁל הַקּוּשִׁיָּה (לְאַחַר שֶׁלְמַדְנוּ אֵת הַבְּרִייתָא)  
 נִמְצָא, לְפִי הַבְּרִייתָא ("הַחֲמֵרָה וְהַגְּמֵלָה" וְכו') דִּי בְּשִׁהִיָּה שֶׁל שְׁלוֹשִׁים יוֹם בְּתוֹךְ הָעִיר - כְּדִי לְהִיחָשֵׁב כְּאֲנִשֵׁי הָעִיר!  
 עוֹבְדָה, שְׁכֵאִשׁ הַחֲמֵרָה וְהַגְּמֵלָה שׁוּחָה בַּעִיר שְׁלוֹשִׁים יוֹם, וְלֵאחֲרַי מִכֵּן נַעֲשִׂית הָעִיר עִיר הַנִּדְחָת, וְהֵם מוֹדְחִים עִם תּוֹשְׁבֵי הָעִיר, דָּנִים אוֹתָם כְּתוֹשְׁבֵי הָעִיר!  
 אוֹלַם, דַּעַה זֶה שֶׁל הַבְּרִייתָא מוֹנֵגֶת לְדַעַה שְׁבַמִּשְׁנָה, שֶׁהָרִי לְפִי הַמִּשְׁנָה נִדְרַשַׁת שֶׁהִיָּה שֶׁל י"ב חוֹדֶשׁ בַּעִיר - כְּדִי לְהִיחָשֵׁב כְּאֲנִשֵׁי הָעִיר!  
 עוֹבְדָה, כֵּן נִאֲמַר מִפּוֹרְשׁוֹת בְּמִשְׁנָה: "כִּמְהָ יִהְיֶה בַּעִיר וְיִהְיֶה כְּאֲנִשֵׁי הָעִיר? - שְׁנַיִם עֶשֶׂר חוֹדֶשִׁים!"

לְפִנֵּינוּ אִפּוֹא סְתִירָה בֵּין דְּבָרֵי הַמִּשְׁנָה לְבֵין דְּבָרֵי הַבְּרִייתָא: - וְזוֹ הַקּוּשִׁיָּה שֶׁמְעוֹרֶרֶת הַסּוּגָה.

### תְּשׁוּבַת תְּסוּגָה וְהַסְבָּרָה

רְבָא מְתוֹרֵךְ אֵת הַסְתִּירָה: "אִמְרֵי רַבָּא: לֹא קָשִׁיָּא, וְהָא לְבָנֵי מְתַנְג, הָא לִיתוּבֵי מְתַנְג!"

הַסֵּבֵר דְּבֵי רַבָּא  
 רְבָא מְתוֹרֵךְ אֵת הַסְתִּירָה. "הָא" (= ז'ה/ו) - הַמִּשְׁנָה - "לְבָנֵי מְתַנְג". כְּלוּמַר, הַמִּשְׁנָה מְתִיחֶסֶת לִיבְנֵי הָעִיר" - לְמִשְׁךְ הַזֶּמֶן הַנִּדְרָשׁ כְּדִי לְהִיחָשֵׁב כְּבֵי הָעִיר (= אֲנִשֵׁי הָעִיר) וְהָא אֲכֵן י"ב חוֹדֶשׁ.  
 אוֹלַם, "הָא" (= ז'ה/ו) - הַבְּרִייתָא - "לִיתוּבֵי מְתַנְג". כְּלוּמַר, הַבְּרִייתָא מְתִיחֶסֶת לִיבְנֵי הָעִיר" - לְמִשְׁךְ הַזֶּמֶן הַנִּדְרָשׁ כְּדִי לְהִיחָשֵׁב כְּיוֹשְׁבֵי הָעִיר, וְלִכֵּן אֲכֵן דִּי בְּשְׁלוֹשִׁים יוֹם.

תְּשׁוּבַת רַבָּא מְתַבַּסֶּסֶת עַל כֵּךְ שֶׁבְּפִרְשַׁת עִיר הַנִּדְחָת נִאֲמַר בְּתוֹרָה (דְּבָרִים יג, טז):  
 "הִכָּה תִּבְהֶן אֶת יִשְׁבֵי הָעִיר הַזֹּאת."

הרי שלגבי עיר הנידחת טאמר המונח "יושבי העיר", וכדי להיחשב "יושב עיר", מלמדנו רבא, שאין צורך ב"ב חודש אלא די בשלושים יום.  
לפי דברי רבא נמצא, אין סתירה בין המשנה לבין הברייתא, אלא שניהם אמת! הכינוי - כי כל מקור מדבר על "משנה אחר".

**סייע לתירוץ של רבא - מברייתא**  
רבא, כאמור, עשה הבחנה בין "יושבי העיר" לבין "אנשי העיר". ענה מביאה הסוגיה הוכחה להבחנה הזו של רבא - מברייתא העוסקת בענייני נדרים. כך החרא לשון הסוגיה עתה:  
**"כדתניא: המודר הנאה מאנשי העיר, כל שנשתהא שם שנים עשר חדש - אסור ליהנות ממנו, פחות מכאן - מותר; מיושבי העיר, כל שנשתהא שם שלשים יום - אסור ליהנות ממנו, פחות מכאן - מותר ליהנות ממנו".**

**הסבר הברייתא**  
**לשם הבנת הברייתא נקדים את הידיעות הבאות:**  
[1] "המודר הנאה" = אדם שאסר על עצמו הנאה, ועשה זאת באמצעות "נדר".  
[2] נדר = מתברר כי התורה נתנה כוח לאדם לאסור על עצמו דברים המותרים על ידי דיבור, ולדיבור הזה קוראים נדר. כך למשל, אדם שיאמר "דבר זה אסור עלי", חל נדרו וטאסר באותו דבר. אכן, יש אומנים נוספים של נדר (ניסוחים אחרים, וגם מיוחדים) ולכל אלו, ולכל ענייני הנדרים מוקדשת מסכת שלמה בשי"ס, הנקראת: מסכת נדרים.

**הברייתא שלפנינו מציגה שני מקרים של "מודר הנאה".**  
**מקרה א' - "המודר הנאה מאנשי העיר".** כלומר, אדם אסר על עצמו ליהנות מ"אנשי העיר" (מאנשי עיר מסוימת, נדר שלא ליהנות מנכסיהם, מרכושם וכדומה). במקרה זה, קובעת הברייתא, "כל שנשתהא שם שנים עשר חדש - אסור ליהנות ממנו". כלומר, אסור לו ליהנות רק מאלו שמוגדרים "אנשי העיר", והם אלו ששהים בעיר שנים עשר חודש ויותר.  
אולם, "פחות מכאן - מותר". כלומר, מי ששהה בעיר פחות מכך - פחות מ"ב חודש, ממנו מותר לנדר ליהנות, לפי שאותו אחד אינו מוגדר "אנשי העיר" וממילא אינו נכלל בנדר.

**מקרה ב' - "מיושבי העיר".** כלומר, "המודר הנאה מיושבי העיר" - אדם אסר על עצמו ליהנות מ"יושבי העיר" (מיושבי עיר מסוימת, נדר שלא ליהנות מנכסיהם, מרכושם וכדומה). במקרה זה, קובעת הברייתא, "כל שנשתהא שם שלושים יום - אסור ליהנות ממנו". כלומר, אסור לו ליהנות רק מאלו שמוגדרים "יושבי העיר", והם אלו ששהים בעיר שלושים יום ויותר.  
אולם, "פחות מכאן - מותר ליהנות ממנו". כלומר, מי ששהה בעיר פחות מכך - פחות משלושים יום, ממנו מותר לנדר ליהנות, לפי שאותו אחד אינו מוגדר "יושבי העיר" וממילא אינו נכלל בנדר.

הנה כי כן, מפורש לפנינו בברייתא, שמי ששהה בעיר שלושים יום מקבל את התואר "יושבי העיר", ומי ששהה בעיר י"ב חודש מקבל את התואר "אנשי העיר".  
שים לב: מי ששהה בעיר מעל שלושים יום ופחות מ"ב חודש, פשוט הרבי שנחשב ככלל "יושבי העיר", שהרי לכלל אנשי העיר לא בא צריך.

ואם כן, ברייתא זו מסייעת לדברי רבא, בכך שהיא מציגה את ההבחנה בין "יושבי העיר" לבין "אנשי העיר" [=בני העיר].

באמצעות הבחנה זו נוכל לומר, וליתר דיוק, יוכל רבא לומר את תירוץ, שבעיר הנידחת מספיק לשהות שלושים יום כדי להיחשב כמוה, שהרי בפרשת עיר הנידחת

התורה ציינה את המונח "יושבי העיר" (כפי שצוטט לעיל), ומונח זה משמעו (כפי שראינו בברייתא) שהייה של שלושים יום:

\*\*\*  
\*\*\*

#### הלק ב: למה נדרשים י"ב חודש?

ענתה מעשרת הסוגיה שאלה אחרת על המשנה, וגם שאלה זו מתעוררת בשל דברי ברייתא. כך לשון הסוגיה:

"ולכל מילי [-ולכל הדברים] מי בעינן [-האם צריכים אנו] י"ב חדש? - והתניא: שלשים יום - לתמחוי, שלשה חדשים - לקופה, ששה - לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - למסי העיר!"

#### הסבר הקושיה

הסוגיה שואלת, האם לכל דבר ["לכל מילי"] שאנשי העיר מחויבים להשתתף בהוצאות שלו, נדרשת שהייה [-ישיבת] בעיר של י"ב חודש! - האם המדד להיחשב כאנשי העיר בכל הגבוות הללו הוא שהייה/ישיבת בעיר במשך י"ב חודש? - והרי בברייתא למדנו שיש זמנים שונים ואחרים!

#### הסבר הברייתא

הברייתא מפרטת חמשה סוגי מגבית הנערכים בעיר, והיא מפרטת לגבי כל מגבית, מהו פרק הזמן שמי ששוחה בעיר מחויב להשתתף בהן:

(1). "שלשים יום - לתמחוי". כלומר, מי ששוחה בעיר במשך שלושים יום, צריך להשתתף במגבית היתמחוי. וכו'. תמחוי = מגבית אוכל שאוספים עבור עניים. מגבית זו נערכה בכל יום ויום. על פרטיה ראה סוגית 'קופה של דקה'.

(2). "שלשה חדשים - לקופה". כלומר, מי ששוחה בעיר במשך שלושה חודשים, צריך להשתתף [-לשלם] במגבית 'קופה של דקה'. וכו': קופה של דקה = מגבית של כסף שאוספים עבור עני העיר. מגבית זו נערכת ביום שיש [בכל ערב שבת]. על פרטיה ראה סוגית 'קופה של דקה'.

(3). "ששה - לכסות". כלומר, מי ששוחה בעיר במשך ששה חודשים, צריך להשתתף במגבית הביגוד ולשלם כסף כשאר בני העיר, עבור רכישת בגדים לעניים.

(4). "עשעה - לקבורה". כלומר, מי ששוחה בעיר במשך תשעה חודשים, צריך להשתתף במגבית הקבורה ולשלם כסף כשאר בני העיר, עבור עלות הקבורה של העניים בעיר.

(5). "שנים עשר - למסי העיר!". כלומר, מי ששוחה בעיר במשך שנים עשר חודשים, צריך להשתתף במגבית 'מסי העיר' ולשלם כסף כשאר בני העיר, עבור עשיית 'מסי העיר'.

מה הם מסי העיר? - הצעות שונות הועלו להגנת מילים אלו.

יש שפירשו: עמודי העיר. יש שפירשו: חריצים ובקעים ואגמי מים שהיו עושים מסביב לחומת העיר. ויש שפירשו, שזה סוג מסוים של מס עירוני.

חוקרי משנה ותלמוד טוענים כי "מסי העיר" (או "מיסי העיר") = מיסי העיר. (המילה "מיסי" וכן "מיסיך מציינת מיסים).

אכן, אפשר שלא מדובר במיסים סתם, אלא במיסים עבור תיקון החומות, או כל דבר העשוי לשמירת העיר. אולם, אפשר שפסי העיר אינם דווקא מיסים הקשורים להגנת העיר, אלא לשאר צרכי העיר. [על כל העניין הזה, ראה: ריש ליברמן, תוספתא בפשוטה, סוטה, מ"ז, עמ' 694].

הסבר נוסף של הקושיה (לאחר שלמדנו את הברייתא)

על כל גמס, מן הברייתא הזו עולה, כי להרכב דברים אין צורך בהייה של י"ב חודש בעיר! (בעצם, למי המתואר בברייתא, רק לפסי העיר נדרשים י"ב חודש).

אם כן, תמוה, מדוע קובעת המשנה ואומרת "כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר – שנים עשר חודש", והרי להרבה דברים גם הגר בעיר פחות מ"יב חודש הוא כאנשי העיר!:

#### תשובת הסוגיה

הסוגיה עונה בדברים הבאים: "אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: כי תגן נמי מתניתין [=כאשר שנינו גם את משנתנו] שנים עשר חדש - לפסי העיר תגן [=שנינו]".  
**הסבר התשובה:** רב אסי עונה בשם רבו רבי יוחנן: אכן, לא לכל דבר צריך י"ב חודש [אלא להרבה דברים מספיק פחות זמן, וכפי שנתבאר בבבויטא], וכאשר ציינה המשנה שלנו את פרק הזמן של י"ב חודש – כתנאי להיחשב "אנשי העיר", היא התכוונה לדבר מסוים בלבד – היא התכוונה לעניין "פסי העיר" בלבד!

נמצא, שלמרות שהמשנה מטוסחת באופן כללי וגורף, לאמנתו של דבר, אין היא מדברת אלא במקרה פרטי ומסוים – היא מתייחסת רק לעניין פסי העיר! ובניגוד למשנה, הרי שהברייתא היא זו שנותנת את התמונה המלאה והגורחת על הזמנים השונים.

\*\*\*

#### חלק ג: מה מותר לגבות מיתומים?

הואיל והזכירו בסוגיה את פסי העיר, מתגלגלת כעת הסוגיה לעוד עניין הקשור לפסי העיר, ואגב כך, היא מסתעפת לעניינים הקשורים להשתתפות של יתומים בהוצאות הנוגשות לעיר בה הם מתגוררים.

#### ציעו עתה את דברי הסוגיה בהדרגה:

(א) "א"ר אסי אמר ר' יוחנן: הכל לפסי העיר ואפי' מיתמי, אבל רבנן לא, דרבנן לא צריכי נטירותא".

**הסבר:** הכול גובים מהם [=משלמים] לפסי העיר, ואפילו יתומים. אולם חכמים [=תלמידי חכמים] מהם לא גובים [=הם לא משלמים לפסי העיר], זאת משום שחכמים לא צריכים שמירה!

עניין זה "דרבנן לא צריכי נטירותא" = שתיח [=שתלמידי חכמים] לא צריכים שמירה, מוסבר במקום אחר בגמרא (בי"ב ז ע"ב), שתורתם ומעשיהם הטובים של ת"ח הם שמגנים עליהם. משום כך, אין אפשרות לגבות מהם מיסים עירוניים הקשורים לשמירת העיר ותגנתה, שהרי הם מוגנים גם כך, ולא זקוקים לאמצעי הגנה נוספים.

(ב) "אמר רב פפא: לשורא ולפרשאה ולטרוינא - אפילו מיתמי, אבל רבנן לא צריכי נטירותא".

**הסבר:** רב פפא מציינ שלוש דברים (שנסבירים לחלן), שגובים עבורם מכול אנשי העיר, וגם מיתומים. אולם, מתיח לא גובים, כי "רבנן לא צריכי נטירותא" – ת"ח לא צריכים שמירה. כלומר, ת"ח לא צריכים שמירה באמצעות הדברים הללו, שהרי יש להם שמירה טובה יותר – באמצעות תורתם ומעשיהם.

#### הסבר שלוש הדברים:

'שורא – תומה. הוצאות עבור תיקון החומה של העיר וחזקתה. (רש"י והמיוחס לרבמ"ה)

פרשאה – מרש. הוצאות עבור הפרשלים) או הסוסלים) המסתובבים סביב העיר על מנת לשומרה, או כדי לבדוק מה היא צריכה (רש"י והמיוחס לרבמ"ה)  
 טרוינא – שומר הנשק. (טרוינא הוא קיצור של שתי המילים: "נטר זינא". שומר כלי הנשק). הוא תאיש השומר על כלי הנשק של העיר. כלומר שומר על המבנה, המקום, שם הם נמצאים.

(ג) "כללא דמילתא: כל מילתא דאית להו הנאה מיניה - אפילו מיתמי".



**הסוגיה מסכתא:** כללו של דבר, כל דבר שיש לחם הטאה ממנו – גובים עבורו אפילו מן היתומים.

(ד) "רבה רטא צדקה איתמי דבי בר מריון] – רבה הטיל צדקה על היתומים של בית מריון, א"ל אביו, והתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבוים! א"ל: אגא לאחשוכינהו קא עבידנא" – אמר לו: אני, להחשיב אותם עשיתי זאת.

**הסבר:** הסוגיה מביאה עתה את המעשה הבא: רבה הטיל צדקה [=רטא צדקה], היינו גבה כסף לצדקה מן היתומים של בית "מר מריון". "יבר מריון" היה אדם אחד, עשיר גדול, וכאן מדובר לאחר פטירתו, שרבה גבה צדקה מן היתומים שחשאר. על גבייה זו שאל אביו את רבו, (ששמו היה) רבה: והרי רב שמואל בר יהודה שונה [לומד ומלמד – תני]: "אין פוסקין צדקה על היתומים, אפילו לפדיון שבוים!" כלומר, לדעת רב שמואל בר יהודה, אסור לגבות צדקה מיתומים, ואפילו אסור לגבות מהם עבור פדיון שבוים, ואם כן, היאך אתה גבית מהם צדקה בניגוד לחלכה!

זכור: הסיבה שאין גובין צדקה מן היתומים היא משום שפן היתומים גובים רק כאשר הגבייה מועילה גם לחם והם נהנים ממנה. כמו גבייה לצורך הגנת העיר (פסי העיר, שורא, פרשאה, טרינא), שאז גם היתומים נהנים ממנה. אולם צדקה – אין היתומים נהנים ממנה. משום שכל הכסף ניתן לעניים ולנוקקים, ולא "חוזר אליהם" באיו שהיא צדקה! – לכן קבע רב שמואל בר יהודה: "אין פוסקין צדקה על היתומים!"

לשאלת אביו, השיבו רבה: וכן, באופן עקרוני אין לגבות צדקה מן היתומים. אולם אני גביתי מהם לא עבור העניים (שהו באמת אסור) אלא גביתי עבורם – עבור היתומים עצמם! – כדי שיהשיבו אותם האנשים הגרים בסביבתם, ויכבדו אותם! שכן, דרך העולם היא לכבד את העשירים, וכאשר יראו ויידע שהיתומים הללו נתנו הרבה צדקה יכבדו אותם!!

נמצא שבמקרה הזה, למרות שמדובר בצדקה, פועל הכלל שקבעה הסוגיה (לעיל כאן, אות ג): "כל מילתא דאית להו הטאה מיניה - אפילו מיתמי!"

\*\*\*

#### **חלק ד: המעשה באיפרא הורמיו רב יוסף**

מאחר שהוכיחו את מימרת רב שמואל בר יהודה בעניין צדקה ופדיון שבוים מביאה הסוגיה את המעשה הבא (שבו באה לידי ביטוי מימרה זו):

"איפרא הורמיו אימית דשבור מלכא, שדרה ארנקה דינרי לקמית דרב יוסף, אמרת: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה? א"ל אביו, מדתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבוים, שמע מינה: פדיון שבוים מצוה רבה היא".

#### **הסבר המעשה:**

המעשה מותח בקביעה: "איפרא הורמיו אימית דשבור מלכא" = איפרא הורמיו הייתה אמו של המלך שבור.

כך היה שמה של האמא הזאת. איפרא הורמיו. היסטוריונים מעירים, כי מדובר כאן באמא של שבור השני, שמלך בשנים 379-389 לספ. מלך זה תומלך כבר בלידתו ולכן זכה למלוך שנים כה רבות. כמו כן, מאחר שהומלך מיד עם לידתו, לכן לאמו הייתה השפעה רבה עליו במשך שנים רבות.

אישה זו, כך מסתבר ממוקורות נוספים, הייתה בקשר טוב עם חכמי התלמוד בבבל, אף כיבדה אותם והעריצה אותם. ולאור זו יובן הפרט שיוזכר כמעשה עתה:

"שדרה ארנקה דדינרי לקמית דרב יוסף, אמרה: ליהו למצוה רבה" = שלח צרור [=ארנקה] של דינרים אל האמורא רב יוסף, ואמרה לו, שיהיה [=שיינתן] הכסף הזה למצוה גדולה:

עתה רב יוסף היה בהתלבטות מה לעשות עם הכסף. לשון אחר: הוא שאל את עצמו, איזו מצוה יש שהיא מוגדרת "מצוה רבה"? וכפי שמספר התלמוד: "ויתב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה?" = ישב רב יוסף והיה מעיין בה בשאלה זו - מה היא מצוה גדולה - שאוכל לקיים בה את התנאי של איפרא הורמינו!

ואז, אמר לו אביו: "מדתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו למדיון שבויים, שמע מינה: מדיון שבויים מצוה רבה היא" = מכך ששנה רב שמואל בר יהודה, שאין פוסקין צדקה על היתומים, ואפילו לא לפדיון שבויים, שומע אתה מכאן, שפדיון שבויים זו מצוה גדולה!

שים לב: הדיוק של אביו הוא מן המילה "אפילו". כלומר, אביו שאל את עצמו, לשם מה, רב שמואל בר יהודה היה צריך לומר שאין גובין צדקה מן היתומים, ו"אפילו לפדיון שבויים" - למה הוא הדגיש שאפילו לפדיון שבויים אין גובין מתן? - על כרחך (כך נעה אביו לעצמו) משום שהיה מקום לומר, שגם אם אין גובין מן היתומים צדקה, לפדיון שבויים בכל זאת נגבה מחס, ולמהו - משום שפדיון שבויים זו מצוה גדולה וחשובה ביותר! (גם יותר גדולה מצדקה) זו הסיבה שבגללה הדגיש רב שמואל בר יהודה, שאפילו למצוה הגדולה והחשובה זו (פדיון שבויים) - אין גובין מן היתומים!

סוף דבר, פדיון שבויים היא מצוה גדולה, וזו הייתה הצעת אביו לרב יוסף - שהכסף שניתן ע"י איפרא הורמינו ישתמשו בו למצוה גדולה זו - לפדיון שבויים.

### "המניח את הכד" (ב"ק כו ע"ב) - סכום הסוגיה

#### המשנה

חלק א (רישא):

"המניח את הכד ברשות הרבים, ובא אחר, ונתקל בה ושברה - פטור".  
(כלומר, פטור הנתקל מלשלם על הכד ששבר).

חלק ב (סיפא):

"ואם הוזק בה - בעל החבית חייב בנזקו".

(כלומר, אם הנתקל הוזק מן הכד או מן השברים, בעל החבית חייב לשלם לו על הנזק).

#### לחנות המשנה: יש לשלם לבי לפרטים הבאים:

א) "היינו כד היינו חבית". כלומר, אין הבדל בין "כד" לבין חבית" כלשון בני האדם, וגם תמנן, כלשון, לא מבדיל ביניהם.

ב) המשנה מדברת על "נתקל". כלומר, מי שבשוגג, בלא כוונה, תוך כדי הליכתו לא שם לב ונתקל ושבר את הכד/חבית.

לו המשנה הייתה מדברת על מי ששבר במוד, בכוונה, כי אז, היה ניסוחה שונה - היא לא הייתה אומרת (כנסח שלמיט): "ובא אחר ונתקל בה השברה", אלא אומרת בניסוח מקוצר: "ובא אחר ושברה".

#### חשובות התלמודית

חלק א: זיון ראשון ברישא של המשנה

#### שאלת הסוגיה

הסוגיה פותחת בשאלה: "אבאי פטור? - איבעי ליה לעיני ומידי".  
(תרגום: מדוע פטור, היה לו להתבונן וללכת).

ביתר ביטור: הסוגיה מניחה בשלב הזה כי "נתקל - פושע הוא וחייב".

כלומר, אדם המהלך ברה"ר נדרש להתבונן ולהביט בדרכו, ואם לא התבונן ונתקל ושבר חפץ אשר שייך למישהו, עליו לשלם. (ואגב, החיתקלות הייתה שלא בכוונה, אבל עצם החיתקלות נחשבת למעשה של פשיעה, לפי שהיה על אותו אדם להזהר, להיות עירני, "לפתוח עיניו", לשלם לב היכן הוא מהלך - ובאחר שלא עשה כן, דנים את החיתקלות שלו כפשיעה).

לאור הנחה זו, שנתקל פושע הוא, תמחה הסוגיה, אם כן, מדוע המשנה אומרת שנתקל פטור מלשלם, והרי יתהוון מחייב, ובעצם, החלכה מחייבת שיתא חייב לשלם!

#### שלושת הירחי האמוראים

1] "אמרי דבי רב משמיה דרב: בממלא רשות הרבים כולה חביו".

2] "שמואל אמר: באפילה שני".

3] "רבי יוחנן אמר: בקרן זית".

המשותף לשלושת האמוראים הללו הוא, שהם מקבלים את הנחה הקודמת - ש"נתקל פושע הוא וחייב". עם זאת, לדעתם, כך הוא הדין בדרך כלל, אבל, המשנה מדברת במקרה מיוחד, שבו "נתקל - אנוס הוא ופטור".

וכל אחד מן האמוראים שלפניו מציע אופן מסוים בו הנתקל אנוס, ולדעתו, כאופן הזה מדברת המשנה.

-- להעמדת המשנה באופן מסוים קוראים: "אוקימתאי". נמצא, שכל אחד מן האמוראים הללו, בעצם, מציע "אוקימתאי" למשנה שלפניו.

#### מסד תלמידי האמוראים:

[1] לפי רב - המקרה עליו מדברת המשנה הוא ש"המניח את הכדי" מילא את רה"י כולה חבית. באופן זה, קשה לדרוש מן העובר ברה"י שיהיה באופן מוחלט שלא לפגוע בשום חבית, ולכן אם שלא בכוונה נתקל ושבר הוא "אנוס" ופטור.

-- יחס אל לב, כי למרות שלפי רב המשנה מדברת ב"ממלאו רה"י כולה חביות", המקרה המתואר במשנה הוא "המניח את הכדי", ולא בגלל שהונח כד אחד בלבד (שהרי מדובר ב"ממלאו"), אלא כי לרוב רק כד אחד ישבר ע"י הנתקל.

[2] לפי שמואל - המקרה עליו מדברת המשנה הוא "באפילה". כלומר, או בלילה אפל, או אפילו בשעות חיום כאשר הראות עמומה ובלתי אפשרית [בגלל ערפל וכדומה]. במקרה שכזה, אי אפשר לדרוש מן המחליך ברה"י שיתבונן היכן הוא מהלך, שהרי אי אפשר להתבונן, ולכן אם נתקל ושבר - אנוס הוא ופטור.

-- יחס אל לב, כי מלשונן של שמואל "באפילה" [שלא אמר "בלילה שני"], משתמע, שלא הוזמן הוא סיבת הפטור אלא המציאות - מציאות של אפילה מחשיכה את הנתקל לאנוס ופטור!

[3] לפי רבי יוחנן - המקרה עליו מדברת המשנה הוא "בקרן וזית". כלומר, הכד הונח ממש מעבר לפינת הרחוב - מיד לאחר הסיבוב. במקרה שכזה, קשה על המחליך ברה"י לשים לב לנוכחות של כד, שהרי כשהולך לאורך הרחוב לו רואה את הכד, ומיד לאחר שפנה (ימנה או שמאלה, בהתאם לצדדי הרחוב) או נתקל בכד. הואיל ולא הייתה לו שהות (או אפשרות של ממש) לראות את הכד מבשר מועד, לכן הוא נחשב לאנוס ופטור.

\*\*\*

#### חלק ב: דיון ממוקד בתירוצו של רב

שנה דנה הסוגיה בתירוצו של רב - היא מעלה קושי מסוים לבני ומיישבת אותו.

#### הקושי שמעורר רב פפא:

"אמר רב פפא: לא דיקא מתניתין אלא או כשמואל או כרבי יוחנן, דאי כרב - ממי אריא נתקל, אפילו שבר נמי!"  
[תרגום: אמר רב פפא: לא מתיישבת יפה משנתנו אלא או כחסברו של שמואל, או כחסברו של רבי יוחנן. שכן, אם יש להעמידה כחסברו של רב, כי אז, מדוע מדבר החסו של המשנה ב"נתקל", הרי אפילו אם "שבר" בכוונה - גם כן יתא אותו דין, שפטור].

ביתר ביטוי: לפי האוקימתא של שמואל ושל רבי יוחנן, מובן יפה דין המשנה [כרישא]. שכן, "אפילה" ו"קרן וזית" הן סיבות מוגזקות לפטור את הנתקל מלשום - שהרי במקרים שכאלו הוא אנוס.

כמו כן, ברור הדבר, שאם האדם שובר במתכוון את הכד, אפילו במקרים אלו [של אפילה וקרן וזית], כי אז, יתא הייב לשלם.

אם כן, מובן יפה מדוע מדברת המשנה על "נתקל", כי הדין האמור ברישא - שפטור מלשום - הולם רק מקרה של "נתקל" [ולא מקרה של שבר בכוונה].

אבל, לפי האוקימונטה של רב, המשנה מדברת ב"ממלא רשות הרבים כולה חביות". והנה, במקרה שכזה, ברור הדבר, שגם השובר ככוונה – כדי לפלס לו דרך מעבר ברשות הרבים – הוא פטור על מה ששבר – שהרי אין אדם רשאי לחסום את רשות הרבים לאנשים המחללים שם [כפי שנהג במקרה זה בעל החביות], ומה יכול היה הנחלקי שם לעשות?

אם כן, לפי רב, יכול היה התנא של משנתנו ללמדנו דבר חיידוש גדול יותר, שגם מי ששובר ככוונה – פטור! (ובמקום לומר: "ובא אחר ונתקל בה ושברת - פטורי", היה לו לומר "ובא אחר ושברת - פטורי".)

ומכך שלא השמיע התנא את דין ה"פטורי" אלא בנתקל ולא בשבר – משתבוע יותר כפירוש שמהאל רבי יוחנן [שלדעתם, באמת, דווקא הנתקל פטור] – ולא כפירושו של רב.

-- וישם אל לב, כי כאשר אומר רב פנא "אפילו שבר נמי" – וכוונתו שגם השובר ככוונה היא פטור, הכוונה רק לשבירת חביות שטערה לפילוס דרך מעבר ברשות הרבים – אבל על שבירת חביות יחס, או שבירה שהיא מעבר לכמות הנדרשת למעבר ברה"י – ברור הדבר שהשובר יהא חייב, לפי שדינו או ככל אדם המזיק לכסי חבירה.

#### תשובת רב זבדי:

"אמר רב זבדי משמיה דרבא: הוא הדין דאפי' שבר, והאי דקתני 'נתקל' – אידי דבעי למתני סיפא 'ואם הוזק בה' – בעל החבית חייב בבזקו', דדוקא נתקל, אבל שבר לא – מאי טעמא? – הוא דאזיק אנפשיה, קתני רישא 'נתקל'." [תרגום: אמר רב זבדי משמו של רבא – אותו הדין יהיה גם בשבר ככוונה, וה שונה [התנא במשנתנו] את המקרה של נתקל, זה בגלל שהוא רוצה לשנות את הסיפא [שבר טמרי]: "ואם הוזק בה [הנתקל] – בעל החבית חייב בבזקו", שדין זה [התאמור בסיפא] הוא דווקא בנתקל, אבל בשבר לא! – לא יהא דין זה שחייב בעל החבית] – מדוע לא? – משום שמי ששבר הוזק לעצמו – לכן שנה [התנא] את הרישא במקרה של נתקל.

#### ביתר ביאור:

רב זבדי בא לענות על הקושי שמעורר רב פנא. לדעת רב זבדי, משנתנו מווישבת יפה גם לפי חסברו של רב, וכאופן הבא: אמנת, אומר רב זבדי, אם מדובר, לשיטת רב, ב"ממלא רה"י כולה חביות", אז אין, מותר לשבר ברה"י לכתחילה לשביר חבית או חביות – וזאת כדי לפלס לו דרך מעבר ברה"י, ובאמת השובר ככוונה במקרה שכזה – פטור מלשלם. הסיבה שבגללה שנת התנא את המקרה ברישא של המשנה בנתקל – היא לא משום שהדין הוא אמור דווקא בנתקל, אלא משום שהתנא רוצה לשנות מיד לאחר הרישא את הסיפא – ודין הסיפא טמרי דווקא בנתקל!

שהרי בסיפא טמרי "ואם הוזק בה" – בעל החבית חייב בבזקו". וברור הדבר, שהדין הזה הוא דווקא במי שנתקל [שלא ככוונה], שאז, ורק אז, אנו אומרים לבעל החבית שלם על נטקו. אבל, אם אדם שבר ככוונה תחילה וניזוק – אפילו במקרה של "ממלא רה"י כולה חביות" [נשמתי לו לשבור כדי לפלס לו דרך], אין מקום לחייב את בעל החביות – לפי שהאדם השובר הוא שמוזק לעצמו במעולת השבירה – ולא בעל החבית הוזק לו! [ואם כן, על השובר [ברשות], במקרה זה] להוחר שלא להזיק לעצמו – ואין הוא יכול לתבוע תשלומי נזק מבעל החביות].

משום כך, אומר רב זבדי, שונה התנא את הרישא דווקא במקרה של נתקל, כדי שמייד אחריה הוא יוכל לשנות את הסיפא [כפי שהיא לפנינו] – שדין הסיפא אמור אך ורק בנתקל.

נמצא, כי במקרה של "ממלא רה"י כולה חביות" – הנתקל, אפילו השובר [כדי לפלס לו דרך] – פטור מלשלם לבעל החביות על מה ששבר. לשומת זאת, לנבי נזק שגרמו החביות לנתקל או לשובר [ואם הוזק ברה"י] – אז יש הבדל הלכתי ביניהם: לנתקל – בעל החביות חייב לשלם על נזק, אבל לשובר – אין הוא חייב לשלם.

– שים לב: אפשר עדיין לשאול, שישנה התנא את דין הרישא כשבר, וכסיפא יאמר כמפורש  
"ואם נתקל בה וחזק – בעל החבית חייב בזקוף", ובאופן זה ילמדנו התנא את הכלל  
על כך יש לענות: שהתנא חזקף לשמור על אחדות במשנה – והוא חזקף שהרישא  
והסיפא ידברו על אותו נושא – "נתקל".  
[וזאת, כפי הנראה, משום שהיו למידים את המשניות בעל פה, ומרכיב "האחידות" של  
רישא וסיפא במשנה הקל, באופן משמעותי, על זכרון החומר שבמשנה].

**חלק ב: דיון שני ברישא של המשנה**  
עתה בא בסוגיה תירוץ חדש, השונה משלושת תירוצי האמוראים – רב, שמואל ורבי יוחנן.  
לפי התירוץ שיבוא עתה בסוגיה, אין לקבל את הנחת המקשן, כי "נתקל פושע הוא וחייב",  
אלא יש לומר כי באמת "נתקל – אנוס הוא ופטורי".

כך הוא לשון הסוגיה עתה:  
"אמר ליה ר' אבא לרב אשי: הכי אמרי במערבא משמיה דר' עולא: לפי שאין  
דרך של בני אדם להתבונן בדרכים.  
[תרגום]: אמר לו רבי אבא לרב אשי: כך אמרו בארץ ישראל משמו של ר' עולא:  
[הנתקל פטור] – משום שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים].

ביתר ביאור: לפי דעת חכמי ארץ ישראל [במערבא], הנתקל ברה"י – איינו אשם, לפי  
שאין דרכן של בני אדם ילכת עם הראש למוטה ולהתבונן בכל עת על הנמצא בדרכם, [אלא  
הם שקונים בהרחיקים ובמחשבות – בעניינים שלהם] ומשום כך, המחלף ברה"י, שנתקל  
ובלא כוונה שבר – פטור מלשלם.  
משמתינו מדברת אטא, בכל מקרה של "נתקל" – אפילו באור יום, ואין צורך באוקימתות  
המיוחדות של האמוראים הקודמים – משום שיהתגיף אמרי, שהנתקל – לעולם – פטור.

\*\*\*

**חלק ד: המעשים בנדרתא ובפומבדיתא**  
הסוגיה חותמת בשני מקרים, האחד שאירע בנדרתא והאחר שאירע בפומבדיתא, והיא  
דנה במקרים הללו.

כך הוא לשון הסוגיה עתה:  
"הוה עובדא בנהרדשא - וחייב שמואל, בפומבדיתא – וחייב רבא". [תרגום]: היה  
מעשה – באחד שהגיה כד. ברה"י, ונתקל בה מישחו ושברה – וחייב שמואל את  
הנתקל לשלם. וכן היה מעשה דומה בפומבדיתא, וחייב רבא את הנתקל לשלם].

הערות אגב: בצלע הראשונה הניסוח הוא מלא: "הוה עובדא בנהרדשא וחייב שמואל", ואילו  
בצלע השנייה הניסוח מקוצר: "בפומבדיתא וחייב רבא".  
בעצם, היה צריך להיאמר בצלע הזו: "הוה עובדא בפומבדיתא וחייב רבא", אלא שזו דרכו של  
התלמוד, שהוא מפחית מילים בצלע השנייה, לפי שהוא סומך על הניסוח המלא שבצלע הראשונה,  
ומתיר ללמד את התלמוד "להשלים" לבד את החסר – על סמך הצלע הראשונה.

**על כך מקשה הסוגיה:**  
"בשלמא שמואל – כשמעתי, אלא רבא – לימא כשמואל סבירא ליה?"  
[תרגום]: בשלמא = בשלום. כלומר, זה טח ומתיישב יפה מה שפסק שמואל [שחייב  
הנתקל לשלם], לפי ששמואל כשמעתי [כדעתו, כשיטתו]. אלא רבא – האם נאמר  
שהוא סבור כשיטת שמואל, שלכן חייב את הנתקל לשלם!]

ביתר ביאור: לפי שמואל, יש לחנוח שהמקרה שאירע בנדרתא היה באור יום – ולכן חייב  
שמואל את הנתקל, שהרי לשיטת שמואל "נתקל – פושע הוא וחייב". ורק במשנה – במקרה

מיוחד – "ביאליחי", פטור את התקל – אבל בשאר כל המקרים עליו לשלם. אבל רבא, כלום גם הוא סבור כשיטת שמואל שיינתקל מושע הוא וחייבי!

שים לב: את שאלת התלמוד - "אלא רבא לימא כשמואל סברא להי"ו - אפשר להסביר בשני אופנים:

#### אופן א' - האם אנו מוכרחים למר שגם רבא סבור כשמואל?

לפי אופן הבנה זה, התלמוד בעצם שואל, מדוע חייב רבא את התקל, האם גם הוא סבור כשמואל? – שכן, חכמי התלמוד נוטים לקבל את הניגוח השנייה בסוגיה, היא שיטת מערבא, ולכן מבררים כעת חכמי התלמוד האם אנו מוכרחים למר שרבא סבור כשמואל, או שמא אפשר למר שרבא סבור כמערבא. (שים לב: באופן עקרוני, לאופן הזה, אין מניעה למר שרבא סבור כשמואל, אלא שחכמי התלמוד מצדדים בשיטת מערבא, והם יעדיפו להראות שגם רבא סבור כמערבא).

הנה, אם באמת רבא (לא כשמואל, אלא) כשיטת מערבא, או אז, "נתקל – אנוס הוא ופטורי", ואף אם מדובר באור יום – היה על רבא לפטור את התקל – שהרי "אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכי" – ומדוע, אפוא, חייב רבא את התקל, במעשה שהיה בפומבדיתא?!

#### אופן ב' - הרי לא מסתבר ולא ייתכן שרבא סבור כשמואל?

לפי אופן הבנה זה, התלמוד בעצם שואל, מדוע חייב רבא את התקל, והרי לא מסתבר שתמו סבור כשמואל? – שכן, מן הסתם, רבא שחי מאוחר יותר, אוחז בשיטת המאוחרת יותר - היא שיטת "מערבא" משמו של ר' עולא. (שים לב: שיטת רב, שמואל ורבי יוחנן - מייצגת את שני הדורות הראשונים של האמוראים. שיטת מערבא משמיה דר' עולא - מייצגת את שיטת הדור השלישי והרביעי).

ואם כן, מנאחר שמסתבר יותר שרבא כשיטת מערבא, או אז, "נתקל – אנוס הוא ופטורי", ואף אם מדובר באור יום – היה על רבא לפטור את התקל – שהרי "אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכי" – ומדוע, אפוא, חייב רבא את התקל, במעשה שהיה בפומבדיתא?!

שים לב: לשני האופנים בהבנת השאלה, תשובת רב פפא (שתבוא מעכשיו בסוגיה) מתפרשת באופן זהה. לפי תשובת רב פפא, רבא אכן סבור כשיטת מערבא, אלא שהמקרה שאירע בפומבדיתא היה "מקרה מיוחד", ולכן רבא חייב בו - וכפי שיוסבר עתה.

\*\*\*

#### תירוץ רב פפא:

"אמר רב פפא: קרנא דעצרא הו', דכין דברשות קעבד, איבעי ליה לעינף ומיזל"  
[אמר רב פפא: קרן זוית הסמוכה לבית חבד היה [המקרה בפומבדיתא], ושם מניחים תביות ברשות הרבים, וטשים ואת ברשות בני העיר - על דעתם ובהסכמתם, ולכן, היה לו לזרם העובר שם להתבונן וללכת].

שים לב: בקרנא דעצרא, הואיל ובאים רבים עם כריהם למלא שמן, ויש שאולצים להמתין בחוץ, לכן הסכימו בני העיר, שאנשים יעמידו כדים ותביות ברשות הרבים, באזור הסמוך לקרנא דעצרא. אמור מעתה, הואיל וזוהו מקום שסכים להנחת כדים, לכן נדרשה משנה זו: הירוח מן החולק שם, ואף אם ייתקל שלא בכונה ויסבור שם כד, יהיה חייב לשלם.

לפי תירוץ רב פפא, המעשה בפומבדיתא היה במקרה מיוחד - "קרנא דעצרא", במקרה זה, גם לרבא [וגם לשיטת מערבא] - "נתקל מושע הוא וחייב" - שכן הוא יודע [ובעצם, הכול יודעים], שיש שם, באותו מקום, הרבה תביות, ועל החולק שם להיזהר שלא לשוברים. - הואיל וזה היה המקרה בפומבדיתא - לכן חייב רבא את התקל.  
אבל, באמת, "במקרה רגיל" היה רבא פוסק את התקל - לפי שגם רבא סבור כשיטת המאוחרת - שיטת מערבא, ש"אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכי".

\*\*\* \*\* \*

דגשים נוספים בסוגיה "תמניה את חבדי" לליבון ולחידוד הדברים - האמנעי בריקה נוסף להבנת תכני הסוגיה חיונית.

[1] החברלים העיקריים בין החלק הראשון בסוגיה לחלק האחרון:

בחלק הראשון:

א) בחלק הראשון הסוגיה סבורה כי "נתקל מושע הוא וחייב", כאשר הנימוק להיותו "מושע" [אחראי ואשם] הוא: "איבעי ליה לעיובי ומידי" [=היה לו להתבונן וללכת, היינו להיות זהיר וערני ולשים לב תיכן מתלך].

ב) באיזה "נתקל" מדובר במשנה?

מאחר שזו גישת הסוגיה, לכן היא תמחה, מדוע במשנה נאמר שנתקל פטור ושלשה אמוראים [רב, שמואל ורבי יוחנן] הציטו, שחמשה מדברת במקרה מיוחד – שבו הנתקל אנוס, וכל אמורא הציטו מקרה אחד של "אנוס".

לעומת זאת, בחלק השני:

א) בחלק השני הסוגיה סבורה כי "נתקל אנוס הוא ופטור",

כאשר הנימוק להיותו "אנוס" הוא, "לפי שאין דרך של בני אדם להתבונן בדרכים".

ב) באיזה "נתקל" מדובר במשנה?

מאחר שזו גישת הסוגיה, מובן יפה האמור במשנתנו שנתקל פטור, כי זה דינו של הנתקל – שהוא אנוס ופטור, ואין צורך להעמיד את המשנה במקרים מיוחדים, כי "תמיד" הנתקל נחשב לאנוס.

ג) מה היה המעשה במומבדייתא שבו חייב רבא?

אכן, מאחר שנתקל אנוס, הית קשה לסוגיה לתבין, מדוע חייב רבא במקרה של "נתקל", שהתרחש במומבדייתא, והרי רבא אמור לאחוז בשיטת מערבא משמית דרי עילא, שנתקל אנוס ופטור.

ובעניין זה ישב רב פפא ובאר, שגם לשיטת זו, יש מקרה מיוחד שבו נתקל מושע, והו

ביקרא דנצרא". נמצא, שלעומת החלק הראשון בסוגיה בו היפשו אוקימתא למשנה, שבה הנתקל אנוס, הרי שבסוף הסוגיה היפשו אוקימתא למעשה במומבדייתא, שבו הנתקל מושע.

\*\*\*

[2] ההסכמות שבין החלק הראשון בסוגיה לחלק האחרון:

א) המחלוקת

המחלוקת בין חטיבת האמוראים בדורות הראשונים [רב, שמואל ורבי יוחנן], לבין חטיבת האמוראים בדורות המאוחרים יותר [רי עילא, רבא ורב פפא] היא מהו היחס ל"נתקל" במקרה 'רגיל'.

שיטת רב, שמואל, ורבי יוחנן – נתקל [בדרך כלל] מושע הוא וחייב.

שיטת רי עילא, רבא, ורב פפא – נתקל [בדרך כלל] אנוס הוא ופטור.

ב) לפי כולם - נתקל אנוס, במקרים הבאים:

1) "בממלא רשות-הרבים כולה הביות"

2) "באפילה"

3) "בקרן זית"

שים לב, מי שאחוז בשיטה שנתקל בדרך כלל "מושע" [=רב, שמואל ורבי יוחנן] הוא שאמר שבמקרים הללו הנתקל אנוס. אם כן, בוודאי ובוודאי שמי שסובר שבוך כלל הנתקל אנוס, הרי שכאן הוא לבטח אנוס [ובעצם הוא "אנוס" מעמיים – מגד עצם היותו נתקל – שאין דרך של בני אדם להתבונן בדרכים", ומגד הבעיה הנספת של אפילה, קרן זית וכו'.



ג) לפי מולם – נתקל פושע במקרה האנ:  
קרטא דעצרא:

שים לב: מי שאוחז בדעה, שבקרטא דעצרא התקל הוא "פושעי" (רב פמא, ולדברי רבא), זה מי שסובר, שבדרך כלל התקל הוא אנוס! (ועם זאת, בקרטא דעצרא הוא פושע, כי שם מקובל שמונחים כדים ברחיו). אם כן, מי שסובר שבדרך כלל התקל הוא פושע (רב, שמחל ורבי יוחנן), בוודאי ובוודאי שבקרטא דעצרא, לדעתו, ייחשב התקל לפושע (ובעצם הוא "פושעי" פעמיים – מצד עצם היותו נתקל – "איבעי ליה לעיוני ומיולי", ומצד הבנייה תוספת, שהוא מחלך במקום שדרכם של בני אדם לשים כדים וחביות ברשות הרבים!).

**"זיוין וגזוטראות" (ב"ב ס ע"א-ע"ב) - סכום הסוגיה**

**המשנה**

**חלק א:**

לפי חכמים, "אין עושין חלל תחת רשות הרבים (ומהו החללו) - בורות, שיחין ומערות".  
 (שיחין - חפירה מאורכת, מערות - חפירה מקורה).  
 שים לב: הדעה הראשונה במשנה היא סתמית וללא שם. אפשר לקרוא לדעה זו בשם: "יתא קמאי (=התנא הראשון - במשנה או בבבליהא). הסוגיה התלמודית (הללן) בתרה לקרוא לדעה זו בשם: "חכמים".

**נימוקם של חכמים** (שלא נאמר במשנה) הוא: חוששים שהדבר יגרום נזק לבני רשות הרבים. ואפילו אם החופר יאמר שהוא ישלם כל נזק, לכשיארע לבני רשות הרבים, אין אנו מתירים לו לחפור. זאת משום שאנשים מעדיפים לא להינזק כלל, מאשר להשאיר את החפירות ברה"ר ועמם את הסיכון שאולי הם יינזקו - למרות שמוכסח להם שיקבלו על כך תשלומים (מעבר לכך שמוטב לבני רה"ר לא להינזק מאשר להינזק ולקבל ממון, הרי שגם שכל תביעה מסוגית מצריכה מעורבות של בית דין וגורמת טרחה ובובזיו זמן).

**רבי אליעזר מתיר - כדי שתחא עגלה מהלכת וטעונה אבנים**.

לפי רבי אליעזר - מותר לעשות בורות וכו', וזאת בתנאי החופר מכסה אותם בכיסוי מספיק חזק, המאפשר מעבר של עגלה מלאה באבנים (על הכיסוי). ובלשונו: "כדי שתחא עגלה מהלכת" (על הכיסוי), "וטענה אבנים" (מעד שהיא טעונה אבנים - ומשאא אפוא כבד ביותר).

**חלק ב:**

**"אין מוציאין זיוין וגזוטראות לרשות הרבים" - (זיוין = קורות קטנות, גזוטראות - קורות גדולות בולטות) הסיבה - שמא יגרום הדבר נזק לבני רה"ר - שיתקלו וייכשלו בהם. כמו כן, עצם קיומם, מפריע להליכה נוחה בכל שטח ברשות הרבים.**  
**"אלא אם רצה כונס לתוך שלו ומוציא" - אם בכל זאת רוצה האדם להוציא זיוין וגזוטראות, עליו להכניס את הכותל לתוך השטח הפרטי שלו, ואז יכול להוציא עד גבול רשות הרבים. באופן זה הזיוין והגזוטראות בולטות בשטח הפרטי בלבד.**

**חלק ג:**

**"לקח חצר ובה זיוין וגזוטראות - הרי זו בחזקתה".**

מי שקנה מחברו חצר, והיו בה זיוין וגזוטראות הבולטים לתוך רשות הרבים, החצר הזו היא "בחזקתה" - "בחזקת כשרותה". כלומר, אין אנו דורשים מן הקונה לכנוס לתוך שלו, אלא אנו אומרים, שכודאי הבעלים הקודמים נהגו כהלכה, ולא הוציאו אלא בתוך השטח הפרטי שלו בלבד.

שים לב: חוקה = אחיזה - אחיזה במציאות הנכסית/העכשווית. בהלכה שכמשנה אנו אחידים במצב הקיים ומניחים שהכול נעשה כהלכה. לעיתים (כפי שיבאר להלן), מדרשת "חזקת שלוש שנים", שהיא מלמדת שיש לאחוז במצב הקיים ולהניח שהכול נעשה כהלכה.

**ביתר באור:** אדם שיש לו בית, כאמור לעיל, אינו רשאי להוציא זיוין וגזוטראות לרשות הרבים אלא רק בתוך השטח הפרטי שלו.

ואם אדם הוציא זיוין וגזוטראות החוצה, יש לו 2 דרכים לחזיקה שהוא נהג כהלכה והוציאו בתוך שלו: **האחת: עדים**, כלומר, שיביא שני אנשים (=עדים) שיעידו שהוא הוציאו בתוך שלו (למשל, שראו שהוא שבר את הקיר, ובנה אותו מחדש מסר או שניים אחרת, ואת הקורות הוציאו בתוך השטח שנתפנה). **השנייה, חוקת שלוש שנים**, כלומר, שיטען שהוא הוציאו בתוך שלו, ותמוכחה לכך היא שעברו שלוש שנים, שבהן לא מוחו בו בני רה"ר ולא הביעו את התנגדותם לדבר, ומדוע שתקו ולא מוחו - כי ידעו שהוא נהג כהלכה והוציאו בתוך שלו!

אולם, כל מה שאמרנו עתה הוא במקרה רגיל, שאדם נר בביתו והוציאו זיוין וגזוטראות. אולם, כאשר אדם קונה בית או חצר, ויש בה זיוין וגזוטראות בולטים, קבעו חכמים שאין צורך - לא בעדים ולא בשני חוקה (=3 שנים), אלא אנו (=בית הדין) טוענים עבורו, שלכסח המוכר נהג כהלכה והוציאו בתוך השטח שלו, ולפיכך הקונה יכול להשאיר את המצב כפי שהוא, ואינו מדרש לקצוץ את הקורות הבולטות, או להסיג אותן לאחור.

להבנת דין המשנה יש לזכור - בעולם הקודם, שלא כמו בימינו, לא היו מפות, ולא היה גבול ברור בין רשות הרבים לבין רשות היחיד (הרעובות לא היו כמו היום, כבישים סלולים ומדרכות), כך שנאשר זיזין וגזוטרואות בולטים מן החצר או הבית אל "רשות הרבים", אי אפשר לדעת בוודאות, אם אמנם הם בולטים לשטח רשות הרבים, או אולי זה השטח של בעל הבית או בעל החצר, תנאי רשות הרבים מתעקל מסביב! - ולכן צריך שני ערים או שני חוקים. (אמנם, כמקרה שאדם קנה - או אז, הוא יתנהג" בחוקה מיוחדת שהגבול בהלכה, וכפי שבארנו לעיל).

שים לב: לפי ההלכות של המשנה, אין כל אפשרות להוציא זיזין וגזוטרואות לרשות הרבים, ואין אפשרות גם לקבל מבני רשות הרבים אישור הסכמת לכן, משום שאין אפשרות מעשית ש"כל בני רשות הרבים" יביעו את הסכמתם. ולכן, המקרה היחיד שיכול אדם להוציא זיזין וגזוטרואות מביתו או חצרו החוצה - זה בשטח הפרטי שלו!

### הסוגיה התלמודית

בתלמוד שוואלים "ד"בג"ז - כלומר, מדוע חכמים אוסרים לחפור, גם במקרה שיושם על הבורות, שיחין וכיו כיוון חוק המאפשר מעבר של ענלה טענה אבנים!  
ותשובת התלמוד: "זיזינן דמיפחית ולא אדעתייה" כלומר, לעיתים יחלש הכיסוי ויתמעט, ואין הדבר בידיעתו של בעל הבור, והוא לא יחליף את הכיסוי או יתקנו, ואז יארע נזק.

שים לב: הנק שחוששים שייגרם לכיסוי הוא בלאו טבעי - שהכיסוי יירקב ויתלעלע מבנים, באופן שהדבר לא יראה מלשעלה - לא לעברים ולשבים, ולא למעל הבור והכיסוי.

עתה מביא התלמוד שני מעשים. המעשים הם על אמוראי ארץ ישראל, ולכן תוארם הוא "רבי" (ולא התואר "רבי" ההולס את אמוראי בכל).

מעשה א' - רבי אמי וההוא גברא.

### לשון המשנה

ר' אמי הוה ליה זיזא דהוה נפיק למבואה, וההוא גברא נמי הוה ליה זיזא דהוה מפיק לרה"ר. (הו קא מעכבי עליה בני רה"ר); אתא לקמיה דר' אמי, א"ל: זיל קוץ. אמר ליה: והא מר נמי אית ליה! דידד למבואה מפיק, בני מבואה מחלין גבאי, זיזך לרשות הרבים מפיק, מאן מחיל נכר?

תרגום: רבי אמי היה לו זיז שיצא (=שבלט) למבוא. והואו האיש (=אדם אחד) שגם היה לו זיז שהיה יוצא (בולט) לרשות הרבים. היו מעבבים עליו (=מוחים בו) בני רה"ר. בא (ההוא גברא) לפני רבי אמי. אמר לו (רבי אמי) לך קצוץ (את הזיז). אמר לו: והרי אדוני גם יש לו (זיז בולט)! (אמר לו רבי אמי): שלי למבוי יוצא, בני המבוי מוחלין לי. שלך לרשות הרבים יוצא, מי מוחל לך?

נמצא, שההבדל העיקרי בין רבי אמי לאותו האיש היה מיקומו של הזיז. אצל רבי אמי, הזיז בלט ברחוב פומי, ובני אותו רחוב (מבוי) מחלו וויתרו לו לרבי אמי. ברס, אצל "ההוא גברא" הזיז בלט לרשות הרבים, ואי אפשר להשיג מחילה מכל בני רשות הרבים (שהרי אין אפשרות מעשית לאסוף את כולם ולשאול את דעתם).

מעשה ב' - רבי יטאי וההוא גברא.

### לשון המשנה

ר' יטאי הוה ליה אילן הנוטה לרשות הרבים. הוה ההוא גברא דהוה ליה נמי אילן הנוטה לרשות הרבים, אתו בני רשות הרבים הו קא מעכבי עילוייה; אתא לקמיה דר' יטאי, א"ל: זיל האידנא ותא למחר. בליליא שדר קצייה לההוא דידיה. למחר אתא לקמיה, א"ל: זיל קוץ. א"ל: הא מר נמי אית ליהו א"ל: זיל חזי, אי קוץ דידי קוץ דידי, אי לא קוץ דידי לא תקוץ את.

תרגום: רבי יטאי היה לו אילן הנוטה לרשות הרבים. היה אותו האיש (=אדם אחד) שהיה לו אילן הנוטה לרה"ר. באו בני רשות הרבים והיו מעכבים על אותו אדם (כלומר, מוחים על האילן הנוטה). בא לפני רבי יטאי. אמר לו (רבי יטאי) לך עכשו ובא למחר. באותו הלילה שלח נר יטאי וקצצו לאותו של (אילן של ר' יטאי הנוטה

לר"ה"ר). למחרת, בא לפניו (אותו האיש). אמר לו (רבי ינאי) לך קצוץ. אמר לו (אותו האיש): הרי אדוני גם יש לו (אילן שכוח). אמר לו (רבי ינאי): לך ראת, אם קצוץ שלי, קצוץ את שלך, ואם לא קצוץ שלי, אל תקוץ אתה (את שלך).

ענה שואל התלמוד: "מעיקרא מאי סבר, ולבסוף מאי סבר?" - כלומר, מתחילה מה סבר רבי ינאי, כאשר הרשה לעצמו לקיים את האילן הנוטה לרשות הרבים, ולבסוף מה סבר, כאשר בא אליו החזא נבוא, ועקב כך החליט שראוי לקצוץ.

ומשיב התלמוד: "מעיקרא סבר: נוחא להו לבני רה"ר דיתבי בטוליה, כיון דחזא דקא מעכבי, שדר קציה"י. כלומר, בתחילה היה סבור רבי ינאי, שעה הדבר לבני רשות הרבים, שישבו בגילו של האילן ויהנו ממנו. אבל לבסוף, כאשר ראה שמוחים באותו האיש, הבין שהדבר מפריע להם, והחליט לקצוץ. (ואף שבני רה"ר מנו באותו האיש, ולא מנו ברבי ינאי, הבין רבי ינאי, שמשום כבודו לא מנו בו, אבל באמת גם האילן שלו הפריע להם).

ענה שואל התלמוד: "ולמימא ליה: זיל קוץ דידך וחדר אקוץ דידי" - כלומר, מדוע רבי ינאי דחה את האיש ואמר לו לבוא למחר, ולא אמר לו מיד, כאשר בא אליו, את הדברים הבאים: "לך קצוץ את שלך, ואחר כך אקצוץ את שלי".

ומשיב התלמוד: "משום דדיש לקיש, דאמר: 'התקוששו וקושו' (בפניה ב, א) - קשוט עצמך והא"כ קשוט אחרים". כלומר, רבי ינאי רצה לקיים את מוסרת ריש לקיש. שאמר, כי משמעות הפסוק 'התקוששו וקושו' היא - קשוט (תקן, יפה) את עצמך תחילה, ואח"כ קשוט אחרים. לשון אחר: עשה אתה תחילה את הדבר הראוי והנדרש, ואחר כך דרוש מאחרים שיעשהו. לכן ר' ינאי דחה את אותו האיש, כדי שיוכל לקצוץ תחילה את האילן המפריע לבני רה"ר, ואח"כ דרוש מאותו האיש לעשות כן גם לאילן שלו. שיש לב: לפי פשוטו של מקרא, 'התקוששו וקושו' משמע חפשו ולקטו. רבים מסבורים, שהנביא מנה לישראל שידקו משיחם, יאחרו את העשים הרעים והעבירות, אצלם האנל אחרים, וישבו מהם.

**"חנות שבחצר" (ב"ב כ"ע"ב-כ"א ע"א) - סיכום הסוגיה**

**המשנה:**

חלק א - הרישא:

המשנה מתייחסת ל"חצר השותפים" (=חצר הנמצאת בבעלות של שני אנשים או יותר), והיא פותחת בקביעה הבאה: "חנות שבחצר - יכול למחות בידו, ולומר לו: איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין".

**הסבר:**

"חנות שבחצר" - היינו, אם אחד מדיירי החצר (המשותפת) רוצה למתוח חנות בחצר, כי אג, "יכול למחות בידו, ולומר לו: איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין". כלומר, יכול הדייר השני (או אחד מן הדיירים האחרים) לעכב ולמנוח את מתיחת החנות (או לדרוש את סגירתה, אם כבר נפתחה), בטענה, שהרעש של הנכנסים אל החצר והיוצאים מן החצר (בגלל החנות שבתוכה) מפריע לו לישון.

שים לב: רבים מסבירים, שגניין חשיפה הוא דוגמה לזרימה, ועיקר הסיסן הוא על עצם הרעש הנגרם, אשר מכבד על בני החצר.

**חלק ב - הסיפא:**

דין אחר מופיע בחלקה השני של המשנה, והוא: "אבל עושה כלים, יחטא ומוכר בתוך השוק, היינו יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן, לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות".

**הסבר:**

אם אחד מדיירי החצר (המשותפת), רוצה לעשות כלים בחצר, הרישות בידו, כל עוד, לצורך מכירתם, הוא יוצא מן החצר החוצה ומוכרם בשוק (וכך אין הוא יוצר הפרעות של "נכנסים ויוצאים" אל החצר).

במקרה זה, מזגישה המשנה, כי הדייר השני (או אחד מן הדיירים האחרים) אינו יכול לבוא בטענה שיקול הפטיש, קול הריחים וכד' מפריע לו לישון.

לגבי "קול התינוקות" בסיפא - ראה להלן, בהסברים שיבואו לגבי קטע הגמרא הנוגע למשנה.

**ביתור נוסף בחבנת המשנה**

מה התבדל בין "קול הפטיש וקול הריחים" בסיפא לבין "קול הנכנסים וקול היוצאים" ברישא? (למה אינו יכול לעכב בעניין קול הפטיש והריחים, ואילו בעניין קול הנכנסים והיוצאים יכול לעכב?)

התשובה - יש להבחין בין רעש הנגרם על ידי "בני החצר" עצמם לבין רעש הנגרם על ידי "בני העיר" - "אנשים מבחוץ".

כלומר, דייר יכול לטעון, כלפי דייר אחר (בחצר משותפת), שאינו יכול לשאת רעש הנגרם מאנשים מבחוץ הנכנסים לחצר, ובטענה זו הוא יכול לעכב עליו מלפתוח "חנות בחצר" או מליצור כל מקור רעש דומה (זו הרישא). אולם, דייר אינו יכול לטעון, שהרעש שדייר החצר עצמו עושה מפריע לו, משום שכל מי שדר בחצר רשאי להשתמש בה לצרכיו האישיים והשונים, גם אם השימוש הזה גורם ומפזר רעש (זו הסיפא).

**השגיחה התלמודית**

הסוגיה מורכבת מחמשה חלקים עיקריים:

- (א) דיון בסיפא של המשנה.
- (ב) תולדות הדין בישראל (4 השלבים)
- (ג) הבהיח בענייני הוראה (למורים)
- (ד) דיון בחירוצו של רבא
- (ה) הבהיח נוספות בענייני הוראה (להורים ולבני העיר)

**לחלו נציע את החלקים חללו ואת הסדרם.**

(א) חלק ראשון בסוגיה - דיון בסיפא של המשנה.

הסוגיה מותחת בשאלה: "מאי שמו רישא, ומאי שמו שימא" כלומר, מה ההבדל בין הדין האמור ברישא לבין הדין האמור בסיפא?  
**ביתר באור:** בסיפא של המשנה אמור, שלא יכול דייר לעבד על דייר אחר בעניין יקול התינוקות. התלמוד מניח, שהכוונה לתינוקות (=ילדים קטנים) שיבאים לחצר על מנת לקנות מן הכלים שאחד הדיירים מלך בחצר.  
 על יסוד הבנה זו שואלת הסוגיה: אם כן, מהו ההבדל בין הרישא לסיפא – מדוע ברישא אמר שיכול דייר לעבד על דייר אחר ולמונע ממנו פתיחת חנות בחצר בגלל יקול הנכנסים וקול היוצאים, ומדוע בסיפא אינו יכול לעבד עליו מלמכור כלים לתינוקות [בחצר], מפני יקול התינוקות?!! – אם רשע הנגרם ע"י עורמים אנושיים חיצוניים הוא סיבה לעבד, הרי שאין כל סיבה להבדיל בין קול של מבוגרים לקול של צעירים, משום שזה וזה מפרעים!

**שתי תשובות מציעה הסוגיה לשאלה זו.**

**תשובת ראשונה – "אמר אביי: סיפא אתאן לחצר אחרת".** תרגום: אמר אביי: הסיפא באה (=מתייחסת) לחצר אחרת.

כלומר, בניגוד לרישא של המשנה, העוסקת ב"חצר השותפין", הרי שהסיפא עוסקת בחצר "אחרת" – חצר פרטית של אדם, והסיפא מלמדת שרשאי אדם בחצרו הפרטית "לעשות הכלי" – גם "לעשות כלים" ולגרום רשע אישי שלו, וגם למכור אותם לתינוקות (הנכנסים אל החצר והיוצאים מן החצר) ולגרום לרשע חיצוני – ליקול התינוקות!  
 הדין של המשנה הוא – שלא יכולים הדיירים הסמוכים לאותה חצר ("בני המבוי") לעבד על בעל החצר הזאת ולטעון שהרשע שהוא גרם מפרע להם.  
 נמצא, שכאשר אומרת הסיפא, שדייר אינו יכול למחות בעניין "קול התינוקות", היא בעצם אומרת, שרשאי אדם בחצרו הפרטית לפתוח "חנות בחצרו"!

**קשייית רבא על דברי אביי:**

"מאי ליה רבא: אי הכי, ליתני: חצר אחרת – מותר!!" תרגום: אמר לו רבא: אם כך, ישנה [התנא של המשנה] 'חצר אחרת' – מותר! [חייט, מותר לפתוח חנות].

**ביתר באור:** רבא שואל את אביי, אם כדברך, שהסיפא מדברת 'בחצר אחרת', והיא באה ללמד שאין אפשרות לדיירים למחות נגד הרשע הנגרם בחצר 'אחרת' (שאיננה שלהם), אם כן, היה צריך התנא לומר, בסיפא, את הדין הזה באופן מפורש, כי 'ב"חצר אחרת' – מותר, חייט מותר לפתוח חנות שחצרו (וזאת בניגוד לרישא של משנה זו, שבאופן מפורש אמרה שאסור למחות חנות בחצר), ולא לומר דין זה באופן עמום ומשטרל במילים "ולא מקול התינוקות".

**כוונת רבא** היא בעצם **לשלול את תשובת אביי**, ולהצביע על כך, שאין לנו לפרש את המילים "ולא מקול התינוקות" (או את הסיפא כולה, המתחילה במילים "יגבל עשה כלים" וכו') כמוסבת על חצר אחרת, אלא לדעתו, גם את הסיפא יש לפרש כמו את הרישא – באותה חצר, בחצר אחת – בחצר השותפין!

**תשובת שנייה – "אלא אמר רבא: סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יחושע בן גמלא ואילך".** תרגום: אלא אמר רבא (וזאת בניגוד לאביי), הסיפא "ולא מקול התינוקות" באה ללמד על [רשע הנגרם מ-] תינוקות של בית רבן, (וסיפא זו סומרתה מאז שתיקן יחושע בן גמלא את תקנתו.

**ביתר באור:** לדעת רבא, גם הסיפא, כמו הרישא, מדברת על חצר השותפין. הסיפא באה ללמד, שלמרות שיכול דייר נגד דיירים) לעבד על דייר אחר מלגרום רשע וקול הבאים "מן הנכנסים ומן היוצאים" לחצר – וכפי שלימדה הרישא לבני הקמת "חנות שבחצר", הרי שיש מקרה מיוחד, שבו אין אפשרות לדייר (או לדיירים) לעבד – וזה כאשר מעוניין דייר לפתוח "ביתת לימוד" עבור תינוקות של בית רבן.

**סיבת הדבר:** החינוך התורני בישראל עבר כמה שלבים, והשלב האחרון היה תקנת יחושע בן גמלא. כפי שיובא להלך בסוגיה, הוא תיקן "שיחיו מושיבין [מלמודי תינוקות] בכל פלך ופלך, ומכניסין אותו [את הילד] כבן שש כבן שבע".

**לדעת רבא [בתירוץ שלמינו],** מאז תקנה זו (של יחושע בן גמלא), שמטרתה הרבנת תורה והסתתה בישראל, ועל יסוד תקנה זו, **קבע התנא של משנתו** דין מיוחד, והוא: שמוותר לפתוח ביתת לימוד לילדים קטנים בחצר השותפין, ולא יכולים דיירי החצר לעבד בדבר, ועל כך אמר התנא של משנתו בסיפא: "ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן... ולא מקול התינוקות!"

שיח לב: תקנת יחושע בן גמלא התייחסה לביתת לימוד בכל עיר ועיר, ולא לחצרות. התנא של המשנה, לדעת רבא, הוא שחיש את האפשרות של פתיחת ביתת לימוד בחצר השותפין – אך בניגוד לרצון שור הדיירים שהחצר בנעלותם.

בעת, הסוגיה תרחיב על תקנת ירושע בן גמלא, שהסמך רבא בתירושו, והסוגיה תבאר מה היה עד התקנה, ומה כללה התקנה – וזהו החלק הבא בסוגיתנו.  
**(ב) חלק שני בשוגיה – תולדות תחינוך בישראל.**  
 עתה מובאה בסוגיה מימרה של רב יהודה בשם רב, על תולדות תחינוך בישראל ועל השלבים השונים שעבר. המימרה בתחילה במילים: "דאמר רב יהודה אמר רב: ברם [אכן] זכור אונתו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורת מישראל" (= שאם לא בזכותו, הייתה התורה עלולה להשתכח מעם ישראל), ועתה סוקרת המימרה את ארבעת השלבים:

#### שלב א' – אביו מלמדו

"שמחלה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה, מאי דרש? 'ולמדתם אתם' (דברים יא, יט) - ולמדתם אתם".  
**חסבר:** בשלב הראשון, על חגבא הייתה מוטלת האחריות (המשימה) ללמד את בנו תורה.  
**הבעייתיות שבשלב הזה:** מי שיש לו אב, אביו היה מלמדו תורה, ומי שאין לו אב לא היה לומד. וכפי הטראה, בכלל ימי שאין לו אבי היה גם מי שיש לו אב, אלא שלא היה לאביו זמן או יכולת ללמדו – מסיבות שונות.  
 התלמוד מוסיף ושואל "מאי דרש". כלומר, מה היה הפסוק [במקרא] שאותו דרשו ועליו התבססו וקבעו, שלימוד התורה של הבן [בצעירותו] מוטל על האבא!  
 התלמוד משיב: "ולמדתם אונתם" – כלומר, בספר דברים (יא, יט) נאמר: "ולקחתם אונתם את בניכם לדבר נס". אכן, תואיל ובספר התורה המילה "אונתם" כתובה בלא האות וא"י, ניתן לקרוא אותה גם באופן אחר, וזו הקריאה האחרת: "אונתם".  
 לפי קריאה זו [וזו הדרשה שדרשו בפסוק הזה בתקופת הקדומה], הפסוק אומר: "ולמדתם אונתם את בניכם" כלומר, אתם - האבות - תלמדו את בניכם [ותורו], ומכאן הבסיס לחובת האבות ללמד את בניהם – בשלב הקדום.

#### שלב ב – בירושלים

"התקיש שיתו משיבין מלמדי תינטוק בירושלים, מאי דרש? 'כי מציון תצא תורה' (ישעיהו ג, ג); ונדיין מי שיש לו אב - היה מפלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה שולח ולמד".  
**חסבר:** בשלב השני, חכמים התקינו שיהיו מורים (=מלמדי תינטוק) בעיר ירושלים, וזאת כדי לאפשר ליותר ויותר ילדים ללמוד תורה, גם אלו שאין להם אב.  
 התלמוד מוסיף ושואל "מאי דרש" – מה היה הפסוק שעליו הסתמכו, כדי לקבוע שמלמדי התינטוק יישבו דווקא בעיר ירושלים (ולא בעיר אחרת)?  
 התלמוד משיב: "כי מציון תצא תורה" (והמשך הפסוק הוא: "ידבר ה' מירושלים"). כלומר, לפי האמור בישיבתו, מן הראוי שמציון - היא ירושלים (משולה מן התקבולה, מן הצלע השנייה של הפסוק) – תצא התורה ותופץ לעם ישראל, ובכלל זה גם לילדי ישראל. לכן קבעו, שירושלים היא שתהיה מרכז הלימוד והתוראה לתינטוק של בית רב.  
**הבעייתיות שבשלב הזה:** עדיין לא הכול יכולים היו להגיע לירושלים. רק אלו שהיה להם אבא (או מישהו אחר שידאג לכך) יכולים היו להגיע לירושלים. אבל, ילדים רבים לא היו יכולים להגיע לירושלים, (ומכאן, שלא כל הילדים זכו ללמוד תורה בשלב הזה).

#### שלב ג' – גביל מבוגר

"התקיש שיתו משיבין בכל מלך המלך; ומפנין אתון כבן מ"ו כבן י"ז, ומי שהיה רבו כרעם עליו - כבעיש בו רבא".  
**חסבר:** בשלב השלישי, חכמים התקינו שיהיו מורים (=מלמדי תינטוק) בכל סהרו ומחוז. [פלך-מחוז]. כמו כן, גיל הלימודים התחיל בגיל שש עשרה (=כ"ז). שבע עשרה [י"ז]. יש המסבירים, שמאחר שהמורים לא ישבו בכל עיר ועיר, אלא רק במלכים (=המחוזות), נאלצו הילדים ללכת למקומות מרוחקים מבתים ללימוד התורה, ומשום כך, החורים שלחו ללימודים רק את המבוגרים שבבניהם – גיל שש עשרה/שבע עשרה.  
**הבעייתיות שבשלב הזה:** יש טראה וקושי לשלוח ילדים ללמוד במקומות רחוקים מבתיהם ומעריהם, וכן הסתם, לא כול הילדים למדו בתנאים חללו. זאת ועוד, גיל הלימוד התחתלתי היה מבוגר, והיה לדבר הזה מחור, וכפי שאומר התלמוד: "ימי שהיה רבו כרעם עליו, כבעיש בו רבא". כלומר, תלמיד שהיה חרב (=המורה) כרעם עליו, היה חרב מגרעו מעל פניו, ומכאן ש"מפססו" תלמיד – שהרי התלמיד הוצא מן הכיתה וגורש על ידי רבו.

שים לב: אנו מניחים שהבסיס "מבני" בו דוגמי מוסב על הרב, ומשמעות הביטוי שהרב מגדש את החלומות  
מן החיות, ולא דוקא בבנייה ממש. אכן, יש המסבירים שביטוי זה מוסב על התלמיד, ומשמעותו שהתלמיד  
מפנין אלוטות כלפי הרב – ולא דוקא בבנייה ממש, אלא בהתבטאות לא ראויה וכוונת  
... כך או כך, החובטת הייתה זהה – התלמיד עזב את הלימודים בשלל מוקדם, באמצעם, ולא זכה ללמוד  
הורה בעצירתו.

#### שלב ד' – בכל עיר, ומגיל שש שבוע

"עד שבאו יתושע בן גמלא ותיקן, שיהיו מרשיבין מלמדי תוספות לכל מדינה ומדינה ובכל  
עיר ועיר, ומבטיחין אותן כבן שש כבן שבוע".

**הסבר:** בשלב הרביעי, תיקן יהושע בן גמלא שתי תקנות משמעותיות בעניין החינוך התורני.  
(א) הרחבת אוזרי החוראה בישראל – יהושע בן גמלא התקין שיהיו מורים (=מלמדי  
תינוקות) מלמדים ילדים בכל איזור ואיזור בארץ ישראל – ובכל עיר ועיר. מעתה, החינוך  
יהיה נחש האפשרי לכל ילד בישראל – בעיר מגוריו.

(ב) הקדמת גיל החינוך – יהושע בן גמלא הקדים את תחילת החינוך והלמודה בישראל  
לגיל שש ושבוע. מעתה, לא יהיו עוד תלמידים שיגורשו על ידי רבם, או שיחליטו לבד לעזוב  
את הלימודים באמצעם. שכן, בגיל הזה (שש/שבע) הילדים עוד קטנים, והם יקבלו את  
מרות רבם עליהם. כמו כן, הקדמת גיל החינוך תאפשר השכלה רחבה ומשמשת יותר. שהרי  
כבר מגיל צעיר חובש הילד את יספסלו בית המדרש.

...

#### (ג) חלק שלישי בסוגיה - הנחיות בענייני הוראה (למורים)

בחלק זה בסוגיה מובאות שתי הנחיות שנתן רב לב שמואל בר שילת, והן כמובן הנחיות  
לכלל המורים.

**נבדל:** רב שמואל בר שילת, כפי המסופר בתלמוד, היה מלמד תוספות גדול. וכפי שכבר ראינו בסוגיה  
ייקומה של נדקה, בה מספר כך (בכא בהרא ח ע"ב): "ומעדיקי הרבים ככוכבים לפעל ועד - אלו מלמדי  
תינוקות. כגון מאן ואמר רב. כגון רב שמואל בר שילת. דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בניתוח,  
איל - שבקתיה ליתמנתן אמר ליה: האי תלמידי שנין דלא תוויא ליה, וחסתא נמי דנתיב עליהו".

הנחיה א'

"אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: עד שית לא תקביל, מכאן ואילך קביל וחסמי ליה  
בתוראי". תרגום: עד גיל שש לא תקבל (ילד ללמד), מכאן ואילך (מגיל שש ומעלה), קבל  
והאכיל אותו כמו שור.

**ביתר ביאור:** רב הורה לרב שמואל בר שילת: עד גיל שש אין לקבל ילד ללימוד תורה,  
משום שהוא קטן מדי, והלימוד בשלב זה של חייו קשה עליו. אמנם, "מכאן ואילך" מגיל  
שש ואילך יש לקבלו, וללמדו כמו שור.

**הדמיון ל"שור" מתפרש בשני מובנים:** (א) בכמות החומר הנלמד. כלומר, העמס על הילד  
הרבה הומר, כדרך שמעמיסים על השור (החזק בנומ) ומרבים עליו עבודתו בשדה.

(ב) באופי הלימוד. כלומר, יש ללמד את הילד גם בעל כורחו ובניגוד לרצונו, כדרך ששמים  
עול על צווארו של השור בניגוד לרצונו.

הנחיה ב'

"אגיל רב לרב שמואל בר שילת: כי מהית לינקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנת.  
דקפרי - קפרי, ולא קפרי - ליהמי צוחתא לחבריה". תרגום: כאשר אתה מכה תינוק (ילד  
קטן), אל תכהו אלא ברצועת הסנדל. מי שקורא - קורא, מי שלא קורא - יהיה חברה  
לחבירו.

**ביתר ביאור:** רב הורה לרב שמואל בר שילת: כאשר אתה מכה ומרביץ ילד קטן, יש  
להיזהר שלא להיזקק לו, ולכן אין להכותו אלא מכות קטנות וחלשות – ברצועת הסנדל  
בלבד.

**הוראה נוספת של רב:** ילד חיושב עם חבריו וקורא (בספרי הקודש) – שיקרא. אולם, מי  
שלא קורא – אין לסלקו ולהרחיקו מן הלימודים, וגם אין להעניש לייסרו יותר מדי, אלא  
יש להשיבו עם האחרים, מתוך תקווה שיושפע לטובה מחברתם, ולבסוף גם הוא יקרא  
וילמד.



**(ד) חלק רביעי בסוגיה – דיון בתירוצו של רבא**  
 כעת, לאחר שהציג הסוגיה את שלבי החינוך בישראל, וביררה מה הייתה תקנת יהושע בן  
 גמלא, הוזרה הסוגיה לדון בתירוצו של רבא.  
 וכך, רבא טען, שהסיפא של המשנה נאמרה לאחר תקנת יהושע בן גמלא ובעקבות  
 תקנתו, והיא באה ללמד (וזה החידוש של הסיפא במשנתו), שמאז התקנה יכול מי שדר  
 בחצר השותפין לפתוח כיתה לימודי בחצר, וזאת אף בניגוד לרצונם של שאר דיירי החצר.  
 עתה יבואו בסוגיה שלוש שאלות על דברי רבא הללו, וכל השאלות הללו הן על יסוד  
 ברייתות, שלאורן, שוללות את דברי רבא.

#### קושית א' מברייתא א' – וישוב הקושי

[הקושיה]: "מיתבי (=מקשים, שואלים; השואלים הם בני הישיבה/חכמי התלמוד); אחי  
 מבני חצר שביקש לעשות רופא, אומן, וגרדי, ומלמד תינוקות - בני חצר מעבדין עליו!"  
 [התלמוד משיב]: - "האב במאי עסקינן - בתינוקות דעכו"ס". תרגום: כאן [בברייתא הזו],  
 במה אנו עוסקים? - בילדים קטנים של נוכרים.

**שם לב:** עובים - עובדי כוכבים ומזלות, וביטוי זה הוא כינוי לנוכרים בתלמוד. לפי מה שדועה לו, בעקבות  
 במית שעודר התלמוד בימי הביניים, נאלצו לסתור את כל התחייבויות שיש לנוכרים בתלמוד, ועשו זאת  
 על ידי שינוי את כל המקומות שבהם מופיעים נוכרי/עוביים ורששו במקומם עכו"ס. משהו, לא יוכלו לומר  
 שיש כאן החייסות לנוכרים - שהרי הנוכרים של מאות השנים האחרונות כבר אינם עובדי כוכבים ומזלות.

**הסבר הברייתא:** לפנינו ברייתא הקובעת, כי כאשר יש חצר משותפת, האחד "מבני החצר"  
 הוא מעוניין להשתמש בחצר באחד מן אופנים הבאים: (1) להקים בה מרפאה (=לעשות  
 רופאי); (2) לעשותה מקום להקות דם עבור הבריות (=אומן); (3) להקים בה מתפרה,  
 מקום של אריגת בדים (=גרדי); (4) או לעשות בה כיתה לימוד (=מלמד תינוקות) - בכל  
 אחד מן המקרים הללו - בני החצר האחרים יכולים לעב עליו ולמנוע ממנו את השימושים  
 הללו בחצר.

יש להוסיף, כי הברייתא לא מנמקת את דבריה. אבל, מן הסתם, הנימוק הוא זה שכבר  
 ראינו במשנה, שבני החצר יכולים לטעון, שאינם מעוניינים ביקול הנכנסים ובקול  
 הנוצאים" שייגרם מן השימושים הללו בחצר. [כך מירש רשיי, שם, ד"ה מעבדין עליו]  
**שם לב:** בדרך כלל, כאשר התלמוד הבבלי מביא ברייתא הוא מקדים במתח ארמי התלמוד שלמינו  
 ברייתא, כמו: יתנו רבנן" או "יתנא". אולם, כאן התלמוד לא מקדים במתח מוחת. זאת משום שהוא מתח  
 במתח הארמי "שיתבי", והן דרכו של התלמוד להשתמש בשני מנחים ארמיים בה אחד זה.

**הסבר הקושית:** לאור ברייתא זו, הקושית על רבא מתבקשת. שכן, בברייתא נאמר  
 במפורש, שאין אפשרות להביא לחצר "מלמד תינוקות" בניגוד לרצונם של בני החצר ("בני  
 חצר מעבדין עליו" נאמר בברייתא, וזאת גם בנוגע למלמד תינוקות), והרי רבא אמר, שמאז  
 תקנת יהושע בן גמלא, אפשר ואפשר לפתוח כיתה לימוד בחצר, גם בניגוד לרצון שאר  
 הדיירים בה!

**שם לב:** התלמוד לא ענה, שהברייתא חו נאמרה לפני תקנת יהושע בן גמלא, שאז באמת היה אסור  
 לפתוח כיתה לימוד בניגוד לרצון שאר הדיירים. זאת משום, שתקנת יהושע בן גמלא היא תקנה קדומה,  
 בעצומם של ימי הבית השני, ואין סבירות שהברייתא שלפנינו משקפת וכן שקדם לאותם ימים.

**תשובת התלמוד:** הברייתא שלמינו אינה 'סותרת את דברי רבא. שכן, רבא דיבר על פתיחה  
 של כיתה לימוד עבור ילדי ישראל, כיתה לימוד 'חורנית' - וזה הדבר שמתיר לשמות בחצר  
 השותפין אף ללא הסכמת כולם - כדי להבדיל את לימוד התורה בישראל [מאז תקנת יהושע  
 בן גמלא וברוח תקנתו].

אבל הברייתא שלמינו מדברת "בתינוקות דעכו"ס" - בילדים קטנים של נוכרים, ולכן  
 בני חצר יכולין לעב על פתיחת כיתה זו, כשיטון שחרעש מפרע להם. שכן, כל תקנת יהושע  
 בן גמלא הייתה עבור לימוד התורה של ילדי ישראל בלבד.

יש להוסיף: מן הסתם, לפי חקו שמוביל עתה התלמוד, גם פתיחה של כיתה לימוד עבור ילדי ישראל, יתבט  
 מקיים שהדבר יהיה נחשבת ככל בני החצר - אם הילדים הללו אינם למדים שם תורה, אלא תחמי דעת

ולמוד ארזים. אולם, בתקופת הקדומה לא הייתה מציאות כזו, לפי שלמות תיאורו רק חודר, לכן התלמוד הביע את התשובה, שהברייתא מדברת ככיתת לימוד של נוכרים.

#### קושיה ב' מברייתא ב' – ויישוב הקושי

[הקושיה]: "תייש [תא שמע] = ברא שמע]. שנים שיושבין בחצר, וביקש אחד מהן לעשות רופא, חומן, גרזין, ולמלך תינוקות - הביור מעכב עליו".  
[תשובת התלמוד]: "תייש [=הכא נמי] בתינוקות דעבדיה". תרגום: כאן [בברייתא הזו], [מדובר] גם בתינוקות דעבדיהם.

שים לב: בדרך כלל, כאשר התלמוד הבבלי מביא ברייתא הוא מקדים במפתח ארזי התלמוד שלמינו ברייתא, כמו: "יגזו רבני" או "תיאזי" אמנם, כאן התלמוד לא מקדים במפתח מזה, כמו שאולי בברייתא הקודמת. זאת משום שהוא מזהה במפתח הארזי "תא שמע", ואין דרכו של התלמוד להשתמש בשני מפתחים ארזיים בזה אחר זה.

הסבר הברייתא: ברייתא זו דומה לקודמתה בסוגיה שלנו, וההבדל ביניהם הוא רק בדבר אחד – מספר הדיירים בחצר המשותפת.

בברייתא הקודמת יש לפחות שלושה דיירים, שהרי נאמר בה "אחד מבני החצר... בני חצר מעכבין עליו". כלומר, אחד רוצה לפתוח, ויש שניים או יותר שסעכבין עליו. ואילו בברייתא שלמינו עתה יש רק שניים – "שניים שיושבין... וביקש אחד... הביור מעכב". ייתכן שבשל ההבדל הזה, הכאה הסוגיה גם את הברייתא הזו, חדומה לקודמתה – כדי ללמד שגם שותף אחד, די בו, כדי לעכב על אותו שרוצה "לעשות רופא, אומין וכי". לטען צורך שיעכמו עליו לפחות שניים מבני החצר, כמו שאולי היה משתמע מן הברייתא הראשונה.  
אכן, מלבד ההבדל הזה, הברייתות זהות, וגם ברייתא זו, כמו הקודמת בסוגיה, מלמדת שיכול דייר אחד לעכב על הביור ולמנוע פתיחה של ימקדי רעשי בחצר – הנגרמים ע"י נכנסים ויוצאים.

הסבר הקושיה: כמו בברייתא הקודמת, גם בברייתא זו נאמר במפורש, שאין אפשרות להביא לחצר "מלמד תינוקות" בניגוד לרצונו של הדייר האחר (הביור מעכב עליו) נאמר בברייתא, וזאת גם בנוגע למלמד תינוקות, והרי רבא אמר, שמאז תקנת יהושע בן גמלא, אפשר ואפשר לפתוח כיתת לימוד בחצר, וגם בניגוד לרצון הדיירים האחרים שבחצרו.

תשובת התלמוד: כמו התשובה הקודמת. התלמוד מבחיר שרבי דיבר על פתיחה של כיתת לימוד עבור ילדי ישראל, כיתת לימוד "תורנית" – וזה הדבר שמוותר לעשות בחצר השותפין אף ללא הסכמת כולם – כדי להגביר את לימוד התורה בישראל [מאז תקנת יהושע בן גמלא וברוח תקנתו].

אבל "הכא" (=כאן), הברייתא שלמינו, "נמי" (=גם), גם היא מדברת "בתינוקות דעבדיה" – בילדים קטנים של נוכרים, ולכן חברו, הדר עמו בחצר, יכול לעכב על פתיחת כיתת זו, בטיעון שהרעש מפרע לו.

#### קושיה ב' מברייתא ב' – ויישוב הקושי

[הקושיה]: "תייש [=תא שמע]: מי שיש לו בית בחצר השותפין - ה"ז לא ישכירנו לא לרופא, ולא לאומן, ולא לגרזין, ולא לסופר יהודי, ולא לסופר ארמאי!".  
[תשובת התלמוד]: "תא במאי עסקינן - בסופר מתאי". תרגום: כאן [=בברייתא הזו], במה אנו עוסקים - במלמד תינוקות [=סופר] של העיר.

הסבר הברייתא: ברייתא זו דומה לשתיים קודמות, אלא שהיא מדברת על השכרה של בית בשטח חצר משותפת למטרות הנוכרות כבר לעיל – לרופא, לאומן [=סקיוד דס], לגרזין [=אורגן], לסופר יהודי [=מלמד תינוקות יהודי], ולסופר ארמאי [=מלמד תינוקות נוכרי]. לפי הברייתא, אין רשות למו שבבעלותו הבית שבחצר להשכירו לכל אחד מהם, כל עוד אחד מדיירי החצר המשותפת מתנגד. הנימוק לו נאמר בברייתא, אבל הוא הנימוק של הברייתות הקודמות, שנוכר מפורשות במשנת – ש"קול הנכנסים וקול היוצאים" מפרע לדיירי החצר.

הסבר הקושיה: בברייתא זו נאמר מפורשות, שאין להשכיר את הבית שבחצר, לא לסופר יהודי ולא לסופר נוכרי. סופר הוא "מלמד תינוקות", ונמצא, שלמי הברייתא, אי אפשר לפתוח כיתת לימוד בחצר – וזה בניגוד לדברי רבא!!!

שים לב: אין אפשרות לפרש "יסודי" כמובן של כתוב ספרים, כי פילוט זו איננה כרוכה ברעש של נוסחים ויוצאים, ואין היא מפריעה כלל לשאר הדיורים, ואין כל סיבה לאסור השכרה לסופר שבוה על בעל הבית. כמו כן, אין אפשרות לפרש ש"יסודי" הוא סופר סתמים [כתוב ספרי תורה, תפילין, פסוקים, משלים שנים פסולות זו איננה כרוכה ברעש, ואין לאסור אותה. זאת ועוד, אם יסופר יהודי הוא סופר סתמים, כי אן, הדין לפרש את הסיפור "יסודי ארמאי" – והרי אין סופר סתמים נוכחיו – משום כך, ברור הדבר לסוגיה כאן, ש"יסודי" הוא מלמד תינוקות.

גם לאת שים לב: בברייתא זו, שלא כמו בקדמונות לה בסוגיה, אי אפשר להרץ ולומר שמהובר "בתינוקות דעבי"ם".

שכן, בברייתא זו נזכר שני סוגים של מלמדי תינוקות, "יסודי יהודי" ו"יסודי נוכרי", ויש לעיין ולברוק מהו בטעם ההבדל בין שני הסוגים הללו.

הנהגה, הדבר פשוט לה לסוגיה, שסופר יהודי הוא מלמד יהודי, אשר מלמד תינוקות של ישראל, ואילו סופר נוכרי הוא מלמד נוכרי, אשר מלמד תינוקות של נוכרים.

לפי הנהגה זו, הברייתא באה ללמד, שכן אם מדובר בהשכרה לסופר יהודי, אשר מלמד את ילדו ישראל תורה, ובין אם מדובר בסופר נוכרי, אשר מלמד ילדו נוכרי שאר למעדים – בשני המקרים הללו אפשרו ההשכרה, וזאת בגלל "קול הנכנסים וקול היוצאים" – קולם של הילדים תבאים ללמד – אשר מפריע לשאר דיירי החצר.

נמצא, שכאשר נאמר בברייתא "ולא לסופר ארמאי" הכוונה באמת לתינוקות דעבי"ם.

אבל, בברייתא נאמר עוד דבר, "ולא לסופר יהודי", וכאן הכוונה לתינוקות של ישראל! – ונאמר במפורש בברייתא זו, שאין להשכיר אפילו לתינוקות של ישראל – וזה בניגוד לדברי רבא – וזו הקושיה!

שים לב: אם נאמר, ש"יסודי יהודי" הוא (מלמד יהודי אשר) מלמד תינוקות דעבי"ם, וגם "יסודי ארמאי" הוא מלמד תינוקות דעבי"ם, כי אן, יש כפילוט בברייתא שלא לנוד, כי לשם מה תבחין הברייתא בין מורה יהודי המלמד ילדי נוכרים לבין מורה נוכרי המלמד ילדו נוכרי?! – מה זה משנה והותו של המורה – הרי אם יש משתו שמשנה בניין ההוראה זה רק תכנו הלימוד – לימוד תורה מול שאר תחומי הלימוד!

כך שבוזר לסוגיה, שההבדל בין סופר יהודי לבין סופר נוכרי הוא – את מי הוא מלמד – היהודי מלמד יהודים, ואילו הנוכרי מלמד נוכרים – וכפי שהסברנו.

שוף דברי, תקושיה על רבא היא מן המילים בברייתא – "ולא לסופר יהודי"!

תשובת התלמוד: נכון הוא שהברייתא באמרה "יסודי יהודי" מתכוונת למלמד תינוקות. אבל, היא איננה מתכוונת למלמד תינוקות ירגילי – אשר מלמד תורה לכיתת תלמידים, אלא היא מתכוונת ל"יסודי מתאי" – למלמד תינוקות העיר כולח [כך מפרש רש"י].

לשון אחר, הברייתא לא מדברת על "יסודי" אלא על "מתהל" – המחויק בחצר כמה מורים תחתיו, ויש שם יבית הספר שלם.

נמצא, שאין סתירה בין הברייתא לדברי רבא. רבא דיבר על "מלמד תינוקות" לכיתה, וזה מותר למתוח בחצר גם ללא הסכמת כולם (כהמשך ועל יסוד וקנת יהושע בן נמלא – לצורך תגרת החינוך התורני בישראל). ואילו הברייתא דברה על מנהל ועל מלמדי תינוקות – וזה אסור למתוח בחצר ללא הסכמת כולם, משום שהדבר כרוך ברעש מרובה ביותר, ולמרות חשיבות החינוך התורני, במקרה קיונו זה, הכמים התחשבו בבני החצר, ולא התיירו לעשות זאת אלא בהסכמתם.

לסיכום: כל החיזר הוא לפתוח יביתת לימודי בחצר, אבל לא יביתת הספר! – אפשר להחויק מורה בחצר, אבל לא מספר מורים – אלא בהסכמת כל דיירי החצר המשותפת.

#### להעשרה:

אכן, בפירוש המיוחד לרבינו גרשום מובאים שני פירושים אחרים לביטוי "יסודי מתאי".

(א) סופר העיר – כותב השטרות והטפסים הרשמיים עבור בני העיר, ורבים נכנסים ויוצאים אצלו.

(ב) "יסודי מתאי" – ספר העיר, ורבים נכנסים ויוצאים אליו, כדי להתגלה ולהסתפר.

לפי שני הפירושים הללו, בברייתא כלל לא מדובר במלמד תינוקות, אלא בפעולות אחרות, וברור הדבר, שאסור לעשות שימושים שכאלו בחצר, מפני הרעש וההמולה הנגרמים בחצר – אם לא בהסכמת הדיירים כולם.

\*\*\*

(ה) חלק חמישי בסוגיה - הנחיות נוספות בענייני הוראה (להורים ולבני העיר) הסוגיה מסיימת בשתי מימרות של רבא, המכילות הנחיות להורים ולבני העיר - בנוגע ללימוד הילדים והחזקת מורים בעיר.

מימרת רבא הראשונה - סדרת ההנחיות הראשונה  
 "אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא ואילך, לא ממיטין ינוקא ממטא לנשא, אבל מבי בנישוא לבי בנישוא ממסינן, וחי מפסק נהרא לא ממסינן, וחי איכא תיתורא ממסינן, וחי איכא גמלא לא ממסינן". תרגום: אמר רבא: מאז תקנת יהושע בן גמלא, לא מביאים (=מוליכים) ילד קטן מעיר לעיר, אבל מבית הכנסת לבית הכנסת מביאים. ואם מפרד נהר באמצע - אין מביאים. ואם יש גשר על הנהר מביאים, ואם יש גשר נר - אין מביאים.  
**ביתר ביאור:** מאז תקנת יהושע בן גמלא - שקבע שיש לחשוב מלמדי תינוקות בכל עיר עיר, לא שולחים ילד ללמוד בעיר אחרת (ואפילו אם יש שם מלמד טוב), אלא כל ילד לומד בעירו. סיבת הדבר, חוששים שמא ייגרם לילד הקטן נזק בדרכים (נפשי רש"י).  
 (ואם אין בעיר מלמד תינוקות, בני העיר מוכרחים לדאוג לכך שיהיה מלמד בעירם - לפי ההנחיות שביבאו לחלף).

אכן, באותה העיר, מותר לשלוח ילד מבית הכנסת לבית הכנסת. מסתבר שלימוד התורה נעשה בתקופה הקדומה בבית הכנסת (בית הכנסת נועד לא רק לתפילה, אלא גם ללימוד), ומותר להעביר ילד מבית הכנסת אחד לבית הכנסת אחר - באותה העיר.  
 אולם, אם נהר מפרד בין בית הכנסת אחד לבית כנסת אחר - אין מעבירים ילד מבית הכנסת לבית הכנסת שמא ייגזק במעבר מעל הנהר (יפול למים וכדומה). אולם אם יש גשר (תיתורא) מעל הנהר - אין חשש לנזק, ומותר להעבירו. אכן, אם הגשר הוא גשר צר (גמלא) - עדיין יש חשש לנזק, ואסור להעבירו.

מימרת רבא השנייה - סדרת ההנחיות השנייה  
 "אמר רבא: סך מקרי דרדקי - עשרין וחמשה ינוקי, וחי איכא חמשינן - מותבינן תרי, וחי איכא איבעין - מוקמינן ריש דוכנא, ומסייעין ליה ממטא". תרגום: אמר רבא: סך התלמידים למלמד תינוקות - עשרים וחמשה ילדים. ואם יש חמישים ילדים - משיבים שניים (=שני מלמדי תינוקות). ואם יש ארבעים - מעמידים ראש דוכן, ומסייעים לו (למלמד התינוקות) מן העיר (=מכספי העיר).

**ביתר ביאור:** יש שתי שיטות בפרשני התלמוד תיאך לבאר את שלוש ההנחיות הללו של רבא, והנו כאן מציעים שיטה אחת, הוראה במספרים הללו את מספרי המניסום. להלן ביאור ההנחיות.

א. כמות המניסום של ילדים קטנים בעיר, אשר מחייבת את בני העיר להחזיק מלמד תינוקות בעיר, היא - 25 ילדים.

כל עוד, אין בעיר 25 ילדים, אלא פחות מכך, אי אפשר לחייב את בני העיר לפתוח בית לומד. (אך, כמובן, אם הדבר בא מיוזמתם הפרטית, אפשר לפתוח בית לומד לכל מספר של תלמידים).

ב. אם יש בעיר 50 ילדים, כי אז, מחויבים בני העיר להחזיק שני מורים בעירם. שכן, אי אפשר לדרוש ממורה אחד להתמודד וללמד כמות כזו של תלמידים.

ג. אם יש בעיר 40 ילדים, כי אז, מחויבים בני העיר להחזיק נוסף למורה, משרת נוספת של ראש דוכן. ראש דוכן יסייע למורה הן במהלך השיעורים והן לאחריהם.

אכן, בני העיר, הם שאמורים לממן את העלות של ראש הדוכן, והוא שאומר רבא יומסייעין לו ממטא". כלומר, אין אומרים למורה לשלם את משכורתו של ראש הדוכן, אלא מסייעים לו בעניין הזה (הכלכלי) מכספי העיר, ודחיערי היא שממנת את ראש הדוכן.

#### סיכום ההנחיות

1. עד 39 תלמידים בעיר - מורה אחד אמור ללמד אותם - ובני העיר מחויבים לדאוג שיהא מורה, ולשלם לו משכורתו.

2. מ-40 תלמידים ועד 49 - עדיין מורה אחד ממונה על כולם, אלא שהוא מקבל סיוע של ראש דוכן.

3. 50 תלמידים - אין צורך בראש דוכן, אלא יהיו שני מורים, ובכל כיתה, במציאות שכוך, יהיו 25 תלמידים.

שים לב, בכל מספר אחר של תלמידים, יש לזכור את ההנחיות הללו, ולפעול באופן שהוראות הכספיות הן מועטות (=מינימליות).

למשל,

(א) אם יש בעיר 70 תלמידים – יהיו בעיר 2 מורים, וכל אחד יחזיק כיתה של 35 תלמידים (ולא נאמר, שבכיתה אחת יהיו 30 תלמידים עם מורה אחד, ובכיתה אחרת 40 תלמידים – עם מורה אחד ועם ראש דוכן. כאן זה אנו מוציאים הוצאות כיתרות, שהרי אפשר להסגור עם שני מורים וללא ראש דוכן).

(ב) אם יש בעיר 76 תלמידים – יהיו בעיר 2 מורים, ובכל כיתה יהיו 39 תלמידים.  
 (ג) אולם, אם יש בעיר 79 תלמידים – יהיו בעיר 2 מורים וראש דוכן. בכיתה אחת יהיו 39 תלמידים עם מורה אחד, ובכיתה האחרת יהיו 40 תלמידים – עם מורה אחד וראש דוכן שמסייע לו.  
 (ד) ואם יש 80 תלמידים, לא נקיים בעיר 2 כיתות של 40 תלמידים, כאשר בכל כיתה יהיו גם מורה וגם ראש דוכן, אלא נחלק את התלמידים באופן חסכוני: כיתה אחת יהיו 39 תלמידים עם מורה אחד, ובכיתה האחרת יהיו 41 תלמידים עם מורה וראש דוכן. (כאן זה חסכוני הוצאות על עדר ראש דוכן).

### "קומה של צדקה" (ב"ב ח ע"ג) - שכום הסוגיה

#### הסוגיה התלמודית

הסוגיה מורכבת משלושה חלקים עיקריים:

- (א) הברייטא על קומה של צדקה ותמחוי והדין בה.
- (ב) פרשנות הפסוק בדניאל והיחס לגבאי צדקה ומלמדי תינוקות.
- (ג) שתי ברייתות בענייני גבאי צדקה.

#### לחלו נניע את החלקים הללו ואת הסברים

(א) החלק הראשון והמרכזי בסוגיה – הברייטא על קומה של צדקה והדין בה.

#### הברייטא ופירושה

הסוגיה מתחלת בהבאת ברייתא, והנה היא כגון כלשונה:

תנן רבנן: קומה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלושה, נגבית בשנים – שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת בשלושה – כדיני ממונות; תמחוי נגבית בשלושה ומתחלקת בשלושה, שנבזיה החלוקה שנים; תמחוי – בכל יום, קומה – מערב שבת לערב שבת, תמחוי – לעניי עולם, קומה – לעניי העיר; ורשאים בני העיר לעשות קומה תמחוי ותמחוי קומה, ולשנותה לכל מה שירצו; ורשאים בני העיר להתנות על המזות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קצתן.

#### חסבר הברייטא

"קומה של צדקה" היא מגבית של כסף מבני העיר. הברייטא קובעת: "נגבית בשנים", כלומר, שני אנשים אחראים על נגיית הכסף מבני העיר. "ומתחלקת בשלושה", כלומר, שלושה אנשים אחראים על חלוקת הכסף לעניים. יש מקום לשאול, מדוע נגבית הקומה בשנים, ולא דיי באיש אחד (שיהא אחראי על הנגייה מכל אחד)? – על כך עונה הברייטא: "נגבית בשנים – שאין עושים שררות על הצבור מחוץ בשנים". כלומר, כל עניין של שררה (=הפעלת כוח, אכיפה) מצריך שני אנשים. ומסתבר, שבנגיית צדקה יש לעתים ביטוי לשררה – כפי שהסוגיה תבאר בהמשך. "ומתחלקת בשלושה – כדיני ממונות". כלומר, חלוקת הכסף לעניים נעשית על ידו של שלושה אנשים, כמו בכל ענייני ממונות – הדורשים הרכב של שלושה – שהם בנצח הרכב של "בית דין". שים לב: "דיני ממונות" – הוא שם כולל לכל עניין ושאלה הנוגעת להוצאת כסף מאדם פלוני או לנתינת כסף לאדם פלוני. למשל, אם רוצים טרען שישכעון חייב לו כסף ושמשען טרען שכבר טרען את הטרען, והרכב דורש דין, יודע לשם כך הרכב של שלושה = שלושה דינים שהם "בית דין". בבירור כגון, צדיקים לקבל החלטה כמה כסף לתת לכל עניי תנוקה, ולכן הדבר נחשב ל"דיני ממונות", ודורשים לשם כך שלושה אנשים.

#### תורת הבחירה

##### מדוע לא נעשית הנגייה בשנים – כדיני ממונות?

רבותינו בעלי התוספות (שם, ד"ה ומתחלקת), עזרו את השאלה, לכאורה, מאותה הסיבה שהחלוקה היא בשלושה – כדיני ממונות, כך גם הנגייה הייתה אמורה להיות בשלושה – שהרי גם היא נחשבת ל"דיני ממונות" – לחלילי כמה כל אחד ואחד ייתן לקופת הצדקה ותשובתם היא: "שהיה ידוע שכום של אחד תמחוי כמה יתני". (מצא, שלא נדרשה כאן מסיקת הלכה בענייני ממון, אלא גבאי הצדקה מעל לפי נתונים ידועים ומוסכמים.

#### תמחוי הברייטא

"תמחוי" – זו מגבית של אוכל (המוכן לאכילה) עבור עניים. ולגבי תמחוי הברייטא קובעת: "נגבית בשלושה ומתחלקת בשלושה".

סיבת הדבר – "שנגבית וחלוקת שוים". כלומר, שנגבים תמחוי בכל יום ומחלקים אותו בכל יום (וכפי שטען יאמר הדבר להלן בברייטא) = זמן החלוקה סמוך לזמן הנגייה. ומאחר שהנגייה והחלוקה נעשים באותו היום (ובכל יום), לכן קבעו חכמים שכבר בשלב הנגייה

היו שלושה אנשים, כדי שמיד לאחר הגבייה יוכלו לחלק מן התמחוי לעניים, ולא יצטרכו להתנתן עד שיהיו שלושה.

שים לב: בעצם, מעיקר הדין, לגביית התמחוי אין צורך ביותר משניים, כמו שכן הדבר בקופה של צדקה, אלא שמסיבה אחרת – שאיננה קשורה לצמצום הגבייה, אלא לחלוקה, לפן החקיקה שנכבד בשלם הגבייה היו שלושה.

#### שני תבולים בולטים בין קופה לבין תמחוי

א) "תמחוי בכל יום, קופה מערב שבת לערב שבת". כלומר, עבור התמחוי מתבצעת גבייה יומית. לעומת זאת, עבור הקופה הגבייה נעשית פעם אחת בשבוע – ביום שישי (=בערב שבת).

ב) "תמחוי לעניי עולם, קופה לעניי העיר". כלומר, גביית התמחוי וחלוקתה היא לכל עני שבא לעיר – הן לעניי העיר הן לשאר עניים (=עניי עולם, עניים הבאים משאר המקומות). אבל, גביית הקופה וחלוקתה היא רק עבור עניי אותה העיר.

#### המשך הברייתא:

"ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה". להלכה זו הציעו פרשני התלמוד שני פירושים:

(א) פירוש רש"י – מותר לבני העיר להשתמש בכספי הקופה לצורכי התמחוי – אם רבים עניי עולם (ולא מספיקה להם גביית התמחוי), ומגיד, מותר לבני העיר להשתמש בנכסיהם לצורך עניי העיר – אם רבים עניי העיר (ולא מספיקים להם הכספים שבקופה).

(ב) הפירוש המיוחס לרבנו גרשום – המדובר הוא בעדפים בלבד. כלומר, מותר בעדפי קופה (שנתרו אחרי שחלקו לעניי העיר כדי צורכם) להשתמש לצורכי התמחוי, וכן להיפך, מותר להשתמש בעדפי תמחוי (אחר שחולקו לעני העיר והעולם), לצורכי הקופה.

"ולשנותה לכל מה שירצו". בהבנת משפט זה נחלקו פרשני התלמוד. (א) יש, פירשו, שיכולים בני העיר לשנות את יעוד הכספים בקופה של צדקה לכל מה שירצו – כל עוד הדבר הוא לצורכי צדקה. (ב) ויש שפירשו, שיכולים בני העיר להשתמש בכספי הקופה אף לצרכי העיר השונים וכלל האוכלוסייה המתגוררת בה.

#### סוף הברייתא:

"ורשאים בני העיר להתנות על המידות, ועל השערים ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצות".

שים לב: להנחה משמש כאן כמובן של לקבוצה ולהחליט – הבאופן המחייב את כל בני העיר.

"על המידות" – מותר לבני העיר להגדיל ולשנות את המידות הנהוגות בעיר. הכוונה כאן למידות נפח ומשקל, ומותר לבני העיר לקבל החלטה עורפת: בנוגע לשימוש במידות נפח ומשקל עבור כל בני העיר. כך למשל, הם יכולים להחליט כי באומרים "סאה" הכוונה לכמות מסוימת (ושווה מסה שהיה מקובל עד כה בעירם).

"ועל השערים" – מותר לבני העיר לקבוע מחירים ותעריפים בכל תחום ועניין בעיר. כך למשל, הם יכולים להחליט מה יהיו מחירי הירקות, הפירות, ושאר מוצרי הסונון הנמכרים בעיר.

"ועל שכר פועלים" – מותר לבני העיר לקבוע מה יהיה תעריף של פועל. כלומר, מה יהיה הסכום המנוי לפועל עבור שעת העסקה, והשובר פועל לא יוכל לשלם פחות מכך, והפועל עצמו לא יוכל לבקש יותר מכך.

"ולתסיע על קיצות" – בני העיר יכולים לאכוף את קביעותיהם והחלטותיהם על כל אחד מבני העיר – ואף להעניש ולקנס את מי שלא מצית לרשימותיהם.

"קיצות" = קבועות, ודברים שהם קבוע, קבלו והחליטו.

"לתסיע" = לתקוף, לעקור, והכוונה לעקור את מי שלא מצית להם מסלאתו ומקומו – ולקנסו אותו.

עתה דנה הסוגיה במספר עניינים שזכרו בברייתא.

מניין ששורות דווקא בשניים:

"אמר מר: אין עושין שורות על הצבור פחות משנים". התלמוד מצטט קטע מן הברייתא. את הציטוט מקדם הביטוי "אמר מר" (=אמר החכם), שהוא ביטוי המקדם ציטוט מדברי תנא או אמורא שזכר קודם לכן בסוגיה (במקרה הנידון כאן, הוא מקדם ציטוט מברייתא). על כך ישאל התלמוד: "שמנ הני מילין" = מניין אלו הדברים! כלומר, מניין שלשם שורה נדרשים שני בני אדם!  
והתשובה: "אמר רב נחמן, אמר קרא [שמות כח, ה]: 'יהם יקחו את הזהב ונג'". כלומר, בפרשת הגביה עבור המשכן וכליו, נאמר על הגבאים 'יהם יקחו את הזהב', והמילה 'יהם' מורה על שניים שייקחו את הזהב וכן את שאר התרומות (שניים לכל הפחות, שהרי מיעוט רבים - "הם" - הוא שניים).  
ומכאן יש ללמוד שבכל הליך גבייה, שיש בו מרכיב של שורה (כמו בבניית עבור המשכן), יש לנהל את הליך הגבייה בשניים ולא באחד.

הדיוק מן הברייתא רעיון נאמנות:

"שררות הוא דלא עבדי, הא הימנו מהימן". כלומר, התלמוד קובע שיש לדייק מן הברייתא, שדווקא שררות לא עושים אלא שניים, אבל "הימנו" = נאמנות [על הקופה] נאמן אפילו אחד, ואין צורך בשניים!  
שים לב: לפי דברי התלמוד הללו נמצא, כי גביית הצדקה מאנשי העיר נעשית על ידי שני גבאים. אולם, הגזרית על קופת הצדקה נמסרת לאדם אחד. כלומר, דיי בובר אחד שהוא היה אחראי על סכום הכסף שביקשה, ובאותן קצו, הוא ינהל את הדיורם והמעקב על סכום הכסף שביקשה.

עתה, לאור הדיוק הוח מן הברייתא, ממשיך התלמוד האומר: "מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה".  
כלומר, האמור בברייתא, או ליתר דיוק, הדיוק מן הברייתא לענין נאמנות, מסייע ותומך בדברי רבי חנינא. שכן, רבי חנינא משמר מסורת על רבי יהודה הנשיא, שמינה שני אחים להיות אחראים על קופה של צדקה [=לויית גבאים].  
והנה, הדבר פשוט, שלענין נאמנות שני אחים נחשבים לאדם אחד. [ובכלשון רש"י, ד"ה שני אחים - "לנבי הימנותא, כחד דמו"], ונמצא שלפי דברי רבי חנינא, דיי באדם אחד שיהיה ממונה על קופה של צדקה - וכפי שדיוקנו מלשון הברייתא.  
אם כן, הברייתא (שהיא המקור הקדום) מסייעת לדברי רבי חנינא (שהוא המקור המאוחר) ותומכת בדבריו.

לסיבה של שררות ונדיה

התלמוד שהל: "מאי שררותא?". כלומר, איזו שררה - הפעלת כוח, אכיפה, יש בבניית צדקה? - שבגלל זה אמרו שאמורים להיות שניים שגובים לקופה, כי "אין עושין שורה על הצבור פחות משניים!"  
והתלמוד משיב: "דאמר רב נחמן אמר רב בר אבוח: למי שפסמכין על הצדקה, ואפילו בעי"ש" [=בערב שבת].  
כלומר, אם אדם ממאן ומסרב לתת צדקה, מותר לבטא הצדקה "למשכך" = היינו לקחת הפנים מביתו ולא להחזירם לו עד שישלם. [באופן זה מפעילים כוח ומאלצים את המסרב לתת צדקה].

ולא רק בימי חול מותר למשכן, אלא אפילו בערב שבת - ביום שישו - שיכול אדם לומר אני טרוד בהכנות לשבת ואין לי זמן לתת - גם ביום זה ממשכין, ולא מקבלים את טיעוניו וצדוקיו - משום שעני העניים נשואות אל הצדקה שהם מקבלים ביום זה, ואין אפשרות להיפטר ממנו צדקה גם ביום החול!



על דברי רב נחמן בשם רבה בר אבהו אלו, מקשה ענה התלמוד: "איני! והא כתיב [ירמיהו ל' כ']: 'ופקדתי על כל לוחציו, אמר ר' יצחק בר שמאל בר מרזנז משמיה דרב: אמאי על נבאי צדקה!'

**הסבר הקושיה:** "איני" = האמנתי – האם באמת ממשכנין על הצדקה? והרי נאמר בספר ירמיהו, שהי יחזקאל יעניש את כל הלוחצים והמעניקים על עם ישראל [ויפקדתי על כל לוחציו], ובמקשר זה, הוסיף רב יצחק בר שמאל בר מרזנז משמו של רב, שהפסוק הוא מוסב גם על נבאי צדקה – שגם הם, אם הם יפעילו לחץ וכוז על ישראל בענייני צדקה, יחשבו ל"לוחציו", והם שניידים לתת על כך את הדין, ולהעניש על הדבר!

והתלמוד משיבו: "לא קשיא: הא דאמידי, הא דלא אמידי!" [תרומס: לא קשה-איך קשייה, זה מדובר כשהאדם אמיד, וזה מדובר כאשר האדם לא אמיד].

כלומר, גם דברי רב אמת וגם דברי רבה בר אבהו אמת – אלא שכל אחד מהם דיבר על קבוצת אנשים שונה.

המיטרה הראשונה, דברי רבה בר אבהו, שממשכנין על הצדקה נאמרה באדם אמיד = עשיר ובעל יכולת כלכלית. לפיכך, כאשר הוא מוסב לתת צדקה, מפעילים עליו לחץ, והף לקחים ממנו משכונוט – הוין בדבר חסא, ולא יענישו על כך נבאי הצדקה! לעומת זאת, המיטרה השנייה, דברי רב, שהי יעניש את לוחצי ישראל, והף את נבאי הצדקה הלוחצים אותם – הם נאמרו באדם שאינו אמיד, באדם שאין לו יכולת כלכלית. אדם זה אמנם גובים ממנו לצדקה, אבל אסור למשכנו, ואם נבאי הצדקה ימשכנו אותו, הם חוטאים, ועליהם נאמר 'ויפקדתי על כל לוחציו!'

התלמוד מוסיף ומבסס את תשובתו, בספרו: "כי הא דרבא אמיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאת זהי לצדקה". [תרומס: כמו מעשה זה ברבא, שרבא כהן – הכריח – איץ – את רב נתן בר אמי, ולקח ממנו גבה ממנו – ארבע מאות וזו לצדקה].

התלמוד מביא מעשה זה כדי להוכיח את התירוץ הנזכר עתה, שכאשר מדובר באדם אמיד, מותר להפעיל עליו לחץ שייתן צדקה, והוין בדבר כל חסא ועוון.

רב נתן בר אמי היה עשיר (וכפי שניתן להתרשם מן הסכום שהוציאו ממנו לצדקה), והתן רבא כהן ארבע מאות לתת כסף לצדקה. מכאן, שמתוך לכפות אדם אמיד על הצדקה.

#### שחי תערות תבחרה בעניין כפיית רבא:

(א) שיש לב: מן שכמה רבא את רב נתן בר אמי מוכח אמנו שאפשר לכפות על הצדקה, אבל עדיין לא מוכח שמתוך לכפות רק אדם אמיד, שכן, לכאורה אפשר לומר, שמתוך לכפות כל אחד, אלא שבמקרה של רבא, אירע שהוא כהן אדם ומיד.

אולם, אם אנו מעמדים את מעשהו של רבא עם הפסוק "ויפקדתי על כל לוחציו" ועם דרשה רב, שפסוק זה מתייחס אפילו לנבאי צדקה, או אז, כדי לקיים את מקשהו של רבא לצד הפסוק, אנו נאלצים לומר: שכפייה מתורה באדם אמיד, וזו השורה המותרת בצדקה. אולם, באדם שאינו אמיד הכפייה אסורה, ועל זה מוסב הפסוק וסלמד, שנבאי צדקה שבעל זאת יכפה אדם שכזה - עליו נאמר "ויפקדתי על כל לוחציו" והווי יעניש על כך.

#### (ב) הערת בעלי התוספות:

לפי המסופר בתלמוד, כהן רבא את רב נתן בר אמי לתת לצדקה ארבע מאות זה. ולכאורה הדבר חמור, שהרי בסוגיה זו עצמה נתפרש ונאמר "שאינ עושים שררות על הציבור פחות משנים", והוין ייתכן שרבא לבדו יפעיל כוח ושררות ואלץ אדם לתת לצדקה?

על כך משיבים בעלי התוספות [ו"ה כ"ה הא דרבא]: "אחד היה עמר" – עם רבא. הסיבה שהתלמוד לא מציין אותו, ונתן לנו תחושה שרבא היה לבדו - היא "מפני כבודו של רבא".

נמצא, שכפיית רבא את רב נתן בר אמי הייתה באמת בשניים – רבא ועוד מישהו שהיה איתו [שהתלמוד לא מזכיר ולא מציין את שמו], שהרי "אין עושים שררות על הציבור פחות משניים".

\*\*\*

### (ב) החלק השני – הפסוק בדניאל והיחס לגבאי צדקה ומלמדי תינוקות.

בחלק זה של הסוגיה יש התייחסות לפסוק מספר דניאל, וזאת משום שהאמור בפסוק מתייחס לגבאי צדקה – שהם הנושא של הסוגיה שלנו.

כך נאמר בדניאל (יב, ג): "המשכילים יזהרו קוהר הרקיע, ומצדיקי הנבים נכבדים לעולם ועד".

למי משוטט של מקרא, פסוק זה מתאר בצורה נחרת את מעלתם ואת שכרם העתידי (באחרית הימים) של "המשכילים" ושל "מצדיקי הרבים", כאשר הפסוק קובע כי "המשכילים" יאירו כאור השמים [=יזהרו כוהר הרקיע], ולעומתם, "מצדיקי הרבים" יאירו ככוכבים – שאורם עז מאור הרקיע.

הסיומת "לעולם ועד" משמעה: לתמיד, לנצח, וכפי הנראה סיומת זו מתייחסת הן למשכילים והן למצדיקי הרבים – שאלו ואלו שכרם הוא נצחי – ואלו כוהר הרקיע לעולם ועד, ואלו ככוכבים לעולם ועד.

הנלמד, בסוגיה שלנו, מרחיב ומבאר מי כלול בקבוצת "המשכילים" ומי כלול בקבוצת "מצדיקי הרבים", ויש בתלמוד שתי דרשות שונות בעניין זה.

**שם לבן**, לפי נוסח התלמוד שלפנינו. בהחלה התלמוד מצטט את הפסוק בדניאל "המשכילים יזהרו כוהר הרקיע וכו'" - כפחיה לציון החרש בסוגיה. ולאחר מכן, הוא כציע את הדרשה, ששבה על הפסוק "המשכילים יזהרו כוהר הרקיע" - זו הסיבה שפסוק זה כופיע בסוגיותנו פעמיים. אולם, יש שטורטם מיד את הדרשה הראשונה ללא פחיה, ולכן הוקיע הפסוק הזה בסוגיותנו בסוגריים, כדי להראות שנטה זה עדיף, ואין צורך לציון את הפסוק הזה פעמיים.

#### **דרשת א'**

"המשכילים יזהירו כוהר הרקיע" - זה דין שדן דין אמת לאמתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" - אלו גבאי צדקה.

כלומר, דין הדין ראו וכלכה שיוך לקבוצת "המשכילים" שמעלתם כוהר הרקיע, הסיבה שדין מכונה "משכילי" היא משום שהוא נדרש להפעיל שכל – חכמת ותושייה, כדי לדון כחלכה.

גבאי צדקה הם השייכים לקבוצת "מצדיקי הרבים", שמעלתם כאור הכוכבים. הסיבה שנבאי צדקה מכונים "מצדיקי הרבים".

(א) הם מצדיקים את הרבים – הם גורמים לאנשים רבים לעשות צדקה. "מצדיקי" מתפרש כאן במובן של גורם לעשות צדקה. (ב) הם מצדיקים את הרבים – הם גורמים לאנשים רבים להיות צדיקים – וזאת באמצעות מנות הצדקה. "מצדיקי" מתפרש כאן במובן של גורם להיות צדיק.

שים לב: לפי דרשה זו, גבאי צדקה מעלתם גדולה משל הדינים הדין אמת.

#### **דרשת ב' – דרשת חב"יתא**

בפתיחתנו נזכר (=בברייתא שנה (התנא)): והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע - זה דין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו מלמדי תינוקות. לפי דרשת חב"יתא, הדינים וגבאי הצדקה הם שייכים ל"משכילים" ומעלתם זהה – כוהר הרקיע, הסיבה שגם גבאי צדקה מכונים "משכילים", משום שהם צריכים להפעיל שכל = שיקול דעת – הן בבחייה מן האנשים – כמה לגבות מכל אחד, מתי ועל מי להפעיל

לחץ אם יש טירוב לתת; והן במתן הצדקה לעניים – על גבאי הצדקה לדעת ולהבחין מה חנוניים צריכים וכמה כל אחד מהם צריך לקבל.  
לפי דרשת הברייתא, מלמד תינוקות הם שייכים לימצדיקי הרבים ומעלתם ככוכבים. הסיבה שמלמד תינוקות [מלמד ילדים קטנים] מוגדרים "מצדיקי הרבים" היא משום שהם מחנכים את הילדים בדרך טובה ומלמדים אותם תורה ומצוות – והם בעצם עושים אותם ל"צדיקים". "מצדיקי" מתפרש כאן במובן של גורם לחיות צדיק.

שים לב: לפי הרשה זו, מעלת הדיינים ומעלת גבאי הצדקה שקלה.  
אלם, מלמד תינוקה מעלתם גדולה הן משל דיינים והן משל גבאי צדקה.

לאור הדרשה השנייה, שציינה את מעלתם, הגדולה במיוחד, של "מלמד תינוקות", שהיא עתה התלמוד: "כגון מאן!" (= כמו מי? ; ובתרגום דומה: מי למשל!)  
התלמוד מניח שלא כל מורה – מלמד תינוקות – הוא אכן ברמה כה גבוהה שייאמר עליו שאורו "כוכבים לעולם ועד", ולכן שואל התלמוד "כגון מאן" – מי למשל ראוי לתואר זה?

תשובת התלמוד: "אמר רב: כגון רב שמואל בר שילת". רב משיב, כמו רב שמואל בר שילת, שהוא היה מלמד תינוקות "משכמו ומעלתו" – שאכן מעלתו הייתה גבוהה ביותר.

והתלמוד מבסס תשובה זו, בספרו לנו על משחו מתיי מורה דגול זה: "ידרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בביטנא, א"ל: שבקתיה להימנותך? אמר ליה: תאן תליטר שנין דלגן חייא לי, והשתא נמי דיעתאי עליהו".  
**תרגום:** שרב (האמורא ששמו רב) מצא אותו (=פש אותו) את רב שמואל בר שילת שהיה שמד בנינה. אמר לו (רב): עזבת את נאמנותך! [נאמנותך = מלאכתך, תוראתך לתלמידים]. אמר לו (רב) שמואל בר שילת השיב לרב: זה שלש עשרה שנה שלא ראיתי אותה [את הנינה], וכשניו גם כן דעתי (=מחשבת) עליהם (=על התלמידים).

מן הסיפור הזה אפשר להתרשם על גודל מסירותו וחשקתו של רב שמואל בר שילת בתלמידיו – שהרבה להיות איתם, וגם כאשר נאלץ מסיבות שונות לעזוב אותם – הוא לא הסיח דעתו מהם. כלומר, הוא חשב על ענייני הלימוד שמלמד אוונס – על צרכיהם, ועד כהנה וכהנה עניינים הנוגעים ללימודם ולחיוכם.

ר' שמואל בר שילת משמש אפוא כ"דגם מופת" למורה המסור והמעולה – שעליו נאמר "ומצדיקי הרבים כוכבים לעולם ועד".

### שור מלית

אחר שחטוניה הבחירה מה מעלתם של דיינים, גבאי צדקה ומלמד תינוקות, נשאלת עתה השאלה: "ורבנן מאי?" (=וחכמים, תלמידי חכמים, מה?).

כלומר, חטוניה ושאלת, ותלמידי חכמים, מה נאמר עליהם? – חיינו איות מסוק בתניך מבטא את מעלתם וחשיבותם!

שים לב: לפי הגישה התלמודית, התורה ולומדיה הם ברום המעלה, ולכן בחרד לתלמוד שתלמידי חכמים הם מעלה גבוהה מכל אלו שנזכרו עד כה, ואם המשכילים איחד כוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים, כי או, רבנן אמורים להאיר באור עז יותר; ועל כך שואל התלמוד, לאיזה אור משולה מעלתם של תלמידי החכמים?

תשובת התלמוד: "אמר רבינו: 'ואוהביו כנאת השמש בגבורתו' (שופטים ה, לא). לדברי רבינו, על תלמידי החכמים נאמר הפסוק הזה: 'ואוהביו כנאת השמש בגבורתו'. כלומר, תלמידי החכמים, לעתיד לבוא, יאירו כאור השמש - וכאור השמש "בגבורתו", חיינו בשיא אורה של השמש (מאריחתה עד אמצע היום השמש הולכת ומתגברת עד לשיא אורה - באמצע היום).

שים לב: אור השמש אכן עז וחזק לאין ערוך מאור הכוכבים ומזוהר הרקיע, כך שביד שאין דומה למעמדם של תלמידי החכמים באחרית הימים.

\*\*\*  
\*\*\*

### ג) החלק השלישי – שתי ברייתות בענייני נבאי צדקה.

עתה מביאה הסוגיה שתי ברייתות המציינות מספר של הנחיות והלכות לבאי צדקה – שהמכנה המשותף לכולן הוא, שעל הנבאים להיזהר שלא לעורר חשד מן הציבור, שלא יחשבו עליהם הציבור (בטעות כמובן) שהם – הנבאים – נוטלים לעצמם כסף מקופת הצדקה.

שים לב: אין ספק שבמנים נבאי צדקה וגוברים אמנים ומהימנים. עם זאת, עליהם להיזהר מלעזוב ומספר רב של הבריות.

#### ברייתא א.

"ית"ל: נבאי צדקה אינן רשאין לפרוש זה מזה, אבל מריש זה לשער זה להנות; מצא מעות בשוק – לא יתנו בתוך כיסו, אלא נותני לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יסלם; כיהאו בו, היה נושא בחבירו מנה ומרעו בשוק – לא יתנו לתוך כיסו, אלא נותני לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יסלם".

#### חסבר הברייתא.

דין א' – מרישה זה מזה

"נבאי צדקה אינן רשאין לפרוש זה מזה" – נבאי צדקה אמורים ללכת ביחד – שניים, ולגבות מן האנשים. ככלל, אין להם להיפרד [לפרושי] זה מזה, אלא לחישאר ביחד. טעם הלכה זו נובא ברירוש רשי"י. "מפי החשד, שלא יאמרו: זה תובא יחיד – דעתו לגנוב".

"אבל, מריש זה לשער זה להנות" – מותר להם להיפרד באופן שאחד הנבאים טובח ממי שעומד בחנות ונבאי אחר טובח ממי שעומד בשער [הכונה לשער העיר, ושם, ככניסה לעיר גם היו ממוקמים חנויות].

אכן מרישה זו מותנית בכך שאפשר יהיה לראות אותם ביחד, וכלשון רשי"י [די"ה אהל זה מרש]: "ובלכר שיכאו שניהן כאחד". כלומר, צריך שתכול יוכלו לראות את שניהם בבת אחת, ואז לא חשדים שאחד מהם מתכוון לרמות ולגנוב – שהרי כמו שאחרים רואים אותם, כך גם הם רואים זה את זה, וייקשר עין" זה בנייהם מונע [לדעת הבריות] מצב שבו מישהו מהם יגנוב.

#### דין ב' – מציאת מעות בשוק

"מצא מעות בשוק – לא יתנו בתוך כיסו" – אחד מנבאי הצדקה שמצא כסף [חיינו מטבעות של נחושת, כסף או זהב, כפי שהיה יחכספי כימי קדם], הנם שלפי ההלכה, הכסף שייך לו, עם את, לא יתן [ישים] את המטבעות שמצא בתוך צרור הכסף שלו [חפרטי], כדי שהבריות (=אלו שרואים אותו כעת) לא יחשדו בו, שזה כסף של צדקה שהוא גונב לעצמו, "אלא נותני לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יסלם". כלומר, הוא ישים את הכסף בתוך צרור הצדקה, וכשיגיע לביתו, כאשר הוא לבדו, או יוציא את הסכום שמצא – אשר שייך לו כדן, וייקח אותו לעצמו.

**השקת הקברות:** הגם שיש מצוה להשיב אברה לבעליה, מצוה זו מוחזקת בכך שיש טימן באברה לחד יוכל כעל האברה להוכיח שהאברה היא אכן שלה, אבל, כאשר אדם מוצא מטבעות (=מצוה) כסף (=כרוזבן), לרוב, לבעלים שאיבד אותם אין לו בתין טימן, ולכן במטבעה אלו שייכת למצוא. בנידון כאן, המצוה שייכת לבנאי הצדקה - שהרי הוא שמצא אותן.

**דין ג' - מליעת חוב בשוק**  
 הברייתא מסיימת בדיון דומה לדין הקודם, ואומרת: "יבוא בוי" = כמו כן [=כך גם] - "יבוא בו, והיה נושה בחבירו מנה ופרעו בשוק - לא יתנו לתוך כיסו, כלומר, אם נבאי צדקה היה מישחו מסוים שחייב לו כסף [האדם חייב לבנאי], ובא אותו אדם השלים [=פרע את חובו] לבנאי בשוק, לו ישים תבוא את הכסף הזה בצורו וזאישו, כדי שלא יאמרו הבריות [=אלו שרואים אותו כעת] שזה עתה הוא קיבל כסף לצדקה, והוא טוב אותו לעצמו, "אלא נתנו לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יסלם". כלומר, הוא ישים את הכסף בתוך צרור הצדקה, וכשיגיע לביתו, כאשר הוא לבדו, אז יוצא את הכסום שקיבל - אשר שיק לו כדיון - וייקח אותו לעצמו.

**ברייתא ב'**  
 תנו רבנן: נבאי צדקה שאין להם עניים לחלק - מורטין לאחרים הנין מורטין לעצמן; ובאי תמחוי שאין להם עניים לחלק - מוכרין לאחרים הנין מוכרין לעצמן; משנת של צדקה אין מונין אותן שתיים, אלא אחת אחת.

**הסבר הברייתא:**  
 דין א' - מריסת מטבעות של צדקה  
 "נבאי צדקה שאין להם עניים לחלק - מורטין לאחרים הנין מורטין לעצמן". כאשר מצטברים הרבה מטבעות של נחושת בקופת הצדקה, ואין עניים לחלק להם מטבעות אלו, מקובל "לפרוט" את המטבעות. כלומר, לצרף הרבה פרוטות ולהחליף אותן במטבעות גדולים יותר.  
 מדוע מורטין? - כדי שיהיה טוב יותר לשמורן, ובעיקר כדי שלא יחלידו עם הזמן ויאבדו את ערכן, כך כותב רש"י: "מורטין - פרוטות שנבו לקחתן דינרי כסף, לפי שהפרוטות של נחושת מחלידות"  
 הברייתא שלמיני קובעת שנבאי הצדקה אינן כרשאים לפרוט את מעות הצדקה בדינרי הכסף שלהם, ועבור עצמם - אלא עליהם לפרוט זאת במטבעות של אחרים - ועבור אחרים. סיבת הדבר, כפי שכותב רש"י: "הנין מורטין לעצמם - מן יחדשם שפורטין בול". כלומר, שלא יאמרו הבריות שהם מרמים בשווי המטבעות, וכנגד כל דינר כסף שהם שמים הם לוקחים לעצמם יותר מטבעות נחושת ממה שבאמת ראוי לקחת, כי הנבאים טוענים [כך] ואמרו עליהם הבריות] שערך מטבע הנחושת נמוך מערכו האמיתי.

**דין ב' - מכירת תמחוי**  
 "נבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק - מוכרין לאחרים הנין מוכרין לעצמן". כאשר מצטבר מון ואוכל בתמחוי ואין למי לחלקו, מקובל למכור זאת הית הכסף לשמור עבור התמחוי ביום אחר, או אף להעבירו לקופת הצדקה.  
 הברייתא קובעת, שנבאי הצדקה ימכרו את מצרכי התמחוי לאחרים, ולא ימכרו לעצמם - וזאת מן הסיבה האמורה לעיל, שלא יאמרו הבריות, שהנבאים מרמים במחיר, והם קונים במחיר מול את מצרכי התמחוי.

**דין ג' - ספירת מעות של צדקה**  
 "מעות של צדקה אין מונין אותן שתיים, אלא אחת אחת". כאשר הנבאים סופרים את המטבעות שנבו, עליהם לספור כל מטבע בנפרד (= "אחת, אחת"), ולא לספור אותן בצמדים - בזוגות (= "שתיים, שתיים").  
 סיבת הדבר, כפי שכותב רש"י: "אין מוניס אותם שנים שנים - מן האמרו שנים הוא נוטל, ואינו מונה אלא אחד". כלומר, את חוששים שאנשים יאמרו, שהנבאים מרמים - שהם סופרים כל זוג כאחד (אינו מונה אלא אחד), ובאופן זה, הם יכולים בכל זוג (=צמד) לתוריד מטבע אחד לעצמם (שהרי מטבע זה בטעם לא נספר).

כך למשל, במקום לספר זוגות: שניים, ארבע, שש, שמונה, ואילך, הם יספרו: אחד, שניים, שלושה ואילך, כאשר הכוונה לכאורה למספרו של הזוג (הצמד), אבל, מאחר שכל זוג נספר כך, חרי שכבר בזוג הראשון שהם ספרו אותו "אחד", הם יכולים להוריד מטבע אחד לעצמם, ועדיין נשאר "אחד" כפי ספירתם – בסובך של מטבע אחד.

**"שנים שהיו מהלכין" (בי"ק לב ע"א-ע"ב) - סכום הסוגיה**

**המשנה:**

מתני'. שנים שהיו מהלכין ברה"ר, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין, והזיקו זה את זה - שניהם פטורין.

זכור: מתני' - מהלכין - משפטינו. חזינו משנה רבי יהודה הנשיא, המשנה שלנו - המשנה הרשמית, זו הנלמדת ודרך קבע בישיבת האמוראים בארץ ישראל ובבבל (מאז שנערכה והתחברה סביב 220 לספ' - בימי רבי יהודה הנשיא).

בקראת המשנה הזו התלבטו הפרשנים בין שני אופני קריאה (שיוצגו להלן). אכן, שים לב, כי לשני האופנים העיקרון החלוקי וזה ופסקי החלכת זהים:

**אופן קריאה אחד:**

המשנה מביעה שלשה מקרים:

1. "שנים שהיו מהלכין ברה"ר"
2. "אחד רץ ואחד מהלך"
3. "שניהם רצין"

לאופן קריאה זה יש לפסוק את המשנה כך (בפסיק לאחר המשפט הראשון): "שנים שהיו מהלכין ברה"ר, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין, והזיקו זה את זה - שניהם פטורין".

**אופן קריאה שני:**

המשנה פותחת תחילה בכותרת "שנים שהיו מהלכין ברה"ר", ולאחר מכן תוטת שתי דוגמאות:

1. "אחד רץ ואחד מהלך"
2. "שניהם רצין"

לאופן קריאה זה יש לפסוק את המשנה כך (בבקרחה לאחר המשפט הראשון): "שנים שהיו מהלכין ברה"ר: אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין, והזיקו זה את זה - שניהם פטורין".

**המקרה**

אכן, לשתי הקריאות שבמשנה מוסכם, שהמקרה הסגור במשנה הוא מקרה של "היתקלות". כלומר, אדם אחד נתקל בחברו, בשוגג (=שלא במתכוון), וגרם לו נזק. המשנה קובעת שבכל מקרי ההיתקלות המתוארים בה: האדם המזיק פטור מלשלם. שים לב: למרות שלשון המשנה היא "הזיקו זה את זה", אין הכוונה שהזיקו זה לזה במתכוון, אלא הכוונה שהזיקו זה כזה = בלא כוונה, בשוגג בלבד. (העוסף, בי"ק לב ע"א, ד"ה שנים שהיו).

**העיקרון החלוקי של המשנה**

העיקרון החלוקי הוא: רח"ו נעדרת חן להליכה חן לריצה, ולכן מי שמהלך ברה"ר או מי שרץ ברה"ר - ובדרך חילוכו או ריצתו הויק לאדם אחר (החולך או רץ בה) בשוגג (בלא כוונה) - פטור מלשלם על הנזק שגרם:

שים לב: דין המשנה נאמר רק כאשר הנזק אירע "בשוגג". לו הטק היה נגזר במיד, בכוונה החילה, ברוב הדבר שהמזיק היה משלם, וזאת בין במקרה של רץ ובין במקרה של מהלך. כמו כן, שים לב: שרין המשנה דומה לדין אחר שלכרנו (במשנה אחרת), והוא: "המזיק את חברו ברשות הרבים, ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור". גם שם פוסקת המשנה את הערום הנחלק (בשוגג).

מלשום על הנזק שגרם לכר, והנימוק שהציעו לכך בני ארץ ישראל, כמגיד (בבא קמא כז ע"ב), היה: "לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים".

#### התוספתא

את העיקרון החלכתי של המשנה, אנו מוצאים במפורש במקור תנאי אחר – התוספתא: (זכור: התוספתא היא אוסף של ברייתות ערוך כמו המשנה, ולפי אותן סמכות, אולם יש בה חומר רב שאינו במשנה, ואף בחומר שיש בה הדומה לזה שבמשנה יש בו לעתים יותר הרחבות והסתמפויות, כמו הדוגמה שלפנינו כאן).

כך נאמר בתוספתא, בבא קמא, פרק ב, הלכה יא: "שניהם שהיו מחלכין ברשות ודרכים: אחד רץ ואחד מולך, שניהם רפיץ, שניהם מולכין, שניהם ממשמשין – הדין זה את זה שניהן פטורין, שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך".

הנה כי כן, מפרש בתוספתא הנימוק: "שלזה רשות להלך, ולזה רשות להלך". לאמור: רשות הדרכים נועדה לחליכת – על כל סענונוניות וקעביות (חליכה איטית, חליכה מהירה, וריצה), ולכן המהלך בה, והמויק דרך תלוכו לאדם אחר – בשוגג – פטור.

שים לב, לעוד שני דברים שיש בתוספתא בהשוואה למשנה.

#### א. לשון התוספתא

בתוספתא, המשפט "שנים שהיו מחלכין ברשות הדרכים" הוא כותרת בודדות. שכן, בחמשך התוספתא נאמר: "שניהם מחלכין", ומאחר שאין כפילות במקורות התנאים, ברור שהמשפט הפותח הוא כותרת לכל המקרים שיבואו לאחר מכן. זמר: כלשון התוספתא השריש "הלך" מתייחס לכל סענונת החליכה – חליכה איטית, חליכה מהירה, ואף ריצה.

#### ב. מקרה נוסף בתוספתא

בתוספתא, יש מקרה נוסף, שלא הופיע במשנה, והוא: "שניהם ממשמשין". הכוונה ששניהם חולכים ומתקרבים לאט. (ממשמשין = ממשמשין ובאין = חולכים לאט ומתקרבים). גם במקרה הזה, ההלכה היא: "שניהם פטורים".

\*\*\*  
\*\*\*

#### הסוגיה העלמורית

הסוגיה מורכבת מארבעה חלקים:

- (א) הקביעה שהמשנה אינה כאיסי (ההבנה הראשונה בסוגיה).
- (ב) הסתירה בין טיטורית רבי יוחנן ויישובה (ההבנה השנייה בסוגיה)
- (ג) ההוכחה שהמשנה כאיסי
- (ד) הרישוי שיש בע"ש בין השמשות

להלן נציע את החלמים הללו ואת הקשרם.

(א) חלק ראשון בסוגיה – הקביעה שהמשנה אינה כאיסי.

(ההבנה הראשונה של הסוגיה)

גמי (=גמרא-תלמוד). מתני' דלא כאיסי בן יהודה; דתניא, איסי בן יהודה אומר: רץ – איסי, מפני שהוא משונה; ומדה איסי, בע"ש בין השמשות – שהוא פטור, מפני שרץ ברשות.



הסוגיה מותחת בקביעה שהמשנה שלנו אינה תואמת את דעתו של איסי – "מטניי זילא כאיסי בן יהודה". לשם כך, היא מביאה ברייתא בה מובאת דעת איסי, וכל הרואה את דברי איסי בברייתא מבין מיד שמשנתו איננה כאיסי.

שים לב: אלמלא הייתה הסוגיה מכירה את רבוי איסי בן יהודה, הסוגיה לא הייתה מתחילה. כל הדין בסוגיה שלנו נובע מכך שהסוגיה מכירה את דעת איסי, שלמאורה, נוגדה את רבוי המשנה.

**[במקור בסאור:]** התבנה הראשונה של הסוגיה היא (וכפי שנתבאר בחלק הקודם העוסק במשנה), שחתם של המשנה סובר שרשות הרבים נענה לכל גווי החליכה, ולכן הן חמלהך והן חרץ ברהי"ד, שנתקל במהלך או ברץ אחר, והויס לו – פטור. והנה, בברייתא מובאת דעת איסי, ומפורש טאמר בה, שלדעת איסי ירץ חייב – מפני שהוא משונה"י! – נמצא, שהתמא של המשנה ואיסי חולקים בדין של "רץ", ואם כן, משנתנו איננה כדעת איסי.

#### חסבר דבריו של איסי בברייתא

בברייתא טאמר שני דברים:

- (א) "רץ חייב – מפני שהוא משונה". החסבר: לדעת איסי, רשות הרבים נענה לחליכה בלבד, ולא לריצה! – לכן אומר איסי, מי שרץ ברשות הרבים הוא "משונה", כלומר, חריג, וחורג ממה שמועד לעשות ברשות הרבים, ועל אחריותו שלו אם יארע בגללו נזק לאחרים. לפיכך, אם גרם לנזק בריצתו – "רץ חייב".
- (ב) "ומודה איסי, בע"ש (=כערב שבת) בין השמשות – שההו פטור, מפני שרץ ברשות". החסבר: גם איסי, המחייב את הרץ, מודה שכאשר הוא רץ ביום שישי אחר הצהריים (בשעות שלאחר הצות יום השישי, בשעות שלקראת כניסת השבת – בין השמשות), אז אם הויס הרץ (בשונג כסובב) – הוא פטור מלשלם.
- זאת מפני ש"רץ ברשות". כלומר, בשעה זו יש רשות לרץ – במסגרת ההכנות לשבת (כפי שהסוגיה תבאר זאת בסופה), ומאחר שאו הריצה מותרת, כי אז, גם איסי מודה שפטור מלשלם.

#### לקט תעודת העשרה על דברי איסי

1. "רץ ברשות" – הרשות לרץ בערב שבת בין השמשות היא במסגרת ההכנות לשבת. לכן, יש שכתבו, שאם הוא רץ לא לשם צורכי שבת (אלא לשאר הפגיו וצרכיו), כי אז, אין לו רשות לרץ, מהו הוא יהיה חייב. (ראה: רמ"א, חושן משפט, סי' שעת, ח).
2. "מפני שהוא משונה" – הכוונה שהוא משנה מן המוסכם שייקשה ברשות הרבים – שהיא ניתנת לחליכה ולא לריצה. והנה, דברי איסי הובאו גם בתוספתא (מצוטטת להלן בסעיף 3), ושם הלשון "מפני ששינה", וחירו ששינה מן המקובל.
3. לשון התוספתא – ושמו של איסי בתוספתא, בבא קטא, פרק ב, הלכה ב (שצוטטה כאן לעיל, וזה המשכת), טאמר:

... איסי תבבלי אומר: הרץ חייב מפני ששינה. ומודה איסי תבבלי שאם היה ערב שבת עם השיכת פטור.

תוספתא זו היא ממש כעין הברייתא שמוכאת אצלו בסוגיה. אכן, מעניין הדבר, שבתוספתא הוא נקרא "איסי תבבלי", ואילו בסוגיה התלמודית הוא נקרא "איסי בן יהודה". ייתכן לומר, כי התוספתא נתחברה בארץ ישראל, לכן היא מעיינת אותו בתור "איסי תבבלי", שבה ייחודו משאר החכמים שם. ואילו בבבל, בו נתחבר התבבלי, מעדיפים לכנותו "איסי בן יהודה" שהרי רבים מהכמי התלמוד בעמם ראוים לומר "תבבלי", ואין טעם לתת אותו לאיסי ככינוי מאפיין ומייחד.

(ב) חלק שני בסוגיה – הסתירה בין מימרות רבי יוחנן.

(ההבנה השנייה של הסוגיה)

"איני יוחנן: 'הלכה כאיסי בן יתודה'. ומו אמר רבי יוחנן הכי? והאמר ר' יוחנן: 'הלכה כסתם משנה', ותנן: 'אחד רץ ואחד מחלף, או שהיו שניהם רעין – מסורין'! - מתני' בע"ש בין השמשות".

כעת הסוגיה מביאה שתי מימרות של רבי יוחנן, אשר סותרות זו את זו, והסוגיה מציעה פיתרון, לפיו המימרות הללו אינן סותרות אלא אמרות בעצם את אותו הדבר. פיתרון זה של הסוגיה, כפי שיוסבר להלן, בעצם, עוקר את ההבנה הראשונה של הסוגיה בדברי המשנה - לפיה משנתנו אינה כאיסי, ועתה מוצעת לפנינו הבנה שנייה בסוגיה (מעקבות הסתירה לכאורה בין מאמרי רבי יוחנן) – לפיה משנתנו זהה לאיסי!

**וביתר במקור:**

חכמי התלמוד מביאים עתה שתי מימרות של רבי יוחנן ומצביעים על סתירה ביניהן.

כך לשון מימרה א' - אמר רבי יוחנן: 'הלכה כאיסי בן יתודה'.

כך לשון מימרה ב' - אמר רבי יוחנן: 'הלכה כסתם משנה'.

לפי דברי ר' יוחנן במימרה א' 'הלכה כאיסי בן יתודה' היינו: הלכה כאיסי בן יתודה בברייתא. כלומר, רץ חייב, בדרך כלל ולמעט ע"ש בין השמשות) - מפני שהוא משונה. ועל כך שהאל התלמוד יזמו אמר רבי יוחנן הכי?! - האם אמר רבי יוחנן כך? - הייתכן שדברים אלו יצאו מפי רבי יוחנן, יותאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, וחרי אמר רבי יוחנן מימרה אחרת (מימרה ב' בסוגיה), שההלכה היא כמו דברי המשנה הסתמית!

סתם משנה = משנה סתמית = משנה שלא נאמר בה מי החכם האומר אותה, זו משנה לא מיוחסת לחכם מסוים, אלא היא מנוסחת באופן סתמי. כך למשל, במשנה שלנו 'שנים שהיו מהלכין' וכו' לא נאמר לא בתחילתה, לא באמצעה, ולא בסופה מי הוא החכם (=התנא) או החכמים (=התנאים) המייצגים רעה זו.

שים לב: יש הבדל מסוים בין שתי העמדות הללו, אבל הבדל זה אינו מסיר את הקושי. מימרה א' (הלכה כאיסי) נאמרה באופן ספיקד על דברי איסי בן יהודה בברייתא בעניין הרץ. לעומת זאת, מימרה ב' (הלכה כסתם משנה) לא נאמרה באופן ספיקד על המשנה שלנו, אלא היא נאמרה בכללות לגבי כל המשניות הסתמיות. ומכל מקום, היא נאמרה "גם" על המשנה שלנו, ומשום כך יש כאן קושי, וכפי שהסוגיה ממשיכה ומבארת.

התלמוד ממשיך ומסביר את הקושי: " ותנן: 'אחד רץ ואחד מחלף, או שהיו שניהם רעין – מסורין'! כלומר, ושנינו במשנה (=ותנן), שככל המקרים הרץ ברה"ר והויק (בשוגג) – פטור מלשלם.

נמצא, שמועד אחד, רבי יוחנן אמר 'הלכה כאיסי', ולפי זה הרץ חייב; מצד שני, רבי יוחנן אמר בכללות כי הלכה כסתם משנה, ובכלל זה המשנה שלנו (היא סתם משנה), ולפי המשנה שלנו הרץ פטור!

כך שרבי יוחנן אמר שתי אמירות הסותרות זו את זו, "שיחליט" - הלכה כאיסי בעניין הרץ, או ההלכה כמו המשנה שלנו בעניין הרץ!!

על סתירה זו משיב התלמוד ואומר: "מתני' [=מתניתין] בע"ש בין השמשות". כלומר, המשנה שלנו שפטרה את הרץ מלשלם - אינה פוטרת את הרץ תמיד, אלא רק במקרה מיוחד ומסוים בלבד - כאשר הוא רץ בערב שבת בין השמשות. לפי הבנה זו, דברי המשנה

הם בעצם זהים לדברי איסי, ואם כן, שתי המימרות של רבי יוחנן יסתדרות בשלום.  
הלכה כאיסי = הלכה כסתם משנה!

שים לב, התלמוד מניח שלא ייתכן שקיימת סתירה בין דברי רבי יוחנן (בין שתי המימרות  
שלו), ולכן הוא "מאלץ" להניח אותן הבנה אחר במשנה. (שהרי אם נישאר עם אותו ההבנה  
הראשון יש מחלוקת בין המשנה לבין איסי, ומימלא יש גם סתירה בדברי רבי יוחנן).  
נמצא, שבמקובל מאמרי רבי יוחנן, הורה בה הסוגיה מן ההבנה הראשונה (בחלק א') -  
"מתני דלא כאיסי בן יהודה", ועתה הסוגיה סבורה, לפי ההבנה השנייה, ש"מתני כאיסי"  
לפי ההבנה השנייה, בה אותה הסוגיה עתה (ובה היא גם תישאר), עלה, כי התנא של  
המשנה שלנו, כמו איסי, סבור, שבדרך כלל, רשות חריבים נועדה רק להליכה ולא לריצה!

(ג) חלק שלישי בסוגיה - ההוכחה שהמשנה כאיסי.  
"מפניא מדקתני: או שהיו שניהם רצין - פטורין, הא ותו ליל! תשתא אחד רץ ואחד מהלך  
- פטור, שניהם רצין מפניא! אלא הכי קאמרי: אחד רץ ואחד מהלך - פטור; בד"א - בע"ש  
בין השמשות, אבל בחול, אחד רץ ואחד מהלך - חייב; שניהם רצין, אפי' בחול - פטורין".

**שאלת התלמוד**  
הסוגיה, כאמור נחרת בהבנה שנייה למשנה, לפיה דעת התנא של המשנה כדעת איסי בן  
יהודה. לשם כך, נדרשת הסוגיה לאוקימתא - לטעון שהמשנה איננה מדברת בכל המקרים  
אלא במקרה מסוים בלבד - ערב שבת בין השמשות, ורק במקרה זה פטרה את הרץ.  
ועל כך **שואל התלמוד**: "מפניא?" - ממה? כלומר, מניין - מנין לנו שאכן המשנה מדברת  
במקרה הזה בלבד? - והרי המשנה מנוסחת באופן כללי. ואדרבה, מניסוחה נראה, ללאורח,  
שהיא מדברת בכל המקרים!

**השובת התלמוד**  
על שאלה זו משיב ענת התלמוד תשובה מיוחדת, בה הוא טראה, כי מלשון המשנה מוכח כי  
היא מדברת רק (ודוקא) בבין השמשות!  
- לשם כך, מצביע התלמוד תחילה על משפט מיותר במשנה ("או שהיו שניהם רצין"),  
ומאחר שברור הדבר שאין כל יוטור במשנה, מראה התלמוד שהדרך היחידה להבין את  
נחיצות המשפט הזה, היא רק אם נסביר שהרץ חאמור במשנה - לגבי הרץ הפטור - הוא  
בערב שבת בין השמשות.

**(ביתר הרחבה, ובלשון התלמוד:**  
התלמוד מסביר עתה, מניין שהמשנה מדברת בערב שבת בין השמשות? - מכך ש-  
"מדקתני" = מכך ששונה (התנא של המשנה), את המשפט "או שהיו שניהם רצין -  
פטורין", ולבאורח קשה, "תא ותו ליל!" (הא-זה, תו-עד, ליל-למה לין) - זה - המשפט הזה  
- עד, למה לין? - כלומר, לשם מה צריך עוד את המשפט הזה במשנה? - את המשפט "או  
שהיו שניהם רצין!"

והתלמוד מסביר את שאלתו: "תשתא 'אחד רץ ואחד מהלך' - פטור, 'שניהם רצין'  
מפניא!" (תרגום: אם 'אחד רץ ואחד מהלך' - פטור, 'שניהם רצין' צריך לומר וללמוד!  
כלומר, אם המשנה כבר אמרה וקבעה שהרץ פטור, גם כאשר הוא הויק למהלך, כי אז,  
בודאי ובודאי שהרץ פטור, כאשר הויק לרץ' כמותו.

**הנרמספת בראובן**, אם כאשר 'אחד רץ ואחד מהלך', שאז היה מקום לומר שהרץ הוא  
"המשונה", ושעליו לחיזר יותר שלא לטעון בהולכים רגילים, ולכן אם אירע שפגע בחולך  
"רגיל", הרץ יהיה חייב לשלם (על הנוק שגרים) - ובכל זאת, אין את אומרים כן, אלא את  
קובעים שיותר אדם לרוץ ברשות הרבים, וגם קובעים שאין לדרוש מן הרץ תשומת לב  
וזהירות ימורה, ולכן אף אם הויק למהלך רגיל הוא פטור, כי אז, קל וחומר, כאשר הרץ  
הויק לרץ אחר, שאז אין כל סיבה ואין כל חנינון לחייב את הרץ הזה, שהרי עתה אין כאן  
חולך "משונה", שהרי שניהם נחרו באותו אופן של הליכה ברה"ר - ואין כאן היתקלות של  
חולך "משונה" בחולך "רגיל!"  
כך שבנעם, מה שטען התלמוד הוא, שהדין של "שניהם רצין - שניהם פטורים", הוא  
דין מיותר במשנה, שהרי הוא נובע ונלמד, באופן מתחייב, מן הדין שלפניו במשנה - מן הדין  
של "אחד רץ ואחד מהלך!"

ומאחר שלא ייתכן שיש במשנה משפט מיותר, או ייתור כלשהו אחר, לכן, מסיק התלמוד, על כוונתו להבין את המשנה באופן שונה מן המקובל.  
 כך עלינו להבין ולפרש את דברי המשנה: "אלא הכי קאמר" (=אלא כך אומר), אלא כך (בדואי) אומר התנא של המשנה (וכך יש להבין את דבריו במשנה, ויש להפריד את דבריו לשני חלקים):

(1) "אחד רץ ואחד מהלך - פטור, בד"א (=במה דברים אמורים) - בע"ש [=מערב שבת] בין השמשות." כלומר, כאשר המקרה הוא "אחד רץ ואחד מהלך", ונעקלו זה בזה והזיקו זה לזה (בשגג) - אז "פטור", ופטור אפילו "הרץ". אכן, מתי נאמר דין זה שהרץ פטור - דווקא בערב שבת בין השמשות.  
 ומן הדין תוף (הראשון במשנה והמפורש במשנה) - משתמע בבירור אף שהמשנה לא אמרה זאת, ש: "אבל בחול, אחד רץ ואחד מהלך - חייב". כלומר, אם המקרה היה בכל זמן אחר - בימי חול - ולא בע"ש בת בין השמשות, כי אז, הרץ היה חייב - כשיטת איסי, שבימי חול אין חומר לרץ ברה"ר, וממילא הרץ שחוק - חייב.

(2) אכן, מן הדין הראשון במשנה - אפשר ללמוד רק על "אחד רץ ואחד מהלך" בימי חול, אבל אי אפשר לדעת מה יאמר התנא של המשנה כאשר ישניהם רצים!  
 שכן, (א) ייתכן שיאמר שהרץ חייב תמיד, גם כאשר הוא נתקל ברץ אחר. (ב) מגד, ייתכן שיאמר, שכאשר רץ נתקל ברץ אחר, הואיל ושניהם משונים - לכן שניהם יהיו פטורים.

משום כך, נאלץ התנא של המשנה להוסיף את הדין השני במשנה, ולהבהיר כי כאשר ישניהם רצים, אפי' בחול - פטורין. כלומר, התנא סובר, כי כאשר שני המהלכים הם משונים, כי אז, לא יכול האחד לתבוע תשלומי נזק מן האחר:

שיש לב: והסבר זה שמציעה הסוגיה למשנה, כנצטט מרחיב ומבהיר את שיטת איסי בכריחא, שכן בכריחא שהוכחא בטוניה, לא התייחס איסי אלא רק ל"אחד רץ ואחד מהלך", וקבע ש"רץ חייב - מפני שהוא משונה", אולם, לא שמענו מה היא עמדתו של איסי כאשר שני "משונים" נתקלים זה בזה. עתה, לאור דברי הסוגיה, שהמשנה היא כאיסי, ולאור ההפסד המיוחד למשנה, הרי שתובאו לנו מה הרץ כאשר שניהם "משונים" - כאשר שניהם רצים - ששניהם פטורים.

#### דגשים והבהרות

##### על התבליים בין התבנת הראשונה ובין התבנת השנייה לדברי המשנה

1. לפי התבנת השנייה - שני חלקים במשנה  
 לפי התבנת הראשונה של הסוגיה במשנה, המשנה היא כולה "מקשה אחת" - יחידה אחת, והיא מדברת "תמידי" - בכל יום - ימי חול וערבי שבתות ושבתות. ולדעתה, הרץ תמיד פטור - לא משנה במי הוא פגע (מהלך, רץ) ולא משנה מתי הוא פגע.  
 אולם, לפי התבנת השנייה של הסוגיה במשנה (וזה מסקנת הסוגיה), המשנה איננה מקשה אחת אלא היא מורכבת משתי יחידות - יש בה שני חלקים המדברים בומגים שונים, ובאופן הבא: חלק א' - הדין הראשון במשנה - "אחד רץ ואחד מהלך פטור" - נאמר רק בערב שבת בין השמשות, ורק אז הרץ המוגע במהלך פטור. חלק ב' - הדין השני במשנה - שניהם רצים פטורים", הוא נאמר תמיד - אפילו בימי חול!

2. לפי התבנת השנייה - היין "או שהיו שניהם רצים" אינו מיותר  
 לפי התבנת הראשונה של הסוגיה במשנה, שהמשנה היא כולה יחידה אחת, והיא מדברת "תמידי" - בכל יום - לכאורה, הדין השני במשנה מיותר - שהרי אם "אחד רץ ואחד מהלך" פטור (תמיד), כי אז "שניהם רצים" בודאי שפטורים.  
 נמצא, שלהבנת זו יש "ייתור לשוני" במשנה - מה שאינו מסתבר! - ולכן הסוגיה שוללת את התבנת הזו.

אולם, לפי התבנת השנייה, שהמשנה מורכבת משתי יחידות, וחלק הראשון מדבר רק בערב שבת בין השמשות, כי אז, אין לנו אפשרות לדעת מה יחיה דיעו של הרץ הנתקל ברץ אחר - ומשום כך, אמירת הדין השני במשנה הכרחית ואיננה מיותרת!

7  
נמצא, שלחנה זו, השנייה, אין "יותר לשונה" במשנה – מה שמובן מסתבר יותר – ולכן הסוגיה ארוחה, בסופו של דבר, בתבנה הזו.

\*\*\*

(ד) חלק רביעי בסוגיה – הרשות שיש בערב שבת בין השמשות.  
"אמר רבי: ומדת איסי, בע"ש בין השמשות – שהחן מסור, מפני שרץ ברשות. בע"ש מפני ברשות איכא – כד"ר חנינא, דאמר ר' חנינא: בהו ונא לקראת כלה מלכתא; ואמרי לה: לקראת שבת כלה מלכתא. רבי ינאי מתעטף, וקאי ואמר: בהאי כלה, בואי כלה".

#### הסבר:

כעת הסוגיה שבת ומתייחסת לרבי איסי שנוכרו בברייתא, ודנה בשאלה מה הרשות שיש בערב שבת בין השמשות.  
היא מרחיבה תחילה בציטוט חלק מדברי איסי, כאשר את הציטוט מקדם המונח "אמר רבי". המונח "אמר רבי" משמש "אמר החכם". מונה זה מקדם ציטוט מדברי תנא או אמורא שנוכר קודם לכן בסוגיה [כמקרה הנידון כאן]. הוא מקדם ציטוט מברייא-מן הברייא "של איסי". והנה הציטוט: "ומדת איסי, בע"ש בין השמשות – שתחן מסור, מפני שרץ ברשות".

על כך שאל התלמוד: "בע"ש – מאי ברשות איסאי". כלומר, בערב שבת, איזו רשות ישו – איזו רשות יש לרץ באותו הזמן?

**התלמוד משיב:** "כדרי חנינא" – כדבריו של רבי חנינא, היינו שהוא כדבריו לימדנו מה היא הרשות. והתלמוד ממשיך (ומביא את דבריו של רבי חנינא): "דאמר ר' חנינא: בואו ונא לקראת כלה מלכתא; ואמרי לה: לקראת שבת כלה מלכתא".  
**הננו:** ואמר רבי חנינא: בואו ונא לקראת הכלה המלכה. ויש אמרים [שכך אמר רבי חנינא. בואו ונא לקראת שבת, הכלה המלכה. (לפי הסדרת השנייה משם רבי חנינא, הוא הנסיף עד מילה "ישבת").

נמצא, שלפי דברי רבי חנינא חשבת נקראת "כלה", וגם נקראת "מלכה". ומכאן יש להסיק שיש לרוץ לקראת חשבת ועבור התכנות לה – שותרי לקראת כלה וחותר שבאים, ובודאי לקראת מלכה ומלך שבאים – הכול רעים! – וכך יש להתנהג גם לקראת חשבת. (כך עולה מפירוש רש"י "בואו ונא – כאדם המקבל פני מלך").

יש לזכור: רבי חנינא לא אמר במפורש שיש רשות או מצוה לרוץ ביום שיש, אלא הוא רק אמר לתלמידיו "בואו ונא לקראת" הכלה המלכה. אכן, התלמוד מסיק מבידיו, שאם חשבת נקראת כלה ומלכה, מן הסתם, היציאה לקראתה, וכן התכנות לקראת בואה, ייעשו במהירות ובריבוי.

לאחר דברי רבי חנינא, הסוגיה מסיימת בחבאת הנהגה דומה של אמורא אחר: "רבי ינאי מתעטף, וקאי ואמר: בואי כלה, בואי כלה". כלומר, רבי ינאי היה מתעטף בבגדים נאים לכבוד השבת, והיה עומד ואומר (כאשר הוא לבוש בבגדיו הנאים): "בואי כלה, בואי כלה".  
נמצא, גם ר' ינאי (כרי חנינא) הנדיר את השבת ככלה, ואף בכל את אמירתו ואמר "בואי כלה, בואי כלה".

אכן, יש שחזרו, שיש הבדל משמעותי בין ר' חנינא לבין ר' ינאי. ר' חנינא היה יוצא החוצה אל השבת, וכאמרו "בואו ונא לקראת". לעומת זאת, ר' ינאי, נראה שהוא נשאר במקומו, והמתין שחשבת תבוא אליו – אל ביתו, וכאמרו "בואי כלה". (מהרש"א, חידושי אגדות שם).

נמצא, לפי פירוש זה, שיש שתי מידות בעניין קבלת השבת. מידת רבי חנינא הייתה שראוי לצאת החוצה, ואף לרוץ לקבל את השבת. ולשמתו, מידת ר' יסאי הייתה, להמתין ולצפות היכן שנמצאים שחשבת תגיע.

הערה נבחרת: אם השבת יכלתי וימלכתי - מי הוא החתן והמלך?

יש לשאול, אם השבת נקראת "יכלתי" או "ימלכתי", כי אז, מי הוא אשור החתן או המלך? - והתשובה היא: עם ישראל!  
עם ישראל נחשב בן הזוג של השבת - עם ישראל הוא כביכול החתן, "הבעלי" של השבת - וכן מפורש רעיון זה במדרש, בראשית רבה (יא, ח):  
תני ר"ש בן יוחאי: אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע למלך יש בן זוג, ולי אין בן זוג, אייל הקב"ה: כנסת ישראל (=עם ישראל) היא בן זוגך.  
וכן מפורש בתלמוד הבבלי (שבת, סז ע"א): "יכל ישראל בני מלכים הם", אם כן, עם ישראל הם הנקראים מלכים, והמלכה שלהם היא השבת.