

הסוגיא השלושים ושבע – השמעת קול (קד ע"א₃₁–קד ע"ב₁)

ממלין מבור הגולה וכו';

(א) **עולא איקלע לבי רב מנשיא. אתא ההוא גברא, קא טריף אבבא.**
אמ': מאן האי דקא מחיל שבתא – ליתחיל גופיה.
אמ' ליה רבא: לא אסרו אלא בקול שיר בלבד.

[1] **איתיביה אבוי: מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת;**
לחולה – אין; לבריא – לא.
 היכי דמי, לאו דניים וקבעי דליתער וש"מ אולודי קלא אסיר?!

לא, דתיר ובעי לינים, דמשתמע כי קלא דזמזומי.

[2] **מיתיבי: המשמר את זרעיו מפני עופות, מקשאו ומדלעיו מפני חיה –**
הרי זה לא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שעושה בחול.
מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הא ואולודי קלא בשבתא אסיר?!

אמ' רב אחא בר יעקב: גזירה שמא יטול צרור.

[3] **ואלא הא דאמ' רב יהודה אמ' רב: נשים משחקות באגוזים – אסור,**
מאי טעמ', לאו משום דאולודי קלא הוא ואולודי קלא אסיר?!

לא, דילמא אתי לאשווי גומות דאי לא תימא הכי, הא דאמ' רב יהודה: **נשים משחקות בתפוחים אסיר,**
 מאי קלא איכא? אלא דילמא אתי לאשווי גומות; הכא נמי דילמא אתי לאשווי גומות!

[4] **תנן: ממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת ומבור הקר ביום טוב,**
במקדש – אין; במדינה – לא.
מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הוא ואולודי קלא אסיר?!

לא, גזירה שמא ימלא לגנתו ולחורבתו.

(ב) **אמימר שרא למימלא בגלגלא כגון הני דאזלי לבי בני למדלי בהו מיא במחוזא.**
אמרי, טעמא מאי גזר רבנן, משום גנתו ומשום חורבתו; הכא לא גנה איכא ולא חורבה.
כיון דחזא דקתרו בהו כיתנא, אסר להו.

חילופי הנוסחאות

[2] **מנשיא** כן הוא גם בדפוס פאס (לפי עדות בעל דקדוקי סופרים [רה ע"ב, אות ק]), אבל ביתר עדי הנוסח: "מנשה", וראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 297. **קא טריף** לשון הווה מתמשך, ואילו ביתר עדי הנוסח לשון עבר: "טרף". [3] **דקא מחיל שבתא ליתחיל גופיה** ביתר עדי הנוסח הסדר הפוך: "ליתחיל גופיה דקא מחיל ליה לשבתא". [4] **רבא** כן הוא גם בכ"י מינכן. ברם "נקטינן כל היכא דמקדים רבה לאביי הוא רבה דהוה רביה דאביי..." (תשובות הרי"ד, סימן צג). גם בקטע גניזה מצאנו כאן ה"א על גבי אל"ף בתיבה רבא וביד אחרת. וככל הנראה לפנינו עדות נוספת לקיומה של תקופת מעבר בכתיב השמות רבה ורבא, תקופה שעליה הצביע פרידמן (רבא ורבה). בשלב קדום נכתבו רבה ורבא כך: 'רבא', 'ראבא'. לאחר מכן בא שלב שבו "הסופר מוצא לפניו, בכתב־היד ממנו הוא מעתיק, האות אל"ף בסוף שם זה, בין אם הוא מכוון לרבה ובין לרבא. על פי רוב הוא משאיר מצב זה אף בהעתק שלו... ברם אם תוך כדי כתיבה, רואה הוא את הצורך להדגיש ולהבחין שמדובר ברבה, אזי מטיל הוא ה"א בסופה של היקרות אחת של השם, ודי בכך לרצף כולו לסמן שהמדובר ב'רבה'" (שם, עמ' קמח). כפי שהזכיר פרידמן (שם, עמ' קנא): "כתב־ידי אשכנזים 'מדקדקים' פחות, אבל ייתכן שבזאת ממשיכים הם את הסגנון הקדום הבלתי מוכרע, ויש בהם איפוא הרבה 'רבא' המכוונים לרבה", ואפשר שכך הוא לפנינו בכתבי היד מינכן ואוקספורד. **בקול שיר בלבד** בכ"י מינכן: "קולו של שיר", ובקטע גניזה ובדפוס ראשון: "קול של שיר". [5] **אביי** בדפוסים הישנים (פיזורו, ונציה) ליתא, אבל איתא בכל כתבי היד. ושמה גם איתביה ראשונה זו, משל בעל הסוגיא היא, וייחסו אותה לאביי, תלמידו המובהק של רבה. **מי ארג** דפוס ראשון וקטע גניזה: "מיארק", ואילו בכ"י מינכן: "מי ארין" (בדקדוקי סופרים [רה ע"ב, אות ר] התלבט אם יש לקרוא "מי ארין" או "מי ארין", אבל בהגדלה משמעותית של העותק הדיגיטלי נראה יותר: "מי ארין"). עיקרה של ברייתא זו בתוספתא שבת ב ז (עמ' 8), כ"י וינה: "מעלין בדיופי ומטיפין מן הארק". יש מספר גירסאות למילים אלו, וזה לשונו של ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 31): "בד: מן הארק וכו', בכ"י ע: מן הערק מן אַדק וכו' (ויש כאן ערבוביא של שתי נוסחאות), ובכ"י לונדון: מן הערק וכו'. ובירושלמי (עירובין פ"י ה"ג, כ"ז ע"ד): תני מעלים בדיוביט ומוסיפין (צ"ל: ומטיפין) בערק לחולה בשבת... וברש"י שבת פ' ע"ב ד"ה אנדיפא: כדתניא מעלין בדיופי ובתוספתא גר' באנדיפי". וראו דיונו של קהוט בערוך השלם, ערך אדק (א, עמ' 36).

[9] **מיתבי** ביתר עדי הנוסח: "איתביה", ניסוח המכוון ליצור את הרושם כאילו אביי הוא שהקשה על רבה. וראו כללי הגמרא הנוספים למוהר"י קארו, כלל תלא (עמ' שה). **זרעיו** וקרוב הוא ללשון המקביל בתוספתא שבת יז כה (עמ' 85): "זרעים", אולם ביתר עדי הנוסח: "פירותיו". [13] **ואלא הא** וכן הוא בדפוס ראשון, אולם בכ"י מינכן ליתא, ובקטע גניזה רק: "והא". **משחקות** ביתר עדי הנוסח: "המשחקות". [14] **ואולודי קלא בשבתא אסיר** וקרוב לכך בדפוס ראשון. אולם בקטע גניזה וקרוב לכך בכ"י מינכן: "אסיר התם היינו טעמא". [15] **רב יהודה** בקטע גניזה ובכ"י מינכן כבמימרא הראשונה: "רב יהודה אמ' רב", ושמה נועדה גירסת כ"י אוקספורד והדפוסים לפתור את קושיית התוספות (קד ע"א ד"ה הכי גריס): "תרתני דרב למה לי?", וכפי שנרמז בדברי בעל גאון יעקב (קד ע"א ד"ה הא, עמ' תטו). וייתכן שגם גירסת רבינו חננאל, הרי"ף ורבינו נסים: "רב יהודה אמר שמואל", נועדה לפתור קושי זה, וראו בגוף הפירוש עוד בעניין זה. לגופו של עניין מסתבר שמדובר בברייתא אחת שהתייחסה הן לאגוזים הן לתפוחים אלא שניסוח הדברים בסוגיא – בשני שלבים – גרם להיווצרות הרושם כאילו בעלי הגמרא הכירו שתי ברייתות שונות. [16] **מאי** ביתר עדי הנוסח: "התם מאי". [17] **תנן** כן הוא בדפוס ראשון, אולם בקטע גניזה ובכ"י מינכן: "תא שמע". ומבור הגדול – בדפוס ראשון ובכ"י מינכן ליתא ל"בור הגדול". ייתכן שהשמטת הדומות לפנינו, אולם ראו להלן, עמ' 380, הערה 3. [21] **כגון הני דאזלי לבי בני למרלי בהו** **מאי** כעין זה גם בכ"י מינכן ("כגון הני דיולי דמברי לבי רבי ולמימלי"), אולם בקטע גניזה ובדפוס ראשון ליתא, וכבר כתב בעל דקדוקי סופרים (רו ע"ב, אות י) שמדובר בפירוש שהובא בפנים. על המונח 'בי בני' ראו סוקולוף, מילון ארמית בבליית, עמ' 209. [22] **אמרי** בדפוס ראשון: "אמר", ואילו בקטע גניזה: "אמ", ובכ"י מינכן: "אלא". אם אכן נקט בעל הגמרא לשון 'אמרי' הרי שלא ביקש לטעון שהטעם הוא מאמימר עצמו. משום גנתו ומשום חורבתו – ובכ"י מינכן: "משו' חורבתו ולגינתו", אולם בדפוס ראשון ובקטע גניזה: "שמה ימלא לגינתו וחורבתו". [23] **דחזא** כן הוא גם בכ"י מינכן, והוא הסגנון הרגיל, אולם בקטע גניזה ובדפוס ראשון לשון הווה מתמשך: "כיון דקא חזא". **כיתנא** בכ"י מינכן: "כיתא", בדפוס ראשון: "כונתא", ובקטע גניזה ליתא. בפירוש רבינו חננאל כאן: "כיון דחזא דקא תרו כינתני: פי' ממלאין מים ושורין טיט לעשות ממנו כנדי [=כדים, קדרות]". ובספר העתים (עמ' 147): "אית דגרסי כיתנא, ולא דייקי האי לישנא אלא לישנא דרבוותא: כינתני. כלומר שהיו ממלאין מים והיה נשרה הטיט לעשות ממנו כנדי". ועיינו גם בפירוש ר' ישמעאל בן חכמון, עמ' רצד, המביא פירוש זה בשם רב האי גאון.

מסורת התלמוד

[2] **עולא איקלע** עיינו שבת קט ע"ב, קמו ע"א x 2, קנו ע"ב; פסחים פח ע"א. תענית ט ע"ב; פסחים קד ע"ב; ביצה כב ע"א; תענית ט ע"ב; קידושין עא ע"ב; חולין צד ע"א. **עולא איקלא לבי רב מנשיא** ראו ירושלמי ביצה ה ב, סג ע"א. [3] **האי דקא מחיל שבתא מועד קטן י ע"א**. [5] **מעלין בדיופי** תוספתא שבת ב ז (עמ' 8); ירושלמי י יג, כו ע"ד. [9] **המשמר את זרעיו** תוספתא שבת יז כה (עמ' 85). [11] **דאולודי קלא** עיינו ירושלמי ב א, יט ע"ד; י יג, כו ע"א; כו ע"ד. [12] **אמימר שרא שבת צה ע"א**; ביצה כב ע"א; יבמות מג ע"א; קידושין עב ע"ב.

רש"י

טרף אבבא הקיש הדלת באגרופו והשמיע הקול. **דקא מחלל שבתא** דקסבר עולא: כל אולודי קלא אסור. **בקול של שיר** הנשמע כעין שיר, בנחת ובנעימה. **מעלין בדיופי** מעלין יין מחבית לחבית על ידי שני קנים החתומין באלכסון, ומניח ראשיהן המשופעים זה כנגד זה ונותן אחד מן הקנים בחבית ומוצץ בפיו בראש קנה האחר, עד שמושך מעט מן היין אליו ומסתלק משם והיין יוצא ועולה כולו מאליו. **דיופי** שתי פיות. **ומטיפין מיארק לחולה כלי הוא**, ופיו צר, ושל מתכת הוא ומנוקב בתחתיתו נקבים דקים וממלא מים וסותם פיו העליון, וכל זמן שפיו סתום אין המים יוצאים בנקבים התחתונים, וכשרוצה, נוטל פקק העליון והמים יוצאים בנקבים טיף אחר טיף, ונותן כלי מתכת וכופהו תחתיו וקולן נשמע לחולה. **ובעי לאתעורי** על ידי קול זה, ומתיראין להקיצו בידים שמא יבעית, וכיון דלהקיץ הוא, לא בנעימה ובנחת נשמע, שהרי קול נעים מרדימו והולך, ואפילו הכי, לבריא לא. **זמזומי צנב"ש**. **לא יטפח ידיו על לבו**. **יספוק כף אל כף**. **ירקד ברגל**, להשמיע קול להבעית העופות. **שמא יטול צרור** ויזרוק לרשות הרבים להבריה. **נשים המשחקות לגלגל האגוז**. **בתפוחים נמי כי האי גונא**. **אולודי קלא** שהגלגל משמיע קול. **גזרה שמא ימלא לגינתו מתוך שממלאין בו בלא טורח אתי להשקות בו גינתו וחורבתו בשבת**. **תרו בה כיתנא בחול**, ואית דגרסי: **כונתנא כוסמין**. **תרו** – שורין.

פירוש הסוגיא

תקציר

שנינו במשנתנו: "וממלים מבור הגולה בגלגל בשבת, מבור הגדול ומבאר חקר ביום טוב". היתר השאיבה מבורות אלו דווקא מלמד על איסור שאיבה משאר הבורות, וכפי שדייק בעל הגמרא בסוגייתנו: "במקדש – אין; במדינה – לא" (א)4. בסוגייתנו מבקש בעל האיתויבה (א)1 לומר שאסור למלא מים בשבת מבור מחשש להולדת קול. אפשרות זו נדחית לא משום שהגלגל אינו משמיע רעש אלא על סמך הטענה שהאיסור הוא גזרה "שמא ימלא לגנתו ולחורבתו" (א)4. אולם בוודאי אין כאן טעם היסטורי אלא דחיית הסברה של השמעת קול, מה עוד שעלינו לחפש אם אין טעם המסביר את איסור הדבר בפני עצמו עד שתולים אותו בגזרה שמא. מהו אפוא האיסור למלא מים בשבת? בהינתן מקורות חיצוניים כגון ספר היובלים ומגילת ברית דמשק מראה שיסור יסודי על שאיבת מים בשבת. ישנן רגליים לכך שאיסור השאיבה נתפס במקורות תנאיים אחדים כאיסור עצמאי, לא מחמת מוקצה ולא מחמת הוצאה (וכל שכן לא כגזרה שמא ישקה) אלא כמלאכה בפני עצמה. התייחסות לאיסור זה מופיעה בתוספתא למסכתנו והיא נידונה בגוף הפירוש.

סוגייתנו מעמתת שתי גישות אמוראיות למהותו של איסור השמעת קול בשבת. עולא (ואביי) מייצג כנראה את התפיסה הארץ ישראלית הרואה איסור בכל השמעת קול אף אם אינו של שיר, וכדברי ר' אלעזר בירושלמי: "כל משמיעי קול אסורין בשבת", ובלשון סוגייתנו: "אולודי קלא – אסיר" (א)1. קרוב לוודאי שאיסור זה הוא מאיסורי שבת הקדומים. בניגוד לגישה ארץ ישראלית זו מוצגת הגישה הבבלית בדברי רבה (נראה שכך צריך להיות): "לא אסרו אלא בקול שיר בלבד" (א). כלומר, לפי דעה זו, האיסור חל על צלילים מוזיקליים בלבד, ולא אסרו כל קול. מצאנו איסור להשמיע קול של שיר במשנת התנאים. במשנה סוכה ה א שנינו: "החליל – חמשה וששה. זהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב". משנה זו מלמדת שיש איסור לחלל בחליל בשבת. על איסור זה לא חלקו אמוראים והוא מוסכם גם על הבבלי, שאין להשמיע קול של שיר בשבת, ואין זה מטעם גזרה וחשש משום דבר אחר אלא איסור בפני עצמו, שאסרו קול של שיר בשבת. ברם בעניין השמעת קול ללא כלי נגינה ושלא לשם שיר, המקורות התנאיים עמומים, וכאן נפתח פתח למחלוקת אמוראים. שני איסורי שבת מתרוצצים בסוגיא זו: שאיבת מים והשמעת קול, ושאלת הקשר ביניהם היא החוט השני המלכד את הסוגיא. נקודת המוצא של הסוגיא אינה משנתנו כי אם מעשה עולא ודעתו של רבה המוזכרת בו, שלפי רבה לא אסרו אלא קול של שיר.

פיסקאות (א)1-4 מוצגות כקשיות על רבה (בפיסקא 1) במפורש בשמו של אביי, כשהמקשה מבקש לפרש כל אחד מהמקורות ולומר שהאיסור המוזכר בו הוא משום השמעת קול בשבת. הגמרא דוחה אפשרויות אלו באמירה כפולה: או שכל אחת מהן ניתנת להתפרש בדרך אחרת ללא כל קשר להשמעת קול בשבת או שהן עוסקות בהשמעת קול של שיר דווקא. גם משנתנו (א)4 מובאת בהקשר של השמעת קול, כשהתלמוד מדייק מאיסור שאיבת מים בגלגל: "מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הוא, ואולודי קלא אסיר?!" אבל פסקו של אמימר (ב) הוא החלק היחיד בכל הסוגיא שאינו נידון במושגים של השמעת קול. בפסק זה מתייחס אמימר ישירות למשנתנו ומבקש להתיר את איסור שאיבת המים במחזוא. בשל כך נראה שחלק זה הוא יחידה נפרדת שייתכן שנסבה במקורה ישירות על משנתנו.

הסוגיא נפתחת בסיפור מעניין. כששהה עולא בביתו של רב מנשה בשבת הקיש מישהו על דלת הבית. עולא סבר כאותה שיטה ארץ ישראלית שאסרה על השמעת כל קול והגיב בצורה חריפה. על תגובת עולא השיב רבה, בשקפו את הגישה הבבלית: "לא אסרו אלא בקול שיר בלבד". לפי המסופר הגיב עולא למעשה בקללה חריפה: "מאן האי דקא מחיל שבתא – ליתחיל גופיה" או "ליתחיל גופיה דקא מתחיל לה לשבתא".

בפיסקא (א)1 מובא שאביי דייק בלשון הברייתא "מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת", ואמר: "לחולה – אין; לבריא – לא". מכאן ביקש להסיק, בניגוד לרבה, שאסור

להשמיע קול: "אולודי קלא אסיר". אביי בא להקשות על שיטת רבה שאמר שלא אסרו אלא קול של שיר בלבד. לכן ביקש להעמיד את הקול היוצא מן הדיופי ומן הארק כקול רעש צורם המיועד להעיר את החולה, ולומר: לחולה מותר, לבריא אסור. דוחה התלמוד ואומר שמדובר בקלא דזמזומי – קול מוזיקלי נעים המיועד להרדים את החולה, והוא שאסור בבריא, אבל סתם אולודי קלא מותר. ואכן, באמת ראינו שכלים אלה אינם משמיעים קול צורם אלא קול מונוטוני נעים ושהשתמשו בהם בעולם העתיק כדי להרדים. ברור אפוא שתשובת סתם התלמוד: "דתיר ובעי לינים, דמשתמע כי קלא דזמזומי" (א)1]. אינה דחייה בעלמא אלא פשוטה של ברייתא. לשיטת הבבלי נמצא שגם קול זמזום אסור בשבת, שכן הוא בכלל קול של שיר.

בפיסקא (א)2] נזכרת ברייתא האוסרת טיפוק, טיפוח וריקוד – פעולות שכרוכה בהן השמעת קול – וממנה ביקשו להקשות על רבה ולהוכיח שהתנאים אסרו על השמעת כל קול. תפיסת בעלי המיתבי, המתמקדת בממד הקולי של פעולות אלו, קרובה לשיטת בעלי הגמרא בסוגיית ביצה לו ע"ב, שלפיה האיסור לספק ולטפח בשבת נובע מהגזרה שמא יתקן כלי שיר. הגישה הבבליית הבאה לידי ביטוי בדברי רב אחא בר יעקב (א)2] והמסבירה את האיסור הקדום לְסַפֵּק, לרקד ולטפח בחשש שמא יבוא ליטול צרור, אינה אלא הסבר מאוחר, כדרך הבבלי, שמא יעבור אדם על איסור א.ה.ר. אבל מדברי התוספתא, המטעימה "כדרך שעושה בחול" (וכמוה גם הברייתא כאן), נראה שהאיסור כאן הוא איסור שבות כללי ולא דווקא מפני הקול שמשמיעות פעולות אלו או משום החשש שמא ייטול צרור. פעולות הטיפוח, הריקוד והסיפוק אינן פעולות סתמיות של השמעת קול, ובפרט כשהן באות לסייע בידי השומר להגן על זרעיו, על דלועיו ועל קישואיו מפני עופות וחיות.

בפיסקא (א)3] מקשים על רבה מן ההלכה של רב: "נשים משחקות באגוזים – אסור". אגוזים אמנם משמיעים קול כשמשחקים בהם ואגוז פוגע באגוז – ועל קול זה התבססה קושיית בעל הגמרא: "מאי טעמא, לאו משום דאולודי קלא הוא?!" – אולם סביר להניח שלא זו סיבת איסורו של רב על משחק הנשים. כפי שהראה יהושע שורץ במאמרו על אודות נשים המשחקות באגוזים, הבעיה המרכזית שהתעוררה בהקשר לכך היתה ההימורים. קרוב למר שהזמן הפנוי העיקרי למשחקים לנשים יהודיות היה בשבת, ואין ספק שהן ניצלו זמן זה למשחקים. וכשאסר זאת רב עליהן, ואולי אף נאמר להן שהאיסור הוא מחמת קדושת השבת, נעלמה האפשרות להמר באגוזים. מכל מקום, לפי כל עדי הנוסח הישירים של סוגייתנו, הבבלי דחה את ההוכחה בעניין השמעת קול באמצעות העלאת הטיעון שההלכות האוסרות לשחק באגוזים או בתפוחים נקבעו בשל איסור השוואת גומות בשבת. אולם בדברי רבינו חננאל והרי"ף מצאנו גירסא שונה לדברים וכפי שנתבאר בגוף הפירוש.

ההלכה המופיעה במשנתנו בעניין מילוי בגלגל מבורות בשבת היא המקור הרביעי שממנו מקשים על דעתו של רבה ועל הגישה הבבליית בכלל (א)4]. ההוכחה כנגד רבה מבוססת על הדעה שלפיה האיסור לשאוב מים בגלגל בשבת נובע מהקול הנשמע בעת השאיבה בגלגל. בעל הגמרא דוחה את ההוכחה בהצעה שהאיסור נובע מחשש "שמא ימלא לגנתו ולחורבתו" ולא מפאת קול השאיבה.

אולם דומה שלא זו הסיבה המקורית לאיסור המשנה על השאיבה. כפי שהערנו לעיל, בחינת מקורות היצוניים מאשרת שהיה איסור יסודי על שאיבת מים בשבת בתקופה קדומה, וכך נראה מן התוספתא המקבילה למשנתנו, ששימשה כנראה מקור לעורך משנתנו. חרף האיסור הקדום על שאיבת המים התיירו חכמינו את השאיבה במקדש כדרך שהתיירו בו איסורי שבות אחרים, וביסודם של דברים הותר לעולי הרגלים בתקופת הבית לשאוב מים ביום טוב משום שיש בכך צורך חיוני כעין אוכל נפש. אבל הבבלי רגיל לפרש איסורי תנאים על דרך של גזרה, וכך נעשה גם בסוגייתנו.

סוגייתנו מסתיימת בסיפור מעשה: אמימר התייר למלא בגלגל במחוזא. ככל הנראה היה זה סתם התלמוד שהוסיף לפרש את היתרו של אמימר על פי הסבר הגמרא שהובא קודם לכן למשנתנו לאחר שצורפה לסוגיית השמעת קול: "טעמא מאי גזור רבנן, משום גנתו ומשום חורבתו; הכא לא גנה איכא ולא חורבה", ומיד בהמשך: "כיון דחזא דקתרו בהו כיתנא, אסר להו" (ב).

פירוש הסוגיא

וממלים מבור הגולה בגלגל בשבת מבור הגדול ומבאר חקר ביום טוב

שנינו במשנתנו: "וממלים מבור¹ הגולה² בגלגל בשבת, מבור הגדול³ ומבאר⁴ חקר⁵ ביום טוב". היתר השאיבה מבורות אלו דווקא מלמד על איסור שאיבה משאר הבורות, וכפי שדייק בעל הגמרא בסוגייתנו: "במקדש – אין; במדינה – לא"⁴. עלינו אפוא להסביר את מקור האיסור ואת הסיבה לכך שהתנא חילק בין בור הגולה, שהותר למלא בו גם בשבת, לבין בור הגדול ובור חקר, שהותר למלא בהם רק ביום טוב.⁶

בסוגייתנו ביקש בעל האיתבייה לומר שאסור למלא מים בשבת מבור מחשש להולדת קול. אפשרות זו נדחתה, לא משום שהגלגל אינו משמיע רעש⁷ אלא על סמך הטענה שהאיסור הוא גזרה "שמא ימלא לגנתו ולחורבתו". אולם בוודאי אין כאן טעם היסטורי אלא דחיית הסברה של השמעת קול, מה עוד שעלינו לחפש אם יש טעם המסביר את איסור הדבר בפני עצמו עד שתולים אותו בגזרה שמא.⁸ מהו אפוא האיסור למלא מים בשבת? בחינת מקורות חיצוניים מראה שחל איסור יסודי של שאיבת מים בשבת.⁹ בספר היובלים נאמר: "והאיש אשר יעשה בו כל מלאכה יומת... והשואב בו מים אשר לא הכין לו ביום הששי..." (נח [עמ' שיג]). ועוד נאמר: "...ולא יעשו בו כל מלאכה... ולשואב מים" (ב כט [עמ' רכז]). ובמגילת ברית דמשק אנו קוראים: "אל יאכל איש ביום השבת כי אם המוכן ומן האובד בשדה. ואל יאכל ואל ישתה כי אם היה במחנה בדרך וירד לרחוץ ישתה על עומדו ואל ישאב אל כל כל [י], אל ישלח את בן הנכר לעשות את חפצו ביום השבת" (י-יא [עמ' 28-31]).¹⁰ וכן אנו מוצאים במגילה הקומראנית 4Q251: "...ולמשוך מים מבור ביום השבת כי המשיכה [שאיבה היא]..."¹¹

- 1 על בור הגולה שמענו במספר מקורות. ראו לדוגמה משנה מידות ד: "לשכת הגולה שם היה בור קבוע והגלגל נתון עליו ומשם מספיקים מים לכל העזרה"; תוספתא ביכורים א ה (עמ' 287): "ר' יהודה אומ': עד באר הגולה חייב באחריות, מבאר הגולה ואילך אין חייב באחריות" (ראו משנה ביכורים א ט ותוספתא כפשוטה לביכורים שם, עמ' 828-829). מסתבר, כפי שהציע הרי"ד בתוספתו (קד ע"א ד"ה זה הבור, עמ' נז): "זהו הבור היה ממים מכונסין ולא מים נובעין, דלא קרי ליה באר אלא בור..." ואין המונח 'באר הגולה' המשמש בכ"י וינה בתוספתא ביכורים (אבל לא בכ"י ערפורט, שם איתא: "בור הגולה") אלא תוצאה של מעתק פונטי הנובע מחוסר הבחנה בין חולם לצירה במסורות אחדות כגון בבבלי ותימן. לכל הנושא ראו פרידמן, תוספתא עתיקה, עמ' 317, הערה 1, והמקורות שצוינו שם.
- 2 על האטימולוגיה של המילה 'גולה' ראו שורץ, באר חקר, עמ' 14-16; ליברמן, מחקרים בתורת א"י, עמ' 521; בר-אשר, המחקר החדש, עמ' 23; בר-אשר, עיון מורפולוגי, עמ' 409-410.
- 3 מקומו של בור הגדול לא נתפרש במקורות. אולם בשלושה מקורות ממוצא איטלקי יש רמז לכך ש'בור הגדול' אינו מופיע כלל(?!). במשנתנו: (1) כ"י פארמה (ראו שורץ, באר חקר, עמ' 11, הערה 39; זוסמן, כתבי-יד ומסורות נוסח, עמ' 220); (2) גירסת הערוך לר' נתן מרומי, ערך בר, (ב, עמ' קע): "וממלאין מבור הגולה בגלגל בשבת ומבאר חקר ביו"ט"; (3) בתוספתו רי"ד (שם, ד"ה ויש לומר) משמו של הערוך הנ"ל. וכך פירש בפסקיו (עמ' קצה): "ולא גרסי' במתני' בור הגדול כי אם בור הגולה בלבד". אמנם, גירסאות אלו עלולות להיווצר בהשמטת הדומות, אבל כאן הדבר מחייב שיקול רציני בהיותו התייחד קדום, וכבר קודם הראשונים, וראו עוד בעניין זה להלן, עמ' 383.
- 4 כ"י קאופמן נוקט: "בור", ואילו כתבי היד קיימברידג' ופארמה: "באר". ראו על כך: אליצור, הבור והבאר, עמ' 207, הערה 2.
- 5 ברוב כתבי היד: "באר חקר", וכבר ציין הרמב"ם בפירושו למשנה (עמ' צט) ששתי הצורות שוות: "וחקר וחקר סוי [= سوي]" = "וחקר וחקר שוים". ונראה שחקר היא חקרא = ἄκρα, המצודה הסלקקית בירושלים, שהיתה קרובה להר הבית ונוכרה בסכוליון למגילת תענית (כג אייר, עמ' 66). ראו אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 322; שורץ, באר חקר, ודברינו להלן, עמ' 395.
- 6 במשנה בבבלי שבדפוסים: "וממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת ומבור חקר ביום טוב". אולם עדי הנוסח הישירים של המשנה מלמדים ש'בור הגדול' בא בחלקה השני של המשנה, וההיתר לגביו, כמו לגבי 'באר חקר', הוא ביום טוב ולא בשבת! ראו דברינו להלן, עמ' 395; גולדברג, עמ' 310; שורץ, באר חקר, עמ' 316.
- 7 עיינו תוספתו רי"ד (שם), הקושר בין הגלגל של בור הגולה לבין מנגנון המוכני שעשה בן קטין לכיור שבמקדש. משנה יומא ג יא: "בן קטין עשה עשר דד לכיור, שלא היו בו אלא שנים; אף הוא עשה מוכנה לכיור, שלא יהו מימיו נפסלים בלינה", ועל אודות מוכני זה נאמר ביומא לו ע"א: "מאי מוכני? אמר אביי: גילגל אהוה משקעא ליה". ומכיוון שבמשנה תמיד ג ח נאמר שאין מנגנון זה נשמע עד ירחו: "מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכנה לכיור" (וראו גם שם, א ד), הוכיח הרי"ד שהגלגל עשה רעש רב. והשוו פירוש רבינו חננאל כאן (עמ' רכו-רכז) ופירושו הרמב"ם למשנה (שם).
- 8 השו: גולדברג, להתפתחות הסוגיא.
- 9 למקורות אלו הפנה כבר אלבק במאמרו: ספר היובלים וההלכה, עמ' 8-9, וכן בפירושו למשנה, השלמות ותוספות, עמ' 444.
- 10 אמנם ראו זהבי (השבת וברית דמשק, עמ' 589-591), המשער שהאיסור נובע מדיני טהרה ולא מאיסורי שבת.
- 11 המגילה התפרסמה במגילות גנוחות, עמ' 25-52. על האיסור הנזכר במגילה ראו הדין אצל שמש, מדרש משפטים, עמ' 47-48, והשוו לנאמר במגילות גנוחות, עמ' 76-77.

את האיסור לשאוב מים בשבת, שנקבע בספר היובלים ובמגילת ברית דמשק, ניתן להסביר במספר דרכים: (1) השאיבה אסורה משום שהיא מלאכה שאסור לעשותה בשבת, וכפי שנרמז בספר היובלים שהשאיבה אסורה כמלאכה בפני עצמה; (2) המים אינם מוכנים מערב שבת, כפי שנאמר בספר היובלים: "אשר לא הכין לו ביום השישי", בדומה למושג האמורא¹² 'מוקצה'¹³; (3) העברה מרשות לרשות – מרשות היחיד, הבאר, לרשות הרבים – כפי שנרמז במגילת ברית דמשק: "ישתה על עומדו ואל ישאב אל כל כלן".¹⁴ קשה לשלול לחלוטין את שתי האפשרויות הראשונות. אמנם איסור הכנה, 'מוקצה', אינו מופיע למיטב ידיעתי בהקשר זה, אולם איסור הוצאה עולה לדין בספרות חז"ל בנוגע לשאיבת מים בשבת (עיינו לדוגמה משנה עירובין ב א; ח ו-ח; י ו). מכל מקום, ישנן רגליים לכך שאיסור השאיבה נתפס במקורות תנאיים אחדים כאיסור עצמאי, לא מחמת מוקצה ולא מחמת הוצאה (וכל שכן לא כגזרה שמא ישקה) אלא כמלאכה בפני עצמה. התייחסות לאיסור זה מופיעה בתוספתא למסכתנו, ובה נבקש לדון כעת. להלן נטען שקטע זה שימש לעורך משנתנו מקור שממנו הפיק את הסיפא של משנתנו.

בתוספתא (ח כא [עמ' 139]) שנינו: "אין ממלין בעדשה.¹⁵ אם כחס על חבל ועל משיחה – הרי זה מותר". התוספתא אוסרת למלא מים בשבת בעדשה, אבל מתירה אם ממלא בעודו חס על החבל או על המשיחה. ופירש ליברמן בביאורו הקצר: "אין ממלין וכו'. משום שאף העדשה דינה כגלגל שאין ממלין בו בשבת" (עמ' 138⁶⁸), ובביאור הארוך (עמ' 467⁶⁴⁻⁶⁵) הוסיף: "ואפשר שמפני שהיו לעדשה שלשלאות שהיו משמיעות קול, או שדרכם היה למלות בכלי גדול בצורת עדשה, כדי להשקות גינתו". ליברמן השתמש בטעמים שהובאו בסוגייתנו (הולדת קול או שמא ימלא לגינתו) ובברייתא שממנה עולה שלעדשה היו שלשלאות¹⁶ כדי להסביר את ההלכה שבתוספתא, ואת הסיפא של הברייתא הסביר כך: "כחס על חבל וכו'. כלומר, ואינו ממלא בה במלואה שלא ינתק החבל, הרי מוכח שממלא לשתייתו"¹⁷ – לשתייתו ולא לגינתו.

אולם לפי דרכנו, שאיסור שאיבה היה קיים בהלכה הקדומה, ובפרט לפי מה שכבר ביארנו לעיל, שעדיף לפרש את הלכות התנאים ללא התבססות על חששות לגרימת איסור אחר – מה עוד שההבדל בין שתייה לגינה אינו מיושב בלשון ההלכה – שמא יש לפרש את התוספתא בדרך אחרת ולטעון שעצם שאיבת המים בעדשה, שהיא כלי קטן ופשוט, אסורה. הלשונות של 'כחס על...' אינם משנים את אופי הפעולה כי אם את הכוונה בלבד. במשנה שבת ב ה שנינו: "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני גוים, מפני לסטים, מפני רוח רעה: אם בשביל החולה שישן – פטור; כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה – חייב...". 'מפני', 'בשביל', 'כחס' – כל הלשונות הללו מגדירים כוונות שונות לאותו מעשה.¹⁸ נראה אפוא לפרש שהשואב באמצעות עדשה, אם אין עיקר כוונתו למים הנשאבים באמצעות העדשה ולא עשה כן אלא על מנת ללחלח את החבל כדי שלא יתקלקל – מותר.¹⁹ אין צורך אפוא לערב כאן את

12 ראו אורבך, ההלכה, עמ' 124-126. אף שהשם 'מוקצה' הופקע בתלמוד הבבלי ממוכנו הראשון, הרי שהעיקרון עצמו נמצא גם במקורות התנאיים. ראו משנה ביצה א א ועוד. וראו גם מכילתא דרשב"י בשלח טז ה (עמ' 107): "זהה ביום הששי והכינו – מכאן שילקט אדם מערב שבת לערב שבת". ואמנם, במכילתא דר' ישמעאל בשלח ב (עמ' 161): "זהה ביום הששי והכינו – מכאן שמערב אדם מערב שבת לשבת", והעיר שם המהדיר על נוסח מכילתא דרשב"י: "ואינו מוכן".

13 דומה שבהלכה הקראית כך הם פני הדברים. הקראי יהודה הדסי (אשכול הכופר, נו ע"א) מביא את הנימוק השני בענין ההכנה, אולם מעניין לציין שהוא מביא גם את הנימוק הראשון, שעצם פעולת השאיבה היא מלאכה. ועיינו גינצבורג, כת לא-נודעת, עמ' 61, ושיפמן, הלכה בכת, עמ' 108. האחרון מפנה גם לספרות הפלאשית האוסרת שאיבת מים בשבת. על הקשר שבין הקראים לכת מדבר יהודה ראו זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 48-50, 58-60.

14 אבל ראו גינצבורג, הנ"ל, עמ' 61-62; שיפמן, הנ"ל, עמ' 107-109.

15 עדשה היא כלי עגול שנקרא כך על שום דמיונו לעדשה העגולה. ראו ערוך, ערך עדש²; מילון בן-יהודה, עמ' 4350. ואין זו העדשה שהוזכרה בתוספתא כלים בבא מציעא ג יג (עמ' 582).

16 בתוספתא כפשוטה, עמ' 467, הערה 50, הפנה ליברמן לברייתא העגולה. הפנה ליברמן לברייתא העגולה. ראו ערוך, ערך עדש²; מילון בן-יהודה, עמ' 4350. ואין זו נזכר: "בערסא – הלך אחר שלשלוטיו". ובדקדוקי סופרים (סב ע"ב, אות ז) הביא שבכתבי היד מינכן ואוקספורד וכן בכמה וכמה ראשונים איתא במקום "בערסא" – "בעדשה".

17 הפירוש הקצר, עמ' 138, והשוו הפירוש הארוך, עמ' 468.

18 והשוו: "הקלין שבדמיי השיתין והרימין והחזרדין – חזקתן בכל מקום פטורין. ואם היו משתמרין – חייבין. אם כחס על שדו – פטורין" (תוספתא דמאי א א [עמ' 62]). כשהפירות הללו נשמרים הם חייבים משום דמאי. אולם אם לא היתה כוונת השמירה על הפירות אלא על השדה, הם פטורים. אם כן, 'כחס' מגדיר כוונה שונה לאותו מעשה שבו מדובר. ראו תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 192.

19 בספרות התנאית מצאנו לא אחת איסור לבצע פעולה מסוימת כשבצדו היתר בשינוי. ראו מה שכתבנו לעיל, עמ' 369, הערה 10.

הטעמים של השמעת קול או גזרה משום השקיית גינתו, שאין אלא טעמים מאוחרים יותר של סוגיית הבבלי.

והנה, בהלכה הבאה בתוספתא (ח כב [עמ' 138]) שנינו:

אין ממלין מבאר הקר²⁰ בגלגל ביום טוב; וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התיירו להם נביאין להיות ממלין מבור הקר בגלגל ביום טוב; ולא כל בורות הקר התיירו אלא אותה שחנו עליה בלבד.

ניתן לחלק ברייתא זו לשלושה חלקים המכוונים לשלושה שלבים של ההלכה:

- (1) אין ממלין מבאר הקר (כ"י לונדון: חקר) בגלגל ביום טוב;
- (2) וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התיירו להם נביאין להיות ממלין מבור הקר בגלגל ביום טוב;
- (3) ולא כל בורות הקר התיירו אלא אותה שחנו עליה בלבד.

החלק הראשון משקף תקופה של איסור שאיבת מים בשבת כפי שנאמר גם בספר היובלים ובברית דמשק. קרוב לוודאי שבעיני בני אותה תקופה היתה השאיבה מלאכה כמו כל מלאכה האסורה בתורה קודם שהוגדרו אבות המלאכה וצומצם מספרם, שאז הוגדרו איסור זה והדומים לו כאיסורי 'שבות'.²¹ אמור מעתה, אסור היה למלא מים בגלגל מכל באר ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת, עד שעלו בני הגולה, והנביאים התיירו להם למלא בגלגל מבאר החקרא ביום טוב. בשלב זה התיירו שאיבת מים במקום אחד – בור חקרא – ביום טוב.²² ויש עוד להוסיף שייחוס איסור השאיבה לתקופה כה קדומה, לימי הנביאים, מחזק את הפירוש שמדובר בהלכה יסודית ולא בגזרה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, שאינה מתאימה לרוח ההלכה הקדומה. ייתכן ש'בני הגולה' אינם אלא בני התפוצות שעלו לרגל בהזדמנויות שונות במהלך תקופת בית שני, ושההיתר לעולי הרגלים נותר על כנו ונקבע לבסוף במשנה. המונח 'בני הגולה' מתייחס אמנם בכל היקרויותיו לעולי עזרא ונחמיה,²³ אולם מצאנו אח להיתר זה במשנתנו (ב א), לשאוב לעולי הרגל על ידי פסי ביראות.²⁴ חלקה השלישי של התוספתא: "לא כל בורות חקר

20 כ"י לונדון, בשלוש ההופעות: "חקר", ובקטע גניזה רק בהופעה השלישית. צילומי עדי הנוסח שבידי באיכות ירודה ועל כן אני מסתמך על קריאתו של ליברמן.

21 ראו גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 32-43.

22 בתוספתא כפשוטה, עמ' 468, תמצת ליברמן את לשון המשנה על באר חקר: "וממלאין וכו' ומבאר חקר ביום טוב", והוסיף כאן את פירושו בסוגריים: "כלומר, אחרי שהתיירו, עיין להלן". בהמשך שם הביא את הירושלמי בדיבור מוסגר: "כלומר, מפני מה אמרו במשנתנו הנ"ל שממלאין וכו' בניגוד למשנה ראשונה שבתוספתא ברישא כאן". והנה, אף על פי שליברמן תמך בדרך כלל בעמדה המסורתית שלפיה התוספתא אינה אלא תוספת למשנה וההלכות שבה מאוחרות לה מבחינה עניינית, הרי שפה חרג ממנהגו. צירוף שני דיבורים אלה, שהובלעו אגב פירוש, אומר שבנידון שלנו מחייבת הסבירות לראות בתוספתא הלכה קדומה המפרטת שני שלבים של התפתחות ההלכה בעניין בור חקר ביום טוב. המשנה אינה אלא קיום ההלכה של שלב אחרון זה של ההלכה שבתוספתא. על נקודה זו כבר העיר שוורץ, לעיל, בהערה 42: "מסורת התוספתא משקפת לעתים תקופה קדומה מזו המשתקפת במסורת המשנה". וראו עוד: פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 35-41.

23 משנה מידות ג א = זבחים טא ע"ב; תוספתא תענית ג ה (עמ' 338) = מגילת תענית (הסכוליון) ד' באלול, עמ' 89 = ירושלמי תענית ד ו (סח ע"ב) = ירושלמי שקלים ד א, מז ע"ד = ירושלמי מגילה א ו, ע"ג = תענית כח ע"א; ספרא בהר ד (קח ע"ב) = מגילה י ע"א = שבועות טז ע"א = ערכין לב ע"ב; חולין פו ע"א; ספרא דיבורא דחובה ב (יז ע"א) = תמורה טו ע"ב; תוספתא סנהדרין ג ד (עמ' 418) = מגילת תענית, שם.

24 שנינו במכילתין ב א: "עושין פסין לביראות", ולפי דברי האמוראים: "לא הותרו פסי ביראות אלא לעולי רגלים בלבד" (עירובין כ ע"א; ירושלמי ב א, ט ע"ד). אותו היתר של 'עושין פסים' תוקן אפוא לפי האמוראים לעולי הרגלים כדי להתגבר על הבעיה של איסור הוצאה במקרה שבו היתה באר מים – הנחשבת לרשות היחיד – בתוך רשות הרבים, ואסור היה לשאוב ממנה. גם אם אין לפרש את המונח 'בני הגולה' באופן זה, ייתכן שההיתר נקבע בשל הסיבה שפירטנו, כדי להקל על עולי הרגלים, ובחזרו להסמיכו לתקופה קדומה מאוד של ראשית ימי הבית השני, אולי כדי לחזק את ההיתר. על אודות הסמכת עניינים מאוחרים לאנשי כנסת הגדולה כדי לחזק הלכה ראו הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 25, הערה 31. וייתכן שהיתר זה לעולי רגלים התבסס על התפיסה המרחיבה את תחום 'המקדש' לחלקים אחרים של הר הבית. ראו רמב"ם, פירוש המשנה, ראש השנה א א (עמ' ריד); ספרא, בימי הבית, עמ' 71-73; זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 34, ובמיוחד הערה 108; הנשקה, קדושת ירושלים, עמ' 52-58.

התירו²⁵, משקף את השלב האחרון של ההלכה, המסייג את ההיתר המופיע בשלב השני וקובע שההיתר תקף דווקא בבור מסוים שבחקרא ולא בכל הבורות המצויים שם.²⁶



מפת בורות המים בהר הבית

אולם לפי זה יש להבין מה מקום במשנתנו ל'בור הגדול', שאינו מוזכר בתוספתא. רש"י אמנם (קד ע"א ד"ה מבור הגדול ומבור הגולה) פירש: "כך שמן, ושניהם בלשכת העזרה", אולם אין לנו שום מקור מפורש הקובע שבור הגדול היה במקדש, וכפי שכבר כתבו ראשונים ואחרונים.²⁷ מאידך, כבר הערנו (לעיל, הערה 3) שבמקצת עדי הנוסח של המשנה הוא חסר, וכך הוא גם לפי דברי הראשונים חכמי איטליה. לפיכך ניתן לשער ש'בור הגדול' נוסף למשנתנו בשלב מאוחר יותר. במשנה יבמות טז ד נזכר: "מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלושה ימים" (כלשון הכתוב בשמואל א יט כב). ושמא על סמך דמיון השמות (בור הגולה, בור הגדול) ביקשו גם לזהות בור זה במקדש או בהר הבית, ויהיה ההיתר למלא ממנו דומה להיתר בור הגולה או להיתר בור החקרא. ובדבר הזה חלקו מסורות שונות בגירסת המשנה. בעדי הנוסח הדווקניים של המשנה ואף בדפוס הראשון שלה,²⁸ וכן בירושלמי – בין במשנה שבו בין במובאות שבסוגיות – מצורף בור הגדול לבאר חקר, כלומר היתרו הוא ליום טוב. ואילו במשנה שבבבלי בדפוסים²⁹ ובעדי נוסח הקרובים לבבלי הוא מצורף לרוב על יד בור הגולה, כלומר היתרו הוא גם בשבת.

25 וירושלמי י יג, כו ע"ד: "לא כל הבארות הקר היתרו אלא אותה הבאר שחנו עליה בלבד". ובפירוש רבינו חננאל (עמ' רכח): "ירוש', לא כל בורות חקירות התיירוהו שיהו ממלאין מהן בגלגל אלא אותה הבאר שחנו עליה בלבד". ובספר העתים סימן קיט: "ירושלמי: לא כל הבארות הקרות התיירו שיהו ממלאין בשבת בגלגל מהן אלא אותה הבאר בלבד".

26 ועיינו מה שכתב שוורץ, באר הקר, עמ' 14.

27 "בור הגדול לא מצינו לו עיקר בעזרה חוץ ממקום זה" (רבינו יהונתן [לה ע"א מדפי הרי"ף ד"ה בוחקין מלח וכו']); "פירש המורה: כך שמן, ושניהן בלשכות העזרה. ואינו נראה לי, שלא מצינו בעזרה אלא בור אחד בלבד ובור הגולה שמו..." (תוספות רי"ד, שם); "בור הגדול לא היה בעזרה" (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 322).

28 ראו גולדברג, עמ' 310.

29 מדפוס ראשון ואילך. בדפוס ראשון פיזרו שובש סדר האותיות במילה 'הגדול' והדפסה דל"ת לפני גימ"ל. אפשר שבכך יש שריד לפעולת הגהה של הנוסח (בתיקון טעות כלשהי או בהגהת הסדר).

מבוא לסוגיית הבבלי

סוגייתנו מעמתת שתי גישות אמוראיות למהותו של איסור השמעת קול בשבת. עולא (ואביי) מייצג כנראה את התפיסה הארץ ישראלית³⁰ הרואה איסור בכל השמעת קול אף אם אינו של שיר, וכדברי ר' אלעזר בירושלמי: "כל משמיעי קול אסורין בשבת"³¹, ובלשון סוגייתנו: "אולודי קלא – אסיר". קרוב לוודאי שאיסור זה הוא מאיסורי שבת הקדומים.³² בניגוד לגישה ארץ ישראלית זו מוצגת הגישה הבבליית בדברי רבה: "לא אסרו אלא בקול שיר בלבד". כלומר לפי דעה זו, האיסור חל על צלילים מוזיקליים בלבד, ולא אסרו כל קול. מצאנו איסור להשמיע קול של שיר במשנת התנאים. במשנה סוכה ה א שנינו: "החליל – חמשה וששה. זהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב"³³. משנה זו מלמדת שיש איסור לחלל בחליל בשבת. וכיוצא בה שנינו בתוספתא שבת (יג יז [עמ' 63]): "אין מקרקשין לא את הזוג ולא את הקרקש לתינוק בשבת". על איסור זה לא חלקו אמוראים והוא מוסכם גם על הבבלי, שאין להשמיע קול של שיר בשבת, ואין זה מטעם גזרה וחשש משום דבר אחר אלא איסור בפני עצמו,³⁴ שאסרו קול של שיר בשבת.

ברם בעניין השמעת קול ללא כלי נגינה ושלא לשם שיר, המקורות התנאיים עמומים, וכאן נפתח פתח למחלוקת אמוראים. שנינו במשנה ביצה ה ב: "ואלו הן משום שבות... ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין". איסור מקביל מופיע בתוספתא שבת יז כה (עמ' 85): "המשמר זרעים מפני עופות, ומקשאות מפני חיה – משמר כדרכו בשבת, ובלבד שלא יספק ולא ירקד ולא יטפח כדרך שעושה בחול". והנה, הביטוי 'כדרך שעושה בחול' התפרש על ידי ר"ש ליברמן: "שבני א"י סברו שאיסור ספוק, טיפוח וריקוד בשבת היא שבות בפני עצמה, ומחמת מעשי חול אתינן עלה, וכמפורש בתוספתא כאן" (תוספתא כפשוטה, עמ' 298). אמנם איסור שבת של בני ארץ ישראל לפנינו, אולם אין זה ברור שמחמת איסור השמעת קול אתינן עלה, וייתכן שפעולות אלה אסורות גם אם אינן משמיעות קול, כפי שנציע להלן בגוף הפירוש. כאמור, בסוגייתנו נחלקו שתי השיטות בעניין השמעת קול סתם. לדעת אמוראי ארץ ישראל, איסור טיפוח, ריקוד וסיפוק הוא מחמת איסור השמעת קול, כפי שרומזת סמיכות דברי ר' אלעזר בסוגיא בירושלמי ביצה ה ב, סג ע"א: "כל משמיעי קול אסורין בשבת". אבל לדעת הבבלי אין הכרח לומר כן וייתכן שהאיסור נובע מחשש אחר, וכפי שהציעו בסוגייתנו חשש כגון: "שמא יטול צרור".

שני איסורי שבת מתרוצצים בסוגיא זו: שאיבת מים והשמעת קול, ושאלת הקשר ביניהם היא החוט השני המלכד את הסוגיא. נקודת המוצא של הסוגיא אינה משנתנו כי אם מעשה עולא ודעתו של רבה המוזכרת בו, שלפי רבה לא אסרו אלא קול של שיר. פסקאות [1-4] מוצגות כקושיות על רבה [1], במפורש בשמו של אביי, כשהמקשה מבקש לפרש כל אחד מן המקורות ולומר שהאיסור המוזכר בו הוא משום השמעת קול בשבת. הגמרא דוחה אפשרויות אלו באמירה כפולה: או שכל אחת מהן ניתנת להתפרש בדרך אחרת ללא כל קשר להשמעת קול בשבת או שהן עוסקות בהשמעת קול של שיר דווקא. גם משנתנו [4] מובאת בהקשר של השמעת קול, כשהתלמוד מדייק מאיסור שאיבת מים בגלגל: "מ"ט, לאו משום דאולודי קלא הוא, ואולודי קלא אסיר?!" אבל פסקו של אמימר (ב) הוא החלק היחיד בכל הסוגיא שאינו נידון במושגים של השמעת קול. בפסק זה מתייחס אמימר ישירות למשנתנו ומבקש להתיר את איסור שאיבת המים במחזוא. בשל כך נראה שחלק זה הוא יחידה נפרדת שייתכן שנסבה במקורה ישירות על משנתנו.

30 על קרבתו של עולא לחכמי ארץ ישראל ראו היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 971; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 302-304.

31 ירושלמי ביצה ה ב, סג ע"א. ושם עוד מעשים בעניין זה, וראו להלן.

32 ראו גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 249-261.

33 ועיינו: תוספתא סוכה ד יד (עמ' 275); שם, ערכין א יג (עמ' 544); תוספות (סוכה נ ע"א ד"ה שאינו); ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, עמ' 899-900.

34 בעל הגמרא בביצה לו ע"ב הוא שהוסיף הסבר חיצוני: "גזרה שמא יתקן כלי שיר". ראו גילת, השתלשלות ההלכה, עמ' 89. דעה אחרת ניתן למצוא אצל הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 33. ואילו מה שאמר רבה על הדין "אין נותנין חטין לרחיים של מים אלא כדי שיטחנו", שטעמו: "מפני ששמעת את הקול" (שבת יח ע"א) – כבר הוכרע אצל הראשונים שאינו עניין לכאן. ראו הנשקה, שם, עמ' 32 הערה 53. אבל השו"ת גולדברג, עמ' 312, הערה 5. לביבליוגרפיה נרחבת בנושא זה של השמעת קול ראו קוסמן, עובדין דחול, עמ' 15, הערה 73. והוסיפו לכך: נעם וקמרון, קובץ מקומראן, עמ' 518-529.

[א] עולא איקלע... גברא קא טריף אבבא... ליתחיל גופיה... אמ' ליה רבא לא אסרו...

הסוגיא נפתחת בסיפור מעניין. כשהה³⁵ עולא בביתו של רב מנשה בשבת, הקיש מישהו על דלת הבית. עולא סבר כאותה שיטה ארץ ישראלית שאסרה על השמעת כל קול והגיב בצורה חריפה. על תגובת עולא השיב רבה, בשקפו את הגישה הבבלית: "לא אסרו אלא בקול שיר בלבד". לפי המסופר הגיב עולא למעשה בקללה³⁶ חריפה: "מאן האי דקא מחיל שבתא – ליתחיל גופיה" או "ליתחיל גופיה דקא מתחיל לה לשבתא".³⁷ לשון זה שנוי בפיו של רב הונא במועד קטן י ע"א: "רב הונא שמעיה לההוא גברא דקא מנקר ריחיא בחולא דמועדא. אמר: מאן האי? איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא".³⁸ ייתכן שהפתיחה בסוגיית מועד קטן סיפקה את הסגנון שבו השתמש בעל הגמרא שלנו לנסח את הדברים פה, שהרי הדיבור "אן/ליתחיל גופיה דקא מחיל" נראה מכוון במועד קטן בהיותו לשון נופל על לשון "איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא".

מצאנו אח למעשה ההקשה בדלת בשבת, המסופר על האמורא הארץ ישראלית רבי אילא.³⁹ בתלמוד הירושלמי (ביצה ה ב, סג ע"א), בסוגיא שעניינה איסור השמעת קול, נאמר: "רבי אילא עני⁴⁰ בסדרא. סלק לביתא, אשכחון דמיכין, רבע ליה על סולמא בגין דלא מקשה על תרעא בשבתא". כלומר ר' אילא התעכב בבית המדרש, עלה לביתו ומצא את בני ביתו ישנים – שכב על הסולם כדי שלא ייאלץ להקיש בדלת בשבת.

[1] איתניביה אביי מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת... וש"מ... לא דתיר וקא בעי לינים

אביי דייק בלשון הברייתא "מעלין בדיופי ומטיפין מי ארג לחולה בשבת", ואמר: "לחולה – אין; לבריא – לא". מכאן ביקש אביי להסיק, בניגוד לרבה, שאסור להשמיע קול: "אולודי קלא – אסיר". תחילה נדון ברקע היראלי של הברייתא בעקבות דיונו של ר"ש ליברמן בהלכה המקבילה שבתוספתא. וזה לשונו:

נברר מתחילה את הכלים שהוזכרו כאן. הגירסא בדיופי שבתוספתא ושבבבלי היא ע"פ האטימולוגיה העממית דיופי – שתי פיות. גירסת הירושלמי "בדיוביט" נראית יותר מקורית, והכוונה לסיפון, $\delta\iota\alpha\beta\eta\eta\varsigma$, כפירוש בעל כתר כהונה: דיובט בלשון יון הוא סיפון ($\sigma\acute{\iota}\phi\sigma\nu$). דיוביט זה היה באמת צינור כפוף שהיו מכניסים את קצהו האחד בחבית של יין והיו מוצצים את האויר מצד השני, וע"י לחץ האויר החיצוני היה הנוזל עובר מחבית לחבית, כפירוש הגאונים ורש"י בבבלי עירובין שם. ואשר לארק (אדק, עדק) הוא כלי שיש לו נקבים בקרקעיתו, וכשהמים נוטפים ממנו על מתכת (או אבן) הם משמיעים קול. ומוכח מתוך הבבלי (וכן משמע מהירושלמי שהעתקנו לעיל) שבבבלי זה היו משתמשים בכדי להעיר בקול רעש המיים את הישן וגם ליישן את החולה בקול זמזום המיים... וכן נהגו הקדמונים להריק מים מכלי אל כלי, כדי שהזמזום המונוטוני יפיל שנה על החולה (תוספתא כפשוטה, עמ' 31-32).

לדעת ליברמן, הברייתא עוסקת בשני מנגנונים שונים: דיופי וערק, והיא באה להתיר לחולה את השימוש בשניהם. הדיופי הוא מין סיפון המאפשר את הרקת המים ממכל למכל, והוא משמיע

35 הפתיחה 'עולא איקלע' מצויה הרבה, ראו במסורת התלמוד. על הביטוי 'איכלע' ראו כהן, איקלע.

36 השו"ן לשון בעל העיטור בתשלום העיטור: "דלייט אמאן דמקיש אתרע".

37 ראו במדור חילופי הנוסחאות.

38 ראו הערותיו הלשוניות והפרשניות של שרמר, משפחות כתביו, עמ' 133-135.

39 אמורא ארץ ישראלית בן הדור השלישי. ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 223-224.

40 ר' נסים גאון והר"ף גרסו: "איעצר". ראו פרנצוס, ביצה, עמ' 227. הערה יח. וראו סוקולוף, מילון ארמית א"י, ערך עני², עמ' 412;

לזין, ביקורת, עמ' 140-141.

קול כשהמים נוטפים למכל המתמלא; הערק הוא כלי שיש לו נקבים בקרקעיתו, וכשהמים נוטפים ממנו על מתכת או על אבן הם משמיעים קול.⁴¹

כעת, משהוברר מה עשויים הדיופי והארק להיות, נדון בגופם של דברים. אביי בא להקשות על שיטת רבה שאמר שלא אסרו אלא קול של שיר בלבד. לכן ביקש להעמיד את הקול היוצא מן הדיופי ומן הארק כקול רעש צורם המיועד להעיר את החולה, ולומר: לחולה מותר, לברייתא אסור. דוחה התלמוד ואומר שמדובר בקלא דומזומי – קול מוזיקלי נעים המיועד להרדים את החולה, והוא שאסור בברייתא, אבל סתם אולודי קלא מותר. ואכן, באמת ראינו שכלים אלה אינם משמיעים קול צורם אלא קול מונוטוני נעים ושהשתמשו בהם בעולם העתיק כדי להרדים. ברור אפוא שתשובת סתם התלמוד: "דתיר ובעי לינים דמשתמע כי קלא דומזומי"⁴², אינה דחייה בעלמא אלא פשוטה של ברייתא. וכבר העמיד ליברמן⁴³ בעקבות בעל פירוש תכלת מרדכי (עמ' יז), על כך שגם מסיודור הברייתות שבתוספתא שבת פרק ב ניכר שדברי הברייתא "מעלין בדיופי" נסבים על דברי משנה שבת ב ה: "אם בשביל החולה שיישן – פטור". נמצא שברייתא זו עוסקת בתכסיס להרדמת החולה ולא בהערתו. לשיטת הבבלי נמצא שגם קול זמזום אסור בשבת, שכן הוא בכלל קול של שיר.

41 אולם בכתבי הגאונים החליפו בין שני המונחים. רב צדוק גאון, בן המאה התשיעית, הסביר: "וששאלתם לפרש לכם מעלין באדיפי ומטיפין מי ארק לחולה בשבת, הכין שמיע לנא פריש מר רב צדוק ראש מתיבתא זכרונו לחיי העולם הבא, אידיפי קיתון של מתכת שפיו קצר ואינו אלא כמו מלא פי כוש בלבד וכולו חלול דומה כמין כפה ומחזיק כשני לטרין ומקום מושבו מנוקב בעשרים נקבים דקים, שיעור כל נקב כמלא פי מחט, וממלא אותו מים, וכשמניח גודלו על פיו המים נאחזים ברוח ואינם נופלים וכשהוא מבקש להטיף מים ממנו מביא ספל ומניח תחתיו ומעלה את גודלו מפיו ויוצא המים באותן נקבים ונופלים לספלו וקולן ערב. לכך אמרו חכמים דתיר וקא בעי לאנמיה דמיחזי כי זמזומי. מי ארק: גשתא ובת גשתא [גישתא ובת גישתא] הוזכרו בעבודה זרה עב ע"ב, וכתב רש"י שם לשיטתו: "היינו דיופי דגרס בעירובין" – ששואבין בה יין מן הקנקן ומים מן הכלי, וכל זמן שמניעין מים לפיה התחתונה היא שואבת מעצמה ומטיפה לתוך הכלי [האחרת] עד ששואבין כל מה שיש בקנקן עד מקום שמגיעת" (קהלת שלמה סימן לד, עמ' לב = אוצר הגאונים, התשובות, עמ' 79). וקשה לפרש שהמונחים התחלפו בתשובה, שכן הגאון הדגיש שאת הדיופי ממלאים ומהערק מטיפים. דומה לכך בפירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 11-12 (= אוצר הגאונים, עירובין, הפירושים, עמ' 104): "פי' דיופי וטיטרוס: קיתון חלול דומה לכיפה והוא מנוקב למטה כעשרים נקבים כמלא נקב מחט ולמעלה נקב אחד כמלא כוש ואם הוא מלא מים וסתום מלמעלה אין מוציא מלמטה וכל זמן שמגולה מלמעלה מטיף כמוציא פרוטות מלמטה". אמנם בדברי הערוך (ערך דיופי), המושפע הרבה מדברי הגאונים, איתא: "ופי' בדיופי כגון מניקת שיש לה שני פיות ומכניס פיו האחד בחבית ושואב בכל כחו ומעלה היין בכחו ויש פה אחר למעלה מזה פתח הדיופי הנתון בפיו כמו דד, שהיין בהנעתו לרד מקלח ויוצא ומקבלו בכלי אחר עד שמריק כל היין שבחבית. פי' מטיפין מארק שמענו כי הוא כלי עשוי זלועא [= בקבוק] כמין כוז נקוב בקרקעיתו נקבין דקין ופיו צר ממלאין אותו מים וסותמים פיו וכל זמן שפיו סתום אין המים שבתוכו שותת ין מן הנקבים שכח הרוח מונע את המים וכשפתוחין פיו ויכנס האויר דוחה את המשקה שבתוכו ומטיף טיפה אחר טיפה טיפות דקות ונתונים תחתיו כלי נחשת כגון ספל וכיוצא בו וכשנופלת טיפה על הכלי משמעת את הקול טיפה אחר טיפה כמין קול משורר". מסתבר אפוא שליברמן הכריע כפירוש רבינו חננאל, הערוך ורש"י, שהכלי הנקרא כאן דיופי הוא הסיפון, משום שביכר את גירסת הירושלמי: דיוביט (שמשמעה סיפון), על פני נוסח הבבלי והתוספתא: דיופי, שאותו ניתן אמנם לפרש כפירוש הגאונים. וראו עתה דיונו של שפרבר, תרבות חומרית ב, עמ' 49-51.

42 בעל הערוך, ר' יחיאל מרומי, פירש זמזומי = 'חלילין' (ערוך השלם, ערך זַמְזוּמִי, ג, עמ' 296). כלומר טיפות המים הנופלות מהעדק נשמעות כקול חלילים. אולם לכאורה, קולו של חליל אינו נשמע כלל כקול תיפוף המים. ברם אפשר שהערוך השתמש כאן (השוו לערך חל, ג, עמ' שפז – דומה שאין משם הכרע) במילה 'חלילין' במובן drum ולא במובן flute, וכפי שמרמז הפועל 'מְקָה', המשמש לגבי חליל במקורות תנאיים מסוימים. ראו לדוגמה משנה ביכורים ג ד: "החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית"; תוספתא ערכין א יג (עמ' 544): "לא יהיה מכה בשני חלילין אלא בחליל אחד". אמנם אין בכך ראייה מחלטת, וכבר כתב ר' עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה ערכין ב ג (בעקבות רש"י לערכין י ע"א ד"ה מכה) לתרץ: "ולשון מכה נופל בחליל לפי שהוא עשוי נקבים ומכה באצבעו על הנקבים להנעים הקול". אולם גם באכדית מצאנו רמז לכך שיש חליל שהוא תוף. ראו המילה halhállatu, שפירושה תוף (ראו מילון CAD [h, עמ' 41]). דומה שיש במסורת הגאונים לפרש חליל = תוף, כך לדוגמה תרגם רס"ג את הפסוק בתהלים פז ז: "אֲשֶׁרִים כְּחַלְלִים" = "אלמלחנין מע אל מט בלי ין" (וראו שם עמ' קמא, הערת המהדיר). תודתי לפרופ' משה סוקלוב על הפניית תשומת לבי לצורת התרגום של רס"ג. ובכל אופן, מתוך ההקשר במצא נראה שפירושה המילה הוא רחש קל, ואכן קיים מובן כזה בלהגים המזרחיים של הארמית, כגון השורש המנרעי זמ"מ. (ראו מילון מנדעית, ערך ZMM₂, עמ' 169), וכן המילה הסורית ܙܡܘܢ (ראו מילון פיין-סמית, עמ' 117). ואף יש להשוות לה את המילה הערבית زمزم, שפירושה רחש (ראו מילון ערבית קלאסית, עמ' 295). לפי זה מדובר במין קול תיפוף חלוש, רחש הנוצר מטיפות המים הנוחתות על המתכת או על האבן שמתחת לערק. ואמנם, בפירוש רש"י מצאנו תיאור שונה, שהרי השתמש במילה הלועזית 'צנב' (בלעזי רש"י רשם cenbes), וכוונתו ככל הנראה לקול ההד המתמשך שעולה מהכאת זוג המצלתיים, וכפי שנראה מדברי המאירי בחידושו (עמ' רכא): "והוא שאמר דמשתמע קלא בזמזומי, והוא שקולו נשמע כקול שיר של כלי הנחשת הנקראים בלעז צנבא"ש". וראו בתוספת הערוך השלם, ערך אדק, עמ' 11, התלכטות ביהויה הלעז הנ"ל.

[2] מיתבי המשמר את זרעיו... מ"ט לאו משום דאולודי קלא הא ואולודי קלא בשבתא אסיר

גם מהברייתא האוסרת סיפוק, טיפוח וריקוד – פעולות שכרוכה בהן השמעת קול – ביקשו להקשות על רבה ולהוכיח שהתנאים אסרו על השמעת כל קול. תפיסת בעלי המיתבי, המתמקדת בממד הקולי של פעולות אלו, קרובה לשיטת בעלי הגמרא בסוגיית ביצה לו ע"ב, שלפיה האיסור לספק ולטפח בשבת נובע מהגזרה שמא יתקן כלי שיר.

אמ' רב אחא בר יעקב גזירה שמא יטול צרור

הגישה הבבלית הבאה לידי ביטוי בדברי רב אחא בר יעקב,⁴⁴ המסבירה את האיסור הקדום לְסַפֵּק, לְרַקֵּד ולְטַפֵּחַ בחשש שמא יבוא ליטול צרור,⁴⁵ אינה אלא הסבר מאוחר, כדרך הבבלי, שמא יעבור אדם על איסור אחר. אבל מדברי התוספתא, המטעימה "כדרך שעושה בחול" (וכמוה גם הברייתא כאן), נראה שהאיסור כאן הוא איסור שבות כללי, לאו דווקא מפני הקול שמשמיעות פעולות אלו או מפני החשש שמא יטול צרור.⁴⁶ הפעולות של טיפוח, ריקוד וסיפוק אינן פעולות סתמיות של השמעת קול, ובפרט כשהן באות לסייע בידי השומר להגן על זרעיו, על דלועיו ועל קישואיו מפני עופות וחיות. ואם את עצם השמירה, שגם היא פעולה בעלת אופי סקולרי, התיירו – "משמר כדרכו בשבת"⁴⁷ – הרי שאת הטיפוח,⁴⁸ את הריקוד ואת הסיפוק⁴⁹ לא התיירו, שהם מעשים "כדרך שעושה בחול".⁵⁰

בהתאם לכך כללו במשנה ביצה ה ב את איסור הטיפוח, הסיפוק והריקוד בין פעולות סקולריות אחרות כגון עלייה לאילן, רכיבה על גבי בהמה ושיט על פני המים: "ואלו הן משום שבות: לא עולים באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים ולא מספקים ולא מטפחים ולא מרקדים". הכללתם של סיפוק, טיפוח וריקוד בין הפעולות האחרות, עם נתינת הטעם הכללי 'משום שבות', רומזת על כך שהם איסורי שבת בפני עצמם, וכפי שנדרשו במכילתא דרשב"י (עמ' 20) מ"כל מלאכה לא יעשה בהם" (שמות יב טז).⁵¹

44 אמורא בבלי בן הדור השלישי. ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 276–277. קשה להכריע אם הגיב לדברי אב"י, הצעיר ממנו בהרבה (אם אכן היה זה אב"י ראו במדור חילופי הנוסחאות לשורות 5, 9), או שמא בעלי הגמרא הם שניסחו את דבריו על הברייתא כתשובה לאב"י. האפשרות הראשונה אינה בלתי סבירה, שכן רגליים לדבר שרב אחא בר יעקב האריך ימים. ראו כהן, רבינא, עמ' 105–106.

45 רש"י (קד ע"א ד"ה שמא יטול צרור) מפרש שהחשש הוא ש"יטול צרור ויזרוק לרשות הרבים להבריח [העופות]", ובכך הרי יעבור על איסור 'הוצאה'. ואילו הרמב"ם כתב (שם, הלכה ט) שהחשש הוא "גזרה שמא יטול צרור ויזרוק ארבע אמות ברשות הרבים" ובכך יעבור על איסור 'העברה'.

46 ראו מה שכתבנו לעיל, עמ' 371.

47 השוו לשונו של הרמב"ם במשנה תורה (כד ח): "מותר לאדם לשמור פירותיו בשבת, בין תלושים בין מחוברין. ואם בא אדם ליטול מהן או בהמה וחיה לאכול מהן, גוער בהן ומכה ומרחיק. והלא דבר זה מחפציו הוא, ולמה הוא מותר? מפני שלא נאסר אלא להקנות לעצמו חפצים שאינן עתה מצויים או להשתכר ולהרויח ולהטפל בהנאה שתבוא לידו. אבל לשמור ממונו שכבר בא לידו עד שיעמוד כמות שהוא – מותר. הא למה זה דומה? לנועל ביתו מפני הגנבים". הרי שעצם השמירה היא פעולה סקולרית אלא שהתיירו אותה חכמים.

48 כאן פירש רש"י (קד ע"א ד"ה לא יטפח): "ידיו על לבו", אולם בביצה (ל ע"א ד"ה מטפחין) כתב: "ידיו זו לזו".

49 כאן מפרש רש"י (קד ע"א ד"ה לא יספק): "יספק כף אל כף", וקרוב הוא לפירוש הירושלמי בביצה ה ב, סג ע"א, המבוסס על המקרא: "סיפוק שהוא מחמתו, כמה דאת אמר (במדבר כד י): ויחר אף בלק אל בלעם ויספק את כפיו". אולם בביצה (ל ע"א ד"ה מטפחין) פירש רש"י: "כף על ירך".

50 השוו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 298.

51 וראו אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 360.

[3] ואלא הא דאמ'... רב נשים משחקות באגוזים אסור... לאו משום דאולודי קלא... אסיר

בפיסקא זו מקשים על רבה מן ההלכה של רב: "נשים משחקות באגוזים – אסור". קודם שנבחן הלכה זו, נדון בהיבט הראלי שלה, שאינו עולה בבירור מתוך דברי רב. בפירוש רש"י (קד ע"א ד"ה משחקות באגוזים) מוסבר כיצד היו הנשים משחקות באגוזים: "לגלגלן דרך דף, ומכות זו את זו כדרך שמשחקות הנשים". כך הוא בכל הדפוסים, בכ"י מינכן וברבינו חננאל בן שמואל (עמ' תריא);⁵² ברם בכ"י אוקספורד: "לגלגל האגוזים ונשמע קולן בהלוכן", ואילו בכ"י פריז המשובח, רק: "לגלגל האגוז". ייתכן אפוא שמגיהים ומעתיקים הוסיפו בפירושו של רש"י על פי היכרותם עם משחקי אגוזים בימיהם. אמנם אין בכך לגרוע מעצמתם ומחשיבותם של תיאורים אלו, שכן הם מתאשרים גם מאיורים ששרדו מן העולם הרומי.⁵³



תחריט רומי ובו שתי סצנות של משחקי נשים
בחלק השמאלי משחקות הנשים כמתואר בפירוש רש"י

אגוזים אמנם משמיעים קול כשמשחקים בהם ואגוז פוגע באגוז, ועל קול זה התבססה קושיית בעל הגמרא: "מאי טעמא, לאו משום דאולודי קלא הוא?". אולם סביר להניח שלא זו סיבת איסורו של רב על משחק הנשים. כפי שהראה יהושע שוורץ במאמרו על אודות נשים המשחקות באגוזים, הבעיה המרכזית שהתעוררה בהקשר לכך היתה ההימורים. העולם הנכרי בתקופה העתיקה ובימי הביניים היה נגוע בהימורים, ונראה שגם בקרב היהודים פשה הנגע. האגוזים אפשרו משחק זול ונגיש ושימשו הן כלי משחק הן פרסים. ואכן שומעים במקורות תנאיים על מהמרים כפייתיים באגוזים.⁵⁴ ייתכן שהמניע העיקרי של רב לאסור על הנשים לשחק באגוזים או בתפוחים היה להרחיקן מהימורים ולא דווקא חשש הקשור לאיסורי השבת. קרוב לומר שהזמן הפנוי העיקרי למשחקים לנשים יהודיות היה בשבת, ואין ספק שהן ניצלו זמן זה למשחקים. וכשאסר זאת רב עליהן, ואולי אף נאמר להן שהאיסור הוא מחמת קדושת השבת, נעלמה האפשרות להמר באגוזים.⁵⁵ כידוע, חכמים קשרו איסורים שונים לדברים שבקדושה כמו שבת

52 בספר אור זרוע (סימן רטז, עמ' תרצד) לא נזכר 'דף', ובמקומו איתא 'מדרון': "לגלגלן דרך מדרון ומכות זו על זו כדרך שמשחקות הנשים".

53 ראו הדיון אצל: שוורץ, נשים משחקות, עמ' 112-115.

54 ראו תוספתא סנהדרין ה ב (עמ' 423); ירושלמי סנהדרין ג ו, כא ע"א; סנהדרין כה ע"ב.

55 מעניינת ההקבלה המופלאה למציאות ימי הביניים. הרמב"ם נשאל באחת הפעמים (תשובות הרמב"ם סימן קעט, עמ' 327-328 [מתורגם מערבית]): "ויורנו בדבר בני אדם המתקבצים לשתות (יין) בשבתות ובמועדים ולהם אבנים של שן שעליהן סימנים לשחק בהן על כוסות יין, מי שזוכה – שותה. ועוד להם נוהג אחר בקצת מן הגרעינים, לוקחים שלשה גרעינים ויחצו ויהיו עם איש אחד, והוא לוקח מהם מקצתם ומציגם) לאחד מן הנמצאים מן המסוכים, ואם הוא מכוון (את המספר), ישתה וישחק. האם אלו הדברים וכיוצא בהם מותרים בשבתות ובמועדים אם לאו? ורבים העוסקים בזה והם מכובדים. יורנו הדרתו". והשיב להם רבינו: "ענין טלטול האבנים הרי הוא אסור. אבל המשחק בגרעינים וכיוצא בהם, שהם מן הדברים שמותר לטלטלם, אינו אסור מצד השבת, אבל הוא משחק בקוביא. וכתב משה". הרי לנו מציאות שבה שיחקו רבים ומכובדים בשבתות ובמועדים והימורו על כוס יין. ואף שלא היתה בידי הרמב"ם היכולת לאסור על קיום המשחקים מטעם הלכות השבת, הוא אסר להם את הדבר מטעם משחק בקוביא. וכן מצינו טיעון דומה בפסקי ריא"ז (הלכה ו, אות י, עמ' קנא).

כדי שהעם יישמע להם.⁵⁶ ולא תמיד גילו חכמים את הטעם האמתי, וכדברי עולא⁵⁷ בעבודה זרה לה ע"א: "כי גזרי גזירתא במערבא לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא דילמא איכא אינש דלא סבירא ליה ואתי לזלזולי בה".

לא דילמא אתי לאשוויי גומות דאי לא תימא הכי הא דאמ' רב יהודה נשים משחקות בתפוחים אסיר

לפי כל עדי הנוסח הישירים של סוגייתנו, הבבלי דחה את ההוכחה בעניין השמעת קול באמצעות העלאת הטיעון שההלכות האוסרות לשחק באגוזים או בתפוחים נקבעו בשל איסור השוואת גומות בשבת. אולם בדברי רבינו חננאל והרי"ף מצאנו גירסא שונה לדברים:

ואלא הא דאמר רב יהודה משמיה דרב: נשים משחקות באגוזים אסיר, לאו דאולודי קלא אסיר? ופריק: לא, אלא משום דמשתמע קלא דאגוזים כי זמזומי. ואלא הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: נשים משחקות בתפוחים אסיר, התם מאי אולודי קלא איכא? ופריק: התם משום דילמא אתי לאשוויי גומות, וכיון שמשחקות ומושכות התפוחין בארץ, גזירה שמא כשהן מושכות התפוחין אצלן יש נקב בקרקע ומתמלא (רבינו חננאל, קד ע"א ד"ה ואלא, עמ' רכז-רכח).

ייתכן שגירסא זו נוצרה בעטייה של הכפילות שעליה הצביעו בעלי התוספות.⁵⁸ בעלי גירסא זו השתמשו בתירוץ דלעיל בעניין דיופי וארק כדי להבחין בין תוכנן ההלכתי של שתי המימרות ולפתור את הכפילות המדוברת. בעלי התוספות, שהכירו את גירסת רבינו חננאל, ניתוחה והסבירו גם את משמעותה ההלכתית: "והשתא תרי עניני איסור אשמעינן", כלומר שתי בעיות שונות יש במשחקי הנשים: זמזום באגוזים, שהוא אסור אף לשיטת רבה לעיל; איסור השוואת גומות בתפוחים, שאינם עושים רעש של זמזום. וההשלכה ההלכתית ברורה – האם במקום שבו לא שייכת גזרת השוואת גומות, כגון על גבי מחצלת, מותר לשחק באגוזים אף לרבה או שמא אסור משום זמזום.

[4] תנן ממלאין מבור הגולה... מ"ט לאו משום דאולודי קלא הוא... לא גזירה שמא ימלא לגנתו

ההלכה המופיעה במשנתנו בעניין מילוי בגלגל מבורות בשבת היא המקור הרביעי שממנו מקשים על דעתו של רבה ועל הגישה הבבליית בכלל. ההוכחה כנגד רבה מבוססת על הדעה שלפיה האיסור לשאוב מים בגלגל בשבת נובע מהקול הנשמע בעת השאיבה בגלגל. בעל הגמרא דוחה את ההוכחה בהצעה שהאיסור נובע מחשש "שמא ימלא לגנתו ולחורבתו" ולא

56 כיצא בזה באיסור סנדל המסומר, שהירושלמי שבת ו ב, ח ע"א מקשה על שום מה גזרו עליו. והביאו כמה טעמים ולבסוף הקשו מדוע גזרו רק בשבת ולא בכל יום, והשיבו: "לאו אורחיה דבר נשא מיהו ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשובתא", ומכיוון שגזרו לא לצאת בו בשבת, ממילא גם בחול לא יצאו בו. וככל הנראה לא גזרו במפורש על יום חול, שאם היו עושים כן לא היו הבריות שומעים להם. ראו תוספתא כפשוטה, עמ' 64; הלבני, עמ' קסו, הערה 3; ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 22, אמנם כמעט כל החוקרים שעסקו בעניין סנדל המסומר שוללים את מסקנתו של ליברמן – המבוססת על דברי הירושלמי – על טעמה המקורי של הגזירה (ראו אשל, סנדלים, עמ' 193, ובמיוחד הערות 17-18). אבל לעיקרון שבדבריו, שחכמים לא גילו את הטעם האמתי כדי שיחשבו שמחמת איסור שבת אתינן עלה ויישמעו לחכמים – דומה שהכל מסכימים.

57 בכ"י ניריורק: "דאמ' עולא, אמ' רבא".

58 ראו במדור חילופי הנוסחאות לשורה 15 ד"ה רב יהודה.

מפאת קול השאיבה. גינה וחורבה⁵⁹ באות עוד במקום אחר בעניין השקיה: "... יתר על כן אמר ר' יהודה: לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד" (מועד קטן ב ע"א). השקיה כזו אסורה בחולו של מועד לפי שכרוך בה טורח. לשון זה הוא ששימש לבעל סוגייתנו טעם לאיסור מילוי מים במשנתנו. אבל טעם זה הוא על דרך חשש וגזרה, והוא אמנם חשש מרחיק לכת, לא רק שישאב כדי לשתות – שהוא דבר המותר לשיטתו של רבה – אלא גם ימלא וישקה, וההשקיה היא מלאכה האסורה מדאורייתא.⁶⁰

אולם דומה שלא זו הסיבה המקורית לאיסור המשנה על השאיבה. כפי שהערנו לעיל, בחינת מקורות חיצוניים מאשרת שהיה איסור יסודי של שאיבת מים בשבת בתקופה קדומה, וכך נראה מן התוספתא המקבילה למשנתנו, ששימשה כנראה מקור לעורך משנתנו. חרף האיסור הקדום של שאיבת מים התירו חכמינו את השאיבה במקדש כדרך שהתירו בו איסורי שבות אחרים, וביטולם של דברים הותר לעולי הרגלים בתקופת הבית לשאוב מים ביום טוב שכן יש בכך צורך חיוני כעין אוכל נפש. אבל הבבלי רגיל לפרש איסורי תנאים על דרך של גזרה,⁶¹ וכך נעשה גם בסוגייתנו.

(ב) אמימר שרא למימלא בגלגלא... אמרי טעמא מאי גזור רבנן... כיון דחזא דקתרו בה כיתנא אסר להו

סוגייתנו מסתיימת בסיפור מעשה: אמימר התיר למלא בגלגל במחוזא.⁶² ככל הנראה היה זה סתם התלמוד שהוסיף לפרש את היתרו של אמימר על פי הסבר הגמרא שהובא קודם לכן למשנתנו לאחר שצורפה לסוגיית השמעת קול: "טעמא מאי גזור רבנן, משום גנתו ומשום חורבתו; הכא לא גנה איכא ולא חורבה", ומיד בהמשך: "כיון דחזא דקתרו בהו כיתנא, אסר להו". ומצינו כגון זה בשבת קטו ע"א: "דבי רב יהודה מקנבי כרבא, דבי רבה גרדי קארי. כיון דחזא דהוו קא מחרפי, אמר להו: אתא איגרתא ממערבא משמיה דר' יוחנן דאסיר". דמיון הסגנון כאן למעשה דבי רב יהודה רומז על כך שהוא חלק מן הניסוח המקורי של המעשה ולא תוספת בעל הגמרא. הווה אומר: בסופו של דבר ביטל אמימר את ההיתר הגורף שהתיר לבני מחוזא משום שניצלו את ההיתר להשרות כותנה (ולפי מסורת אחרת: לייצר כדים) – מלאכה האסורה בשבת.

איסור שאיבת מים בשבת, הגם שהוא איסור קדום ונמנה כנראה בתקופה הראשונה בין המלאכות האסורות בשבת, קשה לבריות לעמוד בו. בכל התקופות ניסו למצוא לו היתר ובסוף הוגדר כשבות קלה. ההיתר הראשון ניתן עוד בתקופה הקדומה: "וכשעלו בני הגולה וחנו עליה התירו להם נבי אין להיות ממלין מבור הקר בגלגל ביום טוב" (תוספתא הנ"ל). לאחר מכן, בסוף תקופת האמוראים, התיר אמימר לשאוב מים בגלגל במחוזא, ובימי הביניים הבדיל רבינו תם על דרך הפירושו: "דדוקא בגלגלים גדולים שממלאין הרבה מים ביחד שייך למיגזר, אבל שלנו קטנים הם, ולא גזרינן", ולפיכך התיר לשאוב בהם.⁶³

59 הצירוף 'גינתו וחורבתו' נמצא בכמה מקומות בספרות התלמודית. הוא ידוע בעיקר כמקום המייצג את רשותו של אדם. בעניין נתינת גט נאמר בספרי דברים: "בידה – אין לי אלא בידה, מנין לרבות גנה, חצרה וחורבתה..." (פיסקא רסט, עמ' 290). לעניין קליטת אבדה, גינתו וחורבתו של אדם הן רשותו, אבל אין האבדה משתמרת בהן: "המוצא בהמת חבירו חייב ליטפל בה. עד מתי חייב ליטפל בה? עד שיכניסה לרשותו... הכניסה לגינתו ולחורבתו ונגנבה או אבדה – פטור" (תוספתא בבא מציעא ב כג [עמ' 70]). מצאנו שימוש בחורבה גם לשם גינה: "לא יסתור אדם את ביתו לעשות גינה; לא יטע אדם חורבתו גינה מפני שהוא כמחריב ארץ ישראל. רבן שמעון בן גמליאל אר: נטע אדם את חורבתו גינה, שכך הוא ישובה" (תוספתא ערכין ה יט [עמ' 551]).

60 רש"י הבין שהחשש הוא מפני זה שהאדם יעבור על איסור השקיה (תולדות איסור זורע), שהרי כך פירש את הגזרה: "מתוך לשאוב בגלגל מחוץ לבורות אלו שמא ישאב לגנתו או למקום שרצה למלאו מים מחמת קלות השאיבה בהן, ולפיכך מותר לשאוב בהן בתוך הערים" (שם). ובמשנה תורה מפורשים הדברים יותר: "המשקה את הזרעים חייב משום זורע. לפיכך אסור לשאוב מים מן הבור בגלגל, גזרה שמא ימלא לגנתו ולחורבתו. ומפני זה, אם היה הבור שלגלגל בחצר, מותר למלאו ממנו בגלגל" (כא ה). וככל הנראה כוונתו היא לכך שמכיון שאין משקים חצרות אלא גינות וחורבות, לא גזרו על מילוי בחצרות. ראו גולדברג, להתפתחות הסוגיא.

62 אמימר פסק להיתר בכמה דברים, ומלבד מקרה זה מצאנו לו עוד ארבעה היתרים. ראו במסורת התלמוד על אתר.

63 תוספות (קד ע"ב ד"ה גזרה שמא). והשוו לפסיקתו של הרמב"ם שהובאה לעיל בהערה 60.

נספח: על פסיקת ההלכה בסוגיית השמעת קול

כיוונה של סוגייתנו מורה לכאורה שיש לפסוק כרבה, שלא אסרו אלא קול של שיר, שהרי כל הקושיות שהוקשו על שיטתו נדחו. והנה, חרף זאת מצאנו סיעה של ראשונים שפסקו כעולא, שכל משמיע קול בשבת אסור, מפני שהתירוצים שבסוגייתנו דחוקים.⁶⁴ כך לדוגמה סבר רבינו חננאל, שכתב: "ואע"ג דשני רבה על הני תיובתא דמקשי עליה, אשינויי לא סמכינן ולא דחינן לשמועה דעולא". וכך הביא רבינו חננאל בפירושו למועד קטן (לו ע"ב) את הירושלמי המובא לעיל, וסיים: "ומסקנא, אקושי אתרעא בשבתא – לא". והוסיף עליו בעל העיטור: "שינויי דשני רבה בגמ', שינויי דחיקי ורחיקי ניהו",⁶⁵ וגם בשל כך הכריע לפסוק כרבינו חננאל: "ומסתב' כרבינו חננאל זצ"ל, דכיון דר' אלעזר ור' אלעא ואביי ור' ירמיה סביר' להו כעולא בגמ' דילן, דלייט אמאן דמקיש אתר', הלכך [מסתברא] כעולא".⁶⁶

ואילו הרי"ף, והרמב"ם בעקבותיו,⁶⁷ פסקו כאן כרבה, ושלא כפסקם של "מקצת רבואתא". דברי הרי"ף (לה ע"ב בדפי הרי"ף) זכו לפרסום בשל עמדתו ההלכתית העקרונית לבקר את התלמוד הבבלי על פני אחיו הארץ ישראלי:

ומסתברא לן דהלכתא כותיה דרבא דאמ': לא אמרו אלא בקול של שיר בלבד, מדתריץ רב אחא בר יעקב כותיה, דאלמ' כותיה סבירא ליה, ועוד... וחזינן למקצת רבואתא דסבירא להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא, דגרסינן התם במסכת יו"ט: "אמר רבי אלעזר: כל משמיע קול אסורין בשבת. ר' אלעא איעצר בסידרא, סליק לביתא ואשכחון דמכין דמך על תרעא בגין דלא מקש בשבתא. ואמרינן נמי: רבי ירמיה שרי מקש על תרעא בשבתא. א"ל: אבא,⁶⁸ מאן שרי לך?". ואנן לא סבירא לן הכי, דכיוון דסוגיין דגמרא דילן להיתרא, לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא. דעל גמרא דילן סמכינן, דבתרא הוא, ואינהו הוי בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא, לא קא שרו ליה אינהו.

הראשונים שבאו אחריהם העמידו את שתי השיטות זו מול זו.⁶⁹ וכך לדוגמה מובא בספר העתים לר' יהודה הברצלוני (סימן קיט [עמ' 146]):

וכתב ר"ח גאון ז"ל הכי: ואע"ג דשני רבה כל הני שנויי דאקשו עליה, אשנויי לא סמכינן ולא דחינן לשמעתא דעולא. ובמס' יום טוב פרק משילין נמי אייתי גירסא דירושלמי, וכתב לבסוף, הכי אמר ר' אלעזר: כל משמיעי קול אסור בשבת, ומסקנא: אקושי תרעא בשבתא – לא. והגאון ר' יצחק כתב בהלכות דיליה הכי...⁷⁰

וכתב בעל העיטור: "וכן פסק ר' חננאל זצ"ל כסוגיא דירוש', אבל רבי' אלפסי אמ' בערובין: מסתבר' לן דהלכ' כרבא" וכו'.⁷¹

64 על יחסם המסוגל של גאונים וראשונים מסוימים ל"שינויי דחיקי" ראו מה שכתבנו לעיל, עמ' 43, הערה 30.

65 תשלום העיטור. וראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 552.

66 תשלום העיטור שם. ועיינו בהערות.

67 "אסור להשמיע קול של שיר בשבת" (שבת כג ד) – "משמע, הא קול שאינו של שיר – מותר" (כסף משנה להלכות שבת כא ג).

68 בירושלמי, ר"א אזכרי, עמ' 227: "א"ל: אבא. ר' אמי אבי הנער קרא לר' ירמיה אבא בלשון כבוד" וכו', עיינו שם. וקרוב שצריך להיות: "אבו". ראו ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמ' 86, הערה 16; הנשקה, תקיעת שופר בשבת, עמ' 32, הערה 52.

69 אשר לשאלה אם הרי"ף התכוון לרבינו חננאל באומרו "למקצת רבואתא" עיינו דבריו בהדברים של הנשקה (תקיעת שופר בשבת, עמ' 32-33, הערה 54). וראו רבינו חננאל, ביצה, עמ' עה, הערה 17.

70 וראו תוספות (קד ע"ב ד"ה הכי גריס).

71 מן העובדה שאמר "בערובין" רק לגבי הרי"ף יש מקום לחזק את האפשרות שבפסקו של רבינו חננאל כירושלמי כוונתו לדבריו בביצה. אשר לשיטה הפוסקת שמותר להקיש בדלת, "טרף אבבא" שבסוגיא פירוש פשטות שהקיש בידו או באגרופו ולא בחפץ המיועד לכך. אולם לשיטה הפוסקת שלא אסרו אלא קול של שיר ראוי היה להתיר אף בטבעת מיוחדת הקבועה בדלת, כפי שמפורש בפסקי מהרי"ם, ד, פסק רכח, עמ' צט (וראו גם בפירוש המשנה לרמב"ם, עמ' צט). ברם כמה פוסקים כתבו שבטבעת מיוחדת לכך אסור (ראו שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן לה, אות ד; ספר האגור, סימן תקיח בשם מהרי"ל; פסקי התוספות לעירובין, סימן ריג), וכבר תמה על כך מרן הבית יוסף בטור אורח חיים שלח (עמ' תקמח). וראו גם מה שכתב בעל באור הלכה אורח חיים שלח א ד"ה על הדלת וד"ה הואיל והכלי מיוחד לכך.