

**מהדורה ופירוש
על דרך המחקר
לפרק המוצא תפילין
מתוך התלמוד הבבלי
(עירובין, פרק עשירי)**

חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה'

מאת

אביעד אברהם סטולמן

המחלקה לתלמוד

**הוגש לסנט של אוניברסיטת בר־אילן
מרחשוון התשס"ו**

רמת־גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' שמא יהודה פרידמן

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

אֵלֶּלֶה שֵׁם אֱ-לֹהִים בְּשִׁיר וְאֶגְדְּלֶנּוּ בְּתוֹדָה
(תהלים סט)

תודות

בראש ובראשונה ברצוני להודות למו"ר פרופ' רש"י פרידמן הי"ו שהכניסני בשערי עולם מחקר התלמוד הבבלי. עבודה זו באה מכוחו ומכח כוחו, ממחקריו המרובים ומהדרכתו האישית. גם אנצל הזדמנות זו להודות למורי ורבותיי במוסדות חורב בירושלים, בישיבת ההסדר במעלה אדומים ובבית מורשה בירושלים, שמהם למדתי לעיין בדברי חכמי התלמוד ובמפרשיהם. בהזדמנות זו אני שמח להודות לידידים שונים, שדנתי עמהם בעניינים שונים בעבודה זו: הרב ד"ר יהודה ברנדס, מר גדליה הבר, מר יוסף ויצטום, פרופ' ליב מוסקוביץ, ד"ר זהר עמר, פרופ' דוב סמט, מר אסף פינק, מר פנחס רוט ופרופ' יהושע שוורץ.

כמו כן נתונה הברכה לעומדים בראשות המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, שסייעו בידי בעת שלמדתי לתארים המתקדמים: הפרופסורים יוסף ריבלין, יוסף תבורי וחיים מיליקובסקי. במיוחד אציין את העומדת בראש הסגל המנהלי, הגברת רבקה דגן, שבשנות לימודי עזרה בעניינים שונים.

עבודת דוקטור זו נעשתה במסגרת מפעל מלגות הנשיא והדיקן לדוקטורנטים מצטיינים. ברצוני להודות לנשיא האוניברסיטה ולדיקן הפקולטה על מלגת המצוינות שזכיתי בה, אשר סייעה לי לסיים את עבודת הדוקטור בפרק זמן קצר.

לפני כעשור החילתי יחד עם החברותא שלי לשנות בפרק המוצא תפילין. כעבור זמן לא רב, הפכה החברותא שלי להיות גם רעייתי. מכאן שאני זוכר לאלישבע רעייתי לא רק אהבת כלולות אלא גם חסד נעורים — הלימוד המשותף בפרק זה שהתפתח ברבות הימים לעבודה זו. ובשעה שהלכנו בארץ לא-זרועה, עת שקדנו שנינו על שלושת התארים האקדמיים, עוד הספיקה ללדת את ילדינו: יהונתן יצחק, דניאל אפרים ונעמה רבקה. שלושת ילדינו המופלאים מהווים עבורנו מקור השראה בכל אשר אנו פונים.

אנו מקווים ומתפללים, שכשם שחינכנו סְבִי וְסָבוֹת ילדינו — הוריי מורי, הרב שפר ושרה סטולמן הי"ו וחותניי פרופ' משה ולין רוסמן הי"ו — יתקיים בנו שנהיה 'אנחנו וצאצאינו ... יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה'.

בדרך אפרתה, מרחשוון התשס"ו

תוכן העניינים

א	תקציר
1	מבוא
18	סימני ההדרה
19	משניות הפרק
20	סוגיא א צה ע"ב-צו ע"א זוג זוג ושניים שניים
36	סוגיא ב צו ע"א-צו ע"ב מאן תנא דשמעת ליה שבת זמן תפילין
47	סוגיא ג צו ע"ב-צו ע"א תפילין ישנות וחדשות
57	סוגיא ד צו ע"א הלוקח תפילין ממי שאינו מומחה
64	סוגיא ה צו ע"א מצאן צבתין או כריכות
67	סוגיא ו צו ע"א מחשיך עליהן ומביאן
69	סוגיא ז צו ע"א-ע"ב ובסכנה מכסן והולך
75	סוגיא ח צו ע"ב וכן בנו
79	סוגיא ט צו ע"ב נותן אדם חבית
88	סוגיא י צו ע"ב-צח ע"א היה קורא בספר על האסקופה
100	סוגיא יא צח ע"א הופכו על הכתב
102	סוגיא יב צח ע"א-ע"ב היה קורא בראש הגג
107	סוגיא יג צח ע"ב זיו שלפני החלון
113	סוגיא יד צח ע"ב-צט ע"א עומד אדם ברשות היחיד וממלטל ברשות הרבים
116	סוגיא טו צט ע"א ובלבד שלא יוציא חוץ
119	סוגיא טז צט ע"א לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים
125	סוגיא יז צט ע"א רבי יהודה אומר אף משנתלש רוקו בפיו
133	סוגיא יח צט ע"א-צט ע"ב לא יעמוד אדם ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד
140	סוגיא יט צט ע"ב קולט אדם מן המזחילה
150	סוגיא כ צט ע"ב למה לי חוליה עשרה?
156	סוגיא כא צט ע"ב אשפה ברשות הרבים גבוה עשרה טפחים

159	אילן שהוא מיסך על הארץ	צט ע"ב-ק ע"א	סוגיא כב
162	שרשי אילן א'	ק ע"א	סוגיא כג/א
168	שרשי אילן ב'	ק ע"א-ק ע"ב	סוגיא כג/ב
180	אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת	ק ע"ב	סוגיא כד
186	אסור לאדם שיכוף את אשתו לדבר מצוה	ק ע"ב	סוגיא כה
204	הדלת שבמוקצה וחדקים שבפרצה	קא ע"א	סוגיא כו
220	לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרבים	קא ע"א-ע"ב	סוגיא כז
233	נגר שיש בראשו גלוסמרא	קא ע"ב	סוגיא כח
242	נגר הנגרר	קא ע"ב	סוגיא כט
255	מילי מעלייתא	קא ע"ב-קב ע"א	סוגיא ל
267	מחזירין ציר	קב ע"ב	סוגיא לא
272	מחזירין רטייה	קב ע"ב	סוגיא לב
281	קושרין נימה	קב ע"ב-קג ע"א	סוגיא לג
291	חותכין יבלת	קג ע"א-ע"ב	סוגיא לד
305	כהן שלקה באצבעו	קג ע"ב-קד ע"א	סוגיא לה
313	בזקין מלח	קד ע"א	סוגיא לו
321	השמעת קול	קד ע"א-קד ע"ב	סוגיא לז
342	באר הקד	קד ע"ב	סוגיא לח
346	שרץ שנמצא במקדש	קד ע"ב-קה ע"א	סוגיא למ
356	מקום שהתירו לך	קב ע"א	סוגיא מ
362			קיצורים ביבליוגרפים
390			רשימת קיצורי עדי הנוסח
I			תקציר החיבור באנגלית

תקציר

תקציר

חיבור זה — עניינו הפרק העשירי והאחרון של מסכת עירובין בתלמוד הבבלי — 'המוצא תפילין'. הפרק עצמו, בעקבות המשנה, עוסק באיסורי שבות שונים — בעיקר בענייני הוצאה והכנסה אך גם באיסורי שבות שבמקדש. סוגיות הבבלי מתייחסות ברובן לבירור המשניות ורק מקצתן דנות בנושאים כלליים, בהשראת דברי התנאים והאמוראים. בין הנושאים הנידונים בפרקנו ניתן למנות: איסור בל תוסיף, זמן הנחת תפילין, דינם של תפילין וחוטי תכלת שנמצאו בשוק, איסור שימוש בצומח בשבת, האיסור על אדם לכופף אשתו 'לדבר מצווה', דיני הוצאה והכנסה, עמידה ברשות אחת ועשיית פעולה ברשות אחרת בשבת, דיני אוהל בשבת, דיני קושר בשבת, הכלל 'אין שבות במקדש' ואף איסור השמעת קול בשבת. עבודה זו כוללת ארבעה מרכיבים יסודיים, המפורטים בהרחבה במבוא. בתקציר שלהלן ביקשנו לתמצת את התיאור המלא שבמבוא:

א. מהדורה חדשה של הטקסט, המבוססת על כתב-יד אוקספורד, שהוא לדעתנו כתב היד הטוב ביותר של הפרק כולו. כתב היד מוצג בהתאם למקובל בההדרה בשיטת ה-*best-text edition*. על פי מפתח ספרותי המתואר להלן במבוא, חילקנו את פרקנו לארבעים סוגיות. רובן המכריע דן בפיסקאות מן המשנה ומיעוטן בנושאים משניים המתפתחים מן הסוגיות הבסיסיות הדנות במשניות עצמן. נוסח הפנים של כל סוגיא וסוגיא נקבע בתרשים המציע את לשון הסוגיא לפי המבנה הספרותי שלה, וכך מתאפשר ללומד לעמוד ביתר קלות על מבנה הסוגיא. מרכיבי הסוגיא תוחמו בהתאם למפתח הבא: דברי תנאים לעצמם (= בפיזור), דברי אמוראים לעצמם (= בהדגשה) ודברי סתם התלמוד לעצמם (ללא כל הדגשה). חלוקה זו אינה תוצאה של חקירה דיאכרונית-היסטורית, אלא של ניתוח סינכרוני של הסוגיא, כפי שמבואר במבוא לפירוש.

ב. מנגנון המציג את חילופי הנוסח המשמעותיים בין עדי הנוסח הישירים, המפורטים להלן במבוא, ודן במשמעותם ובדרכי התהוותם האפשריות. מדור חילופי הנוסחאות אינו מתיימר להחליף רישום סינופטי של עדי הנוסח, הקיים באוצרות האיגוד לפרשנות התלמוד. מטרתו של מדור חילופי הנוסחאות במהדורה זו — להציג את השינויים המרכזיים שבין עדי הנוסח הישירים שבידינו. הצגה זו מבוססת ברובה על ניתוח הסינופטיס הנ"ל, שנבדק בהשוואה מדוקדקת לצילומי עדי הנוסח עצמם ואף על בחינת עדי הנוסח העקיפים, כגון חיבורי הראשונים. ברם באשר לעדים המשניים — מסתפק מדור חילופי הנוסחאות בהבאת חילופים שנראו חשובים או בעלי עניין מיוחד. במדור זה, לא הסתפקנו בתיאור השינויים, אלא ביקשנו אף להסביר את משמעותם ואת דרכי התהוותם. כאשר ההסברים התארכו ונגעו בגוף הפירוש, הפנינו את הקורא

לעיין בו ונמנענו מלציין את הסברנו במדור חילופי הנוסחאות.

ג. מדור 'מסורת התלמוד' הכולל רישום מלא של מקבילות בספרות התלמודית כולה. מנגנון זה מתייחס לא רק למקבילות לשוניות מלאות, אלא גם למקבילות חלקיות ואף למקבילות ענייניות בספרות התנאית והתלמודית. ההפניות הן על פי הסגנון המקובל במחקר — וכשאפשר, למהדורות המדעיות. רישומים אלו מהווים נקודת מוצא להרבה מן הדיונים המצויים בגוף הפירוש, שכן השוואת המקבילות ובירור יחסן ההדדי עשויים לסייע בקביעת פירוש המקורות המרכיבים את הסוגיא.

ד. פירוש רציף של הסוגיות, על דרך המחקר, דיבור אחר דיבור. פירושי הסוגיות שבמהדורה זו עשויים במתכונת פירוש רציף — דיבור אחר דיבור. גופו של הפירוש שחיברנו לפרקנו, מורכב בעיקרו מיחידות פרשניות קצרות, הנסבות כל אחת על יחידה טקסטואלית בודדת בסוגיא. בתוך כל יחידה פרשנית מצוי דיון תמציתי המתייחס בדרך-כלל לשלושה רבדים: ברובד הראשון דנים אנו במשמעות הפשוטה — המילולית והריאלית — של יחידת הטקסט. ברובד השני מצוי בירור מובנו של הדיבור בכללותו, בהתאם לעיון במקבילות התלמודיות והחוץ-תלמודיות. ואילו ברובד השלישי — מוקדשת תשומת-הלב לתפקידו של הדיבור בסוגיא, כאמצעי רטורי שנוקט בעל הגמרא. עיקרו של הדיון מוקדש לעיון במשמעות הסוגיא בצורתה הנוכחית, מתוך בירור נוקב של מרכיבי התצורה התלמודי. ואילו לגבי שאלות הכרוכות בהתפתחות הפנימית של הסוגיא עצמה, אף כי איננו רואים בעצם העיסוק בשאלות הספקולטיביות הללו מטרה בפני עצמה של הפירוש שכתבנו — הרי שביירונון של שאלות אלו עשוי לתרום להבנת הסוגיא עצמה, ופעמים שיש בכוחו להעלים קושיות מסוימות כנגד הטקסט הסופי. הפירוש מיישם גישה ביקורתית-מדעית כלפי הטקסט: הוא מבוסס על נוסח מדויק ככל שניתן, על הבנת הקונטקסט הספרותי, הריאלי וההלכתי של המקורות והמסורות וכמובן, הוא משתדל להיות משוחרר ממחויבויות לפרשנות הנורמטיבית ההלכתית והלא-הלכתית.

Our task is not to find the maximum amount of content in a work of art, much less to squeeze more content out of the work than is already there. Our task is to cut back content so that we can see the thing at all.

Susan Sontag, 'Against Interpretation'

מבוא

1. פתיחה

חיבור זה — עניינו הפרק העשירי והאחרון של מסכת עירובין בתלמוד הבבלי — 'המוצא תפילין'. הפרק עצמו, בעקבות המשנה, עוסק באיסורי שבות שונים — בעיקר בענייני הוצאה והכנסה אך גם באיסורי שבות שבמקדש. סוגיות הבבלי מתייחסות ברובן לבירור המשניות ורק מקצתן דנות בנושאים כלליים, בהשראת דברי התנאים והאמוראים. בין הנושאים הנידונים בפרקנו ניתן למנות: איסור בל תוסיף, זמן הנחת תפילין, דינם של תפילין וחוטי תכלת שנמצאו בשוק, איסור שימוש בצומח בשבת, האיסור על אדם לכוף אשתו 'לדבר מצווה', דיני הוצאה והכנסה, עמידה ברשות אחת ועשיית פעולה ברשות אחרת בשבת, דיני אוהל בשבת, דיני קושר בשבת, הכלל 'אין שבות במקדש' ואף איסור השמעת קול בשבת.

עבודתנו כוללת ארבעה מרכיבים יסודיים: א. מהדורה חדישה של הטקסט, המבוססת על כתב-יד אוקספורד; ב. מנגנון המציג את חילופי הנוסח המשמעותיים בין עדי הנוסח הישירים ודן במשמעותם ובדרכי התהוותם האפשריות; ג. מדור 'מסורת התלמוד' הכולל רישום מלא של מקבילות בספרות התלמודית כולה; ד. פירוש רציף של הסוגיות, על דרך המחקר, דיבור אחר דיבור.

2. המהדורה

2.1 נוסח הפנים

את נוסח הפנים של המהדורה קבענו על פי כ"א¹, המציג לדעתנו את ה-*Codex Optimus* — ע

1 שמות עדי הנוסח קוצרו להלן, על פי הרשום ברשימת קיצורי המקורות שבסוף החיבור.

הנוסח הטוב ביותר של הפרק כולו.² כתב-יד זה, שכתבו 'מזרח ים-תיכוני',³ נעתק, כך נראה, באזור ספרד במאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה.⁴ בעיקרו שייך כ"א לענף השמרני יותר שבפרקנו (ראה להלן) המורכב ממנו, מכ"ו ומד"פ. העדפנו את כ"א על פני כ"ו — בעיקר מפני שהאחרון חסר בכשליש מן הפרק⁵ — ואנו ביקשנו לבסס את מהדורתנו על נוסחו של עד נוסח בודד, כמקובל בשיטת ההדרה המבוססת על 'הטקסט העדיף'.⁶ גם ללא שיקול זה, דומה שיש להעדיף את כ"א על-פני משנהו — כ"ו — שכן, בדרך-כלל, נוסחו שמרני ביחס אליו (ראה לדוגמא: א10-12, א12, א41, כ4, כז7, ל4) ולעתים קרובות הוא אף עולה עליו מבחינת טיב הנוסח (ראה לדוגמא: ג3, ח3, כג/א11, כו2, כט4, כט9). אף על פי כן, יש להודות כי בכמה וכמה מקרים כ"א מציג שיבושים קלים ברורים, או נוסח שהוא ככל הנראה נחות לעומת המצוי בעדי הנוסח האחרים (ראה לדוגמא: ב7, ד1, ט3, יג15, כה1, כו21, ל8, לד5-6, לו18, לט23).

כאמור, כ"א שייך בדרך כלל לענף השמרני יותר שבפרקנו (ראה להלן) המורכב ממנו, מכ"ו ומד"פ. בנוסף לכך, מצאנו לא אחת כי לכ"א גירסאות ייחודיות המתאימות לנוסחאות ראשוני ספרד (ראה לדוגמא: ח3, יט8, כג/א4, כו5-6, לו18). אמנם, במקרה הבולט ביותר בפרקנו של שינוי נוסח שיש לו משמעות, בחלקה השלישי של סוגיא לד — משקף כ"א את הנוסח שנוצר בהשראת פירושי רש"י ותוספות. במקרה זה, כפי שיתואר בפירוש הסוגיא ובמדור שינויי הנוסחאות — דווקא העדים האשכנזיים המובהקים מתעדים את השינוי ואילו בכ"א מופיע רק הנוסח 'החדש'. התמונה המצטיירת אפוא מן הנתונים היא שכ"א ל פר ק נו⁷ משקף נוסח

- משמעות הקיצור כה11 = סוגיא כה, שורה 11.
- 2 דומה כי גם אלו התומכים בדרך כלל בהצגת הטקסט על פי השיטה האקלקטית, מסכימים כי בההדרת התלמוד הבבלי יש מקום להעדיף את שיטת 'הטקסט העדיף' שנקטנו בה; ראה מיליקובסקי, הטקסט המקורי, עמ' 355, הערה 21.
- 3 ראה פרידמן, טיפולוגיה של כתיב, עמ' 179-180.
- 4 תיאור פליאוגראפי-קודיקולוגי מלא של כתב היד מצוי אצל גולינקין, ראש השנה, עמ' לה-מ; הערכת זמנו ומקומו של כתב היד נעשתה על ידי פרופ' מלאכי בית-אריה.
- 5 לרוב מסכת עירובין, השתמשו אנשי מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית בכ"ו (ראה להלן בתיאור עדי הנוסח); בדפים החסרים קבעו את כ"א במקומו.
- 6 ראה מיליקובסקי, הנ"ל, עמ' 351.
- 7 ברור כי לא ניתן להתייחס לכ"א כאל יחידה אחת. כתב יד זה, הכולל בתוכו בבלי ברכות, משניות זרעים ותלמוד בבלי לכל סדר מועד — ודאי הועתק מכתב-יד שונים ומגוונים. ואפשר אף לשער שפרקים שונים או אפילו דפים בודדים נעתקו מכתב-יד שונים. אם לדוגמא השתמש הסופר בכתב-יד אחד לשם העתקת מסכת מסוימת, וכתב היד היה חסר בדפיו האחרונים — נאלץ הסופר להשלים את המסכת על פי כתב-יד אחר. לא מפתיע אפוא, שחוקרים שונים שעסקו בפרקים שונים במסכתות שונות, הגיעו למסקנות שונות לגבי כ"א. גולינקין (ראש השנה, עמ' מ), לדוגמא, הסיק: 'אין ספק שכ"א הוא נוסח אשכנזי מובהק המקורב באופן קבוע

ספרדי בעיקרו, שהושפע, במקרים בודדים, מפירושי בתי המדרש הצרפתיים-אשכנזיים. נוסח הפנים נקבע כמו שהוא בכתב-היד, כולל קיצורי המילים המרובים, פרט לתיקונים קלים, כגון השמטת מילוי סופי השורות, השמטת מחיקות בהן השיבוש גלוי וכדומה.⁸ נקטנו אפוא בהתאם למקובל בההדרה בשיטת ה-best-text edition.⁹ במקרים נדירים, כשמופיעה בכתב-היד מילה מיותרת (ראה לדוגמא: יט⁶; כ²) — רשמנו אותה באותיות מוקטנות; במקרים בודדים, כאשר ישנה השמטה גלויה (ראה לדוגמא: לד⁵⁻⁶) — השלמנו את החסר בסוגריים מזוותים.

2.2 הסוגיא כיחידה ספרותית

הסוגיא התלמודית מהווה יחידה ספרותית מהותית, מעין עלילה (plot)¹⁰ הלכתית, אשר לה נקודת מוצא ונקודת סיום.¹¹ וכמו בכל עלילה ספרותית, ניתן למצוא בה היצגים (אקספוזיציות), קונפליקטים ומשברים, פואנטות (נקודות-מפנה פתאומיות), דיאלוגים ועוד. ראוי אפוא להציע כל סוגיא וסוגיא בפני עצמה ובכך למקד את תשומת ליבו של הלומד לסוגיא בודדת בכל פעם. הצגה זו, ראויה לדעתנו יותר מצורת ה'דף' המשמשת את הלומדים בימינו. צורה זו, שנקבעה לראשונה על ידי מדפיסים איטלקיים בראשית המאה השש-עשרה — מחלקת את התלמוד באופן שרירותי.¹² על פי המפתח הספרותי המתואר לעיל חילקנו את פרקנו לארבעים סוגיות,¹³ שרובן המכריע דן בפיסקאות מן המשנה ומיעוטן בנושאים משניים המתפתחים מן הסוגיות הבסיסיות הדנות במשניות עצמן.

לכ"מ וכ"ו...! הוא אף הביא את סיווגו של א"ש רוזנטל לגבי מסכת פסחים, שכ"א שייך לענף האשכנזי הכולל את כ"מ, כ"ו ועוד. גולינקין שיער ש'סופר ספרדי העתיק כ"י אשכנזי שהגיע לידו. מאידך אולי גם כ"א הספרדי וגם נוסחי אשכנז שאבו מנוסח בבלי משותף...! והנה, וולד (אלו עוברין, עמ' 280) קבע את כ"א כמשקף נוסח מעורב משני הענפים שסיווג בחיבורו. קרוב לכך נמצא בדברי פרידמן (טיפולוגיה של כתיב, עמ' 180) המכוונים כנגד השערת גולינקין: 'יותר סביר להניח שכתב-יד זה לא הועתק מכתב-יד אשכנזי אלא מכתב-יד קדום מסוג כ"ל וכתב-היד הקדומים האחרים מן הקבוצה הרביעית'. לאחרונה הצביע ד' רוזנטל (על הקיצור והשלמתו, עמ' 847-851) על מקרה במסכת שבת שבו מייצג כ"א מסירה שונה, 'ספרדית', של סוגיית 'גרף של רעי', השונה מן המסירה ה'אשכנזית'.

8 השווה אל: פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 96-98.

9 ראה מיליקובסקי, הנ"ל, שם.

10 ראה אבן, מילון מונחי הסיפורת, עמ' 34-35.

11 ראה פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 4.

12 השווה אל: פרידמן, חמש סוגיות, עמ' 10.

13 את סוגיא כג, המהווה יחידה ארוכה לְמַדִּי, החלטנו לחלק לשני קטעים קצרים יותר.

2.3 תרשים הסוגיא

נוסח הפנים של כל סוגיא וסוגיא נקבע בתרשים המציע את לשון הסוגיא לפי המבנה הספרותי שלה. הצגה גרפית-סכמטית זו מאפשרת ללומד לעמוד ביתר קלות על מבנה הסוגיא ומהווה מעין מבוא לפירוש הסוגיא.¹⁴ הסוגיות נתחלקו לסעיפים ולסעיפי משנה והטקסט עצמו עוצב באופן המדגיש את חלקי הסוגיא השונים. עם זאת, מובן כי יש להיזהר מלהסיק מסקנות ממבנה ראשוני זה, המסוגל אך לסמן כיוונים לחוקר ולא להכריע בשאלות הניתוח הספרותי.

2.4 הפרדת הרבדים

על פי העיקרון שטבע פרופ' פרידמן,¹⁵ תחמנו את מרכיבי הסוגיא: דברי תנאים לעצמם (= ב פ י ז ו ר), דברי אמוראים לעצמם (= בהדגשה) ודברי סתם התלמוד לעצמם (ללא כל הדגשה). חלוקה זו אינה תוצאה של חקירה דיאכרונית-היסטורית, שהרי ברי 'שהתלמוד הבבלי שבידינו אינו ניתן להפרדה פשוטית לשתי שכבות ... — כשם שבד"כ אי אפשר להפריד באופן ברור גם במאמרי האמוראים בין ניסוח דבריהם המקורי לתוספות "מאוחרות" שנוספו עליהם'.¹⁶ הפרדת המקורות, בייחוד זו שתוצאותיה מוצגות בתרשים הסוגיא — להבדיל מהניתוחים המוצגים בגוף הפירוש — אינה אלא פועל יוצא של ניתוח סינכרוני של הסוגיא. כלומר, החלוקה מבוססת על כללים ספרותיים ולא על ניתוח היסטורי של הטקסט. ואפילו בשעה ששיעורנו בגוף הפירוש כי הדברים המיוחסים לאמורא מסוים — לא יצאו ממנו, אלא מבעלי הגמרא — לא נמנעו מלהדגישם כאילו היו דברי אמורא. הוזהר אומר: הפרדת המקורות שבתרשים הסוגיא אינה מתיימרת לחלץ מימרות אמוראיות אותנטיות מתוך הטקסט, אלא אך ורק להדגיש את המימרות האמוראיות — כפי שביקשו בעלי הגמרא להציגן — כשהן מנותקות מן הפירושים וההסברים שלהן.¹⁷

- 14 ובהתאם לכלל שטבע חיים קליין, 'כשאתה עוסק בצורה של סוגיא הסח דעתך מן התוכן. לימוד התוכן מתחיל לאחר גמר הבנה נכונה של הצורה' (הסוגיא, עמ' 23, הערה 6). ערכו של התרשים רב הוא עד כדי כך שיעקב ניוזנר פרסם 'פירוש אקדמי' לתלמוד הבבלי, בן עשרות כרכים, שאינו אלא (!) רישום סכמטי של הסוגיות באנגלית; ראה ניוזנר, פירוש אקדמי לבבלי, עמ' v-xiv. על חשיבות התרשים וזיקתו למבנה הספרותי של הסוגיות, ראה פרידמן, מבנה ספרותי, עמ' 389.
- 15 ראה פרידמן, על דרך חקר.
- 16 זוסמן, ושוב לירושלמי, עמ' 109, הערה 204; השווה אל גישתו של ניוזנר, עֲלֵיָהּ ראה רובינשטיין, תרבות התלמוד הבבלי, עמ' 10; שרמר, זכר ונקבה, עמ' 29, הערה 56.
- 17 ראה הלבני, מקורות ומסורות, בבא מציעא, עמ' 24, הערה 37; רובינשטיין, הנ"ל, עמ' 10-11;

2.5 מדור חילופי הנוסחאות

כידוע, רק מהדורה סינופטית — שורה על-גבי שורה — מסוגלת לצייר תמונה מדויקת ושלמה של חילופי הנוסחאות.¹⁸ מדור חילופי הנוסחאות אינו מתיימר אפוא להחליף רישום סינופטי של עדי הנוסח. רישום סינופטי ממוחשב של הפרק הוכן לפני מספר שנים על ידי האיגוד לפרשנות התלמוד, הרי כרוך הוא ומונח — כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד.¹⁹ מטרתו של מדור חילופי הנוסחאות במהדורה זו — להציג את השינויים המרכזיים שבין עדי הנוסח הישירים שבידינו.²⁰ הצגה זו מבוססת ברובה על ניתוח הסינופסיס הנ"ל, שנבדק בהשוואה מדוקדקת לצילומי עדי הנוסח עצמם ואף על בחינת עדי הנוסח העקיפים, כגון חיבורי הראשונים. ברם באשר לעדים המשניים — מסתפק הוא בהבאת חילופים שנראו חשובים או בעלי עניין מיוחד — וכמעט שלא באזכור חילופי כתיב וכדומה.²¹

במדור זה, לא הסתפקנו בתיאור השינויים,²² אלא ביקשנו אף להסביר את משמעותם ואת דרכי התהוותם.²³ כאשר ההסברים התארכו ונגעו בגוף הפירוש, הפננו את הקורא לעיין בו ונמנעו מלציין את הסברנו במדור חילופי הנוסחאות.

2.6 ענפי מסירת הנוסח

את עדי הנוסח של הפרק נראה לחלק לשני ענפים יסודיים: או-מד. ענפי הנוסח הללו, התפתחו ככל הנראה מגזע אחד והם משקפים עיבודים קלים ביותר, של מקומות נקודתיים וספציפיים

פרידמן, רבי עקיבא, עמ' 55–59; פרידמן, תגובה.

18 ראה פרידמן, כיצד מדקדקין.

19 את הסינופסיס ניתן למצוא באתר האינטרנט של האיגוד לפרשנות התלמוד, בכתובת: <http://atranet.co.il/igud/tefilin.html>

20 השווה אל: גולינקין, ראש השנה, עמ' ו.

21 השווה אל: כהנא, המכילתות, עמ' 147.

22 בזמן האחרון, מתח פרופ' יעקב זוסמן (תורה שבעל פה, עמ' 211, הערה 9) ביקורת כנגד אלו המסתפקים ברישום קפדני של חילופי נוסח מבלי לדון במשמעותם ובדרכי התהוותם: 'למרות הדברים המרובים, ולעתים גם היפים, שנאמרו בזמן האחרון בזכות חשיבותה של ביקורת הנוסח בספרות חז"ל, כמדומני שהם טרם חדרו די הצורך לחוגים השונים המטפלים בספרות זו. רושמים בצורה חרוצה וקפדנית חילופי נוסח — לעתים רק כדי לצאת ידי חובה — בלי לרדת לעומק משמעותם, ומעל לכל בלי להבין את דרכי התהוותם.'

23 הירידה לעומק משמעות החילופים והבנת דרכי התהוותם כרוכות, לעתים קרובות, כאחד; ראה פרידמן, להתהוות הגירסאות, עמ' 98 ואילך.

המוגבלים בהיקפם למילים ספורות. ברור, כי אין מדובר בשני ניסוחים ראשוניים של סוגיות שלמות, אלא בעיבודים לשוניים של גרסנים ולמדנים שונים. בנוסח שבין חילוף לחילוף לשון התלמוד אחיד ומוסכם ביניהם. אין אנו מוצאים שינויים בסדר מרכיבי הסוגיא וקשה לדבר על חילוף משמעותי המשנה את מסקנת הסוגיא. נתאר אפוא בקצרה את עדי הנוסח ואת הענפים.

2.6.1 ענף או

ענף זה משתקף בעיקר בנוסח כ"א ובנוסח כ"ו. במקומות שבהם הייתה לנו עדות אף על נוסח ד"פ, נראה לעתים שנוסחו קרוב לענף זה. ענף זה מקורי יותר ופחות מעובד ביחס לענף מד. להלן תיאורים קצרים של עדי הנוסח המרכיבים אותו:

2.6.1.1 כתב־יד אוקספורד (Opp. Add. Fol. 23 (366))

כ"א ששימש אותנו לנוסח הפנים של המהדורה מציג לדעתנו את הנוסח השלם הטוב ביותר של הפרק. על כתב־היד, ראה מה שכתבנו לעיל אודות 'נוסח הפנים'.

2.6.1.2 כתב־יד וטיקן (Biblioteca Apostolica ebr. 109)

כ"ו הכתוב בכתב אשכנזי או איטלקי-מרובע, נעתק, ככל הנראה, באיטליה או באשכנז במאה השתים-עשרה.²⁴ ממדי כתב היד (במילימטרים): 262 X 340 (198 X 257); בכל עמוד, שתי עמודות בנות ארבעים שורות כל אחת. כתב־יד זה משמש כעד הנוסח של מסכת עירובין במאגרי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית. כתב־היד מסתיים בעירובין קב ע"א³⁸ = סוגיא ל⁵.

2.6.1.3 דפוס פֶס רפ"ב (1522)

ד"פ, המכונה אצל בעל דק"ס: ד"ש = דפוס שאלוניקי,²⁵ נדפס במאה השש-עשרה, ככל הנראה

24 כך על פי הרשום במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתב־יד שעל־יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. בקטלוג שמכין בנימין ריצ'לר לכתבי היד העבריים שבספריית הוטיקן ניקבו מספרים זהים, וההערכות הן של פרופ' מלאכי בית-אריה. תודתי למר ריצ'לר על שמסר לי בטובו את תיאורו העדכני של כתב היד.

25 ראה דק"ס, הקדמה; רבינוביץ, על הדפסת התלמוד, עמ' לב-לה.

בעיר פֶּס, על ידי ר' שמואל נדיבות.²⁶ מדפוס זה נותרו בסך הכל דפים בודדים ובפרקנו רק הדף האחרון בו מצוי הקולופון ('ונשלם כל המלאכה יום ראשון עשרה ימים לכסלו שנת הרפ"ב לפרט שלי"ת'). לפיכך, נאלצנו להסתפק בעדויותיו של בעל דקדוקי סופרים, שעוד זכה לראות עותק שלם מדפוס זה. על אף העובדה שדפוס זה נדפס כעשור לאחר יציאתו לאור של הדפוס הראשון (ראה להלן) — יש חשיבות מרובה לעיון בגירסאותיו — שכן הממצאים מלמדים שגירסאות ד"פ בלתי-תלויות בנוסחאות הדפוס הראשון. וכבר העיד בעל דק"ס בהקדמתו למסכתנו: 'היא שונה בנוסחאותיה מנוסח המצוי בידינו מאד מאד יותר מאשר שונה נוסח הכ"י [=כ"מ] מהנדפס הן בנוסחות הגמ' הן בפ' רש"י'. ברוב המקרים בהם הבאנו מנוסחאותיו של דפוס זה (ראה ח³, טו⁴, לו¹⁹⁻²⁰, לז², מז⁶), נמצא כי הן מתאימות לנוסחו של כ"א כנגד כל(!) עדי הנוסח האחרים. הדפסת התלמוד עם רש"י, אך ללא פירוש התוספות, מעידה על מסורת העשייה הספרדית של ד"פ. אין אפוא להתפלא שהמדפיסים בחרו לקבוע את נוסח התלמוד (ורש"י) דווקא על פי כתבי-יד המשובחים שהיו ברשותם ולא נזקקו לנוסחו של הדפוס האיטלקי בן-זמנם.

2.6.2 ענף מד

ענף זה משתקף בעיקר בנוסח כ"מ והדפוסים. נראה כי ענף זה מפותח ומשוכלל יותר והוא משקף עיבודים קלים שמטרתם להבהיר ולְשַׁפֵּר את הטקסט (ראה לדוגמא: א², א³²⁻⁴³, ב²⁶, ג⁸, טז⁵, יז³, כב², כד⁴, כה⁷, כז¹⁸, כז²⁴, כט²⁴, ל³, לז⁹, לט⁹, מ³, מ¹⁰⁻¹¹).

2.6.2.1 כתבי-יד מינכן Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95

כ"מ נכתב באשכנז או בצרפת בשנת 1342. תיאור פלאוגרפי-קודיקולוגי מצוי אצל גולינקין, ראש השנה, עמ' מה-נ.²⁷ לכתב היד מגמה לְקַצֵּר בגירסאותיו ואף לשבש שמות²⁸ ועל-כך הערנו לא אחת במדור חילופי הנוסחאות.

26 ראה דימיטרובסקי, שרידי בבלי, עמ' 44-48; סיכום עדכני: מדפיסים את התלמוד, עמ' 204.
 27 ראה שם והשלם על פי: פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 66.
 28 ראה שם ובעמ' 147, הערה 6.

2.6.2.2 דפוס פיזארו רע"א (1511)

זהו הדפוס הראשון של המסכת. נראה כי אין שינויים גדולים בינו לבין דפוסי ונציה ווילנא, שבאו בעקבותיו.

2.6.2.3 קמע־כריכה זלצבורג Universitaetbibliothek M II 98

ק"כ, הנו דף כתוב בשני טורים, משני צידיו בכתיבה אשכנזית מרובעת. הוא כולל בתוכו טקסט מדף ק ע"ב⁴¹ ועד קג ע"א⁷ = סוגיות כה²⁵–לג¹⁵. בקטלוג של הספרייה האוניברסיטאית של זלצבורג העריכו את זמן כתיבתו של הקטע למאות י"ד–ט"ו. ספרניו הואילו לשלוח לי עותק דיגיטלי משובח של הקטע. בכמה מקרים של חילופי נוסחאות שהערנו עליהם, נמצא קרוב לנוסח המשתקף בכ"מ, ראה לדוגמא: כז²⁰, כז²⁵, ל⁶.

2.6.3 קמעים שקשה לשייך לענפי הנוסח

2.6.3.1 קמע־גניזה קיימברידג' University Library, T-S F2(2).23

דף בודד (פגום), כתוב משני צידיו (44 שורות בעמוד), בכתב מזרחי (מאה י"א?). כולל בתוכו כמעט רבע מן הפרק (דפים קב ע"ב²³–קה ע"א²⁰ = סוגיות לב⁷–לט³²).²⁹ ק"ג מגלה שמרנות מסוימת, אך על אף זאת, שונה הוא מענף או, שכן בלא מעט מקומות שונה הוא מכ"א (ק"ג מצוי במקומות בהם חסר כ"ו), ראה לדוגמא: לב¹¹, לג¹⁹, לד^{33–45}, לה¹⁹, לז¹⁵, לח⁶, לט⁷, לט^{20–21}, לט²³. בק"ג מצויות גירסאות ייחודיות המתאימות לנוסחאות המובאות בכתבי הראשונים הספרדים, ראה לדוגמא: לב¹¹, לג¹⁶, לט²⁵.

2.6.3.2 קמע־כריכה בולוניה Archivio di Stato MS Ebr. 222

ק"כ²²² הנו גיליון קלף שממדיו (במילימטרים) 340 X 410.³⁰ כל ארבעת העמודים המרכיבים אותו

29 קטע נוסף — T-S F1(1)23 — שייך לאותו כתב-יד וכולל בתוכו דפים נו ע"א²⁴–נח ע"ב³¹. ראה גולדברג, עמ' עח, קטע 55.

30 ראה פיראני וסקרדיני, גניזה איטלקית, עמ' 32–33. תודתי לפרופ' פיראני שסייע בידי להשיג צילומים דיגיטליים עדכניים של קטעי הכריכה מבולוניה.

הכתובים בדיו חומה, בכתב ספרדי מרובע מן המאה השתים-עשרה-שלוש-עשרה,³¹ ניתנים לקריאה. הטקסט פרוס על-פני 32 שורות משורטטות. דף אחד (על שני צידיו) כולל בתוכו דפים צא ע"א-9-צג ע"א¹¹. דף שני (על שני צידיו) כולל בתוכו דפים קב ע"א²⁷ (כט¹⁹) – קג ע"ב³⁵ (לה¹⁴). ראוי לציין שבסוגיא לד^[ג] גירסת ק"כ²²² ביד-ראשונה (כמו בכ"מ) שווה לגירסת ק"ג.

2.6.3.3 קמע-כריכה בולוניה Archivio di Stato MS Ebr. 518

ק"כ⁵¹⁸ הנו דף עשוי קלף דק, שממדיו (במילימטרים): 335 X 470, כתוב משני צידיו בדיו חומה, בכתובה אשכנזית בינונית, ככל הנראה מן המאה השלוש-עשרה.³² מסביב לטקסט התלמוד מופיעים פירושי רש"י ותוספות וכמו בדפוסים שלנו – רש"י בצד הפנימי ותוספות בצד החיצוני.³³ הקטע כולו מכיל את נוסח הדפים צט ע"ב³¹-קא ע"א²² = סוגיות כא⁴-כו²³. בשני מקומות מצטרף קטע הכריכה לנוסח כ"א כנגד יתר עדי הנוסח (ראה כג/א¹³, כו¹⁹). במקום אחד (כג/ב¹⁴) מצוי בו תירוץ נוסף שאינו מצוי ביתר עדי הנוסח ואילו במקום אחר (כד⁴) מצוי בו חילוק המצוי בענף מד וחסר בענף או.

2.7 מסורת התלמוד

מנגנון זה מתייחס לא רק למקבילות לשוניות מלאות, אלא גם למקבילות חלקיות ואף למקבילות ענייניות בספרות התנאית והתלמודית. ההפניות הן על פי הסגנון המקובל במחקר – וכשאפשר, למהדורות המדעיות. הרישומים מבוססים על מסורת הש"ס, על 'פה עינים' של ר' אריה ליב יעלין, על הציונים במהדורות המדעיות במקורות המקבילים וכמובן על בדיקות מאגרי-מידע ממוחשבים. רישומים אלו מהווים נקודת מוצא להרבה מן הדיונים המצויים בגוף הפירוש, שכן השוואת המקבילות ובירור יחסן ההדדי עשויים לסייע בקביעת פירוש המקורות המרכיבים את הסוגיא.

- 31 כך על פי הרשום בגניזה איטלקית הנ"ל, עמ' 32. במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי-יד שעל-יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, רשום: מאה השלוש-עשרה.
- 32 גניזה איטלקית, הנ"ל, עמ' 67 וכן על פי הרשום במאגר הנתונים של המכון לתצלומי כתבי-יד שעל-יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי.
- 33 ברישום שבגניזה איטלקית, הנ"ל, נפלה טעות.

3. הפירוש

3.1 סוגות הפרשנות השונות

זה יותר מאלף שנה שחכמי ישראל עוסקים בכתיבת פירושים לתלמוד הבבלי. בסגנונות שונים נקטו הפרשנים; יש שחיברו פירושים רצופים, דיבור אחר דיבור — וכך נהג הגדול שבהם — רש"י. ויש שצירפו יחד הערות הערות המתייחסות אך ורק לעניינים שאותם ביקשו להאיר; כך נהגו תלמידי רש"י, בעלי התוספות וממשיכי דרכם פרשני ספרד. מן החוקרים ראוי לציון ר' דוד הלבני שאף הוא פסע בשביל זה לאורכו ולרוחבו של הש"ס. מצויים בידינו גם פירושים המתייחסים לסוגיא התלמודית בכללותה; בדרך זו הילך ר' שמואל הנגיד, שכתב פירושים לסוגיות בודדות בתלמוד³⁴ וכמובן ר' מנחם המאירי — שפירש באופן זה את רוב התלמוד הבבלי. אף חוקרים שעסקו בפרשנות התלמוד הבבלי, ביקשו לפרסם את פירושיהם בשיטה זו ובראשם ראוי לציין את מורי ורבי, ר' שמא יהודה פרידמן.

לכל אחת מן השיטות שמורות מעלותיה; פירושים המתייחסים לסוגיא בכללותה מאפשרים לפרשן להתייחס לסוגיא בשלמותה, להבליט את הנקודות המרכזיות שבה ולמקד בהן את עיונם של הלומדים. שיטה זו מאפשרת לחדד את התמונה ולהותיר בידי הלומד רושם בהיר על הסוגיא כיחידה ספרותית קְלִית. ואילו מעלתם של פירושים מסגנון 'החידושים', המתמקדים בנקודות מסוימות בסוגיא טמונה ביכולתם לצמצם את הדיון לתחומים שבהם רואה הפרשן חשיבות מיוחדת ומקום לְחֵדֵשׁ.

דומה, כי יתרון הפירוש הרציף והצמוד אֶצוֹר בכושרו לְטַפֵּל בכל עניין ועניין, כקטון כגדול. התעסקות רבת-היקף זו אינה מכוונת אך ורק להשביע את מאיוויו של הלומד הפשוט, המבקש להקל מעליו את עומס הסוגיא הסבוכה ולמקד את עיונו בכל פעם בשלב בודד שלה. גם במישור המחקרי, יש יתרון לפירוש רציף הֵדֵן בכל העניינים, וכפי שכבר עמד ר' שאול ליברמן, בדברי הקדמתו לחיבורו הירושלמי כפשוטו: 'הנסיון מלמד אותנו, כי מה שפשוט לאחד אינו פשוט לאחר, ומה שנראה מחוסר כל ערך לאחד, נראה חשוב מאד לשני, או שהדברים מקבלים חשיבות אח"כ בתוקף תגליות חדשות ופירסומים חדשים בספרות התלמודית'. עם זאת, חסרונה של שיטה זו באובדן המבט הכולל על הסוגיא, בבחינת 'מרוב עצים לא יראה היער'. במבואות שכתבנו לפירושי הסוגיות, השתדלנו לפצות על אובדן המבט הכולל ולצייר קווים לדמותה של כל סוגיא וסוגיא.

3.2 סגנונו ודרכו של פירושנו

היעד שהצבנו לעצמנו במרכיב זה של העבודה, הווה אומר: כתיבת פירוש מדעי-שימושי לסוגיות הפרק, הביא אותנו לבְּכַר את הסוגה הראשונה, שיש לה, לדעתנו, יתרונות מדעיים ופדגוגיים. פירושי הסוגיות שבמהדורה זו עשויים אפוא במתכונת פירוש רציף – דיבור אחר דיבור. גופו של הפירוש שחיברנו לפרקנו, מורכב בעיקרו מיחידות פרשניות קצרות, הנסבות כל אחת על יחידה טקסטואלית בודדת בסוגיא. בתוך כל יחידה פרשנית מצוי דיון תמציתי המתייחס בדרך-כלל לשלושה רבדים; ברובד הראשון דנים אנו במשמעות הפשוטה – המילולית והריאלית – של יחידת הטקסט. ברובד השני מצוי בירור מובנו של הדיבור בכללותו, בהתאם לעיון במקבילות התלמודיות והחוץ-תלמודיות. ואילו ברובד השלישי – מוקדשת תשומת-הלב לתפקידו של הדיבור בסוגיא.

הנחתנו המתודולוגית, המשותפת לחוקרים מודרניים וללמדנים מסורתיים מסוימים היא שסוגיות הבבלי הן תוצר מעשה-מרכבה משוכלל.³⁵ בעלי הגמרא השתמשו בתכסיסים רטוריים שונים ומורכבים – שבעיקרם ידועים לנו מחקר הרטוריקה של העולם העתיק – כדי להביא את הלומד להגיע למסקנות אותן ביקשו לְקַדֵּם.³⁶ דוגמא פשוטה לכך מצויה בדרכו הנפוצה של התלמוד להציג עמדה רעועה, להקשות עליה ולבסוף להציג במקומה עמדה סבירה יותר, שהיא כמובן העמדה שאותה ביקש להציג מלכתחילה. בעיני הלומד – מעמדה של העמדה האחרונה 'שודרג' והוא מעתה משוכנע בה ביתר קלות.³⁷ לפיכך, לעתים קרובות מצויה יחידת-טקסט אשר משמשת בשני תפקידים – לא רק כחוליה המתפקדת במהלך הסוגיא, אלא אף כאמצעי ספרותי המבסס ומְפַתֵּחַ מהלך שניתן להבחין בו רק במבט-על. במקרה מעין זה מוטלת על הפרשן החובה לפרש לא רק את המשמעות המקומית של הדיבור, אלא אף את משמעותו ומעמדו בהקשר הכולל

35 קביעה זו אינה נוגעת לשאלת עריכת הבבלי – התהוות הדרגתית במשך הדורות או עריכה בזמן מוגדר – ראה זוסמן, ושוב לירושלמי, עמ' 105, הערה 196; פרידמן, רבי עקיבא, עמ' 58.

36 ניסיונות ראשוניים לדון בנושא זה בצורה ממוקדת, ניתן למצוא בספרו של לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי.

37 השווה דברי הר"ד בתוספותיו (פסחים, עז ע"ב, ד"ה לימא, עמ' ל), הידוע בביסוס פירושו על כללי תלמוד מסוימים (ראה תא-שמע, ר"ד, עמ' 940): 'וכן דרך התלמוד תחלה מתרץ תירוצים קלים שאין עומדין ואח"כ מתרץ העיקר כדי להרחיב הסברא ולהראות שאין לתרץ אלא בענין זה'. בשפת הפסיכולוגיה החברתית המודרנית נכלל תכסיס רטורי קלאסי זה במה שמכונה *Door in the Face Effect*. ראה עוד במקורות שצוינו על ידי: פרידמן, האשה רבה, עמ' 328; זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, עמ' 99, הערה 184 ואכמ"ל.

של הדין.³⁸

עיקרו של הדין מוקדש אפוא לעיון במשמעות הסוגיא בצורתה הנוכחית, מתוך בירור נוקב של מרכיבי התצורה התלמודי. ואילו לגבי שאלות הכרוכות בהתפתחות הפנימית של הסוגיא עצמה, אף כי איננו רואים בעצם העיסוק בשאלות הספקולטיביות הללו מטרה בפני עצמה של הפירוש שכתבנו³⁹ — הרי שבירורן של שאלות אלו עשוי לתרום להבנת הסוגיא עצמה ופעמים שיש בכוחו להעלים קושיות מסוימות כנגד הטקסט הסופי. ועדיין, אסור שהעיסוק בשאלות אלו יגבר על מגמת הביאור הפשוט המהווה עיקר תכליתו של הפירוש. פשיטא שאין ראוי להפוך את הפירוש לזירה שבה מתנצחים גדולי החוקרים בשאלות כלליות. דברי החוקרים הנם כלים בידי הפרשן ועליו להידרש אליהם תדיר, אך בירורן של שאלות כלליות צריכה להיות מטרה משנית ולא ראשונית של כתיבת הפירוש. הסקת מסקנות בעניינן של שאלות כלליות בחקר התלמוד הבבלי וספרות חז"ל — עדיף שתיעשה רק לאחר שיהיו בידינו פירושים על חלקים גדולים של התלמוד — ומכל מקום, בודאי שלא תוך-כדי-דיבור של כתיבת הפירוש.

3.3 סוד הצמצום

על החשיבות שבכתיבת פירוש קצר ומתומצת העיר ר"ש ליברמן, באותה הקדמה להירושלמי כפשוטו: 'ברור לי שרק פירוש קצר ופשוט יכול לחדור לתוך חוגי הלומדים ולהתקבל עליהם'. ההחלטה לחבר פירוש רציף וקצר לטקסט מהווה אתגר של ממש — כיצד ניתן שלא לדלג על כל דיבור ודיבור ומאיך לשמור על היקף מצומצם וחסכני? אמנם עמדו לנגד עינינו מספר פירושים מופת לספרות התלמודית המציגים פירוש רציף ומתומצת למדי; בכללם אציין במיוחד את פירושו של ר' חיים שאול הורוביץ למדרשי ההלכה, ספרי במדבר ומכילתא דרבי ישמעאל⁴⁰ את פירושו של ר' שאול ליברמן לתוספתא (במיוחד בביאור הקצר) ואת פירושו של האחרון לירושלמי נזיקין. בחיבורים אלו ביקשו החוקרים להציב בפני הלומדים פירושים בהירים ותמציתיים על-דרך הפשט ומאיך להתייחס לכל דיבור ודיבור. לכאורה הם הוכיחו כי אכן ניתן לחבר פירושים מחקרניים ועם-זאת תמציתיים.

אף על פי כן, טבעו הייחודי של התלמוד הבבלי אינו מאפשר להסתפק בהצגת פירושים קצרים יחידה אחר יחידה. על הפרשן המודרני להציג בפני הלומד הקדמות ומבואות המציבים את

38 בסוגיות שבפרקנו נתקלנו לא אחת בטיעונים שונים הניתנים להסבר על פי ההכרה שהם עומדים על קרקע רטורית מובהקת, ראה לדוגמא, עמ' 34, 43, 107.

39 השווה עמדה מנוגדת במבואו של ידידי, ד"ר יהושע קולפ, לחיבורו על פרק בתולה נישאת.

40 ראה כהנא, המכילתות, עמ' 111.

הבסיס עליו מושתת הפירוש הפרטני. בעניין זה ניסינו ללכת בעקבות המתודולוגיה שהציג פרידמן, בעיקר בחיבורו בן שני הכרכים על הפרק השישי ממסכת בבא-מציעא, 'השוכר את האומנין'. מכיוון שרוב הסוגיות שבפרק 'המוצא תפילין' עוסקות ישירות או בעקיפין בפירוש משניות הפרק — את פירושי הסוגיות פתחנו בדרך-כלל במבוא שהכיל דיון במשנה. דיונים אלו התבססו על עיון מעמיק במקורות התנאיים המקבילים, בעיקר בתוספתא וכמובן בסוגיות המקבילות שבתלמוד הירושלמי. דרך זו אפשרה להציג קנה-מידה שעל פיו יש להעריך את הפירוש המצוי בתלמוד הבבלי: האם בעלי הגמרא והאמוראים פירשו את משנתנו על פי פשוטה, או שמא חרגו מכך? לעתים אף הוספנו דיון במבנה הסוגיא, כדי לסייע בידי הלומד להבין את העקרונות שהנחו את בעלי הגמרא, לפני העיון בגופה של הסוגיא.

ובכן, מעשנו בחיבור זה הוא מעין מיצוע בין שני מיני ספרים שהיה ראוי לחבר על התלמוד, 'אחד שיטפל בכל הפרטים ופרטי הפרטים, שיעמוד על קוצו של יו"ד ושימסור כל שיבוש ושיבוש שנמצא בכ"י ובראשונים ... [ושני] שידבר רק על הדברים שחשיבותם נראית לעין תיכף ומיד, ושלא ירבה בפיסקאות יותר מדאי' (ליברמן, הנ"ל). הדרך להשגת המטרה לא הייתה קלה, ולהתלבטויות — מה לכלול ומה להשמיט, היכן להאריך ואיפה לקצר — התלוו התחבטויות לא פשוטות, עליהם יאמר: 'אוי לי מיצרי, אוי לי מיוצרי'.

3.4 מהו פירוש מדעי

דרישות גבוהות עומדות בפני מי שבא לנסות את כוחו בפירוש יצירותיה הגדולות של ספרות חז"ל. האתגר הוא גדול במיוחד כאשר ניגשים לעסוק בפירוש התלמוד הבבלי — המהווה, ללא ספק את היצירה הגדולה והמשמעותית ביותר מבין יצירות חז"ל. כדי לפרש את הפרק שלפנינו, עליו להיות מעורה לא רק בספרות הראשונים הענפה, אלא אף בספרות האחרונים ובמיוחד בחיבוריהם של שלושה מגדולי האחרונים, שהציבו את התשתית לכל לימוד מדעי של סוגיות הפרק: (א) ר' שמואל שטראשון בעל הגהות וחדושי הרש"ש שבחושיו הפילולוגיים המחודדים הדגים את הרגישות הטקסטואלית הנדרשת מפרשן מחקרי; (ב) ר' אריה ליב יעלין בעל יפה עינים שהחל בעבודת התשתית הגדולה של רישום המקבילות בספרות חז"ל כולה; (ג) ר' יעקב כהנא, תלמידו המובהק של הגר"א, בעל החיבור הנפלא⁴¹ גאון יעקב, שכמעט לא הניח שאלה פרשנית ללא התייחסות מקיפה.

מובן שעל הפרשן להידרש גם לספרות המחקר העוסקת בצדדים שונים שבפרקנו —

פירושי ר' שאול ליברמן לתוספתא ולירושלמי, פירושו הקצר של ר' חנוך אלבק למשנה וזה הארוך של יבלח"א ר' אברהם גולדברג, חידושי ר' יוסף צבי דינר וכמובן ביאוריו של יבלח"א ר' דוד הלבני. מעל ומעבר לידע הבסיסי הזה יש להוסיף את החיפוש והעיון באוצרות הידע האדירים בכמותם ובאיכותם שנוספו במאתיים השנים האחרונות על ידי חוקרי הלשון, ההיסטוריה, הריאליה, וכמובן הספרות התלמודית והכללית.

את כל הידע הבסיסי הנזכר לעיל, יש להעביר תחת שבט הביקורת של המתודה המדעית התלמודית. וכאן דומה שראוי לנסות לעמוד על טיבה ואולי אף לשרטט קווים לדמותה של אותה מתודה. נודע בשערים מכתמו של הרא"ש רזונטל: 'על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד' (המורה, עמ' טו). הצרה היא שאין די בקביעה זו כדי להגדיר מה ייחודו של פירוש מדעי; הרי גם פירושים מסורתיים מבוססים על הנוסח, הלשון והקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי. והפרשנים הקלאסיים הרי לא הרהיבו לפרש את התלמוד קודם שהעמידו יסודות אלו על תלם.⁴² יחד עם זאת, ברור כי אין די בשלוש רגליים אלו כדי ליצור 'פירוש מדעי' וישנם מרכיבים נוספים בהם הוא מחויב. ראוי אפוא להזכיר עתה, עוד מרכיבים הכרחיים המהווים לדעתנו בסיס לכל פירוש מדעי לתלמוד הבבלי. כפי שנעיר להלן, מתברר, כי מרכיבים אלו קיימים בפרשנות המסורתית של התלמוד, אך דומה, שמעולם, לפחות עד ללידתו של המחקר המדעי החדש — לא התאגדו מרכיבים אלו יחד — כדי ליצור פירוש שראוי לכנותו 'מדעי'.

(א) פירוש מדעי אינו מחויב לפרשנות הקלאסית שנוצרה לפניו. הפרשן מחויב אמנם לשקול את הפירושים השונים שקדמו לו ואדרבה, במידה רבה הוא כננס על-גבי כתפי ענקים, אך מְרַפֵּז-עיונו צריך שיהיה בטקסט התלמודי עצמו. עליו להתנתק מפירושי הראשונים והאחרונים ולא להעסיק את עצמו יתר על המידה ביישוב דברי הפרשנים הקלאסיים. לא מעט מן האחרונים נקטו בגישה עצמאית אל הטקסט התלמודי ולא נשאו פנים אפילו לגדולי הראשונים; וידועה עצתו של מהר"י קאנפנטון, שלא 'לבוא' אל המפרש, אלא לאחר 'שתעיין כל מה שתוכל להבין בגמרא'. מאידך, אין הדבר פוטר את המעיין לראות לאחור מכן, 'אם מה שהבנת מסכים עם מה שהוא מפרש אם לאו' (דרכי התלמוד, עמ' 23).

42 ראה תא-שמע, הספרות הפרשנית, א, עמ' 22. העובדה שהפרשנים הקלאסיים לא הכירו את הספרות הקלאסית היוונית-רומית ואף לא את זו האיראנית ובודאי שלא היו בידם הכלים והידע המשוכללים המצויים בידי חוקרי הלסקיקורגפיה, ההיסטוריה והלשון של היום — אינה מְשַׁנָּה את העובדה המהותית — שהם ביססו את פירושיהם על הנוסח, הלשון והקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי.

ב) פירוש מדעי חייב להיות משוחרר ממחויבות להלכה הנורמטיבית ולקבוע את מרכז עיסוקו בהבנת הטקסט התלמודי ללא משוא-פנים לשיקולים הלכתיים.⁴³ גם בלימוד המסורתי יש שנוהגים לְמַדָּר את הלימוד התלמודי מן העיסוק ההלכתי ואדרבה דומה שזו השיטה המועדפת על רוב הלמדנים של היום.⁴⁴

ג) פירוש מחקרי אינו מסתפק בביאור הטקסט, אלא נוקט גישה ביקורתית כלפיו. הוא בוחן את מידת ההתאמה שלו עם מקורות אחרים, תלמודיים וחוץ-תלמודיים ואף את סבירות הטענות המועלות בו. גם הפירושים המסורתיים מלאים בקושיות, טענות ומענות כנגד הטקסטים התלמודיים. הביקורת שהם משמיעים מתייחסת לסברות המוצגות בדברי בעלי הסוגיא והאמוראים, לקושיות העולות מתוך השוואת המקבילות ואף כנגד דיוק הניסוח המצוי בגמרא. הביקורת עלולה להיות כה חריפה, עד שלעתים קרובות הציעו ראשונים ואחרונים לשנות את הטקסט המקוים בעדי הנוסח שלהם; ואל יהיה דבר זה קל בעיניך, שרַבְנוּ תם, מגדולי הלמדנים שבכל הדורות יצא בחריפות כנגד תופעת ההגהות הנרחבת.⁴⁵ אמנם, אפשר שניסיונות הפרשנים הקלאסיים לְיִשֵּׁב קושיות ובעיות נראים לנו לעתים קרובות מלאכותיים ואף מאולצים ויש שהם מגלים להיטות רבה מְדֵי לקראת הרמוניזציה של מקורות ראשוניים. ברם כל מי שבקי בספרות המחקר התלמודית יודע שאף בה מצויים יישובים מלאכותיים, מפולפלים ומפותלים. מאידך, הפירוש הסביר אינו נחלתם של החוקרים בלבד והוא בן-בית אצל גדולי הראשונים וחריפי האחרונים.

ד) פירוש מחקרי מבוסס על בחינה דיאכרונית, במיוחד של ההלכה.⁴⁶ הפרשן המדעי מדקדק בדברי חז"ל, מתוך התבוננות בשינויים שבין מקורות מקבילים, מתוך בחינת הקשיים המתעוררים

43 ההשוואה המתבקשת היא לדרכו של הרשב"ם לפרש את המקרא על פי פשוטו לפי הפשטות המתחדשים בכל יום' ולא דווקא אליבא דהלכתא. גם הגר"א נקט בגישה זו, ראה דבריו באדרת אליהו, בפתיחה לפרשת משפטים וראה תורה שלמה, יז, עמ' רפו-שיב.

44 טול לדוגמא את דרך המלך של הלימוד האנליטי שנוצר בבתי המדרש של ליטא, הנמנע מלעסוק בהשלכות המעשיות ההלכתיות של הסוגיות, בבחינת 'תורה לשמה'. ולא רק בבתי המדרש האשכנזיים המודרניים, אלא אף באלו העתיקים, ראה תא-שמע, הנ"ל, עמ' 18-20.

45 לדיון נרחב ביחסו של רַבְנוּ תם להגהות, ראה שפיגל, עמודים — הגהות, עמ' 127-156.

46 ראה סטולמן, סגירות ופתיחות, עמ' 336. במאמר נפלה טעות-סופר והמונחים 'דיאכרונית' ו'סינכרונית' — נתחלפו; במהדורה השנייה תוקנה השגיאה.

בשקלא וטריא של הסוגיות התלמודיות וכמובן מתוך השוואת דבריהם למקורות חיצוניים.⁴⁷ אין הוא נוקט גישה סינכרונית המבקשת ליישב את המקורות וליצור תמונה הרמונית מתעתעת שאינה משקפת יפה את המציאות ההלכתית בתקופות שונות. כך עומד הוא על הרבדים השונים של המסורות ההלכתיות, על ההוראות המשתנות של מושגים שונים ועל התהליכים שחלו בהלכה עד להתגבשותה במקורות אותם הוא מפרש. ברור כי ללא בחינה היסטורית של מקורות חז"ל, קשה יהיה לפרש את הטקסטים לאמיתה של תורה. ואין לנו צורך להביא לחמנו מן המרחקים, שהרי בפירושונו לפרקנו עמדנו לא אחת על המונח 'שבות' והוראותיו המשתנות בתקופות שונות. חקירה זו היוותה בסיס לכמה עניינים וגופי תורה בפירושונו. ואף בעניין זה צעדנו בעקבות אחד מגדולי הראשונים, הרמב"ן, שחקר נושא זה ועמד בהרחבה על הדברים.⁴⁸

ה) בשל מבנהו הספרותי המשוכלל של התלמוד הבבלי — על כל פירוש מדעי-מחקרי מוטלת החובה להתייחס לשאלות ספרותיות שונות העולות מן הטקסט. עליו לזהות את המבנים הספרותיים שבסוגיא ולהתריע בפני על הלומד על התכסיסים הרטוריים המשמשים בה. עליו לפרש את הסוגיא בכמה וכמה מישורים ולא להסתפק בהסבר החוליות, אחת לאחת. ובמידת-מה עליו לנסות את כוחו אף בהעלאת ספקולציות באשר לדרכי התהוות הסוגיא. הגאונים, הראשונים ובעלי הכללים היו מודעים ללשוניות הערומים שנקטו בעלי הגמרא ולעתים תירצו קושיות בעזרת הנחות ספרותיות אלו. די אם נתבונן במפתח הנושאים של ספר הליכות עולם והחונים עליו, כדי להתרשם מהיקף הכללים המבוססים על תובנות שניתן לכנותן 'ספרותיות'. ואף על פי כן, ברור שהמחקר המודרני של הבבלי עסוק בשאלות אלו בשיטתיות מוחלטת ולא באופן הספוראדי הרגיל בפירושי הראשונים והאחרונים.

ו) מעשה הפרדת המקורות והרבדים בסוגיא התלמודית הנחשב, לעתים — 'כל תמציתו וכל סמא-דמילתא של מחקר הבבלי' (זוסמן, ושוב לירושלמי, עמ' 113) — מהווה ללא ספק נדבך חשוב בכל פירוש מדעי לתלמוד הבבלי. אף שיטה זו איננה מחידושו של המחקר המודרני; בהפרדת המקורות, המימרא מפירושא דגמרא — עסקו קמאי דקמאי, ראשונים ואחרונים, והם אלו שפתחו בפני החוקרים שער זה.⁴⁹ ודאי שהחוקרים משתמשים בכלים אלו בתכיפות גבוהה

47 ראה גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 11–15; יד לגילת, עמ' 195 ואילך.

48 ראה גילת, יד לגילת, עמ' 208–210.

49 ראה פרידמן, על דרך חקר; מלאך, קובץ דברי ראשונים ואחרונים, פרק א.

יותר ולעתים, כך נדמה, במינון גבוה מידי,⁵⁰ אך בסיכומו של דבר מתברר כי שיטת זיהוי מקורות ורבדים — איננה מאפיין מובהק של המחקר המדעי התלמודי.

דומה אפוא כי צדק פרידמן בטענתו השמרנית: 'רבותינו ז"ל גדולי החוקרים בעלי חקר הספרות התלמודית של הדורות האחרונים, הם כממשיכיהם של הראשונים והאחרונים והולכים בדרכם, ובהרבה משיטותיהם יצאו מתוך קווים וגישות הקיימים כבר בתוך הפרשנות מקדמת דנא. ואף על פי כן, תנופת חידושיהם בפיתוח שיטתם וביישומה העקבית והעמוקה, תוך כדי הניצול הטוב של תחומי ידע חדשים, מחייבתנו להכיר בתרומתם הסגולית כדבר העומד ברשות עצמו...' (השוכר — הנוסח, 'עם הספר'). הווה אומר: על אף שבאופן בסיסי — הפרשן המדעי והפרשן המסורתי שניהם משתמשים בכלים דומים ולעתים זהים — ההבדלים ביניהם עלולים להיות מהותיים, תהומיים ו'סגוליים'.

וכאן ראוי להדגיש: ההבדל בין דרך פרשנותם של הראשונים ושל האחרונים לבין דרך פרשנותם של החוקרים אינו מתמצה בעובדה שאצל החוקרים מתאגדות כל השיטות יחד. אלא כך הוא הדבר: הפרשנים הקלאסיים השתמשו בכלים הפילולוגיים והאחרים רק כאשר עמדו בפניהם קשיים מיוחדים ואילו החוקרים עושים בכלים אלו שימוש שגרתי ומלכתחילה, גם כשאינן קושי מיוחד עומד בפניהם. כך למשל: כמה וכמה דיבורי 'הכי גרסינן' מצינו בראשונים, עד שאין אתה יכול למנותם — אולם, בירורי נוסח אלו נעשו, על הרוב, דווקא כשהפרשנים נעמדו בפני בעיה קשה או מסורת פרשנית מנוגדת. ואילו החוקרים, לא ההינו לפרש את הטקסטים — ואפילו הברורים שבהם — קודם שעמדו על עדי הנוסח.

לסיכום נוכל לומר, כי יכולתו של הפירוש המדעי לשלב את כל השיטות שתוארו לעיל, בזהירות, בדייקנות, אך עם-זאת בשיטתיות — עושה אותו למה שהוא. הוא מיישם גישה ביקורתית-מדעית כלפי הטקסט הנחקר, הוא מבוסס על נוסח מדויק ככל שניתן, על הבנת הקונטקסט הספרותי, הריאלי וההלכתי של המקורות והמסורות וכמובן הוא משתדל להיות משוחרר ממחויבויות לפרשנות הנורמטיבית ההלכתית והלא-הלכתית. כשכל המרכיבים הללו חוברים יחד ופועלים בהיקף ובשיטתיות — ניתן לדבר על פירוש מדעי; בדרך מדעית זו, ביקשנו אפוא לפרש את פרק המוצא תפילין שבתלמוד הבבלי.

50 ידועה אזהרתו של ליברמן במבואו לתוספתא כפשוטה (עמ' טז): 'אין להפריז בשיטת הפרדת המקורות כדי לתרץ וליישב בה את כל ההדורים והעיקולים. השיטה היא נכונה אבל היא איננה קמיע ולחש להבריח בו את כל הספקות והקושיים'.

סימני ההדרה של המהדורה

חסר בגוף כתב היד והושלם בגיליון	[]
נמחק בכתב היד	0
כך יש להשלים (ואין בכתב היד קרע או קרחה)	<>
יש להשמיט מילים אלו	אותיות קטנות

אותיות מפורזות = דברי תנאים

אותיות מובלטות = דברי אמוראים

אותיות רגילות = דברי סתם התלמוד

הערות לדרכי ציטוט בגוף הפירוש

בסתם, ההפניות למשנה, תוספתא בבלי וירושלמי הן למסכת עירובין. המשנה מצוטטת על פי כ"ק; מדרשי ההלכה מצוטטים על פי עדי הנוסח, כמפורט בביבליוגרפיה, לעתים בתיקונים קלים; התלמוד הירושלמי מצוטט על פי כתב-יד ליידן, כפי שהתפרסם במהדורת האקדמיה ללשון העברית; קטעי תלמוד בבלי מצוטטים על פי הדפוס, מתוך השוואה מדוקדקת לכתבי היד, כמפורט ברשימת קיצורי המקורות.

פירושי רש"י לתלמוד מבוססים על הנוסח המצוי בדפוס וילנא בהשוואת מדוקדקת לכתבי היד ובמיוחד לכ"א. חידושי הראשונים מצוטטים על פי המהדורות הרשומות בביבליוגרפיה ולעתים על פי השוואות לכתבי היד המפורטים ברשימת קיצורי המקורות. בדרך-כלל, לא העתקנו יותר משלוש מילים מתוך דיבורי המתחיל המציינים לדברי הראשונים והאחרונים. ההפניות למשנה תורה לרמב"ם הם להלכות שבת, אלא אם כן צוין אחרת, על פי מהדורת יד פשוטה, כמבואר בביבליוגרפיה.

משניות הפרק על פי כ"א

המוצא תפלין מכניס זוג זוג רבן גמליאל אומ' שנים שני' בד"א בישנות אבל בחדשות פטור מצאן צבתין או כריכות מחשיך עליהן ומביאן ובסכנה מכסן והולך לו ר' שמעון אומ' נותן אדם חבית לחברו וחברו לחברו אפי' חוץ לתחום אמרו לו לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה הקורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו הגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב ר' יהודה אומ' אפי' אינו מסולק אלא מלוא החוט גוללו אצלו ר' שמעון אומר אפי' בארץ עצמו גוללו אצלו שאין דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקדש זיז שלפני החלון נותנין עליו ונוטלין ממנו בשבת עומד אדם ברשות היחיד ויטלטל ברשות הרבים ברשות הרבים ויטלטל ברשות היחיד ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות לא יעמד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים ברשות הרבים וישתין ברשות היחיד וכן לא ירוק ר' יהודה אומ' אף מי שנתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק לא יעמד אדם ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד ברשו' היחיד וישתה ברשות הרבים אלא אם כן מכניס ראשו ורובו למקום ששות' וכן בגת וקולט מן המזחילה למטה מעשרה טפחים ומן הצנור מכל מקו' ושותה בור ברשות הרבים חוליתו גבוהה עשרה טפחים חלון שעל גבה ממלין ממנה בשבת ואשפה ברשות הרבים גבוה עשרה חלון שעל גבה זורקין לה בשבת אילן המסיך על הארץ אם אין נופו גבוה מן הארץ שלשה טפחים מטלטלין תחתיו שרשיו שגבוהין מן הארץ שלשה טפחים לא ישב עליהן דלת שבמוקצה וחדקים שבפרצה ומחצלת אין נועלין בהן אלא אם כן גבוהין מן הארץ לא יעמד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרבים ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד אלא אם עשו לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים דברי ר' מאיר אמרו לו מעשים בשוק של פטמים שהיה בירושלם שהיו נועלין ומניחין מפתח בחלון שעל גבי הפתח ר' יוסי אומ' שוק של צמרין היה נגר שיש בראשו גלוסטר' ר' אליעזר אוסר ור' יהודה מתיר אמ' ר' אליעזר מעשה בבית הכנסת של טבריה שהיו נוהגין בו היתר עד שבא רבן גמליאל וזקנים ואסרוהו להן ר' יוסי אומ' איסור נהגו בו והתירוהו להן נגר הנגרר נועלין בו במקדש אבל לא במדינה והמונח כאן וכאן אסור ר' יהודה אומ' המונח במקדש והנגרר במדינה מחזירין ציר התחתון במקדש אבל לא במדינה והעליון כאן וכאן אסור ר' יהודה אומ' העליון במקדש והתחתון במדינה מחזירי' רטייה במקדש אבל לא במדינה לכתחלה כאן וכאן אסור קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה לכתחלה כאן וכאן אסור חותכין יבולת במקדש אבל לא במדינה ואם בכלי כאן וכאן אסור כהן שלקה באצבעו כורך עליו גמי במקדש אבל לא במדינה אם להוציא דם כאן וכאן אסור בוזקין מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליקו ממלין מבור הגדול בגלגל ומבור הגולה בשבת ומבור הקר ביום טוב שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמינו שלא לשהות את הטומא' דברי ר' יוחנן בן ברוקה ר' יהודה אומ' בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה ומהיכן מוציאין אותו מהיכל ומאולם ומבין אולם למזבח דברי ר' שמעון בן ננס ר' עקיבא אומ' מקום שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת משם מוציאין אותו ושאר כל המקומות כופה עליו פסכתו ר' שמעון אומ' מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות

סוגיא א (צה ע"ב⁴² – צו ע"א¹²)
זוג זוג ושניים שניים

(א) המוצא תפלין וכו' ;

- [1] לימא תנן סתמא דלא כר' מאיר —
דאי ר' מאיר האמ' לובש כל מה שהוא יכול ללבוש ועוטף כל מה שהוא יכול להתעטף
דתנן: ולשם הוא מוציא כל כלי תשמישו ולובש כל מה שהוא
יכול ללבוש ועוט' כל מה שהוא יכול להתעטף 5
- [2] וההיא סתמא ממאי דר' מאיר היא?
מדקתני עלה: לובש ומוציא ופושט וחוזר ולובש ומוציא ופושט
אפי' כל היום כולו — דברי ר' מאיר.
- [3] אמ' רבא: אפי' תימא ר' מאיר —
הכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן; והכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן;
הכא דבחול כמה דבעי לביש — לענין הצלה נמי שרו רבנן,
הכא דבחול נמי זוג אחד אין טפי לא — לא שרו רבנן. 10

(ב) רבן גמליאל אומ' שנים שנים :

- [1] מאי קסבר? אי קסבר שבת זמן תפלין הוא שנים שנים מי שרו?
ואי קסבר שבת לאו זמן של תפלין הוא ומשום הצלה שרו רבנן דרך מלבושו
— אפי' טובא נמי! 15
- לעולם קסבר שבת לאו זמן תפלין וכי שרו ליה לענין הצלה דרך מלבו' במקום תפלין.
אי הכי, זוג אחד — אין; טפי — לא!
- [2] אמ' ר' שמואל בר רב יצחק: מקו' יש בראש להניח בו שתי תפלין.
הא תינח דראש, דיד מאי איכא למימר? 20
- כדרב הונא, דאמ' רב הונא פעמים שאדם בא מן השדה וחבילתו על ראשו —
מסלקן מראשו וקושרן בזרועו במקום תפלין.
אימר דאמ' רב הונא שלא ינהג בהן מנהג בזיון, מקום ראוי מי אמ'?
- [4] אלא כדאמ' שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש שראוי להניח בו ש(ת?) [נ] תפלין,
הכא נמי מקום יש ביד שראוי להניח בו שני תפלין,
דתנא דבי מנשה על ידך זה קבורת בין עיניך זה קדקד
היכא אמרי? דבי ר' ינאי: מקום שמוחו של תינוק רופס. 25

[ג] לימא בדר' שמואל בר רב יצחק קמיפלגי

[1] דתנא קמא לית דר' שמואל בר רב יצחק ואידך תנא סבר לה להא דשמואל בר רב יצחק.

[2] לא, דכולי עלמא אית להו להא דרב שמואל: 30

[א] והכא בשבת זמן תפלין קמיפלגי —
מר סבר שבת זמן תפלין ומר סבר שבת לאו זמן תפלין.

[ב] ואיבע' אימ' דכולי עלמ' שבת זמן תפלין הוא —
והכא במצות צריכות כוונה קמיפלגי —
מר סבר מצות צריכות כוונה; ומר סבר לא בעי כוונה. 35

[ג] ואיבעי' אימ' דכולי עלמ' לצאת לא בעי כוונה —
והכא בלעבור משום בל תוסף בעי כוונה קא מיפלגי —
מר סבר לעבור משום בל תוסף בעי כוונה; ומר סבר לא בעי כוונה.

[ד] ואיבעי' אימא אי סבירא לן שבת זמן תפלין —
לא לעבור בעי כוונה ולא לצאת בעי כוונה —
אלא דכולי עלמא שבת לאו זמן תפלין הוא
והכא בלעבור שלא בזמן קמיפלגי:
מר סבר בעי כוונה; ומר סבר לא בעי כוונה. 40

[3] אי הכי לר' מאיר חד זוג נמי לא! ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה!
אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא! 45

מדור חילופי הנוסחאות

2 **לימא תנן סתמא** בענף מד פותחת הסוגיא בדייק: 'זוג אחד — אין; טפי — לא' ונראה כי נוסח ענף מד משקף הוספה על משקל התשובה להלן: 'הכא דבחול נמי, זוג אחד — אין; טפי — לא' || 10–12 **הכא ... והכא** [בכ"א, לכל אורך הסוגיא: 'הכא ... והכא', לעומת יתר עדי הנוסח: 'התם ... והכא', המשקפים עיבוד ופרשנות || 12 **טפי לא**] בכ"ו ובד"ר נמצא, על משקל השורה הקודמת: 'לענין הצלה נמי זוג אחד אין טפי לא' || 14 **שנים שנים מי שרו**] ביתר עדי הנוסח: 'זוג אחד אין טפי לא' || 32–43 **מר סבר ... ומר סבר**] בענף מד מפורשים שמות התנאים (תנא קמא ורבן גמליאל) ואילו בענף או (וכן ברשב"א, ריטב"א, ר"ד [בספר המכריע, ערך ע"ה, עמ' תפח] וראה דק"ס [קפו ע"א, אות ק]) ללא ציון שמותם. נראה שענף או משקף את הנוסח המקורי ואילו ענף מד משקף עיבוד ופרשנות וראה להלן, בגוף הפירוש || 40 **לא לעבור בעי כוונה ולא לצאת בעי כוונה**] בכ"מ הנוסח הפוך: 'לא לצאת בעי כוונה ולא לעבור משום בל תוסף' ומובן שאין לכך משמעות מיוחדת || 41 **אלא דכולי עלמא שבת לאו זמן תפלין הוא**] החל מדפוס ונציה (עין דק"ס [קפו ע"ב, אות ת]) נשלו מילים אלו (בד"ר איתא כאן: 'אלא שבת לאו זמן תפלין'). אפשר ששיבוש זה נוצר בעטיו של סיכום ההצעה הקודמת, שסרב מאוד את נוסח ההצעה הנוכחית. ייתכן שכ"ו מייצג ניסיון למנוע אי-הבנה, על ידי הצגת ההצעה באופן ישיר: 'ואיבע' אימ' דכולי עלמ' שבת לאו זמן תפלין ולא לעבור בעי כוונה ולא לצאת בעי כוונה והכא ...' ||

מסורת התלמוד

1 **המוצא תפילין**] בבלי שבת סב ע"א || 4 **ולשם הוא מוציא**] משנת שבת טז, ד || 7 **לובש ומוציא**] בבלי שבת קכ ע"א || 19 **אמ' ר' שמואל בר רב יצחק**] בבלי עבודה זרה מד ע"א || **מקום יש בראש**] ירושלמי עירובין י, א (כו ע"א) || 21 **פעמים שאדם בא מן השדה**] בבלי ברכות ד ע"ב; סוכה יב ע"א; ביצה יח ע"ב || 21 **על ראשו**] בבלי זבחים צט ע"א; אלפא ביתא דבן-סירא, אות י"ד (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 39) || 21–22 **וחבילתו על ראשו ... במקום תפילין**] בבלי בבא מציעא קה ע"ב || 26 **דתנא דבי מנשה**] בבלי מנחות לז ע"א; ערכין יט ע"ב || **על ירך זה קבורת בין עינך זה קדקד**] ראה מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה יז (עמ' 66–67); מכילתא דרשב"י, יג, ט (עמ' 41); ספרי דברים, פסקא לה (עמ' 64); בבלי מנחות לז || 27 **מקום שמוחו של תינוק רופס**] ירושלמי עירובין י, א (כו ע"ג) || 31 **בשבת זמן תפילין**] בבלי שבת סא ע"א, סב ע"א; עירובין צו ע"א; מנחות לז ע"ב || 34 **במצות צריכות כונה**] בבלי ברכות יג ע"א; פסחים קיד ע"ב || 44 **הישן בשמיני בסוכה**] בבלי ראש השנה כח ע"ב ||

פירוש סוגיא א

מבוא

המשנה הראשונה בפרק באה לפרש דינו של המוצא תפילין בשבת, ככל הנראה בשדה, בשוק או בדרך: ¹ 'המוציא' תפילים מכניסן זוג זוג, רבן גמליאל³ או: שנים שנים'. לכאורה, מבחינת המשמעות אין הבדל בין 'זוג זוג' ל'שנים שנים' ואכן, הר"ן אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 319) טען שמחלוקתם של התנאים היא סגנונית בלבד⁴ — התנא קמא נקט לשון מקרא: 'שנים שנים'⁵ ואילו רבן גמליאל נקט לשון חכמים: 'זוג זוג'.⁶ לפי הסבר זה, שני התנאים מסכימים שיש⁷ להכניס את התפילין הנמצאות — זוג אחד בכל פעם — אחד בראש ואחד בזרוע. פתרונו

- 1 רש"י (צה ע"א, ד"ה המוצא) מפרש: 'בשדה, מקום שנאבדין' ואילו בשבת סב ע"א, ד"ה המוצא תפילין, פירש: 'בשוק או בדרך'. בפשטות, ההיתר (או החיוב, עיין להלן הערה 7) להכניס את התפילין הוא אפילו מרשות הרבים. עיין: רש"ז ברוידא, עמ' קנ, הערה 7.
- 2 חלק מכתבי היד של המשנה וביניהם כ"ק (ראה גולדברג, עמ' 266) גורסים: 'המוציא', ברם כך הוא הכתיב הרגיל של 'המוציא' בכ"ק בהרבה מקומות, אבל החיריק בצד"י ('המוציא') הוא ודאי שגוי ו'המנקד של כ"ק טעה בניקודו, אולי בגלל סמיכות המלה "מכניסן", ומתוך שגרה ניקד כאילו לפנינו עניין של הוצאה והכנסה' (גולדברג, עמ' 267).
- 3 לפי כ"ל וכ"ע של ההלכה המקבילה בתוספתא ח, טו (עמ' 136), בר הפלוגתא של התנא קמא הוא רבן גמליאל — וכנוסח משנתנו. ברם על פי ק"ג¹³⁹, כ"ו והדפוס בר הפלוגתא הנו ר' יהודה. אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 319), ביקש לפשר בין שתי הנוסחאות בעזרת ההשערה שהלכה זו נאמרה על ידי ר' יהודה בשם רבן גמליאל. ואילו ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 462), טען שההבדל בין גירסאות אלו אינו מתמצה בשם התנא; לפי גירסת כ"ל וכ"ע, 'יש כאן בתחילה פיסקא ממשנתנו פ"י מ"א, והברייתא מוסיפה: אחד האיש וכו', וחולקת על משנתנו ששונה: במה דברים [!] בישנות, אבל בחדשות פטור'. אולם, [ו]לפי גירסת כ"ו כל הבבא היא ברייתא, ודברי רבי יהודה הוא מאמר המוסגר, והת"ק שונה: המוצא תפילין מכניסן זוג זוג, אחד האיש ואחד האשה, אחד חדשות וכו'. על שיטתו של ליברמן בעניין פיסקאות מן המשנה בתוספתא, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 35–41.
- 4 ולפי השערת אפשטיין, אפשר שכל אחד מהתנאים ביקש לשנות בלשון רבו; על החובה 'לומר בלשון רבו', ראה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 251, הערה 27.
- 5 אפשטיין, שם, העיר על הדמיון ל'שנים שנים' המקראי — 'שנים שנים' באו אל נח, אל התבה — זכר ונקבה' (בראשית ד, ט), שאפשר שהשפיע על נוסחו של רבן גמליאל — 'זע"כ לא דקדק במין (תפילה)!'.
- 6 זוג היא מילה השאולה מן היוונית ζεύγος (ראה קרויס, מילים שאולות, עמ' 240; מורשת, לקסיקון, עמ' 146, הערה 4) וכמוכן אינה מצויה בלשון המקרא.
- 7 בהלכה המקבילה בתוספתא (הנ"ל), שנו: '... רבי יהודה אוסר בחדשות ומתיר בישנות' (וכך הוא לקמן בברייתא צו ע"ב) ואילו במשנתנו: 'במה דברים אמורים? בישנות, אבל בחדשות פטור' (ובירושלמי י, א [כו ע"א], נמצא בברייתא מקבילה: 'במ' דבר' אמ' בישנות, אבל בחדשות מותר [=להתעלם]). לדעת הריטב"א (צה ע"א, ד"ה מכניסן, עמ' תתנה), מלשון

המעניין של אפשטיין היה מסלק כמה וכמה תהיות שיתבררו להלן וכמעט מותר את האמוראים הבבליים והארץ ישראלים, שהתאמצו להסביר מחלוקתם של התנא-קמא ורבן גמליאל, ללא תעסוקה. ברם הן בתלמוד הירושלמי (והן בתלמוד שלנו), נתפרשו דבריו של רבן גמליאל: 'שנים בראש ושנים בזרוע' (ירושלמי, שם). פירוש זה משקף ככל הנראה שתי הנחות: שלא סביר שתנאים שונים יחלקו רק בנוגע לניסוח (אלא אם כן יש הוכחות ברורות לכך),⁸ וכמו כן, שדבריו של רבן גמליאל נסבים על אדלעיל מיניה, כלומר: שנים שנים של זוגות.⁹

מבנה הסוגיא

את הסוגיא נראה לחלק לשלושה חלקים: חלק ראשון מוקדש להסבר טעמו של התנא קמא, חלק שני מוקדש להסבר טעמו של רבן גמליאל ואילו החלק השלישי מוקדש לקביעת נקודת המחלוקת בין התנאים.¹⁰ השוואת סוגייתנו לחלקה הראשון של הסוגיא המקבילה בירושלמי י, א (כו ע"א)¹¹

המשנה משמע כי ישנו חיוב להכניס את התפילין ולא רק היתר: 'חייב להכניסן כדי שלא יתבזו. והראיה דחובה קתני, מדקתני סיפא אבל בחדשות פטור, ולא עוד אלא דהתם ה"ל למתני אסור, וכדתניא בברייתא רבי יהודה אוסר בחדשות, אלא דאידי דקתני הכא מכניסן בחיוב, תנא סיפא בחדשות דפטור'; השווה תוספות (צה ע"א, ד"ה אבל בחדשות פטור). ייתכן, שגירסת התוספתא משקפת ניסוח קמאי של ההלכה ואילו נוסח משנתנו מבטא עיבוד מאוחר במגמה לחייב הצלת התפילין; ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא. עוד על היחס בין המשנה לתוספתא שלנו, ראה אילן, נשים בספרות התלמודית, עמ' 59–60.

8 ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 2 ואילך; הנ"ל, מבואות לספרות התנאים, עמ' 234 ואילך.

9 מכל מקום, אם נכון פירוש התלמודים, ייתכן שיש לקבל דעתו של הלבני, ששיער כי משנתנו מבוססת על משנה עתיקה, שקדמה לזמנם של רבן גמליאל והתנא קמא: 'במשנה עתיקה היה 'מכניסן שנים שנים', ר"ג פירש אותה שני זוגי תפילין, שנים של ראש ושנים של יד. והת"ק פירש אותה שני תפילין, אחד של ראש ואחד של יד היינו, זוג תפילין אחד' (הלבני, עמ' רמה). והשווה הצעתו של גינצבורג (ירושלמי, עמ' 282, הערה 37), שתוסבר ביתר הרחבה להלן: 'נראה שנחלקו חכמים ור"ג בפרוש הלכה ישנה שאמרה, מכניסן דרך לבישתן, שאלה פרשו כמו שהיו לובשין בחול ואין אדם לובש יותר מזוג אחד ור"ג פרשו כמו שאפשר לו ללובשן. ומקום יש להניח ב' תפילין'.

10 מבנה זה ניכר במיוחד כאשר מעיינים בתרשים הסוגיא; ראה פרידמן, על דרך, עמ' 314–316.

11 מצבה הטקסטואלי הנוכחי של המקבילה הירושלמית מקשה על הבנתה והפירושים השונים לטקסט — קשים. מכל מקום, פירושו של גינצבורג (ירושלמי, עמ' 281), מרמז אולי על הכיוון שבו יש להבין את דברי האמוראים שם, לפיכך חילקנו את הקטע על פי פירושו: 'ואותה אוקימתא שאמרו עליה בבבלי שהיא מחוורתא היא היא הפרוש האחד שנמצא שם בירושלמי אלא שהמפרשים לא עמדו על עקרון של דברים, וטעות סופר קטנה, חסרון אות אחת, גרמה להפירושים הדחוקים שנדחקו בהם וצ"ל, דאמר ר' ירמיה במקום אמר ר' ירמיה. ועל פי הגהה זו מה שאמרו בירושלמי, על דעתון דרבנן אין מחוור, הוא מתאים למה שאמרו בבבלי, אי

ירושלמי	בבלי
<p>'המוצא תפילין מכניסן זוג זוג' — דרך מלבוש אחת בראשו ואחת בזרועו. 'רבן גמליאל אומ' שנים' — שנים בראש ושנים בזרוע ...</p>	<p>לימא תנן סתמא דלא כ... דתנן 'ולובש כל מה שיכול ללבוש'. ... אמ' רבא ... הכא דרך מלבשו בחול שרו רבנן והכא דרך מלבשו בחול שרו רבנן ...</p>
<p>הוון בעיי מימר: על דעתון דרבנן אין מחוור, על דעתיה דרבן גמליאל מחוור. אמר ר' ירמיה בשם ר' שמואל שיערו לומר עד מקום (שראשו) [שגבהו של ראש] מחזיק. וכמה מחזיק? שתים. מעתה אפ' בחול? אמר ר' חגי: אין בעי מיתב יהבו! אמר ר' זריקא: אסברי רב המנונא: עד מקום (שראש) [שמוחו של] התינוק רופף תמן תנינן: "על תרנגול שנסקל בירוש' שהרג את הנפש" ראה ראשו [של תינוק] רופף הלך וניקרו</p>	<p>רבן גמליאל אומ' שנים שנים. מאי קסבר? ... לעולם קסבר שבת לאו זמן תפילין וכי שרו ליה לענין הצלה דרך מלבו' במקום תפילין ... אמ' ר' שמואל בר רב יצחק מקו' יש בראש להניח בו שתי תפילין ... אמרי דבי ר' ינאי מקום שמוחו של תינוק רופס</p> <p>לימא בדר' שמואל בר רב יצחק קמיפלגי ... לא דכולי עלמא אית להו להא דרב שמואל ... אי הכי ... אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא</p>

קסבר שבת זמן תפילין זוג אחד אין, ופרושו כפשוטו שלא התירו לו אלא מה שהיא מצוה ויותר לא, ועל דעתיה דרבן גמליאל מחוור דאמר ר' ירמיה וכו', מתאים למה שאמרו בבבלי, קא סבר (רבן גמליאל) שבת לאו זמן תפילין ומשום הצלה דרך מלבוש שרו ליה רבנן ... דרך מלבוש במקום תפילין ... מקום יש בראש וכו'. ואין רחוק כלל לאמר שפרוש הירושלמי על המשנה בא לבבל ולכן נשנה ראשון בין הפרושים הרבים שנשנו שם'. אמנם, גינצבורג מציע הגהה — אך היא קלה מאוד ונראה שגם ללא הוספת דל"ת הזיקה יש להבין כדבריו. מאידך גיסא, פירושו לענין 'מחווור' — שהוא נסב אדלמטה — אינו מחוור כלל! לעומתו, פירש ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 356 והשווה אל ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 462–463) באופן אחר; את הדיבור: 'הוון בעיי מימר על דעתון דרבנן אין מחוור, על דעתיה דרבן גמליאל מחוור' שגינצבורג שייך למטה, לדבריו של ר' ירמיה, שייך ליברמן למעלה, לענין דרשת שבת זמן תפילין (ובדומה להצעת הבבלי: 'והכא בשבת זמן תפילין קמיפלגי, דמר סבר שבת זמן תפילין ומר סבר שבת לאו זמן תפילין'): 'כלומר רבנן סוברים שהדרש לפטור שבת מן התפילין אינו מחוור ובאמת שבת זמן תפילין הוא מן התורה ולפיכך דווקא זוג אחד מותר אבל יותר מזה הוא משא, אבל ר"ג סובר שהדרש הוא מחוור ושבת בוודאי לאו זמן תפילין הוא וא"כ יותר טוב הוא להביא שתי זוגות, כדי שלא יראה כמניח תפילין בשבת'. פירושו של הגר"ש ליברמן קשה בעיקר משום שהוא מבוסס על הנחות אפריוריות שהן בלתי מבוססות בטקסט כאן ובשום מקום אחר ואף מצד הסברה הן רחוקות. גם קשיים מבניים מסוימים, מצטרפים לעומס על פירושו של ליברמן; קודם לדיבור 'הוון בעיי מימר' נמצא דיון בענין חיוב נשים בתפילין ולא בענין חיוב תפילין בשבת! כמו כן, הדיון בענין שבת זמן תפילין מופיע בדרשה הקודמת רק בדרך אגב. ובכלל, שני הדיונים הללו מופיעים בירושלמי ברכות ב, ג (ד ע"ג) וייתכן שהועתקו לכאן משם, מבלי שתהיה להם חשיבות עניינית לדיון כאן. מכל מקום, גם ליברמן (שם), ראה לפרש דבריו של ר' ירמיה באופן דומה: 'ולפי הפשט הפשוט נראה שר' ירמיה חולק על מה שנאמר לעיל, והוא סובר שגם לר"ג לא נתחווה הדרשה, ושבת זמן תפילין הוא לדעתו, אלא שהוא מתיר להניח שני זוגות תפילין. ושואל התלמוד: מעתה אפילו בחול? כלומר, לפי זה יוצא שגם בחול יכול להניח שני זוגות תפילין בבת אחת אם ירצה ותירץ הירושלמי: אין הכי נמי, שגם בחול אם רוצה להניח יניח'. והשווה רי"צ"ד (עמ' קמט): 'ובירושלמי ... והנה פירוש השני הוא כתירוץ הראשון דסוגיין...'. על קרבה ודמיון בין סוגיות מקבילות בשני התלמודים, ראה פרידמן, האשה רבה, עמ' 342; וזסמן, ושוב לירושלמי, עמ' 104–114.

מהשוואה זו יוצא שהפירוש העיקרי והראשוני למחלוקתם של התנא קמא ורבן גמליאל היה שלשניהם היתר ההצלה הוא דרך מלבוש, אלא שנחלקו מה נחשב מלבוש לעניין זה.¹³ ונראה שצדק ר"צ דינר כאשר קבע: 'דע דעד דורו של רבא היו מפרשין פלוגתא דתנא קמא ורבן גמליאל דתרווייהו סוברים דשבת לאו זמן תפילין והתירו להכניס תפילין בשבת משום הצלה דרך מלבוש ובהא פליגי דתנא קמא סבר מקום יש בראש להניח תפילין אחת ורבן גמליאל סובר דמקום יש בראש להניח שתי תפילין ורבא ג"כ פירש כדמשמע מדבריו לעיל אפילו תימא ר' מאיר התם דרך מלבושו כחול וכו' (עמ' קמט).

(א) אמ' רבא ... הכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן והכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן

בחלק זה של הסוגיא משוקע ההסבר האמוראי העיקרי לשיטת התנא קמא. עיקרו של ההסבר, המובא בשם רבא הוא שהכנסת התפילין מותרת דרך מלבוש, ככל לבוש שמותר לצאת ולבוא בו בשבת. ברור אם כן, שאין הסבר זה נוגע כלל בשאלה אם שבת זמן תפילין או אם עוברים על איסור בל תוסיף כאשר מניחים שני זוגות תפילין. כבר הראינו לעיל, שבסוגיא המקבילה בירושלמי הובא ההסבר בשתי מילים ובהבלעה ('דרך מלבוש'), וכדרכו של התלמוד ההוא לקצר במימרותיו. ואילו בסוגייתנו, משיקולים רטוריים ופדגוגיים, זכה ההסבר לפיתוח בבלי טיפוסי — השוואה מלאכותית למקור תנאי אחר וכקושיא ותירוצה¹⁴ — ורק לבסוף נמסר ההסבר המקורי משמו של רבא.¹⁵

(א)[1] לימא תנן סתמא דלא כר' מאיר דאי ר' מאיר האמ' לובש כל מה שהוא יכול ללבוש ...

כאמצעי רטורי להבאת ההסבר, השווה בעל הגמרא את דעת התנא קמא במשנתנו, שהתיר

13 עיין לעיל, הערה 9 מה שהבאתי בשם גינצבורג. לפיכך, דבריו של גולדברג (צמצום מחלוקות, עמ' 138 והשווה גולדברג, עמ' 268): 'לפי פשטות לשון המשנה, המחלוקת היא שבת זמן תפילין או לאו, וזהו הפירוש המקורי שבירושלמי וגם בבבלי' — צריכים עיון.

14 השווה דברי הר"ד בכמה הזדמנויות: 'דרך התלמוד הוא כך, כשרוצה לבאר — מבאר דרך קושיא ותירוץ' (שבת נז ע"א, ד"ה טבילה, עמ' יט); 'כך דרך התלמוד, כשרוצה לחלק מה בין לבין — עושה כעין קשיא ותירוץ' (עירובין צ ע"א, ד"ה שם קשיא, עמ' נ); 'כך דרך התלמוד, כשרוצה לפרש — ע"י בעיא הולך ומפרש' (מועד קטן טו ע"א, ד"ה מנודין, עמ' ח).

15 אפשר שיש כאן חיזוק לתיאוריה הטוענת לשימוש נרחב אצל רבא במקורות ארץ ישראלים, ראה דור, תורת א"י בבבלי, עמ' 78–11.

הכנסת תפילין רק 'זוג זוג' לדעתו של התנא קמא במשנת שבת טז, ד, שהתיר להציל ביגוד אפילו 'כל מה שיכול ללבוש' ו'כל מה שיכול לעטוף'. ונראה שהמשנה בשבת הועדפה על פני מקורות אחרים,¹⁶ כגון אלו שהזכירו הראשונים,¹⁷ משום המסקנה העולה מן ההשוואה, המחזקת את ההסבר האמוראי שבפי רבא. כדרכו של הבבלי, נוסחה השוואה זו כשאלה — 'לימא תנן סתמא דלא כר' מאיר, דאי ר' מאיר, האמ'... — והרי 'מהדרין אדר' מאיר, דסתם משנה ר' מאיר.¹⁸ כלומר, אם אין תירוץ לחוסר ההתאמה בין משנתנו למשנה בשבת המיוחסת לר' מאיר — נמצאת משנתנו יוצאת מן הכלל בכך שהתנא קמא שלה אינו ר' מאיר.¹⁹

(א)[2] והיא סתמא ממאי דר' מאיר היא?

לפי המסורת הבבלית, את המשנה בשבת טז, ד יש לייחס לר' מאיר, שהרי בברייתא שנספחה על משנה זו בשבת קכ ע"א, איתא: 'ת"ר: לובש ומוציא ופושט, וחוזר ולובש ומוציא ופושט, ואפילו

- 16 ועל אף שהשוואה למקור זה במסכת שבת, בעייתית היא; ראה ריטב"א (צה ע"ב, ד"ה לובש, עמ' תתנו) והשווה לדברי הרש"ש (כב ע"א, ד"ה לימא כו' דלא).
- 17 לדוגמא: משנת שבת טז, ב: 'מצילין ... [ו]תיק התפילין עם התפילין'. ראה רשב"א (צה ע"ב, ד"ה לימא תנן סתמא וכו', עמ' תקפז); ריטב"א (שם). כמו כן היה מקום להשוות לתוספתא ח, יז (עמ' 137) ולמקבילות בבבלי ביצה טו ע"א: 'מי שיצא לרשות הרבים ונזכר שיש תפילין בראשו, מכסה את ראשו עד שמגיע לביתו. אם היה בית המדרש, נוטלן ומניחן במקום המוצנע'. עיין כאן, תוד"ה מכניסן זוג זוג. ראה גם: גולדברג, עמ' 267–268.
- 18 בבלי גיטין ד ע"א (כ"ו¹³⁰). וראה ירושלמי יבמות ד, יא (ו ע"ב); בבלי סנהדרין פו ע"א ולהלן צו ע"ב; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 96 ואילך; פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 243, הערה 29: 'ויש לבבלי נטיה לייחס סתם משנה לר' מאיר...'. בעל הגמרא לא הסתמך על הברייתא המובאת להלן צו ע"ב, הגורסת: 'המוצא תפילין מכניס זוג זוג ... דברי ר' מאיר, ככל הנראה משום שגרס אותה כפי שהיא מופיעה בתוספתא ח, טו (עמ' 136) ללא שמו של ר' מאיר; ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 462 ובהערה 32; הלבני, עמ' רמה, בהצעתו הראשונה. והשווה אל תוד"ה לימא וריטב"א (צה ע"ב, ד"ה גמרא, עמ' תתנה): 'ל דלא שמיעא להו ההיא ברייתא לא למקשה, וגם לרבא...'.
19 לדעת פרידמן, הנ"ל, שם, כוונת קושיות 'לימא מתניתין דלא כר' פלוני' היא 'לומר לימא מתניתין דלא ככולי עלמא'. ברם נראה שכאן הקושיא היא בדווקא מר' מאיר לר' מאיר, שכן במשנה שם דעתו של ר' יוסי היא שאינו יכול להציל 'כל מה שיכול ללבוש', אלא דווקא 'שמונה עשר בגדים' — וכיצד ניתן להקשות 'דלא ככולי עלמא?!' מכל מקום, עיין רשב"א (צה ע"ב, ד"ה אי הכי לר' מאיר, עמ' תקצד), שלמסקנה — לאו דווקא ר' מאיר. אגב: אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, שם), קבע שהתנא קמא הוא ר' עקיבא ואילו במאמרו 'מי משנה זו לא שנה זו', תרביץ, ז (תרצ"ו), עמ' 158 = אפשטיין, מחקרים, ב/א, עמ' 69, שיער שהוא כנראה ר' אליעזר.

כל היום כולו — דברי ר' מאיר.²⁰ הריטב"א התלבט מדוע הזדקק בעל הגמרא שלנו לברייתא זו כדי לייחס את המשנה שם לר' מאיר, חרף העובדה שמן הסוגיא משתמע שהוא עצמו החזיק בכלל שסתם משנה מר' מאיר; והשיב: 'שאני הכא דאיכא סתמא דפליגא אהאי, ותלי' לה להיא בתנא אחרינא דלא לקשו אהדי'.²¹ ברם נראה יותר להסביר כי בעל הגמרא העדיף להביא ראיה חותכת מאשר להסתמך על כלל כלשהו — יהיה חזק ככל שיהיה — והקושיא: 'והיא סתמא' אינה אלא שאלה רטורית שבאה במטרה להביא את הראיה החותכת.

[א]3] אמ' רבא אפי' תימא ר' מאיר הכא דרך מלבושו שרו רבנן ... לא שרו רבנן

ייתכן כי הדברים המיוחסים לרבא, מורכבים משתי שכבות; השכבה הראשונה היא 'אמ' רבא אפי' תימא ר' מאיר הכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן והכא דרך מלבושו בחול שרו רבנן' ואילו השכבה השנייה נמצאת מפרשת ומבארת אותה: 'הכא דבחול כמה דבעי לביש לענין הצלה נמי שרו רבנן הכא דבחול נמי זוג אחד אין טפי לא — לא שרו רבנן'. נראה שגם את שכבת הפירוש ניתן לבאר על פי הסברנו לעיל ואין צורך לקשור אותה עם חלקה האחרון של הסוגיא, שם מועלות סברות אחרות: אם 'שבת זמן תפילין', אם ישנו איסור בל תוסיף וכו' וכפי שעשו חלק מן המפרשים.²²

[ב]1]–[2] רבן גמליאל ... שבת לאו זמן תפילין ... דרך מלבו' ... מקו' יש בראש להניח בו ...

לפי הסברו של רבא, שהיתר הכנסת התפילין מבוסס על לבישתן, די בקביעה 'מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין' כדי להסביר את עמדתו של רבן גמליאל. ומתוך ההשוואה לסוגיא הארץ ישראלית, ניכר שזה היה ההסבר הבסיסי והמקורי למשנתנו. נראה אפוא, כי המשא-ומתן הקודם למימרא בקטע [ב]1] ('מאי קסבר אי קסבר שבת זמן תפילין הוא — שנים שני מי שרו? ... ואי

20 ראה דק"ס (שבת, קלו ע"ב, אות ש). אמנם ייתכן, כי ברייתא בבליית מעובדת לפנינו על פי המשנה שם ובייחוס תנא קמא = ר' מאיר; שהרי הברייתא המקבילה בירושלמי שבת טז, ה (טו ע"ד) המבארת אילו הם הכלים שמותר להציל, הַנְסָבָה על דבריו של ר' יוסי במשנה שם, פותחת: 'ואילו הן...' ואינה מזכירה את התנא קמא כלל. נראה אפוא, שבבבלי יצרו ברייתא המבוססת על הלכה מעין זו שבירושלמי, בצירוף הרישא של המשנה ובייחוס תנא קמא = ר' מאיר.

21 ריטב"א (צה ע"ב, ד"ה והיא סתמא ממאי, עמ' תתנו).

22 ראה רבנו חננאל (צה ע"ב, ד"ה המוציא תפילין מכניסן, עמ' רח); ריטב"א (צה ע"ב, ד"ה הכא דבחול וכו', עמ' תתנו); רשב"א (צה ע"ב, ד"ה אמר רבא אפי', עמ' תקפט) והשווה אל: רש"י (צה ע"ב, ד"ה זוג אחד אין). ועיין עוד: גאון יעקב (צה ע"ב, ד"ה ע"ב: גמרא: אמר רבא, עמ' שעו); רש"י (צה ע"ב, ד"ה שם אמר רבא כו', כב ע"א); גינצבורג, ירושלמי, עמ' 282.

קסבר ... לעולם קסבר ... אי הכי...') המביא לדיון התלמודי את השאלה הצדדית 'שבת זמן תפילין', הנו פיתוח מאוחר שנוצר בהשראת חלקה השלישי של הסוגיא.

(ב)[3] דאמ' רב הונא פעמים שאדם בא מן השדה וחבילתו על ראשו מסלקן מראשו וקושרן בזרועו

תפקידה של מימרת רב הונא להשיב על השאלה 'דיד מאי איכא למימר'. היא מוכיחה שהזרוע מסוגלת לקלוט שתי קציצות תפילין בו-זמנית. מצאנו הקבלה למימרתו של רב הונא בסוגיית הבבלי בבבא מציעא קה ע"ב. בסוגיא ההיא מובאת ברייתא מנומקת ששנה ר' חייא, הקרובה למימרתו של רב הונא בסוגייתנו: 'המוציא זבל על ראשו ותפילין בראשו — הרי זה לא יסלקם לצדדין ולא יקשרם במתניו — מפני שהוא נוהג בהן בזיון; אבל קושרם על זרועו, במקום תפילין'. כלומר, כאשר תפילין בראשו ומשאו על ראשו²³ — יקשור את התפילין על זרועו, במקום תפילין. ברייתא אחרת באותה סוגיא אף היא עוסקת במי שהיה נושא משאו על ראשו ותפילין בראשו, אלא שהיא קובעת: 'אם היו תפילין רוצצות — אסור; ואם לאו — מותר. באיזו משאו אמרו? במשאו של ארבעת קבין'.

(ב)[4] כדאמ' שמואל בר רב יצחק: מקום יש בראש שראוי ... דבי מנשה²⁴ על ירך זה קבורת²⁵ ...

בסוגיא הירושלמית המקבילה איתא: 'אמר ר' ירמיה בשם ר' שמואל: שיערו לומר עד מקום (שראשו) [שגבהו של ראש] מחזיק. וכמה מחזיק? שתיים'. במספר מקומות בירושלמי²⁶ מצאנו שר' ירמיה אמר בשמו של ר' שמואל בר רב יצחק ולפיכך מסתבר כי ר' שמואל שנזכר בסוגייתנו הירושלמית הוא ר' שמואל בר רב יצחק שנזכר בסוגייתנו הבבלי. ר' שמואל בר רב יצחק הוא אפוא זה שטבע את התפיסה שניתן להניח שני זוגות תפילין ור' ירמיה תלמידו מסרה בארץ

23 בספרות חז"ל מצאנו הרבה שאדם מניח חפצים שונים על כתפו, ראה לדוגמא: משנת ביכורים ג, ד-ו; משנת שבת י, ג; משנת ביצה ד, א; משנת פרה ז, ט. פחות רווח שאדם יניח חפציו על ראשו (ראה הדוגמאות במסורת התלמוד לשורה 21). ובסוגיית הבבלי שבת צב ע"א מודגש שהוצאת משאו על הראש, הנה עניין נדיר ומשונה. וכך, בבבלי סוכה יב ע"א, נמצא ביטוי קרוב לזה שבסוגייתנו — 'פעמים שאדם בא מן השדה בערב וחבילתו על כתפו' — אך החבילה מונחת לא על ראשו של האדם, כי אם על כתפו.

24 הכוונה לברייתא של רב מנשה תלמידו של רב יהודה, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 297.
25 על מקום הנחת תפילין של יד נתגלעה מחלוקת בין הראשונים, שהתלבטו בין היתר בפרוש המילה 'קיבורת', ראה על כך: זימר, עולם כמנהגו, עמ' 263-267; שפרבר, מנהגי ישראל ו, עמ' יט-כב.

26 ירושלמי מגילה א, ט (עא ע"ד); שם ג, א (עד ע"א); שם ד, יב (עה ע"ג); קידושין א, ט (סא ע"ד).

ישראל. אפשר שר' שמואל בר יצחק לימד בעצמו את מימרתו בבבל, שכן אף על פי שעלה לארץ ישראל והתגורר בה, היה שב מדי פעם לארץ מוצאו.²⁷

(ב)[4] דבי ר' ינאי: מקום שמוחו של תינוק רופס

בסוגיא הירושלמית הנ"ל איתא גם כן: 'אמר ר' זריקא: אסברי רב המנונא:²⁸ עד מקום (שראש) (שמוחו של) התינוק רופף ואילו בסוגייתנו נוסח קרוב: 'דבי ר' ינאי: מקום שמוחו של תינוק רופס'. מעניין ששמו של רב המנונא הבבלי נשתמר דווקא בסוגיא הירושלמית ואילו בסוגייתנו הבבלית — נשתבש לשמו של אמורא ארץ ישראלי קדום, ר' ינאי.²⁹

המקום שמוחו של התינוק רופף או רופס הוא ללא ספק ה-*anterior fontanelle*, כפי שפירש רש"י — פונטייני"א = fontaine, fonteine — והוא מכונה 'רופף' מפני שניתן לראות בו בברור את פעימות הדופק המתנועעות, רועדות ורופפות.³⁰ על החילוף שבין 'רופף' ו'רופס' כבר עמד בעל הערוך בערך רפס³ (ז, עמ' 293) ומסתבר שאין להפריד בין המשמעים והגירסא הבבלית 'רופס' אף היא מכוונת לתנועת הדופק.³¹

(ג) לימא בד' שמואל בר רב יצחק קמיפלגי ... לא ... אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא

לעיל הסברנו, כי בעלי הסוגיא סברו שהיתר הכנסת התפילין שנזכר במשנתנו מבוסס על האפשרות ללובשן. טענו שההסבר המקורי למחלוקתם של התנא קמא ורבן גמליאל היה כרוך בפתרון השאלה: כמה זוגות תפילין ניתן ללבוש בו-זמנית. בחלקה השלישי של הסוגיא הועלתה סברה זו באופן מפורש: 'לימא בד' שמואל בר רב יצחק קמיפלגי, דתנא קמא לית דר' שמואל בר רב יצחק ואידך תנא סבר לה להא דשמואל בר רב יצחק'.

דא עקא, הסבר זה הועלה בלשון 'לימא', כלומר כהצעה רטורית וספקנית שעתידה

- 27 על חכם בבלי-ארץ ישראלי זה, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 264–265.
- 28 אפשר שהוא רב המנונא בן הדור השני בבבל, תלמידו של רב. ואילו ר' זריקא הוא ודאי האמורא הארץ ישראלי שאמר משמו של רב המנונא גם בירושלמי נזיר ז, ד (נו ע"ד).
- 29 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 161–162.
- 30 ראה מילון בן-יהודה, ערך רפף, עמ' 6687–6688; ערוך השלם (ז, עמ' 290, ערך רף₂).
- 31 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך רפס # 1, ערך רפסתא, עמ' 1092. מסתבר שיש קשר אטימולוגי בין השורשים רפ"ס (ראה סוקולוף, מילון א"י, ערך רפש', עמ' 528), רפ"פ ורפ"ת; ראה פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 190, הערה 29.

להידחות, 'כי לעולם לא בא לשון זה בגמרא אלא בדבר שהוא נדחה בסוף'.³² בעל הגמרא אכן דחה אפשרות סבירה זו, בקובעו: 'לא, דכולי עלמא אית להו להא דרב שמואל' ולא נתקררה דעתו עד שהעלה לא פחות מארבע אפשרויות מסוגננות ומפולפלות המסבירות ומחזקות דחייה זו. אפשרויות אלו התבססו לא רק על כללים מופשטים האופייניים לדרכי החשיבה המצויות בעיקר בשכבות המאוחרות של התלמוד הבבלי³³ (כגון: 'מצוות צריכות כוונה', 'בל תוסיף בעי כוונה', 'לעבור על בל תוסיף שלא בזמנו'), אלא אף על העלאת אפשרות מרחיקת-לכת, שיש כביכול תנא הסובר 'שבת זמן תפילין'.

סגנונו של חלק זה שבסוגייתנו קרוב לסגנונו של סוגיות סתמאיות אחרות בתלמוד הבבלי, המעלות אפשרויות מתוחכמות כדי להסביר מחלוקות תנאים. במיוחד יש לציין את סוגיית 'התחיל מחטא ויורד' שביומא נח ע"ב–נט ע"א, שמבחינה צורנית — דומה באופן מיוחד לסוגייתנו. בסוגיא היא מועלית ההצעה 'לימא בדר' פלוני מיפלגי' שנדחית, כמו בסוגייתנו, תוך כדי דיבור: 'לא, דכולי עלמא אית להו דר' פלוני'. לאחר מכן, מועלות אפשרויות אלטרנטיביות בסגנון 'ואי בעית אימא'; על ה'איבעית אימא' האחרון מקשים בעלי הגמרא ולבסוף קובעים: 'אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא'.³⁴ כאמור, לשתי הסוגיות מבנה צורני ותוכני דומה, המאופיין בשכלול ספרותי ובניסיון להעלות קשת אפשרויות להסבר מחלוקות התנאים.

(ג)[2][א]: והכא בשבת זמן תפילין קמיפלגי: מר סבר שבת זמן תפילין ומר סבר שבת לאו זמן תפילין

נראה, כי את ההצעה הראשונה של בעל הגמרא ניתן לפרש לפי דברי הגמרא לעיל, שהציעה את שתי קרנות הדילמה ('אי קסבר שבת זמן תפילין הוא שנים שנים מי שרו? ואי קסבר שבת לאו זמן של תפילין הוא ומשום הצלה שרו רבנן דרך מלבשו — אפי' טובא נמי!') ואין צורך להשתמש בסברות שנזכרו בסוגיא להלן.³⁵ לפי זה, נראה שצריך להבין כך: למאן דאמר 'שבת זמן תפילין' אין

32 כן היא לשון הריטב"א בסוף פירקין קד ע"ב (סוגיא לט), על פי עדותו של ר"י קארו, בכללי הגמרא (שער שני, א, ח). קטע זה אינו מצוי בחידושי הריטב"א שבידנו, שמסתיימים בדף קג ע"א. ר"י קארו עוד הכיר את יתרת הפירוש, כפי שמוכח מאזכור דברי הריטב"א בחיבורו כסף משנה על הלכות כלי מקדש (י, ט). על כך כבר עמד מהדיר חידושי הריטב"א, במבואו, עמ' 27. על הביטוי 'לימא', ראה גם: פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 299.

33 ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 343–365.

34 בכ"מ ובכל הדפוסים שבסוגיית יומא, נוסף אחר ה'מחורתא' — הסבר המפרש איזו הצעה יש לקבל. ראה על הבעייתיות בנידון זה, לגבי סוגייתנו, להלן בפירוש לקטע [3].

35 לכן נראה, כי אין צורך לקבל את פירושו השני של רש"י, המטרים את האלמנט 'בל תוסיף', המופיע מפורשות רק בהצעה השלישית. לדברי רש"י, למאן דאמר 'שבת זמן תפילין', 'אתי

בעצם היתר הצלה מיוחד. הכנסת התפילין מתאפשרת בגלל שהמכניס מקיים את המצווה והיות וקיום המצווה מתאפשר על ידי זוג אחד, אין להניח יותר ממנו – שלא יהא כמשאוי וכפי שפירש רש"י בראשית דבריו: 'ומשום הצלה לא שרו ליה רבנן טפי מן המצוה, דלא תכשיט הוא'.³⁶ ואילו למאן דאמר 'שבת לאו זמן תפילין', הרי שההכנסה מתאפשרת בשל היתר הצלה מיוחד וממילא ניתן להציל כמה שניתן ללבוש ולכלל הפחות שני זוגות וכפי שביאר רש"י: 'והיינו טעמא דשרו ליה רבנן להצלה, משום דתכשיט הוא. הלכך, כל כמה דהוי תכשיט – שרי'.

(ג)[2][ב]: ואיבע' אימ' דכולי עלמ' שבת זמן תפילין הוא והכא במצות צריכות כונה קמיפלגי

נראה שגם הצעה זו ניתנת להתפרש ללא הזדקקות להנחות היסוד המפורשות רק להלן. וכך הוא ביאור הדברים: מכיוון שלדברי הכל 'שבת זמן תפילין', הרי שמותר ללבוש זוג תפילין בשבת ולהצילן. אבל זוג נוסף אין ללבוש בשבת, שכן אין רגילים ללבושו בחול והרי הוא כמשאוי בשבת. אולם, למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, הרי כשלוש זוג נוסף מקיים אף בו חובת המצווה וממילא, לבישת הזוג הנוסף אינה נחשבת למשאוי ומותר להציל אף אותו. ברם רש"י ביקש לפרש הצעה זו בעזרת יסוד 'בל תוסיף' שנזכר רק להלן. לדעתו, תנא קמא סבר שמצוות צריכות כוונה, לפיכך, כדי להציל את התפילין – חייב המציל להתכוון לצאת ידי חובת המצווה, שאם לא יתכוון – לבישת התפילין תחשב כמשאוי ויעבור על איסור הוצאה. ברם אם יניח יותר מזוג אחד – יעבור על איסור בל-תוסיף, שהרי התכוון לצאת בכל אחד מזוגות התפילין! ואילו רבן גמליאל סבר שמצוות אין צריכות כוונה ולכן מותר לו להציל אפילו שני זוגות, שהרי אינו מתכוון לצאת בהם וממילא אינו עובר על איסור בל-תוסיף.

דא עקא, כפי שטען רש"י עצמו, פירוש זה קשה ביותר, שכן לשיטת רבן גמליאל, המציל אינו מתכוון לצאת ידי חובת מצוות התפילין וממילא הן כמשאוי עליו ואין היתר להוציאן בשבת! רש"י נאלץ אפוא לתקן את הפירוש³⁷ ולהפוך את היוצרות: דווקא תנא קמא הוא שסבר שמצוות אין צריכות כוונה ורבן גמליאל הוא שסבר שמצוות צריכות כוונה. לפי פירושו המחודש של רש"י,

איסור בל-תוסיף ומשוי עליה כמשאוי'. לכל העניין, ראה תוספות (צה ע"ב, ד"ה אי); מהרש"א (צה ע"ב, טז ע"א, ד"ה בפרש"י); גאון יעקב (צה ע"ב, ד"ה אי, עמ' שעו); רש"ז ברוידא, עמ' קנו, הערות 30 ו-32.

36 צה ע"ב, ד"ה תנא קמא סבר; השווה שם, ד"ה אי קסבר שבת.

37 מסתבר, שאת ההסבר הראשון, מצא רש"י בפירוש התלמוד שהיה מונח לפניו, מבית מדרשו של רבנו גרשום מאור הגולה ותלמידיו. על יחסו של רש"י לפירושים שקדמו לו ועל חידושו העצמאיים, ראה פרנקל, רש"י, עמ' 1-2.

לדברי הכל התפילין נחשבות כתכשיט ולא כמשאוי ונקודת המחלוקת כך היא: תנא קמא סבר שמצוות אין צריכות כוונה, ולכן כיוון ששבת זמן תפילין ממילא אין ללבוש יותר מזוג תפילין אחד — כי אם ילבש זוג נוסף יעבור גם ללא כוונה על איסור בל-תוסיף. ואילו רבן גמליאל סבר שמצוות צריכות כוונה וממילא כל זמן שלא נתכוון לצאת ידי חובת המצווה — אפילו אם ילבש שני זוגות תפילין — לא יעבור על איסור בל-תוסיף.³⁸

היכולת להפוך את הפירוש הבסיסי שאותו הכיר רש"י ולטעון בניגוד לפירוש המקורי שדווקא תנא קמא הוא שסבר מצוות אין צריכות כוונה ואילו רבן גמליאל סבר מצוות צריכות כוונה — מעידה שבפני רש"י עמדה גירסא אמורפית כעין זו שבענף או: 'מר סבר מצות צריכות כוונה ומר סבר לא בעי כוונה'. בדברי המאירי בחידושו מפורש כן: '... כך פירש ר"ש ז"ל לפי גרסת הספרים שגורסי' בהם מר סבר לצאת בעי כונה ומר סבר לצאת לא בעי כונה. ודחה פי' זה שכיון ... ופי' הענין בדרך אחרת...' (עמ' קנז). אולם, הסברו השני של רש"י, נפתח במילים: 'ונראה לי דהכי גרסינן' ומכאן נשמע שבפני רש"י עמדה גירסא מפורשת ואותה ביקש לשנות.³⁹ מכל מקום, בענף מד התנייני, מצוי נוסח המתאים לפירושו של רש"י, שאולי נוצר בהשראת פירושו: 'תנא קמ' סבר לצאת לא בעי כוונה, ור"ג סבר לצאת בעי כוונה'.

(ג)[2][ג]: ואיבעי' אימ' דכולי עלמא' לצאת לא בעי כוונה ... והכא בלעבור משום בל תוסיף בעי

לפי האפשרות השלישית, הכל סוברים ששבת זמן תפילין וכן שאין צורך בכוונה מיוחדת כדי לצאת ידי חובת המצווה. לפי שיטת התנא קמא, שגם בלי כוונה מיוחדת עוברים על איסור בל-תוסיף אין ללבוש שני זוגות, שהרי בכך יעבור המציל על איסור בל-תוסיף. ואילו לדעת רבן גמליאל, גם אם ילבש המציל שני זוגות תפילין, הוא לא יעבור על איסור בל-תוסיף מכיוון שאינו מתכוון לכך.⁴⁰

38 רש"י (צה ע"ב, ד"ה ת"ק סבר מצות). פירוש זה נזכר אף בדברי ראשונים אחרים: רשב"א (צה ע"ב, ד"ה והכא בשבת זמן תפילין, עמ' תקצב); ריטב"א (צה ע"ב, ד"ה ואי בעית אימא דכ"ע, עמ' תתנט).

39 רבנו תם העיר על נוהגו של זקנו: 'כי גם רבנו שלמה אם הגיה גירסא — בפירושו הגיה. אבל בספרו לא הגיה. כי אם שותי מימיו הגיהו על פי פירושו אשר לא מלאו לבו לעשות כן בחייו, זולתי במסכת זבחים לבדה. ובדקתי [ומצאתי] בספרים שלו כי לא הגיהו מכתובת ידו...' (ספר הישר, החידושים, הקדמה, עמ' 9). על הגהותיו של רש"י לנוסח התלמוד, ראה שפיגל, עמודים — הגהות, עמ' 136–139, 141–145.

40 רש"י (צו ע"א, ד"ה ואיבעית אימא), פירש: 'ולרבן גמליאל אי לא מכוון למצוה — לא עבר'. אבל רבנו חננאל (צו ע"א, ד"ה איכא דאמרי, עמ' רט), כתב: 'ור"ג סבר אינו עובר עד שי תכוון

[ג][2][ד]: ואיבעי' אימא ... דכולי עלמא שבת לאו זמן תפילין הוא והכא בלעבור שלא בזמן

לפי ההצעה הרביעית, הכל מסכימים ששבת לאו זמן תפילין, אולם, מאידך נחלקים אם עוברים על איסור בל-תוסיף שלא בזמן המצווה. לדברי הכל התירו להציל זוג תפילין אחד דרך מלבוש, אבל מאחר שלדעת התנא קמא עוברים על איסור בל תוסיף גם שלא בזמן המצווה — אין להתיר הכנסת זוג שני.

[3] אי הכי לר' מאיר חד זוג נמי לא ... אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא

כנגד ההצעה הרביעית הועלתה קושיא כפולה: 'אי הכי לר' מאיר חד זוג נמי לא! ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה!'. בעקבות קושיות אלו קבעו בעלי הגמרא כי מחוור הוא ההסבר שנאמר מעיקרא. הביטוי 'מעיקרא' מרמז שאין מדובר בדחיית ההסבר האחרון בלבד, שכן קשה לכנות את כל שלושת ההסברים הראשונים — 'כדשנין מעיקרא'. מסתבר יותר שהביטוי 'כדשנין מעיקרא' מכוון להסבר הראשוני שהועלה בחלק [ג] וכפי שטען ר' יום טוב הלר מעיקרא: 'דהך מחוורתא דקאמר בגמרא היינו לשנויי מאי דס"ד דפליגי בדרב שמואל בר רב יצחק דאמר מקום יש בראש שראוי להניח בו שני תפילין וכו' דת"ק לית לי דרב שמואל בר ר"י ור"ג אית ליה ... ולדחות כל הני שנויי אמרינן מחוורתא כו"'.⁴¹ אמנם, למסקנה הכריע בתוספות יום טוב שיש לדחות אפשרות פרשנית זו. יש מן הדוחק באפשרות המקורית שהציע, שהרי מבחינה לוגית אין מקום לבטל את כל ארבע האפשרויות רק מפני שהאפשרות הרביעית נדחתה. ברם אפשר שאין כאן אלא טיעון רטורי,⁴² ושבעל הגמרא ביקש להפריך את הטיעון ש'כולי עלמא אית להו דרב שמואל' על ידי העלאת מספר אפשרויות המתאימות לטיעון ובסופו של דבר להפריך את האפשרות האחרונה בצורה כל כך משמעותית,⁴³ עד כדי כך שהקורא יחוש שכל הטיעון נפל.

לעבור; ועיין מה שכתב המהדיר, שם, הערה 20.

41 תוספות יום טוב (י, א, ד"ה מכניסן זוג זוג) והשווה אל: מרכבת המשנה, הלכות שבת, פרק יט, כג, עמ' קמו.

42 על טיעונים שלכאורה ניצבים על מישור לוגי, אך לאמיתו של דבר עומדים על מישור רטורי, ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 268–269 ובהערות השוליים שם.

43 מההצעה הרביעית משתמע שקיים איסור בל תוסיף בזמן, דבר שלדעת המקשן (וכנראה גם לקורא) נראה בלתי אפשרי ומופרך לחלוטין. הקושיא השניה היא קושייתו של אביי לרבה (כצ"ל) בסופו של הדיון בבבלי ראש השנה כח ע"ב אודות השאלה אם מצוות צריכות כוונה. מהדיון שם עולה לכאורה, שלשיטת שני האמוראים — אין עוברים על איסור בל תוסיף שתלוי בזמן. גם ספק רב אם יש במשנת התנאים מושג של בל תוסיף בזמן, עיין ספרי דברים, ראה, פב (עמ' 148) ובהערות 4–7 שם המפנות למקבילות. ובכל זאת, על שיטות הראשונים והאחרונים

בקובענו את תרשים הסוגיא, העדפנו אפשרות פרשנית זו המציגה את חלק (ג)[3] כמתייחס ומפריך את כל הטיעון שנזכר בחלק (ג)[2] ולא רק את זה שנזכר בחלק (ג)[2][ד].

ברם פרשנים אחרים קראו את הסוגיא בצורה אחרת. לדעת הריטב"א דחיית הגמרא אינה אלא כנגד האפשרות הרביעית ולמסקנה חולקים התנאים 'בחד מאידך אוקמתי' (צו ע"א, ד"ה אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא, עמ' תתס). שונה מאוד גישתו של רש"י, שכתב ש'מעקרא' מכוון כלפי האפשרות הראשונה: 'בשבת זמן ולא זמן תפילין קא מיפלגי' (צו ע"א, ד"ה מחוורתא כדשנינן מעיקרא). לדעתו, דחיית הגמרא אינה מכוונת כנגד האפשרות הרביעית בלבד, אלא אף כנגד כל שלוש האפשרויות האחרונות. סברה זו קשה ביותר, וכבר תמה הרש"ש: 'לא ידעתי מה הכריחו לפרש דלאפוקי גם שני שנויי האמצעים קאתי. דהלא גם עלייהו ליכא פירכא!' (כב ע"א, ד"ה רש"י ד"ה מחוורתא [בפתיחת ראשי התיבות]). ברם מסתברת דעתו של ר"ד הלבני, שרש"י 'פירש כאן כן כדי להתאים מ"ש הגמרא אחר כך: 'ומאן שמעת ליה' וכו' (עמ' רמו, הערה 2). רש"י ביקש לקשר בין שתי הסוגיות וטען שהסוגיא הבאה הנה המשך ישיר של סוגייתנו ובה מתברר 'ומאן תנא דשמעת ליה שבת זמן תפילין, דתוקים מתניתין אליביה' (צו ע"א, ד"ה ומאן). רש"י פירש אפוא את מסקנת סוגייתנו בהתאם לשאלת הפתיחה של הסוגיא הבאה ובכך נעסוק להלן, בפירוש הסוגיא הבאה.

סוגיא ב (צו ע"א₁₂ – צו ע"ב₂₂)
מאן תנא דשמעת ליה שבת זמן תפלין

מאן תנא דשמעת ליה שבת זמן תפלין?

- [1] (א) ר' עקיבא היא; דתניא 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' – 'ימים' – ולא לילות, ימים ולא לילות. ימים 'מימים' – פרט לשבתות וימים טובים, דברי ר' יוסי הגלילי.
ר' עקיבא אומ': לא נאמרה חוקה זו אלא כנגד פסח בלבד. 5
- (ב) אלא הא דתנן פסח ומילה מצות עשה – לימ' דלא כר' עקיבא, דאי ר' עקיב' כיון דמוקים לה בפסח לאו נמי איכא דאמ' ר' אבין א"ר אלעזר כל מקום שנא' השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה?
אפי' תימא ר' עקיב', השמר דלאו – לאו; השמר דעשה – עשה.
- (ג) 10 וסבר ר' עקיבא שבת זמן תפלין הוא? והתניא: ר' עקיבא אומ' יכול יניח אדם תפלין בשבתו' וימים טובים? ת"ל והיה לאות על ידך מי שצריכין אות – יצאו שבתו' וימים טובים שהן גופן אות.
- [2] (א) אלא האי תנא: דתניא, היה ניעור בלילה רצה חולץ רצה מניח, דברי ר' נתן. יונתן הקטרוני אומ': אין מניחי' תפלי' בלילה מדלילה לתנא קמא זמן תפלין – שבת נמי זמן תפלין. 15
- (ב) ודילמ' לילה זמן תפלין שבת לאו זמן תפלין – דהא שמענא ליה ליה דהא שמענא ליה ליה.
- [3] (א) אלא האי תנא הוא: דתניא מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין ולא מיחו בה חכמים – מדלא מיחו בה חכמים אלמ' קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמה הוא.
- (ב) 20 דילמ' סברי לה כמאן דאמ' נשים סומכות רשות; דאי לא תימ' הכי אשתו של יונה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים – מי איכא למאן דאמ' רגל לאו מצות עשה שהזמן גרמה הוא? אלא התם סבירא להו כמאן דאמ' רשות – הכא נמי סבירא להו כמאן דאמ' רשות.
- [4] (א) אלא האי תנא היא: דתניא המוצא תפלין מכניס זוג זוג אחד האיש ואחד האשה אחד חדשות ואחד ישנות, דברי ר' מאיר; ר' יהודה אוסר בחדשות ומתיר בישנות. עד כאן לא פליגי אלא בחדשות, אבל באשה לא פליגי – אלמ' קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמה הוא, דכל מצות עשה שלא הזמן גרמה נשים חייבות. 25
- (ב) ודילמא הכא נמי סבירא להו כמאן דאמ' רשות?
לא ס"ד; לא ר' מאיר סבר לה כר' יוסי ולא ר' יהודה סבר לה כר' יוסי – דתנן אין מעכבין את התינוקות מתקוע ביום-טוב – הא נשים מעכבין וסתם מתניתי' ר' מאיר. 30
- לא ר' יהוד' סבר לה כר' יוסי, דתניא דבר אל בני ישראל וסמך – בני ישראל סומכי' ואין בנות ישראל סומכות; ר' יוסי ור' שמעון אומ': נשים סומכות רשות. וסתם ספרא ר' יהודה.

פירוש סוגיא ב

מבוא

בסוגייתנו ביקשו בעלי הגמרא לברר מיהו התנא שסבר 'שבת זמן תפילין'. שלושה מקורות תנאיים הועלו ונדחו; לבסוף נתקבל הסבר רביעי, ולפיו, ר' מאיר ור' יהודה — שחלקו בברייתא המקבילה למשנתנו — הם שסברו 'שבת זמן תפילין'. רש"י נדחק לפרש שהצורך לידע 'מאן שמעת ליה' קשור למסקנת הסוגיא הקודמת: 'ומאן תנא דשמעת ליה שבת זמן תפילין הוא, דתוקים מתניתין אליביה' (צו ע"א, ד"ה ומאן) — כביכול כדי לפרש שתנא-קמא סבר 'שבת זמן תפילין' — צריך להיות מקור אחר האומר כן. ברם כפי שכבר העיר ר"ד הלבני (עמ' רמח), לא רק שלא מצינו שימוש זה של 'ומאן שמעת ליה' במקום אחר בתלמוד, אלא שפירושו של רש"י שמסקנת הסוגיא הקודמת הייתה שהתנא-קמא ורבן גמליאל 'בשבת זמן ולא זמן תפילין הוא, קא מיפלגי', כשלעצמו, אינו מחוור.¹

מסתבר יותר, כי סוגייתנו נקבעה כאן בעטייה של הברייתא המקבילה למשנתנו — שצוטטה בסוגייתנו (קטע [4]) — ולא בשל אזכור השיטה 'שבת זמן תפילין' בסוגיא הקודמת. ויש כאן כעין סוגיא שנתחברה מסופה לתחילתה; נקודת המוצא של הסוגיא היא הברייתא המובאת בקטע [4]א), ועל פי התפיסה שבסוגיא הקודמת — שהיתר המשנה להצלת תפילין מבוסס על לבישתן — סברו בעלי הגמרא שהברייתא נשנתה על ידי מי שסבר שאף נשים חייבות במצוות תפילין. סוגייתנו נתנסחה אפוא כדי להראות שעמדה תנאית זו היא ייחודית, שהרי במסגרת האפשרויות שהועלו בסוגיא, לא נמצא ולו מקור תנאי אחד הטוען: 'שבת זמן תפילין'.

ההיה תנא שסבר שבת זמן תפילין?

המקור שנתקבל בסופו של דבר על דעתם של בעלי הגמרא לשיטה 'שבת זמן תפילין' — המהווה לדברינו את נקודת המוצא של הסוגיא — מבוסס על דיוק עקיף ולא הכרחי.² חיפוש במקורות אחרים בספרות התלמודית מעלה אף הוא חרס. ר"ל גינצבורג (ירושלמי, עמ' 283) סיכם: 'היוצא מדברינו אלה שאין לנו אפילו צל ראייה לא מן המשנה ולא מן הברייתא שיאמר אדם, שבת

1 וכבר הבאנו לעיל, קושייתו של הרש"ש (כב ע"א, ד"ה רש"י ד"ה מחוורתא) על רש"י, בעניין זה.
2 ראוי לציין לדבריו המפתיעים של רבנו חננאל (צז ע"ב, ד"ה לא, עמ' ריא), בסיכום הסוגיא: 'לא אתבריר לן [מאן] האי תנא דסבר שבת זמן תפילין היא'. וראה לשון המהדיר בהערה 37, שם; ואפשר שדבריו נסמכו על נוסח סוגיא שאינו מוכר לנו.

ויום-טוב זמן תפילין.³

מעיון בשתי המכילות (מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא, יז [עמ' 68–69]; מכילתא דרשב"י, יג [עמ' 41–42]), נראה כי לכל הפחות בסוף תקופת התנאים היה מוסכם כי אין מניחים תפילין בשבת.⁴ גם מקורות אחרים⁵ — מצביעים על מסקנה זו. במדרשי ההלכה הנ"ל חוזרים על עצמם שני לימודים בסיסיים, לפי האחד "מימים ימימה" — יש ימים שאת נותן ויש ימים שאין אתה נותן יצאו שבתות וימים טובים' (מכילתא דר' ישמעאל, שם). ואילו לפי השני: 'ר' אלע' או': הואיל ושבת קרוא' אות ותפילין קרואות אות, לא יתן אות בתוך אות? אמרת, תדחה שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין, לתפילין שאינן חייבין עליהם לא כרת ולא מיתת ב' דין' (שם). אלא שכמובן לימודים אלו אינם מלמדים בהכרח על הטעם האמיתי שבשלו סברו חז"ל שאין להניח תפילין בשבת.⁶

3 לדעת גינצבורג: 'ומה שהביא האמוראים לדעתם שיש מן התנאים מי שסובר כן, לא מפי השמועה אמרו כן אלא שהיה קשות להם המשנה והתוספתא בעניין המוצא תפילין'. ברם למעשה, מלבד רב ספרא (בבלי שבת סא ע"א, ואף הוא לא נקב בשמו של תנא מסוים), לא מצאנו אמורא שייחס שיטת 'שבת זמן תפילין' לתנאים, לא בבבלי ולא בירושלמי. אדרבה, ייחס שיטה זו הוא לעולם מתלמודו של הסתמא. בשבת סב ע"א, בתשובה לאבבי, ייחס סתמא דגמרא לר' מאיר את השיטה 'שבת זמן תפילין' ו'לילה זמן תפילין' (ושם מוכח קצת שאבבי עצמו סבר שהיתר המשנה והברייתא אינו מטעם 'שבת זמן תפילין'; עיין ריטב"א [שבת סא ע"א, ד"ה מאי טעמא דרך, עמ' שסח] וראה הלבני, עמ' רמז, הערה 9). גם בקידושין לה ע"א ייחס הסתמא (בהשפעת סוגייתנו) לר' מאיר (ולר' יהודה) את השיטה ש'שבת זמן תפילין'. עוד יש לציין לבבלי מנחות לו ע"ב, שם העלה הסתמא את האפשרות שר' יעקב סבר 'שבת זמן תפילין' ולבסוף דחה אותה.

4 אמנם, הימצאותם של ניסיונות דחייה משמם של התנאים ('יכול...') המופיעים במדרשים הנ"ל, מרמזת שייטכן שהיו כתות או קבוצות שהניחו תפילין בשבת.

5 משנה שבת ו, ב; תוספתא שבת א, יא (עמ' 3); ברייתא שבת לה ע"ב; אבות דר' נתן, נוסח א, כ"ה (עמ' 80) ובמקבילות. על המקור האחרון, ראה אלון, מחקרים, עמ' 111–112; אפשטיין, מחקרים, ב/א, עמ' 68–69; גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 98.

6 עיין סיכומו של הלברטל (מהפכות פרשניות, עמ' 13–15) לשאלת מקומו של המדרש בגיבוש ההלכה. ייתכן, שאי-לבישת התפילין בשבת קשורה בתפיסה שקדושת התפילין עלולה להאפיל על קדושת השבת וכפי שמרמזים דבריו של ר' אליעזר שהובאו לעיל ובמיוחד החומרה בה תפסו בחוגו של ר' אליעזר לבישת תפילין בשבת. סיבה אפשרית אחרת עולה מעיון במשנת שבת ו, ב והיא שהתפילין לא נתפסו כלבוש אינטגרלי של האדם וממילא נאסר לצאת בהן ברשות הרבים בשבת. במיוחד יש להתחשב בטעם זה מאחר שהתפילין מוזכרות שם בתוך קבוצה 'מפוקפקת', שכוללת בין היתר: שריון, קסדה, מגפיים, סנדל המסומר (ראה אשל, סנדלים, עמ' 193 ובמיוחד ליד הערה 17) וקמיע שאינו מומחה. בניגוד להסבר הראשון שהעלנו, ייתכן גם, שבשל אופיים הסגולי של התפילין (עיין להלן בפירוש הסוגיא הבאה, עמ' 51–54), נתפסו התפילין כפוגעים בקדושת השבת ולכן נכללו בתוך אותה קבוצה. מכל מקום, נראה שלא הייתה כאן בעיה של איסור 'מוקצה', שהרי אפילו לגבי קמיע שאינו מומחה עולה מן התוספתא

[1] ר' עקיבא היא

הניסיון הראשון המופיע בסוגייתנו מבוסס על האמור בסוגיית הבבלי, מנחות לו ע"ב. מהשוואת שתי הסוגיות נראה כי בעל סוגיין הריק סברות ולשונות המשמשים בסוגיא במנחות ויצק אותן לסוגייתנו. בסוגיית מנחות הנחת המוצא המפורשת היא שישנו קשר בל-ינתק בין שתי השאלות 'לילה זמן תפילין' ו'שבת זמן תפילין': 'דמהיכא דמעטא שבת — מהתם ממעטי לילות; דמהיכא דמעטא שבת — מהתם ממעטי לילות'. הראיה המובאת לכך היא מן הברייתא שהובאה אף בסוגייתנו — בה הוצגה מחלוקתם של ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי — ממנה משתמע כי ישנו קשר הדוק בין שתי השאלות ההלכתיות. לבסוף הביאו ברייתא שלא קישרה בין שתי השאלות ההלכתיות ומסרה שר' עקיבא סבר 'שבת לאו זמן תפילין'.

ואילו בסוגייתנו הפכו את סדר הדברים ופתחו בהנחה שר' עקיבא הוא זה שסבר 'שבת זמן תפילין'. הנחה זו ביקשו לחזק על ידי אזכור הברייתא המספרת דבר מחלוקתם של ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי, בעניין הפסוק 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה'. בדרשה זו ביקשו למצוא רמז לכך שר' עקיבא סבר 'שבת זמן תפילין'. לבסוף, דחו אפשרות זאת, על ידי ציטוט הברייתא המוסרת בפירוש שר' עקיבא סבר 'שבת לאו זמן תפילין'.

עירובין צו ע"א

מנחות לו ע"ב

ומאי קסבר? אי קסבר לילה זמן תפילין שבת נמי זמן תפילין אי קסבר שבת לאו זמן תפילין לילה נמי לאו זמן תפילין דמהיכא דמעטא שבת מהתם ממעטי לילות!

דתניא: ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה — ולא לילות; מימים — ולא כל ימים פרט — ימים ולא לילות. ימים מימים פרט לשבתות וימים לשבתות וימים טובים, דברי ר' יוסי הגלילי. ר' עקיב' טובים, דברי ר' יוסי הגלילי. ר' עקיבא אומ': לא נאמר אומ': לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד. חוקה זו אלא כנגד פסח בלבד.

נפקא ליה מהיכא דנפקא ליה לר' עקיב', דתניא: ר' עקיב' אומ': יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים? ת"ל: והיה לאות על ידכה — מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות.

א"ר אלעזר: כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה אלא הא דתנן פסח ומילה מצות עשה, עובר בעשה ור' יוחנן אמ' עובר בלא תעשה.

לימ' דדרבין א"ר אילא קא מיפלגי, דאמ' רבין א"ר לימ' דלא כר' עקיבא; דאי ר' עקיב' — כיון דמוקים לה אילא: כל מקום שנ' השמר פן ואל אינו אלא לא בפסח לאו נמי איכא דאמ' ר' אבין א"ר אלעזר: כל מקום

שבת ד, י (עמ' 19) שהוא מטלטל בשבת (מה שאין כן בסנדל המסומר האסור בטלטול [שם, ה"ח, עמ' 18]). ראה בית-יוסף, אורח-חיים, סימן שח, ד"ה ודע (עמ' רצו).

תעשה — דמר אית ליה דרבין ומר לית ליה דרבין שנא' השמר פן ואל — אינו אלא לא תעשה.
א"ר אילא.

>לא, דכולי עלמא אית להו דרבי אבין א"ר אילא⁷ אפי' תימא ר' עקיב': השמר דלאו — לאו, השמר דעשה
והכא בהא קא מיפלגי: מר סבר: השמר דלאו — לאו — עשה.
השמ' דעשה — עשה; ומר סבר: השמר דעשה —
נמי לאו.

וסבר ר' עקיבא שבת זמן תפילין הוא? והתניא, ר' עקיבא
אומ': יכול יניח אדם תפילין בשבתו' וימים טובים — ת"ל
והיה לאות על ירך — מי שצריכין אות, יצאו שבתו'
וימים טובים שהן גופן אות!

[1] (א) ושמרת את החקה הזאת ... ר' עקיבא אומ' לא נאמרה חוקה זו אלא כנגד הפסח בלבד

כאמור, בעזרת דרשת הכתובים בה נמסרו דעותיהם של ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בעניין הפסוק
האחרון של פרשת 'קדש' (שמות יג, א–י): 'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה',
ביקשו בעלי הגמרא להוכיח שר' עקיבא הוא התנא שסבר 'שבת זמן תפילין'. אמנם, עיקר עניינה
של הפרשה — הלכות הפסח וסיפור יציאת מצרים — אך מכיוון שהיא סמוכה לפסוק הנדרש
אצל חז"ל כמכוון למצוות תפילין: 'והיה לך לאות על ירך, ולזכרון בין עיניך...' — עולה השאלה
אם יש לדרוש את הפסוק האחרון שבה לעניין פסח או לעניין תפילין.

במכילתא דר' ישמעאל נקבע: 'ושמרת את החוקה הזאת: זו חוקת תפילין' (שם,
עמ' 68).⁸ אולם, גם במקור זה נזכרה ההתלבטות הפרשנית: 'את' אומ' זו חוקת תפילין או אינו
אלא חוקת כל המצות (=פסח⁹)? אמרת במה עינין מדבר? בתפילין! (שם, עמ' 68) ואף בירושלמי
ברכות ב, ג (ד ע"ג), מוזכרות שתי תפיסות אלו, ללא ציון שמות החולקים. ואילו במכילתא
דרשב"י מובאת בעניין זה מחלוקת נקובת שם: 'ד"א: ושמרת את החוקה: ר' אליעזר אומ' זאת
חוקת הפסח. ר' עקיבא אומ' זו חוקת תפילין' (שם, עמ' 41).

הדרשה המובאת בסוגייתנו ובמקבילה במנחות שונה מהמדרשים השונים המופיעים

7 ברוב כתבי-היד חסרות מילים אלו והוספתן על פי כ"ו¹¹⁸ והדפוסים.
8 אולי בעקבותיו, מפרש כן בתרגום המיוחס ליונתן; על שימושו של המיוחס ליונתן במכילתא
דר' ישמעאל, עיין כהנא, מכילתות, עמ' 362, הערה 103 ובהפניותיו שם.
9 בדפוסים (מד"ר קושטא רע"ה ועד הוצאת הורוביץ-רבין): 'או אינו אלא חקת המצות' ופירש
רמא"ש בהגהותיו מאיר עין (כא ע"ב, הערה לה), שהמילה 'המצות' סובלת שני פירושים שונים:
ריבוי 'מצוה' או ריבוי 'מצה'. ולפרש גירסת כ"א¹⁵¹ וכ"מ¹¹⁷ — 'חוקת כל המצו[ו]ת', כתב: 'כל
המצוות האמורות בפרשה'. ואילו מפירוש זית רענן למקבילה בתנחומא משמע שהכוונה שכל
המצוות לא יהיו נוהגות בלילה! — וזהו כמובן דוחק, כפי שהעיר רמ"מ כשר בתורה שלמה,
יב, עמ' קכ, הערה קכא.

בשתי המכילות בלפחות שלושה אופנים: ראשית, לפי הבבלי, בניגוד למכילתא דרשב"י, ר' עקיבא הוא זה הסובר שהפסוק מדבר בעניין הפסח (ואילו ר' יוסי הגלילי סבר שהפסוק מדבר בעניין תפילין). שנית, במכילות לא מצויה דרשה משותפת אחת הדנה הן במהותו של הפסוק (תפילין או פסח) והן בפירושו אליבא דמאן דאמר שהפסוק עוסק בתפילין. ושלישית, בשתי המכילות, הגם שמובאים בהן לימודים הן לעניין שבת והן לעניין לילה, אין דרשה אחת הדנה בשני העניינים יחדיו.¹⁰ נראה אפוא, שבעל הגמרא השתמש בדרשה אקלקטית ותניינית, תוצרתן של שלוש דרשות: הדרשה שדנה במהות הפסוק (ללא זהות החולקים, בדומה לנוסח המכילתא דר' ישמעאל והירושלמי שאינם מוסרים לנו את שמות החולקים), דרשת 'מים' — ולא לילות' ודרשת 'פרט לשבתות וימים טובים'. המעבד צירף את שלוש הדרשות זו לזו ואף ייתכן שהוסיף על פי השערתו את שמות החולקים.¹¹

[11] (ב) אלא הא דתנן פסח ומילה מצות עשה ... אפי' תימא ר' עקיב' — ... השמר דעשה — עשה

בעלי הגמרא ביקשו לדחות את ההוכחה, בשל האמור במשנת כרתות א, א: 'הפסח והמילה — מצות עשה'. הנחת היסוד בכמה מקומות בתלמוד (ראה במסורת התלמוד) שסתם משנה היא אליבא דר' עקיבא,¹² ואם אכן סבר ר' עקיבא שהפסוק 'ושמרת את החקה הזאת' לא נאמר אלא כנגד פסח בלבד — הרי שהאמור במשנת כרתות — שחובת הפסח הנה מצוות עשה — אינו כשיטתו; שהרי כלל ידוע הוא 'כל מקום שנאמר "השמר", "פן", ו"אל" — אינו אלא לא תעשה'. ניסיון זה נדחה על ידי בעלי הגמרא בטענה שכלל זה אינו מתייחס לדיבורי 'השמר' הבאים

10 אמנם, בירושלמי ברכות ב, ג (ד ע"ג) איתא: "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה". "ימים" ולא לילות. "ימים" [מ'] פרט לשבתות וימים טובים. 'ימים' ולא לילות! אבל במקבילה בעירובין י, א (כו ע"א), רק: "ימים" ולא לילות. אולם יש לפקפק גם בגירסא המצויה בירושלמי ברכות הנ"ל, מאחר שבכ"ו¹³³ שם, 'וכן אצל כל הראשונים שמעתיקים את הירושלמי ברכות חסרה הוספה זאת (עיין רטנר ברכות עמ' 47 ולא הרגיש בזה)... (ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 354). לכל העניין, ראה גינצבורג, ירושלמי, עמ' 275–277.

11 ייתכן, שלצד מגמות פסיקה, הוכנסו או שונו שמות מוסרים, אף בשל שיקולים אחרים, ממילא אולי ניתן להציע שמאחר שבעל המדרש המעובד ידע שר' עקיבא סבר 'שבת לאו זמן תפילין' מדרשת 'אות', הניח שהוא זה שסבר שהפסוק מדבר במצוות פסח. שמו של ר' יוסי הגלילי יכול היה להשתרע לדרשה המעובדת, בהיותו בר פלוגתא רגיל של ר' עקיבא. לנושא זה, ראה כהנא, המכילות, עמ' 321 ובהפניות שם, הערה 1.

12 שהרי 'וכלוהו אליבא דר' עקיבא' (בבלי סנהדרין פו ע"א). פרידמן (השוכר — הפירושים, עמ' 244), הראה כי כוונת הקושיות האלה לומר: 'לימא מתניתין דלא ככולי עלמא. והקשו כן על דעת כל התנאים שמצאו מקום להקשות כן, וגם על מי שאין דעתו כהלכה ואין אנו שונים סתמא כמותו'. וראה מה שכתבנו בפירוש הסוגיא הראשונה, לעיל, עמ' 27, הערה 19.

בפרשיות העוסקות במצוות עשה.

[1] (ג) וסבר ר' עקיבא שבת זמן תפילין הוא?

לפי הדרשה הבבליה שבסוגייתנו, ר' יוסי הגלילי דרש את הפסוק 'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה' לעניין תפילין ולמד ממנו 'שבת לאו זמן תפילין' ו'לילה לאו זמן תפילין' ואילו ר' עקיבא סבר שפסוק זה כלל לא עוסק בתפילין, כי אם בפסח; ממילא אין ללמוד ממנו מאומה לעניין תפילין. מכאן לכאורה חשב בעל הגמרא להסיק שר' עקיבא סבר 'שבת זמן תפילין', שהרי אם מי שסובר שהפסוק עוסק בתפילין סובר 'שבת לאו זמן תפילין', ממילא מי שסובר שהפסוק אינו עוסק בתפילין — סובר 'שבת זמן תפילין'. לימוד בעייתי זה נדחה על ידי הבאת דרשה נגדית המבוססת על הפסוק 'והיה לך לאות על ירך', בה נמסר שר' עקיבא קבע בפירוש 'שבת לאו זמן תפילין'.

ברם מבחינה לוגית, גם לו לא הייתה דרשה נגדית מעין זו בנמצא, לא היה מקום להסיק ולהוכיח שר' עקיבא סבר 'שבת זמן תפילין' רק מתוך כך שסבר שהפסוק אינו מדבר בתפילין! בשפה המקצועית של הלוגיקנים מכונה הסקה כושלת זו 'הטעיית הכחשת הרישא'¹³, כלומר, הוכחה המבוססת על הכחשת הרישא (=ר' עקיבא סובר שהפסוק אינו מדבר בעניין תפילין) במקום על הכחשת הסיפא (=ר' עקיבא סובר 'שבת זמן תפילין'). אבל כידוע, אין דרכי ההיסק של הלשוניות הטבעיות זהות לדרכי ההיסק של ההיגיון. הלשון הטבעית מכירה דרך היסק נוספת המכונה 'השתמעות שבשיחה' (conversational implicature)¹⁴ ואפשר שכאן ראו בעלי הגמרא מקום להסיק מן העובדה שר' עקיבא סבר שהפסוק אינו מדבר בתפילין ששבת זמן תפילין. אולם, מסתבר יותר, שבעלי הגמרא לא ביקשו אלא להעלות הצעות רטוריות, כדי להציג קשת אפשרויות קודם שהם מעלים את ההצעה שיש לדעתם לקבל.

[2] אלא האי תנא דתניא היה ניעור בלילה רצה חולץ רצה מניח דברי ר' נתן

בניסיון השני, ביקשו בעלי הגמרא להוכיח שאותו תנא הסובר בברייתת 'הניעור בלילה', ש'לילה זמן תפילין', סובר גם 'שבת זמן תפילין'. הוכחה זו מבוססת כנראה על אותה ברייתא המובאת בניסיון הראשון, בה נמסר שר' יוסי הגלילי ור' עקיבא נחלקו בשאלת הפסוק 'ושמרת את החקה

13 ראה לוגיקה, עמ' 236.

14 ראה צרפתי, סמנטיקה, עמ' 4.

הזאת מימים ימימה, ומתוך שר' יוסי הגלילי קישר בין שאלת 'לילה זמן תפילין' ו'שבת זמן תפילין'. אלא שלאור דחיית הניסיון הראשון, העלאת ניסיון זה תמוהה ביותר; האם שייך לנסות להוכיח מכך שהתנא קמא של הברייתא סבר לילה זמן תפילין — שהוא סבר גם 'שבת זמן תפילין', לאחר שכבר הובהר בדחיית הניסיון הראשון שאין קשר בין שתי הסברות?! מסתבר, שאף כאן, בעל הגמרא לא ביקש אלא להעלות הצעה נוספת, כדי להציג קשת אפשרויות קודם שהוא מעלה את ההצעה שיש לדעתו לקבל.

[3](א) אלא האי תנא הוא דתניא מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים

הניסיון השלישי מבוסס על ברייתא שבה מסופר שמיכל בת שאול הייתה מניחה תפילין ולא מיחו בה חכמים. ככל הנראה, מסתמכת הראיה על ההלכה הרווחת (עיין משנת קידושין א, ז), שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. מהעובדה שאותם חכמים לא מחו בה, משמע שסברו שמצוות תפילין אינה מצווה התלויה בזמן ומכאן שסברו שחייבים במצווה תמיד, כלומר אפילו בשבת.¹⁵ ברם עצם הרְאָיָה אינה מובנת, שהרי במשנה בקידושין ובמקורות אחרים, נאמר רק שנשים פטורות, אך לא נאמר שאסור להן לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן וממילא אי-המחאה של החכמים אינה מוכיחה מאומה. כדי להסביר את הראיה העלו פרשנים אפשרויות שונות המפרשות מדוע אי המחאה מהווה בכל זאת הוכחה; לדעת רש"י, מכיוון שהיה עולה על דעתנו שחכמים ימחו באשה המקיימת מצוות עשה שהזמן גרמא, 'דתהוי כתוספת על דברי תורה שפטרה נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא'¹⁶ ואילו לדעת בעלי התוספות, מכיוון שהיה עולה על דעתנו, 'דתפילין צריכין גוף נקי ונשים אין זריזות לזיהר'¹⁷.

15 למעשה, אין קשר הכרחי בין סוגיות 'שבת זמן תפילין' ו'לילה זמן תפילין' לשאלת חיוב נשים בתפילין; כך עולה מן המכילתא דרשב"י (יג, ט, עמ' 41), מהירושלמי הנ"ל ואף מן הבבלי, קידושין לג ע"א ואילך. ראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, יב, עמ' 117, הערה קי.

16 צו ע"א, ד"ה ולא מיחו בה. רש"י לא השתמש בביטוי ההלכתי 'בל תוסיף', אלא רק: 'דתהוי כתוספת' ואילו בפירושו לראש השנה (לג ע"א, ד"ה הא נשים מעכבין), השתמש בביטוי 'בל תוסיף'. וכבר העיר על ניואנס זה בשאגת אריה, סימן קד והסיק שרש"י חזר בעירובין ממה שכתב בראש השנה!

17 שם, ד"ה מיכל. ועיין: ספר הישר לר"ת, השו"ת, סימן סד, ה (עמ' 148) וסימן סה, ד (עמ' 151). וראה עוד אנציקלופדיה תלמודית (ב, עמ' רנ-רנא). בעלי התוספות נקטו בתירוץ זה, שתפילין צריכות גוף נקי, גם כדי לתרץ מדוע מצווה זו הייתה רפויה בידם; ראה תוספות לראש השנה (ז ע"א, ד"ה קרקפתא דלא מנח תפילין) והשווה לתוספות שבת (מט ע"א, ד"ה כאלישע בעל כנפים).

[3] [ב] דילמ' סברי לה כמאן דאמ' נשים סומכות רשות

בסוגיא המקבילה בירושלמי י, א (כו ע"א) = ברכות ב, ג (ד ע"ג), מובאת מסורת מנוגדת לזו שבסוגייתנו: 'מיכל בת שאול היתה לובשת'¹⁸ תפילין ... ר' חזקיה בשם ר' אבהו ... מיכל בת שאול מיחו בה חכמ". אפשר שאף בעלי הגמרא שלנו הכירו מסורת מנוגדת זו וכפי שהציע ר' יצחק מוינה בספר אור זרוע: 'ותלמוד דידן נמי דלא שני הכי לאו משום דפליג אירושלמי אלא משום שהשיב לו אפי' לפי דבריו שהוא סובר שלא מיחו בידיהן — אין להביא משם דמצי למימר ר' יוסי הוא. והירושלמי השיב לפי האמת ולא פליגי גמרא דידן והירושלמי אהדדי'.¹⁹ ייתכן שאחידות סגנונית בסוגייתנו היא שהנחתה את בעלי הגמרא לסתור את ניסיון ההוכחה בדרך שְׁמָא ולא באופן חד-משמעי: 'דילמא סברי לה כמאן דאמ' נשים סומכות רשות'.²⁰

[4] אלא האי תנא היא דתניא המוצא תפילין ... לא פליגי אלא בחדשות אבל באשה לא פליגי

ניסיון ההוכחה הרביעי, המהווה, ככל הנראה, את נקודת המוצא של הסוגיא, נשען על התפיסת שהושמעה בסוגיא הקודמת, שהיתר המשנה להצלת התפילין מבוסס על לבישתן. מכיוון שבברייתא אין הבחנה בין נשים לגברים, משמע שלנשים מותר לקיים מצוות תפילין ← 'אלמ' קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא' ← 'שבת זמן תפילין'. הוכחה זו התבססה לא רק על ההלכה הרווחת שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, אלא אף על התפיסה שמצוות שנשים פטורות מהן — אסור להן לקיימן. לפיכך מצא בעל הגמרא לנכון להדגיש שאין כל אפשרות לטעון שר' מאיר²¹ ור' יהודה (תנאי הברייתא), סברו 'נשים סומכות רשות', כלומר שמותר להן לקיים מצוות שאינן חייבות בהן.

[4] [ב] ודילמא הכא נמי סבירא להו כמאן דאמ' רשות

ההוכחה של בעל הגמרא התבססה על חידושו של אביי בסוגיית ראש השנה לג ע"א, שקישר בין

- 18 הפועל המשמש לציון קשירת תפילין בירושלמי הנו משורש נת"נ או לב"ש ואילו בבבלי נגזר פועל זה משורש נו"ח; ראה על כך: רוזנטל, מסורות א"י בבבל, עמ' 25; 46, הערה 252.
- 19 אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, סימן רסו, סב ע"א. השווה אל: ריטב"א (צו ע"א, ד"ה מדלא מיחו בהם, עמ' תתסג).
- 20 מקור הביטוי במחלוקת התנאים המובאת בספרא, דבורא דנדבה, פרשה ב, ד ע"א; על כך עיין להלן.
- 21 בעניין שמו של ר' מאיר שאינו מופיע במקבילה בתוספתא ח, טו (עמ' 136), עיין מה שכתבנו בפרוש הסוגיא הראשונה, עמ' 27, הערה 18.

שאלת סמיכת נשים על קרבן לבין מצוות שופר (וכנראה כל מצווה אחרת שנשים פטורות ממנה). אביי היה זה שתלה את המחלוקת המופשטת²² בעניין קיום מצוות (על ידי נשים) שנשים פטורות מהן, במחלוקת התנאים בספרא²³ בעניין סמיכה. תאורתית, אין כל הכרח לכרוך את המחלוקת בספרא, שנאמרה דוקא לעניין סמיכת קרבן, יחד עם כל יתר המצוות שנשים פטורות מהן. הרי טעמי החולקים בעניין סמיכה אינם בהכרח רלוונטיים למצוות אחרות ומה שנכון לגבי מצווה פלונית אינו נכון בהכרח למצווה פלמונית.²⁴ וודאי שעצם הקושיא הנובעת מהדיוק 'הא נשים — מעכבין', שנאמרה שם בסוגיית ראש השנה, אינה הכרחית:

... אבל השתא דלא תני אלא קטנים, יש לומר דגם נשים נמי אין מעכבין, והאי דתני קטנים, משום דבעי למיתני אבל מתעסקין בהן עד שילמדו, דדוקא עם קטנים מתעסקין כדי לחנכם במצות, אבל עם נשים אין מתעסקין, דבטורח שרינן להו למיתקע אינהו לשם רשות, והאי דלא תריץ ליה הכי, לרווחא דמילתא קא עבד, ולפי שיטתו השיבו, שאפי' אם תדחוק אותי לדקדק הא נשים מעכבין, לא קשיא, משום דהיא פלוגתא דתנאי... (ר"ד, ספר המכריע, ערך עט, עמ' תצא).

בעל סוגיין, צירף אפוא מסקנת הסוגיא בראש השנה, שהתנא קמא של המשנה שם סבר שלנשים אסור לקיים מצוות שהן פטורות מהן יחד עם הכלל 'סתם משנה — ר' מאיר', וכך עלה בידו להוכיח שר' מאיר סבר כתנא קמא של הברייתא 'בני ישראל סומכין' ולא כר' יוסי ור' שמעון. על אף הסתמכותו על הכלל 'סתם משנה = ר' מאיר', התעלם בעל הגמרא מהמשנה הסתמית בברכות ג, ג, הקובעת בפירוש: 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין'!²⁵ וודאי עשה כן כדי 'להציל' את ההוכחה. בעזרת אותה ברייתא בספרא ותוך שימוש בכלל 'סתם ספרא ר' יהודה',²⁶ הוכיח בעל הגמרא שאף ר' יהודה לא סבר 'נשים סומכות רשות'.

- 22 על פירוש מקורות תנאיים בעזרת עקרונות מופשטים, ראה רובינשטיין, עקרונות כלליים.
- 23 בספרא, דבורא דנדבה, פרשה ב (ד ע"א): 'בני ישראל סומכין אין בנות ישראל סומכות, רבי (דוסה) יוסה ורבי שמעון אומרין הנשים סומכות רשות, אמר רבי יוסה: אמר לי אבה אלעזר: היה לנו עגל זבחי שלמים והוצינוהו לעזרת הנשים וסמכו עליו הנשים. וכי יש סמיכה בעזרת הנשים? אילא, מפני נחת רוחן של נשים... והשווה בבלי חגיגה טז ע"ב וחולין פה ע"א.
- 24 ראה לדוגמא התאמצותם של בעלי התוספות כאן (ד"ה מיכל), לבאר את הבעיות השונות העלולות להתעורר כשנשים מקיימות מצוות שונות.
- 25 זו קושיית ר' יום טוב מווין בתוספות (צו ע"ב, ד"ה לא) והשווה רבנו פרץ (צו ע"ב, ד"ה לא, עמ' רכז).
- 26 בציטוט הברייתא בסוגיא בראש השנה הנ"ל, התנא קמא מזוהה כר' יהודה! לעצם העניין, פירש אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 656): '... ז"א שרובו של הספרי הסתמי — מדרשו של ר' יהודה הוא... וראה שטראק, עמ' 261–263.

סוגיא ג (צו ע"ב¹⁷-צז ע"א²³)
תפילין ישנות וחדשות

(א)

- [1] אמ' ר' אלעזר המוצא תכלת בשוק לשונות פסול' חוטין כשרה. מאי שנא לשונות דפסולה דאמר' אדעתא דגלימא צבעינהו, חוטין נמי אדעתא דגלימא שרינהו?! בשוורין!
שוורין נמי נימא אדעתא דסיפתא דגלימא עייפינהו?! במופסקין, דכולי האי לא טרח איניש. 5
- [2] אמ' רבא וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפלין? דתנן בד"א בי שנות אבל בחדשות אסור.
- [3] אמ' ליה ר' זירא לאהבה בריה, פוק תני להו: המוצא תכלת בשוק — לשונות פסולין, חוטין מופסקין כשירה לפי שאין אדם טורח. 10
- [4] אמ' רבא: משום דתני לה אהבה בריה דר' זירא כיפי תלא בה?! הא תנן בד"א בי שנות אבל בחדשות אסור.
- [5] אלא אמ' רבא טרח ולא טרח תנאי היא — דתניא: המוצא תפלין מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה אחד חדשות ואחד ישנות דברי ר' מאיר ר' יהודה אוסר בחדשות ומתיר בי שנות. במאי קמפלגי? מר סבר טרח ומר סבר לא טרח. 15
- (ב)
- [6] השתא דתני אבוה דשמואל בר רב יצחק: ואלו הן חדשות ואלו הן ישנות: כל שיש בהן רצועות ומקושרות אלו הן חדשות: כל שיש בהן רצועות ואינן מקושרות דכולי עלמ' לא טרח משו' קשיר'. 20
- [7] וניענבינהי מיענב?
אמ' רב חסדא: זאת אומרת עניבה פסולה בתפלין. אביי אמ': ר' יהודה לטעמיה דאמ' עניבה קשר מעליא הוא טעמא דעניבה קשר מעליא היא הא לאו הכי נענבינהי והאמ' רב יהוד' ברי' דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: קשר של תפלין הלכה למשה מסיני ואמ' רב נחמן נוייהן לבר דעניב להו כעין קשירה דידהו. 25

מדור חילופי הנוסחאות

1 **אלעזר**] בענף **או**: 'אלעזר' ובענף **מד**: 'אליעזר' (כ"מ: 'אליעזר'; ד"ר: 'אליעזר') || 3 **שרינהו**] וכן הוא בכ"מ ונראה שהוא שיבוש גראפי; בד"ר 'שדינהו' (עין: סוקולוף, מילון בבל, עמ' 1115, ערך שוד) ואילו בכ"ו: 'שזרינהו' (בהשפעת התואר העברי הבא לאחריה: 'שזרין') || 8 **אסוד**] ואילו במשנתנו: 'פטור' וכן הוא ביתר עדי הנוסח של התלמוד, כאן. ונראה ש'אסוד' שבכ"א הוא בהשפעה מן הברייתא לקמן, המציגה נוסח כעין זה שבתוספתא; ראה מה שכתבנו לעיל, בפירוש לסוגיא א, עמ' 23, הערה 7. וראה דק"ס (קפד ע"ב, אות ש) || 19 **ואלו הן חדשות**] תיבות אלו אינן בעדי הנוסח האחרים ושמה בנוסח מקורי היה: 'אלו הן חדשות ואלו הן ישנות: אלו הן ישנות ... ואלו הן חדשות ...' וכ"א משקף השמטת הפסוקית השניה 'אלו הן ישנות' ואילו עדי הנוסח האחרים משקפים השמטה נוספת של הפסוקית הראשונה 'אלו הן חדשות' || 11 **בה**] ביתר עדי הנוסח: 'לה' (כ"מ: 'לא') || 12 **הא תנן**] כן הוא בענף **או**, אבל בענף **מד**: 'והתנן' || 22 **דכולי עלמ' לא טרח משו'** **קשיר'**] ביתר עדי הנוסח ליתא למילות הפרשנות 'משום קשיר' (בכ"ו: 'דכולי עלמ' לא טרח'; כ"מ: 'דכולי עלמ' מיהת לא טרח איניש'; ד"ר: 'דכולי עלמא לא טרח איניש'); ד"פ (על פי עדות בעל דק"ס [קפח ע"א, אות ד]): 'דכולי עלמא לא טרח איניש כולי האי וקרובה לו גירסת הר"ף (על פי הראב"ד בכתוב שם, עמ' 13): 'דכולי האי לא טרח איניש'. על משמעות חילופי גירסא אלו, ראה להלן, בגוף הפירוש לקטע [6] ||

מסורת התלמוד

9 **אמ' ליה ר' זירא לאהבה בריה, פוק תני להו**] בבלי ראש השנה ל ע"ב || 11 **כיפי תלה בה**] בבלי כתובות פא ע"ב || 14 **המוצא תפילין**] תוספתא עירובין ת, טו (עמ' 137); ירושלמי י, א (כו ע"א) || 25 **ר' יהודה למעמיה**] שבת קיג ע"א, עירובין קב ע"ב; סוכה לג ע"ב || 27 **והאמ' רב יהוד' ברי' ...**] בבלי מנחות לה ע"ב ||

פירוש סוגיא ג

מבוא

בתוספתא ח, טו (עמ' 137), איתא: 'ר' יהודה אוסר בחדשות ומתיר בישנות' ובמשנתנו, ככל הנראה בעקבות זאת, סייג התנא את הדין הכללי, בקובעו: 'במה דברים אמורים — בישנות, אבל בחדשות — פטור'.¹ בסוגייתנו מוצגות שתי שיטות להסבר ההפרש ההלכתי בין תפילין חדשות לתפילין ישנות. שתי שיטות אלו, האחת מרב חסדא ואביי והשנייה מרבא, משוקעות בתוך שני חלקי הסוגיא, המהווים שתי סוגיות נפרדות;² שיטת רבא, שתנא דידן חשש שתפילין חדשות עלולות להיות קמיעות, וממילא אין להצילן, משוקעת בחלק (א) של הסוגיא. ואילו שיטת רב חסדא ואביי המשוקעת בחלק (ב) של הסוגיא, מבוססת על קביעתו של אבוה דשמואל בר רב יצחק, בן הדור השני בבבל:³ 'ואלו הן ישנות — כל שיש בהן רצועות ומקושרות, חדשות כל שיש בהן רצועות ואינן מקושרות'; מכיוון שתפילין חדשות אינן מקושרות — ומכיוון שאסור לקשור (ואולי אף לענוב) בשבת, לא ניתן להציל תפילין אלו בשבת.

חלק [א]: מבנה

מבנה חלק זה של הסוגיא, האורג קטעים שונים לאחד, מעלה בפני הלומד קשיים לא מבוטלים. בבסיס הקושי המבני, עומדים המעברים החדים, בין 'המוצא תכלת' ל'המוצא תפילין', בצירוף כפילות, המגולמת הן בשאלותיו של רבא ממשנתנו (קטעים [2] ו[4]) והן בהלכות העוסקות ב'המוצא תכלת' (קטעים [1] ו[3]):⁴ בקטע [1] מובאת מימרתו של ר' אלעזר העוסקת ב'מוצא תכלת בשוק'; בקטע [2] מובאת קושייתו של רבא על משנתנו העוסקת בתפילין; בקטע [3] שוב דנים בתכלת, מתוך הלכה שבפי אהבה ובצירוף נימוקה: 'לפי שאין אדם טורח'; בקטע [4] שבים לדון במשנתנו, מתוך תהייתו של רבא; לבסוף, בקטע [5], מופיע תירוצו של רבא לבעייתיות שעורר: 'טרח ולא טרח — תנאי היא'.

נראה לקבל את הצעתו העקרונית של ר"ד הלבני (שם), שסוגייתנו מורכבת משני מקורות

- 1 עיין מה שכתבנו לעיל, בפירוש לסוגיא א, עמ' 23, הערה 7.
- 2 שני חלקי הסוגיא חוברו על ידי בעל הגמרא בעזרת הביטוי 'השתא דתני'; ראה מה שכתב הלבני, עמ' רמט, הערה 3.
- 3 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 192.
- 4 השווה אל: הלבני, עמ' רמח–רנ.

שונים — וצירופם יחד גרם לקשיים שהעלנו. הלבני הציע לשחזר את שני המקורות באופן הבא: מקור א מורכב, לדעתו, מהחלקים הבאים: דברי ר' אלעזר (ללא תוספת הסתמא); דברי אהבה; שאלתו של רבא: 'ומשום דתני לה...'; תשובתו של רבא: 'טרח ולא טרח — תנאי היא'. ואילו מקור ב מורכב, לדעתו, מהחלקים הבאים: דברי ר' אלעזר, בתוספת הסברו של הסתמא; שאלתו של רבא: 'וכי אדם טורח' וכו'; תשובתו של רבא: 'טרח ולא טרח — תנאי היא'. לדעת הלבני, מקור ב, כולל אפוא את שאלתו של רבא: 'וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין?' (קטע [2]) — והיא קושיא על דברי ר' אלעזר בעניין תכלת (קטע [1]). ברם דומה שניתן לשפר מעט את הצעתו הפרשנית,⁵ שכן מהלשון 'וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין' — נראה יותר, ששאלתו של רבא נסבה על משנתנו — ולא על ההלכה שהביא ר' אלעזר, בעניין 'המוצא תכלת'. לפיכך יש להציע, כי מקור ב אינו כולל את דברי ר' אלעזר — המופיעים כבר במקור א המשוחרז. לעומת זאת, כולל מקור ב, פסקה ממשנתנו בעניין 'המוצא תפילין' (במפורש או במשתמע) — ועל כך נסבו דברי רבא: 'וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין' וכו'.⁶

הצעתנו המתוקנת, גורסת אפוא כך: חלקה הראשון של הסוגיא (קטעים [1]–[5]) מורכב משני מקורות. מקור א כלל את החלקים הבאים: דברי ר' אלעזר בעניין 'המוצא תכלת בשוק' (ללא תוספת הסתמא), כלומר חלקו הראשון של קטע [1]; דברי אהבה בריה דרבי זירא, באותו עניין, כלומר קטע [3]; שאלתו של רבא (קטע [4]): 'ומשום דתני לה אהבה בריה דרבי זירא...'; תשובתו של רבא (קטע [5]): 'טרח ולא טרח — תנאי היא'. מקור ב כלל את החלקים הבאים: פסקה ממשנתנו ('במה דברים אמורים — בישנות, אבל בחדשות — פטור'); שאלת רבא על משנתנו (קטע [2]): 'וכי אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין' (ללא תוספת הסתמא המביא ראייה מן

5 יתרונו של שחזורנו על פני שחזורו של הלבני מבואר לעיל, אולם אין להתעלם מיתרונו הנגדי של שחזור הלבני. יתרון זה נעוץ בעובדה, שלפי שחזור הלבני, מעשהו של עורך הסוגיא מובן יותר. לשיטתו ניתן לומר שהיו לפני עורך הסוגיא שתי סוגיות דומות, ולהציען זו אחר זו לא יכול היה, מחמת דמיוןן וכפילותן. מאידך, העורך לא רצה לוותר על שום מהלך ושום מימרה ולכן לא נותר לו אלא לארוג מהן סוגיא אחת ארוכה. אולם לפי הצעה שאנו מעלים, מעשהו של העורך היה רדיקאלי יותר ובשל כך נוצרה סוגיא מובנת פחות, בעניין תכלת, בה נזכרה משנתנו רק בדרך אגב.

6 הצעה הנראית פחות, הגורסת אף היא קיומם של שני מקורות, נראית כך: מקור א כולל: הלכת 'המוצא תכלת' מאהבה בריה דר' זירא; שאלת רבא: 'ומשום דתני לה אהבה' וכו'; 'אלא אמר רבא: טרח ולא טרח' וכו'. ואילו מקור ב כולל: הלכת 'המוצא תכלת' מר' אלעזר; דברי רבא: 'וכי אדם טורח לעשות' וכו'; 'אלא אמר רבא: טרח ולא טרח' וכו'. יתרונה של הצעה זו, נעוץ בעובדה, ששתי ההלכות בעניין 'המוצא תכלת' — זו מר' אלעזר וזו מאהבה ושאלותיו של רבא — עומדות כשתי לישנאות עצמאיות. דא עקא, 'פוק תני להו', משמש במקורות האחרים (בבלי ראש השנה ל ע"ב; בבא בתרא פט ע"א), כניגוד למה שהוצע קודם לכן (ראה הלבני, עמ' רמט).

המשנה); תשובת רבא (קטע [5]): 'טרח ולא טרח — תנאי היא'. ייתכן, שחלק זה של הסוגיא, משקף עריכת ביניים שנשתמרה בנסיבות שטרם נתבררו. מצב ביניים זה ניצב בתווך שבין שתי הסוגיות הנפרדות, הקדומות, מרבא (האחת עוסקת בתפילין והשניה בתכלת) לבין סוגיא ערוכה ומפותחת, בדמות סוגיית 'איכא דאמרי' או 'לישנא קמא' ו'לישנא בתרא' — שלא הגיעה לידנו. פעולת עריכת הביניים הייתה הרכבת מקור ב (העוסק בתפילין) על מקור א (העוסק בתכלת), על ידי השתלת שאלתו של רבא ממקור ב, במקום הסביר ביותר, כלומר, בין דבריו של ר' אלעזר לדבריו של ר' אהבה בריה דר' זירא.

תפילין חדשות וישנות — הסבר הירושלמי והסברו של רבא

מן המקורות התנאיים, לא ניתן לקבוע מהו ההבדל בין תפילין חדשות לתפילין ישנות. גם ההסבר העמום הניתן בתלמוד הירושלמי: 'למה? ישנות — בדוקות; ו(ו)חדשות — אין בדוקות' (עירובין י, א [כו ע"א]) — אינו מבהיר את התמונה. ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 463), הסביר את דברי הירושלמי: 'כלומר, ויש לחשוש שמא קמיע הן, ואין יוצאין בקמיע שאינו מומחה בשבת (שבת פ"ו מ"ב)'. אולם, חשש בבלי זה לקמיע — אינו מפורש בשום מקום בירושלמי!⁷ בפשטות, הירושלמי מתייחס לבדיקת כשרות כללית של התפילין, ככל הנראה לכשרות הפרשיות ולא דווקא לשלילת היותן קמיע,⁸ כפי שמוכח מהמשך הסוגיא שם:

תני: תפילין צריך לבודקן אחת (לי"ב) [לשנים-עשר]² חודש, דברי ר'. רבן שמעון בן גמליאל או' אינן צריכות בדיקה. הלל הזקן או' אילו מאבי אמה הן. מצא שנים [שלשה] צבתין בודק זוג ראשון מצבת ראשון וכן בשיני וכן בשלישי...

בסוגייתנו מובאת שיטתו של רבא, שר' יהודה סבר שטורח אדם לעשות קמיע כמין תפילין ומכאן נובע הדין שאין להציל תפילין חדשות.⁹ החשש שמא יעשה אדם קמיע כמין תפילין, אינו ברור

7 מלשון בעל יפה עינים (צו ע"ב, ד"ה ומתיר בישנות, עמ' 62), משמע שסבר שטעם הירושלמי שונה מטעמו של רבא: 'בירושלמי הטעם בחדשות משום שאינן בדוקות אם הם כשרים'. גולדברג (עמ' 269), שקיבל את פירושו של ליברמן לירושלמי, המבוסס כאמור על הבבלי, כתב: 'וכך בבבלי צו, ב-צז, א אומר רבא (הרגיל הרבה לפרש לפי שיטות ארץ-ישראליות) שטעמו של ר' יהודה הוא שחושש לקמיע החדשות... (!)

9 גם ספק אם ניתן להבחין בין תפילין לבין קמיע, אשר עלולים להיות זהים בצורתם הפנימית והחיצונית. אפילו רבא, שסבר שיש מי שחושש לקמיע כמין תפילין, לא הציע לבדוקם ולהחליט אם ניתן להצילם אם לאו — ככל הנראה, משום שלא ניתן להבחין ביניהם.

9 בניגוד לדברי אבוב דשמואל בר רב יצחק, המופיעים בחלקה השני של הסוגיא, מדברי רבא, לא ברור, כיצד יש להבחין בין תפילין חדשות לתפילין ישנות. ראה מה שכתבו התוספות (צו ע"ב,

לחלוטין, שהרי בתפיסה העממית רווחה (ורווחת?) התפיסה שהתפילין עצמן הן קמיע¹⁰ ומה צורך אפוא לעשות את התפילין לקמיע 'של ממש'?! התפיסה הרוואה בתפילין קמיע, רווחה לא רק בקרב השכבות הנמוכות, אלא גם אצל החכמים, כגון אצל ר' יוחנן, שלבש תפיליו בבית הכיסא כדי שישמרו עליו מפני המזיקים (בבלי ברכות כג ע"א-ע"ב).¹¹ ייתכן, שלתפיסה זו סייע הדמיון שבין התפילין לקמיעות, אבל גם ללא הדמיון, מובנת ההערצה לתפילין כקמיעות, 'כי חפצים מקודשים נחשבים לבעלי סגולות אפוטרופאיות בכל התרבויות. אף השימוש בכתבים שאינם בעלי תוכן מאגי כמין קמיע הנקשר לגוף ידוע ממקומות שונים'.¹² לתפיסה זו שורשים עמוקים, שכן כבר האטימולוגיה של המילה 'תפילין' מרמזת על קשר בין תפילין לקמיע.¹³ לעומת ההסברים הקלאסיים שניתנו למילה תפילה¹⁴ (יחיד של תפילין), הראה ספיזר (פליל), בין היתר על ידי השוואה למילה האכדית palalum, שלשורש פ"ל, ישנה הוראה של שמירה ותיווך; לדעתו אפשר שהמילה תפילין היא צורת הרבים שמרמזת בעיקר לחפץ אפוטרופאי.¹⁵ פירוש אחר שתומך אף הוא בקשר שבין תפילין לקמיע, מיוסד על פירוש השורש פ"ל במשמעות של כיפר, צידק, השיב חמה.¹⁶ לפי זה אולי ניתן לראות את משמעות התפילין כחפץ כפרה, בדומה לציץ שלבש הכהן

ד"ה וכי אדם טורח) בעניין זה.

- 10 ירושלמי שבת ו, ב (ח ע"ב) = ירושלמי עירובין י, א (כו ע"ג). בכלל, ראוי לציין, כי לא אחת, בספרות התנאית, מוזכרים בסמיכות — קמיע ותפילין (עיין לדוגמא במשניות הבאות: שבת ו, ב; שקלים ג, ב; כלים כג, א).
- 11 בסוגיא שם מסופר שר' יוחנן הסביר לתלמידיו מדוע העדיף להחזיק בתפילין בשעה שנכנס לבית הכיסא: 'הואיל ושרונוהו רבנן ננטרן'. הפירוש הפשוט מוצע שם ברש"י (כג ע"ב, ד"ה ננטרן): 'אכניסם עמי וישמרני מן המזיקין'. ברם בפירוש תלמידי רבנו יונה לברכות, מובאת גירסא חלופית וככל הנראה אפולוגטית: 'הואיל ושירי רבנן לא נטרח'. ואף את גירסתנו ביקשו לפרש שם, שלא על פי כללי הדקדוק של הארמית הבבלית: 'אשמור אותם אני בעצמי'.
- 12 אנציקלופדיה מקראית, ח, עמ' 886. כותב הערך, טיגאי, מביא שם מספר דוגמאות מהעולם העתיק והחדש, שבהן מתגלה תופעה זו.
- 13 אפשר אף להצביע גם על קשר הפוך: קשירת התפילין היא פעולה מרכזית במצוות תפילין (כפי שמתברר, בין היתר, בסוגייתנו) והרי הפירוש המקורי של המילה קמיע הוא דבר הקשור. ראה תוספתא דמאי ב, יז (עמ' 48): 'היתה קומעת תפילין על ידו' וראה מורשת, לקסיקון, עמ' 327.
- 14 פ.ל.ל. מלשון תפילה, כלומר חפץ הנועד לשעת התפילה (השווה 'ויעמוד פינחס ויפלל ותעצר המגפה' (תהלים קו, ל) וראה בבלי סנהדרין מד ע"א).
- 15 אבל ראה הסתייגות לכך באנציקלופדיה מקראית, שם, עמ' 885.
- 16 שמואל א ב, כה: 'אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו?'; תהלים קו, ל, הנ"ל; יחזקאל טז, נא-נב: 'גם את שאי כלמתך אשר פללת לאחותך בחטאתיך...'. והשווה להקבלה שבין הפסוק: 'ענוש יענוש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפי לים' (שמות כא, כב) לפסוק: 'אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו' (שם ושם, ל).

הגדול בין עיניו שתפקידו היה לרצות ולכפר.¹⁷ מקום ההנחה, על הראש ועל היד אף הוא מצטרף לחזק אפשרות זו, שהרי המצח¹⁸ והזרוע¹⁹ הם מקומות יפים לסמלים אפוטרופאים. במיוחד מרמזת המילה הלועזית המציינת תפילין: phylacteries (שמקורה מן היוונית $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ ²⁰ = קמיע לשמירה) שתפילין הן סוג קמיע.²¹

מאידך, הדמיון שבין תפילין לקמיע, ייתכן שאפשר חדירה של מוטיבים מסוימים הלקוחים מעולם הקמיעות וביניהם – התפיסה שתפילין חדשות, שטרם נלבשו ו'נוסו' – אינן

- 17 משנה פסחים ז, ז; בבלי ערכין טז ע"א; זבחים פח ע"א.
- 18 יחזקאל ט, ד–ו ('וְהִתְיַתְּ תָּוּ עַל מִצְחוֹת הָאֲנָשִׁים...'); והשווה תרגום (המיוחס) ליונתן לבראשית ד, טו; והשווה דברים יד, א ועוד.
- 19 עיין בבלי סנהדרין כב ע"א, בענין ספר תורה של מלך: '... אותה שיוצאה ונכנסת עמו – עושה אותה כמין קמיע, ותולה בזרועו...!'
- 20 ראה מילון LSJ, עמ' 1960. כך מכונים התפילין בנוסח היווני של מתי (כג, ה). ברם היו שסברו שאין מדובר שם בתפילין, כי אם בסתם קמיעות; ראה טיגאי (תפילין), שסיכם את המחקר בנושא זה וחיזק את ההבנה הפשוטה שמדובר בתפילין.
- 21 עם כל זאת, נראה שהשימוש בתפילין כקמיעין היה והנו משני. תוכן הפרשיות שבתפילין אינו כשל קמיעין שיש בהם שמות אלים ולחשים, או כל תוכן אחר שאפשר לייחס לו משמעות מאגית. יתר על כן, דוקא הזקוקים להגנה מפני המזיקים כקטנים ונשים (משנת ברכות ג, ג) חולים ונושאי מיטת המת (שם ושם, א) – אינם לובשים תפילין. גם אסור ללבוש תפילין במקומות ובזמנים שבהם יש צורך בשמירה יתירה מפני המזיקים; בבית הכיסא (לפני שהתירו ללבושם שם; ראה בבלי ברכות כג ע"א), בשעת שינה ובלילה (שם ע"ב; סוכה כו ע"א–ע"ב; מנחות לו ע"ב). לדעת גינצבורג (עמ' 273) את הברכה על חליצת התפילין, קבעו חכמי ארץ-ישראל, 'כדי לעקור מלב ההמון אמונה נכזבה ולתקוע בלבם היתד הנאמן שדברי תורה הן רפואת הנפשות ולא רפואת הגוף. וכבר ידענו שבימים הקדמונים היו נותנין קמיעות כעין תפילין על ראשיהם וידיהם להגן משדים ומפחד בלילות, ואין ספק שאנשים רבים בין ההמון חשבו שגם תפילין הן כעין קמיעות ... ולכן אמרו חכמינו שאין תפילין בלילה ולא עוד אלא שחייב להסירם מששקעה החמה ועל ידי זה נודע להמון כי מצוה זאת לא להגן משדים נתנה אלא שחק הוא שחקקה תורה! ויש להוסיף לכך, על פי העיקרון הטמון בשיטת הרמב"ם בהסבר הקורבנות (מורה נבוכים ג, לב), שייתכן שעצם מצוות התפילין היא 'ג'יור' של תופעה קדומה תוך כדי הענקת תוכן דתי עקרוני וביטול סממנים מסוימים; השווה למה שכתב אביעזר, מזוזה וקמיע, עמ' 218, הערה 6. מכל מקום, ודאי שהוגי הדעות של היהדות ראו והדגישו את המשמעות החינוכית של התפילין, כלומר של קבלת עול מלכות שמים ושמירה מן העבירה, שאותה שאבו מהפסוקים בתורה שמדברים אודות התפילין, כגון: 'למען תהיה תורת ה' בפיך' (שמות יג, ט) או 'והיו לך לאות' (שם ושם, טז). ראה בבלי ברכות ו ע"א; יד ע"ב–טו ע"א; ירושלמי קידושין א, ד (סא ע"ב); מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח (עמ' 127). ולא רק בספרות חז"ל כן, אלא גם אצל הוגים יהודיים בתקופה ההלניסטית-רומית: איגרת אריסטיאס, קנח–קנט (עמ' מט); פילון, על החוקים לפרטיהם, ד, 137–139 (עמ' 164); יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ד (עמ' 213). והשווה רמב"ם, מורה נבוכים, ג, מד ומשנה תורה, הלכות תלמוד תורה, פרק ד, כה וראה עוד ריה"ל, הכוזרי, ג, יא.

קדושות בקדושת תפילין, עם כל המשתמע מכך. ייתכן אפוא, שר' יהודה ראה את התפילין כקמיע שטרם נלבש — שאין לצאת בו בשבת.²² כן מצאנו בספרות חז"ל, תפיסה הרואה חפצים מסוימים כקדושים — דווקא לאחר שהשתמשו בהם, ככלי הקודש במקדש, ש'בשירות בלבד הן מתקדשין'.²³ לפי זה, תפילין חדשות — הן תפילין שטרם נענדו, כלומר שטרם השתמשו בהן, כעין 'קנקנים של גוים — חדשות מותרות; ישנות זפופות — אסורות' (תוספתא עבודה זרה ד, י [עמ' 467]). מסתמא, תפילין שטרם נלבשו = תפילין חדשות — אינן מקושרות, וכדברי אבוח דשמואל בר רב יצחק בסוגייתנו (קטע [6]): 'אלו הן ישנות — כל שיש בהן רצועות ומקושרות, חדשות — יש בהן רצועות ואינן מקושרות' וכך יכולים להבחין ביניהם.

[6] השתא דתני אבוח דשמואל בר רב יצחק ... דכולי עלמא לא טרח משו' קשיר'

ברוב עדי הנוסח של הסוגיא (ד"ר, כ"מ, כ"ו) מודגש היטב, כי בחלקה השני של הסוגיא רווח הסבר שונה לגבי ההבדל שבין תפילין חדשות לתפילין ישנות; בעוד שבחלק הראשון, 'אלמא, מר סבר — טרח איניש, ומר סבר — לא טרח איניש', בחלק השני: 'דכולי עלמא — לא טרח איניש'. וכפי שהסביר הרשב"א, מתוך מגמה לפסוק כנגד רבא, בחידושיו על אתר:

[ונראה] דהא [ד]אמרינן 'השתא דתני אבוח דרב (ו)שמואל' — לי ש נ א ד ג מ ר א ה ו א ו ק י מ א ל ן כ ו ו ת י ה , ד ל כ ו ל י ע ל מ א ל א ט ר ח . ו א ע " ג ד ר ב א א מ ר ט ר ח ו ו ל א ט ר ח ת נ א י ה י א ו א פ י ' מ ק ו ש ר ו ת א ס ו ר ל ה כ נ י ס ן ד ד י ל מ א ק מ י ע י ן נ י נ ה ו . ו ל א ק י מ א ל ן כ ו ו ת י ה , ח ד א : ד ל י ש נ א ד ג מ ר א ל א כ ו ת י ה , ו ע ו ד ... ו כ ן נ מ י מ ש מ ע ד ר ב ח ס ד א ו א ב י י ס ב ר י ד כ ו ל י ע ל מ א ל א ט ר ח , ו ה ו ה ל י ה ר ב א י ח י ד ל ג ב י ר ב י ם , ו ל י ת ה ל כ ת א כ ו ת י ה ... (צ ז ע " א , ד " ה ה ש ת א ד ת נ י א ו כ ו ' , ע מ ' ת ר ד)

ברם יש מן הראשונים שלא ראו דיכוטומיה חריפה בין שני חלקי הסוגיא. הר"ף (לא ע"ב, סימן תרע), כתב: 'בחדשות, מאי טעמא לא? משום דחיישינן דילמא קמיע נינהו. אבל ישנות, כיון דמקושרות נינהו לא טרח איניש כולי האי בקמיע ותני אבוח דשמואל בר רב יצחק, אלו ישנות — כל שיש בהן רצועות ומקושרות. חדשות — כל שיש בהן רצועות ואין מקושרות...'. בדברי הר"ף, לא ניתן לחוש במתח שבין שתי התפיסות המגולמות בסוגיא; תפיסתו של רבא ותפיסתו של אבוח דשמואל בר רב יצחק משולבות יחד בפסיקתו ואין ביניהן מחלוקת.²⁴ גם מדברי ממשיך

22 משנה שבת ו, ב — ובקמיע צריך שירפא שלוש פעמים, עיין: תוספתא שבת ד, ט (עמ' 18).

23 עיין: מכילתא דרשב"י, לו כו [עמ' 221] ובמקבילות.

24 השווה דברי הרמב"ן ב'מלחמות' על אתר.

דרכו של הר"ף — הרמב"ם — נשמעת נימה זו: 'במה דברים אמורים? בשהיו בהן רצועותיהן והיו מקושרין קשר תפילין, שודאי תפילין הן; אבל אם לא היו רצועותיהן מקושרות, אינו נזקק להן' (משנה תורה, פרק יט, כד).

אפשר שבכוח גירסת כ"א לפרנס שיטת הר"ף ודעמו; בכתב-יד זה איתא: 'השתא דתני אבוה דשמואל בר רב יצחק: ואלו הן ישנות — כל שיש בהן רצועות ומקשורות; אלו הן חדשות — כל שיש בהן רצועות ואינן מקושרות — דכולי עלמ' לא טרח מ'ש' ק'ש'ר'. ונראה לפרש גירסא זו כך: הכל סוברים שאין אדם טורח משום קשירה — אבל אכן טורח אדם לעשות קמיע! כלומר, אם התפילין קשורות — שוב אין חוששים לקמיע וכסברת בעל ההשלמה, ששיער, בנוגע לר"ף:²⁵ 'אולי הרב מפרש, דכי אמרינן בגמרא, "דכולי עלמא לא טרח" — במקושרות, אבל בשאינן מקושרות — היא הראיה דקמיע הוא, ולא רצה לטרוח בקשירתן'. לפי הסבר זה, לא נדחתה סברתו של רבא, אלא שהגמרא באה להסביר למה לא חוששים גם בישנות שמא קמיע הן — 'דהא ודאי קמיעות עבידי להתיישן כמו תפילין!'²⁶ על זה הביא מסדר הסוגיא: 'דתני אבוה דשמואל', שלטירחה גדולה כזו, לקשור כדן קשר של תפילין עד כדי כך אין לחשוש, אבל לטרחא מועטת — דבריו של רבא עומדים.²⁷ על גירסא אחרת שבכוחה להסביר את שיטת הר"ף העמידנו הראב"ד: 'באמת הגירסא שלנו כך היא: "דכולי עלמא לא טרח איניש" ומפרשינן דרבא גופיה הדר ביה, אבל גירסת הרב אינה כן, אלא "דכולי האי לא טרח איניש"... (כתוב שם, עמ' מה). כנראה הסיק הראב"ד כן, מתוך דקדוק בלשונו של הר"ף: 'אבל ישנות, כיון דמקושרות נינהו לא טרח איניש כולי האי בקמיע ותני אבוה דשמואל ...!'. על גירסא מעין זו, שמענו מבעל דק"ס, ששימר גירסאות מד"פ. לפי עדותו (קפח ע"א, אות ד), גרס ד"פ כך: 'דכולי עלמא לא טרח איניש כולי האי'.

שני חכמים פרובנסאליים, תמהו על שני חכמי ספרד הנ"ל בעניין זה. בעל המאור, ר' זרחיה הלוי, הגיב בחריפות כנגד הר"ף, על אתר, באמרו: 'ולא הכין הוא סוגיא דשמעתא — דהא אסיקנא דכ"ע לא טרח איניש לעשות קמיע כמין תפילין; אלא חדשות — כיון שאינן מקושרין

25 הפירוש מופיע משמו של בעל ספר ההשלמה (לרַבְּנוּ מְשׁוּלָם בְּן רַבְּנוּ מִשֵּׁה ב"ר יְהוּדָה מְבַדְרִיש) בספר המאורות, עמ' צה.

26 מהרש"א (צו ע"א, ד"ה בד"ה וכי אדם וכו', עמ' 32).

27 הרשב"א תמה מאוד על שיטת הר"ף בזה וכתב (עמ' תרה): '... וזה תימה בעיני האיך אפשר דטרחי בבתים כעין תפילין שהוא טרח יותר ולא טרח בקשורין שאין בהם טורח כל כך, ועוד דשבקין ליה רבים ותפסי כרבא דהוא יחיד, ומפרשי לה להיא דאבוה דשמואל בפ' חדתא בהיפך כדמפרש לה בגמרא!'

וא"א לקושרן בשבת משום שהוא קשר של קיימא — מניחן והולך לו, אבל בישנות — שהם מקושרות — מכניסן זוג זוג'. ואילו כנגד הרמב"ם, השיג הראב"ד במקומו: 'אני ראיתי גם כן שטעה במקום אחר בזה [= ציצית ב, ז], שהוא סבור שהחדשות שר' יהודה אוסר מפני שחושש שמא קמיעין הן. ואינו כן כי בודאי אין אדם טורח לעשות קמיע כמין תפילין. אלא חדשות שאינן מקושרות — לפי שאין קושרין בשבת'. המשך הסוגיא, בה נשאלת השאלה 'וליענבינהו מיענב', אף הוא עומד לכאורה כנגד פירוש הר"ף ודעמו, בהיותו מעיד על מגמת הסוגיא בשלב זה, לפרש שהבעייתיות בתפילין חדשות נעוצה בכך שהן אינן קשורות. בעל ההשלמה הציע כיצד להבין את הר"ף בהקשר זה: 'וכי אקשינן "וניענבינהו מיענב", הכי קאמר: כלומר, נימא לעולם לאו קמיע נינהו והאי דלא קשרינהו מפני שיכול לענבן בלא טורח. ושני: עניבה פסולה בתפילין...' (שם). כלומר, לשיטת הר"ף — גם בשאלה זו יש לראות ניסיון להבין מדוע אנו חושדים בתפילין שאינן מקושרות שהן קמיעות.

מעניינת במיוחד עמדתו של הרמב"ם, כפי שהיא משתקפת מחילופי איגרות שהיו לו בעניין זה עם חכמי לונל שבפרובאנס. כאמור לעיל, לדעת רוב הראשונים מסקנת הגמרא היא שלעולם אין חוששים לטרחא — הן לעניין תפילין והן לעניין ציצית. לכן לכאורה המוצא חוטי תכלת מופסקין או שזורין — כשרים הם. אולם, הרמב"ם שנמשך אחר הר"ף בפירוש סוגייתו פסק בהלכות ציצית ב, ז: 'המוצא תכלת בשוק אפילו מצא חוטין מופסקין מושזרין פסולה'. מהדורא קמא זו הגיעה לחכמי לונל, והם שאלו מרבנו על כך:

בפרק שני המוצא תכלת בשוק אפילו מצא חוטין מופסקין ושזורין פסולה. ולפי עניות דעתנו אין לנו לפנות ימין ושמאל, דהכי מסקנא דשמעתתא ושזורין מופסקין כשירה דכולי עלמא לא פליגי דהני לא טרחי כולי האי. והאי דתנן המוצא תפילין ישנות מכניסן אבל לא חדשות כדר' יהודה לאו משום דחיישינן שמא קמיע הם, דכולי האי לא טרח לעשות קמיע כעין תפילין, אלא מה הן חדשות שאינן מקושרות ומשום דלא אפשר למיקשרינהו בשבת אפילו בעניבה דר' יהודה לטעמיה דאמר עניבה קשירה היא. יאיר עינינו בפירוש מרווח להסיר מכשול מלפנינו.

ת ש ו ב ה : זו ודאי כדבריכם כן הוא אמת, וכעיקר זה העתקתי לנוסחה שלי כי טעיתי וכך הם הדברים. וכזה גם אתם תקנו הנוסחה שלכם: אפילו מצא פסוקין פסולה ואם שזורין כשרה (תשובות הרמב"ם, בלאו, סי' רפז, עמ' 539).

ברם אם חזר הרמב"ם לפרש את הסוגיא כמו שפירשו חכמי לונל וקיבל את הטענה העקרונית, שאין חוששים לטרחא, יקשה פסקו בעניין המוצא תפילין בהלכות שבת יט, כד: 'במה דברים אמורים? בשהיו בהן רצועותיהן והיו מקושרין קשר תפילין, שודאי תפילין הן; אבל אם לא היו

רצועותיהן מקושרות, אינו נזקק להן'. ההסבר הפשוט ביותר לענ"ד הוא²⁸ שהרמב"ם פשוט שכח לתקן את הנוסח בהלכות שבת (התיקון הצריך מחיקת שלוש מילים בלבד: 'שודאי תפילין הן') ומדרך עבודתו של הרמב"ם בתיקוניו הדבר אינו מתמיה.²⁹

[7] רב חסדא זאת אומרת עניבה פסולה בתפילין

מימרתו של אבוה דשמואל בר רב יצחק, המציינת את ההבדל החזותי בין תפילין ישנות לתפילין חדשות, עומדת בבסיס הסבר נוסף לשיטת ר' יהודה שאין להציל תפילין חדשות. רב חסדא הבין שאין כל אפשרות להציל תפילין חדשות דרך מלבוש, מפני שאסור לקושרם בשבת, וממשנתנו הסיק,³⁰ כי עניבה פסולה בתפילין. שהרי אם ניתן היה להסתפק בעניבה, משנתנו הייתה מייעצת למוצא תפילין חדשות — לעונבן ולהכניסן דרך מלבוש.

- 28 ועיין מה שכתב מורי ורבי רנ"א רבינוביץ' ביד פשוטה על הלכות ציצית הנ"ל (אהבה ב, עמ' תתמד–תתמח) ועל הלכות שבת הנ"ל (ספר זמנים, עמ' תקנז–תקנט).
- 29 ראה טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 14–17. לכאורה, אם הרמב"ם קיבל את מסקנות סוגייתנו במלואן — היה עליו לפסוק שיש להציל תפילין שאינן מקושרות דווקא על ידי עניבה, שהרי שיטתו במשנה תורה (י, ה) היא שהעניבה מותרת בשבת! אולם, נראה, שהרמב"ם פסק כפי המשתמע מדבריו של רב חסדא בסוגיא: 'זאת אומרת: עניבה פסולה בתפילין' ולא חש ליתר המשא-ומתן. במיוחד נראה כן מסדר הסוגיא כפי שהיא מופיעה בפירושו המקוטע של רבנו חננאל לסוגייתנו, בו מופיעים דבריו של רב חסדא בסוף הסוגיא ולא קודם לדבריו של אביו. ועוד רמז לדבר יש בפירושו של ר' מנחם המאירי בחידושו על אתר (עמ' קסג): '... אלא ודאי טעמא דחדשות לאו משום קמיע אלא הטעם לפי שא"א להביאם לידי קדושה הואיל ואין בהם קשר שאסור לעשות קשר של קיימא בשבת ועניבה כעין קשר אינה מועלת בהם כלל והאי דקאמר הכא דעניב להו כעין קשירה דידהו, דחייה בעלמא הוא ודדלא כהילכתא איתמר...'. וכבר העירו כמה חכמים, ראשונים וחוקרים על יחסו של הרמב"ם (ושל הגאונים בכלל) לשקלא וטריא. ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 545–556 (ובמיוחד 554–555); דינרי, שינויא, עמ' 108–117; פוקס, דרך ההכרעה; לוינגר, הרמב"ם, עמ' 155–181 והוא מסכם שם (עמ' 181): '[ש]בניגוד לכפיפות הגדולה של הרמב"ם ביחסו אל מאמרים הבאים בתלמוד הבבלי כ'תלמוד ערוך' אין ליחס לו כפיפות כזו גם לגבי המשא והמתן התלמודי. אדרבה, לפעמים הרמב"ם מקבל דינים שונים הבאים כ'תלמוד ערוך', למרות שלפי המשא והמתן שבגמרא אין הם עשויים לדור בכפיפה אחת ואף יוצאים מעקרונות שונים'. מכל מקום, נראה כי אין לקשר שיטה מתודולוגית זו לדחות "שינויי דחיק" מההלכה לכך שהשינויי באים מסתמא דגמרא המאוחר, שכן מהדוגמאות (עייין אלבק [הנ"ל] ודינרי [הנ"ל]) מתברר כי הגאונים והרמב"ם דחו שינויי גם כשהם באו מאמוראים נקובי שם. בעניין זה עיין מה שכתב לאחרונה י' ברודי, 'על יחס הרמב"ם ל"סתם התלמוד"', ספר הזיכרון לרמ"ש פלדבלום ז"ל (בהכנה). תודתי נתונה לפרופ' ברודי על שהמציא לי את מאמרו הנ"ל.
- 30 על כינויי הרמז 'זאת אומרת', ראה ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 210–211; פרידמן, על דרך, עמ' 303–304.

אביי אמ': ר' יהודה לטעמיה דאמ' עניבה קשר מעליא הוא

אביי חלק על מסקנתו של רב חסדא וטען שר' יהודה קבע שאין להציל תפילין חדשות, לא מפני שלא ניתן להסתפק בעניבה, אלא מפני שלדעת ר' יהודה – עניבה וקשירה שתיהן אסורות בשבת. הסברו של אביי מתבסס על המוסכמה הבבלית המופיעה במספר סוגיות ובהקשרים שונים, שר' יהודה סבר שלעניבה אין כל מעמד מיוחד ואף היא נחשבת כקשירה. תפיסה בבליית זו מופיעה בבבלי שבת קיג ע"א (ובמקבילות) ומסתמכת היא על הברייתא: 'חבל דלי שנפסק לא יהיה קושרו אלא עונבו. ר' יהודה אומ': כורך עליו פונדא או פסיקי' ובלבד שלא יענבנו'.³¹

סוגיא ד (צז ע"א 17-36)
הלוקח תפילין ממי שאינו מומחה

[1] **אמ' רב נחמן אמ' רב:**
הלוקח תפילין ממי שאינו מומחה
בודק שתים בשל יד ואחד בשל ראש או שתים בשל ראש או אחד בשל יד.

מה נפשך, אי מחד גברא זבן ליבדוק או שלש בשל ראש או שלש בשל יד!
ואי מתרי תלתא גברי זבן — כל חד וחד ליבעי בדיקה!
לעולם מחד גברא זבן ובעינן עד דמיתמחי בשל יד ובשל ראש. 5

[2] **איני? והתני רבה בר שמואל**
בתפילין בודק שלש בשל יד ובשל ראש
מאי לאו שלש בשל יד ושלוש בשל ראש
לא, שלש מהן בשל יד ושלוש מהן בשל ראש. 10

[3] **והאמ' רב כהנא:**
בתפילין בודק שתים בשל יד ובשל ראש.
הא מני ר' היא, דאמ' בתרי זימני הויא חזקה.

אי ר', אימ' סיפא וכן בצבת שיני וכן בצבת שלישי!
ואי ר' שלישי מי אית ליה?
מודה ר' בצבתין דמתרי תלת זבן. 15

אי הכי אפי' רביעי וחמישי נמי!
אין הכי נמי, והא דקתני שלישי לאפוקי ר' מחזקיה
ולעולם אפי' רביעי וחמישי.

מדור חילופי הנוסחאות

1 **אמ' רב נחמן אמ' רב** בכל יתר עדי הנוסח 'אמ' רב חסדא'; על אף שלא בלתי-אפשרי שרב נחמן אמר משמו של רב (ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 299; כהן, רבינא, עמ' 74), מסתבר יותר שיש כאן השפעה מאזכורו של רב נחמן לעיל. בכ"מ, כדרכו, השמיט שמו של רב, אמנם כן הוא הנוסח בד"פ, ראה דק"ס (קפה ע"א, אות כ) || 3 **בודק שתים בשל יד ואחד בשל ראש או שתים בשל ראש או אחד בשל יד** בתוספות מנחות מב ע"ב, ד"ה תפילין, ציטטו ברייתא זו בנוסח הבא: 'הלוקח תפילין מן השוק בודקה אחת אחת' והיא ודאי פארפרזה, אולם, ראה דרישה (א"ח, לט, ה [עמ' קצ]), שכתב: 'וכמעט נראה לי דהיתה להם גירסא אחרת בגמרא דעירובין' || **או שתים בשל ראש או אחד בשל יד** בכ"מ: 'או שלש של יד או שלשה של ראש' והוא ודאי נוסח משובש || **או אחד** מסתבר שמילת הברירה 'או' נכנסה בשל שגגת הסופר ונוסח כ"ו וד"ר: 'ואחת' — עדיף || 9 **שלש בשל יד ושלוש בשל ראש** כן גירסת ענף או, אולם, בענף **מד:** 'או שלש יד או שלש של ראש' (כ"מ: 'אי שלש יד או שלש [] ראש'; ד"ר: 'או של יד או שלש של ראש') וראה להלן בגוף הפירוש || 11 **והאמ'** בכל יתר עדי הנוסח: 'והתני' (כ"ו: 'והא תני'; כ"מ: 'והא קתני'; ד"ר: 'והתני') ||

מסורת התלמוד

2 **הלוקח תפילין ממי שאינו מומחה** תוספתא עבודה זרה ג, ח (עמ' 463); ירושלמי עירובין י, א (כו ע"א) || 13 **רבי היא** השווה יבמות כו ע"א; שם סד ע"ב; כתובות מג ע"ב; בבא מציעא קו ע"ב; סנהדרין פא ע"ב; נדה י ע"א; שם סד ע"א ||

פירוש סוגיא ד

מבוא

בסוגיא הקודמת נידון מעמדם של חוטי תכלת ושל תפילין שחזקת כשרותם מסופקת. בסוגייתנו ביקשו לעיין בנושא קרוב, בדינם של תפילין שנלקחו ממי שאינו מומחה. שלוש שיטות מובאות בסוגייתנו. מסתבר, כי ברייתות האמוראים¹ שבסוגייתנו מציגות קטעים נבחרים מתוך הלכות מפורטות יותר. שאלת הגמרא לגבי הברייתא של רב כהנא, מאששת הנחה זו, שהרי בתחילת קטע [3], הביאה הגמרא רק חלק קטן מדבריו של רב כהנא ('בתפילין בודק שתים בשל יד ובשל ראש') חרף כך, לא נמנעה מלהקשות מאוחר יותר, בטבעיות: 'אי ר', אימ' סיפא "וכן בצבת שיני וכן בצבת שלישי". המעבר הטבעי מאשש את ההנחה, שהמקורות כללו חלקים נוספים, אלא שבעל הסוגיא בחר לצטט רק את הנחוץ לסוגייתנו.² מכל מקום, ברייתות אלו ראוי להשוות לשני מקורות בספרות התלמודית: תוספתא עבודה זרה ג, ב (עמ' 463) וירושלמי עירובין י, א (כו ע"א):

- 1 מונח המשמש לציטוט ברייתא מופיע קודם מימרתו של רבה בר שמואל וכן (ברוב עדי הנוסח, ראה מדור חילופי הנוסחאות לשורה 11) קודם דברי רב כהנא. רק לגבי רב, שהוא עצמו בן דור המעבר (ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 166 ואילך) חסר מונח המשמש לציטוט ברייתא. אבל מן ההשוואה לתוספתא, לירושלמי ולדברי האמוראים האחרים, ניכר שגם דברי רב הם ברייתא.
- 2 בכוחה של השערה זו לפתור את תהיית התוספות (צז ע"א, ד"ה הלוקח; השווה: מנחות מב ע"ב, ד"ה תפילין), מדוע בסוגייתנו, בניגוד לאמור בסוגיית מנחות (והתוספתא), לא נתפרש שתפילין אינן ניקחות אלא מן המומחה. כאמור, בעלי הסוגיא לא ראו צורך לצטט קטע זה. לעצם הדבר, יש להעיר שחלק מן הראשונים לא גרסו איסור זה אף בסוגיית מנחות, ראה לדוגמא: רמב"ן, מלחמות (סוכה, פ"א, ד ע"ב).

תוספתא ע"ז (על פי ק"ג ¹⁰⁸⁰)	ירושלמי עירובין	רב	רבה בר שמואל	רב כהנא
ואין לוקחין תפלין אלא מן המומחה				
ואם לקח ממי שאינו מומחה		הלוקח תפלין ממי שאינו מומחה	בתפלין	בתפלין
ומצא בידו שנים ושלשה צמתין ³ של תפלה	מצא שנים שלשה צבתין			
בודק המנו תפלה אחת שליד או שלאש בצמת ⁴ הראשון	בודק זוג ראשון מצבת ראשון	בודק שתיים בשל יד ואחד בשל ראש או שתיים בשל ראש או אחד בשל יד	בודק שלש בשל יד ובשל ראש	בתפלין בודק שתיים בשל יד ובשל ראש
וכן בשיני וכן בשלישי וכן ברביעי	וכן בשיני וכן בשלישי			וכן בצבת שיני וכן בצבת שלישי

3 בכ"ע, ביד ראשונה: 'צמתין' ואחר-כך נמחק ונכתב לצידו: 'צַבְתִּים'; בכ"ו ישנו חיסרון ודילוג ואין לא 'צמתין' ולא 'צבתין'; בד"ר: 'כריכות'; בעדים משניים של נוסח התוספתא איתא: 'צוותין', או 'צמדים', ראה ליברמן, תוספת ראשונים, ב, עמ' 190³³. לדעת מרדכי מישור (על הניקוד, עמ' 233, הערות 14-15), ניקודן של מילים מסוימות בכ"ע מעיד לעתים על הכרעת נוסח של סופר כ"ע. לדעתי, אפשר שהניקוד הוא תוצאה של השוואה שערך הסופר לכתב-יד נוסף, מנוקד. וכאן דוגמא יפה לכך; בכתב-היד העיקרי, שממנו העתיק הסופר היה 'צמתין' ואילו בכתב-היד הנוסף, ששימש את הסופר להגהת הנוסח היה רשום 'צַבְתִּים'. על השורש הארמי-עברי 'צמת', ראה סוקולוף, מילון א"י, ערך צמת, עמ' 467; ליפשיץ, משפט ופעולה, עמ' 212.

4 כן הוא אף בכ"ו, שם איתא: 'צמת'; בד"ר: 'צבות'; בכ"ע: 'צבת', ואולם, לפי התיאוריה שהבאנו לעיל לגבי מקורן של מילים מנוקדות בכ"ע, אפשר אפוא לשער, שבכתב-היד העיקרי ממנו העתיק סופר כ"ע היה: 'צמת' (כפי שמעידה היד הראשונה שרשמה לעיל בכ"ע 'צמתין'). במקרה זה, העדיף הסופר, כבר ביד ראשונה, את נוסחו של כתב-היד השני: 'צבת'.

[1] ובעינין עד דמיתמחי בשל יד ובשל ראש

מברייתא דרב, הגורסת: 'בודק שתיים בשל יד ואחד בשל ראש או שתיים בשל ראש או אחד בשל יד', ביקש בעל הגמרא להסיק כי הלוקח תפילין ממי שאינו מומחה, נדרש לבדוק את שני סוגי קציצות התפילין. תפיסה דומה מצויה בתלמוד הירושלמי הגורס: 'בודק זוג ראשון מצבת ראשון'⁵ והיא מנוגדת לתפיסה העולה מנוסח התוספתא: 'בודק המנו תפלה אחת שליד או שלראש בצמת הראשון'.

[2] ברייתא דרבה בר שמואל והמשא ומתן

בחלק [1] של הסוגיא מגולמות שתי הנחות יסוד; ההנחה המפורשת קובעת כי 'בעינין עד דמיתמחי בשל יד ובשל ראש' ואילו ההנחה המשתמעת קובעת, כי יש צורך בבדיקת שלוש קציצות. ענפי הנוסח נחלקים בשאלה, איזו הנחת יסוד עוברת תחת שבט הביקורת בקטע [2]. לפי ענף א, שאלת הגמרא היא 'מאי לאו: שלש בשל יד ושלוש בשל ראש?!' ולפיה דווקא ההנחה המשתמעת היא שעומדת לביקורת. ואילו לפי ענף מד, שאלת הגמרא היא 'מאי לאו: או שלש יד או שלש של ראש?!' ולפי ענף זה, ההנחה המפורשת, היא זו שעולה לביקורת. תשובת הגמרא: 'לא, שלוש מהן בשל יד, מהן בשל ראש', המשותפת לשני הענפים, מתאימה לשניהם. לנוסח ענף מד היא עונה שרבה בר שמואל התכוון שיבדקו בשני הסוגים, ואילו לנוסח ענף א היא משיבה, שרבה בר שמואל לא התכוון שיבדקו שש פעמים אלא רק שלוש, מהן של ראש מהן של יד.

[3] ברייתא דרב כהנא והמשא ומתן

גם בקטע [3], קשה לקבוע אילו הנחות יסוד המצוייות בקטע [1], עולות לדיון. המאירי (עמ' קסד) כתב: 'וחזרו והקשו למה היה מצריך ג' קציצות, שהדברים מוכיחים שבדיקת שתי קציצות א' בשל

5 על ברייתא זו שואל יצחק בן אלעזר: 'אחד חזקה לכולם או כל אחד ואחד בפני עצמו? אין תימר אחד חזקה לכולן — בודק זוג ראשון מ(צ)בת ראשון; אין תימר כל אחד ואחד חזקה בפני עצמו — בודק שלשה זוגות מכל צבת וצבת'. כדרך הרבה שאלות בירושלמי, אין תשובה לשאלה זו, אך מתוך ההתלבטות של יצחק בן אלעזר נראה, שהקטע המסיים את הברייתא, 'וכן בשני וכן בשלישי' הוא הוספה או פירוש, שהרי אחרת אין מובן לשאלתו של יצחק בן אלעזר. דומה כי פירושו של ר"מ עפשטיין, בעל 'מיכל המים' (הובא על ידי ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 356) ולפיו משמעות הביטוי 'וכן בשני וכן בשלישי' הוא שיכול לבדוק מאיזה זוג שירצה, מן הראשון או מן השני — אינו משכנע.

יד וא' בשל ראש אינה חזקה והא תני רב כהנא דבודק או שתים בשל יד או שתים בשל ראש, אלמא דבשתי קציצות הויא חזקה!'. לשיטתו,⁶ רצה בעל הגמרא לבקר את שתי הנחות היסוד, המשתמעת והמפורשת, כלומר, הן את ההנחה שיש צורך בבדיקת שלוש קציצות והן את ההנחה שצריך לבדוק את שני סוגי התפילין. ואילו הריטב"א⁷ הסביר את ברייתא דרב כהנא, באופן הבא: 'כלומר, אחת של יד ואחת של ראש' ומשתמע מדבריו שהגמרא רצתה לערער רק על ההנחה המשתמעת. הסבר זה של הריטב"א עולה בקנה אחד עם תשובת הגמרא, שעניינה בשאלה: בכמה פעמים נוצרת חזקה ולא בצורך לבדוק את שני סוגי התפילין. ייתכן, שגם במקרה דנן נובע חוסר הבהירות מחילופי גירסאות;⁸ קרוב לגירסת המאירי ('תני רב כהנא: בודק או שתים בשל יד או שתים בשל ראש') נמצא בכ"מ: 'בודק שתים או שלש ראש'.

- 6 השווה לשון רבנו חננאל (צז ע"ב, ד"ה אמר רב חסדא, עמ' ריא): 'והא דתני רב כהנא בתפילין בודק שתים בשל ראש, אוקימנא לר' דאמר בתרי זימני הוי חזקה'.
- 7 ריטב"א (צז ע"א, ד"ה והא תני רב כהנא, עמ' תתסח).
- 8 וראה רש"ז ברוידא, עמ' קסד, הערה 63, שתמה על שיטת המאירי ורבנו חננאל.

סוגיא ה (צו ע"א 36-40)
מצאן צבתין או כריכות

מתני' מצאן צבתין

מאי צבתין ומאי כריכות?

אמ' רב יהודה: הן הן צבתין הן הן כריכות

צבתין זוגי זוגי; כריכות דכריכי טובא.

מדור חילופי הנוסחאות

1 **צבתין**] לחילופי הכתיב במילים 'כריכות' ו'צבתים' במשנה, עיין גולדברג, עמ' 266 || 3 **אמ' רב יהודה**] כן הוא בענף **אן**, ואולם, בדפוסים (כ"מ מטושטש): 'רב יהודה אמר רב' || 4 **זוגי זוגי**] בכ"ו ובד"ר: 'זווי זווי' והוא ריבויי 'זווא', שפירושו 'זוג' בארמית הבבלית. ואילו בכ"א 'זוגי זוגי' ריבויי של צורה אחרת ('זוגא'), הקיימת בשפות הודו-אירופיות (ראה מילון אטימולוגי, עמ' 195, ערך זוג), השווה: ζεῦγος היוונית (עיין LSJ, עמ' 754, בערכו). סוקולוף (מילון בבל, ערך זווא, עמ' 400), מערער על עצם קיום הצורה 'זוגא' בדיאלקט הארמי-בבלי ||

מסורת התלמוד

3 **הן הן**] ראה בבלי שבת קנה ע"א ||

פירוש סוגיא ה

מלשון המשנה, השונה 'מצאן צבתים או כריכות', ניתן להבין ש'צבתים', אינם 'כריכות', וששני מונחים אלו מתייחסים למצבים שונים של התפילין. המילה 'צבתים'¹ מתייחסת כנראה במקורה למה שהקוצר תופס ('צובת') באחת ידו, קודם שהוא אוסף את השיבולים לעומרים גדולים ואילו כריכה היא שיבולים אגודות, כרוכות יחד.² לכך כנראה כיוון בעז, בצוותו: 'יגם של תשלו לה מן הצבתים' (רות ב, טז) ופירש רש"י על אתר: 'עמרים קטנים'³ וכך מצינו בלשון משנה, בעניין הקוצר לפני העומר ברשות: 'לא יעשה אותן כריכות, אבל מניחן צבתים' (מנחות י, ט); הרי מוכח שהם שני מצבים שונים, ושכריכות = הרבה (השווה: כרך, תכריך) וצבתים = מעט. לפיכך, קשה להבין, כיצד זיהה האמורא רב יהודה את שני המונחים: 'הן הן צבתים הן הן כריכות'.⁴ עוד יותר יקשה, על בעל הגמרא,⁵ שפירש את דברי רב כאילו מצויה בהם הבחנה בין המונחים: 'צבתין — זוגי זוגי; כריכות — דכריכי טובא'.

יש להשוות סוגיא זו לסוגיא בבבלי שבת קנה ע"א; שם במשנה (כד, ב): 'מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה, ומפספסין את הכיפין', ובגמרא: 'אמ' רב הונא: הן הן פקיעי הן הן כיפין; פקיעי תרי כיפין תלתא'. במקרה זה מתגלה אותה התופעה, שהאמורא טוען ששני המונחים זהים ואילו סתם התלמוד חולק כביכול על הסברו ומפריד בין המונחים. ונראה להסביר, שבשני המקומות אין האמורא בא לפרש פירוש לקסיקאלי-מציאותי; האמורא בא לומר לנו, שאותו עיקרון הלכתי עומד מאחורי שני המונחים וסתם התלמוד מוסיף לנו את הפירוש המציאותי, כדי להצדיק מדוע נוקטת המשנה שני מונחים או שתי בבות במשנה.

- 1 למקור המילה, ראה מילון אטימולוגי, עמ' 540, ערך צבת והשווה המילים: צבת, צוות, צבט.
- 2 כך מפרש רש"י, בבלי מנחות עא ע"א, ד"ה כריכות; שם, ד"ה צבותים. ואילו הברטנורא על אתר, אחר שהביא את פירושו של רש"י, הוסיף: 'פירוש אחר, כריכות אלומות גדולות, צבתים אגודות קטנות'.
- 3 השווה אל: ציפור, רש"י לרות, עמ' 114.
- 4 אמנם, ייתכן, שרב יהודה ביקש להבהיר שגם צבתים וגם כריכות, הם קבצים של תפילין והלשון 'או', מורה לא על שני מצבים שונים, אלא על שני לשונות שונים המורים על דבר אחד; השווה הסברו של אפשטיין להפרש שבין 'זוג זוג' ל'שניים שניים', שהובא לעיל, עמ' 23.
- 5 הלקסמה 'הן', המהווה כינוי-גוף לנקבות נסתרות — הנה מילה עברית ולא ארמית. היא רגילה הן בלשון מקרא והן בלשון חכמים (ראה מילון בן-יהודה, ערך הן, עמ' 1121 ובדוגמאות הנזכרות שם). בארמית-בבלית יאמר: הַנְּהִי, הַנְּי; ראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 386–387. כידוע, כשעברית וארמית משמשות בערבוביא, מסתבר שהחלק העברי שייך לעיקר המימרא ואילו החלק הארמי ללשון סתמא דגמרא; ראה פרידמן, על דרך חקר, עמ' 301–302.

במקרה שלנו, נראה שדברי הסתמא מציגים את ההסבר הפשוט למונחים 'כריכות' ו'צבתים', כאשר מחילים את הביטויים החקלאיים הללו, על תפילין;⁶ שכן 'צבת' הוא מה שתופסים בפעם אחת, דהיינו זוג תפילין אחד (ראש ויד) ולפיכך 'צבתים' – כמה זוגות קשורים יחד, ואילו כריכות, הן הרבה קציצות תפילין (לא בהכרח בזוגות)⁷ שהצטרפו יחד לאגודה אחת. למסקנה נמצא, שהמונח בראש המשנה 'זוג זוג', פירושו זוגות תפילין שאינן קשורות זו עם זו; 'זווא זווא' פירושו זוג או זוגות תפילין הקשורים יחד⁸ ואילו 'דכריכי טובא' פירושו, ערימת תפילין (אשר אינה בהכרח מחולקת לזוגות).

- 6 לדעת הברמן (תפילין בימי קדם, עמ' 176), 'תחילה לא היו התפילין אלא סדר פרשיות הקשור ליד או לראש ברצועות ... בלי בתים. ורק לאחר זמן ... התחילו שומרים אותן בעטיפות או בתיקים, מעין בתים, והיו מוציאים את הפרשיות רק לשעת התפילה'. בהתאם לכך, יצא הברמן לחדש שמשנתנו מדברת בפרשיות בלי בתים. לדעתו [ו]אין המונח "צבתים" יוצא מכלל פשוטו, לשון "צבת", כלומר: עורות הפרשיות (בלי בתים) מונחים מקופלים בצורות של צבת לגחלים, וכריכות הן כשהם מונחים כרוכים מעין עיגול'. ושמה לפי דרכו ניתן לומר, שהרישא של המשנה מדברת בתפילין עם בתים ואילו הסיפא, כאן, מתייחסת לפרשיות התפילין שמצאן צבתים או כריכות, כלומר, בפרשיותיהן הצבות או הכרוכות. אלא שהדבר צע"ג.
- 7 השווה רש"י (צז ע"א, ד"ה דכריכין טובא): 'כי הדדי, ואין שנים שנים קשורין'.
- 8 אבל השווה רש"י (שם, ד"ה זווא זווא): 'הרבה קשרי זוג בצבת אחת'.

**סוגיא ו (צז ע"א⁴⁵⁻⁴⁰)
מחשיך עליהן ומביאן**

מחשיך עליהן ומביאן

ואמאי? נייעילינהו זוג זוג!

אמ' רב יצחק בריה דרב יהודה:

לדידי מיפרש' לי מיניה דאביי

כל שאלו מכניסן זוג זוג וכלות קודם שקיעת החמה — מכניסן זוג זוג

ואם לאו — מחשיך עליהן ומביאן.

5

מדור חילופי הנוסחאות

4 דאביי] בכל יתר עדי הנוסח: 'דאבא' ומבחינת סדר הדורות בלתי-אפשרי שרב יצחק בריה דרב יהודה, בן הדור השלישי, יאמר משמו של אביי, בן הדור הרביעי; וכבר קבע בעל דק"ס (קפח ע"ב, אות ק), שגירסת כ"א — טעות סופר היא (החילוף הגרפי בין 'אביי' ל'אבא' — קל הוא) ||

מסורת התלמוד

3 אמ' רב יצחק בריה דרב יהודה לדידי מיפרש' לי מיניה דאבא] בבלי עירובין פ ע"ב

פירוש סוגיא ו

מבוא

את פסיקתה של משנתנו 'מחשיך עליהם ומביאן', הסביר ר"ן אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 319), על פי התובנה ש'צבתים וכריכות' – וודאי חדשים' ולכן אין טעם אלא להחשיך עליהן, כלומר להישאר עימן ולהכניסן רק אחר צאת השבת. ברם חזקה זו שאפשטיין מציג, כאילו 'צבתים וכריכות' = חדשות, אינה הכרחית כלל וכלל. אדרבה, אם צדק אפשטיין, מדוע לא אמרו שבחדשות צריך להחשיך, וכפי שהקשו בעלי התוספות (צז ע"א, ד"ה תימה)!!¹ ושמה ניתן להציע, שמכיוון שאסור להתיר קשר בשבת,¹ ממילא אין כל אפשרות להציל תפילין צבותות או כרוכות, דרך מלבוש.

כל שאלו מכניסן זוג זוג וכלות קודם שקיעת החמה – מכניסן זוג זוג; ואם לאו – מחשיך עליהן

רב יהודה, אביו של רב יצחק, סייג את קביעת משנתנו ואפשר/וחייב – במקרים מסוימים – להכניס את התפילין הכורכות או הצבותות. מסתבר לקבל את הסברו של רש"י, שרב יהודה סבר שאין כל בעיה הלכתית להכניס את התפילין הכרוכות, אלא 'דהואיל והוא צריך לטרוח ולחזור משתחשך – מחשיך מעכשיו עליהם, יחד' (רש"י צז ע"א, ד"ה ואי לאו).

סוגיא ז (צז ע"א⁴⁵–ע"ב¹³)
ובסכנה מכסן והולך

פי'ס' ובסכנה מכסן והולך לו

(א)

- [1] והתניא בסכנה מוליכן פחות פחות מארבע אמות.
[2] אמ' רבא: לא קשי', כאן בסכנת גוים, כאן בסכנת לסטים.

(ב)

- [3] אמ' ליה אביי: במאי אוקימנא למתניתין, בסכנת לסטים?
אימ' סיפא: ר' שמעון אומ' נותנו לחברו וחברו לחברו — וכל שכן דאושא מילתא!

5

- [4] חסורי מיחסרא והכי קתני:
בד"א בסכנת גוים, אבל בסכנת לסטים — מוליכן פחו' מארבע אמות.
ר' שמעון אומ': נותנו לחברו וחברו לחברו, עד שמגיע לחצר החיצונה.

(ג)

- [5] במאי קמיפלגי?
מר סבר פחות פחות מארבע אמו' עדיף —
דאי אמרת נותנן לחברו וחברו לחברו — אושא לה מלת' דשבת.

10

ומר סבר נותנן לחברו וחברו לחברו עדיף
דאי אמרת מוליכן פחות פחות מארבע אמות — זימנין דלאו אדעתיה
וגזרי' עדיפא דאי האיך גזירה פחות מארבע אמות אטו ארבע אמות.

מדור חילופי הנוסחאות

2 בסכנה] בכ"מ ובפירוש רבנו חננאל בן שמואל (צה ע"ב, ד"ה ובסכנה מכסן והולך לו, עמ' תקסט) ליתא לתיבת 'בסכנה' ועיין להלן בגוף הפירוש || 3 רבא] כן הוא באור זרוע (סימן קצח, עמ' תרסט). בדפוס וילנא שיבוש ברור: 'אמר רב'; בכ"מ חסר שם הדובר (וגם פועל האמירה). בכ"ו, ד"פ, דפוס ונציה רפ"ח ובהגהות מיימוניות (פ"ט מהלכות שבת אות ל): 'אמ' רבה' ואכן נראה שכן יש לגרוס, לפי כללי הראשונים הנקוטים בידנו (לדוגמא, תשובות הר"ד, סימן צג: 'דנקטינן כל היכא דמקדים רבה לאביי הוא רבה דהוה רביה דאביי...') ועיין פרידמן, רבה ורבא, עמ' קנ. ואילו בעל דק"ס (קפח ע"ב, אות ר), שיער בעקבות נוסח כ"מ: 'יכול להיות שלא נשמט כאן שם האמורא בטעות וסתמא דגמ' אמרה לה' || 4 לסטים] כן הוא בענף או, אבל בענף מד ובגיליון כ"ו: 'גוים' וראה להלן בגוף הפירוש || 7 אמות] החל מד"ר קבעו המדפיסים נקודותיים, קודם שמו של ר' שמעון, כאילו הציטוט מהמשנה 'ר"ש אומר וכו' שייך לקטע [5]. אבל נראה יותר, שציטוט זה הוא חלק אינטגרלי של קטע [4] המשלים את ה'חסורי מחסרא' || 14 עדיפא דאי האיך] בעל דק"ס (קפט ע"א, אות ב), כתב על לשון זה שבכ"א: 'ולשון משובש הוא' והציע למחוק מילים אלו ||

מסורת התלמוד

2 מוליכן פחות פחות מארבע אמות] שבת קנג ע"ב ||

פירוש סוגיא ז

מבוא

שנינו במשנה 'ובסכנה: מכסן והולך לו' ומסתבר שמדובר בסכנת מלכות אדרינוס, שגזרה במאה השנייה לספירה גזירות כנגד דת ישראל, בכללן על התפילין.¹ מכיוון שסכנה היא למוצא התפילין ללובשן ולהכניסן זוג זוג – התירו לו לכסותן וללכת.² בסוגייתנו ביקשו להשוות פסק זה לברייתא שקבעה: 'מוליכן פחות מארבע אמות'. שתי התמודדויות שונות הובאו בסוגייתנו; בחלק (א) הובא הסברו של רבה המיישב בין שני המקורות: 'כאן בסכנת גוים, כאן בסכנת לסטים' ואילו בחלק (ג) בקטע זה מושווים שני הפתרונות ההלכתיים 'פחות פחות מארבע אמות' ו'נותנן לחברו וחברו לחברו'.

(א) [1] והתניא ובסכנה מוליכן פחות פחות מארבע אמות

לפי רוב עדי הנוסח של סוגייתנו, נוסח הברייתא שאותה הישווה בעל הגמרא למשנתנו הוא: 'ובסכנה מוליכן פחות פחות מארבע אמות'. ואולם, בכ"מ ובפירוש רבנו חננאל בן שמואל³ ליתא לתיבת 'בסכנה' ולפי זה הברייתא אינה עוסקת בהכרח במקרה סכנה. מכיוון שאין דרך הגרסנים למחוק ולחסר,⁴ מסתבר כי דווקא כ"מ משמר גירסא מקורית ושהמילה 'ובסכנה' נוספה

1 ראה ויקרא רבה, פרשה לב, א (עמ' תשלח) ובמקבילות: 'מה לך לוקה בפרגל? ... על שהנחתי תפלין'. אמנם, הקטע המודגש חסר בכ"פ ואף, כפי שהעיר מרגליות (שם, הערה 7), בכל (!) המקבילות של מדרש זה; בבלי שבת קל ע"א. לכל הנושא, ראה ליברמן, רדיפת דת ישראל, עמ' רטו; מנטל, המניעים למרד, עמ' 56; הר, גזירות השמד, עמ' 79–80. לאחרונה ביקשו לערער על מסורות אלו, וראה תגובתו השקולה של קלמין, מסורות השמד (והספרות הרבה שצוינה שם).

2 בהלכה המקבילה בתוספתא (ח, טז [עמ' 137]) איתא: 'המוצא ספר בשדה יושב ומשמרו ומחשיך עליו ונוטלו ובא לו ובסכנה מניחו והולך לו'. ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 464), כתב: 'והנה בתוספתא כאן לא נזכר שבסכנה מכסן, אבל הדין דין אמת, ובוודאי אם נזדמן לו שם קש, או תבן, מכסן, והתוספתא סמכה על משנתנו'. ברם ייתכן כי בתוספתא נשתמרה ההלכה המקורית שקבעה 'מניחו והולך לו' ואילו עורך המשנה הוסיף את עניין הכיסוי. השווה מה שכתבנו לעיל, בפירוש סוגיא א, עמ' 23, הערה 7.

3 כך היא לשונו של ר' חננאל בן שמואל (צה ע"ב, ד"ה ובסכנה מכסן והולך לו, עמ' תקסט): 'מקשינן בגמ' ואמר' והא תניא מוליכן פחות פחות מד' אמות...'. קשה אפוא לטעון שהמילה 'בסכנה' הייתה לפני ר' חננאל הדיין ושאינן כאן אלא תיחום אחר של דברי התלמוד.

4 כעין *lectio brevior lectio potior* ועל אף שקשה להשתמש בכלל זה כשמדובר במילה בודדת ובמיוחד בכ"מ שנוטה לחסר ולקצר. ראה גם: פרידמן, על דרך, עמ' 307; הנ"ל, השוכר –

ביתר עדי הנוסח על פי התשובה: 'הא — בסכנת נכרי, הא — בסכנת לסטים' ועל פי חלקה השני של הסוגיא. דא עקא, ברייתא מעין זו לא מצאנו במקורות המקבילים בתוספתא או בירושלמי.⁵ אולם, ייתכן שבעלי הגמרא רצו להשוות דין 'מכסן והולך לו' שבמשנתנו לפתרונו אחרים שבהלכה ולא דווקא לאלו שהתייחסו לשעת הסכנה. ואכן מצאנו הלכה דומה לברייתא שהובאה בסוגייתנו, בבבלי שבת קנג ע"ב. משנת שבת כד, א הציעה אפשרויות שונות להצלת כיס בשבת והגמרא העלתה פתרון נוסף: 'אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה! מאי עוד אחרת היתה? "מוליכו פחות פחות מד' אמות".⁶ אפשר אפוא, שזו הברייתא שהובאה בסוגייתנו.

[2] 'אמ' רבא לא קשי' כאן בסכנת גוים כאן בסכנת לסטים

עדי הנוסח חלוקים לגבי נוסח שאלת אביי בקטע [3] וממילא לגבי מובנו של תירוץ רבה בקטע [2].⁷ לפי ענף מד (וגיליון כ"ו בשם נ"א), אביי הקשה על רבה: 'במאי אוקימתא למתניתין? בסכנת גוים'. כלומר, על הסתירה שבין הברייתא לבין המשנה, השיב רבה שהסכנה שנוכרה במשנתנו היא סכנת הגוים = סכנת המלכות ולכן אמרו 'מכסן והולך לו' ואילו הברייתא שקבעה 'מוליכן פחות פחות מארבע אמות', התייחסה לסכנת לסטים. לפי גירסא זו, אביי הקשה על רבה, כיצד

הפירושים, עמ' 43; הנ"ל, השוכר — הנוסח, עמ' 231.

5 על כך כבר עמד אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 629): 'הברייתא שבבבלי אין הירושלמי יודעה'.

6 נראה אפוא לקבל את דעתו של אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 629): 'על פי תקנה זו שנתה איפוא כאן ברייתא בבליית'. אלא, שבמבואות לספרות התנאים, עמ' 319 כתב אפשטיין דברים אחרים: 'וכפשוטה, "נותנן לחבירו וכו'" — זהו פחות פחות מד"א, וברייתא ר"ש היא' ולפי זה אין מדובר בברייתא דר' יצחק, אלא בפרפראזה לדברי ר' שמעון במשנתנו! אבל ברור שחרף הדמיון ההלכתי שבין 'פחות פחות מד"א' ל'נותנן לחבירו' — לא ניתן לדבר על זהות המקורות. כידוע, יש להיזהר ברשימותיו האיטיות של אפשטיין אשר פורסמו לאחר מותו במבואות לספרות התנאים (ראה ליברמן, זוטא, עמ' 135–136). ואולם, גולדברג (עמ' 272, הערה 4), עשה שלום בין שתי תפיסותיו השונות של אפשטיין: 'לכן נראה שבמקורה אין ברייתא זו אלא פאראפראזה וצורה אחרת של הבאת דברי ר' שמעון במשנתנו, אשר ר' יצחק התאימה למשנת שבת ריש פכ"ד...! על המונח 'ברייתא בבליית' אצל אפשטיין, ראה פרידמן, לאופיין של הברייתות, עמ' רא.

7 מלשון הגמרא לעיל 'הא בסכנת נכרי, הא בסכנת לסטים', לא ניתן להסיק שהראשון מתייחס למשנה שהיא המקור הראשון ואילו השני מתייחס למקור השני (כלומר שהגמרא העמידה שהמשנה מדברת בסכנת גוים), משום שסידור התירוץ קשור לשיקולים סגנוניים שאינם בהכרח מעידים על הנידון; ראה פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 298 ומה שהביא שם בשם הר"ן.

ניתן לפרש שמשנתנו מדברת בסכנת גויים, בעוד שר' שמעון הציע להציל את התפילין על ידי העברתם מחבר לחבר? הרי פתרון זה שהציע ר' שמעון ודאי יגרום ל'אוושא', שתעורר את הגויים! לעומת זאת, לפי ענף או, רבה העמיד את משנתנו בסכנת לסטים, ועל כך הקשה אב"י: 'במאי אוקימנא למתניתין, בסכנת לסטים', אם כך, מדוע התיר ר' שמעון יותר מהתנא קמא, שפסק 'מכסן והולך'? הלא היתר זה יגרום 'אוושא מילתא', כלומר זילות גדולה לשבת.⁸

נוסח ענף או — קשה הוא משני טעמים: ראשית, בשל העובדה שהפירוש הפשוט לדברי רבה, 'כאן בסכנת גויים, כאן בסכנת לסטים' הוא שמשנתנו מדברת בסכנת גויים. אין ספק, שלולי החלקים הנוספים של הסוגיא, לא היה עולה על הדעת לפרש את דבריו של רבה באופן אחר! שנית, כדי להעמיד גירסת ענף או, יש להמציא פירוש מפולפל לקושיית אב"י, שודאי אינו אלגנטי ופשוט כפירוש הקושיא על פי הענף השני. קשיים אלו מהווים רמז ברור, כעין *lectio difficilima*⁹ שגירסא ענף או היא גירסא מקורית. מסתבר, כי יוצרי ענף מד, ביקשו להתמודד עם קשיים אלו על ידי שהציעו תיקון קל בנוסח קושיית אב"י. ברם תיקון קל זה שהציעו בסוגיא, לא היה חף מבעיות; לפי הנוסח התנייני שהציעו בענף מד, פירושו של הביטוי 'אוושא מילתא' = רעש, המולה וכדומה. אולם, בחלק [5] של הסוגיא מתברר כי משמעו של הביטוי שונה לחלוטין = 'אושא לה מלתא דשבת'! סימן למקוריות ענף או הוא שלפי פירושם לקושיית אב"י, מתאים המונח 'אוושא מילתא' למשמעו שבחלק [5].¹⁰

[ב]

בקטע (ב) מובאת קושייתו של אב"י על הסברו של רבה ולצידה תירוץ בסגנון 'חסורי מיחסרא'. חלק זה מהווה קטע-מעבר בין ההסבר הניתן בחלק (א) לזה הניתן בחלק (ג).

[3] אמ' ליה אב"י: במאי אוקימנא למתניתין ... [4] חסורי מיחסרא והכי קתני ...

קושיית אב"י מבוססת על ההנחה שדברי ר' שמעון התייחסו לנאמר בסוף הקטע הקודם 'ובסכנה

8 השווה אל פירוש רש"י (צז ע"ב, ד"ה הכי גרסינן וכו').

9 אמנם עיין אזהרתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' טו-טז), לגבי שימוש בכלל *lectio difficilior lectio potior* והשווה בר-כוכבא, חג הפורים, עמ' עא-עב.

10 רש"י (צז ע"ב, ד"ה הכי גרסינן), התמודד עם טיעון זה, באומרו: 'מדגרסי' ברישא "כל שכן דאוושא מלתא" ולא גרסי' "מלתא דאוושא בשבת" כדגרסי' בסופא, מכלל דהא "אוושא דמילתא" לאו אזלולא דשבת קפיד, אלא אסכנת נפשות'

— מכסן והולך לו'. הנחה דומה, הייתה ככל הנראה מנת חלקם של אמוראים ארץ ישראלים מאוחרים, ר' אליעזר, ר' אבדימי ור' מנא, שפירשו את המקרה השני שאליו התייחס ר' שמעון, 'וכן בנו': 'בתינוק של סכנה' (ירושלמי י, א [כו ע"א]).¹¹ ברם הנחה זו אינה הכרחית; בפשטות, 'דברי ר"ש מוסבים על הקטע "מצאן צבתים או כריכות מחשיך עליהן ומביאן" והוא בא להשמיענו שאין צורך להחשיך עליהן, מפני שאפשר להביאן פחות פחות מד' אמות על ידי חבירו' (גולדברג, עמ' 271).¹² אפשר, כי קושייתו המלאכותית של אביי, אינה אלא שאלה-רטורית שמטרתה להקדים את התירוץ וההסבר המצוי בפסקה [4]. בפסקה זו, הסבירו בעלי הגמרא,¹³ 'שור' שמעון מדבר בכל מקום וגם בסכנת לסטים, אבל לא בעניין הנזכר לפני כן, היינו בסכנת שמד, שהרי גם ההיתר של פחות מארבע אמות נוהג אף שלא בשעת הסכנה' (אלבק, פירוש המשנה, עמ' 443). בדרכם, השתמשו בסגנון זה של 'חסורי מחסרא', אך מסתבר ש'באמת אין הבבלי רוצה לחסר את המשנה' (אלבק, שם),¹⁴ והוא אך מבקש להודיע לנו את הפירוש הפשוט לדבריו של ר' שמעון — שהם אינם מתייחסים לסכנת גויים. בכוחו של הסבר זה להעמיד את שני הפתרונות ההלכתיים ('מוליכן

11 ראה על כך, להלן בפירוש הסוגיא הבאה.

12 ואילו אלבק כתב: 'אין ספק שר"ש מתיר, אפילו שלא בשעת הסכנה, ליתן התפילין לחברו וכו' (השלמות ותוספות, עמ' 442–443). כלומר, דברי ר' שמעון נסבים אפילו על הדין העיקרי של המשנה שמכניסן 'זוג זוג' וכפי שכתב אלבק בגוף פירושו למשנה: 'המוצא תפילין רשאי למסרן לחברו וחברו לחברו, ואין אחד מהם מביאן ארבע אמות ברשות הרבים' (עמ' 122).

13 הלבני (עמ' רנא, הערה 5) התלבט: 'הגמרא או רבה?'; אבל אפילו במקרה שנוסח התלמוד גורס את שמו של בעל ה'חסורי מחסרא' יש לחשוך אם אין מדובר בלשון סתם התלמוד המושם בפי האמורא ובפרט כאשר מדובר באמורא רבא (אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 390, קבע שרבא הרבה להשתמש במתודה של 'חסורי מחסרא' ומנה את המקרה שלנו, בהתאם למה שקבע שם בעמ' 629, שיש לגרוס 'רבא' [אבל ראה שם, עמ' 157]). ראה פרידמן (האשה רבה, עמ' 433), שהעיר ש'מצאנו בכמה וכמה מקומות בש"ס דבורים של סתם התלמוד, המופיעים במקצת הנוסחים בשם רבא ... והנה, כבר העירו כמה חכמים על דברי רבא בתלמוד שאינם של רבא האמורא הידוע, אלא רבא מאוחר — סבורא או גאון...'. ע"ש. אבל ראה כהן, רבינא, עמ' 141–142.

14 אלבק ציין לכמה מן הראשונים שכתבו כן באופן כללי. אולם, לאפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 595–670), גישה מנוגדת, הרואה קושי מיוחד בתירוץ 'חסורי מחסרא'. אמנם פרידמן (השוחר — הפירושים, עמ' 299), כתב כנגד אפשטיין: 'ברם מנין לנו שבעלי הגמרא ראו דוחק מיוחד בסוגיות חסורי מחסרא, יותר משאר תירוצים שנאמרו דרך אוקימתא ולא דרך פשט, שאף הם אמורים על דרך "דחקינן"? וכמותם לא נמנעו בעלי התלמוד מלומר כל אותן סוגיות של חסורי מחסרא'. הלבני (עמ' רנב), צידד שבמקרה דנן, אכן חסרה המשנה ('אמנם לא מטעם הסתירה שבין המשנה והברייתא', 'אלא שבמשנת רבי נשמטה בבא זו משום "שלא רצו חכמים לגלותה"'): 'מעשה י"ל שגם במשנה כאן היה במקור "ובסכנה מכסן והולך, ואם אין לו במה לכסות (או שמתירא מפני הלסטים), מוליכן פחות פחות מארבע אמות" ... ר"ש חולק עליהם ואומר (בסכנה) "נותנן לחבירו וחבירו לחבירו" וכו'.

פחות פחות מארבע אמות' ו'נותנן לחברו וחברו לחברו') על מישור אחד. הישג זה פותח את הדלת להשוואה של שני פתרונות הלכתיים אלו, ללא התחשבות באפשרות שהמקורות הספרותיים התייחסו למקרים שונים, כפי שהציע רבה. השוואה זו, ערך בעל הגמרא בקטע הבא של הסוגיא.

(ג) [5] במאי קמיפלגי ... מר סבר ... ומר סבר

כאמור לעיל, בקטע זה מושוים שני הפתרונות ההלכתיים ונבחנת מידת התאמתם למקרה המתואר במשנתנו. הסובר ש'פחות פחות מארבע אמות' — עדיף, מסביר 'דאי אמרת נותנן לחברו וחברו לחברו' — אושא לה מלתא דשבת'. ואילו הסובר ש'נותנן לחברו וחברו לחברו' — עדיף, מסביר 'דאי אמרת מוליכן פחות פחות מארבע אמות, זימנין דלאו אדעתיה וגזרי' פחות מארבע אמות אטו ארבע אמות'. חשש זה, מהווה בבואה של הסוגיא בשבת קנג ע"ב, שם הוסבר חסרונו של פתרון 'מוליכן פחות מד' אמות', במילים הבאות: 'דילמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים'.

סוגיא ח (צז ע"ב¹³⁻¹⁶)
וכן בנו

מתני' ר' שמעון אומ' נותן לחברו וכו'

[1] בנו מאי בעי התם?

תאנא דבי שמואל בשילדתו אמו בשדה.

[2] ומאי אפי' הן מאה?

דאע"ג דקשי ליה ידא אפי' הכי הא עדיפא.

5

מדור חילופי הנוסחאות

3 שמואל] וכן הוא בד"פ, ברבנו חננאל, בר"ף, ברא"ש ובספר העתים (עיין דק"ס [קפט ע"א, אות ג]). ואולם, בכ"מ, בכ"ו ובד"ר הברייתא מובאת בשם ר' מנשה. אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 509, הערה 21), כתב: '... והוא רב מנשיא בר' ירמיה מדיפתי (עירובין סד א, ע" ד"ס) והוא תני (תנא) דבי מנשה (מנשיא), שבת קמה א-ב, עירובין צה ב, צז ב, יומא עז ב...'. על 'תנא דבי שמואל' שהפכו ל'תנא דבי ר' ישמעאל', ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 213 ||

מסורת התלמוד

3 בשילדתו אמו בשדה] השווה ירושלמי עירובין י, א (כו ע"א) ||

פירוש סוגיא ח

[1] בנו מאי בעי התם?

שנינו במשנתנו: 'ר' שמעון אומ' נותנין לחבירו וחבירו לחבירו עד שהוא מגיע לחצר החיצונה. וכן בנו נותנין לחבירו וחברו לחבירו אפילו הן מאה'. בסוגיא הקודמת, קישרו בין חלקם הראשון של דברי ר' שמעון, המתייחסים למציאת תפילין, לנאמר בסוף משנה א: 'ובסכנה מכסן והולך לו'. וכבר הערנו לעיל, כי מן הירושלמי על אתר, עולה שגישה דומה הייתה מנת חלקם של אמוראים מאוחרים בארץ ישראל. בירושלמי י, א (כו ע"א) איתא: 'ר' אליעזר ור' אבדימי תרויהו בשם ר' מנא: חד אמ' בתינוק של סכנה. מותיב ליה חבריאי: אם בתינוק של סכנה יביאו [ביד]?! ביכול להביאו דרך היתר'. ופירש ר"ש ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 359): 'ונראה קצת שהפירוש בתינוק של סכנה אינו כפי שפירשו המפרשים על פי הבבלי, אלא סכנה כאן היא כמו סכנה במשנה שבת פ"ט מ"א ומ"א כאן, והיינו בשעה שגזרו על המילה, היו מלים בשדות...'. בסוגייתנו, לעומת זאת, לא פירשו שמדובר בסכנת המלכות, אלא הביאו ברייתא דבי שמואל¹, שקבעה: 'בשילדתה אמו בשדה'. פירוש זה, מכוון ככל הנראה לסכנה בריאותית.²

ההסבר שניתן בסוגייתנו, הובן בדרך-כלל כמציין מקרה דוחק מיוחד. בהתאם לכך פירש הריטב"א (צז ע"ב, ד"ה בנו מאי בעי, עמ' תתסט) את שאלת הגמרא: 'בנו מאי בעי התם?': 'כלומר, מה האונס שאירע לו שם כדי שיתירו לו להביאו כן, דהא לא התירו חכמים אלא ע"י דוחק'.³ אמנם, נראה, כי שיטת הרמב"ם⁴ ואחרים⁵ היא שהיתרו של ר' שמעון נאמר אפילו שלא

1 על 'תנא דבי שמואל', ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 212–214; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 28–36.

2 ברם אם אכן אין קשר בין דברי ר' שמעון לסופה של המשנה הקודמת, הרי שניתן היה לפרש ש'וכן בנו' מתייחס לקטן שאפסו כוחותיו וקשתה הליכתו, וביקש מאביו שייטלו וכעין מה שאמרו בבבלי שבת קמא ע"ב: 'אמרי דבי ר' ינאי: בתינוק שיש לו געגועין על אביו, אודות משנת שבת כא, א: 'נוטל אדם בנו והאבן בידו'.

3 השווה דברי הרמב"ן (מלחמות, לא ע"ב, ד"ה וכתב עוד בעל המאור), הראב"ד (כתוב שם, עמ' מה; השגות על הרמב"ם, שבת, יב, יז) ורַבְנּוּ יְהוֹנָתָן מְלוֹנִיל (לא ע"ב, ד"ה ר"ש).

4 אולם, ראה מה שכתב בעל גאון יעקב (צז ע"ב, ד"ה ר' יודא אומר, עמ' שפב), שפירש שהרמב"ם לא התיר אלא בשעת הדחק.

5 עיין רַבְנּוּ חֲנַנְאֵל לְשֶׁבֶת קִיב ע"א (עמ' רכ): '... ושרי לאיתויי פחות [פחות] מד' אמות כר' יצחק, דאמר מוליכו פחות פחות מד' אמות. ולא תימא כיס בלבד שרו ליה דאדם [נ"א מפני שאדם] בהול על ממונו, ואי לא שרית ליה אתי לאתויי ד' אמות בר"ה, אלא [אפי'] כל דבר שצריך לו מדתנן 'המוציא תפילין מכניסן זוג זוג' ובשעת הסכנה מכסן והולך לו, בד"א בסכנת גויס, אבל בסכנת לסטין מוליכין פחות פחות מד' אמות'. והדברים אמנם נאמרו לגבי טלטול 'פחות מד'א',

בשעת הדחק; בפירוש המשנה (עמ' צה) קבע הרמב"ם: 'ודע שמותר לאדם להעביר חפץ פחות פחות מארבע אמות⁶ או נותנו לחבירו וחברו לחברו כמו שאמר ר' שמעון. והלכה כר' שמעון...'. בהתאם לכך, פסק בהלכות שבת (יב, יז): 'לפיכך מותר לאדם לעקור חפץ מרשות הרבים ולתנו לחבירו שעמו בתוך ארבע אמות, וכן חבירו לחבירו האחר שבצדו, אפילו הן מאה. ואף על פי שהחפץ הלך כמה מילין בשבת — מותר, מפני שכל אחד מהן לא טלטל אלא בתוך ארבע אמות שלו'. וכפי שהסביר מו"ר רנ"א רבינוביץ' בפירוש 'יד-פשוטה' (זמנים א, עמ' שסא): '...סובר רבינו

אך סביר שכן הדין גם לגבי 'נותן לחבירו'.

6 מקור זה מצטרף לעדויות אחרות התומכות במסקנה שהרמב"ם סבר שהיתר 'פחות מד"א' נאמר אף שלא בשעת הדחק. בהלכות שבת, פרק כ, ז, כתב הרמב"ם: '... לא היתה עמו בהמה ולא נכרי ולא אחד מכל אלו — מהלך בו פחות פחות מארבע אמות. ואפילו מציאה שבאה לידו, מהלך בה פחות פחות מארבע אמות. אבל קודם שתבוא לידו, אם יכול להחשיך עליה — מחשיך; ואם לאו — מוליכה פחות פחות מארבע אמות'. ממזרח וממערב נשאל רבנו להסביר עמדתו בהלכה זו; לחכמי בגדאד השיב הרמב"ם (בלאו, ג, סימן תסד, עמ' 145): '... אבל המאמר האחרון, שהוא "מוליכו פחות פחות מארבע אמות", הרי אין הבדל בזה בין כיסו ובין מציאה, כי הוא דבר המותר לכתחילה בכל דבר, ואפי' בנו או חבירו מוליכה פחות פחות מארבע אמות, כמו שנתבאר בכמה מקומות, כי הטלטול בתוך ארבע אמות (מותר) לכתחילה בכל דבר, (אפילו) כשאין שעת דחק כלל'. דומה שתשובה זו אינה מותרת ספק בנידון (אמנם ראה יד פשוטה, זמנים א, עמ' קעד). דברים ברורים פחות מצויים בתשובתו של הרמב"ם לחכמי לונל (בלאו, ב, סימן ש, עמ' 559): 'ואם תאמר, מאי שנא הא מהא (=הולכה פחות פחות מארבע אמות מנתנית המציאה לנכרי או הנחתה על גבי חמור) שזו ההולכה פחות פחות מארבע אמות צנעה גדולה יש בה ולא אוושא מילתא כמו שנתברר שם בהמוצא תפילין ואינו צריך דבר אחר ולא איש אחר לסייעו, ולא יכיר בו אדם, ולא יהיה נחפז. ולפיכך לא נחוש לו שמה יעבירו ארבע אמות'. מכל מקום, תשובות אלו מחזקות את ההבנה שהרמב"ם היתר 'פחות מד"א' אפילו לכתחילה. אולם, בהלכות שבת, פרק יג, י, פסק: 'עקר חפץ מרשות הרבים והלך בו פחות מארבע אמות ועמד, וחזר והלך פחות מארבע אמות ועמד, אפילו כל היום כולו — פטור'. ביד פשוטה (זמנים א, עמ' שעד), דייק בסגנון: '... שלא כתב כאן בסגנון של היתר לכתחילה 'מוליכו פחות פחות מארבע אמות'... כאן ניסח את הדין בלשון של דיעבד: 'עקר ... והלך בו פחות מארבע, ועמד, וחזר והלך... ועמד וכו' — פטור, אבל לכתחילה אסור'. גירסת 'פטור' מופיעה בכמה כתבי יד תימניים: סוטר 117, Huntington 379, כתב-יד הספריה הלאומית בירושלים 446⁴. דא עקא, בשאר כתבי היד התימניים (ראה ילקוט שנויי נוסחאות על אתר במהדורת ר"ש פרנקל) ובמקורות אחרים — הנוסח הוא 'מותר'. חיזוק לנוסח 'מותר' נמצא ב'פירוש קדמון ממצרים', שנדפס בספר זמנים שבהוצאת פרנקל. בעל הפירוש כתב (עמ' תקלד): 'כבר הקדים שיש לאדם לטלטל בד' אמות ברשות הרבים לפיכך אם עקר חפץ מרשות הרבים והלך בו שלשה אמות דרך משל ועמד, לא עשה כלום, וכן חזר והלך שלשה אמות ועמד אפילו הלך על דרך זו כמה מילין לא עשה כלום...'. ברור מלשון זה, שאין פה אפילו איסור לכתחילה, שהרי לא עשה כלום. לו היה כתוב במשנה תורה בנוסחו של 'פירוש קדמון ממצרים', 'פטור' ולא 'מותר ודאי היה מסביר בעל הפירוש מדוע יש בכל זאת איסור (מדרבנו).

כי ליתן לחברו וחברו לחברו — מותר לכתחילה. לכן השמיט כאן איזכור "תפילין" או "בנו" — שלא יעלה על דעתנו שהיתר זה הוא רק משום מצוה או בשעת הדחק. וכדי להשמיענו דבר זה התחיל "לפיכך" — לייחס הלכה זו להלכה הקודמת שהיא סתם משנה...⁷

סוגייתנו עומדת לכאורה כנגד פסיקתו של הרמב"ם, שהרי בעלי הגמרא ביקשו לדעת מהו הדוחק שבשלו התיירו לטלטל דרך חברים ואילו הרמב"ם התייר בכל אופן. שמא סבר הרמב"ם שהברייתא אינה מבקשת להדגיש את היבט הדוחק שבמשנה, אלא רק להשלים את ההבנה 'בנו מאי בעי התם', במגמה אינפורמטיבית וללא משמעות הלכתית מיוחדת. ואף את המשך הגמרא 'דאף על גב דקשיא ליה ידא, אפילו הכי — הא עדיפא' פירש בהתאם לכך, כהסבר מעשי ולא כהסבר הלכתי וכשיטת רבנו חננאל (צז ע"ב, ד"ה וכן בנו נותנו וכו', עמ' ריב): '... הא עדיפא ליה מלהוליכו פחות פחות מד' אמות'; ליה = עדיפות מעשית לתינוק ולא עדיפות הלכתית.⁸

[2] ומאי אפילו הן מאה? דאף על גב דקשיא ליה ידא, אפילו הכי — הא עדיפא.

לעיל (עמ' 74) טענו כי סוגיא זו מושפעת מהסוגיא הבלית במסכת שבת (קנג ע"ב) בה מבואר חסרונו של פתרון 'מוליכן פחות מד' אמות', במילים הבאות: '[דאיתי] לאיתויי ארבע אמות ברשות הרבים'. נראה, כי אף פה ממשיך בעל הגמרא באותו קו המסביר את עמדתו של ר' שמעון להעדיף היתר 'נותנן לחבירו' על פני 'פחות מד'א'.

7 אמנם, ר' וידל די טולושא בפירושו מגיד משנה, ככל הנראה בעקבות דברי הרמב"ן (מלחמות, לא ע"ב, ד"ה וכתב), הסביר שפסקו של הרמב"ם המתיר 'נותנן לחבירו' אפילו שלא בשעת הדחק התבסס על דברי ר' יהודה במשנה שהתיר הכנסת חבית ולא על דברי ר' שמעון. לפי זה אין לסוגייתנו זיקה לעניין ההיתר שלא בשעת הדחק; ברם בפשטות, חידושו של ר' יהודה במשנה מתמצה (בהשוואה לדבריו של ר' שמעון) בכך שהוא מתיר להוציא 'אפילו חוץ לתחום' ואין הדבר קשור להבדל שבין 'בנו' לחבית'.

8 אפשרות נוספת היא שהרמב"ם בחר להתעלם מסוגייתנו; עיין מה שכתבנו לעיל, עמ' 57, הערה

סוגיא ט (צז ע"ב 16-41)
נותן אדם חבית

מתני' ר' יהודה אומ' נותן אדם חבית וכו' (ולית ליה לר' יהודה)

[א]

- [1] אמ' ריש לקיש משום חד סבא הכא במאי עסיקין' במערן מחבית לחבית
ור' יהודה לטעמיה דאמ' מים אין בהם ממש 5
דתנן ר' יהודה פוטר במים לפי שאין בהן ממש
ומאי לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה? לא יהלכו מים שבזו יותר מרגלי בעליה.
אימר דשמעת ליה לר' יהודה במים דבליעי בעיסה, בענייהו מי שמעת ליה?!
השתא בקדירה אמ' ר' יהודה לא בטלי, בעינייהו בטלי?!
דתניא: א"ר יהודה: מים ומלח בטלין בעיסה
ואין בטלין בקדירה מפני רוטבה. 10

[ב]

- [2] אלא אמ' רבא:
בחבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה עסיקין, דבטלה חבית אנג מים
כדתנן: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי —
פטור א"ע הכלי שהכלי טפל לו.
את החי במטה — פטור א"ע המטה, שהמטה טפילה לו. 15
- [3] מתיב רב יוסף:
ר' יהודה אומ' בשיירא נותן אדם חבית לחברו וחברו לחברו
בשיירא נותן אדם אין; שלא בשיירא — לא.
אלא אמר רב יוסף: כי תנן נמי מתניתין בשיירא תנן.
- [4] אביי אמ': 20
בשיירא — אפ' חבית שקנתה שביתה ומים שקנו שביתה;
שלא בשיירא — חבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה.

[ג]

- [5] רב אשי אמ': 25
הכא בחבית דהפקר ומים דהפקר עסיקי'
ומאן 'אמרן לו'? ר' יוחנן בן נורי היא דאמ' דחפצי הפקר קנו שביתה.
ומאי לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה? לא יהלכו אלו יותר מכלים שיש להם בעלים.

מדור חילופי הנוסחאות

3 חד סבא] ביתר עדי הנוסח: 'לוי סבא' = האמורא הארץ ישראל לוי סוכיא. הכתיב 'לוי סבא' משמש אף בשני המקומות האחרים בהם נזכר אמורא זה: בבא קמא עב ע"א, חולין כט ע"ב. מכיוון שהתלמוד ניגרט בעל-פה עד תקופה מאוחרת למדי (ראה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 298, 328–331), ברור שבבבל התלמודית עוד אמרו: 'לוי סכא' (או כעין זה) ואילו החילוף הגרפי בין כ"ף לב"ת — ארע בתקופה מאוחרת יותר || 8 **השתא בקדירה אמר ר' יהודה לא בטלי בעינייהו בטלי**] בכל"מ מופיע לשון זה רק בשולי הגיליון, ראה דק"ס (קפט ע"ב, אות ה; אלא שצריך לתקן בדק"ס, שהרי לפי הרישום שם, גם המילה: 'בעיניה' אינה מגוף כתב היד). מסתבר, שההשמטה היא מפני הדומות ('בעינייהו' ... 'בעינייהו'). אמנם, רבנו חננאל (צז ע"ב, ד"ה ר' יהודה אומא וכו', עמ' ריב), נקט לשון ממנו משמע שאף הוא לא גרס משפט זה: 'ודחינן: אימור דשמעת ליה לר' יהודה במיא דלית בהו ממש = במיא דבליעי בעיסה; במיא בעינייהו מי שמעת ליה? והא איהו דאמר מים ומלח אין בטילין בקדירה מפני שהיא רוטבא! האם אפשר שמשפט זה נוסף בשלב מאוחר בהשראת לשון הברייתא? || **11 אלא אמר רבא**] בכל עדי הנוסח 'רבא' ולא 'רבה', אבל יותר נראה לגרוס רבה בגלל התבנית הקבועה: רבה, רב יוסף, אביי ובשל אזכורו של הכתיב 'רבה' אצל הרשב"א (צז ע"ב, ד"ה ולענין פסק הלכה, עמ' תריא) והריטב"א (צז ע"ב, ד"ה אביי אמר בשיירה וכו', עמ' תתעא). מסתבר, שהופעה אחת של 'רבה' מלמדת יותר מכמה הופעות של 'רבא'; ראה פרידמן, רבה ורבא, עמ' קנב. השווה: רש"ש (כב ע"א), שקבע: 'צ"ל רבה' ||

מסורת התלמוד

3 ריש לקיש משום לוי סבא] ירושלמי י, ב (כו ע"א) || 5 ר' יהודה פוטר במים לפי שאין בהן **ממש**] משנת ביצה ה, ג; תוספתא ביצה ד, ו (עמ' 302); ירושלמי ביצה ה, ד (סג ע"ב) || 6 **לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה**] עיין משנת ביצה ה, ג || 9 **א"ר יהודה מים ומלח בטלין**] בבלי ביצה לט ע"א || 15 **את החי במיטה**] משנת שבת י, ו; בבלי שבת צג ע"ב, קמא ע"ב || 25 **חפצי הפקר קנו שביתה**] משנת עירובין ד, ה; בבלי עירובין לח ע"ב, מז ע"ב; ביצה לח ע"ב ||

פירוש סוגיא ט

מבוא

שנינו במשנתנו: 'ר' יהודה או' נותן אדם חבית לחבירו וחבירו לחבירו אפילו חוץ לתחום'. 'ר' יהודה חידש, שבשעת הדחק או בשעת הסכנה,¹ מותר להעביר חפץ על ידי שרשרת חברים, אפילו חוץ לתחום. ועל אף שהיתרו של 'ר' יהודה נאמר דווקא בשעת הדחק ובשעת הסכנה, חלקו עליו חכמים בתוקף והשיבו לו במטבע המופיע במסכת ביצה (משנה ותוספתא פרק ה): 'לא תהלך זו, יותר מרגלי בעליה!'; כלומר — אין כל היתר להוליך בהמה או כלים, מעבר למקום שלבעליהם מותר לילך. האמוראים ביקשו לצמצם את חידושו של 'ר' יהודה, שאינו עולה בקנה אחד עם הלכות תחומין הרגילות. בירושלמי (י, ב [כו ע"א]) ובסוגייתנו הבבלית, הובא הסברו המצמצם של ריש לקיש בשם לוי סוכיא: 'במערה מכד לכד'/'במערן מחבית לחבית'.

(א) הסברו של ריש לקיש בירושלמי ובבבלי

ההסבר הראשון המופיע בסוגייתנו הוא של ריש לקיש משום לוי סוכיא,² אמורא ארץ ישראלי בן הדור הראשון, ככל הנראה — מסוכו שביהודה, המכונה בבבלי לוי סבא. הסברו מופיע אף בתלמוד הירושלמי ולפיכך נדון בגירסא הארץ ישראלית תחילה; בגוף כתב יד לידן איתא: 'ריש-לקיש בשם לוי סוכיא, במערה מכד לכד היא' (ירושלמי, שם) ואילו בגיליון, הוסיף מגיה א'³ 'מתניתא דלא כן ר' יהודה כדעתיה דר' יהוד' אומר משקה טופח'. הר"ש ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 359), כתב על תוספת זו: 'כל זה ליתא בכ"ל, והושלם בגליון. ובכל אופן צריך להשלים את המלה "מתניתא" ששייכת למעלה. ועיין בבבלי צ"ז ב"'.⁴ הגהתו של ליברמן קלה ביותר

- 1 השווה אל: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 319: 'ופשוטה כברייתא (צז ב): ר"א בשיירא נותן וכו'; הלבני, עמ' רנב: 'עלינו ע"כ לומר שהמשנה סמכה על ההקשר. הנושא שלפני דברי 'ר' יהודה הוא "סכנה" ... ור' יהודה במשנה אע"פ שאינו אומר כן בפירוש, מתכוין גם הוא למצב של סכנה, לשיירא'; גולדברג, עמ' 272: 'ר' יהודה מוסיף על ר"ש ושונה היתר גם במה שאינו מצוה אלא צורך, כגון להעביר את החבית לאלה שאין להם מה לאכול או לשתות'. אולם, הרמב"ן (מלחמות, לא ע"ב, ד"ה וכתב) ביאר שחידושו של 'ר' יהודה הוא אף בהתרת 'דבר רשות': 'וזה דבר ברור הוא דר' יהודה מוסיף הוא להתיר נתינה לחבירו וחבירו לחבירו בדבר הרשות כגון זו ואפילו חוץ לתחום'; עיין מה שכתבנו לעיל, עמ' 78, הערה 7.
- 2 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 169; סוקולוף, מילון א"י, עמ' 370.
- 3 על פי הרישום בהוצאת האקדמיה ללשון העברית.
- 4 וראה ריצ"ד (עמ' שצז): 'גם כאן שגה המעתיק דזכרונו אטעתיה וכתב דרבי יהודה אומר משקה

ומסתברת מן הנוסח הקבוע של הטרמין 'ב X היא מתניתא', הרווח מאוד בירושלמי. מן הדיון שנזכר בירושלמי קודם לדבריו של לוי סוכיא — 'חד אמ' בתינוק שלסכנה; מותיב ליה חבריא: אם בתינוק שלסכנה יביאו [ביד]?! ביכול להביאו דרך היתר' — ניתן להירמז, כי הסברו של לוי סוכיא התבסס על ההנחה שהיתרו של ר' יהודה התייחס לשעת הדחק דווקא. על ידי הפירוש המחודש, שר' יהודה התיר לטלטל רק את תכולת החבית ולא את החבית עצמה, צמצם לוי סוכיא את חידושו של ר' יהודה וכך הצליח להפיג מעט את הקושי שבשיטת התנא. 'ואף שהפירות⁵ שהוא מערה מכד לכד גם הם כרגלי הבעלים (ביצה שם מ"ז), הרי כל מה שאפשר לעשות כדי למעט הוצאה מחוץ לתחום יש לעשות' (גולדברג, עמ' 273).

[1] הסברו של ריש לקיש בסוגייתנו

פירושו של ריש לקיש משם לוי סוכיא הובא גם בסוגייתנו הבבלית. לפירוש עקרוני זה נתוספו בסוגייתנו יסודות חדשים המתמודדים עם קשיים שונים. מטרתה הראשונית של התוספת הראשונה, 'ור' יהודה לטעמיה, דאמ' מים אין בהם ממש' היא למצוא בסיס הלכתי מוצק לפסיקתו של ר' יהודה. גישת הבבלי, הרואה בפסיקתו של ר' יהודה — היתר גמור שנאמר בכל מקום ולא דווקא בשעת הדחק, מצריכה מציאת בסיס הלכתי מוצק. תפיסה זו, אילצה את הבבלי לצמצם את

טופח. ואין מקום רבי יהודה זה כאן ומקומו לקמן הלכה ה ושם איתא ממש כל הלשון דהכא, והיינו דלא כן ר' יודה כדעתיה דאמר משקה טופח חיבור. והנה (לה) מעתיק היה כאן כל הלשון הנ"ל שכתב בסוף הלכה אחרת דרבי יהודה וטעה מזכרונו הלשון דלקמן...!

5 ברם בעל קרבן העדה (ס ע"א, ד"ה במערה וכו') ביקש להגיה את נוסח דפוס הירושלמי, שמקורו בתוספת ממגיה א' של כ"ל וקבע: 'רבי יהודה כדעתיה דרבי יהודה פוטר במים מפני שאין בהן ממש'. לפי משפט זה, קבע לוי סוכיא שהיתרו של ר' יהודה התייחס דווקא לחבית מים. הגהה זו נתקבלה על דעתו של הר"ש ליברמן; בתוספתא כפשוטה (ד, עמ' 1008, הערה 28), כתב: '... וכאן צ"ל: דר' יהודה אומר מים אין בהן ממש, כפי שיוצא ברור מן הבבלי שם צ"ז ב', וכמו שהגיה בק"ע...!'. ואפשר, שכבר בעת שחיבר את הירושלמי כפשוטו, סבר ליברמן שכן יש לפרש את הירושלמי, שהרי כבר בחיבור זה הפנה את הלומד לסוגיית הבבלי. לכאורה, חטא שר זה בחטא הקדמון של מפרשי הירושלמי ש'לא דיקו ... שהמסורת הארץ ישראלית בפירוש המשנה שונה היא מהמסורת הפרשנית של התלמוד הבבלי' (ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' ח). במקרה דנן, בניגוד לדברי עצמו ('סוף דבר, כל הגהה שאינה מיוסדת על כת"י או ציטט לא יצאה מידי השערה' [שם, עמ' כח]), העדיף ליברמן הגהה שתכליתה לפרש את הירושלמי 'כפי שיוצא ברור מן הבבלי! וכבר כתב בעל יפה עינים (צז ע"ב, ד"ה רב אשי, עמ' 62): 'אף שנכון להשוות התלמודים ובפרט כאן שהוא אותו אמורא דהכא ר"ל משום לוי סבא מ"מ נראין הדברים דלא אר"ל כ"א סתם ר' יהודה כדעתי' והתלמודים מפרשים דבריו ע"כ נפרדו בזה...!'. אמנם, בעל יפה עינים עצמו, פירש בעניין אחר, ע"ש.

חידושו המקורי של לוי סבא, ולקבוע שההיתר התייחס דווקא לחבית מים. אמנם, בניגוד לדברי אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 319; ובעקבותיו: גולדברג, עמ' 273), שקבע ש'חבית. סתמא של גרוגרות (ולא מים, עי' בבלי'), אין מדובר בצמצום בלתי-אפשרי. ממקורות תנאיים שונים, עולה שחבית שימשה למשקים, לפרות ולמים (ראה בראנד, כלי החרס, עמ' קנא-קסב) וייתכן בהחלט שמשנתנו דיברה בכד מים, שהרי המונחים 'חבית' ו'כד' עשויים להתחלף (עיין אפשטיין, שם, עמ' 237-239) וריש לקיש עצמו, בירושלמי הנ"ל, הרי קבע: 'במערה מכד לכד היא מתניתא!' ואילו תכליתה של התוספת השנייה, 'ומאי לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה?' לא יהלכו מים שבזו יותר מרגלי בעליה', להתמודד עם חוסר ההתאמה בין לשון המשנה ללשונו של לוי סבא.

לטעמיה דאמ' מים אין בהם ממש ... אימר ... במים דבליעי בעיסה, בענייהו מי שמעת ליה!

בעל הגמרא תמצת את שיטתו⁶ של ר' יהודה, המופיעה במשנת ביצה ה, ג ובמקבילה שבתוספתא שם ד, ו (עמ' 302), במילים: 'ור' יהודה לטעמיה דאמ' מים אין בהם ממש'. בעזרת ייחוס שיטה זו, ביקש בעל הגמרא לבסס ולבאר את הסברו של לוי סבא. שיטה זו, שלר' יהודה עמדה עקרונית שמים אין בהם ממש, מבוססת על הבנה נוקבת⁷ של המשנה הנ"ל בביצה, בה נאמר: 'ר' יהודה פוטר במים מפני שאין בהם ממש'; כלומר, אפילו מים כשהם לעצמם — אין בהם ממש ואינם קונים שביטה.⁸

דא עקא, דווקא חיזוק זה שעשו בעלי הגמרא לפירושו של לוי סוכיא הוא שהביא לדחייתו של התירוץ. לשון הדחייה כפול: [1] אימר דשמעת ליה לר' יהודה במים דבליעי בעיסה, בענייהו מי שמעת ליה? [2] השתא בקדירה אמר ר' יהודה לא בטלי, בענייהו בטלי?'. הדחייה משקפת שיטה מנוגדת לזו שב'הווה אמינא' ולפיה דווקא במים שבעיסה סובר ר' יהודה שאין בהם ממש, אבל במים כשהם לעצמן אף הוא מודה שיש בהם ממש וקונים שביטה. חיילה של שיטה זו מלשון התוספתא הנ"ל, השונה: 'ר' יהודה פוטר במים מפני שנבלעים בעיסה' וכפי שדייק הירושלמי הנ"ל, מתוך שהנגיד את שתי הגירסאות, של התוספתא ושל המשנה: 'ר' יודה פוטר במים מפני שאין בהן ממש. <> אית תנויי [=התוספתא] תני מפני שנבלעין בעיסה <>. מה נפק מביניהון? (ה)[ח]חמים; מאן דאמ' מפני שאין בהן ממש, הרי יש בהן ממש! מאן דאמ' מפני שהן

6 ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 22, הערה 88 ובהפניות שם.

7 וכפי שהבין הירושלמי ביצה ה, ד (סג ע"ב), עיין להלן.

8 שיטתו של ר' יהודה מנוגדת לשיטת החכמים במשנת ביצה ה, ה: 'באר של יחיד כרגלי היחיד ושל אנשי העיר כרגלי אנשי אותה העיר ושל עולי בבל כרגלי הממלא'.

נבלעין בעיסה, הרי אינן נבלעין בתבשיל'.⁹ והסביר הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1008): 'ולפי הירושלמי¹⁰ אם שָׁאָלָה אשה חמים לתבשילה, לפי שיטת המשנה אף בהן אומר ר' יהודה שאין בהן ממש, אבל לפי התוספתא לא אמר ר' יהודה אלא מים לעיסתה, מפני שנבלעים בעיסתה, אבל מים חמים לתבשילה אף הוא מודה שהוא כרגלי שתיהן ...'. שיטה זו מתחזקת מהברייתא הבבלית, שנזכרה אף בבבלי ביצה לט ע"א: 'רבי יהודה אומר: מים ומלח — בטלין בעיסה, ואין בטלין בקדירה, מפני רוטבה'. לדעת הבבלי, וכך דומה שסביר יותר לפרש: '[ש]אין הבדל בין "בטלין בעיסה" ובין "אין בהן ממש", ואף אין בהן ממש הוא משום שבטלין על גב העיסה, אבל במים כשהן לעצמן אף ר' יהודה מודה לכולי עלמא שיש בהן ממש. והברייתא כאן אינה חולקת על משנתנו אלא שונה את דברי ר' יהודה בלשון אחרת' (ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם).

(ב) הסבר רבה, רב יוסף ואביי

בקטע זה מוצג הסברו של רבה לשיטתו של ר' יהודה במשנה ולאחריו מובאות תגובותיהם של רב יוסף ואביי. על אף לשון 'מתלב' שהוקדמה לדברי רב יוסף, למעשה, אין בהם קושיא על עצם העיקרון שהציע רבה; רב יוסף אך הביא ברייתא, שממנה ניתן להסיק שמשנתנו התייחסה ל'שיירה', אך לא אמר שום דבר שיכול לסתור את הסברו של רבה. לדעת ר"ד הלבני (עמ' רנב) רב יוסף ואביי לא באו להציג דעות עצמאיות, אלא לחלוק 'אליבא דרבה, אם צריכים להעמיד גם את המשנה בשיירה או לא, לפי רב יוסף גם המשנה מיירי בשיירה, ורק בשיירה התיר ר' יהודה, ולפי אביי הברייתא מיירי בשיירה, ומתירה אפילו "חבית שקנתה שביתה ומים שקנו שביתה", והמשנה מיירי שלא בשיירה, ומתירה רק חבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה".¹¹ אפשרות אחרת,

9 ההשלמה בתוך הסוגריים המזוותים הוא על פי עדותו של בעל ספר חרדים, בפירושו לירושלמי על אתר (פירוש ר"א אזכרי, עמ' 236), המעיד שכן מצא 'בספרי כתיבת יד'. וראה גם: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 1008 ובהערות שם, 25–26.

10 ליברמן מציין אף לירושלמי חלה ב, ב (נח ע"ג) ואף לסוגייתנו הירושלמית (!) כמקורות המבארים כן את שיטת ר' יהודה. ובאשר להוכחה מן הירושלמי למכילתין, הדברים אמורים לשיטתו של ליברמן (ראה לעיל, הערה 5) שהסברו של לוי סוכיא בירושלמי הוא דווקא בחבית של מים.

11 הלבני ציין (שם, הערה 7) לדברי הריטב"א; ברם הריטב"א (צז ע"ב, ד"ה אביי אמר בשיירה כו', עמ' תתעא) לא אמר אלא: 'פירוש, אביי בא לתרץ אליבא דרבא דמתני' שלא בשיירה כדקאמר (רבה) [רבא], מדקתני לה סתמא ומתנייתא מילתא אחריתי קתני'. נראה כי היה לו להלבני לציין לחידושי המאירי (צז ע"ב, ד"ה מתלב ר' יוסף וכו', עמ' קסו), שכתב כן בפירושו: 'בשיירה אין פי' בשיירה שחנתה בבקעה שאנוסין שאין להם מים הוא שהתיר ר' יהודה שתהא החבית בטלה אצל המים שלא קנו שביתה הא שלא בשיירה לא, אלא אמר רב יוסף כי תנן נמי מתני' דשרי ר'

נועזת יותר, היא שדבריו של אביי הם שעמדו במוקד העיון של בעל הגמרא ואותם ביקש להנחיל ללומדים. בעלי הגמרא לא ביקשו לסתור את חידושו המפליג של רבה, אף על פי שניתן היה לעשות כן בקלות רבה, כמבואר להלן בהערה 13. הם דווקא ביקשו להותיר על כנם את דברי רבה וגם את המידע שהביא רב יוסף. אפשר אפוא, שהדברים שיוחסו לרבה ולרב יוסף, היוו רק אבני הבניין במבנה רטורי מחושב, שתכליתו להציג את הסברו של אביי.

[2] רבה

דברי רבה: 'בחבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה עסיקנו, דבטלה חבית אגב מים', מבוססים על שני עקרונות. לפי העיקרון הראשון, ר' יהודה התייחס לחבית המכילה מים שלא קנו שביתה, כגון מי נהרות זורמים ומעיינות שנבעו בשבת וממילא אין איסור להוציאם מחוץ לתחום.¹² ואילו העיקרון השני בדבריו של רבה הוא שהחבית בטלה לגבי המים המותרים בטלטול, וכעין מה ששינו במשנת שבת י, ה: 'המוציא אכלים פחות מכשיעור בכלי — פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו; את החי במיטה — פטור אף על (פי) המיטה, שהמיטה טפילה לו'. ואף על פי שהמשנה לא התירה את הדבר לחלוטין, אין בכך לפגום בהסברו של רבה, שתכליתו אינה אלא להראות שלהיתרו של ר' יהודה — שהתייחס לשעת הדחק — ישנו בסיס הלכתי.¹³

[3] מחיב רב יוסף ... כי תנן נמי מחניתין בשיירא תנן

בדבריו של רב יוסף, המגובים בברייתא, ניתן למצוא הסבר נוסף לשיטת ר' יהודה.¹⁴ לדעת רב

יהודה בשיירה תנן.

12 וכפי שאמרו בברייתא, לעיל מו ע"א ובמקבילות: 'נהרות המושכין ומעיינות הנובעין — הרי הן כרגלי כל אדם'. ראה רש"י (צז ע"ב, ד"ה מים שלא קנו); רבנו חננאל (צז ע"ב, ד"ה ואוקמה, עמ' ריב); ריטב"א (צז ע"ב, ד"ה אלא אמר רבא וכו', עמ' תתע) ועוד.

13 מפרשים ראשונים ואחרונים ביקשו לשער מה הייתה עמדתם של אלו שחלקו על ר' יהודה במשנתנו, עיין: רש"י (צז ע"ב, ד"ה דבטלה); רשב"א (צז ע"ב, ד"ה אלא אמר רבא, עמ' תרח); ריטב"א (צז ע"ב, ד"ה דבטלה חבית, עמ' תתע); גאון יעקב (צז ע"ב, ד"ה כדתנן, עמ' שפג). הראב"ד (תירוך זה מופיע בחידושי הרשב"א והריטב"א הנ"ל, שנשאו ונתנו בדבריו) הסביר שחכמים אלו סברו שהכלי מתבטל דווקא כאשר התכולה חשובה מהכלי (כמו במקרה של חי הנמצא על מיטה), אבל לא במקרה כשלנו, שהרי חבית חשובה ממים. מפרשים אחרים (ראה ריטב"א וגאון יעקב הנ"ל) הסבירו, שהחכמים שחלקו על ר' יהודה סברו שמשנת שבת התייחסה לדיני הוצאה, אבל בדיני תחומין — אין הכלי מתבטל, על כל פנים, מדרבנן.

14 כך משמע מפירוש רבנו חננאל (שם): 'אתינן לאוקמי... ואוקמי רבא... ואוקמא רב יוסף... ואתא

יוסף, ר' יהודה היקל במקרה דנן, דווקא מפני שהתייחס למקרה שאירע בשעת הדחק, ב'שיירא'. הברייתא הבלית שהביא רב יוסף כדי לסייע לשיטתו (ר' יהודה אומר: בשיירא נותן אדם חבית לחברו, וחברו לחברו) היא כעין פירוש למשנה. לפי פירוש זה, היתרו של ר' יהודה נאמר דווקא בשעת הסכנה או הדחק. לשון 'שיירא'¹⁵ שנקטה הברייתא, מכוון לציין שלושה אנשים ההולכים יחד,¹⁶ שלהם היקלו בכמה נושאים: בטיב המחיצות הנדרשות, בעירובי חצרות¹⁷ ועוד. מדובר אפוא במצב ביניים, כפי שרמז רש"י (צז ע"ב, ד"ה בשיירא): 'בשיירא שחנתה בבקעה, שאנוסין הן — שאין להם מים' ואין הכוונה לפיקוח נפש של ממש.¹⁸

[4] אביי

אביי קבע, מה שנראה כסניטזה המורכבת מדברי רבה ורב יוסף: 'בשיירא — אפילו חבית שקנתה שביתה ומים שקנו שביתה. שלא בשיירא — חבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה'. אביי ביקש לומר, בניגוד לדברי רב יוסף, שהמשנה והברייתא הנם שני מקורות שונים: הברייתא

רב אשי ואוקים; הרי שהבין שרב יוסף הוסיף הסבר נוסף בשרשרת ההסברים. וכן נראה שהבין הרשב"א (צז ע"ב, ד"ה רב אשי אמר, עמ' תריא): '... דלהאי תירוצא דרב אשי... ולתירוצא דרבה ... לתירוצא דרב יוסף ... דלהאי תירוצא דרב אשי'. וכך נראה מדברי ר' יעקב כהנא, גאון יעקב (צז ע"ב, ד"ה מתיב, עמ' שפג), שכתב: 'אלא א"ר יוסף כי תנן בשיירא תנן. ואפי' קנו שביתה, דבשיירא לא גזור במים בתחומין'.

15 נראה שהכתיב המקורי הוא 'שיארה' או 'שיארא'; ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 319.
16 תוספתא ב, ה (עמ' 93): '... ואין שיארה פחותה משלשה... ועיין בבלי טז ע"ב: '...שלשה נעשו שיירא...!'

17 עיין משנה י, י ותוספתא ריש פרק ב.

18 כפי שדייק הריטב"א: 'ולא שאנוסין ממש קאמר מרן ז"ל' (צז ע"ב, ד"ה רבי יהודה, עמ' תתעא) וכן נמצא בחידושי הרשב"א (צז ע"ב, ד"ה כי תנן נמי מתני' בשיירה תנן, עמ' תרט), דרך קושיא ותירוץ: 'ולפי פי' (=פירושו), לא ידעתי, למה נחלקו חכמים ואסרו, שהרי אנוסים הם! ותירץ: 'ושמא לא אנוסים ממש קאמר, דא"כ, אפי' מרשות היחיד לרשות הרבים! אלא שצריכים למים ובשיירא הקלו לר' יהודה, ולרבנן הרי הם כשאר כל אדם, אפי' בתחומין דרבנן'. ובחידושי הרשב"א (עמ' תרט, ד"ה כי תנן נמי וכו'), הביא שיטת הראב"ד ששירא = מחנה לוחמים, 'ור' יהודה סבר דהקלו ביה כמו שהקלו בערובי חצרות [ורבנן סברי דה"מ בעירובי חצרות], שאין להם עיקר מן התורה אבל [לא] בעירובי תחומין דיש להם עיקר מן התורה...! לגבי מחנה לוחמים, שנינו בסוף הפרק הראשון של מסכתנו: 'מביאים עצים מכל מקום, ופטורים מרחיצת ידיים ומידימ, ומלערב'. ואמנם הפטור מלערב מוגבל הן בבבלי (ז ע"ב) והן בירושלמי (א, ח [יט ע"ג]) לעירוב חצרות בלבד, אך הראב"ד הבין שלדעת ר' יהודה, אנשי מחנה פטורים גם מעירובי תחומין, שכן דעת ר' יהודה היא שאיסור תחומין הוא רק מדרבנן. ועיין בדברי מהדיר הרשב"א, הערה 97 ובדברי מהדיר הריטב"א, עמ' תתעא, הערה 169 ואכמ"ל.

התייחסה דווקא לשיירא והתירה אפילו 'חבית שקנתה שביתה ומים שקנו שביתה', ואילו המשנה דיברה 'שלא בשיירא', והתירה דווקא חבית שקנתה שביתה ומים שלא קנו שביתה.

(ג) רב אשי

רב אשי פירש שהיתרו של ר' יהודה התייחס לחבית ומים מן ההפקר. לדעת רב אשי, ר' יהודה סבר שחפצי הפקר, כגון חבית ומים אלו, אינם קונים שביתה וממילא ניתן להעבירם חוץ לתחום. את המושגים המדוברים נטל רב אשי מפרשנותו הבעייתית של רבא למחלוקת אחרת במסכתנו. במכילתין ד, ה, איתא: 'מי שישן בדרך ולא ידע עד שחשיכה יש לו אלפים אמה לכל רוח דברי ר' יוחנן בן נורי וחכמ' אומ' אין לו אלא ארבע אמות'. בבבלי מה ע"ב, העלה רבא את האפשרות המופשטת (שנתקבלה בסופה של הסוגיא), שר' יוחנן בן נורי סבר: 'חפצי הפקר — קונים שביתה'¹⁹ ולכן על אף שמדובר ב'מי שישן בדרך ולא ידע', הנחשב לדעת הבבלי כעין חפץ הפקר — קונה הוא בכל זאת שביתה. אולם, הפירוש הפשוט למשנה זו, הוא כפי שהסבירו בירושלמי ד, ה (כב ע"א): 'ר' זעירא בשם רב חסדיי טעמא דר' יוחנן בן נורי, מאחר שאילו היה ער היה קונה שביתה, ישן לא קנה שביתה?' ואף רבא (בבבלי מה ע"ב) הסביר כאן בתירוץ שני: 'הואיל וניעור קני — ישן נמי קני'²⁰.

מכל מקום, תירוץ זה של רב אשי, אינו עולה בקנה אחד עם לשון המשנה 'לא תהלך זו יותר מרגלי בעליה'. לשון זו מכוון לומר שאין היתר להוציא את החבית מחוץ לתחום ואילו רב אשי הוציא את הדברים מפשוטם ופירש: 'לא יהלכו אלו יותר מכלים שיש להם בעלים'²¹ כמו כן, רב אשי מייחס את 'אמרו לו' לר' יוחנן בן נורי, שכביכול חלק עם ר' יהודה במשנתנו; אך נדיר למצוא במשנה, מחלוקת בין תנאים מדורות שונים.

19 בבבלי ביצה לח ע"ב, יוחסה לר' יוחנן בן נורי שיטה זו בברייתא: 'התנן ר' יוחנן בן נורי אומ': חפצי הפקר קונים שביתה אע"פ שאין להם בעלים הרי הן כמי שיש להם בעלים". אבל כבר חש רש"י שברייתא בבליית זו אינה מקורית: 'ולא בהדיא תנן לה הכי, אלא מדבריו שמענוה בפרק מי שהוציאו (עירובין מה ע"ב)!'.

20 וכך פירש גם גולדברג (עמ' 111): 'ר' יוחנן בן נורי סובר שקניית שביתה בדרך אינה גרועה מקניית שביתה בעיר. כמו שאדם קונה שביתה בעיר להיות כאנשי העיר בלי שיתכוון לכך, ואפילו היה ישן בזמן כניסת השבת, כך גם בדרך...!'

21 השווה גולדברג, עמ' 273.

סוגיא י (צז ע"ב⁴² – צח ע"א³³)
היה קורא בספר על האסקופה

מתני' הקורא בספר וכו'

[1] במאי עסיקי?

אילימ' באיסקופ' רשות היחיד וקמה רשות הרבים ולא גזרי' דילמ' נפיל ואתי לאיתווי ומני ר' שמעון היא דאמ' כל דבר שמשו' שבו' אינו עומד בפני כתבי הקדש, אימ' סיפא ר' יהודה אומ' אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא מלוא החוט גוללו אצלו, ר' שמעון אומ' אפי' בארץ עצמו גוללו אצלו;

5

רישא וסיפ' ר' שמעון ומצעתא ר' יהודה?

[2] אמ' רב יהודה אין רישא וסיפא ר' שמעון מציעתא ר' יהודה.

[3] רבא אמ' באיסקופה נדרסת עסיקי' ומשום בזיון כתבי הקדש שרו רבנן.

איתיביה אביי 'תוך ארבע אמות גוללו אצלו חוץ לארבע אמות הופכו על הכתב' ואי ס"ד באיסקופ' נדרסת עסיקי', מה לי תוך ארבע אמות מה לי חוץ לארבע?

[4]

10

אלא אמ' אביי: הכא באיסקופה כרמלית, דרשות הרבים עומדת לפני עסיקי': תוך ארבע אמות, דאי נפיל ומייתי ליה, לא אתי לידי חיוב חטאת — לא גזרו רבנן חוץ לארבע אמות, דאי נפיל ומייתי ליה, אתי לידי חיוב חטאת — גזרו רבנן.

אי הכי, תוך ארבע ניגזור דילמא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד דרך כרמלית וכי תימ' כיון דמפסיק לה כרמלית לא מיחייב והאמ' רבא המעביר חפץ מתחילת ארבע לסוף ארבע והעבירו דרך עליו חייב.

[5]

15

אלא הכא באיסקופה ארוכה עסיקי' דאדהכי והכי מידכר. ואיבעי' אימ':

באיסקופה שאינה ארוכה עסיקי' דסתם כתבי הקדש עיוני מעיין בהו ומנח להו.

20

ודילמ' מעיין בהו ברשות הרבים ומעייל להו לרשות היחיד בהדיא? אלא הא מני בן עזאי היא דאמ' מהלך כעוד דמי.

[ב]

ודילמ' זריק להו מיזרק דא"ר יוחנן מודה בן עזאי בזורק? אמ' ר' אבא זאת אומרת אין מזרקין כתבי הקדש.

[ג]

מדור חילופי הנוסחאות

8 **אמ' רב יהודה** [...] בכ"מ חסרה כל התשובה מרב יהודה ונראה שהוא חסרון שמפני הדומות; ראה דק"ס (קצ ע"א, אות צ) || 9 **רבא**] כן הוא בכל כתבי היד וראה דק"ס (קצ ע"א, אות ק). אולם, לאור כללי הראשונים (לדוגמא, תשובות הר"ד, סימן צג: 'דנקטינן כל היכא דמקדים רבה לאביי הוא רבה דהוה רביה דאביי... ועיין: פרידמן, רבה ורבא, עמ' קנ), נראה יותר שהנוסח הנכון הוא 'רבה', כפי שמופיע בדפוסים (מדפוס ראשון ואילך) || 13 **לא גזרו**] בענף **או**: 'לא גזרו' (ולקמן בסוף המשפט: 'גזרו') ואילו בענף **מד**: 'שרו ליה' (ולקמן בסוף המשפט: 'לא שרו ליה') ושמה גירסת 'שרו' מקורית ואילו גירסת 'גזרו' בהשפעה מלקמן: 'ניגזור דילמא' || 15 **דרך כרמלית**] בענף **מד** ליתא. ושמה מדובר בלשון פירוש || 18 **אלא הכא**] כן הוא בענף **או** אבל בענף **מד**: 'במאי עסיקין?' אפשר ש'אלא הכא' – נוסח מתוקן ומשוכלל, שהחליף נוסח קמאי בלתי-מפותח: 'במאי עסיקין' || **ארוכה**] בענף **או** איסקופה שם-עצם נקבה ואילו בענף **מד** שם-עצם זכר || 24 **ר' אבא**] בדפוס וילנא: רב אחא בר אהבה, אבל בענף **מד**: רב אדא בר אהבה; וראה דק"ס (קצ ע"ב, אות ג). נוסחו של כ"ו (רב אדא בר אבא) ואף נוסח כ"א, מאשרים שמדובר ברב אדא בר אהבה/אבא, בן הדור הרביעי בבבל ולא ברב אדא בר אהבה בן הדור השני, המכונה רק 'בר אהבה' ולא 'בר אבא'; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 354 ||

מסורת התלמוד

17 **והאמר רבא**] בבלי שבת ח ע"ב; עירובין צט ע"א = לעיל, סוגיא טו || 22 **בן עזאי**] בבלי שבת ה ע"ב; כתובות לא ע"ב || 22 **מודה בן עזאי בזורק**] בבלי שבת ו ע"א; ירושלמי שבת א, א (ב ע"ג) || 24 **אין מזרקין**] מסכת סופרים ג, יב ||

פירוש סוגיא י

פירוש המשנה וההלכות המקבילות

חלקה הראשון של משנתנו מתייחס למקרה בו נמצא אדם על אסקופת הבית, קורא במגילה¹ מכתבי הקודש² והיא מתגלגלת מידו לרשות הרבים (או לרשות היחיד). לחלק זה של המשנה ישנן מקבילות תנאיות בתוספתא ובברייתא דאביי, המובאת בסוגייתנו.

תוספתא ח, יג (עמ' 135)	משנה	ברייתא דאביי
היה יושב וקורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו לפנים ולחוץ	היה קורא בספר על האסקופה נתגלגל הספר מידו	
גוללו מיכן ומיכן ומניחו אבית ³ אגף ⁴	גוללו אצלו	תוך ארבע אמות — גוללו אצלו חוץ לארבע — הופכו על הכתב

- 1 כבר העיר רש"י, כאן (צז ע"ב, ד"ה היה קורא בספר) ובמקומות אחרים (ראה לדוגמא: שבת ה ע"ב, מגילה ח ע"ב, גיטין ס ע"א), כי ספרי הקדמונים היו עשויים מגילות; למעשה, בחברה היהודית השתמשו במגילות לכתובת כתבי הקודש, עד בערך המאה השמינית; ראה סירט, הספר, עמ' 20; ייבין, המסורה, עמ' 3.
- 2 משנתנו מדברת בכתבי הקודש, כפי שמפורש בסוף המשנה 'אין דבר משום שבות — עומד בפני כתבי הקודש'. 'ואע"פ שאמרו אין קורין בכתבי הקדש [=משנת שבת טז, א], אבל שונין בהן ודורשין בהן. ואם צריך לו דבר לבדוק, נוטל ובודק' (תוספתא שם יג, א [עמ' 57]). וראה גם: הרן, האסופה המקראית, עמ' 128; זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 283, הערה 5; עמ' 285, הערה 10.
- 3 הצורה 'אבית' מופיעה הרבה בעדי-נוסח 'בבליים' של המשנה. עם זאת, מתברר כי היא צורה עתיקה, המופיעה גם במקורות ארץ ישראליים, במגילות מדבר יהודה ובאיגרות בר כוסבה; ראה ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 8, 217–219.
- 4 'כלומר, על בית הגפת הדלתות שבאסקופה, והאגף יעכבו מלהתגולל שוב' (ליברמן, ביאור הקצר, עמ' 135⁴¹, וראה בתוספתא כפשוטה, עמ' 460). בירושלמי י, ג (כו ע"א) על משנתנו איתא: 'מתניתא באסקופה מותרת אבל באסקופה אסורה'. בעל קרבן העדה פירש: 'מתני' באיסקופה מותרת. כלומר באסקופת רשות היחיד...'. אבל ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 359), פירש: 'נראה שהמלה "מתניתא" הוא סימן הפיסקא. ואחר כך צ"ל: באיסקופה מותר. אבל חוץ לאיסקופה אסור, וזו היא הגהה קלה מאוד, והלשון מותרת, אסורה, היא באשגרא, שכן מצאנו כמה פעמים בירושלמי איסקופה מותרת, איסקופה אסורה. והפירוש הוא שדווקא בתוך האיסקופה מותר להניח את הספר אבל מחוץ לאיסקופה אסור, שהרי הוא מוציא מכרמלית לרה"י'. לדעת ליברמן, הירושלמי מוסיף על המשנה, שלאחר שגלל את הספר לאסקופה הכרמלית, אין לו להכניס את הספר לביתו, כלומר לרשות היחיד, בדומה לפסק התוספתא: 'מניחו אבית אגף'.

אין ספק, כי מבחינה הלכתית, מעמדה של האסקופה שכאן הוא כשל כרמלית.⁵ לפי זה מובנת התייחסותה של התוספתא לשני מקרים שונים; האחד שבו מתגלגל הספר לרשות היחיד (= 'לפנים') ואילו השני, שבו מתגלגל הספר לרשות הרבים (= 'לחוץ'). בשני המקרים נראה שהתירו חכמים את גלילת המגילה, מפני שהיא עדיין אחוזה בידיו של האדם⁶ העומד בכרמלית או מפני שלא כל המגילה נמצאת ברשות האחרת⁷ ואף על פי שמעיקר הדין אין לטלטל משתי הרשויות לכרמלית⁸ — הקלו כאן יותר מפני שמדובר בכתבי הקודש⁹ ומשום בזיון וכפי שעולה מתוך ההקשר שבו מופיעה המשנה במסכת.¹⁰ במשנה נקטו את הדין בחדא מחתא: 'גוללו אצל' מבלי לחלק בין 'לפנים' ו'לחוץ'; ואילו הברייתא הבבליית¹¹ שצוטטה על ידי אביי, וניזונה ככל הנראה מן המשנה — עירבה שיקול נוסף — איסור העברה.

- 5 לאטימולוגות אפשריות של השם 'כרמלית', ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 3. וראה להלן לגבי עצם הקביעה שאסקופה = כרמלית.
- 6 הלשון 'גוללו אצל' מורה על כך שעדיין אוחז הספר בידו (השווה רש"י [צז ע"ב, ד"ה משום שבות]: 'כגון זו שלא נפל מידו, שהרי אוחז בראשו אחד...') ונראה שמשום ש'איגודו בידו' (לקמן קג ע"א) ממילא אין לא הנחה ולא עקירה של ממש; השווה: משנה תורה (יג, יד); ובאחרונים: מגן-אברהם לשולחן-ערוך, אורח-חיים, סימן שנב, סעיף קטן ב והגהות ר' עקיבא איגר על אתר.
- 7 ושמא כמו שמשנת שבת י, ב, קבעה: 'קופה שהיא מלאה פרות, ונתונה על האסקופה החיצונה, אף-על פי שרוב הפירות מבחוץ — פטור, עד שיוציא את כל הקופה', הכא נמי מכיוון שחלק מהספר אינו לגמרי ברשות השניה אין כאן איסור של ממש.
- 8 ראה תוספתא שבת א, ד (עמ' 1).
- 9 אבל בירושלמי י, ג (כו ע"ב), איתא: 'ר' יוסי או' בשם ר' יוחנן: לא סוף דבר ספר, אלא אפי' פסוקיא אמ', כלומר אפילו ב-*φασκία*, *fascia* = *bandage, strip* (ראה משנת שבת טו, ב; קרויס, מילים שאולות, ב', עמ' 472; קרויס, קדמוניות התלמוד, ב, עמ' 221; ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 360). לעצם העניין: ראה בראשונים על אתר שדנו בכך; ובעלי-התוספות (תוספות [צח ע"א, ד"ה אלא]; רבנו פרץ [צח ע"א, ד"ה אמר אביי באסקופה כרמלית וכו', עמ' חצר]; תוספות הרא"ש [צח ע"א, ד"ה אלא, עמ' פט]) הביאו ראיה לשיטתם — שיטת הירושלמי — שההיתר הוא בכל חפץ ולא דווקא בכתבי הקודש, מהסוגיא לקמן (קג ע"א): '... מי לא אוקימנא באיסקופה כרמלית, ורשות הרבים עוברת לפניה? כיון דאיגודו בידו — שבות נמי ליכא!' (והלשון [ד]כיון דאיגודו בידו' חדר בכ"מ לסוגייתנו).
- 10 ראה מרומי שדה (צז ע"ב, עמ' פא, ד"ה שם במשנה).
- 11 בדפוסים ואף בכ"מ, מופיע ברש"י (צח ע"א, ד"ה תוך ארבע אמות) המשפט הבא: 'ולא ידענא היכא הוא'. ברם משפט זה חסר בכ"א ובכ"פ של רש"י ונראה כי הוא נוסף בשלב מאוחר, כפי שמעיד הסגנון המגומגם של דיבור זה המצוי בדפוסים. ומכל מקום, לעצם העניין, ראה משנת שבת יא, ג: 'זרק לתוך ארבע אמות, ונתגלגל חוץ לארבע אמות — פטור; חוץ לארבע אמות, וניתגלגל (חוץ) [לתוך] ארבע אמות — חייב'. ותוספתא שם י, א (עמ' 41): 'הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע בתוך ארבע אמות פטור חוץ לארבע אמות חייב'.

סתם אסקופה = כרמלית

האסקופה¹² היא סף הבית, מפתנו וכלשון המדרש (מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דפסחא, ו [עמ' 18]): 'ואין סף אלא אסקופה'.¹³ במשנתנו, נראה כי המילה מציינת את סף הבית החיצוני, המכונה בלטינית *limen inferum*. בשעה שהדלת הייתה סגורה, שימש ה-*limen inferum* להסתרת תחתית הדלת מן החוץ, ואילו בשעה שהייתה הדלת פתוחה — היווה מעין מדרגה.¹⁴ על אסקופה זו היו מניחים פרות (משנת שבת י', ב), יושבים, ומביטים על הנעשה בחוץ (דרך ארץ זוטא ג, יא [עמ' 31]) ומסתמא אף קוראים בספר.¹⁵ מבחינה הלכתית, מעמדה של אסקופה זו הוא כשל כרמלית וכפי שנרמז בתוספתא כאן. מקורות תנאיים אחרים מחזקים סברה זו; בריש תוספתא שבת (א, ד [עמ' 1]) שנו:

אבל הים והבקעה והכרמלית והאסטונית והאסקופה אינן לא רשות היחיד ולא רשות הרבים. אין נושאים ונותנים לתוכן, ואם נשא ונתן פטור. אין מוציאים לא מתוכן לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכן, ואין מכניסין לא מתוכן לרשות היחיד ולא מרשות היחיד לתוכן, ואם הוציא והכניס פטור.

אל כל הפרטים המופיעים ברשימה זו והמכונים בבבלי (שבת ו ע"א) 'כרמלית', אסור להכניס ולהוציא, אבל פטור אם עשה כן והכל כדעת תנא קמא בתוספתא שבת א, ו (עמ' 2):

אדם עומד על האיסקופה נותן לבעל הבית ובעל הבית נותן לו, נותן לעני והעני נותן לו, נוטל מבעל הבית ונותן לעני, מן העני ונותן לבעל הבית שלשתן פטורין. אחרים אומ' אסקופא משמשת שתי רשויות, וכל זמן שפתח פתוח — כלפנים, פתח

12 בלשון חכמים, בהשפעת הארמית (שאיילה מן האכדית *askuppattu*), מכונה הסף — אסקופה. ראה קאופמן, השפעות אכדיות, עמ' 37; נוה, על פסיפס ואבן, עמ' 44–45; גלוסקא, השפעת הארמית, עמ' 170–171; בר-אשר, לשון חכמים, עמ' 677–678; סוקולוף, מילון א"י, עמ' 52; הנ"ל, מילון בבל, עמ' 122. המילה 'אסקופה' רבת-משמעות היא; על פי רוב משמשת לציון סף הבית, אך קיימות עדויות לכך שלעיתים היא באה גם במשמעות משקוף; ראה הירשפלד, בית המגורים הא"י, עמ' 157 והציונים שם.

13 על דרשה זו, ראה אליאס, דרשות חדשות, עמ' 33–34.

14 ראה ייבין, סקר יישובים, עמ' 164–165; שפרבר, דרך ארץ זוטא, עמ' 74; הנ"ל, תרבות חומרית, עמ' 47–48.

15 הירשפלד (בית המגורים הא"י, עמ' 157), הסיק ממשנתנו כי 'אבן הסף היתה גבוהה דיה על מנת לשבת עליה'; אמנם במשנתנו לא מפורש כי האדם יושב על האסקופה. וראה בבלי, מגילה כא ע"א: 'תנו רבנן: מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב. והיינו דתנן: משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה'.

נעול — כלחוך. היתה גבוהה עשרה טפחים הרי זו רשות לעצמה.

הרי לך שתנא קמא פוטר באסקופה אבל אינו מתיר לכתחילה, וכדין כרמלית.¹⁶ לאחרים לעומת זאת, 'אסקופה משמשת שתי רשויות' ומותר להכניס ממנה לבית כשהפתח פתוח. וכן לדברי תנא זה,¹⁷ 'היתה גבוהה עשרה טפחים הרי זו רשות לעצמה', שאילו לתנא קמא גם אינה גבוהה עשרה טפחים היא רשות לעצמה, וכדין 'כרמלית'.

מקור חשוב נוסף מופיע במשנת שבת י, ב הדנה בשני מקרים ש'אסקופה', משותפת להם:¹⁸ 'המוציא אוכלים ונתנם על האיסקופה, בין שחזר והוציאם, בין שהוציאם אחר — פטור, מפני שלא עשה מלאכתו [ב]בת אחת; קופה שהיא מלאה פרות ונתונה¹⁹ על האיסקופה החיצונה, אף על פי שרוב הפירות מבחוץ — פטור עד שיוציא את כל הקופה'. לדעת התנא, 'אסקופה כרמלית היא'²⁰ וכמסקנת הבבלי (שבת צא ע"ב); לפיכך, אם הוציא דרכה מהבית לרשות

16 לכאורה, לשונו של התנא קמא ברישא של ההלכה מנוסחת לכתחילה, כנראה בהשפעת לשון משנת שבת א, א. ברם ברור שכוונת התנא לנקוט את הדין בדיעבד וכמו שיוצא מן הלשון בסיפא: 'פטורין' (ולא 'מותרין'). לשון לכתחילה זה הביא את הבבלי (שבת ח ע"ב) לשער כי מדובר באסקופה שאין בה ארבע על ארבע אמות והיא 'מקום פטור': 'אלא אסקופה [כצ"ל ולא 'אסקופת'] כרמלית, נוטל ונותן לכתחילה [נותן ונוטל לכתחילה] ליתא בכ"א ובגוף כ"מ והוא תוספת לשון המפרט לנכון את כוונת הבבלי] סוף איסורא מיהא איתא! אף ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 5) קבע כפירוש הבבלי הזה, המעלה את כל האפשרויות (רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית) ולבסוף מסיק שהאסקופה הנ"ל הנה 'מקום פטור'. אמנם, ברור כי הבבלי לא באמת העלה על הדעת שאסקופה עשויה להיות כל אחת מארבע רשויות השבת, אלא מדובר בהצעות רטוריות, כפי שמעיד הלשון 'אילימא', במטרה למצוא בברייתא את פירוש הרשות הרביעית — 'מקום פטור' (לפי הפשט 'חצר של רבים' וכו') היא רשות רביעית' [ליברמן, פירוש הקצר, שם].

17 לגבי מקורותיה של פסקה זו שבברייתא, ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 5.

18 על אף ההבחנה בין 'איסקופה' שברישא ל'איסקופה החיצונה' שבסיפא, נראה שבשני המקרים הכוונה לאותה אסקופה = סף הבית (limen inferum). האסקופה מכונה בסיפא 'איסקופה החיצונה', משום שכאשר הדלת סגורה היא נמצאת מחוץ לבית, אבל פשיטא שהרישא אינה עוסקת באסקופה הפנימית, שעליה סובב ציר הדלת, שהיא רשות היחיד גמורה! גם הלשון: 'המוציא' אינו מתיישב לו הייתה הכוונה לאסקופה הפנימית. ושמה צירוף שני מקורות קדומים במשנתו של רבי הביא לשימוש בשני המונחים (השווה אל: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 234–240). ועיין להלן, הערה 20.

19 עיין בחילופי הנוסחאות המוצגים במהדורת גולדברג, עמ' 199. ומן הירושלמי י, ב (יב ע"ג) — מוכח כי בגירסת 'ונתונה' אין ממש — ויש לגרוס 'ונתן' או 'ונתנה'.

20 בפירוש המשנה לרמב"ם (י, ב, מהודרת ר"י שילת, עמ' קי–קי"א) איתא: "ו'אסקופה החיצונה" היא האיציטבה אשר תהיה לפני סף שערי החצרות, ונקראה חיצונה לפי שהיא סמוכה לרשות הרבים. וזאת האסקופה שמדובר בה בהלכה זו אמנם היא כרמלית...! מכאן ניתן היה להבין שבמשפט השני התייחס הרמב"ם לאסקופה שנזכרה ברישא ולא ל'אסקופה החיצונה'. ברם

הרבים — פטור, אבל אסור. גם אם נתן קופה על אסקופה (חיצונה), אפילו אם רוב הפרות שבקופה מבחוץ — פטור, עד שיוציא את כל הקופה לרשות הרבים ולא רק לכרמלית.²¹ נמצא לפי דברינו שאסקופה היא כרמלית והרישא לדברי הכל.²² אבל בסיפא, כשמדובר ב'ראש הגג' שהוא רשות היחיד — אסור מעיקר הדין להכניס, אפילו דרך גלילה משום שבות — רק אין חיוב חטאת אלא דרך הכנסה. במקרה זה, כשהוא נמצא בראש הגג — נחלקו התנאים — ובא ר' שמעון והתיר בכתבי הקודש 'שאין דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש'.

[1] במאי עסיקי? ... אילימ' ... רשות היחיד וקמה רשות הרבים ... רישא וסיפ' ר' שמעון ...

על אף שמבחינה הלכתית אסקופה היא כרמלית וממילא יוצא שהרישא היא לדברי הכל, עולה בסוגייתנו האפשרות כי אסקופה היא רשות היחיד והרישא היא דווקא אליבא דר' שמעון. אפשרות זו מועלית, במסגרת שאלה מלאכותית הבאה במגמה לפתוח את הדיון. שאלה זו מנוסחת בצורה המצויה, דרך כלל, בלשון סתמא דגמרא:²³ 'רישא וסיפא רבי פלוני, מציעתא/סיפא רבי אלמוני?!' על הבעייתיות שבקושיה זו, אף מצד אי הדיוק בשימוש המינוח התלמודי הרגיל, העיר כבר הריטב"א (צח ע"א, ד"ה הא דאמרינן וכו', עמ' תתעג):

הא דאמרינן רישא וסיפא רבי שמעון מציעתא רבי יהודה, לא דייקנן בלישנא, דליכא

בטיוטת פירוש הרמב"ם למסכת שבת מן הגניזה (מהדורת שילת, עמ' רכח = מהדורת הופקינס עמ' 63), איתא: 'אסקופה חיצונה היא הבסיס אשר לפני שערי החצרות [במקור: אבואב אלדיאר = ابواب الديار] ואין היא רשות היחיד ולא רשות הרבים, לפי שלא שלמו בה תנאי אף אחת מהן, אלא היא (רשות) כרמלית'. הרי שלדעת הרמב"ם, שתי האסקופות הנזכרות במשנה הן ככרמלית. אמנם, בתוספות יום טוב על אתר פירש: 'אסקופה החיצונה: פי' הר"ב שלפני הפתח לצד ר"ה. ופחותה משלשה דהוי רשות הרבים גמורה' והכוונה שעקר מהבית והניח באסקופה החיצונה = רשות הרבים ומפרשת המשנה שאינו חייב, אלא אם כן הוציא את כל הקופה. ואילו הרש"ש (צח ע"א, ד"ה משנה, עמ' 42), כתב: 'ול"נ דגם היא כרמלית כאיסקופה דרישא דנראה שהיא כמו מדרגה לפני הפתח לעלות דרך עליה מר"ה להבית. והאיסקופה דרישא היא לפני ממונה תחת המשקוף (עי' בפי' הרמב"ם) גבוה מהחיצונה ודרך מדרגה להיות גבוה ג"ט כמעלות שבמקדש (מדות פ"ב) שהיה רומן חצי אמה. ולזה אמר אע"פ שרוה"פ מבחוץ ר"ל חוץ להאיסקופה דהיינו ברה"ר'.

21 ראה אלבק, פירוש, עמ' 42.

22 ראה גולדברג, עמ' 275; ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 460; ולא דווקא לר' שמעון, כפי שכתב אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 150 ועמ' 301) בעקבות הבל. וברור שאפשטיין לא העמיד כן, אלא מתוך תנופה שרצה להעמיד כמה הלכות כאן כרבי שמעון שזו מגמתו (עיין עמ' 150, שם).

23 ראה הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 289.

למימר האי לישנא אלא היכא דקתני תנא בבי דמתני' סתם, חד בבא כתנא חד ואידך כתנא אחרינא, והכא הכי בעי דהא מדסיפא ר"ש מכלל דרישא לאו ר"ש. ומהדרינן דאה"נ, דרישא נמי ר"ש, וה"ק תנא: דבר זה שאמרת לך ברישא מחלוקת רבי יהודה ור"ש היא. והא דנקטינן לומר מציעתא רבי יהודה, לאו דוקא רבי יהודה, דאה"נ איכא תנא קמא דרבי יהודה דקתני משהגיע לעשרה תחתונים הופכו על הכתב, אלא דחדא מינייהו נקט, ומשום דלא אתפרש מאן נינהו תנא קמא דקתני ביה קורא בראש הגג כו'.

גם הסגנון המושם בפי רב יהודה 'אין, רישא וסיפא...' רגיל בסתם התלמוד ולפעמים בא ב'אמר לך רב פלוני' ולא נמנע בעל הסוגיא לשים את הדברים בפייהם של אמוראים נקובי שם!²⁴ ונראה, שמטרת הדיון המקדמי, השאלה ושתי התשובות המיוחסות לאמוראים (חלקים [1] עד [3]) היא לבנות משא ומתן בראש הסוגיא קודם לדבריו של אביי²⁵ ולשעבד את דברי האמוראים שהסבירו את הסוגיא קודם לכן לצורך רטורי זה.

[2] אמ' רב יהודה: אין, רישא וסיפא ר' שמעון, מציעתא ר' יהודה

רב יהודה הביע את הסברה, שההיתר ברישא נשנה דווקא לשיטתו של ר' שמעון, שקבע 'שאין דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש', אבל לא העלה על דעתו שאסקופה היא כרשות היחיד; בעלי הגמרא ניסחו את דבריו כתשובה לבעיה המלאכותית 'רישא וסיפא ר' שמעון מציעתא ר' יהודה?' באותו מטבע: 'אין, רישא וסיפא ר' שמעון, מציעתא ר' יהודה' והכל בכדי להקדים תשובות מלאכותיות קודם להסברו המשכנע של אביי הבא בעקבות הברייתא.

[3] רבא אמ': באיסקופה נדרסת עסיקי' ומשום בזיון כתבי הקדש שרו רבון

רש"י (צח ע"א, ד"ה הנדרסת), פירש את הדברים המיוחסים לרבה, באופן הבא:²⁶ 'הנדרסת: דלא דמיא לקורא בראש הגג, דהתם ליכא בזיון כולי האי. משום הכי, היכא דנח — גזר ר' יהודה, אבל בהא — מודה, דכיון דאגדו בידו, ושבות בעלמא הוא — לא גזרינן'. כלומר, רישא ומציעתא כר'

24 ראה פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 20–21; פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 269, הערה 23; פרידמן, רבי עקיבא, עמ' 57, הערה 11 והמקורות שצוינו שם.

25 ראה פרידמן, על דרך חקר הסוגיא, עמ' 299.

26 בדפוס וניציה ווילנא, קודם לפירוש המקורי, נוספה פיסקה שלמה לדברי רש"י, שאינה באף אחד מכתבי היד ואף לא בד"ר(!): 'לעולם איסקופה רשות היחיד היא אבל נדרסת, דרגל הרבים עוברת דרך לה ובמקום דדריסת רגלי בני אדם עומדין, איכא בזיון כתבי הקדש, ולהכי שריוה לגוללו אצלו'. מטרתה של פסקה זו לפרש את דבריו של רש"י ולהדגיש שמדובר באיסקופה שהיא רשות היחיד.

יהודה, אלא שהמציעתא מדברת באיסקופה שמעמדה כשל רשות היחיד ויש להקל בה יותר מברישא (גג = רשות היחיד), מפני שבאיסקופה הנדרסת, ייגרם ביזיון רב יותר לכתבי הקודש. אבל אפשר שרבה לא אמר יותר מהמצוי בגרעין ההסבר: 'משום ביזיון כתבי הקודש' ובעלי הגמרא הם שהתאימו את דבריו לשאלה המלאכותית שבה פתחו את הסוגיא.

[4] איתביה אביי ... אלא אמר אביי הכא באסקופה כרמלית עסיקין ...

בחלק זה של הסוגיא מובאים דבריו של אביי בסגנון של קושיא ופירוקה. בדברים אלו טמון הפירוש הפשוט לסוגייתנו, שאסקופה היא כרמלית. בקטע זה נראה ששקוע החומר המקורי של הסוגיא — ברייתא ופירושה, המתייחסת לבעיה הלכתית נוספת, שלא נידונה במשנה והיא איסור העברה ברשות הרבים ארבע אמות. בעיה זו עלולה להתעורר, כאשר הספר (= המגילה) ארוך ומשתרך ארבע אמות לתוך רשות הרבים; במקרה זה, אם יגלול את הספר — נמצא כאילו העביר חפץ ארבע אמות ברשות הרבים. על כן מחדשת הברייתא: 'חוץ לארבע אמות הופכו על הכתב', ומפרש אביי: 'תוך ארבע אמות דאי נפיל ומייתי ליה, לא אתי לידי חיוב חטאת — לא גזרו רבנן, חוץ לארבע אמות, דאי נפיל ומייתי ליה, אתי לידי חיוב חטאת — גזרו רבנן...!'

דא עקא, בדברי אביי טרם נתברר מדוע סוף-כל-סוף התירו החזרת ספר שנתגלגל מאסקופה לרשות היחיד או הרבים — הרי קיימא לן כדעת תנא קמא בתוספתא שבת א, ו (עמ' 2), שהמוציא או מכניס מאסקופה לרשות היחיד או הרבים — פטור אך אינו מותר לכתחילה. אמנם, להלן בסוגיא לד, מוסבר מדוע התירו במקרה דנן אף לכתחילה: 'כיון דאיגודו בידו — שבות נמי ליכא' ורש"י שילב את הדברים בפירושו לסוגייתנו.

[5] סוגיית סתם החלמוד

מכאן נותן בעל הגמרא דרור לדמיונו בקושיות שונות בכדי לשבץ לתוך הדיון מימרות אמוראים שנאמרו במקומות אחרים, ועד שמגשר ומגיע למימרת רב אדא בר אהבה בסוף הסוגיא, המהווה חלק מקורי מן הסוגיא הקדומה שעל משנתנו. את דבריו פתח בעל הסוגיא בקושיא מלאכותית: 'אי הכי, תוך ארבע ניגזור דילמא מעייל מרשות רבים לרשות היחיד דרך כרמלית'. בזאת אפוא אנו עוברים לקושיא יוצאת דופן מבחינת הלכות התנאים, שהרי עד כאן העלו את הסברה 'דילמא נפיל ואתי לאיתויי' ואילו כאן מדובר על 'דילמא מעייל', שהוא חשש רחוק בהרבה. בוודאי לא נועד כל זה אלא לשמש מעין הקדמה והצעה של קישור למימרת רבא: 'המעביר חפץ מתחלת ארבע לסוף ארבע והעבירו דרך עליו — חייב'.

ומשהציע הסתם את מימרת רבא, יכול הוא לחזור בו מהקושיא של 'דילמא מעייל

מרשות הרבים לרשות היחיד, ולסלק אותה על ידי הארכת האסקופה: 'אלא הכא באיסקופה ארוכה עסיקי' דאדהכי והכי מידכר'. וכעת, כדי להציע את בן עזאי, עבר הוא לנושא אחר: 'ו[ו]דילמ' מעיין בהו ברשות הרבים'. גם כאן, ואף ביותר, הקושיות דחוקות והתשובות נראות מלאכותיות עוד יותר, בוודאי האופי המלאכותי של המשא ומתן הוא הגורם לתופעה זו. מתחילתן, לא התייחסו אותן 'תשובות' לשאלות הללו, אלא הן מימרות שנוסחו כל אחת במקומה. הניסיון להשתמש במימרות אלה כתשובות לשאלות חדשות הוא מקור המלאכותיות, והסיבה לדוחק הפרשנות. ודומה שבעל הגמרא בנה את הסוגיא מסופה לתחילתה; עניין הזריקה המובא משמו של רב אדא בר אהבה היה הגורם לקשר את הדברים ל'ד[א]ר' יוחנן מודה בן עזאי בזרק' שבבבלי שבת ו ע"א, ומשם אחורה לכל עניני בן עזאי הדומים מאד לדיני אסקופה שלפנינו. ולשם קישור הועלו קושיות מרחיקות לכת וסברות ציוריות על אסקופות ארוכות, עיון בספר וזכירה, לשם בניית סוגיא עיונית ומהודרת.

[5][א] רבא

אחר שניתן הסברו של אביי, שהמשנה חששה שיבואו לידי איסור העברה, הקשה בעל הגמרא מדוע לא חששו, שמא בהכנסת המגילה מרשות הרבים לרשות היחיד דרך הכרמלית,²⁷ יבואו לעבור על איסור הוצאה. דבריו של רבא ('המעביר ... דרך עליו — חייב'), באו במטרה לחזק את השאלה, על ידי שלילת האפשרות שאין איסור להכניס מרשות הרבים לרשות היחיד דרך כרמלית. דא עקא, דבריו של רבא: 'המעביר חפץ מתחלת ארבע לסוף ארבע, והעבירו דרך עליו — חייב', אינם בהירים, בשל עמימות המונח 'דרך עליו'.²⁸ מהסוגיא בבבלי שבת ח ע"ב, המשווה את הדין המופיע בברייתא (המקבילה לתוספתא שבת א, ו עמ' 2) למימרתו של רבא, משתמע שחידושו העיקרי של רבא הוא שאיסור העברה ברשות הרבים חל אף כאשר המעבר איננו רציף

27 אולם, ראה חידושי הריטב"א (צח ע"א, ד"ה וכי תימא וכו', עמ' תתעד) ולפיו החשש אינו שיצא מהאסקופה לרשות הרבים ויעביר את הספר לרשות היחיד, אלא שממקום מושבו באסקופה ישלח ידיו ויעביר את החפץ מרשות הרבים לרשות היחיד; ועיין: רש"ז ברוידא (עמ' קסט, הערה 86).

28 יש מן הראשונים שפירשו 'דרך עליו' = 'מעליו' (רש"י, שבת ט ע"א, ד"ה דרך עליו); רבנו חננאל, שבת ט ע"א, עמ' י; אמנם ראה תוספות, שבת ט ע"א, ד"ה לימא; רמב"ם, משנה תורה [יב, יד] ויש שפירשו (תוספות, שם; ראב"ד בהשגות לרמב"ם הנ"ל) ש'דרך עליו' = 'לפניו', כנגד גופו. לשיטת רש"י ודעמו החידוש הוא שעל אף שהעביר את החפץ לא דרך רשות הרבים, אלא דרך מקום פטור — חייב ואילו לשיטת התוספות: 'הווא אמינא כיון דהגיע כנגדו, הוי כמונח, ונמצא שלא העביר ארבע אמות יחד'.

ברשות הרבים — אפילו אם החפץ עובר בין שעת העיקרה לשעת ההנחה לרשות אחרת — עדיין חייב. הגמרא הסיקה שם, שכדי לפטור את המוציא או את המעביר, לא די באי-רצף מבחינת הרשויות, אלא גם באי-רצף זמני, כלומר שתהא מנוחה²⁹ בשעת ההעברה או ההוצאה.³⁰

בעל הגמרא דחה את החשש הנ"ל בשתי דרכים: (א) משנתנו עוסקת באיסקופה ארוכה דווקא, ואריכותה גורמת לשהות גדולה יותר קודם להכנסה האפשרית של המגילה לרשות היחיד. שהות זו מסייעת להיזכר בשבת ובקדושתה וממילא נזכר האדם כי אין להכניס את המגילה מרשות הרבים לרשות היחיד ללא מנוחה על האסקופה (רש"י) או ללא גלילה (רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל); (ב) המשנה מתייחסת אפילו לאיסקופה קצרה, אלא שמן הסתם יעיין האדם במגילה ו'על ידי גלילה הוא העיון, לפיכך לא חיישינן דילמא מעייל להו בידיים' (רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל).³¹ להלן, בקטע [5](ב), נדחה התירוץ השני ועל ידי כך נתאפשרה הבאתו של קטע [5](ג), המהווה לפי דברינו לעיל את עיקר הסוגיא. נראה אפוא שה'איבעי' אימ" מצייג את האפשרות העיקרית והמקורית³² ואילו התירוץ הראשון, נוסף ממניעים רטוריים.³³

- 29 ראה לשונו של בעל שלטי הגבורים בשם ריא"ז (ב ע"א מדפי הרי"ף, אות ד): 'שאם לא הפסיק בינתיים, הרי זה חייב; ולא אמרו פטור, אלא כשהפסיק ועמד החפץ על האסקופה מעט'.
- 30 נראה כי שיטתם של רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל ושל הרמב"ם בהסבר דברי הגמרא שם: 'התם לא נח — הכא נח' הפוכה מהמקובל; ראה יד פשוטה (זמנים א, עמ' תו).
- 31 שיטת רש"י (צח ע"א, ד"ה סתם כתבי הקודש וכו'): 'כי מטי לאיסקופה, והרי עמד בכרמלית' = אפילו אם יעביר מרשות הרבים לרשות היחיד, הרי מסתמא ישהה קמעא באסקופה, כלומר בכרמלית.
- 32 הניסוח בתירוץ השני: 'ו מ נ ח להו' מרמז להשפעה מהסוגיא בשבת הנ"ל, בה סוכם: 'התם — לא נח, הכא — נח'; סביר אפוא כי הוא התירוץ המקורי.
- 33 והרמב"ם, כדרכו (עיין מה שכתבנו לעיל, עמ' 57, הערה 29), התעלם מהשקלא וטריא בסוגיא, שהרי פסק (שם, טו, כא): 'הקורא בספר בכרמלית ונתגלגל מקצת הספר לרשות הרבים ומקצתו בידו — אם נתגלגל חוץ לארבע אמות, הופכו על הכתב ומניחו, גזרה שמא ישמט כולו מידו ויעבירנו ארבע אמות. נתגלגל לתוך ארבע אמות — גוללו אצלו. וכן אם נתגלגל לרשות היחיד, גוללו אצלו'; והעיר עליו המאירי בחידושיו (עמ' קע-קעא): 'והר"ם ז"ל פסק ... כפשוטה של בריתא, נר' שלא חשש הרב לשיקלא וטיריא דגמ' כלל ושמא הביאו לזה מה שאמרו למטה בפ' זה לאו מי אוקימנא באיסקופה כרמלית וכו' דכיון דאגדו בידו אפי' שבות נמי ליכא ומדקאמר סתמא מכלל דאפי' לדידין דסבי' לן מהלך לאו כעומד דמי קאמר — מכלל דלא חיישינן להך שיקלא וטיריא כלל...'. ועיין בבית הבחירה (עמ' שצה), שם אף נקט לשון חריף יותר: 'שמא לא חשו לשקלא וטריא שבגמרא, שלא נאמרה אלא דרך דחייה ומשא ומתן'. והשווה בעל המאור (ד"ה הא דתנן, לב ע"א מדפי הרי"ף). וראה גם תירוצו של רי"מ הכהן, בביאור הלכה (אורח-חיים, סימן שנב, ד"ה דרבים דרסי), המיישב את פסק הרמב"ם על פי גירסת רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל (= צח ע"ב, ד"ה איבעית אימא, עמ' ריג).

[5] (ב) בן עזאי

בקטע זה מעלה בעל הגמרא את החשש שהקורא יעיין בספר ברשות הרבים ויביא את המגילה לרשות היחיד בעודו מהלך. על כך השיבה הגמרא כי תנא משנתנו סבר כבן עזאי, שהחשיב את המהלך כעומד; לכן, אפילו אם יכניס הקורא את הספר מרשות הרבים לרשות היחיד דרך האסקופה הכרמלית — גם אם לא יפוש באסקופה — ייחשב הדבר כאילו עמד בכרמלית. תפיסה זו, שבן עזאי סבר 'מהלך כעומד דמי', מצויה בשני התלמודים; בבבלי שבת ה ע"א (ובכתובות לא ע"ב) ואף בירושלמי שבת א, א (ב ע"ג), מייחסים אמוראים בבליים לבן עזאי את השיטה 'עביד המהלך כמניח'.³⁴

[5] (ג) רב אדא בר אהבה

על אף שהתלמודים מייחסים לבן עזאי את התפיסה ש'מהלך כעומד דמי', מסכימים הם כי 'מודה בן עזאי בזורק'. בעל הגמרא השתמש בהעמדה זו, כדי להביא את דבריו של רב אדא בר אהבה, אמורא בן הדור הרביעי, המהווים כמבואר לעיל, חלק מקורי וראשוני של הסוגיא. השימוש במונח: 'זאת אומרת',³⁵ מעיד על הסקה הלכתית ישירה מהמשנה; ובודאי קשה להניח שדברי אמורא בסגנון זה יהיו נסבים על משא ומתן של סתם התלמוד!³⁶ מהעיקרון של מניעת ביזיון כתבי הקודש העולה ממשנתנו, הסיק רב אדא בר אהבה, כי 'אין מזרקין כתבי הקודש'.³⁷

34 נראה כי משמעות המינוחים זהה; ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 131, הערה 141.

35 עיין מה שכתבנו לעיל, עמ' 57, הערה 30.

36 ראה פרידמן, על דרך, עמ' 304, הערה 73: '... על עירובין צח ע"ב (ושמא אף שם מוסבת "זאת אומרת" על המשנה)'. הלבני (מיומא עד חגיגה, עמ' 3, הערה 5), שדן בבעיית הסתמות הקדומות, ביקש לטעון שדברי בן עזאי לא התייחסו לדברי הסתמא. הוא העלה את האפשרות שדברי בן עזאי נסבו ישירות על הקושיא על דבריו של אביי ורק בשלב מאוחר נוספו דיבורים נוספים למהלך הסוגיא. כאמור, אף אנו מציעים שדברי בן עזאי לא נסבו על דברי הסתמא, אלא שאנו סוברים שדברי בן עזאי נסבו ישירות על המשנה.

37 וראה ליימן (הקנוניזציה, עמ' 140, הערה 29), בעניין איסור הזריקה והרחבתו בתקופה מאוחרת יותר.

**סוגיא יא (צח ע"א³³⁻³⁷)
הופכו על הכתב**

מתני' היה קורא בראש הגג וכו'

ומי שרי?

והתניא: כותבי ספרים תפלין ומזוזות: לא התירו להן
להפוך יריעה על פניה, אלא פורס עליה את הבגד

התם — איפשר

5

הכא — לא איפשר

ואי לא מהפיך ליה איכא בזיון טפי.

מסורת התלמוד

4 **להפוך יריעה**] ירושלמי עירובין י, ג (כו ע"ב); שם מגילה א, יא (עא ע"ד); מסכת סופרים ג, יד-טו ||

פירוש סוגיא יא

במקרה שנאסרה גלילת הספר שנפל, התירה משנתנו להפוכו על הכתב. בפשטות, מטרת ההפיכה היא כדי למנוע ביזיון כתבי הקודש וכפי שמבואר בירושלמי י, ג (כו ע"ב): 'למה? שלא יתבזה הכתב. (ותינח) [ואתייא]¹ כדמר ר' אחא ר' שמואל בר נחמן: "ספר שאין עליו מפה, הופכו על הכתב, שלא יתבזה הכתב."² מן הירושלמי הנ"ל, משמע שבדרך כלל, עדיף לכסות את הספר ורק במקרה שאין במה לכסות — יש להופכו על הכתב.

הברייתא המובאת בסוגייתנו גורסת אף היא, שיש עדיפות לכיסוי הספר על פני הפיכתו: 'כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התירו להן להפך יריעה על פניה, אלא פורס עליה את הבגד'. ברם מניסוחה של הברייתא הנ"ל, עולה לכאורה, כי בשום אופן³ אין היתר להפוך את הספר. באפוא בעל הגמרא ופירש: 'התם איפשר, הכא לא איפשר.⁴ ואי לא מהפיך ליה, איכא ביזיון טפיל'.⁵

1 בכ"ל נמחק 'ותינח' ותלוי: 'ואתייא'. ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 360) העיר כי המילה 'ותינח' אינה אף פעם בירושלמי וצ"ל: 'ותייה' ונשתבש: 'ותינח'. על חילופי 'תייה'/'אתייא' ו-'תינח'/'ניחא' בירושלמי, ראה ליברמן, על הירושלמי, עמ' 69; מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 73, 89.

2 וראה גם במקבילה: מגילה א, יא (עא ע"ד).

3 רבנו חננאל (צח ע"ב, ד"ה היה קורא בראש, עמ' ריג וראה הערה 85), כתב: 'ואע"ג דלא התירו חכמים לכותבי ספרים להפוך יריעה על פניו, אלא אם פורס עליה בגד...'; תוספת המילה 'אם', מכהה חדות ניסוחה של הברייתא.

4 רש"י (צח ע"א, ד"ה לא אפשר) פירש 'שאיין לו בגד לפרוש' (כגירסתנו בכ"פ ובכ"א, אבל בדברי רש"י המצוטטים בריטב"א, ברשב"א ובמאירי איתא: 'שאיין לנו בגד גדול כ"כ' [=ריטב"א] וראה דק"ס [קצא ע"א, אות ה]). אבל יתר הראשונים (תוספות [צח ע"א, ד"ה הכא לא אפשר]; ריטב"א [צח ע"א, ד"ה התם אפשר הכא לא אפשר, עמ' תתעה]; רשב"א [צח ע"א, ד"ה התם איפשר הכא לא איפשר, עמ' תריד] ועוד) הבינו, שהבעיה היא הלקחת, וכפי שאסור לגלול את הספר כך אין לפרוס מפה.

5 ושם לפנינו ברייתא בבליית שנוסחה *ad hoc* בסוגייתנו, במטרה לשמש מקור לרעיון שאין שום היתר להפוך את הספר וכאנטיתזה רטורית למסקנת הסוגיא.

סוגיא יב (צח ע"א³⁷ – ע"ב¹³)
היה קורא בראש הגג

הופכו על הכתב

- [1] הא לא נח!
- [2] אמ' רבא בכותל משופע.
- [3] א"ל אביי: במאי אוקימתא למתניתין, בכותל משופע? אי הכי אימ' סיפ':
ר' יהודה אומ' אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא מלא החוט גוללו אצלו
אמאי? הא נח ליה!
- [4] חסורי מיחסרא והכי קתני:
בד"א? בכותל משופע, אבל בכותל שאינו משופע:
למעלה משלשה גוללו אצלו, למט' משלשה הופכו על הכתב
ר' יהודה אומ' אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא כמלא החוט גוללו אצלו
דבעינן הנחה על גבי משהו.
- [5] אלא הא דאמ' רבא: תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו,
לימ' כתנאי אמרה לשמעתי?!
- [6] אלא כולה ר' יהודה היא
וחסורי מיחסרא והכי קתני:
בד"א בכותל משופע, אבל בכותל שאינו משופע:
אפי' למטה משלשה גוללו אצלו, דברי ר' יהודה
שר' יהודה אומ' אפי' אין מסולק מן הארץ אלא מלא החוט גוללו אצלו
מ"ט? בעינן הנחה על גבי משהו.

מדור חילופי הנוסחאות

3–4 אמר רבא ... א"ל אביי] בד"ר (ולפי עדותו של בעל דק"ס [קצא ע"א, אות ו], אף ביתר הדפוסים הראשונים), המו"מ בסוגיא הוא מסתמא דגמרא: 'והא לא נח? בכותל משופע. במאי אוקימתא למתניתין, בכותל משופע — אימא סיפא רבי יהודה אומ' ...! אבל בכתבי היד, התשובה 'בכותל משופע' מיוחסת לרבה (כ"ו) או לרבא (כ"א וכל"מ) והקושיא מסיפא דמתניתין מיוחסת לאביי; גם בסוגיא בבבלי שבת ה ע"א–ב, המצטטת את סוגייתנו, התשובה 'בכותל משופע' מיוחסת לרבא (ובכ"א: 'רבה'). אמנם בעל גאון יעקב (צח ע"ב, ד"ה א"ל, עמ' שפה), כתב: 'איתחזיא דלא למיתני א"ל אביי, אלא סתמא דתלמודא אקשי במאי אוקימתא, דאי אביי הוא דא"ל במאי אוקימתא, ואהדרא לי' רבא חסורי מחסרא כו', כי אמר בתר הכי ואלא הא דאמר רבא, האי ודאי סתמא דתלמודא פריך, דאי אביי הוה אמר ואת הוא דאמרת, ומשני אלא כולה ר"י היא כו', קשיא רבא דאהדר לי' לאביי חסורי מחסרא ולמטה מג' הופכו על הכתב, דלא כשמעתי"; אלא שכבר הראה הלבני (עמ' רנג–רנד), כי בעל גאון יעקב לא שיער כן, אלא בשל גירסתו שרבא (ולא רבה) הוא שאמר 'בכותל משופע' (וראה מה שכתב שם, עמ' רנב–רנה) ||

מסורת התלמוד

1 הא לא נח] בבלי שבת ה ע"ב, ו ע"ב, צט ע"ב, ק ע"א; פסחים פה ע"א || 12 דאמר רבא, תוך שלשה לרבנן] בבלי שבת פ ע"א, ק ע"א || 13 לימא כתנאי אמרה לשמעתי] בבלי עירובין לא ע"א, פז ע"א; קידושין מז; ערכין כג ע"א ||

פירוש סוגיא יב

מבוא

סוגייתנו עוסקת בחלקה השני של משנתנו, בה דנים התנאים במי שהיה קורא בספר על ראש הגג (כלומר ברשות היחיד) ונתגלגל הספר מידו לרשות הרבים. שלושה תנאים, מתלמידי ר' עקיבא, חולקים בענייננו; תנא קמא סתמי (ר' מאיר?),¹ ר' יהודה ור' שמעון. ר"א גולדברג הציע שאת המחלוקת המשולשת במשנתנו יש להסביר בעזרת דבריו של ר' עקיבא, המחייב במשנת שבת (יא), מי שזורק חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע.² לפי רעיון זה, מציגים במשנתנו, תלמידיו של ר' עקיבא, תפיסות שונות הנגזרות משיטת רבם: התנא קמא פירש את שיטת ר' עקיבא בצורה רחבה וללא הגבלה וממילא מרגע שנכנסה המגילה לאוויר רשות הרבים — אין לגלולה חזרה; ר' יהודה, כדרכו, הגביל דברי רבו למצב מסוים,³ ואילו ר' שמעון — סבר

1 ראה גולדברג, עמ' 276.

2 ניסיונות להמשיג את פסיקתו הקזואיסטית של ר' עקיבא במסכת שבת, נמצאים בשני התלמודים; בבבלי שבת ד ע"א ובמקבילות (כנראה על פי לשון מרימר לרבינא בבבלי שבת ק ע"ב). בשבת ד ע"א, מופיע הכלל המיוחס על ידי סתמא דגמרא לר' עקיבא: 'קלוטה כמי שהונחה דמיא' ואילו בירושלמי (שבת א, א [ב ע"ג–ע"ד]), מופיע הכלל: 'עבד אויר מחיצות כממשה/ן'. יש שביקשו לחדד את ההבדל המשתמע מניסוחים שונים אלו; לירושלמי ביקשו לייחס את התפיסה, שר' עקיבא החשיב את חלל הרשות כולו, כאילו היה עצם הרשות וממילא אין כל צורך בהנחה על הקרקע. ואילו לבבלי ביקשו לייחס את התפיסה שר' עקיבא סבר שיש צורך עקרוני בהנחה על הקרקע, אלא שפיקציה משפטית (כגון גוד אסיק, לבוד וכדומה) — מחשיבה את החפץ הנמצא בחלל הרשות — כאילו הוא מונח על קרקע הרשות. לכל הנושא, ראה ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 168; תוצאות חיים (סימן יא, ד"ה והנה, עמ' נט); מוסקוביץ, המשגה, עמ' 180.

3 לפי הסבר זה, יש לומר שר' יהודה הבחין בין המקרה שאליו התייחס ר' עקיבא במשנת שבת, בו אין החפץ בידו של האדם, לבין משנתנו, כשהחפץ עדיין אחוז ביד האדם. קרוב להסבר זה מופיע בדברי התוספות המבוססים על התפיסה הבבלית המובאת בהערה הקודמת. בעלי התוספות רצו לפרש מדוע לא הזכירו בסוגייתנו עניין 'קלוטה כמי שהונחה דמיא': '...הכא דאין רצונו שיפול שם הספר, אין לנו לומר שיהא כמונח... (צח ע"ב, ד"ה אלא) ועוד 'מרצונו היה חפץ שלא היה שם מונח' (שם). ובדומה למה שאמרו בעלי התוספות בשבת (ד ע"א, ד"ה אבל למטה מעשרה): 'כשהחפץ בידו של עני או של בעל הבית, לא שייך לומר "קלוטה"...', שהרי 'היד מפסיק ומעכבתו [ולכן] א"א לחשבו כמונח בארץ... (תוצאות חיים הנ"ל, עמ' נח); 'דמכח קליטה אין לאסור כלל, כל זמן, שראש אחד בידו' (חידושי גור אריה למהר"ל מפראג, סח ע"ב, סד"ה והא). באופן אחר, שיערו בעלי התוספות (צח ע"א, ד"ה והא לא נח) שבעלי הגמרא נמנעו להשתמש בהסבר 'קלוטה כמי שהונחה דמיא', מכיוון שהעדיפו להסביר את המשנה אליבא דהלכתא ולא כר' עקיבא (מן הברייתא בבבלי שבת צז ע"ב [וראה גם ירושלמי שבת יא, א (יג

כר' יהודה — שכל זמן שאוחזה בידו אין להתייחס למגילה כאילו היא נמצאת ברשות הרבים. ומכיוון שמדובר בכתבי הקודש — יש להקל — אפילו כאשר הספר 'בארץ עצמו'.⁴
הירושלמי י, ג (כו סע"א), קישר את משנתנו לעניין שיטת ר' עקיבא במסכת שבת:

עד שלא הגיע לעשרה טפחים — גוללו אצלו, משהגיע לעשרה טפח' — אסור: ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא: דר' יודה היא — דאמ' אסור להשתמש ב[אוויר] עשרה טפח' ... "ר' יודה או': אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא מלא החוט — גוללו אצלו". מחלפה שיטתיה דר' יודה, תמן הוא אמ': אסור להשתמש באויר עשרה, וכא אמ' הכין? אמ' ר' יוחנן: לית כאן ר' יודה, אלא ר' מאיר!

אלא, שהירושלמי מפרש מחלוקת תנא קמא ור' יהודה, כמחלוקת ר' עקיבא וחכמים במשנה שם. 'על ידי כך הירושלמי מסתבך, שהרי דווקא ר' יהודה אומר "אסור להשתמש באויר עשרה טפחים". ולכן אין לירושלמי ברירה אלא להפוך את מחלוקת תנא קמא ור' יהודה כאן... (גולדברג, עמ' 276).

הסוגיא

שאלת הפתיחה 'הא לא נח',⁵ עלולה ליצור את הרושם, שעיקר עניינה של הסוגיא — הסברת עמדת התנא קמא, האוסר גלילת הספר בחזרה, 'משהגיע לעשרה טפחים'. להיווצרותו של רושם זה, תורמת העובדה כי דווקא התירוץ 'בכותל משופע' נראה כחומר אמוראי מקורי וכאילו כל הסוגיא הושתתה על מימרא זו. ברם נראה שמימרה זו התייחסה במקורה לעניין אחר,⁶ שהרי במשנתנו לא נזכר כלל 'כותל' ומנין אפוא בא לעולם ביטוי זה, המתייחס כביכול למשנתנו?⁷

ע"א)) מוכח כי גם ר' יהודה סבר כן), שאין הלכה כמותו.

4 אפשר שיש לקשור את גישתו המקילה של ר' שמעון לדברים שיוחסו לו בסוף פרקין: 'מקום שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך, שלא התירו לך אלא משום שבות'. נראה ש'שבות' במשנה זו, בא במובן התנייני והמאוחר = איסור דרבנן; וכפי שטען קוסמן: 'ניסוח זה משקף עיבוד מאוחר של מה שהוגדר בימי ר' שמעון עצמו אחרת, שכן עוד את נכדו ר' שמעון בר' אלעזר אנו מוצאים בתוספתא שבת ב, ט, מכנה איסורים אלו בשם הארכאי "דבר שאין חייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת"' (עובדין דחול, עמ' 121).

5 השווה: בבלי שבת ז ע"ב, צט ע"ב-ק ע"א; פסחים פה ע"א; ייתכן שבעל הגמרא שלנו הושפע מסגנון זה.

6 ראה הלבני, בבא קמא, עמ' 18-19.

7 פשיטא כי מבחינת המציאות הריאלית על אודותיה דיברה משנתנו, אזכור 'כותל משופע' אפשרי הוא. אלא שהלשון 'בכותל משופע' כולו אומר תגובה ותירוץ ללשון שאזכר 'כותל', ובמשנתנו, כאמור, לא נזכר המונח 'כותל'. ואכן, במקום הנוסף היחידי בתלמוד הבבלי בו נזכר

הביטוי 'כותל משופע' מופיע רק עוד פעם אחת בתלמוד הבבלי, במקבילה שבת ה ע"א–

ע"ב, שם איתא:

אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן: הכניס ידו לתוך חצר חבירו, וקיבל מי גשמים והוציא — חייב. מתקיף לה רבי זירא: מה לי הטעינו חבירו, מה לי הטעינו שמים, איהו לא עביד עקירה! — לא תימא קיבל אלא קלט. — והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה, וליכא! — אמר רבי חייא בריה דרב הונא כגון שקלט מעל גבי הכותל. על גבי כותל נמי, והא לא נח! — כדאמר רבא: בכותל משופע, הכא נמי — בכותל משופע. והיכא איתמר דרבא? — אהא, דתנן: היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו — גוללו אצלו. היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו, עד שלא הגיע לעשרה טפחים — גוללו אצלו, משהגיע לעשרה טפחים — הופכו על הכתב, והוינן בה: אמאי הופכו על הכתב? הא לא נח! ואמר רבא: בכותל משופע. אימור דאמר רבא בספר — דעביד דניית, מים מי עבידי דנייחי? — אלא אמר רבא: כגון שקלט מעל גבי גומא. גומא, פשיטא! — מהו דתימא: מים על גבי מים — לאו הנחה הוא, קא משמע לן. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: מים על גבי מים — היינו הנחתן, אגוז על גבי מים — לאו היינו הנחתו.

בסוגיא בשבת מתאים הביטוי 'בכותל משופע', שהרי ר' חייא בריה דרב הונא העמיד 'כגון שקלט מעל גבי הכותל' ועל כך הקשו 'על גבי כותל נמי, והא לא נח' והשיבו 'כדאמר רבא: בכותל משופע, הכא נמי — בכותל משופע. ושמא מכאן מקור הביטוי שבסוגייתנו — ואף על פי שבעל הגמרא ניסח את הדברים 'כדאמר רבא', כאילו שאול הביטוי ממקור אחר — הרי ייתכן שזה סגנון מאוחר ממי שהכיר את סוגייתנו. או כלך לדרך זו: דבריו של רבא נאמרו בעניין שלישי, העוסק אף הוא בכותל ובא בעל גמרא אחר, שהכיר את סוגייתנו, והוסיף: 'והיכא איתמר דרבא? — אהא, דתנן: היה קורא בספר...'. ובאמת כל הדיון שם נראה מאוחר ותנייני; בכלל זה התירוץ השני המובא מרבא: 'כגון שקלט מעל גבי גומא', אשר נראה מפוקפק, שהרי מבחינת סדר הדורות, כיצד יבוא רבא, בן הדור הרביעי ויוסיף על דבריו של רבי חייא בריה דרב הונא, בן הדור החמישי? אין זה אלא מפני שכל הדיון הוא ספקולטיבי בדעתו של רבא ונוסף בזמן מאוחר יותר. וודאי שיטתו של רבא, המוזכרת בסוגיא בשבת בסוף הדברים, שם: 'ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: מים על גבי מים — היינו הנחתן, אגוז על גבי מים — לאו היינו הנחתו', שימשה לבעל הגמרא מקור לתירוץ הנוסף.

ולא זאת בלבד, אלא שכל עצמו של הפירוש, המיוחס לרבה, שהתנא קמא דיבר על ספר

הביטוי המתרחץ 'כותל משופע' בדברי אמורא (ראה להלן), הביטוי מהווה תגובה לאזכור מפורש של המונח 'כותל'. גם חולשתו היחסית של התירוץ 'בכותל משופע' (ראה להלן בהערה הבאה), הביאה אותנו לשער את ההשערה שמימרה זו התייחסה במקורה לעניין אחר. כמובן שאין בדברים אלו אלא הצעה, ואפשר כמובן לפרש את סוגייתנו בדרך המקובלת, והבוחר יבחר.

שנתגלגל ונח לו על 'כותל משופע' ברשות הרבים,⁸ אינו משכנע כלל ועיקר. במיוחד מאולץ הפתרון 'חסורי מיחסרא', שהוצע *ad hoc*, כדי להתמודד עם הקשיים שהציבה סיפא דמתניתין. ובכלל, כל הדיון המצוי בקטעים [1] עד [5], נראה מלאכותי וקשה. אפשר אפוא להעלות את ההשערה, שהחלק המרכזי של הסוגיא נמצא בסופה, בקטע [6]. עיקר החידוש המוצע בקטע [6], מתייחס לדברי התנא קמא ור' יהודה והוא בא לידי ביטוי בקביעתו של בעל הגמרא 'דבעינן הנחה על גבי משהו'. קביעה זו מבארת, מדוע חרף העובדה שהספר מצוי באוויר רשות הרבים, בגובה עשרה או אפילו בגובה אינפנינטסימלי — מותר לגוללו חזרה לרשות היחיד.

נראה אפוא להציע, שסוגייתנו נתחברה על ידי בעלי הגמרא, כביכול, מסופה לתחילתה. תחילה קבע בעל הסוגיא את המשפט 'דבעינן הנחה על גבי משהו', המהווה הסבר משותף לשיטת ר' יהודה ותנא קמא במשנתנו. אחר-כך ניסח דיון מפורט, המשלב בתוכו מימרות אמוראיות ממקורות אחרים ומגלם בתוכו את ה'אידיאולוגיה' הבבלית המצמצמת מחלוקות תנאים;⁹ במקרה דנן הדגישו בעלי הגמרא ש'כולה ר' יהודה'. שיקולים ספרותיים הם אפוא שהדריכו את בעלי הגמרא, כשקבעו את העיסוק בבירור שיטת התנא קמא, בראש הסוגיא.

8 ראה ריטב"א (צח ע"א, ד"ה אמר רבה בכותל, עמ' תתעה); רשב"א (צח ע"א, ד"ה אמר רבה בכותל, עמ' תרטו) שכתבו שהוא רשות הרבים; אבל בפסקי הרי"ד (עמ' קעו), כתב שהוא ככרמלית.

9 ראה גולדברג, צמצום מחלוקות. אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 615), הביא את סוגייתנו, כדוגמא למקרה שבו, בבבל 'מלאו את התהום בין הדעות החולקות, עד שת"ק והחולק כולם בדעה אחת'.

**סוגיא יג (צח ע"ב 13-31)
זיז שלפני החלון**

מתני' זיז שלפני החלון וכו' ר' יהודה אומ' אף מי שנתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק.

[א] האי זיז דמפיק להיכא?
אילמ' דמפיק לרשות הרבים ליחוש דילמ' נפיל <ואתי> לאיתויי!
אלא דמפיק לרשות היחיד — פשיטא!

5

אמ' אביי:
לעולם דמפיק לרשו' הרבים,
מאי נותנין עליו? כלים הנשברים.

תניא נמי הכי:
זיז שלפני החלון היוצ' לרשות הרבים נותנין עליו קערות
וכוסות וצלוחיות. ומשתמש בכות' עד עשרה התחתונים. ואם
יש שם זיז אחר למטה הימנו — אין משתמ' בו אלא כנגד חלונו
בלבד.

10

[ב] היכי דמי?
אי דלית ביה ארבעה, אפי' כנגד ארבעה החלון לא לישתמש.
אי דאית ביה ארבעה — מאי איריא כנגד החלון אפי' בכותל <בכוליה> כותל נמי!

15

אמ' אביי:
תחתון — דאית ביה ארבעה, ועליון — דלית ביה ארבעה, וחלונו משלימו לארבעה.
כנגד חלון — משתמש, דחורי חלון הוא, דהאי גיסא והאי גיסא — אסיר.

מדור חילופי הנוסחאות

1 **שלפני החלון** כך הוא גם לפי עדי הנוסח המעולים של המשנה (כ"ק, כ"ל וכ"פ). אבל בחלק מעדי הנוסח ה'בבליים': 'על פני' (כ"מ), 'שעל פני' (הגהה בכ"מ), 'שעל גבי' (ר"ף כתב יד ניו יורק) ואולי בהשפעת המשנה באהלות יד, ב = 'זיז שעל גבי הפתח' || 8 **מאי נוהנין עליו** בענף **מד** נוסף אחר המילה עליו: 'דקתני' || 10–11 **קערות וכוסות וצלוחיות** בענף **או**: 'קערות וכוסות וצלוחיות' ואילו בכ"מ: 'קערות וכפות(!) וכיתונות(!)'. בדפוסים: 'קערות וכוסות, קיתונות וצלוחיות'. ארבעת כלי אכילה אלו מצטרפים זה לזה במקומות אחדים בתלמוד הבבלי ובאופנים שונים. בדיקה ראשונית וממוחשבת, מעלה, כי לעיתים קרובות, חלוקים עדי הנוסח בצורת הצירוף. וראה אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 172: 'קערות וכוסות וצלוחיות' כ"י מ' ב': קערות [וקיתונות], כוסות, וכ"ה בפר"ח. וכן דרך הגמרא להזכירם יחד כמו בשבת קיח א ובעירובין צח ב ובע"ז עה ב (ד"ס) || 12 **אין משתמש בו אלא כנגד חלונו בלבד** ביתר עדי הנוסח, נקטו לשון הבהרה: 'משתמש בו ובעליון אינו משתמש אלא כנגד חלונו' (כ"ו) ועיין בגוף הפירוש || 13 **הימנו** בד"ר: 'ממנו'; אבל בלשון חכמים שבמקורות הבבליים, כגון בענף הבבלי של המשנה, משמשת, דרך כלל המלית 'הימנו' ולא 'ממנו', המשמשת דרך כלל בענף הארץ ישראלי של המשנה; ראה בר-אשר, לשון חכמים, עמ' 681 || **היכי דמי** בענף **מד** נוסף 'האי זיז' קודם לשאלה: 'היכי דמי'. על תופעה זו של הוספת פיסקה חדשה לפיסקה מקורית, ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 914–915 || 14 **אי דלית ביה ארבעה** בענף **מד** נוסף אחר מילים אלו: 'מקום פטור הוא'. נראה שמילים אלו חדרו לענף **מד** בהשפעת פירושו של רש"י (צח ע"ב, ד"ה אי דלית ביה ארבעה), שהסביר: '... נהי דמקום פטור הוא...'. וראה דק"ס (קעח ע"א, אות נ) והגהות הגר"א שנדפסו על הדף || 15 **מאי איריא כנגד חלון אפילו** המילים 'מאי איריא כנגד חלון אפילו' נשמטו בכל הדפוסים || **בכוליה** בעצם כ"א נכתב בטעות: 'בכותל' וברור שצריך להיות 'בכוליה' כפי שהוא ביתר עדי הנוסח ||

מסורת התלמוד

1 **זיז** ירושלמי י, ד (כו ע"ב) ||

פירוש סוגיא יג

מבוא

משנה ד, השונה: 'זיז' שלפני החלון נותנין עליו ונוטלין ממנו בשבת', מתירה להוציא חפצים מרשות היחיד ולהניחם על זיז שלפני החלון וכן ליטול חפצים מן הזיז ולהניחם ברשות היחיד. ברם בתלמודים סייגו את היתר המשנה בדרכים שונות; בירושלמי על אתר (י, ד [כו ע"ב]) איתא:

[א] לא אמ' אלא אחת, אבל שתיים אסור — שאין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת. [ב] בשאין בהן רוחב ארבעה, אבל יש בהן רוחב ארבעה — הדא דמר ר' אחא בשם ר' יוחנן: זיזין וכתלין שגבוהין עשרה ורחבין ארבעה מותר לכאן ולכאן ובלבד שלא יחליף.

ונראה שפירוש הדברים כך הוא: כאשר ישנם שני זיזים השייכים לשני דיירים שונים, היוצאים מכותל משותף, ורוחב כל אחד מהם פחות מארבעה טפחים, אפילו אינם זה תחת זה — הרי כל אחד מהם נחשב להמשכו של הבית וכרשות היחיד. ומכיוון ש'אין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת'² — אסור להשתמש בשתי רשויות יחיד אלו המחוברות לבית. אולם, אם אפילו באחד מן הזיזים יש רוחב ארבעה טפחים, אין אותו זיז נחשב להמשכה של רשות היחיד, אלא למה שמכונה בבבלי³ 'מקום פטור'⁴, וממילא אין בכך שימוש משותף של שתי רשויות היחיד.

1 זיז הנו מעין בליטה או מדף, היוצאים מכותלו החיצוני של הבית; ראה הירשפלד, בית המגורים הא"י, עמ' 162 ואיור 106 בעמ' 163.

2 הביטוי 'אין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת' מופיע פעמיים בתוספתא ז, ו (עמ' 128) וכן בירושלמי (מלבד על אתר) ו, ח (כד ע"א) ושם ז, ג (כד ע"ג). ובבבלי מח ע"ב, אודות המשנה ד, ו: '... אמ' ר' שמעון למה הדבר דומה לשלוש חצירות הפתוחות זו לזו ופתוחות לרשות הרבים ערבו שתיהן עם האמצעית היא מותרת עמהן והן מותרות עמה ושתים החיצונות אסורות זו עם זו', איתא: 'אמ' רב יהודה אמ' רב זו דברי ר' שמעון אבל חכמים אומ' רשות אחת משמשת לשתי רשויות ואין שתי רשויות משמשות לרשות אחת'. איסור זה קרוב לתקנת עירובי חצרות הקובעת שגם בתחום שמן התורה הוא רשות היחיד, אסור לטלטל מרשות השייכת לאדם אחד אל רשותו של אחר.

3 בירושלמי 'מקום פטור' אינה רשות לעצמה, ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 4.

4 ראה תוספות (פט ע"ב, ד"ה במחיצות); וראה מקורות מקבילים אצל ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 360. אולם, מדברי הרמב"ם (הלכות שבת, פרק טו, ה-ו) — משמע שפירש את הירושלמי באופן אחר, או שגרס אחרת, כפי שהציעו כמה מן האחרונים. אף לגבי סוגייתנו הבבלי, לא ברורה דרכו הפרשנית של הרמב"ם; לכל העניין, ראה יד פשוטה, זמנים א, עמ' תכה-תכט.

גם בסוגייתנו הבבלית, הוצג סיוג ולפיו היתר המשנה אינו תקף כאשר ישנם שני זיזים. בברייתא המובאת בסוגייתנו, איתא: '... ואם יש שם זיז אחר למטה הימנו — אין משתמש בו אלא כנגד חלונו בלבד'. כלומר, בזיז העליון אינו יכול להשתמש כנגד צידי החלון, אבל כנגד החלון — מותר. בעדי הנוסח האחרים מנוסח המשפט באופן שונה, המבהיר לנכון מה דינו של הזיז התחתון: '... ואם יש זיז אחר למטה הימנו — משתמש בו ובעליון אינו משתמש אלא כנגד חלונו' (=כ"ו). עצם האיסור להשתמש בשני זיזים, מובן לאור הקביעה בסוגיא הירושלמית: 'שאין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת', אלא שטעם האיסור — החל דווקא על הזיז העליון ובמיוחד כנגד צידי החלון — אינו מבורר.⁵

ההבדל שבין שני הזיזים שבברייתא, נמסר בסוגייתנו בשם אביי: 'תחתון — דאית ביה ארבעה, ועליון — דלית ביה ארבעה, וחלונו משלימו לארבעה; כנגד חלון — משתמש, דחורי חלון הוא, דהאי גיסא והאי גיסא — אסיר'. בדבריו של אביי, ניתן למצוא הד לתפיסה שהושמעה בירושלמי: 'בשאין בהן רוחב ארבעה, אבל יש בהן רוחב ארבעה ... מותר'. ברם התאמה מלאה בין תפיסות התלמודים — אינה קיימת, שהרי בבבלי, בניגוד לירושלמי — חסרה הסיבה לאיסור השימוש בזיז שאין בו רוחב ארבעה טפחים.

[א] האי זיז דמפיק להיכא?

קושייתנו של בעל הגמרא, 'האי זיז דמפיק להיכא ... פשיטא' הנה ודאי קושיא רטורית, הבאה כהקדמה לברייתא 'זיז שלפני החלון היוצא לרשות הרבים'. מסתבר, שאביי הוא זה שהביא ברייתא זו, המשלימה את התמונה המצטיירת מתוך משנתנו ואף פירשה: 'תחתון — דאית ביה ארבעה ... אסיר'. בעלי גמרא מאוחרים הוסיפו שאלות רטוריות קודם לברייתא וקודם להסברו של אביי ופיתחו וסיגנו את לשון הסוגיא.⁶

5 להלן נצביע על כך, שיש מן המפרשים שסברו שהמקרה המתואר בברייתא חמור בהרבה מזה המתואר בירושלמי. בבבלי מדובר בשני זיזים הנמצאים אחד מעל לשני ומכיוון שרשות היחיד עולה עד הרקיע — הרי הזיז העליון נמצא ברשות היחיד של הזיז התחתון וכשזה משתמש בעליון נראה כאילו משתמש ברשותו של תחתון וכאילו מוציא לזיז שבחצר חבירו' (ריטב"א [צח ע"ב, ד"ה האי זיז ה"ד, עמ' תתפ]) והשווה רשב"א (צח ע"ב, ד"ה אי דלית וכו', עמ' תריז).

6 על הקדמת שאלה למימרא ופירוש אמוראי, ראה פרידמן, האשה רבה, עמ' 296–299.

מאי נותנין עליו? כלים הנשברים

בהקדמה הרטורית שהוסיפו בעלי הגמרא, הקשו: 'אילימ' דמפיק לרשות הרבים ליחוש דילמ' נפיל <ואתי> לאיתויי?'. כנגד שאלה זו, הוסיפו לתשובה שייחסו לאביי את ההסבר: 'מאי נותנין עליו? כלים הנשברים'. הסבר זה שנתפס כמציג אוקימתא מצמצמת למשנתנו, ודאי מתבסס על הברייתא שפירטה את החפצים שרגילים לתת על זיז שלפני החלון. המכנה המשותף האפשרי, אבל הלא-הכרחי⁷ של כלים אלו, כלומר שבירותם, הפך אצל בעלי הגמרא להיות קריטריון וסיוג של ממש למשנתנו. וכך פירש רש"י (צח ע"ב, ד"ה כלים הנשברים) את מטרת הסיוג: 'כלי חרש וזכוכית שאם נפלו — ישברו, דליכא למימר דלמא אזיל ומייתי להו'.

[ב] היכי דמי?

חלקה השני של הסוגיא, מוקדש לדיון עקרוני בברייתא הקשה: '... ומשתמש בכל הכותל עד עשרה התחתונים. ואם יש זיז אחד למטה ממנו — משתמש בו, ובעליון אין משתמש בו אלא כנגד חלונו'. לאוקימתא של אביי המסבירה את הברייתא, הקדים בעל הגמרא קושיא: 'היכי דמי? אי דלית ביה ארבעה אפי' כנגד החלון לא לישתמש; אי דאית ביה ארבעה מאי איריא כנגד החלון אפי' בכליה כותל נמי?!'. אולם, כפי שכבר הערנו לעיל, אין באוקימתא של אביי, הסבר לעצם ההבדל שבין זיז רחב ארבעה לזיז שאינו רחב ארבעה.

הראשונים ביקשו אפוא להשלים את החסר בסוגייתנו. לדעת רש"י (צח ע"ב, ד"ה אי דלית ביה) ולדעת ר"י מבעלי התוספות (תוספות, צח ע"ב, ד"ה אי), את ההפרש שבין זיז שיש בו ארבעה לזיז שאין בו ארבעה יש להבין על פי הנאמר בחלקה הראשון של הסוגיא; כלומר, האיסור נובע מהחשש שמא יפול החפץ המונח על הזיז, שהרי בזיז קטן כל כך, 'דרובא נפלי' — מחזי כמאן דשדי להו להדיא לרשות הרבים' (רש"י). אולם, כפי שהעיר כבר בעל גאון יעקב, קשה להרחיב חשש זה, שהועלה בחלקה הראשון של הסוגיא: 'הא הכא לאו בפסיק רישא ... אטו בשופטני עסקינן דיהיב מאני דליתבר? וכי נפל ואיתבר, מאי הוי?! הא דבר שאינו מתכוון היא, ומקלקל הוא, ולא איתעבידא נמי מחשבת' (צח ע"ב, ד"ה לרש"י, עמ' שפו). ודאי נזקק רש"י לפירוש קשה זה, משום שלא רצה לנתק בין שני החלקים של הסוגיא — ומכיוון שבחלק הראשון נאמר בפירוש שההיתר תקף דווקא בכלים הנשברים — ממילא הוא הדין אף בחלקה השני, 'ואף על גב

7 עיין בראנד, כלי החרס, בערכים 'קערה', 'כוס', 'קיתונית' ו'צלוחית'.

דאוקמינן בכלים הנשברים — הני מילי בדאית ביה ארבעה, דלא שכיחי למיפל כולי האי, אבל הכא דרובא נפלי — מיחזי כמאן דשדי להו לה להדיא לרשות הרבים'. ואילו ר"י התגבר על קושי זה, על ידי יצירת זיקה אמיצה יותר בין שני חלקי הסוגיא. לדעתו, שני החלקים משלימים זה את זה; סיוג הגמרא בחלקה הראשון של הסוגיא, שעל הזיז מותר להניח אך ורק כלים הנשברים — נאמר דווקא בזיז שהוא צר מארבעה. ממילא, אם הזיז רחב ארבעה, יהיה מותר להניח עליו אפילו כלים שאינם נשברים.

ואילו הרשב"א, הריטב"א ועוד,⁸ ניתקו בין שני חלקי הסוגיא והסבירו את ההפרש שבין זיז שיש בו ארבעה לזיז שאין בו ארבעה במונחים אחרים, ובהתאם להגדרות רשויות השבת. זיז המצוי על כותל הבית (למעלה מעשרה טפחים מרשות הרבים) ויש בו רוחב ארבעה טפחים נחשב לרשות היחיד; ומכיוון שבאופן עקרוני — רשות היחיד עולה עד הרקיע — נמצא הזיז העליון בתוך רשות היחיד של זיז התחתון ו'הרי זה כמוציא מרשותו לזיז שבחצר חבירו' (רשב"א [צח ע"ב, ד"ה אי דלית וכו', עמ' תריז]). רק אם גם רוחבו של הזיז העליון הוא ארבעה טפחים — מונע הזיז את התפשטות הרשות התחתונה, 'דהא רשותא דתחתון לא סליק אלא עד זיז העליון ועליון רשותא באנפי נפשיה הוא, כבית ועלייה של שנים' (רשב"א, שם) וממילא מותר להשתמש בו. דא עקא, דומה שבדבריו של אביי ישנה התעלמות ממוקומם היחסי של הזיזים, מאידך גיסא, מוענק משקל רב לגודלם של הזיזים; ואילו בהסבר הרשב"א ודעמו, מרב המשקל מוטל דווקא על מיקום הזיזים ולא על גודלם.

8 המאירי בחידושו (עמ' קעג-קעד), כך שיטת רש"י ותוספות עם שיטת הרשב"א ודעמו, ופירש שלדעת רש"י, הזיזים שייכים לשני בעלים שונים ומשום אויר רשות התחתון אתינן עלה. אולם, לפירוש זה אין יסוד ברש"י שלפנינו וכפי שסיכם בעל גאון יעקב (צח ע"ב, ד"ה כשתמצי, עמ' שפז): 'זוז דברי רש"י ורבותינו בעלי התוס' דהאי זיז תחתון לא מעלה ולא מוריד לעליון'; וראה רש"ז ברוידא, עמ' קעד, הערה 103.

סוגיא יד (צח ע"ב³²-צט ע"א²)
עומד אדם ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים

מתני' עומד אדם ברשות היחיד

[1] (א) מתני רב חנניה בר שלמיה לחייה בר רב קמיה דרב:
לא יעמד אדם ברשות היחיד ויטלטל ברשות הרבים.

(ב) אמ' ליה: שבקת רבנן ועבדת כר' מאיר!

[2] 5 הוא סבר: מדסיפא ר' מאיר רישא נמי ר' מאיר,
לא היא: סופא ר' מאיר, רישא רבנן.

מדור חילופי הנוסחאות

2 **חיננא בר שלמיה** [בכ"ו ובדפוס: 'חיננא' ואילו בכ"א ובכ"מ 'חנניה' וכבר העיר אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 197), כי 'בשמות חיננא, חנניא חנניה יש ערבוביה גדולה' || 3 **ויטלטל**] בכ"מ: 'וישתמש' (!) והחל מד"ר: 'ומטלטל' ודאי בהשראת לשון המשנה כאן || 6 **סופה**] ביתר עדי הנוסח: 'סיפא'. על הכתיב 'סופא', ראה וייסברג, הצעות, עמ' 341; פרידמן, טיפולוגיה של כתיב, עמ' 176-177; הנ"ל, מגילה, עמ' 23 והערה 52 שם ||

מסורת התלמוד

2 **מתני ליה ר' פלוני לחייה בר רב, קמיה דרב**] בבלי עירובין יא ע"א, יד ע"א, נא ע"ב; יומא יט ע"ב ||
 4 **שבקת רבנן ועבדת כר' פלוני**] בבלי עירובין טז ע"ב; ראש השנה טו ע"ב; יומא לו ע"ב; סוכה יט ע"ב ||

פירוש סוגיא יד

עומד אדם ברשות היחיד וממלטל ברשות הרבים

ממספר מקומות בתלמוד הבבלי, ניתן ללמוד על דרכו של רב לתקן תלמידיו, בשעה ששנו לבנו.¹ סוגייתנו, הנִסְפָּה על חלקה הראשון של הסיפא של משנה ד:² 'עומד אדם ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים',³ משמרת מקרה שכזה. רב חיננא בר שלמיא שנה לחייה בר רב לפני רב, בניגוד לנוסח המשנה: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויטלטל ברשות הרבים' ואילו רב תיקנו בניזיפה: 'שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר!'

אכן, מסתבר, כי משנתו של רב חיננא היא אליבא דר' מאיר. כך יוצא מלשון משנה ח, להלן: 'לא יעמוד אדם ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד, ברשות היחיד הרבים ויפתח ברשות הרבים ... דברי ר' מאיר'. ר' מאיר אסר על אדם המצוי ברשות היחיד לבצע פעולה ברשות הרבים (ולהפך), במקרה ההוא, על פתיחת המנעול. בהתאם לשיטה זו, שנה רב חיננא: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויטלטל ברשות הרבים'.⁴

- 1 ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 205–207.
- 2 לפי כתבי היד של המשנה (ראה גולדברג, עמ' 278), משנה ד שבפרקנו, מחולקת לשניים; הרישא עוסקת ב'זיז שלפני החלון...' ואילו הסיפא עוסקת ב'עומד אדם...'.³
- 3 במשנה שלפנינו, הפסוקית 'ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות' מתייחסת לרישא 'עומד אדם ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים' ולא לסיפא. סדר זה מוסבר היטב לאור ההשערה שהנוסח המקורי של המשנה לא כלל את הסיפא הנ"ל. כך יוצא מן הירושלמי י, ה (כו ע"ב): 'לא סוף דבר עומד ברשות היחיד ומטלטל ברשות הרבים, ברשות הרב' ומטלטל ברשות היחיד. ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות אמות. אמ' רב: מתנית' אמרה כן: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרב", ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד אלא אם כן הכניס ועשה לו מחיצה גבוהה עשרה טפח' דברי ר' מאיר". וכבר עמד על הדברים אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 206) והראה ששרידים לנוסח המקורי מצויים אצל כמה מן הראשונים. ובכ"ק, בגוף הטקסט איתא רק: 'עומד אדם ברשות היחיד ומטלטל ברשות היחיד' (לנוסח זה אין לכאורה מובן, אולם, נראה ש'ומטלטל ברשות הרבים' התחלף ב'ומטלטל ברשות היחיד', ראה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 320; גולדברג, שם) ובשולי הגיליון נוסף: 'ברשות הרבים ברשות הרבים ומטלטל'. והשווה הלבני (עמ' רנה הערה 1), שחלק על אפשטיין בעניין זה וטען שתנודת הנוסח אינה סימן ודאי להוספה מאוחרת.
- 4 זהו הסברו של רש"י (צט ע"א, ד"ה מדסיפא ר"מ), שמשנה ח עמדה בבסיס סברתו של רב חיננא. כשיטת רש"י מרומז בדברי רב המובאים בירושלמי הנ"ל: 'מתנית' אמרה כן: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרב", ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד אלא אם כן הכניס ועשה לו מחיצה גבוהה עשרה טפח' דברי ר' מאיר". בעלי התוספות (צט ע"א, ד"ה הוא), טענו כנגד פירוש זה, שמשנה ח 'רחוקה יותר מדאי', ולא מסתבר שלכך התכוון הסתם, שהרי 'כמה בבות מפסיקות ביניהם, והאיך קרי לה סיפא?' (תוספות רבנו פרץ [צט ע"א, ד"ה הוא סבר, עמ'

אין זו ההלכה היחידה שנשנתה בהתאם לתפיסה זו, האוסרת ביצוע פעולה מרשות אחת לרשות שנייה. בהמשך פרקנו שנינו בסיפא דמתניתין: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים...' ואילו במשנה הבאה (משנה ה), נמצא: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד...'. רב חננאל הניח — שגם הרישא של משנה ד, כמו יתר המקורות — היא אליבא דר' מאיר, ולפיכך שנה: 'לא יעמוד אדם ברשות הרבים ויטלטל ברשות היחיד'. מסתבר, כי לכך כיוון הסתמא באומרו: 'הוא סבר: מדסיפא ר' מאיר רישא נמי ר' מאיר, לא היא: סופא ר' מאיר, רישא רבנן'.

ר"ן אפשטיין קיבל את הסברו של הסתמא למעשהו של רב חננאל. לפי הסבר זה, בבסיס גירסתו של רב חננאל עמדה סברתו שהסתמא על ניתוח המשניות שבפרקנו. ברם לדעת אפשטיין, לא רק סברה הייתה כאן, אלא אף 'איזו ברייתא, ששנתה כאן משנת רבי מאיר' (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 206). לעומתו, סובר ר"ד הלבני, כי דברי הביקורת של רב 'שבקת רבנן ועבדת כר' מאיר' מעידים שרב חננאל לא הציע גירסא חלופית למשנה, אלא קבע שההלכה היא כשיטת ר' מאיר ובניגוד למשנה. בחינת הביטוי 'שבקת רבנן ועבדת כר' פלוני', אכן מורה כי מדובר בהכרעה הלכתית כדעה תנאית מסוימת ובניגוד לדעת התנא קמא במשנה. הלבני תומך יתדותיו בפירוש הביטוי 'מתני לה', המכוון לאו דווקא להצעת גירסא, אלא אף להצעת הלכה.⁵ לדעתו, בעל הגמרא סבר שפירוש הביטוי 'מתני ליה' מכוון לעולם לגירסא במשנה ולכן קשר את הסברו לנוסח ולא להלכה.

5. לדעתם, 'הסיפא' היא משנה ה: 'לא ישתין ולא ירוק...' ומאחר שהחולק על הרישא (של הסיפא) הוא ר' יהודה, מסתמא שהתנא קמא הוא ר' מאיר. ואילו לדעת אפשטיין (שם), מכיוון שב'לא ירוק' (משנה ה) גם רבנן מודים, לא ניתן ללמוד ממקרה זה ולכן צריך לומר ש'הסיפא' היא משנה ו: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד, אלא אם כן הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה'. בפשט, משנה זו היא אליבא דר' מאיר, וכפי שהעמידו בתחילה בבבלי: 'רישא (=משנה משנה ד) רבנן, וסיפא (=משנה ו) רבי מאיר?!', עד שהביאו את תירוצו של רב יוסף: 'בחפצין שצריכים לו ודברי הכל'. אולם, כבר טען הלבני (שם), ש'בעל הקטע הזה ודאי לא חי לפני זמנו של רב יוסף, ויש להניח שהכיר כבר את פירוש של רב יוסף במשנה להלן'. טענת הלבני מכוונת כלפי הסברו של אפשטיין לדברי הסתמא; ובכלל יש להעיר כי לדעת הסתמא בכל המשניות, פרט למשנה ט, גם רבנן מודים. אמנם, לכאורה היה ראוי לחלק את הדיון לשניים: מצד אחד למצוא את המשנה שהיוותה מקור לסברתו של רב חננאל ומאידך גיסא לאתר את המשנה שאליה התייחס הסתמא בלשונו 'סיפא'. ומכל מקום, נראה, שפירושו של רש"י מתאים בשני הרבדים.

5 עיין: הלבני, שם; על הוראתו הרחבה של המונח 'מתני', ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, על פי המפתח (עמ' 1425); אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 185; הנ"ל, מבוא לתלמודים, עמ' 26-27.

**סוגיא זו (צמ ע"א 2-12)
ובלבד שלא יוציא**

ובלבד שלא יוציא וכו'

[1]

(א) הא הוציא — חטאת.

(ב) לימ' מסיים ליה לרבא,

דאמ' רבא: המעביר חפץ מתחל' ארבע לסוף ארבע, והעבירו דרך עליו — חייב

(ג) מי קתני, חייב? דילמ': הא הוצי' — פטור אבל אסור.

5

[2] איכא דאמרי:

(א) הא הוציא — פטור אבל אסור.

(ב) לימ' תהוי תיובתיה דרבא,

דאמ' רבא: המעביר חפץ וכו'

(ג) מי קתני, פטור אבל אסור? דילמ': הא הוציא — חייב חטאת.

10

מדור חילופי הנוסחאות

3 מסיים ביתר עדי הנוסח: 'מסייע/א'. לא סביר שכוונת בעלי הגמרא שמשנתנו מ ב ה י ר ה (ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך סיים # 2, עמ' 802) את שיטת רבא; בבדיקה ממוחשבת — לא מצאנו 'מסיים ליה' באף אחד מעדי הנוסח של הבבלי || **4 חפץ** ביתר עדי הנוסח, פרט לד"פ ודפוס ונציה רפ"ח (עדות דק"ס [קצב ע"א, אות א]) — ל י ת א ||

מסורת התלמוד

4 דאמר רבא המעביר... [בבלי שבת ח ע"ב; עירובין צז ע"ב ||

פירוש סוגיא טו

מסורות מוחלפות

בסוגייתנו מוצעות שתי מסורות הדנות ביחס משנתנו למימרתו של רבא: 'המוציא דרך עליו' — חייב. ר"א ווייס שדן בסוגייתנו, במסגרת עיסוקו בסוגיות 'איכא דאמרי',¹ טען, כי ההבדל שבין שתי הנוסחאות המובאות בסוגייתנו מסתכם 'רק בצורה ובהצעה'. בהתאם לכך הסיק ווייס, כי לבעלי הסוגיא היה 'חומר יסודי' ואותו קבעו בשתי צורות שונות.² על דרך שמא ואפשר ניתן להציע לפחות שתי הצעות חלופיות לדרך היווצרות המסורות המוחלפות שלפנינו. לפי הצעה אחת, מוקד הסוגיא אינו ביחס המשנה למימרתו של רבא, כי אם בדיון על חומרת האיסור שבמשנה ('ובלבד שלא יוציא חוץ'). לפי זה, בראשונה היה חסר הדיון את שלב (ב) שבתרשים הסוגיא ורק בשלב מאוחר יותר נוסף לסוגיא הדיון 'לימא' הנוגע למימרתו של רבא. לפי הצעה שנייה, רבא הסיק ממשנתנו, כי 'המוציא דרך עליו' — חייב, בהתאם לשיטה שאיסורה הסתמי של משנתנו התייחס לחיוב חטאת (השווה בסוגיא הבאה, עמדתו של רב יוסף). בשלב מאוחר יותר, ניסחו את ההוכחה מן המשנה, בצורה ספקנית ודיאלקטית. ברם המלאכותיות שבהקבלה בין דינו של רבא למשנתנו, מחלישה אפשרותו של שחזור זה.

ההקבלה בין משנתנו ל'המעביר דרך עליו'

בסוגייתנו מצויה הקבלה בין המקרה בו דנה משנתנו 'ובלבד שלא יוציא חוץ' לבין מימרתו של רבא 'המעביר דרך עליו' — חייב. כזכור, רש"י ואחרים³ פירשו 'דרך עליו' = 'מעליו' ואילו בעלי התוספות ופרשנים אחרים,⁴ קבעו ש'דרך עליו' = 'לפניו', כנגד גופו. לשיטת

1 ווייס, לחקר התלמוד, עמ' 245. על 'איכא דאמרי', ראה ווייס, שם, עמ' 221–260; כהנא, המסורות המוחלפות.

2 ווייס אינו מפרש מהו אותו 'חומר יסודי', אבל נראה שכוונתו לקביעה קדומה שטענה שלא ניתן להסיק ממשנתנו לגבי מידת תקפותה של מימרת רבא.

3 רש"י (שבת ט ע"א, ד"ה דרך עליו); רבנו חננאל (שבת ט ע"א, עמ' י) אמנם ראה בתוספות (שבת ט ע"א, ד"ה לימא); רמב"ם, משנה תורה (יב, יד).

4 תוספות, שם; ראב"ד בהשגות לרמב"ם הנ"ל. האחרונים ניסו ליישב כיצד פסק הרמב"ם מחד גיסא (שבת, טו, א): 'ואם הוציא — פטור, מפני שהוא ברשות אחרת' ומאידך כרבא (שם, יב, יד) שחייב במוציא דרך עליו (השווה השגות הראב"ד, שם: 'אמר אברהם: שבוש הוא זה. ובגמרא מסייע מזה לרבא דאמר, המעביר חפץ מתחלת ארבע לסוף ארבע, אע"פ שהעבירו דרך עליו — חייב. וכבר פירשתי למעלה [יב, יד בהשגות] דברי רבא שהם דומין למשנתנו זו'). ראה יד פשוטה

רש"י ודעמו החידוש הוא שעל אף שהאדם העביר את החפץ לא דרך רשות הרבים, אלא דרך מקום פטור — חייב. ואילו לשיטת התוספות: 'דהוה אמינא, כיון דהגיע כנגדו — הוי כמונח — ונמצא שלא העביר ארבע אמות יחד'. ההקבלה מתבארת בהתאם לפירושים השונים שניתנו למימרת רבא, אולם, דומה שלפי כולם היא דחוקה.

בהתאם לפירושו לביטוי 'דרך עליו', נדחק⁵ רש"י להסביר את משנתנו כך: '... דהוא עומד בגג והגביו למעלה מעשרה והעבירו'. לפי הסברו של רש"י, המשותף בשני המקרים הוא שהאדם מעביר את החפץ ארבע אמות, עשרה טפחים מעל רשות הרבים. ואילו רבנו פרץ (צט ע"א, ד"ה הא הוציא וכו', עמ' שא), שפירש את מימרת רבא באופן השני, הקביל בין המקרים בדרך אחרת: '...ומתניתין בהכי מיירי, שהוא ברשות היחיד ונוטל החפץ ברשות הרבים, ומעבירו מצד ימינו לשמאלו דרך לפניו כנגדו'. אלא שגם בפירוש זה יש מן הדוחק, שהרי הלשון 'שלא יוציא חוץ לארבע אמות', מורה על חשש שמא יוציא וירחיק את החפץ ארבע אמות ממקום שהיה מונח בו, אך מנא לן שמדובר במעביר מימינו לשמאלו?

5 על אתר (עמ' תכ-תכא) ועתה יש להוסיף דברי רבנו חננאל בן שמואל (עמ' תקעה).
 על הדוחק שבדבר העיר הריטב"א (צט ע"א, ד"ה לימא מסייע ליה, עמ' תתפג): 'ורש"י ז"ל הוצרך לפרש לפי פירושו, דהכא מיירי בשעומד בגג והוא גבוה עשרה ... וזה דוחק, דגג — מאן דכר שמיה, ומנא לן דבג קאי דנסייעיה לרבא או דנותביה מיהא?!'.

סוגיא מז (צט ע"א¹²⁻²²)
לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים

לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות הרבים.

[1] אמ' רב יוסף: השתין ורק — חייב חטאת.

[2] הא בעינא עקיר' מעל מקום ארבעה וליכא!
 מחשבתו משויא ליה מקום,

דאי לא תימ' הכי, הא דאמ' רבא: זרק לפי הכלב, בפי הכבשן — חייב.

הא בעינא הנחה על גבי מקום ארבעה — וליכא!

אלא: מחשבתו משויא ליה מקום,

הכא נמי מחשבתו משויא לה מקום.

5

[3] בעי רבא: הוא ברשות היחיד, ופי אמה ברשות הרבים מהו?

בתר עקירה אזלינן, או בתר הוצאה?

10

תיקו.

מדור חילופי הנוסחאות

6+3 הא] כן הוא בענף או, אבל בענף מד: 'והא' || 5 זרק לפי הכלב] כן הוא בענף או, אבל בענף מד: 'זרק ונח בפי הכלב' (בכ"מ שיבוש: 'זרק ונח הכלב'). מסתבר, שהמילה 'נח' הוספה בהשפעת השאלה: 'הא בעינא הנחה ...' ||

מסורת התלמוד

3 הא בעינא עקירה מעל מקום ארבעה וליכא] בבלי שבת ד ע"א || 5 הא דאמר רבא זרק] בבלי שבת קב ע"א || 9 בעי פלוני ... בתר X אזלינן ... או (דילמא בתר) Y (אזלינן)] בבלי שבת דף ה ע"ב = שבת ק ע"א; קידושין ז ע"ב; נדה מג ע"א X 3; בבא קמא יז ע"ב; זבחים לא ע"א; נזיר סד ע"א X 2; מנחות סט ע"ב; חולין צב ע"ב ||

פירוש סוגיא זו

[1] אמר רב יוסף: השתין ורק = חייב חטאת

הפסוקית 'השתין ורק = חייב חטאת', מהווה בסיס לדיון שבקטע [2] של הסוגיא; לולא הקביעה שמשנתנו חייבה חטאת במקרה המתואר במשנה, ייתכן שלא היה מקום לדיון שבקטע [2], בו נבחנת משנתנו מנקודת מבטם של דיני הוצאה. הדברים שיוחסו כאן לרב יוסף, נקבעו אפוא כאן, כדי לשמש מבוא ויסוד לקטע [2] של הסוגיא. בהתאם לכך עולה השאלה: האם אירע כאן מעשה עריכה משמעותי הרבה יותר — האם אלו דברים אותנטיים שאמר רב יוסף בהקשר למשנתנו?

דומה, כי העובדה שמשנתנו מתייחסת לאיסור שהוא רק כעין הוצאה, בצירוף קביעת משנת שבת י, שבהוצאות משונות¹ 'פטור — שלא הוציא כדרך המוציאים'², מחזקת את ההשערה, 'שדברי רב יוסף כאן הם כעין העברה מדבריו בשבת שם (שבת קלז ע"ב וקמ ע"א)³.

- 1 וראה תוספתא שם, ט, ח (עמ' 37).
- 2 בסוגיא הירושלמית על אתר (י, ה [כו ע"ב]) איתא: 'אמ' ר' יוסי ביר' בון: לא סוף דבר עומד ברשות הרב' ומשתין ברשות היחיד, אלא אפי' עומד ברשות היחיד ומשתין ברשות היחיד ומתגלגלין ויורדין לרשות הרבים אסור'. אפשר שיש לדייק מכאן ששיטת הירושלמי היא שאיסור בלבד קיים כאן, אבל לא חובת חטאת; מאידך ניתן לטעון שדווקא במתגלגלין ויורדין — אסור, אבל בהשתנה ישירה — חייב.
- 3 גולדברג, עמ' 281; השווה: גולדברג, שבת, עמ' 345, הערה 1. לדעת גולדברג, רב יוסף לא התייחס לכל אחד מן המקומות בהם מופיעים דבריו וכאן מן המקומות הבלתי-מקוריים. נראה, כי לרב יוסף גישה כללית ולפיה איסורים שנזכרו במשנה ללא פירוט מידת חומרתם הנם איסורי תורה שחייבים עליהם חטאת: שבת ג, ב: 'אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתיתגלגל...' ובבבלי שם לח ע"ב: 'איבעיא להו: גלגל מאי? אמר רב יוסף: גלגל חייב חטאת'; שם, כ, א: 'ר' אליעזר או': תולים את המשמרת ביום טוב ונותנין לתלוייה בשבת. וחכמ' או': אין [תולין] את המשמרת ביום טוב ואין נותנין לתלוייה בשבת' ובבבלי שם קלז ע"ב אמרו: 'איבעיא להו: תלה מאי? אמר רב יוסף: תלה — חייב חטאת. אמר ליה אביי: אלא מעתה תלא כוזא בסיכתא הכי נמי דמחייב? אלא אמר אביי מדרבנן היא, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ... איבעיא להו: שימר מאי? אמר רב כהנא: שימר — חייב חטאת. מתקיף ליה רב ששת: מי איכא מידי דרבנן מחייבי חטאת — ורבי אליעזר שרי לכתחילה? מתקיף לה רב יוסף: אלמה לא? הרי "עיר של זהב" ...'; שם, ג: 'אין שורים את החילתית בפושרים ...' ובבבלי שם קמ ע"א: 'איבעיא להו: שרה מאי? תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף: שרה חייב חטאת. אמר ליה אביי: אלא מעתה שרה אומצא במים הכי נמי דמחייב? אלא אמר אביי מדרבנן, שלא יעשה דרך שהוא עושה בחול'; שם, כב, ב: 'כל שבא בחמים לפני השבת שורים אותו בחמים [בשבת]. וכל שלא בא בחמים לפני השבת מדיחין אותו בחמים בשבת. חוץ מן המליח היישן וקוליס האיספינן שהדחתן היא גמר מלאכתן' ועל כך הקשו בבבלי שם קמה ע"ב: 'הדיח (קוליס) מאי? אמר רב

ואפשר אפוא, שבעלי הגמרא העבירו את דבריו של רב יוסף, שהתייחסו במקורם לעניין אחר,⁴ מפני שביקשו לברר את משנתנו מנקודת מבטם של דיני הוצאה.

[2] הא בעינא עקירה מעל מקום ארבעה, וליכא!

שאלת הגמרא 'הא בעינא עקירה מעל מקום ארבעה', מבוססת על התפיסה המבוטאת בסוגיית הבבלי, שבת ד ע"א-ה ע"א.⁵ לפי תפיסה זו, כדי להתחייב באיסור הוצאה והכנסה, העקירה וההנחה, צריכות להתרחש מעל גבי שטח שיש בו לפחות ארבעה (על ארבעה) טפחים. בהתאם להנחה זו, התלבטו בסוגיית שבת הנ"ל, בהבנת דברי התנא במשנת שבת א, א: 'פשט העני את ידו לפני' וכו'. ברור, שתירוץ הקושיא שבסוגיית שבת זו: 'ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה',⁶ לא יכול היה להיאמר בסוגייתנו, ועל כן כאן הומצא פתרון אחר לאותה בעיה.

מחשבתו משויא ליה מקום

שורשיו של רעיון ההחשבה, לכל הפחות בדיני הוצאה, כבר מצויים בדברי התנאים. שנינו במשנת שבת י, א: 'המצניע לזרע, לדיגמא,⁷ ולרפואה: הוציאו בשבת, חייב עליו כל שהוא; וכל אדם, אין חייבים עליו אלא כשיעורו ...'; הלכה זו קובעת, כי אף על פי שבדיני הוצאה קבועים שיעורים

יוסף: הדיח חייב חטאת'. וראה גם חולין קד ודבריי על אתר (סטולמן, חולין, עמ' 23, הערה 1).
4 על העתקת דברי אמוראים ממקום למקום, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 482-483; רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, עמ' 22; וייס, לחקר התלמוד, עמ' 7-8; ג'ייקובס, פסודואפיגרפיה, עמ' 46-59; פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 381-382; הנ"ל, השוכר — הנוסח, עמ' 21.

5 דרישה זו, הנזכרת מלבד בסוגייתנו רק בסוגיא הנ"ל במסכת שבת, אינה עולה בקנה אחד עם דברי התנאים בכל מקום וכנראה גם עם דברי אמוראים במקומות אחדים. כך עולה מניתוח הסוגיא ההיא במסכת שבת; גם הראשונים התלבטו במקורו של העיקרון, ראה לדוגמא: חידושי הרשב"א, שבת (ד ע"ב, ד"ה הא, עמ' ט). אמנם, בסוגיא המפותחת היטב, שם, הובאו שש דעות בניסיון ליישב את דברי המשנה הראשונה במסכת שבת, 'פשט העני את ידו' עם הקביעה הנ"ל ולבסוף הסיקו, מה שנראה כמהלך ספרותי מתוכנן היטב (ראה הלבני, שבת, עמ' ט): 'אלא אמר רבא: ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה'. אגב — הגמרא מייחסת שם אף לר' יוחנן את הקביעה: 'ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה', אולם, ראה מה שכתבו הלבני, שם, עמ' יא, הערה 10 וריצ"ד, עמ' יז. וראה גם יפה עינים, שבת (ק ע"א, ד"ה והא לא נח, עב ע"א) הכותב: 'ולהירושל' ל"ב הנחה על דע"ד'.

6 על פיקציות משפטיות מעין אלו, ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 163-199.

7 על הכתיב 'דיגמא/ה', ראה ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 291.

פורמאליים מדויקים — כאשר כמות ההוצאה חשובה ומשמעותית בעיני האדם — המוציא חייב עליה, אף כשהיא קטנה מאוד.⁸ וכך נראה שיש להבין את הביטוי המשמש בסוגייתנו — 'מחשבתו משויא ליה מקום' — כלומר, מחשבתו⁹ של האדם מבטלת את הצורך בשיעור פורמאלי ומשווה למקום שעל-גביו מתרחשת ההוצאה — מעמד כשל מקום ארבעה.

תירוץ הגמרא — 'מחשבתו משויא ליה מקום' — מופיע אף בסוגיית הבבלי שבת קב ע"א. בסוגיית שבת זו, ביקשו לעמוד על גישתו של רבא:¹⁰ 'זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן — חייב',¹¹ המנוגדת למשנת שבת יא, ז: 'קלטה כלב או שנשרפה — פטור'. הגמרא טענה ששני המקורות אינם סותרים זה את זה, ושהמחלוקת נובעת מן העובדה שכל אחד מהמקורות התייחס לנסיבות שונות: 'התם דלא מכוין, הכא — דקא מכוין'. כדי לחזק חילוק זה ולהוכיח שכוונת האדם מהווה קריטריון משמעותי בהלכות הוצאה, הביאו בעלי אותה סוגיא, מקור תנאי נוסף,

8 לכל העניין ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך אחשביה (א, עמ' תעב-ו).

9 הביטוי 'מחשבתו משויא ליה מקום' מבוסס על התפיסה, שרצונו של אדם להוציא חפץ מסוים מרשות אחת לחברתה, מהווה תחליף לדרישות פורמאליות שונות של דיני הוצאה. כלומר, גם אם החפץ אינו ניצב על גבי מקום ארבעה, הרי 'מחשבתו' = רצונו של האדם, מְשוּה למיקומו הראשוני מעמד של 'מקום' *par excellance*. בהתאם לכך, פירשו ראשונים, שדי בכך שהאדם יהיה מעוניין שההוצאה תתבצע מעל גבי מקום מסוים, כדי שמחשבתו תְשוּה למקום ההוא — מעמד של 'מקום ארבעה'. לדוגמא, רבנו חננאל (צט ע"א, ד"ה לא יעמוד וכו', עמ' ריד) סבר, ש'מחשבתו' היא כל החשבה שיש לאדם ממנה הנאה: 'להנאתו' וכעין זה הסביר הריטב"א (צט ע"א, ד"ה מחשבתו משויא ליה, עמ' תתפג) בשם רבנו יצחק, מבעלי התוספות: 'ואהניא ליה מחשבתו לכך' (גישת רש"י 'מחשבתו' — שהוא צריך לכך יכולה להתפרש לשני פנים, כי המילה 'צורך' עלולה לשמש במובן 'צורך' = 'מוכרח'). אולם, בעלי התוספות (צט ע"א, ד"ה מחשבתו), פירשו: 'דוקא בכי האי גוונא דנהנה באותו מקום, טפי מ במקום אחר'; לדעתם, יש צורך ביתרון ממשי למקום שבחר האדם. פירוש זה נוצר בשל קושיא שהעלו בסוגיית שבת ד ע"ב — מדוע העמידו רבה ורב יוסף שם את המשנה כתנאים מסוימים והרי יכלו לומר 'מחשבתו משויא ליה מקום': 'ותי' ר"ת דהא דאמר מחשבתו משויא ליה מקום היינו היכא דלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה כמו משתין ורק שאינו יכול להשתין או לרוק בענין אחר וכן זרק בפי כלב שרצונו שיאכלנו הכלב או שישרוף העץ בכבשן ... אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר' (תוספות, ד ע"ב, ד"ה אלא א"ר יוסף). דרישה גבוהה אף יותר הוצגה על ידי רבנו פרץ (צט ע"א, ד"ה מחשבתו משויא ליה, עמ' שא): 'ונראה לי: דלא שייך למימר מחשבתו משויא ליה מקום, אלא דוקא היכא שאותו מקום צריך למחשבתו, שאינה יכולה להתקיים בענין אחר, אלא באותו מקום שאין רחב ארבעה'.

10 בדפוס 'רבה' ובכ"מ: 'רב! ברם בכ"א, שם: 'רבא' ובסוגייתנו בכל עדי הנוסח: 'רבא'.

11 בפשטות, דברי רבא הם בבואה לדברי רבי בתוספתא (שם, י, יט [עמ' 45]), החולק על חכמים בזה: 'הזורק מרשות הרבים לרשות היחיד ונזכר לאחר שיצא מידו קלטה אחר או קלטה כלב או שנשרפה ר' מחייב וחכמים פוטרין'.

שניתן להסבירו בעזרת מדד הכוונה. בעלי הגמרא ציטטו את משנת כריתות ג, ד, ממנה משתמע, שאדם שמוציא אוכלים בפיו בשבת — חייב משום הוצאה, על אף ש'אין דרך הוצאה בכך'. ועל כך העירה הגמרא: 'ואמאי? הא אין דרך הוצאה בכך!', והשיבה: 'כיון דקא מיכוין'; כלומר, כוונתו של המוציא, קובעת מה נחשב ל'דרך הוצאה' וגורמת לו להתחייב בדיני הוצאה.

דא עקא, הסוגיא בשבת, אינה מסתפקת בקביעה 'כיון דקא מיכוין', אלא ממשיכה בסגנון קרוב לזה המצוי בסוגייתנו: 'מחשבתו משויא ליה מקום, הכא נמי: כיון דקא מיכוין — מחשבתו משויא ליה מקום'. ברם ניסוח זה — 'כיון דקא מיכוין — מחשבתו משויא ליה מקום' — נראה קשה ומגומגם; במאי עסיקינן, בהחשבה או בכוונה?! ובכלל, הרי הסוגיא בשבת עוסקת בשאלה 'הא אין דרך הוצאה בכך' ומניין איפה צץ יסוד ה'מקום' ('משויא ליה מקום')?! בסוגייתנו שהתעמקה בשאלה 'הא בעינא עקירה מעל גבי מקום ארבעה וליכא' — אכן היה מתאים התירוץ 'מחשבתו משויא ליה מקום'; אבל בסוגיא בשבת, אין לאזכור 'משויא ליה מקום', כל מובן! מסתבר אפוא, שמסוגייתנו חדר יסוד זה לסוגיא בשבת. ואפשר שאזכור שיטת רבא ('זרק לפי הכלב, בפי הכבשן — חייב') בשתי הסוגיות, הוא שהביא עורך מאוחר לנסח מחדש את סוגיית שבת קב ע"א, בדמותה של סוגייתנו. עורך זה החדיר את המרכיב 'מחשבתו משויא ליה מקום', תוך שהוא משתמש בסגנון ההוכחה בסוגייתנו: 'הא ... אלא מחשבתו משויא ליה מקום. הכא נמי ... מחשבתו משויא ליה מקום'.¹²

[3] בעי רבא

סגנון התמודדותו של רבא כאן, העשוי בדפוס: 'בעי פלוני: ... בתר X אזלינן ... או (דילמא בתר) Y (אזלינן)' דומה לסגנונו בכמה וכמה מקומות בתלמוד הבבלי.¹³ סגנון זה אף מופיע אצל בן דורו

12 אפשרות נוספת שניתן להעלות היא ששתי הסוגיות 'טופלו' על ידי עורך אחד. עורך זה, ביקש לקשר בין שתי הסוגיות, על ידי החדרת מימרתו של רבא והקושיא עליה לסוגייתנו. הניסוח הדומה והאלמנט 'מחשבתו משויא ליה מקום', המשותפים לשתי הסוגיות, נובעים מהעובדה שאותו אדם סגן את שתי הסוגיות.

13 שבת דף ה ע"ב = שבת ק ע"א: 'בעי רבא: אגוז בכלי, וכלי צף על גבי מים, בתר אגוז אזלינן והא ניח, או דילמא בתר כלי אזלינן והא נייד? תיקו'; קידושין ז ע"ב: 'בעי רבא: שתי בנותיך לשני בני בפרוטה, מהו? בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן ולא איכא ממונא? תיקו'; נדה מג ע"א: 'בעי רבא: גוי שהירה וירד וטבל מהו, אם תימצי לומ' בתר עקיר' אזלינן לחומר', אבל הכא דלקולא — לא או דילמ' לא שנא — תיקו'; שם: 'בעי רבא זבה שנעקרו מימי רגל' וירדה וטבלה מהו, אם תימצי לומ': בתר עקיר' אזלינן' — הני מילי שכבת זרע דלא מצי נקיט לה, אבל מימי רגלים דמצי נקיט להו — לא או דילמ' לא שנא — תיקו'; שם: 'בעי רבא: גויה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה מהו? אם תימצי לומ' בתר עקירה

רמי בר חמא¹⁴ ופעמים מועטות מפי אמוראים שפעלו בארץ ישראל,¹⁵ אולם, יש אפשר שאין זה סגנונם המקורי, אלא שדבריהם סוגנו בעקבות הדפוס הבבלי הרווח.

אזלינ' ואע"ג דמצי נקיט להו הני מילי דישר' דטומאה דאורית', אבל גויה דטומ' דרבנ' לא או דילמ' לא שנא — תיקו'; בבא קמא יז ע"ב: 'בעי רבא: דרסה על כלי ולא שברתהו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר מאיליו, מהו? בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא, או דלמ' בתר תבר מנא אזלינן וצרורות ניהו?; זבחים לא ע"א: 'בעי רבא (בדפוסים: 'רב אשי', אבל בכל כתבי-היד 'רבא' [כ"מ וכל"פ: 'רבה']): חישב לאכול כזית בשני בני אדם, מהו? בתר מחשבה אזלינן דאיכא שיעורא, או בתר אוכלין אזלינן וליכא שיעורא?; שם לא ע"ב: 'בעי רבא: חישב לאכול כזית בשני בני אדם מהו, בתר מחשיב אזלינן והאיכא שיעורא או דלמא בתר אוכלין אזלינן? והא ליכא שיעורא'.

14 בבלי נזיר סד ע"א: 'בעי רמי בר חמא: מת בכלי וכלי צף על פני המים, מהו? בתר כלי אזלינן, או בתר מיתא אזלינן?; שם: 'בעי רמי בר חמא: נטמא בתוך מלאת ונודע לו לאחר מלאת, מהו? בתר ידיעה אזלינן וידיעה אחר מלאת היא, או לא?'

15 בבלי מנחות סט ע"ב: 'בעי ר' שמע' בן פזי: שיבולת נרד שהביאה שליש קודם לעומר ועקרה ושתלה והביאה לאחר העומר והוסיפה מהו, בתר עיקר אזלינן — ושרייה עומר או דילמ' בתר תוספת אזלינן — ועד שיבא עומר הבא?; חולין צב ע"ב: 'בעי ר' ירמיה: אית ליה לעוף — ועגיל, אית ליה לבהמה — ולא עגיל, מאי, בתריה דידיה אזלינן, או בתר מינה אזלינן? תיקו'.

סוגיא יז (צט ע"א 22-37)
רבי יהודה אומר אף משנתלש רוקו בפיו

ר' יהודה אומ' אף מי שנתלש וכו'

- [1] אע"ג דלא הפיך ביה?
 והתניא: האוכל דבילה בידיים מסואבות,
 והכניס ידו לתוך פיו ליטול צרור;
 ר' מאיר מטהר,
 ור' יוסי מטמא.
 ר' יהודה אומ': היפך בו — טמא, לא היפך בו — טהור!

5

א"ר יוחנן: מוחלפת השיטה.
ר' שמעון בן לקיש אומ': לא תחליף, הכא במאי עסיקי' — בכיחו.

- [1] והתניא: ר' יהודה אומ': כיחו ונתלש לא יהלך ארבע אמות עד שירוק
 מאי לאו רוקו שנתלש!
 לא, כיחו שנתלש.

10

- [2] והתני': ר' יהודה אומ': כיחו וכן רוקו שנתלש
 אלא מחוורתא כדשנינן מעיקר'.

- [2] 15 **אמ' ריש לקיש:**
כיח בפני רבו חייב מיתה, שנא': 'כל משנאי אהבו מות', אל תיקרי 'משנאי' אלא 'משנאי'
 ואמ' מינכר אניס!
 כח ורק קאמרינן.

מדור חילופי הנוסחאות

2 **אע"ג** [כ"ו: וא"ע"פ' וכיוצא בו בכ"מ: 'אע"פ' ואילו בד"ר רק: 'אף על' || 3 **והתניא**] המונח המקדים את ציטוט המשנה בענף או הוא 'דתניא' ואילו בענף **מד**: 'דתנן' ואפשר שיש כאן פעילות במגמת סטנדריזציה של המינוח. כידוע, גם המונח 'תניא' מקדים משנה, ראה תשובת רב שרירא גאון (= תשובות הגאונים הרכבי, סימן ריח, עמ' 103); אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 817-818; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 24 || 5-6 **ר' מאיר מטהר ר' יוסי מטמא**] ביתר עדי הנוסח: 'ר' מאיר מטמא ר' יוסי מטהר' ועיין בגוף הפירוש, להלן || 9 **ר' שמעון בן לקיש**] בכ"ו מצטט המסורת של ריש לקיש הוא 'רב שישא בריה דרב איד' והוא כסוגיות 'מוחלפת השיטה' בבבלי ברכות יז ע"ב (כ"א: 'שישא'; כ"פ-7: 'ששת'; כ"פ-7: 'שישת'): ובפסחים נה ע"א, אלא ששם לא נזכר כלל ריש לקיש, אלא רק רב שישא. ובכ"מ, ריש לקיש עצמו הביא בשם ר' אלעזר, מה שאינו סביר מבחינת סדר הדורות. בענף **או** איתא: 'ר' שמעון בן לקיש' ואילו בענף **מד**: 'ריש לקיש'; על חילופי 'ריש לקיש'/'ר' שמעון בן לקיש' הבאים בכתבי היד, ראה וייסברג, כתבי יד || **לא תחליף**] בכ"ו ובד"ר: 'לעולם לא תחליף' ואילו בכ"מ ובכ"א, רק 'תחליף' || 10 **לא יהלך ארבע אמות עד שירוק**] בכל יתר עדי הנוסח הישירים, ליתא. נראה כי מדובר בתוספת, בהשפעת נוסח המשנה || 13 **שנתלש**] בד"ר ואילך, נוסף: 'לא יהלך ארבע אמו' עד שירוק'; כעין ההוספה שבכ"א, בברייתא הראשונה ||

מסורת התלמוד

3 **האוכל דבילה**] משנת כלים ח, י || 8 **א"ר יוחנן מוחלפת השיטה**] בבלי ברכות יז ע"ב, מט ע"ב; פסחים מט ע"ב, נה ע"א; ביצה ג ע"א, ט ע"ב, י ע"א || 9 **ר' שמעון בן לקיש**] ירושלמי עירובין י, ה (כו ע"ב) || 16 **אל תקרי**] בבלי שבת קיד ע"א; מגילה כח ע"א ||

פירוש סוגיא יז

מבוא

בחלקה האחרון של משנתנו שנינו: 'וכן לא ירוק'; ואחר-כך איתא: 'ר' יהודה או' אף משתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק'. ואילו בהלכה המקבילה בתוספתא עירובין ח, ז (עמ' 133) נאמר: 'הכוהה ברשות הרבים וכל¹ מי שנתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק'. אפשר שהלכה כעין זו שבתוספתא, שימשה מקור הלכתי למסגן משנתנו. את הפסוקית 'וכן לא ירוק', קבע בעקבות הרישא ('לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין...'), שעסקה בדיני הוצאה והכנסה; ואת דבריו של ר' יהודה, העוסקים בדיני העברה ברשות הרבים — העתיק, כמעט ללא שינוי, מן ההלכה המקורית. השמטת עניין הכיוח במשנתנו, מהווה את הבסיס לסוגיות הירושלמי והבבלי על משנתנו.

תוספתא עירובין ח, ז (עמ' 133)	ברייתא בבבלי צט ע"א ²	משנה עירובין י, ה
הכוהה ברשות הרבים וכל מי שנתלש רוקו בפיו לא יהלך ארבע אמות עד שירוק	'ר' יהודה אומ' כיחו וכן רוקו שנתלש	וכן לא ירוק 'ר' יהודה או' אף משתלש רוקו בפיו לא יהלך ד' אמות עד שירוק

[1] אע"ג דלא הפיך ביה?

משנתנו והתוספתא אוסרות הליכה בעוד רוק תלוש מצוי בפי האדם. אולם, בתלמוד הירושלמי (י, ה [כו ע"ב]) נמסר: 'רב אמ': בפיחה. 'ר' יוחנן אמ': בפיחה. דל¹כן 'ר' יודה כדעתיה דאמ': משקה טופח חיבור'. ר"ש ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 361) הגיה: 'בפיחה' = 'בכחה'³ ובתוספתא

- 1 בכ"ל ובכ"ע: 'וכן' תחת 'וכל'; אמנם, בק"ג¹³⁹ ובד"ר, כנוסח כ"ו.
- 2 מן ההשוואה למקורות המקבילים בתוספתא ובמשנה, מתקבל הרושם כי בריתא א היא ברייתא מלאכותית, חלק ממעשה המרכבה של הסוגיא, הבנויה כפרפראזה על הברייתא המקורית, שהיא הברייתא השנייה. נראה שהברייתא הראשונה נוצרה *ad hoc*, במטרה לפתח את המשא והמתן בסוגיא ולהקשות פעמיים על שיטת ריש לקיש העתידה להידחות.
- 3 וכך הגיהו ריצ"ד (עמ' שצח) ואפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 254). גם בעל קרבן העדה, על

כפשוטה, עמ' 465, הסביר את הירושלמי: 'כלומר משקה טופח אינו כמים תלושים אלא כמחומר לגוף ... ולפי זה למה אסור לו ללכת ד' אמות ברשות הרבים עם הרוק בפה? ולפיכך העמידה בכיחה'.⁴

על אף השוני שבין סוגייתנו הבבלית למקבילתה הארץ ישראלית,⁵ ניתוח סוגייתנו הבבלית מרמז, כי משהו מפירושם של אמוראי ארץ ישראל הגיע לבבל. את השוני בין התלמודים, יש לייחס, במקרה דנן, לתופעות ספרותיות רווחות בבבלי, שחוללו שינויים מהותיים במסירת התוכן הארץ ישראלי. ברם מכיוון שלגבי מסורות ארץ ישראליות, ראוי לבכר את התלמוד הירושלמי על פני אחיו הבבלי,⁶ עלינו להסיק, בניגוד לסוגייתנו הבבלית, שהאמוראים הארץ ישראליים לא חלקו כלל בעניין זה – ר' יוחנן כרב שניהם אמרו דבר אחד: 'בכיחה' ולא נחלק עליהם ריש לקיש בעניין זה.⁷

אתר, הגיה כעין זה, אלא שהוא פירש בכיחה = בכוח, ע"ש. ואילו בעל פני משה, על אתר, פירש פיחה = הפיכה(!) ובהתאם לסוגיית הבבלי ועיין גם גאון יעקב, עמ' שפט.

4 קשה מאוד להבין, כיצד הוציאו האמוראים הארץ ישראליים את משנתנו מפשוטה וקבעו שהיא מדברת בכיחה ולא ברוק. אמנם, על דרך שמא ואפשר, נראה שיש להפריד בקטע הירושלמי הנ"ל, בין דברי האמוראים לדברי סתם התלמוד. ולפי זה, רב ור' יוחנן, שאמרו: 'בכיחה' התכוונו לפרש כי דינה של המשנה הוא אף בכיחה, אולי בהשראת ההלכה המקורית שנשתמרה בתוספתא (ובברייתא שבבבלי). ואילו הסתמא ביקש להסביר את דבריהם, כאילו אמרו שהמשנה מדברת דווקא בכיחה ולא ברוק וכדי להסביר את דבריהם נעזר בקושיא מלאכותית המבוססת על שיטתו של ר' יהודה בענייני טהרה: 'משקה טופח' (ראה המקורות שהפנה אליהם ליברמן, שם). ליברמן אמנם הבליע בנעימה את הדברים, אך הקשר כשלעצמו רופף למדי: מה בין החשבת רטיבות, כחיבור לענייני טהרה במקווה, לרוקו של אדם בתוך הגוף?! ודאי שאין כאן קושיא מעיקרא. אמנם הלשון 'ב...' בירושלמי בדרך כלל מצביע על אוקימתא מצמצמת, ולא על הרחבת תחולת ההלכה (ברגיל כשהירושלמי מרחיב את תחולת ההלכה, הוא [או האמוראים שבו] משתמש בלשונות כגון 'אף...', או 'לא סוף דבר אלא אפילו ב' וכדומה), אך אין הדבר בלתי-אפשרי, ושמא יש להגיה הגהה קלה: 'ובכיחה'. ומכל מקום הדבר עדיין צריך עיון.

5 השווה דברי ר"י וינברג (שרידי אש, א, קכא, עמ' שעו), בהתייחס לתופעה דומה: '... הקושי הגדול שר"י בירושלמי עומד בסתירה לר"י שבבבלי, ואף שאנו יודעים שסתירות ממין זה בין הירוש' והבבלי אינן דבר בלתי מצוי'; ריצ"ד, עמ' שצח: 'ויש דוגמאות הרבה שאמוראי א"י אומרים דבר משם רב ולא נמצא מזה בהישיבות דבבל וגם שאמוראי דבבל אומרים דבר בשם ר' יוחנן ולא הזכירו זאת אמוראי דא"י'. וראה גם אצל הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 365, ביבליוגרפיה ומפתחות, תלמוד ירושלמי: 'רגילים בו חילופי מסורות ביחס לבבלי'.

6 ראה פרידמן, האגדה ההיסטורית, עמ' 121.

7 ולא כדברי הימן (סוגיא פיקטיבית, עמ' 36), אמנם בעניין אחר: 'מאידך, השינויים בין סוגיות התלמודים הם מאלפים: הבבלי מציע, שרשב"ל חולק על ר' יוחנן. אין חומר בירושלמי לקיים הצעה זו, ואולי שיטת רשב"ל נובעת ממסורת בבלי עוצמאית בתורת א"י. ... מכל מקום, הדו-שיח בין ר' יוחנן ורשב"ל נראה אמיתי לחלוטין, הגם שאין בידנו מקור מקביל בירושלמי...!'

דומה, שהיכרותם של בני בבל את הברייתא המכחישה את הפירוש 'בכיחה', הביאתם לכלל המסקנה, שיש לדחות את הדעה שהגיעה אליהם מארץ ישראל.⁸ בעקבות נטייתם הספרותית של בעלי הגמרא לנסח את השיטות בצורת שקלא וטריא⁹ וכדיון בעקבות חוסר התאמה בין מקור תנאי אחד למשנהו,¹⁰ יצרו כאן שאלה מלאכותית ('אע"ג דלא הפיך ביה?')¹¹ ואף מחלוקת מלאכותית¹² בין שני האמוראים המזוהים ביותר עם תלמודה של ארץ ישראל — ר' יוחנן¹³ וריש לקיש. לריש לקיש, שאין רגילים לפסוק כמותו¹⁴ במחלוקתו עם ר' יוחנן,¹⁵ ייחסו את הדעה הדחוויה = 'לא תחליף, הכא במאי עסיקי' — בכיחו; ואילו לר' יוחנן, בר-פלוגתא קבוע של ריש לקיש, ייחסו את הדעה המנוגדת — העתידה להתקבל ('אלא מחוורתא כדשנין מעיקר'...) —

ואף לא כדברי אפשטיין, שאמנם מקבל שלא נחלקו בכך ר' שמעון בן לקיש ור' יוחנן, אך מאידך סובר: 'ועל כן הדבר קרוב, שעיקר דברי רבי יוחנן לא נאמרו אלא כשאלה: מחלפה שיטתיה, והיישוב שלו לא היה שונה מיישובו של ריש לקיש' (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 254) ועיין על כך מה שכתבנו להלן. לניתוח האפשרויות להסבר את השינויים בין מימרות מקבילות של ר' יוחנן וריש לקיש, ראה ינר, ר' יוחנן וריש לקיש, עמ' 1-13.

8 השווה אל: פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 5 (בעניין אחר): 'ובודאי שכבר היו מסורות מעין אלה מתורת ארץ ישראל בידיו של בעל הסוגיא דידן, ובנה מהן את החלק שלפנינו, ולשיטתו פירוש זה הוא שלא כמסקנה אלא הוה אמינא העומדת להדחות'.

9 עיין לדוגמא: הלבני, עמ' תרג, במפתחות: 'סתם. מטעמים ספרותיים מעדיף הסתם להשתמש בצורת שקלא וטריא'.

10 אמנם, אפשר שבבבל הכירו מעין עמדת הסתמא בירושלמי, שחוסר שיטתיות בדברי ר' יהודה, הביא לתירוש 'כיחו'. אלא שבבבל, לא ידעו לאיזה מקור התייחסו הסתמאים הארץ ישראלים ושיערו מקור תנאי שונה. בעקבות הסברה, שנוסח המשנה בכלים כפי שהוא לפנינו שונה, הציע הלבני, כי הקושיא המקורית נבעה מהסתירה שבין שיטתו של ר' יהודה במשנתנו לשיטתו במשנת כלים הנ"ל. לשיטתו, סתמא דגמרא הוא ששאל 'אע"ג דלא הפוך בה', בהתאם לגירסת הסתמא במשנת כלים הנ"ל.

11 וכבר העיר בעל גאון יעקב (צט ע"א, ד"ה להרמב"ם, עמ' שפט), אמנם משיקולים שונים לחלוטין, על המגמתיות הטמונה בניסוח שאלת הגמרא על פי המסקנה המתבקשת, וקבע: 'תלמודא קמסדר הכא לאקשוויי ... והכי סוגיית לתלמודא לסדר קושיא לפום פירוקא, וחד מיני' כל היכא דאיכא פירוקא קאמר לימא, וטובא איכא הכי'.

12 השווה: קרמר, רוח התלמוד, עמ' 32-35.

13 והדברים ייחסו לר' יוחנן, לאו דווקא משום שהכירו את פירושו למשנתנו, אלא בשל הנטייה הבלבית לייחס לר' יוחנן מסורות ארץ ישראליות. ראה בנוביץ, שבועות שנים בתרא, עמ' 95-98, 340-341, 384-386; הנ"ל, ברכות, סוגיא לז, הערה 17.

14 על החלפה מודעת של דעות אמוראים, ממניעים הלכתיים, ראה כהנא, המסורות המחולפות, עמ' 260, הערה 128; זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 266, הערות 28, 29.

15 פרט למקרים נדירים: עיין בבלי יבמות לו ע"א.

ודווקא במטבע השמור לו: 'מוחלפת השיטה'.¹⁶ הניסיון הספרותי לעמת בין שני מקורות רחוקים ושונים מאוד זה מזה, כלומר בין משנתנו למשנת כלים ח, יא, הוא המקור למלאכותיות המרובה ולדוחק הגלוי שבבסיס שאלת הגמרא.

מלאכותיות זו, ניכרת כאשר בוחנים את משנת כלים ח, יא:¹⁷ 'היה אוכל דבילה בידין מוסאבות: הכניס ידיו לתוך פיו ליטול את הצרור: ר' מאיר מטמא, ר' יודה מטהר ר' יוסה או' אם הפך: טמא — אם לא הפך: טהור. אם היתה פונדיון לתוך פיו ר' יוסה אומ' אם לצמאו טמא'. את הפירוש הפשוט למשנה זו הציע הרמב"ם בפירושו למשנה (עמ' צא), בהתאם להלכה הקובעת (משנת מכשירין א, א) שמשקין טהורים מכשירין לקבל טומאה דווקא לרצון: 'ו[ר] יוסי אומר אם הפך אצבעו בפיו הרי טמא את הריר ונטמאת הדבילה, ואם לא עשה זולת הוצאת האבן בלבד הרי הדבילה טהורה'. כלומר, דווקא 'אם הפך אצבעו בפיו' — הוכשרו ונטמאו האוכלין, שאז מוכח כי לא רק על מנת להוציא את האבן הכניס אצבעו. דא עקא, לפי פירוש פשוט זה, ישנן לפחות שתי סיבות שבעטיין אין כל מובן לאנלוגיה המופיעה בסוגייתנו. הסיבה הראשונה לאי-היכולת לערוך הקבלה מעין זו שהוצעה בסוגייתנו היא שהמשנה בכלים דיברה על היפוך האצבע ולא על היפוך הרוק. ואילו הסיבה השנייה שבשלה אין מובן לאנלוגיה זו, קשורה למשמעות היפוך האצבע: במשנת כלים, מעיד ההיפוך על כוונת האדם¹⁸ ואילו לפי סוגייתנו, היפוך הרוק מְשוּה

16 ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 251, הערה 3; ובעמ' 262, שם, כתב: 'במיתודה זו של "מוחלפת השיטה"... השתמש רבי יוחנן, לפחות לפי מסורת הבבלי... במדה מופרזת, שלא תמיד פשוטה של משנתנו מצריכה אותה. אבל ספק הוא, אם כל מה שנמסר בבבלי בשמו, אמרה רבי יוחנן, אם לא נתייחסו לו, כאבי מיתודה זו, דברים שאינם שלו. והדבר קרוב לוודאי במקום שהירוש' מוסר בשמו אחרת...'. ראה גם: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 487, שכתב אף הוא: 'ומסתבר שלא בכל מקום אמר ר' יוחנן מפורש כך, אלא שהעבירו פתגמו 'מכללא' למקומות שונים'.

17 המשנה מצוטטת כאן על פי כ"ק ולא כנוסח המשנה המשתקף בסוגייתנו וראה על כך להלן.

18 כך משמע מפירושו למשנה של הרמב"ם. אמנם, במשנה תורה (הלכות טומאת אוכלין, טו, ז) כתב: 'מי שהיה אוכל תרומה בידים טמאות, כגון דבילה שלא הוכשרה, והכניס ידו לתוך פיו ליטול צרור. אם הפך — נטמאת הדבילה, שהרי נטמא ביד, מפני שעקרו. ואם לא הפך — טהורה, שהמשקה שבפיו, קודם שיהפכנו ימצצנו להוציאו — דומה למים שלא נתלשו, אלא עדיין הן בקרקע, שאין מתטמאין ואין מטמאין אלא ברצון כמו שביארנו. וזה אין רצונו אלא ליטול הצרור' ונראה שבמשנה תורה מתייחס הפועל להיפוך הרוק וכפי שטען ר"י קורקוס בפירושו על אתר: 'במשנה כתב רבינו פי' הפך דהיינו שהפך אצבעו בפיו, ואז נטמאת הדבילה משום דחשיב לרצון; אמנם בשלא הפך אצבעו רק נטל הצרור לבד אז הוי שלא לרצון וטהורה. אמנם כאן נר' שכוונתו לפרש היפך הרוק בפיו קודם שיכניס האצבע וזהו שכתב יהפכנו או ימוצצנו, ואז הוי עקור ומטמא אפילו שלא לרצון אבל אם לא היפך הרוק בפיו הרי הוא מחובר ולא נטמאת הדבילה גם לא הרוק כיון דהוי שלא לרצון שהרי זה בכל גוונא לא נתכוון אלא ליטול הצרור...'. הרי שלדעת הרמב"ם במשנה תורה, היפוך הרוק

לרוק מעמד עצמאי משל הגוף.¹⁹ כאמור, העימות שבין שני המקורות, אינו אלא תוצאה של סגנון ספרותי, שנועד לחזק את הסברה שיוחסה בסוגייתנו לר' יוחנן.

מוחלפת השיטה

ר"ש בן חפני, גאון סורא, כתב במבוא התלמוד שלו (עמ' 179): 'מוחלפת השיטה, זאת היתה חולקת על אחרת מן הלכותיו. ובתלמוד ארץ ישראל מפרשים את העניין הזה במאמרם מחלפה שיטתיה דר' פלוני תמן הוא אמר כן וכן והכא הוא אמר כן וכן'. כיוצא בזה פירש רש"י (צט ע"א, ד"ה מוחלפת השיטה) בסוגייתנו: 'החליף ר' יהודה שיטתו ויצא ממנה'. וכבר הדגיש הר"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 245) שמובן ראשוני זה של המונח, 'אינו מצריך עדיין דווקא יישוב שעל ידי חילוף והגהה במשנה'. אלא שבבבל, הבינו שהמונח מורה לא רק על הסתירה שבעמדת התנא, אלא אף על תוצאתה, כלומר על הגהה שצריכה לבוא בנוסח המשנה, כלומר, חילוף עמדת התנא באחד מן המקורות.²⁰ לפיכך, בהרבה מן הסוגיות הבבליות, כנגד ההצעה 'מוחלפת השיטה', מופיע הטיעון 'לעולם לא תיפוך', כלומר: אין צורך בהגהת המשנה ובהפיכת שיטות התנאים.

בהתאם למסורת בבליית זו, פירש רבנו חננאל בסוגייתנו²¹ את הביטוי 'מוחלפת השיטה': 'חלוף ואומר[!] במשנה ר' מאיר אומר היפך בו טמא. ר' יהודה אומר אע"פ שלא היפך טמא...', כלומר, התחלפו שיטות התנאים במשנתנו ויש להגיה את המשנה. אמנם, רש"י (שם) פירש בהתאם למשמעות הראשונית של המונח, ולא הזדקק למשמעות התניינית הבבליית.²² ברם אף ש'קרוב הדבר, שעיקר דברי רבי יוחנן לא נאמרו אלא כשאלה: מחלפה שיטתיה, והיישוב שלו לא

מפריד את הרוק מהגוף ומשווה לו מעמד עצמאי, המאפשר לו להיחשב למשקה המכשיר לקבל טומאה ולפי זה האנלוגיה מובנת ושמה התעלם הרמב"ם מסוגייתנו, בשעה שפירש את המשנה; עיין מה שכתב ר"י קאפח, בהערה 51 (שם) וגאון יעקב (צט ע"א, ד"ה אע"ג [1], עמ' שפט).

19 אמנם, לדעת רש"י (צט ע"א, ד"ה היפך ברוק), המפרש את המשנה בכלים על פי סוגייתנו, האנלוגיה מושלמת: המאן דאמר במשנה בכלים, המטמא דווקא כאשר היפך — פסק כן משום שכאשר 'היפך ברוק' הייתה כוונתו 'להוציא או לחוץ' ממילא 'למשדייה קאי' — ומכשיר [לקבל טומאה]. והשווה פירוש הר"ש למשנה שם: 'מטמא כשהיפך את הדבילה מצד זה לצד זה, שנעקר הרוק. ומטהר בלא היפך, דכל זמן שלא נעקר — לא נחשב משקה'.

20 אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 248. וראה וולד, אלו עוברין, עמ' 242–244.

21 ר"ח (צט ע"א, ד"ה א"ר יוחנן מוחלפת השיטה, עמ' רטו) והשווה תוספות (צט ע"א, ד"ה הוא סבר) וראה 'חכמת שלמה', על אתר.

22 אבל לא בכל מקום פירש רש"י כן, כפי שהעיר אפשטיין, שם, עמ' 245, הערה 7 והשווה למקורות שאסף אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 486, הערה 61.

היה שונה מיישובו של ריש לקיש' (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 254), מסתבר, שבסוגייתנו הבבלית כבר השיאו את המונח למשמעותו התניינית.

נוסח משנת כלים

כפי שראינו לעיל, נוסח המשנה בכלים שונה מן הנוסח שבסוגייתנו, אפילו לגבי שיטתו של ר' יהודה, שעל בסיסה נקבעה סוגייתנו. בהתאם למשמעות הבבלית המקובלת של המונח 'מוחלפת השיטה' בבבלי, כתב הר"ש משאנץ, בפירושו למשנה זו (סד"ה נטמאו): 'וכמו ששנויה כאן כך היא המסקנא בפרק המוצא תפילין'. לדעתו, נוסח המשנה בכלים, מבוסס על מסקנת הסוגיא ש'מחזורתא כדשנינן מעיקרא', כלומר ש'מוחלפת השיטה'.²³ רי"ן אפשטיין (שם, עמ' 254), החזיק אחריו וכתב: 'ה"תנאים" שוני המשניות שינו איפוא את נוסח המשנה על פי "מוחלפת המשנה" של הבבלי. ואפשר שנסתייעו גם בזה, שרבי יוסי דרכו לתווך בין התנאים...'. הבנה זו עמדה בבסיס הגהת הגר"א, בביאורו על סדר טהרות (כלים, ח, ה), שביקש להשיב את הגירסא 'המקורית' על כנה: 'ר"מ מטהר, רבי יוסי מטמא, ר' יהודה אומר אם הפך טמא כו'; כצ"ל'.

ברם כבר העיר ר"ד הלבני, '... [ש]קשה לומר שגירסה הנמצאת בכל הספרים נהוותה בטעות' (עמ' רנז). אמנם, מוכרחים אנו לומר שבעלי הסוגיא בבבל גרסו שר' יהודה, חילק בין היפך ללא היפך; אולם, אין כל סיבה להניח שנוסח משניות ארץ ישראל היה כן וכפי שמצאנו מקרים רבים בהם נוסח משניות ארץ ישראל שונה מנוסח בבל.²⁴ עדיף אפוא לקבל את סברתו של הלבני, ש'אין ספק שהגירסה שלנו בכלים יסודה בגירסה עתיקה, ולא באי הבנה של "מוחלפת השיטה" כאן' (שם).

23 אמנם, גם אם ניתוח מדוקדק מעלה כי הגירסא בכלים, כפי שהיא בידינו 'אי אפשר להולמה לכל הגירסאות' בסוגייתנו, כפי שהעלו המהרש"א (ד"ה דף צט, עמ' 32 והשווה גאון יעקב [צט ע"א, ד"ה אע"ג דלא תפיק בה כו', עמ' שפח]), עדיין אפשר שמי שהפך את הגירסא בכלים, לא שת ליבו לדקדק כל כך והלך אחר מסקנת הסוגיא מקופיא, שמוחלפת השיטה, והפך שיטות התנאים במשנת כלים הנ"ל.

24 ראה על כך: להלן, עמ' 107, הערה 19.

נוסח 'אית דגרסי' שבתוספות, כ"א	נוסח המשנה בכלים ע"פ הצעת הגר"א	נוסח הדפוס בעירובין, כ"ו וכ"מ	משנה בכלים לפי כל הנוסחאות
רבי מאיר: מטהר	רבי מאיר: מטהר	רבי מאיר: מטמא	רבי מאיר: מטמא
ורבי יוסי: מטמא	ורבי יוסי: מטמא	ורבי יוסי: מטהר	ורבי יהודה: מטהר
רבי יהודה אומר: היפך הפך: טמא; אם לא הפך — טהור	רבי יהודה אומר: היפך הפך: טמא; לא היפך בו — טמא; לא היפך בו — טהור	רבי יהודה אומר: היפך הפך: טמא; לא היפך בה — טמא; לא היפך בה — טהור	רבי יוסי אומר: אם הפך: טמא; אם לא הפך — טהור

[2] כיח ורק בפני רבו

דרשת 'אל תקרי' על סיפא דקרא 'וְחִטָּאֵי חִמְסַ נְפִשׁוּ כָּל מְשֻׁנְאֵי אֶהְבוּ מְנַת' (משלי ח, לו) מופיעה בספרות התלמודית, מלבד בסוגייתנו, עוד פעמיים. בבבלי שבת קיד ע"א איתא: 'ואמ' ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדיו חייב מיתה שנא' וכל משנאי אהבו מות אל תיקרי משנאי אלא משניאי' ואילו בבבלי מגילה כח ע"א, נאמר: 'האמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כל תלמיד חכם שמברך לפני כהן אפי' כהן עם הארץ אותו ת"ח חייב מיתה שנ' כל משנאי אהבו מות אל תיקרי משנאי אלא משניאי'. במסגרת עיונו בדרשות 'אל תקרי',²⁵ בחן מ' צפור דרשות אלו וקבע: 'הרעיון בכל הדרשות הללו זהה: תלמיד חכם הגורם חילול השם חייב מיתה. העובדה, ששתיים משלוש דרשות אלה נמסרות בשם ר' יוחנן, והשלישית בשם ריש לקיש, יוצרת רושם, שזוהי לאמיתו של דבר אותה דרשה עצמה בפנים שונות' (שם, עמ' תשד).

סוגיא יח (צט ע"א³⁷-ע"ב⁶)
לא יעמוד אדם ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד

מתני' לא יעמד אדם ברשות הרבים וכו'

- [1] רישא רבנן וסיפא רבי מאיר?!
אמ' רב יוסף: בחפצין שצריכין לו, ודברי הכל.
- [2] איבעיא להו: כרמלית מאי?
אמ' אביי: היא היא.
רבא אמ': היא גופה גזירה, ניגזור גזירה לגזירה?!
אמ' אביי: מנא אמינא לה? מדקתני: 'וכן בגת'.
מאי גת? אילימ' רשות הרבים — תנינא! אי רשות היחיד — תנינא! אלא לאו כרמלית?
ורבא אמ': לענין מעשר.
- [3] 10 וכן אמ' רב ששת: וכן בגת — לענין מעשר.
דתנן: שותין על הגת, בין בחמין בין בצונן פטור, דברי ר' מאיר.
ר' אלעזר בר צדוק מיחייב.
וחכמים אומ': על החמין — חייב, ועל הצונן — פטור, מפני שמחזי' את המותר

מדור חילופי הנוסחאות

3 [בחפצין] בכ"ו ובכ"מ: 'בחפצים' ואילו בד"ר ואילך: 'בחפיצין' ואולי נוסף כאן עיצור i בשל הסמיכות למילה 'צריכין' || 6 היא גופה גזירה] ביתר עדי הנוסח נוסף: 'ואנן ניקון' || 8 מאי גת] הסבר זה חסר בענף מד, מאידך, במקבילה בשבת יא ע"א הוא קיים גם בדפוסים ובכ"מ. אם אין מדובר בהשמטה תמימה שמחמת הדומות, אפשר ללמוד מחסרון זה, שמדובר בתוספת פירוש לגוף דבריו של אביי ||

מסורת התלמוד

1 לא יעמוד אדם] בבלי שבת יא ע"א; עירובין כ ע"א || 4 איבעיא להו כרמלית מהי] בבלי שבת יא ע"ב || 6 היא גופה גזירה] בבלי שבת יא ע"ב, כא ע"א; עירובין צ ע"ב; יומא יא ע"א, מד ע"ב; סוכה ו ע"ב; ביצה ג ע"א; יבמות כא ע"ב; קט ע"א; עבודה זרה כא ע"א; חולין פה ע"ב, קד ע"ב; נדה מז ע"ב || 11 שותין על הגת] משנת מעשרות ד, ד; בבלי שבת יא ע"ב

פירוש סוגיא יח

מבוא

הרישא של משנתנו — 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד, אלא אם כן היכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה' — מקבילה בלשונה למשנה הקודמת: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתין ברשות היחיד'. גם במישור ההלכתי ניתן לדבר על הקבלה; כשם שאין להכניס נזלים מרשות אחת לחברתה, כך אין להוציא נזלים מרשות אחת לחברתה.¹

כפי שכבר שיערנו בפירושו לסוגיא טז, הירושלמי סבר שהעברת מים בתוך הגוף מרשות לרשות — כמוה כהעברת מים מרשות לרשות דרך צינור — ואסורה היא לכל הפחות כאיסור שבות. דבר זה ניתן להילמד מדבריו של הירושלמי אודות האיסור ההפוך (שאין לעמוד ברשות אחת ולהשתין ברשות אחרת) ומן ההקבלה שמוצא הירושלמי בין איסור זה לאיסור לשפוך מים דרך סילון:

אמ' ר' יוסי ביר' בון: לא סוף דבר עומד ברשות הרב' ומשתין ברשות היחיד, אלא אפי' עומד ברשות היחיד ומשתין ברשות היחיד ומתגלגלין ויורדין לרשות הרבים אסור. אמר ר' יסא: הדא אמרה: "סילון [= $\sigma\omega\lambda\eta\gamma\upsilon$ = מרזב, צינור²] העומד ברשות הרבים גבוה עשרה ורחב ארבעה אין שופכין לתוכו מים שמתגלגלין ויורדין" (י, ה [כו ע"ב])

לפי הירושלמי, איסור³ המשנה אינו מטעם החשש שמא יבוא לידי איסור מובהק יותר של הוצאה רגילה. לשיטת הירושלמי, העברת הנזלים בגוף האדם כמוה כהעברת נזלים דרך צינור ואסורה היא בפני עצמה. בהתאם לתפיסה זו, נשאו ונתנו באותה סוגיא:

ניחא ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים; ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד — אין פיו למעלה מעשרה טפח!?! שנייא היא שמתגלגלין ויורדין.

כלומר, לשיטת הירושלמי, העומד ברשות הרבים, ושותה ממקור מים המצוי ברשות היחיד —

1 השווה אל: גולדברג, עמ' 282.

2 ראה סוקולוף, מילון א"י, ערך סילון, עמ' 374.

3 ודאי יש לדייק: איסור יש כאן — חטאת אין כאן. וכן מוכח מן הראיה: 'אין שופכין' — אין חיוב. ונראה שאינו מתחייב חטאת משום שסוף סוף אין כאן דרך הוצאה רגילה, שרק עליה מתחייבים, כמפורש במשנת שבת י, ג.

עובר על איסור הוצאה. ואף על פי שאין פיו מצוי בתחום רשות הרבים — שרשות היחיד עולה רק עד גובה עשרה טפחים — הרי בסופו של דבר יתגלגלו הנוזלים וירדו בתוך גופו לתחום רשות הרבים.⁴ ואילו הבבלי, כדרכו, מבאר שאיסורה של המשנה נובע מטעם גזירה⁵ — שמא יבוא להכניס את המים לרשות בה הוא עומד. גישה בבבלי זו באה לידי ביטוי בדברי רבא בסוגייתנו: 'היא גופה גזירה'. וכך נראה שיש להבין את דבריו הסתומים מעט של רב יוסף: 'בחפצין שצריכין לו, ודברי הכל'.⁶

מבנה הסוגיא

בחלקה השלישי של הסוגיא, מובאת קביעתו של רב ששת: 'וכן בגת — לענין מעשר'. קביעה זו, ששורשיה נעוצים במסורת ארץ ישראלית המשתקפת בדבריו של ר' חייה בירושלמי (י, ג [כו ע"ב]), מהווה את עיקר הסוגיא. מסתבר, כי בתחילה נסב פירוש זה ישירות על משנתנו, כביאור

4 הירושלמי מוצא הקבלה למקרה שבו 'אין פיו למעלה מעשרה', בתוספתא ח, ו (עמ' 133): 'גמל שראשו ורובו בפנים אובסין אותו בפנים בחוץ אובסין אותו בחוץ': 'תני: "גמל שראשו ורובו מבפנים — מלעיטין אותו מבפנים. מבחוץ — מלעיטין אותו מבחוץ". נחא "מבפנים — מלעיטין אותו מבפנים"; "מבחוץ — מלעיטין אותו מבחוץ" — אין פיו למעלה מעשרה טפחים?!' (י, ה [כו ע"ב]). ועל אף שהתשובה לקושיא אינה מבוארת, נראה שכוונת הירושלמי שגם במקרה זה: 'שנייא היא שמתגלגלין ויורדין' וממילא יש כאן כעין הוצאה. ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 454), פירש את הרישא של ההלכה: '... מתוך הירושלמי משמע שאין משקין בהמה מבחוץ אם רובה מפנים, מפני שהמים מתגלגלים לפנים, ונראה כאילו מוציא מרשות הרבים לרשות היחיד ... ולפיכך אם אין ראשה ורובה מבפנים, אין משקה אותה מבפנים, מפני שנראה כאילו מוציא מרשות היחיד לכרמלית'. ואודות הסיפא כתב: 'ושאלו בירושלמי: אין פיו למעלה מעשרה טפחים, כלומר הרי מוציא מרשות היחיד לרשה"י (אם פיו רחב ארבעה), או למקום פטור (אם אינו רחב ארבעה), ואף כריסו היא למעלה מעשרה, ולמה אסור ... ונשאר בקושיא. וכנראה שהירושלמי סובר שלא חלקו בין בהמה לבהמה, ובשאר בהמה כריסה היא למטה מעשרה והיא רחבה ד' טפחים, ונמצא מוציא מרשות היחיד לכרמלית, דרך מקום פטור, כלומר מחליף מרשות לרשות דרך מקום פטור, ואסרו בכל הבהמות'. אמנם, הבבלי — בהתאם לשיטתו לראות באיסורים מעין אלו גזירות והרחקות שמא יבואו לידי האיסור עצמו — מציג גישה שונה לחלוטין בפירוש הלכה זו. בבבלי עירובין כ ע"ב פירשו שמטעם גזירת הוצאת הכלי אתינן עלה, ודווקא בגמל צריך ראשו ורובו, שצווארו ארוך ויש לחשוש שיעקם את ראשו לרשות אחרת ויבוא להוציא את הכלי אחריו, אבל לא גזרו בשאר בהמה.

5 שהרי אין מדובר פה בהוצאה רגילה. רש"י (צט ע"א, ד"ה רישא רבנן) כתב: 'אבל שותה — עבד עקירה והנחה בחדא רשותא, דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד, ובפיו הן נחין מיד'. ברם נראה שאין צורך בסברה זו, שהרי מדובר בהוצאה משונה ואין חיוב עליה, כמפורש במשנת שבת י, ג.

6 ראה רש"י (צט ע"א, ד"ה בחפיצין הצריכין לו).

לצמד המילים התלושות 'וכן בגת'. ואילו רק בשלב מאוחר יותר – נוספו חלקים מקדימים, שנועדו לקשר בין משנתנו למשנת מעשרות. הצורך בהקדמה ארוכה, בדמותם של שני חלקיה הראשונים של הסוגיא, התעורר על רקע הבעייתיות הכרוכה במסורת הפרשנית שהביא רב ששת. הרי מסורת זו, הקושרת בין משנתנו למשנת מעשרות, תמוהה למדי, שכן ההבנה הפשוטה, קושרת בין הפסוקית 'וכן בגת' להלכות שבת, בה עוסקת המשנה ולא למשנת מעשרות! מגמתו של בעל הגמרא בחלקה השני של הסוגיא הייתה אפוא לעורר בלומדים את ההרגשה שדווקא מסורת זו היא המסתברת, ואילו המסורת המנוגדת – שגויה. תכסיס רטורי⁷ זה הושג על ידי קישור שתי עמדות אלו לעניין אחר – ממנו עולה כי דווקא מי שסובר שהביטוי 'וכן בגת' מתייחס לדיני מעשרות – יוצא וידו על העליונה. על ידי כך, הצליח בעל הסוגיא להפוך את עמדת הלומדים וליצור הזדהות דווקא עם העמדה הפחות מסתברת.

לפי הצגת בעל הגמרא, מי שסובר שהמילים 'וכן בגת' מתייחסות לדיני שבת – סובר שמשנתנו נקטה בגישה של גזירה לגזירה ואילו מי שסובר שמילים אלו מתייחסות 'לעניין מעשר' – סובר שמשנתנו לא נקטה בגישה של גזירה לגזירה. מכיוון שהעמדה שמשנתנו סוברת שיש גזירה לגזירה אינה מסתברת ('היא גופה גזירה – ניגזור גזירה לגזירה!'), נוצר הרושם שדווקא מי שנוקט את הגישה הלא פשוטה, שהמילים 'וכן בגת' מתייחסות לדיני מעשרות – יוצא כאשר ידו על העליונה. לפי השערותנו, תפקידו של חלקה הראשון של הסוגיא הוא להציב את הבסיס למהלך המצוי בחלקה השני של הסוגיא. כלומר, בחלק [1] מבואר כי דינה של משנתנו מבוסס על גזירה וחשש; הנחת יסוד זו היא שמאפשרת את הדיון הרטורי בחלקה השני של הסוגיא.

[1] רישא רבנן וסיפא ר' מאיר? ... אמר אמ' רב יוסף: בחפצין שצריכין לו ודברי הכל

בפשטות, משנתנו כשיטת רבי מאיר וככל המשניות כאן.⁸ תירוצו של רב יוסף⁹ ולפיו משנתו היא

7 טכניקות רטוריות שמטרתן להפוך טיעון חלש לטיעון חזק היו סימן היכר בעולם העתיק לחכמה. ראה אפלטון, סוקרטס, עמ' 61: '... ישנו אחד סוקרטס "איש חכם", החוקר את מה שמעל לאדמה ואת מה שמתחת לה והופך את הטיעון החלש לטיעון החזק יותר' וראה שם הערת המהדיר 1.

8 פרט לסיפא של משנה ד, שעליה דובר בסוגיא יד. על משנתנו כתב אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 206): 'זו כפשוטה רבי מאיר היא'.

9 לשאלה 'רישא ר' פלוני וסיפא ר' אלמוני?' מובאת בתלמוד הבבלי, כמה פעמים התשובה 'אין, רישא ר' פלוני וסיפא ר' אלמוני'. שמו של רב יוסף צץ ועולה בכתבי היד כמקור לתשובה זו. בשל האופי ה'סבוראי' של תשובה זו, העלה דוד הנשקה (משנה ראשונה, עמ' 293) את האפשרות שהמשיב אינו רב יוסף, האמורא הידוע בן הדור השלישי, כי אם אותו רב יוסף,

'לדברי הכל' ניתן ככל הנראה, בהתאם לגישת הבבלי לצמצם מחלוקות.¹⁰ תשובתו של רב יוסף, מבססת את התפיסה, שהאיסור במשנתנו הוא מטעם גזירה (שמא יכניס את המים עצמם). ממילא, חלק זה של הסוגיא, מהווה מצע לחלק הבא, וכפי שמבואר לעיל ב'מבנה הסוגיא'.

[2] איבעיא להו: כרמלית מאי? ... גזירה לגזירה?! 'וכן בגת' ... לעניין מעשר

לכאורה, תפקידו של חלק זה להתמודד עם השאלה: 'כרמלית מאי'; כלומר, 'מהו שיעמוד בכרמלית וישתה ברשות היחיד או ברשות הרבים' (רש"י). ברם מראיותיהם הקלושות של אביי ורבא, עולה הסברה כי לא דיון בדינה של שתיה מכרמלית לפנינו. נראה יותר, כי מגמתו של בעל הגמרא הייתה שונה: לקדם את התפיסה ש'וכן בגת' — לענין מעשר נאמרה. נפרט אפוא בקצרה את הבעיות העולות מעיון בקטע זה.

לדעת אביי 'היא היא', כלומר: 'כי היכי דלא יעמוד ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, כך לא יעמוד בכרמלית וישתה ברשות היחיד' (רש"י) והוא מוכיח שיטתו מצמד המילים שבמשנה 'וכן בגת'. ברם הוכחה זו קלושה ביותר, מניין לנו שגת היא כרמלית? אדרבה, ממשנת כלאים (ה), ג), השונה: '... והגת שבכרם עמוק עשרה ורחב ארבעה' — נראה דווקא כי סתם גת = רשות היחיד! אף דומה כי ההסבר: 'מאי "גת"? אילימ' רשות הרבים — תנינא! אי רשות היחיד — תנינא! אלא לאו כרמלית?' — אינו משכנע. גם דחייתו של רבא את הראיה שהביא אביי, שהפסוקית 'וכן בגת' מתייחסת לעניין מעשר, אינה משכנעת כל כך. אמנם הר"ש ליברמן¹¹ טען 'ואין בפירוש זה שום דוחק, שהרי תכופות נשנו דיני שבת ודיני מעשרות ביחד...!', אך ודאי שעדיף לפרש שהמשנה כולה עוסקת בדיני שבת. ובכלל, עצם ההצגה של אביי כאילו הוא סובר שגוזרים גזירה לגזירה מעוררת תמיהה, בפרט לאור העובדה שאביי עצמו(!) אומר בבבלי ביצה ג ע"א: 'היא גופא גזירה ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה?!'. קושי זה העסיק ראשונים, אחרונים וחוקרים והם ניסו לפותרו, איש איש כדרכו.¹² אולם, לפי השערותנו לעיל, שמגמתו של בעל הגמרא בחלק [2]

העומד בתווך בין האמוראים לסבוראים. ייתכן שגם בסוגייתנו אין המדובר ברב יוסף הרגיל, אלא ברב יוסף המאוחר. אם נכון הדבר, הרי שדבריו של הלבני, שהבאנו לעיל (פירוש סוגיא יד, הערה 4) ש'בעל הקטע הזה ודאי לא חי לפני זמנו של רב יוסף, ויש להניח שהכיר כבר את פירושו של רב יוסף במשנה', כנגד אפשטיין — אינם מוכרחים.

10 ראה גולדברג, צמצום מחלוקות.

11 תוספתא כפשוטה, עמ' 432, הערה 56. ולא כאלבק, בפירושו למשנה, שצייד דווקא בהסברו של אביי, ש'וכן בגת', נאמר לעניין שבת.

12 לדעת בעלי התוספות (שבת, יא ע"ב, תוד"ה אמר): 'דווקא בהוצאה גזר אביי ... אבל בעלמא לא גזר' (ועיין עוד צח ע"א, תוד"ה אלא אמר אביי). מרמב"ן ובית מדרשו שמענו: 'ומצאתי במקצת

הייתה לעורר במעיינים את ההרגשה שדווקא המסורת הטוענת ש'וכן בגת' מתייחסת לעניין מעשר היא המסתברת ואילו המסורת המנוגדת – שגויה – מובנת המלאכותיות בקטע זה שבסוגיא.¹³

[3] וכן בגת

משנתנו מתחלקת לשני חלקים; הרישא שונה: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד אלא אם כן היכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה' ואילו הסיפא שונה: 'קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים מן הצינור ומכל מקום ושותה'. בין הרישא לסיפא מופיעה הפסוקית: 'וכן בגת'; מההוכחה המיוחסת לאביו, ברור כי לשיטת הבבלי, פסוקית זו שייכת לרישא. הבנה זו של הבבלי, מתאימה להצעתו שהמשנה המתייחסת ל'וכן בגת' היא משנת מעשרות ד, ד: 'שותים על הגת...'. משנה זו במסכת מעשרות, מקבילה דווקא לרישא של משנתנו – כשם שאין לעמוד בשבת ברשות אחת ולשתות ברשות אחרת, כך אין לעמוד (אפילו בחול) ברשות אחרת ולשתות מן הגת (קודם הפרשת מעשרות).¹⁴

הנוסחאות ואביו אמר לך כולה חדא גזירה היא' (חידושי הרמב"ן, שבת יא ע"א ועוד). אחד מן האחרונים, בעל 'פני יהושע' כתב, כנגד עמדתם של בעלי התוספות ובקירוב לגישת הרמב"ן ובית מדרשו: 'היה נראה לי שאין צורך לדחוק כ"כ לחלק בין הוצאה לשאר מלאכות דהא אדרבה הוצאה מלאכה גרועה היא. אלא, דעיקר טעמא דאביו בכרמלית היינו דכיון דחכמים החמירו בכרמלית ועשאוהו כרה"ר להחמיר אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ואי שרית ליה בכרמלית אתי ליה למשרי נמי ברה"ר'. ואילו הלבני טען, כי ניתן להסביר את חוסר העקביות של אביו ורבא ביחס לעניין גזירה לגזירה, על פי ההשערה שבימיהם עדיין לא היה כלל זה מוסכם. הלבני שיער זאת, בעקבות העובדה שהאמוראים הראשונים שמצאנו שאמרו כלל זה בפירוש היו רב נחמן ורב יוסף, ואפילו בימיהם לא היה הכלל ידוע (הלבני, מועד, עמ' רנג, הערה 4*). אפשר גם לתרץ בכיוון שונה, כפי שהצענו במקום אחר (סטולמן, חולין, עמ' 34), שאביו לא חלק אם יש לגזור או אין לגזור בכרמלית, אלא שסבר שאין מדובר בגזירה כלל, אלא באיסור ממשי וכפי שהסברנו לעיל את שיטת הירושלמי.

13 השווה מה שכתבנו אודות הדיון שבבבלי חולין קד ע"ב: סטולמן, חולין, עמ' 26.

14 רש"י (צט ע"א, ד"ה שותין על הגת) הסביר את דברי המשנה הנ"ל: 'עומד על הגת ושותה, דכל זמן שלא הוציאו לחוץ, לא הוי שתית קבע ופטור מן המעשר'. רבנו חננאל, בפירושו לסוגיא המקבילה בשבת יא ע"ב, פירש (ד"ה וכן בגת, עמ' יג): 'כשם שהעומד ברה"ר ושותה ברה"י אינו מותר לו לשתות אא"כ יכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה. שאם ישאר לו מים מותר להחזירן למקומו, כן בגת לענין מעשר אינו מותר לו לשתות מן היין שבגת קודם שיעשר אלא אם הן צונן שיתכן לו להחזיר המותר' וראה בהערת המהדיר לפירוש רבנו חננאל כאן, עמ' רטז, הערה 124.

ברם סביר יותר לפרש שהפסוקית 'וכן בגת' מתייחסת לסיפא.¹⁵ כך לכאורה עולה מתוך השוואה לשונית ועניינית בין משנתנו לתוספתא המקבילה (ח, ה [עמ' 133] ובמקבילה ו, כג [עמ' 124]). בסיפא דמתניתין ובתוספתא הנ"ל, מדובר על היתר קליטה מצינור ושתיה ממנו. ונראה לפרש כפי שהציע ר"א גולדברג (עמ' 285), בעקבות ר"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1102), שמשנתנו מדברת בקליטה מן הגת למי שעומד ברשות הרבים. ולפי זה, הביטוי: 'אחד יין ואחד שמן' המופיע בתוספתא, מקביל לביטוי 'גת' שבמשנתנו.¹⁶ האפשרות שאנו מעלים אינה עומדת בסתירה למסורת הארץ ישראלית, שפירשה פסוקית 'וכן בגת' – 'לענין מעשר'. סביר, כפי שהציע אפשטיין (שם, ובמבואות לספרות התנאים, עמ' 320), שהמסורת הארץ ישראלית התייחסה למשנת מעשרות א, ז: 'היין ... קולט מן הגת העליונה מן הצינור ושותה ...' ולא למשנת מעשרות ד, ד, שהביא הבבלי.

תוספתא עירובין	משנת עירובין	משנת מעשרות
<p><u>רישא</u>: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד אלא אם כן היכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה' וכן בגת'</p>	<p><u>ד, ד</u>: 'שותים על ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד אלא אם כן היכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה' וכן בגת'</p>	<p><u>ד, ד</u>: 'שותים על ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד אלא אם כן היכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה' וכן בגת'</p>
<p><u>ג, כג</u>: 'צנור המקלח לרשות הרבים אחד מים ואחד יין [בפ"ח: 'אחד יין ואחד שמן'] קולט בין ביד בין בכלי ושותה. ... לא יצרף אדם ידו עם הכותל ועם המזחילה עם רשות הגג למעלה מעשרה טפחים וישתה ... שאין מטלטלי' מרשות לרשות'</p>	<p><u>סיפא</u>: 'וכן בגת קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים מן הצינור ומכל מקום שותה'</p>	<p><u>א, ז</u>: 'היין משיקפה אף על פי שיקפה קולט מן הגת העליונה מן הצנור ושותה'</p>

- 15 אפשטיין התקשה במיקום של 'וכן בגת' במשנתנו, ולכן במבואות לספרות התנאים, עמ' 320, כתב: 'ז"ל כי "וכן בגת" שנוי שלא במקומו, ומקומו אחרי "שותה" שבסוף המשנה'. אולם, גולדברג (עמ' 284), טען כלפי דברי אפשטיין: 'אין שום צורך לשנות את מקומו של "וכן בגת"'. מקומו הוא דווקא בהתחלת הסיפא, ויש לפננו קשר רגיל בין הלכה להלכה לציין הבדל בין שתי הלכות הקרובות בעניין. לשון "וכן" כפי שכבר הוכחנו הרבה אינו אלא לשון ניגוד, והתנא כאן בא לציין על ידי השימוש בלשון "וכן" את ההבדל בין האיסור של הרישא באדם הרוצה לשתות ברשות היחיד כשהוא עומד ברה"ר (וכן להיפך) לבין ההיתר של הסיפא באדם העומד ברה"ר וצינור של יין מקלח מן הגת לתוך רשות הרבים'.
- 16 על אף הקרבה הלשונית הברורה בין שלושת המקורות, כתב ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 432) אודות מקור זה בתוספתא: 'ואין הברייתא שלנו עניין לא לרישא של משנתנו פ"ו מ"ו (וכן בגת)' ולא למשנת מעשרות פ"א מ"ז. ונראה שטען כן, כדרכו לפרש בעקבות הבבלי, ראה בדבריו שם, הערה 56.

סוגיא ים (צט ע"ב 19-6)
קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים

הקולט מן המזחילה וכו'

קולט — אין, מצרף — לא.
מ"ט?

אמ' רב נחמן:

הכא במזחילה פחות משלשה סמוך לגג עסיקי',
דכל פחות משלש סמוך לגג עסיקי' כגג דמי.

5

[1] תניא נמי הכי:

עומד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו
למעלה מעשרה בפחות משלשה סמוך לגג
וקולט, ובלבד שלא יצרף.

10

[2] תניא אידך:

לא יעמד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו
למעלה מעשרה פחות משלשה סמוך לגג ויצרף,
אבל קולט הוא ושותה.
ומן הצנור ומכל מקום ושותה.

15

[3] תנא:

אם יש בצינור ארבעה על ארבעה — אסור,
מפני שמוציא מרשות לרשות.

מדור חילופי הנוסחאות

1 **קולט אין מצרף לא** ביתר עדי הנוסח הישירים: 'קולט אין א ב ל מצרף לא' || 6 **עסיקי'** תיבה זו נוספה בטעות מחמת הדומות ואינה בעדי הנוסח האחרים || **כג דמי'** בכ"מ, לשון פירוש: 'כלבוד דמי' || 8 **ברשות הרבים** בשתי הברייתות (כאן ולהלן שורה 12), בכ"א: 'ברשות הרבים', אבל ביתר עדי הנוסח: 'ברשות היחיד'. על גירסתו המעולה של כ"א העיד הריטב"א (צט ע"ב, ד"ה ה"ג, עמ' תתפה): 'וכן היא בספרים מדוייקים' ועל הגירסא האחרת כתב: 'ולא נהירא' (וכן תמהו אף ראשונים אחרים). גירסת 'רשות הרבים' הייתה גם לרַבְנּו חננאל (צט ע"ב, ד"ה אבל מצרף לא, עמ' רטז, וראה אף עדותם של התוספות [צט ע"ב, ד"ה לא יעמוד] והרשב"א [צט ע"ב, ד"ה יש ספרים, עמ' תרכ] על גירסתו). וראה דק"ס (קצג ע"ב, אות צ; קצד ע"א, אות ק) || 8–10 **עומד אדם ... שלא יצרף** כל הברייתא ליתא בכ"מ. ובעל דק"ס (קצג ע"ב, אות צ) ביקש להביא ראיה עקיפה, שכן הייתה גירסת התוספות (ד"ה לא יעמוד): 'שלא העמידו דבריהם אברייתא זו הקודמת'. אבל יותר מסתבר שנשמטה מחמת הדומות || 15 **ומכל מקום ושותה** בכ"מ חסרות מילים אלו. ייתכן, כי השמטת תיבות אלו באה בעקבות פירושו של רש"י (צט ע"ב, ד"ה וקולט), שקבע שהקטע הנ"ל כולו אינו שייך לברייתא, אלא פסקה מן המשנה הוא: 'גרסי' מן הצנור ומכל מקום וכו': מתני' היא, ואלמטה מעשרה קאי, ולא סופא דברייתא היא'. ואולי גם בשל חוסר הבנת דברי רש"י, שאמר שפסוקית זו 'מתניתין היא', יש בכ"א, לאחר המילים 'אבל קולט הוא ושותה', רווח המורה על פסקה חדשה (גם בדפוסים הוסיפו שם נקודותיים) וכאילו נסב חלק [3] של הסוגיא על פסקה מן המשנה || 18 **מפני שמוציא** בענף או: 'שמוציא' ואילו בענף מד: 'כמוציא', ראה להלן בגוף הפירוש, עמ' 142, הערה 5 ||

מסורת התלמוד

1 **קולט אדם** תוספתא עירובין ו, כג (עמ' 124); שם ח, ה (עמ' 133) || 6 **דכל פחות משלש סמוך לוג כג דמי'** בבלי גיטין עט ע"א ||

פירוש סוגיא ימ

מבוא

סוגייתנו עוסקת בקטע האחרון של משנה ה':¹ 'קולט'² אדם מן המזחילה למטה³ מעשרה טפחים; מן הצינור ומכל מקום⁴ ושותה'. תפיסתו של התנא הייתה שקליטת נוזלים שמקורם ברשות היחיד, על ידי אדם העומד ברשות הרבים, מהווה מעין⁵ הוצאה מרשות לרשות⁶ ולפיכך אסורה

- 1 כפי שהוסבר בפירוש לסוגיא הקודמת, לשיטת הבבלי — המילים 'וכן בגת' משתייכות לפסקה הקודמת שבמשנה — ולא לפסקת הסיפא.
- 2 תנא דמתניתין השתמש בפועל 'קולט' לציין את פעולת קבלת הנוזלים הבאים מלמעלה למטה, דרך צינור או מזחילה. נראה כי פועל זה יכול להורות על צורות שונות של קבלה, כדוגמת אלו המפורטות בהלכה המקבילה שבתוספתא ו, כג (עמ' 124): קליטה על ידי צירוף היד (=חיבור היד למקור המים), קליטה על ידי צירוף הפה (= חיבור הפה למקור המים) ואף קליטה סתם מן האוויר, ללא צירוף. ובעניין פירוש המונח 'צירוף', ראה גישתו הייחודית של רבנו חננאל (צט ע"ב, ד"ה אבל מצרף לא, עמ' רטז): 'כלומר, לערב המים היורדין ממעלה עם המים שכבר נחו בקרקע' ודחייתה על פי התוספתא, אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 433.
- 3 על נוסחה המקורי של משנתנו: 'למטה', ראה בנספח המצורף לסוגיא זו.
- 4 בתוספתא הנ"ל, דנו בקליטה מן הכותל עצמו וייתכן שלכך כיוונה המשנה כשנקטה: 'ומכל מקום', כלומר — 'מכל מקום המקלח ממנו'. כך פירש רש"י (צט ע"ב, ד"ה וקולט) וכך נתקבל על דעתו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 432. אמנם, לדעת אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 320), פירושו 'בין למטה מעשרה, בין למעלה מעשרה' — והוא ככל הנראה כשיטת הר"ד (ראה להלן בנספח, הערה 20 ותוספתא כפשוטה, שם); וראה גולדברג, עמ' 285.
- 5 הראשונים ניסו לדייק מהברייתא השלישית שהובאה בסוגייתנו את מידת חומרת האיסור. על פי גירסת ענף א, נאמר שם: 'אסור, מפני שמוציא מרשות לרשות'; המאירי כתב בחידושו (עמ' קפח), ככל הנראה בהתאם לגירסא זו: 'ומה שאמ' אסור, פירושו חייב! אלא אידי דתנא לישנא דמתני' קולט, דמשמע לכתח', נקט האי לישנא דאסור אבל מ"מ אפי' צרף ידו חי"ב, דהוי מוציא מרה"י לרה"ה! אולם, בענף מד, איתא: 'מפני שהוא כמוציא מרשות לרשות' וכתב ר' יהונתן מלונגיל (לג ע"א מדפי הר"ף, ד"ה ומן) על פי גירסא זו: 'מפני שהוא כמוציא מרשות לרשות — אבל אינו מוציא ממש...' (השווה רש"י, צט ע"ב, ד"ה קולט: 'והוי כמוציא מן הגג שהוא רשות היחיד לרשות הרבים'; צט ע"ב, ד"ה מצרף: 'והוי כשואב ממנה' ותוספות צט ע"ב, ד"ה קולט: 'הוי ליה כמוציא מן הגג'). ובהלכה המקבילה לברייתא זו בתוספתא הנ"ל, איתא: 'אסור, שאין מטלטלי' מרשות לרשות'; ומסתבר שכ"א וכ"ו מציגים גירסא מקורית, קרובה לנוסח התוספתא ואילו גירסת כ"מ וד"ר נוצרה בעקבות פרשנות, מעין זו של רש"י ותוספות. וכבר העיר בדק"ס (קצד ע"א, אות ש), שגירסת כ"א היא גירסת הר"ף, ספר העתים, הרא"ש, מגיד משנה, ספר אגודה ולפי עדותו אף גירסת ד"פ.
- 6 ההפרש בין סוגי הקליטה השונים, התבאר בתמציתיות על ידי הרשב"א (צט ע"ב, ד"ה ומן הצינור מ"מ, עמ' תרכ): 'וטעמא משום דמזחילה נתונה לארכו של כותל לקבל המים הנוטפים מן הגג ודרכה לעולם להיות סמוכה לגג בתוך שלשה. הלכך, כל שהוא מצרף ידו או כליו לפי המזחילה

בשבת. להלן, בגוף הפירוש, נדון ביחסים שבין משנה זו, ההלכה המקבילה לה בתוספתא והברייתות המופיעות בסוגייתנו.

קולט — אין, מצרף — לא

בעל הגמרא פתח את הדיון בהצגת הדיוק: 'קולט — אין, מצרף — לא'; לאחר מכן שאל: 'מאי טעמא?', השיב על כך בדבריו של רב נחמן: 'הכא במזחילה פחות משלשה סמוך לגג עסיקין דכל פחות משלשה סמוך לגג כג דמי', ולבסוף ציטט ברייתות המחזקות דיוק זה. דא עקא, לשון 'מצרף' שנקט המדייק, מאן דכר שמיה? הרי ללא ידע על שני המושגים צירוף וקליטה והיחסים ביניהם, קשה להניח שמאן דהו היה מדייק מהמשנה הסתמית — 'קולט — אין, מצרף — לא'! גם לא סביר, שדבר המוכח מן המציאות היומיומית וידוע לכל, שסתם מזחילה סמוכה לגג⁷ — יהיה זקוק להסברו של רב נחמן או לראיות ממקורות תנאיים אחרים.

כדרכנו נטען, שקשיים אלו נובעים מטבעו הספרותי-רטורי של הדיון שקבעו בעלי הגמרא. הצגת ההפרש ההלכתי בין קליטה לצירוף מושתתת, לא על הדיוק הראשוני, כי אם על הברייתות המובאות בסוגיא. מהן למדו: 'עומד ... וקולט ... בלבד שלא יִצְרָף...'; 'לא יעמוד ... ויצרף ... אבל קולט...'. ובהשראתן נקבע: 'קולט — אין, מִצְרָף — לא'. אף אפשר להניח, כי דבריו של רב נחמן היו, במקור, הסבר לעצם האיסור לקלוט, בתנאים מסוימים, מן המזחילה. כלומר, לדעת רב נחמן, איסור הקליטה נובע מכך שהמזחילה סמוכה לגג פחות משלושה טפחים ולפיכך יש לה מעמד של רשות היחיד. ניתן אפוא לסכם ולטעון, שבעלי הסוגיא ביקשו להביא את המקורות התנאיים המקבילים למשנתנו, כדי לצייר תמונה שלמה יותר של ההלכה בעניין קליטת

7 הרי הוא כאלו נוטל מן הגג ממש. אבל צנור הוא כעין קנה הבולט חוץ לגג הרבה, כדי להרחיק קלוח המים מן הכותל הרבה והלכך, אפי' לצרף מותר, דמקום פטור הוא אלא א"כ רחב ד". רוב המפרשים והחוקרים מסכימים כי מזחילה היא מעין תעלה אופקית לגג, הקולטת את מימי הגשמים (gutter). ובפירוש רש"י (צט ע"ב, ד"ה קולט אדם מן המזחילה) איתא: 'גגין שלהן חלקין היו, וטוחין בטיט, ומרזבין הרבה, קטנים, היו לגג, להוציא המים. ונותנין למטה מהם דף לאורך הכותל בשיפוע, וכל המרזבין שופכין עליו והוא מביא כל המים למקום אחד שלא יזיקו את הכותל'. ראה עוד: קרויס, קדמוניות התלמוד, א/ב, עמ' 327–328; הירשפלד, בית המגורים הא"י, עמ' 153. לדעת בראנד (כלי החרס, עמ' תסג–תסה), המזחילה אנכית לגג וממנה יורדים המים למטה והיא מעין מרזב של ימינו (waterspout). פירוש מחודש זה תלה בראנד בבעל הערוך, שכתב בערך מזחל (ה, עמ' 245): 'מקום שעושין סמוך לכותל שזוחלין בו המים ויורדים לארץ ופעמים שתהא של בנין ועושין בנין מדרון שזוחלין בו המים'. ברם דומה כי הבנתו בדברי הערוך אינה מוכרחת, עיין שם. מכל מקום, לפירוש המקובל, ברור שאת המזחילה הצמידו לגג, כדי להגן על הכותל, כפי שהסביר רש"י.

מים. מקורות אלו נוצקו לתוך מבנה ספרותי משוכלל, המכיל דיוק ושאלה וכביכול ראייה תנאית לסברתו של בעל הגמרא.

[1]–[3]: יחסי הברייתות, התוספתא והמשנה

בסוגייתנו מופיעות שתי ברייתות, המבטאות עקרונות זהים, אך משתמשות בניסוחים שונים: האחת נוקטת לשון חיוב ('עומד אדם'), ואילו האחרת – לשון שלילה ('לא יעמד אדם').⁸ באופן עקרוני, ברייתות אלו דומות למקבילה שבתוספתא,⁹ אך גם קיימים מעט שינויים ביניהם. בניגוד לתוספתא, בה נקבע היתר הקליטה ללא סיוג גובה כלשהו, מלשון הברייתות היה ניתן להבין, שהקליטה מותרת דווקא למעלה מעשרה. ברם מסתבר, כי אין זה הבדל של ממש, שכן נראה שהברייתות הן עיבוד הנוסח המשתקף בתוספתא. שתי הבריות שבמקבילה שבתוספתא, הפכו בברייתות שבסוגייתנו לבבא אחת ובה התייחסות כפולה, לקליטה ולצירוף. בשל צמצום זה, ניסחו בעלי הברייתא את הדין בהכללה, תוך שהם מתייחסים למקרה אחד: 'למעלה מעשרה'. ניסוח זה אפשר להם להתייחס במשפט אחד הן לקליטה (שאמנם הותרה אף למטה מעשרה) והן לצירוף, שנאסר למעלה מעשרה טפחים.

במבט ראשון, נראה, כי בברייתות עצמן חסר הפירוט שבתוספתא, המתייחס לצירוף יד למזחילה ולכותל, לצירוף יד לצנור ואף למעמדו של צנור שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים. אמנם, אפשר שהברייתות הכילו יותר ממה שהובא בסוגיא,¹⁰ אלא שבעלי הגמרא ציטטו רק את הקטעים ששימשו לצורכיהם. אבל כשנעיין בדבר, ניווכח, כי בברייתות שבסוגייתנו מצויות מקבילות כמעט לכל החומר שנזכר במקבילה שבתוספתא. הרי אם נקבל את הפירוש ש'מכל מקום', משמעו 'בין למטה בין למעלה', כלומר, אפילו למעלה מעשרה,¹¹ הרי שהפסוקית 'ומן הצנור ומכל מקום ושותה', מקבילה ללשון התוספתא: 'אבל מצרף הוא ידו לצנור'¹² [= ומן

8 גולדברג (עמ' 285) כתב על כך: 'קצת תמוהה ההבאה של שתי ברייתות אלה על ידי הבבלי, שהן למעשה אחת ... אלא שהבבלי השתמש בלשון הרישא והסיפא של התוספתא להציע אותו ההבדל שבין קולט לבין מצרף בלבד בלשון חיוב ובלשון שלילה!'.
9 ראה תוספתא הנ"ל ובתוספתא ח, ה (עמ' 133), נשתמרה נוסחה מצומצמת יותר וקרובה יותר למשנתנו.

10 השווה מה שכתבנו לעיל, בפירוש סוגיא ד, עמ' 60.

11 ראה לעיל, הערה 4.

12 מה שכתב רש"י בדיבור מתחיל זה: 'ומצאתי בתוספתא דצירוף מותר בצנור למטה מעשרה' – כוונתו לפסקה בתוספתא הדנה בצירוף יד למזחילה ולכותל ואין להשוות צירוף לצנור לצירוף לכותל ולמזחילה; ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 434.

הצנור] למעלה מעשרה טפחים [= ומכל מקום] ושותה'. וכמו כן, התייחסותה של התוספתא לצינור שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים – אף היא מוצאת את הקבלתה באחת מן הברייתות שבסוגייתנו. הרי המשפט האחרון של הסוגיא 'אם יש בצינור ארבעה על ארבעה אסור מפני שמוציא מרשות לרשות', זהה הוא לקטע האחרון שבהלכה שבתוספתא, המסייג את ההיתר בעניין צירוף ידו לצינור. אמנם, בכל עדי הנוסח מופיע קודם לקטע זה, המונח 'תנא', כאילו עניין חדש לפנינו, אך מסתבר שהוא נוסף בתקופה מאוחרת, כשהקשר בין חלקי הברייתא נתערער. מהשוואת משנתנו לברייתות אלו ולהלכות שבתוספתא, עולה כי ייתכן שהאחרונות משקפות הלכות שהיוו חומר גלם עבור עורך משנתנו.¹³ מסדר המשנה תמצת וקיצר את הדינים המורכבים שהובאו בהלכות המקבילות והקדומות יותר, על ידי יצירת נוסח כוללני ומחמיר. במקום לדון בכל אחד מן המקרים,¹⁴ בקליטה סתם ובקליטה שהיא בצירוף, כלל תנא דמתניתין את שני הסוגים יחד, בפועל הסתמי 'קולט': 'קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים'. הנוסח המתומצת, גרם עוול מסוים לדין הקליטה הסתמי, שכן אף על פי שמלכתחילה קליטה זו מותרת הייתה, אפילו למעלה מעשרה, הכליל התנא במשנה וקבע כי היא מותרת דווקא למטה מעשרה.¹⁵

- 13 בעניין עתיקותן של הלכות מסוימות בתוספתא ועיבודן במשנה, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא.
- 14 בתוספתא נמצא אף סוג שלישי של קליטה, 'צירוף יד' (לעומת 'צירוף פה'), ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 433.
- 15 רעיון קרוב לכך נזכר כבר בפירוש המיוחס לרש"י בסוגייתנו (צט ע"ב, ד"ה קולט אדם מן המזחילה): '... ומשום הכי נקט מתניתין גבי מזחילה למטה מעשרה, משום דבעינן למתני ומן הצינור מכל מקום, ואי למעלה מעשרה לא משתרי צירוף הצינור'... מילים אלו אינן מופיעות באף אחד מכתבי היד שבידי ואף לא בד"ר, וכבר העיר על-כך בדק"ס (קצג ע"ב, אות ס).

נושאי הדיון	משנה	תוספתא	ברייתא א'	ברייתא ב'	ברייתא ג'
היתר קליטה גם למעלה מעשרה	קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה טפחים מן הצינור ומכל מקום ושותה	צנור המקלח לרשות הרבים אחד מים ואחד יין קולט בין ביד בין בכלי ושותה	עומד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו למעלה מעשרה בפחות משלשה סמוך לגג וקולט	... אבל קולט הוא ושותה	
איסור צירוף פיו למעלה מעשרה		ובלבד שלא יצרף פיו או פי החבית עם רשות הגג למעלה מעשרה טפחים וישתה...	עומד אדם ברשות הרבים ... למעלה מעשרה ... אבל לא יצרף	לא יעמד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו למעלה מעשרה פחות משלשה סמוך לגג ויצרף	
איסור צירוף ידו למזחילה ולכותל למעלה מעשרה		לא יצרף אדם ידו עם הכותל ועם המזחילה עם רשות הגג למעלה מעשרה וישתה			
היתר צירוף ידו לצינור אפילו למעלה מעשרה		אבל מצרף הוא ידו לצנור למעלה מעשרה טפחים ושותה		ומן הצנור ומכל מקום ושותה	
צינור שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים		אם יש בפי צנור ארבעה על ארבעה טפחים אסור שאין מטלטלי מרשות לרשות			אם יש בצינור ארבעה על ארבעה אסור מפני שמוציא מרשות לרשות

נספח: הברייתות שבסוגייתנו והשפעתן על נוסח המשנה

הנוסח המקורי, הארץ ישראלי של משנתנו, המשתקף בשלושת כתבי היד המעולים של המשנה (כ"ק, כ"פ, כ"ל)¹⁶ גורס: 'קולט אדם מן המזחילה למטה מעשרה...'. ברם גיליון כ"פ, כמה עדי-נוסח אחרים¹⁷ ואף נראה כי הרבה מן הראשונים¹⁸ גורסים: 'קולט אדם מן המזחילה למעלה מעשרה'. גירסא 'בבלית', תניינית¹⁹ זו — 'למעלה', נוצרה ככל הנראה בהשראת שתי הברייתות המובאות בסוגייתנו; בראשונה איתא: 'עומד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו למעלה מעשרה טפחים ... וקולט'; ואילו בזו המנוסחת באופן שלילי, נאמר: 'לא יעמד אדם ברשות הרבים ויגביה ידו למעלה מעשרה טפחים ... ויצרף; אבל קולט הוא ושותה'.

וניתן, על דרך השלילה, אף לחזק את הסברה, שבעלי הגמרא גרסו במשנתנו 'למעלה': נניח שגירסתם הייתה 'למטה', לכן היו מסיקים כי איסור הצירוף הוא דווקא למטה מעשרה טפחים,²⁰ שהרי ברור שהצירוף הנאסר על פי הדיוק מהמשנה הוא דווקא באותה מציאות

16 ראה גולדברג, עמ' לד-מו.

17 דפוס לא נודע (פיזרו או קושטא) ובכמה כתבי יד תימניים (משניות סדר מועד בנוסח תימן בערבית [צילום, חולון תשל"ו], כתבי היד: ב, ו, ק אצל ר"י קאפח, בתרגומו לפירוש המשנה לרמב"ם, עמ' צו).

18 רבנו חננאל (צט ע"ב, ד"ה וקולט מן מזחילה למעלה, עמ' רטז); רב נסים גאון (הובא בספר הבתים על הרמב"ם, שערי איסור הוצאה, שער תשיעי, ה = פירוש התלמוד לרב נסים גאון, עמ' סב); ר"ף על אתר; ה'גאונים' אצל הריטב"א (צט ע"ב, ד"ה מתני', עמ' תתפד); ר' יהודה אלברצלוני (ספר העתים, עמ' 147); הרמב"ם בפירוש המשנה (עמ' צו וראה הערה 13, שם); רבנו חננאל בן שמואל (צט ע"ב, ד"ה וקולט מן המזחילה, עמ' תקפב); ר' יהונתן מלוניל (שם). גירסא זו אף הוזכרה במקורות אחרים: בחידושי הרשב"א (צט ע"ב, ד"ה ה"ג, עמ' תריט), הקובע: 'ברוב הספרים גרסי למעלה מי', בתוספות צט ע"ב, ד"ה מן הצינור ובחידושי המאירי (עמ' קצ) ועוד.

19 לשאלה כיצד נתהוו הבדלים בלשון ובתוכן בין 'משנת ארץ-ישראל' ל'משנת בבל', שמוקרן אחד — בארץ-ישראל, מועלות בדרך כלל שתי אפשרויות; לפי אחת: הנוסחאות הבבליות משקפות מסורות מקוריות שנתהוו כבר בארץ-ישראל ועשו דרכן לבבל. לפי אפשרות שנייה, מקור 'משנת בבל', במסורות בבליות שנתהוו בתקופת האמוראים. ראה סיכומו הבהיר של ברויאר (העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 8-9) ובהערה 31, שם, הפניות לספרות נוספת. ברם מבלי להיכנס לשאלה הכללית, אין בליבי ספק, שנוסחה 'בבלית' זו שאנו דנים בה, נוצרה, לא לפני התקופה האמוראית ובשל הטעמים המפורטים בגוף הפירוש. לכל הנושא, ראה גולדברג, עמ' לג, הקובע, שנוסחאות בבליות הנן שיבושים של נוסח ארץ-ישראל; השווה לעת עתה התלבטותו של פרידמן (השוכר — הנוסח, עמ' 88, הערה 104) וניסוח החלטי יותר כנגד שיטת המסורת הבבלית הקדומה אצל הנ"ל במקום אחר (הברייתות, עמ' 195, הערה 112); זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 339-343.

20 הטעם לכך פשוט, דווקא למטה מעשרה, שהאדם עומד ברשות הרבים וקולט בתוך תחום רשות הרבים (העולה עד לגובה עשרה טפחים) — מותר לקלוט, אבל למעלה מעשרה — אסור.

שבה הותרה הקליטה במשנה.²¹ ואם כך היה, מסתבר שהיו מעירים על השוני בין משנתנו, האוסרת לשיטתם צירוף דווקא למטה מעשרה לבין הברייתות, בהן מפורש שאיסור הצירוף הוא דווקא 'למעלה'. שתיקתם של בעלי הגמרא בעניין זה, מרמזת אפוא שגירסתם הייתה 'למעלה'. בכל אופן, גם אם בעלי הגמרא עצמם לא גרסו 'למעלה', ברור מדוע גאוני וראשוני רבים, קבעו, בהשראת הסוגיא הבבלית, שנוסח המשנה 'למעלה'.

באשר לתפיסתו של רב נחמן עצמו, הרי כבר הערנו לעיל, שכלל לא ברור שדבריו נאמרו בתשובה לדין בסוגייתנו ויותר סביר שדבריו נאמרו לשם הסברת עצם דינה של המשנה. אם כנה השערותנו, הרי שייטכן שרב נחמן אמר דבריו לפי כל אחת משתי הגירסאות וניתן להסביר את הטעם לדבריו בעקבות הסברות המתרוצצות בפירושי הראשוני למשנתנו. אם גירסתו הייתה 'למטה', נראה שביקש להסביר את האיסור לקלוט למעלה מעשרה טפחים, שזו כעין הוצאה

בדומה לכך כתב הר"ד בתוספותיו (צט ע"ב, ד"ה מתני, עמ' נד): 'ופי' דוקא למטה מעשרה טפחים, [אבל למעלה מעשרה טפחים] לא יקלוט, ואע"פ שקולט מן האויר, גזירה שמא יקח מתוך המזחילה דהוא רשה"י כיון שהיא למעלה מעשרה טפחים'. אמנם, ניתן להתפלפל ולטעון להפך: שאפילו למעלה מעשרה מותר לקלוט (שהוא מקום פטור) ולא נקטה המשנה 'למטה', אלא מפני ששם עיקר החידוש, שהוא עומד ברשות הרבים והמזחילה ברשות היחיד. כך יוצא מפירושו של המאירי בחידושו (עמ' קפה-קצא) וכפי שסיכם דבריו ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 432): '... ונקטו למטה מעשרה טפחים לרבותא שאפילו מאויר רשות הרבים קולט, ומכל שכן שמותר לקלוט למעלה מעשרה טפחים שהוא מקום פטור...'. ולשיטה זו ייתכן אף פירושו של רש"י (צט ע"ב, ד"ה ומן הצינור), המבוסס על שיטתו, שבצינור מותר אפילו לצרף; ולכן נקטה המשנה למטה מעשרה ברישא, מפני שלמעלה מעשרה טפחים אסור לצרף אפילו בצינור, גזירה משום צינור שהוא רחב ארבעה טפחים, שאם הוא למעלה מעשרה טפחים הרי הוא רשות היחיד גמורה, עיין שם.

21 אמנם, ניתן לדחוק ולטעון שהברייתות לא קבעו 'למעלה' בדווקא, אלא הוא הדין 'למטה', או לחילופין, שהמשנה לא קבעה דווקא 'למטה', אלא הוא הדין 'למעלה'; כך טען המאירי בחידושו (עמ' קפט) וכן שיטת הריטב"א (צט ע"א, ד"ה מתני, עמ' תתפד-ה) שסבר שגם למטה מעשרה אסור לקלוט: 'דהא טעמא דאמרינן בגמ' לאסור הצרף דמשום דמזחילה כגג חשיבא, אף במזחילה שאינה גבוה עשרה איתיה, דאנן בתר גג אזלינן שהוא גבוה עשרה, אלא דתנא נקט "למעלה" לאשמועינן רבותא דקליטה, ואע"פ שאין בזה רבותא כ"כ, דהא פשיטה דלגבי קליטה שעורא כך הוא למעלה כלמטה'. אולם, כך נוציא את הברייתות או את המשנה מפשטן. וכנגד עצם סברה זו, כתב המגיד משנה (על משנה תורה לרמב"ם, הלכות שבת [טו, ג]): 'ואינו אסור הצירוף אלא דוקא בלמעלה ... אבל כשהמזחילה תוך עשרה אפילו היא תוך שלשה לגג אין דינה כגג. ונ"ל טעם הדבר, לפי שרה"ר תופס עד עשרה ואין "פחות משלשה לגג" ממעט דין רה"ר, שאין זה לבוד גמור, ואם באנו לדונו כגג, נמצא חומרנו — קולו לענין הזרוק מרה"י, אבל כל שהוא למעלה מעשרה והוא פחות משלשה — נחמיר בו כגג'. ועיין עוד בספר הבתים, שערי איסור הוצאה, שער ט, ה: 'ואשר יראה לי בזה, כי מה שאנו אומרים לבוד פחות [משלשה] אנו חושבים המקום שהוא מצרף (לשם) כאילו הגג הוא באותו מקום, ואילו היה הגג למטה מעשרה לא היה לו דין רה"י!'

מרשות היחיד לרשות הרבים. אם גרס 'למעלה', בא רב נחמן להסביר את האיסור לקלוט למטה מעשרה טפחים, שהרי האדם עומד ברשות הרבים והמים במזחילה נמצאים ברשות היחיד ואסור להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים (אבל למעלה, הנחשב 'מקום פטור' — מותר לקלוט אף לאדם הנמצא ברשות הרבים).

סוגיא כ (צט ע"ב 19-29)
למה לי חוליה עשרה?

מתני' בור ברשות הרבין וכו'

במאי עסיקי? אילימ' בסמוכה, למה לי חוליה עשרה? עשרה

אמ' רב הונא: במופלגת מן הכותל בארבעה עסיקי'.
וטעמ' — דיש בחוליתה עשרה, אבל אין בחוליתה עשרה —
קא מטלטל מרשו' היחיד לרשות היחיד, דרך רשות הרבים.

5

ר' יוחנן אמ': אפי' תימא בסמוכה,
והא קמ"ל: דבור וח[ו]ליתא מצטרפין לעשרה.

מדור חילופי הנוסחאות

3 רב הונא] בכ"מ וברא"ש: 'רבא' ונראה שהתקצר מ'רב הונא', כפי שהוא בכל יתר עדי הנוסח והראשונים שבידי וכדרכו של כ"מ לקצר שמות, ראה על תופעה זו: פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 147, הערה 6 || במופלגת] בד"ר נוסף קודם לכן: 'הכא במאי עסקינן', ברם מסתבר שבתשובה לא חזרו על הביטוי 'במאי עסקינן'. ושמא יש לערער אף על נוסח כ"מ וכ"א שבהם מופיע 'עסקינן', לאחר המילה 'בארבעה' || 4 וטעמ' דיש בחוליתה עשרה, אבל אין בחוליתה עשרה] בענף או, נוסחו הדברים בעברית: 'וטעמ' דיש בחוליתה עשרה אבל אין בחוליתה עשרה' ואילו בענף מד איתא: 'וטעמא דאיכ' חוליא עשרה הא ליכ' חוליא עשרה (=ד"ר). חילוף בין ארמית לעברית בין עדי הנוסח, עלול להעיד על הוספה מאוחרת; ראה פרידמן, על דרך חקר, עמ' 301-302 וראה מה שכתבנו להלן בגוף הפירוש ||

מסורת התלמוד

6 בור וחוליתא מצטרפין לעשרה] בבלי שבת צט ע"א; עירובין עח ע"א ||

פירוש סוגיא כ

מבוא

סוגייתנו עוסקת במשנה ז, בה נאמר: 'בור ברשות הרבים וחולייתו גבוהה מעשרה טפחים: חלון שעל גביו, ממלים ממנו בשבת'. הציר עליו סובבות סוגיות שני התלמודים הדנות במשנתנו הוא הפסוקית 'וחולייתו גבוהה מעשרה'; הקושי העולה מדרישה זו, נוסח בסוגייתנו בתמיה: 'למה לי חוליה עשרה?!' ובירושלמי באופן הזה: 'אין את רואה עמוק כגבוה?!', כלומר, אין די בעומק הבור, עד שצריך גם גובה לחוליה?! הדרישה שהבור יהא עמוק עשרה טפחים ובכך ייחשב לרשות היחיד, מובנת היטב ולכאורה נועדה לאפשר מילוי מים מהבור לרשות היחיד של בני החלון. אולם, הדרישה שהחוליה עצמה תהא גבוהה מעשרה טפחים ולא די בכך שהבור עצמו, או הבור וחולייתו יחד יהיו גבוהים כן, אינה מובנת.

דרישה דומה, שתהא לבור חוליה גבוהה עשרה, מצאנו בענייני עירובי חצרות; במשנה ח, ג, נאמר:

- אנשי החצר ששכחו ולא ערבו: כל שגבוה עשרה טפחים — במרפסת, פחות מיכן —
- בחצר. חלית הבור והסלע: שהן גבוהין עשרה טפחים — במרפסת, פחות מיכן —
- בחצר. במי דברים אמורים? בסמוכה, אבל במופלגת אפילו גבוהה עשרה טפחים —
- בחצר. אי זה סמוכה? כל שאינה רחוקה עשרה [ארבעה] טפחים.

במשנה הנ"ל מבואר כי ישנן שתי דרישות שבלעדיהן אסור לבני הקומות העליונות של הבניין להשתמש בבור: שהבור יהיה סמוך לכותל ושחוליית הבור תהא גבוהה לפחות עשרה טפחים. ייתכן אפוא, שמשנתנו מדברת בבור שאליו גישה הן לבני החלון והן לבני החצר ולפיכך נדרש קיומה של חולית בור הגבוהה לפחות עשרה טפחים. חוליה זו מתירה לבני החלון שימוש בבור ומאיך מונעת את הדבר מבני החצר. סברתנו מתחזקת מן ההלכה המקבילה בתוספתא ו, כד (עמ' 124), שאולי שימשה למסדר המשנה מקור להלכתו המתומצתת.¹ מקור זה נפתח בדומה למשנתנו במילים: 'בור ברשות הרבים', אלא שבשונה מן המשנה, נוסף לו דיון קצר שממנו עולה כי מדובר בבור שאליו גישה הן ל'בני חצר' והן ל'בני עליה'. אם אכן תמצת מסדר משנתנו מעין ההלכה שבתוספתא, מובן מדוע הזכיר דרישת החוליה.² ואולם, אין

1 בעניין עתיקותן של הלכות מסוימות בתוספתא ועיבודן במשנה, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא.

2 ברם בתוספתא עצמה לא נזכרה דרישה זו של חוליה גבוהה עשרה ואולי משום שסתם חוליית

לשולל שהמעבד אף התכוון לרמוז לדרישת סמיכות הכותל לבור, בדיוקו: 'חלון שעל גביו' = על גביו ממש וסמוך לו. דיוק זה ניכר במיוחד אם משווים את הניסוח האלטרנטיבי: 'בור שלפני החלון', המופיע בהמשך אותה הלכה מקבילה שבתוספתא.

תוספתא	משנה
בור ברשות הרבים	בור ברשות הרבים
אם אין בינו לכותל ארבעה טפחים כדי שיהלך אדם בני חצר מותרין ובני עליה אסורין אם יש בינו לכותל ארבעה טפחים כדי שיהלך אדם בני חצר אסורין ובני עליה מותרין	וחולייתו גבוהה מעשרה טפחים
בור שלפני החלון משלשל וממלא הימנו בשבת ובלבד שלא יהא בינו ולכותל ארבעה טפחים כדי שיהלך אדם ואם יש בפי הבאר ארבעה על ארבע' טפחים בין כך ובין כך משלשל וממלא הימנו בשבת	חלון שעל גביו ממלים ממנו בשבת

אולם, בשני התלמודים תפסו, שמדובר בבור שלא ניתן למלא ממנו אלא דרך החלון ואין לבני החצר תפיסה בו (או שעירבו יחד) וממילא דרישת החוליה היא למטרה אחרת.³ אלא שנחלקו התלמודים בהסבר דרישה זו: לשאלה 'אין את רואה עמוק כגבוה?!', השיב הירושלמי בתשובה הסתומה: 'שאין בפיו רוחב ארבעה'. פירוש הדברים לא נתברר די הצורך, אך אפשר שיש לקבל פירושו של בעל גיליון הש"ס, ר' מרדכי זאב סג"ל איטינגא, ששיער שהירושלמי התכוון לומר שבור שפיו צר כל כך, אינו נחשב לרשות היחיד וממילא אין למלא ממנו בשבת לחלון של בני

בור — גבוהה עשרה. והדבר עדיין צריך עיון.

3 ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 435), רמז לאפשרות שהעלנו, אך העדיף לקבל את פירוש התלמודים: '... ולפ"ז הברייתא סמוכה למשנתנו, אלא שבמשנה ... ואי אפשר להשתמש ממנו אלא דרך החלון, ואין לבני החצר תפיסה בו, או שעירבו יחד, ולפיכך אין אסורין על הבית. ובברייתא שלנו מדברים שלא עירבו בני החצר עם בני העליה, ומכיוון שלבני החצר תשמישו בנחת (שהרי כאן לא נזכרה חוליה) ולבני העליה תשמישו בקושי (בשלשול), נותנין את הבור לבני החצר...!'

רשות היחיד.⁴

אמ' רב הונא: במופלגת מן הכותל בארבעה עסיקי'

כדי להסביר את דרישת החוליה, לא נזקק הירושלמי להפליג את הבור מן הכותל. אדרבה, הירושלמי היה סבור שהבור במשנה סמוך לכותל; לכן אמר 'עד פֶּדוֹן בַּסְתוּם'.⁵ ברם בסוגייתנו הבבליית העדיפו לפתור את הקושי הכרוך בדרישת המשנה שתהא חוליה גבוהה עשרה, על ידי העלאת ההצעה המיוחסת לרב הונא, שהבור שבמשנה — מופלג מן הכותל ארבעה טפחים וממילא החלל שבינו לבין הכותל — נחשב לרשות הרבים. לפי תסריט זה, כאשר יִמְלְאוּ אנשי החלון מהבור, יעבור הדלי באויר רשות הרבים ונמצא מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. אבל אם תהא לבור חוליה גבוהה עשרה, אפילו יעברו המים מעל הקטע שבין הכותל לבור, יימצאו ב'מקום פטור' ולא ברשות הרבים.

מסתבר, כי הצעה זו נאמרה בהתאם לשיטת התנא קמא במשנה ג, לעיל, הסובר: 'היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו, עד שלא היגיע לעשרה טפחים — גוללו אצלו, משהיגיע לעשרה טפחים — הופכו על הכתב'. בפירושו לסוגיא יב הסברנו, שלשיטת אותו התנא, איסורי הוצאה מתייחסים אף לחפצים שאינם מונחים על קרקע הרשות ואפילו רק נמצאים באויר הרשות. ברם לא ניתן לשלול את האפשרות שתנא דידן חלוק היה על אותו תנא-קמא, שאסר אף בדיעבד, להחזיר לרשות היחיד — חפץ שנכנס לאויר רשות הרבים. אלא שתנא דידן, סבר מכל

4 בקרבן העדה ובפני משה, הסבריו שמכיוון שאין בפי הבור רוחב ארבעה טפחים, מתבטל הוא ביחס לרשות הרבים ונחשב הוא לחלק ממנה ולפיכך אסור למלא ממנו לרשות היחיד של בני החלון. לפיכך צריך שהחוליה עצמה תהא גבוהה עשרה טפחים וממילא המים יעברו דרך 'מקום פטור'. ברם כבר טען בעל גיליון הש"ס, שאין לדברים ביאור; כנראה נתכוון לכך, שמכל מקום, עדיין נחשב הבור עצמו לרשות הרבים וכיצד הותר המילוי מרשות הרבים לרשות היחיד, אמנם דרך 'מקום פטור'?! לדעתו, בור שאין בפיו ארבעה טפחים נחשב לכרמלית ולא לרשות הרבים והחוליה הגבוהה עשרה, מאפשרת את המילוי מכרמלית לרשות היחיד, דרך מקום פטור.

5 מחלוקתם של רב ושמואל במקרה שהבור 'היה מופלג' הובאה בירושלמי כדי להשלים את הדיון. רב ושמואל הציעו תיקונים שונים המאפשרים מילוי אף מבור המופלג מן הכותל. לדעת גולדברג (עמ' 288), העביר רב הונא את דיונם התיאורטי של רב ושמואל בבור מופלג ארבעה מן הכותל, לפירוש המשנה עצמה. לדעתו, 'הירושלמי כאן, כמו במקומות הרבה, שומר על החוליה הקדומה בהתפתחות הסוגיא הבבליית, חוליה שנעלמה בסידור המאוחר של הסוגיא'. ברם אם רב הונא הכיר שיטת רבו — רב, שהמשנה עוסקת בבור הסמוך לכותל, מדוע פירשה באופן אחר? ואם לא הכיר שיטה זו של האמורא רב, הרי שפירושו לא התבסס כלל על חוליה קדומה של הסוגיא.

מקום, של כתחילה, לא ראוי להעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך אויר רשות הרבים.⁶

ר' יוחנן אמ' אפי' תימא בסמוכה

נראה, שגרענה של השיטה הארץ ישראלית, שפירשה שהבור שבמשנה סמוך לכותל — הגיע לבבל. פרשנות זו יוחסה בבבלי לר' יוחנן:⁷ 'ר' יוחנן אמ': אפי' תימא בסמוכה. ייתכן שבבבל לא הכירו את ההסבר הנלווה לשיטה הארץ ישראלית, הפותר את הקושי 'למה לי חוליה עשרה'; כלומר, שאין בפי הבור ארבעה טפחים. לכן ראו להוסיף הסבר אחר הפותר את הקושי: 'והא קמ"ל דבור וחליתא מצטרפין לעשרה'. על מלאכותיות התוספת הרחיב את הדיבור ר"ד הלבני (עמ' רנח-רנט). יש להוסיף לדבריו כי ההסבר עצמו מנוגד לשיטה הארץ ישראלית המקורית, כפי שהיא משתקפת בתלמוד הירושלמי; שהרי מן הירושלמי עולה כי החוליה לבדה גבוהה עשרה, ואילו לפי הבבלי רק בצירוף שניהם יחד — יש גובה עשרה.

נראה שההסבר הנלווה לשיטה שיוחסה לר' יוחנן נלקח ממקום אחר. בסוגיא בבבלי שבת צט ע"א, המביאה שיטת ר' יוחנן אודות המשנה 'חוליית הבור והסלע שהן גבוהים עשרה...'; נשאלה השאלה: 'למה לי למיתני חוליות הבור והסלע?' ולפי גירסת כמה מן הראשונים⁸ השיבו:

6 השווה פירוש קדמון ממצרים, על משנה תורה (טו, ט): 'ואעפ"י שמן התורה מותר, שהרי לא נח החפץ ברשות הרבים אבל חכמים אסרוהו' (עמ' תקלח); גאון יעקב (צט ע"ב, ד"ה אמר הרשב"א, עמ' שצב): 'וחזינן לפרוקי שמעתין ודרבנן דקבעוה להלכה, אימור דשרו רבנן לא נח ואיגודו בידו' בנתגלגל, וכן בכל מילי ונפל מקצתו, אבל איתנוי לכתחילה מרשות לרשות, אפי' אגודו בידו ולא נח לא מזלזלין כולי האי באיסורי שבת'. והרשב"א (צט ע"א, ד"ה אמר רב הונא, עמ' תרכא-ב) נתקשה בדבר, כיצד נאמרה הסוגיא דלא כהלכתא, שהרי לא נפסקה הלכה כר' עקיבא, שסבר 'קלוטה כמי שהונחה דמיא' (ראה משנת שבת יא, א ובבלי שבת צז ע"א בדבריו של ר' חלקיה בר טובי). ומתוך כך יצא לחדש: 'ואפילו במופלג מן הכותל ארבעה, יראה לי שממלאין ממנו בשבת, לפי שמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך אויר רשות הרבים ואגדו בידו, וקליטה אינה כמונחת עד שתנוח על משהו, וכל שלא נח, ואין בו משום איסור מלאכה ואגדו בידו, אפילו משום שבות אין בו...' (עבודת הקודש, שער ג, סוף סימן ה, י"ו ע"א). ולאחריו בא המאירי וטען: 'תירוץ רב הונא אינו אלא לדעת האומר קלוטה כמי שהונחה דמיא ואין הלכה כן' (עמ' קצב). וראה ריטב"א (צט ע"ב, ד"ה והא דתנן, עמ' תתפו), מה שדן בזה.

7 על הנטייה הבבלית לייחס לר' יוחנן מסורות ארץ ישראליות, הערנו לעיל, עמ' 107, הערה 13 ושם הפניות לספרות נוספת.

8 בעדי הנוסח הישירים של הסוגיא בשבת איתא: 'מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: בור וחוליתה מצטרפין לעשרה' ולא נזכר הביטוי 'קא משמע לן'. ברם כבר העיר הלבני (עמ' רנט), לגירסאות הריטב"א והרשב"א הגורסים בסוגיא בשבת, אם כי לא בחידושיהם על אתר: 'קא משמע לן'. ראה רשב"א (עח ע"א, ד"ה מלאו כולו ביתדות מהו, עמ' תעג); ריטב"א (עח ע"א, ד"ה לא שמיע לך, עמ' תשז); רבנו פרץ (עח ע"א, ד"ה בור וחוליתה מצטרפין לעשרה

'הא קמ"ל כר' יוחנן דאמר בור וחלייתה מצטרפין לעשרה'. מן הסוגיא המקבילה בירושלמי שבת יא, ב (יג ע"א), המפרשת אותה משנה במסכת שבת והגורסת: 'אמ' ר' יוחנן: העומד והחלל מצטרפין (לעשרה)⁹ בארבעה', מוכח שאודות משנה זו נאמר הביטוי 'בור וחלייתו מצטרפין לעשרה'. סביר אפוא שהמקור בשבת שימש את מסדרי הסוגיא שלנו כדי להסביר עמדתו העמומה של ר' יוחנן שהובאה כאן בניגוד לשיטת רב הונא.

וכו', עמ' רמה). הלבני שיער שהסוגיא בשבת שונתה בעקבות הקושי העולה לשיטה המיוחסת לר' יוחנן מכפילות הלימוד שבור וחלייתו מצטרפין (ראה לדוגמא שבת צט ע"א, תוד"ה מסייע ליה לר' יוחנן). ולפי התיקון שערכו יצא שסוגייתנו היא המקור לדברי ר' יוחנן ואילו בשבת יש להוציא כן רק מן הדיוק; ובכך אין כל כך מן התימה (וכפי שתירצו התוספות, ע"ש). ובהמשך הגמרא הנ"ל הביאו ברייתא בבלי, המהווה אולי מעין פרפראזה לסוגייתנו: 'תניא נמי הכי: בור ברשות הרבים, עמוקה עשרה ורחבה ארבעה אין ממלאין הימנה בשבת, אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה עשרה טפחים, ואין שותין הימנה בשבת אלא אם כן הכניס לה ראשו ורובו. ובור וחוליתה מצטרפין לעשרה'.

9 עיין ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 169, מה שכתב אודות מחיקת המילה 'לעשרה'.

סוגיא כא (צמ ע"ב 29-37)
אשפה ברשות הרבים גבוה עשרה מפחים

אשפה ברשות הרבים וכו'

ולא חיישינן שמא תינטל האשפה?

והא אמ' רבין בר רב אדא א"ר יצחק:
מעשה במבוי אחד שצידו אחד כלה לים וצידו אחד כלה לאשפה,
ובא מעשה לפני ר' ולא אורי בה לא איסור ולא היתר.

5

איסור לא אורי בה — דהא צידו אחד ים וצידו אחד אשפה
היתר לא אורי בה — שמא תינטל אשפה ויעלה הים שירטון.

לא קשיא; הא דרבים הא דיחיד.

מדור חילופי הנוסחאות

1 **אשפה**] בכ"ק: 'אשפות' וגירסא זו מופיעה בכמה מעדי הנוסח, ראה גולדברג, עמ' 286. אשפות — לשון יחיד וכבר כתב רד"ק בפירושו לשמואל א ב, ח, אודות התיבה 'מֵאֲשָׁפֹת': 'לשון יחידות בשקל אחות הראוי בתשלומו אחיות; וקבוצו "חֲבָקוּ אֲשָׁפֹת" (איכה ד, ה) בתמורת הנח בדגש; וכעין זה כתבו בשינויי נוסחאות שבמשניות וילנא. אולם, ראה מילון בן-יהודה, עמ' 426, ערכים 'אֲשָׁפָה' ו'אֲשָׁפֹת' ובהערות שם בעקבות קניג וסגל (דקדוק, עמ' 92), שכתב: 'הריבוי של אֲשָׁפָה (קיצור מן אֲשָׁפֹת, משורש שפת) הוא אֲשָׁפֹת (תוס' שביעית ב, ז) וגם אֲשָׁפֹת (שביעית ג, א)' ונראה שיש לתקן דבריהם || 5 **ולא אורי**] וקרוב לו בכ"ו: 'ולא הורה' ואילו בענף מד: 'ולא אמ' ואפשר שכל המשפט הוא תוספת על פי ההמשך — 'איסור לא אורי בה, היתר לא אורי בה' || 6 **דהא צידו אחד ים וצידו אחר אשפה**] בכל עדי הנוסח האחרים, במקום הסבר זה: 'דהא קיימי/קיימון/קניין מחיצות' ||

מסורת התלמוד

3 **והא רבין בר רב אדא אמר**] בבלי עירובין ח ע"א || 6 **שמא תינטל אשפה**] השווה תוספתא בבא מציעא ב, יא (עמ' 68); בבבלי בבא מציעא כה ע"ב ||

פירוש סוגיא כא

בהקבלה למשנה הקודמת, שונה משנתנו: 'אשפות ברשות הרבים, גבוהה עשרה טפחים — חלון שעל גביו — שופכים בתוכה מים בשבת'. גם במקרה זה, נראה כי ההלכה מבוססת על היתר זריקה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך אויר רשות הרבים למעלה מעשרה, שהוא מקום פטור. בתוספתא ז, ו (עמ' 128) מצוי נוסח נרחב יותר של הלכה זו, המרמז על קמאיות ביחס לנוסח המשנה:¹ 'אשפה ברשות הרבים גבוהה עשרה טפחים, חלון שעל גבה זורקין לה בשבת. היו שתיים, שתייהן אסורות, שאין שתי רשויות משתמשות ברשות אחת. היתה אחת והיא של רבים, אסורה עד שיעריבו'. מן התוספתא עולה כי ההיתר לזרוק מרשות היחיד לאשפה נאמר דווקא כאשר משתמש בודד בלבד מסוגל לזרוק לאשפה; ברם כאשר ישנם שני משתמשים פוטנציאליים באשפה, צריך גם לערב אותה. בסוגייתנו לא הוזכרה בעיית עירוב חצרות, המתעוררת כאשר ישנם כמה משתמשים פוטנציאליים באשפה. אדרבה, מתשובת הגמרא 'לא קשיא; הא דרבים הא דיחיד', עולה כי אין לזרוק באשפה השייכת לאדם בודד.

דא עקא, אפילו אם נניח שאשפה עשויה להיטלטל בכל רגע,² הרי במקרה בו דנה משנתנו, האדם הזורק חפצים או שופך מים לאשפה — רואה אותה ויודע אם היא גבוהה דייה, אם לאו. ואף פסיקתו של רבי, שהוסברה על ידי ר' יצחק, אינה יכולה להוכיח, שכן היא התייחסה לחשש שמא תינטל אשפה בסוף מבוי, שקשה לקבוע מה מצבו בכל רגע נתון!

ייתכן שהמלאכותיות והאילוץ בסוגייתנו, מקורם בשיקולים חיצוניים של הסוגיא המקבילה בפרק הראשון של מסכת עירובין (ח ע"א). בסוגיא ההיא ביקשו להוכיח 'דשני לן בין

1 הניסוח הנרחב יותר בתוספתא עלול להתפרש כהרחבה על בסיס המשנה או לחילופין כמקור ששימש לניסוח המתומצת שבמשנה. ברם הדעת נוטה לקבל את האפשרות השנייה, שכן הפועל שהתוספתא נוקטת בו — 'זורקין' — מתאים לציון הטלת חפצים לאשפה, זאת בניגוד לפועל המשמש במשנה: 'שופכים בתוכה מים'. למעשה, הפועל משורש זר"ק הוא המשמש תדיר לכך, ראה תוספתא שבת יד, ב (עמ' 64-65); תוספתא כלים בבא בתרא ו, ב (עמ' 596). צרימותו של נוסח המשנה היא שכנראה גרמה לשינוי הפועל 'שופכים' שהפך בחלק מעדי הנוסח השייכים ל'טיפוס בבל' ל'זורקין'. ובשל אותה סיבה, הושמטה המילה 'מים', מעדי-נוסח אחרים (כ"פ, משניות שבר"ף וכ"א). סביר אפוא להניח, שנוסח ההלכה נוסח מחדש, נעתק ממקומו ושובץ במשנתנו, כל זאת בהשפעת הרישא העוסקת במילוי מים מבור. אמנם, גולדברג (עמ' 288, הערה 18), כתב על פי דרכו, שהתוספתא הרחיבה והוסיפה על המשנה: 'בהבאה של משנתנו מחסירה התוספתא את המלה "מים". הכוונה כנראה ללמד שמים לאו דווקא'. וראה מה שכתבו הרשב"א והריטב"א לסייג ההיתר על פי נוסח המשנה.

2 בתוספתא בבא מציעא ב, יא (עמ' 68), הטעימו את החיוב להכריז על מציאה שנמצאה באשפה בטיעון: 'שדרך האשפה להיטלטל' ובברייתא המקבילה בבבלי (בבא מציעא כה ע"ב), איתא: 'שכן דרך אשפה לפנות' וראה תוספתא כפשוטה, ט, עמ' 159.

רחבה דרבים לרחבה דיחיד' והביאו ראייה מאותו מעשה דרבי ופרשנותו של ר' יצחק. על כך העירו ממשנתנו, שממנה מוכח כי אין חוששים שמא תינטל אשפה והשיבו: אלמא: שאני בין אשפה דרבים לאשפה דיחיד, הכא נמי שאני בין רחבה דרבים לרחבה דיחיד'. כלומר, כדי לפתור *ad hoc* קושי בסוגיא ההיא, הוציאו את משנתנו מפשטה ופירשו כאילו משנתנו התייחסה דווקא לאשפה דרבים. לפי השערתנו, סוגייתנו נאמרה בעקבות הסוגיא בריש מכיליתין ומכאן אפוא האילוף והמלאכותיות שבסברה.

צט ע"ב	ח ע"א
<p>ולא חיישינן שמא תינטל האשפה?</p> <p>והא אמ' רבין בר רב אדא א"ר יצחק: מעשה במבוי אחד שצידו אחד כלה לים וצידו אחד כלה לאשפה, ובא מעשה לפני ר' ולא אורי בה לא איסור ולא היתר. איסור לא אורי בה — דהא צידו אחד ים וצידו אחד אשפה. היתר לא אורי בה — שמא תינטל אשפה ויעלה הים שירטון.</p>	<p>ומנא תימרא דשני לן בין רחבה דרבים לרחבה דיחיד?</p> <p>דאמ' רבין בר רב אדא א"ר יצחק: מעש[ה] במבוי אחד שצידו אחד לים וצידו אחד כלה לאשפה. ובא מעשה לפני ר', ולא אמ' לא איסור ולא היתר. איסור לא אמ' ביה — דהא קיימן מחיצות. היתר נמי לא אמ' ביה — חיישינן שמא תינטל אשפה ויעלה הים שרטון.</p>
<p>ומי חיישי' שמא תינטל אשפה?</p> <p>והתנן: אשפה ברשות הרבים גבוה עשרה טפחים, חלון שעל גבוה זורקין לה לאשפה בשבת אלא לא קשיא הא דרבים הא דיחיד.</p> <p>אלמא: שאני בין אשפה דרבים לאשפה דיחיד, הכא נמי שאני בין רחבה דרבים לרחבה דיחיד.</p>	<p>ומי חיישי' שמא תינטל אשפה?</p> <p>והתנן: אשפה ברשות הרבים גבוה עשרה טפחים, חלון שעל גבוה זורקין לה לאשפה בשבת אלא לא קשיא הא דרבים הא דיחיד.</p>

**סוגיא כב (צט ע"ב³⁸-ק ע"א³)
אילן שהוא מיסך על הארץ**

מתני' אילן המסיך על הארץ וכו'

**אמ' רב הונא בריה דרב יהושע: אין מטלטלין בו יותר מבית סאתים
משום דהואי דירה שתשמישה לאויר אין מטלט' בו אלא בית סאתים**

מדור חילופי הנוסחאות

2 משום [בכ"מ, קודם למלה 'משום', איתא: 'מאי טעמא', ככל הנראה תוספת במגמה לשפר את סגנון הגמרא
|| **תשמישה לאויר**] אחר המילה 'לאויר', בכ"ו, בד"ר ובק"כ⁵¹⁸ איתא: 'וכל דירה שתשמישה לאויר'; מסתבר
שבכ"א ובכ"מ נשמט בשל הדומות || **3 דהואי**] ענף או: 'דהואי' ואילו ענף **מד**: 'דהוי'; בק"כ⁵¹⁸: 'דהוא' ||
אלא] ענף או: 'אלא' ואילו ענף **מד**: 'י(ו)תר' ||

מסורת התלמוד

1 אילן המסיך על הארץ] תוספתא ז, ה (עמ' 128); בבלי עירובין טו ע"א; סוכה כד ע"ב || **2 אמ' רב
הונא בריה דרב יהושע**] בבלי סוכה כד ע"ב ||

פירוש סוגיא כב

מבוא

משנה ח בפרקנו שונה: 'אילן שהוא מסך על הארץ; אם אין נופו גבוה מן הארץ שלושה טפחים — מטלטלין תחתיו'. הלכה מקבילה, מפורטת יותר, מופיעה בתוספתא ז, ה (עמ' 128): 'אילן ברשות הרבים גבוה עשרה טפחים: אם אין נופו גבוה מן הארץ שלושה טפחים — מטלטלין תחתיו; היה גבוה משלש רוחותיו ונמוך מרוח אחת — רואין את הנמוך כאלו הוא פתח ובלבד שלא יהא נמוך יתר על הגבוה'.

מקור הסיוג

מסתבר, כי מקור סיוגו של האמורא בן הדור החמישי,¹ רב הונא בריה דרב יהושע — 'אין מטלטלין בו יתר מבית סאתים' — בארץ ישראל. הרי הוא מופיע בסוגיא הירושלמית המקבילה (י, ז [כו ע"ב]) — לצידם של שלוש הגבלות נוספות: 'ובלבד שלא יהו בו יותר מבית סאתים; ולא יהו מחיצות גבוהות עשרה; ולא יהו פרצות יותר מעשר; ולא יהא עומד כנגד עומד ופרוץ כנגד פרוץ'.²

1 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 460.

2 שנינו במשנה ד, א: '... נתנוהו בדיר או בסהר: רבן גמליא' ... אומ' מהלך את כולה'. ובסמוך לה (שם, ב) שנינו: 'פעם אחת לא נכנסו ללמן [=לנמל] עד שחשיכה. אמרו לו לרבן גמליאל: מה אנו לרד? ואמר להם מותר, שכבר הייתי מסתכל והיינו בתוך התחום עד שלא חשיכה'. בשל הסמיכות בין שתי ההלכות, ביקש הירושלמי (ד, א [כא ע"ד]) לְיַשֵּׁם דין 'דיר' שבמשנה א ל'נמל' שבמשנה ב. על פי זה הקשה הירושלמי: 'ולמה לי עד שלא חשיכה? ואפילו משחשיכה — ולא רבן גמליאל היא?!' על כך השיבו: 'תיפתר שהיה בלמן יותר מבית סאתים. ולא יהו מחיצות גבוהות עשרה; ולא יהו פרצות יותר מעשר; ולא יהא עומד כנגד עומד ופרוץ כנגד פרוץ'. והסביר גולדברג (עמ' 105, הערה 15) את תשובת הירושלמי: 'כלומר, אחד מן המצבים האלה מספיק למנוע את הירידה אפילו אליבא דרבן גמליאל אם לא היו בתוך התחום בכניסת השבת'. אלא שהלשון 'ולא יהיו'; 'ולא יהיו'; 'ולא יהא' מגומגמת והיה לו לירושלמי לומר: 'ולא יהו מחיצות ...'; 'ולא יהו פרצות...'; 'ולא היה עומד ...' וכפי שהציע לתקן את הלשון, בעל יפה עינים, מג ע"א. נראה אפוא שיש כאן אשגרא מסיוגי הירושלמי בסוגיית 'אילן המיסך', שם מתאים לשון עתיד; מאידך, קשה לקבל את הצעתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 442), שטען להפך, שבסוגיית 'אילן המיסך' יש אשגרא מסוגיית 'נמל' (ויש שם בעניין אשגרה מפ"ד ה"ב, כ"א ע"ד). הסיוג המשותף לסוגיות הבבלי והירושלמי ('ובלבד שלא יהו בו יותר מבית סאתים') וכן הסיוג 'ולא יהו פרצות יותר מעשר', המהווה, לדברי ליברמן (שם), מעין סיוג התוספתא 'היה גבוה משלש רוחותיו ונמוך מרוח אחת רואין את הנמוך כאלו הוא פתח

שנעם הסיוג

טעמו של הסיוג, מבוסס על הדין הידוע בהלכות עירובין:³ 'משום דהואי דירה שתשמישה לאויר [וכל דירה שתשמישה לאויר]⁴ אין מטלט' בו אלא בית סאתים'. טעם זה נזכר אף בשתי סוגיות מקבילות לסוגייתנו: (1) בבלי סוכה כד ע"ב = בעניין העושה סוכתו והאילנות דפנות לה; (2) לעיל טו ע"א = בעניין מחלוקת אביי ורבא אודות 'לחי העומד מאליו'. בשתי הסוגיות הביאו את משנתנו ('תא שמע') כראיה לכאורה לשיטה מסוימת ולאחר שדחו את הראיה הוסיפו לשאול: 'אי הכי ניטלטל בכליה! אַלמא אמר רב הונא בריה דרב יהושע: אין מטלטלין בו אלא בית סאתים?!' והשיבו: 'משום דהוי דירה שתשמישה לאויר, וכל דירה שתשמישה לאויר אין מטלטלין בה אלא בית סאתים'. מסוגיות אלו מסתבר כי הטעם שהובא בסוגייתנו, מסתמא דגמרא הוא ולא מדברי רב הונא בריה דרב יהושע.⁵

ובלבד שלא יהא נמוך יתר על הגבוה, אף הם מחזקים את הסברה שהניסוח בסוגיית 'אילן המיסך' הוא המקורי וממנו נדד, בשגרת הלשון, לסוגיית 'נמל'. לדיון אודות סוגיית 'נמל' בירושלמי הנ"ל, ראה פרידמן, מעשה ברבן גמליאל, עמ' 284-285 ובהערה 38, שם.

3 עיין תוספתא ב, ט (עמ' 95) ובמקבילות; לביאור הכלל, ראה בתוספתא כפשוטה, עמ' 329.

4 ראה במדור חילופי הנוסחאות.

5 הלבני (מועד, עמ' קצח, הערה 2), ביקש ללמוד מהדיון הנ"ל (בסוגיא בסוכה), ש'המקשה, כנראה, לא ידע שטעמו של רב הונא בריה דרב יהושע הוא משום שהוי דירה שתשמישה לאויר'. בעקבות גישה זו ביקש הלבני אף לצדד בגירסת כ"מ בסוגייתנו, המקדימה לטעם 'מאי טעמא', עיין שם. דא עקא, נראה כי דיון קצר זה, אינו מהווה חלק מהותי של סוגיות אלו, אלא תוספת על פי האמור בסוגייתנו, כדרך בעלי התלמוד להשלים סוגיות על פי סוגיות אחרות ואף לנסחן בסגנון של משא ומתן. קשה אפוא ללמוד משהו מסוגיות אלו לגבי סוגייתנו. אף-על פי כן, מסתבר שטעם הסיוג הנזכר בסוגייתנו, מדברי הסתמא הוא ומאוחר לדברי רב הונא בריה דרב יהושע.

סוגיא כג/א (ק ע"א³⁻¹⁷)
שרשי אילן, חלק א'

שרשין גבוהין מן הארץ

[1] איתמר: שרשי אילן הבאין מלמעלה משלשה לתוך שלשה:
רב ששת אמ': אסורין
רבא אמ': מותרין.

5 רבא אמ': מותרין, כל פחות משלשה כלבוד דמי דארעא — ארעא היא.
אמ' רב ששת אמ': אסורין כיון דמכח איסורא קאתו.

[2] רמו כי משוניתא:
דסלקי לעילאי: אסיר.
נחית לתתאי: שרי.
לצדדין: פלוגתא דרבה ורב ששת. 10
וכן ניגרא, וכן קרן זוית.

[3] ההוא דיקלא דהוה ליה לאביי דהוה סליק באיפומא.
אתא לקמיה דרבה, אתא לקמיה דרב יוסף, שרא ליה.
אמ' ליה רב אחא בר תחליפא: דשרא לן — כרבה שרא לך.

פשיטא! 15
מהו דתימ' אפי' לרב ששת ביתא כמאן דמלי דמי — קמ"ל

מדור חילופי הנוסחאות

4 רבא] בכ"ו, כ"מ, ד"פ, חידושי המאירי (עיין עמ' קצד, הערה *198) בר הפלוגתא של רב ששת: 'רבא'. אולם, בד"ר, ק"כ⁵¹⁸, רבנו חננאל בן שמואל (קא ע"א, עמ' תקפו), רבנו חננאל (ק ע"א, ד"ה איתמר שרשי וכו', עמ' ריז), ריטב"א (ק ע"א, ד"ה רבה אמר וכו', עמ' תתפט): 'רבה'. ויש לצרף לעדי הנוסח המצדדים ב'רבה' אף כ"א, על אף שמופיעות בו שתי הצורות, כל אחת פעמיים, שכן הופעה אחת של 'רבה' מעידה יותר מכמה הופעות 'רבא'; ראה פרידמן, רבה ורבא, עמ' קנב. מאידך, יש להעיר כי שיקולו של בעל דק"ס (קצד ע"ב, אות ט) להעדיף נוסח 'רבה', 'מדאקדמיה לרב ששת', אינו ישים לגבי כ"א, בו הסדר הפוך. אמנם, בעל דק"ס עצמו (שם), כתב להעדיף 'סדר הדפוס' על פני הסדר המופיע בכ"א (השומר על מבנה כיאסטי בסוגיא: רב ששת, רבא, רבא, רב ששת), ככל הנראה בשל גירסאות הראשונים: הר"ף, הרא"ש, מגיד משנה (שבת כא, ח) || 5 כלבוד דמי] מילים אלו מופיעות רק בכ"א ומדובר, כך נראה, בתוספת פירוש שנכנסה לפני ולפנים. במהדורה הצגנו מילים אלו באותיות מוקטנות || 7 רמו כי] נראה כי יש לקרוא בכ"א: 'רמו', כלומר: נזרקו כמשוניתא וזו הגירסא עליה העיד הערוך, בערך משניתא (ה, עמ' רפ): 'ויש שגורסין רמו בר'. אבל בכל עדי הנוסח האחרים: 'דמו' = דומים || דרמו כי משוניתא] בכ"מ: 'דמן כי שיניתא' וכנראה בהשפעת פירושם של רגמ"ה ורש"י, שקבעו: משוניתא = שן סלע, ראה בגוף הפירוש || 11 אביי] בכל עדי הנוסח הישירים, פרט לכ"מ: 'אביי'; בכ"מ: 'ליוסף(!)', ברבנו חננאל (עמ' ריז) ובר"י בן-חכמון (עמ' רפ): 'רב ביבי בר אביי', ברם בערוך (שם), שהעתיק גירסת רבנו חננאל (עיין אברמסון, לחקר הערוך, עמ' 27) הנוסח: 'אביי', כביתר עדי הנוסח || באיפומא] כ"ו = 'איפומא דאיגרא' ונראה כי ראה במילה 'איפומא' = פתח; ראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 890, ערך 'פומא' (2) = opening, top (מן האכדית pû). ברם לפי יתר עדי הנוסח מדובר הכוונה למילה 'איפומא' = חלון, ראה סוקולוף, שם, עמ' 124, ערך איפומא = window (מן הסורית ܐܦܘܡܐ, אולי מן היוונית ἔμφωμα) || 13 אתא לקמיה דרבה, אתא לקמיה דרב יוסף] לפי כ"א וק"כ⁵¹⁸, הגיע הן לרבה והן לרב יוסף; בכ"מ ובד"ר, הגיע רק לרב יוסף; ולפי כ"ו, הגיע רק לרבה || 14 דשרא לן] בכ"א ובכ"מ: 'לן' אבל בכל יתר עדי הנוסח: 'לך' ובאזכור השני של המילה, רק בכ"מ: 'לן'. ואפשר שיש כאן חילוף גרפי פשוט 'ך'/'ן' ||

מסורת התלמוד

5 כל פחות משלשה] בבלי שבת צז ע"א; עירובין עט עב; סוכה ז ע"א; שם טז ע"ב; גיטין עט ע"א || 16 ביתא כמאן דמלי דמי] בבלי עירובין עו ע"ב ||

פירוש סוגיא כנ"א (ק ע"א)

מבוא

ההלכה שבמשנתנו: 'שרשיו גבוהין מן הארץ שלושה טפחים לא ישב עליהן', משתייכת לסדרת הלכות השונות 'ענייני גובה המתחילים בעשרה, יורדים לשלושה ונגמרים בגובה של משהו' (גולדברג, עמ' 288). נראה כי מסדר המשנה תמצת כאן הלכה קדומה,¹ מעין זו המופיעה בתוספתא ב, יג (עמ' 96) ובחלקה השני של סוגייתנו: 'שרשי אילן שהן גבוהין מן הארץ שלושה טפחים או שיש חלל תחתיהן שלשה טפחים אע"פ שהן שוין לארץ מרוח אחת לא ידרוס ויעבר עליהן ממקום למקום ולא ישב עליהן ולא יסמוך עליהן לפי שאין עולין באילן ואין נתלין באילן ואין נסמכין על האילן לא יעלה לאילן מבעוד יום כדי שתחשך וישב שם כל אותו היום'.

טעם זה, 'לפי שאין עולין באילן' וכו', המהווה לדברי התוספתא טעמו של האיסור לישוב על שורשים, נזכר במספר מקורות בספרות התנאית.² ממקורות אלו עולה, כי האיסור לעלות באילן הוא איסור שבות, כלומר איסור שאין חייבים עליו כרת או חטאת ואינו כאחת המלאכות האסורות בשבת.³ האיסור לעלות באילן בשבת, הוסבר בתלמוד הירושלמי (ביצה ה, ב [סג ע"א]) כחשש שמא ירעיד האילן וישרו פירות.⁴ ואילו בתלמוד הבבלי (ביצה לו ע"ב) הסבירו קרוב לכך: 'גזרה שמא יתלוש'. מאידך, בהתאם לשיטה שאיסורי השבות, אינם איסורים משניים, 'מדרבנן', שנקבעו מחמת חשש, אלא היו מקובלים בישראל מזמן קדום, בהיותם פוגעים במנוחת השבת ובקדושתה,⁵ העלה ר"צ דינר את הסברה שעלייה לאילן היא עובדין דחול, ולכן נאסרה: 'דסתמא

- 1 בעניין תמצות הלכות קדומות מן התוספתא במשנתנו, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא.
- 2 ראה משנת ביצה ה, ב; תוספתא שבת יז, כט (עמ' 86); תוספתא יום טוב ד, ה (עמ' 300); ספרא ז, ו (פג ע"א); מכילתא דרשב"י יב, טז (עמ' 20).
- 3 בספרא, אחרי מות, פרק ז, ט (פג ע"א), איתא: 'אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה כרת, מלאכה שאין חייבין על מינה כרית? ! מנ' לא יעלה באילן, שלא ירכוב על גבי בהמה שלוא ישוט על פני המים, לא יספיק ולא יטפח ולא ירקיד? תל' לו' שבתון שבות, אין לי אלא שביתות רשות, שביתת מצוה מנ' לא יקדיש, לא יעריך, לא יחרים, לא יגביה, לא יתרום ולא יעשיר ולא יקדיש ולא יגרש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני, תל' לו' שבתון שבות'.
- 4 לפירוש הירושלמי הנ"ל, ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 300 ובהערות 65–66; פרנצוס, ביצה, עמ' 222–224.
- 5 החוקרים (ראה במיוחד: גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 87–108; קוסמן, עובדין דחול) עמדו על כך, שפעולות שנאסרו בשל ציווי 'שבות', שאינן 'מלאכות' במלא מובן המילה, היו מקובלות

אין עולין באילן אלא למלאכה כדתנן בברכות האומנין קורין בראש האילן' (ריצ"ד, עמ' שיד).⁶

[1] שרשי אילן הבאין מלמעלה משלשה לחוך שלשה: רב ששת אמ': אסורין; רבא אמ': מותרין ...

ההלכה המתומצתת שבמשנה נקטה שדווקא על שורשים הגבוהים משלושה אסור לישב. רבא ורב ששת נחלקו במקרה שהשורשים יוצאים מהאילן בגובה שלושה או יותר ומתכופפים לתוך שלושה. במקרה זה, אסר רב ששת ישיבה אף על הקטע הנמוך של השורש⁷ ואילו רבה התיר ישיבה על קטעים אלו. בעלי הגמרא השתמשו בהסברים למדניים כדי לפרש טעמי האמוראים; לרב ששת אמרו: 'כיון דמכח איסורא קאתו' ואילו לרבה הסבירו: 'פחות משלשה דארעא — ארעא היא'.

[2] רמו כי משוניתא

בעלי הגמרא כללו בסוגייתנו מקרה מיוחד נוסף בו השורשים 'רמו'⁸ כי משוניתא.⁹ ההסבר הפשוט

כאסורות בישראל מזמן קדום, בהיותן פוגעות במנוחת השבת ובקדושתה. במשך הזמן, כשנתבססה התפיסה שאין איסור מלאכה בשבת מן התורה חל אלא על מלאכות מובהקות (המפורטות במשנת ל"ט המלאכות = שבת ז, ב), חל פחות באיסורי השבות הקדומים. כדי שלא יזלזלו באיסורי השבות, נטו להסבירם כנגזרות של אבות המלאכות האסורות מן התורה. נטייה זו נפוצה בעיקר בתלמוד הבבלי, אך גם בתלמוד הירושלמי יש לה אחיזה. לדוגמא, הבבלי ביצה לו ע"ב, מנמק האיסור לרכב על גבי בהמה 'גזירה שמא יחתוך זמורה', בעוד שהירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א) מביא טעמים אחרים: 'שמא תינוק [=תימוק, ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 300, הערה 67] הבהמה', 'מצווה על שביתת בהמתו'. ברם ברור כי האיסור לרכב על גבי בהמה בשבת חורג מחששות אלו שנזכרו בתלמודים ובזמן התנאים נתפס כאיסור חמור המעיד על זלזול חריף בקדושת השבת; ראה המקורות שהביא גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 90, הערה 13. והשווה להלן, בפירוש לסוגיא לז, מה שכתבנו בעניין איסור השמעת קול בשבת.

6 בפירוש רבנו יהונתן מלוניל כאן (לג רע"ב), הוכיח מן ההלכה המקבילה בתוספתא ולהלן, שלא מחמת טרחא אסרו לעלות לאילן: 'ושמא תאמר משום טרחא אסרו חכמים לעלות באילן ואם כן ליהוי אסור בבור ומערה, קמ"ל שאין הטעם אלא משום שמא יעלה ויתלוש; ובבור ושיח דליכא למיגזר מיד — שרי'.

7 כך הסביר המאירי בחידושיו (עמ' קצד): 'ורב ששת אמר אסור לישב שם כלל הואיל ומכח אסור הם באים שהרי השרשים עצמן גבוהים מן הארץ ג' ואיסורם פושט אף במקום שנכפפו'. ברם בגאון יעקב (ק ע"א, ד"ה דף ק הבאין, עמ' שצב), כתב בניגוד לגישה זו: 'אבל להשתמש למטה מג' עד שלא בא לג', לרב ששת נמי שרי'. ברם שיטת בעל גאון יעקב קשה, שכן נראה שהטעמים שנתנו בעלי הגמרא לשיטות האמוראים התייחסו לקטעים הנמוכים של השורש ('כל פחות משלשה דארעא — ארעא היא', 'כיון דמכח איסורא קאתו').

8 ראה לעיל במדור חילופי הנוסחאות.

הוא שהשורשים התפשטו בצורת סְכָר. ברם לדעת המאירי (חידושי המאירי, עמ' קצה), לא השורשים דמו ל'משוניתא', כי אם ענפי האילן עצמם. לפי פירושו של המאירי, קטע [2] של הסוגיא דומה לקטע [3]; כשם שקטע [3] דן בענפי האילן ההולכים אנה ואנה, כך יש לפרש גם קטע [2]. מובן אפוא, שלשיטת המאירי, מְבַטָא קטע [2] חידוש גדול מזה היוצא מפירושו של רש"י, שאפילו ענפי אילן שצומחים לתוך שלושה טפחים, נידונים כקרקע ולא כאילן.¹⁰

בעלי הגמרא תארו מצבים שונים של התפשטות דומה ל'משוניתא': כאשר השורשים עולים למעלה: אסור לכולי עלמא; כאשר יורדים למטה: מותר לכל השיטות; כאשר הולכים לצדדים — מחלוקת רבה ורב ששת, שלרב ששת אסורה ההשתמשות בשורשים ואילו לרבה מותרת. לדעת בעלי הגמרא נחלקו רבה ורב ששת בשני מקרים נוספים: כאשר השורשים ב'ניגרא' (= ערוץ מים)¹¹ או בקרן-זווית; וראה בפירוש רש"י על אתר, תיאור מצבים אלו.

[3] ההוא דיקלא ... דשרא לן כרבה שרא לך

דקלו של אביי, שגָדַל בתוך מבנה מסוים, היתמר ויצא מבעד ל'איפומא',¹² כלומר בַּעַד פְּתַח בתקרת הבניין. ביקש אביי להשתמש (בשבת) באותו חלק של הדקל שבצבץ, על כל פנים עד גובה שלושה טפחים מקרקע הגג. ככל הנראה טען אביי, כי ראוי להתעלם מגובהו האמיתי של הדקל ולהתייחס רק לגובהו היחסי הנמדד מקרקעית הגג ומן ה'איפומא'. אביי בא לפני רב יוסף, והאחרון התיר לו את הדבר.

בעלי הגמרא ביקשו לְפַתַח את הסוגיא על פי העיקרון¹³ שהוצע לעיל עו ע"ב, 'ביתא כמאן דמלי דמי', כלומר: רואים אנו את הבית כאילו הוא מלא (עפר). על פי שיטה משפטית זו, הוסיפו בעלי הגמרא לפרש דבריו של רב אחא בר תחליפא בסוגייתנו, שהסביר: 'דשרא לן — כרבה שרא

9 בערוך, ערך משניתא (ה, עמ' 279 ואילך), פירש את המילה 'משוניתא': '... שהן מושלכין על הארץ כגשר זו על גבי זו...! ואילו רש"י פירש בסוגייתנו: 'שן סלע' (השווה פירושו בבבא מציעא קח ע"ב, ד"ה משוניתא; קט ע"א, ד"ה אהדר ליה משוניתא) וכבר קדמו לו בזה רבנו גרשום מאור הגולה, בפירושו לתענית כג סע"א. נראה לקבל את האטימולוגיה שהציע קאהוט (ערוך השלם, ה, עמ' רעט, ערך משניתא), ושחזר עליה גייגר בתוספת הערוך, עמ' 272, שהכוונה למעין סכר, כמו שהוא בערבית: مسنة וכפי שקבע סוקולוף (מילון בבל, עמ' 712): dike, mound. מן האכדית mušannītu, ראה מילון CAD (M/2, עמ' 258).

10 על המשמעות הלמדנית-הלכתית של הנושא, עיין: רש"ז ברוידא, עמ' קצה, הערה 200.

11 ראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 730, ערך נגרא # 2.

12 ראה מה שכתבנו במדור חילופי הנוסחאות.

13 על פיקציות משפטיות כעין אלו, ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 163–199.

לך'. לשיטתם, לולי פירש לנו רב אחר בר תחליפא שההיתר נאמר דווקא לשיטתו של רבה, היינו עלולים להעלות על הדעת שאפילו לשיטת רב ששת היה ניתן להתיר את השימוש בדקל זה, שהרי 'ביתא כמאן דמלי דמי'; כלומר רואים אנו את הבית כאילו הוא מלא (בעפר) ולפיכך גם לשיטתו ניתן למדוד את גובה האילן מחלון הגג. ייתכן שפיתוח זה, שבסופו 'קא משמע לן', בא במגמה להדגיש שההלכה כשיטתו של רבה וכפי שנרמז בדברי הרי"ף (לג ע"א, רמז תרעט): 'והלכתא כרבה דהא רב יוסף שרא ליה לאביי כותיה דרבה'.

סוגיא כג/ב (ק ע"א, ק ע"ב, ב,ו)
שרשי אילן, חלק ב

- [א] תנן: שרשין גבוהין מן הארץ שלשה טפחים — לא ישב עליהן. היכי דמי? אילימ' דלא הדרי כייפי — פשיט'! צריכא למימר?! אלא לאו אע"ג דהדרי כייפי? לעול' דלא הדרי כייפי ולא צריכא דצדו אחד שוה לארץ.
- [ב] איתמר: שרשי איל' הגבוהין מן הארץ שלשה טפחים. או שיש חלל תחתיהן שלשה טפחי', אע"פ שצידו אחד לארץ שוה, הרי זה לא ישב עליהן, לפי שאין עולין באילן, ואין ניתלין באילן, ואין נסמכין. ולא יעלה מבעוד יום לישוב שם כל היום כולו, אחד אילן ואחד כל הבהמה. אבל בור ושיח ומערה וגדר: מטפס ועולה מטפס ויורד, אפי' הן מאה אמה ואפי' כל היום כולו.
- [1] [ג] 10 תני חדא: עלה — אסור לירד ותניא אידך: עלה — מותר לירד.
- [1] לא קשיא; כאן מבעוד יום, כאן משחשיכה.
[2] איבע' אימ': הא והא משחשיכה, ולא קשיא; כאן בשוגג, כאן במזיד.
[3] ואיבע' אימ': הא והא בשוגג, מר סבר קנסו שוגג אטו ומר סבר לא קנסו שוגג אטו מזיד
[4] אמ' רב הונא בריה דרב יהושע, כתנאי:
- 20 הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת: ינתנו במתנה אחת. מתן ארבע במתן ארבע: ינתנו במתן ארבע, מתן ארבע במתן אחת: ר' אליעזר אומ': ינתנו מתן ארבע. ר' יהושע אומ': מתן אחת. ר' אליעזר אומ': הרי עובר על בל תגרע! א"ר יהושע: הרי הוא עובר על בל תוסף! א"ר אליעזר: לא נאמר בל תוסף אלא כשהוא בעצמו. א"ר יהושע: לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. ועוד א"ר יהושע: כשנתת עברת על בל תוסף עשיתו בידך, כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשיתו בידך.
- 25 לר' אליעזר, דאמ' קום עשה עדיף = עלה — מותר לירד. לר' יהושע דאמ' שב ואל תעשה עדיף = עלה — אסור לירד.
- 30 ממאי? דילמ' עד כאן לא קאמ' ר' אליעזר התם דכי יהיב קא עביד מצוה, אבל הכא דלא קא עביד מצוה — לא?! אי נמי, עד כאן לא קאמר ר' יהושע התם דכי לא יהיב לא קא עביד איסורא, הכא דכי קא עביד איסורא — לא!
- [2] תני חדא: אחד אילן לח ואחד אילן יבש. ותניא אידך: בד"א? בלח, אבל ביבש — מותר.
- [1] אמ' רב יהודה: לא קשיא; כאן בשגזעו מחליף, כאן בשאין גזעו מחליף. גזעו מחליף יבש קרית ליה?!
- [2] אלא אידי ואידי בשאין גזעו מחליף ולא קשיא: כאן בימות הגשמים. בימות החמה הא קנתרי פירי! בדליכ' פירי. והא קנתרי קינסי! בגדודא. והא רב איקלע לאפסטיא, ואסר בגדודא! רב בקעה מצא, וגדר בה גדר.

מדור חילופי הנוסחאות

2 **צריכא למימר**] בענף **מד** ליתא לתיבות אלו || 4 **איתמר**] מונח הציטוט של הברייתא, 'איתמר', מופיע בכ"א, במגיד משנה (שבת, כא, ח), ולפי עדותו של בעל דק"ס (קצה ע"ב, אות ע), כן הוא בר"ף כתב-יד. ואילו ברבנו חננאל: 'דתניא', אך ביתר עדי הנוסח: 'תנו רבנן', מונח המסמן, ככל הנראה, תחילת סוגיא, ראה להלן בגוף הפירוש למשמעות שינוי זה || 14 **ואיבעי' אימ'**] ברבנו חננאל (ק ע"א, ד"ה תני חדא, עמ' ריח) איתא: 'והני מילי מבעוד יום אבל אם עלה משחשיכה אסור. איבעית אימא לעולם בשעלה משחשיכה, ואם בשוגג ירד במזיד לא ירד'; כלומר, מופיעים רק שני התירוצים הראשונים. מאידך בק"כ⁵¹⁸, ישנו תירוץ נוסף, קודם לכל התירוצים שביתר עדי הנוסח: 'לא קשי' הא בימות החמה הא בימות הגשמים ואי אי' הא והא בימות הגשמי' ולא קשי' הא מבעוד יום ...' || **מר סבר קנסו שוגג אמו מזיד ומר סבר לא קנסו שוגג אמו מזיד**] כן הוא בענף **או**, אבל בענף **מד**, הסדר שונה: 'והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קא מיפלגי מר סבר קניסנן ומר סבר לא קניסין' || 39 **בגדודא**] כ"א: 'גדודא'; כ"ו: 'גרודה'; כ"מ: 'גדיר'/'גדורא' (הקריאה קשה מאוד גם בעותק הדיגיטלי וכבר כתב בעל דק"ס [קצו ע"א, אות י], על אחת מן ההופעות: 'איני יכול לקרותו'); ד"ר: 'גדודא/גדוד'; ק"כ⁵¹⁸: 'גדורא'; ד"פ (ע"פ דק"ס, שם): 'גדור'/'גרורא'; וראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 299, ערך גרדא ||

מסורת התלמוד

1 **שרשין גבוהין מן הארץ**] משנת עירובין י, ח || 4–9 **שרשי אילן**] תוספתא ב, יג–יד (עמ' 96) || 16–25 **הניתנין במתנה ... בידך**] משנת זבחים ה, י; תוספתא זבחים ה, כג (עמ' 492) || 31 **תני חדא אחד אילן לח ואחד אילן יבש**] ירושלמי ביצה ה, ב (כג ע"א) ||

פירוש סוגיא כג/ב

מבוא

את חלקה השני של הסוגיא, ניתן לחלק לשלושה קטעים: הקטע הראשון מכיל שאלת מבוא המהווה אמצעי ספרותי שתכליתו ציטוט הברייתא; הקטע השני מכיל את הברייתא, ואילו הקטע השלישי מכיל שני דיונים שונים, שכל אחד מהם מציג חילופי נוסח בברייתא ונסיונות לפשר ביניהם. בפירושו לחלקה הראשון של הסוגיא, העלנו את ההשערה, שהלכה דומה לברייתא המובאת בסוגייתנו, שימשה את עורך המשנה כשניסח את משנתנו: 'שרשיו גבוהין מן הארץ שלשה טפחים — לא ישב עליהם'. ובכל אופן, ציטוט הברייתא בסוגייתנו, מובן בעקבות הזיקה הקיימת בין שני המקורות.

[א] פשיטא

בחלק זה דחו את האפשרות הפשוטה, שמטרת המשנה לאסור ישיבה על שורשים הגבוהים מן הארץ שלושה טפחים. במקומה של האפשרות הטריטוריאלית, העלו הצעה חדשה: 'אלא לאו אע"ג דהדרי כייפי?'; כלומר, האם משנתנו לא באה ללמד שאפילו על שורשים¹ החוזרים ונכפפים — אסור לישוב! בתפיסתו של בעל הגמרא, הצעה זו ראויה להידחות, שכן היא מנוגדת למסקנתו של בעל הסוגיא (בחלקה הראשון של הסוגיא), שההלכה כרבה שקבע כי 'שרשי אילן הבאין מלמעלה משלשה לתוך שלשה' — מותרין.² מיהרו אפוא ודחו: 'לעול' דלא הדרי כייפי ולא צריכא' והסיקו: 'דצדו אחד שוה לארץ'.

המלאכותיות המגולמת ב'פשיטא'³ והקושי בהצעה המחודשת העתידה להידחות, מרמזים

- 1 לשיטתו של בעל גאון יעקב (עיין בפירוש לחלקה הראשון של הסוגיא, עמ' 107, הערה 7), החידוש המוצע כאן הוא שאסור לישוב אפילו על חלקו העליון של השורש; פירוש זה מתאים ללשון הגמרא. לשיטת המאירי, שהעדפנו לעיל, החידוש המוצע כאן הוא שאסור לישוב אפילו על חלקו הנמוך והנכפף של השורש. פירוש זה מבוסס כמובן על ניתוח חלקה הראשון של הסוגיא ואין הוא עולה בהכרח מניתוח הסגנון כאן.
- 2 אמנם, ברור כי אין כאן ניסיון של ממש להביא ראיה לשיטתו של רב ששת ולדחות את שיטתו של רבה — שהרי הצגת דעות האמוראים ואף רמיזת בעלי הגמרא כאיזה צד יש להכריע — כבר נסתיימה בחלקה הראשון של הסוגיא.
- 3 על המונח 'פשיטא', ראה הלבני, בבא קמא, עמ' רל, הערה 5; הלוי, פשיטא, עמ' 129; כהן, ביקורת; זייני, הסבוראים, עמ' 219–226.

שמטרתו של המהלך הרטורי האמור היא הצגת 'השורה התחתונה', כלומר, שמשנתנו חידשה שאפילו במקרה 'דצדו אחד שוה לארץ' – אסור לישב על השורשים. יש אפוא לקרוא קטע זה מסופו לתחילתו ולהסיק שהמשפט 'דצדו אחד שוה לארץ' מונח בבסיסו של המהלך ותכליתו הבאת הברייתא הנוקטת מטבע זה ממש: 'אע"פ שצידו אחד לארץ שוה'. אכן, מצאנו שרַבְנוּ חננאל (ק ע"א, ד"ה דהוה סליק באיפומא, עמ' ריח), קושר בפירושו, חלק זה של הסוגיא לחלקה הבא: '[ומשני לעולם דלא הדרי כיפי] והא קמשמע לן דאף על גב דצידו אחד שוה לארץ אסור, דתניא שרשי אילן שגבוהין מן הארץ ג' טפחים ...'. מונח הציטוט של הברייתא: 'איתמר', המופיע בכ"א ובעדים עקיפים אחרים,⁴ או המונח 'דתניא' בגירסתו של רַבְנוּ חננאל, מסייעים לפרשנות זו, הקושרת בין שני החלקים של הסוגיא. אולם, ביתר עדי הנוסח איתא 'תנו רבנן', מונח המסמן, ככל הנראה, תחילת סוגיא;⁵ ועל פי הבנה זו, קבעו בד"ר נקודותיים קודם הברייתא.

[ב] ברייתא שרשי אילן

הלכה כמעט זהה⁶ לזו המובאת בסוגייתנו, מופיעה בתוספתא ב, יג-יד (עמ' 96):

- 4 ראה במדור חילופי הנוסחאות.
- 5 אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 879), קיבל שיטת הגאונים שלשון 'תנו רבנן' מרמזת, כי מדובר בברייתא ידועה לכל החכמים (ראה איגרת רב שרירא גאון, עמ' 39). לפי שיטה זו, ברייתות אחרות, שנפלו בהן שיבושים, לא זכו להיקבע ולהיגרס על ידי הכל והן צוינו בעזרת המונח: 'תניא' ו'תונא' (ראה איגרת רב שרירא גאון, עמ' 41; ראה גם: תשובות הגאונים [הרכבי], סימן ריח; יד מלאכי, סימן תרנח; שיטה מקובצת לבבא קמא יט ע"א, ד"ה ולימא, בשם הר"ש משאנץ: 'והרבה ברייתות יש שאינם ידועים לאמוראים והרבה פעמים אמוראים חולקים ואומר עליה התלמוד תניא כותיה דפלוני. ושמא יש לומר דת"ר ידוע לכל כמו משנה...'; אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 244–245). אלבק סבר לעומת זאת, ש'לאמיתו של דבר ההבדל בין תנו רבנן לתניא אינו אלא ענין של סגנון בלבד' (מבוא לתלמודים, עמ' 23) לדעתו, "תניא" נאמר לפני ברייתות המתחילות בשם חכם, כגון ר' פלוני אומר, אמר ר' פלוני (היה ר' פלוני אומר), אמרו לו לר' פלוני, אמר להם ר' פלוני. אבל שאר הברייתות מתחילות בלשון תנו רבנן'. פרידמן (תוספתא עתיקתא, עמ' 243), רמז לאחרונה, כי למונח 'תנו רבנן' יש משמעות ספרותית-סידורית, המסמנת תחילת סוגיא.
- 6 ההבדל העיקרי בין הברייתא כפי שהיא מופיעה בסוגייתנו לבין הברייתא כפי שהיא מופיעה בתוספתא הוא חסרונה של השורה 'לא ידרוס ויעבר עליהן ממקום למקום' בברייתא שבבבלי. ייתכן ששורה זו חסרה מן הברייתא בבבלי, בשל הסמיכות לסוגיא כד, בה מתבררת השיטה הבבלית שמותר לדרוך על שורשים; ראה בפירושו הסוגיא שם. והשווה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 336-49-50.

תוספתא	בבלי
שרשי אילן שהן גבוהין מן הארץ שלשה טפחים או שיש חלל תחתיהן שלשה טפחים אע"פ שהן שוין לארץ מרוח אחת	שרשי איל' הגבוהין מן הארץ שלשה טפחים או שיש חלל תחתיהן שלשה טפחי' אע"פ שצידו אחד לארץ שוה
לא ידרוס ויעבר עליהן ממקום למקום	
ולא ישב עליהן ולא יסמוך עליהן לפי שאין עולין באילן ואין נתלין באילן ואין נסמכין על האילן	הרי זה לא ישב עליהן לפי שאין עולין באילן ואין ניתלין באילן ואין נסמכין
לא יעלה לאילן מבעוד יום כדי שתחשך וישב שם כל אותו היום אחד אילן ואחד כל הבהמה	ולא יעלה מבעוד יום לישוב שם כל היום כולו אחד אילן ואחד כל הבהמה
אבל שיח בור ומערה וגדיר מטפיס ועולה מטפיס ויורד אפי' מאה אמה.	אבל בור ושיח ומערה וגדר מטפס ועולה מטפס ויורד אפי' הן מאה אמה ואפי' כל היום כולו

הפרק בתוספתא שאליו משתייכת הלכה זו, עוסק בדיני עירוב. הלכות יא–טו בפרק זה, דנות בעניינים הקשורים לנתינת העירוב ואילו הברייתא שלנו מופיעה באמצע אותו דיון: בין 'נתנו באילן', שבריש הלכה יג ל'נתנו במגדל' שבהלכה טו. ניכר אפוא שהברייתא זרה לדיון ויש להניח שקבעוה שם, בהלכה יג, מכיוון שהלכה יג עוסקת באופן שבו יש להניח עירוב על האילן. הסברה שהברייתא אינה נמצאת במקומה הטבעי, מתאשרת מעיון בקטע גניזה שהביא ר"ש ליברמן,⁷ בו מופיעה הברייתא בסוף אותו פרק ולא באמצעו. עובדות אלו אפשר שמרמזות שהברייתא עצמה נוספה לתוספתא בשלב מאוחר ומקורה בסוגייתנו הבבלי.

[ג] מבוא

בחלק זה של הסוגיא מוצעות שתי הוספות, מעין גלוסות, לברייתא המופיעה בחלקה השני של הסוגיא. לכל אחת מהגלוסות – שתי ורסיות שונות, המצוטטות בעזרת המונחים: 'תני חדא' ו'תניא אידך'. מסתבר, כפי שהציע ר"ד הלבני (עמ' רס), שגלוסות אלו ניטלו מברייתות ערוכות ושלמות, אלא שנתנסחו כאן בקיצור. כך לדוגמא, בירושלמי ביצה ה, ב (כג ע"א) מצאנו את

הברייתא 'תני: אין עולין באילן בין לח בין יבש', שממנה (או ממקור דומה לה), נוצרה הגירסא הפרגמנטרית בסוגייתנו: 'אחד אילן לח ואחד אילן יבש'.

[ג]11 [תני חדא: עלה — אסור לירד; ותניא אידך: עלה — מותר לירד

בעלי הגמרא העלו אפשרויות המכהות את המתיחות שבין הוורסיות האלטרנטיביות או אף מבטלות לחלוטין את המחלוקת ביניהן. בקשר לגלוסה הראשונה, העלו בעלי הגמרא שלוש אפשרויות לפשר בין שתי הגירסאות השונות. לאחר מכן הובאה גישה נוספת מהאמורא רב הונא בריה דרב יהושע; לדידו, אכן קיימת מחלוקת בין שתי הגירסאות וכל אחת מהן משקפת שיטה תנאית מסוימת.

[ג]11 [1–3]

האיסור לעלות לאילן מבעוד יום ודאי קל הוא מן האיסור לעלות משחשיכה. הבנה פשוטה זו היא שעמדה בבסיס החלטתו של בעל הברייתא, לשלול את מה שהיה עלול לעלות על הדעת ולהוסיף: 'ולא יעלה מבעוד יום לישיב שם כל היום כולו'.⁸ הבחנה בסיסית זו, שימשה את מנסחי התירוך הראשון: 'כאן מבעוד יום, כאן משחשיכה'.⁹ על בסיסו של תירוך זה, נצטרפו עוד שתי אפשרויות המגשרות בין שתי הגירסאות החלוקות. שלושה תירוצים אלו, מופיעים, אף באותו סדר, בסוגיא הבבלי, שבת ג ע"ב. בסוגיא שם העוסקת בעניין 'היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ', הובאה גלוסה אחת בשתי ורסיות: 'תאני חדא אסור להחזירה ותניא אידך מותר להחזירה'. מסתבר, כי שלושת תירוצים אלו נעתקו מסוגייתנו,¹⁰ שהרי התירוך הראשון, כפי שהערנו, הנו תוצר הבחנה דקה העולה דווקא מן הברייתא שבסוגייתנו.

8 בעניין זה — האם האיסור לעלות מבעוד יום הוא איסור עצמאי — ראה דיון למדני אצל רש"ז ברידא, עמ' קצז, הערה 209.

9 הלבני (עמ' רס), טען שתירוך הגמרא: 'כאן מבעוד יום, כאן משחשיכה', אינו מתאים לברייתא הנוקטת במפורש: 'ולא יעלה לאילן מבעוד יום'. בשל אי-התאמה זו הציע הלבני, בניגוד למשתמע ממהלך הסוגיא, שהגלוסות והדיון שבעקבותם, מתייחסים למקור תנאי אחר ולא לברייתא המצוטטת בסוגייתנו. כאמור, לשיטתנו, ההפך הוא הנכון; אזהרת הברייתא: 'ולא יעלה מבעוד יום' היא ששימשה בסיס לתירוצם של בעלי הגמרא 'כאן מבעוד יום, כאן משחשיכה'. אגב: הלבני עצמו (שם, הערה 5), הודה שתירוצו של רב הונא בריה דרב יהושע, מתאים דווקא להנחה שהגלוסות והדיון שבעקבותם מתייחסים לברייתא שלנו.

10 השווה אל: הלבני, שבת, עמ' ה, הערה 6.

[ג] [1] [4]

רב הונא בריה דרב יהושע, אמורא מן הדור החמישי,¹¹ ביקש לְדַמּוֹת מחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע במשנת זבחים ח, י למחלוקת הגירסאות בגלוסה הראשונה. ר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בעניין דמים של קרבנות שנתערבבו; במקרה שתואר שם, מדובר בדמים שחלקם מוטל לזרוק ארבע פעמים¹² וחלקם רק פעם אחת. הבעיה שעומדת לדיון במשנה זו היא כמה פעמים יש לזרוק דמים מעורבים אלו, פעם אחת או ארבע פעמים? זריקת הדמים ארבע פעמים מהווה בעיה, מפני שאז גם הדמים האמורים להיזרק רק פעם אחת — יזרקו ארבע פעמים ובכך יעבור הזורק על איסור 'בל-תוסף'. מאידך, זריקת הדמים רק פעם אחת מהווה בעיה, מפני שאז הדמים האמורים להיזרק ארבע פעמים יזרקו רק פעם אחת ובכך יעבור הזורק על איסור 'בל-תגרע'.

ר' יהושע פסק שיש לזרוק את הדמים המעורבים רק פעם אחת; לדעתו 'לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו', כלומר: על איסור בל-תגרע לא עוברים כאשר הדם מעורב בדמים אחרים.¹³ ועוד טען ר' יהושע, שאף אם נניח שאיסור 'בל-תגרע' חל אפילו במקרה שהדמים מעורבים, הרי העבירה במקרה זה, באה ללא מעשה בידים; אבל אם יזה ארבע פעמים, יעבור על איסור 'בל-תוסף' 'בידיים', כלומר במעשה אקטיבי. לעומתו, סבר ר' אליעזר, כי אין להימנע מלבצע את מצוות הזריקה בשלמותה¹⁴ ויש לזרוק את הדמים ארבע פעמים. ר' אליעזר התייחס לטיעונו הראשון של ר' יהושע וקבע כנגדו ש'לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו', כלומר, אין עוברים על איסור בל-תוסיף כאשר הדם מעורב בדמים אחרים. מאידך, לטיעונו השני של ר' יהושע, לא התייחס ר' אליעזר. עובדה זו מתבהרת מעיון במקבילה שבתוספתא זבחים ח, כג (עמ' 417–418).

11 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 406, 417–418.

12 עיין: רש"י ותוספות, ק ע"א, ד"ה מתן ארבע במתן ארבע.

13 במקבילה שבתוספתא זבחים ח, כג (עמ' 492), מתבהרים הדברים: 'אמ' ר' יהושע לא נאמ' בל תגרע אלא כשהוא בעצמו וגורע אתה ממנו כשהוא עם אחרים'. על היחס בין שני המקורות, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 286–288.

14 רש"י (ק ע"א, ד"ה ינתנו במתן ארבע), כתב: 'דקסבר: קום עשה עדיף, אף על גב דבהך עשיית מצוה איכא צד עבירה, דעבר אבכור על בל תוסיף, אתי עשה דחטאת דכתיב (ויקרא ד) "ונתן על קרנות" ודחי לבל תוסיף דבכור'. ברם נראה שאין כל צורך בשימוש בכלל 'עשה דוחה לא-תעשה'; כאמור, לדעת ר' אליעזר, במקרה זה, איסור כלל לא עומד כנגד החיוב, שהרי 'לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא לעצמו'. ממילא גם קושייתם של הראשונים (ראה רבנו פרץ [ק ע"א, ד"ה א"ר יהושע וכו', עמ' שג] ובהערות המהדיר שם), מדוע, לשיטת ר' יהושע, לא תידחה מצוות עשה ליתן ארבע את הלאו בל תוסיף, ראוייה להידחות. הרי ר' יהושע אמר שלאו דבל-תגרע קיים אלא 'כשהוא בעצמו', אבל במקרה דנן, כלל אין איסור!

492): 'אמר ר' אליעזר: עדיין דבר שקול, מי מכריע? אמר לו ר' יהושע: אני אכריע; כשאני עושה בידי נמצאתי עובר על לא תעשה והרי הוא ביד, כשאני מניחה כמות שהוא נמצאתי עובר על לא תעשה ואינה ביד'.

רב הונא בריה דרב יהושע ביקש להסיק מדבריו של ר' אליעזר במשנת זבחים ש'קום עשה עדיף'; כלומר: שבמקרה שחיוב ואיסור כרוכים זה בזה, עדיף לקיים את החיוב, על אף שגם האיסור יתקיים. ועוד ביקש רב הונא בריה דרב יהושע להסיק, ששיטתו של ר' יהושע היא ש'שב ואל תעשה עדיף'; כלומר: כשחיוב ואיסור כרוכים זה בזה, עדיף להימנע ממעשה שיביא בהכרח את האיסור. אמנם, לגבי שיטתו של ר' יהושע, ניתן בהחלט להסיק שבמקרה שיש חיוב ואיסור, 'שב ואל תעשה עדיף'; שהרי ר' יהושע השתמש בטיעון 'עשיתו בידך...!', אפילו בהנחה שאיסור 'בל-תגרע' חל גם בדמים מעורבים. דא עקא, לגבי ר' אליעזר, לא ניתן להסיק מה תהא גישתו במצב מורכב בו יש חיוב ואיסור. הרי כבר נתבאר לעיל שר' אליעזר פסק שיש לזרוק ארבע פעמים, דווקא מפני שבמקרה זה לא ניצב איסור כנגד החיוב, שאיסור 'בל-תגרע' אינו חל 'אלא כשהוא בעצמו'! אבל מובן שלא ניתן להסיק מה תהא שיטתו במקרה מורכב בו עומדים בפנינו חיוב ואיסור.

במקרה דנן, אכן כרוכים ההיתר והאיסור בפעולה אחת, שהרי ירידה מן האילן מחויבת כדי למנוע את המשך ההישארות האסורה על האילן,¹⁵ אך בפעולה זו עצמה כרוך איסור השתמשות באילן!¹⁶ נמצא כי אמנם ניתן לטעון שגירסת 'עלה' — אסור לירד' מתאימה לשיטתו של ר' יהושע הסובר ש'שב ואל תעשה עדיף', אך אין כל אפשרות להשוות שיטת ר' אליעזר במשנת זבחים לגירסת 'עלה' — מותר לירד'. אכן, בעלי הגמרא דחו השוואה היפותטית זו: 'ממאי? דילמ' עד כאן לא קאמר ר' אליעזר התם דכי יהיב קא עביד מצוה, אבל הכא דלא קא עביד מצוה — לא? אי נמי, עד כאן לא קאמר ר' יהושע התם דכי לא יהיב לא קא עביד איסורא, הכא דכי קא עביד איסורא — לא!'.¹⁷

[ג] [2] תני חדא 'אחד אילן לח ואחד אילן יבש' ותניא אידך 'בד"א? בלח, אבל ביבש — מותר'

בקטע זה, הובאה גלוסה נוספת, אף היא בשתי ורסיות, המתייחסת למצבו של האילן שלגביו תקף האיסור. לפי גירסא אחת, האיסור לישוב ולהשתמש באילן, תקף דווקא כאשר האילן לח, אבל לא

15 כדברי רש"י (ק ע"א, ד"ה ה"נ יורד): 'דהא ירידה מצוה היא, דהא כל זמן שהוא יושב הרי משתמש'.

16 ראה רש"י (ק ע"א, ד"ה אם עלה באילן): 'דכל דרך ירידתו הוא משתמש במחובר'.

כאשר יבש הוא.¹⁷ ואילו לשיטה שנייה, האיסור תקף בכל אופן, בין לח, בין יבש. רב יהודה ביקש לפשר בין שתי הגירסאות ולטעון שאין הן חלוקות באופן עקרוני. לדעתו, שתי הגירסאות מדברות על מצבים שונים: ה'תני חדא' התייחס למצב בו גזע האילן ממשיך להחליף, כלומר כשיש בו חיות ולכן קבע: 'אחד אילן לח ואחד אילן יבש'. ואילו ה'אידיך' התייחס למקרה בו האילן יבש לחלוטין ולכן קבע: 'אבל ביבש — מותר'.¹⁸

תירוץ זה נדחה על ידי בעלי הגמרא, משום שאילן שגזעו 'מחליף' ודאי אינו נקרא 'יבש' וקשה אפוא להניח שזה פירוש הברייתא. בעלי הגמרא הציעו הצעה נוספת וגם לפיה אין מחלוקת עקרונית בין שתי הגירסאות: 'אלא אידי ואידי בשאין גזעו מחליף ולא קשיא: כאן בימות הגשמים, כאן בימות החמה'; רש"י פירש: 'יבש מותר, דליכא אפילו משום מראית העין, שהרי ניכר לכל שהוא יבש שאינו מוציא עליו, והא דתניא אסור — בימות הגשמים, שאין ניכר בין לח בין יבש, ואיכא משום מראית העין'. לכאורה, אין הכרח להכניס שיקול 'מראית העין' לענייננו. וכבר הציע רבנו חננאל¹⁹ אפשר שבעלי הגמרא נתכוונו לומר, שבימות הגשמים אסור להשתמש אפילו באילן יבש, מפני שאין הוא יבש באופן מוחלט; אבל בימות החמה, אילן יבש הרי הוא מיובש לחלוטין ואז מותר להשתמש בו.

על התירוץ האחרון הקשתה הגמרא: 'בימות החמה הא קנתרי פירי!', כלומר: הרי בימות החמה, אפילו באילן יבש, שימוש באילן עלול להשיר פירות הקיימים עליו.²⁰ לכך השיבה הגמרא: 'בדליכ' פירי ועל כך הקשו שוב: 'והא קנתרי קינסי', כלומר, עדיין, ענפים יבשים דקים²¹ עלולים

17 אפשר, שלשיטה זו, אילן יבש אינו אלא כעץ בעלמא ולכן מותר להשתמש בו.

18 אבל רבנו חננאל (ק ע"א, ד"ה תני חדא אחד, עמ' ריח) מפרש באופן שונה: 'ופריק רב יהודה: הא דתני אסור בשאין גזעו מחליף, והא דתני יבש מותר בשגזעו מחליף'. וכבר תמה מהדיר חידושי רבנו חננאל בש"ס וילנא על שיטתו של רבנו חננאל: 'לכאורה צ"ל להיפך'. ברם אולי ניתן להסביר את פירושו כך: כל עוד גזעו מחליף, אמנם העץ אינו יבש כל כך, אולם, דווקא בשל כך העלייה לאילן לא תגרום לנשירה.

19 ר"ח (ק ע"א, ד"ה תני חדא וכו', עמ' ריח) וראה הערה 154 שם.

20 לעיל, בפירוש לחלקה הראשון של הסוגיא, הבאנו שיטת הירושלמי (ביצה ה, ב [סג ע"א]) ולפיה האיסור לעלות באילן הוא מחמת החשש שמא ירעיד האילן וישרו פירות. לפי סברה זו הסברנו כאן את שאלת הגמרא, ללא התייחסות לגזירה שמא יבוא לתלוש. ברם רש"י פירש כאן על פי הסברה הבבלית (ביצה לו ע"ב), שאמרה שהחשש הוא: 'גזרה שמא יתלוש': 'ואתי למשרי תלישה דלח, נהי דעליה דיבש אטו עליה דלח לא גזרינן, דהיא גופא גזירה, מיהו, תלישה אטו תלישה נגזר'. ברם אין כל צורך להסביר שאלת הגמרא כאן על פי סברת בעל הגמרא בביצה. ראה גם פירוש רבנו חננאל (שם) ובהערה 155, שם. והשווה לפירושו לסוגיא לז, בעניין טעמי איסור השמעת קול, שנאמרו בבבלי ביצה ולא נזכרו בסוגייתנו.

21 ראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 1014, ערך קינסא ובמקורות שציין שם.

לנשור. ועל כך חזרו והשיבו: 'בגרדא'²², כלומר מדובר באילן 'מגורד', חסר כל ענפים. ועל כך תמהו, 'והא רב איקלע לאפסטיא'²³, ואסר בגרדא! והשיבו: 'רב בקעה מצא, וגדר בה גדר'. כלומר, אין להביא ראיה ממעשהו של רב, שלא נהג כעיקר הדין.

משהו על הביטוי 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר'

בשלושה מקומות בתלמוד הבבלי²⁴ נזכר הביטוי 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר'. בהשראת הפסוק בבראשית יא: 'וימצאו בקעה ... על פן קרא שמה בבל...!', ראוי לומר על רב, מי שבא לבבל: 'בקעה מצא'. 'בקעה' מציינת לא רק אזור גאוגרפיטופוגרפי מסוים, כפי שמשמע מן המקרא, אלא אף מקום פרוץ וחסר מחיצות,²⁵ ואולי אף פֶּרְצָה, כפי שמרמז השורש בק"ע.²⁶ נראה אפוא שיש כאן משחק מילים מתוחכם אודות בקעה הלכתית שגדר רב בבואו לבבל.

מהן אותן בקעות הלכתיות שרב ביקש לגדור? בסוגיית עירובין ו ע"א הוסיף רש"י, מה שלא עולה מן הסוגיא: 'עמי הארצים היו, ומזלזלי במצות, והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה' ובסוגיית עירובין ק ע"ב כתב 'אינן בני תורה שידעו להזהר'.²⁷ ברם לא רק שלא מצאנו באף אחת מסוגיות אלו רמז להתנהגות שאינה הולמת אצל אותם אנשים — נראה שגם עצם הטענה 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר' הועלתה באופן מלאכותי כדי לדחות בקש את הראיה הברורה העולה ממעשה רב.

בסוגיית עירובין ו ע"ב, נחלקו שניים מתלמידיו המובהקים של רב, בעניין מבוי שנפרץ מצידו או מראשו. רב הונא קבע שעמדת רב הייתה: 'אחד זה ואחד זה בארבעה' ואילו רב חנן בר רבא טען: 'מצידו — בעשר, מראשו — בארבעה'. רב הונא טען כנגד רב חנן: 'לא תפלוג עלי, דרב איקלע לדמהריא ועבד עובדא כוותי'. כנגד ראיה זו מיוחסת לרב חנן בר רבא הטענה: 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר'. ברם פעולתו של רב בדמחריא עולה בקנה אחד עם שיטתו, כפי שהיא מוצגת

22 ראה במדור חילופי הנוסחאות.

23 פֶּוּנֵק (עמ' 288) וקאוהוט (ערוך השלם, א, עמ' 22) זיהו את אפסטיה עם מקום המבצר אבוסטתה (Abusata) ממזרח לחידקל בסמוך לעיר קטיספין. לדעת אשל (ישובי בבל, עמ' 26), רב לא פעל סביב קטיספון, היושבת על הגדה המזרחית של החידקל ולכן יש לדחות זיהוי זה; לדעתו, מיקומה של אפסטיה באזור פעולתו של רב, ליד סורא.

24 עירובין ו ע"א, ק ע"ב; חולין קי ע"א. המקרה שבחולין קי ע"א מצוטט אף באיגרת רב שרירא גאון (מהדורת ליון, עמ' 79–80).

25 ראה לדוגמא: תוספתא שבת א, ד (עמ' 1).

26 ראה מילון בן-יהודה, עמ' 596.

27 השווה אל רבנו חננאל (ק ע"ב, ד"ה ואקשינן, עמ' ריט): 'ופרקי רב בקעה מצא וגדר בה גדר, כלומר מקום שלא היתה בו תורה כמו בקעה ואסר להן אפי' דבר המותר'.

בירושלמי עירובין א, א (יח ע"ג): 'חברייא בשם רב: לא שנייא בין שכנגדו בין מן הצד ארבעה'.²⁸ גם במקרה המובא בסוגיית עירובין ק ע"ב בה טענו: 'והא רב איקלע לאפסטיא, ואסר בגרדא!', ביקשו לסתור על ידי הביטוי האמור: 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר'. אולם, מסתבר, כי גם במקרה זה נהג רב כשיטתו המקורית, הארץ ישראלית. נוהג זה מתאים לשיטה התנאית המופיעה בסוגיא הבבלית הנ"ל וכן לאמור בסוגיית הירושלמי ביצה ה, ב (כג ע"א) 'תני: אין עולין באילן בין לח בין יבש'.

כאמור, רש"י השלים בדבריו את הרקע לדברי הגמרא שרב פסק במקרים הללו באופן מיוחד וחדפעמי. לטענתו, פסקיו של רב נוצרו כנגד אנשים שזלזלו במצוות והיו פרוצים בעבירות. רעיון זה נטל רש"י מן הסוגיא השלישית בה נאמר:

כי סליק ר' אלעזר, אשכחי' לזעירי. אמ' ליה: איכו תנא דאתנייה לרב כחל? אחוייה לרב יצחק בר אבדימי. אמ' לו: אני לא שניתי לו כחל כל עיקר! רב בקעה מצא וגדר בה גדר. דרב איקלע לטוש לפוש,²⁹ שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחברתה: 'ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי?' אמ': לא גמירי דבשר בחלב אסור! איעכב, ואסר להו אפי' כחל! רב כהנא מתני הכי, ורב יוסף בר אבא מתני הכי: 'אני כחל מיניקה שניתי לו ומתוך פלפולו של ר' חייא שנה לו סתם'.

ר"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 169, הערה 3), העיר לגבי המעשה שהובא שם, שהוא 'אינו כמובן מדברי ר' יצחק ב"א, אלא דברי סתם התלמוד'. מאידך, נראה, כי בניגוד לאפשרות שהעלה אפשטיין בהמשך דבריו — הביטוי העברי 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר' הוא אכן מדברי רב יצחק בר אבדימי — וכך היה קבוע בתלמודו של רב כהנא. כאן אין הביטוי בא כדי לסתור ראייה, אלא אדרבה כדי להסביר את מקור נוסח משנתו של רב.

שתי שיטות הלכתיות מנוגדות התקיימו בעניין 'כחל שלא קרעו' וכמבואר בסוגיא שם, אף דעתו של רב עצמו לא הייתה מחוורת בנידון זה. מסתבר אפוא שמשמעו המקורי של הביטוי הוא שרב הכריע כשיטה המחמירה כאדם שהוא גודר עצמו (ויקרא רבה כד, ו [עמ' תקנט]) מחשש עבירה.³⁰ לפיכך שנה רב במשנתו: 'הכחל קורעו ומוציא את חלבו; לא קרעו — אינו עובר עליו

28 על ההקבלה שבין שתי הסוגיות, ראה יפה עינים, ד"ה דף ו ע"א (עמ' 58). ראה גם במפרשי הירושלמי על אתר.

29 ראה אשל, ישובי היהודים, עמ' 125.

30 נראה כי אין קשר בין המונח כפי שהוא כאן למשמע של התגדלות ועשיית דבר טוב (ראה מילון בן-יהודה, עמ' 708), כפי שבא בביטויים: 'הניחו להם ... להתגדר בו' או 'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו'. אולם, בתקופה מאוחרת נזדווגו שני הביטויים עד שאנו מוצאים בדברי הרמ"א (שו"ת הרמ"א סימן סד): 'לא מצאו שום בקעה להתגדר בה' ובדברי הנצי"ב (שו"ת משיב דבר, חלק ד, סימן נח): 'ובקעה מצא להתגדר בה'.

ואסור'.

ביקש אפוא רב לגדור פרצה הלכתית כללית, כמצוותם של אנשי כנסת הגדולה (משנת אבות א, א) לעשות סייג = גדר לתורה. רק בדברי סתמא דגמרא נתפרש הביטוי כביכול הייתה איזו 'בקעה' מסוימת שבעקבותיה פסק רב כפי שפסק. דא עקא, תוכנו של המעשה בטוש לפוש, מוכיח כי אינו עניין לדברי רב יצחק בר אבדימי. הלא רב יצחק בר אבדימי התייחס אך ורק ל'כחל שלא קרעו' ואילו מן המעשה משתמע שרב אסר כחל 'לגמרי אפילו צלי ואפילו קרעו' (כלשון רש"י בהמשך הסוגיא).

נמצא, כי בשתי הסוגיות בעירובין, קבעו בעלי הגמרא את הביטוי 'רב בקעה מצא וגדר בה גדר', בהתאם לאופן בו נתפרש הביטוי על ידי סתמא דגמרא בסוגיית חולין. רש"י אף הרחיב מגמה זו, כאשר פירש בשתי הסוגיות בעירובין, שמעשהו של רב נעשה מחמת אנשים שזלזלו במצוות. יש בדברים דלעיל ללמדנו לא רק על הדרך בה הועברו ונקבעו מכתמים וביטויים על ידי בעלי הגמרא, אלא אף על הפירושים שנוצרו בעקבות העתקות אלו.

סוגיא כד (ק ע"ב, 11-19)
 אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת

- [1] אמ' רמי בר אבא א"ר אסי: אסור לאדם שילך על גבי עשבים בשבת משום שנא' 'ואץ ברגלים חוטא'.
- [2] תני חדא: אסור לילך על גבי עשבים ותניא אידך: מותר.
- [3] (1) לא קשיא: כאן בימות החמה, כאן בימות הגשמים.
 (2) ואיבע' אימ': הא והא בימות הגשמים; לא קשיא: הא דסים מסאניה, הא דלא סים מסאניה.
 (3) ואיבע' אימא: הא והא דסים מסאניה; ולא קשיא: הא דאית ליה עוקסה, הא דלית ליה עוקסה.
 (4) ואיבע' תימ': הא והא דלית ליה עוקסה; ולא קשיא: הא דאיכא שדכא, הא דליכא שדכא.
- [4] והשתא דקימ' לן כר' שמעון — כולהו שרו.

5

מדור חילופי הנוסחאות

4 לא קשיא] בענף מד וק"כ⁵¹⁸, מופיע קודם לחילוק הראשון שבסוגייתנו, חילוק נוסף: 'הא בלחין הא ביבשים', חילוק זה חסר בענף או. העדרה של הצעה זו בענף או וברוב הראשונים (ר"ף, הלכות גדולות [סימן ז, פרק כז, עמ' קמ] ואף בחיבורים אשכנזיים, כגון: פסקי הרא"ש והגהות מימוניות [שבת, א, ג]; ראה דק"ס [קסה ע"א, אות ל]), תומכת בהשערה שמדובר בתוספת מאוחרת. ככל הנראה נתוספה הצעה זו בהשראת הסוגיא הקודמת, בה נזכר חילוק זה, וכבר העיר ריצ"ד (עמ' קנג), על הדמיון שבין האוקימתות שבסוגייתנו לאוקימתות בסוגיא הקודמת || 6 עוקסה] כ"ו = 'עקיצה'; כ"מ = עוקצה; ק"כ⁵¹⁸ = עוקצא; ד"פ = עוקצי || 8 והשתא דקימ' לן] כ"ו = 'השתא דקיימא'; כ"מ = 'האידינא דסבירא'; ד"ר = 'האידינא דקיימא'; ק"כ⁵¹⁸ = 'השת' קיימ" ||

מסורת התלמוד

1 אסור לאדם שיהלך] ויקרא רבה ד, ב (עמ' פה); ירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א) = ירושלמי עירובין י, ח (כו ע"ב); תוספתא שבת ט, יד (עמ' 39) || 4 כאן בימות החמה, כאן בימות הגשמים] בבלי עירובין נו ע"ב, לעיל בסוגיא הקודמת, ראש השנה כד ע"א, מועד קטן יא ע"א || 8 והאידינא/והשתא דקיימא/דסבירא] בבלי שבת צה ע"א; פסחים ד ע"א ||

פירוש סוגיא כד

מבוא

בסוגיא הקודמת נידונה המשנה שאסרה לישב על-גבי שורשים הגבוהים מן הארץ שלושה טפחים. ההקשר האסוציאטיבי הביא את בעלי הגמרא לקבוע כאן את דרשתו של רמי בר אבא: 'אסור לאדם שילך על גבי עשבים בשבת, שנאמר "וְאֵץ בְּרִגְלִים חוּטָא"'. מדרש זה שהובא בסוגייתנו, נסמך על חלקו השני של הפסוק 'גַּם בְּלֹא דַעַת נִפְשׁ לֹא טוֹב וְאֵץ בְּרִגְלִים חוּטָא' (משלי יט, ב). ואילו בסוגיא הבאה הביאו דרשה נוספת של רמי בר אבא, שעסקה בחלקו הראשון של הפסוק ועניינה — האיסור לכפות יחסי אישות.

[1] אסור לאדם שילך על גבי עשבים בשבת

בקטע [1] של הסוגיא, מובאת הדרשה 'אסור לאדם שילך על גבי עשבים בשבת, שנאמר "גַּם בְּלֹא דַעַת נִפְשׁ לֹא טוֹב וְאֵץ בְּרִגְלִים חוּטָא"'; לכאורה, האיסור נדרש מן המילים 'ואץ ברגלים חוטא' וכפי שפירש רש"י: 'ואץ ברגלים חוטא, אלמא: הלוך נמי חטא קרי ליה, והכא איכא חטא שתולש עשבים'. ברם במדרש הארץ ישראלי ויקרא רבה ד, ב (עמ' פה), מצויה מקבילה לדרשה זו, הנראית מקורית יותר, שאמנם מזכירה פסוק זה והלכה זו, אך עולה ממנה כי האיסור עצמו, נדרש מפסוק אחר:

גם בלא דעת נפש לא טוב אץ ברגלים חוטא (משלי יט, ב): [1] אמ' רב ביבא בר אבינא לאורח שהיה רגיל לבוא עם הנץ החמה ושכח ושימש מטתו קודם הנץ החמה, בלא ידע בלא טוב ואילו ידע ושימש על אחת כמה וכמה. ולא עוד אלא אץ ברגלים חוטא. [2] יצחק בר שמואל בר מרתה משום רב היו לפניו שתי חנויות, אחת מוכרת בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ושכח ולקח מזו שמוכרת בשר נבילה, בלא ידע בלא טוב אילו ידע ולקח על אחת כמה וכמה. ולא עוד אלא אץ ברגלים חוטא. [3] ר' יוחנן פתר קרייה לעינין שבת, היו לפניו שני שבילין, אחד שפוי ואחד מלא קוצין וצרורות, שכח והלך בזו שמלא קוצין וצרורות, בלא ידע בלא טוב אילו ידע והלך על אחת כמה וכמה. ולא עוד אלא אץ ברגלים חוטא.

דרשה מקבילה זו, מופיעה בתוך מכלול של שלוש דרשות, שכולן בנויות בהתאם לדגם משותף, המתבסס על הפסוק הנ"ל. מהותו של הדגם, כך הוא: שתי אפשרויות היו מוצבות בפני אדם מסוים, האחת מותרת והשנייה אסורה; בעטייה של שכחה, בחר האדם דווקא באפשרות האסורה, שהביאתו לידי חטא. לחטא מעין זה, שנעשה בלא ידיעה מראש, מתאימה הפסוקית 'גם בלא דעת נפש לא טוב'. מכאן, שלו היה בוחר בידעין באפשרות האסורה, על אחת כמה וכמה

שהמעשה היה נחשב שלילי וכך מתפרש סופו של הפסוק: 'ואץ ברגלים = חוטא'. כל אחד מהדרשנים הציג דוגמא משלו, המתאימה למודל ספרותי זה ועל פי איסור הידוע מכבר. ברור אפוא כי גם דרשתו של ר' יוחנן,¹ 'לעניין שבת', אינה מהווה מקור לאיסור להלך על גבי עשבים בשבת, שעליו אנו שומעים מכללא,² אלא הדגמה גרידא של הדגם הספרותי הנ"ל, על פי איסור ההליכה על קוצים וצרורות. כיצד אפוא עלינו לפרנס את שתי הדרשות: זו שבסוגייתנו יחד עם זו שבויקרא רבה? נראה כי הדרשה המצויה במדרש ויקרא רבה היא המקורית. היא לא קשרה בין ה'רגלים' שבפסוק לבין ההליכה שבדרשה, אלא הביאה כמה דוגמאות כלליות לבחירה בדרך הרעה, כולל בחירה ללכת בשבת בשביל שיש בו עשבים וקוצים. דרשה זו הגיעה לבבל, ושם שינו את הדרשה — בכוונה או בעקבות מסירה לקויה — על ידי הסבתה לעניין הליכה ברגלים על גבי עשבים בשבת.

[2] תני חדא: אסור לילך על גבי עשבים ותניא אידך: מותר

כאמור, ההלכה שאסור לילך על גבי צרורות וקוצים בשבת הייתה מקובלת בארץ ישראל האמוראית. גם בתקופת התנאים היו שסברו כי אסור לילך על גבי עשבים בשבת; בתוספתא שבת ט, יד (עמ' 39) נמצא: 'התולש, בן בימינו, בין בשמאלו, הרי זה חייב. באחת ידו, ברגלו בפיו, ובמרפקו, או שהיה מהלך על גבי הארץ ונתזו צרורות מתחת רגליו ונפלו על גבי עשבים ותלש — פטור'. הרי שאפילו הליכה הגורמת בעקיפין לתלישה אינה מותרת לכתחילה ורק בדיעבד אם עשה כן — פטור. אמנם, מסורת מנוגדת הובאה בצמוד למסורת זו: 'מהלך אדם על גבי עשבים ועל גבי צרורות בשבת, ואינו חושש'.³ שתי מסורות אלו מקבילות אפוא למסורות שנקבעו בסוגייתנו:

1 במשפחה הספרדית (ראה מיליקובסקי, ויקרא רבה, עמ' 22) של כתבי היד של ויקרא רבה (כ"א⁵¹, כ"א³ וכ"י, אך לא בכ"ש!), מובאת הדרשה בשם ר' יצחק, אך בכל יתר עדי הנוסח כבדפוס: ר' יוחנן. במקבילה בתנחומא (ויקרא, ו) מובאת דרשה זו בשם ר' יצחק בר שמואל בר מרתה, אמורא בבלי מן הדור השני, תלמידו של רב (ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 202). אבל ייתכן כי שמו של ר' יצחק בר שמואל בר מרתה הגיע מן הדרשה הראשונה (בתנחומא — דרשתו של ר' יוחנן מובאת ללא שם! עיין הערות מרגליות על אתר; על התופעה הכללית, של טשטוש שמות בעלי המאמרים בתנחומא, ראה במבואו של מרגליות למדרש ויקרא רבה, עמ' XIV).

2 הלכה זו ידועה לנו ממקור ארץ ישראלי נוסף: ירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א) = ירושלמי עירובין י, ח (כו ע"ב) וראה הערות פרנצוס (ביצה, עמ' 222).

3 לפי פירושו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 142), אין לראות מחלוקת בתוספתא; לשיטתו, הסיפא שהתירה הליכה על גבי עשבים, דיברה דווקא 'במקום שאינו מתכוין לתלוש'. ברם פירוש זה קשה מאוד, שהרי גם התיאור שברישא 'שהיה מהלך על גבי הארץ ונתזו צרורות

'תני חדא: אסור לילך על גבי עשבים ותניא אידך: מותר'.⁴

[3] הצעות חילוקים שבין שתי המסורות

החילוקים המופיעים בחלק זה, מהווים ניסיון ראשון להפיג את המתח הקיים בין שני המקורות הסותרים. הצעת ארבעה או חמישה חילוקים שונים, מהווה תופעה נדירה יחסית בתלמוד הבבלי; ונראה שריבוי ההצעות השונות מרמז להתאמצות מיוחדת של בעלי הגמרא שביקשו לחזק תקופתה של המסורת המשנית שבוטאה ב'תניא אידך'.⁵ נעיר אפוא בקצרה על כל אחד מהחילוקים⁶ שהוצעו על ידי בעלי הגמרא:

(1) החילוק הראשון 'לא קשיא: כאן בימות החמה, כאן בימות הגשמים' הועלה בהקשרים אחרים בתלמוד הבבלי במספר מקומות: עירובין נו ע"ב, לעיל בסוגיא הקודמת, ראש השנה כד ע"א, מועד קטן יא ע"א.

(2) לפי החילוק השני: 'הא דסיים מסאניה, הא דלא סים מסאניה', כלומר: 'כאן כשנעל נעליו, כאן כשלא נעל נעליו'. רש"י פירש: 'סיים מסאני — שרי; לא סיים מסאני — אסור, שעשבים נדבקין בקשרי אצבעותיו ונתלשין' וקרוב לכך, בלא נימוק, כתב הר"ף: 'דסיים מסאני מותר דלא סיים מסאני אסור'.⁷

(3) החילוק השלישי שהועלה 'הא דאית ליה עוקסה, הא דלית ליה עוקסה', כלומר: 'כאן כשיש לנעל מעין עוקץ חד, וכאן כשאין לו עוקץ'⁸ ונראה שהחשש הוא שחוד הנעל יחתוך את העשבים.

- מתחת רגליו ונפלו על גבי עשבים ותלש', אינו נראה כמתייחס לתלישה מכוונת.
- 4 אפשרות נועזת, שלא ניתן לשלול לחלוטין היא שה'תניא אידך' שבסוגייתנו מייצגת ברייתא בבליית ולא דווקא מסורת תנאית אותנטית. המסורת המחמירה הופיעה מפורשות ואילו המסורת המשנית, המקילה, הופיעה בסגנון פרגמנטרי, חסר ביסוס של ממש. אם כנה השערה זו, אפשר שהמסורת השנייה שהובאה בתוספתא הנה תוספת מאוחרת על פי סוגייתנו.
- 5 אם נכונה ההשערה שהעלנו בהערה הקודמת, הרי שהמוטיבציה של בעלי הגמרא לנסות בכל מחיר לבסס את המסורת המשנית, מובנת עוד יותר.
- 6 ראה במדור חילופי הנוסחאות לשורה 3, מה שכתבנו בעניין החילוק הנוסף שבענף מד.
- 7 השווה רבנו חננאל (ק ע"ב, ד"ה ואמרינון, עמ' ריט), בניסוח אחר.
- 8 בדפוסים שלנו איתא ברש"י: 'עוקצא: א ש פ י א, כפול מתחתיו, והעשבים נדבקים שם ותולשין'. דא עקא, לע"ז זה לית א בכ"פ ובכ"א. ואילו בכ"מ איתא: 'אשפיא' (ראה דק"ס [קצו ע"ב, אות ס]) ולפי עדות בעל דק"ס (שם), בד"פ: 'אישפיטא'. באוצר הלעזים (עמ' 36),

[4] בחילוק הרביעי נזכר המונח 'שדכא', 'שדאכא'. בגנזי קדם,⁹ פרסם לוי תשובת גאון מכתב-יד:¹⁰ 'ומה הן שדאכא? שורשן של עשבים'. מאידך, בערוך (ערך שדכן) הביא פירוש אחר: 'שדאכא: ענפים ארוכים שמשלת לחין ומשתדכין באשר לפנייהם כי שידוך כלשון קשירה הוא'.¹¹ סוקולוף (שם), כתב כשניהם: (etym. unkn. 'perh. [=perhaps] branch, root [=etymology unknown]); ברם דומה שהגאונים עצמם לא הכירו את המשמעות המדויקת של המילה וניסו להציע אטימולוגיה ופירוש מחודשים, רק על פי ההקשר.¹² ונראה שאף רש"י פעל באותה שיטה של מציאת 'אטימולוגיה עממית': 'שדכא = פתילה ארוכה שהעשב ארוך': שדכא = שרכא = שרך = פתילה.

[4] והשתא דקימא לן כר' שמעון

השלב הכרונולוגי הסופי של הסוגיא, מהווה מסמר אחרון, בארון הקבורה של התפיסה שאסרה לילך על גבי עשבים בשבת. הנימוק, שהליכה על גבי עשבים היא בבחינת 'דבר שאינו מתכוין' ולכן היא מותרת בשבת הוא בבלי וספק רב אם נימוק זה היה משכנע את אותם אלו מחכמי ארץ-ישראל, שהחמירו בנידון דידן. הרי בתלמוד הירושלמי לא התפתח מושג מופשט ומוחלט 'דבר שאינו מתכוין',¹³ שממנו היה ניתן לגזור התייחסות למקרה מעין זה שבסוגייתנו.

לפחות שתי ראיות מוכיחות איחורה של שכבה זו בסוגייתנו וקובעות אותה בתקופת הגאונים. ראשית, בכמה מקורות אנו לומדים על כך שלשון 'והשתא' או 'והשתא' — הוספה מאוחרת מתקופת הגאונים היא. כך לדוגמא, בהגהות מימוניות (שבת, כא, ב), בעניין אחר: '...'

התלבטו הרבה בעניין זה וקבעו: 'אי שפיא"ה' = espie = מסמר (על פי גזרון גרמני!). ונראה להציע: אשפר"א = aspre = עוקץ, חוד; ראה מילון קוטגרייב, ערך הנ"ל. ולעצם פירוש המילה, ראה ערוך, ערך עקס; רבנו חננאל (ק ע"ב, ד"ה ואמרינו, עמ' ריט); סוקולוף, מילון בבל, עמ' 848.

9 גנזי קדם, ד, עמ' 19 = אוצר הגאונים, עמ' 76.

10 כתב-יד אוקספורד, קטלוג קאוולי 2835 (Bodleian Library Heb.c.27). לוי (שם, עמ' 16), שיער שאולי רב צמח גאון הוא שחיבר תשובה זו.

11 ראה גם אצל סוקולוף (מילון בבל, עמ' 1112), בהפניות שם. פירוש הנראה קרוב, מצוי בדברי רבנו חננאל (שם): 'שראני!'] עשבים יבשים והן כגון פרוע מת לעתה'. פירוש המילה פרוע = فروع = ענפים; ואילו למילה מתלעתה, אין לכאורה מובן (קריאתו של המהדיר בהערה *165 'ומתלעתה', שגם לה אין מובן, אינה מסתברת כלל). ברם אפשר שהכוונה למילה متلעתה = מתאחה = ארוכה/ים. ושתי טעויות גרפיות יצרו את הכתיב המשובש מתלעתה; (1) האל"ף נקראה כאילו הייתה זוג האותיות לע: א = לט (2) החי"ת נקראה כאילו הייתה ת"ו.

12 ראה טענה דומה של לעף, המצוטטת אצל סוקולוף, שם.

13 ראה קלכהיים, דבר שאינו מתכוין, עמ' 277–278.

והא דאמרינן האידנא וכו' אינו לשון בעל התלמוד אלא בדורות האחרונים הוגה...¹⁴ שנית, מניתוח תשובת הגאון שנזכרה לעיל, עולה כי השואל כלל לא הכיר תוספת זו בסוגיא, עד שנצרך לשאול את הגאון 'הלכתא מאי?':

ועוד הא דאמ' ראמי בר אבא אמ' ר' אסי אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת, מאי שדכאי? והילכתא מאי? כבר פסקו בה רבנן הלכה לשריותא דקא אמרינן והשתא דקימא לן כר' שמעון דאמ' דבר שאינו מתכוין מותר להלך על גבי עשבים ואף על גב דאיכא שדאכי. ומהן שדאכי? שורשן שלעשבים.

בכל עדי הנוסח הישירים, מופיע אזכור מחלוקתם של ר' שמעון ור' יהודה רק בסופה של הסוגיא. ברם בחידושי רבנו חננאל (ריט, ד"ה תני חדא, עמ' ריט) נאמר:

תני חדא אסור להלך על גבי עשבים בשבת. שנאמר ואץ ברגלים חוטא. ותניא אידך מותר. ופרקינן הא דתני אסור ר' יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור. והא דתני מותר ר' שמעון. ואמרינן אי בעית אימא הא והא ר' יהודה ולא קשיא ... ואסיקנא והשתא דקיימא לן כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר ... בכלהו שרי.

נוסחו של רבנו חננאל, משקף עיבוד מאוחר יותר של הסוגיא, על פי הוספת הגאונים 'השתא דקימא לן כר' שמעון...':

סוגיא כה (ק ע"ב¹⁹⁻⁴⁹)
 אסור לאדם שיכוף את אשתו לדבר מצוה

[א]

- [1] ואמ' רמי בר אדא א"ר אסי: אסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה, משום שנא' 'ואץ ברגלים חוטא'
- [2] א"ר יהושע בן לוי: כל הכופה אשתו לדבר מצו' הויין לו בנים שאינם הגונים. אמ' רב א"ר איקא: מאי קראה? 'גם בלא דע' נפש לא טוב'
- [3] תניא נמי הכי: 'גם בלא דעת נפש לא טוב': זה הכופה את אשתו לדבר מצוה. 'ואץ ברגלים חוטא': זה הבועל ושונה.
- [4] איני? והאמ' רבא: הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה! כאן לדעת, כאן שלא לדעת.

[ב]

- [1] א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה — הויין לה בנים שאפי' בדורו של משה לא היה כמותן. דאילו בדורו של משה כתי' 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכ', וכתי' 'ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים', ואילו נבוני' לא אשכח. ואילו גבי לאה כתי' 'ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא', וכתי' 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל'.
- [2] איני? והאמ' רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקלה חוה: 'הרבה ארבה': אלו שתי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים, שהאשה עצבה עליהם; 'עצבונך': זה צער גידול בנים; 'והרוגך': זה צער העיבור; 'בעצב תלדי בנים': כמשמעו; 'ואל אישך תשוקתך': מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך; 'והוא ימשל בך': מלמד שהאיש תובע בפה והאשה בלב — וזו היא מדה יפה בנשים.
- [3] כי קאמרי — דארציא ארצויי קמיה.
- [4] הני שבע הויין!
- [4] כי אתא רב דימי אמ': עטופה כאבל וחבושה בבית האיסורין ומנודה מכל אדם. אילימ' דאסור לה לייחוד אבהדי גברא דלאו דידה — הוא נמי אסור ליה לייחודי בהדי איתתא דלא דידיה! אלא: דאסירא לבי תרי.

[5] במתנית' תאנ': מגדלת שער כלילית, ויושבת ומשתנת מים כבהמה, ונעשית כר לבעלה.

[6] ואידך הני שבח הוא להו!

א"ר חייא: מאי דכתי' 'מלפנו מבהמות ארץ'? זו פרדה שכורעת ומשתנת;
'ומעוף השמים יחכמו' — זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל.

[7] א"ר יוחנן: אילמל' לא ניתנה תורה לישראל,
למדנו צניעות מחתול, וגזל מנמלה, עריות מיונה,
ודרך ארץ מתרנגול שמפייס ואחר כך בועל.

30

מאי אמ' לה?

אמר רב יהודה: הכי אמ' לה: זיגא זביננא ליק דמטי ליק עד ארעא.

ובתר הכי אמ' לה: שונרא נשמטיה לכרבלתיה דתרנגולאי הא אית ליה ולא זביננא ליק.

35

מדור חילופי הנוסחאות

1 רמי בר אדא [בד"ר: רמי בר חמא; אבל בכ"ו, כ"מ, ק"כ⁵¹⁸, ד"פ: רמי בר אבא' וכך עולה מן הסוגיא הקודמת ומדובר בחילוף קל ורגיל; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 311, הערה 273 || א"ד אסי] רק בק"כ⁵¹⁸ חסר שמו של רב אסי בדרשה זו || 2 משום שנא' [בכ"מ חסר משפט ההוכחה, אבל בשל אופיו של כ"מ, נראה שצדק בעל דק"ס (קצו ע"ב, הערה ק), שכתב 'ומסתברא שנשמט בטעות' || 3 א"ד] בכ"מ: 'וא"ר' ובד"ר: 'דאמ' רבי' || הוי"ן] בד"ר נוסף קודם למילה 'הוי"ן': 'לסוף' || 4 אמ' רב א"ד איקא] בכ"מ: 'אמ' רבא בר חיננא' וביתר עדי הנוסח: 'אמ' רב איקא בר חיננא' || 5 תניא נמי הכי] בק"כ⁵¹⁸ ליתא, ככל הנראה בעקבות דילוג הדומות || 7 לו בנים] בענף או: 'לו בנים' ואילו בענף מד' כל בניו'. אולם, במקבילה, בבלי נדה לא, אף בכ"מ: 'בניו זכרי' (במקבילה שם, בכ"ו, ישנו חיסרון מפאת דילוג הדומות) ונראה שהביטוי 'כל בניו' הושפע שם ממימרתו של רב קטינא ומשם הגיע אף לסוגייתנו || 8 כאן לדעת כאן שלא לדעת] ביתר עדי הנוסח: 'לא קשיא, כאן לדעת...' || 9 יונתן] בכל כתבי היד: 'ונתן' ובדפוסים: 'יוחנן' וראה דק"ס (קצו ע"א, אות ב) || 20 ארציא] בכ"א 'ארציא' = לשון עבר ואילו ביתר עדי הנוסח בבנינוני = 'דמרצי/א' || 34 זיגא זביננא לך] בענף אד: 'זיגא זביננא לך] ואילו בענף מד, הסדר הפוך: 'זביננא ליק זיגא' (ד"ר) || זיגא] כ"מ: 'זימו' (כך נראה מן העותק הדיגיטלי המשובח, אבל בעל דק"ס [קצו ע"א, אות פ], קרא: 'זינא' וטען שהוא חגורה; ראה ערוך, ערך זן [ג, עמ' שב]); ק"כ⁵¹⁸: 'זיקא' ובק"כ: 'כיתינתא' (ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך כיתינתא, כיתוניתא, עמ' 579) || ארעא] וכן הוא בק"כ⁵¹⁸ ובק"כ: 'לארעא' אבל בד"ר ובכ"ו: 'כרעיק' || 35 דתרנגולאי הא אית] אפשר שיש לחלק ולקרוא בכתב-היד: 'דתרנגול אי הא אית'. כ"ו = 'דתרנגולא דאי אית'; ד"ר = 'תרנגולא אי אית'; ק"כ⁵¹⁸ = 'דתרניגלא דכי אית'; כ"מ = 'דתרנגול אי הויית' ||

מסורת התלמוד

2 **ואץ ברגלים חומא**] משלי יט, ב || 4 **גם בלא דעת נפש לא טוב**] משלי יט, ב || 7 **והאמר רבא הרוצה לעשות**] בבלי נדה לא ע"ב || 9 **א"ר שמואל בר נחמני**] בבלי נדרים כ ע"ב || 10–11 **הבו לכם אנשים**] דברים א, יג || 11 **ואקח את ראשי**] דברים א, טו || 12 **ותצא לאה לקראתו**] בראשית ל, טז || 13–14 **ומבני יששכר**] דברי הימים א יב, לג || 15 **עשר קללות**] בראשית רבה, כ (עמ' 190); אבות דר' נתן, נוסח א, א (עמ' 4); שם (עמ' 7); שם, נוסח ב, מב (עמ' 117) = פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 10); במדבר רבה, י; מדרש תדשא (= אייזנשטיין, עמ' 482); פרקי דרבי אליעזר, יד = ילקוט שמעוני, תורה, כז; משנת רבי אליעזר, יב (עמ' 239); פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 11) ≈ ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' קמו = מדרש ילמדנו (מאן), ילקוט תלמוד תורה, בראשית, טז || 15–18 **הרבה ארבה** ...] בראשית ג, טז || 17–18 **ואל אישך תשוקתך**] יבמות סב ע"ב || 28 **מִלְפָּנוּ מִבְּהֵמוֹת אָרֶץ וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם יִחַפְּנוּ**] איוב לה, יא ||

פירוש סוגיא כה

מבוא

בפירושו לסוגיא הקודמת, דנו בבחירתם של בעלי הגמרא לְשַׁבֵּץ בפרקנו את שתי דרשותיו של רמי בר אבא, המתייחסות לשתי צלעות הפסוק 'גַּם בְּלֹא דַעַת נִפְשׁ לֹא טוֹב וְאֵץ בְּרַגְלִים חוּטֵא'. בעלי הגמרא קבעו את שתי הדרשות, לא על פי סדר הפסוק, אלא על פי מפתח אסוציאטיבי. בעקבות אזכור האיסור לישיב על שורשים בשבת, הזכירו בסוגיא כד את הדרשה שעניינה האיסור לדרוך על גבי עשבים בשבת. דרשה זו נסמכה על חלקו השני של הפסוק ולכן ראו להשלים בסוגייתנו את דרשתו הנוספת של רמי בר אבא, שהתייחסה לצלעו הראשונה של הפסוק. עניינה של דרשה זו — האיסור לכפות יחסי אישות.

בעקבות דרשתו השנייה של רמי בר אבא, ודרשות המקבילות לה, מתמקדת סוגייתנו, באיסור לכפות יחסי אישות. חלקה הראשון של הסוגיא, מנוסח מנקודת מבט שלילית. חלק זה מדגיש את האיסור על הבעל לכפות יחסי אישות על רעייתו. ואילו חלקה השני של הסוגיא, מנוסח מנקודת מבט חיובית, ומעלה על נס את חובה הבעל לרצות את אשתו ולפייסה קודם קיום היחסים.

[א][1] אסור לאדם שיכוף את אשתו לדבר מצווה שנאמר 'ואץ ברגלים חוטא'

הסוגיא נפתחת בהלכה המיוחסת לרמי בר אבא, משמו של רב אסי: 'אסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה, משום שנאמר: "ואץ ברגלים חוטא"'. רש"י על אתר, ניסה להסביר את הקשר בין הפסוקית 'ואץ ברגלים חוטא' לבין נושא ההלכה, והציע שהמלים 'ואץ ברגלים' מרמזות על 'לשון תשמיש'. רש"י, כך מסתבר, הסתמך על קריאתו הנועזת והידועה של ר' יוחנן¹ את שירת דבורה, המתארת בדרמטיות תמונת הריגת סיסרא על ידי יעל: 'בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נֶפֶל' (שופטים ה, כז): 'שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום'. ברם קשה להניח שרב אסי ורמי בר אבא הסתמכו על קשר אסוציאטיבי מעורפל כל כך, מה עוד, שהפועל 'ואץ' אינו מתאים לציין כפייה. מאידך גיסא, כבר הצענו לעיל, בפירוש הסוגיא הקודמת, שהדרשה המובאת בסוגייתנו מתייחסת דווקא לחלקו הראשון של הפסוק, כלומר לצלע 'גם בלא דעת נפש לא טוב'. בצלע זו נרמז עניין הכפייה וחוסר

1 בבלי יבמות קג ע"א ובמקבילות. קריאה מעין זו של הפסוקים במעשה יעל וסיסרא, מוסכמת גם על חוקרים מודרניים, הרואים בסימנים שונים ובמיוחד בביטוי 'בין רגליה', קונוטציות מיניות; ראה עסיס, רחב ויעל, עמ' 83-84 ובהערה 9 הפניות לספרות נוספת.

ההסכמה במילים 'בלא דעת' וכפי שהסמיך רב איקא בר חנינא² את מימרתו של רבי יהושע בן לוי. כבר עמדו על כך בעלי הכללים:³ 'מצינו שפעמים תופס הגמרא הדרשא מראש הפסוק ודריש סיפיה ... ופעמים תופס הגמרא דרשתו מסוף הפסוק וכונתו לדרוש ראש הפסוק'.⁴ נראה שפירוק הדרשה לשני חלקים תרם להיווצרותו של נוסח בעייתי זה, בו נזכר דווקא חלקו השני של הפסוק, שלא ממנו למדו רב אסי ורמי בר אבא את ההלכה שאסור לכפות יחסי אישות.

[1] 'דבר מצוה'

הביטוי 'דבר מצוה', לציון יחסי אישות, נדיר הוא בספרות התלמודית. במשמעות זו מופיע הביטוי רק עוד שלוש פעמים בתלמוד הבבלי. בכל שלושת המקומות, מובן השימוש בביטוי ייחודי זה, לאור הדיונים בהם מודגש ממד המצווה שבקיום יחסי המין: פסחים עב ע"ב: '...והאמר רבא: חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה סמוך לוסתה...'; נזיר כג ע"ב (ובמקבילות): 'אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחד שקדמה בכירה לצעירה, זכתה וקדמה ארבע דורות בישראל למלכות'; בבא בתרא י ע"ב: 'מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? ... ר' יהושע אומר: ישמח אשתו לדבר מצוה'. ר"ד בויארין תהה על שימוש הלשון בסוגייתנו: 'מעניין שהתלמוד משתמש ב"דבר מצוה" בלי אפיון נוסף שיתייחס ליחסי-מין ולעבירה, בלי אפיון נוסף שיתייחס לחטא המיני'.⁵ אפשר אפוא שגם כאן, ההתייחסות לקיום יחסי אישות כאל מצווה, מהותית לדיון וכהצעת ר"י עמדין (עמ' 49), שרמי בר אבא השתמש בביטוי 'דבר מצוה', כדי להדגיש שעל אף שקיום היחסים הוא מצווה, אסור לכפותם על האשה.

- 2 ראה במדור חילופי הנוסחאות. במפתח האמוראים רשם אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 671) אודות רב איקא בר חנינא (חנינא, חנינא): 'לא ידוע זמנו'. ברם מסוגיא לו דלהלן, עולה כי היה בן-זמנו של רבא. במקורות אחרים (ראה פסחים עו ע"א; חולין קיב ע"א) למדנו על חנינא בר רבא מפשרוניא, שאותו הכיר רבא (ממחוזא) והעיד עליו כי 'גברא רבה הוא' ואפשר שהוא אביו של רב איקא הנזכר בסוגייתנו ובסוגיא לו.
- 3 יבין שמועה, כללים נוספים, כלל תקצ (עמ' שע); כללי הגמרא הנוספים למוהר"י קארו, כלל קא (עמ' רפא).
- 4 יבין שמועה, שם.
- 5 בויארין, הבשר שברוח, עמ' 262, הערה 5.

[2] כל הכופה אשתו לדבר מצוה הויין לוו בנין שאינם הגונים

בעוד שבקטע [1] הודגש הממד המוסרי ('חוטא') של איסור הכפייה, בקטע [2] ישנה התייחסות לתוצאות 'רפואיות' של עבירה על איסור זה. נראה, כי אין מדובר בעונש, אלא בתפיסה מדעית קדומה שסברה שילדים שנוצרו במשגל לא-מוסרי, יהיו לא-מוסריים, או חולים במחלות שונות. תפיסה מדעית זו קשורה לאמונה הרפואית שהייתה נפוצה בעולם הקדום, שמעשיהם של בני הזוג בשעת הזיווג, משפיעים על העֶבֶר הנוצר. פרויס (רפואה בתלמוד, עמ' 391) טען, שהדוגמא העתיקה ביותר לדבר מופיעה כבר בתורה, בסיפור יעקב וצאן לבן (בראשית ל, לז-לט). בהתאם לתפיסה 'רפואית' זו, מובאים בבבלי עבודה זרה כד ע"א, דבריו של רב כהנא, שכדי להביא לעולם פרה אדומה, היו מעמידים 'כוס אדום' בפניה של פרה, בשעה שעלה עליה זכר במטרה לעבְרָה. ככל הנראה, גם המעשה הידוע בר' יוחנן, שהיה יושב בפתח שערי טבילה כדי שתבטנה ביופיו הנשים הטובלות (בבלי ברכות כ ע"א), קשור היה לתפיסה זו.

אפשר, שבתפיסת ר' יהושע בן לוי, לידתם של 'בנים שאינם הגונים' היא תוצאה של עיקרון 'רפואי' זה; התבוננות האשה בגבר הנוהג בצורה קלוקלת ולא מוסרית, בשעת העיבור, גורמת ללידת ילדים הסובלים מפגיעות רוחניות. בבבלי נדרים כ ע"א, נאמר: "וברותי מכם המורדים והפושעים ב" (יחזקאל כ), אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה'. כלומר, המורדים והפושעים שנזכרו בפסוק הם הבנים: 'שלפי שיש צד עבירה ביצירתן הוו מורדים ופושעים'.⁶

מסוגייתנו אנו למדים, כי אינוס האשה נחשב למעשה בלתי-מוסרי, שעלול להביא נזקים רפואיים ורוחניים לילודים. מעניין, שסוג הפיקוח שהתלמוד נוקט כאן דומה להפליא לסוג פיקוח הרפואי המודרני על המיניות, כפי שתיארו מישל פוקו, בספרו תולדות המיניות (עמ' 36-49). בניגוד לתפיסות המטילות עונשים על חטאים מיניים, משתמש התלמוד בסוגייתנו בתפיסות רפואיות ומדעיות של אותם ימים, כדי לפקח על המיניות.⁷

6 פירוש הר"ן על אתר. הראב"ד (בעלי הנפש, שער הקדושה, עמ' קכב) פירש שמדובר בעיקר באבות, אך גם בוולדות: '... או שהיתה אנוסה בשעת תשמיש, או שהיו בה אחת מכל המדות האלו שזכרנו, פוגם את הוולד ופוגם את עצמו, שהוא נקרא מורד ופושע'.

7 על נקודה זו עמד בויארין (שם, עמ' 117), שעה שדן בסוגיית נדרים כ ע"ב, שאף בה מצויות מימרות אמוראיות הקובעות שילדים הנוצרים מקיום יחסי-מין 'לא תקניים', לוקים בבעיות גופניות ורוחניות שונות. אבל בהמשך הדברים (עמ' 263, הערה 9), השמיע נימה שונה.

עם כל זאת, בסוגייתנו ואולי אף בכל התלמוד הבבלי, לא מצאנו רמז לאיסור משפטי על הגבר לכפות קיום יחסים על אשתו. אדרבה, ממספר מקורות עולה תמונה שונה לחלוטין: לבעל זכות משפטית לכפות את אשתו לקיים עמו יחסי אישות. כך לדוגמה בירושלמי נדרים יא, א (מב ע"ג) (ובמקבילות), הובאו דבריו של רב הונא, שקבע שאשה שנדרה 'הנייתי עליך' הבעל 'כופה ומשמתו'. וכבר סיכם את עניין הכפייה, הנצי"ב מוולוז'ין: '... משום שלזה היא קנויה לבעלה. ודברים ברורים הם ... ומנלן שהיא מחוייבת להיזקק לו? ... הוא דבר ברור ומושכל ראשון דמשמעות "כי יקח איש אשה" למה דמסיים הכתוב: "ובעלה" או "בא עליה", ולא יותר... וקנין אשה לאיש בעיני אישות הוא מועיל ... [שבפנויה] ... אינה מחוייבת להזקק לו ואם הוא מאנסה ח"ו חייב לשלם בושת ופגם, והרי הוא כגזלן וכאשר יקום איש על רעהו והכהו, משא"כ אשה שהיא קנויה לו היא מחוייבת להזקק בכל עת שירצה ואם אינה מזדקקת לו ברצון יכול לכופה כמו שהאדון כופה שפחתו לעשות מלאכתו וכ"ז הם דברים ברורים ואין כדאי להפוך עוד בזה'.⁸ דא עקא, פסיקה משפטית זו של האמוראים, המתירה כפיית האשה, עומדת בניגוד לאיסור המוסרי וה'רפואי', שהזכירו אמוראים בסוגייתנו ובסוגיות אחרות.⁹

[3] הבועל ושונה

בעל הגמרא צירף מקור שלישי, שאף הוא דורש איסור כפיית יחסי אישות מן הפסוק 'גם בלא דעת נפש לא טוב'. חידושו של מקור זה, ביחס למקורות הקודמים לו בסוגיא, מתמצה בתוספת שהוא מפיך מחלקו השני של הפסוק ('ואץ ברגלים חוטא'): 'זה הבועל ושונה'. רש"י פירש שחטאו של הבועל ושונה הוא הטרחתה של האשה. בויארין (שם, עמ' 120) חידד יותר וביאר על פי ההקשר בו מופיע האיסור בברייתא: 'גם אם הסכימה לקיום יחסי-המין בפעם הראשונה, אל לו

8 שו"ת משיב דבר, חלק ד, סימן לה.

9 על כך כבר עמד ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים, כתובות, רלא): 'הלשון "כופה" קשה, דהא בני אנוסה הן מבני תשע מדות...! גישה אפולוגטית לכל הנושא ניתן למצוא אצל רקובר, יחסי אישות בכפיה. פתרונו של רקובר לסתירה בין ההיבט המשפטי להיבט הרפואי היא שרק בית הדין יכול להטיל סנקציות על האשה ולכפות אותה לקיים יחסים עם בעלה. ברם ברור שגישה זו אינה מועילה הרבה — אשה שנכפה עליה לקיים יחסים עם בעלה, אפילו על ידי סנקציות משפטיות ודאי אינה מתרצה בלב שלם. השווה גישתיהם של וינרוט, אלימות; צפירה, אישות בכפיה; סאטלו, רטוריקה רבנית, עמ' 286–289. בויארין (שם, עמ' 262, הערה 6) מציג גישה מעט יותר מורכבת, אך גם היא מתעלמת מן ההיבט המשפטי; נושא זה חורג מעיסוקנו כאן — פירוש סוגייתנו, ולפיכך לא נאריך בו יותר.

לבעל להניח בשל כך את הסכמתה של האישה למשגל נוסף באותה הזדמנות, אלא לוודא שזה אכן רצונה המפורש'. כלומר, לא רק טרחא יש כאן, אלא אינוס של ממש. הבנה זו הייתה מנת חלקו של בעל הגמרא, כפי שמשמע מהתשובה שבקטע [4], להלן.

ברם עדיין לא ניתן להוציא מכלל אפשרות, שסיבת האיסור אינה מוסרית, כי אם הלכתית; במשנת נדה ב, ד, נחלקו בית שמאי ובית הלל בענין מספר הבדיקות שמוטל על האשה לקיים בשעה שהיא ואישה משמשים מיטתם. מטרת בדיקות אלו לוודא שהאשה לא ראתה דם מחמת התשמיש ונטמאה בטומאת נדה. 'בית שמי אומ' צריכה שני עדים על כל תשמיש ותשמיש או תשמיש לאור הנר. בית הלל אומ' דיה שני עדים כל הלילה'. בבבלי נדה טז ע"ב, מוזכרת מחלוקת בין רבא לבין רב זירא: 'אמר ר' זירא: מדברי כולם נלמד: בעל נפש לא יבעול וישנה. רבא אמר בועל וישונה, כי תניא ההיא לטהרות...! הסביר רש"י, על אתר, דעתו של ר' זירא: 'לא יבעול וישנה בלא בדיקה בינתיים, דאפילו בית הלל מצרכי בדיקה לסוף תשמיש, אלמא חיישינן לשמא ראתה דם מחמת תשמיש, אלמא: מי שהוא ירא ופורש מספק איסור, לא יבעול וישנה'. מכאן עולה האפשרות, שגישת הברייתא המובאת בסוגייתנו הקובעת שהבועל וישונה — חוטא, מבוססת על שיטה מעין זו המיוחסת בסוגיית נדה לר' זירא.

[4] הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה

מימרתו של רבא: 'הרוצה שיהו לו בנים זכרים יבעול וישנה', מופיעה בבבלי נדה לא ע"א–ע"ב, בתוך קטע שלם המוקדש לעצות רפואיות האמורות להשפיע על קביעת מינו של העובר:¹⁰

אמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזריע תחילה יולדת נקבה; שנאמר 'אשה כי תזריע וילדה זכר'.¹¹ תנו רבנן: בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזריע תחילה יולדת נקבה ולא פירשו חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק ופירשו: 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו' תלה הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים: 'ויהיו בני אולם, אנשים גבורי חיל דורכי קשת ומרבים בנים ובני בנים', וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים אלא מתוך שמהיין עצמן בבטן, כדי שיזריעו נשותיהן תחילה, שיהו בניהם זכרים מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים ובני בנים והיינו דאמר רב קטינא: יכולני לעשות כל בני זכרים. אמר

10 השווה הסוגיות בבבלי ברכות ה ע"ב; בבא בתרא י ע"ב; שבועות יח ע"ב; נדה ע ע"ב–עא ע"א.
11 קביעתו של ברקאי (מסורות רפואיות, עמ' 133): שחז"ל הסתמכו על הפסוק 'אשה כי תזריע וילדה זכר...' (ויקרא יב, ב), כאשר קבעו כי אם האישה פולטת זרע ראשונה יהיה העובר זכר, נראית לי מופרכת. זו הייתה תפיסתם המדעית של חז"ל, אך לא מן המקרא למדוה; הפסוק המקראי שימש להם כאן, כבמקומות רבים אחרים, אסמכתא בעלמא לתפיסתם (ההלכתית או המדעית) שהייתה קיימת ממילא.

רבא: הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה.

תפיסתם של אמוראים אלו, התבססה על גישה רפואית, שבאה לידי ביטוי בכתבי גלנוס, בן-זמנם של התנאים. גלנוס האמין שגם לאשה ישנו זרע הנפלט בעת האקט המיני ויחסי הגומלין המתקיימים בין שני זרעים אלו, קובעים את מינו של היילוד.¹² 'באופן פרדוקסלי, ההשקפה המדעית המוטעית, כאילו לאשה יש זרע, ופליטתו והתחברותו לזרע הזכר הם תנאי להתעברות, הביאה לתפיסה "מתקדמת" בכל מה שנוגע לאורגזמה הנשית, לפחות אצל הרופאים שקיבלו את ההשקפה ההיפוקרטית והגאלנית'.¹³

מהסוגיא בנדה שהובאה לעיל, עולה כי תפיסתם של אמוראים שונים הייתה, שמין הילוד נקבע בהתאם לסדר חוויית האורגזמה של בני הזוג: אם הבעל חווה אורגזמה קודם לאשה ('מזריע תחילה') תיוולד נקבה ואם האשה חווה אורגזמה קודם לגבר — יולד זכר. הטכניקה שהציעו חכמים שונים כדי להוליד זכר, התבססה על הרעיון שהזרע הגברי יגבר על הזרע הנשי, רק אם הזרע הנשי יגיע אל הרחם ראשון.¹⁴ כפי שהעיר ברקאי (שם, עמ' 32), 'הוראות ועצות בדבר משחקי אהבה המקדימים למשכב ממלאות את דפי החיבורים בימי הביניים, ללא הבדל אם מחבריהם היו נוצרים, מוסלמים או יהודים'.

[ב] מבוא

חלקה השני של הסוגיא, פותח במימרתו של ר' יונתן, שנמסרה על ידי ר' שמואל בר נחמני: 'כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה הוויין לה בנים שאפי' בדורו של משה לא היו כמותן'. דא עקא, המעבר מהעיסוק באיסור לאדם לכוף את אשתו לדבר מצוה לעיסוק בחיוב שיש בתביעת אשה את בעלה לדבר מצוה, אינו מובן. אמנם ישנו מכנה משותף לשני עניינים אלו, בהיות שניהם גורמים המביאים איש ואשתו לקיום יחסים; אולם, כפי שעולה מהמימרות הפותחות וחותמות

12 ראה ברקאי, שם, עמ' 124–133.

13 ברקאי, שם, עמ' 132. לפי דברי ברקאי, הטכניקה שהציעו חכמים שונים, כדי להביא בנים זכרים לעולם, התאימה רק לשיטתם של גלנוס והיפוקראטס, שהאמינו בתאוריית שני הזרעים, אבל לא לתאוריה האריסטוטלית. לא כן דעתו של פרויס (רפואה בתלמוד, עמ' 389) ודומה שמדברי אריסטו בנידון (היווצרות בעלי חיים, IV 1, 766b:15), לא ניתן להוציא מכלל אפשרות, שגם לפי התפיסה האריסטוטלית, יש ערך לאופן שבו האשה חווה את יחסי המין.

14 ראה ברקאי, שם, עמ' 133–135. הסברו של רש"י בסוגייתנו (ק ע"ב, ד"ה יבעול וישנה) למימרת רבא: 'שמחמת ביאה הראשונה נתאווה האשה והולבשה תאוה, וכבוא ביאה שניה היא מזרעת תחילה. והיכא דהיא מזרעת תחילה — יולדת זכר' מבוסס ככל הנראה לא רק על ההקשר שבו מובאים דבריו של רבא בסוגיא בנדה, אלא גם על הידע הרפואי-עממי שהיה בימיו.

את הסוגיא — לא התנהגות האשה עומדת במוקד עיונה של הסוגיא, אלא האיסור על הבעל לכפות קיום יחסים ומאידיך החיוב שיש בריצויה ובפיוסה של האשה. כיצד אפוא משתלבת מימרתו של ר' יונתן בסוגייתנו?

מניתוח המימרות והמדרשים שהובאו בחלק [ב], ניכר, כי דווקא אלו שנקבעו בסופו — מהווים את תכלית הדיון. הרי אלו מימרות העוסקות בחיוב המוסרי לפייס את בת הזוג קודם קיום יחסי אישות: ניסוח חיובי של האיסור לכפות את בת הזוג לקיום יחסי אישות. מוטל אפוא עלינו לשחזר את חוט המחשבה האסוציאטיבי של בעל הסוגיא, מן הסוף, שלב אחר שלב, אל ההתחלה. כך נוכל להבין את מערכת ההחלטות של בעל הסוגיא ובתוכה את הסיבה שבחר לפתוח חלק [ב] במימרא שאינה קשורה באופן ישיר לנושא הדיון. לפנינו כעין עלילה ספרותית שנקודת השיא שלה משובצת בסופה; בחוליות הראשונות ([1] ו[2]) ניתן לראות אקספוזיציה ספרותית, בחוליה [3] קונפליקט ומשבר שלאחריו נקודת מפנה ([4]–[6]) המביאה לפואנטה המצויה בחלקה האחרון של הסוגיא ([7]). עלינו לתת את הדעת לכך שכל סעיף וסעיף משמש בשני מישורים; במישור הנמוך יש לו תפקיד מקומי, שאותו יש לבחון במבט מיקרוסקופי; ואילו במישור הגבוה, יש לו תפקיד שאותו ניתן לראות בבירור רק במבט-על — כאשר מביטים על כלל המהלך המופיע בקטע [ב].

סעיף [7] בקטע [ב], מכיל מימרא של ר' יוחנן: 'אילמל' לא ניתנה תורה למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה, עריות מיונה ודרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואחר כך בועל'. בעיני בעל הגמרא, מהווה סעיף זה, תכלית קטע [ב] ואילו הוא נושא את נפשו. ממבט-על יש לראות בסעיף [6], חוליה המזמינה את המימרא שבסעיף [7], על ידי אזכור מימרתו של ר' חייא שבסופה נאמר 'זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל'. ואילו במישור הפרטני, יש לראות בסעיף [6] ניסיון להסביר את נקודת המחלוקת בין שתי המסורות שהובאו בסעיפים [4] ו[5]. במישור זה, מהווה מימרתו של ר' חייא, עדות לתפיסה אנתרופולוגית שונה ומנוגדת, שאותה מייחס בעל הגמרא לבעל המסורת המופיעה בסעיף [4]. ברם אין בכוח מימרה זו של ר' חייא, אלא להסביר אי-הימצאותה של 'קללה' אחת מתוך השלוש המופיעות בסעיף [4]. הסיבה שבעל הגמרא מסתפק בעדות זו, ואינו מגלגל את הדיון גם ליתר ה'קללות', קשורה לתהליך-העל שבו עיקר עניינו של בעל הסוגיא. ההסתפקות בצייטוט מקור זה מאפשרת מעבר 'חלק' מ'התרנגול המפייס' לסעיף [7], המהווה תכלית הדיון בחלק [ב]. יתר על כן; נראה שעצם הניסיון להסביר את ההפרש בין שתי המסורות המופיעות בסעיפים [4] ו[5], נובע אך ורק ממבט-על של הסוגיא.

שיבוצם של סעיפים [4] ו[5], המציגים כל אחד מסורת בדבר שלוש קללות נוספות שנתקלה בהן חוה, מאפשר, כאמור, הבאת חוליה [6]. שתי חוליות אלו המציעות כל אחת, שלוש קללות שונות שנתקלה בהן חוה, שובצו כתשובה לשאלה שבסעיף [3]: 'הני שבע הויין'. שאלה זו

ששאל בעל הגמרא היא תולדה של ניסוח מכוון ומלאכותי של המדרש המובא בסעיף [2]: 'עשר קללות נתקללה חוה', בשעה שרק שבע קללות נזכרו בו! בכוונת מכוון ביקש בעל הגמרא ליצור סתירה בין ראשו של המדרש לסופו, כדי שיוכל להקשות 'הני שבע הויין' ולהביא בסופו של דבר סעיפים [4]–[7] וכפי שתואר לעיל. סעיף [2] המכיל מדרש הדין בקללות שנתקללה בהן חוה והגורם בעקיפין לאזכור הסוגיא ומשם מתגלגל אל יתר הסעיפים שבחלק [ב] הוא אפוא הסיבה לאזכורו של סעיף [1], העוסק בנושא שאינו קשור באופן ישיר לסוגיא: 'כל אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה'.

[1]–[2]: שתובעת את בעלה ... שאפי' בדורו של משה ... והאשה בלב ... דמרציא ארצויי

בקטע [1] מוצגת תפיסה ברורה, הרואה באופן חיובי, אקטיביזם נשי התובע את הגבר לקיים יחסי אישות. תפיסה זו, נתמכת בפירוש מדרשי, שאותו הגדיר בויארין 'אופייני בפקחותו' (שם, עמ' 134). ואילו בקטע [2] מוצגת גישה, שאמנם רואה אף היא אקטיביזם נשי מעין זה באור חיובי, אך מאידך מתנגדת להבעה מפורשת של רצון האשה; לפי הגישה המוצגת בקטע [2], האשה רשאית לבטא את תביעתה לקיום יחסים, דווקא באופן מרומז ובלתי-מפורש, 'בלב'. בעל הסוגיא פירש בין שני המקורות על ידי פירוש מחודש של הביטוי 'תובעת את בעלה' – המתייחס לדעתו, לא לתביעה מפורשת, אלא לריצוי¹⁵ בעלמא: 'דארציא ארצויי קמיה', כלומר 'בלב' ולא בפה. פירוש זה נטל בעל הגמרא ממקור הסתירה עצמו שנקט 'תובעת בלב'. ממקור זה מתברר ש'תביעה' אינה 'מפורשת' בהכרח ועלולה להיות גם תביעה שבלב = ריצוי בעלמא.

בסוגיא המקבילה בנדרים כ ע"ב, שכבר צוטטה לעיל, נזכר תירוץ זהה:

... אלו בני תשע מדות ... בני חצופה, איני? והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אדם שאשתו תובעתו הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם, שנאמר: 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים', וכתוב: 'ואקח את ראשי שבטיכם' ולא כתיב 'נבונים', וכתוב: 'יששכר חמור גרם', וכתוב: 'מבני יששכר יודעי בינה לעתים!' ההיא דמרציא ארצויי.

15 סוקולוף (מילון בבל, ערך רצי, עמ' 1092), תרגם את הביטוי שבסוגיינתנו: '(the wife) constantly ingratiates herself before him [i.e. her husband]'. אפשר שיש כאן מעין משחק-מילים המשנה את מוקד הדין: לא בירור רצונה של האשה, אלא בירור רצונו של האיש, המתגבש בסיועה הפאסיבי של האשה. על דו-משמעות המילה רצון, ראה צרפתי, לשון חז"ל, עמ' 32.

ברם מכיון שמדרשו של רב יצחק בר אבידימי בו נזכר הביטוי 'תובעת בלב' אינו מופיע בסוגיית נדרים, מסתבר שהתירוץ הועתק מסוגייתנו ונקבע שם.

[2] עשר קללות נחקלה חוה

כבר הניחו פרשניו הקדומים של המקרא, שסיפור אדם וחוה שבספר בראשית, מתייחס לא רק לאדם וחוה המקראיים, אלא אף לכלל המין האנושי.¹⁶ בהתאם לכך ועל בסיס קללת חוה, מצאנו בקורפוסים המדרשיים האגדיים, הקדומים¹⁷ והמאוחרים,¹⁸ רשימות של גזירות וקללות שנתקלו בהן בנות המין האנושי.¹⁹ רשימות אלו נוצרו בהשראת תפיסות אנתרופולוגיות שראו באשה יצור נחות מבחינה פיסולוגית וחברתית. מבחינה ספרותית, ניתן לחלק רשימות אלו לשני סוגים: (א) רשימות המתייחסות באופן מפורש לפסוק 'אֶל הָאִשָּׁה אָמַר ה'רְבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהֲרִיגְךָ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִשְׁךָ תִּשְׁוֹקְתֶךָ וְהוּא יִמְשַׁל בְּךָ' (בראשית ג, טז) ומתמודדות עם קשיים פילולוגיים וספרותיים העולים ממנו; (ב) רשימות שאינן מתייחסות לפסוק זה כלל; ברשימות מסוג זה, מקרין המחבר את תפיסתו האנתרופולוגית בדבר מעמד האשה ולא מתיימר לתלות את פירושו במילות הפסוק.

דוגמא לדרשה מן הסוג הראשון, מצויה באבות דר' נתן, נוסח א, א (עמ' 7).²⁰ במקור זה מופיעה דרשה המתייחסת לחלק מהפסוק הנ"ל, ובה מנויות שלוש קללות נוספות על אלו שנזכרו בפסוק במפורש:

- 16 ראה קוגל, מסורות התנ"ך, עמ' 94 ואילך.
- 17 בראשית רבה, כ (עמ' 190); אבות דר' נתן, נוסח א, א (עמ' 4); שם (עמ' 7); שם, נוסח ב, מב (עמ' 117) = פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 10 [להלן: אדם הראשון, נוסח א]).
- 18 במדבר רבה, י; מדרש תדשא (= אייזנשטיין, עמ' 482); פרקי דרבי אליעזר, יד = ילקוט שמעוני, תורה, כז; משנת רבי אליעזר, יב (עמ' 239); פרק אדם הראשון (אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 11 [להלן: אדם הראשון, נוסח ב]) ≈ ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' קמו = מדרש ילמדנו (מאן), ילקוט תלמוד תורה, בראשית, טז (שניהם, להלן: ילמדנו).
- 19 ראה גינצבורג, אגדות היהודים, א, עמ' 78; ה, עמ' 101-102; כשר, תורה שלמה, בראשית, עמ' רעב-רעג, הערות קי-קי"א.
- 20 בנוסח א, א (עמ' 4), מובאת, בשינויים זעירים, מקבילה לדרשה המובאת בסוגייתנו ועל אף שהמדרש פותח ב'עשר קללות נתקלה חוה...', מופיעות בו רק תשע קללות; "עצבונך": זה צער גידול בנים, נשמת שם ומאידך נוספו שלוש הקללות המופיעות בסעיף [4] שבסוגייתנו. קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, עמ' 206-211 (ראה בייחוד: עמ' 210, הערה 453), הראה שנוסח א של אבות דר' נתן, הושפע רבות מהתלמוד הבבלי.

וכשם שנגזרו על אדם הראשון ג' גזרות כך נגזר על חוה ג' גזרות שנאמר אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ... הרבה בזמן שהאשה רואה דם נדתה בתחלת וסתה קשה לה. ארבה בזמן שהאשה נבעלת תחלת בעילתה קשה לה. עצבונך [והרנך] בזמן שהאשה מתעברת פניה מכוערות ומוריקות כל ג' חדשים הראשונים.

דוגמא לדרשה מן הסוג השני, מצויה באבות דר' נתן, נוסח ב, מב (עמ' 117). הדרשן חיבר ארבע רשימות המתייחסות כל אחת לשחקן אחר בסיפור גן עדן: הארץ, הנחש, האדם והאשה:

... על חוה: אחת דם נדה וגרושה מביתה (ונקופה) [ונזופה] מבעלה. השנייה שיוולדת [לתשעה]. השלישית שמניקה עד כ"ד חדש. הרביעית שבעלה שולט בה. החמישית מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם. הששית שהיא מזקנת מהרה. השביעית שהיא עומדת מליד אבל האיש מוליד לעולם. השמינית שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנס כאיש. התשיעית יוצאה [לשוק] ראשה מכוסה כאבל (לפיכך הנשים יוצאות בתחלה לפני המטה מהן אומרות אנו גמרנו מיתה לכל באי עולם). העשירית אם היתה כשרה בעלה קוברתה שכן מצינו באבותינו אבינו אברהם קבר את שרה אמנו. יצחק קבר את רבקה אמנו. יעקב קבר את רחל ואת לאה.

בסוגייתנו מצויה דרשה מן הסוג הראשון, המתייחסת לפסוק כולו. היא מְמַצָּה ודורשת כל אחת מן המילים ומונה בסך הכל שבע קללות. דא עקא, משפט הפתיחה, 'עשר קללות נתקללה חוה', אינו מתאים לגופה של הדרשה. לא רק חוסר-התאמה חיצוני בין כותרת לתוכן יש כאן, אלא אף חוסר-התאמה פנימי; מגופה של הדרשה הממצה ועד תום כל אחת מהמילים המופיעות בפסוק, ברור, שלדעת הדרשן, רק שבע קללות נתקללה חוה; לשיטתו אין מקום להוספת שלוש קללות אחרות. אף בעלי הסוגיא, שהציעו בקטעים [4] ו[5] שלוש קללות נוספות, המשלימות כביכול את רשימת עשר הקללות, לא סיפקו דרשות המתייחסות למילים מן הפסוק; הם הציגו רשימות 'קללות חברתיות', שאין להן זיקה מפורשת למקרא.

משפט פתיחה זה ('עשר קללות נתקללה חוה'), אפשר שנוסף על פי מסורת שמנתה עשר קללות;²¹ אולם, ברור שמגמת ההוספה לא הייתה השלמת המדרש ותיקונו, אלא, כפי שהסברנו לעיל, לגרום ללומד לתהות 'הני שבע הווין?!'. תהייה זו אפשרה לבעל הגמרא להביא את מקורות [4] ו[5], המהווים חוליה הכרחית בשרשרת הסוגיא, שמגמתה — חוליה [7], הכוללת בתוכה את התיאור: 'תרנגול שמפייס ואחר כך בועל'. נדון בקצרה בכל אחת מהקללות שנזכרו בסוגייתנו, מתוך עיון במקבילותיה:²²

21 מסורות המונות עשר קללות, מצאנו בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל); אבות דר' נתן, נוסח ב (עמ' 117); אדם הראשון נוסח א ונוסח ב ובילמדנו.

22 לא התייחסנו למקבילה באבות דר' נתן, נוסח א (עמ' 4), ראה בהערה 20.

(2+1) 'הרבה ארבה': אלו שתי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים, שהאשה עצבה עליהם: באבות דר' נתן, נוסח א (עמ' 7), נזכרו בסך-הכל שלוש קללות ושתיים מהן מקבילות לקללות שכאן: 'הרבה: בזמן שהאשה רואה דם נדתה בתחלת וסתה קשה לה. ארבה: בזמן שהאשה נבעלת תחלת בעילתה קשה לה'. ובנוסח ב (עמ' 117), נזכרו עשר קללות שהראשונה שבהן מתייחסת לדם המחזור: 'אחת: דם נדה וגרושה מביתה (ונקופה) [ונזופה] מבעלה' ואילו דם בתולים לא נזכר. ואולם, במקבילה קרובה, שגם בה נזכרו עשר קללות (אדם הראשון, נוסח ב; ילמדנו), נזכרו דם בתולים ודם נידות. בפרקי דרבי אליעזר (הנ"ל), נאמר שהאשה קיבלה 'תשע קללות ומות' והקללה השנייה שנזכרה שם: 'וענוי דם בתולים', אך לא נזכר דם נידות. ואילו במשנת רבי אליעזר (הנ"ל), נזכרו שמונה קללות ובתוכן 'הרבה ארבה [וגו']'. אלו שתי טפות דם, דם נדה ודם בתולים'.

(3) 'עצבונך': זה צער גידול בנים: בבראשית רבה, כ (עמ' 190) וכן הוא במשנת רבי אליעזר (הנ"ל), נזכר צער גידול בנים, אך בשתי המקבילות נלמדה קללה זו מהמילה 'בָּנִים'. ואילו בפרקי דרבי אליעזר, יד, בו רשימה שאינה מבוססת על מילים מן הפסוק, מופיעה הקללה: 'וענוי גְּדוּל בָּנִים'.

(4) 'זהרונך': זה צער העיבור: אין להתפלא ש'קללה' זו מופיעה בכל המקורות המדרשיים שהזכרנו לעיל, שהרי היא מופיעה במקרא במפורש.

(5) 'בעצב תלדי בנים': כמשמעו: צער הלידה מופיע בבראשית רבה (הנ"ל), במשנת רבי אליעזר (הנ"ל) וכן באדם הראשון, נוסח ב ובילמדנו.

(6) 'ואל אישך תשוקתך': מלמד שהאשה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך: 'קללה' זו אינה מופיעה באף אחת מהרשימות המקבילות. אזכור ל'תשוקה' זו בהקשר מוסרי-הלכתי מופיע בבבלי יבמות סב ע"ב.

(7) 'והוא ימשל בך': מלמד שהאיש תובע בפה והאשה בלב: הדרשן מפרש פסוקית זו המציינת את ממשלו של הגבר על האשה בהיבט המיני, בעקבות הפסוקית הקודמת 'ואל אישך תשוקתך'. פירוש זה לא מופיע באף אחת מהמקבילות האחרות.²³

23 במשנת רבי אליעזר (הנ"ל), הובא המדרש: "ואל אישך תשוקתך": בשעה שאשה יושבת על המשבר, היא אומרת, איני שבה עוד אל ביתי. והקב"ה אומר לה, תשובי לתשוקתך' (= בראשית רבה, כ [עמ' 191]). הדרשן מציג כאן מעין גזירה נוספת על האשה: הקב"ה גורם לה לשוב

[3] הני שבע הווין

כפי שהסברנו לעיל, בעל הגמרא הקשה 'הני שבע הווין', כדי לאפשר הבאת המסורות המופיעות בקטעים [4] ו[5].

[4] עטופה כאבל, ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האסורין

מסורת זו מונה שלוש גזירות חברתיות שנגזרו על האשה. נדון בכל אחת מהקללות שנזכרו כאן, מתוך השוואה למקורות המקבילים:

'עטופה כאבל': קללה דומה נזכרה גם בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל), באבות דר' נתן נוסח ב (הנ"ל) ובמקבילה — אדם הראשון, נוסח א ובילמדנו. באדם הראשון, נוסח ב, נזכר: 'שתכנס כאבילה', אבל נראה שהושמט בטעות עניין העיטוף והכיסוי.

'ומנודה מכל אדם': באבות דר' נתן נוסח ב (הנ"ל) ובמקבילותיו (= אדם הראשון נוסח א ונוסח ב; ילמדנו), מופיעות שתי גזירות דומות (במקבילות השונות בשינויים קלים): 'מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם ... שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנסת]ת' כאיש'. אבל בסוגיותנו השיאו את הדברים לעניין אחר, אחר שהקשו: 'אילימ' דאסור לה לייחוד אבהדי גברא דלאו דידה — הוא נמי אסור ליה לייחודי בהדי איתתא דלא דידיה!' וקבעו: 'אלא: דאסירא לבי תרי'.²⁴

'וחבושה בבית האסורין': באבות דר' נתן, נוסח ב (הנ"ל): 'שהיא יושבת בתוך הבית ואינה מתפרנסת כאיש' ואילו במקבילה באדם הראשון, נוסח א: 'שהיא יושבת בבית ואינה מתפרנסת לאיש' ואילו באדם הראשון, נוסח ב ובילמדנו: 'ושתהיה אסורה בבית'.

[5] במתניתא תנא:²⁵ מגדלת שער כלילית, ויושבת ומשתנת מים כבהמה ונעשית כר לבעלה

לתשוקתה ולהיזקק לבעלה, בניגוד לרצונה הפנימי.

24 לדעת דינרי (מנהגי טומאת הנידה, עמ' 312), שלוש הקללות שבברייתא 'עטופה כאבל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית-האסורין' — מתייחסות לנידותה של האשה. לדעתו, הבבלי הוציא את הקללה 'מנודה מכל אדם' מפשטה, במטרה למנוע את הרחקת הנידה כמנודה. ברם לאור ההקבלות למקורות האחרים, דבריו אינם מסתברים.

25 על ברייתות 'במתניתא תנא', ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 44–45.

גם מסורת זו מונה שלוש גזירות חברתיות שנגזרו על האשה. נדון בכל אחת מהקללות שנזכרו כאן, מתוך השוואה למקורות המקבילים:

'מגדלת שער כלילית': בפרקי דר' אליעזר (הנ"ל): 'ראשה ... ואינה מגלחת אותה כי אם בזנות' ואילו במקבילה של המדרש בילקוט שמעוני, איתא: 'ואינה מגלה ראשה כי אם בלילות'. דמותה של לילית מפותחת היטב בספרות האגדה של כל התרבויות;²⁶ על מוטיב השיער הארוך והפזור של לילית, ניתן ללמוד אף ממקורות אחרים: ברית שלמה (פרק נז, נט), חיבור פסודו-אפיגרפי, בעל אופי הלניסטי מן המאות הראשונות לספירה²⁷ וכן מקורות מאגיות בבליים.²⁸

'יושבת ומתשנת מים כבהמה': הדרשן מונה בין 'הקללות', מה שנתפס בעיניו כהתנהגות נחותה של האשה — 'משתנת מים כבהמה'. לא מצאתי מקבילות בספרות התלמודית למוטיב זה.

'ונעשיית כר לבעלה': רש"י על אתר פירש: 'שהוא למעלה בשעת תשמיש'. לפי פירוש זה, הדרשן רואה ב'תנוחה המיסיונרית' מִבְּע נוסף לנחיתות הנשית החברתית-פיסולוגית.²⁹ באלפא ביתא דבן-סירא (יסף, בן-סירא, עמ' 232 = אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 47) נזכר מוטיב דומה, בו לילית מתנגדת לשכב למטה מן האדם בעת קיום היחסים, מפני שהדבר משפילה: 'כשברא הקב"ה אדם הראשון יחיד, אמר לא טוב היות האדם לבדו, ברא לו אשה מן האדמה כמוהו וקראה לילית, מיד התחילו מתגרין זה בזה, אמרה היא איני שוכבת למטה, והוא אומר איני שוכב למטה אלא למעלה שאת ראויה למטה ואני למעלה, אמרה לו שנינו שוין לפי שנינו מאדמה, ולא היו שומעין זה לזה...!'

26 רשימה ביבליוגרפית בנושא לילית, מצויה אצל: טרכטנברג, עמ' 277, הערה 33; יסף, בן-סירא, עמ' 63 הערה 1.

27 על טיב החיבור, ראה דולינג, ברית שלמה.

28 ראה פטאי, האלוהית העברית, עמ' 225.

29 סיפור הבריאה משמש בבבלי נדה לא ע"ב, אטיולוגיה המבארת תנוחה 'טבעית' זו: 'שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי ... ומפני מה, איש פניו למטה ואשה פניה למעלה כלפי האיש? זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת'; כלומר, האשה שנוצרה מצלע האדם מביטה באדם ואילו האדם שנוצר מן האדמה, מביט באדמה. נראה שגם ר' דוסתאי ראה בתנוחה זו, ציון למעמדה הנחות של האשה.

[6] ואידך הני שבח הוא לה ... פרידה שכורעת ומשתנת מים ... חרנגול שמפייס ואחר כך בועל

במבט ראשון, נראה שסעיף זה בא במטרה לבאר את נקודת המחלוקת בין המסורת שהובאה בסעיף [4] לבין המסורת המצויה בסעיף [5]. בעל הגמרא טען שמסורות אלו חלוקות בתפיסתן האנתרופולוגית; לדעה הראשונה: גידול שיער ארוך, השתנה בישיבה וקיום יחסים ב'תנוחה המיסיונרית' הן שבח לאשה ולכן מנתה המסורת הראשונה שלוש קללות אחרות; ואילו למסורת השנייה, מהווים שלושה מאפיינים אלו — גנאי גמור לאשה ולכן מנתה דווקא אותם ב'משולש הקללות'. בעל הגמרא ציטט מסורת התומכת בתפיסה שהשתנה בישיבה היא שבח ומעלה לאשה, אך מאידך לא טרח להביא מקורות הסוברים שגידול שיער ארוך וקיום יחסים ב'תנוחה המיסיונרית' הם שבח לאשה. רש"י השלים את טיעונו של בעל הגמרא על ידי שהוסיף מדוע שבח הוא לאשה לקיים יחסים ב'תנוחה המיסיונרית': 'אין לה טורח כל כך, טורחו מרובה משלה', אבל גם הוא לא הסביר מה שהוא טריוויאלי בתרבויות רבות — ששיער אשה ארוך הוא ממאפייני היופי הנשי.

כפי שהסברנו לעיל, את סעיף [6] יש לקרוא בשני משוורים שונים — לא רק כחוליה פרטנית המשמשת במהלך הסוגיא, אלא אף כאמצעי ספרותי המבסס ומפתח מהלך שניתן להבחין בו רק במבט-על. תפקידו של סעיף זה כפול הוא אפוא: לא רק להסביר את נקודת המחלוקת בין שתי המסורות שהובאו בסעיפים [4] ו[5], אלא בעיקר לקדם את מהלך העל המתרחש בסוגיא. כפי שהערנו, אין בכוח מימרתו של ר' חייא, אלא להסביר אי-הימצאותה של 'קללה' אחת מתוך השלוש בסעיף [4]. הסיבה לכך שבעל הגמרא מסתפק בעדות זו, ואינו מגלגל את הדיון גם ליתר ה'קללות', קשורה לתהליך העל שבו עיקר עניינו של בעל הסוגיא. ההסתפקות בציטוט מקור זה מאפשרת מעבר חלק מ'החרנגול המפייס' לסעיף [7], המהווה תכלית הדיון בחלק [ב]. יתר על כן; נראה שעצם המניע להסביר את הפרש בין שתי המסורות המופיעות בסעיפים [4] ו[5], נובע אך ורק ממישור העל שמטרתו להביא את הלומד לסעיף [7].

[7] אילמלי לא ניתנה תורה

כפי שהסברנו לעיל, סעיף זה מהווה תכליתו של חלקה השני של הסוגיא. כאן מצטט בעל הגמרא את מימרתו של ר' יוחנן המסיימת 'אילמלי לא ניתנה תורה ... דרך ארץ מתרנגול, שמפייס ואח"כ בועל'. ציטוט זה מבטא את המסר שאותו מבקש בעל הסוגיא להנחיל ללומד — חובתו של אדם לפייס את אשתו ולרצותה וקל-וחומר שלא לאונסה, הוא עיקרון בסיסי, מוסרי וטבעי. מאידך גיסא, דומה שצדק אורבך (חז"ל, עמ' 285) כשטען שאין לתלות בדבריו של ר' יוחנן פילוסופיה

משפטית הדוגלת ב'חוק הטבע'. ר' יוחנן אומנם טען 'אלמלא לא ניתנה תורה, היינו למדים...', אבל משניתנה אין צורך בכך' (שם). 'אין הוא בא לומר אלא שאלהים הטביע מידות אלה בחיות "שנתן בהם חכמה" (רש"י, שם), כדי שילמד האדם מהן'.

בעלי הגמרא הוסיפו עוד סיפור אטיולוגי המבאר את טקס החיזור שעורך התרנגול. קודם הבעילה אומר התרנגול לתרנגולת: 'זיגא זביננא ל'ך דמטי ל'ך עד ארעא', כלומר: ארכוש לך 'זיגא' (סוג בגד),³⁰ המגיע עד הקרקע. לאחר הבעילה מסביר התרנגול לתרנגולתו, מדוע אינו רוכש לה את הזיגא: 'שונרא נשמטיה לכרבלתיה דתרנגולאי הא אית ליה ולא זביננא ל'ך', כלומר: ישמוט חתול את כרבלתי אם יש לי כסף ולא אקנה לך.

סוגיה כו (קא ע"א-25)
הדלת שבמקצה וחדקים שבפרצה

[א]

[1] ורמינהי: דלת הנגררת ומחצלת הנגררת וקנקן הנגרר;
בזמן שקשורין ותלויין נועלין בהן בשבת
ואין צריך לומר ביום-טוב.

אמ' אביי: בשיש להם ציר.
רבא אמ': בשהיה להן ציר.

5

[2] מיתיבי: דלת הנגררת ומחצלת הנגררת וקנקן הנגרר, שיש
להן ציר וקשורין ותלויין וגבוהין מן הארץ אפי' כמלא
נימא: נועלין בהן ואם ואם אין גבוהין מן הארץ כמלא
נימא: אין נועלין בהן.

אביי מתרץ לטעמי' ורבא מתרץ לטעמיה;
אביי מתרץ לטעמיה: בשיש להן ציר או שגבוהין מן הארץ.
רבא מתרץ לטעמיה: שהיה להן ציר או שגבוהי' מן הארץ.

10

[3] ת"ר: סוכי קוצים וחבילי קוצים שהתקינן בפרצה שבחצ';
בזמן שקשורין ותלויין — נועלין בהן בשבת
ואין צריך לומר ביום-טוב.

15

[4] תני ר' חייא: דלת אלמנה הנגררת אין נועלין בה בשבת.
היכי דמי 'דלת אלמנה'?
איכא דאמרי דחד דפא ואיכא דאמרי דלית ליה בשמא.

[ב]

אמ' רב יהודה: האי מדורתא; מלמעלה למטה — שרי, מלמטה למעלה — אסיר.
וכן ביעי וכן קידרא וכן פוריא וכן חביתא.

20

[ג]

[1] א"ל ההוא מינא לרב יהושע בר חנינא: 'חדקאה' דכתי' בכו 'טובם כחדק'.
א"ל: שפיל לסיפיה דקרא, 'ישר ממסוכה', אלא מאי 'טובם כחדק'?
כשם שהדקין הללו מגינין על פרצה שבפרדס, כך טובים שבנו מגינין עלינו.

[2] ר' אמ': 'טובם כחדק' שמחדקין את אומות העולם לגיהנם
שנא 'קומי ודושי בת ציון כי קרנך אשים ברזל ופרסותיך אשים נחושה
והדיקות עמים רבים והחרמתי ליי' בצעם וחילם לאדון כל הארץ...!'

25

מדור חילופי הנוסחאות

2 [בשבת] בכ"ו נוסף: 'ואם לאו אין (נוע) בהן; מאידך חסר בכתב-יד זה: 'ואין צריך לומר ביום טוב' || 6-7 שיש להן ציר וקשורין ותלויין] כ"א מציג נוסח שלם של הברייתא ומביע שתי דרישות הלכתיות: 'שיש להן ציר וקשורין ותלויין'; בניגוד גמור לו ניצב כ"ו (המתאים לגירסת בעל המאור ולגירסת 'יש ספרים' המוזכרת בתוספות רבנו פרץ, עיין להלן בפירושו) שאינו גורס לא 'ציר' ולא 'קשורין'; בכ"ו (וקרוב לו בכ"מ): 'דלת הנגרת ומחצלת הנגרת וקנקן הנגרר, אם גבוהין מן הארץ אפי' מלא נימא נועלין בהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב'. גירסאות הראשונים (רבנו חננאל, ריטב"א, רשב"א, רבנו פרץ) וגירסת ק"כ⁵¹⁸ המזכירות 'ציר' אך לא 'קשורין ותלויין', אינן שונות באופן מהותי מגירסת כ"א. מאידך גיסא, נראה כי גירסת ד"ר וכל"מ המסתפקת בהצגת דרישת 'קשורין ותלויין' וחסרה דרישת 'ציר' (בכ"מ מובאת דרישת 'קשורין' כלאחר-יד אחר המילה 'נימה') שוות ערך לגירסת כ"ו וייתכן ש'קשורין' נוסף להן בהשראת הברייתא הראשונה || 18 דחד דפא] כ"א וק"כ⁵¹⁸: 'דחד דפא' ואילו כ"ו וד"ר: 'דחד שיפא'. נוסח כ"מ קשה לקריאה; בעל דק"ס (קצח ע"ב, אות ב) פענח: 'דחד שיפא דחד <...>'. ברם בהגדלה משמעותית של העותק הדיגיטלי נראה יותר: 'דחד דפא' ועדיין צריך עיון. בחידושי הריטב"א (קא ע"א, ד"ה מאי דלת אלמנה, עמ' תתצו): 'דשא דחד שיפא'; בעל דק"ס (שם), מעיד על רש"י ד"פ: 'דחד שיפא דפא' וברש"י כ"א: 'דחד שיפא דחד דפא'; כ"מ: 'דחד שפתא דחד דפא'; כ"פ: 'דחד שיבא דחד דפא' ועיין בגוף הפירוש || בשמא] ל'איכא דאמרי' השני גירסאות מגוונות: 'בשמא' (כ"א וכל"מ), 'כשימי' (כ"ו), 'גשמה' (ד"ר ורבנו חננאל), 'בשמה' (ק"כ⁵¹⁸), 'כישאמא' או 'גישתמא' (ר"ף). מהופעת גימ"ל בנוסחאות רבנו חננאל והר"ף, מסתבר שהב"ת שבנוסחאות כ"א, כ"מ וק"כ⁵¹⁸ צריכה להיות כ"ף ויש כאן חילוף עיצורים קולי-אטום. וראה להלן בגוף הפירוש || 19 האי מדורתא] בק"כ, ליתא לתיבת 'האי' || 21 חנינא] אין ספק שזו שגיאה ויש לגרוס בככ"ו, כ"מ ובד"ר: 'חנניה' || 24 ר' אמ' בכ"א: 'ר' אמ' וכאילו דרשה נוספת בשם רבי ואולם, בכ"ו: 'דב' אח' = כ"מ: 'דבר אחר'. אולם, ונוסח ד"ר: 'דכתיב אח' ודאי משובש ||

מסורת התלמוד

1 דלת הנגרת] עיין תוספתא ח, יב (עמ' 135); ירושלמי שבת ה, א (ז ע"ב); שם, עירובין י, ח (כו ע"ב) || 19 אמ' רב יהודה] בבלי ביצה לב ע"ב; ירושלמי תענית ב, א (סה ע"ב) || 21-22 טובם כחדק ישר ממסוכה] מיכה ז, ד || 22 שפיל לסיפיה דקרא] בבלי ברכות י ע"א X 2; סוכה נב ע"ב; חולין פז ע"א || 25-26 קומי ודושי [...] מיכה ד, יג ||

פירוש סוגיא כו

מבוא

סוגייתנו נִסְבָּה על סופה של משנה ח: 'הדלת שבמקצה'¹ וחדקין שבפירצה ומחצלת אין נועלין בהן אלא אם כן היו גבוהין מן הארץ'.² על טעמה של דרישה הלכתית זו שהדלת תהא גבוהה מן הארץ, ניתן ללמוד מן הירושלמי שבת ה, א (ז ע"ב), בקטע שדן בהיתר למשוך סוס בשיר בשבת:

ואינה עושה חרץ?! אלא כר' שמעון, דתני: 'לא יגור אדם את המיטה ואת הכסא ואת הספסל ואת הקתידרה, מפני שהוא עושה חרץ. ור' שמעון מתיר'. אמ' ר' חנינא, כהדא דתני: 'דלת גוררת, מחצלת גוררת, קנקילון גורר; פותח ונועל בשבת ואין צריך לומר' ביום-טוב'. ותני כן: 'מחצלת שהיא קשורה ותלויה בעמוד; פותח ונועל בשבת ואין צריך לומר' ביום-טוב'.

ר' חנינא קישר בין שיטתו הידועה של ר' שמעון³ המתירה גרירת רהיטים שונים בשבת, גם כאשר הגרירה גורמת לחריצת הקרקע, לבין הברייתא המתירה להשתמש במחצלת הגוררת בשבת ללא כל תנאי וסיוג. בעקבות קישור זה, ניתן לשער כי משנתנו שדרשה שהדלתות תהינה גבוהה מן הארץ, נשנתה על פי השיטה המנוגדת לגישת ר' שמעון, המיוחסת במשנת ביצה ב, ט לר' יהודה:

- 1 בכל"ק: מְקַצָּה, אבל קאהוט (ערוך השלם, ה, עמ' 228) ובן-יהודה (מילון, עמ' 3285) ניקדו מְקַצָּה. רש"י (ביצה ל ע"א, ד"ה אבל לא בעצים שבמוקצה) פירש: 'רחבה שאחורי הבתים קרויה מוקצה על שם שהיא מוקצה לאחור ואין נכנסים ויוצאין בה תדיר ושם נותנין עצים וכל דבר שאין דעתו ליטול עד זמן מרובה...'. השווה אל פירוש רבנו חננאל (קא ע"א, ד"ה הדלת שבמוקצה, עמ' רכ) (ובעקבותיו בר"ף על אתר): 'מקום מוקצה שאינו שוה לכרמלית וגבוה ממנה, שנעשה מוקצה מן הכרמלית. והיא כמין דיר או סהר...!'
- 2 רבנו יהונתן מלוניל (לג ע"ב, ד"ה מתני), גרס 'אם אינן גבוהין מן הארץ ג' טפחים'; אצל אצל חכם פרובנסאלי אחר מהווה גירסא זו בסיס לפרשנות הסוגיא, עיין דברי המאירי בחידושיו ובהערות המהדיר (קא ע"א, ד"ה ויש גורסין במשנתנו, עמ' קצט). גירסא זו אף מופיעה בחלק מעדי הנוסח של הטור (ראה טור, אורח-חיים, סימן שיג, עמ' שמו, הערה לג ועיין שם בבית-יוסף). לגירסא זו אין יסוד באף אחד מעדי הנוסח של המשנה (ראה גולדברג, עמ' 289) ונראה כי היא נוצרה בהשראת משנת 'אילן שהוא מיסך על הארץ'.
- 3 ראה תוספתא יום טוב ב, יח-יט (עמ' 292) ובמקבילות; ברוב עדי הנוסח של התוספתא הנ"ל (כ"ל, כ"ע, דפוסים) צמודה להלכה זו, המפרשת שיטתו של ר' שמעון בעניין גרירת רהיטים שונים, הלכה זהה לזו שצוטטה על ידי ר' חנינא בירושלמי: 'דלת הגוררת מחצלת הגוררת וקנקלא הגורר פתחין ונועלין בהן בשבת ואין צריך לומר ב"ט'. ברם בכ"ו, עד נוסח משובח של התוספתא, חסרה הלכה זו; אמנם הלכה זהה מופיעה בתוספתא עירובין ת, יב (עמ' 135), אך גם שם היא חסרה בק"ג¹³⁹. שני ממצאים אלו מרמזים שהלכה זו נתוספה לתוספתא על פי הירושלמי; השווה גישת ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 459) לנדון זה.

'כל הכלים אינן ניגרים'. מכיוון שדרך שימושן של הדלתות הפרוביזוריות המתוארת במשנתנו, מביאה לחריצת הקרקע,⁴ לכל הפחות במקרה שהדלתות אינן גבוהות מן הארץ — אסרה משנתנו פתיחת דלתות אלו בשבת.⁵

במקורות תנאיים אחרים הדנים בשימוש בדלתות בשבת, מצויה דרישה נוספת שהועלתה, כך מסתבר, במטרה למנוע איסור מוקצה. בתוספתא עירובין ח, יא (עמ' 135) שנינו:

מחצלות פרוסות על פתחי חנויות ברשות הרבים, אם היו קשורות ותלויות — פותחין בהן ונועלין; ואם לאו — אין פותחין ונועלין בהן. עשה להם ציר, של קנים ושל שובלין של כל דבר — פותחין ונועלין בהן בשבת, ואין צריך לומר ביום-טוב...

מקור זה דורש שהמחצלות יהיו 'קשורות ותלויות' על ידי 'ציר' או על ידי על אמצעי אחר. הלכה נוספת שמובאת בהמשך הקטע הנ"ל שבתוספתא,⁶ מציבה דרישה דומה של קיום חיבור קבוע: 'דלת שיש לה ציר, פותחין ונועלין בה בשבת. נשברו ציריה, אין פותחין ונועלין ביום-טוב, ואין צריך לומר בשבת'; כאן מדובר בדלת קבועה שיש לה ציר והוא זה ש'קושר ותולה' אותה. ניתן להביא ראיה לכך שהדרישה 'קשורות ותלויות' מהווה מענה לבעיית 'מוקצה', מהיכללותה של דרישה זו בפרק יז שבמסכת שבת, המוקדש כולו להלכות מוקצה.⁷ משנה זו בפרק

4 דלתות רגילות היו ניתנות בדרך כלל בתוך מסגרות עץ, שהותקנו בפתחים (ראה הירשפלד, בית המגורים הא"י, עמ' 159 ובאיור 103 שם) וצירי הדלתות היו משוקעים באסקופות האבן (ראה שפרבר, תרבות חומרית, עמ' 47). מובן, שברבות השנים נוצר רושם קל באבן, אך לא חריץ של ממש; במקרה כזה, דווקא הדלת היתה זו שניזוקה ולכן המציאו את ה'מינקת', מעין חיפוי בקצה הדלת (ראה קרויס, קדמוניות התלמוד, א/ב, עמ' 359).

5 ההסבר שהצענו לעיל זהה להסברו של רבנו חננאל (קא ע"א, ד"ה ורמינהי, עמ' כב). אבל ראשונים אחרים נקטו בהסברים שונים: ר"י בן חכמון (קא ע"א, ד"ה רבא אמ', עמ' רפג), הרמב"ם (משנה תורה [כו, ח]), ר"י מלוניל (לג ע"ב, ד"ה אם אינן גבוהין) הסבירו שמחמת איסור מוקצה אתינן עלה ואילו ראשונים אחרים: רש"י (קא ע"א, ד"ה אין נועלין בה), רשב"א (קא ע"א, ד"ה ורמינהי דלת הנגררת, עמ' תרכז), ריטב"א (קא ע"א, ד"ה מתניתין. הדלת שבמוקצה כו', עמ' תתצב), מאירי (קא ע"א, ד"ה מתני' הדלת שבמוקצה, עמ' קצט), פסקי רי"ד (קא ע"א, ד"ה מתני', עמ' קפד) הסבירו שהוא מחמת איסור בונה.

6 זה הנוסח בד"ר של התוספתא, בק"ג¹³⁹ ובמקבילה (תוספתא ביצה א, יא [עמ' 283]) וכך הציע ליברמן לגרוס, עיין בביאור הקצר והארוך.

7 מתוך ההקשר בו מופיעה משנה זו, נראה בבירור שמחמת איסור מוקצה פסק ר' אליעזר כן; השווה מה שכתב החתם סופר בחידושו (שבת קכה ע"ב, ד"ה אמר): 'פשטיות דמתני' משמע דלענין מוקצה איירינן דבהכי איירי מתני' אבן שבקרוי' וזמורה שהיא קשורה, וכן מתני' דבית אחיזה הכל מטעם טלטול ולא מטעם בנין'. אמנם, בבבלי שבת קכה ע"ב, קישרו את המחלוקת לענין איסור בנין, אבל כבר הוכיחו בעלי התוספות (שבת, קכו ע"א, ד"ה והמונח כאן וכאן), שבעלי הגמרא לא באו לשלול הסבר פשוט זה, אלא רק להוסיף ולטעון שחכמים ור' אליעזר נחלקו אף בענין בנין.

זה שונה: 'ר' ליעזר או': פקק החלון בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקים בו ואם לאו — אין פוקקים בו. וחכמי אומ' בין כך ובין כך פוקקים בו'. על פי זה מסתבר, שמשנתנו, שאינה דורשת קשירה ותלייה של הדלת, נקבעה על פי שיטתם של אותם חכמים במשנת שבת הנ"ל.⁸

למדנו אפוא על קיומן של שתי מסורות הלכתיות, המציגות דרישות שונות לגבי השימוש בדלתות בשבת. מסורת אחת דרשה שהדלתות יהיו גבוהות מן הארץ, כדי למנוע חריצה בקרקע ואילו מסורת שנייה דרשה שהדלתות יהיו 'קשורות ותלויות', כך שיימנע טלטול 'מוקצה'. חלקה הראשון והעיקרי של סוגייתנו מוקדש לעימותן של שתי מסורות אלו; ומתוך עיון במספר מקורות תנאיים מוצגות גישותיהם המפְּשרות וההרמוניסטיות של אביי ורבא. כפי שנראה להלן, סוגייתנו הבבליה הכהתה את המתח שבין המסורות התנאיות הסותרות, בעזרת עיקרון שהוצג כבר בסוגיא הארץ ישראלית המקבילה.

[א] (1) ורמיניה: דלת הנגדרת ... וקנקן⁹ הנגדר ... אמ' אביי: בשיש להם ציד; רבא אמ': בשהיה להן

בקטע זה מצוי עימות בין משנתנו שדרשה 'גבוהין מן הארץ' לבין הברייתא שדרשה רק 'קשורין ותלויין'. בהתאם למה שביארנו במבוא, נראה ששני מקורות תנאיים אלו מייצגים תפיסות הלכתיות שונות: משנתנו שנוייה כשיטת ר' יהודה בגרירה וכשיטת חכמים במשנת שבת יז, ז ואילו הברייתא שנוייה כשיטת ר' שמעון בגרירה וכשיטת ר' אליעזר במשנת שבת הנ"ל. ברם דרכם של האמוראים לנסות לצמצם את המחלוקת, אף על ידי העלאת אוקימתות שונות וכך

8 ייתכן, כי ניתן להביא ראיה נוספת לכך שדרישת 'קשורות ותלויות' באה כנגד איסור מוקצה, מן ההקשר בו מופיעה ההלכה 'מחצלות פרוסות ... אם היו קשורות ותלויות פותחין ...', שהרי בהלכה הקודמת נאמר: 'חבילה של עצים וסוכה של קוצים שעשאן דלת לפרצה ולחצר, אם היו קשורות ותלויות פותחין ונועלין בהן, ואם לאו אין פותחין ונועלין בהן. אחרים אומ' היתה כבושה באבנים מראשה אחד, אין רשאי ליגע בהן' והסביר גולדברג (עמ' 291): 'התוספתא כאן כאילו מצביעה על כך שהצורך של "קשור" הוא מטעם מוקצה, שהרי היא מסמיכה הלכה נוספת שהטעם לאיסור בה הוא משום מוקצה, שאינו רשאי לנגוע באבנים הכובשים את הדלת, אפילו אם הדלת קשורה ותלויה'. בהערה 24, שם, הוסיף גולדברג, ראיות לכך שנושא קובץ ההלכות בתוספתא שם הוא מוקצה; אבל ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 459.

9 קנקן = *קנקל (בחילוף הרגיל בין נ"ן ולמ"ד) = κάγκελον = cancelli = מחסום העשוי כסריג הידוע היטב מן התקופה הרומית (ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 460 ובמילון סמית לעתיקות, ערך cancelli, עמ' 236). פירושו של רש"י (קא ע"א, ד"ה קנקן): 'הוא כלי שאוחזין בו מאחורי המחרישה כשהן חורשין, יש שנועלים ומעמידים אותו במקום דלת כנגד הפתח', אינו מסתבר.

נהגו אף בענייננו.¹⁰ לאביי ורבא יוחסה הדעה שהברייתא איננה סותרת את דרישת המשנה שהדלתות צריכות להיות גבוהות מן הארץ מפני שהיא מתייחסת לדלתות שיש להן ציר או שהיה להן ציר. על עימות ופתרון דומה המצוי בסוגיא המקבילה בירושלמי (י, ח [כו ע"ב]), הצביעו כבר אחרונים¹¹ וכך לשון הסוגיא שם:

מתנית' בשאין להן צירין; אבל יש להן צירין הדא היא דתני: דלת גו! דרת'¹² מחצלת גו! דרת' קנקילון גו! דרת' פותח ונועל בשבת ואין צריך לומ' ביום-טוב. מחצלת הקשורה ותלויה בשבת פותח ונועל בשבת ואין צורך לומ' ביום-טוב.

הירושלמי כאן לא צעד בעקבות ר' חנינא בירושלמי שבת ה, א (ז ע"ב) שקבע שהברייתא שנוייה בשיטת ר' שמעון שהתיר גרירה החורצת בקרקע, אלא הציע הסבר שונה המשקף, ככל הנראה, ניסיון להעמיד את הברייתא אליבא דר' יהודה, האוסר גרירה בשבת. במקור זה, בחר הירושלמי להעמיד את הברייתא ב"ש להן צירין' ונראה שסבר שקיום הצירים מבטיח שהדלת לא תחרוץ בקרקע; ואילו את המשנה העמיד 'בשאין להן צירין' וכך הסביר את הדרישה שהדלתות תהיינה גבוהות מן הארץ, ככל הנראה כאמצעי למניעת החריצה. הקושי בפיענוח דברי הירושלמי, טמון בהנחה הלא-טריוויאלית שהוצגה בו, כלומר, שהברייתא התייחסה לדלתות ש"ש להן צירין'. הנחה זו, אינה עולה משום פרט שנזכר בברייתא ונראה שאין היא מבוססת על ניתוח לשוני-הלכתי של הברייתא, אלא על מסורת רווחת שפירשה את הברייתא אליבא דר' יהודה ובניגוד לר' חנינא.¹³

מהשוואת הברייתות בבבלי ובירושלמי, עולה כי הברייתא שעומתה עם משנתנו בבבלי אינה אלא פרי ניסוח מחודש ומכווץ של הברייתא המועמתת בירושלמי. נראה אפוא שמסורת ארץ ישראלית זו, שהשוותה את הברייתא עם המשנה והעמידה את הברייתא ב'שהיה להן ציר', הגיעה לבבל וזכתה לניסוח מחודש בדמות מחלוקת אביי ורבא. אלא שבבבל התהפכו היוצרות

10 ראה גולדברג, צמצום מחלוקות.

11 ראה יפה עינים (קא ע"א, ד"ה דלת הנגררת, לב ע"א); גאון יעקב (קא ע"א, ד"ה ובירושלמי, עמ' שצה); ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 459).

12 בברייתא המקבילה שבירושלמי שבת ה, א (ז ע"ב): 'גוררת', 'גורר'; ראה ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 362; תוספתא כפשוטה, עמ' 460.

13 גישתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 459), שביקש ללמוד מן ההקשר בו מופיעה ברייתא זו בתוספתא כי היא אכן מדברת בדלתות שיש להן ציר, אינה משכנעת. לא רק שספק רב אם אכן ההקשר בתוספתא מלמד כן, אלא שאין סיבה להניח שהירושלמי עצמו הכיר את הברייתא דווקא בתוך הקשר של קובץ ברייתות מסוים. אדרבה, הרי ר' חנינא עצמו הסביר את הברייתא ללא כל הזדקקות לתובנה זו.

ומה שהיווה בארץ ישראל ראייה לפירוש, הפך אצל בני בבל למקור המשמש לסתירה ולהעלאת תהייה על המשנה. על דרך אפשר נראה להציע שגם בעלי הגמרא התקשו במסורת זו שפירשה שהברייתא התייחסה לדלתות שיש להן ציר. ייחסו אפוא לאביי את המסורת הארץ ישראלית הפשוטה שהברייתא התייחסה לדלתות שיש להן ציר ולפיכך אינן עושות חריץ בקרקע ואילו לרבא¹⁴ ייחסו הצעה משופרת: 'בשהיה להן ציר'. כלומר: הברייתא אינה מזכירה ציר — מפני שרק 'היה להן ציר' ואף על פי שהציר חסר עתה — עדיין אין הדלת חורצת, כי המבנה המקורי שלה, שאינה צמודה לקרקע — נשמר.¹⁵

ברייתא בבבלי	ברייתא בירושלמי
דלת הנגררת ומחצלת הנגררת וקנקן הנגרר	דלת גוררת מחצלת גוררת קנקילון גורר
בזמן שקשורי' ותלויין	פותח ונועל בשבת ואין צריך לומר' ביום-טוב
נועלין בהן בשבת ואין צריך לומר' ביום-טוב	מחצלת הקשורה ותלויה בשבת
	פותח ונועל בשבת ואין צורך לומר' ביום-טוב

הצעה מלאכותית זו אוחזת את החבל משני קצותיו ומעמידה את הברייתא במעין מציאות קוונטית: 'ציר' • 'ציר' ~. לא רק מלאכותיות יש כאן, אלא אף סתירה למקור תנאי: בתוספתא יום-טוב א, יא (עמ' 283) נאמר בפירוש: 'דלת שיש לה ציר פותחין ונועלין בה בשבת ואין צריך לומר ביום-טוב.¹⁶ נשבר צירה אין פותחין ונועלין בה ביום-טוב ואין צריך לומר' בשבת' — כלומר, מרגע שנשבר צירה — אין לפתוח ולנועל בה בשבת. וכבר העיר על-כך ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 459): 'ולפי פשוטה אינה כרבא בבבלי ק"א א". לפי הסברנו במבוא, שהמקורות התנאיים דרשו ציר מחמת איסור מוקצה — מובן מדוע ברגע שהציר נשבר — אין לפתוח את

14 ייתכן, שאת ההצעה המשופרת ייחסו לרבא מפני שנחשב בעיני בעלי התלמוד לחכם הבכיר, ראה זייני, הסבוראים, עמ' 350–352. השווה להסבר שנתנו לעיל, בפירוש לסוגיא יז, עמ' 107.

15 רש"י (קא ע"א, ד"ה כשהיה להן ציר) הקשה על פירוש זה: '... מאי תרצתיה דרבא דאמר כשהיה להם ציר? כיון דהשתא ליכא הא קא עביד חריץ! ומכח זה דחה 'לישנא אחרינא' המפרשת את הסוגיא כר"ח והסביר שהאיסור שבמשנה נאמר מחמת 'מיחזי כבונה' ולא מחמת החריצה בקרקע. ברם רבנן חננאל (קא ע"א, ד"ה ורמינהי, עמ' רכ), שאחז בפירוש זה לסוגייתנו הבליע בדבריו תירוץ לקושיא זו וכעין מה שכתבנו אנו: 'כיון שהיה להן ציר אין סוגרין להן בדוחק'.

16 לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 459), כאן צריך לגרוס את הסיפא של הלכה יב: 'דלת שיש לה ציר פותחין ונועלין בה בשבת', כפי שהיא בדפוס ראשון, בק"ג¹³⁹ ובמקבילה בתוספתא ביצה פרק א.

הדלת בשבת וממילא אין מקום לטעון 'בשהיה להם ציר'. אולם, לשיטת בעלי הגמרא שראו בציר מזור לבעיית החריצה, מובן מדוע העלו על דעתם שאפילו ציר שהיה קיים והוסר בשלב מאוחר יותר — עדיין מועיל ומתיר פתיחה ונעילה של הדלת בשבת.

(2) מיתבי: דלת הנגרת ... להן ציר ... וקשורין ותלויין ... וגבוהין ... אביי מתרץ ... ורבא מתרץ

בקטע זה משיבים ('מיתבי') על דברי האמוראים דלעיל, ממקור בו מובעות שתי הדרישות ההלכתיות 'קשורין ותלויין'/'ציר' ו'גבוהין מן הארץ': 'דלת הנגרת ומחצלת הנגרת וקנקן הנגרת, שיש להן ציר וקשורין ותלויין וגבוהין מן הארץ אפי' כמלא נימא: נועלין בהן ואם אין גבוהין מן הארץ כמלא נימא: אין נועלין בהן'. לפי הסברם של אביי ורבא בקטע (1) מהווה קיומו של 'ציר' תחליף ל'גבוהין מן הארץ' ואולם, מן הברייתא שבקטע (2), מוכח שלא ניתן להמיר דרישת 'גבוהין מן הארץ' בדרישת 'ציר'/'קשורין ותלויין'. לקושיא זו, מיוחסת תשובתו של אביי: 'בשיש להן ציר או שגבוהין מן הארץ' ואילו לרבא מיוחסת התשובה: 'שהיה להן ציר או שגבוהין מן הארץ'; ולשניהם משמעות הדבר ש"ו השימוש שבברייתא אינה ו"ו החיבור, אלא ו"ו הברירה.¹⁷ כלומר, הברייתא לא הציבה שתי דרישות, אלא אפשרה לבחור מבין שתי ברירות: 'קשורין ותלויין'/'ציר' או 'גבוהין מן הארץ' ונמצא שאין סתירה בין הברייתא להסברם של אביי ורבא.

דא עקא, ברייתא זו קשה הן מהבחינה הספרותית-הלכתית והן מהבחינה הריאלית. הקושי הספרותי-הלכתי הוא שבמקבילותיה של הברייתא, בתוספתא ובירושלמי, לא נזכרה הדרישה שיהיו 'גבוהין מן הארץ'. אמנם ייתכן שמקורה של ברייתא זו בבית מדרש אחר והיא מייצגת לא רק את שיטתו של ר' אליעזר במשנת 'פקק החלון' ('קשורין ותלויין'), אלא אף את שיטתו של ר' יהודה בגרירה ומכאן הצורך ב'גבוהין מן הארץ'. ברם הקושי הריאלי הוא כבד-משקל וכבר ניסחו בחריפות המאירי בחידושי (עמ' רא): 'הך ברית' משבשתא היא, דקשיא רישא אסיפ', דפתח בנגרין דקאמ' דלת הנגרת ומחצלת הנגרת וכו', אלמ' דאין גבוהין מן הארץ כלל, ולבתר הכי קאמר' בזמן שגבוהי' מן הארץ!'. כלומר, אוקסימורון של ממש לפנינו: נגרר + גבוה מן הארץ!¹⁸

17 הלבני (עמ' רסא, הערה 4) קבע במספר מקומות כי לבבלי ו"ו סתם היא ו"ו החיבור; על ו"ו הברירה במשנה, ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1062-1064.

18 אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 321) רימז שהרקע הריאלי מאפשר מצב זה: 'מברייתא דדף קא ע"א (תוס פ"ח) יוצא ש"נגרר" אינו אחד עם "קשור ותלוי", ואפשר "נגרר" ואינו קשור ותלוי, וכן אפשר "נגרר" ו"קשור ותלוי" ו"גבוהים מן הארץ מלא נימא". ברם העדות למציאות זו אינה ארץ ישראלית, אלא בבליית ואדרבה במקבילות הארץ ישראליות המשפט 'גבוהין מן

אמנם לפי הבנתם של בעלי התוספות,¹⁹ קושי זה מתעורר דווקא לפי ה'הוה אמינא',²⁰ קודם שניתנו התשובות שיוחסו לאביי ורבא, אך לפי המסקנה, שהברייתא מתייחסת גם למציאות ש'אינן גבוהין מן הארץ', נמצאה אפשרות שהדלתות תהיינה נגררות. ברם כבר הראה ר"ד הלבני (עמ' רסא), שקושי זה אינו נפתר גם לאחר המסקנה, שהרי עדיין יש להקשות על עצם השימוש במינוח 'נגררת' כאשר לפחות אחד מן המצבים המתואר במשנה הוא כאשר הדלתות גבוהות מן הארץ ונגררות!²¹

התוספות שטענו שהקושי הריאלי שבברייתא קיים דווקא בשלב ה'הוה אמינא', המשיכו את קו המחשבה שלהם. הם קבעו שהיה ראוי שקודם שהשיבו אביי ורבא על ה'מיתבי', יקשו הם עצמם כנגדו: 'ולטעמך מי ניחא?!', כלומר: עד שאתה מקשה עלינו, כיצד אתה מבאר את הברייתא הקשה?! התוספות הסבירו שישנם מקרים בהם 'דרך התלמוד הוא דמצי למיפרך "ולטעמך" דלא פריך ליה'²² וכך ארע גם בסוגייתנו. המאירי בחידושו (עמ' רא) והרז"ה במאור (לג ע"ב, ד"ה הא דתנן) קיבלו את טיעונם העקרוני של בעלי התוספות שהברייתא קשה ושהיה ראוי להעלות קושי זה בפירוש. בשונה מבעלי התוספות, האמינו הרז"ה והמאירי שקושי זה אכן הועלה בסוגייתנו; לדעתם, שאלת ה'מיתבי' הועלתה כלפי הקושי שבברייתא ולא כנגד סברתם של אביי ורבא!: 'משום דקשיא רישא אסיפא משום דפתח בנגררין וסיים בגבוהין מן הארץ אמטו להכי; תריצו לה אביי ורבא כל חד וחד לטעמיה' (בעל המאור). ברם פירוש זה אינו מסתבר כל כך משום 'שלושון תיובתא שייך כשהמקשה משיב על האמורא מכח משנה או ברייתא' (הליכות עולם, שער שני, א, א, עמ' טו) וכיצד תהא 'מיתבי' מכוונת כלפי קושי בברייתא!?

הארץ' — חסר, ולפיכך יש לפקפק במיהמנותה. נראה לקבל את השערתו של הלבני (עמ' רסו), ש'בבלי השתמשו במלה "תלוי" במונח תלוי בפתח, ולא באויר ... ואילו בא"י השתמשו במלה "תלוי" במונח תלוי באויר'. ברם מכיוון שהברייתא אומרת בפירוש 'גבוהין מן הארץ', גם לפי אופן השימוש הייחודי של הבבלי במונח 'תלוי' — אין מזור לקושיא זו.

19 ניסוח מלא וברור של דבריהם, נמצא בתוספות רבנו פרץ (קא ע"א, ד"ה מיתבי דלת הנגררת, עמ' דש).

20 בעל גאון יעקב (קא ע"א, ד"ה ד, ק"א: ורמינהו, עמ' שצד), העלה טיעון מעניין ולפיו ב'הוה אמינא' סבר המקשן ש'נגררת לאו דגרירא אארעא, אלא דגרירא אפתחא ולא קביעא כפתחי דעלמא', אבל למסקנה קיבל את גישתם של אביי ורבא ש'לעולם כל היכא דקתני נגררת — אארעא משמע'.

21 מכח קשיים אלו, ביקש הלבני (עמ' רסא) לטעון, שברייתא זו אינה אלא עיבודה של הברייתא שבקטע (1). עיבוד זה נעשה בהשראת הסבר הירושלמי והבבלי למשנה, במטרה לציין שכאשר ישנו ציר, אין צורך ב'גבוהין מן הארץ'. ברם קשה להניח שהמעבדים יצרו נוסח כל כך מעורפל ובעייתי המשתמש ב'ו הברירה, במקום במילית הפשוטה 'או'.

22 תוספות רבנו פרץ הנ"ל; השווה בספרות בעלי הכללים: כריתות (ה, ג, צג); הליכות עולם (שער שני, ב, כח, עמ' סא).

כפי שנראה להלן, אפשר שהגישה שבוטאה על ידי בעל המאור והמאירי השפיעה על תולדות נוסח הסוגיא. בגירסתו של בעל המאור את הברייתא, לא נזכר הציר: 'דלת הנגררת ומחצלת הנגררת וקנקן הנגרר בזמן שגבוהין מן הארץ ...! ר"ד הלבני כבר הפנה את תשומת הלב לכך שלאור גירסא זו, מחוייב היה בעל המאור להעלות את הסברו הייחודי והבעייתי ל'מיתבי'! הרי כפי שכבר טען רבנו פרץ, כנגד גירסא זו: 'דא"כ לא פריך מידי! דהא איכא לאוקמה בשאין להן ציר לאביי או בשלא היה להם ציר לרבא כמו מתניתין. ועוד אביי ורבא לא הוצרכו לתרץ ולהגיה בשיש להם או גבוהין וכו', לוקמה בהדיא בשאין להם ציר כדפ'!²³ נמצא אפוא, שנוסח זה מתאים במיוחד להסבר המאור-המאירי. התאמה זו אפשר שאינה יד המקרה, אלא תוצאת פעולה מכוונת שנעשתה בהשראת דרך פרשנית זו, במטרה להקל על הבנת קטע (2). הסרת האלמנטים 'ציר' ו'קשירה' מן הברייתא, מונעת את האפשרות לפרש את ה'מיתבי' בצורה הקלאסית ותורמת להבנה שיש לפרש קטע (2) באותו האופן שפירושוהו המאירי ובעל המאור.

(3) ת"ד: סוכי קוצים וחבילי קוצים שהתקינן ...; בזמן שקשורין ותלויין — נועלין בהן בשבת

בקטע זה קבעו בעלי הגמרא ברייתא נוספת המקבילה לרישא של ההלכה המופיעה בתוספתא ת, י (עמ' 134). נראה שברייתא זו שייכת להלכות מוקצה או בונה והיא מדגישה שלא די בכך שאדם התקין וייחד סוכי קוצים או חבילי קוצים כדי לנעול פרצה שבחצר, אלא חייב הוא אף לקושרן ולתלותן.²⁴ מסתבר שבעלי הגמרא קבעו ברייתא זו בסוגייתנו כדי לחזק את הטענה המרכזית שבסוגיא, שאין צורך למלא אחר הדרישה המבוארת במשנה שיהיו דווקא 'גבוהין מן הארץ' ודי בכך שהדלתות תהיינה 'קשורות ותלויות' (על ידי 'ציר' או על ידי אמצעי אחר).

(4) תני ר' חייא: דלת אלמנה ... היכי דמי ... איכא דאמרי דחד דפא ואיכא דאמרי דלית ליה בשמא

בעלי הגמרא ביקשו להשלים את הדיון על ידי הצגת ברייתא נוספת העוסקת בשימוש בדלתות בשבת. ברייתא זו מבית מדרשו של ר' חייא,²⁵ גורסת כי אין לנעול 'דלת אלמנה' הנגררת בשבת.

23 רבנו פרץ, שם; טיעון דומה העלה בעל דק"ס (קצח ע"א, אות ש) ואותו הזכיר הלבני.
 24 וכבר הקשו ראשונים 'ובודאי שכיון שקשרן אין לך תקנה גדולה מזו!' והשיב הריטב"א (קא ע"א, ד"ה ת"ר סוכי קוצים כו', עמ' תתצג): 'אלא תנא הכי קתני, כי אע"פ שהתקינן מבעוד יום במחשבה או שסדרם בכך דמהני ליה להתירם בטלטול, אפ"ה לענין נעילת דלת דוקא בזמן שקשורים ותלויין נועלים בהם...!'
 25 על 'תני ר' חייא', ראה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 242-243; אלבק, מחקרים, עמ'

איננו יודעים את ההקשר המקורי בו הייתה מצויה ברייתא זו, אף איננו יודעים את צורתה המקורית ולכן קשה להכריע מה הייתה שיטתו המדויקת של ר' חייא; האם סבר שאין לנעול כל דלת נגררת בשבת ונקט דווקא 'דלת אלמנה' מכיוון שהתייחס למקרה קונקרטי, או שמא ראה ב'דלת אלמנה' מקרה מיוחד שאינו מעיד על הכלל.

אמנם, אם מבודדים את הדיון ודנים אך ורק במניעיהם של בעלי הגמרא — דומה שקל יותר להכריע בשאלה הבאה: האם קבעו בעלי הגמרא את הברייתא מפני שראו בה חידוש או שמא עשו כן כדי להשלים את העניין, ללא בקשת חידוש של ממש? במילים אחרות, האם בעיני בעלי הגמרא 'דלת אלמנה' שונה מיתר דלתות נגררות בשבת — שאותן מותר לפתוח ולנעול בשבת, לכל הפחות במקרה שיש שהן קשורות ותלויות או שיש להן ציר — ואילו אותה אסור לנעול אפילו אם יש לה ציר²⁶ או שמא אין 'דלת אלמנה' שונה מיתר הדלתות ואף היא מותרת בנעילה במקרה שהיא גבוהה מן הארץ, או כאשר היא קשורה ותלויה, על ידי ציר או בכל אמצעי אחר.²⁷ סביר יותר להניח שבעלי הגמרא לא יבואו לסתור את דבריהם דלעיל, על כל פנים ללא דיון נלווה המסביר ודן בטעמים ההלכתיים. ולפיכך, נראה יותר לקבל את האפשרות האחרונה שהעלנו. אמור מעתה: בעלי הגמרא קבעו כאן ברייתא נוספת לשם השלמת העניין וללא חיפוש חידוש של ממש.

דלת אלמנה

מהי אפוא 'דלת אלמנה'? בעלי הגמרא השיבו על שאלה זו על ידי הצעת שתי אפשרויות שונות:²⁸ 'איכא דאמרי: דחד דפא; ואיכא דאמרי: דלית ליה בשמא'. נדון תחילה בהסבר הראשון 'דחד דפא': גירסא זו מצויה אף בק"כ⁵¹⁸, אבל בכ"ו ובד"ר: 'דחד שיפא'! ויש להוסיף כי בחלק מעדי הנוסח העקיפים מופיעים ואולי אף בכ"מ — שני המונחים בעירוב! על המונח 'שיפא' אמר רבנו חננאל:

76–71; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 55–56.

26 זו שיטת ר"י מבעלי התוספות (קא ע"א, ד"ה דלת אלמנה הנגררת), 'דאי אין להן ציר מאי איריא דלת אלמנה אפי' דלת אחרינא נמי'. לכל הנושא, ראה חידושי הרשב"א (קא ע"א, ד"ה דלת אלמנה נגררת, עמ' תרלא) וחידושי הריטב"א (קא ע"א, ד"ה תני רבי חייא, עמ' תתצג–תתצד).

27 זו שיטתו של הראב"ד כפי שהובאה על ידי הרשב"א בחידושו (שם); על שיטה זו הקשה הרשב"א: 'מאי שנא דלת אלמנה אפי' כולהו נמי!' וראה התירושים שציטט המהדיר בהערה 204.

28 ייתכן, כי לרמב"ם (שבת, כו, ט) הייתה גירסא אחרת בסוגיא; לפי תיאורו, אין מדובר בשתי אפשרויות שונות או מנוגדות, אלא באפשרות אחת שיש לה שני מרכיבים: 'דלת שהיא לוח אחד ששומטין אותה ונועלין בה אם לא היה לה למטה כן כמו אסקופה שמוכיח עליה שהיא כלי מוכן לנעילה אין נועלין בה, ואם יש למטה אסקופה נועלים בה'.

פי' לוח אחד כדכתיב "וכפיס מעץ יעננה" ומתרגמינן שיפא ... [ויש] שגורסין שיבא,²⁹ פי' שיבא: שאינה נצמדת משתי צדדיה והוא מלשון צמידים דמתרגמינן 'שבכין'.

על הקושי בהבנת מילה נדירה זו מעיד לא רק קיומן של שתי גירסאות שהן אחת, אלא אף ניסיונותיו של רבנו חננאל לבאר את משמעותן ואת האטימולוגיה שלהן. הסברו האטימולוגי השונה והמפולפל של הר"ף (לא ע"א), שודאי הכיר את הסבריו של רבנו חננאל,³⁰ מוכיח אף הוא על הקושי בפענוח מילה קשה זו:³¹

פירוש חד שיפא לוח אחד ודקדוק המלה שבבא מלשון כי שבבים יהיה עגל שומרון ושקעו ב"ת אחד בחברתה ואמרו שיבא ועוד החליפו ב"ת בפ"א וגרסין שיפא בדגש.

נראה, שבשל קושי זה הוסיפו מעתיקים שונים מילה נוחה יותר: 'דפא'.³² בחלק מעדי הנוסח נותרה מילה זו לצידה של המילה המקורית ואילו בעדי-נוסח אחרים נעלמה המילה המקורית לחלוטין. מכל מקום, לפי הפירוש הראשון, כוונת הגמרא, ב'איכא דאמרי' הראשון, ש'דלת אלמנה' היא דלת העשויה מלוח אחד בניגוד לדלת רגילה העשויה משני לוחות הנפגשים באמצע הפתח בעת הסגירה.³³

לפי האפשרות המסתברת, שהאיסורים להשתמש בדלתות מסוימות בשבת, המופיעים במקורות תנאיים שונים שדנו בהם לעיל, נובעים מחשש חריצה בקרקע — האיסור לנעול דלת העשויה מלוח אחד — מובן למדי. דלתות העשויות מלוח אחד — כבדות באופן משמעותי מדלתות העשויות שני לוחות — לפיכך, החריצה בהן היא תוצאה ודאית יותר.³⁴ גם לפי ההסברים שהציעו רוב הראשונים, שמחמת איסור 'בונה' או מוקצה אתינן עלה — מובן האיסור לנעול 'דלת אלמנה' בשבת: 'דלת כשהיא אלמנה לא נגמרה מלאכתה ונראית כדף בעלמא, ואינו נראה כפותח וסוגר בדלת אלא כפותח וסוגר בדף בעלמא, שאין דרכו בכך, אלא נראה כבונה'.³⁵

- 29 תיקנתי 'שיבא' במקום 'שיכא', על פי ההמשך.
- 30 א"ש רוזנטל (בירורי מלים, עמ' יד-טו) ציין לדברי רבנו חננאל ור"ף אלו, המשמשים 'דוגמה של עבודה לקסיקוגראפית שלימה ועל פי בחינה מדוקדקת של נוסח התלמוד'.
- 31 סוקולוף (מילון בבל, ערך שיפא #1, שיבא, עמ' 1138) שיער שהמילה גזורה מהשורש שו"פ = to rub, to wear out והשווה אפשטיין, מחקרים, א, עמ' 395.
- 32 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך דפא # 1, עמ' 347.
- 33 מעניין הקשר האטימולוגי בין שתי המילים 'דלת' ו'דף' וראה הערתו של שאול ליברמן ליחזקאל קוטשר בספרו של האחרון, מלים ותולדותיהן, עמ' 25.
- 34 ומכאן תשובה למהרש"א (קא ע"א, ד"ה בפרש"י, יז ע"א) שהקשה 'מ"ל [=מה לי] חד קרש ומ"ל [=ומה לי] תרי קרשים לטעמא דמשום חופר הוא'.
- 35 ריטב"א (קא ע"א, ד"ה תני רבי חייא דלת אלמנה, עמ' תתצג-תתצד).

ל'איכא דאמרי' השני גירסאות מגוונות, ראה במדור חילופי הנוסחאות. ולעצם פירוש המילה 'גשמא', הובאו בראשונים סברות שונות:³⁶ רש"י (קא ע"א, ד"ה גשמה) כתב: 'ריילי"ש [= reilles = reiles = מוטות ברזל], בריחים המחברין אותה' וכעין זה אצל הריטב"א (קא ע"א, ד"ה ואיכא דאמרי דלית לה בשמי, עמ' תתצו): 'כלומר שאין לה בריחים מבחוץ, אלא מחוברת במסמרים בלבד'. ואילו המאירי (קא ע"א, ד"ה תני ר' חייא, עמ' רב) קבע: 'דלית בה כישמי פי' שאין בה משקוף למע' ואסקופה למט'... והוא קרוב לשיטת רבנו חננאל (שם): 'פי' גשמא: בית קיבול של ציר שהוא כמלבן³⁷ אלא יורדת ומשתקעת בארץ' והרי"ף (שם): 'ופירוש כישמא ויש שגורסין גישתמא היא האסקופה התחתונה שאין לה כן אלא מורידין אותה על גבי הארץ וכשפותחין שומטין אותה ועוקרין אותה'. כלומר, מדובר בדלת חסרת אסקופה ובית-בריה שבה חודר הבריה לקרקע במקום למנגנון מתוקן.

במילונים של הדיאלקטים הארמיים השונים לא מופיעה מילה זו³⁸ ונראה על כן להציע כי מדובר במילה פרסית-בינונית³⁹ gušn = ⁴⁰ (בפרסית חדשה = گشن⁴¹) = 'זכר', male שנכתבה בכתיב הפלהוי 'gwšn' = גושנא ~ *גשנא. כתיב מילה זו קרוב לכתיב המילה 'גשמא' (בחילוף הרגיל מ"ם ונר"ן) ופירושה מתאים לתיאור מנעול החודר כזכר לקרקע או למנגנון נקבי, מעין זה שתיארו הראשונים דלעיל. וכך סדר הדברים: סתמא דגמרא פירש 'דלת אלמנה' — דלת 'דלית לה *גשנא', כלומר כאלמנה זו שאין לה זכר; משמעות הדבר היא שלדלת זו אין נעילה רגילה שבה בריח חודר לבית המנעול. וכבר שיער קרויס (קדמוניות התלמוד א/ב, עמ' 349): 'ציר אין לו למטה שיכנס ההפותה שלו וזה הטעם שנקרא <<אלמנה>>'. נראה, כי דלת חסרת בריח ננעלת על ידי סגירת

36 הרש"ש (קא ע"א, ד"ה שם וא"ד דל"ל גשמה, כב ע"א) ביקש לקשר בין 'גשמא' ל'שוגמין' שבמשנת כלים י, ו (השווה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 476 וקרויס, קדמוניות התלמוד א/ב, עמ' 349), על פי הפירוש ששוגמין ~ מעין צירים (ראה פירוש בעל מלאכת שלמה בשם ר' יהוסף על אתר). אבל פירוש המילה 'שגם' שבמשנת כלים הוא קנה הסוף = bamboo; ראה סוקולוף, מילון א"י, ערך שגם, עמ' 537. רעיון זה של רש"י שגשמא = ציר נרמז במקור נוסף שהזכיר הרש"ש = בראשית רבה, כו (עמ' 252): 'הדלת הזה מי מעמידו? שגמיו! והכוונה היא שצירים העשויים מעץ הבמבוק הגמיש מעמידים את הדלת על צירה.

37 ערוך השלם (ערך דלת, ג, עמ' עה) שיער ש'מלבן' = 'מלאבן' = ملاين = יסוד הבנוי תחת המשקוף.

38 סוקולוף במילונו הבלבי (עמ' 606), רשם ערך: 'כשימא' והורה שהאטימולוגיה אינה ידועה. את פירוש המילה קבע על פי רבנו חננאל: type of doorstep.

39 הצעותיו הפרסיות של קאוהוט (ערוך השלם, ערך גשם, ב, עמ' שפא ואילך) נדחו בצדק על ידי גייגר בתוספת הערוך השלם (ערך גשם=גשמה, עמ' קלד).

40 ראה מילון פהלוית, עמ' 38.

41 מילון פרסי, עמ' 1091.

הדלת, תוך כדי דחיקתה בקרקע ומכאן שיש לאסור נעילת 'דלתות אלמנות' בשבת. מסורת הראשונים ש'גשמא' הוא בית הבריח, מהווה אפוא בבואה לפירוש המקורי שאין לדלת זו בריח כלל.

[ב] אמ' רב יהודה: האי מדורתא ... וכן בייעי וכן קורדא וכן פוריא וכן חביתא

חלק [ב] של הסוגיא עוסק בענייני בניין בשבת וביום-טוב. לפי דרכם של אותם ראשונים שהסבירו את הסוגיא על פי איסור בונה, מובן מדוע קבעו בעלי הגמרא את חלק [ב] בסוגייתנו וכפי שכתב רש"י (קא ע"א, ד"ה חביתא): 'ומדנקט לרב יהודה הכא גבי מתניתין, שמע מינה טעמא דמתניתין משום בנין הוא, ולא משום חופר'. ברם לפי ההסבר שהצגנו לעיל, שאת הסוגיא יש לפרש על פי איסור חריצה בשבת, נשאלת השאלה כיצד מתקשר חלק [ב] לסוגיא זו. בעניין זה כתב רבנו חננאל, שפירש את הסוגיא על פי טעם החריצה: 'וכיון שהזכיר בזה המקום סמיכת הדלת, מושכת גם אלו שהן אסורין משום בניין בשבת'. כלומר, מכיוון שחלק [א] הסתיים בעניין סמיכת הדלת, ממילא יש מקום לדון בהמשך הסוגיא בענייני בנייה אחרים.⁴²

לכאורה יש בפירוש זה של רבנו חננאל דוחק רב, שאולי ראוי שישפיע על האופן בו יש לפרש את קטע [א]; כלומר: יש לפרש קטע [א] כפי שהציעו רוב הראשונים, על פי איסור בונה. מאידך גיסא, ייתכן שקטע [ב] עצמו נוסף לסוגיא בשלב מאוחר, לאחר שקטע [א] כבר היה קיים ולפיכך אין להקיש ממנו על האופן בו יש לפרש את קטע [א]; הרי קטע [ג] הוא המשכו הטבעי של קטע [א] ואילו קטע [ב] שמקורו במסכת ביצה, אינו מהווה חלק אינטגרלי של סוגייתנו. אמנם נראה כי מי שהוסיף את קטע [ב] לסוגייתנו אכן הבין שקטע [א] עוסק באיסור בונה.

בשם ר' יהודה נמסר, כי 'אותה מדורה'⁴³ — מותר לסדר דווקא מלמעלה למטה — כלומר, בשינוי מובהק המעיד שאין כוונת מסדר העצים לבניין אלא להבערה המותרת. על מימרא זו הוסיפו בעלי הגמרא ארבעה מצבים נוספים שגם בהם יש לערוך שינוי ולבנותם מלמעלה למטה ולא להיפך: סידור ביצים, סידור קדירה, סידור מיטה וסידור חביות. בפרטי ההסבר המדויקים של כל אחד ואחד מן המקרים נחלקו הראשונים, אך העיקרון שנקטו דומה: יש לשנות באופן סידור והתקנת אלו, כך שלא ייראה כמקים בניין.⁴⁴

42 המהדיר לא ירד לסוף דעתו של רבנו חננאל וכתב בהערה 195: 'צ"ע דרבינו פי' לעיל ... דטעם סמיכת דלת משום חריץ שהוא חופר'.

43 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך מדורתא # 2, עמ' 642.

44 'ביעתא', פירש רש"י: 'לסדר הביצים על הגחלים על כלי ברזל שקורין גרדיל (= gardil = אסכלה), או על גבי שני עצים שמקיפין זה אצל זה, צריך לאחוז ביצים בידו על האור, וחברו יתן

[ג]1) א"ל ההוא מינא לרב יהושע בר חנינא: 'חדקאה' ...

בהשראת המילה 'חדקין' שבמשנה,⁴⁵ סודרו בסוגייתנו שתי דרשות-אגדה הדנות בפסוקית 'טובם — כְּחֶדְקַ, יֶשֶׁר — מִמְּסוּכָה' (מיכה ז, ד). פסוקית זו מהווה חלק מקינתו של הנביא על רוע מעלליהם של אנשי יהודה והיא מתפרשת בירושלמי תענית ב, א (סה ע"ב) כך: 'טובם כחדק: טבא דבהון כאילין חידקיא;⁴⁶ ישר ממסוכה: ישרא דבהון כאילין סוכיא'.⁴⁷ ובאופן דומה התפרשו הדברים על ידי הרד"ק: שהטובים שבהם הם כמו החדק 'שהוא הקוץ שהוא מכאיב כל הנוגע בו; והישר שבהם הוא קשה יותר מן המסוכה, שהוא גדר הכרמים שעושים מקוצים'.

הביטוי 'ההוא מינא' מתייחס ככל הנראה לנוצרי.⁴⁸ שהכיר את המקרא והיה נוהג לדורשו על פי האידיאולוגיה שלו.⁴⁹ אותו מין סָנַט בר' יהושע בר חנינה, תנא בן דור החורבן, שהיה רגיל בויכוחים עם רומאים ומינים אחרים⁵⁰ וכינה אותן: 'חדקאה!' כלומר, אתה קוץ!⁵¹ אותו מין הסתמך על תוכחת מיכה 'טובם כחדק' ואילו ר' יהושע השיב לו בחריפותו הידועה, שהיה עליו

העצים תחתיהן' ואילו רבנו חננאל פירש: 'אם אוחז העליונה בידו ונותן אחרות תחתיה שרי, ואם זו על זו — אסור'; 'קדרה', פירש רש"י ע"פ משנת ביצה ד, ה: 'אסור להקיף חביות תחלה להקריבן זו אצל זו, ואחר כך יתן הקדרה עליהן, שזה דרך בניין, אבל יאחוז הקדרה באויר, ואחר כך יקיף חביות תחתיה' ואילו רבנו חננאל הסביר: 'אם אוחזה בידו ומניחה אבנים תחתיה — שרי ואם נותן אבנים ושופת הקדרה עליה — אסור'; 'פוריא', פירש רש"י: 'מטה שנושאת שרים בדרכים, ושל פרקים היא, ויש להם עור ארוך מוקף לולאות, וקושר הלולאות בארוכות המטה, וכשהוא פורקן מתיר הלולאות, והעור נופל, והמתקנו ביום טוב צריך לאחוז העור שטוח מלמעלה, ואחר כך יביאו הרגלים עם הארוכות וישיבוהו תחתיו, אבל לא יושיבוהו תחלה על רגליו ואחר כך ישטח העור' ואילו רבנו חננאל פירש: 'פוריא מפורקת לא יחבר העצים התחתונים תחילה, אלא אוחז העליונים ומניח התחתונים תחת העליונים ומותר. ואם נותן התחתונים ואח"כ נותן העליונים הרי אילו דרך בניין ואסור'. 'חביתא', פירש רש"י: 'כשמסדר חביות במרתף שורה על שורה' ואילו רבנו חננאל הסביר: 'כשיבקש להטותה ולסגן יינה מן השמרים, אם אוחזה תלויה ומניח אבנים תחתיה, נמצאת שלא כדרך בניין ושרי. ואם החבית נותן על האבנים — אסור'. כאמור, עיקר מקומו של קטע זה במקום אחר (בבלי ביצה לב ע"ב) ולכן לא הרחבו כאן את הדיבור מעבר למה שנצרך להבנת סוגייתנו. השווה גישת עמינוח, ביצה ר"ה ותענית, עמ' 89, שלדעתו הסוגיא בעירובין מקורית ומשמם העבירה גרסנים לסוגיית ביצה.

45 ראה מורשת, פעלים חדשים, עמ' 126.

46 חידקיא = רבים של חדק, חידקה = thornbush; ראה סוקולוף, מילון א"י, ערך חדק, עמ' 188.

47 השווה המיוחס ליונתן, שפירש: 'טבא די בהון קשה למיפק מן ידיה כד מן חדקא'.

48 על פירוש המונח 'מין', ראה זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 53–55, הערה 176.

49 על מאבק האיתנים שהתנהל בין נוצרים ליהודים בתקופת חז"ל, על הפירוש האמיתי והנכון למקרא, ראה הירשמן, המקרא ומדרשו.

50 ראה אלבק, מבוא למשנה, עמ' 223–224.

51 השווה אל: סוקולוף, מילון בבל, ערך חדקאה, עמ' 432.

להשפיל את עיניו לסופה של הפסוקית, ולתת דעתו להקשר (context),⁵² כלומר למילים 'ישר ממסוכה', המתפרשים, כפי שהציע רש"י: 'הישרים שבנו מגינים עלינו כסוכה'. 'אלא מאי "טובם כחדק"? כשם שהדקין הללו מגינין על פרצה שבפרדס, כך טובים שבנו מגינין עלינו'.

[ג] (2) ר' אמר 'טובם כחדק'

כאן ראו לצרף דרשה נוספת⁵³ מפסוק אחר בנבואת מיכה, המבוססת על הדמיון⁵⁴ הפונטי שבין ה"א לחי"ת:⁵⁵ "טובם כחדק" שמחדקין את אומות העולם לגיהנם שנא' "קומי וְדוּשִׁי בַת צִיּוֹן פִּי קָרְנֶיךָ אֲשֵׁים בְרָזָל וּפְרִסְתִּיךָ אֲשֵׁים נְחוּשָׁה וְהַדְּקוֹת עַמִּים רַבִּים וְהִחַרְמְתִי לָהּ בְּצַעַם וְחִלָּם לְאֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ" (מיכה ד, יג). המילה הערבית حَق פירושה בין היתר להקיף⁵⁶ ואפשר על פי זה לפרש את הביטוי 'מחדקין את אומות העולם לגיהנם' = מקיפים את אומות העולם עד שמגיעים לגיהנום. לדברי הרמב"ן בפירושו למסכת חולין, כוונת הביטוי לכך שישראל דוחקים את אומות העולם לגיהנם.⁵⁷ ובפירוש הרמב"ם למשנת כלים ג, ה, נאמר: 'וחידוק, כמו הדוק והוא החזוק והקשור' ולפי זה ייתפרש הביטוי שישראל קושרים את אומות העולם לגיהנום ואינם מניחים להם לברוח. ולפי גירסת כ"ו ורַבְּנּוֹ חֲנַנְאֵל: 'בגיהנם' (ולא 'גיהנם'), נראה שהדרשה מתארת את המתרחש בגיהנום עצמו: 'טובם שבישראל מחדקין את אומות העולם בגיהנם' (רַבְּנּוֹ חֲנַנְאֵל).

- 52 הטיעון 'שפיל לסיפיה דקרא', מבטא את הרעיון שיש לפרש את המקרא על פי ההקשר. לדעת הלבני (פשט ודרש, עמ' 52-54), הרעיון שיש לפרש את המקרא על פי ההקשר, מנוסח בביטוי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' ודומיו. לדעתו, המונח 'פשט' קשור למשמע spread ועל הפרשן מוטלת החובה לפשוט את מגילת התורה ולתת דעתו להקשר בו מופיע הפסוק.
- 53 כבר שיער הרפורד (נצרות בתלמוד, עמ' 227), שדרשה זו מאוחרת לדרשה הראשונה.
- 54 כבר העיר יונה פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, א, עמ' 107-115) לדרכם של בעלי המדרש לחפש אטימולוגיות סינכרוניות ולא דיאכרוניות, המתרכזות בגילוי המשותף בין מילים דומות, ללא קשר לתולדותיהן.
- 55 ראה מהרש"א (קא ע"א, ד"ה טובם כחדק, דף יז). על תופעת חילוף ה"א וחי"ת, ראה מאסף לכל המחנות אצל ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 99, הערה 144.
- 56 ראה מילון ערבית קלאסית, עמ' 115.
- 57 הרמב"ן, חולין (נט ע"ב, ד"ה והרי, עמ' קיח): '... ובפ' בתרא דעירובין (ק"א א) טובם כחדק שמחדקין אומות העולם לגיהנם כלומר דוחקין אותם שם'.

סוגיא כז (קא ע"א²⁵–ע"ב⁵)
לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרבים

- [א] [1] ורבנן: אמ' ר' מאיר רשות הרבים וקא מהדרו ליה אינהו כרמלית?!
- דאמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן:
ירושלם, אילמל' דלתותיה נינעלות בלילה — חייבין עליה משום רשות הרבים.
- [2] אמ' רב פפא: לא קשיא, כאן קודם שנפרצו בה פרצות.
- [3] רבא אמר: סיפא אתאן לשערי גנה.
- 5
- והכי קאמ': וכן לא יעמד ברשות היחיד ויפתח לכרמלית ובכרמלית ויפתח לרשות היחיד, אלא אם כן עשה מחיצה גבוהה עשרה טפחים.
- [ב] ת"ר: פתחי גינה שיש להן בית שער מבפנים — פותח ונועל מבפנים. מבחוץ — פותח ונועל מבחו'. מכאן ומכאן מותרין כאן וכאן. אין להן לא כאן ולא כאן: אסורין כאן וכאן. וכן החנויות הפתוחות לרשות הרבים: בזמן שהמנעול למטה מעשרה: מביא מפתח מערב שבת ומניחו באיסקופה, למחר פותח ונועל בו ומחזירו לאיסקופה. ובזמן שמנעול למעלה מעשרה: מביא מפתח מער' שבת, ומניחו במנעול; למחר פותח ונועל בו ומניחו במקומו, דברי ר' מאיר. וחכמים אומ': אף בזמן שמנעול למעלה מעשרה מביא מפתח מערב שבת, ומניחו באיסקופה ולמחר פותח ונועל בו ומחזירו לאיסקופה או בחלון שעל גבי הפתח. ואם יש בחלון ארבעה על ארבעה: אסור, מפני שמוציא מרשות לרשות.
- [ג]
- [1] האי מנעול היכי דמי? אי דלית ביה ארבעה — מקום פטור הוא! ואי דאית ביה ארבעה — בהא לימא רבנן: 'אף בזמן שמנעו' למעלה מעשרה מביא מפתח בערב שבת ומניחו באיסקופה, למחר פותח ונועל ומחזירו לאיסקופה' — הא קא מטלטל מכרמלית לרשות היחיד!
- 20
- [2] אמ' אביי: לעולם דלית ביה ארבעה, ויש בו לחוק ולהשלימו לארבעה.
ר' מאיר סבר: חוקקין להשלים; רבנן סברי: אין חוקקין להשלי'.
- [ד] אמ' רב ביבי בר אביי: ש"מ תלת;
ש"מ חוקקין להשלים,
וש"מ הדר ביה ר' מאיר משערי גינה,
וש"מ מדרבנן איתה לדרב דימי.
- 25
- דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן: מקום שאין בו ארבעה — מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו.
- 30

מדור חילופי הנוסחאות

1 **וקא מהדרו ליה**] לשון הווה מתמשך: 'וקא מהדרו ליה' בענף או, אבל בענף מד = 'ומהדרו/י' || 4 רב פפא] בשולי גיליון דפוס וילנא, איתא: 'ס"א רבה', אולם, בכל עדי הנוסח, הישירים והעקיפים, לא מצאנו אלא רב פפא. מסתבר, שגירסת 'רבה' נולדה במטרה לפתור את הקושי הכרונולוגי בסוגיא, שרב פפא בן הדור החמישי נזכר קודם רבא בן הדור הרביעי. ברם המיקום הבלתי-כרונולוגי נעוץ במקרה דנן בשיקול ספרותי פשוט – הרצון להצמיד את דבריו של רבא לברייתא, הביא את בעלי הגמרא לקבוע את דבריו של רב פפא קודם לדבריו של רבא; ראה הלבני, עמ' רסב, הערה 2. אגב: השערתו של הלבני (עמ' רסד), שרבא הנזכר בסוגייתנו הוא רב אבא השלישי, אינה מסתברת כלל. על מיקום בלתי כרונולוגי של דברי אמוראים בסוגיא ראה כהן, רבינא, במפתח העניינים || **פרצות**] בכ"ו ובד"ר נוסף לאחר מכן: 'וכאן לאחר שנפרצו בה פרצות' ובכ"מ מצויה תוספת זו בשוליים || 6 **והכי קאמר**] הביטוי 'חסורי מיחסרא', חסר בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיא, אך יש מהראשונים שכתבו 'אמר ר' בגמ' דמתני' חסורי מיחסרא והכי קתני' (רַבְּנָו חננאל בן שמואל, קא ע"א, ד"ה אמרו לו מעשה וגו', עמ' תקפז [וראה שם בהערה 4]) ואילו אחרים הדגישו 'לא דמחסרי' ליה במתני' דא"כ הוה ליה למימר חסורי מיחסרא, אלא דלישנא דמתנייתא דייקנן' (ריטב"א, קא ע"ב, ד"ה רבא אמר סיפא, עמ' תתצז). ואילו רַבְּנָו פרץ (קא ע"ב, ד"ה סיפא אתאן, עמ' שה) העלה הצעה נועזת יותר: 'רבנן הוה שמיע להו בעלמא מר' מאיר דאסר גם בכרמלית'. על 'הכי קאמר' ויחסו למונח 'חסורי מיחסרא', ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 645 || 7 **עשרה טפחים**] בעדי הנוסח האחרים מופיע נוסח מושלם יותר המציג חלק גדול יותר מהמשנה, בהתאם לתיקון שהוצע בשם רבא. אפשר שאי-ההסכמה בין עדי הנוסח מאששת את ההשערה שמדובר בתוספת; בכ"ו נוסף 'דברי ר' מאיר' אמרו לו מעשה בשוק של פטמין שהיה בירושלם' ואילו בענף מד נוסף עוד: 'שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שעל גבי הפתח רבי יוסי אומ שוק של צמרים היה' (=ד"ר) || 18 **מפני שמוציא מרשות לרשות**] בענף או = 'שמוציא מרשות לרשות' (בק"כ: 'שהוא מוציא מרשות לרשות') ואילו בענף מד = 'שהוא כמוציא מרשות לרשות'. במקבילות של הברייתא נוסחאות דומות: 'שאין מטלטלין מרשות לרשות' = תוספתא; 'שאין משתמשין מרשות לרשות דרך רשות' = ירושלמי || 20 **האי מנעול היכי דמי**] בענף מד ובק"כ, נוספה קודם לשאלה 'האי מנעול היכי דמי', מעין הקדמה: 'מדקתני וכן חנויות מכלל דבאסקופה כרמליתא עסקינן' (=כ"מ), שמטרתה להסביר שאסקופה = כרמלית. ראה הדיון אודות שאלה זו, להלן, עמ' 229 || 24 **ר' מאיר סבר**] בענף מד נוסף קודם לפירוט: 'ובהא פליגי' || 25 **אמר רב ביבי בר אביי**] בכ"מ ובק"כ, איתא רק 'רב ביבי' וכבר העיר אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 406), שפעמים מתחלפים חכמים אלו האחד בשני || 26 **חוקקין להשלים**] ראה להלן בגוף הפירוש, עמ' 230 |

מסורת התלמוד

2 **דאמר רבה בר בר חנה**...] בבלי עירובין ו ע"ב, כב ע"א || 8 **פתחי גינה**...] תוספתא ז, א (ליברמן, עמ' 126); ירושלמי י, ט (כו ע"ב) || 26 **חוקקין להשלים**] בבלי שבת ז ע"ב, ק ע"א, עירובין יא ע"ב, לג ע"ב, יומא יא ע"ב, ירושלמי י, ו (כו ע"ב); י, ט (כו ע"ב) וראה גם שבת יא, ג (יג ע"א) || 29 **דכי אתא רב דימי** ... **ובלבד שלא יחליפו**] בבלי שבת ח ע"ב, עירובין ט ע"א, עז ע"א, פה ע"ב, פז ע"א; ירושלמי שבת א, א (ג ע"א); עירובין א, א (יח ע"ד); ב, א (כ ע"א), זב (כד ע"ב), י, ד (כו ע"ב) ||

פירוש סוגיא כז

מבוא: משנה וחוספתא

חלקה הראשון של משנה ט שונה: 'לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויפתח ברשות הרבים, ברשות הרבים ויפתח ברשות היחיד, אלא אם כן עשו לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים, דבר' ר' מאיר'. פסיקה זו מבוססת, ככל הנראה, על שיטתו ההלכתית של ר' מאיר, האוסרת לא רק הוצאה והכנסה מרשות אחת לחברתה, אלא אף עמידה ברשות אחת ועשיית פעולה ברשות אחרת.¹ על שיטתו הייחודית² של ר' מאיר, העיד האמורא רב בסוגיא יד, בשעה שנזף ברב חנינא. כזכור, רב חנינא ניסח את המשנה שהתירה לעמוד ברשות אחת ולטלטל ברשות אחרת ('עומד אדם ...'), כשיטת ר' מאיר: 'לא יעמד אדם ברשות היחיד ויטלטל ברשות הרבים', ורב אמר לו: 'שבקת רבנן ועבדת כר' מאיר?!'.

המציאות אותה תיארה המשנה לפיה עומד אדם ברשות הרבים ופותח ברשות היחיד מוכרת לחוקרי הריאליה של תקופת המשנה. ר"ד שפרבר (תרבות חומרית, עמ' 50–53) ציין לכך שהמנעולים בתקופה הרומית לא נקבעו בעוביה של דלת, אלא חוברו לאחד מצדי הדלת, בדרך כלל לצד הפנימי. כדי לאפשר נעילה ופתיחה של בריח הדלת מבחוץ, נקבו חור (*foramen*) בדלת שדרכו ניתן היה להכניס את היד מרשות הרבים לתוך צידה הפנימי של הדלת וכך להחדיר את המפתח לבית המנעול. מציאות ריאלית זו נזכרה במפורש בדברי הראב"ד: 'מכניס ידו בחור שבדלת ופותח במנעול שבפנים' (כתוב שם, עמ' מו), אך ככל הנראה לא הייתה ידועה למפרשים אחרים.³

- 1 לשון המשנה 'לא יעמוד אדם ברשות ... ויפתח ברשות ...' שאינה מתייחסת למיקומו הראשוני של המפתח, מלמדת כי האיסור חל ללא תלות במיקומו המקורי של המפתח; גם אם מלכתחילה היה נתון המפתח בידו של הפותח — אסר ר' מאיר את הפתיחה. איסור זה נובע מתפיסה כללית, שאין לעמוד ברשות אחת ולעשות פעולה ברשות אחרת. ברם רש"י (קא ע"א, ד"ה לא יעמוד אדם) פירש שהאיסור שבמשנה נבע מ'גזירה שמא יכניס המפתח אצלו' וממילא ביאר שהמשנה אסרה את הפתיחה דווקא במקרה בו מלכתחילה היה מונח המפתח ברשות בה לא עמד האדם הפותח. וכעין זה הסביר אף גולדברג (עמ' 295): 'שמא יכניס את המפתח הפותח את המנעול, שנמצא ברשות הרבים, אליו לרשות היחיד'.
- 2 המהרש"א (קא ע"ב, ד"ה תוס, יז ע"א) סבר 'דרבנן נמי לא פליגי עליה בהא!' ברם לאור הנאמר בסוגיא יד, קשה מאוד לרדת לסוף דבריו, ראה גאון יעקב (קא ע"ב, ד"ה אלא, עמ' שצז) ובהערה 89, שם; הערת מהדיר פירוש רבנו חננאל בן שמואל, עמ' תקפז, הערה 4.
- 3 בעקבות אי-ידועה זו המשתקפת בדברי המפרשים, כתב ריצ"ד (עמ' קנג): 'כל המפרשים מפרשי דמשנתנו מיירי דהאדם עומד ברה"י ומביא ידו לרה"ר ופותח ונועל הפתח ברה"ר או

ואילו בחלקה השני של המשנה נמסר: 'אמרו [לו]: מעשה בשוק שלפֹּטמים⁴ שהיה בירושלם שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שעל גבי הפתח. ר' יוסה או' שוק שלצמרים⁵ היה'. דא עקא, המעשה שנזכר בדברי חכמים הדין בנעילת שוק, אינו מהווה טיעון משמעותי כנגד שיטתו של ר' מאיר. ר' מאיר התייחס לעמידה ברשות אחת ולפתיחה ברשות אחרת ואילו הסיפא התייחסה לנעילת מנעולו של השוק, שמן הסתם היה מחובר לצידה החיצוני של הדלת. שפרבר כבר העיר (שם, עמ' 57, הערה 27) כי מובן של א לכל דלת היה חור 'והדבר רגיל במיוחד בחנויות שבשוק'; כאשר יושב המוכר בפנים, דלתו פתוחה, ובצאתו הוא סוגר את הדלת מבחוץ ולוקח עמו את המפתח. נראה אפוא שהסיפא אינה מתייחסת למחלוקת שברישא אלא למחלוקת אחרת של ר' מאיר וחכמים. מחלוקת בין ר' מאיר לחכמים בענין נעילה מבחוץ נזכרה בתוספתא (ז, א [עמ' 126–127]):

פתחי גנות ... וכן פתחי חניות ברשות הרבים: ר' מאיר אומ' בזמן שבית המנעול למטה מעשרה טפחים נוטל את המפתח מן האסקופה ונותנו למנעול ופותח ומטלטלו בתוך הבית ומחזירו למנעול ונועל ומניחו במקומו; ובזמן שבית המנעול למעלה מעשרה טפחים מביא את המפתח מערב שבת ונותנו למנעול ופותח ומטלטלו בתוך הבית ומחזירו למנעול ונועל ונוטלו ומניחו במקומו. וחכמים או' אף בזמן שמנעול למעלה מעשרה טפחים נוטל את המפתח מן האסקופה ונותנו למנעול ופותח ומטלטלו בתוך הבית ומחזירו למנעול ונועל ונוטלו ומניחו בחלון שעל גבי שקוף; אם יש בפי חלון ארבעה על ארבעה טפחים אסור שאין מטלטלין מרשות לרשות.

המקרה המתואר בתוספתא אינו עוסק באדם העומד ברשות אחת ופותח מנעול המצוי ברשות אחרת, אלא בזה העומד ברשות הרבים ומבקש לפתוח ולנעול חנות שמנעולה בצד רשות הרבים. השאלה ההלכתית העומדת על הפרק⁶ היא כיצד ובאילו תנאים מותר להשתמש במפתח המצוי מבעוד יום סמוך לדלת: על האסקופה, על המשקוף או אפילו בחור המנעול. הכל מסכימים על

עומד ברה"ר ומכניס ידו לרה"י ופותח ונועל הפתח ברה"י וקשה טובא: חדא, מה ענין משנתנו לכאן בין הדלת שבמוקצה וכו' ובין נגר שיש בראשו קלוסטרן ונגר הנגרר, דבכל אלו מיירי דפותח ונועל כדרך הארץ שעומד ברה"ר ופותח ונועל שם או עומד ברה"י ופותח ונועל שם ואי משנתנו איירי דעושה שלא כדרך הארץ והיינו המשניות עומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר וכו', לא יעמוד אדם ברה"י וישתין ברה"ר וכו', לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר וכו' ועוד מאי השיבו חכמים לר"מ מעשה בשוק של פטמים וכו' וכי פתחו ונעלו שם שלא כדרך הארץ? !... (ההדגשות שלי, א"ס).

4 ראה אלבק, פירוש המשנה, עמ' 444.

5 ראה איילי, כינויי עובדים, עמ' 42–43.

6 ברור שאין כל היתר לטלטל מפתח ברשות הרבים, עיין תוספתא שבת ד, א (עמ' 19). וכן פשוט שאסור להכניס מפתח מרשות היחיד לרשות הרבים ואפילו לא לכרמלית.

מעמדו של המנעול הנמוך מעשרה טפחים, שהוא כשל 'מקום פטור' ולכן מובן מדוע מותר להעביר מפתח מהאסקופה הנחשבת ל'כרמלית'⁷ למנעול זה. מחלוקתם של חכמים ור' מאיר מתמקדת במעמדו ההלכתי של מנעול הגבוה עשרה טפחים: האם נחשב הוא ל'רשות היחיד' או שמא ל'מקום פטור';⁸ לשיטת ר' מאיר נחשב הוא ל'רשות היחיד' וממילא אין להעביר אליו מהאסקופה ולא ממנו לחלון שעל גבי המשקוף ואילו לשיטת חכמים מעמדו כשל 'מקום פטור' ולכן מותר להעביר אליו מאסקופה וממנו לחלון שעל המשקוף.⁹ ההדגשה שבדברי 'חכמים' שבמשנה 'ומניחין את המפתח בחלון שעל גבי הפתח', מראה שתפקידו העיקרי של הטיעון להוכיח כי אין צורך שהמפתח יונח במנעול עצמו מבעוד יום וגם אין צורך להותירו במנעול עצמו, אלא אפשר להעבירו מהמנעול ואל המנעול; טיעון זה מכוון אפוא ממש כלפי דבריהם של 'חכמים' שבתוספתא. הכרעתו של עורך המשנה לצרף את הטיעון שהתייחס במקורו למקרה המתואר בתוספתא לתיאור מחלוקתם של חכמים ור' מאיר בעניין עמידה ברשות אחת ופתיחה ברשות אחרת, יצרה את הרושם כאילו טענתם של חכמים רלוונטית גם כנגד שיטתו של ר' מאיר במשנתנו.¹⁰

מבוא: תולדות השתלשלות הסוגיא

מימרתו של רבא 'סיפא אתאן לשערי גינה', מהווה ניסיון להתמודד עם חוסר ההתאמה שבין שני חלקי המשנה. מסתבר, שרבא ביקש להצביע על חלקה השני של הברייתא 'שערי גינה', בו מתוארת מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים; שם נזכרה שיטת חכמים 'אף בזמן שמנעול למעלה מעשרה ... פותח ונועל ומחזירו לאיסקופה או בחלון שעל גבי הפתח' המקבילה לסיפא דמתניתין שקבעה 'שהיו נועלין ומניחין מפתח בחלון שעל גבי הפתח'. לפי הסבר זה, זהו גישתו של רבא להצעתנו לעיל לראות בסיפא דמתניתין — המשך לדיון המופיע בתוספתא הנ"ל. דבריו אלו של רבא מהווים פירוש לסיפא של המשנה ולפיכך מסתבר שהם נקבעו כבר בשלב קדום של התפתחות הסוגיא. אפשר שיש לראות בקביעת מימרתו של רבא — שלב

7 עיין לעיל בתחילת הפירוש לסוגיא י, עמ' 92.

8 לכל העניין, ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 439–440.

9 אף חכמים מודים ש'אם יש בפי חלון ארבעה על ארבעה טפחים אסור שאין מטלטלין מרשות לרשות'. אם החלון גדול מארבעה על ארבעה הרי הוא כרשות היחיד ולפיכך אין לטלטל אליו אפילו מהמנעול = מקום פטור, שהרי בסופו של דבר העביר מכרמלית לרשות היחיד דרך מקום פטור, ראה להלן בפירוש קטע [ד], סעיף (3).

10 צירופם של מקורות שונים, לעתים אף מנוגדים, לשם השגת מטרות שונות — אינו נדיר במשנתנו; ראה לדוגמא סיכומו של אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 212–224).

ראשון מתוך ארבעה שאנו מזהים בתולדות התפתחות הסוגיא.¹¹ שלב שני בהתפתחות הסוגיא חל בעקבות חוסר הבנה של דבריו של רבא, כאשר למדנים מאוחרים הבינו שכוונת רבא במירתו 'סיפא אתאן לשערי גינה' הייתה לקשר את סיפא דמתניתין דווקא לרישא של ברייתת 'שערי גינה' ולא לסיפא, כפי שהצענו אנו. בעקבות הבנה זו נערכו שני שינויים מרחיקי לכת בסוגיא:

(א) הוסיפו הסבר המעגן את ההבנה שרבא התייחס לרישא של ברייתת 'שערי גינה'. בהסבר זה נוסחו המונחים הריאליים שהופיעו בברייתא (כגון 'בית שער', 'גינה') בשפה ההלכתית ששימשה במשנה ('רשות היחיד', 'רשות הרבים', 'מחיצה גבוהה עשרה'), כך שיוכלו להשתלב בלשון המשנה המתוקנת: 'והכי קאמ' וכן לא יעמד ברשות היחיד ויפתח לכרמלית ובכרמלית ויפתח לרשות היחיד, אלא אם כן עשה מחיצה גבוהה עשרה טפחים'.

(ב) בנוסחה המקורי של הברייתא לא נאמר שר' מאיר אסר פתיחה כאשר עומד אדם בכרמלית ופותח ברשות היחיד, אלא אדרבה: 'פתחי גנות ... אין להן מיכן ומיכן וכן פתחי חניות ברשות הרבים, ר' מאיר אומ', בזמן שבית המנועול... (כ"ו של התוספתא המקבילה);¹² כלומר, ר' מאיר לא אסר פתיחה ונעילה של פתחים אלו, אלא הסתפק בהגבלות מסוימות לגבי טלטול המפתח כמפורט שם.¹³ לפיכך נולד הצורך לשנות את נוסח הברייתא כך שתוכל לספק אסמכתא מפורשת לכך שר' מאיר אסר פתיחה כאשר עומד אדם בכרמלית ופותח ברשות היחיד.¹⁴ שינוי זה משתקף

11 ארבעת השלבים המתוארים להלן הנם סינכרוניים במהותם ואינם משקפים בהכרח סדר כרונולוגי של התפתחות הסוגיא. אפשר, דרך משל, ששינוי שאנו מייחסים לשלב השני נוצר רק בתקופה מאוחרת, לאחר שכבר נעשו השינויים המתוארים בשלב הרביעי.

12 ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 438–439, הצביע על כך שנוסח זה מתאים לגירסת הירושלמי, לגירסת כ"מ של הבבלי, לגירסת רבנו חננאל ועוד.

13 וכבר קבע הלבני (עמ' רסג): 'לגירסת כת"י מינכן והר"ח (בריטב"א), שאינה גורסת "אסורין, כאן וכאן", אין ברייתא שבה נאמר שלר"מ אסור לפתוח כשעומד בכרמלית'.

14 בעל גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה ע"ב אסורין, עמ' שצז–שצח) שניתח את הנוסחאות השונות של הברייתא, וצידד תחילה בגירסת רבנו חננאל, כ"ו של התוספתא והירושלמי, שאינה גורסת 'אסורין כאן וכאן', נאלץ בסופו של דבר לסגת ולטעון לטובת גירסת רש"י ורוב עדי הנוסח. טיעונו העיקרי לטובת הנוסח 'המעובד' היה: '... דרבא לא הוה דחיק לאסופי אמתני' ולאוקמה דלא כברייתא, אלא משום דקתני ברייתא דר"מ אפי' בפתחי גינה אסר, קמוקים למתני' נמי בהכי, ורבא נמי דאמר אתאן לשערי גינה ולא קאמר אתאן לכרמלית, משום דברייתא הכי איתנייא'. בעל גאון יעקב התלבט אפוא בין הנוסח שנראה לו מקורי יותר לבין הנוסח המתאים יותר למהלך הסוגיא שכמותו הכריע. הכרעה זו לוותה בהיסוס מה, כפי שמרמז משפט הסיום שלו: 'וקמי שמיא גליא נוסחא דקשוט'. לפי דברינו מתברר שאין צורך להכריע בין הנוסח

בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיא פרט לכי"מ,¹⁵ בהם נקבע: 'פתחי גינה ... אין להן לא כאן ולא כאן: אסורין כאן וכאן ... דברי ר' מאיר'; כלומר, במקרה שאין 'בית שער' המהווה מקבילה לדרישת המשנה לקיומה של מחיצה הגבוהה עשרה טפחים¹⁶ — אסר ר' מאיר לאדם העומד ברשות היחיד לפתוח בכרמלית וכן לזה שעומד בכרמלית לפתוח ברשות היחיד.

את קביעת השאלה 'ורבנן: אמ' ר' מאיר רשות הרבים וקא מהדרו ליה אינהו כרמלית?!', יש לייחס ככל הנראה לשלב שלישי וכדרך בעלי הגמרא לנסח שאלות למימרות קדומות שכבר נקבעו קודם לכן בסוגיא.¹⁷ הרי במשנה עצמה אין כל רמז ל'כרמלית' ומהיכן נטל בעל הגמרא מונח זה, אם לא מתשובתו הערוכה של רבא?¹⁸ חוסר מובנה של שאלת הגמרא שהזכירה 'כרמלית' בעוד שהמשנה לא התייחסה כלל וכלל לכך, הביא להוספת רובד רביעי לסוגיא, בדמות ההסבר 'דאמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ירושלם, אילמל' דלתותיה נינעלות בלילה — חייבין עליה משום רשות הרבים'. מלאכותיות רבה ניכרת בהסבר זה: וכי עלה על הדעת שלירושלים היה מעמד של 'כרמלית' ולא של רשות הרבים?! אדרבה, קודם החורבן הייתה ירושלים מהערים הגדולות והמפוארות בארץ ישראל ודאי היוותה דוגמא קלאסית ל'רשות הרבים'! ולא רק מבחינת הרקע הריאלי לא מסתבר שירושלים הייתה 'כרמלית', אלא אף מבחינה הלכתית קשה להבין זאת וכבר העיר הריטב"א (קא ע"א, ד"ה והא דתנן לא, עמ' תתצז): 'והא דקאמרינן דירושלם כרמלית היא לא דייקנן בלישנא ונקטי' אשיגרת לישנא דרגילין לומר רשות הרבים וכרמלית, דודאי כיון שיש לה דלתות הננעלות הרי היא כחצר גמורה ...! חוסר הדיוק במינוח מאשש את ההשערה שפירוש הסתמא מהווה הסבר מלאכותי שאינו משקף את הכוונה המקורית של המקשן. ומשעה שנתפרשה שאלת הגמרא כמתייחסת למעמדה ההלכתי של ירושלים, צורפה לסוגיא תשובה שיוחסה לרב פפא המסוגלת לפתור את המתח שבין שני חלקי

המתאים למהלך הסוגיא לבין הנוסח המקורי — הנוסח המקורי נערך כדי שיוכל לשמש בסוגייתנו!

15 בשוליים נוסף 'אין פותח ונועל — לא בחוץ ולא בפנים'; ועל עצם ההשמטה בגוף כתב היד, כתב בדק"ס (קצט ע"ב, אות נ): 'ליתא בט"ס' אבל אפשר שגוף כי"מ משמר נוסח קדום של הסוגיא.

16 רש"י (קא ע"ב, ד"ה אלא אם כן) פירש שהיתרה של המשנה התייחס דווקא לסיפא וכפירוש הגמרא שמדובר בכרמלית: 'אסיפא קאי, דהשתא כי קאי בגינה קאי ברשות היחיד ועולה עד לרקיע'. אולם, רבנו יהונתן מלוניל (לד ע"א, ד"ה אלא א"כ עשו לו) פירש, שהיתרה של המשנה מתייחס גם לרישא: 'ובין אסיפא ובין ארישא קאי שאם יעשה מחיצה סמוך לפתח מבחוץ מרה"י לרה"י קא מטלטל'; ראה גולדברג, עמ' 295, הערה 29.

17 ראה פרידמן, האשה רבה, עמ' 296–299.

18 מובן שהצעתנו אינה פוסלת את האפשרות שהשאלה עצמה נקבעה בשלב קדום יותר, בנוסח אחר וללא אזכור 'כרמלית'.

המשנה.

מבחינת מבנה הסוגיא, ניתן לראות בברייתא העומדת בטיבורה של הסוגיא לא רק תשתית להבנת סיפא דמתניתין, אלא אף מקור פורה לדיון המופיע בקטע השלישי של הסוגיא. את הברייתא הזכיר בן הדור הרביעי רבא ואילו את ההסבר למחלוקתם של ר' מאיר וחכמים שנכללה בה, המקביל להסבר שבסוגיא הירושלמית, סיפק בר הפלוגתא שלו אביי. בחלקה הרביעי של הסוגיא מובאים דבריו של רב ביבי בר אביי, בן הדור החמישי המשלימים את הדיון מתוך סיכום העולה מן הברייתא והסוגיא.

[א]1] אמ' ר' מאיר רשות הרבים וקא מהדרו ליה אינהו כרמלית?! דאמ' רבה ... ירושלם, אילמל'

בקטע זה מופיעה קושיית בעלי הגמרא הפותחת את הסוגיא. במבוא לפירוש שיערנו ששאלה זו נוסחה לאחר שכבר נקבעה מימרתו של רבא שהסבירה את המתח בין שני חלקי המשנה. ניסוחה המאוחר של השאלה הוא שגרם לאזכור המונח 'כרמלית' שאינו מופיע במשנה גופא. חוסר מובנה של שאלת הגמרא שהזכירה 'כרמלית' בעוד שהמשנה לא התייחסה כלל וכלל לכך, הביא להוספת רובד נוסף בסוגיא בדמות ההסבר 'דאמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ירושלם, אילמל' דלתותיה נינעלות בלילה — חייבין עליה משום רשות הרבים'. כפי שהערנו לעיל, מלאכותיות רבה ניכרת בהסבר זה ואין כאן אלא ניסיון לגשר בין שאלת הגמרא למשנה.

[2] אמר רב פפא: לא קשיא, כאן קודם שנפרצו בה פרצות

ומשעה שנתפרשה שאלת הגמרא כמתייחסת למעמדה ההלכתי של ירושלים, צורפה לסוגיא תשובה המיוחסת לרב פפא המסוגלת אף היא לפתור את המתח שבין שני חלקי המשנה. בקביעת דבריו של רב פפא בסוגייתנו, ביקשו בעלי הגמרא לטעון שמעמדה ההלכתי של העיר היה שונה בתקופות שונות.¹⁹ מבחינה הלכתית נראה שהטעון מבוסס על כך שפרצות רחבות בחומת העיר עלולות לשנות את מעמדה של העיר מ'כרמלית' או מ'חצר גמורה' ל'רשות הרבים'.²⁰

19 מסתבר, שרב פפא התייחס לירושלים שלאחר החורבן, שהרי כפי שהעיר בעל יד דוד (קא ע"ב, ד"ה רבא): 'ושוב לא מצינו שנפרצה עד החורבן'. וראה דבריו של הלבני (עמ' רסב, הערה 3)

בעניין שיטת היד דוד. ראה גם: יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, ספרים ה-ו. רבנו חננאל (קא ע"ב, ד"ה מתני, עמ' רכא). לדעת המאירי (קא ע"א, ד"ה גמ' ורבנן, עמ' רד [ועיין בדברי המהדיר בהערה 244]) הפרצות גרמו לכך שלא ניתן היה לנעול את הדלתות בלילה וממילא הפכה העיר להיות כרשות הרבים.

[3] רבא אמר: סיפא אתאן לשערי גנה והכי קאמ': וכן לא יעמד ברשות היחיד ויפתח לכרמלית ...

מימרתו של רבא 'סיפא אתאן לשערי גינה', הקושרת בין סיפא דמתניתין למחלוקתם של ר' מאיר וחכמים בברייתת 'שערי גינה', מתמודדות עם חוסר ההתאמה שבין שני חלקי המשנה ומהווה על ידי כך פירוש לסיפא של המשנה. כפי שהקדמנו לעיל, מסתבר שרבא ביקש להצביע על חלקה השני של הברייתא 'שערי גינה' בו מתוארת מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים; שם נזכרה שיטת חכמים 'אף בזמן שמנעול למעלה מעשרה ... פותח ונועל ומחזירו לאיסקופה או בחלון שעל גבי הפתח' המקבילה לסיפא דמתניתין שקבעה 'שהיו נועלין ומניחין מפתח בחלון שעל גבי הפתח'.

כאמור, די היה במילותיו של רבא כדי להבהיר את הסיפא של המשנה ואף לבאר פשר חוסר ההתאמה שבין שני חלקי המשנה. ברם למדנים מאוחרים הסיקו בטעות שרבא התכוון לקשר את סיפא דמתניתין דווקא לרישא של ברייתת 'שערי גינה' ולא לסיפא שלה שכללה מחלוקת מפורשת בין ר' מאיר לחכמים. בעקבות הבנה זו הוסיפו הסבר המעגן את ההבנה שרבא התייחס לרישא של ברייתת 'שערי גינה'. בהסבר זה נוסחו המונחים הריאליים שהופיעו בברייתא (כגון 'בית שער', 'גינה') בשפה ההלכתית ששימשה במשנה ('רשות היחיד', 'רשות הרבים'), כך שידמו ללשון המשנה וישתלבו בה: 'והכי קאמ': וכן לא יעמד ברשות היחיד ויפתח לכרמלית ובכרמלית ויפתח לרשות היחיד, אלא אם כן עשה מחיצה גבוהה עשרה טפחים'. תוספת זו שינתה את מגמת תירוץ של רבא לחלוטין ובמקום ליתן ביאור פשוט לדברי החכמים במשנה, היא טענה לקיומה של מחלוקת חדשה בין ר' מאיר לחכמים שאינה מיוסדת במקורות התנאיים.

[ב] ת"ר פתחי שערי גינה ... אין להן לא כאן ולא כאן: אסורין כאן וכאן ...

בנוסחה המקורי של הברייתא, כפי שהוא מיוצג בכ"ו, עד הנוסח הבכיר של התוספתא וכפי שהוא במקבילה הירושלמית, לא נאמר שר' מאיר אסר פתיחת גינות שאין להן בתי שער משתי הרשויות. אדרבה, בנוסח כ"ו נאמר בפירוש: 'פתחי גנות ... אין להן מיכן ומיכן וכן פתחי חניות ברשות הרבים, ר' מאיר אומ', בזמן שבית המנעול...'; כלומר ר' מאיר לא אסר פתיחה ונעילה של פתחים אלו — אלא הסתפק בהגבלות מסוימות לגבי טלטול המפתח — כמפורט שם. למדנים מאוחרים שהבינו שדבריו של רבא היו מכוונים דווקא לרישא של אותה ברייתא, שינו את נוסח הברייתא וכך ייחסו לר' מאיר את הדעה שאסור לעמוד ברשות היחיד ולפתוח בכרמלית או לעמוד בכרמלית ולפתוח ברשות היחיד. שינוי זה משתקף בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיא פרט לכ"מ ובהם נקבע: 'פתחי גינה ... אין להן לא כאן ולא כאן: אסורין כאן וכאן ... דברי ר' מאיר'; כלומר, במקרה שאין בית שער המהווה מקבילה לדרישת המשנה לקיומה של מחיצה הגבוהה עשרה טפחים, אסר

ר' מאיר לאדם העומד ברשות היחיד לפתוח בכרמלית וכן לזה שעומד בכרמלית לפתוח ברשות היחיד.

[ג] ר' מאיר סבר: חוקקין להשלים; רבנן סברי: אין חוקקין להשלי'.

בקטע זה מובא הסברו של אביו למחלוקתם של חכמים ור' מאיר בברייתא: ר' מאיר סבר: חוקקין להשלים; רבנן סברי: אין חוקקין להשלים'. הסבר זה של אביו מקביל²¹ להסבר שבסוגיא המקבילה בירושלמי²² בה משמשים שני מונחים 'גמום' ו'נקוב': 'רבי אבא בר פפי בעי: למה עבד רבי מאיר את הכותל, כגמום? כנקוב? אין תימר בגמום — אפילו למעלה מעשרה מותר; אין תימר בנקוב — אפילו למטה מעשרה אסור' ולבסוף הסיקו: 'הדא אמרה כגמום'. הדיון בירושלמי קשה מאוד להבנה,²³ אך מסתבר ששני התלמודים ייחסו לר' מאיר שימוש בפיקציה משפטית ש'מחשיבה' את חור המנעול כאילו היה נקוב, חקוק או גמום בשיעור ההופך אותו ל'רשות היחיד'.

כאמצעי רטורי, קבעו בעלי הגמרא קודם להסברו של אביו את הקושיא 'האי מנעול היכי דמי?'. בענף מד נוספה קודם לשאלה זו מעין הקדמה: 'מדקתני וכן חנויות מכלל דבאסקופה כרמליתא עסקינן' (=כ"מ), שמטרתה להסביר שאסקופה = כרמלית. בעלי התוספות (קא ע"ב, ד"ה מדקאמר) הסבירו את הדיוק עליו מתבססת הקדמה זו: 'מדקאמר "וכן חנויות" מכלל דבאיסקופה' כרמלית ד"וכן" משמע דומיא ד"שערי גינה". ומכיוון שהמקרה ברישא = 'שערי גינה' מתייחס להוצאה ולהכנסה מרשות היחיד לכרמלית, גם האסקופה שבסיפא היא כרמלית.²⁴

עוד הוסיף לנו הריטב"א: 'ויש ספרים שאין גורסין כן' והוא כגירסת ענף או בו חסר הסבר זה לחלוטין. בעל גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה מדקתני, עמ' שצח) הוסיף על קושיית הריטב"א והראה כי הסבר זה אינו אפשרי לגירסת הברייתא של רבנן חננאל ודעמיה, שהרי הפסק 'בזמן שהמנעול ...' המופיע בסיפא של הברייתא מתייחס הם לרישא והן לסיפא 'ומאי משמע אסקופה כרמלית בשערי גינה טפי מבחנויות דדיק מ"וכן"?! לדעתו מתאימה הגירסא שהכיר הריטב"א (גירסת ענף או) לגירסת רבנן חננאל בברייתא ואילו רק לפי הנוסח המעובד של הברייתא ניתן להבין תוספת

21 על הדמיון שבין שני המקורות, ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 180, הערה 61, עמ' 191–192.

22 ירושלמי י, ו (כו ע"ב); י, ט (כו ע"ב) וראה גם שבת יא, ג (יג ע"א).

23 ראה במפרשים על אתר והוסף: יפה עינים לשבת (ק ע"א, עב ע"א); תוספתא כפשוטה, עמ' 440, הערה 2.

24 אולם, הרי ניתוח המקרים השונים שבברייתא מורה בפירוש שראו באסקופה כרמלית וכבר הקשה כן הריטב"א (קא ע"ב, ד"ה מדקתני, עמ' תתצט) וקבע 'ובודאי דבלא הכי נמי שמעי' לה'. הסברו של הריטב"א לדיוק 'מיותר' זה היא 'דניחא ליה לתלמודא [לדיוקי] מרישא דקתני "וכן חנויות"'.
חנויות'.

הסבר זו.

[ד] אמ' רב ביבי בר אבבי ... ש"מ חוקקין להשלים, וש"מ הדר ביה ר' מאיר משערי גינה ...

מרב ביבי בר אבבי,²⁵ בן הדור החמישי, נוסף שלב נוסף בסוגיא המסכם את העולה מן הברייתא בשלוש נקודות: (1) 'ש"מ חוקקין להשלים'; (2) 'וש"מ הדר ביה ר' מאיר משערי גינה'; (3) 'וש"מ מדרבנן איתה לדרב דימי — דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן: מקום שאין בו ארבעה — מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו'. נדון אפוא בכל אחת מן הנקודות:

(1) הלימוד הראשון — 'חוקקין להשלים' — אינו מובן כלל; הרי לשיטת חכמים דווקא 'אין חוקקין להשלים'! אמנם בכ"ו איתא: 'שמ' מי' אין חוקקין להשלים', אך נראה יותר שגירסא זו משקפת נוסח מתוקן המתעמת עם הקושי שהעלנו. מעניינת היא גירסת הריטב"א (קא ע"ב, עמ' תתצט), כפי שעולה מד"ה שם: 'ש"מ לרבי מאיר חוקקין להשלים'. מחד גיסא, מבהירה גירסא זו את כוונת הדברים שבדברי רב ביבי בר אבבי ומבטלת את הקושי שהעלנו, ומאיך גיסא היא מותירה אותנו תמהים — מה ביקש רב ביבי בר אבבי ללמדנו? ייתכן שרב ביבי בר אבבי ביקש להצביע על המקור ממנו למדו על שיטתו של ר' מאיר ש'חוקקין להשלים'.²⁶

(2) 'וש"מ הדר ביה ר' מאיר משערי גינה' — לדעת רש"י (קא ע"ב, ד"ה הדר ר' מאיר) ותוספות (קא ע"ב, ד"ה מביא מפתח ומניח) היתרו המסויג של ר' מאיר בסיפא של הברייתא לפתוח מנעולי חנויות ברשות הרבים,²⁷ מעיד שהתנא נסוג מעמדתו המחמירה, שבאה לידי ביטוי ברישא של

25 בכ"מ איתא רק 'רב ביבי' וכבר העיר אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 406), שפעמים מתחלפים חכמים אלו האחד בשני.

26 השווה גישת הלבני (שבת, עמ' 279), שטען שהמקור ממנו למדו על שיטת ר' מאיר הוא הברייתא המופיעה בבבלי עירובין יא ע"ב ובמקבילות. מוסקוביץ (המשגה, עמ' 191, הערה 114) העיר כנגד גישה זו וקיבל את התפיסה שברייתא דידן מהווה מקור לשיטת ר' מאיר. והשווה חידושי הריטב"א, כאן: 'קשה לי מאי שמעתא? דהא שמעינן לה שפיר ממתני' דכיפה (עירובין יא ע"ב) דהיא לית ליה פתרי אלא בהכי וכדנקטינן לה בכל דוכתא להדיא! ו"ל דאפילו הכי כיון דלא מיתניא בהדיא התם בעינן למידק לה מהכא נמי אגב דדייקנן באיך, א"נ דהכא קמ"ל טפי דאמרינן לה אפילו בדלתות בעלמא שיש קצת תורת כלי עליהם אלא שמחוברין לקרקע, כן נראה לי'.

27 בסיפא של הברייתא מתוארים שני היתרים של ר' מאיר — האחד מתייחס למנעול הנמוך מעשרה ואילו השני מתייחס למנעול גבוה עשרה. רש"י (שם) ותוספות (שם) נחלקו מאיזה היתר

הברייתא.²⁸ ברם כבר תמה הריטב"א (קא ע"ב, גרש"י ז"ל, עמ' תתצח) על הניסיון לטעון שהברייתא סותרת את עצמה מן הרישא אל הסיפא: 'ואינו מחוור דכל כה"ג הוה להו לאקשווי בגמ' רישא אסיפא ולתרוצי הכין כדעבדי בכל דוכתא! ועוד הוסיף לטעון שהלשון 'וכן', המקשרת בין שני חלקי הברייתא, מעידה אל אחידות והסכמה בין שני החלקים ולא על מחלוקת. הריטב"א, שכפי שהסברנו לעיל אימץ גירסת רבנו חננאל = גירסת כ"ו של התוספתא, טען שלפי הברייתא לא אסר ר' מאיר כלל עמידה ברשות היחיד ופתיחה בכרמלית. לדעתו, חזרתו של ר' מאיר היא בין שיטתו האוסרת המשתמעת מסיפא דמתניתין לבין שיטתו המתירה בברייתא.

ניתן להעלות אפשרות נוספת, המבוססת על הסברנו לעיל לשיטת רבא, לפיה טיעונם של התנא קמא כנגד ר' מאיר בסיפא של המשנה מתייחס לשיטת 'חכמים' בסיפא של הברייתא. לפי הסבר זה, גישתו המחמירה של ר' מאיר באה לידי ביטוי בברייתא, כאשר אסר טלטול המפתח ממנעול הגבוה עשרה. רב ביבי בר אבבי למד מן העובדה שעורך המשנה הסתפק באזכור טיעונם של התנא-קמא ולא הביא את שיטתו של ר' מאיר כפי שהיא בוטאה בברייתא, שר' מאיר קיבל את ההוכחה וחזר בו ממה שפסק בברייתא.

(3) שיטת חכמים שבברייתא היא ש'אף בזמן שמנעול למעלה מעשרה מביא מפתח מערב שבת, ומניחו באיסקופה ולמחר פותח ונועל ומחזירו לאיסקופה או בחלון שעל גבי הפתח'. ההעברה מהאיסקופה לחזר המנעול וממנו בחזרה מותרת מפני שלחזר המנעול מעמד של 'מקום פטור'. אף לחלון שעל גבי הפתח מותר להעביר את המפתח, שיש כאן העברה ממקום פטור למקום פטור אחר. ברם הברייתא מסייגת 'ואם יש בחלון ארבעה על ארבעה: אסור, מפני שמוציא מרשות לרשות'. כאשר יש בחלון ארבעה על ארבע טפחים – מעמדו של החלון כשל 'רשות היחיד' ואף שמותר לטלטל ממקום פטור לרשות היחיד, נמצא בסופו של דבר מטלטל מכרמלית = אסקופה לרשות היחיד = חלון שעל גבי הפתח דרך מקום פטור. לכן ראתה הברייתא לסייג כן. נמצא,

ניתן ללמוד על חזרתו של ר' מאיר, ראה בדבריהם שם. לפי עדותם של בעלי התוספות, חזר בו רש"י מפירושו הראשוני; נראה שזו הסיבה לבלבול ולתוספות המוסגרות בדברי רש"י בסוגיא. וכבר קבע המהרש"ל בחכמת שלמה על אתר (מב ע"א), תוך שהוא מתייחס לנוסח הנמצא בדפוס ונציה רפ"ח (ראה רון, מהרש"ל): 'בס"א מדוייקים נמחק כל הדבור ואמת שרש"י מפרש אח"כ להיפך והוא לשון ראשון של קונטרס וחזר בו רש"י, כאשר פירשו התוספות'. ובאמת, המוקף בסוגריים בדפוס וילנא, אכן חסר בכ"מ ובכ"פ וראה דק"ס (ר ע"א, אות ר).

28 רש"י ותוספות פירשו על פי הנחתם שהתבארה לעיל, שדברי רבא 'סיפא אתאן לשערי גינה' התייחסו לחלקה הראשון של הברייתא. לפי גירסתם, כאשר אין לפתחים בתי שער מכאן ומכאן – אסר ר' מאיר את הנעילה ('אסורין כאן וכאן').

שהלימוד הארץ ישראלי²⁹ שהובא לבבל על ידי רב דימי: 'מקום שאין בו ארבעה — מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו' — מפורש בברייתא שלנו וכדברי רב ביבי בר אביי.

סוגיא כח (קא ע"ב-קב ע"א₃)
נגר שיש בראשו גלוסטרא

מתני' נגר שיש בראשו גלוסטרא וכו'

בניטל באוגדו — כולי עלמא לא פליגי;

כי פליגי — בשאין ניטל באגדו:

מר סבר: כיון דיש בראשו גלוסטרא — תורת כלי עליו,

ומר סבר: כיון דאין באגדו ניטל — לא.

5

מדור חילופי הנוסחאות

2 באוגדו] וכן הוא להלן בשורות 3 ו-5, אלא ששם בכתב חסר: 'באגדו'; כ"ו = 'באיגודו'; כ"מ = 'אגדו'; ד"ר = 'באגדו' בפעם הראשונה ו'באיגדו' ביתר ההופעות

מסורת התלמוד

2 בניטל באוגדו] עיין להלן סוגיא כט ||

פירוש סוגיא כח

רקע ריאלי

משנתנו שונה מחלוקת ר' אלעזר ור' יוסי בעניין 'נגר שיש בראשו גלוסטרא', שר' אלעזר אוסר ור' יוסי מתיר. קודם שאנו מבקשים לפרש את משנתנו ואת הסוגיא שנסבה עליה, עלינו לנסות לבאר את המונח 'נגר שיש בראשו גלוסטרא'.

בארמית הארץ ישראלית פירושה של המילה 'נגר'¹ — בריח דלת (door bolt)² — בין אופקי, בין אנכי.³ ואילו המונח 'גלוסטרא' או 'קלוסטרה'⁴ שאול ככל הנראה מצורת הריבוי הרומית⁵ clostra, claustra⁶ של המילה claustrum שמשמעה מנעול, בריח, קורה וכדומה.

- 1 כך נוקדה המילה בכ"ק, אולם, בכ"פ: 'נגר'; השווה הניקוד במילונים הבאים: יאסטרוב, עמ' 876 = נגר; בן יהודה, עמ' 3524 = נגר; לוי, עמ' 337 = נגר.
- 2 סוקולוף, מילון א"י, ערך נגר # 2, עמ' 341.
- 3 בעל הערוך, בערך נגר (ה, עמ' שי) העלה את שתי האפשרויות: 'ונקרא נגר, לפי שהוא נגרר מקצה הדלת לקצה הדלת. ויש מפרשי: נגר = היתד הנעוץ אחורי הדלת, כנקב שבאסקופה'. ברם אטימולוגיה עממית זו, 'לפי שהוא נגרר מקצה הדלת לקצה הדלת' — מפוקפקת ביותר; ראה לפי שעה במילון אטימולוגי (ערך נגר, עמ' 404). ואפילו היינו מקבלים את העמדה ש'נגר' מכונה על-שם נגררותו, הרי אפשר שהוא 'נגרר למעלה ולמטה' (השווה אל: שפרבר, תרבות חומרית, עמ' 61). אין אפוא צורך להכריע אם הנגר שבמשנתנו היה אופקי, כפי שהציע הרמב"ם בפירוש המשנה (עמ' צח) על פי מציאות זמנו 'שתולין אותה על הדלתות לסגן בה וקורין מעראץ' [= معراض] מפני ששמין אותה לרוחב הדלת, מכותל לכותל' או אנכי, כפי שהציע רש"י (קא ע"ב, ד"ה נגר) שכתב אודות הנגר, 'שתוחבין אותו בחור שבאיסקופה לנעול הדלת'. אגב: לדעת ש' קרויס (ארכיאולוגיה תלמודית, א/ב, עמ' 362–364), המונחים 'נגר' ו'בריח' מתייחסים לעולם למוט אנכי, בעוד ש'מנעול' ו'קורה' מתייחסים למוט אופקי; אך קשה להבין על מה הסתמך בקביעה כוללנית זו. בכל אופן, שני סוגי הנגרים היו נפוצים בתקופת המשנה והתלמוד ולעתים השתמשו אף בשני הבריחים גם יחד; ראה מילון עתיקות צרפתי, ערך SERA, עמ' 1241b. על עדויות ארכיאולוגיות לקיומם של בריחים אנכיים ואופקיים בתקופת המשנה והתלמוד, ראה שפרבר, שם. מובן שעובדת הימצאותם של בריחים אופקיים ואנכיים בתקופת המשנה והתלמוד, לבדה, אינה יכולה לסייע בבירור משמעות המילה 'נגר'.
- 4 לחילופי הכתיב של מילה זו במשנתנו, ראה גולדברג, עמ' 298.
- 5 אמנם עומדת לנגד עינינו אזהרתו של ליברמן, לבל ניטה אחר אטימולוגיות רומיות למילים בספרות התלמודית, שהרי 'ברי שחכמי ארץ-ישראל לא ידעו רומית' (יונות, עמ' 161). אלא שגם הוא סייג שם כללו: 'מלבד מונחים צבאיים ומשפטיים (וכן שמות חפצים שהובאו מארצות דוברות רומית)... ודאי קלוסטרה שלנו מעין החפצים הללו. שמא ניתן להשוות שאילות לקסיקאליות אלו לשאילות דומות המתרחשות בעברית המודרנית שלנו, כאשר מכנים אנו חפצים מסוימים בשם הלועזי ואפילו איננו דוברים בהכרח את השפה ממנה שאול השם (לדוגמא: 'בוֹפָה' = מן הצרפתית buffet, 'ויטרינה' = מן הצרפתית vitrine ועוד). לאחרונה

במשנת כלים יא, ד⁷ נזכרה הקלוסטרה בהקשר להלכות טומאה וטהרה: 'קלוסטרה — טמאה; ומצופה — טהורה'; מסתבר שהקלוסטרה ה'מצופה' המוזכרת במקור זה היא קורה ששימשה כבריה, וכדי לשומרה, לחזקה ולייפותה — ציפיה מתכת. למשנה זו צורפה מחלוקתם של תנאים בעניין טלטול הקלוסטרה בשבת ואף משם ניתן להירמז שמדובר בקורה שניתן לטלטלה, לתלותה בפתח ולשומטה ממנו: 'קלוסטרה: ר' יהושע או' שומטה מפתח זה ותולה בחבירו בשבת. ר' טרפון אומ' הרי היא אצלו ככל הכלים ומטלטלת בחצר'. ברם הקלוסטרה שבמשנתנו אינה הקורה, אלא רק חלק המחובר לראשה ולכן מסתבר שלשון קלוסטרה שבמשנתנו מתייחס למנגנון המסייע בנעילת הנגר: טבעת, רצועה, מסמר או שרשרת, המחובר לנגר ונקרא על-שם פעולת הנעילה שלו. צורת הקלוסטרה שבמשנתנו אינה ידועה לנו בבירור;⁸ אולם הסברם של כמה מן הראשונים,⁹ שקלוסטרה היא מעין תפוח מתכתי המחובר לנגר, אף שאין הוא בלתי-אפשרי, אינו מבוסס לא על מקורות תלמודיים ולא על ראיות היסטוריות-ריאליות ובטעות טקסטואלית יסודו.¹⁰

השמיע גייגר (הלשון הלטינית בא"י, עמ' 21) את הטיעון הבא: 'לית מאן דפליג שההשפעה הרומית, הלטינית, קטנה לאין שיעור מזאת היוונית, דבר שניתן לראותו למשל בהשוואת המילים השאולות מיוונית לאלו השאולות מלטינית בלשון חז"ל. דברי לעיל עשויים לרמז לכך שאולי בכל זאת לא היתה השפעת הלטינית ממש בטלה בשישים ... נראים הדברים, שלגבי תושבי ארץ-ישראל, הנכרים ואולם, בוודאי גם בני ברית, לא היתה הלטינית זעקת קרב גרידא, והיכרותם עמה אפשר שהיתה קרובה יותר מאשר נהגו המלומדים להניח עד כה'.

- 6 ראה מילון OLD, ערך *claustrum*, עמ' 335.
- 7 השווה אל תוספתא כלים, בבא מציעא, א, ו (עמ' 578).
- 8 המילה *claustrum* נגזרת מן המונח היווני *κλεις* שפירושו 'דבר המשמש לנעילה'. בין המשמעויות המשניות של מילה יוונית זו מונה מילון LSJ (עמ' 957): *catch or hook, passed through the door from the outside to catch the strap attached to the bar of a tongue of a clasp*. ידוע לנו כי לבריחים מן התקופה ההלניסטית נהגו לשדך רצועות עור או אמצעים אחרים שסייעו בנעילת הבריחים, בעיקר כדי לאפשר נעילתם מבחוץ, כשאינן גישה ישירה לבריה (ראה מילון עתיקות צרפתי, ערך ה"ל, עמ' 1242a; מילון סמית לעתיקות, ערך *Janua*, עמ' 626) ואפשר אפוא שהקלוסטרה שמשנתנו התייחסה אליה הייתה מנגנון מעין זה. אפשרות פשוטה יותר היא שמדובר במעין טבעת המקבלת לתוכה זיז הקבוע בדלת וכך נעצרת תנועת הנגר והדלת ננעלת.
- 9 ראה רבנו חננאל (קא ע"ב, ד"ה מתני, עמ' רכב); רש"י (קא ע"ב, ד"ה שיש בראשו גלוסטרא); רמב"ם (פירוש המשנה, עמ' צח).
- 10 בפירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 22 (על מהותו של החיבור וזמנו, ראה ברודי, צוהר לספרות הגאונים, עמ' 182–183) מובאים שני הסברים למונח קלוסטרא המופיע במשנת כלים הנ"ל: 'קלוסטרא אי' דא' קלוסטרא פי' קו פלא והוא מרובע כמעשה קסת הסופר מחוניא [בנוסח הערוך, להלן: 'מחופה' ואפשטיין בהערותיו כתב על כך: 'וכצ"ל?'] כדא' דלוסקום הנעול וקלוסטרא הנעולה ויש או' רומניסי כשינונו נגר שיש בראשו קלוסטרא'. המילה הסורית קופלא המשמשת להסבר הראשון פירושה *lock, bolt* (סוקולוף, מילון בבל, ערך קופלא, עמ'

רקע הלכתי

שתי גישות שונות מצאנו בראשונים, להסבר העיקרון ההלכתי שעומד בבסיס שיטתו של רבי אלעזר,¹¹ לאסור נעילה (בשבת), בנגר שיש בראשו קלוסטר. יש מפרשים¹² שאין נוהגים בנגר

1001) ואילו פירושה של המילה רומניסא המשמשת להסבר האלטרנטיבי, משמעה bolt of a door (סוקולוף, שם, ערך רומניסא, עמ' 1066). מילה זו שאולה ככל הנראה מן היוונית וכפי שמרמזת המילה $\rho\omega\mu\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\omega$ שפירושה a bolt of a door (ראה מילון יוני סופוקלס, ערך $\rho\omega\mu\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\omega$, עמ' 974). לפי הפירוש הראשון, קלוסטרא הנו מנעול (מרובע) ואילו לפי הפירוש השני, קלוסטרא הנו בריח = נגר. פירוש זה נעתק בספר הערוך, כדרכו להביא פירושים מן הגאונים ובפרט מפירוש הגאונים לסדר טהרות (ראה תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, עמ' 218), תוך עריכה ושינויים קלים, בנוסח הבא: 'פי' קלוסטרא קטינאו בלעז [=] *catena*, הרומית = שרשרת, אולם, בתוספת הערוך השלם (ערך קלוסטרא, עמ' שסג) קבע שהכוונה למילה האיטלקית *catenaccio* שמשמעה בריח] והיא מרובע כמעשה קסת הסופר מחופה כדאמרין דלוסקום הנעול וקולסטרא הנעולה. וי"מ קלוסטרא נגר ששינונו בסוף עירובין נגר שיש בראשו קלוסטרא והוא כמין יתד וראשו עגול כמו רמון וכשיש בפתח ב' דלתות עושין טבעת בדלת אחת וכאן באחרת ומכניסין באותן טבעות היתד'. בפירוש הראשון, המיר בעל הערוך את התיבה הסורית 'קופלא' במילה רומית או איטלקית מובנת יותר. בפירוש השני הסיר את המילה הסורית הנדירה רומניסא ומאיך הוסיף גלוסה לפירוש זה: 'והוא כמין יתד וראשו עגול כמו רמון וכשיש בפתח ב' דלתות עושין טבעת בדלת אחת וכאן באחרת ומכניסין באותן טבעות היתד'. תיאור זה, 'כמו רמון' הוא תוצאת תרגום שגוי של המונח 'רומניסא' שאותו השמיט בעל הערוך. ייתכן שתרגום שגוי זה נוצר בעקבות פירוש רבנו חננאל על אתר, שאותו ודאי הכיר בעל הערוך (ראה תא-שמע, שם): 'גלוסטרא, פי' רומאנה והיא כמין אחיזת מנא'. פירושו של רבנו חננאל משקף קריאת המילה הסורית הנדירה רומניסא כאילו הייתה המילה השכיחה והמוכרת יותר רומאנה = pomegranate, knob השאולה אף לערבית *رمانة* (ראה מילון ערבית קלאסית, עמ' 271), שהייתה ודאי מוכרת לו. פירוש זה מצא את דרכו אף לרמב"ם שכתב בפירושו למשנת כלים הנ"ל (טהרות, עמ' עא): 'וקלוסטרה, כלי אטום כתבנית רמון [=רמאנה] וצוארה ארוך' ובפירושו למשנתנו (עמ' צח) כתב באופן דומה, וללא הזדקקות למונח רימון: 'וגלוסטרה, כעין כדור או רבוע או כיוצא בזה'. פירוש מעין זה נתגלגל אצל רש"י (קא ע"ב, ד"ה שיש בראשו גלוסטרא), שפירש במשנתנו שהנגר 'ש[ראשו עבה, וראוי לבוכנא לכתוש ולשחוק בו לפלפלין! מפירוש זה נולד דיון הלכתי רב-משמעות, אם לדעת רש"י צריך שתהיה לנגר יכולת נוספת, ראה גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה גלוסטרא, עמ' שצח). פירושו של רש"י ודאי הושפע מתפיסה מעין זו שהוצגה אצל הערוך, אך בסיסה ההלכתי מצוי ככל הנראה בסוף הסוגיא הבאה, בתשובתו של אביי: 'בוכנא קאמרת', וכפי שפירש הגר"א בביאורו לשולחן-ערוך, אורח-חיים, סימן שיג, ב — עיין שם.

11 כך בשלושת אבות הנוסח של המשנה, כ"פ, כ"ל וכ"ק; ראה גולדברג, שם. הכוונה לר' אלעזר בן שמוע, שהוא בן דורו של ר' יוסי. ראה רש"י (קא ע"ב, ד"ה במשנה רבי אליעזר, כב ע"א); גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה מתני' נגר, עמ' שצח); אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 321; גולדברג, עמ' 299, הערה 35.

היתר, בשל האיסור הכללי לטלטל¹³ בשבת חפץ שאינו כלי.¹⁴ מפרשים אחרים¹⁵ סוברים שנעילת הדלת על ידי קורה שלעתיים משמשת בעצמה לבנייה, נראית כמעשה בנייה.¹⁶ אמנם, כאשר מצורפת לנגר קלוסטרה, רואה ר' יוסי את הנגר כטפל לקלוסטרה שהיא כלי של ממש ומתיר לנעול בה, שאין הדבר דומה לנגר סתם שאדם בונה בו ומבטלו לבניין. ומאידך, גם במקרה זה, אוסר ר' אלעזר את הנעילה בו, מפני שהקלוסטרה טפילה לנגר הארוך והשימוש בנגר, עודנו מצטייר כפעולת בנייה.

ר"ן אפשטיין¹⁷ צידד בגישה הראשונה, שמחמת איסור מוקצה אתינן עלה בהסתמכו על ההשערה שמחלוקת ר' אלעזר ור' יוסי כאן היא מחלוקתם של ר' טרפון ור' יהושע, בעניין טלטול, במשנת כלים הנ"ל: 'קלוסטרה: ר' יהושע או' שומטה מפתח זה ותולה בחבירו בשבת. ר' טרפון אומ' הרי היא אצלו ככל הכלים ומטלטלת בחצר'. ר' יוסי, המתיר במשנתנו טלטול נגר שיש בראשו גלוסטרא, שונה בשיטת ר' טרפון בכלים, ואילו ר' אלעזר האוסר במשנתנו, מחמיר, כנראה, עוד יותר מר' יהושע דכלים. ברם כפי שראינו לעיל, שונה הוא 'נגר שיש בראשו קלוסטרה' מ'קלוסטרה' וקשה לקשר בין שני המקורות.

מן הספרות האמוראית קשה להביא ראיה חד-משמעית לאופן שבו נתפס האיסור בתקופת התלמודים. דברי הירושלמי נ, י (כו ע"ג): 'אמ' ר' יוסי בר' [בון]¹⁸ כדברי מי שמתיר עושה

- 12 רבנו חננאל (קא ע"ב, ד"ה מתני, עמ' רכב); ראב"ד (חידושי הריטב"א [קא ע"ב, ד"ה ור' יוסי מתיר, עמ' תתקג וראה הערת המהדיר 438]); הרמב"ם (פירוש המשנה, עמ' צח; משנה תורה [כו, י] — מההקשר בו מופיעה הלכה זו); רבנו תם (תוספות שבת קכו ע"א, ד"ה והמונח).
- 13 = איסור 'מוקצה'; על המונח 'מוקצה' במשמעו הבללי, ראה אורבך, ההלכה, עמ' 124–126.
- 14 ראה משנת שבת יז, א.
- 15 רש"י (קא ע"ב, ד"ה ורבי יוסי מתיר; ד"ה כולי עלמא לא פליגי); רבנו חננאל בן שמואל (קא ע"ב, עמ' תקצג); פסקי הרי"ד (קא ע"ב, ד"ה מתני, עמ' קפו) וריטב"א (שם).
- 16 לשיטת המפרשים שהנגר שבמשנה אנכי וננעץ בקרקע, מסתבר יותר לפרש שמחמת איסור בונה אתינן עלה. השווה דברי התוספות (קב ע"א, ד"ה נקמז): '...ואין החור נוקב עד לארץ, והשתא בעי אם החור הולך עד שנכנס וננעץ בקרקע ודמי טפי לבונה'.
- 17 מבואות לספרות התנאים, שם ובעקבותיו גולדברג, שם.
- 18 על אף שבכ"ל רשום 'בן ר', חסר שם אביו של האמורא וכבר ציינו לכך במהדורת האקדמיה ללשון העברית. ליברמן (ירושלמי כפשוטו, עמ' 363) הביא גירסת הרי"ד בתוספותיו (קא ע"ב, ד"ה נגר שיש בראשו, עמ' נה): 'אמר ר' יוסי ב"ר בון' ודומה לה גירסת הריטב"א (שם): 'א"ר יוסי בר אבין'. מאידך, גירסת רבנו חננאל, שגם אותה ציטט ליברמן, נוקטת: 'אמר רב יוסי' — ללא אזכור שם אביו. אם לא קיצר רבנו חננאל, אפשר שגירסתו משמרת נוסח שונה של הירושלמי ולפיו הכוונה לר' יוסי בר זבידא, חברו של ר' יוסי בי ר' בון, שבירושלמי נזכר ללא שם אביו; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 334–336. אם כנה השערנו, ייתכן ש'ב"ר בון' נוסף בענף אחר של הירושלמי, בהשראת המימרא הסמוכה 'לא כל שבות התירו במקדש', שהובאה בשמו של ר' יוסי בר' בון. על השיבושים המגוונים בשם נפוץ זה, ראה זוסמן, מבוא,

הנגר טפל לקלוסטרטא, כדברי האוסר עושה הקלוסטרטא טפל לנגר, אינם פושטים לנו את הספק ואף ייתכן שעלולים הם להוות ראייה לכל אחת מן השיטות; ואכן מצאנו שהריטב"א (קא ע"ב, ד"ה ור' יוסי מתיר, עמ' תתקג) ורַבְּנֵי חַנְנָאל¹⁹, הביאו ראייה מירושלמי זה לשיטותיהם המנוגדות. מאידך גיסא, מהשימוש בלשון 'מר סבר כיון דיש בראשו גלוסטרטא — תורת כלי עליו, שעשו בעלי הגמרא בסוגייתנו, מסתבר שבבבל תפסו כאפשרות הראשונה, שמחמת איסור מוקצה נאסר השימוש בנגר שיש בראשו קלוסטרטא. הרי הביטוי 'תורת כלי עליה'²⁰ כשהוא מתייחס להלכות שבת ויום-טוב משמש לעולם לציון איסור 'מוקצה',²¹ וקשה להניח שכאן נשתנה מובנו. נראה, כי רש"י ומפרשים אחרים, שביכרו בכל זאת את התפיסה השנייה, התבססו על הדברים המפורשים שנמסרו בסוגיא הבאה בשם אביי, אמנם לגבי טעמו של האיסור להשתמש ב'נגר הנקמז':²² 'משום דמיחזי כבונה'.

סוגיית הגמרא — פירוש מחודש לשיטת ר' אלעזר

קביעת הגמרא,²³ שאם ניטל הנגר באוגדו²⁴ — אף ר' אלעזר מתיר את השימוש בו — אינה עולה

עמ' לד, הערה 231.

19 ראה רַבְּנֵי חַנְנָאל (קא ע"ב, ד"ה ומפורש בתלמוד, עמ' רכב [וראה הערת המהדיר 215]) והשווה אל גולדברג, עמ' 299: 'כשאין בראשו גלוסטרטא אינו נחשב ככלי לדברי הכל, ואין לנעול בו אלא אם כן הוא קשור, ואז מוכיח שהוכן הנגר מערב שבת לתשמיש של היתר ויצא מגדר מוקצה ... והשאלה היא אם הגלוסטרטא הנחשב ככלי מוציא גם את הנגר התחוב בו מגדר מוקצה ... וכן מסביר הירושלמי'.

20 ביטוי בבלי זה מקביל לביטוי הארץ ישראלי 'תואר כלי', ראה ירושלמי שבת ד, ב (ז ע"א); ו, א (ז ע"ד); יז, א (טז ע"א); ביצה א, יב (סא ע"א); ד, ג (סב ע"ג).

21 ראה בבלי שבת כח ע"ב, מו ע"א, פא ע"ב, קכד ע"א, קכו ע"ב; ביצה י ע"א, כג ע"ב.

22 בפשטות, נראה שקביעתו של אביי בסוגיא הבאה התייחסה ל'נגר הנקמז', ראה חידושי המאירי (קב ע"א, עמ' רי); ברם אין להוציא מכלל אפשרות שדבריו התייחסו לאיסור הכללי להשתמש בנגר בשבת.

23 את קביעת הגמרא המצמצמת, ניתן לחלק לשניים: (1) 'בניטל באוגדו כולי עלמא לא פליגי'; (2) 'כי פליגי בשאין ניטל באוגדו'. מסתבר, שנקודת הכובד מצויה בחלק הראשון, ממנו לומדים שבמקרה שהנגר 'ניטל באוגדו' — אפילו ר' אלעזר מתיר את השימוש ב'נגר שיש בראשו קלוסטרטא'. פירושם של מקצת מן הראשונים, שביקשו לראות את מרכז הכובד דווקא בחלקה השני של הקביעה, נראה פחות מסתבר. לדעתם, הפסוקית 'כי פליגי בשאין ניטל באוגדו', מלמדתנו כי מחלוקתם של ר' אלעזר ור' יוסי חלה דווקא 'בשאין ניטל באוגדו', אבל אם אינו קשור כלל אפילו ר' יוסי מודה דלא מהניא ליה גלוסטרטא כלל' (אור זרוע, סימן רט, עמ' תרפז). גישה זו זכתה להיקבע בשולחן ערוך (אורח-חיים, סימן שיג, א): '...ונגר שהוא יתד שנועלים בו ... אם יש בראשו גלוסטרטא ... סגי אפילו אם קשור בחבל דק שאינו ראוי להיות ניטל בו ...': כלומר, דווקא אם ישנו חבל כלשהו, אבל אם אינו קשור כלל — אסור. לפיכך נמצא אפוא,

מפשט המשנה, שפסקה ללא סיוג כי לדעת ר' אלעזר אין להשתמש בשבת בכל נגר שיש בראשו קלוסטרה. דומה, שלפנינו מקרה נוסף בו מבקשים בעלי הגמרא לצמצם מחלוקת תנאים, על ידי צירוף שיקולים הלכתיים נוספים שאינם מופיעים במפורש במקורות התנאיים.²⁵

בדברי פרשני הסוגיא, מצאנו שתי אפשרויות שונות לתיאור הבסיס ההלכתי שהיווה מצע לקביעה זו של בעלי הגמרא. הגישה הראשונה, שמייצגה המובהק הוא רש"י,²⁶ גורסת שהבסיס ההלכתי עליו נשען צמצום המחלוקת, מצוי בסוגיא הבאה.²⁷ כלומר, מן הסוגיא הבאה הסיקו שאפילו ר' אלעזר מודה שמוותר להשתמש בנגר שיש בו קלוסטרה ובתנאי שיהא קשור = ניטל באוגדו; הרי נגר שיש בראשו קלוסטרה אינו גרוע מנגר סתמי הקשור בדלת, שעל פי הנאמר להלן — מותר להשתמש בו.²⁸ אבל 'כשארין ניטל באיגדו — שהחבל דק, ואם היה רוצה ליטלו משם לטלטלו על ידי אותו חבל מיד נפסק — סבר ר' אליעזר: כיון דאינו ניטל באיגדו הוה ליה כמי שאינו קשור, ותנן לקמן נגר המונח, שאינו קשור בדלת — אין נועלין בו, והאי נמי מונח הוא, ומשום גלוסטרא לא שרי ליה, ור' יוסי סבר: גלוסטרא מהניא ליה, דכיון דכלי הוא לא הוי כבנין' (רש"י [קב ע"א, ד"ה כשארין ניטל באיגדו]).

דא עקא, המונח 'ניטל באוגדו' המשמש בסוגייתנו — אינו זהה למונח 'קשור' המשמש בסוגיא הבאה. יתר על כן, מאזכורו של המונח 'ניטל באוגדו' בסוגיא הבאה, מוכח שהוא מציין קריטריון הלכתי קשיח יותר מ'קשור' סתם: נגר שקשור 'לעיברא דדשא' נותר בשימוש על אף שאינו 'קשור' לדלת ובתנאי שהוא 'ניטל באוגדו' וכיצד אפוא המירו את המונחים ואמרו 'בניטל באוגדו כולי עלמא לא פליגי?' היה עליהם לומר: 'בקשור כולי עלמא לא פליגי'!²⁹ רש"י (קא

שבעלי הגמרא התכוונו לפרש מחדש לא רק את שיטתו של ר' אלעזר, אלא אף את שיטתו המקילה של ר' יוסי. לדיון נרחב בנושא, ראה ריטב"א (קא ע"ב, ד"ה גמרא בניטל, עמ' תתקד-תתקה); שולחן-ערוך הנ"ל ונושאי הכלים, שם; רש"ז ברוידא, עמ' רח, הערה 255; אור זרוע, שם, הערות ט-יא.

24 ראה במדור חילופי הנוסחאות.

25 ראה גולדברג, צמצום מחלוקות.

26 השווה שיטת רבנו חננאל (קא ע"ב, ד"ה מתני, עמ' רכא-רכב).

27 לפי תפיסה זו, ראו בעלי הגמרא את שתי הסוגיות כניצבות על מישור אחד ולכן השיקולים שתופסים לגבי נגר 'פשוט' חלים אף על 'נגר שיש בראשו קלוסטרה'. אולם, אפשר להעלות על הדעת, שר' אלעזר ראה ב'קלוסטרה' גורם בעיית המחמיר את מצבו ההלכתי של הנגר ולכן אפשר שהשיקולים הנוספים המפורטים בסוגיא הבאה ('קשור') — לא מועילים להתיר שימוש בנגר שיש בראשו קלוסטרה.

28 לשני הטעמים שהוזכרו לעיל, כיוון שהנגר קשור ותלוי (לדלת), מוכח שלשם נעילה הוא עומד וממילא לא קיים חשש 'מוקצה' או 'בונה', אפילו לשיטת ר' אלעזר.

29 השווה קושייתו של בעל גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה דף ק"ב, עמ' שצט): 'וקשיא לן חדא הא דאמרי' בניטל באוגדו כ"ע לא פליגי, לימא והוא שקשור ותלוי'; השווה מהרש"א (קא ע"ב, ד"ה

ע"א, ד"ה בניטל באגדו) התמודד עם קושי זה על ידי שקבע: 'בניטל באגדו = כשהוא קשור ותלוי בחבל של קיימא, שראוי לטלטלו על ידי אותו חבל, ואינו נפסק בידים' והוא מעין מה שפירש להלן (קב ע"א, ד"ה ניטל באיגדו): 'כלומר: קשור היה ובחבל חזק'.³⁰ בדברי רש"י אלו מקופלים שתי מעלותיו של 'ניטל באגדו' על פני אלו של 'קשור': ראשית, 'נגר הניטל באוגדו' קשור בחומר חזק, בניגוד לנגר ה'קשור', המציין אף נגר שנאגד ב'גמי' ובחומרים חלשים אחרים, שעליו נאמר בסוגיא הבאה שאינו מועיל;³¹ שנית, לפי העולה מן הסוגיא הבאה, נגר ה'ניטל באוגדו', נותר בנעילה אפילו היה תלוי בבריה הדלת ('עיברא דדשא'), ואין צורך לקושרו דווקא לדלת, כפי דינו של נגר פשוט; בהתאם לכך נקט רש"י 'כשהוא קשור ותלוי בחבל של קיימא' ולא אמר 'כשהוא קשור ותלוי בדלת בחבל של קיימא'.³² השימוש בביטוי 'ניטל באוגדו' מהווה אפוא תשתית לניסוח דרישה הלכתית כוללנית יותר, שהנגר יהיה קשור בחוזקה ואפילו ב'עיברא דדשא'.

בעלי הגישה השנייה, שמייצגיה המובהקים הם הר"ד והריטב"א סברו שצמצום המחלוקת על ידי בעלי הגמרא, אינו מבוסס על הנאמר בסוגיא הבאה, אלא על קריטריונים המשמשים לכאורה במחלוקת ר' יוסי ור' אלעזר גופא. בעלי הגמרא סברו שתקון נוסף בנגר שבראשו קלוסטר, מחזק את ההתרשמות שהנגר הוא כלי המיועד לשמש כסוגר ובריה ולפיכך אף ר' אלעזר יתיר את השימוש בו. בהתאם לתפיסה זו הסביר הר"ד ש'ניטל באוגדו' פירושו נגר שקבועה בו לולאה המאפשרת נטילתו ותלייתו 'בכותל כדרך שאר הכלים ובזה אפילו ר"א מודה דשרי דכלי גמור'.³³ אין אפוא צורך שהנגר יהיה מחובר לדלת או לכל מקום אחר, אלא די בכך שחזותו תעיד עליו שהוא כלי ככל הכלים. וכך מתפרש הביטוי 'בניטל באיגדו' שנזכר בסוגיא

בד"ה כי פליגי, יז ע"א).

30 פירושו של רש"י למונח 'ניטל באוגדו' מתחזק מן העובדה שאת המקרה אודות הנהרדעאי שקשר את הנגר בגמי החלש הצמידו לאזכור המונח 'ניטל באוגדו', עיין להלן בסוגיא הבאה.

31 בתוספות רבנו פרץ (קא ע"ב, ד"ה כי פליגי בשאין ניטל באגדו, עמ' שו) הסביר כיצד 'אינו ניטל באגדו' יכול להיות 'תלוי' או 'קשור': 'דאינו ניטל באגדו היינו שאין יכולין ליטלו ולטלטלו לכאן ולכאן תדיר באגדו לפי שהוא ניתק', אבל עדיין 'עומד יפה תלוי באגדו בעודו שם ואין מטלטלין אותו לכאן ולכאן'.

32 אמנם בחידושי הריטב"א (קא ע"ב, ד"ה גמרא בניטל, עמ' תתקד) איתא: 'פרש"י ז"ל, כשהוא קשור בדלת ותלוי בחבל של קיימא...', אך לא מצאתי כזאת בכתבי היד של רש"י. ואילו בעל גאון יעקב (קב ע"א, ד"ה דף ק"ב, עמ' שצט) כתב בפירושו: 'אלא לרש"י נמי הכא בעברא דדשא קאמר'; וראה בדברי המהדיר שם, עמ' שצח, הערה 95. אמנם בדברי רבנו חננאל (שם), חבירו של רש"י לענייננו, מפורש: 'פירש הניטל באיגדו אם קשור בדלת בדבר שיכול להעמידו דברי הכל מותר'.

33 תוספות ר"ד (קא ע"ב, ד"ה בניטל באיגדו, עמ' נה). השווה אל: ריטב"א (קב ע"א, ד"ה גמרא בניטל, עמ' תתקה); רש"ז ברוידא (עמ' רט, הערה 255).

הבאה: נגר שיש בו אגד ולכן 'תורת כלי עליו'.³⁴

34 ראה לשון רב נסים גאון על פי עדותו של רבנו חננאל בן שמואל (קא ע"ב, ד"ה ורבי' נסים, עמ' תקצו) = רב נסים גאון, עמ' סב.

סוגיא כמ (קב ע"א 3-34)
נגר הנגרר

נגר הנגרר וכו'

[1] ת"ר: איזהו נגר הנגרר שנועל בה במקדש אבל לא במדינה? כל שקשור ותלוי, וראשו אחד מגיע לארץ. ר' יהודה אומ': אף זה אפי' במדינה מותר, אלא אי זהו נגר שבמדינה אסור? כל שאינו לא קשור ולא תלוי, ושומטו ומניחו בקרן זוית.

5

[2] אמ' רב יהודה אמ' שמואל: הלכה כר' יהודה בנגרר. אמ' רבא: והוא שקשור בדלת.

איני? והא

ר' טבלא איקלע למחוזא, חזייה לההוא דהוה תלי ליה בעיברא דדשא, ולא אמ' ליה ולא מידי!
ההוא ניטל באוגדו הוה.

10

רב אויא איקלע לנהרדעא, חזייה לההוא דהוה קטיר בגמי, אמ': דין לא ניטרוק.

[3] בעי ר' זירא: ניקמז מהו?

אמ' רב יוסף: מאי תיבעי ליה? לא שמיע ליה הא דתניא: ניקמז — מותר; נשמט — אסור. ר' יהודה אומ': נקמז, אע"פ שאינו נשמט — אסור. ואמ' רב יהודה אמ' שמואל: הלכה כר' יהודה בנקמז.

15

וטעמא מאי?

אמ' אביי: משום דמחזי כבונה.

[4] בעי רב נחומי בר זכריה מאביי: עשה לו בית יד מהו? א"ל: בוכנה קאמרת?

20

איתמ': אמ' רב נחומי בר אדא אמ' שמואל: אם עשה לו בית יד — מותר.

[5] ההיא שריתא דהוה בי ר' פדת, דהוה שקלי לה בעשרה ושדו לה אדשא, ואמ': תורת כלי עליה.

ההיא אסיתא דהוי בי מר שמואל, דהוה מחזקא אדרבה, דהוה שקלי ליה בי עשרה ושרא למשדייה אדשא, ואמר: תורת כלי עליה.

25

מדור חילופי הנוסחאות

4 נגר שבמדינה אסור] ניסוח אלגנטי זה ('שבמדינה אסור') הקרוב לנוסח התוספתא ('במדינה אסור') קרוב הוא לנוסח כ"מ: 'שאסור'. ברם בכ"ו ניסוח מסורבל יותר: 'שאינן נועלין בו במדינה' (ונוסף לפניו התואר 'הנגר') ובד"ר ניסוח מסורבל אף יותר: 'שנועלין במקדש אבל לא במדינה' (ואף שם נוסף התואר 'הנגר') || 6 הלכה כר' יהודה בנגר] ראה להלן בגוף הפירוש || 9 **טבלא** כ"מ: 'אילא!' || **חזייה** 'חזייה' — כפי סגנון הבבלי להוסיף כינוי חבור לפועל המקדים מושא-ישר המופיע אחריו וכך הוא גם בכ"מ, אלא ששם נצטרפה ר"ו החיבור. אולם, בכ"ו ובד"ר: 'חזא' ללא הכינוי החבור || **דהוה תלי ליה** בכ"א לשון הווה מתמשך וקרוב הוא לגירסת כ"מ וגירסת ד"ר, אלא שבכ"מ נוסף לוואי ל'ההוא' ('גברא') וכן מצוי פועל שונה ('קטיר'): 'לההוא גברא דהוה קטיר' ואילו בכ"ו בינוני לא מתמשך: 'דתלי' (בק"כ; 'תלי' וכנראה נשמטה הדל"ת). ייתכן ששינוי הפועל בכ"מ הוא תוצאה של ניסיון להבדיל בין הביטוי 'הוה תלי בעיברא דדשא', שמשמעו במספר מקומות בתלמוד הבבלי (פסחים סח ע"ב, חגיגה טו ע"ב, גיטין לב ע"ב) — עמידה כנגד בריח הדלת, לבין המשמע בסוגייתנו; ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך עיברא, עברא # 1, עמ' 841. כגירסת כ"מ איתא אף באור זרוע (עמ' תרפח), אך שם בתוך כדי דיבור כתב לפרש: 'שהיה תלוי בחבל חזק' וכן הוא ברש"י (ד"ה ניטל באגדו) בכתיב-יד כפי שהעיר בעל דק"ס (ר ע"ב, אות ז) וטעו בכך מהדירי האור זרוע (עמ' תרפח, אות כד). אפשרות נוספת היא שגירסת כ"מ הושפעה מן המעשה ברב אויא, שם איתא לפי כל עדי הנוסח — 'קטיר' || 14 **נקמז** בק"כ, נראה שיש לקרוא 'ניקמז'. כעין זה, מצאנו בתוספתא ח, יד (עמ' 136) בכ"ו: 'נקמז' וכן הוא בירושלמי כלאים ו, ט (ל ע"ג), ביד ראשונה, אלא שהסופר מחק את הנ"ן הסופית ומגיה ב' הוסיף במקומה ז"ן (אבל בירושלמי שבת יז, ז [טז ע"ב]: 'נקמז'). וכן ברבנו חננאל (קב ע"א, ד"ה לא ניקטור, עמ' רכב) איתא 'נקמז'. ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 461) קבע שיש לגרוס נקמז וטען שיש כאן טעות גרפית בין נ"ן לז"ן. אולם, מכיוון שהאטימולוגיה של מילה זו אינה נהירה כלל וכלל (עיין להלן בגוף הפירוש), אפשר שיש להתייחס ברצינות לעדותו של כ"ו המצטרפת לנוסח הירושלמי בכלאים || 15 **לא שמיע ליה** פנייתו של רב יוסף לר' זירא מנוסחת בכ"א ובכ"מ בגוף שלישי, בכ"ו בגוף שני ואילו בד"ר חסרה היא פנייה מסוימת: 'לא שמיעא הא דתניא?' || 20 **רב נחומי בר זכריה** כן הוא בכל עדי הנוסח הישירים. ברם בד"פ (על פי עדות בעל דק"ס [רא ע"א, אות י]): 'רב נחמן בר זכריה' ובאור זרוע (עמ' תרפט): 'רחומי בר זכריה' והם חילופים רגילים בשם זה || 23 **דהוה שקלי לה** בענף או ובק"כ, 'שקלי' ואילו בד"ר (בכ"מ חסר הקטע): 'מדלו' || 24 **אדשא** בענף מד נוסף לאחר המילה 'אדשא': 'ולא א"ל מידי'/'ולא אמר להו ולא מידי'; אפשר שמטרת ההוספה, שמבחינה ספרותית מושפעת ממעשה דר' טבלא דלעיל, להבהיר שלא הייתה לר' פדת התנגדות כלשהיא למעשה זה של אותם אלו שהרימו את ה'שריתא'. ברם הוספה זו יוצרת סתירה עם הסיפא, שממנה משמע, שר' פדת לא התעלם מן הסיטואציה, אלא אמר 'תורת כלי עליה'. ולא זאת בלבד, אלא שבפשטות, הפסוקית 'הוה שקלי לה בעשרה' מתארת את כובדה הרב של הקורה ולא דווקא קיומם של עשרה אנשים זרים לר' פדת, שאליהם פנה או לא פנה || 25 **אדרבה** בכל עדי הנוסח הישירים הדל"ת קודמת לר"ש (אדרבה, אדרבה, אדריבא), אבל נראה להעדיף את הכתיב: ארדבא, ראה פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 231; סוקולוף, שם, ערך ארדבא, עמ' 164 ||

מסורת התלמוד

1 נגר הנגרר] בבלי שבת קכו ע"א || 4 איזהו נגר הנגרר] ירושלמי י, י (כב ע"ב); שבת יז, ז (טז ע"ב) || 15–16 נשמט אסור] תוספתא ח, יד (עמ' 136) ||

פירוש סוגיא כמ

מבוא: מקורות המשנה ומקבילותיה

משנתנו כוללת בתוכה את ההלכה הראשונה בסדרה של שש הלכות השנויות בדגם ייחודי המשמש בפרקנו, בהן מושווה הדין ב'מדינה' אל הדין במקדש. ששה עניינים הלכתיים שונים: שימוש בנגר, החזרת ציר, החזרת רטיה, קשירת נימה, חתיכת יבלת, כריכת גמי על מכה — כולם נידונים בדפוס הבא: '... X — במקדש אבל לא במדינה; Y — כאן וכאן אסור' — כאשר X מציינת פסוקית פועלית ('מחזירין רטיה', 'חותכים יבולת') ואילו Y מציינת פסוקית תנאי ('המונח', 'אם כתחילה'). בכוחו של ניסוח זה להדגיש את הדין הקל הנוהג במקדש לעומת זה שנוהג במדינה, ומאידיך לסמן את גבולות ההיתר במקדש — על ידי תיאור פעולה שאינה מותרת אפילו במקדש. וכבר שיער ר"ד גילת (השתלשלות ההלכה, עמ' 105–106) כי בהסתמך על הלכות אלו שבפרקנו, התגבשו בתקופת התלמוד הניסוחים הכלליים: 'אין שבות במקדש' (בבלי פסחים סה ע"א, ביצה יא ע"ב) ו'שבות שהתירו במקדש' (ירושלמי יומא א, א [לח ע"ד]; פסחים ת, ג [לו ע"א]; ביצה ה, ב [סג ע"ב]).

מסתבר, שכל אחת מן ההלכות נוסחה מלכתחילה באופן עצמאי, ללא תלות בדגם הנוקשה הנ"ל, ועורך המשנה הוא שקיבץ את המקורות השונים וניסח אותם מחדש — לפי הדגם הספרותי המתואר. בתוספתא ת, טו (עמ' 136), מצויה הלכה בעניין שימוש בנגר, שאינה מנוסחת לפי הדגם הנ"ל, ואפשר שהיא המקור הקדום שממנו יצק עורך המשנה את ההלכה שבמשנתנו:¹ 'נגר (נגר)² אם היה קשור ותלוי פותחין ונועלין ואם לאו אין פותחין ונועלין בו ר' יהודה או' קשור אע"פ שאינו תלוי'. ברייתא זו הנוקטת במטבע 'קשור ותלוי' קרובה בניסוחה להלכות

1 האפשרות שהעלו גולדברג (עמ' 302) והלבני (עמ' רסה–רסו), שמשנתנו מבוססת על מחלוקתם של התנא קמא ור' יהודה, כיצד יש לפרש משנה עתיקה ששנתה: 'נגר — נועלין בו במקדש אבל לא במדינה' — נראית פחות מסתברת. מקור ההשוואה במשנתנו בין מקדש למדינה נעוץ בניסיונו של עורך המשנה להציג שש הלכות שונות בדפוס אחיד ולכן אין כל סיבה להניח קיומה של משנה עתיקה שדנה בנגר וכללה התייחסות מיוחדת למקדש ולמדינה. גם אין להביא ראיה מן הברייתא המופיעה בתוספתא ובסוגייתנו: 'אי זהו נגר הנגר, שנועל בה במקדש אבל לא במדינה?', המעידה לכאורה על קיומה של משנה עתיקה שכזו; כפי שנציע להלן, ברייתא זו הנה מקור תנייני שנתחבר כפירוש למשנה וודאי אינה קדומה לה. דומני שדרכו של גולדברג לנסות לשחזר את המשנה הכללית של ר' עקיבא, שבפירושה נחלקו לכאורה תלמידיו — מסופקת מאוד במקרה דידן.

2 בכ"ו ואף בק"ג¹³⁹ מופיעה המילה 'נגר', אבל מסתבר לקבל דעתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 461) שהיא נוספה באשגרא מלמטה וכפי שמרמזת עובדת חסרונה בכ"ע ובכ"ל.

תנאיות מקבילות³ השנויות אף הן בסגנון זה וכפי שמפורט בהשוואה הבאה:

משנת שבת יז, ז	תוספתא עירובין ח, טו	תוספתא שבת יד, ג (ובמקבילות)
ר' ליעזר או'		
פקק החלון	נגר	קנה שהתקינו בעל הבית להיות פותח ונועל בו
בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקים בו ואם לאו אין פוקקים בו	אם היה קשור ותלוי פותחין ונועלין ואם לאו אין פותחין ונועלין בו	אם היה קשור ותלוי פותחין ונועלין בו ואם לאו אין פותחין ונועלין בו
וחכמ' אומ' בין כך ובין כך פוקקים בו	ר' יהודה או' קשור אע"פ שאינו תלוי	רבן שמעון בן גמליאל אומ' מותקן אע"פ שאינו קשור ואע"פ שאינו תלוי

אם כנה השערתנו, שהתוספתא היא ההלכה המקורית שממנה נוצקה משנתנו, ניתן לתאר את סדר השתלשלות הדברים באופן הבא: בהלכה המקורית מבואר כי שיטת התנא-קמא הייתה להתיר פתיחה ונעילה אך ורק בנגר העומד בשני תנאים: קשור ותלוי; ואילו שיטת ר' יהודה היתה להתיר שימוש אפילו בנגר שהוא רק קשור. שיטות הלכתיות אלו נוסחו מחדש במשנתנו בתיאור הדין החל 'במדינה', על פי התבנית הייחודית שתוארה לעיל.

תוספתא	משנה
נגר (נגרר)	נגר הנגרר
אם היה קשור ותלוי פותחין ונועלין ואם לאו אין פותחין ונועלין בו	נועלים בו במקדש אבל לא במדינה
ר' יהודה או' קשור אע"פ שאינו תלוי	המונח כאן וכאן אסור
	ר' יהודה או' המונח במקדש והניגרר במדינה

במסגרת עיבוד זה, המיר עורך המשנה את התיאור 'קשור אף על פי שאינו תלוי' במונח הקצר והקולע 'ניגרר'. כלומר, הביטוי 'קשור אע"פ שאינו תלוי' שפירושו 'קשור מראשו העליון לדלת,

3 הדמיון שבין הלכות אלו כבר הביא את ר' יוחנן לקבוע: 'אתיא דיחידאה דהכא כסתמא דתמן ודיחידאה דתמן כסתמא דהכא' (ראה ירושלמי שבת יז, ז [טז ע"ב] = עירובין י, ו [כב ע"ג], שם והשווה אל בבלי שבת קכו ע"א) — כלומר, דעתו של ר' יהודה במשנתנו = דעת 'יחידאה' — מתאימה לדעת חכמים במשנת שבת = 'סתמא דתמן' ודעת 'יחידאה' במשנת שבת = דעת ר' אליעזר — מתאימה לדעת ה'סתמא' = תנא קמא במשנת עירובין.

אעפ"י שאינו תלוי אלא נגרר בארץ' (ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 462), נוסח במשנה בקיצור נמרץ — 'הניגרר'. על הזהות שבין שני המונחים: 'ניגרר' המשמש במשנה ו'קשור אף על פי שאינו תלוי' המשמש בתוספתא, כבר הצביע ר' יוחנן בירושלמי הנ"ל והיא מתגלה בבירור מתוך השוואת ניסוח דברי ר' יהודה בשני המקורות. בנאמנות לדגם שתואר לעיל, נוסף למשנתנו דין נגר 'המונח' — שאין עולה על הדעת להשתמש בו אפילו במקדש ואף שיטתו החולקת של ר' יהודה — נקבעה במשנתנו בדפוס מקדש-מדינה.⁴

[1] ת"ד: איזהו נגר הנגרר שנועל בה במקדש אבל לא במדינה?

הברייתא המובאת בסוגייתנו, מופיעה בשינויים קלים אף בתוספתא, בצמוד לברייתא העתיקה שדנו בה לעיל.

בבלי	תוספתא
אי זהו נגר הנגרר שנועל בה במקדש אבל לא במדינה כל שקשור ותלוי וראשו אחד מגיע לארץ	אי זהו נגר הנגרר כל שקשור ותלוי וראשו אחד מונח בארץ מותר במקדש ואסור במדינה
ר' יהודה אומ' אף זה אפי' במדינה מותר אלא אי זהו נגר שבמדינה אסור כל שאינו לא קשור ולא תלוי ושומטו ומניחו בקרן זוית	ר' יהודה אומ' אף זה במדינה מותר אי זהו במדינה אסור כל שאינו לא קשור ולא תלוי נוטלו ומניחו בזוית

נראה, כי תפקידה של הברייתא השונה 'איזהו נגר הנגרר' שנועל בה במקדש אבל לא במדינה? הוא לפרש את המונח המקוצר המשמש במשנה: 'נגר הנגרר'. דא עקא, תשובתה של הברייתא לשאלה זו: 'כל שקשור ותלוי, וראשו אחד מגיע לארץ' — אינה מובנת; הרי המונח 'תלוי' מסמן חיבור המותיר את המחובר באוויר וכיצד אפוא יהיה הנגר התלוי — 'נגרר'?! ולא זאת בלבד, אלא שמן הברייתא שבתוספתא, שהיא ככל הנראה הלכה עתיקה, עולה כי נגר הנגרר הוא נגר 'קשור אע"פ שאינו תלוי'! חוסר התאמה זה, הכריח את הר"ש ליברמן לפרש את המונח 'תלוי' המשמש בשתי הברייתות — בשני אופנים שונים; בברייתא הראשונה פירש על פי המובן הפשוט של המונח: 'תלוי מלמטה ואינו נוגע לארץ' (עמ' 461) ואילו בברייתא שלנו, כתב: 'תלוי

4 דעתו החולקת של ר' יהודה נוסחה אף היא על פי הדגם הספרותי הנ"ל, לא רק במשנתנו, אלא אף במשנה הבאה העוסקת בשימוש ב'ציר'.

בפתח בראשו העליון' (עמ' 462).

מסתבר, כי שתי הברייתות המשתמשות במונח אחד, בשני מובנים שונים, נתנסחו על ידי אסכולות שונות. בפירושו לסוגיא כז (עמ' 211, הערה 18), כבר הבאנו את דבריו של ר"ד הלבני, ש'בבלי השתמשו במלה "תלוי" במובן תלוי בפתח, ולא באויר ... ואילו בא"י השתמשו במילה "תלוי" במובן תלוי באויר' (עמ' רסו). על פי השערה זו הסיק הלבני שברייתא דידן היא ברייתא בבליית, 'או השפעה מן המסורת הבבליית' (שם). נראה לאמץ את דבריו ולשער כי הברייתא הראשונה שבתוספתא, שהיוותה מקור למשנתנו — ממקור ארץ ישראלי היא ועל כן השימוש ה'תקין' במונח 'תלוי' ואילו הברייתא השנייה שבתוספתא, שבאה לפרש את המשנה — ממקור בבלי היא ועל כן השימוש ה'לא-תקין' במונח 'תלוי'. אפשר אפוא שגרסני התוספתא נטלו את הברייתא האחרונה מן הסוגיא הבבליית וצירפוה לברייתא המקורית שבתוספתא.

[2] אמ' רב יהודה אמ' שמואל: הלכה כר' יהודה בנגרר

בירושלמי הנ"ל מסופר שר' יוסה שאל את ר' ירמיה⁵ 'היך עבדין עובדא? כלומר, כיצד יש לנהוג הלכה למעשה במחלוקת התנאים שבמשנה. ר' יוסה התלבט בהלכה זו באופן מיוחד, מפני שלא ידע להכריע איזו היא הדעה התנאית הסתמית במחלוקת זו,⁶ שעל פיה יש לנהוג.⁷ ר' ירמיה פשט לר' יוסה את הספק ממימרא אחרת של ר' יוחנן: 'משכני חילפיי⁸ והראני של בית ר' קשור אע"פ שאינו תלוי ומכאן למד: 'כר' יהודה עבדין'.

אפשר, שפסק זה הגיע לבבל ועל פיו נקבע בסוגייתנו, משמו של שמואל: 'הלכה כר' יהודה'. אמנם גירסת כל עדי הנוסח הישירים של הסוגיא היא: 'הלכה כר' יהודה בנגרר' — הווה אומר: כן ההלכה דווקא ב'נגרר' — כלומר בדין האמור במקדש, אבל לא ב'מונח' — בדין האמור במדינה; ברם כבר כתב הר"ד בתוספותיו (קב ע"א, ד"ה אמר, עמ' נה) שגירסת כל הספרים: 'הלכה כר' יהודא בסתם' ואכן נראה שזו הייתה גירסת רוב הראשונים.⁹ מסתבר,

5 הכוונה, ככל הנראה, לר' יוסה, המכונה בבבלי ר' יוסי בר זבידא (ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 334) והוא שאל את תלמידו-חבירו ר' ירמיה (ראה אלבק, הנ"ל, עמ' 340).

6 מדבריו של ר' יוחנן (עיין לעיל, הערה 3), נובע שלא ניתן להצביע באופן ברור על הדעה הסתמית במחלוקת זו.

7 על מסורת ההכרעה כסתם משנה, ראה ברנדס, כללי פסיקה, עמ' 286–297.

8 ככל הנראה הכוונה לאבא חליפא קרויא, שהיה צעיר מר' יוחנן, ראה אודותיו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 216.

9 ראה רבנו חננאל (קב ע"א, ד"ה נגר הנגרר, עמ' רכב); ר"ף (רמז תרפד, לד ע"ב); עתים (סימן קלד); רבנו יהונתן מלוניל (ד"ה הלכה כר' יהודה, לד ע"ב מדפי הר"ף); רבנו חננאל בן שמואל

שגירסת עדי הנוסח הישירים של הסוגיא הושפעה מגירסתו הייחודית והדווקנית של רש"י על אתר, שקבע: 'הלכה כר' יהודה בנגרר, דמותר אפילו במדינה; אבל לא במונח, דשרי ליה ר' יהודה במקדש — לית הלכתא כוותיה'.¹⁰

אמ' רבא: והוא שקשור בדלת

בירושלמי הנ"ל איתא: 'עד שיהא קשור בדלת?¹¹ ר' ינאי חמוי דר' אמי: עד שיהא קשור בדלת בדבר שיכול להעמידו'. קביעה הלכתית זהה מופיעה בסוגייתנו משמו של רבא, ואפשר שמקורה במסורת ארץ ישראלית זו.¹²

איני? והא ר' טבלא ... חזייה לההוא דהוה תלי ליה בעיברא דדשא, ולא אמ' ... ההוא ניטל באונדו

את קביעתו של רבא, שהנגר צריך להיות קשור דווקא בדלת, ניסו לערער מתוך הסתייעות במעשה ר' טבלא,¹³ שנקלע למחוזא וראה אחד שתלה את הנגר ב'עיברא דדשא' ולא בדלת. 'עיברא דדשא' הנו בריח הדלת,¹⁴ כלומר מוט או קורה המונח לרוחבם של כמה קרשים, מחברם ומחזקם יחד להיות דלת אחת או אפילו קורה אופקית שמטרתה לחזק לוח עץ המשמש כדלת. על

(קב ע"א, ד"ה ת"ר, עמ' תקצה) ומשם מוכח שכן הייתה גירסת ר' נסים גאון; תוספות (קב ע"א, ד"ה הלכה כר' בנגרר — מדיוק דבריהם); ובהלכות הרא"ש (סימן טו), כתב להעדיף גירסא זו: 'והכי ניחא טפי דאי גרס "בנגרר" משמע דקאי אהא דאמר ר' יהודה אף במדינה מותר'.

10 על דבריו אלו של רש"י כתב הר"ד בתוספותיו (שם): 'מה שפירש המורה שהלכה כמותו בנגרר במדינה אבל לא במונח במקדש אינו נ"ל ועוד שנראה כמו הילכתא למשיחא ושמא מפני שהי' כתוב בספרו הלכה כר' יהודא בנגרר הוזקק לפרש כן'. ויש רגליים להשערה זו מתוך השתדלותו הרבה של רש"י לבאר בארוכה פישרה ההלכתי של גירסא זו: 'דכיון שאינו קשור שם — בנין גמור הוא, כשאר נגרים שנועצים בכותלים, והבונה כל שהוא חייב, ומלאכה דאורייתא לא הותרה במקדש חוץ מהקרבת תמידין ומוספין וקרבנות צבור, שדוחין את השבת מגזירת הכתוב'.

11 נראה לפרש שהמשפט 'עד שיהא קשור בדלת' מהווה 'בעיא' שלאחריה תשובה, וכסגנון הרגיל בירושלמי. ואולם, בפני משה על אתר, פירש שמשפט זה מהווה סיוג לפסק ההלכה שקודם לו ('הדא אמרה כר' יהודא עבדין'). מסתבר, שבעל פני משה הושפע מסוגייתנו הבבלית, שהזכירה מגבלה זו כסיוג לפסק ההלכה של רב יהודה בשם שמואל.

12 אפשר שיש כאן חיזוק לתיאוריה הטוענת לשימוש נרחב אצל רבא במקורות ארץ ישראלים, ראה דור, תורת א"י בבבל, עמ' 78–11.

13 אמורא מן הדור השלישי בבבל; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 290.

14 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך עיברא, עברא # 1, עמ' 841.

בריחים אלו היה ניתן לתלות חפצים שונים כגון בשר (בבלי ביצה מ ע"א) ואף את אותו נגר, כפי המסופר בסוגייתנו.

את הקושיא הנובעת מאותו מעשה, תירצו בעלי הגמרא בטענה 'ההוא ניטל באוגדו הוה'. בפירושו לסוגיא הקודמת כבר הבאנו שתי תפיסות המבארות מהו נגר ה'ניטל באוגדו'; רש"י (קא ע"א, ד"ה בניטל באגדו) באר: 'כלומר: קשור היה בחבל חזק'. פירוש זה מתחזק מצמידות המעשה אודות הנהרדעאי שקשר את הנגר בגמי החלש; דא עקא, חולשה גדולה יש בו וכי כיצד יכולה קשירה חזקה לבטל את הצורך לקשור את הנגר דווקא לדלת ולהסתפק בקשירה ל'עיברא'? הרי הדרישה שהנגר יהיה קשור דווקא לדלת נצרכה לדעת רש"י כדי שיהיה 'מוכח שפיר' שהנגר משמש לנעילה ואין כאן מעשה בנייה, ומה תועיל קשירה חזקה במקום אחר? גישה שונה מוצגת בדברי הר"ד (קא ע"ב, ד"ה בניטל באיגודו, עמ' נה) ודעמו, הסובר ש'ניטל באגודו' פירושו נגר שקבועה בו לולאה המאפשרת נטילתו ותלייתו 'בכותל כדרך שאר הכלים'. במקרה שהנגר ניטל באוגדו הרי חזותו מעידה עליו שמיועד הוא לנעילה ואין כל צורך לקושרו דווקא אל הדלת.

ברם לגופם של דברים יש להקשות: מה פגם מצא הסתמא בקשירת הנגר ותלייתו ב'עיברא דדשא'? אדרבה, ה'עיברא' הנו חלקו החזק ביותר של הדלת ומדוע לא יתלו בו? נראה אפוא להציע שמעשה זה בר' טבלא מהווה דוגמא מושלמת לדרך הקשירה הרצויה, אלא שבעלי הגמרא ביקשו תכסיס רטורי שיאפשר זימונו של מעשה זה לסוגייתנו. הם אלו שהוסיפו 'איני' קודם המעשה ואף קבעו 'ההוא ניטל באגדו הוה' לאחריו כתירוץ לאי-ההסכמה המלאכותי שבין מעשה זה לבין ההלכה שיש לקשור את הנגר לדלת. מסתבר שאת הבסיס לתירוץ 'ניטל באגדו' — נטלו מן המעשה ברב אויא להלן, שם באה לידי ביטוי הדרישה שהנגר צריך להיות קשור בקשר חזק.

רב אויא איקלע לנהרדעא, חזייה לההוא דהוה קטיר בגמי, אמ': דין לא ניטרוק

בירושלמי הנ"ל הובא מעשה רב, ש'נגרא הדא ר' אלעזר קטר בגמי' והוא בניגוד לשיטת ר' ינאי חמוי דר' אמי שסבר שיש לקשור את הנגר דווקא 'בדבר שיכול להעמידו'. ואילו בסוגייתנו מעשה ברב אויא, אמורא בבלי בן הדור הרביעי,¹⁵ שנקלע לנהרדעא וראה אחד שקשר בגמי (= סיב צמחי¹⁶) וגזר: 'דין לא ניטרוק' — כלומר אין לנעול בנגר זה, שאינו קשור כהוגן.

15 ראה כהן, רבינא, עמ' 39, הערה 79.

16 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך גמי, עמ' 289.

[3] נקמז מהו?

המונח 'נקמז' זכה למספר פירושים שכולם בבחינת השערות; לא לחינם אמרו בעלי התוספות (שבת, קכט ע"ב, ד"ה וכי תימא): 'ולא נודע פירוש נקמז היטב'. אף על פי כן נתאר בקצרה את הפירושים שהוצעו למילה זו במהלך הדורות. בערוך (ערוך נקמז, ה, עמ' 381) צוטטו דברי רב נסים גאון¹⁷ שהביא פירושו הערבי של רב האי גאון:¹⁸

מא ינבסט וינקבץ' מתל מא יתגעד נקמז הוא; מתל נקמץ ואצלה מלשון קמיצה [= מא ינבסט וינקבץ מתל מא יתגעד נקמז הוא; מתל נקמז וصلة מלשון קמיצה = מה שיתפשט ויתכווץ כמו מה שיתקמט — נקמז הוא; כמו היה נקמז קשור ללשון קמיצה].

דומה שהגאון מציע אטימולוגיה עממית הקושרת בין השורש קמ"ז לשורש קמ"צ¹⁹ ומבוססת, ככל הנראה, על היכרות עם מנגנוני נעילה יומיומיים שכביכול מתכווצים ומתפשטים.²⁰ דא עקא, אין בכוחו של הסבר אטימולוגי זה, לבדו, לבאר לנו את פירוש המונח 'נגר נקמז'. ר' נסים גאון השלים את פירושו של רב האי, על פי הריאליה המוכרת לו:

והרבה הוא מצוי אצלינו בנגר שעושיין בו חריץ ומכניסין העץ ועושיין מסמר בנגר ובעץ. וכשנועל מעמיד אותו העץ שבתוך החריץ שבנגר והוא נסגר וכשפותח מפילו והנגר נופל ופותח הדלת. ואלנגארין ענדנא יסמו[נ]ה 'אלגרור' [= والنجارون عندنا يسمونه 'الجارور' = והנגרים אצלנו יכנוהו 'אלגרור'].

רב נסים ביקש לתאר מנגנון נעילה פשוט הנפתח ונסגר — נמתח ו'נקמז', אך דומה כי אף בתוספת דברים זו אין כדי להנהיר פירושו המקורי של רב האי. בחידושי הריטב"א (שם), מצוי פירוש ארוך יותר למונח 'נקמז', המבוסס על פירושו של רב נסים גאון:

... ואחרים פירשו נקמז כמו נקמץ, כלומר שהוא נקמץ בדלת עצמו, ויש מהם אצלינו

- 17 הפירוש נזכר גם אצל רבנו יהונתן (לד ע"ב, ד"ה נקמז מהו), הריטב"א (קב ע"ב, ד"ה בעי רבי זירא, עמ' תתקז), ספר העתים (סימן קלד), המאירי (קב ע"א, ד"ה נקמז מהו, עמ' רי).
 18 הנוסח המובא כאן הוא על פי ערוך השלם בשינויים קלים, על פי עדי הנוסח וההערות שם. ראה גם עדויות בעל דק"ס (רא ע"א, אות י).
 19 על אטימולוגיה זו ביקשו לחזור חוקרים מודרניים: סגל, דקדוק, עמ' 107, סעיף 176; ילון, קונטרסים, עמ' 35. אבל כבר דחאם מורשת (לקסיקון, עמ' 327, הערה 19), בטענה ש'אין ביניהם קשר סמנטי'. אטימולוגיה שונה לחלוטין ולא משכנעת, הציע קרויס (קדמוניות התלמוד א/ב, עמ' 366, הערה 5), בבקשו להשוות שורש קמ"ז לשורשים קפ"צ, קפ"ז וקפ"ס.
 20 ניסיונו של קאוהוט בערוך השלם לפרש את ההסבר הגאוני כאילו הוא מציין קשירה, הוא מאולץ מאוד מבחינת הלשון הערבית והעניין.

הרבה, שמכניסין הנגר בין הבריח המחובר בדלת והדלת, ומחברין אל הנגר עץ אחד קטן ארכו כשיעור טפח, והוא הולך לכאן ולכאן, ופעמים שעושין את הנגר למעלה בדלת ופעמים שעושין אותו למטה בדלת, וכשעושין אותו למעלה, מסבבין את העץ הקטן לצד א' והנגר נופל והדלת נפתח, וכשזוקפין אותו אל הנגר עולה ונכנס בשקוף העליון והדלת נעול, וכשעושין אותו למטה מסבבין את העץ לצד א' והנגר נופל ונכנס באסקופה התחתונה והדלת נעול, וכשזוקפין אותו אז הנגר נטלה והדלת נפתח.

אין בכוחם של הסברים אלו להניח את הדעת, שכן מסתבר שהתיאורים לקוחים מהמציאות הריאלית שהכיר הריטב"א ולא דווקא מזו של הגאונים (ואין צריך לומר של האמוראים והתנאים) וכפי שרומזים דבריו בסיומם: 'והנה בכל הארץ נהגו היתר לפתוח ולנעול בשבת בנגר כזה ... וכן דנתי לפני רבותי'.

פירוש שני מתקופת הגאונים, מופיע בתשובות הגאונים (עמ' 142 = אוצר הגאונים, התשובות, עמ' 103), בתוך קטע המעורבב בפירושי מלים קשות בתלמוד: '... ניקמז: אין לו עץ למטה וכיון שנועל הזפר [=חופר]'.²¹ דומה שמסורת זו עמדה בבסיס פירושו של רש"י (ד"ה נקמז מהו) שפירש: 'שנפחת חור האיסקופה ויוצא הנגר לצד הקרקע ונועץ הקרקע'.²² פירוש זה קשה מאוד לביסוס וכבר כתבו בעלי התוספות (שם): 'נראה יותר, כי נקמז אין פתרונו נעיצה בארץ'. בעלי התוספות עצמם הציעו פירוש מחודש, המבוסס על ניתוח ענייני של הברייתא: 'נקמז ... דומה שהוא מעין נשמט רק שאינו נשמט, כדמוכח בברייתא שהביא למעלה, דקנתי: "נגר: אם נשמט כולו — אסור; נקמז, אע"פ שאינו נשמט"'.²³ על פירוש זה כתב הר"ש ליברמן שהוא 'מתאים מאד לעניין' והוסיף:²³

21 תיקון זה הוצע על ידי מורמלשטיין, בתוספת הערוך השלם (ערך נקמז, עמ' רפג).
22 תיקנתי נוסח רש"י, על פי גירסת אור זרוע (עמ' תרפח-תרפט) והערות בעל דק"ס (ר ע"ב, אות ט).

23 ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 202; השווה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 461; מילון בן-יהודה, ערך נקמז, עמ' 5982, הערה 3. דא עקא, ההוכחה של אותו חכם תל-אביבי המבוססת על הוראת הירושלמי שאת תחום העיר יש למדוד דווקא בחבל ארוך חמישים אמה: 'לא פחות, שהוא נמתח ונשכר, ולא יותר, שהוא נקמז ומפסיד', אינה חלוטה. אכן נראה לפרש שאין להשתמש בחבל קצר מפני החשש שימתחוהו, אך מאידך אין כל ביטחון שהחשש משימוש בחבלים ארוכים = 'שהוא נקמז ומפסיד' פירושו שהחבלים יונחו ברפיון שיפסיד את המדידה; אפשר שהחשש הוא שחבלים ארוכים יסתבכו בקשרים — יקמזו ~ יתקרזלו (השווה: מילון פיין-סמית, ערך مَوَلِي, עמ' 518) ונמצא 'מפסיד'. אם נכונה הצעתנו הרי שהיא משתלבת במסורת הגאונים לפרש נקמז = התכווצות והתקמטות. מכל מקום, די במקור ירושלמי זה כדי לשלול את הצעתו של שיינאהק (המשביר, ערך נקמז, כח ע"א) שביקש לגזור את המילה מן היוונית κομμίζω = (גמיש) כגומי (ראה מילון LSJ בערכו, עמ' 976): 'שנקמז הוא כממוצע בין נגרר ובין נשמט, כי נגרר הוא שקשור הנגר בחבל נצב בראשו אחד מגיע לארץ, ונשמט הוא

וחכם א' מתל אביב א' ווייס²⁴ שאלני במכתב אם אפשר לפרש ש"נקמז" הוא ההפך מ"נמתח", כמו שיוצא מירוש' עירובין פ"ה ה"ג, כב ע"ד: לא פחות שהוא נמתח ונשכר ולא יתר שהוא נקמז ומפסיד. ולפי זה "קמיזה" מסמנת את רפיון הקשר²⁵ בניגוד למתיחות ולהידוק הקשר... ונ"ל שפירוש זה של מר ווייס הוא הנכון, וקמיזה משמשת ניגוד למתיחות ... ולפי כל זה צריכים לפרש גם כאן נקמז — נתרפה הקשר.

בעי ר' זירא: נקמז מהו?

ר' זירא שאל את רב יוסף מה דינו של נקמז, והאחרון השיבו: 'לא שמיע ליה הא דתניא...'. ברייתא זו שציטט רב יוסף מופיעה בתוספתא הנ"ל בהקשרה המקורי:

מלבן של ספקלריא ומרגין של חלונות פותחין ונועלין בהן. אם היו נשמטין — אסורין. נגר: נשמט — אסור; נקמז — מותר. ר' יהודה אומ' נקמז, אע"פ שאין נשמט.

העיקרון ההלכתי שעולה ממקור זה ברור לעין; לדעת התנא קמא, כאשר סוגר מסוים נשמט לחלוטין אין להשתמש בו בשבת ואילו לדעת ר' יהודה יש להחמיר גם בנקמז. בסוגייתנו מסביר אביי את טעמה של הברייתא: 'וטעמא מאי? משום דמיחזי כבונה'. מסתבר שטעם זה שייך דווקא לדינו של נגר הנקמז, אבל בשאר נגרים — הטעם הוא מחמת איסור מוקצה.²⁶

[4] בעי רב נחומי בר זכריה מאביי: עשה לו בית יד מהו? א"ל: בוכנה קאמרת?

רב נחומי בר זכריה, שאל את רבו²⁷ אביי, מה דינו של נגר שעשה לו בית יד;²⁸ והאחרון השיבו: 'בוכנה קאמרת', כלומר: ע"י אמרת?! ונראה שהתכוון לומר: וכי מה שאלה יש כאן, נגר שיש לו

שאינו קשור כלל, וע"ז איבעי להו אם הוא קשור בחבל ארוך ונושא בו הנה והנה ומתרחק מן הדלת, מה הדין?!

24 בעלי תמר, עמ' קצד, כתב: 'והוא וודאי ר' שבתאי ויס ז"ל שפרסם כמה מאמרים בדקדוקי לשון בתלמוד ובמדרש', אבל ליברמן כתב: א' ווייס!

25 מורשת (לקסיקון, ערך קמז, עמ' 327) שקיבל באופן עקרוני את פירושו של ליברמן, ביקש לקשרו אל המובא מכתובות תדמוריות, בהוראה קרובה = להיות כפוף מושפל, ע"ש.

26 ראה גולדברג, עמ' 303, הערה 45.

27 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 415.

28 הביטוי 'בית יד' מופיע בהקשרים שונים בספרות התלמודית; בהקשר להלכות שבת, חשוב במיוחד המקור המופיע בתוספתא שבת יד, ג (עמ' 65) ובמקבילות: 'העיד ... ועל כסויו שאין צריך בית יד' ובמקבילה שבמשנת שבת יז, ח — מכונה 'בית אחיזה'. בית אחיזה מהווה אפוא 'מתיר' לטלטול חפצים מסוימים בשבת.

בית-יד — דינו כעלי שמותר לטלטלו בשבת. הראשונים נחלקו אם שאלתו של רב נחומי בר זכירה התייחסה לכל נגר,²⁹ או דווקא לנגר הנקמז, שבו דובר באחרונה.³⁰ לדיון זה יש משמעות רבה לאופן פסיקת ההלכה בכל הסוגיא, כפי שכבר ניכר מדברי ר"י קארו בפירושו לטור, אורח-חיים, בית יוסף, סימן שיג (עמ' שדמ ובהערה יט שם).

[5] ההיא שריתא דהוה בי ר' פדת, ... ההיא אסיתא דהוי בי מר שמואל ... ואמ': תורת כלי עליה

את דלת ביתו של ר' פדת,³¹ היו נועלים בעזרת קורה כבדה. לפי הסיפור, כה כבדה הייתה הקורה, עד שעשרה אנשים נצרכו כדי להרימה ולהניחה על הדלת. מן המקורות הקלאסיים³² אנו יודעים שבלילות היה נהוג לאבטח את הדלת בקורות חזקות יותר, שעה שלא נכנסו ויצאו בה, ולפיכך מתקבל על הדעת פירושו של רש"י (קב ע"א, ד"ה ושדו ליה אדשא), שהקורה הכבדה שימשה לנעילת הדלת בלילה. מסתבר לקבל דבריו של הראב"ד³³ שהניסוח ממנו משתמע שעשרה אנשים נצרכו להרים קורה זו — מופרז הוא,³⁴ שהרי שימוש בקורה מעין זו אינו מעשי כלל וכלל בביתו של אדם פרטי.³⁵ רב פדת התיר שימוש בקורה זו מפני שאמר ש'תורת כלי לה',³⁶ ואין איסור לטטול חל עליה, אפילו מונחת היא כל היום.³⁷

מעשה נוסף שהובא בסוגייתנו עוסק במכתשת³⁸ שהייתה בביתו של האמורא האמיד מר שמואל,³⁹ שהייתה מחזקת ארדבא,⁴⁰ שהיא מידה גדולה במיוחד, כט"ו סאים של חיטים, כלומר כ-200 ליטרים שעורים⁴¹ = כ-140 ק"ג.⁴² לפי גירסת ענף א, כדי להרים מכתשת זו, היו צריכים

- 29 רש"י (קב ע"א, ד"ה עשה לו בית יד): 'לנגר שאינו קשור כלל'.
 30 ראה רבנו חננאל (קב ע"א, ד"ה אמר שמואל, עמ' רכב); ר"ף (לא ע"א, רמז תרפד).
 31 אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי והרביעי, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 347.
 32 ראה מילון סמית לעתיקות, ערך Janua.
 33 דברי הראב"ד מובאים בחידושי הריטב"א (קב ע"א, ד"ה ההיא שריתה כו', עמ' תתקח) וראה דברי המהדיר, בהערה 490, שם.
 34 על מגמות הפרזה בספרות חז"ל, ראה הר, מהותה של האגדה.
 35 בספרות הקלאסית שמענו על קורות כבדות, כגון אלו שבטרויה, ששלושה בני אדם נצרכו כדי להרימן; ראה מילון עתיקות צרפתי, ערך SERA, עמ' 1241a.
 36 אודות ביטוי זה, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107.
 37 נראה שאין צורך בהסברו ההלכתי של רש"י (קא ע"א, ד"ה תורת כלי): 'שראו לי שב עליה'.
 38 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך אסיתא, אסינתא, עמ' 148.
 39 אמורא בן הדור החמישי, ראה אלבק, שם, עמ' 423; בר, אמוראי בבל, עמ' 149.
 40 על המונח, ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך ארדבא, עמ' 164.
 41 מידה זו עדיין משמשת בעולם הערבי; במילון ערבית מודרנית, ערך اربب, עמ' 13, כתב שהוא

עשרה אנשים.⁴³ נראה שאף כאן גוזמא, שהרי משאו של אדם בינוני חמישה סאים,⁴⁴ ומכאן שאין צורך ביותר משלושה אנשים.

- שווה ערך ל198 ליטרים. שיעור זה מתאים לדברי רש"י (קב ע"א, ד"ה אדריבא), שכתב: 'אדריבא = לתך חטין = חמשה עשר סאין = חצי כור', שהרי אם סאה \approx 13 ליטרים (ראה פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 237, הערה 85), הרי אדריבא = 15 סאים = 195 ליטרים.
- 42 ראה המקורות שהפנה אליהם פרידמן, שם, הערה 87.
- 43 ובכל זאת התירה מר שמואל, מפני ש'תורת כלי עליה'; ראה תוספות (קב ע"א, ד"ה ההוא); מגיד משנה (שבת כה, ו).
- 44 ראה פרידמן, שם, עמ' 236–237.

סוגיא ל (קב ע"א³⁴–ע"ב),
מילי מעלייתא

- [א] שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב עמרם:
נימ' לן מר מהני מילי מעלייתא דאמר' לן משמיה דר' אסי בכיפי דארבא!
אמ' ליה, הכי אמ' רב אסי:
כיפי דארבא, שיש בהן טפח,
אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה, למחר מביא מחצלת ופורס עליה.
מוסיף על אהל עראי הוא, ושפיר דמי. 5
- [ב] הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא, דביממא בעו טולא ובליליא בעו אורא.
אתא לקמיה דרב, א"ל: זיל כרוך בודיא, ושייר בה טפח למחר <פשטיה>
מוסיף על אהל עראי הוא, ושפיר דמי.
- [ג] 10 אמ' רב משום ר' חייא: וילון מותר לנטותו ומותר לפורקו בשבת.
אמ' שמואל משום ר' חייא: כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפורקה בשבת.
אמ' רב שישת בריה דרב אידי:
(1) לא אמרן אלא שאין בגגה טפח,
אבל יש בגגה טפח — אסור.
- [ד] 15 וכי אין בגגה טפח, לא אמרן אלא שאין בפחות משלשה סמוך לגגה טפח,
אבל בפחות משלשה סמוך לגגה טפח — אסור.
- [ה] 20 וכי אין בפחות משלשה סמוך לגגה טפח נמי לא אמרן, אלא [שאין] בשיפועה טפח.
אבל יש בשיפועה טפח — אסור.
- [ו] 25 ולא אמרן אלא דלא נחתא מפוריא טפח,
אבל נחתא מפוריא טפח — אסור.
- [ז] ואמ' רב ששת בריה דרב אידי: סייאנא שרי.
והתניא 'סייאנא אסור'?!
לא קשיא, הא דאית ביה טפח, הא דלית ביה טפח.
אלא מעתה אישתרביב בגלימיה טפח הכי נמי דאסיר?!
אלא לא קשיא; הא דמיהדק, הא דלא מיהדק. 25

מדור חילופי הנוסחאות

2 נימ' ק"כ²²²: 'לימא'; כ"ו: 'משלח'; ק"כ: 'נשלח' || **מהני** בדפוסים: 'מהלין'; על 'הלין', ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך הלין, עמ' 384 || 3 אמ' פועל 'אמר' מופיע אף בכ"ו ובק"כ, אולם, בענף מד = 'שלח ליה' || 4 כיפי **דארבא שיש בהן טפח** ביתר עדי הנוסח הישירים — נוסח מורחב יותר — 'הני כיפי דארבא (ב)זמן שיש בהן טפח' || 6 **מוסיף על אוהל עראי הוא** בענף מד, קודם להסבר התלמוד, מצויות המילים 'מאי טעמא'; גירסא זו מחזקת את ההשערה, שמדובר בטעם שנוסף בשלב מאוחר לגוף התלמוד || **אוהל** בכ"מ ובק"כ, כאן ולהלן שורה 9: 'אהלי' || 7 **דהו ליה לרב הונא** בק"כ: 'דהוי בי רב', כלומר, האילים היו בביתו של רב ולא בביתו של רב הונא. ק"כ, עקבי בעניין זה והוא גורס לקמן: 'אתיה לקמיה דרב הונא', כלומר רב הלך לשאול את רב הונא. וברור שגירסא משובשת היא שכן רב לא היה הולך לשאול את תלמידו רב הונא! || 8 **אתא** בק"כ²²²: 'אזל' || **לקמיה דרב** בכ"מ, בק"כ, ובאור-זרוע (שבת, עח, ז): 'לקמיה דרב הונא' (ובכ"מ ליתא למילת 'אתא'). משמעה של גירסא זו אליבא דק"כ, — מובן, ראה לעיל. ברם לגירסת כ"מ ואור-זרוע, יש לומר כעין דברי דק"ס (רא ע"א, אותיות מ+ג): 'ולפ"ז גרסינן [אתו] לקמיה דרב הונא היינו בני ביתו' וכעין זה אצל בר (אמוראי בבל, עמ' 134), שכתב: 'בני-ביתו של רב הונא באו להימלך בו כיצד עליהם לנהוג באילים, ולא רב הונא ביקש עצה מרב'. ברם 'כלל גדול הוא לגבי כ"מ, ששמות החכמים שבו נתקצרו (או שובשו) במידה שאינה רגילה בשאר כתבי-היד' (פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 147); במקרה זה, יש לשקול אם אין כאן שיבוש תמים || **בודיא** בכל כתבי היד: 'בודיא' (בק"כ²²² בשני יר"דים), אבל צריך להיות 'בוריא', כפי שהמילה מתועדת בשפות אחרות, ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך בוריא, עמ' 193. הכתיב הנכון מתועד בד"ר: 'בוריא', אך בדפוסים מאוחרים יותר השתבש, ראה דק"ס (רא ע"א, אות ל) || **פשטיה** < > כ"מ: 'למחר פישטהא'; ק"כ: 'למחר פרסוה עילוהו'; ד"ר: 'למחר פשטה' ובק"כ²²²: '<למחר פורשיה על'. נראה שהפועל 'פשטיה' נשמט בשגגה בכ"א || 11 **אמ' שמואל משום ר' חייא** לפי כל עדי הנוסח הישירים והעקיפים שראיתי (וכך עולה אף מן הסוגיא המקבילה בשבת), פרט לדפוסים כאן, השמועה השנייה נמסרה על ידי שמואל משום ר' חייא ולא על ידי רב; כלומר, לפנינו שתי שמועות מר' חייא: האחת נמסרה על ידי רב והשנייה על ידי שמואל || 12 **שישת** וכן הוא בכ"מ ולהלן (שורה 21), בכ"א ובכ"מ: 'ששת' (ובכ"א בשבת, בשתי הפעמים 'שישא'); ובד"ר ובק"כ, כאן 'שישא' ואילו להלן 'ששת'; וכבר כתב אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 422, הערה 427) כי 'פעמים יש באותו הענין פעם רב שישא ופעם רב ששת' || 13 **לא אמרן** בכ"מ 'לא שנו', על שינוי זה עיין להלן בגוף הפירוש, עמ' 262, הערה 22 || 16 **אבל בפחות משלשה סמוך לגג טפח — אסור** בכ"מ ליתא ובסוגיית שבת, המילים 'אבל בפחות משלשה טפחים' מצוייות בכ"מ רק בשולי הגיליון; קשה לייחס לחסרונות אלו משמעות, מעבר למגמת הקיצור הידועה של כ"מ || 18 **אבל יש בשיפועה טפח — אסור** בכל עדי הנוסח הישירים, פרט לכ"א, מופיע בסופו של סיוג (3), הנימוק: 'שיפועי אהלים — כאהלים דמו'. ובסוגיית שבת חסר כל הסיוג בכ"א והושלם בשולי הגיליון. וכבר כתב ר' וידל די טולושא (מגיד משנה, שבת, כב, כט): '... שפועי אהלים למסקנא לאו כאהלים דמו ויש גירסא פרק המוצא תפילין קשה לזה ואינה בגרסת הגאונים' והשווה תוספות (שבת, קלח ע"א, ד"ה שאין בשיפועה טפח, בשם רבנו שמואל). נראה אפוא שכל הסיוג מאוחר, וראה להלן בגוף הפירוש || 19–20 **ולא אמרן ... אסיר** סיוג (4) חסר בענף מד; הוא מופיע רק בכ"א ובד"פ (לפי עדות בעל דק"ס [רא ע"ב, אות צ]); אבל בסוגיא המקבילה בשבת, מופיע הביטוי בכל עדי הנוסח שראיתי וכן הוא ברבנו חננאל כאן (קב ע"א, ד"ה ר' חייא, עמ' רכג). אפשר, כמובן, שהסיוג הרביעי נשמט בטעות בסוגייתנו. ברם לאור דברינו בגוף הפירוש (עמ' 262, הערה 22), שהרבה מסיוגי 'ולא אמרן' שבתלמוד מהגאונים הם, וחדרו אל הטקסט התלמודי משולי הגיליונות, אפשר שמדובר בתוספת גאונית, שבשעת ההעתקת הסוגיא משבת לעירובין, טרם הופיעה בסוגיית שבת ולכן לא הועתקה לסוגייתנו, כפי שמשתקף ברוב עדי הנוסח. לפי השערה זו, כ"א משקף הוספה על פי הנוסח המאוחר יותר בשבת || 24 **אישתרביב** ק"כ: 'אישתרבב'; ד"ר: 'שרביב'; ואילו בכ"מ נקטו במילה נפוצה יותר: 'אפיק' ||

מסורת התלמוד

1 **שלח לי רמי בר יחזקאל** בבלי שבת קלח ע"ב || 2 **נימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת לן משמיה דר' פלוני** בבלי ברכות ח ע"א || 6+9 **מוסיף על אוהל עראי** ראה בבלי שבת קלז ע"ב || **אוהל עראי** בבלי שבת קכה ע"ב, קלז ע"ב; עירובין מד ע"א, פו ע"ב; סוכה יא ע"א, כא ע"ב || 10–25 **אמ' רב משום ר' חייא וילון ... הא דלא מיהדק** בבלי שבת קלח || 11 **כילת חתנים** בבלי שבת מה ע"ב, קלח ע"א; סוכה יא ע"א, יט ע"ב ||

פירוש סוגיא ל

מבוא

את סוגייתנו ניתן לחלק לשני חלקים: חלק ראשון, בו נכללים קטעים [א]+[ב] וחלק שני, בו נכללים קטעים [ב]+[ג]. החלק הראשון, כך נראה, מהווה את הסוגיא המקורית שנקבעה בפרקנו, קודם שנוסף החלק השני, שיובא מסוגיית הבבלי שבת קלח ע"א. בחלק הראשון, מופיעות שתי פסיקות הלכתיות, המוסברות לאור הנימוק 'מוסיף על אוהל עראי ושפיר דמי'. הוספה על אוהל, יש בה דמיון לבנייה ומסתבר שבהשראת הנימוק שהובא בסוגיא הקודמת: 'דמיחזי לבונה', קבעו בעלי הגמרא קטעים אלו, כאן.

כאמור, חלקה השני של הסוגיא, מורכב משני קטעים שיובאו מן הסוגיא המקבילה בבבלי שבת קלח. בסוגיא היא נזכרו ענייני כילות בשבת ובסדר הבא: (1) איבעית רב כהנא מרב: 'כילה מהו?' ודיון אודותיה; (2) עדותו של רב יוסף אודות כילותיו של רב הונא; (3) שני הקטעים המופיעים אף בסוגייתנו. נראה, שקטעים אלו הועתקו לסוגייתנו בשל הדמיון הרב המתגלה מתוך השוואת עדותו של רב יוסף אודות כילותיו של רב הונא בסוגיית שבת, למחזה 'הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא' בסוגיית עירובין. בשני המקרים מדובר על שינוי מצבם של סוככים, בהתאם לשעות היממה, בביתו של רב הונא ובשבת. אסוציאציה זו של גרסני הבבלי, שהביאתם להעתיק לסוגייתנו את שני הקטעים הסמוכים לעדותו של רב יוסף, אפשר שהתעצמה מהופעת הפסוקית הפותחת — 'שלח ליה רמי בר יחזקאל' — שבכל התלמוד הבבלי, אינה מופיעה אלא בשתי סוגיות אלו.¹

[א] נימ' לן מר מהני מילי מעלייתא דאמר' לן משמיה דר' אסי בכיפי דארבא

רמי בר יחזקאל² שלח לרב עמרם וביקשו לחזור על השמועות שכבר סיפר בהזדמנות אחרת, משמו של ר' אסי, בעניין 'כיפי דארבא'. הביטוי 'נימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת לן

1 גם בסוגיא בשבת, נזכר ברישא, שמו של רמי בר יחזקאל, אלא ששם איתא: 'תני רמי בר יחזקאל'.

2 רמי בר יחזקאל, אמורא בן הדור השני, שעלה מארץ-ישראל לבבל; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 208. ושאלה זו שלח לרב עמרם, בן דורו (שם, עמ' 206), שהכיר דבריו של רב אסי (שם, עמ' 174).

משמיה דר' פלוני במילי דעניין אלמוני' מופיע פעם נוספת בתלמוד הבבלי,³ בברכות ח ע"א: 'נימא לן מהני מילי מעלייתא דאמרת לן משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא',⁴ וגם שם, מובלט שאותן 'מילי מעלייתא', כבר נאמרו על ידי הנמען בהזדמנות אחרת. ביטוי עברי קרוב, מצאנו בבבלי שבת טו ע"א ובמקבילות: 'כשחלה ר' ישמעאל בר' יוסי שלחו ליה: ר'! אמור לנו שנים ושלושה דברים שאמרת משום אביך'.⁵

בכיפי דארבא

פירוש הביטוי 'בכיפי דארבא' לא נתבאר היטב. בערוך, ערך כף¹¹ (ד, עמ' 289) הובא הפירוש הבא, שמסתבר לייחסו לרַבְּנּו חננאל:⁶ 'יש לספנים לוחות, שקושרין אותן בטבעות שבספינה וכופפין אותן ע"ג הספינה; ובימות החמה, כשתקדיר עליהן החמה — פורשין ע"ג הלוחות מחצלות ומסככין על עצמן'. פירוש זה נזכר אצל ראשונים אחרים ובלשון שונה מעט⁷ אף אצל רש"י (קב ע"א, ד"ה כיפי דארבא): 'אולמות שעושרין בספינה, שנועצין כעין מעגלין שקורין צירקלי"ש [= cercles = מעגלים, גלגלים, קשתות], ראשו אחד בדופן זה של ספינה וראשו שני בדופן זה, והוא כפוף כמו אולם,⁸ ומרחיק כחצי אמה ונועץ אחר, וכן על פני כולה ופורסין בגדים ומחצלות של גמי להגין מפני הצנה והגשמים'.

הביטוי 'יש לספנים לוחות' שבדברי הערוך, אפשר שמרמז לדברי התנא בתוספתא שבת י,

- 3 בבבלי תענית כ ע"ב, ביטוי הזהה רק בחלקו לביטוי בו אנו דנים: 'לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה עביד רב הונא'.
- 4 כך היא גירסת כ"פ⁶⁷¹ ובשינויים קלים בכ"מ; בכ"פ, במקום 'דאמר לן' < דהוה אמרת לן' וכמו-כן, נושא השמועה ('במילי דבי כנישתא') — חסר; בדפוס: 'דאמרת משמיה', ללא 'לן' וכבר העיר בעל דק"ס (ברכות, טו ע"ב, אות ז), על הבעייתיות שבגירסא זו.
- 5 כך הוא בכ"מ; בכ"ו¹²⁷: 'שאמר' לנו'. מעניין להשוות את הביטוי התנאי במשנת סנהדרין ז, י: 'והוא או' לו: אמור מה שאמרתה לי ביחוד'.
- 6 רַבְּנּו חננאל (קב ע"ב, ד"ה פי' הני כיפי דארבא, עמ' רכג), פירש: 'כמין קרשים כפופין על גבי הספינה ויש טבעות קבועות, וכשתהיה החמה קושרין באותן טבעות מחצלאות ופורסין אותה על גבי הספינה מפני החמה'. בהערה 10, שם, הביא קאוהוט, מה שמצא בגיליון ערוך, דפוס ונציה, משנת רצ"א: 'רבינו נסים ז"ל פי' הספנים יש להן לווחין שקושרין אותן בטבעות וכופפין אותן ע"ג הספינה לסכך בהן מן השמש והמטר ... ' ומכאן העתיקו אברמסון (רב נסים גאון, עמ' 147) ומצגר (רב נסים גאון, עמ' סב) למהדורותיהם של פירושי רב נסים גאון.
- 7 על אף הדמיון הרב בין שני הפירושים, הביאם רַבְּנּו חננאל בן שמואל (קב ע"א, ד"ה לפירוש, עמ' תקצז), כאילו היו פירושים שונים; ראה דברי המהדיר, בהערה 37, שם.
- 8 בדפוסים (פרט לד"פ, ראה דק"ס [רא ע"א, אות ל]) נוסף: 'ועומד כמו כיפה', אך בכ"מ ובכ"א ליתא.

יז (עמ' 44) אודות 'לווחים שבספינה'. אמנם שם מדובר בלוחות שמכסים בהם פירות או כלים⁹ ואילו כאן משמע שהלוחות משמשים כבסיס לסיכון. בכל אופן, ניכר כי ביאורים אלו מתבססים לא על ידע מן המציאות הסובבת, אלא על פרשנות מילולית של המונח 'כיפי דארבא' = כיפות הספינות; כביכול הייתה המילה כיפי גזורה משורש כפ"ף והמילה ארבא = ספינה.¹⁰ רפאל פטאי, חוקר הספנות העברית, נתלה בביאורים אלו ואף בהוספותיו של רש"י בעניין זה, כדי לבנות את התיאור הבא:

במקומות הפנויים על הספון אפשר היה להקים 'אהלים ארעיים' לנוחיות הנוסעים. לשם כך נמצאו על הספון כיפי דארבא, כלומר מין מעגלים, או ביתר דיוק, חצאי-עיגולים, כל אחד בערך טפח ברחבו. ראשו האחד של כל מעגל היה נעוץ בדופן זה של הספינה וראשו האחר בדופן ממול וכך היתה עומדת שורה של מעגלים כאלה, כמו כיפות, במרחק של חצי אמה זה מזה. עליהם פרסו מחצלות מידי פעם בפעם.¹¹

דא עקא, אין אף מקור המאשר פירושים אלו ואף מן הסוגיא עצמה קשה להבין מה היו אותם 'כיפים'; אין אפוא להתפלא שחוקר הספנות התלמודית, ר"ד שפרבר, כתב (ספנות תלמודית, עמ' 157, הערה 19), שמשמעות המונח אינה ברורה. בעקבותיו החזיק הלקסיקוגרף סוקולוף, שבמילונו לארמית הבללית (ערך כיפא # 5, עמ' 578), אחר שקבע שהאטימולוגיה של הביטוי אינה ברורה, הסתפק בביאור הבא: a portion of a boat.

אמ' ליה, הכי אמ' רב אסי: כיפי דארבא ... ואין בין זה לזה שלשה, למחר מביא מחצלת ופורס עליה

הנימוק 'מוסיף על אוהל עראי הוא ושפיר דמי', שעליהם נסמכים לכאורה שני הקטעים הראשונים בסוגיא, מבוסס על שיטת חכמים, כפי שהיא מופיעה בתוספתא שבת יב, יד (עמ' 54) ובמקבילות,¹² שמותר להוסיף/להרחיב אוהל שהיה קיים מערב שבת. מן הירושלמי שבת כ, א (יז ע"ג), עולה כי ישנן שיטות אמוראיות שונות לגבי היקפו של היתר זה: יש שהצריכו שלפחות ארבע אמות מן האוהל יהיו פרוסות מערב שבת ויש שהצריכו שרובו של האוהל יהיה פרוס מערב שבת. גישתו של רב אסי בסוגייתנו מהווה גישה מקילה באופן יחסי, שהרי לפיה די בפריסת טפח אחד מערב שבת, כדי להתיר להוסיף ולפרוס מחצלת בשבת. תחבולה נוספת המתירה את פריסת המחצלת, מבוארת אף היא בדבריו: אם יהיו ה'כיפין' מסורגין באופן שלא יהיה בין האחד לשני

9 ראה הסברו של שפרבר, ספנות תלמודית, עמ' 75.

10 ערבא, ארבא = ספינה; ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך ערבא, ארבא # 2, עמ' 162.

11 פטאי, הספנות העברית, עמ' 40–41. ראה עוד, שם, עמ' 171, הערה 54.

12 ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 194.

יותר משלושה טפחים — יהיה מותר לפרוס מחצלת, אפילו אם לא פרס טפח מערב שבת.

מוסיף על אהל עראי הוא, ושפיר דמי

מסתבר, שהטעם¹³ 'מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי', אינו מדברי רב אסי עצמו, אלא נתוסף על ידי בעלי התלמוד,¹⁴ שביקשו להטעים את פסקו של רב אסי. הביטוי 'מוסיף על אהל עראי', מבוסס על נוסחן של המקבילות הבבליות של אותה הלכה בתוספתא שנזכרה לעיל, ממנה למדנו על שיטת חכמים המתירים להוסיף על אוהל בשבת. הלכה זו, בגירסת התוספתא,¹⁵ פותחת בתיאור המוסכמה: 'מודים חכמים לר' ליעזר שאין עושין אהלים כתחילה ביום-טוב ואין צריך לומר 'בשבת' ואחר כך מבארת במה נחלקו חכמים ור' אליעזר: 'על מה נחלקו? על המוסיפין, שר' אליעזר אומר אין מוסיפין ביום-טוב ואין צריך לומר 'בשבת וחכמים אומ' מוסיפין בשבת ואין צריך לומר 'ביום-טוב'.¹⁶ כך הוא לשון התוספתא,¹⁷ אך במקבילות שבבבלי,¹⁸ איתא ברישא: 'שאיין עושין אהל עראי בתחילה ביום-טוב'. ניסוח בבלי זה, הוא אפוא המקור שממנו נטלו בעלי הגמרא את מטבע הלשון 'מוסיף על אהל עראי'.¹⁹

- 13 ראה במדור שינויי הנוסחאות.
- 14 השווה אל: פרידמן, על דרך, עמ' 302. להלן נטען, כי נימוק דומה, המתייחס לקטע [ב] של הסוגיא — אף הוא מתלמודם של הסתמא ואינו מהווה חלק אינטגרלי של המעשה.
- 15 שבת יב, יד (עמ' 54); סוכה א, ח (עמ' 258).
- 16 תיאור המחלוקת חסר בכתב-יד וינה בשתי המקבילות; ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 194), השלים את המקבילה בשבת, על פי שאר הנוסחאות, כיוון שלדעתו היא נשמטה משם בטעות. ואילו במקבילה שבסוכה הותיר גירסת כתב-יד וינה על פְּנֵה, מפני שאין שם עיקר מקומה, ושם קיצר מסדר התוספתא.
- 17 בירושלמי שבת כ, א (ז ע"ג), איתא: 'שנוטעין אוהלין' וגם שם ללא הלוואי 'עראי'.
- 18 הברייתא כולה, על שני חלקיה, מופיעה בבבלי שבת ככה ע"ב, שם קלז ע"ב, עירובין מד ע"א. חלקה השני של הברייתא, לבדו, מופיע בעירובין פו ע"ב.
- 19 אפשר שהלוואי 'עראי' — נוסף בכל מקום שהזכיר הבבלי עניין עשיית אוהלים בשבת — בהשראת הסוגיא הבבלית במסכת סוכה כא ע"ב (והשווה שם, יא ע"א). בסוגיא זו הוסברה שיטתו של ר' יהודה במשנת סוכה ב, א, שהישן תחת המיטה בסוכה — יצא ידי חובתו: 'רבי יהודה לטעמיה, דאמר: סוכה דירת קבע בעינן, והוה ליה מטה דירת עראי, וסוכה אהל קבע, ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע'. הביטוי 'אהל עראי' המופיע בסוגיא בסוכה, הכרחי כמובן לטיעונו של בעל הגמרא וייתכן שעמד ביסוד יצירתו של המטבע 'אוהל עראי'. בספרות הראשונים והאחרונים (ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך אוהל [א, עמ' ריח-רכה]) הפליגו והגדירו מהו 'אוהל עראי' וכיצד הוא שונה מאוהל רגיל, אך דומה כי אין כל רמז, שיש הבדל ביניהם. סתם אוהל — אף הוא מבנה עראי ואין לדבר על אוהלים מדרגות שונות.

[ב] הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא ... אתא לקמיה דרב, א"ל: זיל כרוך בודייא, ושייר בה טפח

רב הונא נהג לגונן על צאנו מפני מזג האוויר במשך ימי השבוע;²⁰ ביום פרס מחצלת שהגנה עליהם מפני החום העז ואילו בלילה סילק את המחצלת ואיפשר לאוויר לחדור לתוך הדירים. בסוגייתנו מסופר, כי רב הונא הסתפק כיצד יוכל לְסַפֵּק לאיליו הגנה מעין זו אף בשבת. הלך אצל רבו רב, והאחרון ייעצו שלא יסלק את המחצלת בערב שבת לחלוטין, אלא יהא גוללה וכורכה מעל הגג, ומשייר בה טפח פרוסה. דא עקא, בבבלי בבא קמא פ ע"א, נמסרה עדותו של רב הונא עצמו, 'עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה',²¹ וממנה משתמע שרב הונא עצמו הכיר שרב אסר גידול בהמה דקה בבבל. אמנם, באותה סוגיא מסופר שרב הונא היקל לעצמו באיסור זה, אך עדיין קשה להבין כיצד העז להתייעץ עם רב, בעניין זה עצמו.²²

למחר מוסיף על אהל עראי הוא, ושפיר דמי

בדומה לחלק [א], נראה שגם כאן — הביטוי 'מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי' — אינו אלא הסברם של בעלי הגמרא לפסיקתו של רב.

20 בר, שם, ביקש לקשור עניין זה להפרשי הטמפרטורה הקיצוניים, בין היום ובין הלילה, בבבל. בספרו הנ"ל, עמ' 128, כתב כי (בקין) באזורים בהם ישבו יהודים, לעתים מגיעות הטמפרטורות לכחמישים מעלות צלזיוס ביום, בשעה שבלילה עלולות הן לרדת אף מתחת לאפס. דא עקא, אם אכן חשש רב הונא לירידה כה חדה בטמפרטורות, מדוע רצה שאוויר מקפיא יחדור לדירי הצאן?

21 עדות זו נמסרה בסוגיא ההיא בשתי גירסאות, אך ההפרש ביניהם אינו מבורר; לחילופי השמות בעדי הנוסח השונים, שם, ראה דק"ס (בבא קמא, צ ע"א, אותיות ל+נ).

22 מִפְתָּה היה להעלות את האפשרות שסיפור המעשה בסוגייתנו, הוא ניסוח מחודש של המחזה המופיע בסוגיא המקבילה: 'אמר רב יוסף: חזינא להו לכילי דבי רב הונא דמאורתא נגידו, ומצפרא חביטא רמיא'. הרי המונח 'כילתא', משמעו לעתים דיר חיות, כמו שהוא בבבא מציעא צו ע"ב: 'לאו לאוקמה בכילתא שאלתה' (ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך כילתא # 1, עמ' 575, משמע 3). אם אכן 'כילי דבי רב הונא' הם כעין דירי הצאן של רב הונא, בו שכנו איליו, אפשר שסוגייתנו מציעה מעין פירוש והרחבה למחזה המתעתע שראה רב יוסף. בסוגייתנו נוספו פרטים שונים, שהעניקו מובן הלכתי לאותו מחזה: כילותיו של רב הונא לא נפרסו ונתקפלו ביום השבת, אלא בעצתו של רב, ומתוך עורמה הלכתית. אופן ההיתר, השתלב עם המגמה של סוגייתנו, שמותר להוסיף על אוהל עראי, בתנאי ששייר טפח מערב שבת. אלא שקושי גדול יש בהשערה זו, שהרי לפי הסוגיא בשבת, רב יוסף ראה שבערב היו הכילות מתוחות וקיימות ואילו בבוקר חבוטות וזרוקות (סוקולוף תרגם, שם: at night [the canopy] remains stretched out, and in the morning it is dismantled and laid down), ההיפך מהמתואר בסוגייתנו!

[ג] אמ' רב משום ר' חייא: וילון ... אמ' שמואל משום ר' חייא: כילת חתנים

משני מאמרי ר' חייא, למדנו כי יש לסייג את האיסור הכללי לנטוע אוהלים בשבת. וילון, כפי שהסביר רש"י (קב ע"א, ד"ה מותר לנטותו), אינו אוהל, 'אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא' ולמה יהיה אסור לנטותו ולפרוקו בשבת? וכן הדין ב'כילת חתנים',²³ שאין לה גג, ואינה כאוהל שתיאסר להיפתח ולהיסגר.²⁴

אמ' רב שישת בריה דרב אידי לא אמרן אלא שאין בגגה טפח אבל יש בגגה טפח — אסור

ארבעה סיוגים להיתרו של ר' חייא בעניין 'כילת חתנים', מופיעים בסוגייתנו. הסיוג הראשון, לבדו, מיוחס לרב שישת בריה דרב אידי;²⁵ ואפשר, שמבחינת ייחוס הסיוג, הבחינו גרסני הגמרא בינו לבין שלושת הסיוגים הנוספים, המבוססים עליו ומרחיבים אותו. מכיוון שהרבה מסיוגי 'ולא אמרן' שבתלמוד הבבלי, מהוספות הגאונים לתלמוד הם,²⁶ אפשר, שאף כאן, לכל הפחות,²⁷

- 23 ראה קרויס, קדמוניות התלמוד ב/א, עמ' 38–40.
- 24 השווה: בבבלי סוכה יא ע"א: 'אמר רב יהודה אמר שמואל: מותר לישן בכילת חתנים בסוכה, לפי שאין לה גג, אף-על פי שגבוהה עשרה'.
- 25 אמורא בדור הרביעי והחמישי, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 422; לגבי כתיב שמו, ראה במדור חילופי הנוסחאות.
- 26 המונח '[ו]לא אמרן', במיוחד כאשר משורשר הוא מספר פעמים, בשרשרת של סיוגים, בא בעיקר בדברי סתם התלמוד. דומה, כי ברוב המקרים, יש לייחס סיוגים אלו לגאונים, שביקשו להגביל מימרות בעלות משמעות פסיקתית, על פי תפיסתם ההלכתית. אמנם, לעתים, מיוחס הסיוג לאמורא נקוב שם, אך בחלק לא מבוטל מן המקרים, מתברר, שבעדי-נוסח אחרים, מובא אותו סיוג בסתם, או מיוחס הוא לאמורא אחר; כך לדוגמא בברכות ח ע"ב: בדפוס, בכ"מ ובכ"פ⁶⁷¹: מאביי, ואילו בכ"פ — מרבא; וכן הוא ביומא פו ע"א (ראה בדק"ס [יומא, קמז ע"א, אות ד] ואצל אפשטיין, מחקרים ב/א, עמ' 510, הערה 37). ויש שהסיוג הבא בסגנון 'ולא אמרן', מיוחס אצל הראשונים לאחד מן הגאונים; כך נראה בדוגמא שבשבועות מו ע"ב. ויש רבות, שהראשונים לא הצביעו על מקורו הגאוני של הסיוג 'ולא אמרן', אך העובדה שהוא מתחלף בביתו [ו]הני מילי, מרמזת על מקורו הגאוני של הסיוג; שהרי את המונח 'והני מילי' מסתבר לייחס לתקופת הגאונים (ראה זייני, הסבוראים, עמ' 229–234 ועיין היטב, מה שכתב כהן, רבנן סבוראי, אודות חוסר הדיוק בדברי זייני, המייחס הוספות אלו לסבוראים, בעוד שנראה יותר לייחסן לגאונים). בין המקומות הרבים, בהם מתחלפים הביטויים, ניתן למנות: ברכות כה ע"א (עיין דק"ס על אתר [ברכות, סב ע"ב, אות ל]); יומא הנ"ל; חולין קה ע"א (ראה סטולמן, כל הבשר, עמ' 71, הערה לשורה 14 ועמ' 77–78). ולא זאת בלבד, אלא שבחלק גדול מן המקרים, ואפילו כאשר הדברים מיוחסים לאמוראים נקובי שם ובכל עדי הנוסח, מעלה בדיקה בכתב-יד — חילופי גירסאות משמעותיים ביותר בסיוגים עצמם; ישנם עדי-נוסח שאינם גורסים את הסיוגים כלל, ישנם אלו גורסים רק חלק מן הסיוגים, ישנם כאלו שמציעים סיוגים אחרים

שלושת הסיוגים האחרונים — מתלמודם של הגאונים הם. לגבי שני הסיוגים האחרונים, נראה כי השערותנו, שמדובר בתוספות מאוחרות — עומדת על קרקע מוצקה. הסיוג השלישי, חסר בכ"א בסוגיית שבת, ומופיע רק בשולי הגיליון; ואילו בסוגייתנו, הוא אמנם מופיע אף בו, אך בחיסרון הנימוק שבסיפא: 'שיפועי אהלים — כאהלים דמו'. ואילו הסיוג הרביעי, כפי שהוער במדור חילופי הנוסחאות, חסר בענף מד ובק"כ, ומופיע רק בכ"א ובד"פ.

וכי אין בפחות משלשה סמוך לגגה טפח נמי לא אמרן אלא שאין בשיפועה טפח

רש"י סבור היה ש'כילת חתנים' בנויה כעין משולש שווה צלעות, שבסיסו — רוחב המיטה. בד"ה בשיפועה, הסביר רש"י, כי משמעות הביטוי 'שאין בשיפועה טפח' היא שאורך צלעות כילת החתנים — אינו גדול מטפח. ואולם, לאחר הפירוש הראשון, מופיעים הדברים הבאים:

כך שמעתי. וקשיא לי: איזו מיטה שאין ברוחבה שני טפחים או שלשה חסר משהו, שיהיה בגגה פחות מטפח ושני שיפועיה כל אחד פחות מטפח? ויש לומר: שהמיטה רחבה כמשפטה, ונקליטין הרבה יוצאין הימנה לשני ראשיה, ועולין למעלה סדורין אחד נמוך ואחד גבוה, וקנים נתונים עליה ונקליטין שבראשה לנקליטין שברגליה, ופורס על המיטה שתים ושלוש כילות קטנות בגגה, ויריעה גדולה פרוסה סביב המטה למיטה ולדפנות.

מדברי התוספות בסוגייתנו (קב ע"ב, ד"ה לא אמרן אלא), מוכח כי הכירו את פירושו השני של

ולעתים אין שינוי מהותי בין עדי הנוסח השונים, אך קיימת הצטברות של שינויי לשון. ניתן לציין למקומות רבים ונסתפק כאן בדוגמאות מועטות, כמר מדלי: ברכות מג ע"ב (עיין בדק"ס על אתר [ברכות, קטז ע"ב, אות א]); ברכות מד ע"ב, שם חסר ה'ולא אמרן' בכ"מ ובכ"פ ונמצא בכ"פ⁶⁷¹ ובדפוס; ברכות מה ע"ב (עיין בדק"ס על אתר [ברכות, עמ' 242, אות ק]); עירובין עז ע"ב (ראה דק"ס [קנד ע"א, אות ק] והשאלה הפתוחה שהציב הלבני [עמ' רא, הערה 1]) פסחים קז ע"א (ראה דק"ס [פסחים, קסב ע"ב, אות ק]); חולין נה ע"ב (עיין בדברי הרשב"א על אתר ובדק"ס [חולין, סח ע"ב, אות ז]). חזי לאצטרופי מכל הנ"ל, שהרבה מסיוגי 'ולא אמרן', מהווים הוספות בתר-תלמודיות, ככל הנראה מדברי הגאונים, שכידוע הוסיפו הערות הלכתיות רבות מספור, בסגנונות שונים (השווה אל: 'ולא היא', 'ולאו מילתא היא' — שפיגל, הוספות מאוחרות, עמ' 57–71), בסופי הדיונים התלמודיים (ראה זייני, הסבוראים, עמ' 71–218 והספרות שצוינה שם). הוספות גאוניות אלו הוטמעו בנוסחי התלמוד, בשל פועלם של מעתיקים, ששילבו בתוך הטקסט התלמודי, הערות, תוספות ופירושים שמצאו בשולי הגיליונות (ראה הדיון והספרות שצוינה אצל כהן, שם). בעז"ה מקווה אני להקדיש מחקר עצמאי לביור מונח זה ואין בידי להאריך, במסגרת זו, יתר על מה שכבר כתבתי.

27 אפשר שאף הסיוג הראשון — מתלמודם של הגאונים הוא — ושמו של האמורא הוא באשגרא מן הקטע הבא בעניין 'סייאנא'.

רש"י: 'פירש בקונטרס שיש כילות קטנות סמוכות זו לזו ואין בכל אחת טפח'. ברם בסוגיא המקבילה בשבת, מובא פירושו הראשון של רש"י ללא תוספת; ובעלי התוספות (שבת, קלח ע"ב, ד"ה שאין בשיפועה טפח), לא ציינו כלל לפירושו השני של רש"י, אלא אדרבה, הקשו כעין הקושיא המיוחסת לרש"י כאן: 'הרבה יש תימה, איך יתכן זה, דאם כן, למה הוא ראוי, אם לכל השיפוע אין טפח?!' ותירצו כעין הפירוש השני שהובא ברש"י בסוגייתנו. שמא ניתן לשער, שלא מקולמוסו של רש"י יצא הדיבור 'כך שמעתי; וקשיא לי' וכו', אלא אחד מתלמידיו של רש"י, ביקש לתקן בסוגייתנו דברי רבו,²⁸ על פי התירוץ שהיה מקובל בבתי המדרש של בעלי התוספות. ואילו דברי התוספות בסוגייתנו, נאמרו בדור מאוחר יותר, והתייחסו לדברים כאילו יצאו מרש"י עצמו.²⁹

[ד] ואמ' רב ששת בריה דרב אידי סייאנא שרי

בדבריו של רב ששת בריה דרב אידי, מוצגת דוגמא נוספת למה שעלול להיתפס כאוהל. סייאנא הוא סוג של כובע ששוליו רחבים והוא מַצֵּל;³⁰ מכאן נובעת המחשבה שדינו כאוהל שאסור לעשות בשבת. נראה, שרב ששת בריה דרב אידי סבר שכובע מעין זה — מותר בלבישה בכל מקרה; אפשר שהוא לא סבר שיש ליתן דין אוהל לכובע תמים, יהיו רחבים שוליו ככל שיהיו. בעלי הגמרא ביקשו לסייג פסק זה, על פי העיקרון שהופגן בסוגייתנו, שאוהל מוגדר על ידי קיום דבר הסוכך שרוחבו טפח. קריטריון זה, ששימש את רב להתיר פריסת המחצלת בשבת, ואף את מי שסייג לעיל 'לא אמרן אלא שאין בגגה טפח', שימש כאן כדי לצמצם את היתרו של רב ששת בריה דרב אידי. סיוג זה עוצב בדמות תירוץ לקושיא כנגד פסקו של רב ששת בריה דרב אידי; כנגד פסקו של רב ששת בריה דרב אידי הציבו ברייתא בבבלי, ככל הנראה מלאכותית, שגרסה: 'סייאנא אסור' ופתרו: 'לא קשיא, הא דאית ביה טפח, הא דלית ביה טפח'. תירוץ זה, רוקן מתוכנו את חידושו של רב ששת בריה דרב אידי, שהתיר חבישת כובעים ששוליהם רחבים.

סייאנא

הגאונים (גנזי קדם, ה, עמ' 170) פירשו שסייאנא הוא 'קלנסוה' = قلنسوة = tall headgear, hood,

- 28 השווה: פרנקל, רש"י, עמ' 331, אבל ראה פרידמן, רש"י לתלמוד, עמ' 166.
 29 בתוספות רבנו פרץ (קב ע"ב, ד"ה שאין בשיפועם טפח), מוזכר רש"י בצורה מפורשת והשווה אל ריטב"א (קב ע"ב, ד"ה כילת חתנים מותר, עמ' תתקי).
 30 ראה להלן בפירוש.

capuche וכדומה (ראה מילון ערבית קלאסית, עמ' 626). משמע קרוב מתועד בסורית ܥܦܘܚܐ = מעין כיפה. בדברי רבנו חננאל (קב ע"ב, ד"ה סייאנא, עמ' רכג), מודגשת מהותם המצילה של כובעים אלו: 'הכובע שעל ראש האדם שיש לו כנפיים יוצאות, כגון שפתיים פשוטות נוטות על הפנים מ פני השמש' ובפירושו לשבת קלח ע"ב, שהובא בערוך, ערך סיין (ו, עמ' 43) כתב: 'סייאנא כובע שמשמין בני אדם בראשיהן יוצא כמין פסל מן הראש כשיעור טפח הן יתר, ואנן ראינוהו פעמים רבות ועושין אותו להאחיל על הפנים שלא יכשם'. בעקבות פירושים אלו, ביקשו קאוהוט (ערך סיין, ו, עמ' 43) ואחרים למצוא אטימולוגיה המשקפת משמע זה. קאוהוט ציין למילה הפרסית sāyabān = צל, כמתאימה למשמע זה. ברם גייגר (תוספות הערוך השלם, עמ' 292), בצדק, דחה אטימולוגיה זו (ראה גם: סוקולוף, מילון בבל, ערך סיינא, סייאנא, עמ' 802). שקד (פרטי לבוש, עמ' 107) הציע לגזור אותה מן המילה הפהלווית sāyag (ראה מילון פהלוית, עמ' 74), שמשמעה צל ולנסות לשחזר את המילה סייאנא = *sāyen. בכל אופן, ברור כי רש"י, שקבע שמדובר בכובע של לָבָד (feltrin), התכוון ליתן דוגמא לכובעים בעלי שוליים בתקופתו, שהיו, דרך כלל, עשויים לבד.

אלא מעתה אישחרביב בגלימיה טפח, הכי נמי דאסור!?

בתירוצם זה, הביאו בעלי הגמרא את הדברים *ad absurdum*: 'אלא מעתה אישחרביב בגלימיה טפח, הכי נמי דאסור?!' ועל כן נותר להם לסגת קמעא ולקבוע: 'אלא לא קשיא: הא דמיהדק, הא דלא מיהדק'. מהותו של תירוץ זה, לא נתבררה היטב. בפשטות היה נראה לבאר, שבעלי הגמרא הציעו להבחין בין סייאנא שהיא מהודקת ובה יש מקום להחמיר, לבין גלימתו של אדם שאינה מהודקת ובה יש מקום להקל. פירוש מעין זה מיוחס בדברי בעלי התוספות לרבנו חננאל: 'רבינו חננאל מפרש, דמיהדק אסור, כשהטפח היוצא מן הכובע חזק, שאינו נכפף ונראה אהל'. ביאור זה, כפי שכבר העירו מהדירי רבנו חננאל בדפוס וילנא, אינו מתאים לדברי רבנו חננאל על אתר,³¹ בהם נמצא: 'אם מהדק, אפי' יש בו טפח, שרי ואי לא אסיר', אך מתאים הוא לפירושו בסוגיית שבת: 'וכשהוא מהודק ביותר, ואינו נכפף כבגד, חשוב כאהל ואסור'.

ואולם, רש"י (קב ע"ב, ד"ה אלא הא דמיהדק) פירש: 'וטעמא לאו משום אהל הוא, אלא דילמא נפיל מראשיה ואתי לאתויי, הלכך: כי מיהדק וקשור ברצועה תחת צוארו — שרי, ואי לא — אסור'. בדברי בעלי התוספות (קב ע"ב, ד"ה הא דמיהדק הא) ניתן להירמז מה ראה רש"י לפרש

31 מהדיר פירוש רבנו חננאל, ציין שכן הוא אף בקטע גניזה להכא (צילום קטע הגניזה מופיע במהדורת מצגר בעמ' 24).

כן ולהכניס לסוגייתנו שיקול הלכתי נוסף, שאין לו זכר:³² 'פירש בקונטרס דטעמא לאו משום אהל הוא ולפי זה מותרין אותן כובעין של לבד אע"פ שמאהיל טפח ובלבד שיהיה קשור תחת גרונו שלא יפול ואתי לאיתויי ד' אמות ברה"ר'. נראה אפוא, שרש"י ביקש למצוא היתר הלכתי, להצדיק מנהג העולם ללבוש בשבת כובעי לבד, ששוליהם רחבים. בכל התקופות, הילכו בני אדם חבושים כובעים בעלי שוליים רחבים, בקיץ כדי להגן מן החמה הקופחת ובחורף כדי להגן מפני הגשמים המכים בחזקה, והיה על הפוסקים למצוא מזור הלכתי לקושי שהציבו בעלי הגמרא בסוגייתנו.³³

32 בדברי הר"ן בפירושו על הר"ף (שבת נו ע"ב מדפי הר"ף, ד"ה סיאנא), ניתן היה למצוא תשובה אפשרית לקושיא זו — מה ראה רש"י להתחשב בפירושו באלמנט הלכתי נוסף, שלא נזכר במפורש בסוגיא. תחילה תיאר הר"ן פירוש רבנו חננאל ורש"י, והעמיד על הניגוד שביניהם: 'פרש"י ז"ל דטעמא לאו משום אהל, אלא משום דילמא נפיל ואתי לאתויי. ור"ח פירש, דלעולם משום אהל — ובדמיהדק מיתסר, דהוה לי כאהל, אבל גלימא, דלא מיהדק, לא הוי כאהל ושרי'. ואחר כך כתב הר"ן כנגד פירושו של רבנו חננאל: 'ולא נהירא, דאם כן, לא הוה ליה למימר הכי, אלא הכי הוה לי' למימר: "לא קשיא, הכא מהדק התם לא מהדק". קושיא זו מבוססת ודאי על הכלל הידוע שנקטו בעלי הכללים: 'שלשון "אלא" מורה שהתירוץ הראשון דחוי לגמרי, שכך משמע: לא כך — אלא כך'. (ראה הליכות עולם [שער שני, ב, ג, עמ' מג] ובהערה 12, שם). הר"ן תפס אפוא, שכאשר העלתה הגמרא את התירוץ השני, היא חזרה בה לחלוטין מן התפיסה הראשונית, שהבעייתיות שבחבישת סייאנא, נובעת מאיסור עשיית אוהל. לפי זה, השיקול של עשיית אוהל, אינו משחק עוד תפקיד בסוגייתנו, ומכאן נובע הצורך להזמין שיקול נוסף לשמש בפירוש הסוגיא. דא עקא, אף אם נקבל את הכלל שלשון 'אלא' מורה שהתירוץ הראשון דחוי לגמרי, הלא ייתכן שאף למסקנה, מחמת עשיית אוהל אתינא עלה והתירוץ השני אינו בא אלא לבטל את חשיבות הקריטריון של רוחב שולי הכובע. ובאמת, מסורת פרשנית מעין זו, משתקפת בדברי הרמב"ם במשנה תורה (כב, לא), שכתב: 'כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מוקפת שהוא עושה צל כמו אהל על לובשו — מותר ללבשו, ואם הוציא מן הבגדים סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על הראש, והיתה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג — אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי'. הרמב"ם פירש אפוא שלמסקנה האיסור נובע משום אוהל, אך הקריטריון להחשבת אוהל הוא מידת ההידוק אל הראש ולא רוחב השוליים. וראה מה שכתב רנ"א רבינוביץ', ביד פשוטה, על אתר (זמנים א, עמ' תרס). אמנם, ניסוחם של בעלי התוספות לדברי רבנו חננאל 'ר"ח מפרש, דמיהדק אסור, כשהטפח היוצא מן הכובע חזק, שאינו נכפף ונראה אהל', אינו מאפשר הסבר זה, שכן לשיטתם סבר רבנו חננאל שקריטריון הרוחב נותר על כנו. ברם בדברי רבנו חננאל עצמם, אין רמז לכך, כי למסקנה, יש איזו משמעות לקריטריון זה.

33 השווה הסברות שהועלו במשנה ברורה (סימן שא, ס"ק קנב), כדי להצדיק מנהג העולם ללבוש בשבת כובעים ששוליהם רחבים.

סוגיא לא (קב ע"ב 7-15)
מחזירין ציר

מחזירין ציר התחתון במקדש

ת"ר:

[1] ציר-דלת שידה תיבה ומגדל:

במקדש: מחזירין

במדינה: דוחקין

5

[2] העליון: כאן וכאן לא יחזיר, גזירה שמא יתקע

ואם תקע חייב חטאת

[3] של בור ושל דות ושל יציע: לא יחזיר

ואם החזיר חייב חטאת

מדור חילופי הנוסחאות

8 של בור ושל דות ושל יציע [בק"כ²²² הקריאה קשה. ברם בין סוגי הבורות בכתב-יד זה מופיע גם: 'שיח' ופשוט שהוא באשגרא מלשונות אחרים בספרות התלמודית המונים אף סוג זה בכלל הבורות ||

מסורת התלמוד

3-9 ת"ר ... **חטאת**] תוספתא ח, יח (עמ' 137) || **6 שמא יתקע**] בבלי שבת קלח ע"ב ||

פירוש סוגיא לא

מבוא

לעיל, במבוא לפירוש סוגיא כט (עמ' 244), הצבענו על קיומן של סדרת משניות בפרקנו, השנויות בדגם ייחודי, בהן מושווה הדין ב'מדינה' אל הדין במקדש. כפי שהערנו שם, מסתבר, שכל אחת מן ההלכות שבסדרה זו, נוסחה מלכתחילה באופן עצמאי, ללא תלות בדגם הספרותי הנ"ל, ועורך המשנה הוא שקיבץ את המקורות השונים וניסח אותם מחדש. ננסה אפוא להצביע על המקור שממנו שאב עורך משנתנו.

תוספתא	משנה	ברייתא בבבלי
מחזירין ציר התחתון של דלת שידה תיבה ומגדל	מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא במדינה	ציר-דלת שידה תיבה ומגדל: במקדש — מחזירין במדינה — דוחקין
ואין מחזירין ציר העליון	והעליון — כאן וכאן אסור	העליון — כאן וכאן לא יחזיר גזירה שמא יתקע ואם תקע חייב חטאת
של בור, של יציע, של דות: הרי זה לא יחזיר, ואם החזיר — חייב חטאת	של בור ושל דות ושל יציע: לא יחזיר ואם החזיר — חייב חטאת	

ר' יהודה אר':
העליון במקדש, והתחתון במדינה.

מהשוואת משנתנו למקבילתה שבתוספתא ח, יח (עמ' 137), עולות שתי אפשרויות פרשניות מנוגדות. לפי אפשרות אחת, ההלכה שבתוספתא התייחסה ל'מדינה' והיא משקפת את גישתו של ר' יהודה, כפי שהובאה במשנתנו, שמותר להחזיר 'ציר' התחתון. ואילו לפי אפשרות שנייה,

1 בעל הערוך (ערך צר, ז, עמ' 43 ואילך), כתב: 'פי' ציר נוקבין הדלת וקובעין בו עץ חד כדי להכניסו באדן (בארץ?) לחזור לכאן ולכאן ואם יצא מן הדלת מחזירין אותו בשבת. ועיקרו שתי ידות (שמות כו), תרג': תרין צירין'. פירוש זה מתאים לתיאורים המצטיירים מן הספרות הרומית, בהם מדובר על שני מוטות שנקבעו בצידי הדלת, בשני קטביה העליון והתחתון. המקורות התנאיים המדברים על 'ציר עליון' ועל 'ציר תחתון' שניתן להחזירם, מתאימים לתיאורים פשוטים אלו. אף הסבריו של רש"י 'דציר התחתון, כל זמן שלא יצא העליון נוח להחזירו ... דכיון שיצא העליון כולו נופל' — מתאימים הם לתיאורים ריאליים אלו.

התייחסה התוספתא למקדש והיא כשיטת תנא-קמא שבמשנה, שמחזירין ציר 'התחתון' דווקא במקדש. סבירותה של האפשרות הראשונה, שאותה העדיף ר"ש ליברמן,² נובעת מן העובדה שהתוספתא לא הזכירה 'מקדש' ומסתמא התייחסה ל'מדינה'. ברם דומה כי טעם זה אינו חזק דיו, שהרי ההלכה הבאה בסמוך: 'נימת כנור שנפסקה — קושרין אותה', ודאי התייחסה למקדש, על אף שהדבר לא צוין;³ מדובר אפוא בשתי הלכות העוסקות במקדש והאחרונה מלמדת על הראשונה.⁴ העדפת האפשרות השנייה, מסתברת גם מפני שההלכה שבתוספתא נשנתה בסתם, ללא ציון שמו של ר' יהודה.

לו נקבל את גישתו של ליברמן, אפשר יהיה לתאר את סדר השתלשלות הדברים באופן הבא:⁵ בפני עורך משנתנו הייתה הלכה מעין זו שבתוספתא, שיוחסה לר' יהודה. מתוך ניסוחו של ר' יהודה, המתיר להחזיר ציר התחתון ואוסר להחזיר ציר עליון, או אפילו מתוך מקור נוסף שלא הגיע לידנו, שחזר המעבד גישה מחמירה יותר, החולקת על ר' יהודה וסוברת שאפילו ציר תחתון — אין להחזיר. בהסכמה עם נתונים אלו ובנאמנות לדגם הספרותי שקבע בעל המשנה בפרקנו, נוסחה עמדת התנא-קמא של משנתנו כך: 'מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא במדינה והעליון — כאן וכאן אסור' ואילו גישתו של ר' יהודה, נקבעה במתכונת דומה לזו שבמשנה הקודמת: 'ר' יהודה או': העליון במקדש, והתחתון במדינה'. ואולם, לו נקבל את הגישה הנגדית, שהתוספתא התייחסה אל צירים שבמקדש, יהיה עלינו לומר שעורך המשנה העתיק מן התוספתא את ההלכה וקבעה במתכונת הספרותית המצויה בפרקנו: 'מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא

עם-כל-זאת, חשוב לציין כי בתקופה הרומית היו מצויים גם צירים משוכללים בהרבה, דומים לאלו המשמשים בתקופה המודרנית, ראה מילון סמית (ערך *cardo*); מילון עתיקות צרפתי (ערך *cardo*, עמ' 920–921).

2 ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 466. את האפשרות השנייה העלה ר' יעקב כהנא, בפירושו לתוספתא מרא דמתניתא, על אתר.

3 עובדה זו מוכחת מעצם עיסוקה של ההלכה בנגינה בכינור, שמותרת דווקא במקדש. היא אף מתחזקת מן ההקבלה המצויה במשנה הבאה: 'קושרים נימה במקדש אבל לא במדינה'.

4 ליברמן, שם, כתב כנגד אפשרות זו: 'ואעפ"י שבסיפא להלן אנו מוכרחים לפרש שבמקדש אנו קיימין, שאני "כנור" שמוכח מתוכו שבכנור של מקדש עסיקין, מה שאין כן שידה תיבה ומגדל, שאין הכרח לפרש כן'.

5 לכאורה ניתן היה להעריך שהמשנה היא המקור הראשוני והתוספתא משנית לה; שהיא מוסיפה מידע הלכתי אודות צירם של 'בור יציע ודות' ובתוך כך, מפאת הצורך להבחין בין הצירים השונים, אף מזהה את הציר שאודותיו דיברה משנתנו ('של דלת שידה תיבה ומגדל'). ברם מכיוון שמשנתנו נקבעה בדפוס ספרותי משוכלל, מסתבר יותר שהיא אינה המקור ההלכתי הראשוני שניסח את ההלכה באופן עצמאי, ללא תלות בדגם הספרותי המיוחד. מתקבל על דעתנו שמקור זה מצוי בתוספתא שלפנינו ולכן אנו מעדיפים לתאר את ההתפתחות — מן התוספתא אל המשנה.

במדינה והעליון — כאן וכאן אסור. ואילו את גישתו של ר' יהודה, שהכיר כנראה ממקור אחר, קבע במתכונת דומה לזו שבמשנה הקודמת: 'ר' יהודה או': העליון במקדש, והתחתון במדינה'. ובכל אופן, בהתאם לדגם המתומצת והממצה שתואר במבוא לפירוש סוגיא כט, השמיט עורך המשנה לא רק את סוג הציר שאליו התייחסה ההלכה (שידה, תיבה ומגדל),⁶ אלא אף את ההתייחסות לבור, יציע ודות.⁷ השמטה זו, נבעה בין היתר מפני שהאיסור להחזיר צירם של אלו הנו איסור חטאת⁸ ולפיכך אין אפשרות להתייחס אליו במשנה המדברת על איסורי שבות האסורים במדינה ומותרים במקדש.

הברייתא הבבלי

הברייתא הבבלי שבסוגייתנו ניזונה משני המקורות — התוספתא והמשנה. הבבא הראשונה

- 6 בספרות התלמודית, רגילים המונחים 'שידה', 'תיבה' ו'מגדל' לבוא כאחד (ראה לדוגמא: משנת שבת טז, ה; משנת בבא קמא ט, ג). אולם, כבר העיר טור-סיני (מילון בן-יהודה, ערך שידה, עמ' 6906, הערה 1), כי לא נתברר מה ההבדל ביניהם. חקר אטימולוגי של שמות אלו אף הוא אינו מסוגל ליתן תשובה ברורה בעניין זה. כך לדוגמא, משמעה של המילה האכדית šiddu, שממנה גזורה ככל הנראה המילה שידה (ראה קאופמן, השפעות אכדיות, עמ' 12; האטימולוגיות שהוצעו על ידי קאוהוט [ערוך השלם, ערך שִׁדָּה, ה, עמ' לב] מן הערבית ומן היוונית[!]) אינן מתקבלות על הדעת) היא לפי מילון CAD (2/Š, עמ' 402): a stand for a large vat, אבל ברור מן המקורות התלמודיים ששידה אינה stand! ובכל אופן, מסתבר כי שלושת המונחים מציינים מעין ארגזים או ארונות. וראה הדיון אצל קרויס, קדמוניות התלמוד א/ב, עמ' 51–56.
- 7 בספרות התלמודית רגילים זוג המונחים 'בור' ו'דות'/'חדות' (על החילוף 'דות'/'חדות', ראה דברי קאוהוט בערוך השלם [ערוך דות, ג, עמ' 32; ערוך חדות, ג, עמ' 351] וליברמן, תוספתא כפשוטה, א, עמ' 470) לבוא כאחד, ראה לדוגמא: משנת ראש השנה ג, ז: 'התוקיע לתוך הבור או לתוך החדות...'; משנת כלים ה, ו: 'נתנו על פי הבור או על פי החדות...'. שניהם, כך נראה, מציינים חפירה בקרקע, וההפרש ביניהם אינו מחוור, כפי שמלמדות תמיהות רבינא ורב אשי בבבלי בבא בתרא סד ע"א: היינו בור [ו] היינו דות!'. ואף שלמילה 'יציע' מובנים שונים (ראה לדוגמא: מילון בן-יהודה, ערך יציע, עמ' 2121; ליברמן, תוספתא כפשוטה, י, עמ' 359), ברור שכאשר היא באה בחדא מחתא עם 'בור' ו'דות' — משמעה זהה לאחרונות: חפירה בקרקע (אבל ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 474). כך לדוגמא מוכח מקריאת התוספתא בבא בתרא ג, א (עמ' 138): '... לא את הבור ולא את השיח ולא את היציעין ולא את הדותיו ולא את המערו' [כ"ע]. וכך יש לפרש אף אצלנו וראה עוד: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 466; אליצור, הבור והבאר, עמ' 211.
- 8 רש"י (קב ע"ב, ד"ה של בור ושל דות), פירש שמכיוון שצירי בור דות ויציע מחוברים לקרקע, כל תיקון שלהם נחשב לבונה. אמנם, בעל גאון יעקב (קב ע"ב, ד"ה ע"ב מתניתין, עמ' תא) התלבט מה דינו של ציר התחתון של בור וכדומה, שמא קביעת הברייתא התייחסה דווקא לציר העליון וראה מה שכתב על-כך ליברמן בתוספתא כפשוטה, שם.

בברייתא זו: 'ציר דלת שידה תיבה ומגדל: במקדש — מחזירין; במדינה — דוחקין' מציגה ניסוח מחודש של ההלכה שבתוספתא ('מחזירין ציר התחתון של דלת שידה תיבה ומגדל'), המבוסס על החילוק בין 'מקדש' ו'מדינה' שנזכר במשנתנו.⁹ הצעת הברייתא, שבמדינה ניתן לדחוק (ציר תחתון), נאמרה ודאי לרווחא דמילתא ואין היא שונה מהותית מפסק התוספתא האוסר להחזיר ציר זה. חידוש נוסף בנוסח הברייתא לעומת המצוי בתוספתא הוא ההסבר לאיסור הגורף להחזיר ציר עליון: 'גזירה שמא יתקע'¹⁰ ואם תקע חייב חטאת'. הסבר זה ודאי נאמר בהתאם למסורת הבבלי במקומות רבים, להסביר איסורים מטעם גזירה שמא יעשה מלאכה שיש בה חיוב חטאת. הניגוד לאמור בבבא האחרונה, בה מכוון חיוב החטאת כלפי עצם פעולת ההחזרה ('ואם החזיר') ולא כנגד פעולה שאינה מהותית למעשה ההחזרה ('ואם תקע') — בולט הוא.

9 השווה דבריו של גולדברג (עמ' 305, הערה 46): 'ברייתא זו היא כעין עיבוד של התוספתא פ"ח(יא) ה"ח, אלא שהתוספתא שונה אליבא דר' יהודה והברייתא בבבלי שונה אליבא דתנא קמא'.

10 רש"י (קב ע"ב, ד"ה שמא יתקע), פירש: 'שמא יחזיקנו (כן הוא בכ"מ ובכ"פ, אולם, ברש"י שבספר הנר ובפירוש רבנו חננאל בן שמואל [קב ע"ב, עמ' תקצט]: יהדקנו) במקבות ובגזרן דהויה מלאכה'. ואולם, רבנו חננאל (קב ע"ב, ד"ה מתני', עמ' רכג) כתב: 'שמא יתקע בה מסמר' וכן מופיע בפירוש המשנה לרמב"ם (עמ' צח), המשתמש בפועל הערבי יסמרה, שמשמעו למסמר. כמו-כן נחלקו הראשונים האם החשש 'שמא יתקע', מתייחס דווקא לציר העליון או אף לציר העליון. לדעת רש"י (קב ע"ב, ד"ה שמא), החשש מתייחס דווקא לציר התחתון אבל בציר העליון, חל איסור בונה ואין צורך בגזרה ואילו ר"י (תוספות [קב ע"ב, תוד"ה והעליון]); רבנו פרץ (קב ע"ב, ד"ה גזירה שמא יתקע, עמ' שז) ועוד) טען שהחשש מתייחס אף לציר העליון והחמירו בו אפילו במקדש, מפני שהוא מן השבותים של התירו במקדש.

סוגיא לב (קב ע"ב¹⁵⁻³²)
מחזירין רטייה

מחזירין רטייה במקדש אבל במדינה לא ואם בתחלה כאן וכאן אסור

(א)

- [1] ת"ר רטייה שפירשה מעל-גבי מכה
— מחזירין אותה בשבת.
- [2] ר' יהודה אומ': הוחלקה למטה — דוחקה למעלה; למעלה
— דוחקה למטה; ומגלה מקצת ויקנח פי המכה וחוזר
ומגלה מקצת רטייה ויקנח פי המכה. ורטייה עצמה לא
יקנח מפני שהוא כממרח; ואם מרח — חייב חטאת.
- 5

(ב)

- [1] אמ' רב יהודה: הלכה כר' יהודה.
- [2] אמ' רב חסדא: לא שנו אלא שפירשה על-גבי כלי,
אבל פירשה על-גבי קרקע — אסור.
- 10

(ג)

- [1] אמ' מר בר רב אשי: הוה קאימנא קמיה דרבא
נפלה ליה אבי-סדיא
אהדריה.
- [2] אמינא ליה: לא סבר לה מר להא דאמ' רב חסדא:
מחלוקת שפירשה מעל-גבי כלי אבל על גבי-קרקע אסור
ואמ' רב יהודה הלכה כר' יהודה!?
- [3] אמ' לי: לא שמיע לי, כלומ' לא סבירא לי.
- 15

מדור חילופי הנוסחאות

1 [בתחלה] לחילופי גירסאות למילה זו, ראה גולדברג, עמ' 306 || 8 רב יהודה] בענף מד נוסף: 'אמ' שמואל' וכן להלן בשורה 13 בכ"מ מופיע 'שמואל' וראה דק"ס (רב ע"א, אות ד) || 11 דרבא] במילה זו מצאנו חילוף מעניין; ענף אחד, בעיקרו אשכנזי, גורס 'רבא' (כ"א, כ"מ, ק"כ, תוספות [קב ע"ב, ד"ה אמר מר בר רב אשין], אור-זרוע [סימן ריא, עמ' תרצב]) ואילו ענף שני, בעיקרו מזרחי, גורס 'אבא' (ק"כ²²², דפוסים וכן נראה בק"ג [דאבה], רבנו חננאל, ר"ף, רא"ש). מסתבר, כי מדובר בשיבוש אורתוגרפי (השווה: ליברמן, מחקרים בתורת א"י, עמ' 68 הערה 19, עמ' 420): במקור היה 'קמיה דאבא' ודל"ת דמתה לר"ש וכתבו הסופרים: 'קמיה ראבא', כפי הכתיב העתיק של שם-האמורא. ואפשר שאף נדירותו היחסית של השם 'אבא' תרמה להתקבלות 'רבא' בענף האשכנזי (ראה פרידמן, רבה ורבא, עמ' קנט, הערה 5). שיקולים כרונולוגיים, שהשפיעו על בעלי התוספות לקבל את הגירסא המזרחית (ראה תוספות הנ"ל והשווה אל: כהן, מר בר רב אשי, עמ' 47, הערה 75), אינם משכנעים די-הצורך, ראה לדוגמא תגובתו של בעל דק"ס (רב ע"א, אות ד). אף הדמיון לחולין עו ע"ב, שם איתא לפי רוב עדי הנוסח: 'אמר מר בר רב אשי הוה קאימנא קמיה דאבא ...' — אינו יכול להכריע, שכן גירסת כ"ה המשובח בסוגיית חולין הנ"ל היא 'קמיה דאביי'. ואפילו אם נקבל את גירסת רוב עדי הנוסח בחולין, עדיין אפשר שהמקור שלנו הושפע מן הסוגיא שם || 13 אהדריה] וקרוב לו בק"כ²²²: 'אהדרה', אבל בק"ג ובד"ר נקטו לשון הווה מתמשך: 'וקא מהדר' || 14 מר] בק"ג: 'מור' והוא כתיב המצוי הרבה בכתבי-יד, ראה סוקולוף (מילון בבל, ערך מר, מור, עמ' 707) והדיון המעניין במילון בן-יהודה (עמ' 3297, הערה 1) ||

מסורת התלמוד

1 מחזירין רטייה במקדש] בבלי ביצה יא ע"ב; ירושלמי י, יג (כו ע"ג) || 2 רטייה ... מחזירין] ירושלמי י, יא (כו ע"ג) || 4–7 ר' יהודה ... חמאת] תוספתא שבת ה, ו (עמ' 21), ירושלמי, שם || 17 לא שמיט לי] בבלי פסחים מא ע"א; מועד קטן יב ע"ב; כתובות מג ע"ב, צז ע"א; בבא בתרא יג ע"ב, קסג ע"א; סנהדרין כח ע"ב; חולין נג ע"ב, סב ע"א ||

פירוש סוגיא לב

מבוא

משנתנו השונה: 'מחזירין רטיה במקדש, אבל לא במדינה. כתחילה — כאן וכאן אסור', מהווה איבר נוסף בסדרת המשניות בהן משווה התנא את הדין ב'מדינה' לזה שבמקדש. כמו במקרים הקודמים, מסתבר, שאף במקרה דנן, המקור הראשוני שממנו שאב עורך משנתנו מצוי בתוספתא. בתוספתא שבת ה, ב-ו (עמ' 20–21), מובאות מספר הלכות העוסקות במגבלות השונות בדבר שימוש בשבת במיני תחבושות.¹ בהלכה ה, נאמר: 'וצאין באספלנית ובמלוגמא וברטייה² שעל גבי המכה ואם נפל לא יחזיר. ואין צריך לומר שלא יתן כתחלה...'. הלכה זו עוסקת בדין הכללי, 'במדינה' וקובעת שאין להחזיר רטייה שנפלה בשבת — ממש כדין משנתנו

1 בטעם האיסור להחזיר רטייה, כתב רש"י (קב ע"ב, ד"ה אבל לא במדינה): 'גזרה שמא ימרח הרטייה, ומירוח היינו מוחק האמור באבות מלאכות של שבת'. ואילו ר' יוסף מבעלי התוספות (תוספות [קב ע"ב, ד"ה מחזירין] והשווה רבנו פרץ [ד"ה מחזירין רטייה במקדש, עמ' שז]) טען כי האיסור הוא בכלל גזירת שחיקת סממנים, שנזכרה בדברי האמורא עולא בבבלי שבת נג ע"ב. ברם נראה יותר לומר שהאיסור ליתן רטייה בשבת — נובע מן האיסור הכללי על רפואה בשבת (והשווה לשון המאירי [קב ע"ב, ד"ה מתני', עמ' ריד]). סמי מכאן 'גזירה שמא ישחוק סממנים', או 'גזירה שמא ימרח הרטייה' ואמור מעתה: כשם שאסרו חכמים מיני התעמלויות בשבת (ראה ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 70–73) כן אסרו באופן כללי וגורף כל עיסוק ברפואה בשבת. ומסתמא עשו כן, שלא רצו שהשבת תהא כיום חול שאדם עסוק בבריאות-גופו ולא דווקא בבריאות-נפשו. לפיכך גזרו על מיני רפואות שונים (ראה משנת שבת יד, ב-ד) ואף על ביקור חולים ואפילו על תפילה המכוונת לשם החלמת חולים בשבת (ראה בבבלי שבת יב ע"א-ע"ב). כך נראה שיש להבין את דברי הירושלמי (שבת יד, ג [יד ע"ג]), האומר בעניין רפואות שנאסרו בשבת: 'שלא יעשה בשבת כדרך שהוא עושה בחול' (וכפירוש הרד"ל שם, שפסוקית זו מוסרת לנו את טעם האיסור ולא כמסקנתו של בעל מראה הפנים [ד"ה זה], שהפסוקית מלמדתנו על אופן העשייה האוסר, ע"ש ודוק). ונראה שעל פי גישה זו יש להבין את דיונו של הירושלמי על אתרין (י, יא [כו ע"ג]): 'ר' יוסי ביר' בון בשם ר' יסא: מכה שנתרפאת נותנין עליה רטייה, שאינו אלא כמשמרה. ר' בון בשם רבנן דתמן: נותנין רטייה על-גבי מכה בשבת, שאינו אלא כמשמרה. אמ' ר' תנחומא: חוץ [מעלי] גפנים — שהן לרפואה'. כלומר, הנחת מיני תחבושות אינה אסורה אלא כשהיא מרפאת. לכל העניין, ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 190; גולדברג, להתפתחות הסוגיה, עמ' 112; הנ"ל, שבת, עמ' 266–267; אלבק, פירוש המשנה, עמ' 417, ובהפניות שם.

2 ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 73), תיאר את הריאליה בדברים קצרים אלו: 'דרך הרופאים הקדמונים היה להכין אספלנית (*σπληνίον*), כלומר תחבושת של חלב ושעווה וכדומה, ולמרוח אותה על מטלית וזהו האגד ... המלוגמא (*μάλαγμα*) היא תחבושת של קמח וכדומה, והרטייה היא בסממנים של רפואות'. השווה לתיאוריו של פרויס (רפואה בתלמוד, עמ' 435).

ב'מדינה'.³ עורך משנתנו נקט אפוא גם כאן, שאיסור השבות המדובר אינו תקף במקדש ולכן 'מחזירין רטיה במקדש, אבל לא במדינה'.⁴ וכמו-כן קבע עורך משנתנו, כי האיסור ליתן רטיה לכתחילה בשבת ('ואין צריך לומר שלא יתן כתחלה') חל אף במקדש ('כתחילה כאן וכאן אסור').⁵ את סוגייתנו ניתן לחלק לשלושה חלקים. בחלקה הראשון של הסוגיא, מובאת ברייתא המשלימה את התמונה ההלכתית שמציגה המשנה. בברייתא זו מופיעות שתי דעות נוספות

3 השווה: ליברמן, שם.

4 בהתבסס על דברי עולא בבבלי ביצה יא ע"ב 'שלשה דברים התירו סופן משום תחלתן ואלו הן עור לפני הדורסן ותריסי חנויות וחזרת רטיה במקדש' ודברי סתמא דגמרא שם: '... וחזרת רטיה במקדש נמי תנינא: מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה; מהו דתימ' טעמ' מאי, משום דאין שבות במקדש ואפי' כהן דלאו בר עבודה הוא — קמ"ל התירו סופן משום תחלתן, דבר עבודה — אין, דלאו בר עבודה — לא, קבע רש"י (קב ע"ב, ד"ה מחזירין רטיה) שההיתר הנשנה במשנתנו מתייחס דווקא לכהן שהוצרך לעבוד עבודה בשבת או ביום טוב ונטל רטיה מעל ידו שלא תהא חוצצת בינו ובין ידו לעבודה, דאי לא שרית ליה להחזירה — לא שקיל ליה מידיה, ומימנע ולא עביד עבודה. וזה אחד משלשה דברים האמורים במסכת ביצה שהתירו סופן משום תחלתן'. ברם במשנתנו ואף בסוגיות הבבלי והירושלמי, אין רמז לסיוג זה ואף מן ההקבלה למקורות התנאיים האחרים, מוכח שלא מחמת העבודה התירו במקדש וכבר טען אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 321) כשפירש את משנתנו: 'ולא משום חציצה הוא דנטלה'. רש"י הרחיב את מאמרו של עולא שעסק במשנתנו גרידא לעיקרון כוללני שבכוחו לבאר את ההיתרים שנשנו בפרקנו לגבי המקדש. בהתאם לכך כתב רש"י בפירושה של המשנה הקודמת 'מחזירין ציר התחתון': 'כגון שצריכין לו לדבר קרבן, כגון שהיה שם מלח או לבונה או קטורת ואין שבות במקדש' (קב ע"ב, במקדש מחזירין) וכן במשנת 'כהן שלקה באצבעו', כתב רש"י (קב ע"ב, ד"ה כורך עליה גמי): 'ואע"ג שהגמי מרפא את המכה הואיל והשתא מיהא צורך עבודה היא, דלאו אורח-ארעא שתראה מכתו עם העבודה ומכסה אותה בגמי'. גישתו של רש"י מוצאת חיזוק-מה מדברי רב יוסף להלן קג ע"א שטבע את המושג: 'שבות מקדש במדינה' המתייחס להקלות מיוחדות במדינה בהלכות שבת הקשורות לענייני קודש. ואולם, בניגוד לדרכו של רש"י, נראה כי דווקא מדברי עולא וסתמא דגמרא בביצה, ניתן ללמוד שמשנתנו לא נשנתה אלא משום 'התירו סופן משום תחלתן', ולא מטעם 'אין שבות במקדש'. ואפשר שלכן נקט הרמב"ם 'שאין איסור שבות במקדש, אפילו בדבר שאינו צורך עבודה; איסור שבות במקדש — היתר הוא' (הלכות קרבן-פסח, א, טז). ועיין בהערה הבאה.

5 במשנה תורה (כא, כז), כתב הרמב"ם, בניגוד למשנתנו (ובניגוד למה שפירש בעצמו בפירושו למשנה, ראה רבנו חננאל בן שמואל [קב ע"ב, ד"ה ורבי, עמ' תרג]): 'ומניחין רטיה על-גבי המכה לכתחלה במקדש, שאין איסור שבות במקדש' (כך על פי גירסת כל כתבי-היד, פרט לכ"א⁵⁷² הספרדי הגורס 'ומחזירין' ולעדות מגיד-משנה על אתר ומסתבר שמדובר בגירסא מלאכותית שנועדה להתמודד עם הקושי שבדברי הרמב"ם וכבר כתב בעל מעשה רוקח, שבדק 'מששה נוסחאות' ולא מצא כזו). לאור ההשערה שהעלנו בסוף ההערה הקודמת, אפשר שהרמב"ם סבר שמשנתנו אינה אליבא דהלכתא ולפיכך לא פסק כמותה. ואילו לפי ההלכה, שאין שבות במקדש' — אפילו להניח — מותר; ראה יד פשוטה, זמנים א, עמ' תרכא-תרכב.

המציגות תפיסות הלכתיות שונות מזו שהובעה במשנתנו. בחלקה השני של הסוגיא מובאים דברי האמוראים רב יהודה ורב חסדא שהכריעו בניגוד לדעה שהובעה במשנתנו. ואילו חלקה השלישי של הסוגיא כולל חילופי-דברים מעניינים שהיו למר בריה דרב אשי עם אביו בעניין משנתנו.

[א]1] ת"ר רטייה שפירשה מעל גבי מכה — מחזירין אותה בשבת

הברייתא שהובאה בסוגייתנו מורכבת משני חלקים שונים; בחלק הראשון מוצגת תפיסה מקילה ביחס למשנתנו ולנאמר בתוספתא שהזכרנו לעיל, ולפיה 'רטייה שפירשה מעל גבי מכה — מחזירין אותה בשבת'. גישה דומה מובעת בברייתא המובאת בסוגיית הירושלמי י, יא (כו ע"ג): 'רטייה שתפחה — מחזירין אותה בשבת'. אמנם, בירושלמי הובאו דבריו של ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא, המפרש שברייתא זו מתייחסת למקרה 'שתפחה כנגד המכה'. כלומר, בעל הברייתא סבר כשיטת ר' יהודה (המופיעה בתוספתא, בברייתא שבסוגייתנו ואף בסוגיית הירושלמי הנ"ל), שמותר להחזיר את הרטייה דווקא במקרה שהיא עדיין מצויה על גופו של הפצוע, אך לא כאשר נפלה לגמרי. מעניין כי בסוגייתנו הבלית לא הובא סיוג מעין זה, ורק הראשונים הם שביקשו לבטל את האפשרות שמדובר בדעה עצמאית ושונה מזו שהובעה במשנתנו. לדעתם, יש לחלק בין נפילה בכוונה לנפילה שלא-בכוונה; כלומר, משנתנו שאסרה החזרת רטייה התייחסה למקרה בו נטל האדם את הרטייה מדעת ואילו הברייתא שהתירה — התייחסה למקרה שנפלה שלא-בכוונה.⁶ מקור מפורש להבחנה זו אינו בנמצא, אך היא מבוססת על הסברה 'דמילתא דלא שכיחא היא, ולא גזרו בה רבנן'.⁷ אחרים העלו את האפשרות, המבוססת על סיוגו של רב חסדא,

6 זו שיטת רש"י (קב ע"א, ד"ה רטייה שפרשה), שהובאה בספרות הראשונים, ראה לדוגמא: העיטור (עשרת הדיברות, הלכות יום טוב, מחלוקת ט, קמה ע"א). דבריו של גולדברג (עמ' 307), מהם משתמע כאילו הבלית עצמו הציג את החילוק בין 'נפלה' ל'הורידה', הם ככל הנראה פליטת-קולמוס.

7 רש"י (קב ע"ב, ד"ה מחזירין). מובן שמדובר בסברה קשה ביותר ואפשר שלכן העלה בעל גאון יעקב (קב ע"ב, ד"ה גמ' ת"ר, עמ' תא) אפשרות אחרת לחיזוק ההבחנה שהציב רש"י. לדעתו, '[ד]כי נטלה מדעת — כמאן דבטל להנחה קמייתא ... אבל פירשה מעצמה לא בטלה הנחה קמייתא'. מדברי בעל שבולי-הלקט, שבת, סימן קיז: '... אם הזיד וסילק זה בשבת דברי הכל לא יחזיר' ביקש ר"י קארו לדייק שר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, מחבר שבולי-הלקט הציג הבחנה נוספת, לחלק בין מזיד לשוגג; על-כך העיר נחרצות: 'ואיני יודע מנין לו לחלק בין הזיד ללא הזיד!' (בית-יוסף, אורח-חיים, סימן שכח, ד"ה כתוב בשבולי-הלקט, עמ' תקא). מן העובדה שבעל שבולי-הלקט ציטט את דברי העיטור, נראה שלא ירד מרן לסוף דעתו של ר' צדקיה, שלא התכוון לחלק בין שוגג למזיד, אלא לחלק אם הסירה במתכוון או פירשה מאליה. וראה אריכות-דברים בעניין זה בהערות מהדיר חידושי גאון יעקב, עמ' תב, הערה 109.

שמשתנו התייחסה למקרה בו הרטייה נפלה על-גבי קרקע ואילו הברייתא התייחסה למקרה בו נפלה על-גבי כלי.⁸ לפי גישה אחרת, הברייתא התייחסה לדין החל במקדש ולכן התירה החזרת הרטייה.⁹

(א)[2] ר' יהודה אומ': הוחלקה למטה — דוחקה למעלה ...

בחלקה השני של הברייתא מוצגת גישתו הממוצעת של ר' יהודה.¹⁰ שיטה זו מצויה, בשינויים קלים, בתוספתא הנ"ל, הלכה ו ואף בירושלמי י, יא (כו ע"ג). לפי גישה זו, דווקא אם הוחלקה הרטייה מעל המכה, אך טרם פירשה לחלוטין — מותר להחליקה במקומה המקורי, אך אם פירשה לחלוטין — אין להחזירה כלל.

(ב)[1] אמ' רב יהודה: הלכה כר' יהודה

שקלול המקורות התנאיים השונים מעלה אפוא כי שלוש שיטות תנאיות קיימות בענייננו. שיטת התנא-קמא שבהלכה ה' שבתוספתא¹¹ השווה לשיטת התנא-קמא שבמשתנו היא המחמירה ביותר. לפי שיטה זו אין להחזיר רטייה שנפלה מהגוף בשבת. גישה אמצעית, זו של ר' יהודה, גורסת כי דווקא אם הוחלקה הרטייה מעל המכה, אך טרם פירשה לחלוטין — מותר להחליקה במקומה המקורי. ואילו השיטה המקילה ביותר, הבאה לידי ביטוי בדברי התנא-קמא של הברייתא שבסוגייתנו, סוברת שמותר להחזיר אפילו רטייה שפרשה לחלוטין מעל-גבי המכה. אפשר כי רב יהודה ביקש לפסוק כר' יהודה מפני שהאחרון ייצג את הדעה הממוצעת בעניין הלכתי זה. גישה זו רווחה ככל-הנראה גם בארץ-ישראל, כפי שעולה מן הסוגיא הירושלמית שהקפידה לצטט מספר

8 תוספות (קב ע"ב, ד"ה רטיה שפירשה מחזירין) ועוד. ועיין בגאון יעקב (קב ע"ב, ד"ה ת"ר רטי' שפירשה כו', עמ' תא-תב) — דיון מפורט בשיטות הראשונים בזה.

9 דעה זו מיוחסת לר"ר לוי (מדובר ככל הנראה בחכם הפרובנסאלי ר' יצחק בן מרואן הלוי, ראה אודותיו: תא-שמע, בעל המאור, עמ' 35–36) ומובאת בדברי העיטור דלעיל. בעל העיטור דחה גישה זו בשתי ידיים: 'ליתא! דא"כ רב יהודה דפסק הלכה כר' יהודה — הלכתא למשיחא היא!'.
10 לדעת אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 321), משנתנו היא כשיטת ר' יהודה זו. ברם נראה יותר שעמדת ר' יהודה שונה מעמדת תנא דמתניתין. כאמור, שיטת ר' יהודה עומדת בתוך, בין עמדת המשנה המחמירה לעמדת התנא-קמא בברייתא המקילה.

11 ההיתר שבא בהלכה ד בתוספתא הנ"ל 'ואספלינית שפרשה מן האגד מחזירה', אינו מכוון לומר שמותר להחזיר תחבושת בשבת, אלא כדברי ליברמן (שם): 'שאם התיר את האגד וראה שהאספלינית נקלפה ממנו ואינה דבוקה לו מחזירה יחד עם האגד, ואין דינה כנפלה, שהרי לא נפלה מן האגד אלא פירשה ממנו, והיא טפלה לו'.

ברייתות העולות בקנה-אחד עם שיטתו ההלכתית של ר' יהודה.¹² ייתכן, כי ההכרעה לפי כללים קבועים, כגון 'הלכה כסתם משנה' לא הייתה מוחלטת בתקופת האמוראים;¹³ ואפשר כי כאשר הכירו האמוראים מגוון דעות תנאיות, העדיפו לעתים לחרוג מן הכללים הפורמאליים ולהכריע כשיטה שנראית להם ממוצעת וסבירה יותר.¹⁴

(ב)[2] אמ' רב חסדא: לא שנו אלא שפירשה על-גבי כלי, אבל פירשה על-גבי קרקע — אסור

סיוגו של רב חסדא מתייחס ככל-הנראה לשיטת התנא-קמא של הברייתא שסבר שמותר להחזיר רטייה שפרשה. רב חסדא היה מעוניין להרפות את המתח הקיים בין המשנה לברייתא ואולי אף לצמצם את הפער בין שתי העמדות שהובעו בברייתא. לשיטתו, תנא-קמא דברייתא לא הרחיק-לכת להתיר החזרת רטייה שנפלה לחלוטין, על-גבי הקרקע. אולם, במקרה-ביניים, כשפירשה הרטייה על-גבי כלי — התיר.

(ג)[1] אמ' מר בר רב אשי: הוה קאימנא קמיה דרבא נפלה ליה אבי-סדיא אהדריה

בנו של רב אשי — מר, סיפר שראה את אביו¹⁵ מחזיר בשבת רטייה שנפלה מגופו על פ' כר.¹⁶

12 על עניין זה כבר עמד ריצ"ד (עמ' קנה) והשווה דברי בעל גאון יעקב (קב ע"ב, ד"ה ת"ר, עמ' תב) שהדגיש את העובדה שדעתו של ר' יהודה הובאה בירושלמי בסתמא.

13 על התפשטות כללי הסתם בבבל, ראה ברנדס, כללי פסיקה, עמ' 313–316.

14 הכרעה שלא כסתם-משנה אינה נדירה אצל האמוראים והשיקולים לנהוג כן — משתנים. כדי לסבר את האוזן נביא שני מקרים המתקשרים לסוגייתנו. בבבלי שבת לט ע"ב הובאה קביעתו של רבה בר בר חנה משמו של ר' יוחנן: 'הלכה כר' יהודה'. על כך שאל רב יוסף: 'בפירוש שמיע לך או מכללא שמיע לך?'. בעלי הגמרא פירשו מהו אותו כללא שאליו התכוון רב יוסף: 'כל מקום שאתה מוצא שנים חולקין ואחד מכריע הלכה כדברי המכריע'. כלומר, כאשר ישנה דעה בינונית המפשרת בין שתי דעות קיצוניות — יש לפסוק כמותה. כיוצא בזה מוצאים אנו בסוגיית הבבלי פסחים יג ע"א, שרב נחמן משמו של רב פסק בעניין מסוים כר' יהודה, ביקש רבא להשיג עליו: 'ונימא מר הלכה כר' מאיר דסתם לן תנא כותיה...! השיבו רב נחמן: 'ההוא לאו סתמא הוא' והקשה רבא שנית: 'ונימא מר הלכה כרבן גמליאל דהוה ליה מכריע' והשיבו שנית רב נחמן: 'רבן גמליאל לאו מכריע הוא'. הוה אומר: האפשרות לחרוג מפסק המשנה קיימת אף בתקופה מאוחרת יחסית והשיקולים מגוונים ומתבססים בין היתר על ניתוח הדעות התנאיות החולקות שלא זכו להיקבע על ידי עורך המשנה כ'סתם-משנה'. על הרעיון שיש לפסוק כדעה מפשרת, ראה ברנדס, הנ"ל, עמ' 325–331.

15 על מר בר רב אשי ויחסו לאביו, ראה כהן, מר בר רב אשי; כהן, רבינא, על פי מפתח האמוראים, שם.

16 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך בי סדיא, עמ' 216; שפרבר, אבני יעקב, עמ' 574.

ממעשהו של רב אשי ניכר כי לא פסק כמשנתנו שאסרה החזרת רטייה, אלא כשיטת התנא-קמא בברייתא שהתירה החזרת רטייה שפירשה בשבת. אמנם מכיוון שהרטייה נפלה על כר ולא על הקרקע, אפשר שקיבל רב אשי את סיוגו של רב חסדא שאמר 'לא שנו אלא שפירשה על-גבי כלי, אבל פירשה על-גבי קרקע — אסור'.

[1][2]–[1][3] לא סבר לה מר להא דאמ' רב חסדא ... ואמ' רב יהודה ... לא סבירא לי

לנוכח מעשהו של רב אשי, הקשה עליו בנו, תוך שהוא מזכיר את הכרעתו של רב יהודה ואף את מימרתו של רב חסדא. ברם לכאורה די היה לו למר בר רב אשי לעמת את אביו עם קביעתו של רב יהודה ומדוע הזכיר אף את מימרתו של רב חסדא? הרי רב אשי נהג בניגוד להכרעתו של רב יהודה, אך לא בהכרח בניגוד לסיוגו של רב חסדא! מסתבר, שקושי זה הוא שגרם לרש"י לפרש שתשובתו של רב אשי התייחסה דווקא לדברי רב חסדא: 'לא שמיע לי הא דרב חסדא, דאנא סבירא לי דכי פליג ר' יהודה — בנפילה על-גבי קרקע, אבל בנפילה על-גבי כלי — מודה, דהוה כהחלקה בעלמא' (קב ע"ב, ד"ה לא שמיע לי). דוחק רב יש בהבנה זו שייחס רש"י לרב אשי, דהא מדאמר ר' יהודה החלקה למעלה דוחקה למטה וכו', משמע הא נפלה לגמרי אסור להחזירה אפי' נפלה ע"ג כלי' (רַבְּנּוּ פּרַץ [קב ע"ב, ד"ה לא שמיע ליה, עמ' שח]) וכי יעלה על הדעת שרב אשי סבר שר' יהודה התיר החזרת רטייה שנפלה על-גבי כלי?! זאת ועוד, הרי לשונו של רב חסדא 'לא שנו' התייחס לדברי התנא-קמא — התוכל דחיית דבריו של רב חסדא להשפיע על הבנת דברי ר' יהודה?! מהלך זה שנקט רש"י תמוה הוא עד מאוד ולא ראה לפרש כן, אלא מפני שבכוח הפירוש להצביע על הרלוונטיות של דברי רב חסדא לקושיית מר בר רב אשי.

אולם, מסתבר יותר כי רב אשי ביקש לדחות שיטת רב יהודה ולא התייחס כלל לדבריו של רב חסדא. כך עולה מדברי הר"ף: 'וקימא לן הלכה כתנא-קמא ואע"ג דאמ' רב יהודה אמ' שמואל הלכה כר' יהודה — לית הלכתא כותיה, דהא רב אשי, דהוה בתרא, עבד עובדא כת"ק' (לה ע"א, רמז תרפ"ה).¹⁷ וכן כתבו בפירוש בעלי-התוספות: 'ורב אשי דקאמר בסמוך לא שמיע לי לא

17 כהרגלו, ציטט הרא"ש בפסקיו (סימן יז) את דברי הר"ף. ברם בנוסחו של הרא"ש מופיע משפט אחד שאינו נמצא בנוסחאות הרגילות של הר"ף: 'כי גם כשפירשה על גבי קרקע מחלוקת והלכה כת"ק'. לפי משפט זה סבר הר"ף שרב אשי דחה לא רק את פסיקתו של רב יהודה אלא גם את מימרתו של רב חסדא. מדובר בפירוש מרחיק-לכת ועל-כן כתב הרא"ש: 'ותמיה לי מנא ליה לרב אלפס לאקולי כולי האי היתרא לגבי קרקע והלא עובדא דרב אשי פירשה על גבי כלי הוה'. ברם מסתבר כי הגהה או פירוש קדמון של הר"ף נכנס פנימה לנוסחו של הרא"ש (על תופעה זו, ראה תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, עמ' 151–152). וכבר כתב ר"י קארו (בית-יוסף, אורח-חיים, סימן שכח, ד"ה רטייה שפירשה, עמ' תק-תקא): 'ואין ספק שנוסחא

קאי אדרב חסדא כדפירש בקונטרס אלא קאי אהלכה כר' יהודה אבל אמילתא דרב חסדא לא פליג ומודה דלא שרו רבנן אלא בכלי.¹⁸

[ג] [3] אמ' לי: לא שמיע לי, כלומ' לא סבירא לי

מר בר רב אשי שאל את אביו: 'לא סבר לה מר להא' והאחרון השיבו: 'לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי'. במבט ראשון נראה כי רב אשי עצמו הוא שפפל והרחיב תשובתו; ברם כבר שיערו מספר חוקרים,¹⁹ כי הלשון 'כלומר לא סבירא לי' היא תוספת מבעלי התלמוד. מסתבר, כי רב אשי ביקש לנהוג בנימוס-יתר ולהתחמק מתשובה עניינית ולכן אמר על מימרתו של רב יהודה שהציגה מר בר רב אשי: 'לא שמיע לי'.²⁰ מכיוון שהמונח 'לא שמיע לי' עלול להתפרש כפשוטו = 'לא הגיע הדבר לידיעתי', הוסיפו בעלי התלמוד בשלב מאוחר, ואפשר מר בר רב אשי עצמו, פירוש לדברי רב אשי: 'כלומר: לא סבירא לי'.

משובשת נזדמנה להרא"ש שהיה כתוב בסוף דברי הר"ף כי גם בשפירשה על גבי קרקע מחלוקת דבנוסחי הר"ף דידן אין כתוב כן והכי גרסינן: "וקיימא לן הלכתא כתנא קמא ואף על גב דאמר רב יהודה הלכה כרבי יהודה לא קיימא לן כוותיה דהא רב אשי דהוא בתרא עבד עובדא כתנא קמא דאמר מר בר רב אשי וכו' א"ל לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי" עד כאן. ... וכן כתב הר"ף עצמו בהדיא בפרק רבי אליעזר דמילה [שבת נג ע"ב] וזה לשונו: "גרסינן בסוף עירובין תנו רבנן רטיה שפירשה מעל גבי מכה וכו' אמר רב חסדא בשפירשה על גבי כלי וכו' אמר רב יהודה הלכה כרבי יהודה ולית הלכתא כוותיה דהא רב אשי דהוא בתרא עבד עובדא כוותיה דתנא קמא" עכ"ל'.

18 תוספות (קב ע"ב, ד"ה רטיה שפירשה מחזירין אותה) והשווה: רבנו פרץ (קב ע"ב, ד"ה לא שמיע ליה, עמ' שח) וראה דיונו של רבנו חננאל בן שמואל (קב ע"ב, ד"ה ורבי' יצחק, עמ' תרו).

19 ראה במקורות שציין כהן, לא שמיע לי, עמ' 470, הערה 17.

20 השווה אל: כהן, עמ' 470, ד"ה מאחר.

**סוגיא לג (קב ע"ב³³–קג ע"א¹⁰)
קושרין נימה**

קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה אם בתחלה כאן וכאן אסור

ורמינה: נימת כנור שנפסקה לא היה קושרה אלא עונבה

[א] לא קשיא, הא — ר' אליעזר הא — רבנן
לר' אליעזר דאמ' מכשירי מצוה דוחין את השבת — קושר
לרבנן דאמרי מכשירי מצוה אין דוחין את השבת — עונבה

5

אי לר' אליעזר אפילו לכתחלה נמי!

[ב] אלא לא קשיא, הא — ר' יהודה והא — רבנן
לר' יהודה דאמ' עניבה קשירה היא — קושרין
לרבנן — עונבה

ור' יהודה אליבא דר' אליעזר אפי' לכתחילה נמי?!

10

[ג] אלא לא קשיא, הא — ר' שמעון הא — רבנן
מאי היא? דתניא: בן-לוי שנפסק' לו נימא — קושרה.
ר' שמעון אומ': עונבה.
ר' שמעון בן-אלעזר אומ': אף היא אין משמעת את הקול!
אלא משלשל מלמטה וכורך מלמעלה מלמעלה וכורך מלמטה

15

(1) איבעי' אימא: הא והא רבנן
ולא קשיא כאן — באמצע כאן — מן הצד

(2) ואיבעי' אימא: הא והא באמצע
והא — ר' שמעון הא — רבנן
מר סבר גזרי' באמצע אטו מן הצד ומר סבר לא גזרי'

20

מדור חילופי הנוסחאות

8–9 לר' יהודה דאמ' עניבה קשירה היא קושרין לרבנן עונבה] בענף מד ליתא || 16 הא והא רבנן] בק"ג: 'כולה ר' שמע' היא' והיא מתאימה לגירסת רבנו חננאל (קג ע"א, ד"ה ואסיקנא, עמ' רכד) ועיין בגוף הפירוש || 18 באמצע] בק"כ²³ ובכ"מ נוסף אחרי 'באמצע': 'ולא קשיא' || 19 והא ר' שמעון הא רבנן] ליתא בד"ר, בק"ג ובק"כ²³ ועיין בגוף הפירוש ||

מסורת התלמוד

4 לר' אליעזר דאמ' מכשירי מצוה דוחין את השבת] בבלי שבת קלא ע"א והשווה ירושלמי שבת יט, א (טז ע"ד); להלן קג ע"א–ע"ב; פסחים סט ע"א–ע"ב || 8 לר' יהודה דאמ' עניבה קשירה היא] בבלי שבת קיג ע"א; עירובין צז ע"א (סוגיא ג); פסחים יא ע"א; סוכה לג ע"ב || 12–15 בן לוי וכו'] תוספתא ה, יט (עמ' 137); ירושלמי י, יב (כו ע"ג) ||

פירוש סוגיא לג

מבוא

שנינו במשנתנו: 'קושרים נימה במקדש — אבל לא במדינה; כתחילה — כאן וכאן אסור'. מסתבר, שאף במקרה דנן, המקור ששימש את עורך משנתנו מצוי בתוספתא, בדעת התנא-קמא שבפרק ח, הלכה יט (עמ' 137): 'נימת כנור שנפסקה — קושרין אותה; קשרה ונפסקה — קושרין אותה'. וכבר הערנו בפירוש סוגיא לא (עמ' 269, הערה 3), כי עצם עיסוקה של הלכה זו בכינור, מעיד שהיא מתייחסת לנוהג שבמקדש; קבע אפוא תנא דידן על פי זה: 'קושרים נימה במקדש, אבל לא במדינה'.¹

ובאשר לטעם ההלכה, נראה לומר שאף על פי שקשירה הנה אחת מ"ט המלאכות ונאסרה באיסור חטאת (משנת שבת ז, א-ב) — התירוה במקדש כשנפסקה הנימה בשבת — משום שהקשירה היא בבחינת 'מכשירי מצוה' שהותרו בשבת כשלא היה ניתן לעשותם בערב-שבת.² לכך נראה שכיוון הירושלמי (י, יב [כו ע"ג]), כשהעמיד את משנתנו בשיטת ר' שמעון בן-אלעזר בתוספתא תעניות ג, ג (עמ' 337) הסובר שכלי-שיר מעכבין את העבודה.³ אף בסוגייתנו

1 בחידושי הריצ"ד (עמ' קנו), כתב: 'וודאי מיירי מבן לוי שנפסקה לו נימת כנור במדינה והוא רוצה להביאה לבית המקדש דאל"כ מה חידוש בא להשמיענו דאין קושרין נימת כנור הא אסור לנגן בכלי שיר בשבת והאיך סלקא אדעתך דמותר לקשור נימא בשבת וא"כ מיירי בבן לוי דבא לילך למקדש בכנורו ונפסקה לו נימא ואסרו חכמים דלא התירו אלא שבות דמקדש במקדש אבל לא במדינה'. אולם, ודאי שאין צורך בהשערה זו, שהרי המשנה נשנתה על פי תבנית ספרותית קבועה וממילא היה התנא צריך לנקוט את הדין במדינה.

2 כך פירש רש"י את משנתנו (קב ע"ב, ד"ה קושרין נימא) על פי הבנתו את מסקנת הסוגיא וכך הסביר ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 466) את ההלכה שבתוספתא. בהתאם להבנה זו, קבע רש"י שמשנתנו התירה אפילו קשירה רגילה של קיימא האסורה באיסור חטאת. ואולם, רבנו יהונתן מלונגיל העמידה בקשר שאינו של קיימא, שלשיטת ר' יהודה במשנת שבת טו, ב, אין חייבים עליו חטאת: 'ואינו עושה כי אם לפי שעה עד מוצאי שבת'. וכבר העיר על גישה זו בתוספות יום-טוב על אתר: 'ותמהני, דכיון דס"ל מכשירים דחו שבת, מ"ל שאינו של קיימא, מ"ל של קיימא? כיון דאדחי — אדחי! וראה מה שכתבו בעניין זה, בעל חקרי לב (אורח-חיים, סימן ס, קו ע"ב) ובעל חצי יהונתן (ד"ה קושרין נימה, כד ע"א-ע"ב). ואילו גולדברג (עמ' 307) קיבל את דעתו של בעל גאון יעקב (קב ע"ב, ד"ה קשירה, עמ' תד) שמשנתנו עוסקת בקשר שאינו של קיימא ולא מטעם מכשירי מצווה שדוחים את השבת, אלא כמו יתר המשניות השנויות כאן שהתירו בהן מטעם 'אין שבות במקדש'. ברם סיוג זה שמדובר בקשר שאינו של קיימא — אינו מופיע במשנה או במקורות התנאיים המקבילים.

3 בירושלמי איתא: 'אמ' ר' יוסי ביר' בון דר' שמעון בן-אלעזר [היא] — דתני ר' שמעון בן-אלעזר: נימא שבכינור שנפסקה וקשרה היא אינה משמ(ש)ת את הקול אלא משלשל מלמעלן ועונב

הבבלית הועלתה אפשרות דומה, שמשנתנו היא כשיטת ר' אליעזר (משנת שבת יט, א) הסובר שמכשירי מצווה דוחים את השבת. ואפשר שאף למסקנה התכוונו להעמיד מעין זה וכפי שכתב רש"י בפירושו למשנתנו (קג ע"ב, ד"ה קושרין נימה): 'דקסבר מכשירי מצוה שלא היה יכול לעשותן מאתמול — דהא היום נפסקה — דוחה את השבת, ואע"ג דקשר אב מלאכה הוא במסכת שבת'.

ורמיניה: נימת כנור שנפסקה לא היה קושרה אלא עונבה

עורך הסוגיא שביקש לפתח את האפשרויות הפרשניות השונות העולות ממשנתנו, להגדיל תורה ולהאדירה — לא יכול היה לפתוח את הסוגיא בברייתא שהובאה בה לבסוף, שהרי שם נתפרשו שמות התנאים שנחלקו בסוגיא זו. על-כן בחר לפתוח את הסוגיא בברייתא לקונית המסתפקת בהצגת עמדה תנאית סתמית המנוגדת לזו שבמשנה ומאפשרת את פיתוח הדיון. דא עקא, כפי שנראה להלן בפירוש חלק [ג], ספק רב אם אכן התקיימה מחלוקת עקרונית בין תנא משנתנו לתנא שסבר שאין קושרים אלא עונבים. ואולם, בעל סוגיין ביקש ליצור משתי העמדות ההלכתיות — מחלוקת עקרונית שאותה ניתן להקביל למחלוקת תנאיות אחרות בהלכות שבת. אפשר אפוא להירמז שהברייתא שכאן, שאינה מופיעה במקורות הארץ ישראלים ומהווה בבואה לברייתא שמופיעה בסוף הסוגיא — נוצרה על ידי בעל הסוגיא לצרכיו הרטוריים.

[א] לא קשיא, הא — ר' אליעזר הא — רבנן

ההצעה הראשונה של בעל הגמרא, מבוססת על העיקרון המופשט 'מכשירי מצווה דוחים את השבת' שניסחו אמוראים (ראה במסורת התלמוד) על פי עמדת ר' אליעזר במשנת שבת יט, א בעניין מילה: 'אם לא הביא כלי מערב-שבת מביאו בשבת ... ועוד אמ' ר' אליעזר כורתים עצים

מלמטה. תני, ר' שמעון בן-אלעזר או': הכהנים והלויים ויש' [וכלי שיר] מעכבין את הקרבן'. מסתבר, כפי שהסביר ליברמן בתוספתא כפשוטה (שם), שר' יוסי ביר' בון התכוון לומר שמשנתנו היא כשיטת ר' שמעון בן-אלעזר הסובר שכלי שיר מעכבין את הקרבן ומכח זאת התירו את הקשירה. הירושלמי, שלא כבבלי, הבין שר' שמעון בן-אלעזר לא חלק על תנא דמתניתין במחלוקת עקרונית. לשיטתו, ודאי אף ר' שמעון בן-אלעזר התיר קשירה, שהרי כלי שיר מעכבין את הקרבן (השווה פני משה על אתר), אלא שסבר 'היא אינה משמעת את הקול' ולפיכך עדיף לשלשל את המיתרים מחדש ולעונבם. סמי אפוא מכאן הצעתו הפרשנית מרחיקת-הלכת של בעל פני משה, פירושו הקשה של בעל נתיבות ירושלים (עמ' 53) והגהתו הבלתי-מבוססת של ר"ז וואלף רבינוביץ, בשערי תורת ארץ ישראל (עמ' 214).

לעשות פרחים ולעשות ברזל...! בהתאם לכך, קבע בעל הגמרא שמשנתנו היא כשיטת ר' אליעזר הנ"ל ואילו הברייתא שפסקה 'עונבה' — כשיטת החולק על ר' אליעזר שם, דהיינו ר' עקיבא.⁴ אלא שבעל הגמרא התקשה בהסבר זה, שהרי ר' אליעזר סבר שאפילו לכתחילה דוחים 'מכשירי מצווה' את השבת ואילו כאן נקבע: 'ואם כתחילה — כאן וכאן אסור' ולפיכך נדחתה העמדה זו. לכאורה היה יכול בעל הגמרא להעמיד את משנתנו כשיטת ר' עקיבא החולק על ר' אליעזר במשנת שבת הנ"ל, שאמנם סבר 'כל מלאכה שאיפשר לה ליעשות מערב שבת — אינה דוחה את השבת', אך מאידך הוסיף ש'מילה שאי אפשר לה ליעשות מערב שבת — דוחה את השבת'. ובודאי קשירת נימה שנפסקה במהלך השבת — מלאכה שאי אפשר לה ליעשות מערב שבת, אלא שבעל הגמרא ביקש להציג מחלוקות תנאיות שניתן להקביל למחלוקת שבסוגייתנו ואילו העמדת משנתנו כשיטת ר' עקיבא לא הייתה מאפשרת השלמת משימה זו, שכן עמדת הברייתא שפסקה 'עונבה' הייתה נותרת עמומה. תפיסתו של בעל הגמרא הייתה אפוא שר' עקיבא לא התיר 'מכשירי מצווה' בשום מקרה ורק מילה שהיא מלאכה שאי אפשר לה ליעשות מערב-שבת' — מותרת בשבת — שהרי אינו יכול למול בשביעי. אבל אם הכין איזמל מערב-שבת ונשבר בשבת, לא היה מתיר ר' עקיבא את תיקונו — אינו דומה תיקון איזמל שנשבר למילה עצמה שאין כל אפשרות תיאורטית לקיימה מערב-שבת.⁵

4 ההסבר שאנו מציעים לעיל, מבוסס על פירושו של רש"י שסבר שתנא דמתניתין התיר איסור תורה והיתר זה מוסבר דווקא על פי שיטת ר' אליעזר שמכשירי מצווה דוחים את השבת אפילו באיסורי תורה. ברם לדעת בעל גאון יעקב (שם), המפרש שמשנתנו עוסקת בקשר שאינו של קיימא שאינו אסור מן התורה — ייחוס השיטה שמכשירי מצווה דוחים את השבת לתנא דמתניתין — נעשה למטרה שונה. בשלב זה של הדיון, סבר בעל הגמרא שמשנתנו עוסקת ב'שבות חמור', שהרי קשירת נימה בכינור היא עניין שכיח ויש סברה גדולה לגזור עליה ביחוד. וביקשו אפוא בעלי הגמרא להעמיד את משנתנו שהתירה את הקשירה כדעת ר' אליעזר המתיר לצורך מכשירי מצווה אפילו איסורי תורה וכל-שכן איסורי שבות. ואילו את הברייתא שקבעה 'עונבה' העמידו כשיטת רבנן דר' אליעזר שאין מכשירי מצווה דוחים את השבת ואפילו שבות חמור כגון זה. דא עקא, המשמעות הבסיסית של הטקסט היא כפירוש רש"י וקשה להוציא את הדברים מפשטם. וראה להלן, סוף הערה 8.

5 וכעין מה שכתב בחידושי חתם סופר (שבת, קל ע"א, ד"ה מילה): 'משמע דוקא מילה וכן פירש"י אבל שום מכשירין לא, אפי' נשבר סכינו בשבת מ"מ כיון שעכ"פ מין מכשירין אפשר לעשותן מע"ש — שוב אינן דוחין שבת'. ובאמת סברה זו מפורשת היא בירושלמי: 'הגע עצמך שנולדה לו יבולת הרי אינו ראוי לחותכה בשבת?! מין יבולת ראוי לחתך מאתמול!' (ירושלמי שבת יט, א [ז ע"א] = פסחים ו, ג [לג ע"ג]). ואילו בעל גאון יעקב (שם) הציג גישה שונה לחלוטין: 'מכשירין נמי אם אי אפשר לעשותן מע"ש מודו רבנן דדחו'. בשל סברה מעניינת זו התקשה ר"י כהנא בהצעה הראשונה שהועלתה בסוגיא ונאלץ להעמיד את משנתנו 'בנימא שנפסקה מע"ש'. הערתו של בעל גאון יעקב מעניינת במיוחד מפני שבדיבור הקודם הובאה סברה הפוכה, אך מסתבר שסברות מנוגדות אלו משקפות מחשבות המחבר בתקופות שונות.

[ב] אלא לא קשיא, הא — ר' יהודה והא — רבנן

בהצעה השנייה ביקש בעל הסוגיא להקביל את המחלוקת עונבה-קושרה למחלוקת ר' יהודה וחכמים שהוצגה בבבלי שבת קיג ע"א (ובמקבילות). לדעת הבבלי, המסתמך על הברייתא: 'חבל דלי שנפסק לא יהיה קושרו אלא עונבו. ר' יהודה אומ': כורך עליו פונדא או פסיקי' ובלבד שלא יענבו⁶ — ר' יהודה סבר, בניגוד לעמדת התנא-קמא, שלעניבה אין כל מעמד מיוחד ואף היא נחשבת כקשירה. בהתאם לתפיסה זו שהפכה להנחת-יסוד מקובלת בכמה וכמה סוגיות בבבלי (ראה במסורת התלמוד), הציע בעל הגמרא: 'לר' יהודה דאמ' עניבה קשירה היא — קושרין; לרבנן — עונבה'. ברם אף אפשרות זו נדחתה על ידי בעל הגמרא, שכן על כרחנו סובר התנא כר' אליעזר שמכשירי מצווה דוחים את השבת, שכן אחרת לא היה מתיר את הקשירה⁷ ואם-כן הדרא קושיא לדוכתה — מדוע אסר התנא קשירת נימה שנפסקה לכתחילה?

[ג] אלא לא קשיא, הא — ר' שמעון והא — רבנן

באפשרות השלישית הובאה ברייתא המציגה שלושה פתרונות כיצד לנהוג בנימה שנפסקה במקדש: דעת התנא-קמא שקושרה; דעת ר' שמעון שעונבה; דעת ר' שמעון בן-אלעזר: 'משלשל מלמטה וכורך מלמעלה, מלמעלה וכורך מלמטה'. הבאת ברייתא זו אינה מהווה אמצעי לשם הקבלת מחלוקת התנאים בסוגייתנו למחלוקת אחרת בהלכות שבת. הברייתא הובאה במטרה לזהות באופן מוחלט את בעל השיטה 'עונבה'. ברם בנוגע להסבר השיטה שבמשנה, לכאורה, אין כל יתרון להצעה זו על-פני קודמותיה ולפיכך ראוי היה שאף היא תידחה על ידי הגמרא בטענה 'אי לר' אליעזר אפילו לכתחילה נמי'. רש"י (קג ע"א, ד"ה אלא הא ר' שמעון) התמודד עם השאלה מדוע לא נדחתה הצעה זו, בשני מישורים שונים. במישור הראשון השלים רש"י את ההצעה וחיזק את יתרונה על-פני האחרות בהוסיפו על דברי הגמרא כי תנא דמתניתין 'ו[ו]קסברי לה כר' אליעזר

מחשבות אלו נרשמו על דפים שונים וחוברו לראשונה כשיצא הספר לאור, אחר מות המחבר. על אופן חיבור הספר ניתן ללמוד מעדותו של המביא לדפוס, ררנ"ג רבינוביץ' בעל דקדוקי סופרים, שכתב בהקדמת הספר: 'זהכ"י הי' בלוי ומטושטש ובכל דף היו בו כמה פתקאות קטנים אשר אחד שייך בחברו ולא נרשם עליהם אן מקומם'.

6 בתוספתא שבת יב, טז (עמ' 56) מופיעה הברייתא ללא שיטת ר' יהודה.

7 לשיטת רש"י שהקשירה שהותרה במשנתנו היא של קיימא — לא ניתן להכשירה אלא על פי שיטת ר' אליעזר שסבר 'מכשירי מצווה דוחים את השבת'. ואילו לשיטת בעל גאון יעקב הנ"ל שהקשירה שהותרה במשנתנו אינה של קיימא ואינה אסורה באיסור תורה — שיטתו של ר' אליעזר באה כדי להתיר את השבות החמור.

בחדא: דמכשירי מצוה דוחין, כגון שאי-אפשר לעשותן מאתמול, כדקתני: "שנפסקה לו נימא בכנורו", ופליגי עליה בחדא: באפשר לעשותן מבעוד יום. הלכך, כתחילה — אסור. ואילו במישור השני התמודד רש"י עם השאלה המתבקשת: 'ומעיקרא כי הוה מוקמינן ליה כר' יהודה מאי טעמא לא שנינן הכי?!' כדי להיחלץ מן הסבך בשלום, הציע רש"י עיקרון מתודולוגי חדש: 'משום דלא שמעינן בהדיא דאית ליה האי סברא למפלג בין אפשר ללא-אפשר — וכל כמה דלא אשכחן תנא דאמר הכי בהדיא — מיבעיא לן סתמא דמתניתין מני'.

ברם כבר הקשה בעל גאון יעקב (שם) על דברים אלו בטוענו 'מאי אולמה דברייתא מדמתני' — מתני' קתני קושרין וברייתא סתמא קתני קושרה! ועוד טען: 'ומאן תנא דקאמר לה ברייתא — נמי לא קפריש!'. וכל יתרונה של הברייתא על-פני המשנה היא הבאת דעתו של ר' שמעון שעונבה 'ואנן הא אעונבה לא הוה קשיא לן מידי!' שהרי ניתן להעלות כמה וכמה אפשרויות להסביר עמדה זו שאינה יוצאת מגדר הרגיל! 'אלא קושרה הוא דקשיא לן מני, ובקושרה ברייתא מאי אהניא לי?!'. מכוח קושיא זו ומכוח קשיים נוספים המפורטים באריכות רבה בדבריו, יצא בעל גאון יעקב לפרש את כל הסוגיא באופן אחר וכמדומה אינו-משכנע.⁸ ברם דומה כי הקושי בדברי הגמרא הוא תוצאה של מהלך הסוגיא המכוון להציג

8 פירושו של בעל גאון יעקב לסוגייתנו (ראה לעיל, הערות 4, 7) מבוסס על תפיסתו שהזכרה לעיל (הערה 2), שתנא דמתניתין לא התיר לקשור את הנימה שנפסקה ב'קשר של קיימא' — האסור באיסור חטאת, אלא דווקא ב'קשר שאינו של קיימא' — האסור משום שבות. לשיטתו, את האפשרות השלישית שהעלה בעל הגמרא לא ניתן להבין אלא אם מפרשים את הביטוי 'הא ר' שמעון' על פי הנאמר בסוגיא האחרונה בפרקנו. בסוגיא זו, ביקש בעל הגמרא להסביר את כוונת דבריו של ר' שמעון, שאמר במשנה האחרונה של המסכת: 'מקום שהיתירו לך חכמ' משלך נתנו לך; שלא התירו לך אלא משום שבות'. בעל הסוגיא ההיא שדברי ר' שמעון 'שלא התירו לך אלא משום שבות' מתייחסים לברייתא שבסוגייתנו: 'דקאמר תנא קמא קושרה וא"ל ר' שמעון עונבה; עניבה דלא אתיא לידי חיוב חטאת — לא גזור רבנן, קשירה דאתיא לידי חיוב חטאת — גזור רבנן'. מדברי סתמא דגמרא הללו ניתן אפוא ללמוד שמחלוקת תנא דמתניתין ובעל הברייתא 'עונבה' (או מחלוקת תנא-קמא ור' שמעון בברייתא 'בן לוי') הייתה אם מותר לקשור קשר שאינו של קיימא. כלומר, קשר שאין חיבים עליו חטאת אבל עלול הוא להביא לידי חיוב חטאת ('אתיא לידי חיוב חטאת'). בדברי הגמרא 'הא ר' שמעון' כיוון אפוא בעל הגמרא למסורת המופיעה בסוף הפרק, שר' שמעון סבר שישנם איסורי שבות שאין מתירים. מכאן אפוא למדנו שמחלוקתם של ר' שמעון והתנא-קמא נסבה סביב השאלה אם 'שבות דאתיא לידי חיוב חטאת' נדחית במקדש אם לאו. ממילא, שוב לא היה עוד צורך בסברה שמשנתנו נשתנה כשיטת ר' אליעזר הסובר 'מכשירי מצווה דוחים את השבת', כי סברה זו נצרכה כל עוד התלבטנו כיצד התירו 'שבות חמורה', אבל כדי להסביר מדוע התירו 'שבות דאתי לידי חיוב חטאת' — אין צורך בכך. ברם קושי רב יש בהנחת-מפתח זו המחלקת בין 'שבות חמור' לשבות דאתי לידי חיוב חטאת'. דומה כי חוליה בעייתית זו שהיוותה גורם ראשוני שהביאה את בעל גאון יעקב לפרש מחדש את כל הסוגיא —

מחלוקות תנאיות המקבילות לכאורה למחלוקת שבין משנתנו והברייתא. אמת, יכול היה בעל הגמרא להשיב כבר אחר האפשרות הראשונה מעין מה שהציע רש"י באפשרות השלישית, אך אז לא היה יכול לַפְתַּח את הדיון ולהעלות אפשרויות נוספות. הבאת הברייתא 'בן לוי' מהווה מבחינת בעל הסוגיא את תכליתה, שהרי שם מוצג לראשונה עימות חזיתי בין שיטת משנתנו לשיטת בעל הברייתא שסבר 'עונבה'. משעלה בידי בעל הגמרא להביא את הברייתא התאפשרה נעילת הדיון ושוב לא היה צורך להקשות ולדחות באופן מלאכותי: 'אי לר' אליעזר אפילו לכתחילה נמי'.

דתניא: בן-לוי שנפסק' לו נימא

האפשרות השלישית שהועלתה על ידי הגמרא גובתה בברייתא בה נזכרו בפירוש דברי ר' שמעון. אולם, מניתוח לשון הברייתא ואף מתוך השוואתה למקבילותיה בתוספתא ובירושלמי,⁹ עולה כי היא עברה עריכה משמעותית במטרה לסייע למהלך הסוגיא. במיוחד באה לידי ביטוי עריכה זו, בהוספת דעת ר' שמעון להלכה המקורית, כפי שהיא משתקפת בתוספתא הנ"ל: 'נימת כנור שנפסקה — קושרין אותה; קשרה ונפסקה — קושרין אותה. אמ' ר' שמעון בן לעזר: והלא אין¹⁰ קושרין אותה אין לה קול!¹¹ אלא משלשל מלמעלה ועונב מלמטה'. העובדה שמדובר בתוספת לגוף הברייתא מתחוורת בין היתר מתוך הצרימות שיוצרת החציצה שבין דעת התנא-קמא לדעת ר' שמעון בן-אלעזר: הרי ברור שר' שמעון בן-אלעזר הגיב כלפי התנא-קמא ולא כלפי ר' שמעון — בן-הדור הקודם¹² שסבר כמותו שעונבים ולא קושרים — ואילו מן הברייתא הבבלית נראה כי ר' שמעון בן-אלעזר הגיב כלפי ר' שמעון! סימן נוסף לעריכה זו ניכר כאשר משווים את הלשון המיוחס לר' שמעון בן-אלעזר בברייתא הבבלית לזה שבתוספתא; בתוספתא ובירושלמי נאמר:

טרם זכתה לפירוש משביע רצון.

- 9 בנתיבות ירושלים (שם), כתב על חוסר ההתאמה שבין הברייתא הבבלית למקבילות בתוספתא ובירושלמי: 'וכבר הראתי לדעת כי התוס' שבידינו אינם התוספתא שהיו בידי חכמי בבלי, כי על הרוב הברייתות שהובאו בבבלי יש שאינם נמצאות בתוספתא שבידינו ואם נמצאת בתוספתא היא בגי' אחרת, אמנם הברייתות המובאות בירושלמי רובם נמצאות המה בתוספתא אשר בידינו והגי' היא על הרוב מכוונת לגי' התוספתא אשר בידינו'. לניתוח מפורט של יחסי הברייתות שבבלי למקבילותיהן בתוספתא, ראה פרידמן, הברייתות בבבלי.
- 10 בק"ג, בכ"ל ובדפוסים: 'אם' והיא היא; ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 466⁶².
- 11 הביטוי 'אין לה קול' (תוספתא) או 'אינה משמעת את הקול' (ירושלמי ובבלי) מכוון ככל הנראה לעיוות הצליל ולא דווקא לחסרון מוחלט; ראה תוספות רבנו פרץ (קג ע"א, ד"ה ואיבעית אימא הא, עמ' שט) והשווה אל: רש"י (קג ע"א, ד"ה אף היא).
- 12 וכבר עמד גולדברג (עמ' 308, הערה 50) על הקושי שבכך.

'אלא משלשל מלמעלה ועונב מלמטה' ואילו בברייתא הבבלית 'אלא משלשל מלמטה וכורך מלמעלה; מלמעלה וכורך מלמטה' — כלומר, המונח המקורי 'עונב' הומר למונח 'כורך'. מסתבר כי ייחוס השיטה 'עונבה' לר' שמעון הוא שגרם לניסוח שונה בדברי ר' שמעון בן-אלעזר, שלא יראו כשיטות זהות. אולם, מן המקבילה בתוספתא ובירושלמי, עולה כי לא התקיימה מחלוקת עקרונית בין תנא משנתנו לתנא שסבר שאין קושרים אלא עונבים. בפשטות, ר' שמעון בן-אלעזר שפסק שיש לענוב לא בא אלא להשמיע לנו עצה טובה ולא עלתה על דעתו לחלוק על עצם האפשרות ההלכתית לקשור נימה שנפסקה בשבת. ואילו בעל סוגיין שביקש ליצור מהעמדות התנאיות השונות מחלוקת עקרונית — נאלץ להמציא דעה נוספת הקובעת מפורשות וכעמדה עקרונית: 'עונבה!'.

ייחוס דעה זו דווקא לר' שמעון אפשר שהוא תוצאה של דמיון השמות ר' שמעון — ר' שמעון בן-אלעזר. וכך ניתן לתאר את השתלשלות התפתחות מסורת זו: בשלב הראשון ביקשו להציג את דבריו של ר' שמעון בן-אלעזר כמייצגים שיטה עקרונית המתנגדת להיתר הקשירה שנאמר במשנה. בשלב שני, כשכבר הייתה רווחת מסורת פרשנית זו, תהו לומדים מאוחרים כשלא מצאו דעה עקרונית זו בדברי ר' שמעון בן-אלעזר. מתוך הכרות עם המסורת, הניחו שיש לתקן את הברייתא ולהחזיר לה את דעתו של ר' שמעון שלו יוחסה הגישה העקרונית 'עונבה'. ואילו בשלב שלישי, נתוסף בסוגיא האחרונה של הפרק — פירוש המבוסס על סוגייתנו ועל המסורת התניינית שבה: 'דקאמר תנא קמא קושרה וא"ל ר' שמעון עונבה; עניבה דלא אתיא לידי חיוב חטאת — לא גזור רבנן, קשירה דאתיא לידי חיוב חטאת — גזור רבנן'.

איבעי' אימא: הא והא רבנן ולא קשיא כאן — באמצע כאן — מן הצד

שתי אפשרויות נוספת להסבר ההפרש שבין המשנה שהתירה קשירה לברייתא שהתירה עניבה — מועלות בסוף הסוגיא. לפי ה'איבעי' אימא' הראשונה, גם את הברייתא 'ורמינהו' ניתן להעמיד כרבנן, כלומר כשיטת התנא-קמא שבברייתא בן-לוי (וכשיטת תנא דמתניתין). בניגוד לנאמר בהצעה השלישית לעיל, אין כל הכרח להעמיד את הברייתא דווקא כשיטת ר' שמעון. 'ולא קשיא', אם מעמידים שהמשנה התייחסה למקרה שבו הנימה נפסקה באמצעה ואילו הברייתא התייחסה למקרה שבו הנימה נפסקה ב'צד', כלומר בקצות הנימה. כאשר נפסקה הנימה באמצעה לא ניתן להסתפק בעניבתה שכן איכות הצליל תהיה נמוכה ביותר ולפיכך התירו את הקשירה. ואולם, אם נפסקה הנימה באחת מקצוותיה — אפשר להסתפק בעניבתה ולכן לא התירו את הקשירה.

כך נראה לפרש את הדברים בהתאם לנוסח הרווח של הסוגיא. ואולם, בק"ג איתא: 'כולה ר' שמע' היא; ולא קשיא, כאן — באמצע, <כאן> — מן הצד'. גירסא זו מתאימה לאמור בפירוש

רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל (קג ע"א, ד"ה ואסיקנא, עמ' רכד): 'איבעית אימא — הא והא ר' שמעון: ולא קשיא, מתניתין — באמצע, ברייתא — מן הצד'. כלומר, ניתן להעמיד את המשנה ואת הברייתא כחד תנא וכשיטת ר' שמעון; כשנפסקה באמצע (במשנה) — התיר קשירה ואילו כשנפסקה ב'צד' (בשתי הברייתות) — התיר רק עניבה. לפי העמדה זו יוצא מן הברייתא ('בן לוי') — שרבנן התירו קשירה אפילו במקרה שהנימה נפסקה ב'צד'. ואולם, המהרש"א (קג ע"א, ד"ה גמרא, יז ע"א) שלא הכיר גירסת ק"ג ורַבְּנוּ חֲנַנְאֵל, כתב: 'ולא ניחא ליה לתלמודא למימר דפליגי מן הצד והא והא ר"ש דלא מסתבר למימר דרבנן מתירין אף מן הצד, כיון דסגי שם בעניבה'. ברם אפשר ואפשר שרבנן יתירו קשירה אפילו ב'צד', שלדעתם אף עניבה עלולה לפגום באיכות הצליל המופק מהכינור.¹³

ואבעי' אימא: הא והא באמצע; ... מר סבר גזרי' באמצע אטו מן הצד ומר סבר לא גזרי'

לפי ה'איבעית אימא' השנייה: 'הא והא באמצע'; כלומר, ניתן להסביר את אי-ההסכמה בין המקורות התנאיים גם מבלי להזדקק לאלמנט נוסף שאינו מפורש במקורות, כביכול נפסקה הנימה ב'צד'. בעל הגמרא הציע כי 'מר סבר גזרינן באמצע אטו מן הצד ומר סבר לא גזרינן'; כלומר, הכל סוברים כי מדאורייתא מותר לקשור את הנימה כשנפסקה באמצע — שמכשירי מצווה דוחים את השבת, לכל הפחות במקרה שלא היה יכול לעשותם מאתמול. ואולם, נחלקו התנאים האם יש מקום לגזור ולאסור קשירה אפילו כשהנימה נקרעה באמצע, משום החשש שמא יבוא לקשור גם במקרה שהנימה תיקרע ב'צד'.

הא ר' שמעון והא רבנן

המילים 'הא ר' שמעון והא רבנן' מופיעות בכ"א ובכ"מ אך חסרות בד"ר, בק"ג ובק"כ²³; מסתבר כי הן נוספו על פי פירושו של רש"י לסוגיא. ואמנם רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל (שם) פירש: 'הא והא באמצע, ותנא קמא סבר לא גזרינן באמצע אטו מן הצד ותנא ברא סבר גזרינן'. דברים שתומים אלו מתפרשים בהרחבה בתוספות רַבְּנוּ פֶּרֶץ (קג ע"א, ד"ה ואיבעית אימא הא, עמ' שט):

ור"ח פי' דתרוויהו כר' שמעון סבירא להו ותרי תנאי ואלבא דר' שמעון, תנא דברייתא סבר דווקא עונבם אבל לא קושרם אפי' באמצע, דגזרינן באמצע אטו מן הצד, ותנא דמתני' כמו כן אלבא דר' שמעון סבר כי אמר ר' שמעון עונבם אבל לא קושרם היינו מן הצד, אבל באמצע מודה ר' שמעון דקושרם, [ד]באמצע אינה משמעת קול יפה בעניבה,

13 השווה לשון בעל גאון יעקב (שם), שנאמרה אמנם לעניין אחר: 'דעניבה לא מבסם קלא כקשירה'.

וקסבר דלא גזרינן באמצע אטו מן הצד.

כלומר, לדעת רבנו חננאל, גם ה'איבעית אימא' השנייה צועדת בדרכה של הראשונה ומסבירה את המחלוקת בין הברייתא למשנה לא על ידי העמדת המקורות התנאיים כמייצגים תנאים שונים, אלא על ידי העלאת אפשרות להסבר המחלוקת על פי תנא אחד.

סוגיא לד (קג ע"א¹⁰–קג ע"ב¹⁸)
חותכין יבלת

חותכין יבולת במקדש אבל לא במדינה

ורמינה: הרכיבו והבאתו מחוץ לתחום וחתרכת יבלתו — אינן דוחין ר' אליעזר אומ': דוחין.

[א] ר' אלעזר ור' יוסי בר' חנינא:

חד אמ': >הא והא בלחה ולא קשיא: הא — ביד, והא — בכלי
וחד א': <הא והא ביד >ולא קשיא: <הא — בלחה, הא — ביבשה.

5

ולמאן דאמ' הא בכלי הא ביד, מ"ט לא אמ' הא — בלחה, הא — ביבשה?
יבשה — אפי' בכלי נמי שרי, איפרוכי מיפרכא!

ולמ"ד הא בלחה הא ביבשה, מ"ט לא אמ' הא — ביד, הא — בכלי?
בכלי — הא תנן 'אם בכלי — כאן וכאן אסו'!

10

ואידך?

האי דקתני הכי משום דבעי למיתני פלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע.

ואידך?

דומיא ד'הרכבתו והבאתו' קתני דרבנן.

ואידך?

15

הרכיבו דלא כר' נתן דאמ' 'חי נושא עצמו',
— באתו חוץ לתחום כר' עקיב' דאמ' 'תחומין דאוריתא'.

[ב] מתיב רב יוסף: אמ' ר' אלעזר קל וחומר ומה שחיט' שהיא משום
מלאכה דוחה את השבת אלו שמשום שבות אינו דין שידחו את
השבת, אלא אמ' רב יוסף: הא והא [ביד], שבות מקדש במקדש — התירו, שבות
מקדש במדינה — לא התירו.

20

יתב אביי וקאמ' לה להא שמעתא.

איתיביה רב ספרא לאביי:

הקורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו,

והא הכא דשבות מקדש במדינ' הוא ולא גזרי' דילמ' נפיל ואתי לאיתויי?!

25

מי לא אוקימנא באיסקופה כרמלית ורשות הרבים עוברת לפניה כיון דאיגודו בידו —
שבות נמי ליכא.

איתיביה: משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה והא הכא דשבות מקדש
במדינה הוא ולא גזרו שמא יחתה בגחלים?! אשתי'. כי אתא לקמיה דרב יוסף,
א"ל: הכי אמ' רב ספרא והכי אהדרי ליה. א"ל: אמאי לא תימא ליה בני חבורה זריזין הן?

30

ואביי — כהנים זריזין הן — אמרי', בני חבורה זריזין הם — לא אמרי'.

[ג] רבא א"ר אליעזר היא, דאמ' מכשירי מצוה דוחין (את) שבת ומודה ר' אליעזר (היא דאמ' מכשירי מצוה) דכמה דאיפשר לשנויי משנינן.

(1) מאי היא? דתניא כהן שעלת' לו יבולת חברו חותכו בשניו. בשניו — אין, בכלי — לא; חברו — אין, איהו — לא, מני? אילמא רבנן דבמקדש כיון דאמרי רבנן בעלמא משום שבות מה לי הוא מה לי חברו, אלא לאו ר' אליעזר היא דאמ' ר' אליעזר בעלמא חייב חטאת והכא כמה דאיפשר לשנויי משנינן אע"ג דמכשירי מצוה נינהו!?

לא. לעולם רבנן היא; אי עלתה לו בכריסו הכי נמי; הכא במאי עסיקי', שעלתה לו בגבו ובין אצילי ידיו — דאיהו לא מצי שקיל ליה.

(2) ואי רבנן נשקליה נהליה בידיה ותפשוט דר' אליעזר דאמ' בכלי חייב חטאת וא"ר אלעזר מחלוקת — ביד, אבל בכלי — חייב

וליטעמיך לר' אליעזר — נשקליה נהליה ביד!

הכי קאמינא: אי אמרת בשלמא ר' אליעזר היא — היינו דאסר יד וכלי, אלא אי אמרת רבנן — נישקליה נהלי' ביד!

ותו לא מידי

מדור חילופי הנוסחאות

1 יבולת] כך הוא בשתי ההיקרויות שבסוגיא (שורות 1 ו-27) בכ"א ובק"ג. כתיב זה תואם לכתיב המילה במשנה על פי כ"ק (וראה גולדברג, עמ' 306). אבל ביתר עדי הנוסח של הבבלי: 'בלת'. על הצורות יבולת/יבלת, ראה מלאכת שלמה (עירובין, י, ד"ה חותכין יבולת במקדש, כד ע"א); ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 151, 268 || 2 ורמינהי] כן הוא בכל עדי הנוסח פרט לק"כ²²² ולדפוסים, שם איתא: 'ורמינהו'. וכבר העיר אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 154, הערה 4): 'בדפו' חדשים, ולפעמים גם בישינים נשתבש בכמה מקומות ונדפס "ורמינהו"; אבל "מתניתין" ו"מתניתא" ל"נ הן, והעיקר: ורמינהו, ורמי אינהו, "השלך אותן ("הקבל אותן") זו לזו'. אולם, באמת צורה זו אינה מוגבלת לדפוסים ומופיעה אף בכתבי-יד || דוחין] בק"כ²²² ובגיליון כ"מ נוסף: 'את השבת' וכן נוסף לשון פירוש זה בחלק מעדי הנוסח של המשנה המצוטטת || 5—6 חד אמ' הא והא ...] בכ"א דולג מפאת הדומות ואיתא: 'חד אמ' הא והא ביד הא בלחה הא ביבשה' ותיקנו את הנוסח בגוף המהדורה על פי יתר עדי הנוסח || 8 שרי] בכ"מ, ד"ר וק"ג נמצא אחר המילה 'שרי: 'מאי טעמ' || 10 תנן] בק"ג: 'תאני' || 12 הכי] בענף מד: 'התם' || דבעי למיתני פלוגתא] בענף מד: 'דקא בעי איפלוגי' || 18 מתיב] בק"ג: 'מותיב', כמו שנמצא לרוב בכ"י ישנים ובספרי הגאונים (אפשטיין, שם, עמ' 89) || אלעזר] בכל עדי הנוסח האחרים: אליעזר וברור שכך צריך לגרוס || קל וחומר] ליתא ביתר עדי הנוסח וכן חסר במשנת פסחים ו, ב (על פי כ"ק, כ"ל, כ"פ) || 20 רב יוסף] בכ"מ: 'רב יהודה'; ברם 'כלל גדול הוא לגבי כ"מ, ששמות החכמים שבו נתקצרו (או שובשו) במידה שאינה רגילה בשאר כתבי-היד' (פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 147) || 24 הקורא] בענף מד: 'היה קורא' וראה בחילופי הנוסחאות למשנה זו, שרשם גולדברג, עמ' 274 || 26 כיון דאיגודו] בד"ר: 'דכיון דאיגודו' ובק"ג: 'דכי איגודו' || 29 אשתי] בכל יתר עדי הנוסח: 'אישתיק' || 30 א"ל הכי אמ' רב ספרא והכי אהדרי ליה] בד"ר: 'אמר ליה הכי אמר לי רב ספרא' ואילו בק"כ²²² קשה לקרוא ואולם, בק"ג ובכ"מ חסר כל הדיבור ואמנם אפשר שנשמט מחמת הדומות || אמאי] כן הוא אף בק"כ²²², אבל ביתר עדי הנוסח: 'מאי טעמא' || תימא] וכן הוא בק"כ²²², אבל ביתר עדי הנוסח: 'תשני' || 34 מאי היא] כן הוא אף בד"ר, אבל בק"ג: 'ומנא תימרה' || דתניא] וכן הוא בד"ר: 'דתני'; אבל בכ"מ ובק"ג: 'דתנן'. כידוע, גם המונח 'תניא' מקדים משנה, ראה תשובת רב שרירא גאון (= תשובות הגאונים הרכבי, סימן

ריח, עמ' 103); אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 817–818; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 24 || **חברו** בק"ג: 'חבירו כהן' || 36, 37 **בעלמא** בגוף כ"א: בעלים — ברם אין לגירסא זו שום יסוד ומובן ובמהדורה קבענו על פי יתר עדי הנוסח || 39 **לו** בד"ר נוסף: 'נשיכה' אבל ליתא להא בכל עדי הנוסח וכבר העיר הרש"ש (כב ע"א, ד"ה כגון שעלתה): 'תמוה דבברייתא תני יבלת ועוד בנשיכה לא שייך לישנא דשקילא דנקיט אח"כ לכן הנראה לכאורה לומר דט"ס הוא וצ"ל שעלתה לו יבלת בגבו וכו' והספרים נשתבשו מהא דאיתא (בשבועות מו ב) תני ר"ח שעלתה לו נשיכה בגבו ובין אצילי ידיו (והמציינים שכחו לציין לשמה וכן משם) וראה מה שכתב בהמשך דבריו והשווה אל: דק"ס (רד ע"א, אות ג) וליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 467, הערה 47 || 41 **ואי רבנן** בק"ג ליתא || **נשקליה** בק"ג: 'ולישקלה' ואפשר כי היא הצורה המקורית וביתר עדי הנוסח חלה הידמות ליחסת המושא העקיף 'ניהליה' || **בידיה** בק"ג: 'בכלי' וכן הוא בגוף כ"מ ובגוף ק"כ²²². ברם בכ"מ ובק"כ²²² — מחקו צורה זו וקבעו במקומה כהצעת רש"י (קג ע"ב, ד"ה הכי גרסינן) ותוספות (קג ע"ב, ד"ה הכי גרסינן): 'ביד'. תיקון זה נתקבל בכל הדפוסים. ברם מסתבר, כי גירסת ק"ג — המתאימה לגירסת בעל המאור (לה ע"א מדפי הר"ף, ד"ה רבא אמר), לגירסת ר' נסים גאון (ראה כתוב שם, עמ' מז) והיא כעין ל"א שבכ"מ (ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 467, הערה 48) — מקורית היא. וכבר טען ליברמן (שם) שלפני רש"י ותוספות הייתה כגירסת בעל המאור והם אלו ששינוהו. שינוי זה מהווה איבר בסדרת שינויים בקטע [ג(2)], שתכליתם להתמודד עם קושי פרשני שאותו תיאר הראב"ד בכתוב שם (עמ' מז); ובגוף הפירוש הארכנו להסביר את שתי הגירסאות || **אליעזר** בק"כ²²²: 'אלע' וכן נראה לקרוא בק"ג: 'אלעזר' והוא כגירסת בעל המאור (כ"י ניו-יורק [אבל בכ"י: 'אליעזר' ובדפוס וילנא: 'ר'א'(!)]) ואילו ביתר עדי הנוסח: 'אליעזר' ואף שינוי זה קשור להגהת רש"י שתארנו לעיל || 43 **וליטעמיך לר' אליעזר** בק"ג ליתא ובנוסח בעל המאור איתא רק: 'וליטעמיך' ואף שינוי זה קשור להגהת רש"י שתארנו לעיל || 44 **דאסר יד וכלי** ביתר עדי הנוסח: 'דגזר/ינן יד אטו כלי' וודאי הוא הנוסח העדיף (ראה דק"ס [רד ע"ב, אות ו]) || 45 **אלא אי אמרת רבנן** בק"ג: 'אלא אי ליתא לדר' אליעזר' וקרוב לו בק"כ²²², ביד ראשונה: 'אלא אי אמרת ליתא לדר' אליע' ונמחקו התיבות 'ליתא לדר' אליע' וקבעו במקומן: 'רבנן'. אף כאן מדובר בשינוי הכרוך בהגהת רש"י לסוגייתנו || **ביד** בק"ג: 'בין ביד בין בכלי' (ונמחקו המילים: 'בין ברגל') וקרוב לו בק"כ²²², שביד ראשונה היה: 'בין ביד בין בכלי' ולבסוף מחקו והותירו: 'ביד' ואף בכ"מ ביד ראשונה: 'ביד' ושינוי וקבעו: 'בכלי'. אף כאן מדובר בשינוי הכרוך בהגהת רש"י לסוגייתנו || 46 **ותו לא מידי** בק"ג נוסף משפט זה בגיליון ואילו בכ"מ נוספו המילים: 'מק' רבנן' — בהשפעת פירושו של רש"י על אתר (אולם, לבסוף נמחקו מכתב-היד) ||

מסורת התלמוד

2 הרכיבו והבאתו מחוץ לחחום] משנת פסחים ו, א; ספרי זוטא במדבר, פיסקא ט (עמ' 257); בבלי פסחים סח ע"ב, סט ע"ב || 4–6 ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא...] ירושלמי פסחים ו, א (לג ע"ב) = עירובין י, יא (כו ע"ג); בבלי פסחים סח ע"ב || 16 **חי נושא עצמו**] ירושלמי שבת י, ו (יב ע"ג) = 'דחייא טעין גרמיה'; בבלי שבת צד ע"א, קמא ע"ב, יומא סו ע"ב || 17 **כר' עקיב' דאמ' תחומין דאוריתא**] בבלי שבת סט ע"א, ע ע"ב, עג ע"א, קנג ע"ב, עירובין עט ע"ב, סוטה כז ע"ב, סנהדרין סו ע"א || 18 **אמ' ר' אלעזר קל וחומר**] משנת פסחים ו, ב; ספרי זוטא במדבר, פיסקא ט (עמ' 257) || 24 **הקורא בספר על האיסקופה**] משנת עירובין י, ג; בבלי שבת ה ע"ב, עירובין צז ע"ב (סוגיא י) || 28 **משלשלין את הפסח**] משנת שבת א, יא; תוספתא פסחא ז, א (עמ' 176); ירושלמי מעשר שני ג, ב (נד ע"א) = פסחים ט, ח (לז ע"א); בבלי שבת כ ע"א, פסחים פה ע"א || 30–31 **בני חבורה זריזין**] ירושלמי מעשר שני ג, ב (נד ע"א) = פסחים ט, ח (לז ע"א) והשווה אל: ירושלמי שבת א, יא (ד ע"ב) בבלי שבת כ ע"א || 31 **כהנים זריזין הן**] בבלי שבת כ ע"א, קיד ע"ב, פסחים נט ע"ב, סה ע"א, ביצה יח ע"א, בבא בתרא צ ע"א, חולין קכג ע"ב, זבחים לה ע"א || 32 **מכשירי מצוה דוחין שבת**] בבלי שבת קלא ע"א והשווה ירושלמי שבת יט, א (טז ע"ד); לעיל קב ע"ב, פסחים סט ע"א–ע"ב || 33 **כמה דאיפשר לשנויי משניין**] בבלי שבת קיז ע"ב, קכח ע"ב, קמח ע"א, ביצה ל ע"א || 41 **וא"ר אלעזר מחלוקת ביד אבל בכלי חייב**] שבת צד ע"ב || 46 **ותו לו מידי**] בבלי סוכה לו ע"ב, יומא לג ע"א (כ"מ 6) X 2, יבמות לט ע"א, קידושין כא ע"ב, נזיר כא ע"א, בבא מציעא פג ע"א (לפי כ"ה), שם קיז ע"ב (לפי כ"מ וכ"ו 115), בבא בתרא קטז ע"ב (לפי כ"מ), סנהדרין סב ע"א, סו ע"ב, עבודה זרה כג ע"א, סד ע"א, הוריות ב ע"א, ט ע"ב, חולין קט ע"א, בכורות יא ע"א ||

פירוש סוגיא לד

מבוא

משנתנו שונה: 'חותכים יבולת במקדש, אבל לא במדינה; אם בכלי — כאן וכאן אסור'. ואפשר שאף במקרה דנן, מקור המשנה בהלכה מעין זו שנשתמרה בתוספתא ה, כ (עמ' 137) ואף בסוגייתנו: 'כהן שעלתה לו יבלת במתניו — חבירו חותכה לו בשיניו'.¹ המיר אפוא תנא דידן הלכה קזואיסטית לניסוח מופשט בדמות הדגם ששם לו לנגד עיניו בפרקנו.²

סוגייתנו עוסקת בהשוואת משנתנו המתירה לחתוך יבלת במקדש לעמדת התנא-קמא שבמשנת פסחים ו, א: 'אלו דברים בפסח דוחין את השבת: שחיטתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטר חלביו. אבל צלייתו והדחת קרביו — אינן דוחים. הרכיבו והבאתו מחוץ לתחום וחתיתת יבלתו — אינן דוחים. ר' אליעזר אומ': דוחים'. אמנם, לדעת ר' יוסי בן חנינה, על פי עדותו של ר' אבהו, כפי שהובאה בירושלמי פסחים ו, א (לג ע"ב): 'לא תני ר' יוסי בן

1 נוסחה המלא של ההלכה כפי שהיא מופיעה בתוספתא — כולל שלוש פסוקיות: 'כהן שעלתה לו יבלת במתניו — חבירו חותכה לו בשיניו; במקדש אבל לא במדינה; אם בכלי — כאן וכאן אסור'. דא עקא, ההגבלה: 'במקדש אבל לא במדינה' נראית מיותרת, שהרי מסתמא במקדש עסיקינן ואין כל צורך לפרט את הדבר (השווה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 3). ואף מבחינה תחבירית, תלישותה של פסוקית זו, שכמעט שאינה משועבדת לרישא מטה את הכף כלפי הסברה שמדובר בתוספת מאוחרת בהשפעת משנתנו. משיקולים דומים נראה, שגם הפסוקית השלישית אינה מקורית ונוספה בהשראת משנתנו. הרי כבר בפסוקית הראשונה נתבאר: 'חותכה לו בשיניו' וכיצד אפוא עולה על הדעת שיהיה מותר — ולו במקדש — לחותכה בכלי?! ובנוסף ואולי חשוב מכל, כבר עמד ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 467), על כך שלפני הבבלי בסוגייתנו — הייתה ברייתא זו חסירה שתי בבות אלו. וכבר קדמו הריצ"ד (עמ' קנו), שאמר: 'ואי הוה שמיעא ליה לרבא ברייתא זו בשלימותה לא הוה קא שקיל וטרי הרבה ולא הוה מוקמי הברייתא בדוחק...!'

2 ומכאן שהיבלת שבמשנתנו היא יבלת שעלתה לכהן, כפירוש הרמב"ם בפירושו למשנתנו (עמ' צט) ולא כפירוש רש"י (קג ע"א, ד"ה יבלת) שמדובר ביבלת שעלתה בבהמה. וכן מוכח מן הירושלמי (י, יג [כו ע"ג]), שהביא את הסברו של ר' פדת להיתר משנתנו לעומת האיסור שנשנה במשנת פסחים הנ"ל: 'מפני קלקול פייסות' וכוונתו, כפי שביאר במרכבת המשנה (הלכות שבת פרק ט, ח, עמ' סט): '... דמשני דהך דעירובין דשרי איירי ביבלת של כהן שזכה בפייס ... הילכך כי היכי שלא יתקלקל הפייס ויצטרכו להפיס פעם שנית לזה התירו שבות במקדש, משא"כ בפסחים דאיירי ביבלת של קרבן פסח לא התירו'. והשווה לדברי החכם ר' סעדיה אשכנזי, שהובאו במלאכת שלמה (פסחים ו, ד"ה וחתיתת יבלתו אינם דוחין, ל ע"א) ומשם על ידי ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 470) וראה גם: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 321. ולחנים נדחק בזה בספר ניר (לא ע"א), שפירש 'כי מקום המימרא על מתניתין דכהן שלקה באצבעו'.

חנינה אלא הרכיבו והבאתו — הא חתיכת יבלתו לא'. כלומר, ר' יוסי בן חנינה לא שנה במשנת פסחים המספרת אודות מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע את המילים 'וחתיכת יבלתו'³ וממילא לפי גירסתו לא התעוררה כלל בעיה של חוסר-התאמה בין משנתנו למשנת פסחים זו. ברם נראה כי גירסא זו לא הייתה רווחת ועל-כן אנו מוצאים בסוגיא הירושלמית שלוש או ארבע דרכים לפשר בין שתי המשניות.⁴

סוגייתנו הבבלית כוללת שניים מן התירוצים הארץ ישראליים וכן שני תירוצים בבליים נוספים. ואילו בסוגיא הבבלית המקבילה בפסחים סח ע"ב לא הובאו אלא התירוצים הארץ ישראליים. מסתבר כאחת מן האפשרויות שהעלה ר"א ווייס, 'שהסוגיא הא"י מצאה את מקומה בפסחים עוד בזמן שהסוגיא הבבלית לא היתה עדיין על ידה' (התהוות התלמוד, עמ' 188). ואילו את דמיון לשונות המשא ומתן הנסבים על דברי האמוראים הארץ ישראליים בשתי הסוגיות הבבליות — יש, ככל הנראה, לייחס למסרנים מאוחרים שהשוו בין שתי הסוגיות.⁵

3 מכיוון שבירושלמי (פסחים שם = עירובין שם) מצויה מסורת נוספת המיוחסת לר' יוסי בן חנינה המסבירה את משנת פסחים על פי נוסחנו: 'כאן ביד, כאן בכלי', הסביר אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 310): 'זאת אומרת בוודאי שלא הגיה את נוסח המשנה'. לדעתו, שנה ר' יוסי בן חנינה במשנתנו, מעין המסורת שנשתמרה בספרי זוטא במדבר, פסקא ט (עמ' 257): 'ויעשו בני ישראל, יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו? אמרת ויעשו ויעשו ריבה קבול דמו וזריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלבו. ר' אליעזר מוסיף ארבעה דברים חתיכת יבלתו ונותן משכון ולוקח הרכיבו מירושלם להר הבית והבאתו מחוץ לתחום; שהיה ר' יהושע אומר הבאתו מחוץ לתחום אינה דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר דוחה היא מקל וחומר ...'. כלומר, הוויכוח בין ר' אליעזר לר' יהושע נצטמצם להבאתו מחוץ לתחום, אבל לגבי שלושת הדברים האחרים — לא נחלק עליו ר' יהושע וכך נקבעה משנתנו על פי גירסת ר' יוסי בן חנינה. גם ליברמן (הירושלמי כפשוטו, עמ' 471) העיר על דמיון הדרשה בספרי זוטא לגירסת ר' יוסי בן חנינה במשנת פסחים הנ"ל. אלא שלדעת ליברמן (תלמודה של קיסרין, עמ' 23; הירושלמי כפשוטו, עמ' 371) — נחלקו אמוראים משיבות שונות כיצד שנה ר' יוסי בן חנינה; הסוגיא הטברנית סברה שר' יוסי בן חנינה גרס במשנת פסחים 'חתיכת יבלתו' ולפיכך העמיד: 'כאן ביד וכאן בכלי' ואילו הסוגיא הקיסרית סברה ש'לא תני ר' יוסי בן חנינה אלא הרכבו והבאתו' ולפיכך לא נתקשה ר' יוסי בן חנינה במשנת עירובין וממילא לא העמיד תירוץ המיישב בין שני המקורות. ולכל הנושא, ראה קוסמן, עובדין דחול, עמ' 129.

4 תירוצו של ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי בשם ר' פדת: 'מפני קילקול פייסות' הוסבר לעיל בהערה 2 ואילו תירוציהם של ר' שמעון בן יקים ור' יוסי בן חנינה שהובאו אף בסוגייתנו הבבלית יבוארו להלן. ואפשר שדבריו של ר' שמעון בן לקיש בשם לוי סוכייה: 'בין בנפרכת בין בשאינה נפרכת' מהווים תירוץ נוסף ויש לתקן, כפי שהציעו המפרשים, על פי הסוגיא המקבילה בפסחים: 'כאן בנפרכת, כאן בשאינה נפרכת'; אמנם, ראה בנתיבות ירושלים (כז ע"א, ד"ה בין) ולפי דבריו אין כאן תירוץ נוסף.

5 אלבק (מבוא לתלמודים, עמ' 564), כתב באופן כללי על תופעה מעין זו 'שחלק מן הסוגיא אמנם שווה בשני מקומות וכנגדו חלק אחר שונה' וטען: 'סימן הוא שהסוגיא לא היתה ידועה כחטיבה

[א] ר' אלעזר ור' יוסי בר' חנינא ... הא — ביד, והא — בכלי ... הא — בלחה, הא — ביבשה

בחלקה הראשון של הסוגיא מוצגים שני פתרונות ארץ ישראלים לסתירה שבין משנתנו ומשנת פסחים הנ"ל: 'הא — ביד, והא — בכלי ... הא — בלחה, הא — ביבשה'. הבבלי מייחס את הפתרונות לשניים מתלמידי ר' יוחנן — ר' אלעזר ור' יוסי בר' חנינא⁶ — אך אין הוא יודע למי מן השניים לייחס כל אחד מן הפתרונות. בשתי הסוגיות המקבילות בירושלמי (פסחים ו, א [לג ע"ב] = עירובין י, יג [כו ע"ג]) הובאו פתרונות זהים וזיהוי המציעים מחוור: 'ר' שמעון בן יקים [אמר]: כאן בלחה כאן ביבשה. ר' יוסי בן חנינה אמ': כאן ביד כאן בכלי'. מסתבר אפוא ששמו של ר' שמעון בן יקים, חברו של ר' אלעזר⁷ — נתחלף בבבלי לר' אלעזר — אולי בשל הופעתם השכיחה יחסית של מימרות האחרון בתלמוד הבבלי.

בירושלמי, כמו בבבלי ביקשו להסביר את הבסיס לכל אחת מהצעות אלו: 'אתיא דר' שמעון בן יקים כבר קפרא ודר' יוסי בן חנינה כר' יוחנן; דתני: "כל המקלקלין פטורין חוץ ממבעיר והעושה חבורה". בר קפרא אמ': אפילו צריך לדם, אינו צריך לאפר. אמ' ר' יוחנן: והוא שיהא צריך לדם או לאפר⁸; כלומר, ביקשו לתלות שיטת ר' שמעון בן יקים שלדעתו לא התירו חיתוך יבלת לחה מכיוון שיש בדבר איסור חבורה, אפילו אם אינו צריך לדם — בשיטת בר קפרא המחייב חובל אפילו כאשר אינו צריך לדם. ואילו את שיטת ר' יוסי בן חנינה — שהתיר אפילו ביבלת לחה (ובלבד שהחיתוך ייעשה ביד) — העמידו בשיטת ר' יוחנן שהחובל פטור אלא אם כן צריך לדם.

ואילו בסוגייתנו התפלפלו בדברי האמוראים הארץ ישראלים וביקשו להצדיק את שתי ההצעות האמוראיות. לכאורה, שתי האוקימתות אפשריות הן, אלא שבמבט ראשון נראה כי ההצעה 'כאן ביד כאן בכלי' — מסתברת יותר, שהרי כך שנינו במשנתנו: 'אם בכלי — כאן וכאן אסור'. ברם בעיני בעלי הגמרא עיקר הקושי כרוך דווקא בהצעה זו, שכן קשה ביותר לפרש את משנת פסחים על פי הצעה זו. הרי מההקשר בו מצויה 'חתיכת יבלתו' במשנת פסחים — מסתבר

אחת לשניהם'. ואולם, על מקרה דגן, העיר שם בהערה 27: 'הקטועה הסוגיה בפסחים?'. ואילו אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 20), הביא את שתי המקבילות, כמקור נוסף בו נראה כי 'הסידור האחרון של "פסח ראשון" השתמש כבר הרבה בתלמודן של כמה מסכתות מן הבבלי, והעביר כמה מהם מענין לענין'.

6 ראה אלבק, שם, עמ' 185–186, 224–227.

7 ראה אלבק, שם, עמ' 268.

8 קטע הירושלמי מסתיים במילים המהוות ככל הנראה חזרה על הפירוש שהובא קודם לכן מסתמא דירושלמי: 'ר' אחא, ר' חנינה בשם ר' יוחנן: כאן וכאן בלחה אנן קיימין והוא שיהא צריך לדם'; ועיין במפרשים על אתר.

כי חתיכת יבלתו היא 'דומיא דהרכבתו והבאתו' הנזכרים במשנה זו; ואילו לפי ההצעה שמשנת פסחים עוסקת 'בכלי' – לא מדובר באיסור שבות כי אם באיסור חטאת! ובכל-זאת, הציעו בעלי הגמרא כיצד ניתן ללמד סנגוריה על פרשנות זו, על ידי שהעלו את האפשרות: 'ואידך? הרכיבו דלא כר' נתן דאמ' "חי נושא עצמו", הבאתו חוץ לתחום כר' עקיב' דאמ' "תחומין דאורייתא"⁹. ברם בקטע הבא של הסוגיא, הובאו דבריו של רב יוסף, שלא הניח לקשיים אלו והביא ראיה חותכת כנגד הפירוש 'הא ביד הא בכלי'.

[ב] מתיב רב יוסף ... אלא ... הא והא ביד, שבות מקדש במקדש התירו, שבות מקדש במדינה לא

רב יוסף ניתח את ההקשר בו נמצא האיסור לחתוך יבלת במשנת פסחים ו, ב והגיע למסקנה שודאי הכוונה לאיסור שבות. ממילא, לא ניתן לפרש שחיתוך היבלת אותו אסרו במשנת פסחים היה באופן המחייב חטאת. מסתבר אפוא כי קושית רב יוסף – מכוונת בעיקר כלפי התירוץ 'הא ביד והא בכלי' ודומה היא לתמיהת הירושלמי פסחים ו, א (לג ע"ב): 'חתיכת יבלתו בכלי שבות?!'¹⁰ לפיכך הציע רב יוסף אפשרות אלטרנטיבית לשַׁבֵּן שלום בין משנתנו למשנת פסחים: 'הא והא ביד; שבות מקדש במקדש – התירו, שבות מקדש במדינה – לא התירו'. כלומר, משנת פסחים עוסקת ביבלת שעלתה בבהמת-קרבן הנמצאת במדינה ואילו משנתנו עוסקת ביבלת שעלתה לכהן במקדש ודווקא במקדש התירו איסורי שבות.

דא עקא, בסוגייתנו מנוסחים הדברים כביכול הגיב רב יוסף לשני התירוצים הארץ ישראליים, דחה אותם ולבסוף העלה פתרון אלטרנטיבי משלו: 'אלא אמ' רב יוסף ... שבות מקדש במקדש ... שבות מקדש במדינה...'. מסתבר אפוא כי דבריו של רב יוסף נאמרו במקורם כתגובה לשיטה הארץ ישראלית 'הא ביד והא בכלי' וסידורם המאוחר של בעלי גמרא את השיטות הארץ ישראליות במתכונת מצורפת: 'חד אמר ... וחד אמר' הוא שיצר את הרושם המוטעה – כאילו הגיב רב יוסף לשתי השיטות גם יחד.¹¹

9 דה-פריס (תולדות ההלכה, עמ' 88–90), טען כי בתקופת התנאים ואף בקרב אמוראי ארץ-ישראל הייתה רווחת הדעה שאיסור תחומין מדאורייתא. בבבל, לעומת זאת, נטו לדעה שתחומין מדרבנן וייחסו את הדעה שתחומין דאורייתא רק לר' עקיבא.

10 על דמיון הקושיות עמד כבר אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 310).

11 השווה דיונו של הלבני, עמ' רסז–רסח.

יחיב אביי וקאמ' לה להא שמעתא. איתיביה רב ספרא ... הקורא ... איתיביה משלשלין ...

בעלי הסוגיא מוסרים לנו כי כאשר לימד אביי,¹² תלמידו של רב יוסף¹³ את ההבחנה שניסח רב יוסף — הקשה רב ספרא פעמיים. תחילה הקשה מן המשנה לעיל 'הקורא בספר על האיסקופה: נתגלגל הספר מידו — גוללו אצלו' ואחר-כך הקשה ממשנת שבת א, יא (בכ"ק: משנה יה) הקובעת: 'משלשלים את הפסח לתנור עם חשיכה'. הקושיא השנייה מובנת וחזקה היא, שהרי היא עוסקת בקרבן פסח, כלומר ב'שבות מקדש' במדינה ומוכיחה שגם במדינה התירו 'שבות דמקדש'. ברם הקושיא הראשונה אינה מובנת כלל — וכי ראוי לכנות היתר שהתירו חכמים מפני קדושת כתבי הקודש — 'שבות מקדש'?! לחומר תמיהתנו, שמא ניתן לשער שרב ספרא לא הקשה אלא את הקושיא השנייה ואפשר שכך נקבע אף בסוגיא המקורית: 'יתיב אביי וקאמר לה להא שמעתא. איתיביה רב ספרא לאביי: משלשלין את הפסח ... אישתיק ... כי אתא לקמיה דרב יוסף ...'. ובתקופה מאוחרת יותר ביקשו בעלי גמרא להשלים את הדיון כאן על פי הנאמר לעיל בסוגיא ותיארו שרב ספרא הקשה על אביי ורב יוסף גם ממשנת עירובין.

יתיב אביי וקאמ' לה להא שמעתא. איתיביה רב ספרא לאביי: הקורא בספר ... שבות נמי ליכא

לפי המתואר בסוגייתנו, ביקש רב ספרא להקשות על אביי ורב יוסף מהמשנה לעיל ששנתה 'הקורא בספר על האיסקופה: נתגלגל הספר מידו — גוללו אצלו', ממנה מוכח לכאורה כי בניגוד לדברי רב יוסף — אף 'שבות מקדש' במדינה התירו.¹⁴ בעל הגמרא הסביר את דברי רב ספרא מתוך נקודת-מבט המושפעת בבירור מסוגיא ז, המזכירה את החשש 'דילמא נפיל ואתי לאיתויי': 'והא הכא דשבות מקדש במדינה הוא ולא גזרינן דילמא נפיל ואתי לאיתויי' ואף הוסיף לשון דחייה לדברים המשקפת את התירוץ שיוחס שם לאביי: 'מי לא אוקימנא באיסקופה כרמלית

12 על המונח 'יתיב ר' פלוני וקאמר לה להא שמעתתא ... איתיביה', ראה כהן, רבינא, עמ' 185–186.

13 ראה אלבק, שם, עמ' 351.

14 אמנם אפשר שניתן היה לדחות קושיא זו, ראה גאון יעקב (קג ע"ב, ד"ה איתיביה, עמ' תז). ומכל מקום, ברור כי דבריו של רי"ד (עמ' קנו) ש'שינויא דרב יוסף ודאי עולה יפה' וכנגד כל יתר התירוצים שנאמרו — אינם מדויקים. הטענה שהעלה רב ספרא ודאי אינה הטענה היחידית שניתן להעלות כנגד הצעת רב יוסף, ראה לדוגמא דברי בעל מרכבת המשנה (הלכות שבת, פרק ט, ח, עמ' ע) שבפשטות גם משנת פסחים התייחסה למקדש וממילא נראה שנתכוונה לאסור חתיכת יבלת לא רק במדינה.

ורשות הרבים עוברת לפניו'. כפי שכבר הערנו בפירושו לסוגיא י, ראויה לציון העובדה, ששורת המחץ ששם בעל הגמרא בפיו של אביי, בתגובתו לרב ספרא — 'כיון דאיגודו בידו — שבות נמי ליכא' — אינה מופיעה בסוגיא י.

איחיביה משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ... אשתיק ... בני חבורה זריזין הן

לפי המובא בסוגייתנו, רב ספרא הקשה על אביי ורב יוסף ממשנת שבת א, יא (בכ"ק: משנה יה) הקובעת: 'משלשלים את הפסח לתנור עם חשיכה'. משנה זו מנוגדת לאמור במשנה הקודמת שם:¹⁵ 'אין צולין בשר ובצל וביצה אלא כדי שיצולו' ומכאן אפוא ראה לכך שאיסורי שבות של דברים הקשורים למקדש, הותרו אף במדינה ולא רק במקדש. על כך לא ידע אביי להשיבו דבר ועל-כן נשתתק. כשסיפר אביי לרב יוסף את המעשה, השיבו האחרון: 'אמאי לא תימא ליה: בני חבורה זריזין הן?!'. סברה זו מצויה במקורות ארץ ישראלים ובבליים; בירושלמי מעשר שני ג, ב (נד ע"א) = פסחים ט, ח (לז ע"א) הובאה על ידי ר' יונה¹⁶ ואילו בבבלי שבת כ ע"א הובאה בדברי סתמא דגמרא.¹⁷

ואילו בעל הסוגיא ביקש לשער מדוע לא השיב אביי לרב ספרא שבני חבורה זריזין: 'כהנים זריזין הן — אמרינן, בני חבורה זריזין — לא אמרינן'. גישה זו קרובה לגישת ר' חנינה¹⁸ שהקשה על ר' מנא,¹⁹ בנו של ר' יונה, בירושלמי הנ"ל. אמנם, ר' מנא עמד על דעתו ש'אוכלי פסחים בשעתן זריזין הן כאוכלי תרומה' והביא ראייה ממשנת שבת הנ"ל.

15 לכאורה מדובר בהלכה קדומה ומוסכמת, שהרי בויכוח החרף שהתחולל בין בית שמאי לבית הלל בנוגע לשביתת כלים בשבת, 'אמרו בית שמאי לבית הלל אין אתם מודין שאין צולין בשר בצל וביצה בערב שבת עם חשיכה אלא כדי שיצולו?' (תוספתא שבת א, כ [עמ' 4]). ברם מן המכילתא דרשב"י כ, ט (עמ' 149) מוכח כי בית הלל נחלקו עם בית שמאי אף בעניין זה וכמסורת הזו נמצא בקטע גניזה שהביא ליברמן בתוספתא כפשוטה, עמ' 17 וראה הדיון שערך שם, עמ' 17–18.

16 קרוב לסברה זו נשמע בירושלמי שבת א, יא (ד ע"ב) בשם חברו של ר' יונה — ר' יוסי. על שני חכמים אלו שהיו חברים, ראה אלבק, שם, עמ' 333–336.

17 המקורות הארץ ישראליים מוכיחים כי דבריו של ווייס (הערות לסוגיות הש"ס, עמ' 159) על סתמא דגמרא בסוגיית שבת: 'הכל מאוחר ויסודו בעירובין ק"ג סע"א ובסוגיא לעיל י"ח ב' — אין להם על מה שיסמוכו.

18 על חכם זה, ראה אלבק, שם, עמ' 393.

19 הכוונה לר' מנא בנו ותלמידו של ר' יונה; ראה אלבק, שם, עמ' 398.

[ג] רבא א"ר אליעזר היא, דאמ' מכשירי מצוה דוחין שבת ומודה ר' אליעזר דכמה דאיפשר לשנויי

לפי תירוצו של רבא, משנתנו המתירה חתיכת יבלת בשבת היא כשיטתו העקרונית של ר' אליעזר במשנת שבת יט, א שמכשירי מצווה דוחים את השבת אפילו באיסור מל"ט המלאכות וכל-שכן באיסורי שבות. ואילו משנת פסחים הנ"ל האוסרת חיתוך יבלת, נשנתה כשיטת החולקים על ר' אליעזר. אלא, שלדעת רבא, על כל פנים, גם ר' אליעזר מודה כי 'כמה דאיפשר לשנויי משנינן'.²⁰

(1) מאי היא? דתניא כהן שעלתה לו יבולת חברו ... מני? אילימא רבנן ... אלא לאו ר' אליעזר

על ידי השוואת משנתנו למחלוקת חכמים ור' אליעזר במשנת שבת י, ו בעניין נטילת ציפורניים, שערות וכדומה בשיניים — שר' אליעזר מחייב ואילו חכמים אוסרים 'משום שבות' — ניסה בעל הסוגיא²¹ להוכיח שמשנתנו היא אכן כשיטת ר' אליעזר. ההוכחה מבוססת על דיוק לשון הברייתא היא התוספתא ח, כ (עמ' 137), ממנה עולה כי היתר המשנה מוגבל להסרת היבלת בשיניים ועל ידי אדם אחר דווקא. ההוכחה היא על דרך-השלילה: לו הייתה משנתנו כשיטת חכמים — לא היה מקום להגבלה זו שדווקא אדם אחר צריך להסיר את היבלת, שהרי חכמים סוברים שאין בנטילת ציפורניים בשיניים אלא משום איסור שבות ומדוע אפוא יהיה צורך לנהוג בשינוי ולבקש מאדם אחר להסירם? מאידך, הדרישה שהיבלת תוסר דווקא על ידי אדם אחר מובנת היטב לשיטת ר' אליעזר הסובר שנטילת ציפורניים אפילו ביד — אסורה באיסור חטאת. מכיוון שלשיטתו התירו איסור חטאת ('מכשירי מצווה דוחים את השבת') ולא רק איסור שבות — מובן מדוע ביקשו להקל את האיסור וקבעו שהסרת היבלת תיעשה דווקא על ידי אדם אחר.

לעולם רבנן היא ... הכא במאי עסקי', שעלתה לו בגבו ובין אצילי ידיו — דאיהו לא מצי שקיל ליה

בשלב זה דחתה הגמרא את ההוכחה דלעיל, על ידי העלאת הטענה שהברייתא לא נתכוונה לקבוע קטגורית שרק לאדם אחר מותר להסיר את היבלת. ואין הכי נמי, אם היבלת 'עלתה לו בכריסו' — במקום שיכול להסירה בעצמו — מותר לו הדבר. ומעמידה הגמרא שהברייתא עוסקת במקרה שאינו יכול להסיר את היבלת בעצמו, כגון 'שעלתה לו בגבו ובין אצילי'²² ידיו' ולפיכך קבעו

20 על הקושי בסברה זו שר' אליעזר מודה כי 'כמה דאיפשר לשנויי משנינן', ראה תוספות (קג ע"ב, ד"ה מה לי); תוספות רבנו פרץ (קג ע"א, ד"ה רבא אמר, עמ' שי).

21 ראה דה-פריס, מחקרים, עמ' 215, הערה *4.

22 ראה מילון בן-יהודה, ערך אציל, עמ' 367.

בברייתא: 'חברו חותכו בשניו'. דחייה זו שהגמרא העלתה — מסתברת ביותר, במיוחד לאור נוסח הברייתא בתוספתא: 'כהן שעלתה לו יבלת במתניו' — שבמותניו לא יכול האדם להסיר את היבלת בשניו ורק בכלי מסוגל הוא לחותכה בעצמו ולפיכך נקטו שדווקא חבירו מסירה עבורו.²³

[2] מבוא

קטע [ג](2) מהווה יחידה נפרדת שתכליתה להוכיח ('לפשוט'²⁴) ממשנתנו את מימרתו הפרשנית של ר' אלעזר למשנת שבת י, ו: 'מחלוקת ביד, אבל בכלי — דברי הכל חייב' (בבלי שבת צד ע"ב). עובדה זו ואף לשונו המברקי של הקטע מעוררים את הרושם שהקטע נוסף בשלב מאוחר, לאחר שהסוגיא עצמה הייתה מסודרת. ההוכחה המשמשת בקטע זה, מבוססת על שתי הנחות יסוד: על מסקנת הגמרא בקטע [ג](1), שמשנתנו היא כשיטת חכמים והיתר המשנה מתייחס דווקא לאיסור שבות ולא לאיסור חטאת; ועל העובדה שהברייתא הגבילה את ההיתר וקבעה שאת היבלת יש להסיר דווקא בשנייים ולא בכלי.

כך, לכל הפחות, יש לפרש גירסת ק"ג, ששרידים לה ניכרים בכ"מ ובק"כ²²². כך גרס בעל המאור (לה ע"א מדפי הר"ף, ד"ה רבא אמר) ולפי עדותו של הראב"ד (כתוב שם, עמ' מז), כן הייתה גירסת ר' נסים גאון. ומסתבר, כפי שכבר טען ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 467, הערה 48) שאף לפני רש"י ותוספות הייתה כגירסא זו והם אלו ששינוה. תיקונם של רש"י (קג ע"ב, ד"ה הכי גרסינן) ותוספות (קג ע"ב, ד"ה הכי גרסינן) משתקף היטב בכ"א ובכל הדפוסים ואף בתיקונים שהוכנסו בכ"מ ובק"כ²²². גירסת רש"י ודעמו מורכבת מחמישה שינויים קטנים שתוארו בפרוטרוט במדור חילופי הנוסחאות, ויחדיו חוברים הם לשנות מהותו של קטע [ג](2). לגירסא תניינית זו — מטרתו של הקטע שונה לחלוטין מזו המצטיירת מקריאת נוסח ק"ג. לגירסת רש"י ודעמו — הקטע אינו מוקדש להוכיח שיטת ר' אלעזר בר' פדת — כי אם שיטת רבא שמשנתנו שנוייה כשיטת ר' אליעזר בן הורקנוס.

הנחת מוצא זו, שקטע [ג](2) מהווה המשך לקטע [ג](1) ותכליתו הוכחת שיטת רבא, היא שכל הנראה דחקה לשנות את גירסת הסוגיא. וכבר רמז לכך הראב"ד (שם), כשכתב על גירסת

23 ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 466–467) כתב על פי סוגייתנו: 'אבל אם עלתה במתניו שאינו יכול ליטלה בשניו, אסור לו ליטלה בידו, משום גזירה שמא לא יוכל ליטלה בידו ויטלה בכלי ויתחייב חטאת. ולפיכך אמרו שחבירו נוטלה בשניו, והשנים חדות הן, ואין לחוש שמא יטלה בכלי'. ומובן שאין מדובר בגזירה ובחשש רחוק, אלא באפשרות הסבירה — שכן ללא יכולת להסיר את היבלת בשנייים — רק כלי-חיתוך יכול להועיל.

24 ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך פשט, עמ' 942.

ק"ג: 'וזאת הגירסא אינה מחוורת לפי שהיא מועמדת בדחייה דלא כרבא ולא שייך למימר ותו לא מידי במילתא דקיימא לן בדחייה'. כלומר, מנוסח ק"ג נראה כי דווקא באים לדחות את שיטת רבא ואם אכן תכליתו של הקטע להתייחס לדבריו של רבא — כיצד מסיים הקטע במשפט 'ותו לא מידי' — השמור למקרים בהם מקבלים (ולא דוחים) את העמדה אודותיה דנים.²⁵ מובן, שאף הבלבול שבין שני השמות ר' אליעזר ור' אלעזר תרם ליצירת הנוסח התנייני וכפי שנרמז מדברי בעל המאור (שם): 'ולפי שראיתי בשמועה זו שבוש ברוב הספרים וחילוף שמחליפין דברי ר' אליעזר שהוא ר"א בן פדת שהוא אמורא לדברי ר' אליעזר בן הורקנוס שהוא תנא. גם פרש"י לא נתברר לי בזה היטב, לפי הוצרכתיו לכתבה'.²⁶

גירסת כ"א = גירסת רש"י, תוספות וראב"ד	גירסת ק"ג = גירסת רב נסים גאון ובעל המאור
ואי רבנן נשקליה נהליה בידיה ותפשוט דר' אליעזר דאמ' בכלי חייב חטאת וא"ר אלעזר מחלוקת ביד אבל בכלי חייב	ולישקלה ניהלה בכלי תיפשוט דר' אלעזר דאמ' מחלוקת ביד אבל בכלי דברי הכל חייב
וליטעמיק לר' אליעזר נשקליה ניהליה ביד	ולישקליה ניהליה ביד
הכי קאמינא אי אמרת בשלמא ר' אליעזר היא היינו דאסר יד וכלי אלא אי אמרת רבנן נישקליה ניהליה ביד	הכי קא אמ' אי אמרת בשלמא איתה לדרבי אליעזר היינו דגזרינן יד אטו כלי אלא אי ליתא לדר' אליעזר לישקלה בין ביד בין בכלי

להלן נפרש את הסוגיא על פי הגירסא המקורית המשתקפת בק"ג. ברם קודם לכן נפרש את הסוגיא על פי גירסת כ"א התניינית, המתפרשת היטב על פי דברי רש"י והראב"ד. וכך נראה לפרש את הקטע: אם משנתנו היא כשיטת רבנן ולא כשיטת ר' אליעזר, כפי שסוכם בחלק [ג](1), וטעם ההיתר הוא משום שבות שהותר במקדש — מדוע לא התירה המשנה לחברו ליטול את היבלת בידיו, שהרי גם נטילה ביד אינה אלא שבות? וכך היה עדיף לשנות שכן היינו לומדים שני דברים: שמכשירי מצווה אינם דוחים אלא שבות וכן שצדק ר' אלעזר כשאמר שבהסרת שיער, ציפורניים וכדומה בכלי — אפילו חכמים מודים שחייב ואינו רק איסור שבות. ועל כך הקשו: הרי גם לשיטת ר' אליעזר שייכת קושיא זו — מדוע לא התירה המשנה ליטול את היבלת ביד —

25 ראה הדיון להלן.

26 על מגמה זו של בעל המאור להעיר על נוסחאות משובשות, ראה תא-שמע, בעל המאור, עמ' 61 והערה 8, שם.

שהרי די בשימוש ביד כדי לצאת ידי חובת השינוי שר' אליעזר דורש ('דכמה דאיפשר לשנויי משנינן'). ועל כך השיבו: בשלמא אם מעמיד אתה את המשנה כשיטת ר' אליעזר — שאמנם לשיטתו מותר אפילו לעבור איסור חטאת כדי לקיים מכשירי מצווה, אך הרי גם לשיטתו יש למעט באיסורים 'דכמה דאיפשר לשנויי משנינן' ולכן מובן מדוע פסקה משנתנו שיסירה דווקא בשיניים — שיד דומה לכלי ודרכו בכך ועוד שיש חשש ממשי שמא יבוא להשתמש בכלי ועדיף למעט משבות חמורה לשבות קלה. אולם, אם נעמיד את משנתנו כשיטת חכמים ש'אין שבות במקדש', מדוע לא נסתפק בדרישה שיסיר את היבלת בידיים ולמה נחמיר עליו שישתמש דווקא בשיניים — מה לי שבות כזה, מה לי שבות אחר?!

ואי רבנן נשקליה נהליה ... ותפשוט ... דאמ' בכלי ... וא"ר אלעזר מחלוקת ביד אבל בכלי ...

אם משנתנו היא לא כשיטת ר' אליעזר המתיר איסורי חטאת משום מכשירי מצווה, אלא כשיטת חכמים המתירים איסורי שבות במקדש ואם לדעת חכמים — האיסור לחתוך יבלת בכלי אינו אלא איסור שבות — הרי ראוי להתיר במשנתנו אפילו בכלי. אבל מן העובדה שהמשנה קובעת שאסור לחתוך בכלי — מוכח שצדק ר' אלעזר כשקבע שאפילו לדעת חכמים — החותך יבלת בשבת חייב חטאת.

נשקליה ניהליה²⁷ ביד!

ומקשים על ניסיון ההוכחה לשיטת ר' אלעזר — שהרי משנתנו קבעה שיסיר את היבלת דווקא בשיניים — ולא בידיים, ומכאן שאין להביא ראיה ממשנתנו למימרתו של ר' אלעזר.

הכי קאמינא: אי אמרת בשלמא ... אלא אי אמרת ... נישקליה ניהלי' ...

ומשיבים כי אכן אם צדק רבא שמשנתנו היא כשיטת ר' אליעזר שהתיר איסורי חטאת משום 'הכשר מצווה' — מובן מאוד מדוע לא התירו לחתוך ביד, שכן גם ר' אליעזר מודה 'דכמה דאיפשר לשנויי משנינן' וחיתוך ביד הרי עלול להביא לחיתוך בכלי. אולם, אם משנתנו היא כשיטת חכמים (ולא כשיטת ר' אליעזר) — שהתירו דווקא איסורי שבות ומשום הכלל 'אין שבות במקדש' ואם

27 ניהליה היא יחסת המושא העקיף, ראה סוקולוף, מילון בבל, ערך ניל-, ניהל-, עמ' 748. במקרה דנן ניתן להמירה במילית: 'ליה'.

מימרתו של ר' אלעזר (שגם חכמים מודים שחיתוך בכלי הנו איסור חטאת) אינה נכונה — היה מקום להורות שיכול לחתוך את היבלת בין ביד ובין בכלי! ומכיוון שלא הורו כן משמע שצדק ר' אלעזר במימרתו.

ותו לא מידי

ייחודי הוא פירושו של ר"ע אבן-ישראל (עמ' 457) שתרגם את הביטוי 'נשקליה ניהליה ביד ותו לא מידי' = 'שיסיר אותה ממנו ביד ושוב אינו צריך דבר'. לדעתו, הביטוי 'ותו לא מידי' משמש בסוגייתנו כחלק מלשון ההוכחה עצמו — קרוב לאופן בו השתמשו בעלי הגמרא בביטוי 'ותו לא מידי' בסוגיית נזיר כא"ע.²⁸ ברם בדרך-כלל נתפרש הביטוי 'ותו לא מידי' במשמעות דומה לזו של הביטוי 'שמע מינה'. וכיוצא בזה כתב רש"י בסוגייתנו: 'ותו ליכא לאקשווי מידי'.²⁹ ר"י ברודי (ותו לא מידי, עמ' נב) שבחן את המונח ברחבי התלמוד הגיע אף הוא למסקנה מעין זו של הראשונים 'ושהמשמעות האחידה של "ותו לא מידי" קרובה ביותר לזו של "שמע מינה" ושיש ביניהם רק הבדל אחד: "שמע מינה" משמש לאישור מסקנה חיובית, ואילו "ותו לא מידי" מאשר מסקנה שלילית...'. וכגון בסוגייתנו, בו מושם הדגש 'על דחיית הערעור, ולא על עצם הראיה' (שם, עמ' נה).

ואילו רש"י פרידמן (שם) טען: 'מכל מקום, אין "ותו לא מידי" חופף "שמע מינה" לגמרי — הלה יותר לשון מסקנה הוא במובן התלמודי המובהק, ואילו "ותו לא מידי" סיוס של חיזוק הוא על מה שקדם לו, לאו דוקא מבחינת הוכחה נחרצת, אלא בעיקר מבחינת סיוס ספרותי וקביעה סמכותית. ובמקצת אפשר אף להשוות תפקידו ללשונות סיוס בניבים אחרים, כגון בחוקים הסוריים, המופיעים בצורת שאלות ותשובות, ובסופי הסעיפים: והנא מן הכנא, ואף הלין מן הכנא, והלין מן לות הוא'.³⁰

28 ראה פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 390–391.

29 וראה פרידמן, שם, עמ' 389, הערה 139 — מובאות רבות מפירושו של רש"י ברחבי הש"ס בסגנון זה.

30 הצעתו של דה-פריס, שם, שמשמעות המונח חיצונית לחלוטין: שעורך הסוגיא לא מצא עוד מסוגיא זו — אינה משכנעת. ראה פרידמן, שם, עמ' 390, הערה 146.

סוגיא לה (קג ע"ב¹⁸–קד ע"א⁶)
כהן שלקה באצבעו

מתני' כהן שלקה באצבעו וכו'

[א] (1) אמ' רב יהודה בריה דר' חייא: לא שנא אלא גמי — אבל צלצול קטן הוי ייתור בגדים. ור' יוחנן אמ': לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים — אבל שלא במקום בגדים: לא הוי יתור בגדים.

(2) 5 ותיפוק לי משום דהויא חציצה!
בשמאל, ואיבעי' אימ' בימין, שלא במקום עבודה.

(3) ופליגא אדרב(ה) [א] אמ' רב חסד' —
דאמ' רבא אמ' רב חסדא: במקום בגדים נימא אחת חוצצת;
שלא במקום בגדים שלש על שלש — חוצצות, פחות משלש — אינן חוצצות.

(4) 10 אדר' יוחנן ודאי פליגא אדרב יהודה בריה דר' חייא מי לימ' פליגא?!
שאני צלצול קטן דחשי'.

[ב] ל"א אמרי לה:

(1) אמ' רב יהודה בריה דר' חייא: לא שנו אלא גמי — אבל צלצול קטן חוצץ.
ור' יוחנן אמ': לא אמרו חציצ' פחות משלש אלא במקום בגדים —
אבל שלא במקום בגדים: שלש על שלש חוצצות פחות משלש אינן חוצצות 15

(2) והיינו דרבא אמ' רב חסדא.

(3) לימ' פליגא אדרב יהודה בריה דרב חייא?
שאני צלצול קטן דחשיב.

(4) ולר' יוחנן אדאשמעי' גמי — לשמעין צלצול קטן!
מילתא אגב אורחיה קמ"ל דגמי מסי. 20

מדור חילופי הנוסחאות

2 הוי' בק"ג: 'האוי'; סימון הקמץ באות אל"ף — רווח הוא בקטע הגניזה הנ"ל, השווה להלן: 'מאסי' (שורה 19); דראבא (שורות 7 ו-16) || 7 אדרב(ה) [א] || בכל יתר עדי הנוסח כפי שתוקן בכ"א: 'דרבא' ואילו אל"ף היחס ליתא || 10 אדר' יוחנן || בכ"מ כאן ולהלן שורה 13: ר' חייא(!), אולם, 'כלל גדול הוא לגבי כ"מ, ששמות החכמים שבו נתקצרו (או שובשו) במידה שאינה רגילה בשאר כתבי-היד' (פרידמן, השוכר — הנוסח, עמ' 147) || 12 ל"א || ביתר עדי הנוסח (פרט לכ"מ בו יש חיסרון): [ב]לישנא אחרינא' || 19 אדאשמעי' || בק"ג: 'מאי איריא אשמעינן' ||

מסורת התלמוד

כל הסוגיא] ירושלמי עירובין י, יג (כו ע"ד); בבלי זבחים יט ע"א ||

פירוש סוגיא לה

מבוא

המקרה המובא במשנתנו, 'כהן שלקה באצבעו — כורך עליה גומי — במקדש אבל לא במדינה; אם להוציא דם — כאן וכאן אסור' הוא האחרון בסדרת המשניות השנויות בדפוס המשווה את הדין במקדש לזה במדינה. אפשר שהלכה זו מבוססת על הדין המבואר בתוספתא שבת יב, יד (עמ' 54): 'נותן אדם מוך יבש וספוג יבש על גבי מכתו אבל לא גמי יבש ולא כתותין יבשין על גבי מכתו', שממנו למדנו על האיסור הכללי ליתן גומי¹ על המכה² בשבת.³ סוגיית הבבלי מוקדשת לבירורן של בעיות הלכתיות ביני עבודת המקדש העלולות להתעורר בשל כריכת הגומי על אצבעו של הכהן. היא מבוססת על השוואת הגישה הארץ ישראלית הבאה לידי ביטוי במימרותה של שני אמוראים ארץ ישראלים המופיעות אף בסוגיית הירושלמי המקבילה (י, יג [כו ע"ד]), יהודה ברבי⁴ הוא יהודה בר' חייא ור' יעקב בר אחא בשם ר' יסא, לגישה הבבליית הבאה לידי ביטוי בדבריו של רב חסדא.

הסוגיא עצמה מופיעה בשתי גירסאות; ב'לישנא קמא' — קרובה הצגת מימרותיהם של האמוראים הארץ ישראלים למצוי בסוגיית הירושלמי ואילו ב'לישנא אחרינא' — השיטות והדין שונים במידה רבה.⁵ מסתבר, כפי שכבר העיר ריצ"ד (עמ' קנז), שבבבל הכירו את המסורת הארץ ישראלית 'כמו שהיתה באמת וכמו שהיא לפנינו בלישנא קמא ובירושלמי ... ואמוראים אחרים

- 1 (הג'ו)מי הוא הפפירוס, *Cyperus papyrus*, בו היו משתמשים למטרות מגוונות בכללן רפואיות; ראה לעף, פלורה, א, עמ' 569–571; קליין, הנייר ותעשיתו בא"י, עמ' 61–84.
- 2 על השימוש בגמי למטרות רפואיות למדנו אף מדברי ר' יוסי בתוספתא כלים, בבא קמא, ו, יט (עמ' 576): 'ר' יוסי מטמא בגמי מפני שהרופא נותנו על גבי המכה שהוא מוצץ את הליחה'. על מקור זה כבר העיר רב נסים גאון בספר המפתח, בפירושו לסוגייתנו (קג ע"ב, ד"ה ודקתני כורך עליה גומי, עמ' כה) וראה ליברמן, תוספת ראשונים, ג, עמ' 23–24. על תכונותיו הרפואיות של (הג'ו)מי, ראה לב, סממני המרפא, עמ' 119–120.
- 3 על איסור רפואה בשבת, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 9.
- 4 יהודה ברבי הוא כינויו של האמורא הארץ ישראלי, בן הדור הראשון, יהודה, בנו של ר' חייא. בבבלי הוא מכונה בדרך-כלל 'רב יהודה בריה דר' חייא'. ראה היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 561; ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 365; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 12; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 165–166; ליברמן, ירושלמי נזיקין, עמ' 204^{54–55}. על המונח 'ברבי', ראה פרידמן, ברבי.
- 5 הלבני (עמ' רסח, הערה 1) העלה את האפשרות שמימרות האמוראיים המקוריות לא נקטו את טעם האיסור ואילו שתי הלישנאות משקפות מחלוקת בטעם האיסור אליבא דמימרות אלו. ברם מסוגיית הירושלמי, מוכח, כי האמוראים עצמם נקטו בטעם.

הגיהו השמעתא דבאה להם מא"י וגרסו ושנו פלוגתא דרב יהודה ור"י וכל זה כדי להשוות ר"י עם רבא אמר רב חסדא'. מנחם כהנא (המסורות המוחלפות, עמ' 261–262), כבר העיר, כי בצד שיבושי מסירה שחלו במהלכים המפותלים של העברת המסורות בעל-פה מדור לדור, רווחו גם לא מעט תיקונים שנוצרו במודע ושלא במודע, מתוך מניעים שונים. כהנא הדגיש מניעים של פסיקת הלכה שהיו דומיננטים ביצירת מסורות חלופיות;⁶ ברם בסוגייתנו, מסתבר כי לא מניעים של פסק-הלכה הנחו את החכמים שהוסיפו את ה'לישנא אחרינא'. קשה להניח שלדיונים שבסוגייתנו אודות חציצה וייתור בגדים בעבודת המקדש הייתה נפקות הלכתית לחכמי בבל. ברם אפשר שמניע 'פטריוטי', כפי שתיאר ריצ"ד הוא שהביא את בעלי גמרא מאוחרים להוסיף 'לישנא אחרינא', העושה שלום בין חכמי בבל וארץ-ישראל.

[א]1) אמ' רב יהודה בריה דר' חייא: לא שנא אלא גמי אבל צלצול קטן הוי ייתור בגדים

בירושלמי הנ"ל מופיעה דעה זו בשם אותו חכם,⁷ בלשון הבא: 'יהודה ברבי אמ': לא שנו אלא גמי, אבל בינגיון — אסור, מפני יתור בגדים'. המונח הרומי(?) הארץ ישראלי, בינגיון או גינגליון,⁸ שמשמעו אבנט, תורגם בבבל למונח הבבלי 'צלצול'⁹ קטן¹⁰ — שמשמעו זהה. וכוונת הדברים שווה — משנתנו התירה דווקא כריכת גמי, אבל כריכת אבנט — אסורה, מפני יתור בגדים.

6 השווה אל: סטולמן, בשר וחלב, עמ' ה-ו.

7 ראה לעיל, הערה 4.

8 ליברמן (תוספת ראשונים, ב, עמ' 246⁷; שם, ג, עמ' 23/22⁸⁶) הציע לתקן ולגרוס במקום 'בינגיון': 'גינגליון'. הגהה זו ביסס על העתקתו של בעל ספר יחוסי תנאים ואמוראים (ערך יהודה בנו של ר' חייא) את הירושלמי הנ"ל: 'יהודה בר' אמר לא שנו אלא גמי הא גו נגיון אסור מפני יתור בגדים'. פירוש המילה לפי זה — מעין אבנט קטן = cingulum הרומי, ראה ערוך השלם, ערך גלגל⁹, ב, עמ' 288; תוספות ערוך השלם, עמ' 123, ערך גלגל⁹; דברי לעף בקרויס, מילון למילים שאולות, עמ' 179; קרויס, קדמוניות התלמוד, ב, עמ' 224–225, ובמיוחד עמ' 225, הערה 1. על ה-cingulum, מעין ה-ζώνη היווני, ושימושו הרבים, ראה מילון סמית לעתיקות, ערך cingulum.

9 המונח 'צלצול' קרוב הוא למונח הארץ ישראלי צוצל, ראה ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 277–278. על צלצול, ראה קרויס, קדמוניות התלמוד, ב, עמ' 222–223; ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 184³⁻⁴.

10 נראה כי גינגליון (cingulum) אינו בהכרח 'קטן' ואפשר כי בסוגיית הבבלי הוסיפו 'קטן' בשל קטע [ב]3) המושתת על הנחת-יסוד שהצלצול אודותיו דיבר (רב) יהודה בריה דר' חייא — קטן משלוש על שלוש אצבעות.

מסתבר, כי שיטתו של יהודה ברבי נבעה מן התפיסה שיוחסה בירושלמי לבני הישיבה ('סברין'¹¹ מ'ר'¹²) — 'יתור בגדים כחיסור בגדים'. כלומר, כשם שמחוסר בגדים פוסל עבודתו, כמבואר פעמים רבות בספרות התנאית,¹³ כך נפסלת עבודתו של מי שלובש בגדים יתרים על בגדי הכהונה. תפיסה מחודשת זו — לאו מילתא זוטרתיה היא, שכן במקורות התנאיים אמנם הודגש כי ישנו איסור לחסר בגדים, אך מקבילו — האיסור לרבות בגדים — כמעט שאינו מופיע. פרט לאיסור ללבוש 'שתי כתנות ושני מכנסים ושני אבנטים' (תוספתא מנחות א, ח [עמ' 513]) — מעין איסור 'בל תוסיף' ולאיסור לכהן הדיוט ללבוש בגדי כהן גדול (תוספתא, שם, הלכה ז) — לא נזכר בתוספתא ובמשנה איסור ללבוש בגדים אחרים.¹⁴ הגישה המיוחסת לאמורא יהודה ברבי מופיעה במקור תנאי ב' ד' ד: "בד" — שלא ילבש עמהם בגדים אחרים. יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן אבל ילבש עמהם בגדי צמר? תלמוד לומר: "בד"; יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן אבל ילבש עמהם בגדי חול? תלמוד לומר: "בד" (ספרא צו, א, ב [כט ע"ב] = שם, אחרי מות, א, א [פ ע"ב]. אולם, חסרונה של תפיסה זו במשנה ובתוספתא, מרמז כי היא לא נתקבלה להלכה.

... ור' יוחנן אמר: לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים — אבל שלא במקום בגדים: לא הוי יתור

בירושלמי הובא בשם ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא: דר'¹⁵ חנינא. כלומר, משנתנו, שלא הגבילה את ההיתר דווקא לגומי היא כשיטת ר' חנינא, שאמר: 'בלבד שלא יחוץ בינו לבין בגד ולא בין בגד לבגד'. לדעת ר' חנינא — אין איסור יתור בגדים בפריט לבוש כלשהו — כל זמן שפריט הלבוש העודף אינו חוצץ בין הכהן לבין בגד הכהונה או בין שני בגדי כהונה. והסבירו עוד: 'על דעתיה דר' חנינה, אי-זהו יתור בגדים? שתי כתנות, שתי מצנפות, שני מכנסים, שני אבנטים'. שיטה זו מתאימה לאמור בתוספתא (שם): 'לבש שתי כתנות ושני מכנסים ושני אבנטים או שהיו מקורעין

11 בעלי תמר על אתר (עמ' קצד), כתב שזו הייתה מסקנת בני הישיבה וכבר כתב אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 721, הערה 1): "וסברין מימר" בירושלמי הוא כמו "ואמרין", "וקיימא לך" בבבלי'.

12 הניקוד מקורי בכ"ל.

13 הצירוף 'מחוסר בגדים ... פסל/חייב' מופיע מספר פעמים בספרות התנאית, ראה לדוגמא: משנת זבחים ב, א; שם יד, ג; משנת מנחות א, ב.

14 בפשטות, אין למצוא בניסוחים אלו שבתוספתא — מקור לאיסור 'יתור בגדים'. בדברים אלו קובע התנא כי אין להשתמש בבגדים שאינם הולמים את המעמד ('עבד עבודת זהב בבגדי לבן ועבודת לבן בבגדי זהב ועבד עבודתו פסולה' [שם]) או את נושא התפקיד ('כהן גדול משמש בשמונה כלים וההדיוט בארבעה ואם שמש כהן גדול בארבעה והדיוט בשמונה ועבד עבודתו פסולה' [שם]).

15 על הטרמין: 'דר' פלוני, 'דר' פלוני היא', ראה מוסקוביץ, המשגה, עמ' 182.

או שחיסר אחד מהן או שנתן רטייה על גבי בשרו תחת בגדיו ועבד עבודתו פסולה.¹⁶ ואילו בבבלי יוחסה סברה זו לר' יוחנן, אפשר בגלל הדמיון הפונטי יוחנן—חנינה,¹⁷ אפשר בגלל הנטייה הבבלית לייחס לר' יוחנן מסורות ארץ ישראליות¹⁸ ואפשר בשל שני הטעמים גם יחד. וקבעו: 'לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים — אבל שלא במקום בגדים: לא הוי יתור בגדים'.

(2) ותיפוק לי משום דהויא חציצה! בשמאל, ואיבעי' אימ' בימין שלא במקום עבודה

קטע זה נועד לשמש מתאם המאפשר להשוות בין הגישה הארץ ישראלית שנוסחה במושגים של 'יתור בגדים' לבין הגישה הבבלית (בקטע 3), המנוסחת במושגים של 'חציצה'.¹⁹ הנחת היסוד של בעל הגמרא היא שקיים איסור חציצה בעבודת המקדש ולפיכך הוא יכול להקשות על האמוראים הארץ ישראליים: 'ותיפוק לי משום דהויא חציצה', כלומר: מדוע אין הם דנים בבעיה ההלכתית הבסיסית של 'חציצה'. ובתשובתו המורכבת משתי אוקימתות פשוטות — משורטטת ומתוחמת התפיסה המיוחסת לאמוראים הארץ ישראליים דלעיל, שאף לדעתם קיים איסור חציצה, אלא שהוא חל דווקא 'במקום עבודה'; כלומר, דווקא במקומות בגופו של הכהן הבאים במגע עם עבודת המקדש.

(3) ופליגא אדרבא ... במקום בגדים נימא אחת חוצצת; שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות

שיטת רב חסדא הבבלי, 'במקום בגדים — נימא אחת חוצצת; שלא במקום בגדים: שלש על שלש — חוצצות; פחות משלש — אינן חוצצות' — מוצגת כמנוגדת לשיטת האמוראים הארץ ישראליים ובמיוחד לשיטה המיוחסת לר' יוחנן, כפי שנתבררה בקטע (2). כלומר, הגישה הבבלית לפיה ישנם מקרים בהם חל איסור חציצה אף שלא 'במקום בגדים' (כאשר שטחו של החוצץ גדול

16 ליברמן (תוספת ראשונים, ב, עמ' 246), עמד על הדמיון וטען שדברי הירושלמי הם 'הברייתא שלפנינו'!

17 לכך דומה שרמז הריצ"ד (עא ע"א, ד"ה ע"א ע"א, עמ' קכה—קכו).

18 ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 13.

19 רש"י (קג ע"ב, ד"ה שלש על שלש), הסביר: 'והאי דנקט בלשון חציצה — משום דרישא איירי בנימא אחת במקום בגדים, דלא מצי למתנייה יתור בגדים דלאו בגד הוא' ובעקבות זאת בד"ה שלאחריו, הוסיף להסביר מדוע 'פחות משלש על שלש אין חוצצות': 'דאידי דלא חשיב בגד — יתור בגדים אין כאן, דלאו בגד הוא, וחציצה נמי אין כאן — דשלא במקום בגדים הוא, ושלא במקום עבודה'. ברם מסתבר יותר שהמימרא הבבלית לא ביקשה להתייחס לשאלת 'יתור בגדים' וכל מעיינה היה נתון לפירוט דין חציצה בקדשים.

משלוש על שלוש אצבעות) — חולקת על השיטה הארץ ישראלית הגורסת ש'שלא במקום בגדים' אין איסור חציצה כלל (ובלבד שאינו 'במקום עבודה').

[4] אדר' יוחנן ודאי פליגא אדרב יהודה בריה דר' חייא מי לימ' פליגא? שאני צלצול קטן דחשי'

וממשיכה הגמרא לבאר שהתפיסה הבבלית ודאי אינה עולה בקנה אחד עם דבריו של ר' יוחנן, שאילו מדברי האחרון יוצא ש'שלא במקום בגדים' — אין איסור חציצה כלל. לעומת זאת, עמדתו של (רב) יהודה בריה דר' חייא אינה מנוגדת בהכרח לגישת רב חסדא, שהרי (רב) יהודה בריה דר' חייא סבר שענידת 'צלצול קטן' נחשבת ל'ייתור בגדים' ואולי אף ל'חציצה'. אולם, לבסוף דחתה הגמרא אפשרות בקובעה: 'שאני צלצול קטן דחשיב'; כלומר, דווקא בצלצול שהוא פריט-לבוש חשוב — קבע (רב) יהודה בר' חייא שישנו איסור ייתור בגדים, אך ברמה העקרונית אף הוא סבר שאין איסור חציצה בלבישת פריט-לבוש נוספים — ובניגוד לתפיסת רב חסדא הבבלי.

[ב]1) ... לא שנו אלא גמי אבל צלצול קטן חוצץ ... לא אמרו חציצ' ... אבל שלא במקום בגדים ...

ב'לישנא אחרינא' מוצגת מחלוקתם של האמוראים הארץ ישראליים מזווית-ראיה שונה והדיון אינו עוסק באיסור 'ייתור בגדים' אלא דווקא באיסור 'חציצה'. לפי הצגה זו סבר (רב) יהודה בר' חייא, כי איסור 'חציצה' חל בצלצול קטן בכל מקום בגוף הכהן ולעומתו סבר ר' יוחנן שאיסור 'חציצה' חל בעיקר כנגד המקומות המכוסים בבגדי הכהונה ואילו 'שלא במקום בגדים' הוא חל דווקא כאשר שטחו של החוצץ גדול משלוש על שלוש אצבעות.

[2] והיינו דרבא אמ' רב חסדא

לפי ה'לישנא אחרינא' שהמסורות הארץ ישראליות מתייחסות לאיסור 'חציצה' — נמצא כי הן (ובמיוחד השיטה המיוחסת לר' יוחנן) מתאימות למסורת הבבלית המיוצגת בדברי רב חסדא: 'במקום בגדים נימא אחת חוצצת; שלא במקום בגדים שלש על שלש — חוצצות, פחות משלש — אינן חוצצות'.

[3] לימ' פליגא אדרב יהודה בריה דרב חייא? שאני צלצול קטן דחשיב

בהקבלה לאפשרות שהועלתה ב'לישנא קמא', העלו בעלי הגמרא את האפשרות שדינה להידחות²⁰ — שמא גם אליבא ד'לישנא אחרינא', יש לומר כי שיטתו של (רב) יהודה בריה דרב חייא שקבע 'צלצול קטן חוצץ' — חולקת על שיטת רב חסדא שאמר: 'פחות משלש — אינן חוצצות'. ודחו אפשרות זו בטענה שהועלתה אף בדיון שבלישנא קמא: 'שאני צלצול קטן דחשיב'; כלומר, גם (רב) יהודה בריה דרב חייא שקבע 'צלצול קטן חוצץ' לא אמר כן אלא מפאת חשיבותו של צלצול, אבל אף הוא מסכים שבדרך-כלל חוצץ ששטחו פחות משלוש על שלוש אצבעות — אינו חוצץ. מסתבר, כי 'לימא' זו שהועלתה על ידי בעלי הגמרא — אינה רק מעשה ספרותי שתכליתו להוות תמונת-ראי ל'לישנא קמא'; דומה כי מטרתו העיקרית של המהלך להראות, כפי שטענו לעיל במבוא הפירוש — שהמסורות הארץ ישראליות עולות בקנה אחד עם המסורת הבבלית.²¹

ואילו בדברי רבנו חננאל (עמ' רכה), בהם מצויה רק ה'לישנא אחרינא', איתא: 'נימא הא דרבא אמר רב חסדא פליגא אדר' יהודה בריה דר' חייא דאמר באצבע אפילו צלצול קטן חוצץ. ודחינן: כגון שלקה בשמאל, אי נמי שלא במקום צורך עבודה'. ונראה שב'לישנא אחרינא' שבגירסת רבנו חננאל הייתה תשובת הגמרא מעין תשובת 'לישנא קמא' לקושיא 'ותיפוק לי משום דהויא חציצה'. וכוונת הדברים על פי גירסא זו, כך היא: קביעתו של רב חסדא — 'שלא במקום בגדים ... פחות מיכן אינן חוצצות' — אינה עומדת בסתירה לדברי (רב) יהודה בר' חייא, שכן היא מתייחסת דווקא למקרה בו לקה בידו השמאלית, או אפילו בידו הימנית, אך לא במקום עבודה.²²

[4] ולר' יוחנן אדאשמעי' גמי — לשמעין צלצול קטן! מילתא אנג אורחיה קמ"ל דגמי מסי

והקשו עוד שלשיטת ר' יוחנן, שאין איסור 'חציצה' חל שלא 'במקום בגדים' — מדוע לא התירו אפילו צלצול קטן? ברם כפי שכבר העירו בעלי התוספות (קד ע"א, ד"ה לישמעין) — אין ראוי להקשות כן, שהרי אפילו במדינה מותר לקשור בצלצול שאין הוא מְרַפָּא ומשנתנו הרי באה

20 על 'לימא', ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 31, הערה 32.

21 ובכך תיושב קושיית בעל שפת אמת בחידושו לסוגיא המקבילה בזבחים יט ע"א שתהה על כל המהלך: 'מה בכך?!' והרי אפשר שרב חסדא סבר כר' יוחנן. לכובד הקושיא הציע שהתירוץ לא נאמר אלא 'דלרווחא דמילתא מסיק הגמ' דרבא יכול לסבור נמי כר' יהודא'.

22 בדברי רבנו חננאל התפלפלו רבות, ראה בהערות המהדיר על אתר ובדברי רש"ז ברוידא, עמ' 84–88.

ללמדנו היתר במקדש.²³ ואמנם רש"י (קד ע"א, ד"ה דגמי מסי) הוציא את דברי הגמרא מפשטם ופירש שלכך בדיוק מכוונת תשובת הגמרא 'מילתא אגב אורחיה קמ"ל דגמי מסי'; וכך הוא פירושו: 'משום שבת אצטריך למתני גמי, דאף עלגב דמסי — שרי במקדש' וכאילו אמרו: 'ו אף עלגב דגמי מסי'. ובסוגיא המקבילה בזבחים יט ע"א (ד"ה דגמי מסי), הרחיב בכך רש"י: 'דגמי מסי = רופא המכה. ואפ"ה מותר דאין שבות במקדש דכולה מסכתא באיסור שבת איירי ועיקר משום שבות נקט לה ומשנה זו בעירובין וכן כולה הך סוגיא התם היא'.²⁴ ברם מובנה המילולי של תשובת הגמרא הוא שהמשנה ביקשה ללמדנו שגמי מרפא — 'ולשון חכמים מרפא'.²⁵

23 ועיין מה שתירצו שם בעלי התוספות והשווה דבריהם בסוגיית זבחים יט ע"א (ד"ה מאי איריא גמי לשמועינן צילצול קטן) וראה עוד ב'קונטרס בסוגיית צלצול' שבחידושי חתם סופר לסוכה מב ע"א, מה שכתב בעניין זה.

24 בחידושי חתם סופר הנ"ל, איתא: 'הגהות אשר"י כ' מסוגי' דזבחים מבואר דגמי אסור משום רפואה והקשה מהרש"א הא גם בעירובי' מבואר כן וכ' בטהרת הקודש דבעירובי' הגירסא "מילתא אגב אורחא קמ"ל דגמי מסי" — משמע לאו דוקא קאמר, אלא מילתא אגב אורחא ומשום לשון חכמי' מרפא ולעולם עיקר האיסור במדינה שמא יעשה להוציא דם, אבל בזבחים הגי' "הא קמ"ל דגמי מסי" — משמע דינא קמ"ל משום דמסי הוא דאסור ולא משום גזירה להוציא דם משו"ה מייתי הגהו' אשר"י מש"ס דזבחים ע"ש'. ויש להעיר שגירסת ק"ג בסוגייתנו זהה לגירסא המיוחסת בדבריו לסוגיית זבחים ואילו בסוגיית זבחים — בכל עדי הנוסח שראיתי (פרט לכ"ו¹⁸, המשמיט את המילה 'מילתא') — הנוסח הוא ממש כבסוגיית עירובין.

25 משלי יב, יח והובא מקרא זה בדברי התוספות בזבחים הנ"ל: 'ומשני דקמ"ל דגמי מסי משום לשון חכמים מרפא'. ואפשר שכוונת הגמרא הייתה שהמשנה דיברה בהווה שמסתמא כורכים דווקא בגמי, שלו סגולות רפואיות מוכחות.

סוגיא לו (קד ע"א³⁰⁻⁶)
בוזקין מלח

בוזקין מלח על גבי וכו'

[1] רמי ליה רב איקא בר חנינא מפרשונא לרבא:
תנן: בוזקי' מלח על גבי כבש שלא יחליקו;
במקדש — אין, במדינה — לא
ורמינהי: חצר שנתקלקלה במי גשמים מביא תבן ומרדה

5

שאני תבן דלא מבטיל ליה.

[2] אמ' ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: האי מלח היכי דמי?
אי דמבטיל לי' — קא מוסיף אבנין וכתני' הכל בכתב מיד יי' וגו'
ואי לא מבטיל ליה קא הויא חציצה

10

בהולכת איברים לכבש דלאו עבודה היא.
ולא? והכתי': 'והקטיר הכהן את הכל המזבחה' — ואמ' מר זו הולכ' איברי' לכבש!
אלא בהולכת עצים למערכה — דלאו עבודה היא.

[3] דרש רבא: חצר שנתקלקלה במי גשמים מביא תבן ומרדה בה

איתיביה רב פפא לרבא:
כשהוא מרדה אינו מרדה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה

15

הדר אוקי רבא אמורא עליה ודרש: דברים שאמרתי בפניכם טעות הן בידי
ברם כך אמרו משום ר' אליעזר:
כשהוא מרדה לא ירדה בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה

מדור חילופי הנוסחאות

2 חנינא] כן הוא אף בד"פ (לפי עדות בעל דק"ס [רד ע"ב, אות ל]) ואולם, ביתר עדי הנוסח ליתא 'חנינא' או 'חנינא' ומסתבר שנשמט בשגגה || מפרשונא' או 'מפרשונא' ועיין דק"ס (שם); וראה אשל, ישובי בבל, עמ' 219; אופנהיימר, בבל, עמ' 349-351 || 9 לא מבטיל ליה] בד"ר נקטו לשון הווה מתמשך: 'דלא קא מבטיליה' ככל הנראה בהשפעת הפסוקית הצמודה: 'קא הויא חציצה' || 17 משום ר' אליעזר] כן הוא אף בדפוסים ובודאי שגגה היא וכבר תמה הלבני (עמ' רסט, הערה 4): 'מאין באה הטעות "משום רא"?' ובק"ג ובכ"מ ליתא ||

מסורת התלמוד

5, 13 חצר שנתקלקלה] תוספתא שבת יד, ד (עמ' 65); ירושלמי י, יג (כו ע"ד) || 8–9 אי דמבטיל ליה קא מוסיף אבנין] בבלי חולין פג ע"ב || 11 והקטיר הכהן (המדרש)] בבלי יומא כז ע"א; חגיגה יא ע"א; זבחים ד ע"א, יד ע"ב, כד ע"ב, לח ע"א; מנחות י ע"א || 15, 18 כשהוא מרדה] תוספתא וירושלמי הנ"ל || 13–16 דרש רבא ... רב פפא ... אוקים אמורא] בבלי בבא בתרא קכז ע"א, זבחים צד ע"ב ונדה סח ע"א || 16 הדר אוקים] בבלי ברכות לז ע"ב; שבת סג ע"ב; עירובין טז ע"ב; יבמות כ ע"ב, עו ע"א; בבא בתרא קכז ע"א, קלא ע"א; סנהדרין סא ע"א; מכות ח ע"ב; זבחים צד ע"ב; מנחות יב ע"ב, צז ע"א; חולין נו ע"א, נדה סח ע"א ||

פירוש סוגיא לו

מבוא

משנתנו מתירה איסור שבות במקדש¹ — לבזוק² מלח על-גבי הכבש בשביל שלא יחליק.³ בעלי הגמרא קבעו בסוגייתנו שלושה דיונים הנסבים על משנתנו;⁴ פתחו בהשוואת משנתנו לברייתא המתירה רדיית תבן בחצר שהוצפה במים, המשיכו בבעיות הלכתיות העלולות להתעורר בשל פיזור המלח על הכבש וחתמו בדיון קצר שהתפתח בעקבות הברייתא הנ"ל.

- 1 השווה אל: גולדברג, עמ' 311. לדעת גולדברג, משנתנו לא נוסחה בדגם המשווה את הדין במקדש לזה במדינה מפני ש'מדובר כאן בדברים הנמצאים רק במקדש או בסביבתו, וכן אין בענינים אלו צורה של שבות חמורה שתהיה אסורה במקדש'. ברם דומה כי טעמים אלו אינם משכנעים דים, שהרי אפשר שיבקש אדם לבזוק מלח אף במדינה. ואולי יש כאן הלכה עתיקה מתקופת הבית שלא ראו מקום לנסחה מחדש.
- 2 בפירוש הביטוי 'בוזקים' הוצעו שני פירושים; רש"י פתח את דבריו בקביעה: 'בוזקין = מפזרין ומכתתין', אולם, בהמשך חזר והדגיש (ראה פרנקל, רש"י, עמ' 98, 101): 'בוזקין לשון כיתות' ובעקבותיו קבע יאסטרוב במילונו (עמ' 154, ערך בִּזְק): 'to break, crush'. לעומתו, רב נסים גאון (ספר המפתח, עמ' כו), הערוך (ערך בזק, ב, עמ' 33–34) והרמב"ם (פירוש המשנה, עמ' צט) קבעו שבזיקה = עניין פיזור וזריקה (הרמב"ם כתב: 'רש וירמי' = يرش ويرمي = יפזרו ויזרקו). וכבר הסכימו החוקרים החדשים, שכך אכן יש לפרש מילה זו וכפי שמצינו משמעות דומה בערבית بَزَق, בסורית بَاق ובמנדעית BZQ; ראה מילון BDB, עמ' 103; מילון בן-יהודה, עמ' 500; בויראין, ללקסיקון התלמודי ב, עמ' 114; מילון אטימולוגי, עמ' 68; פרידמן, השוכר — הפירושים, עמ' 147; מילון KBR, עמ' 118; סוקולוף, מילון בבל, עמ' 195.
- 3 אפשר שהכוונה לחשש משכבת קרח דקה העלולה להיווצר בבוקר ירושלמי קר על כבש המזבח שהיה בעל שיפוע חד ביותר, קרוב ל-30°; ראה בן-נון, מלח, עמ' 77–78. אפשרות אחרת הועלתה בפירוש הרמב"ם למשנה (עמ' צט): 'שלא יתחלק עליו מחמת שמנונית הדבר הזב שם, לפי שהיו גודשין את הבשר על גבי הכבש, כמו שיתבאר במקומו במסכת תמיד'. ואולם, הסיבה שנתן רש"י (קד ע"א, ד"ה בוזקין מלח): 'וכשהגשמים נופלין עליו הוא מחליק', אינה מחוורת, שכן המלח נמס במים ואינו יכול לשמש מזור כנגד סכנת ההחלקה.
- 4 קביעה זו אינה מבקשת לומר דבר בשאלת סידור התלמוד וקביעת הסוגיות אצל המשניות; ראה רוזנטל, עריכות קדומות, עמ' 155–156. בכל אופן, מניתוח הסוגיא נראה שבעלי הגמרא הותירו את סוגייתנו במצב גולמי וראשוני, ללא ניסיון לקשר ולפשר בין הקטעים השונים. כך לדוגמא, מקטע [1] עולה כי מלח — מבטלו ושאיני תבן דלא מבטל ליה' (אך ראה הצעתו של בעל גאון יעקב [קד ע"א, ד"ה והא דשני, עמ' תטו]). ואולם, מאופן ניסוח שאלתו של רב אחא בריה בקטע [2]: 'האי מלח היכי דמי ... אי דמבטליה' ובודאי מתשובת רב אשי: 'בהולכת איברים ... בהולכת עצים', שאינה סותרת את הנחת היסוד שבשאלת רב אחא בריה דרבא — נראה כפי שהסיק הלבני (עמ' רע) שרב אשי ורב אחא בריה דרבא לא הכירו את דברי רבא בקטע [1].

[1] רמי ליה ... במדינה לא ורמינהי: חצר שנתקלקלה במי גשמים מביא תבן ומרדה

רב איקא בר חיננא⁵ מפשרוניה דייק ממשנתנו שההיתר לבזוק מלח חל דווקא בתחומי המקדש, אך לא במדינה. מצויד בהנחה זו הקשה על רבא, כיצד יש ליישב את משנתנו עם מקור תנאי אחר בו מפורש כי מותר לרדות תבן בחצר שהוצפה במימי גשמים. לדעתו, כך נראה, רדיית תבן בחצר דומה לפיזור מלח⁶ וקשה אפוא מדוע התירו חכמים לרדות תבן בשעה שאסרו לבזוק מלח.

נוסח שונה, מעין לישנא אחרינא — מצוי בפירושו של רבנו חננאל (עמ' רכו):

ורמינהי חצר שנתקלקלה בימי הגשמים מביא תבן וממדה⁷ בה. תבן — אין, מלח — לא. ופרקינן: אמאי לא בזיק תבן על גבי הכבש? משום דתבן לא מבטיל ליה! וכיון דלא מבטיל ליה — חוצץ, ואישתכח דלא מסגי בכבש...

בנוסחו של רבנו חננאל הדיוק אינו ממשנתנו כי אם מהברייתא⁸ והוא נועד להוכיח שמבחינה הלכתית עדיף לפזר תבן, מאשר לפזר מלח. הדיוק מהווה אפוא תשתית לקושיא הבאה לאחריו: מדוע התירו לבזוק מלח ולא הסתפקו ברדיית תבן על כבש המזבח בשבת.

שאני תבן דלא מבטיל ליה

דומה, כי עיון בברייתא במלואה, היה מאפשר לדחות את הרומייה של רב איקא בר חיננא. הרי כפי שמובא בקטע [3] להלן — הברייתא מסייגת את ההיתר וגורסת כי יש לערוך שינוי בשעת רדיית

5 על אמורא זה, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 2.

6 גם בירושלמי (י, יג [כו ע"ד]) הסבו ברייתא זו על משנתנו ואפשר שאף בארץ-ישראל ראו דמיון בין פעולת הבזיקה (המותרת דווקא במקדש) לפעולת הרדייה. והזכירו הלכה זו בין הלכות אחרות העוסקות בפעולות שלהן אופי סקולארי; ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 32 ודברינו, להלן, ד"ה כשהוא מרדה אינו/לא ירדה בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה.

7 'ממדה' — כך הוא בשתי ההיקרויות בדברי רבנו חננאל ואפשר שיש כאן השפעה מן הערבית, מהשורש ַמַּד, השווה אל המילה ַמַּד שמשמעה to spread (ראה מילון ערבית קלאסית, עמ' 711).

8 הדיוק מן הברייתא תמוה — וכי יעלה על הדעת לפזר גושי מלח בחצר מוצפת-מים?! טענה נוספת שניתן להעלות כנגד הדיוק אליבא דרבנו חננאל היא שמתוך ההקשר בו מופיעה הלכה זו בתוספתא (שבת יד, ד [עמ' 65]) — הלכות מוקצה — הרי שהיא באה בעיקר להתיר איסור מוקצה ולכן נשנתה דווקא בתבן. ולנוכח בעיות הנוסח בפירושי רבנו חננאל שהגיעו לידנו (ראה תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, עמ' 137), אפשר שצדק הלבני (עמ' רסט, הערה 2), כשתהה שמא הנוסח הנכון בדברי רבנו חננאל הוא הפוך: 'מלח — אין; תבן — לא'.

התבן ונמצא לפי זה שבברייתא מצויה קולא מיוחדת שאין מקום להשוותה לדין שנזכר במשנתנו.⁹ ולא זו בלבד, אלא שלפי המקבילות בתוספתא ובירושלמי ניתן ההיתר רק במקרה דחק גדול: '... והיה בה בית אבל או בית משתה' ובודאי שתי עובדות אלו קשורות האחת אל השנייה, שהרי בספרות התנאית מצאנו לא אחת איסור מסוים עם היתר שמונח לצידו לבצע את אותה פעולה בשינוי.¹⁰

ברם בעלי הגמרא (?)¹¹ בחרו לצעוד באפיק אחר והשיבו: 'שאני תבן דלא מבטיל ליה'. מילים אלו יש להבין באופן שונה לפי כל אחת מהגירסאות שהבאנו לעיל. לגירסא הרווחת שהקושיא שהועלתה הייתה מדוע התירה הברייתא את רדיית התבן במדינה בעוד היא אוסרת בזיקת מלח שם, משמעה של התשובה היא שיש להחמיר במלח יותר מן התבן, שהרי מלח מתבטל. בסמוך (קטע [2]), מבואר כי הבעייתיות בביטול המלח היא שיש בכך איסור של הוספה על בניין ומסתבר כי הכוונה לאיסור בונה בשבת שיש בביטול המלח לגבי הקרקע עליו הוא מונח וכפי שפירש רש"י כאן:¹² '... משום אשוויי גומות דמלאכה היא בשבת, דהוי כבנין ... מלח — משנדרס ברגל — לא חזי. ומסתמא מבטל ליה ובמדינה אסור'.¹³ ואילו לגירסת רבנו חננאל שהשאלה הייתה מדוע פיזרו מלח ולא תבן על כבש המזבח בשבת — התשובה מובנת היטב, גם כן על פי הנאמר בקטע [2]. מקרנה השנייה של הדילמה המוצגת שם, עולה שהלכות חציצה מחייבות שהחומר שמפוזר על-גבי הכבש יתבטל לגביו ולכן אפוא פיזרו מלח ולא תבן.

[2] אמ' ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: האי מלח היכי דמי? אי דמבטיל לי' ... ואי לא מבטיל

רב אחא בריה דרבא¹⁴ הקשה לרב אשי, כיצד ניתן לבזוק את המלח על הכבש, הרי אם יבטלו —

9 וכבר הצביע המהרש"א (ד"ה דף קד, עמ' 34) על העובדה שלאור הנאמר בקטע [2], הקושיא בקטע [1] מתיישבת רק על פי הנאמר בקטע [3], שם עולה שהתירו רדיית תבן במדינה דווקא בשינוי. והשווה אל: גאון יעקב (קד ע"א, ד"ה לא ירדה בסל כו', עמ' תטו).

10 ראה לדוגמא: משנת שבת יט, ב ועוד שפע דוגמאות אצל קוסמן, עובדין דחול, עמ' 33, הערה 9.

11 הלבני (עמ' רע) מתלבט אם התשובה היא מסתמא דגמרא או מהנשאל רבא.

12 קד ע"א, ד"ה דלא מבטל ליה. זאת על אף שבקטע [2] פירש רש"י שהמילים 'קא מוסיף אבנין' מכוונות לאיסור להוסיף על בניין המקדש, ראה להלן.

13 והשווה לשון המאירי בחידושיו, עמ' רכ. אפשרות נוספת שלמיטב ידיעתי לא הועלתה בספרות הראשונים בהקשר לסוגייתנו היא שעצם הפעולה המשפטית-דתית של ביטול — אסורה בשבת. לנושא זה, ראה ספר המנוחה, הלכות סוכה ולולב, פרק ד, הלכה יג (עמ' שפ); נשמת אדם, סימן קמו; שו"ת רב פעלים, חלק ג, סימן כה.

14 על חכם זה ויחסו לרב אשי, ראה ההפניות במפתח האמוראים, בערכו, אצל כהן (רבינא, עמ' 284).

'קא מוסיף אבנין' ואם לא יבטלו — 'קא הויא חציצה'. החשש שמא פיזור המלח על הכבש מהווה הוספה על הבניין מלאכותי הוא ועל-כן נראה לשער כי הקושיא היא מעין בבואה של הדין הסתמאי הנזכר בבבלי חולין פג ע"ב, שם דנו בחובת כיסוי הדם בקודשים: 'היכי לעביד? ליתבי וליבטליה — קא מוסיף אבנין וכתבי "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"; לא ליבטליה — קא הוי חציצה!'. בסוגיית חולין, כאשר דנו בביטולו של עפר בקרקע בית המקדש, הקושיא 'קא מוסיף אבנין' מובנת במידה רבה ואולם, בסוגייתנו, כאשר מדובר במלח — השאלה נראית מאולצת למדי.

בכ"א ובדפוסים נוסף חלק מן הפסוק 'הכל בכתב מיד ה'; עלי השכיל כל מלאכות התבנית' (דברי הימים א, כח, יט). מסתבר, שהוספה זו באה בהשראת פירושו של רש"י (קד ע"א, ד"ה קא מוסיף אבנין), המצטט פסוק זה כדי להבהיר שהבעייתיות שבהוספה על הבניין קשורה להלכות קדשים: 'ואפילו בחול אסור להוסיף על המזבח, כדכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל שהבנין נמסר לדוד על ידי הנביאים, שלא להוסיף ושלא לגרוע'. רש"י שלל את האפשרות הפרשנית שהבעייתיות בהוספה על הבניין נובעת מהלכות שבת, שהרי בסוגיית חולין הנ"ל העוסקת בבעיה המתעוררת לאו דווקא בשבת — הקשו ממש במילים אלו ואף הביאו פסוק זה — ובודאי שם נתכוונו לבעיה הנובעת מהאיסור להוסיף על בניין המקדש. ברם מכיוון שמדובר במעין בבואה לנאמר בסוגיית חולין ולא בהקבלה מושלמת, אפשר ואפשר שאין הכרח לפרש את השאלה בסוגייתנו באותו האופן בו היא משמשת במקור. אדרבה, דומה כי ההסבר הפשוט הוא שרב אחא בריה דרבא התייחס לבעיה הנובעת מהלכות שבת. הרי בקטע [1], כשאמרו 'שאני תבן דלא מבטיל ליה' — ודאי התייחסו להלכות שבת ומסתבר שכן יש לפרש את הביטוי הזהה הבא מספר מילים לאחוריו.

בהולכת איברים לכבש דלאו עבודה היא ... והכתי' ... אלא בהולכת עצים למערכה — דלאו עבודה

מסתברת הערתו של ר"ד הלבני (עמ' רסט) כי 'קשה לתאר שרב אשי לא ידע שהולכת אברים לכבש עבודה היא ... והוא הובא בכמה פעמים בש"ס'. נראית אפוא הצעתו שהתשובה שניתנה לשאלתו של רב אחא בריה דרבא נתנסחה על ידי בעלי הגמרא, בשני שלבים; תחילה קבעו הצעה העתידה להידחות: 'בהולכת איברים לכבש — דלאו עבודה היא' ורק בשלב השני, הבא לאחר דחייה, קבעו את התשובה 'הנכונה': 'בהולכת עצים למערכה — דלאו עבודה היא'.

[3] דרש רבא: חצר שנתקלקלה ... איתיביה רב פפא לרבא: כשהוא מרדה אינו מרדה לא בסל

בהזדמנות מסוימת, דרש¹⁵ רבא כי ישנו היתר לרדות תבן בחצר שנתקלקלה במי גשמים. תלמידו, רב פפא,¹⁶ השיג על היתר גורף זה בצטטו את המשכה של הברייתא: 'כשהוא מרדה אינו מרדה לא בסל ולא בקופה, אלא בשולי קופה'. עולה אפוא כי רבא לא הכיר את כל הברייתא, אלא דווקא את חלקה הראשון, שאותה אולי ידע מקושייתו של רב איקא בר חנינא מפשרוניה.¹⁷

הדר אוקי' רבא אמורא עליה ודרש דברים שאמרתי בפניכם טעות הן בידי ברם כך אמרו

לאחר שנודעה טעותו,¹⁸ 'אוקים רבא אמורא עליה ודרש: דברים שאמרתי בפניכם טעות הן בידי, ברם כך אמרו ...!'. העמדת האמורא על ידי¹⁹ רבא נועדה כדי לוודא שהמסר המתוקן ייקלט בקרב כל הקהל, שהרי האמורא מסוגל לחזור על דברי החכם בקול רם וברור.²⁰ אזכור להעמדת אמורא מצינו כעשר פעמים בתלמוד הבבלי, בהקשרים אגדיים²¹ ובהקשרים הלכתיים מגוונים. ואילו כמקרה המתואר בסוגייתנו, שרבא העמיד אמורא כדי לתקן טעותו שנתבררה לו מתוך ביקורת שהעלה תלמידו רב פפא — מצינו בעוד שלוש סוגיות (בבא בתרא קכז ע"א, זבחים צד ע"ב ונדה סח ע"א).

- 15 על הביטוי 'דרש ר' פלוני', ראה מאיר, הסיפור הדרשני, עמ' 15 ואילך.
- 16 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 417-418.
- 17 ראה הלבני, עמ' רע.
- 18 הלבני (עמ' רע) טוען כי רבא לא טעה, שהרי בדבריו המקוריים ציטט במדויק את חלקה הראשון של הברייתא. לכן הוא מסיק שהדיבור 'דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי' הועבר לכאן בטעות מן המקבילות. ברם אין הכרח בהשערה זו, שהרי ציטוט חלקי של ההלכה הוא בבחינת טעות. ובתוספות הרא"ש (קד ע"א, ד"ה דברים, עמ' קטו): 'פי' הייתי סבור דמותר להביאו לכל דבר כדקתני בברייתא סתמא מביא תבן ומזרה בה והא ליתא אלא כדתני בברייתא בתרייתא דאינו מזרה אלא בשינוי'.
- 19 'עליה' משום שרבא ישב והאמורא עמד, ראה לדוגמא: רש"י שבת פח ע"א אודות המעשה: 'דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא', 'לפי שרב חסדא יושב והדרשן עומד קאמר עליה, דדומה כמי שהעומד למעלה מן היושב'. וראה הדיון המקיף אצל אברמסון, עניינות, עמ' 280-282.
- 20 ראה המובאות אצל סוקולוף, מילון בבל, ערך אמורא, עמ' 139.
- 21 כשחכם מבקש לשלול פרשנות אגדית של חכם אחר, ראה תענית ח ע"א וסנהדרין מד ע"א.

כשהוא מרדה אינו/לא ירדה בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה

בתוספתא שבת יד, ד (עמ' 65) שנינו: 'חצר גדולה שירדו בה גשמים והיה בה בית האבל או בית המשתה'²² מביא תבן בקופה ומרדיד ובלבד שלא ירדה בידו ובקופה כדרך שעושה בחול'.²³ כלומר, שני סיוגים נשנו כאן (א) ההיתר תקף דווקא לצורך מצווה; (ב) הפעולה מותרת דווקא בשינוי 'שלא ירדה בידו ובקופה כדרך שעושה בחול'. במסגרת עיסוקו הנרחב במשמעות הפסוקית 'כדרך שהוא עושה בחול', התלבט אדמיאל קוסמן (עובדין דחול, עמ' 33) באופן בו יש לפרש את הסיוג השני שבתוספתא:

האם הפסוקית "כדשע"ב" הינה תיאור אופן שוה ומקביל לתיאור האופן הראשון "ירדה בידו ובקופה", ושעל כן יהיה עלינו להסיק כי רדיה בידו ובקופה היא היא רדיה "כדרך שעושה בחול" שנאסרה. או שמא הכוונה לתיאור אופן אחד: "ירדה בידו ובקופה כדרך שעושה בחול", ובאה התוספתא לפי זה להדגיש כי רק רדיה בידו ובקופה כדשע"ב נאסרה, אך הותרה שלא כדרך העושים בחול.

באופן כללי צידד ר"ש ליברמן²⁴ בגישה הראשונה ולפי זה הפסוקית 'כדרך שהוא עושה בחול' מפרשת את טעמו של האיסור וכפי שהדגיש ליברמן בדבריו: 'ומחמת מעשי חול אתינן עלה', כלומר ההלכה אוסרת פעולות בעלות אופי סקולארי, שאינן מתאימות לקדושת השבת. ואולם, מן הבבלי, הנוקט: 'וכשהוא מרדה בה אינו מרדה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה',²⁵ עולה בבירור כי הוא פירש את התוספתא כאופן השני שהציג קוסמן, כלומר, שהברייתא באה להדגיש כי רק רדיה בידו ובקופה כדרך שעושים בחול נאסרה, אך הותרה שלא כדרך העושים בחול. פרשנות זו עולה בקנה אחד עם התפיסה הבבליית המצטיירת מן התלמוד הבבלי שאינו רואה באופי סקולארי של מעשים מסוימים — סיבה מספקת לאוסרם בשבת.²⁶

- 22 הביטוי 'בית המשתה' המציין בית שחוגגים בו נישואין מופיע רבות בצמוד ל'בית האבל' ובניגוד לו; ראה פרידמן, ארטסקרול, עמ' 83–87.
- 23 בירושלמי: 'ובלבד שלא יעשה בשבת כדרך שעושה בחול'.
- 24 ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 32, 298.
- 25 על הביטוי 'שולי קופה', ראה תוספות (קד ע"א, ד"ה דרש רבא חצר); קרויס, קדמוניות התלמוד, א/ב, עמ' 401–402.
- 26 עוד בנושא זה, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 1; קוסמן, שם, עמ' 112–132.

סוגיא לז (קד ע"א-31-קד ע"ב),
השמעת קול

ממלין מבור הגולה וכו'

- [א] **עולא איקלע לבי רב מנשיא; אתא ההוא גברא קא טריף אבבא.**
אמ': מאן האי דקא מחיל שבתא ליתחיל גופיה
אמ' ליה רבא: לא אסרו אלא בקול שיר בלבד
- 5 [1] **איתיביה אביי: מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת;**
לחולה — אין לבריא — לא.
 היכי דמי, לאו דניים וקבעי דליתער וש"מ אולודי קלא אסיר?!
- לא, דתיר ובעי לינים — דמשתמע כי קלא דזמזומי.
- 10 [2] **מיתיבי: המשמר את זרעיו מפני עופות מקשאו ומדלעיו מפני חיה —**
הרי זה לא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שעושה בחול.
מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הא ואולודי קלא בשבתא אסיר?!
- אמ' רב אחא בר יעקב: גזירה שמא יטול צרור.**
- [3] **ואלא הא דאמ' רב יהודה אמ' רב נשים משחקות באגוזים אסור.**
מאי טעמ', לאו משום דאולודי קלא הוא ואולודי קלא אסיר?!
- 15 **לא, דילמא אתי לאשוויי גומות. דאי לא תימא הכי הא דאמ' רב יהודה נשים משחקו' בתפוחים אסיר**
— מאי קלא איכא? אלא דילמ' אתי לאשוויי גומות — הכא נמי דילמא אתי לאשוויי גומות.
- [4] **תנן: ממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת ומבור הקר ביום-טוב**
במקדש — אין במדינה — לא.
מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הוא ואולודי קלא אסיר?!
- 20 **לא, גזירה שמא ימלא לגנתו ולחורבתו.**
- [ב] **אמימר שרא למימלא בגלגלא כגון הני דאזלי לבי בני למדלי בהו מיא במחוזא**
אמרי טעמ' מאי גזור רבנן משום גנתו ומשום חורבתו הכא לא גנה איכא ולא חורבה
כיון דחזא דקתרו בהו כיתנא אסר להו

מדור חילופי הנוסחאות

2 **מנשיא**] כן הוא אף בד"פ (לפי עדות בעל דק"ס [רה ע"ב, אות ק]) אבל ביתר עדי הנוסח: 'מנשה' וראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 297 || **קא טריף**] לשון הווה-מתמשך ואילו ביתר עדי הנוסח לשון עבר: 'טרף' || 3 **דקא מחיל שבתא ליתחיל גופיה**] ביתר עדי הנוסח, הסדר הפוך: 'ליתחיל גופיה דקא מחיל ליה לשבתא' || 4 **רבא**] כן הוא אף בכ"מ. ברם 'נקטינן כל היכא דמקדים רבה לאביי הוא רבה דהוה רביה דאביי...' (תשובות הרי"ד, סימן צג). אף בק"ג מצאנו כאן ה"א על גבי אל"ף בתיבה רבא וביד אחרת. וככל הנראה לפנינו עדות נוספת לקיומה של תקופת מעבר בכתוב השמות רבה ורבא, שהצביע עליה פרידמן (רבא ורבה), שבשלב קדום

נכתבו גם רבה וגם רבא בתיבה 'רבא', 'ראבא'. ולאחר מכן בא שלב ש'הסופר מוצא לפניו, בכתב-היד ממנו הוא מעתיק, האות אל"ף בסוף שם זה, בין אם הוא מכוון לרבה ובין לרבא. על פי רוב הוא משאיר מצב זה אף בהעתק שלו ... ברם אם תוך כדי כתיבה, רואה הוא את הצורך להדגיש ולהבחין שמדובר ברבה, אזי מטיל הוא ה"א בסופה של היקרות אחת של השם, ודי בכך לרצף כולו לסמן שהמדובר ב"רבה" (שם, עמ' קמח). כפי שהזכיר פרידמן (שם, עמ' קנא): 'כתבי-יד אשכנזים "מדקדקים" פחות, אבל ייתכן שבזאת ממשיכים הם את הסגנון הקדום הבלתי מוכרע, ויש בהם איפוא הרבה "רבא" המכוונים לרבה, ואפשר שכך הוא לפנינו בכ"מ ובכ"א || בקול שיר בלבד] בכ"מ: 'קולו של שיר' ובק"ג ובד"ר: 'קול של שיר' || 5 אביי] בדפוסים הישנים (פיזרו, ונציאה) ליתא, אבל איתא בכל כתבי-היד. ושמה אף איתביה ראשונה זו משל בעל הסוגיא היא, וייחסו אותה לאביי, תלמידו המובהק של רבה || **מי ארגו]** ד"ר וק"ג: 'מיארק' ואילו בכ"מ: 'מי ארין' (בדק"ס [רה ע"ב, אות ר] התלבט אם יש לקרוא 'מי ארין' או 'מי אריך', אבל בהגדלה משמעותית של העותק הדיגיטאלי נראה יותר: 'מי ארין'). עיקרה של ברייתא זו בתוספתא שבת ב, ז (עמ' 8), כ"ו: 'מעלין בדיופי ומטיפין מן הארק'; יש כמה גירסאות במלים אלו, וזו לשונו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 31): 'בד: מן האדק וכו', בכ"ע: מן הערק מן אדק וכו' (ויש כאן ערבוביא של שתי נוסחאות), ובכ"ל: מן הערק וכו'. ובירושלמי (עירובין פ"י ה"ג, כ"ו ע"ד): תני מעלים בדיוביט ומוסיפין (צ"ל: ומטיפין) בעדק לחולה בשבת... וברש"י שבת פ' ע"ב ד"ה אנדיפא: כדתיניא מעלין בדיופי ובתוספתא גר' באנדיפי'. וראה דיונו של קאוהוט בערוך השלם, ערך אדק (א, עמ' 36) || 9 **מיתבי]** ביתר עדי הנוסח: 'איתביה' — ניסוח המכוון ליצור את הרושם שאביי עצמו הקשה על רבה וראה כללי הגמרא הנוספים למוהר"י קארו, כלל תלא (עמ' שה) || **זרעיו]** וקרוב הוא ללשון המקביל בתוספתא שבת יז, כה (עמ' 85) 'זרעים' ואולם, ביתר עדי הנוסח: 'פירותיו' || 13 **ואלא הא]** וכן הוא בד"ר ואולם, בכ"מ ליתא ובק"ג, רק: 'והא' || **משחקות]** ביתר עדי הנוסח: 'המשחקות' || **ואולודי קלא אסיר לא]** וקרוב לכך בד"ר. אולם, בק"ג וקרוב לכך בכ"מ: 'אסיר התם היינו טעמא' || 15 **רב יהודה]** בק"ג ובכ"מ, כבמימרא הראשונה: 'רב יהודה אמ' רב' ושמה גירסת כ"א והדפוסים נועדה לפתור קושיית התוספות (קד ע"א, ד"ה הכי גריס): 'תרתיה דרב למה לי? וכפי שנרמז בדברי בעל גאון יעקב (קד ע"א, ד"ה הא, עמ' תטו). ואפשר שאף גירסת רבנו חננאל, הר"ף ורבנו נסים: 'רב יהודה אמר שמואל' — נועדה לפתור קושי זה, וראה בגוף הפירוש עוד בעניין זה. לגופו של עניין, מסתבר שמדובר בברייתא אחת שהתייחסה הן לאגוזים והן לתפוחים, אלא שניסוח הדברים בסוגיא — בשני שלבים — גרם להיווצרות הרושם שבעלי הגמרא הכירו שתי ברייתות שונות || **מאי]** ביתר עדי הנוסח: 'התם מאי' || 17 **תנן]** כן הוא בד"ר אולם, בק"ג ובכ"מ: 'תא שמע' || **בור הגדול]** בד"ר ובכ"מ ליתא ל'בור הגדול'. אפשר שהשמטת הדומות לפנינו, אולם, ראה להלן, עמ' 323, הערה 3 || 21 **כגון הני דאזלי לבי בני למדלי בהו מיא]** כעין זה אף בכ"מ ('כגון הני דיולי דמברי לבי רבי ולמימלי') אולם, בק"ג ובד"ר ליתא וכבר כתב בעל דק"ס (רו ע"ב, אות י) כי מדובר בפירוש שהובא בפנים; על המונח בי בני, ראה סוקולוף, מילון בבל, עמ' 209 || 22 **אמר]** בד"ר: 'אמר' ואילו בק"ג: 'אמ' ובכ"מ: 'אלא' אם אכן נקט בעל הגמרא לשון 'אמרי', הרי שלא ביקש לטעון שהטעם הוא מאמימר עצמו || **משום גנתו ומשום חורבתו]** ובכ"מ ('משו' חורבתו ולגינתו), אולם, בד"ר ובק"ג: 'שמה ימלא לגינתו ולחורבתו' || 23 **דחזא]** כן הוא אף בכ"מ והוא הסגנון הרגיל, אולם, בק"ג ובד"ר, לשון הווה-מתמשך: 'כיון דקא חזא' || **כיתא]** בכ"מ: 'כיתא', בד"ר: 'כונתא' ובק"ג ליתא. ובפירוש רבנו חננאל כאן: 'כיון דחזא דקא תרו כינתי: פי' ממלאין מים ושורין טיט לעשות ממנו כנדי [=כדים, קדרות]. ובספר העתים (עמ' 147): 'אית דגרסי כיתנא, ולא דייקי האי לישנא אלא לישנא דרבוותא: כינתי. כלומר, שהיו ממלאין מים והיה נשרה הטיט לעשות ממנו כנדי. ועיין גם בפירוש ר' ישמעאל בן חכמון, עמ' רצד, המביא פירוש זה בשם רב האי גאון ||

מסורת התלמוד

2 **עולא איקלע]** עיין בבלי שבת קט ע"ב; שם קמז ע"א x 2; שם קנז ע"ב; פסחים פח ע"א; והשווה תענית ט ע"ב; פסחים קד ע"ב; ביצה כב ע"א; תענית ט ע"ב; קידושין עא ע"ב; חולין צד ע"א || **עולא איקלא לבי רב מנשיא]** ראה ירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א) || 3 **האי דקא מחיל שבתא]** בבלי מועד קטן י ע"א || 5 **מעלין בדיופי]** תוספתא שבת ב, ז (עמ' 8); ירושלמי י, יג (כו ע"ד) || 9 **המשמר את זרעיו]** תוספתא שבת יז, כה (עמ' 85) || 11 **דאולודי קלא]** עיין ירושלמי ב, א (יט ע"ד); י, יג (כו ע"א; כו ע"ד) || 21 **אמימר שרא]** בבלי שבת צה ע"א; ביצה כב ע"א; יבמות מג ע"א; קידושין עב ע"ב ||

פירוש סוגיא לז*

וממלים מבור הגולה בגלגל בשבת מבור הגדול ומבאר חקר ביום-טוב

שנינו במשנתנו: 'וממלים מבור¹ הגולה² בגלגל בשבת מבור הגדול³ ומבאר⁴ חקר⁵ ביום-טוב' — היתר השאיבה מבורות אלו דווקא מלמד על איסור שאיבה משאר הבורות וכפי שדייק בעל הגמרא בסוגייתנו: 'במקדש — אין; במדינה — לא'. עלינו אפוא להסביר את מקור האיסור ואת הסיבה שחילק התנא בין בור הגולה, שהותר למלא בו גם בשבת, לבור הגדול ובור חקר, שהותר למלא בהם רק ביום-טוב.⁶

- * גירסה מוקדמת של סוגיא זו ופירושה הופיעה בשנת תשס"ב (סטולמן, השמעת קול).
- 1 על בור הגולה שמענו במספר מקורות, ראה לדוגמא: משנת מידות ה, ד: 'לשכת הגולה שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו ומשם מספיקים מים לכל העזרה'; תוספתא ביכורים א, ה (עמ' 287): 'ר' יהודה אומ' עד באר הגולה חייב באחריותו, מ ב א ר הגולה ואילך אין חייב באחריותו' (ראה משנת ביכורים א, ט ותוספתא כפשוטה לביכורים שם, עמ' 828–829). מסתבר, כפי שהציע בתוספות ר"ד (קד ע"א, ד"ה וזה הבור, עמ' נז): 'וזהו הבור היה ממים מכונסין ולא מים נובעין, דלא קרי ליה באר אלא בור...'. ואין המונח 'באר הגולה' המשמש בכ"ו בתוספתא ביכורים (אבל לא בכ"ע שם איתא: 'בור הגולה'), אלא תוצאה של מעתק פונטי הנובע מחוסר הבחנה בין חולם לצירה במסורות אחדות, כגון בבל ותימן; לכל הנושא, ראה פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 317, הערה 1 והמקורות שצינו שם.
 - 2 על האטימולוגיה של המילה 'גולה', ראה שוורץ, באר הקר, עמ' 14–16 והוסף: ליברמן, מחקרים בתורת א"י, עמ' 521.
 - 3 מקומו של בור הגדול לא נתפרש במקורות. אולם, בשלושה מקורות ממוצא איטלקי יש רמז לכך, ש'בור הגדול' אינו מופיע כלל(!) במשנתנו: (1) כ"פ (ראה שוורץ, באר הקר, עמ' 11, הערה 39; זוסמן, כתבי-יד ומסורות נוסח, עמ' 220); (2) גירסת הערוך לר' נתן מרומי, ערך בר, ב, עמ' קע): 'וממלאין מבור הגולה בגלגל בשבת ומבאר הקר ביו"ט'; (3) בתוספות ר"ד (שם, ד"ה ויש לומר), משמו של הערוך הנ"ל וכך פירש בפסקיו (עמ' קצה): 'ולא גרסי' במתני' בור הגדול כי אם בור הגולה בלבד'. אמנם, הגירסאות הללו עלולות להיווצר בהשמטת הדומות, אבל כאן הדבר מחייב שיקול רציני בהיות התייעוד קדום, וכבר לפני הראשונים וראה עוד בעניין זה, להלן, עמ' 107.
 - 4 כ"ק נוקט: 'בור' ואילו כ"ל וכ"פ: 'באר' וראה על-כך: אליצור, הבור והבאר, עמ' 207, הערה 2.
 - 5 לפי רוב כתבי-היד איתא 'באר חקר' וכבר ציין הרמב"ם בפירושו למשנה (עמ' צט) ששתי הצורות שוות: 'וְחַקֵּר וְחַקֵּר סוּי [= سوي] = 'וחקר והקר שווים'. ונראה שחקר היא חקרא = ἄκρα, המצודה הסְלֵבְקִית בירושלים, שהיתה קרובה להר הבית ונזכרה בסכוליון למגילת תענית (כג אייר, עמ' 66); ראה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 322; שוורץ, באר הקר ודברינו להלן, עמ' 107.
 - 6 במשנה שבבבלי שבדפוסים: 'וממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת ומבור הקר ביום-טוב'. אולם, עדי הנוסח הישירים של המשנה מלמדים ש'בור הגדול' בא בחלקה השני של המשנה, וההיתר לגביו כמו לגבי 'באר הקר' הוא ביום-טוב ולא בשבת! ראה דברינו להלן, עמ' 107.

בסוגייתנו ביקש בעל האיתביה לומר שאסור למלא מים בשבת מבור מחשש הולדת קול. אפשרות זו נדחתה, לא משום שהגלגל אינו משמיע רעש,⁷ אלא על סמך הטענה שהאיסור הוא גזירה, 'שמא ימלא לגנתו ולחורבתו'. אולם, בוודאי אין כאן טעם היסטורי, אלא דחיית הסברה של השמעת קול, ומה עוד שעלינו לחפש אם יש טעם המסביר את איסור הדבר בפני עצמו, עד שתולים אותו בגזירה שמא.⁸ מהו אם כן האיסור למלא מים בשבת? בחינת מקורות חיצוניים מראה שהתקיים איסור יסודי של שאיבת מים בשבת.⁹ בספר היובלים נאמר: 'והאיש אשר יעשה בו כל מלאכה יומת ... והשואב בו מים אשר לא הכין לו ביום הששי... (ג, ח [עמ' שיג]). ועוד נאמר: '...ולא יעשו בו כל מלאכה ... ולשאב מים' (ב, כט [עמ' רכז]). ובמגילת ברית דמשק אנו קוראים: 'אל יאכל איש ביום השבת כי אם המוכן ומן האובד בשדה. ואל יאכל ואל ישתה כי אם היה במחנה בדרך וירד לרחוץ ישתה על עומדו ואל ישאב אל כל כל[י], אל ישלח את בן הנכר לעשות את חפצו ביום השבת' (י-יא [עמ' 28-31]).¹⁰ וכן אנו מוצאים במגילה הקומראנית 4Q251: '... ולמשוך מים מבור ביום השבת כי] המשיכה ש[איבה היא...'¹¹

את האיסור לשאוב מים בשבת, שנקבע בספר היובלים ובמגילת ברית דמשק, ניתן להסביר בכמה דרכים: (1) עצם השאיבה אסור, מפני שהיא נחשבת למלאכה שאסור לעשותה בשבת, וכפי שנרמז בספר היובלים, שהשאיבה אסורה כמלאכה בפני עצמה; (2) המים אינם מוכנים מערב שבת, כפי שנאמר בספר היובלים, 'אשר לא הכין לו ביום השישי', בדומה למושג האמוראי¹² 'מוקצה';¹³ (3) העברה מרשות לרשות — מרשות היחיד, הבאר, לרשות הרבים —

107; גולדברג, עמ' 310; שוורץ, באר הקר, עמ' 316.

- 7 עיין תוספות ר"ד (שם), הקושר בין הגלגל של בור הגולה למנגנון המוכני שעשה בן קטין לכיור במקדש שבמשנת יומא ג, יא: 'בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור, שלא היו בו אלא שנים; אף הוא עשה מוכנה לכיור, שלא יהו מימיו נפסלים בלינה', ועל אודות מוכני זה נאמר בבבלי יומא לז ע"א: 'מאי מוכני? אמר אביי: גילגל א דהוה משקעא ליה'. ומכיוון שבמשנת תמיד ג, ח, נאמר ששאון מנגנון זה נשמע עד יריחו: 'מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מכנה לכיור' (וראה גם שם, א, ד) — הוכיח הר"ד, שהגלגל יצר רעש רב. והשווה אל פירוש רבנו חננאל כאן (עמ' רכו-רכז) ופירוש הרמב"ם למשנה (שם).
- 8 השווה אל: גולדברג, להתפתחות הסוגיא.
- 9 למקורות אלו הפנה כבר אלבק במאמרו: ספר היובלים וההלכה, עמ' 8-9 וכן בפירושו למשנה, השלמות ותוספות, עמ' 444.
- 10 אמנם, ראה זהבי (השבת וברית דמשק, עמ' 589-591), המשער שהאיסור נובע מדיני טהרה ולא מאיסורי שבת.
- 11 המגילה התפרסמה במגילות גנוזות, עמ' 25-52. על האיסור הנזכר במגילה, ראה הדיון אצל שמש, מדרש משפטים, עמ' 47-48 והשווה לנאמר במגילות גנוזות, עמ' 76-77.
- 12 ראה אורבך, ההלכה, עמ' 124-126. אף שהשם 'מוקצה' הופקע בתלמוד הבבלי ממובנו הראשוני, הרי שהעקרון עצמו נמצא גם במקורות התנאיים. ראה משנת ביצה א, א ועוד. וראה

כפי שנרמז במגילת ברית דמשק: 'שתה על עומדו ואל ישאב אל כל כלן'.¹⁴ קשה לשלול לחלוטין את שתי האפשרויות הראשונות; אמנם איסור הכנה, 'מוקצה', אינו מופיע למיטב ידיעתי בהקשר זה, אולם, איסור הוצאה עולה לדיון בספרות חז"ל בקשר לשאיבת מים בשבת (עיין לדוגמא משנת עירובין ב, א; ח, ו-ח; י, ו). מכל מקום, רגליים לכך, שאיסור השאיבה נתפס במקורות תנאיים אחדים כאיסור עצמאי — לא מחמת מוקצה ולא מחמת הוצאה (וכל שכן לא כגזירה שמא ישקה) — אלא כמלאכה בפני עצמה. התייחסות לאיסור זה מופיעה בתוספתא למסכתנו ובו נבקש לדון עתה. להלן נטען, שקטע זה שימש לעורך משנתנו מקור וממנו הפיק את הסיפא של משנתנו.

בתוספתא (ח, כא [עמ' 139]) שנינו: 'אין ממלין בעדשה'.¹⁵ אם כחס על חבל ועל משיחה, הרי זה מותר'. התוספתא אוסרת למלא מים בשבת בעדשה, אבל מתירה אם ממלא בעודו חס על החבל או על המשיחה. ופירש ליברמן בביאורו הקצר: 'אין ממלין וכו'. משום שאף העדשה דינה כגלגל שאין ממלין בו בשבת' (עמ' 138⁶⁸), ובביאור הארוך (עמ' 467⁶⁵⁻⁶⁴) הוסיף: 'ואפשר שמפני שהיו לעדשה שלשלאות היו משמיעות קול, או שדרכם היה למלות בכלי גדול בצורת עדשה, כדי להשקות גינתו'. ליברמן השתמש בטעמים שהובאו בסוגייתנו (הולדת קול או שמא ימלא לגינתו) ובברייתא שממנה עולה כי לעדשה היו שלשלאות¹⁶ להסביר את ההלכה שבתוספתא, ואת הסיפא של הברייתא הסביר כך: 'כחס על חבל וכו'. כלומר, ואינו ממלא בה במלואה שלא ינתק החבל, הרי מוכח שממלא לשתייתו¹⁷ — לשתייתו ולא לגינתו.

אולם, לפי דרכנו, שאיסור שאיבה היה קיים בהלכה הקדומה, ובפרט לפי מה שכבר ביארנו לעיל, שעדיף לפרש את הלכות התנאים ללא התבססות על חששות לגרימת איסור אחר,

גם מכילתא דרשב"י בשלח טז, ה (עמ' 107): 'והיה ביום הששי והכינו מכאן שילקט אדם מערב שבת לערב שבת'. ואמנם במכילתא דר' ישמעאל, בשלח, פרשה ב (עמ' 161): 'והיה ביום הששי והכינו מכאן שמערב אדם מערב שבת לשבת'. והעיר שם המהדיר על נוסח מכילתא דרשב"י: 'ואינו מובן'.

13 דומה שבהלכה הקראית כך הם פני הדברים. הקראי יהודה הדסי (אשכול הכופר, נו ע"א), מביא את הנימוק השני בענין ההכנה, אך מעניין לציין שהוא מביא גם את הנימוק הראשון, שעצם פעולת השאיבה היא מלאכה. ועיין גינצבורג, כת לא-נודעת, עמ' 61 ושיפמן, הלכה בכת, עמ' 108. האחרון מפנה גם לספרות הפלאשית האוסרת שאיבת מים בשבת. על הקשר שבין הקראים לכת מדבר-יהודה, ראה זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 48-50, 58-60.

14 אבל ראה גינצבורג, הנ"ל, עמ' 61-62; שיפמן, הנ"ל, עמ' 107-109.

15 עדשה היא כלי עגול ונקרא על שם דמיונו לעדשה העגולה; ראה ערוך, ערך עדש²; מילון בן-יהודה, עמ' 4350. ואין זאת העדשה שהוזכרה בתוספתא כלים, בבא מציעא ג, יג (עמ' 582).

16 בתוספתא כפשוטה, עמ' 467, הערה 50, הפנה ליברמן לברייתא העוסקת בדיני טומאה וטהרה המופיעה בבבלי שבת ס ע"א ובה נזכר: 'בערסא — הלך אחר שלשותיו'. ובדק"ס (סב ע"ב, אות ז), הביא שבכ"מ ובכ"א וכן בכמה וכמה ראשונים, במקום 'בערסא' איתא 'בעדשה'.

17 הפירוש הקצר, עמ' 138, והשווה הפירוש הארוך, עמ' 468.

ומה עוד שההבדל בין שתייה לבין גינה אינו מיושב בלשון ההלכה — שמא יש לפרש את התוספתא בדרך אחרת ולטעון שעצם שאיבת המים בעדשה, שהיא כלי קטן ופשוט — אסורה. הלשונות של 'כחס על...' אינם משנים את אופי הפעולה, כי אם את הכוונה בלבד. במשנת שבת ב, ה שנינו: 'המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה; אם בשביל החולה שיישן — פטור, כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה — חייב...!'. 'מפני', 'בשביל', 'כחס' — כל הלשונות הללו מגדירים כוונות שונות לאותו מעשה.¹⁸ נראה לפרש אפוא, שהשואב דרך עדשה — אם אין עיקר כוונתו למים ששואבת העדשה, ולא עשה כן אלא כחס על החבל והמשיכה של הבאר שלא להשתמש בהם — הוא כדין שינוי, ומותר.¹⁹ אין צורך אפוא לערב כאן את הטעמים של השמעת קול או גזירה משום השקיית גינתו, שאין אלו אלא טעמים מאוחרים יותר, של סוגיית הבבלי.

והנה, בהלכה הבאה שבתוספתא (ח, כב [עמ' 138]) שנינו:

אין ממלין מבאר הקר²⁰ בגלגל ביום-טוב. וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התירו להם נביאין להיות ממלין מבאר הקר בגלגל ביום-טוב. ולא כל בורות הקר התירו, אלא אותה שחנו עליה בלבד.

ברייתא זו נחלקת לדעתנו לשלושה חלקים, המכוונים לשלושה שלבים של ההלכה: (1) אין ממלין מבאר הקר (כ"ל: חקר) בגלגל ביום-טוב; (2) וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התירו להם נביאין להיות ממלין מבאר הקר בגלגל ביום-טוב; (3) ולא כל בורות הקר התירו, אלא אותה שחנו עליה בלבד. החלק הראשון משקף תקופה של איסור שאיבת מים בשבת, כפי שנאמר גם בספר היובלים ובברית דמשק. קרוב לוודאי שבעיני בני אותה תקופה הייתה השאיבה מלאכה כמו כל מלאכה האסורה בתורה, קודם שהוגדרו אבות המלאכה וצומצם מספרם, שאז הוגדרו איסור זה והדומים לו כאיסורי 'שבות'.²¹ אמור מעתה, אסור היה למלא מים בגלגל מכל באר ביום-טוב, ואין צריך לומר בשבת, עד שעלו בני הגולה והנביאים התירו להם למלא בגלגל מבאר החקרא

18 והשווה: 'הקלין שבדמיי השיתין והרימין והחוזרדין חזקתן בכל מקום פטורין ואם היו משתמרין חייבין, אם כחס על שדהו פטורין' (תוספתא דמאי א, א [עמ' 62]). כשהפירות הללו נשמרים, הם חייבים משום דמאי. אולם, אם לא היתה כוונת השמירה על הפירות, אלא על השדה, הם פטורים. אם כן, 'כחס' מגדירה כוונה שונה לאותו מעשה שבו מדובר; ראה תוספתא כפשוטה שם, עמ' 192.

19 בספרות התנאית מצאנו לא אחת איסור מסוים עם היתר המונח לצידו לבצע פעולה בשינוי, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107, הערה 10.

20 בכ"ל בשלוש ההופעות 'חקר' ובק"ג רק בהופעה השלישית. צילומי עדי הנוסח שבידי באיכות ירודה ועל-כן אני מסתמך על קריאת ליברמן.

21 ראה גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 32–43.

ביום-טוב. בשלב זה התירו שאיבת מים במקום אחד, בור חקרא ביום-טוב.²² ויש עוד להוסיף, שייחוס איסור השאיבה לתקופה כה קדומה, לפני ימי 'נביאים', מחזק את הפירוש שהיא הלכה יסודית, ולא גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, שאיננה מתאימה לרוח ההלכה הקדומה. ואפשר ש'בני הגולה' אינם אלא בני התפוצות שעלו לרגל בהזדמנויות שונות במשך תקופת בית שני, וההיתר לעולי הרגלים נותר על כנו ולבסוף נקבע במשנה. המונח 'בני הגולה' מתייחס אמנם בכל היקרויותיו לעולי עזרא ונחמיה,²³ אולם, מצאנו אח להיתר הזה במשנתנו (ב, א) לשאוב לעולי הרגל על ידי פסי ביראות.²⁴ החלק השלישי של התוספתא, 'לא כל בורות חקר התירו'²⁵ — משקף

22 בתוספתא כפשוטה, עמ' 468, תמצת ליברמן את לשון המשנה על באר הקר: 'וממלאין וכו' ומבאר הקר ביום טוב', והוסיף כאן את פירושו בסוגריים: 'כלומר, אחרי שהתירוה, עיין להלן'. בהמשך שם הביא את הירושלמי בדיבור מוסגר: 'כלומר, מפני מה אמרו במשנתנו הנ"ל שממלאין וכו' בניגוד למשנה ראשונה שבתוספתא ברישא כאן'. והנה אף-על פי שליברמן תמך בדרך כלל בעמדה המסורתית, ולפיה התוספתא אינה אלא תוספת למשנה וההלכות שבה מאוחרות לה מבחינה עניינית, הרי שפה חרג ממנהגו. צירוף שני דיבורים אלה, שהובלעו אגב פירוש אומר שבנידון שלנו הסבירות מחייבת לראות בתוספתא הלכה קדומה, המפרטת שני שלבים של התפתחות ההלכה בעניין בור חקר ביום טוב. המשנה אינה אלא קיום ההלכה של שלב אחרון זה של ההלכה שבתוספתא. ועל נקודה זו כבר העיר שוורץ, לעיל, בהערה 42: 'מסורת התוספתא משקפת לעתים תקופה קדומה מזו המשתקפת במסורת המשנה'. וראה עוד: פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 35-41.

23 משנת מידות ג, א = בבלי זבחים סא ע"ב; תוספתא תענית ג, ה (עמ' 338) = מגילת תענית (הסכוליון, ד' באלול, עמ' 89) = ירושלמי תענית ד, ו (סח ע"ב) = ירושלמי שקלים ד, א (מז ע"ד) = ירושלמי מגילה א, ו (ע ע"ג) = בבלי תענית כח ע"א; ספרא, בהר, פרשה ד (קח ע"ב) = בבלי מגילה י ע"א = בבלי שבועת טז ע"א = בבלי ערכין לב ע"ב; בבלי חולין פו ע"א; ספרא, דיבורא דחובה, פרשה ב (יז ע"א) = בבלי תמורה טו ע"ב; תוספתא סנהדרין ג, ד (עמ' 418) = מגילת תענית, שם.

24 שנינו במכילתין ב, א: 'עושין פסין לביראות', ולפי דברי האמוראים: 'לא הותרו פסי ביראות אלא לעולי רגלים בלבד' (בבלי עירובין כ ע"א, ירושלמי ב, א [ט ע"ד]). אותו היתר של 'עושין פסים' תוקן אפוא לפי האמוראים לעולי הרגלים, כדי להתגבר על הבעיה של איסור הוצאה במקרה שבו היתה באר מים, הנחשבת לרשות היחיד, בתוך רשות הרבים, ואסור היה לשאוב ממנה. גם אם אין לפרש את המונח 'בני הגולה', באופן הזה, ייתכן שההיתר של ההלכה נקבע בשל הסיבה שפירטנו, כדי להקל על עולי הרגלים, ובחרו להסמיכו לתקופה קדומה מאוד של ראשית ימי הבית השני, אולי כדי לחזק את ההיתר. על אודות הסמכת עניינים מאוחרים לאנשי כנסת הגדולה כדי לחזק הלכה, ראה הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 25, הערה 31. וייתכן שהיתר זה לעולי רגלים התבסס על התפיסה המרחיבה את תחום 'המקדש' לחלקים אחרים של הר הבית; ראה רמב"ם, פירוש המשנה, ראש השנה א, א (עמ' ריד); ספרא, בימי הבית, עמ' 71-73; זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 34 ובמיוחד הערה 108; הנשקה, קדושת ירושלים, עמ' 52-58.

25 ובירושלמי י, יג (כו ע"ד): 'לא כל הבארות חקר התירו אלא אותה הבאר שחנו עליה בלבד'. ובפירוש רבנו חננאל (עמ' רכח): 'ירוש' לא כל בורות חקירות התירוהו שיהו ממלאין מהן בגלגל אלא אותה הבאר שחנו עליה בלבד'. ובספר העתים, סימן קיט: 'ירושלמי: לא כל הבארות

את השלב האחרון של ההלכה, המסייג את ההיתר המופיע בשלב השני וקובע שההיתר תקף דווקא בבור מסוים שבחקרא ולא בכל הבורות המצויים שם.²⁶

ניתן אפוא לסכם ולומר שמשנתנו היא עיבוד של ההלכה שבתוספתא, על פי הדגם המוכר במשניות הפרק של הלכות מקדש ומדינה. בהלכה הקדומה נאסרה השאיבה בכל מקום כמלאכה אסורה, כפי שמובא ברישא של התוספתא על יום-טוב, וממנה נשמע גם על איסור השאיבה בשבת. בתקופה מאוחרת יותר הותרה השאיבה מבאר החקרא ביום-טוב, כנראה עבור עולי הרגלים הרבים שהיו זקוקים למי שתייה. משנתנו היא אפוא תוצר מאוחר, חיבור של שתי הלכות; הרישא מתירה מילוי מבור הגולה, שהיה ממוקם בתחומי המקדש עצמו,²⁷ לפי ההלכה שהתירה את השבותין במקדש, והסיפא מתירה על פי היתר הנביאים המצוי כבר בתוספתא למלא מבור החקרא ביום-טוב, 'וממלאים מבור הגולה בגלגל בשבת ... ומבאר חקר ביום-טוב'.

ברם לפי זה יש להבין מה מקום במשנתנו ל'בור הגדול', שאינו מוזכר בתוספתא. אמנם, רש"י (קד ע"א, ד"ה מבור הגדול ומבור הגולה) פירש: 'כך שמן, ושניהם בלשכת העזרה'; אולם, אין לנו שום מקור מפורש הקובע שבור הגדול היה נמצא במקדש, וכפי שכבר כתבו ראשונים ואחרונים.²⁸ מאידך, כבר הערנו (לעיל, הערה 3), שבמקצת עדי הנוסח של המשנה הוא חסר, וכך הוא גם לפי דברי הראשונים חכמי איטליה; לפיכך ניתן לשער ש'בור הגדול' נוסף למשנתנו בשלב מאוחר יותר. במשנת יבמות טז, ד נזכר: 'מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלושה ימים' (כלשון הכתוב בשמואל א יט, כב). ושמה על סמך דמיון השמות (בור הגולה, בור הגדול) ביקשו גם לזהות בור זה במקדש או בהר הבית, ויהיה ההיתר למלא ממנו דומה להיתר בור הגולה, או להיתר בור החקרא. ובדבר הזה חלקו מסורות שונות בגירסת המשנה. בעדי הנוסח הדווקניים של המשנה, ואף בדפוס הראשון שלה,²⁹ וכן בירושלמי, בין במשנה שבו ובין במובאות שבסוגיות, מצורף בור הגדול לבאר חקר, כלומר, היתרו הוא ליום-טוב. ואילו במשנה שבבבלי בדפוסים,³⁰ ובעדי נוסח הקרובים לבבלי הוא מצורף לרוב על-יד בור הגולה, כלומר, היתרו אף בשבת.

הקרות התיירו שיהו ממלאין בשבת בגלגל מהן אלא אותו הבאר בלבד'.

26 ועיין מה שכתב שוורץ, באר הקר, עמ' 14.

27 ראה לעיל, הערה 2.

28 'בור הגדול לא מצינו לו עיקר בעזרה חוץ ממקום זה' (רַבְּנֵי יְהוֹנָתָן [לה ע"א מדפי הר"ף, ד"ה בוזקין מלח וכו']); 'פירש המורה, כך שמן, ושניהן בלשכות העזרה. ואינו נראה לי, שלא מצינו בעזרה אלא בור אחד בלבד ובור הגולה שמו...' (תוספות ר"ד, שם); 'בור הגדול לא היה בעזרה' (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 322).

29 ראה גולדברג, עמ' 310.

30 מד"ר ואילך. בד"ר פיזרו שובש סדר האותיות במלה 'הגדול', והודפס דל"ת לפני גימ"ל. אפשר שבכך יש שריד לפעולת הגהה של הנוסח (בתיקון טעות כל שהיא או בהגהת הסדר).

מבוא לסוגיית הבבלי

סוגייתנו מעמתת שתי גישות אמוראיות למהותו של האיסור להשמיע קול בשבת. עולא (ואביי) מייצגים כנראה את התפיסה הארץ ישראלית,³¹ הרואה איסור בכל השמעת קול, אף שאינו של שיר, וכדברי ר' אלעזר בירושלמי ש'כל משמיעי קול אסורין בשבת',³² ובלשון סוגייתנו: 'אולודי קלא אסיר'. וקרוב לוודאי שהוא מאיסורי שבת הקדומים.³³ בניגוד לגישה ארץ ישראלית זו מוצגת הגישה הבבלית בדבריו של רבה, ש'לא אסרו אלא בקול שיר בלבד'. כלומר, לפי דעה זו האיסור חל על צלילים מוזיקליים בלבד, ולא אסרו כל קול. מצאנו איסור להשמיע קול של שיר במשנת התנאים. במשנת סוכה ה, א שנינו: 'החליל חמשה וששה. זהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום-טוב'.³⁴ משנה זו מלמדת, שיש איסור לחלל בחליל בשבת. וכיוצא בה שנינו בתוספתא שבת (יג, יז [עמ' 63]): 'אין מקרקשין לא את הזוג ולא את הקרקש לתינוק בשבת'. על איסור זה לא חלקו אמוראים והוא מוסכם אף על שיטת הבבלי, שאין להשמיע קול של שיר בשבת ואינו מטעם גזירה וחשש משום דבר אחר, אלא איסור בפני עצמו³⁵ שאסרו קול של שיר בשבת.

ברם בעניין השמעת קול ללא כלי נגינה ושלא לשם שיר המקורות התנאיים עמומים, וכאן נפתח פתח למחלוקת אמוראים. שנינו במשנת ביצה ה, ב: 'ואלו הן משום שבות ... ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין'. איסור מקביל מופיע בתוספתא שבת יז, כה (עמ' 85): 'המשמר זרעים מפני עופות ומקשאות מפני חיה, משמר כדרכו בשבת, ובלבד שלא יספק ולא ירקד ולא יטפח, כדרך שעושה בחול'. והנה הביטוי 'כדרך שעושה בחול' התפרש על ידי ר"ש ליברמן: 'שבני א"י סברו שאיסור ספוק, טיפוח וריקוד בשבת היא שבות בפני עצמה, ומחמת מעשי חול אתינן

31 על קרבתו של עולא לחכמי ארץ ישראל, ראה היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 971; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 302-304.

32 ירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א). ושם עוד מעשים בעניין זה, וראה להלן.

33 ראה גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 249-261.

34 ועיין: תוספתא סוכה ז, יד (עמ' 275); שם, ערכין א, יג (עמ' 544); תוספות (סוכה נ ע"א, ד"ה שאינו); ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 899-900.

35 בעל הגמרא בביצה לו ע"ב הוא שהוסיף הסבר חיצוני: 'גזרה שמא יתקן כלי שיר'. ראה גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 89. דעה אחרת אצל הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 33. ואילו מה שאמר רבה על הדין 'אין נותנין חטין לרחיים של מים אלא כדי שיטחנו' שטעמו: 'מפני שמשמעת את הקול' (שבת יח ע"א) כבר הוכרע אצל הראשונים שאינו עניין לכאן. ראה הנשקה, שם, עמ' 32, הערה 53. אבל השווה אל: גולדברג, עמ' 312, הערה 5. לביבליוגרפיה נרחבת בנושא זה של השמעת קול, ראה קוסמן, עובדין דחול, עמ' 15, הערה 73.

עלה, וכמפורש בתוספתא כאן' (תוספתא כפשוטה, עמ' 298). אמנם איסור שבת של בני ארץ ישראל לפנינו, אולם, אינו ברור שמחמת איסור השמעת קול אתינן עלה, ואפשר שהפעולות האלה אסורות אף אם אינן משמיעות קול, כפי שנציע להלן בגוף הפירוש. כאמור, בסוגייתנו נחלקו שתי השיטות בעניין השמעת קול סתם. לדעת אמוראי ארץ ישראל איסור טיפוח, ריקוד וסיפוק הוא מחמת איסור השמעת קול, כפי שרומזת סמיכות דבריו של ר' אלעזר בסוגיא בירושלמי ביצה ה, ב (סג ע"א), ש'כל משמיעי קול אסורין בשבת'. אבל לדעת הבבלי אין הכרח לומר כן, וייתכן שהאיסור נובע מחשש אחר, וכפי שהציעו בסוגייתנו חששות כגון: 'שמא יטול צרור'.

שני דינים מתרוצצים בקרב סוגיא זו: שאיבת מים בשבת והשמעת קול בשבת. והשאלה של הקשר ביניהם היא החוט השני המלכד את הסוגיא. נקודת המוצא של הסוגיא איננה משנתנו, אלא מעשה עולא ודעתו של רבה המוזכרת בו, שלפי רבה לא אסרו אלא קול של שיר. סעיפים [1] עד [4] מוצגים כקושיות על רבה (סעיף [1] במפורש משמו של אביי), כשהמקשה מבקש לפרש את כל אחד מן המקורות ולומר שהאיסור שמדובר בו הוא משום השמעת קול בשבת, ודוחה הגמרא שכל אחד ניתן להתפרש בדרך אחרת, ללא שום קשר להשמעת קול בשבת, או שהוא עוסק בהשמעת קול של שיר דווקא. גם משנתנו (קטע [4]) מובאת ביחס להשמעת קול, כשהתלמוד מדייק מאיסור שאיבת מים בגלגל: 'מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הוא ואולודי קלא אסיר?!'. אבל פסקו של אמימר, הוא הקטע היחיד בכל הסוגיא שאינו נידון מבחינת השמעת קול. בפסק זה מתייחס אמימר ישירות למשנתנו, ומבקש להתיר את איסור שאיבת המים במחוזא. מתוך כך דומה שחלק [ב] מהווה יחידה נפרדת, שאפשר שבמקורו נִסב ישירות על משנתנו.

[א] עולא איקלע ... גברא קא טריף אבבא ... ליתחיל גופיה ... אמ' ליה רבא: לא אסרו ...

הסוגיא נפתחת בסיפור מעניין. בשעה ששהה³⁶ עולא בביתו של רב מנשה בשבת, בא אחד והקיש על הדלת. עולא סבר כאותה שיטה ארץ ישראלית, שאסרה כל השמעת קול, והגיב בצורה חריפה על ההקשה. על תגובת עולא השיב רבה, בשקפו את הגישה הבבלית: 'לא אסרו אלא בקול שיר בלבד'. לפי המסופר הגיב עולא למעשה ההוא גברא בקללה³⁷ חריפה: 'מאן האי דקא מחיל שבתא — ליתחיל גופיה' או 'ליתחל גופיה דקא מתחיל לה לשבתא'.³⁸ לשון זו שנויה בפיו של רב הונא

36 הפתיחה 'עולא איקלע' — מצויה הרבה, ראה במסורת התלמוד; על הביטוי 'איקלע', ראה כהן, איקלע.

37 השווה לשון בעל העיטור בתשלום העיטור: 'ד ל י ט אמאן דמקיש אתרע'.

38 ראה במדור חילופי הנוסחאות.

בבבלי מועד קטן י ע"א: 'רב הונא שמעיה להווא גברא דקא מנקר ריחיא בחולא דמועדא. אמר, מאן האי? איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא'.³⁹ וייתכן שהפתיחה בסוגיית מועד קטן סיפקה את הסגנון שבו השתמש בעל הגמרא שלנו לנסח את הדברים פה, שהרי הדיבור 'א/[ל]איתחיל גופיה דקא מחיל' נראה מכוון במועד קטן בהיותו לשון נופל על לשון, 'איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא'.

מצאנו אח למעשה ההקשה בדלת בשבת, המסופר על האמורא הארץ ישראל רבי אילא.⁴⁰ בתלמוד הירושלמי (ביצה ה, ב [סג ע"א]), בסוגיא שעניינה איסור השמעת קול נאמר: 'רבי אילא עני'⁴¹ בסדרא, סלק לביתא אשכחון דמיכין, רבע ליה על סולמא בגין דלא מקשה על תרעא בשבתא'; כלומר, ר' אילא נתעכב בבית המדרש, עלה לביתו ומצאם ישנים, שכב על הסולם כדי שלא יאלץ להקיש על הדלת בשבת.

[1] איתביה אביי מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת ... וש"מ ... לא, דתיר וקא בעי לינים

אביי דייק בלשון הברייתא 'מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת' ואמר, 'לחולה — אין, לבריא — לא'. מכאן רצה אביי להסיק בניגוד לרבה, שאסור להשמיע קול, 'אולודי קלא אסיר'. תחילה נדון ברקע הריאלי של הברייתא, בעקבות דיונו של ר"ש ליברמן בהלכה המקבילה שבתוספתא. וזו לשונו:

נבר מתחילה את הכלים שהוזכרו כאן. הגירסא בדיופי שבתוספתא ושבבבלי היא ע"פ האטימולוגיה העממית דיופי — שתי פיות. גירסת הירושלמי "בדיוביט" נראית יותר מקורית, והכוונה לסיפון, διαβήτης, כפירוש בעל כתר כהונה: דיובט בלשון יון הוא סיפון (σῆφον). ודיוביט זה היה באמת צינור כפוף שהיו מכניסים את קצהו האחד בחבית של יין והיו מוצצים את האויר מצד השני, וע"י לחץ האויר החיצוני היה הנוזל עובר מחבית לחבית, כפירוש הגאונים ורש"י בבבלי עירובין שם. ואשר לארק (אדק, עדק) הוא כלי שיש לו נקבים בקרקעיתו, וכשהמים נוטפים ממנו על מתכת (או אבן) הם משמיעים קול. ומוכח מתוך הבבלי (וכן משמע מהירושלמי שהעתקנו לעיל) שבכלי זה היו משתמשים בכדי להעיר בקול רעש המים את הישן וגם ליישן את החולה בקול זמזום המים... וכן נהגו הקדמונים להריק מים מכלי אל כלי, כדי שהזמזום המונוטוני יפיל שנה על החולה (תוספתא כפשוטה, עמ' 31–32).

לדעת ליברמן, הברייתא מדברת בשני מנגנונים שונים — דיופי וערק — והיא באה להתיר לחולה

39 ראה הערותיו הלשוניות והפרשניות של שרמר, משפחות כתבי-יד, עמ' 133–135.

40 אמורא ארץ ישראל בדור השלישי; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 223–224.

41 ר' נסים גאון והר"ף גרסו: 'איעצר'; ראה פרנצוס, ביצה, עמ' 227, הערה יח. וראה סוקולוף, מילון א"י, ערך עני # 2, עמ' 412; לוי, ביקורת, עמ' 140–141.

את השימוש בשניהם. הדיופי הוא מין סיפון המאפשר את הרקת המים ממכל למכל והוא משמיע קול כאשר נוטפים המים למכל המתמלא, ואילו הערק הוא כלי שיש לו נקבים בקרקעיתו וכשהמים נוטפים ממנו על מתכת או על אבן הם משמיעים קול.⁴²

עתה, שהוברר מה עשויים להיות הדיופי והארק, נדון בגופם של דברים. אביי בא להקשות על שיטת רבה, שאמר שלא אסרו אלא קול של שיר בלבד. לכן ביקש להעמיד את הקול היוצא מן הדיופי והארק כקול רעש צורם, המיועד להעיר את החולה, ולומר: לחולה מותר, לבריא אסור. דוחה התלמוד, שהמדובר בקלא דזמזומי, קול מוזיקלי נעים, המיועד להרדים את החולה, והוא שאסור בבריא, אבל סתם אולודי קלא מותר. ואכן באמת ראינו שכלים אלה אינם משמיעים קול צורם, אלא קול מונוטוני נעים, שהיו בשימוש בעולם העתיק להרדים. וברור אם כן שתשובת

42 ברם בכתבי הגאונים החליפו בין שני המונחים. רב צדוק גאון, בן המאה התשיעית הסביר: 'וששאלתם לפרש לכם מעלין באדיפי ומטיפין מי ארק לחולה בשבת, הכין שמיע לנא פריש מר רב צדוק ראש מתיבתא זכרונו לחיי העולם הבא, אידיפי קיתון של מתכת שפיו קצר ואינו אלא כמו מלא פי כוש בלבד וכולו חלול ודומה כמין כפה ומחזיק כשני לטרין ומקום מושבו מנוקב בעשרים נקבים דקים, שיעור כל נקב כמלא פי מחט, וממלא אותו מים. וכשמניח גודלו על פיו המים נאחזים ברוח ואינם נופלים וכשהוא מבקש להטיף מים ממנו מביא ספל ומניח תחתיו ומעלה את גודלו מפיו ויוצא המים באותן נקבים ונופלים לספלו וקולן ערב. לכך אמרו חכמים דתיר וקא בעי לאנמיה דמיחזי כי זמזומי. מי ארק: גשתא ובת גשתא [ג'ישתא ובת ג'שתא] הוזכרו בבבלי עבודה זרה עב ע"ב, וכתב רש"י שם לשיטתו 'היינו דיופי דגרס בעירובין' ששואבין בה יין מן הקנקן ומים מן הכלי, וכל זמן שמגיעין מים לפיה התחתונה היא שואבת מעצמה ומטיפה לתוך הכלי [האחרת] עד ששואבין כל מה שיש בקנקן עד מקום שמגעת' (קהלת שלמה, סימן לד, עמ' לב = אוצר הגאונים, התשובות, עמ' 79). וקשה לפרש שהמונחים התחלפו בתשובה, שכן הגאון הדגיש שאת הדיופי ממלאים ומהערק מטיפים. ודומה לכך בפירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 11-12 (= אוצר הגאונים, עירובין, הפירושים, עמ' 104), איתא: 'פי' דיופי וטיטרוס קיתון חלול ודומה לכיפה והוא מנוקב למטה כעשרים נקבים כמלא נקב מחט ולמעלה נקב אחד כמלא כוש ואם הוא מלא מים וסתום מלמעלה אין מוציא מלמטה וכל זמן שמגולה מלמעלה מטיף כמוציא פרוטות מלמטה'. אמנם בדברי הערוך (ערך דיופי), המושפע הרבה מדברי הגאונים, איתא: 'ופי' בדיופי כגון מינקת שיש לה שני פיות ומכניס פיו האחד בחבית ושואב בכל כחו ומעלה היין בכחו ויש פה אחר למעלה מזה פתח הדיופי הנתון בפיו כמו דד שהיין בהגעתו לדד מקלח ויוצא ומקבלו בכלי אחר עד שמריק כל היין שבחבית. פי' מטיפין מאדק שמענו כי הוא כלי עשוי זלועא כמין כוז נקוב בקרקעיתו נקבין דקין ופיו צר ממלאין אותו מים וסותמים פיו וכל זמן שפיו סתום אין המים שבתוכו שותת ין מן הנקבים שכח הרוח מונע את המים וכשפתוחין פיו ויכנס האויר דוחה את המשקה שבתוכו ומטיף טיפה אחר טיפה טיפות דקות ונותנים תחתיו כלי נחשת כגון ספל וכיוצא בו וכשנופלת טיפה על הכלי משמעת את הקול טיפה אחר טיפה כמין קול משורר'. ומסתבר שליברמן הכריע כפירוש רבנו חננאל, הערוך ורש"י, שהכלי הנקרא כאן דיופי הוא הסיפון, מתוך שביכר גירסת הירושלמי דיוביט (שמשמעה סיפון) על פני נוסח הבבלי והתוספתא דיופי, שאותו אמנם ניתן לפרש כפירוש הגאונים.

סתם התלמוד, 'דתיר ובעי לינים דמשתמע כי קלא דזמזומי'⁴³, אינה דחייה בעלמא, אלא פשוטה של ברייתא. וכבר העמיד על כך ליברמן,⁴⁴ בעקבות בעל פירוש תכלת מרדכי (עמ' יז), שגם מסידור הברייתות שבתוספתא שבת פרק ב, ניכר שדברי הברייתא 'מעלין בדיופי' נְסָבִים על דברי משנת שבת ב, ה: 'אם בשביל החולה שישן — פטור'. נמצא שברייתא זו עוסקת בתכסיס להרדמת החולה ולא בהערתו. לשיטת הבבלי נמצא, שאף קול זמזום אסור בשבת, שהוא בכלל קול של שיר.

[2] מיחיבי המשמר את זרעיו ... מ"ט לאו משום דאולודי קלא הא ואולודי קלא בשבתא אסיר?

אף מן הברייתא האוסרת סיפוק, טיפוח וריקוד — פעולות שכרוכה בהן השמעת קול — ביקשו להקשות על רבה ולהוכיח שהתנאים אסרו השמעת כל קול. תפיסת בעלי המתיבי המתמקדת בממד הקולי של פעולות אלו — קרובה לשיטת בעלי הגמרא בסוגיית הבבלי ביצה לו ע"ב,

43 בעל הערוך, ר' יחיאל מרומי, פירש זמזומי = 'חלילין' (ערוך השלם, ערך זִמְזָמִי, ג, עמ' 296); כלומר, טיפות המים הנופלות מהעדק נשמעות כקול חלילים. אך לכאורה קולו של חליל אינו נשמע כלל כקול תיפוף המים. ברם אפשר שהערוך השתמש כאן (השווה לערך חל, ג, עמ' שפז — ודומה שאין משם הכרע) במילה 'חלילין' במובן drum ולא במובן flute וכפי שמרמז הפועל 'מְכָה' המשמש לגבי חליל במקורות תנאיים מסוימים; ראה לדוגמא: משנת ביכורים ג, ד: 'החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית'; תוספתא ערכין א, יג (עמ' 544): 'לא היה מכה בשני חלילין אלא בחליל אחד'. אמנם, אין בכך ראייה מוחלטת וכבר כתב ר' עובדיה מברטנורא בפירושו למשנת ערכין ב, ג (בעקבות רש"י לבבלי ערכין י ע"א, ד"ה מכה) לתרץ: 'ולשון מכה נופל בחליל, לפי שהוא עשוי נקבים ומכה באצבעו על הנקבים להנעים הקול'. אולם, גם באכדית מצאנו רמז לכך שיש חליל שהוא תוף, ראה המילה *halhāllatu* שפירושה תוף (ראה מילון CAD [h], עמ' 41). ודומה שיש במסורת הגאונים לפרש חליל = תוף; כך לדוגמא תרגם רס"ג את הפסוק בתהלים פז, ז: 'וְשָׂרִים כְּחִלָּים' = 'אלמלחנין מע אל מט בלין' (וראה שם עמ' קמא, הערת המהדיר); תודתי לפרופ' משה סוקולוב על הפניית תשומת הלב לצורת התרגום של רס"ג. ובכל אופן, מתוך ההקשר בגמרא נראה שפירוש המילה הוא רחש קל, ואכן קיים מובן כזה בלהגים המזרחיים של הארמית, כגון השורש המנדעי זמ"מ (ראה מילון מנדעית, ערך ZMM₂, עמ' 169) וכן המילה הסורית *ܙܡܡܐ* (ראה מילון פיין-סמית, עמ' 117) ואף יש להשוות לה את המילה הערבית *زَمَم* שפירושה רחש (ראה מילון ערבית קלאסית, עמ' 295). לפי זה מדובר במין קול תיפוף חלוש, רחש הנוצר מטיפות המים הנוחתות על המתכת או האבן מתחת לעדק. ואמנם בפירוש רש"י מצאנו תיאור שונה, שהרי השתמש במילה הלועזית: 'צנב"ש' (בלעזי רש"י רשם cenbes) וכוונתו ככל הנראה לקול ההד המתמשך שעולה מהכאת זוג המצלתיים וכפי שנראה מדברי המאירי בחידושו (עמ' רכא): 'והוא שאמר דמשתמע קלא בזמזומי והוא שקולו נשמע כקול שיר של כלי הנחשת הנקראים בלעז צינבא"ש'. וראה בתוספת הערוך השלם, ערך אדקו, עמ' 11 התלבטות בזיהוי הלע"ז הנ"ל.

שהסבירו שהאיסור לספק ולטפח בשבת נובע מהגזירה שמא יתקן כלי שיר.

אמ' רב אחא בר יעקב: גזירה שמא יטול צרור

הגישה הבבלית הבאה לידי ביטוי בדבריו של רב אחא בר יעקב,⁴⁵ המסבירה את האיסור הקדום לְסַפֵּק, לְרַקֵּד ולְטַפֵּחַ בחשש שמא יבוא ליטול צרור,⁴⁶ אינה אלא הסבר מאוחר, כדרך הבבלי, שמא יעבור אדם על איסור אחר. אבל מדברי התוספתא, המטעימה 'כדרך שעושה בחול' (וכמוה בברייתא כאן), נראה שהאיסור כאן הוא איסור שבות כללי, לא דווקא מפני הקול שמשמיעות פעולות אלו או מפני החשש שמא יטול צרור.⁴⁷ הפעולות של טיפוח, ריקוד וסיפוק אינן פעולות סתמיות של השמעת קול, ובפרט כאשר הן באות לסייע בידי השומר להגן על זרעיו, דלועיו וקישואיו מפני עופות וחיות. ואם את עצם השמירה, שגם היא פעולה בעלת אופי סקולארי התיירו — 'משמר כדרכו בשבת',⁴⁸ — הרי שאת הטיפוח,⁴⁹ הריקוד והסיפוק⁵⁰ לא התיירו, שהם מעשים 'כדרך שעושה בחול'.⁵¹

45 אמורא בבלי בדור השלישי; ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 276–277. קשה להכריע אם הגיב לדברי אב"י הצעיר ממנו הרבה (אם אכן היה זה אב"י — ראה במדור חילופי הנוסחאות לשורה 9), או שמא בעלי הגמרא הם שניסחו דבריו אודות הברייתא כתשובה לאב"י. האפשרות הראשונה אינה בלתי-אפשרית, שכן רגליים לדבר שרב אחא בר יעקב האריך ימים; ראה כהן, רבינא, עמ' 105–106.

46 רש"י (קד ע"א, ד"ה שמא יטול צרור) מפרש שהחשש הוא ש'יטול צרור ויזרוק לרשות הרבים להבריא [העופות]' ובכך הרי יעבור על איסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. ואילו הרמב"ם כתב (שם, הלכה ט) שהחשש הוא 'גזרה שמא יטול צרור ויזרוק ארבע אמות ברשות הרבים', כלומר יעבור על איסור העברת ד' אמות ברשות הרבים.

47 ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 107.

48 השווה לשונו של הרמב"ם במשנה תורה (כד, ח): 'מותר לאדם לשמור פירותיו בשבת בין תלושים בין מחוברין. ואם בא אדם ליטול מהן או בהמה וחיה לאכול מהן, גוער בהן ומכה ומרחיק. והלא דבר זה מחפציו הוא ולמה הוא מותר? מפני שלא נאסר אלא להקנות לעצמו חפצים שאינן עתה מצויים, או להשתכר ולהרויח ולהטפל בהנאה שתבוא לידו; אבל לשמור ממונו שכבר בא לידו עד שיעמוד כמות שהוא מותר. הא למה זה דומה? לנועל ביתו מפני הגנבים'. הרי שעצם השמירה היא פעולה סקולארית, אלא שהתיירו אותה חכמים.

49 כאן פירש רש"י (קד ע"א, ד"ה לא יטפח): 'ידיו על לבו', ואולם, בביצה (ל ע"א, ד"ה מטפחין), כתב: 'ידיו זו לזו'.

50 כאן מפרש רש"י (קד ע"א, ד"ה לא יספק): 'יספק כף אל כף', וקרוב הוא לפירוש הירושלמי בביצה ה, ב (סג ע"א) המבוסס על המקרא: 'סיפוק שהוא מחמתו כמה דאת אמר (במדבר כד, י) "וַיַּחַר אֶף בָּלֶק אֶל בָּלָעַם וַיִּסְפֹּק אֶת כַּפָּיֹו". ואולם, בביצה (ל ע"א, ד"ה מספקין), פירש רש"י: 'כף על ירך'.

51 השווה אל: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 298.

בהתאם לכך כללו במשנת ביצה ה, ב את איסור הטיפוח, הסיפוק והריקוד בין פעולות סקולאריות אחרות, כגון עלייה לאילן, רכיבה על גבי הבהמה ושיוט על פני המים: 'ואלו הן משום שבות לא עולים באילן ולא רוכבים על-גבי בהמה ולא שטים על-פני המים ולא מספקים ולא מטפחים ולא מרקדים'. הכללתם של סיפוק, טיפוח וריקוד בין הפעולות האחרות, עם נתינת הטעם הכללי 'משום שבות', רומזים שהם איסורי שבת בפני עצמם, וכפי שנדרשו במכילתא דרשב"י (עמ' 20) מן 'כָּל מְלָאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בְּהֵם' (שמות יב, טז).⁵²

[3] ואלא הא דאמ' ... רב נשים משחקות באגוזים אסור ... לאו משום דאולודי קלא ... אסיר

בקטע זה של הסוגיא באים להקשות על רבה מתוך ההלכה של רב: 'נשים משחקות באגוזים — אסור'. קודם שנבחן הלכה זו, נדון בהיבט הריאלי שלה, שאינו עולה בבירור מתוך דבריו של רב. בפירוש רש"י (קד ע"א, ד"ה משחקות באגוזים) מוסבר כיצד היו הנשים משחקות באגוזים: 'לגלגלן דרך דף, ומפות זו את זו כדרך שמשחקות הנשים'. כך הוא בכל הדפוסים, בכ"מ וברבנו חננאל בן שמואל (עמ' תריא);⁵³ ברם בכ"א: 'לגלגל האגוזים ונשמע קולן בהלוכן' ואילו בכ"פ המשובת, רק: 'לגלגל האגוז'. אפשר אפוא שמגיהים ומעתיקים הוסיפו בפירושו של רש"י, על פי הכרותם עם משחקי אגוזים בימיהם. אמנם, אין בכך לגרוע מעוצמתם וחשיבותם של תיאורים אלו, שכן הם מתאשרים אף מאיורים ששרדו מן העולם הרומי.⁵⁴

אגוזים אמנם משמיעים קול, כאשר משחקים בהם ואגוז פוגע באגוז, ועל קול זה התבססה קושיית בעל הגמרא: 'מאי טעמא, לאו משום דאולודי קלא הוא'. ברם סביר שאין זו סיבת האיסור שבשלה גזר רב על משחק הנשים. כפי שהראה יהושע שוורץ במאמרו אודות נשים המשחקות באגוזים, הבעיה המרכזית שהתעוררה בהקשר למשחקי האגוזים הייתה ההימורים. העולם הנוכרי בתקופה העתיקה, ואף בימי הביניים, היה נגוע בהימורים, ונראה שגם ביהודים פשה הנגע. האגוזים אפשרו משחק זול ונגיש ושימשו הן כלי משחק והן פֶּרְסִים. ואמנם שומעים במקורות תנאיים על מהמרים כפייתיים באגוזים.⁵⁵ ייתכן שהמניע העיקרי של רב לאסור על הנשים לשחק באגוזים או בתפוחים היה להרחיקן מהימורים ולא דווקא חשש הקשור לאיסורי השבת. קרוב לומר שהזמן הפנוי העיקרי למשחקים לנשים יהודיות היה בשבת, ואין ספק

52 וראה אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 360.

53 בספר אור זרוע (סימן רטז, עמ' תרצד), לא נזכר 'דף' ובמקומו איתא 'מדרון': 'לגלגלן דרך מדרון ומכות זו על זו כדרך שמשחקות הנשים'.

54 ראה הדיון אצל: שוורץ, נשים משחקות, עמ' 112–115.

55 ראה תוספתא סנהדרין ה, ב (עמ' 423); ירושלמי סנהדרין ג, ו (כא ע"א); בבלי סנהדרין כה ע"ב.

שהנשים ניצלו זמן זה למשחקים. וכשאסר להן רב את המשחק בשבת, ואולי אף נאמר להן שהאיסור הוא מחמת קדושת השבת, נעלמה האפשרות להמר באגוזים.⁵⁶ כידוע שחכמים קשרו איסורים שונים לדברים שבקדושה, כמו שבת, כדי שישמעו להם העם.⁵⁷ ולא תמיד גילו החכמים את הטעם האמיתי, וכדברי עולא,⁵⁸ בבבלי עבודה זרה לה ע"א: 'כי גזרי גזירתא במערבא, לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דילמא איכא אינש דלא סבירא ליה ואתי לזלזולי בה'.

לא דילמא אתי לאשוויי גומות דאי לא תימא הכי הא דאמ' רב יהודה נשים משחקו' בתפוחים אסיר

לפי כל עדי הנוסח הישירים של סוגייתנו, הבבלי דחה את ההוכחה לעניין השמעת קול על ידי העלאת הטיעון שההלכות האוסרות לשחק באגוזים או בתפוחים נקבעו מחמת איסור השוואת גומות בשבת. ברם בדברי רבנו חננאל והר"ף מצאנו גירסא שונה לדברים:

ואלא הא דאמר רב יהודה משמיה דרב נשים משחקות באגוזים אסיר לאו דאולודי קלא אסיר, ופריק לא אלא משום דמשתמע קלא דאגוזים כי זמזומי. ואלא הא דאמר רב

56 מעניינת ההקבלה המופלאה למציאות ימי הביניים. הרמב"ם נשאל באחת הפעמים (תשובות הרמב"ם, סימן קעט, עמ' 327–328 [מתורגם מערבית]): 'יורנו בדבר בני אדם, המתקבצים לשתות (יין) בשבתות ובמועדים, ולהם אבנים של שן, שעליהן סימנים, לשחק בהן על כוסות יין, מי שזוכה, שותה. ועוד להם נוהג אחר בקצת מן הגרעינים, לוקחים שלשה גרעינים וחצי ויהיו עם איש אחד, והוא לוקח מהם מקצתם ומציגים) לאחד מן הנמצאים מן המסובים, ואם הוא מכוון (את המספר), ישתה וישחק. האם אלו הדברים וכיוצא בהם מותרים בשבתות ובמועדים אם לא? ורבים העוסקים בזה והם מכובדים. יורנו הדרתו'. והשיב להם רבינו: 'ענין טלטול האבנים, הרי הוא אסור. אבל המשחק בגרעינים וכיוצא בהם, שהם מן הדברים שמותר לטלטלם, אינו אסור מצד השבת, אבל הוא משחק בקוביא. וכתב משה'. הרי לנו מציאות שבה שיחקו רבים ומכובדים בשבתות ובמועדים והמרו על כוס יין. ואף שלא היתה בידי הרמב"ם היכולת לאסור את המשחקים מטעם הלכות השבת, הוא אסר להם את הדבר מטעם משחק בקוביא. וכן מצינו טיעון דומה בפסקי ריא"ז (הלכה ו, אות י, עמ' קנא).

57 כיוצא בזה באיסור סנדל המסומר, שהירושלמי שבת ו, ב (ח ע"א), מקשה על שום מה גזרו עליו. והביאו כמה טעמים ולבסוף הקשו מדוע גזרו רק בשבת ולא גזרו בכל יום. והשיבו: 'לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין חד לחולא וחד לשובתא', ומכיוון שגזרו לא לצאת בו בשבת ממילא אף בחול לא יצאו בו. וככל הנראה לא גזרו במפורש על יום חול, שאם כן לא היו שומעים להם הבריות. ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 64; הלבני, עמ' קסו, הערה 3; ליברמן, יונית ויונות, עמ' 226. אמנם, כמעט כל החוקרים שעסקו בעניין סנדל המסומר שוללים את מסקנתו של ליברמן, המבוססת על דברי הירושלמי, על טעמה המקורי של הגזירה (ראה אשל, סנדלים, עמ' 193, ובמיוחד הערות 17–18). אבל לעיקרון שבדבריו, שחכמים לא גילו את הטעם האמיתי, כדי שיחשבו שמחמת איסור שבת אתינן עלה וישמעו לחכמים — דומה שהכל מסכימים.

58 בכינוי: 'דאמ' עולא, אמ' רבא'.

יהודה אמר שמואל נשים משחקות בתפוחים אסיר, התם מאי אולודי קלא איכא. ופריק התם משום דילמא אתי לאשוויי גומות וכיון שמשחקות ומושכות התפוחין בארץ גזירה שמא כשהן מושכות התפוחין אצלן יש נקב בקרקע ומתמלא (רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל, קד ע"א, ד"ה ואלא, עמ' רכז-רכח)

אפשר שגירסא זו נוצרה בעטייה של הכפילות אודותיה הצביעו בעלי התוספות.⁵⁹ בעלי גירסא זו השתמשו בתירוץ דלעיל בעניין דיופי וארק כדי להבחין בין התוכן ההלכתי של שתי המימרות ולפתור את הכפילות המדוברת. בעלי התוספות, שהכירו גירסת רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל ניתוחו והסבירו גם את משמעותה ההלכתית: 'והשתא תרי עניני איסור אשמעינן', כלומר שתי בעיות שונות יש במשחקי הנשים, זמזום באגוזים, שהוא אסור אף לשיטת רבה לעיל, ואיסור השוואת גומות בתפוחים, שאינם עושים רעש של זמזום. והנפקות ההלכתית ברורה, האם במקום שלא שייכת גזירת השוואת גומות, כגון על גבי מחצלת, מותר באגוזים אף לרבה או אסור משום זמזום.⁶⁰

[4] תנן, ממלאין מבור הגולה ... מ"ט לאו משום דאולודי קלא הוא ... לא, גזירה שמא ימלא לגנתו

ההלכה של משנתנו בעניין מילוי בגלגל מבורות בשבת היא המקור הרביעי, שממנו מקשים על דעתו של רבה ועל הגישה הבבלית בכלל. ההוכחה נגד רבה מבוססת על הדעה, שהאיסור לשאוב מים בגלגל בשבת נובע מן הקול הנשמע בעת השאיבה בגלגל. בעל הגמרא דוחה את ההוכחה, בהצעה שהאיסור נובע מחשש 'שמא ימלא לגנתו ולחורבתו', ולא מפאת קול השאיבה. גינה וחורבה⁶¹ באים עוד במקום אחר בעניין השקיה: '...יתר על כן אמר ר' יהודה לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד' (בבלי מועד קטן ב ע"א). השקיה כזו אסורה בחולו של מועד, לפי שכרוך בה טורח. לשון זה הוא ששימש לבעל הסוגיא שלנו טעם לאיסור מילוי מים במשנתנו. אבל טעם זה הוא על דרך חשש וגזירה, והוא אמנם חשש מרחיק-לכת, לא

59 ראה במדור חילופי הנוסחאות לשורה 15, ד"ה רב יהודה.

60 וראה בהערות מהדיר פירוש רַבְּנוּ חֲנַנְאֵל על אתר.

61 הצירוף 'גינתו וחורבתו' נמצא בכמה מקומות בספרות התלמודית. הוא ידוע בעיקר כמקום המייצג רשותו של אדם. בעניין נתינת גט נאמר בספרי דברים: 'בידה, אין לי אלא בידה, מנין לרבות גגה חצרה וחורבתה...' (פיסקא רסט, עמ' 290). לעניין קליטת אבדה, גינתו וחורבתו הם רשותו של אדם, אבל אין האבדה משתמרת בהם: 'המוצא בהמת חבירו חייב ליטפל בה. עד מתי חייב ליטפל בה, עד שיכניסה לרשותו... הכניסה לגינתו ולחורבתו ונגנבה או אבדה פטור' (תוספתא בבא מציעא ב, כג [עמ' 70]). גם מצאנו שימוש בחורבה לשם גינה: 'לא יסתור אדם את ביתו לעשות גינה; לא יטע אדם חורבתו גינה, מפני שהוא כמחריב ארץ ישראל. רבן שמעון בן גמליאל או': נוטע אדם את חורבתו גינה — שכך הוא ישובה' (תוספתא ערכין ה, יט [עמ' 551]).

רק שישאב כדי לשתות, והוא דבר המותר לשיטתו, אלא גם ימלא וישקה, וההשקיה היא מלאכה האסורה מדאורייתא.⁶²

אולם, דומה שאין זו הסיבה המקורית שבשלה אסרו במשנה את השאיבה. כפי שהערנו לעיל, בחינת מקורות חיצוניים מאשרת שהיה איסור יסודי של שאיבת מים בשבת בתקופה קדומה, וכך נראה מן התוספתא המקבילה למשנתנו, ששימשה כנראה מקור לעורך משנתנו. חרף האיסור הקדום של שאיבת מים התירו חכמינו את השאיבה במקדש כדרך שהתירו במקדש איסורי שבות אחרים, וביסודם של דברים הותר לעולי הרגלים בתקופת הבית לשאוב מים ביום-טוב, שיש בכך צורך חיוני כעין אוכל נפש. אבל הבבלי רגיל לפרש איסורי תנאים על דרך של גזירה,⁶³ וכך נעשה גם בסוגייתנו.

[ב] אמימר שרא למימלא בגלגלא ... כיון דחזא דקתרו בה כיתנא — אסר להו

סוגייתנו מסתיימת בסיפור מעשה, שאמימר התיר למלא בגלגל במחוזא.⁶⁴ ככל הנראה היה זה סתם התלמוד, שהוסיף לפרש את היתרו של אמימר, על פי הסבר הגמרא שהובא קודם לכן למשנתנו לאחר שצורפה לסוגיית השמעת קול, 'טעמא מאי גזור רבנן משום גנתו ומשום חורבתו — הכא לא גנה איכא ולא חורבה'. ומיד בהמשך: 'כיון דקתרו בהו כיתנא — אסר להו'. ומצינו כגון זה בבבלי שבת קטו ע"א: 'דבי רב יהודה מקנבי כרבא, דבי רבה גרדי קארי. כיון דחזא דהו קא מחרפי, אמר להו: אתא איגרתא ממערבא משמיה דר' יוחנן דאסיר'. דמיון הסגנון כאן למעשה דבי רב יהודה רומז שהוא חלק מן הניסוח המקורי של המעשה, ולא תוספת בעל הגמרא. הווה אומר: בסופו של דבר ביטל אמימר את ההיתר הגורף שהתיר לבני מחוזא, מפני שניצלו את ההיתר להשרות כותנה (ולפי מסורת אחרת: לייצר כדים) והיא מלאכה אסורה בשבת. איסור שאיבת מים בשבת, הגם שהוא איסור קדום ובתקופה הראשונה נמנה כנראה בין

62 רש"י הבין, שהחשש הוא שיעבור על איסור השקיה (תולדות איסור זורע), שהרי כך פירש את הגזירה: 'מתוך שממלאין בו בלא טורח, אתי להשקות בו גנתו וחורבתו בשבת'. וכן נוטים גם דבריו של הרמב"ם בפירושו למשנה (עמ' צט): 'ואסור לשאוב בגלגל מחוץ לבורות אלו שמא ישאב לגנתו או למקום שרוצה למלאותו מים מחמת קלות השאיבה בהן, ולפיכך מותר לשאוב בהן בתוך הערים' (שם). ובמשנה תורה מפורשים הדברים יותר: 'המשקה את הזרעים חייב משום זורע. לפיכך אסור לשאוב מים מן הבור בגלגל, גזרה שמא ימלא לגנתו ולחרבתו. ומפני זה, אם היה הבור שלגלגל בחצר, מותר למלאות ממנו בגלגל' (כא, ה). וככל הנראה כוונתו היא, שמכיוון שאין משקין חצרות אלא גינות וחורבות, לא גזרו על מילוי בחצרות.

63 ראה גולדברג, להתפתחות הסוגיא.

64 אמימר פסק להיתר בכמה דברים, ומלבד מקרה זה מצאנו לו עוד ארבעה היתרים; ראה במסורת התלמוד על אתר.

המלאכות האסורות בשבת, מכל מקום קשה לבריות לעמוד בו. בכל התקופות ניסו למצוא לו היתר, ובסוף הוא הוגדר כשבות קלה. ההיתר הראשון נאמר עוד בתקופה הקדומה: 'וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התירו להם נביאין להיות ממלין מבור הקר בגלגל ביום-טוב' (תוספתא הנ"ל). לאחר מכן, בסוף תקופת האמוראים, התיר אמימר לשאוב מים בגלגל במחזא, ובימי הביניים הבדיל רבנו תם על דרך הפירוש, 'דדוקא בגלגלים גדולים שממלאין הרבה מים ביחד שייך למיגזר אבל שלנו קטנים הם ולא גזרינן', ולפיכך מותר לשאוב בהם.⁶⁵

נספח: על פסיקת ההלכה בסוגיית השמעת קול

כיוונה של סוגייתנו מורה לכאורה, שיש לפסוק כרבה, שלא אסרו אלא קול של שיר, שהרי כל הקושיות שהוקשו על שיטתו נדחו. והנה חרף זאת מצאנו סיעה של ראשונים שפסקו כעולא, שכל משמיע קול בשבת אסור, מפני שהתירוצים שבסוגייתנו דחוקים.⁶⁶ כך לדוגמא סבר רבנו חננאל שכתב: 'ואע"ג דשני רבה על הני תיובתא דמקשי עליה, אשינויי לא סמכינן ולא דחינן לשמועה דעולא'. וכך הביא רבנו חננאל בפירושו למועד קטן (לו ע"ב) את הירושלמי המובא לעיל, וסיים: 'ומסקנא אקושי אתרעא בשבתא לא'. והוסיף עליו בעל העיטור: 'שינויי דשני רבה בגמ' שינויי דחיקי ורחיקי נינהו',⁶⁷ וגם בשל כך הכריע לפסוק כרבנו חננאל: 'ומסתב' כרבנו חננאל זצ"ל, דכיון דר' אלעזר ור' אלעא ואביי ור' ירמיה סביר' להו כעולא בגמ' דילן דלייט אמאן דמקיש אתר' הלכך [מסתברא] כעולא'.⁶⁸

ואילו הר"ף — והרמב"ם בעקבותיו⁶⁹ — פסקו כאן כרבה, ושלא כפסקם של 'מקצת רבואתא'. דבריו של הר"ף (לה ע"ב בדפי הר"ף) זכו לפרסום בשל עמדתו ההלכתית העקרונית לבפר את התלמוד הבבלי על-פני אחיו הארץ ישראלי:

ומסתברא לן דהלכתא כותיה דרבא דאמ' לא אמרו אלא בקול של שיר בלבד, מדתריץ רב אחא בר יעקב כותיה, דאלמ' כותיה סבירא ליה, ועוד ... וחזינן למקצת רבואתא דסבירא להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא, דגרסינן התם במסכת יו"ט: 'אמר רבי אלעזר כל משמיע קול אסורין בשבת. ר' אלעא איעצר בסידרא, סליק לביתא ואשכחון דמכין דמך על תרעא בגין דלא מקש בשבתא. ואמרינן נמי רבי ירמיה שרי מקש על תרעא בשבתא. א"ל אבא⁷⁰ מאן שרי לך?'. ואנן לא סבירא לן הכי דכיוון דסוגיין דגמרא דילן להיתרא לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא. דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו.

הראשונים שבאו אחריהם העמידו את שתי השיטות זו מול זו.⁷¹ וכך לדוגמא מובא בספר העתים

- 66 על יחסם המסויג של גאונים וראשונים מסוימים לשינויי דחיקי, ראה מה שכתבנו לעיל, עמ' 57, הערה 29.
- 67 תשלום העיטור, וראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 552.
- 68 תשלום העיטור שם, ועיין בהערות.
- 69 'אסור להשמיע קול של שיר בשבת' (שבת פרק כג, ד), — 'משמע הא קול שאינו של שיר מותר' (כסף משנה להלכות שבת פרק כא, ג).
- 70 בירושלמי, ר"א אזכרי, עמ' 227: 'א"ל אבא. ר' אמי אבי הנער קרא לר' ירמיה אבא בלשון כבוד וכו', עיין שם. וקרוב שצריך להיות: אבוי; ראה ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמ' 86, הערה 16; הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 32, הערה 52.
- 71 אשר לשאלה אם הר"ף עצמו התכוון לרבנו חננאל באומרו 'למקצת רבואתא', עיין דבריו

לר' יהודה הברצלוני (סימן קיט [עמ' 146]):

וכתב ר"ח גאון ז"ל הכי ואע"ג דשני רבה כל הני שנויי דאקשו עליה אשנויי לא סמכינן ולא דחינן לשמעתא דעולא ובמס' יום-טוב פרק משילין נמי אייתי גירסא דירושלמי וכתב לבסוף הכי אמר ר' אלעזר כל משמיעי קול אסור בשבת ומסקנא אקושי תרעא בשבתא לא, והגאון ר' יצחק כתב בהלכות דיליה הכי...⁷²

וכתב בעל העיטור: 'וכן פסק ר' חננאל זצ"ל כסוגיא דירוש', אבל רבי' אלפסי אמ' בערובין מסתבר' לן דהלכ' כרבא' וכו'.⁷³

הבהירים של הנשקה (תקיעת שופר בשבת, עמ' 32-33, הערה 54). וראה רבנו חננאל, ביצה, עמ' עה, הערה 17.

72 וראה תוספות (קד ע"ב, ד"ה הכי גריס).

73 ממה שאמר 'בערובין' רק לגבי הר"ף יש מקום לחזק את האפשרות שבפסקו של רבנו חננאל כירושלמי כוונתו לדבריו בביצה. אשר לשיטה הפוסקת שמותר להקיש על הדלת, 'טרף אבבא' שבסוגיא פירושו בפשטות שהקיש בידו או באגרופו, ולא בחפץ המיועד לכך. אולם, לשיטה הפוסקת שלא אסרו אלא קול של שיר, ראוי היה להתיר אף בטבעת מיוחדת הקבועה בדלת, כפי שמפורש בפסקי מהר"ם, ד', פסק רכח, עמ' צט (וראה גם בפירוש המשנה לרמב"ם, עמ' צט). ברם כמה פוסקים כתבו שבטבעת מיוחדת לכך אסור (ראה שו"ת מהר"ל החדשות, סימן לח, אות ד'; ספר האגור, סימן תקיח בשם המהר"ל; פסקי התוספות לעירובין, סימן ריג) וכבר תמה על כך מרן הבית יוסף בטור, אורח חיים, סימן שלח (עמ' תקמח) וראה גם מה שכתב בעל באור הלכה, אורח חיים, סימן שלח, סעיף א, ד"ה על הדלת וד"ה הואיל והכלי מיוחד לכך.

סוגיא לח (קד ע"ב, 10-1)
באר הקר

מבור הקר ביום טוב

[א] מאי מבור הקר?

אמ' רב יהודה אמ' שמואל: בור שהיקרו עליה דברים והתירוה.

מיתיבי: לא לכל בורות הקרות אמרו אלא זו בלבד —
ואי ס"ד בור שהיקרו עליה דברים והתירוה מאי זו בלבד?

5

אמ' רב נחמן ב"ר יצחק: באר מים חיים, דכתי' כהקיר ביר מימיה

[ב] גופה:

לא כל בורות הקרות התירו אלא זו בלבד
וכשעלו בני הגול' חנו עליה
ונביאים שביניהם התירו להם

10

ולא נביאים התירו להם אלא מנהג אבותיהם בידיהם

מדור חילופי הנוסחאות

3 אמ' רב יהודה] בכל הדפוסים ליתא ובודאי נשמט בטעות || עליה] בכל עדי הנוסח בא לשון-נקבה וכן הוא במקבילה שבתוספתא ח, כב (עמ' 138) ואפשר שהוא שריד ועדות לנוסחה המקורי של ההלכה: 'באר הקר', כפי שהוא בכ"ע שבתוספתא || 4 לכל] בכל יתר עדי הנוסח: 'כל' וכן הוא במקבילה הנ"ל שבתוספתא || 4 + 8 הקרות] וכן הוא בדפוסים, אבל בכ"מ: 'הקר' ובק"ג נראה לקרוא 'חקר' ובמקבילה הנ"ל שבתוספתא: 'הקר' (וכן נראה בכ"ל, חרף הרישום במהדורת ליברמן) || 4 אמרו] בדפוסים: 'התירו' וכן הוא לקמן (שורה 8) אף בכ"א ובמקבילה שבתוספתא הנ"ל, בכ"ו, כ"ע, ד"ר וק"ג: 'התירו' ובכ"ל: 'אמרו' || 5 מאי] כן הוא בדפוסים אבל בכ"מ ובק"ג: 'אמאי'; 'מאי' מכוון יותר לנוסח ההלכה ואילו 'אמאי' מתייחס לטעם ההלכה || 6 דכתי'] בכ"מ ליתא, בדפוסים: 'שנאמר' ואילו בק"ג: 'כן הוא אומר' ומסתבר אפוא שמדובר ב'גירסת אפס' שהושלמה בדרכים שונות על ידי גרסנים שונים || 10 ונביאים שביניהם התירו להם] וקרוב לכך בדפוסים; ואילו בכ"מ ובק"ג: 'והתירוה נביאים שביניהם' וראה דק"ס (רז ע"א, אות פ) || 11 אבותיהם] וקרוב לכך בק"ג: 'אבותיהן' ואילו בענף מד: 'אבותם' ||

מסורת התלמוד

8—10 לא כל בורות וכו'] תוספתא ח, כב (עמ' 138) || 11 מנהג אבותיהם] בבלי שבת לה ע"ב; חולין יג ע"ב; תענית כח ע"ב

פירוש סוגיא לח

[א] מאי מבור הקר?

כפי שהערנו לעיל (עמ' 323, הערה 5), לפי רוב כתבי-היד של המשנה — משנתנו עוסקת בבאר 'חקר' ולא בבאר 'הקר'.¹ ונראה שהמילה 'חקר' היא צורה עברית של המילה הארמית-יהודית השאולה מן היוונית ($\alpha\kappa\rho\alpha$): חקרא.² החקרא היא המצודה הסלֶבְקִית בירושלים, שנזכרה בסכוליון למגילת תענית (כג אייר, עמ' 66) והייתה סמוכה להר הבית.³ בסוגייתנו הלקסיקוגרפית מובאות שתי אטימולוגיות עממיות למונח 'ח/הקר', שהציעו חכמים, שספק אם הכירו את מבצר החקרא.

אמ' רב יהודה אמ' שמואל: בור שהיקרו עליה דברים והתירוה

'שהיקרו' כן הוא ברוב הנוסחאות. אולם, נראה שגירסא משובשת היא, שהרי בלשון העברית לא מצאנו $\sqrt{\text{הקר}}$. שמואל ודאי התייחס לגירסא המקורית 'חקר' ופתר: 'ש ח י ק ר ו עליה' כלשון מקרא: 'וְאִזְנֵן וְחֻקֵּי תִקְוֵן' (קהלת יב, ט). נראה אפוא כי יש לבַּר גירסת ק"ג (שם נראה שכתוב: 'חיקרו') וגירסת רַבֵּנו חננאל (קד ע"ב, ד"ה וממלאין, עמ' רכח): 'מאי בור חקר? אמר רב יהודה אמר שמואל: בור שחקרו עליה נביאים והתירוה...! ואילו הגירסא בה"א היא תולדה של ניסיון לתאם בין הגירסא התניינית 'הקר' — בה"א — לבין דרשתו המקורית של שמואל, שנקט 'בור ש ח י ק ר ו' — בחי"ת.

ואולם, פרשנים שלא הכירו את הנוסח המקורי נאלצו למצוא פתרון למילה הלא-קיימת 'היקרו' וכך לדוגמא כתב רש"י (קד ע"ב, ד"ה שהקרו עליה דברים): 'הקרו — לשון קריאה, שהביאו בה ראיות לדבריהם, שיש בהן כח לעקור שבות מפני דוחקן'. ועדיין הדברים עמומים —

1 במקרה דנן, מסתבר, כי הפסוק ששימש לרב נחמן בר יצחק — השפיע על עדי הנוסח שנקטו 'הקר'; ראה שוורץ, באר הקר, עמ' 4, הערה 7. על שיבוש אחר של המילה 'חקרא', במגילת תענית, ראה מגילת תענית, עמ' 187–190.

2 ראה סוקולוף, מילון ארמית יהודית, ערך חקרא, עמ' 50. וראה שוורץ, הנ"ל, עמ' 7, הערה 14.

3 אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 322) כתב: "'הקר" היא "חקרא" שבמג"ת ... העיר התחתונה ...! אולם, שוורץ (הנ"ל), כבר הראה כי החקרה אינה אלא המבצר הסמוך להר הבית. לאיתור מקומו של המבצר נודעת חשיבות מרובה להבנת תולדותיה של מלחמת החשמונאים ועל מיקומה המדויק של החקרה הסלבקית, ניטש ויכוח ער בין החוקרים השונים מאז המאה ה"ט. שוורץ הוא הראשון שניסה להיעזר במשנתנו כדי לקבוע את מיקומה של החקרה.

מה שייך לשון קריאה על ראיות? וכי קראו אותן?! ואמנם ברש"י שבדפוס וילנא, מצאנו בתוך סוגריים פירוש נוסף שככל הנראה נועד למצוא מזור לקושי זה: 'על ידי מקרה'.⁴ על נוסחה המקורי של התוספת בפירוש רש"י ניתן ללמוד מגרסת כ"א: 'הקרו לשון קריאה על ידי מקרה באו להתיר' וכאן הניסוח מהוקצע יותר — לא 'על ידי מקרה שהביאו בה ראיות לדבריהם', אלא 'על ידי מקרה באו להתיר'.

מיתבי: לא לכל בורות הקרות ... אלא זו בלבד — ואי ס"ד בור שהיקרו עליה ... מאי זו בלבד?

שמואל הציע כי בור חקר כונה כן על-שם החקירה ההיסטורית שבעטייה התירו את איסור השאיבה לגביו. ברם בברייתא נאמר: 'לא כל בורות הקרות התירו ... אלא זו בלבד'; כלומר, ישנם 'בורות הקר' שלגבם לא נאמר היתר — ואילו לפי פירושו של שמואל יש כאן מעין אוקסימורון — בור חקר שלא נחקר.

אמ' רב נחמן ב"ר יצחק: באר מים חיים, דכתי' כהקיר ביר מימיה

חיפש רב נחמן בר יצחק בכל המקרא ומצא בדיוק באמצעו⁵ ביטוי המעורר אסוציאציה בולטת למונח 'באר/בור הקר' — 'כְּהַקִּיר בּוֹר'⁶ מִימֵיהָ (ירמיהו ו, ז). ומן המקרא הזה למד ש'בור הקר' אינו אלא בור המקיר מימיו ונובע ללא לאות⁷ ועליו ראוי לקרוא: 'באר מים חיים'. ואפשר שגם רב נחמן בר יצחק פירש גרסת 'חקר' ולא דווקא 'הקר', שהרי הדרשה האטימולוגית התלמודית פונטית היא בעיקרה⁸ ובפרט בבבל, מקום אשר לא הבחינו היטב בין ח"ת לה"א⁹ — לא הייתה

4 הסוגריים נוספו בעקבות מחיקתן של המילים על ידי המהרש"ל (ראה חכמת שלמה, עמ' 242) ואכן, בדפוסים הראשונים, פיזארו וונציה מופיעות המילים ללא סוגריים. אמנם, מילים אלו מופיעות בכ"א, אך חסרות הן בכ"פ ובכ"מ, באור-זרוע (סימן רטז, עמ' תרצד) וברש"י המצוטט בספר הנר (עמ' 187). ואף שדרכו של רש"י להציע ביאור כפול למילים קשות (ראה פרנקל, רש"י, עמ' 96–106), מכיוון שהמילים אינן מופיעות ברוב רובם של עדי הנוסח — מסתבר יותר שהן נוספו בתקופה מאוחרת; ראה ההפניות לעיל, עמ' 107, הערה 28.

5 לפי הערת המסורה על הפסוק הנ"ל — כאן 'חצי המקרא' (באותיות).

6 קרי: 'בִּיר' ועל חילוק הקרי והכתיב שכאן, ראה הערתו היפה של בן-יהודה במילונו, עמ' 530, הערה 4.

7 ראה מילון בן-יהודה, ערך קורא, עמ' 5865 והשווה אל: קרויס, קדמוניות התלמוד, ב/א, עמ' 97; שוורץ, באר הקר, עמ' 5; אליצור, הבור והבאר, עמ' 220–221.

8 ראה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, עמ' 107–115.

9 על חילופי ה/ח, ראה מאסף לכל המחנות אצל ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 99, הערה

המניעה לדרוש כן.

[ב] גופה: לא כל בורות הקרות התירו אלא זו בלבד וכשעלו בני הגול' חנו עליה ונביאים ...

ב'גופה' ציטטו בעלי הגמרא את הברייתא במילואה ולה מקבילה בתוספתא (ח, כב [עמ' 85]): 'אין ממלין מבאר הקר בגלגל ביום טוב וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התירו להם נביאין להיות ממלין מבור הקר (כ"ל: חקר) בגלגל ביום טוב ולא כל בורות הקר התירו אלא אותה שחנו עליה בלבד'. וראה את הניתוח שערכנו להלכה זו, לעיל, עמ' 326.

ולא נביאים התירו להם אלא מנהג אבותיהם בידיהם

קטע זה אינו מופיע במקבילות שבתוספתא ובירושלמי ובודאי הוא לשון פירוש לברייתא. שוורץ (באר הקר, עמ' 14) רואה בדברים אלו 'רמז, שהחכמים עצמם הכירו במיבדה ההיסטורי שהמציאו וערערו על המסורת ההיסטורית של תקנת הנביאים'. ברם דומה שכוונת בעלי הגמרא הייתה שונה — לצמצם את ההיתר העולה ממשנתנו — לא נביאים התירו, אלא רק 'מנהג אבותיהם' היה בידיהם. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם המסורת שנמסרה על ידי בעלי הגמרא בסופה של הסוגיא הקודמת, שאמימר חזר בו מהיתרו לשאוב בשבת.

סוגיא למ (קד ע"ב, ב"א – קה ע"א, א₂)
שרץ שנמצא במקדש

מתני' שרץ הנמצא במקד' וכו'

[א] אמ' רב טובי בר קיסנא אמ' שמואל: המכניס טמא שרץ במקדש – חייב; שרץ עצמו – פטור; שנא' מזכר עד נקבה – מי שיש לו טהרה במקוה – יצא שרץ שאין לו טהרה במקוה.

(1) לימ' מסייע ליה: מזכר עד נקבה תשלחו פרט לכלי חרש דברי ר' יוסי הגלילי; מאי טעמ' לאו משום דאין לו טהרה במקוה? לא, מי שנעשה אב הטומאה יצא כלי חרש שאינו נעשה אב הטומאה. 5

(2) לימ' כתנאי: שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמינו וכו' מאי לאו בהא קמיפלגי? דמאן דאמ' שלא לשהות את הטומא' – קסבר המכניס שרץ במקדש חייב; ומאן דאמ' שלא להרבות את הטומאה – קסבר פטור? לא, דכולי עלמ' חייב – והכא בהא קמיפלגי: מר סבר שהויי טומאה עדיף; ומר סבר אפויי טומאה עדיף. 10

(3) אלא הני תנאי כי הני תנאי, דתנאי: מהיכן מוציאין אותו מהיכל ומאולם, ומבין האולם, ולמזבח דברי שמעון בן ננס ר' עקיבא אומ' ממקום שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת מוציאין אותו – מאי לאו בהא קמיפלגי? דמאן דאמ' מעזרה לא – קסבר המכניס שרץ במקדש פטור; ומאן דאמ' מכולה עזרה – קסבר חייב. 15

(4) א"ר יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו דכתי' ויבאו הכהנים לפנימה בית י' לטהר ויוציאו את כל הטומאה אשר מצאו בהיכל י' לחצר בית י' ויקבלו הלויים להוציא לנחל קדרו' חוצה; מר סבר מדאשתני טומאה בעזרה בלויים ש"מ טומאה בעזרה ליכא; ומר סבר כל היכא דלא איפשר בלויים מטמינן להו לכהנים, השתא דאיפשר בלויים לא מטמינן להו לכהנים. 20

[ב]

(1) ת"ר: הכל נכנסין להיכל לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה כהנים לויים וישראל מצוה בכהני' אם אין שם כהנים נכנסין לויים מצוה בלויים אם אין שם לויים נכנסין ישראל – ואידי ואידי טהורין אין טמאין לא. 25

(2) אמ' רב כהנא דכהנ' הוא מסייע כהני: דתני רב כהנא: אך אל הפרכת לא יבא יכול לא יהו כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם, ולמזבח לעשות רקועי פחים? ת"ל: 'אך' חלק מצוה בתמימים אם אין תמימים נכנסין בעלי מומין; מצוה בטהורי' אין שם טהורין נכנסין טמאין – ואידי ואידי כהנים אין ישראל לא. 30

(3) איבע' להו: טמא ובעל מום, אי זה מהן נכנס? רב חייא בר אשי אמ' רב: טמא נכנס – דהא חזי לעבודת ציבו'. ר' אלעזר אומ': בעל מום נכנס – דהא חזי לאכילת קדשים.

מדור חילופי הנוסחאות

2 **חייב**] בכ"מ נוסף 'חטאת' ומסתבר שהדבר ארע בהשפעת פירוש רש"י (קד ע"ב, ד"ה חייב) הפותח במילה 'חטאת' ובהשגות הראב"ד למשנה תורה, הלכות ביאת המקדש, ג, טז-יז, כתב: 'על כן אני אומר מה שאמר שמואל במסכת עירובין המכניס טמא שרץ למקדש חייב מלקות קאמר' || 3 **שנא**] ביתר עדי הנוסח: 'מאי טעמ' אמ' קרא' ואפשר שגירסת 'ליתא' כאן שהושלמה בתקופה מאוחרת על ידי גרסנים שונים באופנים שונים || 5 **דאין לון**] ביתר עדי הנוסח — הלשון ארמי — ככל יתר המשפט: 'דלית ליה' || 7-8 **מאי לאו**] בק"ג: 'לימא' || 8, 16 **שרץ**] בק"ג: 'טמא שרץ' ולכאורה אין לגרסא זו מובן, שהרי הראיות המובאות הן בעניין 'שרץ' ולא טמא שרץ וצ"ע || 9 **קסבר פטור**] בענף מד: 'קסבר המכניס שרץ ב/למקדש פטור' || **חייב**] גירסת רבנו חננאל (קד ע"ב, ד"ה נימא, עמ' רכט): פטור; ראה להלן, עמ' 351 || 12 **אלא הני תנאי כי הני תנאי**] בענף מד: 'אלא כי הני תנאי' ואילו בק"ג: 'לימא הני תנאי כהני תנאי' — כסגנון הפותח את שתי ההצעות הראשונות. ומכיוון ש'לימא' מציין הצעה העתידה להידחות (ראה לעיל, עמ' 31, הערה 32) אפשר שנוסח עדי הנוסח האחרים נועד למנוע את ההבנה שהצעה זו נדחתה, ראה בגוף הפירוש, להלן, עמ' 353 || **דתניא**] בד"ר ובק"ג: 'דתנן' || 15 **חייב**] בכ"מ נוסף: 'ש"מ' וראה בגוף הפירוש, להלן, עמ' 353 || 20-21 **דלא איפשר בלויים מטמין להו לכהנים**] בק"ג: 'דלא איפשר למיעל לויים מפקי כהנים' וקרוב לו בד"ר: 'דלא אפשר בלויים מפקי כהנים' ובכ"מ: 'דלא איפשר למיעל ללויים מקמי כהנים' והתיבה 'מקמי' צריכה להיות: 'מפקי' ולא דווקא 'מטמי' כפי שהציע בדק"ס (רח ע"א, אות ט) || 23 **כהנים לויים וישראל**] ביתר עדי הנוסח כמו במקבילה שבתוספתא כלים בבא קמא א, יא (עמ' 570) — ליתא || 24 **מצוה בלויים אמ**] ביתר עדי הנוסח כמו במקבילה שבתוספתא הנ"ל — ליתא || 25 **ואידי ואידי טהורין אין טמאין לא**] לשון פירוש זה אינו מופיע בק"ג ואף לא בפירוש רבנו חננאל (קה ע"א, ד"ה ת"ר, עמ' רל) והדבר מרמז שמדובר בתוספת שחדרה לנוסח התלמוד בתקופה מאוחרת. מסתבר, שגרסנים שביקשו להסביר את פשר הבאתן של שתי הברייתות זו אחר זו, הוסיפו מילים אלו כדי ליצור עימות בין שתיהן, ראה להלן, עמ' 354, בגוף הפירוש || 26 **אמ' רב כהנא דכהנ' הוא**] בק"ג: 'אמ' רב הונא כהנא דכהנא הוא' ומסתבר כי בכ"מ נשמט 'הונא'; בכ"מ: 'אמ' רב הונא כהן מסייע דכהנ' ואילו בד"ר: 'אמ' רב הונא רב כהנא מסייע כהנ' || 27-28 **בין האולם, ולמזבח**] בק"ג ליתא וגירסת יתר עדי הנוסח משובשת, שהרי בקודש הקודשים עסיקנן (ובק"ג ואף בגיליון כ"מ איתא אחר המילה 'ריקועין' — 'לבית קדשי הקדשים'). מסתבר, כי שיבוש זה נוצר בהשראת משנתנו ששנתה לשון 'מן האולם, למזבח' || 23, 30 **ישראל**] בד"ר: 'ישראלים' וכן הוא בק"ג (אך רק בשורה 30): 'ישראלים' ויש כאן תיקון-יתר על פי הלשון 'לוויים', 'כהנים'. 'ישראל' הרי יכול לשמש כלשון רבים ואין צורך לרבותו; השווה לשון תוספתא מגילה ב, ז (עמ' 349): 'הכל חייבין בקריאת מגלה כהנים לויים וישראל' וכהנה עוד רבות ||

מסורת התלמוד

5 **דאין לו טהרה במקוה**] בבלי שבת פד ע"א, נדה נח ע"ב || 4-6 **שאינו נעשה אב הטומאה**] ספרי במדבר, פיסקא א (עמ' 3) || 10 **שיהויי טומאה עדיף**] ירושלמי י, יג (כו ע"ד) || 22 **הכל נכנסים להיכל**] תוספתא כלים בבא קמא א, יא (עמ' 570) || 26 **רב כהנא דכהנ' הוא מסייע כהני**] השווה: בבלי חולין מט ע"א || 27 **יכול לא יהיו כהנים**] ספרא אמור ג, יא (צו ע"ב) || 28 **אך חלק**] בבלי פסחים ה ע"א, עא ע"א; יומא פה ע"ב; סוכה מח ע"א; בבא קמא יא ע"ב; שבועות יג ע"א; מנחות לז ע"ב; בכורות טו ע"א; כריתות ז ע"א; תמורה כה ע"א ||

פירוש סוגיא לט

מבוא

משנתנו אף היא שונה היתר מיוחד החל בתחומי המקדש: 'שרץ שנימצא במקדש — כהן מוציא או בהמינו,¹ שלא לשהות הטומאה; דברי ר' יוחנן בן ברוקה ור' יהודה אומ' בצבת שלעץ שלא להרבות את הטומאה.² מאיכן מוציאין אותו? מן ההיכל ומן האולם, למזבח;³ דברי ר' שמעון בן ננס ור' עקיבה או': מקום שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת — משם מוציאין אותו; ושאר כל המקומות — כופין עליו פסקתר'.⁴ מסתבר, כי הלכה קדומה⁵ לפנינו הנובעת מהחויב להוציא טומאה מבית-המקדש⁶ ומתירה טלטול מוקצה⁷ בשבת.⁸ ובפרטי ההלכה העתיקה, כיצד ומאיפה יש להוציא את השרץ — נחלקו תנאים מדורות שונים.

סוגייתנו אינה עוסקת במישרין במשנתנו; בחלקה הראשון היא דנה במימרתו הייחודית של שמואל 'המכניס טמא שרץ במקדש — חייב; שרץ עצמו — פטור' ומשתמשת בשתי המחלוקות שנזכרו בסוגייתנו כדי לנסות למצוא מקור לשיטת שמואל. ואילו בחלקה השני של הסוגיא דנה הגמרא בסדרי העדיפויות הקובעים מי ראוי שייכנס להיכל למטרות מגוונות, ביניהן

- 1 הַמְיִין הַנו אַבְנֵט, חֲגוּרָה; רָאָה סוּקוּלוֹף, מִלּוֹן א"י, עֵרֶךְ הַמִּיּוֹן, עמ' 166.
- 2 בְּכִ"ק מִסְתַּיִימַת כְּאֵן מִשְׁנָה יוֹ וּמִתְחִילָה הַמִּשְׁנָה הַאֲחֵרוֹנָה שֶׁל הַפֶּרֶק.
- 3 עַל הַבִּיטוּי 'וּמֵן הָאוֹלָם, לְמַזְבֵּחַ', רָאָה בֶר-אֲשֶׁר, רוֹשְׁמֵי לְשׁוֹן הַמִּקְרָא, עמ' 63–65.
- 4 שְׁנֵינּוּ בַּמִּשְׁנָה תַּמִּיד הַ, ה': 'וּפִסְקֵתֵר הִיָּה כְּלִי גָדוֹל מִחֲזַקַּת לְתַךְ וּשְׁתֵי שֶׁרָשָׁרוֹת הֵיוּ בָהּ, אַחַת שֶׁהוּא מוֹשֵׁךְ בָּהּ וְיוֹרֵד וְאַחַת שֶׁהוּא אוֹחֲזֵן מִלְּמַעַל בְּשִׁבִיל שֶׁלֹּא תִתְגַּלְּגַל'. הַמִּילָה שְׁאוּלָה מֵן הַיּוּוֹנִית ψυκατήρ, שֶׁפִּירוּשָׁה מִקוֹם מוֹצֵל וְצוֹנֵן, רָאָה מִלּוֹן LJS, בְּעֵרְכוֹ; קְרוּיִס, מִלּוֹן לְמִילִים שְׁאוּלוֹת, עמ' 472–473; עֵרוֹךְ הַשְּׁלֵם, עֵרֶךְ פִּסְקֵטֵר, ו', עמ' שְׁפוֹ.
- 5 רָאָה גוֹלְדֵבֵרְג, עמ' 314–315; הַלְבֵנִי, עמ' רַעֲא, הַעֲרָה 1.
- 6 עַל מִצְוֹת 'שִׁילוּחַ מַחֲנוֹת', רָאָה סִפְרֵי בַּמְדַּבֵּר, פִּיִּסְקָא א (עמ' 2–4) וּבַמִּקְבִּילוֹת. וַיִּתְּכֵן שֶׁהַלְכָה שֶׁבַּמִּשְׁנָתָנוּ נוֹעֵדָה אֵף לְמִנּוּעַ הַיִּטְמָאוֹת פּוֹטְנִצִּיָּאלִית שֶׁל כוֹהֲנִים וְקוֹדְשִׁים מֵן הַשֶּׁרֶץ שֶׁהֵנוּ אַחַד מֵאַבּוֹת הַטּוֹמָאוֹת (מִשְׁנַת כְּלִים א, א) הַמְטַמָּא בַּמַּגֵּעַ וּמֵהוּוֶה מִפְּגַע חֲמוּר בַּתְּחוּמֵי הַמִּקְדָּשׁ וְאַפִּילוֹ בַּמִּדִּינָה, כְּשֵׁנוּי בַּמִּשְׁנָה נִדָּה ז, ב: 'הַשֶּׁרֶץ שְׁנִימְצָא בַּמְבוּיִי מִטְמָא לְמַפְרַע — עַד שִׁיאֲמַר בְּדַקְתֵי אֵת הַמְבוּיִי הַזֶּה וְלֹא הִיָּה בּוֹ שֶׁרֶץ'. וְאַפְשָׁר אֵף שֶׁהַלְכָה נוֹעֵדָה לְשִׁמּוֹר עַל כְּבוֹד הַמִּקְדָּשׁ; רָאָה רִש"י (קָד ע"ב, ד"ה קִסְבֵּר הַמְכַנִּיס שֶׁרֶץ).
- 7 הַשׁוּוֹה מִשְׁנַת שֶׁבַת טז, ז: 'כּוֹפִים קַעֲרָה עַל גְּבֵי הַנֵּר בְּשִׁבִיל שֶׁלֹּא תֵאָחֲזוּ בְּקוֹרָה וְעַל צוּאָה שֶׁלְקַטְּן וְעַל עֵקֶרֶב שֶׁלֹּא תִישֶׁךְ'.
- 8 הַפְּרָשָׁנִים הַתְּלַבְטוּ כִּיִּצַד יֵשׁ לִישֵׁב אֵת הַיִּתֵּר הַתּוֹסַפְתָּא שֶׁבַת ג, יב (עמ' 13) לְטַלְטֵל גֶּרֶף שֶׁל רַעֲי עִם מִשְׁנָתָנוּ; רָאָה תּוֹסַפּוֹת ר"ד (קָד ע"ב, ד"ה הַמְכַנִּיס טְמָא שֶׁרֶץ, עמ' נז); חִידוּשֵׁי הַמַּאֲיָרִי (קָד ע"א, ד"ה מִתְנִי, עמ' רכד). וְלִגּוּפָה שֶׁל הַהֲלָכָה שֶׁבַתּוֹסַפְתָּא, רָאָה בַבְּלִי בִּיצָה לוֹ ע"ב בְּכ"א; תּוֹסַפְתָּא כְּפִשׁוּטָה, עמ' 50; רוֹזֶנְטַל, עַל הַקִּיצוֹר וְהַשְּׁלֵמָתוֹ, עמ' 850, הַעֲרָה 225.

הוצאת טומאה העומדת במוקד עיסוקה של משנתנו.

[א] אמ' רב טובי בר קיסנא אמ' שמואל: המכניס טמא שרץ במקדש — חייב; שרץ עצמו — פטור

שמואל הציג עמדה הלכתית פרדוקסאלית⁹ וייחודית:¹⁰ בעוד ש'המכניס טמא שרץ במקדש — חייב';¹¹ אם הכניס 'שרץ עצמו — פטור'. הראיה המובאת כדי להעמיד טענה הלכתית זו מבוססת על הפסוק: 'מזכר עד נקבה תשלחו; אל מחוץ למחנה תשלחום; ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם' (במדבר ה, ג) והדרשה מתמקדת בשלוש המילים הראשונות של הפסוק: "מזכר עד נקבה" — מי שיש לו טהרה במקוה — יצא שרץ שאין לו טהרה במקוה'.

(1) לימ' ... מזכר עד נקבה תשלחו פרט לכלי חרש דברי ר' יוסי הגלילי ... לא, ... יצא כלי חרש ...

בעלי הגמרא ביקשו להביא סיוע לשיטתו הפרדוקסאלית של שמואל מן הדרשה המיוחסת לר' יוסי הגלילי: "מזכר עד נקבה תשלחו" — פרט לכלי חרש' ואמרו: 'לאו משום דאין לו טהרה במקוה!?!'. ולבסוף דחו את הסיוע, שכן ר' יוסי הגלילי פטר כלי חרס, דווקא משום שאינו כזכר ונקבה שנעשה אב הטומאה'. ניסוח הדברים בסגנון 'לימא' מלמד שהצעה זו אמורה הייתה להידחות מלכתחילה¹² ולא הביאה בעל הגמרא אלא כדי לפתוח בכמה ניסיונות לבסס שיטת שמואל.

הניסוח המדרשי המהוקצע: '... מי שנעשה אב הטומאה — יצא כלי חרש שאינו נעשה אב הטומאה' — מרמז שבעלי הגמרא הכירו מעין הדרשה הבאה: 'ר' יוסי הגלילי אומר: "מזכר עד נקבה תשלחו" — מה זכר ונקבה שנעשין אב הטומאה — יצא כלי חרש שאינו נעשה אב הטומאה'. ואכן מצאנו דרשה קרובה¹³ לכך בספרי במדבר (פיסקא א [עמ' 3]): 'ר' יוסי הגלילי או'.

9 א' הראל פיש (בסתר עליון) טען שהפרדוקסים המצויים בספרות המקרא וההלכה מהווים תופעה מכוונת השייכת לליבה של המחשבה היהודית. יש אפוא מקום לבחון האם הדבר אופייני לאמורא שמואל לנסח מימרות פרדוקסאליות.

10 בספרות התנאית לא מצאנו אח ורע לשיטה זו, אך רי"ד (עמ' קנח) כתב: 'ונראה דלא מדעתו אומר כן אלא על פי תנא דברייתא שנאבדה מאתנו כדמוכחין הלשון והסיגנון'.

11 ראה סיכום השיטות ההלכתיות השונות באנציקלופדיה תלמודית, ערך טמאת מקדש וקדשיו (כ, עמ' ת-תח).

12 על 'לימא', ראה דברי הריטב"א על אתר שהבאנו לעיל, עמ' 31, הערה 32; וברוך שמסר עולמו לשומרים.

13 אמנם, הדרשה בספרי אינה עוסקת בכלי חרש, אלא בכלי שאין בו שלוש על שלוש, אך העיקרון שווה. ובתוספות ר"ד (קד ע"ב, ד"ה לא מי שנעשה, עמ' נח) שהביא לשון הספרי, כתב — על

"מזכ' וע' נק' תשל". מה זכר ונק' מיוחדין. שהן ראויין ליעשות אב הטומאה וטעונין ליעשות שילוח. אף כל שראוי ליעשות אב הטומאה טעון שילוח. יצא פחות שלש שלש. שאין ראוי ליעשות אב הטומאה בכל התורה. מסתבר אפוא שעל בסיס דרשה זו בנו בעלי הגמרא את ה'לימא' בסוגייתנו¹⁴ ולא שהכירו דרשה מקורית שנתלתה בנימוק 'שאיין לו טהרה במקוה'.¹⁵

(2) לימ' כתנאי ... דמאן דאמ' שלא לשהות ... חייב ומאן דאמ' שלא להרבות ... קסבר פטור

בהצעה השנייה התייחסה הגמרא לנושא הראשון שבמשנתנו, שנחלקו בו ר' יוחנן בן ברוקה ור' יהודה. בעלי הגמרא ביקשו לתלות את שיטת שמואל בשיטת ר' יהודה הסובר שיש להוציא את השרץ 'בצבת שלעץ' — שלא לרבות את הטומאה. ר' יהודה הרי התעלם מהשיקול שהזכיר ר' יוחנן בן ברוקה — 'שלא לשהות את הטומאה' — ומכאן שסבר שהמכניס שרץ אינו חייב. הצעה זו נדחתה משום שבמשנה אין רמז לכך שר' יהודה חלק על הבעייתיות שבשיהוי טומאה = שיהוי השרץ. אדרבה, ר' יהודה נקט לשון 'עדיף' — כלומר: יש איסור שיהוי טומאה בשרץ, אלא ש'אפוי טומאה עדיף' על 'שיהוי טומאה'. ובירושלמי על אתר (י, טז [כו ע"ד]) הובאה ברייתא הממשיכה את הדיון שבמשנה ואף היא תומכת בפרשנות זו¹⁶ לדברי ר' יהודה: 'אמ' לו ר' יוחנן בן

אף השוני בן המקורות — 'והכי תניא בספרי'. ואפשר שבעלי הגמרא הכירו גירסא שונה (או נוספת) של דרשת ר' יוסי הגלילי הנ"ל. וראה הערת הורוביץ בספרי במדבר הנ"ל, עמ' 3, הערה 21.

14 ריצ"ד (שם), כתב: 'ובעלי הסוגיא דידן לא הוה שמייעא להו ברייתא דר"י הגלילי הנ"ל אלא הברייתא שהביאו כאן ועל כן הוכיחו ראייה לדברי שמואל מדבריו ודחו ראייה זו מכח השערה וקלעו אל המטרה'. ברם מסתבר יותר שבעלי הגמרא הכירו את הדרשה שבספרי ולא שבמקרה 'קלעו אל המטרה'.

15 בבבלי נדה כח ע"ב, בדיונו של סתמא דגמרא אודות הפסוק 'מזכר ועד נקבה תשלחו' מוצגת הדרשה שנדחתה בסוגייתנו: 'הא נמי מבעי ליה במי שיש לו טהרה במקוה פרט לכלי חרס דברי ר' יוסי' והדברים מפורשים יותר בכתבי היד, כגון כ"ו¹¹³: 'הא נמי מיבעי ליה) מזכר ועד נקבה תשלחו במי שיש לו טהרה במקוה פרט לכלי חרס' ובכ"ו¹¹¹: 'הא נמי מיבעי ליה ... פרט לכלי חרס שאין לו טהרה במקוה דברי ר' יוסי הגלילי'. ואמנם בעלי התוספות (נדה כח ע"ב, ד"ה פרט לכלי חרס גרסי) כתבו על מובאה זו בסוגיית נדה: 'פרט לכלי חרס גרסי' ותו לא; ולא גרס שאין לו טהרה במקוה — דבשלהי המוצא תפילין (עירובין קד): בעי למימר משום דאינו נעשה אב הטומאה'. ומאידך הוסיפו: 'ואין צריך למוחקו — דאף ע"ג דאינו מן הברייתא נקטיה הש"ס משום דמסיק התם דה"ה שרץ אע"ג דאב הטומאה הוא'. ובאמת קשה לקבוע את היחס בין שתי הסוגיות — האם הדיון בסוגיית נדה מהווה עדות עצמאית ובלתי תלויה לקיומה של דרשת ר' יוסי הגלילי כפי שהוצגה ב'לימא'? או שמא בעל הגמרא בנדה הושפע מסוגייתנו?

16 ריצ"ד (עמ' קנח) העיר: 'ובירושלמי על משנתנו הביא הש"ס ברייתא דקתני בה בהדיא טעם הנ"ל וא"כ לא הוה שמייעא להו לאמוראי דבבל ברייתא הנ"ל'.

ברוקה: לא נמצאת מרבה בטומאה? אמר לו: לא נמצאתה משהא בטומאה? אמ' לו מוטב לעבור על מצות לא תעשה שלא באת לידו ממצות לא תעשה שבאת לפניו.¹⁷

לא, דכולי עלמא חייב

כך היא הגירסא בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיא (ראה במדור חילופי הנוסחאות). ברם בפירוש רבנו חננאל (קד ע"ב, ד"ה נימא, עמ' רכט) איתא: 'ודחינו; לא, כולי עלמא כשמואל — דאמר פטור'. מסתבר כי לפנינו 'גירסת ליתא' שהושלמה על ידי גרסנים אחרים בצורות שונות. בעלי התוספות (קד ע"ב, ד"ה לא דכולי עלמא) העמידו שתי גירסאות אלו, זו מול זו וקבעו: 'נראה גירסת הקונטרס עיקר'. ונימוקם עמם, שהרי לפי פירושו של רבנו חננאל — שיטת ר' יוחנן בן ברוקה שסבר שיש להוציא את השרץ בהימיינו אינה מובנת — 'הא בהמיינו איכא איסורא דאורייתא להשהותו במקדש', שכן יש לו טהרה במקווה. ואולם, דרכים שונות הוצעו כדי לתרץ שיטת רבנו חננאל, ראה בהערות מהדיר הפירוש, על אתר (עמ' רכט, הערה 326).

[3] בהא קמיפלגי דמאן דאמ' מעזרה לא קסבר ... פטור ומאן דאמ' מכולה עזרה קסבר חייב

בהצעה השלישית התייחסה הגמרא למחלוקת השנייה שבמשנתנו, זו שנתגלעה בין ר' עקיבא לר' שמעון בן ננס. בעלי הגמרא ביקשו לתלות את שיטת שמואל בשיטת ר' שמעון בן ננס הסובר שאת השרץ יש להוציא דווקא 'מן ההיכל, ומן האולם, למזבח', כלומר: מן 'העזרה' — לא. דא עקא, האנלוגיה המוצגת אינה מובנת כלל ועיקר; הרי מחלוקת התנאים מצטמצמת לשאלת תחום המקדש לעניין החובה לשלח את הטומאה ממנו. ולכאורה אין כל סיבה להניח שאחד מן התנאים שנזכרו במשנתנו חולק על עצם העיקרון שאסור להכניס שרץ לתחומי המקדש! העיקר חסר אפוא מן הספר, שהרי בעלי הגמרא לא הסבירו את האנלוגיה שהציעו. רש"י (קד ע"ב, ד"ה קסבר המכניס שרץ) נחלץ להתמודד עם קושי זה ומילא את החסר: 'קסבר המכניס שרץ למקדש פטור — דלא בעי שילוח מדאורייתא, הלכך לא מדחי אשבות מקמיה; ומהיכל ואולם, הוא דמפקינן ליה — משום כבוד שכינה¹⁸ — דלא העמידו חכמים דבריהם'.

17 סופר כ"ל השמיט את המילים: 'אמ' לו לא נמצאת מרבה בטומאה' והשלימן בגיליון ולפיכך שובש סדר המלים; ראה במהדורת האקדמיה ללשון. והנוסח כאן הוא על פי גירסת בעל מלאכת שלמה (י, ד"ה שלא לשהות את הטומאה וכו', כד ע"א); ראה ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 366.

18 דומה כי הביטוי 'כבוד שכינה', במשמעות שאליה כיוון רש"י — אינו מופיע בספרות התלמודית.

[4] א"ר יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו ... מר סבר ... ש"מ טומאה בעזרה ליכא ...

נראה כי בחלק זה מבקשים בעלי הגמרא להשתמש בהסברו של ר' יוחנן למחלוקת ר' עקיבא ור' שמעון בן ננס במשנתנו¹⁹ כדי לדחות את ההצעה שנאמרה בקטע (3). ר' יוחנן הציע כי שיטת התנאים החולקים במשנתנו נובעת מפרשנות שונה לפסוק זהה: 'וַיָּבֵאוּ הַכֹּהֲנִים לַפְּנִימָה בֵּית ה' לְטַהֵר וַיּוֹצִיאוּ אֶת כָּל הַטְּמֵאָה אֲשֶׁר מִצְּאוּ בְּהִיכַל ה' לְחַצֵּר בֵּית ה' וַיִּקְבְּלוּ הַלְוִיִּם לְהוֹצִיא לְנַחַל קְדְרוֹן חוּצָה' (דברי הימים ב, כט, טז); מן העובדה שהכהנים הוציאו את הטומאה רק מההיכל, אבל בחצר, שמעמדה כעזרה — נתנוה ללוויים — הסיק ר' שמעון בן ננס 'טומאה בעזרה ליכא'. ואילו ר' עקיבא טען שגם בחצר ובעזרה יש חובה לשלח את הטומאה, אלא שהלוויים הם שהוציאו את הטומאה לנחל קדרון, משום שעדיף שלוויים המותרים להיכנס לעזרה ('השתא דאיפשר בלוים') ואינם מוזהרים על הטומאה — המה ייטמאו ולא כהנים אחרים. לפי הצעה זו — מחלוקתם של ר' עקיבא ור' שמעון בן ננס אינה כפי שהוצע בקטע (3), אלא כפי ששיערו בפירושו שם, שנחלקו התנאים בשאלת תחום המקדש לעניין החובה לשלח את הטומאה ממנו, אבל מעולם לא עלה על דעתו של ר' שמעון בן ננס שמותר להכניס שרץ למקדש או שאין חובה להוציאו.

בקווים כלליים, ההסבר שנתנו לקטע (4) עולה בקנה אחד עם הסברו של רש"י; כלומר, הבאת דברי ר' יוחנן בקטע (4) נועדה לדחות את ההצעה שהועלתה בקטע (3).²⁰ ברם לדעת בעלי התוספות [ו]נראה דמילתא באפי נפשה היא ולא קאי לדחויי הא דקאמר לעיל; כלומר, לא באו דברי ר' יוחנן המצויים בקטע (4) לדחות את הנאמר בקטע (3). הרא"ש בתוספותיו (קה ע"א, ד"ה

ומסתבר שהכוונה לנוהגי כבוד שבמקדש, מעין מצוות מורא מקדש.

19 אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 253) מונה דברי ר' יוחנן אלו בתוך שורת דוגמאות של הלכות בתוספתא שנמסרו בבבלי ובירושלמי כמימרות של אמוראים. אמנם המקרא שהביא ר' יוחנן מוזכר אף בתוספתא כלים א, יא (עמ' 570) — אך אין כאן בשום אופן מקבילה של ממש.

20 לדעת רש"י (קה ע"א, ד"ה אמר ר' יוחנן), ר' יוחנן סבר 'דכולי עלמא המכניס שרץ חייב'. ברם רש"י הוסיף אלמנט יתר כשקבע שהסברו של ר' יוחנן הנתלה במקרא שבדברי הימים התייחס אך ורק לחובת שילוח הטומאה במקדש. בניגוד לרוח הסוגיא ש'אין חילוק — דאי מכניס שרץ חייב — הוא הדין דמוזהר להוציא מ"וישלחו מן המחנה"; דכל היכא דקרינן לא יטמאו את משכני — קרינן "וישלחו" (תוספות קה ע"א, ד"ה אמר רבי יוחנן) — הציע רש"י כי חובת הוצאת הטומאה אינה חופפת לאיסור הכנסת הטומאה. ולא זכיתי להבין מה הכריחו לרש"י להכניס יסוד פרשני זה ומדוע לא הסביר כפי שהציעו בעלי התוספות (שם): 'ופליג בין במכניס בין במוציא — דאין חילוק'.

א"ר יוחנן וכו', עמ' קטז) ביקש להביא גירסת 'יש ספרים'²¹ לקטע (3), המסתיימת במונח 'שמע מיניה'²² כדי לחזק פרשנות זו, שהרי אם ההצעה שבקטע (3) נתקבלה על דעתם של בעלי הגמרא ממילא ברור שקטע (4) אינו עוסק בדחייתה. ברם דומה כי אין בכוחה של גירסא זו להביא ראיה חותכת לפירוש בעלי התוספות. אפשר ואפשר שבסופו של קטע (3) עמדה ההוכחה ואילו בקטע (4) הוצגה תפיסה מחודשת שממילא ערערה את התפיסה שהוצגה בקטע (3).

ייתכן, שמקור אי הבהירות בהבנת מהלך הסוגיא קשור להשערה שהעלה ר"א ווייס (התהוות התלמוד, עמ' 224) לגבי דברי ר' יוחנן. ווייס, כמו בעלי התוספות, שיער כי דברי ר' יוחנן הם 'כנראה ענין לעצמו'. לדעתו, דברי ר' יוחנן נְסִיבִים ישירות 'על המשנה ואין לו שום ענין לסוגיא הקודמת'. ועוד שיער ש'נשמטה הפיסקא של המשנה לפני א"ר יוחנן' או 'שלפני א"ר יוחנן לא היתה מעולם שום פיסקא דמתניתין ולפנינו כאן יש רק שכלול ספרותי בלתי שלם'. ווייס מצא פה דוגמא קלאסית לתופעה אופיינית בעריכת התלמוד: 'הדבר קרוב מאד, שהחומר היה מעיקרא נפרד זה מזה וכל קטע וקטע היה ענין לעצמו. אלא היות והקטעים קרובים זה לזה, הן מפאת תוכנם הן מפאת מקומם, נתחברו אח"כ ונעשו לאחת'. אפשר אפוא שהחיבור החלש בין מימרת ר' יוחנן שאולי היוותה בשלב מסוים סוגיא מקורית שנסִבָּה על משנתנו לסוגיית הגמרא שלנו היא שגרמה לחוסר הבהירות המתואר לעיל.

[ב] (1) ח"ר הכל נכנסין ... ולהוציא את הטומאה ... ואידי ואידי טהורין אין טמאין לא

בעלי הגמרא כללו ברייתא זו בסוגיא העוסקת במשנתנו, בשל עיסוקה בשאלה מי נכנס 'להוציא את הטומאה'. הלכה מקבילה לברייתא שבסוגייתנו מצינו בתוספתא כלים קמא יא, א (עמ' 570):

הכל נכנסין לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. מצוה בכהנים; אין כהנים — נכנסין לויים; אין לויים — נכנסין ישראל. מצוה בטהורים; אין טהורין — נכנסין טמאין. מצוה בתמימין; אין תמימין — נכנסין בעלי מומין. מצות שיכנסו בתיבות; אין שם תיבות — נכנסין דרך פתחין; וכן הוא אומ' ויבאו הכהנים לפני הבית לטהר ויוציאו את כל הטומאה וגו'

21 גירסא מעין זו שהזכיר הרא"ש מופיעה בכ"מ ואודותיה כתב בדק"ס (רח ע"א, אות ז): 'ומזה משמע כפי' התוס' בד"ה אמר'. קרוב לכך מצאנו בדברי רבנו חננאל (קד ע"ב, ד"ה נימא, עמ' רכט), שכתב בסוף קטע (3): 'ועמדה כתנאי'.

22 אמנם הביטוי 'מאי לאו בהא קמיפלגי' המופיע אף בגירסא אותה מזכיר הרא"ש בתוספותיו מרמז שמדובר בהצעה העתידה להידחות, אולם, הרא"ש טוען כי 'איכא טובא בעלמא "מאי לאו בהא קמיפלגי" דלא מידחי'. ובק"ג איתא אף לשון 'לימא' המרמזת אף היא על הצעה המועלית למטרות רטוריות.

חלקה הראשון של ההלכה שבתוספתא מקביל אפוא כמעט מילה במילה ללשון הברייתא המובאת בסוגייתנו. דא עקא, הדיוק שנוסף לאחריה: 'ואידי ואידי: טהורין — אין; טמאין — לא' — נסתר מלשון ההלכה במקבילה שבתוספתא: 'אין טהורין — נכנסין טמאין'. לשון פירוש זה²³ אינו מופיע בק"ג ואף לא בפירוש רבנו חננאל²⁴ והדבר מרמז שמדובר בתוספת שחדרה לנוסח התלמוד בתקופה מאוחרת. מסתבר, שגרסנים שביקשו להסביר את פשר הבאתן של שתי הברייתות זו אחר זו, הוסיפו מילים אלו כדי ליצור עימות בין שתיהן. התוצאה הסופית הייתה מעין עימות בין שני מקורות תנאיים; אליבא דברייתא הראשונה 'טהורין אין טמאין לא' — בניגוד לברייתא השנייה השונה: 'אין שם טהורין נכנסין טמאין'. ברם עיקר השוני בין שני המקורות התנאיים הוא בגישה שהם נוקטים לגבי שאלת כשרותם של ישראל להיכנס לבית המקדש על-מנת לתקן; הברייתא הראשונה ומקבילתה שבתוספתא מתירה אף לישראלים ואילו הברייתא השנייה ומקבילתה בספרא מתירה דווקא לכהנים וללוויים.

[2] כהנא דכהנ' הוא מסייע כהני ... אך אל הפרכת לא יבא ... ואידי ואידי כהנים אין ישראל לא

נראה שרוב כהנא הנזכר בסוגייתנו הוא רב כהנא בן הדור השני,²⁵ שישב בישיבתו של רב הונא (ראה חולין קיא ע"ב) ושהאחרון יכול היה לכונות 'כהנא' סתם. על זיקת כהונתו של רב כהנא לעיסוקו בדיני כהנים, למדנו אף מדבריו המופיעים במכילתין, ח ע"ב: 'אמר רב כהנא: הואיל ושמעתתא דכהני היא — אימא בה מילתא'. רב הונא, רבו של רב כהנא, ציטט דברי תלמידו: 'כהנא דכהנ' הוא מסייע כהני', כלומר: כהנא שהוא כהן הוא מסייע הכהנים. ובמה סיועו של רב כהנא לשבט הכהנים? בפירוש רש"י (קה ע"א, ד"ה מסייע כהני) הסביר: 'דאמר לקמן: כהנים טמאים עדי פ'י²⁶ מטהורי ישראלים'.

רב כהנא ציטט דרשה שמקבילתה מופיעה בספרא²⁷ אמור, פרק ג, יא (צו ע"ב): 'כול לא

23 בעל גאון יעקב (קה ע"א, ד"ה הכל, עמ' תכ) כתב: 'האי "אידי ואידי" — לאו דמתניתא הוא, דלישנא ד"אידי ואידי" לא לישנא דמתניתא הוא אלא לישנא דתלמודא דדייק ממתניתא הוא'.

24 רבנו חננאל (קה ע"א, ד"ה ת"ר, עמ' רל) וראה בהערת המהדיר 340, שנתן דעתו על כך.

25 ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 203. השם 'כהנא' זכה לתפוצה מרובה בתקופת האמוראים; ראה כהן, רבינא, עמ' 200, הערה 77.

26 'עדיפי', כלומר שבכך יש לכהנים עדיפות מוחלטת על הישראלים שבשום פנים ואופן אינם מותרים להיכנס לתקן. אולם, ראה גישה אחרת אצל רש"י ברודא, עמ' רכז, הערה *351, המפרש שלדעת רש"י (והמאירי) העדיפות אינה מוחלטת וגם ישראלים מותרים במקרים מסוימים וכפי העולה מן הברייתא הראשונה.

27 על דרשות הספרא המובאות בתלמוד הבבלי, ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 666—

יכנס לעשות רקיעות תלמוד לומר אך, כך הוא מצוותו, הכהנים נכנסים, אם אין כהנים ליום נכנסים, אם אין טהורים נכנסים טמאים, ואם אין תמימים נכנסי' בעלי מומי". הדרשה עוסקת בפסוק שבפרשת בעלי-מומים: 'אַךְ אֶל הַפְּרִכָּת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמְּזַבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוֹם בּוֹ וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשִׁי כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם' (ויקרא כא, כג) ומבהירה כי אזהרת התורה שכהן בעל-מום לא יבוא אל הפרוכת — אין פירושה אלא שלא יעסוק בעבודת הקרבנות, אך מותר לו להיכנס לקודש הקודשים לצורך תיקונו.

(3) איבע' להו: טמא ובעל מום, אי זה מהן נכנס?

בחלקה האחרון של הסוגיא מועלית הבעיא: 'טמא ובעל מום — אי זהו מהן נכנס'. לפי גירסת ק"ג ורַבְּנֵינוּ חֲנַנְאֵל שֶׁהִזְכֵּרְנוּ לַעִיל — הִבְעִיא אִינְנָה מוֹגְבֵּלַת לַעוֹלָה מִן הַבְּרִייתָא הַשְּׁנִייתָא וְהִיא אִפְשָׁרִית אִף אֲלִיבָא דְרַאשׁוֹנָה. לְדַעַת רַב חֵיִיא בַר אֲשִׁי בִשְׁם רַב: 'טַמָּא נִכְנָס' וְהַטַּעַם הוּא 'דְּהָא חֲזִי לַעֲבֹדַת צִיבּוֹר' וְאִילוּ לְשִׁיטַת ר' אֲלַעְזָר: 'בַּעַל מוֹם נִכְנָס', וְהַטַּעַם אֲלִיבָא דְגַמְרָא הוּא 'דְּהָא חֲזִי לְאֲכִילַת קִדְשִׁים'.

סוגיא ח (קה ע"א 27-21)
מקום שהתירו לך

ושאר כל מקום

[1] ר' שמעון — היכא קאי?

התם קאי: מי שהחשיך חוץ לתחום אפי' אמה אחת לא יכנס.
ר' שמעון אומ' אפי' חמש עשרה אמה יכנס
שאינן המשוחות ממצעין את המדות מפני הטועין.

5

מר סבר: חוששין לטועין; ומר סבר: אין חוששין.
דקאמ' תנא קמא: 'לא יכנס' ואמ' ליה ר' שמעון: 'כנס'.

[2] שלא התירו לך אלא משום שבות — היכא קאי?

דקאמ' תנא קמא: קושרא וא"ל ר' שמעון: עונבין.
עניבה — דלא אתיא לידי חיוב חטאת — לא גזור רבנן
קשיר' — דאתיא לידי חיוב חטאת — גזור רבנ'

10

הדרן עלך המוציא תפילין וסליקא לה מסכת עירובין
פרקיה עשרה וסימנהון מבויו עושין בכל הוציאו מעברין הדר בחלון משתתפי' גגות המוציא
ברוך יי' לעולם

מדור חילופי הנוסחאות

3 קאי] בענף מד נוסף כאן: 'דתנן' || 6 מר סבר חוששין למועין ומר סבר אין חוששין] כן הוא אף
בד"פ (בקטע שבשרידי בבלי) אולם, בענף מד — ליתא ומסתבר שהוא פירוש שחדר לחלק מעדי הנוסח || 9
דקאמ'] ביתר עדי הנוסח נוסף קודם לכן: 'הכא קאי' || עונבין] ביתר עדי הנוסח: 'עונבה' || 10-11 לא
גזור/גזור] וכן הוא בד"ש (בקטע שבשרידי בבלי) ובענף מד: 'שרו/לא שרו'. נוסח 'לא שרו' מתאים לטיעון
הגמרא המנסה להסביר מדוע לא התירו והרי פשוט שלא ביקשה הגמרא להתמודד עם האפשרות שיגזרו
חכמים מעבר לדין המקורי! ושמה ניתן לשער שגירסת כ"א משקפת נוסח מקורי ואילו ענף מד מציג נוסח
משופר || ד/אתיא] בד"פ (בקטע שבשרידי בבלי), בשורה 10: 'אתא'; בענף מד בשתי ההופעות: 'אתי'; המילה
'אתי/א' — לשון זכר — מתייחסת אל האדם; 'אתיא' — לשון נקבה — מתייחסת לפעולת הקשירה; ואמנם
אפשר שיש כאן השמטה תמימה של אל"ף הנובעת מקיצורה לגרש ||

מסורת התלמוד

2 היכא קאי] בבלי ברכות ב ע"א || 3-5 מי שהחשיך חוץ לתחום] משנת עירובין ד, יא || 9 דקאמ'
תנא קמא: קושרא וא"ל ר' שמעון: עונבין] בבלי נב ע"ב ||

פירוש סוגיא מ

מבוא

משנתנו, המסיימת את מסכת עירובין במאמר מטה-הלכתי¹ שונה: 'ר' שמעון או' מקום שהתירו לך חכמ' משלך נתנו לך; שלא התירו לך אלא משום שבות'. נראה כי דברי 'ר' שמעון מכוונים להצדקת היתרי השבותים שנשנו במסכתות שבת ועירובין ובמיוחד בסוף פרקנו. ואפשר, כפי שרמז יעקב זוסמן (תולדות ההלכה, עמ' 64, הערה 205), שיש לראות בדברים אלו אפולגטיקה המכוונת כלפי אלו שתפסו את חז"ל כמקילים ומתירים. ופירוש הדברים כך הוא: 'כל מקום שהתירו לך חכמים' = כל הלכה ששנו בה חכמים היתר; 'משלך נתנו לך' = ממה שהיה שלך, כלומר ממה שהיה מותר מלכתחילה והם אסרו והם התירו;² שלא התירו לך אלא משום שבות = שלא התירו אלא איסורי שבות ולא איסורי תורה.³ פירוש פשוט זה לדברים נתקבל על-דעתם של ראשונים,⁴ אחרונים⁵ וחוקרים⁶ — אך בתלמוד הבבלי הוציאו את משנתנו מפשטה ופירושה

1 חוקרים הצביעו על התופעה, שלעתים קרובות, מסתיימות יחידות תורה שבעל-פה — בקטעי אגדה בולטים; ראה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 443–444; הנ"ל, מדרש ואגדה, עמ' 200–201; הנ"ל, האגדה שבמשנה, עמ' 655–656. ומסתברים דברי רי"ד (עמ' קנח), שכאן הייתה לעורך המשנה סיבה מיוחדת להוסיף דברי אגדה, 'שלא לסיים בדבר גנאי והיינו כופין על השרץ במקדש בפסתכר וזה אחד מדרכי מסדר המשנה'. אף התוספתא למסכתנו מסתיימת במאמר מטה-הלכתי; ראה תוספתא ח, כג–כד (עמ' 138–139) וכבר הצביעו על כך רי"ד (שם) וגולדברג (עמ' 316).

2 השווה אל: ירושלמי תרומות יא, א (מז ע"ג); ראש השנה ב, א (נז ע"ד); יבמות ז, א (ח ע"א); שם יג, א (יג ע"ב) 'ומשם יוצא שפי' "משלך נתנו לך": הם אסרו והם התירו' (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 322). וצריך עיון מדוע לא נקט התנאי: 'משלהם נתנו לך' ואפשר שמפני אופיים האפולוגטי של הדברים, ביקשו לרכך את הלשון ולהצניע את החכמים.

3 לאור העובדה ש'שבות לשון תורה, ואין בו כלום מן הרמז על מצוות דרבנן' (אלון, מחקרים, עמ' 117 וראה בהרחבה, לעיל, עמ' 107, הערה 5), נראה לקבל את דעתו של קוסמן (עובדין דחול, עמ' 121), ש'ניסוח זה משקף עיבוד מאוחר של מה שהוגדר בימי 'ר' שמעון עצמו אחרת, שכן עוד את נכדו 'ר' שמעון בר' אלעזר אנו מוצאים בתוספתא שבת ב, ט, מכנה איסורים אלו בשם הארכאי "דבר שאין חייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת".

4 'ר"ש אומר כל שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו אפי' במקדש אלא את השבות ש מן הדין היה מותר ובגמ' פי' דברי 'ר' שמעון בדרך אחרת' (חידושי המאירי, עמ' רכד).

5 '... ולכך נראה לדקדק מלשון "דכ"מ" שאמר ר"ש, דכללא אתא ר"ש לאשמועינן. ולכך הא דנטר במלתא דר"ש עד הכא שהוא סוף מסכת עירובין. ונתן כלל בכל דיני מסכת עירובין, שהקילו בהם בכמה מקומות לצורך מצוה ושאר צרכים. ומשום דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר, דכל דיני עירובין אינן אלא מדרבנן, כדאמרינן בפרק "עושין פסין" דשלמה גזר עליהן ואח"כ חכמי כל דור ודור. ולכך ניתן רשות לחכמים להקל בהן לפי הצורך. וז"ש "כל מקום שהתירו

באופן שונה וכפי שנראה להלן.

[1] ר' שמעון היכא קאי? ... מי שהחשיך חוץ לתחום ... ר' שמעון אומ' אפי' חמש עשרה אמה ...

כבר הראה משה בנוביץ (ברכות, עמ' 25), כי השאלה (תנא/ר' פלוני) היכא קאי' נשאלת כאשר 'המקור אינו מובן בהקשרו הנוכחי, ולכן מקשה התלמוד: היכן נאמרו הדברים תחילה, מהו ההקשר המקורי של הדברים'. וכך יש אפוא לפרש את פשר שאלת הגמרא בסוגייתנו: מהו הקשרם של דברי ר' שמעון? על מה הם נִסְבִּים? שהרי ודאי אין להם קשר לנאמר בחלקה הראשון של המשנה העוסק בשרץ שנמצא במקדש!

לשאלה זו השיבו בעלי הגמרא שדברי ר' שמעון במשנתנו מתייחסים לדבריו העוסקים בדינו של 'מי שיצא חוץ לתחום', שנשנו לעיל פרק ד, משנה יא. ר' שמעון חלק שם על התנא-קמא ועל ר' אלעזר וקבע: 'אפילו חמש עשרה אמר יכנס, שאין המשוחות⁷ ממצים⁸ את המידות מפני הטועים'.⁹ ומסתברים דבריו של גולדברג (עמ' 315), שהבבלי פירש את המילה 'מקום' באופן מילולי; ה'מקום' שהתירו לך חכמים, הוא מקום מחוץ לתחום — חמש עשרה האמות שהתיר ר' שמעון להיכנס בהם.

[2] שלא התירו לך אלא משום שבות היכא קאי? דקאמ' תנא קמא קושרא וא"ל ר' שמעון עונבין

בעלי הגמרא הסמיכו את המשך דבריו העקרוניים של ר' שמעון במשנתנו: 'שלא התירו לך אלא משום שבות' לברייתא (המלאכותית?)¹⁰ שנזכרה לעיל (סוגיא לג): 'בן-לוי שנפסקה לו נימא —

- חכמים" להקל בדיני עירובין היינו משום דמשלך מה שאסרת ניתן לך להקל בו משא"כ באיסורי דאורייתא, שלא ניתן רשות לחכמים להקל בהן ... (מהרש"א, קה ע"א, ד"ה בא"ד, עמ' 34).
- 6 ריצ"ד (שם); אלבק, פירוש (עמ' 127); הלבני (עמ' רעב); גולדברג (עמ' 315).
- 7 על משוחות = מודדי שדות במשיחה (חבל), ראה איילי, כינויי עובדים, עמ' 78–79.
- 8 בעדי נוסח מטיפוס ארץ ישראלי: 'ממצים'/'ממצין' (ראה מילון בן-יהודה, ערך מְצָה, עמ' 3236) ואילו ברוב עדי הנוסח מהטיפוס הבבלי: 'ממצעין'; ראה גולדברג (עמ' 130). הכתיב הבבלי אפשר שהוא תוצאה של תיקון-יתר (hypercorrection), ראה דיונו של ברויאר (העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 83) ואולי מושפע הוא מזיקה מוטעית לשורש מצ"ע.
- 9 על 'הטועים', ראה גולדברג, עמ' 130. דבריו של אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 312) — ש'מפני הטועים' נוסף בהשפעת הברייתא נב ע"ב — אינם מסתברים, שהרי נוסח זה מקוים בכל עדי הנוסח המשובחים של המשנה.
- 10 בפירושו לסוגיא לג (עמ' 107), טענו כי הדעה המיוחסת בברייתא זו לר' שמעון — פיקטיבית היא ונראה אפוא שבעלי הסוגיא שלנו קבעו דבריהם על-סמך הנאמר בסוגיא לג.

קושרה. ר' שמעון אומ': עונבה. ר' שמעון בן-אלעזר אומ': אף היא אין משמעת את הקול'. חלוקת דברי ר' שמעון לשניים — מתמיהה, שהרי הפסוקית 'שלא התירו לך אלא משום שבות' מתייחסת ודאי אל הרישא! ר"ד הלבני (עמ' רעא-רעב) שיער, ש'הגמרא, כנראה, גרסה במשנה "ושלא התירו לך אלא משום שבות", וחשבה את הו"ו כו"ו החילוק'. ואמנם מצאנו גירסא כזו באחד מכתבי היד המשובחים של המשנה — כ"ל.¹¹ ואילו רש"י¹² יצר זיקה בין שני החלקים באופן שונה: 'והכי קאמר ר' שמעון לתנא קמא: אף על פי שהקלתי במחשיך חוץ לתחום — מחמיר אני בנימת כנור; דהתם משלך נתנו לך אבל כאן לא התירו אלא שבות' (קה ע"א, ד"ה קושרה).

עניבה דלא אתיא לידי חיוב חטאת לא גזור רבנן קשיר' דאתיא לידי חיוב חטאת גזור רבנ'

הסברו של הסתמא לשיטת ר' שמעון: 'עניבה דלא אתיא לידי חיוב חטאת — לא גזור רבנן; קשירה דאתיא לידי חיוב חטאת — גזור רבנן' מהווה פרשנות מחודשת לעמדת התנא-קמא במשנת 'קושרין נימה'. הלשון הנקוט על ידי בעל הגמרא 'דאתיא לידי חיוב חטאת' — ולא: 'דחייב חטאת', מעיד, כי לתפיסתו, אפילו התנא-קמא לא התיר לקשור נימה שנפסקה ב'קשר של קיימא' — האסור באיסור חטאת. דווקא 'קשר שאינו של קיימא' — האסור אך משום 'דאתיא לידי חיוב חטאת' — ביקש התנא-קמא להתיר ואילו ר' שמעון אסר אף קשר מעין זה. פרשנות זו של סתמא דגמרא אינה מובנת, מפני שאין לדברים הכרח; הרי לפי סוגייתנו, ר' שמעון הסביר שהקלות שונות שניתנו על ידי חכמים התייחסו דווקא לאיסורי 'שבות' ולא לאיסורי 'חטאת' — ומדוע אפוא לא היה די בפסוקית: 'קשירה דחייב חטאת — לא שרו רבנן'!

בפירוש רש"י (קה ע"א, ד"ה קשירה דאתיא לידי חיוב חטאת) מתפרשים הדברים כפי שהצגנו, ללא ניסיון לפתור את הקושי: 'גזירה שמא יקשור קשר של קיימא'. ברם פירוש זה של רש"י אינו מופיע באף אחד מכתבי היד ולדברי בעל דק"ס (רח ע"ב, אות ר) חסר הוא אף בד"ר ובד"פ. ואולם, ברש"י שבר"ף נמצא: 'אבל קשירה — הוי מלאכה דאורייתא ויש בה חיוב חטאת — לא התירו; ולכך תני לה הכא'. ואף בחידושי המאירי, המושפע רבות מפירושי רש"י, איתא:

11 פחות מפתיע למצוא נוסח זה בעדים של הבבלי ובפרט בציטוט המשנה שבסוגייתנו; כך הוא בק"ג — במשנה, בד"ר ובכ"מ — בציטוט המשנה שבסוגייתנו, אך לא בנוסח המשנה.

12 פירוש זה מצוטט על ידי פרשנים אחרים, ראה לדוגמא: תוספות (קה ע"א, ד"ה אמר ר' שמעון יכנס); רבנו חננאל בן שמואל (קה ע"א, ד"ה דקאמ', עמ' תרטז); חידושי המאירי (קה ע"א, ד"ה ר' שמעון או', עמ' רכח-רכט).

'אבל קשירה שהיא מלאכה גמורה לא הותרה במקדש'.¹³ שמא ניתן לשער שמחמת היות פירוש זה אחרון במסכת — נשמט הוא מכתבי היד של רש"י. דא עקא, אלה שביקשו להשלים את פירושו הנעלם של רש"י — לא קלעו לדברי רש"י המקוריים, שבהם היה ניסיון להתמודד עם הקושי שבלשון הגמרא.

ברוך יי' לעולם

13 ראה התמודדותו של רש"י ברוידא, עמ' רכת, הערה 358 עם חוסר ההתאמה ללשון הגמרא. ולעצם דברי רש"י, השווה לשון בעל תוספות יום טוב (י, טו, ד"ה ר"ש אומר): 'ורש"י מפרש כאן דאתיא לידי חיוב חטאת במדינה כפירושו דלעיל, דאפילו אב מלאכה הותרה במקדש במכשירין דא"א לעשותן מערב שבת'.

קיצורים ביבליוגרפיים

א. מקורות חז"ל

- אבות דר' נתן
אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר עם ציונים למקבילות בין הנסחים ולתוספות שבמהדורת שכטר בתוספת 'אקדמות מילין' מאת מ' קיסטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז
- ויקרא רבה
מדרש ויקרא רבה, עם חילופי גרסאות והערות מאת מרדכי מרגליות, ניו יורק וירושלים תשט"ז-תשי"ח³
- ירושלמי
תלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים, מבוא מאת י' זוסמן, ירושלים תשס"א [העימוד לפי דפוס ונציה רפ"ג]
- מגילת תענית
ו' נעם (מהדירה), מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד
- מכילתא דר' ישמעאל
מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורביץ ו"א רבין, פרנקפורט תרצ"א [הציטוטים על פי כ"א¹⁵¹]
- מכילתא דרשב"י
מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו [ירושלים תשל"ט²]
- ספרא
ספרא דבי רב, מהדורת א"ה וייס, וויין 1862 [הציטוטים על פי כ"י וטיק⁶⁶] — מהדורת פקסימיליה, ניו יורק תשט"ו¹
- ספרי במדבר
ספרי במדבר, מהדורת ח"ש הורוביץ, לייפציג תרע"ז [הציטוטים על פי כ"י וטיק³²] — מהדורת פקסימיליה, ירושלים תשל"ב]
- ספרי דברים
ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש [הציטוטים על פי כ"י וטיק³²] — מהדורת פקסימיליה, ירושלים תשל"ב]
- ספרי זוטא במדבר
ספרי זוטא על ספר במדבר, מהדורת ח"ש הורוביץ, לייפציג תרע"ז
- תוספתא
סדרים זרעים, מועד ונשים ומסכתות ב"ק, ב"מ, וב"ב, מהדורת ר"ש ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח; סדרים נזיקין (סנהדרין ואילן), קדשים וטהרות — מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ל³

ב. ספרות חיצונית, קראית וקלאסית

- איגרת אריסטיאס
אגרת אריסטיאס אל פילוקרטס, בתוך: הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, ב, תל-אביב תרצ"ז, עמ' א-עא
- אפלטון, סוקרטס
אפלטון, חייו ומותו של סוקרטס, תירגם מיוונית והוסיף הערות: שמעון בוזגלו, תל אביב 2001
- אריסטו, היווצרות בעלי החיים
Aristotle, *De Generatione Animalium*, A. Plat (Comp.), Oxford 1910
- אשכול הכופר
יהודה בן אליהו הדסי, אשכול הכפר, גזלוו תקצ"ו
- ברית שלמה
D.C. Duling, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1, edited by J.H. Charlesworth, Doubleday 1983, p. 935 ff.
- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות
Josephus Flavius, *Judean Antiquities 1-4*, translation and commentary by L.H. Feldman; S. Mason (editor), *Josephus Flavius*, Vol. 3, Brill 2000
- מגילות גנוזות
Discoveries in the Judaean Desert, Vol. XXXV, ed. E. Tov, Oxford 1999, pp. 25-52
- מגילת ברית דמשק
The Damascus Document Reconsidered, ed. M. Broshi, Jerusalem 1992
- ספר היובלים
ספר היובלים (תרגום: מ' גולדמאן), בתוך: הספרים החיצוניים, בעריכת א' כהנא, א, תל-אביב תש"ך, עמ' רטז-שיג
- פילון
פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ג: ספר המצוות, חלק שני (בעריכת ס' דניאל-נטף), ירושלים תש"ס

ג. ספרות הגאונים, הראשונים והאחרונים

- אברמסון, רב נסים גאון
ש' אברמסון (מהדיר), רב נסים גאון: חמשה ספרים, שרידים מחיבוריו יוצאים לאור על פי כתבי יד בצירוף מבואות, הערות ומפתחות, ירושלים תשכ"ה
- אוצר הגאונים
אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם, על פי סדר התלמוד, כרך שלישי, מסכת עירובין, ערוך ע"י ב"מ לוי, ירושלים תרצ"א

אור זרוע	ר' יצחק ב"ר משה מוינא, ספר אור זרוע, הלכות שבת ועירובין, מהדורת ש"י קליין, ירושלים תשס"א
אור זרוע, ב	הנ"ל, ספר אור זרוע, חלק שני, זיטאמיר תרכ"ב
איגרת רב שרירא גאון	רב שרירא גאון, איגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוי, חיפה תרפ"א [ד"צ: ירושלים תשל"ב]
באור הלכה	ר' ישראל מאיר ב"ר אריה זאב הכהן כגן, באור הלכה, בתוך ספר משנה ברורה, ד"צ של הדפוס הראשון, חשומ"ד
בית יוסף	ר' יוסף קארו, בית יוסף בתוך ארבעה טורים השלם, א, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג
גאון יעקב	ר' יעקב כהנא, ספר גאון יעקב, חידושי מס' עירובין, מהדורת אא"מ הלוי דזימיטרובסקי, ירושלים תשנ"ט
גנזי קדם	גנזי קדם, חלק רביעי (עורך: ב"מ לוי), ירושלים תר"ץ
דרישה	ר' יוסף ור' שמעון מייא, דרישה ופרישה, בתוך ארבעה טורים השלם, א, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג
הגהות מיימוניות	ר' מאיר הכהן, הגהות מיימוניות בתוך משנה תורה לרמב"ם, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים תשל"ה ואילך
הליכות עולם	ר' ישועה בן יוסף הלוי מארץ תלמיסאן, ספר הליכות עולם מהדורת ש' פורטנוי, ירושלים תשנ"ח
הלכות גדולות	ר' שמעון קיירא, הלכות גדולות, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב
המאירי	ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, חידושי המאירי על מסכת עירובין, מהדורת רש"ז ברידא, כרך שלישי, ירושלים תשמ"ח
המכריע	ר' ישעיה בן מאלי דטראני, ספר המכריע, מהדורת ש"א ורטהימר, ירושלים תשנ"ח
העיטור	ר' יצחק בן אבא מארי ממרשיליה, העיטור, מהדורת רמ"י ב"ר שמואל [ברנצקי], ד"צ של מהדורת וילנא-ורשה תרל"ד-תרמ"ג עם הוספות, ניו-יורק תשט"ז
זית רענן	גומבינר, ר' אברהם אבלי בן חיים, ספר זית רענן, פירוש על הילקוט [שמעוני], דעסויא כ'מ'ד'ת' = תס"ד

- חידושי גור אריה ר' ליואי בן ר' בצלאל מפראג, חידושי גור אריה, לבוב שנת אתברך לפ"ק [תרכ"ב], ד"צ בולטימור חש"ד
- חכמת שלמה ר' שלמה לוריא, חכמת שלמה השלם, חלק ראשון, קרקא שמ"א (או שמ"ז) [ד"צ: ירושלים תשל"ב]
- חצי יהונתן ר' יעקב מאיר בן חיים פאדוואה, חצי יהונתן, יצא לאור לראשונה בקניגסברג [תרי"ח?], מצורף לספרו כתונת פסים ונדפס מחדש בפירושי רבינו יהונתן מלוניל על כא מסכתות הש"ס, ירושלים תשמ"ה
- טיוטא, מהדורת הופקינס ס' הופקינס (מהדיר), פירוש הרמב"ם למסכת שבת, טיוטת הפירוש לפי קטעים אוטוגרפיים מגניזת קהיר, המקור הערבי עם תרגום לעברית (מהדורת ס' הופקינס), ירושלים תשס"א
- טיוטא, מהדורת שילת י' שילת (מהדיר), מסכת שבת עם פירוש רבנו משה בן מימון ... ירושלים התשס"ה
- יבין שמועה ר' שלמה אלגזי, יבין שמועה, נדפס בתוך ספר הליכות הנ"ל
- כללי הגמרא הנוספים למהר"י קארו ר' יוסף קארו, כללי הגמרא וכללי הגמרא הנוספים, נדפס בתוך ספר הליכות עולם הנ"ל
- מהר"י קאנפנטון, דרכי התלמוד ר' יצחק קאנפנטון, דרכי התלמוד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א
- מהרש"א ר' שמואל אליעזר אידליס, חידושי הלכות ואגדות מהרש"א, בתוך מסכת עירובין מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא תרע"ב
- מורה נבוכים ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מ' שורץ (עורך: ד' צרי), תל-אביב תשס"ג
- מצגר, רב נסים גאון רב נסים גאון, ליקוטים מפירוש רב נסים גאון, מצורף לפירוש רבינו חננאל, ראה בערכו
- מרומי שדה ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, מרומי שדה, חלק א, ירושלים תשט"ז
- מרכבת המשנה ר' שלמה מחעלמא, מרכבת המשנה על היד החזקה להרמב"ם, ספר זמנים, מהדורה חדשה — 'משנה המרכבה' — שילוב והרכבה של שתי מהדורות 'מרכבת המשנה' ... ירושלים תשס"ב

- נשמת אדם ר' אברהם דאנציג, נשמת אדם, נדפס בתוך ספר חיי אדם, ירושלים תש"ן
- נתיבות ירושלים ר' ישראל חיים דייכעס, ספר ילקוט מהרי"ח לקוטים ובאורים נתיבות ירושלים על הירושלמי, ברכות, זרעים וסדר מועד, לונדון 1930
- ספר האגור ר' יעקב ב"ר יהודה לנדא, האגור השלם, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשל"ח
- ספר הבתים ר' דוד בן שמואל הכוכבי, ספר הבתים, מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תשל"ח-תשל"ט
- ספר הישר לר"ת, החידושים ר' יעקב ב"ר מאיר, ספר הישר לרבינו תם, חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט
- ספר הישר לר"ת, השו"ת הנ"ל, ספר הישר לרבינו תם, חלק השאלות והתשובות, מהדורת ש' ראזענטהאל, ברלין תרנ"ח
- ספר המאורות ר' מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה, ספר המאורות, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשכ"ז
- ספר המנוחה ר' מנוח ב"ר יעקב, רבנו מנוח, בתוך 'משנה תורה' לרמב"ם, זמנים, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים תשל"ה
- ספר הנר ר' זכריה בן יהודה אגמאתי, ספר הנר, כ"י לונדון, הספריה הבריטית Or. 11361
- ספר העתים ר' יהודה בן ברזילי הנשיא הברצלוני (אלברגלוני), ספר העתים, מהדורת י' שור, קראקא תרס"ג
- ערוך השלם ר' נתן בן יחיאל מרומא, ספר ערוך השלם, מהדורת א' קאהוט, וינה תרל"ח-תרנ"ב
- פירוש הגאונים לסדר טהרות פירוש הגאונים על סדר טהרות, מהדורת י"נ אפשטיין (ערוך בידי תלמידו ע"צ מלמד), ירושלים תשמ"ב
- פירוש ר"א אזכרי פירוש ירושלמי, מסכת ביצה, עם פירוש אחד הקדמונים, רבינו אלעזר אזכרי, בעל ספר חרדים, ניו יורק תשכ"ז³
- פסקי הרי"ד ר' ישעיה בן מאלי די טראני, פסקי הרי"ד למסכתות עירובין, פסחים, יומא וסוכה, מהדורת א"י וורטהיימר ואחרים, ירושלים תשכ"ו

- פסקי מהר"ם ר' מאיר ב"ר ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, חלק רביעי: פסקי עירובין (מהדיר: א' קליין), ירושלים תשל"ז
- פסקי ריא"ז ר' ישעיה בן אליה די טראני, פסקי הריא"ז לרבנו ישעיה אחרון ז"ל למסכתות עירובין, פסחים, יומא וסוכה ... מהדורת א' ליס, ירושלים תשמ"ח
- קהלת שלמה קהלת שלמה: בו נקהלו ונאספו שאלות ותשובות הגאונים הקדמונים וביחוד רב שרירא ורב האיי בנו והרב ר' יצחק אלפאסי, מהדורת ש"א ורטהימר, ירושלים תרנ"ט
- ר"א וסרמן, קובץ שיעורים ר' אלחנן ב' וסרמן, קובץ שיעורים, א, גבעתיים תשי"ט-תש"ך
- ר"י עמדין ר' יעקב עמדין, הגהות וחדושים ממסכת עירובין, מאת הגאון ... יעקב עמדין ... (בתוך דפוס וילנא של התלמוד הבבלי, מסכת עירובין)
- ר"ש בן חפני, מבוא התלמוד ר' שמואל בן חפני (גאון סורא), פרקים מן ספר 'מבוא התלמוד', המקור הערבי ותרגום עברי בצירוף מבואות והערות, מאת שרגא בהר"ר קלמן ז"ל אברמסון, ירושלים תש"ן
- ראב"ד, בעלי הנפש ר' אברהם בן דוד (הראב"ד), בעלי הנפש ... מהדורת י' קאפח, ירושלים תשנ"ג⁵
- ראב"ד, כתוב שם הנ"ל, כתוב שם, השגות הראב"ד על בעל המאור, מהדורת ח' פריימן, בני ברק תשס"ג
- רבנו חננאל רבינו חננאל ב"ר חושיאל, פירוש רבינו חננאל למסכת עירובין, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ג
- רבנו חננאל בן שמואל רבינו חננאל בן שמואל, פירוש רבינו חננאל בן שמואל על מסכת עירובין, מהדורת ש' קליין וא' שושנה, ירושלים-קליבלנד תשנ"ו
- רבנו חננאל, ביצה רבינו חננאל ב"ר חושיאל, פירוש רבינו חננאל למסכת ביצה, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ו
- ריה"ל, כוזרי ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת י' אבן-שמואל, תל-אביב תשל"ג
- ריטב"א ר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, חידושי הריטב"א למסכת עירובין, מהדורת מ' גולדשטיין, ירושלים תשנ"ו⁸

הנ"ל, חידושי הריטב"א למסכת שבת, מהדורת מ' גולדשטיין, ירושלים תש"ן ⁸	ריטב"א, שבת
ר' משה בן מימון, משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה ב"ר מימון ז"ל, ספר שלישי והוא ספר זמנים עם פירוש יד פשוטה, ... על פי כ"י ... , כרך א (הלכות שבת), מאת נחום אליעזר רבינוביץ	רמב"ם, משנה תורה
הנ"ל, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, תירגם מערבת על פי כתב היד המקורי והוסיף מבוא והערות יוסף בכה"ר דוד קאפח, סדר מועד, ירושלים תשכ"ד ⁷ — התרגום הושווה לטופס המקור של הרמב"ם (כתב-יד ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, Heb. 4° 5703)	רמב"ם, פירוש המשנה
הנ"ל, מסכת שבת עם פירוש רבנו משה בן מימון, המקור הערבי על פי כתב יד שהוגה מכתב ידו המקורי של הרמב"ם ז"ל, עם תרגום עברי חדש, הערות וביאורים ... מאת יצחק שילת, ירושלים התשס"ה	רמב"ם, פירוש המשנה שבת
ר' מנחם בן שלמה המאירי, חידושי המאירי על מסכת עירובין ... עם הערות וביאורים מאת הרב ש"ז ברוידא, כרך שלישי, ירושלים תשמ"ח	רש"ז ברוידא
ר' שמואל שטראשון, הגהות וחדושים על מסכת עירובין, בתוך מסכת עירובין מן תלמוד בבלי, דפוס וילנא	רש"ש
הנ"ל, הגהות וחדושי הרש"ש, בתוך משניות דפוס וילנא	רש"ש, משנה
ר' שלמה ב"ר אברהם בן ר' אדרת, חידושי הרשב"א למסכת עירובין, מהדורת י"ד אילן, ירושלים תשמ"ט	רשב"א
ר' צדקיה בן אברהם מן הענוים, שבלי הלקט, מהדורת ש' בובר, וילנא תרמ"ז	שבולי-הלקט
ר' יעקב ב"ר משה מולן, שו"ת מהרי"ל החדשות, מהדורת י' סק, ירושלים תשל"ז	שו"ת מהרי"ל החדשות
ר' יוסף חיים בן אליהו אלחכם מבגדאד, שו"ת רב פעלים, ירושלים תש"ל	שו"ת רב פעלים
ר' אשר ב"ר יחיאל, תוספות הרא"ש השלם על מסכת עירובין, מהדורת ש' הכהן וילמן, הוצאה חדשה שנת תשנ"ו (חמ"ד)	תוספות הרא"ש
ר' יום טוב הדר, תוספות יום טוב, פירוש למשנה, בתוך	תוספות יום טוב

משניות דפוס וילנא

- תוספות רֶגְנוּ פרץ ר' פרץ בן אליהו, תוספות רבנו פרץ על מסכת עירובין, מהדורת ש' הכהן וילמן, [ברוקלין] תש"מ
- תוספות ר"ד ר' ישעיהו בן מאלי די טראני, תוספות ר"ד השלם, על מסכתות שבת, עירובין, פסחים ... , יוצא לאור בפעם הראשונה על כל הש"ס ... בעריכת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ו
- תוצאות חיים ר' מנחם זעמבא, קונטרס כולל חידושים והערות בעניני מלאכת הוצאה, ירושלים תשי"ח
- תכלת מרדכי ר' מרדכי בן יעקב איש שלום, תוספתות סדר מועד: עם פי' תכלת מרדכי: ביאור ... בחילופי גירסאות ושינוי נוסחאות ... דאיכא בין ש"ס בבלי וירושלמי ... וגם קובץ ... שיטת הראשונים והפוסקים ... , פקש תרנ"ח
- תשובות הגאונים תשובות הגאונים מתוך הגניזה, מהדיר: ש' אסף, ירושלים תרפ"ט
- תשובות הרמב"ם, בלאו ר' משה בן מימון, תשובות הרמב"ם, א-ד, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א³
- תשלום העיטור ר' יצחק בן אבא מארי, תשלום העיטור, נדפס לראשונה על ידי א"ח פריימן, 'תשלום העיטור והמנהיג', אמת ליעקב: ספר היובל ליעקב פריימאן, ברלין תרצ"ז, עמ' 105-115; הופיע מחדש בדף האחרון של דפוס הצילום של ספר העיטור במהדורת ר"מ יונה, ניו יורק תשט"ז

ד. מחקרים, מילונים ואנציקלופדיות

- אביעזר, מזוזה וקמיע ה' אביעזר, 'המזוזה — בין מצווה לקמיע', מעליות, יט (תשנ"ז), עמ' 217-237
- אבן, מילון מונחי הסיפורת י' אבן, מילון מונחי הסיפורת, ירושלים תשנ"ב
- אברמסון, לחקר הערוך ש' אברמסון, 'לחקר הערוך', לשוננו, לז (תשל"ג), עמ' 26-42
- אברמסון, עניינות ה"ל, עניינות בספרות הגאונים, מחקרים בספרות הגאונים ותשובותיהם שבדפוס ובכתב-יד, ירושלים תשל"ד

- A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in Talmudic Period*, Wiesbaden 1983 אופנהיימר, בבל
- א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, [גבעתיים תשמ"ד] אורבך, ההלכה
- הנ"ל, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו⁶ אורבך, חז"ל
- מ' איילי, אוצר כינויי עובדים בספרות התלמוד והמדרש, תל אביב 2001 איילי, כינויי עובדים
- T. Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997 אילן, נשים בספרות התלמודית
- ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים-תל-אביב תשי"ט אלבק, מבוא למשנה
- הנ"ל, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט אלבק, מבוא לתלמודים
- הנ"ל, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תשי"ד אלבק, מחקרים בברייתא
- Ch. Albeck, 'Das Buch der Jübilaen und die Halacha', *Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin* 47 (1930), pp. 1–60 אלבק, ספר היובלים וההלכה
- ח' אלבק, ששה סדרי משנה, מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, סדר מועד, ירושלים תשי"ב אלבק, פירוש המשנה
- ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך שני, תל-אביב תשל"ו⁴ אלון, מחקרים
- ל' אליאס, 'דרשות חדשות וגירסאות ייחודיות של המכילתא דרבי ישמעאל', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים: א' אדרעי ואחרים), ירושלים תשס"ה, עמ' 29–57 אליאס, דרשות חדשות
- י' אליצור, 'הבור והבאר', לשוננו, נא (תשמ"ז), עמ' 207–230 אליצור, הבור והבאר
- אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תש"ח ואילך אנציקלופדיה תלמודית

- אפשטיין, דקדוק ארמית
 "נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים תשכ"א
- אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה
 הנ"ל, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס³
- אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים
 הנ"ל, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג
- אפשטיין, מבואות לספרות התנאים
 הנ"ל, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז
- אפשטיין, מחקרים
 הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשוונות שמיות, א-ג, ירושלים תשמ"ד-תשנ"א
- אשל, ישובי בבל
 ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, אונומסטיקון תלמודי, ירושלים תשל"ט
- אשל, סנדלים
 ח' אשל, 'סנדלים מסומרים במקורות היהודיים', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 191-198
- בויארין, הבשר שברוח
 ד' בויארין, הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד (תרגום: ע' אופיר), תל-אביב תשנ"ט
- בויארין, ללקסיקון התלמודי ב
 הנ"ל, 'לקסיקון התלמודי II', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 113-119
- בנוביץ, ברכות
 מ' בנוביץ, 'מסכת ברכות פרק ראשון, מאימתי', ש"י פרידמן (עורך), חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר: דגם לקראת מהדורה חדשה של התלמוד הבבלי עם פרשנות, ירושלים תשס"ב, עמ' 15-32
- בנוביץ, שבועות שתים בתרא
 הנ"ל, פירוש מדעי לפרק שבועות בתרא בבבלי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, ניו-יורק 1993
- בן-נון, מלח
 א"צ בן-נון, 'מלח סדומית מופק מיס-המלח', תחומין, טו (תשנ"ה), עמ' 74-78
- בראנד, כלי החרס
 י' בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג
- בר-אשר, לשון חכמים
 מ' בר-אשר, 'לשון חכמים; דברי מבוא', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר; אסופת מאמרים במדעי היהדות, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 657-688
- בר-אשר, רושמי לשון המקרא
 הנ"ל, 'רושמי לשון המקרא במשנה', מחקרים בתלמוד

- ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים: א' אדרעי ואחרים), ירושלים תשס"ה, עמ' 59–70
- ברודי, ותו לא מידי
 'י ברודי, 'למונח התלמודי "ותו לא מידי", סיני, צב (תשמ"ג), עמ' נא–נז
- ברודי, צוהר לספרות הגאונים
 הנ"ל, צוהר לספרות הגאונים, (תל-אביב) 1998
- ברויאר, העברית בתלמוד בבלי
 'י ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב
- בר-כוכבא, חג הפורים
 ב' בר-כוכבא, 'חג הפורים בימי הבית השני ומגילת אסתר ב"אסיה", סיני, קכא (תשנ"ט), עמ' לז–פה
- ברנדס, כללי פסיקה
 'י ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתמייחים לתנאים וספרותם, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב
- ברקאי, מסורות רפואיות
 ר' ברקאי, 'מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים', אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות: קובץ מחקרים בין-תחומי (עורכת: יעל עצמון), ירושלים תשנ"ה, עמ' 115–142
- גולדברג
 א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו
- גולדברג, להתפתחות הסוגיה
 הנ"ל, 'להתפתחות הסוגיה בתלמוד הבבלי', ספר היובל לרבי חנוך אלבק: מוגש על ידי תלמידיו, ידידיו ומוקיריו למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 101–113
- גולדברג, צמצום מחלוקות
 הנ"ל, 'דרכים של צמצום מחלוקת אצל אמוראי בבלי', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 135–153
- גולדברג, שבת
 הנ"ל, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו
- גולינקין, ראש השנה
 ד' גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב): מהדורה מדעית עם פירוש, דיסרטציה, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק תשמ"ח
- גיגר, הלשון הלטינית בא"י
 'י גיגר, 'הלשון הלטינית בארץ-ישראל הרומית', קתדרה, 74 (תשנ"ה), עמ' 3–21

- L. Jacobs, 'How Much of the Babylonian Talmud is Pseudoepigraphic?', *JJS* 28 (1977), pp. 46–59
- גייקובס, פסודואפיגרפיה
- י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב
- גילת, השתלשלות ההלכה
- ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א-תשכ"א
- גינצבורג, ירושלמי
- L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect, Textual and Exegetical Notes*, New York 1976
- גינצבורג, כת לא-נודעת
- י' גלוסקא, השפעת הארמית על לשון המשנה, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ח
- גלוסקא, השפעת הארמית
- ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח
- דה-פריס, מחקרים
- הנ"ל, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ"ו
- דה-פריס, תולדות ההלכה
- D.C. Duling, 'Solomon's Testament' in *Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman, et al.), New York 1992, Vol. 6, pp. 117–119
- דולינג, ברית שלמה
- צ' דור, תורת ארץ-ישראל בבבל, תל-אביב 1971
- דור, תורת א"י בבבל
- ח"ז דימיטרובסקי, שרידי בבלי: מבוא ביבליוגרפי היסטורי, נויארק תשל"ט
- דימיטרובסקי, שרידי בבלי
- י' דינרי, 'מנהגי טומאת הנידה — מקורם והשתלשלותם', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 302–324
- דינרי, מנהגי טומאת הנידה
- הנ"ל, 'ליחס של הגאונים והראשונים אל בעיית ה"שינויא" בתלמוד', בר אילן, יב (תשל"ד), עמ' 108–117
- דינרי, שינויא
- רנ"ג רבינוביץ, ספר דקדוקי סופרים, מינכען תרכ"ו-תרמ"ו [ד"צ: ירושלים התשס"ב]
- דק"ס
- א"מ הברמן, 'על התפילין בימי קדם', ארץ ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 174–177
- הברמן, תפילין בימי קדם
- Dictionary of the History of Science* (ed. W.F. Bynum et al.), London 1981
- ההיסטוריה של המדע

היימאן, תולדות תנאים ואמוראים	א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע
הימן, סוגיא פיקטיבית	פ"צ הימן, 'עוד קטע בסוגיה של קטעים — בירור בפרשת "סוגיה פיקטיבית", סידרא, יב (תשנ"ו), עמ' 27–41
הירשמן, המקרא ומדרשו	מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל-אביב תשנ"ב
הירשפלד, בית המגורים הא"י	י' הירשפלד, בית המגורים הארץ-ישראלי בתקופה הרומית-ביזאנטית, ירושלים תשמ"ז
הלבני	ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב
הלבני, בבא קמא	הנ"ל, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג
הלבני, מועד	הנ"ל, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד: מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה
הלבני, פשט ודרש	D. Halivni, <i>Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis</i> , New York 1991
הלבני, שבת	ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד, מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב
הלברטל, מהפכות פרשניות	מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז
הלוי, פשיטא	א"א הלוי, 'סוגיות "פשיטא" שבתלמוד הבבלי שאינן פשוטות כל ועיקר', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ"א), עמ' 129–140
הנשקה, משנה ראשונה	ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים ואמוראים, רמת-גן תשנ"ז
הנשקה, קדושת ירושלים	הנ"ל, 'קדושת ירושלים; בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 5–28
הנשקה, תקיעת שופר בשבת	הנ"ל, 'תקיעת שופר בשבת', סידרא, ח (תשנ"ב), עמ' 19–37

- הר, גזירות
מ"ד הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', מלחמת
קודש ומארטיולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים:
קובץ הרצאות ..., ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92
- הר, מהותה של האגדה
הנ"ל, 'מהותה של האגדה', מחניים, ק (תשכ"ו), עמ' 63-69
- הראל פיש, בסתר עליון
א' הראל פיש, בסתר עליון: פרדוקס וסתירה במקורות
היהדות, רמת-גן תשס"א
- הרן, האסופה המקראית
מ' הרן, האסופה המקראית, ירושלים תשנ"ו
- הרפורד, נצרות בתלמוד
R.T. Harford, *Christianity in Talmud and Midrash*,
London 1903
- ווייס, התהוות התלמוד
א' ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו-יורק תש"ג
- ווייס, לחקר התלמוד
הנ"ל, לחקר התלמוד, ניו-יורק תשט"ו
- וולד, אלו עוברין
ש"י וולד, תלמוד בבלי מסכת פסחים, פרק אלו עוברין:
מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תש"ס
- וויסברג, הצעות
א' וויסברג, 'הצעות העקרונות לקביעת בחנים לשוניים
בהערכת כתבי-יד של התלמוד הבבלי', זכרונות האקדמיה
ללשון העברית, 28-30 (1988), עמ' 338-345
- וויסברג, כתבי היד
הנ"ל, 'הצורות ר' שמעון בן לקיש' ו"כאיזה צד" ותרומתן
למיון כתבי היד של הבבלי, לשוננו, נה (תשנ"א), עמ' 367-
382
- וינרוט, אלימות
א' וינרוט, 'אלימות האיש כלפי אשתו ותוצאותיה
המשפטיות', פרשת השבוע (משרד המשפטים, עורכים: א'
הכהן ומ' ויגודה), 148 (תשס"ד)
- פונק
S. Funk., *Bibel und Babel*, Wein-Leipzig 1913
- זהבי, השבת וברית דמשק
T. Zahavy, 'The Sabbath Code of Damascus
Document X, 14-XI, 18: Form Analytical and
Redaction Critical Observations', *Revue de Qumran*
10/40 (1981), pp. 589-591
- זוסמן, ושוב לירושלמי
י' זוסמן, 'ושוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן),
עמ' 55-133

- זוסמן, כתבי-יד ומסורות נוסח הנ"ל, 'כתבי-יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש (תשמ"א), עמ' 215–250
- זוסמן, מבוא ירושלים תשס"א הנ"ל, מבוא, תלמוד ירושלמי על פי כתב יד סקליגר 3 ...
- זוסמן, מסורת לימוד הנ"ל, 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12–76
- זוסמן, תולדות ההלכה הנ"ל, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11–76
- זוסמן, תורה שבעל פה הנ"ל, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה — כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 209–384
- זייני, הסבוראים א"ר זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה, א, חיפה תשנ"ב
- זימר, עולם כמנהגו הלכותיהם וגלגוליהם, ירושלים תשנ"ו י' זימר, עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם, ירושלים תשנ"ו
- טיגאי, תפילין J.H. Tigay, 'On the term phylacteries (Matt. 23,5)', *HTHR* 72 (1979), pp. 45–53
- טרכטנברג, קסמים J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: a Study in Folk Religion*, New York 1970
- יד לגילת י"מ תא-שמע וי"צ גילת (עורכים), יד לגילת: אסופת מאמרים של יצחק דב גילת, ירושלים תשס"ב
- י"ב, המסורה י"ב, ייבין, המסורה למקרא, ירושלים תשס"ג
- י"ב, סקר יישובים ז' ייבין, סקר יישובים בגליל ובגולן מתקופת המשנה והתלמוד לאור המקורות, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"א
- ילון, קונטרסים ח' ילון, קונטרסים לענייני הלשון העברית, שנה א, ירושלים תרצ"ז–תרצ"ח
- ינר, ר' יוחנן וריש לקיש צ' ינר, מימרות מקבילות של רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי ובירושלמי בפרקים ראשון, שני ושמיני ממסכת יומא, עבודת

- לוינגר, הרמב"ם
י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה
- ליברמן, הירושלמי כפשוטו
ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה
- ליברמן, זוטא
הנ"ל, ספרי זוטא (מדרשה של לוד), ניו יורק תשכ"ח
- ליברמן, יוונות
הנ"ל, יוונות ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג
- ליברמן, ירושלמי נזיקין
ירושלמי נזיקין, יוצא לאור על פי כתב-יד אסקוריאל בצירוף מבוא על ידי א"ש רוזנטל, הוסיף מבוא ופירוש ש' ליברמן, ירושלים תשמ"ד
- ליברמן, מחקרים בתורת א"י
ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל (עורך: ד' רוזנטל), ירושלים תשנ"א
- ליברמן, על הירושלמי
הנ"ל, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט
- ליברמן, רדיפת דת ישראל
הנ"ל, 'רדיפת דת ישראל', ספר היובל לשלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' ריג-רמה = הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 348-380
- ליברמן, תוספת ראשונים
הנ"ל, תוספת ראשונים, א-ד, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט
- ליברמן, תוספתא כפשוטה
הנ"ל, תוספתא ותוספתא כפשוטה, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח (הפניות סתמיות הן לחלק ג)
- ליברמן, תלמודה של קיסרין
הנ"ל, תלמודה של קיסרין, ירושלים תרצ"א
- לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי
J.N. Lightstone, *The Rhetoric of the Babylonian Talmud, Its Social Meaning and Context*, Waterloo, Canada 1994
- ליימן, הקנוניזציה
S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Connecticut 1976
- ליפשיץ, משפט ופעולה
ב' ליפשיץ, משפט ופעולה: מונחי חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשס"ב
- לעזי רש"י
מ' קטן, אוצר לעזי רש"י: המילים הצרפתיות שבפירושי רש"י

- ... תורגמו לעברית ועובדו עם ביאורים ומילואים, בתוספת מפתחות, ירושלים תש"ס
- I. Löw, *Die Flora der Juden*, 4 vol., Berlin-Vienna 1924–1934 לעף, פלורה
- מ' איש שלום, ספר מכילתא דרבי ישמעאל על ספר שמות עם תוספת מאיר עין, ווינא תר"ל מאיר עין
- ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל-אביב תשמ"ז מאיר, הסיפור הדרשני
- S. Liberman Mintz & G.M. Goldstein (editors), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, New York 2005 מדפיסים את התלמוד
- L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen 2002 מוסקוביץ, המשגה
- ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: מחקרים בטרמינולוגיה של המשא-ומתן האמוראי, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח מוסקוביץ, טרמינולוגיה
- K.L. Moore, & T.V.N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, London 1993⁵ מור, אמביריולוגיה
- מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"א מורשת, לקסיקון
- הנ"ל, 'פעלים חדשים', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל (עורך: 'קוטשר), רמת-גן תשל"ב, עמ' 117–162 מורשת, פעלים חדשים
- F. Brown et al., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Boston 2004⁸ מילון BDB
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, editorial board: I.J. Gelb ... [et al.], Chicago 1954–1999 מילון CAD
- L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. M.E.J. Richardson), Leiden 1994 מילון KBR

- H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1961 מילון LSJ
- Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968–1972 מילון OLD
- E.D. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* [editor: B. Sarel], Jerusalem 1987 מילון אטימולוגי
- א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-טז, ירושלים 1958–1908 מילון בן-יהודה
- M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New-York–London 1903 מילון יאסטרוב
- E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period*, Cambridge & Leipzig 1914 מילון יווני סופוקלס
- J. Levy, *Wortbuch uber die Targumim und Midraschim*³, 4 vols., Berlin and Vienna 1924 מילון לוי
- W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1875 מילון סמית לעתיקות
- H. Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic* (edited by J.M. Cowan), third edition, Ithaca, New York 1976 מילון ערבית מודרנית
- J.G. Hava, *Al-Faraid Arabic English Dictionary*, fifth edition, Beirut 1982 מילון ערבית קלאסית
- C. Daremberg & E. Saglio., *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*, Paris 1877–1919 מילון עתיקות צרפתי
- D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971 מילון פהלוית
- A Compendious Syriac Dictionary*, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith ..., Oxford 1902 (reprinted: Eugene, Oregon 1999) מילון פיין-סמית

- F.J. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892 מילון פרסי
- A Dictionarie of the French and English Tongues*,
Compiled by Randle Cotgrave, London 1611 מילון קוטגרייב
- ח' מיליקובסקי, 'החיפוש אחר "הטקסט המקורי"', מחקרים
בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ (עורכים: א'
אדרעי ואחרים), ירושלים תשס"ה, עמ' 349-384 מיליקובסקי, הטקסט המקורי
- הנ"ל, 'ויקרא רבה, פרשה כח, הפתיחתא הראשונה (פסקאות
א-ג): עיונים בנוסח, בעריכה ובזיקה למקבילה בפסיקתא
דרב כהנא, תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 19-65 מיליקובסקי, ויקרא רבה
- מ' מישור, 'על הניקוד בכתב יד ארפורט של התוספתא',
לשונונו, סד (תשס"ב), עמ' 231-244 מישור, על הניקוד
- א' מלאך (עורך), קובץ דברי ראשונים ואחרונים בענין הבנת
דרכי התלמוד, רמת-גן תשס"ג מלאך, קובץ דברי ראשונים
- ח"ד מנטל, 'המניעים למרד בר כוכבא', מלחמת קודש
ומארטיולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, קובץ
הרצאות ... ירושלים תשכ"ח, עמ' 35-57 מנטל, המניעים למרד
- י' נוה, על פסיפס ואבן, הכתובות הארמיות והעבריות
מבתי-הכנסת העתיקים, [תל-אביב] תשל"ח נוה, על פסיפס ואבן
- J. Neusner, *The Talmud of Babylonia, An Academic
Commentary, Bavli Tractate Erubin, Chapters VI
through XI*, Atlanta 1996 ניזונר, פירוש אקדמי לבבלי
- M.L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of
Sexuality*, Atlanta 1995 סאטלו, רטוריקה רבנית
- מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו סגל, דקדוק
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian
Aramaic*, Ramat-Gan 1990 סוקולוף, מילון א"י
- Idem, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat-Gan
2003 סוקולוף, מילון ארמית יהודית

- Idem, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan and Baltimore 2002
- סוקולוף, מילון בבל
- א"א סטולמן, 'התרחבות בהלכה כהיתוך אופקים פרשני: ההמתנה בין בשר לחלב כמקרה מבחן', *AJS Review*, 28:2, (2004), עמ' א-ל
- סטולמן, בשר וחלב
- הנ"ל, 'השמעת קול', (עורך: ש"י פרידמן), חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר: דגם לקראת מהדורה חדשה של התלמוד הבבלי עם פרשנות, ירושלים תשס"ב, עמ' 67-94
- סטולמן, השמעת קול
- הנ"ל, מהדורה מדעית וביאור מקיף לסוגיות ההרחקה בין בשר לחלב שבפרק השמיני שבבבלי חולין, מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן התשס"ב
- סטולמן, חולין
- הנ"ל, 'סגירות ופתיחות בתפישת ההלכה: ההיסטוריה האינטלקטואלית של ההלכה ושל מדעי הטבע', מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי (עורך: ע' ברהולץ), תל-אביב 2003, עמ' 335-353
- סטולמן, סגירות ופתיחות
- ק' סירט, מן הכתב אל הספר, ירושלים תשנ"ב
- סירט, הספר
- E.A. Speiser, 'Palil and Congeners: A Sampling of Apotropaic Symbols', *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy Fifth Birthday April 21, 1965*, Chicago 1965, pp. 389-393.
- ספייזר, פליל
- ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, א, ירושלים תשנ"ד
- ספראי, בימי הבית
- נ' עמינוח, עריכת מסכתות ביצה, ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי: סידור, עריכה, גירסאות של גמרא, יחסי סוגיות, בבלי וירושלמי, תל אביב 1986
- עמינוח, ביצה ר"ה ותענית
- E. Assis, 'The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael', *Biblica*, 85 (2004), pp. 82-90
- עסיס, רחב ויעל
- M. Foucault, *The History of Sexuality; Volume 1: An Introduction* (translated from the French: R. Hurley), Vintage Books Edition, March 1990
- פוקו, תולדות המיניות

- ע' פוקס, 'דרך ההכרעה, סמכות של טקסטים ומודעות עצמית; הרהורים על דרכי הפסיקה בשלהי תקופת הגאונים', סוגיות במחקר התלמוד, יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א' אורבך..., ירושלים תשס"א, עמ' 100–124
- פוקס, דרך ההכרעה
- R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967
- פטאי, האלוהית העברית
- ר' פטאי, הספנות העברית: פרק בתולדות התרבות הארץ ישראלית בימי קדם, ירושלים [1938]
- פטאי, הספנות העברית
- M. Perani & E. Sagradini, *Talmudic and Midrashic Fragments from the "Italian Genizah": Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Firenze 2004
- פיראני וסג'רדיני, גניזה איטלקית
- J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (translated and edited by F. Rosner), Northvale, NJ 1993
- פרויס, הרפואה בתלמוד
- ש"י פרידמן, 'עיונים בדרכי פרשנות התלמוד לרגל הופעת מהדורת ארטסקרול בעברית', בדרך, 7 (תשנ"ח), עמ' 77–91
- פרידמן, ארטסקרול
- הנ"ל, 'בריבי', טרם פורסם
- פרידמן, ברבי
- הנ"ל, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרפסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201
- פרידמן, הברייתות בבבלי
- הנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין — הנוסח, ירושלים תשנ"ז
- פרידמן, השוכר — הנוסח
- הנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין — הפירושים, ירושלים תשנ"א
- פרידמן, השוכר — הפירושים
- הנ"ל (עורך), חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר: דגם לקראת מהדורה חדשה של התלמוד הבבלי עם פרשנות, ירושלים תשס"ב
- פרידמן, חמש סוגיות
- הנ"ל, 'כתבי-היד של התלמוד הבבלי — טיפולוגיה של כתיב', מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג (עורך: משה בר-אשר), ירושלים תשנ"ו, עמ' 163–190
- פרידמן, טיפולוגיה של כתיב
- הנ"ל, 'כיצד מדקדקין? עיון בשינויי הגרסות של התלמוד הבבלי לרגל הופעת י"ג כרכים של "דקדוקי סופרים השלם"',
- פרידמן, כיצד מדקדקין

תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 129–161

- הנ"ל, 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: "בן תימא" ו"בן דורתי"', נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני (עורכים: יעקב אלמן ואחרים), ירושלים תשס"ה, עמ' קצה-רעד
- פרידמן, לאופיין של הברייתות
- הנ"ל, 'להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי', סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 67–102
- פרידמן, להתהוות הגירסאות
- הנ"ל, 'מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, כרך ג (תשל"ז), עמ' 389–402
- פרידמן, מבנה ספרותי
- S. Friedman, 'An Ancient Scroll Fragment (B. Hullin 101a–105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew', *JQR* 86 (1995), pp. 9–50
- פרידמן, מגילה
- ש"י פרידמן, 'תוספתא עתיקתא — ליחס המשנה והתוספתא [ב] — "מעשה ברבן גמליאל וזקנים"', בר-אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 163–190
- פרידמן, מעשה ברבן גמליאל
- הנ"ל, 'מקבילות המשנה ותוספתא', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות: חטיבה ג, כרך א (תשנ"ד), עמ' 15–22
- פרידמן, מקבילות
- הנ"ל, 'פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 275–441
- פרידמן, על דרך
- הנ"ל, 'כתיב השמות רבה ורבא בתלמוד הבבלי', סיני, קי (תשנ"ב), עמ' 67–102
- פרידמן, רבה ורבא
- S. Friedman, 'A Good Story Deserves Retelling: The Unfolding of the Akiva Legend', *JSIJ*, 3 (2004), pp. 55–93 <<<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/3-2004/Friedman.pdf>>>
- פרידמן, רבי עקיבא
- ש"י פרידמן, 'פירושי רש"י לתלמוד — הגהות ומהדורות', רש"י עיונים ביצירתו (עורך: צ"א שטיינפלד), עמ' 147–175
- פרידמן, רש"י לתלמוד
- הנ"ל, 'תגובה למושג "כיוונים בחקר התלמוד הבבלי"', בקונגרס העולמי הארבעה עשר למדעי היהדות, טרם פורסם
- פרידמן, תגובה
- הנ"ל, 'תוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא כללי, רמת-גן
- פרידמן, תוספתא עתיקתא

תשס"ג

- פרנצוס, ביצה
תלמוד ירושלמי מסכת ביצה, עם פירוש ... רבינו אלעזר
אזכרי ... עם מבוא, מראה מקומות והערות על ידי י' פרנצוס,
ניו יורק וירושלים תשנ"ה
- פרנקל, דרכי האגדה והמדרש
י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991
- פרנקל, האגדה שבמשנה
הנ"ל, 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ'
681-655
- פרנקל, מדרש ואגדה
הנ"ל, מדרש ואגדה, תל-אביב תשנ"ז
- פרנקל, רש"י
הנ"ל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים
תשל"ה
- צפור, רש"י לרות
מ' צפור, 'מהדורה מורחבת נוספת של פירוש רש"י לרות
וקטעי רות זוטא בשינויי נוסח', סידרא, ח (תשנ"ב), עמ' 99-
118
- צפור, אל תקרי
הנ"ל, 'על גלגוליהן של דרשות מטיפוס "אל תקרי"', סיני, ק
(תשמ"ז), עמ' תשא-תשטז
- צפירה, יחסי אישות בכפיה
י' צפירה, 'יחסי אישות בכפיה', תחומין, כד (תשס"ד), עמ'
227-222
- צרפתי, לשון חז"ל
גב"ע צרפתי, 'עיונים בסמנטיקה של לשון חז"ל
ובדרשותיהם', לשוננו, ל (תשכ"ו), עמ' 40-29
- צרפתי, סמנטיקה
הנ"ל, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים התשס"א
- קאופמן, השפעות אכדיות
S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*,
Chicago 1974
- קאפח, פירוש רס"ג לתהלים
... מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ו
- קוגל, מסורות התנ"ך
J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible
As It Was at the Start of the Common Era*,
Cambridge, Mass. 1998

- קוטשר, מלים ותולדותיהן
 'י קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"א
- קולפ, בתולה נישאת
 'מ קולפ, מהדורה עם פרוש הסוגיות לפרק בתולה נישאת, תלמוד בבלי, מסכת כתובות, פרק ראשון, דיסרטציה אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג
- קוסמן, עובדין דחול
 'א' קוסמן, לתולדות הקטגוריה של איסורי עובדין דחול בשבת וי"ט ויחוסה לקטגוריה של איסורי השבות, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ג
- קיסטר, עיונים באבות דר' נתן
 'מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח
- קליין, הנייר ותעשייתו בא"י
 'ש' קליין, 'הנייר ותעשייתו בארץ-ישראל', המסחר התעשייה והמלאכה בארץ-ישראל בימי קדם: קובץ מאמרים (עורך ש' ייבין), ירושלים תרצ"ז
- קליין, הסוגיא
 'ח' קליין, 'משמעותו של המונח "אלא אי איתמר הכי איתמר" בתלמוד הבבלי', תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 23–42
- קלכהיים, דבר שאינו מתכוין
 'ש' קלכהיים, 'דבר שאינו מתכוין' בספרות התנאית ובתלמוד, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א
- קלמין, מסורות השמד
 R.L. Kalmin, 'Rabbinic Traditions about Persecutions', *JJS* 54 (2003), pp. 21–50
- קרויס, מילים שאולות
 S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1899–1898
- קרויס, קדמוניות התלמוד
 'ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, ברלין-וינה ועוד, [תרפ"ד]–תש"ה
- קרמר, רוח התלמוד
 D.C. Kraemer, *The Mind of the Talmud: an intellectual history of the Bavli*, New York 1990
- רבינוביץ, על הדפסת התלמוד
 ררנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, הובא לבית הדפוס עם תיקונים ... על ידי א"מ הברמן, ירושלים תשי"ב [ד"צ: ירושלים התשס"ב]
- רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד
 'ש"מ רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, קובנה התרצ"ב [נדפס מחדש בירושלים תשל"א בתוך מחקרים ומבואות לתלמוד]

- רובינשטיין, עקרונות כלליים
 'רובינשטיין, 'פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים', נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' רעה-שד
- רובינשטיין, תרבות התלמוד הבבלי
 J.L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003
- רוזנטל, בירורי מלים
 א"ש רוזנטל, 'בירורי מלים וחילופי נוסח', מחקרי תלמוד א (תשנ"ג), עמ' יג-מו
- רוזנטל, המורה
 הנ"ל, 'המורה', *PAAJR*, 31 (1963), עמ' א-עא
- רוזנטל, מסורות א"י בבבל
 ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ-ישראליות ודרך לבבל', קתדרה, 92 (תשנ"ט), עמ' 7-48
- רוזנטל, על הקיצור והשלמתו
 הנ"ל, 'על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 791-863
- רוזנטל, עריכות קדומות
 הנ"ל, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 155-204
- רון, מהרש"ל
 'רון, ביקורת נוסח התלמוד הבבלי של ר' שלמה לוריא (מהרש"ל), דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט
- ריצ"ד
 'יצ דינר, חידושי הריצ"ד, חלק א, ירושלים תשמ"א
- רקובר, יחסי אישות בכפיה
 נ' רקובר, 'יחסי אישות בכפיה', שנתון המשפט העברי, כרך ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמ' 295-317
- שוורץ, באר הקר
 'שוורץ, 'באר הקר, בור חקר והחקרה הסלבקית', קתדרה, 37 (תשמ"ו), עמ' 3-16
- שוורץ, נשים משחקות
 הנ"ל, 'נשים המשחקות באגוזים', טללי אורות, ז (תשנ"ז), עמ' 112-115
- שטראק
 H.L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, second printing with emendations and updates, Minneapolis 1996
- שיפמן, הלכה בכת
 'שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה (תרגום ועריכה: ט' אילן), ירושלים 1993

- שמש, מדרש משפטים
א' שמש, 'מגילה 4Q251 — "מדרש משפטים", תרביץ, עג
(תשס"ה), עמ' 25–50
- שערי תורת ארץ-ישראל
רז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ-ישראל, כולל פירושים,
הערות והגהות על הירושלמי ..., ירושלים הת"ש
- שפיגל, הוספות מאוחרות
"ש שפיגל, הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי,
דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשל"ו
- שפיגל, עמודים — הגהות
הנ"ל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים,
מהדורה שנייה, רמת-גן תשס"ה
- שפרבר, אבני יעקב
ד' שפרבר, 'אבני יעקב אשר שם מראשותיו, והמיטה
הרומאית', מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה
ליפשיץ (עורכים: א' אדרעי ואחרים), ירושלים תשס"ה, עמ'
576–571
- שפרבר, דרך ארץ זוטא
הנ"ל, מסכת דרך ארץ זוטא ופרק השלום, פירש דניאל
שפרבר, ירושלים תשנ"ד
- שפרבר, מנהגי ישראל
הנ"ל, מנהגי ישראל, א-ז, ירושלים תש"ן-תשס"ג
- שפרבר, ספנות תלמודית
D. Sperber, *Nautica Talmudica*, Ramat-Gan 1986
- שפרבר, תרבות חומרית
ד' שפרבר, תרבות חומרית בארץ ישראל בתקופת התלמוד,
ירושלים תשנ"ד
- שקד, פרטי לבוש
S. Shaked, 'Items of Dress and Other Objects in
Common Use: Iranian Loanwords in Jewish
Babylonian Aramaic', *Irano-Judaica* III (1994), pp.
106–117
- שרידי אש
"וינברג, שו"ת שרידי אש, חלק א, ירושלים תשכ"א
- שרמר, זכר ונקבה
ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית
השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד
- שרמר, משפחות כתבי-יד
הנ"ל, 'משפחות כתבי-יד ומסורות-נוסח של מסכת מועד
קטן', סידרא, ו (תש"ן), עמ' 121–150
- תא-שמע, בעל המאור
"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו,
ירושלים תשנ"ג

- | | |
|---|------------------------|
| הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד, א-ב, ירושלים תש"ס | תא-שמע, הספרות הפרשנית |
| הנ"ל, 'רבי ישעיה די טראנו וספרו "תוספות רי"ד"', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 916-943 | תא-שמע, רי"ד |
| מ"מ כשר, תורה שלמה, ניו יורק תרפ"ז-תשנ"א | תורה שלמה |

רשימת קיצורי עדי הנוסח

תלמוד בבלי עירובין פרק י

דפוס פאס רפ"ב (מכונה אצל בעל דק"ס: ד"ש = דפוס שאלוניקי)	ד"פ
דפוס ראשון של מסכת עירובין, פיזארו רע"א	ד"ר
כתב-יד אוקספורד (366) Bodleian Library, Opp. Add. Fol. 23	כ"א
כתב-יד וטיקן 109 Biblioteca Apostolica, ebr.	כ"ו
כתב-יד מינכן 95 Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr.	כ"מ
קטע-גניזה קיימברידג' 23 University Library, T-S F2(2).	ק"ג
קטע-כריכה בולוניה 222 Archivio di Stato, MS Ebr.	ק"כ ²²²
קטע-כריכה בולוניה 518 Archivio di Stato, MS Ebr.	ק"כ ⁵¹⁸
קטע-כריכה זלצבורג 98 Universitaetbibliothek, M II	ק"כ

רש"י על התלמוד עירובין פרק י

כתב-יד אוקספורד 23 Bodleian Library, MS Opp. Add. Qu.	כ"א
כתב-יד מינכן 216 Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr.	כ"מ
כתב-יד פאריס 324 Bibliotheque Nationale, heb.	כ"פ
קטע-גניזה אוקספורד 76 Bodleian Library, Heb.e.	ק"ג
קטע-כריכה בולוניה 518 Archivio di Stato, MS Ebr.	ק"כ ⁵¹⁸

משנה

כתב-יד קיימברידג' 1, 470 University Library, Add. (הוצאת ר"ה לו, קיימברידג' 1883)	כ"ל
כתב-יד פארמה 3173 Biblioteca Palatina, Cod. Parm.	כ"פ
כתב-יד בודפשט 50 Magyar tudomanyos akademia, MS. Kaufmann A	כ"ק

חוספתא

כתב-יד וינה 20 Oesterreichische Nationalbibliothek, Cod hebr.	כ"ו
כתב-יד לונדון 27296 British Library, Add.	כ"ל
כתב-יד ברלין 1220 Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz), Or. fol. (לשעבר ערפורט 62)	כ"ע
קטע-גניזה קיימברידג' 139 University Library, T-S E2	ק"ג ¹³⁹
קטע-גניזה קיימברידג' 13.69 University Library, T-S Or. 1080	ק"ג ¹⁰⁸⁰

מכילתא דר' ישמעאל

- כ"א¹⁵¹ כתב-יד אוקספורד Bodleian Library, MS Marshall Or. 24
 כ"מ¹¹⁷ כתב-יד מינכן Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 117

ספרא

- כ"ו⁶⁶ כתב-יד וטיקן Biblioteca Apostolica, ebr. 66

ספרי במדבר ודברים

- כ"ו³² כתב-יד וטיקן Biblioteca Apostolica, ebr. 32

תלמוד ירושלמי

- כ"ו¹³³ כתב-יד וטיקן = Biblioteca Apostolica, ebr. 133 כתב-יד רומי
 כ"ל כתב-יד לידן Bibliothek der Rijksuniversiteit, Cod. Or. 4720

ויקרא רבא

- כ"א³ כתב-יד אוקספורד Bodleian Library, Opp. Add. fol. 3
 כ"א⁵¹ כתב-יד אוקספורד Bodleian Library, Opp. Add. fol. 51
 כ"י כתב-יד ירושלים בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, Heb 24° 5977
 כ"פ כתב-יד פאריס Bibliothèque Nationale héb. 149
 כ"ש כתב-יד טורונטו Toronto, Friedberg, Ms. 26 (לשעבר כתב-יד ששון 920)

תלמוד בבלי, מסכת ברכות

- כ"א כתב-יד אוקספורד Bodleian Library, Opp. Add. Fol. 23 (366)
 כ"פ⁹⁻⁷ כתב-יד פירנצה Biblioteca Nazionale Centrale, Magliabechi II-I-7-9
 כ"פ⁶⁷¹ כתב-יד פאריס Bibliotheque Nationale, heb. 671

תלמוד בבלי, מסכת שבת

- כ"א כתב-יד אוקספורד Bodleian Library, Opp. Add. Fol. 23 (366)
 כ"ו¹²⁷ כתב-יד וטיקן Biblioteca Apostolica, ebr. 127

תלמוד בבלי, מסכת פסחים

כ"ק כתב-יד קולומביה X 893 T 14a Columbia University,

תלמוד בבלי, מסכת ביצה

כ"א כתב-יד אוקספורד (366) Bodleian, Opp. Add. Fol. 23

תלמוד בבלי, מסכת גיטין

כ"ו¹³⁰ כתב-יד וטיקן ebr. 130 Biblioteca Apostolica,

תלמוד בבלי, מסכת בבא קמא

כ"ה כתב-יד המבורג 19 Staats- und Universitaetsbibliothek, Cod. Heb. 19 (שטיינשניידר 165)

תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה

כ"י כתב-יד ניו-יורק 15 Jewish Theological Seminary, Rab. 15

תלמוד בבלי, מסכת חולין

כ"ה כתב-יד המבורג 68 Staats- und Universitaetsbibliothek, Cod. Heb. 68 (שטיינשניידר 169)

תלמוד בבלי, מסכת מעילה

כ"פ כתב-יד פאריז כ"ח H147 A Alliance Israelite Universelle,

כ"ו¹¹⁸ כתב-יד וטיקן ebr. 118 Biblioteca Apostolica,

כ"ו¹²⁰ כתב-יד וטיקן ebr. 120 Biblioteca Apostolica,

כ"מ כתב-יד מינכן 95 Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95

תלמוד בבלי, מסכת נדה

כ"ו¹¹¹ כתב-יד וטיקן ebr. 111 Biblioteca Apostolica,

כ"ו¹¹³ כתב-יד וטיקן ebr. 113 Biblioteca Apostolica,

כ"ו¹¹⁷ כתב-יד וטיקן 117, Biblioteca Apostolica

ר' נתן מרומי, הערוך

כ"ל כתב-יד לונדון 26881, British Library, Add.

ר' משה בן-מימון, משנה תורה

כ"א⁵⁷² כתב יד אוקספורד-בודלי, קטלוג נויבאוואר 572; 624, Bodleian Library, MS Mich.

3) *Masoret haTalmud* which is a complete listing of parallels to our text appearing throughout rabbinic literature. This listing is based on the best available critical editions of the various compositions. The parallel texts are the foundation for many of the discussions found in the commentary itself.

4) A continuous academic-style commentary, discussing the text sentence by sentence. The commentary is based on the most accurate text, on understanding the literary, historic and halakhic context. It is not bound by normative halakhic interpretations or heretofore conventional non-halakhic explanations. The commentary is composed mostly of short explanatory passages discussing small textual units in the *sugya*. Each of these passages usually consists of three concise elements: 1) a literal explanation of the unit based on historical and linguistic data; 2) the meaning of the textual unit when compared and analyzed against both the *talmudic* parallels and the context of the *sugya*; 3) an explanation of the rhetorical function of this unit in the *sugya*. Most of the discussion is dedicated to explaining the meaning of the *sugya* in its present form. However, while we do not think that in general the role of a commentary is to clarify issues relating to the intertextual development of the *sugya*, we do engage in this, when it helps explain the *sugya* in its present form.

Over the past two hundred years an enormous literature of critical academic Talmud textual criticism, contextual scholarship and, most importantly, innovative methodology directed at reading the Talmudic texts has developed. It is available, however, only in piecemeal form. This dissertation is part of a new wave attempting to finally marry the Talmudic text with the modern scholarship on it and to produce modern scholarly editions of the Babylonian Talmud based on the novel methodology developed by modern scholars and using it to arrive at new interpretation of the Talmud. It further advances that wave by demonstrating that it is indeed possible to create Talmud editions with reliable text, a practical critical apparatus presenting the meaningful textual variations, and an original, comprehensive, yet concise, academic commentary to the Talmud — proportional in its size to the size of the interpreted text. Thus, it is proven that it is feasible to present a scientific edition of a whole chapter of the Babylonian Talmud (and by extension of the entire Talmud) that integrates modern epistemological assumptions and philological methods, arrives at an original interpretation and applies this scholarship directly to the text. Such editions have been done in connection with other ancient literary compositions and perhaps this work will now make it realistic to create them with respect to Talmudic literature as well.

Abstract

This dissertation focuses on the final chapter of tractate Eruvin in the Babylonian Talmud. Following the Mishnah, this chapter deals with various prohibitions of the Sabbath. Most of the *sugyot* are devoted to elucidating the Mishnaic text, while a few deal with general issues emerging from *tannaitic* and *amoraic* discussions. Among the topics discussed in the chapter are: the prohibition *bal tosif* (against adding to a commandment), the time to wear *tefilin* (phylacteries), the status of *tefilin* and *tekhelet* (blue threads of wool) found in the market, the prohibition to force one's wife to have sexual intercourse, standing in one domain and performing an action in a different one on the Sabbath, the laws of building up a tent on Sabbath, the laws of tying a knot on the Sabbath, the rule that *shevut* prohibitions do not apply to the Temple and the prohibition on generating sounds on the Sabbath.

The discussion of each *sugya* consists of four independent parts:

1) A new critical edition of the text, based on the Oxford 366 manuscript, which is, in our opinion, the best text of the entire chapter. The manuscript is presented along with guidelines set by the conventional *best-text-edition* method and divided into forty *sugyot*. Most of the *sugyot* present *amoraic* and post-*amoraic* discussions stemming from the *Mishnah* while a few relate to subtopics originating from the primary *sugyot* that discuss topics arising in the *Mishnah*. The text of each *sugya* is presented schematically, depicting the *sugya* according to its literary form. The components of the *sugya* were distinguished based on their origin: *tannaitic* text spread out, *amoraic* text in **bold typeface**, *stama* text in regular typeface. This presentation, as explained in the Hebrew introduction is not an outcome of diachronic examination, but rather the product of synchronic literary exploration of the *sugya*.

2) An apparatus presenting the meaningful textual variations between the direct text-witnesses of the chapter and attempting to explain the meaning of and reasons for those variations. The apparatus is not meant to substitute for the synoptic presentation available from the *Society for the Interpretation of the Talmud*. The apparatus is based on the analysis of that synopsis which was verified against the photographed images of the manuscripts.

Sugya 20 (99b)	150
Sugya 21 (99b)	156
Sugya 22 (99b–100a)	159
Sugya 23/1 (100a)	162
Sugya 23/2 (100a–100b)	168
Sugya 24 (100b)	180
Sugya 25 (100b)	186
Sugya 26 (101a)	204
Sugya 27 (101a–b)	220
Sugya 28 (101b)	233
Sugya 29 (101b)	242
Sugya 30 (101b–102a)	255
Sugya 31 (102b)	267
Sugya 32 (102b)	272
Sugya 33 (102b–103a)	281
Sugya 34 (103a–b)	291
Sugya 35 (103b–104a)	305
Sugya 36 (104a)	313
Sugya 37 (104a–104b)	321
Sugya 38 (104b)	342
Sugya 39 (104b–105a)	346
Sugya 40 (105a)	356
Bibliographical Abbreviations	362
Text Witnesses' Abbreviations	390
English Abstract	I

Table of Contents

Hebrew Abstract	⌘
Introduction	1
Abbreviations	18
The Mishnah of the Chapter	19
Sugya 1 (95b–96a)	20
Sugya 2 (96a–96b)	36
Sugya 3 (96b–97a)	47
Sugya 4 (97a)	57
Sugya 5 (97a)	64
Sugya 6 (97a)	67
Sugya 7 (97a–b)	69
Sugya 8 (97b)	75
Sugya 9 (97b)	79
Sugya 10 (97b–98a)	88
Sugya 11 (98a)	100
Sugya 12 (98a–b)	102
Sugya 13 (98b)	107
Sugya 14 (98b–99a)	113
Sugya 15 (99a)	116
Sugya 16 (99a)	119
Sugya 17 (99a)	125
Sugya 18 (99a–99b)	133
Sugya 19 (99b)	140

This work was carried out
under the supervision of
Professor Shamma Friedman
Department of Talmud,
Bar-Ilan University

Babylonian Talmud, Eruvin X:

Critical Edition

with

Comprehensive Commentary

Aviad A. Stollman

Department of Talmud

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University
Ramat-Gan, Israel

November 2005