

מדוע יד מושטת?

עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

זיו אחיפז

1. מבוא

מחקר התלמוד עוסק כבר מראשיתו בהבנת דרכי התהוותה ועריכתה של הסוגיא. לרוב ניתוחים אלו מתאפיינים בהסברים היסטוריים של דרכי התהוותה, על פי הבנה של דרכי המסירה והלימוד וכדו'. בעשרות השנים האחרונות מתגברת המגמה של ניתוח של הסוגיא ודרכי עריכתה על פי מגמה רעיונית כזו או אחרת. בניתוחים אלה מנסים להבין איזה מסרים העריכה מנסה להדגיש ואת איזה להסתיר. המחקר של החומר האגדי עוסק כבר שנים רבות באפיון הטיב האסתטי והצורני של הסיפור האגדי בתלמוד. מנגד המחקר הספרותי של החלקים ההלכתיים בתלמוד הבבלי זוכה לעדנה רק בשנים האחרונות. כיוון מחקרי נוסף שיש להצביע עליו, הוא המחקר הספרותי של חיבורים הלכתיים אחרים, שגם בו ישנה התפתחות רבה, שהקדימה את המחקר הספרותי של הסוגיות ההלכתיות.¹ כיוון מחקרי נוסף שארצה להצביע עליו, אשר אמנם איננו משיק לדיון שלנו, אבל ניתן לראות בו אפיק מחקר 'מקביל'. הגמרא הינה טקסט משפטי בעיקרה – היא דנה בחוקים, ביחס ביניהם, בהמשגתם, בקביעת גדרם וכן על זה הדרך. בשנים האחרונות מתפתח תחום מחקר על ההשקות שבין

¹ סקירת תולדות המחקר, שהוזכרה כאן בראשי פרקים ואף פחות, נמצאת בהרחבה בדוקטורט של מירב סוויסה, במבוא: מגמות רעיוניות של סוגיות הפתיחה בתלמוד הבבלי, וביטויין בסוגיות הבאות אחריהן, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה' מירב סוויסה, בר אילן תשע"ח. עמ' 7-15, 26-23. כמו כן, אציין באופן ספציפי, את עבודת התיזה של נועם סמט שעסקה בסוגיית כבוד הבריות ובמבנה הכיאסטי שלה: כבוד הבריות: עיון רב תחומי בסוגייה תלמודית, עבודה לשם קבלת תואר 'מוסמך' במדעי הרוח והחברה, בן גוריון, 2010, עמ' 51-95. ראו גם יובל בלנקובסקי, מאמר על פרשנות התלמוד daat.ac.il/daat/v1/belan-talmud/belan-talmud01.pdf ראו גם את הגמרא בברכות י, א, הגמרא מציינת על פרקי התהילים "דאמר רבי שמואל בר נחמני "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי" ועל כך אומרים התוס' (ד"ה 'כל פרשה') "וא"ת מאי כל הפרשיות והא לא אשכתן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה". אומנם אין כאן עדות לא של אמוראים ולא של התוס' לאופן שבו הם תפסו את עריכת הגמרא, אך יש כאן עדות למודעות שלהם לשיקולים צורניים בעריכה.

מחולת המחנים

משפט לספרות. אחד האפיקים שתחום זה הולך בו הוא האופן שבו ניתן להבין טקסטים משפטיים על ידי שימוש בכלים מעולם הספרות.²

במאמר ארצה לדון בסוגיא אחת, ארוכה ומורכבת ממס' חלקים מובחנים. סוגיית 'ידו של אדם חשובה לו' פותחת בקושיה על המשנה הראשונה במסכת שבת מעיקרון כללי. כפי שמצביעים הראשונים, לעקרון זה אין מקור מוקדם יותר – לא בפס' ולא במקורות תנאיים. עובדה זו כשלעצמה, יש בה כדי לעורר אותנו להיות עירניים למהלכי הסוגיא. לאחר מכן מובאות מס' תשובות בעלות גישה מתודית שונה אחת מחברתה. לאחר התשובה המתקבלת, מובאות חמש מימרות בשם ר' יוחנן. לטענתי, המימרות הללו מקבילות לניסיונות התשובה המובאות בשלב הקודם. חלקי הסוגיא, באופן שבו אחלק אותם, יוצרים לסוגיא מבנה כיאסטי, שתי צלעות מקבילות וחלק מרכזי באמצע. בחלקו הראשון של המאמר, אסקור את הסוגיא, תוך דגש על נסיון בסיסי לחשיפה של מקורות רכיבי הסוגיא. נוסף על כך, אצביע על מספר מקומות בהם ניתן להציע שהצבעה על שיקולי העריכה, בהתאם למבנה שנצביע עליו, יש בהם כדי לפתור קשיים, סגנוניים ותכניים. לאחר מכן בכדי למצות את המשמעות של המבנה הספרותי איעזר בתיזה של מנחם פרי, שבוחנת את הטקסט על פי הסדר והקצב שבו נחשף המידע, והשפעתו על הבנת המידע שנמסר כבר.

2. מהלך הסוגיא

2.1. הקושיה

המשנה הראשונה במסכת שבת מפרטת את כלל המקרים שיכולים להתרחש כאשר העני מגיע לפתחו של בעל הבית לבקש צדקה. המשתנים העיקריים הם א. מי הוציא את ידו אל הרשות השניה? ב. מי נתן או נטל את החפץ מידו של השני? המהלך הכללי של הסוגיא עוסק במענה על סתירה שהגמרא מוצאת בין משנה זו לבין עיקרון מופשט וכללי. העיקרון

² סקירת המחקר בתחום זה בארץ ניתן למצוא במאמר איך לעשות דברים עם משפט וספרות (בישראל), ענת רזונברג, עלי משפט כרך י"ד אלול תשע"ח, עמ' 32-9. אם נמקד מעט את הנושא, ניתן לומר שהניתוח שלנו מגיע מתחום הנראטולוגיה, תורת הסיפור, האופן שבו המספר מוסר לנו את הסיפור. ליישום של כלים מתחום זה בניתוח טקסטים משפטיים ראו שכל ישר, לגיטימציה כפייה: על שופטים כמספרי סיפורים, פלילים ז, תשנ"ט, עמ' 76-11. ומנחם פרי, הנשיקה סיפור בשלוש וריאציות, 'הארץ' 05.03.07 במאמר זה מנתח פרי את פסק הדין כנגד השר חיים רמון מבחינה נראטולוגית. סוג קריאה וביקורת כזה נוכח בכתיבה פמיניסטית על המשפט, על האופן שבו מדמיינים שופטים את האדם הסביר/ לעומת האישה הסבירה. דוגמא לכך ראו יופי תירוש, 'סיפור של אונס, לא יותר' על הפוליטיקה של ייצוג טקסטואלי בע"פ 3031/98 מדינת ישראל נ' דן שבתאי, משפטים לא(3), ירושלים תשס"א, עמ' 622-579.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

אומר שכדי להתחייב צריך עקירה והנחה על גבי מקום בגודל של ארבע על ארבע טפחים. מכיוון שבמשנה המקום ממנו נעקר או מונח החפץ הוא ידו של העני או של בעל הבית נראה שבכל מקרה, הן בעל הבית והן העני צריכים להיות פטורים. עיקרון זה לא נמצא במקורות התנאים, והראשונים נתנו מס' טעמים לעיקרון זה.

רש"י³ אכן לא מציין מקור לצורך בארבע על ארבע, אך מסביר את העיקרון "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". בכדי שתא שטח כלשהו יקבל חשיבות לעניין הוצאה מרשות לרשות הוא צריך להיות לפחות בגודל של ארבע על ארבע. עוד יש לדייק בדברי רש"י, בציטוט זה ובהמשך דבריו, שהצורך בארבע על ארבע הוא גם לעניין עקירה וגם לעניין הנחה (בהמשך דבריו הוא מסב רעיון זה על המשנה). בתשובתו, רש"י רומז לתשובה שתקבל לבסוף, המופיעה בדבריו של רבא "ידו של אדם חשובה לו כארבע על ארבע". המשמעות הפשוטה של משפט זה מתייחסת לכך שהיד היא מקום 'חשוב', חשוב במשמעות של בעל ערך רב, שדה סמנטי של 'כבוד'. אך השורש ח.ש.ב. מקשר אותנו גם לסוגיות נוספות. לסוגיא מראש הדף, שם קובע סתם התלמוד "התם – לא איתעבידא מחשבתו, הכא – איתעבידא מחשבתו". וכן לסוגיות בהן מופיע המשפט "מחשבתו משויא ליה מקום". שם המשמעות של השורש ח.ש.ב. מכוונת למשמעות של תהליך קוגניטיבי – חשיבה. משמעות זו תקבל הד ניכר בסוף הקריאה שלנו את הסוגיא, בעקבות מקומו של האדם בהתרחשות ההלכתית בכלל ותפקידה של המחשבה שלו בפרט.

בתוספות⁴ מובא רעיון דומה ב2 צורות ובאופן מעט מורחב. ר"ת מסביר שאין בני אדם רגילים להניח את החפץ על פחות מארבע על ארבע, ולכן הוא מניח שכך עשו במשכן (ועל כן כך הדין גם בשבת). באופן מעט שונה מסביר ר"י שזהו מקומו של חפץ, כמו מקומו של

³ רש"י שבת ד, א ד"ה 'מעל גבי מקום ארבעה' (כל ההפניות למפרשי הש"ס הם למסכת שבת אלא אם צויין אחרת).

⁴ תוספות ד, א ד"ה 'זהא בעינן'.

מחולת המחנים

אדם.⁵ הרשב"א⁶ מסביר באופן דומה לר"ת אך בלי לציין שכנראה שעשו כן במשכן, אלא רק מתוך שאין רגילות אנשים להניח במקום כזה, אפשרות נוספת שמציין הרשב"א וכן הרמב"ן היא שעיקרון זה "גמרא גמירי לה הכי ומקראי לית לן ואפי' ממתני' וברייתא לית לן בהדיא".⁷ הרי"ץ דינר⁸ מציין שהסתירה בין דין המשנה לצורך במקום ד' על ד' הועלתה רק על ידי חכמי בבל, ולא על ידי חכמי א"י, לחכמי א"י התשובה ש'ידו של אדם חשובה לו' הייתה מוכרת ומקובלת.⁹

2.2. הצלע הראשונה

2.2.1. חלק 1 תשובת רבה

בחלק זה מובאת התשובה של רבה המעמידה את המשנה כדעת ר' עקיבא. לאחר מכן, מובאת ההצעה מהיכן למד רבה ששיטת ר"ע לא מחייבת עקירה והנחה על גבי מקום ד'. המקור הוא ממסכתנו, שם מובאת דעת ר"ע ש"הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע – חייב" (משנה שבת יא, א). כדי לומר שדעתו של ר"ע לא מחייבת מקום ד',

⁵ כמדומני שבהסבר זה יש קושי רב, מקומו של אדם הוא 4 אמות ואילו כאשר אנו מדברים כאן נראה שמדובר ב 4 טפחים. בהסברו של ר' אבא, על טרסקל וכן של סתם הגמרא שאומרת 'ודילמא דפשיט כנפיה' קשה לדמיין שהטרסקל/הבגד היו בגודל של ארבע על ארבע אמות. וכן ראו בתוספתא פרק י' הלכה ט' "הזורק בכותל למעלה מעשרה טפחים והלכה וישבה לה בחור שהוא ארבעה על ארבעה טפחים הרי זה חייב שאין מטלטלין מרשות לרשות". מקור נוסף בו משמע מדובר על מקום שהוא ארבעה על ארבעה טפחים הוא הגמרא סוכה י, א: "תחתונה כשרה ועליונה פסולה איצטריכא ליה; מהו דתימא ניגזר דלמא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר - קא משמע לן. כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה? - אמר רב הונא: טפח, שכן מצינו באהלי טומאה טפח. (דתיניא) + מסורת הש"ס: [דתנן] + טפח על טפח ברום טפח מביא את הטומאה, וחוצץ בפני הטומאה. אבל פחות מרום טפח - לא מביא ולא חוצץ. ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: ארבעה, שלא מצינו מקום [חשוב] פחות מארבעה, ושמואל אמר: עשרה". כמו כן, הדיון בירושלמי מקביל לגמרי (כולל התירוץ ש'מצאנו אהל שהוא טפח'), ראו ירושלמי מהדורת האקדמיה סוכה עמ' 637 שורות 21-17 (כל ההפניות הן למהדורת האקדמיה מסכת שבת אלא אם צויין אחרת).

⁶ רשב"א ד, א ד"ה 'הא דאמרינן'.

⁷ לשון הרמב"ן ד, א ד"ה 'והא בעי'.

⁸ חידושי הרי"ץ ד חלק א', ירושלים, 1981. (להלן: חידושי הרי"ץ) עמ' טז-יז.

⁹ הרי"ץ דינר מציין שם להוכחה מהירושלמי שבת א, הלכה א', עמ' 365, שורות 4-3. שם אומר הירושלמי 'מה בין נחה לארץ לנחה בתוך ידו'. אך הוכחה זו לא נראית בעיני, ההקשר של הדיון שם בירושלמי, נוגע לשאלה של ר' יוחנן, האם אדם מתחייב אם זרק ותפס בעצמו. אם כן השוואה בין הארץ ל'יד' איננה נוגעת לגודל השטח אלא לחיוב במקרה של העברה מרשות לרשות על ידי אותו אדם.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

היה ניתן לעצור כאן. מכיוון שר"ע מחייב גם כאשר החפץ רק עבר באויר רשות הרבים ק"ו שיהיה חייב אם נח ברשות הרבים, גם אם על מקום קטן מד'.

אך הגמרא לא מסתפקת בזה ומזכירה אוקימתא למחלוקת – המחלוקת היא רק מתחת לעשרה טפחים. מפני שרה"ר היא משהו מוחשי יותר,¹⁰ היא חלה רק עד לגובה של עשרה טפחים. על כן, מעל עשרה טפחים לכולי עלמא פטור, ואילו מתחת לעשרה טפחים חלוקים ר"ע וחכמים. בכך מעמיק רבה את עמדת ר"ע – זו שבגינה ניתן לומר שהוא סובר שאין צורך במקום ד' – ומסביר את עמדת ר"ע בסברה כללית "קלוטה כמי שהונחה דמיא". יש לציין שאוקימתא והעמקה זו של דעת ר"ע איננה נצרכת בכדי להציע תשובה זו.

לאחר מכן מביאה הגמרא את האוקימתא של רבה כחלק מ'בעיא'. 'בעיא' זו נמצאת בסוגיא על משנה זו (שבת צז, א). בשלב זה אנו למדים שרבה הציע שתי דרכים להעמיד את המשנה, הראשונה, כפי שהוסבר עד כה, מחלוקת מתחת לעשרה טפחים, ומעל עשרה לכולי עלמא פטור, העיקרון שבו חולקים הוא 'קלוטה כמה שהונחה', האם חפץ שעובר ברשות הרבים כמו הונח בה. האפשרות השניה היא שמחלוקת מעל עשרה טפחים, מתחת לכולי עלמא חייב, העיקרון שבו חלוקים הוא האם 'לפינן זורק ממושיט' האם בהושטה שהיא פעולה שמתבצעת יחד מלמדת אותנו שמתחייבים גם בזריקה. הדיון שם, בפרק יא, נראה מקורי יותר משלוש סיבות.

א. שם יש דיון נרחב הרבה יותר באוקימתא זו. מעבר לבעיא של רבה, מובאת 'פשיטה' של רב חסדא, דעת ר' אליעזר החולקת על רב חסדא ודעת חלקיה בר טובי החולקת על שניהם. לעומת זאת בסוגייתנו אין דיון על כך אלא רק תירוץ 'הדר איפשטא ליה' שלא מתייחס לתוכן המחלוקת וללשון המשנה/ברייתא, לעומת הדיון בסוגיא השניה.

ב. הדיון שם הוא על המשנה עליה דברי רבה מוסבים ולא על משנה אחרת.

ג. בירושלמי מובאות שתי סוגיות על משנה זו ועל משנה ב' (פרק יא) שבהן מובאת אפשרות לאותה אוקימתא, וכן גם דעת ר' אליעזר שנמצאת בסוגיא השניה בבבלי.¹¹

ד. לשונה של הסוגיא "והא איבעיא בעיא" מלמדת שהסוגיא כבר מוכרת ממקום אחר.

¹⁰ "מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע, אלא דאין רשות הרבים למעלה מעשרה" (שבת ז, א) כך הניסוח בדברי רב חסדא. זהו הניסוח היפה והעקרוני ביותר, אך עיקרון זה עולה מסוגיות רבות בבבלי ובירושלמי.

¹¹ בסוגיית הירושלמי יש דיון בלשון המשנה המשפיע על הבנת המחלוקת בהתאם לאוקימתאות, מה שמחזק את ההבנה שהדיון במקורו צריך להתנהל על פירוש המשנה מפרק יא' ולא כסתירה בין עקרונות מופשטים, ירושלמי שבת עמוד 424, שורות 16-21. ראו הרי"ן אפשטיין מבוא לנוסח המשנה א' עמ' 106-107, ברשב"א צז, א ד"ה 'בעי רבה', אוצר הגאונים שבת ב"מ לוין חלק ב' אוצר הפירושים עמ' 58, מובא ציטוט של משנה פרק יא' משנה ב' ללא 'כיצד'.

מחולת המחנים

לרוב, מגמת סוגיות בתלמוד היא להביא למצב בו עמדות התנאים כמה שפחות חלוקות, או לפחות להביא לעמדת קונצנזוס, אך כאן מתרחש דבר אחר. לפי ההצעה השניה של רבה, אנו יכולים להביא למצב בו עמדת כל המשניות ודעות התנאים תהיה מוסכמת (אך תתנגד לעקרון של "מקום ד"). במקום זאת מציעה הגמרא להעמיד את דעת סתם המשנה שלא כהלכה ולא כעמדת חכמים.

את נסיון התירוץ הזה פוסלת הגמרא באמירה שהוא עונה רק על צד אחד של הקושיה, על ההנחה, אך לא על העקירה.

2.2.2. חלק 2 תשובת רב יוסף

תשובה זו דומה לתשובה הקודמת, כדי לנסות ולהתאים את המשנה עם העמדה העקרונית היא מעמידה אותה כדעת יחיד. לתשובה זו יש שתי חלקים, שתי מקורות אשר בהם מנסה הגמרא למצוא את דעת רבי שתפתור את הסתירה בין העקרון שצריך מקום ד' לבין המשנה.

הניסיון הראשון מנסה ללמוד מכך שרבי מחייב במקרה שזרק חפץ והחפץ נח על זיז כל שהוא מכאן שלא צריך מקום ד', לא בעקירה ולא בהנחה, בכך עונה הגמרא מראש על הקושיה מהחלק הקודם. אך ראייה זו נפסלת, מכיוון שאבוי העמיד את המחלוקת הזו, כמחלוקת בעקרון אחר, האם נופו של האילן הולך אחר עיקרו או לא. חלק זה לקוח כולו מסוגיא אחרת, לקמן בדף ח.¹²

הגמרא עוברת להציע מקור אחר לדברי רבי. "זרק מרה" ו"לרה" ו"רה"ר באמצע, רבי מחייב וחכמים פוטרין", כביכול הוכחה דומה להוכחה הראשונה. אלא שעל ברייתא זו מובאת

¹² ז"ל הסוגיה שם: "גופא, אמר רב חסדא: נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה - חייב, מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע. לימא רב חסדא דאמר כרבי? דתניא, זרק ונח על גבי זיז כל שהוא, רבי מחייב, וחכמים פוטרין. (אלמא לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה). אמר אבוי: ברשות היחיד - דכולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא. אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים, וזרק ונח אנופו, דרבי סבר: אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי: לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו." הניסוח בסוגיא שלנו, בדף ד', 'כרבעינן למימר לקמן כדאבוי' מלמד שהמימרא הזו נלקחה ממקום אחר. המימרא הזו מופיעה בהמשך המסכת אך ורק בסוגיא בדף ז-ח. ראו על כך עוד, יעקב [ג'פרי] רובינשטיין, פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים, עמ' רעה-שד, בתוך: נטיעות לדוד - ספר היובל לדוד הלבני (עורכים: יעקב אלמן ואחרים). רובינשטיין עומד על כך שדבריו של אבוי לא מסתדרים עם פשוטה של הברייתא. יתר על כן, מביא רובינשטיין את הרש"ש על פיו רש"י לא גרס בסוגיא בדף ז את המילים "ברה"י...אלא", נוסף על כך שבסוגיא שלנו אבוי מוסב ישירות על רבי, ללא התייחסות לרב חסדא כלל. מכך מסיק רובינשטיין שדבריו של אבוי אינם מוסבים דווקא על רב חסדא אלא כך הוא פירש את הברייתא והבאת דבריו בסוגיא בדף ז' היא מלאכת העורכים. כמדומני שגם אם נקבל את הצעתו של רובינשטיין שהמימרא של אבוי איננה מוסבת מראש על רב חסדא, עדיין יהיה קשה לומר שהמקום המקורי של המימרא הזו הוא בסוגיא שלנו.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

מימרא בשם שמואל, שרבי מחייב 2, משום הוצאה ומשום הכנסה, כך יוצא גם כאן שהגמרא חומקת מהקושיא מהחלק הקודם. הגמרא פוסלת הוכחה זו בדרך דומה לנסיון התירוץ הקודם בהעמדת המשנה כרבי – העמדת המחלוקת כמחלוקת בעיקרון אחר, שאיננו מקום ד'. העיקרון הוא ע"פ מימרא של שמואל ורב, המובאת בסוגיא כאן ובדף צז, א, רבי מחייב בזרק מרשות הרבים לרה"ר דרך רה"י רק כאשר רה"י מקורה, שאז יש לרבי עיקרון אחר – "ביתא כמאן דמליא דמיא". הגמרא מנסה לענות שאולי נאמר גם כאן שרה"י מקורה, אלא שבמשנתנו – בדברה על המקרים בהם מעבר חפץ בין העני ובעל הבית יטיל חיוב עליהם – מדובר גם על מעבר מרה"י לרה"ר, ואם כן נצטרך לומר שגם רה"ר מקורה. כדחייא לאפשרות זו מובאת מימרא בשם רב "המעביר חפץ ארבע אמות ברשות הרבים מקורה – פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר", כך שלכולי עלמא, רה"ר מקורה מייצרת פטור.

הדיון בכרייתא זו, נמצא בגמרא בדף צז, שם הסדר הוא הפוך, קודם מובאת מימרת שמואל ורב ש"לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה", ולאחר מכן מימרת שמואל ש"מחייב היה רבי שתיים...". לאחר מכן יש דיון בעניין זה, האם היה מחייב רבי שתיים, ועל היחס בין חיוב כפול זה לבין חוסר היכולת לחייב אדם על תולדה של מלאכת שבת במקום שבו אותו אדם עבר באותה פעולה על אב ממלאכות שבת. מימרת רב, על רה"ר מקורה, נמצאת בדף צח וגם שם יש דיון בנושא זה. כאמור לעיל, הסוגיות שם העוסקות במימרות עצמן נראות גם כן כמקוריות יותר.

הלבני מצביע על קושי בסוגיא שלנו לעומת הסוגיא שם אשר אף הוא מלמד על העתקת הסוגיא כאן מהסוגיא בפרק יא'. בסוגיא שם המימרא של רב יהודה בשם שמואל "מחייב היה רבי שתיים..." מוסבת על פי רב יוסף, לא על הברייתא "זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע..." אלא על דברי רבי יהודה "אמר ליה רב יוסף: מר אהא מתני לה וקשיא ליה דרבי אדרבי, אנן אדרבי יהודה מתנינן, ולא קשיא לן. דתניא...". לעומת זאת על פי הסוגיא אצלינו, רב יוסף מביא את המימרא הזו על רבי¹³. תפקידו של רב יוסף בסוגיא שם, וה'עיוות' של דבריו בהעברה לסוגיא כאן, מעלה חשד, שאינו יכול לצאת מגדר השערה, שאולי אף המימרא הבסיסית כאן "רבי היא" איננה מפיו של רב יוסף אלא עורכי הסוגיא כאן ייחסו דעה זו לרב יוסף ע"פ הסוגיא שם.

¹³ אמנם על פי כת"י מינכן 95, וטיקן 108 ובק"ג גם המימרא בתחילת הסוגיא, המוסבת על רבי, מובאת בשם רב יוסף, אך גם לפי עדי נוסח אלה חוזר בו רב יוסף ולבסוף מסב את המימרא על רבי יהודה.

2.2.3. חלק 3 תשובת ר' זירא

תשובתו של ר' זירא מעמידה את המשנה גם כן כדעת יחיד, כדעת 'אחרים'. "אחרים אומרים: עמד במקומו וקבל – חייב, עקר ממקומו וקבל – פטור." הגמרא מציעה בשם ר' זירא ללמוד שאין חובה שהנחת החפץ או עקירתו תעשה במקום ד' – בשביל לעבור על איסור הוצאה בשבת – מכך שכאשר המקבל עמד במקומו בזמן שקיבל את החפץ הנזרק, האדם שזרק מתחייב. על כך מציעה הגמרא שתי קושיות, האחת דומה לקושיה על רבה (לעיל סעיף 2.2.1.), "דילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן", הקושיה השניה, שלא הייתה יכולה להיאמר אצל רב יוסף ורבה, היא שאולי גם ה'הנחה' בכרייתא זו היא "דפשיט כנפיה וקיבלה"¹⁴ ואז גם ההנחה הייתה על מקום ד'.

בהצעת התשובה הזו אין ממש סוגיא החורגת מן מסגרת הדיון של הקושיה על המשנה, ואכן אין לה מקבילה. אך יש מספר קושיות על מקוריות הכרייתא הזו בסוגיא שלנו. קושי ראשון הוא שהכרייתא מציעה משתנה המשפיע על הפטור ועל החיוב, וניתן לשער שהמשתנה הזה, הוא מה שבאה הכרייתא ללמד אותנו. במילים אחרות, הכרייתא באה ללמדנו עניין אחר, את התלות בעקירת החבר ולכן גודל המקום לא משמעותי בעיניה. האוקימתא "דילמא פשיט כנפיה" אמנם נשמעת רחוקה, אך יכול להיות שהיא בכל זאת נאמנה לכוונתה של הכרייתא. אך הקושי העיקרי הוא, שהסיטואציה המדוברת במשנה היא שאדם זרק ואחר קיבלה, הזורק, אותו 'חייב' ו'פטור' מושמט מן הכרייתא, נושא המשפט מושמט כאן – מי מתחייב? מה הוא עשה? ניסוח כזה, שהעיקר חסר מן הספר, הוא מוקשה מאוד. עוד יש להאיר שבריייתא זו מקבילה באופן מושלם למימרת ר' יוחנן, המופיעה בהמשכה של הסוגיא (חלק ג'), ראו על כך עוד לקמן.¹⁵ בזהירות הראויה אציע שבריייתא זו נוסחה על בסיס המימרא המקבילה בצלע השניה של הסוגיא ועל בסיס הדיון בסוגיית הירושלמי, בשביל להשלים את המבנה הספרותי של הסוגיא. הצעה זו יכולה להסביר מדוע עורכי הסוגיא בחרו דווקא בר' זירא כאמורא שמביא ברייתא זו. ר' זירא מייצג את תורת א"י ואת תורת רבי יוחנן, ר' זירא שעלה לארץ ישראל וראה בכך חשיבות רבה.¹⁶

¹⁴ רש"י – פרס בגדו, דהוי ארבעה.

¹⁵ יש לציין שהביטוי "אחרים אומרים" מלמד שיש דעה שעליה חולקים אחרים. ראו גם מה שכתב ר"ד הלבני ואיך שהוא שיחזר את הכרייתא. מקורות ומסורות שבת, ירושלים, תשמ"ב (להלן: הלבני, שבת) עמ' י"א.

¹⁶ בבלי בבא מציעא פה, ב וכן ראו חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 233-236 בערך על ר' זירא. וראו עוד על עיקר ההצעה לקמן בהע' 28.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

2.2.4. חלק 4 תשובת ר' אבא

בחלק זה הגמרא משנה 'אסטרטגיה'. עד כה ההוכחות והתירושים היו מסוג מסוים של אוקימתות – ניסיונות להעמיד את המשנה כדעת יחיד, ובכך היא לא תסתור את הכלל 'בעיני מקום ד'. לעומת זאת, בתירוץ הזה ובתירוץ הבא האוקימתא הינה מסוג שונה. האוקימתא כאן מעמידה את המשנה במקרה ספציפי, מקרה בו כן הייתה הנחה ועקירה על מקום ד'.

האוקימתא של ר' אבא מעמידה את המשנה במקרה שבו העני ובעל הבית עקרו והניחו את החפץ בטרסקל – סל. על אוקימתא זו מקשה הגמרא 2 קושיות ועונה על שתיהן. הראשונה היא פרשנית – לשונית, במשנה כתוב 'ידו' ולא 'טרסקל'. בתשובה לכך, הגמרא מציעה להגיה את לשון המשנה ל'טרסקל שבידו'. הקושי השני הוא הלכתי-קונספטואלי, הגמרא מקשה על ר' אבא מעיקרון אחר "התיינה טרסקל ברשות היחיד, אלא טרסקל שברשות הרבים רשות היחיד הוא",¹⁷ הגמרא מניחה אפשרות (שמוסברת בהמשך הסוגיא, בתשובה הראשונה) שטרסקל ברה"ר הוא בעצם רה"י. הגמרא עונה שתי תשובות, הראשונה היא שניתן לומר שמשנתנו היא כדעה החולקת על אפשרות זו. התשובה השנייה, משאירה את העיקרון הזה אך רק מעל לעשרה טפחים, ואילו משנתנו תובן ע"פ זאת כמדוברת מתחת לעשרה טפחים.

ישנם מס' קשיים במהלך הסוגיא הנ"ל. תחילה, כאשר הקושיה מובאת היא מנוסחת כמין עיקרון ידוע ומוכר שטרסקל ברה"ר הוא כרה"י, ואיננה מסבירה כלל מהיכן העיקרון הזה, רק כאשר היא עונה 'לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה'¹⁸ היא מפרטת היכן רבי יוסי ברבי יהודה אומר זאת, "דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר: נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל, זרק ונח על גביו – חייב". ובכך מסבירה מהיכן הגיע העיקרון הנ"ל תוך דחייתו כקושיה לענייננו.¹⁹ עצם ניסוח זה, של עיקרון ומיד לאחר מכן 'לגלות' לנו שזוהי רק דעת

¹⁷ ראו גם אליקים וייסברג, תצורה ומשמעות בסוגיות תלמודיות יישום במערכת הזמנים בארמית בבליית, לשוננו, אדר תשנ"ו, עמ' 149-119, בעיקר בעמ' 146-130, על השימוש ב'תיינה', ובפרט בעמ' 139-136.

¹⁸ לעניין הלשון 'לימא' ראו אביעד סטולמן, מהדורה ופירוש על דרך המחקר לפרק המוצא תפילין מתוך התלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, בר אילן, תשס"ו. עמ' 31 הע' 32, הלשון 'לימא' מציעה הצעה רטורית שמטרתה להידחות, תשובה זו איננה נדחית, אך אכן תפקידה הוא אך ורק ריטורי, כפי שנראה לקמן. ואולי יש להבין את הרכיב הנ"ל בסוגיה באופן אחר, התשובה 'דלא כרבי יוסי ברבי יהודה' באה רק להקדים כדי להביא את רבי יוסי ברבי יהודה.

¹⁹ אכן בשבת קא, א, שם מובאת הברייתא הזו, אומרת הגמרא עליה 'מתקיף לה רב יוסף: ולא שמיעא להו להא דאמר רב יהודה אמר רב, ומטו בה משום רבי חייא, ותני עלה: וחכמים פוטרין'. אם כן, יש להוסיף קושי שאם זו אכן דעת חכמים הניסוח הראשוני של הגמרא את דעת רבי יוסי ברבי יהודה כדעה הסתמית הוא משונה עוד יותר. ניתן לענות על כך שגם מהסוגיה שם דעת חכמים מובאת כמסורת נפרדת.

מחולת המחנים

יחיד הוא מעט משונה. קושי נוסף מתעורר כאשר משווים לסוגיא בה מובאת הברייתא הזו. הגמרא קא, א מביאה את הברייתא הזו כחלק מדיון בשאלה האם אומרים 'גוד אסיק מחיצתא' או לא. כדי שלברייתא זו תהיה משמעות לשאלה זו חייבים להבין אותה כמתייחסת למעל עשרה.²⁰

אם כן, שהקושיה מדעת רבי יוסי ברבי יהודה מאוד מלאכותית,²¹ משתי הסיבות הנזכרות, הן שזוהי דעת יחיד והן שפשוט שהיא מתייחסת רק למעל עשרה. נראה לי להציע שקושיה זו הובאה כאן אך ורק כדי להשלים בסוגיא את המבנה הספרותי שלה, כפי שנראה לקמן.

2.2.5. חלק 5 תשובות ר' אבהו ורבא

על אף שמופיעות כאן שתי תשובות שונות, מפאת תפקידן במבנה הספרותי הכולל חילקתי את הסוגיא באופן הזה. כדי לחזק החלטה זו מעבר לחריגה שלה מהמבנה הספרותי, ארצה להעלות השערה בנוגע לאופן התהוות הסוגיא. לתשובה של ר' אבהו אין מקבילה בחלק השני של הסוגיא, על כן ארצה להציע שהיא נמצאת כאן מתוך שיקולי עריכה 'מסורתיים' או בלשון אחרת, לא מתוך שיקולים של עריכה יוצרת. ברמה הראשונה ארצה להציע שהתשובה של ר' אבהו הייתה לפני העורך והוא איננו רצה להשמיט אותה. ברמה משנית יותר, ניתן להציע שאולי הייתה סוגיא קצרה ובסיסית עם תירוץיהם של ר' אבהו ר' אבא ורבא, ורק בשלב מאוחר יותר נוספו התשובות הקודמות תוך יצירת המבנה הספרותי. הצעה זו גם פותרת עוד קושי בעריכה, ר' אבהו מקשה על ר' אבא "והא ידו קתני", אך קושיא זו כבר הוקשתה על ר' אבא והוא ענה עליה,²² אם כן כיצד חוזר ר' אבהו על אותה קושיה שנענתה? יתר על כן, קיים קושי נוסף בעריכת הסוגיא כאן, הגמרא בדף צא-צב דנה בשאלה האם 'אגד יד שמיא אגד' ואם 'אגד כלי שמיא אגד' ואכן משנתנו מצוטטת שם ואוקימתא

²⁰ ראו על כך עוד את התוספות ד"ה 'כאן' ולעומת זאת את הרשב"א ד"ה 'הא דאמרינן' בסוף הדיבור.
²¹ יכול להיות שניתן להביא את הראשונים כמו התוס' ר"ד קב, א ו'איכא מרבוותא' שמביא הרשב"א כתנא דמסייעא לדעתינו, ראשונים אלה פוסקים הפוך מהתוספות ומפשט הסוגיא. ראשונים אלה פוסקים שהמשנה מדברת גם מעל לעשרה, נראה לי שאם לא היו מרגישים בקשיים בסוגיא זו לא היו פוסקים כן.
²² אמנם ניתן לומר שלשונו של ר' אבהו ("מי קתני טרסקל שבידו") מתייחסת היישר לתשובה של ר' אבא ("תני טרסקל שבידו").

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

כעין האוקימתא של ר' אבהו מובאת שם,²³ ושם לא מובאת הקושיא 'איכפל תנא'.²⁴ ואם הגמרא רצתה לקיים דיון רחב על באוקימתא זו היה עליה להקשות מהסוגיא שם.²⁵

כפי שציינו על פי חלק מעדי הנוסח, הקושיא על ר' אבהו 'איכפל תנא לאשמועינן כולי האי' נאמרת בשם הסתם,²⁶ על פי נוסחים אלה רבא לא התייחס אל תשובתו של ר' אבהו. תשובתו של רבא עונה על הקושיא במישור אחר לגמרי מהתשובות הקודמות. במקום לצמצם את דין

²³ ז"ל הגמרא שם "ביד חייב. והתנן: פשט בעל הבית את ידו לחוץ, ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס - שניהן פטורין! - התם למעלה משלשה, הכא - למטה משלשה". רש"י - "ביד חייב - משיצאו הפירות, ואף על פי שגופו ברשות היחיד, ולא אמרינן אגד גופו שמייה אגד. בכלי פטור - כל זמן שיש מקצת הכלי בביתו." ראו הלבני, שבת, עמ' ח' ט'. הלבני הציע שיש להקשות שדעת רבא היא שאגד יד שמייה אגד, אך מכיוון שהסוגיא שם משנה את ייחוס הדעות בין אביי ורבא, הייתי מציע לנקוט גישה מעט יותר זהירה. ראו גם את דברי הרשב"א, ה, א ד"ה "איכפל תנא". עוד על היחס בין דעת רבא שידו של אדם חשובה לו כד' לבין דעת רבא ש'אגד יד שמייה אגד' ראו רוזנטל, על הקיצור עמ' 831-832.

²⁴ על פי הקריאה של ברנר, מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', איתמר ברנר, בר אילן 2009, (להלן: ברנר, מחקר הרמנויטי) יש פתח לענות על קושיא זו, ברנר מציע שה'איכפל תנא' רלוונטי במיוחד בסוגיות על משניות פתיחה, שם יש לבבלי הנחה שהמשנה צריכה ללמדנו עיקרון כללי ולכן לא הגיוני להעמידה במקרה כה ספציפי. טיעון זה, העוסק ברלוונטיות וחוסר רלוונטיות של קושיית למגמת הסוגיא, יכול לעבוד גם כאן. בעזרת הבנת המישור בו המשנה שלנו הובאה בדרך צא-צב שם רק קושיא צדדית ולכן ניתן להעמידה במקרה דחוק, בניגוד לסוגיא שעוסקת בפרשנות המשנה הזו עצמה. ראו ברנר, מחקר הרמנויטי עמ' 96-98, 108-109, 115-118. הרב יהודה ברנדס, מבנה ומשמעות בסוגיות אוקימתא, נטועים יא-יב, אלון שבות, אלול תשס"ד, עמ' 9-38, (להלן: ברנדס, מבנה ומשמעות), דן גם הוא מנק' מבט זו על הסוגיא, אך הדגש שלו לאחר מכן איננו על המבנה ועל המתודה הפרשנית השונה, אלא על לימוד הגמרא והפקת המשמעות מהחלקים בשקלא וטריא שנדחים.

²⁵ אמנם ברנר, מחקר הרמנויטי, עמ' 115-118, הציע דרך נוספת להבין את הביטוי 'איכפל תנא לאשמועינן כולי האי' (ראה שם), אך מהטעמים שמנינו - טעמים אשר ונוסיף עליהם בהמשך - נראה שלענייננו נכון לחלק את הסוגיא אחרת. כהערת אגב נעיר, שאכן נראה שלשאלת הניתוח הספרותי, נכון יותר לשאול לשם מה אנו מחלקים את הסוגיא ועל פי זה לענות מהי החלוקה ה'נכונה'. יכולה להיות חלוקה שאמורה להראות את המקורות ההיסטוריים ויכולה להיות חלוקה שמנסה להראות את המבנה הספרותי ועל אף שונותם אחת מן השניה, כל אחת תמלא את מטרתה בצורה העדיפה מחברתה. גם לאחר מכן יש להמשיך ולשאול, בעוד ברנר עוסק ב'שיח הפרשני' של הסוגיא ועל פי זה הוא מחלק את הסוגיא - על פי המבנה הלוגי של התירוצים בה, לעומת זאת החלוקה שלנו מנסה לחלק על פי המבנה האסתטי-צורני של הסוגיא, וזוהי הסיבה העיקרית לחלוקה אשר קיימת במאמר זה. בגלל שישנה כאן חריגה מן המבנה, האינטואיטיבי עד כה, וכן בגלל שהרכיב הזה, של תשובת ר' אבהו איננו מתפקד כגורם אסתטי או רעיוני בסוגיא, נעזרתי בהסברים דיאכרוניים 'להצדיק' את הישארותו כאן. אכן חלק מן הטיעון המובא כאן הוא 'מעגלי' - חריגותו של הרכיב איננה רק מתוך חריגים צורניים עצמיים של כל רכיב, אלא גם מתוך חריגותו במבנה הכללי, אך כמדומני שהמבנה כאן מפותח וברור מספיק בכדי שחריגה זו תצרום, ובהצטרף לחריגות הצורניות הפנימיות לרכיב עצמו תצדיק את החרגותו.

²⁶ ראו בנספח הע' 85.

מחולת המחנים

המשנה, או למקרה מסויים או לדעת יחיד, היא עושה לעקרון "מקום ד' על ד'" הפשטה מושגית. מקום ד' על ד' מבטא חשיבות, היא מפרשת אותו ואת המשנה באופן הדדי. כפי שנראה בהמשך, הסוגיא מפתחת את ההפשטה הזו במספר דרכים.

2.3. הערת ביניים – קשיים בעריכת הצלע הראשונה של הסוגיא

עתה אציג מס' קשיים הנוגעים לשאלת העריכה של הסוגיא הארוכה הזו, או ליתר דיוק, של הצלע הראשונה של הסוגיא בנוסף לקשיים שעלו מביין השיתין עד כה. ר"ד הלבני כתב על סוגיא זו שיש לקרואה כך שהדיונים בסוגיא אינם מדברי האמוראים אלא רק המימרות עצמן.²⁷ הלבני סובר כך ומונה 3 קשיים, את שניים מהם הבאנו לעיל, בדיון על חלק 2, שהסוגיא שם מביאה את רב יוסף בצורה שחורגת מהאופן שבו הוא אמר את דבריו בסוגיא המקורית. ובדיון על חלק 5, שעל פי הסוגיא ר' אבהו לא מקבל את תירוצו של ר' אבא מפאת קושיה שכבר נענתה על ידיו.²⁸ הקושי הנוסף הוא שהקושיה שהקשו על רבה – 'ודילמא

²⁷ המימרות הן האוקימתות עצמן של האמוראים, בין אם אלו המייחסות את דעת המשנה לתנא יחיד ובין אם אלו המצמצמות את דין המשנה. על פי טענתנו ניתן לחשוך שאף המימרות הללו הינן ייחוס פסודו-אפיגרפי, המתבסס על סוגיות קודמות מאת אותם אמוראים, ייחוס זה התבצע בכדי לעצב את הסוגיא בצורתה הנוכחית (לעניין ייחוס פסודו-אפיגרפי ראו שמ"י פרידמן, אל תתמה על הוספה שנוכר בה שם אמורא – שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי, בתוך: סוגיות בחקר התלמוד הבבלי אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 136-57, בעמ' 98, 104. וכן מנחם כהנא, גילוי דעת ואונס בגיטין: לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאחרות, תרביץ סב/2 תשנ"ג, עמ' 263-225, הע' 91). לחילופין, ואולי אף פשוט יותר לטעון שתשובות האמוראים היו קיימות ואילו עורכי הסוגיא בנו על גבי מימרא זאת את המבנה הספרותי של הסוגיא, במסווה של ניסיון למצוא מקור והצדקה לדברי האמוראים. ראו דוד רוזנטל, על הקיצור והשלמתו פרק בעריכת התלמוד הבבלי, מחקרי תלמוד ג', עמ' 863-791, ירושלים תשס"ה (להלן: רוזנטל, על הקיצור). אין כאן המקום והיכולת לדון בסוגיא זו ואינני בטוח שישנה דרך להכריע בשאלה. ראו גם את הדיון בהע' 14, 17 ו-65.

²⁸ הלבני בעמ' ח' הע' 13 מביא יחד עם קושיות אלו קושיה מהגמ' בגיטין עט, שם משמע לדעתו שר' זירא לא סובר כרב ושמואל, ותמה למה ייחסו שם את הדעה 'קלוטה כמי שהונחה דמי' לרבי ולא לר"ע. נראה לי שיש לדייק שהגמרא שם בגיטין מייחסת דעה זאת לרבי משום שהיא מעמידה לפני כן את המקרה כמקרה שבו יש מחיצות, ואכן הירושלמי קובע ש'רבי עביד אויר מחיצות כממשה' יכול להיות שהבבלי הבין את עניין המחיצות כ'קירוי' ויכול להיות שהתלמודים מנסחים באופן שונה את אותו המקרה (אמנם ראו את הירושלמי עמ' 424 שורות 7-15). לעומת זאת, הגמרא בב"ק ע מייחסת את הדעה שקלוטה כמי שהונחה דמיא לר"ע, מפני ששם אין להוסיף את העניין של המחיצות. הלבני מצביע על כך שבגמרא בגיטין משמע שר' זירא לא סובר שרבי סובר שקלוטה כמי שהונחה רק במקורה, ולכן קשה להניח שאצלנו בסוגיא ר' זירא דוחה את האוקימתא של רב יוסף בגלל ה'איתמר עליה'. אך בעיניי כאשר מדייקים את ההבדל בין הסוגיא בגיטין לסוגיא בב"ק לעניין המחיצות, ומקשרים את האמירה הבבלית שרבי מחייב רק ברשות מקורה לאמירה הארץ ישראלית ש'רבי עביד אויר מחיצות כממשה', קושייתו של הלבני נופלת. אך הקושיה של הלבני מהראשונים כאן, למשל

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

הנחה הוא דלא בעינן, הא עקירה בעינן – מוקשית פעם נוספת על ר' זירא. ישנו קושי במהלך רטורי כזה, אם אנו כבר מודעים לבעיה יש לענות עליה מראש, כפי שנעשה בתשובה בחלק 2, מעין לחזור על אותה טעות פעמיים.

מנקודת מבט של ניסיון פרשני למשנה ישנה צרימה נוספת, אם מסתכלים על שתי הסוגיות הקודמות לסוגייתנו. הסוגייה הראשונה עוסקת ביחס בין עקירת גופו לעקירת חפץ ממקומו, ובמיוחד על פי הלשון בחלק מעדי הנוסח האם 'ידו בטר גופו גרירא'. הדף הקודם מעלה את התמיהה הזו בצורה יותר חריפה, בסוגיא שעוסקת במימרא של אביי,²⁹ בר פלוגתו הגדול של גיבור הסוגיא שלנו רבא: "אמר אביי: פשיטא לי, ידו של אדם אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד. כרשות הרבים לא דמיא – מידו דעני, כרשות היחיד לא דמיא – מידו דבעל הבית. בעי אביי: ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית". אם כן, נראה שגם הסוגיות הקודמות מעלות דעות שונות להבנת המשנה, אשר יש בהן לפתור את הקושי שממנו פותחת הסוגיא שלנו, היה ניתן לצפות מעורכי הסוגיות להנגיד בין העמדות השונות מהסוגיות הקודמות.

יש להוסיף על כך את הנק' שהעלינו עד כה, כל התירוצים שלא התקבלו שואבים את מקורותיהם מסוגיות אחרות. יתר על כן, הפרשנות וההקשר של הסוגיא כאן אינם נאמנים למקורות עצמם, לעיתים באופן בוטה. בהמשך, נעמוד על המבנה הצורני והאסתטי של הסוגיא ועל המשמעויות הרעיוניות שלו. את הקשיים שהעלינו עד כה ניתן יהיה לפתור על ידי ראיית המבנה של הסוגיא. המגמה של בניית מבנה אסתטי זה היא מה שהנחה את עורך הסוגיא ולכן נוצרו הקשיים שהועלו עד כה.

תוס' אצלינו ד, א ד"ה 'דאמרינן קלוטה', היא שאין הכרח לומר שר"ע סבר שקלוטה כמי שהונחה עומדת בעינה.

²⁹ הנשקה, במאמרו על אביי ורבא, אפיין את הגישה השונה של כל אחד מהם למשנה, כמדומני שדברינו עולים בקנה אחד. אך מצד שני הנשקה שם עומד על קשר דווקא בין תורתו של אביי לתורתו של ר' יוחנן. שאלה זו, לעניין הקשר בין תורתו של ר' יוחנן לתורתו של אמורא זה או אחר נידונה רבות. ראו עוד דוד הנשקה, אביי ורבא – שתי גישות למשנה תנאים, תרביץ מט', ירושלים תשרי-אדר תש"ם, עמ' 187-193. צבי דור, המקורות הארץ ישראלים בבית מדרשו של רבא, חלק ראשון, סיני נב' עמ' קכח-קמג. חלק שני, סיני נג', עמ' לא-מט. אפיון שונה לשיטתו של רבא שיכול להתאים לגישתו כאן ראו, שמואל אטלס, הערמה משפטית בתלמוד, ספר היובל ללוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' א-כה, ראו בעמ' יט-כ.

4.2. הצלע השניה – מימרות ר' יוחנן

2.4.1. חלק א' – מימרא ראשונה

על שורה זו אין מה להעיר מעבר להקבלה המושלמת למימרא של רבא, כמו כן אין לה אזכור לעצמה, לא בתלמוד הבבלי ולא בירושלמי.

2.4.2. חלק ב' – מימרא שניה

כבר כאן ניתן לראות את הנחות היסוד של הסוגיא משתנות. בעוד בצלע הראשונה היה נראה שמימרא מעין זו הייתה מתפרשת באופן הפוך, בחלק זה של הסוגיא למדים שר' יוחנן מחייב גם כאשר נח בתוך ידו של חברו. על פי דרכה של הסוגיא בחלק הקודם ניתן היה לומר שיש כאן עדות לעמדה שלא מצריכה מקום ד', לעומת זאת הסוגיא בחלק שלנו לומדת מכאן עיקרון אחר. את השינוי הזה ניתן להסביר לפי דרכו של הרי"ץ דינר ולומר שישנה כאן הבחנה של העורכים בין תורת א"י, שם הכירו את הכלל הזה כבר בדורו של רבי יוחנן לבין תורת בבל שעוד לא הכירה כלל זה.³⁰ לעומת זאת לפי דרכינו נציע ששינוי זה נובע מתוך ההתפתחות של הסוגיא.

הלימוד שלומדת הגמרא ממימרא זו הינו פיתוח עקרוני של הכלל 'ידו של אדם חשובה לו'. בעוד שהיינו יכולים לחשוב, שהחשיבות של מקום מקבלת תוקף רק מהעמדה הנפשית הסובייקטיבית של מבצע הפעולה, כאן אנו למדים שזוהי גם קטגוריה אובייקטיבית. מסקנה דומה עולה גם בדיון בסוף פרק הזורק,³¹ שם אומר רבה "זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן – חייב." ומקשים עליו מהמשנה "קלטה אחר, או קלטה הכלב, או שנשרפה פטור", תשובת הגמרא היא שבמימרא של רבה האדם בו המימרא עוסקת מתכוין שהחפץ ינחת במקום בו הוא נחת ו"מחשבתו משווא ליה מקום", ואילו במשנה אותו אדם איננו מתכוון (וזה אכן עולה מתוך דברי המשנה). הן משנה זו, וכן מקבילה למימרא, עולות בתוך הסוגייה בירושלמי שתידון בסעיף הבא.

2.4.3. חלק ג' – מימרא שלישית

תחילה, כדי להבין מימרא זו צריך להבין את היחס בינה לבין המימרא הקודמת. נושא המשפט במימרא הזו הינו החבר שאליו נזרק החפץ, אך תיאור זה חסר במימרא עצמה. יחד עם זאת, הוא נמצא במימרא הקודמת. נראה לי שנכון להעמיד את היחס בין המימרות באופן

³⁰ אכן מהשאלה שמובאת בהמשך הסוגיה 'מה בין נחה לארץ לנחה בתוך ידו' מביא הרי"ץ דינר את אחת מראיותיו, חידושי הריצ"ד עמ' יז'.

³¹ שבת קב עמוד א'.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

לפיו המימרא השניה 'מפרשת' או ליתר דיוק עושה מעין אוקימתא לקביעה הכללית שבמימרא הקודמת. הדיון של הסוגיא בבבלי מוליך אותה לשאלה "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו, וחזר וקיבלו, מהו", סוגיית הירושלמי לעומת זאת פותחת בשאלה הזו ויוצאת משם לסוגיא. בעקבות השוואה בין הסוגיות, נוכל לעמוד באופן יסודי יותר על הנחות היסוד של הסוגיא הבבלית. כמו כן גם נוכל לעמוד על כך שהחריגות של הבבלי מן הסדר והמבנה של סוגיית הירושלמי הן החריגות שמעניקות לסוגיא את המבנה הספרותי שלה. לשם ההשוואה נשווה גם לסוגיא מדף קב, א.

ירושלמי שבת א, א

בבלי שבת קב, א

- [1] ר' יוחנן בעי היה עומד בר"ה [יורק]³² וקידם וקלטה מהו. חייב.
- [2] ולאו מתני' היא "קלטה אחר קלטה כלב או שנשרפה פטור." שנסרפה פטור! –
- [3] ר' שמואל בשם ר' זעירא בחוטף כן. הא אם קלט חייב.
- [1] אמר רבה: זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן - חייב.
- [2] והאנן תנן: קלטה אחר, או קלטה הכלב, או שנשרפה פטור! –
- [3] התם דלא מכוין, הכא - דקא מכוין.

בבלי שבת ה, א

- [4] מה בין נחה לארץ לנחה לתוך ידו. תמן למה הוא חייב. תמן הוא זרק ואחר קיבל. ברם הכא הוא זרק הוא קיבל. ותהא פשיטא ליה³³ שהוא [פטור]³⁴.
- [5] אילו זרק בימין והוציא וקלט בשמאל שמא אינו חייב מן הדין פיו. ופיו לאו כאחר הוא. וכא שמאלו כאחר הוא.
- [6] אמ' ר' יודן פשיט' ליה לר' יוחנן שזרק בימין וקלט בשמאל שהוא חייב. ומה צריכה ליה בזורק בימין וקלט בימין.
- [4] אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: זרק חפץ ונח בתוך ידו של חברו - חייב.
- [5] מאי קמשמע לן - ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה. והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא! –
- [6] מהו דתימא: הני מילי - היכא דאחשבה הוא לידיה, אבל היכא דלא אחשבה הוא לידיה - אימא לא, קא משמע לן.

³² בכתב יד ליידין חסר, ומהדורת האקדמיה הוסיפו. בגנזי הירושלמי, עמ' 131-130, ישנה.

³³ ראו משה עסיס, אוצר לשונות הירושלמי א-ג, ירושלים תש"ע (להלן: עסיס, אוצר הלשונות) עמ' 602 'הע' 1372 – 'זיהיה הדבר פשוט לו, ושיפשוט!'.
³⁴ בכת"י ליידין חסר ובמהדורת האקדמיה הוסיפו, בגנזי הירושלמי עמ' 131 ישנה.

מחולת המחנים

- [7] רבנן דקיסרין ר' שמי בשם ר' אחא אפילו זרק בימין וקלט בשמאל צריכה ליה חייב. אין תימר פיו. ופיו כיון שאכלה כאחר הוא.³⁵ ברם הכא ידו כאחר הוא. פטור.
- [8] תניא נמי הכי, אחרים אומרים: עמד במקומו וקיבל [8] ר' מנא בעי מעתה הוציא כגרוגרת בשתי ידיו יהא פטור משום שנים שעשו מלאכה אחת.
- [9] אמ' ליה ר' חייא בר אדא ודא היא "בעשותה". ולא כן תני יחיד שעשאה חייב. שנים שלושה שעשו פטורין.³⁶
- [9] בעי רבי יוחנן: זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו, וחזר וקיבלו, מהו?
- [10] מאי קמבעיא ליה?
- [11] אמר רב אדא בר אהבה: שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד - כאדם אחד דמי, וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי, ופטור? - תיקו.

כמדומני, ניתן להצביע על מס' הקבלות בין הסוגיות. תחילה בשלב הראשון, המשנה מסוף פרק יא' נמצאת בשניהם (חלק [2] בבבלי ובירושלמי), והיא מוליכה אל חילוק דומה – בעניין היחס שבין הפעולה של האדם מלכתחילה לגורמים אחרים שעלולים להשפיע על תוצאות הפעולה.³⁷ חשוב לציין שעד כה ההשוואה הייתה בין הסוגיא בתלמוד הבבלי בדף קב ומשלב זה אנו עוברים לדון ביחס בין הירושלמי הנ"ל לבין סוגייתנו – הסוגיא בדף ה. נקודה דומה בין הסוגיות היא שבשתי הסוגיות קיים דיון על היחס בין 'נחה בתוך ידו' ל'נחה בתוך ידו של חברו' (כאמור בירושלמי השאלה אודות 'נחה בתוך ידו' פותחת את הדיון וממנה נובעת ההשוואה ל'נחה בתוך ידו של חברו', בבלי תחילה דנים ב'נחה בתוך ידו של חברו' ומשם מגיעים לשאלה אודות 'נחה בתוך ידו'), אך כאן העמדות של התלמודים הפוכות. אצל הירושלמי נקודת המוצא היא שפשוט יותר שיהיה חיוב במצב של תפיסת אדם

³⁵ מקורו של חילוק זה יכול להיות מהירושלמי שבת עמ' 364 שורות 15-11 "אמ' ר' יודן תיפתר שהיה מוטל על האסקופה מקצתו בפנים ופיו לחוץ ופשט ידו ונטלה ואכלה. והרי לא הילך. אמ' ר' ינאי בלע חצי זית והקיא וחזר ובלעו חייב. הכניס חצי גרוגרת וחזר והוציאה פטור. מה בינה לבין קדמייתא. תמן נהנה חיכו בכזית. ברם הכא לא נתעסק בכגרוגרת שלימה."

³⁶ ירושלמי שבת 364 שורה 47 – 365 שורה 15.

³⁷ אמנם, יש להעיר שיש לקרוא את הירושלמי בצורה יותר מינימלית, לא בטוח שהעיקרון שבו נוגע לכוונה אלא רק לשאלה האם התבצעה הפעולה של הזורק, האם החפץ שהוא זרק הגיע אל המקום מכוחו, או לא. ראו על כך עוד לקמן.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

אחר את החפץ הנזרק, מאשר במצב שבו הזורק הוא התופס. בבבלי לעומת זאת פשוט שאדם יכול להחשיב את היד שלו מקום, השאלה אודות אדם שעקר והניח על עצמו מתעוררת רק בעקבות זה שהוא נעקר ממקומו. לאחר מכן מציע הירושלמי תשובה נוספת על ידי שימוש בכלל 'שנים שעשו מלאכה אחת פטורים', בסוף הסוגיא גם הבבלי מציע תשובה כזו. נק' דמיון חזקה נוספת היא הבעיא של ר' יוחנן (בירושלמי חלק [1], בבבלי חלק [9]). בעיא זו היא הבסיס והפתח לסוגיית הירושלמי, ולעומת זאת בבבלי היא הנק' אליה מוליכה הסוגיא.³⁸

כאשר אנו קוראים את סוגיית הבבלי ברצף, ולאחר מכן את סוגיית הירושלמי, קשה מאוד להבין את ההיגיון של החלק הקיים בסוגיית הירושלמי אך חסר בסוגיית הבבלי ([7] – [4]). ההגיון של הבבלי בנוי על ההנחה שהאדם הוא זה שנותן ל'יד' את התוקף של 'מקום' לכן יש חידוש ב'נח בתוך ידו של חברו'. לעומת זאת, ההגיון של סוגיית הירושלמי מכוון לכך שהמקרה הבסיסי, שבו זרק לארץ, הוא כמו המקרה בו זרק אל ידו של אדם אחר, ולכן מתחייב. מכאן יוצא הירושלמי 'לפרק' את גופו של האדם ולבחון האם ה'אחרות' הזו מתרחשת גם בתוך האדם האחד. את ההגיון הזה נראה לי להסביר בשתי דרכים, אפשרות ראשונה מתבססת על ההבחנה שהירושלמי מציע בעצמו – הבחנה בין תפיסה ע"י 'יד' לבין תפיסה ע"י 'פיו', להנחה בפיו של האדם יש מימד של הנאה, של פונקציונליות כלשהי, לכן ההוצאה בדרך זו נחשבת הוצאה, וכך גם להעברה לאדם אחר, כאשר החפץ נשאר אצל אותו אדם, כביכול לא התרחש כלום. אפשרות שנייה להסביר את הירושלמי מצאה את דרכה דווקא אל נוסח הבבלי. רבים מן הראשונים³⁹ גורסים נוסח הפוך בסוף הסוגיא. כלומר, לפיהם דווקא אם 'שתי כוחות באדם כשני בני אדם דמי' יתחייב, ואם כאדם אחד יפטר. לפי גרסת אותם ראשונים, נסביר את הגיון הירושלמי כך – מפני שהחפץ נח על אותו הגוף שממנו נעקר הוא כביכול לא נעקר והונח כלל,⁴⁰ אלא נשאר במקומו, ועל כן יש צורך דווקא באדם אחר שיקבל את החפץ. אף אחד מעידי הנוסח שבידינו איננו מחזק את גרסא זו. קושי נוסף עולה בעיני מתוך ההשוואה בין התלמודים, הקושי הראשון, הוא שכאמור, נקודת המוצא של התלמודים הפוכה, ואם כן הבנה זו סותרת את נק' המוצא של הבבלי. קושי שני

³⁸ נק' דמיון אחרת, שולית יותר היא הדמיון בין 'רב חייא בר אדא' ל'רב אדא בר אהבה'.

³⁹ ראו להלן בהע' 87.

⁴⁰ יש להשוות פירוש זה למימרות "ר"י עבד המהלך כמניח" (364 שורה 1), "בן עזאי עבד המהלך כמניח" (364 שורה 31), "דברי הכל הוא (שה) [שה]מהלך כמניח." (364 שורה 35), ולסוגיות סביבן. עוד יש השלכה לסוגיות אלה על כל דיני משוי ויש לברוק את היחס ביניהן. וראו עוד בתוס' ר"ד קב, א.

מחולת המחנים

הוא שגם אם נרצה לחזק את ההבנה הזו בבבלי מתוך הירושלמי, ניתן לראות שגם הבנה זו עולה בבבלי דווקא בחלק שהמקבילה הירושלמית שלו מסבירה את הפטור שב'אחר'.

החלק המופיע בירושלמי וחסר מן הבבלי משמעותי להבנת עמדתו של ר' יוחנן, אך כאמור במבנה ובסדר שבנה הבבלי לסוגיא הוא איננו משתלב. כמו כן, לא נראה שהבבלי מגלה עניין רב בהבנת עמדתו של ר' יוחנן, ארצה להציע בזהירות שהבבלי שינה את הסדר הקומפוזיציוני⁴¹ ובנה את הסוגיא בצורה זו בשביל להתאימה אל המבנה הספרותי שאציע בהמשך. נוסף על כך, הפער בין ההגיון של סוגיית הבבלי לעומת סוגיית הירושלמי, נוצר, בין השאר בעקבות ההנחה של הבבלי שעומדת המרכז הסוגיא כאן, שהאדם הוא זה שנותן ל'יד' את התוקף להיחשב 'מקום'.

2.4.4. חלק ד' – מימרא רביעית

חלק זה של הסוגיא מורכב משתי דיונים מרחבי התלמוד הבבלי, אך למימרא עצמה ישנה מקבילה בהמשך הירושלמי דלעיל, עליה ישנו דיון קצר ופשוט. ההרחבה הדרמטית של הבבלי את הדיון במימרא זו אף שעל פי הירושלמי הדיון הוא דיון פשוט, זוקקת הסבר. נק' נוספת שזוקקת הסבר לקיומו של כל הדיון הנ"ל היא שהקושיא "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' וליכא" הייתה יכולה להיענות על ידי המימרות של רבא ורבי יוחנן ש'ידו של אדם חשובה לו'⁴² כפי שנראה לקמן, שני דיונים אלה על אף שאינם נצרכים להבנת המימרא, משלימים את המבנה הספרותי של הסוגיא.

אמ' ר' יוחנן. היה עומד ברשות הרבים וקלט גשמים מאויר מחיצות והוציא. חייב. ר' בון בר חייא בשם ר' זעירא. בחוטף כן. ה(ו)א אם קלט פטור. מה בין נתן לו אחר מה בין נתנו לו שמים. אתיאי כר'. דר' עבד אויר מחיצות כממשה⁴³.

המימרא של ר' זעירא, בנויה על אותו עיקרון של המימרא שלו מן הסוגיא הקודמת. אך כאן משום שנושא המימרא הוא המקבל ולא הזורק, גם הדין שונה. בניגוד למימרא לעיל (ראו בסעיף הקודם חלק [3] בירושלמי), במקרה שלנו, אם חוטף האדם את המים מן האוויר – הוא מתחייב, ואם הוא קולט את המים – הוא פטור. כלומר, אם המקבל את המים שינה

⁴¹ שאלת ההיכרות של הבבלי עם התלמוד הירושלמי בצורתו הסופית משמעותית מאוד לדיון שלנו כאן. התשובה איננה משנה את הטיעון שלנו, למרות שהיא בהחלט יכולה להשפיע על הבנת הטיעון, על כן לא אנקוט בה עמדה. יתר על כן יש לחשוב על הצמידות של הסוגיא הבאה אל הסוגיא שלנו בשני התלמודים.

⁴² אכן, המאירי חש בקושי זה והתייחס לכך אך ענה בצורה אחרת, ראו מאירי ה, א ד"ה 'מי שהיה'.

⁴³ ירושלמי שבת 365 שורות 15-18.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

מהצורה הטבעית של ירידת הגשמים ועשה פעולה כדי לקלטן הוא מתחייב.⁴⁴ הירושלמי מסביר זאת בכך שבעצם אין דין זה שונה מן הדין הרגיל של הוצאה בשבת. ועל כך הוא מעיר ששיטה זו דומה לשיטתו של רבי, שעשה אויר מחיצות כממש.⁴⁵ ולכן למרות שעקר מהאויר, והאויר הוא כביכול לא חשוב כ'מקום', בכל זאת מתחייב.

בבבלי לעומת זאת, ההשוואה למקרה ה'רגיל' מופיעה לפני האמירה "לא תימא קיבל אלא קלט" שנראית כמקבילה לאוקימתא של ר' זעירא, על כן היא מובאת כקושיה.⁴⁶ לאחר מכן פונה הבבלי לשתי דיונים מקבילים, הראשון מנסה לענות על הקושיא 'הא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' וליכא' על ידי העמדת המקרה שבו המים כבר 'נחו' על כותל, והשני על ידי העמדת המירא במקרה שקלט מעל גבי גומא. מכיוון שגומא היא מקום חשוב לגבי המים, אפילו טרם נחתו המים – האויר נחשב לגביהם מקום. הסבר זה דומה מאוד ל'רבי עבד אויר מחיצות כממשן'.⁴⁷

כדי לבסס את המהלך הראשון – לפיו כאשר הולך נופו של הספר אחר עיקרו – הגמרא מביאה את המקור לדברי רבא המפרש מדובר בכותל משופע. זוהי משנה מפרק י' בעירובין, אשר בדיון עליה מעמידים אותה רבא ואבבי בכותל משופע – גג באלכסון – וכך יכול להיות שהספר התגלגל כאשר בצד אחד שלו הוא ברשות היחיד/כרמלית⁴⁸ ובצד השני הוא ברשות הרבים.⁴⁹ לאחר מכן מובא התירוץ השני משמו של רבא – שקלט את המים ע"ג גומא. על תשובה הזו יש לעיין האם האדם הוציא את המים דווקא מתוך הגומא או לאו דווקא. בפסקי רי"ד⁵⁰ מובא בפירוש שחויב על מלאכת הוצאה יחול רק אם המים ילקחו דווקא מתוך

⁴⁴ ראו דברים דומים ברמב"ן ה, א ד"ה "ידו של אדם", ברשב"א ה, א ד"ה "ידו של אדם", בריטב"א ה, א ד"ה איכא דקשיא" ובתוס' קב, א ד"ה "אמר רבא זרק בפי כלב". הבנה זו היא על פי האוקימתא של ר' בון, ניתן להציע שלדעת ר' יוחנן בכל מקרה יתחייב.

⁴⁵ ראו לייב מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים, 2009 (להלן: מוסקוביץ, טרמינולוגיה) בערך אתיאי עמ' 102 – 111.

⁴⁶ לשם הבהירות יש להצביע על כך שבבבלי 'קלט', מונגד ל'קיבל' ולכן הוא מכוון לפעולה אקטיבית יותר, לעומת זאת בירושלמי 'קלט' מונגד ל'חוטף', על כן המשמעות של המינוח 'קלט' הפוכה בין התלמודים.

⁴⁷ על אף הדמיון ישנו הבדל משמעותי, בבבלי אין 'מחיצות', אין עיצוב פיזי של המרחב, מה שהופך את האויר ל'ממשי' הוא אך ורק החשיבות, ראו על כך עוד לקמן.

⁴⁸ ראו בסוגיות בעירובין צז, ב – צח, א, וכן ברש"י אצלינו ד"ה 'גולל אצלו' וד"ה 'היה קורא'.

⁴⁹ הסוגיה בעירובין ממשיכה לדון ומתקנת את לשון הברייתא כך שתהיה כולה כדעת ר' יהודה. וראו בפירוש הרמב"ם למשנה שם עירובין פ"י מ"ג ולעומת זאת את פירוש רש"י ד"ה 'משופע' ובעירובין צח, א ד"ה 'בכתל משופע'.

⁵⁰ פסקי רי"ד, ה, ב "ושוקע ידו לתוך המים ומילאה מן המים".

מחולת המחנים

הגומא. מנגד, החת"ס⁵¹ והפנ"י⁵² מציינים שניהם שמדובר גם כאשר המים עוד לא ירדו לתוך הגומא עצמה. ואכן הקושיא גדולה – אם מדובר דווקא מתוך הגומא, מדוע אמר רבי יוחנן דווקא מי גשמים? כמו כן, הירושלמי עצמו שאל "מה לי הטעינו שמים?". נראה לי להציע שאפשר לפרש כחת"ס וכפנ"י, ולפירוש זה הסיבה שהמים נחשבים כאילו הם בתוך הגומא היא, מפני שהגומא היא חשובה לעניין המים, המים הן 'כמאן דמליא דמיא'. ישנם שני חיזוקים לפירוש זה, הראשון הוא מהירושלמי שהבין את דעת ר' יוחנן באופן זה, והשני הוא מהגמרא בעירובין שאומרת 'מתיא כמאן דמליא דמיא'⁵³ אם כן, גם שם העיר היא 'כמאן דמליא' רק בגלל החשיבות שלה ולא בעקבות הקירוי. חיזוק נוסף נביא בסוף הדיון שלנו, מתוך המבנה של הסוגיא.

2.4.5. חלק ה' – מימרא חמישית

למימרא של ר' יוחנן בנוסחה הראשון לא מצאתי מקבילה משמעותית.⁵⁴ אך המימרא בנוסחה השני מובאת פעמיים ברחבי הבבלי.⁵⁵ יחד עם זאת, ניתן למצוא מקור לדבריו של רבי יוחנן בסוגיית הירושלמי.⁵⁶

ר' יוסי⁵⁷ בשם ר' יוחנן. המוציא אינו חייב עד שיניח. ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן. עד שיטול ועד שיניח. ר' זעירא בעי. עד שיטול על מנת להניח. נטל לאכול ונמלך להניח לא. הוי {חייב}⁵⁸ מה דמר ר' יוחנן דלא כר' יוסי. דתני. הוציא חצי גרוגרת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת. אם הניחה בתוך ד' אמות לראשונה

⁵¹ חידושי חת"ס סופר ה, ב ד"ה 'שקלט מע"ג גומא'.

⁵² פני יהושע ה, ב ד"ה 'אמר רבא כגון שקלט'.

⁵³ עירובין לב, ב.

⁵⁴ למעט הברייתא בדף ג ע"ב אשר דומה לה מאוד מבחינת מטבעות הלשון "בעי מיניה רב מרבי: הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו... דתניא: היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום והוציאן לחוץ משחשיכה – חייב". ראו על כך עוד לקמן הע' 64.

⁵⁵ פעם אחת בבבלי כתובות לא, המימרא מופיעה בדפוסים בשם ר' סימון אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן, לעומת זאת ברוב כתבי היד מובא בשם רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן, כמו אצלינו. לאחר מכן מובא החילוק בין 'לפוש' לבין 'לכתף' על ידי סתם התלמוד. פעם נוספת מופיעה בבבלי עירובין כ ע"ב, שם אין דיון נוסף על גביה, אך גם כאן היא מובאת גם כן בשם רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן.

⁵⁶ ירושלמי שבת עמ' 363 שורה 42 - עמ' 364 שורה 1.

⁵⁷ בגנזי הירושלמי עמ' 130 'יסא'.

⁵⁸ חסר בק"ג ראו גנזי הירושלמי עמ' 158, 130 וראו ירושלמי כפשוטו עמ' 6.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

חייב. ואם לאו פטור ר' יוסי או'. אם העבירו דרך עליה חייב. ואם לאו פטור. ר' יוסי עביד המהלך כמניח⁵⁹

בסוגיא זו מובאות 3 צורות של דעת ר' יוחנן. הראשונה בשם ר' יסא והיא שחייב הוצאה מתקיים רק בהנחה ברשות אחרת ולא רק בהוצאה עצמה, הצורה השנייה מובאת בשם ר' יעקב בר אבא ולפיה צריך גם ליטול (עקירה) מרשות אחת וגם להניח ברשות אחרת, ולבסוף מוסיף ר' זעירא וריאציה שלישית של דעת רבי יוחנן, על פיה צריך גם שתהיה דעתו של המניח על כך מתחילה.⁵⁹ לאחר מכן, אומר הירושלמי שנמצא שדעתו של ר' יוחנן שונה מדעתו של ר' יוסי, לפיו ברגע שהוציא – התחייב. ולכן, מפרשת הסוגיא, שר' יוסי 'עביד המהלך כמניח'.⁶⁰ לפי סוגיא זו דעת ר' יוחנן תואמת את דעתו אצלנו בסוגיא. כמו כן, ניתן להצביע על כך שבשתי הסוגיות נק' המוצא של הסוגיא מתייחסת לעניין העקירה וההנחה בלבד ורק בסוף הסוגיא היא מייחסת גם את הדעה 'אם נתכוון משעה ראשונה לכך'.⁶¹ נתון חשוב ומשמעותי יותר הוא שמקביל בין שתי הסוגיות, דעתו של ר' יוחנן מונגדת לשיטה שכבר ברגע ההוצאה ישנו חיוב, ובשתי הסוגיות דעה זו מוסבת על צורה שבה ההוצאה מתבצעת תוך כדי הליכה, בירושלמי במילים 'עביד המהלך כמניח' ובבבלי בכך שהתיאור הוא ש'נכנס ויוצא כל היום'.⁶² לענייננו, האופן שבו מנסחים אמוראי בבל את המימרא של ר' יוחנן, ובמיוחד את הגרסא הראשונה שלה, היא הצורה שמשלימה את המבנה הספרותי אשר נצביע עליו לקמן.⁶³

⁵⁹ 'בעי' בסוגיא זו מתפרש לא כ'שאל' כמו שהוא רגיל להיקרא וכמו בבבלי, אלא כאמירה או דיוק והעמקה, ראו מוסקוביץ', טרמינולוגיה עמ' 119-120 "במספר מקומות נראה ש'בעי' מציע קביעות בניחותא... ההנחה ש'בעי' מציע קביעות במקומות אלה ולא בעיות או קושיות מבוססת על שיקולים שונים, כגון היעדר מונחי שאלה נלווים ('מהו' וכדומה); היעדר תגובות למשפטים המוצעים על ידי המונח (שכן תגובות כאלו עשויות להתפרש כתשובות לבעיות); "...", כך גם כתב רז"פ, מבוא הירושלמי, ט, ב – י, א (סעיף 2) וכך כתב גם הגר"ש ליברמן – שהמשמעות היא 'דרש, חקר' תוספתא כפשוטה, י, עמ' 407 הע' 5.

⁶⁰ ראו גם הגר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו עמ' 10 הע' 1 "פירושו ר' הושעיה סובר שהמהלך כמניח דמי וע"כ החיוב בא בשעת ההוצאה. וזה הוא כדעת ר' יוסי, בניגוד לדעת ר' יוחנן..." ראו גם הגר"ש ליברמן, תלמודה של קיסרין עמ' 4.

⁶¹ אכן, אם מפרקים את מהלך הדיון, בתחילה לאחר המימרא של ר' יוחנן אנו חושבים שעמדתו רק נוגעת ל'עד שיניח' ורק בסוף הדיון אנו למדים עקרון נוסף – 'שתהיה עקירה משעה ראשונה לכך' – וכך נמצאו למדים גם על העקירה וגם על הכוונה.

⁶² מעניין להצביע על כך שהמשך הבבלי דן בדעת בן עזאי ש'עביד המהלך כמניח' כמו שמופיע גם בהמשך הירושלמי.

⁶³ הטענה שהסוגיא נוסחה מחדש בשביל המבנה הספרותי היא די דרמטית, לכן אסייג את דבריי ואזכיר שהמבנה הספרותי והמשמעות שלו, אשר הם עומדים במרכז עיוננו, עומדים בפני עצמם, גם בלי לנסות להבין

3. המבנה הכיאסטי של הסוגיא

3.1. תיאור המבנה הכיאסטי

עתה נפנה לראות ב'מבט על' ורחב את כל הסוגיא ונראה את המבנה הספרותי הצורני שלה. הסוגיא בנויה כך שהמבנה שלה נחשף כאשר בוחנים את הברייתות והמימרות אחת כנגד השניה, מלבד מקרה אחד שבו נידרש לדיון של הגמרא בכדי לחשוף את ההקבלה. נתון עריכתי נוסף שעלה מן העיון שלנו עד כה הוא, שהרוב המוחלט של החומר המופיע בדיוני הגמרא לקוח מסוגיות אחרות במסכת ובמסכתות אחרות, במקרים רבים הסוגיא אף מצטטת את הסוגיא המקבילה כמעט מילה במילה. גם במקומות שהחומר התלמודי לא נמצא בסוגיות אחרות בבבלי, מצינו לו מקבילה בסוגיות הירושלמי.

את הנתון של העברת חומר וציטוט סוגיות אחרות בתלמוד, אף במקרים שמעלים תמיהה,⁶⁴ נראה לי להסביר בשתי דרכים. הראשונה יכולה לייחס לעורכי הסוגיא, מגמה כמה שפחות

כיצד יצרו אותם עורכי הסוגיא. מצד שני אציע כהערה, אפשרות לטיעון דרמטי אף יותר. לפי הצעה זו, הדמיון אל הקטע המקביל, נוצר לא רק על ידי ניסוח המימרא מחדש, אלא גם על ידי פיצול המימרא המקורית, למימרא + דיון על גביה. המימרא המקורית עסקה וניסחה בעצמה, שהמוציא מתחייב רק אם נתכוון משעה ראשונה לכך' ומפני השיקולים הספרותיים של הסוגיא, העורכים פיצלו את המימרא לאמירה על ההוצאה וההכנסה ודיון המפתח את רעיון המחשבה. עוד יש להעיר על כך, שההוצאה של הרכיב הזה, 'שנתכוון משעה ראשונה לכך', מהמימרא עצמה והכנסתו לתוך הדיון שעל גביה, מעצים את הדמיון בין שני החלקים. נתונים נוספים שמחזקים את ההצעה שהנוסח הראשון הוא ניסוח מאוחר של המימרא, שנוסח רק בשעת קביעתה של המימרא בסוגיא שלנו, הם – א', קיומן של מקבילות רק לנוסח השני של המימרא, שתיהן בשם אותם מוסרים של המימרא בגרסתה השניה אצלנו (ראה לעיל הע' 56). ב', העתקה ממתבעות לשון מוכרים וסמוכים. בגמרא בדרך ג ע"ב מובא "דתניא היה טעון אוכלין ומשקין..." שמ"י פרידמן הצביע כבר על תופעה זו, שלעיתים ברייתא/מימרא מובאת במקום מסויים והניסוח שלה מעוצב בעזרת מתבעות לשון ממקורות סמוכים. במאמרו הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא, בתוך עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ראו עמ' 171-172. דוגמא נוספת לכך ראו אצל יהושע קולפ, מהדורה ביקורתית ופירוש לפרק ראשון במסכת כתובות בתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה' בר אילן 2002, עמ' 40-41.

⁶⁴ למשל, בחלק 1, לא היה צורך להביא את כל האיבעיא' של רבה, כמו כן כאמור, ההבאה של האפשרות להעמיד כך שמחלוקת רק מעל עשרה טפחים, הייתה מעמידה את המשנה כדעת הכל אך מביאה לדחייה של העיקרון שצריך מקום ד'. בנוסף, בחלק 4, כאשר הגמרא אומרת 'לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה' היא רק מגלה לנו שאפשר לומר אחרת ממה שהיא אמרה קודם. בחלק ד', במימרא הרביעית משמו של ר' יוחנן, מובאים שני דיונים ארוכים שלקוחים מילה במילה ממקומות אחרים, אך כפי שראינו הירושלמי פותר את הקושי בקלות, ויתר על כן הבבלי שואל "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד'" לאחר שרבו ורבי יוחנן כבר אמרו ש'ידו של אדם חשובה לו כד'".

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

יצרנית של חומר עצמאי אך כן של סידור ועיצוב סגנוני, אף כזה המייצר תובנות חדשות. בנוסף, בכך העורכים, דווקא 'חושפים' את פניהם, בניגוד לדרך העריכה בסוגיות בהן יש מגמה אידאולוגית כלשהי.⁶⁵ הדרך השנייה, בה נרחיב בחלק הבא, רואה בדיונים הללו הרחבות ופיתוחים של המשמעות הרעיונית העולה מהסוגיא, ניתן להציע שהעורכים בחרו להביא ולצטט סוגיות אחרות מן התלמוד בכדי להראות שהעיקרון העולה מן הסוגיא מתבטא ומתפרש בסוגיות נוספות.

⁶⁵ ראו מה שכתב מנחם כהנא במבוא לספר 'מפני תיקון עולם' פירוש לפרק רביעי בגיטין, ירושלים, תש"ף. עמ' 16 "האתגר העומד בפני חקר מגמות הסוגיא אינו פשוט, כי לעיתים הוא חותר תחת מטרתם של עורכי הסוגיא, אשר טרחו להצניע את חידושיהם ולהסוותם מתוך מגמה לשכנע את הלומד כי הם צועדים בדרכם הסלולה של קודמיהם." לעומת זאת ראו מה שכתב יואב רוזנטל, שילובן של סוגיות למשנת מידות בבבלי תמיד, תרביץ פא' עמ' 327-342, "סוגיות מידות אלה שולבו דרך שיטה במקומות שאינם מתאימים, גם בכל המקרים שאפשר היה לשלבן בנקל במקום מתאים בבבלי תמיד. שיטה זו מעלה ספק שמא ביקש עורך זה להדגיש את מעשיו באופן שילובן הזר של סוגיות אלה" (עמ' 338). אלה טוביה עמדה על עריכה שונה למס' דפים בבבלי שבת. העריכה השונה מתבטאת במס' אופנים, בעיקר בצורה ובסדר שונים של סוגיות ומעבר לכך בקובץ גדול המורכב ממס' קבצים שונים הנמצאים רק בנוסח הרווח ולא בנוסח של קטע הגניזה (ג). הקובץ הזה מתחיל ביחידה שנמצאת בנוסח ג, אך נודדת למיקום אחר לגמרי ברצף הסוגיות, היחידה היא יחידת "כל המשמר את השבת". לאחר מכן מובאות כל היחידות שלא נמצאות בנוסח ג, יחידות אלה נגמרות במילים "אמ' כל המשמר את השבת...". נתון זה, שכל הקובץ ה'זר' תחום בחתימה מעין פתיחה, מעלה את האפשרות שגם כאן רצה העורך דווקא להבליט את מעשה ידיו (ראו טוביה, חילופי גמר עריכה, עמ' 412-418, 425-426).

מחולת המחנים

בהצגת אבני הבניין של הסוגיא נחשף מבנה כיאסטי המקביל בין שני חלקיו.

- [1] אמר רבה: הא מני - רבי עקיבא...דתנן: הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע - רבי עקיבא מחייב, וחכמים פוטרים.

○ [2] אמר רב יוסף הא מני רבי היא

[א] דתניא: זרק ונח על גבי זיז כל שהוא, רבי מחייב וחכמים פוטרים.

[ב] דתניא: זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע, רבי מחייב וחכמים פוטרים.

- [3] אלא אמר רבי זירא: הא מני - אחרים היא. דתניא: אחרים אומרים: עמד במקומו וקבל - חייב, עקר ממקומו וקבל - פטור.

- [4] אמר רבי אבא מתניתין כגון (שקבל בטרסקל) [שעקרה מטרסקל] והניח על גבי טרסקל... דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל זרק ונח על גביו חייב.

○ [5] אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

○ [ה] אמר ר"י ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

- [ד] אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן זרק חפץ ונח בתוך ידו של חבירו חייב.

- [ג] אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור.

○ [ב] אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב.

[א] אמר רבא בכותל משופע

[ב] אמר רבא כגון שקלט מעל גבי גומא

- [א] אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

ההקבלה בעיני די חזקה וברורה. חלקים [1] ו[א] שניהם עוסקים במקרה שבו חפץ עובר מרשות לרשות אך בלי להיעצר ולשהות בה. חלקים [2] ו[ב] עוסקים שניהם בשתי תפיסות מרחביות. הראשונה מתבטאת בברייתא ש'זרק זיו ונח על גביו' ובמימרא של רבא על המשנה בעירובין. בשני המקרים מדובר על תצורה שבה אובייקט כלשהו (העץ מצד אחד והכתל המשופע והספר מן הצד השני), עיקרו נמצא בצד אחד, אך 'נופו' או חלק ממנו סוטה אל הרשות השניה. על כך יש מחלוקת האם אותו חלק שחוצה, נחשב והולך אחר עיקר האובייקט.⁶⁶ התפיסה המרחבית השניה מבוטאת בצלע הראשונה באופן מפורש יותר, רשות היחיד מקורה היא 'כמאן דמליא דמיא', אנו רואים את האויר שבה כמלא בחומר פיזי. בצלע השניה התפיסה הזו פחות בולטת, אך להצעתנו ניתן לראות את דברי רבא כאילו האויר מעל הגומא הוא גם כן מלא בחומר פיזי מפאת חשיבותו כלפי המים. לעיל חיזקנו הצעה זו, מהקושיה למה גרס ר' יוחנן 'גשמים' אם רצה לומר מתוך הגומא.⁶⁷ מתפיסת הירושלמי את הסוגיא הזו עולה, ששיטת ר' יוחנן היא כרבי שעבד אויר מחיצות כממשן. בנוסף, חיזקנו הצעה זו מכך שתפיסה זו באופן עקרוני – שהמרחב שהוא כמאן דמליא הוא מתוך חשיבותו ואיכותו ולא מתוך העיצוב החיצוני שלו – נמצאת בבבלי בעירובין שאומר 'מתא כמאן דמליא דמיא'. חלקים [3] ו[ג] שווים וכאמור, יכול להיות שחלק [3] שלא מופיע במקום נוסף בבבלי נוצר בהשראת חלק [ג] בכדי להשלים את המבנה הספרותי. בחלק [4] המתודה הפרשנית משתנית, ובתחילה מנסים להעמיד את המשנה במקרה שהניח בטרסקל, הגמרא מתעקשת להתאים את התפיסה הזו לברייתא שאומרת ש'זרק חפץ ונח על גביו חייב', בבסיסו של חלק [ד] עומדת מימרא מקבילה על 'זרק ונח בתוך ידו של חבירו חייב' ההבדל היחיד הוא בין 'ידו של חבירו' לטרסקל, גם מטבע הלשון "זרק...ונח..." משותף לשני החלקים. במרכז, בחלקים [5] ו[ה] עומדות מימרות מקבילות שידו של אדם חשובה לו.

3.2. ניתוח המשמעות במבנה הכיאסטי

3.2.1. הדינאמיקה של הטקסט

לשם ניתוח המשמעות הרעיונית והמושגית של הסוגיא ושל המבנה הספרותי נייעזר בתאוריה של מנחם פרי על סדר הטקסט ועל המשמעות שלו. נראה כיצד במוקד הסוגיא עומדות המימרות של רבא ור' יוחנן ש'ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', למימרות אלה שתי משמעויות לענייננו – מבחינת התוכן הן שמות את האדם במרכז ונותנות לו משקל חשוב ומשמעותי, ההתרחשות הופכת מהתרחשות 'אובייקטיבית', חיצונית שבה הדברים פשוט

⁶⁶ ראו על כך גם רובינשטיין, עקרונות מופשטים, עמ' רפ.

⁶⁷ ראה דברינו הע' 52 ולידה.

מחולת המחנים

קורים, להתרחשות אנושית וסובייקטיבית יותר, כזו שיש בה התרחשות סיפורית ודרמטית יותר (דרמטית לא במובן של משהו טעון ובמבסטי, אלא במובן של סיפור). מבחינת הצורה, נזכיר שוב את הניתוח של שני חוקרים קודמים שעסקו בסוגיא זו, ועמדו על הצורה המתודולוגית השונה שהמימרא הזו מפרשת בעזרתה את המשנה, בעזרת הפשטה מושגית. אציע שגם מן הבחינה הזו, החלק השני של הסוגיא מקביל לחלק הראשון אך מופשט יותר. המשמעות הראשונה – התוכנית – באה לידי ביטוי יותר בתוכן המימרות עצמן ואילו המשמעות השנייה – המתודולוגית – נוכחת יותר בדיוני הגמרא שעליה.

מכיוון שמבנה צורני זה, המבנה הכיאסטי, נחשף רק כאשר מסתכלים עליו 'מלמעלה' והוא נחשף רק כמבנה שלם, משום כך הוא מזמין ומציע לנו לקרוא אותו באופן כזה. כצורה שלמה וסטאטית, המבנה הכיאסטי מציע לנו לראות בו סמל לרעיון כלשהו.⁶⁸ בתחילה אציע קריאה כזו ולאחר מכן אציע קריאה אחרת, דינאמית יותר של הטקסט. הרב יהודה ברנדס כאמור,⁶⁹ כבר דן בסוגיא זו, אך הוא התייחס רק לחלק הראשון שלה. הוא הציע לראות את המשמעות של סוגיית האוקימתא הזו כדיון עקרוני במלאכת הוצאה ובמשמעותה. הסוגיא עוסקת על פיו ביחס בין ה'גברא' ל'חפצא', האם כדי להתחייב צריך לעקור ולהניח או שהחפץ צריך רק לעבור מרשות לרשות. כמו כן, נשאלות בסוגיא על פיו שאלות על מהותו ומשמעותו של המרחב – האם חפץ שלא נעצר נחשב ש'נח' ברשות, מה היחס בין שני אובייקטי נוף שונים (שדי נופו בחר עיקרו), מה המשמעות של 'קירו' לעניין מרחב, האם הוא רק תיחום בעין או גם תיחום 'ממשי', וכן על זה הדרך. הניתוח שלנו את הסוגיא יכול לחזק ניתוח זה, אם הנושא של הסוגיא הוא דיון ביחס בין המרחב לאדם, רעיון זה מקבל משמעות מהמבנה הצורני שהצגנו. ה'מרחב' כפי שהוא מבוטא בדיוני הגמרא סובב ומקיף את האדם – המימרות של רבא ורבי יוחנן, אחדות תוכן וצורה. אף על פי כן, ארצה להציע עתה קריאה שונה, קריאה דינאמית יותר, כזו שהולכת צעד צעד יחד עם הטקסט ועל פי צורה זו מפרשת אותו. קריאה זו כאמור מושפעת מהתאוריה של מנחם פרי, אנסה להציג תאוריה זו בקצרה ולאחר מכן ליישמה על הסוגיא שלנו.

⁶⁸ ראו פרי, הדינאמיקה של הטקסט: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו, הספרות 28, 1979, עמ' 4-46 (להלן פרי, הדינאמיקה של הטקסט), עמ' 7-9, על הנמקות על פי 'מודל'.

⁶⁹ ראו ברנדס, מבנה ומשמעות, עמ' 31-38.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

מנחם פרי הציג את התאוריה שלו במספר מאמרים ועבודות, ובנוגע לז'אנרים ספרותיים שונים.⁷⁰ ה'סוגיא' היא בכל מקרה ז'אנר אחר, אך בעיני היא ז'אנר שיכול להיתרם מתאוריה זו. בתחילה אציג את התאוריה שלו באופן כללי, לאחר מכן אפנה ליישם אותה על שירו של ביאליק 'הכניסי תחת כנפך', לא מכיוון שזו הדוגמא הטובה ביותר, אלא מכיוון שהשיר עצמו מוכר יחסית ויאפשר ניתוח מהיר יחסית, וכן מוטיבים מסויימים שמופיעים בו רלוונטיים לניתוח סוגייתנו. התיזה של פרי מנתחת את הטקסט על פי הסדר שבו הוא מובא אל הקורא. במהלך הקריאה של הטקסט, הקורא מייצר לו היפותיזות, תפיסות מסויימות לגבי הטקסט, לגבי המשמעות שלו, לגבי פרטי מידע שלא הובאו בפניו, הקורא נותן לחלקים בטקסט 'כותרת' על פי האופן שבו הוא מבין את נושא העיסוק של הטקסט וכדו' כמו כן קורה רבות שהקורא נאלץ או בוחר לשנות את ההיפותיזה לגבי הטקסט, במצב כזה נשאר רושם מההיפותיזה הקודמת ולעיתים משמעותו של הטקסט היא ביחס בין היפותיזות אלה. המשמעות של הטקסט ניתנת לו גם מהיפותיזות שנדחתו.

צורה נוספת של משמעות שהתיאוריה הזו מוצאת בטקסט היא המקום שהקורא מקבל בשביל להעניק את המשמעות לטקסט, לקורא תפקיד פעיל והוא זה שבונה את המשמעות. נקודה משמעותית נוספת היא מתן תשומת לב לקצב של תהליך מתן המשמעות, חשיפה מהירה למידע ומשמעות מייצרת הפנמה והבנה שונה מחשיפה איטית יותר. אחד הביטויים החשובים ביותר של הפנמה הוא היישום של רעיון מסויים, צורה זו של הפנמה מופיעה בסוגיא שלנו. הבניית משמעות של חלק מסוים בטקסט כיישום של חלק קודם יותר, מצריך מאיתנו להבין את היחס בין המשמעויות השונות של חלקים שונים בטקסט ושל האופן בו הטקסט מסודר. פרי מדגיש את החשיבות של בחינה של התחבולות שבהם משתמש המספר כדי להטעות את הקורא, ננסה לשאול גם אנחנו שאלה זו. עתה אפנה להדגים את השימוש בתאוריה של פרי על השיר 'הכניסי תחת כנפך', ולאחר מכן אפנה לנתח את הסוגיא בה עוסק מאמר זה.

הבית הראשון⁷¹ פונה אל נמענת כלשהי, איננו יודעים מיהי ומה יחס הדובר אליה, אבל הדימויים מביאים אותנו להעלות בדעתנו סיטואציה זוגית ואינטימית (אם ואחות, חיקך, קן

⁷⁰ ראו בעיקר מנחם פרי, הדינאמיקה של הטקסט, הנ"ל, השיר המתהפך: על עקרונות אחד של הקומפוזיציה הסמאנטית בשירי ביאליק, הספרות א' חוברות 3-4, 1968/9, עמ' 607-631 (להלן: פרי, השיר המתהפך), הנ"ל ומאיר שטרנברג, המלך במבט אירוני:.

⁷¹ הכניסי תחת כנפך, ויחי לי אם ואחות, ויהי חיקך מקלט ראשי, קן-תפלותי הנדחות. // וכעת רחמים, בין-שמשות, /שחי ואגל לך סוד יסורי: /אומרים, יש בעולם נעורים – /היכן נעורי? /ועוד כן אהד לך אהבה: /נפשי נשךפה בלהבה; /אומרים, אהבה יש בעולם – /מה-זאת אהבה? // הפוככים רמו אותי, /היה חלום

מחולת המחנים

וכו'). גם הבית השני מביא אותנו להבין כך – הדובר רוצה לגלות לה את סודותיו הכמוסים ביותר. אך ברגע שנגיע לסוף הבית השלישי נבין שהמשורר רואה עצמו כאחד שאין לו יכולת לאהוב (מה זאת אהבה?, עתה אין לי כלום). עתה דמותה של הנמענת ויחס הדובר אליה משתנים, לא עוד זוג אוהבים אלא בקשת חסות (אולי אפילו הפוך מאיך שקראנו מראש, היא אוהבת אותו אך הוא לא יכול לאהוב אותה). בשיר הזה מתרחש דבר נוסף, המשורר מגיש לנו מחדש את הבית הראשון לקריאה מחודשת. בקריאה המחודשת, אותן המילים מקבלות משמעות שונה וההתפכות הזו של המשמעות מותירה בקורא רושם עז. המשורר נוקט במס' תחבולות כדי להטעותנו – הלשון המליצית מרחיקה אותנו מהמשמעות הפשוטה המזמינה קריאה מטאפורית, ההשהיה של מסירת המידע הקריטי, שהדובר לא יכול לאהוב, משאירה אותנו יותר זמן בהיפותיזה שנדחית ובכך הניגוד בולט יותר. בקריאה המחודשת, חוץ מהמשמעות השונה לגמרי של הבית, ניתן לשים לב שאף אחד מהדימויים איננו זוגי/אינטימי בהכרח. חלק משמעותי בהבנת השיר הוא בבניה של הבנה מסוימת, בדמיון של סיטואציה אינטימית, ובהיפוך שלה לאחר מכן. בעזרת הבניה של הסיטואציה האינטימית והשבירה שלה מתוך ההבנה שהדובר רואה עצמו אחד שלא יכול לחוות אותה, היעדרה גם בולט יותר.⁷²

כאמור לעיל, את הסוגיא שלנו ניתן לקרוא באותה הדרך. אך בטרם נפנה לראות כיצד הסוגיא מיישמת זאת, נראה את התחבולה הבסיסית שבה משתמש עורך הסוגיא בכדי 'להטעות' אותנו. אחד הדברים המשפיעים ביותר על האופן שבו אנו מפרשים מקורות הוא האופן וההקשר שבו הם מובאים, ולא פחות מכך – לשם מה הם מובאים ואת מה הם מפרשים.⁷³ בסוגיא שלנו, המקורות בצלע הראשונה מתפרשים על דרך הנסיון למצוא מי סובר שלא צריך מקום ד' ועל פי זה הם מתפרשים, ואילו המקורות בצלע השניה מתפרשים ככאלה שמקבלים את ההנחה ש'ידו של אדם חשובה לו' והם מתפרשים לאור הקביעה הזו. הביטוי הכי חזק של נק' זו הוא בחלק [ד]. הסוגיא שואלת על המימרא של רבי יוחנן "מאי קא משמע לן ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא", ברי שאם מימרא זו הייתה נאמרת בחלקה הראשון של הסוגיא, האמירה של הגמרא לגביה הייתה שר' יוחנן הוא

– אף גם הוא עבר; עתה אין לי כלום בעולם – אין לי דבר. // הקניסיני תחת פנפף, וְהָיִי לִי אִם וְאָחוֹת, וְהִי חִיקָה מִקְלַט רֵאשִׁי, קַן-תְּפִלוֹתֵי הַנְּדָחוֹת.

⁷² ראו פרי, השיר המתהפך, עמ' 614-613.

⁷³ ראו למשל, סטנלי פיש, יש טקסטים בשיעור הזה? בתוך: יש טקסטים בשיעור הזה? סמכותן של קהילות פרשניות, תל אביב, 2012, עמ' 181-203 ריצ'ארד רורטי, לדרכו של פרגמטיסט, בתוך: אומברטו אקו, פרשנות ופרשנות יתר, תל אביב, 2007, עמ' 91-110.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

הסובר שלא בעינין מקום ד'.⁷⁴ בכך עריכת הסוגיא 'מטעה' אותנו, ומבנה את הסאבטקסט על פיו מתפרשים המקורות, על ידי אמצעי זו היא מבססת את ההפנמה. להקבלה ולכיאסטיות ניתן להציע משמעות נוספת, לא רק כדרך להבליט את היישומים שיפורטו להלן, אלא גם כדרך של עורכי הסוגיא לומר לנו, ללומדים, היה עליכם לעשות את זה בעצמכם, אין כאן שום חידוש.

3.2.2. יישום ראשון – תפקיד האדם

הצורה הכי בולטת ויפה בעיני שבה מתבטאת ההפנמה של המימרא היא בבדיקת היחס בין כל מימרא/ברייתא מקבילה משני צידי הסוגיא. כאשר בוחנים זאת ניתן לראות כי ההבדל הוא במקומו של האדם בהתרחשות. ביחס בין חלק [4] לחלק [ד], ניתן לראות את ההבדל בין הטרסקל שמונח על הקנה/בירו של העני לעומת ידו של חברו. בנוסף יש בחלק זה גם פיתוח נוסף של ההמשגה על ידי הטיעון שאדם יכול להעניק חשיבות גם לידו של חברו, החשיבות איננה רק יחס סובייקטיבי בין האדם לגוף שלו אלא יחס סובייקטיבי שמקבל תוקף אובייקטיבי. בעיון שלנו בחלקי הסוגיא הללו עמדנו על פער בין התפיסה של התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. בעוד בירושלמי התפיסה הפשוטה היא שכאשר החפץ נחת אצל אדם אחר יש יותר מקום לחיוב. לעומת זאת לבבלי פשוט יותר לחייב כאשר החפץ נח על אותו אדם, משום שמה שעומד לנגד עיניו של הבבלי איננו ההתרחשות הפיזית, האם החפץ נח במקום/רשות אחרת, אלא במה שהאדם מחשיב, כאן יותר קל לבבלי לומר שהאדם מחשיב את ידו כ'מקום' מאשר את ידו של חברו. חלקים [3] ו[ג] מקבילים לגמרי, מצד אחד כל האובייקטים בהתרחשות הם בני אדם ולטענתנו חלק [3] נוצר בהשראת חלק [ג]. מצד שני ניתן להרחיב את היריעה בהתבוננות על הדיון שבחלק [ג], בדיון עולה האפשרות שהאדם הפרטי יהיה כל ההתרחשות, ויתר על כן, הדיון מפתח את המונח 'אדם', בכך שהוא מפרק ושואל האם 'אדם' הוא 'כח', ביצוע של פעולה, או אדם קונקרטי. בחלק [ב] מתואר אדם שיושב על הגג וספר שמתגלגל מידי חוצה את ה'קו' שמחלק בין הרשויות בחלק [2] הסיטואציה היא של חפץ שנתלה על זיו והזיו גם כן חוצה את ה'קו' המפריד בין הרשויות. בשני המקרים השאלה שעומדת במרכז היא האם 'שדי נופו בתר עיקרו' אך בחלק [2] הנפקא מינא היא האם ההתרחשות יצרה חיוב, בעוד בחלק [ב] הנפקא מינא היא האם האדם צריך

⁷⁴ אבינועם כהן, במאמר, ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד, אסופות ג', תשמ"ט, עמ' שלא-שמו, מבחין בין שני סוגים של סוגיות. סוג אחד, האו של ביקורת הלכתית – בחינת הנכונות, סוגיות אלה בודקות האם הדעה המוצגת בהן היא נכונה, 'אמיתית' או לא. לעומת סוגיות אחרות שבהן צורת הביקורת היא אחרת, ביקורת ספרותית – בחינת החידוש. השאלה שנשאלת, היא לא האם מה שנאמר נכון, אלא 'למה נאמר?' 'מה הוא מוסיף?'. אמנם כפי שהערנו, המתודה של הסוגיה בהקשר הזה, משתנה במהלכה, יש לבדוק סוגיה זו לעומק מן הבחינה הזו, האם הסוגיות בחלק הראשון באמת שוות לסוגיות בעלות 'ביקורת הלכתית' אחרות.

מחולת המחנים

לגלול את הספר או לא, יש לו עדיין תפקיד בהתרחשות.⁷⁵ להצעתנו שההכנה של הסוגיא את 'שקלט מעל גבי גומא' היא לא מתוך הגומא אלא באויר שמעליה. והחיוב של האדם נוצר בעקבות החשיבות שהוא מעניק למים, יוצא שגם כאן מקומו של האדם משמעותי יותר. בעוד בחלק [2] 'מאן דמליא דמיא' נוצר רק בעקבות עיצוב המרחב, בחלק [ב] הוא נוצר גם בעקבות הענקת חשיבות על ידי האדם. גם בחלק [א] האדם שהולך ולא עוצר מחליף את החפץ שנזרק וחולף באויר הרשות השניה בחלק [1]. יתר על כן, גם כאן בחלק [א] כדי לייצר חיוב צריך את כוונתו של האדם, בניגוד לחלק [1] שם החיוב מתרחש מאליו.

3.2.3. יישום שני – הפשטה מושגית

כפי שהוזכר לעיל, החוקרים הקודמים שעסקו בסוגיא זו עמדו על המתודה הפרשנית השונה שמבוצעת במימרות של רבא ושל ר' יוחנן. בעוד החלקים הקודמים ניסו לעשות אוקימתאות בצורות שונות (העמדת המשנה כדעת יחיד, חלקים 1-3, או העמדת המשנה במקרה ספציפי בחלק 4 ובשיטת ר' אבהו), רבא עושה למשנה הפשטה מושגית, מקום ד' על ד' איננו תיאור פיזי וקונקרטי של המרחב אלא, אבחנה מהותית בנוגע אליו – חשיבות, וחשיבות יכולה להתבטא גם בצורות שונות.

כאשר בוחנים את דיוני הגמרא נראה לי שניתן למצוא ביטוי להפנמה ויישום של עיקרון זה. יישום זה מתבטא בעיקר בחלקים [ב] ו[א].⁷⁶ הדיון שבחלק [ב] כאמור עושה הפשטה לאפשרות לייצר מרחב שהוא 'כמאן דמליא דמיא'. במקום לדמות מרחב סגור, ומעוצב בצורה מסוימת כמלא באופן פיזי, מרחב שהוא 'חשוב' מתדמה למרחב שמלא באופן פיזי. יתר על כן, חשיבות כפי שהיא מתבטאת פה היא ביחס לחפץ שאמור להיות מונח על אותו מקום.

בכדי להבין את ההפשטה שמתרחשת ביחס בין חלקים [1] ו[א], ננסה להבין תחילה את שתי ההמשגות שמופיעות בחלק [1] ובעיקר את ההמשגה 'קלוטה כמי שהונחה'. בהנגדה בין האמירה ש'קלוטה כמי שהונחה דמיא' לבין 'לפינן זורק ממושיט' ניתן להצביע על כך שהראשונה נותנת דגש על התקיימותה של ההתרחשות האובייקטיבית, מה שקרה. לעומת זאת, האמירה השניה מתמקדת בביצוע הפעולה, מה עשה האדם. אבחנה זו מתחדדת לאור השוואה למקרה נוסף שבו יש משמעות משפטית למעבר מרשות לרשות – דיני קניין. כבר הוזכרו לעיל שתי גמרות שעוסקות בהשוואה הזו לעניין קלוטה כמי שהונחה – בגמרא

⁷⁵ אולי יש להוסיף כאן מימד 'דרשני' על כך שהספר משול לאדם.

⁷⁶ לחלקים [ד] ו[ג] אין כל כך דיון מקביל. יתר על כן, אמנם את הפיתוח של תפקיד האדם שבחלק [ד] קשה להגדיר כ'הפשטה', אך הדיון בחלק [ג] בהחלט עושה עור הפשטה ל'אדם', כאמור לעיל.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

בגיטין, הגמרא מסבירה את ההבדל לדעת חכמים, "עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת, אבל הכא משום אינטורי הוא, והא קא מינטר." לענין קניין וגיטין יש למעבר מרשות לרשות ענין פונקציונאלי, לשמור ודרך כך לקנות, מנגד, בשבת נראה שיש משמעות אחרת לכניסה לרשות. הירושלמי מסביר את ההבדל בדרך אחרת: "מה בין גיטין מה בין שבת. אמ' ר' אילא. בשבת כת' "לא תעשה כל מלאכה". ונעשית היא מאליה. ברם הכא התורה אמרה "ונתן בידה". ברשותה." את ענין גיטין מסביר הירושלמי באופן דומה לבבלי, אך הירושלמי מוסיף את האפיון של המלאכה לענין שבת, המלאכה צריכה לא להעשות מאליה אלא על ידי פעולה של האדם. אם כן, ניתן לראות את האפיון של המלאכה כפי שהיא מבוטאת בחלק [א] כהפשטה והרחבה של האפיון שבחלק [1]. כדי שהביצוע יחשב מלאכה לענין שבת, הוא צריך כוונה 'משעה ראשונה לכך', המוטיב של המלאכה איננו רק בכך שהאדם יבצע את הפעולה, כניגוד לפעולה שמתרחשת מאליה, אלא הוא צריך להיות חלק מהכוונה.⁷⁷

לפי זה, ניתן להציע שבהעמדת הדיכטומיה בין 'קלוטה כמי שהונחה' לבין 'לפינן זורק ממושיט'. כפי שאנו הבנו אותה כהבחנה בין מלאכה הנעשית מאליה ובין מלאכה שהאדם הוא המבצע אותה. הגמרא 'רמזה' לנו אל השאלה העומדת במרכזה ואל התשובה שתכריע את הכף.

4. סיכום

לאורך הניתוח של סוגיית 'ידו של אדם חשובה לו' היה ניתן לראות כיצד עורכי הסוגיא לקחו חומר וסוגיות מן המוכן ממקורות אחרים בתלמוד והתאימו אותו לצרכי הסוגיא. לעיתים באופן שלא בהכרח היה 'נאמן' לסוגיא בהקשרה המקורי. גם לחומר המועט שלא היה לקוח מסוגיות מוכנות אחרות או הובא כחלק מההתאמה של החומר אל הסוגיא, היה ניתן למצוא מקבילה בסוגיות הירושלמי. עמדנו על המבנה הכיאסטי שבו עורכי הסוגיא סידרו אותה. הצבענו על כך שהיסודות מהן הייתה בנויה ההקבלה, הן המקורות של הסוגיא – הברייתות והמימרות. הדיונים וסוגיות הגמרא על גבי המימרות והברייתות פורשו באופן שמפתח את היחסים בין האדם – מבצע הפעולה, המערכת ההלכתית ועיצוב המרחב כפי

⁷⁷ ראו גם את פירושו של רש"י ה"ע"ב ד"ה אינו חייב עד שיעמוד: "ואחר כך יעקור עצמו לצאת, דעמידת גופו ודאי כעמידת חפץ דמי, הלכך כי עמד ועקר על מנת לצאת – מיחייב, אבל בלא עמידה ליכא עקירה אלא עקירה ראשונה, והיא לא היתה על מנת לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת, וגמרינן ממשכן שיתכוין לעשות המלאכה אבל לא יודע שהוא שבת, או כסבור שמלאכה זו מותרת."

מחולת המחנים

שהוא בא לידי ביטוי בחלוקה לרשויות השבת. בכדי למצות את המשמעות של הסוגיא ושל המבנה שלה נעזרנו בתיאוריה של מנחם פרי, לגבי סדר הטקסט והצורה שבה הוא מבנה את המשמעות של הטקסט. על ידי שימוש בתיאוריה זו, הראינו שהמימרא 'ידו של אדם חשובה לו' טעונה בשתי משמעויות עיקריות הבאות לידי ביטוי בחלק השני של הסוגיא. משמעות אחת היא נתינת מקום מרכזי לאדם ולאופן שבו הוא תופס ומבנה את ההתרחשות. השנייה היא הפשטה מושגית של עקרונות קודמים יותר.

לסיום, ארצה במבט רחב להציע כעת שתי תפיסות של מלאכת ההוצאה והאופן שבו היא מעצבת את תפיסת המרחב ואת האופן שבו האדם קולט ומעבד אותו. שתי תפיסות אלה משתקפות בצורות שונות לאורך הקריאה בסוגיא. התפיסה הראשונה, רואה את המרחב מחולק לתאי שטח שונים המחולקים במעין קו דמיוני. החיוב במלאכת הוצאה מתרחש בעת החצייה של אובייקט כלשהו את הקו הדמיוני-מהותי הזה. לעומת זאת לפי התפיסה השנייה, כדי שהאדם יתחייב במלאכת הוצאה, הוא צריך לעקור חפץ ששייך לרשות המאופיינת באופן מסוים ולשייך אותו לרשות אחרת. ההבדל בין תפיסות אלה הוא לא רק בצורך בעקירה והנחה, וב'מלאכת מחשבת' אלא גם באופן שבו המרחב נקלט, לפי התפיסה השנייה, החלוקה בין הרשויות איננה רק קו וחלוקה תחומים, אלא גם עניין של חשיבות ושל היחס בין אובייקטים שונים במרחב. נקודה זו מתבטאת באופן שבו הסברנו את ההתחייבות בקליטה מעל גבי הגומא, ובאופן מובהק יותר, בתפיסה ש'שדי נופו בתר עיקרו'.⁷⁸ כאמור, שתי התפיסות נמצאות לאורך כל הסוגיות ולאורך כל דורות האמוראים, וכמדומני לא ניתן לייחסה להתפתחות כרונולוגית,⁷⁹ אך יחד עם זאת, בעיני החלק השני של הסוגיא מעצים את הכיוון של התפיסה שניה. על פי דרכינו ניתן להציע שעורכי הסוגיא ראו בעיקרון זה התפתחות ויישום של המימרא 'ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

⁷⁸ כמדומני, תפיסה זו נמצאת בירושלמי, באופן אחר מן הבבלי. בחלק [ג] של הסוגיה דנו בסוגיית הירושלמי, בנוגע ל'קלטה אחר', וראינו שלפי תפיסת הירושלמי, משהו ב'אחרות' הוא דווקא מה שמחייב.
⁷⁹ יש וניתן לעיין עוד בנושא על ידי השוואה פנורמית בין התפיסות השונות בסוגיה לבין סוגיות אחרות ברחבי הגמרא. עיון זה יוכל לשאת פירות בכל הנוגע לאפיון של דרכי חשיבה ושל צורות עריכה סגנוניות.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

נספח – הסוגיא⁸⁰

משנה

יצאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים 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 פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהן פטורין פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין:

גמרא

פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא

.1

אמר רבה⁸¹ הא מני רבי עקיבא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים

רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא

למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי והא מיבעיא בעי לה רבה

דבעי רבה למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור ודכולי עלמא לא ילפינן זורק ממושיט

⁸⁰ נוסח הסוגיא המובא כאן הוא על פי דפוס וילנא, משום שהוא המצוי בידי רוב הלומדים, שינויי נוסחאות שיוזכרו בהמשך המאמר יובאו בהערות שוליים. בחירת המילון ההיסטורי היא כת"י אוקפורד 366. מסורת הנוסח של מסכת שבת טרם נחקרה דייה ובמשך רוב המסכת לא נמצאו שינויים משמעותיים וחלוקות לענפי נוסח, ראו שמא יהודה פרידמן, ענף נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי – שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורת הנוסח, אוקימתא א' תשע"ג עמ' 195-133, במיוחד עמ' 145-133 ועמ' 173; אלה טוביה, חילופי גמר עריכה במסורת נוסח מיוחדת בבבלי שבת, תרביץ פה' חוברת ג' עמ' 476-399 (להלן: טוביה, חילופי גמר עריכה).

⁸¹ בדפוס ונציה בכת"י מינכן 95 פרידברג וטיקן 127 ובק"ג קיימברידג' 329 'רבא'.

מחולת המחנים

או דילמא למעלה מעשרה פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא
הא לא קשיא, בתר דאיבעי הדר איפשיטא ליה דסבר רבי עקיבא קלוטה כמי שהונחה דמיא ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא⁸²
2.

ואלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא
הי רבי אילימא הא רבי דתניא זרק ונח על גבי זיו כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי דאמר אביי הכא באילן העומד ברשות היחיד ונפפו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו
דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו
אלא הא רבי דתניא זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרין
ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי שתים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה אלמא לא בעי עקירה ולא הנחה על גבי מקום ארבעה על ארבעה
הא איתמר עלה רב ושמואל דאמרי תרוייהו לא מחייב רבי אלא ברשות היחיד מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא אבל שאינו מקורה לא
וכי תימא הכא נמי במקורה התינח ברשות היחיד מקורה ברשות הרבים מקורה מי חייב והאמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב המעביר חפץ ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור לפי שאינו דומה לדגלי מדבר
3.

אלא אמר רבי זירא הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים עמד במקומו וקבל חייב עקר ממקומו וקבל פטור
עמד במקומו וקבל חייב הא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה וליכא אלא שמע מינה לא בעינן מקום ארבעה
ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן
והנחה נמי דילמא דפשיט כנפיה וקיבלה דאיכא נמי הנחה

⁸² בכת"י מינכן 95 הנוסח הוא "לבתר דבעיא הדר פשטה [רב המנונא לרב חסדא דבלמטה מעשרה ובקלוט' פליגי אבל למעל' מעשרה דברי הכל פטור וממאי] □ ודיל[...][מא] הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי".

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

.4

אמר רבי אבא מתניתין כגון (שקבל בטרסקל) והניח על גבי טרסקל⁸³ דאיכא נמי הנחה

והא ידו קתני

תני טרסקל שבידו

התינח טרסקל ברשות היחיד אלא טרסקל שברשות הרבים רשות היחיד הוא

לימא דלא כרבי יוסי ברבי יהודה דתניא רבי יוסי ברבי יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים

ובראשו טרסקל זרק ונח על גביו חייב

דאי כרבי יוסי ברבי יהודה פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב

מרשות היחיד לרשות היחיד קא מפיק

אפילו תימא רבי יוסי ברבי יהודה התם למעלה מעשרה הכא למטה מעשרה

.5

קשיא ליה לרבי אבהו מי קתני טרסקל שבידו והא ידו קתני

אלא אמר רבי אבהו כגון ששלשל ידו למטה משלשה וקבלה והא עומד קתני בשוחה

ואיבעית אימא בגומא ואיבעית אימא בנס

אמר רבא⁸⁴ איכפל תנא לאשמעינן כל הני אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כארבעה

על ארבעה

.ה.

וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה⁸⁵

.ד.

אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן זרק חפץ ונח בתוך ידו של חברו חייב.

מאי קמשמע לן ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא

מהו דתימא הני מילי היכא דאחשבה הוא לידיה אבל היכא דלא אחשבה הוא לידיה אימא

לא קא משמע לן

.ג.

אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל

פטור

תניא נמי הכי אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור

בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו

⁸³ הגהות הב"ח הוסיף במקום 'שקבל בטרסקל' שעקרה מטרסקל. הנוסח בדפוס הוא 'שקבלה בטרסקל והניח על גבי טרסקל' ואילו בכל שאר כתבי היד 'שקבלה בטרסקל והא ידו קתני'.

⁸⁴ בכת"י אוקספורד 366, פרידברג ובק"ג קיימברידג' 65 חסר 'רבא', הקושיה מובאת בשם הסתם.

⁸⁵ בכת"י מינכן 95 ופרידברג ובק"ג קיימברידג' 65 מובא כאן סימן 'זרק ועמד הכניס וטען'.

מחולת המחנים

מאי קמבעיא ליה

אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור⁸⁶ תיקו
ב.

אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב מתקיף לה רבי זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה לא תימא קיבל אלא קלט

והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה וליכא

אמר רבי חייא בריה דרב הונא כגון שקלט מעל גבי הכותל על גבי כותל נמי והא לא נח כדאמר רבא בכותל משופע הכא נמי בכותל משופע

והיכא איתמר דרבא אהא דתנן היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב והוינן בה אמאי הופכו על הכתב הא לא נח ואמר רבא בכותל משופע

אימור דאמר רבא בספר דעביד דנייח מים מי עבידי דנייחי

אלא אמר רבא כגון שקלט מעל גבי גומא

גומא פשיטא מהו דתימא מים על גבי מים לאו הנחה הוא קא משמע לן

ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא מים על גבי מים היינו הנחתן אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו

בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים בתר אגוז אזלינן והא נייה או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייה דנייד תיקו

שמן שצף על גבי יין מחלוקת רבי יוחנן בן נורי ורבנן דתנן שמן שצף על גבי יין ונגע טבול יום בשמן לא פסל אלא שמן בלבד רבי יוחנן בן נורי אומר שניהם מחוברים זה לזה

⁸⁶ בשורה זו הראשונים מעידים על נוסח אחר אשר אין לו עדות בעדי הנוסח שבידינו, הראשונים מעידים על נוסח שבעיקרו - שתי כוחות באדם אחד דמי ופטור או דילמא שתי כוחות כשני בני אדם דמי וחייב. ראו ר"ח ה' ע"ב "שני כוחותיו הללו שזרק ושנעקר וקיבל כשני בני אדם דמו וחייב. או דילמא אפי' הכי אדם אחד הוא לא נעקר ממקום [זה] והונח במקום אחר אלא מקום העקירה הוא מקום הנחה. כי שניהם כאדם אחד הן. ועלתה בתיקו. וכן רמב"ן ה', א ד"ה 'כתוב' 'כתוב בכל הנוסחאות שתי כוחות באדם אחד כשני בני אדם דמו ומיחייב או דלמא כאדם אחד דמו ופטור, וכן היא גרסת ר"ח ז"ל...ויש לרש"י ז"ל פי' אחר טוב מזה אבל אין הגירסא מודה לו. וראו רשב"א ה', א ד"ה 'הכי גריס' שמקשה על גירסת ר"ח ומתעדף את גירסת רש"י. ובריטב"א ה', א ד"ה 'מאי קמבעיא' ובתוספות ה', א ד"ה 'כשני בני אדם'.

מדוע יד מושטת? – עריכה כפתח למשמעות בסוגיית ידו של אדם חשובה לו

א.

אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל
היום כולו אינו חייב עד שיעמוד
אמר אבבי והוא שעמד לפוש
ממאי מדאמר מר תוך ארבע אמות עמד לפוש פטור לכתף חייב חוץ לארבע אמות עמד לפוש
חייב לכתף פטור
מאי קא משמע לן שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך
הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא דאמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן המעביר חפצים
מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך
אמוראי נינהו מר אמר לה בהאי לישנא ומר אמר לה בהאי לישנא