

## פרק ב': מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה בסוגיות התלמוד הבבלי

### סוגיות שבת פרק ג', 'כירה שהסיקה'

הפרק השלישי במשנת שבת עוסק ברובו בבישול ובחימום מים בשבת. משנתו האחרונה של הפרק פונה לעיסוק בנרות ובשמנים. הן הירושלמי הן הבבלי האריכו בתלמודם על משנה זו.<sup>1</sup> כפי שנראה בהמשך דיוננו, ליחידה זו מאפיינים תכניים, צורניים ולשוניים אשר מייחדים אותה כחטיבה נבדלת בתוך הפרק. אמנם דיונים עקרוניים בהלכות 'מוקצה' מצויים במסכת ביצה ובמרחביה של מסכת שבת, אולם אין מקום בו קובצו דיונים על מוקצה ליחידה אחת כבסיומו של פרק זה. לא נפריז אם נטען כי סוגיות אלה מהוות מעין 'מסכת מוקצה' זוטא. אשר על כן, נקדים ונדון בפרק זה בטרם נסקור את שאר סוגיות הבבלי.

### סוגיה מס. 1: שבת מב ע"ב-מג ע"ב 'שתי חלות'

משנה (פ"ג מ"ו - רישא)

אין נותנין כלי תחת הנר לקבל <בו> את השמן  
ואם נתנו מבעוד יום מותר

על משנה זו מסודרת סוגיה ארוכה.<sup>2</sup> חלקה האחרון (ש' 33 ואילך) רלוונטי לענייננו. לחלק זה מקבילה מלאה במסכת ביצה (לו ע"א-ע"ב) אשר תידון בהמשך.<sup>3</sup>

בבלי (ע"פ כ"י אוקספורד 366)

- 1 מתני' אין נותנין כלי תחת הנר וכו'
- 2 אמ' רב חסדא אע"פ שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה
- 3 אבל כופה עליה כלי בשביל שלא תשבר

<sup>1</sup> בירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, תופס התלמוד על משנה זו 2.5 עמודות מתוך 7.5 עמודות הפרק (33%); בבבלי מיוחדים למשנה זו כ-42% מהתלמוד על הפרק (בדפוס הבבלי כ-5 דפים מתוך 11.5, בכ"י אוקספורד כ-3.5 דפים מתוך 8.5). כל זאת על משנה התופסת 8 שורות מתוך 38 שורות של משנת הפרק בכ"י קאופמן (21%).

<sup>2</sup> לסוגיה זו במלואה זיקה הדוקה לסוגיית הירושלמי, ביצה פ"ה ה"א, סב ע"ד – סג ע"א. נקודת המוצא של הסוגיה אחרת, אך רכיבים המופיעים בחלקיה השונים של סוגיית הבבלי נמצאים בהקשרים אחרים אף בסוגיית הירושלמי. היחסים בין הסוגיות זוקקים דיון נפרד שאין זה מקומו ועי' עוד להלן הע' 29, 46. כ"כ יש להעיר כי סוגייתנו אמנם סדורה על המשנה, אך זיקתה לתוספתא נראית משמעותית יותר ואכמ"ל.

<sup>3</sup> כל הסוגיה בביצה מסודרת בנספח.

- 4 **אמ' רבא מאי טעמא דרב חסדא**
- 5 **קסבר תרנגולת עשויה להטיל ביצתה באשפה ואינה עשויה להטיל ביצתה במקום מדרון**
- 6 **והצלה מצויה התירו והצלה שאינה מצויה לא התירו**
- 7 איתביה אבבי והצלה שאינה מצויה לא התירו
- 8 והתנן שנברה לו חבית של טבל בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיה
- 9 התם בגולפי חדתי דשכיחי דפקעי
- 10 נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצו'
- 11 ניצוצות נמי שכיחי
- 12 כופין קערה על הנר בשביל שלא תאחוז <האור> בקורה
- 13 בבתי גחיני דשכיחא בהו דליקה
- 14 וכן קורה שנשברה סומכין אותה בארוכות המטה או בספסל
- 15 בכשורי חדתי דעבידי דפקעי
- 16 נותנין כלי תחת הדלף בשבת
- 17 בבתי חדתי דשכיחי דדלפי
- 18 **ורב יוסף אמ' היינו טעמ' דרב חסדא משום דקא מבטל כלי מהיכנו**
- 19 איתביה אבבי חבית של טבל שנשברה מביא כלי ומניח תחתיה
- 20 א"ל טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותיקנו מתוקן
- 21 נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות
- 22 **אמ' רב הונא בריה דרב יהושע** ניצוצות אין בהן ממש
- 23 וכן קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה
- 24 דראפי דאי בעי שקיל להו
- 25 נותנין כלי תחת הדלף בשבת
- 26 בדלף הראוי
- 27 תיש כופין את הסל לפני האפרוחים שיעלו ושירדו
- 28 מותר לטלטלו
- 29 והתניא אסור לטלטלו
- 30 בעודן עליו
- 31 והתניא אע"פ שאין עודן עליו אסור לטלטלו
- 32 **א"ר אבהו** בעודן עליו כל בין השמשו' דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי נמי לכולי יומא
- 33 **ר' יצחק אמ' כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה כך אין כופין עליה כלי בשביל שלא תשבר**
- 34 **קסבר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת**
- 35 איתביה כל הני תיובאת(ה) <א> ושני ליה בצריך למקומו
- 36 תיש אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביום טוב אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי ולא לסמוך בה את המטה אבל כופה עליה כלי בשביל שלא תשבר
- 37 הכא נמי בצריך למקומו
- 38 תיש פורסין מחצלת על גבי אבנים בשבת
- 39 באבנים מקורזלות דחזיין לבית הכסא
- 40 תיש פורסין מחצלת על גבי לבנים בשבת
- 41 דאישתויר מבניינא דחזיין למיזגא עלייהו

- 42 תיש פורסין מחצלת על גבי כיורת דבורים בשבת  
43 בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים  
44 ובלבד שלא יתכוין לצוד  
45 הכא במאי עסיקין דאיכא דבש  
46 א"ל רב עוקבא ממישן לרב אשי  
47 תינח בימות החמה דאיכא דבש  
48 בימות הגשמים מי איכא דבש  
49 לאותן שתי חלות  
50 אותן שתי חלות והא מוקצות #הן# נינהו  
51 דחשיב עלייהו מאיתמל  
52 הא לא חשיב עליהו מאי (מאי) אסור  
53 אי הכי אדתאני ובלבד שלא יתכוין לצוד  
54 ליפלוג וליתני בדידה  
55 בדיא בשחישב עליהן אבל לא חישב עליהן אסור  
56 הא קמיל שאעיפ שחישב עליהן ובלבד שלא יתכוין לצוד  
57 מני אי ר' שמעון לית ליה מוקצה  
58 אי ר' יהודה כי לא קא מיכוין מאי הוי האמי' דבר שאין מתכוין אסור  
59 לעולם ר' יהודה היא  
60 ומאי ובלבד שלא יתכוין לצוד נמי שלא יעשנה כמצודה דלישבוק להו רווחא כי היכי  
דלא ליתצדן ממילא  
61 רב אשי אמי מי קתני בימות הגשמים ובימי החמה  
62 בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים קתני  
63 ביומי ניסן וביומי תשרי דאיכא חמה ואיכא צנה ואיכא גשמים ואיכא דבש

#### נוסח הסוגיה

שינויי הנוסח העיקריים בסוגיה זו מוצגים בגוף הדיון. לשינויי הנוסח המלאים – עי' בנספח.

סוגיה ארוכה זו בנויה ממחלוקת רב חסדא ורב יצחק לגבי כפיית כלי על גבי ביצה בשביל שלא תשבר. חלקה הראשון (ש' 4-32) של הסוגיה דן בטעמים שונים לעמדת רב חסדא, תוך שרשור קושיות ממקורות תנאיים רבים. החלק השני (ש' 33-63) דן במימרתו של רב יצחק ובהפשטתה ('אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת'). תחילה מקשה התלמוד על דבריו מתוך המשניות והברייתות מחלקה הראשון של הסוגיה ולאחר מכן נבחנים הדברים לאור סדרת מקורות חדשה, מהם מנסה התלמוד להוכיח שכלי ניטל אף לדבר שאין ניטל בשבת. המקבילה במסכת ביצה (לו ע"א-ע"ב) פותחת בציטוט דברי רב יצחק ומסדרת רשימה של ברייתות הזזה לרצף שבשבת. הברייתא הרלוונטית לענייננו היא זו:

תיש פורסין מחצלת על גבי כיורת דבורים בשבת  
בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים  
ובלבד שלא יתכוין לצוד

התלמוד מוכיח מכאן שכלי (מחצלת) ניטל לדבר שאינו ניטל בשבת (כוורת). ראייה זו נדחית בשני אופנים – האחת, העמדת הברייתא במקרה שיש דבש בכוורת (ש' 45) והשניה בהנחה שפריסת המחצלות דרושה למען 'אותן שתי חלות' (ש' 49). הדחיה הראשונה מפותחת בדיון בין רב עוקבא

ממישן ורב אשי (ש' 45-48, 61-63) ואילו השניה מהוה בסיס לדיון סתמי (ש' 49-60). הדיון הסתמי ניתן לניתוק מהדיון האמוראי, כך שנראה שיש להציג את מבנה הסוגיה באופן הבא:



דבריו של רב עוקבא ממישן מוצגים כדיבור ישיר אל רב אשי. תשובת של רב אשי, לעומת זאת, מוצגת באופנים שונים בסוגיות השונות ובעדי הנוסח השונים. במסכת שבת כל עדי הנוסח הישירים גורסים, 'ורב אשי אמר', סימן לכך שדבריו חלוקים על היחידה הקודמת, 'לאותן שתי חלות...'<sup>4</sup> במסכת ביצה, לעומת זאת, המבנה מורכב יותר ומצריך אותנו לברור נוסח הסוגיה.

ט	אמי	ליה	ר'	עקיבא	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא
א	אמי	ליה	רב	עוקבא	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא
ו	אמי	ליה	ר'	עקיבה	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא
ר	א"ל		ר'	עקיבא	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא
מ	א"ל		ר'	עקיב'	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא
ל	אמי	ליה	ר' <ב>	עקי' <ב> <עוקבא>	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכ'
ש	אמי	ליה	רב	עוקבא	ממישן	לרב	אשי	התינח	בימות	החמה	דאיכא
11ג	אמי	ליה	ר'	עקיבה	ממישן	לרב	אשי	תינח	בימות	החמה	דאיכא

ט דבש בימות הגשמים מי איכא דבש  
א דבש בימות הגשמים דליכא דבש מאי איכא למימר אמ' ליה

<sup>4</sup> אך עיי' להלן באשר לנוסח הראשונים בסוגיה.

פרק ב: סוגיות הבבלי

ו	דבש	בימות	הגשמים	מי	איכא	דבש	אמ' ליה
ו	דבש	בימות	הגשמי	דליכא	דבש	מאי	א"ל למימ' א"ל
מ	דבש	בימוי	הגשמים	מי	איכא	דבש	א"ל
ל	דבש	בימוי	הגשמי	דליכא	דבש	מאי	אמ' ליה למימר
ש	דבש	בימות	הגשמים		מאי	איכא	למימר
11ג	ש[..]	בימות	הגשמים	מי	איכא	דבש	אמ' ליה

ט	לא	נצרכא	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
א	לא	נצרכה	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
ו	לא	נצרכה	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
ו	לא	נצרכא	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
מ	לא	נצרכה	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
ל	לא	ניצרכה	אלא	לאותן	שתי	חלות	...
ש	לא	נצרכא		לאותן	שתי	חלות	...

11ג

בכל עדי הנוסח השלמים מופיע כאן הדיון בהעמדה, 'אותן שתי חלות', בדומה למבנה של הסוגיה בשבת. בקטע הגניזה חסר כל הדיון, כפי שנראה להלן. לאחר מיצוי הדיון בהעמדה זו ממשיכה הסוגיה:

ט	ואיבעית	אימא	מי	קתני	...
א			רבי	אשי	אמ' מי קתני ...
ו			רבי	אשי	אמ' מי קתני ...
ו			רבי	אשי	א' מי קתני ...
מ			רבי	אשי	אמ' מי קתני ...
ל	(ואיב' אימ')		רבי	אשי	אמ' מי קתני ...
ש			רבי	אשי	אמ' מי קתני ...
11ג			מי	קתני	...

הנוסח ב-אורמלש ('רב אשי אמר') מוקשה, שכן אם ההעמדה 'לאותן שתי חלות' מדברי רב אשי היא, כפי שמציגה זאת הסוגיה, לא סביר שההעמדה החילופית תשוך אף היא לרב אשי ובודאי לא בניסוח של מחלוקת, 'רב אשי אמר'. מתבקש להציע כי הניסוח 'ואיבעית אימא' הוא נסיון לתקן נוסח קשה זה. אלא שעדיין עלינו להסביר את הנוסח 'רב אשי אמר' גופו. יתר על כן, יש להתייחס לכך שהנוסח 'רב אשי אמר' זה לנוסח במסכת שבת ואין להוציא מן הכלל אפשרות של 'יישור' נוסח סוגייתנו על-פי סוגיית שבת. ולאידך גיסא, התוספות בשבת מעידים כי הנוסח בסוגיית שבת דוקא הוא 'ואיבעית אימא מי קתני...'<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> יש בסוגיות הללו מקרים נוספים בהם מעידים הראשונים על נוסח בסוגיה אחת, המוכר לנו בעדי הנוסח הישירים דוקא ממקבילתה. התרוץ, 'לאותן שתי חלות' מופיע בעדי הנוסח של ביצה באופן מורחב, 'לא נצרכה אלא לאותן שתי חלות'. בנוסח הדפוס מופיע לשון זה אף בסוגיית שבת וכך מובאים הדברים כבר אצל הרשב"א בחידושו (שבת מג ע"ב ד"ה 'לא נצרכה'). כמו כן, הנוסח 'אמר ליה לא נצרכה אלא לאותן שתי חלות' מצוטט מתוך סוגיית שבת ע"י רב נסים גאון בספר המפתח למסכת שבת. ועיי' עוד להלן.

להרחבת הדיון עלינו לעיין בקטע הגניזה Heb. 52 (ג11) לסוגיית ביצה:

אמי ליה ר' עקיבה ממישן לרב אשי תינח בימות החמה דאיכא [..]ש בימות הגשמים מי  
איכא דבש  
אמי ליה מי קתני בימות החמה ובימות הגשמים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני  
הגשמים קתאני  
בימי ניסן וביומי תשרי דאיכא חמה ואיכא צנה ואיכא גשמים ואיכא דבש

נוסח קצר זה אינו כולל את כל ההעמדה ב'חלות' ואת כל המהלך הסתמי הדין בה. לפי הצעת הדברים בקטע זה, ר' עקיבה ממישן מקשה על רב אשי והלה דוחה את קושייתו בטענת 'מי קתני בימות החמה...!'. זהו אכן נוסח גרעיני של הסוגיה ומפתה לחשוב כי כל השאר אינו אלא תוספת. הסבר כזה עשוי אף להאיר את שאלת הנוסח בעדי הנוסח האחרים: אם נניח כי כל המהלך הדין ב'חלות' התווסף לסוגיה בשלב מאוחר, לא נתפלא למצוא חספוס בתפר שבין הסוגיה המקורית והתוספת. אלא שקטע גניזה זה מתאפיין בקיצורים רבים, מהם הכוללים הפניות להלכות גדולות ומהם שטיבם לא ברור, כפי שהעיד כבר אברמסון.<sup>6</sup> לאור אופיו של קט"ג זה, נראה כי סופרו חד העין השמיט את הדיון הסתמי הארוך. אולם אין להוציא מן הכלל אפשרות שהדיון הסתמי, המשני למהלך הסוגיה, לא נגרס ע"י כל הגרסנים, בשבת ובביצה כאחד, עוד בשלב המסירה על-פה.<sup>7</sup>

נראה כי מסכת שבת מקדימה את המאוחר ומציגה ראשית את ההעמדה הסתמית המאוחרת לתירוצו המוקדם של רב אשי. במסכת ביצה לעומת זאת, הסדר הכרונולוגי נשמר, כאשר (אף התירוץ הראשון מיוחס לרב אשי. הצד השווה לכל נוסחי הסוגיה, בביצה כבשבת, הוא במעמד המשני והבלתי תלוי של כל היחידה הדנה בהעמדה 'לאותן שתי חלות'. על הבעייתיות שבמיקומו של קטע זה, בין קושיית רב עוקבא ממישן לרב אשי לבין תירוצו, עמדו כבר בעלי התוספות.<sup>8</sup> לעניין זה נזקק שוב להלן.

נבחן את היחידה הזאת במסכת שבת תחילה. לאחר מכן נזקק להשוואה בין סוגיה זו למקבילתה בביצה.

על ההעמדה 'לאותן שתי חלות' מקשה התלמוד, 'והא מוקצות ניהו' ומתרץ 'דחשיב עלייהו'. לאחר מכן, בעקבות קושיה פנימית על הברייתא לאור התירוץ הקודם, מסדר התלמוד את ההיררכיה שבין 'מוקצה' ובין 'דבר שאין מתכוין' – אף על פי שחשיב עליהן ובלבד שלא יתכוין לצוד'. כלומר, הסוגיה מסייגת את ההיתר לפריסת מחצלת על כוורת שחשב על חלותיה מבעוד יום, בתנאי שלא תהיה כוונת הפעולה לצייד.

<sup>6</sup> אברמסון, מרכזים, עמ' 67, הע' 23 ועיין גם פרנקוס, ביצה, עמ' 75-76.

<sup>7</sup> השוו: ברודי, ספרות הגאונים, עמ' 279 והע' 172 שם. נדמה שסוגיה זו ממחישה היטב את מגמת דבריו של ברודי אף בכך שקשה להפריד בין המקבילות ולמצוא נוסח מקורי אחד לכל מקבילה. כאמור, נוסחים המופיעים במרכז עדות הנוסח בסוגיה האחת מצויים בשולי העדות אף בסוגיה השנייה, כך שמתחדדת התחושה כי מדובר בתוצאות של סגנון חופשי למדי. [ועי' עתה נעם, הויי דמוסיפין, עמ' 170-175].

<sup>8</sup> שבת מג ע"ב ד"ה 'רב אשי אמר'.

במהלך זה יצר התלמוד מתח פנימי בתוך הברייתא ('פורסין מחצלת'). המתח הזה מבוטא על-ידי התלמוד דרך עמדותיהם של ר' יהודה ור' שמעון. התלמוד מדגים כי הרישא אינו תואם את שיטת ר"ש במוקצה ואילו הסיפא אינו תואם את שיטת ר"י ב'דבר שאין מתכוין'. הבה נבחן קושיה זו. בכדי להבין פער ספרותי זה כקושי עלינו להניח מספר הנחות. ראשית, עלינו להכיר במושג 'מוקצה' כמושג כולל ורב-תחומי. שנית, עלינו להכיר אסכולות מוגדרות וברורות ב'מוקצה' וב'דבר שאין מתכוין' ולזהות אותן עם תנאים מסויימים. שלישית, יש להניח כי דעות אלה מבטאות את כלל הקשת התנאית וכי לא תתכן דעה תנאית שמעבר לאסכולות הללו. רביעית, נראה כי התלמוד מצפה שיהיה מתאם כלשהו בין העמדות ב'מוקצה' ובין העמדות במחלוקת על 'דבר שאין מתכוין'. כלומר, יתכן שהתלמוד מזהה קשר תכני מהותי בין שתי המחלוקות.

הנחות סמויות אלה ממחישות לנו עד כמה עמוקה התודעה של מחלוקת ר"ש ור"י ב'מוקצה' וב'דבר שאין מתכוין'. נבחן כעת את שיטות ר"ש ור"י כפי שהן משתמעות מתוך הסוגיה. ראשית יש לבחון מדוע נתפסות שתי החלות כ'מוקצות' על ידי התלמוד. כפי שפירש ר"ח, שתי החלות המוזכרות הן אלה המושארות בכדי לאפשר את המשך קיומה של הכוורת (ב"ב פ ע"א).<sup>9</sup> מכאן, שיעודן של אותן חלות אינו למאכל אדם אלא לצרכי הדבורים. מכיון שכך, התלמוד קובע כי 'אותן חלות מוקצות הן'.

בתירוצה מעמידה הסוגיה את הברייתא בחלות שחשב עליהן<sup>10</sup> מערב שבת ושעל-כן מותר לכסות. ממילא, טוען התלמוד, אם לא חשב עליהן מערב שבת אסור לכסותן. דעה זו, ממשיכה הסוגיה, מחייבת קביעה ש'יש מוקצה', בניגוד לדעת ר"ש. כלומר, הסוגיה מבינה כי לר"ש אין כל משמעות ל'מחשבה', שכן אין כל איסור ליטול את חלות הדבש אף ללא מחשבה זו. כלומר, הנחת היסוד של הסוגיה היא כי הדעה ש'לית ליה מוקצה' אינה דורשת כי אוכל לאדם יהיה מיועד לצורך זה מערב שבת. למעשה נטען כאן, כי חומרים הראויים לאכילה לעולם נחשבים כאוכלין ועל-כן אין כל צורך ליעדם לתכלית ספציפית זו מלפני שבת. במקורות התנאיים שסקרנו לא ראינו כל הד לדעה מקילה שכזאת בדברי ר"ש. ההלכה התנאית הקרובה ביותר לעמדה זו היא עמדתו של ר' אלעזר בי ר' שמעון, דוקא, המתיר להסתפק מנר הכבה<sup>11</sup> ומנר המנטף (תוספתא שבת פ"ג ה"ג, עמ' 14).

אף שיטת ר' יהודה ב'דבר שאין מתכוין', כפי שהיא מוצגת כאן בבבלי, שונה מדברי ר' יהודה כפי שמוכרים לנו מהספרות התנאית, כפי שכבר הראה אפשטיין.<sup>12</sup> מכאן ששתי ההגדרות, 'אית/לית ליה מוקצה' ו'דבר שאין מתכוין מותר/אסור', מבטאות מחלוקת תנאית כפי שהן משתקפת בעיני הבבלי ומובנות על-ידה.

קושיית התלמוד 'מני...' ותירוצה 'לעולם ר' יהודה היא...' (ש' 57-60) בעייתית. התלמוד דן לכאורה בהעמדת הברייתא ('פורסין מחצלת...') ומתקשה להעמידה כר"ש, שכן ר"ש 'לית ליה מוקצה'. אולם הברייתא גופה אינה נוגעת כלל ב'מוקצה'. מושג זה הוכנס לדיון קודם לכן אך בכדי להקשות על הצעת הסתם 'לאותן שתי חלות': 'והא מוקצות נינהו' (ש' 50). לכאורה יכול היה התלמוד להעמיד את הברייתא כר"ש ומתוך כך להסביר מדוע הטיעון 'והא מוקצות נינהו' אינו רלוונטי.

<sup>9</sup> נוסח ההעמדה לקוח מדברי אב"י שם במדויק, 'לאותן שתי חלות' (ובביצה אף בלשון מלא: 'לא נצרכה אלא לאותן שתי חלות' כבא-בתרא וכך גם חדר לדפוס הבבלי בשבת), אלא ששם נאמרו הדברים בהקשר אחר.

<sup>10</sup> אף פתרון זה נשאב מהסוגיה בב"ב, שם, העוסקת בצורך וביעילות של מחשבה ביחס לדבש ולחלות, בהקשר של מעמדן כאוכל או כמשקה.

<sup>11</sup> עי' להלן, סוגיה 2, עי' 35 לפירושה של ברייתא זו. על כל פנים, ראב"ש יתיר להסתפק מנר כבוי כבר, כך שעמדתו שונה מהותית מזו של אביו, כפי שנראה להלן.

<sup>12</sup> אפשטיין, מלה"מ, עמ' 715-716 וראו בהרחבה: קלכהיים, דבר שאין מתכוין, עמ' 76.

כלומר, על הטיעון המועלה כעת 'אי ר"ש לית ליה מוקצה' היינו יכולים לענות: אכן הברייתא היא לשיטת ר"ש.

נראה, לפיכך, כי יחידה זו (ש' 57-60) הינה יחידה משנית המחוייבת כבר לפרשנות שניתנה קודם לכן לברייתא. בפני המקשן בשלב זה, מתווכת ברייתא זו על ידי הסוגיה הקיימת והוא רואה עצמו כבול למוסכמותיה. במילים אחרות, המבנה אינו:

### ברייתא – מני?

אלא:

### (ברייתא+פרשנות הבבלי) – מני?

מחוייבות זו של המקשן לדיון התלמודי הסתמי מעיד על איחורה של הקושיה. סביר כי ריחוק מהטקסט היסודי יצור תודעה של העדר נגישות ישירה לטקסט התנאי. על כן, תפקידו של המקשן לתרץ את הטקסט לאור הפרשנות הקיימת.<sup>13</sup> איחור זה של הקטע (ש' 57-60) ידון שוב להלן.<sup>14</sup> כאמור, כל הדיון בהעמדה 'אותן שתי חלות' (ש' 49-60) סתמי הוא. מספר הצעות הועלו לניתוח מקומו:

ההעמדה ב'שתי חלות' והדיון בה מאוחרים לרב אשי ונמצאים, למעשה, שלא במקומם (תוספות)<sup>15</sup>; (הלבני<sup>16</sup>).

ההעמדה ב'שתי חלות' אף היא מדברי רב אשי (הר"ש משאנץ בתוספות שם). גרעינו של הדיון ב'שתי חלות' קדום לרב אשי (עמינח<sup>17</sup>).

לשתי השיטות הראשונות מדובר, על כל פנים, בקטע שאינו מוקדם לדור השישי לאמוראי בבל. הצעתו של עמינח מקדימה את ההצעה הבסיסית 'לאותן חלות', את הקושיה 'מוקצות הן' ואת התירוץ, 'שחישב עליהן' (ש' 49-51) לדברי רב אשי (ש' 61-63). אולם עמינח אינו מייחס את הדיון שלאחר מכן, זה הנוגע לר' יהודה ולר' שמעון (ש' 57-60), לשלב מוקדם זה. אולם ספק אם ניתן לקבל את הצעת עמינח, במיוחד לאור היחס בין קטע זה ובין סוגיית בבא-בתרא.<sup>18</sup> הצד השווה לעמינח ולהלבני הוא בהבחנה בין השלב הבסיסי של יחידה זו (ש' 49-51) ובין הדיון המשני,

<sup>13</sup> ניתן לחילופין להגדיר את הדברים באופן שונה במעט: המקשן אכן מקבל את הסוגיה המונחת לפניו, אך קושייתו אינה על הברייתא כי אם על המו"מ המופיע בסוגיה על ברייתא זו. בשל הריחוק התודעתי שבין המקשן ובין הסוגיה שלפניו, קושייתו לא נועדה למוטט את הבנין כי אם לקיימו ועל-כן הוא נצרך לתרוץ שלא ייתר את שלבי המו"מ הקיימים.

<sup>14</sup> תאור זה של משניותה של יחידה זו אינו תקף לגבי מקבילתה של יחידה זו במסכת ביצה (להלן). הניסוח שם 'במאי אוקימתא' מקשה באופן מפורש על המו"מ התלמודי ולא על הברייתא, כך שהתלמוד לא יכול היה למחוק את המו"מ שאליו הוא מתייחס. עם זאת, ניתן לטעון כי עצם המיקוד במו"מ ולא בברייתא גופה מלמד על ריחוק מסוים של המקשן מסוגיית היסוד.

<sup>15</sup> שבת מג ע"ב, ד"ה רב אשי אמר.

<sup>16</sup> הלבני, ביצה, עמ' שמח-שנא.

<sup>17</sup> עמינח, ביצה, עמ' 93-94.

<sup>18</sup> בב"ב מובאים הדברים בשם אמוראים וכאן מובאים הם בסתם, כך שנוצר הרושם שסוגייתנו משתמשת בסוגיית ב"ב.



אליבא דר"ש ודר"י (ש' 57-60).<sup>19</sup> הבחנה זו מתחזקת מעיון במקבילה בביצה כפי שראינו לעיל, הדיון בביצה זהה בשלב הראשון לדיון בשבת, אלא שבמעבר לדיון על ר"י ור"ש (ש' 57-60) מובאים הדברים בלשון אחר:

בבלי שבת מג ע"א-ע"ב	בבלי ביצה לו ע"א-ע"ב <sup>20</sup>
איל רב עוקבא ממישן לרב אשי... לאותן שתי חלות אותן שתי חלות והא מוקצות הן נינהו דחשיב עלייהו מאיתמל הא לא חשיב עליהו מאי (מאי) אסור... הא קמיל שאעיפ שחישב עליהן ובלבד שלא יתכוין לצוד מני אי ר' שמעון לית ליה מוקצה אי ר' יהודה כי לא קא מיכוין מאי הוי האמי דבר שאין מתכוין אסור לעולם ר' יהודה היא ומאי ובלבד שלא יתכוין לצוד נמי שלא יעשנה כמצודה דלישבוק להו רווחא כי היכי דלא ליתצדן ממילא רב אשי אמ' מי קתני...	אמי ליה ר' עקיבא ממישן לרב אשי... אמי ליה <sup>21</sup> לא נצרכא אלא לאותן שתי חלות אותן שתי חלות מוקצות נינהו הכא במאי עסקינן דחישב עליהו אבל לא חישב עליהו מאי אסיר... הכי נמי קאמי אע"פ שחישב עליהן ובלבד שלא יתכוין לצוד <sup>22</sup> במאי אוקימתה בר' יהוד' דאית ליה מוקצה אימא סופא ובלבד שלא יתכוין לצוד אתאן לר' שמעון דאמי דבר שאין מתכוין מותר <sup>23</sup> אלא כולה ר' יהודה היא והכא במאי עסקינן דאית ביה כוי ולא תימא ובלבד שלא יתכוין לצוד אלא אימא ובלבד שלא יעשנו בצידה <sup>24</sup> מהו דתימא במינן ניצוד אין שלא במינן ניצוד לא קמ"ל <sup>25</sup> ואיבעית אימא <sup>26</sup> מי קתני...

העיסוק באסכולות ר"ש ור"י ב'מוקצה' וב'דבר שאין מתכוין' קיים בשני הטקסטים, אלא שדרך הטיפול שונה מסוגיה לסוגיה. השוני מתבטא בהבדל סגנוני בתחילת הקטע (מני/במאי אוקימתה) ובהבדל תכני בסיומו (, על אף שמסקנת הסוגיות זהה. לאור זאת לא בלתי סביר כי קטע זה מאוחר הוא.<sup>27</sup> אף אם ננקוט בעמדה הזהירה יותר, לפיה 'חילופי גירסאות' מעין אלה אינם מעידים על איחורו של קטע<sup>28</sup>, עדיין ברור כי קטע זה משני באפיו.<sup>29</sup> מכיון שקטע היסוד ('אותן שתי

<sup>19</sup> ואף הקטע שבתוך, ש' 52-56.

<sup>20</sup> הנוסח כאן הוא ע"פ כ"י גטינגן, עם הערות משאר כה"י. באשר לנוסח קט"ג Heb. 52 ראו לעיל בגוף הדיון.

<sup>21</sup> 'ליה' חסר בדפוסים אך קיים בכל כתבי היד השלמים של ביצה וכן העיד הר"ש בתוספות. אף בקט"ג heb 52 מצוי 'אמי' ליה, אלא ששם מחוברים הדברים עם תירוצו של רב אשי, 'מי קתני...', 'על לעיל.

<sup>22</sup> בכ"י ו נוסף כאן הקטע 'מני...ממילא' משבת, כלישנא קמא לפני הגירסא 'במאי אוקימתא...'

<sup>23</sup> בדפוס (שונצינו ואילך) נוסף כאן: 'ותסברא דר' שמעון והא אביי ורבא דאמרי תרויהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימו'.

<sup>24</sup> בצידה] טמ. א: כצודה, ול: כמצודה, רש: מצודה

<sup>25</sup> בכ"י גטינגן יש גיליון של כ-14 מילים אחרי 'קמ"ל' בכתב אחר מהגליונות הרגילים, אך נסיונותי לפענח גיליון זה לא צלחו.

<sup>26</sup> אך ברוב כה"י של ביצה (אמשור) הנוסח הוא 'רב אשי אמר' כבשבת. בכ"י ל הנוסח המקורי היה 'אבעית אימא' והוגה ל'רב אשי'. אף הר"ש בתוספות מעיד כי בביצה הנוסח הוא 'איבעית אימא', אך לא בשבת. נראה כי התיקונים (מחיקת 'א"ל'; הנוסח 'איבעית אימא') נוצרו בכדי להסדיר את מיקומה המוזר של מירת רב אשי.

<sup>27</sup> זאת על-פי הבחנים שהציע פרידמן, האשה רבה, עמ' 301-308.

<sup>28</sup> ברודי, ספרות הגאונים, עמ' 282, 299.

חלות...שחישיב עליהן) מבוסס בלשונו על סוגיית אביי במסכת בבא-בתרא<sup>30</sup>, נראה שעל כל פנים אין להקדים את הקטע המשני לדור ה-5 לאמוראי בבל. מכיון שטענו לעיל כי הדיון המשני ('מני...') מרוחק בתודעתו מהקטע הסתמי כולו ('אותן שתי חלות...'), סביר כי יש לתארך את הדיון בר"ש ור"י כשייך לשלבים מאוחרים ביותר בהיווצרות התלמוד.<sup>31</sup> נראה, אם-כן, כי העיסוק בזיהוי מקור תנאי כר"י או כר"ש מופיע בסוגייתנו רק בחומר האמוראי מאוחר, לכל הפחות. עתה יש לבחון איזה תפקיד ממלאת המחלוקת בתוך הסוגיה. לשון אחר: מה 'הרויחה' הסוגיה מהשימוש במחלוקת?

נראה כי יש לכנות תפקיד זה 'אנליטי'. הסוגיה, בשתי הצעותיה, אינה מנסה לפסוק הלכה אלא לנתח את המקורות שבפניה. מחלוקת ר"ש ור"י מהוות כלי יעיל לניתוח המקורות ולהארת חוסר האחידות המושגית או האישית בהם. כפי שנראה להלן, זהו התפקוד המרכזי של מחלוקת ר"ש ור"י בתלמוד הבבלי.

עדיין יש מקום להבחין בין סוגיית שבת ובין מקבילתה בביצה. סוגיית שבת מציגה מצב מאוזן: 'אי ר' שמעון... אי ר' יהודה...'<sup>32</sup> מתוך בחינת איזון זה, מגיע התלמוד לפתרון הבלתי מאוזן, 'כר' יהודה'. סוגיית ביצה, לעומת זאת, יוצאת מנקודת מוצא ברורה: 'בר' יהודה'. העמדה זו נבחנת לאור הסיפא, המהווה מכשול לפרשנות הבסיסית. משהוסר מכשול זה, על-ידי ניסוח מחודש של הברייתא, חוזרת הגמרא להעמדה המקורית. מבחינה רטורית, סוגיית שבת מציגה עצמה כעסוקה בחיפוש נטול פניות, המסתיים בהכרעה לכיוון אחד. סוגיית ביצה יוצאת מנקודת מוצא ברורה ומבקשת לאשש נקודה זו.

<sup>29</sup> חיזוק לכך ניתן למצוא מההשוואה למקבילה בירושלמי ביצה (לעיל, הע' 2). לסוגיה זו שבעה רכיבים. לחמשה מתוכם ישנה מקבילה בסוגייתנו (1 - ש' 40; 2 - ש' 36; 3 - ש' 42; 4 - ש' 8; 5 - ש' 25). רכיב נוסף (4) נראית חריגה בתוך מבנה הסוגיה; הרכיב הנותר (6) מקביל לסוגיה 2 להלן ועי' בדיון על סוגיה זו. כלומר: ההקבלה בין סוגיות הבבלי לסוגיית הירושלמי מצויה בכל חלקי הסוגיה למעט הדיונים האמוראים והסתמיים על כורת הדבורים (ש' 45-63) שאותם אפיינו כמאוחרים. ועי' עוד להלן, סוגיה 2, הע' 46.

<sup>30</sup> עיי' לעיל הע' 9, 10.

<sup>31</sup> אלא שכפי שנאמר לעיל, הע' 14 תאור זה נכון לגירסה בשבת ('מני') ולא למקבילתה בביצה ('במאי אוקימתה').

<sup>32</sup> תבנית זו דומה לתבנית שבסוגיות מס. 17, 22, בעוד שהתבנית המקבילה, 'במאי אוקימתה', אינה מופיעה בסוגיות האחרות.

## סוגיה מס. 2: שבת מד ע"א 'מותר השמן'

### משנה (פ"ג מ"ו - רישא)

אין נותנין כלי תחת הנר לקבל <בו> את השמן  
ואם נתנו מבעוד יום מותר  
אין נאותין ממנו לפי שאינו מן המוכן

### בבלי

- 1 ואין נאותין
- 2 ת"ר מותר שמן שבנר ושבקערה אסור
- 3 ור' <' שמעון מתיר

### נוסח הסוגיה

א ת"ר מותר שמן שבנר ושבקערה אסור ור' <' שמעון מתיר  
מ תנו רבנן (מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהוד' מותר שמן שבנר ושבקערה אסור ור' יהודה מתיר  
ש תנו רבנן מות' השמן שכנר ושבקערה אסור ור' שמעון מתיר

הברייתא שלפנינו מצוטטת בשלוש סוגיות בבליות נוספות: בסוגיה הבאה בשבת (מד ע"א); בהמשך הפרק (מו ע"ב) ובסוגיה בביצה (ל ע"ב). הנוסח 'ור' שמעון מתיר' מקוים בכל עדי הנוסח בכל שאר ההופעות של הברייתא.<sup>33</sup>

ברייתא זו מוסבת על החלק השני שברישא של משנתנו (שבת פ"ג מ"ו). אגב הדיון בשימוש בשמן שבכלי עוסקת הברייתא בשימוש בשמן שבנר עצמו ובקערה.<sup>34</sup> מן הניסוח "מותר" משתמע שמדובר בשמן שיועד לשמש את הנר, אך נשאר נר לאחר שכבה. תנא קמא של הברייתא הוא אנונימי והוא אוסר את השימוש בשמן זה, בניגוד לר"ש המתיר. אין כל דיון בגמרא כאן על הברייתא, אולם בהמשך הפרק (מד ע"א; מו ע"ב), עמדת ר"ש בברייתא זו משמשת אבן יסוד בבנין שיטתו של ר"ש. כפי שהוזכר כבר בדיון על הסוגיה הקודמת, בספרות התנאית גופה אין אזכור לכך שר"ש מתיר הסתפקות מנר הכבה. דעה כזאת מיוחסת בתוספתא ובברייתא בבבלי<sup>35</sup> לר' אלעזר ב"ר שמעון, בנו, אך אין עדות לכך שאביו סבר כמותו.

<sup>33</sup> בביצה ל ע"ב מוסף 'דברי ר' יהודה' בגיליון כ"י וטיקן 109 אחרי 'ושבקערה אסור', אולם אין זכר לכך בכל שאר כתבי היד. הנוסח המחוקק בכ"י מינכן (מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דבר ר' יהוד') מעניין שכן הוא מעלה את האפשרות לפיה ברייתת 'מותר השמן' אינה אלא חלק מהברייתא המובאת בראש הסוגיה הבאה, 'מטלטלין נר חדש...'. אולם שורה זו נוספה כתוצאה מדילוג מחה"ד 'ת"ר'.

<sup>34</sup> לזוית נוספת על הקשרה של סוגיה זו, עיי' להלן הע' 46.

<sup>35</sup> נוסח התוספתא (שבת פ"ג ה"ד, עמ' 14) הוא: 'מסתפקין מנר הכבה ומנר המנטף ואילו בבבלי (מד ע"א – סוגיה 3) הניסוח הוא: 'מסתפק הוא מן הנר הכבה ומן השמן המטפטף ואפילו בשעה שהנר דולק'. רש"י הבין 'כבה' כאן כ'כבה והולך', כלומר כהתרחשות של דעיכה ולא כציון מצב. בדעה זו מצדדים אף ליברמן, תוסכפ"ש, מועד, עמ' 51 ומישור, מערכת הזמנים, עמ' 177. אך עיי' ליברמן, שם, באשר לראשונים שפירשו 'כבה' כמצב. לטעמי ישנם שיקולים מכריעים לפרש 'כבה' כמצב. ראשית, בניגוד לנר המנטף, אין הגיון ריאלי בהסתפקות מנר דועך, שכן ניתן להמתין מעט ולהסתפק ממנו לכשיכבה; שנית, לא ברור מאיזה שלב יוגדר הנר כ'כבה והולך'; שלישית, הניסוח בברייתא בבבלי, 'מסתפקין מנר הכבה ומשמן המנטף ואפילו בשעה שהנר דולק' נראה כמנגיד בין 'הכבה' המתאר את הנר ברישא ובין 'ואפילו בשעה שהנר דולק' המתאר את מקור השמן המטפטף מופיע בסיפא. הגדרה זו אינה מופיעה בתוספתא ויתכן אם כן שיש להבדיל בין פירושיהם של שני הטקסטים הללו. יש להעיר כי מישור, שם, מביא את הדברים במסגרת דיונו בפעלים בבינוני המציינים מצב או התרחשות. דוגמה זו מובאת על-ידו כנגד דוגמה אחרת בה מצייין 'כבה' מצב.

נעיין במקור המקביל לברייתא זו בירושלמי:

**ירושלמי ביצה פ"ה ה"א, סב ע"ד**

[תני] נר שכבה מצילין את שמנו  
 אמ' ר' יעקב בר אחא דר' שמעון היא  
 דר' שמעון אמ' כבה מותי לטלטלו  
 אמ' ר' שמואל בר רב יצחק לא אמ' אלא לטלטלו הא להציל מצילין

הסוגיה דנה בשאלה האם 'עושין תקנה למוקצה להצילו שלא כדרכו'. הברייתא הקצרה שבראש קטע זה בסוגיה קובעת כי ניתן להציל את השמן מהנר שכבה. ברייתא זו עמומה בשני פרטים. ראשית, בשונה מהברייתות האחרות שבסוגיה, לא ברור כאן מפני מה יש להציל שמן זה ובאיזה אמצעי על הדבר להעשות. שנית, לא ברור האם ברייתא זו מתייחסת ליום-טוב או אף לשבת.<sup>37</sup> מעבר לכך, הקשרה המדויק של הברייתא אל הסוגיה הכוללת אינו ברור כל צרכו. על-פי ליברמן ברייתא זו מובאת כתשובה לשאלה 'והדא אמרה שעושין תקנה למוקצה להצילו שלא כדרכו', אשר ליברמן קוראה כ'והידא'.<sup>38</sup> הברייתא משמיעה לנו כי ניתן להציל את שמנו של הנר, על-אף שהוא 'מוקצה'.<sup>39</sup> ר' יעקב בר אחא דוחה את הראיה בקביעה שברייתא זו יחידאית היא, כר' שמעון. ההעמדה כר' שמעון מתבססת על התוספתא שראינו לעיל (שבת פ"ג ה"ג, עמ' 14), בה חולקים ר"מ ר"י ור"ש לגבי טלטול נרות. דעתו המקילה של ר"ש בטלטול הנר עצמו מועתקת כאן להקלה אף בטלטול השמן או בשימוש בו ומשמשת כמפתח לדחיית דעה מקילה בעניין הצלת "מוקצה". מתוך דבריו של ר' יעקב בר אחא נוצרת עמדת רוב חדשה האוסרת את הצלת השמן. הברייתא והסוגיה עוסקות אמנם ב'הצלה' ולא בכל סוגי השימוש. אולם נראה כי קריאה מרחיבה, המזהה 'הצלה' עם 'הסתפקות', לגיטימית כאן. זאת מכיון שבניגוד לברייתות האחרות בסוגיה, בברייתא זו אין הסבר של הנסיבות הדורשות 'הצלה' ומכיון שבהמשך הסוגיה מבחינים האמוראים בין 'טלטול' ובין 'הצלה'. כמו-כן, בברייתא הקודמת בסוגיה, המובאת בכדי לסתור את הטענה ש'עושין תקנה למוקצה להצילו' שלא כדרכו, הניסוח הוא 'לא יטול מהן ביו"ט'. מכאן, שבעיני הירושלמי אין הבחנה בין הצלה ובין הסתפקות. יתר על כן, לשורש נצ"ל בסורית יש הוראה של

מישור אינו מביא ראיות לכך שבתוספתא מדובר בהתרחשות ומסתפק בהפניה לליברמן. יוצא אם-כן, שאף לשיטתו אין הכרח לפרש את 'כבה' כאן כהתרחשות.

<sup>36</sup> נוסף בכ"י ליידי אחר, אך מופיע בנוסח האו"ז (ח"ב הל' יו"ט, סי' שסה - עי' ליברמן, תוסכפ"ש, מועד, עמ' 49, הע' 21). אלא שבציטוט האו"ז שבהגהות אשר"י חסר 'תני'.

<sup>37</sup> הברייתות האחרות בסוגיה קובעות במפורש: 'לא יטול מהן ביום טוב ואין צריך לומר בשבת'; 'ממלא מהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב'.

<sup>38</sup> ליברמן, תוסכפ"ש, מועד, עמ' 49. על פירושו זה יצאו עוררין, עי' מוסקוביץ, ויידא, עמ' 131, הע' 19 ומוסקוביץ, לישני, עמ' 65, הע' 13. אולם אף אם לא נקבל את פירושו של ליברמן למשפט זה, לענייננו חשוב היחס שבין הברייתא ובין דברי ר' יעקב בר אחא.

<sup>39</sup> אולם ניתן להציע פירוש אחר לגמרי לסוגיה זו. יתכן שהמונח 'מוקצה' כאן מתייחס למעמדם של הפירות מבחינת מעשרות ללא כל זיקה להלכות יו"ט. 'עושין תקנה למוקצה להצילו של כדרכו' מתפרש כהתייחסות להצלת פירות שנגמר מלאכתן אך טרם עושרו. כפי שמשמע מלשון הירושלמי זאת תת-הבחנה בתוך הקטגוריה של טבל. הירושלמי קובע כי, 'אע"פ שזה טבל זה טבל זה יש לו מוקצה וזה אין לו מוקצה'. כלומר, השמן שבחבית נגמר מלאכתה ועל-כן יש לה מוקצה; הזיתים והענבים, לעומת זאת, טרם נגמר מלאכתן וע"כ 'אין להם מוקצה'. פירוש זה מסתייע מדברי ר' יעקב בר זבדי בשם ר' אבהו, בירושלמי ביצה פ"ד ה"א, סב ע"ג, הקובע כי 'לענייין מעשרות כל הדברים יש להן מוקצה'. לפי קריאה זו של סוגייתנו, המשפט 'הדא אמרה שעושין תקנה למוקצה להצילו' שלא כדרכו, צריך להקרא כך: עתה נוכחנו לדעת שרק דבר שכבר נכנס לסטטוס של 'מוקצה' ניתן להצלה בשבת. המשך הסוגיה, 'תני נר שכבה...', לפיכך, אינו המשך רציף אלא פתיחה בתת-נושא חדש.

שפיכת שמן<sup>40</sup>, כך שלא מן הנמנע שהשימוש בשורש זה בעברית דוקא בהקשר של שמן מכוון לשפיכת השמן לכלי אחר, לא בהכרח מתוך צורך להצילו.<sup>41</sup> לאור זאת ניתן לסכם כי בעיניו של ר' יעקב בר אחא עשויה התמונה התנאית להראות כך:

נר שכבה -

דעת היחיד של ר' שמעון: מצילין את שמנו  
דעת חכמים: אין מצילין את שמנו.

סיכום זה דומה להפליא ללשון הברייתא שלנו בבבלי:

מותר שמן שבנר ושבקערה אסור  
ור' שמעון מתיר

כנגד העמדתו של רב יעקב בר אחא מציע ר' שמואל בר רב יצחק פירוש אחר לברייתא: 'לא אמ' אלא לטלטלו הא להציל מצילין'. נראה שיש לקבל את הבנתו של ה'פני משה', לפיה ר' שמואל בר רב יצחק מתייחס לדעה הנגדית לזו של ר"ש בעניין טלטול הנרות, כלומר דעתו של ר' מאיר. טענתו היא כי ר"מ אסר אמנם לטלטל את הנר הכבוי, אך אין לגזור מכך שהוא התייחס לשמן.<sup>42</sup> ההבדל בין פירושיהם של שני האמוראים משמעותי – רב יעקב בר אחא מתייחס לשימוש בחומר ולטלטול חפץ כעניין אחד ואילו ר' שמואל בר רב יצחק רואה בהם תחומים מובחנים.

כאמור, הדמיון בין שני התלמודים שרוי דוקא בהשוואה בין הברייתא בבבלי ובין העמדת הברייתא על-ידי רב יעקב בר אחא בירושלמי. כיצד נתאר את היחס בין הברייתא שבבבלי ובין מסקנת רב יעקב בר אחא בירושלמי?

ניתן היה להציע כי בעוד שהירושלמי מכיר ברייתא סתמית המועמדת על-ידי אחד האמוראים כר"ש, הבבלי מודע לברייתא מקבילה, הכוללת את עמדות ר"ש וחכמים ואשר עוסקת בהיתר גמור ולא בהצלה. אולם האם מקרה הוא שדוקא הברייתא שבבבלי כוללת בתוכה את ר"ש וחכמים? ידיעותנו על דרכי עיצובן של ברייתות בבבלי<sup>43</sup> מעלות בדעתנו יחס מורכב יותר, המתמודד אף עם הרקע האפשרי להיווצרותה של ברייתא זו.

יתכן לשער כי מסורת הלימוד הארצישראלית, משלב מסוים, זיהתה את הברייתא כדברי ר"ש. לא רחוק יהיה לשער כי זיהוי זה חדר עם הזמן לתוך לשון הברייתא, כך שנוצר מקור המקפל לתוכו את הדיון הארצישראלי. השערה זו נסמכת על כך שבשיח הבבלי סביב הלכות 'מוקצה' תופסת עמדתו של ר"ש מקום מרכזי. כפי שנראה, אין זה המקרה היחיד בו מקור תנאי אנונימי בספרות ארץ-ישראל מוקבל על-ידי מקור המזוהה עם ר"ש בבבלי.<sup>44</sup> הנחת היסוד הרווחת בשיח הבבלי, 'ר'

<sup>40</sup> פיין-סמית, ערך נצ"ל: *to pour oil or medicine*.

<sup>41</sup> יש לשים לב להוראת שורש זה בארמית רשמית: *'to remove'* (סוקולוף, ארמית בבלי, נ.צ.ל.). הוראה זו תואמת אף את לשון המימרה של רב, 'מצילין מן התנור לכירה אבל לא מכירה לתנור' (ירו' ביצה פ"ד ה"ה, סב ע"ג), לפי פירוש קה"ע שם, המפרש את המימרה בהקשרה על נטילת אוד והעברתו מתנור לכירה.

<sup>42</sup> הקושי בפירוש הפנ"מ הוא שנושא המשפט, ר"מ, לא הוזכר קודם לכן, אולם פירושים אחרים קשים הימנו, עי' למשל בקה"ע.

<sup>43</sup> פרידמן, ברייתות.

<sup>44</sup> עי' להלן סוגיות 3, 5, 9, 23, 25 ובאופנים שונים מעט בסוגיות נוספות.

שמעון לית ליה מוקצה<sup>45</sup>, עשויה היתה לסייע בתהליך עיבודה של ברייתא זו. הבנה זו של תהליך יצירתה של הברייתא בתלמוד הבבלי תומכת בטענה הכללית של עבודה זו, שלפיה הקונספציה הבבלית של מחלוקת ר"ש ור"י ב'מוקצה' השפיעה על עיצוב המקורות הראשוניים העוסקים בתחום זה.

מתוך ההשוואה בין הירושלמי לבבלי ניתן לדייק שתי מסקנות נוספות.<sup>46</sup> ראשית, ר' יעקב בר אבא מכיר דעה זמינה של ר"ש בעלת זיקה לנושא. היכרות זו תלויה במעקב: טלטול נר < שימוש בשמן, אשר איננו מחוייב לוגית.<sup>47</sup> ר' יעקב בר אבא מזהה בדעה זו תפיסה מובחנת אחת אשר בעזרתה ניתן לנתח את המקורות התנאיים.<sup>48</sup> כלומר, התלמוד הירושלמי עושה שימוש אנליטי בדברי ר"ש, באופן דומה לנסיון הפרשני הבבלי, כפי שיתגלה לנו במשך הפרק. אולם כאן נעוץ ההבדל. בעוד שבבבלי דעת ר"ש מוזכרת פעמים רבות בניסוח 'דלית ליה מוקצה', בירושלמי ההעמדה כר"ש אינה נעשית מתוך מבט על קונספציה כללית של התנא, אלא מתוך השוואה להלכה אחת ספציפית. יתר על כן, הלכה זו מקורה באותו תחום ריאלי וטקסטואלי ממנו נלקחה הברייתא שלנו. מכאן, שהמאמץ הפרשני הארצישראלי כאן הוא אנלוגי ואילו המאמץ הבבלי, כפי שנראה להלן, הוא במידה רבה דדוקטיבי.

אם צדקנו בהשערותנו לגבי ברייתא זו, הרי לנו דוגמה ראשונה לתהליך הבניית הקונספציה של מחלוקת ר"ש ור"י. מחוץ לבבלי, אין לנו עדות תנאית של ממש כי ר"ש התיר את 'מותר השמן'. ייחוס דעה כזאת לר"ש מקצין את עמדתו, באופן שמסייע ביצירת תמונה דו-קטבית של ההמציאות ההלכתית.

<sup>45</sup> אינני מתכוין דוקא לתבנית הלשונית הספציפית, שייטכן וניסוחה מאוחר, אלא לתפיסה הדיכוטומית של הלכות מוקצה, המתבטאת באופנים שונים, כפי שנראה בסוגיות שלהלן.

<sup>46</sup> לקשר בין הסוגיה בירושלמי ובין הברייתא בבבלי יש נקודת מבט נוספת: קטע זה בירושלמי הינו רכיב אחד מתוך הסוגיה המקבילה לסוגיה מס. 1. לעיל (הע' 29) עמדנו על כך שרכיב זה הינו אחד היחידים שאין לו מקבילה בסוגיה הבבלית דלעיל. במבט מרחבי ניתן לראות כי סוגיה ארצישראלית המכילה רכיבים שונים מוקבלת ע"י שתי סוגיות בבליות עוקבות, המפתחות את המקורות הגרעיניים בכיוונים אחרים.

<sup>47</sup> כפי שראינו במבוא, 1.3.1, בספרות התנאית מובחן התחום ההלכתי של שימוש בחומרים מהתחום של טלטול כלים.

<sup>48</sup> יש לציין כי אמורא זה נזקק להבחנות ולעקרונות נוספות בתחום הלכות 'מוקצה'. הכלל 'מוקצה' שיבש אסור ליגע בו' (יר' ביצה פ"ד ה"א, סב ע"ב-ע"ג, ע"י להלן סוגיה ג5) מנוסח אף הוא ע"י ר' יעקב בר אבא. מכאן שאמורא ארצישראלית זה, בן הדור השלישי (היימאן, תנאים ואמוראים, עמ' 774) מהוה אבן דרך בתהליך יצירת הקונספציה המונחת בבסיס הסוגיות הבליות.

**סוגיה מס. 3: שבת מד ע"א 'נר חדש'**

**משנה (פ"ג מ"ו - מציעתא)**

מטלטלין נר חדש אבל לא ישן  
ר' שמעון <אומ'> כל הנירות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת

- I
- 1 מטלטלין נר חדש אבל לא ישן כו'
  - 2 ת"ר מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהודה
  - 3 ר' מאיר אומ' כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת
  - 4 ר' שמעון אומ' כל הנרות מטלטלין חוץ מן הנר הדולק בשבת
  - 5 כבה מותר לטלטלו
  - 6 אבל כוס וקערה ועששית לא יזיזם ממקומן
  - 7 ר' אלעזר בר' שמעון אומ' מסתפק הוא מן הנר הכבה
  - 8 ומן השמן המטפטף ואפי' בשעה שהנר דולק

**נוסח הסוגיה**

ש' 3

א	ר' מאיר אומ' כל הנרות	מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה שבת
ב	ר' מאיר אומ' כל הנירות	מיטלטלין חוץ מנר שהדליקו באותה בשבת
ש	ר' מאיר אומ' כל הנרות	מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותה בשבת
אוצה"ג	ר' מאיר אומ' כל הנרות	שלמתכת מותר לטלטל חוץ מנר שהדליקו בה באותה שבת

ספק רב אם יש לקבל את עדותו של נוסח הגאונים למול עדותם של כל כתבי היד ושל ציטוטים רבים בספרות הגאונים והראשונים. נראה כי אין זאת אלא אשגרה מהמשך הסוגיה.<sup>49</sup>

הברייתא המופיעה בתחילת הסוגיה מופיעה בלשון קרובה אף בתוספתא ובירושלמי.<sup>51</sup>  
על ברייתא זו מסודרים שלושה קטעי סוגיה. הקטע הראשון דן בסיפא של הברייתא:

II

- 9 אמ' אביי ר' אלעזר בר' שמעון סבר לה כאבוה בחדא ופליג עליה בחדא
- 10 סבר לה כאבוה בחדא דלית ליה מוקצה

<sup>49</sup> תשובת רב האי גאון, אוצה"ג, שבת, תשובות, עמ' 46 (גאויקא, עמ' 175).

<sup>50</sup> יצחקי, ר' יוחנן, עמ' 150, סבור שזהו ציטוט מהברייתא שלהלן. אולם הגאון מצטט את הברייתא שלנו כמעט במלואה כולל דבריו של ר"ש, בשונה מהברייתא דלהלן, וע"כ אין סיבה להניח כי מדובר באחרת מהברייתא שלנו. כ"כ מהקשרה של הברייתא בתשובה אין סיבה לחשוב שהגאון ירצה לצטט דוקא את הברייתא המשנית ולא את הברייתא הראשית. א"כ יש לראותה כגירסה של הברייתא שלנו, עי' עוד להלן, הע' 55.

<sup>51</sup> בירושלמי דברי ר"מ מנוסחים אחרת: "כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת". אין כל הבדל בין ניסוח זה לניסוח דבריו של ר"ש, אלא שבירושלמי נראה שדברי ר"ש הובחנו ע"י המשך הדברים, "כבתה מותר לטלטלה". כלומר, שני התנאים אוהזים בלשון אחד, אלא שר"ש מוסיף סיוג ללשון זה, המאפשר התנהגות מקילה אם כבה הנר ועי' על כך לעיל, פרק א, 2.1. הקביעה 'ואפילו בשעה שהנר דולק' בדברי ראב"ש חסרה בתוספתא, אולם אין הבדל במשמעות ואין זאת אלא לשון הדגשה.

11 ופליג עליה בחדא דאילו אבוה סבר כבה אין לא כבה לא

12 ואיהו סבר אעיג דלא כבה

דברי אביי מתמקדים בניתוח ההבדלים בין ר"ש ובין בנו. המפתח לבחינת דעות אלה הוא המושג 'מוקצה'. לכאורה, הנחת היסוד של אביי היא כי יש זהות בין ההיתר לטלטל נר או כלי כבוי לבין ההיתר להסתפק משמנו. ברור לאביי כי ר"ש 'לית ליה מוקצה' ודרך פריזמה זו הוא בוחן את השיטה המקילה יותר.<sup>52</sup> אביי טורח להבהיר לנו כי דעת ראב"ש אינה בריה בפני עצמה, אלא מהווה ענף בתוך אסכולה קימת ומוכרת. אביי אמנם אינו מסביר אלו סברות עומדות מאחורי המחלוקת בין ר"ש לבנו והן ניתנות לניתוח הן במסגרת דיני מוקצה, הן במסגרת גזירות למניעת הבערה.<sup>53</sup>

התמקדות זו של אביי בר"ש חשובה לנו, שכן השוואה לירושלמי מגלה כי שם ר"ש אינו עומד במרכז השיח. תחת זאת, סוגיית הירושלמי נסובה כולה סביב דעתו של ר' מאיר דוקא:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, דף ו ע"ב:

ר' ירמיה ור' בא תריהון בשם ר' יוחנן  
חד א' דברי ר' מאיר כל המיוחד לאיסור אסור  
וחורנה א' כל שייחדו לאיסור אסור  
ולא ידעינן מאן א' דא ומאן א' דא...

מכאן ואילך מפתח הירושלמי דיון ארוך, כולו אליבא דר' מאיר. כפי שנראה להלן, הבדל זה מצטרף לפרטים נוספים בהמשך הסוגיות ביצירת תמונות מובחנות זו מזו בירושלמי ובבבלי.

החוליה הבאה בסוגיה דנה במשפט בברייתא "אבל כוס קערה ועששית לא יזיזם ממקומם".

### III

- 13 אבל כוס וקערה ועששית שכבו לא יזיזם ממקומם
- 14 מאי שנא הני
- 15 אמ' **עולא** סופא אתאן לר' יהודה
- 16 מתקיף לה **מר זוטרא** אי הכי מאי אבל
- 17 אלא אמ' **מר זוטרא** לעולם ר' שמעון היא
- 18 וכי קא שארי ר' **שמעון** בנר זוטרא דדעתיה עילויה
- 19 אבל הני דנפשי לא
- 20 ולא
- 21 והתניא מותר השמן שבנר ושבקערה אסור
- 22 **ור' שמעון** מתיר
- 23 התם קערה דומיא דנר
- 24 הכא קערה דומיא לכוס

<sup>52</sup> אך עי' להלן, פרק ג', 4.3. אין חשיבות רבה לענייננו אם 'לית ליה מוקצה' הוא מדברי אביי או הוספה סתמית לדבריו, כביקורתו של מוסקוביץ, (חשיבה תלמודית, עמ' 303, הע' 51) על אורבך. הסוגיה, על כל פנים, מציגה זאת כדברי אביי. כאשר נדון להלן בהיבטים הכרונולוגיים של מחלוקת ר"ש ור' בתוך הבבלי נדרש שוב לשאלה זו.  
<sup>53</sup> עי' להלן, סוגיה מס. 8.



לדעת עולא, הלכה זו היא אליבא דר' יהודה, בעוד שלדעת מר זוטרא אין אלה אלא מדברי ר' שמעון. דעת עולא מותחת את ר' יהודה לכיוון המחמיר ואת ר' שמעון לכיוון המיקל, בעוד ששיטת מר זוטרא מקרבת את עמדות שני התנאים זו לזו. אף חלק זה של הסוגיה מתבסס על הנחת הזהות בין ההיתר לטלטל נר או כלי כבוי לבין ההיתר להסתפק משמנו. שני האמוראים משאירים את המחלוקת במישור דיני המוקצה. לטעמו של מר זוטרא, אף ר"ש מעוניין בשאלת הדעת, אלא שהגדרותיו לדעת כנראה מינימליסטיות יותר. כלומר, על אף ההכרזה המקובלת שר"ש 'לית ליה מוקצה', מר זוטרא מניח כי אף ר"ש מפעיל שיקול של מודעות בכדי להכריע את מעמד הכלי. בניגוד לכך, הירושלמי על פסקה זו של הברייתא, מפרש את ר' שמעון באופן אחר:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

אבל כוס וקערה ועששית איע"פ' שכבו אסור (לישן) <ליגע> בהן  
 ר' טבי בשם רב חסדא אפי' כר' שמעון דו אמ' תמן מותר  
 מודי הוא הכא שהוא אסור  
 שאם אומ' את לו שהוא מותר אף הוא מכבה אותן ומשתמש בהן

לשיטת הירושלמי ר"ש אינו בוחן את הסטטוס של הכוס ושל הקערה, אלא מוטרד מההשלכות של היתר הטלטול.<sup>54</sup> רב חסדא בירושלמי חובר לעולא בבבלי, בהעמדת ר"ש באופן שלחלוטין 'לית ליה מוקצה'.

בכל אופן, הסוגיה בבבלי עוסקת בשלב זה בר"ש ובר"י. אין כאן ובאף מקום בהמשך סוגיית הבבלי, שום התייחסות לדעת ר' מאיר בברייתא. עובדה זו מוזרה בהתחשב בעובדה שדוקא עמדת ר' מאיר נראית כקוטבית לעמדת ר"ש, שכן שניהם עוסקים בהשפעת הדלקתו של הנר על דין טלטולו, בעוד ר"י עוסק לכאורה במיאוסו של הנר. העדרו של ר"מ מהדיון בבבלי תמוהה עוד יותר בהתחשב בכך שבירושלמי תופס ר"מ את מרכז תשומת הלב האמוראית. עוד יש להעיר כי בקושייתו על מר זוטרא מעמיד התלמוד את עמדותיו של ר"ש בנר ובשמן על בסיס אחד. מכיון שבברייתא ('מותר השמן') מתיר ר"ש את השמן שבקערה, מניח הבבלי כי הוא יתיר אף לטלטלה. להלן נראה כי טשטוש תחומים זה שבין טלטולם של כלים ובין השימוש בחומרים אופייני הוא לבבלי דוקא ובייחוד לרבדיו המאוחרים.

החוליה השלישית אינה מוסבת באופן ישיר על הברייתא.

#### IV

- 25 א'ר זירא פמוט שהדליקו עליו לדברי המתיר אוסר לדברי האוסר מתיר
- 26 למימרא דר' יהודה מוקצה מחמת מיאוס אית ליה מוקצה מחמ' איסור לית ליה
- 27 והתניא ר' יהודה אומ' כל הנרות של מתכת מטלטלין חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת<sup>55</sup>
- 28 אלא אי איתמר הכי איתמר

<sup>54</sup> עי' הצעת ליברמן להגהת הסוגיה, תוסכפ"ש, מועד, עמ' 51.

<sup>55</sup> יצחקי, ר' יוחנן, עמ' 150, סבור כי נוסח הגאונים שהובא לעיל, הע' 50, אינו אלא נוסח של הברייתא שלנו. תשובת הגאון גורסט: 'מטלטלין נר חדש אבל לא ישן דברי ר' יהודה ור' מאיר אומר כל הנרות של מתכת מותר לטלטל חוץ מנר שהדליקו בה באותה שבת ר"ש אומר כל הנרות מטלטלין חוץ מנר הדלק באותה שבת כבה מותר לטלטלה'. ניכר שאין זו הברייתא שלנו ואף הצעתו לשחזור השתלשלות הנוסח מנוסח הגאון לנוסח שלנו נראית דחוקה.

29 א'ר זירא פמוט שהדליקו עליו באותה שבת דברי הכל אסור  
30 לא הדליקו עליו באותה שבת דברי הכל מותר

נחלקו הראשונים בהבנת מימרתו של ר' זירא. בעוד רש"י ורב נסים גאון מניחים כי המיקל הוא ר"מ והמחמיר ר"י, ר"ח מפרש כי מדובר בר"ש המיקל ובר"מ ובר"י המחמירים. לשיטת רש"י ורנ"ג יצא כי סוגיית הבבלי עוסקת, ולו באופן מרומז, בשיטת ר"מ. רנ"ג מבסס את פרשנותו על סוגיית הירושלמי ובעקבותיו נעיין בסוגיה זו:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

ר' לעזר בר חנינה<sup>56</sup> מעשה היה וטילטלו פומט מתחת הנר בשבת  
מה אנן קיימין אין כר' מאיר אפילו פומט יהא אסור  
אין כר' שמעון אפילו נר יהא מותר  
אלא כן אנן קיימין כר' יודה דר' יודה דו אמ' נר מאוס פמוט אינו מאוס

לבד מן ההבדל בסוגה (מימרה מול מעשה), ישנו הבדל בין התלמודים בעמדת המוצא ובתוצאה הסופית. בעוד שבבבלי אנו פותחים במגוון דעות ומסיימים בהאחדתן, בירושלמי אנו פותחים במה שנראה כדעת הכל ומסיימים בהעמדה כיחיד<sup>57</sup>, כלומר ביצירת מגוון דעות. אולם, נראה כי סוגיית הבבלי היא מעין המשכה של סוגיית הירושלמי. נקודת הסיום של הדיון בירושלמי היא שהמתיר לטלטל פמוט הוא ר' יהודה, כאשר ר"ש יסכים עמו ור"מ יחלוק עליו. נראה שדברי ר' זירא בבבלי הינם ניסוח מחודש של מסקנה זו ואם-כן, "לדברי המתיר (=ר"מ המיקל יותר מר"י בנרות) אסור ולדברי האוסר (=ר"י המחמיר יותר בנרות) מותר".

הבבלי דוחה את פשט דבריו של ר' זירא בעקבות ברייתא, המבהירה שאף ר"י מקבל את האיסור כקריטריון לאסור טלטול חפצים. ברייתא זו אינה מופיעה לא בתוספתא ולא בירושלמי, שבו מובהר חזר והבהר כי העקרון המנחה אצל ר' יהודה הוא המאיסות.<sup>58</sup> בחשיפתה של ברייתא זו מעצב הבבלי את ר' יהודה כתנא המחמיר ביותר ובכך מבנה אותו כבן הפלוגתא הקיצוני לר' שמעון.

אם-כן, ראינו סוגייה בבבלי נוספת הנבנית על מסקנותיה של סוגייה ירושלמית. ראינו כיצד בשני התלמודים נעשה שימוש במחלוקת התנאית, בנסיון לתייג מעשה או מימרה. כמו-כן ראינו ברייתא נוספת בבבלי שלכאורה אינה מוכרת במסורת הלימוד הארצישראלית ואשר מקצינה את הפער שבין ר' יהודה לר' שמעון. עובדה נוספת הראויה לציון היא שהמושג 'מוקצה' מתייחס כאן לנרות.

<sup>56</sup> ישנו תנא מוקדם מימי הבית בשם זה, אך לא נראה שמדובר בו. אמורא בשם זה מופיע במקום נוסף בירושלמי, כתו' פ"ז ה"ז, לא ע"ד. אזכורו בילקו"ש רמז תתצ מוטעה ע"פ המקור בו"ר פל"ה שם מדובר ב"ר' אלעזר בר אבינה". הצעתם של הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 176, להגיה כאן ר' אלעזר רבי חנינה' נראית סבירה - צירוף זה של ר' אלעזר בשם ר' חנינה נפוץ ביותר בירושלמי (כ-26 פעמים) ועוד פעמים רבות בשאר הספרות התלמודית. מימרה דומה אף מופיעה להלן פ"ז ה"א, טז ע"א: 'רבי לעזר בשם רבי חנינה מעשה היה וטילטלו קרון של בית רבי בשבת'.

<sup>57</sup> יצחקי, ר' יוחנן, עמ' 148, סבור כי הירושלמי קובע כאן הלכה, באמירתו 'מה אנן קיימין... כר' יהודה'. אולם אין סיבה שלא להניח שהסוגיה מכוונת להעמדת המעשה שהובא ע"י ר' לעזר בשם רב חנינה לפי דעה תנאית אחת מתוך המגוון. כלומר: השימוש האנליטי במחלוקת ר"ש ור"י מופיע כבר בצורה קמאית בירושלמי.

<sup>58</sup> השו"י ריצ"ד, עמ' לג, 'ברייתא זו לא הוה שמייעא להו להישיות בא"י, אלא שהוא ממשיך 'דשם תניא בהדיא דר' יהודה מוקצה מחמת מיאוס אית ליה ולא מוקצה מחמת איסור'. להלן נראה כי השימוש במושגים הללו בהקשר לירושלמי בעייתית.

להלן נראה כי מושג זה מופיע כמעט רק בהתייחס לחומרי אכילה ובעירה ולא לכלים. היקריותו של 'מוקצה' בהקשר של כלים (נרות בלבד!) הן רק במסגרת דברי אמוראים מאוחרים או בסתם התלמוד, כבסוגייתנו.

**סוגיה מס. 4: שבת מד ע"א – מה ע"א 'מטה שיחדה למעות'**

- 1 **אמ' רב הונא אמ' רב** מטה שיחדה למעות אסור לטלטלה
- 2 מתיב **רב נחמן בר יצחק** מטלטלין נר חדש אבל לא ישן
- 3 ומה נר דלהכי עבידא כי לא אדליק בה שארי לטלטלה
- 4 מטה דלאו להכי עבידא לא כל שכן
  
- 5 אלא אי איתמר הכי איתמר
- 6 **אמ' רב יהוד' אמ' רב** מטה שיחדה למעות
- 7 הניח עליה מעות אסור לטלטלה לא הניח עליה מעות מותר לטלטלה
- 8 לא ייחדה למעות
- 9 יש עליה מעות אסו' לטלטלי אין עליה מעות מותר לטלטלה
- 10 והוא שלא היו עליה מעות כל בין השמשו'
  
- 11 **אמ' עולא מוטיב ר' אלעזר**
- 12 מוכני<sup>59</sup> שלה בזמן שהיא נשמטת אין חיבור לה ואין נמדדת עמה ואין מצלת עמה באהל המת
- 13 ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות
- 14 הא אין עליה מעות שריא
- 15 ואעיג דהווי עליה כל בין השמשות
- 16 א"ל ההיא ר' שמעון היא **ורב כר' יהודה** סבירא ליה
  
- 17 הכי נמי מסתברא דרב כר' יהודה סבירא ליה
- 18 **דאמ' רב** מניחין נר על גבי דקל בשבת ואין מניחין נר על גבי דקל ביום טוב
- 19 אי אמרת בשלמא **רב כר' יהודה** סבירא ליה היינו דשאני ליה בין שבת ליום טוב
- 20 אלא אי אמרת **כר' שמעון** סבירא ליה מה לי שבת מה לי יום טוב
  
- 21 **ורב כר' יהודה** סבירא ליה
- 22 והא בעו מיניה מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מיקמי חברי בשבתא
- 23 ואמר להו שפיר דאמי
- 24 הא אמרי ליה **רב כהנא ורב אסי לרב** הכי הלכתא
- 25 ואמר להו כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק

**נוסח הסוגיה**

1

א אמ' רב הונא אמ' רב

מ אמ' רב יהודה אמ' רב

ש אמ' רב יהודה אמ' רב

<sup>59</sup> הפירוש המקובל, מימי הגאונים ובעקבות הבבלי (יומא לו ע"א), הוא 'גלגל', אך עיי' דבריו של ברודי, רנט"ג, עמ' 585, סי' תכא, הע' 2, בהקשר לפירוש זה: 'אולם יש לציין, שמשמעות המלה היוונית כללית הרבה יותר (בערך "מכשיר"), ובהקשר שלנו (=כלים פי"ח מ"ב) הפירוש "גלגל" מעורר קשיים, כגון: מדוע לא השתמשה המשנה במלה "גלגל"? (ביומא מדובר במכשיר מיוחד, ולא בגלגל במובן הרגיל). איך אפשר לומר "גוררין אותה" לגבי גלגל?'

כנוסח כ"י א' כמה מהראשונים, עיי' דקד"ס, אות (ג) והלבני, שבת, עמ' קכט, הע' 1.

16

א א'לההיארי שמעון

מ ההואכר'שמעון <דלית ליה מוקצה>

ש ההיארי שמע' דלית ליה מוקצה

אין ראייה חיובית לנוסח 'אל' אצל הראשונים שסקרת. אך מדברי הר"ח, הקובע 'משנינן', ניתן להסיק שהתרוץ נשנה בסתם. דלית ליה מוקצה' נראה כהוספה, שכמותה מצינו כמה וכמה בסוגיותינו.

צירה המרכזי של סוגיה זו הוא מימרה בשם רב על 'מיטה שיחדה למעות'. חלקה הראשון של הסוגיה עוסק בניסוח מחודש של מימרה זו, לאחר השוואה עם משנתנו, משנת נרות. חלקה השני בוחן את מימרתו של רב לאור משנת 'מוכני' ממסכת כלים. בחלקה השלישי מביא התלמוד ראייה להזדהותו של רב עם עמדת ר' יהודה ובחלקה האחרון הוא פורך ראייה נגדית, על פסיקה של רב כר' שמעון דוקא. סידורה של הסוגיה איננו כרונולוגי. שני החלקים האחרונים כוללים מימרה ומעשה של רב עצמו; החלק השני מורכב מקושיה ארצישראלית המובאת על-ידי עולא, ואשר יסודה נמצא אף בתלמוד המערב; ואילו החלק הראשון, המתבסס על קושיית רב נחמן בר יצחק, הוא המאוחר ביותר. נראה שלמרות הקליפה הדקה של העריכה, היחידה השניה איננה תלויה בראשונה וניתן להבין את קושיית עולא ואת תירוצה ללא זיקה לקושיית רנב"י ברישא.<sup>60</sup> כאמור, ישנן נקודות מקבילות בין סוגיה זו ובין סוגיית הירושלמי על משנה זו.

### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ב<sup>61</sup>

ר' ירמיה ור' בא תריהון בשם ר' יוחנן  
 חד א' דברי ר' מאיר כל המיוחד לאיסור אסור  
 וחורנה א' כל שייחדו לאיסור אסור  
 ולא ידעינן מאן א' דא ומאן א' דא  
 מן מה דמר ר' חנינה ר' ירמיה שאל ההן ליבנה<sup>62</sup> לא כמיוחד לאיסור הוא הוי הוא דו א'  
 כל המיוחד לאיסור אסור  
 מאן דמר מיוחד כל שכן ייחדו ומאן דמר ייחדו הא מיוחד לא  
 מתניתא פליגא על מאן דמר כל המיוחד לאיסור אסור דתנינן תמן  
**מוכנה שלה** בזמן שהיא נשמטת אינה חיבור לה ואינה נמדדת עמה ואינה מצלת עמה  
 באהל {כ} מת ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש בתוכה מעות  
 ותני עלה היו עליה מעות ונפלו <נגררת>  
 אמר רב ששת דר' שמעון היא דר' שמעון א' כבה מותר לטלטלו  
 אמרין למה לית אנן פתרין לה דברי הכל היא בשוכה  
 לית את יכיל דתנינן תמן  
 אם אינה נ'שימ'רי נשמטת חיבור לה ונמדדת עמה ומצלת עמה באהל המת וגוררין אותה  
 בשבת א'עיפ' שיש בתוכה מעות

<sup>60</sup> השו': הלבני, שבת, עמ' קל-קלא.

<sup>61</sup> הסוגיה מופיעה בחלקה אף בפרק י"ח, אך נראה שכאן מקורה, עיי' עסיס, סוגיות מקבילות, עמ' 46-47.

<sup>62</sup> הנוסח המדויק בשר"ר: 'ליכנה' (λύχνος) = נר, עיי' ליברמן, ירוכפ"ש, עמ' 87; הנ"ל, תיקונים, עמ' 99-100; הנ"ל, ליידין, עמ' 3.

אית מימר הכא (בשוכח) דברי הכל היא בשוכח

ראשית לדמיון הכללי:

ירושלמי	בבלי
כל שייחדו לאיסור	מיטה שיחדה למעות
ההן ליכנה <sup>63</sup>	מטלטלין נר חדש אבל לא ישן
מוכנה שלה...	מוכני שלה...
היו עליה מעות ונפלו נגדרת	הא אין עליה מעות שריא
	ואע"ג דהוו עליה כל בין השמשות
דר' שמעון היא	ההיא ר' שמעון היא

קוי דמיון אלה מבליטים לעין את ההבדלים בין הסוגיות:

- א. בסיס הדיון בירושלמי הוא מימרה אמוראית המפרשת את עמדת ר' מאיר בברייתא בעוד בבבלי הדיון הוא על מימרה עצמאית, שאינה מוסבת ישירות על משנתנו.
- ב. הירושלמי משתמש בטרמינולוגיה מכלילה, 'כל שייחדו/המיוחד לאיסור',<sup>64</sup> לעומת הדיון בבבלי, שדוקא הוא קונקרטי במקרה זה.
- ג. דעת ר' שמעון מוצגת בירושלמי כקוטבית לדעת ר' מאיר, בעוד שבבבלי מנוגדת עמדתו לעמדת ר' יהודה.<sup>65</sup>
- ד. הקושי בירושלמי הוא על 'מאן דאמר כל המיוחד לאיסור אסור'. לעומת זאת בבבלי, הקושי הוא על רב שאמר 'מטה שיחדה למעות'.<sup>66</sup>
- ה. הירושלמי מנסה להוכיח אף מהסיפא של משנת כלים, בניגוד לבבלי שאינו נזקק לכך.

דחייתה של הקושיה ממשנת כלים בבבלי נעשית כאמור על-ידי הקביעה, 'ההיא ר' שמעון היא ורב כר' יהודה סבירא ליה'.<sup>67</sup> בדפוסים נוסף כאן, אמנם, 'דלית ליה מוקצה', אולם עלינו לבחון מה משמעות ההעמדה ללא תוספת זו. לכאורה ניתן לפרש קביעה זו באופן מקומי: במחלוקת ר"ש ור"י בטלטול נרות שהדליקו בהן בשבת, רב סובר כר"י.<sup>68</sup> נראה שכך משתמע אף מהראיות המובאות בסיים הסוגיה לעמדתו של רב: הנחת נר על גבי דקל וטלטול נר חנוכה מפני החברים.

<sup>63</sup> עי' הע' אחרונה.

<sup>64</sup> המושגים הללו אינם ברורים כל צרכם ונתקשו בהם כל המפרשים. הקושי נובע לא רק מההשוואה לבבלי, אלא מדרך הצגת המקורות בסוגיה. אחת מהטענות 'מתניתא פליגא על מאן דאמר כל המיוחד לאיסור אסור' נראית קשה דוקא ל'מאן דאמר כל שייחדו אסור'. בכוונתי להציע פירוש אחר לסוגיה זו בהזדמנות אחרת ואכמ"ל.

<sup>65</sup> כבר העיר על כך ריצ"ד, עמ' לג.

<sup>66</sup> עי' בהע' הקודמת.

<sup>67</sup> עי' בח"נ ובהערות שם, שהראנו כי ודאי יש לגרוס כאן 'ההיא ר"ש היא' בסתם.

<sup>68</sup> הראשונים נמצאים על הציר שבין הגדרת הדיון ב'מוקצה' ובין הגדרתו כדיון קונקרטי. הריטב"א, למשל, מעמיד את העניין ב'מיגו דאתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכוליה יומא'. בכך הוא בורח מהשאלה הכללית, 'אית/לית ליה מוקצה', אך מאפשר גישה מופשטת להלכות נר.

אלא שיש לשקול כאן שתי נקודות נוספות. ראשית, כפי שראינו בצד עמדות ר"ש ור"י בנרות קיימת עמדת ר' מאיר. הירושלמי, כאמור, בחר להתמקד בה. בחירתה של סוגיית הבבלי להתעלם מדעה זו מחזקת את התחושה כי קונספציית המחלוקת הכללית ב'מוקצה' השפיעה על דרכי לימודם של המקורות שבפניה.<sup>69</sup> שנית, הסוגיה הסמוכה לסוגייתנו אחריה עוסקת כולה ב'מוקצה לר' שמעון'. סמיכות הסוגיות עשויה ללמד כי בתפיסה אחת אנו עוסקים.

לסיכום, סוגיה זו בנויה מאותן אבני הבניין ששימשו את התלמוד הירושלמי. סתם התלמוד בוחן את מימרתו של רב לאור מחלוקת ר"ש ור"י, על-אף אופציות פרשניות אחרות. תפקודה של המחלוקת בסוגיה זו הוא אנליטי והוא מסייע בקטלוג המקורות התנאיים והעמדתם ביחס לדעות האמוראיות. בשלושת החלקים האחרונים של הסוגיה, התלמוד מעצב אסכולה אמוראית הממשיכה את האסכולה התנאית (רב = ר' יהודה) ובכך מעצימה את תחושת העומק של המחלוקת.

יש מקום לבחון את הסוגיה מזוית נוספת, במבט על הרטוריקה של הסוגיה. כאמור, בבואה לקבוע כי משנת 'מוכני' איננה מהוה קושי לרב, קובעת הסוגיה כי משנה זו 'ר' שמעון היא' וכי רב 'כר' יהודה סבירא ליה'. האם קביעה זו מכוונת לדחות את דעת ר"ש מההלכה ולהעמיד את רב כר' יהודה שהלכה כמותו? לשון אחר: האם יש בקביעה זו משום דחייתו של ר"ש לשולי השיח ההלכתי, או שמא יש כאן הכרה כי שתי העמדות כלולות בתוך מעגל הלגיטימציה ותפקיד הגמרא מצטמצם להגדרה ולמיון בלבד, ללא שיפוט ערכי?

בראיה אחדותית של כל הסוגיה ניתן לטעון כי חתימתה של הסוגיה עשויה לשכנענו כי דעת ר"ש מודחקת כאן לקרן זוית הלכתית. הסוגיה מסתיימת בהכרזה החגיגית, 'כדי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק'.<sup>70</sup> מחד, הערכה של עמדתו של ר"ש; מאידך, דחיקתו לשעה מצומצמת בלבד. הרושם הנוצר הוא שדעת ר"ש אינה אמורה להנחותנו בימים כתיקונם. אמנם כל הקטע הזה מתיימר בפירוש להיות הסבר לעמדת רב בלבד, אולם כאן טמון הפער שבין הניתוח המשפטי ובין בחינת הרטוריקה של הסוגיה. חתימתה של הסוגיה באמירה חזקה זו אינו יכול שלא להותיר את הלומד בתחושה שדעת ר"ש אינה להלכה.

אם-כן, קשה להגיע לפתרון מוצהר לבעיה שהעלנו ועלינו לשוב ולבחנה במבט כולל על כל סוגיות הפרק.

<sup>69</sup> תוס', מה ע"א, ד"ה הכי נמי' מודעים לבעיה זו ודנים בכך שהוכח כבר מסוגיות אחרות כי רב סובר כר". לטעמם: 'אלא דבעי לאוכוחי דסבר ר' יהודה במיגו דאיתקצאי בין השמשות'.

<sup>70</sup> ביטוי זה חוזר בשתי סוגיות נוספות (בר' ט ע"א, גיט' יט ע"א) בדברים המיוחסים לר' יהושע בן לוי. כ"כ מופיע ביטוי זה לגבי ר' אלעזר בברייתא אחת החוזרת בשלוש סוגיות (עיר' מו ע"א, נידה ו ע"ב, שם ט ע"ב). במקבילתה הארצישראלית של ברייתא זו (תוספתא נידה פ"א ה"ט, עמ' 642, ירו' נידה פ"א ה"ה, מט ע"ב) מופיע הביטוי 'הוראת שעה היתה'. בניגוד לכך, בשלוש הסוגיות המשתמשות בביטוי זה לגבי ר"ש אין מקבילה ארצישראלית לשעת הדחק. לסוגיה בברכות אין כלל מקבילה בירושלמי ואילו במקבילתה הירושלמית של סוגיית גיטין לא מוגבלת הפסיקה לשעת הדחק. מכאן, שסביר כי מטבע זה, 'כדי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק', התפתח בבבל. בניגוד לשלוש הסוגיות האחרות המוזכרות בהערה זו, אשר יסודן בארץ-ישראל, סוגייתנו היא בבליית מעיקרה. מכאן שאין לטעון הביטוי הועבר לכאן מסוגיות אחרות ולהיפך - אין זה בלתי סביר כי סוגיה זו מכילה את ההיקרות הראשונה של הביטוי 'כדי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק'.





**סוגיה מס. 5: שבת מה ע"א-ע"ב 'אין מוקצה לר' שמעון אלא...'**

הסוגיה הבאה כוללת שלוש יחידות, העוסקות כולן בהגדרת גבולות המוקצה לשיטת ר' שמעון, על-ידי תנאים אחרונים ואמוראים ראשונים. היחידה הראשונה כוללת בעיא של ר' שמעון בן לקיש לר' יוחנן בעניין "חטים שזרען בקרקע וביצים שתחת התרנגולת", תשובה של ר' יוחנן וניסוח מחדש של תשובה זו, בתוספת סיועים, כתוצאה מהצלבה בין דעות שונות של ר' שמעון. היחידה השניה כוללת מימרה של שמואל המגבילה את המוקצה לר"ש ל"גרורות וצימוקים בלבד". היחידה השלישית מורכבת מבעיא של ר' שמעון בר רבי מרבי בעניין "פצעילי תמרה", תשובת רבי ובירור לגבי עמדת רבי בסוגיית "מוקצה". נבדד את הבסיס העומד בגרעינה של כל אחת מיחידות הסוגיה:

[ר' יוחנן]: אין מוקצה לר' שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק...

אמ' רב יהודה אמ' שמואל: אין מוקצה לר' שמעון אלא גרורות וצימוקין בלבד...

[רבין]: אין מוקצה לר' שמעון אלא גרורות וצימוקין בלבד...

הניסוח מלמד על עיצובן המובנה של היחידות הללו לסוגיה משותפת. צד שווה נוסף לכל שלוש היחידות הוא העיסוק במוקצה בחומרים ולא בנרות.<sup>71</sup> נבחן את היחידות בזו אחר זו.

**סוגיה מס. 5 (שבת מה ע"א-ע"ב): יחידה א'**

- 1 בעא מיניה ר' שמעון בן לקיש מר' יוחנן
- 2 חטים שזרען בקרקע וביצים שתחת תרנגולת מהו
- 3 כי לית ליה לר' שמעון מוקצה היכא דלית ליה דחייה בידיים
- 4 אבל היכא דאית ליה דחייה בידיים אית ליה מוקצה
- 5 או דילמי לא שנא
- 6 אמ' ליה אין מוקצה לר' שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק
- 7 הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
- 8 והוקצה למצותו לית ליה
- 9 והתניא סיככה כהלכת' ועיטרה בקרמין ובסדינין המצויירין
- 10 ותלה בה אגוזים אפרסקין שקדים ורמונים ופרכילי ענבים ועטרות של שבלין יינות שמנים וסלתות
- 11 אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג
- 12 ואם התנה עליהן הכל לפי תנאו
- 13 והא ממאי דר' שמעון היא
- 14 דתאני רב חייה בר יוסף קמיה דר' יוחנן אין נוטלין עצים מן הסוכה ביום טוב אלא מן הסמוך לה
- 15 ור' שמעון מתיר
- 16 ושויין בסוכת החג בחג שהיא אסורה

<sup>71</sup> כפי שהעיר ריצ"ד, שבת, עמ' לג. לכאורה נראה כי ישנה מחלוקת בין ר' יוחנן ובין רבי ושמואל. עניין זה ידון להלן בסיום הדיון בסוגיה כולה.

- 17 ואם התנה עליה הכל לפי תנאו  
 18 כעין שמן שבנר קאמינא הואיל והוקצה לאיסורו הוקצה למצותו  
 19 איתמר נמי א'ר חייא בר אבא א'ר יוחנן אין מוקצה לר' שמעון אלא כעין שמן שבנר  
 בשעה שהוא דולק  
 20 הואיל והוקצה לאיסורו הוקצה למצותו

#### נוסח הסוגיה

7

א	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
מ	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ש	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ג	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו

ריטב"א, חידושים, ד"ה הואיל: הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו  
 רמב"ן, ד"ה אין מוקצה: אלא שהקצהו לאיסורו ולמצותו  
 מאירי, ד"ה ולענין: הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו<sup>72</sup>

18

א	הואיל	והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו
מ	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ש	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ג	הואיל	והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו

20

א	הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו
מ	הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ש	הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו
ג	הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו

רמב"ן, חידושים, ד"ה אין מוקצה: הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה (נמי) למצותו פי' כל שהוקצה משום מצותו דהיינו כעין שמן שבנר, דאלו שמן שבנר לאיסורו ולמצותו תרוייהו הוקצה, ויש מחליפין וגורסין הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו דאי לא היינו קמיינתא ולא מלתא היא אלא כדפרישית.  
 ריטב"א, ד"ה כעין שמן: הואיל והוקצה למצותו או לאיסורו, כלומר דבחדא סגי.  
 מאירי: גי' א': הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו; גי' ב' (המועדפת עליו, אךנשמע שאינה בפניו אלא היא הצעתו): הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו  
 רי"ד: הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו

לסוגיה זו שני חלקים. החלק הראשון מכיל את הבעיא הקונקרטית של ר"ל לר' יוחנן, הפשטתה הסתמית לדין ב'דחיה בידים' ותשובתו של ר' יוחנן. החלק השני עוסק בליבון העקרון המוצג

<sup>72</sup> דקד"ס, אות (י): נוסח א' כהוגן וכך בדפוסים הישנים וברש"י בד"ש, 'והמהרש"ל בדפוס הראשון הגיה כלפנינו ובוקי סריקי תלו ביה בהגאון ז"ל ולא אמרו מעולם וכן הוגה בגליון משם תוס' ישנים וכ"ה במאירי וע"ש. המהדיר של פיר"ח טוען שמר"ח קנז ע"א מוכח שגרס 'הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו', שכל אחד בפני עצמו. אולם צריך לומר שר"ח גרס כך בסוף הסוגיה ולא כאן.

בסוף דבריו של ר' יוחנן, 'הואיל והוקצה למצוותו והוקצה לאיסורו'. נסיון ראשוני לקילוף סוגיה זו לרבדיה עשוי להניב את התוצאה הבאה<sup>73</sup>:

בעא מיניה ר' שמעון בן לקיש מר' יוחנן  
חטים שזרען בקרקע ובצים שתחת תרנגולת מהו  
כי לית ליה לר' שמעון מוקצה היכא דלית ליה דחייה בידימ  
אבל היכא דאית ליה דחייה בידימ אית ליה מוקצה  
או דילמ' לא שנא  
אמ' ליה אין מוקצה לר' שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק  
הואיל והוקצה למצותו והוקצה לאיסורו<sup>74</sup>  
והוקצה למצותו לית ליה...  
והתניא...  
והא ממאי דר' שמעון היא...  
כעין שמן שבנר קאמינא הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו  
איתמר נמי  
א'ר חייא בר אבא א'ר יוחנן אין מוקצה לר' שמעון אלא כעין שמן שבנר בשעה שהוא  
דולק  
הואיל והוקצה לאיסורו והוקצה למצותו

אולם עיון בסוגיה המקבילה בירושלמי עשוי לשכנענו כי ניתוח זה אינו משביע רצון. הסוגיה הירושלמית קרובה מאד לסוגייתנו ונעיין בה תחילה:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ב

- 1 אמר רבי יוחנן אין לך דבר שהוא בעינו ואינו בהכנו אלא דבר אחד בלבד
- 2 התיב רבי לעזר הרי שמן בנר הרי בעינו הוא >ואינו בהכנו
- 3 לכך נתנו משעה ראשונה שיכלה בנר
- 4 התיב ריש לקיש הרי חטין בזריעה בעינן הן < ואינו בהכנו
- 5 לכך נתנו משעה ראשונה שיכלו בקרקע
- 6 התיבון הרי בצים לאפרוחים הרי בעינן הן ואינן בהכנו
- 7 לכך נתנו משעה ראשונה שיעשו אפרוחין
- 8 התיב ר' ירמיה הרי עיטורי סוכה הרי בעינן הן ואינן בהכנו
- 9 שנייא היא דאמר ר' אבמרי אחוי דר' יוסה כל שבעה הן בטילין על גב סוכה מיכן והילך בהכנו הן<sup>75</sup>
- 10 התיב ר' חנינא הרי מוכין שנתפזרו הרי בעינן הן ואינן בהכנו
- 11 הכא בכלים ומה דאת אמר תמן באכלי(ם) <
- 12 התיב ר' נסא הרי מוקצה שיבש ולא נגע בו הרי הוא בעינו ואינו בהכנו

<sup>73</sup> אורבך, ההלכה, עמ' 125, מציע ריבוד דומה, אלא שהוא קובע אף את המילה 'מוקצה' שבתשובתו של ר' יוחנן כהוספת הסתם. מ'מרת ר' יוחנן המקורית לפי אורבך נראית כך: אין לר' שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק. אולם חלוקה זו סובייקטיבית למדי ותלויה בציפיות המוקדמות שלנו. ההשוואה להלן לירושלמי תמחיש כי ייתכן ואף המלים 'לר' שמעון' אינם מקוריים בדברי ר' יוחנן. יתר על-כן, כפי שנראה בחלק השלישי של הסוגיה, 'בעא מיניה ר' ש ברבי מרבי', אף במקבילה בירושלמי אנו מוצאים 'אין לך אסור משום מוקצה'. אמנם שם מדובר בתאנים וענבים, כך שהקשרה של מילה זו יותר טבעי, אך כיצד ניתן להוכיח כי דוקא עורכים מאוחרים של הבבלי הם ששיבצו מילה זו אף במ'מרת ר' יוחנן? וע"ע להלן בסיכום לסוגיה זו.

<sup>74</sup> לכאורה ניתן היה להציע כי אף הטעם 'הואיל והוקצה...' הוא מגוף דבריו של ר' יוחנן, על-פי הבחנים המקובלים. אך עי' דברינו להלן.

<sup>75</sup> מוסקוביץ, סוגיות מוחלפות, עמ' 33, העיר כי סוגיה זו מוחלפת עם ביצה פ"א ה"א, שם ר' ירמיה סבור כי עיטורי סוכה בטילין על-גב סוכה. אך נראה לי שדברי ר' ירמיה בביצה הנם תוצר מעובד של עמדתו כאן, לאור תירוצו של ר' אבמרי עליו שם.

- 13 הכא בכלים ומה דאיתמר תמן באכלים(ם) <ן>  
 14 מתני' מטלטלין נר חדש אבל לא ישן כ'  
 15 התיב ר' חייא בר אדא והא תנינן כופין סל לפני האפרוחין שיעלו ושירדו  
 16 אמרין הדא דר' יוחנן  
 17 דתני כל הנירות מטלטלין...

בבסיס הסוגיה עומדת מימרתו של ר' יוחנן, הקובעת כי כל דבר הנמצא במצב פיזי תקין יחשב 'מוכן', לבד מדבר אחד. מימרה זו משמעותית על רקע המובן הרגיל של 'מוכן' בספרות התנאית, דבר תקין פיזית ועל רקע המובן הפחות שגור, אך ההולך וכובש לו מקום בספרות האמוראית, מוכן בדעתו של האדם.<sup>76</sup> במונחים בבליים יש לתרגם את 'דבר שהוא בעינו ואינו בהכינו' כ'מוקצה'. מכאן שבניסוח בבלי, מימרת ר' יוחנן צריכה להקרא כ-'אין מוקצה אלא דבר אחד בלבד'.<sup>77</sup>

מימרת ר' יוחנן זוכה לשבע קושיות מתוך הלכות תנאיות ידועות, אם-כי המקורות התנאיים עצמם אינם מצוטטים כאן. שלוש הקושיות הראשונות נדחות באופן זהה, על-ידי הנחה כי דעתו של המפעיל בכל מקרה הנחה כי החומרים הנידונים לא ישארו במצבם הפיזי הנוכחי. בכך מחזק הירושלמי את תפקיד ה'דעת' בתוך המסגרת הכללית של דיני שימוש ואכילה. אולם הביטוי 'לכך נתנו' מצביע לא רק על דעת אלא אף על פעולה פיזית המבטאת דעת זה, או בניסוח בבלי, 'דחיה בידים'.

הקושיה הרביעית נדחית על-ידי קביעה מקומית לגבי זיקתם של עיטורי סוכה אל הסוכה ואילו הדחיות לשתי הקושיות הבאות מבחינות בין כלים ובין אכלים. סוף סוגית הירושלמי מוקשה. המענה 'הכא בכלים ומה דאיתמר תמן באכלים' אינו נראה מתאים ל'מוקצה שיבש' (ש' 12-13); קושית ר' חייא בר אדא (ש' 15) אינה נראית עניין לפסקת המשנה (ש' 17); הברייתא (נר חדש) אינה נראית כראיה לתירוץ, 'הדא דר' יוחנן' (ש' 16). אעתיק כאן את לשונו של ליברמן<sup>78</sup>:

#### התיב ר' נסא הרי מוקצה שיבש וכו'

לפי הגירסא שלפנינו איני יודע לפרשה והמפרשים הגיהו כאן הרבה ואם ניתנה כבר רשות להגיה הייתי אומר שנתחלפו כאן הקושיות (וזה מצוי מאד בירושלמי) ואז נגיה כך: התיב ר' חייא בר אדא והא תנינן כופין סל לפני האפרוחין שיעלו ושירדו והכוונה היא לתוספתא ריש פט"ו וכן היא לקמן ריש עמוד ג': כופין סל לפני האפרוחין שיעלו ושירדו ותני עלה עלו מאליהן אסור לטלטלן ועיין בבלי מ"א וע"ז מתרץ: הכא בכלים ומה דאיתמר תמן באוכלין ואח"כ צ"ל: התיב ר' נסא הרי מוקצה שיבש ולא נגע (צ"ל: לא יגע) בו הרי הוא בעינו ואינו בהכינו? וע"ז מתרץ: אמרין הדא דר' יוחנן, כלומר, לזה כיון ר' יוחנן לעיל באמרו: חוץ מדבר אחד וזהו היוצא מן הכלל והפיסקא של המשנה נכנסה כאן בכל אופן בטעות.

דתני כל הנירות וכו'  
 צ"ל תני כל הנירות וכו'

<sup>76</sup> עי' במבוא, 1.3.2.

<sup>77</sup> אולם יש לשים לב כי המושג המילולי 'מוקצה' קיים בדבריו של ר' יוחנן בבבלי בלבד. ההשוואה לירושלמי מלמדת אותנו שלא ניתן לייחס במושג זה לר' יוחנן עצמו, כפי שטוען יצחקי, מוקצה, עמ' 86-88.

<sup>78</sup> ירוכפ"ש, עמ' 86-87.

בהיעדר הצעה טובה יותר, נראה שיש לקבל, לעת עתה, פירוש זה.  
 כעת נבחן את הדמיון המבני בין שתי הסוגיות, הארצישראלית והבבלית:

ירושלמי		בבלי
ר' יוחנן	-----	ר' יוחנן
אין לך דבר שהוא בעינו ואינו	-----	אין מוקצה...אלא
בהכינו אלא		
שמן שבנר	-----	שמן שבנר
חטים	-----	חטים
ביצים	-----	ביצים
עיטורי סוכה	-----	עיטורי סוכה
מוכין	-----	סוכה
אפרוחין	-----	
מוקצה שיבש	-----	גרורות וצימוקים
		[בסוגיה העוקבת]

הרכיבים המנויים בטבלה אמנם אינם מתפקדים באותו אופן בשתי הסוגיות, אך הדמיון בסדר מרשים. מתקבל מאד על הדעת כי הורתן של הסוגיות במסורת לימוד משותפת, אשר עובדה באופנים שונים בשני המרכזים, תוך שמירה על סדר הרכיבים.<sup>79</sup>

מסקנת הסוגיה, לפי ליברמן, היא שמימרת ר' יוחנן 'אלא דבר אחד בלבד' מוסבת על "מוקצה שיבש", כלומר תאנים שהונחו לייבוש, שאע"פ שכעת הן מיובשות הרי הן אינן בהכינו, שכן, כפי שאומר הירושלמי במקום אחר, הן "מסריחות בינתיים". מימרה זו שווה במהותה למימרות שמואל ורבי בבבלי להלן, "אין מוקצה... אלא גרורות וצימוקים בלבד". העמדה זו מסתברת לאור מקורות אחרים לפיהם "גרורות וצימוקים" אכן הינם הבסיס למערכת דיני המוקצה ודי בשם "מוקצה" כדי לעמוד על כך. אם-כן, ישנו הבדל בסיסי בין מימרת ר' יוחנן בבבלי, הן כתשובה לר"ל הן כמימרה עצמאית, לפיה המוקצה היחידי (לר"ש) הוא "שמן שבנר" או "מעין שמן שבנר" לבין מימרתו לפיה המוקצה היחידי הוא "מוקצה שיבש".

אם נעיין במסקנות הסוגיה הירושלמית נוכח כי לר' יוחנן החמרים הבאים אינם בהכנסם: שמן שבנר, חטין לזריעה וביצים לתרנגולים; עיטורי סוכה בחג; מוקצה שיבש. מכיוון שמימרתו של ר' יוחנן סתומה, הרי סביר שמאן דהו יפרש ש'דבר אחד בלבד' מוסב על "שמן שבנר" ולא על "מוקצה שיבש". יתכן שבסיס מימרתו של ר' יוחנן בבבלי מונח בפירוש זה. לפי השערה זו, לא סוגיית הירושלמי המוגמרת עמדה בבסיס סוגיית הבבלי, אך אבני בניינה של סוגיית הירושלמי הובילו לניסוח המחודש של מימרת ר' יוחנן.

<sup>79</sup> בכך נדחים דבריו של הלבני, שבת, עמ' קלג-קלד, לגבי העברתה של ברייתת 'עיטורי סוכה' בטעות מסוגיה אחרת במסכת (כב ע"א).

לאור זאת יש לבחון את הנסיון שערכנו בראשית הדיון לרבד את סוגיית הבבלי, תוך חלוקה לדברי האמוראים מזה ולדיון הסתמי מזה. מכיון שאף את עקבותיהם של רכיבי הדיון הסתמי ניתן למצוא בסוגיה הירושלמית, קשה יהיה לטעון כי ריבוד זה מציג תמונה היסטורית. העיון המשווה עשוי ללמד כי יסודות מסויימים הנמצאים בסתם מקורם כבר בסוגיה הארצישראלית ואילו ניסוחים מסויימים במימרות עצמן חסרים במקבילותיהן.

נותרו שני נושאים לדיון בסוגיה זו. ראשית, בירושלמי מופיע הדיון אליבא דהלכתא. לעומת זאת בבבלי כל הדיון מוסב אליבא דר' שמעון. ברור כי לפחות חלקה השני של הסוגיה (הדן ב'הוקצה למצותו') מושגת על הנחה זו, אף אם נאמר כי מיקומה בחלק הראשון אינו אורגני. בעיה זו תבחן בסיום דיוננו בסוגיה כולה.

שנית, יש לשים לב שהבבלי, על כל פנים, מייחס לר"ש מושג כלשהו של 'מוקצה'. קביעה זו מנוגדת לאמירה הכללית הרווחת כי לר"ש 'לית ליה מוקצה'. אמנם נטען כאן כי קשה להפריד בין דברי האמוראים לדברי הסתם, אך להלן נראה כי טענה גורפת מעין זו, 'לית ליה מוקצה', אפיינית דוקא למקורות הסתמיים.

#### סוגיה מס. 5 (שבת מה ע"א-ע"ב): יחידה ב'

- 21 ואמ' רב יהודה אמ' שמואל אין מוקצה לר' שמעון אלא גרוגרות וצימוקין בלבד
- 22 ומידי אחרנא לא
- 23 והתניא היה אוכל בתאנים >והותיר והעלן לגג לעשות מהם גרוגרות
- 24 בענבים <והותיר והעלן לגג לעשותן צימוקין
- 25 לא יאכל עד שיזמין
- 26 וכן אתה מוצא באפרסקין ובחבושין ובשאר כל מיני פירות
- 27 מני
- 28 א >ל <ל >מא ר' יהודה ומה היכא דלא דחייה בידיים אית ליה מוקצה
- 29 היכא דדחייה בידיים לא כל שכן
- 30 אלא לאו ר' שמעון היא
- 31 לעולם ר' יהודה היא ואוכל איצטריכא ליה
- 32 (ד) >ס <ד'א כיון דקא אכיל ואזיל לא ליבעי הזמנא כלל
- 33 קמיל דכיון דהעלן לגג אסוחי אסחיה לדעתיה מינייהו

#### נוסח הסוגיה

- 21
- א ואמ' רב יהודה אמ' שמואל
- מ ואמ' רב יהודה א' שמואל
- ש אמ' רב יהוד' אמ' שמואל
- ג . . . . .

בבסיס הסוגיה עומד המתח בין מימרת שמואל התוחמת את איסור המוקצה לגרוגרות ולצימוקים בלבד ובין הברייטא הכוללת תחת איסור זה אף פירות אחרים. מתח זה משתלב עם העמימות שבהגדרת 'בלבד' שבדברי שמואל: האם סיוג זה מוסב על שאר הפירות או שמא מופנה הוא כלפי חפצי איסור אחרים, כגון שמן שבנר, כויכוח עם עמדות אחרות. הבבלי בוחר באפשרות הראשונה

ועל-כן מצליב את המימרה עם הברייתא. ברייתא זו מקבילה להלכה בתוספתא (יום-טוב פ"ד ה"א, עמ' 299):

האוכל תאנים מערב יום טוב והותיר והעלן לראש הגג לעשותן גרוגרות  
לא יאכל מהן ביום טוב לפי שאינן מן המוכן  
האוכל ענבים מערב יום טוב והותיר והעלן לראש הגג לעשותן צימוקין  
לא יאכל מהן ביום טוב לפי שאינן מן המוכן

יש הבדלים אחדים בין שני המקורות<sup>80</sup>, אך החשוב ביותר לענייננו הוא שהתוספתא עוסקת בתאנים וענבים בלבד וכלל אינה מתייחסת לפירות אחרים, לחיוב או לשלילה. העדר זה ניתן להתפרש בשני אופנים, 'תנא ושייר' מחד או 'דוקא קתני' מאידך. ברייתת הבבלי בחרה באופציה הפרשנית הראשונה, כנראה מתוך הבנה כי הברייתא המקורית שנתה את המקרים השכיחים.<sup>81</sup> פתרון השאלה הפרשנית בתוספתא תלוי בריאליה של ייבוש הפירות. מתוך המקורות התלמודיים ברור כי תאנים וענבים היו הפירות המיובשים השכיחים ביותר בארץ. אמנם גם פירות אחרים יובשו, אך האפרסק והחבוש אינם הדוגמאות הבולטות לכך.<sup>82</sup> החבוש ממעט להופיע בספרות התלמודית (בתוספתא: 'עובש')<sup>83</sup> ואילו האפרסק על אף הופעותיו הבלתי נדירות<sup>84</sup>, אינו מוזכר ולו פעם אחת כפרי מיובש. נראה כי לו שאפה הברייתא לציין לדוגמאות קונקרטיות יותר, היא היתה שואבת דוגמאות דוקא מן הריאליה. מכאן, שתוספת זו לברייתא נראית כהגיד עקרוני, אולי דוקא תוך ציון דוגמאות בלתי שכיחות, המכליל את ההלכה שבתוספתא על כל סוגי הפירות.<sup>85</sup> איסורם של התאנים והענבים מוסבר, כאמור, בירושלמי (יר"ט פ"ד ה"א, סד ע"ב) בכך שהם 'מסריחות בנתיים'. על אפרסקים וחבושים אומר רש"י, 'הני חזי כל שעתא ואפילו נשתהו לא נתקלקלו'. להבחנה זו יש בסיס ריאלי מסוים<sup>86</sup>, כך שיתכן שבעיני התוספתא והירושלמי, פירות אלה אינם 'מסריחים בנתיים'. מכאן, שהכללת הפירות הללו בתוך קבוצת הפירות האסורים באכילה 'עד שיזמין', עשויה ללמד שהברייתא מחזיקה בעיקרון אחר מעקרון 'מסריחות בנתיים'. נראה שלפי הברייתא הנחת הפירות לייבוש כשלעצמה מוציאה את הפירות מחוץ לקבוצת האכלים המוזמנת ליום-טוב ועל-כן עליו להזמין מפורשות. במבט כללי ניתן לומר כי ישנה התאמה בענין זה בין התוספתא המצומצמת לתאנים וענבים בלבד ובין הירושלמי; כמו כן, העדר ההסבר 'מפני שמסריחות בנתיים' בבבלי תואם את הניסוח המורחב שבברייתא המובאת בסוגיית הבבלי.

<sup>80</sup> עי' דיון אצל ליברמן, תוסכפ"ש, מועד, עמ' 995-996.

<sup>81</sup> כך הבין בעל השאלות, שאילתא נ (עמ' פד): "דאסיר להון לדבית ישראל למיכל ביומא דשבתא מידעם דהוה מוקצה מאיתמול לאכילה, כגון תאני ועינבי דאסקינהו ליבושינהו ובין השמשות לא יבישו ויבישו למחר אסיר למיכל מינייהו דלא אזמין לאכילה מחולא".

<sup>82</sup> פליקס, עצי-פרי, עמ' 62. אף פרופ' מרדכי כסלו אישר בפני את הדברים בשיחה ע"פ. אני מודה לו על שנאות לסייע לי בהבנת סוגיה זו.

<sup>83</sup> פליקס, שם, עמ' 220-221.

<sup>84</sup> שם, עמ' 229-231.

<sup>85</sup> יש לסייג מסקנה זו בכך שיתכן וייבוש האפרסק והחבוש היה מקובל בבבל. אם-כן מדובר בעיבוד בבלי ריאלי של התוספתא, אשר על אף שאיננו שואף להגיד עקרוני, מכליל בדבריו את כל הפירות תחת הלכה זו. ע"פ כסלו (לעיל, הע' 82) בתורכיה מייבשים אפרסקים בימינו אנו, אך להערכתו לא תפס ייבוש פירות אלו מקום מרכזי.

<sup>86</sup> כסלו (לעיל, הע' 82).

התלמוד דן, כאמור, בברייתא זו ביחס למימרת שמואל, מתוך הנחה ששמואל אמר את דבריו אליבא דר"ש בלבד. אשר על כן, בכדי שלא ליצור דיכוטומיה בין מימרת שמואל ובין הברייתא, שואף התלמוד להעמיד את הברייתא דוקא כר' יהודה. אלא שהעמדה זו עוברת בקושי את שבטה של 'ביקורת החידוש'.<sup>87</sup> הנחת התלמוד היא כי ר"י אוסר אף דברים שלא נדחו בידיים ועל-כן בודאי שיאסור אף דברים שנדחו בידיים ומכיון שכך נמצאת ברייתא זו מיותרת.<sup>88</sup> הסוגיה אינה רואה צורך להוכיח כי ר' יהודה אסר אף דברים שלא נדחו בידיים. הראשונים מפנים להלכות שונות,<sup>89</sup> אולם נראה שאף כאן הבבלי נסמך על תפיסתו הכללית את עמדת ר' יהודה, 'דאית ליה מוקצה' ועל-כן אין לו צורך בהוכחה ממקורות ספציפיים.

התלמוד פותר בעיה זו בצורה אופיינית, על-ידי הצעת 'הוה אמינא', תוך הצבעה על עקרון שניתן ללמוד מדחיית 'הוה אמינא' זו. בניגוד לעיקרון הסרחון שהוצע על-ידי הירושלמי, הבבלי מציע את הדעת כקריטריון מרכזי, מתוך הנחה כי עצם ההעלאה לגג מהווה הסחת דעת. למסקנת הסוגיה, אם-כן, שמואל הגביל את 'מוקצה' רק לשיטת ר"ש, לעומת זאת שיטת ר' יהודה נמצאת אוסרת כל פרי שהוצא מהסביבה הביתית המיידית.

נאמן להעמדה זו של התלמוד קובע ליברמן כי התוספתא שצוטטה לעיל היא כר' שמעון.<sup>90</sup> לפי צורת הניתוח המוצעת כאן, תוספתא זו אינה שייכת במקורה לאסכולה מוגדרת כלשהי. הבבלי הוא שמציב את ההלכה המובעת בה אליבא דחד תנא, תוך יצירת מקור תנאי חילופי אליבא דאיך תנא. נראה שניתן לזהות כאן את המגמה הבבליית להקצין את עמדות ר"ש ור"י ולהציגם כעמדות קוטביות. בכך מצטרפת סוגיה זו לקודמתה, אשר ראינו כי הקצינה את דעתו של ר"ש בשמן שבנר. הצגה דו-קטבית זו מתעלמת מקיומו של תנא שלישי, ר' מאיר. כבר ראינו בסוגיות קודמות כיצד נעלם הלה מהשיח האמוראי בבבלי, למרות נוכחותו בברייתא אשר עליה מיוסדת הסוגיה.<sup>91</sup> נבחן כעת את הרטוריקה של הסוגיה. כפי שראינו בסוגיה מס. 1, הניסוח 'מני' והבירור שבא בעקבותיו מניח את קיומם של אסכולות תנאיות ידועות, מובחנות ובלעדיות בעקרון הנידון. אף כאן עושה הסוגיה שימוש אנליטי באסכולות אלה לתיוג מקור תנאי. המתודה הנהוגה כאן, מעין 'פשיטא', רומזת לנו כי קטע זה של הסוגיה שייך לרבדים היותר מאוחרים של התלמוד.<sup>92</sup> אשר על כן נוכל לשוב ולשער כי עם ההתקדמות בזמן הפכה הקונספציה של מחלוקת ר"ש ור"י למובהקת יותר.

לסוגיה בבבליית זו אין מקבילה ירושלמית ישירה. אולם ישנם קשרים ענפים בין סוגיה זו ובין הסוגיה הירושלמית שראינו לעיל ('אין לך דבר שהוא בעינו ואינו בהכנו'). ראשית, כפי שראינו, סוגיית הירושלמי מסתיימת ב'מוקצה שיבש', שהוא נושא סוגייתנו. שנית, ההקבלה הלשונית בין מימרתו של ר' יוחנן ובין דברי שמואל ('אין לך... אלא... בלבד') מעלה תהיה, שמא הורתה של מימרת שמואל בפירוש לדברי ר' יוחנן השונה מזה שניתן בסוגיה הקודמת ('שמן שבנר').

<sup>87</sup> על-פי המינוח שהציע כהן, ביקורת.

<sup>88</sup> בכך מתקשרת הסוגיה לסוגיה הקודמת אשר דנה ב'היכא דחיה בידיים'.

<sup>89</sup> רש"י ד"ה 'אי נימא' ותוס' ד"ה 'היכא'. הדוגמאות המוצעות הן 'ולא את האוצר' – שבת פ"ח מ"א, אלא ששם במשנה ר' יהודה אינו מופיע והגמרא, באחת משיטותיה, מעמידה את המשנה כר"י; 'אם לא היתה נבילה מע"ש אסורה – שבת פכ"ד מ"ד

<sup>90</sup> תוסכפ"ש, שם.

<sup>91</sup> וכבר תהה על כך הרשב"א, ד"ה 'לעולם ר' יהודה'.

<sup>92</sup> כהן, ביקורת.



סוגיה מס. 5 (שבת מה ע"א-ע"ב): יחידה ג'

- 34 בעא ר' שמעון בר' מר' פצעילי תמרה לר' שמעון מהו  
35 א"ל אין מוקצה לר' שמעון אלא גרוגרות וצימוקין בלבד  
36 ולר' לית ליה מוקצה  
37 והאנן תנן אין משקין ושוחטין את המדבריות אבל משקין ושוחטין את הבייתות  
38 ותניא אלו הן מדבריות ואלו הן בייתות  
39 מדבריות כל שיוצאות בפסח ונכנסות ברביעה  
40 בייתות כל שיוצאות ורועות חוץ לתחום ובאות ולנות בתוך התחום  
41 ר' אומי אלו ואלו בייתות הן  
42 ואלו הן מדבריו כל שרועות באפר ואינן נכנסות ביישוב לא בימות החמה ולא בימות  
הגשמים  
43 איבעי אימי הני נמי בגרוגרות וצימוקין דמיין  
44 ואיבעי(ת) אימי לדבריו דר' שמעון קאמי וליה לא סבירא ליה  
45 ואיבעי אימי לדבריהם דרבנן קאמי להו  
46 לדידי לית לי מוקצה כלל  
47 לדידכו אודו לי מיחת דהיכא דיוצאות בפסח ונכנסות ברביעה שהן בייתות  
48 ורבנן אמרי לך לא מדבריו נינהו

**נוסח הסוגיה**

34	
א	פצעילי תמרה
מ	פצעילי תמרה
ש	פצעי לי תמרה
ג	פצעילי תמרה

שאלות (ע"פ מהד' מירסקי): כה"י נפ"ר<sup>93</sup> – פצעולי; אכסמוש – פצעילי.

ליחידה זו מקבילה קרובה מאד בבבלי ביצה (מ ע"א-ע"ב), על משנת 'בייתות ומדבריות'. אין שם שינויים משמעותיים הדורשים התייחסות נפרדת.

ראשית יש לברר את הוראתו של המושג 'פצעילי תמרה' המופיע בדבריו של ר"ש ברבי. בין הראשונים רווחים שני פירושים. לפי רש"י, מדובר ב'תמרים הנלקטים קודם בישולן וכונסין אותם בסלים שעושין מלולבין והן מתבשלות מאליהן'.<sup>94</sup> תשובת גאונים, לעומת זאת, מסבירה כי פצעילי תמרה הן 'פגי תמרה וניתמתקו יפה יפה ועד אין לא בישלו ולא נעשו תמרים פוצעין אותן

<sup>93</sup> מאותה משפחה, ברודי, שאילתות, עמ' 138.

<sup>94</sup> כך פירש"י כאן. במקבילה בביצה מ ע"א פירש רש"י בניסוח ריאלי שונה במעט.

בסכין אחד לשנים ומעלין אותן לגג ליבשן ומיבשין אותן ומכניסין אותן לקיום.<sup>95</sup> יסטרוב מביא זה בצד זה את שני הפירושים. פליקס קובע כי מדובר בתמרים המבחילים, אשר קטפו אותם לפני ההבשלה והניחום על-גבי משטחים או בתוך כלים.<sup>96</sup> פליקס אינו מודיענו על סמך מה קבע הגדרה זו, הקרובה ביותר לפירושו של רש"י.

על-פי המילון ההיסטורי מדובר בהיקרות היחידה של השורש העברי פצע"ל<sup>97</sup>, שמקורו בשורשים פצ"ל ופצ"ע הקרובים זה לזה. מכאן שסביר כי מושג זה מתייחס לתהליך הכולל פציעה של הפרי או התבקעותו מאליו.<sup>98</sup> מתוך הקשר הסוגיה ניתן ללמוד כי יש אנלוגיה מסוימת בין 'פצעילי תמרה' ובין 'גרורות וצימוקים', אם-כ"י, כפי שמצביע רבי, ישנו הבדל עקרוני ביניהם. מתוך ההקשר הרחב של הסוגיה ניתן לשער כי מדובר בדבר שנדחה 'בידים' ואם-כן שני הפירושים אפשריים.

פנה כעת לסוגיה המקבילה בירושלמי.

### ירושלמי ביצה פ"ד ה"א, סב ע"ב-ע"ג (= מעש' פ"א ה"ח, מט ע"ב)

ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא מוקצה שיבש אסור ליגע בו  
 ר' אמ' לר' שמעון בריה עלה והבא לנו גרורות מן העלייה  
 אמ' ליה ואינו אסור משום מוקצה  
 אמ' ליה ואדיין את לזו  
 אין לך אסור משום מוקצה אלא תאנים וענבים בלבד  
 אמ' ר' שמואל בר סוסרטאי מפני שהן מסריחות בנתיים  
 ר' זעורא בעא קומי ר' יסא לא מסתברא באילין פיצוליא הוה עובדא  
 אמ' ליה אוף אנא סבר כן  
 אתא ר' יוסי ביר' בון ר' יצחק בר ביסנא בשם ר' יוחנן באילין פיצוליא הוה עובדא  
 אמ' ליה אין לך אסור משום מוקצה אלא תאנים וענבים בלבד  
 ר' יעקב בר זבדי בשם ר' אבהו הדא דאת אמר לענין שבת אבל לענין מעשרות כל  
 הדברים יש להן מוקצה  
 אמ' ר' יוסה מתניתא אמרה כן בגרורות משידוש ובמגורה משיעגל

זיקתן של שתי הסוגיות זו לזו ברורה. בשניהם מדובר ברבי ובבנו ר' שמעון. ניסוחי המימרות הגרעיניות של שתי הסוגיות קרובות זו לזו אף יותר מאשר בסוגיות הקודמות: 'אין לך אסור משום מוקצה אלא תאנים וענבים בלבד' מול 'אין מוקצה לר' שמעון אלא גרורות וצימוקין בלבד'. יתר על כן, 'אילין פיצוליא' שבירושלמי מזכיר פונטית את 'פצעילי תמרה' שבבבלי.

בהבנת סוגיית הירושלמי מתעוררים מספר קשיים:

מהן 'פיצוליא'?

מהו ההבדל בין 'תאנים' שבפסיקתו של רבי ובין 'גרורות' שבהוראתו הראשונית לבנו?

מהו היחס בין רכיבי הסוגיה: מימרת ר' יסא; מעשה רבי ובנו; דברי ר' זעורא?

<sup>95</sup> רנט"ג, עמ' 585. מצוטט על ידי הערוך, ערך, 'פצעילין'. ברודי, רנט"ג, שם, תכב, הע' 1 מצטט פירוש גאוני נוסף: 'פצעילי תמרה פליקי שמקרעין אותו בסכין ומעלין אותם לגג ליבשן'. בפירוש ר' שלמה ב"ר שבתאי ענו לשאלות, מהד' מירסקי, ביאור נוסף, לפיו פצעילין הן תמרים שנקטפו קודם הבשלתן מתוך הנחה שכל שנקטף קודם בישולו יחזיק מעמד יותר זמן.

<sup>96</sup> פליקס, עצי פרי, עמ' 127.

<sup>97</sup> לעומת יסטרוב, עמ' 1206: ל with format פצע.

<sup>98</sup> בן-יהודה, ערך 'פצעיל', הע' 2. לפי הצעתו של טור-סיני שם הצורה המקורית היתה 'פצעול' על משקל 'גבעול'.

אותן 'פיצולייא' זכו לפירושים מספר. מוסף הערוך מצטט: 'פי' המפרש בצלים'. על כך העיר קוהוט, 'פי' המפרש טעות הוא' וטען כי פיצולייא אינן אלא פצעילי התמרה שבבבלי.<sup>99</sup> אף סוקולוף בחר לדמות את הירושלמי לבבלי בהגדרתו: unripe sundried dates.<sup>100</sup> אולם בירושלמי לא נאמר מפורשות כי מדובר בתמרים דוקא. הבנת המושג תלויה בין השאר בהבנת הסוגיה הירושלמית כולה.

מפרשי הירושלמי הלכו בשתי דרכים בפירוש סוגיה זו. לפי קרבן העדה והרידב"ז "פיצולייא" הינם "פצעילי תמרה". לטעמם, יש להבין את המעשה ברבי ובנו בשני אופנים. בקריאה ראשונית יש להבין כי 'גרוגרות וצימוקים' המדוברים הינם פירות שהתייבשו כבר, בניגוד ל'תאנים וענבים', הלחים עדיין. ר' שמעון ברבי סבר שפירות שהונחו לייבוש יאסרו אף אם כבר נתייבשו ואילו רבי קובע כי פירות שכבר נתייבשו מלפני יום-טוב (או שבת) יותרו באכילה. אופן הקריאה השני מוצע על-ידי ר' זעורא. לפי קריאה זו, יישנו אי-דיוק במסירה הראשונית של המעשה בכך שנאמר שרבי ביקש "גרוגרות". התשובה "אין לך אסור משום מוקצה אלא תאנים וענבים בלבד" לא יכלה להוות מענה ל'תהיית ר"ש ברבי "ואינו אסור משום מוקצה", שכן גרוגרות הינן תאנים. ר' זעורא תמה על הסתירה הפנימית שבסיפור ועל-כן הציע לר' יסא ניסוח חדש, או פירוש, לספור, לפיו רבי לא ביקש תאנים מיובשות אלא תמרים מפוצלות. הצעתו של ר' זעורא, המאוששת על-ידי אמוראים נוספים, מאפשרת להעמיד את דבריו המחמירים של ר' יסא בתחילת הסוגיה (מוקצה שיבש אסור ליגע בו) בתאנים וענבים ובתוצריהם המיובשים, מבלי שפסיקתו של רבי תפגע.<sup>101</sup>

מסקנת הסוגיה לפי פירוש זה היא שכל תוצר מיובש של תאנים וענבים יהיה אסור משום מוקצה, בשל חוסר הודאות לגבי זמן התייבשותם. מינים אחרים, כגון תמרים, אף אם עוברים הם תהליך ייבוש או הבחלה, יהיו מותרים. פירוש זה בעייתי, שכן ללא ספק הוא מושפע מלשון הבבלי ואין לדעת האם היינו מעלים על דעתנו שמדובר בתמרים לולי היכרותנו עם סוגיית הבבלי.

לשיטת הפני-משה, לעומת זאת, "פיצולייא" הינם תאנים מפוצלות הנמצאות כבר בחביות לאחר ייבושן. אף לפי פירוש זה, בהרצאת הדברים הראשונה מבטל רבי את סברת בנו, אשר אינה מבחינה בין פירות שהונחו לייבוש ובין פירות שכבר נתייבשו ונאספו לחביות. הצעתו של ר' זעורא להבנת המעשה מתמודדת עם ה'הוה אמינא' של ר' שמעון ברבי בשאלתו. מכיון שדובר בתאנים מסוג מיוחד, סבר ר'ש ברבי כי יש להחשיבם כפירות שהונחו לייבוש ולא כפירות שנתייבשו זה מכבר. לפי פירוש זה אין טעות במסירה הראשונית של המעשה, אלא שחסר בו פרט מכריע: לא מדובר בסתם גרוגרות אלא בתאנים מפוצלות. לפיכך, לו דובר בגרוגרות רגילות, היה רבי מתיר להביאן. לפי פירוש זה, אין זיקה מיוחדת בין דברי ר' זעורא ובין מימרת ר' יסא בתחילת הסוגיה. חולשת הפירוש היא אף בכך שהצעתו של ר' זעורא נוגעת ב'הוה אמינא' של ר'ש ברבי ועל-כן אינה מוסיפה דבר הלכה למעשה.

<sup>99</sup> ערוך השלם, 'פיצולייא'.

<sup>100</sup> סוקולוף, ארמית א"י, 'פיצולייא'.

<sup>101</sup> כך משתמע מפירוש הרידב"ז. קה"ע, לעומת זאת, מעמיד את ר' יסא בפירות שנתייבשו ביו"ט ואילו את המעשה באלה שנתייבשו מעיו"ט, כך שהצעת הדברים של ר' זעורא אינה מתייחסת למתח בין מימרת ר' יסא ובין מעשהו של רבי.

ניתן להציע פירוש חילופי לפירושים הללו. אף כאן נניח כי הפער בין 'תאנים' ובין 'גרורות' קשור למצבם באותה נקודת זמן. המעשה ברבי סותר לכאורה את מימרת ר' יסא. בעוד שהלה קבע כי אף מוקצה שיבש כבר אסור באכילה, מדברי רבי נובע כי רק תאנים וענבים שעדיין לא התייבשו יאסרו ואילו פירות שכבר נתייבשו לא יאסרו. לפי הבנה זו, דברי ר' זעורא מסבים את המעשה ל'פיצוליא', סוג מסוים של תאנים מיובשים, השונות מהגרורות הרגילות בקצב התייבשותן. ניתן לפיכך ליישב את מימרת ר' יסא עם מעשהו של רבי, על ידי חלוקה בין גרורות רגילות, אשר אין לדעת האם התייבשו מבעוד יום, ובין 'פיצוליא', אשר ודאי התייבשו מבעוד יום.

הקושי בפירוש זה הוא שתשובת רבי, המודגשת שוב לאחר דברי ר' זעורא, נראית בלתי הולמת. לפי הצעה זו מציב רבי במחנה אחד את התאנים הלחים עדיין ואת הגרורות ואילו במחנה שכנגד את 'פיצוליא'. קשה להכניס הנגדה זו בתוך ההיגד 'אין לך אסור משום מוקצה אלא תאנים וענבים בלבד'.

היעדר ראיות ריאליות ולשוניות לגבי משמעותן של 'פיצוליא' מקשה להכריע בין הפירושים. אולם בכל אופן יש לתת את הדעת למספר הבדלים בין הבבלי ובין הירושלמי. המסורת שקנתה את שביתתה בבבלי, פירשה את העמדת ר' יוחנן כמכוונת ל'פצעילי תמרה'.<sup>102</sup> לסוגיית הבבלי הגיע רק קצה הדיון בגרורות וצימוקין, כפי שעולה מן הירושלמי. אף כאן, כבפמוט לעיל, בירושלמי יש מעשה ובבבלי מימרה (כאן כתשובה לבעיא). סוגיית הירושלמי משתמשת במינוח אחר ('תאנים וענבים' במקום 'גרורות וצימוקין'), אך נראה כי הכוונה בשני התלמודים זהה: תאנים וענבים שהונחו לייבוש אין לאכול מהם בשבת.<sup>103</sup> שני התלמודים נבדלים זה מזה באופן השימוש בביטוי 'מוקצה'. הבבלי עוסק בקטגוריה הלכתית ועל כן מימרת רבי ראויה להשוואה עם הלכתו לגבי שחיטת מדבריות. הירושלמי עוסק במקום ריאלי, 'מוקצה' שמייבשים בו פירות, בניגוד ל'עליה' שבה אוצרים פירות שכבר נתייבשו. זירת ההשוואה של הירושלמי צרה יותר ואינה חורגת מתחומי הריאליה של ייבוש פירות. אולם יש לשים לב שאף בירושלמי ניתן לזהות ניצני המשגה, 'משום מוקצה' ולא רק 'מוקצה' או 'מוקצה'.

אף כאן, כפי שראינו בסוגיות קודמות, המקור הראשוני בבבלי כולל כבר בתוכו את העיבוד שנעשה על-פי אמוראי א"י.<sup>104</sup> כמו-כן, בסוגיית הירושלמי אין זכר לר' שמעון, אלא הסוגיה דנה אליבא דהלכתא, כפי שהעיר לנכון בעל ה"יפה עיניים". לא כן סוגיית הבבלי, בה הן הבעיא הן התשובה אליבא דר"ש הן. הגמרא אף דנה בהמשך, מבלי להכריע, האם רבי סובר כר"ש או שמא תשובה זו הינה רק "לדבריו דר"ש". אם בחלקה הראשון של יחידה זו מתפקדת עמדתו של ר"ש כזירה לשאלתו של רבי, בסיומה היא משמשת כלי אנליטי לבחינת היחס בין שני מקורות המייצגים את עמדותיו.

<sup>102</sup> גידול התמרים היה נרחב בהרבה בבבל מאשר בא"י ואף מסתבר כי חלק מהשימושים היו ייחודיים לארץ זו, עי' בר, אמוראי בבלי, עמ' 94-105.

<sup>103</sup> בניגוד לירושלמי, הבבלי לא סיפק לנו טעם מדוע שונים גרורות וצימוקים מפירות אחרים. הראשונים הרגישו בחלל זה ומיהרו למלאו בדברי הירושלמי, 'מפני שמסריחות בנתיים'. יתכן, אולם, שהבבלי לא הסתמך על טעם זה אלא על הדחיה בידיים ולפיכך לא הוצגה בעיית רשב"ר בהקשר של 'עליה' כבירושלמי.

<sup>104</sup> זאת בניגוד לדעתו של דה-פריס, מחקרים, עמ' 182, הרואה בבעיית ר"ש ברבי בצורתה הבבליית עדות אוטנטית לז'אנר זה של סוגיה כבר בדור המעבר.

## סוגיה 5 (א-ג): סיכום

האחדות הספרותית של סוגיה זו מאירה את הניגוד התכני המצוי בסוגיה. המימרה הבסיסית שבחלק הראשון טוענת כי שמן שבנר בשעה שהוא דולק הוא המוקצה היחיד לר"ש. ר' יוחנן אף טוען בקטע זה כי 'דחיה בידים' כשלעצמה אינה אוסרת דבר לשיטת ר"ש. לעומת זאת, שני החלקים האחרונים של הסוגיה קובעים כי המוקצה היחיד לר"ש הוא 'גרורות וצימוקים בלבד', כאשר העקרון של דחיה בידים נראה דוקא כעקרון המכונן. הפרשנות לדורותיה היתה מודעת לבעייתיות זו והתמודדה עמה במספר דרכים.<sup>105</sup> נראה כי לפי הצעתנו מימרות אלה יכולות להתפס כחלוקות זו על זו.<sup>106</sup> אם כן, מצאנו שתי תפיסות בבליות לגבי 'מוקצה' לר"ש<sup>107</sup>: תפיסה מתונה, המיוחסת לרבי ולשמואל, לפיה דברים שנדחו בידים אסורים אף לר"ש ותפיסה קיצונית יותר, המיוחסת לר' יוחנן, לפיה אף בדברים שנדחו בידים מתיר ר"ש.<sup>108</sup>

לאור הדברים שראינו השאלה המרכזית שיש לשאול לסיכום סוגיה זו על שלוש יחידותיה היא, מדוע מוסבת כל הסוגיה אליבא דר' שמעון?

כפי שראינו, בשלוש היחידות מוזכר ר' שמעון בתוך המימרה הגרעינית ולא רק במעטפת הסתמית. אולם, נוכחנו לדעת כי בכל מקבילותיה של סוגיה זו בירושלמי, על אף הדמיון המובהק, נעדר ר' שמעון מבסיס הדין. יתר על-כן, שאלה הלכתית אליבא דחד תנא אינה שכיחה בבבלי. אף במקום שהיא מצויה, מדובר, בכל המקרים שמצאתי, בשאלה הלכתית המתקשרת באופן קונקרטי וישיר להלכה שנאמרה משמו של אותו חכם.<sup>109</sup> בניגוד לכך, בסוגייתנו אין קשר קונקרטי בין השאלות והמימרות ובין דעתו של ר' שמעון במשנה. הקישור הוא ברמה המופשטת, מתוך תפיסה אחדותית של דעתו.

נדמה כי ניתן להציע שני הסברים להופעתו של ר' שמעון בסוגיה באופן זה.

<sup>105</sup> א. קושיה ללא מענה (תוס' ד"ה 'אלא'); ב. הבחנה בין הסוגיות על בסיס הבחנה בין קטגוריות שונות (רמב"ן ד"ה 'אין מוקצה' – גרורות וצימוקים אינם ממין השאלה, ריטב"א ד"ה 'אמר ליה' – הבעיא היתה רק על 'מוקצה מחמת איסור', המאירי ד"ה 'חטים' – 'אין מוקצה מחמת דחיית כהנה בשבת' אלא גרורות וצימוקים; ג. הבחנה בין עמדת ר' יוחנן לזו של שמואל (פני יהושע ד"ה 'שם בעא מיניה'); ד. שמן שבנר כולל גם אף גרורות וצימוקים (שפת אמת ד"ה 'בתוס' ד"ה אלא'); ה. מימרת ר' יוחנן ('שמן שבנר') לא נוסחה מעיקרה אליבא דר"ש ועל-כן לא סתרה במקורה את מימרת שמואל (ריצ"ד, עמ' לג). הר"ף ודעימיה אינם מביאים את מימרת ר' יוחנן כלל, שכן לטעמם היא לא נפסקה להלכה. ראשונים רבים אימצו את הטעם לאיסור גרורות וצימוקים המובא בירושלמי, 'מסריחות בנתיים' (ביניהם: הר"ף, ס' העתים, ס' העיטור, הרמב"ם, הראב"ה, א"ז, ס' המאורות, הרשב"א, הרא"ש, המאירי, כלבו). נראה שההצמדות לטעם זה מאפשרת לנתק בין הסוגיות, כך שעקרון הדחיה בידים אינו מכונן את ההלכה לגבי 'גרורות וצימוקים'.

<sup>106</sup> זאת על אף שחסר מינוח המצביע על מחלוקת, 'ושמואל אמר... או 'ופליגא'.

<sup>107</sup> במידה מסויימת ניתן לראות בשתי תפיסות אלה תולדות של המבוכה לגבי דבריו של ר' יוחנן, 'אין לך דבר שהוא בעינו ואינו בהכנו אלא דבר אחד בלבד', עי' לעיל, בדיון על יחידה א' בסוגיה זו.

<sup>108</sup> ראוי לבחון את אחידותה של הסוגיה כולה (5 א-ג) לאור נקודה נוספת. מקבילתה הירושלמית של סוגיה מס. ג5 עוסקת, כאמור, ב'מוקצה שיבש'. בניגוד למקבילה הירושלמית של סוגיה מס. 5א-ב, סוגיה זו משתמשת במילה 'מוקצה'. מכיון שראינו כי המקבילות קרובות, סביר להניח כי המילה 'מוקצה' נכחה בסוגיה בצורתה הבבלית, אף טרם העריכה הסופית. עריכתה האחדותית של הסוגיה כולה היתה יכולה להוביל לכך שהמצאותה של המילה באחת מסוגיות המשנה תגרום להטמעתה אף בסוגיות המשנה הנוותרות. אחידות כפויה זו, הקשורה אף לתהליך ההמשגה של 'מוקצה', יש בה בכדי להסביר את הפער ההלכתי שבין הסוגיות.

<sup>109</sup> למשל: בר' כו ע"א, עיר' יט ע"ב, חג' יט ע"א, חול' ס ע"ב ועוד.

א. הסבר פסיקתי - ניתן לשער כי לעורכי הסוגיה מסורת פסיקה לגבי 'מוקצה' ועל-כן בהסבת הסוגיה אליבא דחד תנא מעוניינים העורכים לעצב את פני ההלכה. הסבר זה מתפצל אף הוא לשתי אפשרויות:

1. יתכן לפי הסבר זה כי העורכים הניחו כי הלכה כר"ש, בהתאם לפסיקה הכללית בסוף מסכת שבת (קנז ע"א – סוגיה 18ב), ועל-כן בהסבת כל הדיון אליבא דר"ש יש משום פסיקה כר"ש אף במקרים הנידונים בסוגיה זו. אולם לפי אפשרות זו, אם הלכה כסוגיה זו, מה הועלנו בהצגת הדברים כמתייחסים לדעתו של ר"ש? הרי ממילא היינו פוסקין על-פי הסוגיה.

2. לאידך גיסא, ניתן להעלות על הדעת כי העורכים סברו כי הלכה כר' יהודה דוקא. אשר על כן, העמדת הסוגיה אליבא דר"ש דוחקת את הסוגיה מתוך ההלכה. תחושה זו מתחזקת לאור סיומה של הסוגיה הקודמת, אשר הציבה את ר"ש, לפי רב, במסגרת 'שעת הדחק' בלבד. חולשתו של הסבר זה היא ביחס לסוגיית שבת קנז ע"א (סוגיה 18) וביחס להנחות כלליות של הבבלי בדבר עמדותיהם של שמואל ושל ר' יוחנן, אשר מיוחסת להם פסיקה כר"ש.<sup>110</sup>

ב. הסבר אנליטי - כפי שראינו עד כה, תודעת המחלוקת בין ר"ש ור"י במוקצה עמוקה ביותר בתלמוד הבבלי ולכל הפחות ברבדיו האחרונים. מפגש של תודעה עמוקה זו עם מימרות הלכתיות המציגות מציאות אחדותית מחייב את הלומד לסווג את המימרות על-פי המפתח השגור אצלו. בעיני הלומד הבבלי המימרות 'אין מוקצה אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק' ו'אין מוקצה אלא גרוגרות וצימוקין בלבד' אינן יכולות להיות אליבא דכולי עלמא. עובדה זו מחוייבת בציון ועל כן גוף דבריהם של האמוראים זוכה לתוספת, 'לר' שמעון'.

התחושה העולה מהפרק כולו, כמו גם משאר הסוגיות הרלוונטיות בשבת, בביצה ובחולין, כי אין מגמה פסיקתית ברורה לאף אחד מן הכיוונים. הסוגיות מעניקות על פי רוב לגיטימציה לשתי דעות תנאיות אלה ונראה כי אין בהעמדה אליבא דחד תנא משום פסיקה. עניין זה ידון בהרחבה בפרק ג'.

שאלה נוספת באשר לסוגייתנו נוגעת למיקומה. מכיוון שכל עיסוקה של הסוגיה הנו בחמרים (חטים, ביצים, שמן, פירות), הסבתה על משנתנו, העוסקת בנרות, תמוהה. טבעי יותר היה, לכאורה, להציבה על המשנה הקודמת העוסקת בשמן שבנר. חטיבה זו באה אחרי הברייתא העוסקת בטלטול נרות והדיון שעליה ואחרי סוגיה אשר עסקה בטלטול כלים, אגב העיסוק בנרות. אף לאחר חטיבה זו שבה הגמרא לעסוק בנרות - בפסיקת הלכה, במעשים ובדיונים. יתר על כן, בירושלמי מופיע המקבילה ליחידה הראשונה שבחטיבה זו על הרישא של משנה ו' (אין נותנין...) ולפני ברייתת נרות. ובכלל, בירושלמי לכל אורך הפרק, נשמרת ההבחנה בין כלים לבין אכלים. קשה, אם-כן, להבין מה מקומה של יחידה זו כאן.

הצעתי היא כי בשלב גיבוש סדר הסוגיות בפרק לא עמד התוכן כקו המנחה המרכזי. עורכי הסוגיה כוננו את בנין הסוגיה על שני יסודות: המושג 'מוקצה' כמקשה אחת הכוללת חומרים וכלים; תודעת המחלוקת שבין ר"ש לר"י כמחלוקת רחבה המקיפה את כל מערכת דיני 'מוקצה'. מכיון

<sup>110</sup> לגבי ר' יוחנן המצב מורכב יותר, כפי שנראה בסוגיות הבאות.

שכן, נקודת המוצא של העורכים היתה מחלוקת זו ועל-כן סביר לשבץ כאן דיון העוסק בעמדתו הבסיסית של אחד מבני המחלוקת בטרם תפסק ההלכה, בסוגיה הבאה.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> ראיה נוספת לקשר שבין ההקשר הספרותי הרחב ובין הניסוח המקומי ניתן להביא מהקבלות לשתים מיחידות הסוגיה במקומות אחרים. לדיון הראשון, 'חטים שזרען בקרקע...' יש שתי הקבלות בבבלי: 1. מנ' סט ע"א: 'בעי רבא בר רב חנן: חטין שזרען בקרקע עומר מתירן או אין עומר מתירן'; 2. ב"מ נו ע"ב (ע"פ כ"י המבורג): 'בעי רבא בר רב חנן: חטין שזרען בקרקע מהו יש להם אונאה או אין להם אונאה'. לעומת זאת למקבילה הארצישראלית ליחידה השלישית, 'אמר ליה רבי לר' שמעון בריה', ישנה מקבילה בירושלמי פיאה פ"ז ה"ד, כ ע"ב: 'אמר ר' שמעון בן חלפותא הוה מעשה שאמר ר' יהודה לבנו בסיכנין עלה והבא לנו גרוגרות מן החבית עלה והושיט ידו ומצאה של דבש אמר לו אבא שלדבש היא אמ' לו השקע ידיך ואת מעלה גרוגרות מעשה שאמר ר' יוסי לבנו בציפורין עלה והבא לנו גרוגרות מן העליה עלה ומצא את העלייה צף עליה דבש'.

**סוגיה מס. 6: שבת מה ע"ב – מו ע"א 'הלכה כר' שמעון'**

- 1 אמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אמרו הלכה כר' שמעון
- 2 ומי א"ר יוחנן הכי
- 3 והא בעא מיניה ההוא סבא קירוויא מר' יוחנן קינה של תרנגולין מהו לטלטלו בשבת
- 4 ואמי ליה כלום עשוי אלא לתרנגולין
- 5 הכא במאי עסיקי דאית ביה אפרוח מת
- 6 הניחא למר בר אמימר משמיה דרבא דאמי מודה היה ר' שמעון בבעלי חיים שמתו שהן אסורין שפיר
- 7 אלא למר בריה דרב יוסף דאמי משמיה דרב כהנא חלוק היה ר' שמעון אף בבעלי חיים שמתו שהן מותרין מאי איכא למימר
- 8 הכא במאי עסיקי דאית ביה ביצה
- 9 והאמי רב נחמן דאית ליה מוקצה אית ליה נולד דלית ליה מוקצה לית ליה נולד
- 10 הכא במאי עסיקי דאית ביה ביצת אפרוח
  
- 11 כי אתא רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן אמ' הלכה כר' יהודה ור' יהושע בן לוי אמ' הלכה כר' שמעון
- 12 \*אמי רב יוסף היינו דא' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אמרו הלכה כר' שמעון\*
- 13 אמרו וליה לא סבירא ליה
  
- 14 אמ' ליה אבבי ואת לא תסברה דר' יוחנן כר' יהודה סבירא ליה
- 15 והא ר' אמי ור' אסי איקלעו לבי ר' אבא דמן חיפה
- 16 ונפל מנרת' על גלימיה דר' אסי ולא טלטל(י)ה
- 17 מאי טעמא לאו משוי דר' אסי תלמידיה דר' יוחנן הוה ור' יוחנן כר' יהודה סבירא ליה דאית ליה מוקצה
- 18 אמ' ליה מנרתא קאמרת מנרתא שאני
- 19 דאמי ר' אחא בר' חנינא א"ר אבין א"ר אסי הורה ריש - לקיש בצידן
- 20 מנורה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה בשתי ידיו אסור
- 21 ור' יוחנן אמ' אנו אין לנו אלא בנר כר' שמעון
- 22 אבל מנורה בין ניטלת בידו אחת בין ניטלת בשתי ידים אסור לטלטלה
- 23 וטעמא מאי
- 24 רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו הואיל ואדם קובע לה מקום
- 25 >אמי ליה אבבי והרי כילת חתנים דאדם קובע לו מקום<
- 26 ואמי רב שמואל משום ר' חייא כילת חתנים (ע"ב) מותר לנטותה ומותר לפרקה בשבת
- 27 אלא אמר רחבא בשל ח>ליות
- 28 אי הכי מאי טעמ' דריש - לקיש דשאר
- 29 מאי חליות כעין חליות דאית בה חידקי<sup>112</sup>
- 30 הילכך דחליות בין גדולה בין קטנה אסורה
- 31 גדולה נמי ואית ביה חידקי אסורה משום גז[נ]רה אטו גדולה דחליות
- 32 כי פליגי בקטנה ואית בה חידקי מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן
  
- 33 ומי אמ' ר' יוחנן הכי

<sup>112</sup> צ"ל: חירקי, סוקולוף, ארמית בבליית, 'חירקא': joint.



- 34 **והאמ' ר' יוחנן** הלכה כסתם משנה  
 35 ותנן מוכני שלה בזמן שהיא נשמטת אין חיבור לה ואינה נמדדת ואין מצלת עמה באהל המת  
 36 ואין גוררין (לה) <אותה> בשבת בזמן שיש עליה מעות  
 37 הא אין עליה מעות שריא ואעיג דהווי עליה בין השמשות  
 38 **א"ר זירא** תהא משנתנו בשלא היו עליה מעות כל בין השמשות שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן

### נוסח הסוגיה

1  
 רש"י: ה"ג אמר רבה בר בנה חנה אמר ר' יוחנן אמרו הלכה כר' שמעון. לא ברור כנגד מה רש"י גורס זאת, אולי כנגד גירסה שהשמיטה את 'אמרו'.

3

א ההוא סבא קרוי א  
 מ ההוא סבא קרויה  
 ש ההוא סבא קרויא ואמרי לה סרויא

ג  
 רש"י: סרויא קרויא  
 ר"ח: קרוייה

11

א	כי	אתא	רב	יצחק	בר	יוסף	א"ר	יוחנן	אמ'	הלכה	כר'	יהודה	ור'	יהושע	בן	לוי	אמ'	הלכה	כר'	שמעון
מ	כי	אתא	רב	יצחק	בר	יוסף	א"ר	יוחנן	הלכה	כר'	יהודה	ור'	(שמע)	יהושע	בן	לוי	אמ'	הלכה	כר'	שמעון
ש	כי	אתא	רב	יצחק	בר	יוסף	א"ר	יוחנן	הלכה	כר'	יהוד'	ור'	יהוש'	בן	לוי	אמ'	הלכה	כר'	שמעון	

ג

הנוסח 'אמ' הלכה כר' יהודה' ב-א יוצר סימטריה בין מימרת רב"ח בראש הסוגיה ובין מימרה זאת. עדי הנוסח האחרים מבחינים בין דברי רב"ח, 'אמרו הלכה...' ובין דברי ריב"י, 'הלכה'. נוסח **מש** אף עולה בברור מתוך המשך הסוגיה בגירסתה המקובלת.

12

א	אמרו	וליה	לא	סבירא	ליה												
מ	(ול) אמ' רב	יוסף	היינו	דא' רבה	בר בר	חנה	א"ר	יוחנן	שמעון	אמרו	הלכה	כר'	שמעון	וליה	לא	סבירא	ליה
ש	אמ' רב	יוסף	היינו	דא' רבה	בר בר	חנה	א"ר	יוחנן	שמעון	אמרו	הלכה	כר'	שמעון	וליה	לא	סבירא	ליה

ג

ר"ח: 'אמר רב יוסף היינו דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אמרו הלכה כר"ש וליה לא סבירא ליה' נוסח כ"י א' נראה כהשמטה מחה"ד, אך עי' להלן הע' 116.

14

א	אמ' ליה	אביי
מ	א"ל	רב יוסף
ש	א"ל	אביי לרב יוסף

ג

ר"ח: ודייק נמי אביי מדר' אסי...  
 ריטב"א: אמ' ליה אביי

נוסח הדפוס, על אף שנראה כקונפילציה, נתמך אף בידי רש"י, ד"ה 'ואת לא תסברא'. נוסח זה אף מתיישב היטב עם מופעים רבים של 'ואת לא תסברא' הנאמרים ע"י אביי לרב יוסף.<sup>113</sup> על-כן נראה כי הנוסח המקורי הוא 'א"ל אביי [לרב יוסף]', כאשר ב-מ מדובר בהשמטה.

<sup>113</sup> למשל: בר' לז ע"א, ב"ק נז ע"א.

א אלא אמר רחבא בשל ח>ליות  
 מ אלא א"ר חייא בשל חליות  
 ש אלא אמ' ר' אבי בשל חליות  
 ג {א}לא' רחבא בשל חליות {.

רנט"ג (ברודי, עמ' 586): רחבה; ר"ח: רחבה; דקד"ס (ה): המהרש"ל הגיה 'אביי' וכך בדפוסים שאחריו.

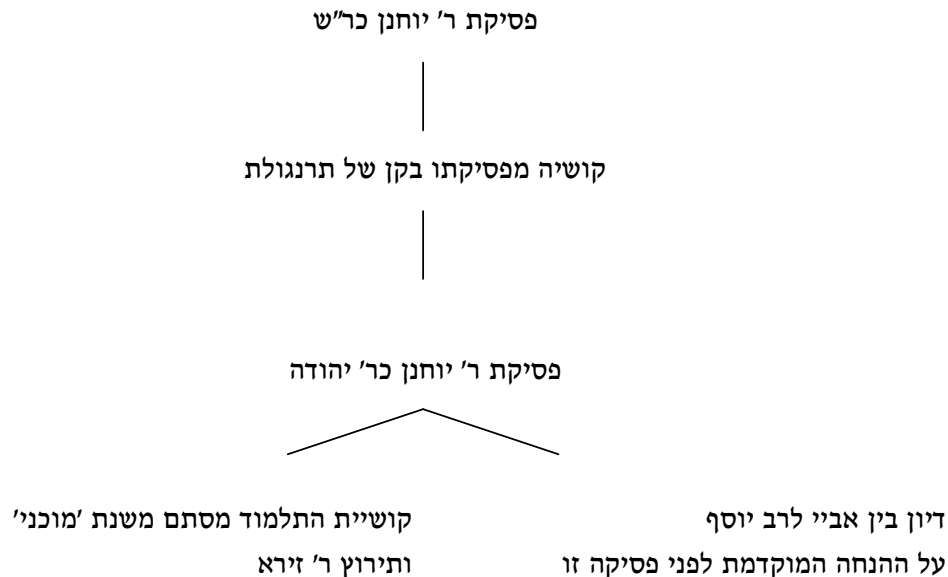
התלמוד דן בסוגיה זו בפסיקת ההלכה בידי ר' יוחנן במחלוקת ר"ש ור"י. סוגיה זו בנויה מששה נתונים אודות עמדתו של ר' יוחנן. בשנים מהם מדובר במסורות של נחותאי על פסיקת ההלכה של ר' יוחנן בענייננו (ש' 1, 11); מסורת נוספת כוללת התייחסות עקיפה לענייננו, תוך פסיקה במקרה אחר (ש' 21 - מנורה); מסורת רביעית מכילה את פסיקת ר' יוחנן במקרה אחר (ש' 3 - קינה של תרנגולת); מסורת חמישית מביאה מעשה של תלמידו (ש' 14 - ר' אסי במנורה); ואילו הנתון השישי בנוי מהנחה מתודולוגית ('הלכה כסתם משנה') היוצרת עמדה הלכתית בעניין אחר (מוכני), מבלי ששמענו את קולו של ר' יוחנן.

המסורת הראשונה: 'אמ' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אמרו הלכה כר' שמעון'. ניסוחה של מימרה זו מכיל רמז מטרים לסיוג שישמע בהמשך הסוגיה לפסיקה זו, 'אמרו' (רש"י: 'בני הישיבה'). מסורת זו מעומתת עם פסיקה מחמירה של ר' יוחנן, כתשובה לבעיא, לגבי קינה של תרנגולין (ש' 2-4). אלא שהמצע המשותף לשתי פסיקות אלה אינו ברור דיו. ראשית עלינו לברר על מה הוסבה פסיקת ההלכה של ר' יוחנן ברישא. שתי אפשרויות בדבר, פסיקת הלכה בהלכה שבמשנתנו, טלטול נר שהדליקו בו בשבת; או פסיקה כללית כר"ש בהלכות מוקצה. לכאורה פשוט היה לקבל את האפשרות הראשונה, אולם יש לזכור כי התלמוד סטה מנושא המשנה בסוגיה הקודמת, תוך הזדקקות מתמדת למחלוקת ר"ש ור"י. אשר על כן, קשה להניח כי הלומד מתבקש להניח בצד את הסוגיה האחרונה, העוסקת בשימוש בחמרים, ולהבין את המחלוקת במובנה הצר בלבד. מכאן, שאף אם כל סוגיה קיימת בפני עצמה, עריכת הפרק בצורה זו מכוונת לכך שפסיקה זו איננה מקומית בלבד.<sup>114</sup>

הדמיון בין נר שהדליקו בו באותה שבת ובין קן של תרנגולים עמום. מדובר בשני כלי קיבול אשר הכילו דבר (שמן, תרנגולת) אשר אינו ראוי לשימוש בשבת. אולם בניגוד לנר, הקן אינו דבר ש'הוקצה לאיסורו' או 'למצותו'. אף אם לא נזקק למושג הרחב של 'מוקצה' בהקשר זה, עדיין ברור כי דרושה רמת הפשטה מתקדמת לשם השוואה זו, בדומה לסוגיה הירושלמית שהוזכרה לעיל, 'מיוחד/ייחדו לאיסור'. נראה כי המכנה המשותף לנר ולקן הוא היותם 'בסיס לדבר האסור', בהתאם לפרשנותו של רבא לנר, (להלן, סוגיה 8). כפי שראינו לעיל בסוגיית הירושלמי, כל המקרים המובאים בה עוסקים ב'בסיס לדבר האסור' ונראה כי הפרשנות האמוראית הארצישראלית הבינה את איסור טלטול הנר בהקשר זה. אף כאן, הדיון על קן התרנגולת מתמקד כולו ב'בסיס לדבר', האסור והמותר. יתר על כן, חלקה האחרון של הסוגיה, הקושיה ממשנת

<sup>114</sup> ר' יוחנן נמנה על הפוסקים כר"ש בסוף המסכת (סוגיה מס. 18). בראייתם ההרמוניסטית של הראשונים יצר פער זה עדיפות לפירוש מקומי לדברי ר' יוחנן כאן, עי' למשל המאירי על סוגיתנו.

'מוכני' (ש' 32-37), עוסק אף הוא בבסיס לדבר האסור, בניגוד לחלקה המרכזי של הסוגיה, העוסק במפורש ב'מוקצה'.  
זאת ועוד. כפי שהעירו כבר ראשונים<sup>115</sup>, חלקה האחרון של הסוגיה מתקיף את ההנחה כי ר' יוחנן פוסק כר' יהודה, על-אף שבחלק האמצעי של הסוגיה, כבר נקבע כי יתכן שר' יוחנן סובר בנר כר"ש (ש' 20). לאור כל זאת נראה לי שיש להציג את מבנה הסוגיה באופן הבא:



ההסתעפות השמאלית של הסוגיה ממשיכה את הקו הקודם של הסוגיה, בעריכת אנלוגיה בין נר ובין דברים אחרים המהווים 'בסיס לדבר האסור'. ההסתעפות הימנית כוללת תפיסה רחבה יותר של המחלוקת, 'דאית/דלית ליה מוקצה'.  
עסקנו בסוגיה בכללותה. כעת נבחן כל אחת מיחידותיה של הסוגיה בפני עצמה.

ש' 2-10

כאמור, נקודת המוצא של הסוגיה היא כי אף לר"ש אסור יהיה לטלטל כלי שיש בתוכו דבר האסור כלשעצמו בטלטול. שיטת מר בריה דרב יוסף, לפיה ר"ש מתיר 'אף בבעלי חיים שמתו', הופכת את קינה של התרנגולת למותרת אף אם יש בה אפרוח מת. פסיקה זו מתייחסת למשנת 'נבילה' בסוף מסכת שבת. שתי הדעות אליבא דרבא מפותחות במסכת ביצה (כז ע"ב – סוגיה 21) ויידונו במקומם. הצעה נוספת של הגמרא נבחנת לאור דבריו האחדותיים של רב נחמן, 'דאית ליה מוקצה אית ליה נולד...', שאף היא תידון במקום אחר בעבודה זו (סוגיה 19). במבט כולל על יחידה קצרה זו ניתן לראות כי הסוגיה כללה כמה מהשאלות הבסיסיות הקשורות למחלוקת ר"ש ור"י במוקצה: בסיס לדבר האסור, טלטול בע"ח שמת בו ביום, והקורולציה בין הקטגוריות השונות – מוקצה ונולד. הסוגיה אמנם מתרצת כל אחת מן הקושיות, אך הרושם הכללי מן הסוגיה הוא כי המסורת שייחסה לר' יוחנן פסיקה כר"ש אינה עומדת במבחן הביקורת של הקונספציה הכללית. העיסוק

<sup>115</sup> עי' מקורות אצל הלבני, שבת, עמ' קלה.

בשיטת ר"ש במובנה הרחב מספק לנו ראייה נוספת לכך שהסוגיה ראתה את פסיקתו של ר' יוחנן כחורגת מהדיון הקונקרטי לגבי טלטולם של נרות.

ש' 11

שני ניגודים ישנם בין המסורת המובאת ע"י רבה בב"ח לעיל (ש' 1) ובין זו הנמסרת ע"י רב יצחק בר יוסף. ראשית, בעוד שדברי רב"ח מייחסים לר' יוחנן אמירה עקיפה ('אמרנו הלכה כר' יהודה'), רב יצחק בר יוסף מוסר הלכה ישירה משמו של ר' יוחנן, ('הלכה כר' יהודה').<sup>116</sup> שנית, בניגוד למימרת רבה בר בר חנה, מימרת רב יצחק בר יוסף אינה כוללת את פסיקת ר' יוחנן לבדו, אלא אף את פסיקתו של ר' יהושע בן לוי, כר' שמעון. מדובר, אם-כן, בסיכום של פסיקות מארץ-ישראל. אין בסוגיה זו ואף לא בשאר סוגיות הפרק, שום פסיקה אמוראית בבליית בנושא דידן. לאור זאת מעניינת סוגיית הירושלמי:

### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

ר' ירמיה בשם רב הל' כר' מאיר  
 שמואל אמר הל' כר' יהודה  
 ר' יהושע בן לוי אמר הל' כר' שמעון  
 בעון קומי ר' יוחנן את מה את אמר  
 אמר לון אני אין לי אלא משנה כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת

שני האמוראים הארצישראלים המצוטטים בסוגיית הבבלי, ר' יוחנן וריב"ל, מופיעים אף בסוגיית הירושלמי. נוספו אליהם שני אמוראי בבל המובהקים, רב ושמואל. שלושת האמוראים הראשונים פוסקים כשלושת התנאים במחלוקת הנרות, ר"מ, ר"י ור"ש. פסיקתו של ר' יוחנן, לעומת זאת, עמומה. משנתנו כפי שהיא לפנינו אמנם גורסת משפט זה, אך לא כדעת הכל, אלא כדעת יחיד, ר' שמעון, לעומת ת"ק הסובר כי כל נר ישן אינו מטלטל בשבת, אף זה שלא דלק בשבת זו. מכאן שלכאורה נראה כי ר' יוחנן פוסק כר"ש<sup>117</sup>, בדומה למה שיוחס לו בתחילת סוגיית הבבלי, אך לא בהמשכה. אולם בהמשך סוגיית הירושלמי ישנה הנחה לפיה ר' יוחנן אוסר טלטול נר בשבת. ייתכן שדברי ר' יוחנן "אני אין לי אלא משנה כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת" הובנו

<sup>116</sup> כך, כאמור על-פי כ"מ והדפוס. לעיל ראינו כי כ"א שונה בכמה פרטים מנוסח זה ופטרנו את נוסחו כהשמטה מחה"ד. אולם מבט מרחבי על נוסחי כ"א בסוגיה, בצירוף בעיות הנוסח האחרות שהוזכרו לעיל, מלמדנו כי ניתן להציע קריאה קוהרנטית של הנוסח המשתקף מכ"א.

לפי הנוסח המקובל, לאחר ששמע רב יוסף את עדותו של רב יצחק בר יוסף, הוא הסביר מחדש את מימרת הקודמת של רב"ח, 'אמרנו – וליה לא סבירא ליה'. בתגובה לכך מקשה אביי על רב יוסף, כביכול בדיון על ה'הוא אמינא' של רב יוסף, טרם שמע את שמועתו של רב יצחק בר יוסף וכך נמשך הדיון בנסיון להוכיח כי לולי דברי אמורא זה, לא היינו יודעים כי ר' יוחנן פסק כר"י.

לעומת זאת, בנוסח כ"א, בדומה למימרת רבה בר בר חנה, אף במימרת רב יצחק בר יוסף מצוטט ר' יוחנן כמעיד על פסיקה קיימת ולא כפוסק בעצמו. בהמשך למגמת הדיון על רבה בר בר חנה, בו עמלה הגמרא להוכיח את מהימנותה של העדות על פסיקת ר' יוחנן כר"ש, הגמרא קובעת כאן כי 'אמרנו וליה לא סבירא ליה', כלומר שר' יוחנן עצמו פוסק כר' שמעון. כנגד פרשנות זו יוצא אביי, הדן עם מוסר המימרה עצמו, רב יוסף בר יצחק. כלומר, לפי גירסה זו, הסוגיה עמלה להוכיח, בניגוד לשלוש מסורות, כי ר' יוחנן סובר כר"ש. רק בחלקה האחרון של הסוגיה נהפכות היוצרות והסוגיה מבקשת לקיים את המסורת ההפוכה של פסיקת ר' יוחנן כר"י.

מכאן נשוב לגירסה שנדחתה ע"י רש"י ('ה"ג...אמרנו הלכה כר"ש'). יתכן שגירסה זו קבעה את הניסוח הרופף 'אמרנו בדברי ר' יצחק בר יוסף בלבד. אם כן, כ"א כולל כבר תיקונים על-פי הנוסח המקובל של הסוגיה.

אעפ"כ נראים הדברים כפי שהצגנום בראשונה, שמדובר בהמשטה מחה"ד בכ"א.  
<sup>117</sup> וכך אמנם פירש אפשטיין, מלה"מ, עמ' 243.

מכוונים דוקא לדברי ר"מ בברייתא, שהוראתם "חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת". כפי שראינו לעיל, דברי ר' מאיר ודברי ר"ש בברייתא בירושלמי מנוסחים בלשון זהה, בתוספת סיוג בדברי ר"ש. בירושלמי דברי ר"מ אף מופיעים ברישא לפני ר' יהודה. נראה שיש לקבל את הצעתו של גולדברג, כי ההלכה הראשונית היתה מנוסחת "כל הנרות מיטלטלין חוץ מן הנר הדלק בשבת".<sup>118</sup> ר"מ ור"ש חלקו בהבנת הלכה זו, האם האיטור חל רק כאשר הנר דולק או אף לאחר שכבה. ר"י, לעומת זאת, חלק על עצם ההלכה הראשונית. ר' יוחנן הכיר ודאי את המשנה ואת הברייתא, אולם התייחסותו ל"משנה" ייתכן וכוונתה לגרעין (ההיסטורי והניסוחי) הבלתי מסויג, כפי שהוא אכן מופיע במשנה (ולא בברייתא).<sup>119</sup> לפיכך, דבריו של ר' יוחנן נראים כהנגדה בין 'הדלק בשבת' ובין 'כבה מותר לטלטלו', ומכאן שתורף דבריו הוא פסיקה כר"מ.

הפער שבין תוכן פסיקתו של ר' יוחנן (כר"מ) ובין הסתמכותו על המשנה המובאת בשם ר"ש עשוי היה ליצור עמימות באשר לכוונתו. נראה כי העמימות שבדבריו של ר' יוחנן מצאה את דרכה לבבלי בדמות המימרות החלוקות והניסוח הבלתי ישיר, 'אמרו'. יתר על כן, המסורת המחמירה נוסחה בבבלי כפסיקה כר' יהודה ולא כר"מ, בהתאם למגמה הכללית שזיהינו בבבלי בפרק זה.<sup>120</sup> פסיקתו של ריב"ל, כאמור, חופפת לגמרי את פסיקתו בבבלי. העדרם של רב ושמאל מהדיון הבבלי, לעומת זאת, מעורר תמיהה. יש לתת את הדעת לכך ששתי פסיקות אלה אינן תואמות את הקונספציה הבבלית. רב פוסק כר"מ, תנא אשר עמדתו הובלעה בבבלי, ואילו שמאל פוסק כר' יהודה, בניגוד לתפיסה הבבלית, ששמאל 'כר"ש סבירא ליה דלית ליה מוקצה'. השערתנו היא כי בדורות הראשונים, עסקו האמוראים במשנתו במבט מצומצם ופסיקתם במחלוקת התנאים מתייחסת לטלטול נר ולמקרים הדומים לו ממש. בדורות מאוחרים יותר, נתפסו פסיקותיהם בהקשר רחב יותר של הלכות 'מוקצה' ועל-כן נוצרו סתירות מסוימות בין פסיקות האמוראים.

<sup>118</sup> גולדברג, שבת, עמ' 74.

<sup>119</sup> בארבע הסוגיות בהן מופיע מטבע לשון זה, 'אני אין לי אלא משנה', יש נסיון להגביל את ההלכה ע"פ הבנה מילולית של הלכה פסוקה שבמשנה [איני כולל בכלל זה את יב' פ"ח ה"ג, ט ע"ג, לגבי רות המואביה, לאור דבריו של ליברמן, על הירושלמי, עמ' 7, המתקן מ'משנה' ל' מְשָׁה, ע"ש. אולם יש מקום לדון עוד בהבנת דברי ר' שמאל בר נחמן שם ואכמ"ל]. בשני מקרים נוספים מופיעים הדברים בפי ר' יוחנן (ירושלמי תרומות פ"ב ה"ג, מא ע"ג = שבת פ"ג, ה"א, ה ע"ד; קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ג (ושם: 'אין לי אלא שלמשה')) ובמקום נוסף נאמרים הדברים בפי ר' יסא (ברכות פ"ז ה"א, יא ע"א). אלא שבהופעות האחרות מדובר במשנה סתמית ולא בדברי תנא יחידי בתוך המשנה. אולם המכנה המשותף בין ההיקריות של הביטוי הוא הדחיה של הרחבה הלכתית ודבקות בניסוח דווקני ובלתי מסויג במשנה. כך הם פני הדברים לעתים אף בביטוי נוסף של ר' יוחנן, 'חובל ומבעיר אינה משנה'. קרובים הדברים במיוחד בסוגיה בתרומות ובמקבילתה בשבת, 'המבשל בשבת'. נקודת המחלוקת בברייתא שם (ר"מ/ר"י/ר"י הסנדלר) היא בהרחבה של הפסיקה הגרעינית 'בשוגג יאכל במזיד לא יאכל'. בחירתו להצמד למשנה (תר' פ"ב מ"ג) משמעותה הצמדות לניסוח הגרעיני, הבלתי מורחב, המקביל לעמדת ר"מ בברייתא.

[אלא שהמונח 'משנה' משמש פעמים אחדות ביחס לפסיקה הלכתית, ולא לטקסט, במסגרת ההיגד 'אינה משנה' (בבבלי – בר' לו ע"ב; יב' ט ע"א). כמו כן, מתייחס המונח במסגרת זו לברייתא (כת' פא ע"ב; בכ' נו ע"א), פעם אחת אף בדבריו של ר' יוחנן עצמו: 'הבערה ובשול אינה משנה' (ביצה יב ע"ב).

מכאן שבסוגיות אלו אין הדבר מחוייב כי ר' יוחנן מתייחס למשנתו. ואולי לכך כיון אפשיין בדבריו הבלתי ברורים במחקרים, ב, עמ' 873, 'בכמה מקומות הוא מחזיק בסתם משנה אומר: אני אין לי אלא משנה... שבת פ"ג ו' ג...'. על שימוש גמיש במושג 'משנה', עי' בבר, ערכי מדרש, עמ' 84-85; אפשיין, מלה"מ, עמ' 803-805; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 1. חשובה במיוחד לעניין זה הדרשה האמוראית בסוף ירושלמי הוריות (פ"ג ה"ח, מח ע"ג). בדרשה זו מנחה המונח 'הלכות' בין 'מקרא' לבין 'תוספת', ככל הנראה בהתייחס למשנתו ואילו 'משניות גדולות' מתייחס למשניות ר' חיה, ר' הושעיה ובר קפרא.

מכאן שיתכן ש'משנה' כאן הוראתו 'משנה ראשונה', הפסוקה, בניגוד למשנה המקובלת, המשוּימת והמתפרשת כמסויגת].

יצחקי, ר' יוחנן, עמ' 150, מציע כי 'אני אין לי אלא משנה' הוא סוף דבריו של ר' יוחנן ולאחריו 'צריכה לבוא נקודה (= סוף משפט) וכי המשפט שלאחריו, 'כל הנירות...' הוא פסקה חדשה מן המשנה שבה מתחיל הירושלמי לטפל. בהצעה זו אין ממש, שכן בכל המקבילות של 'אני אין לי אלא משנה' (לעיל, תחילת ההערה) ממשיך התלמוד ומצטט את המקור המדובר.

<sup>120</sup> עי' לעיל סוגיות 4-3.

משגובשה הקונספציה הכללית של הבבלי בעניין זה, לפיה טלטול נרות וכל דיני מוקצה שרויים במחלוקת ר"ש/ר"י, נעלמו מהשיח ההלכתי אותן מסורות אשר לא תאמו קונספציה זו.

ש' 14-32

קטע זה מנסה לברר האם ניתן להוכיח כי ר' יוחנן סובר כר' יהודה, אף ללא עדויות ישירות על פסק שיצא מפיו. הראיה הראשונה בנויה מסיפור על ר' אסי שנמנע מטלטול מנורה בשבת ומהנחת אביו כי ר' אסי ודאי ממשיך את גישתו של רבו. למול זאת מוצבת מסורת אחרת לפיה טלטול המנורה נמצא במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן.<sup>121</sup> למעשה של ר' אמי אין מקבילה בירושלמי. למחלוקת במנורה, לעומת זאת, יש שתי סוגיות מקבילות בירושלמי, האחת בהמשך ישיר של הסוגיה דלעיל והשנייה לקראת סופה של הלכה זו.

### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

#### I

- 1 ר' שמעון בן לקיש הורי באטרבוליס מנורה קטנה מותרת לטלטלה
- 2 ר' חלבו ור' אבהו קומי ר' חלבו לא מעברין קומי ר' אבהו מעברין
- 3 ר' יסא סלק גבי ר' תנחום בר חייה בעא מיעברתיה קומוי
- 4 אמ' ליה בפנינו
- 5 ר' יוסה גליליא סלק קומי יוסי בן חנינה בעא מעברתיה
- 6 אמ' ליה מאן שרא לך
- 7 אשכחת רב ור' יוחנן אילין דאסרין חדא
- 8 ר' יהושע בן לוי ור' שמעון בן לקיש אילין דשרייה חדא

#### II

- 9 ר' אחא בר חיננא ר' יסא בשם ר' יוחנן מנורה קטנה מותר לטלטלה
- 10 ולא כלי הוא
- 11 ולא כל מה שבבית מן המוכן הוא
- 12 אמ' ר' יוסי ביר' בון תיפתר שלקחה עמו לסחורה או שבאת ערב שבת עם חשיכה ולא שמעת מינה כלום

הסוגיה הראשונה תידון במלואה להלן. לענייננו חשוב כי היא מכילה מסורת מפורשת לגבי פסיקתו המתירה של ר' שמעון בן לקיש במנורה קטנה, המקבילה לפסיקתו בבבלי. אולם המשך הסוגיה הראשונה (ש' 2-8) אינו ברור: האם מדובר במנורה קטנה או שמא חזר הדיון לנר? ההקשר מצביע על האפשרות הראשונה, אך דברי ריב"ח (ש' 5-8) חוזרים ומתייחסים לאמוראים אשר פסקו בנר ולא במנורה. יתר על-כן, אם נניח כי מדובר במנורה, הרי שהנחתו של ריב"ח בסוגיה הראשונה, אשר לפיה אוסר ר' יוחנן טלטול מנורה מנוגדת למימרה בשם ר' יוחנן בסוגיה השנייה.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> לאופיה של המנורה, עי' ברנד, כלי חרס, עמ' רצו-שיג.  
<sup>122</sup> קטע זה בעייתי מכיון שנראה שקושיות הגמרא מתאימות יותר לאיסור מאשר להיתר. פנ"מ וקה"ע פירשו שהתלמוד נוקט כאן במתודה של 'פשיטא', אולם אין זו השיטה הרגילה בירושלמי ואף התירוץ אינו נראה מתאים לכך. ליברמן חילק את דבריו. בירוכפ"ש, עמ' 90, הוא כותב, 'נ"ל

נבחן את שתי האפשרויות:

הסוגיה עוסקת במנורה - נראה שבסוגיה הראשונה מסיק הירושלמי מהפסיקות בנר את העמדות במנורה. הנחת יסוד זו של תאימות של הדעות בנר ובמנורה מונחת אף ביסוד הסוגיה הבאה בירושלמי ('פומט'). נראה שסוגייתנו הבינה את פסקו של ר' יוחנן לעיל כפסיקה כר' מאיר. לדעתו ולדעת רב, על כן, לא יהיה הבדל בין מנורה לנר. ריב"ל שפסק שם כר"ש יתיר אף מנורה, וכך גם רשב"ל שפסק כאן מפורשות לגבי המנורה. שמואל, שפסק שם כר' יהודה, אינו רלוונטי בדיון, שכן ר' יהודה ממקם את איסור הנר בהקשר של מאיסות ולא בהקשר של איסור.<sup>123</sup>

רשב"ל מתייחס למנורה ושאר הסוגיה לנר - מסקנת התלמוד בסיום הסוגיה מניחה כי רשב"ל המתיר במנורה ודאי יתיר בנר. לשיטה זו קשה, אמנם, מדוע לא הוזכר שמואל בדבריו של ריב"ל, אך לפי הצעה זו סוגיה זו אינה מוסרת לנו את עמדתו של ר' יוחנן במנורה, אלא את הבנת ריב"ל (או סתם התלמוד) את דבריו של ר' יוחנן בנר.<sup>124</sup>

המסורת החילופית, מביאה מימרה ישירה של ר' יוחנן לגבי מנורה. אם ננתח זאת באופן דומה לסוגיה הקודמת, יתכן שמסורת זו אף היא תוצאה של עמימות דבריו של ר' יוחנן לגבי נר. מכאן שדברי הבבלי 'אנו אין לנו אלא בנר כר' שמעון אבל מנורה... אסור לטלטלה' נראית כתוצר נוסף של עמימות זו. אלא שבמקום שביירושלמי מנוסחים הדברים כהוראות להלכה, בבבלי מתווכים הדברים על-ידי הצמדתם לר' שמעון. שוב נוכחנו לדעת עד כמה חדרה תודעת המחלוקת בין ר"ש לר"י אל תוככי המימרות של האמוראים בבבלי.<sup>125</sup>

זאת ועוד, מטבע הלשון האופייני, 'אנו אין לנו אלא', מעוצב באופן העשוי לשכנענו כי בעמדת רבים מדובר. הצגת דבריו של ר' יוחנן באופן זה מסייעת בעקיפין בשיווקה של עמדת ר"ש. את שורות 23-32 בסוגייתנו ('וטעמא מאי...הואיל ואדם קובע לו מקום...') יש לראות כדיון עצמאי במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן על מנורה, המובא כאן בשלמותו. שני טעמים נותן התלמוד לאיסורו של ר' יוחנן לטלטל מנורה. רבה ורב יוסף פירשו כי אופיה של המנורה שונה מזה של הנר בכך שיש לו מקום קבוע ומטבעו הוא אינו חפץ המטלטל תדיר.<sup>126</sup> רחבא דחק את איסורו של ר' יוחנן מהנורמה ההלכתית על-ידי העמדת הדיון במנורה של חוליות, והצבתו בהקשר של בנין

---

שיש לפני זה השמטה וחסרון' ואילו בתוסכפ"ש, שבת, עמ' 52, הציע שצ"ל '[אינו] מותר לטלטלה'. הצעה אחרונה זו נראית בלתי סבירה מבחינה לשונית. ההיקרויות האחרות של 'אינו מותר' בספרות התנאית והאמוראית, הן תמיד בהקשר ניגודי או ב'הוה אמינא'. לא מצאתי ולו מקום אחד בו מורה אמורא 'אינו מותר' במימרה הלכתית עצמאית. לעת עתה נראה לי כי יש להשאיר סוגיה זו בצ"ע.

<sup>123</sup> לפי ניתוח זה אין צורך בהגהתו של רבינוביץ, שערי תורת א"י, עמ' 160, 'רב ושמואל' במקום 'רב ור' יוחנן'.  
<sup>124</sup> להצעה זו יתרון מבחינת סדר הדברים. ליחידה של ר' חלבו - ר' יסא - ר' יוסי גליליא קשרים פנימיים (עי' להלן, סוגיה מס. 7) ואיננה קשורה מהותית להוראת רשב"ל. מכיון שיחידה זו מסתיימת בפסיקה המתבססת על דעות האמוראים השונים, שומה על העורך להקדים את דברי ר"ל במנורה בכדי שנדע במה מדובר.  
<sup>125</sup> ראויים להזכר כאן דברי התוספות, ד"ה 'אין לנו אלא': 'והא דלא פסיק רבי יוחנן כרבי מאיר דהא סבר לגמרי כוותיה דשרי מוקצה מחמת מיאוס ואסר מוקצה מחמת איסור נקט רבי יהודה משום דבכל מקום הוזכר גבי מוקצה'.  
<sup>126</sup> לקביעת המקום עשויות להיות שתי משמעויות: א. מכיון שהחפץ אינו מטלטל מטבעו, לא היה בדעתו של האדם להזיזו ועל כן הוא איננו 'מוכן'; ב. טלטולו של דבר גדול שאינו מטלטל עשוי להתפס כבניה וסתירה, כפי שמעיד ההקשר של כילת חתנים.

וסתירה.<sup>127</sup> ממילא יצא כי לדעת רחבא ר' יוחנן יתיר במנורה רגילה. שוב אנו רואים את שיקופה של האמביוולנטיות הראשונית באשר לעמדתו של ר' יוחנן נמשכת אל השיח הבבלי. אמנם הבבלי מציג את העמדתו של רחבא כמענה לקושיית אביו, אך לא מן הנמנע כי מקורה של העמדה זו בדיון עצמאי סביב דברי ר' יוחנן. הערכה זו מתחזקת לאור העובדה שרחבא מבוגר מאביו בכדור וחצי.<sup>128</sup>

ש' 33-38

כעת נבחן את הקטע האחרון בסוגיה, הקושיה ממשנת 'מוכני'. פסיקתו של ר' יוחנן כר' יהודה נבחנת כאן לאור המוסכמה לפיה ר' יוחנן פוסק תמיד כסתם משנה. המשנה הנידונה היא משנת 'מוכני' ממשכת כלים, שאותה ראינו כבר בסוגיה מס. 4 (מד ע"א – מה ע"א). אמנם לבוש הסוגיה בבלי באופיו<sup>129</sup>, אך עצם ההשוואה בין פסיקת ר' יוחנן ובין משנת 'מוכני' מצוי בירושלמי, בסוגיית 'כל שייחדו/המיוחד לאיסור'. מרחקה של מסורת זו מהדיון בנרות מחזק את הצעתנו הראשונה לזהות את כל החלק האחרון כתגובה לדברי רב יצחק בר יוסף. יצוין כי קטע זה של הסוגיה אינו מזכיר כלל את ר"ש ואת ר"י. הדעה המוסקת מתוך משנת 'מוכני' אינה מוצגת כדעת ר"ש, כפי שראינו בחלקים הקודמים של הסוגיה. בכך שונה קטע זה משאר חלקי הסוגיה ומכאן ראייה נוספת לייחודו של הקטע משאר הסוגיה.

מעניין להשוות קטע זה עם סוגיית סוף המסכת (קנז ע"א), הדנה בפסיקתו של ר' יוחנן כר"ש (בבבילה ובמוקצה בכלל). אף שם מותקפת עמדתו על ידי הצגת משניות סתמיות אחדות, כאשר התלמוד מתאמץ להעמיד כל משנה כזאת באופן שיסתדר עם פסיקתו כר"ש. דומה כי את הפער יש להסביר בכך שכאן מדובר בטלטול נרות וחפצים ואילו שם מדובר בשימוש בחומרים (נבילה, קורות, עצים, עצמות). החלוקה הבסיסית ר"ש/ר"י קיימת בשתי הסוגיות, אולם ברובד שבו מתקיים הדיון הראשוני אין האחדה בין שני התחומים.

לסיכום הסוגיה כולה יש להעיר כי סוגיה זו ממעטת להשתמש במחלוקת ר"ש ור"י לשם אנליזה של המקורות. נראה כי מגמתה הכללית של הסוגיה היא להעמיד על מכונה את פסיקת ר' יוחנן כר"י. אולם, כפי שראינו, הסוגיה אינה אחידה במגמתה. עמינח קבע כי סוגיה זו מייצגת את התפיסה המפומבדיתאית לפיה הלכה כר"י, כפי שמתבטא מדברי רב יוסף ומהקטע האחרון בסוגיה.<sup>130</sup> אולם קביעה זו מתעלמת ממימרת ר' יוחנן, 'אנו אין לנו אלא בנר כר' שמעון', אשר רב יוסף עצמו מתייחס אליה. מלשון הסוגיה נראה כי על אף שרב יוסף מוכן להבין את מימרת רבה בר בר חנה כ'אמרו וליה לא סבירא ליה', רב יוסף עצמו אינו מקבל בהכרח מסורת זו ובודאי שלא ברור כי הוא פוסק כמותה. יתר על כן, רחבא, הפומבדיתאי אף הוא, מעמיד את מימרת המנורה, כך שר' יוחנן יקל אף בנטילתה, ומכאן שבודאי יתיר טלטול נר.

<sup>127</sup> על מנורה של חוליות עי' ברנד, כלי חרס, עמ' שב ושפרבר, תרבות חומרית, עמ' 100.

<sup>128</sup> אלבק, תלמודים, עמ' 310.

<sup>129</sup> כוונתי לתבנית, 'ומי אמר ר' יוחנן הכי ? והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן...', עי' ברנדס, כללים, עמ' 286.

<sup>130</sup> עמינח, ביצה, עמ' 80.



אולם בצד התוכן ההלכתי, הרטוריקה של הסוגיה, הטרודה כולה בהעמדת ר' יוחנן כר"י, מטה את תשומת ליבו של הלומד לעמדה זו דוקא. נראה שניתן להסיק כי סוגיה זו, אף אם אינה פוסקת הלכה, נוטה לדעתו של ר"י.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> אך עיי' אר"ז ח"ב סי' פ"ו הסובר אחרת.

## סוגיה מס. 7: שבת מו ע"א-ע"ב מעשים בנר ובמנורה

סוגיה זו בנויה בעיקרה מקובץ מעשים ארצישראליים ובבליים בעניין טלטול מנורה ונר.

### סוגיה מס. 7 (שבת מו ע"א): יחידה א'

#### I

- 1 א'ר יהושע בן לוי פעם אחת הלך ר' לדיוספרא והורה במנורה כר' שמעון בנר
- 2 איבעיא להו הורה במנורה להיתרא כר' שמעון בנר להיתרא
- 3 או דילמא במנורה הורה לאיסורא וכר' שמעון בנר להיתרא
- 4 תיקו

#### נוסח הסוגיה

3-2

א הורה במנורה להיתרא כר' שמעון בנר להיתרא או דילמא במנורה הורה לאיסורא וכר' שמעון בנר להיתרא  
מ הורה במנורה להיתרא כר' שמעון <בנר להיתרא> או דילמא <הורה במנורה> לאיסורא כר' שמעון <ל>בנר להיתרא  
ש הודה במנורה כר' שמעון בנר להיתרא או דילמא הורה במנורה לאיסורא וכר' שמעון בנר להיתרא  
ג1 . . . . .] . [סורא כר' שמעי .]

תוס' ד"ה 'הורה': הורה במנורה להיתרא וכר' ש בנר נמי להיתרא.  
תוס' חולין נו ע"ב, רא"ש חול' פ"ג סי' נ: במנורה כר' שמעון בנר

המעשה הראשון, על רבי, נמסר בידי ר' יהושע בן לוי, אשר ראינו כבר שמיחסת לו פסיקה כר"ש, בירושלמי כבבלי. התלמוד בוחן את הלוגיקה הפנימית של המשפט ומספק שתי אפשרויות פרשניות. עדי הנוסח הישירים חלוקים אמנם באשר לנוסח המדויק של האפשרויות הנפרשות בתלמוד, אולם הוראתם זהה. בהבנת האופציה הראשונה חלוקים הראשונים. לשיטת רש"י מוצע כי רבי הורה במנורה להיתר, 'כדרך שהיה ר' שמעון מתיר בנר'. לשיטת התוספות, הורה רבי שתי הוראות להיתר, אחת במנורה ומשנתה בנר.<sup>132</sup>

דבריו הראשונים של ריב"ל כפי שהם לפנינו נראים ברורים למדי. אולם ניסוחה המסורבל משהו של המימרה עשויה לאפשר בכל זאת דו-משמעות. יתכן כי הנסיון להציע חלופה פרשנית לפירוש הפשוט נובע מתוך מטען כללי של ציפיות לגבי פסיקות אפשריות במנורה. מכיון שכבר ראינו כי החמירו במנורה יותר מבנר<sup>133</sup>, מוצע כי רבי לא התיר כלל במנורה. כאמור, מעשה זה מסופר על תנא ארצישראלי, בידי אמורא ארצישראלי.<sup>134</sup> אין בירושלמי מקבילה לסיפור זה, אולם אף בהעדר אפשרות להשוואה ניתן לזהות את סימני העיבוד הבבלי בסוגיה זו. למסורת זו זיקה לדבריו של ר' יוחנן שראינום בסוגיה הקודמת:

<sup>132</sup> לפנינו גורסים התוספות בש' 2: 'הורה במנורה להיתרא וכר' ש בנר' וכך עולה מתוך גוף מפירושם, כמו גם מתוס' הרא"ש כאן. אולם לגירסה זו אין רע בכתבי היד ובקט"ג, אלא שפירוש זה יכול להבנות אף על הגירסה בכה"י: 'הורה במנורה להיתרא, (הורה) כר' שמעון בנר להיתרא'.

<sup>133</sup> בודאי לר' יוחנן, לעיל, סוגיה מס. 6, אך ר"ל גם הוא התיר רק במנורות קטנות.

<sup>134</sup> באשר לזיהוי מקום ההתרחשות, 'דיוספירא', עי' רוזנפלד, לוד, עמ' 78, הע' 30.

ור' יוחנן אמ' אנו אין לנו אלא בנר כר' שמעון  
אבל מנורה בין ניטלת בידו אחת בין ניטלת בשתי ידים אסור לטלטלה

ריב"ל, בן מחלוקתו של ר' יוחנן, בבבלי ובחלק מסוגיות הירושלמי, מוסר כי רבי בכבודו ובעצמו הורה כר' שמעון אף במנורה, כך ש'אנו אין לנו אלא', ברבים, אינו מתקבל. ניסוח הדברים תוך שימוש בר' שמעון כסמן לדעה המקילה אופייני לסוגיות הבבלי בענין זה, כפי שראינו כבר לא אחת. ניסוח ניטרלי יותר היה עשוי להיות: 'הורה כמנורה להיתר' או 'הורה במנורה להיתר כנר'. ההשוואה לסוגיות העוסקות במנורה בירושלמי מלמדת כי יסוד ההשוואה בין נר למנורה קיים, אך ללא ההיתלות בעמדת ר"ש בנר.

בדיונים בסוגיות הקודמות התלבטנו האם מגמת התלמוד בהעמדתה את הדיון אליבא דאחד התנאים הינה למדנית או פסיקתית. סוגיה מס. 4 וסוגיה מס. 6 פסעו בנתיבו של ר' יהודה ואילו בתוך סוגיה מס. 5 עסקה בהלכה אליבא דר"ש. הרושם הנוצר משלוש סוגיות אלה הוא כי ר"ש נדחק מההלכה. על רקע זה ניתן לראות את סוגייתנו. נקודת המפנה היתה כבר בסוגיה הקודמת, בציטוט דברי ר' יוחנן, 'אנו אין לנו אלא בנר כר' שמעון', שעל אף שלצורך המשכה הובאה, גופה מורה כי ר"ש מצוי בלב הקונסנזוס. בסוגייתנו, ולכל הפחות בגרעינה, התלמוד שב ומעמיד את ר"ש במרכז הבמה ההלכתית.

להרחבת הדיון עלינו לבחון מקור תנאי נוסף:

### תוספתא שבת פ"ג הט"ו

אין מטלטלין את המנורה בשבת  
ר' לעזר בי ר' שמעון מתיר

הלכה זו עוקבת אחר ההלכות שעסקו בנר ובשמן, אולם שלא כמותן הלכה זו לא הובאה בתלמודים. במבט מהתוספתא ועד הבבלי ניתן לצייר את התפתחות הדיון במנורה באופן הבא:  
התנאים חולקים בטלטולה של המנורה, כאשר המתיר הוא ראב"ש, תנא מאוחר וכפי שכבר ראינו, מיקל באופן בלתי שגרתי בעניין השמן. האמוראים הארצישראלים פלסו לעצמם דרך ביניים, תוך הבחנה בין מנורה קטנה למנורה גדולה. אף על פי שלפסיקה המתירה ישנו עוגן תנאי בדמות ראב"ש בתוספתא, המסורת הארצישראלית בבבלי קושרת פסיקה מעין זו דוקא באביו, ר' שמעון. הרי לנו דוגמה נוספת לתהליך ההשלטה של הקונספציה הבבלית.<sup>135</sup>

## II

- 5 **מאליכא** איקלע לבי ר' **שמלאי** וטלטל שרגא ואיקפד ר' שמלאי  
6 **ר' יוסי גלילאה** איקלע לאתריה **דר' יוסי בר' חנינא** וטלטל מנרתא ואיקפד ר' יוסי בר  
חנינא

<sup>135</sup> אמנם איננו יודעים האם הכירו בתי המדרש בבבלי את התוספתא. אולם, אלה הם בדיוק פניה של תופעת ההשלטה: אף אם מגיע מקור מסוים לבית המדרש, המסגרת הקונספטואלית מעבדת אותו או דוחקת אותו מחוץ לשיח ההלכתי. למושג 'השלטה', עי' לביא, גר שנתגייר, עמ' 301.

- 7 ר' אבהו כי מיקלע לאתריה דר' יוחנן לא מטלטל שרגא
- 8 וכי מיקלע לאתריה דר' יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא
- 9 מה נפשך אי כר' יהודה סבירא ליה ליעביד כר' יהודה
- 10 אי כר' שמעון סבירא ליה ליעביד כר' שמעון
- 11 לעולם כר' שמעון סבירא ליה ומשום כבודו דר' יוחנן הוא דלא הוה עביד

#### נוסח הסוגיה

6 הראשונים אינם מצטטים; סביר כי בפני רש"י היה 'שרגא', אחרת נראה שהיה מפרש את 'מנרתא'.

קטע זה מכיל שלושה מעשים באמוראים שנקלעו למקומו של רב אחר וטלטלו נר בשבת.<sup>136</sup> שני הסיפורים הראשונים מבטאים, במסר הרטורי שלהם, קו הלכתי מחמיר. אולם במסגרת המעשים נחשף קול הלכתי אחר המתבטא בהליכותיהם של מאליכא<sup>137</sup> ושל ר' יוסי גלילאה. הסיפור השלישי מעמיד את שתי הגישות על מישור אחד: ר' אבהו נהג כך במקום האחד ואחרת במקום השני. התלמוד תוהה על חוסר העקביות שבהתנהגותו. אולם תהיה זו נראית מיותרת שכן ידוע לנו כבר כי שני האמוראים המדוברים, ריב"ל ור' יוחנן חלוקים בנידון דידן. נראה כי התלמוד רואה לנכון להדגיש פעם נוספת את החלוקה הבסיסית לאסכולות, תוך חשיפת ההנחה לפיה המחויבות לאסכולה מסוימת אמורה להיות טוטלית. תשובת התלמוד, 'לעולם כר' שמעון סבירא ליה ומשום כבודו דר' יוחנן הוא דלא הוה עביד' מאששת את הלגיטימציה לדעה המקילה (ולדעה המחמירה) ומחילה קריטריון חיצוני לשם הבנת מעשיו של ר' אבהו.

נשוה קטע זה, כדרכנו, לירושלמי:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג:

ר' חלבו ור' אבהו  
 קומי ר' חלבו לא מעברין קומי ר' אבהו מעברין  
 ר' יסא סלק גבי ר' תנחום בר חייא בעא מיעברתיה קומי  
 אמ' ליה בפנינו<sup>138</sup>  
 ר' יוסה גליליאה סלק קומי יוסי בן חנינה בעא מעברתיה  
 אמ' ליה מאן שרא לך  
 אשכחת רב ור' יוחנן אילין דאסרין חדא  
 ר' יהושע בן לוי ור' שמעון בן לקיש אילין דשרייה חדא

ראשית, לדמיון הפרטני. אף כאן מסופר על חילוק בין שני חכמים, ר' חלבו ור' אבהו, אשר ידוע כי במחיצתו של כל אחד מהם יש לנהוג אחרת. ר' אבהו מופיע בשתי המסורות, אמנם בתפקידים

<sup>136</sup> במעשה השני, על ר' יוסי גלילאה ור' יוסי בן חנינה, גורס כ"א 'מנרתא' ולא 'שרגא'. ולעומת זאת בכ"מ הנוסח הוא 'טלטל' ללא מושא. ישנם שיקולים שונים להעדפת כל אחד מהנוסחים. רוב הראשונים אינם מצטטים קטע זה כלל, אולם מתוך פירושו של רש"י שפירש, במעשה הראשון, את 'שרגא', ניתן להסיק כי לו הופיע בפניו 'מנרתא' במעשה השני, היה רש"י נדרש אליו. כמו כן, הקובץ כולו עוסק ב'שרגא' ומנרתא מאן דכר שמה? מאידך, דוקא בשל כך, שמא יש להעדיף את גירסת 'מנרתא', אשר בעדי נוסח אחרים הושגרה ל'שרגא'. המעניין הוא כי חילוף זה מקביל לאלטרנטיבות הפרשניות המצויות בירושלמי לגבי פסיקתו של ר' יוסי בר' חנינה (הובא לעיל בדיון על סוגיה מס. 6): האם מדובר בנר או במנורה? וראו בראנד, כלי חרס, עמ' רצו, הע' 4, שהראה כי הוראת 'שרגא' היא לעתים 'מנורה'.

<sup>137</sup> עי' בשנו"ס לגבי שמו.  
<sup>138</sup> עי' ליברמן, ירוכפ"ש, עמ' 88.

שונים. המעשה בר' יוסי גלילי וביוסי בן חנינה מוקבל בבבלי על-ידי סיפור דומה בשני אמוראים אלו.

שנית, ישנו דמיון ספרותי-חיצוני לשתי סוגיות אלה. בכל אחת מהסוגיות יש שלושה מעשים. שתי הסוגיות נחתמות בדיון על הפסיקה הראויה לאור הדעות הידועות בטלטול נר. אולם כאן טמון ההבדל. בעוד שבירושלמי מובאות דעות האמוראים, 'אילין דאסרין' ו'אילין דשרייה' (צ"ל: 'דשריין'), הבבלי חוזר לדעות התנאיות הבסיסיות, 'ר' שמעון' ו'ר' יהודה'. זאת ועוד. הירושלמי מעוניין כאן בפסיקה הלכתית ועל-כן הוא מונה את האוסרים כנגד המתירים. הבבלי מזהה את שתי החלופות כלגיטימיות וביקורתו על ר' אבהו היא בתחום העקביות. הירושלמי יודע אף הוא לספר על גיוון הלכתי, אך מכיון שאין עיסוקו באדם אחד העקביות אינה מעניינתו.

### סוגיה מס. 7 (שבת מו ע"א-ע"ב): יחידה ב'

- 12 אמ' רב יהודה שרגא דמישחא שארי לטלטולי ואי דנפטא אסיר
- 13 רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו דנפטא נמי שארי לטלטולה
- 14 רב אויא איקלע לבי רבא הו קא מיתווסאן כרעיה טינא
- 15 איתבי אפוריא קמיה דרבא
- 16 איקפד רבא בעא למכספיה
- 17 אמ' ליה מאי טעמא דרבה ורב יוסף דאמרי שרגא דנפטא נמי שרי לטלטולה
- 18 איל הואיל וחזייה לכסויי ביה מאנא
- 19 אלא מעתה כל צרורות שבחצר יטלטלו הואיל וחזייה לכסויי ביה מאנא (אלא מעתה כל צרורות שבחצר יטלטלו הואיל וחזיין לכסויי בהו מאנא)
- 20 אמר ליה האיכא תורת כלי עליה והני ליכא תורת כלי עליהן
- 21 מי לא תניא השירים והנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלי הניטלים בחצר
- 22 ואמ' עולא מה טעם הואיל ואיכא תורת כלי עליהם
- 23 הא נמי הא איכא תורת כלי עליהן
- 24 אמ' רב נחמן בר יצחק בריך רחמנא דלא כספיה לרב אויא

### נוסח הסוגיה

12 רב יהודה – כך בל עדי הנוסח הישירים (אמשגו).  
 רנט"ג, סי' פד, עמ' 197: שמואל [ברודי, הע' 2: 'ובינתיים לא מצאתי חבר לגירסת הגאון (אך ראה בפירוש הרמב"ן על אתר, שצוין בד"ס, אות ט)].

הקטע האחרון בסוגיה זו (ש' 12-24) חריג בפרק 'כירה'. סוגיה זו היא הראשונה מזה שלושה דפים בה מחלוקת ר"ש ור"י אינה מוזכרת. העדרם מסוגיה זו מוזר עוד יותר לאור העובדה שהאמוראים החולקים בראש הסוגיה מסכימים כולם כי 'שרגא דמשחא שארי לטלטולי'. וכי בכדי טרחה הגמרא עד כה להמחיש כי נושא זה שרוי במחלוקת?

הראשונים חשו בבעייתיות זו וראו צורך להבהיר את נקודת המוצא של הסוגיה. כבר רב נטרונאי גאון קבע כי סוגיה זו מבוססת על ההנחה לפיה ההלכה נפסקה כר"ש. רש"י (ד"ה 'אבל בנפטא'), ובעקבותיו הרמב"ן ותלמידיו, קבע כי הסוגיה היא אליבא דר' שמעון, ללא יחס הכרחי לשאלת פסיקת ההלכה. התוספות (ד"ה 'דנפטא אסור לטלטלה'), לעומת זאת, מעמידים את הסוגיה אליבא

דר"י ומפרשים כי מדובר בנר מתכת שלא הדליקו בה באותה השבת. מאמציהם של הראשונים ממחישים היטב את חריגותה של סוגייתנו.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> במידה מסוימת יש בסוגיה זו חזרה לשיח שבו שרויה סוגיה מס. 1. בשתי הסוגיות עוסקים, בין השאר, במוכנות (ולא ב'מוקצה'); שתי הסוגיות מזכירות את הקריטריון של 'חזי'; בשתי הסוגיות נידון טלטול הכלי. שלושת היסודות הללו חסרים בסוגיות שבתווק.

**סוגיה מס. 8 (שבת מו ע"ב – מז ע"א): רומיות אביי**

- 1 ראמי ליה אביי לרבה
- 2 תניא מותר השמן שבנר ושבקערה אסור
- 3 ור' שמעון מתיר
- 4 אלמא לר' שמעון לית ליה מוקצה
- 5 ורמינהי ר' שמעון אומי כל שאין מומו ניכר מערב יום טוב אין זה מן המוכן
- 6 הכי השתא התם אדם יושב ומצפה (אימתי תכבה נרו) אימתי תכבה נרו
- 7 אבל הכא #מי# אדם יושב ומצפה אימתי יפול בו מום
- 8 מימר אמ' מי יימר דנפיל ביה מומא
- 9 ואם תימצא לומי דנפיל ביה מומא מי יימר דנפיל ביה מום קבוע
- 10 ואם תימצא לומי נפל ביה מום קבוע מי יימר דמזדקיק ליה חכם
- 11 מיתביב ראמי בר חמא מפירין נדרים בשבת לצורך השבת
- 12 ואמאי
- 13 לימא מי יימר דמזדקיק ליה בעל
- 14 התם כדרב פינחס משמיה דרבא
- 15 דאמי רב פינחס משמיה דרבא כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת
- 16 תיש נשאלין לנדרים בשבת לצורך השבת
- 17 ואמאי
- 18 לימא מי יימר דמזדקיק ליה חכם
- 19 התם אי לא מזדקיק ליה חכם סגי ליה בשלשה הדיוטות
- 20 הכא מי יימר דמזדקיק ליה חכם
- 21 ראמי ליה אביי לרב יוסף
- 22 מי א'ר שמעון כבתה מותר לטלטלה כבתה אין לא כבתה לא
- 23 מאי טעמי
- 24 דילמא בהדי דנקיט לה כבתה
- 25 והא שמעי' ליה לר' שמעון דאמי דבר שאין מתכוין מותר
- 26 דתניא ר' שמעון אומי גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ
- 27 כל היכא דכי קא מיכוין איכא איסור דאוריתא
- 28 כי לא קא מיכוין גזר ר' שמעון (מדאורית' היכא) מדרבנן
- 29 <וכל> היכא דכי קא מיכוין איסורא דרבנן הוא דאיכא איסורא דאוריתא (לא) ליכא
- 30 כי לא קא מיכוין שארי ר' שמעון לכתחלה
- 31 מיתביב רבא מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים
- 32 והצנועין מפשילי' במקל לאחוריהן
- 33 והא הכא דכי קא מיכוין איכא איסורא דאוריתא
- 34 וכי לא קא מיכוין שארי ר' שמעון לכתחלה
- 35 אלא אמ' רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשו בסיס לדבר האיסור

ברומיה הראשונה מעמת אביי את ברייתת מותר השמן, אשר ראינוה לעיל (סוגיה 2) ובין משנת 'בכור' בביצה. כפי שראינו לעיל ונראה להלן, משנת בכור חריגה לכאורה בעמדת ר"ש המוצגת בה. בסוגית הבבלי על המשנה בביצה אין עימות בין עמדות ר"ש כאן ושם וסוגייתנו היא המקום

היחיד בבבלי בו מעומתות עמדות אלה של ר"ש באופן ישיר. ההשוואה בסוגייתנו מתבססת על ברייתא אשר, כפי שראינו לעיל, אינה מופיעה כברייתא במקור כלשהו לבד מן הבבלי. הירושלמי נזקק אף הוא למוזרותה של משנת 'בכור', אך לא מתוך השוואה ל'מותר השמן'. כמו-כן, הירושלמי מקשה על ר' יהודה ולא על ר' שמעון:

**ירושלמי ביצה פ"ג ה"ד, סב ע"א**

מחלפה שיטתיה דר' יודה  
דתנינן תמן ר' יהודה אוי אם לא היתה נבילה מערב שבת אסורה  
לפי שאינה מן המוכן  
והכא הוא אמ' הכין  
ר' יודה כדעתיה דר' יודה אמ' אין המומחה תורה  
ר' חונה בשם ר' אבא דר' יודה היא דר' יודה עבד ראיית בכור כראיית טריפה  
כמה דאת אמר תמן רואין את הטרפה ביום טוב ודכוותה רואין את הבכור ביום טוב

סוגיית הירושלמי שונה מרומית אב"י בנקודה נוספת. בעוד העימות בין עמדות ר"ש בבבלי נעשה ברמה מופשטת, בירושלמי העיסוק הוא בקונקרטי. עובדה זו באה לידי ביטוי לא רק בשימוש הבבלי במושג "מוקצה", אלא אף בכך שהירושלמי דן בסתירה הלכתית של ממש (איסור הזת בהמה שמתה מול היתר העלאת בכור מן הבור), בעוד הבבלי משווה בין שתי דוגמאות רחוקות למדי ודן בסתירה עקרונית - האם לר"ש יש עקרון של מוכנות אם לאו.

ראינו, אפוא, כי אף סוגיה זו משועבדת להנחות היסוד של עמדת ר"ש במוקצה ומנתחת את המקורות התנאיים לאורה. יש להוסיף ולהעיר כי כמו בהיקריות הקודמות של 'מוקצה' במסגרת מימרות המיוחסות לאמוראים, בסוגייתנו מתייחס מושג זה לחומרים (לאכילה ולבעירה) ולא לכלים.<sup>140</sup>

במספר סוגיות שכבר נדונו כאן ראינו כי הבבלי עושה שימוש אנליטי במחלוקת ר"ש ור"י. באופן זה מתייג הבבלי את המקורות השונים שבפניו כ'ר' יהודה' ו'ר' שמעון'. בסוגייתנו מתפקדת המחלוקת באופן אחר: אב"י משווה שני מקורות משוימים, מתוך הנחת יסוד כי מחלוקת זו רחבה היא. השערותנו היא כי אלה היו שלבי התהוותה של הסוגיה:

- א. ברייתא חריגה תויגה כ'ר' שמעון היא' (בירושלמי)
  - ב. התהוותה ברייתא המכילה את דברי ר"ש ואת דברי ת"ק
  - ג. הברייתא עומתה עם משנה מפורשת
  - ד. התפיסה הנובעת מן הברייתא יצאה כשידה על העליונה ואילו הכיוון ההלכתי של המשנה הוצג כחריג במערכת.
- באופן זה מושלטת הנחת היסוד אף על המקורות שמתנגדים לה באופן מפורש. להלן נראה באלו אופנים אחרים השתמשה הגמרא לאילופה של משנת בכור הסוררת.

<sup>140</sup> הריצ"ד הוטרד מכך שאב"י בכר את ברייתת 'מותר השמן' על פני משנתנו, 'דקתני דר"ש לית ליה מוקצה'. על-כן מפרש הריצ"ד, "אלמא לר' שמעון לית ליה מוקצה וכו', פי' במאכל'. אולם לפי דברינו אין צורך בכך, שהרי בפי אמוראים ראשונים ותיכונים 'מוקצה' משמש לחומרים בלבד ואילו רק בחומר האמוראי המאוחר אנו מוצאים את 'מוקצה' מתייחס אף לנרות.



לכאורה ניתן לטעון על סמך סוגיה זו כי המושג המופשט 'מוקצה' וקונספציית המחלוקת הגיעו לניסוחם המלא כבר בימי אביי.<sup>141</sup> הצגת דבריו של אביי, 'תניא... ור"ש מתיר ורמינהו... אלמא לר' שמעון לית ליה מוקצה...' מורה על כיוון זה. אלא שכפי שראינו עד כה הופעתה של המילה 'מוקצה' בתוך דברי אמורא אין בה כדי להעיד כי כך יצאו הדברים מפיו.<sup>142</sup> אולם תוכן הרומיה והמקורות המשמשים בה, מצביעים על תפיסה מופשטת ועל-כן קיומו או אי-קיומו של המונח הסמנטי 'מוקצה' אינו מעלה ואינו מוריד.

הרומיה השניה של אביי חוזרת למשנתנו ולברייתא המקבילה לה ובוחנת את הטענה לפיה ר"ש אינו מתיר טלטול נר שטרם כבה. מתוך הנחה כי הטעם לכך הוא החשש לכיבוי, אביי מעמת בין הלכה זו ובין קונספציה אחרת לגבי תפיסתו של ר"ש בשבת (ובתחומים הלכתיים נוספים), 'דבר שאין מתכוין מותר'. בתהליך דיאלקטי התלמוד (רב יוסף? אביי?) מצמצם את היתרו של ר"ש ב'דבר שאין מתכוין'. הקונספציה של 'מוקצה' נשאת על תלה ואילו זאת שכנגדה נזקקת לתיקון.

143

סינתזה זו מותקפת על-ידי רבא וגורמת לו ליצור תפנית בהבנת ההלכה שעמה החלה הסוגיה: 'הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשו בסיס לדבר האיסור'.

נבחן את תפיסות היסוד של אביי ושל רבא. אביי מניח כי ר"ש יאסור טלטול של נר דולק מתוך חשש לכיבוי. לטעמו של אביי לא מוחל שום 'סטטוס' על הנר ור"ש אינו אוסרו בשל מצבו הפיזי או התודעתי ואף לא בשל מצבו בכניסת השבת. כלומר, הלכה זו, על-פי אביי, אינה פוגמת בתפיסה הכללית של ר"ש, 'דלית ליה מוקצה'. הלכה זו נקראת, אם-כן, בהקשר של הלכות כיבוי, אשר מיוצגים אף הם במשנתנו ('לא יתן בתוכו מים מפני שהוא מכבה').<sup>144</sup>

רבא, לעומת זאת, מציב את ההלכה בהקשר של סוגיות הפרק וקובע כי לנר, לשמן ולפתילה יש סטטוס הגוזר עליהם שלא ייטלטלו, ללא כל קשר לתוצאות האפשריות. עקרון זה של 'בסיס לדבר האסור' לא הוזכר עד כה מפורשות בפרקנו, אך הוא בא לידי ביטוי בסוגיה מס. 4 (מטה שייחדה למעות). את העקרון המנוסח אנו מוצאים בעיקר בפרקים 'כל כתבי' ו'נוטל אדם' שבהמשך המסכת, תמיד בפיהם של אמוראים ראשונים, ארצישראלים ובבלים, ועל-פי רוב בתבנית: 'לא שנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור'. לתבנית זו ישנו יסוד מוצק בירושלמי, בצורת 'פתר לה בשוכח'<sup>145</sup>, המרמז לכך שללא שכחה, הדבר מהוה 'בסיס לדבר האסור'. כפי שראינו מעמדו של חפץ כ'בסיס' עמד במרכז השיח בירושלמי על פרקנו.<sup>146</sup> אולם, התבנית הלשונית המלאה מצויה בבבלי בלבד. בספרות ההלכתית המאוחרת<sup>147</sup> מופיע מושג זה אמנם תחת הכותרת הכללית של 'מוקצה', אולם נראה כי בספרות האמוראית עומד עניין זה בפני עצמו. כפי שנראה

<sup>141</sup> השו: אורבך, הלכה, עמ' 124-126.

<sup>142</sup> השו: מוסקוביץ, חשיבה תלמודית, עמ' 303, הע' 51.

<sup>143</sup> היתרו של ר"ש בגרירה מוזכר אף בירושלמי לפרקנו. אולם בעוד כאן מעמת התלמוד בין טלטול נרות ובין 'דבר שאין מתכוין' כשני תחומים המיוחסים לאדם אחד, בירושלמי הגרירה נידונה כחלק מפעולת הטלטול, וכמובן ללא אזכור של הסיוג, 'ובלבד שלא יתכוין'.

<sup>144</sup> מגמה זו ראינו אף בירושלמי על 'כוס קערה ועששית', לעיל בדיון על סוגיה מס. 3.

<sup>145</sup> חמש פעמים בירושלמי על פרקנו.

<sup>146</sup> לעיל, סוגיה מס. 4.

<sup>147</sup> למשל: בית יוסף, אר"ח רס"י שח; שמירת שבת כהלכתה, פרק כ' ס' מו-עט.

להלן, המושג 'מוקצה' כמעט ואינו מופיע בפרקים האחרונים של מסכת שבת (להוציא פרק 'מפנין', העוסק בחומרים). בסוגיות העוסקות בבסיס לדבר האסור בבבלי אין כל רמז כי יש מחלוקת בין ר"ש לר"י בעניין זה. אם-כן, על אף שרבא מציב את ההלכה הנידונה בהקשר של פרקנו, המשמעות המועננת להלכה זו לקוחה משיח אחר.<sup>148</sup> נוסף לכך כי בסוגיה 5א לעיל ('אין מוקצה לר"ש אלא...') משתמע כי השמן הינו 'מוקצה' ממש ואינו אסור משיקולים חיצוניים או מהיותו בסיס.<sup>149</sup> יוצא, לפיכך, כי רבא כאבוי מעתיק את ההלכה של ר"ש אל מחוץ לתחום שאליו מתייחסת המחלוקת בעיני הבבלי.

בניגוד לסוגיות הקודמות, שתי הרומיות הללו לא עסקו בפסיקה ובשיפוט ערכי בין עמדות ר"ש לבין עמדתו של ר"י. תחת זאת, הסוגיה ניסתה לשמר את הקוהרנטיות הפנימית של דעת ר"ש, במובנה הרחב ביותר.

---

<sup>148</sup> ביישמו את העקרון 'בסיס לדבר האסור' בהקשר לנר, שמן ופתילה, מושך רבא את משמעות ה'בסיס' מעבר למקובל במימרות האמוראים הקודמים לו. בכל שאר ההיקריות של הביטוי מדובר על בסיס מוצק לחפץ של איסור ואילו כאן מדובר בבסיס לאש.

<sup>149</sup> הפער בין הסוגיות הביא את הראשונים להעמיד את הסוגיה שם בשמן שטפטף מהנר (תוס', רמב"ן, רשב"א מה ע"א).

**סוגיה מס. 9: מחתה באפרה (שבת מז ע"א-ע"ב)**

- 1 א'ר זירא א'ר אסי א'ר חנינא א'ר מרינוס לי התיר ר' לטלטל מחתה באפרה
- 2 אמ' ליה ר' זירא לר' אסי מי א'ר יוחנן הכי
- 3 והאמ' ר' יוחנן הלכה כסתם משנה
- 4 ותנן נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכלכלה והאבן בתוכה
- 5 ואמ' רבה בר בר חנה א'ר יוחנן הכא בכלכלה מלאה פירות עסיקין
- 6 וטעמא דאית ביה פ>י>רי הא לית בה פירי לא
- 7 אשתומם #ב# \*כ\*שעא חדא
- 8 הכא במאי עסיקין (וטעמ') כגון דאית ביה קרטין
- 9 אמ' ליה אביי וקראטין בי ר' מי חשיבי
- 10 וכי תימא חזו לעניי
- 11 והתניא בגדי עניי לעניי בגדי עשירים לעשירים אבל דעניי לעשירים לא
- 12 אלא אמ' אביי מידי דהוה אגרף של רעי
- 13 אמ' רבא שתי תשובות בדבר
- 14 חדא דגרף של רעי מאיס והאי לא מאיס
- 15 ועוד גרף של רעי מיגלי והאי מיכסי
- 16 אלא אמ' רבא כי הוינא בי רב נחמן הוה מטלטלן כינונא אגב קיטמיה ואעיג דאיכא עליה שברי עצים
- 17 מיתבי ושויין שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטלה
- 18 אמ' אביי בגלילא שאנו

**נוסח הסוגיה**

1	א	א'ר	זירא	א'ר	אסי	א'ר	חנינא	א'ר	מרינוס	לי	התיר	ר'
2	מ	סימן דאסא	יוחנן	ר'	חנינא	א'ר	א'ר	מרינוס	לי	התיר	ר'	
3	ש	א'ר	זירא	א'ר	אסי	ר'	יוחנן	א'ר	רומנוס	לי	התיר	ר'
4	ג	א'ר	זירא	א'ר	רב	א'ר	חנינא	א'ר	רומנוס	לי	התיר	ר' [י]

לכאורה ניתן היה לטעון שנוסח הדפוס מכיל קונפליציה של גירסאות יוחנן/חנינא שהתהוו מדמיון גרפי; אולם מקטע הגניזה נראה שהיה לו שם נוסף לפני ר' חנינא. כ"כ יש לשים לב כי ב-ג2 מיוחס המעשה לר' חנינא.

סוגיה זו ממשיכה את הנושא שבו הסתיימה הסוגיה הקודמת, 'בסיס לדבר האסור'. הקושי המרכזי שהסוגיה מתמודדת עמו הוא הצורך שכלי המכיל איסור ישמש בסיס אף לדבר המותר בכדי שניתן יהיה לטלטלו. החלק הראשון של הסוגיה כולל את הדיון הראשוני בשאלה זו, אליבא דר' יוחנן; חלקה השני מכיל דיון בהשתתפות אביי ורבא על בסיס הדיון הראשוני.<sup>150</sup> במסגרת דיון זה מקשה התלמוד על רבא מברייתא: 'ושויין שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטל'. רש"י מפרש כאן:

<sup>150</sup> עי' הצעותיו של הלבני, שבת, עמ' קמ לפירוק הסוגיה.

'ושוין' - ר' יהודה ור"ש שנחלקו בנר ישן.<sup>151</sup> ואכן, הסוגיה אשר עד כה לא נדרשה למחלוקת ר"ש ור"י<sup>152</sup> שבה לצטט מקור תנאי המתעד פרט נוסף במחלוקת זו. בניגוד לתפקודים הרווחים של מחלוקת זו בבבלי, בסוגיה זו נדרשת הגמרא דוקא לנקודת ההסכמה בין החולקים. נעייין כעת במקבילה לסוגיה זו בירושלמי.

### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

אמר ר' מנא בקדמיתא הוינן סברין מימר מה פליגין באותו שכבה בשגררו העכברים את הפתילה באפוצה  
ואפילו תימא <בשלא> גררו העכברים את הפתילה ואפילו תימא שלא באפוצה  
כשיש בתוכו שמן  
תמן תנינן  
נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכלכלה והאבן בתוכה  
ותני דבית ר'  
האבן והאוכלין בתוכה  
לא הוינן אמרין כלום שהרי ר' רומנוס הוציא מחתה משלבית ר' מליאה גחלים בשבת  
אית לך מימר גבי גחלים אפוצות הן אלא בשיש לתוכו שמן  
אמר ר' אבהו קיימתיה קרטיס שלבוסם היה בה

נשווה את הסוגיות על-פי סדר הבבלי:

ירושלמי	בבלי
סיפור ר' רומנוס ורבי (3)	1 סיפור ר' רומנוס ורבי
משנת 'נוטל' עם סיוגה 'והאוכלין בתוכה' המיוחסת לרבי (2)	2 משנת 'נוטל' עם סיוגה 'והאוכלין בתוכה' המיוחסת לר' יוחנן
העמדת ר' אבהו את סיפור ר' רומנוס ב'קרטיס שלבוסם היה בה' (4)	3 העמדת ר' אסי את סיפור ר' רומנוס ב'אית ביה קרטיין'
	4 דיון בין אביי ורבה על חשיבות קרטיין וכו'
	5 סיפור רבה על טלטול בבית רב נחמן
ניתוח ר' מנא את 'מה פליגין' (1)	6 ברייתת 'ושוין'

<sup>151</sup> וכך פירשו גם ראשונים אחרים, עי' ריטב"א, למשל. היות וזהות החולקים ה'שוין' בעניין זה אינה מפורשת בברייתא, אין לשלול לחלוטין את האפשרות שמדובר על חולקים אחרים שאינם ידועים לנו ולא ר"ש ור"י. אלא שנסיונותי לחפש מחלוקת כזאת עלו בתוהו.  
<sup>152</sup> הראשונים חשו בהעדר זה וטרחו, כדרכם, להעמיד את הסוגיה לאור מחלוקת התנאים. כך רש"י ד"ה 'הא ליכא פרי לא' ורמב"ן ד"ה 'ואחרים פירשו'.

שוב ניתן לראות את הזיקה ההדוקה שבין שתי הסוגיות. החומר הארצישראלי הקדום דומה למדי ואילו החומר הבבלי המאוחר יותר מצוי בבבלי בלבד, כצפוי. הדמיון המצריך עיון נוסף הוא זה שבין ברייתת 'ושוין' ובין מימרת ר' מנא.

דברי ר' מנא מתמודדים עם המחלוקת בין ר"ש ובין ר"מ (ור"י) בתוספתא לגבי נר שכבה. ר' מנא מציע שתי העמדות למחלוקת זו. ההבנה הראשונה, אשר 'הוינן סברין מימר', היא כי מחלוקת זו תקפה רק במקרה שהפתילה כבר איננה נמצאת במצב ראוי בתוך הנר. אם הפתילה דבוקה לנר ('אפוצה'<sup>153</sup>) או שכבר איננה נמצאת בנר, יתיר ר"ש את טלטולה; אחרת – אף ר"ש יפסוק לחומר. לפי ההבנה השנייה, בניגוד לכך, אף אם הפתילה קיימת וראויה, אם יש שמן בנר יתיר ר"ש לטלטל את הנר.<sup>154</sup>

ההבנה הראשונה מניחה אם כן כי ר"ש ור"י אינם חולקים במקרה שיש בנר שברי פתילה. מכאן שהוראתה של הבנה זו כהוראתה של הברייתא בבבלי: 'ושוין שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטל'. ושמה בפנינו שוב תופעה של ברייתא בבבלי המתהווה על בסיס שמועה אמוראית מארץ-ישראל!?

יש להבחין כי ברטוריקה שלה שונה סוגיה זו מהסוגיות שקדמו לה. אם בסוגיות הקודמות הבחנו בכך שניסוחה של הסוגיה והצגת הדברים עשויים היו לסייע בהבנייתה של תודעת המחלוקת אצל הלומד, הרי שבסוגיה זו מידת ההסתרה מונעת אפקט זה. אף על פי כן, יש לתת את הדעת לכך שהסוגיה האחרונה ביחידה הארוכה העוסקת במחלוקת ר"ש ור"י מתמקדת דוקא בנקודת ההסכמה ביניהם.

פרקנו נחתם בשלוש סוגיות קצרות שאינן מענייננו. הראשונה ('מטה של טרסיים') עוסקת במלאכת בונה ונמצאת כאן אגב הדיון במנורה; השנייה והשלישית דנות בסיפא של משנתנו, בעניין נתינת כלי לקבל ניצוצות.

---

<sup>153</sup> משנה אהל' פ"ט מ"ג: 'אי זו היא אפוצה כל שאין לה טפח ממקום אחד'.  
<sup>154</sup> מכאן שאף סוגיה זו מניחה כי ר"ש מתיר את 'מותר השמן שבנר', עי' לעיל סוגיה מס. 2.

## מבט כולל על סוגיות הפרק

עתה משסקרנו את סוגיות מוקצה שבפרק, עלינו לבחון את סדרן.

מבנה הפרק, באופן סכמטי הוא כדלהלן:

### I. משנת אין נותנין כלי

1. א. כפית כלי על ביצה שלא תשבר - דיון בדין ובטעמים
- א. דיון על טלטול מת בחמה - אגב אזכורו בסוגיה הקודמת

2. מותר השמן - ברייתא

### II. משנת מטלטלין נר

3. טלטול נרות וכלי תאורה אחרים, הסתפקות בשמן

4. טלטול כלים שיש עליהם איסור (מטה, מוכני)

5. מוקצה בחומרים לר' שמעון

6. פסיקת הלכה בנרות וכלים (ר' יוחנן ע"פ מסירות שונות, ריב"ל; עימות הפסקים עם ידיעות אחרות)

7. טלטול נרות – מעשים ודיונים אמוראיים

8. רומיות אביי

9. טלטול 'בסיס לדבר האסור'

10. החזרת מטות

### III. משנת נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות

1. ביטול כלי מהיכנו

2. כיבוי ע"י מים

בחינה של הדברים תראה כי סוגיות 2,5 עוסקות במובהק בשימוש ב'חמרים'; סוגיות 4,6,7,9 עוסקות באופן בלעדי בטלטול כלים; סוגיות 1,3,8, אוחזות בזה ובה. כלומר, ברור כי חלוקה זו בין חומרי אכילה ובעירה ובין כלים, אינה המפתח להבנת סדר הפרק. בניגוד לכך, מבנה הפרק המקביל בירושלמי מעלה תמונה אחרת:

### I. משנת אין נותנין כלי

1. 'כבה מבעוד יום ונתודע לו משחשיכה'

2. 'אין לך דבר שהוא בעינו ואינו בהכינו'

### II. משנת מטלטלין נר

3. כל המיוחד/שייחדו לאיסור

4. פסיקת הלכה בנרות וכלים (ר' יוחנן ע"פ מסירות שונות, ריב"ל; עימות הפסקים עם ידיעות אחרות)

5. טלטול מנורה (ונר)

6. טלטול פמוט

7. נר על גבי טבלה, התניה ונר שאחורי הדלת

8. נקודת המחלוקת ב'כבה' – בסיס לדבר האסור

9. טלטול תרנוס וגרירה

10. טלטול מנורה קטנה

- III. משנת נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות  
11. השוואת הרישא לסיפא – צורך בשמן ובניצוצות  
12. כיבוי על-ידי מים

ניתן לראות כי סוגיות 1,2,11 בלבד עוסקות בשימוש בחומרים. כל הסוגיות המוסבות על משנת 'מטלטלין נר' עוסקות בנרות ובכלים בלבד, כך שנשמרת חלוקה ברורה בין שני התחומים. חלוקה זו מתבטאת אף בסדרת המינוחים השונים הנהוגה בשני תחומי העיסוק.<sup>155</sup> מכיון שראינו כי לסוגיות הבבלי והירושלמי בסיס משותף רחב, מתמיה הדבר כי הבבלי לא שמר על חלוקה ברורה זו, במיוחד לאור העובדה כי סדר זה עוקב את סדר המשנה. נדמה כי הדברים שראינו עד כה עשויים לסייע בפתרון בעיה זו. הבבלי, כאמור, מחזיק בתפיסה רחבה של המושג 'מוקצה' ומכיל תחתיו עניינים הלכתיים מרובים. הבבלי אף מנתח מקורות תנאיים ואמוראיים רבים לאור מושג זה ומתוך מודעות למחלוקת הבסיסית שבה שרוי מושג זה. מכיון שלדידו כל דיני הפרק נובעים מקבלתו של עקרון זה או מדחייתו, הרי שההבדלים בין תחומי המשנה בתוך הלכות 'מוקצה' הופכים להיות הבדלי ריאליה בלבד. אשר על כן חלוקה זו חדלה להיות רלוונטית ותחתיה מציעים העורכים מבנה חילופי.<sup>156</sup> מכאן שההבדלים בין הבבלי והירושלמי בעניין זה מצויים הן במיקרו, בניסוחים הפרטניים, הן במקרו, במבנה הסוגיות.

עד כה עסקנו בסוגיות הירושלמי בפרק 'כירה' מתוך השוואה לבבלי. הדמיון המרשים מצביע על מסורת לימודית משותפת לשני התלמודים, אשר דוקא על רקעה בולטים ההבדלים החדים. להשלמת התמונה נעיין כעת בכמה מסוגיות הפרק בירושלמי שלא נידונו עד כה. הסוגיות שבמרכז הפרק (שסומנו לעיל כ 6-8) שייכות כולן לקובץ אחד בעל תבנית קבועה למדי:

- א. מימרה או ברייתא  
ב. הדגמת הגמרא כיצד לא ניתן להעמיד את המקור כר' שמעון או כר' מאיר  
ג. העמדת המקור כר' יהודה (במקור האחרון הסוף שונה).

נבחן את הסוגיות אחת אחת:

#### ירושלמי שבת פ"ג ה"ו, ו ע"ג

1.  
ר' לעזר בר חנינה מעשה היה וטילטלו פומט מתחת הנר בשבת  
מה אנן קיימין  
אין כר' מאיר אפילו פומט יהא אסור  
אין כר' שמעון אפילו נר יהא מותר  
אלא כן אנן קיימין כר' יודה דר' יודה דו אמ' נר מאוס פמוט אינו מאוס

<sup>155</sup> בסוגיות העוסקות בחומרים מילות המפתח הן 'היכנו' ו'בעינו'. בסוגיות הנרות מילות המפתח הן הנגזרות של השורשים יח"ד, טלט"ל, השוו: לעיל, מבוא, 1.3.1.  
<sup>156</sup> סדרו של מבנה זה אינו פשוט והקשרים בין סוגיות הפרק עדיין זקוקים לעיון נוסף.

לעיל דנו בסוגיה זו ביחס למקבילתה בבבלי. נוסף כאן דברים אחדים. ראשית, סוגיית הירושלמי סבורה כי ר' יהודה אוסר דבר מאוס בלבד ועל-כן במקרה זה יפסוק להיתר, שלא כר"מ. הבנה זו של ר"י שונה לגמרי מהבנת הבבלי, שלפיה ר"י אוסר טלטול נרות באופן כללי. יתר על כן, ניסוח דברי הירושלמי שונה מהותית מהניסוח הבבלי. בעוד שבבבלי פסוקית התואר, 'מוקצה מחמת מיאוס' מאפיינת את מעמדו המשפטי של הנר, הירושלמי משתמש בתואר 'מאוס' המתייחס למצבו הפיזי. טלטול נר ישן בשבת נתפס על-ידי ר' יהודה בעיני הירושלמי כדבר מבזה שאינו ראוי לשבת.<sup>157</sup> בבבלי לעומת זאת מתווכת מאיסות זאת על-ידי דעתו של אדם: מכיון שהנר מאוס דעתו של האדם לא היתה עליו ועל כן הקצה אותו האדם מדעתו לפני השבת. באופן זה מתקשר דין זה לתפיסה הכללית של הלכות מוקצה, המדגישה את אלמנט המודעות. במבט בבלי, ר' יהודה מייצג נאמנה את תפיסת 'מוקצה' שכן הוא אוסר דברים מאוסים שאדם ודאי הקצה מדעתו. שנית, כפי שהערנו כבר לעיל, הירושלמי נזקק לדעותיהם של ר"מ ור"ש, כאשר דעת ר"י מוצגת כאן כברירה אחרונה. אף אם נטען כי אין להתפס לסדר הדברים במקרה זה, ברי כי הירושלמי מתייחס לשלוש הדעות במשקל שווה.

.2

תני נר שהוא מונח על גבי טבלה מסלק את הטבלה והנר נופל  
 אמ' ר' יוחנן קרוב הוא זה לבוא לידי חיוב חטאת לפניו משום מבעיר לאחריו משום  
 מכבה  
 שמואל בר אבא קומי ר' יסא בכבה  
 אמ' ליה תנוח דעתך  
 מה אנן קיימין  
 אין כר' מאיר אפילו טבלה תהא אסורה  
 אין כר' שמעון אפילו נר יהא מותר  
 אלא כאן כר' יודה דר' יודה אמ' נר מאוס טבלה אינה מאוסה

הברייתא שבראש הפרק מקורה בתוספתא על פרקנו ומופיעה אף בבבלי בפרק 'כל כתבי' (קכ ע"ב). לאחר שהעמיד הירושלמי את הברייתא ב'כבה' (בניגוד לבבלי), מתלבט התלמוד כמי ניתן להעמיד ברייתא זו. נקודת המחלוקת המוצגת כאן בין ר"ש לר"מ היא האם ניתן לטלטל נר כבוי. הירושלמי דן כאן בהשלכה של אותה מחלוקת: אם ניתן לטלטל נר, הרי שודאי ניתן לטלטל את בסיסו ולעומת זאת, אם אסור לטלטל את הנר, הרי שאף בסיסו אסור. כלומר, העקרון של 'בסיס לדבר האסור' אינו נתון במחלוקת כאן, אולם הוא נמצא במרכז השיח. הפתרון הניתן זהה לפתרון בסוגיה הקודמת: העמדה כר' יהודה אשר לדידו הטבלה אינה מאוסה ועל-כן יתיר את טלטולה. שוב ניתן לראות את ההבדל הבסיסי בין דעת ר"י כפי שהיא מוצגת כאן ובין צורתה בבבלי.

.3

תני אם התנה עליו יהא מותר

<sup>157</sup> עי' לעיל, מבוא, 1.3.4; 1.4. ולהלן, סוגיה מס. 17.



מה אנן קיימין  
 אין כר' מאיר אפילו התנה עליו אסור  
 אין כר' שמעון אפי' לא היתנה עליו יהא מותר  
 אלא כן אנן קיימין כר' יודה דר' יודה אמ' נר מאוס טבלה אינה מאוסה  
 מה חמית מימר כר' יודה אנן קיימין  
 דתני  
 נר שהוא מונח אחורי הדלת<sup>158</sup> פותח ונועל בשבת ובלבד שלא יתכוין לא לכבות ולא להבעיר  
 רב ושמואל פתרון ליה בשוכח ומק(ל) <ל> לין מאן דעבד כן יכרת יי' לאיש אשר יעשנה ער ועונה  
 מאן אית כל המיוחד לאיסור אסור לא ר' מאיר  
 הוי מאן תנא אם התנה עליו מותר ר' שמעון  
 אבל כוס וקערה ועששית איע'פי שכבו אסור (לישן) <ליגע> בהן  
 ר' טבי בשם רב חסדא אפי' כר' שמעון דו אמ' תמן מותר מודי הוא הכא שהוא אסור שאם אומ' את לו שהוא מותר אף הוא מכבה אותן ומשתמש בהן

לכאורה נראה שיש לפרש את הברייתא שבראש הסוגיה כפי שפירש 'פני משה' – 'תני באותה ברייתא אם התנה עליו שלאחר שיכבה יהא מטלטלו מותר'. שוב מעמת התלמוד הלכה זו עם עמדותיהם הידועות של ר"מ ושל ר"ש ומסיק כי את הברייתא יש להעמיד כר"י. אלא שכאן הדברים אינם ברורים כל צרכם. אם מאיסות הנר היא המונעת את טלטולו, כיצד משפיעה ההתנאה? ושוב, כיצד מתקשרת הטבלה לעניין? ולבסוף, מהו הקשר בין קטע זה ובין המשכו 'דתני נר שהוא מונח...?'

'קרבן העדה' וליברמן בעקבותיו מוחקים את המלים 'טבלה אינה מאוסה'<sup>159</sup>, הנראות כאשגרה מהסוגיה הקודמת. ליברמן מציע כי 'מה חמית מימר' מקשה על ההעמדה כר"י מתוך המשך הברייתא, אשר ממנה משתמע כי 'דבר שאין מתכוין מותר' ועל-כן אין להעמידה כר"י. אולם על פירוש זה יש להעיר כי לא מצאנו כי הירושלמי מייחס את התפיסה של 'דבר שאין מתכוין אסור' לר"י.<sup>160</sup> זאת ועוד, המונח 'מה חמית מימר' בא בדרך כלל להוכחה חיובית ולא להוכחה שלילית ועל-כן ההנחה שהברייתא מובאת לסתור קשה.<sup>161</sup> יתר על כן, אם מגמת הסוגיה היא להוכיח כי הברייתא אינה יכולה להיות דר"י בהקשר ל'דבר שאין מתכוין', מדוע היא פונה מיד לתפיסת ר"מ, 'כל המיוחד לאיסור אסור'?

<sup>158</sup> כך בפ"ל; הראשונים המצטטים את סוגיית הירושלמי (ר"ח, שבת ק"א; ס' יראים, ס' רעד, ע"מ 287; הגה"מ, שבת, פ"ה ה"ז) גורסים כאן 'על הדלת'; אחרים (סמ"ק, ס' רפב; סמ"ג לאוין, ס' סה) גורסים 'כנגד הדלת', אך נוסח כ"ל אינו מצוי בראשונים שלפנינו (על-פי הרשימה שבכרססת של מפעל המשנה). נוסח כ"ל מתאים לנוסחה של הברייתא המקבילה בבבלי ועל-כן חשוד כתיקון.

<sup>159</sup> מלים אלה חסרות אצל הרמב"ן, אולם עי' להלן. פנ"מ מוחק את כל המשפט, 'נר מאוס טבלה אינה מאוסה' וגיסתו מסתברת אך חסרה בסיס טקסטואלי.

<sup>160</sup> על-פי סריקה שערכתי. אף קלכהיים, דבר שאין מתכוין, ע"מ 76, קובע כי העמדת 'דבר שאין מתכוין' כנתונה במחלוקת ר"ש ור"י היא ההעמדה בבבלי, אך הוא משווה לספרות התנאית ואינו מתייחס כלל לירושלמי בנקודה זו. הירושלמי מזהה אמנם את ר"ש כמיקל במחלוקת זו, אולם אף במקום אחד הוא אינו מעמיד את ר"י כבעל-מחלוקת. עי' ירו' ביצה פ"ב ה"י, סא ע"ד, שם מנגידה הסוגיה בין ר"ש ובין 'חכמים'. נראה כי מי שפירש סוגיה זו לאור העקרון של 'דבר שאין מתכוין' הושפע מהמקבילה בבבלי הנידונה על ציר המחלוקת בין ר"ש לר"י על עקרון זה.

<sup>161</sup> ע"פ בדיקה שערכתי במופעים של 'מה חמית מימר' בירושלמי (כ-26) ניתן להבחין בשלושה תפקודים של מונח זה: א. הוכחת קביעה ע"י ציטוט מקור או טיעון לוגי (למשל: ביכ' פ"ב ה"א, סד ע"ד), בדומה להוראת הביטוי המקביל בעברית במדרשי ההלכה, 'מה ראית לומר'; ב. התלבטות בין שתי אופציות פרשניות, מעין 'במאי עסקינן? אילמא... (למשל: פס' פ"ה ה"א, לא ע"ד); ג. מעין 'פשיטא?! מהו דתימא... (גיט' פ"ט ה"ד, נ ע"ב, עי' אפשטיין, 'קיימא-תנייא'). אולם לא מצאתי אף מקום בו מובא המונח על דרך הסתירה, ואף ליברמן ציין כי בכדי לקבל פירוש זה יש להגיה 'מדתני' ל'התני'. נמצאנו אומרים כי היחס שבין ההעמדה כר"י לבין הברייתא המצוטטת נשאר עמום.

בהמשך דבריו מביא ליברמן את דברי הרמב"ן. נביא את דבריו במלואם:

### חידושי הרמב"ן שבת מה ע"א

...עד שמצאתי בירושלמי כך

תני אם התנה עליו מותר

מה אנן קיימין אי כר"מ אפי' התנה יהא אסור

ואי כר"ש אפי' לא התנה יהא מותר

אלא כר' יהודה נר מאוס הוה

מן דתניא אם התנה עליו יהא מותר

ר"ש

דתני אבל כוס וקערה ועששית אע"פ שכבו אסור ליגע בהן

ר' טבי בשם ר' חסדא אפי' ר"ש דאמר תמן מותר מודה הוא הכא שהוא אסור

וכו',

ופירושו שהם הקשו על ברייתא זו דתני בנר דשבת אם התנה עליו מותר מני אי ר"מ אין

תנאי מועיל בו לפי שהם סוברים שם בירושלמי לר"מ דכל המיוחד לאיסור אסור, ואי ר'

יהודה כל שכן שאין אדם יכול להתנות על הדבר המאוס שלא יהא מיאוסו מקצהו, ובסוף

העמידוהו כר' שמעון בכוס וקערה ועששית דמודה בהו ר"ש דאסירי ואם התנה עליהן

מותר...

גרסתו של הרמב"ן חסרה את הנסיון להוכיח מברייתת 'נר שהוא מונח אחורי הדלת'. כפי שמעיר

ליברמן, לא ברור האם זו גירסת הרמב"ן או שמא מקצר הוא בלשונו. על כל פנים, נראה כי

הגירסה המלאה קשה לפירוש. נוסף לקשיים שהזכרנו את חוסר הודאות לגבי סופה של הסוגיה –

האם מדובר בהמשך או בדיון חדש?

לכאורה ניתן היה להציע כי המלים 'כוס קערה ועששית' מתחילות דיון חדש, על פי הפסקה הבאה

בברייתא. אולם מבט על הסוגיות בהמשך מגלה שאין כאן כל תפנית בדיון וכי הסוגיה ממשיכה

לדון במחלוקת בנרות. נראה אם-כן סביר יותר כי מדובר בהמשך הדיון על ההתנאה.

אם נתעלם לרגע מתחילת הסוגיה, נראה שאת המשכה ניתן להבין באופן הבא, בדומה לשיטת

הרמב"ן:

דתני נר שהוא מונח – להבעיר, רב ושמואל פתרון ליה בשוכח...

מאן אית כל המיוחד לאיסור אסור לא ר' מאיר

העמדת הברייתא ב'שוכח' מקרבת אותנו לעמדת ר' מאיר, שהרי בתחילת הלכה זו כבר עמד

הירושלמי על כך שאף למ"ד 'כל המיוחד לאיסור אסור', השוכח יוצא מכלל זה.<sup>162</sup> מכאן, שאף

לדעה הפסיבית, 'כל המיוחד לאיסור אסור', אלמנט הדעת משמעותי בקביעת מעמדו של חפץ עם

כניסת השבת.

<sup>162</sup> 'מתנית' פליגא על מאן דמר כל המיוחד לאיסור אסור דתנינן האבן שעל-פי החבית מטה על צדה ונופלת ר' בא בשם ר' חייא בר אשי פתר לה רב בשוכח'.

כעת מנסה הירושלמי להדגים כי ניתן להעמיד את הברייתא אף כר"ש. מכאן ניתן להמשיך כבפירוש הרמב"ן, שלפי הצעת הירושלמי פסקת ההתנאה מתייחסת ל'כוס קערה ועששית' ולא לנר פשוט.<sup>163</sup>

נראה שעל תמיהתו של הרמב"ן בנוגע לחוסר הרלוונטיות של ההתנאה למאיסות, ניתן להשיב כי ההתנאה מגלה את דעתו של האדם שגר זה אינו מאוס בעיניו. יסוד התודעה קיים, אם-כן, בעמדת ר' יהודה, בשלבה הראשון של הסוגיה. אם נתפוס את הסוגיה כסותרת מאמץ פרשני ראשון זה, יתחוויר לנו כי הירושלמי מעמיד במחנה אחד את ר"ש ואת ר"מ, ובמחנה הנשאר את ר' יהודה.<sup>164</sup> יסוד התודעה מוצג כאן כחלק מגישותיהם של ר"מ ושל ר"ש, אך לא בהכרח כחלק מתפיסתו של ר"י.

נסכם אם כן את ממצאנו מהירושלמי. הירושלמי אינו מכיר חלוקה לשתי אסכולות כוללות, ר"ש ור"י, אלא בנוי על מודל של מחלוקת משולשת. מחלוקת זו היא מחלוקת קונקרטי, אולם נסמכת על עקרונות ברורים: ר"י אוסר טלטול דברים מאוסים בלבד; ר"מ אוסר לטלטל דברים שהיו בסטטוס של איסור עם כניסת השבת; ר"ש מצמצם את האיסור לדברים אשר עשויים להוביל לכיבוי בלבד. הירושלמי אינו רואה קשר בין תפיסת ר"י ובין תפיסתו של ר"מ ושם את הדגש על קריטריון התודעה דוקא בפי ר"מ. המקורות התנאיים הנבחנים לאור מחלוקת זו עוסקים כולם בנרות ולא בשמן או בחומרים וכלים אחרים.

אולם על אף שהבנה זו של המקורות התנאיים רחוקה מקריאתו המקבילה של הבבלי, ישנו יסוד משותף לשני התלמודים. כבבבלי בפרקנו, אף הירושלמי חוזר ובוחר מקורות תנאיים לאור המחלוקת הבסיסית בנרות. חזרתו של הירושלמי שוב ושוב על התבנית 'מה אנן קיימין אין כר"מ... אין כר"ש... אלא כאן כר"י...' נראית כתחילת ההבניה של המחלוקת הבבלי. כלומר, על אף שטענתנו הבסיסית היא כי עיצובה של מחלוקת ר"ש ור"י כפי שאנו מכירים אותה הינה פרי עבודתו הפרשנית של הבבלי, ניתן לראות את ניצניה של הבניה זו כבר בתלמוד המערב.

---

<sup>163</sup> חולשתו של פירוש זה בכך שאם ההעמדה כר"י נדחית בגלל המשכה של הברייתא, הרי שהעמדת הברייתא כר"ש מתבססת אף היא על ראייה לא-אחדותית של הברייתא.  
<sup>164</sup> באשר לסיים הסוגיה, עי' הצעתו של ליברמן, תוסכפ"ש, שבת, עמ' 51, ד"ה 'ובדרך שמא'.