

התהלך לפני והיה תמים

**תלמוד בבלי**

**מסכת שבת**

**פרק ראשון – יציאות השבת**

מהדורת "בעין תמימה"

## מסכת שבת – פרק ראשון

3	..... חלק ראשון : דפים ב. – ט.
3	..... מקורות תנאיים
6	..... תלמוד
29	..... ניפוי התלמוד
34	..... מבוא קצר לתלמוד



## מסכת שבת

חלק ראשון: דפים ב. – ט.

### מקורות תנאיים

#### א. משנת רבי והנספחים לה

פשט העני את ידו לפניו ונטל בעל  
הבית מתוכה, או שנתן לתוכה  
והוציא, שניהם פטורין.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל  
העני מתוכה, או שנתן לתוכה  
והכניס, שניהם פטורין.

[אדם עומד על האיסקופה, נוטל  
מבעל הבית ונותן לו, נוטל מעני  
ונותן לו, ובלבד שלא יטול מבעל  
הבית ונותן לעני, מעני ונותן  
לבעה"ב; ואם נטל ונתן שלשתן  
פטורין].<sup>2</sup>

יציאות השבת - שתים שהן ארבע  
בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ.  
כיצד?

העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים,  
פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך  
ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה  
והוציא, העני חייב ובעל הבית  
פטור.

פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן  
לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה  
והכניס, בעל הבית חייב והעני  
פטור.

[אחרים אומרים: עמד במקומו  
וקבל - חייב, עקר ממקומו וקבל -  
פטור].<sup>1</sup>

<sup>2</sup> שם, ו ע"א, מסופח לברייתא.

<sup>1</sup> שבת ה ע"א.

### ב. ברייתת ארבע רשויות<sup>3</sup>

ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית ומבואות שאינן מפולשין.

ואיזו היא רשות היחיד? חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר גבוהה עשרה ורחבה ארבעה - זו היא רשות היחיד גמורה.

ואיזו היא רשות הרבים גמורה? איסטרטייא ופלטיא ומבואות המפולשין.

אין מוציאין מרשות היחיד לרשות הרבים, ואין מכניסין מרשות הרבים לרשות היחיד. ואם הוציא או הכניס, שוגג - חייב חטאת, מזיד - חייב כרת ונסקל. אחד המוציא ואחד המכניס, אחד המושיט ואחד הזורק.

ים ובקעה ואיסטווה ואסקופה וכרמלית אינן לא רשות הרבים ולא רשות היחיד, ואין נושאין ונותנין בהן; ואם נשא ונתן בהן פטור.

ואין מוציאין, לא מתוכן לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכן. ואין מכניסין, לא מתוכן לרשות היחיד ולא מרשות היחיד לתוכן; ואם הוציא או הכניס - פטור.<sup>4</sup>

חצר של רבים ומבואות שאינן מפולשין - אם עירבו מותרין, ואם לא עירבו אסורין.

אחרים אומרים: אסקופה משמשת שתי רשויות: בזמן שהפתח פתוח - כלפנים, פתח נעול - כלחוץ.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> גרסה ערוכה. שילוב של גרסאות הירושלמי (שבת ב ע"ד - ג ע"א, 366-367 במהדורת האקדמיה), התוספתא (שבת א, 6-1 במהדורת ליברמן) והבבלי (שבת ו ע"א).  
<sup>4</sup> קרוב לגרסת התוספתא. קטע זה לא מופיע בירושלמי.  
<sup>5</sup> בבלי.

### ג. משנה יא א והנספח הרלוונטי לפרקנו

הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, מרשות הרבים לרשות היחיד, חייב.

מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים.

[זרק ונח על גבי זיז כל שהוא - רבי מחייב וחכמים פוטרים].<sup>6</sup>

### ד. משנת אבות מלאכות (ז, ב)

אבות מלאכות - ארבעים חסר אחת: החורש, הזורע, הקוצר, המעמר, הדש והזורח, הבורר, הטוחן, המרקיד, הלש, והאופה [...]  
והמוציא מרשות לרשות; אלו אבות מלאכות, ארבעים חסר אחת.

---

<sup>6</sup> שבת ד ע"ב, ז ע"ב.

## תלמוד

/יציאות השבת - שתים שהן ארבע בפנים וכו'//

אמר רב אשי: תנא, 'הכנסה' נמי 'הוצאה' קרי לה. ממאי?  
מדתנן: "והמוציא מרשות לרשות"; מי לא עסקינן דקא  
מעיל מרשות הרבים לרשות היחיד? - וקא קרי לה  
הוצאה.

אמר רבינא: מתניתין נמי דיקא - דקתני "יציאות" וקא  
מפרש הכנסה לאלתר - שמע מינה.

\*

תנן התם:

"שבועות - שתים שהן ארבע, ידיעות הטומאה - שתים  
שהן ארבע, יציאות השבת - שתים שהן ארבע, מראות  
נגעים - שנים שהם ארבעה".

מאי שנא הכא דתני "שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן  
ארבע בחוץ", ומאי שנא התם דתני "שתים שהן ארבע"  
ותו לא?

אמר רב פפא: הכא, דעיקר - שבת הוא, תני חיובי ופטורי;  
התם, דלאו עיקר שבת הוא, חיובי תני ופטורי לא תני.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> ננסה לבצע שחזור של האופן בו נבנתה המשנה: משנת יציאות  
השבת התחילה משני מקרים משלימים - הוצאה והכנסה: 1. העני  
מכניס ונותן לבעה"ב. 2. העני מושיט יד, נוטל מבעה"ב ומוציא. שתי  
יציאות אלו של החפץ מרשות לרשות, הוכפלו ושוכפלו ל"בחוץ" (1).  
בעה"ב מוציא ונותן לעני. 2. בעה"ב מושיט יד, נוטל מעני ומכניס).

אמר רבא : רשויות קתני ; רשויות שבת שתיים .

\*

א"ל רב מתנה לאבבי : הני - תמני הויין? תרתי סרי הויין!<sup>8</sup>

- וליטעמיד - שיתסרי הויין!

- הא לא קשיא : תרתי באבי דרישא, דפטור ומותר, לא

קא חשיב!<sup>9</sup>

- פטורי דאתי בהו לידי חיוב קא חשיב, דלא אתי בהו לידי

חיוב לא קא חשיב.<sup>10</sup>

\*

---

השכפול הטכני הוא משמעות הביטוי 'שתיים שהן ארבע'. כך היה במשנת שבויעות.

במשנה שלנו הורחב הדין : במקום שתיים שהן ארבע (בפנים ובחוץ), נאמר "שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ". כעת נוספו המקרים : 3. העני מכניס ובעה"ב נוטל 4. העני מושיט יד ריקה, בע"ב נותן והעני מוציא. מקרים אלה שוכפלו גם הם ל"בחוץ". כעת נדמה שלפי הפשט, המקרים שנוספו במשנתנו הם אכן מקרי ה'פטור' הכפול, כפי שאומר רב פפא. מקרים אלו הם הרחבה של הדין הבסיסי, וחקירה נוספת של היציאה – כאשר היציאה מתבצעת על ידי שני המשתתפים, הדין שונה.

<sup>8</sup> אם סופרים את המלאכות הנעשות על ידי כל משתתף בכל אחד מהמקרים. כלומר, הטענה היא שאין שמונה 'יציאות' אלא שתיים עשרה.

<sup>9</sup> בעל הבית פטור, העני פטור – לא נספר. לא מדובר בביצוע מלאכה כלל.

<sup>10</sup> שניהם פטורין" – רק אחד מהם עשוי להתחייב, מתוך ששלח ידו (בעל המאור). נשים לב שהוא זה שהוציא/הכניס בפועל – כך נספרות רק היציאות, כלומר המעברים מרשות לרשות עצמם.

כעת אפשר להציע ששנו 'יציאות' ולא 'הוצאות' כיוון שלא כל יציאה של החפץ מרשות לרשות היא הוצאה – יש גם הכנסה! המושג 'יציאה' כולל בתוכו הן 'הוצאה' – מבפנים לחוץ, והן 'הכנסה' – מן החוץ לפנים.



/...[ שניהם פטורין/

שניהם פטורין? והא אתעבידא מלאכה מבינייהו!

תניא רבי אומר: "בעשותה" - יחיד שעשה חייב, שנים שעשו פטורין.<sup>11</sup>

איתמר נמי: אמר ר' חייא בר גמדא: נזרקה מפי חבורה ואמרו: יחיד שעשאה חייב, שנים שעשאה פטורין.<sup>12</sup>

\*

---

<sup>11</sup> לברייתא זו מקבילה בספרא (חובה, ז) שבה הדין נובע מתוך דרישת הצמד "בעשותה אחת" (ויקרא ד כז), כלומר כשהמעשה האסור נעשה כאחד, כלומר כולו על ידי אדם אחד. במקרה הזה "בעשותה" מתייחסת ל"אחת ממצוות ה' אשר לא תעשינה" ולא לנפש, בניגוד לפשט הפסוק. בבבלי לעומת זאת לא מופיעה הדרשה "בעשותה אחת" והדין נובע מתוך דיוק במילה "בעשותה" בלבד. המילה "בעשותה" מתייחסת ל**נפש האחת**, ולא למעשה. הייתור כאן הוא של האות ה' בסוף המילה 'בעשותה'. בעשותה – דווקא היא.

דרשה זו היא דרשתו של ר' שמעון בספרא, ולפיה ערכתי את הברייתא בשם רבי. דרשת הספרא בשלמותה מופיעה גם בדף צב ע"ב, עם שינוי אחד – בפתחה מופיעה המילה "בעשותה" בלבד, ללא הצירוף "בעשותה אחת". ייתכן שנעשתה כאן עריכה כפולה, של התאמה בין הדרשה בדף ג ע"א לבין זו שבדף צב ע"ב.

בירושלמי שבת י, ה (דף יב ע"ג, מהדורת האקדמיה), מתברר שרבי פסק כפי שזוכר ששמע מר' שמעון. לעומת זאת ר' אלעזר בנו של ר' שמעון כנראה לא הכיר דרשה זו בשם אביו. בנוסף, דרשה זו של ר' שמעון הובאה כתשובה (וכהלכה) בירושלמי דף ב ע"ג:

ר' מנא מקשה שם שאם שתי ידיו של אדם נחשבות כשני אנשים, המוציא בשתי ידיו יהיה פטור. על כך עונה ר' חייא בר אדא: "יודא היא 'בעשותה'! ולא כן תני: 'יחיד שעשאה חייב, שנים שלושה שעשו פטורין?'".

עם זאת, הרמב"ם (שבת פרק ראשון, טז) לא פסק כר' שמעון אלא כר' יהודה (וכסתם משנה שבת י, ה, ולמעשה כמו ר' אלעזר בנו של

בעא מיניה רב מרבי: הטעינו חבירו אוכלין ומשקין  
והוציאן לחוץ - מהו?

אמר ליה: חייב ואינו דומה לידו.

מאי טעמא? גופו ניח, ידו לא ניח.

אמר ליה רבי חייה לרב: בר פחתי! לא אמינא לך כי קאי  
רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי? אי לאו  
דרבי גברא רבה הוא - כסיפתיה! השתא, מיהת, שפיר שני  
לך, דתנינא: היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום והוציאן  
לחוץ - משחשיכה חייב, לפי שאינו דומה לידו.

\*

אמר אביי: ידו של אדם אינה לא כרשות היחיד ולא  
כרשות הרבים.<sup>13</sup>

\*

בעי אביי: ידו של אדם, מהו שתעשה ככרמלית?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> יש לציין שבכל אופן שני התנאים יסכימו במקרה של המשנה שלנו – כאשר מדובר בחפץ שכל אחד יכול להוציא (צב ע"ב).  
<sup>12</sup> נדמה שדברי החבורה מוסבים ישירות על המשנה, בנפרד מהמדרש. החידוש גם כאן וגם בהבאת המדרש לעיל ביחס למקרה שבמשנה, הוא שעל אף שלא מדובר בעשייה של שניים בו זמנית, בכל זאת המקרה נחשב כ"שנים שעשאוה". לעיון נוסף ראו דיון בדף צג ע"א.

<sup>13</sup> זו אמירה עקרונית על היד. נדמה שאביי תופס כאן את עמדתם של חכמים לפי רב יוסף בדף ד ע"ב – היד היא כמו זיו כלשהו.  
<sup>14</sup> שאלה זו ממשיכה את המחשבה של אביי מהמימרא הקודמת. אם היד היא זיו כלשהו, האם נכון שהיא תיעשה כרמלית? האם

תא שמע דתניא "היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ",  
תני חדא - אסור להחזירה, ותני אידך - מותר להחזירה.  
מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר ככרמלית דמיא ומר  
סבר לאו ככרמלית דמיא?<sup>15</sup>

- לא, דכולי עלמא ככרמלית דמיא, ולא קשיא: כאן למטה  
מעשרה כאן למעלה מעשרה.<sup>16</sup>

ואיבעית אימא: אידי ואידי למטה מעשרה, ולא קשיא -  
כאן מבעוד יום, כאן משחשיכה.<sup>17</sup>

ואיבעית אימא: אידי ואידי משחשיכה, ולא קשיא - כאן  
בשוגג כאן במזיד; בשוגג לא קנסו רבנן,<sup>18</sup> במזיד קנסו  
רבנן.<sup>19</sup>

ואיבעית אימא: אידי ואידי בשוגג, והכא בקנסו שוגג אטו  
מזיד קמיפלגי: מר סבר קנסו שוגג אטו מזיד, ומר סבר  
לא קנסו שוגג אטו מזיד.

---

לדעת חכמים פטור אבל אסור, או לגמרי מותר? (נשים לב שכבר  
בבריתא שמביא רב יוסף חכמים **פוטרים**, ולא **מתירים**, אז אולי  
התשובה לשאלה של אביי כבר ידועה מראש).

<sup>15</sup> כלומר, אם היד היא ככרמלית, אז החזרה שלה פנימה תהיה  
אסורה כיוון שיש כאן הכנסה מכרמלית לרשות היחיד.

<sup>16</sup> בפחות מעשרה הכרמלית תקפה, ולכן אסור להחזיר.

<sup>17</sup> היד היא כרמלית לכולי עלמא, אבל אם הוציא והכניס את היד  
מבעוד יום, כלומר בין השמשות, מותר להחזירה. (שבות, ולא גזרו,  
ראה דף ח ע"ב).

<sup>18</sup> נוסח קט"ג T-S NS 329.192.

<sup>19</sup> כלומר, על אף שהיד היא כרמלית ולכאורה החזרה של הפירות  
פנימה אסורה מדרבנן, כיוון שמדובר בשוגג לא ניתן לאסור עליו מה  
שלא אסרה תורה. במזיד לעומת זאת אפשר לומר שיש כאן קנס,  
שלא יחזיר.

ואיבעית אימא דכולי עלמא לא קנסו שוגג אטו מזיד, ולא קשיא: כאן לאותה חצר, כאן לחצר אחרת; <sup>20</sup> כדבעא מיניה רבא מרב נחמן: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר? אמר ליה: מותר. לחצר אחרת מהו? אמר ליה: אסור.

- ומאי שנא?

- לכי תיכול עלה כורא דמילחא...<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ובשוגג עסקינן.

<sup>21</sup> ביטוי זה נאמר ארבע פעמים בש"ס ומשמעותו לא ברורה די צרכה. בכל אופן, ישנם שני פירושים אפשריים ברש"י. בפירוש הראשון המילה "תיכול" מתפרשת לפי שורש 'כול' שמשמעו למדוד. בפירוש השני המילה "תיכול" מתפרשת לפי שורש 'אכל'. לפי הפירוש הראשון, רב נחמן אומר לרבא – כשתשקול לי כמות עצומה של מלח, אני אגלה לך את התשובה. יש כאן עקיצה מסוימת, שנובעת אולי מכך שרב נחמן חושב שרבא לא מתאמץ מספיק, ויכול להגיע לפתרון בעצמו.

הפירוש השני נראה תמוה יותר. למה שרב נחמן יאמר לרבא לאכול כזו כמות של מלח? יש פרשנים שדיברו על הזמן שלוקחת אכילה כזו, וזה הזמן שרבא צריך להקדיש על מנת לפתור את הבעיה. אולי גם כאן זו לשון של גוזמא אל מול פתרון פשוט יחסית.

עם זאת, יש לי הצעה נוספת למשמעות הביטוי לפי הפירוש השני של המילה "תיכול": נשים לב (כפי ששם לב הרש"י) שביטוי זה מופיע כאשר מדובר במקרים דומים למראית עין, אך דינם שונה. לכן אציע משמעות הביטוי היא שעל אף ששני הדברים נראים דומה, אין זה אומר שהם אותו דבר. והמשל הוא: **סוכר ומלח** אומנם דומים, אבל סוכר זה טעים ואפשר (ויש בנו לעיתים תשוקה) לאכול ממנו בכמויות, ואילו מלח - לא. רבא שואל: מה ההבדל בין המקרים? האם יש ביניהם הבדל אמיתי? ורב נחמן עונה לו: לכשתאכל על כך כור של מלח! אז, אולי, תוכל לומר שאין הבדל. מלח וסוכר נראים דומה, אבל האחד אכיל בכמויות והשני פשוט לא.

\*הבעיה של ההצעה הזו היא שכור היא כמות עצומה, ואף אחד לא אוכל כור של סוכר. בעיה זו אולי נפתרת כיוון שמדובר בביטוי, וישנה אפשרות שתהיה בו גוזמא.

\*בפירושו של ר"י על ספר השאלות (בהעלותך, כח) קיימות שלוש האפשרויות האלה, ללא ההסבר של הסוכר והמלח.

\*

/פשט העני את ידו לפניו ו[...נטל מתוכה והוציא, העני חייב [...]. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני [...]. בעל הבית חייב.../

אמר רבה: הא מני – רבי עקיבא, דתנן: "הזורק [...]. מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים" – רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא.

אמר רב יוסף: הא מני - רבי היא, דתניא: זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרינן.

אמר ר' זירא הא מני - אחרים היא, דתניא: "אחרים אומרים עמד במקומו וקבל חייב, עקר ממקומו וקבל פטור".

אמר ר' אבא: מתניתין כגון שקבלה בטרסקל.

\*

לאחר כל זאת, מהי באמת הסיבה שאסור להחזיר את היד לחצר אחרת? הרי מותר להעביר מרשות יחיד אחת לאחרת (ראו משנה יא א)! נדמה שהתשובה היא שהחזרת היד לחצר אחרת דומה להוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (חצר אחרת היא בסופו של דבר רשות אחרת!). חז"ל רצו למנוע אפשרות של נראות כאילו מותר להוציא מרשות לרשות ולכן אסרו להעביר את הפירות לחצר אחרת. לעומת זאת להחזיר לחצר המקורית, אם הוציא בשוגג, אין בעיה.

והא ידו קתני!

- טרסקל שבידו.

קשיא ליה לר' אבהו: מי קתני 'טרסקל שבידו'? ידו קתני!

אלא אמר ר' אבהו: כגון ששלשל ידו למטה משלושה  
וקבליה.

והא עומד קתני!

- בשו"ה, ואיבעית אימא בגומא, ואיבעית אימא בננס.<sup>22</sup>

איכפל תנא לאשמעינן כל הני!?

אלא אמר רבא: ידו של אדם חשובה לו כארבעה על  
ארבעה.<sup>23</sup>

וכן כי אתא ר' אבין א"ר יוחנן: ידו של אדם חשובה לו  
כארבעה על ארבעה.

\*

---

<sup>22</sup> ר' אבא ור' אבהו מחזיקים בתפיסה שונה מזו המוצגת במשנה, אולי מתוך מסורת מקבילה. לתפיסה זו הוצאה אינה נחשבת עד שלא הנחת ברשות האחרת. לשים בידו של אחר זו עדיין אינה הוצאה. יש לקרוא את דבריהם כמעין אגדה, ולחפש את המטרה. אם המשנה עוסקת רק במקרים כאלה – מה הדין במקרה הרגיל? וכן – מה המשותף למקרים האלה? מתי הוצאה כן נחשבת למלאכה?

<sup>23</sup> כלומר: כאשר אדם תופס חפץ בידו, יש לכך משמעות. "חשובה" – פועל, נחשבת על ידי 'העולם'. לו = for him ולא to him. נחשבת לו (לא על ידי מישהו ספציפי, לא שהוא החושב).

א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן : זרק חפץ ונח בתוך ידו  
של חבירו - חייב.

מאי קמ"ל?

- ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה.

והא אמרה ר' יוחנן חדא זימנא!

- מהו דתימא הני מילי היכא דאחשבה הוא לידיה, אבל  
היכא דלא אחשבה הוא לידיה, אימא לא - קא משמע לן.

\*

א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן : עמד במקומו וקיבל –  
חייב, עקר ממקומו וקיבל - פטור.

תניא נמי הכי : "אחרים אומרים : עמד במקומו וקיבל  
חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור".

בעי ר' יוחנן : זרק ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו<sup>24</sup> -  
מהו?

מאי קמבעיא ליה?

---

<sup>24</sup> ברשות אחרת.

אמר רב אדא בר אהבה: שני כוחות באדם אחד קא  
מבעיא ליה: שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי  
וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור?

תיקו.

\*

א"ר אבין א"ר יוחנן: הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל  
מי גשמים והוציא חייב.

מתקיף לה ר' זירא: מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו  
שמים?

אמר רב חייא בריה דרב הונא: כגון שקלט מעל גבי  
הכותל.<sup>25</sup>

אמר רבא: כגון שקלט מעל גבי גומא.

- פשיטא!

- מהו דתימא מים ע"ג מים לאו הנחה הוא, קא משמע  
לן.

ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: מים על גבי מים הייני  
הנחתו, אגוז על גבי מים לאו הייני הנחתו.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> הכוונה כאן כנראה היא שהגשם נפל על חלקו העליון של הכותל  
וקפץ לידו המושטת, או שהוא אסף משם את המים. ראו מקבילה  
בירושלמי שבת ב ע"ג. לשון "מעל גבי" משמעותה על החלק העליון,  
כמו בלבנה להלן.  
<sup>26</sup> ראו שבת צט ע"ב.



\*

א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן: היה טעון אוכלין ומשקין ונכנס ויצא ונכנס ויצא אפילו כל היום כולו, אינו חייב עד שיעמוד.

אמר אביי: והוא שעמד לפוש.

ממאי? מדאמר מר: תוך ארבע אמות, עמד לפוש - פטור, לכתף - חייב; חוץ לארבע אמות, עמד לפוש - חייב, לכתף - פטור.

\*

א"ר ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן: המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן - פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך.

\*

תנו רבנן: "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו - חייב; ובן עזאי פוטר".

אמר ר' יוחנן: ומודה בן עזאי בזורק.

תניא נמי הכי:

המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו - אחד המוציא ואחד המכניס, אחד המושיט ואחד הזורק - חייב. בן עזאי אומר: המוציא והמכניס פטור, המושיט והזורק חייב.

מאי טעמא? בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, ורבנן  
קסברי מהלך לאו כעומד דמי.

א"ר ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן : מידי דהוה אמעביר חפץ  
ברשות הרבים.<sup>27</sup>

\*

---

<sup>27</sup> כלומר, מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם ביחס להעברת ארבע  
אמות ברשות הרבים. לדעת בן עזאי לא מתחייבים לעולם בהעברה  
של ארבע אמות ברשות הרבים בהליכה. ראו ירושלמי שבת ב ע"ג,  
מהדורת האקדמיה עמוד 364 שורות 28-34.

/המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו – חייב/

מתקיף לה רב פפא: הניחא לרבנן דאמרי צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמו,<sup>28</sup> אלא לר' אליעזר דאמר צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו - מאי איכא למימר?

אמר ליה רב אחא בריה דרב איקא: אימר דשמעת לר' אליעזר דאמר צידי רשות הרבים כרשות הרבים דמו היכא דליכא חיפופי,<sup>29</sup> אבל היכא דאיכא חיפופי - מי שמעת ליה?

\*

תנו רבנן:

ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, רשות הרבים, כרמליץ ומבואות שאינן מפולשין. ואיזו היא רשות הרבים גמורה? איסטרטייא ופלטיא ומבואות המפולשין.

ואיזו היא רשות היחיד? חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר גבוהה עשרה ורחבה ארבעה - זו היא רשות היחיד גמורה. אין מוציאין מרשות היחיד לרשות הרבים, ואין מכניסין מרשות הרבים לרשות היחיד. ואם הוציא או הכניס, שוגג – חייב חטאת,

---

<sup>28</sup> כיון שאם היו כרשות הרבים, היה מתחייב כבר על ההוצאה לסטיו עצמו.

<sup>29</sup> חיפופי – עמודים המחפים על הקיר (כמו עמודי חנייה), לפי ההקשר - עמודים עומדים כמו בסטיו, ולא כפי שאומר רב נטרונאי (ייתכן שהמילה מתאימה לשני המקרים). אולי מתאים כאן יותר נוסח קטעי הגניזה – "גיפופי", רכיב שכמו מחבק את הקיר.

לרשות היחיד ולא מרשות היחיד לתוכן; ואם הוציא או הכניס - פטור.

חצר של רבים ומבואות שאינן מפולשין - אם עירבו מותרין, ואם לא עירבו אסורין.

אחרים אומרים: אסקופה משמשת שתי רשויות: בזמן שהפתח פתוח – כלפנים, פתח נעול – כלחוץ.

מזיד - חייב כרת ונסקל. אחד המוציא ואחד המכניס, אחד המושיט ואחד הזורק.

ים ובקעה ואיסטווה ואסקופה וכרמלית אינן לא רשות הרבים ולא רשות היחיד, ואין נושאין ונותנין בהן; ואם נשא ונתן בהן פטור.

ואין מוציאין, לא מתוכן לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכן. ואין מכניסין, לא מתוכן

אמר מר: "ואיזו היא רשות הרבים גמורה? איסטרטיא ופלטיא ומבואות המפולשין".

וליחשוב נמי מדבר, דהא תניא: "אי זהו רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר".<sup>30</sup>

אמר אביי: לא קשיא - כאן בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה.

\*

---

<sup>30</sup> "המדבר" מופיע בנוסח הירושלמי לברייתא.

אמר מר: "ים ובקעה ואיסטווה ואסקופה וכרמלית אינן  
לא רשות הרבים ולא רשות היחיד".

והא תנן: "הבקעה, בימות החמה - רשות היחיד לשבת  
ורשות הרבים לטומאה, ובימות הגשמים - רשות היחיד  
לכאן ולכאן!"

אמר עולא: לעולם כרמלית הויה, ואמאי קרי לה רשות  
היחיד? לפי שאינה רשות הרבים.<sup>31</sup>

רב אשי אמר: כגון דאית לה מחיצות.<sup>32</sup>

\*

---

<sup>31</sup> מה ההבדל בין המשנה בטהרות לברייתא שלנו ברמת הפשט?  
לדעתי ההבדל הוא שבמשנה טהרות מדובר על בקעה ששייכת  
למישהו (שעל אף שהיא שייכת למישהו היא רשות רבים לטומאה  
בימות החמה, כי לא רק בעל הבית נמצא ועובד בה), ואילו בברייתא  
שלנו מדובר בבקעה שאינה קניין פרטי של אדם. במקרה שהיא  
קניין פרטי היא נחשבת כרשות היחיד, ובמקרה שהיא אינה קניין  
פרטי היא נחשבת לכרמלית.

עולא מדגיש עניין זה – בקעה סתם, שאינה של מישהו, היא כרמלית  
ולא רשות הרבים. על מנת להדגיש עניין זה הוא נוקט בדרך  
מתוחכמת – המשנה בטהרות משמשת אותו להדגיש שבקעה סתם  
היא לא רשות רבים. ולא שהוא מוציא אותה מדי פשוטה, אלא  
משתמש בה על מנת להדגיש את הדין שבברייתא.

<sup>32</sup> הדין הבסיסי, כך מתברר, הוא שרשות היחיד היא כל מקרקעין  
ששייכים ליחיד ("בעל הבית"), וגם מרחב שנפרד מרשות הרבים  
ויכול להיות מקום מגורים (חריץ, גדר, מינימום ארבעה על ארבעה  
על עשרה).

רב אשי משנה את הדין הבסיסי. רק כאשר לבקעה יש מחיצות היא  
נחשבת לרשות יחיד (בקעה בדרך כלל אינה מוקפת מחיצות, ראו  
בבא בתרא א,ב). עד אז, גם אם היא שייכת למישהו, היא כרמלית,  
מרחב שבין לבין. כך הגדרת רשות היחיד שבברייתא (הגדרה  
צורנית) אינה מתאימה בעיקר למקרים יוצאי דופן, אלא היא  
ההגדרה הבלעדית.

"וכרמלית" - אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו?

כי אתא רב דימי, אמר: אמר ר' יוחנן: לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים.<sup>33</sup>

\*

כי אתא רב דימי, אמר: אמר ר' יוחנן: בין העמודים נידון ככרמלית.<sup>34</sup>

אמר ר' זירא אמר רב יהודה: אצטבא שלבין העמודים נידון ככרמלית.

למאן דאמר בין העמודים - כל שכן איצטבא, ולמאן דאמר איצטבא - אבל בין העמודים, דזמנין דדרסי ליה רבים, כרשות הרבים דמי.<sup>35</sup>

\*

---

<sup>33</sup> כלומר מרחב שהוא לא זה ולא זה, כמו הסטיו, רק ללא שם מיוחד.

<sup>34</sup> נדמה שהראליה היא: בין רשות הרבים לפני הסטיו יש עמודים. השאלה היא האם המרחב שבין העמודים עצמם שייך לסטיו ויהיה כרמלית, או שהוא שייך לרשות הרבים.

<sup>35</sup> רב יהודה מפקיע את המרחב שבין העמודים מסטטוס של בין לבין, כלומר של כרמלית, כיוון שלעיתים הרבים 'דורסים' את המרחב הזה. כאשר יש אצטבא (מעין קורת אבן בין העמודים) השיוך של המרחב הזה לרשות הרבים נמנע, ולכן הוא נשאר ככרמלית.

אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא : לבינה זקופה ברשות הרבים, זרק ונח בפניה – חייב, על גבה – פטור.

אביי ורבא אמרי תרוייהו : והוא שגבוהה שלשה, דלא דרסי לה רבים ; אבל היזמי והיגי – אף על גב דלא גביהי שלשה.

וחייא בר רב אמר : אפילו היזמי והיגי, אבל צואה לא.

ורב מנשי אמר : אפילו צואה.

\*

כי אתא רב דימי אמר : אמר ר' יוחנן : אין כרמלית פחותה מארבעה.<sup>36</sup>

אמר רב ששת : ותופסת עד עשרה.<sup>37</sup>

- כי הא דאמר ליה שמואל לרב יהודה : שיננא, לא תיהוי במילי דשבתא למעלה מעשרה.

\*

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב : בית שאין תוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה, על גגו - מותר לטלטל בכולו ; בתוכו - אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות.

אמר אביי

---

<sup>36</sup> על ארבעה, בשטח.

<sup>37</sup> בגובה.

אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו.

מאי טעמא? חורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו.

דאיתמר: חורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו, חורי רשות הרבים - אביי אמר: כרשות הרבים דמו, ורבא אמר: לאו כרשות הרבים דמו.

אמר ליה רבא לאביי: <sup>38</sup> לדידך דאמרת חורי רשות הרבים כרשות הרבים דמו, והא "כי אתא רב דימי אמר: אמר ר' יוחנן: לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים" - ואמאי? תיהוי כחורי רשות הרבים! <sup>39</sup>

\*

אמר רב חסדא: נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו - חייב; ואפילו גבוה מאה אמה, מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע.

\*

תניא: זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין.

---

<sup>38</sup> בנוגע לאפשרות של לחקוק בתקרה.

<sup>39</sup> כלומר רבא לא מקבל את הקביעה של אביי ששקע בגודל ארבעה על ארבעה עדיין נקרא "חור". רבא חושב שאביי הגזים והרחיב מדי את הדין הזה, והוא משתמש בציניות על מנת להדגיש את העניין.



אמר אביי: אי<sup>40</sup> ברשות היחיד, דכולי עלמא לא פליגי  
דכדרב חסדא, אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד  
ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו קא מיפלגי:  
רבי סבר: אמרינן 'שדי נופו בתר עיקרו', ורבנן סברי: לא  
אמרינן 'שדי נופו בתר עיקרו'.

\*

אמר אביי: זרק כוורת לרשות הרבים, גבוהה עשרה ואינה  
רחבה שישה – חייב, רחבה שישה – פטור.  
רבא אמר: אפילו אינה רחבה שישה פטור; אי אפשר  
לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה.  
כפאה על פיה, שבעה ומשהו – חייב, שבעה ומחצה – פטור.  
רב אשי אמר אפיי שבעה ומחצה חייב; מאי טעמא?  
מחיצות לתוכן עשויות.

\*

אמר עולא: עמוד תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפין  
עליו, וזרק ונח על גביו – חייב.<sup>41</sup>

אמר ליה

---

<sup>40</sup> אי = לא, כלומר מחלוקת זו אינה ברשות היחיד.  
<sup>41</sup> העמוד הוא דוגמא לכל דבר שנמצא ברשות הרבים והרבים  
משתמשים בו, שעל אף שהוא גבוה משלושה טפחים הוא נחשב חלק  
מרשות הרבים. נדמה שכלל זה גם מבטל את הפיכת המרחב  
לכרמלית, כלומר גם אם העמוד הוא ברוחב ארבעה, ברגע  
שמשתמשים בו רבים הוא נחשב לרשות הרבים.

אמר ליה אביי לרב יוסף: גומא מאי?

אמר ליה: וכן בגומא.<sup>42</sup>

רבא אמר: בגומא לא.<sup>43</sup>

איתביה רב אדא בר מתנא לרבא: "היתה קופתו מונחת ברשות הרבים, גבוהה עשרה ורחבה ארבעה - אין מטלטלין לא מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה, פחות מכאן - מטלטלין; וכן בגומא". מאי לאו אסיפא?

- לא, ארישא.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> בגומא, בניגוד לעמוד, לא משתמשים רבים. הרי מדובר בחור באדמה - כמה אנשים משתמשים בדבר כזה על בסיס יומיומי? אם כן, המילים "וכן בגומא" מתייחסות רק לחלק מדברי עולא (כפי ש"וכן בגומא" שבברייתא בהמשך מתייחסות רק לחלק ממנה): גומא עמוקה עד עשרה, אם זרק ונח בה - חייב.

<sup>43</sup> מה הסיבה של רבא? נדמה לי שבדומה למחלוקת בחורי רשות הרבים, הגומא אינה נחשבת חלק מהרשות. לדעת רב יוסף, ובעקבותיו אביי, לגומא כמו לחורים יש מעמד מיוחד (בניגוד לזיז, לדוגמה), בכך שהם חלק מהרשות ממש. הם חלק משטח הפנים שלה, הם אינם אובייקט נפרד שניצב בה. לעומת זאת רבא מעניק שם רשות הרבים רק למה שאכן **ברשות הרבים, בשימוש הרבים**. רשות הרבים אינה מרחב מדוד בטפחים, אלא מרחב שבו חיים, נמצאים ופועלים הרבים. הדגש הוא על האנשים ופועלם, ולא על השטח. יש לציין שרב יוסף ואביי יסכימו במימוש כלל זה בנוגע לאובייקטים נפרדים מהרשות, כמו עמוד שמשתמשים בו רבים.

<sup>44</sup> המילים "פחות מכאן" לפי רבא צריכות להתייחס גם למצב בו מפחיתים את הגובה בלבד. הגומא שעומקה קטן מעשרה ורוחבה גדול מארבעה היא כרמלית, ואסור לטלטל מתוכה ולתוכה (לא כן הקופה שנסארת **מטלטלין**). לכן רבא יכול לומר בביטחון שהמילים "וכן בגומא" מכוונות רק לרישא.

איתיביה: "נתכוון לשבות ברשות הרבים והניח עירובו בבור, למעלה מעשרה טפחים - עירובו עירוב, למטה מעשרה טפחים - אין עירובו עירוב"<sup>45</sup>!

- זמנין משני ליה "הוא ועירובו בכרמלית", ואמאי קרי לה רשות הרבים? לפי שאינה רשות היחיד;<sup>46</sup>

וזמנין משני ליה "הוא ברשות הרבים ועירובו בכרמלית", ורבי היא, דאמר: כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות.<sup>47 48</sup>

\*

אמר רב יהודה: האי זירזא דקני, רמא וזקפיה רמא וזקפיה - לא מיחייב עד דעקר ליה.

\*

---

<sup>45</sup> מדובר בעירוב תחומין. אם העירוב שהונח בתחתית בור שאין בעומקו עשרה טפחים ("למעלה מעשרה") הוא עירוב תקין, זה אומר שהבור נחשב חלק מרשות הרבים! מדוע? כיוון שיש כלל - עירוב תקין ייחשב ככזה רק אם "הוא ועירובו במקום אחד" (ראו עירובין לב ע"ב, לד ע"ב), ולא בשתי רשויות נפרדות שאסור להוציא לתוכן ומתוכן.

<sup>46</sup> היפוך גאוני של דברי עולא לעיל.

<sup>47</sup> בין השמשות הוא הזמן הקובע לעירוב, וטלטול בין כרמלית לרשות הרבים מותר בזמן זה; כלומר: הוא ועירובו נמצאים בימקום (נגיש) אחד; בזמן הקובע לעירוב, ולכן עירובו עירוב.

<sup>48</sup> ברור שבכל הדיון הזה בין רבא לרב אדא בר מתנא רבא דוחק את המקורות להורות כשיטתו, על אף שבכך הוא נוגד את הפשט.

/ אחרים אומרים : אסקופה משמשת שתי רשויות : בזמן שהפתח פתוח – כלפנים, פתח נעול – כלחוץ.

אמר רב יהודה אמר רב : הכא באיסקופת מבוי עסקינן, חציה מקורה וחציה אינה מקורה, וקירויה כלפי פנים ; פתח פתוח – כלפנים, פתח נעול – כלחוץ.<sup>49</sup>

רב אשי אמר : לעולם באיסקופת בית עסקינן, וכגון שקירה בשתי קורות שאין בזו ארבעה ואין בזו ארבעה ואין בין זו לזו שלשה ודלת באמצע ; פתח פתוח - כלפנים פתח נעול – כלחוץ.

\*

---

<sup>49</sup> מדוע לא איסקופת בית? נדמה לי שמיקום האיסקופה ביחס לדלת שונה בשני המקרים. בבית הדלת נמצאת באמצע האיסקופה (שפרבר, תרבות חומרית א, 47), וחציה מקורה וחציה לא (הקירויה כלפי פנים), ואין הבדל אם הדלת פתוחה או סגורה – חציה נחשב בפנים וחציה השני נחשב בחוץ (גוד אחית, לשיטת רב שמונתר להשתמש תחת הקורה כיוון שחודה החיצון יורד וסותם, בעירובין ח ע"ב). לעומת זאת במבוי האיסקופה נמצאת לגמרי מחוץ לדלת, ומעל החלק הקרוב לדלת מבחוץ נמצאת קורה. במקרה כזה האיסקופה נחשבת חלק מהמבוי כשהפתח פתוח, אך כשהדלת סגורה והיא נשארת בחוץ היא הופכת להיות חלק מהרשות שמחוץ למבוי (או לפחות "כלחוץ" ביחס לרשות שבפנים). למעשה מה שרב מלמד הוא שהאיסקופה המדוברת היא "איסקופה שלפני הפתח" בלבד, כגרסת הירושלמי בברייתא (ג ע"א, 367 שורה 15).

# מבואות

ניפוי התלמוד

מבוא קצר לתלמוד

## ניפוי התלמוד

מהדורה זו שאתם אווזים בידכם היא מהדורה מיוחדת של התלמוד הבבלי, תוצר של מלאכת ניפוי וצירוף של התלמוד מן התוספות הרבות שנוספו אליו במהלך השנים, מאז שיצא לאור על ידי עורכיו הראשונים ועד ימינו. בדברים הבאים אסביר על העבודה ועל משמעותה.

\*

## אופי הטקסט והמלאכה

התלמוד נחתם והועלה על הכתב לאחר ימי רב אשי, סביב שנת 450 לסה"נ. לאחר ההעלאה הראשונית על הכתב, עבר התלמוד תחת ידים נוספות שערכו חלק מהסוגיות שלו והוסיפו לו קטעים שונים. חלק מן הקטעים יובאו ממקומות אחרים בש"ס (ואולי גם ממקורות חז"ליים נוספים) וחלקם נוצרו בידי מלמדי, לומדי ומעתיקי התלמוד שלאחר דור החתימה.

כל מי שהתוודע לתוספות אלה, מרגיש שפעמים רבות הן מפריעות להילוך הסוגיה ומשפיעות על תוכנה ומגמתה. המשימה היא ניפוי התלמוד מתוספות אלה, והוצאתו המחודשת כטקסט רציף והגיוני המשקף נאמנה את תורת חז"ל (להבדיל מתורת הגאונים ודומיהם מימי הביניים). הכלים בהם אני משתמש הם אקדמיים, אבל איני יכול להתחייב לכללים הנהוגים באקדמיה – פשוט כיוון שאינם משרתים את מטרתו. מה שייראה לאחדים כגיבוב של מקורות ולשונות, יראה בעיני אחרים, אני מקווה, כפסיפס מרהיב.

המטרה היא, בסופו של דבר, להוציא לאור את החכמה והיופי המכוסים בין הדפים, ולאפשר לכל מי שנפשו חשקה בכך למצוא יהדות אפשרית - בעלת היגיון וסדר, דרכם מתגלים יופיה ועומקה האמיתיים. אני מקווה שהחזרת ההיגיון, השכל הישר, לדפי התלמוד תפתח את שערי לקהלים רחבים יותר מאלו הקיימים היום, וכן תאפשר את הופעתה של החכמה בחיים הממשיים שלנו כיחידים וכעם.<sup>1</sup>

להרחבה על תפיסתי את אופן היווצרות התלמוד ראו "מבוא קצר לתלמוד" בסוף החוברת.

### **דוגמא לעבודת ה'ניפוי'**

בדברים הבאים אדגים את חשיבות עבודת הניפוי עליה אני מדבר. נעסוק במימרא קצרה של עולא שנפסקה להלכה, מתוך מסכת שבת דף ח' ע"ב.

רגע לפני שנכנס לסוגיה עלינו להכיר את המימרא הבאה ואת דברי אביי ורבא עליה:

אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברשות הרבים, זרק<sup>2</sup> ונח בפניה – חייב, על גבה – פטור.

אביי ורבא, דאמרי תרוייהו: והוא שגבוהה שלשה, דלא דרסי לה רבים [...].

---

<sup>1</sup> בשלב הבא הייתי רוצה לתרגם את התלמוד לעברית.  
<sup>2</sup> מרשות היחיד.

לענייננו, המסקנה מדברים אלו היא שרשות הרבים רלוונטית רק עד שלושה טפחים מעל פני הקרקע, במקרה בו נזרק חפץ ונוחת על גבי אובייקט הניצב בה. כיוון שרבים ההולכים מתעלמים מחפץ הנמוך משלושה טפחים ודורסים אותו, הוא נחשב כארץ ממש ולכן כרשות הרבים.<sup>3</sup>

מתוך דברים אלו נפנה למימרא הבאה:

אמר עולא: עמוד תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו – חייב.

מאי טעמא? פחות משלשה - מדרס דרסי ליה רבים, משלשה ועד תשעה - לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, תשעה - ודאי מכתפין עילויה.

מה ניתן ללמוד מדברי עולא? אביא את דברי הרמב"ם במשנה תורה (שבת יד, ח):

מקום שיש בגובהו תשעה טפחים מצומצמות, לא פחות ולא יתר, ברשות הרבים - הרי הוא כרשות הרבים, ואין משגיחין על מידת אורכו ומידת רוחבו, בין רחב בין קצר, מפני שרבים מכתפין עליו. אבל אם היה יתר על תשעה או פחות: אם היה בו ארבעה על ארבעה או יתר - הרי הוא כרמלית; ואם אין בו ארבעה על ארבעה - הרי הוא מקום פטור.

---

<sup>3</sup> עד שלושה טפחים – לבד.



המסקנה של הרמב"ם נובעת ישירות מהנימוק המופיע מהגמרא: המקרה של עמוד בגובה תשעה טפחים שרבים מכתפים עליו הוא מקרה יוצא דופן, ייחודי, שרק הוא נחשב כחלק מרשות הרבים. כל אובייקט אחר בין שלושה לתשעה טפחים אינו יכול להיות רשות הרבים.

אבל האם הנימוק המופיע בתלמוד הוא אכן הנימוק הנכון? מדוע לצמצם את הדין אך ורק לתשעה טפחים? האם הרבים לא משתמשים גם בספסל, לדוגמא, שגבהו כחמישה טפחים? למעשה, אין הגיון בקביעה שדין עמוד תשעה טפחים הוא דין ייחודי. האמת היא שהבחירה בתשעה טפחים הייתה על מנת לסמן את הגבול העליון – יותר מתשעה טפחים, יחד עם חפץ קטן שגבהו טפח, נגיע כבר למעלה מעשרה טפחים והדין ישתנה.<sup>4</sup> אבל ברור שבין שלושה טפחים לבין תשעה יש עוד מקום רב לשימוש הרבים!

הכלל שעולא בא ללמד אותנו הוא שכל אובייקט שמשמש לרבים, המגיע עד לגובה של עשרה טפחים<sup>5</sup> - על אף שהוא גבוה משלושה טפחים ולא נחשב עוד כארץ עצמה, עדיין נחשב כחלק מרשות הרבים. רשות הרבים כוללת את האובייקטים הנמצאים בה, כולל העמודים, הספסלים, מתקני השעשועים, השולחנות הנמוכים, וכל דבר שהרבים משתמשים בו. פתאום רשות הרבים חוזרת להיות **מרחב** בעל ממשות קיומית.

---

<sup>4</sup> אין רשות הרבים תופסת למעלה מעשרה טפחים, ראו עמ' 22.  
<sup>5</sup> כולל החפץ.

והנה עבודת הניפוי: הנימוק המופיע לאחר דברי עולא הוא מאוחר וגורם לאבדן ההיגיון ההלכתי. הוא מכיר אך ורק שני נימוקים – דריסה וכתוף; שניהם נידונו בגמרא והוא מביא אותם מתוך מה שקיים לפניו. הוא חסר את היכולת הספרתית המתייחסת למהות של הקביעות ההלכתיות. על מנת שהמחשבה תחזור למקורה יש להסיר אותו ולהתייחס אליו כפרשנות אפשרית אך לא בלעדית, שניתן בהחלט למצוא טובות ממנה.<sup>6</sup>

דוגמא זו היא אחת מאינספור מקרים דומים יותר או פחות בתלמוד. אולי היא נתפסת בעיניכם כקטנה וכלא משמעותית, אך בסופו של דבר תהליך מלא של צירוף התלמוד מן הסיגים שבו יאפשר לנו לראות מחדש את היהדות כפי שהיא באמת, בעיניהם של חז"ל. יהדות גדולה מהחיים, אבל עם זאת של החיים עצמם. ומשם – בחזרה לתורה שבעל פה, על כל ההשלכות.

---

<sup>6</sup> אני מוכן להרחיב את רשות הרבים – גם אם זה אומר ריבוי איסורים. החיבור בין הגוף והנפש, בין ההלכה והרוח חשובים יותר.

## מבוא קצר לתלמוד

התלמוד, הבללי במיוחד, הוא השער להבנת היהדות ולקיומה. אך מהו התלמוד? מתי נכתב? בידי מי? לשם מה? על מנת להבין את תוכן התלמוד, אני סבור שיש לעמוד תחילה על דרך היווצרותו: האופן בו הפרשן מבין את דרך היווצרות התלמוד ואת מטרותיו, משפיע על הבנתו את תוכנו.

להלן אציג תאוריה להיווצרות התלמוד. אני מניח, כשאני כותב אותה כעת, שהמושגים בהם אני משתמש אינם זרים לקוראים, ושהם במידה רבה מכירים את התלמוד הבללי והתנסו בו. אני גם מתייחס כאן לגישות מסוימות בחקר התלמוד, וכדאי לברר אותן להבנת העניין כולו.

\*הסתייגות נדרשת – התאוריה להלן נמצאת בשלבי בחינה ופיתוח.

## מהו התלמוד הבללי?

### תיאור כללי:

לתלמוד הבללי<sup>1</sup> שני קצוות – הקצה המקבל, והקצה המוסר. בתלמוד מופיעים מקורות קדומים תנאיים ואמוראיים, ועל

---

<sup>1</sup> לגבי התלמוד הירושלמי, צריך עוד לחשוב איך הוא פועל. מה הייתה המחשבה שעמדה מאחורי העלאתו על הכתב? כיצד ציפו שישתמשו בו? השערה: התלמוד הירושלמי בנוי כספרות במטרה לשמר, ולא לשמש ככלי לימודי באותו אופן שהבללי אמור לשמש. אין כאן העלאה של שיעור, אלא 'הורדה' של מקורות מהזיכרון.

גביהם נוספו ה'דבקים' – הדיון התלמודי, (ה'שקלא וטריא') הפונה הלאה לדורות הבאים, לתלמיד הבא. כלומר, לעריכה הסופית<sup>2</sup> של התלמוד שתי שכבות עקרוניות: **שכבת המקורות** ו**שכבת הדיון בהם**, שכבת ה**סְבָרָה**.

### היסטוריה ומאפיינים:

מורה, נניח רב אשי, לימד **בעל פה** את תלמידיו את דברי התנאים והאמוראים שקדמו לו, על פי סדר והיגיון מסוימים שאת חלקם ירש ואת השאר – סביר להניח – קבע בעצמו. שוב סביר שהמסגרת הכללית הייתה ההיצמדות לסדר משנת רבי, אבל לא בטוח. כנראה גם שלא היה מדובר במורה אחד אלא בכמה, בני אותו דור אחרון.

---

הירושלמי על נזיקין, להבנתי, מציג שלב ראשוני של התלמוד. שלב זה היה ללא השקלא והטריא – רק מקורות, בצורה מסודרת (האם בבסיסה יש היגיון לימודי?). אחר כך, במסכתות אחרות, הרחיבו והוסיפו מהלכים המדביקים בין המקורות ומייצרים קשרים ללימוד או לזיכרון. פשוט הבינו שאי אפשר למסור ככה תורה שבעל פה, בלי דיון במקורות. ועדיין, הירושלמי פחות זורם מהבבלי. אולי פשוט כתב אותו מישהו מהזיכרון, והוסיף מעט משא ומתן.

יש להזכיר גם את ההפרדה הקיימת בין המקורות הא"י – בין המשנה, מדרשי האגדה והתלמוד. כל קורפוס נועד לשמר ז'אנר אחד. בבבלי לעומת זאת, האופי השיעורי שלו דורש לבלול הכל ביחד.

<sup>2</sup> לאחר העריכה הסופית נוספו הוספות מאוחרות, שאינן מגוף התלמוד עצמו. במהלך הלימוד ישנו צורך לאתר אותן, לבודד אותן, ולהבין את המגמה שלהן (שינוי המסקנה, תרגום למציאות חדשה, ועוד). באופן בסיסי, הן מתייחסות לתלמוד כאל ספרות ולא כאל תורה שבע"פ. הוספות אלו יכולות להיות קצרות – פרשניות, מילוניות וכדו', אך גם סוגיות שלמות. כמובן שיש גם לאתר שיבושים שונים ומאוחרים יותר בטקסט.

מספר שנים אחר כך, בדור הבא, ישבו התלמידים יחד, כמורים בפני עצמם, וחזרו על הסוגיות והמקורות שזכרו והעלו אותם על הכתב. ההעלאה על הכתב הייתה פרויקט 'ישיבתי', קבוצתי. במהלך ההעלאה על הכתב נקבע הסדר הכללי של התלמוד, שוב מתוך ירושה של סדר קיים בשילוב עם קביעות מקוריות. נדמה שלשם העלאה מסודרת ואחידה על הכתב, נקבעו כללי משא ומתן וכן טרמינולוגיה אופיינית למהלכים מסוגים שונים. והכי חשוב – סגנון התלמוד נקבע כמעין **לימוד משותף של מורה ותלמיד**, כפנייה אל תלמיד מדומיין: "תא שמע".

הדמיון הקיים בין כל כתבי היד, גם אלו בעלי הגרסאות השונות (רוזנטל), מעיד על כך שהייתה סמכות כלשהי שתכננה את סדר התלמוד ואת מהלכיו. אולי היה זה 'ראש הישיבה' ואולי הייתה כאן החלטה קבוצתית שהתקבלה לאחר דיון. כך או כך, לא אדם אחד בלבד העלה את הדברים על הכתב – על כך מעידות הגרסאות השונות, שמשמעותן לרוב היא שונות סגנונית במסירת הדיון בחומר הקשיח. כך נוצרו מספר כתבי יד שונים שהם ראשי ענפים לכל כתבי היד של התלמוד הבבלי (מעין עותקים שונים של התלמוד, כבר מהרגע הראשון). בין המקורות התנאיים והאמוראיים שבכתבי היד קיימים הבדלים קטנים לעומת ההבדלים הקיימים בין חלקי השקלא והטריא. למקורות הקדומים היה נוסח קבוע, שהוקרא (בעל פה) בקול ונשמר באדיקות, ואילו החלק הדיוני היה מעט חופשי יותר: אמנם בעל תוכן אחד, אך נתון לשינויים לפי הבנתו וסגנונו של הכותב. הסוגיה נלמדה, והכותבים העלו את הדברים על הכתב כל אחד

בשפתו ועל פי הבנתו. זוהי מהות 'חילופי הגרסאות' עליהן מדבר  
א"ש רוזנטל.<sup>3</sup>

**לכן**, יש להתייחס לכל אחד מהענפים כאל מורה, מוסר בפני  
עצמו. כל אחד עיבד את ששמע ומסר את הדברים עם שינויים  
מזעריים לפי סגנונו. כל אחד מהענפים (המציגים גרסאות שונות  
לאותו טקסט) של כתבי היד מייצג בעצם את התורה שמלמד  
חכם פלוני. אותם חכמים הם, כנראה, הסבוראים, בעלי  
הסברה, או בשם אחר - ה'סתמאים'.

### **ללמוד תלמוד היום**

מי שרוצה ללמוד תלמוד היום, בדור שלנו, אין לו ברירה אלא  
ללמוד אחרת ממה שלמדו הדורות הקודמים לו. הצרכים  
והדרישות אחרים, האמונות אחרות, הסמכויות מתערערות.  
להבנתי, על מנת ללמוד את התלמוד כפי שצריך דור דעה, יש  
לצאת מעמדת התלמיד ולהפוך למורה. עלינו לקחת אחריות על  
היהדות, ולהיות מורים בעצמנו. לא רק תלמידי חכמים, אלא  
חכמים ממש. מתוך הבנה של אופן היווצרות התלמוד כפי  
שהצגתי אותו לעיל, נוכל להיכנס לנעליהם של מורי התלמוד

---

<sup>3</sup> התפיסה של שמא פרידמן שמדובר בשינויים של מעתיקים פעילים  
מטקסט אחד מקורי וכתוב מוטעית לדעתי. הטקסט שהוא בחן איננו  
משקף שינויי גרסאות אמיתיים, אלא רק, באמת, שינויי נוסח שמחמת  
העתקה. הוא מדבר על כתבי היד שלפניו כאילו הם משקפים את כל כתבי  
היד שהיו מאז ומעולם. סביר לומר שהיו בעולם כתבי יד בעלי גרסאות  
שונות והם פשוט אבדו במרוצת הדורות, בגלות.

הראשונים, וללמוד מהם כיצד להורות את התורה במציאות הממשית, בחיי היומיום – תורה שבעל פה.

על מנת להיכנס לנעלי מוסרי התלמוד הראשונים (אלו שהעלו אותו על הכתב), יש צורך קודם כל "לנקות" את התלמוד: להבין מה הסוגיה – איפה היא מתחילה ואיפה היא נגמרת, ומהן הוספות שלא שייכות לרצף הלימוד (ראו הערה 2). המדד הוא קוהרנטיות – מבחינת הסגנון, מבחינת התוכן ומבחינת המשמעות. על התלמוד נוספו קטעים מאוחרים שאינם שייכים ל'תלמוד המקורי'. עלינו לסמן אותם ולהתייחס אליהם בהתאם.

ברמת המיקרו, כחלק מתהליך הבנת פשט הסוגיות, עלינו לשנות את האופן הבסיסי שבו אנו קוראים את התלמוד: במקום לקרוא בצורה לינארית, כך שהתלמוד נתפס כספרות המתקדמת שלב אחרי שלב, צריך לקרוא אותו בצורה לא לינארית, שהתשובה קודמת לשאלה. המימרא של החכם המוקדם, שמתפקדת כתשובה, יוצרת את השאלה המאוחרת.<sup>4</sup> הקריאה הלינארית אמנם משחזרת מעין שיעור, אך היא איננה מבינה את המהלך של מכין השיעור, ולכן גם לא מבינה את המחשבה העומדת בבסיס התלמוד. מי שקורא את התלמוד

---

<sup>4</sup> לפעמים נדמה שהשאלה המוצגת לפני התשובה של החכם היא אכן השאלה שנשאלה לו (ששאל הוא עצמו או שאלו ממנו אחרים), ולכן היא לכאורה קודמת בזמן. אבל **מבחינת העריכה** המימרא היא הטקסט הקדום יותר, השמור בזיכרון, הבלתי מתחלף, ואילו השאלה צמחה מתוך אותה מימרא.

בצורה לינארית הוא תלמיד, מי שקורא בצורה לא לינארית הוא חכם, או מורה.

ולבסוף, איך **לומדים** תלמוד? זוכרים קודם כל שבאנו ללמוד תורה. ללמוד דרך חיים. יש לשים דגש על **המימרות**, שהן התורה התנאית והאמוראית המקורית, ופחות על השקלא והטריא. החלק הדיוני עוזר ללימוד, הופך אותו לחי, מפרש את המימרות, אבל הוא לא העיקר. בהקשר הזה כדאי להוסיף שאנו עומדים (בנעליהם של תלמידי רב אשי) בסופה של תקופה ו'מנקזים' אלינו את כל התורה שקדמה לנו (כ-400 שנה אחורה). לכן מימרות מדורות שונים יכולות להרכיב יחד סוגיה. עלינו (היום) להבין את השתלשלות הסוגיה עד לדור האחרון, דור תלמידי רב אשי. רק כך נבין לאשורם את דברי החכמים, כל חכם וזמנו, כל חכם ומקומו. עם זאת יש לזכור שחותם תקופת המוסרים האחרונים נוכח בכל המימרות כולן, אם מעט ואם הרבה. על אף האמור, אין לראות בכל מקור קדום פרי של עיבוד והתאמה של האחרונים, אלא יש להתייחס לכל מקור בפני עצמו. אם ברצוננו לברר אם אכן ישנו עיבוד מקומי כזה עלינו להשוות את המקור שלפנינו למקורות מקבילים ברחבי ספרות חז"ל.

### **תורה שבעל פה – תורת חיים**

כחלק מהדיון ההיסטורי ביצירת התלמוד, עולה השאלה: מה קרה ל'תורה שבעל פה' עם העלאת התלמוד על הכתב?

התשובה לדעתי היא שהלימוד החי הוקפא. הוא פשוט עצר. ההתייחסות **למציאות** נעצרה עם רב אשי ('סוף הוראה'). דברי



רב אשי הם המקורות המאוחרים ביותר ברובד המקורות.<sup>5</sup> בדור שאחריו היצירה היא בעלת אופי של סיכום ושל הנהרה (על ידי המשא ומתן), ולא נמצא בה מימרות סמכותיות של יקביעת דרך חיים, של התייחסות ישירה למציאות. עם זאת, עורכי התלמוד הצליחו לתפוס משהו מהרוח החיה שבתורה שבעל פה בשעה שכבלו אותה לחומר. למתנסה בו, התלמוד מרגיש חי וזורם. אופיו האסוציאטיבי והקופצני ועיצובו כפנייה של מורה לתלמיד, מאפשרים את החיות הזו.

אלא שלא הלימוד, ולא התלמוד, הם המטרה הסופית, אלא המעשה. הבנת אופיו של התלמוד הוא רק שלב ראשוני, לא עיקרי, המאפשר לנו להגיע לשלב הבא – שלב לימוד התורה, השלב שבו הטקסט פוגש את העולם הממשי. לשם עלינו לחתור. ערכו של הלימוד מתגלה במעשה.

---

<sup>5</sup> הביטוי "סוף הוראה" הוא אמירה עקרונית יותר מאשר עובדה היסטורית, ויש גם אזכורים של חכמים נוספים שבדור הצמוד לרב אשי. לדוגמא, ישנם סיפורים על מר בר רב אשי – המורה, עורך התלמוד, קורא לו "מר", כלומר אדון. אולי זה שמו, אך אולי לא – ולא מזכירים אותו בשמו כי הוא עדיין חי, או אפילו נוכח בבית המדרש.

תודות:

לאמא ולאבא, לעידו אחי, לדוד ולק, לאביעד דון, לעידו צנגן,  
לדניאל רייניץ, ליונתן חסין.