

קונטרס

תולדות אברהם

סיכומי סוגיות במסכת עירובין

בתוספת ביאורים והערות

בעזרת החונן לאדם דעת

משה צבי בן הר"ר אברהם יצחק ז"ל הופמן

ניסן תשע"ו — בני ברק

לעילוי נשמת

אבי מורי עטרת ראשנו

הר"ר אברהם יצחק ב"ר מיכאל הופמן ז"ל

איש תם וישר

קבע עיתים לתורה בתמידות

הזדרז תמיד לעשות חסד בגופו ובממונו

גידלני וחינכני לתורה וירא"ש,

מידות טובות ועשית חסד

הרבה ספגתי ממנו

ופירותי הם פירותיו

נלב"ע בן נ"ב שנה, ה' באב תש"ס

תנצב"ה

לעילוי נשמת

מורי חמי

הר"ר חיים ב"ר ישראל יעקב כתבן ז"ל

אשר הראה דוגמא באמונה ובטחון בה',

ענוה, ודאגת אמת לזולת

וחפץ בטובתנו ובהצלחותינו

נלב"ע בן ס"ד שנה, ט"ז בניסן תש"ע

תנצב"ה

לעילוי נשמת

סבי הר"ר מיכאל ב"ר מנחם צבי הופמן ז"ל

נלב"ע י"ז באדר א' תשנ"ה

וסבתי מרת הדס ב"ר יעקב יצחק ע"ה

נלב"ע כ"ח באדר תשע"ב

סבי הר"ר משה צבי ב"ר חיים הכהן שוורץ ז"ל

נלב"ע ט"ז בכסלו תשל"ב

וסבתי מרת גיטל (טובה) ב"ר מנחם מנדל ע"ה

נלב"ע ה' בתמוז תשנ"א

ולעילוי נשמת

אב חמי הר"ר ישראל יעקב ב"ר שמואל כתבן ז"ל

נלב"ע ה' באב תשי"ב

אם חמי מרת דבורה ריזל ב"ר ראובן ע"ה

נלב"ע כ"א בכסלו תשנ"ו

אב חמותי הר"ר בן-ציון ב"ר יחיאל יבלונקה ז"ל

נלב"ע ה' בסיון תשמ"ו

אם חמותי מרת עדה (אודל) ב"ר ישראל דב ע"ה

נלב"ע ט' באב תשמ"ו

תנצב"ה

תוכן העניינים

דברים אחדים..... ח

פתיחה..... י

פרק ראשון – מבוי שהוא גבוה

סימן א' - דיני רה"י מדאורייתא (כללי)..... יד

סימן ב' - מבוי שהוא למעלה מכ' אמה (ההערות, ולהתירו ע"י לחי) (ב.)..... טז

סימן ג' - בדין אמלתרא וקורה רחבה ד' (ג.)..... יט

סימן ד' - חללה עשרה (ג:)..... כו

סימן ה' - מבוי למעלה מעשרים, כמה ממעט ברוחבו (ד:)..... כט

סימן ו' - מבוי שאין בו עשרה וחקק בו להשלימו (ה.)..... לד

סימן ז' - לחי הבולט מדופנו של מבוי (ה:)..... מא

סימן ח' - מבוי עקום (ו.)..... מט

סימן ט' - פירצת מבוי מצידו דבקעי בה רבים (ו.)..... נג

סימן י' - כיצד מערבין רה"ר - אתי רבים ומבטלי מחיצתא (ו.: כב.)..... ס

סימן י"א - מבוי הכלה לרחבה (ז' ח')..... סז

סימן י"ב - מבוי העשוי כנדל (ח:)..... עב

סימן י"ג - מבוי שצידו אחד ארוך ואחד קצר (ח:)..... עד

סימן י"ד - נעץ קורה ע"ג יתדות (ח: ט.)..... פ

סימן ט"ו - מהו להשתמש תחת הקורה ובין הלחיים (ח: ט.)..... פח

סימן ט"ז - נראה מבחוץ ושווה מבפנים (ט:)..... צז

סימן י"ז - מבוי רחב מעשר ובא למעטו (י:)..... ק

פרק רביעי – מי שהוציא אהו

- סימן י"ח - בגדר איסור תחומין, ובדין היוצא חוץ לתחום שאין לו אלא ד"א (מא): קה.....
- סימן י"ט - נתנוהו בעיר אחרת - ובגדרים מתי אמרינן כל העיר כד"א (מא): קח.....
- סימן כ' - הוצרך לנקביו ואי פיקח על לביתו (מא): והבלעת תחומין (מד): קיד.....
- סימן כ"א - פירות שיצאו חוץ לתחום (מא: מב.). קיט.....
- סימן כ"ב - שבת בבקעה והקיפוח נכרים מחיצה (מב.). קכג.....
- סימן כ"ג - בדין ספינה שהפליגה חוץ לתחום (מב: מג.). קכח.....
- סימן כ"ד - מחיצה של בני אדם ומעשה דנחמיה (מג: מד) קלג.....
- סימן כ"ה - הבלעת תחומין (מד): קלז.....
- סימן כ"ו - מי שישב או ישן בדרך סמוך לעיר (ודין חפצי הפקר) (מה:): קמו.....
- סימן כ"ז - דין חפצי נכרי, וחפצים שאינם בתחום הבעלים (מז): קנו.....

פרק שישי - הדר

- סימן כ"ח - נקודות במתניתין ריש פ' הדר (סא): קסג.....
- סימן כ"ט - דין צדוקי כותי וישראל מומר (סא: סח): קסו.....
- סימן ל' - האם צריך לשכור כל שבת ושבת, וחזרה משכירות (סא: סב.). קע.....
- סימן ל"א - בגדר תקנת חז"ל בשכירות מגוי (סב.). קעד.....
- סימן ל"ב - בדין שכירות בישראל (סב.). קפב.....
- סימן ל"ג - דין החצר בליתא לגוי (סב:). קפה.....
- סימן ל"ד - באיסור מורה הלכה בפני רבו (סב): קצב.....
- סימן ל"ה - סוגיא דלחמן בר ריסתק (שיטת רש"י) (סג): קצז.....
- סימן ל"ו - סוגיא דלחמן בר ריסתק - שיטת תוס' (סג): קרא.....
- סימן ל"ז - מעשה בחופה (ביטול מבית לבית) (סד.). קרו.....
- סימן ל"ח - שכירו ולקיטו (סד.). קריא.....
- סימן ל"ט - חצר פנימית וחיצונה וגוי באחת מהן (סה: עה): קיח.....
- סימן מ' - שכירות מן המשכיר (סה): קכז.....

סימן מ"א - נכרי הבא בשבת ושכירות בשבת (סה : סו.) רל
 סימן מ"ב - ביטול רשות מחצר לחצר (סו:) רלז
 סימן מ"ג - בספקות רב חסדא, שני בתים משני צידי רה"ר, מת נכרי בשבת (סז.) רמה
 סימן מ"ד - פתח פתוח לבקעה או לחצר (סז.) רמט
 סימן מ"ה - סלע שבים וטלטול ממקום פרוץ לכרמלית (סז.) רנג
 סימן מ"ו - דין אמירה לעכו"ם לצורך מצוה (וריבוי בשיעורין בזה) (סז : סח.) רנו
 סימן מ"ז - ביטול רשות (סט :) רסב
 סימן מ"ח - סוגיית יורש, ובדיני הותרה ונאסרה (ע.) רעא
 סימן מ"ט - עוד בהנ"ל, וברייתא דאחד מן החצר ואחד מן השוק שמת (ע.) רעח
 סימן נ' - בעה"ב שהיה שותף עם שכניו (עא.) רפד
 סימן נ"א - סומכין על שיתוף במקום עירוב (עא : עב.) רפט
 סימן נ"ב - חמשה ששבתו בטרקלין אחד (עב.) שא

פרק תשיעי - כל גגות

סימן נ"ג - בתקנת עירובי חצירות (פט.) שו
 סימן נ"ד - בענין איסור כלי בית בחצר לר"ש (פט. עו:) שח
 סימן נ"ה - בדברי התוס' גבי גג הבולט (פט.) שיד
 סימן נ"ו - שתי אמות בגג ושתי אמות באכסדרה (צ.) שיט
 סימן נ"ז - גגין השווין (צ.) שכד
 סימן נ"ח - חצר קטנה וחצר גדולה (צ"ב צ"ג) שכז

דברים אחדים

אמר ר' ישמעאל בא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקב"ה לדון את כל העולם כולו בעמק יהושפט, וכיון שתלמיד חכם בא לפניו אומר לו כלום עסקת בתורה, אומר הן, אומר לו הקב"ה הואיל והודית אמור לפני מה שקרית ומה ששנית. מכאן אמרו, כל מה שקרא אדם יהא תפוס בידו, ומה ששנה יהא תפוס בידו, שלא תשיגהו בושח וכלימה ליום הדין. היה ר' ישמעאל אומר אוי לאותה בושח, אוי לאותה כלימה, ועל זה בקש דוד מלך ישראל בתפלה ובתחנונים לפני המקום ואמר "ה' בקר תשמע קולי".

(מדרש "שוחר טוב" משלי י')

* * *

מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי ששמת חלקנו מיושבי ביהמ"ד ולא שמת חלקנו מיושבי קרנות שאנו משכימים והם משכימים, אנו רצים והם רצים, אנו עמלים והם עמלים וכו', ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש וכל מחסורי וצרכי, ובפרט שהגיעני לזמן הזה לשבת ולסדר ולסכם את הסוגיות במסכת עירובין, וידוע שמסכת עירובין היא מהמסכתות החמורות שבש"ס וקשה לעמוד ולרדת לעומק הסברות, ובפרט שרוב הדברים הם סברות בגזרות חז"ל, ויש לירד ולהבין עומק ורוחב סברותיהם, ועתה זוהי הפעם הראשונה שזכיתי ללמוד מסכת זו, ולכן פשוט שכל מה שכתבתי רק כטיפה מן הים, ולא באתי לחדש חידושים אלא לסכם הדברים הידועים בתוספת מעט הערות והארות, ובעיקר כתבתי לעצם התועלת שהיה לי בכתיבה למען יהיו הדברים יותר תפוסים בידי.

תודתי נתונה למורי ורבותי בתורה ויראה בישיבות "אור ישראל", רה"י הגאון ר' מרדכי רבינובין שליט"א ורה"י הגאון ר' יגאל רוזן שליט"א, וכן כל הרמ"ם והמשגיחים שליט"א יאריכו ימים על ממלכתם אכ"ר. ולהבדיל מן חיים לחיים אציב זכרון למור"ר המשגיח הרה"צ יששכר דב ב"ר ישראל יהושע שפירא זצ"ל שנסתלק מעמנו באייר תשע"ג, סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, תנצב"ה.

אודה לכולל האברכים "יששכר באוהלך" שאני זוכה ויושב בקרבו ושם למדתי מס' עירובין השתא (תשע"ה תשע"ו) ועסקתי בסוגיותיה. ולעומדים בראשו ראשי הכולל מורנו הגאון ר' שמואל רוטשילד שליט"א אשר מימיו אנו שותים ומשקינו תורה ויראת שמים, ומוסר שיעורים כסידרן על הסוגיות והרבה דברים התחדדו ע"י תורתו. ולגאון ר' יעקב היין שליט"א אשר מוסר לנו את תורתו בצורה ברורה ובהירה, ומחייב אותנו עד כמה צריכים הדברים להיות מבוררים שיהא תפוס בידו. וכמובן לראש הרשת הר"ר אלחנן ויסבורד אשר מהבאר ההיא ישקו העדרים, ולזבולון התומכים בכולל שנוכל לשבת וללמוד במנוחת הדעת. וכאן המקום להודות לחברותא הר"ר אבינועם גרשי שליט"א שאיתו למדתי את הסוגיות, והרבה מהדברים התלבנו עמו בצוותא, ובדרך הכתיבה לא ימלט שכתבתי דברים שהוא אמר ולא כתבתי בשמו או דברים שהגעתי אליהם רק מכוחו, וידו רב לו במה שכתבתי וסידרתי את הדברים, יברכו ה' ויצליח ברו"ג.

* * *

אודה לאמי מורתי שתחי' לאויט"א אשר כל חיי מסורה היא למעני וחינכה אותי לאמונה טהורה ומידות טובות, ודואגת לנו ברוחניות ובגשמיות שנוכל לישוב בשלוה על התורה ועל העבודה, ושמחה עמי בכל אשר אני לומד ומצליח, והרבה סייעה בידי בהוצאת חוברת זו לאור, שתזכה לרוות נחת מכל יוצ"ח

בבריאות ובשמחה לאורך ימים ושנים טובות.

אודה לחמותי שתחי' לאויט"א אשר דואגת לנו בכל כוחותיה לעוזרינו ומשפיעה עלינו טוב וחסד, ומסייעת לנו שאוכל לשבת וללמוד ברוגע וסייעה בידי להוציא חוברת זו לאור, שתזכה לרוות נחת מכל יוצ"ח בבריאות ובשמחה לאורך ימים ושנים טובות.

אודה לאחותי שתחי' שטרחה ועמלה על עימוד הדפים בחוברת זו להעמיד התורה בכלי נאה, ישלם ה' שכרה ותצליח בכל הענינים ברו"ג.

וכמובן לנוות ביתי אשר שלחה אותי ללמוד בשמחה. ויה"ר שנזכה יחד לגדל את ילדינו לתורה ויראת שמים ומידות טובות ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו עד עולם.

ומתוך הודאה על העבר הנני מתפלל על העתיד שיזכני ה' להמשיך לשבת ולעסוק בתורה לשמה עם כל החשק, ולהמשיך ולכתוב דברי תורה מתוך הרווחת הדעת, בריאות איתנה ופרנסה בשפע וכל הנצרך לי ולמשפחתי.

משה צבי הופמן
03-6160099

פתיחה

חיזוק הזהירות וחיזוק האמונה

המסילת ישרים מקדים בחובת האדם בעולמו שהעולם הזה רק כפרוזדור והשלמות האמיתית היא רק ע"י הדביקות בה', וכל מציאותו בעולם בשביל קיום המצוות, והנאות העולם הם רק עזר וסיוע למען יוכל לפנות לבו אל העבודה המוטלת עליו. ולאחר מכן מבאר חובת הזהירות לפקח על מעשיו והחויב לערוך חשבון נפשו כל יום, והעוה"ז כחשך ומטעה את האדם וחושבים על הרע שהוא טוב, והמביא את האדם לזהירות הוא רק ע"י לימוד התורה, ומפסידי הזהירות הם טרדות האדם בעולם, השחוק והלצון וחברה רעה. וננסה להציע מחשבה כדי להתחזק בענינים אלו.

מהו "מוסר"? הרגשת הלב – במה שמבין השכל!, והרי זה ברור כי ידיעת השכל לבד אין בה כלום, אלא צריך גם הרגשת הלב, ככתוב (דברים ד' ל"ט) "וידעת היום והשבות אל לבבך", וזה עושים ע"י לימוד המוסר, ועל כן ודאי שבלימוד המוסר צריך להגיע לרמה של "והשבות אל לבבך".

האמונה יסוד לרוחניות

הלב אליהו מביא (מערכות התשובה ד' – אמונה) את דברי הנביא הידועים (ישעיה פ"א – הפטרת חזון) "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן". הנביא מתפלא שהשור שהוא בעל חי בלי דעת מ"מ מכיר את בעליו, ואפילו החמור שהוא פחות ממנו ואינו מכיר את בעליו, אבל את האבוס הוא מכיר וחושב שהאבוס הוא המאכיל אותו, ואלו ישראל לא ידע.

ומקשה הלב אליהו מה פליאת הנביא בזה, והרי השור לא עמל בשכל ובינה על ידיעה זו, הלא זה טבעו שהטביע בנפשו הקב"ה, וכן החמור לידע האבוס, לעומת זאת מעם ישראל נדרשת ידיעה והתבוננות בדרכי ה' דבר הדורש השכלה רבה והתבוננות בתורה ובחכמת הבריאה, ומהי קושיית הנביא.

ומתרח ב' תירוצים, תירוץ ראשון שיש להתבונן בטבע הבריאה שהכין הקב"ה את כל צרכי גופו של האדם בעולם בצורה נפלאה, הדבר הנחוץ ביותר הוא האויר ולכן נתן הקב"ה אויר בכל מקום בארץ ואין צורך לקחתו ממקום למקום ולא לטרוח עבורו, מים הם פחות נצרכים לכן לא ממש בכל מקום מוצאים מים, אך ברוב מקומות היישוב יש מקורות מים קרובים, אך אם האדם הולך למדבר הוא צריך לקחת את המים עמו, ועדיין אין צריך לעשות פעולה להכשיר אותם לשימוש, האוכל אף הוא צורך אבל פחות מהמים ונמצא במקומות מסוימים וצריך לטרוח בעדו

ולטרוח בהכשרתו לאכילה, רואים מכל זה שהקב"ה הזמין לאדם את כל צרכיו באופן שיהיו זמינים לו כפי רמת הצורך בדבר, וככל שהדבר נחוץ כך הוא זמין יותר להשגה.

וכשם שצריך אויר לגופו כך צריך אויר לנפשו ונשמתו, ומהו האויר לנפש, האמונה, בלי אמונה אין לנפש קיום, "צדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב' ד'), האמונה בונה את האדם ומעלה ומרוממת אותו, ואם האמונה כ"כ נצרכת ודאי שהקב"ה הזמינה לאדם בכל מקום וזמן שהאדם חי וקיים, תמיד האמונה גלויה לפניו בצורה טבעית מי שמסתובב בעולם ויש בלבו ישרות חייב להודות ולהאמין, ואמונה זו נצרכת לכל העולם הרוחני שלו, והיא כמו טבע גופני, וכמו שבטבע הגשמי האדם דורש ומחפש את אמצעי הקיום שלו, כמו"כ בטבע הרוחני אדם בריא דורש ומחפש את אמצעי הקיום הרוחניים. וכיון שכך תמה הנביא איך יתכן שהשור ידע את בעליו והחמור מכיר את אבוס בעליו, ואילו ישראל לא ידע.

תירוץ ב' ע"פ הגמרא במסכת ב"ב (נח): מעשה באדם ששמע את אשתו מספרת לבתה יש לי עשרה בנים ורק אחד מהם מבעלי, כיון ששמע כך כתב בצוואתו שכל נכסיו רק לבן אחד מהעשרה, אבל לא בירר למי כי גם הוא לא ידע, באו כולם לרבי בנאה ושאלו מה לעשות, אמר להם קחו מקלות ולכו הכו על קבר אביכם ויאמר לכם למי ציוה, הם חשבו שכיון שרבי בנאה הורה כן יעשה עמהם איזה נס ויגיד להם אביהם למי התכוון, הלכו ועשו כן ואין קול ואין עונה, חזרו לרבי בנאה, שאל אותם אם כלם הכו על הקבר, התברר שהיה אחד שלא הכה, שהוא טען שלא רצה עבור הכסף להתחצף ולהכות את קבר אביו, אמר רבי בנאה לו מגיעה הירושה. רואים מהמעשה הזה שיש בלבו של האדם רגשות פנימיים שאומרים לו בודאות זה אבא שלי, זה ברור לו בלי ספק והוא לא צריך הוכחות לזה. וכך גם בעולם שלנו של אדם נורמאלי שמכבד את אביו לא עולה בלבו השאלה אולי זה לא אבא שלי.

וזה טענת הנביא, כמו שכלפי האבא הטבעי אדם מרגיש בלבו שהוא אביו, איך יתכן שכלפי אביו שבשמיים שנפח באפיו נשמת חיים ועשאו לנפש חיה, הוא מתעלם ממנו.

ושני התירוצים קרובים אחד לשני שהאמונה נמצאת בכל מקום בעולם וכן שהיא הרגש טבעי באדם, וא"כ שאלת הנביא זועקת כיצד זה יתכן שישאל לא ידע, ובדורות האחרונים יש יותר ויותר אפיקורסות בעולם, והתשובה לכך, שנפש בריאה האמונה אצלה טבועה בנפשה, אך כאשר הנפש חולה יש מצב של "של ישראל לא ידע" ומגיעים לכפירה.

הסיבות הגורמות לשכחה הרוחנית

כתב הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ג, וכע"ז בהל' דעות פ"ב ה"א) אמרו הקדמונים כי יש לנפש

בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי, ובריאות הנפש היא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הטובות והפעולות הנאותות, וחוליה הוא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הרעות והפעולות המגונות וכ"ו. וכמו שחולי הגוף ידמו להפסד הרגשותיהם במה שהוא מר שהוא מתוק, ובמה שהוא מתוק שהוא מר, ויציירו הנאות בצורות בלתי נאותות, ותחזק תאוותם ותרבה הנאתם בענינים אין בהם הנאה כלל לבריאים, ואפשר שיהיה בהם צער, כאכילת עפר ופחמים והדברים העפוישים והחמוצים מאד וכיוצא באלו המן המזונות אשר לא יתאוור להם הבריאים, אבל ימאסו אותם, כן חולי הנפשות, ר"ל הרעים ובעלי מידות רעות, ידמו במה שהוא רע שהוא טוב, ובמה שהוא טוב שהוא רע, והאדם הרע יתאוור לעולם להפלטת פעולות רעות אשר באמת רעות וידמה בעבור חולי נפשו שהם טובות, וממשיך שם שכמו בחולי הגוף יש ללכת לרופאים ויודיעו לאדם כיצד רפואתו וצריך לקחת סמים לרפואה, כמו"כ בחולי הנפש ילך אצל החכמים שהם רופאי הנפשות ויזהרו מהדברים ברעים ויורו דרכי הרפואה, וממשיך שם שכמו בחולי הגוף כשלא יתרפא ימות כמו"כ בחולי הנפש.

שכחה גשמית ורוחנית

בלב אליהו מדמה הגה"צ ר' אליהו לאפיאן זצ"ל גם את השכחה הגשמית לשכחה הרוחנית, והוא מספר על שני דברים שנתקל בהם שמאבדים את זכרונו של האדם.

בסוף מלחמת העולם הראשונה היה רעב נורא בעולם ואנשים רבים מתו, אבל גם אלו שלא מתו הרעב פגע בהם, והיו אנשים אשר מרוב רעבון נחלשו חושיהם וכשיצאו מביתם לא ידעו לחזור כי לא הכירו את ביתם, והיו צריכים להראות להם זהו הבית שלך אבל כשנכנסו אל הבית הכירוהו, אך היו אנשים שנחלשו עוד יותר ולא הכירו אפילו את אחיהם ואחיותיהם והוריהם כי ניטל מהם כל כח חוש הזכרון וההכרה מחמת רעבונם.

עוד מעשה מספר כשהבן שלו חלה ל"ע ובימים הראשונים באו חבריו והכירם ושיחק עמהם, אבל אחר כמה ימים נתגברה מחלתו ולא הכיר את חבריו ושאל אותם מי הם, אבל את אחיו ואחיותינו וכ"ש הוריו הכיר, אך אחר כמה זמן נתגברה המחלה מספר ר' אליהו שעמד על יד מיטתו ושאל אותו בנו מי הוא, ואמרת לי בני הלא אביך אני, ויען בלחש שמעתי אומרים שזה אבי אך אני אינני יודע זאת.

רואים ששני סיבות גורמות שחושי ההכרה והזכרון בגוף האדם יחלשו עד שלא יכיר את הדברים הקרובים אליו ביותר.

וכן הוא בחושי הנפש, צריכה היא הנפש להיות בריאה ולקבל את מזונה המתאים. מזון הנפש

הוא קיום המצוות, התורה והתפילה. וכאשר מקיים האדם את המצוות כראוי הנפש מתמלאת ונהיית שבעה, אבל חלילה אם יחסיר האדם מצוה או אפילו רק לא מקיים את המצוות כראוי בצורה הנכונה או שלא מקיימם בשלימות, מזון הנפש הוא עלוב והנפש אין מקבלת את הנצרך לה. ומחלות הנפש הם העבירות, אם עובר עבירה נחלה, ואם מוסיף עוד עבירה מוסיף מחלה על מחלתו, ועבירה גוררת עבירה ונחלה יותר ויותר, וככל שמחמיר החולי שוכחת הנפש את בוראה, והאדם עלול להגיע שיעלו בדעתו מחשבות של אפיקרסות ר"ל.

על פי זה אפשר להבין את המציאות המצערת שבימינו, היום יש חילולי שבת, אכילת מאכלות אסורות המטמטמות את הלב, שחיתות נוראה במידות, כל התופעות הללו משחיתות את הנפש ברמה שאין כמותה, ומובן ששוכחים את הקב"ה, כשמשחיתים ומאבדים את המציאות הטובה שהקב"ה טבע באדם, ממילא מאבדים את הדבר המתבקש להכיר את הקב"ה.

שמירת בריאות הנפש בדורנו

כמובן מי שמשדלדל לקיים ולשמור את התורה והמצוות נמצא הרבה יותר גבוה, אבל גם אצלנו ברמות דקות צריך להכיר בחשיבות השמירה על הנפש, ומזון הנפש זה התורה והמצוות, אבל אומר ר' אליהו לאפיאן אדם המתפלל שלש תפילות בטוב ובכוונה נפשו שבעה וניזונת היטב, אבל אם לא כיוון כראוי, אף אם יצא חובת תפילה מ"מ טעמה נפשו רק סעודה עלובה, כמו"כ אם מתפלל אחר שעבר זמן תפילה, אף שבדיעבד יוצא עד חצות אבל נפשו אינה ניזונת מתפילה זו, וכן בקורא ק"ש בזמנה אבל בלי ברכותיה, וכן בהרבה דברים "ישמע חכם ויוסיף לקח".

ובזה נוכל להתחבר לדברי המסילת ישרים בענייני הזהירות, שהרי כל הדברים שהביא הרמח"ל כמפסידי הזהירות הם דברים שמרחקים את האדם מחיים רוחניים ומהכרת בוראו וכל זה מגיע ע"י רעב וחולי הנפש שזה ע"י חוסר בקיום מצוות כמו שצריך, ומאריך בזה המס"י בפרק ב' בביאור מידת הזהירות שלא ילך במהלך הרגלו כעור באפילה, והאדם חייב לחזק בלבו את המחשבה וההרגשה שצרכי הנפש הרוחנית שווה לחלוטין (ואפילו יותר) לצרכי גופו, וככל שיזהר בקיום התורה והמצוות לעשותם בשלמות נפשו תקבל מזון טוב ומחזק, ובזה האדם מתעלה, ואין הזהירות כעוד פרט בחיי האדם, אלא יסוד בריאות נפשו הוא המביא לאמונה שלמה בה, וככל שהאדם נזהר במעשיו מתחזקת נפשו ויכול לחיות חיים רוחניים אמיתיים.

פרק ראשון – מבוּי שהוא גבוה

סימן א' - דיני רה"י מדאורייתא (כללי)

לטלטל, ונראה שבג' מחיצות לבד עדיין אסור דבעינן ד' מחיצות (אלא שא"כ מה מועילה הקורה הרי היא רק משום היכרא) ויש שהקשו (הגהות הרמ"ך והובא גם במ"מ) שתירה ברמב"ם מפ"ז ה"ב ששם מבואר בה"ב שמדאורייתא במקום המוקף ג' מחיצות מותר לטלטל ורק מדברי סופרים הצריכו רוח רביעית.

המגיד משנה (פי"ז ה"ב) כתב שהדברים פשוטים שמה שכתב שם שמדאורייתא מותר לטלטל במקום המוקף בג' מחיצות אין זה מדין רה"י אלא כדין כרמלית שמדאורייתא מותר לטלטל בה ורבנן הצריכו רוח רביעית כדי לטלטל, אך אה"נ אין דין המקום כרה"י והזורק לתוכו מרה"ר פטור, ולכן בה"ט כתב שקורה אף שמתירה בטלטול גם מדרבנן אך הזורק מרה"ר לרשות זו פטור דאין זה רה"י דאורייתא, ורק במניח לחי שהוא משום מחיצה הפך את המקום למוקף בארבע מחיצות והוי רה"י מהתורה והזורק לתוכה חייב, ומה שכתב בפ"ד שרה"י בעי ד' מחיצות זהו לעניין להקרות רה"י להתחייב כשזורק מרה"ר לתוכה.

וכן ניחא שבהלכות עירובין (פ"א ה"א) שדיבר על הטלטול סגי בג' מחיצות וכדין כרמלית ואפילו בלא לחי וקורה (וכמו שביאר שם המ"מ) ורק בא להשמיע שאפילו ע"י לחי וקורה כאשר כמה חצרות פתוחות למבוי צריך גם שיתופי מבואות, ומוכח שזוהי כוונתו שם דבשלמא לחי הוי מחיצה מדאורייתא אבל קורה אינה מחיצה ואין

מקום המוקף ג' מחיצות מדאורייתא

הביאנו"ל (ריש סימן שס"ג) הביא דמצינו ג' שיטות בראשונים: א' דעת רוב הראשונים שבשלשה מחיצות הוי רה"י מדאורייתא וה"ה שתי מחיצות ולחי דקיי"ל שלחי הוי מחיצה מדאורייתא, אלא שאם רה"י מהלכת בין ב' המחיצות לא מהני הלחי לאשווי רה"י דאתי רבים ומבטלי מחיצה. ב' דעת הרמב"ם (פי"ד משבת ה"א) דלא הוי רה"י מהתורה אלא רק בארבע מחיצות או שלשה ולחי וכן שיטת הר"ח. ג' שיטת קצת מן הראשונים (ומובאת בט"ז וכן בשו"ע הגר"ז) דהיכא שפתוח המבוי או החצר הזה לרה"ר כיון דזימנין דחקי ביה רבים ועיילי לגווה אין לה שם רה"י (וודאי שגם הוי רה"ר דאינו מפולש אלא ככרמלית) ורק כשהמבוי פתוח לכרמלית וכדו' הוי רה"י.

דעת הרמב"ם ברה"י מן התורה

הרמב"ם פי"ד מהל' שבת ה"א כותב שרה"י הוא מקום המוקף ד' מחיצות או שלשה מחיצות ולחי, וכן מבואר בפ"ז ה"ט דכתב שם שבמקום המוקף ג' מחיצות בעינן להכשירו בלחי או קורה כדי לטלטל בו, וממשיך שלחי משום מחיצה ולכן הזורק לתוכו חייב, אבל קורה הוי רק היכרא ולכן הזורק לתוכו פטור וחזינן שכשאין ד' מחיצות לא הוי רה"י מדאורייתא. וכן נראה בהלכות עירובין דכתב (פ"א ה"א) מתי מותר לבני חצר או מבוי לטלטל מדאורייתא וכתב שם מבוי שיש בו לחי או קורה מותרים

וז"ל א"א הא מילתא קשיא טובא כיון שמותר לטלטל בכולו אלמא במבוי שיש לו שלשה מחיצות קאמר וקיי"ל דג' מחיצות דאורייתא א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור וכי באו חכמים להקל בשל תורה להטעינו קורה, עכ"ל. ונראה שהיה פשוט לו שמדאורייתא סגי בשלשה מחיצות ולכן הקשה אמאי פטור הא יש שלשה מחיצות, ויש להבין מהו שכתב וכי באו חכמים להקל להטעינו קורה והא זה ודאי תוספת חומרא ולא קולא, והביאור שהבין שההתר לטלטל הוא מחמת שם רה"י, ולכן הקשה שהרי מדאורייתא רה"י בג' מחיצות ושם כבר מותר לטלטל וקשה וכי כשרבנן אמרו ששם רה"י המתיר לטלטל הוא רק בארבע מחיצות הפקיעו את שם רה"י דאורייתא שהוא כבר בג' מחיצות ואמרו שלא יתחייב הזורק לתוכו, וזה לא יכול להיות דא"כ הוי קולא במה שרבנן הצריכו בשביל להקרות רה"י קורה ובלעדיה אין זה רה"י והוי קולא לפוטרו. אך למה שביאר המ"מ ברמב"ם לא קשה מידי.

תתיר לטלטל מדאורייתא, אלא ודאי כוונתו דשרי לטלטל מדין כרמלית אך לא שהוי רה"י.

וע"פ זה מיושב גם מה שהקשה בהגהות הרמ"ך (שם ברמב"ם הל' עירובין) דהרמב"ם כתב מדינה שמוקפת חומה ודלתותיה ננעלות בלילה הוי רה"י והקשה בתימה דבגמ' עירובין (קא.) קרי ליה לירושלים כרמלית ואע"פ שהיא כרמלית מותר לטלטל בה אבל מ"מ הזורק לתוכה פטור, ונשאר בצ"ע. אך לפי ביאור המ"מ כל מה שכתב שם הרמב"ם רה"י היינו שמותר לטלטל אך כלל לא דיבר לעניין להתחייב הזורק לתוכה. אך באמת צ"ע קצת מדוע כתב הרמב"ם לשון שכולה רה"י היא ולמה לא כתב שמותר לטלטל בה מדאורייתא.

קושיית הראב"ד

הראב"ד (פי"ז שבת ה"ט) על הרמב"ם שכתב במבוי שהכשירו בקורה דמותר לטלטל בו אך הזורק לתוכו פטור, והקשה

סימן ב' - מבוי שהוא למעלה מכ' אמה (ההערות, ולהתירו ע"י לחי) (ב.)

להיות מעל כ' אלא שהחלל לא יהיה מעל כ'.
וברבינו יונתן כתב מפורש שאירי על החלל
שלא יהיה יותר מעשרים. ובדרכ"מ (שס"ג
אות ז') כתב חידוש ודייק כן מהרי"ף ורבינו
יונתן דאם בתחילה היה החלל מעל עשרים
ובא למעט אותו יניח הקורה עצמה ג"כ
בתוך עשרים, ורק היכא שהמצב שהיא מעל
עשרים והחלל פחות אין צריך למעטה
בשביל זה, עכת"ד, אך בהגהותיו לשו"ע לא
כתב דבר זה, ובביאור"ל בדין סוכה למעלה
מעשרים (תרל"ג ס"א) הביאו וכתב שכל
הפוסקים לא חילקו בזה, ובספר גאו"י כתב
לתקן הגירסא ברי"ף ואין כלל ראייה לזה
מדבריו, עיי"ש.

ימעט

פירש רש"י שישפיל את הקורה
ובמהר"ץ חיות הביא שבגמ' שלקמן (ד):
רש"י פירש כמה יגביה הקרקע, והקשה צ"ע
מדוע כאן פירש רש"י שונה. והרשב"א
והריטב"א פירשו כאן שיגביה הקרקע
וכמבואר בגמ' לקמן, והביאור"ל (שס"ג
סעיף כ"ו ד"ה אינו ניתר) מדייק מרש"י
שמועיל להשפיל רק את הקורה ולהניח
בתוך גובה חלל כתלי המבוי ואף שהם
גבוהים יותר, וכתב שזה מוסכם לכו"ע, ומה
שכתב השו"ע (סי"ד) וצריך שיניחנה על
כותלי המבוי בא לאפוקי מבחוץ אך אי"צ
ממש על הכתלים.

ב. לחי גבוה יותר מכ'

דעת רוב הראשונים

כתבו הראשונים (רשב"א ריטב"א ר"ן)

א. הערות במשנה

משמעות הלשון מבוי שהוא למעלה מכ'

מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה
ימעט. ופירש"י שהניחו את הקורה למעלה
מעשרים אמה, וא"כ צ"ע קצת מהו לשון
מבוי, ובתורא"ש כתב שדרכם היה להניח את
הקורה על גבי שפת כתלי המבוי ולכן כתב
התנא מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים דאז
ממילא גם הקורה מעל עשרים, אך גם לדברי
התורא"ש הכוונה לקורה, דלכאורה מה שייך
שכתלי המבוי יתנו דין ושם למבוי, אבל
הקורה שהיא המתיר למבוי היא מגדירה את
הגובה (גם לרב שזה משום פתח ולא משום
היכרא), וזה לכאורה הביאור בראשונים
שדנו האם ניתן להכשיר לחי במבוי גבוה
מכ' היינו בלחי גבוה עד למעלה מכ' (לשון
הרשב"א שהוא ארוך מעל עשרים אמה)
והוא נותן למבוי שם של גבוה כ' אמה, אך
אין מסתבר שיש משמעות לכותלי המבוי.
אך מאידך כל הגמרות דיברו על עצם המבוי,
וכך בכל הראשונים והפוסקים נראה שכתלי
המבוי נותנים את השם והדין, ויתכן שהקורה
מגדירה את גובה המבוי (ועי' לקמן סי' ו'
במבוי הנמוך מעשר אמאי לרשב"א
שהכתלים גבוהים בכל זאת צריך לחקוק
במשך שיעור מבוי).

קורה או חלל מעל עשרים

בגמ' לקמן (ג') נחלקו האם הפסול
כשהקורה מעל כ' או כשהחלל המבוי הוא
יותר מכ', ורע"א בגליון הש"ס הקשה
דמסקינן חלל מבוי תנן וא"כ הקורה יכולה

שהכשירו בלחי אין גובה עשרים אמה פוסלו , שהרי הלחי סמוך לקרקע הוא ואינו גבוה , אלא עשרה ומה לנו אם המבוי גבוה כמה , ומה שהרמב"ם הזכיר גם לחי משום נמוך פחות מעשרה והרחב יותר מעשר אמות.

ביאור הב"י בטור ע"פ המ"מ

הטור (שס"ג כ"ו) כתב אם הוא גבוה מעשרים וכו' אין לו תקנה בלחי וקורה. ומשמע מדבריו שמדבר גם על לחי וגם על קורה, ועוד מדוקדק בדבריו יותר מאשר ברמב"ם דהרי להדיא דיבר בקטע זה רק על הגבוה עשרים אמה. והב"י כתב זה הלשון אינו כתוב בדקדוק דרק קורה שהוי משום היכרא יש חיסרון בגבוהה עשרים דשם לא שלטא בה עינא, אבל אם בא להכשיר המבוי בלחי דקיי"ל שהוא משום מחיצה אע"פ שהמבוי גבוה לית לן בה, אלא אנב שיטפא דאחרינא (הנמוך מעשרה והרחב מעשר) נקט גם בגבוה עשרים לחי, והביא את דברי המ"מ על הרמב"ם, וכתב וזה פשוט.

ויש להעיר שמדברי המ"מ משמע דפשוט שלחי מהני משום שהוא בקרקע ונראה, והב"י כתב שלחי הוא משום מחיצה ולכן מהני, עוד יש להעיר שלשון המ"מ שגובה הלחי סמוך לארץ ואינו גבוה אלא עשרה וקצת משמע שמדבר על לחי שכל גובהו רק עשרה וא"כ ע"י מה חשיב המבוי גבוה עשרים וצ"ל שהבין שתליא בכתלי המבוי וצריך להבין איזה דין הם עושים. והזכרנו לעיל דלשון הרשב"א שלחי ודאי מהני בין למ"ד משום היכרא ואפילו למ"ד משום מחיצה, ויל"ע מהו החידוש למ"ד משום מחיצה.

שהחיסרון למעלה מעשרים הוא רק בהכשירו בקורה דבין למ"ד משום פתח למעלה מעשרים אין זה פתח ובין למ"ד משום היכרא למעלה מעשרים אינו ניכר, אבל בלחי לא איכפת לן וכשר. ולשון הרשב"א לא איכפת לן בין שארוך יותר מעשרים בין שאינו ומשמע שאירי בלחי שמונח בארץ וגובהו עד למעלה מעשרים, דלא שייך בו חד מהני טעמי והיינו מצד הכר ודאי לא שייך דהא מונח בארץ, וכן מצד פתח דהא הלחי לא צריך לעשות פתח את כל גובהו ולומר שכל זה פתח וסגי שרק בעשרה טפחים שלמטה יהיה פתח ודי, ומסיים הרשב"א ואפילו למ"ד לחי משום מחיצה. והסברא ודאי פשוטה דאם הלחי הוא מחיצה וסוגר מאי איכפת לן בגובהו, ויל"ע מה כוונת הרשב"א שכתב ואפילו למ"ד משום מחיצה, דנראה דהוי חידוש והא לכאורה זה יותר פשוט דהוי סגירה ממ"ד משום פתח, דלמ"ד משום פתח עוד אפשר להבין שהיתה הו"א שהמתיר הוא מגדיר את גודל הפתח וכיון שגבוה למעלה מעשרים חשיב פתח מעל עשרים שאינו פתח, אך למ"ד משום מחיצה ודאי שישגור.

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פי"ז משבת הי"ד) וז"ל כמה יהיה פתח המבוי ויהיה די להכשירו בלחי או בקורה, גובהו אין פחות מעשרה טפחים ולא יתר על עשרים אמה ורחבו עד עשר אמות, וכו'. ובפשטות משמע מלשונו שמבוי הגבוה מעשרים גם בלחי אינו ניתר דכלל יחד לחי וקורה.

ביאור המ"מ ברמב"ם

המגיד משנה ביאר ברמב"ם שודאי מבוי

מהא דאיתא לקמן (דף יא.). איפכא מאי
 וביאר בתוס' דהקושיא האם מהני צוה"פ
 בגבוה כ' אמה, והקשו בתוס' דל מהכא קנה
 שעל גביהן ליתכשר בקנה מכאן וקנה מכאן
 דהוי כלחי, ותירץ דמיבעיא לן היכא דלא
 מהני לחי כמו במפולש או ברחב יתר מעשר
 או לר' יוסי דבעי לחי רחב ג"ט והכא העמיד
 קנים משהו, ע"כ דברי התוס'. והקשה הבית
 מאיר דדברים אלו תמוהים דמבוי מפולש וכן
 רחב מעשר גם בקורה א"א להכשירו ובעי
 דווקא צוה"פ, ובברייתא קתני אפשרות של
 ימעט, ובדברי התוס' אפשר לדחוק שאת
 הברייתא יעמיד רק כתירוצו השלישי כר'
 יוסי, ומה שכתב מפולש או רחב עשר היינו
 רק בביאור מה שאיבעיא לגמ', אך הב"י
 שכך העמיד את הברייתא תמוה טובא, וגם
 קשה להעמיד סתם ברייתא כיחידאה כר'
 יוסי. ומכח קושיות אלו חולק שבגבוה מעל
 עשרים כלל לא מועיל לחי ואין מקום
 לקושיית התוס', ודברי התוס' קשים מאד,
 וצ"ע.

חידוש הבית מאיר בדעת הרמב"ם והטור

הבית מאיר (שס"ג כ"ו) תמה על דברי
 הב"י בהבנת הטור דהא כל הרואה יראה
 שבטור א"א לומר שדבריו אינם בדקדוק,
 וכותב שנראה שגם הרמב"ם כתב דבריו
 בדקדוק ושכן נראה מדבריו בפיה"מ ריש
 המסכת.

ומחדש הבית מאיר שחכמים השוו
 מידותיהם משום גזירת לא פלוג ואמרו שכל
 מבוי הגבוה עשרים, אף בלחי לא ניתר, ואף
 שהטעם לא שייך בלחי, אך מפני שרגילות
 אצל העולם שלחי וקורה שווים בהיתר
 המבואות גזרו על הלחי מפני הקורה.

ראיית הב"מ שהיא קושיא בתוס' (דף יא.)

והביא ראייה לדבריו שאף לחי לא מהני

סימן ג' - בדין אמלתרא וקורה רחבה ד' (ג.)

(ח:) גבי מבוי שצידו אחד קצר ואחד ארוך ופליגי האם יניח את הקורה כנגד הקצר או דשרי להניחו באלכסון ומבואר שם דפליגי האם קורה משום מחיצה וזה יש גם באלכסון או משום היכר ואין היכר כאשר הקורה מונחת באלכסון, ואי נימא שגם המ"ד משום מחיצה בעי היכר קצת איך מהני להניח באלכסון והא אין היכר ולא תהני הקורה אף מדין מחיצה, ומוסיף ולאפלוגי בין היכרא להיכרא לא מיסתברא, ולכן מסיים שודאי כל מה שהגמ' מביאה דין אמלתרא הוא רק למ"ד משום היכרא.

הערה בדעת הראשונים ובגאוו"י

והדבר צריך ביאור דהא הראשונים כתבו להדיא שגם למ"ד משום מחיצה בעי היכר, והם תוס' בסוכה (כב: ד"ה אבל) וכאן (ה:) ד"ה ארבע) והרשב"א כאן שביאר שלחי צריך שיהיה ניכר שאינו מכותלי המבוי אלא לחי וכן ברש"י (ד: הד"ה האחרון וה. ד"ה הראשון), ולדברי כל הני ראשונים כיצד יפרנסו את הגמ' (ח:) בקורה המונחת באלכסון דמבואר שם שלמ"ד משום מחיצה מהני דיש מחיצה באלכסון אך קשה שהרי בעי גם היכר קצת והיכר ביארה הגמ' שאין באלכסון, ולכאורה חייבים לחלק בין הכר קצת להרבה, והיינו שאת הקצת הכר שצריך למ"ד מחיצה יש אף באלכסון אבל הכר גמור למ"ד משום היכרא אין, ולפי"ז אתי שפיר לבאר שאף למ"ד משום מחיצה מהני אמלתרא דנימא שמצד המחיצה אין בעיה שפי תקרה ירד אף כשנמצא מעל עשרים ורק שבעינן להיכר קצת וזה אינו בקורה מעל עשרים, ושיש אמלתרא שוב ניכרת הקורה

א. האם אמלתרא מהני למ"ד משום מחיצה

רב נחמן בר יצחק אמר בלא רב מתנייתא אהדדי לא קשיין לרבנן קורה טעמא מאי משום היכרא, פירש"י משום היכר דליחזו אינשי ולידעו שתקנתא עבדו, ומשו"ה מהני אמלתרא דכיון שמיסתכלי בה אינשי אפילו למעלה מכ' אמה איכא היכרא.

דברי הגאוו"י למ"ד קורה משום מחיצה

הגאון יעקב (ד"ה מסתברא למ"ד קורה משום מחיצה) כותב שאף שהמ"ד משום מחיצה לא סובר כרב שיליף מפתחו של היכל אך בהכרח יסבור כרב שלא מהני אמלתרא, דהא למ"ד משום מחיצה מאי טעמא לא מהני מבוי למעלה מעשרים אמה, והא לא סובר שבעינן היכר דנימא שבעינן גובה ששלטא בו עינא, אלא בהכרח סבירא ליה שקורה מועילה דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, ודין זה נאמר רק עד עשרים אמה אבל מעל עשרים לא אמרינן שפי הקורה יורד וסותם וממילא מה תועיל האמלתרא אטו משום שמיסתכלים בה תרד ותסתום, וממשיך דאע"ג דאמרו תוס' (ה: ד"ה ארבע) גבי לחי הבולט ד"א שאינו נידון כלחי דבעינן היכר קצת ומעל ד"א לא ניכר כלחי אלא כהמשך המבוי, וביאור הדבר שלפי"ז אה"נ מה שלמ"ד לחי משום מחיצה לא מועילה קורה מעל עשרים לא משום שא"א לפי הקורה לירד ולחצוץ מעל עשרים אלא שבעינן גם היכר קצת ומעל עשרים אין אפילו את אותו היכר קצת ומשו"ה לא מהני, והגאוו"י דוחה שא"א לומר כך דמצינו לקמן

שתמיד כל ההיכר הוא לאנשים שיבדילו בחילוק רשויות וכמו שפירש בדף ב' שצריך לו"ק שלא יחליפו בין מבוי לרה"ר, ויל"ע. ועי' לקמן סי' י"ג עוד בעניין.

ביאור הב"ח שאמלתרא נותנת שם פתח

הב"ח (שס"ג ט"ז) מביא את ספק הגמ' לקמן (י"א). האם מהני אמלתרא לרוחב ומבאר שספק הגמ' הוא האם אמלתרא נותנת שם פתח ולכן תועיל גם לפירצה יותר מעשר, ובתוך דבריו מזכיר שכך משמעות קושיית הגמ' שלא תהני אמלתרא כמו שבהיכל אמלתרא לא הועילה ליתן שם פתח ליותר מעשר.

ביאור השפ"א כב"ח

השפת אמת הקשה אמאי הגמ' בקושייתה שלא תהני אמלתרא היתה צריכה להקשות מכח ההיכל שהיה בו אמלתרא ואעפ"כ לא הגביהו אותו יותר מכ' אמה, והא מגוף דברי רב מוכח בהכרח שכך סובר, שהרי לדעתו כ' אמה הוא שיעור פתח ולא עניין של שלטא עינא כר' נחמן לקמן, וא"כ מהיכי תיתי שתועיל אמלתרא והא לא משנה את השם לפתח, וא"כ שנקשה מיד על רב סתירה בדבריו איך אמר שמהני, ולמה הביאה הגמ' את הקושיה מכח פתחו של היכל.

ותירץ השפ"א שבגמ' לקמן (י"א) מיבעיא אי מהני אמלתרא לפתח רחב מעל עשר אמות והצד שמהני הוא בהכרח משום שיש לזה שם פתח. ולכן הגמ' הביאה מהיכל שרואים משם שאמלתרא לא מהני לעשות פתח יותר מעשרים, ורב שלומד מההיכל

ומהני, ויש להבין מדוע הגאון יעקב מאן לחלק בזה.

יישוב שהגאון"י אינו חולק על הראשונים

ואפשר לומר שיש שני סוגי היכר, דהנה רש"י לקמן (ח:) כתב שבאלכסון אין היכר דבני רה"ר חושבים שהשתמש כנגד הארוך הוא משתמש ברה"ר, והיינו שההיכר כאן הוא היכר על חילוק הרשויות עד היכן רה"ר ומהיכן מתחיל המבוי וזה היכר שתלוי בראיית האנשים כיצד זה נראה להם.

ויש סוג היכר שני והוא מה שכתבו הראשונים שצריך היכר ואין כוונתם היכר לאנשים שנוכל לבאר שלכן בעינין עד עשרים ולא מעל ונימא שאמלתרא תועיל, אלא כל כוונתם שתיקון המבוי יהיה ניכר שהוא דבר נוסף על המבוי ולא גוף כתלי המבוי, וכמו לחי הבולט יותר מד"א שהחיסרון שאינו נראה לחי אלא המשך כותל למבוי (שעל זה דיברו התוס' דף ה:), ולפי"ז אם מצד דיני מחיצה אפשר לומר פי תקרה גם יותר מעשרים אמה צריך היה המבוי להיות כשר דאין דין לראות את הקורה וההיכר היינו צורת הקורה שתהיה ניכרת שאינה חלק מהמבוי אך לא שאנשים צריכים לראותה ולכן תועיל גם מעל עשרים (וסוג היכר זה ודאי יש בקורה באלכסון), ואם בכל זאת קתני שמעל עשרים אין הכשר מבוי בהיכרח מצד המחיצה שלא אומרים פי תקרה יורד יותר מעשרים אמה, ומשו"ה אתי שפיר דברי הגאון"י שאף אם תהיה אמלתרא לא תועיל הקורה כשנמצאת מעל עשרים. אך ברש"י (לעיל ד:) כן משמע היכר לאנשים כלפי הגובה עשרים אמה, ושמה רש"י עצמו סובר

במבוי הגבוה מעשרים אמה, וימעט פירש"י שם שיביא עפר לקרקע המבוי, ונחלקו באיזה רוחב בעי את המיעוט האם רוחב ד"ט או סגי ברוחב טפח, ומבואר בגמ' שנחלקו האם קורה משום מחיצה או משום היכר, שאם רק בשביל היכר סגי ברוחב טפח שבו אין עשרים והקורה ניכרת, אך אם משום מחיצה צריך שתחצוץ לשיעור מקום חשוב ארבעה, ופירש"י שלמ"ד משום מחיצה לא אומרים פי תקרה יותר מעשרים ומדקדק הקרן אורה כדברי הגאון"י שאמלתרא לא תועיל למ"ד משום מחיצה דמה תועיל, ומתוך ג' תירוצים.

א' דהא מיבעיא לן לקמן אי אמלתרא מועילה לרוחב, ומהא די ש צד שמהני אלמא משום אמלתרא חשיבה מחיצה גמורה. וכוונתו כדברי הב"ח שהאמלתרא עצמה חשובה פתח.

ב' שהגמ' שהזכירה שלמ"ד מחיצה לא תועיל הכל אליבא דרב שיליף מהיכל שמעל עשרים הוי פירצה, ולפי"ז לא הוי דומיא דמשום מחיצה או הכר של הגמ' לקמן (ח:): בעיקר תקנתא דקורה (ולא הבנתי מה מיישב בזה את דין אמלתרא למ"ד משום מחיצה).

ג' שאף למ"ד משום מחיצה הטעם שלא מהני מעל עשרים אמה דלא שלטא ביה עינא וכמו שרש"י כתב (ה). שאף למ"ד משום מחיצה בעי היכר, והיינו כפי שביארנו שיש מקום לחלק בין היכר קצת שודאי צריך והוא קיים אף בקורה המונחת באלכסון, ורק היכר גמור כמ"ד משום היכר אין. ומוסיף הקרן אורה שלפי"ז הגמ' שביארה כמה נחלקו האם למעט בד"ט או בטפח אחד יכלה לומר עוד ביאור שכו"ע משום מחיצה ופליגי מדוע

לשיטתו לא מועילה אמלתרא גם לרחב יותר מעשר אמה, והגמ' שם למ"ד שלא לומדים מהיכל.

הטעם שאמלתרא נותנת שם פתח

כתב השפ"א ב' טעמים מדוע אמלתרא נותנת שם פתח, א' שדרכם היה לעשות אמלתראות על הפתחים דווקא כמו שהיה בהיכל ואולם והוא משום שעיקר הנוי עושים בפתח, ולכן כשיש אמלתרא היא עצמה נותנת למקום שם פתח (ומסתברא לי שכוונתו משום שלאנשים נראה המקום כפתח ממילא זה שמו), ב' דע"י האמלתרא הוי כמו פתח דמלכין שכל פתח מצויר וחשוב הוא גבוה ורחב ביותר והו"א שנלמד מפתחן של מלכים, ולכן הגמ' הביאה מהיכל שרואים משם שאמלתרא לא מהני לעשות פתח יותר מעשרים.

להני אחרונים שאמלתרא עושה פתח מהני גם למ"ד קורה משום מחיצה

לפי ביאור האחרונים הנ"ל שאמלתרא משוי למקום כפתח אפשר להבין שזה מועיל בדיוק כמו צורת הפתח וחשיב המקום כסגור, וא"כ גם למ"ד קורה משום מחיצה ולא אמרינן פי תקרה יורד וסותם יותר מעשרים, אבל כשיש צורת הפתח פשטה הגמ' לקמן (יא). שמועיל גם ביותר מעשרים אמה וא"כ גם אמלתרא תועיל כמו צורת הפתח לכו"ע ואף למ"ד משום מחיצה.

תירוצי הקרן אורה

הקרן אורה (בהוצאות הישנות נמצא ה. ובחדשות ד:): בסוגיא שדנה כמה ימעט

יש בלעדיהם, וזה כוונת ר"פ שבלא אמלתרא היה לפתח ההיכל שם פתח וא"כ אין סיבה שלשם פתח בעינן גם אמלתרא.

האם מהחזו"א רואים שאמלתרא אינה פתח

החזו"א (סי' קי"ב ד' במכתב אות ו') מביא ראייה שפירצה יותר מעשר היא רק דין דרבנן מהגמ' (יא.) שמסתפקת שאמלתרא תהני לפתח רחב יותר מעשר, ואם פירצה יותר מי' מדאורייתא איך תועיל אמלתרא, עכ"ד. ולכאורה אם אמלתרא מהני מדין פתחח אמאי שלא תועיל גם בפתח הרחב יותר מי' אלא מוכח שלא למד שזה פתח, וא"כ קשה מה כן למד בביאור הספק של הגמ' שם מדוע יש צד שמהני אמלתרא בפתח רחב יותר מי', אלא צ"ל שאה"נ הבין גם שהצד שמהני דע"י אמלתרא חשיב פתח, אלא שאעפ"כ הבין שאין זה מחיצה דאורייתא ולכן רק אם פירצה כזו היא רק דרבנן מהני אמלתרא, אך אם זה פירצה דאורייתא לא תועיל אמלתרא.

מח' הראשונים בקורה בריאה רחבה ד'

הרשב"א מביא דכשאמרו למעלה מעשרים פסולה, דין זה גם בבריאה שאינה רחבה ארבעה וגם על רחבה ארבעה ואע"פ שאינה בריאה, דאזיל אתרוייהו, והקשה ברחבה ארבעה אמאי לא נאמר פי תקרה יורד וסותם (והביאור דעיקר פי תקרה מבואר דף כ"ה שהוא ברוחב ארבעה, ודין קורה של מבוי כיון שזה רק דרבנן סגי בטפח, ומשו"ה מקשה הרשב"א דבקורה רחבה ארבעה צריך להיות דין גמור של פי תקרה וכמחיצה גמורה וכצורת הפתח דמהני אף ביותר

למ"ד משום מחיצה בעינן תוך עשרים האם משום ההיכר או שהפי תקרה לא יורד יותר מעשרים, שאם רק משום היכר סגי למעט טפח אבל עצם המחיצה ממילא יורדת עד למטה, אך אם משום שהפי תקרה לא יורד צריך למעט ד"ט שהרי בעינן לחצוץ שיעור מקום חשוב.

למה לא הקשו ליבעי אמלתרא

התורא"ש ורבינו פרץ הקשו אמאי הגמ' הקשתה אלא מעתה לא מהני אמלתרא ולא שאלה דליבעי אמלתרא וכמו שהקשו קודם וליבעי דלתות, וכן גרס ר"ח בקושיא וליבעי אמלתרא, ותירץ התורא"ש שהאמלתרא בהיכל היתה רק לנוי ואין ללמוד משם, וכמו שתוס' תירצו כן גבי צוה"פ.

וברבינו פרץ כתב וז"ל בכאן לא שייך לומר ליבעי אמלתרא, משום דאין חשיבות הפתח תלוי באמלתרא דבלאו הכי נמי קרוי פתח, עכ"ל. ואפשר להבין בדבריו שכוונתו שאם כבר יש שם פתח ע"י קורה האמלתרא לא מוסיפה לשם פתח דאין תוספת על דבר שהוא פתח (אלא שזה גופא מנין דילמא ע"י שניהם יחד הוי פתח, ויש צד שכוונתו שאמלתרא כלל לא נותנת שם פתח ורק מועילה כהכר, ואם נאמר שזוהי כוונתו א"כ כתוב להדיא בדבריו שאמלתרא לא נותנת שם פתח ודלא כדברי הב"ח והשפ"א. והרב י. פרבשטיין ביאר שכל כוונת רבינו פרץ שאין ללמוד זאת מהיכל וכעין התורא"ש שכתב דהוי לנוי וכן התוס' שכתבו כן גבי צוה"פ ומניין להם, אלא שבסדר הפסוקים רואים שכבר קראו לפתח ההיכל בשם פתח, ורק בפסוקים אח"כ מוזכר שהיה גם צוה"פ ואמלתרא ובהכרח שהם רק לנוי ושם פתח

אין קורה מהני מעל עשרים דאין לזה שם פתח אך ע"י אמלתרא שיש שם פתח מהני גם קורה של פי תקרה יורד. אלא שלכאורה קשה דהא מ"ד משום מחיצה לא לומד מפתחו של היכל ומהיכן למדנו שבעי שם פתח.

עוד ביאור במחלוקתם

ונראה לבאר עוד במחלוקתם, דבספר הבתים (הובא בעבוה"ק של הרב יונגרמן) גם חולק על הרשב"א, וכתב בטעם הדבר משום שפי תקרה אינו כמחיצה אלא שפי תקרה מבדיל אותו מרשות אחר, ומביא ראיה מהרמב"ם גבי אכסדרה בבקעה שכותב שם שמותר לטלטל בתוכה והיינו שע"י פי תקרה חשיב רשות נפרדת להתר טלטול אך הזורק לתוכה פטור דאין זה מחיצות גמורות, ובזה גופא פליגי על הרשב"א דהוא סבירא ליה שפי תקרה הוי מחיצה גמורה והם סברי שאין זה מחיצה גמורה (ובדעת הראב"ד יש לעיין דהוא פליג שם על הרמב"ם).

ובביאור דבריו שהוי הבדלה לרשות אחרת, נראה שכל החיסרון במבוי המוקף רק בג' מחיצות שהוא פרוץ לרשות אחרת ורבנן שהכשירוהו בלחי או קורה המטרה בתחילה שיהא הכר שהוא רשות בפני עצמה, וזה הביאור בכל הראשונים שאמרו שגם למ"ד משום מחיצה בעי הכר, והיינו שצריך הכר שזה רשות נפרדת ובפועל איך זה מהני, מדין מחיצה, והמ"ד משום היכר סובר שהכל הוי רק הכר, ולכן כתבו הני ראשונים שמעל עשרים לא תועיל הקורה מדין פי תקרה דסברי שאין זה מחיצה גמורה, ולכן בעי הכר שפה מקום ההבדלה בין הרשויות ושם מהני מדין פי תקרה.

מעשרים), ותירץ דהיכא שרחבה ובריאה לקבל אריח אמרינן פי תקרה אפילו בגבוהה יותר מעשרים, אבל כשאינה בריאה לאו תקרה היא ולא אמרינן בה פי תקרה יורד וסותם, וכן פסק בעבוה"ק (ש"א ג'), וכותב שם להדיא שהיכא שהקורה גם בריאה וגם רחבה ארבעה אמרינן פי תקרה.

בחי' הר"ן מביא מהראב"ד שחולק על הרשב"א וסובר שאפילו בקורה בריאה ורחבה ארבעה לא אמרינן פי תקרה, וראייתו מהא שהגמ' לא הביאה כזו אפשרות להכשיר מבוי מעל עשרים והר"ן כתב ליישב את הרשב"א שהגמ' דיברה איך להכשיר בקורה ואה"נ בפי תקרה ודאי שמהני וכמו צוה"פ שמהני אלא שזה כמחיצה גמורה ולכן לא הזכירו זאת, וכן הריטב"א (פז. ד"ה אלא דר"ח) פליג על הרשב"א שקורה אפילו בריאה ורחבה ד' לא מהני, ויש להבין במאי פליגי, ואמאי לא נימא פי תקרה דהא הוי מחיצה גמורה וכמו צוה"פ וצריך להועיל גם מעל עשרים.

ביאור הגר"ש רוטשילד במחלוקתם

הגר"ש רוטשילד ביאר בדעת הראב"ד והריטב"א שסברי כדברי התוס' לקמן (צד: ד"ה בשתי) דטעמא דפי תקרה משום דדמי לפתח, וע"פ זה כתבו התוס' שלא מהני פי תקרה כשהפרצה רחבה יותר מעשר דאין לזה שם פתח ולא שייך פי תקרה, ולפי"ז אפשר לדהיינו טעמם של הני ראשונים שגם לא מהני במבוי הגבוה מעל עשרים דאין לו שם פתח, והרשב"א סובר שהוי רק מחיצה ממש כצוה"פ ולכן בבריאה ורחבה ארבעה מהני אף ביותר מעשרים. ולפי זה יישב שאמלתרא מהני גם למ"ד משום מחיצה, דמה שתמיד

דרבנן ולקולא, וקשה דלקמן (י"א). הסתפקה הגמ' האם מהני אמלתרא למבוי הרחב יותר מעשר אמה ולמעשה הוה בעיא דלא איפשטא, וכתב הרשב"א (שם ובעבוה"ק שער ב' א') יש מי שכתב להקל (ריא"ז) ואין נראה להקל אלא להחמיר שלא מהני משום דעיקר מחיצות דבר תורה ויש להחמיר. והדברים לכאורה סותרים דשניהם בדין תיקון מבוי ומאי שנא.

עוד סתירה שהביא הגאון"י

הגאון יעקב (יא. ד"ה שמעינן) מביא שאמלתרא לרוחב בעיא דלא איפשטא, והביא את דברי הרשב"א שכתב להחמיר במחיצות הואיל ועיקר מחיצות דבר תורה. והקשה הגאון"י מי אמר הרשב"א הכי, והאמר הרשב"א (שער א' ט') בלחי הכולט שאם המבוי ח' אמות והלחי ספק ד"א בדיוק והוי מחצה על מחצה וספק יותר מד"א ונמצא שאינו לחי שמתירין מן הספק דהוי ספק דדבריהם להקל, ונמצא שהרשב"א סתר דבריו.

יישוב הגאון"י

ומיישב הגאון"י שקסבר הרשב"א פירצה יותר מעשר דאורייתא היא (ויש בדבר מח' ראשונים ואחרונים אך נראה מכאן שכך סובר הרשב"א) ולכן בדין אמלתרא לרוחב הוי דבר שעיקרו מדברי תורה, אך במבוי ח' אמות מה כל הספק שמא הלחי יותר מד"א, והרי אם הוא יותר מד"א נמצא עומד מרובה על הפרוץ וא"כ מדאורייתא הוי מחיצה מעלייתא אף ברוח הרביעית ורק רבנן הצריכו היכר כדין מבוי והוי רק ספק

אך הרשב"א סובר שהוי מחיצה גמורה ולכן לא בעי כלל הכר, וכמו שמצינו במבוי הפונה לים שביאר רש"י שמהני משום שיש לכיון הים עומק י"ט והוי מחיצה ואף שאינה ניכרת כלל פשיטא שמחיצה גמורה לא בעי כלל היכר, ומה שהרשב"א עצמו כתב גבי לחי שבעי שיהיה ניכר, תירץ לי הגר"ש רוטשילד דהיינו משום שלחי אף שהוי מחיצה דאורייתא אך גוף המקום אינו חשוב לגדור משא"כ צוה"פ או פי תקרה לרשב"א חשיב ממש גדור ונפק"מ שהם מצטרפים לעומד מרובה משא"כ לחי שלא מצטרף לעומד מרובה על הפרוץ.

ולפי כל זה מובן שמהני אמלתרא למ"ד משום מחיצה, שהיא עושה הכר לראות שהוי מקום שמתחילה בו רשות נפרדת, ואחר כך מהני מדין פי תקרה גם ברחבה טפח דאחר שניכר מהני גם פי תקרה דרבנן.

ב. בדין מהו אמלתרא להלכה

מחלוקת הרשב"א והרמב"ם

פליגי בגמ' מהו אמלתרא האם קיני או פסקי דארזא, ואמרינן מאן דאמר פסקי דארזי כ"ש קיני אך מאן דאמר קיני רק זה אמלתרא ולא פסקי דארזא. ונחלקו הראשונים להלכה, הרשב"א (בחידושים ובעבוה"ק ש"א פ"ג) פסק שכיון שדין קורה הוא דרבנן יש להקל שהכל נקרא אמלתרא, והרמב"ם (פי"ז משבת הט"ו) פסק לחומרא שאמלתרא זה רק קיני.

סתירה ברשב"א בדין אמלתרא

הרשב"א כאן בספק הגמ' נקט שהוי ספק

ולדבריו מיושב גם הרשב"א דידן

ולדבריו ודאי אפשר ליישב אף מה שכתב הרשב"א אצלינו בדין איזה אמלתרא מהני דהוי ספק דדבריהם ולהקל, דכאן זה רק דין דרבנן דמדאורייתא בג' מחיצות סגי ורק רבנן הצריכו מבוי ברוח הרביעית, ורק גבי מבוי הרחב מעל עשר אמות אף שגם הוא מדאורייתא דינו כרה"י אבל עצם דין פירצה יותר מעשר הוי דאורייתא ובעינן מחיצה טובה, אבל כאן גם מדאורייתא אינו כפירצה ולכן גם רבנן סגי להו בסגירה קלושה.

דדבריהם להקל, עכת"ד.

ויש להבין דבריו דהא גם מבוי הרחב יותר מעשר הוי רק דין דרבנן דהא מדאורייתא בג' מחיצות סגי, וצ"ל דנכון שהרשות היא רה"י מדאורייתא אבל רבנן שרצו סגירה כלשהי מרוח רביעית ודאי רוצים שלא יהיה שם פירצה על המקום וכיון שיותר מעשר הוי פירצה מדאורייתא מסתבר שרבנן שעשו תיקון לרוח הרביעית במקרה כזה צריכים מחיצה שתועיל מדאורייתא כדי לסגור פירצה דאורייתא.

סימן ד' - חללה עשרה (ג):

לתוך עשרה תמיד פסול ואפילו בקורה נמוכה, והוכיח כן מהגמ' שהביאה שאם מקצת הקורה מתעקמת למעלה מעשרים או חוץ למבוי או פחות מעשרה, רואים אם מהקורה למבוי פחות משלשה כשרה, ומוכח שאם אין שלשה יש פסול במה שמקצתה בתוך עשרה. והחולקים עליו מבארים ששם באותה עקמימות כל הקורה מתכת לעשרה וזה ודאי לא מהני אבל כשמתחילה מעל עשרה לא איכפת לן שמקצת יורד לתוך עשרה.

דברי הב"ח

הב"ח גם הביין שכל מחלוקת הראשונים כשגובה הקורה עשרה והאם נפקא משם קורה או לא, ולפי"ז כתב על מה שכתוב בטור לשון נמשכת למטה מעשרה וכן הוא הלשון ברא"ש צריך למחוק את המ"ם ולהגיה משוכה למטה עשרה דהיינו משוכה מהיכן שנמצאת באורך עשרה ללמטה, והקשה על השו"ע שכתב (פסק כרא"ש שכשרה) אם הניח קורה ונמשכת קצת למטה מעשרה כשרה, דמשמע שדברי הראשונים בנמשכת לתוך חלל עשרה. ודברי הב"ח הללו תמוהים דכל המעיין בב"י יראה שלמד כמוהו וא"כ גם בשו"ע כוונתו משוכה ממקומה למטה מעשרה והיינו יותר מאורך עשרה ולא למד שונה מהב"ח וצ"ע.

הנפק"מ לדינא בין הב"ח לב"י

הב"ח בתוך דבריו שכתב שמחלוקתם בקורה שהאורך שלה עשרה מוסיף שלא משנה האם כולה מונחת מעל עשרה או

מחלוקת הרשב"א והרא"ש

הרא"ש (סי' י"ח) מביא את הגמ' (דף יד.) אמר רב ששת הניח קורה ע"ג מבוי ופירס עליה מחצלת והגביהה מן הקרקע שלשה, קורה אין כאן ומחיצה אין כאן, קורה אין כאן דהיא מכוסה ומחיצה אין דהיא מחיצה תלויה. ואחר זה הביא כתב הרשב"א דקורה שהיא משוכה למטה מעשרה טפחים פסולה דכיון שיש שיעור מחיצה נפקא מתורת קורה ומחיצה אין כאן דהוי מחיצה שהגדיים בוקעין בה. והרא"ש פליג עליה דרק בקורה מכוסה אמרו בגמ' שאינה מועילה דסבורים האנשים שהמתיר הוא המחיצה ולא הקורה ומחיצה כזו הרי לא מהני, אבל קורה שנראית ורק שהיא גדולה לא נפקא מתורת קורה.

ב' אפשרויות בביאור המחלוקת

והאחרונים דנו בפלוגתת הני ראשונים האם כוונתם בקורה שארוכה עשרה טפחים ואע"פ שכולה מונחת למעלה מעשרה טפחים, אבל קורה הנכנסת לתוך חלל עשרה לא מיירי דבהא אפילו קורה קטנה פוסלת דאין חלל עשרה, או שכל מחלוקתם בקורה המשוכה לתוך עשרה טפחים שאין חלל עשרה ובזה פליגי.

ביאור הב"י במחלוקתם

הב"י (שס"ג כ"ד) כותב נראה שכל מחלוקתם בשכל הקורה מונחת מעל עשרה ופליגי האם משום שגובהה עשרה נפקא מתורת קורה למחיצה או לא, אבל אם נכנס

האם שם נהפכת מקורה למחיצה שהוא מקום דשייך בו שם מחיצה, ובזה הרשב"א החמיר שנהפכת מקורה למחיצה וכמחיצה גם לא מועילה ולכן פסולה, והרא"ש מקל גם בזה דאינה נהפכת למחיצה ונשאת קורה וכשקה, וכתב הט"ז דאין צריך שום הגהה דבדווקא כתבו שאפילו נמשכת למטה מעשרה כשרה ולא אמרינן שנהפך שמה למחיצה. ויש להקשות על דבריו דהא בב"י כתב להדיא שאם נכנס לתוך עשרה פסול לכו"ע, ואיך יכול לבאר בכוונת השו"ע שמכשיר כזה דבר.

דברי הגר"א

בביאור הגר"א כתב שהשו"ע כרא"ש, ולי נראה דברי הרשב"א דאם נמשך פסול כמו שכתוב בגמ' בהדיא שם ג' ב' חללה עשרה, וכל מה שכתב והא מכסיא איירי למעלה מעשרה ופסול דהא מיכסיא וכמחיצה לא מהני דהיא תלויה ונסתלקה קושיית הרא"ש. ואיני מבין את דבריו דמהא שכתב דנראה לו כרשב"א כמו שכתוב בגמ' נראה שהבין שהמח' היתה בנכנס לתוך עשרה, וסובר כרשב"א מכח הגמ' דבעינן חלל עשרה, ותימה מדוע הרשב"א לא הוכיח משם, ועוד שהרשב"א למד את דבריו מהדין דקורה שפרס עליה מחצלת שנהפך שם הקורה למחיצה, ואין זה שייך למה שלמד הגר"א, ויתכן שלמד בדבריהם כמו שאמר הט"ז שכל מחלוקתם רק ביורד לתוך עשרה, אלא שהם פליגי האם נהפכת הקורה למחיצה, והגר"א כותב שמסכים עם הרשב"א ולא רק מטעמו אלא משום שבעינן חלל עשרה וגם בקורה פחות מעשרה כשנכנסת לתוך עשרה פסולה.

שמקצתה מעל ומקצתה בתוך וכל מחלוקתם מצד שהקורה ארוכה עשרה, ונמצא לדבריו שקורה פחות מעשרה אם מונחת באופן שחלקה מעל עשרה וחלקה בתוך עשרה ודאי דמהני, ובזה ודאי פליגי על הב"י דהוא כתב דהיכא שנכנסת לתוך חלל עשרה ודאי פסולה.

ביאור המג"א בשו"ע

לשון השו"ע (שס"ג כ"ד) אם הניח קורה רחבה ונמשכת קצת למטה מעשרה כשרה. וכתב המג"א כלומר שהיא נמשכת למטה קצת יותר מעשרה ממקום שמתחלת, וא"כ הו"א דהיא מחיצה ופסולה משום קורה, ומחיצה נמי לא דהא היא מחיצה תלויה, קמ"ל דכשירה. וביאור דבריו שבא ליישב את לשון השו"ע שלא יקשה עליו קושיית הב"ח על הב"י, דמבאר המג"א שהשו"ע פסק כמו שפירש בב"י ואינו חולק בזה על הב"ח, ונראה שאפילו להגהה שעשה הב"ח אינו צריך דלומד שזה הפירוש גם אם כתוב למטה מעשרה. ויש לדקדק שבתוך דברי המג"א כתב שאינה מועילה כמחיצה כיון שגבוהה מהקרקע עשרה, והיינו שהעמיד שהקורה ארוכה עשרה אך כולה נמצאת מעל עשרה, ולפי הכתוב בב"י מוכרח להעמיד כך את דבריו בשו"ע, דבב"י כתב שאם מקצת הקורה נכנסת לתוך חלל עשרה בכל גווני פסולה.

ביאור הט"ז בשו"ע

הט"ז כותב שודאי כשכל הקורה מעל עשרה לכו"ע כשרה, ובזה ודאי אין נהפך שמה למחיצה דהא אין מחיצה למעלה מי' כלל, וכל מחלוקתם כשנכנסת לתוך י' ופליגי

המח' בקורה הנכנסת לעשרה

לעניין דינא נמצא שיש מח' בקורה הנכנסת מקצתה לתוך עשרה, ויתכן שפליגי בזה הרא"ש והרשב"א, וגם אם הם לא פליגי אלא בקורה גבוהה עשרה, אבל האחרונים פליגי בזה, דהא הב"י כתב שכשנכנסת למטה מעשרה לכו"ע פסול, והגר"א פסק שפסול בכה"ג דבעינן חלל עשרה, ומאידך הב"ח כתב שגם בכה"ג מכשיר הרא"ש שנפסק כמוהו, וכן הט"ז למד שהרא"ש מכשיר אף בכה"ג ולמד כן אפילו בדעת השו"ע.

ביאור סברת המכשירים

צריך להבין לדעת המכשירים והא בעינן חלל עשרה. ובפשוטו צ"ל דסברי שאמרינן קלוש על מה שמתחת לעשרה ומה שבעינן חלל עשרה היינו כדי שהקורה תהיה מעל עשרה שיהיה לה שם מחיצה עשרה או למ"ד היכר בעי היכר ע"י צורה של התחלת פתח וכדו' וזה רק בגבוהה עשרה, וממילא סברי שלא איכפת לן שיש קורה גם למטה

ואומרים בה קלוש, והפוסלים סברי שבעי צורה של פתח שיכולים לעבור בו וזה רק כשיש חלל עשרה. ובגר"ז (שס"ג כ"ה) כתב טעם לאסור דבעינן קורה מונחת על המבוי וכאשר נמשכת למטה מעשרה לא חשובה מונחת על כתלי מבוי עשרה דמונחת למטה מזה.

ביאור היוצא מדברי הנשמת אדם

בנשמת אדם (אות י"ב) ביאר שודאי כל המח' של הרא"ש והרשב"א מצד זה שהקורה גבוהה עשרה האם נהפך שמה למחיצה או לא, ולא במשוכה למטה מעשרה, אך בתוך דבריו מביא שהב"י לא הביא ראייה מגמרות מסוימות, דיש לחלק בין מבוי מקורה והקירווי למטה מעשרה ששם ודאי יש בעיה שאין חלל עשרה, לבין מבוי שאינו מקורה דיש מקום לומר שבמבוי עצמו יש חלל עשרה ורק הקורה משוכה מתחת לעשרה, יעו"ש. ולפי דבריו אפשר לבאר שהמתירים בקורה המשוכה מתחת לעשרה דאין זה חיסרון דסוף סוף במבוי עצמו יש חלל עשרה.

סימן ה' - מבוי למעלה מעשרים, כמה ממעט ברוחבו (ד):

מסתכלים במה שממש עליהם, ועוד שיכולים לדלג מעל אותו טפח ולא לעמוד עליו.

ביאור השפת אמת לדעת רש"י

השפת אמת כותב לכאורה נראה שלכו"ע בעינן שהמיעוט יהיה גם תחת הקורה דשם עיקר הקפידא של גובה החל, אלא שלמ"ד אסור להשתמש צריך שתמשוך עוד שלשה. וממשיך דמהא שאמר בסתמא ארבעה משמע שמהני בכל עניין ואפילו בקורה רחבה ארבעה והכל רק תחת הקורה, דארבעה זה מקום חשוב ומהני גם במקום שאסור להשתמש שם. והביאור בדבר כנראה שתחת הקורה לבד שהוא רק טפח אינו חשוב מספיק להיכר כיון שאסור להשתמש אבל מקום ארבעה הוא חשוב אף כשאסור להשתמש בו. וכן ביאר הרב ש. ז. ברוידא בביאורים (אות י"ב) את דברי רש"י, והוסיף שאף שכתוב ברש"י שיהיה היכר כשישתמשו באותו גובה, כוונתו במה שיעמדו עליו, וכמו בטפח שכתב דהוי היכר לעומד עליו.

דעת המאירי באותם ד"ט

המאירי כותב בדעת אביי שמן הדין סגי ליה בפורתא יתר על טפח והאי דאצרכיה ד"ט לאו דוקא, אלא מדאפיקתיה מטפח אוקמיה בארבעה. ומשמע מדבריו שלדינא סגי בפחות מארבעה, אלא שמשמע שעיקר ההיכר שיבלוט משהו לתוך המבוי ובאותו

א. היכן מיקום המיעוט למ"ד ארבעה

היה גבוה מעשרים אמה ובא למעטו כמה ממעט, כמה ממעט כמה דצריך ליה, אלא רחבו בכמה רב יוסף אמר טפח אביי אמר ארבעה. ובפירוש הראשון למח' מבארת הגמ' שפליגי האם מותר להשתמש תחתיו או לא, [ומבואר בתוס' וכך הלשון ברש"י שכעת הגמ' הבינה שכו"ע סברי קורה משום מחיצה] ומבאר רש"י שפליגי האם חודה הפנימי יורד וסותם או החיצון (ודייק הגר"ש רוטשילד שנחלקו בזה רק במבוי אך בעלמא פשוט שחודה החיצון יורד וסותם, והביא מכך ראייה לאבן העזר גבי מבוי שגובהו פחות מעשרה שביאר שבעינן מחיצות הניכרות למבוי).

האם צריך להשתמש באותם ארבעה

ויש לדון לתירוץ זה בגמ' שלאביי בעי ארבעה כיון שחודו הפנימי יורד וסותם ואסור להשתמש תחתיו, היכן ממעט את אותם ארבע, דאם נאמר שבעינן שיעור מקום ארבעה שמשמש בהם ושם ניכר, א"כ בעי ארבעה מלבד מה שתחת הקורה וכן היכא שהקורה רחבה ארבעה יצטרכו עוד ארבעה, אלא א"כ נאמר שתחת הקורה כלל לא צריך למעט, ואולי משהו קצת צריך כדי שיהיה לפי תקרה הפנימי על מה לרדת.

וכן יש לעיין למ"ד טפח מנין לקח זה ומסתמא הבין למעט תחת הקורה, אך עדיין קשה כיצד יש היכר והרי אנשים לא

ב. למ"ד טפח והא אין מחיצה לפחות מארבעה

דברי התוס' ורש"י

תוס' ד"ה מותר להשתמש מבאר שלתירוץ הראשון כו"ע סברי משום מחיצה, ומקשה דא"כ איך יש מ"ד שסגי בטפח והא אין מחיצה לפחות מארבעה, ותירץ ע"פ רש"י בסמוך דכאן יש כבר דופן אלא שבא למעטו, והיינו שלקמן בפחות מעשרה אין כלל שם דופן אבל הכא הוי דופן למעלה אלא שלא מועילה לפחות מעשרים.

קושיית ותירוץ הגאון יעקב

הגאון יעקב הקשה דאין פי תקרה יורד וסותם למטה מעשרים, דהוא מבין שזה דין מצד המחיצה של פי תקרה שאינו יורד למטה מעשרים וא"כ אין כלל מחיצה ואיך מהני, וכת אין להקשות כן דבאמת בתירוץ השני שחלקו האם משום מחיצה או היכרא אה"נ לומד המ"ד משום מחיצה שאין הפי תקרה יורד למטה מעשרים כלל ולכן בעי למעט ארבעה דיוצרים מחיצה חדשה ואין מחיצה לפחות מארבעה, אך בס"ד כעת הבינו שמועיל וכותב ב' טעמים, א' משום שלמעשה יש מיעוט תחת הקורה וכאן אין עשרים ויש מחיצה אלא שהמחיצה צריכה להועיל לכל המבוי ובהמשך הוא למעלה מעשרים וכולי האי לא אחמור ביה, ב' כותב שכעת הבינו שאינו יורד וסותם לא משום שחסר במחיצה אלא שאין היכר, ובמסקנא הבינו שמדין הפי תקרה אינו יורד. ומוסיף שתוס' היה יכול להקשות גם לאביי שמצריך ארבעה אבל החוד הפנימי יורד וסותם והוי מחיצה לשלשה, והתירוץ שמתרץ לרב יוסף

מקום ששרי להשתמש יהיה ההיכר, ולפי"ז הקפידא שיבלוט לתוך המבוי יותר מעובי הקורה ויש בזה קולא שסגי במיעוט טפח וחצי, אך תצא חומרה בקורה רחבה ארבעה שיצטרכו מיעוט ארבעה וחצי דצריך שיבלוט לתוך המבוי יותר מרוחב הקורה.

בגירסת הראב"ד משמע שצריך להשתמש באותם ד"ט

הריטב"א מביא גירסא הפוכה בשם הראב"ד מ"ד טפח קסבר אסור להשתמש תחת הקורה ופירושו שאסור להשתמש ואינו מכלל המבוי וסגי בטפח, ומ"ד ד"ט קסבר מותר להשתמש תחת הקורה וכיון שכן הוי חלק מהמבוי וראוי שיוכלו להשתמש בו כעין מבוי, והריטב"א דוחה טעם זה, ועכ"פ לפי אותה גירסא כל הטעם של המ"ד ארבעה כדי שישתמשו במשך ד"ט, וזה שלא כמו שביאר השפ"א ברש"י שא"צ להשתמש בארבעה וכן במאירי רואים שא"צ להשתמש במשך ארבעה.

מה שמועיל לשאר המבוי

אף שחוקק רק טפח או ד"ט פשוט שמועיל לשאר המבוי, והנה בכל מבוי למעלה מעשרים הביאוה"ל הביא שסגי רק להנמיך את הקורה לגובה הנצרך דחשיב ששם סוף גובה המבוי, ואין חיסרון במה שהכתלים ממשיכים, ולכן פשוט שכל השיעור שצריך למעט הוא כדי לתקן את הקורה שתעמוד כדינה אם מצד היכר ואם מצד מחיצה, אך אחר שעומדת כדינה פשוט שמועילה לכל המבוי ואין חיסרון במה שהכתלים עודפים.

דעת הראשונים שממעט בעפר

רש"י (ד"ה ובא למעטו) לעשות בנין אצטבא או עפר תחת הקורה בארץ למעט גובה החלל. והיינו דסבירא ליה שאותו מיעוט שעושה תחת החלל יכול לעשותו בעפר ואינו צריך בנין אבן. וכן כתב רבינו יהונתן שיכול להגביה בעפר ואין חושש שמא יפחות אותו עפר ע"י דריסת הרגליים של בני המבוי ולא יהיב דעתיה, וכן כתב המג"א והביאו המשנ"ב (שס"ג כ"ו).

הסברא לשיטות שממעט בעפר

כתב הביאור הלכה (שם) שראייתם מסוכה שמהני למעטו בעפר (כמבואר בסוכה ד.), וכתב לעניות דעתי אין ראייה מכרחת כ"כ, דהתם שופך העפר על פני כל שטח הסוכה ולא שייך כ"כ לומר שמא יפחות, ואף דקיי"ל דסגי בסכה שתיים כהילכתן ושלישית אפילו טפח, ויוכל ע"י הדריסה להישפך מן העפר לחוץ, מ"מ כיון שהוא איש יחיד לא חישנין להכי, אבל במבוי דכל רחב העפר יהיה טפח וכל בני המבוי דורסין על מקום זה מסתברא לכאורה דגם אביי מודה דגוזרים שמא יפחת משיעורו, אך מסיים שלמעשה אין לזוז מדברי המג"א שכתב אפילו בעפר שגם רש"י והרשב"א (מלשונו בעבוה"ק א' ג') והרז"ה ואור זרוע העתיקו שמהני עפר.

הרי"ף והרמב"ם (פי"ז משבת הט"ז) פליגי וסברי שבעינן מיעוט ע"י קורה על הארץ, ופירש רבינו יהונתן שדעת הרי"ף להחמיר שבעי מיעוט דווקא ע"י קורה או

שהגמ' יכלה להעמיד שבזה פליגי

עוד כתב שא"כ הגמ' היתה יכולה להישאר שכו"ע משום מחיצה ורק משתנית הסברא שאין מועיל טפח וצריך ארבעה דאין פי תקרה יורד למטה מעשרים מדין המחיצה ואין כאן כלל דופן, וחשיב שיוצר דופן חדשה ואין מחיצה לפחות מארבעה, ובסברא זו פליגי (ובקרבן אורה כתב שאה"נ הגמ' יכלה לומר כן ולא אמרה), ולכן רוצה לחדש שבתירון הראשון סברי כו"ע משום היכרא. וברע"א נמי הקשה אמאי הגמ' לא כתבה תירון אחר בפשטות, ובמושכל ראשון חשבתי שמקשה כקושיית הגאון יעקב, אך אין ראייה דשואל עוד יותר בפשטות שהגמ' תאמר שהמ"ד ארבעה חולק על מה שתוס' תירץ למ"ד טפח וסובר שגם אם מותר להשתמש תחת הקורה בעינן ארבעה דאין מחיצה לפחות מארבעה, ונשאר בצ"ע.

דברי התוס' רבינו פרץ

בתוס' רבינו פרץ הקשה כתוס' למ"ד טפח כיצד מהני והא אין מחיצה לפחות מארבעה, ותירץ שכיון שכתלי המבוי נמצאים כבר והם מחיצות טובות מהני להכשיר גם מחיצה זו. ולפי תירוצו לא קשה קושיית הגאון יעקב. וכמובן שמבוי פחות מעשרה בעינן מחיצה ארבעה דאין שם שום מחיצה טובה. ויעויין בהמשך דבריו (ד"ה רב יוסף) שהביא את תירון רש"י ונראה שגרס בדבריו שיש מחיצות והבין שכוונת רש"י לשאר המחיצות, ולפי"ז מה שתירץ בהתחלה למ"ד טפח הוא למד שזו כוונת דברי רש"י.

איירי שמניח את הקורה למעלה מה שייך חשש שימחה והא לא דורכים עליו. ומחמת קושיות אלו פליגי הני ראשונים לגמרי על הרמב"ם וסברי שמגביה את קרקעית המבוי כדי למעט את גובה עשרים אמה.

דעת המ"מ ברמב"ם

המ"מ מיישב שודאי הרי"ף והרמב"ם כלל לא התכוונו להניח את הקורה למעל אלא שממעט את קרקעית המבוי ע"י שמניח קורה על הקרקע כדי למעט את הגובה, ומביא ראיה לדבריו מספר העיתים שמחזר תמיד אחר לשון הרי"ף והוא כתב שבא למעטו צריך שיהיה באותה אצטבא או קורה שמניח על שפת המבוי למטה בקרקע שיעור טפח, ומוכח שלמד שמניחה למטה.

בביאורים למאירי מהרב ש. ז. ברוידא (אות י"ד) מבאר פירוש קצת שונה מהמ"מ ולדבריו אין כלל מחלוקת בראשונים אם ממעט בעפר או בקורה, והוא לומד שלר' יוסף שהיכר שלמטה כהיכר של מעלה היינו שאותם דינים שנאמרו בקורה שלמעלה יש בקורה של מטה, שצריכה רוחב טפח ובריאה כדי לקבל אריח, ואביי שחולק סובר שאין כלל הלכה אלא הוא עניין מציאותי של מיעוט גובה המבוי, ולכן בעיני ד"ט שיעור מבוי, ומעתה אין מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם למאירי (וכן שא"ר שכתבו שממעט בעפר) דהמאירי פירש את התירוף האחרון בגמ' האם חוששים למיעוט, וזה כשממעט בעפר והוא עניין מציאותי ושם ודאי אין דינים, אך הרי"ף והרמב"ם פסקו כלישנא שהיכר שלמטה כהיכר של מעלה וא"כ הוי עניין דיני לעשות קורה עם דינים למטה כלמעלה, אבל אה"נ אם יבוא למעט

אבן שאין דרכן ליפחת. ואפשר שלמדו כן מסברא (וכטענת הביאורה"ל), ועוד אפשר שלמדו כן מהתוספתא דקתני התם מבוי שגבוה מכ' אמה הרי זה צריך למעט, כיצד ממעט נותן עליו קורה מעשרים ולמטה, והבינו שהמיעוט ע"י שנותן למטה קורה.

בביאור הגר"א (שס"ג כ"ו) נראה שדייק את לשון השו"ע ובנה בה בנין שהיינו כרי"ף ורמב"ם (ודלא כמג"א שנראה שלמד גם בדעת השו"ע שסגי בעפר) והביא ראיה מהירושלמי שבעי בניין, דלשון הירושלמי עושה אצטבא על פתח המבוי.

הבנת הרשב"א בשיטת הרי"ף והרמב"ם

כתב הרמב"ם (פי"ז הט"ז) היה גבהו יותר מעשרים ובא למעטו בקורה שמניח אותה למטה צריך להיותת ברוחבה טפח. ובמגיד משנה שם הביא את דברי הרי"ף דקורה משום היכר והיכר של מטה כהיכר של מעלהכדתנן דיה לקורה שתהא רחבה טפח, והרמב"ם סובר כרי"ף. וממשיך שהרשב"א (אינו נמצא לא בחידושים ולא בעבוה"ק) הבין בדבריהם שכשבא למעט מניח עוד קורה מתחת הראשונה במקום שהוא פחות מעשרים אמה ולמעלה מעשרה טפחים, והיינו שמניח עוד קורה בגובה המבוי (ולא ממעט בקרקעית המבוי) בשיעור גובה הכשר לקורה, ומביא שהרשב"א עצמו הקשה על זה שא"כ נכשיר את המבוי בקורה הנמוכה בלבד ואמאי מצריך אביי קורה רחבה ד"ט. והמאירי גם הבין כרי"ף והרמב"ם שמניח קורה בגובה ומקשה דא"כ מה הגמ' ממשיכה שכו"ע היכר מטה כלמעל ופליגי האם חוששים שמא ימחה או לא, ואם

נכשיר ע"י הקורה התחתונה, ויישב שאחר
וכבר היתה קורה מעל עשרים היא נותנת שם
לכל המבוי שנקרא מבוי הגבוה עשרים אמה,
וא"כ לא יועיל להכשירו כעת ע"י קורה
אחרת נמוכה, וסובר אביי שנוכל להכשירו
רק ע"י שנניח קורה רחבה ארבעה דיס
שיעור מקום שמכשירו בקורה כדין ושוב
ניתר כבר כל המבוי.

בעפר לכו"ע יש לחשוש שיפחת ובעי
ארבעה.

הבנה לצד שמניח את הקורה השניה בגובה

הגר"ש רוטשילד ביאר בדעת הרי"ף
והרמב"ם להבנת הרשב"א שאירי שמניח
את הקורה בגובה וא"כ קשה אמאי לא

סימן ר' - מבוי שאין בו עשרה וחקק בו להשלימו (ה.)

את המקום לרה"י שיהיה מותר לטלטל בתוכו.

תוספות רבינו פרץ (ורש"י) – גם הכתלים

התוספות רבינו פרץ לעיל גבי מבוי למעלה מעשרים אמה הקשה למ"ד טפח והא אין מחיצה לפחות מארבעה (כקושיית תוס') ותירץ הכא שהם מחיצות גמורות מלבד הקורה והיא רק מחיצה דרבנן מהני, ואין לומר שעיקר תירוצו משום דהוי מחיצה דרבנן דא"כ גם גבי מבוי נמוך מעשרה שיספיק לחקוק טפח, דגם שם זוהי מחיצה דרבנן, והוא עצמו בד"ה רב יוסף הביא את רש"י שיש לחלק ובנמוך מארבעה בעי ארבעה, וודאי עיקר תירוצו שכיון שיש ג' מחיצות מהני הרביעית אפילו שהיא מחיצה לטפח (ומסתמא כוונתו משום שמועילה לכל המבוי שהוא כבר מוקף ולמעשה היא מחיצה ליותר מארבעה), ורק במבוי למעלה מעשרים יש ג' מחיצות מלבד הקורה אבל במבוי למטה מעשרה אין מחיצות, ומשום שלמד שגם כתלי המבוי נמוכים, והכי מדויק בדבריו שהביא את דברי רש"י אבל לא כמו שמובאים לפנינו שלעיל יש דופן ופה לא (ולכן למד תוס' שרש"י דיבר על המחיצה שע"י הקורה), אבל ברבינו פרץ גרס ברש"י שלעיל יש מחיצות אבל הכא אין המחיצות חשובות ולכן לא מהני (והיינו על שלשת המחיצות הראשונות), ומדבריו פה נלמד שגם התירוץ שהביא במבוי למעלה מעשרים למ"ד טפח, הר"פ למד שזהו תירוצו של רש"י דאל"כ למה לעיל לא הביא את רש"י או למה פה לא המשך לפי דבריו לעיל,

א. האם רק הקורה נמוכה או גם כתלי המבוי

דעת הרשב"א והרי"א ז' – רק הקורה

לשון הרשב"א בעבוה"ק (ש"א) היה החלל שתחתיה פחות מעשרה מגביה את הקורה או חוקק תחתיה עד שישלימנה לעשרה, וכמעט כעין זה לשון פסקי ריא"ז (הובא בקובץ שיטות קמאי). ומשמע מלשונם שרק הקורה נמוכה, וביותר שכתבו שמועיל שיגביה את הקורה ואם מהני בהכרח שכתלי המבוי כדין מחיצות שגבוהים עשרה טפחים דבלי זה אינו רה"י וכל דיני לחי וקורה בדבר שמדאורייתא הוא רה"י, אך אין זה הכרח גמור דבפסקי הרי"ד (הובא שם) כתב להדיא שגם כתלי המבוי נמוכים והוסיף דאיירי באופן שבתוך החצירות יש בתים גבוהים והם עושים את המבוי לרה"י. ומה שצריך לשיטתו לחקוק או משום שבלא זה חשיב המבוי פרוץ לחצר ודינו כחצר שאינה ניתרת בלחי וקורה, ואי נימא דשם מבוי הוא עניין מציאותי ולא משתנה צ"ל דבלא שיחקוק יש חיסרון שאין הקורה מונחת על כתלי המבוי דהכתלים הם כתלי הבתים שרחוקים יותר מהמבוי.

דעת הריטב"א והרי"ד – גם הכתלים

לשון הריטב"א (ד"ה רב יוסף) בביאור דברי רש"י אבל הכא שאין לזו גובה מבוי ולא גובה דפנות והשתא משוינן לה מבוי וקורה. וכן כתב להדיא בפסקי הרי"ד שגם הכתלים נמוכים, והוסיף דהוי רה"י כגון שבתוך החצירות יש בתים גבוהים שעושים

חידוש שפתה מבוי בעינן פתח לד"א

עוד תירץ הר"א גרשי דמה שתמיד בעינן מחיצה העשויה לארבעה הוא משום שסתם רשות היא ארבעה, אך כאן שזה מבוי ששיעורו לאביי בד' אמות, כדי להשוות למחיצה שם מחיצה בעינן מחיצה לד' אמות, והכל בשביל ליצור מחיצה כדין, והמבוי היה ונשאר כדינו דהא הכתלים גבוהים, וכל זה למ"ד משום מחיצה אך למ"ד משום היכרא בשביל מה בעי ד"א, ותירץ ע"פ המבואר בב"ח שגם למ"ד משום היכרא היינו היכר ע"י צורה של מחיצה ובעינן היכר מחיצה לד"א.

ומקור דבריו אלו מרש"י (ד"ה רב יוסף) שכתב שלעיל לא היה דופן אבל הכא דהשתא משוי ליה דופן בין לאביי ובין לרב יוסף בעינן דליתחזי האי דופן לשיעור הכשר מבוי, ולכאורה אינו מוכן דאם משום שבעי ליצור מחיצה ליסגי בד"ט ואמאי אביי מצריך ארבע אמות, ורש"י כותב שתירוצו אף לאביי, וגם קשה לשונו של רש"י שכתב שהוא כדי דליתחזי כשיעור מבוי ואפילו לרב יוסף לא זה הטעם אלא שאין מחיצה לפחות מארבעה, ובהכרח כתוב כאן שלשניהם הכא צריך בשיעור מחיצה שיעור של מבוי, וכל אחד לשיטתו בשיעור מבוי.

ואומנם כל זה לפי הרש"י שלפנינו, והחזו"א כתב שמרש"י משמע כרשב"א דגובה הכתלים כדינם, ולמה שביארנו אתי שפיר. אך התור"פ נראה שגרס ברש"י שונה (וגם אם לא גרס אחרת, אך ודאי כך למד בביאור דברי רש"י) שלעיל יש דפנות אבל הכא אין דפנות, דלמד ברש"י שגם הכתלים פחות מעשרה, ולדבריו ודאי בעי לחקוק

ובהכרח למד שזה הפירוש של רש"י ובאמת בכל הסוגיה השתמש עם תירוצו של רש"י, ואם כנים הדברים נמצא עכ"פ לפי הר"פ שגם רש"י סבירא ליה שגם כתלי המבוי נמוכים למטה מעשרה.

ההכרח לרבינו פר"ץ והריטב"א

לפי מה שהבאנו כעת מהר"פ כל החילוק שלעיל סגי ברוחב טפח כי יש מחיצות ופה צריך ארבעה דאין מחיצות, וזה גופא מה שהכריח אותו לומר שהכתלים נמוכים, דאם היו גבוהים גם פה סגי בטפח.

לדעת הרשב"א מדוע חוקק שיעור מבוי

ולדעת הרשב"א שיש בכתלים גובה עשרה קשה מדוע בעי לחקוק שיעור מבוי לאביי בד' אמות והא רק צריך לתקן את הקורה אך המבוי כדינו.

ותירץ הגר"ש רוטשילד שכיון שהיתה קורה נמוכה הגדירה את גובה המבוי לנמוך, וכשבא להכשירו לא יעזור שרק יגביה את הקורה דבעי שיתן שם חדש לכל המבוי, ולכן צריך לחקוק ברוחב ארבעה ונותן שם לשיעור מבוי בגובה הכשר. ואין להקשות דא"כ כיצד יכשיר ע"י חקיקה ד' אמות את החצי הפנימי שכבר קיבל שם מבוי נמוך ולא עשה בו שינוי, דצ"ל דחשיבי כעת כב' מבואות בב' גבהים וכיון שהפנימי יש לו שיעור והוא פתוח לראשון, וחשוב שסגור גם מרוח רביעית (ע"י המבוי הראשון) וכשר. ויש שהקשו מדוע שהקורה תקבע את גובה המבוי, וכי לא שייך שינויי גובה באותה רשות.

עשרה ופוסל את כל המבוי (ולמעשה ב' הקושיות מרש אחד), וזה הכריח את הרשב"א לפרש שגובה הכתלים כדין מחיצות עשרה טפחים. והחולקים יתרו כדכתב בפסקי הרי"ד שהוא למד שגם הכתלים נמוכים, ויישב שיש למבוי ג' מחיצות דהבתים שבחצירות גבוהים כדין ומשמים כמחיצות למבוי שיהיה רה"י.

ב. כיצד נותר המבוי אם הכתלים נמוכים

ביאור הבית מאיר

הבית מאיר (שמ"ה ט"ו) ביאר דאף שאין החקיקה מגיעה עד הדופן האמצעי והוא נמוך פחות מעשרה אעפ"כ נותר כל המבוי מדין חורי המבוי, ולכאורה מה שייך חורין כשאין בכלל מבוי, אלא שבנו דבריהם ע"פ מה דאיתא בשבת (ז): בית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לעשרה מותר לטלטל על גגו אך לא בתוכו, ואם חקק בתוכו ארבעה על ארבעה מותר לטלטל בכולו מ"ט הוי חורי רה"י, וביארו הרשב"א והר"ן שם שאפילו שמקום החקק רחוק יותר מג' מהמחיצות נותר מקום החקק, דמצרפים שתי חלקי המחיצה וביחד יש במקום החקק מחיצה עשרה, ואחר שמקום החקק הוי רה"י נותר גם בצדדים (אפילו ששם אין גובה עשרה) מדין חורי רה"י, והכא נמי נותר המבוי במקום החקיקה ואף שבדופן האמצעי יש רק גובה ט' אלא שמצרפים לו עוד טפח שבמקום החקיקה וע"י צירוף ב' חלקי המחיצה יש בו עשרה, ושוב מתירים את כל המבוי מדין חורי המבוי.

הבית מאיר כותב בדבריו שזה ניחא לרוב הראשונים (בשבת) שסברי

שיעור מבוי דאין כאן כלל מבוי, ולא קשה מה שהקשינו, ויתכן שהריטב"א למד כתור"פ.

ראיה ליסוד

ומצאתי ראיה ליסוד זה שפתח של מבוי בעי פתח לד' אמות, דבהמשך מביאה הגמ' מרב אמי ורב אסי במבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו שאם יש פס ארבעה שרי, ומבאר רש"י שבפחות מארבעה חוששים שישתמשו רק בפתח שבצד, וא"כ מה מועיל שיש פס ארבעה, וביאר הריטב"א (לקמן י): שלפסול בעי תרתי לגריעותא שגם אין לו שם פתח וגם לא משתמשים בו, וכשיש פס ארבעה הוי רק חד לגריעותא שלא משתמשים אבל שם פתח יש לו, ורואים שלשם פתח סגי בארבעה, וקשה דא"כ כיצד רואים שסברי דלא כאביי והרי הוא הצריך ד' אמות לשם מבוי, ואילו כאן בעינן ארבעה לשם פתח וזה גם אביי מודה שפתח הוא בד' טפחים, אלא פשוט שכאן זה פתח למבוי וצריך שיהיה בגודל של המבוי, ולאביי כיון ששיעור מבוי בד"א גם הפתח צריך להיות לד"א ורב אמי ורב אסי שסגי להו בד"ט תו כרב יוסף, ומוכח היסוד שפתח של מבוי צריך שיהיה בגודל המבוי.

ההכרח לפירוש הרשב"א שהכתלים גבוהים

מאידיך אם הכתלים נמוכים קשה מה יעזור שיחקוק ארבעה טפחים או ד' אמות והא בהמשך אין מחיצות וכיצד יטלטלו שם, ועוד קשה דבעינן במבוי ג' מחיצות טובות, וגם אם יחקוק ד' אמות חסר את הדופן האמצעי שהוא בסוף המבוי ואין לו גובה

דגובה הקירוי אינו לבפנים, בכל זאת מהני, ונמצא לפי הפירוש הזה דודאי גם מחוץ לחקק כל שהוא בחלל המחיצות כשר דהוא בתוך המחיצה (ובא"ר למד אחרת ברא"ש ויובא בהמשך).

אלא שבתוס' א"א לפרש כן דמקשה על פירוש רש"י בגידוד חמישה ומחיצה חמישה אין מצטרפין מהדין של חקק בשבת, ולפי מה שכתב הרא"ש אין מסתכלים כלל על הצד הפנימי, ובדעת התוס' נראה (וכמו שהבאנו משאר ראשונים) שסבר שדנים על המחיצה מהצד הפנימי, ורק כיון שבשבת אין דין מחיצה סמוכה לסכך אין חסרון שיש יותר משלשה בין ב' חלקי המחיצה, וכל מה שמקשה מדין המצטרפין, ובזה חלק על רש"י דהדין ההוא לענין דברים אחרים.

מחלוקת האחרונים לדינא

המג"א (סי' שמ"ה ס"ק ס"ג) ביאר ברא"ש כמו שהבאנו שאין צריך כלל לצירוף בפנים ויש רשות ע"י המחיצות החיצוניות, ולפי"ז דין זה הוא רק באופן שיש בחוץ ע"י קירוי עשרה, אך כשאין עשרה בחוץ ובפנים אין שייך צירוף וכגון ברחוק שלשה מהשפה לא הוי רה"י, אך המשנ"ב מביא מהא"ר דס"ל כדעת הר"ן (והמעין בפנים יראה שרצה לומר כן גם ברא"ש) ולמד בדבריו שיש צירוף בפנים, וע"י הצירוף זה מחשיב את המחיצה החיצונית למחיצה, ואפילו כשבחוץ אין עשרה (דשם הטפח של הקירוי אינו מחיצה לבפנים ורק ע"י הצירוף בפנים משה לבחוץ מחיצה), ואפילו שבפנים החקק רחוק שלשה דבשבת אינו חסרון.

החזו"א (ס"ה סקס"א והלאה) האריך

שמשמשים במחיצה הפנימית, אבל לדעת הרא"ש (והמג"א שמ"ה ס"ג נקט כמוהו להלכה) שהבית שחקקו בו הוי רה"י משום המחיצות החיצונית אלא שצריך בפנים חלל עשרה קשה, דהכא רק בפנים יש עשרה אך לא בחוץ, (והב"מ ממאן בפירושו של האבן העזר שיובא בסמוך).

החילוק בין מחיצות שבת למחיצות סוכה

תוס' בסוכה (ד:) ובשבת (ז:) ובראשונים שם הקשו אמאי בגמ' לענין סוכה אמרין שרק כשיש פחות משלשה משפת החקק ולדופן מצטרפין ואילו בשבת לא הזכירה הגמ' כלל תנאי כזה. ותוס' כותב שיש חילוק בין מחיצות של שבת למחיצות של סוכה (ובסוכה ביאר את מחיצת שבת ובשבת את מחיצת סוכה), וכתב דבשבת צריך רשות היחיד רחבה ארבעה וגבוהה עשרה והמחיצה הם רק בשביל שתמנע רגל רבים לעבור שם, ואין המחיצות צריכות להיות סמוך לרה"י, אבל סוכה צריך מחיצות המגיעות לסכך.

ביאור הרא"ש במחיצות שבת

ברא"ש בשבת (סי' י"א) כתב לתרץ את הקושיה הנ"ל, וכן הוא בתו"י על הגליון בשבת, שבשבת המחיצות הם רק המחיצות החיצוניות שגבוהות עשרה, דאיירי שם שכלפי חוץ קירוי משלימו לעשרה, וכלל אין משתמשים במחיצות של הצד הפנימי ולכן לא איכפת לן שהחקק רחוק מהמחיצה, וכל מה שצריך לחקק דהרשות צריכה להיות גבוהה עשרה, והחידוש הוא שאע"ג שבחוץ לא כל העשר הם מחיצה לבפנים

שהחקיקה מועילה לכל המבוי חדא דכך הוא התיקון במבוי הגבוה למעלה מעשרים שמועיל לכל המבוי, ועוד שאם לא מועיל לחצי הפנימי הוא יאסור גם את החלק החיצוני שהוא פתוח למקום האסור, ושואל היא גופא כיון שבחלק הפנימי אין מחיצות עשרה חשוב מקום הפרוץ לרה"ר ויאסור גם את החצי החיצוני כיון שהחיצוני פתוח לפנימי שהוא מקום אסור.

ומתוך שעל כרחק צריך לומר שאיירי באופן שלצד החיצוני יש עשרה טפחים וכגון שרה"ר נמוכה יותר מהמבוי, אבל המבוי עצמו יותר גבוה ובו אין גובה עשרה ולא מיבעיא שהקורה לא מועילה אלא גם בכתלים יש דין שצריך כתלים שניכרים בתוך המבוי ורק אז מהני לחי וקורה, ולכן צריך לחקוק במשך ד' אמות שיהיה כתלים הניכרים למבוי ושוב מועיל גם להמשך המבוי דלמעשה יש לו מחיצות גבוהות עשרה דלצד רה"ר הם גבוהות, ובהכי העמיד את דברי הרמב"ם שצוה"פ מועיל כאשר לצד רה"ר יש עשרה, והביא ראייה לדבריו שצריך מחיצות הניכרות בתוך המבוי דאטו אם יהיה הר גבוהה מג' רוחות עשרה טפחים ובצד הרביעי שווה לרה"ר וכי יהיה מותר לטלטל בו ע"י לחי וקורה, ודאי שלא והטעם דאין המחיצות ניכרות בתוך המבוי. והביאו השעה"צ (שס"ג נ"ט) דכתב שאפילו אם חוץ למבוי המחיצות גבוהות עשרה אך אם תוך המבוי אינו גבוה לא מהני.

ויש להקשות לדברי האבן העוזר דעדיין הדופן האמצעי אין בו מבפנים עשרה, ונכון שדין מחיצה יש לו כיון שמבחוץ גבוה עשרה, אבל כיון שחידש שבעי מחיצות ניכרות בתוך המבוי קשה דזה אינו בדופן

בעניין ורוצה לפרש שכל הראשונים אמרו דבר אחד וגם דעת הרא"ש שהמחיצות החיצוניות לבד אינן מועילות, אלא שע"י החיצוניות אמרין צירוף בפנימיות, ועיי"ש.

היוצא מהב"מ בביאור הסוגיה בשבת

מדברי הבית מאיר שבנה את תירוצו על הראשונים בסוגיה הנ"ל (ודלא כרא"ש הנ"ל) בשבת רואים שלמד בדבריהם, שהמחיצה של הרשות היא המחיצה הפנימית בלבד דמצרפים ב' חלקי מחיצות, ואין צריך כלל שבחוץ יהיה עשרה דהא כאן במבוי הבין כפשוטו שאין כלל מחיצה עשרה מבחוץ אלא רק ע"י החקיקה, ויש לעיין בזה דמשמע קצת בראשונים שם דבעי את המחיצות החיצונות שיהיה הבדלה בין הרשויות ואת הפנימיות כמחיצות לרשות (כן משמע מהתוס' שם והר"ן והרמב"ן), ואם צריך את שניהם אין מקום הכא במבוי להכשיר, אך מהב"מ עכ"פ לומדים שסגי רק בפנימיות ומסברא ודאי נחא כדבריו דאיזה סיבה יש שנצטרך לב' מחיצות ואמאי שמחיצות הפנימיות לא יועילו להבדלה בין הרשויות, ולכן ודאי מסתברא כדברי הב"מ.

ביאור האבן העוזר לסוברים שהכתלים נמוכים

האבן העוזר (שס"ג סעיף כ"ו) הביא שהקשו על מה שהבינו ברמב"ם שצורת הפתח מועילה בפחות מעשרה טפחים, ותמה על זה איך חשבו לומר כך והא אפילו מחיצה גמורה לא מועילה פחות מעשרה וודאי שלא צוה"פ, וכדי לבאר את הרמב"ם מביא את הגמ' שלנו ומדבריו רואים שהיה פשוט לו שגם הכתלים נמוכים, ומקשה דמשמע בגמ'

הפנימי שאין בו חקק ניתר מדין חורי רה"י אך אסור בטלטול דפרוץ לרה"ר, ואחר שהוא אסור ממילא גם במקום החקק אסור לטלטל דהוא פרוץ למקום זה האסור בטלטול, ועל זה תירץ שמבחוץ המחיצה גבוהה עשרה ואין מקום זה פרוץ לרה"ר, ולפי זה באותו מקום שחוץ לחקק כדי שיהיה מותר בטלטול צריך באמת מג' רוחותיו שיהיה לו מבחוץ גובה עשרה ולכן כתב בפשטות שמכל צדדיו יש לו מחיצות מבחוץ.

ונראה שרק בנקודה זו חלק הבית מאיר על האבן העוזר דסובר שכשמתירים מקום מדין חורי רה"י הוא ניתר גם בטלטול, ולא בעינן א"כ לחדש שמבחוץ הכתלים גבוהים עשרה.

ונראה מלשון הבית מאיר שלמד בדעת האבן העוזר שכלל לא סובר דין חורין כאן, ואף שהוא דין מפורש בגמ' בשבת, צ"ל שהבין הב"מ בדעת האבן העוזר שרק במקום מקורה שייך חורין דהתקרה מחשיבה הכל למקום אחד, אך כאן במבוי שאינו מקורה אין דין חורין ובזה חלק עליו. אך ביארנו שאליבא דאמת סבירא ליה לאבן העוזר שיש חורין אלא דהיכא שאותו מקום פרוץ לרה"ר אסור לטלטל בו ולכך בעינן מחיצות מבחוץ.

החזו"א חולק על חידוש האבן העוזר

החזו"א (סי ס"ה ס"ק נ"ז) חולק על האבן העוזר שבהר גבוה כיון שאין המחיצות ניכרות לא מועיל לחי וקורה וכן על המשנ"ב שהביא את דבריו, וכתב דנראה פשוט דאין חילוק במחיצות המבוי אם הם במחיצות או בגידוד, והביא לכך ראיה מרש"י לקמן (ח).

האמצעי, ויש רק ב' מחיצות ניכרות, ושמה סבירא ליה שלגבי דין זה של מחיצות ניכרות במבוי סגי בב' מחיצות וכו' יהודה שסובר תמיד שע"י ב' מחיצות הוי רה"י, אך מנין לומר כן שלרבנן במבוי יש דין שתיים ניכרות ושלש בפועל. ועוד קשה דאם חוקק שיעור מבוי בשביל מחיצות הניכרות, כבר יש מבפנים שיעור מחיצות והיה לו להדגיש שכל חידושו שהמחיצות מבחוץ גבוהות עשרה זה רק בדופן האמצעי.

ונראה ליישב דודאי האבן העוזר למד שאפשר לצרף ב' חלקי מחיצות אפילו ברחוקות יותר מג' טפחים, וכדברי התוס' והר"ן בשבת, והראיה דלא הקשה בצורה ישירה שאין למבוי זה ג' מחיצות דחסרה הדופן האמצעי, אלא רק הקשה שהמקום הפנימי פרוץ לרה"ר דשם אין מחיצה עשרה, והחיצוני החקוק פרוץ אליו ואסור לטלטל בו, אלא ודאי למד שהוי ג' מחיצות ויש לו שם רשות היחיד, והקשה מצד הטלטול ותירץ דאין המקום פרוץ לרה"ר דמבחוץ גבוה עשרה ולכן מותר, אלא שבעי גם מחיצות ניכרות למבוי, ולכן צריך לחקוק שיעור מבוי.

ועדיין יש להקשות דאם סבירא ליה שמצדדים ב' חלקי מחיצה ויש מחיצה גמורה אמאי קרא למקום הפנימי פרוץ לרה"ר והוא חורי רה"י, וצ"ל דהאבן העוזר לשיטתו (בסימן שנ"ג) גבי בית שיוצא ממנו מדף הפרוץ לרה"ר שכתב שאף שהוא חורי רה"י ודינו כרה"י שהזורק לתוכו חייב, אך אסור לטלטל עליו דהוא פרוץ לרה"ר ולא סגור, ושמעינן שסבירא ליה לאבן העוזר, שגם כשאמרין חורי רה"י אך אין זה מתיר בטלטול, וזה מה שהקשה דאף שהחצי

והיינו שלומד שגם במחיצות שבת בעי שהמחיצות ניכרות ברשות והיא סברת האבן העוזר, אלא שהאבן העוזר סובר שמצרפים ב' חלקי מחיצות והשאר נותר מדין חורין, ובדעת הרא"ש שכלל לא מצרפים לכן צריך שהחקק יגיע עד הדפנות, אך עדיין יקשה מהדופן האמצעי, ולכאורה עכ"פ בדופן זו נצטרך לומר שמבחוץ גבוהה עשרה, וא"כ אמאי לא יכל לומר כן כבר בכל הג' מחיצות עד שהוצרך להדגיש שיחקוק עד המחיצות, אבל הרי"ף אפשר שלמד כשאר הראשונים דשייך לצרף אף כשרחוקים ולכן סגי חקיקה בשיעור מבוי ולא צריך לכל הרוחב.

ולמעשה אין הכרח כלל בפירוש זה בדעת הרא"ש, דכל מה שמצינו שחולק על תוס' במה שמצרפים ב' חלקי מחיצה, אבל יתכן שמסכים שיש חילוק בין מחיצת שבת למחיצת סוכה ובשבת לא בעי מחיצה השייכת לרשות דהא מכשיר את המחיצות החיצונות שלכאורה אינם שייכות לרשות, דרק מה שבפנים שייך לשייכו.

ואם נאמר כן שלרא"ש אפשר להשתמש עם המחיצות שבחוץ גם במבוי, ונימא שלמד שאירי במבוי שמבחוץ גבוה עשרה, אמאי צריך כלל לחקוק בפנים, צ"ל שלמד ג"כ שאירי במבוי מקורה וצריך לחקוק בו כדי שיהיה מקום עם חלל עשרה.

ד"ה צידו) גבי מבוי שראשו אחד מגיע לים שלמד רש"י שיש לצד הים עומק עשרה טפחים והוי מחיצה ואפשר בצד השני להתירו בלחי או קורה, ושם אין ניכרת המחיצה כלל ורואים שלא בעינן מחיצות ניכרות במבוי, והביא שכן כתב המ"ב עצמו בסעיף כ"ט בבה"ל (ד"ה מבוי).

הרא"ש והחולקים לשיטתם

הרי"ף והרא"ש נחלקו במבוי שאינו גבוה עשרה וחקק בו ד' אמות במשך המבוי האם צריך על פני כל רוחבו או סגי ברוחב ד' אמות, לשון הרי"ף דחוקק בו ד' אמות על ד' אמות (והקרוב נתנאל הגיה ברי"ף על ד' טפחים), אבל הרא"ש חולק וסובר שצריך על פני כל רוחב המבוי. ודבריו קשים מדוע צריך לכל האורך והא שיעור רוחב מבוי הוא בד"ט.

ולפי הבנת המג"א וכן למד הב"מ בדעת הרא"ש שעיקר מה שחלק על התוס' שאין מצרפין ב' חלקי מחיצות, אלא שבבית שקיריו משלימו לעשרה משתמשים עם המחיצות החיצונות בלבד, אבל כשבחוץ אין עשרה וכמו בסוכה וצריך להשתמש עם המחיצות הפנימיות, בעינן שיהיה פחות מג"ט בין ב' חלקי המחיצה, ואפשר לומר שמשו"ה הכא במבוי א"א להרחיק את החקק מהכתלים דבעי שיצטרפו ב' חלקי המחיצה,

סימן ז' - לחי הכולט מדופנו של מבוי (ה:)

לחי ואמאי לא מהני, ותירץ (וכן במאיירי בתוספת ביאור) שכיון שתחילת הכותל היה פסול ללחי, כל מה שמוסיף מתבטל אליו ולא מהני.

והיכא שבנה בתחילה פחות מד"א שכשר ושוב הוסיף עליו יותר מד"א, לרשב"א לכאורה הוי פסול בלחי ופסול, אך לרש"י לכאורה פשוט שנשאר בכשרותו ולא נגרם פסול, ויל"ע היכא שהיה ד"א שפסול והוסיף עליו כתל יותר גדול ממנו, האם מה שאמרינן בגמ' שלא מועיל רק כשמוסיף חתיכה קטנה שאינה ניכרת ובטלה לכותל, אבל כשהתוספת יותר מהמקור שמא אינה בטלה אליו ויהיה כשר, או דילמא כל מה שמוסיף הוא תמיד המשך למה שכבר היה ומשו"ה פסול, ונראה כצד השני.

האם מהני לשנות בער"ש

הטור (שס"ג י"ב) כתב שאפילו סמכו עליו מער"ש לא מהני אלא בלחי פחות מד"א, וכתב הב"י וזה דלא כרש"י ותוס' שנתבאר בדבריהם שאם סמך עליו מער"ש מהני, והדבר תמוה היכן מצא הב"י דברים אלו ברש"י ותוס' וכבר תמה עליו הב"ח שם, וציין שהדיוק מרש"י שנקט לא מהני מחשבה ומשמע שאם יפרש מהני, אך דחה שודאי כוונת רש"י שא"א לשנות כלל ורק בשעת העמדה אם העמידו לשם לחי מהני.

צריך לחי אחר להתירו

כתבו התוס' דאזיל אף למ"ד לחי משום מחיצה דגם לשיטתו בעינן היכר קצת, ורע"א

א. ארבע אמות נידון משום מבוי

דעת רש"י רק בלחי העומד מאליו

רש"י כתב דכל דין זה בלחי העומד מאליו, אך במעמיד להדיא לשם לחי אף ברחב ד"א כשר. ובטעם הדבר כתב רש"י דמשום דריבה בסתימתו לא גרע, וא"כ מ"ש בלא העמידו לשם כך וכתב רש"י שסתמו לשם כותל ובמחשבה לא מוציאו משם כותל לשם לחי, ובתוס' כתבו דכשמעמידו לשם כך יש קול, וא"כ מדוע לא יועיל לשנות אח"כ ויפרסם ששינה לשם לחי אלא בהכרח הביאור שקול שייך רק בשעת העשייה דאז מדברים על מה שבונה ומתפרסם שבנה לחי, אבל אח"כ לא שייך קול, ויש להסתפק האם זוהי כוונת רש"י לחלק בין שעת עשייה לאח"כ, דלמעשה רש"י לא הזכיר עניין קול ונראה שסובר קצת שונה, שהוי דבר דיני שבשעת הבניה יכול לבנותו לשם לחי אבל אחר שבנה כותל לא יכול לעשות בו שינויים.

דעת הרשב"א אף בהוקבע ללחי

הרשב"א (עבוה"ק ש"א ס"ו) כתב שאם עשה לחי רחב ארבע אמות אסור. ודייק הגאון יעקב מדבריו שאפילו בהוקבע ללחי מתחילתו לא שרי ביותר מארבע אמות.

אוסופי קא מוסיף

העיר הגאון יעקב דבשלמא לרשב"א שאפילו הוקבע לשם כך לא מהני לחי יותר מד"א ניחא דלא יעזור אם יוסיף, אך לרש"י ותוס' הא כשמוסיף כעת הוא להדיא לשם

שהמחיצות כשרות רק מדין עומ"ר דהוי מחיצה בכל התורה ולא יהא לחי גדול ממחיצה, ואם לחי מהני פשוט שגם כשיסגור את הרוח הרביעית בעומ"ר שרי.

ומתריך הגאון יעקב שודאי מהני עומ"ר בכל מקום, והכא איירי שאין גיפופי משני הצדדים אלא רק מרוח אחת ועל זה הו"א שלא אמרינן עומ"ר, דשמא בעלמא אמרינן עומ"ר דיש גיפופי סוגרים מב' צדדים והכא ליכא, (ואפשר שגם בביאורו זה כל כוונתו מנין שמהני כזה עומ"ר ברוח רביעית אך בשאר מחיצות פשיטא לן שמהני, וכמו שכתב בקטע לפני כן שפשיטא ליה לרב הונא שאמרינן). וילפינן ק"ו מחצר שגם כזה עומ"ר מהני. ובהערות למטה מעיר שבגמ' לקמן (ו.) רב הונא סובר שגם בנפרצה בקרן זוית פירצתו בארבעה והתם ליכא גיפופי, ורב הונא לית לו את הק"ו שהרי פירצת מבוי בארבעה, ותריך שרב הונא לא ניצרך להאי ק"ו דפשיטא ליה שאמרינן כזה עומ"ר, ורק ר"ה ברי' דר"י סבר שלא אמרינן והוצרך להאי ק"ו. ולכאורה בגאון יעקב כבר כתב כן להדיא בקטע שלפני קטע זה, ויל"ע.

ממאי שבחצר מהני עומ"ר

יש להקשות מנין פשיטא לן שבחצר מהני עומ"ר והיינו החידוש הנילמד בעומ"ר שלפי הגאון יעקב היינו שמהני עומ"ר אף בגיפופי רק מצד אחד, והקשה כן בתוספות רבינו פרץ בסתמא על עצם הילפותא של הגמ', דלכאורה איך שלא נבאר בהאי ק"ו יש להקשות כן (ויתכן שלביאור הגרי"ז והחזו"א לקמן אינו קשה), והוא מוסיף בביאור הקושיה דכל מחיצה יכולה להועיל בחצר מדין פס ארבעה והיכי יליף שמהני דין

בחידושים הקשה דמה ההכרח ונימא שגמ' זו רק למ"ד משום היכרא, ותריך דבעל המימרא הוא רב הונא הסובר לחי העומד מאליו הוי לחי ודין זה אמרינן רק לצד שלחי משום מחיצה, וא"כ בהכרח כן סבירא ליה לרב הונא שלחי משום מחיצה, ואעפ"כ אמר שצריך לחי אחר להתיירו ומוכח שבעי היכר קצת.

ב. ביאור הק"ו לעומד מרובה

קושיות האחרונים

הקשו האחרונים מה צריך ילפותא בק"ו שיועיל עומ"ר, ומשמע שבלא הק"ו באמת לא מהני והרי עומ"ר הוי מחיצה בכל התורה דמועילה, ומ"ש הכא. ואם יש צד שלא מהני מניין פשיטא לן שבחצר מהני. ובגאון יעקב הוסיף להקשות מפירכת הגמ' תאמר במבוי שפירצתו בארבעה, והרי מה שמהני פירצה ארבעה רק משום עומד מרובה, ולצד של הפירכה שאין לנו במבוי דין זה כיצד שייך לומר פירצתו בארבעה והרי בלי דין זה רק עד ג' טפחים מהני מדין לבוד ותו לא.

תירוצי הגאון יעקב

הגאון יעקב מביא וכי תימא שהא גופא קמ"ל שלא תאמר שאין דין עומ"ר והפירכה היא שאפילו תאמר שיש דין עומ"ר אין ללמוד מחצר, דמה לחצר פירצתה בעשר תאמר במבוי שפירצתו בארבעה, ודוחה הגאון"י שאין משמע כן בגמ', ועוד וכי תימא רצה לומר שהחידוש שמהני ברוח רביעית עומ"ר אפילו היכא שגם שאר המחיצות אינם שלימות וניתרות רק מדין עומ"ר, ודוחה פירוש זה דהא ודאי לחי שמהני אף

סתום, אבל בשווים אף דמהני משום דאמר רחמנא לא תפרוץ רובה אך ודאי אין זה מצב של סתום. ולפי"ז כתב ליישב את דעת הרמב"ם שפסק כאן (פי"ז משבת הכ"ב) שאם עומ"ר על הפרוץ מהני, והרי להלכה פוסק תמיד שעומד כפרוץ נמי כשר ואמאי לא כתוב דממתי ששווה העומד לפרוץ כבר כשר, ומשמע דבשווים לא מהני, וזה מיישב הגר"ח שבמבוי בעי שם "מבוי סתום" ובשווים אינו סתום אלא רק בעומ"ר על הפרוץ.

אלא דמקשה שלפי זה סו"ס כיון שילפינן מבוי מחצר ומוכח שגם בחצר בעינן סתום, וקשה אמאי בחצר כשר אף בשווים עומד כפרוץ והוסיף בסוגריים שאף דאין לו ראייה שמהני אך זה הפשטות (והגר"ש רוטשילד ביאר שאה"נ רק במבוי התחדש דין סתום, וא"כ אין זה קשה כלל).

ומובא שם שהגר"ז הביא ראייה שבעינן מבוי סתום מהא דאמרין בהמשך (ו.) דהיכא דבקעי ביה רבים פירצתו בארבעה, ואף דהוי עומ"ר ומה איכפת לן ברבים בוקעים בו, אלא מוכח שבמבוי לא סגי בדין מחיצה לחוד אלא בעינן מבוי סתום.

וצ"ע מהי ראייה זו והא כל מה שמהני פתח דאינו חיסרון במהות מחיצה דשייך שיהיה פתחים במחיצות, אך כשבקעי ביה רבים מבאר הלבוש (הובא במשנ"ב) הוי דרך הרבים ואינו פתח (והיינו דפתח הוא כניסה למקום אך כשנכנסים בו לעבור למקום אחר הוי דרך ולא פתח), ולכן זה חיסרון במחיצה, ועוד יש להעיר דכל הראיה רק אם למד שצריך מכל ד' רוחות מבוי סתום, אך אם כל חידוש הגר"ח שצריך מבוי סתום היינו צורת

עומ"ר, ותירץ שיש ב' מיקרים שקיי"ל שמהני לסגור כך חצר וודאי אינם מדין פס ארבעה אלא רק מדין עומ"ר, מקרה ראשון היכא שהפס עומד באמצע הרוח שמדין פס ארבעה פשוט שלא מהני דצריך להיות דבוק בכותל (ויל"ע אמאי לא יועיל באמצע, לשיטתו לפני כן שבחצר אינו מדין היכר אלא דין מחיצה), ובהכרח שמהני מדין עומ"ר (ולדברי הגאון יעקב יש הכרח ממקרה זה שאמרין עומ"ר אף בלא גיפופי), ועוד מקרה מביא בחצר שרוחבה ז' טפחים ויסגור רק קצת יותר מג' וחצי טפחים, דאין כאן פס ארבעה, אך מדין עומ"ר מהני.

תירוץ הגר"ז

בכתבי הגר"ז (סוף פ"ב דבכורות) מובא תירוץ בשם מרן הגר"ח שודאי פשוט שמחיצות של עומד מרובה הוו מחיצות בכל התורה כולה, ואף מדרבנן הוו מחיצות, אלא שהו"א בגמ' שגבי מבוי בעינן "מבוי סתום" כדי להתיר בטלטול ומחיצות של עומ"ר לא משווי ליה כמבוי סתום, ולזה צריכים להביא ק"ו מחצר. ויש לעיין כיצד נילמד דבר זה מחצר מאן לימא לן שבחצר יש דין של מקום סתום.

וממשיך שם שכל חידוש דין זה שייך רק בעומד מרובה על הפרוץ, אבל בשווים עומד כפרוץ, ודאי לא שייך שיחשב כסתום, ורק שבדיני מחיצה סגי עומד כפרוץ כדי להחשב מחיצה. וביאור דבריו בפשטות שהרוב נותן שם לכל הדבר וכמו בשחיטה דבעינן סימנים חתוכים וברוב חתוך הוי סימנים חתוכים, וכמו כן במחיצה למקום, כמו דפשוט לן שפרוץ מרובה מסתכלים על כל המקום כפרוץ ה"ה ברוב עומד חשבינן שכל המקום

דכיון שנלמד מלו"ק שמהני רק ברוח רביעית
ה"ה עומ"ר.

והקשו החזו"א והשפ"א כיצד יתכן שלא
מהני עומ"ר בשאר ג' רוחות, והא בכל
מחיצות מהני עומ"ר, וכן בגמ' בהמשך דנו
בצידי מבוי פירצתו בכמה וכל ההכשר שם
הוא רק מדין עומ"ר, אך לפי המבואר
בחזו"א ובגרי"ז שכל החידוש של מבוי
סתום (או שנידון כפתח כלשון החזו"א)
התחדש רק ברוח רביעית ועל זה כתב תוס'
שאינן ללמוד לשאר רוחות.

המהרש"א הקשה לפי תוס' עד שהגמ'
פורכת את הק"ו מחצר מה לחצר שפירצתו
בעשר, יכולה לומר מיניה וביה שעומ"ר
יוכיח שמהני בחצר בכל ד' מחיצות תאמר
במבוי שאינו מהני בג' מחיצות, ותירץ שדבר
שאינו נילמד בק"ו א"א לעשות ממנו יוכיח.
ומדברי המהרש"א נראה שלמד בתוס'
כפשוטו שלא מהני עומ"ר בכל הג' רוחות,
והוא דבר קשה.

ביאור הגר"ש רוטשילד בדברי האחרונים

הגר"ש רוטשילד ביאר בדברי הגרי"ז
והחזו"א שכל ענין הסתום התחדש אך ורק
במבוי וכלל לא בחצר, והיינו דבמבוי חידש
האבן העוזר שבעינין מחיצות הניכרות
במבוי, ואף שהחזו"א חלק עליו יתכן וזה
בג' רוחות, אך ברוח רביעית במה שחידשו
רבנן שמהני לו"ק חידשו בזה שנחשב אותו
רוח כולו סתום, והסברא נותנת שלו"ק צריך
ניכר במבוי דהם התיקון למבוי, ולכן בלו"ק
אמרו שמועיל דיש לו שם שסותם את כל
הרוח או גודר את כל הרוח, והו"א לפני

הסתימה של הרוח הרביעית, אין ראייה דכל
דין זה דבקעי רבים פירצתו בד' הוא רק
בשאר רוחות.

תירוץ החזו"א כגרי"ז

החזו"א (סי' ס"ה אות א') כתב לשון
דומה למה שכתוב בגרי"ז, אלא שהוא הגדיר
שתקנ"ח היה שבעינין שהמבוי כולו יהיה
גדור ולפירצה יהיה שם פתח, והלכך אף
שידענו שלו"ק עושה שם פתח עדיין לא
ידעינן שעומ"ר עושה למקום שם פתח,
דפשוטת עומ"ר התחדש שסגי למחיצה, אך
אינו גדור כולו דמה שגדור גדור ומה שפתוח
פתוח אלא שלגבי מחיצה סגי בזה, והק"ו
מלמדינו שעומ"ר מהני גם לזה. וכונתו לשם
פתח חיובי ולא רק פתח לאפוקי משם
פירצה, אלא כעין צוה"פ שהופך את המקום
למחיצה, אלא שוראי דשאני מצוה"פ דשם
הוי ממש עומד, אבל בלו"ק או עומ"ר
המקום הפתוח ודאי אינו נחשב עומד.

ועדיין צ"ע בכל זה דצריך לחדש שרבנן
ידעו שבעינין מבוי סתום וידעו גם שצריך
חצר סתומה, וידעו שבחצר מהני עומ"ר
להשוות למקום שם סתום, ורק במבוי לא
ידעו דבר זה והוצרכו ללמוד ק"ו מחצר, וכל
זה צ"ע דמהיכן בא דין סתום, ואם ידעו
מדוע רק בחצר ידעו שמועיל לזה דין עומ"ר
ורק במבוי לא ידעו. ועכ"פ ודאי הפירוש
שמשמע מלשונם דהני אחרונים שבחצר
קיימ"ל שהוי סתום או גדור וילפינן משם
למבוי שמהני עומ"ר להחשב סתום.

תוס' (ד"ה ק"ו מחצר) כתבו שעל
מחיצה רביעית הוא דעביד ק"ו, אך שאר
המחיצות ליכא למילף דדיו לבא מן הדין,

ביאור בתוס' שאינו סותר ליסוד לעיל

כתבו התוס' (ד"ה אינו דין) בשם ר"י שאין ללמוד פס ארבעה למבוי מחצר, דבבבא מהני מדין מחיצה וכמה שיותר סגור ודאי מהני, אך במבוי שרבנן חידשו דין לחי צריך שיהיה שם לחי עליו, וכוונתו שבעינין להיכר, וכותל יותר מד"א לא יועיל דבמבוי צריך היתר ע"י דבר שעושה הכר [ובתוס' רבינו פרץ האריך בביאור העניין שכל מקום חידשו התר אחר, בחצר פס ארבעה שהוא צורת מחיצה, ובמבוי דין לחי שהוא היכר שיש הבדלה בין הרשויות], וממשיך תוס' אבל לעניין עומ"ר הוי ק"ו, ונראה שכוונתו דלכאורה קשה אם במבוי ההיתר ע"י הכר איך ילפינן לעומ"ר שהוא יותר מד"א ואין הכר, ותירץ דהוי מחיצה גמורה שמהני בכל ד' מחיצות, אבל לחי מועיל רק במחיצה רביעית. ולכאורה כתוב להדיא שבבבא אין היכר ומועיל מדין מחיצה רגילה, ויש לדון האם כתוב כאן בתוס' דלא כיסוד של החזו"א והגרי"ז, דחידשו שנאמר דין בלו"ק שהוי מחיצה לכל הרוח והוא תוצאה מזה שהם הכר שכאן הפתח, ובבבא כותב תוס' דהוי מחיצה ואין בו היכר, אך צ"ל שאין מכאן כלל דחיה דבלחי שאפילו מחיצה אינו בעינין היכר שיראו שיש כאן מחיצה ואיך הוא מועיל חידשו רבנן שהוי פתח לכל הרוח, ועומ"ר את החלק של המחיצה לא היו צריכים לחדש דכבר הוי מחיצה מעלייתא, אלא שבלי הק"ו הו"א שלא מהני דאינו סגירה לכל הרוח, וק"ו מחצר שודאי מהני ואם מהני היינו שכלפי הרוח הרביעית ג"כ חשוב סתימה לכל הרוח ואפילו שלא התחיל משורש של היכר אלא משורש שכבר הוי מחיצה.

הק"ו שעומ"ר לא יועיל לרוח הרביעית דבמקום הפרוץ לא חשיב סתום, ולכן ילפינן בק"ו מחצר שודאי מהני עומ"ר, ואחר שילפינן שמהני בהכרח הביאור בזה שחזו"ל נתנו גם לעומ"ר במבוי כח כמו ל"ק לגדור את כל הרוח, אך את החלק הזה כבר לא ילפינן מחצר.

ויש להבין כיצד לומדים ק"ו על עצם הדין אבל לא בצורה איך הדין מועיל. ונראה לבאר שכוונתו דלולא הק"ו הו"א שעומ"ר לא מועיל דרבנן חידשו בלו"ק דהוי גדירה לכל הרוח ובבבא אין את זה, וילפינן ק"ו מחצר שודאי מהני גם לסגור רוח רביעית ע"י עומ"ר, וכיון שילפינן שמועיל אמרינן שכלפי הרוח הרביעית עומ"ר רגיל חשיב כסוגר את כל הרוח, עכ"פ ברמת סגירה הנצרכת לרוח הרביעית שהיא רק דרבנן וכלפיה חשיב כסוגר לכל הרוח, אך לא שלומדים מלו"ק לעומ"ר שהוי סגירה מיוחדת והוא חשוב פה משהו מיוחד ושונה מכל עומ"ר.

ולדברי הגר"ש ניחא שבבבא אין כלל דין סתום ולא קשה הקושיה דהקשו בכתבי הגרי"ז שצריך להיות שלא יועיל בחצר עומד ופרוץ שווים דאז אין זה סתום, והתשובה שאה"נ לא בעינן בחצר סתום ולכן מהני עומד ופרוץ שווים.

ועוד ניחא שביאר שכל דין זה הוי חידוש בדין דרבנן שהצריכו ברוח הרביעית סגירה, אך בג' רוחות אין שום דין מיוחד, וזוהי כוונת התוס' שלג' רוחות אין ק"ו דאמרינן דיו מלו"ק דזה דין שנאמר ברוח הרביעית, והיינו מה שמחדשים שהעומ"ר חשיב כגודר לכל הרוח.

תוס' לא ס"ל מה שחידש הגר"ח ברמב"ם

תוס' (ד"ה וספק דבריהם להקל) מקשה אמאי רב אשי חידש שמהני מבוי שמונה משום ספק דדבריהם, והא קיי"ל שפרוץ כעומד מותר, ותירץ שהכא רב אשי איירי לפי ר"ה ברי' דר"י דאית ליה אסור. ונמצא שלהלכה שקיי"ל כרב פפא שעומד כפרוץ מותר יש להתיר מבוי שהעומד שווה לפרוץ, ודבר זה להדיא דלא כמו שחידש הגר"ח בדברי הרמב"ם שהתיר רק במבוי שהעומד מרובה, ואף שפוסק כרב פפא שעומד כפרוץ מותר, וביאר הגר"ח דבעינן מבוי סתום, ורק בעומד מרובה חשיב סתום אבל בשווה מהני מדין מחיצה ולא חשיב סתום, ולמבוי לא מהני, ואילו בתוס' כתוב שגם בכה"ג כשר, וא"כ כתוב דלא כיסוד הנ"ל, ובשלמא הגר"ח חידש את דבריו רק כדי ליישב את הרמב"ם, אך החזו"א כתב את דבריו כפשט בגמ'.

ישוב שגם לתוס' נצרך הק"ו כביאור האחרונים

וצריך לומר כמו שביארנו שודאי העומד"ר ברוח הרביעית לא פועל משהו מיוחד והוא כמו שאר עומד"ר אלא שבלי הק"ו הו"א שלא יועיל משום דרבנן הצריכו לגדור את כל הרוח הרביעית, ועומד"ר אינו גודר, והק"ו מלמדינו שודאי מהני עומד"ר וכמו בחצר, ואם מהני בהכרח שכלפי רמת הסגירה הנצרכת ברוח הרביעית שהיא רק מדרבנן גם עומד"ר חשיב כסגירה לכל הרוח, ובזה תוס' לא למד כמו שחידש הגר"ח ברמב"ם, אלא למד שאחר הק"ו כתוב כאן שכל מחיצה שמועילה בכל מקום מועילה

ברוח הרביעית לסגור אותה, ואפילו עומד ופרוץ שווים, דלגבי הרוח הרביעית שהיא דרבנן כיון שמהני למחיצה יחשב גם כסגירה לכל הרוח, או אפילו אפשר לומר יותר מזה, שאחר הק"ו קמ"ל שבאמת לא צריך סגירה לכל הרוח אלא אף מחיצה מהני, ולכן מהני עומד"ר, ופשוט שעומד שווה לפרוץ יועיל כמו בכל מחיצה (ויעויין במרומי שדה דנראה שמעלה צד שאחר הק"ו התחדש שמועיל עומד"ר רגיל).

ג. מה לחצר שפירצתה בעשר תאמר במבוי שפירצתו בארבעה

ביאור החילוק בדין הפירצות

מתבאר בגמ' בהמשך (ו.) שגם במבוי היכא שיש גידודי אף רב הונא מודה שפירצתו בעשר, והיכא שבקעי ביה רבים כו"ע מודי שפירצתו בארבעה וכל מה שפליגי במקום שלא בקעי ויש חשש שיגיע למצב של בקעי ביה רבים, והביאור בכל זה לכאורה על פי דברי הלבוש (הובא במשנ"ב שס"ה סעיף ב' ס"ק י') שמקום דבקעי ביה רבים אינו פתח רק דרך הרבים, והיינו שתמיד אנו מתירים במבוי פרצות עד עשר דאפשר לקרותן פתח ולא פירצה, ופתח כוונתו כניסה למבוי, אך כאשר עוברים דרכו רבים ומקצרים את המעבר מרחוב לרחוב דרך המבוי כבר אין זה קרוי פתח למבוי אלא דרך הרבים ואינו פתח ושוב חסר בסגירת הכותל, ועל זה אמרינן בגמ' שאם בקעי רבים לכו"ע רק עד ארבעה הוי פתח והסברא או שבפחות מארבעה במציאות לא עוברים רבים או שא"א לכנותו דרך הרבים, והיכא שיש גידודי גם לרב הונא הוי בעשרה ומסתבר גם פה שזה או משום שבמציאות

השעה"צ מבואר להדיא בריטב"א (י): שביאר בדעת ברש"י דבלי פס ארבעה יש תרתי לריעותא שגם לא נקרא פתח וגם שבקי פיתחא רבא, וכשיש פס ארבעה יש שם פתח ונשאר רק חדא לגריעותא ולא איכפת לן (והובא לפני כן בשעה"צ אות ב'). וגם לבי פירושים אלו המובאים בשעה"צ היה מקום להקשות מה הפירכא מה לחצר וכו' תאמר במבוי, והא חצר לא עוברים בה רבים ולכן שונה, אלא התשובה שהיא הנותנת כיון שלא עוברים בה רבים ושמה שונה ממילא אין ללמוד ממנה.

תירוץ הקרן אורה על הנ"ל

אחר הדין ודברים בהנ"ל מצאנו שקושיה זו הקשה הקרן אורה, אלא שהוא הקשה על רב הונא בריה דר"י כיצד יליף ק"ו והא גם הוא מודה במבוי שבקעי בו רבים שפירצתו בארבעה ושונה מחצר וכיצד ילפינן מחצר שגם בבקעי רבים פירצתה בעשר. ותירץ שעיקר הק"ו הוא כך מה לחצר שבעינן בה יותר סתימה לא מועיל בה לו"ק, אפילו הכי עומ"ר מהני בה לסתום, מבוי שסגי בסגירה קלה דמתירים בלו"ק אינו דין שיועיל בה עומ"ר, ופריך מה למבוי שפירצתו בארבעה א"כ חזינן שמחמירים בו יותר, ומשנינן שרב הונא בריה דר"י סובר שגם מבוי פירצתו בעשר ושווה לחצר, ומה שמחמירים בבקעי בו רבים, היינו מטעמא אחרינא דשבקי פיתחא רבא וקממעט בהילוכא ובטל ההיכר.

ומתירוצו נראה שרוצה להשוות חצר ומבוי ולכן ילפינן אחד מהשני, ואין זה כתירוץ שהבאנו לעיל, ועוד נראה בדבריו שלא למד שנאמר דין מיוחד ברוח רביעית

לא עוברים רבים או שא"א לכנותו דרך הרבים, ופליגי במקום שכרגע לא בקעי רבים ויכול להגיע למצב של בקעי רבים, ולפי ביאור זה מה שבחצר לכו"ע פירצתו בעשר או שבמציאות לא עוברים האנשים בחצירות או שא"א לקרוא לזה דרך הרבים והוי כמו גידודי במבוי.

קושיה לפי"ז בהבנת פירכת הגמ'

וקשה לן מה הגמ' פורכת מה לחצר שפירצתה בעשר תאמר במבוי שפירצתו בארבעה, ומה פירכא היא זו, הרי כל החילוק בין חצר למבוי הוא טכני במציאות, ובעצם אין חילוק מהותי ואמאי לא נילף דין עומ"ר במבוי מחצר, ותירץ הגר"ש רוטשילד דפשיטות אפשר לומר שאפילו שזה חיסרון טכני אך כיון שלמעשה תמיד חצר פירצתה בעשר יש לה קולא ויש מקום לפרוך שאין ללמוד ממנה, והוסיף שאפשר לבאר בזה יותר, דחשיב, שיש הבדל באיכות בין פתח חצר שהוא פתח חזק ולכן אפשר להקל עד עשרה ואפשר להקל להתיר את הסגירה של הרוח הרביעית בעומ"ר, לבין פתח מבוי שהוא חלש ולכן פירצתו בארבעה וא"א להקל לסגור בעומ"ר.

בשעה"צ (שס"ה אות ח') מביא עוד ב' ביאורים בדין בקעי ביה רבים, בשם כמה אחרונים הוא מביא שהיכא שבקעי ביה רבים נקרא מבוי מפולש שאינו ניתר בלחי וקורה, ועוד מביא מהתוספת שבת שהטעם שחוששים שיעברו הרבים בפתח זה ושבקי פיתחא רבא שבו הל"ק, והקשה עליו דמבואר בגמ' (דף ה. וכן בסוגיה י:) שהיכא שנשאר פס ארבעה לא איכפת לן שעזבי פיתחא רבא, ונשאר בצ"ע. וכקושיית

מציאותי שכ"כ ישתמשו בו עד שיעזבו את הגדול וישתמשו בו, אך כל הסוגיה שם לא מחמת שלפתחים בצד יהיה שם פתח.

ד. פס ארבעה בחצר

רש"י (ד"ה אינו) הקשה דנילף ק"ו מבוי מחצר שיועיל בו פס ארבעה, ותיריך דפס ד"א כי היכי שיצא מתורת לחי ה"ה שיצא מתורת פס ארבעה ולכן לא מהני, ומבואר ברש"י שבעי היכר ואין, ותוס' כתב שכלל לא נילמד מחצר דבמבוי תיקנו רק לחי ולא תיקנו סגירה של מחיצות, והיינו שהבין שפס ארבעה עניינו רק כמחיצה. ועכ"פ יש לדון לפי רש"י האם פס בחצר צריך היכר ולא יועיל יותר מד"א או לא.

בתוס' רבינו פרץ כתב בדעת רש"י שפס ארבע אמות יצא מתורת פס ארבעה גם בחצר, והסברא בזה מובנת, דכשרוצים ללמוד מחצר פס ארבעה היינו ללמוד את הדין המיוחד של פס שנאמר בחצר, ואם כותב רש"י שלא מהני דאין כאן היכר היינו שבדין פס ארבעה צריך היכר ואין, ואם בדין זה צריך היכר גם בחצר הוא צריך היכר דאין ב' דינים.

מאיך בחידושי הריטב"א נקט בדעת רש"י שרק במבוי צריך הכר אך בחצר לא צריך, והביאר בדבריו דלמד שבחצר ודאי מהני מדין מחיצה, ורש"י רצה שנילף משם למבוי, וכשנילמד למבוי כאן במבוי הוא יועיל כמו הדינים של מבוי, והיינו ע"י הכר, ולכן כותב שאין הכר ולא מועיל אך בחצר שמהני מדין מחיצה מהני אף כשאין הכר (ונחלקו בזה הב"מ סי' שס"ג סעיף י"א ורע"א).

של מבוי דבעינן סתום וכדו' דנראה שלמד שעומ"ר היא סגירה יותר טובה מלחי, אלא כפשוטו שהק"ו על עצם דין עומ"ר שהוא סגירה יותר טובה מלו"ק שיועיל.

הערה בדין פירצה דבקעי רבים

מבואר בגמ' שהיכא דבקעי בה רבים לכו"ע פירצתו בארבעה, והבאנו שהביאור הוא דא"א לקרוא למקום זה פתח למבוי אלא מעבר הרבים, ועדיין יש להבין כיצד מתירים פירצה פחות מארבעה (והיינו מעל ג"ט, דבפחותהו לבוד וכעומד), וצ"ל שכיון שהוא מקום כזה צר ואין לו גם חשיבות של פתח כשעושים עם פצימין כמבואר לעיל, לא מיקרי מעבר הרבים ושפיר חשיב פתח לאפוקי שאין כאן פירצה. והקשו דבמבוי דרב אמי ורב אסי שנפרץ כלפי ראשו, מבואר דכשאין פס ארבעה ויש פירצה מן הצד המבוי פסול דדילמא שבקי פיתחא רבא ואזלי מהפתח שבצד, ואמאי נפסל והא לפירצה יותר מארבעה אין שם פתח ואותו מקום לא יקרא כפתח, והתשובה פשוטה דאה"נ שם פתח לא יקבל אך במציאות אנשים עוברים שם ויפסיקו לעבור בפיתחא רבא, וגם הוא יפסיק לשמש כפתח, ונמצא שנגיע למצב שאין שום פתח למבוי שיש לו שם פתח, וזה הפסול דלרוח הרביעית שניתרת בלו"ק בעי שם פתח, וכמו שמבואר בריטב"א שיש חיסרון של תרתי לגריעותא שאין לו שם פתח וגם לא עוברים בו, וכשיש פס ארבעה עדיין לא עוברים אך קיבל שם פתח, אלא שחדא לגריעותא אינו פוסל, והרשב"א שם רק מעיר דמבואר שכשאין פס ארבעה פירצה מעל ג"ט כבר אוסרת, ואם הפסול משום שבקי פיתחא רבא ואזלו בזוטא, ולכאורה בפתח של ג"ט אין חשש

סימן ח' - מבוי עקום (ו.)

יישוב הראשונים לדעת רש"י על הנ"ל,
וביארור האם חשיב מבוי אחד או ב'
מבואות

וליישב את רש"י נאמרו ב' תירוצים
בראשונים, תוס' והרא"ש כתבו דבעינן
שיראו צוה"פ כל בני המבוי. אבל בחי' הר"ן
וכעי"ז בריטב"א ותורי"ד והמאירי כתבו
דהיינו טעמא משום דהוה כשתי מבואות,
וצריך לתקן כל אחד בנפרד, ויש להוסיף
בדבריהם שאע"פ שאם נתקן ראש אחד
בצוה"פ הוי כמחיצה וא"כ המבוי השני סגור
ע"י המבוי הראשון, וצ"ל שאע"פ שצוה"פ
הוי מחיצה, אבל נשאר מציאות של פילוש
ועדיין חשיב המבוי השני כמפולש לרה"ר,
ובעי לתקנו ע"י תיקוני מבוי שהם צוה"פ
מצד אחד ולו"ק מצד השני, וכיון שיש ב'
מבואות מפולשים לרה"ר ובעי לעשות לכל
אחד שני תיקונים, עושה תיקון בעקמימותו
ומרוויח שעל ידו עושה בתיקון אחד ב'
תיקונים לשני הראשים שכלפי העקמימות.

ובדעת התוס' והרא"ש שלא תירצו כן
נראה דהבינו דהוי מבוי אחד, אלא שלדעת
הרא"ש קצת קשה לומר כן, דבתחילת דבריו
כתב שלשון מבוי מפולש נראה כר"י
שמדברים על המבוי ולא על העקמימות
(וביאר הק"נ שאם כרש"י הוה לן למימר
לשון נקבה שהעקמימות מפולשת), ולקראת
סוף דבריו כתב שהלשון אתי שפיר גם
לרש"י, דהרי לפי שמואל שהוי המבוי סתום
היינו כל אחד מהמבואות סתום, הכא נמי
לרב כל אחד מהמבואות דינו כמבוי מפולש,
וממש מפורש נראה דסובר שהוה ב' מבואות,

גמ' מבוי עקום רב אמר תורתו כמפולש,
ושמואל אמר תורתו כסתום, במאי עסקינן
אלימא ביותר מעשר בהא לימא שמואל
תורתו כסתום אלא לאו בעשר.

מחלוקת ראשונים בביאור שיטת רב

שיטת רש"י שצריך תיקון גם
בעקמימותו מלבד שני הפתחים, והיינו
שעושה לשני הראשים תיקון בלחי או קורה
ובעקמימותו עושה צוה"פ, וברא"ש כתב
לשיטת רש"י שה"ה שיכול בהיפך והיינו
צוה"פ בשני ראשיו ובעקמימותו לחי או
קורה אלא שרש"י כתב הדרך היותר קלה, אך
שיטת ר"י (הובאה ברא"ש) והרשב"א ועוד
ראשונים שעושה תיקון רק בשני הראשים
כמו כל מבוי מפולש צוה"פ מצד אחד ולחי
או קורה מהצד השני, וברא"ש ובתוס'
האריכו בראיות לפירוש רש"י, והרשב"א
סבירא ליה כר"י ומיישב את הקושיות, מלבד
קושיית התוס' מהמשך הגמ' אלימא יותר
מעשר (דלא הביאה וכן הרא"ש לא הביאה)
ובתורא"ש מיישב קושיה זו לר"י.

אמאי שאני לרש"י מכל מבוי מפולש

הקשו הראשונים לשיטת רש"י אמאי
מבוי זה לשדעת רב דהוי מפולש חמור יותר
מכל מבוי ישר מפולש, ושיספיק לתקן את
שני ראשיו, ואמאי בעינן גם תיקון
באמצעיתו, ומכח קושיה זו חלק ר"י ועוד
ראשונים שפליגי על רש"י דלמדו דהוי ככל
מבוי מפולש ואין צריך תיקון באמצעו.

אך בדעת התוס' רואים שלא סבר כן, דכתב בדבריו שלדעת החולקים על רש"י (ר"י) קשה, מהגמ' ששאלה אילימא ביותר מעשר בהא לימא שמואל תורתו כסתום, והא אף על רב קשה דאין מועיל לא לחי ולא צוה"פ ביותר מעשר, והיינו אם היותר מעשר היינו בפתחים, אך לרש"י שמפולש היינו על עקמימותו א"כ איירי שרק העקמימות יותר מעשר וכיון שבפתחים הוה פחות ושם עשה תיקון ועוד שגם לרב מדאורייתא מהני צוה"פ ביותר מעשר ורק מדרבנן לא מהני, ולכן כאן יש להקל, וחזינן דסבירא ליה לתוס' להדיא שאף כאשר העקמימות יותר מעשר בעי תיקון באמצעיתו, ובהכרח משום דסובר שגם אם זה מבוי אחד בעינין תיקון באמצע והוא בשביל האנשים שיראו כל בני המבוי את הצוה"פ, ולכן לא שאני לן בין אם הרוחב פחות מעשר או יותר מעשר, ומה שרש"י כתב שביותר מעשר הוי מבוי אחד היינו לשמואל שבכה"ג יחשב מבוי מפולש, והקושיה שלא סגי בב' לחיים מב' הראשין אלא צריך בצד אחד לעשות צוה"פ (ויש לעיין בדבריו רב מצינו סברא שבמבוי אחד עקום צריך תיקון באמצעו שיראוהו כל בני המבוי, וא"כ גם לשמואל נצריך כן, ואפש"ל שאה"נ, אך בפשטות אין משמע כן וכן הוא להדיא בתורא"ש שלשמואל לא צריך, ונצטרך לומר ששמואל לית לו האי סברא שצריך שבני המבוי יראו), אך לחולקים דסברי שהו כב' מבואות לכאורה זה רק כאשר יש פחות מעשר אבל ביותר הוי מבוי אחד ולא צריך תיקון באמצע, וא"כ מה שהקשו רק על שמואל אפש"ל משום שברב לא כתוב להדיא שבעי תיקון באמצע ואין זו קושיה גמורה, אך לשמואל מקשים שלא סגי רק בלחיים.

ויתכן לבאר שגם התוס' והרא"ש סברי דהו כב' מבואות, וכוונתם שצריך שכל בני המבוי יראו את הצוה"פ משום שבאמת הוה תרתי וצריך שהיכר יהיה לשניהם, וקצת דוחק, ושמעתי לבאר עוד דרך דודאי סברי דהו כתרתי ופשוט שצריך תיקון לכל אחד, אלא שהוקשה להם דסגי שישים צוה"פ בראש אחד מהם וממילא השני סגור ע"י מחיצת הראשון, ולא סברי שנשאר לו שם מבוי מפולש מחמת המציאות (וכדאמרינן לעיל לדעת הר"ן), ורק על זה באו ליישב שאם יעשו כך לא יראו את צוה"פ כל בני המבואות, ולכן מניחו באמצע ושו צריך לחי בשני ראשיו דהו ב' מבואות המפולשין, אך בסמוך נראה שקשה לומר בדעת התוס' דסובר דהו כב' מבואות.

יותר מעשר אי בעי תיקון באמצעו

כתב רש"י בביאור הקושיה לשמואל לל"ק דכיון שהוא יותר מעשר הוי כחד מבוי וכי האי גוונא לא לימא שמואל שאינו מפולש, וביאור הדבר שלכל מבוי יש סגירה ע"י עומ"ר של כותל אורך המבוי וזה מפולש או לא כיון שאין הפתחים מפולשין זה כנגד זה, וא"כ כאשר יש בעקמימות יותר מעשר א"א לסגור ע"י עומ"ר, זה שכותב רש"י דהוי כמבוי אחד, דכשאין מחיצה ביניהם הוי מבוי אחד, ובזה ודאי גם רב מודה, וכל מה שאמרינן לרב שצריך תיקון באמצע כל זמן שהם ב' מבואות, אך במבוי אחד לכאורה ליכא פלוגתא דרב ושמואל ולכו"ע עושים צוה"פ בראשו אחד ולו"ק בראשו השני ובאמצע אין צריך כלום, ויתכן שכך סבירא לראשונים שלמדו ברש"י דהוי כב' מבואות.

כיצד מעמיד בעקמימות

יש לעיין כיצד מניח בעקמימות האם באלכסון או ישר לצד אחד המבואות, ובק"נ מצינו דסבר בפשטות שמניח באלכסון, דהנה הרא"ש כתב שלדעת רש"י ברב יכול לעשות ההיפך והיינו שני צוה"פ בשני הראשין ולחי באמצע, וכתב הק"נ שה"ה שיכול לשים קורה במקום לחי, והקשה שא"כ נמצא שמניח את הקורה באלכסון, ובגמ' לקמן מבואר שרק אי קורה משום מחיצה אפשר באלכסון וגם זה רק כשמשוך עד ד"א אך למ"ד משום היכרא א"א להניחה באלכסון, וא"כ איך מניח כאן את הקורה באלכסון, ותירץ הקרבן נתנאל שרק בפתח מבוי הפונה, ולולא דבריו היה אפשר לומר שאה"נ באופן שעושה בב' ראשיו צוה"פ צריך באמצע לעשות לחי ולא קורה, וכן אפשר לומר שלא יניח את הקורה באלכסון אלא יסגור לצד אחד המבואות, ומי הכריח לומר שעושה באלכסון, אך כך מוכח בדבריו וכן כתוב להדיא במאירי שמניח באלכסון, ועוד יש ליישב לצד שנאמר שלמד הרא"ש שהוי מבוי אחד א"כ לדין הסגירה ודאי סגי במה שעשה צוה"פ בב' ראשיו וכל מה שעושה עוד הכר באמצע רק כדי שכל בני המבוי יראו שעשה תיקון בב' ראשים, ויתכן שהכר כזה אפשר גם באלכסון והוא יותר קל מהכר קורה בפתח מבוי שהיא התיקון מבוי עצמו.

הרשב"א מביא מהירושלמי ראייה דלא כרש"י דמבואר שם שכל מבוי משתמש עד הכותל, וכתב דמוכח מזה דלא כרש"י דהא לרש"י שמניח לחי בעקמימות נמצא מבוי אחד משתכר הקרן כולה ומבוי שני משתמש רק עד הלחי ואינו משתמש עד הכותל, וחזינן דסבירא ליה שגם לרש"י לא מניח

משמעות ברש"י דהו"ב' מבואות

ויש משמעות ברש"י דסובר דהו"ב' מבואות, דכתב דפילוש שהוא מפולש לחבירו חשיב כמפולש לרה"ר, ובפשטות משמע שבא לבאר מדוע כל מבוי חשיב מפולש, ומבאר שאין הבדל אם מפולש לחבירו או מפולש לרה"ר, ואם נפרש ברש"י שהוא מבוי אחד צריך לפרש שכוונתו מדוע חשיב המבוי כולו כמפולש דכל חצי מפולש בצד השני לרה"ר דרך חבירו, ופה מדגיש את החידוש שאע"פ שעקום ונראה כסתום, סובר רב שנחשב כמפולש.

משמעות בחזו"א דהוי מבוי אחד

החזו"א (ס"ה ה') מביא שמסברא גם לרש"י מה שצריך תיקון באמצע, היינו שבלי זה אותו הניתקן בלו"ק אינו נותר דמצידו השני יש רק עומ"ר ולא סגי למבוי מפולש, אך המבוי שניתר בצוה"פ ומצידו השני יש עומ"ר נותר, וכותב שלפ"ז לכאורה אם יעשה מב' צידי המבואות צוה"פ לא צריך לעשות לחי באמצעו, וקשה לו שברא"ש כתב שה"ה שעושה איפכא צוה"פ מב צדדיו ולחי באמצעו, ומתיר החזו"א דהאי מבוי חשיב כמבוי אחד עגול ואין לו כלל עומ"ר, ומבוי אחד ודאי שלא נותר חציו בצוה"פ בלי שיעשה מצידו השני לחי, ורק כיון שהמבוי עקום נחשב מקום העקמימות כסוף מבוי, ולא לעניין שזה פתחו והו"ו שתיים, אלא רק מצד מה שנראה כסופו ולכן גם כשעושה צוה"פ מב' צידיו צריך לעשות לחי בעקמימות דנראה שבאמצע זה הסוף, ומדבריו נראה שלמד ברש"י דבאמת הוי מבוי אחד לדינא ולכן לא שייך עומ"ר כלל, ורק במראה נראה ששם סוף המבוי.

שמהי הפשרה הזו ועד כמה שרב חולק על שמואל הוי ככל מבוי מפולש. והגר"ש רוטשילד יישוב שברב יש לפי רש"י ב' חידושים גם שהוי מבוי מפולש וגם שחשיבי כב' מבואות ובעי בכל אחד תיקון בנפרד והחידוש השני שהו כשתיים יש רק במפולש לרה"ר ולא במפולש לכרמלית, ועדיין יש לעיין מדוע.

תירוץ המג"א שאין הוין דין מבוי

המג"א (שס"ג סעיף כ"ו) כתב ליישב שאין הבתים פתוחים לחצירות אלא ישירות למבובואות, וממילא אין למבואות דין מבוי ולכן אין צריך תיקון בעקמימות. והחזו"א (סי' ס"ה ס"ק נ"ב) שאף בבתי פתוחים לחצירות בימינו אין להם דין חצירות דלא עושים בהם כל תשמישי חצר כבישול אפיה כביסה וכדו'. אך הרבה פליגי על החזו"א בזה דאין צריך להשתמש בחצר לתשמישי חצר.

עוד תירוצים

בשו"ת מהרי"ט (סי' צ"ד) מביא שכשמערבים את כל העיר ע"י הקפת העיר והכל כחצר אח אין צריך שוב תיקונים בעקמימות המבוי. ובנשמ"א (כלל ע"א אות ה') הביא מהתורת חיים להקל בזה דסמכינן על ר"י שכלל לא הצריך תיקון בעקמימות. ומדברי המשנ"ב (שס"ד סקי"ב ושס"ג ס"ק קי"א) נראה שמצדד להקל מחמת צירוף כמה תירוצים ביחד, וא"כ יש לעיין שיתכן שבימינו בפועל אין את כל הצירופים, ויעויין במנחת שלמה תנינא (סי' ל"ט).

באלכסון אלא מיישרו לאחד המבואות. וכן נראה בחזו"א (ס"ה ו').

ב. תיקון בעקמימות במבואות שלנו

השו"ע (שס"ד ס"ג) פסק כרש"י שצריך תיקון בעקמימות וא"כ יש לעיין אמאי אין המנהג לתקן המבואות העקומים בעקמימותן. ונאמרו כמה תירוצים.

תירוץ לחלק בפרוץ לכרמלית

הט"ז הביא מספר משאת בנימין שהביא מהמהר"י וייל דדין מבוי עקום לא נאמר אלא במפולשים לרה"ר אבל מבואות שלנו חשיבי כמפולשים לכרמלית שאין בימינו רה"ר, והמשאת בנימין השיג עליו דדבר זה שאין בימינו רה"ר תליא במח' ראשונים האם צריך נמי שישים ריבוא או סגי ברחב ט"ז אמה ויש לחוש למחמירים שיש רה"ר, והט"ז דחה את דבריו שלא משגיחים בהני שיטות וסמכינן על השיטות שצריך וממילא לנו אין רה"ר.

אך מקשה הט"ז דקיי"ל דמבוי עקום הוי כמפולש (דפוסקים כרב) ובמפולש אין חילוק בין מפולש לרה"ר למפולש לכרמלית כדכתב השו"ע בסעיף א' גבי מבוי מפולש ישר. ובא"ר תירץ שיש לחלק דחזינן שמבוי עקום יותר קל ממבוי מפולש דהא שמואל סבירא ליה שתורתו כסתום. ומשמעות דבריו דא"כ יש להקל גם לרב ולומר שבמבוי עקום אף שתורתו כמפולש אך יש לתקן באמצעו רק במפולש לרה"ר ולא במפולש לכרמלית. והפמ"ג (במשב"ז שם) דחה את דברי הא"ר

סימן ט' - פירצת מבוי מצידו דבקעי בה רבים (ו.)

שא"א לקרוא לזה דרך הרבים והוי כמו גידודי במבוי.

א. שלשה טעמים בדין בקעי בה רבים

ביאור הלבוש בדין בקיעת רבים

באיזה מצב של לא בקעי רבים פליגי

רש"י (ד"ה מכלל) כתב כגון שפרוצה למקום מטונף או למקום מקולקל בפחתים וטיט ואין דרך רבים מצויים לעבור שם, ואפשר להבין שהחשש משום שאירי בדבר זמני אך בדרך כלל רגילים לעבור שם (וכך נראה מלשון הביאור"ל שיוכא בהמשך דכתב שכעת לא עוברים שם), ובה פליגי האם כיון שתמיד עוברים חשיב בקעי בה רבים או שמסתכלים לפי הזמן של עכשיו, ואית בה גידודי היינו דבר קבוע ולכן ודאי אינו מעבר הרבים, ועוד אפשרות שאירי באופן שתמיד מקולקל בפחתים וטיט אך יותר מצוי שיעברו שם מאשר גידודי ופליגי האם לחשוש שייבקעו הרבים וליתן לזה כבר עכשיו דין של בקעי בה רבים.

הביאור"ל (שס"ה ד"ה דלא בקעי בה רבים) מביא מהפמ"ג שלדעת הלבוש אפילו אין שם רפש וטיט כל שאין דרך הרבים לעבור שם מקרי לא בקעי רבים, וכתב שכן מצא ברבינו ירוחם, וממשיך דאפשר שכך גם דעת רש"י, והיינו שבפשטות ההבנה ברש"י שהדגיש מיקרים אלו שאם אין שום דבר המפריע אף שלמעשה לא עוברים חשיב כבקעי בה רבים, וכך נראה בפשטות דברי המשנ"ב שהביא את דברי רש"י האלו, והביאור"ל רוצה לחדש שלא דווקא אלא שרש"י מחדש שאף במקום שבד"כ עוברים רבים אם כעת לא בקעי מחמת הטיט הוא הופך ללא בקעי.

מבואר בגמ' שאפילו לרב חנן בר רבא שפירצת מבוי מצידו בעשר, אך היכא דבקעי בה רבים פירצתו בד"ט, והיכא שיש גידודי אף רב הונא מודה שפירצתו בעשר, וכל מה שפליגי במקום שלא בקעי ויש חשש שיגיע למצב של בקעי ביה רבים, והביאור בכל זה ביאר במשנ"ב בשם הלבוש (שס"ה סעיף ב' ס"ק י') שמקום דבקעי ביה רבים אינו פתח רק דרך הרבים, והיינו שתמיד אנו מתירים במבוי פרצות עד עשר דאפשר לקרותן פתח ולא פירצה, ופתח הכוונה כניסה למבוי, אך כאשר עוברים דרכו רבים ומקצרים את המעבר מרחוב לרחוב דרך המבוי כבר אין זה קרוי פתח למבוי אלא דרך הרבים ואינו פתח ושוב חסר בסגירת הכותל, ועל זה אמרינן בגמ' שאם בקעי רבים לכו"ע רק עד ארבעה הוי פתח והסברא או שבפחות מארבעה במציאות לא עוברים רבים או שא"א לכנותו דרך הרבים, והקשה הרשב"א שגם פתח אינו נקרא דאין פתח פחות מארבעה, ותירץ שלמעשה אינו חשוב ולא אוסר בעומ"ר, והיכא שיש גידודי גם לרב הונא הוי בעשר ופה אין לומר משום שבמציאות לא עוברים רבים דהא כשאין פס ארבעה ראינו לעיל שאסור משום דשבקי פיתחא רבא ואזלי מהצד ואע"פ שיש גידודי, אלא הטעם משום שא"א לכנותו דרך הרבים, ופליגי במקום שכרגע לא בקעי רבים ויכול להגיע למצב של בקעי רבים, ולפי ביאור זה מה שבחצר לכו"ע פירצתו בעשר או שבמציאות לא עוברים האנשים בחצירות או

טעם השו"ע הגר"ז ושו"ת בית אפרים

בשעה"צ (שס"ה אות ח') מביא בשם כמה אחרונים, והוא מדברי השו"ע הגר"ז ושו"ת בית אפרים (סי' כ"ה) שהיכא שבקעי ביה רבים נקרא מבוי מפולש שאינו ניתר בלחי וקורה, והיינו דהדין שמבוי מפולש בעי צוה"פ מצד אחד ולו"ק מצידו השני, ומוכח מדבריהם דסברי שמפולש היינו אפילו כשהפילוש אינו מכוון אחד נגד השני ומקור דבריהם הוא פשוט דהא הוכחת הגמ' שפירצת מבוי בארבעה ממבוי עקום וקרי ליה רב מבוי מפולש אף שהפתחים אינם מכוונים. ולפירוש הראשון קשה אמאי לא אמר רב תורתו כמבוי שנפרץ מצידו, דהא אין הטעם מצד פילוש.

ויש להתבונן בדין מבוי מפולש, דבפשטות היה מקום להבין שדין מבוי מפולש שצריך צוה"פ משום שאין לו ג' מחיצות וצריך צוה"פ לסגור את הרוח שממול הפתח, ואחר שגדור מג' רוחות ניתר בלו"ק, אך כאן רואים לא כך דהא מבוי שנפרץ מצידו מדאורייתא ודאי חשיב גדור מג' רוחות דהרי יש עומ"ר, ורק רבנן החמירו בבקעי בה רבים שחשיב פרוץ בפירצה של ד"ט, וקרי ליה מבוי מפולש, ועוד יש לחדד דהא מבוי שבראשו השני יש פירצה מעל ד"ט נראה שגם רב חנן מודה דנקרא מפולש דהפירצות מכוונות, ואע"ג שהוא גדור מג' רוחות, ואפשר בדוחק לומר שהוי עוד תקנה של חז"ל שמבוי מפולש, אף בגדור מג' רוחות אם מפולש במציאות צריך תיקוני מבוי אחרים ע"י לחי וצוה"פ, אך לא שמענו שנאמרה עוד תקנה מיוחדת למבוי מפולש.

וכתב הרשב"א יא: שרק במקום שיש ג' מחיצות גמורות תיקנו להתירו בלו"ק ברוח רביעית, ובטעם הדבר נראה לומר שעשו תיקוני מבוי במבוי רגיל שהוא רק כניסה לחצירות ובתים ועל שם כן נקרא מבוי, והטעם משום שהוא אינו נראה כרה"ר ושייך להתירו, אבל מבוי מפולש נראה כרה"ר ובו לא חידשו שאפשר לתקנו בלו"ק, וצריך קודם לתקנו שלא יהיה דומה לרה"ר ולכן יש לגודרו, ואח"כ ממילא נתירו ככל מבוי בלו"ק, ובאמת אין כאן ב' תקנות אלא רק מחזירים אותו למצב של מבוי רגיל. וברבינו יונתן (במשנה ב.) כתב שאם יעשה רק לחי גם במחיצה השלישית אתו רגלי הנכנסים והיוצאים ומבטלי למחיצה וחוזר להיות מוקף רק בב' מחיצות, ולכאורה ה"ה בעומ"ר שהרבים מבטלים ממנו שם מחיצה וממילא יש כאן רק ב' מחיצות.

ביאור החילוק שבין דרך הרבים למפולש

ועוד יש להוסיף התבוננות דקשה מה ההבדל בין הפירוש שכתב הלבוש דהוי מעבר לרבים ובטל ממנו שם פתח לבין הפירוש של הני אחרונים דהוי כמפולש, והא לכאורה שניהם מחמת שעוברים כאן, ויש חיסרון בגדירת המבוי שלא מהני בכה"ג עומ"ר באותה רוח, ולפי מה שביארנו לעיל ניחא שלדעת הלבוש זה חיסרון אך ורק בגדירה שכשבקעי בה רבים אין זה פתח אלא כפירצה והעומ"ר לא סוגר, אך להני אחרונים הוי חיסרון בשם מבוי שמבוי שאינו גדור הוא דומה לרה"ר ולכן אינו ניתקן, עד שיעשה בו צוה"פ ויגדור את המבוי.

שבקעי רבים הוי כפירצה, אבל בלא בקעי גם רב הונא סובר שאינה פירצה אלא שהוא פוסל משום דחשיב ליה כמפולש, וכשיש גידודי אינו מפולש, ורב חנן שסובר שאינו מפולש דלא סבירא ליה שע"י פירצה בצד הוי מפולש, ולפי זה יש סיעתא מדברי הרשב"א שיש מצב של לא בקעי להדיא שאינו פירצה ואעפ"כ רב הונא פוסלו משום דהוי מבוי מפולש, ואם הדברים נכונים חזינן שיש נפק"מ ברמת בקיעת הרבים בשביל שם פירצה לבין הרמה בשביל להקרות מפולש, דבמצב האמצעי אינו פירצה אבל הוי מפולש דגם רב חנן שמתיר רק משום שאינו מפולש כשהפתח לצד, ויל"ע בזה. ויש את שיטת התוס' שהזכיר ברב הונא את הטעם של שבקי פיתחא רבא ואזלי בפיתחא זוטא ויש הרבה לדון בדבריו.

טעם התוספת שבת

ועוד מביא השעה"צ מהתוספת שבת שהטעם שחוששים שיעברו הרבים בפתח זה ושבקי פיתחא רבא שבו הלוק"ק, והקשה עליו דמבואר בגמ' (דף ה. וכן בסוגיה י:) שהיכא שנשאר פס ארבעה לא איכפת לן שעזבי פיתחא רבא, ונשאר בצ"ע. וכקושיית השעה"צ מבואר להדיא בריטב"א (י:) שביאר בדעת ברש"י דבלי פס ארבעה יש תרתי לריעותא שגם לא נקרא פתח וגם שבקי פיתחא רבא, וכשיש פס ארבעה יש שם פתח ונשאר רק חדא לגריעותא ולא איכפת לן.

ב. צורת התיקון

הפמ"ג מתיר ע"י ב' לחיים

הביאווה"ל (ד"ה צריך לתקנו) מביא

נפק"מ בין הני ב' טעמים

ויתכן שיש נפק"מ בין הפירושים היכא שלא בקעי רבים בפועל אך בלי סיבה, שהביאווה"ל הביא מהפמ"ג שגם בכה"ג שאין סיבה הוי ללבוש לא בקעי בה רבים, ומאד מסתבר דלדבריו הוא עניין מציאותי שכיון שעוברים כאן הרבים בטלה הגדירה שע"י העומ"ר, אך להניי אחרונים שהטעם מצד מפולש יתכן שגם בכה"ג הוי מבוי מפולש דהוא חיסרון בעצם צורת המבוי שדומה לרה"ר ולא הקלו בו לתקנו בלו"ק, אך מאידך יתכן דאף אם זה חיסרון בשם של המבוי תליא במציאות שרבים עוברים שם (וכן נראה מדברי התור"פ והתור"ד שנקטו עניין פילוש והזכירו את צורת מעבר הרבים שם). אך במקרה שיש סיבה שלא עוברים כמו שכתב רש"י ע"י טיט וכדו' ודאי שאין נפק"מ דהרי הני אחרונים מסבירים כן גם לפירושו של רש"י והיינו שהבינו שבכה"ג לא מיקרי מפולש לרב חנן ורב הונא חולק שגם זה מיקרי מפולש. אך מצאתי סייעתא לחלק שיש מצב שאינו פירצה אבל חשיב מפולש, מדברי הרשב"א וכמו שאבאר בהמשך.

מקור המח' בראשונים

הנה מקור מחלוקת האחרונים נמצאת כבר בלשונות הראשונים, דבריטב"א כתב שהוי פירצה (והיינו כלבוש שיצא מתורת פתח), ואילו בתור"פ ובשו"ת הר"ן המובא בב"י ובתור"ד כתבו לשון דהוי מפולש, ובדעת הרשב"א נראה שלמד שבזה פליגי רב חנן ורב הונא, דברב חנן נקט פירצה וברב הונא כתב דכשיש גידודי לא הוי מפולש, ולכן נראה שהבין ברב חנן בר רבא שהיכא

עומ"ר, ולכן כתב שלא צריך בפירצה תיקון, אלא שא"כ יש לעיין במה חלק השו"ע הרב שמשמע שבעי תיקון דוקא בלו"ק, ודעת הבית מאיר טעונה ביאור אמאי לא נוכל לתקן את הפתח בצוה"פ ואת הפירצה בלו"ק וכמו כל מבוי מפולש, והוא מבסס את דבריו על דברי הריטב"א שכתב שיש לתקן את הפירצה הזו רק בצוה"פ, ומקשה מדברי הריטב"א על האבן העוזר, והאבן העוזר יתרץ פשוט שהריטב"א דיבר בסתמא כשלא תיקן את פתח המבוי בצוה"פ אלא השאיר בו לוי"ק ולכן אין לתקן אף את הפירצה בלו"ק אלא בעי צוה"פ, אך אה"נ אם יהפוך שרי, וא"כ מדוע הבין הב"מ שודאי שלא זה הביאור בריטב"א, אך בפשטות באמת הביאור בריטב"א שבשום אופן לא מהני ויל"ע מדוע.

ביאור החזו"א בזה וכסברת האבהעו"ז

החזו"א (ס"ה כ"א) הקשה מה מקום לספק זה והא כל הבעיה דבקעי בה רבים דינו כמפולש, ובמבוי מפולש גמור דינו שעושה מצד אחד צוה"פ ומצד שני לוי"ק, והכא נמי כאשר מתקן בראש המבוי ע"י צוה"פ ודאי שהפתח בצד השני נותר וא"צ תיקון כלל, לא מיבעיא כשיש עומ"ר דשרי דהוי רוח רביעית ולמדנו בק"ו שמהני עומ"ר בפתח המבוי, אלא אפילו בפרוץ מרובה שרי, דהא כאשר הופכים את המבוי נמצא רוחבו יותר על אורכו וכדין חצר שניתרת בפס ארבעה או שני פסין משהו בב' הצדדים כדין ב' לחיים, ומסיים שזהו דעת האבן העוזר.

ולכאורה קצת קשה דבאבן העוזר כותב להדיא שמה שמהני עומ"ר דלא גרע מלחי,

מהפמ"ג שאפשר לתקן את הפירצה אף בלו"ק, אך יתכן וזה רק בפירצה לכרמלית שחידש הפמ"ג להחמיר שגם הוי פירצה ושם יש להקל בלו"ק דלמעשה המקום גדור ע"י הרשות שבחוץ, ומשמע שכוונתו אף שבפתח הרגיל יש ג"כ רק לוי"ק, והיינו שנתיר ע"י ב' לחיים גם בכניסה וגם בפירצה, אך אין ללמוד מדבריו כלל לפרוץ לרה"ר, ויל"ע בזה.

בסוגר פתח המבוי בצוה"פ האם יכול לתקן הפירצה בלחי

עוד הביא הביאורה"ל מה הדין כאשר יסגור את הפתח הגדול בצוה"פ, האם יכול לסגור את הפירצה בלו"ק, ויש בדבר ג' דעות דבשו"ע הגר"ז כתב דכשיש פירצה הוי מבוי מפולש וצריך לעשות בראש אחד צוה"פ ובראשו השני מתקנו בלו"ק, וכתב הביאורה"ל דנראה מדבריו שאין נפק"מ היכן שם כל אחד ויכול להפוך שיניח את צוה"פ בפתח הגדול ויסגור את הפירצה בלו"ק, ודעת האבן העוזר שכיון שיש בצד פתח המבוי צוה"פ שוב אין צריך במקום הפירצה אפילו לא לוי"ק (וניתר בעומ"ר), ודעת הבית מאיר ע"פ מה שהבין בריטב"א דלעולם במקום הפירצה צריך צוה"פ דוקא.

ודעת השו"ע הרב לשיטתו דהוי מבוי מפולש שצריך לתקן ראשו אחד בצוה"פ וראשו השני בלחי, ואפשר להפוך שצד הפתח נסגור בצוה"פ, והפירצה היא תהיה הפתח שמתקנים בלו"ק, ודעת האבן העוזר לפי"ז אותו דבר שסובר שהוי מבוי מפולש ואחר שאת צד הפתח סגר בצוה"פ ממילא מהני בפירצה לוי"ק והגמ' לעיל (ה:) אמרה שאם לוי"ק מועיל בראש המבוי ק"ו שיועיל

את ראשי המבוי דכשיש ב' ראשים מאן לימא לן מהו הראש שבו עושים תיקוני רוח רביעית, אך כאן שאינם מכוונים אלא הפירצה בצד וסובר הריטב"א ובשיטתו הב"מ שודאי נשאר שכאן פתח המבוי ושם זה רק פירצה, ופרצות לא מתקנים בלו"ק. ונמצא שזו גופא הנפק"מ בהני טעמי האם בקעי בה רבים הוי דרך הרבים וכפירצה או שהוי מבוי מפולש, שאם הוי פירצה א"א להפוך ולעשות צוה"פ בראשו ולו"ק בפירצה, אך אם הוי מבוי מפולש אפשר להפכו ולעשות הפוך את התיקונים. ולדעת הריטב"א והב"מ מה שאין חיסרון בפתח הרגיל שבמציאות הוי מעבר לרבים דהמעבר לרבים נמשך גם אחר התיקון של צוה"פ בפירצה, צ"ל שודאי פתח אחד צריך להישאר למבוי ולכן המקום שדרכו נכנסים לאורך המבוי ודאי יש לו שם פתח גם כשעוברים בו רבים.

ולפי הביאור בפלוגתת האחרונים, מובן בפשיטות שלא קשה לאבן העוזר מהריטב"א דהבין שהריטב"א כתב כן דסובר שהוי כפירצה, והאבן העוזר פסק כראשונים אחרים שסברי שבקעי בה רבים מחשיבו למפולש ולכן אפשר להפוך את תיקוני המבוי.

ולגבי הקושיה שרואים במבוי עקום שמתירו ע"י צוה"פ בראשו ולחי בעקמימותו, הב"מ להדיא עונה על כך שאין קושיה דיש לחלק בין נפרץ לכרמלית וכ"ש לרה"ר שיש חיסרון בעצם המחיצה דיש פירצה, משא"כ מבוי עקום שנפרץ לחבירו הוי כנפרץ לחצר שכל מה שצריך הוא רק הכר, וכוונתו דהרי גם המבוי השני סגור בצוה"פ וכל מה שצריך לחי באמצע רק היכר

ונראה שמתיר רק בעומ"ר וכדין פתח מבוי ולא שמחשיבו כחצר ואם היה סובר כן היה לו לפרש, ונראה שהאבן העוזר סובר שאורכו יותר על רוחבו לא תליא בדין היכן פתח המבוי אלא בצורה שנראית לאנשים איך עומד המבוי, ולכן סובר דנשאר מבוי זה שאורכו יותר על רוחבו, וניתר רק בעומ"ר דלא גרע מלחי.

החזו"א הוכיח כדבריו ממבוי עקום שמועיל צוה"פ בראשו ולחי בעקמימותו, והיינו שהופכים שבראש סוגרים ופתח המבוי באמצעו. וקשה מה ראיית החזו"א ממבוי עקום דהא שם לא ניתר אמצעו בעומ"ר וצריך גם לחי ובהכרח זה שונה ולמעשה החזו"א עצמו לעיל (אות ה') התקשה אמאי לא ניתר בעומ"ר, ומכח זה ביאר שהוי כמבוי אחד שמתעגל ולא ניתן להתירו בעומ"ר ומה שצריך תיקון באמצעו משום שנראה לאנשים ששם סוף המבוי, ולפי זה קשה מהי ראיית החזו"א משם, דאף שלפי מה שהוא ביאר שם כך הדין, אך בפועל אין ראייה מפורשת, רק לפי כל מה שהסביר שם.

הסבר שיטת הבית מאיר

ובדעת הב"מ נראה ליישב שחלק על הני אחרונים כיון שסובר שפירצת מבוי אינה הופכת למבוי מפולש, וזה מה שמביא מהריטב"א שאפילו בפירצה ד"ט נחשב פירצה ולא פילוש, ולו"ק אינם מתירים פירצה, וגם החזו"א כשתירץ הקדים דהוי חיסרון של פילוש ולא של פירצה ונראה מדבריו שהבין שאם הוי פירצה אין להתירה בלו"ק, והביאור בזה דפילוש הוא רק בפתחים מכוונים ואז אפשר לומר שהופכים

בהילוכו דשבקי רבים ואזלי מהצד כדי לקצר. ובפשטות נראה מדבריו שהוי חיסרון שממעט בהילוך בפתח המבוי וכך נראה שהבין המהרש"א, וא"כ קשה הקושיה שהקשה בשעה"צ על התוספת שבת, שבמבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו מבואר שכשיש פס ארבעה אף שלא יעברו בפתח המבוי שפיר דמי ולא איכפת לן שלא יעברו בפתח, וא"כ לא שייך לומר שהוי חיסרון שממעט בהילוכו, ועוד הכרח לכך דא"כ מה יועיל לתקן צוה"פ בפירצה עדיין למעשה ימעטו בהילוך בפתח המבוי. ונראה לפרש שתוס' רק נקט את לשון הגמ' לקמן ששם תירצה חילוק באמת לגבי ביטול שם פתח, ותוס' רק הביא משם שרואים שיש חשש שרבים יעברו בפירצה כשהיא בצד ושם חשיב פירצה בגדר כד"ט אבל בראש שאין חשש בקיעת רבים בעשר, וכוונתו כטעם הלבוש מצד שהוי דרך הרבים.

הבנת הגאון"י בתוס' וביאור בדבריו

הגאון יעקב הקשה על תוס' שהגמ' אומרת שממבוי עקום רואים כרב הונא דתורתו כמפולש, ואם טעמו של רב הונא משום שבקי פיתחא רבא ואזלי בפירצה, במבוי עקום אין מקום לחשש זה דכל הפירצה היא באמצע המבוי למי שנכנס דרך הפתח, ותירץ דאה"נ אבל לא פלוג ואף כשאין את הטעם גזרו, ורואים שלמד בתוס' כפשוטו דהטעם משום שבקי וכן נראה במהרש"א. ויש להתבונן בתירוצו של הגאון יעקב דאם אין שם פסול בעצם אלא כל הפסול הוא מקום שיכול לגרום שיעזבו את הפתח הרגיל א"כ כאן אין כזה מקום ואין שייך כלל להתחיל את הפסול, ומה שייך

לבני המבואות שעשו תיקוני מבוי בבי' הראשים.

ביאור בשיטת השו"ע הרב

הקשינו לעיל על השו"ע הרב שאם סובר דהוי כמפולש ואפשר להפוך את ראשי המבוי אמאי לא סגי בעומ"ר ק"ו מלחי, ומדבריו משמע שצריך דוקא לחי, ותירץ הר"א גרשי שהרי כבר היה כאן עומ"ר אלא שחז"ל אמרו שבקעי בה רבים הופך את המבוי שנראה כמפולש ודומה לרה"ר וא"א לתקנו כמבוי רגיל, ואחר שהיה נראה כמפולש לא יועיל שיעשה בראשו צוה"פ דעדיין נראה כמפולש דבמקום שעשה לו מראה מפולש לא תיקן כלום, ולכן בכה"ג את ההכר צריך לעשות דוקא בפירצה, ואף אם סוגר את ראש המבוי בצוה"פ צריך לעשות בפירצה דוקא לחי שיהיה הכר שסוגר את הפילוש ולא מהני מה שעומ"ר דמקום זה גופא יצר את הנראה כמפולש שביטל ממנו שם מבוי, ולכן צריך לשנות בו משהו, ולא רק כאשר היה סגור ונפרץ אלא אף במבוי שכך נעשה מההתחלה כיון שודאי כאן הפתח העיקרי וחשיב שהפתח השני הוא זה שנותן שם פילוש ובו צריך היכר שעשו תיקון.

ג. דעת התוס' בדברי רב הונא

הבנה בדברי התוס' שהטעם דשבקי

תוד"ה אחד זה כתב בדברי רב הונא שבראשו ודאי מודה שעד עשר לא הוי פירצה לאסור, וכמו שמבואר לקמן שבראשו אין חשש דממעט בהילוכו דלא שבקי רבים באותו צד אך מצידו יש חשש שממעט

חזינן שלא איכפת לן שממעט בהילוכו, דמבואר בגמ' שיש שם גידודי וגם רב חנן ילמד שכך איירי התם ולכן סגי בפס ארבעה כי במציאות לא יקרא פירצה, א"נ שאין כל כך בקיעת רבים אבל בלא גידודי פוסל כל שממעט בהילוך הפתח הראשון.

לומר לא פלוג, וחייבים לומר שודאי יש שם פסול שנקרא פירצה ורק שהטעם שפירצה פוסלת משום שע"י יעזבו פיתחא רבא ועל זה אמר הגאון"י שגוזרים בפירצה אף כאשר אין את הטעם, ובהמשך דבריו בא לתרץ את הקושיה שבמבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו

סימן י' - כיצד מערבין רה"ר - אתי רבים ומבטלי מחיצתא (ו. : כב.)

היכר. ודבר זה מבואר בגמ' דף יב: דנחלקו אמוראים בדין לחי דעת רב יהודה שלחי משום מחיצה מדאורייתא ורבא סובר שלחי משום היכרא, ובגמ' שם איתיביה (על רבא) מי שיש לו שני בתים וכו' ומבאר רש"י שהקשו דאלמא לחי משום מחיצה (ועיין תוס' לקמן פו. שהמקשה הבין שגם קורה משום מחיצה) ואף רבנן לא פליגי עליו אלא ברה"ר אבל לא במבוי מפולש והיינו שגם לשיטתם הוי מחיצה, ודוחה רבא קסבר ר"י שתי מחיצות דאורייתא, ונראה שנחלקו בהבנת דברי רבנן דפליגי על רבי יהודה, דאם המחלוקת בכמה מחיצות הוי רה"ר מדאורייתא מוכח דלא סברי שהלחי מועיל כמחיצה אלא רק כהיכר וכל מה שרבנן חלקו משום שעדיין המקום הוא רה"ר ולא מועיל לו תיקון לחי, ור"י סובר שכבר הוי רה"ר וככל מבוי שניתר בלחי וכך סובר רבא וזה מה שדחה התם, אך רב יהודה האמורא סבר שלחי משום מחיצה ופליגי האם אתי רבים ומבטלי למחיצת הלחי, ולכן הקשה וזה מה שביאר רש"י שרבנן פליגי רק ברה"ר והיינו בדין אתי רבים ומבטלי מחיצה.

ולכאורה מסוגיות הגמ' מוכח דמחלוקתם באתי רבים ומבטלי מחיצתא וכדעת רב יהודה האמורא וכמו שנבאר דהנה הגמ' לקמן (כב.) הקשתה סתירה בדברי התנאים, בדברי ר"י קשה שגבי פסי ביראות סובר אתי רבים ומבטלי מחיצה ולכן יסלקנה לצדדין ובב' בתים משני צידי רה"ר סובר שאין חיסרון ותירצה שכשיש ב' מחיצות גמורות לא מבטלי הרבים מחיצתא אך בפסי ביראות שאינם מחיצות גמורות מבטלי

א. קצת ביאור בפלוגתת ר"י ורבנן

השקו"ט בסוגיין

הגמרא בהו"א הבינה שמדובר על רה"ר ממש, ובוזה לת"ק מועיל צוה"פ ולחנניה אליבא דב"ה בעינן דלת מכאן ולו"ק מהצד שכנגדו (והיינו מלבד ב' מחיצות של האורך ע"י קירות הבתים), והקשתה הגמ' מהמשנה לקמן שאמרו רבנן אין מערבין רה"ר בכך, ואין לומר שכוונתם שצריך דלתות אך לא נעולות דהרי רבי יוחנן אמר על ירושלים שאלמלא דלתותיה ננעלות בלילה היתה רה"ר וחזינן שצריך שתי דלתות ננעלות בלילה לתקן רה"ר (יעויין בתוס' ב' ביאורים האם הקושיה מהנעילה או דבעי שתי דלתות), ולכן מיישבת הגמ' דסוגייתנו עוסקת כיצד לתקן מבואות המפולשין לרה"ר אך רה"ר עצמה צריכה דלתות ננעלות בלילה.

במה פליגי רבנן על ר"י

יש לדון בדעת רבנן דפליגי על ר"י ואמרו אין מערבין רה"ר בכך במה נחלקו על ר"י, האם עיקר המחלוקת שלפי ר"י ב' מחיצות הוו רה"ר דאורייתא ולכן סגי בתיקון הלחיים ורבנן סברי שרק בג' מחיצות הוי רה"ר מדאורייתא אבל ב' מחיצות עדיין זה רה"ר ולכן לא מועיל כזה תיקון, ואם נאמר כן כלל לא נחלקו בדין אתי רבים ומבטלי מחיצתא, או דלמא שנחלקו באתי רבים ומבטלי מחיצתא, ולכאורה דבר זה תלוי האם לחי הוי מחיצה מדאורייתא או רק

בגדר אתי רבים ומבטלי מחיצות

הרמב"ן במלחמות (בסוגיא דדף כב) מבאר שהרבים העוברים במקום המחיצות לא נותנים למחיצות לסגור ולתחום את הרשות, והיינו שזה ביטול בעצם המחיצות, וכך מבואר גם בריטב"א (שם) שכותב שהרבים מפילים את המחיצות, ובדעת התוס' שם נראה שחולק.

דהנה הגמ' שם הביאה את דברי ר' יוחנן שאין רה"ר בא"י ושאלה הגמ' שא"כ כל העולם נמי משום האוקינוס, ותירצה שדיברו על עליות ומורדות דארץ ישראל, אך עדיין מה נתרץ מדוע אין מחיצות האוקינוס הופכות את כל העולם לרה"י, ותירצו שם הראשונים שהוו מחיצות שאינם ניכרות לתושבים ואינם מחיצות, ואילו תוס' (כב: ד"ה דילמא) תירץ שונה דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי ואפילו רבנן מודו דאתי רבים ומבטלי מחיצה, והביא הגר"י היין שאם נאמר שתוס' למד כשאר הראשונים שאתי רבים זה דין שמבטלים את סגירת המחיצות מה מהני שמחיצות העולם הם חלשות אבל הרבים לא בוקעים בהם דודאי אין רבים שבוקעים את האוקינוס במקום המחיצות, אלא ודאי שתוס' למד שהוא דין ברשות והיינו שיש התנגדות בין רשות הרבים לרשות היחיד ורבי יהודה סובר שרה"ר גוברת ורבנן סברי שרה"י גוברת, אלא דהיכא שרה"י היא מחמת מחיצות חלשות שלא עשויות בידי אדם וכדו' רה"ר גוברת על רה"י, אבל הראשונים שלמדו שבקיעת הרבים מבטלת את המחיצות לא יכלו לתרץ כמו תוס' דאם יש מחיצות ורבים לא בוקעים שם אפילו מחיצות שלא בידי אדם אבל כבר יש

הרבים מחיצתא, ובדברי רבנן הקשו שגבי רה"ר העוברת בתוך הפסי ביראות סברי דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא ואילו במה שחולקים על ר"י במי שהיו לו ב' בתים משני צידי רה"ר שאין מערבין רה"ר בכך מבואר שסברי שרבים מבטלי מחיצתא, ומתרצת הגמרא שבפסי ביראות יש שם ד' מחיצות ואילו ברה"ר אין שם ד' מחיצות. ויש להבין את סברת מחלוקת רבנן ור"י דלכאורה הוי ממש סברות הפוכות מה עדיף ממה. וסוגיית הגמ' הזאת מסתדרת רק למ"ד שלחי משום מחיצה ופליגי האם רבים מבטלים את המחיצה, דאם כל מה שנחלקו בכמה מחיצות הוי רה"י ב' או ג' אין מקום לכל הסתירות שהגמ' היקשתה. אך אין ראייה מגמ' זו דהרמב"ן (נט). עיר של רבים ונעשית של יחיד) והרשב"א (דף ו.) לומדים שהגמ' מתרצת לרבנן שכאן יש שם ד' והוי רה"י וכאן אין ד' ולא הוי רה"י ולכן הוי רה"ר.

הרשב"א (כב. ד"ה דרבנן) מקשה על התירוץ בדברי רבנן התם איכא שם ד' מחיצות והרי גם בשני בתים אם עושה לחי מכאן ולחי מכאן יש לכאורה ג"כ שם ד' מחיצות, דהא מבואר בפ"ק (יב.) שלמ"ד משום מחיצה היינו מדאורייתא, ותירץ ב' תירוצים, חדא שגם לרבנן בעינן שם ד' מחיצות חשובות ודיומדין שיש עומד אמה הוי חשוב אבל לחי ששיעורו במשהו אינו חשוב ובטל, ועוד תירץ דילמא רבנן סברי שלחי משום היכרא ואע"ג שקיי"ל שאין מערבין רה"ר בכך אף שאנן סבירא לן לחי משום מחיצה היינו משום דר' יוחנן סובר שבקיעת הרבים מבטלת אפילו מחיצה גמורה (היינו שמצד הדין היא מחיצה גמורה) כל שאין דלתות ננעלות.

מחיצות והוי רה"י.

בזה התוס' והרשב"א בדף ו', דתוס' (ד"ה האמר) מבאר שקושיית הגמ' לרבנן ואפ"ה לא סגי בדלת בצד אחד אלא בעינן מב' צדדים, ואף שבדלת אחת כבר ישם ג' מחיצות, וגם אם נאמר שדלת אינה חשובה אך קושיית הגמ' גם לת"ק שסובר שעשה צוה"פ ואעפ"כ מקשים שבעי דלתות והרי צוה"פ עושה שם מחיצה, אלא בהכרח דלא סגי בשם רה"י אלא בעינן שם ד' מחיצות ועדיין ליכא ואתי רבים ומבטלי מחיצה, אבל הרשב"א כאן כותב בדעת רבנן שכשיש ב' מחיצות וצוה"פ כיון שהוי רה"י שוב אין אתי רבים דלמד דתליא בעצם שם רה"י, וא"כ מה הגמ' מקשה מר' יוחנן והא הוא דיבר לפי ר"י, מתרץ הרשב"א שאה"נ והגמ' רוצה לסדר את הדין לכו"ע וגם לר"י.

סתירה בדברי הרמב"ן

ויש להקשות סתירה ברמב"ן, דהרמב"ן לקמן (דף נט) גבי עיר של יחד ונעשית של רבים הקשה לרבי יהודה שבשתי מחיצות הוי רה"י, א"כ מתי מצינו רה"ר ואחד התיירוצים כתב כגון פלטיא ונראה מדבריו שכוונתו אפילו שיש ב' מחיצות כיון שיש כאן פלטיא הוי רה"ר, ואין לתרץ שמדבר רק על המקום שכנגד הפרצות (וכמו שחלק על הבעל המאור במלמות שמה שכנגד המחיצות הוי רה"ר) דמיד אח"כ מביא שיש שתירצו שמקום הפילוש שבאמצע העיר הוא רה"ר (וכתוס' כב. בדעת ר' יוחנן) ומוכח שבתירוצ' הקודם לא התכוין לכך, ובהכרח שלמד דאף שיש מחיצות שם רה"ר מפקיע את שם רה"י ונראה שגם הוא לומד שיש דין שרה"ר מבטלת שם רה"י ולא משום ביטול המחיצות, והחילוק בין סרטיא לפלטיא בדעת רבי יהודה כתב שם הרמב"ן שסרטיא

נפק"מ בין ב' הביאורים

ונפק"מ לפי זה האם בעינן רה"ר רחבה ט"ז או לא, דתוס' בסוגיא דידן (ו): גבי מי שהיו לו ב' בתים משני צידי רה"ר ביאר שודאי איירי שהרה"ר רחבה ט"ז והקשה כיצד סבר רבי יהודה שלחי יועיל בכזה רוחב, ותוס' מתרץ ב' תירוצים וגם לתירוצו השני שהרה"ר מתקצר באמצע אך מבאר שבכה"ג נשאר שם רה"ר על הכל, והביאור בזה דתוס' לשיטתו שאתי רבים ומבטלי מחיצה היינו שרה"ר מבטלת את שם רה"י ולכן כל המחלוקת של רבנן על רבי יהודה רק במקרה שיש למקום תנאי רה"ר שיהיה רחב ט"ז אמה אבל הריטב"א בסוף דבריו הקשה שעדיין מה מקשים מירושליים ושמה יש לחלק בין רשות הרבים גמורה למקום שאינו רה"ר גמורה, ונראה שהבין שאותו מקום אינו רה"ר גמורה, ונראה כוונתו משום שהוי רה"ר רק מכח שנטפל לרה"ר ולא מצד עצמו, ומתרץ דכיון שטעמא דרבנן משום דאתי רבים ומבטלים מחיצה אין לחלק בין רחב ט"ז לפחות דכל דבקעי רבים מבטלים המחיצה, ונראה שלמד שכלל לא בעינן שם רה"ר אלא הוי מציאות שכיון שהרבים עוברים כאן מבטלים את המחיצה ולא תליא בדין רה"ר, והיינו לשיטתו שאתי רבים הוא ביטול המחיצה.

מה הדין לרבנן בשם ג' מחיצות

הגר"י היין דקדק דלשון הגמ' בתירוצ' בדעת רבנן הכא ליכא שם ד' מחיצות והכא איכא שם ד' מחיצות, ויש לברר מה סבירא להו כשיש שם ג' מחיצות, וביאר שנחלקו

והרמב"ן לקמן נ"ט) אחר שהביאו את פירוש התוס' כותבים שלמעשה עדיין לא שמענו שר"י לא מתיר לחי ביותר מ"ג אמה ולכן הקשו, ועוד שאפילו לקמן דף י' זה רק סבר רב אחי למימר כך קמי דרב אשי ורב אשי דחה את דבריו, וכן הקשה רע"א בגליון הש"ס על התוס' לעיל(ב:), וצ"ע שלא הזכיר שהראשונים כאן הקשו זאת על התוס'.

החילוק בין שני תירוצי התוס'

תוס' בתירוץ הראשון כתבו שבהו"א הבנת הגמ' שאירי ברה"ר גמורה שרחבה ט"ז אמה, ומוסיף שבהכי ניחא מה שהקשו מירושלים דשניהם איירי ברוחב ט"ז, ורק במסקנא איירי במבואות המפולשין, ונראה בכל מהלך התוס' שכל החילוק הוא דהיכא שהוי רה"ר שם רה"ר מבטל את המחיצות לר"י וממנו נשמע לרבנן, והיכא שאין זה רה"ר לא מבטלי את המחיצות. ובתירוץ השני התוס' מתרצים שהיכא שרה"ר מתקצר באורכו חשיב גם באותו מקום רה"ר (ועד כמה מתקצר מבואר בבהגר"א עד ד"ט ושיטת הרא"ש רק י"ג אמה, ויעויין במשנ"ב שמ"ה), ומקשה התוס' מה מקשים מירושלים והרי שם רחבה ט"ז וכאן לא, וכוונתו דלתירוץ הראשון היה ניחא ששניהם רחבים ט"ז ובהו"א הבנו שמהני לחי, אך בתירוץ זה רוצה לבאר שאותו מקרה נשאר אף למסקנא ואיך מהני לחי ולכן ביאר שאירי שרה"ר מתקצרת ברוחבה, ולכן עדיין יש להקשות שמא רק במקום רחב פחות מ"ג מהני לחי אך ירושליים שהיתה ט"ז לא מהני לחי ולכן הוצרכו דלתות ננעלות (אך אין לבאר שקושייתו שירושליים היתה רה"ר וכאן לא דהוא ביאר שרה"ר המתקצרת חשובה נמי רה"ר), ומבארים

אפילו בב' מחיצות כבר אינו דומיא דדגלי מדבר דבמדבר המקום היה פתוח לגמרי, ואפשר לבאר בדבריו שסרטיא נלמד מזמן הילוכם במדבר שהיה פתוח לגמרי ופלטיא נלמד מזמן חנייתם שהיו מתכנסים כולם לשמוע דברי משה רבינו ובאותו זמן הוי רה"ר ואפילו מוקף מחיצות דאין זה דרך אלא רשות של רבים, וקשה לשיטתו אמאי במלחמות (דף כ"ב) לומד שרק כנגד הפילוש הוא רה"ר וחולק על בעל המאור בזמן שבחידושים נראה שסובר ששייך ביטול רשות.

ועדיין יש להבין לר"י עצמו (למה שכתב הרמב"ן בחידושים דף נ"ט) מה החילוק בין סרטיא לפלטיא והא בשניהם יש ב' מחיצות. וכתב האבני נזר (סי' רע"ג אות י"ז, וכתב שם לבאר כן בדעת הרשב"א) שסרטיא הוי מקום להלך וכאשר יש מחיצות ומונע רגל הרבים אין זה סרטיא, אבל פלטיא מקום שווקים שהרבים שם במקומם ולא משום שפתוח שם ממקומות אחרים אלא הוא רה"ר במקומו, ואין משמעות למחיצות.

ב. שיטות הראשונים בשקו"ט בסוגיין

האם לר"י מהני לחי ליותר מ"ג אמה ושליש

תוס' (ו: ד"ה וכי תימא) מבאר שבהו"א הבנת הגמ' שהמקרה של ב' בתים הוי ברה"ר גמורה הרחבה ט"ז אמה ואעפ"כ התיר ר"י לערב ע"י שעושה לחי מכאן ולחי מכאן, ומקשה התוס' שלקמן (י.) מבואר שלא התיר ר"י לעשות לחי למקום הרחב יותר מ"ג אמה ושליש. והרשב"א והרמב"ן פליגי בעצם הקושיה על תוס' (הרשב"א בסוגיין

הרוחב עד י"ג והוי רה"י וסגי בפסין, ומתרץ התוס' שירושלים היה לה צוה"פ דחשיב כמחיצה וא"כ חשובה רה"י ובכל זאת אמר ר' יוחנן שאלמלא דלתותיה ננעלות הוי רה"ר ובהכרח משום שהרבים בוקעין את המחיצות ומבטלים אותם ואם הסברא מצד שמפילים את המחיצה אין לחלק בין רה"ר לרה"י שתמיד הרבים מבטלים את המחיצה. והיינו שעד עתה תוס' דיברו כל הזמן מצד שרה"ר מבטלת את המחיצות וכל התירוץ של התוס' לעיל (ו:) שביתר על כן אין זה רה"ר ולכן לא אמרין אתי רבים בדלת לא ננעלת (ומה שלר"י בפסין אומרים אתי רבים דאין אפילו ב' מחיצות שלמות), ומכח הסברא הזו בא תוס' כאן ומקשה בדברי רבנן שיתכן וברה"ר כירושלים יאמרו אתי רבים וכח המחיצות יפה בפסי ביראות שהם רה"י, ובתירוץ כאן מחדש התוס' שאתי רבים מצד שהרבים הדורסים מבטלים את המחיצות ובזה תמיד צריך להיות שיבטלו וזוהי הוכחת הגמ' שלרבנן אף בירושלים לא אתי רבים ומטלים מחיצתא (ונראה סמך לכל זה מלשון התור"פ). וכל זה לא שייך למה שהבאנו בריש הסימן לחקור בגדר אתי רבים דלעיל דיברנו האם בקיעת רבים מצד שם רה"ר או מצד ביטול המחיצות וכאן הנידון שגם אם האתי רבים הוא ביטול המחיצות האם הפשט שרה"ר מבטלת את המחיצות או שבקיעת הרבים מבטלת את המחיצות.

עוד אפשר לבאר שכל קושיית התוס' היתה מצד שם פירצה דלתירוץ הראשון לעיל סוברים התוס' לחלק בין פירצה י"ג לפירצה שיותר מט"ז, וזה מה שהקשו שבירושלים היה פירצה ט"ז ולכן בעינן דלתות ננעלות, אך בפסין שהפירצה עד י"ג לא בעינן כזה תיקון, ומתרץ תוס'

התוס' שמדאורייתא אין לחלק בין רוחב ט"ז לפחות, והיינו לעניין לחי שמהני תמיד, ולכאורה התירוץ הראשון לא סבר חילוק זה אלא אף מדאורייתא לחי מהני לשיטת ר"י רק עד י"ג ושליש, ומאידך בתירוץ הראשון אחרי המסקנא חייבים לומר שביתר על כן משתנה המציאות שהוי רק מבראות המפולשין שאינם רחבים ט"ז ולכן מהני דלת לחנניה או צוה"פ לת"ק, ולתירוץ השני בתוס' לא משתנית המציאות אלא רק דהוי מבוי בגלל שאינה לאורך רה"ר אלא לרוחבו ולא מסתגי בה להדיא וכרשות אחרת, ולפי זה צריך להתבונן בדיבורי התוס' לקמן דף כ"ב.

ביאור לפי הנ"ל בדיברי התוס' כב.

תוד"ה והא א"ר יוחנן לקמן (כב.) מקשים והא ירושלים היתה רחבה ט"ז אמה ופסין ליכא אלא י"ג, ואם נאמר שקושייתם שירושלים היתה ט"ז אמה והוי רה"ר ולכן בעינן דלתות אבל יתר על כן אין ט"ז ולא הוי רה"ר ולא צריך דלתות א"כ מה מיישב שיש צוה"פ עדיין אפשר לומר שבמקום שהוא רה"ר אתי רבים ומבטלי מחיצה ופירצה יותר מט"ז חוזר דינה להיות רה"ר ולכן צריך דלתות, משא"כ בפסין שכלל לא הוי רה"ר משום הכי לא אמרין אתי רבים ומבטלי מחיצתא, דתוס' כאן בסברת התירוץ הראשון שיש לחלק בין מעל י"ג לפחות מ"ג שכאן מהני לחי וכאן לא.

ונראה לבאר שבקושיה הקשו מצד שם רה"ר והיינו שירושלים היתה רחבה ט"ז והיתה רה"ר ולכן צריכה דלתות ובזה יתכן שגם רבנן מודים, אבל בפסי ביראות שאמר ר' יוחנן כאן הודיעוך כוחן של מחיצות

אתי רבים ומבטלי ליה, חזינן שרבים לא מבטלים צוה"פ, ואילו בדף ו' משמע שאף בצוה"פ אמרינן אתי רבים דהא הקושיא אף לת"ק שהתיר בצוה"פ וחילקו בין רה"ר למבוי ומשמע שברה"ר לא מהני צוה"פ, והאחרונים מיישבים, ולכאורה יש ליישב בפשיטות דיש לחלק בין צוה"פ בצד אחד שלא מהני לבין צוה"פ שסוגר ד' מחיצות שאז מהני, אך האחרונים לא תירצו בדרך זו (מלבד באבן העוזר שכתב סברא זו) ומסתמא סבירא להו שאם צוה"פ אינה מחיצה חזקה ורבים מבטלי לה אין לחלק בין אחת לשתיים.

ובשו"ת בית אפרים (סי' כ"ו) כתב לתרץ שכל מה דמשמע בדף כ"ב שצוה"פ מהני היינו בהו"א שלא ידענו לחלק לרבנן בין שם ב' מחיצות לשם ד' מחיצות, אך במסקנת הסוגיה שהגמ' חידשה שלרבנן רק כשיש שם ד' מחיצות לא אתי רבים ומבטלים מחיצתא, אה"נ גם צוה"פ לא תועיל ורבים יבטלוה וכמבואר בתוס' דף ו'.

ברע"א בתשובות חדשות (במאור הובא בחלק ד' תשובה ל"ז) כתב ליישב שהיכא שיש ב' מחיצות והרוח השלישית פרוצה במלואה ואנו רוצים ע"י צוה"פ ליצור עוד מחיצה שם אמרינן אתי רבים ומבטלי מחיצה דאין לכזו מחיצה כת, אך היכא שיש שם ד' מחיצות וכעין ירושלים שיש חומה אלא שיש פירצה יותר מט"ז ורוצים לסוגרה לזה מהני צוה"פ, והביאור בזה דכעת שם המחיצה היא של מחיצה עומדת ממש וכדיומדין וכזאת מחיצה הרבים לא מבטלים, אלא שיש בעיה שיש פירצה לזה מהני צוה"פ לסגור את הפירצה, אבל מחיצה שכולה עשויה רק מצוה"פ אין לה כח רב ורבים מבטלים אותה.

שלירושלים היה צוה"פ ולא היתה פרוצה ואעפ"כ בעינן דלתות ננעלות וה"ה כאן, אלא בהכרח זה לא כרבנן. אבל לתירוץ השני של תוס' לעיל שמדאורייתא אין לחלק בין פירצה יותר מט"ז או י"ג כלל לא קשה, וזה מה שמסיים תוס' דלפירוש אחר ניחא היינו שלתירוץ השני שאין לחלק בין פירצה י"ג לפירצה יותר מט"ז ממילא אין להקשות. ומוכח מכאן שהתירוץ הראשון ודאי לא סובר כך אלא סובר שיש לחלק.

תוס' (כב. ד"ה חייבין עליה) מבאר שר' יוחנן שאמר שהוי רה"ר היינו באמצע הפילוש, ומבואר בגמ' שלרבנן יפה כח המחיצות ואין אתי רבים ולא צריך דלתות ננעלות בכה"ג והיינו משום שיש שם ד' מחיצות, ואע"ג שמקום הפילוש יש בו פירצה של ט"ז על ט"ז נצטרך לומר דתליא בב' התירוצים של התוס' דף ו', דלפי התירוץ השני ניחא דמדאורייתא אין לחלק בין רוחב ט"ז לי"ג ותמיד חשיב בירושלים שהיה לה חומה דיש דיומדין ושם ד' מחיצות, אך לפי התירוץ הראשון שיש לחלק אף מדאורייתא בין י"ג לט"ז בהכרח צריך להשתמש במה שכתבו התוס' לפני כן שהיה לירושלים צוה"פ שסגרה את הפירצה והשלימה את המחיצות ורבנן סברי שכשיש שם ד' מחיצות לא אתי רבים, וא"כ מוכח שבצוה"פ אין אתי רבים לרבנן ואפשר לתקן רה"ר לא רק בדלתות ננעלות אלא אף בצוה"פ.

סתירה בתוס' האם רבים מבטלים צוה"פ

והאחרונים הקשו דבתוס' דף כ"ב למה שמבאר שירושלים היה לה צוה"פ וזה הסיבה שלרבנן חשיב שם ד' מחיצות ולא

גמורה למקום שאינו רה"ר גמורה ואם כאן צריך דלתות אף כאן.

דברי התור"פ במסקנת הגמ' דף ו'

התור"פ גם למד כריטב"א שקושיית הגמ' להשוות מירושלים ליתר על כן משום שבקיעת הרבים מבטלת את עצם המחיצה, אך בגוף קושייתו כתב קצת שונה מהריטב"א, דהריטב"א להדיא כותה שאף רה"ר המתקצרת הוי רה"ר והקשה שיש לחלק בין רה"ר גמורה לרה"ר שאינה גמורה, אך בתור"פ נראה בקושייתו שהבין שאותו מקום המתקצר כלל אין דינו כרה"ר ולכן הקשה שבירושלים הרחבה ט"ז הוי רה"ר אך כאן אין זה רה"ר, ובתירוץ מיישב שמקשים מצד בקיעת הרבים את המחיצות.

דברי הריטב"א במסקנת הגמ' דף ו'

הריטב"א מביא את תירוץ התוס' בשם ר"י שרה"ר המתקצרת לאורך רה"ר הוי רה"ר ולכן הקשו מירושלים, ומקשה שעדיין לא מובן מה מקשים והא יש לחלק בין רה"ר גמורה לרה"ר שאינה גמורה, והיינו שירושלים היתה רחבה ט"ז וזה רה"ר גמורה אך מקום המתקצר הוא רה"ר רק בגלל שהוא נטפל והמשך לרה"ר ושמה בכזה מקום לא צריך דלת ננעלת, ומתרוץ הריטב"א שכיון שהרבים בוקעין ודורסים את המחיצה אין לחלק, וכוונתו שהוא למד כבר בסוגיה זו שאתי רבים זה לא מצד שם רה"ר אלא בקיעת הרבים מבטלים את המחיצה מצד מה שדורסים כאן (וכמו שביארנו בתוס' דף כב.), אך בתוס' לא נראה שנחת כאן לסברא זו והבין שבשם רה"ר אין לחלק בין רה"ר

סימן י"א - מבוי הכלה לרחבה (ז' ח')

שלפי רב כל האיסור רק מצד הפילוש אך אין הפירצה לרשות אחרת אוסרת משום שנראה מבחוץ הוי לחי וחשיב כפתח, ואילו לרב יהודה הפירצה לרשות שלא עירבה אוסרת מדנקט רחבה ומשמע שבחצר סובר שצריך לאסור מצד הדיוורין שבחצר, ואי נימא שגם ברחבה יש דיוורין לא שמעינן שום דבר בזה שנקט רחבה ולא חצר.

אפשרויות אחרות לתריץ שלא יוקשה

בתוס' רבינו פרץ (כד: ד"ה היכי ליבעבד) הביא את רש"י שפירש דבדף ז' איירי ביש בה דיוורין, והקשה על רש"י שלעיל הוכיח דאין בה דיוורין ומה שכתוב בלשון הגמ' כאן בעירבו היינו משום שברחבה כיון שאין דיוורין תמיד חשיב כעירבו אף שלא עושים עירוב בפועל דאין כלל דיוורין, ותירץ דלעיל איירי בהוקפה לדירה (ולכן אינה כרמלית) אך אין בה דיוורין, והיינו שהוקפה לשמש תשמישי דירה לבני המבוי שליטה, אך כאן דף כ"ד אף לא הוקפה לדירה ולכן הוי כרמלית.

עוד היה אפשר לתריץ בפשיטות דבדף כ"ד איירי בגדולה בית סאתיים ולכן דינה ככרמלית, אך כאן דף ז' איירי ברחבה פחות מבית סאתיים שאינה ככרמלית, וצ"ע גדול על רש"י מדוע לא תירץ כתור"פ או שאיירי כאן בפחות מסאתיים, ולמעשה לכאורה רש"י כאן חייב להעמיד שאינה בית סאתיים או שהוקפה לדירה דאל"כ אמאי אינה כרמלית ויאסר המבוי מדין שפתוח למקום האסור, וכך ביאר בסוגיא הרא"ש וכן המאירי (ובבית הבחירה הזכיר זאת בתוך

א. האם יש דיוורין ברחבה (ז. כד:)

שיטת רש"י שאין דיוורין ור"י סובר שיש

רש"י (ד"ה אין צריך כלום) ביאר שאין דיוורין ברחבה שיאסרו על בני המבוי, וכל החידוש שאין המבוי נקרא מפולש. ור"י בתוס' (בע"ב ד"ה בעירבו) למד שאיירי שיש דיוורין ואעפ"כ לא אוסרין דס"ד דסבירא ליה נראה מבחוץ ושווה מבפנים נידון משום לחי, והוי כפתח ודין הרחבה ככל חצר ואיירי בעירבו.

רש"י לקמן חזר בו

רש"י לקמן (כד: ד"ה היכי נתעבד גבי רחבה דהוי בפום נהרא שצידה אחד מבוי וצידה השני שביל של כרמים ורצו לטלטל בכל המקומות) מבאר ששם בסוגיא היתה אותה רחבה יותר מבית סאתיים ולא הוקפה לדירה ואסרה את המבוי שליטה כדין מבוי הפתוח למקום האסור ורצו להתירה, והקשה מסוגיא דידן שאין הרחבה אוסרת ואמאי אינה כרמלית, וכתב לתריץ שכאן איירי במוקפת לדירה ויש בה דיוורין מדמפליג בין עירבו ללא עירבו. ובתוס' (שם ד"ה ההיא רחבה, בסופו) כתב שרש"י בדף כ"ד חזר בו ממה שפירש בדף ז' שלא היה בה דיוורין.

קושיה על רש"י שחזר בו

ויש להקשות כיצד פירש שם רש"י בסוגיא דידן שיש דיוורין והא הגמ' דייקה בהו"א שפליגי בתרתי והפלוגתא השניה היא

אסור אבל לא נפרץ במלואו הוי לחי ופתח ואין הדיורין אוסרים, ואף בלא עירבו.

וכך מבואר בתוס' (סוף ד"ה דאי) כשמבאר את דעת רש"י במסקנא, וכתב שדוקא נקט במלואו אבל אם לא נפרץ במלואו אף המבוי היה מותר ואפילו בלא עירבו כיון דאינה רגילה אצלו, ומביא תוס' שאפשר לומר עוד שני טעמים שבעינן נפרץ במלואו ולא להעמיד בלא נפרץ במלואו ואפי' חצר הרגילה, א' דאם כן מה חידש רב שהחצר מותרת והרי זה פתח גמור אך כעת יש איזה שהוא חידוש שאפילו שמצד אחד אינו פתח חשיב כפתח לצד החצר, ב' שהמבוי היה מותר בכה"ג דהיו כופין על מידת סדום שבני החצר שיש להם פתח לרה"ר ישתמשו בו ולא יאסרו לבני המבוי.

קושיית רע"א בחידושים

תוס' בתירוץ אחד ביאר שאי לא נפרץ במלואו מה חידש רב אך עכשיו יש חידוש בדבריו, והקשה בחי' רע"א דא"כ כשהגמ' לקמן שואלת מה חידש רב נתרץ שאי מהברייתא הו"א רק בלא נפרץ במלואו ורב חידש אף בנפרץ במלואו, ונשאר בצ"ע. ולכאורה היה מקום לתרץ שמהמשנה של חצר קטנה שנפרצה לגדולה שמעינן אף בפרוצה במלואה אלא שמשם לא ידעינן אפילו דרסי בה רבים, וזה שמעינן מהברייתא שאף בדרסי רבים נשאר שמה חצר ומותרת, אלא שרע"א לא ניחא לו ביישוב זה דשמא כל ריעותא לבד אינו חיסרון אך כשמצטרפים גם פרוץ במלואו וגם דרסי רבים זה לא שמעינן ביחד, ועל זה הקשה שהגמ' תתרץ שזה רב חידש.

מהלך הסוגיא לרש"י, אך במה שחזר בו רש"י ופירש שיש דיורין קשה מה שהקשינו.

מרומי שדה רש"י לא חזר בו

במרומי שדה (ז.) הביא את רש"י כאן ושם, ותוס' שם שכתבו רש"י חזר בו, וכתב נראה לי דאין כאן חזרה, ששם בתחילת הסוגיא רוצה רש"י ליישב באופן שיהיה ניחא גם לרבינא וגם לרב אחא (דפליגי בסוף העמוד אי שרי מהרחבה למבוי) וצריך ליישב אף למאן דאסר כשאין דיורין, ולכן הוצרך לבאר שיש דיורין, אך כאן דף ז' כתב דקיי"ל כדברי המיקל וא"כ יותר יש לנו להעמיד ברחבה שאין בה דיורין, ולא בעינן עירוב, ומסיים שפשוט שגם לרש"י דף ז' איירי בפחות מבית סאתיים או בהוקפה לדירה דאל"כ אמאי אינה ככרמלית ותאסור אף בלי דיורין כדכתב הרא"ש.

ב. האם לחי יועיל לפילוש

אמאי נקט נפרץ מבוי במלואו

רב נקט בלשונו שנפרץ המבוי במלואו והראשונים הקשו אמאי נקט במלואו והרי גם בלא שנפרץ במלואו הוי מפולש, ולמאי דמבואר בגמ' בהמשך דלמאי דסליק אדעתין פליגי בשלא עירבו בנראה מבחוץ ושווה מבפנים, ומחלוקתם אי חשיב לחי וכפתח, וא"כ אם לא נפרץ במלואו לא היו חולקים בזה דודאי חשיב לחי, והיינו בחצר שאינה רגילה אצלו, כדכתב רש"י, ובמסקנא שכל האיסור לרב רק מצד הדיורין ולא מצד מפולש, ונראה מבחוץ ושווה בפנים לכו"ע אינו נידון כלחי ולכן בלא עירבו אסור, ודאי נקט בדוקא נפרץ במלואו שרק אז המבוי

קושיית רע"א בגליון הש"ס

רע"א בגליון הש"ס מקשה על תוס' וז"ל וק"ל הא כמו דהרחבה והחצר לא הוי כמפולש מכח הגיפופין שלהן ה"נ המבוי בלא נפרץ במלואו. ולכאורה כוונתו להקשות כרשב"א אלא שמדוייק שקושייתו מכח מה שמצינו בחצר, ולכאורה חצר אין בה כלל דין פירצה ובקעי רבים והיכן ראינו בה שהגיפופים מועילים (כן הקשה בחזו"א סס"ה ס"ק כ"ח).

ובספר פני העיר כתב לתרץ שרע"א למד כאבן העוזר (יובא בהמשך) שגם בחצר יש דין פירצה בפרוצה לרה"ר ורק הכא שפרוצה למבוי הגיפופים מועילים לה וא"כ ניחא שהקשה רע"א שכמו שלחצר מועילים הגיפופים שלא תהיה מפולשת ה"נ שיועילו הגיפופים למבוי, אך קשה דהאבן העוזר הוא דעת יחיד וקשה לומר שרע"א סובר כמוהו.

הגרש"ר רוטשילד תירץ דאע"פ שחצר מפולשת לא צריכה צוה"פ להתיירה, אך מ"מ אם פרוצים במלואם החצר למבוי והמבוי לחצר (והחילוק ביניהם הוא רק בתשמישים) ודאי שגם החצר אסורה דהכל פילוש אחד, ורק אם יעשה בסוף החצר לפני רה"ר צוה"פ החצר תהיה מותרת, והיכא שיש גיפופין הם גודרים ומחלקים את החצר מהמבוי ומתירים את החצר, וזה מה שמצינו בחצר שהגיפופים מתירים אותה, והיינו במה שמבדילים אותה מהמבוי, וזה הקשה רע"א ויתכן שכך גם כוונת הרשב"א שאומנם אם הכל היה פרוץ חשיב המבוי כמפולש לרה"ר, אך אחר שיש גיפופין והחצר היא כרשות נבדלת ממילא גם המבוי יחשב רק כמפולש לחצר ולא לרה"ר.

שיטת התוס' שלחי לא מהני לפילוש

תוס' (ד"ה בעירבו קמיפלגי) ביאר בשיטת ר"י שבהו"א בדברי רב סברנו שבא לומר שיש ב' איסורים גם מפולש מדנקט נפרצה חצר כנגדו וגם דירויין שאוסרים מדנקט נפרץ מבוי במלואו, ואי כל האיסור רק מצד מפולש אמאי נקטינן נפרץ במלואו והרי גם בלא זה הוי מפולש ולא מהני לחי עד דאיכא צוה"פ.

הרשב"א נראה שחולק בזה

הרשב"א מקשה לפי ההו"א אמאי נקטנו נפרץ מבוי במלואו (דלמסקנא שהאיסור מצד הדירויין פשוט שדוקא במלואו וכמו שמפרש בהמשך, וכדכתבנו לעיל), ותירוצו ראשון כתב שאה"נ לא בשביל איסור מבוי נקט לה אלא לעניין החצר שרק בנפרצה כנגדו אסור הא לאו הכי שרי ונדע מכך שאמרינן נראה מבחוץ ושווה מבפנים נידון משום לחי, ועוד תירץ דכשיש גיפופי המבוי מותר משום דאינו נראה לעומדים בפנים כמפולש לרה"ר אלא נראה פתוח לחצר והיא זו שפתוחה לרה"ר ויש פתח ביניהם. וחזינן שהרשב"א חולק על תוס' וסובר שמהני הגיפופי לבטל ממנו שם מפולש.

ומתוס' עצמו שכתב לעיל שבלא נפרץ במלואו המבוי מותר אין ראייה לעניין פילוש דהרי כתב זאת למסקנת הגמ' שכל האיסור משום דירויין, ועל זה כתב שאם היו גיפופין היו מתירים אך לעניין פילוש יתכן ואינם מועילים ויתכן שכן מועילים ואין להוכיח (ומה שלמסקנא אין איסור מצד הפילוש מסתמא כסברת רב יהודה דמבוי הפתוח לרחבה ולא לרה"ר אינו חשיב מפולש).

דשרי אף לטלטל. וכעין דבריו כתב גם במהדו"ב למהרש"א ומקיים את דברי המהרש"ל.

ג. דין חצר מפולשת (ח')

פלוגתת המהרש"ל והמהרש"א

טעם מבוי מפולש ומ"ש חצר

ויש להתבונן בדברי המהרש"ל מאי שנא מבוי מחצר, והא כמו שהמבוי דינו כמפולש אף שיוצאים ממנו לחצר, ה"ה איפכא שהחצר תחשב כמפולשת, וצריך לבאר גם את עצם דין מבוי מפולש שצריך מצד אחד דוקא צוה"פ ולא סגי לחי מכאן ולחי מכאן, ואין לומר שזה כדי שיהיה ג' מחיצות שהם רה"י, דהא איירי גם באופן שיש עומד מרובה ברוח שלישית וחשיב ג' מחיצות ואעפ"כ כאשר המבוי מפולש מצד לצד בפירצה יותר מד' חשיב מפולש, ובטעם הדבר כתב הרשב"א לקמן (יא:): שאין התר בלו"ק אלא כשיש ג' מחיצות שלימות, ומסתמא הסברא שרבנן תיקנו להקל בלו"ק ברוח רביעית רק במבוי שאינו דומה לרה"ר אך במבוי הדומה לרה"ר לא הקלו ולכן יש לסוגרו שלא יהיה דומה לרה"ר ואז מתקנו בלו"ק, וברבינו יונתן (במשנה ב.) כתב שמחיצה של לחי אתי רגלי הנכנסים והיוצאים ומבטלי לה וחזר להיות מוקף רק בב' מחיצות ולכאורה גם בעומ"ר נאמר שהרבים מבטלים שם מחיצה ולכן בעינן סגירה בדופן שלישית ולו"ק רק ברביעית. ובמבוי שבקעי בו רבים למדנו לעיל (ו.) שפירצתו בד"ט ולא יותר ובנפרץ יותר אין לטלטל ומצינו פלוגתא באחרונים שבלבוש כתב דיותר מד"ט אינו פתח אלא פירצה ובשו"ע הגר"ז כתב דהוי כמפולש, וכתבנו שם נפק"מ האם יכול להפוך את המבוי ולעשות צוה"פ בפתחו ולו"ק בפירצה שאם הוי מפולש יכול ואם פירצה אינו יכול, אך

הגמ' בסוף הסוגיה דנה מה חידש רב הא שמעינן ממתני' ומהברייתא, ובתחילה תירצה שחידש להתיר את החצר אף בפירצה זה כנגד זה, ולרבה דאמר זה כנגד זה אסור החידוש דהוי רה"י אף לטלטל ולא רק לזרוק. וכתב רש"י (ח: ד"ה ולרבה) שהקושיה משום שרב ודאי איירי בזה שלא כנגד זה ושם אמר שחצר מותרת ומה חידש לנו בכה"ג.

ופליגי המהרש"ל והמהרש"א מה דין החצר כשיש פירצה זה נגד זה, דהמהרש"ל למד שודאי אף בכה"ג החצר מותרת, ולכן מחק מה שנכתב בספרים ואסור אפילו חצר, וכתב שתלמיד טועה כתבו אך ודאי אינו כן וכמו שמבאר רש"י שהקושיה מהא שרב דיבר במבוי בפרוץ זה שלא נגד זה וכן רש"י מסיים בסוף להדיא שתמיד החצר מותרת. והמהרש"א פליג עליו דלגבי פילוש אין הבדל בין המבוי לחצר ושניהם אסורים בזה נגד זה, ומה שהוכיח מסוף דברי רש"י אינו, דהא א"א לומר שסתמא דברייתא משמע אף בזה נגד זה שהרי מקודם הגמ' תירצה דאי מהברייתא היינו אומרים רק בזה לא נגד זה ורב חידש אף בזה נגד זה, ופירש רש"י כתב כן רק לגבי שאין המבוי אוסר את החצר. ובנימוקי הגר"ב תירץ את קושיית המהרש"א על המהרש"ל (וסובר כמהרש"ל דהחצר תמיד מותרת) שכוונת רש"י שאת הברייתא אפשר להעמיד אף בזה אחר זה ומינה משתמע שחצר תמיד מותרת, והקושיה על רב דהוא ודאי איירי רק בזה שלא נגד זה ומה חידש לן ותירצו שחידש

העוזר על המג"א והט"ז ודחה את טענותיו והביא ראיות לאידך גיסא.

חידוש המשנ"ב

השו"ע (סי' שס"ד א') הביא את הדין שמבוי צריך צוה"פ באחד מראשיו, וכתב שכל זה כשיש לו דיני מבוי אך כאשר דינו כחצר בעי תיקוני חצר משני צדדיו. וכתב המשנ"ב (סק"ד) דהיינו שיעשה לו מכל צד שני פסין או פס ארבעה. וצע"ג דהא מבואר ברשב"א וכן בדרכ"מ (שס"ג י') שאין חצר ניתרת אלא כשיש לה ג' מחיצות גמורות וברביעית מקילים בב' לחיים או פס ד' (ורק אין לה דין של בקעי רבים ולכן מותרת כאשר יש במחיצות פתח עד עשר אמות), וכן הקשה החזו"א (סס"ה סק"ג) על המשנ"ב, וכתב שהמשנ"ב עצמו בס"י שס"ב ס"ק מ"ה ובביאור"ל שם מבואר שגם בחצר בעינין ג' מחיצות והוא תימה גדולה.

ד' שיטות בחצר

ולמדנו ד' שיטות בחצר: א' המשנ"ב שחצר מפולשת ניתרת בתיקוני חצר מב' ראשיה, ב' המג"א והט"ז שודאי בעי ג' מחיצות אך אין בחצר דין בקעי בה רבים ושרי בג' מחיצות בפתח עד עשר, ג' דעת האבן העוזר שבחצר הפתוחה למבוי ניתרת בגיפופי (וודאי כוונתו באופן שיש על ידם עומ"ר דאל"כ לא חשיב כמחיצה) אבל חצר הפרוצה לרה"ר משני צידיה פירצתה בד"ט, ד' דעת המהרש"א שאף חצר הפרוצה למבוי היכא שהפירצה זה נגד זה אף החצר חשובה כמפולשת ואסורה, ובדעת המהרש"ל אין ראייה אי סובר כמג"א והט"ז או כאבן העוזר.

כאשר הפירצה היא בכותל שנגד הפתח לכו"ע לכאורה חשיב כמפולש וודאי שיכול להפוך. ולפי כל הביאורים הנ"ל יש לומר שחצר כיון ששייכת ליחידים אף בבקעי בה רבים אינה הופכת למעבר הרבים ולמקום מפולש ותמיד נשאר שמה חצר וכמו מבוי דאית בו גידודי שפירצתו בעשר, ומשו"ה לא נאמרו בחצר כל הני דינים ושרי אף בפתח עד עשר אמות.

חידוש דינו של האבן העוזר

השו"ע (סימן שס"ה סעיף ג') הביא את הדין במבוי הפרוץ לחצר וכתב שהחצר תמיד מותרת, וכן דייקו מדבריו המג"א והט"ז שבחצר אין כלל חיסרון של בקיעת רבים ופילוש ודינה שונה ממבוי. אך האבן העוזר פליג עליהם וכתב שודאי חצר הפרוצה לרה"ר דינה כמבוי ואם בקעי בה רבים פירצתה רק בד', ומה שהוכיחו המג"א והט"ז מדברי השו"ע אינו ראייה דהשו"ע דיבר רק באופן שיש כאן גם מבוי ואומנם כתב שיש אופנים שהמבוי אסור כגון בפרוץ לצידי החצר או בפירצה זה נגד זה וכתב שבכל המקרים החצר מותרת אך זה דוקא באופנים אלו דתמיד לעומד בחצר יש גיפופי ואין נראית לו החצר כמפולשת, אך סתם חצר הפרוצה משני צידיה לרה"ר דינה כמפולשת ואסורה כאשר פירצתה יותר מד'. ובסוף דבריו כתב שיש לו הוכחה מדברי הרשב"א (עבוה"ק ש"א סי"ד) שכתב שחצר צריכה צוה"פ, והקשה האו"ש (פי"ז הי"ז) שודאי אף בחצר היכא שפרוץ מרובה על העומד וכ"ש בפרוצה במלואה אסורה ובכה"ג דיבר הרשב"א ושם הצריך צוה"פ כי היכא שיהיה ג' מחיצות גמורות. ועיין בבית מאיר (סעיף א') שהביא את פלוגתת האבן

סימן י"ב - מבוי העשוי כנדל (ח):

רש"י גרס בלשון הגמ' את הקושיה הראשונה של רבא ל"ל צוה"פ, ולכן הבין שהוי מבוי מפולש, אך הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים כלל לא גרסו כן, וביאר הקרבן נתנאל דהוקשה להם דאם הוי מפולש פשיטא דבעי צוה"פ, ויכולים לפרש שהמבוי הגדול ישר.

פלוגתת הראשונים אי מוכח כרש"י או דאתי שפיר אף לר"י

הרא"ש לעיל גבי מבוי עקום (סי' ו') והתוס' שם הביאו ראייה מסוגיית מבוי העשוי כנדל לפירוש רש"י שם שבדעת רב דתורתו כמפולש עושה תיקון בעקמימותו, ודלא כר"י שא"צ, והרשב"א והריטב"א במסקנתו יישבו את הסוגיא גם כר"י, ועיקר הנקודה דקושיית הרא"ש היתה מהלשון ואידך גיסא והיינו צידו השני של המבוי הקטן והקשה שלר"י הוי לן למימר ואידך והיינו המבוי הגדול, והרשב"א תירץ שגם לר"י ואידך גיסא היינו המבוי הקטן שכנגדו, והרא"ש לא יכל לבאר כך דא"כ יהיו באותו הצד של הלחיין פילושים כמין ח' והוא סבירא ליה דהוי פילוש, והרשב"א בזה חלק שמבוי כמין ח' כלל אינו מפולש ולכן יכל לתרץ כך את ר"י, ויעויין ברע"א שאמר את מהלך הרשב"א מסברא דיליה.

והקשו הקרבן נתנאל והרע"א על הרא"ש דאם פילוש של ח' הוי פילוש א"כ אמאי כתב בתחילה שלר"י דברי אביי אף לרב, והא אף לרב בעינן צוה"פ בצדי המבואות הקטנים משום הפילוש כמין ח'.

בצורת המבוי הגדול

רש"י ד"ה נדל כתב על המבוי הגדול וראשו פתוח לרה"ר אחר, ומשמע שהמבוי הגדול יש לו רק פתח אחד, ומאידך ברש"י ד"ה עושה צוה"פ לגדול כתב באחד משני ראשין ומשמע שב' ראשיו היו פתוחין לרה"ר, (ובהגו"צ בגמרות "עוז והדר הביאו הגה"ה ובשני ובאחרים עושה לחי).

הריטב"א כתב בדעת רש"י שסבירא ליה דהוי מבוי מפולש דאל"כ אמאי בעי כלל צוה"פ, אלא שהוקשה לרש"י מה קושיית רבא ל"ל צוה"פ והא במבוי מפולש גם שמואל מודה דבעינן צוה"פ, ולכן פירש בדעת רש"י שהמבוי הגדול היה עקום כמין ד' ועוד יצאו ממנו מבואות קטנים שפתוחין בצידם השני לרה"ר, וכן כתב המהרש"ל בדעת רש"י, וכתב הריטב"א שרש"י למד שרק בצד אחד היו יוצאין ממנו מבואות קטנים, ולא כר"ת שפירש מב' צדדים, וכן בתורא"ש הביא זאת כמחלוקת בפירוש הגמ', ובהמשך כתב הריטב"א שלמעשה אפשר לפרש את כל פירושו של רש"י גם כשיש משני צדדים, אלא שלרש"י אין הכרח משא"כ הראשונים שרצו ליישב את הסוגיא לפי ר"י שא"צ תיקון בעקמימות (רשב"א וריטב"א למסקנא) הוכרחו לבאר שהיו מבואות מב' הצדדין, ובתור"פ מפרש הסוגיא כרש"י וכתב שקשה לומר שהיו מבואות קטנים רק מצד אחד דא"כ אין זה ממש כשרץ הנדל, ולכן פירש שיצאו מב' צדדים, ופירש הכל כרש"י.

צריך תיקון בעקמימות אך למעשה יש גם את הפילוש בצורת ד' ומחמתו נצריך תיקון בעקמימות, ותירץ הנשמ"א (כלל ע"א אות ה') שלעיל במבוי עקום ביאר התוס' דבעי תיקון בעקמימות כדי שיראו כל בני המבוי את התיקון וכאן אין חשש שלא יראו שהרי כאן תמיד כדי להכנס למבוי הקטן יעברו דרך הגדול ויראו בו את תיקוני המבוי. והגר"ש רוטשילד תירץ שהיכא שיש ב' מבואות ישרים האנשים מסתכלים עליהם כב' מבואות ישרים ולא מסתכלים ודנים אותם כלל כמבוי עקום.

חידוש רבינו שמואל שהביא האו"ז

האור זרוע (אות קי"ג) הביא בשם רבינו שמואל שגם כאשר המבואות הקטנים מפולשין ביושר הוי לרבא סתום כיון שיש באמצע את המבוי הגדול שהוא כרשות אחרת, ומה שנקראים כמבוי עקום משום שמצטרפים למבוי הגדול ויצאים דרכו לרה"ר, וזה שלא כדברי התוס' ושאר שאם היו מפולשין הוי מבוי אחד מפולש וגם לשמואל בעי צוה"פ מצד אחד, וע"פ דברי האו"ז ביאר הגר"ש רוטשילד את סברת הב"י שלמד שלשמואל גם במכוונים הוי כמפולש רק למבוי וא"צ צוה"פ כלל, ולכן למד שדברי התוס' לרב.

דברי הב"י

הטור כתב שהלכה כרב וכדברי רש"י שבעיני תיקון בעקמימות בין במבוי עקום ובין במבוי העשוי כנדל בקצה המבואות הקטנים המתחברים עם המבוי הגדול. הב"י (שס"ד ג') עשה מחלוקת ראשונים האם דין זה אף כאשר המבואות הקטנים מפולשים ממש אחד נגד השני, ולמד בשיטת התוס' שרק כאשר אינם מפולשים בעיני תיקון בעקמימות אבל מפולשים הוי מבוי מפולש ואינו צריך, ובדברי הרמב"ם דייק שתמיד צריך תיקון. ועל מה שפירש בתוס' הקשה הב"ח וכן ברע"א איך למד כך בתוס' והא התוס' בא לבאר לדברי אב"י שסובר כשמואל, ועל זה כתבו התוס' שרק באינם מכוונים שייך להתירם בלא צוה"פ, אך לרבא שפוסק כרב וצריך צוה"פ ודאי ניחא יותר אם הם מפולשין ביושר שצריך צוה"פ בעקמימות, ועוד הקשה הפרישה על מה שדייק הב"י בדעת הרמב"ם שעושה תיקון בעקמימות ואדרבה משמע ברמב"ם שסובר כרשב"א וכדעת ר"י, ועיין בפרישה כל מה שביאר בטוט"ד וכן כתב הרע"א שסבירא ליה לרמב"ם.

ועוד יש להקשות למה שכתב הב"י שלתוס' כאשר הם מכוונים אין צריך תיקון בעקמימות, וקשה דאף אם מצד הפילוש אין

סימן י"ג - מבוי שצידו אחד ארוך ואחד קצר (ח):

יישוב לדברי הראשונים

ולכאורה חייבים לחלק בין היכר קצת להרבה, והכוונה שיש סוג היכר שכל העובר רואה מיד שיש חילוק רשויות ויש היכר שרק המתבונן קצת מבחין בו, והמ"ד משום היכרא סובר שזהו כל ההיתר ולכן בעי היכר חזק, והמ"ד משום מחיצה סובר שעיקר ההיכר מצד המחיצה אלא שצריך מעט היכר שאם מתבוננים יבחינו, והיכר מעט יש אף באלכסון אבל היכר גמור הנצרך למ"ד משום היכרא אין, ולפי"ז אתי שפיר לבאר שאף למ"ד משום מחיצה מהני אמלתרא דנימא שמצד המחיצה אין בעיה שפי תקרה ירד אף כשנמצא מעל עשרים ורק שבעינן להיכר קצת וזה אינו בקורה מעל עשרים, וכשיש אמלתרא שוב ניכרת הקורה ומהני, ויש להבין מדוע הגאון יעקב מאן לחלק בזה.

יישוב שהגאון"י אינו חולק על הראשונים

ואפשר לומר שיש שני סוגי היכר, דהנה רש"י כאן כתב שבאלכסון אין היכר דבני רה"ר חושבים שהמשתמש כנגד הארוך הוא משתמש ברה"ר, והיינו שההיכר כאן הוא היכר על חילוק הרשויות עד היכן רה"ר ומהיכן מתחיל המבוי וזה היכר שתלוי בראיית האנשים כיצד זה נראה להם.

ויש סוג היכר שני והוא מה שכתבו הראשונים שצריך היכר ואין כוונתם היכר לאנשים שנוכל לבאר שלכן בעינן עד עשרים ולא מעל ונימא שאמלתרא תועיל, אלא כל

א.למ"ד מחיצה האם לא צריך היכר

דברי הגאון"י שלמ"ד מחיצה לא בעי היכר

הגאון יעקב לעיל (ג.) בענין אמלתרא הוכיח מסוגייתנו שמבואר שקורה באלכסון אין היכר ורק למ"ד משום מחיצה מהני, ומוכח שהמ"ד שקורה משום מחיצה לא בעינן היכר כלל, ולפי זה כתב שלמ"ד קורה משום מחיצה אמלתרא לא מועילה, דהרי האמלתרא עוזרת שהעין תשלוט בקורה אפילו כשהיא למעלה מעשרים אמה וזה הכל למ"ד משום היכרא, אבל למ"ד משום מחיצה אין צריך היכר ואעפ"כ לא מהני מעל עשרים דאין חודה יורד וסותם יותר מעשרים אמה, ומה תועיל אמלתרא.

קושיה דבראשונים מבואר שבעי היכר

ודברי הגאון יעקב צריכים ביאור דהא הראשונים כתבו להדיא שגם למ"ד משום מחיצה בעי היכר, והם תוס' בסוכה (כב: ד"ה אבל) וכאן (ה: ד"ה ארבע) והרשב"א (דף ג') שביאר שלחי צריך שיהיה ניכר שאינו מכותלי המבוי אלא לחי וכן ברש"י (ד: הד"ה האחרון וה. ד"ה הראשון), ולדברי כל הני ראשונים כיצד יפרנסו את הגמ' (ח:): בקורה המונחת באלכסון דמבואר שם שלמ"ד משום מחיצה מהני דיש מחיצה באלכסון אך קשה שהרי בעי גם היכר קצת והיכר ביארה הגמ' שאין באלכסון.

כיון שסובר שקורה היא רק משום היכר שוב אין לטלטל דאין ג' מחיצות.

הקרה אורה והחזו"א גם הקשו קושיית הני אחרונים שסגי לרבא שהוי היכר ואסור לטלטל דאין ג' מחיצות, ותירצו דצ"ל שזוהי כוונת רבא דבאלכסון לא מהני קורה משום היכר והיינו משום שחסר במחיצה (ולפי"ז אה"נ נגד הקצר שרי), ואם כדבריהם ניחא דברי הראשונים, שהרי רבא לא אמר שאין היכר באלכסון אלא שזה לא עוזר דאין מחיצה, והמ"ד משום מחיצה לא חולק שלא בעינן היכר אלא באמת בעינן ויש, ומה דשרי לטלטל רק לשיטתם, דרק לדבריהם יש ג' מחיצות. אך הגאו"י הוכיח מהסוגיא שלא צריך היכר ולדבריו אינו מיושב.

תירוץ התו"ש על קושיית התו"ח לעיל

התו"ש (שס"ג ס"ט) תירץ דנפק"מ במה שרבא הוסיף שאין היכר, היכא דאיכא תחילת כותל ברוח רביעית באורך ד' טפחים לצד המבוי הארוך ונתן עליו את הקורה באלכסון עד הקצר, דבכה"ג היה צריך להתיר באותו מקום שיש את הכותל ברוח הרביעית, ולהכי קאמר רבא שאין היכר בקורה באלכסון ואין לטלטל כלל בכל המבוי, וקשה לדבריו דהא אין כאן קורה ע"ג כותלי מבוי וקשה לחלק בין צד אחד לב' צדדים (שכאן ב' הצדדים מונחים על כתלים), ועוד יש לדייק שלמד שרק נגד הכותל הרביעי שרי ולא נגד כל הקצר כדברי הפרמ"ג כדלקמן.

תירוץ הפרמ"ג

הפרמ"ג (משב"ז כ"א) כתב שאין

כוונתם שתיקון המבוי יהיה ניכר שהוא דבר נוסף על המבוי ולא גוף כתלי המבוי, וכמו לחי הבולט יותר מד"א שהחיסרון שאינו נראה לחי אלא המשך כותל למבוי (שעל זה דיברו התוס' דף ה:), ולפי"ז אם מצד דיני מחיצה אפשר לומר פי תקרה גם יותר מעשרים אמה צריך היה המבוי להיות כשר דאין דין לראות את הקורה וההיכר היינו צורת הקורה שתהיה ניכרת שאינה חלק מהמבוי אך לא שאנשים צריכים לראותה ולכן תועיל גם מעל עשרים (וסוג היכר זה ודאי יש בקורה באלכסון), ואם בכל זאת קתני שמעל עשרים אין הכשר מבוי בהיכרח מצד המחיצה שלא אומרים פי תקרה יורד יותר מעשרים אמה, ומשו"ה אתי שפיר דברי הגאו"י שאף אם תהיה אמלתרא לא תועיל הקורה כשנמצאת מעל עשרים. אך ברש"י (לעיל ד:) כן משמע היכר לאנשים כלפי הגובה עשרים אמה, ושמא רש"י עצמו סובר שתמיד כל ההיכר הוא לאנשים שיבדילו בחילוק רשויות וכמו שפירש בדף ב' שצריך לו"ק שלא יחליפו בין מבוי לרה"ר, ויל"ע.

עוד אפשרות ליישב כיצד ילמדו הראשונים בסוגיין

הנה תוס' הקשו שבחלק הארוך אין ג' מחיצות ואיך שייך להתיר לטלטל שם, ותירצו (בתירוץ הא') שהמ"ד קורה משום מחיצה סובר דהוי מחיצה דאורייתא וחשיב שיש ג' מחיצות (ובגליון הש"ס העיר מתוס' לקמן פ"ו שביאר שגם המ"ד משום מחיצה היינו רק מדרבנן, ויתכן דזהו גופא מה דסבירא ליה בתירוץ הב' הכא), והקשו התו"ח והתו"ש (הובאו בפרמ"ג שס"ג במשב"ז כ"א) מדוע רבא שחלק כתב הטעם דבאלכסון אין היכר, והא גם אם יש היכר

אלא שיש גזרה חדשה לא לטלטל נגד הארוך משום בני רה"ר שלא יבדילו.

הערה על הפמ"ג

וקשה דהפמ"ג הוכיח דבריו מתירוף התוס' וביאר שאם רבא לא היה מוסיף שאין היכר באלכסון, אף אם קורה משום היכר ואין ג' מחיצות אך שרי לטלטל כנגד הקצר, וקשה דהפמ"ג גופא ביאר לפני כן שיש חיסרון שאין קורה ע"ג כותלי מבוי וא"כ היה אסור להשתמש בכל המבוי גם בלי תוספת דברי רבא שאין היכר. והחזו"א תירץ שזה גופא דברי רבא שלמ"ד משום היכר אין לטלטל דאין מחיצות, אך הפמ"ג ודאי לא למד כחזו"א דמכת זה שהיה לרבא ב' אפשרויות מה לומר הוכיח שכנגד הקצר אסור, ולפי החזו"א אין כזו ראייה.

מבוי באלכסון באמצע מבוי

הרא"ש כתב בשם הר"מ דבתוך המבוי יכול להניח הקורה באלכסון ומשתמש בקצר נגד הקצר ובארוך נגד הארוך, ובספר הליקוטים על הרמב"ם (פ"י ה"ב) הביא מהר" דוד ערמאה ז"ל שחלק על הר"מ שאין להניח קורה כלל באלכסון גם לא בתוך המבוי, דכיון שטעמו של רבא משום היכר אין הברל היכן מניח את הקורה.

ובקרבן אורה (בלי להביא שחולקים בדבר) כתב דלכאורה דבר זה האם שרי להניח באלכסון בתוך המבוי תליא בהבנת דברי רבא, שאם רבא אמר קורה משום היכר ואין ג' מחיצות (כמו שהוא והחזו"א למדו) כל הבעיה רק חוץ למבוי אך בתוך המבוי יש

להשתמש בכל המבוי ואף לא כנגד הקצר, ומדייק שלשון הגמ' מניח כנגד הקצר ולא אמרו אין משתמש כנגד הארוך או אינו משתמש אלא נגד הקצר דכשמניח באלכסון פסול לגמרי, וכתב טעמו דאם נתיר יבואו להשתמש גם נגד הארוך ועוד שאין היכר כ"כ, ועוד שאין הקורה מונחת על כותלי מבוי דהכתלים הם רק מה שנגד הקצר, והוכיח דבריו מדברי התוס' (שהובאו לעיל) שהקשה שאין נגד הארוך ג' מחיצות ותירץ שלמ"ד משום מחיצה הוי הקורה מחיצה דאורייתא ויש ג' מחיצות, והא א"כ למה רבא צריך להוסיף שאין היכר באלכסון והא אף אם יש היכר אך למ"ד משום היכרא אין מחיצות וכדהקשו האחרונים, ואומר הפמ"ג דלדבריו מיושב שאם רק הוי היכר ואין ג' מחיצות נגד הארוך, אבל נגד הקצר שרי, ובזה שרבא אמר שאין היכר אסור לטלטל בכל המבוי ואף לא כנגד הקצר.

המחצה"ש חולק עליו וכתב דשרי להניח באלכסון ולהשתמש נגד הקצר, והוסיף הגר"ש רוטשילד שלכאורה משמע כדבריו מרש"י שכתב שחיסרון ההיכר הוא לבני רה"ר כשרואים שמשתמשים נגד הארוך ומשמע שלבני המבוי עצמם יש היכר בקורה זו. והובאה פלוגתתם בביאורה"ל.

הבנה בדברי המחצה"ש

הגר"ש רוטשילד יישב את קושיית הפרמ"ג על הצד שנאמר כמחצה"ש שאין זה קורה על גבי כותלי מבוי, דיש לומר שאם שרי לטלטל במבוי א"כ יש היכר לקורה זו כלפי אותו מקום ובהיכרח שם מבוי נמשך עד הקורה וחשובה כמונחת על כותלי מבוי,

עוד הערה על הגאוו"י

בהמשך העמוד מחלוקת מהו להשתמש נגד הקורה, ובלישנא הראשונה שפליגי האם משום היכרא או מחיצה, פירש"י שמשום מחיצה הפנימי סותם ומשום היכר החיצוני, והקשה הרש"ש מדוע רש"י לא פירש הפוך שמחיצה בחיצוני והיכר בפנימי, וכתב שא"א לפרש כן דהא גם המ"ד משום מחיצה בעי היכר ואם ההיכר בפנימי לא יתכן שהמחיצה תהיה בחוץ. ולפי הגאוו"י שמ"ד משום מחיצה לא סובר היכר כלל אין את תירוץ הרש"ש וחוזרת קושייתו אמאי לא פירש רש"י איפכא.

ב. ההלכה – ודברי הרי"ף גבי אלכסון יותר מעשר

תמיהת הרא"ש על הרי"ף

הרא"ש מביא שהר"מ והרמב"ם פסקו הלכה כרבא, ותמה על הרי"ף שכתב ואם יש באלכסונה יותר מעשר מניח כנגד הקצר, ומשמע מדבריו שפוסק הלכה כרב כהנא דהא לרבא גם כשאין באלכסונה עשר לא מהני דיש להניח כנגד הקצר, ותימה למה לא יסבור הלכה כרבא דהוא בתראה, ולא מיסתבר שסבירא ליה לרי"ף שקורה משום מחיצה. ונאמרו כמה תירוצים ליישב שאף הרי"ף פסק כרבא.

תירוץ הב"י

כתב הב"י (שס"ג ל') אף אם תימצי לומר שהרי"ף פסק כרב כהנא יש טעם לדבר והוא דמשום כמה אמוראי אמרה רב כהנא למילתיה, אבל לפי האמת נראה שאף הרי"ף סובר כרבא, ומה שכתב אם יש באלכסון

ג' מחיצות ושרי, אך אם כוונת רבא להוסיף שיש חיסרון היכר (כהבנת שאר האחרונים) גם בתוך המבוי העומדים בחוץ חושבים שמטלטל במקום שאין לו תיקוני מבוי וצריך להיות אסור, ונראה שכתב זאת כראיה לדבריו שרבא בא לומר שאין מחיצות, ולכאורה יש ליישב לחולקים שהטעם משום היכר ואעפ"כ הר"מ התיר להניח קורה באלכסון משום שגזרו רק משום חשש הטועים ברה"ר ולא משום הטועים בתוך מבוי.

קורה בתוך מבוי באלכסון יותר מעשר

בשו"ע (שס"ג ל') פסק שמהני קורה באלכסון בתוך המבוי, וכתב הט"ז דלכאורה כל זה רק עד עשר אמות ולא יותר כמו כל מבוי שלא ניתר ביותר, אך כתב הט"ז דמלשון הטור והשו"ע שכתבו זאת אחר דין צוה"פ נראה שמהני תמיד אף יותר מעשר דהוי ממש כפתח. והבנת הדברים שמעתי משום שכל פתח הלחי או הקורה הם מגדירים את שיעור הפתח ובסתמא אין פתח יותר מעשר אמה, אלא אם עשה צוה"פ בצורה חיובית, ולכן קורה באלכסון מחוץ למבוי היא המגדירה את גודל הפתח ולא מהני יותר מעשר, אך בתוך המבוי שיעור הפתח לא גדל כשמניח את הקורה באלכסון, דהפתח הוא הכניסה לבין ב' הכתלים, ורוחב המעבר בין הכתלים פחות מעשר, ולכן אף במניח באלכסון וע"י זה הקורה יותר מעשר לית לן בה, אך יש אחרונים שמבואר מדבריהם דלא כט"ז שגם בתוך המבוי אין להניח באלכסון יותר מעשר, וכך סוברים הקרבן נתנאל והקרן אורה ובוזה מיישבים את דברי הרי"ף כדלקמן.

המבוי שלא מועיל שהאלכסון יותר מעשר. ועוד תירץ ע"פ המבואר בירושלמי דבפחות מג' שרי קורה באלכסון ועל זה צריך לומר שלא מהני כשהאלכסון יותר מעשר. ובדברי הירושלמי שכתב פחות מג' פירשו המפרשים שם וכן כתב הביאור"ל שהיינו פחות מג' אמות, והחזו"א חלק שהיינו רק פחות מג"ט אך סובר דמדלא הובא בבלי מוכח שהבבלי פליג עליה דהירושלמי בזה, ולהלכה החזו"א מצריך ממש למדוד בדיוק ופליג על המשנ"ב שסגי לפי ראיית העין.

תירוץ ע"פ דברי המחצה"ש

הבאנו לעיל שהמחצה"ש סובר שאף במניח קורה באלכסון שרי להשתמש נגד הקצר, והוכיח כן מדברי רש"י, ולפי"ז ניחא שאף שההלכה כרבא היה לרי"ף להביא את הדין שיותר מעשר לא מועילה קורה באלכסון ונפק"מ לחלק הפנימי שכנגד הקצר.

ג. הדין בעושה צוה"פ או לחיים

הדין כשעושה צוה"פ

כתב הראב"ד, והובאו דבריו ברא"ש ובר"ן שאם עשו צוה"פ מהני אף לרבא, דצוה"פ לכו"ע משום מחיצה, והוסיף הרשב"א שצוה"פ עדיפה מקורה אפילו למ"ד משום מחיצה, דהא גם לדירהו מהני קורה רק כשהצד הארוך אינו ארוך בד' אמות, וצוה"פ מערב הכל כמבוי אחד וכמחיצה גמורה, ותדע מוסיף הרשב"א דהא רב כהנא אמר והוא שלא יהיה באלכסונו יותר מ' אמה, ואילו צוה"פ מהני אף באלכסונו יותר מ' אמה, וכדתנן במתני'

יותר מעשר לכו"ע מניח כנגד הקצר לרבא איצטריך, דלא תימא דכל מה שרבא אמר מניח כנגד הקצר הוא רק כאשר באלכסון יש יותר מעשר, לכן כתב שבאופן כזה לכו"ע מניח כנגד הקצר ומהא תישמע שרבא שאוסר סובר כן אף כשאין באלכסון עשר.

תירוץ הקרבן נתנאל

הקרבן נתנאל כתב ליישב את הרי"ף שסובר כרבא וכתב כן לרבא, דהא בתוך המבוי שרי להניח הקורה אף באלכסון (כך הביא הרא"ש מהר"מ), ועל זה כתב הרי"ף שהיכא שיש באלכסון יותר מעשר לא יניח אלא כנגד הקצר, והיינו אף במניח בתוך המבוי (והוסיף הקרבן נתנאל שאפשר שלכן הביא הרא"ש את דברי הר"מ שניתן להניח באלכסון בתוך המבוי להשמיע שבזה אפשר ליישב את הרי"ף). והב"י שלא תירץ כן אפשר משום דסובר שבתוך המבוי שרי אפילו בקורה יותר מעשר, וכמו שלמד הט"ז בדעת הב"י.

תירוץ הגר"א

בביאור הגר"א (ליקוטים הובא בסעיף י"ג) כתב לתרץ שלחי מהני אף באלכסון, ועל זה כתב הרי"ף שאם האלכסון יותר מעשר יניח כנגד הקצר דלחי לא מועיל ליותר מעשר, ודעת הב"י להדיא שלחי לא מהני (יובא בהמשך) וניחא שלא תירץ כן, ואפשר שגם הקרבן נתנאל סובר שלחי לא מועיל ולכן לא תירץ כך.

תירוץ הקרן אורה

הקרן אורה בתחילה הביא ליישב כדברי הקרבן נתנאל שיש נפק"מ למניח בתוך

(ע"פ תירוץ של הגר"א מישקובסקי שכתב ליישב את קושיות החזו"א על המשנ"ב דאם כדברי המשנ"ב שב' מחיצות ולחי הוי רה"י אמאי כאן במבוי באלכסון לא יועיל הדופן כלחי לסגור את המבוי באלכסון, ותירץ הגר"א מישקובסקי שכנגד הארוך אתי רבים ואינו סוגר).

לפי הסברא המובאת בט"ז דב' לחיים לא מהני דאין מבוי צריך שני לחיים ולכן הראשון כבר סוגר והשני לא מעלה ולא מוריד, משמע דבחצר דבעינן ב' לחיים וא"כ כשיעמידם באלכסון יועיל דלחי אחד לא יכול לסגור, אך במשנ"ב הביא מהחיי אדם שאפילו בחצר לא מהני באלכסון אפילו בב' לחיים, וצ"ל שסברתו שלחי הולך תמיד נוכחו וביושר ולא אמרינן כלל שהולך באלכסון, ורק בקורה שנמשכת בפועל לאורך כל הקו מסתכלים לפי הצורה שהולכת ואם היא באלכסון הסגירה היא באלכסון.

הגר"א (הובא בביאור הגר"א לעיל סעיף י"ג בליקוטים) סובר שאפילו לחי אחד מהני באלכסון דלחי משום מחיצה (והבאנו לעיל שבזה מיישב את הרי"ף שהוצרך לומר שלא מהני באלכסון יותר מעשר), וכתה החזו"א שלפי הגר"א שלחי באלכסון מהני יש להקל שגם בחצר דבעינן ב' לחיים אינם צריכים להיות מכוונים ביושר אחד נגד השני וגם כשהם באלכסון מהני.

הרחב מעשר ימעט ואם עשה צוה"פ אינו צריך.

הדין בעושה לחי

הב"י (שס"ג ל') כותב דלחי ודאי לא מהני באלכסון ואף שלחי משום מחיצה והסברא שיועיל משום דמהיכא תיתי שילך ויסגור באלכסון והא הולך נוכחו וביושר, אך בלחיים יש סברא להתיר (ומסתבר שכוונתו שע"י שיש שניים יש את הסימן שהקו הסוגר יהיה באלכסון), אך כתב הב"י דאם היה מועיל לחיים היה לראשונים לאשמועינן ומהא דלא השמיעו משמע דלא מועיל, אך הב"ח פליג וסבירא ליה דב' לחיים מהני באלכסון, והמג"א הביא את מחלוקתם.

הט"ז גם הביא את הדברים וכתב שלא מבין איך כלל היה לב"י הו"א שלחיים מהני והא כמו שלחי אחד הולך נוכחו וביושר, ה"ה כשיש ב' לחיים, דהרי אין המבוי צריך ב' לחיים וא"כ הלחי המונח כנגד הקצר סוגר ומכשיר את המבוי בפנים, ושוב הלחי החיצוני שמונח כנגד הארוך לא מעלה ולא מוריד דמונח כנגד רה"ר. ועל מה שכתב שהלחי החיצוני נמשך למקום שהוא רה"ר ולא מועיל הקשה הפרמ"ג במשב"ז שאותו מקום הוי כרמלית, ואפשר דיש ליישב את הט"ז שכתב רה"ר משום שבאותו מקום אתי רבים ומבטלי מחיצתא והלחי לא נמשך כלל ואפילו אינו עושה את המקום לכרמלית

סימן י"ד - נעץ קורה ע"ג יתדות (ח: ט.)

והתם ליכא מחיצות כלל, אלא אף למ"ד שאסור להשתמש תחת הקורה דליכא למיגזר מידי אפ"ה אסור משום דבעינן שהקורה תהא מונחת על המבוי וליכא. והיינו שפסק את דברי רבא שבעינן קורה ע"ג מבוי, אך מדבריו רואים כיצד למד בדברי רב חסדא (וכך ביאר הגאון בדבריו) שלדברי המתיר אסור דחיישינן שיבואו להשתמש תחת הקורה והכא אין מחיצות, ולדברי האוסר לא חיישינן שישתמשו שם ולכן שרי.

ב. בדברי רש"י דלא אומרים לבוד למחיצה שאינה ממש

רש"י מוסיף והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן ע"י לבוד, ובפשטות כוונתו שלא שייך לומר לבוד למשוך הכתלים עד תחת הקורה דהוי לבוד לאויר ואין אומרים לבוד למקום שאין בו מחיצה ממש ואף שבדין יש שם מחיצה ע"י חודו החיצון של הקורה שיוורד וסותם. ובתוס' (ט. ד"ה אין) כתבו טעם אחר שיש חיסרון בהיכר.

מו"מ של הקה"י בדברי רש"י

והקשה בקהלות יעקב (סי' ב') מרש"י שבבת (קא.) גבי ביצתא דמישן דביאר רש"י שכאשר תוך שלשה לארץ יש בסירה רוחב ארבעה אמרינן לבוד להעלות את הקרקעית לשם ונמצא דיש רוחב ארבעה והוי רה"י (באופן שממקום הד"ט ולמעלה יש גובה מחיצות י"ט), וחזינן שאמרינן לבוד לאויר.

ועוד הקשה מהגמ' בהמשך דמוקי רב אשי בקורה משוכה והיא תלויה דאמרינן

א. הטעם שלדברי המתיר אסור ולדברי האוסר מותר

הבנת רש"י והריטב"א

רש"י מבאר בדברי רב חסדא שלדברי האוסר להשתמש תחת הקורה משום שחודו הפנימי יורד וסותם ממילא שרי לטלטל במבוי דחודו הפנימי דבוק במבוי, אך למ"ד שמותר להשתמש תחת הקורה דחודו החיצון יורד וסותם אסור לטלטל במבוי דחודו החיצון רחוק ואינו דבוק בכותלי המבוי.

ויש להתבונן בדברי רש"י אמאי דיבר רק בלשונות לצד שמקורה משום מחיצה ולא הזכיר לשון של היכרא דקורה, ובריטב"א כתב לשתי הלשונות וז"ל לדברי המתיר פי' בקורה בעלמא דס"ל היכרא מלבר או דחודו החיצון יורד וסותם וכו', ובגאון יעקב כתב שודאי גם לרש"י אין חילוק בדבר. אך כאשר לשלמה (מועד סי' ל"ב) כתב שרש"י דיבר בדוקא רק למ"ד משום מחיצה אך למ"ד משום היכרא גם לדברי המתיר מותר. ובהמשך נביא מהקהלות יעקב בשם חתנו שכל השאלה והתירוץ של רש"י בענין הלבוד רק למ"ד משום מחיצה אך למ"ד משום היכרא אין צד שיועיל לבוד דאין פי' תקרה שיוורד, ויתכן שלכן רש"י כתב את דבריו למ"ד משום מחיצה ודוחק קצת.

הבנת רבינו יהונתן בגמ'

רבינו יהונתן פסק להלכה שאסור, לא מיבעיא למ"ד דס"ל מותר להשתמש תחת הקורה דלא מועיל שמא ישתמש תחת הקורה

פירוש שדין המחיצות חוצץ ותוחם אף למעלה (גם לגר"ח שהמחיצות עולות) אך הכותל עצמו לא עולה דכל הדין שהתחדש הוא ביחס לחציצה הדינית, אך בחבוט כל הדין הוא להשפיל את הקורה הגשמית ולכן חשובה על המבוי, ולפי"ז היה מקום לבאר שלהכי מהני שם לבוד ואינו לדבר שאין בו ממש.

תירוץ הקה"י על הקושיה מדף ט'

וכתב הקהלות יעקב שקושיה זו יש ליישב דברש"י מבאר את צורת כפיפת היתדות דלא כבציורים שבדפוס וילנא וכן כתב להדיא הריטב"א שהיתדות הולכות כמין גאם והקורה על גביהן, וכתב הריטב"א שאפשר גם לומר לבוד לפני החבוט דנימא לבוד ליתדות במקום כפיפתם כנגד הכתלים, ואח"כ נימא על הכל חבוט, ולדבריו הוי לבוד לדבר ממשי ואין קושיה על רש"י, ומקשה הקהלות יעקב דלכאורה עדיין קשה דנמצא שהחבוט הוא רק מדבר דיני ולא מציאותי דשני קצות הקורה קיימים רק מדין לבוד, ותירץ דחבוט שאני דהא תמיד כל חבוט הוא להוריד לאויר.

[ברשב"א לא למד כריטב"א בצורת היתדות ולכן הקשה על רבותינו הצרפתים דחזינן שאומרים לבוד נגד דבר ממשי דלמד שהיתדות באלכסון, וכן בעבוה"ק כתב שאמרינן קודם חבוט ואח"כ לבוד, ולמעשה הריטב"א חולק וברש"י אפשר ללמוד כריטב"א].

והקהלות יעקב הביא ליישב את הקושיה על רש"י מהגמ' לקמן, ע"פ דברי הרע"א (תשובה י"ב) שכתב ליישב את קושיית

חבוט ולבוד, והקשה הרשב"א אמאי בעי לחבוט ולימא רק לבוד, ותירץ שבאלכסון יש יותר מג' ולכן בעינן קודם חבוט ואח"כ לבוד, וגם שם הוי לבוד לאויר וקשה על רש"י.

אפשרות ליישב את הקושיה על רש"י

ולכאורה היה קצת מקום לחלק דשם אינו מושך לבוד לאויר דנימא מהיכי תיתי שיסתיים שם, אלא הדבר הנמשך אינו במקום רק ע"י דין חבוט, אבל כיון שכל רצוננו לומר גביו את הלבוד אנו יודעים את מה מושכים, ומצד החלק להיכן מושכים, התם מושכים עד הכותל דהוי דבר ממשי, אך צ"ל שהקה"י הבין ברש"י שלבוד אומרים רק בין ב' דברים ממשיים, וכשאחד אינו ממשי כבר לא שייך לבוד ואין נפק"מ מהו הדבר שאינו ממשי.

ועוד יש מקום לחלק דיתכן וחבוט הוא דבר יותר ממשי וחשיב כמחיצה ממש, וראיה לדבר דאמאי הגמ' לקמן אמרה דנימא חבוט על הקורה ולבוד (ומה שעל הקורה אומרים חבוט ולא גוד אחית יעויין ברש"י בסוכה שפירש שמשיכת מחיצה לאורך הוי גוד אבל כשמורידים רוחב של דבר הוי חבוט) ואמאי לא נימא גוד אסיק על הכתלים ולבוד, ולכאורה יש מקום ליישב ע"פ המבואר בתוס' שבעינן חבוט כדי שתהיה הקורה ממש על המבוי ובגר"ח ביאר שע"י לבוד לבד גם בפחות משלשה אין מתקיים דין זה ורק ע"י חבוט מתקיים דבר זה, וא"כ נומר אנו שגם ע"י גוד אסיק לא יחשב קורה על המבוי אלא דוקא ע"י חבוט, והיינו משום שלבוד אינו מקרב ממש אלא שאין חיסרון שיש רווח וחשובים כאחד וכן בגוד אסיק

ומפרש הקה"י שודאי רע"א למד שאין באלכסון ג"ט ולכן כשאינה גבוהה ג"ט מהני מדין לבוד לבד, ומה שבעינין לדין חבוט יפרש כמו שכתב הגר"ח (פ"ה מסוכה) שבדין לבוד הקורה מחוברת למבוי דאין ג"ט באלכסון אך עדיין אין מתקיים בה קורה ע"ג מבוי ולזה בעינין דין חבוט דתחשב קורה על המבוי, ולפי"ז מבאר הקה"י דכשהקורה בתוך ג"ט באלכסון אין חיסרון ב' הלכות דכל הלכה לפרט אחר וודאי כל אחת נאמרת בלא קשר לחברתה.

ולפי מה שהגר"ח ביאר בגמ' שאירי שבאלכסון יש פחות מג"ט וכתב הקה"י שכך מוכרח גם הרע"א לבאר, אין מקום למה שהקשה לפני כן הקה"י מגמ' זו על רש"י שהוי לבוד לאויר, דאינו שהרי בפחות מג"ט הקורה מתחברת לכותל וכל מה שאמרינן חבוט רק בשביל ההלכה שצריכה הקורה להיות על המבוי.

קושיית הקה"י על רש"י מסוכה

עוד העיר הקהלות יעקב (נמצא בדבריו בסי' ג') וכן הקשה בזכרון שמואל (סכ"ו) על רש"י שאמר דלא אמרינן לבוד למחיצה שאין בה ממש מסוכה שאין המחיצות מגיעות לסכך וגם הסכך משוך פחות מג"ט מהמחיצה דמבואר בשו"ע (תר"ל ט') שאומרים גוד אסיק ולבוד וחזינן שאומרים לבוד למקום שיש לו רק דין מחיצה ואף שאינו מחיצה ממש.

יישוב הקה"י על הנ"ל

הקהלות יעקב כתב ליישב שיש חילוק בין מחיצה של גוד אסיק והיא מחיצה

הראשונים דנימא חבוט אף כשהקורה גבוהה יותר מג' מכתלי המבוי, וכן בא רע"א ליישב בזה את קושיית המהרש"א מנלן באמת לרב אשי שאמרינן גם לבוד וגם חבוט, וכתב ליישב דלא אמרינן תרי הלכתא, והיינו שא"א לומר הלכה כשהיא אינה יכולה להאמר בפנ"ע אלא רק אם אמרינן לפנייה עוד הלכה, ולכן כאן אם הקורה היתה גבוהה יותר מג"ט לא שייך לומר לבוד אלא אם נקדים לו דין חבוט ובכה"ג חשיב תרי הלכתא שלא אמרינן.

וכתב הקה"י שלפי מה שהביא שכפית היתדות כמין גאם אפשר לומר קודם לבוד ואח"כ חבוט ובזה אין חיסרון של תרי הלכתא דהא אפשר להתחיל מכל צד וכל הלכה יכולה להאמר גם בלי השניה ורק לתקן את המבוי צריך את שניהם ובכה"ג ודאי אמרינן, וכן תירץ בזכרון שמואל ליישב אמאי הר"ן שלדברי רע"א סובר שלא אומרים ב' הלכות לא תירץ על הקושיה דנימא חבוט אף ביותר מג' כתירוצי הרע"א, ולפי"ז ניחא דבכה"ג אין זה ב' הלכות, ובדעת הרע"א מוכח שהבין שהציוור כנדפס בשסי"ם ולכן תירץ דהוי ב' הלכות.

ביאור הקה"י בדברי הרע"א בסוגיין

ובשיטת הרע"א לכאורה קשה דאם לא אמרינן ב' הלכות ולכן כשהקורה מעל ג"ט אינה מועילה א"כ כיצד מועילה כשהיא בתוך ג"ט והא בעינן לבוד וחבוט, והראשונים עצמם הקשו אמאי בעינן גם לבוד וגם חבוט ונימא לבוד לבוד ותירצו שבאלכסון יש יותר מג"ט ולא שייך להכשיר ע"י לבוד לבד בלא שנימא חבוט, ובדעת רע"א ודאי א"א לומר כן דהא הו"ב הלכות,

למ"ד משום היכרא, ולפי ביאור זה רש"י בדוקא דיבר רק למ"ד משום מחיצה לבאר שאעפ"כ אין לבוד, אך למ"ד משום היכרא פשיטא שאין להכשיר.

עוד תירוצים על הקושיה של הקה"י

הגר"ש רוטשילד תירץ שרש"י אמר את דבריו רק בקורה שהיא דין דרבנן שהיכן שהקורה נמצא מועילה למבוי וכלל לא אמרו בה אפילו פי תקרה יורד, דפי תקרה יורד הוא רק בד"ט, וגם לרש"י דף פ"ו שאפילו בטפח אפשר שבאמת הוא כל פי תקרה דין דרבנן להתיר בטלטול אבל לא לשוויה רה"י להתחייב.

ועוד תירצו הלומדים שיש חילוק בין מחיצה של גוד אסיק שזה המשך של מחיצה קיימת למחיצה של פי תקרה שאין מחיצה כלל ורק הוא מחיצה דינית.

עוד ראיתי שתירצו שכל דברי רש"י כאן שלא אומרים לבוד לאויר היינו לבוד למלאות ולהאריך את כותלי המבוי, אך הגמ' לקמן הוא לבוד לחבר ולהסמיך ב' דברים ושם כשיש לי ב' דברים שעליהם אני דן אין חיסרון של לבוד לאויר. וזוהי כל תוספת קושיית רבותינו הצרפתים שהקשו ונימא לבוד על חודה החיצון והיינו להסמיך, ובזה מיושב מדוע שם אין חיסרון שהווי פי תקרה מדבר דיני, דבלבוד להסמיך אין חיסרון כזה.

עוד בדברי הגאון רע"א

הקה"י הקשה על רע"א וכן בסוכה הקשה ופליג עליה, והביא כאן בסוף הסימן קושיה מבעל "בן אריה" שהקשה מהגמ'

מעיקר דין תורה וגם בלא שצריך לכך חשובות כעולות וסותמות עד לרקיע ומשו"ה אמרינן לבוד אליהם, משא"כ המחיצה כאן של הקורה אינה מן התורה, דרק בתקרה רחבה ד"ט אמרינן פי תקרה יורד וסותם, אלא שרבנן הקלו בקורה של מבוי דסגי טפח והרי בלי לבוד אינה שייכת למבוי ולא מתחיל הקולא שסגי בטפח ומאידך אין לבוד בלי שתרד ותסתום וכה"ג ודאי אין איך להתחיל לומר שיועיל כזה דבר.

ביאור הקה"י ברש"י כאן

ומוסיף הקה"י שכל קושיית רש"י שנימא לבוד קשה דהא מהתורה רק תקרה רחבה ד"ט אומרים פי תקרה וא"כ אין כאן מחיצה מדאורייתא ואותו טפח של רוחב הקורה אינו בחלל המחיצות והווי רה"ר גמור ונמצא המבוי פרוץ למקום האסור ההחוד החיצון שהוא המתיר נמצא אחר טפח של רה"ר ולא יכול להועיל.

והביא מחתנו הר"ש ברזם ז"ל שתירץ שרש"י דיבר למ"ד קורה משום מחיצה וסובר שגם בגג טפח אמרינן מדאורייתא פי תקרה יורד וסותם, ועל זה הקשה רש"י דנימא לבוד, אך למ"ד קורה משום היכרא ובעינן מדאורייתא פי תקרה ד"ט אין צד להתיר כזה מקום ורש"י כלל לא הקשה למ"ד זה שנימא לבוד, ולכן ליישב את דברי השו"ע בסוכה שאמרינן גוד אסיק ולבוד ניחא שאין רש"י שכתב נגדו דלהלכה קורה משום היכרא. וכל זה ודאי לא מיישב את הקושיות הקודמות של הקה"י על רש"י. וניחא לפי תירוץ זה מה דהקשינו שרש"י כתב את הלשון רק למ"ד קורה משום מחיצה ולא נקט כריטב"א לציין לשון מתאים גם

הצרפתים הקשו שנימא לבוד מחודה החיצון של הקורה למבוי, ותירצו שלא אומרים לבוד כשיש דבר המפסיק בינתיים, והרשב"א כתב להוכיח שלא כדבריהם מהגמ' לקמן בדברי רב אשי משוכה והיא תלויה שאומרים לבוד אף שיש יתדות באמצע (יעויין בפמ"ג סי' שס"ג משב"ז סק"א ובא"א סק"י שהביא מח' ראשונים בלבוד נגד דבר המפסיק), והריטב"א דחה את ראיית הרשב"א דהתם היתדות כמין גאם ואין זה נגד היתדות, ולכן כתב הרשב"א ולמעשה גם הריטב"א תירץ כן שלא שייך לבוד כזה דא"כ נמצא שאין בקורה רוחב טפח.

הערה בדברי הרשב"א

וקשה מדוע הבין הרשב"א שכנגד היתדות הוי לבוד על דבר ממשי דהא רק רוצה לעשות לבוד ברוחב הקורה במקום שאין יתדות אבל מקום היתדות יכול להישאר וע"י מה שישלים הלבוד הוי בהכל רוחב טפח. ולכאורה צ"ל שכיון שלבוד הינו לראות שני דברים שהם במרחק פחות מג' כמחוברים, בעינן שלא יהיה הפסק בינתיים, וכיון שהיתדות אין בעוביים טפח אין להם שם קורה וחשיבי כדבר אחר ולכן הבין הרשב"א שיש דבר המפריע בינתיים ואעפ"כ אמרינן לבוד, ושמא מה שבאמת אמרינן משום דהוי לבוד למלאות ושייך הכא.

קושיה בדברי הריטב"א

הריטב"א דחה את ראיית הרשב"א מדף ט' דאינו לבוד דרך היתדות אלא מהאוויר שעל היתדות, ובפשטות כוונתו לפי מה שמבאר בסמוך שכפיפת היתדות כמין גאם והקורה מונחת עליהם, ודלא כרשב"א

בשבת שגם כשאין תקרה רחבה ד"ט אבל יש ב' קנים שביניהם פחות משלשה אמרינן לבוד וחשיב כתקרה של ד"ט ושוב אמרינן פי תקרה וחזינן דאמרינן תרי הילכתא וקשיא על רע"א.

ונראה ליישב דהנה הרע"א (תשובה י"ב) הקשה על עצמו, דהטור והשו"ע (תר"ל ט') כתבו דופן שבעה ומשהו ומעמידה פחות משלשה לקרקע כשרה מדין לבוד, ואפילו אין הדופן מגיעה עד למעלה כשרה ואפילו אין מכוונים נגד הסכך רק שיהיה בתוך שלשה נגדו, והיינו הרכבה של גוד אסיק ולבוד, ותמה למה שם לא העיר הב"י דהוא דלא כסברת הר"ן וכמו שהעיר בסי' תרל"ב, ומדבריו נראה שכל קושייתו על הגוד אסיק והלבוד לסכך אך כלל לא הקשה מהא דלשם מחיצה בעי לבוד מהמחיצה לקרקע ושוב גוד אסיק, ובהכרח צ"ל שסבירא ליה לגאון הנ"ל שחיסרון ב' הלכות רק כאשר הם צמודים ממש ואת הדופן של הגוד אסיק רוצים לחבר עם לבוד לסכך, אך כאשר יש קודם לבוד ליצור מחיצה של י"ט ואח"כ מהמחיצה הגשמית אמרינן גוד אסיק לא חשיבא ב' הלכות ורק הקשה איך אמרינן מהגוד אסיק עוד לבוד עד הסכך, וא"כ גם בקושייה מהבן אריה יש ליישב כעין זה דהלבוד הוא ליצור תקרה ברוחב ד"ט ולא מהלבוד ישירות אמרינן פי תקרה יורד אלא בקצה התקרה היכן שיש תקרה מציאותית.

ג. בקושיית הראשונים שנימא לבוד מחודה החיצון של הקורה לכתלים.

קושיית הצרפתים וב' תירוצים

הרשב"א והריטב"א הביאו שרבותינו

אף שם הוי מחיצה מציאותית, וצ"ע כיצד למד בדברי הריטב"א. ויש שתירצו בחילוק זה את הקושיה של הקה"י על רש"י מהדין של סוכה שאומרים גוד אסיק ולבוד דשם הוי מחיצה ממש.

דחיית הר"ן לראיית הרשב"א

הר"ן הביא את ראיית הרשב"א מהגמ' לקמן שאומרים לבוד כנגד דבר ממשי, ודחה את ראייתו שכיון שאומרים קודם חבוט כבר אין הלבוד כנגד היתדות.

והקשו הלומדים דבהמשך הר"ן מבואר שכשאומרים חבוט מורידים גם את היתדות, וא"כ עדיין הוי לבוד דרך דבר ממשי וכיצד דחה את הרשב"א, ותירץ הר"א גרשי שנכון שאומרים חבוט אף על היתדות אך כיון שבמציאות אינם שם כבר אין זה לבוד דרך דבר ממשי.

ד. אמאי בעינן גם חבוט וגם לבוד

תירוץ הראשונים

הקשו הראשונים אמאי בעינן גם לחבוט ולא סגי בלבוד לבד, ותירצו הרשב"א והר"ן שבאלכסון יש יותר מג"ט ולא שייך למימר לבוד בלא שנאמר חבוט.

ביאור ברע"א שודאי לא למד כדבריהם

בדברי הגאון רע"א שביאר בסוגיא דלא שייך למימר שהקורה מעל ג"ט דא"כ הוי ב' הלכות, א"כ מה מיושב כשזה בתוך ג"ט ועדיין חזינן שבעינן לבוד וחבוט, ותירץ הקה"י לפי מה שביאר הגר"ח (סוכה פ"ה)

שהבין שהיתדות תופסות מצידי הקורה, והריטב"א בהמשך מבאר שאומרים לבוד עוד לפני החבוט, וקשה דאם הלבוד מעל היתדות הוי לבוד לאויר וחזינן ברש"י שלא אומרים כזה לבוד והביאו הריטב"א ונראה שמסכים עם סברתו.

תירוץ על הנ"ל

וצריך לומר שיש חילוק דכאן כשאומרים לבוד הוי עד כנגד הכתלים שהם עצמם מחיצות ממש וא"כ אותו מקום חצוץ במחיצות ממש אלא שאינם עולות בפועל למעלה ולגבי סוכה שבעינן סכך סמוך לכתלים אמרינן גוד אסיק, אך תחמת אותו מקום ע"י מחיצות גמורות ובכה"ג אמרינן לבוד עד המקום התחום, ומה שרש"י אומר שלא אמרינן לבוד למחיצות שאין בהם ממש, היינו כגון פי תקרה שאין כלל מחיצה מציאותית מצד לצד וכל המחיצה רק דינית ממה שאמרינן פי תקרה יורד וסותם ולמחיצה שכל כולה רק דינית לזה אמר רש"י שלא אמרינן לבוד ובזה אף הריטב"א מודה.

וכל זה ניחא ליישב בריטב"א, אך קשה שהקה"י הקשה על רש"י מהגמ' דף ט' והביא את הריטב"א כדי ליישב שלפי מה שאמר הריטב"א שהיתדות כמין גאם ואמרינן קודם לבוד ואח"כ חבוט שוב אין זה לבוד לאויר אלא לכפיפת היתדות, ואינו מובן דהא כל מה שכתב הריטב"א לדחות את הרשב"א שאין זה לבוד דרך דבר ממשי אלא מעל היתדות וא"כ מדוע אין זה לבוד לאויר, והקה"י לא סובר את החילוק שאמרנו דהא דימה את המיקרים, וכן לקמן סי' ג' הקשה על רש"י מסוכה שאומרים גוד אסיק ושוב לבוד וחזינן שאומרים לבוד לאויר והא

מסמיך ב' דברים כשבמציאות אין ביניהם ג' וקמ"ל שכיון שבאורך אין ג' ובגובה אין ג' חשובים לסמוכים ואע"פ שבאלכסון יש ג' ורואים את הקורה והכותל כאחד, והוי הכל דין לבוד אחד, והיינו שכיון שלאורך אין שלשה ולרוחב אין שלשה חשיב שממלאים את כל המרובע אף שכלפי האלכסון יש יותר משלשה.

וכדבריו אלו אפשר לבאר בדברי הרע"א והריטב"א בקמ"ל של הגמ', דהריטב"א לא הקשה אמאי בעינן גם לבוד וגם חבוט כרשב"א והר"ן, ויתכן משום דלמד כמאירי שהוי הלכה אחת.

ולכאורה לפי הביאור הזה דהמאירי אפשר ליישב את קושיית הקה"י על רש"י מביצתא דמיישן, דגם שם בגובה אין ג' וברוחב אין ג' ולכן אמרינן לבוד לחבר הקרקעית עם הדפנות באלכסון, ואינו לבוד לאויר ולא יקשה משם על רש"י.

בדברי הרש"ש

הרש"ש הביא את קושיית המהרש"א וכתב שא"כ אין חידוש דודאי אומרים לבוד למשוך וכן חבוט שאמרינן היינו לבוד ללמטה ומה החידוש, ובהכרח הקמ"ל שאמרינן תרוויהו. והלומדים הבינו בדבריו כדברי המאירי שהוי הכל דין לבוד והקמ"ל שאומרים כזה לבוד כפול, ובאמת כן משמע דנראה שמה שביאר שהחבוט הכא הוא לבוד לא משתנה לפי הקמ"ל, אך יש שדחו שכתב זאת לצד שנאמר כל חידוש לבוד אך בקמ"ל שאומרים שניהם ודאי כוונתו לחבוט אמיתי וללבוד, ויל"ע.

שבאמת אין באלכסון ג' וסגי בלבוד לבוד ובעינן חבוט לדינא של קורה ע"ג מבוי ממש, וא"כ יש ליישב כך גם בדברי הרע"א.

דברי הריטב"א

הריטב"א הקשה כקושיית התוס' אמאי לא מהני אף כשהקורה גבוהה יותר מג"ט, והביא את תירוץ התוס' משום היכר, ועוד תירץ דשאני הכא שאין הקורה שלמה (בצידיה) אלא ע"י לבוד, ובמקום שאומרים חבוט אין קורה ממש אלא רק ע"י מה שאמרינן לבוד. ויש מקום גדול לבאר שכתב כאן את דינו של הרע"א שלא אמרינן ב' הלכות, וכך פירש בדבריו המגיה. וקשה א"כ אמאי רע"א לא הביא ראיה לדבריו מדברי הריטב"א הללו. ולפי הריטב"א ג"כ נצטרך לבאר מה שכתוב בגמ' קמ"ל שאמרינן לבוד וחבוט כדברי הגר"ח, או דנימא שקמ"ל לבוד כפול וכמבואר במאירי (ויתבאר בהמשך בעז"ה).

המגיה על הריטב"א הביא פירוש מהגאון"י והקשה עליו, ונראה שכלל לא כתב כן הגאון"י כפירוש בריטב"א, אלא אחר שהביא לשונו הוסיף שאין להקשות לדברי הריטב"א שנימא קודם חבוט משום דהוי חבוט לאויר, עיי"ש ולא קשה מידי.

חידוש המאירי

המאירי כותב קמ"ל שאמרינן לבוד להשפיל ולבוד לקרב ונראה שלמד במסקנא שהכל הוי רק דין לבוד ולכן א"א להעמיד יותר מג', ולפי הבנת הרע"א שלא אמרינן ב' הלכות ודאי אתי שפיר דא"א לומר עוד הלכה מלבד הלבוד, ורק הו"א שלבוד

אומרים חבוט והא בפשטות בסוגיה בסוכה שאומרים חבוט בפחות משלשה גם בפחות מטפח בתוך שלשה הוא מדין לבוד, ויש שרצו לומר שבר"ן כתוב שהכל מדין לבוד ולפרש כמאירי שסגי בלבוד לבד, אך א"א לומר כן דבתחילת דבריו הביא הר"ן את הקושיה אמאי בעינן גם חבוט וגם לבוד, ותירץ דבאלכסון איכא שלשה ולכן בעי חבוט ולבוד, ומדבריו אלו משמע דהם ב' הלכות.

ושמא כתוב בדבריו שהוי חבוט על פחות מטפח כשזה בתוך שלשה ובאמת הם ב' הלכות חבוט ולבוד, אך קשה דבפשטות פחות משלשה הוא לבוד. ויתכן עוד דבאמת ללמטה הוא גם לבוד, אלא שלא כמבואר במאירי שנראה שהוי דין אחד של לבוד כפול אלא ב' עניינים של לבוד, ויל"ע בדבריו.

בדברי הר"ן

הר"ן הקשה אמאי לא דיברנו אף בקורה גבוהה שלשה דהא חבוט אמרינן אף ביותר מג', ותירץ דנהי דבקורה יש עובי טפח אבל ביתדות אין עובי טפח, והכא ליכא למימר חבוט בקורה אם לא נאמר אף ביתדות כיון שהיא מונחת עליהם, וכיון דלית בהו טפח בטפי משלשה לא אמרינן חבוט, עכ"ד.

ויש לעיין בביאור דבריו אמאי צריך לומר לבוד אף ביתדות, ויש שפירשו משום שהכל דבר אחד וא"א לחלקם וכך כתב המגיה על הר"ן, ויש שפירשו משום שאין אומרים חבוט כשיש דבר המפסיק ועל שני הפירושים יש לעיין מניין לן.

וכן יש לדון בסוף דבריו שביאר שמשו"ה אין אומרים חבוט יותר משלשה, וא"כ בגמ' דידן שהוי פחות משלשה אמאי

סימן ט"ו - מהו להשתמש תחת הקורה ובין הלחיים (ח: ט.)

משום מחיצה סובר שבעיני נמי היכר, וא"כ לא שייך לומר שהיכר בחוד הפנימי והמחיצה תהיה בחוד החיצון דהא שם כבר אין היכר כלל, ושייך רק לומר היכר בצד החיצון ואעפ"כ המחיצה כבר בחוד הפנימי שהוא חוצץ את המבוי. ויש להוסיף על זה דהבאנו בסוגיא לעיל שהגאון יעקב דייק מקורה באלכסון שלמ"ד משום מחיצה לית ליה היכר כלל, ולשיטתו חוזרת קושיית הרש"ש מדוע רש"י לא כתב איפכא.

ומהמשך הסוגיא נראה שההבנה הפשוטה שמחיצה יש בחוד הפנימי והיכר בחוד החיצון, דיש מהראשונים שמבארים החילוק בין אביי שאוסר להשתמש בין הלחיים לרבא שמתיר, דפליגי האם לחי משום מחיצה או משום היכר, ונראה דהוא דבר פשוט שהיכר יש בחוד החיצון ומחיצה יש בחוד הפנימי, וכן לפי זה יש שמבארים החילוק בדעת אביי בין לחי לקורה ונראה שכך היא ההבנה הפשוטה.

ויתכן לפרש שודאי גם אם מהני משום היכר וגם אם משום מחיצה יש את שניהם גם בחוד הפנימי וגם בחוד החיצון, אלא שכלפי היכר כיון שיש בשניהם אפשר להשתמש בחיצון ולהתיר להשתמש גם בין ב' החודים, אך כלפי מחיצה כיון ששניהם סוגרים, כשנבוא לרון גבי בני המבוי הם חצוצים כבר מהחוד הפנימי ולכן אין להשתמש תחת הקורה. אך יש להוסיף שזה הכל אם בכך פליגי אבל אם לכו"ע משום היכר או כו"ע משום מחיצה ואעפ"כ פליגי ודאי שלפחות מ"ד אחד סובר שרק אחד יכול להועיל.

א. מהו להשתמש תחת הקורה

קושיה בסדר הדורות

מהו להשתמש תחת הקורה, רב ורב חייא ור' יוחנן אמרי מותר, שמואל ור' שמעון ברבי ור"ל אמרו אסור. קשה לי אמאי כתבו את רב לפני רב חייא שהיה כידוע דודו ומבוגר מרב, וכן בחולקים עליהם אמאי כתבו את שמואל לפני ר' שמעון ברבי שנראה שהוא הבר פלוגתא של רב חייא והיה לפני שמואל, ואף שכולם היו תלמידים של רבי, אך היו מבוגרים יותר, וכן הוא במנחות נד., וצ"ע. והר"ר שלמה וייס תירץ שהרמב"ם בהקדמה למשניות אחר שהביא שכל אלה ועוד היו תלמידי רבי, מסיים בסוף נמצאו כך וכך דורות מרב אשי עד משה רבינו ובסדר כותב והם מרב ושמואל והם מרבי, וחזינן שבסדר מוסרי התורה הם היו החשובים בדור שאחר רבי, וכן הוא בספר יוחסין מאמר שני, ועל כן כתבו את רב ושמואל ראשונים.

איזה חוד סותם בסברא הפשוטה

בלישנא הראשונה שפליגי האם משום היכרא או משום מחיצה, מפרש רש"י שאם משום מחיצה חודו הפנימי סותם ואם משום היכר חודו החיצון סותם, ויש לעיין מניין לו לחלק כך ולא הפוך. ומצאתי שהקשה כן הרש"ש והוסיף שעדיף לפרש איפכא שמ"ד היכרא החוד הפנימי ומ"ד מחיצה חודו החיצון סותם, דבהכי כותבים קודם את האוסר וכמו ב' הלשונות שאח"כ. ותירץ הרש"ש שאין לפרש איפכא דהא גם מ"ד

שיעורו משהו לא שייך טכנית להתיר לטלטל כנגדו דהחוד הפנימי מיד סוגר ואין מקום שנקרא נגד הלחי, ואף בעושה לחי עבה הוא עניין מיקרי אך אין לזה משמעות, ורק קורה ששירה טפח דנו האם מותר לטלטל נגדה. ולמעשה בלשון התוס' וכן מהראשונים שהביאו את התוס' לא משמע שזה כוונתו אלא עניין של גזירה שאתי לאפוקי, והבנת סברת החזו"א צריכה ביאור דהיא גופא מניין פשיטא לו כ"כ שחודו הפנימי סוגר ודילמא החיצון, וצ"ל שלחי כל מהותו סגירה וכל עובי הלחי סוגר וכיון שכך תמיד בני המבוי סגורים כבר ע"י החוד הפנימי ועל כל השאר אמרינן דל דאין לו שום צורך, ויתכן שבר"ן כשמביא את פירוש התוס' יש קצת משמעות כחזו"א אך יש שדחו שגם בר"ן אין כוונתו כחזו"א, אלא כאי נמי שכתב הריטב"א.

ביאור הרשב"א בסברת אביי

הרשב"א הקשה על סברת התוס' שלחי ששיעורו במשהו הוי סברא להחמיר, והא לקמן שמעינן איפכא דרבא שסובר בין לחיים מותר ומשמע יותר סברא להקל בצר שאין ברוחבו ד"ט אבל ברחב ד"ט יש יותר סברא להחמיר, והרשב"א פירש לחלק בין תחת הקורה לבין הלחיים כפירוש שדחה תוס' שלחי משום מחיצה וחודו הפנימי סוגר וקורה משום היכרא וחודה החיצון סותם. וממשיך הרשב"א ואע"ג דאביי אית ליה לעיל שתרוויהו משום מחיצה ואעפ"כ מחלק בין לחי לקורה (וזוהי ראיית התוס' לדחות פירוש זה), ההוא לישנא לא קיימא למסקנא ואין להקשות ממנה, ועוד (היינו אע"פ שנאמר ששניהם משום מחיצה) דילמא בקורה ס"ל חוד החיצון סותם ובלחי חוד הפנימי סותם.

מר סבר היכרא מלגיו ומר סבר מלבר

הבית מאיר (ש"ג סכ"ט) פירש שפליגי במה שמבאר שם שנחלקו רש"י ורבינו יהונתן דף ב' בטעם שגזרו שלא לטלטל במבוי בלי תיקון, דרש"י כתב שלא יחליפו ברה"ר ומשמע שהחשש אף מרה"ר אחרת, ובר"י כתב שלא יבואו להוציא מהמבוי לרה"ר, וא"כ לטעם שלא יוציאו מהמבוי לרה"ר צריך היכר לבני המבוי אך לטעם שלא יחליפו צריך היכר לבני רה"ר שלא יראה להם מקום זה כרה"ר ויטעו גם לגבי רה"ר אחרת. ומה שנחלקו הראשונים יתכן שפליגי האם טעם זה נשאר למסקנא או לא

ב. בסברת אביי ור"ח לחלק בין לחיים לקורה

תוד"ה הכל מודים (ח:)

התוס' כתבו הכל מודים בבין הלחיים שאסור דלחי שיעורו אפילו משהו ואתי לאפוקי, משא"כ קורה שיעורה ברוחב טפח וליכא למיחש. והריטב"א הוסיף וכתב אי נמי לחי ששיעורו משהו לא חשוב אותו מקום ובטל לגבי חוץ אבל בקורה שרחבה טפח ניכרת ולא בטלה, ומדבריו נראה שאין זה דברי התוס' אלא שתוס' פירשו שיש חשש שיוציא אך אינו בטל, ואע"ג דלפעמים עושים לחי רחב, צ"ל שכיון ששיעורו מן הדין במשהו לא פלוג רבנן. וכתבו התוס' שאין לפרש שהחילוק משום שלחי משום מחיצה וקורה משום היכר, והביא לכך ראיות.

הסבר החזו"א בתוס'

החזו"א (ס"ז ט"ז) פירש בתוס' שבלחי

שכתב שבקורה חודו החיצון יורד וסותם, והיינו משום שהיא להיכר. וקשה קצת דרש"י בהמשך ד"ה בגבוה שלשה כתב אבל בין לחיים דלא מינכרא אי שרית לטלטל התם אתי להחליף ולאפוקי לרה"ר ומשמע כתוס' שכנגד הלחי אסור משום אתי לאפוקי, ואפשר ליישב שמה שכתב שם רש"י אין זה עיקר טעמו של אביי, ורק ביאור אמאי לא נתיר משום דהוי מקום פטור, אך סיבת האיסור עצמה היא מה שלחי משום מחיצה וחשיב אותו מקום כרשות נפרדת חוץ למבוי ודינה ככרמלית.

קושיית המהרש"א על תוס'

המהרש"א הקשה על תוס' שהביא ראייה שבין הלחיים רב חסדא אסור ולא משום שלחי הוי מחיצה דהא רבא סובר דתרוויהו משום היכרא ואעפ"כ אסור בלחי ד"ט, והקשה המהרש"א דאדרבה מזה שרבא מתיר בשניהם גם בלחי וגם בקורה הסברא היא משום שסובר היכר, ורב חסדא שאוסר בלחי משום שסובר דהוי מחיצה, ומה שרבא אסור בלחי מעל ד"ט הוי טעם אחר וכדכתב שם רש"י דכל ד' כרשות בפני עצמה, וביותר שלטעם שכתבו התוס' שרב חסדא אסור בלחי משום שלחי אפילו משהו, אין שום סברא שיחלוק עליו רבא. ובקרני ראם תירץ את התוס' שדבריהן מדוקדקין שאם טעמו של רבא משום היכרא אין לחלק בין פחות מד' ליותר מד', ורבא שמתיר רק משום שהוי מקום פטור, ומדוקדק התוס' שהוכיחו מהא שרבא אסור מעל ד' דהטעם משום שלחי משהו.

ונראה שנקודת המחלוקת בין ההבנה של המהרש"א להבנה של הקרני ראם היא

וסברת הרשב"א לחלק בין לחי לקורה אף אם תרוויהו משום מחיצה דלקורה בעינן רוחב טפח שתחשב תיקרה כלשהי, וא"כ פי תיקרת המבוי סותם ובהכרח היינו החוד החיצון שזה הפי תיקרה אחר שהקורה משוייכת למבוי דאם החוד הפנימי אין זה תיקרת מבוי (אף שבגמ' לדברי האוסר מתיר מבואר שיש צד שהפי תיקרה הפנימי סוגר), אבל בלחי אפשר שכבר הפנימי סוגר. ובעניין זה שלחי חודו הפנימי סותם או למה דתלינן האם משום היכר או משום מחיצה שמבואר דאם הוי מחיצה הפנימי סוגר, ביאור הדבר שבאמת כל הלחי סוגר דהרי מה שמועיל דנראה כתחילת פתח וחשיב שכל עוביו סוגר, וכיון שכולו זו וסוגר, כשנבא לדון על בני המבוי ע"י מי הם חצוצים מהרשות שבחוץ, התשובה שע"י החוד הפנימי.

יישוב הר"ן על קושיית הרשב"א

הר"ן הביא את קושיית הרשב"א על תוס', דלקמן משמע דטפי אסרינן במקום רחב מכשהוא קצר, ותירץ הר"ן שכיון שעיקרו של לחי הוא כלשהו בזה ויש חשש שאתי לאפוקי ויש סיבה לגזור על כל הלחיים ואפי' רחבים, אלא שבליית ביה ארבעה סובר רבא שאף שאין מתיר כנגדו ראוי שיתבטל למבוי וממילא מותר לטלטל נגדו.

בדעת רש"י

הרשב"א כתב שאף מדברי רש"י משמע כדבריו שלאביי החילוק בין לחי לקורה משום שלחי משום מחיצה וקורה משום היכר. ובפשטות כוונתו לרש"י ד"ה מסתברא

משהו, ולכאורה בדעת רבא שהווי משום היכרא בפשטות חודו החיצון סותם והכל בתוך המבוי ומדוע כשהלחי רחב ד"ט אסור ודינו ככרמלית וכן באינו רחב נראה שכל מה שמתיר משום שהוי מקום פטור, וצ"ל שכל העניין שאותו מקום שנגד הלחי הוא כרשות אחרת אין זה ממש דהא ודאי לרבא הוא בתוך המבוי אלא נראה כרשות אחרת (יתכן משום שלחי נראה יותר כמחיצה) ורבנן דנו אותו כמקום נפרד אלא שעד ד' הוי מקום פטור ובטל להכא והכא, וכן נראה מדברי הביאור"ל (שס"ה ד' ד"ה מפני) שכתב גבי הפתוח לכרמלית שמצא מין את מינו ומצטרף לכרמלית שלהוציא משם לחוץ נראה שאסור, ונראה שטעמו משום דמעיקר הדין הוי רה"י, ויותר מד' דינו מדרבנן ככרמלית, ותחת הקורה בפשטות אינו נראה כלל כרשות אחרת ושם אין חילוק בין עד ד' ליותר מד' ותמיד מותר, ואפילו בפתוח לכרמלית דלא שייך כלל מצא מין את מינו דהוי ממש רה"י כחלק מהמבוי ואין דנים תחת הקורה כרשות נפרדת.

שיטת בעל המאור

הרו"ה בבעל המאור כתב דנראה לפסוק שהלכה כאביי שתחת הקורה מותר ובין הלחיים אסור (ודלא כרי"ף שפסק שבין הלחיים נמי מותר כרבא), וטעמו דסבירא ליה שמחלוקתם פה תליא במחלוקת גבי לחי העומד מאליו שנפסק כאביי ביע"ל כג"ם, דהכל הוי אותה מח' שאביי סובר לחי משום מחיצה ורבא סובר לחי משום היכר, וההלכה כאביי ולא כרבא ולכן לא סבירא לן גם את תירוציו של רבא ואין לחלק בין פתוח לכרמלית לפתוח לרה"י ותמיד אסור נגד הלחיים.

כמחלוקת הרשב"א והר"ן לעיל, והיינו שלמהרש"א הוקשה שמשום אתי לאפוקי יבואו לגזור על ד"ט בזמן שעד ד' מותר, וזה מה שהקשה דחזינן שעד ד' מתיר וזה משום שסובר שהוי היכר ומה שאוסר מעל ד"ט הוא טעם חדש, והקרני ראם למד כר"ן שהיה גזירה על כל לחי, אלא שלמעשה עד ד"ט אומר רבא שלא שייך לאסור דהוי מקום פטור.

ג. בסברת רבא שבין הלחיים מותר

שיטת התוס'

תוס' למד בגמ' שרבא אמר שמקורו להתיר בין הלחיים דמצינו שמקום שאין בו ד' על ד' הוי מקום פטור ובטל להכא ולהכא ובין הלחיים נמי אין בו ד' על ד' ובטל להכא והכא, ולמדו התוס' מכאן שכל ההתר של רבא רק בלחי עד ד"ט אבל לחי רחב ד"ט גם רבא מודה שהוי כרמלית ואסור, והיינו כמבואר בגמ' בפתוח לרה"י, אבל היכא שפתוח לכרמלית אפילו בלחי משהו מצא מין את מינו וניעור ואסור, ונמצא שהמחלוקת בין אביי לרבא בפתוח לרה"י והלחי אינו רחב ד"ט שהוי מקום פטור שאביי סובר שרק בגבוה שלשה מתירים אך בלא גבוה ג' אתי לאחלופי ויבואו להוציא לרה"י, ורבא סובר שאין לחלק ויש למקום דין מקום פטור ושרי.

ויש לעיין בדברי התוס' שהדגיש שאין החילוק בין לחי לקורה משום שזה משום מחיצה וזה משום היכרא, אלא דלאביי שניהם משום מחיצה ולרבא שניהם משום היכר, וכל הטעם להחמיר בלחי ששיעורו

ובעצם גזירה זו לא חלק על אביי, אלא שחלק על העיקרון דהוי רשות נפרדת דסובר לחי משום היכרא וחודו החיצון סוגר ועד סוף הלחי הוי ממש חלק אחד של המבוי ובכה"ג מנלן שנגזור, ואביי פליג דסבירא ליה לחי משום מחיצה וחודו הפנימי סוגר והוי אותו מקום רשות נפרדת ולכן יש לגזור, ולכן כתב הבעל המאור שהוי מחלוקת לשיטתם, אלא שגם רבא מודה שאותו מקום נראה כרשות אחרת ולכן בפתוח לכרמלית אמרינן מצא מין את מינו וניעור, ויתכן ולמד בזה כרבינו יהונתן שרק החשש שיוציא החוצה אך לא שאותו מקום גזרו עליו שיהיה כרמלית, ולגבי לחי הרחב ד"ט לא מבואר מהי דעת בעל המאור אך גם אם סובר שרבא מודה שאסור משום שפה מודה שנראה כרשות אחרת ויש לגזור. ולפי זה מבואר שאם באמת הוי רשות נפרדת היה מודה רבא לאביי שיש לאסור וכל מה שחלק משום שאין זה רשות נפרדת, ונראה שברש"י יש משמעות להדיא שלא יכול לסבור כך, דכתב רש"י (ד"ה ובלבד שלא יחליפו) ובין לחיים נמי אפילו חשבת ליה מקום בפני עצמו בטל להכא ולהכא ושרי, ונראה מבואר בדעת רש"י שסובר רבא שאף אם הוי רשות נפרדת רבא מתיר דחשיב מקום פטור, ולא כמו שביארנו בבעל המאור שאם הוי רשות נפרדת היה מודה רבא לאביי, וכל מחלוקתם תליא בלקמן אי משום מחיצה וחודו הפנימי סוגר והוי רשות נפרדת ויש לגזור או משום היכר וחודו החיצון סוגר והכל רשות אחת ואין לגזור.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן בא ליישב את הרי"ף דשפיר כתב שהלכה כרבא שמתיר בין הלחיים

ויש להקשות עליו את קושיית התוס' דלדבריו יוצא שאביי מחלק בין לחי לקורה שלחי משום מחיצה וקורה משום היכר, והקשה תוס' דהא לעיל מצינו שאביי אמר שתרוייהו משום מחיצה, וצריך לתרץ כדכתב הרשב"א שאותו תירוץ לא נשאר שם למסקנא, אי נמי שגם אם תרוייהו משום מחיצה בלחי החוד הפנימי סוגר ובקורה החיצון (והסברא בזה יתכן כמו שביארנו בדברי החזו"א לעיל).

קושיית הרשב"א על בעה"מ

הרשב"א מקשה על הבעל המאור דמדוע תלה מחלוקתם כאן במחלוקתם לקמן, חדא דאיכא למימר דגם אביי וגם רבא סברי הכא (הגירסא ברשב"א התם וצ"ל שהוי טעות ויש לגרוס הכא, וכן בר"ן הקשה קושייה זו וכתב הכא) משום מחיצה ופליגי האם חוד החיצון סותם או הפנימי דהא איפליגו אמוראי לעיל כה"ג גבי קורה, ועוד דהא משמעות הגמ' שרבא מתיר משום דהוי מקום פטור ואביי שחולק עליו דרק במקום פטור שגבוה שלשה שניכר יש להקל אך כאן שאינו גבוה שלשה יש לגזור שמא יוציאו, וא"כ הוי מחלוקת נוספת על המחלוקת אי משום מחיצה או משום היכר, ובמחלוקת זו הוי לן לאוקמא על הכלל שרבא ואביי הלכה כרבא ולהקל (וזו הטענה שכותב הרמב"ן לחלוק על בעל המאור ולבאר אמאי הרי"ף פסק כרבא).

יישוב על דבריו

ונראה ליישב את הבעל המאור דלמד שודאי גם רבא מודה שאם אותו מקום נחשב כרשות בפנ"ע יש לגזור שמא יבואו להוציא

מוקף רק בג' מחיצות (היינו כשיש לחי אחד ואין כלום נגדו) ודומה לכל כרמלית שמוקפת רק בג' מחיצות גזרו רבנן שלא יבוא להוציא לכרמלית הסמוכה לו, ועפ"ז אפשר להבין שאף אם פוסקים כרבא ומשום שחודו החיצון סותם יש מקום לגזור על המקום שנגד הלחי כדי שלא יבוא לטלטל חוצה לו.

קושיית האשר לשלמה

הקשה באשר לשלמה מהגאון ר' שלמה ברמן (סי' מ"ח) על ביאור הרמב"ן ברי"ף שפוסק כרבא שמותר להשתמש נגד הלחי משום שתמיד החוד החיצון סותם, ואעפ"כ בפתוח לכרמלית אסור להשתמש נגד הלחי משום מצא מין את מינו, והקשה דא"כ כיצד פנים המבוי נותר והרי הוא פתוח למקום האסור והיינו שפתוח למקום שנגד הלחי שאסור להשתמש שם, ותירץ שהיכא שא"א להשתמש בחודו החיצון ניתן להשתמש אף בחודו הפנימי וע"י להתיר ואינו פרוץ למקום האסור. והגר"ש רוטשילד הביא ראיה לדבריו שגם למ"ד חודו החיצון אך ניתן להשתמש גם בחודו הפנימי מהא דלחי המושך (י). שמבואר בראשונים שהיה צד שאיירי כשאין כותל נגדו ואעפ"כ תוך המבוי ודאי מותר והיינו ע"י חודו הפנימי. וכן לכאורה נראה מלחי הנראה בחוץ שהקשה תוס' על רש"י שהלחי ברה"ר והיאך מתיר נגדו ועכ"פ בדעת רש"י אפשר שכוונתו שחודו הפנימי יתיר.

וצ"ע על דברי האשר לשלמה מהגמ' לעיל (ח:) רב חסדא אמר לדברי המתיר להשתמש תחת הקורה אסור כשהקורה מחוץ למבוי, ואמאי וישתמש בחודה הפנימי.

טעמו של רבא דהוי מקום פטור ואין זה שייך אם הוי היכר או מחיצה, ובהמשך סובר הרמב"ן בדעת הר"ף שרבא מתיר תמיד אף ברחב יותר מד"ט דהרי"ף לא חילק בזה, ומשמע מדבריו שבפתוח לרה"ר תמיד מותר, ומסביר הרמב"ן שרבא סובר שתמיד חודו החיצון סותם בין אם משום היכר ובין אם משום מחיצה ולכן הכל בתוך המבוי ורבא מתיר, וכל מה שהביא רבא מנא אמינא לה וכו' שמקום שאן בו ד"ט הוי מקום פטור וכו' לדבריו דאביי אמר כן שיודה לו לכל הפחות כאשר הלחי קטן פחות מד"ט, וכן מה שאביי אמר וכי תימא דאית ביה ד"ט לא בא לומר כן למה שסובר רבא אלא על עצמו אמר וכי תימא שלפחות ניישב על יותר מד"ט ונודה בפחות מד' והא אמר וכו' שאפילו פחות מד"ט צריך לחי אחר וכו'. וכן הרשב"א אף שדחה את ראיות הרמב"ן, אך למעשה מוכיח שיש לסבור כמוהו שרבא מתיר תמיד.

תוספת ביאור הקה"י ברמב"ן

הקה"י (סי' ד') הביא את דברי הרמב"ן והקשה עליו דאם חודו החיצון סוגר והכל בתוך המבוי, א"כ כיצד ילמד הר"ף את דינו של רבא שאסור בפתוח לכרמלית משום דמצא מין את מינו, והרי טעם זה מסביר אמאי לא להתיר את המקום מטעם מקום פטור, אך אם הוי חלק מהמבוי מה בכך שפתוח לכרמלית והא כל מבוי פתוח לכרמלית וניתר ע"י לחי.

ותירץ הקה"י שנראה ברור שהרמב"ן למד בביאור הגמ' מצא מין את מינו שלא כפירוש רש"י, אלא כפירוש רבינו יהונתן שפירש שכיון שאותו מקום של בין הלחיים

הפנימי א"כ כיצד ניתר המבוי, וצריך להיות שרק בלחי ניתר המבוי אבל בקורה לא וקשה. ובאמת באשר לשלמה נראה שחזר בו בסופו מתירוץ זה אם נפסוק שדין קורה כלחי שאסורה בפתוחה לכרמלית, וכך נראה בדעת הרמב"ם שדין בדבריו, אלא אם נאמר שהרמב"ן סובר שתחת הקורה תמיד יש להקל אף בפתוח לכרמלית.

שיטת רש"י בדעת רבא

רש"י במבוי שרצפו בלחיים כתב באורך שתיים ושלש אמות, ולכאורה אם רבא מודה בלחי מעל ד"ט שאסור קשה קושיית התוס' דנימא שפליגי דלרשב"ג ע"י הלבוד הוה לחי מעל ד"ט ואסור ולרבנן אין לבוד והוא פחות מד"ט ומשתמש עד חודו החיצון, אך לכו"ע מותר להשתמש עד חודו החיצון ואין קושיה לרבא, ותוס' תירץ דבאופן שיש ב' לחיים שאפילו אם הלבוד לא מגיע לד"ט לא משכחת מחלוקת אלא כדמבואר בגמ' (ויש להעיר שהלשון פחות פחות משמע שיש כמה רווחים ולא רק ב' לחיים ורווח אחד ביניהם), אבל רש"י נקט בפשטות שהלחי ארוך שתיים ושלש אמות, ולכאורה צריך לומר דסובר כרמב"ן שלרבא תמיד מותר ואפי' בלחי יותר מד"ט.

עוד ראייה בדעת רש"י יש מתירוצו של רב אשי שאירי במבוי שרצפו בלחיים יותר מד"א, ולרשב"ג דאמרינן לבוד עד ד"ט הוי לחי אחד שנמשך יותר מד"א שאין דינו כלחי, וקשה דאם רבא מודה בלחי יותר מד"ט שאין להשתמש נגד הלחי, אמאי צריך להגיע לטעם שהוי לחי הנמשך ד"א והא כבר מד"ט ומעלה אין להשתמש נגדו, אלא שאפשר לתרץ דלחי הרחב ד"ט רק נגדו

ולדברי רבינו יהונתן לא קשה דפירש לעיל דרב חסדא שאמר לדברי המתיר אסור היינו מצד גזירה שמא יבוא להשתמש תחת הקורה גם כשהיא חוץ למבוי, והרמב"ן שהבאנו לעיל יתכן וכמו שכאן סובר כטעמו של רבינו יהונתן אפשר שגם לעיל סובר כטעמו ולא קשה.

ובאשר לשלמה כתב לתרץ לחלק בין לחי לקורה, דבלחי אפשר להשתמש הן בחודו הפנימי והן בחיצוני ולכך סבירא לרמב"ן שלמד הרי"ף שמשתמשים בחוד החיצון, אבל בפתוח לכרמלית שלא רצו חז"ל להתיר להשתמש נגד הלחי אמרו שהחוד הפנימי סוגר, משא"כ קורה (ובהכי מיישב את הרמב"ן בשבת דף ט. שמחלק שם בדין בין לחי לקורה), והגר"ש רוטשילד ביאר הטעם משום שכל ההיתר של קורה הוא מדין פי תיקרה ולכן אין להתיר ע"י החוד הפנימי דנמצא שאין הקורה תיקרת המבוי ולא הוי פי תיקרה של המבוי יורד וסותם, ורק ע"י החוד החיצון שייך להחשיבו פי תיקרת המבוי, משא"כ בלחי אפשר לסגור אף בחוד הפנימי, והגר"ר דב לנדא ביאר חילוק שונה שבלחי אין שיעור ודל עוביו ואפשר להשתמש במה שרוצים אך קורה בעי רוחב טפח ואין לומר דל ונשתמש רק בחודה הפנימי.

אלא שיש לעיין האם תירוץ זה ניחא לרמב"ן דהא אם נאמר שסברת הרמב"ן לאסור בפתוח לכרמלית משום טעמו של רבינו יהונתן שמא יוציא לחוץ, לכאורה יש לגזור אותו דבר גם על תחת הקורה, ואם נגזור גם בקורה שוב הוי חוד הקורה רחוק מהמבוי, ולתירוץ זה שיש חילוק בין לחי לקורה, ובקורה לא ניתן להשתמש בחוד

אה"נ לא גזרו כלל ותמיד מותר.

תחת הקורה הפתוחה לכרמלית

הרמב"ם (פי"ז משבת הי"א) לא חילק בין לחי לקורה ובשניהם התיר בפתוחים לרה"ר ואסר בפתוח לכרמלית, והראב"ד בהשגות חלק עליו וכתב שתחת הקורה מותר תמיד ובוזה רבא לא אסר בפתוח לכרמלית, והמ"מ הביא שהרשב"א גם הסיק כדברי הרמב"ם, וכן כתב שכן נראה בהלכות להרי"ף שקורה דינה כלחי, ובכ"מ חלק עליו במה שכתב שכן כתוב ברי"ף וסובר שהרי"ף בתחת הקורה סובר כראב"ד שמותר תמיד, וכן כתב הרא"ש שהרי"ף סובר בזה כמו הראב"ד שמותר תמיד.

והבאנו לעיל שלדעות אלו שרבא מתיר תמיד ואין לחלק בין פחות מד"ט ליותר מד"ט, ניחא יותר לומר שקורה מותרת תמיד ולכן אף שחודה החיצון מתיר הוא תמיד צמוד למבוי, דאם בפתוח לכרמלית אסור להשתמש תחתיה אינו מובן איך שאר המבוי נותר, ובקורה אין לומר דל וחודה הפנימי יתיר, משא"כ לחי אף אם בפתוח לכרמלית אסור להשתמש תחתיו, שאר המבוי נותר בחודו הפנימי. ובדעת רש"י אם נאמר דסובר כרמב"ן ודעימיה שרבא מתיר תמיד נצטרך לומר שתחת הקורה מתיר תמיד משום החשבון שביארנו, ולשאר הראשונים אפשר שיתרצו שהטעם לאסור בפתוח לכרמלית כרבינו יהונתן שהוי גזירה שמא יוציא אף שהוי ממש חלק מהמבוי וכמו כן אפשר שקורה דינה ממש כלחי ויגזרו שלא להשתמש תחתיה, אלא שאותו מקום הוי חלק מהמבוי וגוזרים לא להשתמש שם אך החוד החיצון חשוב דבוק למבוי.

אסור להשתמש אבל בתוך המבוי שרי, משא"כ בפסול של לחי הנמשך יותר מד"א אין כלל לחי וכל המבוי אסור, וא"כ תוס' שלמד בדעת רבא שלחי יותר מד"ט אסור יצטרך לתרץ שרבא אשי בא לפסול אף בתוך המבוי, אבל רש"י הביא ששמע שתוך המבוי מותר משום עובי הכותל, וא"כ כל חידושו של רבא אשי רק שנגד הלחי אין להשתמש, ותיפוק ליה משום דהוי לחי הרחב ד"ט ואסור, ואף שרש"י דחה שאין להתיר אפילו בתוכו אך זה רק משום שאין להשתמש בעובי הלחי אבל נראה שמסכים שחידושו של רבא אשי יכול להיות רק על מקום הלחי ותיפוק ליה שהוי לחי יותר מד"ט, ומכאן נראה שסבירא ליה לרש"י כרמב"ן שרבא מתיר תמיד נגד הלחי אף ברחב ד"ט, ורק בלחי הנמשך ד"א נפיק מתורת לחי.

והנה הבאנו לעיל את קושיית הקה"י על הרמב"ן דאם רבא מתיר תמיד והיינו משום שחודו החיצון מתיר מדוע בפתוח לכרמלית הוא אסור, ותירץ דסבירא ליה כרבינו יהונתן דהטעם לאסור הוא גזירה כיון דאותו מקום דומה לכרמלית שחוצה לו ושמא יוציא החוצה, אבל רש"י פירש מצא מין את מינו כפשוטו שהופך להיות ככרמלית, ואי נימא שרש"י סובר כרמב"ן שרבא מתיר תמיד והיינו משום שחודו החיצון מתיר מדוע אסר בפתוח לכרמלית, ורש"י הרי מסביר שונה במצא מין את מינו. ונראה שצ"ל שהוי סברא שאותו מקום נראה כרשות אחרת וזה דוקא בלחי רחב ד"ט שחשיב כרשות ולכן יש לגזור וזוהי כוונת רש"י מצא מין את מינו שגזרו על אותו מקום לדונן ככרמלית שמא יבואו להוציא, אבל לא שבאמת הוי כרמלית, ובפתוח לרה"ר שאין קיים טעם זה

ד. מבוי שרצפו בלחיים

ביאור בתוס' ישנים

התוס' ישנים כתב על תירוץ התוס' וה"ה דהוי מצי לשנויי שרבא סובר משך מבוי בד' והיינו בד"ט וא"כ אם איירי שהרצף של הלחיים מגיע לד"ט הלחי פסול דהוי כמבוי דהסברא שכשיעור מבוי כך השיעור להפקיע משם לחי, וקשה דהא גמ' ערוכה לעיל דף ה' שאף שרב יוסף סובר משך מבוי ד"ט אך לאפוקי מתורת לחי עד דאיכא ד' אמות, וצ"ל שסבירא ליה לתוס' ישנים כחידושי הר"ן שם שחילק בין לחי הבולט לתוך המבוי ובין לחי המושך והסברא שבעי ד"א לאפוקי מלחי הוי רק בלחי הבולט אבל המושך בשיעור מבוי כבר נפקע משם לחי וזוהי כוונת התו"י כאן, וכל זה דלא כתוס' לעיל (ד"ה ורב יוסף) שהקשה מהגמ' גבי לחי המושך שמבואר עד ד"א וכתב ודוחק לומר דהיינו לאפוקי מתורת לחי דפשטות כוונתו שאם הוי לאפוקי מתורת לחי מובן שאה"נ גם בלחי המושך השיעור לאפוקי הוא רק בד"א אלא שלא משמע מלשון הגמ' שעל זה איירינן התם, ואולי אפשר לבאר שכוונת התוס' ודוחק לומר שהיינו לאפוקי

כיון דבאמת הדין שונה דבלחי המושך השיעור לאפוקי הוא כ"ט

ולרשב"ג להוי כנראה מבחוץ

לרש"י דהוי לחי משוך מעט החוצה צריך לומר שאף שאורך הלחי יותר מד"א, מסתכלים רק על החלק הבולט החוצה כדבר בפנ"ע והוא פחות מד"א. ולשיטת התוס' דכל הלחי בפנים צ"ע כיצד נתיר ואם משום העובי הניכר, א"כ נתיר גם את תוך המבוי משום העובי הנראה מבפנים, ולא נראה בדעת התוס' שאה"נ החלק הפנימי שבמבוי מותר, דא"כ רב אשי בא לבאר שרק נגד הלחי אסור, וזה הרי אסור כבר בלאו הכי דהוי לחי הרחב יותר מד"ט, ולכן נראה שרב אשי מחדש שכיון שהי יותר מד"א כל המבוי אסור, ומהו הנראה מבחוץ המתיר, ור"א גרשי תירץ שלתוס' הכוונה שאותה בליטת הכותל הנראית משוכה מהלחי וחוצה היא תשמש כלחי ולא הלחי עצמו דהוא יותר מד"א, ושמעתי שהתור"ד העלה כזה צד ודחהו דחשיב כלחי אחר להתירו וכל הקושיה שיחשב נראה מבחוץ כדי שלא נצטרך לחי אחר להתירו.

סימן ט"ז - נראה מבחוץ ושווה מבפנים (ט):

וכמו שלמד המהרש"ל ברש"י.

קושיית התוס' והרא"ש על רש"י

תוס' מקשים על רש"י אמאי שינה בציור בין שני המיקרים שבגמ' של נראה מבחוץ, ומבאר את הסיבה (ואין לומר שקושייתם אמאי שינה בכותל כנוס מהגמ' לעיל בקושיה על רב אשי ולהוי כנראה מבחוץ, חדא דנקטו התוס' ברש"י שמשך כל הלחי לבחוץ שזה רש"י כאן ואילו לעיל איירי שמשך הלחי קימעא, ועוד דכשמבאר אמאי שינה רש"י מוסיף ומייתי לה נמי אמבוי שרצפו והיינו שלא על זה דיבר אלא שגם שם כך איירי), וכתב תוס' שקשה על הפירוש הראשון ומבאר הב"ח בהגה"ה שקושיית תוס' שבמקרה הראשון לא לעומדים בפנים נראה הלחי וגם לא לעומדים בחוץ כנגד חלל המבוי, ורק למי שישוכב מצד המבוי יכיר בלחי ורק במקרה של כותל כנוס ניכרת הפגימה גם לעומדים כנגד החלל, וכן מקשה התוס' מחצר קטנה שתירצה הגמ' שנכנסים הכתלים, וקשה דעדיין להוי נראה מבחוץ דהגיפופין נראים כעובי הכותל והכתלים שנכנסים פנימה יחשבו כלחיים והיינו לפירוש הראשון שגם לחי שרק מהצד ניכר כלחי מהני, אבל לפירוש השני ניחא דרק לחי שכנגד חלל המבוי ניכר כלחי מועיל ולכן בכתלי קטנה הנכנסים אינם נראים כלחי ממול למבוי אלא רק מן הצד. ולדינא תוס' מיישב גם את הפירוש הראשון שברש"י, אך הרא"ש חולק עליו שכה"ג אינו מועיל כלל.

קושיית הב"ח על רש"י לפי הנ"ל

והב"ח (וכן בק"נ על הרא"ש) הקשה על

שיטת רש"י

כתב רש"י (ד"ה נראה מבחוץ ושווה מבפנים) שמשך כל הלחי לחוץ וחודו הפנימי נכנס בעובי כותלי המבוי ואינו נראה מבפנים אלא דומה כמוסיף על אורך הכותל אבל מבחוץ ניכר שאינו מכותל המבוי שהרי נמשך להלאה מרוחב הכותל, עכ"ל. ויש לבאר דבר פשוט דהעירו רש"י כאן כתב משך כל הלחי בחוץ ואילו רש"י לעיל בשאלת הגמ' על רב אשי כתב משך הלחי קימעא כלפי חוץ, והחילוק ברור דאם אצלינו גם היה הלחי משוך רק קימעא לבחוץ כלעיל הוא היה נראה גם מבפנים, ורק למעלה שהיה אורכו ד"א אזי אין חיסרון שנראה בפנים דמצידו הפנימי שרואים ד"א אינו נראה כלחי אלא ככותל מבוי (ומה שמחוץ מהני כלחי צ"ל שמשתכלים על מה שבוטל כדבר בפנ"ע, וצ"ע בפירוש התוס' לעיל בקושיה על רב אשי אמאי מהני, וכנראה משום שרואים מבחוץ את עוביו, אבל עוביו הפנימי יתכן ולא מועיל דלעומדים בפנים ניכר גם אורכו ויל"ע), וכמובן לאידך גיסא שאין לבאר למעלה שכולו משוך החוצה דא"כ יש באורכו ד"א ולא יוכל לשמש כלחי, וזה דבר פשוט.

מחלוקת הב"י והב"ח בביאור רש"י

הב"י (שס"ג ט') למד ברש"י שמשוך כעין ת' החוצה (ומסתמא דייק כן מלשון רש"י דנמשך להלאה מרוחב המבוי דאם בולט החוצה כב"ח הוי המשך לאורך המבוי), אבל הב"ח פליג עליו ולמד שהוי לחי שממשיך את אורך הכותל אלא שצר יותר ופגימתו ניכרת לצד החיצון של המבוי,

הוצאות שהביאו דברים אלו כהגה"ה וכך האמת, ויש הוצאות שנראה שהם מדברי השו"ע).

ביאור המהרש"א מדוע לתוס' ניתח

הקשה המהרש"א על מה שכתבו התוס' דלפירוש השני של רש"י ניתח שכאשר כותלי הקטנה נכנסים פנימה אין נראה הלחי, ולכן התוס' והרא"ש ניתח להו יותר פירוש זה, אך א"כ תמוה מה הקשתה הגמ' להוי כנראה מבחוץ והרי הוי כמין ת' שאינו ניכר נגד חלל המבוי, (ורואים שהיה פשוט למהרש"א דתוס' סוברים שאין מועיל כמין ת' וכהבנת הב"ח), ותירץ המהרש"א שכיון דהווי הגיפופים כלחיים לגדולה ובשבילה הם משמשים כלחי מהני אף לקטנה, ואין כוונתו מדין מיגו אלא עניין מציאותי, שהרי טען תוס' שלחי שכנגד חלל המבוי לא ניכר כלחי הוא אינו מועיל, ולכן אנו מבינים שכמין ת' לא מועיל וכדכתב הב"ח שבפנים אינו ניכר וגם בחוץ לא ואינו נראה כלל כלחי, ומשו"ה כותב המהרש"א שכאשר הגיפופי משמשים כלחיים לגדולה אז ממילא נראים לאנשים כלחי בשביל הגדולה שכלפיה הוי נראה מבפנים, ואחר שהאנשים רואים את הקירות האלו כלחי, יכולים הם לשמש אף כלחיים לקטנה דהא הם ניכרים כלחי, וכל מה שתמיד צריך ניכר כנגד חלל המבוי דבלי זה אין ללחי כלל שם לחי.

וכתב הגרש"ז ברורידא בהערות על המאירי שיסוד זה של המהרש"א כתוב כבר לכאורה בתוס' לקמן בההיא רחבה דהואי אפומא דנהרא (כד: ד"ה ההיא רחבה), דהקשו אמאי גיפופי הרחבה לא יועילו למבוי מדין נראה מבחוץ ושווה מבפנים ותירצו דכיון שאינם מועילים לרחבה אינם

הב"י דלדבריו לא ניתח התוס' והרא"ש שכתבו שלפירוש השני ניתח, דהב"י בפירוש השני של רש"י והיינו בכותל כנוס מפרש כפירוש של הב"ח במקרה הראשון וא"כ אדרבה על זה קשה קושיית התוס' והרא"ש ומה העדיפו את הפירוש השני, ויש להעיר דהמתבונן בב"י יראה שלא הביא בקושיית התוס' והרא"ש את כותלי קטנה הנכנסים לגדולה, ורק כתב שהתוס' והרא"ש כתבו דאין נראה לפרש נראה מבחוץ כפירוש הראשון כיון שאינו נראה לחלל המבוי אלא לעומדים אחורי המבוי, אלא כפירוש שפירש רש"י בכותל כנוס, ויתכן והבין שרק בכמין ת' שכלל לא נראה כנגד החלל אפילו לא לעומדים בצד ורק מי שילך ממש מאחורה יראה משא"כ בפירוש השני (לשיטתו שהוא הפירוש הראשון לב"ח) מי שיעמוד כנגד החלל אך לא ממש ממול אלא קצת מהצד יראה את הפגימה ושמא בזה סגי.

נראה מבחוץ כמין ת' להלכה

הב"ח בסוף דבריו כותב שפשוט שכמין ת' (הציור הראשון של הב"י) לא מהני כלל דלא ניכר כלל לא לעומדים בתוך המבוי ולא להולכים ברה"ר בצד של פתח המבוי ורק מי שמש יסתובב מאחורה יראה ואין זה מהני, והב"י כנראה למד שנראה מבחוץ (לפי רש"י עכ"פ) אין זה דוקא לאנשים אלא שבלית הלחי נראית לבחוץ ואף שאינה ניכרת לאנשים. אבל בקרבן נתנאל כתב שכמין ת' מהני לכו"ע, ובריטב"א למד ברש"י כמו הב"ח אבל כתב שמודה שגם כמין ת' מהני אך בדעת התוס' למד שלא יועיל דהרי כל קושייתו היתה שבעינן שיראה הלחי כנגד חלל המבוי. ובשו"ע (שס"ג ט') פסק שמהני לשיטתו בב"י ולכאורה הרמ"א חולק במה שהוסיף המילים שיראה נגד חלל המבוי (יש

בגמ' דף צ"ב בדין חצר קטנה שנכנסה לגדולה כתבו תוס' שמהני לכלאים לגבי הגדולה ולא לקטנה באופן שנכנסים כותלי קטנה לגדולה, ומשמע שבלי זה גם הקטנה מותרת והיינו שמועיל נראה מבחוץ ושווה מבפנים לעניין כלאים, והוי סתירה לתוס' והרא"ש בסוכה שלא מהני נראה מבחוץ מדאורייתא אלא רק מדרבנן ואילו כאן נראה שמהני לעניין כלאים והיינו אף מדאורייתא, ובדרך אמונה (ח"א פ"ז מכלאים הי"ט בבה"ל ד"ה פסין) הקשה כן ותירץ דשמא כלאים הוי דין מיוחד דסגי במראית העין מדאורייתא ומחיצה כזו מספיקה למראית העין, ונשאר בצע"ג. וביותר קשה דהתוס' רא"ש כתב שם שכל הסוגיא איירי בנכנסים כותלי קטנה לגדולה, ומשמע שגם לעניין צואה ותפילה איירי בנכנסים כותלי קטנה אבל בלא זה גם הקטנה מותרת דהוי נראה מבחוץ וחזינן שמהני תמיד ולא רק בכלאים, ולכאורה מוכרחים לתרץ כדברי החזו"א שבזה הכל מיושב שפיר דרק בסוכה בעינן שיעור טפח וע"כ בעינן שיהיה אותו טפח בסוכה.

להלכה בשאר דינים

אך תימה בכל זה שהשו"ע והמ"ב בכל אלו הדינים (כלאים צואה ותפילה) חילקו בין החצר הגדולה לקטנה ולא הזכירו כלל שאיירי רק בנכנסים כותלי קטנה, ומדלא הזכירו זאת משמע שבכל גווני לא אמרינן נראה מבחוץ כלפי כל הדינים הללו וצ"ע מדוע לא, ורק בשו"ע הרב (סי' ע"ט ס"ז) ציין שדינים אלו בנכנסים כותלי קטנה והיינו דבלא זה מהני גם לקטנה משום נראה מבחוץ.

מועילים למבוי, ואיזה דין זה אלא כתוב פה שאם היו מועילים לרחבה היה להם שם לחיים וכשיש להם שם לחיים מועילים למבוי ואפילו שאינם ניכרים נגד חלל המבוי, דכל מה שצריך ניכר כדי להחשיבם כלחיים אך כאן כבר חשובים, אך כיון שאינם מועילים לרחבה ואין להם שם לחי אינם מועילים למבוי דכבר כלפיו בלבד הוי לחי כמין ת' שאינו מועיל, והריטב"א לשיטתו דסבירא ליה שלחי כמין ת' מהני כתב שם יישוב אחר אמאי אין זה לחי מדין נראה מבחוץ.

נראה מבחוץ בשאר דיני התורה

התוס' והרא"ש בסוכה דף י"ט כתבו שנראה מבחוץ מהני רק כהיכר ולא כמחיצה גמורה, ולכן שם בסוכה כתב הרא"ש שמהני נראה מבחוץ רק באופן שיש מדאורייתא הכשר סוכה כגון ע"י צוה"פ, ובתוס' נשאר בתימה כיצד מהני שם, וע"פ זה הביא הקה"י (סוף סי' ה') מספר תורת רפאל שדן שכל מה שמהני כזה לחי מדין היכר וכלל לא מדין מחיצה, ונפק"מ שלא יועיל בלחי העומד מאיליו. והחזו"א (סי' ע"ד סקי"ב) כתב שאין ראייה מתוס' והרא"ש בסוכה דשם נאמרה הלכה שתיים כהילכתן ושלישית אפילו טפח וכיון שבעינן למחיצה שלישית שיעור טפח מהתורה דין הוא דליבעי שאותו טפח יהיה בחלל הסוכה וכאשר הוא רק נראה מבחוץ אינו מועיל מדין שלישית טפח ולכן כתבו שם תוס' והרא"ש מה שכתבו, אבל במקום שלא נאמר שיעור כמו בלחי הוי רק דין לתת דבר שיתחום את הרשות ומהני אף כשעומד בחוץ, וכן גם אם צריך שיעור אך הוי דבר שכל דינו רק מדרבנן יתכן והתירו אף כשעומד בחוץ.

סימן י"ז - מבוי רחב מעשר ובא למעטו (י):

קנה, ולמעשה כותב הרשב"א שאין נראה כן מגמ' דידן ואין קנה ואפילו פס ד"ט מהני דאתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטיל ליה, וכן כתב הריטב"א שגמ' דידן פוסלת תמיד וחולקת על הירושלמי. ויש לעיין מה טעם הירושלמי שיועיל, ועוד יש לעיין כיצד למד הרשב"א מהירושלמי אפילו קנה משהו והרי לשון הירושלמי שהרשב"א מביא הוא רק על פס ד"ט דיש לו שם מחיצה אבל קנה אין לו כלל שם מחיצה, ומבואר במהרש"א על תוס' בסוכה יז. שבפחות מטפח תמיד אמרינן אתי אורא אפילו כשיש לו לבוד, ועוד יש לעיין שבהמשך הרשב"א מביא תוספתא ומפרשה לפי מה דאיתא בירושלמי, והביא ירושלמי שסגי בקורה לצד אחד והוא ממש סתירה.

ביאור בירושלמי ובדברי הרשב"א

ונראה לבאר (וכך הבנתי מדברי הגאון יעקב) דמה שהרשב"א מביא בהמשך שמהני כשנותן קורה לצד כתב כן גבי מבוי הרחב ט"ו אמה, ונראה שהוא בדוקא והיינו דשם ע"י שיעשה קורה לצד אחד עושהו למקום עומד וסתום, והשאר נותר בעומד מרובה על הפרוץ, ואה"נ גמ' דידן פליגא בכ"ש גם על זה ולכן מצרכינן לסתום ממש, וסברת המחלוקת בין הבבלי לירושלמי נראה מהאור שמח (פי"ז משבת הכ"ה) שפליגי האם קורה משום מחיצה הוי מחיצה דאורייתא או לא, דהירושלמי למד שהוי מחיצה דאורייתא ואפילו רחב רק טפח אומרים פי תיקרה והוי סתום, ולבבלי אינו סתימה מדאורייתא, אבל בקנה באמצע ששני הצדדים שווים ממילא

א. בטעם דלא מהני נעיצת קנה

טעם שכתבו הראשונים וקושיית רע"א עליהם

רש"י ושאר ראשונים כתבו שאין הלכה כאותה משנה שמועיל לנעוץ קנה באמצע משום דאמרינן דאתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטיל ליה לקנה, והביא טעם זה המג"א (שס"ג ס"ק ל"ה) לבאר את ההלכה שאינו מועיל.

וברע"א על הגליון בשו"ע תמה מה צריך לטעם זה והא פחות מד"א כלל אינו מחלק את המבוי לשניים, ונשאר רוחב המבוי יותר מעשר אמה, ומוסיף ומביא ראייה שעדיין הגמ' לא סברא טעם זה של אתי אורא דהרי מקשה בסמוך אמאי ויעשה פס אמה ורק בתירוץ חידשנו סברת אתי אורא, ואעפ"כ לא הקשו דליסגי בפס, ובהכרח דהיה פשוט שבענין למעט רוחב הפתח לעשר אפילו לפני סברת אתי אורא, ונשאר בצע"ג. והמגיה על הרשב"א הביא תירוץ ליישב את הראיה של רע"א אבל את עיקר הקושיה גם בלי הראיה אין זה מיישב.

פלוגתת הבבלי והירושלמי במניח קורה על הכל

הרשב"א הביא בשם הירושלמי דדוקא כשאין מניח קורה אלא לצד אחד כלומר מן הקנה לכותל, אבל אם היה מניח את הקורה מכותל לכותל בכי הא לא אמרינן דליבטיל

לגובה הקורה), ומביא הרשב"א שכן כתב הראב"ד, וכן הוא גם ברא"ש. והריטב"א הביא את דברי הראב"ד ופליג עליהם דמשמע פס בגובה עשרה ואף שגובה המבוי גבוה הרבה מכך.

שנחלקו האם הוי כב' מבואות

וביאור המחלוקת מבאר בגאו"י שפליגי האם כאשר עושה פס זה מחלק ממש את המבוי לב' מבואות או שרק הוי היכר, דהראב"ד והרשב"א סברי דהוי ממש ב' מבואות וכלפי כל אחד מהם בעינן קורה ע"ג כותלי מבוי, אבל הריטב"א סובר שהוי רק היכר ולכן צריך רק שתהא מונחת על הכתלים מן הצד אבל הפס שמניח באמצע הוא רק להיכר. ומרש"י נראה דסובר כרשב"א דכתב שע"י הפס הוו כשתי מבואות ופתח אחד למבוי זה ופתח אחד למבוי השני.

האם הוי כמבוי מפולש ועקום

וכתב הגאו"י שאזל הריטב"א לטעמו, דהא כתבו בתוס' דאם יש מן הפס לסוף המבוי עשר אמות הוי מבוי מפולש עקום שצריך תיקון בעקמימותו, והריטב"א פליג וכתב דאינו מפולש דכל הפס שהניח באמצע הוי רק להיכר בעלמא, והיינו הריטב"א לשיטתו, ומתוס' רואים דסבר דהוי ממש כשתי מבואות, והרשב"א לשיטתו שהוי כב' מבואות א"כ יש לו לסבור כתוס', ובאמת בא ליישב והביא את הריצב"א שאינו כמפולש משום דב' הפתחים לאותה רה"ר, ואין האנשים מקצרים ועוברים דרכו.

גם אם יסתום צד אחד עדיין אינו מתיר לשני בעומ"ר ובאופן כזה הצריך הירושלמי קורה לשני הצדדים, ומשו"ה ניחא שהבין הרשב"א מהירושלמי שאפילו קנה, דהא כל הטעם דהקורה משמשת כמחיצה וסוגרת ומאי שנא מה יהיה עובי העמוד, אלא שיש להעיר דהגאון יעקב כתב שבירושלמי כתוב גבי מבוי רחב כ' שכשמניח פס ד"ט כבר סגי בקורה לצד אחד והרשב"א על כזה מקרה כתב שצריך קורה לשני הצדדים, ושמא גם בזה הרשב"א התכוין כאשר הרווח נשאר שווה והגאו"י דיבר כשסוגר צד אחד ונמצא עומד מרובה, ויל"ע.

יישוב עפי"ז על רע"א

ולפי דברינו יתכן ויש ליישב את קושיית הרע"א שהבאנו דהרי לירושלמי ע"י קנה וקורה באמת סוגר את המבוי ומהני, וכן כאשר אין הצדדים שווים יתכן ואף ע"י קורה בצד אחד וע"י כן סוגר עומד מרובה סגי, וזה הראשונים באו לאפוקי בדעת הבבלי שאינה משנה כיון דאתי אירא דהאי גיסא ודהאי גיסא כיון שלבבלי אין הקורה משמשת כמחיצה, ונשאר המקום פרוץ ואתי אירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה.

ב. עושה פס גבוה עשרה במשך ד"א

האם בעינן קורה על הפס ממש

כתב הרשב"א דוקא כשהקורה מגעת לפס או סמוך לו תוך שלשה דהויא כמונחת ממש עליו, הא לאו הכי בעינן קורה ע"ג כותלי מבוי וליכא (או שיגביה הפס עד

עוד נפק"מ בפלוגתתם

עוד נפק"מ יש האם בעינן בתים וחצירות פתוחים לכל חצי בנפרד, דאם הוו ב' מבואות בעינן לכל אחד, וכן כתב בעבוה"ק ובאר"ז שבעינן לכל אחד מן המבואות בתים וחצירות פתוחים, ולכן כתב הרשב"א דבעינן תיקון לכל אחד מן המבואות, דהוו שניים וצריך תיקון לכל אחד מהם

ג. כשיש מהפס עד כותל אמצעי עשר אמות

האם חשיב כמבוי מפולש עקום

כתבו התוס' דכשיש מן הפס ועד כותל האמצעי עשר אמות הוי כמבוי עקום ואפילו לשמואל דאליביה קיימינן בסוגיין מודה דדינו כמפולש וצריך לעשות צוה"פ, ושוב הביא את הריצב"א דאפילו ביותר מעשר לא מיקרי מפולש דשני הפתחים לרה"ר אחת ואין עוברים בפילוש זה, ומבוי עקום דאצרכוהו דלתות לא הוי פתוח בשני פתחים לרה"ר אחת, וכן הרשב"א כאן ולעיל הביא את פירוש ריצב"א ולמד לעיל שהוי מבוי כמין ד' ולא כמין ח'.

והמהרש"א כתב ליישב דעת רש"י שכן פירש לעיל במבוי עקום דאצרכוהו דלתות דהוי כמין ח' ופה בסוגיין נראה שאין צריך תיקון, ומיישב דאפשר ויש לחלק דשם שני הפתחים רחוקים זה מזה לא הוי כמו פתוחים לרה"ר אחת כמו כאן, ועו"ל דבאמת איירי התם דב' הפתחים לא היו פתוחים לרה"ר אחת (וכגון דהוו ב' רה"ר בצורת קשת עוברות שם וכל פתח מהמבוי מחובר לרה"ר אחרת).

קושייה על הרא"ש שכתב כן להלכה

להלכה קימא לן כרב וא"כ גם כשאין עשר צריך להיות דינו כמבוי עקום ולהצריכו צוה"פ בעקמימות, וקשה דברי הרא"ש (סי' י"ב) שכתב ממש כדברי התוס', והרא"ש כותב להלכה והרי קימא לן כרב, וכך הקשה הב"י והביאו הקרבן נתנאל (אות ה'), ולכן השו"ע (שס"ג ל"ג) לדינא כתב בסתמא דיש לו דין מבוי עקום דצריך תיקון בעקמימות דלדעת רב אין חילוק בגודל הפתח, והרמ"א כתב הג"ה וי"א דאין לו דין מבוי עקום אלא אם כן יש מן הפס ועד הכותל עשר אמות וכתב כן מחמת שכך מבואר ברא"ש ובטור.

והמג"א (ס"ק ל"ו) יישב דסבירא ליה להטור דעד עשר אמות אנו סוברים כריצב"א דכלל אינו מבוי מפולש כיון ששני הפתחים לרוח אחת, ורק מעל עשר לא סבירא לן כריצב"א והדר דינא דדינו כמפולש, ויל"ע בחילוק זה.

הט"ז (ס"ק כ"ו) תירץ דכיון שהוי במקורו מבוי אחד ורק הניח פס לחלקו לשניים הפס מחלקו עד סופו ומה שבפועל פתוח בסופו הוי פתח ממבוי אחד לשני ולכן עד עשר חשיב פתח ואינו כמבוי עקום, ורק יותר מעשר דא"א לקרותו פתח הוי כפירצה וכמבוי עקום, והקרבן נתנאל הביאו וכתב ומה שהביא הט"ז א"א להולמו דא"כ בכל מבוי עקום נחשיב את המעבר רק כפתח בין המבואות, ואפשר דהט"ז סבר שאין הם ממש ב' מבואות והפס הוא יותר כהיכר בעלמא ולכן זה שונה מכל מבוי עקום ונראה רק כפתח, אך צ"ע אם אפשר לומר כן דהט"ז לא השיג כלל על הדין שצריך בתים וחצירות לכל אחד מהמבואות.

מבאר הר"ן באריכות שבהכרח אחד מהם נקט דבר שהוא לאו דוקא ומבאר למה עדיף לומר שמה דנקט ב' אצבעות הוא לאו דוקא וה"ה עומ"ר משתי רוחות.

ביאור מחלוקתם

ויש לבאר מה הקשר בין שני הלכות אלו ובמה נחלקו הרשב"א והר"ן, וביאר הגר"ש רוטשילד את דברי הר"ן ע"פ מש"כ בכתבי הגרי"ז (ספ"ב דבכורות) דחלוק עומ"ר מעומד כפרוץ אף למה דקימא לן שעומד כפרוץ מותר, דע"י עומ"ר מהפרוץ חשיב גם הפרוץ כעומד וכסתום, אבל עומד כפרוץ אף דקיי"ל מותר היינו משום דהכי אנמריה רחמנא למשה דסגי שלא תפרוץ רובה אך אין זה סתום, ולפי"ז גם בעומ"ר משתי רוחות כיון שבכל חצי לבדו אין יותר מהפרוץ ודאי דלא מחשיב את הפרוץ כעומד, ומה שמועיל כיון דס"ה הוא עומ"ר על הפרוץ וזה נלמד בכ"ש מעומד כפרוץ שמועיל וכ"ש כשהעומד הוא מרובה.

וכן מבואר מדברי הר"ן כשהגמ' שאלה ויעשה פס אמה וירחיק אמה ש"מ עומד כפרוץ לא הוי עומד, והקשה הר"ן דלמה בכה"ג חשיב עומד כפרוץ והרי יש עומד מב' רוחות, ותירץ הר"ן דקס"ד של המקשן דלא אמרינן אתי אורא דה"ג ודה"ג אלא כאשר הפרצות חשובות יותר (והיינו לפחות כשאחת שווה והשניה גדולה מהעומד), ולכן ש"מ שעומד כפרוץ לא הוי עומד דאם הוי עומד האויר לא היה חשוב לבטל והיה סגי בהכי דהעומד גובר, ודוחה הגמ' דלעולם פרוץ כעומד מותר ואעפ"כ אין העומד חשוב דגם בכה"ג אמרינן אתי אורא כיון שהאויר של הפתח גדול וחשוב יותר, ורואים מכל זה

ד. עומ"ר משתי רוחות

לרשב"א עומד כפרוץ עדיף על עומ"ר משתי רוחות

הרשב"א הקשה והרי אמרינן שאפילו עומ"ר משתי רוחות הוי עומד וכ"ש עומד כפרוץ, דאיכא תרתי לטיבותא דהוי גם עומד כפרוץ וגם עומ"ר משתי רוחות (ולכאורה מאי קשיא ודילמא קושיית הגמ' לצד שלא אמרינן עומ"ר משתי רוחות), ותירץ הרשב"א דזה מה שאמרינן שעומ"ר אסור וכ"ש עומ"ר משתי רוחות. וחזינן מדברי הרשב"א דיותר פשוט שעומ"ר משתי רוחות לא מועיל והיינו משום שמכל צד בפנ"ע העומד הוא קטן יותר, וכך משמע במסקנת הגמ' גבי עור העסלא שאמר לו שאין ראייה שפליגי בעומ"ר משתי רוחות אלא רק בעומד כפרוץ, ומשמע שעומ"ר משתי רוחות אפשר שלכו"ע לא מועיל דאם היה מועיל היה משמיע חידוש גדול יותר ורק השמיע שעומד כפרוץ מהני.

הר"ן פליג דעומד כפרוץ עדיף

אבל הר"ן כתב בדעת אב"י דס"ל דטפי עדיף עומ"ר משתי רוחות מפרוץ כעומד, ואדרבה אם עומ"ר משתי רוחות לא מועיל כ"ש שפרוץ כעומד לא מועיל, ובקושיית הגמ' מבאר שאין הקושיה לפסול משום פרוץ כעומד (דא"כ קשה דעדיין נכשיר מדין עומ"ר משתי רוחות), אלא הקושיה היא דכיון שפרוץ כעומד אסור ואין כח בעומד לבטל הפרוץ ממילא נימא אתי אורא דה"ג ודה"ג ויבטלו את העומד, ומה שאב"י לא ביאר את מחלוקת רבין ורב דימי בעומד כפרוץ אלא ביאר בעומ"ר משתי רוחות,

מח' המ"ב והחזו"א בעומ"ר משתי רוחות כשבס"ה הפרוץ מרובה

כתב המשנ"ב (שס"ב ס"ק מ"ה) די ש פוסקים דעומד משתי רוחות הוי עומד דב' העומדין מצטרפין לבטל את הפרוץ, והוסיף המשנ"ב שאפילו כשהעומד שבצדדים אינו במלואו אלא יש פירצה באמצעו ורק ע"י דין עומ"ר שמבטל הפירצה באמצע הוי עומד, וכגון במבוי רחב ט"ו אמה והיה עומד אמה, פרוץ אמה, עומד ב', פרוץ ז', עומד ב', פרוץ אמה, עומד אמה, מותר למ"ד עומ"ר משתי צדדים מהני, ואע"ג שבס"ה יש עומד רק ו' אמה, אבל העומד של הב' מבטל את האמה פרוץ שליחו, וחשיב מכל צד ד' אמה עומד, והוי עומ"ר משתי רוחות.

החזו"א (ס"ח סק"ג) הקשה עליו ופליג עליה וסבר שרק באופן שבס"ה של כל הרוח הוי עומ"ר שייך לומר עומ"ר משתי רוחות. ובפשטות נראה שנחלקו האם עומ"ר מרוח אחת מבטל לגמרי את השם פרוץ ומחשיבו לעומד וכך ס"ל למשנ"ב, או דילמא דעדיין חשיב פרוץ ורק אין לו כח וכאשר יש עוד פרוץ מחזקים אחד את השני.

דשונה עומד כפרוץ מעומד מרובה, דרק משום שהוי עומד כפרוץ היה דיון בגמ' אבל אם העומד היה גדול יותר ודאי שמבטל את הפרוץ ולא אומרים אתי אורא וכמו במקרה הכתוב שמניח פס ג' אמות שאין אומרים אתי אורא דב' אמות ודי' אמות ומבטלי ליה.

ונראה שבזה פליג הרשב"א וס"ל שגם פרוץ כעומד למ"ד שמותר (והכא קימא לן) היינו שהעומד גובר על הפרוץ והכל עומד משא"כ עומ"ר משתי רוחות כיון שכל עומד לחוד הוא פחות מהפירצה אין לו כח כנגד ויתכן שהוא לא יועיל, ולכן אמר כ"ש בצורה הפוכה שאם עומד כפרוץ לא מועיל כ"ש עומ"ר משתי רוחות שלא יועיל.

נפק"מ איך לפסוק בעומ"ר מב' רוחות

ונמצא לפי"ז שזוהי מחלוקת להלכה דאין גמ' על עומ"ר משתי רוחות וכל מה שלמדו זאת מעומד כפרוץ שמותר, ולפי הרשב"א אין זה לימוד לעומ"ר משתי רוחות דשם יש סברא יותר לאסור ולכן בזה כתב בעבוה"ק די ש להחמיר, אבל לר"ן הוי ילפותא שכ"ש שעומ"ר משתי רוחות יועיל, והובאה מחלוקת זו במשנ"ב (שס"ב ס"ק מ"ה ובשעה"צ אות ל').

פרק רביעי – מי שהוציא אוהו

סימן י"ח - בגדר איסור תחומין, ובדין היוצא חוץ לתחום שאין לו אלא ד"א (מא:)

"ומדותם מחוץ לעיר אלפיים אמה" דכתיב בערי הלויים נאמר בשביל תחום שבת או לא, ואי נימא דקאי לתחומי שבת הביאור בזה שאותם אלפיים הוו ממש חלק מהעיר, אבל למ"ד שלא היו מודדין ללויים אלא רק אלף אמה מגרש ועוד אלפיים הוו שדות וכרמים לא יתכן שהאלפיים הם תחום העיר דהא התורה קראה לזה חוץ לעיר, וא"כ ע"כ זה רק שיעור באיסור תורה.

נפק"מ בחקירה זו

הדברי יחזקאל כותב שיש נפק"מ בדין שאפשר להקל ולמדוד אלפיים אמה ע"י שמקדרין בהרים (כמובא בדף לה:), וכתב דאי נימא שכל האלפיים הם מקומו אמרינן בכל המקום הזה דמתא כמאן דמליא ושייך לומר שמקדרין, אך אי נימא שהאלפיים אמה הוי שיעור הליכה חוץ ממקומו אז יש לחלק דהא שיעור הליכה נמדד בקרקע וא"כ לא שייך לקדר בהרים אלא יש למדוד בקרקע, וכתב שכל זה לירושלמי דמשמע בדבריו שגם למ"ד תחומין דאורייתא שייך מקדרין, אך בבבלי (לעיל לה:) מבואר שרק אם תחומין דרבנן מקילין לומר מקדרין.

עוד נפק"מ תליא בחקירה זו האם יש איסור בכל פסיעה ופסיעה שיוצא מחוץ לתחום, דאם האיסור לצאת ממקומו בכל פסיעה שעושה יוצא יותר ממקומו ואסור, אך אם שיעור האיסור הוא אלפיים אמה עד שלא ילך עוד אלפיים לא יתחייב.

א. בגדר איסור תחומין

חקירת הדברי יחזקאל

הדברי יחזקאל (ס"ז אות ג') חקר ביסוד איסור תחומין דאל יצא איש ממקומו, האם כל האלפיים אמה הוו מקומו והאיסור לצאת ממקומו, או דילמא שרק מקום שביתתו הוי מקומו והיינו רק הד"א או בשוכת בתוך עיר כל העיר כד"א והוי מקומו, אך האלפיים אמה הם רק שיעור באיסור היציאה מהמקום דאם יצא אלפיים אמה מהמקום עובר באיסור.

ובהגה"ה למטה הביא שרב גדול אחד העיר דאי נימא דאלפיים אמה הוו שיעור באיסור א"כ גם פחות מאלפיים שיהיה אסור מדין חצי שיעור, והביא שכבר קדמו החוות יאיר בקושיה זו, ותיריך ע"פ דברי הט"ז (ביו"ד סי' קי"ז) דבדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו, והקשה עליו הדברי יחזקאל דתמוה דאנן בדאורייתא עסקינן ומדוע שלא יהיה אסור, ותיריך הדברי יחזקאל דכל מה שאמרינן חצי שיעור אסור היינו כשאין השיעור כתוב מפורש אלא נלמד מהלכה דאז הוי איסור לחוד ושיעור לחוד, אבל היכא שהשיעור מפורש בקרא הוי השיעור חלק מגוף האיסור שרק זה אסרה תורה ומשהו אחר לא אסרה התורה.

וממשיך הדברי יחזקאל וכותב לתלות את חקירתו דתליא מהיכך נלמד דין תחומין, דנחלקו התנאים בסוטה (כז:): האם הפסוק

ג' פרסאות אינו חייב, דלא הלך כל הג' פרסאות ברגליו.

ומבאר הקה"י דיסוד מחלוקתם תליא בחקירה האם איסור תחומין הוא איסור מלאכה וכמו כל מלאכות שבת, וא"כ ודאי המלאכה שהאדם לא יוציא עצמו מחוץ לתחום שביתתו, וכשמובל בספינה או קרון לא שייך איסור דלא עושה מלאכה (ואף שתוצאה יש אבל בשבת בעינן מלאכת מחשבת ולא מתחייבים על התוצאה), וצד שני דאין זה מלאכה אלא שיש מצוה "שבו איש תחתיו" מצד כבוד שבת או מנוחת השבת והוי איסור כשיוצא ממקומו דזה נגד רצון התורה וכמו במניח שיוציאוהו מהסוכה, ואף אי נימא שאין בזה מצוה ולא חשיב מבטל מצוה ביוצא ממקומו אבל הוי רק אזהרת איסור שלא יצא ממקומו והמניח שיוציאוהו עבירה היא מה שגופו מוצא מהתחום, אך אינה מלאכה שנאסרה על האדם לעשותה ולכן גם בקרון אסור, וכמו בכהן שמוזהר שאחרים לא יגרמו לו להיות באהל המת. והקה"י מאריך עוד בכל העניין ומביא מהעמודי אור שגם דן האם הוי מלאכה או לא.

ולצד הראשון של הקה"י שזה איסור מלאכה יש מקום לדון האם צריך ללכת בעצמו את כל הג' פרסאות כמו שכתב הרמב"ן או שגם בעושה את מעשה היציאה מהתחום מתחייב, ולכאורה יש לתלות זאת בחקירה של הדברי יחזקאל האם התחום הוא מקומו והאיסור לצאת מהמקום ואין סברא שצריך ללכת בעצמו את כל השיעור, או דהוי שיעור באיסור הליכה ואז יש לשמוע שבעי לילך בעצמו את כל השיעור, אבל לצד השני אין סברא בכלל להצריך שהוא עצמו יעשה מעשה לצאת מהתחום.

עוד נפק"מ יש בדברי התוס' ישנים ביומא (נביא בהמשך בעו"ה) שחלק מן האחרונים למדו בדבריו שמדאורייתא האיסור להתרחק מד"א שיש לו אבל לחזור שרי, והבנה זו מובנת לצד שהאיסור הוא היציאה ממקומו ולכן האיסור הוא לצאת אך לחזור שרי, אבל אם האיסור ללכת אלפיים אמה כשנמצא חוץ לתחום, נכון שבפחות מאלפיים אין איסור וזה לשני הכיוונים, אך ללכת אלפיים אסור אף כשחוזר בכך למקומו.

חקירת הקהלות יעקב

הקהלות יעקב (סי' ט"ז) מביא שנחלקו הראשונים האם מותר ליכנס בשבת בקרון והנכרי מוליכו חוץ לתחום, שרשב"ם רצה להתיר ובתוס' בשם ר"י כתב לאסור דבקרון יכול לרדת ומרצונו יושב בו משא"כ בספינה שפעמים התירו וכגון לדבר מצוה או בנכנס בה ג' ימים קודם השבת אבל לרוב אין באפשרותו לרדת ממנה ואינו עושה איסור, והביא מסה"ת שרצה להתיר דדמי לנותן עורות לעבדן קודם השבת ובגדים לכוכס, ובסה"ת הביא שאין נראה לרבי ואסור ליכנס לקרון ושאינו מנותן עורות וכדו' דשם הנכרי בלבד עושה מלאכה והישראל לא עושה כלום משא"כ בקרון הישראל בעצמו המובל בקרון יוצא חוץ לתחום, והביא הקה"י שכן משמע ברמב"ם, וחזינן מדעת האוסרים שגם במובל ממילא חוץ לתחום יש איסור, ומאידך מביא הקה"י מהרמב"ן שאדם המובל ממילא אינו עובר איסור אלא רק ביוצא ברגליו (וכך סוברים המתירים ליכנס בקרון), ויותר מזה כתב הרמב"ן דבעינן שכל הג' פרסאות (האסורים מדאורייתא) יהלך ברגליו, ואפילו יובילוהו נכרים חלק מהדרך והוא יהלך השאר ויצא ברגליו מחוץ לשיעור

החזו"א, אך אח"כ דחה שכוונת התו"י שאיסור תורה הוא להתרחק מהמקום ששבת ובמתרחק אפילו על הליכה של ד"א לוקה, אבל לחזור למקומו אין איסור מדאורייתא, והפסוק שבו איש תחתיו היינו קולא שיכול לזוז ד"א, אבל לא איסור שאסור לו לחזור (וודאי אין הכוונה קולא כי לא יכול לעמוד בלי לזוז דהא המנח"ח לומד שלחזור אחורה יכול וא"כ שיחזור ושם יוכל לזוז, אלא כוונת התורה דזהו מקומו של אדם כשאומרים לו לשבת תחתיו. ובדברי יחזקאל גם הבין שהאיסור הוא אפילו בכל פסיעה שמתקדם אבל רק כשהולך קדימה ומתרחק, אך לחזור אין איסור.

והגר"ש רוטשילד הוסיף שלפי הבנת המנח"ח והדברי יחזקאל שלמדו שמדאורייתא אחר שיצא אין לו מקום חדש ולכן כל האיסור רק כשמתרחק ולא כשחוזר, וא"כ מקומו נשאר המקום הראשון שהיה בו, ולפי"ז היוצא לדעת וחוזר לדעת חוזר למקומו ומה שדינו שאין לו אלא ד"א בהכרח זה קנס, אבל אם ההבנה שכשיוצא מקבל מקום חדש מדאורייתא וזהו המקום של "שבו איש תחתיו" שיש לו כעת, א"כ הפסיד את מקומו הראשון ובדין הוא שאף שיחזור אין לו אלא ד"א.

מדברי הרמב"ן נראה שסובר שמדאורייתא אין לו ד"א דכתב לקמן (מ"ג) שאחר שיוצא מתחומו רק אם יהלך עוד ג' פרסאות מתחייב, ומוכח שאין לו ד"א דא"כ כשהולך ד"א שיתחייב וכמו שכתב המנח"ח, אלא בהכרח שאין לו ד"א, אלא א"כ נדחוק דאומנם "שבו איש תחתיו" של ד"א יש לו אבל ללקות אין מתחייב עד שיעשה מלאכה של "אל יצא איש ממקומו" דהוי שיעור של ג' פרסאות דווקא ודוחק.

ב. יוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד"א

מהו הדין ד"א איסור או היתר

בגמ' לקמן (מח.). מבואר דמה שאמרינן אין לו אלא ד"א דכתיב "שבו איש תחתיו" ותחתיו של אדם זה ד"א, וחקר הדברי יחזקאל (סי' ז') האם לולא פסוק זה היה מותר לו לילך בלי הגבלה אחר שיצא מתחומו או דילמא כל הליכה אסור דיש לו איסור "אל יצא איש ממקומו" תמיד אלא שלא היה יכול לזוז כלל והפסוק שבו איש תחתיו להקל ליתן לו ד"א.

הצד באחרונים שהד"א חומרא מדרבנן

החזון איש (סוף סי' פ') כתב שהדין שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד"א הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אף למ"ד תחומין דאורייתא אחר שיצא מתחומו אין לו שוב איסור אל יצא איש ממקומו, והביא שכן נראה מדברי התו"י (יומא סז.) דמבואר ש"ב מיל היו מירושלים ועד הצוק מירושלים ועד הסוכה הראשונה מיל וכן מהראשונה לשניה וכן הלאה, ומהסוכה האחרונה לצוק ב' מיל, וכתוב שאחר שזרק את השעיר בא לו לסוכה האחרונה, ופרש"י דמה שחוזר ב' מיל (ארבעת אלפים אמה) לזה התירו לפי שהוא מעונה וחלש ועוד שירא, ובתוס' ישנים שם כתב אפילו למ"ד תחומין דאורייתא (דשם זה ר"מ דסבירא ליה דאורייתא לעיל עירובין לה: כיון שלא היתה שביתתו קבועה שם מתחילת השבת אם חוזר לו אין איסור מן התורה, ולמד החזו"א בדברי התו"י שאחר שיצא מתחומו שוב אין איסור הליכה כלל מדאורייתא.

המנח"ח (מצוה כ"ד אות ו') מביא את דברי התו"י ולמד בתחילה בדבריו כדברי

סימן י"ט - נתנוהו בעיר אחרת - ובגדרים מתי אמרינן כל העיר כד"א (מא:)

שבסברא לחלק בין שובת לנתנוהו נכרים גם הוא מודה וכמו שממשיך להדיא שגם לדבריו שתמיד יש לו כל העיר כד"א אך יש נפק"מ בנמצא בעיבורה של העיר דהשובת אפילו בעיבורה של עיר נותנים לו כל העיר כד"א, אך נתנוהו נכרים אע"פ שאם נתנוהו בתוך העיר יש לו את כל העיר וכן את עיבורה של עיר שהכל כד"א, אבל נתנוהו בעיבורה של עיר אין לו אלא ד"א, והיינו משום שעבורה של עיר טפל לעיר אך אין העיר נטפלת לשם, ועכ"פ רואים שיש שם חילוק בין שבת לבין נתנוהו נכרים

דברי הר"ן בראיות ובישובים לכאן ולכאן

הר"ן הביא את רש"י ואת ר"י, וכתב והביא ר"י ראייה לדבריו (ואינה בתוס' והובאה ברא"ש סי' י" מהגמ' ב"ה (כג:)) חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת וכ"ו, ובעינן בגמ' אי יעזק תנן לישנא דחשיבותא או יזק לישנא דגריעותא, והיינו האם היו נותנים להם להלך את כולה או רק בד"א שלהם, ואמאי לא יצאו וילכו גם בכל העיר אלא משום שירושליים לא חשובה רה"י דנפרצו בה פרצות, וזו ראייה שכדי להלך את כולה בעינן דוקא רה"י, והביא שהרמב"ן דחה ראייה זו שהיה להם דין יוצא לדעת, וכי אמרינן מהלך את כולה בנתנוהו נכרים בעיר אחרת אבל יוצא לדעת אין לו אלא ד"א, וכותב הר"ן שאין בזה לדחות את ראיית ר"י דכל זה ניחא לצד שלישנא דגריעותא ואין להם אלא ד"א, אך זה ספק בגמ' ויש צד שמהלכים בכל החצר ולאותו צד אין דינם כיוצא לדעת דהא מהלכים בכל

מתני' מי שהוציא או נכרים או רוח רעה אין לו אלא ד"א החזירוהו כאילו לא יצא, הוליקוהו לעיר אחרת נתנוהו בדיר או בסהר ר"ג וראב"ע אומרים מהלך את כולה רבי יהושע ור"ע אומרים אין לו אלא ד' אמות.

א. נתנוהו נכרים בעיר אחרת

מחלוקת הראשונים האם רק במקפת מחיצות

רש"י (ד"ה הוליקוהו לעיר אחרת) כתב בעיר המוקפת מחיצות (דגרס או בעיר ולמד עיר דומיא דדיר וסהר), ובגליון הש"ס ציין לתוס' לקמן (מז:)) שהביא את רש"י והוסיף ר"י דבעינן נמי שתהיה מוקפת לדירה והביא ראייה משבת בתל שלא חשיב גביה כל התל כשהוא יותר מבית סאתיים כד"א אלא רק בהוקף לדירה. והר"ן כשהביא את רש"י פירש בדבריו שצריכה להיות העיר ממש רה"י וכשיש בעיר רה"ר צריכים דלתותיה להינעל בלילה.

הרמב"ן פליג על רש"י ותוס' וגרס הוליקוהו לעיר אחרת ונתנוהו בדיר וסהר מהלך את כולה, והיינו שאפילו נתנוהו בתוך דיר וסהר שהם רה"י יכול לצאת מהם ולהלך את כל העיר כד"א ואף שהיא אינה מוקפת מחיצות, וכתב הרמב"ן שאם דיברו רק בעיר מוקפת מחיצות היה לתנאים לפרש דבריהם, והרמב"ן מביא את רש"י שאין לעשות העיר כד"א אלא במקפת מחיצות שהיא רה"י, ואע"ג דשובת בעיר מער"ש אמרינן כל העיר כד"א יש לחלק בין שובת בעיר בער"ש לבין נתנוהו נכרים בשבת, וחזינן ברמב"ן

שאמרו מהלך את כולה בעיר מוקפת מחיצות ומשמע שבאינה מוקפת גם הם מודים שאין לו אלא ד"א ואמאי והרי בשובת בער"ש אף בעיר שאינה מוקפת אמרינן כל העיר כד"א, וגם בעיר מוקפת שנותנים לו את כולה עדיין יש חילוק דבשובת בער"ש נותנים לו עיבורה של עיר ובנתנוהו נכרים מהלך את כולה ולא נותנים לו עיבורה, ולרמב"ן חילוק זה הוא בכל הערים בין מוקפות ובין שאינם מוקפות, וכמו כן יש להבין גם במה שאמרו ר"י ור"ע אין לו אלא ד"א והרי אם שובת בעיר בער"ש הדין שכל העיר כד"א ואמאי כאן לא נותנים לו אלא ד"א מצומצמות ולא נימא כל העיר כד"א, וחזינן שלכו"ע יש חילוק בין שובת בעיר מער"ש ובין נתנוהו נכרים בעיר אחרת.

ונראה לבאר שיש שני ענייני מקום יש מקום של אדם שמקומו הוא ד"א, ויש מקום של עיר שבזה מסתכלים על שימוש האנשים בעיר ומה שדרך האנשים לכלול בעיר שכל זה הוא מקום העיר, ולכן הבא בער"ש לשבות בעיר ויש לו דעה לשבות שם כוונתו לשבות בכל המקום שמשמש את העיר ונחשב בעיני בני"א כמקום העיר, וממילא לגביו באותה שבת כל מקום העיר נחשב מקומו של השובת, ואמרינן כל העיר כד"א ואף נותנים לו עיבורה של עיר.

ויש סוג מקום אחר והוא במי שבאמצע השבת נקלע למקום שאמרינן אין לו אלא ד"א, בזה מסתכלים ע"פ מקום אדם שהוא ד"א מצומצמות, ולמד רש"י שבעיר שאינה מוקפת פשוט שלא פליגי ולכו"ע המקום הוא רק ד"א, ורק בעיר מוקפת מחיצות פליגי דסבירא להו לר"ג וראב"ע דהוי במציאות כל העיר שבתוך המחיצות כמקום אחד וכיון שבמציאות הוא מקום אחד חשיב מקומו של

החצר אלא בהכרח דהעיר לא היתה רה"י וכדברי ר"י.

אך בהמשך הדברים מביא הר"ן מהר"א ז"ל שדחה את ראיית ר"י דלא היו רשאים לילך בעיר כדי שלא יתחברו לאנשי העיר ויצאו בחבורתם אף לתחום האלפיים אמה שחוץ לעיר, וכאן יש להחמיר יותר מבעלמא דכיון שבאין לדבר מצוה ברשות ב"ד יחשבו שיהא הכל מותר ויצאו לדעת, אבל נתנוהו בעיר אפשר דמהלך את כולה ואף באינה מוקפת מחיצות (וכדברי הרמב"ן) דשם אין לחוש.

(ומה שמסיים שם הר"ן אבל בעיבורה ודאי לא ובהערות למטה ציינו לרמב"ן שמתיר אף לילך בעיבורה ונראה דהוי מחלוקת, יתכן ואין הר"ן חולק על הרמב"ן דמדוע שלא ילך בעיבורה והרי היא טפלה לעיר, אלא כוונתו אבל בעיבורה לא היינו אבל אם נתנוהו בעיבורה לא מהלך את כולה, ובזה הרמב"ן מודה ולא פליגי.)

עוד הביא הר"ן בתוך דבריו שאין מסתבר כדברי ר"י שבעינן מחיצות שהוקפו לדירה דהרי כל עיר מבאותיה עשוין למשא ומתן, וכתב דאפשר שכל כוונת ר"י שבעינן ישבה ולבסוף הוקפה ולא להיפק, אך אין נראה והביא לכך ראייה מלקמן (מז:): גבי הנהו דכרי דאתו למברכתא ולא שאל רבא האם ישבה ולבסוף הוקפה או לא, וגם את דברי רש"י שבעינן מחיצות דוחה כטענת הרמב"ן שלא היו סותמים מהלך את כולה והוה ליה לתנא לפרש.

ביאור בחילוק בין שבת מער"ש להגיע בשבת

ויש להתבונן בדין זה דכתב רש"י שמה

שבתחילה נתנו להם דין של יוצא לדעת שאין לו אלא ד"א וממש לא יכול לזוז ממקומו, ואחר התקנה נתנו להם דין כהוליכוהו נכרים לעיר אחרת, ובדעת הרמב"ן ודאי א"א לומר דהוי קנס ליוצא לדעת דשם העדים נהגו ברשות ואעפ"כ כותב הרמב"ן שקיבלו דין של יוצא לדעת שאין לו אלא ד"א, ובהכרח למד שהוי קולא שהקילו רבנן בנתנוהו נכרים בעיר אחרת ואחר התקנה נתנו לעדים גם קולא זו, והרמב"ן למד שכיון שהוי קולא אין לחלק בין מקום מוקף מחיצות למקום שאינו מוקף ובשניהם הקילו רבנן שמהלך את כולה, דאם הוי קולא קשה לחלק ביניהם.

הערה בדעת רש"י

בדעת רש"י כתבנו בפשטות דהיכא ששבת מער"ש אמרינן כל העיר כד"א אף בעיר שאינה מוקפת מחיצות, אך יש לעיין דלעיל (לב:) מבואר דהשובת בעיר אמרינן ביה דמתא כמאן דמליא דמי, וכתב שם רש"י דדין זה בעיר שיש בה מחיצה, וכן הריטב"א שם מפרש בדעת רש"י שאע"פ שעבורה של עיר מחוץ למחיצות אמרינן דופן עקומה וחשיב שהכל מוקף, וחזינן דרק בעיר מוקפת מחיצה אמרינן כל העיר כד"א, ובאו"ז (הל' ער"ש סי' ו') הביא מחלוקת בדין זה דרבינו אפריים הצריך שלהוי מחיצות ורה"י גם בקונה שביתה מער"ש ורק אז אמרינן כל העיר כד"א ורבינו יואל פליג עליה, אך יעויין בב"ח (סי' ת"ט) שכתב שהביאור בדברי רש"י ההם הוא שלא הוי מקום פרוץ אלא יש בתים וחצירות וחשיב אותו מקום שיש בו מחיצות, ומשמע שלהדיא למד שלא צריך ממש מחיצות, ואף אי נימא שבעינן מחיצות עדיין יתכן ובשבת לפני שבת צריך מחיצות

האדם ומהלך את כולה, ור"י ור"ע סוברים שאף במקום מוקף מחיצות אך ביחס לאדם מקומו הוא רק ד"א ולא אומרים שהכל במציאות כמקום אחד.

תוספת ביאור בהנ"ל

ברש"י לקמן (מב. ד"ה מהלך בה אלפיים) כתב שהדין שכל העיר כד"א רק בשובת מער"ש והוסיף דלר"ג וראב"ע שאמרו בנתנוהו נכרים בעיר אחרת נמי מהלך את כולה ואע"ג דלא שבת באויר המחיצות, התם הוא דמי שהוציאוהו נכרים הקילו רבנן גביו להיות לו היקף המחיצות כד"א, ולפי"ז אין הביאור שהוי רק מציאות וההולך לדעת קנסו אותו אלא שגביו לא הקילו רבנן את מה שהקילו במי שהוציאוהו נכרים, אבל חייבים לומר שודאי הבסיס לדין זה הוא ההיסתכלות שבמציאות חשיב כמקום אחד דאם הוי רק קולא לתת לו את הדין כמו למי ששבת מער"ש אזי גם בעיר שאינה מוקפת מחיצות נימא הכי דבקולא דרבנן אין סברא לחלק, אלא ודאי שמסתכלים על המציאות שעושה הבדל בהגדרת המקום, ואף שבדין מקום האדם הוא רק ד"א היכא שהגיע באונס והמקום הוא במציאות יותר כמקום אחד הקילו רבנן גביו ליתן לו את כל העיר כד"א.

הרמב"ן הביא את רש"י שהדגיש שהדין של נתנוהו נכרים בעיר אחרת הוי במוקפת מחיצות ופליג עליה, שאף בעיר שאינה מוקפת מחיצות, ובתוך דבריו הביא את המשנה בר"ה חצר גדולה היתה בירושללים ובראשונה העדים שבאו להעיד על מולד הלבנה לא היו זזים משם התקינו שיהיה להם דין אלפיים לכל רוח, ומבאר הרמב"ן

שעירב בבצל שאינו עירוב כתב שאף בבא במזיד לעיר אחרת שלא שבת בה נתונים לו להלך את כולה.

ג. חזר למקום ששבת

דעת רבינו מאיר שמהלך את כולה

בגמ' אמרינן שהיכא שחזר בדעתו לעיר אין לו אלא ד"א, ורבינו מאיר (הובא ברא"ש כאן ובהגהות מימוניות) סובר שאה"ג גם גביו אמרינן כל העיר כד"א כיון ששבת שם (דנפסק להלכה כר"ג וראב"ע), ויל"ע האם הטעם שכתב משום ששבת בעיר הוא בדוקא או אף בהולך לעיר שלא שבת בה הדין כך ומה שכתב כיון ששבת דדיבר בדין זה אף בעיר שאינה מוקפת מחיצות ובזה הוא רק משום ששבת בה, וצ"ל שודאי כוונתו רק לעיר ששבת בה דהא כתב דבריו אליבא דשמואל ואיהו סבירא ליה לקמן שרק בספינה פסקינן כר"ג וראב"ע שמהלך את כולה כיון שנשאר באויר המחיצות אבל בדיר וסהר סובר שמואל דפסקינן כר"י ור"ע, ומוכח דסובר שמואל דהולך למקום שלא שבת בו אף שהוא מוקף מחיצות אין לו אלא ד"א ורבינו מאיר שמדבר אליבא דשמואל אמר את דינו רק בחזר לעיר ששבת.

והביא רבינו מאיר ראייה לדבריו דאי נימא שאין לו רק ד"א מה מקשה הגמ' על שמואל יצא לדעת אין לו אלא ד"א פשיטא, ואמאי פשיטא נימא שבלי שמואל היינו אומרים כל העיר כד"א ושמואל אשמועינן שאין לו אלא ד"א אלא בהכרח שבאמת אמרינן שכל העיר כד"א, והרא"ש הקשה עליו דכיון שמאבד את שביתתו ואין לו אלפיים אמה שיאבד אף את השביתה בעיר ולא נימא כל העיר כד"א, ודחה שבספינה

אך אין צריך מחיצות שמשוות את המקום לרה"י משא"כ בהגיע באמצע השבת על זה כתב רש"י שבעינן מחיצות גמורות וכמו שפירשו הרמב"ן והר"ן ברש"י שהצריך דלהוי ממש רה"י.

ב. הדין ביצא לדעת

דעות ראשונים שאין לו אלא ד"א

הרמב"ן כתב שבעדים שהלכו לקידוש החודש לא היה להם אלא ד"א עד שתיקן להם ר"ג, וביאר הרמב"ן שהיה להם דין של יוצא לדעת ורק בנתנוהו נכרים יש קולא דרבנן שכל העיר כד"א, ומבואר ברמב"ן שביוצא לדעת אף שהגיע למקום מוקף מחיצות (דהרמב"ן כלל לא מחלק) יש לו רק ד"א. וכן כתב להדיא הרמב"ם (פכ"ז הי"ג), וכן נפסק בשו"ע (ת"ה ו') ובביה"ל הביא את מחלוקת הראשונים בזה.

סיעת ראשונים שמהלך את כל העיר

והר"ן כתב דזה גופא הספק בגמ' התם האם בית יעזק לשון מעלייתא דמהלך את כולה או בית יזק לשון גרוע שאין לו אלא ד"א, וכיון דלא איפשיטא בעיין אזלינן לקולא ולא שני לן בין נתנוהו נכרים ובין יוצא לדעת ובשניהם מהלך את כולה, וכן דעת הרשב"א והרז"ה. ואף שיש מקום לומר שרק בעדים שיוצאים ברשות היה ספק בגמ' שמא שרי להו להלך את כולה אבל ביוצא לדעת באיסור נקנסו אותו רק בד"א, והר"ן שלא הציע חילוק כזה מוכח דאינו סובר לחלק בהכי, ומסתמא סברתם שהבינו דהוי דבר מציאותי שתמיד אמרינן כל העיר כד"א ואפילו באינה מוקפת מחיצות. וכן כתב התוס' לעיל (כט. ד"ה והושיבו ר"מ) גבי מי

אינו סיבה דהא בהולך לעיר אחרת אף כשתהיה מוקפת מחיצות אין לו אלא ד"א, וחזינן שהוי שילוב של שני הדברים יחד, והביאור דע"י ששבת מגלה בדעתו שרוצה לשבות בכל אותו מקום שנחשב כמקום אחד, ואע"פ שכשיצא מפסיד את תחום אלפיים אמה אך את העיר עצמה לא מפסיד.

הבית מאיר פקפק בדברי הרמ"א שבעינין מוקף מחיצות (הובא בביה"ל) וכתב שעיקר חידושו של רבינו מאיר משום שחזר למקום ששבת וא"כ אפילו כשאינו מוקף מחיצות, והביא שכל דברי הרמ"א והראשונים שדייק הרמ"א, הם רק מדינא דסעיף ו' בנתנוהו נכרים בעיר אחרת שפסקינן שמהלך את כולה רק במוקפת מחיצות ואין משם ראייה דשם לא שבת באותם מחיצות משא"כ הכא ששבת בעיר, אלא שקצת כן יש לדמות דגם כאן יצא מהמחיצות ואת האלפיים אמה מאבד. ועוד הביא הביה"ל שכתב הכית מאיר שהרמב"ם חולק על רבינו מאיר, אך כותב הביה"ל שאין לנו לחוש לדעת הרמב"ם כיון שאפילו בנתנוהו בעיר אחרת (סעיף ו') יש כמה ראשונים שמהלך את כולה, וא"כ בחזר לעיר ששבת ודאי יש לסמוך להקל.

הסבר שפליגי בגדר מקומו

והנה הדברי יחזקאל (סי' ז' אות ג') חקר בגדר התחום של אלפיים אמה האם הוא כחלק מהעיר או שזה שיעור באיסור הליכה, ואי נימא שאלפיים הוי שיעור באיסור אבל אינו חולק מהעיר יש יותר מקום להבין שיש ב' דברים בשביתה דבר אחד להגדיר את מקומו ודין שני שנתנו לו עוד שיעור הליכה לצאת חוץ ממקומו, וכשיצא לדעת מפסיד את התוספת אך לא מפסיד את מה שהגדיר

מצאנו שמאבד את תחומו ואע"פ מהלך את כולה כד"א, והוסיף אע"פ שיש לחלק וכוונתו לכאורה דבספינה לא יצא כלל מהמחיצות ולכן לא מאבד את שביתתו בהם משא"כ הכא יצא מתחום המחיצות של העיר וחזר, אך כתב שאין לחלק בהכי ומסתמא משום שאם מה שמהלך את כולה מדין השביתה והאיסור של השביתה הוא לצאת מחוץ לתחום שבת והוא יצא ומאבד תחומו אה"נ יאבד כל מה שקיבל בשביתתו ואף את הדין שמהלך את כולה ומה בכך שלא יצא מאויר מחיצותיה, ואם אעפ"כ לא מאבד בהכרח שיש לחלק בין הדין שמהלך את כולה ובין הדין של תחום אלפיים אמה

הרמב"ם פליג עליה

אבל הרמב"ם פליג עליה וכתב (פכ"ז משבת הי"ג) במי שהלך לעיר אחרת או ביוצא לדעת והחזירוהו נכרים אף שנכנס למקום כדיר וסהר ולרה"י (שהוא מוקף מחיצות) אין לו אלא ד"א, והרמב"ם בהלכה הקודמת פסק כר"ג וראב"ע בנתנוהו נכרים בעיר אחרת שמהלך את כולה, ואי נימא שהוי מציאות לדעת ר"ג וראב"ע שמקום מוקף הוא כמקום אחד אמאי באדם שהלך לדעת אין לו אלא ד"א, ולכאורה צריך לומר שקנסינן ליה ומצמצמים את מקומו.

בירור דינו של רבינו מאיר

ובדעת רבינו מאיר כתב הרמ"א (ת"ה ח') וכן בחזו"א (ק"ט סק"י) שדינו דוקא במקום מוקף מחיצות, אבל החוזר לעיר ששבת כשאינה מוקפת מחיצות אין לו אלא ד"א, ויש לעיין בדין זה דהרי זה שחוזר לעיר ששבת בה לבד לא מועיל דכשאינה מוקפת אין לו אלא ד"א, ומאידך גם מוקפת מחיצות

האלפיים הוי מקומו ואם מפסיד את מקומו צריך להפסיד לגמרי (וכמו שהקשה הרא"ש, אלא שהרא"ש הוכיח מספינה שהם מתחלקים והבין כצד הראשון שהבאנו), אלא שביאור זה ניחא לפי הבית מאיר שהבין שהמהר"ם דיבר בכל גווני דהוי מקומו, אך הרמ"א והחזו"א שלמדו רק במקום מוקף מחיצות קצת צ"ע מדוע נצרך גם תנאי זה ולא סגי ששבת שם מער"ש.

לעצמו כמקום, אבל לצד השני שכל האלפיים הוי מקומו נהי שבדוחק אפשר לומר שיש עיקר וטפל אך בפשטות דינם שווה.

ונראה לומר שרבינו מאיר סבירא ליה כצד הראשון ולכן מחלק בין מקומו ובין התחום אלפיים דאת עצם מקומו לא מפסיד, ובזה גופא הרמב"ם פליג עליה דלמד שגם

סימן כ' - הוצרך לנקביו ואי פיקח על לביתו (מא:) והבלעת תחומין (מד:)

אפשר לומר שיצא לדעת אין זה קנס אלא משום שגילה בדעתו שרוצה לעקור את מקום שביתתו משא"כ הוציאוהו נכרים לא גילה שרוצה לעקור את מקומו, ולפי"ז הוציאוהו נכרים וחזר לדעת שם נצטרך לומר דהוי קנס על זה שחזר באיסור ונמצא שיצא לדעת הוא דין אחד שמגלה שמשנה מקומו וחזר לדעת הוא דין אחר שקנסינן ליה.

הבלעת תחומין והשייכות לדין הוצרך לנקביו

מתניתין לקמן (מד:) מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפיים אמה לכל רוח (והוא תקנה מדרבנן), אם היה בתוך התחום כאילו לא יצא. ובגמ' פליגי בפירוש המשנה אם היה בתוך התחום רבה אמר אם היה בתוך תחום שלו והיינו תוך האלפיים אמה של תחום שבת מביתו כאילו לא יצא וחוזר לביתו, ומקשה הגמ' פשיטא ומשנינן מהו דתימא כיון שעקר עקר קמ"ל, והפירוש דהו"א שכיון שעקר ברשות ורבנן תיקנו לו תחום שבת ממילא עקר ממקומו הראשון ויקנה שביתה במקומו השני, וקמ"ל דכיון שעוד לא יצא מתחום ביתו בכה"ג רבנן כלל לא מתקנים לו תחום חדש, ורב שימי פליג על רבה ומפרש דהכי קאמר אם היה תחומין שנתנו לו חכמים מובלעין בתוך תחום ביתו כאילו לא יצא, כלומר שכבר יצא מתחום ביתו אבל היו האלפיים תחום שבת שנתנו לו רבנן מובלעין באלפיים של תחום ביתו, ומבארת הגמ' שרב שימי סבר הבלעת תחומין מילתא ורבה סובר שלא אמרינן הבלעת תחומין מילתא.

יצא לדעת והוצרך לנקביו

בעו מיניה מרבה הוצרך לנקביו מהו אמר להם גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה אמרי נהרדעי אי פיקח הוא עייל לתחומא וכיון דעל על. וכתב רש"י הוצרך לנקביו זה שהוציאוהו נכרים מהו לצאת מד' אמות.

ומלשון רש"י היה מקום לדייק דרק זה שהוציאוהו נכרים יש לו היתר זה אך היוצא לדעת אין לו היתר לצאת ממקומו, אך בדברי נחמיה כתב שאין לומר כך שהרי הטעם שהתירו לו לצאת משום גדול כבוד הבריות וא"כ אף שיצא לדעת יש להתיר (וכן כתבו הריטב"א ורבינו יהונתן שאף שיצא לדעת אם הוצרך לנקביו יוצא), וממשיך הדברי נחמיה שא"כ אמאי הדגיש רש"י זה שהוציאוהו נכרים אלא לומר שאת החידוש של נהרדעי שאי פיקח על לביתו וכיון דעל על זה שייכא רק בהוציאוהו נכרים אבל היוצא לדעת לא.

והסברא בזה לכאורה משום שיוצא לדעת קנסו אותו שמאבד את תחומו הראשון וממילא אף בחוזר בהיתר לא שייך לומר כאילו לא יצא דכבר נפקע תחומו, ולסברא זו ניחא מאי שנא בין הוציאוהו נכרים והוצרך לנקביו שחוזר לתחומו ובין יצא לדעת והחזירוהו נכרים שאין לו את תחומו אלא רק ד"א ואע"פ שבשניהם לא עשה איסור כשחזר, אלא ודאי משום שכאשר יצא לדעת קנסינן ליה שמאבד את תחומו וכ"ש בחזר לדעת שקונסים אותו ואין לו את תחומו, או

נכרים) אבל אין זה חיבור שני התחומין ביחד.

עוד יש להקשות על רש"י דיש לומר שביוצא להציל רבנן תיקנו לו אלפיים לכל רוח ולכן סובר רבה שלא הקלו עוד קולא שיוכל לחזור לביתו אבל בהוציאווהו נכרים שיש לו רק ד"א יש מקום לומר שרבנן מקילים לו שיוכל לצאת ולכן חוזר לביתו, ומדוע פשיטא לרש"י שאין לחלק בין הדינים. אך בסוגיה שם בהמשך מוכח שגם במי שיש לו רק ד"א לא מקילין, ושמא זה רק במזיד ולא באנוס, ויעוי"ש.

שיטת התוס' דרבה ס"ל את נהרדעי

תוס' פליג על רש"י וכתב שודאי אפשר דרבה סבירא ליה את דינא דנהרדעי, ומבאר שדוקא בהוצרך לנקביו שהתירו לו לצאת מתחומו ולקנות תחום חדש שייך שיחזור ויקנה תחומו הראשון, אך בלא הוצרך לנקביו אין לו היתר לקנות תחום חדש, ומביא ראיה לדבריו דאי לא תימא הכי תיקשי לנהרדעי מהדין דלקמן במי שיצא אפילו אמה אחת מחוץ לתחום שאינו יכול לחזור ויש לו רק ד"א, וקשה דכיון שד"א יש לו ויכול בהיתר להיכנס לתוך תחומו אמאי לא יהיה את דינא דנהרדעי, אלא בהכרח מכח זה מייסד תוס' שרק כאשר יש לו רשות לצאת ממקומו ולקנות מקום חדש רשאי לחזור לקנות את מקומו הראשון, אבל כל מקרה אחר אין לו רשות לשנות את רשותו.

ונמצא שלפי תוס' דינא דנהרדעי ודין הבלעת תחומין הם ב' דינים, דהבלעת תחומין לרבה לית ליה דמכיון שקנה תחום חדש אין לו רשות לצאת מתחומו ולחזור

שיטת רש"י שרבה לא ס"ל כנהרדעי

וברש"י שם ביאר שרבה לית ליה הא דתני נהרדעי אם היה פיקח על לתחומו וכיון דעל על. ונראה מדברי רש"י שלמד שהדין של נהרדעי הוא דין של הבלעת תחומין ורבה שלית ליה הבלעת תחומין לא סבירא ליה דינא דנהרדעי וא"כ רב שימי שסובר הבלעת תחומין יסבור את דינא דנהרדעי, וכך מבואר בריטב"א (שם) בדעת רש"י שדין של נהרדעי שייכא לדין הבלעת תחומין.

קושיות על רש"י

והגאון יעקב מקשה על רש"י (שם) וכי רבה יחלוק על משנה מפורשת הוציאווהו נכרים והחזירוהו כאילו לא יצא, ובהכרח הביאור שבהוציאווהו נכרים לא יצא לדעתו ולא עקר דעתו מתחום ביתו ורק יצא להציל שדעתו היתה לעקור את תחומו סובר רבה שלא שייך שיחזור אחר שיצא מתחומו וקיבל תחום חדש. ויש להוסיף דלכאורה מכח דין המשנה למדו נהרדעי את דינם ואיך שנבאר במשנה נבאר גם בדין דנהרדעי, ועל המשנה פשוט שלא חולק, ואמאי לימא שרבה יחלוק על הדין דנהרדעי.

ועוד צריך להבין מדוע הדין של נהרדעי שייך להבלעת תחומין, והרי דין הבלעת תחומין שמחברים ב' תחומין יחד והופכים להיות כתחום אחד, אבל הדין של נהרדעי נראה בפשטות שיש לו התר של כבוד הבריות לצאת מד' אמותיו וכך יכול לחזור לתחום ששבת בו, וכמו בהחזירוהו נכרים שמפורש במשנה שכאילו לא יצא (היכא שהוציאווהו נכרים וגם כל הדין של נהרדעי ביארנו לעיל בדעת רש"י שהוא בהוציאווהו

לשיטתו פירש את המשנה יצא חוץ לתחום רק במזיד (וכדכתב שם נב:) אבל תוס' למדו דהמשנה איירי בכל האופנים וגם באונס, וא"כ חזינן שגם באונס לא יכול לחזור לתחומו, ולכן הסיקו שיש חילוק בין הוצרך לנקביו להיכא שלא הוצרך, אבל ביצא במזיד פשוט שאיבד תחומו ואפילו כשיצטרך לנקביו לא יוכל לקבל חזרה את תחומו דכבר הפסיד, ובזה מודה לרש"י דדינא דנהרדעי רק ביצא באונס שרק אז אמרינן כיון דעל על.

ובאו"ז (קמ"א) בשם הרשב"ם מבואר להדיא כדברי התוס' דכותב בספינה שהגיעה מחוץ לתחום בשבת שאסור להם לרדת לעיר אך אם הוצרך לנקביו שרי לירד לעיר וקונה שביתה בכל העיר ויש לו אף תחום שבת, וכותב אע"ג שבהחזירוהו נכרים יש לו רק ד"א הוצרך לנקביו שאני, ויש להבין מה החילוק, ועוד יש לעיין בדבריו ששם הרי אין זה מקומו הראשון ואיך שייך שיקבל גם תחום שבת חוץ לעיר, ובהכרח שיש חילוק בין הוצרך לנקביו שזה היתר למצוא מקום חדש לבין החזירוהו נכרים שזה מציאות של מקום חדש ויש לעיין בסברת החילוק, וצ"ע.

ביאור בדין נהרדעי מהו ההיתר

וכדי לבאר קצת במאי פליגי רש"י ותוס' האם דינא דנהרדעי שייך להבלעת תחומין נביא מחלוקת ראשונים באיזו צורה הולך מי שהוצרך לנקביו, והאם חוזר למקומו הראשון או שקונה מקום שביתה אחר.

שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים שחוזר למקומו

הרמב"ם (פכ"ז משבת הט"ו) כתב וז"ל כל מי שאין לו לזוז ממקומו אלא בתוך ד"א,

לתחומו הראשון והדין של נהרדעי הוא במקום שהתירו לו לעזוב את מקום שביתתו משום כבוד הבריות ועליו לקנות מקום שביתה חדש ומשו"ה רשאי לשוב ולזכות בתחומו הראשון, וודאי אפשר שרבה סבר כנהרדעי.

מדוע לרש"י אין את ההכרח של תוס'

ולפי מה שביארנו לעיל ברש"י כלל לא קשה על רש"י קושיית התוס' מיצא אמה חוץ לתחום שהרי עשה איסור כשיצא ובכה"ג הפקיעו לו את התחום הראשון ושוב לא שייך שיחזור לתחומו הראשון, וכך כותב רש"י במשנה נב: שאיירי במזיד, אבל בתוס' מבואר להדיא שאף בכה"ג שיצא לדעת לא נפקע תחומו הראשון, וקשיא להם לתוס' א"כ גם ביצא לדעת שיוכל לחזור, ותירצו שרק בהוצרך לנקביו יש לו רשות לשנות מקום שביתתו, ולפי"ז אה"נ גם כל יצא לדעת כשיצטרך לנקביו אי פקח הוא על לביתו וכנהרדעי.

קושיה עצומה לדעת התוס'

וקשיא לי לדעת תוס' כיון שאף בעשה איסור לא נפקעה רשותו הראשונה ולכן כאשר יש לו היתר לקנות מקום רשות חדש יכול לחזור למקומו הראשון, א"כ אף ביצא לדעת והחזירוהו נכרים שיחזור להיתרו ותחומו הראשון שהרי מצד המציאות קונה מקום שביתה חדש מהיכן שהיה לפני שהגויים החזירוהו ומבואר בגמ' לא כך אלא שיש לו רק ד"א (וגם אם הכוונה כל העיר אך ודאי מפסיד את התחום חוצה לעיר ולא אמרינן כאילו לא יצא), אך למעשה אין זו קושיה דמה שתוס' מיהנו ליישב כדכתבנו ברש"י לחלק בין בין אונס לרצון, דרש"י

לתחומו הוא כשלא מצא מקום צנוע עד תחומו אבל אם יש מקום קרוב יותר ודאי דאינו יכול לילך למקום המרוחק, ועוד כתב שם שאם פיקח הוא על לביתו היינו שילך בדוקא לצד תחום ביתו ולא לצדדים האחרים, ואפשר להבין בדבריו שכוונתו כשאין לו ידיעה מה קורה בשאר צדדים אך אם יודע שבצד השני יש מקום קרוב יותר יהיה אסור לו לילך לתחומו, אך הביה"ל (סי' ת"ו ד"ה שאם) למד ברא"ש שאפילו שיודע שבצדדים אחרים יש מקום קרוב יותר ג"כ רשאי לילך לצד תחום ביתו. ובחור"ב כתב שסברת הביה"ל שכיון שהוא נאנס ובמוצאי שב"ק דעתו לשוב לביתו לא יחמירו עליו שכעת צריך עוד להתרחק. ולכאורה לפי דבריו יצא לדעת שהוצרך לנקביו שיש לו רשות לצאת מד"א ויודע שיש לצד הרחוק מקום קרוב יותר חייב לילך לשם דכלפיו לא מתפשרים להתיר.]

ביאור הדברי יחזקאל במחלוקתם

ושמעתי שהדברי יחזקאל (סי' ט' סק"ז) ביאר את מחלוקתם האם מהלך קונה שביתה שדעת הרמב"ם ודעימיה שאינו קונה שביתה ומשו"ה יכול לחזור למקומו הראשון, ואילו הרא"ש סובר שמהלך קונה שביתה ולכן קונה את מקומו החדש. ויל"ע בסברת הדבר דהא ודאי אין כוונתו מהלך ממש דהרי עוצר כשעושה צרכיו, אלא כוונתו שלא בא למקום כדי להישאר בו אלא רק הלך לכאן לעשיית צרכיו ואין לו עניין להישאר במקום זה, אך קשה דמה בכך והרי זה הדין שמי שנקלע בשבת למקום שלא שבת בו שנשאר באותו מקום ולא יוצא מד"א, וכמו שבמקום הראשון נקלע אליו שנתנוהו גויים לא התכוין לשבת בו וקונה ד"א א"כ גם במקום

אם נצרך לנקביו הרי זה יוצא ומרחיק ונפנה וחזור למקומו. וכן כתב הרשב"א בעבוה"ק (ש"א סי"ג סק"ט), וכן ברבינו יהונתן וכן במאירי (בבית הבחירה). ויש לדון בדבריהם האם כוונתם שחייב לחזור למקומו או דהוי רשות דמותר לו לחזור למקומו ובפשטות הוי היתר דיכול לחזור למקומו, וגם אם הוי חיוב ודאי שאין חייב ממש לחזור למקומו אלא שאם שוב יש לו היתר להתרחק כגון משום כבוד הבריות שלו שיש ריח (וכמו שכתב רבינו יהונתן) לא יוכל להתרחק לצד השני עוד יותר אלא חייב בדוקא לשוב לצד מקומו הראשון, אבל ודאי שאם רוצה יכול לחזור בלי סיבה ורק באים לאפוקי שלא להתרחק.

ועכ"פ הדבר קשה איזה היתר יש לו לחזור למקומו הראשון כשאין לו כעת כבוד הבריות, והרי לכאורה אמור להיות שקנה מקום שביתה במקומו החדש.

שיטת הרא"ש והתוס' ששובת במקומו החדש

הרא"ש כותב שיש לו רשות לצאת כדי למצוא מקום צנוע שיעשה בו צרכיו, ואחר שעשה צרכיו יש לו רשות להתרחק משם עד (מקום) שיכלה הריח, כי אין זה כבוד הבריות לישב במקום מטונף, ובאותו מקום שכלה הריח קנה מקום שביתתו. וכעין דבריו ראינו בתוס' (מד:): שכתב שהנצרך לנקביו יש לו היתר לצאת מד"א שלו ולקנות לעצמו מקום שביתה חדש, ומדבריהם למדנו שקונה מקום שביתה חדש ואינו יכול לחזור למקומו הראשון.

[ברא"ש ביאר שודאי כל ההיתר לחזור

זה שיקנה ד"א ומאי שנא.

הבנה נוספת בביאור המחלוקת

ונראה בהבנת מחלוקת הראשונים דפליגי בהיתר לצאת לנקביו, דדעת הרמב"ם שודאי קנה שביטה במקומו הראשון והותר לו לצאת לנקביו, והיינו שלצורך זה אמרו שיכול ללכת יותר מד"א והרחיבו לו את תחום הליכתו והכל נשאר כמקום אחד ולכן חוזר לביתו, משא"כ לרא"ש ותוס' הד"א הם מצומצמות, ומה שהתירו לו לצאת לעשות צרכיו היינו שהתירו לו לעזוב את מקום שביטתו הנוכחי ולקנות מקום שביטה חדש, והם ב' מקומות נפרדים.

והגר"ש רוטשילד אמר שיש לתלות מחלוקתם בדין שנאמר "שבו איש תחתיו" שנלמד לקמן (מח:): שיש לו ד"א דאם הוא חומרא דרבנן שלא לצאת מד"א אך באמת מדאורייתא לא קונה מקום חדש, א"כ פשוט שבנצרך לנקביו וכדו' רבנן לא הגבילו אותו רק לד"א אלא הולך כמה שצריך דכאן הוא לא בהגבלה של "שבו איש תחתיו" ומשו"ה חוזר למקומו דכל ההליכה היא בהיתר גמור, אך אם הוא שיעור באיסור של "אל יצא איש ממקומו מחמת שנשאר מקומו הראשון, ודאי הוא היתר מיוחד לכבוד הבריות אבל לא נתיר לו עוד הליכה.

לפי הנ"ל רווח בהבנת מח' רש"י ותוס'

ומעתה ניחא מה שהבאנו בתחילה דדעת רש"י שדין נהרדעי שייך לדין הבלעת תחומין, דאפשר שרש"י למד כשיטת

הרמב"ם דיחזור למקומו, וכדביארנו בהרחיבו לו מקום הליכתו והוי הכל כמקום אחד דרבנן הגבילו למה שנצרך ועד כמה שיוצא לנקביו הכל כלול במקומו, והוי ממש דין הבלעת תחומין דכיון שבשטח זה רשאי ללכת ומתחבר עם מקום אחר דמותר לו ללכת הכל מקום אחד וכמו"כ הוצרך לנקביו הותר לו ללכת עד מקום צנוע הנצרך לו ומתחבר לרשות אחרת והכל הוי כרשות אחת וחוזר למקומו, ולכן כתב רש"י דרבה דלית לו הבלעת תחומין לית לו את נהרדעי, משא"כ במשנה הוציא והו נכרים והחזירוהו הוי דין שונה דלא הרחיבו שום תחום ולא חיברו ב' מקומות למקום אחד, אלא שבמציאות חזר לאותו מקום ולא גילה שרוצה לשנות ואין סיבה לקונסו ולכן כאילו לא יצא. משא"כ דעת התוס' דהיה לו מקום אחד וניתן לו רשות ללכת לקנות מקום חדש ואין כל קשר בין ב' המקומות משו"ה אומר תוס' שאין דין נהרדעי דומה לדין הבלעת תחומין ששם הוא חיבור ב' מקומות ובה פליגי, אבל דין נהרדעי שיכול לקנות מקום חדש גם רבה מודה.

אך עדיין נשארת בצ"ע הקושיה שהבאנו על תוס' דכיון שסובר שתחומו הראשון נשאר אפילו בעשה איסור ולא הפקיעו לו, אמאי יצא לדעת והחזירוהו נכרים אין לו אלא ד"א, והבאנו שכך הובא באו"ז בשם הרשב"ם, ויל"ע. והגרש"ר ביאר שהאו"ז והתוס' כדעת הרמב"ם שכל שצריך לנקביו הולך כמה שצריך ולכן הוי היתר מיוחד ויישב בזה את חידושו של האו"ז, ורק רש"י הוא הדעה שחולקת, ולי בחשבון לא הסתדר כך ולא חשבנתי כדי הצורך.

סימן כ"א - פירות שיצאו חוץ לתחום (מא : מב.)

נחמיה בתרתי, בחזרו למקומן במזיד וכן בשוגג שלא במקומן, ונראה שבשוגג שלא במקומן היה פשוט לאורך כל השו"ט שפליגי ודנה הגמ' שפליגי אף בחזרו למקומן במזיד, וניסו לדחות זאת ואסיקנא שפליגי אף בזה, והראשונים דנו כיצד ההלכה דכתבו תוס' שבחזרו למקומן אפילו במזיד פסקינן כת"ק דאנוסין נינהו ואע"ג דמשנת ראב"י קב ונקי אך כאן דסבר רב פפא כת"ק הלכה כמוהו, וממשיך תוס' שאף בשוגג חוץ למקומו פסקינן להקל כת"ק, וכן כתב הרא"ש שפסקינן בתרוויהו הלכה כת"ק, ואומנם הביא שיש כאלו שבשוגג חוץ למקומן לא פסקו כת"ק אך דחה הרא"ש דבריהם, ומאידך ברשב"א כתב שרב פפא לא סבירא ליה כת"ק אלא בפירות שחזרו למקומן שאפילו במזיד לא הפסידו מקומן דאנוסים נינהו, אך פירות שיצאו חוץ לתחום בשוגג לא מצינו שסובר בזה רב פפא כת"ק ובזה חזרינן לכלל שמשנת ראב"י קב ונקי ומחמרינן כדבריו.

והר"ן הביא את דברי הרשב"א והקשה עליו היכן מצא בדברי רב פפא שפליגי בזה על ת"ק ושמא גם הוא מודה שביצאו בשוגג אף שודאי אין להם אלא ד"א אבל יאכלו, אלא שבעיקר הסוגיה קשה היכי מוקמינן רב פפא כת"ק והרי ת"ק לא דיבר אלא שיאכלו אבל מנלן שלא הפסידו תחומן ושמא אין להם אלא ד"א ושרי בתוך הד"א באכילה, ומבאר הר"ן שהגמ' דייקה מדברי ת"ק דהא שלא במקומן במזיד לא יאכלו ואעפ"כ בחזרו למקומן אפילו במזיד יאכלו וחזינן שסובר שכשחזרו למקומן לא חשיב שעשה מעשה שבת, וכיון דאין כאן כלל מעשה

אמר רב פפא פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו אפילו במזיד לא הפסידו את מקומן מ"ט אנוסין נינהו. והקשו בגמ' מדברי רבי נחמיה וראב"י, ותירצו דתנאי היא ורב פפא סבירא ליה כת"ק.

הערות בהבנת התוס'

תוד"ה לא הפסידו אומר טעם למה לא הפסידו ומ"ט ממי שנשתלח לו מחוץ לתחום שאסור, וכתב משום דהכא השתא הם במקומן, ועוד הוסיף דלא דמי למבשל בשבת במזיד שלא יאכל דהתם הוי איסור דאורייתא. ויש להתבונן בדברי התוס' מה קושיותיו ומה התיירוים, דאם נאמר שהקשה בתחילה שיאסר מדין מעשה שבת ותירץ דהכא הם במקומן ולא נהנה מהמלאכה (וכמו שתירץ הרמב"ן על קושיה זו), א"כ מאי האי דהדר פריך ממבשל בשבת והרי במבשל הוא נהנה מהמלאכה וכאן לא, וכמו שכבר כתב, ולכן בהכרח שקושייתו הראשונה אינה מדין מעשה שבת דעל זה אזיל החלק השני שרק במבשל הוי דאורייתא ואסרו (ותוס' ילמד כרש"י שהסוגיה רק ביו"ט שיש רק תחומין ולא כרמב"ן שכתב אף בשבת), ומה שהביא התוס' בתחילה הוא דין אחר ויש להבין מהו. ומאידך בתוס' הבא כתב שהכא שנעשה ע"י ישראל יש להחמיר שאף לאחרים אסור במזיד, ולכאורה ודאי אין זה בדין מעשה שבת דכבר כתב שרק שרק בדאורייתא שייך איסור מעשה שבת אלא הכא מדבר בדיני תחומין.

המהלך הפשוט בסוגיה והקושי בהבנה

בסוגיית הגמ' משמע שפליגי ת"ק ור'

בדין שוגג יאכלו

פרש"י בשוגג יאכלו אם יש אדם שעירב לאותו צד. והמהרש"א כתב שרש"י דייק מדכתוב יאכלו היינו לאחרים דאם הוא עצמו שרי הוי ליה למיכתב יאכל, והטעם שאסור לו דלא עדיף מנכרי שהביא לישראל שאסור למי שהובאו לו. ובריטב"א כתב ששרי אף למי שהוציא בעצמו דהא גם הוא יצא אם האוכל לשם, ובשער הציון (ת"ה סקל"ט) כתב שגם דעת רש"י שאף המוציא יכול לאוכלם דהא יצאו בשוגג, אלא שרש"י דייק את הלשון יאכלו וחיפש ציור שגם אחרים יכולים לאכול, ולכאורה לפי ביאור הגרש"ר שאיסור האכילה תליא באם הפסידו תחומן חייבים לומר כדברי השער הציון דבכה"ג לכו"ע שרי לאכול דהא יצאו בשוגג ולא הפסידו מקומן, והמהרש"א שלא למד כן מוכח שסבר עכ"פ בדעת רש"י דהוי דין נפרד מדין דבר שאינו בתחום.

עוד מהלך בהבנת התוס'

הר"א גרשי רצה לבאר בדברי התוס' על פי המובא בתוס' (ריש ע"א) שכתב שהלכה כת"ק גם בשוגג חוץ למקומו דהא לא קונסים שוגג אטו מזיד וממשיך ומיהו ראב"י אוסר דהוי גזירה חדשה שמא יוציא מהד"א, ונראה שכותבים התוס' שא"כ אין ראייה גמורה בדעת ת"ק, ויש לעיין בדברי ת"ק שחולק בפשטות ההבנה שלא סובר גזירה זו וא"כ מדוע במזיד חוץ למקומו אוסר צ"ל משום מעשה שבת ולא יתכן דהא כתבו תוס' לעיל שרק בדאורייתא מעשה שבת אוסר וכאן תחומין דרבנן, אלא בהכרח שגם ת"ק מודה לסברא שיש לגזור דילמא יוציא, אלא שפליג שרק בהוציא במזיד גזרו עליו ולא

לאוסרן באכילה הוא הדין דלא חשיב להפסיד את מקומן דהא אנוסין נינהו, וכיון שכן אפשר דסבר רב פפא כת"ק אף בשלא במקומן בשוגג דאינו חשיב מעשה לאוסרן, והוסיף שבסברא זו מתרצא מדוע לא נאסר במזיד ככל מעשה שבת, אלא משום דכשחזרו למקומן לא נהנה בהאי איסורא כלל, ולא צריך לתרץ ולחלק בין דאורייתא לדרבנן, דאז צריכים לאוקמי רק ביו"ט שיש רק איסור תחומין ואין איסור הוצאה והעברה ברה"ר ד"א.

ביאור הגרש"ר בסוגיה ויישוב התוס'

הגר"ש רוטשילד ביאר ליישב את התוס' שרבנן לחזק את הדין של היוצא מהתחום שמפסיד תחומו ואין לו אלא ד"א, חיזקו שגם אסור לאכול את מה שהוציא, ולכן מזיד חוץ לתחום שמפסיד תחומו פשוט שאסור לאכול, ושוגג שחזר למקומו שודאי לא הפסיד תחומו דחוזר להתירו הראשון משו"ה שרי גם באכילה, ופליגי ת"ק ור' נחמיה בחזר במזיד למקומו דאם יש סברא דאנוסים וחוזר להתירו לא חשיב שיצא חוץ לתחום שמפסיד תחומו ולכן מותר באכילה ולר' נחמיה אין סברת אנוסים ומפסיד מקומו ולא חשיבי במקומן ולכן אסורים באכילה, וכן ביצא שוגג חוץ לתחום פליגי האם יש סברת אנוסים שלא הפסידו מקומן (ונפק"מ אם יחזרו בשוגג) או שאין סברת אנוסים והפסידו. ולפי"ז ניחא דמיייתנן את מחלוקתם על רב פפא דפליגי ממש בסברת אנוסים האם אומרים אותה או לא, ואם רב פפא סובר כת"ק שאומרים אנוסים פשוט שפסקינן כת"ק גם במזיד חוץ למקומו וגם בשוגג חוץ לתחום דשניהם מטעם אחד הם.

תירוץ הא"ר והבנתו בתוס'

הא"ר מביא קושיה זו ממטביל כליו ומעשר בשבת, ומבאר שכוונת התוס' שאת החילוק שכתב קודם בין חזרו למקומן שלא נהנה לבין הלכו למקום אחר על זה כתבו התוס' שחילוק זה אמרינן רק בדרבנן אבל בדאורייתא אין לחלק ותמיד גוזרים, ונמצא שודאי מעשר בשבת ומטביל כליו שנהנה יש לגזור איסור מעשה שבת. ולדברי הא"ר הוי עוד מהלך בהבנת התוס' וכתוב בדבריו דבר אחד רק עניין מעשה שבת ואת הסברא שכתב הרמב"ן גם בדאורייתא מקימים התוס' רק בדרבנן. אך מהמג"א שלא תירץ כא"ר מוכח שלמד בתוס' כמו שהבאנו שהו"ב עניינים.

קשיא לי דלמאי דמבואר בגמ' בגיטין שלחד מ"ד יש יותר סברא לגזור בדאורייתא שוגג אטו מזיד ולחד מ"ד בדרבנן יותר גוזרים, אך חזינן שלכו"ע יש מקרה שגוזרים ותוס' כאן כותב דקיי"ל שלכו"ע לא קנסו שוגג אטו מזיד, וצ"ע.

מהלך הרמב"ן בסוגיה

הרמב"ן הביא שרש"י למד שאירי ביו"ט (שאז יש רק איסור תחומין) והרמב"ן כתב דאפילו בשבת לא הפסידו מקומן, וכתב הגרא"ז שהנפק"מ בעיר מוקפת מחיצות דהיא כרה"י, וע"ע בהערות דהגרא"ז, וע"ע בבית מאיר (ת"ה ח').

הרמב"ן הביא שרש"י לא גרס וחזרו בדברי ת"ק, לפי שפירש רש"י במקומן היינו שחזרו למקומן ולא במקומן היינו שהם עדיין חוץ לתחום ומשום שר' נחמיה מחלק

בהוציא בשוגג, וכמו שתוס' מחלק בגזירה זו בין ישראל שעשה שהחמירו לנכרי שהוציא שמקילים ולא גוזרים רק על מי שהוציאו בשבילו.

ולפי זה רוצה לבאר שגם בחזרו מזיד למקומן פליגי האם לגזור גזירה זו שת"ק לא גזור ור' נחמיה גזור (ויתכן ופליגי אפילו בעיר ולא רק בד"א, וכל החילוק של תוס' בין עיר לד"א בשוגג אבל במזיד יש סברא יותר לגזור), וזה מה שהקשה תוס' לעיל מאי שנא מהובא לו חוץ לתחום שאסור והיינו משום הגזירה שמא יוציא, ותירץ תוס' שחזרו למקומן שאני והיינו שבזה לא גזרינן, ובחלק השני באמת הקשה מצד מעשה שבת. ויש להוסיף שכל החילוק של תוס' בין ישראל לנכרי שבישראל אסור לכולם היינו במזיד, דבשוגג לא נאסר לכולם ושם חילק תוס' בין עיר לד"א, דבתחילה תוס' דיבר על שוגג חוץ למקומו דדן האם פסקינן בזה כת"ק והביא את כל דבריו, ולכן כתב חילוק זה ושוב הוסיף חילוק שבנכרי מקילים לבאר גם את מזיד.

קושיית המג"א ממעשר בשבת ותירוצם

המג"א (ת"ה סק"ד) הקשה על תוס' (והובא בקרבן נתנאל) ממשנה בתרומות דהמעשר בשבת והמטביל כליו שמבואר דבמזיד גוזרים עליו ואף דהווי איסורים דרבנן, ותירץ המ"א שכשיש לו עוד פירות גזרו עליו ותוס' כאן דיבר כשאין לו עוד פירות (ומקור דבריו ע"פ הגמ' בביצה יז: שחילקה כך עיי"ש), והקרבן נתנאל כאן ובנתיב חיים על השו"ע הקשה דא"כ היה לגמ' לפרש דאירי כשאין לו עוד פירות אבל היכא שיש לו נגזור עליו מצד מעשה שבת.

דלרש"י הכוונה במימרא דר' נחמיה לעולם אסורין עד שיחזרו למקומן שוגגין דהאי אסורין היינו שאסורין לזוז מאותם ד"א שלהם, ולגירסתו דקתני חזרו מבאר דאידי ששלא במקומן אסורים ממש באכילה משום מעשה שבת, לכן אף בבמקומן קתני יאכלו והחידוש שאף לא הפסידו מקומן וכיון שת"ק אמר יאכלו והיינו שלא הפסידו את המקום אמר ר' נחמיה לא יאכלו אבל כוונתו רק שהפסיד את המקום.

והגרא"ז מעיר על סברת הרמב"ן שהיכא שיצא וחזר בשבת לא חשיב נהנה ממעשה שבת, והקשה דהא אם יצאו באמצע השבוע וכעת הכניסו ודאי חשיב הנאה ומה בכך שיצאו בשבת, והא למעשה כעת היו בחוץ ולא יכול להנות מהם וע"י שמכניס נהנה מהם, והביא ראייה מזבחים שאם ריחק את הדם שלא לצורך אך כעת ההולכה נצרכת להחזיר את הדם לכיון המזבח, והדין שם שמחשבה פוגלת בכזו הולכה דהוי הולכה הנצרכת ואף שהוא ע"י שהרחיק גרם שתהיה נצרכת וה"נ נימא שיחשב שנהנה מהמעשה שבת, וחזינן שמוודים האם היה יכול בשבת להנות מדבר זה בהיתר, ועדיין צ"ע.

תירוץ הרבינו יונה שאין מעשה שבת

הריטב"א הביא מרבינו יונה שבכל תחומין והוצאה מרשות לרשות והעברה ד"א אין איסור מעשה שבת כיון שבחפץ לא שינה כלום, ולא חשיב מעשה שבת רק בשינה דבר. והנפק"מ בינו לרמב"ן והר"ן כאשר מוציא את החפץ חוץ למקומו דלרמב"ן והר"ן הוי הנאה דשם לא היה יכול להשיג הדבר בהיתר, אבל לרבינו יונה כיון שלא פעל ושינה בחפץ אין זה מעשה שבת.

בין במקומן לשלא במקומן לא שייך למיתני וחזרו דהא פליג אף בלא חזרו ובזה איירי דברי ת"ק שחילק בין שוגג למזיד דבמקומן מתיר לגמרי כיון דאנוסים נינהו, והרמב"ן הביא שבנוסחאות שלו וכן בתוספתא גרסינן וחזרו, ובזה גופא שייך לחלק בין חזרו ממש למקומן או חזרו אך לא לאותו מקום וזה נקרא לא במקומן, ואף דגרסינן וחזרו הכוונה שחזרו לתחום אבל לא לאותו מקום ופליגי האם הפסידו את תחומן.

ומבאר הרמב"ן שודאי פירות שיצאו חוץ לתחום הוי מעשה שבת אלא שכשחזרו לתחום דלא מתנהי באיסור שבת לא נאסרים וודאי דשרי באכילה, והיכא דחזרו לתחום אבל לא למקומן ודאי הפסידו תחומן ואין להם אלא ד"א וכל מה שפליגי בחזרו ממש למקומן הראשון האם מותרים בטלטול בכל התחום או רק בד"א כאדם המפסיד את מקומו, דת"ק סובר דחזרו להתירן הראשון ואפילו במזיד דאנוסים נינהו, ור' נחמיה לא סבירא ליה היתר דאנוסין נינהו ולכן אף בחזרו למקומן הפסידו תחומן אלא א"כ יצאו בשוגג, וניחא לפי דברי הרמב"ן הללו שכל מחלוקתם רק בסברא זו של אנוסין נינהו ושפיר מייתנין שדברי רב פפא כתנאי וסבירא ליה כת"ק, והיינו בחזרו למקומן במזיד אבל בשוגג שלא במקומן אין כלל מחלוקת לדברי הרמב"ן דודאי הפסידו תחומן דהא אינם באותו מקום, ולגבי אכילה פשוט דמותרים, דחזרו לתחום ולא נהנה מהאיסור, ורק ביצאו חוץ לתחום שיש הנאה מאיסורו אסרינן, אך לדבריו בזה לא איירי הגמ' כאן כלל, ומיושבות קושיות הר"ן.

ולביאור הרמב"ן שכל מחלוקתם לעניין האם הפסידו תחומן או לא, מפרש הרמב"ן

סימן כ"ב - שבת בבקעה והקיפוח נכרים מחיצה (מב).

בראיית רש"י ממערה

האם לר"ג מהלך את כולה

רש"י מביא ראייה לדבריו דתנן לקמן ומודד שאמרו נותנים לו אלפיים אפילו כלה מידתו במערה אינה לו כארבע אמות, והתם הוי משנה ודברי הכל היא וחזינן שלא תמיד מקום המוקף מחיצה הוי כולו כד"א. ויש להבין מה הראייה מהתם, והא שם לא מקבל כלל מקום דהרי מקומו נשאר היכן ששבת בתחילת האלפיים ורק נאמר לו דין שממקומו יכול לילך עוד אלפיים אמה והיכן שנגמרים עוצר ומדוע שיקבל את כל המערה, אבל כאשר דנים מקומו אפשר שמקום המוקף מחיצות נחשיב את כולו כמקום אחד וכד"א, וברש"ש הקשה על עצם דברי רש"י שכביכול דין זה לא אתיא כר"ג וכתב דשמא יש לחלק בין דיר וסוהר שהמחיצות היו כבר מערב שבת ולכן הוי מקום אחד משא"כ שבת בבקעה שמער"ש לא היו מחיצות לא קיבל מקום זה שם של מקום אחד.

הדברי יחזקאל (ס"ט סקי"ב) הביא את רש"י וכתב ויש לבאר את סברת רש"י האם מתורת קולא וחומרא אתינן עלה או שהוא דינא ואין מרחמין בדין, והוסיף שגם ראייתו ממערה אינה מובנת (ולא ביאר מה קשיא ליה, וכן הביא את קושיית הרש"ש על רש"י. ובהמשך מחדש הדברי יחזקאל שיש לחלק בין דין ד"א לבין תחום אלפיים אמה, דאיסור יציאה חוץ לד"א הוא מדין "שבו איש תחתיו" ובזה יש בכל מקום לדון מהו התחתיו של האדם וכל עוד הוא במקומו אין עליו איסור, ואילו יציאה חוץ לאלפיים אמה היא מדין "אל יצא איש ממקומו" ולומדים

ואמר רב נחמן אמר שמואל שבת בבקעה והקיפוח נכרים מחיצה בשבת מהלך אלפיים אמה ומטלטל בכולה ע"י זריקה, פרש"י דאתיא גם לר"ג וראב"ע שאמרי בנתנוהו נכרים בדיר וסוהר שמהלך את כולה, ואע"ג דלא שבת באויר אותם המחיצות חשיב כל המקום כד"א, ואפ"ה כאן אינו מהלך אלא אלפיים אמה, ומבאר רש"י שרבנן הקלו גביו כשאין לו אלא ד"א שאם הוא במקום המוקף מחיצות נחשיב לו את כל המקום כד"א, אבל הכא שיש לו אלפיים אמה לכל רוח לא הקלו גביו.

ויש לעיין בדבריו אלו שכתב דהוי קולא דרבנן דבשלמא נתנוהו נכרים בעיר אחרת ניחא שצריך להקל גביו, אבל ביוצא לדעת מדוע להקל, ובדעת רש"י אפשר דסובר שדין זה רק בנתנוהו נכרים אבל יוצא לדעת באמת אין לו אלא ד"א, וכך משמע ברש"י (מב: ד"ה אטו הילוך), אך קשה דדעת התוס' לעיל (כט.) גבי מי שערב בבצל שגם ביוצא לדעת לעיר אחרת נותנים לו כל העיר כד"א, ואילו הכא (ד"ה ונכרים) הביא את רש"י ונראה שמסכים עמו שאתיא אף כר"ג וא"כ צריך לבאר כרש"י שהקלו רבנן במי שיש לו ד"א, וקשה אמאי הויא להו לרבנן להקל ליוצא לדעת, ובדעת התוס' אפשר לדחוק דשם הביא כן רק בשם תוספות רבי יהודה וכאן חולק, אך בדעת הריטב"א קשה דבמשנה כתב להדיא שאף יוצא לדעת יש לו את כל הדיר וסוהר כד"א וכאן לומד כרש"י שהוי קולא שהקלו במי שיש לו רק ד"א, ואמאי מקילים גביו.

בתוך האלפיים האם מטלטל כדרכו

רש"י כתב שבתוך האלפיים מטלטל כדרכו דכיון שהווי מחיצות שרי לטלטל, ובתוס' פליגי וכתבו שאף תוך האלפיים שרי רק בזריקה אבל טלטול כי אורחיה שרי רק בארבע אמות דלעניין כי אורחיה הוי נפרצה למקום האסור לה, וכעין זה כתבו בתוס' בע"ב (ד"ה לא ע"י משיכה) שלגבי משיכה שהיא מותרת לא חשובה החצר פרוצה למקום האסור והיינו שדנים כל דבר לגופו, ורש"י שם כלל לא גרס לא במשיכה וממילא אין משם קושיה (ויתכן דלא גרס משום שלמד שא"א לחלק). והרמ"א פסק כתוס', וכתב עליו במשנ"ב שרוב הפוסקים ורוב האחרונים פליגי ופסקו כרש"י, ודלא כב"ח שהחמיר.

ובתוס' רא"ש ובתור"פ והט"ז (ת"ג ב') ביארו את שיטת רש"י שפשוט שאין זה פרוץ למקום האסור דכל מה שלא יכול לטלטל חוץ לאלפיים אין זה איסור טלטול אלא רק מדין תחומין שלא יכול לצאת חוץ לאלפיים, ורק לרב הונא שגזרו לאסור לגמרי חוץ לאלפיים שמא ימשך הוי מקום האסור מדין גזירה, וכתב הט"ז והרי אם יוציאוהו נכרים חוץ לאלפיים ודאי יוכל לטלטל שם (ומכאן ראייה שסובר שאם הוציאוהו מותר לילך כל המחיצות כדעת הריטב"א בתחילה וכדעת הר"ן) וכן בביאור הגר"א כתב הנראה כרש"י, והביא עוד ראייה מדהקשו רק לרב הונא ויטלטל בכולה, ובמהרש"א גם ביאר כדבריהם ברש"י, אך יש שלמדו שביאר בצורה שונה שממה שמותר לזרוק חוץ לאלפיים מוכח שאין זה נקרא פרוץ למקום האסור, וברש"ש יישב את קושיית

מערי הלויים שזה באלפיים אמה וזה מידה בקרקע עולם, וע"פ זה מבאר ברש"י שמה שהביא ראייה ממערה שהאלפיים הם במדידת הקרקע ואינם שייכים למקום, ולכן מי ששבת בבקעה ויש לו מידת אלפיים, אף שהקיפוהו מחיצות ומקומו לעניין שבו "איש תחתיו" משתנה אבל בדין אל יצא איש ממקומו שזה לפי האלפיים שניתנו לו בקרקע אין מתחשבים כלל במקומו (אלא א"כ כבר מער"ש מקומו גדל ע"י ששבת בעיר או במחיצות וכדו'), ויש להבין את דבריו דלכאורה כיצד שייך לומר לאדם שהוא יוצא ממקומו ואסור לו ללכת, בו בזמן שעדיין חשיב שהוא עדיין יושב תחתיו גם במקום ההוא, וצ"ל שאף שזה דחוק אבל היסוד שדין תחתיו משתנה באמצע השבת ודין "אל יצא" נקבע לפי ערב שבת. ויעוי"ש שמבאר בדבריו גם את הרמב"ם.

רש"י לקמן חזר בו

רש"י בעמוד ב' (ד"ה לא גזרינן) לכאורה חזר בו ממה שכתה הכא בפשטות שגם לר"ג הכא אין מהלך אלא עד סוף אלפיים, דשם כתב בתחילה שדין זה רק לר"ע ור"י שאף בדיר וסוהר אין מהלך אלא ד"א, אבל לר"ג שמהלך את כולה גם כאן מהלך את כל המחיצות, ורק אח"כ מביא אי נמי שאתיא גם כר"ג ויש חילוק בין הדברים, ובריטב"א נראה שלמד ברש"י שחזר בו, וכן מה שנקט רש"י שאירי ביו"ט הוא חידוש, אבל רש"י כתב כן לצד שבאמת דין זה רק לר"ע ור"י שמהלך רק ד"א וא"כ איך יכול לטלטל חוץ לד"א עד סוף האלפיים או ע"י זריקה ולכן הוצרך לומר שאירי ביו"ט, וכן מבואר באחרונים שם.

חשיב לגבי הכלים פרוץ למקום האסור דכל האיסור שלהם חוץ לאלפיים הוא מדין תחומין ולא אסורים מדין טלטול ולא חשיב פרוץ למקום האסור, משא"כ לפי רב הונא שהאיסור חוץ לאלפיים שמא ימשך אך מחמת כן הוי תקנה בדיני טלטול ולכן חשיב כפרוץ למקום האסור.

הוציא והו מתחומו לאויר המחיצות

כתב הריטב"א שהיה נראה לומר שאם לאחר שהקיפוהו הנכרים מחיצות הוציא והו הנכרים מחוץ לאלפיים לתוך חלל המחיצות שמהלך את כולה, דהא הויא כהוציא והו גויים ונתנהו בדיר וסהר. וממשיך הריטב"א אבל הרב מורי אוסר, דהתם בדין דיר וסהר שהמקום כולו חוץ לתחומו נותנים לו את כל היקף המחיצות, אבל הכא שהקף המחיצות הוא סביב תחומו ומתחילתו נאסר באותם המחיצות שמקיפות אותו ונתנו לו רק אלפים שוב לא נתיר לו את שטח מקום המחיצות שאסרינן עליו, וכן אתה אומר במי שכלתה מידתו בחצי העיר וחזרו והוציא והו לחציה השני שאין לו אלא ד"א. ובפשטות סברת רבו של הריטב"א כדי שלא יהיה תרתי דסתרי דלא יתכן שמחיצות שכבר אסרינן עליה נבוא ונתיר לו משום שהוציא והו מחוץ לאלפיים.

הביה"ל (ת"ג א') מביא בשם הב"מ ראייה למה שרצה הריטב"א לומר (והיינו כר"ן אך לא הזכיר ר"ן וכנראה שלא היה לו) מדברי הט"ז שהוכיח כרש"י שודאי תוך אלפיים מטלטל כדרכו דאין זה חשוב פרוץ למקום האסור דשרי בטלטול ורק משום תחומין הוא דאסור, וכתב ראייה לזה שהרי אם יוציא והו נכרים חוץ לאלפיים ודאי דשרי

המהרש"א עיי"ש, ולמעשה יש להבין את דברי התוס'.

החזו"א (ק"ט ז') כותב קצת יישוב בדברי התוס', וכתב שכל הני שהקשו על התוס' משום שהבינו שאותו מקום מותר לגמרי בטלטול ויכול להוציא את ידו ולטלטל שם מימין לשמאל, ורק ברגליים לא יוצא לשם משום איסור תחומין, ומשו"ה הקשו דאין זה מקום האסור, אך מחדש החזו"א שתוס' למד שגם רב נחמן אמר שמואל סובר שיש גזירה שמא ימשך לעניין טלטול חוץ לאלפיים ואסור להוציא ידו ולטלטל שם מימין לשמאל, וכמו שלרש"י מקום שרבנן גזרו עליו חשיב מקום האסור אף שאין זה מקום שגופו בעייתי ככרמלית וכדו', כמו כן הבין תוס' שאף אם רבנן גזרו על סוג טלטול מסוים אבל בצורה של גזירה חשיב מקום האסור לעניין זה, וממש כמו שמבואר בדבריו בעמוד ב' גבי משיכה.

מטלטל בכולה ע"י זריקה

הבית מאיר (ת"ג) מביא את דברי המג"א שפשוט שאירי בחפצים של אדם אחר שיש לו תחום אחר, דחפצים שלו פשוט שלא יכול לטלטלם חוץ לאלפיים אמה, ומקשה הב"מ דלכאורה חפצים שלו גם בתוך האלפיים לא יוכל לטלטל דלגביהם חשיב פרוץ למקום האסור כיון שחוץ לאלפיים אסורים בטלטול, ובתחילה מפלפל דאם גם תוך לאלפיים אסורים בטלטול היינו שדינם בד"א וא"כ למבואר ברש"י כשיש רק דין ד"א אמרינן שכל הדיר וסהר כד"א ושוב יוכל לטלטל בכל המחיצות, אלא שכאן עסקינן בדברי שמואל והוא פוסק כר"י ור"ע שבדיר וסהר אין לו אלא ד"א, ולמעשה מיישב שלא

וביאר הגר"ש רוטשילד שספקו של החזו"א לפי רבו של הריטב"א שאמרינן שבהוציאואוהו אין לו את כל המחיצות משום תרתי דסתרי, והספק האם תמיד גבי מחיצות אלו נאמר תרתי דסתרי ולא נתיר לו את כל אויר המחיצות או דילמא שרק כל זמן שלא איבד את תחומו הראשון הוי תרתי דסתרי אבל ביוצא לדעת או חוזר לדעת שמפסדינן ליה תחומו הראשון לגמרי כבר לא שייך תרתי דסתרי דעכשיו הוי דין חדש לגמרי. ואני חשבתי לבאר בחזו"א שכוונתו בצד שכתב "או לא" היינו שאין לו את הדיר וסוהר אבל יחזור לדין אלפיים אמה והספק הוא דתמיד אמרינן שמפסידים לו את התחום ונשארו לו רק היקף המחיצות, אך כאן אם ניתן לו את כל המחיצות נמצא שמרוחינן ליה ולא מפסידים, ולכן היה לחזו"א צד שנחזירו לאלפיים ולא למחיצות, והגרש"ר דחה זאת דמהיכן נאמר דין אלפיים והא הפסיד תחומו, ועוד שלא נראה כן בחזו"א.

הוציאואוהו ואח"כ הקיפוהו

עוד כתב הריטב"א שאם הוציאואוהו גויים מתחומו ואח"כ הקיפוהו מחיצה, הרי זה כנתנוהו בדיר וסוהר שזה בשעת ההיקף לא היתה לו שביתה ולא נאסר בהיקף זה. ולא הבנתי דבריו דנכון שלא נאסר אף פעם באלו המחיצות אבל הריטב"א מוסיף שבשעת ההיקף לא היתה לו שביתה, והרי ברגע שהוציאואוהו מקבל ד"א ולמה כתב הריטב"א שאין לו שביתה, ומאי שנא כשיש לו אלפיים או ד"א, וצ"ל שכוונת הריטב"א שמי שהוציאואוהו באמצע שבת לא חשוב שמקבל שביתה אלא שאסור לו לזוז ממקומו והשבו איש תחתיו שיש לו זה ד"א, אך אינו חשוב שביתה, וגם שלא נאסר באותם מחיצות.

לטלטל שם, וא"כ סובר שבהוציאואוהו נכרים מהלך את כל המחיצות, דאם רק בד"א זה שרי גם במקום שאסור בטלטול ומאי מביא ראיה.

והר"ן פסק בדין זה כמו שרצה הריטב"א לומר בתחילה שמקבל את כל היקף המחיצות, והיינו משום דחשיב כעת מעשה חדש שהוציאואוהו מחוץ לתחומו ויש דין כמו כל נתנוהו בדיר וסוהר ולא איכפת לן שלמעשה הם אותם מחיצות שכבר אסרינן עליה. וכתב הר"דגם שמקילין שיש לו את כל המחיצות היינו שיכול לחזור למקומו אבל אחר שחוזר שוב לא יכול לצאת לכל המחיצות. וכן כתב החזון איש (ק"ט ג') בדעת הריטב"א, דכתב שגם למה שרצה הריטב"א להקל היינו שיכול ע"י זה לחזור למקום ששבת, אבל אחר שיחזור לתחום שביתתו אסור לו שוב לחזור ולצאת כיון דהוא עכשיו בתחומו. ויש לעיין מה הדין לדעת הר"ן ביצא במזיד דכאן קנסינן ליה שמאבד את תחומו וא"כ שיהיה לו ממש את כל המחיצות גם לצאת אליהם שוב, אך יתכן שכיון שהוי תמיד קנס של רבנן בכה"ג לא קנסוהו שלא ירויח.

עוד כתב שם החזון איש (ק"ט סוף ג') מיהו יש לעיין ביצא חוץ לתחום במזיד והחזירוהו נכרים או יצא באונס וחזר לדעת שהדין דאף בחוזר למקום ששבת הפסיד את תחומו ואין לו אלא ד"א, ויש מחלוקת בראשונים האם מה שיש לו ד"א היינו כל המחיצות או רק ד"א, ודעת תוס' לעיל (כט.) שיש לו את כל המחיצות, ומסתפק החזו"א הכא בהחזירוהו ונמצא באויר המחיצות מהו כיון דהוא כבר בתחומו ואין לו תחום חוזר לדין נתנוהו בדיר וסוהר או לא.

קכז

אמה. והראב"ד שם פליג עליה וכתב שהוא מערבב את העניינים שהגמ' רק בשבת שם בתחילת השבת. ועיין במגדל עוז, ובדברי יחזקאל (סי' ט' סקי"ב) שמבארים דבריו.

הרמב"ם (פכ"ז משבת הי"ד) כתב במי שיצא חוץ לתחום שלא לדעת והוקף במחיצה בשבת יש לו להלך כל אותה המחיצה והוא שלא תהיה יתר על אלפיים

סימן כ"ג - בדין ספינה שהפליגה חוץ לתחום (מב: מג.)

באמצע השבת לתוך מחיצות מקבל את כל חלל המחיצות או לא, ואילו בספינה (לדעת רבה ששבת באויר מחיצות) המחלוקת היא האם חשיב שיש לספינה מחיצות או לא, דהא גם לרבה הטעם שפליגי ר"ע ור"י דהם סברי שאינם מחיצות, אך לטעם שכתבו התוס' השני שטעמם משום שיצאו חוץ לתחום ניהא דהוי הכל טעם אחד.

הרשב"א והריטב"א כתבו שטעמם של ר"ע ור"י שאוסרים לילך בכל הספינה, ואף ששבת באויר מחיצותיה לפי שנכנס אליה על דעת שתהליך ותוציאנו מתחומנו, ולא מספיק מבואר הסברא בזה וצ"ל שכוונתם שמעיקרא לא התכוין לקנות שביתה במקום זה ולכן אין לו את כל המקום, והריטב"א מוסיף דספינה ניידיא, ושמה כוונתו שלכן לא מתכוין לקנות כעת מקום שביתה, ועכ"פ טעם זה של הראשונים קיים גם אם נאמר שמחיצות הספינה הם מחיצות גמורות.

הרשב"א כתב עוד תירוץ שהגמ' עכשיו חוזרת לסברא שהובאה לעיל דפליגי האם גוזרים דיר וסהר אטו בקעה או לא, ור"ע ור"י סברי דגזרינן ולכן אף בספינה גוזרים ויש לו רק ד"א, ור"ג פליגי דלא גזרינן.

ולפי תירוץ זה יש ליישב את הסתירה בין ב' התירוצים בתוס', דכל מה שכתב למעלה בדעת ר"ע ור"י שספינה חשיב שאין לה מחיצות דלהבריה מים עשויות, היינו למה שדחתה הגמ' לעיל שטעמם של ר"ע ור"י משום דלא שבת באויר המחיצות, אך בגמ' כאן שחוזרים בנו שטעמם הוא משום שגזרו בדיר וסהר אטו בקעה, אין שייכות אם שבת

א. בדברי שמואל שחלוק דין ספינה
מדיר וסהר

בדעת ר"י ור"ע שאף בספינה יש לו רק
ד"א

תוס' (ד"ה אבל היכא) התקשו בדברי הסוגיא לעיל שהטעם של ר"ע ור"י דשאני בין שובת באויר המחיצות ללא שבת באויר המחיצות, והקשו התוס' דבספינה שבת באויר המחיצות ואעפ"כ פליגי, ותירצו התוס' דקסברי מחיצות להבריה מים עשויות. והקשה הגאון יעקב אמאי תוס' לא יישבו יותר בפשיטות דשאני בין היכא ששבת באויר המחיצות ונשאר שם להיכא ששבת באויר מחיצות אבל יצא מחוץ לתחום כמו בספינה.

ולכאורה יש להוסיף עוד לקושייתו דממש הוי סתירה בין ב' תירוצי התוס' דהא התוס' בעצמו בד"ה אחד אחרי הקשה מאי תיבעי מאי טעמא דר' זירא לא אמר כרבה והרי מאותו טעם שפליגי ר"ע ור"י גם הוא חולק ומיישב, ובתוך דבריו כתב להדיא שטעמם של ר"ע ור"י משום שבספינה יצא מחוץ לתחום ואין מעלה של שבת באויר מחיצות ודמאי לדיר וסהר, והגמ' שואלת רק לדברי האמוראים שמחלקים בין דיר וסהר לספינה. וקשה טובא דאם תוס' נחתו לסברא זו אמאי בד"ה הקודם לא תירצו כך.

עוד יש להעיר לטעם שכתבו התוס' שדעת ר"ע ור"י משום דמחיצות של ספינה להבריה מים עשויות, דא"כ הו"ב מחלוקת שונות בדביר וסהר פליגי האם אדם המגיע

נפתתו בשבת אמרינן כיון דהותרה הותרה, והאור"ז דחה שהיכא שנפתתו המחיצות לא אמרינן כיון דהותרה הותרה (והובא בביה"ל סי' ת"ג ז' ד"ה ואם נפתתו). וקשה לי כיון שאין מדובר כאן על טלטול אלא רק על הליכה מניין שגם כאן אמרינן שאם נפתתו המחיצות חוזר לאיסורו, ועוד קשה מדוע בכלל צריך מחיצות והרי שבת בספינה מבעו"י והוי כמו כל אדם השוכת בעיר שאפילו בעיר שאינה מוקפת חומה אמרינן כל העיר כד"א וא"כ גם בספינה נימא כך ואפילו כשלא היו כלל מחיצות, וכ"ש שאם היו ונפתתו אח"כ שנאמר דכיון שהוא שבת שם בשבת שיהיה לו את כל המקום, ומה איכפת לן שנפתתו דופני הספינה, וכנראה שצ"ל שעיר הוי מקום ממש שמשמש כמקום ולכן השובת שם נחשב לו כל המקום כד"א, משא"כ ספינה אין לה הגדרה כמקום דלא משמשת לדירויין ולכן בעינן למחיצות להחשיב כמקום אחד.

עוד יש להוסיף דהרי הגמ' מקשה מ"ש ספינה מדיר וסוהר, ופירושו דההבנה שהשבתה בקרקע עולם וכיון שיצא מתחומו הוי דין שווה בין דיר וסוהר לספינה דתמיד חשיב כמגיע למקום חדש, וא"כ מה שהתחדש בתירוץ ששבת באויר מחיצות בהכרח פירושו שהשבתה בספינה ולא בקרקע עולם, ומה מגדיר את הספינה למקום חשוב לקנות בו שבתה ואינה כחפץ המונח על הקרקע, זה שיש לה מחיצות, וזוהי המשמעות של הואיל ושבת באויר מחיצות.

קופץ מספינה לספינה

הריטב"א כתב דמלשון הגמ' משמע קופץ מדעת, והוכיח מכאן להלכה שפסקין

במחיצות או לא, וכל טעמם שכאשר יצא חוץ לתחום יש לגזור במקום מוקף מחיצות אטו מקום שאינו מוקף מחיצות.

אמאי לר"ע ור"י אין להתיר מדין ספינה נוטלתו

הריטב"א הקשה לטעם של ר' זירא דספינה נוטלתו מתחילת ארבע לסוף ארבע ואין כאן איסור של יציאה מחוץ לר"א, א"כ אמאי פליגי ר"ע ור"י על ר"ג דלכאורה יש להם להודות שבכה"ג מהלך את כולה, ותירץ הריטב"א שהם חולקים על עיקר הטעם דספינה נוטלתו ומוליכתו, דסברי שהספינה עצמה נחה ומיא הוא דקא ממטי לה, ולכן האדם הנמצא בה קונה לו ד"א ואסור לו לצאת מאותם ד"א.

ובתוס' רבינו פרץ כתב שר"ע ור"י פליגי על סברת ספינה נוטלתו מתחילת ארבע לסוף ארבע, ולא מבואר האם משום דסבר ספינה מינח ניהא כריטב"א או מסיבה אחרת.

ובחידושי רא"מ הורוויץ על תוד"ה ר' זירא נראה מדבריו שבדעת ר"ע ור"י פשוט שהביאור דחיישי שמא עמדה ולכן אין לטלטל אלא בד"א. ולכאורה יישוב זה מועיל רק לפירוש הראשון ברש"י שספינה קופצת ולא קנתה מקום אבל לפירושים האחרים אף בקונה מקום למעשה מותרת לו היציאה ואף אם נחוש לדילמא עמדה, או דנימא בדוחק על שעת עמידה קא מיירי

נפתתו דופני הספינה

הריטב"א וכן האור זרוע בשם רש"י פירשו דאיירי שנפתתו מערב שבת, דאילו

ואולי רק בספינה התירו אפילו לקופץ דהרי זה סברא בעצם כיון שהספינה קופצת , ועדיין צ"ע.

כי פליגי בשעמדה

פרש"י דבשעת עמידתה קנו לה ד"א וללישני בתראי על שעת עמידתה נחלקו. והמהרש"ל מחק את הנמצא בסוגריים, ולכאורה הדבר תמוה דבפירושים האחרים של רש"י נראה שלמד שבאמת יש לו ד"א ואעפ"כ מותר לו לילך דלא חשיב כיוצא כיון שהולך לכיון השני או שהוא אנוס כל הזמן, ואמאי מחק כן המהרש"ל, ובמהרש"א באמת חלק עליו שאין למחוק, והנראה בכוונת המהרש"ל שבעמדה קונה ד"א בתוך הספינה בלי קשר לקרקע העולם ולכן אין לו לצאת, וכעין מה שכתב הריטב"א לדעת ר"ע ור"י דספינה מינח ניחא ומיא הוא דקא ממטו לה, אלא שהם סוברים כן אפילו במהלכת, והמהרש"ל למד בדעת רבה בר"ג שבעמדה גם מודה שיכול לקנות שביתה בספינה, ורק מהלכת לא שייך לקנות שאינו במקום מסויים, ויל"ע עוד.

ב. ביאור שרצו להחמיר על עצמם

הביאור הפשוט בסוגיא

לפי רבה מבאר הגמ' שבמהלכת כו"ע לא פליגי ופירש רש"י שסברי כו"ע שספינה נוטלתו וכטעמו של ר' זירא, כי פליגי בעמדה, והוסיפה הגמ' שלפי זה ניחא רצו דבספינה מהלכת מעיקר הדין שרי אלא שרצו להחמיר דילמא עמדה, אבל אי בעומדת מאי רצו והרי המחלוקת בעיקר הדין.

כדעת רב שהלכה כר"ג גם בדיר וסהר שמהלך את כולה אף בהולך לשם לדעת, והבאנו לעיל שדעת הרמב"ם (פכ"ז הי"ג) שהולך לדעת לדיר וסהר לא נותנים לו את כולה דקנסינן ליה, וביארו הר"ן והמאירי הכא דאין מהגמ' קושיה על הרמב"ם דאיירי שהקפיעוהו לדעת, וכן כתב הרמב"ן לשיטתו (לעיל מא:), אך בגאון יעקב כתב שאפשר שגם לרמב"ם שבדיר וסהר פסק שבכנס לדעת לא מהלך את כולה בספינה זה שונה דהכא כבר ממילא יצא ע"י הספינה הראשונה מחוץ לתחום ומה נפק"מ אם עבר לספינה אחרת. וקשה לי כל דברי הראשונים והרי גמ' זו רק לבאר נפק"מ בין טעמו של ר' זירא לרבה בדברי שמואל ומניין שגם רב צריך לסבור שכל המקום כד"א, והא בנפחתו דופני ספינה אם נומר שנפחתו בער"ש ודאי גם לרב אין לו כלל את כל המקום כד"א, וא"כ גם כאן בקופץ כל הקולא שהוזכרה בגמ' היא שלפי ר' זירא שספינה נוטלתו יש להקל אך מניין שרב בדעת ר"ג בדיר וסהר גם מיקל בכה"ג, ויש שפרשו שאיירי בנפחתו בשבת ואז באמת כיון דהותרה הותרה.

וצ"ל שמסברא אין לומר שרב שונה משמואל בדעת ר"ג ואם לשמואל אמרינן שאף ביוצא לדעת מקבל את כל הד"א ה"ה לרב, אלא דעדיין קשה כיצד נילמד מספינה לדיר וסהר והרי הו"ב מחלוקות שונות, וצריך לומר דההבנה בפשטות שדברי ר' זירא שמחיצות להבריה מים עשויות הם סברא בעצם לכו"ע ופשוט שגם לרב סבר כן, וכיון שאין מחיצות הוי דומה לדיר וסהר וכמו שכאן ניתן לו כל הספינה גם בדיר וסהר, רק שעדיין צ"ע והרי ההיתר בספינה משום שקופצת ד"א ולכן שרי להלך את כולה

דבריהם שנטו מפירוש התוס' בסוגיא.

ביאור הרע"ב והתוי"ט במשנה

התפארת ירושליים ביישוב דבריהם

בתפארת ירושלים על המשניות בא ליישב בתחילת דבריו שעיקר סברא שמחיצות להבריה מים עשויות אמרה ר' זירא אבל רבה לא סבר לה כלל, ומש"ה פירשו הרע"ב והתוי"ט שגם בעמדה הוי רצו להחמיר אבל מעיקר הדין יש להקל דשבת באויר מחיצות. ושוב דחה דבריו אלו דפשוט שכל מה שפליגי בדבר זה ר' זירא ורבה הוא רק בדעת שמואל שפסק כר"ג בספינה אבל אליבא דר"ע שפליגי גם בספינה פשוט שסברתו משום להבריה מים עשויות, וכך פירש רש"י שמהלכת החמירו שמא עמדה ומוכח שבעמדה הדבר פשוט שמפסיד בהכרח כיון שאין לה מחיצות, ולכן כתב שדברי הגאון רע"א סובבים אל קוטב האמת ובמשרים.

וממשיך בעל תפארת ירושלים כדי ליישב את דברי מאורן של ישראל הרע"ב והתוי"ט ע"פ דברי התוס' לקמן (צ:): שמחיצות להבריה מים עשויות היינו לענין הילוך אבל לטלטל בתוכן שרי, וזה ביאר התוי"ט שחילוק הדברים כדי שלא תחלוק בהילוך באדם היוצא חוץ לתחום.

ונביא את הדברים – תוד"ה כי פליגי הקשה על רבה שלמד בדעת שמואל שלא אמרינן מחיצות להבריה מים עשויות מלקמן (צ). ששם כתוב שבספינה דעת שמואל שאין מטלטלים בתוכה אלא בד"א משום שהמחיצות להבריה מים עשויות, וחזינן דאית ליה סברא זו, ותירץ דשם איירי בספינה מעל בית סאתיים ולכן בעינן שתהיה

הרע"ב על המשנה כתב לבאר רצו להחמיר דאף דבדיר וסוהר גזרינן אטו בקעה אבל בספינה כל זמן שהיא מהלכת היה מותר להלך את כולה, ועוד שהרי שבתו באויר מחיצות מבעו"י, אלא שרצו להחמיר. ובתוי"ט ביאר את דבריו שמה שכתב בתחילה שספינה שונה מדיר וסוהר ובה לא גזרו, פירושו כדכתב הרמב"ם שגזרו בדיר וסוהר שהוא דבר קבוע אטו בקעה אבל בספינה שמיטלטלת ואינה דומה לבקעה לא גזרו (ולמד הרמב"ם בפיה"מ כדמצינו ברשב"א שלמסקנא הגמ' נשאר עם הסברא שפליגי האם גזרינן דיר וסוהר אטו בקעה), וממשיך התוי"ט או שבספינה יש להקל כדכתב רש"י מהטעם של ר' זירא שספינה נוטלתו, ורצו להחמיר דילמא עמדה. וממשיך דלטעם דשבתו באויר מחיצות, נראה דטעמא שרצו להחמיר הואיל ויצאה חוץ לתחום שלא יבואו לטעות בין היכא ששבת באויר המחיצות כספינה להיכא שלא שבת כדיר וסוהר. וחזינן מדבריהם שלמדו שגם לטעם של שבת באויר מחיצות והיינו לכאורה לרבה כשעמדה שייך לבאר רצו להחמיר על עצמם ואין זה מעיקר הדין.

קושיית רע"א עליהם מהמשמעות בסוגיא

הרע"א על המשניות הקשה עליהם דבסוגיית הגמ' לא משמע כן, אלא כדכתבו התוס' לעיל שטעמא דר"ע ור"י שפליגי בספינה משום שמחיצות של ספינה להבריה מים עשויות ואין לה מחיצות ופליגי מעיקר הדין, וכל מה דקתני רצו רק על מהלכת דילמא עמדה אך לא על מהלכת, ותמה על

ספינה להכריח מים אין הכוונה שאינם מחיצות אלא רק סברא לבא ולגזור עליהם, ולפי"ז מיושבת קושיית התוס' (ד"ה האי רצו) בדברי ר' זירא דרצו הוי כפשוטו שרק רצו. ורע"א שהקשה דהוא למד כפשטות הסוגיא שהכוונה שממש אינם חשיבי כמחיצות, וכמו שרואים שלמדו התוס' שהקשו כיצד יפרש ר' זירא את הלשון רצו והיינו שלמדו שמעיקר הדין אין מחיצות.

עוד רווח לפי הנ"ל

וניחא לפי הביאור בדברי התו"ט, עוד נקודה דהקשינו לעיל דלכאורה המחלוקת בדיר וסחר והמחלוקת בספינה הוו ב' מחלוקות, בדיר וסחר פליגי באדם שהגיע לחלל המחיצות האם מקבל את כל המחיצות ואילו בספינה שבת במחיצות אלא שהמחלוקת האם חשיב שיש לה מחיצות או לא, ולדברי התו"ט ניחא דודאי גם בספינה יש לה מחיצות, אלא שרצו ר"ע ור"י להחמיר בה כמו בדיר וסחר, והיינו שבשניהם יש חיסרון ויש לאסור (ובפרט לרמב"ם והרשב"א שלמסקנא הכל עניין גזירה אטו בקעה, והכל עניינו אחד ממש), ור"ג סובר שאין לאסור בכל אלו וכיון שיש מחיצה אמרינן שכל המקום כד"א, ונמצא ששורש המחלוקת בדיר וסחר ובספינה הוא אחד.

מוקפת לדירה ומחיצות של ספינה אינם מחיצות שהוקפו לדירה אך כאן איירי בספינה פחות מבית סאתיים ואין צריך שהוקפה לדירה. ולקמן (צ:): הקשו התוס' לאידך גיסא לרב שהתיר לטלטל בספינה מדברי ר' זירא הכא שאמר מחיצות להכריח מים עשויות, ותירץ דר' זירא איירי לעניין הילוך ורב דיבר לעניין טלטול. ולכאורה הדבר קשה מאי שנא הילוך מטלטול, ולמעשה מצינו כך בשבת בבקעה והקיפוהו נכרים שלטלטל שרי בכל המחיצות אף שלעניין הילוך לא מקבל את כל המחיצות כד"א, אבל שם ביאר רש"י כיון שיש לו כבר אלפיים אמה, אבל סתם לומר על מחיצות שלזה טובות ולזה לא קשה.

ולמד התפארת ירושליים בדברי התו"ט שבא לומר שאה"נ הוו מחיצות לגבי כל הדברים אף לעניין הילוך אלא שר"ע ור"י רצו להחמיר על עצמם שלא יחלקו בין מחיצות אלו לדיר וסחר ויבואו להתיר גם שם, ולכן זה רק רצו דמעיקר הדין שרי, והטעם שרצו להחמיר משום שעכ"פ יש איזהו חיסרון במחיצות, וכמו שרואים שכתבו התוס' בדעת שמואל שאין מטלטל ביותר מבית סאתיים דאין אלו מחיצות שהוקפו לדירה, ואף שרב חולק אך יש בהם חיסרון, ונמצא שמה שמבואר שמחיצות

סימן כ"ד - מחיצה של בני אדם ומעשה דנחמיה (מג: מד)

לדעת גם יש להקל, אבל בשבת בבקעה והקיפוהו נכרים ששבת לדעת באותו מקום ואין לו שום אונס, אין סיבה להקל גביה והרי לא שבת באויר המחיצות, ובראב"ד בהשגות השיג על הרז"ה בזה שאין לחלק בין אונס ללא באונס אלא ששם שבת בער"ש וכאן הגיע בשבת (וכנראה כוונתו כרש"י, וכן נראה ברא"ש ובריטב"א).

האם אפשר לנוע עם מחיצת האנשים

תוד"ה אילימא בדלא מלו גברי הקשו וא"ת כי לא מלו גברי נמי ילך אל מקום שהמחיצה מגעת וא"כ יעשה היקף אחר עד שיגיע לתחום, ותירצו דכיון שכבר עשו פעם אחת מחיצה כזו, ידעו שעושים לדעת כן ואסור מכאן ואילך.

הרא"ש בתשובה (הובא בקרבן נתנאל ובב"י ס"ב ה') הקשה דמבואר בהמשך הסוגיא כשאתא רבא מפירקיה שלוו אותו האנשים וע"י כן הביא השמש את הכדים, וא"כ גם בדלא מלו גברי שילכו עמו האנשים וכך יגיע עד התחום, ומהגמ' נראה שאינו מועיל וצריך להגיע להא דר"א שרשאי להיכנס ב' אמות. וכתב הב"י שאין לתרץ את קושיית הרא"ש שלרב חסדא לא היו אנשים שעשו עירוב אלא עד אותם ב' אמות שלפני העיר ולא יותר ולכן לא יכלו להלך, דא"כ לא קשה קושיית התוס' שיחזרו ויעשו לו עוד מחיצה דהא אינם יכולים להלך שם.

הב"ח כתב ליישב את קושיית הרא"ש דהתם כשאתא רבא מפירקיה דיעבד הוה שהשמש עשה מעצמו ולא הורה לו רבא לעשות כן לכתחילה לסמוך על מחיצת

בדין שמהלך את כל המחיצה

כתב בעל המאור איכא דקשיא להו דהכא ע"י המחיצה מהלך את כולה ואפילו יותר מד"א, ומאי שנא מלעיל מי ששבת בבקעה והקיפוהו נכרים מחיצה שאינו מהלך אלא אלפיים אמה ולא מהלך את כולה, וחזינן מהא ששמואל אזיל לטעמיה דאמר הלכה כר"ג בספינה וכר"ע ור"י בדיר וסהר, ולעיל בהקיפוהו נכרים הוי רב נחמן בשם שמואל ולכן אינו מהלך את כל המחיצות דשם הוי כדיר וסהר.

ולכאורה רש"י לעיל (מב.) יישב קושיא זו דכתב שהוי גם לר"ג עצמו ורק בהקיפוהו נכרים כיון שכבר יש לו אלפיים אמה לא הקילו גביו ליתן לו כל אויר המחיצות, אבל במקום שיש לו רק ד"א אמרינן קולא גביו דכשנמצא במחיצות מהלך את כל חלל המחיצה, וכיון שהכא היה לו רק ד"א שאני מההיא דהכניסוהו נכרים.

ובעל המאור כתב לתרץ דמחיצה של בני אדם שלא לדעת כיון שאין להם שום הרגש שעושים מחיצה, קלה היא יותר ממחיצה של דיר וסהר, ואף ששם אינו מותר להלך בכולה הכא מתירין לו לילך בכולה. ויש לדון בדבריו האם כוונתו שכאן גם יפסוק שמואל כר"ג או כוונתו שגם לר"ע ור"י כך יהיה הדין.

ועוד כתב לתרץ שודאי הדין כאן שמהלך את כולה הוא כר"ג שמהלך את כל הדיר וסהר והיכן מצינו שהתיר כן היכא שהוציאוהו נכרים ונתנוהו בדיר וסהר והיינו שהיה אונס, וה"ה הכא בנחמיה שיצא שלא

עומדים ותי' וכלל לא העלה צד של הולכים סובר שכלל לא יכולה להועיל מחיצה של אנשים הולכים, ופליג עליה הרא"ש וסובר שמהני הולכים ולכן הקשה והוא יפרש בדלא מלו גברי שלא עשו עירוב ולא יכולים להיכנס לאותם ב' אמות, ועל זה כתב המג"א שבב"י לא למד שיש מח' דהא הביא מכח התוס' ראה לרא"ש שלא איירי שאין עירוב, ומבאר המג"א שכוונת התוס' ליישב גם את אנשים הולכים באותו תירוץ שתירץ על עומדים וכמו שכתב הט"ז שהבין שהכל מיושב ע"פ תירץ התוס' דגם במהלכים ודאי יש לחוש שירגישו.

האם הלכה כר"א

הגמ' מעמידה שבדלא מלו גברי עסקינן והגיעו עד ב"א ומשם נכנס וא"כ משמע שהלכה כר"א, וכן הביא הרשב"א מהראב"ד שיש ללמוד מכאן שהלכה כר"א שהבלעת תחומין מילתא, ורק במה שסובר ר"א שיש לו רק ב"א לכל רוח לא סבירא לן כמותו אלא כרבי יהודה שיש לו ד"א לכל רוח, והריטב"א והר"ן (וכן ציין בקרבן נתנאל) כתבו שאין הכרח לומר שהלכה כר"א דהא מבואר בגמ' לקמן שבדבר מצוה גם רבנן מודים, ונחמיה שהיה טרוד בלימודו הקילו גביו לדברי הכל, ואין ראייה מכאן כמי לפסוק בדבר הרשות, ובעז"ה בסוגיא דהבלעת תחומין נבאר כמאן פסקינן.

צורת עמידת האנשים

בטור ובשו"ע כתבו שיש להעמידם בפחות משלשה זה מזה, והקשה הב"ח דהרי סגי בעומד מרובה על הפרוץ ואדם רוחבו אמה, וגם אם יהיה בין אחד לשני יותר מג"ט עדיין עומד על הפרוץ, ותירץ הב"ח

אנשים ההולכים לכתחילה, אך אנשים עומדים יכולים לעשות לכתחילה, והיינו דקא מיבעיא לרב חסדא כיצד יוכל לעשות לכתחילה ולכן לא אמר לו ע"י שהאנשים יהלכו, והב"ח מדייק כן מלשון הטור שכתב בתחילה ואפילו אנשים עומדין ושוב כתב ואפילו כשהן מהלכין.

ויתכן לבאר שהרא"ש לא ניחא ליה בתירוץ זה דמשמע בגמ' שכל מחיצה שע"י אנשים הוי בשעת הדחק דאמר לו נחמיה שרוי בצער ונראה שרק מחמת כן יש מקום להתיר, וכך הביא הב"ח בהמשך מספר התרומה שכתב להחמיר לא לעשות מחיצה מבנ"א, וכתב הב"ח שטעמו דיש לחוש שירגישי אחד מהם שהועמד שם לצורך מחיצה ותהיה המחיצה בטילה, וכך פסק הרמ"א, וכיון שממילא הוי שעת הדחק להקל בזה הבין הרא"ש שאם מקילים יש להקל גם את הדיעבד של הילוך, ואף אם הם ב' דרגות בשעת הדחק שמקילים אין הבדל.

הט"ז כתב ליישב את קושיית הרא"ש שגם זה מתורץ בתירוץ התוס' דאם היה מעמידם ואח"כ מוליקם היו מרגישים שלצורך המחיצה הועמדו שם, מה שאין כן בהעמדה בעלמא אינם מרגישים, עכ"ד. וכוונתו לבאר שאצל רבא יש יותר להקל דהאנשים באו מעצמם ולא קראו להם ופחות מרגישים בדבר, ועוד הביא המשנ"ב בשם התו"ש שכשיש סיעה גדולה של אנשים יש יותר להקל דפחות מרגישים.

המג"א (סקי"ג) כתב שלא יעשה מחיצה עוד פעם ואפילו מהלכים בפעם אחת לא יעשה, וציין תוס' ודלא כעולת שבת, וכן בסק"י ציין דלא כעו"ש, וביאר במחצית השקל שהעו"ש למד שתוס' שהקשה רק על

מותר לו לדעת ממחיצת האנשים נחא, אך לרמב"ם שגם לו אסור לדעת אין אפשרות שילכו עמו כי אז צריך מחדש מחיצות וכבר יודע, ורק באנשים עומדים שרק בזמן שנעמדו אסור שמי שנעשו עברו ידע אבל אח"כ מותר שידע (הוא והם) דכבר נעשית המחיצה, ואז גם לרמב"ם אפשר לומר שהודיעו לו והלך.

מקור דינו של הרמב"ם

המ"מ כתב שלמד זאת כפשט בגמ' כאן לדעת וכאן שלא לדעת, ולמד לדעת של נחמיה ולא לדעת של נחמיה, והכס"מ הביא שלמד כן מהני גנא שהביאו מים ולמד הרמב"ם שהם העמידו את מחיצת האנשים ומשו"ה קרי להו לדעת, והלח"מ מקשה על המ"מ שלא יתכן שזה הביאור כאן לדעת וכאן שלא לדעת בסוגייתנו דהא הגמ' מביאה מהברייתא גבי סוכה שכתוב שמעמיד את חברו כדופן לסוכה כדי שיוכל לאכול ולשתות ולישון שם ומוכח דשרי לעושה לדעת שהעמיד אדם כמחיצה, וביות הקשה שכן הלשון ברמב"ם פ"ד מסוכה בסוף הפרק שכתב עושה אדם חברו ונראה שכן עושה מידיעתו, ובהכרח תירוץ הגמ' דידן כאן לדעת וכאן שלא לדעת היינו שלא לדעת אלו שהועמדו לשם מחיצה, וכן כתב שהרמב"ם למד כן ככס"מ מהני גנא, אבל בגמ' הכוונה שלא לדעת אלו שנעשו למחיצה, ודוחק דאפשר שזו גם כוונת המ"מ ומה שכתב לדעת דר' נחמיה שאסור שכן הדין לפי הרמב"ם אבל לא שמגמ' זו למד את הדין.

סתירה בדעת הרמב"ם

ועכ"פ קשה טובא דעת הרמב"ם שאם

דבאנשים שהם נידי יש לחוש שיזו וזו ולכן הצריכו שיהיה בין אחד לשני לא יותר מג"ט.

המג"א (סק"ט) כתב על הב"ח ולא זכר הדום רגליו, והרי הרגליים הם כקנים בעלמא ואינם דבוקים זה בזה ובפרט כשאדם מהלך הרווח ביניהם יותר משלשה טפחים, ולכן בעיני שבין אדם לחבירו לא יהיו יותר מג"ט.

והביאור הלכה (ד"ה ואפילו) הביא את דברי המג"א הללו, והביא שהתו"ש חלק על המג"א בעומד דשם אין כ"כ רווח בין הרגליים אך הסכים עמו במהלך, והביה"ל הקשה על המג"א שאף במהלך אף אם סמוך לקרקע יש בין הרגליים מרחק של יותר משלשה, אך יותר למעלה ואפילו במרחק של פחות משלשה מהקרקע כבר אין הרווח שבין הרגליים מגיע לשלשה, ונימא לבוד וצ"ע. והחזו"א (ע"ז ה') כתב ליישב שכיון שבעיני לומר לבוד ללבוד לעלות מהקרקע לעד ג"ט בגובה ושם למדוד את המרחק ברגליים, לכן אין זה נחשב ככה"ג לעומד.

דעת הרמב"ם שלא יידע הנעשה

בשבילו

הרמב"ם (פט"ז משבת הכ"ג) הביא את הדין ובלבד שלא ידעו אלו העומדין שבשביל לעשותן מחיצה הועמדו שם, ומוסיף הרמב"ם ולא יעמיד אותם אדם שהוא רוצה להשתמדש במחיצה זו אלא יעמיד אותן אחר שלא לדעתו.

ולפי חידושו זה יש עוד יישוב לקושיית הרא"ש שהקשה שגם בדלא מלו גברי שיהלכו עמו האנשים עד תחומו, והרי נחמיה ידע שהוא חוץ לתחום שהרי שרוי בצער וצריך ליידע אותו שמוותר לו ללכת, ואם הוא

להו דהוה ליה כלדעת, ולא אמר דהוה מחיצה העשויה לדעת דבאמת אינו כן אלא הוי מחיצה העשויה מאיליה דאנשים שעשו את המחיצה לא היתה דעתם לכך, ורק רבא החמיר להם להחשיב זאת כעשויה לדעת כיון שאלו שרצו להשתמש במחיצה דעתם היתה עליה, ודין זה פסק הרמב"ם שיש להחמיר בדבר, והוי חומרא דרבנן לעניין טלטול במחיצה כזו אבל גבי סוכה לא החמירו בדבר ולכן גבי סוכה לא הזכיר הרמב"ם דין זה.

עוד שמעתי ליישב מהר"י בן דוד שכל האיסור במחיצה בשבת הוא מחמת איסור אהל דהוי תולדת בונה, וכתב רש"י שאין דרך לעשות אהל בכך ולכן אין איסור אהל בדבר (אפילו במחיצה המתרת) וכל האיסור לכאורה דהוי דומיא דאהל, וגבי יו"ט מבואר בתוס' בשבת (צה. ד"ה והרודה) שכיון שמגבן הוי תולדה דבונה בהכרח ביו"ט מדאורייתא מותר כל בונה דאמרינן כיון שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכל האיסור בבונה דהוי עובדין דחול, וא"כ יש מקום לומר גבי מחיצת בנ"א שביו"ט אין אפילו עובדין דחול דהרי אין דרך לעשות מחיצה מבנ"א, ולכן התיר הרמב"ם בסוכה שהאדם ידע (ויל"ע א"כ מדוע צריך שהנעשה לא ידע), אבל בשבת יש יותר מקום להחמיר, והחידוש בזה שבשבת שבתוך סוכות יהיה מקום להחמיר גם בסוכה, ונפק"מ עוד בדין זה גבי שמחת תורה שיש היושבים מחוץ למעגל ומשתמשים במחיצת הרוקדים כמחיצה מהס"ת, ואף שהם הנהנים מהמחיצה יודעים מזה, ואם יו"ט יותר קל נוחא בזה אך יהיה נפק"מ בשמחת תורה החל בשבת.

פסק כאן שבעינין שגם זה שנעשה עבורו לא ידע, וגבי סוכה משמע להדיא לא כך אלא עושה אדם דהיינו בדיעה גמורה. וכן בשו"ע הביא את דינו של הרמב"ם בשם יש מי שאומר אך לא כתב שיש חולקים, ובהל' סוכה כתב כרמב"ם עושה אדם את חבירו דופן לסוכה, והקשה כן המג"א (ס"ק י"ד) שלכאורה סתר משנתו ונשאר בצ"ע.

הרשב"א בעבוה"ק (הביאו המ"מ) חולק להדיא על הרמב"ם וסובר שמותר לזה שנעשית המחיצה עבורו לדעת מהמחיצה. והביא המג"א שיתכן שמחמת הקושיה מסוכה פליג על הרמב"ם. והמשנ"ב הביא מהא"ר שהרשב"א פליג על הדין שבשו"ע ולדינא הרבה אחרונים הסכימו עמו לדינא.

יישוב הסתירה ברמב"ם

הצפנת פענח כתב ליישב את הסתירה ברמב"ם שיש לחלק בין הכא בעירובין שכל המחיצה עשויה ע"י בנ"א, וכשעושה מחיצה הוי בונה וסותר דמתכוין לבטלה ואנשים לא מתבטלים, משא"כ התם שיש ב' מחיצות בסוכה ורק משלים עוד דופן ע"י אדם יותר קל, ויש להבין עומק סברתו.

הגאון יעקב כתב שודאי מסוכה מוכח שלא גרע אם האדם יודע שעשו עבורו מחיצה, והרמב"ם שלמד לאסור כשהאדם שנעשה עבורו יודע, למד כן ממעשה דאתו מפירקיה דרבא במחוזא, דהכדים היו של בני מחוזא ולכך בשבת השניה כבר דעתם היתה להעלות את הכדים לביתם ע"י המחיצה של הבני אדם ועל זה רבא אסר להם ומוכח דאסור, אלא שמבאר הגאון שדין זה כבר הוי רק חומרא ומדייק כן מלשון הגמ' ואסר

סימן כ"ה - הבלעת תחומין (מד):

הפסיד מקומו הראשון וכאילו לא יצא. ויתכן ודבר זה תליא במחלוקת הראשונים האם יצא ברשות כיצא לדעת, דהרמב"ן לעיל כתב שבראשונה קודם התקנה, הבאים לעדות החודש ושאר היוצאים להציל אין להם אלא ד"א דהוו יוצאים לדעת וכיון דדעתו לעקור ממקומו הראשון עקר, ובאה התקנה ליתן להם אלפיים לכל רוח אך את מקומם הראשון אין להם, ורב שימי מחדש דבאופן שהתחומין מובלעין לא עקר אבל בלי הבלעת תחומין אין לו כלל את מקומו הראשון וגם בהחזירוהו נכרים הפסיד, אבל יש ראשונים שלמדו במשנה שיוצא לדעת קנסינן ליה שיפסיד את מקומו הראשון וא"כ יצא להציל שיוצא ברשות אין טעם לקונסו, ובהכרח הפירוש שנשאר מקומו הראשון, ואם החזירוהו נכרים פשוט שיקבל את תחומו הראשון וכאילו לא יצא, ורק לחזור מעצמו אסור ורבה סובר שאפילו באופן שהתחומין מובלעין אסור לחזור דלמעשה מקומו כעת במקום החדש ומשם יוצא יותר מאלפיים ואסור, ורב שימי מתיר כיון שמתקרב למקומו הראשון ואינו עובר על "אל יצא איש ממקומו" דמתקרב למקומו הראשון, אבל בהחזירוהו נכרים פשוט שחוזר לתחומו וכאילו לא יצא.

בירור בדעת רב שימי

רש"י חידש בלישנא בתרא בדעת רב שימי שאמרינן הבלעת תחומין ויש לו ב' תחומין דהיינו שמונת אלפים אמה, אך בל"ק לא ביאר מהי דעת רב שימי והיה מקום לומר שבדעת רב שימי גם לל"ק יש לו שמונת אלפים אמה, וכל ההבדל בין הלשונות הוא

א. ביאור מחלוקת רב שימי ורבה

ג' מהלכם אפשריים במחלוקתם

נראה לכאורה ג' הבנות במחלוקת רב שימי ורבה, אפשרות א' האם כשהקנו לו תחום חדש מפסיד את תחומו הקודם דרבה סובר שהפסיד ורב שימי סובר שאינו מפסיד, אלא שזה דחוק דא"כ מה השייכות לעניין הבלעת תחומין, ועוד דוחק מהקושיה ממערה ששם ודאי אינו נידון האם מפסיד את אחד מהתחומים דודאי קנה את שביתת ב' פתחי המערה ולא מפסיד שום שביתה. אפשרות ב' שודאי רב שימי מודה שעוקר מתחומו הראשון, אלא שהיכא שיוכל בהיתר לחזור לתחומו הראשון ע"י האלפיים שיקבל, מחמת זה גופא שיכול לחזור לא רוצה להפסיד תחומו ולא עוקר עצמו משם, וזה הכוונה בהבלעת תחומין שכיון שהם מחוברים לא עוקר ממקומו הקודם ומקבל מקום נוסף, ורבה פליג שגם בכה"ג כיון דעקר עקר. אפשרות ג' שלכו"ע לא עקר כלל ממקומו הראשון, אלא שקנה מקום במקומו החדש, ופליגי האם כשמתרחק ממקומו החדש שרי לצאת מחוץ לאלפיים באופן שנכנס לתחום הקודם, או דילמא כיון שכרגע מקומו הוא במקום החדש אסור לו משם לצאת חוץ לאלפיים ואף שמתקרב למקום הקודם.

נפק"מ בין המהלכים

ונפק"מ לכאורה בין ב' הפירושים האחרונים ביצא להציל והחזירוהו נכרים דלפירוש הב' למעשה הפסיד תחומו באופן שלא היה הבלעת תחומין אך לפירוש הג' לא

הא"ר, שבסוף העמוד כשמבאר את תשובת רבה ממערה כתב של"ב ברבה לא יהינן ליה ב' שביתות אלא או האי או האי, אם מובלעות אית ליה שביתת ביתו ואין לו ממקומו אלא כדי לחזור ולהיכנס, ואם אינן מובלעות קנה מקומו והפסיד ביתו. ונראה בפשטות ברש"י שאם הם מובלעות זה הברירה היחידה שיש לו לחזור לביתו ולא נראה שתליא ברצונו, אך למעשה אין זה הכרח שזה מה שכתוב ברש"י אך כך המשמעות. ויתכן ובנקודה זו יש חילוק בין רבה לל"ב ורב שימי בל"ק, שלרבה שלית לו הבלעת תחומין הוי רק דין של כיון דעל על ולכן אין לו ממש תחום אחר אלא רק היתר הליכה לחזור, אבל לרב שימי הוא בגדר הקנאת תחום דהא סבירא ליה שאומרים הבלעת תחומין, וכיון שיש לו תחום יכול גם להשתמש בו ולילך לצד השני

מדוע קושיית אביי ממערה אינה קשה על רב שימי לל"ק

יש להקשות כיון דביארנו שרב שימי בל"ק סובר כמו רבה בל"ב, ורש"י ביאר את קושיית אביי ממערה לפי ב' הלשונות, וכמו שיש קושיה על רבה לל"ב דבמערה רואים שיש לו ב' תחומין לגמרי ללכת ולחזור ככל שחפץ, א"כ אותו דבר קשה על רב שימי בל"ק שסובר שמקבל אלפיים רק לעניין לחזור לביתו אך אינו יכול לשוב ולצאת ובמערה חזינן שיכול ללכת ולחזור.

התורא"ש בתוך דבריו בא לענות על קושיה זו, וכתב דפשוט שהבלעת תחומין שחזינן ממערה היא לא באה להוסיף היתר הליכה במקומות שלא יכל להלך בהם, אלא במקומות שהיה יכול להלך ע"י סיבוב שהיה לו ליכנס דרך המערה, באה ההבלעת תחומין

בדעת רבה, אך מדברי הראשונים נראה שהבינו בפשטות ברב שימי בל"ק כמו שביאר רש"י ברבה בל"ב והיינו שיכול לחזור לעירו אך שוב אינו יוצא.

ולכאורה לל"ב של רש"י יש ב' דינים יש דין של כיון דעל על ובזה רבה מודה ויש דין של הבלעת תחומין שבזה פליגי וא"כ מה שרש"י אמר שרבה לית ליה הא דנהרדעי זה רק לל"ק אבל לא לל"ב, כיון שגם רבה סובר כיון דעל על ובזה מודה, ודין זה שונה מהבלעת תחומין שהוא לקבל ב' תחומין שבזה חולק על רב שימי, וכל מה שרש"י חיברם הוא רק לל"ק.

האם חייב לחזור לתחומו

יש לדון בדעת רב שימי בל"ק שהיא כדעת רבה בל"ב שנתנו לו אלפיים לעניין לחזור לתחומו אך אינו יכול לחזור ולצאת, ויש לדון האם חייב לחזור לתחומו הראשון או שרשאי אבל גם יכול שלא לחזור ולהשתמש בתחום זה והנפק"מ לילך לצד השני. ומדברי הריטב"א שכתב ומיהו כיון שנכנס לתחומו הראשון איבד את תחומו השני שנתנו לו משמע שהוי ממש כב' תחומין וכל זמן שלא חזר יש לו את התחום השני כתחום ממש, ובתור"פ כתב יותר מפורש דכתב שאם התחומין מובלעין יכול להיכנס לתחום הראשון, ונראה שזה רק בגדר יכול אבל לא חייב, וכן דייק המשנ"ב מדברי השו"ע (ת"ז סעיף ב') ובשעה"צ (אות ד') הביא שכן כתב הגאון יעקב, והביא שם שבא"ר כתב לא כך אלא שחייב לחזור למקום הראשון, ומה שהביא הא"ר ראייה מ' ירוחם אינה ראייה.

ולכאורה ברש"י קצת משמע כדברי

מקום והוי כרשות אחת וכיון שגר למטה במערה מדוע שלא יוכל להלך בהכל, ובערב שבת מודד לכל תחום חיצוני אלפיים ובכל אותו ריבוע לכאורה יכול ללכת שהכל מקומו.

ולמעשה כך למד הראב"ד והביאו הרשב"א בביאור דחיית רבה כאן ששבת באויר מחיצות היינו שהרשות שבה שבת עולה ללמעלה ועניין התחום הכל מקום אחד, ואע"ג שלעניין טלטול על גבה של המערה הוי רה"ר, אך אין לנו ללמוד תחומין מטלטול וכמו כל עיר שיש בה גם רה"ר וגם רה"ר ואעפ"כ לעניין תחומין כולה כד"א. ועיי"ש ברשב"א שדחה אותו בכמה ראיות מהסוגיה וכגון מה שמבואר שאם על גב המערה יש יותר מארבעת אלפים אמה אין לטלטל שם ולדברי הראב"ד הרי הכל רשות אחת ומאי הוי.

וקצת יש להעיר דנראה שהרשב"א למד בדברי הראב"ד שכוונתו משום שהמחיצות עולות ללמעלה, ויש להבין בקושיה מפרק כל גגות שבגג יותר מבית סאתיים לא אומרים שהמחיצות עולות למעלה, והרי למעשה כאן אין צורך במחיצות דקושיית הראב"ד שהרשות עולה למעלה וצ"ל שמה דאמרינן שכל המקום היינו כמו שיש בו מחיצות, וא"כ לא יכול להיות שזה יהיה יותר טוב ממקום שיש מחיצות, אבל ביותר קשה הקושיה שאח"כ שבה מקשה הרשב"א כיצד שייך לחלק בין טלטול לתחומין ואם אין המחיצות למעלה והוי רה"ר כיצד יהיו מחיצות לענין תחומין, ולא הבנתי דהא ודאי אין מחיצות וכל כוונת הראב"ד שהוי רשות אחת לעניין תחומין ולא בעינן כלל מחיצות.

ומאפשרת לו לילך בקלות מלמעלה (וכמו בעיר העשויה בקשת שמקום שהיה יכול ללכת דרך בתים כעת יכול לילך דרך היתר), וא"כ כל הקושיה לרבה שיוכל לחזור לתחום ביתו, אך אין להקשות לרב שימי שנלמד ממערה שיוכל לילך שמונת אלפים אמה.

בתור"פ תירץ שביצא להציל ודאי עיקר שביתתו בביתו אלא שנתנו לו עוד תחום זמני ע"י התקנה, וברגע שנכנס לעיר ע"י התקנה בטילה לה אותה תקנה וחוזר לשביתתו הראשונה, וזה היה פשיטא לאביי ואין קושיה ממערה, כיון ששם יש לו מער"ש ב' שביתות עיקריות משא"כ הכא שאחת זמנית.

ויש להוסיף כדי להבין את תירוצם שבל"ק כל מחלוקתם היתה האם כשיש לו ב' מקומות יכול לילך מאחד לשני, אבל האם מתבטל אותו מקום כשעוזבו או לא זה אפשר דפשיטא ליה שכאן דהוי זמני מתבטל, ולכן אין ממערה שום קושיה על רב שימי, אבל לרבה בל"ב שם הוא בא לחלוק שגם כשיש לו ב' תחומים יכול לילך מאחד לשני שזו התקנה, אבל לא לחזור ולא מחמת שהוי תקנה זמנית אלא שכשיש ב' מקומות אין ללכת יותר מאלפים משום שמתרחק ממקום שממנו יצא ולא איכפת לן שבמקום השני הוא קרוב, וזה מקשה עליו אביי ממערה שיש בה ב' מקומות ורואים שכיון שמהצד השני מתקרב אין זו היתרחקות.

ב. בדין מערה

מח' הראב"ד והרשב"א

לכאורה יש להבין את הדין במערה למאי צריך כלל הבלעת תחומין, והרי הכל אותו

שמהערה היא אחת וודאי בכולה הוא מקום שביתתו נמצא שתמיד שמהלך על גבה הוא בתוך אלפיים לפתח המערה, ולמאי צריך לדין הבלעת תחומין.

וביאר הגר"י היין בדין מערה וה"ה בקשת שעד ארבעת אלפים שאמרינן כאילו ממלאים, שודאי הוי מקום שביתה אחד ויכול לילך כל המערה וכן בעיר העשויה כקשת יכול לילך דרך הבתים את כל העיר דהכל עיר אחת, אלא שכאשר יוצא מקצה אחד והולך לכיון הקצה השני או במערה שיוצא מפתח אחד והולך לכיון הפתח השני, יש כאן כעין סתירה דמצד הפתח שממנו יוצא הוא מתרחק יותר מאלפיים ואסור לו אלא שמהצד השני הוא בתוך אלפיים, ובכזה דבר נאמר דין הבלעת תחומין שמחשיבים הכל לתחום אחד והתחדש שכיון שהוא נשאר תמיד בתוך אלפיים למקום אחיד הוי בתוך התחום, אבל בלי דין הבלעת תחומין היה לנו לדון לפי הפתח שממנו יצא, והיה אסור לו להיתרחק יותר מאלפיים אמה, ואפילו שמהצד השני הוא קרוב בתוך אלפיים.

וע"פ זה אפשר להבין אמאי בדבוקות לא אמרינן הבלעת תחומין ורק במובלעות (דארבעת אלפים בדיוק אסור), והתירוץ דכדי שיהיה מותר לו ללכת לא סגי שאינו מתרחק אלפיים, דא"כ לא היה צריך כלל הבלעת תחומין במערה, ובהכרח כיון שיש סתירה במעשיו אין היתר וצריך להגיע לחידוש של הבלעת תחומין שמחשיב הכל כתחום אחד, וחידוש זה נאמר רק כשיש אמה ששיכת לב' הצדדים שכשעומד בה נחשב שעומד בכל השמונת אלפים אמה ובזה בלבד שייך הבלעת תחומין להחשיב

ובעצם העניין מה למעשה הביאור מדוע אין ללמוד כראב"ד, העניין הוא דכל עיר כשאין לה ממש מחיצות מה שמאגד את העיר לאחת היינו משום שאין בין בית אחד לשני יותר משבעים אמה, אך כשיש כזה מרחק נפרדים, ואם הם חשובים ב' החצאים לב' ערים נותנים לכל אחת שבעים ושיריים, אבל באופן שבאמצע העיר יש חלל גדול מזה ודאי אותו מקום כלל אינו מהעיר ולגביו יש למדוד תחומין ג"כ, וכמו שמצינו בקשת שיש בין ב' הראשים יותר מארבעת אלפים שאסור לילך לאותו מקום דהוי שטח שמחוץ לעיר יותר מארבעת אלפים, וכיון שלמעלה מהמערה אין כלל דירורין הוי כמו שבתוך העיר יהיה שטח שמעל ארבעת אלפים וכמו חלל הקשת ולכן אינו כלול כלל בתחומין של ב' הצדדים החיצוניים אלא יש למדוד תחומים גם לצדדים הפנימיים אלפיים מפתחי המערה לכל צד, והתחדש במערה שכאשר השטח הוא פחות מארבעת אלפים ויכול להגיע להכל בהיתר אמרינן הבלעת תחומין שהכל כתחום אחד וכעין מה שאמרינן בקשת שאין בה ארבעת אלפים שרואים כאילו הכל מלא בתים, ויש חילוק בלמעשה דכאן לא אמרינן כאילו מה שמעל למערה מלא בתים וכן צריך להגיע לדין הבלעת תחומין, וזה כנראה משום שהשטח הזה הוא במפלס אחר מהמערה ולא יכולים להחשיב שהשביתה שבמערה מתרחבת שם וכמו בקשת שהכל סמוך אחד לשני.

אמאי צריכין להבלעת תחומין במערה

אלא שעדיין לא מובן למאי צריכין להבלעת תחומין, והרי כיון שאין למעלה ארבעת אלפים א"כ כשיוצא מאלפים הוא בתוך אלפיים לפתח המערה השני, וכיון

להיות כתחום אחד, אבל הדין של נהרדעי נראה בפשטות שיש לו היתר של כבוד הבריות לצאת מד' אמותיו וכך יכול לחזור לתחום ששבת בו, וכמו בהחזירוהו נכרים שמפורש במשנה שכאלו לא יצא (היכא שהוציאוהו נכרים וגם כל הדין של נהרדעי ביארנו לעיל בדעת רש"י שהוא בהוציאוהו נכרים) אבל אין זה חיבור שני התחומין ביחד.

עוד יש להקשות על רש"י דיש לומר שביוצא להציל רבנן תיקנו לו אלפיים לכל רוח ולכן סובר רבה שלא הקלו עוד קולא שיוכל לחזור לביתו אבל בהוציאוהו נכרים שיש לו רק ד"א יש מקום לומר שרבנן מקילים לו שיוכל לצאת ולכן חוזר לביתו, ומדוע פשיטא לרש"י שאין לחלק בין הדינים. ובגמ' לקמן הביאו מח' רבנן ור"א ומוכח שאפילו כשיש לו רק ד"א מחמירים גביו שלא יחזור, אבל מבואר שלדבר מצוה רבנן מודים, וא"כ ילמד רש"י שכשהוא אנוס שהוציאוהו גויים גם רבנן מודים שיכנס דגביו מקילין טפי (ויתכן וזה המשך קושיית הגאון יעקב יעוי"ש).

שיטת התוס' דרבה ס"ל את נהרדעי

תוס' פליג על רש"י וכתב שודאי אפשר דרבה סבירא ליה את דינא דנהרדעי, ומבאר שדוקא בהוצרך לנקביו שהתירו לו לצאת מתחומו ולקנות תחום חדש שייך שיחזור ויקנה תחומו הראשון, אך בלא הוצרך לנקביו אין לו היתר לקנות תחום חדש, ומביא ראייה לדבריו דאי לא תימא הכי תיקשי לנהרדעי מהדין דלקמן במי שיצא אפילו אמה אחת מחוץ לתחום שאינו יכול לחזור ויש לו רק ד"א, וקשה דכיון שד"א יש

הכל כאחד, אבל בתחומין דבוקין אף שלא יוצא מהאלפיים של מקומו אך דין הבלעה אין ואסור לילך מחמת סתירת המקומות.

ג. אי רבה אית ליה דינא דנהרדעי

דעת רש"י שלית לו

ברש"י ביאר שרבה לית ליה הא דתני נהרדעי אם היה פיקח על לתחומו וכיון דעל על. ונראה מדברי רש"י שלמד שהדין של נהרדעי הוא דין של הבלעת תחומין ורבה שלית ליה הבלעת תחומין לא סבירא ליה דינא דנהרדעי וא"כ רב שימי שסובר הבלעת תחומין יסבור את דינא דנהרדעי, וכך מבואר בריטב"א בדעת רש"י שדין של נהרדעי שייכא לדין הבלעת תחומין.

קושיות על רש"י

והגאון יעקב מקשה על רש"י וכי רבה יחלוק על משנה מפורשת הוציאוהו נכרים והחזירוהו כאילו לא יצא, ובהכרח הביאור שבהוציאו נכרים לא יצא לדעתו ולא עקר דעתו מתחום ביתו, אבל יצא להציל שדעתו היתה לעקור את תחומו סובר רבה שלא שייך שיחזור אחר שיצא מתחומו וקיבל תחום חדש, וא"כ מדוע נסתר מנהרדעי והא אמרו את דבריהם רק ביצא באונס. ויש להוסיף דלכאורה מכח דין המשנה למדו נהרדעי את דינם ואיך שנבאר במשנה נבאר גם בדין דנהרדעי, ועל המשנה פשוט שלא חולק, ואמאי לימא שרבה יחלוק על הדין דנהרדעי.

ועוד צריך להבין מדוע הדין של נהרדעי שייך להבלעת תחומין, והרי דין הבלעת תחומין שמחברים ב' תחומין יחד והופכים

יכול לחזור למקומו הראשון, א"כ אף ביצא לדעת והחזירוהו נכרים שיחזור להיתרו ותחומו הראשון שהרי מצד המציאות קונה מקום שביתה חדש מהיכן שהיה לפני שהגויים החזירוהו, ומבואר בגמ' לא כך אלא שיש לו רק ד"א (וגם אם הכוונה כל העיר אך ודאי מפסיד את התחום חוצה לעיר ולא אמרינן כאילו לא יצא).

אך למעשה אין זו קושיה דמה שתוס' מיהנו ליישב כדכתבנו ברש"י לחלק בין אונס לרצון, דרש"י לשיטתו פירש את המשנה יצא חוץ לתחום רק במזיד (וכדכתב שם נב:): אבל תוס' למדו דהמשנה איירי בכל האופנים וגם באונס, וא"כ חזינן שגם באונס לא יכול לחזור לתחומו, ולכן הסיקו שיש חילוק בין הוצרך לנקביו להיכא שלא הוצרך, אבל ביצא במזיד פשוט שאיבד תחומו ואפילו כשיצטרך לנקביו לא יוכל לקבל חזרה את תחומו דכבר הפסיד, ובזה מודה לרש"י דדינא דנהרדעי רק ביצא באונס שרק אז אמרינן כיון דעל על.

אך באו"ז (קמ"א) סבירא ליה שבכל האופנים הוצרך לנקביו מקבל תחום, דהביא בשם הרשב"ם גבי ספינה שהגיעה מחוץ לתחום בשבת שאסור להם לרדת לעיר אך אם הוצרך לנקביו שרי לירד לעיר וקונה שביתה בכל העיר ויש לו אף תחום שבת, וכותב אע"ג שבהחזירוהו נכרים יש לו רק ד"א הוצרך לנקביו שאני, ויש להבין מה החילוק, ועוד יש לעיין בדבריו ששם הרי אין זה מקומו הראשון ואיך שייך שיקבל גם תחום שבת חוץ לעיר, ובהכרח שיש חילוק בין הוצרך לנקביו שזה היתר למצוא מקום חדש לבין החזירוהו נכרים שזה מציאות של מקום חדש ויש לעיין בסברת החילוק, וצ"ע.

לו ויכול בהיתר להיכנס לתוך תחומו אמאי לא יהיה את דינא דנהרדעי, אלא בהכרח מכח זה מייסד תוס' שרק כאשר יש לו רשות לצאת ממקומו ולקנות מקום חדש רשאי לחזור לקנות את מקומו הראשון, אבל כל מקרה אחר אין לו רשות לשנות את רשותו.

ונמצא שלפי תוס' דינא דנהרדעי ודין הבלעת תחומין הם ב' דינים, דהבלעת תחומין לרבה לית ליה דמכיון שקנה תחום חדש אין לו רשות לצאת מתחומו ולחזור לתחומו הראשון והדין של נהרדעי הוא במקום שהתירו לו לעזוב את מקום שביתתו משום כבוד הבריות ועליו לקנות מקום שביתה חדש ומשו"ה רשאי לשוב ולזכות בתחומו הראשון, וודאי אפשר שרבה סבר כנהרדעי.

מדוע לרש"י אין את ההכרח של תוס'

לרש"י יש ליישב שלא קשה קושיית התוס' מהדין של יצא אמה חוץ לתחום שהרי עשה איסור כשיצא ובכה"ג הפקיעו לו את התחום הראשון ושוב לא שייך שיחזור לתחומו הראשון, ודינא דנהרדעי בהוציאוהו נכרים שהיה אונס, אבל בתוס' מבואר שלא חילקו ומשו"ה הקשו שתמיד יוכל לחזור, ותירצו שרק בהוצרך לנקביו יש לו רשות לשנות מקום שביתתו, ולפי"ז לכאורה גם כל יצא לדעת כשיצטרך לנקביו אי פקח הוא על לביתו וכנהרדעי.

קושיה עצומה לדעת התוס'

וקשיא לי לדעת תוס' כיון שאף בעשה איסור לא נפקעה רשותו הראשונה ולכן כאשר יש לו היתר לקנות מקום רשות חדש

והביאו הר"ן והריטב"א את הראב"ד שדייק מהגמ' שם שהלכה כר"א שבזה העמידה הגמ' את הדין שם ופסקו שמותר לו לשוב לתחומו והיינו שהבלעת תחומין מילתא היא, ולדין שקיי"ל כר' יהודה שיש לו ד"א אפילו יצא שלש אמות יכול לחזור, ודחו הר"ן והריטב"א שמבואר בסוגיה דידן שלדבר מצוה רבנן מודים ומעשה דנחמיה הוא אנוס והוי כמו לדבר מצוה שרבנן מודים ובוזה אין מחלוקת, וא"כ אין ראייה שהלכה כר"א, וזה גופא הסתפקו האם בזה הלכה כר"א שאף רבנן מודים לו בכה"ג או שפליגי עליה ואין הלכה כמותו. אבל הרשב"א שם הביא את הראב"ד ולא דחה את ראייתו דלמד כמוהו וכן הוא להדיא בסוגינתו שכתב הרשב"א שנראה שרק לדבר מצוה מודים רבנן, משא"כ באונס או בשגגה כהיא דנחמיה לא, ומאריך להוכיח שהלכה כר"א.

הרו"ה בבעל המאור (נב:) כתב שודאי הלכה כרבנן אלא שבמעשה דנחמיה שהוי אנוס הקילו לנהוג כר"א, ונראה שלמד מצד אחד שפליגי אף בהכי, אלא שלדינא פסקינן כאן כר"א. והרמב"ן במלחמות פליג עליה שרק לבאר את הספק בנחמיה העמידה שם הגמ' כך, אבל מהמשך השו"ט נראה שהגמ' חזרה בה ולמעשה הלכה כרבנן.

הדין ביצא בשוגג

ולא הזכירו כל הראשונים מה הדין בשוגג ומסתבר שיהיה כאונס אך לא הזכירו, ובשעה"צ (ת"ה אות ו') כתב כן דשוגג כאונס אך באמת סיים ודלא כא"ר, שהא"ר דימה שוגג למזיד, ולכאורה מוכח ששוגג כאונס מהשו"ע סעיף ה' שכתב שיוצא בשוגג כהוציאווהו נכרים וכתב הגר"א

ביאור במה' רש"י ותוס'

ויש לבאר דדעת רש"י שדין נהרדעי שייך לדין הבלעת תחומין, דאפשר שרש"י למד כשיטת הרמב"ם דכשיוצא לנקביו אח"כ יחזור למקומו, וכדביארנו שם דהרחיבו לו מקום הליכתו והוי הכל כמקום אחד דרבנן הגבילו למה שנצרך ועד כמה שיוצא לנקביו הכל כלול במקומו, והוי ממש דין הבלעת תחומין דכיון שבשטח זה רשאי ללכת ומתחבר עם מקום אחר מותר לו ללכת והכל מקום אחד, וכמו"כ הוצרך לנקביו הותר לו ללכת עד מקום צנוע הנצרך לו ומתחבר לרשות אחרת והכל הוי כרשות אחת וחזור למקומו, ולכן כתב רש"י דרבה דלית לו הבלעת תחומין לית לו את נהרדעי, משא"כ במשנה הוציאווהו נכרים והחזירוהו הוי דין שונה דלא הרחיבו שום תחום ולא חיברו ב' מקומות למקום אחד, אלא שבמציאות חזר לאותו מקום ולא גילה שרוצה לשנות ואין סיבה לקונסו ולכן כאילו לא יצא. משא"כ דעת התוס' דהיה לו מקום אחד וניתן לו רשות ללכת לקנות מקום חדש ואין כל קשר בין ב' המקומות משו"ה אומר תוס' שאין דין דנהרדעי דומה לדין הבלעת תחומין ששם הוא חיבור ב' מקומות ובוזה פליגי, אבל דין נהרדעי שיכול לקנות מקום חדש גם רבה מודה. ועייין מה שנכתב באריכות לעיל בסוגיה דהוצרך לנקביו.

ד. מחלוקת ר"א ורבנן וכמאן פסקינן

מחלוקת הראשונים במעשה דנחמיה

לעיל במעשה דנחמיה בריה דרב חנילאי הגמ' דנה במה הסתפקו והעמידה בדלא מלו גברא ואי הלכה כר"א והביאה דיקא נמי וכו',

מער"ש, ובהכרח רק הויה היתר הליכה ובוזה לא שייך לעשות הבלעה מהיתר הליכה לשביתה ממש. והגר"ש רוטשילד הקשה עליו וביאר ברשב"א שלא משום שהויה הליכה אלא שלא שייך קנין אלפים למי שיש לו כבר מער"ש, ובהכרח התקנה היתה שיתנו לו אלפים אלו ויתבטלו האלפים הראשונים, משא"כ בד"א ודאי שייך באמצע השבת ואין זה מבטל את התחום הקודם, ולכן שייך לעשות הבלעה.

ויש לדון לדעת הרשב"א האם סבר דפליגי ר"א ורבנן גם במזיד, דא"כ גם במזיד יסבור הבלעת תחומין, ובשו"ע פסק שאם יצא לא יכנס ונראה מהמשנ"ב שזה איירי במזיד, ובחזו"א (סי' פ') יש צד שבמזיד אף ר"א מודה לרבנן.

קושיה על דברי הרמב"ם והראב"ד

כתב הרמב"ם (פכ"ז משבת הי"א) מי שיצא חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס שהארבע אמות שיש לו לאדם תחילתן ממקום שהוא עומד בו, לפיכך כיון שיצא חוץ מתחומו אמה או יתר ישב במקומו ואין לו להלך אלא בארבע אמות מעמידת רגליו ולחוץ.

והראב"ד בהשגות תמה דקיי"ל הבלעת תחומין מילתא בין שיצא לדבר מצוה ובין שיצא מאונס כדאמרי נהרדעי, ומעתה מי שיצא אמה אמאי לא יכנס והא הכניסה לתחום בתוך הד"א, ונאמר כיון דעל על, ומקושיית הראב"ד חזינן שלמד שדינו של הרמב"ם אף ביוצא באונס ולכן הקשה וכמו שכתב בהשגות בהי"ז שכך הדין באונס, דאם הרמב"ם איירי במזיד אין להקשות, ומתוך

שמקורו מהדין של נחמיה ובהכרח למד השו"ע ששוגג ואונס הויה דין אחד ממש.

ביאור מח' הראשונים לעיל

ויש לתלות את מח' הראשונים במעשה דנחמיה במה שהבאנו לעיל שרש"י כתב שהמשנה של המח' בין ר"א לרבנן איירי במזיד, ופירש כן דהבין שכמו שלדבר מצוה רבנן מודים ה"ה באונס וכדמוכח מנחמיה (וכדברי הר"ן והריטב"א) וכל המח' רק במזיד, אבל הראב"ד והרשב"א למדו שמחלוקתם אפילו באונס, דלמדו שהמשנה דיברה בכל האופנים וכמו שכתבנו למעלה בתוס', וכיון שמצינו שגם באונס פליגי הוכיח הראב"ד לעיל במעשה דנחמיה שהלכה כר"א, ולמד שאונס אינו כדבר מצוה שרבנן מודים. ועי' בגאון יעקב בסוגיה דנחמיה שהאריך בזה.

ההלכה בסוגייתנו

הרשב"א כאן בסוגיה מאריך לבאר שהלכה כר"א שהבלעת תחומין מילתא חדא דמיקל והלכה בעירוב כדברי המיקל, ועוד דרוב האמוראים כך סבירא להו, ועוד רוצה לומר שגם רבה חזר בו ומודה לכך דהא לא ענה על הקושיה של אביי ממי שיצא חוץ לתחום, והוסיף דאף אם לא חזר בו כך הילכתא דיש לחלק בין הבלעה להבלעה כי היכי דלא תיקשי עליה שאמר שבדבר מצוה רבנן מודי ליה לר"א. וביאור החילוק בין הבלעה להבלעה ביאר הדברי יחזקאל (ס"ט אות כ"ו) שב' תחומין מדין שביתה אפשר לחבר, אבל ביוצא להציל שמקבל אלפים אמה וזה לא יתכן שיקנה שביתה של אלפים בשבת היכא שיש לו אלפים במקום אחר

בהיתר ותיקנו לו אלפיים והתחדש דין הבלעת תחומין אזי באופן שבצורה שהיא יוכל לחזור לתחומו הראשון אין דעתו להפסיד תחומו, ולפי"ז יש ליישב דבמעשה דנחמיה היכא דלא מלו גברא וכעת מתפרקת מחיצת הבני אדם כרגע קניית הד"א של נחמיה היא ברצון ובדעת, וממילא בזה גופא יש לו להפסיד תחומו של העיר, אלא דאי נימא הבלעת תחומין יוכל להיכנס ובאופן כזה שוב אמרינן שלא עקר דעתו מתחומו, ונהי דשמעינן שרבנן מודו לר"א בדבר מצוה, אך כאן שקונה לדעת אין זה כדבר מצוה וכמו שכתב הרשב"א בסוגייתנו, וילמדו הרמב"ם והראב"ד שתליא בפלוגתת ר"א ורבנן האם הבלעת תחומין מילתא, ולרבנן שלא מילתא לא יעזור שיברר לו ד"א לצד העיר, דבקניית הד"א ברצונו מפסיד את תחום העיר, ותליא בפלוגתתם ולכן כתב הראב"ד מהכא שמעינן דהלכה כר"א דהבלעת תחומין מילתא.

ונמצא שיש ב' מחלוקות בין ר"א לרבנן שהיכא שיצא באונס בזה ביאר הראב"ד ברמב"ם שכל המחלוקת האם מברר לאיזה צד שרוצה וכו' יהודה או שיש לו ב"א לכל כיוון, ופליגי ביוצא במזיד האם אמרינן דין הבלעת תחומין, ולמד הראב"ד שבמעשה דנחמיה חשיב מזיד דאנו מדברים על הזמן שחוזר במחיצת אנשים ולא מלו גברי ויודע שכעת תתפרק המחיצה ויקנה לו ד"א ובאופן כזה הוי מזיד ובידיעה ברורה.

הראב"ד שעל כרחק למד הרמב"ם שמתניתין אליביה דר' יהודה שאמר יש לו ד"א ומברר לו לאיזה צד שירצה ואיירי שבירר לצד החיצון, ובמ"מ כתב בדעת הרמב"ם שכיון ויצא ופניו כנגד חוץ ולשם הולך, אז גם בסתמא חשיב שמברר לו לצד חוץ, והביא מהרשב"א שאיירי בבירר לו לצד חוץ וכתב שזה לא מיסתבר (והיינו דלא מיסתבר שהרמב"ם יכתוב לפי צד מסויים).

ויש להקשות כיצד למד הרמב"ם את סוגיית הגמ' בנחמיה, או דילמא בדלא מלו גברא ומיבעיא להו אי הלכה כר"א, והרי במעשה דנחמיה בשלמא מה שמותר לו לחזור במחיצת האנשים דנאמר שלא בירר לו כל צד, אבל אחר שהלך בתוך מחיצת האנשים ולא מלו גברא ונשאר עוד ב' אמות ודאי כאן מברר לו לצד העיר וא"כ גם לרבנן יכול להיכנס, דביארנו שרבנן שפליגי על ר"א זה ר' יהודה וכל מה שחלק דבירר לצד חוץ אך כאן מברר לצד פנים. וכן קשה על הראב"ד שכתב שם מהא שמעינן דהלכה כר"א דהבלעת תחומין מילתא, והא בכה"ג לא פליגי רבנן, ושוב מצאתי שכעין זה הקשה החזו"א (ק"ט ה'), ועיין בגאון יעקב בסוגיא דנחמיה.

ואפשר די"ל ע"פ תירוץ המרכבת המשנה ברמב"ם על שאלה אחרת, שכתב שהרי ביצא במזיד ביארנו לעיל שודאי מפסיד תחומו כיון דעקר עקר, ורק ביצא באונס או אפילו יוצא להציל כיון שיצא

סימן כ"ו - מי שישב או ישן בדרך סמוך לעיר (ודין חפצי הפקר) (מה.ז):

א. מתני' דמי שישב בדרך

לא קונה, והרמב"ן חלק על הראב"ד שם.

סברת מחלוקתם

מתי לא אמרינן יכנס

מי שישב בדרך ועמד והרי הוא בתוך התחום, רש"י ורוב הראשונים גרסו מי שישב והיינו שאיירי באדם ער, ובסברת המחלוקת לראשונים שגרסו מי שישב כתבו הראשונים שאנן סהדי שאם היה יודע שהוא בתחום העיר היה חפץ לקנות בה שבייתה אלא שלא ידע, ונראה כוונתם שלמדו במחלוקת האם לילך אחר הדעה שברצונו של האדם בתת הכרה והיינו שאם היה יודע ודאי היה חפץ לקנות שבייתה בעיר, או דילמא לפי מחשבתו בפועל שכיון שחשב שאינו בתחום העיר א"כ קונה כאן שבייתה.

והקשו הראשונים לר"מ שאמר אל יכנס, מאי שנא מלעיל גבי מעשה בספינה שהגיעו לעיר בשבת ואמר להם ר"ג שיכולים לירד כיון שהיו תוך התחום, ותיצרו דשם דעתם היתה להדיא לשבות בעיר ולא היתה אפילו מחשבה לשבות במקומם, ועוד דסמכו על שפופרת של ר"ג והוא באמת ראה שהיו תוך התחום בער"ש.

הריטב"א לקמן (מז: ד"ה תני) מביא בשם הר"ם בר שניאור שכל שהוא בר שבייתה והוא בתוך תחום העיר בתר קרתא גריר, וזהו טעמו של ר' יהודה שיכנס משום שהאדם נגרר אחרי העיר.

ונחלקו הראשונים האם גם כשאמר שבייתי במקומי וגילה שהוא בתוך התחום יכול להיכנס לעיר לדעת ר' יהודה, ברבינו יונתן כתב שאפילו אמר שבייתי במקומי יכול להיכנס דודאי אמר כן משום שחשב שהוא חוץ לתחום אך אם היה יודע שהוא בתוך התחום היתה כוונתו לקנות בעיר, אך הרשב"א ועוד ראשונים הביאו מהראב"ד שהיכא שאמר שבייתי במקומי קנה שבייתה במקומו, ונראה שגם הראב"ד מבין שאילו ידע האדם שהוא בתחום העיר היתה כוונתו לקנות שבייתה בעיר וכל מה שאמר ששוכת כאן מחמת הטעות, אבל למעשה כיון שאמר מפורש לא שייך לשנות שבייתו, וכדברי הראב"ד קי"ל להלכה.

האליה רבה (סי' ת' אות י"ב) התקשה בדברי הראב"ד שהרי כל דבריו היו בטעות ומה בכך שאמר שבייתי כאן והא מוכח שטעה, וכמו שלמד רבינו יונתן שאף שאמר שבייתי כאן כיון שודאי טעה יכנס, וביאר הדברי יחזקאל (סי' ח' סק"ד) דמתבאר שהקנין שבתוך העיר הוא רק קולא שהקילו גביו, ולכן באופן שפירש דבריו שקונה פה אמירתו תופסת ונעקרת שבייתו מהעיר, ורבינו יונתן סובר שגם בכה"ג כיון שברור שהיו טעות הקלו גם בזה.

ונחלקו האחרונים מה הדין כשלא הוציא מפיו אבל בלבו חשב לשבות במקום זה, הב"ח (סי' ת' אות א') דייק מרש"י שכל

המאירי כתב שהמשנה כתבה מי שישב לאפוקי מהלך דאינו קונה, וכמו שהביא הרמב"ן לעיל (מג.). בשם הראב"ד שמהלך

כשאינו רוצה להכנס

כתב המשנ"ב שכל מה שאמר ר' יהודה שיכנס היינו קולא שהקלו עליו כשרוצה בכך, אבל אם אינו רוצה לילך לעיר אלא לקנות שביתה כאן הרשות בידו. ונפק"מ כשרוצה לילך לצד השני שיוצא ע"י כך מהאלפיים של העיר. ומוכח מדברי המשנ"ב שלמד בראשונים שהוי קולא ולא ממש מעיקר הדין לילך אחר מחשבתו הראשונה.

ויש לדון באחד שדעתו לילך לעיר ולא הספיק וחשכה לו ונמצא בדרך בתוך עיר אחרת ולא ידע שהוא בתוך התחום לעיר שאליה רצה להגיע, דאם היינו אומרים שאזלינן תמיד בתר מחשבתו העיקרית שרצה להגיע לעיר השניה אפשר דגם כאן ניתן לו לילך לשם, אבל לפי המבואר במשנ"ב שהוי רק קולא מסתבר שרק במי שנמצא בדרך תיקנו לו כך, משא"כ במקרה דנן שהוא נמצא בתוך עיר לא הקילו לגביו. ולפי הר"ם בר שניאור שנגרר אחרי העיר כלל אין מקום להתחיל לדון דהרי נמצא בתוך עיר ומהיכי תייתי שיגרר לפי העיר השניה יותר מאשר לעיר הזאת.

האם דין זה הוא לגבי תחומין דאורייתא

המנח"ח (מצוה כ"ד אות ד') מסתפק האם דין זה נוהג לענין ג' פרסאות דאורייתא (לפי הרמב"ם), דאפשר דוקא בתחומין דרבנן הדין כן, אבל בדאורייתא אם הולך ג' פרסאות אפילו לתוך העיר לוקה. וחזינן מדבריו שהבין שהוי דין זה קולא דרבנן ולכן לענין תחום דאורייתא אין להקל, וכמו שראינו במשנ"ב שלמד דהוי קולא, וקולא ודאי שייך רק בדינים דרבנן ולא בדאורייתא.

המחלוקת באופן שאפילו לא חשב לשבות כאן אלא רק רק ישב לנוח באותו מקום, ודייק כן ממה שרש"י מדגיש שהיה עייף וישב לנוח, אבל אם חשב לשבות במקום זה לכו"ע לא יכול להכנס, וכן דייק הפרישה בדברי הרמב"ם, אבל הב"י והביאו המשנ"ב (סי' ת' א') כתב להדיא דלא כב"ח שאפילו חשב לשבות במקום זה נחלקו ר"י ור"מ ופסקינן שיכול להכנס, ובשעה"צ כתב שכן משמע מהראשונים ואפילו מרש"י.

ואפשר לבאר בסברת הב"ח שלמד שעיקר הטעם שיכנס, שסבר כר"ם בר שניאור המובא בריטב"א דהוי סברא שנגרר אחרי בני העיר, וכיון שכך סגי שיחשוב שביתתי כאן כדי לא להיגרר אחרי בני העיר, אבל הראשונים האחרים שלמדו שהטעם שיכנס דטעות היתה בידו א"כ מה לי אם לא חשב כלום ומה לי אם חשב לשבות כאן סוף סוף הכל היה בטעות ומשו"ה סברא שיכנס.

ויש לדון בדין זה כאשר חפץ היה לילך למקום רחוק וחשכה לו באמצע הדרך ונודע לו שהוא בתוך תחום של עיר שנמצאת בצד הדרך ולא חשב כלל להגיע אליה, האם נאמר שכיון שאם היה יודע שיש כאן עיר היתה דעתו אליה ויכנס, או רק בעיר שדעתו היתה להגיע אליה, ולסברת הר"ם בר שניאור שנגרר אחרי העיר יש לומר שודאי נגרר אחר העיר, וגם בזה יש מקום לדחות ולומר שנגרר רק משום שדעתו היתה על עיר זו, אבל לשאר הראשונים מסתבר שרק בעיר שחשב להגיע אליה אמרינן דין זה דנמצא שהתקימה מחשבתו הראשונית אלא שהוא לא ידע, משא"כ הכא לא חשב על אותו מקום כלל.

שביתה בעיר, וכן כתב הגאון בפשטות, והסתפק הגאון בדין מי שישן בדיר וסוהר שמחוץ לעיר, דאליבא דר"ג לא תיבעי דודאי יש לו את כל המחיצות, אבל לר"י ור"ע יש להסתפק האם חשיב כשבת באויר מחיצות או כיון שלא התכוין אין זה כשבת באויר מחיצות.

בביאור מחלוקת ריב"ג ורבנן

בדעת ריב"ג מבעיא לרבא מאי קסבר האם חפצי הפקר קונים שביתה או אינם קונים שביתה, ולצד שחפצי הפקר קונים סברתו של ריב"ג שעצם ההימצאות במקום מסוים בביה"ש מקנה שביתה גם בלי דעת, ורק כשמגלה שדעתו שונה קונה במקום אחר, ולפי"ז פשוט שדעת רבנן לחלוק דסברי שבעינן דעת לקנות שביתה וכלים או ישן לא קונים. ולצד בגמ' שבחפצי הפקר הוא מודה שאין להם שביתה ואעפ"כ אדם קונה הטעם משום הואיל וניעור קנה ישן נמי קנה, והיינו שמסתכלים לפי אומדנא מה היתה דעתו שאם היה ניעור היה חפץ לקנות ולפי אומדן דעתו קונה, ולכן זה רק באדם שיש לו דעת ורק כרגע ישן אבל הכח של דעתו מועיל לקניין משא"כ חפצי הפקר שלא שייך בהם כלל דעת אין שייך שיקנו שביתה, ולרבנן בעינן דעת ממש.

בשאלות (בשלח סי' מ"ח והובא בדברי יחזקאל ח' סק"ג) דן בישן בדרך אי יש לו אלפיים או לא ומבאר את הצדדים האם הגברא קונה שביתה לעצמו וכאן לא איכווין או דילמא השבת עצמה מקנה שביתה ואע"ג דלא איכווין, ומבואר שלריב"ג קונה משום שהשבת מקנה ולרבנן האדם קונה שביתה וכאן לא איכווין ולא

ועיי"ש בהערות למטה שהקשו על המנח"ח שהרי המ"ד יכנס הוא ר' יהודה וסבירא ליה (לה: וברא"ש ופיה"מ) דתחום של אלפים נמי דאורייתא, ואעפ"כ אמר שיכנס.

גירסת הר"ח מי שישן

הר"ח גרס מי שישן ובוזה נחלקו, וכן הרמב"ם (פכ"ז משבת ה"י) פסק את דין המשנה אף בישן, וכתב הקרן אורה שלר"ח אם היה ער לכו"ע לא יכנס דכיון שהיה ער ורואה שלא הגיע לעיר דעתו לקנות במקומו ולא יכול להכנס, ולכן קיים ר"ח את הגירסא מי שישן, אבל ברמב"ם נראה שאינו מחלק בדבר.

כתב הגאון יעקב לצד שדין זה אף בישן, היינו משום דקיי"ל כריב"ג שישן קונה שביתה, אי נמי הכא גם רבנן מודים הואיל ודעתו לילך לעיר כיון שנכנס בתחומה הרי הוא כמותם.

עוד פליג הר"ח שלא איירי כדברי הראשונים בנמצא תוך אלפיים לעיר, אלא איירי באדם הנמצא תוך ד' אלפים אמה לעיר, ולר' יהודה שיכנס משום שדעתו היתה לבא לעיר ודינו כדין מי שהחזיק בדרך והיה מכיר אילן פלוני וכדו', וחשיב כקונה שביתה ברגליו בסוף אלפיים ומהלך עד ארבעת אלפים אמה, והרי"ף הביא את ב' הפירושים.

ב. מתני' דמי שישן בדרך

בישן בתוך עיר

כתב המאירי שכל המח' ריב"ג ורבנן רק בישן בדרך, אבל הישן בעיר ודאי שקונה

שהדין שאע"פ שלא קנה שביתה בביה"ש כיון שהיה למעלה מעשרה ובכל זאת כשבא בשבת לתוך עשרה יש לו שביתה, ואילו ישן שלא קנה בביה"ש לא יזוז ממקומו ואין לו שביתה אח"כ, ותירצו הריטב"א והרשב"א שבספינה היה בביה"ש במקום שאינו ראוי לשביתה, אבל ישן בביה"ש שהיה במקום הראוי לשביתה וישן ולא קנה שביתה איבד שביתתו.

והרמב"ן (מג.) הביא כעין דבריהם בשם התוס' אלא שהוסיף ביאור בדבר דגבי ישן לרבנן כיון שאינו קונה אלפיים שלא מדעת ממילא ע"כ קונה לו ד"א (וכיון שיש לו ד"א כבר אינו זכאי לקבל אלפיים), משא"כ בא בספינה לא קונה בביה"ש כלל, ולכן כשיוצא ליבשה שפיר יכול לקנות אלפיים.

אך הרשב"א גבי בקעה מוכח שסובר שאפשר שיהיה גם ד"א וגם אלפיים ואינם סתירה ולכן לא תירץ כרמב"ן, ובדעת הרשב"א והריטב"א ביאר הגר"ש רוטשילד שלא יכול לקנות בשבת קניין שהוא בעצמו סתר אותו שהיה במקום שהוא סתירה לקניין, ולכן אם ישן זה סיבה לא לקנות לא יתכן שאח"כ יקנה דהוי סתירה, משא"כ בא בספינה אין זה סתירה דהא גם הקונה שביתה רגילה רשאי לצאת מעל עשרה חוץ לתחום למ"ד אין תחומין למעלה מעשרה ולכן אין כאן כלל סתירה לקנין שביתה ומשו"ה קונה לו בשבת אלפיים.

ג. חפצי הפקר

גשמים היורדים ביו"ט מ"ש מבא
בספינה

כתב הריטב"א דכיון שלא קנו שביתה

קונה, וביאר הדברי יחזקאל שלפי"ז מה שהגמ' אמרה הואיל וניעור הוא טעם רק לחלק בין אדם לחפצים.

רבינו יונתן כתב בטעמם של רבנן דהואיל וישן בדרך ולא נתן אל לבו שמא תחשך בעודו ישן ולא אמר שביתתי במקומי, הרי הוא כמי שיצא חוץ לתחום ואין לו אלא ד"א, וכלים של הפקר שאינן בני דעה אין לנו לקנסן והם כרגלי המוצאן, עכת"ד. ומפשטות לשונו משמע שהוי עניין של קנס, אך קשה דבגמ' לא משמע שהוא קנס וגם איזה סברא יש לקונסו, ובמאירי כתב כלשון הרבינו יונתן ומלשונו נראה שודאי אין זה עניין של קנס, ונראה לומר שכוונתו שאדם שיש לו דעת צריך להראות בצורה חיובית שרוצה לקנות שביתה (עכ"פ במי שנמצא חוץ לתחום) ומדלא הראה שחפץ בשביתה ממילא הפסיד אפשרות לשביתה, אבל כלים שאין להם דעת ולא רואים שאינם חפצים בשביתה ממילא לא הפסידו והם כרגלי המוצאן, ובביה"ש לא קונים דהוי כרבנן שחפצי הפקר אין להם שביתה, ונראה שביאור זה עולה בקנה אחד כביאור דברי שאר הראשונים שביארו בהבדל בין אדם לכלים שאדם יש לו דעת והיה לו לקנות. אך בקרן אורה למד ברבינו יונתן שהוא עניין של קנס להפסידו הקניין של שבת ואת הכלים לא קנסו להפסידו הקניין של שבת, ומקשה עליו מה עניין קנס להכא. ועכ"פ זה ברור שאם כוונתו מצד קנס היינו להפסידו השביתה של שבת ואם אין זה מטעם קנס אזי בא לבאר מדוע אין לו שביתה של ער"ש.

מדוע כשניעור לא יקנה שביתה

הקשו הראשונים מאי שנא הבא בספינה

שלפירוש זה נראה שהיינו דוקא כשהגיעו לאותו מקום שדעתו היתה עליו.

וממשיך הרמב"ן ומביא את התוס' (מה): ד"ה וליקני) שכיון שבתחילת היום היו למעלה מעשרה ולא יכלו לקנות, יקנו באמצע השבת במקום שיגיעו לתוך עשרה, וכתב הרמב"ן ואפשר כדבריו כיון שכשיוצא מהספינה אז חשיב תחילת היום אצלו וקונה לו שביתה, אבל גשמים שירדו ביו"ט אין להם שביתה אלא ברשות הזוכה בהן הן קונין שביתה, ובהגאות הגרא"ז תמה מדוע שלא יקנו במקום שנפלו וכמו גשמים היורדים בערב יו"ט, וכתב דאפשר דכוונת הרמב"ן שבערב יו"ט שיכלו הזוכים לערב להם ולא עירבו ולכן קונין לעצמן משא"כ כשנפלו ביו"ט שלא יכלו לערב להם באמצע היום אינו בדין שיאסרו על הזוכים וצ"ע. ולכאורה יש לומר כמו שנראה בריטב"א שרק אדם שיש לו דעת קונה באמצע יו"ט אבל לגשמים אין דעת, ואף שבערב יו"ט הם קונים יש לומר כמו שכתוב בשאלתות שבערב שבת וי"ט השבת מקנה שביתה להכל ואין צריך דעת אבל לקנות באמצע השבת בעיני דעת.

ולמעשה בדברי התוס' מצינו שנחלקו המהרש"ל והמהרש"א בביאור דבריו, דהמהרש"ל למד כמו שלמד הרמב"ן בדברי התוס' שאדם קונה שביתה באמצע השבת כשיורד ללמטה מעשרה, אבל המהרש"א הבין שונה בתוס' ויותר דומה להבנת הרמב"ן עצמו שהקנין הוא בבין השמשות כיון שהיתה דעתו לירד לשם בשבת וכמו במתכוין לקנות שביתה תחת אילן פלוני, ונראה מדברי המהרש"א שרק משום שדעתו היתה להגיע לשם בשבת (ולא יועיל אם יגיע

בין השמשות שוב לא יקנו שביתה לעצמן לאותה שבת ואפילו למ"ד חפצי הפקר קונין שביתה, וכיון שאינם קונים נגררים הם אחר המוצאן. ומקשה מאי שנא מאדם הבא בספינה למעלה מעשרה שמבואר לעיל שלא קנה שביתה בביה"ש כיון שהיה למעלה מעשרה, וקונה שביתה בשבת במקום שיורד מהספינה, והכא נמי נימא הכי שהגשמים יקנו בשבת כיון שבביה"ש היו במקום שלא יכולים לקנות שביתה, ותירץ דשאני אדם שהולך אחר דעתו ועצמו, וכל שאינו ראוי לקנות שביתה בתחילת השבת הוא קונה אחרי כן כיון שדעתו עכשיו לקנות שביתה, אבל מים וכלים שאינם לדעתם ולא קנו שביתה בביה"ש שוב לא קונים לעצמם ונגררים אחר המוצאן. ומבואר בדבריו שהקנין באדם המגיע בשבת הוא באמצע השבת בזמן שהוא מגיע כיון שאז דעתו לקנות, ונפק"מ בחידוש זה שרק אז קונה דפשוט שלא צריך לדעת ולכוין לאן בדיוק יגיע, אלא כשמגיע לתוך עשרה אז יש לו דעת לקנות.

הרמב"ן (לעיל מ"ג) מאריך להוכיח דלא שייך לקנות שביתה בשבת כלל, וא"כ קשה במעשה דר"ג בספינה שמבואר שקונים שביתה ביבשה במקום שלשם מגיעים היאך קונים שביתה, ומתוך הרמב"ן ב' תירוצים, או שחשיב כשהיה בים כאילו שבת בתחום העיר שהדין הוא שיכנס לעיר ואפילו רחוק יותר מאלפיים כי מידת הים אינה נמדדת, אלא שלפי זה אם תגיע הספינה ליבשה שלא בתחום של עיר אין להם אלא ד"א וקשה דנמצא שבזה שאמרינן אין תחומין למעלה מעשרה חמור יותר מנמצא למטה מעשרה, או דילמא דהוי כהחזיק לשבות בעיר ואפילו בלי לומר דמוכח שדעתו על העיר. אלא

הישנים (לא בהרב קוק ולא בזכרון) שקונה שביתה אפילו לאחר השבת, אלא שא"כ יש בדבריו דבר מחודש ושונה מהריטב"א שאילו לריטב"א הדעת לקנין גם היא באמצע השבת כשמגיע ליבשה, אבל ברשב"א כתוב כיון שדעתו היתה לכך בביה"ש והיינו שיש לו דעה בביה"ש לקנות בשבת והקנין הוא בשבת, ויש לעיין דא"כ אם ישן בער"ש בהיותו בספינה שוב לא יקנה כשירד באמצע השבת כיון שלא היתה דעתו לכך בביה"ש.

עוד יש להעיר בדברי הרשב"א הללו שכתב שבחפצי הפקר אם לא קונים שביתה לא יזיז ממקומם, וקשה דמצינו בתוס' לקמן (צז: להדיא וכן מוזכר במז:) שחפצים של הפקר כל זמן שאף אחד לא זכה בהם יכול להוליכם כמה שרוצה ואפילו יותר מתחום שבת, והרשב"א שם לומד כמוהו שיכול להוליכם אף חוץ לתחום ואילו כאן כתב לא יזיז ממקומו, ותירץ הגר"ש רוטשילד שכל דברי הרשב"א הכא הם לריב"נ שכיון שסובר שחפצי הפקר יכולים לקנות אזי כשלא קונים לא יזיז ממקומם וכמו שסברי רבנן לגבי אדם, אבל התם לקמן היינו לדעת רבנן שסברי שחפצי הפקר לא קונים שביתה וכיון שאין להם אפשרות לא הפסידו כלום ויכולים להוליכם כמה שרוצים.

דעת הראב"ד

הרמב"ן לעיל (מג.) אחר שהביא את דברי התוס', הביא ויש מן המפרשים שאומרים (והיינו הראב"ד) שאם הראשון מילא ואח"כ מסרן לשני, השני מוליכן כרגליו (ובזה פליג על התוס' שהביא קודם ודין זה יובא בהמשך), וממשיך ולפי דעתם

למקום אחר) ועוד מוסיף כיון שמער"ש ראו את המקום שאליו יגיעו, ונראה שרק בכה"ג שראו את המקום.

ונמצא בינתיים ב' שיטות עיקריות בראשונים גבי הבאים בספינה שהיתה למעלה מעשרה ובאמצע השבת יורדים לעיר שקונים שביתה, האם זה משום ששייך לקנות שביתה באמצע השבת ע"י דעת האדם ולכן זה רק באדם ולא בגשמים או שהקנין נעשה כבר בכין השמשות וזה ג"כ מחמת שדעתו היתה להגיע לעיר.

דעת הרשב"א בהנ"ל

בדעת הרשב"א יש לדון כמאן הוא סובר או אולי דעה שלישית, דלפום ריהטא נראה בכוונתו כרמב"ן שהקנין הוא רק בשעת בין השמשות כיון שכעת יש לו דעת שיגיע לעיר משא"כ במים שאינם לדעתן ואינם במקום הראוי לקנות שביתה, אלא שא"כ קשה מה שמקשה אח"כ מאי שנא גשמים מהדין של היה ישן סמוך לעיר דלרבנן לא יזוז ממקומו וגם לריב"נ שקונה שביתה משום שחפצי הפקר קונים אך בלי זה לא יזוז, ומדוע בגשמים שלא שבתו לפני בין השמשות לא נאמר כך, ותירץ שאדם שהיה במקום הראוי לקנות שביתה ולא קנה שוב אינו קונה, אבל מים לא היו במקום הראוי לקנות ולכן לא קנו בביה"ש ולכן נגזרים אחר בני העיר, ואי נימא שסובר הרשב"א שאין שייך לקנות שביתה בשבת מדוע לו לומר שישן לא קונה כיון שלא היתה דעתו לקנות וכיון שהוא בן דעת לא שייך שיגרר אחרי אחרים, ותיפוק ליה שלא שייך לקנות שביתה אחר שנכנסת שבת, ומשו"ה יותר נראה שהרשב"א למד שקונים באמצע השבת וכגירסא ברשב"א

בשבת זה מוכח בראב"ד שניידי לא קונים, אך מדוע לא חזר הרמב"ן לבאר כפירושם הראשונים שלו שכל הקנין בער"ש, ולזה אין הכרח בראב"ד שלא כך, אך בפועל במה שמפרש הרמב"ן בראב"ד נראה שכן למד.

ואמרתי קמיה הגרש"ר וסבר וקיבל, שלפי"ז יתכן ואפשר לומר כך גם ברשב"א ליישב שמחד גיסא משמע שהקנין חל בשבת (דאל"כ קשה המשך דברי הרשב"א מישן), ומאידך כותב הרשב"א שצריך שבביה"ש יהיה לו דעת לקנות, ומדוע לא סגי בדעתו בשעת הקנין וכמו שסובר הריטב"א, ולכן נראה שגם הרשב"א למד שהמעשה קנין צריך להעשות בביה"ש והחלות חלה בשבת כשמגיע למטה מעשרה.

כרגלי כל אדם

התוס' ביארו שכרגלי כל אדם גבי גשמים וכרגלי הממלא שאמרינן בכור של הפקר הכל עניינו אחד שהם כרגלי הזוכה בהם ראשון, וכע"ז כתבו הרשב"א והריטב"א שתמיד תליא בראשון, ובגאו"י הרחיב בטעם הדבר וכתב שאין לומר שהוי מדין ברירה דהא במענינות ונהרות לא שייך ברירה שקנו בביה"ש דהא אז נידי, וע"כ פירש בדברי התוס' דהוי כבא בספינה מעל עשרה דכשהגיע ליבשה קונה שביתה וה"נ בהני שלא היו ברי שביתה בביה"ש קונים בשבת לפי המוצאן, וברשב"א והריטב"א כתוב לשון משום שנגררים אחריו, וכבור של עולי בכל כתבו שהוא מדין ברירה.

הרשב"א הביא בשם הראב"ד דגשמינ היורדים ביו"ט ונהרות המושכין לא שייך שיקנו שביתה בביה"ש דאז הם נידי ולא קנו כלל שביתה ואפשר להוליכין לכל מקום, אבל

וכו' ממקום שהגיע לשם בשבת למטה מעשרה משם מודדין לו אלפיים אמה שזכה בהן בער"ש, ואין למעלה מעשרה שהיה בהם בער"ש מפסידו שביתה הראויה ועתידה לבא אצלו בשבת, ואין למעלה מעשרה שהיו שם המים מפסיד מהן שביתה הראויה ועתידה לבא אצלם בשבת שאין תחומין למעלה, וזהו הנכון.

וביאר הגר"ש רוטשילד שלמד הרמב"ן בראב"ד שחולק על תוס' גם בזמן הקנין, וסובר שהקנין הוא בער"ש, וכמו שכותב הרמב"ן שממקום שהגיע לשם בשבת משם מודדין את האלפיים שזכה בהן בער"ש, והיינו שהקנין שביתה חל בער"ש, ומוכח כן בראב"ד שמבאר שגשמינ ונהרות כרגלי כל אדם דלא קנו בביה"ש כיון דנידי, ומוכח שזמן הקנין בער"ש, אלא שמאידך מבואר שבבור של הפקר אפשר לשנות את קנין, וכיצד עושה כן, וכבר הקשה עליו הרשב"א שא"א לבטל הקנין באמצע השבת, וגם מהמשך דברי הרמב"ן נראה שהקנין הוא במקום שיגיע בשבת, ונראה שאז חל הקנין, וכן שלא צריך דעת בער"ש לאן יגיע.

וביאר הגרש"ר שלמד הרמב"ן בראב"ד שהוי כקנין לאחר ל', והיינו שמעשה הקנין נעשה בביה"ש וחל באמצע השבת כשמגיע למטה מעשרה, ומשו"ה מי שבביה"ש לא היה בתורת מעשה קנין והיינו כל דבר שנד, אינו יכול להיות שייך בקנין השביתה, אך מי שכן שייך בקנין רק שאינו קונה כגון שנמצא למעלה מעשרה שאין זה סתירה לקנין שביתה, הוא זוכה בקנין והחלות תהיה כשיגיע למטה מעשרה והיכן שיגיע שלא צריך דעת למקום מסוים. אלא שקצת קשה דבשלמא לומר שהקנין בער"ש ולא כתוס'

חפצים שיש להם בעלים

ביחדושי רבי אריה לייב מאלין (ח"א ספ"ח) ובאשר לשלמה (מועד ס"א) חקרו בדין חפצים שיש להם בעלים שהם כרגלי הבעלים מהו הקנין שיש להם, האם נאמר שבזה רבנן מודים שהחפצים יכולים לקנות שביתה לעצמן אלא שנקנה להם אותו מקום שיש לבעליהן, ופליגי רק בחפצי הפקר כיון שלא היה מי שיחד להם מקום, או דנאמר שחפצים כלל לא קונים שביתה אלא הבעלים קונה שביתה והחפצים נגררים אחריו ואסור להוציאם מתחום הבעלים. ומאריכים להוכיח שגם לכלים עצמן יש שביתה.

שנידון זה הוי מח' ראשונים

בגמ' לקמן (מט:) גבי ההולך בדרך שיכול לקנות שביתה תחת אילן ידוע, ואיתא התם שאם אמר שביתתי תחתיו (והיינו כשיש תחתיו ח' אמות ולא בירר באיזה ד"א מתכוין) לא אמר כלום, ובגמ' מאי לא אמר כלום אמר רב לא אמר כלום כל עיקר שאפילו לתחתיו של אילן לא מצי אזיל ומבואר דטעמו דלא מסיים אתריה (ויש שם עוד טעם), ושמואל אמר לא אמר כלום לביתו אבל תחתיו של אילן מצי אזיל, והיינו שמספקא לן באיזה קנה ותמיד חושש לחומרא שאם רוצה לילך לצפון מודדים לו מהד"א הדרומיים ואם רוצה לילך לדרום מודדין לו מן הד"א הצפוניים.

וכתב הרי"ף דבהא הילכתא כשמואל דתניא כוותיה, דת"ר (ביצה לז:) שניים ששאלו חלוק זה לילך בו שחרית לבהמ"ד וזה לילך בו ערבית לביהכנ"ס מיצעו עליו את התחום, וה"ז לא יזוז ממקומו, ושם

מים שהם בבור של הפקר שהם נחים הרי הם כרגלי הממלא שהן כנכסיו, וממשיך שכל מה שהם כרגליו רק כל זמן שהם ברשותו אבל אם נתנן לאחר הרי הן כרגלי השני, וביאור הדבר שאדם קונה שביתה בביה"ש לו ולנכסיו ואח"כ במהלך השבת כיון שהמים נכנסים לכלל נכסיו דינם כנכסיו ולכן זה יכול להשתנות, ובגשמים היורדים ביו"ט מחדש הראב"ד שאין להם כלל שביתה ואפילו כשהם בידי אחד יכול חבירו להוליכן כרצונו. ולגבי גשמים כך היא ג"כ שיטת רש"י בביצה (לט). שאין להם שביתה כלל, ויש משמעות כך גם ברש"י שלפנינו.

ויש להקשות למה שכתב הראב"ד דבור של הפקר כרגלי הממלא משום שהוי בכלל נכסיו אם כן גם גשמיין היורדים ונהרות המושכין שלא קנו שביתה בביה"ש אבל כאשר ממלא מהן הוי בכלל נכסיו ומאי שנא, וברשב"א כשהביא את הראב"ד כתב משום שהכל יודעים שהם ניידים, ומה המשמעות בדבריו ומי זה היודעים, ועוד יש להקשות מה זו הכניסה של מים מבור של הפקר לתוך חפציו היאך זה נכנס ומקבל שביתה באמצע השבת, וביאר הר"א גרשי וכן ביאר הגרש"ר שכוונת הרשב"א לבאר בראב"ד שבעצם לא שייך לקנות שביתה באמצע השבת, אלא שמים מבור של הפקר אם נאמר שאין להם כלל שביתה אנשים יחליפו זאת בשאר חפציו ויאמרו שאין להם כלל שביתה, ועשו רבנן גזירה להחשיבם בתוך שאר חפציו, ובאמת אינם קונים שביתה באמצע השבת, אלא שגזרו להחשיבם כשאר חפציו, אבל גשמיין היורדין ונהרות המושכין כותב הרשב"א הכל יודעים שהם ניידים ובוזו אין לחוש לדעת האנשים ולא גזרו ונשאר דינם שאין להם כלל שביתה.

קיי"ל שברייתא זו להלכה.

שיש בזה עוד מחלוקת ראשונים, דהנה הראב"ד כתב שנהרות המושכין וגשמים אינם קונים שביתה בביה"ש כיון דניידי, ואי נימא דשביתתם מחמת הבעלים מה איכפת לן במה דניידי נימא דהוברר שהם של הממלא ונגררים אחריו, ומוכח מדברי הראב"ד דיש להם שביתה בפנ"ע ולא יועיל ברירה, ושלא כדברי הבעה"מ לקמן, וניחא שהראב"ד שם השיג על בעה"מ (הובא במהדורת עוז והדר בלבד, אך ברשב"א שם הביא שהראב"ד פסק כרב וא"כ קצת קשה), ואילו הרשב"א ועוד ראשונים שסברי שהם כרגלי הממלא דנגררים אחריו מוכח שלא איכפת לן שהם ניידי והיינו משום שיש ברירה ודין שביתתם מחמת הבעלים ומה שכתוב בברייתא שלא קונים משום שהם ניידי היינו בביה"ש אבל אח"כ הם כרגלי הממלא.

אך יש לדחות שהרי הברייתא של נהרות המושכין מדברת גם בשל יחיד (כמבואר ברש"י ובתוס'), וגם לר"ת כוונתו לדחות את הראיה הראשונה שבתוס' אך ודאי נשאר את הראיה השניה מהסוגיא בביצה), ואם גם בשל יחיד יש חיסרון דניידי בהכרח שאין זה חיסרון בברירה בהשתייכות לבעלים אלא חיסרון בעצם בכל דבר שהוא זו ואפילו כשיש לו בעלים, ובהכרח מבואר שגם אם הקנין הוא לפי מקומם של הבעלים אך כדי שיחולו בחפץ דיני שביתה מוכרח הוא לנוח ולהיות בפרשה של שביתה, ושאני מבא בספינה למעלה מעשרה שלא היה יכול אז לקנות וקונה אח"כ, משום שלמעלה מעשרה אין זה סתירה לשביתה דכלל לא נמצא במקום של שביתה אבל נייד מהוה סתירה למציאות של שביתה, ובמאירי לקמן דף מ"ט מחדש באדם מהלך שלא קונה שביתה

ובבעה"מ דחה ראיית הרי"ף מחלוקת דהתם החלוקת תלוי בבעלים והבעלים סיימו מקומם כל אחד בד"א שלו ובהא גם רב מודה. ובמלחמות כתב ליישב דברי הרי"ף דשורש מחלוקת רב ושמואל האם שייך לקנות שני מקומות או לא ושמואל למד ששייך לקנות שני מקומות כשיכול להיות בשניהם ורב סובר שאין יכול אלא רק ד"א, וא"כ לרב שיכול רק ד"א מתוך הח' אמות משו"ה לא סיים מקומו ולא קונה כלל אפילו לא ד"א, אבל לשמואל שיכול ח' אמות חשיב סיים מקומו וקונה את שני המקומות לחומרא להיתמצע ביניהם, ולפי"ז מובן הראיה מחלוקת דגם שם שייך ב' מקומות וחזינן שיש שביתה וכשמואל, וממשיך הרמב"ן אלא מאי שיש לדחות כדברי בעל המאור שהוא תלוי בבעלים אינו כלום דודאי החלוקת עצמו קונה שביתה ולדעת רב אין יכול שיהיו לו שני מקומות, ובעל המאור חלק על נקודה זו וסובר שהחלוקת תלוי בבעלים והם יש להם ב' שביתות, וכן למד שכל המחלוקת בין רב לשמואל האם בעינן לסיים מקום או לא, ולכן טען שאין ראיה מחלוקת דשם גם לרב כלפי הבעלים יש ב' שביתות שזה אפשרי ודין החלוקת תלוי בבעלים. ובאשר לשלמה הביא שהוי מחלוקת ראשונים האם השביתה של החפצים שיש להם בעלים היא מצד עצמם כרמב"ן או מצד הבעלים כבעל המאור.

בפלוגתת הראב"ד והרשב"א בנהרות המושכין, והאם תליא בדלעיל כיצד נקנית השביתה לחפצים.

והר"א גרשי הוסיף על דברי האחרונים

בעליהם.

ועוד יש לדחות שכל החשבון לומר שפליגי במה תליא שביתת הכלים רק אם גם לראב"ד וגם לרשב"א קנין השביתה בביה"ש ולראב"ד יש חיסרון במה דניידי ולרשב"א אין חיסרון, אבל ביארנו לעיל בדעת הרשב"א שמאד מסתבר שלומד שהקנין הוא בשבת ורק צריך דעת בביה"ש לקנות בשבת, וא"כ בשבת בזמן הקנין המים נחים ומשו"ה הכי יכול לקנותם ולכן אין חיסרון במה שניידי ואין הכרח בדעת הרשב"א שקנין החפצים ע"י הבעלים אלא יכול להיות מצד עצמם דכבר אינם ניידי.

אף אם יאמר שביתתי תחת אילן פלוני, והיינו שאף שמקומו מוגדר יש חיסרון במה שהוא נד ואינו בפרשה של שביתה, וא"כ יתכן וגם לראב"ד שביתת הכלים נגזרת אחר הבעלים ובכל זאת ניידי לא קונים שביתה.

עוד אפשרות בחיסרון דניידי אפילו אם כלים נגזרים אחר בעליהם, ביאר הגר"ש רוטשילד לפי מה שנקטו תוס' לקמן (מז: ד"ה והכלים) דכלים הנמצאים מחוץ לתחום של בעליהם אינם כרגלי בעליהם, וא"כ באופן שהמים ניידי ואינם קבועים לא חשיבי כנמצאים בתוך התחום, אלא כנמצאים מחוץ לתחום ולכן אינם קונים שביתה כרגלי

סימן כ"ז - דין חפצי נכרי, וחפצים שאינם בתחום הבעלים (מז):

להו בהדי השואל כלי מהנכרי ואם הנכרי עומד חוץ לעיר מונים אלפיים ממקומו סתמא דמילתא נכרי בעיר עומד. ומלשונו של התוס' משמע שמונים את האלפיים לחפצי נכרי מרגלי הנכרי בעלי החפץ.

ולכאורה יש להקשות בדברי התוס' דלעיל גבי גשמים מבואר שלפי ריב"נ חפצי הפקר קונים שביתה ויש להם אלפיים שלהם וכיצד כתבו התוס' שהכא הוי כמו גשמים שהאלפיים הם מהעיר והרי כתבו כן לפי ריב"נ והוא סבירא ליה שקונים במקומן, ותירץ הגרש"ר דבר מחודש אך הוא מוכרח למתבונן שמה שכתוב לעיל שלריב"נ יש לחפצי הפקר אלפיים ממקומם רק היכא שהם חוץ לתחום של עיר אלא שבהו"א כשרצינו לומר שאתי כרבנן ביארה הגמ' דדעת אנשי העיר עליהם ואיירי בתוך התחום, אך במסקנא שמעמידים את הברייתא כריב"נ דסובר חפצי הפקר קונים שביתה היינו חוץ לעיר, ואה"נ כשהם בתחום העיר יגררו אחר העיר, וטעם הדבר דעומדים לשימוש בני העיר ואף כשאין דעת אנשי העיר עליהם, משא"כ כלי שיש לו בעלים מבואר בתוס' שקונה במקומו משום שאינו עומד לשימוש אנשי העיר דהא יש לו בעלים ואפי' שהם לא נמצאים.

התור"פ מביא בשם ר"י שאלפיים אמה שאמרינן אין זה ממקומן אלא מהעיר אבל מבאר בדבריו כיון שדעתם עליהם (וא"כ כוונתו אפילו לרבנן ודלא כתוס' שביאר משום שאין דעת ורק לריב"נ), וממשיך אבל מ"מ קשה דהיכי קייל לה בהדי השואל מן הגוי ושם יש לו אלפיים ממקומו של הגוי

א. ביאור בדברי התוס' ותור"פ

תוד"ה והכלים הקשה מ"ש גשמינ היורדין בעירו"ט שמבואר לעיל דדעת אנשי העיר עליהם וקונים שביתה כרגלי הממלא, ואילו הכא אמרינן יש להם אלפיים לכל רוח שקונים במקומן, ותירצו תוס' דשם דעת אנשי העיר על הגשמים היורדים אך באוצרות אין אנשים יודעין מהן דא"כ כבר היו נלקחים וממילא אין דעת אנשי העיר עליהם, ועוד תירצו ששם איירי בקרובים לעיר ודעת אנשי העיר עליהם אבל הכא אף שהיו בתוך התחום אבל היו רחוקים מהעיר ואין דעת אנשי העיר עליהם, ובתור"פ כתב עוד חילוק דגשמינ אין זה דבר נחמד כ"כ ואין אחרים חוששין לזכות בהן דיש מהן הרבה לכל בני העיר אבל כלים ואוצרות הן דברים נחמדים ובני אדם להוטים אחריהם וא"כ אין דעתו עליהם.

וממשיך התוס' ומיהו נראה שאלפיים אמה היינו מהעיר וכמו בגשמים דלעיל, דהא מוכח גבי חרם שאפילו אין דעת אנשי העיר עליהם קונים שביתה לרבי יוחנן (כדפירש בתוד"ה חרם משום דממשכי מתחום זה לתחום זה אין דעתם עליהם, וההכרח לזה דאם יש דעת גם רבנן לא פליגי ומבואר בגמ' דתליא במחלוקתם) וברייתא דהכא כריב"נ, ומבואר בדברי התוס' שאין זה תירוץ אחר מהתירוצים שהביא, אלא עדיין סבירא ליה שכאן אין דעת אנשי העיר עליהם וביאור החילוק צריך להגיע לחילוקים שהביא לעיל, ורק בא לומר שהאמת שהאלפיים הם מהעיר, אבל מה שקנו שביתה בלי דעת אנשי העיר זה רק לריב"נ, וממשיך התוס' ואע"ג דכייל

שיש להם בעלים מוכן שגזרו להחשיב החפץ כיש לו בעלים ושיקנה לפי בעליו, אבל לריב"נ לכאורה לא בעינן לגזירה דקונים כחפצי הפקר במקומן, וצ"ל שלמדו התוס' ששאני חפצי נכרי מהפקר, דחפצים שיש להם בעלים הוא עניין מציאותי שמקומן נקבע בבית בעליהן וכמו שהבעלים גם כשאנו בביתו קונה שביתה בביתו אלא שיצא להסתובב ה"ה החפצים שם מקומם, ועניין המקום זה דבר מציאותי כרגלי הבעלים, ואה"נ לנכרי אין שביתה והחפצים קונים שביתה לבד אבל מקומם המציאותי נקבע ברגלי הבעלים, ולכאורה אף בלי הגזירה כלל, או דילמא שהבינו שגם לריב"נ יש צורך בגזירה.

ואף שבדברי התוס' ותור"פ עוד היה מקום לדחוק דכוונתם באופן שהגוי עומד ליד חפציו (וכדביאר בביה"ל את דברי האו"ז), אך הריטב"א הביא את דברי התוס' ומפרש בדבריהם שקונים לפי מקום הגוי ונפק"מ בחפצים הנמצאים בעיר שאם כרגלי הבעלים יש להם את כל העיר כד"א ואם קונים לפי מקומן מודדים אלפיים לכל רוח ממקומם ולא אמרינן כל העיר כד"א (אלא א"כ המקום מוקף מחיצות כדאמרינן בגמ' גבי הני דיכרי).

והריטב"א פליג על דבריהם שכיון והגוי אין לו שביתה לא יתכן ויהיה קשר בין החפצים לבעליהם הגוי, ופשוט שהקנין שביתה שלהם במקומם בלבד.

דעת הרמב"ם והשו"ע

לשון הרמב"ם (פ"ה מהל' יו"ט ה"י) והטוש"ע (ת"א) שחפצי נכרי קונים שביתה

כדקאמר בתר הכי דגזרינן בעלים דגוי אטו בעלים דישראל, וי"ל דהגוי הוא בן עירו ואף שאין זה מפורש אך סתמא דמילתא שואל כלי מאותו הדר בעירו.

ונמצא שפליגי התוס' ותור"פ במהלך זה שהאלפיים הם מהעיר ולא ממקומן, שתוס' למד שהוי רק לריב"נ שקונים שביתה דודאי אין דעת אנשי העיר עליהם, והתור"פ למד מהלך זה גם בדעת רבנן דסבירא ליה שאמרינן דעת אנשי העיר עליהם וכגשמים, וניחא שהביא שקונה שביתה במקום הגוי כדקאמר בתר הכי דגזרינן חפצי נכרי אטו חפצי ישראל וגזירה זו בפשטות רק לרבנן ומה הראיה משם לריב"נ, אך לשיטתו שמדבר גם לרבנן ניחא טפי.

ב. היכן מקום השביתה של חפצי נכרי

דעת התוס' ותור"פ שקונים במקום רגלי הגוי, והריטב"א פליג עליהו

מבואר מדברי בעלי התוס' ומדברי התור"פ שכתבו שאם הגוי חוץ לעיר מונים אלפיים ממקומו ולכן ביארו שהגוי בתוך העיר, ומוכח שקנין השביתה הוא במקום רגלי הבעלים הגוי ולא במקומן של החפצים, ובתור"פ מבואר כן גם בדעת רבנן וגם בדעת ריב"נ, ובתוס' מבואר כן בדעת ריב"נ אך לא דיבר לרבנן אלא שהדברים ק"ו שאם בדעת ריב"נ שאין צורך לגזירה והם כחפצי הפקר כתב שקונים במקום רגלי הגוי ק"ו שבדעת רבנן שיש גזירה אטו חפצי ישראל א"כ גזרו שיקנה כרגלי הבעלים.

ובסכרת הדבר יש להתבונן דבשלמא לרבנן ניחא שכיון שגזרו אטו חפצי ישראל

שדבריהם סותרים לשו"ע, וכתב שאולי לכן שינה הרמ"א בלשונו של האו"ז ולא הדגיש כרגלי העכו"ם.

השגת הבית מאיר על דבריו

הבית מאיר כותב שפשוט שחפצי נכרי קונים אך ורק לפי מקומן וכמו שכתב הריטב"א שכיון ולבעלים הגוי אין קנין שביתה לא שייך כלל שהחפצים יהיו כמוהו, ולא שייך בזה כרגלי המפקיד או הנפקד כלל, והביא את דברי התו"ש שהביא בזה מחלוקת בין האו"ז לרמב"ם ושו"ע ודחה את דבריו שודאי פשטא דמילתא שקנו שביתה במקום שמונחים שם ולא שייך כלל כרגלי הבעלים ואף האו"ז לא חולק בדבר ורק נקט לשון פשוט דאם שואל כלי מן הגוי לא יוליכו אלא עד אלפיים ממקום הגוי משום דודאי אם שואל ממנו כלי מביתו לקחו. והמשנ"ב בביה"ל (ת"א) הביא את דבריו וכן כתב שהמתבונן באו"ז בפנים יראה שכלל לא כתב בלשון זה ורק בהג"א כך הביאו וא"כ אין ללמוד כך בדברי האו"ז.

דברי הגאון יעקב

הגאון יעקב כתב שלרבנן שקונים שביתה מכח הגזירה אטו חפצי ישראל לכן הכלים קונים שביתה לפי רגלי הבעלים, אבל לריב"נ לא צריך כלל לגזירה ודינם כחפצי הפקר רגילים שקונים במקומם, וכיון שיש להם שביתה משלהם ידעינן שהנכרי כמאן דליתא וכן לא יבואו לטעות בחפצי ישראל דתמיד רואים שיש לחפצים שביתה, אבל לרבנן שחפצי הפקר אין להם כלל שביתה יטעו ויסברו שחפצים אין להם כלל שביתה ולכן גזרו אטו חפצי ישראל ומשו"ה גזרו שיקנו כרגלי הבעלים.

במקומן, וכך ביאר המשנ"ב את דעתם והרחיב בביה"ל במחלוקת היכן קונים שביתה, ועיקר דעתו שקונים במקומן מיהו נראה דחושש גם לדעות שקונים כרגלי הבעלים יעוי"ש.

דברי התוספת שבת

התוספת שבת (ת"א אות ג') הביא שכך לשון הרמב"ם והשו"ע, והביא שודאי שהלח"מ הכי למד בדעת הרמב"ם מדהקשה התם על הראב"ד שהשיג על הרמב"ם בדין של חפצי הפקר אמאי פסק כרבנן ולא כריב"נ, והקשה הלח"מ שהיה לו לראב"ד להשיג על הרמב"ם גם בדין חפצי נכרי, ומוכח שלמד הלח"מ ברמב"ם שחפצי נכרי דינם ממש כמו חפצי הפקר שקונים במקומן ולכן הקשה שהיה לראב"ד להשיג על שניהם. ומקשה התוספת שבת על הסוברים שחפצי נכרי קונים שביתה במקומן והרי מה שקונים שביתה דגזרו עליהם אטו חפצי ישראל וא"כ כל עניין הגזירה שדינם יהיה שווה לחפצי ישראל שיש להם בעלים שפשוט שמקום שביתתן כרגלי הבעלים. ובדוחק כתב ליישב בדעתם שאף שעיקר הגזירה על חפצים שיש להם בעלים אבל משום לא פלוג גזרו אף על חפצים שאין להם בעלים ושם ודאי קונים שביתה במקומן ולכן לא חילקו בדבר ותמיד קונים שביתה במקומן, אך סיים שעדיין הדבר קשה ותימה גדול וצ"ע.

והתוספת שבת מביא שבהג"א הביא בשם האו"ז דהם כרגלי העכו"ם ואם שאל כלי מן העכו"ם לא יוליכו אלא עד סוף אלפיים ממקום הגוי ולא לפי מקום הכלי ודלא כרמב"ם והשו"ע, ותמה על הרמ"א שהביא את דברי האו"ז ולא הרגיש

ודימה זאת לשניים ששאלו חלוק אחד לילך בו שחרית למזרח והשני בערב למערב שאינם יכולים להוליכו (סי' שצ"ז) ולא אמרינן לילך בזה לקולא דא"כ הווי תרי קולות דסתרן אהדדי, ודלא כט"ז שהקל בזה. ובאמת יכול להיות מצב שהוא ממש סתירה וכגון שאחד מאותם אנשים הגביה רגע קודם חפץ אחר של הפקר לברו, ונמצא שלגבי החפץ שהגביה לברו נימא כרגלי הזוכה וכלפי החפץ השני שהגביה בב"א עם עוד אדם נימא שהחפץ קנה שביתה, והוי תרתי דסתרי שיש בידו ב' חפצים ובכל אחד דין שונה, והט"ז נראה דסבירא ליה שכמו שמצינו בגמ' שיש חילוק בין האדם לכלים ורואים שכלפי כל אחד דנים שונה ה"ה הכא, והתור"ש הביין שאדם וכלים הם ב' דברים נפרדים ושם שייך לומר שכל אחד דינו שונה אבל בחפצים עצמם לחלק בין מקרה למקרה הוי סתירה.

קושיית הט"ז לפי הנ"ל בחפצי נכרי

הט"ז (שם) ממשיך לגבי חפצי נכרי שמבואר בגמ' שגזרו בהם שביתה אטו חפצי ישראל ומקשה שיכול להיות שגזירה זו תגרום לקולא וכגון באופן שהגוי השאיל את החפץ לשני יהודים ובכה"ג שאחד עירב למזרח ואחד עירב למערה ואין להם אלא רק כמה אמות מצומצמות, ומעיקר הדין אין חפצי נכרי קונים שביתה וכחפצי הפקר א"כ כרגלי הזוכה וכאן שהשאיל לשניים הוי רק כרגליהם ואין לחפץ אלא כמה אמות מצומצמות, אבל כשגזרו על חפצי נכרי שיקנו שביתה ממילא נמצא קולא שהחפץ קנה ואפשר להוליכו אלפיים אמה, ומקשה הט"ז צ"ע שע"י הגזירה תצא קולא בדבר.

הערה בדברי הגאון"י

חפצי נכרי לשמואל אינם קונים שביתה וכתב רש"י וה"ה כרגלי כל אדם, וכתב על זה הגאון"י שהיינו להו"א שחפצי נכרי קלים מחפצי הפקר אבל למסקנא שהם כחפצי הפקר גם לרבנן הרי הם כרגלי הזוכה, וצ"ע דהא שיטת רש"י בביצה וכן נראה בסוגיין גבי נהרות המושכין שסובר שלא קונים כלל שביתה ומוליכן כמה שרוצה, וא"כ גם למסקנא סבירא ליה שהרי הם כרגלי כל אדם, ואמאי כתב הגאון"י שבמסקנא הם כרגלי הזוכה.

ג. תרי קולות במקום השביתה

חידושו של הט"ז

הט"ז (ת"א א') מביא שמבואר בגמ' שפסקינן הלכה כריב"נ והלכה כדברי המיקל והיינו שתמיד לקולא, ולכן באדם פסקינן כריב"נ שקונה שביתה ויוכל לזוז אלפיים ממקומו ובכלים פסקינן כרבנן שאין קונים שביתה ויטלטלם הזוכה בהם כרגליו (לדעת רוב הראשונים ולדעת הראב"ד ורש"י אין קנין כלל ומוליכם כמה שרוצה), וכתב הט"ז היכא שזכו ב' בנ"א בב"א בחפץ של הפקר ואותם שניים זה עשה עירוב למזרח וזה למערב ויש להם רק כמה אמות מצומצמות משותפות ושם זכו בחפץ, ואי נימא שאין החפץ קונה שביתה אלא הוא כרגלי הזוכה נמצא שא"א להוליכו רק בכמה אמות המושתפות לשניהם, ממילא בכה"ג נימא שפוסקים לקולא כריב"נ שהחפץ קונה שביתה ויוכלו לטלטלו אלפיים ממקום זה.

התור"ש פליג עליה

והתוספת שבת (ת"א ב') חולק על הט"ז

יישוב על הקושיה וחידוש גדול דהתו"ש

והפמ"ג למד בדבריו שרק הציע הדברים כקושיה אך לא שכך יהיה הדין. אך בתוספת שבת (ת"א ד') הביא את קושיית הט"ז וכתב שאין מקום לקושייתו, דהא תחומין דרבנן והם אמרו והם אמרו והך גזירה דחפצי נכרי אטו חפצי ישראל חמירא להו טובא וביטלו הא מפני הא, ותימה על גדול כמוהו שיניח דבר זה בצ"ע.

וממשיך התו"ש מטעם זה נראה שגר שמל קודם שבת וטבל בשבת דקיי"ל שבדיעבד מהני (כמ"ש ביו"ד סי' רס"א) ואחר שטבל קונה שביתה במקומו אפילו באמצע השבת, אבל חפציו כרגליו מדינא וא"כ נשאר לגביהם הקנין של ביה"ש היכן שהיה הגוי בביה"ש (לשיטתו שהקנין כרגלי הבעלים), ואע"ג שקנין חפציו אינו מדינא והקנין של עכשיו הוא מדינא אך כיון שהכל דרבנן והם אמרו והם אמרו ונתנו חשיבות לקנין חפצי עכו"ם הוא עדיף מהקנין של עכשיו, מיהו אם מקום הקנין של ביה"ש רחוק ממקומו כעת יותר מ"ב מיל והוא קונה כאן שביתה מדינא וחפציו כרגליו מדינא א"כ מצד הדין החפצים רחוקים ממקומם יותר מ"ב מיל ואין להם אלא ד"א ואין להזיזם ממקומם דמחמת הסתירה בין השביתות הרי הם כחמר גמל.

הערה בדברי הט"ז

יש להעיר דהנה הט"ז הקשה דע"י מה שגזרו קנין בחפצי נכרי יוצא קולא דמעיקר הדין דינם כחפצי הפקר, וקשה דהא הט"ז ביאר לפני כן שגם בחפצי הפקר תמיד

פסקינן לקולא וא"כ באופן כזה שזוכים בחפץ ב' אנשים כתב הט"ז דנפסוק לקולא כריב"נ כדי שיוכלו לפחות לטלטלו אלפיים אמה, וא"כ גם מעיקר הדין בכה"ג היו פוסקים לקולא שיש קנין לחפץ זה, ומה תמה הט"ז שע"י הגזירה יוצא בכה"ג קולא והרי גם לולא הגזירה כך היינו פוסקים בכה"ג. ותירץ הר"א גרשי שאם נאמר שקנין חפצי נכרי במקומן ממש כחפצי הפקר אה"נ דברי הט"ז לא מובנים, אך אפשר וסבר הט"ז שחפצי נכרי ע"י הגזירה תיקנו שיקנו כמקום רגלי בעליהן, ולפי"ז אפשר להבין שיש מקרה שהבעלים רחוק מהחפץ וכגון שהוא בעיר והחפץ בתחום העיר ובלי הגזירה קונה החפץ אלפיים במקומו וא"א להוליכו יותר, אך כיון שגזרו בחפצי נכרי אטו חפצי ישראל כעת קונה כרגלי בעליו וכיון שהבעלים בעיר קונה את כל העיר ואלפיים לכל רוח ואפשר להוליכו למקומות רחוקים בהרבה, וזה מה שהקשה הט"ז שנמצא שע"י הגזירה יוצא קולא, והט"ז העמיד הקושיה בשניים ששאלו ששם הנפק"מ יכולה להיות מאד גדולה.

ד. הכלים והאוצרות

דברי הראשונים

רש"י כתב הכלים והאוצרות ואפילו הם של הפקר ומזה דייקו התוס' שה"ה כשיש להם בעלים והעמידו דברי רש"י באופן שהבעלים במקום אחר, ובתור"פ ביאר מה שכתב רש"י לשון אפילו, דכוונתו לא מיבעיא כשיש להם בעלים שיקנו שביתה במקומן כיון דהוי חפץ שיש לו בעלים ויש לו סיבה לקנין אך לא יכול להיגרר אחר הבעלים כיון שהוא רחוק ממנו, אלא אפילו

והחידוש דסגי שיהיו בתחום הבעלים.

הריטב"א הביא בשם הר"ם בר שניאור שאיירי בכלים של הפקר ששבתו מחוץ לעיר ויש להם אלפיים משל עצמן ומה שכתוב בתוך התחום היינו שנמצאים עדיין בתוך תחום שביתתם אז אפשר לטלטלם אבל כשיצאו מתחומן אין להזיזם, וכתב על זה הרוטב"א שהוא פלפול רחוק מאד.

חפצי ישראל שאינם ליד הבעלים

התוס' הביאו את רש"י דגם בכלים שיש להם בעלים קונים שביתה אלפיים והקשו עליהם אבל נדחקו לבאר דכלים שהבעלים בעיר אחרת הכלים קונים שביתה ובתור"פ מבואר שזה אפילו יותר פשוט מכלים של הפקר.

הרשב"א הביא מהראב"ד שחלק על זה ופירש דתוך התחום היינו תוך התחום של הבעלים ואיירי רק כשהבעלים לידם, אך כשאינם בתחום הבעלים לא יזיזם ממקומן כדתנן במתני' בביצה (לט:), מי שהיו פירותיו בעיר אחרת ועירבו בני אותה עיר להביא אצלו מפירותיו לא יביאו לו. והרשב"א דחה את פירוש הראב"ד משום שלשון תוך התחום לא משמע כפירוש, אך לדינא הרשב"א בעבוה"ק (ש"ה סעיף כ"א) כתב כראב"ד שכלים שאינם בתחום הבעלים לא יזיזם ממקומן וכמו שנלמד מהמשנה בביצה הנ"ל.

רע"א בחידושים והרש"ש מקשים על דברי התוס' שצריך להיות הדין שכלים שיש להם בעלים ואינם בתחום הבעלים לא יזיזם ממקומן וכמשנה בביצה.

בשל הפקר שאין להם כלל סיבה לקנין שביתה בכל זאת קונים שביתה.

וכתב הגאון"י מנין למד רש"י שבאמת דין זה גם באופן שיש להם בעלים, וביאר דהבין רש"י שצריך להיות דומיא דהשואל כלי מהנכרי דאיירי בחפץ שיש לו בעלים, ולכן למד רש"י שאיירי בכלים שיש להם בעלים והוסיף רש"י ואפילו כלי הפקר.

והקשו תוס' על רש"י א"כ מדוע כתבנו דוקא כלים ששבתו בתוך התחום והרי אין מקום לחלק בין שבתו בתחום לחוץ לתחום ותמיד כיון שהבעלים לא כאן יש להם אלפיים ממקומן, אך ברשב"א תירץ שדוקא איירי שהם בתוך התחום דאז דעת בעליהן שיקנו שביתה בתוך העיר וכרגלי העיר, אבל מחוץ לתחום קונים שביתה לעצמם.

תוס' למד שאיירי רק בכלים של הפקר אבל כלים שיש להם בעלים תמיד נגררים אחר הבעלים, ובהתחלה פירש שקונים אלפיים ממקומן ואינם נגררים אחר העיר כי אין דעת אנשי העיר עליהם, ואח"כ פירש שאפילו שאין דעת אנשי העיר עליהם הם כרגלי העיר ואלפיים היינו מהעיר, ובתור"פ למד שדעת אנשי העיר עליהם וגם לרבנן משו"ה נגררים אחר העיר. והקשה הרשב"א שא"כ הוי ליה למיכתב כרגלי המוצאן, ויל"ע דהא לעיל בגשמים גם כתוב כרגלי אנשי העיר וביאר הרשב"א שיש ברירה וזוכה בהן הממלא ומה מקשה על התוס' יותר מעל לשון הגמ' לעיל.

ובשם הראב"ד הביא הרשב"א שבהרייתא רק בכלים שיש להם בעלים, ובתוך התחום דקאמר היינו בתחום הבעלים

יעויין בתורא"ש שכתב להדיא כדברי התוס' שיש לכלים אלפיים אף לרבנן, אך ליישב את קושיית האחרונים על תוס' נאמר שכך הם למדו בדבריו שדיבר רק לריב"נ.

בבית מאיר (סוף סי' ת"א) כתב שסתימת הפוסקים לא משמע שיש להם שביתה דמה"ת יגרעו מנפקדים אצל אחר, עכ"ל. ונראה כוונתו דבגמ' בביצה משמע שרק בשור שמכניס לחצר חבירו נחא ליה שיהיה ברשות חבירו כדי שחבירו ישמור על שורו אבל סתם חפץ לא נחא ליה לאיניש שיהיה ברשותיה דחברו, ולמד הב"מ שלא בגלל שיש לבעלים עניין חיובי שישארו ברשותו אלא בכל אופן שהוא שאין לו עניין דליקום ברשות חבירו מבואר שמשאירם ברשות עצמו ואפילו שהוא אינו בתחום, וזהו שכתב שלא מסתבר שפירות המונחים סתם כך עדיפים מהנפקד וכמו שאינם ברשות הנפקד ודאי שלא יהיו ברשות עצמם ולכן פשוט שנשארים ברשות הבעלים, וממילא הדין שלא יזיזם ולכן הקשו על תוס' מהמשנה בביצה.

סתימת השו"ע (שצ"ז י"ז) שלא יזיזם ממקומן, וכן סתם בביה"ל (סי' ת"א ד"ה קונין), ולכן דן בשבט הלוי (ח"ו מ"ו) שאסור לטלטל כלים של אדם שנסע לשבת חוץ לתחום, וכן דן בזכר דבר להגרד"ל (הובא במשנ"ב דרשו בסי' ת"א על דברי הביה"ל).

ויש להתבונן טובא בדברי הראב"ד והרשב"א וכן בקושיית האחרונים מניין למדו מהמשנה בביצה שלא יזיזם ממקומן, והרי במשנה שם איירי שהפירות רחוקים יותר מאלפיים ממקום הבעלים וגם לשיטת התוס' שהפירות קונים במקומן אלפיים לא יוכלו להביאם אל הבעלים, וכיצד יש ללמוד משם שלא יזיזם ממקומן.

ובהגהות ראמ"ה העיר ג"כ על התוס' מהמשנה בביצה אבל הוסיף שהקושיה מכח רש"י שם שפירש להדיא שהן כרגלי הבעלים, ולכן מפרש בשיטת רש"י כראב"ד שהן בתחום של בעליהן. וא"כ ההערה על תוס' ודאי במקומה עומדת דהתוס' פירשו כן בדברי רש"י ובדעתו ודאי מוכח ממה שפירש בביצה שאין לומר כך דכתב שהפירות כרגלי הבעלים, ואפשר לפרש שכל החולקים על התוס' הבינו שם בפשטות כשיטת רש"י ולכן הקשו, אך עדיין על עצם הדין המבואר בתוס' אין מוכרחת קושיה משם.

ובאבן העזר (שצ"ז) פירש שהאחרונים למדו בתוס' שאמר את דבריו רק לריב"נ ומשום שסבר שכלים שהבעלים במקום אחר דינם כחפצי הפקר שלריב"נ קונים במקומן, וא"כ לרבנן יצא הדין שלא קונים כלל שביתה ואפשר להוליקם כמה שרוצים ולכן הקשו מהמשנה שם שהיא בפשטות כרבנן ומבואר שאין להוליקם כמה שרוצים, אך

פרק שישי - הדר

סימן כ"ח - נקודות במתניתין ריש פ' הדר (סא:)

הבית מאיר (שצ"א) פליג על החכ"צ וכתב שהרי אם גרים ב' יהודים עם גוי בחצר ולא עירבו כלל, ויש חלון מביתו של היהודי לבית הגוי, וכי יהיה מותר לטלטל דרך החלון כיון ששם אין ב' היהודים אוסרים זה על זה, ישתקע הדבר ולא יאמר, וכוונתו שודאי אם כהבנת החכ"צ שרק את חצירו ביטל לא שייך שיהיה מותר ביתו כיון שיש בחצר שני יהודים. ולענין דינא מודה לחכ"צ דשרי לטלטל גם לבית הגוי אבל מטעם אחר דסבירא ליה שודאי כשהגוי משכיר את חצירו כיון שגם הבית שלו אין לחלק ביניהם וחשיב שהשכיר גם את ביתו, ומה שמובא בריב"ש שכאשר שוכרים משר העיר מותר לטלטל רק במבואות אבל לא להכניס לרשויות הפרטיות של הגויים, זה דין רק בשר העיר ומטעם דלשר העיר יש רשות רק ברחובות שבהם יכול לשנות דברים אך אין לו רשות ברשויות הפרטיות של האנשים.

ויתכן ותליא דין זה בגדר השכירות דמצינו כמה הגדרות, יש שלמדו שהוי ממש שכירות גמורה וצד זה פשוט שרק מה ששכרו זה מה שמותר ולא יותר, ויש צד דהוי ביטול ורק בעינן מעשה שכירות וגם לצד זה מהני רק במה שביטל, ויש צד שהוי סתם תקנה לעשות מעשה כלשהו ולצד זה יתכן וסגי במעשה אחד להתיר הכל, ובחזו"א הקצין בזה עוד יותר דכתב (פ"ב א') שכיון שעשה מה שחכמים הטילו עליו שוב לא גזרו רבנן על דירת הגוי וחוזר דינה להיות כדיר של בהמה, ולדבריו אלו פשוט שסגי במעשה שכירות בחצר לצאת ידי

דין ביתו של הנכרי

רש"י (ד"ה אוסר עליו) כתב עד שישכור הימנו רשות שיש לו בחצר, ומשמע שבא לבאר את הדין הפשוט וכתב שסגי לשכור את רשותו שבחצר. בשו"ע (שצ"א א') כתב שלא סגי לשכור משר העיר אלא צריך לשכור מכל אחד ואחד, וברמ"א כתב ע"פ הריב"ש שמהני לשכור משר העיר אלא שזה מועיל רק לענין לטלטל מהבתים למבואות שבהם יש לשר העיר רשות, אבל לא לגבי להכניס ולהוציא לרשויות הפרטיות של הנכרים שבהם אין לו רשות, וחזינן מדברי הריב"ש שלא סגי בשכירות כלשהי אלא צריך לשכור כל מקום ומקום ואם שוכר את החצר לא יועיל לבית.

החכם צבי (סי' ו') הביא את הריב"ש ונקט להלכה לא כמוהו אלא שסגי בשכירות בחצר גם לגבי הבתים, והיינו משום שמבואר במשנה בדעת רב"י שאין הגוי אוסר על יהודי אחד אלא בעינן עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה, ודיוק הלשון שבמקום שב' יהודים רוצים לעשות עירוב ביניהם אינם יכולים כשיש שם רשות גוי, וא"כ בחצר שב' היהודים רוצים לעשות עירוב ולערב את בתיהם דרך החצר שם הגוי מפריע, וכאשר שוכרים את רשות חצירו נמצא שבמקום שהם רוצים לעשות עירוב אין גוי שאוסר עליהם ומהני העירוב, וכיון ששוב אין כאן ב' ישראלים אוסרים זה על זה שוב חוזר הדין כמו בישראל אחד ששם אין איסור להוציא מביתו של הגוי לחצר.

בדברי ראב"י

הלשון בדברי ראב"י צ"ע מהו עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה ננקוט שהגוי לא אוסר עד שיהיו שני יהודים גרים במבוי, וכן רש"י מביא לשון זה, וכתב הב"י (שפ"ב א') דב' ישראלים היינו רק באופן שצריכים עירוב ביניהם, ולאפוקי אב ובנו שמקבל ממנו מזונו שאפילו שגרים בב' בתים אינם אוסרים זה על זה דבפת הם אחד, ובכה"ג כשגרים עם הגוי אין הגוי אוסר עליהם (והובא במשנ"ב סק"ג), וביאור הגר"א כתב שדין זה יוצא מהדיוק של לשון המשנה עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה ובכה"ג אינם אוסרים זע"ז.

הפמ"ג (משב"ז א') מסתפק באופן שדרים ב' יהודים בבית אחד אבל בשני חדרים שאוסרים זע"ז האם צריכים לשכור, ודייק מלשון המג"א שהכל תלוי באוסרים זה על זה הכתוב במשנה, ולכן לכאורה יחשבו כב' בתים.

הריטב"א (סה: ד"ה א"ל תן לחכם) מבאר בגמ' שם שהכל תליא באוסרין זה על זה ולא האם שכיח דדירי או לא ואף ישראל אחד באופן שלא מפחד לגור אם הגוי לא נאסר וכן שניים שדינם כאחד כגון הגרים ממש יחד (וכמו שראינו באב ובנו שמוערבים בפת ואפילו כשגרים בב' בתים), ולהיפך כשיש שניים גם אם לא שכיח דדירי גזרינן, והביא שיש מח' אמוראים בדבר דבסוגיא דהמן בר איסתק (סג:): נראה שתליא בשכיח דדירי או לא, ולא בדין האם חשיבי אחד או שניים.

התקנה ושוב גם ביתו חוזר להיות כדיר ושרי. אך במשנ"ב נראה שהוי שכירות גמורה ועכ"פ ביטול גמור אך עכ"פ שדירת העכו"ם שמה דירה ולכן נראה שבעינין לשכור אף ביתו.

דין טלטול כלי החצר בחצר

כתב הביה"ל (ריש שפ"ב) פשוט דהנכרי שאוסר עליהם היינו להוציא מהבתים לחצר, אבל לטלטל כלים ששבתו בחצר פשוט שמוותר כמו ככל חצר משותפת שבחצר עצמה שרי, והביא שכתב כל זה להוציא מדברי מהרי"ל שכתב דבמקום שיש עכו"ם עשו חכמים את החצר ככרמלית שאסור לטלטל בה יותר מד' אמות, ולדינא פשוט שאין להחמיר עליו, והטענה העיקרית של הביה"ל שאין העכו"ם חמור מישראל וכמו שבשני ישראלים כלי החצר מותרים בחצר ודאי דה"ה בגוי שמעיקר הדין הכל מותר וכשבאו לאסור לא יחמירו יותר מישראל.

ונראה שתליא מחלוקתם בגדר תקנת חז"ל האם תיקנו שדירתו תהיה דירה או רק גזרו לעשות מעשה בעלמא, דאם הגזירה היא שדירת עכו"ם שמה דירה מסתברים דברי הביה"ל שאין שום סיבה שדירת הגוי תאסור יותר מכל דירת ישראל וממילא החצר לעניין כלי החצר מותרת, אבל אי נימא שגם למסקנא אין דירת העכו"ם דירה א"כ כיצד גזרו רבנן שלא ילמד ממעשיו, ובזה הבין המהרי"ל שגזרו ישר על עצם החצר ואמרו שהיא אסורה ככרמלית, ולא שייך להקשות אמאי החמירו על דירת העכו"ם יותר מעל ישראל דבכלל אין דירה לעכו"ם וצורת הגזירה היתה על החצר.

שימהרו לעשות צרכיהם מבעו"י דאינם יודעים מתי יחזור ויציא ושמא בתחילת השבת כבר יוציא ויאסור, ולכן שימהרו לעשות הכל מבעו"י.

הראמ"ה תירץ דר' יהודה חשש שמא יוציא הצדוקי כליו בצנעה, שהרי הם עשו דבריהם בצנעה (כמבואר בתורא"ש ותור"פ) וכיון שמוציא בצנעה ולא ידעו מזה, ולכן אמר להם מהרו ועשו צרכיכם מבעו"י דבשבת לא תוכלו להוציא שמא הצדוקי כבר קדם והוציא בצנעה.

בעצי אלמוגים (שפ"א ס"ב) כתב שלדעת ר' יהודה שגם אחר שהם החזיקו את הצדוקי ישוב ויוציא יתבטל הביטול ויאסור הוי איסור עליהם למפרע, ולכן אמר להם שיעשו צרכיהם מער"ש ולא בשבת שמא יחזור ויציא במהלך השבת ויתבטל הביטול למפרע מתחילת השבת ונמצא שעברו איסור למפרע. ובשער הציון (שפ"א א') הביא את העצי אלמוגים שיש בזה נפק"מ לכל בן ישראל שמבטל רשות לשאר הגרים בחצר שאם יחזור ויוציא (במזיד) שאוסר על בני החצר, היינו שיש גם איסור למפרע.

בדברי רש"י מהרו וכו' מבעו"י

רש"י ד"ה מהרו ועשו צרכיכם במבוי, הוסיף רש"י מבעוד יום. ומקשה רע"א מדוע רש"י הוסיף מבעוד יום, והרי המשמעות שבא לחלוק שמהני לחזור מהביטול ע"י שמוציא אפילו אחר שהחזיקו בחצר, וא"כ היה לו לומר מהרו לעשות צרכיכם קודם שיוציא ויחזור מהביטול, וממשיך רע"א דאי נימא שרש"י נקט כזה לשון משום לשון הברייתא (סח:): מהרו ועשו צרכיכם עד שלא תחשך, אך דוחה שאין לומר כך דהברייתא שכתבה כך משום דסבר ר' יהודה בברייתא שלרבן גמליאל צדוקי הוא כנכרי, ומשו"ה אמר להם מהרו קודם שתחשך דברגע שיגיע הלילה חשיב שיש גוי עמהם בחצר ויאסור עליהם ושוב לא יועיל כלום, אבל במשנה נקטנו שלרבן גמליאל צדוקי כיהודי ומהני ביטול, אלא רק שמועיל לחזור בו ולהוציא, וא"כ אמאי הוסיף רש"י מבעוד יום.

הגאו"י תירץ שאה"נ שיכולים להוציא עליהם אף משתחשך כל זמן שלא חוזר ומוציא ואוסר עליהם, אלא עצה טובה קמ"ל

סימן כ"ט - דין צדוקי כותי וישראל מומר (סא : סח :

ביטול, וסיים תוס' דבכותי בזה"ז לא נפק"מ מידי דעשאום כגויים גמורים לכל דבריהם, והקשה הגאון"י על תוס' דבגמ' לקמן (סח:) מוזכר שנחלקו רק בצדוקי ולא הזכירו כלל כותי ואמאי לא ביארה הגמ' שפליגי גם בכותי, וצ"ל שכיון שהקשתה הגמ' צדוקי מאן דכר שמיה באה לענות על הקושיה ומפרשת את מחלוקתם בצדוקי ולא הזכירה כותי דעל זה לא הקשו מידי.

דעת רבינו יונתן

רבינו יונתן כתב דת"ק שאסר היינו במי שאינו מודה בעירוב היינו בכותי ומשום שהם גרי אריות. וא"כ יסבור שת"ק אוסר רק בכותי אבל צדוקי שהוא יהודי יועיל בו ביטול, והקשה שם הב"ח בהגהות, ותימה דהא ר"מ סבירא ליה כותים גרי אמת בפ"ק ד' וה', וס"ל נמי שצדוקי דינו כנכרי אע"פ שהוא ישראל (וכוונתו להקשות שא"כ גם בכותי לא היה צריך לומר שהטעם משום שהם גרי אריות), וסיים הב"ח ואפשר דסבירא ליה כרמב"ם ורא"ש שסברי דצדוקי אינו כנכרי וכותי הרי הוא כנכרי ופירש לפי האמת.

ובמהרש"א ביאר בדעת רבינו יונתן שסבר שת"ק במשנה אינו ר"מ ומה שכתוב בגמ' שת"ק הוא ר"מ היינו במה שאסר בנכרי אפילו בישראל אחד שבזה סבר כר"מ, וממשיך המהרש"א שהכי מוכח בגמ' שהתנא החולק על ר"ג אינו ר"מ ואדרבה ר"מ הוא זה שהביא את המעשה של רבן גמליאל, ועיין עוד בדבריו.

א. ביאור הראשונים במח' התנאים

במשנה

דעת רש"י

רש"י מבאר שרבן גמליאל סובר שכותים הם גרי אריות ולכן לא מהני בהם ביטול, אבל צדוקים הם יהודיים שנזרקה בהם מינות אלא שלא מאמינים בתורה שבע"פ ומהני בהם ביטול, ואת דעת ת"ק לא ביאר וכתב תוס' לדעת רש"י שר"מ שלא חילק ביניהם אפשר שסובר שכותים גרי אמת וכמו שמצינו דכך סבירא ליה ובשניהם לא מהני ביטול דאינם מודים בעירוב, ונמצא לפי רש"י שפליגי רק בצדוקי אבל בכותי לכו"ע לא מהני ביטול אלא דלא מחד טעמא שלר"מ הוא משום שאינו מודה בעירוב ולר"ג משום שכותים גרי אריות ואינו יהודי. ותוס' הקשה על רש"י שמצינו שר"ג סבירא ליה שכותים גרי אמת, והביא שרש"י פירש שר"ג כאן הוא בנו של רבי ודחה תוס' שאינו מובא בסתמא, ובמהרש"א הוסיף שלקמן ר"מ ור"י נחלקו בפירוש דברי רבן גמליאל והם קדמו טובא לר"ג בנו של רבי ולא יתכן שבאו לפרשו.

דעת תוס'

תוס' הביא פירוש ר"י שגם רבן גמליאל סובר שכותים גרי אמת, ומחלוקתם היא בין בצדוקי ובין בכותי דשניהם יהודיים, אלא שנחלקו בדינו של מי שאינו מודה בעירוב שלר"מ לא מהני בו ביטול ולר"ג מהני

לעניין לערב עמו, ורק פליג על ראב"י שאמר
כותי הרי הוא כנכרי שלא מהני בו ביטול.

אבל עדיין הא קשה מהו הלשון שכו"ע
סברי שהוי מודה בעירוב והרי ראב"י חולק,
ואי נימא שגם לראב"י הוי מודה בעירוב
אבל כיון שלא מודה בכל פרטי העירוב אמרו
רבנן שדינו כנכרי שאפילו ביטול לא מהני,
א"כ מאן לימא לריטב"א שיש מחלוקת בין
ר"מ לראב"י והא אפשר שגם לת"ק שווייהו
כנכרי שרק שכירות מועילה בו, אבל למעשה
לא כתוב במשנה דאינו בכלל מי שאינו מודה
דהוא מודה אלא שנתנו לו דינים כנכרי, ולכן
מקשה הגמ' צדוקי מאן דכר שמיה, ומה
הכריח את הריטב"א למימר שיש חילוק בין
ר"מ לראב"י, וצ"ל שהוא דייק בדברי ת"ק
שרק מי שאינו מודה בעירוב אוסר, הא כל מי
שמודה אינו אוסר וצדוקי הוא מודה ובהכרח
אינו אוסר, וא"כ מוכח שראב"י פליג על ת"ק
והוא סובר שאוסר דדינו כגוי.

ויש להעיר לפי התוס' שלמדו במסקנא
אחר החיסורי מיחסרא שצדוקי הרי הוא כגוי
והיינו שלת"ק צדוקי הוא ממש ככותי שכיון
שאינו מודה בעירוב אוסר, א"כ קיימת
קושיית הריטב"א אמאי הקשו בגמ' מאן דכר
שמיה והרי זה כתוב במילים ועם מי שאינו
מודה בעירוב, ובריטב"א תירץ שאה"נ הוא
מודה בעירוב אבל בתוס' שדימה אותו לכותי
משמע שאינו מודה בעירוב, וכן להדיא
מפרש בחידושי הר"ן שנקרא אינו מודה,
וא"כ היכן זה השתנה, ובדוחק צ"ל שבתירוף
חיסורי מיחסרא שצדוקי הרי הוא כגוי
הכוונה שחידשנו שהוא אינו מודה, ועדיין
זה דחוק כי מודה ולא מודה זה הגדרה
במהות ולא בדין וכיצד לא ברירא לגמ' מה
איתו.

דעת הריטב"א

הקשה הריטב"א דבגמ' לקמן (סח:)
הקשו צדוקי מאן דכר שמיה, ומשנינן חיסורי
מיחסרא והכי קתני צדוקי הרי הוא כנכרי
ורבן גמליאל אומר צדוקי אינו כנכרי,
ומקשה הריטב"א מה השאלה צדוקי מאן
דכר שמיה והרי ת"ק כלל וכל מי שאינו
מודה בעירוב וזה כולל גם צדוקי, וכן קשה
בגמ' לעיל (לא:): שהקשו מאן לא מודה
בעירוב ומשני כותאי, ואמאי לא הזכירו גם
צדוקי, ומתרץ הריטב"א שבהכרח צדוקי הוי
מודה בעירוב לכו"ע, ולכן הגמ' לעיל לא
הביאה צדוקי, וכן ת"ק שאמר ומי שאינו
מודה בעירוב כוונתו רק לכותי (וכמו
שפרש"י) דצדוקי באמת מודה בעירוב, ומה
שהגמ' כתבה חיסורי מיחסרא שצדוקי הרי
הוא כנכרי רק ראב"י הכי סובר ועליו פליג
רבן גמליאל ואמר צדוקי אינו כנכרי. ובתוס'
להדיא כתוב דלא כריטב"א, שהרי ביאר
שר"מ סובר כותים גרי אמת ובתוכ"ד כתב
שת"ק לא מפליג בין כותי לצדוקי.

ויש לדייק את לשונו של הריטב"א
שצדוקי מודה בעירוב לכו"ע והכי איתא נמי
ברשב"א בשם י"מ, והיינו דהיה מקום לומר
דרק בדברי ת"ק אמר זאת שר"מ סובר שהוא
כיהודי גמור, והוא כותב שכו"ע כך סוברים,
וביותר קשה דאם ברבן גמליאל מצינו שאינו
מודה בעירוב דכך המשמעות שלא מהני בו
עירוב אלא רק ביטול, וא"כ לא נראה שת"ק
יחלוק על המציאות, אלא בהכרח שבדוקא
אמר הריטב"א שכו"ע מודה בעירוב הוי גם
לרבן גמליאל אלא שסבירא ליה שלעניין
עירוב לא מצטרף כיון שלא מודה בכל פרטי
העירוב, ורק לעניין ביטול, וא"כ אפשר שלא
פליג כלל על ת"ק דגם לת"ק שהוי מודה
בעירוב היינו רק לעניין ביטול אבל לא

ב. אלו שדינם כגוי האם גם לקולא

מחלוקת האחרונים בכותי וצדוקי

תוד"ה הדר כתב שלראב"י שאינו אוסר עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה על זה היינו אף בכותי וצדוקי, ואע"פ שמבואר בגמ' שהטעם שבישראל אחד אינו אוסר דלא שכיח שיגור ישראל אחד עם גויים דחשידי על שפיכות דמים, וא"כ בכותי וצדוקי שאינם חשודים על שפיכות דמים ומצוי שישראל יחידי גר עמהם יש לנו לאסור גם באחד משום שמא ילחמד ממעשיו, ותירץ תוס' דעיקר התקנה בשביל גוי איתקן שמא ילמד ממעשיו ולא משום ישראל ואגב שאסרו בעכו"ם אסרו נמי בכותי ולא החמירו בו יותר מהגוי ולכן באחד אין גזירה, ובתור"פ ובתורא"ש מבואר שגם מעשיהם קצת מקולקלים אלא שלא חששו כ"כ שילמד מהם דעושים בצינעא, וגם לדבריהם צ"ל שאמרו לא פלוג ולא גזרו באחד. ובמהרש"א דייק בתוס' שכתב רק בכותי שגזרו אגב הגוי ולא כתב צדוקי דלא פסיקא ליה דהא ר"ג חולק שאינו כנכרי ומהני בו ביטול.

והגאון יעקב דקדק שמבואר בתוס' שכיון שגזרו על כותים שיהיו כנכרים אף כשיש יהודי אחד מותר וחזינן שאמרו את הדין אף לקולא שהרי אם לחומרא דינו כיהודי יש לו לאסור מצד דהוי יהודי ויש כאן ב' יהודיים בחצר אחת ויצטרך ביטול, אך מתוס' נראה שאף לקולא הוא כישראל, ולכן מבאר הגאון יעקב שבאמת ראב"י פליג על ר"מ וסובר כותים גרי אריות נינהו והוו גויים באמת ולכן גם לקולא דינם כגויים, וקצת קשה בדבריו אלו שהרי תוס' הזכיר

בתוך דבריו גם צדוקי ועליו לא שייך לומר שהוי גוי גמור, ואח"כ כותב הגאון"י שאפשר שגם לראב"י הוי כותי גרי אמת כר"מ אלא שנתנו להם דין כגוי לעניין דליבעי שכירות ושלא יועיל עירוב וביטול, אבל ישראל אחד עם כותי להחמיר יש לדונו כישראל ויאסור עליו, ונראה כוונתו שאה"נ בכה"ג יועיל ביטול דאחרת אין לו שום פיתרון.

מאידך החזון איש (פ"ז י"א) למד בדעת התוס' דנתנו לכותי דין גוי אף לקולא ולא יאסור על ישראל אחד. וכן ברבן נתנאל (סי' י"ג אות מ') הביא מהיד אליהו שכותי וצדוקי למ"ד שדינו כנכרי הוי רק לחומרא אבל יש לחוש לחומרא שדינו גם כישראל, אבל הקרבן נתנאל דחה אותו וס"ל שהוי כגוי גם לקולא ואינו אוסר על ישראל יחידי. ויש לדון בכל זה האם יועיל לשכור ממנו גם בפחות משו"פ, או שזה תלוי בסברות אחרות.

מחלוקת בישראל מומר

רע"א בחידושו לשו"ע (שפ"ה ס"ג) הביא מאבן העוזר גבי ישראל מומר דהוי כגוי רק לחומרא ולכן בגר עם ישראל יחידי אוסר עליו, אך מהני בו ביטול דבזה פסקינן כר"ג, ומזה שמביא רק פיתרון של ביטול נראה שעירוב שיזכו לו פת לא מהני.

בחיי אדם (כלל ע"ה כ"ו) ישראל מומר או ישראל המחלל שבתות בפרהסיא דינו כנכרי ולא מהני עירוב וביטול עד שישכור, אבל בשביל פעם אחת או שמחלל בצינעא אין דינו כנכרי, ובזה"ז יתכן ואף המחללים בפרהסיא דינם כישראל דאנוסים הם דמעשה אבותיהם בידיהם. ובנשמת אדם (שם אות

קסט

ולא יכול לבטל רשות, ולמעשה לעניין דינא כתב דתינח מומר שאינו מודה בעירוב כלל אבל ישראל המחלל שבתות יתכן ומיקרי מודה בעירוב והוא יאסור וצ"ע, אך נראה שבמומר נשאר שאף לקולא.

ח' הסתפק בדין ישראל מומר האם דינו לגמרי כנכרי אף להקל וכתב דמסתימת הפוסקים נראה שאף להקל דרק כתבו שדינו כנכרי, דכיון שאינו מודה בעירוב דהרי מחלל את השבתות אינו שייך בעניין כלל

סימן ל' - האם צריך לשכור כל שבת ושבת, וחזרה משכירות (סא : סב.)

בסוגיה דפליגי בזה הראשונים והאחרונים, האם הוי כשכירות גמורה או רק הוי תקנה של חז"ל לעשות מעשה שכירות אך פועל כמו סילוק, ונאמר שהאור זרוע סובר שהוי תקנת חז"ל לעשות מעשה שכירות וכשתיקנו זאת אמרו שיעשה כן מחדש בכל שבת ושבת, אך הר"מ סבירא ליה דהוי שכירות רגילה וככל שכירות אחרת ולכן פשוט שהוי שכירות אפילו לזמן מרובה וכמו בכל שכירות, אך מדברי הרא"ש אין נראה כן דכתב בבאור הר"מ שמהני שכירות לזמן מרובה דומיא דעירוב שכמו שעירוב מועיל להרבה שבתות ה"ה השכירות מהעכו"ם, ונראה מדבריו שגם אם זה דין מיוחד שעשו כאן תקנה לעשות מעשה שכירות נלמד את פרטיו מעירוב ולכן מהני להרבה שבתות, דרק דימה זאת לעירוב.

דברי רש"י שהביא טעם שונה מהגמ'

הב"ח (שפ"ב סוף אות ג') הביא את דברי הרא"ש וכתב ועל פי זה ניחא מה שכתב רש"י הטעם שהישראל יצטרך לטרוח כל ער"ש, והרי בגמ' כתוב טעם שהנכרי לא ירצה להשכיר משום כשפים והישראל צריך לרצותו ולשכור בכסף, ומניין לקח רש"י להוסיף שהישראל צריך לטרוח כל ער"ש, אך לדברי הרא"ש ניחא שמבאר שמחמת הכשפים הנכרי לא ישכיר ליותר משבת אחת, ואף אם ישכיר ליותר זמן אך כל שבוע יחזור בו והטירחה של הישראל גדולה שצריך כל שבוע לחזור ולשכור מחדש.

הרש"ש והגאון יעקב הקשו כעין הב"ח על רש"י שכתב שהישראל יטרח לשכור והא

מחלוקת הראשונים בדין זה

הרא"ש (סי' א') מביא, כתב ר"מ ז"ל ואין צריך לשכור ממנו כל ערב שבת דקי"ל דשוכר כמערב דמי, מה מערב אם עירב לכמה שנים כל זמן שהעירוב קיים עירובו עירוב, כ"ש שכירות דלא בעי לשכור בכל ער"ש, דקאמרינן לקמן דלקולא אמר שוכר כמערב ולא לחומרא דהא מערב מבעוד יום אין משחשכה לא ושוכרים מן הנכרי אפילו בשבת, וכ"ש במילתא דמקלינן במערב דלא בעי לערב בכל ער"ש דמקלינן נמי בשכירות שאינו צריך לשכור בכל ער"ש. וממשיך הרא"ש ומה שכתב רש"י (סב. ד"ה אלא דכו"ע) ונכרי חייש לכשפים ולא מוגר ומתוך שיהא טורח הישראל למיגר בכל ער"ש יוצא, נראה לי לאו משום שבעי לשכור בכל ער"ש היכא דאין הנכרי חוזר בו מהשכירות, אלא כשהנכרי חוזר בו מהשכירות אז צריך לחזור ולשכור ממנו כשיתרצה. וכמו בעירוב שאדם אחד חוזר בו צריך לחזור ולערב מחדש.

אבל בהגהות אשר"י הביא מהאו"ז (ח"ב סי' קס"ח) דצריך לשכור מהנכרי בכל שבת ושבת ולא מצי למיגר בפעם אחת לשבתות הרבה דמידי הוא טעמא אלא כדי שיצא מן החצר ולא ילמד ממעשיו ואי פעם אחת שוכר ודיו אמאי יצא. והוא מסתמא ילמד ברש"י כפשוטו ולשיטתו דברי רש"י הם סיעתא לדבריו.

סברא ביסוד מחלוקתם

ויתכן לבאר שמחלוקתם תלויה ביסוד דין השכירות מהגוי שמבואר מכמה אנפין

בחזרת הדמים ודאי שיכול לחזור. והביא את הדברים הקרבן נתנאל (אות ז') כביאור בדברי הרא"ש שהנכרי חוזר בו והיינו ע"י החזרת הדמים.

קושיות על הב"י

רא"מ הורוויץ (בהגהות על הרא"ש למטה) הקשה על דברי הב"י צע"ג דהא רש"י כתב שהוא לא יכול לחזור באמצע השבת כמבטל משום שקיבל המעות, ומקשה דהרי בשבת אף אם יחזיר המעות לא יאסור כיון שהותרה הותרה, והב"י פירש שע"י חזרת המעות יכול לחזור, ולכן כתב דנראה בדעת רש"י שודאי קודם שתעבור שבת ראשונה אינו יכול לחזור ואפילו בער"ש כיון שהמעות קנו לו, אבל אחר שתעבור שבת ראשונה יכול לחזור כיון שלא קצבו זמן, אך אם קצבו זמן אינו יכול לחזור עד אותו הזמן. ובפשטות הראמ"ה פליג על הב"י דהבין שהב"י סובר שאפילו בשבת ראשונה אם יחזיר הדמים חוזר בו, וראמ"ה סובר שבשבת ראשונה אינו יכול לחזור דעל מה יחול הקנין אם לא על אותה שבת ולכן אפילו בער"ש שעוד לא התחיל ההותרה אינו יכול לחזור משום הקנין, ואפשר לדחוק שהב"י ביאר זאת ברש"י ולמד שאירי בשבת שניה, והוא דוחק דבפשטות רש"י דיבר על שבת ראשונה שהרי בא לבאר שהצדוקי אינו כנכרי ומהני ביטול.

וכע"ז הקשה אף הב"ח על הב"י, וז"ל ותימה דאם שכרו לזמן פשיטא שאינו יכול לחזור קודם שיגיע הזמן, אלא ודאי שהר"מ והרא"ש דיברו בשוכר סתם ולכן יכול הגוי לחזור, מיהו קודם שתכנס שבת ראשונה לא יוכל לחזור שהרי קיבל דמים להשכיר רשותו

בגמ' כתוב שנכרי לא מוגר, והרש"ש תירץ שלזמן ארוך כתוב בגמ' שנכרי לא מוגר משום כשפים ורש"י בא לומר שלזמן קצר ע"י שהישראל יטרח יוכל לשכור מהנכרי, ובגאו"י ביאר שרש"י בא לבאר את הגמ' שכיון שהנכרי לא ירצה להשכיר יצטרך הישראל כל הזמן לטרוח עבור זה ובדרך זו כן מוגר.

ובערוך השלחן (שפ"ב סק"ב) כתב לתרץ ע"פ מה שכתב רבינו יהונתן בביאור חייש לכשפים שהגוי אומר בלבו אני רוצה ליתן לו חלקי שבחצר בחינם, ועם כל זה אינו רוצה לטלטל בו עד שאשכיר לו בפחות משו"פ, בודאי לכשפים הוא מתכוון, ועפ"ז כתב הערוך השלחן שכל הטעם הזה בגמ' כששוכר בפחות משו"פ, אבל רש"י פירש באופן שהגוי לא מתרצה ליתן בחינם ודורש תשלום של יותר משו"פ ובגוי כזה למה שיחזור, ופרש"י שרוצה להרויח ממון ולכן כל שבת יחזור וידרוש תשלום נוסף והישראל יטרח עד שיצא.

ההלכה וקושיית הב"י על הרא"ש

והטור (שפ"ב ו') פסק שכל שאינו חוזר מועילה שכירות לזמן ארוך וכדברי אביו הרא"ש בשם הר"מ, וכן כתב הב"י שודאי שכך פסקינן. ומדברי הב"י נראה (כך מבאר הב"ח) שהיה קשה לו על הרא"ש שאומר שהגוי יכול לחזור בו ממה שכתב רש"י במשנה (סא: ד"ה עד) גבי צדוקי שאינו כנכרי דאי אגירו מיניה אע"פ שמפיק לא אסר דהא נקיט דמי, דמשמע קצת שאינו יכול לחזור בו, ומפרש הב"י (ונראה שכך לומד בדברי הרא"ש) שכוונת רש"י שאינו חוזר בלי החזרת הדמים כיון דנקט דמי, אך

עכ"פ לא פחות משבת אחת.

בקצבו לזמן האם מהני חזרה באמצע

השו"ע פסק להלכה (שפ"ב ו') כל זמן שאין האיני יהודי חוזר בו מועיל השכירות ואפילו לזמן מרובה, והוסיף הרמ"א ואינו יכול לחזור בו משכירתו עד שיחזיר הדמים, ובסוגריים שהמקור ב"י בשם רש"י, ובמג"א כתב היינו בשכרו סתם וחזר בו קודם שבת ראשונה ואם החזיק משנכנסה שבת שוב אינו יכול לחזור, ואם שכרו לזמן אינו יכול לחזור עד כלות הזמן, והט"ז כתב על דברי הרמ"א שאפילו שכרו לזמן מצי למיהדר תוך הזמן אם מחזיר הדמים, ובפשוטו נראה דפליגי המג"א והט"ז בשכרו לזמן קצוב האם יכול לחזור ע"י החזרת הדמים או לא, שלמג"א אינו יכול לחזור וכל דברי הרמ"א בשכר סתם ולט"ז גם בשכר לזמן יכול לחזור ע"י החזרת הדמים, וכך למדו הא"ר (אות י' והביאו הפרמ"ג בא"א) וכן הח"א (ע"ה ט"ו), וכן סתם במשנ"ב שבשום עניין אינו יכול לחזור, אבל המחצה"ש והפמ"ג ושו"ע הרב והחכ"צ למדו שלא פליגי המג"א על הט"ז וגם הוא סובר שתמיד יוכל לחזור בהחזרת הדמים, ובפמ"ג מחדש שיחזיר הדמים לפי ערך שנשאר והיינו שיחלק את הכסף לפי הזמן, ולדברי הני אחרונים בשכר סתם וחוזר בו לא כתוב כלל שיחזיר הדמים ויתכן וחוזר בלא החזרת דמים דאומר שכונתו היתה על שבת אחת, וכך כותב הגר"ז, אך מאידך הח"א סובר שגם בשכר סתם וחוזר יחזיר הדמים.

ויש לעיין מדברי הב"ח נראה ששבת ראשונה בסתמא הוי כאילו קצב וכמו זמן קצוב וכמו שבשבת ראשונה אינו יכול לחזור

ה"ה כשקצב זמן שלא יוכל לחזור, וניחא לאחרונים שלמדו במג"א שבקצב לזמן אינו יכול לחזור אפילו בהחזרת דמים, אבל אלו שלמדו לא כך וכן לט"ז קשה אמאי בקצב יכול לחזור ע"י דמים ומאי שנא משבת ראשונה, אך האמת שבמג"א כתוב להדיא שבער"ש יכול לחזור אף בשבת ראשונה וזה גם דלא כב"ח, דבב"ח משמע שעד שלא תעבור שבת אחת אין שום אפשרות לחזור (וכן סובר הא"ר), וצ"ל שבאמת לא מסבירים כמוהו לגמרי. וסבירא להו שבזמן שאין ישראל מוחזק והיינו ביום חול שקודם כל שבת ושבת ואף הראשונה יכול לחזור מהעיסקה ורק באמצע השבת שהישראל כבר החזיק והותרה לו לא מהני מה שיחזור, ויל"ע.

ולכאורה בשלמא לב"י שאפילו בשבת ראשונה חוזר כשמחזיר הדמים יש לכך ראייה מרש"י אבל להבנת הב"ח שאינו חוזר בשבת ראשונה כלל וזה כוונת רש"י דהא נקט דמי שלכן לא יכול כלל לחזור, והרמ"א לפי מה שמבארים המג"א והט"ז סבירא ליה כב"ח שבשבת ראשונה ודאי לא יכול לחזור מניין לן שאם חוזר יחזיר הדמים, ואפשר שיש כוז סברא שיחזיר אבל אין לכך מקור מדברי רש"י, ובסוגריים ציינו את מקור דברי הרמ"א ב"י בשם רש"י ולכאורה אין משם ראייה.

מדברי האחרונים מתבאר שנחלקו האחרונים היכא ששכרו לזמן קצוב האם מהני בכלל חזרה או שלא ואפילו ע"י החזרת הדמים לא, דהב"ח והא"ר והב"מ וכן נראה שסתם לעיקר המשנ"ב בכיה"ל שלא מהני כלל חזרה דעל זה סיכמו, משא"כ הט"ז והרבה אחרונים בהבנת המג"א למדו שע"י

החזרה.

ויש להקשות לדברי האחרונים שכתבו שבשכר לזמן קצוב לא מהני חזרה ואפילו ע"י החזרת הדמים, וביארנו שלכאורה נראה שסברי שעושים שכירות גמורה ולכן לא מהני חזרה, ומאידך נקטו כדבר פשוט שמהני שכירות באמצע השבת ואי הוי שכירות גמורה כיצד שרי לשכור בשבת, ובסימן בגדרי השכירות מהעכו"ם הבאתי ליישב זאת ע"פ החק יעקב (תמ"ד ח') ששכירות שהיא רק להינצל מאיסור שרי, וכן תירוץ מהנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א כ"ז) שיש חילוק בין מכר למתנה ובמתנה בשבת האיסור רק על הנותן ולא על המקבל והכא הנותן הוא גוי והישראל הוא רק מקבל ועליו אין איסור.

חזרת הדמים מהני לחזור אפילו בקצב לזמן.

תליית מחלוקתם בגדר השכירות וקושיה

ולכאורה אפשר לתלות את מחלוקתם בגדר דין שכירות דאם נאמר שהוי שכירות גמורה ככל שכירות פשוט שכיון שעשו שכירות וקנין לכל הזמן הזה שאינו יכול לחזור ואפילו ע"י החזרת הדמים דכבר הקנה את רשותו לכל הזמן, אך אי נימא שהשכירות מהגוי היא רק מעשה חיצוני אבל גידרה הוא כהסתלקות ממילא שייך לחזור, וכך ביאר החכ"צ (סי' ו') מפורש שהוי רק הסתלקות ולכן למד שמהני חזרה, דהתקנה של חז"ל לעשות מעשה שכירות אבל בעצם זה רק ככל ביטול ולכן אין סיבה שלא תועיל

סימן ל"א - בגדר תקנת חז"ל בשכירות מגוי (סב).

החקירות בנידון

מצינו מחלוקת בגדר השכירות מהגוי האם היא שכירות גמורה או שאין זה שכירות גמורה אלא שחז"ל תיקנו לעשות מעשה שכירות אך באותה מידה היו יכולים לתקן משהו אחר, ולכשתימצי לומר יתכן והמחלוקת הזו יסודה בחקירה קודמת איזה דין יש לדירת העכו"ם, דמצינו שהגמ' דוחה שאין טעמו של ר"מ משום דדירת עכו"ם שמה דירה דהאמת שאין דירת העכו"ם כדירה אלא כדיר של בהמה ומעיקר הדין אינו אוסר כלל על ישראל הדריס עמו, וא"כ יש מקום לדון כאשר רבנן באו ואסרו מה הם חידשו, דאפשר לומר שבאו רבנן וחידשו שנחשיב את דירת העכו"ם כדירה וממילא הדר דינא שדירתו אוסרת, ולצד זה לכאורה בעינן לשכירות גמורה דעירוב וביטול לא מהני דאינו בר מצוות ואינו מודה בכל זה וחייבים לשכור בדוקא, או דילמא שנשאר שדירת העכו"ם אינה דירה ולפי"ז לא שייך שיעשו שכירות דהרי אינה דירה, אלא ודאי שס"ה רבנן עשו תקנה כדי שלא ילמד ממעשיו והצריכוהו לעשות מעשה כלשהו. ונראה שתליא בזה מחלוקות רבות.

להשאירו לפי המציאות שדירתו דירה וא"כ לכל מילי הוי ממש דירה ואסר, וצד שני שבמציאות מתייחסים אליהם כבהמות וכמו ביוחסין שהם עם הדומה לחמור וכדו' ולצד זה רבנן שבאו להחמיר שגוי אוסר לא באו לשנות את ההגדרה ולומר שדירתם דירה אלא גזרו שאע"פ שאין דירתם דירה מ"מ יאסור על ישראל עד שישכור כדי שיצא ולא ילמד ממעשיו, ולצד זה באמת אינה דירה ואין צריך שכירות גמורה.

ובהמשך יתכן ונראה שיש הגדרה באמצע שהוי ביטול גמור ע"י כסף, והיינו שהשכירות היא מעשה בעלמא אבל הביטול הוא ממש, ועפי"ז יש ליישב כמה דברים.

עוד יש דבר חידוש שכתב החזו"א (פ"ב א') והוא יחידאה בזה, שכתב שיתכן ותיקנו שדירת הגוי הוי דירה אך המעשה הוא מעשה בעלמא שתיקנו רבנן לעשות, וכיון שעשה מה שמוטל עליו בעניין השכירות שוב לא גזרו יותר רבנן על דירת הגוי והיא חוזרת להיות כדיר של בהמה.

שיטות הראשונים

תוד"ה ועכו"ם לא מוגר כתב דלס"ד טעמא שדירת עכו"ם שמה דירה בדין שלא מהני עירוב וביטול שאין העכו"ם מכיר בהן ורק שכירות שבזה מבין מהני, אבל השתא דאסיקנא שאינה דירה צריך לפרש מ"ט תקינו שכירות טפי מעירוב וביטול, עכת"ד. תוספות מבארים את מסקנת הסוגיא שכבר ביארנו מה טעם נכרי לא מוגר משום דחייש

והגר"ש רוטשילד הוסיף לתלות כל עניין זה בעוד חקירה, דיש לחקור בעיקר דבר זה שדירת עכו"ם כדיר של בהמה האם זו הגדרה דינית או מציאותית, והיינו שאפשר לומר שבמציאות היא דירה רגילה אלא שבדין שלמה המלך לא תיקן גביהם עירוב ולכן גם לא אוסרים מעיקר הדין, ולצד זה כשרבנן באו ותיקנו שעכו"ם אוסר היינו

אין דירתו כדירה גמורה וממילא גם אין זה שכירות גמורה.

מאידיך מצינו ברבינו יונתן כותב שדירת עכו"ם אינה דירה ומשום גזירה שמא ילמד החמירו רבנן להצריכו שכירות, אך הקילו שדינו שונה מישראל המבטל ששם אין לו רשות לחזור ולהוציא אבל גבי עכו"ם מקילינן שכיון ששכר יש לו רשות לגוי להוציא כליו כמה שרוצה, עכת"ד. וחזינן שכתב שתיקנו שכירות משום שמא ילמד ותו לא, וביותר שמבאר כיצד דינו שונה מישראל המבטל, ומה דימה זאת לישראל המבטל, ומשמע מדבריו דאין זה אלא כביטול דאינו כלל מעשה שכירות ולא כתב דהוי גזל אלא שמותר לו להשתמש והוי קולא דרבנן, והיינו שצריך הישראל מחד לעשות מעשה שכירות אך מאידך אין לזה משמעות שמפקיע משהו מרשות הגוי, והביאור משום שנשאר שדירתו אינה דירה והוי רק מעשה בעלמא.

וכן ברמב"ם (פ"ב מעירובין ה"ב) כתב שוכרין מן הגוי אפילו בשבת, שהשכירות כביטול רשות היא שאינה שכירות ודאית אלא הכר בלבד, לפיכך שוכרין מן הגוי אפילו פחות משו"פ, ואשתו של הגוי משכרת שלא מדעתו וכן שכירו ושמשו שמכירים שלא מדעתו. ומבואר מפורש ברמב"ם שאין זה שכירות גמורה אלא הכר בלבד ולכן אפשר להקל בכל אלו הדינים.

אק קשה דבהלכה י' כותב הרמב"ם שע"י השכירות נעשה העכו"ם כאילו הוא אורח עמהן, ואי נימא שנשאר שדירתו אינה דירה אמאי צריך להגיע שהוא אורח והרי מעולם לא היתה לו דירה, ומשמע שתיקנו שהוי דירה ושוכרים ממש וע"י השכירות

לכשפים ואומר להדיא דאסיקנא שדירת עכו"ם אינה דירה והיינו שלמד שגם אחר התקנה אינה דירה, ונראה שבגלל זה שאינה דירה כותב שצריך לטעם מדוע תיקנו שכירות, ומפורש בדבריו שהכל תליא כדביארנו בתחילה, שבס"ד שדירת עכו"ם שמה דירה מובן ששכירות מהני והיינו שכירות גמורה דזו דירה גמורה ופשוט שעירוב וביטול אינם כלום, אבל השתא הרי אינה דירה וצריך ליתן טעם למה תיקנו דוקא שכירות, היינו דכיון שאינה דירה השכירות אינה שכירות גמורה אלא תקנה בעלמא וא"כ באותה מידה היו יכולים לתקן שיעשו עירוב או שיעשו ביטול ומ"ט תיקנו דוקא שכירות, והתשובה דחיפשו את הדבר הכי קשה וידעו שנכרי חייש לכשפים ולא מוגר עד שהישראל יטרח בדבר, וא"כ נמצא שתוס' ס"ל למסקנא שאין זה שכירות גמורה אלא מעשה בעלמא.

אבל בתור"פ ד"ה ואמור רבנן אין עירוב מועיל עד שישכור, מבאר שעירוב לא מועיל דאינו בר עירוב ועוד שאינו בר מצוות, וביטול לא מועיל לפי שחוזר ומשתמש, וסברות אלו צריך לאומרם היכא שהדירה היא דירה ממש וצריך תקנה אמיתית ומועיל רק שכירות ובא לבאר למה מצד הדין לא שייך לעשות עירוב וביטול, ומשמע שהכל הוא מדינא ולא מעשים בעלמא דלזה לא צריך לכל הני טעמי, וביותר מבואר כן בהמשך דבריו שמקשה דא"כ שהגוי חוזר ומשתמש שכירות נמי לא תועיל, וי"ל דאם חוזר ומשתמש בגזילה הוא משתמש, הכי משני בירושלמי. והלשון בגזילה הוא משתמש משמעותו דהשכירות היא לגמרי ואין החצר שלו ולכן הוי גזל. ובהמשך נביא שבדף ס"ו משמע מהתור"פ שגם למסקנא

מחלוקת הבבלי והירושלמי

בירושלמי (סוף הלכה ג') הלכה ישראל מבטל ועכו"ם משכיר ומקשינן ויבטל הוא (הגוי) ומשני חוזר הוא בו, מעתה אפילו משכיר חזר בו, ומשנין מכאן והילך בגזל הוא משתמש. ובהמשך עד היכן וכו' אין קרקע נקנית בפחות משו"פ, ויש שם מ"ד אפי' באגוז אפי' בתמרה, ומפרשים הקרבן העדה והפני משה שהוא חולק וסובר אפילו בפחות משו"פ.

ובגליון הש"ס על הירושלמי כתבו שהבבלי פליג על הירושלמי ואמרו הטעם שמה ילמד ממעשיו, והיינו לפי מה דמסקינן בבבלי דדירת עכו"ם אינה דירה והצריכוהו לשכור משום דעכו"ם לא מוגר א"כ לא איכפת לן אם יחזור, ולפי הס"ד בבבלי דדירת עכו"ם שמה דירה יש לחלק בין ביטול לשכירות כטעם הירושלמי. ומבואר בדברי הגליון הש"ס שלמדו שנחלקו בגדרי אלו הדברים הבבלי והירושלמי שהבבלי למד במסקנא שדירת עכו"ם אינה דירה וכלל אין כאן שכירות גמורה ואין גזל לגוי, ואמאי תיקנו שכירות ולא ביטול דרצו שלא ילמד ממעשיו וחיפשו להקשות עליו ותיקנו שישכור והעכו"ם לא מוגר דחייש לכשפים, אבל הירושלמי למד שדירת עכו"ם תיקנו שהיא דירה לאסור, וצריך טעם אחר למה דוקא שכירות ולא ביטול ועל זה עונים שמביטול הוא יחזור ע"י שיוציא וישתמש אבל בשכירות לא איכפת לן שיוציא דהוי גזל בידו.

אבל מדברי התור"פ שהביא את הירושלמי בביאור הבבלי למד שלא פליגי ואת כל דברי הירושלמי למד שאפשר לבאר בבלי.

נעשה אורח (והר"א גרשי דחה שלשון הרמב"ם "כאילו" הוא אורח ובא להגיד שנהיה אותו דין כמו אם היה שכירות אמיתית), וכן נראה קצת ברמב"ם בפיה"מ שכתב שמעיקר הדין אין דירתו דירה אבל נתנו לו דירה ואמרו שהוא אוסר, ומשמע שנתנו לו דירה, אלא דיש לדחות דלמאי היה צריך להוסיף ואמרו שהוא אוסר אלא משמע שלא ממש השוו את דירתו לדירה, אלא אמרו שהיא דירה ואמרו שאוסר שכל זה היה להם לומר גם את זה שאוסר ואם היא ממש דירה לא היו צריכים לומר במיוחד שאוסר דפשיטא שאוסר, ומשמע שאינה ממש דירה.

ברש"י יש משמעות לכאן ולכאן, דבד"ה ראב"י (סב.) כתב דשוויה רבנן לדירת העכו"ם דירה (ויעוין ברש"י שפירש שרש"י בראב"י כתב את הדין באיתיה לנכרי ואין מחלוקת נוספת בינו לר"מ, ונראה שגם לא פליגי בגדר התקנה), ומאידך בע"ב (ד"ה אמר מר) כתב רש"י שהדין שאין דירת העכו"ם אוסרת על הישראל והיינו שאין דירתו דירה והיינו כשמפרש את הקושיה לפי דרכו מהסיפא של הברייתא באופן שיש שם ישראל אחד, , וכן בהמשך בלישנא אחרינא הקשה רש"י בקושיה השניה מהתוספתא דקתני הרי זה אוסר מפני שהוא כחצירו ובעכו"ם לא שייכא, ומזה שרש"י כתב שבעכו"ם לא שייך חצירו נראה שלמד שלא תיקנו שתהיה דירתו דירה דא"כ שייך שם חצירו. (ברש"י סב: ד"ה כי ליתיה כותב שעכו"ם אפילו כי איתיה לאו שמה דירה היה מקום לדייק שגם למסקנא אינה דירה אך מאידך אפשר שזה מסיים אלא משום שלא ילמד ממעשיו גזרו שכן תהיה דירה, ונראה שנחלקו ברש"י זה החזון"א והחזון יחזקאל ונבאר בעז"ה בסוגיה שם.)

ולכן הקפיד לשים כליו בכל החדרים ובזה החזיק בכל אלו המקומות ושוב גם אם הגוי יחזור ויוציא לא יאסור עליו דכבר החזיק, ולמעשה מבואר בדבריו דשני המ"ד בירושלמי סברי דתיקנו חז"ל דדירת עכו"ם שמה דירה והמ"ד הראשון דיבר בשכירות ממש ע"י פרוטה ובזה גם יוצא מרשות הגוי וגם נכנס לרשות הישראל, והמ"ד השני דיבר בפחות משו"פ ואז הוא ביטול גמור ולכן מועיל ובעינין להחזיק.

מחלוקת אמוראים בגדר השכירות

בגמ' לקמן סה: רבי חנינא בר יוסף ור' חייא בר אבא ור' אסי איקלעו להווא פונדק דאתא נכרי מרי דפונדק בשבתא, אמרו מהו למיגר מיניה שוכר כמערב דמי מה מערב מבעו"י אף שוכר מבעו"י או דילמא שוכר כמבטל רשות דמי מה מבטל רשות ואפילו בשבת אף שוכר אפילו בשבת, ופליגי בזה האמוראים אתו שיללו ליה לרבי יוחנן אמר להן יפה עשיתם ששכרתם. ולפום ריהטא נראה לומר שנחלקו האמוראים בגדר השכירות דמי שאמר שוכר כמערב היינו שהוי קניין ממש דיש כאן דירה וכמו שעירוב הוא קניין וגם למ"ד משום דירה הוא שיתוף רשות של דירות, והמ"ד ששוכר כמבטל דהוא רק סילוק ולכן מהני אפילו בשבת, אך יש לדחות וכדיתבאר.

ובתוס' (שם סו. ד"ה יפה השני) כתב דלא דמי למקח וממכר ליאסר בשבת דלא הוא אלא כמתנה בעלמא שאין עושים אלא להתיר טלטול. ונראה שתוס' לשיטתו כדביארנו בסוגיין שדירת עכו"ם כלל אינה דירה ואולי למד זאת ממסקנת הגמ' שם שמהני שכירות אף בשבת, וזה בא לבאר

ביאור בדברי הירושלמי

אלא שעדיין משמע שבירושלמי עצמו יש ב' מ"ד דיש שם מ"ד דשוכרין אף בפחות משו"פ דאמר דשוכרין אפילו בתמרה ובאגוז, וקשה דלאותו מ"ד מ"ט לא סגי בביטול, שהרי כל הטעם שכתב הירושלמי שלא מהני ביטול אלא בעי שכירות דחזור ומוציא ומבטל את הביטול וכל זה רק לצד שהוי ממש דירה, אך למ"ד שסגי בפחות משו"פ לכאורה משום שאין זה ממש דירה אלא תיקנו לעשות מעשה בעלמא וא"כ שיתקנו לעשות ביטול, ובאו"ש מבאר שונה את הירושלמי ולפי"ז מתורץ.

האור שמח על הרמב"ם (פ"ט הי"ב) מביא את דעת הרמב"ם שלמד בגמ' שהוי הכר בעלמא ולכן מהני בפחות משו"פ ומבאר שבעלמא קונים מגוי דוקא בפרוטה ורק כאן בעירוב שהוא סילוק סגי בפחות משו"פ. ואח"כ מביא שבירושלמי יש שיטה אחרת בדבר שדירת העכו"ם הוא דירה ובעינין לשכירות, ושוב מביא את המשך הירושלמי שאפילו בפחות משו"פ, אך לפי מה שמבאר אין זה מ"ד שחולק אלא מבאר שהמשך שלאחר מכן בירושלמי הוא המשך למקרה ששכרו בפחות משו"פ וכתוב שם שהיה מפזר כליו בפונדק לזה בגד ולזה כומתא, והיינו שהרי כשנתן פחות משו"פ אין זה שכירות גמורה אלא רק ביטול ואמנם יותר מביטול בישראל דהגוי תמורת הדמים ביטל לגמרי, אלא שעדיין לא נכנס לרשות הישראל כמבואר בגמ' ב"ב דנכסי עכו"ם הרי הם כהפקר דהגוי הסתלק והישראל לא זכה וכל הרוצה יכול לזכות, וכיון שרק יצא מרשות הגוי אך לא נכנס לרשות הישראל יכול הגוי להוציא כליו ולחזור מהביטול,

להינצל מאיסור ואינו רוצה ממש להעביר רשות לא שייך בזה הגזירה שאסרו מו"מ בשבת, ולדבריו ניחא שאין קושיה על התור"פ שסבירא ליה דהוי שכירות גמורה ואעפ"כ אין איסור מו"מ שרק עושה כדי להתיר בטלטול.

הבית מאיר (אבן העזר קל"ו) גבי הקנאת קרקע לאשה בשבת כדי שתזכה בגט, מביא בסוף דבריו את דברי החק יעקב הללו ופליגי עליה משום שכותב שהשכירות מעכו"ם היא מעשה בעלמא ואין דירתו דירה והוי רק כסילוק בעלמא ואין להוכיח מעירובין למקומות שבעינן הקנאה גמורה כמו לעניין חמץ שבעי הקנאה וכן לא לעניין קרקע כדי שתזכה בגט שבעינן הקנאה. וכתב הב"מ שכיון שכלל לא שוכר את המקום אלא רק כנתינת רשות אין זה כלל איסור מו"מ בשבת ואף שנותן לגוי משהו אין זה תמורה למה שהגוי נותן אלא כך תיקנו שהוא יתן משהו לגוי והגוי כנגד זה מבטל רשותו ואין זה כלל כמו"מ, וממש כעין זה כתב בשו"ע הרב בסי' שפ"ב.

הנציב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' כ"ז) כתב לבאר שיש חילוק בין מכר בשבת למתנה בשבת, שבמכר שניהם עושים איסור דזה נותן מעות וזה חפץ כנגד, אך במתנה רק הנותן עובר איסור אבל המקבל לא עובר איסור דהוא כזוכה מן ההפקד דשרי בשבת, ולפי"ז ביאר את דברי התוס' דכאן בשוכר מן הגוי הגוי הוא נותן מתנה והישראל רק מקבל ולקבל מתנה בשבת שרי, ואע"פ שנותן לו תמורה כנגד כיון שהרגילות היא שלא נותנים מעות אלא דבר מאכל וכדו' חשיב שנותן לו את המאכל בחינם והגוי נותן לו מתנה בחינם (ומצד המאכל שנותן יתכן ואין נותן בדין

שלא דמי למו"מ דאין בזה כלל קניין וזה מה שמסיים דלא עושים אלא להתיר טלטול והיינו שאינו מעשה קניין, וקורא לזה מתנה בעלמא וכוונתו אפילו פחות ממתנה רגילה דהא גם מתנה אסור בשבת. ועדיין קצת דוחק הלשון כמתנה בעלמא דכן משמע דהוי כמתנה.

וכן כתב באגודה (ד"ה יפה עשיתם) ואפילו בשבת ולא דמי למו"מ בשבת, אך מבטל רשותו עבור השכר. הרי שכתב מפורש שאינו שכירות ורק ביטול אלא שצריך ליתן לו שכר.

לפי הנ"ל בהיתר לשכור בשבת

אך קשה דבתור"פ שם הביא את אותו לשון בדיוק כתוס' ואי נימא שהתור"פ סובר שתיקנו שהוי דירתו דירה ובעי שכירות גמורה היאך מותר בשבת והרי הוי אסור כמו"מ, ויותר קשה הלשון שבא לומר שאינו כמו"מ אלא כמתנה בעלמא שאינו אלא להתיר טלטול.

החק יעקב (סי' תמ"ד ח') כתב ערב פסח שחל בשבת ושכח למכור החמץ לנכרי צריך ליתן במתנה אותו חדר לנכרי עם מסירת מפתח, ואפשר דאפילו מכירה נמי שרי ולא דמי למו"מ כיון שאינו מוכר ממש אלא רק כדי שלא לעבור על איסור חמץ, וכה"ג כתבו התוס' במסכת עירובין דף ס"ו שהיכי שעושה רק כדי להתיר בטלטול אינו אסור משום מו"מ. ובדבריו שדימה את התוס' בעירובין לחמץ ושם ודאי בעי מכירה גמורה מוכח שגם בתוס' בעירובין הבין שהוי מכירה גמורה ואעפ"כ ניחא ליה מה שכתבו התוס' והוא הבין שכיון שזה מכירה רק

של הביה"ל שאין העכו"ם חמור מישראל וכמו שבשני ישראלים כלי החצר מותרים בחצר ודאי דה"ה בגוי שמעיקר הדין הכל מותר וכשבאו לאסור לא יחמירו יותר מישראל.

ונראה שתליא מחלוקתם בכל הנ"ל, דאם הגזירה היא שדירת עכו"ם שמה דירה מסתברים דברי הביה"ל שאין שום סיבה שדירת הגוי תאסור יותר מכל דירת ישראל וממילא החצר לעניין כלי החצר מותרת, אבל אי נימא שגם למסקנא אין דירת העכו"ם דירה א"כ כיצד גזרו רבנן שלא ילמד ממעשיו, ובזה הבין המהרי"ל שגזרו ישר על עצם החצר ואמרו שהיא אסורה ככרמלית, ולא שייך להקשות אמאי החמירו על דירת העכו"ם יותר מעל ישראל דבכלל אין דירה לעכו"ם וצורת הגזירה היתה על החצר.

סיכום כמה נפק"מ לפי הנ"ל

נסכם כמה נפק"מ שיתכן ותליא בגדרי השכירות מהגוי, ראינו שיש נפק"מ בעצם הטעם שלא מועיל עירוב וביטול האם מעיקר הדין או שתיקנו מעשה בעלמא והיו יכולים לתקן גם אותם וחיפשו להקשות על הישראל, כך מבואר בתוס' וכן מבאר שם הגאון יעקב, וכן נפק"מ האם הוי שכירות ממש או רק מעשה שכירות, והבאנו שחידוש דינו של המהרי"ל תליא בזה.

ולכאורה תליא בחקירה זו מחלוקת הראשונים האם אפשר לשכור לזמן ארוך או שצריך לשכור כל שבת ושבת, וכן נחלקו האחרונים בשכרו לזמן קצוב האם מהני חזרה באמצע ע"י החזרת הדמים שכך סובר הט"ז וחלק מהאחרונים בדעת המג"א, או

קניין אלא רק נותן לו לאכול וכדו').

ולפי ב' התירוצים הללו ששרי שכירות של עירובין בשבת ואינה בכלל איסור מו"מ בשבת, שוב אין הכרח לתלות את מחלוקת האמוראים בגמ' בגדרי השכירות מהגוי האם היא שכירות גמורה או מעשה בעלמא, דאפשר ונחלקו בחידושים של החק יעקב או של הנצי"ב.

ועוד י"ל שדעת התור"פ שבאמת אין השכירות מהגוי ככל שכירות, כמו שכתב שאין בזה איסור מו"מ דאינה אלא להתיר טלטול, וכן כתב שם דלא מהני שכירות רק מדירת עכו"ם שהיא גרועה דלא שמיה דירה, אבל אין שכירות מפקיע דירת ישראל, ונראה מדבריו שאין זו שכירות גמורה ומהני משום שגם אין זו דירה גמורה, ולפי"ז ניחא דשרי לעשות זאת בשבת דזה אינו כמו"מ, אך יקשה מה שהביא בריש הפרק את הירושלמי שהעכו"ם כי משתמש בגזל הוא משתמש, ויתכן ולמד שיש גדר של דירה גרועה וכמו שיש שלמדו כן ברש"י וברמב"ם והבין שגם על זה התכוין הירושלמי שהוי שימוש בגזל דלמעשה ביטל רשותו.

עוד נפק"מ מגדר השכירות

הביה"ל בתחילת הסימן (שפ"ב א') כתב פשוט דכשהגוי אוסר עליהם היינו להוציא מהבתים לחצר, אבל לטלטל כלים ששבתו בחצר פשוט שמותר כמו ככל חצר משותפת שבחצר עצמה שרי, והביא שכתב כל זה להוציא מדברי מהרי"ל שכתב דבמקום שיש עכו"ם עשו חכמים את החצר ככרמלית שאסור לטלטל בה יותר מד' אמות, ולדינא פשוט שאין להחמיר עליו, והטענה העקריית

איסור מו"מ בשבת.

וכן יש נידון האם צריך לשכור את כל רשות הגוי או סגי במקום מסוים מרשות הגוי ויש לתלות בזה, וכן מה שדן בביה"ל האם צריך להקדים השכירות לעירוב חצירות או שאין צריך, גם כן אפשר לתלות בזה שאם הוי גזירה שהעכו"ם אוסר סתם ודאי בעינן קודם לשכור כדי שיוכלו לערב אך אם רק אמרו שדירתו דירה אפשר קודם שיערבו ואח"כ גם לשכור ממנו שלא יפריע ואין כאן מקומו.

יישוב הסתירות בדברי הראשונים

הבאנו שברמב"ם יש משמעות לשני הצדדים וכן ברש"י ובתור"פ, ושמעתי ליישב שבאמת תיקנו דהוי דירה אלא שסגי בביטול וכמו בישראל, וכל החיסרון בביטול מה שתוזר ומוציא הגוי כדביאר הירושלמי והביאו בתור"פ (ולא כתוס' דמשמע שלא מועיל ביטול במי שלא מודה בעירוב), וזה סגי שהישראל יחזיק, והוסיפו לתקנה שיעשה מעשה שכירות והיינו שיתן כסף לגוי ואפילו פחות משו"פ וע"י זה הגוי יסכים לעשות ביטול, וניחא לשון הרמב"ם שהשכירות עצמה היא מעשה הכר בעלמא ואינו שכירות אמיתית ולכן סגי בפחות משו"פ אבל הביטול הוא ביטול גמור, והיינו כשיחזיק הישראל קודם שיוציא הגוי או אפשר שאם יתן פרוטה יקנה ע"י הכסף, ויש כזו משמעות בדברי האו"ש כשמבאר את הרמב"ם, אך קצת קשה שלא הוזכר שהישראל צריך להחזיק, וכן קשה שהרמב"ם כתב שמחמת שאין זה שכירות אלא הכר סגי שאשתו או שכירו ולקייטו שכירו שלא מדעתו ובנו"כ ביארו שאפילו

דילמא שאפילו ע"י חזרת דמים לא מהני וכך כתבו הב"ח והא"ר וחלק מהאחרונים בדעת המג"א וגם זה לכאורה תליא בזה דאם הוי שכירות גמורה לא שייך לחזור באמצע וכך סברו הב"ח והא"ר, וניחא שהמשנ"ב נקט בביה"ל בפשטות כדבריהם והיינו שסובר שהוי כשכירות ממש וזה לשיטתו במה שהבאנו שחולק על דברי המהרי"ל.

וכן נפק"מ האם ללמוד מעירובין שסגי בפחות משו"פ לכל קנין מגוי או שכאן הוי רק סילוק, שהרש"ש והאבני מילואים (ל"א כ"ד) והמנח"ח (של"ו) הוכיחו מכאן שבכסף אזלינן רק בחר המקבל, ופשטו את ספיקו של המל"מ (רפ"ה מאישות) במקדש אישה באיסוה"נ המותרים לה כגון שהיא חולה מסוכנת שצריכה לאוכלם, והיינו שהם למדו דהוי קנין רגיל ולפי"ז בגוי תמיד אפשר לקנות בפחות משו"פ, אולם האחיעזר (ג' ס"ח סק"ג) והדברי יחזקאל (סמ"ב סק"ט) ועוד אחרונים כתבו שאין ללמוד כלל מהסוגיה דכאן הוי רק סילוק ואינו קנין. (ולמה שהבאנו לעיל מהירושלמי יתכן והנפק"מ גם לעניין עירובין עצמו אי מהני לשכור בפחות משו"פ או לא.)

וכן מצינו שפליגי האם מהני שכירות בשבת או לא ויתכן ותליא בזה, והבאנו דאפשר שגם אי הוי שכירות מהני כדברי החק יעקב שהוי רק להינצל מאיסור או כדברי הנצי"ב שבמתנה הוי איסור רק על הנותן ופה הנותן הוא הגוי והישראל מקבל ואין לו איסור, ובזה ניישב את האחרונים שנקטו שלא מהני חזרה משכירות כשקצב לו זמן דהוי כשכירות רגילה ומאידך הביאו כדבר פשוט ששוכרים מגוי ואפילו בשבת ולהנ"ל ניחא שאף שדירתו דירה אין כאן

ואינה אוסרת, שמבארים כמה אחרונים ויש לזה שרש בדברי הריטב"א בדף פ"ה שרש"י לשיטתו שחורבה ובית הבקר שיש להם בעלים אך אין דיורין הוי דירה שאסורה ואינה אוסרת, וזה מיישב את לשונותיו דהוי דירה אך בלא דיורין ולא כמו בישראל שגם בלא דיורין גזרו דהוי כאיתא, ונאריך בזה במקומו, אך כל זה ברש"י שהלשונות שאינה דירה הם בבדייתא שאירי בדליתא, אך ברמב"ם שכתב הכל בדין גוי שאיתא קשה לתרץ עפי"ז, דבדאיתא ודאי שגם נאסר וגם אוסר וא"כ מה אין לחלק בזה.

בע"כ ואם ביטול אמיתי צריך איך זה מיושב.

(ובמהלך זה יישבו הלומדים את דברי המג"א ששכירות מגוי שרי בשבת אבל לא מישראל דדמי למו"מ, והיינו משום דאצל גוי זה רק ביטול אבל שכירות מישראל כיון שא"צ שכירות ובכל זאת עושה כוונתו לשכירות גמורה וזה הוי מו"מ בשבת (שאסור).

עוד יש ליישב לפי המבואר בסוגיה הבאה בליתא לגוי שדירת העכו"ם נאסרת

סימן ל"ב - בדין שכירות בישראל (סב.)

הייתי אומר דהר"מ מודה שבחול מהני שכירות דלמה יגרע מביטול וכל מה שכתב שלא לשכור היינו בשבת, ומשום דבשבת אסור לשכור דהוי כמו"מ דבשלמא גבי עכו"ם שאין דירתו דירה אלא שאסור משום הגזירה לא מיקרי קנין, אבל בישראל אסור לשכור ועיין בגמ' (עא.) דמקנא רשותא בשבת אסור. ובמחצה"ש ביאר מדוע המג"א אמר את דבריו בצורת לולי דמסתפינא, דאה"נ בר"מ שכתב אין שוכרין מישראל אפשר לפרש כדברי המג"א אך השו"ע הביא את שיטתו וי"א שאינו מועיל, ואם הטעם משום איסור מו"מ בשבת קיי"ל שבדיעבד אם עשו מקח בשבת המקח חל וא"כ מדוע כתב אינו מועיל, וכן מדסתם השו"ע משמע שאף בחול אינו מועיל.

וכן בקרבן נתנאל (ברא"ש סי' י"ג אות כ') כתב ואני אומר שמעולם לא עלתה על דעת הר"מ שאין שכירות מועילה בישראל דהא לא גרע מביטול, אך כוונת הר"מ שאין שוכרין מישראל היינו בשכירות רעועה פחות משו"פ אלא דוקא בפרוטה, וכן אין שוכרין מישראל בשבת מה"ט כיון דהוי בפרוטה שכירות מעליא היא ואין קונין בשבת, וסיים שאח"כ מצא כדבריו במג"א.

תוספת דברים בדבריהם

ויש לעיין בדברי המג"א כיצד למד בגדר השכירות בעכו"ם, דהבאנו כבר שיש לחקור האם חז"ל תיקנו שדירת העכו"ם תהיה דירה וממילא צריך שכירות גמורה, או דילמא דגם אחר התקנה אין דירת עכו"ם דירה אלא שרבנן הוצרכו לעשות תקנה כדי שהישראל

מחלוקת הראשונים אי מהני

הרא"ש (סי' י"ג) הביא בתוה"ד מהר"מ דבצדוקי תמיד יש קולא וחומרא דאם הוא ככותי שוכרין ממנו אך אין מבטל רשות, ואי כישראל יכול לבטל אבל אין שוכרין ממנו. והרא"ש פליג עליה דגם ישראל אם אינו רוצה לבטל אלא להשכיר שוכרין ממנו, וכן כתב הטור (ש"פ ג').

הב"י (שם) כתב שהמרדכי כתב כר"מ וכן יש משמעות מהרמב"ם והוסיף שכן נראה מרש"י דשכירות מהני רק מגוי ולא מישראל דרש"י כתב גבי צדוקי (במשנה ד"ה עד שלא יוציא) וש"מ שאינו כגוי דאי אגירו מיניה היכי מצי למיהדר דאע"ג דמפיק לא אסר דהא נקיט דמי. והבין הב"י ברש"י שרק אם היה גוי היה מהני שכירות. ובדרישה (שם אות ג') הקשה על הב"י דמנא לן לפרש ברש"י שרק לגוי מהני שכירות, וכל מה שכתב רש"י שבגוי זה האפשרות היחידה וממילא לא שייך שיחזור אבל בישראל שאפשר ע"י ביטול יכול לחזור, אך אה"נ אפשר גם שכירות. והא"ר (אות ו') מבאר את הב"י דרייק כך ברש"י משום שאם מהני שכירות בישראל מדוע לא יעץ אביו של ר"ג לבניו לשכור מהצדוקי רשות ואז שוב לא יוכל לחזור בו, וש"מ שלא מהני שכירות.

חידוש המג"א והק"נ להלכה

השו"ע (ש"פ ג') כתב אם אינו רוצה לבטל להם רשותו אלא להשכירו יש אומרים שמועיל כמו ביטול, ויש אומרים שאינו מועיל. ובמג"א (סק"ו) כתב לולי דמסתפינא

מהני אבל בישראל דפחות משו"פ לאו כלום הוא ע"כ ביטלו השכירות לגמרי. ונראה שהט"ז הבין מדברי הר"מ שמתכוין שאותה סוג שכירות שבגוי חפצים לעשות בישראל, וזה גופא אומר שכיון שבפחות משו"פ א"א ויצטרכו לעשות בפרוטה וכבר הוי דבר חדש לכן ביטלו השכירות מישראל.

אך עדיין יל"ע בעיקר הדין מדוע ששכירות לא תועיל דממ"נ אם זה מהני כביטול הרי ביטול מועיל בישראל ואם הוי שכירות גמורה זה גם דבר שצריך להועיל בישראל, והגר"ש רוטשילד תירץ שודאי למד הר"מ ששכירות היא רק מעשה בעלמא כדברי הרבה מהראשונים והאחרונים, וא"כ קשה מדוע שלא יועיל בישראל והרי רק הוי ביטול, אלא צ"ל שלמד שהוי אפילו פחות מביטול, אלא מעשה בעלמא, וכמצינו בדברי רבינו יונתן שאע"פ שאצל הישראל המבטל רשותו אסור לו לשוב ולהוציא לחצר אבל בגוי הקלו רבנו ויכול לחזור ולהוציא כליו לחצר, ומוכח שאפילו שלומד שאין זה שכירות גמורה גם אין זה דין ביטול אלא נשאר שדירתו כדיר ורק חיפשו שהישראל יעשה מעשה כדי להטריחו ולגרורם לו לצאת מהחצר, ולכן שרי לגוי להשתמש בחצר, ומובן שכזה דבר לא מועיל בישראל.

עוד יש ליישב את דברי המג"א ע"פ דברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סכ"ז) שכתב דיש לחלק בין מכר בשבת למתנה בשבת, שבמכר שניהם עושים איסור דזה נותן מעות וזה חפץ כנגד, אך במתנה רק הנותן עובר איסור אבל המקבל לא עובר איסור והוא כזוכה מן ההפקר דשרי בשבת, ולפי"ז ביאר (בדברי התוס' סו.) דבשוכר מן הגוי הגוי הוא נותן מתנה והישראל רק מקבל

יצא ולא ילמד ממעשיו ותיקנו לו דבר שיטרח בו ולכן תיקנו שכירות שיקשה בעיני הישראל לשכור ממנו ויצא. ואי נימא כצד השני א"כ אין זה כלל שכירות אלא הסתלקות מהרשות ורק תיקנו חז"ל שיעשה זאת בכסף כדי להקשות על הישראל, וא"כ אם יעשו כזה דבר בישראל אין כאן שום סרך של מו"מ דהוי ביטול ומה בכך שישלם לו על זה, רק שלצד זה גם יש לעיין מדוע שלא יועיל בישראל והרי זה ככל ביטול, ואי נימא כצד שתיקנו בגוי שדירתו הוי דירה וצריך שכירות גמורה א"כ ניחא שבישראל אסור בשבת דהוי מו"מ, אלא דקשה כיצד שוכרין מגוי בשבת והרי גם שם שייך איסור מו"מ, ומה בכך שמעיקר הדין אין דירתו דירה כלל אבל למעשה תיקנו שתהיה דירתו דירה וא"כ זה שכירות גמורה ואסורה בשבת.

ולכאורה נראה שצ"ל שאה"נ אצל גוי לא עושה שכירות גמורה אלא מעשה בעלמא ולכן שרי בשבת, ורק חז"ל תיקנו שיתן דמים, וא"כ שכל עשייתו היא ביטול ובישראל מועיל ביטול גם בלא נתנת דמים א"כ מדוע נתן לו דמים ובא אליו בתורת שכירות אלא ודאי כוונתו לשכירות גמורה וממילא אומר המג"א שכזה דבר אסור בשבת דהוי מו"מ, אבל גוי שמעיקר הדין אין דירתו דירה ורק תיקנו מעשה שכירות כוונתו לתקנת חז"ל ותו לא ולכן שרי לעשות בשבת. אך קצת קשה שעל זה דיבר הר"מ שהרי המשמעות שאת אותה שכירות שמהני בגוי בא לומר שבישראל לא מהני.

והט"ז עמד ליישב את דברי הר"מ שפירש בכוונתו שכיון דשכירות מעכו"ם היא אפילו בפחות משו"פ ומש"ה רק בבן נח שמצינו שחשוב אצלו פחות משו"פ

מהא דבסוגיא של לחמן בר ריסקא אביי אמר להם שיבטלו לגבי חד ואמאי לא אמר להם שישכירו כלם את רשותם לאחד, ועדיף מביטול דאז יוכלו אף הם להוציא מבית היחיד לחצר וא"צ להגיע לדין אורחים אצלו. ומדבריו נראה שלמד שהכירות עכ"פ בישראל היא שכירות גמורה, אך אם נלמד בשכירות שהוי ביטול גמור ורק נותנים עבודה מעות אין מקום לקושייתו ולראייתו, וכן למד החזו"א שבישראל ודאי הוי רק ביטול וא"כ אין מקום לראיית רע"א.

ולקבל מתנה בשבת שרי, ואע"פ שנותן לו תמורה כנגד כיון שברגילות לא נותנים מעות אלא דבר מאכל וכדו' חשיב שנותן לו את המאכל בחינם והגוי נותן לו מתנה בחינם (ומצד המאכל שנותן יתכן ואין נותן בדין קניין אלא רק נותן לו לאכול וכדו'), ולפי"ז ניחא שמישראל אסור לעשות כן בשבת דאף אי הוי מתנה לנותן אסור לתת בשבת, ושאני מגוי.

ראיית רע"א

רע"א (סט: ובתשובות חדשות ז') הוכיח

סימן ל"ג - דין החצר בליתא לגוי (סב.:

שיצא ולא יגור עם גוי, אך איזה עניין יש לאסור את דירת העכו"ם דלישראל אין נפק"מ בזה ואין סיבה שמשום כך יצא ולא יגור עמו. וכן קשה האם דירת עכו"ם שמה דירה כדכתב רש"י בראב"י או שאינה דירה כדמשמע בדעת ר"מ שלכן אינה אסרת על הישראל וכן משמע ברש"י בלישנא אחרינא שלא שייך בעכו"ם חצירו.

הערה וביאור בדברי רש"י

עוד קשה סתירה בדברי רש"י שבדעת ר"מ כותב שרק הישראל אוסר את דירת הגוי ולא להפך והיינו כדאוקמא הגמ' לברייתא שאיירי בליתא לעכו"ם בחצר, ומאידך כשבא לבאר את דברי ראב"י כתב שבשני ישראלים גם הם אוסרים את דירת הגוי וגם הגוי אוסר עליהם, אבל כשיש רק ישראל אחד הכל מותר, והיינו שגם דירת העכו"ם אינה נאסרת, ומאידך כשיש שניים משמע שהכל אסור, ולכאורה משמע שכל מה דפליג ראב"י על ר"מ האם גזרו באחד דלא שכיח או רק בשניים דשכיח ולא מצינו שפליגי בעוד דין, ובספר פני העיר מביא מספר לשון הזהב שכתב שנראה שיש כאן מחלוקת נוספת בין ר"מ לראב"י, אך הדבר קשה מאד דלא שמענו מזה ועוד דמשמע שראב"י בא להקל ולא להתמיר.

הרש"ש מבאר ברש"י שדברי ראב"י באמת לא אזלי על דברי ר"מ שא"כ נמצא שבא להתמיר שגם דירת הגוי אוסרת על דירת הישראל, ומשמעות הברייתא שבא להקל, אלא קאי על דיוקא דר"מ שדירת עכו"ם אינה אוסרת את דירת הישראל

מהלך הסוגיה

גופא חצירו של עכו"ם הרי הוא כדיר של בהמה ומותר להכניס ולהוציא מן חצר לבתים ומן בתים לחצר ואם יש שם ישראל אחד אוסר דברי ר"מ ראב"י אומר לעולם אינו אוסר עד שיהיו שם שני ישראלים אוסרים זה על זה. אמר מר וכו' ומבאר רש"י שהקושיה מהסיפא של הברייתא דקתני שגם כשיש ישראל אחד אוסר ומשמע שהישראל אוסר את דירת הגוי ונפק"מ כשיבא באמצע השבת אורח וירצה להוציא מבית העכו"ם לחצר דאסור אך אין העכו"ם אוסר את ביתו של הישראל, ומאידך במשנה מבואר הדר עם העכו"ם הרי זה אוסר עליו שגם הגוי אוסר את דירת הישראל הגר שם להוציא מדירתו לחצר. ומתרצת הגמ' הא באיתא לגוי והא בליתא.

הערות ותמיהות במהלך הגמ'

ודינים אלו תמוהים מאד מדוע דירת הישראל אוסרת את דירת הגוי ואין דירת העכו"ם אוסרת את דירת הישראל, ואינו מובן לא בהו"א ולא במסקנא, דממ"נ אם דירת העכו"ם שווה לדירה אמאי אינה אוסרת את דירת הישראל ואם אינה דירה אמאי נאסרת, ותו יש להקשות מאיזה דין דירת העכו"ם תיאסר בליתא בחצר והרי מבואר בגמ' שגזרו על עכו"ם כדי שהישראל לא ילמד ממעשיו, וזה הכל באיתא בחצר אך כשאינו נמצא לא שייך טעם הגזירה שמא ילמד ממעשיו ומה שייך לגזור, וגם אי נימא ששייך טעמא לגזור עדיין אינו מובן דחז"ל רצו לעשות גזירות לאסור את הישראל כדי

לא הויה דירה וכשם שאינו אוסר כך אינה אסורה רשותו בין בגוי ובין בישראל.

ונראה מדברי הריטב"א שבסברא ודאי מסכים שיש מקום לחלק בין להיאסר להכניס לתוכו שזה רשות אחרת לבין לאסור שכשאין דיוורין אינו אוסר, וכל מה שהריטב"א דחה את דבריהם משום שהוא גרס בדעת ר"מ שלמסקנא דירה בלא בעלים שמה דירה וא"כ לא שייך לחלק בין לאסור ובין להיאסר, ובהכרח כל מה שמבואר כאן בדברי ר"מ שכן מחלק משום שהוי דירת גוי שמעיקר הדין אינה דירה ורק רבנן גזרו שהיא דירה ובכזה דבר שהוא רק מגזירת חז"ל שייך להקל ולחלק בסברא שהדירה נאסרת אך אינה אוסרת, אבל ממילא אין מקום להביא מכאן ראיה לדירת ישראל. ונביא את דברי האחרונים ונרחיב בדבריהם, ולפי דבריהם נשוב ונבאר את מחלוקת הריטב"א עם אותם שרצו להביא ראיה מסוגיתנו.

תירוץ החזון יחזקאל

החזון יחזקאל על התוספתא (פ"ה הט"ו) מבאר את לשון התוספתא מפני שהיא כחצירו (שהביא רש"י בביאור דין הברייתא כבר בהו"א), וכתב בחידושים וז"ל יען שדירת עכו"ם לא שמה דירה, חשובה היא החצר אל דירת ישראל, לכן אסור לישראל להוציא מבתי העכו"ם המיוחדים להם לחצר שהיא חשובה חצירו של הישראל (עיין בביאורים שמפני שדירת העכו"ם אינה דירה חשובה כל החצר כחצר לדירת הישראל). דנהי שדירת העכו"ם לא שמה דירה, היינו רק לעניין זה שאינה אוסרת את החצר, אבל מדירתו לחצר ומחצרו לדירתו אסור לטלטל,

בליתא, ומשמע מדבריו דאם איתא לגוי כן אוסרת ועל זה קאמר לעולם אינה אוסרת, ומדויק מילת לעולם, והיינו שבא להדגיש לעולם גם כאשר איתא לגוי אינה אוסרת עד שיהיו ב' ישראלים.

ביאור בדברי הגמ'

האחרונים מתרצים מהלך בהבנת הגמ' ע"פ רש"י לקמן (עד.) ומבארו תוס' לקמן (פה.) בכ' בתים וביניהם ג' חורבות וכתב רש"י שאין להם בעלים, וביאר תוס' בדעת רש"י שאם יש לחורבה בעלים הוי דירה שאינה אוסרת אבל אסור להוציא ולהכניס לתוכה ודומיא דבית התבן ובית הבקר שאינם אוסרים אך אסור להכניס לתוכם, וכבר בריטב"א הביא שיש שדימו את הדין דפה לרש"י שם ודוחה את ראייתם, ונביא את הדברים.

הריטב"א דף פה. מביא את רש"י שם שביאר שלחורבות אין בעלים, ובתוס' דקדקו מדברי רש"י שאילו היה להם בעלים היה אסור לבני הבתים להשתמש בחורבות כשם שאסור להוציא מרשותו לרשות חבירו. ומביא הריטב"א ויש מביאין ראיה לרש"י מהא דאמר בפרק הדר דלר' מאיר אע"ג דגוי כי ליתא אינו אוסר את רשות הישראל אבל ביתו אסור להכניס ולהוציא, ודוחה הריטב"א ואינה ראיה דההיא אליבא דר"מ דסבירא ליה דדירה בלא בעלים שמה דירה (וכן הריטב"א בסוגייתנו גורס לעולם שמה דירה) ורק בגוי הקלו היכא דליתא מפני שהוא כדיר של בהמה שלא יאסור אבל ביתו נשאר כדין דירה שאסור להכניס לתוכו ולהוציא ממנו דסוף סוף דירה היא, אבל אנן קיי"ל כר' יוסי ור' שמעון דדירה בלא בעלים

כיון שדירתו היא רשות אחרת.

מרפסת בתוס' פג: ד"ה קס"ד), ולחצר כזו שרי להוציא מהרשויות הפרטיות כי היא אינה רשות של אף אחד ואין זה להוציא לחצר שאינה שלו, ומשו"ה ברישא שיש רק גויים שאין להם חשיבות של דיורים הוי כחצר עם מחסנים דשרי להוציא מהרשות של אחד לחצר דהיא אינה שייכת לאף אחד, אבל כאשר בא ישראל לגור בחצר שדירתו היא כדירה עם דיורין ממילא נטפלת החצר לעשיית תשמישיו וזה מה שכתוב דהוי כחצירו ושוב אסור להוציא מרשות הגוי שהיא רשות מיוחדת לחצר שהיא כבר שייכת למישהו דהיא חצירו של הישראל.

אלא שעדיין יש לדון בדבריו מדוע חצירו של עכו"ם חשובה רשות מיוחדת, והיה מקום לומר שכוונתו דכשאמרו שרשות גוי אוסרת החשיבו אותה כדירה, אלא שבדליתא לגוי הוי דירה בלא דיורין שאינה כדירה לאסור אך נשאר רשות בפנ"ע לאסור לטלטל לתוכה ומתוכה לחצר, אך בדבריו לא מזכיר כלל שהוי דירה משום גזירת חז"ל, וכן לא קורא לזה דירה רק כותב כל הזמן שדירת העכו"ם הוי רשות מיוחדת. ועוד שלפני כן בביאורים מבאר את הגמ' שבליתא לעכו"ם לא גזרו וכותב שבליתא לא שייך כלל הגזירה דשמא ילמד ממעשיו.

ובהכרח כוונת החזון יחזקאל שדירת עכו"ם הוי רשות מיוחדת מעיקר הדין וכל הברייתא שאירי בליתא לגוי אינה קשורה כלל למשנה ולגזירת עכו"ם באיתא לגוי והוי ב' סוגיות נפרדות, ובברייתא בליתא לגוי לא היה שום שינוי ע"י גזירת חז"ל אלא שמעיקר הדין דירת עכו"ם אינה דירה (ובליתא לגוי גם אחר כל תקנת חז"ל נשאר אותו דבר בדיוק) ולכן כל זמן שיש רק גויים

וממשיך החזון יחזקאל ולכאורה מכאן ראייה לדעת רש"י שנתבארה בתוס' (דף פה. ד"ה שני בתים) שבדירה בלא בעלים נהי דאין שמה דירה ואינה אוסרת את החצר וחשובה כל החצר על אותה דירה שיש לה בעלים, אבל לטלטל מאותה דירה שאין בה בעלים אל החצר כיון שאותה דירה היא רשות מיוחדת לאדם אחר אסור. והתוספות שפליגי שם על דעת רש"י אולי סברי לה כאלה דלא גרסי הכא "מפני שהיא כחצירו" ורש"י אזיל שם לשיטתו דגרסי "מפני שהיא כחצירו". (ולא הבנתי מה מיישב לתוס' שלא גרס כן, ושמה כוונתו שגרס כלישנא אחרת) שברש"י שישראל אחד ממש גם לא אוסר את דירת העכו"ם דהוי דירה בלא בעלים, וכל הקושיה מהברייתא על המשנה מהרישא ממש שכתוב מפני שהיא כדיר והיינו אף בישראל אחד ממש ובמשנה כתוב שבישראל אחד כבר יש לגזור, וכע"ז פירש במאירי (בקושיית הגמ').

ויש להוסיף ביאור שהוא מוכרח מדברי החזון יחזקאל שדירת העכו"ם היא רשות בפני עצמה ולכן אסור להוציא ממנה לחצר ומהחצר אליה, ואף שברישא של הברייתא כתוב שאם אין שם כלל ישראל שרי להוציא מבית העכו"ם לחצר היינו משום שכל הבעיה של החצר דהיא עומדת לתשמשיים לדיירים הגרים בה לעשות את תשמשיהן וכשיש כמה אנשים בחצר והיא עומדת לכולם הוי רשות משותפת והמוציא מהבית לחצר הוי כמוציא לרשות שאינה שלו, אבל מקום שאין דיורין (וכגון חצר שיש בה רק מחסנים) אפילו שיש חצר שם החצר היא רק כפרוזדור להגיע לבתים (וכמבואר גבי

תירוץ החזון איש

החזון"א (פ"ב ט"ז) כתב את אותו רעיון של תירוץ אך שונה לגמרי, וביאר שאע"ג דמעיקר הדין אין דירתו של הגוי דירה ומותר להוציא מביתו של הגוי לחצר ישראל, מ"מ הכא שפיר שייך גזירת חכמים של שמא ילמד ממעשיו כיון שהוא גר עם העכו"ם בחצר ואע"ג דליתא השתא לעכו"ם בשבת זו, ומשו"ה חשיב דירתו דירה, אלא שלענין איסור הוצאה מבית ישראל אי אפשר לחשוב את דירתו של הגוי דירה כיון שליתא ודירה בלא בעלים לאו שמה דירה ואפילו בישראל לא שמה דירה אלא שגזרו אטו איתא, אבל בגוי לא עשו גזירה לגזירה, וכל זה לענין הוצאה מביתו של ישראל לחצר, אבל מביתו של העכו"ם דישאל כה"ג אסור מצד הדין להוציא מבית ישראל אחד אפילו בליתא לחצר המשמשת יהודי אחר שבחצר, ממילא גם בגוי גזרינן ביה, דדירה בלא בעלים אינה אוסרת את החצר דכיון שלא נמצא לא חשיב משתמש בחצר והיא עומדת רק לאלו הנמצאים אבל ביתו הפרטי שאין לאחרים כניסה לשם גם בליתא ודאי נחשב לרשות המיוחדת ואינו שייך לגרים בחצר ולכן אסור להוציא ממנו לחצר, והלכך גם מבית הגוי אסור להוציא לחצר, ומיהו לראב"י מותר גם מבית הגוי לחצר כל זמן שאין בו ישראלים דלא גזרו כלל ואין דירתו כלל דירה.

ביאור החילוק הגדול שבין התירוצים

והמתבונן יראה דיש חילוק גדול בין שני תירוצי בעלי החזון, דבדברי החזון יחזקאל לא הזכיר כלל את גזירת חז"ל דשמא ילמד ממעשיו, וכן לא הביא שדירת עכו"ם כדיר

שרי להוציא לחצר וכמו שביארנו משום שאין לחצר שם דירורין והוי רשות שאינה של אף אחד, אבל כאשר יש שם ישראל אחד החצר נעשית חצירו של ישראל והוא יש לו דירורין (וגם בליתא לישראל החשיבו כמו שיש דירורין אטו איתא), וממילא אסור להוציא מרשות הגוי שהיא רשות מיוחדת לחצר שהיא חצירו של ישראל, אבל מבית ישראל שרי להוציא לחצר שהרי הכל רשות אחת, והגוי אין לו דירורין בדירה שיוכל לאסור על ישראל להוציא לחצר.

ולכאורה לפי ביאור דברי החזון יחזקאל שהאסור להוציא מדירת העכו"ם לחצר משום שמוציא מרשות המיוחדת לחצרו של ישראל, צריך להיות שגם לראב"י שאמר לעולם אינו אסור עד שיהיו שני ישראלים אוסרים זה רק לעניין הגזירה שמא ילמד ולעניין לאסור את דירת ישראל, אבל להוציא מדירת העכו"ם שהיא רשות המיוחדת לחצרו של ישראל גם בישראל אחד יש לאסור דכבר הוי חצרו של ישראל, וצ"ע שלא משמע כלל דין כזה מלשון הברייתא, אך לפי המבואר ברש"ש כל דברי ראב"י אלו רק על דיוק מדברי ר"מ והוא מדבר על הדין באיתא לגוי בחצר, ולפי"ז לא קשה מהגמ', אלא שלהדיא כתוב ברש"י לא כך דכתב רש"י דלראב"י כשיש רק יהודי אחד הכל מותר והיינו גם מביתו של העכו"ם לחצר ותימה מדוע שרי והא הוי מרשות המיוחדת לחצר, ובדוחק שמעתי ליישב שכיון שיהודי אחד לא שכיח גם אין בו את הגזירה של גזרו ליתא אטו איתא וחשיב שאין דירורין והחצר אינה חצר, והדבר קשה חדא דלכאורה לא גזרו על מקרה מסוים אלא הגדרה בחצר, ועוד דלפי זה עדיין יקשה באיתא לישראל דשם ודאי הוי חצירו, וצ"ע.

בביאורים את דברי הגמ' שבעכו"ם כי ליתא לא גזרו משום דאין את החשש של שמא ילמד ממעשיו, וזה סברא פשוטה שבליתא לא שייך לגזור, משא"כ החזו"א כתב דשייכא לגזירה גם כשאינו נמצא (דאפילו שבשבת לא נמצא אך כיון שבפועל גר שם שייך לגזור) אלא דהוי גזירה לגזירה ולכן לא גוזרים, וההכרח לחזו"א לומר כן משום שלמד בגמ' דדירת העכו"ם נאסרת דנחשבת רשות אחרת רק מחמת הגזירה שגזרו עליו וא"כ מוכח בגמ' שגם בליתא שייך את הגזירה ולכן פירש כך בביאור הגמ', משא"כ החזון יחזקאל שהבין שהיא רשות מיוחדת גם בלא הגזירה לא הוצרך לבאר כך בלשון הגמ'.

ונמצא שפליגי בהבנת תירוץ הגמ', עכו"ם דכי איתיה גזירה שמא ילמד ממעשיו, כי איתיה אסר כי ליתא לא אסר. שהחזו"א למד כי איתיה אסר משום הגזירה כי ליתא לא אסר דזה כבר גזירה לגזירה, אבל יש קצת קושי לדבריו דמדוע צריכה הגמ' לשוב ולומר כי איתה גזר והרי זה ממש מה שאמרו, אבל החזון יחזקאל מבאר כוונת הגמ' שבעכו"ם כי איתיה גזרו רבנן שיאסור ולכן כי איתיה דהוי דירה עם בעלים אסר היינו שייך לאסור ע"י הגזירה של שמא ילמד, אבל כי ליתא והוי דירה בלא בעלים שאינה דירה לא אסר ואת החשש דשמא ילמד לא שייך ממילא לא אסר.

ויש להוסיף דקדוק שנחלקו גם בפירוש רש"י בד"ה כי ליתיה דכתב רש"י אבל עכו"ם דאפילו כי איתיה לאו שמה דירה אלא משום שמא ילמד וכו', ונחלקו מה כוונת רש"י בהמשך הוכו', האם אלא משום שמא ילמד לכן כן השוו את דירתו לדירה כך למד

של בהמה, והיינו כמו שביארנו שלמד החזון יחזקאל שדין הברייתא בליתא לעכו"ם אינו שייך כלל למבואר במשנה ובסוגיית הגמ' לעיל באיתא לעכו"ם, וכל דיני הברייתא לא היה בהם שינוי בין קודם התקנה ללאחר התקנה, והוא משום שהביאור שדירת עכו"ם הוי כרשות אחרת גם קודם התקנה וגם אז אסור להוציא מרשותו שהיא רשות אחרת לחצר של ישראל. משא"כ החזו"א למד שקודם התקנה שדירת עכו"ם כדיר של בהמה איננה חשובה אפילו לא כרשות אחרת, ולכן כתב להדיא שקודם התקנה שרי להוציא אף מרשות הגוי לחצר, ורק אחר התקנה שהחשיבו את דירתו לדירה הוי רשות אחרת אלא שלמעשה בליתא הוי דירה בלי דיורים שאינה דירה ולכן לא אוסרת את החצר דרק בישראל גזרו אבל בגוי שזה גזירה לגזירה כבר לא גזרו, וכן נפק"מ לדעת ראב"י שלפי החזון יחזקאל צריך להיות שגם לראב"י אפילו כשיש ישראל אחד יהיה אסור להוציא מרשות הגוי לחצר של ישראל דאין זה שייך לגזירה דשמא ילמד ממעשיו, וברש"י כתוב לא כך והתקשינו מדוע, משא"כ לפי החזו"א שרק ע"י הגזירה הזו חשובה דירת הגוי כרשות אחרת ובאחד לא גוזרים לכן שרי לראב"י וכן כתב מפורש דשרי לראב"י, ומדברי רש"י מוכח לכאורה כחזו"א. ויתכן עוד נפק"מ ביניהם גם לר"מ על אותו משקל להוציא מבית של גוי בחצר שכולם גויים לבית או חצר של ישראל בחצר אחרת, דלחזון יחזקאל הוי הוצאה מרשות מיוחדת לרשות אחרת, אבל לחזו"א שאינה כלל רשות קודם התקנה צריך להיות דשרי.

והמתבונן יראה שפליגי האם בליתא לגוי בחצר יש את החשש של שמא ילמד ממעשיו או לא, דהחזון יחזקאל ביאר קודם

לא אוסרת וכן כתב בלישנא אחרנא שלא שייך חצירו בעכו"ם, והתירוץ שאה"נ תקנת רבנן היתה לעשות את דירת העכו"ם דירה וכשביאר את ראב"י דיבר באיתא לעכו"ם (וכדכתב הרש"ש) ולכן ביאר ששויה רבנן לדירתו דירה, אבל בע"ב דיבר על הדין בליתא שאז לא גזרו דזה גזירה לגזירה ולכן אינה אוסרת וכן לא שייך גביו חצירו. ויתכן וגם לחזון יחזקאל באיתא התקנה היתה לעשותה כדירה וזה מה שכתב רש"י בראב"י וכל הסוגיה בע"ב בליתא לגוי שאז אינו שייך לתקנה אלא לדירה בלא בעלים שאינה דירה ולכן לא אוסרת ולא שייך חצירו.

האבן העזר (סי' ס"ו) מאריך לבאר את המנהג שנהגו להניח את העירוב בביהכנ"ס, והוא מבאר ממש כחזו"א שע"י הגזרה של שמא ילמד ממעשיו החשיבו את דירת הגוי לדירה ולכן הוי רשות ואסור להוציא ממנה ולהכניס, אלא שאינה אוסרת כשהגוי לא נמצא דהוי דירה בלא בעלים שאינה דירה, וכמו כן למד בביהכנ"ס שהוי דירה ששייכת לשותפין אך לא גרים בו וא"כ לא צריך להשתתף בעירוב אך א"א להכניס לתוכו ולהוציא, וע"י שמניחים בו את העירוב והדין שבית שמניחים בו את העירוב אינו צריך להשתתף ממילא נכלל גם ביהכנ"ס בעירוב ושרי להכניס ולהוציא לתוכו, עיי"ש. ובקרן אורה המשמעות כחזון יחזקאל, דמקשה מדוע ישראל אוסרת את דירת העכו"ם ומתריך דהוי כרשות מיוחדת והמשמעות ממש כחזון יחזקאל, אך מקצר שם.

לפי הנ"ל ביאור הפלוגתא בריטב"א

ונשוב לבאר את דברי הריטב"א בדף פה. שכתב דיש שהביאו מכאן ראייה לפירוש

החזו"א, או שאינה דירה אלא דמשום שמא ילמד גזרו אבל עדיין אין דירתו דירה וכן למד החזון יחזקאל. ויתכן ופליגי בהבנת הגזרה בגוי האם עשו את דירתו לדירה או רק גזירה בעלמא ולפי זה ביארו את הסוגיה שונה.

לשון התוספתא מפני שהוא כחצירו, והמשמעות הפשוטה שזה הסיבה שאסור להוציא מבית העכו"ם לרשות ישראל, ולפי החזון יחזקאל ניחא, שכל זמן שיש רק רשות גוי עדיין אינו אסור דאין החצר כחצר ורק אחר שבא ישראל לגור וחשובה החצר כחצר מחמת ישראל לכן נאסרת דירת הגוי, אך לחזו"א סיבת האיסור שרבנן גזרו על דירת הגוי להיות דירה, וא"כ אמאי כתוב מפני שהיא כחצירו של ישראל לא זה סיבת האיסור דגם אם זה חצר משותפת אסור, וכן הקשה החזו"א בעצמו (פ"ב י"ט) ונשאר בצ"ע, ויש לדחוק שהכוונה שגדר האיסור הוא להוציא לחצר ישראל אך אה"נ לא זה טעם האיסור.

(בגמ' לקמן עד. גבי חורבה רש"י פירש שהאיסור להוציא כלי החצר לחורבה, וכמו שפירשנו, אך בתוס' שם עוד לפני פירוש ר"י מביא פירוש כרש"י אך שלומד שהאיסור להוציא כלים ששבתן בבית ויצאו לחצר שאסור להכניסם לאותה חורבה, אבל כלי החצר משמע שפשוט דשרי כיון שדין החורבה כעין חצר, ויש לברר לפי שיטת התוס' הנ"ל האם מסתדר אם כל מה שהבאנו)

לדברי החזו"א ניחא הלשונות ברש"י שבדעת ראב"י כתב דשויה רבנן לדירת עכו"ם דירה ומאידך ביאר שדירת העכו"ם

קצא

הריטב"א גרס לעולם קסבר שמה דירה והבין שכוונת הגמ' בהמשך שבישראל גזרו ליתא אטו איתא להחשיבה כדירה, אבל בגוי כיון שכל מה שנקראת דירה גם באיתא זה רק משום הגזרה של שמא ילמד וכהבנת החזו"א ממילא לגזור ליתא אטו איתא זה גזירה לגזירה ולא גוזרים, וזו כוונתו שכתב שרק בגוי הקלו ואין ללמוד ממנו לישראל שאצלו מעיקר הדין הוי דירה.

רש"י דשם, שדירה בלא בעלים אינה אוסרת אבל אסורה, והריטב"א דחה שלר"מ דירה בלא בעלים שמה דירה ורק בגוי הקלו, ודבר ראשון צריך לבאר שהחולקים על הריטב"א גרסו בגמ' שלנו לעולם קסבר לא שמה דירה, והבינו כדברי החזון יחזקאל שאע"פ שאינה דירה שייך רשות מיוחדת וכמו שביארנו שזה גם קודם התקנה שתיקנו בגוי, וממילא אין שום סיבה לחלק בין גוי לישראל, אבל

סימן ל"ד - באיסור מורה הלכה בפני רבו (סב):

בגדר האיסור

בדברי אלוקים חיים במקום שיש גדולים ממנו, ולפי"ז ניחא שתלמיד שנתעלה להיות קרוב לרבו שוב אין מגיס לבו בהוראה, ואי"ז שייך לעניין שצריך לכבד את רבו ואסור לו להורות בפני רבו, ובש"ך הביא מהמרי"ק שע"י נטילת רשות שרי אף בפניו, אבל בלי נטילת רשות בפניו אסור משום כבוד רבו, אבל שלא בפני רבו יתכן וזה רק מצד מגיס לבו בהוראה ולא מצד כבוד רבו, ולכן מי שנתעלה והוא נעשה גדול שוב אין חיסרון של מגיס לבו.

ועפי"ז ביאר נמי הא דהביא הטור (יו"ד של"ו) בשם הרמב"ן לעניין רופא דאם יש גדול ממנו לא יתעסק ברפואה זו, ק"ו משאר דינים והוראות שבתורה דהאיך יורה בספק נפשות כשיש גדול ממנו. והרי פשוט דאין דין כבוד לרופא (טוב שברופאים וכ"ו) ובהכרח האיסור מצד שלוקח על עצמו הכרעה גדולה במקום שיש גדולים ממנו שיכולין להורות. ומבואר בזה עוד כמה עניינים.

ולפי"ז נראה שאפשר להבין שזו כוונת הגמ' בכתובות שגם כאשר מקבל רשות שלא מיחזי כאפקרותא (כמבואר בתוס' שם) עדיין אסור משום דלא מסתייעא מילתא, והיינו משום דמגיס לבו בהוראה, וקצת קשה הלשון לא מסתייעא מילתא שאין משמעותו מצד שמגיס לבו בהוראה, אלא שמשמייס דואגים שאת ההוראה יפסוק הרב ולא התלמיד.

האם שרי שלא בפני רבו חוץ לג' פרסאות

בגמ' מובא שרב המנונא לא הורה בשני

רש"י (ד"ה מהו) כתב שאם יורה במקום רבו הוי חוצפה, וכן נראה בגמ' עצמה בהמשך ששאל רבינא לרב אשי כי האי גוונא מילתא מי הוי כאפקרותא שזה לשון של חוצפה. אך קשה דבגמ' כתובות (ס:) איתא שאסור להורות בפני רבו לא משום דהוי כאפקרותא אלא משום דלא מסתייעא מילתא למימרא, ופרש"י שלא יסתייעא מילתא שיורה כהלכה. ונראה שאי"ז משום חוצפה, ובתוס' שם כתבו נפק"מ שהיכא דהרב מוחל על כבודו דשרי (מצד כבוד הרב) ואפ"ה לא יורה דלא מסתייעא מילתא, ובמאירי כתב שאפילו בנטילת רשות אל יורה, וא"כ מבואר להדיא שאין זה משום כבוד הרב, ויש להבין מהו האיסור.

הגר"ש רוטשילד העיר דמבואר בגמ' דתלמיד חבר שרי להורות כאשר רחוק מרבו ג' פרסאות, ורש"י פירש שתלמיד חבר היינו חכם כמותו אלא שלמד ממנו דבר אחד או יותר, וכן הוא ברמב"ם הל' ת"ת (פ"ה ה"ט) דהיינו שלא למד ממנו רוב חכמתו. אך המהרי"ק (שרש קס"ט) הובא בב"י (יו"ד רמ"ב ד') דיש מי שפירש דתלמיד חבר היינו דמתחילה היה תלמידו ואח"כ נתחכם ונעשה חבר או קרוב להיות כמותו, והעיר הב"י דאם למד ממנו רוב חכמתו כי נתחכם ונעשה גדול כמותו מאי הוי, והא מ"מ הוא רבו המובהק וחיוב לכבדו.

וביאר הגר"ש רוטשילד שאפשר לבאר בדעת המהרי"ק שיש עוד טעם לאיסור מצד שמגיס לבו בהוראה, והיינו חוצפא כלפי שמיא שלוקח על עצמו את האחריות להורות

שרי היינו כשאנו באותה מדינה, אך זה דוחק דאין מוזכר כלל שאירי במדינה אחרת.

התוס' בסנהדרין (ה:) תירצו שבסוגיה דידן איירי כשלא נטל רשות ולכן אסור אפילו חוץ לג' פרסאות, אבל הסוגיא בסנהדרין מדברת כשנטל רשות ואז שרי חוץ לג' פרסאות. ולכאורה לשיטתו אין חילוק כלל בין תלמיד רגיל לתלמיד חבר.

[האור החיים בראשון לציון (רמ"ב ד') העיר לשיטה שגם בנטילת רשות אסור, והלא משה רבינו העמיד סנהדרין ושרי עשרות ושרי מאות, ואיך היה מותר להם להורות, ותירץ דיש לחלק בין נתינת רשות שנתן רב לתלמיד, לבין היכא שכבד המשא על הרב והוא מבקש מהתלמיד עזרה וסיוע לשאת עמו במלאכתו דשפיר דמי.]

הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ה ה"ג) תירץ (כך) מבואר בכסף משנה ובלח"מ שם בה"ב ששיטת הרמב"ם התחדשה מכח סתירת הסוגיות) שכל האיסור המבואר בגמ' שאפילו חוץ לג' פרסאות היינו לקבוע קביעות לשבת ולהורות, אבל באקראי להורות שרי, והגמ' בסנהדרין שמשמע דשרי חוץ לג' פרסאות דהיה זה דרך מקרה כדמשמע לישנא דאיקלע לאתר וכן הלשון דרש להו.

תלמיד חבר בפניו

ויש נפק"מ גדולה לדינא בין התירוצים בסתירת הגמרות שהבאנו, האם בתלמיד חבר יש איסור תוך ג' פרסאות, דלתוס' והרא"ש שכתבו שבתלמיד חבר איירי הגמ'

דרב הונא רביה ומשמע אף יותר מג' פרסאות (כך מבואר בתוס'), והקשו תוס' מהגמ' בסנהדרין (ה:) "תנא תלמיד לא יורה הלכה במקום רבו א"כ רחוק הימנו ג' פרסאות כנגד מחנה ישראל", דמשמע שחוץ לג' פרסאות שרי.

ותירצו תוס' דשם איירי בתלמיד חבר ובו אמרינן דשרי ברחוק ג' פרסאות, ובקרוב אפילו תלמיד חבר אסור, ואילו הכא איירינן בתלמיד רגיל כמו רב המנונא לרב הונא ובכה"ג אסור אפילו ברחוק יותר מג' פרסאות, ותוס' מביא ראיה שבפניו לאו דוקא בפניו ממש אלא כל ג' פרסאות הוי בפניו. וכן כתבו הרא"ש והגהות מימוני.

הראשונים מביאים בשם הראב"ד שמעיקר הדין כל תלמיד יכול להורות חוץ לג' פרסאות והיינו דתניא (בסנהדרין) תלמיד אל יורה אלא א"כ רחוק מרבו ג' פרסאות, והיינו כל תלמיד ואף שאינו תלמיד חבר, אלא שרבי (המובא בסנהדרין ה:) תיקן שתלמיד לא יורה כלל ואפילו שלא בפני רבו ורק תלמיד חבר יכול. ובחלק הזה הוא כתוס' שלדינא חוץ לג' פרסאות יש חילוק בין תלמיד רגיל לחבר ובתוך ג' פרסאות הכל אסור.

הריטב"א בתחילת דבריו מביא את תוס' שלתלמיד רגיל אסור אפילו חוץ לג' פרסאות ומבאר שהיינו בכל העולם, אבל מוסיף שמעיקר הדין לא היה איסור בכל העולם אלא רק באותה איפרכיא (מדינה) ורק מתקנת רבי שתלמיד אל יורה חידשו שהאיסור בכל העולם, וא"כ אולי יש מקום לתרץ שהברייתא תלמיד אל יורה אלא א"כ רחוק ג' פרסאות דמשמע שאם רחוק יותר

אסור אבל שלא בפניו שרי אף תוך ג' פרסאות, דעה ג' דעת התוס' והרא"ש והיא דעת הי"א שבשו"ע שכל תוך ג' פרסאות אסור אף בתלמיד חבר.

בטעם שרבינא מזה קודם שידע אם מותר

רמא ביה קלא לא אשגח ביה אמר להוי בשמתא ואח"כ שאל את רבו כה"ג מי מיתחזא כאפקרותא, ויש מקום להקשות מדוע רק אחר שעשה בא ושאל, ולמה לא שאל קודם לזה, וכתב בקרבן נתנאל (אות פ') דלשיטת הרמב"ם דאפילו בפניו שרי להורות כשהוא תלמיד חבר ניהא, דרבינא לא חשש משום שהיה תלמיד חבר, ורק שאלו האם כה"ג מותר אף בתלמיד רגיל, ולביאור זה מוכח מהמעשה הנ"ל שתלמיד חבר דשרי היינו אף בפניו ממש, ולשיטת התוס' והרא"ש שגם תלמיד חבר אסור כל ג' פרסאות, מתרץ הקרבן נתנאל דרבינא ידע את הסברא דשרי במקום חלול ה' אלא שהסתפק שמא כל ההיתר הזה הוא רק בתלמיד חבר שלא עושה חלול ה' כנגד, אבל תלמיד רגיל שמא עדיף כבוד רבו, ואמר לו רב אשי במקום חלול ה' אין חולקים כבוד לרב והיינו שזה אפילו לא מתחיל להיות כצד.

והריב"ש ועוד ראשונים שכתבו שבפניו ממש אסור יבארו בסיפור זה כמו שמבאר הקר"ג בדעת התוס', שידע שבמקום חלול ה' אין חולקין כבוד לרב, אלא שחשב דשמא זה רק בתלמיד חבר ושאלו מה הדין בתלמיד רגיל.

בדין זה של אפרושי מאיסורא מצינו

דשרי חוץ לג' פרסאות וא"כ תוך ג' פרסאות גם בתלמיד חבר אסור, אבל לתוס' בסנהדרין שחילק האם נטל רשות או לא יתכן וזה הכל בתלמיד רגיל אבל תלמיד חבר שרי אפילו בפניו, וכן לשיטת הרמב"ם שתירץ שדרך מקרה שרי זה הכל בתלמיד רגיל אבל תלמיד חבר שרי אפילו בפניו.

הב"י (רמ"ב ד') דייק מדברי הרמב"ם שבתלמיד חבר שרי אפילו בפניו דלא חילק בזה כלל (כדכתבנו), ועוד מביא שכך נראה מבואר ברמב"ם דכתב בהמשך (בה"ט) בד"א ברבו מובהק שלמד רוב חכמתו ממנו אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו הרי זה תלמיד חבר, וכן דייק מדברי הרי"ף, ולדבריהם נראה שאפילו בפניו ממש שרי.

אבל הרמ"א מביא (בשם הריב"ש) י"א דבתלמיד חבר שרי בתוך ג' פרסאות ומיהו בפניו ממש אל יורה, ובקרבן נתנאל (אות נ') הביא את הרמ"א שכך למד ברמב"ם והקשה עליו שהוא טעות דהרי מוכח מהרמב"ם ששרי שהרי כתב (בה"ט) בד"א בתלמיד רגיל אבל בתלמיד חבר שרי בכל הדברים הללו, אך לכאורה אינו מוכרח מכת זה להתיר בפניו ממש, ששם זה ממש חוצפה. ולא הבנתי את קושיית הקר"ג דהרמ"א לא כתב שזה פשט בדעת הרמב"ם, אלא הביא כן בשם הריב"ש שהוא כנראה למד שבפניו ולא בפניו קאי על בפניו ממש וכך כתב הרשב"א בתשובה וכן הריטב"א שהביא את הראב"ד נראה שמחלק בין בפניו ממש לשלא בפניו ממש.

נמצא שיש ג' דעות, דעה א' שבשו"ע מהרמב"ם שתלמיד חבר שרי אף בפניו, דעה ב' הריב"ש ועוד ראשונים שבפניו ממש

עצמו להורות הולך רק על לפניו באותה הלכה שאסור לשבת להורות ולא על ההלכה הקודמת שמוותר ללמד מדרש שלא בפניו, וכך למד הב"ח ולכן התיר מדרש, או דילמא מקרא נדרש על לפניו ועל לפני פניו שגם על הלכה זו קאי הבד"א ששרי רק דרך מקרה וממילא כתוב שבאופן קבוע אסור גם לקבוע מדרש.

האם האיסור רק בדבר חידוש

תוד"ה אפילו ביעתא וכן בתוס' אח"כ כתבו שדוקא בדבר הנראה חידוש לשואל, וכן פסק השו"ע (סעיף ח') אבל בש"ך הביא מרבינו יונתן שבכל גווני אסור והיינו אף שאינו חידוש, ויש שרצו ללמוד שגם רש"י סובר כך שבכל גווני אסור מדלא ביאר ביעתא בכותחא כתוס'.

דבר המפורש בספרים

הב"י וכן פסק בשו"ע (רמ"ב ט') הביא מההגהות בשם הר"ם שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים יכול תלמיד להורות אותו פסק בימי רבו, וכל האיסור הוא בדבר שאינו כתוב והתלמיד מסברא מדמה מילתא למילתא.

והקשה הדרישה דהא מבואר בגמ' שאפילו במגילת תענית והיינו דברים הכתובים במפורש אל יורה, והוסיף דלמבואר בתוס' שרב חסדא היה תלמיד חבר לרב הונא חזינן שגם בתלמיד חבר אסור, ותירץ דאפשר שאיסור זה רק בפניו אבל שלא בפניו שרי, ונראה כוונתו שלא בפניו ממש אפילו שזה תוך ג' פרסאות, ועוד כתב לתרץ שהיהא דמגילת תענית איירי בדבר

בתוס' גבי מגילת תענית שכל הוראה שעל ידה לא יעבור איסור מקרי אפרושי מאיסורא, וברע"א תמה על תוס' מדוע חשיב אפרושי שהרי רק בא לשאול וכן הקשו הפורת יוסף וראמ"ה (ובראמ"ה הביא לזה ראייה ודחאה עיי"ש), ובריטב"א חלק על תוס'.

לקבוע מדרש לא של הוראה

כתב הרמב"ם (הל' ת"ת ה"ג) שחוץ לג' פרסאות שרי להורות, בד"א בדבר מקרה אבל לקבוע עצמו להוראה ולישב ולהורות לכל שואל אסור. ובהגהות הרמ"ך הקשה מנין לרמב"ם חילוק זה והרי המנהג שהתלמידים קובעים מדרש בחיי רבן בלא רשות, וכל תלמיד המגיע להוראה ומתרחק מרבו ג' פרסאות יכול לקבוע מדרש, ואי מכח הגמ' שאמרו אל יורה ולמד הרמב"ם שהיינו אפילו חוץ לג' פרסאות א"כ גם בדרך מקרה אל יורה.

ובכסף משנה ביאר שיצא לרמב"ם דינו מכח סתירת הגמרות וכמו שהבאנו, ועל קושיית הרמ"ך שנהגו לקבוע מדרש תירץ הכס"מ שיש חילוק בין קובע בית הוראה לבין קובע בית מדרש שלא להוראה, ומדייק שכן הוא המשמעות ברמב"ם שכתב הקובע עצמו להורות הרי זה אסור.

והש"ך (סק"ב) הביא את דברי הכס"מ, והביא שמדברי הב"ח אין נראה כן שכתב דכיון שקובע לו מדרש כחולק על שורתו של רבו, וכמו סכינ שאינו שום הוראה ואסור לראות לבד משום כבוד הרב.

ויתכן ופליגי בהבנת דברי הרמב"ם האם מה שכתב בד"א דרך מקרה אבל לא בקובע

מכל רבותיו המובהקים שרי, והרמ"א מפרש שאין זה בתלמיד גמור דא"כ יש לו רק רב מובהק אחד וגם אינו תלמיד חבר אלא תלמיד סתם ושם צריך נטילת רשות מכל רבותיו, אך תלמיד חבר יתכן וסגי רשות מאחד וכך הביא הש"ך (סקי"א) מהמהרי"ק שתלמיד חבר סגי שיטול רשות מרבו, ובהמשך מביא שהרמב"ם לא פליג על המהרי"ק.

והש"ך (סק"ד) הביא מהראב"ד והרשב"א שע"י נטילת רשות ודאי סגי, וציון לזה גם בהמשך (סקי"ג).

הערות למעשה

העיר הגרש"ר כמה הערות למעשה שיש לבררם, א' כשמתעוררת בבית שאלה האם מותר לפסוק ע"פ הידיעה או בעיון קל במשנ"ב או עלינו ללכת לרב.

ב' האם יש הבדל בין נשאל מבני ביתו או שהתעורר לבד לשאלה.

ג' האם שייך מורה הלכה בפני רבו באופן שרבותיו שמהם לומד הם אינם מורי הוראות למעשה.

ד' הנצרך להוראה מידית ואין לו זמן ללכת לרב, מה דינו.

ה' כשאין איסור מצד מורה הלכה, האם שרי להורות בדבר שאתחזק איסורא, או די ש בזה נגיעה.

ו' מי שאינו מסתכל בספרים המצויים ומורה, האם הוי איסור (ויעויין בפתחי תשובה).

הנראה חידוש לשואל ואשמועינן שאפילו שכתוב אבל כיון שהוי חידוש אל יורה, והר"ם שהתיר היינו בדבר פשוט שכתוב בספרים.

והש"ך (סקט"ז) הביא את דברי הדרישה, ודחה את תירוצו השני דא"א לומר דהר"ם איירי בדבר שאינו חידוש, שהרי כתב שדבר פשוט שאינו דבר חידוש כלל לשואל תמיד מותר לתלמיד להורות ואפילו באינו כתוב, וא"כ ההיתר בדבר הכתוב היינו אף בדבר חידוש, וכן נראה מהשו"ע שכתב דבריו בסתמא, וגם תירוצו הראשון קשה שהיה לו לחלק להדיא בין בפניו לשלא בפניו, אלא מתרץ הש"ך שהמהר"ם למד שמה שכתוב בגמ' אפילו במגילת תענית אל יורה היינו בדבר שאינו כתוב שם להדיא אלא שמדמה מילתא למילתא.

דין נתינת רשות

השו"ע הביא בדעה הראשונה את הרמב"ם שכל החילוק בין דרך מקרה ללא דרך מקרה, והוסיף לדבריו הרמ"א שאפילו ע"י נתינת רשות לא מהני, ונראה שכך גם סובר השו"ע, ויתכן לדייק זאת מלשונו "לעולם", ואע"ג דהגר"א מבאר לעולם ואפילו דרך ארצי אסור ולאפוקי מהמשך, אך השו"ע מצטט את לשונו של הטור והב"ח על הטור פירשו לעולם ואפילו ע"י נטילת רשות אסור, ומאן לימא לן שהשו"ע לא כיוון לכך. אבל הש"ך (סקי"ב) מאריך שגם לרמב"ם באינו תלמיד גמור סגי בנטילת רשות.

ובדעה השניה שמביא השו"ע שהיא כתוס' שלפנינו שם הביא שאם נוטל רשות

סימן ל"ה - סוגיא דלחמן בר ריסתק (שיטת רש"י) (סג:)

שיטת רש"י

הערות האחרונים על התוס'

ובגליון הש"ס הקשה דהוה להו לתוס' להקשות טפי בחזקה, והיינו שתוס' הקדימו לקושייתם דאיירי שעירבו חצרות עם הבתים וא"כ קשה דהמבוי נאסר בטלטול, ורע"א כתב דגם בלי ההקדמה הזו הוה להו להקשות דממ"נ קשה דאי לא עירבו בלאו ביטול המבוי מותר ואם עירבו לא יועיל ביטול דהמבוי נאסר.

ובמהרש"א הקשה ממש כעין רע"א בלשון קצת שונה, דהוא מקשה דהיה לתוס' להוכיח מתוך דברי רש"י שכתב שע"י הביטול הותר המבוי בטלטול דאיירי בעירבו ולכן הוצרכו לביטול דאם לא עירבו אמאי צריכים לביטול, ועל זה להקשות דהביטול לא מועיל, ותירץ המהרש"א דא"נ ותוס' הקשה לקושטא דמילתא שכתבו הם בהמשך שהביטול מועיל רק בשביל היחיד וא"כ לגבי היחיד שאהני הביטול אין נפק"מ אם עירבו או לא עירבו, ולכך כתבו תוס' דלית לן לפרושי אלא בעירבו דבלא עירוב היו מפסידים שלא יוכלו לטלטל מהבתים לחצרות ועל זה מקשה על רש"י.

וברש"ש כתב מה שהעלה רע"א בגליון הש"ס להקשות על התוס' אישתמטתיה שכבר קידמו המהרש"א ויישבו, והיינו שלמד שקושייתם ממש היינו הך ובתירוצ' המהרש"א מתיישבת קושיית רע"א.

תירוצ' הראמ"ה על רש"י

בהגהות ראמ"ה (נמצא על דברי התוס')

הוא מבואה דהוה דייר בה לחמן בר ריסתק א"ל אוגר לן רשותך לא אוגר להו אתו לאביי א"ל זילו בטילו רשותיכו לגבי חד הו"ל יחיד במקום נכרי ויחיד במקום נכרי לא אסר. ופרש"י דאע"ג דאינהו אסורים להוציא מחצרותיהם למבוי כדתנן נתנו לו רשותן הוא מותר והן אסורים אהני להו מיהא לטלטל בכל המבוי כלים ששבתו בתוכו וכלים ששבתו בבית היחיד שבטלו רשותן אצלו.

ותוס' האריכו לבאר את דעת רש"י דדבריו הם ע"פ מה שמצינו במסכת שבת פר"א דמילה שרב סבירא ליה דמבוי שלא נשתתפו בו, אם עירבו חצרות עם הבתים אסור לטלטל בתוכו אפילו ד"א וכן אסרו להוציא אפילו כלי חצר למבוי דכיון שעירבו עם הבתים ומצויים כלי הבית בחצר גזרו אף על כלי החצר שלא יציאום אטו שיבואו להוציא כלי הבית, אבל אם לא עירבו שאין מצויים כלי הבית לא גזרו.

קושיות התוס' על רש"י

והקשו התוס' דהכא איירי שעירבו חצרות עם הבתים דאם לא עירבו היו מפסידים את האפשרות לטלטל מהבתים לחצרות, וכיון שעירבו גם אחר הביטול אסור להם להוציא ולטלטל ד"א במבוי וכיצד פירש"י שהביטול הועיל להם לענין לטלטל במבוי, ועוד מקשה דקיי"ל כר' יוחנן שהלכה כר"ש שחצרות ומבוי רשות אחת הם בין עירבו ובין לא עירבו.

בתים אין מטלטלין בו אלא בד"א, לא עירבו חצרות עם בתים מותר לטלטל בכולו" יעו"ש בכל הסוגיא.

ונחלקו הראשונים בביאור טעמו של רב שבעירבו חצרות עם הבתים אין מטלטלין אלא בד"א האם הוי תוצאה לגזירה או חלק מהגזירה, ונבאר את הדברים, דאפשר לומר שכיון שגזרו שלא להוציא אף כלי חצר למבוי אטו כלי הבתים, נמצא שבמבוי אין עושים כלל תשמישים וחוזר מה שהגמ' אמרה בתחילה שמבוי שלא נשתתפו בו אין בו דיריין כלל ודמיה לכרמלית, או דנימא שהוי חלק מהגזירה והיינו שכדי לחזק לאנשים את האיסור שאסור להוציא אף כלי חצר למבוי באו רבנן ונתנו למבוי דיני ושם כרמלית שלא לטלטל בו אף בד"א ובזה יזכרו שלא להוציא אליו אף את כלי החצר, דאי לאו הא לא קימא הא.

(ויתכן וגם לצד זה צרכינן לטעמים שהמבוי דומה לכרמלית לבאר מדוע רק למבוי עשו כזה חיזוק להשוותו לכרמלית ולא לחצר שעל יד חצר שגם שם אסור להוציא כלי חצר אטו כלי הבית ושנגזור עליה דתהיה כרמלית, ולזה צריך לטעמא ששם יש דיריין ויש מחיצות ואינה דומה לכרמלית ולא שייך כ"כ לגזור עליה.)

והנפק"מ בכל זה בסוגיא דידן דאפשר לבאר דבזה פליגי, שרש"י למד דהוי רק תוצאה מהגזירה שכיון שלא משתמשים במבוי חשיב שאין בו דיריין והוי ככרמלית, אבל כאן כיון שהיחיד משתמש במבוי יש בו דיריין ואין לדמותו לכרמלית ובכה"ג לא אמר רב שאסור לטלטל בתוכו ד"א, וכך סברו התור"פ והחזו"א והאבן העזר שיישבו

גרס ברש"י אהני ליה והיינו שגם רש"י למד שהביטול מועיל רק ליחיד ולפי זה לא קשות קושיות התוס' על רש"י, אך מקושיית התוס' וכן נראה שלמדו שאר הראשונים והאחרונים שגרסו ברש"י אהנו להו ולמדו בדבריו שהועיל הביטול לכל אנשי המבוי.

תיריין תור"פ חזו"א ואהע"ו על רש"י

התור"פ מביא את קושיות התוס' ובתוך דבריו כותב שאפשר ליישב את רש"י דנימא שכיון שאותו יחיד מותר לו להוציא למבוי א"כ נחשב שמשתמשים במבוי ובכה"ג לא גזרינן על המבוי שאסור לטלטל בו בד"א. החזון איש (פ"א א') מתרץ ממש כדברי התור"פ וכתב דלמה שכתבו התוס' לקמן (צא: ד"ה וכלים) דהאיסור טלטול במבוי הוא משום דדמי לכרמלית כיון שאין בו שום תשמיש י"ל דכיון דהיחיד מותר להוציא כליו וכליהם למבוי גם הם מותרין בטלטול תוך המבוי ולא חשיב כרמלית כיון שהוא מקום תשמיש ליחיד. וכן תירץ האבן העזר בחידושו.

לתלות שפליגי הראשונים בגוף דברי רב

וביארנו הלומדים שפליגי התוס' והרש"י במהלך הגמ' בשבת קל: דאיתא שם "בעא מיניה רבי זירא מר' אסי מבוי שלא נשתתפו בו מהו לטלטל בכולו, מי אמרינן כחצר דמי, מה חצר אע"ג דלא עירבו מותר לטלטל בכולו האי נמי אע"ג דלא נשתתפו בו מותר לטלטל בכולו, או דילמא לא דמי לחצר, בחצר אית ליה ד' מחיצות האי לית ביה ד' מחיצות, א"נ חצר אית ליה דיריין האי לית ביה דיריין" ובהמשך הגמ' (קלא.) "אמר רב מבוי שלא נשתתפו בו, עירבו חצרות עם

הבית, אבל הכא דביטלו את המבוי ומשו"ה אסורים להוציא את כלי החצר למבוי שלא יראו כחוזרים ומחזיקים, לא שייך טעמא דהגזירה ולכן כתב רש"י דבמבוי עצמו מותר לכולם לטלטל. ואת דבריו אפשר להבין רק למהלך הר"ן בשבת שהכל הוי חלק מהגזירה שגזרו על המבוי שיהיה ככרמלית ולא תוצאה מהגזירה, ולכן כתב שכל הגזירה היתה לחזק את האיסור שלא יוציאו כלי חצר למבוי וכאן כבר ממילא לא יוציאו שלא יראו כחוזרים ומחזיקים, וא"כ יש יישוב על רש"י גם לביאור התוס' בהבנת דברי רב שהוי הכל חלק מהגזירה.

(ולכאורה בדברי הרש"ש שלמד שכאן ממילא אסורים להוציא מהחצרות למבוי דהוה חוזרים ומחזיקים, חזינן שלמד כדברי האחרונים שאפילו מקום שנעשה כרשות אחת שייך בו חוזר ומחזיק, אבל יש אחרונים שלומדים שבכל אופן המותר להוציא ע"י הביטול אין נחשב בזה חוזר ומחזיק א"כ אין מקום לדברי הרש"ש.)

תירוץ ע"פ מהלך הריטב"א ברש"י

הריטב"א למד ברש"י שהביטול אהני למבטלים אף לעניין שיהיה מותר להם להוציא מהחצרות למבוי, ודבריו מתבארים לפי מה שמבאר בהמשך שבסתמא כשביטלו רשותם ליחיד לא ביטלו רק את רשותם שבמבוי אלא אף את רשותם שבחצרות ביטלו, ובזה שביטלו את רשותם שבחצרות חזרו בהם מהעירוב ושוב מותר להם להוציא כלי חצר מהחצרות למבוי, והקשה דא"כ יהיה הפסדם יותר משכרם כשביטלו עירובם שבחצר דלא יוכלו להוציא מהבתים לחצר, ותירץ דיש לומר שהיו צריכים את

בכך את דברי רש"י, ובשפ"א בשבת דייק כמה דיוקים מדברי רש"י שם שכך סבירא ליה דהוי תוצאה מהגזירה, אך תוס' כאן שמקשה על רש"י למד דכל זה היה חלק מהגזירה דאי לאו הא לא קימא הא וכך משמע מלשונו שכתב רק לשונות של גזירה, ולכן הבין שאף שהיחיד משתמש במבוי אין זו סיבה שלא לגזור על המבוי שיהיה ככרמלית, וכך מבואר בפירוש המיוחס לר"ן בשבת שלמד בביאור הגמ' דהכל הוי חלק מהגזירה דאי לאו הא לא קימא הא.

ויש להעיר על מהלך זה דבתוס' לקמן (צא: ד"ה וכלים) הביאו את דברי רב שגזר על המבוי וכתב שטעמא דרב כדמפרש שם רש"י משום דכשעירבו לא מטלטלים למבוי שום כלים ואין בו תשמיש ודמיה לכרמלית כיון דאין בו אלא ג' מחיצות, ונראה מדבריו שכל הדין שהמבוי נאסר ככרמלית רק משום הטעמים המבוארים שם שאין לו מחיצות ושאין בו תשמישים, ולא משום דהוי חלק מהגזירה, ואפשר ליישב בדוחק שהוא רק מביא את רש"י שם אין נראה כן מדבריו, ועוד אפשר לומר שגם תוס' למדו כרש"י בגמ' שם דהוי רק תוצאה מהגזירה, ואעפ"כ הקשו כאן בסוגיא דהמנן בר ריסתק דדינו ככרמלית ואע"פ שהיחיד משתמש דסברו שאין תשמישים של יחיד מספיק חשובים להיחשב תשמישים ועדיין צריך להיות שיהיה דינו ככרמלית ושיהיה אסור אפילו בד"א, ויל"ע.

תירוץ הרש"ש

הרש"ש מיישב את קושיות התוס' על רש"י שהרי כל הגזירה על המבוי רק כדי שלא יוציאו כלי חצר למבוי והכל אטו כלי

הוצרכו להקדים שאירי בעירבו, והבית מאיר רוצה לבאר שתוס' באו לאפוקי שלא נימא כדברי הריטב"א שניחא להו טפי התשמישים שמהצרות למבוי ולכן יתכן שביטלו את העירוב שעשו בחצירות, ועל זה כתבו תוס' דודאי איירי בעירבו ונשארו בעירוב ולא ביטלו אותו דפשוט שיותר יפסידו אם לא יערבו שלא יוכלו להוציא מהבתים לחצרות והוא תשמיש יותר נצרך מאשר מהחצרות למבוי, וא"כ אין לפרש כמו הריטב"א, אלא נשאר העירוב כדי להתיר לטלטל מהבתים לחצרות, וממילא קשה על רש"י כיצד מהני להו הביטול והא לדעת רב בכה"ג גזרינן על המבוי שיהיה ככרמלית שאסור לטלטל בד"א, ובזה מתורצת קושיית הרע"א והמהרש"א מדוע תוס' כתבו הוכחה זו שאירי בעירבו דהוא לאפוקי מסברת הריטב"א.

התשמישים שמהצצר למבוי יותר מאשר מהבתים לחצירות.

ולדברי הריטב"א ניחא שלא קשה כלל קושיית התוס' על רש"י דע"י שביטלו חזרו בהם מהעירוב בחצרות והדר דינא כבלא עירבו שאז ודאי המבוי מותר וכן שרי להוציא מהחצרות למבוי, ולכן כתב רש"י שאהני להו הביטול שיהיו מותרים במבוי, דבלא הביטול באמת אסורים דהרי עשוי עירוב לחצר עם הבתים.

הבית מאיר (בחדושו עהש"ס) מביא את דברי הריטב"א וכותב שזה כוונת התוס' במה שהקשה לרש"י מכח ההכרח שאירי בעירבו, והיינו דהובא לעיל דהקשו רע"א והמהרש"א על התוס' דהיה יכול להקשות מתוך דברי רש"י עצמם דממ"נ אם לא עירבו מותרים ואם עירבו ביטול לא יועיל ולמאי

סימן ל"ו - סוגיא דלחמן בר ריסתק - שיטת תוס' (סג):

העירוב, ויעויין עוד בקר"נ.

קושיות האחרונים על תוס'

והקשו הבית מאיר (בחידושו עהש"ס) והחזו"א (פ"א ד') דמשמע מדברי התוס' שכל הבעיה שהאחרים יוציאו למבוי רק משום שע"י שמוציאים חוזרים ומחזיקים אבל לולא זה שרי להם להוציא למבוי, והקשו כיצד מותר להם והרי הם מוציאים מרשות המשותפת לכמה אנשים למבוי שהוא רשות של יחיד אותו זה שביטלו לו.

והחזו"א כתב דהיה מקום ליישב שהביטול מועיל רק לקולא להתיר לאותו יחיד להוציא מרשותו למבוי, אך אין ביטול לחומרא וכלפיהם מסתכלים על המצב כמו קודם הביטול שהמבוי של כולם וכיון שעירבו את החצירות צריכים להיות מותרים גם במבוי למ"ד סומכין על עירוב במקום שיתוף, ולכן אין להם איסור להוציא מלבד מה שע"י שמוציאים הם חוזרין ומבטלין מה שבטלו כבר, ודוחה החזו"א שאין שייך לומר כן כיון שיש חצר אחת שלא עירבה עימם (דהחזו"א למד שלחמן בר ריסתק לא היה גר בחצר בנפרד אלא גר באחת החצירות (כך ביאר באות ב', ובשלוש יהודה פליג עליו בזה), וממילא אותה חצר לא עירבה עמהן, ואת חלקם במבוי ביטלו ליחיד, ולכן גם בלי הביטול אסור לשאר החצירות להוציא למבוי משום אותה חצר שלא השתתפה במבוי (ויש לעיין היכא שביטלו כבר מער"ש אמאי לא מועיל שביטלו לאותו יחיד ושוב אותו יחיד עשה עירוב יחד עם כולם והפמ"ג כתב

תוס' מבאר שהביטול מהני גבי היחיד שיוציא מביתו למבוי, ומוסיף שאף לעניין בתי האחרים מהני לעניין שהיחיד שביטלו לו את רשותם יוכל להוציא כלי בתיהן למבוי שהעירוב עושה אותם כאחד וה"ה מכל הבתים והחצירות שכלולים בעירוב שיוכל להוציא למבוי דהכל אחד, ובהמשך כתב שהביטול מועיל רק ליחיד אבל השאר אסורין שאם יוציאו למבוי חוזרים ומחזיקים ברשותן שיש להם במבוי קודם הביטול ובטל הביטול.

בביאור קושיית תוס' דלהוי כיתיד

תוס' כתבו ומכל מקום יחיד במקום נכרי לא חשיב ע"י עירוב שאם כן לא היה צריך לעולם לשכור, ובתור"פ הקשה כעין תוס' ומדבריו נראה שהקושיה היתה מצד עירוב לבד ועל זה משני דהוי מילתא דשכיחא ופשיטא שלא מהני, ושוב הקשו תוס' דכיון שעושים גם ביטול הוי מילתא דלא שכיחא ושיועיל, וגם על זה מתרץ דלא יתכן דא"כ ביטלת דין שכירות מגוי, ובמהרש"א פירש אחרת בקושיית התוס', דמפרש שכוונת התוס' בתחילה להקשות שיועיל עירוב במקום ביטול דאז הוי מילתא דלא שכיחא, אך הב"מ בחידושו מקשה עליו דא"כ מה מוסיפים תוס' להקשות מביטול והא זה כבר היה כלול בקושייתם הראשונה, ולכן מבאר הב"מ אחרת שהתוס' מקשים דכבר הוו יחיד ע"י העירוב ומה הביטול מוסיף, וגם דאם הביטול הוא כדי שיהיה מילתא דלא שכיחא הוי ליה לאביי לומר להם לכו ובטילו כי היכי דיהיה לא שכיחא ולשון הגמ' לכו בטילו כדי שתהיו יחיד במקום גוי, וזה הרי כבר הוו ע"י

שיוציאו למבוי מחזיקים בו שרי להוציא ואף שמוציא מרשות של רבים למבוי שהוא של יחיד, ואילו הרשב"א כותב דאסור להוציא מבית היחיד לבית המשותף לו ולחבירו, ואף דהרשב"א דיבר שם בלא עירבו כלל אך לכאורה שניים הגרים בבית הוו ממש כמו חצר מעורבת. והרשב"א כאן בסוגיא פירש דהתועלת בביטול היא כדי להוציא מבית היחיד למבוי, ואמנם לא כתב שמבתי האחרים שרי אבל מביתו כיצד שרי, ולמעשה על הבית הפרטי שלו יש את תירוץ החזו"א שלא אמרין עירוב לחומרא.

והגר"ש רוטשילד ביאר בתוס' שכל האיסור בחצר משותפת הוא רק מחמת הבתים וכיון שהבתים עירבו שוב אין מה שיאסור בחצר ולכן שרי להוציא לחצר ולמבוי, ולדבריו יתכן ואין זה סותר לדברי הרשב"א, דהרשב"א איירי כשלא עירבו והם שניים ולכן יש איסור מהבית של השניים לבית יחיד גמור, דכל זמן שלא עירבו חשיב רשות שונה כששייכת לשניים, אבל בעירבו יתכן וגם הרשב"א מודה דכיון שאין בתים האוסרים שרי להוציא לחצר של רבים דאין מי שאוסר.

ביאור שפליגי הראשונים בגדרי עירובי חצירות

ונראה להציע עוד מהלך בהבנת התוס' ולבאר במאי פליגי על הרשב"א, ויש להקדים ולבאר את הגדר בכל עירובי חצירות, דהנה רש"י (מט. ד"ה משום דירה) כתב שמה שהעירוב מועיל משום שדעתו של אדם על פיתו והו"ל כולהו כאילו דיירי בההוא ביתא ואין בחצר זו אלא דירה אחת

שבכה"ג לא מצינו מי שחולק לאיסור), ועוד שלמ"ד אין סומכין על עירוב במקום שיתוף אסורים ממילא במבוי.

עוד העיר החזו"א (פ"א ה') גם על היחיד כיצד מותר לו להוציא מהחצר למבוי והרי החצר היא של רבים והמבוי הוא פרטי שלו, ועל זה כתב די"ל שלא מיבעיא לר"ש דשרי להוציא מחצר למבוי אלא אף לרבנן כיון שבמבוי היחיד מותר לו להשתמש חשיב כחצר והוי הוצאה של כלי חצר מחצר לחצר וגם לרבנן שרי, אלא שעדיין יש להקשות כיצד מותר ליחיד להוציא מבתי האחרים למבוי, והרי כלים ששבתו בבית אסור גם מחצר לחצר. אלא שא"כ נקשה שגם הכלים ששבתו בבית של היחיד יהיה אסור להוציאם למבוי דהוי מרשות של כמה (דהוא בכלל העירוב) לרשות של יחיד, ותירץ דבזה אמרין שלא מהני העירוב לחומרא, ובפשות הכוונה שמסתכלים על המצב כמו לפני העירוב שהיה זה בית פרטי שלו וא"כ שרי להוציא למבוי שהוא פרטי שלו, או שכונתו שאף אחר העירוב ביחס לבית הפרטי שלו ממש יותר חשיב כביתו הפרטי ושרי להוציא למבוי שהוא שלו פרטי.

דברי הרשב"א לכאורה דלא כתוס'

הרשב"א בעבודת הקודש (שער ג' ס"ט אות ר"ס) הובא בביאור הלכה (ש"ע ג') כתב הבתים אע"פ שתשימשן אחד אסור לטלטל מביתו של זה לביתו של זה עד שיערבו, ולא עוד אלא אפילו מביתו לבית המשותפת בינו ובין חבירו ומבית לחצר המשותפת בינו ובין חבירו ומבית לחצר המשותפת לו עם חבירו אסור עד שיערבו. ובפשטות הרשב"א חולק עם התוס', דבתוס' כתבו שלולא זה שע"י

תמיד שמטלטל מרשותו לרשותו.

יישוב ע"פ הנ"ל בדברי התוס'

ומעתה נבוא לבאר את דעת התוס' ונאמר דתוס' סבירא להו כצד דהווי ב' הדרים בבית אחד אך אין זה כרשות נפרדת וחדשה אלא שכלפי כל אחד אמרינן ששם הוא גר וזה ביתו וכמו שתוס' בהמשך מקשים דלהווי כשניים הגרים בבית אחד, וכיון שכן כאשר היחיד מוציא מכל בית ובית תמיד חשיב כמוציא מביתו למבוי שהוא גם ביתו, וכל מה שהחזו"א הקשה דלמד דהווי רשות חדשה המשותפת לכולם ולכן הקשה דמוציא מרשות של כמה לרשות של יחיד.

וכן גבי השאר שכתבו התוס' שאינם רשאים להוציא למבוי דחוזרים בהם מהביטול והקשו האחרונים שמשמע שלולא זה שחוזרים בהם מהביטול שרי להוציא מביתם למבוי והרי הם מוציאים מרשות של כמה למבוי של יחיד, ולפי מה שהתבאר אין זו קושיא דכיון שביטלו ליחיד שהוא גר בבית זה, ממילא חשיב שביטלו לאותו בית ושוב תמיד כל מי שמוציא חשיב שמוציא מביתו לביתו, וזה גופא מה ששאלו התוס' בהמשך אמאי יש חיסרון דחוזרים ומבטלים ביטולם נימא שהביטול יועיל גם בשבילהם כמו שניים הגרים בבית אחד.

אך לדעת הרשב"א אסור להוציא מבית היחיד לבית המשותף לו ולחבירו כיון שהרשב"א סובר ששניים הגרים בבית אחד הווי רשות חדשה המשותפת לשניהם ואינה נחשבת רשות כלפי היחידים שיחשב כמוציא מביתו או כמכניס מביתו עד שיערבו את כל החצר. (ואף שביאור הדברים ברשב"א הוא

והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה, ומאידיך לשון הרמב"ם (פ"א מעירובין ה"ו, והביאו המשנ"ב סי' סס"ו) שעניין העירוב הוא שכשם שיד כולנו שווה במקום זה שנשאר לכולנו כך יד כולנו שווה בכל מקום שיאחזו כל אחד לעצמו והרי כולנו רשות אחת. ונמצא שדעת רש"י שע"י העירוב חשיב שכולם גרים בבית אחד וממילא כל שאר החצר טפילה אל הבית, והרמב"ם סובר שחשיב שכולם שותפין בהכל וממילא הווי חצר אחת ורשות אחת.

ובאבן האזל גם הביא את שתי ההגדרות בעירובי חצירות, אלא שהוא למד בדעת הרמב"ם (בגלל רמב"ם אחר שמביא) שחשיב שכולם גרים בבית אחד וכמו שהבאנו מרש"י, ומיישב שזו גם כוונת הרמב"ם בפ"א שכולם אחד משום שגרים בבית אחד, ואילו בדעת הראב"ד שפליג על הרמב"ם לומד שהגדר הוא שכולם שותפין בהכל והווי רשות אחת בהכל. ועכ"פ גם הוא מביא דיש ב' הגדרות בעירובי חצירות.

ונראה לחדד את ב' ההגדרות בעירוב חצירות, והיינו שהצד שע"י העירוב יד כולם שווה והכל רשות אחת, פירושו שהווי רשות חדשה ששיכת לכל הרבים וכמו שקיימת כאן בחצר עוד רשות והיא של כולם יחד, אך אין זה משתייך אליהם בתור יחידים אלא כרשות חדשה המשותפת לכולם, משא"כ אי נימא דחשיב שכולם גרים בבית אחד פירושו דהם ממשויכים להיות יחידים אלא שאמרינן שכל אלו היחידים גרים בבית אחד ומשו"ה שרי לטלטל בכל החצר כמו באמת שניים הגרים בבית אחד שהבית הוא של שניהם ומותרים וממילא גם בחצר כיון שהיא שייכת לזה הבית ג"כ מותרים, דביחס לכל יחיד חשיב

התור"פ גם פליג בזוה על תוס'

התור"פ הביא את ב' התירוצים של תוס' אך הקדים להם עוד תירוץ שע"י שיוציאו יחזרו בהם מהביטול, ותוס' לא כתב כזה תירוץ וביארנו שזו היתה קושיית התוס' שהביטול יועיל גם עבורם דהו כשניים הגרים בבית אחד והוי ביטול לרשות, ולכן תוס' לא כתב כזה תירוץ דזה גופא היתה קושייתו, וא"כ מה התור"פ כן תירץ כן ובמה פליגי.

ולמה דביארנו בתוס' כל מהלכו משום שלמד ששניים שעירבו הו ממש כשניים הגרים בבית אחד שהוא רשות שותפין וממילא כל השאר בטל להם וכל מה שצריכים ביטול המבוי ליחיד כדי שהגוי לא יאסור אך אחר שביטלו ליחיד והוא גר בבית אחד עמהם הקשו התוס' שיהיה ביטול לכל הבית ותמיד כל אחד שמוציא חשיב שמוציא מבית פרטי לבית פרטי, ואפשר לכאר שבזה פליג התור"פ שהוא למד ששניים שעירבו הוי רשות חדשה המיוחדת לכולם ואף שביטלו את המבוי ליחיד אין זה מתיר כלפי הרשות המשותפת וממילא ההוצאה לרשות שביטלו היא כסתירה למעשה הביטול שעשו, הרי הביטול מורה שנתנו רשותם, וההוצאה לרשות שביטלו מורה שחוזרים ומחזיקים ברשותם, וזה מה שכתבו התור"פ שלא יכולים להוציא דהו כחוזרין בהן מהביטול והיינו שחולק בעצם על כל קושיית התוס' והביא עוד את ב' תירוצי התוס' שלכן לא מהני, ובאמת לפני כן לא הביא התור"פ את דברי התוס' שהשאר אינם יכולים להוציא מביתם כיון דהו חוזרין ומחזיקים, דלדעתו מעיקר הדין אסור להם להוציא מביתם דאף שעירבו הו רשות המיוחדת

ע"פ יסוד עירובי חצירות המתבאר בדברי הראב"ד שחשיבי ע"י העירוב כולם כרשות אחת, יעויין לקמן דף סט: בסוגיא דביטול רשות שהבאנו את דברי הראב"ד המובאים ברשב"א כו: שפליג על דברי הרשב"א בעבוה"ק, ואינו קושיא דהרשב"א לקח את גדר העירוב מדברי הראב"ד ופליג עליו (דבר אחר).

ע"פ הנ"ל ביאור בהמשך התוס'

תוס' ממשיך ומקשה כיון שכל החצירות והבתים נעשים אחד ע"י העירוב, א"כ אמאי הביטול לא יועיל עבור כולם כמו שניים הגרים בבית אחד וביטלו לאחד מהם, וביאור קושייתו אף דמקודם כתב שאין האחרים יכולים להוציא למבוי דע"י שיוציאו חוזרים בהם מביטולם זה הכל כיון שהביטול היה רק ליחיד ואף שע"י הביטול ביארנו שגם הם מצד הדין מותרים זה משום שכל זמן שאינם מוציאים הו כשניים הגרים בבית אחד דהביטול עבור כולם, אך כיון שחוזרים ומוציאים חוזרים בהם מהביטול, ועכשיו מקשים התוס' אמאי באמת לא יועיל הביטול עבור כולם שאפילו יוציאו לא יהיה חזרה מהביטול וכמו שניים הגרים בבית אחד ששניהם יכולים אח"כ להוציא, ועל זה כתבו שאפשר שאה"נ גם בשניים שגרים אין הדין כן (וביאר הגרש"ר שהיו לתוס' ב' צדדים האם הביטול הוא לרשות או לגברא דאם לרשות שניהם מותרים ואם לגברא אז אה"נ השני אסור), ועוד תירצו שהעירוב אינו עושה אותם ממש אחד ואינם כשניים הגרים בבית אחד שמהני ביטול לכולם, ועוד מתרץ שהכל יחזור ככתחילה שיש כאן רבים הגרים בבית אחד עם הגוי ושוה יאסרו.

מה שמקשר בין כל החצירות וצרכינן לשיתוף, ואם הביטול הוא יתיר ליחיד במקום לעשות שיתוף (דאינם יכולים מחמת הגוי) על זה מקשה רבא ביטלת תורת שיתוף, וזה מה שביארו התוס' בדברי רבא שהוא הבין בתחילה שאין החצירות פתוחות זו לזו ולכן הקשה.

החזו"א מביא את המהרש"א וחולק עליו דכתב שגם אם כל החצירות פתוחות זו לזו אינם יכולים לסמוך על עירוב במקום שיתוף גם למ"ד דתמיד סומכים דכאן הגוי גר באחת החצירות ואותה חצר לא יכולה לערב עם כולם ורק ביטלו ליחיד ובכה"ג לא שייך לסמוך על עירוב במקום שיתוף, וביאר שם אחרת. ולכאורה כל דברי החזו"א לשיטתו שהבין שהגוי גר בחצר עם עוד יהודיים אך המהרש"א לא הבין כך וכמו שהמשמעות הפשוטה בתוס' שהיו יכולים כל החצירות לערב ביניהם כי הגוי היה גר בנפרד מכולם ורק במבוי היה שותף עמהם (וכן חלק השלום יהודה על החזו"א) ולכן ביאר מה שביאר.

לכולם כרשות בפנ"ע ואינם יכולים להוציא מרשות של כמה לרמבוי שהוא רשות של אחד.

ביאור סוף התוס' בקושיית רבא א"כ ביטלת תורת עירוב

תוס' בסוף דבריהם ביארו את קושיית רבא ביטלת תורת עירוב מאותו מבוי שכוונתו ביטלת תורת שיתוף מאותו מבוי, ומבואר בתוס' שקושייתו רק לצד שאין החצירות פתוחות זו לזו, וקשה דהא גם אם כל החצירות פתוחות זו לזו אזי עירוב עשו ויש מקום רק להקשות ביטלת תורת שיתוף, ומבאר המהרש"א שאם כל החצירות פתוחות זו לזו ועשו עירוב לכולם קיי"ל דסומכין על עירוב במקום שיתוף וא"כ בכהאי גוונא שמצד דיני העירוב אין צריך שיתוף אין להקשות ביטלת תורת שיתוף, אך אם אין החצירות פתוחות זו לזו ורק כל חצר עשתה עירוב לעצמה, גם למ"ד סומכין על עירוב במקום מבוי בכה"ג אין סומכין דאין

סימן ל"ז - מעשה בחופה (ביטול מבית לבית) (סד).

הכנסה לרשות שביטל ולא הוצאה, או דנימא שגם הוצאה הוי חוזר ומחזיק כשמכניס משם לביתו ורק הכא במוציא מרשותו לרשות חברו שאין לו בה חלק כלל לא הוי חוזר ומחזיק.

שיטת הב"י

הב"י (ריש שפ"א ד"ה ומ"ש החזיקו) נקט שודאי הוצאה מרשות אינה חזרה וכך למד בלשון הטור שם, וכך כתב שמדויק בתוס' דידן שרק הכנסה לרשות הוי חזרה, ומקשה הב"י ומ"ש מהחזקה של זה שביטלו לו שכתבו התוס' במעשה דאביו של רבן גמליאל (סח: ד"ה והוציאו) דגם כשהכניס מהחצר שביטלו לו לביתו הוי חזקה ואף שרק מוציא מהרשות שביטלו לו ולא מכניס לשם ומשתמש, ותירץ הב"י שלגבי חזקה כל מעשה שעושה שהיה אסור לו לולא הביטול הוי חזקה, אבל חזרה מהביטול היא רק כשמשתמש במה שביטל, שבזה מראה סתירה למה שביטל, אבל להוציא משם אינו סתירה דאדרבה מראה שמוציא משם דלא רוצה להשתמש שם. והאריכו בפירוש דברי הב"י הפרישה שם, וכך במחצה"ש על דברי המג"א ריש הסימן, ובמג"א (סעיף ז') כתב כדברי הב"י שרק בהכנסה לרשות שביטל נראה כחוזר ומחזיק אבל לא בהוצאה, ומקשה על הב"י דמאי שנא מהמבטל חצירו לחבירו שאסור לו להוציא מבית חבירו לחצר ועיי"ש במחצה"ש.

והקשו האחרונים (הגאון יעקב והב"מ שפ"ד ד') דבתוס' לקמן (סח: ד"ה והוציאו) כתוב שאף הוצאה הוי חזרה מהביטול, ועוד

א. מתי המוציא מרשות לרשות שביטל הוי חוזר ומחזיק

דברי התוס' בסוגיין

תוס' (ד"ה א"כ ביטלת תורת עירוב) מביא מעשה בחופה אחת ששכחו ולא עירבו והורה רש"י שיבטלו רשות לאחד וע"י זה מותרים להוציא מבית לבית, וכתבו תוס' שאפילו דהמבטל רשות חצירו אסור לחזור ולהוציא דהוי כחוזר ומחזיק, הכא מותר לטלטל מבית לבית דכשביטלו כולם הותרו כולם דאין דומה כלל כחוזר ומחזיק ברשותו כשמטלטל מביתו לבית חבירו ולא דמי למוציא לחצר שיש לו בה חלק, והביאור דכשמוציא מביתו שביטל הוא רק מוציא ואין זו השתמשות, ובבית חבירו אין לו חלק ולא שייך חוזר ומשתמש ורק במוציא מביתו לחצר שמשתמש בחצר שיש לו בה חלק הוי חוזר ומחזיק, ואף שלטלטל כלי החצר ודאי שרי דאין זו תוספת השתמשות אבל להוציא מהבית לחצר הוי תוספת השתמשות.

וכן מבואר בהמשך התוס' דכותב דאין לחלוק על הוראת רש"י דשפיר דמי דחוזר בו מביטולו כשנוטל כליו והכניסם לתוך בית חבירו וחוזר והחזירם לביתו שהיא רשות המיוחדת לו נראה כחוזר בו מביטולו וכיון שמפסיד בדבר לא ביטלת תורת עירוב, ומבואר בתוס' שבמה שמוציא לרשות חבירו אין חוזר מביטולו, ורק כשמכניס חזרה לביתו.

ופליגי האחרונים מה הדין כאשר מוציא מרשותו דבלשון התוס' נראה שבעינן דוקא

לא הוי חוזר מביטולו, וסברתו דאדם שעבר איסור ולא איכפת לו מדיני עירוב גם ביטולו אינו ביטול ולכן הוי חזרה משא"כ המודה בדיני עירוב אין זה חזרה, אך במבטל ביתו לבית חבירו שאין איסור בדבר, כוונתו ודאי לבטל ואינו עושה מעשה חזרה מהביטול.

דעת הריטב"א

הריטב"א כותב בדבריו לבאר את ר"י וכותב דלא אמרו שנראה כחוזר ומחזיק אלא רק בחמשה המבטלים ליחיד שאם יוציאו לחצר נראה כחוזרים בהם מהביטול אך לא במבטל ביתו לבית חבירו, ומוסיף שבביתו ודאי שרי לטלטל ואין בזה חוזר ומחזיק דלגבי תשמישיו לא ביטל וכמו בחמשה המבטלים שאינם אסורים לטלטל בחצר וכל איסורם רק שלא להוציא ולהכניס מבתיהם לחצר אבל לטלטל בחצר מותרין. וחזינן בדעת הריטב"א שנקט בפשטות שגם ע"י הכנסה לבית שזו רק הוצאה מהחצר אעפ"כ הוי חוזר ומחזיק, דלמד שגם הוצאה מרשותו הוי כמחזיק והסיבה כנראה משום שמוציא מחלקו שבחצר לביתו וכיון שהחצר משמשת את הבית הכל נחשב צורת שימוש בחלקו והוי חזרה מהביטול, אבל במוציא מביתו לבית חבירו שאין ביתו משמש את בית חבירו ואין שייכות בין אחד לשני ממילא אין כאן צורת חוזר ומחזיק דמביתו רק הוציא ולבית חבירו שהכניס אין לו חלק ותורת השתמשות. אך לא מזכיר חילוקים כהדרישה שתליא האם אחר הביטול הווי רשות אחת או לא הווי רשות אחת ונראה שגם אי הווי רשות אחת מחצר לבית נראה כחוזר ומחזיק ורק מבית לבית שאין זה צורת שימוש שבת משמש בית א"כ מרשותו רק מוציא שם לא נחשב חוזר ומחזיק.

הקשה הגאון"י שמלשון המשנה לקמן (סט:): משמע שגם להוציא אסור, דקתני על רבים המבטלים רשות ליחיד והם אסורים, ובגמ' דייקה שאסורים תמיד דלא נעשו אורחים ומזה שרואים שאסורי הוא לשון כללי משמע שאסורים בין להכניס ובין להוציא דאל"כ הוי ליה למיתני אסורים להכניס, ובב"מ מוסיף להקשות שגם בתוס' שלפנינו לא משמע כן.

דעת הדרישה

הדרישה (שפ"א ב') מקשה את הדבר כסתירה בין התוספתים (סד. וסח:), וכתב ליישב שדברי הטור שהם כתוס' אצלינו (סד.) שאם מוציא מרשותו אינו כחוזר ומחזיק, היינו דוקא היכא שמוציא מביתו לרשות חבירו מקום שאין לו חלק בו, אבל ביטל רשות חצירו ולא רשות ביתו, שמדינא אסור לו לטלטל מן הבית לחצר ולהיפך, וחוזר ומכניס לתוך ביתו, בזה ודאי נראה כחוזר מביטולו, דהסברא שמכניס מרשותו לבית היא שנראה שמכניס מהחלק שיש לו בחצירו לתוך ביתו וא"כ חוזר ממה שביטל את רשותו שבחצר לחבירו, ומאריך ליישב ע"פ דבריו כמה דיוקים בדברי התוס'. ולדבריו לא קשה הסתירה בדברי התוס' וכן קושיית הב"מ שהבאנו על רבים שביטלו ליחיד דשם באמת אה"נ אסורים לגמרי אפילו להכניס מהחצר לבתיהם, כיון שזה נשאר ב' רשויות ובכה"ג חשיב חזרה מהביטול.

וכעין החילוק של הדרישה כותב גם הבית מאיר, אך מטעם אחר שהוא מחלק בין מחצר לבית דהוי דבר איסור גם אחר הביטול, לבין הוצאה מבית לבית שאחר הביטול הם כרשות אחת ואין איסור ובכה"ג

ב. בדעת ר"י שמהני כשביטל רשות ביתו ויש לו חדר

תוס' (ד"ה א"כ ביטלת תורת עירוב) מביא מעשה בחופה אחת ששכחו ולא עירבו והורה רש"י שיבטלו רשות לאחד וע"י זה מותרים להוציא מבית לבית, ותוס' הקשו עליו שא"כ ביטלת תורת עירוב מאותו מבוי שלעולם רק יבטלו ולא יעשו עירוב, והקשה הגרש"ר קושיה עצומה דאמאי נימא שרק יבטלו וביטלת תורת עירוב והרי רוצים להוציא מהבתים לחצרות ובשביל זה צריכים עירוב, ואמאי הקשו תוס' דביטלת תורת עירוב מאותו מבוי. ובהמשך מביא התוס' מהלכים שלא ביטלת לגמרי תורת עירוב באופן שביטל ביתו בלי החדרים הפנימיים שצריך עירוב בשביל לטלטל מהחדרים לבית ולהיפך או שיש נפק"מ בעירוב כשרוצה להחזיר מבית חברו לביתו.

האם ר"י ותוס' חולקים

והיה מקום לומר שהמחלוקת בין תוס' לר"י האם מותר לחזור ולהכניס מבית חברו לרשותו, שתוס' שכתב שיש נפק"מ בעירוב כשרוצה להחזיר מבית חברו לביתו (וברא"ש ובתורא"ש הביאו סברא זו בשם רבינו שמשון) סובר שאסור לחזור ולהכניס דהוי חוזר ומחזיק, ואילו ר"י שלא תירץ כן סובר שבאמת שרי אף לחזור ולהוציא, וכן נראה דעת הביאור הגר"א (שפ"א סעיף ד' ד"ה וי"א) והסברא בזה דגם יחיד נעשה אורח אצל יחיד ולכן שרי.

אך הקרבן נתנאל (אות ש') כותב שר"י לא רצה ליישב דצריכים לעשות עירוב

השעה"צ (שפ"א ג' ובביה"ל ד"ה שאז) הביא מהעצי אלמוגים שסובר גם בדעת התוס' שבין בהכנסה ובין בהוצאה נראה כחוזר ומחזיק וכדברי התוס' לקמן (סח:), וכן נקט החזו"א (פ"ח ו') שהעיקר כדברי התוס' לקמן שגם בהוצאה הוי חוזר ומחזיק, ובשעה"צ שם הביא שכן כתבו עוד אחרונים ולכן מצדד להחמיר, וכן במשנ"ב (סקט"ז) הביא בתחילת דבריו את המג"א שכתב כב"י שרק בהכנסה לרשות שביטל הוי חוזר ומחזיק ואסור, אך ממשיך שהא"ר כתב לאסור אף להוציא וכגון מהחצר שביטל לבית, ונראה שכן סובר למעשה להחמיר בדבר.

דעת הר"מ מקוצי

בהמשך הריטב"א מביא את הר"מ מקוצי שכתב לנקוט כרש"י שמהני ביטול רשות ביתו לבית החתן, ואין בעיה של א"כ ביטלת תורת עירוב משום שאפילו מביתו לבית חברו אסור לו לחזור ולהוציא דנראה כחוזר ומחזיק, וביאר הגר"ש רוטשילד את סברתו דהרי כל הביטול הוא לטובת החתן שיוכל להשתמש ולהעביר חפצים ועבורו ביטלו האחרים את ביתם, ואי נימא שיוכלו להשתמש בזה כדי להוציא מביתם בזה גופא מראים שרוצים גם להשתמש בביתם והוי סתירה לביטול, דהביטול שהבית יהיה שייך לחתן והם רק כאורחים גרידא וכדו' וכל הוראת בעלות מסוימת הוי סתירה לביטול, ומה שבבית עצמו מותר להם להשתמש כיון שאת ההשתמשות בתוך הבית כלל לא ביטלו דהביטול הוא תמיד רק לעניינים מסוימים מה שהשני צריך, ולגבי בית החתן ביטול אבל לא את עצם השימוש בבית.

נראה שלמד שהרמ"א פליג על המחבר, דאה"נ דעת השו"ע כדבריו לעיל (ש"פ ד') דאין יחיד נעשה אורח אצל יחיד, אבל הרמ"א סובר כדעה הראשונה בתוס' וסובר בדבריו שגם מותר לחזור ולהכניס לרשותו כיון שיחיד נעשה אורח אצל יחיד, ועכ"פ המג"א ודאי לא למד שפליג הרמ"א על השו"ע ולכן הקשה.

תירוץ הלבוש

הלבוש כתב לתרץ על קושיית המג"א והביאו הקרבן נתנאל (כאן אות ת' וכן כתב גם בחיבורו נתיב חיים על השו"ע) שאף שאין יחיד נעשה אורח אצל יחיד (וכך הבאנו לעיל דסובר הקר"נ שלא פליגי בזה בעלי התוס') אך כאן זה מקרה שונה דכיון שעדיין אסור לו להוציא מהחדר לבית הוי סימן שיש ביטול ואינו נראה כחוזר ומחזיק (והחזו"א פ"א י"ט תמה על דברי הלבוש שאין לנו לחדש דברים מליבנו). ובסוגיא לקמן (סט:) בענין ביטול רשות נבאר שגם אם אין חוזר ומחזיק אך כיצד שרי המעשה והרי כיון שאינו אורח אצל חברו נמצא שמוציא מרשות חברו לרשותו, וצ"ל שכיון שמוכח שלא חזר מהביטול מגדירים את המעשה כמו שמגדירים ביחס לחבירו שבאמת הכל מבוטל לאותו שביטלו לו והכל באותה רשות.

ומקשה הקרבן נתנאל דא"כ כל המבטל רשות חצירו לחבירו ג"כ נימא שמותר להוציא מבית חברו לחצר דיש סימן לביטול זה שאסור לו להוציא ולהכניס מהחצר לביתו או מהבית לחצר, ותירץ שאין זה דומה, דדוקא מחדר לבית שלולא הביטול היה מותר א"כ כולם מבינים שאם אומרים

בשביל שיוכלו להחזיר כליהם מבית חבירם לבתיהם, דסובר ר"י שאין מקפידין כ"כ לעשות עירוב בשביל כזה דבר כיון שחברם שביטלו לו הוא יוכל להחזיר את כליהם לביתם, ולסברתו אין מח' לדינא ביניהם דודאי אסור לחזור ולהכניס דהוי כחוזר ומחזיק, וכנראה משום דסובר שאין יחיד נעשה אורח אצל יחיד.

קושיית המג"א

השו"ע (שפ"א ד') כתב יש ביטול רשות מבית לבית וכ"ו ואפילו המבטל מותר להוציא מביתו לבית חברו אבל אינו יכול להוציא מבית חברו לביתו שאז היה חוזר ומחזיק בביתו (והוא כדבריו בב"י שהרא"ש נמשך אחר דברי רש"י דשרי לבטל רשות ביתו ולכן פסק כך בשו"ע), והרמ"א כתב וי"א דאין לבטל מבית לבית אלא א"כ משאיר חדר אחד שאותו לא ביטל ומוסיף שאז מותר אף להכניס מרשות חברו לביתו, ויש להחמיר לכתחילה.

ובמג"א (סק"ז) הביא שכדברי הרמ"א שאז מותר אף להכניס מבית חברו לביתו כתב גם הב"י, ומקשה דהרי יחיד המבטל רשות חצירו לחבירו, אסור לו להוציא ולהכניס מרשות היחיד דנראה כחוזר ומחזיק דאין יחיד נעשה אורח אצל יחיד, וכך הביא השו"ע עצמו לעיל (ש"פ ד') ואי מיירי ביחיד המבטל לרבים ודאי נעשה אורח גביהם ואפילו בלא לשייר חדר מותר לו להכניס ולהוציא.

תירוץ לפי דברי הגר"א

ומדברי הביאור הגר"א שהובאו לעיל

תירוץ החמד משה

החמד משה (הובא במשנ"ב שפ"א סקכ"ד) נקט שודאי אין יחיד נעשה אורח אצל יחיד וכקושיית המג"א, אלא שכאן איירי ביחיד המבטל לרבים הגרים בבית אחד, ואע"פ שהם גרים בבית אחד כיון דהווי רבים יש כאן דין של יחיד המבטל לרבים שנעשה אורח לגביהם, ולכן מותר לו להכניס מבתיהם לביתו, ועכ"פ גם לדבריו יש להעיר דהרמ"א התיר כל זאת רק כששייר חדר, וחזינן שאין זה ממש יחיד המבטל לרבים דא"כ גם בלא שיור חדר, ויל"ע שהמשנ"ב הביא דוקא את תירוצו של החמד משה.

שאסור לעשות כן זה רק משום שביטל את רשות ביתו לחבירו, משא"כ מבית לחצר ולהפך שגם אם יחזור בו מהביטול יהיה אסור כיון דהוי ב' רשויות, א"כ אין סימן לאנשים מזה שהדבר אסור שלא היה חוזר ומחזיק ומבטל את הביטול דהרי גם אי חזר מהביטול אסור להוציא, ויאמרו האנשים שהוי חוזר ומחזיק ומה שאסור מביתו לחצר כיון שהווי ב' רשויות ולכן בכה"ג אין הדבר סימן, ועוד תירץ שטלטול בית לחדר הוי היכר טפי דיותר מצוי הוא טלטול כזה והוי סימן, אך טלטול מבית לחצר שפחות מצוי אינו מועיל שאסור לעשות כן כסימן.

סימן ל"ח - שכירו ולקיטו (סד).

ממש כבעלים דכתב בספק של חמישה שכירין ולקיטין (ד"ה חמשה) שהספק כיון שמצינו להחשיבו לשול"ק כבעלים הו"א בין להקל ובין להחמיר וקמ"ל שרק לקולא ולא לחומרא, ולדבריו דהוי כבעלים ניחא שיכול ישראל לערב.

ויל"ע דלקמן (סו. ד"ה אף שוכר) כתב רש"י שמשכיר רשות אדוניו ונראה שהוא רק כשליח, אך יתכן וגם שם כוונתו משכיר רשות אדוניו משום דעשו אותו כבעלים, ועוד אפש"ל ששאני שול"ק נכרי שאותו לא עשו כבעלים ורק שול"ק ישראל שצריך לערב עשו אותו כבעלים, אך קצת דחוק שהם שני גדרים, ויל"ע.

ברבינו יונתן ביאר שע"י שיש לישראל רשות להניח חפצים, וכן בשול"ק, חשיב כאילו הישראל שכר את ביתו של הגוי ונעשה כבעה"ב ולכן רק מערבים איתו והגוי כלל לא אוסר דהוא מסולק מהמקום. אך לכאורה ברש"י אין זה נראה שהוי מדין שכירות אלא שהחשיבוהו כבעה"ב, וברבינו יונתן כתב דחשיב כאילו שכר, וזה כבר עוד שלב, ובעז"ה נבאר (בדברי הב"י) אם שול"ק דומה לדין שכירות או לא, אך עכ"פ זה ודאי חזינן שנחשב כבעלים ולכן מהני שנותן עירובו.

ונראה שמה שצריך לערב היינו בשול"ק שאינו גר כאן ורק בזה דהוי שול"ק חשיב כגר כאן, אך הגר כאן באמת אינו צריך לערב במיוחד את ביתו של הגוי דכבר הוא שותף בעירוב בשביל ביתו שלו, וכן כתב המשנ"ב (שפ"ב סקמ"ב) שאם הוא מבני החצר אין

א. גדרי הדין שהתחדש בשול"ק

שיטת רש"י

אמר רבא ליזיל חד מיניהו ליקרב לגביה (דנכרי) ולשאל מיניה דוכתא ולינח ביה מידי דהוה ליה כשכירו ולקיטו, ואמר רב יהודה אמר שמואל אפילו שכירו ואפילו לקיטו נותן עירובו ודיו. ופרש"י דע"י ששואל מיניה דוכתא נעשה כשול"ק של נכרי, ובהמשך מבאר בדברי רב יהודה שאירי בשכירו ולקיטו של נכרי, ולא הזכיר כלל אפשרות של שול"ק של ישראל, וכן לקמן בגמ' (סו.) מה מערב אפילו שול"ק אף שוכר אפילו שול"ק, וגם שם פרש"י הכל כשהבעלים נכרי, ופירש מה מערב בשול"ק ישראל של בעלים נכרי אף שוכר היינו בשול"ק נכרי של בעלים נכרי. וכן תוס' לקמן פירש את הגמ' בנכרי וכדברי שמואל הכא שאירי בנכרי.

ביאור גדר הדין שהתחדש

ויש לדון כיצד מועיל השול"ק האם חשוב שנכנס תחת הבעלים להיות כבעלים או שרק הוה כממונה על ביתו שיכול לפעול במקומו, ולכאורה לרש"י שאירי הכל כבעלים נכרי ואעפ"כ יכול הישראל השול"ק לתת עירובו ודיו, נראה דנעשה כבעלים תחת הנכרי דאל"כ כיצד מערב והרי נכרי אינו יכול לערב, ומצד זה שגם הישראל גר כאן אין זה סגי דאם גרים ישראל ונכרי בבית אחד הביא תוס' לקמן (סו. ד"ה מערב), מהירושלמי שצריך הישראל לבטל והנכרי להשכיר, ובאמת מרש"י משמע שנעשה

יעשה זאת אם כל כוחו מכח בעה"ב, אלא ע"כ מוכח שהאיסור של הגוי נפקע מעצם זה שיש כאן ישראל ומה שצריך עירוב הוא רק משום הישראל, ועוד ראייה מביא ממה שפסק השו"ע סי' שפ"ב בשם הריב"ש ששוכרין משול"ק אפילו בע"כ של הנכרי בעה"ב, והרי פשוט ששליח לא יכול לפעול בע"כ של המשלח וא"כ בהכרח שחשיב השול"ק כאילו הוא הבעה"ב ולכן מהני.

ביאור ראשון בקה"י בגדר שול"ק ובדברי הרשב"א וכמתבאר לעיל

ובהמשך דבריו (אות ו') כתב שזו כוונת הרשב"א וכשהקשה והרי אין לישראל שם לא מקום פיתא ולא מקום לינה כוונתו להקשות שממילא לא פקעה רשותו של הגוי מהמקום ושיאסור, ועל זה תירץ שאעפ"כ הקלו להחשיב רק את הישראל כגור במקום והגוי פקע לגמרי ואינו אוסר, והישראל צריך לערב באופן שהוא שול"ק הגר בחצר אחרת. ויתכן ולפי"ז שגוף הקולא שהקלו רבנן היא לעשות את הישראל כבעלים, א"כ רק בשול"ק ישראל היו צריכים לומר כן, אבל שול"ק נכרי אצל נכרי שא"צ להגיע לכזו קולא דממילא בעינן לשכירות וזה כבר יכול לעשות כשליח הבעלים, משו"ה בזה פירש רש"י לקמן שמשכיר רשות אדוניו דשם הוא שליח ולא חידשו חז"ל שיחשב כבעלים.

ביאור שני בקה"י ומיישב דברי הטור

עוד ביאר הקהילות יעקב (אות ז') שיותר נראה לבאר ברשב"א שהכא פתיך (מעורב) בדירת העכו"ם גם דירת ישראל, ומבאר שפתיך אין הכוונה כשותף בדירה דא"כ מדוע עדיין שהגוי לא יאסור, והא הביא תוס'

צריך עירוב נוסף, ורק בשול"ק שאינו מבני החצר בעי שיערב עמהם. ובקה"י (סי"ט) כתב דמזה מוכח ששול"ק אינו כדין שכירות גמורה, דלשכור רשות מהגוי מועיל רק ע"י אחד מבני החצר וכאן בשול"ק מהני גם שול"ק שגר בחצר אחרת, ויתכן ובמשנ"ב מבואר שלא כך.

קושיות הראשונים ותירוצם

הרשב"א מקשה תמיהא לי היאך נותן עירוב והלא אינו דר שם ולא מקום פיתא איכא ולא מקום לינה איכא, ומתריך הרשב"א וי"ל דלגבי ביתו של גוי הקלו דכיון דמדינא מידי לא צריך דדירת גוי לא שמה דירה אלא משום גזירה החמירו, ולאחר שהחמירו הקלו דאפילו שכירו ולקיטו שאין לו שם מקום לינה ולא מקום פיתא יהא כבעה"ב דעלמא כישאל הדר שם. והרשב"א לא הזכיר בדבריו כלל את רש"י אך לכאורה קושייתו קשה לדעת רש"י והתירוצ מובן לדעת רש"י. וכע"ז כתב הריטב"א בפירוש האמצעי אלא שכתב בו שנלמד דין זה ממימרא דרב יהודה אמר שמואל בשול"ק של ישראל והוא ודאי דלא כרש"י שפירש גם שם שול"ק של נכרי, אך בעצם הדין והגדר פירושו הוא כרש"י (ובהוצאת זכרון הוסיפו בדבריו והוא ממש כדברי הרשב"א שהבאנו).

הקהילות יעקב (סי' י"ט) הביא שבטור משמע ששול"ק מהני דהוי כשלוחו וכתב דאפשר לפרש כן בשול"ק נכרי אצל נכרי (וכן נראה בדברי התור"פ לקמן טו.), אבל הא דשול"ק ישראל נותן עירובו ודיו א"א כלל לומר שהוא משום דהוי שלוחו של בעה"ב, שהרי הנכרי עצמו האוסר א"א להפקיע את איסורו ע"י עירוב וכיצד שלוחו

גוי כיון שרק שוכרין ממנו להכי א"צ מקום פיתא ולינה.

ולכאורה נראה בדעת הראב"ד שלמד שאין השול"ק חשיב ממש כבעלים אלא כשלוחו של הבעלים ולכן מהני רק להשכיר ולא לערב, וכן נראה שלמד להדיא המאירי בדעת הראב"ד, אך קצת קשה דהראשונים הביאו שהראב"ד למד גם בספקו של אביי חמישה שול"ק האם אוסרים דאיירי בשול"ק של ישראל, ולכאורה כל הצד ששיך ששול"ק יאסרו רק אם חשובים כבעלים או כגרים שם, ושמא אה"נ דין שול"ק מחשיבם כגרים שם, עכ"פ בשול"ק של ישראל דאיירי שיש להם מקום פיתא ולינה ושם הסתפק אביי שמא צריך שכ"א יתן עירובו בשול"ק של ישראל, אבל שול"ק של נכרי דהוי בלא מקום פיתא ולינה שם נחשב רק כשלוחו של בעה"ב, ויל"ע.

ב. האם בבעלים ישראל יש דין שול"ק

הרשב"א בסוף ביאורו כותב ולפי זה דוקא בשכירו ולקיטו של גוי אמרו דין זה אבל שכירו ולקיטו של ישראל בזמן שאין לו מקום פיתא או לינה אינו נותן עירוב, ומדבריו אלו משמע שגם בישראל מהני שול"ק אלא דשם בעינן למקום פיתא ולינה, ולכאורה רש"י לא הזכיר כלל אפשרות של שול"ק בישראל.

רע"א בגליון הש"ס ציין לתוס' לקמן ע. ד"ה יורש שהסתפק האם שייך שול"ק גם בישראל, וכן ציין לתוס' לקמן עב. ד"ה ומודין דשם נקט בפשטות שרק בנכרי יש שול"ק, אך בישראל ודאי טפלים לדירת ישראל אפילו כשיש להם פיתא ולינה

(סו.) שאם ישראל וגוי גרים יחד בדירה הגוי אוסר וצריך לשכור ממנו, אלא פתיך היינו שהוא מעורב בתוך החלק של הגוי (וכמו אשתו או אחד ממשפחתו של הגוי), והיינו שהוא שייך לחלק הגוי ולכן גם את חלק הגוי יכול לערב דהוי דירתו של השול"ק הישראל שיכול לערבה.

וממשיך הקה"י שאף דדבר זה תמוה, אך בדברי הטור שהביא את רש"י ופירש בדבריו שהישראל נותן עירוב בשבילו (היינו בשביל הגוי) דנראה בדבריו שהוי כשליח של הגוי, מוכרחים לבאר ביאור זה שמיישב שבאמת חשיב כשלוחו והיינו שהוא חלק מדירתו ולכן יכול לערב בשביל חלק הגוי.

שיטת הראב"ד בסוגיא

הרשב"א (וצוויין לזה גם בריטב"א) הביא את דעת הראב"ד שפירש שהישראל השול"ק של הנכרי אינו נותן עירוב אלא חוזר ומשכיר דוקא, ומה שהביאו את רב יהודה אמר שמואל הוא רק לדמיון, ופירושו שרב יהודה אמר שמואל דיבר בשול"ק של ישראל דשם נותן עירובו ודיו וכעין זה יועיל בשכירו ולקיטו של נכרי ע"י שיחזור וישכיר להם את רשותו, וסיים הרשב"א ונכון הוא. ובפירוש זה לא קשה קושיית הרשב"א כיצד מהני בשול"ק והא אין לא מקום פיתא ולא מקום לינה, דרך גבי עירוב בעינן מקום פיתא ולינה אך במשכיר רשותו לא מצינו דבעינן מקום פיתא ולינה (נקודה זו כתובה יותר מפורש בדברי הריטב"א). ונמצא לדבריו שודאי יש דין שול"ק בישראל אלא ששם בעינן עירוב ולזה צריך מקום פיתא ולינה (וכן הוא להדיא בסוף דברי הריטב"א שיהני בישראל היכא דיש לו מקום פיתא ולינה), ורק בשול"ק של

מקום פיתא ולינה, ותירצו דבנכרי הקלו אפילו בלא פיתא ולינה, אך אה"נ בישראל גם יש דין שול"ק אלא שבעינן מקום פיתא ולינה.

דעת הראב"ד להדיא שמהני שול"ק בישראל דפירש שעיקר דין שול"ק נאמר בישראל וממנו לומדים בדרך דמיון לשול"ק של נכרי, ואיירי כמובן במקום פיתא ולינה, והביאו הראשונים שלמד שספיקו של אביי בחמישה שול"ק, היה בשול"ק של ישראל ופשט לו רב יוסף שאמרינן רק לקולא ולא לחומרא ואינם אוסרים.

ג. הבנת הב"י בכל דין שול"ק

הב"י (סי' שפ"ב י"ב באמצע הסעיף) הביא ופרש"י עוד אפי' שול"ק של גוי אם ישראל הוא נותן עירובו עם בני המבוי ודיו, וכתב על זה הב"י וטעמא דמסתבר הוא דתו לא צריכא מידי, דהא קי"ל חמישה ששרויים בחצר אחת אחד שוכר ע"י כולם, וה"ה נמי אחד שואל ע"י כולם דשאלה כשכירות חשיבא. ונראה מדברי הב"י דמה שהגוי אינו אוסר בחצר אינו מחמת העירוב שנותן הישראל, אלא זה גופא שמשאל לישראל מקום בבית הגוי זה עצמו מפקיע שם דירת הגוי דלא יאסור על בני החצר, דשאלה כשכירות והוי כאחד השוכר ע"י כולם, ונראה כוונתו שהוי ממש דינא דלעיל דף סב. כעיקר תקנת שכירות מגוי, וכל מה שצריך הישראל ליתן עירוב הוא מחמת הישראל עצמו.

וכן נראה מהמשך דברי הב"י שהביא את הרמב"ם ולמד בדבריו בתחילה שהכוונה ברמב"ם ששול"ק של ישראל נותן עירובו אבל שול"ק של נכרי משכיר את רשותו של

ואינם אוסרים ואינם יכולים לתת עירוב במקומו, ועוד תוס' שם הביא ראייה לדבריו מהסוגיא כאן שאביי הסתפק בחמישה שול"ק ור' יוסף ענה לו שרק לקולא חשיבי שגרים כאן ולא לחומרא וכתבו התוס' שאם בשול"ק של נכרי אינם חשובים כדירה כ"ש שול"ק של ישראל שנטפלים אליו ואינם חשובים כדירה, יעוי"ש שכתב כמה טעמים והתור"פ האריך הרבה בדבריו שם ודן בכל טעם וטעם.

ואפשר לומר עוד שאין בין ב' התוספתים שהביא רע"א שום חילוק כלל, וכל מה שכתבו התוס' בע"ב שרק בנכרי התירו אפילו בע"כ ומשמע שבישראל לא מהני היינו שלא מהני בע"כ, אך מה הדין שאינו בע"כ אלא דהוי שלא מדיעתו על זה לא דיברו, ומה שלא הזכירו זאת דבזה גופא הסתפקו התוס' בדף ע' לעניין שלא מדיעתו, ונמצא שהו"ב עניינים שהספק בדף ע' הוא רק שלא מדיעתו אך לא באופן שהוא בע"כ, ובדף ע"ב שפשיטא להו שבישראל לא מהני היינו היכא שהו"ב בע"כ, ואם זה הפירוש בדברי התוס' חזינן שעכ"פ שלא בע"כ ודאי יש שו"ל בישראל ודלא כפשטות דברי רש"י שלא הזכיר זאת כלל.

הריטב"א בהמשך דבריו בסוגיא דידן מביא מהשר מקוצי שחולק על התוס' (עב). וסבירא ליה דודאי אם יש להם מקום פיתא ולינה חשובים כגרים פה וצריכים ליתן עירוב, ויש לבאר שהרשב"א וכן נראה בריטב"א למדו, וכך כנראה למד גם השר מקוצי, שרב יהודה אמר שמואל דיבר בשול"ק של ישראל וממנו לומדים לדברי רבא לישראל מיניה דוכתא דשול"ק של נכרי יועיל כמו בישראל, והוקשה להם שאין לו

השול"ק כשוכר עבור כולם, דהא לא מבואר כלל שאותו שכירו הוא מדיירי החצר דהא שמואל סתמא קאמר, אלא ע"כ פירושו דחשיב כבעלים בדירת הגוי, ונמצא לפ"ז דדינא דשול"ק ודינא דמשאיל ליה דוכתא אינם דין אחד, וקשה דהא בדינא דמשאיל ליה דוכתא אמר רבא דהו"ל כשול"ק א"כ משמע דחד דינא הוא.

ובחזו"א שם הקשה כעין זה, דאי טעמא דמהני שאלת רשות משום דזהו כשכירת רשות מה ראיא מייתי משול"ק, ועוד מאי קאמר חמישה שול"ק מהו, ואמר לו אם אמרו להקל יאמרו להחמיר, והרי אי שול"ק מועיל מדין שכירת רשות א"כ אפילו להקל לא עשאוהו להשול"ק כאילו דר בבית.

קצת יישוב בדברי הב"י

הקה"י כתב שקצת יש ליישב את דברי הב"י שאה"נ משאיל לו מקום הוי כדין שכירות ושונה מדין שול"ק, וכל מה שהגמ' דימתה את הדברים דכמו שבשול"ק ע"י שמשאיל לו מקום אחד להניח חפץ חשיב כדר בכל הבית ה"ה משאיל לו מקום סגי שישאיל לו מקום כלשהו ובזה נעשה כגר בכל הבית. ומביא הקה"י שיש קצת ראיא לדברי הב"י מלשון הרבינו יונתן שמשמע מלשונו שהסוגיא כאן היא ממש מדין שכירות, דכתב שהישראל חשיב כשכר ממנו הבית. אך קצת צ"ע דמדברי הרבינו יונתן נראה שכלל לא חילק בין דין משאיל לו מקום לדין שול"ק ושניהם חשיבי כשוכר את רשותו, והקה"י כן פירש בדעת הב"י לחלק ביניהם, ועוד יל"ע מגין פשיטא לקה"י שדין שכירות הוא אך ורק ע"י אחד מבני החצר ויל"ע.

הגוי, וממשיך ומקשה מדוע צריך להשכיר ולא תיסגי ששואל מן הגוי את רשותו, ותירץ דשאלה אינה מועילה דאינו חושש לכשפים ומסכים להשאיל, ומתוך קושייתו מוכח שהבין שהשאלה צריכה להועיל כאן ממש כמו שכירות, ולמעשה אומר בדעת הרמב"ם שאינו מדין שכירות אך מקושייתו חזינן שהבין שיש לדמות הדברים.

קושיית על הב"י

החזו"א (סי' פ"ב סקכ"ח) כתב דמדברי הרשב"א מוכח דאין לומר דשאלה עולה במקום שכירות, דא"כ לא קשה קושייתו לפירוש רש"י היאך נותן שול"ק עירובו הלא אינו דר שם, שהרי אין העירוב מתיר דירת הגוי דדירת הגוי ממילא מותרת, והעירוב זה בשביל להתיר את הישראל וא"כ מה דנותן עירובו אפשר לומר דמיירי בכך חצר המערב את ביתו, ומה קשיא לרשב"א, אלא בהכרח דהבין שצריך ע"י העירוב להתיר דירה זו של הגוי ועליה הקשה שאין לו שם מקום פיתא ולינה.

והקה"י הוסיף והקשה דבגמ' ס"ו א' מוכח דבעינן שיהא השוכר את רשות הגוי אחד מבני החצר, כדאמרינן התם שוכר כמערב, מה מערב חמישה ששוויין בחצר אחת אחד מערב ע"י כולן, שוכר נמי חמישה ששוויין בחצר אחת אחד שוכר ע"י כולם, וא"כ בשלמא בדינא דרבא דהשואל היה אחד מבני החצר כדמשמע בלשונו דקאמר ליזיל חד מינייהו ולשאיל מיניה דוכתא, איכא למימר דתועיל שאלת מקום להנחת חפץ מדין שכירת רשות, אבל בההיא מימרא דשמואל דאמר אפי שול"ק נותן עירובו ודיו לכאורה א"א לפרש דזהו משום דהו"ל

אך הב"י דחה שאין לפרש כן בדעת הרמב"ם שהרי בעובדא דהמן בר ריסתק הגוי לא רצה להשכיר והוי בע"כ, וא"כ מה ששכרו מאותו אחד ששאל מהגוי רשות הוי בע"כ ואיך מביאין לכך ראייה משול"ק של ישראל ששם פסק הרמב"ם (פ"ה ה"ה) שלא מהני אשתו בע"כ ושול"ק לא עדיף מאשתו, ועוד מקשה הב"י מדוע לא הביא הרמב"ם להדיא שיש דין שול"ק בישראל.

וביאר הב"י פירוש אחר בדברי הרמב"ם שבשול"ק של גוי צריך גם לשכור מממנו את רשותו של הגוי וגם נותן עירובו בשביל חלקו שבאותה רשות, וביאור הדברים שודאי אינו נעשה ממש כבעלים דא"כ שיספיק רק עירוב, וגם אינו שליח של הגוי שא"כ רק ישכיר, אלא שעשאוהו קצת בעלים וכעין שגר בדירת הגוי, ולכן פשוט ששכירות לבד לא מועילה דאין שכירות מישראל ואם הוא גר שם צריך ליתן עירוב, אלא שקשה מדוע שלא יספיק רק עירוב שהרי הוא גר בדירת העכו"ם, וחזינן שאין זה כך אלא יש גם חלק של הגוי שאותו צריך בדוקא להשכיר.

אך בביאור הגר"א ביאר בדעת הרמב"ם כביאור הראשון של הב"י בדעת הרמב"ם, ויל"ע כיצד מיישב את ראיית הגמ' משול"ק של ישראל שלא מהני בע"כ למקרה של המן בר ריסתק שהיה בע"כ.

ה. כמה דינים בעניין

באיזה מקום צריך להיות שול"ק

הב"י (שפ"ב) מביא את דברי רש"י שכתב "וישאל לו הנכרי מקום בחצירו", שאין הכוונה שמייחד לו מקום מסוים שזה כתב הטור בהמשך שאינו מועיל דאינו

ובחזו"א ביאר באופן שונה את דעת הב"י ברש"י שבאמת דין משאל לו מקום ודין שול"ק הוו דין אחד, שבשניהם רבנן החשיבוהו כדר בבית הגוי ומהני כמו שוכר ממנו רשות, והיינו שכוונת הב"י לא שזה ממש דין שכירות אלא שמהני באותו אופן שמהני שכירות.

הב"י בדבריו כתב שבעינן לעשות מעשה קנין על המקום והחזו"א תמה עליו שלא מצינו כזאת, והחזו"א כותב שלדברי הב"י שהוי כשכירות לכן בעינן מעשה קנין אך אם ענינו רק להיחשב כגר שם א"צ מעשה קנין. ולהלכה השו"ע כתב שיניח שם חפץ וביאר שנשמת אדם שזו צורת הקנין כאן שישתמש ברשות והובאו הדברים במשנ"ב (סקל"ז), והחידוש בדבריו שאע"פ שלעניין להיחשב כשול"ק ס"ל לשו"ע שלא בעינן הנחת חפץ בפועל אך כדי לקנות את המקום צריך הנחה כדי להתזיק בזה, אך לחזו"א לכאורה לא צריך כלום.

ד. שיטת הרמב"ם

הב"י מביא את דברי הרמב"ם (פ"ב מעירובין הי"ב) ומפרש בתחילה בדבריו שדברי רב יהודה אמר רב אפילו שול"ק נותן עירובו היינו בשול"ק של ישראל שהוא נותן עירובו ודיו אבל שול"ק של נכרי צריך אח"כ לחזור ולהשכיר את הרשות לבני החצר, ודלא כרש"י ששול"ק גם של נכרי נותן עירובו ודיו, ומבאר שלדעת הרמב"ם אין השאלה כשכירות דכל התקנה שמועילה שכירות דהנכרי חייש לכשפים וימנע מלהשכיר ויצא הישראל, אבל בשאלה לא יחוש הגוי לכשפים ויסכים להשאלו ואין מתקנים בזה את רצון חז"ל, ומשו"ה צריך לחזור ולהשכיר.

העיר דהוי כשול"ק ברחובות דשם יכול לעשות שינויים, ושם הביא הב"י את דברי הריב"ש שסגי שול"ק ברחובות ואף שאינו שול"ק בחצירות הפרטיים ובבתי הגויים ואה"נ לשם לא יהני. ועל קושיה זו י"ל בדוחק ששם באמת זה מה שנצרך ורק את הרחובות מתירים, וכאן שכתב שבעיני שול"ק בהכל כי רוצים להתיר הכל, אך קשה מדוע כאן יותר רוצים להתיר גם את הבית יותר מראש פירקין שכתב שם רש"י ששוכרים רשותו שבחצר.

אי סגי שבידו להניח ולא צריך בפועל

לשון הגמ' לישראל מיניה ולינח ביה מידי משמע שצריך להניח ממש, אך רש"י כתב וישאיל לו מקום לאתנוחי ביה מידי, ומשמע שלא צריך להניח בפועל, אך ברבינו חננאל משמע שבעיני להניח בפועל והב"י דייק את דברי רש"י ולמד שלא צריך להניח בפועל והביא שכן יש לדיוק מהרמב"ם, וכן בדברי רבינו ירוחם אף שמשמע שצריך להניח אפשר שכוונתו שיהיה ראוי להניח, אך הקשה הב"י מניין להם להוציא הגמ' מפשטותה. והא"ר חולק על הב"י וכתב שכיון שכך משמעות הש"ס שצריך שיניח ועוד שכך כתוב ברבינו ירוחם כך יש לנהוג שיניח משהו וגם ברש"י וברמב"ם אפשר לפרש כן, ונוסיף שכן כתב גם בר"ח. ובעצי אלמוגים כתב שפליגי בזה הראשונים.

ולהלכה לשון השו"ע כדכתב בב"י שלא צריך להניח בפועל, וכן פסק השעה"צ (אות ס"ה), אך בשו"ע כתב שצריך שיניח חפץ מסיבה אחרת והיא שצריך מעשה קנין על המקום, ומביא המשנ"ב (סקל"ז) מהנשמ"א שכאן צורת הקנין וההחזקה ע"י שיניח חפץ.

כשול"ק אלא באותו מקום בלבד, אלא כוונת רש"י שמשאיל לו מקום להניח בו חפץ ולא אמר לו בפירוש על מקום מסויים, וכיון שכך גם אם הניח בזוית מסוימת אפשר שלמחר יצטרך לפנות את אותה זוית ויעביר את החפץ לזוית אחרת ובכך נהיה שול"ק בכל המקום, וכן מבאר הב"י שאע"פ שלשון רש"י שישאיל לו מקום בחצירו אבל ע"י כן נעשה גם שול"ק בבית דאם ירצה הגוי לפנות את החצר יכניס את החפץ לבית ובכך נעשה הישראל שול"ק גם בבית. ונראה מדברי הב"י שלא היה נוחא ליה שיהיה שול"ק רק בחצר אלא צריך בכל המקום ולכך ביאר שע"י שמשאיל לו מקום בחצר מהני אף לבית.

ויל"ע דהרי לעיל בדין שכירות הרגיל של תחילת הפרק מבואר ברש"י ששוכרים מהגוי את רשותו שבחצר, והובא שם דעת הריב"ש שבאמת לא מהני לבית הגוי אלא שאינו נצרך דכל מה שהישראלים רוצים זה לטלטל במבואות. ובשלמא אי נימא שדין שול"ק אינו מדין שכירות דשם שוכרים את הרשות ואילו כאן חשיב כבעלים או כשלוחו במקום, היה אפשר"ל שלגבי שכירות המקום אין צריך את כל הרשות אך לעניין שול"ק להיחשב כבעלים או שליח בעה"ב בעיני שיעמוד תחתיו בהכל, אבל הב"י שלומד עכ"פ בדעת רש"י ששול"ק מהני ממש כשכירות דשאלה דינה כשכירות א"כ מדוע שם סגי בחצר וכאן משמע מהב"י שבעיני שיהיה שול"ק בהכל, ולא סגי להיות שול"ק בחצר, וצ"ע.

עוד יל"ע מדברי הב"י עצמו שהביא לקמן (סי' שצ"א) את הדין ששוכרים משר

סימן ל"ט - חצר פנימית וחיצונה וגוי באחת מהן (סה : עה):

סגי במה שהחיצונה עירבה לעצמה, ובוזה ניחא שאוסרת הפנימית על החיצונה אף שאין להם דיריין אלא בפנימית, ובהכרח התירוץ דחשיב הכל כחצר אחת ושיש להם דיריין בה, אבל בעירבה פנימית לעצמה סברי רבנן שכיון שיש להם אפשרות להשתמש רק בחצר שלהם אפשר לראותם לצורך הענין כמופרדים מהחיצונה ולומר להם כופיין על מידת סדום ותיפרדו מעלינו, וע"י כן להתיר את החיצונה, משא"כ כאשר היא רגל האסורה שאין להם אפשרות להשתמש בחצר בע"כ א"א לראותם כחצר לעצמה שהרי אין להם צורת דיריין עם חצר וממילא א"א לראותם כחצר נפרדת מהחיצונה.

דין אחדא דשא ותשתמש

ובדין שאמרינן לגבי הפנימית אחדא לדשא ותשתמש כשעירבו לעצמם, פליגי הראשונים, דמלשון רש"י משמע שסוגרים הדלת ואפילו דריסת רגל לא יהיה להם היום בחיצונה, ובתוס' (נט. ד"ה דפנימית) הקשו איך יתכן שנסלקם לחלוטין מהחיצונה, ותירץ שאה"נ ודאי מותר להם לעבור ולדרוס בחצר כדי להגיע לרה"ר וכל מה שמסלקים אותם זה מלהשתמש בחצר, ויתכן שלומד כן בדעת רש"י ואין הכרח לומר שרש"י חולק אף שהמשמעות הפשוטה ברש"י שלא יהיה להם אפילו דריסת הרגל בחצר החיצונה, והרשב"א והריטב"א למדו שרק אמרינן שכך מסתכלים עליה כאילו מסולקת מהחיצונה אך אין צריכים לשנות את שימושם כלל.

א. דין חצר פנימית וחיצונה

עיקר הדין של חצר פנימית וחיצונה

(עה.)

מתנ"י לקמן (עה.) שתי חצירות זו לפנים ועירבה החיצונה לעצמה, והפנימית יש לה דריסת רגל על החיצונה האם אוסרת עליה, איכא מח' תנאים (ע"פ המבואר בגמ' נאמרו ג' דעות) רבנן הראשונים דאם עירבה הפנימית לעצמה הוי רגל המותרת במקומה ואינה אוסרת אך אם לא עירבה הוי רגל האסורה ואוסרת, דעת ר"ע שאף רגל המותרת במקומה אוסרת ע"י דריסת רגלה, ודעת רבנן בתראי שדריסת רגל כלל לא אוסרת ואפילו בלא עירבו הפנימיים שהווי רגל האסורה במקומה אינם אוסרים על חצר החיצונה.

ביאור דין רגל המותרת ורגל האסורה

וביאור החילוק לדעת ת"ק בין רגל המותרת לרגל האסורה נתבאר לעיל (נט): דהיכא דהוי רגל המותרת אמרינן אחדא דשא ומשתמשא, ופרש"י כגון זו כופיין על מידת סדום שלא יהיה לה היום שייכות לחצר החיצונה, אבל בלא עירבה לעצמה אין אומרים כן, וביאר החזו"א (פ"ב י") שכיון שבני הפנימית יש להם שם תמיד דריסת רגל ועושים שם גם מעט תשמישים (כמבואר בתוס' נט.) חשיב הכל כחצר אחת וא"א להפרידם ולראותם כשניים, ולכן לדעות שדריסת רגל אוסרת הכל הוי חצר אחת ולא

גבי יחיד הגר לבד בעיר של נכרים שאינו נאסר דהלכה כראב"י שישראל אחד לא גזרו, ובשלמא אם איירי באופן שגר בחצר עם עוד נכרים ודאי דמירתת ולא נאסר, אך לא מודגש שמדובר דוקא בכה"ג אלא לכאורה איירי גם בכה"ג שהוא בחצר נפרדת לחלוטין והרי באופן כזה ביארנו שכיון שהוא גר בחצר נפרדת מהגויים הוא לא מירתת, וכיון שכן שכיח דדייר הכי והיה לנו לאוסרו, וצ"ל שזה מבואר בתוס' שלקולא כן אומרים לא פלוג ולכן יחידי תמיד מותר ולא גוזרים ואף שלא מירתת.

ועוד י"ל שאפשר לומר סברא שכאשר הוא יחידי לגמרי אה"נ הוא מירתת ומה שתוס' הביא לעיל הוא בכה"ג שהוא יחידי לגמרי ושם הוא מירתת ולא שכיח דגר כך ולכן לא גזרינן עליה, אבל בחצר חיצונה ופנימית כיון שכל הצד שמפחד מהגוי הוא ע"י שהגוי יכנס לחצירו, ועל כזה צד יש גם צד שאף ישראל הפנימי יכנס עמו, והאפשרויות של הפחד יורדות ובכה"ג אמרינן שכיון שהוא בחצר אחרת לא מירתת ושכיח דדייר והיינו כשיש גם עוד יהודים בחצירות אחרות.

ויל"ע בסברא זו השניה דמצינו שהריטב"א הקשה אמאי החיצון אסור ותירץ דלאו עכברא גנב אלא חורא הוא דגנב, ומוכח מדבריו שהישראל החיצון הוא הגורם לפנימי לגור כאן ואם החיצון לא יהיה גם הפנימי לא יגור כאן, אך משמע שהחיצון גר כאן בכל גווני גם אם לא יהיה את הפנימי, כי אם גם הפנימי גורם לחיצון לגור, לא מובן מה שתירץ שהחיצון הוא הגורם (ואף שבהמשך כתב עוד סברא שגוזרים היכן שנמצאים שניים נראה שהתירוץ שהוא

ב. ישראל ונכרי בפנימית וישראל בחיצונה (סה:)

ביאור במה שנאסר החיצון

ישראל ונכרי בפנימית מבואר שהחיצונה אסורה, וקשה אמאי החיצונה אסורה והרי מבואר בגמ' בהמשך שיש צד שהנכרי לא מפחד מבן הפנימית דיוכל לומר לו שהחיצון אזיל לחוץ, וא"כ גם באופן שהגוי גר בפנימית צריך החיצון לפחד מהגוי מאותה סיבה ואם מירתת לא שכיח דדייר הכי ואמאי פשיטא לגמרא שבכה"ג החיצונה אסורה, ולומר שכיון שהווי תרתי עם נכרי אמרינן לא פלוג זה מוכח מהגמ' בהמשך שלא אומרים שהרי הגמ' הסתפקה ולא היה פשוט לה לאסור, וכמו שמבאר התוס' דלא פלוג לחומרא לא אמרינן.

ומה שצ"ל שכיון שהגוי לא גר בחצר אחת עם הישראל החיצון בכה"ג לא מירתת הישראל מהגוי, ואף שלמעשה אסרינן את החצר החיצונה דמחשיבים שיש בה ב' ישראלים וגוי כיון שהם עושים שם תשמישים, אך לענין המגורים בפועל מסתכלים על המציאות שאינו גר ממש בחצר עמו ולא מירתת הישראל ממנו. ויש להסתפק האם שמא ילמד ממעשיו יש גביו או לא אלא שאוסרים את החיצונה בשביל הפנימי שמא הוא ילמד ממעשיו, ומהמעשה דהמן בר ריסתק במבוי שלא היה גר באותה חצר אלא רק באותו מבוי ואסרינן חזינן ששייך שמא ילמד ממעשיו.

יחיד עם גוי

תוס' לעיל (סב: ד"ה ורבי יוחנן) הביא

גזרינגן עליה (דהוי לא פלוג לקולא שאמרינגן). וברשב"א הקשה להדיא פנימי נמי ליתסר, ותיריך בשם הראב"ד דהחיצון הוא הגורם לפנימי לגור בצוותא חדא ושם קרינגן שני ישראלים ולכן אוסרים רק את החצר החיצונה.

הריטב"א מקשה שנאסור את הפנימי ויש להסתפק בדבריו האם כוונתו להקשות שנאסור אף את הפנימי כמו שהקשה להדיא ברשב"א וכך משמע בקושיית התוס' או שהריטב"א מקשה דנאסור רק את הפנימי דנקט לשון שונה משאר הראשונים שהוי כעין קנס למי שעבר עבירה והפנימי הוא עובר, ובהמשך בקטע הבא מבואר בדבריו שהחיצון לא מיקרי עובר דכתב בקמ"ל תן לחכם ויחכם עוד ואוסרים היכא שיש שני ישראלים ואפילו שאינו גורם אלא עובר לא סתן אהדדי ומלשונו משמע שרק בגר חיצון עם הגוי מיקרי החיצון עובר אבל שהגוי עם הפנימי מיקרי רק גורם ולא מיקרי עובר, ואם קושייתו מצד קנס לעובר וגר עם הגוי יש מקום להבין שמקשה שנאסור רק את הפנימי.

אך למעשה א"א לומר שמקשה שנאסור רק את הפנימי דעד כמה שהפנימי נאסר הוי רגל האסורה במקומה והדר אוסרת גם שלא במקומה, ולא יכול להיות שהפנימי אסור והחיצון מותר. ואפילו בפנימי יחידי ושכר מהגוי לא הוי רגל המותרת דהגוי בפשטות דינו תמיד כרגל האסורה עד כמה שבחיצונה ע"י דריסת רגלי הפנימית הם ב' יהודים וגוי, ומה יוסיף שהפנימי שכר מהגוי.

ולכן נראה שהריטב"א מקשה שיש לנו לאסור אף את הפנימי שהוא העובר, ומתריך

הגורם הוא גם בלי ההמשך), ולכאורה קושיה זו קשה בין אם נאמר שקושיית הריטב"א שנקנוס רק את הפנימי ובין אם נפרש שמקשה שנקנוס אף את הפנימי, אך מה מתריך שהחיצון הוא גורם והרי גם הפנימי גורם, ומוכח מזה שהפנימי באמת אינו גורם דהחיצון היה גר כאן ממה נפשך, והסיבה לכך דכל שאינו גר ממש בחצירו לא מירתת, אלא א"כ נדחה הפנימי לא חשיב גורם כיון שבחצר אחרת ממילא אין מירתת מהגוי וגם בלי הפנימי היה גר כאן.

הערה בביאור ספק הגמ'

איתא בספק הגמ' התם טעמא מאי משום דשכיח דדייר דמירתת נכרי וסבר השתא אתי ישראל וא"ל ישראל דהוה גבך היכא אבל הכא אמינא נפק ואזל, וקשה דהרי הפנימי ממ"נ מותר ומה צריכה הגמ' להאריך ולבאר ששכיח דדייר דמירתת הגוי, וצ"ל דהרי הסיבה שהחיצון נאסר הוא מטעם דחשיב שהפנימי דר בחיצון וחצר חיצונה היא המשך לדירי פנים ואם בפנים הישראל מירתת אז גם את החיצונה לא נאסור דאין היא דירה בפנ"ע אלא המשך לדירי שובפים ואם בפנים מירתת אזי זה גם הגדר של מגוריו בחיצונה ושוב אינם נאסרים מהגוי, ולכן צריכים לומר שבכל מגוריו כאן לא מירתת ולכן אוסר בחיצונה.

אמאי הפנימי לא נאסר

תוד"ה התם מקשה וא"ת כיון דשכיח אמאי הפנימי מותר במקומו, וברור מלשונו שהקושיה שנאסור גם עליו, ותיריך שכיון דרוב פעמים חד לא שכיח דדייר עם גוי לא פלוג רבנן והקלו בכל חד שיהיה מותר ולא

ובתוס' שם הוסיפו וביארו שיסברו האנשים דכמו שבחיצונה יש רבים ה"ה בפנימית יש רבים ורואים שהם מטלטלים (בלא עירוב) ויבואו להתיר בלא עירוב, ולדבריו נוחא שבשניים יחידים לא גזרו דשם אין חשש שאנשים יאמרו שיש רבים בפנימית דרק כשרואים בחיצונית רבים אומרים שגם הפנימית כך. ושמואל אמר לעולם מותרות עד שיהיו שניים בפנימית ולא גוזרים.

והסברא במחלוקתם האם יש לעירוב קול או לא, דשמואל סובר שאין קול לעירוב ולכן גם אם יחשבו שבפנימית יש רבים אבל יאמרו שעשו עירוב ולכן אין לחשוש, אבל לרב אדא יש קול לעירוב ומזה שכאן לא שמעו שיצא קול שעירבו יאמרו האנשים שמטלטלים גם בלא עירוב, ולכן כתבו התוס' דשניים בפנימית ועירבו לא גזרו אטו לא עירבו דשם באמת האנשים שומעים את הקול שעירבו ואין למה לחשוש.

דין נכרי הרי הוא כרבים

אמר רב אלעזר ונכרי הרי הוא כרבים ופירש"י אם דר נכרי בפנימית ושני ישראלים בחיצונה אוסרת דריסת רגלו עליהם, ואלבא דשמואל אמרה ר"א למילתיה דאי לרב אדא מאי איריא נכרי אפילו ישראל אוסר כי הווי שניים בחיצונה, והא ליכא למימר דביחיד בלבד בחיצונה אסר דהא אפילו אם הגוי היה גר עמו בחצר עצמה לא היה אוסר דהוי דראב"י אמר עד שיהיו שני ישראלים אוסרים אבל יחיד עם הגוי שאינו נאסר וכ"ש שדריסת רגלו לא תאסור.

דאסרינן ליה לחורא וממילא נתקן גם את הפנימי דאחר שהחיצון יעזוב ממילא גם הפנימי יעבור, ואף שהחיצון אינו עובר אך הוא הגורם. ובגאוו"י כתב שגם הריטב"א בהכרח למד כתוס' שאמרינן לא פלוג להקל על הפנימי, וכל קושייתו רק למבואר בהמשך דבריו שהכל תלוי רק בשכיח והיכא ששכיח חד דגר גם יש לגזור.

ולכאורה אי נימא שהחיצון לא מיקרי עובר פירושו שאין שמא ילמד ממעשיו כיון שאינו ממש באותה חצר, וקשה דבעובדא דהמן בר ריסתק חזינן שאף בגר שלא ממש באותה חצר ורק הם באותה מבוי אעפ"כ אוסר והיינו שיש שמא ילמד ממעשיו, ושמא י"ל שבמבוי ששם תשמישם שווה יש חשש דשמא ילמד ממעשיו אבל בחצר חיצונה ופנימית שודאי הפנימיים רוב תשמישם עושים בפנימית ובחיצונה רק מיעוט תשמישים אין תשמיש ישראל החיצון והגוי שרק עובר שם שווה ובכה"ג אמרינן שכיין שאינו גר עמו אין שמא ילמד ממעשיו.

ג. סוגיית הגמ' עה: והמסתעף לסוגייתנו

גמ' עה: אם היו של יחידים אינן צריכין לערב דהפנימי הוא רגל המותרת במקומה ואינו אוסר על החיצון וכדעת רבנן. אמר רב יוסף תני רבי היו ג' אסורין ובהמשך מבואר שדין זה הובא ע"י רב ביבי משמיה דרב אדא בר אהבה והטעם הואיל ואני קורא בהם רבים בחיצונה. וביאר רש"י שלא מיבעיא שניים בפנימית שאסורין ואוסרים אלא אפילו שניים בחיצונה ואחד בפנימית שהוא מותר גוזרים משום רבים בפנימית.

אין דירתו דירה וגם שהחמירו עליו לא עשו דירתו יותר חמורה מאילו היתה כאן דירת ישראל. ובריטב"א שם נראה שאה"נ אין דריסת רגל העכו"ם אוסרת על החצר החיצונה כשהוא בחצירו לבד דבכה"ג לא שייך שמא ילמד כלפי אף אחד אלא שגזרו משום הטועין שלא ידעו לחלק בין המקרים ויתירו גם בגוי שגר ממש עם שני ישראלים בלי שום שכירות.

המסתעף מסוגיא הנ"ל לסוגייתנו

הריטב"א הביא יש שסוברין (רשב"א) לדקדק מכאן שליתא לדינא דישראל ונכרי בפנימית וישראל בחיצונה או להיפך דאסרו התם רבי ורב חייא, דרב אלעזר בגוי אמר שאוסר כרבים רק בשני ישראלים בחצר החיצונה ומשמע דרק בכה"ג דהוו אוסרין זה על זה ממש, ואילו התם שכל אחד מהישראלים בחצר אחרת הוו רק ראויים לאסור ושכיח דדיירו בכה"ג אך אין אוסרים ממש בפועל, ומזה שר' אלעזר השמיע דינו כששניים בחיצונה משמע דבעינן אוסרין דווקא והיכא שרק ראויין לאסור לא גזרינן ומותר.

ודוחה הריטב"א ראייתם שר' אלעזר דיבר אליבא דשמואל שאמר בכה"ג שישראל אינו אוסר ולא גוזרים אטו רבים בפנימית ובא ר' אלעזר לומר שגוי הרי הוא כרבים ואע"ג שאין ישראל עמו שילמד ממעשיו (וחזינן שדעת הריטב"א שכשאינו ממש עמו בחצר לא שייך שמא ילמד ממעשיו). ולכאורה כלל אינו מובן מה רצו להביא ראייה אלו שכן הביאו והא אם היה משמיענו ר' אלעזר בישראל בפנימית

ומפורש בגמ' הטעם שאוסר הנכרי דשכירות יש לה קול דנכרי מיפעא פעי וכאן לא ישמעו שעשו שכירות, ויטעו האנשים שלא יודעים שהוא גר לבדו ויאמרו (לפירוש רש"י) שהוא גר עם עוד שני ישראלים ואוסר בלי שכירות ולא שמעו שעשו שכירות ויאמרו שאין דריסת רגל אוסרת או שהעירוב שעשו לכולם יחד מועיל ואפילו בלא שכירות גם במקום שיש גוי.

והקשו בתוס' למה ליה למימר הרי הוא כרבים אפילו לא הוי כרבים אסר כיון שיש שני ישראלים בחיצונה ואוסרין זה על זה והוא יש לו דריסת רגל עליהם, ותירץ כיון דישראל לא אסר בכה"ג (דלרבנן רגל המותרת אינה אוסרת) נכרי נמי לא אסר דאין להחמיר בנכרי יותר מישראל אי לאו דגזרו דהוי כרבים.

ומדהקשו תוס' מבואר שהבינו שנכרי שאני מישראל, ובאיור הדבר דישראל יחיד לא אוסר דהוא רגל המותרת במקומה והיינו שכיון שיותר לו לטלטל בחצירו אפשר לראותו כנפרד ומתפצל מהחצר החיצונה ואינו אחד עמהם ולכן לא אוסר (אבל רגל האסורה כיון שאינם מותרים בפנים אין להם צורת מגורים עם השתמשות בפועל ברשות שלהם וממילא א"א לראותם כמגורים נפרדים מהחצר החיצונה) וגוי לא שייך אצלו רגל מותרת ואסורה שהרי תמיד מטלטל אבל לא בגלל שיש לו משהו נפרד מהחצר החיצונה, ולכן הקשו תוס' דינו צריך להיות כרגל האסורה, ותירץ דלא החמירו עליו יותר מישראל יחיד.

וסברת הדבר אפשר משום שמעיקר הדין

ד. ההלכה בדין ישראל ונכרי או בפנימית או בחיצונה וישראל בחצר השניה

המהלך הפשוט מהסוגיא

כתב הריטב"א ולפום פשטא דשמעתא משמע דליתנהו להני תרי עובדי, ואין הגוי אוסר אפילו על החיצונה, דהא מאי דאסרי בהו היינו לר' עקיבא שגם רגל המותרת במקומה אוסרת, אך אנן קי"ל דרגל המותרת במקומה אינה אוסרת וכדברי רבנן.

דעת הראב"ד וחידושו

והראב"ד (הביאו הריטב"א) הקשה כיון דתרי גברי רבירבי כרבי ורב חייא עבדו בהו עובדא לאסור איך אפשר לדחותם, ואדרבה אם אמרו דבריהם כר"ע נלמד מדבריהם שהלכה כר"ע, ובפרט שאפשר לבאר שאמרו דבריהם גם לרבנן דראב"י שאמר שגוי אוסר רק כשיש שני ישראלים האוסרים זה על זה, אין כוונתו שיהיו ממש אוסרין זה על זה, אלא אפילו אינם אוסרים זה על זה כל היכא דשכיח דדיירי אוסרים, ומה שנקט שני ישראלים כוונתו שזה מקרה רגיל של שכיח דדיירי שבו גזרו רבנן אך אין צריך דוקא אוסרין, והא שאוקמה רב הונא בריה דרב יהושע כר' עקיבא, בדין הוא שהיה יכול להעמיד גם כרבנן אלא אלא דלרווחא דמילתא תירץ כן שגם לר"ע שהקשינו למה לי גוי אפילו בלא הגוי היה צריך לאסור וזה תירצו שאתיא כר' עקיבא ובלי הגוי לא היו נאסרים דאיירי בעירבו.

והריטב"א אף שמקשה על הראב"ד

וישראל בחיצונה היינו אומרים שדוקא שם אסור כיון שיש מי שילמד ממעשיו ושייך להתחיל לגזור, אבל כאשר הוא יחידי בחצרו ואין שמא ילמדו ממעשיו לא גזרינן וכמבואר בגמ' שצריך להגיע לגזירה חדשה דנכרי הרי הוא כרבים ולא היינו יודעים דין זה ולכך השמיע בכה"ג ואיך דייקו שרק במקרה כזה אסר, וצ"ע

ביאור הרי"ף בסוגיא דנכרי הרי הוא כרבים

הריטב"א והרשב"א הביאו את פירוש הראב"ד והר"ח שגרסו בדברי רב אדא ואם היו ג' אסורות מפני שאני קורא בהן רבים בחיצונה והיינו שהדין הכתוב במשנה הוא בב' חצירות של שני יחידים דהם מותרים, אבל אם יש ג' חצירות אף שבכל חצר גר רק אדם אחד וא"כ הוא רגל המותרת במקומה כיון שעל החיצונה דורסים ג' בנ"א אני קורא בה רבים בחיצונה והיינו משום שהאנשים יטעו ויסברו שיש ג' בנ"א בחצר ורואים שמטלטלים בלא עירוב, ושמואל גם בכה"ג מתיר.

ולכאורה נחלקו האם עירוב יש לו קול או לא שלרב אדא יש קול ומזה שלא שמעו יסברו שלא עשו ויאמרו דמותר לטלטל בלא עירוב אבל לשמואל אין לו קול והאנשים יאמרו דזה שמטלטלים משום שעשו עירוב, ובא ר' אלעזר לומר נכרי הרי הוא כרבים ואליבא דשמואל בא לומר שאף שלעירוב אין קול אבל לשכירות יש קול דנכרי מיפעא פעי ובזה כשלא ישמעו יסברו שמטלטלים אף בלא שכירות.

בעל המאור בסוגייתנו כתב דודאי מעשה רב וכך ההלכה ואף שמבואר בגמ' שהוי אליבא דר"ע י"ל משום דירת נכרי החמירו אף כר"ע גזירה שמא ילמד ממעשיו אף שבעלמא קיי"ל כרבנן. והמשיך שהרי"ף לא הביא דינים אלו, ושמה סמך על הדין שהביא לקמן (עה:): דנכרי הרי הוא כרבים ומזה נלמד שאף לרבנן יש לאסור אף בישראל ונכרי בפנימית או בחיצונה וישראל בחצר השניה דילמא איכא מאן דלא ידע ויבא להתיר בנכרי אף בלא שכירות. ויל"ע עד כמה שלמד בדעת הרי"ף שמחמת הדין דלקמן יש לאסור אף לרבנן אמאי בתחילת דבריו כתב דמעשה רב והחמירו כאן כר"ע והרי מבאר מיד שגם לרבנן יש לאסור, ולכאורה צ"ל שבשו"ט של הגמ' מבואר שלרבנן לא היו אוסרים אלא רק לר"ע ולכן כך ביאר בגמ', אבל לדינא למעשה גם לרבנן יש לאסור מחמת הדין דלקמן.

והבעל המאור לקמן סוף פרקין הוכיח שודאי הלכה כת"ק והוכיח כן מדברי שמואל ומדברי ר' אלעזר שאמרו את דבריהם אליבא דרבנן, והרמב"ן במלחמות מתקיף אותו שאומנם פוסקים כרבנן אך מדברי האמוראים אין ראייה דהם דיברו אליבא דת"ק של המשנה ואין ראייה שכך פסקו.

הרמב"ן מבאר את דברי הרי"ף שכתב שהסוגיא בג' יחידים וכג' הראב"ד והר"ח, וכתב בדבריו דאילו נכרי בפנימית ושניים בחיצונה מן הדין הוא אסור כיון ששני ישראלים בחיצונה והם אוסרין זה על זה והגוי דריסת רגלו עליהם, וכוונתו כדביארנו בקושיית התוס' שבגוי לא חשיב רגל המותרת אלא אדרבה תמיד דינו כרגל האסורה ולכן אוסר מן הדין על החיצונה,

שמשמעות הגמ' שמקשה אי כראב"י האמר עד שיהיו שני ישראלים אוסרין משמע שבעינן דוקא אוסרין, וכן קשה מדוע בתירוץ לא כתבו רווחא טפי שאזיל אף כרבנן, אך למעשה מסכים עם דברי הראב"ד מכח קושייתו וכן משום דכך מבואר להדיא בסוגיא לעיל של המן בר ריסקת דתליא בשכיח ולא שכיח, ושמעתא דהכא שבקושיה סברה שבעינן אוסרין פליגא על הסוגיא לעיל, אבל רבי ורב חייא שעבדו מעשה לאסור הכי סבירא להו, ואנן אמוראי בתראי סמכינן שאמרו בסוגיא לעיל דתליא רק בשכיח ולא שכיח, ומסיף הריטב"א חידוש שאפילו בישראל שכיח נמי גזרינן, ולכאורה הוא חידוש נוסף בדברי הראב"ד היה מקום לומר שרק בשניים גזרינן דהווי ראוים לאסור ואף שלא אוסרים ממש כגון חצר פנימית וחיצונה, אך הריטב"א דייק מדבריו ומלשון הסוגיא לעיל דתליא רק בשכיח ולא שכיח והיכא דשכיח אפילו בחד נמי גזרינן, ודלא כתוס' שאמר שבאחד אמרינן לא פלוג לקולא שתמיד מותר.

השמטת הרי"ף לדינים אלו, וכמה מהלכים שפירשו הראשונים בדבריו

הרי"ף והרא"ש השמיטו דינים אלו מההלכה, ובפשטות היה נראה דסברי שהצד לאסור הוא הוא רק כר"ע וכיון שקיי"ל כרבנן לדינא מותר ולכן לא הביאו דינים אלו להלכה. וכך נקט בדבריהם הר"ן כאן בסוגיא וכן הרשב"א לקמן (עה: ד"ה אמר ר' אלעזר) בסוף הדיבור הבין בפשטות שהרי"ף דחאן מההלכה והקשה כיון שהביא את הדין שנכרי הרי הוא כרבים אמאי לא נאסור מההוא דינא אף כאן.

שחידש ר' אלעזר נכרי הרי הוא כרבים היינו באופן שגם אין שניים ממש באותה חצר וגם אינו גר עם ישראל ממש ואין חשש דשמא ילמד ממעשיו.

הרא"ש (סי' כ"א) מביא את הרי"ף ומבאר שלדבריו אפשר שר' אלעזר גם לרב אדא ולא רק לשמואל, ויתכן והיה לו גירסא אחרת לפי מה שכותב בדבריו, דאחרת קשה להבינו.

הקרבן נתנאל (שם אות ס') הביא שהרי"ף והרא"ש השמיטו הסוגיא דישאל ונכרי בפנימית וישאל בחיצונה, והוא מביא מדברי המג"א שמבאר בגמ' (כדמשמע בתוס' שם) שכאשר שניים בחיצונה יטעו האנשים שגם בפנימית יש שניים משום שרואים שניים בחיצונה, והק"נ מקשה עליו שהוא דחוק, ולכאורה הם ממש דברי התוס' שם, ובק"נ מבאר שאין החשש שיאמרו שיש כאן עוד אנשים אלא בשניים שגרים בחיצונה יטעו האנשים ויאמרו שאחד מהם גר בפנימית עם הגוי ואסור, ועם זוהי טעות האנשים ובוזה יש לאסור, א"כ הוי ממש דין ישראל ונכרי בפנימית וישאל בחיצונה שאסור, ומוכח מהגמ' לקמן שחוששים לדין זה וכיון שהרי"ף והרא"ש פסקו להלכה שנכרי הרי הוא כרבים מונח בזה שפסקו את הדין של ישראל ונכרי בפנימית שאסור וסמכו על הדין דלקמן.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"א מעירובין הי"א) הביא להלכה את הדין של ישראל ונכרי בפנימית ולהיפך, וכן הביא (פ"ד הכ"ב) את הדין של נכרי הרי הוא כרבים, וכשמביא את הדין של

והוא מוסיף על דבריו ואע"ג דאם היה כן בישראל הוי רגל המותרת במקומו ואינו אוסר (וכתירוץ התוס' שם שלא להחמיר בגוי יותר מישראל), אבל למעשה פליג על הסברא שלא לחלק וסובר שזו סיבה לאסור מדינא, וכמו שהריטב"א שם מסביר אך הרמב"ן הבין שזה מדינא ולכן ניחא ליה לפרש בחידוש של ר' אלעזר כדברי הרי"ף.

וממשיך הרמב"ן ומעטה שהפירוש ברי"ף בג' יחידים (ומה שכתוב ברמב"ן לקראת סופו ושני יחידים בחיצונית היינו בשני החיצונות דהו ג' חצירות) ושם היה צריך לחדש גזירה מיוחדת של נכרי הרי הוא כרבים, פשוט שכ"ש שיש לאסור בישראל ונכרי בפנימית וישאל בחיצונה או להיפך, וכוונתו בכ"ש ששם הוא גר בחצר אחת ממש עם ישראל ויש יותר חשש דשמא ילמד ממעשיו, ובוזה מבאר שהרי"ף שהשמיט דין זה משום שנלמד בכ"ש מהסוגיא של נכרי הרי הוא כרבים, וכביאור בעה"מ לעיל אלא שפליג עליו בחידושו של ר' אלעזר נכרי הרי הוא כרבים, שלבעה"מ חידש בנכרי בפנימית ושני ישראלים בחיצונה ולרמב"ן זה מעיקר הדין וחידש בג' יחידים.

ומסיים הרמב"ן בסופו ועוד דישאל ונכרי בחיצונה מן הדין הם אוסרים, וזה אינו מובן אמאי אסור מדינא והרי רק נלמד מכ"ש מדין נכרי הרי הוא כרבים, וביאר הר"ש כגן שיש ב' אפשרויות לאסור או כשיש שני ישראלים בחיצונה שהם ממש אוסרים זה על זה וגוי שדורס שם כיון שנכנס לחצר של שנים אוסר, וכן ישראל ונכרי בפנימית וישאל בחיצונה אף שאין ממש שניים שאוסרים אבל גר ממש עם ישראל ויש שמא ילמד ממעשיו וזה גם מעיקר הדין, וכל מה

דעתו בשו"ע (שפ"ב י"ז) בסוף הסעיף "ויש מי שאומר", אבל הט"ז והמג"א פליגי על השו"ע וכתבו דודאי כוונת הרמב"ם רק באופן שיש שני ישראלים בחיצונה שאוסרים זה על זה אבל בישראל אחד לא יתכן שהגוי שבפנימית יותר גרוע מאם היה גר עמו ממש שאז הדין שאינו אוסר עליו.

נכרי הרי הוא כרבים כתבו מיד הדין של שני יחידים שאינם אוסרים זה על זה, ואח"כ מביא ואם היה גוי בפנימית אסור, ונראה מפשטות לשונו שהיה ישראל בחיצונה וגוי בפנימית וזהו דלא כתב מפורש כדברי רש"י שהיו ב' ישראלים בחיצונה, והב"י דייק ברמב"ם שגם בכה"ג אוסר וכן הביא את

סימן מ' - שכירות מן המשכיר (סה:)

מעירובין הי"ג) פסק כר' יוסי שתמיד הגוי אוסר שאפשר לו לבוא בשבת, ובמ"מ כתב שמהלשון שאפשר לו לבוא בשבת נראה דסובר שרק אם הוא במהלך יום אחד אוסר. ובשו"ע (שע"א א') פסק בדעה ראשונה שאוסר אם הוא קרוב מהלך יום אחד והביא י"א שאפילו הלך לשבות באותה עיר בחצר אחרת אינו אוסר, וכך פסק הרמ"א. ובביה"ל שם כתב שנראה שהדעה המקילה סוברת להקל אפילו באותה העיר אבל מדברי התוס' בסוגייתנו נראה להקל רק בהלך לעיר אחרת.

אמאי לא סגי להם בעירוב ורק אם יבוא ישכרו

הקשו הרשב"א והריטב"א אמאי חיפשו לשכור מהגוי, והא כיון שאינו נמצא יערבו ואם יגיע בשבת אז ילכו לשכור ממנו.

ותירצו דאפשר שגם זה גופא נסתפקו האם מהני לשכור בשבת וכמו שמצינו באמוראים בהמשך שנסתפקו בדבר. ועוד תירצו שחששו משום הזמן ממתי שיבוא הגוי ועד שיספיקו לשכור שיהיו אסורין באותו הזמן ולכן רצו לשכור מראש. ועוד תירצו לשיטת הרמב"ם שאפילו שהגוי לא נמצא אוסר ולא שייך שיערבו בלא שכירות.

ובריטב"א תירץ עוד דאם שוכרים כעת ומערבים כולם מותרים, משא"כ אם יערבו ורק אם יבוא הגוי ישכרו כבר בטל העירוב משום הגוי שבא, ויצטרכו לעשות ביטול לאחד ורק הוא יהיה מותר והשאר אסורים.

והר"ן תירץ שגם אם הגוי לא נמצא אבל

האם היו שם שני ישראלים

בדברי רש"י נראה שיש ב' לשונות האם היו גרים שם ממש שני ישראלים ולכן הגוי אוסר דהוי גוי במקום שני ישראלים, או שהאכסנאים עצמם שהוו שניים הם סיבה להיחשב כגוי במקום שני ישראלים, וכך הובא בתוס' לקמן (סו. ד"ה איקלעו) שיש ב' פירושים, ולדינא כתב שהאכסנאים עצמם הם סיבה לאסור. ודנו המהרש"ל והרמ"א (הובא סי' ש"ע סעיף ח') הרבה בדין אורחים מתי אוסרים ומתי לא, דלצד ברש"י שהיו כאן ישראלים ממש שגרו יתכן ואורחים כלל לא הוי כגרים ואינם נאסרים מחמת הגוי, אבל לפירוש שהאכסנאים לבד אוסרים חזינן שבמקום שיש רק אורחים ג"כ הוי שני ישראלים האוסרים זה על זה וצריכים עירוב וכשיש גוי צריכים לשכור ממנו, וכתב הרמ"א שזה הכל במקום שאין כלל בעה"ב אבל כשיש בעה"ב כל האורחים חשובים אורחים של בעה"ב ואינם אוסרים ואין צריכים שכירות מעכו"ם אם בעה"ב הוא הישראל היחיד כאן, ודנו בדין הסוחרים הבאים ליריד בלובלין, ויש הרבה לדון בדבר זה, ובכל דין אורח.

באיסור הגוי השוכר

כתב רש"י (ד"ה איקלעו לההוא פונדק) והיו יראים שמא יבוא הגוי בשבת, והאריכו התוס' בדבר שמשמע שאם לא היו חוששים שיבוא אינו אוסר דהלכה כר' יהודה שבאינו נמצא אינו אוסר דדירה בלא בעלים לאו שמה דירה, ור"ש לא בא להחמיר גבי גוי, ופסקינן בעירוב להקל. אך הרמב"ם (פ"ד

מסתפקת האם טעם זה מהני להחשיבו להיות ראוי להשכיר בעצמו כאשר לא גר שם בפועל, ונראה שזה היה ספק הגמ' האם כיון שבמציאות לא גר שם יגרע את כחו או לא.

הריטב"א כתב כיון שיכול לסלקו אין לך תפיסת יד גדולה מזו, ומדבריו נראה שהשוכר הוא העיקרי, אלא שלמשכיר יש תפיסת יד, ולכאורה כוונתו לדין שול"ק ששוכרין ממנו. וכמו שכתב בתחילת הענין (וכן ברשב"א) שאיירי באין למשכיר תפיסת יד אבל ביש לו לא גרע משול"ק, והסתפקה הגמ' כאשר רק יכול לסלקו אבל כעת ממש אין לו אפשרות להניח חפצים האם חשיב כשול"ק או לא.

הרשב"א בעבוה"ק (שער ד' אות קי"ג) כתב אם המשכיר יכול לסלק את השוכר כל זמן שירצה שוכרין אפילו מן המשכיר ואפילו לא סילקו עדיין שכל השוכר אצל אחרים הרי סילק את הראשון, ועוד שהעיקר הוא המשכיר, אבל אם אינו יכול לסלקו צריך לשכור מן השוכר שהשוכר הוא העיקר. ומדבריו בחילוק השני נראה מבואר כמו שהבאנו מהרבה ראשונים שכאשר יכול לסלק חשיב המשכיר כבעה"ב ועיקר ורק באינו יכול לסלק השוכר הוא העיקרי. ובסברתו הראשונה יש לעיין טובא בכוונתו דבפשטות נראה שע"י שמשכיר ליהודים חשיב כמסלק בפועל את השוכר, וקשה דהא הרשב"א בחידושו הקשה שיחשב כמסלק ודחה שכיון שסגי בשכירות רעועה אין זה כמסלק.

החזון איש (פ"ב ח') ביאר כיצד מועיל שישכיר המשכיר והרי עדיין גר כאן השוכר, ואף למה שביאר בס"ק א' שם שע"י שעשה

הניח שם מבני ביתו והם אסרו עליהם, ולכן לא מועיל עירוב בלא שכירות. וקשה דהא כל הראשונים הביאו שצ"ל שלא היתה שם אשתו או שול"ק שלו דא"כ מה הסתפקו והא מהני לשכור מאשתו, ובעצי אלמוגים (שפ"ב סוף ס"ק ט"ז) תירץ את הר"ן ע"פ דברי האו"ז (ח"ב קס"ח) שרק כאשר ביקשו לשכור מבעה"ב ולא הסכים אז תיקנו שיועיל לשכור משול"ק, אבל בלא ביקשו א"א לשכור משול"ק, וסיים שם דמדברי הראשונים שכתבו שלא היתה אשתו או שול"ק שם משמע דפליגי על האו"ז ואפשר תמיד לשכור ישירות מאשתו ושול"ק.

כיצד מהני שכירות מהמשכיר

הר"ח כתב דשוכרין מן המשכיר משום שרשותו הוא, וכן נראה מהרמב"ם (פ"ב מעירובין הי"ד) שכתב דבאינו יכול לסלקו השני נכנס תחת הבעלים ונראה דיכול לסלקו נחשב שנשאר הראשון כבעלים, וכן יש משמעות בטור (שפ"ב י"ח) שכתב כאילו הוא ברשותו, ובב"י נקט לשון חשיב כשלו. ונראה ביאור הדבר שנחשב שהמשכיר הוא הדייר העיקרי והשוכר כאורח שלו.

וקצת קשה דהרי המשכיר עצמו אינו אוסר דלא גר שם ומ"מ אפשר לשכור ממנו, ועוד יל"ע שתוס' לקמן (עב. מודין) כתב גבי בחורים וסופרין שאינם אוסרים על בעה"ב ואחד הטעמים משום שיכול לסלקם, ובתור"פ ביאר שכל טעם חשוב בפנ"ע, וכן ביאר בביה"ל (ש"ע ג'), וכאן הגמ' הסתפקה ואין נראה שדברי התוס' שם הם מחמת פשיטות הספק, ושמא יש לחלק שלענין שאינם אוסרים על בעה"ב שגר שם ודאי טעם חשוב הוא דנטפלים אליו, והגמ' כאן

פחות משול"ק דהא רק מצי לסלוקי ולהניח חפצים אבל כעת כל זמן שלא סילקו זה רק בבכח שיכול להניח חפצים אך אין לו רשות למעשה לעשות כן. ועוד יש ליישב ע"פ שיטת האור זרוע (ח"ב קס"ח) שכל התקנה של שול"ק היא רק במקום שביקשו מבעה"ב לשכור וסירב להם ובכה"ג תיקנו שיועיל שול"ק, ולכן כאן השוכר הוא הבעה"ב ולא מהני לכתחילה לגשת ישר לשכור מהמשכיר שהוא רק שול"ק.

תפיסת יד בלא מצי לסלקו

כתב הרשב"א דמסתברא שלא היתה למשכיר תפיסת יד דאם היתה לו לא גרע משול"ק, וכן כתב הטור (שפ"ב י"ח) שאם נשאר למשכיר שום תפיסה בבית ודאי דשוכרין ממנו, והביא הב"י את הרשב"א ונראה שלמד בדבריו ובדברי הטור שא"צ את הדינים שנאמרו בתפיסת יד שצריך חפץ שאינו ניטל בשבת וכן לא צריך שבפועל יניח חפץ אלא סגי ברשות להניח חפצים, ומבאר הב"י שכאן שאני כדכתב הרשב"א דלא גרע משול"ק, והיינו שדין תפיסת יד הוא דין שכלל לא יאסור הגר שם על בעה"ב ויחשב כאורח שלו, אך לעניין להשכיר רשותו, לזה סגי דיני שול"ק.

עוד הביא הב"י מהריב"ש (וכן הביא הרמ"א להלכה) שלא דוקא המשכיר אלא כל אדם שיש לו רשות להניח שם חפציו יכול להשכיר, ולמה שהבאנו הדבר ברור דאין זה דין תפיסת יד שהוא רק דין לבעלים, אלא הוי כאן דין שול"ק שהוא בכל אחד דיש לו רשות להניח חפצים, ולכן פשוט ששוכרים מכל אחד ולא דוקא מהבעלים.

את תקנת חז"ל לשכור ממילא נפקע שם דירה מדירת הגוי, עדיין אין זה מיושב דהמשכיר השכיר להם את חלקו אבל חלק השוכר נשאר בעינו כל הזמן, וישראל וגוי הגרים בבית אחד צריך גם לשכור מהגוי, ותירץ דחשיב הגוי המשכיר כמסלק לגמרי את השוכר ומשכיר הכל לישראלים ושוב חוזר ומשכיר חלק לשוכר ובכה"ג הותרו בהכל.

האם שוכרין מן המשכיר אף לכתחילה

הב"י (שפ"ב י"ח) הביא שיש שדייקו ברמב"ם (וכן כתב המאירי מדיליה) שרק באין לשוכר בחצר אז רשאי לשכור מהמשכיר הא לאו הכי לא, ואפילו כשאין השוכר מצוי אינו לכתחילה לשכור מהמשכיר אלא שאם שכרו מהמשכיר בדיעבד מהני, ונראה מדברי המדייק שהיכא שנמצא השוכר אפילו בדיעבד לא מהני מהמשכיר, ודחה הב"י דבריהם שודאי אין זה נראה, אלא שוכרין מהמשכיר אפילו לכתחילה וכדאמר ר' אפס יפה עשיתם ששכתם דלכתחילה יכולין לשכור מהמשכיר ואפילו כשהשוכר מצוי שוכרין אף לכתחילה מהמשכיר.

ויתכן ויש לתלות נידון זה במה שהבאנו בטעם שמהני לשכור מהמשכיר, שאם חשיב המשכיר כבעלים פשיטא ששוכרין ממנו אפילו לכתחילה, אך אם התחדש שמהני מהמשכיר כדין שול"ק אבל השוכר הוא הבעלים לכן יש מקום לומר שצריך לשכור לכתחילה מהשוכר שהוא הבעלים, אם כי עדיין צ"ע דהא בכל שול"ק אפשר לשכור ממנו לכתחילה, ושמא המשכיר כאן הוא

סימן מ"א - נכרי הבא בשבת ושכירות בשבת (סה: סו.)

א. נכרי הבא בשבת

מחלוקת התוס' והראב"ד האם העירוב חוזר וניעור

תוד"ה דאתא מבאר (וכך כבר רואים ברש"י שלפנינו) שאיירי באופן שעשו עירוב מבעוד יום, אלא שכאשר הגיע הגוי בשבת בטל העירוב ואחר ששכרו מן הגוי בשבת כבר אין את העירוב וכדי להתיר בטלטול אפשר רק ע"י ביטול, וכן פסקו הטור ושו"ע (שפ"ג ס"א). אבל הרשב"א הביא בשם הראב"ד שרק באופן שלא עירבו כלל מער"ש ובא הגוי בשבת ושכרו ממנו אז צריך להגיע לביטול, אבל כאשר עירבו בער"ש ובא הגוי בשבת ואסר עליהם אח"כ כשישכרו ממנו חוזר העירוב וניעור ומתיר

בדברי התוס' החילוק בין גוי לספינות

וכתבו תוס' דאף שמבואר בספינות שהיו קשורות ונפרדו ושוב נקשרו בשבת שחזרו להיתרן הראשון, והעירוב חוזר וניעור ומאי שנא, ותיצו התוס' שיש לחלק בין מקום שבשעת העירוב היה עומד להתקיים כמו בספינות, לבין מקום שהעירוב לא היה עומד להתקיים כגון כאן שהגוי המגיע בשבת יאסור עליהם ולפיכך אין זה עירוב חזק וכאשר הגוי מגיע ונאסרים אף אם ישכרו ממנו אין העירוב חוזר וניעור דלא עמד להתקיים גם במצב שהגוי יבוא.

ויש לדון במקרה זה שהגוי בא בשבת האם איירי באופן שידעינן שהוא צריך לבוא בשבת או סגי שאפשר שיבוא בשבת וכבר

חשיב שלא עומד העירוב להתקיים, ונפק"מ לדעות שאוסר גם קודם שבא בפועל (לר' יוסי ולר"מ), ולשון הרשב"א כל שאפשר שיבא בשבת, אבל לשון הריטב"א שהרי מצפים היו שיבא הגוי בשבת ויאסור עליהם, ואפשר לדבריו אם לא היו מצפים שיבוא חשיב שהעירוב עומד להתקיים או דילמא שכל שנמצא במהלך יום אחד לזה קורא הריטב"א מצפים היו שיבוא כי גוי כשנמצא קרוב לביתו אין סיבה שלא יחזור הביתה, אך בספינות כותב הריטב"א שאפשר שיתקיים ונראה שבזה מספיק וא"כ גם בגוי אם אפשר שהעירוב יתקיים ולא יבוא הגוי אין לנו לאסור. ובמשנ"ב (שפ"ג סק"ד) כתב שאפילו הגוי היה במקום רחוק כל שהגיע באמצע השבת נאסר והסברא בזה שכל שהגיע הגוי באמצע השבת אגלאי מילתא למפרע דיצא משם בחול ובכניסת השבת כבר היה בתוך מהלך יום אחד ולא שייך לומר כיון שהותר הותר, דהא בביה"ש כבר עומד היה להיות נאסר אח"כ, אך עדיין מדברי המשנ"ב לא ידעינן למקרה של גוי שהיה קרוב האם צריך ידיעה שמתכוונן לחזור או אף בסתמא חשיב שעומד לכך.

בספינות וכדו' שאמרינן שהעירוב היה עומד להתקיים ואמרינן בו שהותר לכל השבת כתב המהרש"א שהרא"ש בפ"ק כתב דאיירי אפילו נפסקו בחול ובכה"ג בעינן חזרו ונתקשרו בשבת אבל היכא שנפסקו בשבת אפילו בלא חזרו ונתחברו מותרים דשבת הואיל והותרה הותרה, וכך המשמעות בתוס' לעיל (יז). אבל תוס' בשבת (קא:): כותב להדיא שבספינות אף בנפסקו בשבת כל זמן שאינם קשורות אסורות כיון

דחוזר וניעור, וכל הסוגיא כאן שלא אומרים חוזר וניעור היא רק בגוי שמגיע בשבת ששם כל עשיית העירוב היתה לא בצורה שעומד להתקיים אפילו לא לאותה שבת ובוזה לא אמרינן חוזר וניעור העירוב. והסברא בדבר שכאשר נעשה שבת ראשונה בהיתר שוב אמרינן בשבתות הבאות חוזר וניעור כתב הנתיב חיים (כך נראה שבא לבאר דבר זה) שכאשר אדם קשר ספינות וכדו' ידע שיתכן ובתוך הזמן יפסק הקשר ויחזרו ויקשרו ולכן כוונתו מראש שיועיל העירוב גם לפעמים אלו ולזמן אחר שיחזרו ויקשרו, וכן בפתח דעתו שאם יסתם יחזרו ויפתחו ומערב לאותו זמן, משא"כ בגוי שכבר על השבת הראשונה יודע שיתכן ולא יועיל עירובו. וכן הביא בשעה"צ (אות ה') מעוד אחרונים שמיישבים באותו אופן.

האבן העוזר מתרץ תירוץ שונה (ולשיטתו לקמן) שכל שהיה ראוי מבעוד יום לקשור את הספינות או לפתוח את הפתח בכה"ג העירוב חל לענין הזמן שבפועל יקשרו את הספינות, דהוא למד בדברי התוס' שרק בגוי שלא היה כלל בער"ש שלא היה ראוי לערב ולשכור בזה אמרינן שהעירוב בטל ושוב אינו חוזר וניעור, אבל בכל מקרה שבער"ש היינו יכולים לסדר הכל גם אם לא סדרנו אין בזה חיסרון, ובהכי מיישב את קושיות המג"א דהרי במקרים ההם היו יכולים לסדר ולערב מער"ש.

גוי שהיה בער"ש ולא שכרו ממנו

הביה"ל (שפ"ג ד"ה וכ"ש) כתב בשם הנהר שלום שאם הגוי היה כאן מער"ש ולא שכרו ממנו ואח"כ בשבת שוכרים ממנו כבר לא מועיל להם העירוב שעשו בער"ש וצריך

שמטלטל דרך הים שביניהם. ויש לדון באופן שהוא ספק השקול אי הוי עומד להתקיים האם סגי בהכי כדי להתיר דבעירובין אזלינן לקולא או שצריך דוקא עומד להתקיים, ובקרבן נתנאל (אות כ') כתב שצריך שבודאי עומד להתקיים וכוונתו ודאי עכ"פ לאפוקי מצב של ספק שקול, וכן היא פשטות דברי התוס' אך בריטב"א משמע שסגי מה שיכול להתקיים.

קושיית המג"א

המג"א (שפ"ג א') מביא את החילוק שבין גוי הבא בשבת ובין ספינות, ומקשה על דברי הרא"ש סוף פ"ק (סי' כ"ג) דאפילו נקשרו הספינות בשבת שרי שהרי אם מצינו בגוי הבא בשבת שלא היה עומד להתקיים העירוב בטל כ"ש היכא שהיה פתוח מתחילת השבת ואח"כ נקשר, ועוד מקשה המג"א על השו"ע שפסק (שע"ד א') בעירבו לשנה וכדו' ונסתם הפתח ואח"כ חזר ונפתח דחוזר העירוב וניעור, ומסיים ויש להתיישב בדין זה.

התירוץ על קושיית

ובנתיב חיים (וכן בקרבן נתנאל אות ל') תירץ שגם בספינות וגם בעירבו שני חצירות, בזמן עשיית העירוב שעשו לזמן היה העירוב במצב שעומד להתקיים ובכה"ג לא איכפת לן אם באמצע הזמן אפילו נהרס העירוב באמצע השבוע ובתחילת השבת לא היה טוב, ובכל זאת כאשר נתקן ואפילו באמצע השבת בזה אמרינן חוזר וניעור, וכגון בדברי הרא"ש שחזרו הספינות ונתקשרו אפילו באמצע השבת וכן דברי השו"ע בנסתם הפתח וחזר ונפתח אפילו באמצע השבת

(סו. ד"ה ואי דאתא) דאם הגוי היה כאן בער"ש כיון שהיו יכולים לרצותו להשכיר חשיב חזי לערב ולכן אפשר לבטל בשבת, ורואים שזה נקרא ראוי.

אך הבית מאיר משיג על האבן העוזר דמה שכתב שהיו יכולים לקשור הספינות או לפתוח הפתח, מה יתן שהיו יכולים לעשות כן והא לא עשו כלום, וכן בגוי שהיה בחצר מער"ש כותב הב"מ לדעתי גריעא מגוי הבא באמצע השבת, דאם בבא באמצע השבת שחל בתחילה העירוב בכל זאת כיון שפקע שוב אינו חוזר כ"ש היכא שהיה הגוי מער"ש וכלל לא התחיל העירוב לחול (וכסברת הנה"ש המובאת בביה"ל), וכן מה שהביא האבן העוזר ראייה מדברי התוס' דוחה הב"מ בפשטות דבתוס' רק כתוב דחשיב חזי לערב לענין שיועיל ביטול בשבת אך לא כתב שהעירוב יועיל בשבת ואיזה ראייה הביא מדבריו.

והגרש"ר ביאר את סברת האבן העוזר דס"ל שכל שבידו לעשות חשיב כעשוי דאינו מחוסר מעשה, וכיון דיש שם עירוב מער"ש חוזר ונייעור, וזה מה שהוכיח מתוס' לקמן דיש לזה שם עירוב מבעו"י וזה היה פשוט לו דאם יש שם עירוב ממילא חוזר ונייעור בשבת.

דין גוסס

תוס' בהגה"ה מביא את חידושו של המהר"ם מרוטנבורג שאם היה בחצר גוסס שידעו שימות בשבת בטל העירוב דרוב גוססים למיתה ואין עתיד להתקיים כל השבת, ויש להסתפק לפוסקים כר"מ או כר"י ודירת עכו"ם אוסרת כל דאתי ביומא וגם

דוקא ביטול, והוי דינו כמו גוי שהגיע באמצע השבת, וכתב שאפילו לדעת הראב"ד דבגוי הבא באמצע השבת אמרינן שהעירוב חוזר ונייעור אחרי שזוכרין מן הגוי, דוקא שם שבתחילת השבת הגוי עדיין לא היה והתחיל העירוב לחול ולכן כשבא הגוי אמרינן שהעירוב חוזר ונייעור, משא"כ בזה שלא חל בביה"ש כלל, והביא שכן משמע גם בבית מאיר. והקשה הגרש"ר דא"כ נמצא שהדין בגוי שונה מישראל ששכח ולא עירב ששם לא בטל העירוב משא"כ בגוי שהיה כאן ולא עירב אמרינן שכלל לא חל, וכיון שדינם שונה כיצד למד הראב"ד דינו דומיא דישראל ששכח לערב והרי יש שוני בדיניהם.

ומה שכתב בתוך דבריו שבגוי הבא באמצע השבת העירוב מתיר עד שמגיע הגוי היינו שפסק כדעת ר' יהודה שגוי כשאינו נמצא לא אוסר, וכדעת הרמ"א (שע"א א'), וכן נראה במשנ"ב סק"ד כתב שגוי המגיע באמצע השבת מתברר שכבר בביה"ש היה בדרך לכאן ולא שייך למימר כיון דהותר, דהא בביה"ש היה עומד להיות נאסר אח"כ, דמשמע שהאיסור הוא רק אח"כ.

ובאבן העוזר פליג על הנה"ש וכתב שבתוס' משמע שאם הגוי היה בביתו בער"ש חשיב שהיה אפשר לאגורי ולעירובי מאתמול, ודמי לדין של אחד מבני חצר ששכח ולא עירב שכתבו על זה תוס' שכיון שהיה אפשר לערובי מאתמול בזה העירוב קיים ולא מתבטל, וא"כ הכא כשישכרו ממנו בשבת מהני. וע"פ זה הבאנו למעלה שמיישב את קושיית המג"א דאותם המקרים שהתקשה בהם המג"א היו יכולים לערב בער"ש. ומביא ראייה לדבריו מתוס' לקמן

אסי איקלעו לההוא פונדק דאתא נכרי מרי דפונדק בשבתא, אמרו מהו למיגר מיניה שוכר כמערב דמי מה מערב מבעו"י אף שוכר מבעו"י או דילמא שוכר כמבטל רשות דמי מה מבטל רשות ואפילו בשבת אף שוכר אפילו בשבת, ופליגי בזה האמוראים אתו שיילו ליה לרבי יוחנן אמר להן יפה עשיתם ששכרתם. ולפום ריהטא נראה לומר שנחלקן האמוראים בגדר השכירות דמי שאמר שוכר כמערב היינו שהוי קניין ממש דיש כאן דירה וכמו שעירוב הוי קנין וגם למ"ד משום דירה הוי שיתוף רשות של דירות, והמ"ד ששוכר כמבטל דהוא רק סילוק ולכן מהני אפילו בשבת, אך יש לדחות וכדיתבאר.

בהיתר לשכור בשבת

ובתוס' (סו. ד"ה יפה השני) כתב דלא דמי למקח וממכר ליאסר בשבת דלא הוי אלא כמתנה בעלמא שאין עושים אלא להתיר טלטול. ונראה שתוס' לשיטתו (סב. ד"ה ועכו"ם לא מוגר) שדירת עכו"ם כלל אינה דירה ואולי למד זאת ממסקנת הגמ' כאן שמהני שכירות אף בשבת, וזה בא לבאר שלא דמי למו"מ דאין בזה כלל קניין וזה מה שמסיים דלא עושים אלא להתיר טלטול והיינו שאינו מעשה קניין, וקורא לזה מתנה בעלמא וכוונתו אפילו פחות ממתנה רגילה דהא גם מתנה אסור בשבת. ועדיין קצת דוחק הלשון כמתנה בעלמא דכן משמע דהוי כמתנה.

וכן כתב באגודה (ד"ה יפה עשיתם) ואפילו בשבת ולא דמי למו"מ בשבת, אך מבטל רשותו עבור השכר. הרי שכתב מפורש שאינו שכירות ורק ביטול אלא שצריך ליתן לו שכר.

קודם שמגיע בפועל ואין לעירוב כח להתיר (ודלא כמו שהבאנו מהנה"ש לעיל), ויש לדון האם בחידושו של המהר"ם ג"כ הדין כן שמתחילת השבת אינו עירוב כלל גם בזמן שהגוסס עדיין חי או לא, ומסתברא ששאני והעירוב טוב כל זמן שהגוסס חי, דבגוי האוסר הוא דדירת הגוי אוסרת אלא שדירה בלא בעלים תמיד לא אוסרת, ובזה אמרינן שאם אתי ביומא כבר חשיב שנמצא ואוסר היינו שדירתו חשובה דירה עם בעלים וא"כ האוסר זה הדירה והיא נמצאת כאן מתחילת השבת ולכן אסור מההתחלה, אך כאן כל זמן שהגוסס חי וזיכו לו חלק בעירוב אין שום דבר שיאסור ורק במיתה מתחדשת סיבה לאסור.

המשנ"ב (שע"א סקל"ג) הביא דין זה בשם המג"א וכתב דהנה עם דר עמו עוד אחד באותו בית פשיטא שלא מתבטל העירוב, ואם ירשו אחד מן השוק ולא בא לדור שם בשבת הוי דירה בלא בעלים ואינה אוסרת, וכל האיסור בירשו אחד מן השוק ובא לגור שם באמצע השבת, או שירשו אחד מבני החצר הגר בדירה אחרת. עוד חידוש כתב המשנ"ב שאם עשו עירוב להרבה שבתות ובשבת הראשונה היה העירוב טוב, ורק באחת השבתות בהמשך נכנסו לשבת במצב שאחד מבני החצר גוסס אינו אסור דכשעשו את העירוב היה עומד להתקיים בשבת שבה עשו אותו, וכמצינו לעיל בספינות כה"ג.

ב. שכירות בשבת

בביאור מחלוקת האמוראים

רבי חנינא בר יוסף ור' חייא בר אבא ור'

שכיון שכלל לא שוכר את המקום אלא רק כנתינת רשות אין זה כלל בכלל איסור מו"מ בשבת ואף שנותן לגוי משהו אין זה תמורה למה שהגוי נותן אלא כך תיקנו שהוא יתן משהו לגוי והגוי כנגד זה מבטל רשותו ואין זה כלל כמו"מ, וממש כעין זה כתב בשו"ע הרב בסי' שפ"ב.

הנציב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' כ"ז) כתב לבאר שיש חילוק בין מכר בשבת למתנה בשבת, שבמכר שניהם עושים איסור דזה נותן מעות וזה חפץ כנגד, אך במתנה רק הנותן עובר איסור אבל המקבל לא עובר איסור שהוא כזוכה מן ההפקד דשרי בשבת, ולפי"ז ביאר את דברי התוס' דכאן בשוכר מן הגוי הגוי הוא נותן מתנה והישראל רק מקבל ולקבל מתנה בשבת שרי, ואע"פ שנותן לו תמורה כנגד כיון שהרגילות היא שלא נותנים מעות אלא דבר מאכל וכדו' חשיב שנותן לו את המאכל בחינם והגוי נותן לו מתנה בחינם (ומצד המאכל שנותן יתכן ואין נותן בדיון קניין אלא רק נותן לו לאכול וכדו').

ולפי ב' התירושים הללו ששרי שכירות של עירובין בשבת ואינה בכלל איסור מו"מ בשבת, שוב אין הכרח לתלות את מחלוקת האמוראים בגמ' בגדרי השכירות מהגוי האם היא שכירות גמורה או מעשה בעלמא, דאפשר ונחלקו בחידושים של החק יעקב או של הנצי"ב.

ובדעת התור"פ יתכן לומר שבאמת אין השכירות מהגוי ככל שכירות, כמו שכתב שאין בזה איסור מו"מ דאינה אלא להתיר טלטול, וכן כתב דלא מהני שכירות רק מדירת עכו"ם שהיא גרועה דלא שמיה דירה, אבל אין שכירות מפקיע דירת ישראל, ונראה

בתור"פ ג"כ הביא את אותו לשון בדיוק כתוס' וקשה שמדבריו בריש הפרק שהביא את הירושלמי שהגוי שמשמש בחצר אחר שהשכיר בגזל הוא משתמש, משמע דהוי שכירות גמורה.

עוד מהלכים בהיתר לשכור בשבת

החק יעקב (סי' תמ"ד ח') כתב ערב פסח שחל בשבת ושכח למכור החמץ לנכרי צריך ליתן במתנה אותו חדר לנכרי עם מסירת מפתח, ואפשר דאפילו מכירה נמי שרי ולא דמי למו"מ כיון שאינו מוכר ממש אלא רק כדי שלא לעבור על איסור חמץ, וכה"ג כתבו התוס' במסכת עירובין דף ס"ו שהיכי שעושה רק כדי להתיר בטלטול אינו אסור משום מו"מ. ובדבריו שדימה את התוס' בעירובין לחמץ ושם ודאי בעי מכירה גמורה מוכח שגם בתוס' בעירובין הבין שהוי מכירה גמורה ואעפ"כ ניחא ליה מה שכתבו התוס' והוא הבין שכיון שזה מכירה רק להינצל מאיסור ואינו רוצה ממש להעביר רשות לא שייך בזה הגזירה שאסרו מו"מ בשבת, ולדבריו ניחא שאין קושיה על התור"פ שסבירא ליה דהוי שכירות גמורה ואעפ"כ אין איסור מו"מ שרק עושה כדי להתיר בטלטול.

הבית מאיר (אבן העזר קל"ו) גבי הקנאת קרקע לאשה בשבת כדי שתזכה בגט, מביא בסוף דבריו את דברי החק יעקב הללו ופליג עליה משום שכותב שהשכירות מעכו"ם היא מעשה בעלמא ואין דירתו דירה והוי רק כסילוק בעלמא ואין להוכיח מעירובין למקומות שבעינן הקנאה גמורה כמו לעניין חמץ שבעי הקנאה וכן לא לעניין קרקע כדי שתזכה בגט שבעינן הקנאה. וכתב הב"מ

מבטלין, אז בשורה התחתונה א"א להשכיר דאין לזה שום משמעות וזה הכל כלול בדבר אחד ויוצא שלשמואל גם אין משכירין דאין לזה שום משמעות, אך עדיין פשטות הלשונות בדברי התוס' נראה שמשכירין והקושיה על הביטול, ובדברי ר"ח נראה שהקושיה על עצם השכירות.

ביאור הקושיה לפי הראב"ד

הרשב"א מתקשה לדברי הראב"ד שגם גוי המגיע בשבת וישכרו ממנו העירוב חוזר וניערור, א"כ אמאי הגמ' מעמידה את המקרה של כל מקום שאוסרין ואין מערבין דוקא בגוי נוקמא נמי בישראל, והיינו כיון שכאשר יסדרו את השכירות עם הגוי גם אצלו הוי מערבין, ומה הכונה אין מערבין היינו בלא עירבו מער"ש וכעת לא יכולים לערב וא"כ גם בישראל יתכן באופן שהלך לשבות במקום אחר ובאופן שאינו אוסר כגון הלך לביתו באותה העיר שחידש ר"ש שהסיע מלבו מלחזור וכעת לא אוסר עליהם ואעפ"כ כשיגיע יאסור ובזה אמר שמואל שכיון שאין מערבין אין מבטלין (אלא שבמקרה הזה אמרינן כיון שהותרה הותרה וגם כשיחזור לא יאסור, עכ"פ לדעת הראב"ד כך הובא ברא"ש וברשב"א לקמן (פ.ו.), אך אפשר ונקט דוגמא ונימא כשהלך לשבות אצל בנו שיש חשש שיחזור ולא שייך הותרה או (ביורש), ולומד הרשב"א שאה"נ והיינו יכולים לנקוט בישראל אלא הכל חד טעמא, רק נשאר בתימא שיוצא הדין שבישראל הבא בשבת לא יועיל ביטול.

הריטב"א מביא בדומה לדברי הרשב"א, והביא שיש שהקשו שנעמיד בישראל ששכח לערב, וכתב שיש שלמדו מכח קושיה זו

מדבריו שאין זו שכירות גמורה ומהני משום שגם אין זו דירה גמורה, ולפי"ז ניחא דשרי לעשות זאת בשבת דזה אינו כמו"מ, אך יקשה מה שהביא בריש הפרק את הירושלמי שהעכו"ם כי משתמש בגזל הוא משתמש, ויתכן ולמד שיש גדר של דירה גרועה והבין שגם על זה התכוין הירושלמי שהוי שימוש בגזל דלמעשה ביטל רשותו.

ג. תהי בה ר' אלעזר

בביאור תהייתו

מרש"י ומתוס' נראה שהקושיה שבדברי ר' יוחנן מבואר שעושים אף ביטול ומדברי שמואל חזינן שא"א לעשות ביטול, דבתוס' (סו: ד" אלא) כותב שאף שיעשו שכירות לא יוכלו לבטל דחשיב לה כמו אין מערבין כיון שהעירוב בטל, וא"כ כתוב בתוס' דעל עצם השכירות בשבת לא חולק על שמואל ורק על הביטול חולק, וכן נראה מדברי רש"י שמדגיש את הביטול.

אך מדברי רבינו חננאל שמפרש ומדגיש בדברי ר' יוחנן שעיקר חידושו שעושים שכירות בשבת, ומבאר אח"כ בדברי שמואל שהקושיה שבגוי הבא בשבת אין מבטלין והיינו אין שוכרין, נראה שלמד שקושיית ר"א היתה ששמואל חולק על ר' יוחנן על עצם השכירות.

ולמעשה כשנתבונן אמאי קורא ר"ח לשכירות ביטול יתכן משום שהגמ' מדמה אותם ובפרט לפי הבנת הרמב"ם שכל שכירות מהני מדין ביטול, וא"כ זה ממש ענין אחד, ואם נאמר כן אזי גם בתוס' שכתוב שאע"פ ששוכרין אך נעקר העירוב וע"כ אין

העירוב חוזר וניעור, ותירץ דבהכרח הראב"ד יפרש באופן שלא עירבו שבאופן כזה לר' יוחנן בעי תרתי שכירות וביטול, ועל זה מקשה ר"א דלשמואל באופן שאין מערבין אין מבטלין, אי נמי מקשה על עצם השכירות בשבת שבמקום שאין מערבין מבעוד יום א"א גם לשכור, והוא לכאורה על דרך המבואר בר"ח שהקושיא על עצם השכירות ולכאורה לפי ההבנה ששכירות מגוי היא מדין ביטול, ולכן מקשה ששמואל שאמר כל מקום שאין מערבין אין מבטלין א"כ גם אין שוכרין מן הגוי בשבת.

להוכיח דלא כראב"ד, ודוחה הריטב"א וכן הוא בר"ן שרק גוי חשיב שאינו בפרשת עירוב ולכן קורא לו שמואל כל מקום שאין מערבין אין מבטלין, אבל ישראל אפילו שבמקרה זה שבא באמצע השבת אין מערבין חשוב בפרשת עירוב ולכן כלול בדברי שמואל שאמר כל מקום שאוסרין ומערבין מבטלין, ואצלו ודאי שיוכלו לבטל.

והריטב"א עצמו בריש דבריו מבאר את קושיית הגמ' לדעת הראב"ד והרי גם גוי המגיע בשבת אין זה אין מערבין שהרי

סימן מ"ב - ביטול רשות מחצר לחצר (סו):

לצריכותא, והיה לו לרש"י לכתוב רק דתשמיש חדא לתרויהו, ונראה מדברי רש"י שלמד שהצריכותא של הגמ' אף לדברי אביי שמחצר לחצר שאין מבטלין כשאין אוסרין אבל בחורבה אוסרים, וקשה בתרתי, חדא מדוע באמת רש"י פירש כן והא טענת המהרש"א היא טענה חזקה, וכשבין את רש"י יש להבין במה פליג עליו המהרש"א.

הגאון"י בא ומפרש את הצריכותא של הגמ' ומפרשה להדיא אליבא דאביי דהו"א בגמ' שמחצר לחצר כיון שכל אחד לא משתמש בחצר חבירו לא תיקנו בכך ביטול וכן חורבה אף שהיא משותפת אך לא כ"כ משתמשים בה, ולכן הקשתה הגמ' מדוע אשמועינן פלוגתיהו בתרתי והרי בשני האופנים לא משתמשים כ"כ והסברות שוות, ותירצה הגמ' שצריכא דעדיין יש סברא שבחורבה שלו משתמש יותר מאשר בחצר חבירו, ולכן יש להשמיע בשניהם, ולרבא שגם בחצר לפנים מחצר שממש משתמש בה ואעפ"כ אין ביטול מבאר הגאון"י סברא נוספת עיי"ש.

אך עכ"פ מתבאר לן דהבין שהיה פשוט לגמ' שאף באין אוסרין כיון שמשמשין קצת ס"ל לר"י שיש ביטול ולשמואל כיון שלא משתמש הרבה אין ביטול, ולהכי גם בהו"א היינו מבינים שהמח' היא אף בחורבה ואף שאינם אוסרים ולכן גם לאביי עושה הגמ' צריכותא ברמת ההשתמשויות, לבאר אמאי צריך לאשמועינן תרויהו, ונאמר שכך למד רש"י אם כי הזכיר את ענין האוסרים, אך המהרש"א למד שכל הדברים הללו הגמ' הבינה רק אחר הצריכותא אבל בהו"א לולא

בביאור הצריכותא של הגמ'

גופא אמר שמואל אין ביטול רשות מחצר לחצר ואין ביטול רשות בחורבה ור' יוחנן אמר יש ביטול רשות מחצר לחצר ויש ביטול רשות בחורבה, וצריכא דאי אשמעינן מחצר לחצר דהא תשמישא לחוד והא תשמישתא לחוד אבל בחורבה דתשמישתא חדא לתרויהו אימא מודה שמואל שיש ביטול, ואי אשמעינן בחורבה דתשמישתא חדא לתרויהו כהא אמר ר' יוחנן שיש ביטול אבל מחצר לחצר דהא תשמישתא לחוד והא תשמישתא לחוד אימא מודה לשמואל שאין ביטול.

וכתב המהרש"א שכל הצריכותא בגמ' היא רק לרבא שאמר שגם לשמואל בשני חצירות זו לפנים מזו שאוסרין לא תמיד שרי ביטול, אבל לאביי ס"ל בדעת שמואל שכל מקום שאוסרין מודה שמואל שמבטלין ורק ב' חצירות ופתח ביניהם שאין אוסרין ס"ל שאין ביטול, פשוט שצריכא תרויהו דאי איתמר בחצר הו"א שאין ביטול משום שאין אוסרים אבל חורבה שאוסרים יש ביטול וכן להיפך, אבל לרבא שגם באוסרין פעמים מבטלים ופעמים אין מבטלין א"א לומר שזו הצריכותא ולכן מבארת הגמ' צריכותא עם סברות בתשמישים שיותר מסתבר שבדבר שממש משתמש בו שם יתקנו לו ביטול ולא בחצר חבירו שאין ממש משתמש בה.

וקשה דרש"י (ד"ה אבל חורבה) ביאר בצריכותא אבל חורבה שאסרי אהדדי אימא לא, ואי הצריכותא לרבא א"כ גם בחצר איירי שאסרי אהדדי ואין זה שייך האוסרין

שכשאינן בה דיוורין אין דיוורין שאוסרין), ובני פנימית אמרינן שדריסת הרגל שיש להם בחיצונה הוי המשך לדיוורין שבפנים וסבירא להו לרבנן שכאשר הדיוורין בפנים אסורים ממילא גם הדריסת רגל היא המשך לאותו איסור, ולפי"ז ניחא שגם כאן כאשר החיצונה הרגילה עירובה לפנימית הוי המשך לדיוורין שיש לה בחוץ וכאשר היא בחוץ אסורה דאחד מהחיצונה שכח ולא עירב ממילא נמשך השם הזה גם לחלק שיש לה בפנימית והוי ממש הדין של רגל האסורה במקומה שאוסרת אף שלא במקומה היינו בדין שנמשך מהדיוורין.

ויש להבין בדברי רש"י מנין למד סברא זו שהיכא שיש לבני החיצונה בפנימית רק מה שהרגילו עצמן שם ע"י עירוב בזה מהני ביטול, והנה רש"י בהמשך (סז). ד"ה שכח אחד מן החיצונה) מבאר שדין זה דשרי ע"י ביטול הוא לר"ע אבל לרבנן אף בלא ביטול מותרת דאמרה לה פנימית לחיצונה לתקוני שתפתיך ולא לעוותי ולכן אחדא דשא ומשתמשת בפנים, ופלוגתא זו שבין ר"ע לרבנן מבוארת בגמ' לקמן (עה): ושם מקשה הגמ' שגם לר"ע תאמר לה לתקוני שתפתיך ולא לעוותי, ומשנינן שכיון שיכולה ע"י ביטול לא חשיב שמעוותה דיכולה לבטל, ואה"נ אם תבטל תהיה מותרת ואסורה עד שתבטל (אך לרבנן אין כזו טענה ונחשב שמעוותת ולכן מסלקת הפנימית את החיצונה גם בלא שתבטל לה), ולפי"ז מבואר ששמואל דלא כר"ע שהרי אומר ר"ע ששייך לבטל, והגמ' בהמשך מקשה לימא שמואל ור"י בפלוגתא דרבנן ור"ע קמיפלגי, ותירץ אב"י ששמואל מסתדר גם אליבא דר"ע שרק בב' חצירות שאין אוסרים אמר שמואל שאין ביטול אבל חצר לפנים מחצר

שהיינו משמיעים גם את חורבה הו"א דתליא רק באוסרים ולא אוסרים ולכן אמר שלאב"י אין צריך לסברות הגמ' והם רק לרבא.

ולפי"ז יתכן ולמסקנא למד רש"י לדברי אב"י שהו"ב דינים והיינו שבשני דברים אמרו רבנן שלא מועיל ביטול גם בחצר שלא אוסרין זה על זה ואין צורך בביטול וזה גם היכא שמשתמשים כ"א בחצר חבירו ביום חול אך כיון שלא אוסרין ויכולים להסתדר לא תיקנו ביטול, וגם היכא שאוסרין אך לא משתמשים, ובהכי ניחא שרש"י לעיל (סו). ד"ה אין) כתב שבב' חצירות לא מבטלין כיון שאין אוסרין, וברש"י אצלינו (ד"ה אין ביטול) מבאר שאין ביטול בחורבה משום שתיקנו ביטול רק בחצר שלפני הבתים שמשתמשים בה, והיה כאלו שרצו לבאר שטעם אחד כותב רש"י לאב"י ואחד לרבא, אך לפי מה שראינו סבירא ליה לרש"י שאף לאב"י עצמו היה ב' דינים במה שאמרו רבנן שאין ביטול.

המקרה שגם לרבא מהני ביטול

נתנו עירובין בפנימית ושכח אחד מן החיצונה ולא עירב פנימית מותרת וחיצונה אסורה, ופרש"י שבני חיצונה הרגילה עירובין ולכן אוסרים על הפנימית דהוי רגל האסורה במקומה ואוסרת שלא במקומה, וצריך ביאור שהרי מה שמצינו רגל האסורה שאוסרת היינו כשיש להם דריסת רגל לבני פנימית על החיצונה, אך כאן אין לחיצונה דריסת רגל בפנימית, וצ"ל שביאור הדבר שדריסת רגל אוסרת היינו שהוי תשמיש קל שהוא כהמשך לדיוורין של החצר שגר בה (שהרי אם כלל לא גר כאן ודאי לא שייך שדריסת רגל אוסרת וכדמצינו ברחבה (ז).

אחד מן החיצונה שיש לפנימית טענה, אבל בשכח אחד מן הפנימית שאין להם טענה רבנן כלל לא תיקנו ביטול, ושוב גם אם יתוצו להם לבטל לא מהני. והראו לי דהוה רש"י מפורש בתחילת הסוגיא בדין נתנו עירובן בפנימית ושכח אחד מן הפנימית ששתיהן אסורות ופירש רש"י (סו: ד"ה שתייהן אסורות השני) ואין ביטול מועיל, ומלשון רש"י למדנו שאין ביטול מועיל גם אם ירצו לבטל דאינו מועיל, והסברא בזה דעד כמה שלא תיקנו נשאר דהוי ביטול מחצר לחצר.

**נתנו עירובן בחיצונה שלא מהני ביטול,
ואמאי לא יבטלו בני הפנימית לאחד
שלא עירב**

רש"י (ד"ה אין ביטול רשות) מקשה שיבטלו בני החיצונה רשותן ליחיד ויהיה יחיד רגל המותרת ולא יאסור, ותירץ דכיון שביטלו ליחיד נעשים הם רגל האסורה, ואף שעירבו עם החיצונה אך כיון שביטלו לבן הפנימית בטל העירוב שעשו עם החיצונה, ונהי שאין להם רשות להוציא מבתיהן לחצר מ"מ דריסת רגל יש להם בפנימית ובחיצונה, וקשה אמאי רש"י מזכיר שיש להם דריסת רגל בפנימית והרי מה שאוסרים על החיצונה הוא משום הדריסת רגל שיש להם בחיצונה ותו לא, ועוד קשה שאין להם דיוורין שהרי ביטלו רשותם ונשאר להם רק דריסת רגל, ולא שמענו שדריסת רגל לבד אוסרת, שהרי בכל חצר ששכח אחד ולא עירב שמבטל להם רשות הרי דריסת רגל נשארת לו שם, וחזינן שכאשר מבטל את תשמישו כבר אינו אוסר ואף שנשאר לו דריסת רגל, ומדוע כאן כותב רש"י שמ"מ דריסת רגל יש להם ואוסרת.

שאוסרות יש ביטול, עד כאן תורף דברי הגמ', וא"כ יוצא שלמסקנת הגמ' שם לאביי יש תירוץ ששמואל מסתדר עם ר"ע אך מה רבא יענה על זה שגם בב' חצירות שאוסרות לא תמיד מבטלים ובדברי ר"ע כתוב שכיון שמבטלים לכן לא חשיב שמעוותת, ולהכי היה לרש"י למצוא סברא חדשה, ואומר רש"י שבהכרח יש סברא שבמקרה זה גם שמואל מודה שמבטלים (וכדכתב תוס') והראשונים שמוכח בדברי שמואל שיש מקרה שמהני ביטול) ומהי הסברא כיון שאין להם שם תשמיש גמור אלא רק מה שהרגילה עצמה בפנימית ע"י עירוב ובזה מודה שמואל שמבטלים.

עוד יש לרזן שרש"י (בהמשך סו. ד"ה שכח אחד מן החיצונה) מוסיף ומקשה שגם בשכח אחד מהפנימית שיבטל רשותו, ותירץ דאינם יכולים לומר לבני החיצונה לשיתופי שיתפתיך ולא לעוותי, כיון שהעיוות התחיל מהם, ויל"ע דא"כ היכא שבני החיצונה מרצונם ירצו ויסתלקו מכאן בלא שבני הפנימית יצטרכו לומר להם משהו, וכי נימא שאה"נ הפנימית תהיה מותרת כיון שבני החיצונה הסתלקו, והפנימי ששכח ביטל לשאר חביריו, ואי נימא שמהני מה ההבדל בין שכח אחד מן החיצונה לשכח אחד מן הפנימית, אלא א"כ נימא שבשכח אחד מן החיצונה בני הפנימית כופין את בני החיצונה לבטל, משא"כ שכח אחד מן הפנימית אינם יכולים לכוף אך יכולים לבקש ואם יתוצו להם מהני הביטול.

ואמרו לי כמה מן הלומדים שמסתבר שגם אם יתוצו בני החיצונה לבטל לבני הפנימית לא מהני, והביאור בזה כיון שרבנן לא תיקנו בכה"ג ביטול ונשאר מחצר לחצר שלא מהני ביטול, דכל מה שתיקנו רק בשכח

שולגבי אותו חלק שביטל ליחיד לא עירב אותו יחיד עם האחרים ומשו"ה הם אסורים, ולכאורה היה לרש"י לומר שאסורים משום שכלפי האחרים היחיד שלא עירב עדיין גר כאן, אך צ"ל שהבין רש"י שכיון שביטל ליחיד נתן לו את כל חלקו ואם אותו יחיד יערב עם האחרים שרי, אלא שיש חיסרון שכלפי אותו חלק לא עירבו. ומה שיכול לחזור ולבטל אף לאחרים, ואי נימא שלאותו יחיד ביטל את כל חלקו איך יכול לבטל לאחרים, וצ"ל שיתכן והוי חזרה מהביטול הראשון וחזור שוב ומבטל לכולם, ונפק"מ שיצטרך שוב לבטל אף לראשון שכבר ביטל לו. אלא שעדיין קצת צ"ע דרש"י שם בהמשך מדמה זאת לאחד מן השוק שהיתה לו דירה בחצר והוריש לאחד מבני החצר, ושם ודאי האוסר הוא היורש ולא הבעלים, וא"כ דומיא דהכי נראה שבמקרה הראשון האוסר הוא זה שביטלו לו ולא הבעלים, ובדוחק נצטרך לומר שכל מה שרש"י מביא משם דיש הבדל בין עירבו או לא, אך האוסר הוא לא אותו אחד, ויל"ע..

עוד בהנ"ל, ובביאור ליבטיל היחיד בשכח אחד מן הפנימית לבני הפנימית

והיה מקום לפרש ברש"י כפשוטו שכיון שביטלו רק את רשותם בחצר ולא את ביתם נשאר להם דריסת רגל שאוסרת, אלא שיש להקשות על זה סתירה מדברי רש"י לעיל כשהגמ' הקשתה שיבטל הפנימי לבני הפנימית ביאר רש"י שתהיה הפנימית מותרת אבל החיצונה אה"נ אסורה כיון שיש לו דריסת רגל בפנימית, אבל תור"פ חולק שם על רש"י ומבאר שאירי במבטל אף רשות ביתו ונעשה אורח אצלם וגם החיצונה

ותירץ הר"א גרשי שצ"ל ששני הקושיות מתרצות אחת את השניה, שאה"נ דריסת רגל אינה אוסרת ולכן בחצר רגילה ששכח אחד ולא עירב ואח"כ מבטל אף שנשאר לו דריסת רגל אינו אוסר, אלא שיש לדון באופן שביטל רק לאחד שהדין שהאחרים אסורים בחצר (ותכן ואח"כ כל הביטול לא מועיל) האם זה משום שבאותו חלק שביטל ליחיד לא עירב עם האחרים או משום שכיון שלא ביטל לכולם ממילא לכל אלה שלא ביטל להם נחשב שהוא ממשיך לגור כאן והוא האוסר, ואי נימא כצד הזה שנחשב עדיין כגר כאן ולכן אוסר, ממילא מובן דהכא בני הפנימית אומנם ביטלו לאותו בן הפנימית שלא עירב אך לבני החיצונה הרי לא ביטלו, ולגבי בני החיצונה מיקרי עדיין שיש להם דיורין בפנימית, ושוב אחרי שיש להם דיורין בפנימית יש לדריסת רגל שיש להם בחיצונה למה להשתייך ולהתייחס שהיא המשך לדיורין שבפנים, ובכה"ג שהדריסת רגל היא המשך לדיורין בכה"ג מצינו שיש לה כח לאסור, וזה מה שכותב רש"י שיש להם דריסת רגל בפנימית ובחיצונה, והיינו בפנימית בעצם יש להם ממש דיורין ומחמתם יש להם גם דריסת רגל בחיצונה האוסרת, ומה שכתב גבי הפנימית דריסת רגל אף שיש להם יותר, צ"ל שאידי דבחיצונה כתב דריסת רגל כתב כן גם גבי הפנימית, וממשיך רש"י וא"ת שיבטלו לבני החיצונה את הדריסת רגל שיש להם בחיצונה שהיא זו האוסרת ואם יבטלו לא תאסור, ומשני שאין ביטול רשות מחצר לחצר ואינם יכולים לבטל.

ולכאורה יש להקשות מדברי רש"י כו: (ד"ה לא נצרכה) שכתב באופן שלא מבטל לכולם אלא רק לאחד שכולם אסורים, כיון

במה תוס' פליגי על רש"י

תוד"ה נתנו עירובין מקשה שיבטלו לאותו היחיד ויהיה מותר, ובפשוטו היה מקום לבאר שהקושיא רק שהוא יהיה מותר, אך גירסת הב"ח ויהיה רגל המותרת במקומה, והיינו שקושיית התוס' שיהיה רגל המותרת ולא יאסור על בני החיצונה, וא"כ תוס' פליג על רש"י שהרי כותב שאה"נ מהני אלא שרבא לא איירי בהכי, וכך להדיא מבואר בריטב"א שהביא שתוס' חולקים על רש"י, ולכאורה למה שביארנו ברש"י שהקושיא שיאסרו על החיצונה משום שעדיין יש להם דיוורין בפנימית ולכן יש כח בדריסת רגלם שבחיצונה, היה אפשר"ל שבזה גופא פליגי תוס' וסברי שהיכא שביטלו לבן הפנימית שוב לא חשיב כגרים כאן כלל, ולכן לא שייך שיאסרו על בני החיצונה כשיש להם רק דריסת רגל בחיצונה בלא דיוורין כלל, אך הריטב"א כותב שפליגי בדבר אחר, שתוס' סברי שאע"פ שביטלו לבן הפנימית נשאר עירובין עם החיצונה קיים ולכן לא אוסרים עליהם, וצריך להוסיף בכוננתו שהעירוב נשאר על אף שהפנימיים אוסרים.

בתוך הדברים כשמביא הריטב"א את הקושיא שיבטלו לבן הפנימית ויהיה הוא רגל המותרת ולא יאסור על בני החיצונה, הקשה ואע"פ שרק רבנן סברי שרגל המותרת אינה אוסרת והכא דברי רבא בדעת שמואל שיש מקרה שמהני ביטול מבואר בהמשך שזה רק אליבא דר"ע דהא לרבנן לא צריך ביטול, ותירץ דשני ענינים הם, וכוננתו שהמחלוקת בין רבנן לר"ע האם אומרת הפנימית לתקוני שתפתין ולא לעוותי ולר"ע כיון שמהני ביטול אינה אומרת לה כן שהרי אינה מעוות שיכולה לבטל, כל המחלוקת

מותרת, ולכאורה אם מחפשים פיתרון נימא ליה שיבטל גם את ביתו ויהיה אורח והכל מותר ואמאי רש"י פליג על תור"פ.

אך אי נימא שכוונת רש"י כדבארנו שהיחיד מבטל רק ביחס לפנימית אבל לא ביחס לחיצונה ניחא שלכן כתב רש"י שהוא אוסר בדריסת רגלו על החיצונה, ובדעת התור"פ נימא שלמד שכיון שעשו עירוב חשיב הכל כחצר אחת ולכן הביטול מהני לכולם, והיינו רק ביחיד המבטל דע"י כן חשיב כאורח לכולם.

אלא שא"כ קשה דרש"י סותר עצמו דמדוע בהמשך בקושיה שהרבים יבטלו ליחיד, צריך בתירוץ דהווי רגל האסורה להאריך לבאר שהעירוב בטל והם אוסרים בחצר שלהם, והרי גם אם רבים היו אורחים אצל יחיד היו אוסרים על החיצוניים משום דריסת רגלם. ולתור"פ ניחא שזה החילוק שיחיד הוי אורח ואינו אוסר אבל רבים שאינם אורחים אוסרים, אבל לרש"י שהדריסת רגל אוסרת מאי שנא.

ויישב הגרש"ר לפי דברי הריטב"א שמביא שר"י חולק על רש"י שאף שביטלו ליחיד העירוב ממשיך להתקיים, ואפשר שרש"י לא חלק על זה וגם סובר שעצם החלות ביטול לא מבטל את העירוב, אלא שעירוב צריך לערב את כולם ובאופן שיש דין לאותם רבים שלא יכולים להוציא הוי סתירה לעירוב ולא נקרא עירוב, ולכן מובן שבלא הדין שרבים המבטלים נשארים אוסרים היה העירוב טוב ולא היו אוסרין על בני החיצונה, אבל למעלה כשמדבר על היחיד שלא עירב תמיד הוא אוסר על החיצונה.

**נתנו עירובין בפנימית ושכח אחד מן
הפנימית – הערת המהרש"א בדברי
רש"י**

רש"י (בסוף העמוד ד"ה אין ביטול רשות מחצר לחצר) מבאר שאין ביטול מהפנימית לחיצונה, והתוצאה שפנימית אסורה ואוסרת אף על החיצונה כדין רגל האסורה במקומה שאוסרת שלא במקומה ועוד שאין עירובה אצלה, ומקשה המהרש"א דמי הכריחו לפרש כאן קושיית הגמ' לבני חיצונה לבד והרי למעלה בשתי הקושיות הראשונות הפירוש וליבטיל נמי (בראשונה כן נראה מפירושו ובשניה פירש כן להדיא), וממשיך והשתא לא תיקשי מה שפירש, וכוונתו שלמעלה שתירצה הגמ' אין ביטול רשות מחצר לחצר במילים אלו ממש כתוב הפירוש שנשאר אחד שאוסר על כולם, והיה לרש"י לפרש כן גם כאן והפירוש כתוב בגמ', משא"כ מה שפירש רש"י כיון שהחיצונה אסורה ואוסרת ועוד וכו' אין זה הפירוש במילות הגמ'.

ולכן מגיע הראמ"ה וכותב דגרסינן ברש"י "וכיון" ובזה סרה קושיית המהרש"א, והיינו שכל קושיית המהרש"א דמשמע ברש"י שזהו הפירוש של מילות הגמ' ואינו, אך אם גרסינן וכיון אין הכוונה שזה הפירוש אלא שזוהי התוצאה, אך קשה דבמהרש"א בפנים הגירסא היא וכיון, ואעפ"כ מקשה (וכן הביאו בהגו"צ מדפו"י שגרסו וכיון), ונראה שאפשר לבאר שודאי שהמהרש"א הבין שרש"י כתב את התוצאה, אלא שמקשה למה לו לרש"י לפרש את המסקנה הסופית, שיענה ישירות על השאלה, והיינו שהקושיה היתה ליבטיל לבני חיצונה ושנתרץ שאין מבטלים ויש את אותו יחיד שאוסר, ואה"נ

הזו אינה קשורה למחלוקת האם רגל המותרת אוסרת או לא, ולהכי אף אם פסקינן כר"ע שמהני ביטול ולכן לא יכולה לסלק אותה בלא ביטול עדיין יכולים אנו לפסוק כרבנן בדין של רגל המותרת, אך הרשב"א דחה בטענה זו את השאלה, ויש להבין מדוע לא יישב כריטב"א שהם ב' ענינים.

המהרש"א מפרש בתוס' ויבטלו כולן בין בני הפנימית ובין בני החיצונה לאותו יחיד שלא עירב, ונראה שהוא גרס בתוס' כגירסא שדלפנינו שהקושיה רק על אותו יחיד, וכן דיין את הגירסא שלפנינו שיהיה מותר במקומן והיינו בשני החצירות, אבל הב"ח גרס במקומו, ובתורא"ש גם גרס במקומו אבל לא גרס כב"ח ויהיה רגל המותרת, ועכ"פ לביאור המהרש"א תוס' כלל לא חולק על רש"י שלגבי אותו יחיד גם רש"י מודה שמהני הביטול והוא יהיה מותר. ולכאורה לדבריו כתוב בתוס' חידוש גדול שהרי כוונתו שכל חצר תבטל מה שיש לה והוא יזכה בזה ולכן יהיה מותר לו, ובשלמא בני הפנימית ששם הוא גר מבטלים כדין ביטול רגיל אך בני החיצונה מבטלים את התשמישים העיקריים שיש להם בחיצונה והוא יזכה אף שהוא ס"ה יש לו רק דריסת רגל ואולי אף תשמישים קלים ויזכה בתשמישי החיצונה, והוא חידוש. ונראה להוסיף שתוס' לשיטתו לעיל (דף נ"ט) שלפנימייים יש גם תשמישים קלים שעושים בחיצונה, ולכן עוד יש לו שייכות לחיצונה ושיין שיזכה שם בחצר, אך למשמעות הפשוטה ברש"י שם שיש לפנימייים רק דריסת רגל בחיצונה לכאורה אין שיין כלל לומר כזה דבר שבני החיצונה יבטלו ויבוא אותו בן פנימית שיש לו שם רק דריסת רגל ויזכה בזה.

בקושיית הגמ' כמאן כר"א

כמאן כר"א דאמר אינו צריך לבטל רשות לכל אחד ואחד כי קאמינא לרבנן שצריכים, ורש"י ציין שמחלוקתם בשילהי עושיין פסין (כו:) ושם פרש"י וכן נראה מהגמ' שפליגי האם המבטל בעין יפה מבטל או לא ור"א סובר שמבטל בעין יפה וסגי לבטל לאחד ולרבנן בעין רעה וצריך לבטל לכ"א. וקשה דאם הנידון שם מצד עין יפה ורעה המשמעות שאה"נ הביטול מועיל לכולם ורק השאלה האם צריך לילך ולבטל לכאו"א או שכיון שמגלה דעתו סגי והביטול ממשיך לבד, אך כאן אי נימא שהביטול ממשיך לבד יוצא שבפועל ביטל לבן חצר אחרת, והמשמעות של הגמ' כאן היא שמבטל רק לאחד ודיו בזה ואין נמשך הביטול לאחרים ולכן לא נחשב שמבטל לבני חצר אחרת, ותמוה שהגמ' כאן הביאה את מחלוקתם שאירי בצורה אחרת.

והראו לי שבתור"פ מקשה כן בשם ר"ת מקינון, ותירץ דבקושיה זו מתורצת קושיה אחרת שיש להקשות דלעיל אמרינן נתנו עירובן בפנימית וניבטיל חד מן הפנימית לבני החיצונה ותירצו שאין ביטול מחצר לחצר, והרי קשה שאין זה מחצר לחצר שהרי בני החיצונה הרגילו עירובן לפנימית ועשו הכל חצר אחת והוי ביטול באותה חצר, אלא צ"ל שכיון שאין זה ממש חצר אחת זה נראה כביטול מחצר לחצר ויש לגזור שאנשים יטעו ויבטלו אף מחצר לחצר ממש והיינו באופן שכל אחת תשמישתה לחוד, ולכן כאן אמרינן שלר"א שאין מבטלים לכאו"א ניחא, והיינו שכל מה שאמרנו שגוזרים שמא אנשים יבטלו אף מחצר לחצר ממש היינו היכא שצריך לבטל מפורש ולכן אנשים יטעו, אבל לר"א שאינו צריך לבטל מפורש

למאי שרש"י מבאר בקושיא ליבטיל רק לבני חיצונה ניחא שכתב מדוע בני החיצונה אוסרים על הפנימית, אך זהו גופא מקשה המהרש"א שיפרש כדלעיל שהקושיה ליבטיל לכולם אף לבני החיצונה ואז התשובה היתה בפשיטות שאין ביטול רשות מחצר לחצר ואותו יחיד אוסר.

והגרש"ר יישב את קושיית המהרש"א על רש"י שבסיפא שאירי בהניחו עירובן בפנימית ושכח אחד מן הפנימית אם יבטל את חלקו שבפנימית לכולם א"כ הוי ביטול גמור שהרי מבטל גם את דריסת רגלו שבחיצונה וחשיב ביטול ביחס לכולם, וממילא הוא אורח ביחס לכולם ושוב לא שייך שדריסת רגלו תאסור, ולכן הוכרח רש"י לפרש שיבטל רק לחיצונה ועל זה עונה הגמ' אין ביטול מחצר לחצר וכביאור רש"י שבני הפנימית יאסרו על החיצונה, אבל במקרים הראשונים שהניחו עירובן בחיצונה לא מיבעיא במקרה שכח בן הפנימית הוי ביטול לחצר אחרת ולא שייך שיבטל לבני הפנימית, אלא אפילו בשכח בן החיצונה הרי לא יכול לבטל לבני הפנימית דהוא לא עירב ולא קשור אליהם כלל, ותמיד ישאר הוא בעלים ביחס לבני הפנימית ויאסור עליהם. והמהרש"א הבין שגם בנתנו עירובן בפנימית והוא יבטל לכל אלו הנמצאים שם דהיינו לכולם, אעפ"כ נשאר לו שם בעלים לאסור ולכן הקשה על רש"י.

עוד יש להעיר בדברי רש"י שפתח דבריו כלומר אין ביטול רשות מבין חצר זה לבן חצר אחרת, ויל"ע מה בא רש"י לומר כלומר שנראה שבא לאפוקי ממהו, והרי למעלה פירש ממש אותו דבר בלא כלומר, ויל"ע מה בא ללמדנו.

ויש להוסיף שכל החילוק של תוס' אתי שפיר לדברי התור"פ לעיל שביחיד המבטל לרבים נעשה אורח ומותרים אף בני החיצונה, ובזה שונה כשיש דריסת רגל שאז זה סיבה לאסור, אבל לרש"י חזינן שגם יחיד יש לו דריסת רגל בחיצונה דביחס אליהם לא ביטל וא"כ מה יעזור ליבטיל בן פנימית לפנימית והרי יש לו ג"כ דריסת רגל, ולכן מובן שהריטב"א כתב שאה"נ הוי מצי לאקשוויי גם בנתנו עירובין בחיצונה, והיינו כדברי רש"י שאין מקום לחלק, אלא א"כ נפרש בגמ' ותישתי חיצונה בהדייהו היינו רק בפנימית אבל בחיצונה עדיין תהיה אסורה.

וליישב לדברי רש"י והריטב"א את הקושיה צ"ל שכוונת הגמ' שלר"א שבעין יפה מבטל כאשר מבטל לאחד הוא מסתלק לגמרי ונותן לאותו יחיד את כל חלקו וממילא לא אוסר, ומשו"ה גם כשיבטל לפנימיים שוב לא יאסור על בני החיצונה דלגמרי ביטל לפנימיים והסתלק, ואם נפרש כך לא קשה קושיית התור"פ שגם לר"א שבעין יפה מבטל הביטול הוא לכולם, דאינו כן שהביטול רק למי שמבטל אלא שמסתלק לגמרי ולכן תשתי חיצונה בהדייהו.

לכ"א וממילא אין טעם לגזור שאנשים יטעו צריך להיות שכאן יועיל ביטול כיון שאינו באמת ביטול מחצר לחצר דהכל רשות אחת, אלא שתמיד גוזרים וכאן לר"א א"צ לגזור, אבל לרבנן שצריך ביטול לכאו"א ממילא יש את הטעם לגזור שאנשים יטעו ויבטלו מחצר לחצר ממש ולכן לרבנן אין להתיר. ויעויין בקרן אורה חזו"א וגאו"י שהקשו ותירצו קושיה זו.

תוד"ה כמאן כר"א מקשה מ"ש מלעיל בנתנו עירובין בחיצונה, ובלשון קושייתו משמע כדברי התור"פ שאין זה ממש ביטול מחצר לחצר אלא בדין הם חצר אחת, וא"כ לא מובן תירוצו שכאן זה יותר ממילא, משא"כ כשיש לפנימית דריסת רגל בחיצונה, דהרי למעשה בשניהם עירבו והם חצר אחת אלא שיש גזירה אבל כאן לא מבטלים לכ"א ואין את סיבת הגזירה, אבל המתבונן בתור"פ יראה שהקשה ממש כדברי התוס' והוא מוסיף בתירוץ שהיכא שיש לפנימית דריסת רגל על החיצונה, חשיב ע,י ביטול לאחד כמבטלים להדיא לכאו"א ולכן שייכת הגזירה, משא"כ כשרק הרגלו בני החיצונה עצמן בפנימית הוי כביטול ממילא ולא חשיב ביטול במפורש לכאו"א ולכן כאן דוקא אין שייכת הגזירה.

סימן מ"ג - בספקות רב חסדא, שני בתים משני צידי רה"ר, מת נכרי בשבת (סז).

שהקיפו ונראה שעד עכשיו לא היתה חצר.

העצי אלמוגים (ס"ק י"ב ד"ה והפרישה, והובא בהערות על הטור) הקשה על הפרישה שפשיטא לו שבמקרה של כותל שבין ב' חצירות הדין שאין מבטלין, ורק התקשה מדוע הגמ' לא דיברה בו, ולכאורה מאי פשיטא ליה שכך הדין, והרי מבואר בתוס' דף ע' שיש חילוק בין יורש לגוי שמת בשבת שירוש לא היה שייך כלל בער"ש באפשרות לערב בחצר זו ולכך פשוט שאין מבטלין, וכמו ב' בתים משני צידי רה"ר, ושאינו מגוי שמת בשבת, וכמבואר בתוס' בסוף העמוד שיש חילוק בין ב' בתים לגוי הבא ומת בשבת שבמקרה של ב' בתים לא היה שייך כלל מציאות שהיו מערבין ביום שישי משא"כ במקרה של גוי שמת בשבת שייכא יותר בפרשת עירוב שאם היה נמצא היו שוכרין ומערבין (ולביאור הב"ח ברש"י כך גם מבואר ברש"י), וא"כ גם יש לחלק שבכותל שבין ב' חצירות דמיא יותר לגוי המת בשבת, דכאן הגוי הוא מונע עירוב ושם המחיצה מונעת עירוב (ונראה בכוננתו שהיה אפשר בער"ש לעשות חלון או סולמות מב' הצדדים ולערב אפילו בלא לבטל את המחיצה).

וכן מקשה מגמ' ערוכה (עט). בגדיש שבין ב' חצירות דהיכא שנתמעט מגובה י"ט שניהם אסורים, והגמ' (עט:) רצתה להביא ראיה שדיריין הבאין בשבת אוסרין ודחתה שהתמעט מער"ש, אך לסברת המקשה איירי בנתמעט בשבת, ואע"פ שבסיפא קתני כיצד הוא עושה שמבטל אחד לשני, וחזינן שמהני ביטול בכותל שבין ב' חצירות ואע"פ

א. בספק שני בתים משני צידי רה"ר

האם ה"ה בב' חצירות ונפל הכותל ביניהן

הפרישה (שפ"א אות י"ג) הקשה צ"ע אמאי נקט שני בתים ברשות הרבים דזה אינו שכיח כלל שיקרה בשבת שיבואו גויים ויקיפו מחיצות, ואמאי לא נקט כותל שבין ב' חצירות ומחיצה ביניהן שבער"ש לא היו אוסרין זה על זה ולא מערבין דיש מחיצה ביניהן, ותירץ דלרבנותא נקט שאפילו בב' בתים והקיפום נכרים לא מהני ביטול, והיינו דבשני חצירות וכותל ביניהם כל השבוע אין אחד משתמש בחצר חבירו ופשוט שאין טעם שיתקנו להם ביטול כדי שיוכל להשתמש בחצר חבירו, משא"כ ב' בתים משני צידי רה"ר שכל השבוע כל אחד משתמש בשטח שלפני ביתו, וכעת הנכרים הקיפום מחיצה ויש להם כעין חצר פה היה הו"א שיתקנו ביטול כדי שיוכל להשתמש בשטח שלפני ביתו.

ולכאורה היה אפשר שגם כאן איירי בב' בתים ויש לכל אחד חצר ואת זה הקיפו הנכרים במחיצה וא"כ כל אחד בחצירו ממשך להיות מותר גם בלי הביטול, וא"כ גם כאן הביטול הוא בשביל מקום שאינו רגיל להשתמש כל השבוע, אך מדברי הפרישה חזינן שהבין שאיירי בב' בתים בלא חצר כלל ולכן אם היה מהני הביטול, היה יכול ע"י הביטול להשתמש בשטח שבו משתמש כל השבוע, וכן הוא לשון הגמ' ב' בתים, וגם רש"י כשבאר את מה שהקיפו הנכרים פירש שנעשית כעין חצר ע"י מה

לשכור ולבטל בשבת, משא"כ גוי שמגיע באמצע השבת לא היו יכולין לשכור ממנו ולא מיקרי מערבין (וכדביארו בתוס' לעיל גם אם עירבו כיון שלא שייך מער"ש לעשות תיקון לאותו זמן שיבוא הגוי בשבת ותמיד נחשב אין מערבין.

וקשה מדוע רש"י שינה מהבנת הגמ' הפשוטה, שהרי הספק בגמ' היה שתרתו ודאי לא עבדינן וספק האם חדא עבדינן או דילמא חדא נמי לא עבדינן, והיה לרש"י לפרש בתשובת רב ששת אני אומר מבטלין משום שחדא עבדינן וברב המנונא משום שאף חדא לא עבדינן, וביותר שלפי מה שכן פירש רש"י אין שום פשיטות לספק הגמ', דיוצא שרב ששת אומר שכאן זה כלל לא דומה להתם, דלעיל שאין מבטלין משום שאין מערבין אבל הכא שמערבין וגם אוסרין פשיטא שמבטלין, וכל ספק הגמ' האם חדא עבדינן שהוא יותר קל מתרתי דוקא בשיש חיסרון שאין מערבין, אבל כשאין חיסרון זה פשיטא שחדא עבדינן, ונמצא שהתשובה היא לא אחד מצדדי הספק, אלא שכאן זה מקרה אחר.

בהגהות הב"ח (אות ו') הקשה בדומה, אלא שהוא מקשה על תוס' כשבא לבאר מאי שנא מנכרי הבא בשבת, שהיה לו לבאר כלשון בעל האיבעיא דהתם תרתי דצריך לשכור ולערב והכא חדא, אך על רש"י בביאור תשובת רב ששת לא מקשה והיינו משום ביאורו ברש"י ולכן אין זה קשה, דהב"ח מכח קושייתו על תוס' מבאר שודאי כוונת רש"י לבאר מה החילוק בין גוי שמת בשבת שאמר רב ששת שמבטלין אף לשמואל, למקרה למעלה של ב' בתים משני צידי רה"ר שאף לר' יוחנן אין מבטלין, ועל

שבער"ש אין אוסרין ואין מערבין, אלא ע"כ כסברת העצי אלמוגים שחשיב מערבין כיון שהיו יכולים למצוא פתרון לערב.

וכן החזו"א (צ"ח ה') הביא את הגמ' גבי מתבן שבין ב' חצירות שמבואר שם שמהני ביטול בכה"ג והקשה מאי שנא מב' בתים משני צידי רה"ר והקיפום נכרים בשבת, ותירץ דהכא שאני שהיא רשותו ואי היה רוצה היה פותח פתח (משא"כ ב' בתים השטח שבאמצע הוא רה"ר ואין באפשרותו לעשות כלום מער"ש).

וליישב את הפרישה שלא יקשה עליו מהגמ' של מתבן צ"ל שהבין שכל זה כתוב רק לפי המקשה, ושמא היו יכולים להקשות עליו ולטעמין מדין זה וכדו', ועכ"פ לסברת התרצן שאירי בנתמעט מער"ש אין משם ראייה שמהני ביטול, ומסברא היה נראה לו יותר לדמות דין זה לב' בתים משני צידי רה"ר.

ב. מת נכרי בשבת

בביאור דברי רש"י

אמר ליה אני אומר מבטלין, וכתב רש"י ולא דמיא ללעיל דהכא אי בעי מיגר וערובי מאתמול מצי עבדי, וההבנה הפשוטה וכך הבינו התוס' שכוונת רש"י לבאר החילוק בין הכא לבין גוי הבא בשבת דמבואר שאליבא דשמואל אין מבטלין, והחילוק שכאן הגוי נמצא מער"ש והיו יכולים למיגר ולערב בער"ש ומיקרי אוסרין ומערבין וכמו שביארו התוס' לעיל (סו. ד"ה ואי דאתא) שהיכא שאתא מאתמול גם אם לא שכרו ממנו בפועל חשיב אוסרין ומערבין ושייך

שכתב לחלק בין ב' בתים לגוי שמת בשבת דבב' בתים אין מערבין וכאן מערבין, והרי תוס' העמידו שהגוי הגיע באמצע השבת ולזה קראה הגמ' לעיל אין מערבין ותוס' כותב שמערבין, ובהכרח כוונתו שביחס לב' בתים הוא יותר מערבין דכאן אם היה בא היו מערבין משא"כ שם אין שום אפשרות לערב דהרה"ר אינה שלו, וכן נראה בתורא"ש.

ונראה להוסיף שתוס' לעיל ביאר שבגוי הבא בשבת חשיב אין מערבין כי לגבי כזו מציאות שיבוא בשבת אין אפשרות לעשות תיקון מער"ש, ולכך קרינן ליה אין מערבין ואפילו עירבו בער"ש או ששכרו ממנו בשבת, ולפי"ז יתכן וכאן שהגוי מת ולמעשה לא אוסר לגבי המצב העכשווי שאין כאן גוי בחצר, לכוזו מציאות היה אפשר לערב בער"ש, דהיינו לערב בלא שיש גוי דגם עכשיו הוא מצב שבפועל אין גוי בחצר ולכך מיקרי מערבין.

ולכאורה עדיין קשה אחרי כל הביאור מי הכריחו לב"ח למימר שרש"י למד בגוי הבא בשבת, והרי אפשר לבאר את כל ביאורו שלמעלה אף אי נימא שאיירי בגוי שהיה מער"ש וכמו שמשמע מדברי רש"י, וגם על זה אפשר לבאר ברש"י שבא לחלק בין המקרה הזה למקרה של ב' בתים משני צידי רה"ר, דהתם לא היה יכול כלל לערב מער"ש משא"כ הכא היו יכולים למיגר ולערובי מער"ש.

וצ"ל דמה שהכריחו לומר כן זה קושיית תוס' על רש"י דמשמע בגמ' שכל הספק משום שמת וסגי רק בכיטול אבל בלא מת שבעינן תרתי לא עבדינן, ולעיל מבואר בגוי שהיה בער"ש שעבדינן תרתי דשוכרין

זה מבאר רש"י דהכא אם היו רוצים היו יכולים למיגר ולערב משא"כ למעלה.

וקצת יש להעיר דא"כ מדוע רש"י נקט רק חילוק זה שלמעלה הוא אין מערבין והכא חשיב מערבין, והיה לו להזכיר גם שלמעלה אין אוסרין זה על זה והכא אוסרין, והיה לו לכתוב שהכא תרתי למעליותא, ויתכן וצ"ל שחילוק זה שלמעלה אין אוסרין והכא אוסרין הוא חילוק פשוט ולא ראה רש"י צורך לכותבו, אבל זה שהכא חשיב מערבין הוא דבר חידוש דהרי לפי המציאות שהגוי היה לא היו יכולים סתם כך לערב אלא רק ע"י שגם ישכירו מהגוי, וזה שדבר כזה שאם יכולים למיגר ואז לשכור חשיב מערבין הוא חידוש ואת זה בא רש"י להשמיע שאמרינן חידוש זה.

וממשיך הב"ח ואומר שיש לפרש ברש"י בגוי הבא באמצע השבת, ולמד שכיון שאם היה מגיע בערב שבת הוא מצי למיגר ולערובי, ה"ה אף בלא הגיע בפועל קרי ליה מערבין ולכן מבטלין. וצ"ע שלעיל הגמ' להדיא קראה לגוי הבא באמצע השבת אין מערבין, ונכון שבדין יש לחלק ששם הגוי חי ובעינן תרתי ולא עבדינן וכאן הגוי מת וצריך רק חדא ביטול לבד וזה אפשר ועבדינן, אך שם הדבר כתוב לעיל דנקרא אין מערבין, והב"ח כותב שקרינן ליה מצי למיגר וערובי, וצ"ל שאה"נ אין כוונתו שהוי ממש מערבין דהרי לא היה ביום שיש, אלא רק ביחס לב' בתים משני צידי רה"ר ביחס לזה קרי ליה רש"י מערבין, אבל באמת הוא אין מערבין וכגמ' לעיל, והוי למעשה משהו באמצע ובדין הכא מבטלין כיון שצריך רק חדא.

וכן צריך לבאר בתוס' (ד"ה אני השני)

מערבין אפילו חדא לא עבדינן, וממשיך המהרש"א שלכן הוצרך רש"י לבאר מאי שנא מגוי הבא בשבת ששם לא מצי מערבין והכא מצי למיגר ולערב, ולא ניחא ליה סתם למימר דהתם תרתי והכא חדא, דגם שם הוא רק חדא דלשמואל סגי שיבטלו ליחיד. אלא שא"כ קשה מה הספק בגמ' תרתי לא עבדינן חדא מהו, והרי לא מצינו שתרתוי לא עבדינן, ונראה שבזה התקשה המהרש"א בסוף דבריו וסיים ויש ליישב בדוחק.

ובגנזי יוסף (מובא בהערות) כתב ליישב שלדברי המהרש"א כשהגמ' אמרה אליבא דמ"ד אין מבטלין, היינו אליבא דרב אסי שאמר שאין שוכרין בשבת וממילא לא מבטלין, ולדבריו ניחא הלשון תרתי לא עבדינן, והסתפקה מה הדין כשאין צריך לשכור דהוי חדא (ובקרן אורה גם ביאר שספק הגמ' לרב אסי), ולכן מבאר רש"י שלמעלה אין שוכרין לא בגלל שא"א לעשות תרתי אלא דאין שוכרין בשבת, וממילא במקום שא"צ לשכור פשוט שאפשר לבטל, ולכן לא דמי דהכא אפשר למיגר ולערובי בער"ש, ובשבת עצמה א"צ דהגוי מת, ולכן אין חיסרון שלא יוכלו לבטל.

ומערבין, ולכן העמיד הב"ח שגם רש"י למד שאירי בגוי שבא בשבת ומת בשבת, ומה שאמר רש"י דאי בעי למיגר ולערב היינו אם היה בער"ש שזה באמת מהני, ולכן למד רב ששת שמהני גם כשבא ומת שצריך רק חדא שיועיל, ובפרט למה שהוספנו לעיל שלכזה מקרה חשיב אפשר לערב בער"ש והוי כמערבין ולכן מהני ביטול, אבל היכא שבא בשבת לא מהני דלמעשה לכזאת מציאות לא היה אפשר לערב בער"ש.

עוד יישוב על קושיית התוס' על רש"י

המהרש"א בא ליישב את קושיית התוס' על רש"י וכתב דאפשר דרש"י יסבור כתירוץ השני של התוס' לעיל (סו.) וכן כאן בהמשך התוס', שבאמת לשמואל דסבר כראב"י שרק שניים אוסרין מהני כשיבטלו לאחד ויהיה יחיד במקום נכרי, ולא אמרינן ביטלת תורת עירוב כיון שרוצה להשכיר להם ושבת הבאה ישכרו ממנו ויערבו, ולפי"ז ניחא שמה שהיה פשוט לגמ' לעיל שהיכא דאתא מאתמול מבטלין, כי סגי בביטול לחוד בלא שכירות והוי חדא אבל תרתי ודאי דלא עבדינן, ובאתא בשבת כיון שחשיב אין

סימן מ"ד - פתח פתוח לבקעה או לחצר (סז.:

כופין. ודבריו צריכים ביאור דפתח ביש לעיין משמע שלא ברירא ליה וסיים דבעכו"ם אין שייך כופין ונראה כדבר פשוט, ויל"ע.

לחלק בין פתוח למבוי או לחצר

עוד כתב שם החזו"א שכל דין הגמ' רק בחצר הפתוחה למבוי ובקעה, אבל בית הפתוח לחצר ולבקעה בין בעכו"ם ובין בישראל אוסר, וא"א לומר לו שישתמש בבקעה במקום החצר, והטעם משום שעיקר תשמיש הבית בחצר ולא בטל תשמישו במה שיש לו פתח פתוח לבקעה, והיינו שלכל דבר יש את סוג התשמיש שלו וא"א לומר שמסתלק אלא א"כ מקבל אותו סוג של דבר כמו המקום שמסולק משם. וכן מבואר בדברי התוס' שהיכא שהוקף לדירה הוי כמו בית וודאי שאוסר כיון שאין זה תחליף למבוי, ואף שמקבל לכאורה דבר יותר טוב אבל אין זה אותו סוג תשמיש כמבוי.

באיזה אופן מסתלק מהמבוי

כתב הפרישה (שפ"ט א') שמה שכתוב אפילו מכניס ומוציא גמלים וקרונות דרך המבוי כל היום, רצונו לומר בכל יום ויום ואע"ג דמשתמש בכל יום ויום, מ"מ כיון שלא משתמש אלא להוציא דברים גדולים אבל כלים קטנים ניחא ליה להוציא דרך הבקעה, וחשיב ע"י זה כאינו רגיל, ומדייק שמדברי הטור שנקט גמלים וקרונות נראה שסובר שרק דברים גדולים, אבל את הקטנים מוציא דרך הבקעה, ומחדש שאם לא יהיה כך אלא שמוציא אף דברים קטנים דרך המבוי אה"נ לא חשיב שהסתלק מהמבוי

ביאור הדין בנכרי

נכרי שיש לו פתח ארבעה על ארבעה פתוח לבקעה אפילו מכניס ומוציא גמלים וקרונות כל היום כולו דרך מבוי אינו אוסר על בני מבוי. וכתב הריטב"א בביאור דין זה דהו"ל כאילו נסתלק מזכות שיש לו במבוי, וכיון דאסתלק אינו שם אלא כאורח בעלמא. וצריך להתבונן בדבר דמחד לשון הגמ' דבההוא פיתחא ניחא ליה, אך מאידך כתוב שכל היום מכניס ומוציא גמלים וקרונות דרך המבוי, ולכאורה הוי סתירה שלא נח לו בקרפף, וצ"ל שהכוונה שכעת ודאי נח לו להשתמש בשניהם אך אם יצטרך לבחור באחד מהשניים ניחא ליה יותר בבקעה מאשר במבוי, ובזה גופא חשיב שבחר בבקעה ואסתלק מהמבוי.

וכתב החזו"א (פ"ו י"ט) שדין זה דומה לדין הגמ' דף מ"ט ע"א בחצר שבין שני מבואות שאם רגילה בשווה אם שניהם, שניהן אסורות, ואם אחת רגילה ואחת שאינה רגילה, הרגילה אסורה ושאינה רגילה מותרת, ונראה מדבריו שבסוגיין חשיב ששולחים אותו לרגיל בה וממילא לא אוסר את שאינו רגיל, וכן הוא לשון השו"ע בגוי שיש לו פתח לבקעה שכבר נעשה פתחו למבוי כמו שאין רגיל שם. ולפי זה יש מקום להסתפק מדוע הדין בגמ' רק משום שלנכרי נח שם וזה רק ביותר מבית סאתיים, ונימא אף בפחות כופין על מידת סדום ונשיין אותו לבקעה כדי שלא יאסור על המבוי, ובחזו"א שם כתב יש לעיין בדין אחד עירב ואחד שאינו עירב שהדין שדוחין אותו ויש לעיין אם אותו דין נימא בגוי, דבעכו"ם לא שייך

ועדיין אוסר על בני המבוי.

שיטת הראב"ד בפתח גדול

הרשב"א והריטב"א הביאו את דעת הראב"ד שכל מה שחילקה הגמ' בין קרפף בית סאתיים לקרפף יותר מבית סאתיים וכן בין גוי לישראל, הוא רק בפתח ארבעה על ארבעה שאין ראוי להוציא ולהכניס הימנו אלא רק ע"י הדחק, אבל אם הפתח גדול אין כלל חילוקים אלו ותמיד מסתלק מהמבוי ואינו אוסר עליו, ודומה לשני חצירות הפתוחות זו לזו ושניהן פתוחות לרה"ר שאינן אוסרות זו על זו.

והרשב"א דוחה את דבריו, חדא שלא היה לגמ' להשמיט דין זה, ומה שנקטו פתח ארבעה על ארבעה לרבותא שאפילו פתח כזה, וזה השיעור המינימלי של פתח כדמצינו גבי חלון שבינ' ב' חצירות, ועוד שאין זה דומה לשני חצירות דשם אין להם כלל דריסת רגל אחת על השניה ולמה שיאסרו אחת על השניה, משא"כ היכא שיש דריסת רגל אפילו שלכל אחד פתח גם למקום אחר ודאי שיאסרו אחת על השניה, וכ"ש חצר הפתוחה לשני מבואות ורגילה בשניהן מצינו שאוסרת על שניהן, וכאן הא רגיל בשניהן, ורק במיקרים המבוארים בגמ' והיינו בנכרי ביתר מבית סאתיים ובישראל פחות מבית סאתיים נחשב שניחא ליה יותר בקרפף ושוב המבוי נעשה כאינו רגיל.

ובריטב"א ג"כ דחה כרשב"א שאינו דומה דשם אין דריסת רגל ואילו כאן יש דריסת רגל, ומסיים מיהו בעיקר הדין שבפתח גדול חשיב שמסתלק, בזה אפשר שיש סברא דכיון שפתח פתח גדול לבקעה זו או לקרפף דמיוחד לו, גלי אדעתיה דבהא ניחא ליה טפי וסלק רשותו מכאן, ועשה

ולדבריו ניחא שקתני פתח ארבעה על ארבעה, שזהו הטעם שאת הדברים הגדולים עדיין מוציא מהמבוי ורק את הקטנים דרך הבקעה, ולא כדעת הראב"ד שהביאו הראשונים שקתני פתח ד' שרק בזה יש חילוקים אבל בפתח גדול תמיד מסתלק, ולדברי הפרישה יש ביאור למה קתני כזה פתח, ונראה לכאורה שאדרבה אם יהיה לו פתח גדול אזי רק באופן שמוציא אף את הדברים הגדולים מהבקעה נימא שמסתלק מהמבוי, אך אם בפתח גדול עדיין ישתמש במבוי ואפילו רק לדברים גדולים לכאורה עדיין שייך למבוי ויאסור עליהם.

ובמאמר מרדכי פליג על הפרישה וכתב שאדרבה הגמ' ביארה שאפילו שמכניס ומוציא כל היום אפילו דברים גדולים דרך המבוי, אעפ"כ אמרינן שמסתלק וכ"ש אם מוציא דברים קטנים למבוי שאמרינן שמסתלק, ומה שכתוב פתח ארבעה על ארבעה לדבריו זה רבותא שאפילו שיש פתח קטן לבקעה אמרינן שמסתלק לשם.

ובנשמת אדם (כלל ע"ה אות ט') הביא את הפרישה, וכתב שמדברי כל הפוסקים שלא חילקו איזה חפצים הוא מכניס, משמע שאין לחלק ותמיד אמרינן שסילק עצמו מהמבוי לבקעה, אלא שנשאר בצ"ע מה הדין כאשר בצד השני אין לו בקעה פרטית אלא רה"ר, דההבנה הפשוטה בגמ' שכל מה שמסתלק מהמבוי רק משום שנותנים לו בקעה או קרפף פרטיים בצד השני שניחא לו להשתמש בהם, אבל רה"ר שאין לו אפשרות של תשמישים בפרטיות לא נאמר שמסתלק, ונשאר בצ"ע.

כרש"י, והריטב"א שסובר כתוס'.

הקשה המג"א (שפ"ט) דלשיטת רש"י שאסור להוציא כלי בית אף לקרפף פחות מבית סאתיים ואפילו בחד גברא, מדוע חשיב שמסתלק מהמבוי, ותירץ ואפשר כיון דשרי לו לטלטל בתוכו ניהא ליה ביה משא"כ ביותר מבית סאתיים הוי כרמלית והכל אסור. ובנתיב חיים (והובא גם בקרבן נתנאל) הקשה עליו שאינה קושיא כלל דגם למבוי אינו מוציא כלים מהבית אלא משתמש רק בכלים ששבתו בתוכו ודומיא דהכי יכול בקרפף עד בית סאתיים. ולמעשה זה מה שהמג"א כתב בלשון אפשר, וצ"ע מדוע כתב רק כן רק בדרך ואפשר. ועוד יש להקשות מדוע לא כתבו גם במבוי וגם בקרפף שיכול אף להוציא כלי חצר למבוי או לקרפף ורק כלי הבית אינו יכול, ושמא כלי חצר כלולים בשם של כלי מבוי.

אמאי לא כופין הישראל להסתלק

הפרישה (שפ"ט ה') הקשה אמאי בקרפף יותר מבית סאתיים לא נימא כופין על מידת סדום ונימא ששייך לשם ושלא יאסור את המבוי, וכמו שמצינו (מט.) בחצר שבין ב' מבואות שלא עירבה ואחת מהחצרות ג"כ לא עירבה דאמרינן כופין ומשייכים אותה לשם ואינה אוסרת את שעירבה, ותירץ דשם נשאר לו מבוי לעבור דרכו ובכה"ג שייך כופין, משא"כ הכא שצריך למבוי כדי לעבור דרכו ולהוציא לשם את כלי החצר שמותרים במבוי, לא שייך כופין ולסלקו מהמבוי. ועוד תירץ בעצי אלמוגים שחצר שבין שני מבואות אינה שייכת לשום מבוי ועושה תשמישיה בחצר עצמה ורק דורסת דרך המבואות ולכן שייך

הפתח ההוא כרגיל ופתח המבוי כאינו רגיל, וממשיך ומיהו עדיין הדין הזה צריך ראייה, ואי משום שנקט פתח דע"ד הוא משום שפחות מכאן אין לו שם פתח.

חידוש הריטב"א שבעי מעבר בבקעה

כתב הריטב"א שלא התירו בקרפף אלא דומיא דבקעה שהוא פתוח למקום אחר, אבל כשאין לו פתח אלא לכיוון ביתו כיצד יסתלק מן המבוי, והרי אינו יכול לצאת לשוק לעשות צרכיו חוץ לביתו אלא רק דרך המבוי, ובכה"ג לא מסתבר שמסתלק. ויש שהקשו על הריטב"א דא"כ אמאי תליא בשיעור המקום והא צריך את אותו מקום כמעבר לרה"ר, אך אין זה קושיא דודאי צריך מקום להשתמש תמורת המבוי וקרפף הוא תחליף למבוי, וכמו שביאר הריטב"א עצמו קודם לכן, וגם צריך שיהיה לו את המעבר לרה"ר כמו שהיה לו במבוי, ובעינן לתרוויהו. ובביה"ל (שפ"ט ד"ה או) הביא את דברי הריטב"א כדבר פשוט לדינא, וסיים בתימא על הפוסקים שלא הביאו דבר זה.

ישראל שיש לו פתח לקרפף מלבד המבוי

מבואר בגמ' שגם בישראל אמרינן שכשיש לו פתח נוסף אינו אוסר על בני המבוי, אלא שדינו הפוך מהנכרי שרק עד בית סאתיים מסתלק כיון שאז מותר לטלטל שם ואינו נצרך לשטח גדול דבשבת לא נושאים משאות, אבל ביותר מבית סאתיים הוי כרמלית ואינו יכול לטלטל שם ואין לו תחליף למבוי ועל כן אינו מסתלק ועדיין אוסר. ופליגי רש"י ותוס' ביותר מבית סאתיים, ופליגי בזה אף הרשב"א שסובר

ובאבן העוזר (שס"ה על המג"א) הקשה קושיות על המג"א שהביא דברי התוס' הללו לדינא, והקשה גם קושיא זו, ותירץ דתוס' שם דיברו רק אליבא דרב בשבת קל: שמבוי שלא נשתתפו בו ועירבו בחצירות שאסורים אף בכלי חצר אטו כלי הבית שה"ה שבמבוי אסור לטלטל אפילו ד' אמות ככרמלית, וא"כ לשיטת רב דין המבוי והרה"ר שווים ולכן שייך כופין (אף כי גם זה חידוש דבשני חצירות מצינו שהיכא שהוי רגל האסורה אין כופין אף שהדבר שווה והטעם דלמעשה לא מקבלת מקום הראוי לתשמיש), אבל להלכה שלא פסקינן כרב אלא שהמבוי מותר ודאי לא שייך כופין ליתן לו רה"ר במקום המבוי.

כופין, משא"כ חצר השייכת למבוי מסוים ועושה בו תשמישים לא שייך כופין לסלק מהמבוי שמשתמשת בו ולתת מקום אחר.

ובעצי אלמוגים דייק מהפרישה שאם חצר פתוחה בצד אחד למבוי ובצד השני פתוחה לרה"ר דאינה יכולה להוציא לרה"ר את כלי החצר, ממילא א"א לכופה להסתלק לרה"ר דלא נתנו לה תמורה למבוי, וקשה טובא מתוס' לעיל (ז: ד"ה דאי בסופו) שכתב מפורש בכה"ג שחצר פתוחה מצדה השני לרה"ר דנימא כופין ולא תאסור על המבוי, ואף שאינה יכולה להשתמש כלל ברה"ר.

סימן מ"ה - סלע שבים וטלטול ממקום פרוץ לכרמלית (סז):

מהלך דברי רש"י

רש"י בד"ה מתוכו לים לא שכיח טעון בירור, מקשה הרש"ש מהו לשון רש"י משום דמילתא דלא שכיח לא גזרו רבנן, והרי מבואר בגמ' דלולא שהיו חוששים שמא יטלטל בתוכו היו גוזרים בזה ולא מתאים לומר משום מילתא דלא שכיחא, וכן ממשיך להקשות על המשך דברי רש"י שבשאר מקומות גזרו משום דשכיחי אבל הני תרתי כחדא יותר מבית סאתיים ומתוכו לכרמלית לא שכיחא, ומקשה הרש"ש דהיה לו לרש"י לומר כלשון הגמ' שאין לגזור כדי שלא יבואו לטלטל בתוכו, וכתב ואין לומר שבא לאפוקי מדברי ר"ת שהתיר גם מגינה לקרפף בכה"ג דמסוף דבריו אין נראה כן, וכוונתו שרש"י הדגיש את הענין שלא שכיח לומר שרק בים דאינו שכיח לא גזרו ולאפוקי גינה ביבשה וכהיתר של ר"ת, אך בסיום דברי רש"י מבואר לא כך דלא סיים שסלע שבים לא שכיח אלא הני תרתי יותר מבית סאתיים ומתוכו לכרמלית, שמדבריו אלו משמע שכל היכא דיש את הני תרתי לא גזרו.

הדברי נחמיה ג"כ התקשה בהבנת דברי רש"י, וגם הוא כתב שאין לומר שרש"י בא לאפוקי מהיתר ר"ת, ולמעשה מציע מהלך נפלא בדברי רש"י, והוא שאה"נ בתחילה הגמ' תירצה שהתירו לטלטל מהסלע לים כדי שלא יטלטלו בתוכו, אך אחר שהגמ' הקשתה מאי שנא ומשנינן תוכו שכיח מתוכו לים ומן הים לתוכו לא שכיח, הגמ' חזרה בה ואומרת תירוצא אחר וכמו דאמרינן אלא תוכו וכו', ומה שלא קתני אלא כיון שהתירוצא

מדאורייתא מחיצה שלא לדירה הוי מחיצה

אמר עולא אמר ר' יוחנן קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה אפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב מ"ט מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין, ונאמרו ב' אפשרויות בחידוש שבדברי ר' יוחנן וכן במה שמתיב עליה רב הונא מסלע שבים, האם נימא שהיתה הו"א שמחיצות שלא הוקפו לדירה אף מדאורייתא אינם מחיצות ביותר מבית סאתיים, ור' יוחנן חידש שלא אמרינן כך, אלא מדאורייתא תמיד הוי מחיצה ויש למקום דין רה"י, ורק רבנן החמירו, ובא רב הונא ומקשה מסלע שבים דחזינן שאין לו דין רה"י מדאורייתא, דא"כ לא היו מתירים לטלטל ממנו שהוא רה"י לים שהוא כרמלית, וכביאור זה מצינו בתוס' לעיל ריש עושין פסין (יח. ד"ה אפילו בסופו) שקושיית רב הונא שבסלע שבים חזינן שמחיצה שלא עשויה לדירה אינה מחיצה מדאורייתא. עוד מהלך נראה קצת מלשונו של רש"י דודאי פשוט שמדאורייתא מחיצה שלא לדירה הוי מחיצה, אלא שהו"א שרבנן שנתנו למקום שם כרמלית הוא אף לקולא דשינו את הגדרת המקום, ואפילו לענין שהזורק לתוכו פטור, וזה ר' יוחנן משמיענו שרבנן לא ביטלו שם רה"י במקום ורק החמירו בטלטול בתוכו, ומקשה רב הונא שבסלע שבים רואים שלגמרי הוי כרמלית ושרינן אף להוציא ממנו לים, אך כמובן שזה קצת דוחק שיש הו"א שרבנן יאמרו דינם אף להקל ויפקיעו שם רה"י דמדאורייתא.

דדימה את זה לדין המבואר כאן בסלע שבים שהתירו, וכתב ואין לחלק בין הדינים כיון שכל הטעם שהתירו כדי שלא יבואו לטלטל בתוכו וטעם זה שייך נמי ביבשה. ולכאורה היה אפשר לומר שהצד לחלק הוא שבים הטלטול מהסלע לים לא שכיח כלל ומאידך הטלטול בתוכו שכיח מאד וכיון שהוי הבדל גדול העדיפו רבנן להקל בטלטול חוצה כדי שלא יבואו לטלטל בתוכו, אך ביבשה ששניהם שכיחים אף אי נימא שהטלטול בתוכו קצת יותר שכיח מאשר הטלטול החוצה, אך מהיכי תיתי שרבנן יתירו להדיא איסור כדי לשמר איסור אחר, והו"א שרבנן לא יתירו להדיא אלא ישאירו את שני הגזירות על מתכונתם בתקוה שאנשים לא יטעו, אך אין להתיר להדיא, ועל זה כתבו תוס' ואין לחלק שכיון שהטעם שלא יבואו לטלטל בתוכו יש ענין לחזק זאת, ואף אם צריך להתיר להדיא טלטול חוצה לה, ולכאורה כעין זה ביאר הרשב"א בדברי התוס', ועוד יש להוסיף שאילו הטעם היה רק מצד לא שכיח לא היה לגמ' להוסיף את המשפט שלא יבואו לטלטל בתוכו, ומדכתבה כן הגמ' מוכח שזה עיקר הטעם. ובדברי נחמיה ראינו עוד מהלך בביאור דברי התוס' ואין לחלק.

המהרש"א כותב דבר קצת מחודש שרק סלע שבים אינו שכיח אבל מגינה לכרמלית חשוב הדבר כשכיח (ולא כדביארנו לעיל שהוא שכיח ואינו שכיח), ואומר תוס' דאף שהיה מקום לחלק כיון שזה שכיח, מ"מ לא חילקו חז"ל בגזירותיהם, וכיון שבסלע שבים התירו להוציא ממנו לים כדי שלא יבואו לטלטל בתוכו, הוא הדין אף בגינה וכרמלית הסמוכה לו ואף שהוא דבר שכיח.

בתחילה לא הובא בשם אחד מן האמוראים לא אמרינן אלא, דלא באים לאפוקי מאמורא מסוים, ולכן רש"י כתב דלא גוזרים משום מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, דאין את הטעם דלעיל משום דילמא אתי לטלטולי בתוכו, ורק מקשה רש"י שבעלמא אסרינן לטלטל מרה"י לכרמלית, ומשני הני תרתי יותר מבית סאתיים ומתוכו לים ומהים לתוכו לא שכיח ורק בזה אמרינן שכיון דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ואין זה מטעם שיבואו לטלטל בתוכו, ולפי המהלך הזה שלמסקנא כל הטעם רק משום שלא שכיח יש מקום לומר שהוא דין רק בסלע שבים ולא בגינה שביבשה. וממשיך שמדברי התוס' ודאי מפורש שגם במסקנא הגמ' לא זזה מהתירוץ שלא גזרו משום שמא יבואו לטלטל בתוכו, דזה גופא כתבו התוס' דאין לחלק בין ים ליבשה כיון שטעם הגמ' שלא יבואו לטלטל בתוכו והוא שייך אף ביבשה, וזהו שכתבו ואין לחלק, אך אם היו לומדים כרש"י היה מקום לחלק דזה שכיח וזה לא שכיח כלל, וממשיך עוד שבזה אתי שפיר דברי המ"מ על הרמב"ם שכתב שמשמע מהרמב"ם דלא כתוס', והיינו לפי שהרמב"ם השמיט הטעם שהתירו כדי שלא יבואו לטלטל בתוכו, אלא כתב לפי שאינו מצוי לא גזרו, ומשמע ממש כמו שפירש ברש"י וכמו הס"ד של תוס', וממילא שפיר י"ל שרק בים לא שכיח כלל ולא גזרו משא"כ ביבשה, ולכן כתב המ"מ שברמב"ם מבואר דלא כתוס'.

דברי ר"ת וביאורם

תוד"ה ומאי הביא בשם ר"ת שהתירו לטלטל מקרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה וכגון גינה אל כרמלית שבצדה,

(שם שע"ד) הקשה על התוס' דדבריהם בשבת סותרים את מה שכתבו לעיל (כה): ד"ה וכי) שמום פרוץ שנפתח לכרמלית אף שדינו כמו כרמלית שאסור לטלטל בו ד"א אך ממנו לכרמלית אסור, והביא התוס' ראייה מדברי רש"י (צ: ד"ה ושמואל) שכתב כן להדיא, וא"כ הוי סתירה בין התוספתים, ולדינא הבית מאיר כתב להקל כדברי התוס' בשבת, והביה"ל הבינו שהסיק להחמיר.

ותירץ הר"א גרשי וכן כתב בספר פני העיר שיש לחלק בין מקום הפרוץ לכרמלית, לבין מקום הפרוץ למקום האסור, והיינו שמקום שיש לו רק ג' מחיצות שעל זה דיבר תוס' בשבת הופך להיות כחלק מהכרמלית ולכן שרי ובוזה התיר הב"י, אך מקום הפרוץ לחבירו האוסרו כגון גגות הפרוץ זה לזה שכתב רש"י בפרק כל גגות או חצר הפרוצה שכתב תוס' בפ' עושין פסין, מהיכי תיתי שיקבלו שם כרמלית ממש ולכן אסור מהם לכרמלית.

ועדיין נשאר קשה (והביא קושיה זו החזו"א ק"ד ט"ו ט"ז) בדברי רש"י בפרק כל גגות דבעמוד ב' כתב שאסור לטלטל מהגג שיש לו רק דין פרוץ למקום האסור לכרמלית, ובעמוד א' הסתפקה הגמ' מעמוד לגג האכסדרה, וביאר רש"י שהספק כשזה של שני בנ"א, והסתפקו האם אכסדרה היא כגג ואסור או כיון שאין בה דיורין אין שם חילוק דיורין לאסור, אך מצד זה שהגג הוא רה"י מדאורייתא ורק פרוץ לחבירו ואילו האכסדרה היא כרמלית נראה שאין זה כלל סיבה לאסור, והוי סתירה ממש לרש"י בעמוד ב', ויעויין בהגהות רע"א (שע"ד) דנראה שבא ליישב בזה ולא הבנתו דבריו.

המחלקים בין ים ליבשה

הרשב"א מביא מהראב"ד שפליג על ר"ת וסובר שרק מסלע שבים התירו להוציא שאין זה תשמיש נח ומפחדים להשתמש, והתירו כדי שלא ישתמשו בתוכו, אבל מגינה לכרמלית אסור, וסיים הרשב"א שכן נראה גם מדברי הרמב"ם, והבאנו לעיל מהדברי נחמיה שההוכחה לכך מזה שהשמיט הרמב"ם את הטעם כדי שלא יטלטלו בתוכו ורק כתב הטעם דלא מצוי ולא גזרו ונראה שהוא רק בים. אך בשו"ע (שמ"ו ג') פסק כדברי ר"ת שהתיר ולא חילק.

האם מותר לטלטל ממקום הפרוץ במלואו לכרמלית

הבית מאיר (שמ"ו ג') כתב שלפי המבואר בר"ת שמותר תמיד לטלטל מקרפף לכרמלית כדי שלא יבואו להתיר טלטול בתוכו, ה"ה נמי יש להתיר טלטול ממקום שיש לו רק ג' מחיצות הפרוץ לכרמלית, שאם לא נתיר לטלטל מאחד לשני יאמרו שאותו מקום הוא כרה"י ויבואו לטלטל בתוכו. והביאו הביה"ל (שמ"ו ד"ה ומותר) ותמה עליו שלא כתב שהוא תוס' מפורש שהרי כך מבואר בתוס' בשבת ט. ד"ה אע"ג, וכן כתב רע"א בהגהות לשו"ע (שע"ד על המג"א סק"ג) והוא ציין לדברי התוס' בשבת.

הביה"ל (שע"ד סעיף ב' ד"ה לכרמלית) הביא שהב"י התיר לטלטל ממקום פרוץ לכרמלית והביא שהאחרונים דייקו כן מתוס' בשבת, אך הביא שבעבוה"ק וברש"י משמע שאסור ולכן יש להחמיר בזה. והבית מאיר

סימן מ"ו - דין אמירה לעכו"ם לצורך מצוה (וריבוי בשיעורין בזה) (סז: סח.)

אגב אימיה שרבנן התירו אמירה לעכו"ם בשביל חולה שאין בו סכנה (וכך דינה של יולדת עד ל' יום כשאמרה צריכה אני), ושם התירו אף מלאכות דאורייתא, ואגב אימיה מחממים גם לתינוק, אבל המעשה הראשון להביא מים דרך חצר שלא עירבה דהוי רק איסור דרבנן בזה שרי אמירה לעכו"ם. וכן כתב שאין ללמוד מכאן שהותרה אמירה לגוי בכל מצוה אלא רק במילה כיון שהיא מצוה שהיא עצמה ניתנה לדחות בשבת, ולכן אין לומר לגוי להביא ספר דרך כרמלית, ונראה אף שיבטלו מצוות קריאת התורה. וכן כתב הרמב"ן בשבת (קל:): שרק לצורך מצוות מילה התירו ולא לשאר מצוות.

אך דעת בה"ג (הובאה בשני תוס' הנ"ל) שגם מלאכות דאורייתא הותר לומר לנכרי, וכתב הרי"ף (מובא בהמשך) דלשיטת הבה"ג לא גרסינן בגמ' בחילוק בין שבות דאית בה מעשה ללית בה מעשה דהא מר לא אמר ליה דניחים, דאין חילוק באיזה מלאכה איירי דהא גם לומר לגוי לחמם מים דהוי איסור דאורייתא נמי שרי, ולשיטתו מקשה תוס' אמאי אמרו ניחים ליה מים אגב אימיה והא יכלו לומר ישירות לגוי, ונדחק תוס' לומר שהיה עדיין תוך ז' מעת לעת ויש מ"ד שזמן זה נמדד מעת לעת וניחים ליה היינו ע"י ישראל (ולא גרסינן בגמ' נכרי) ובכה"ג שרי רק אגב האמא ולא ישירות לקטן, ודוחים תוס' דלא היינו מתירין ע"י ישראל להרבות בשיעור המים, ובתוס' בב"ק אומר עוד תירוץ שאיירי בשלישי למילה שכבר לא הוי צורך מצוה, וכבר נתרפא הוולד יפה ובכה"ג אין התר אמירה לנכרי ולכן הוצרכו אגב האמא.

דעות הראשונים בביאור השו"ט בסוגיא

ההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה אמר להו רבה נייתו ליה חמימי מגו ביתאי, א"ל אביי וכו', נימרו ליה לנכרי ליתי ליה, ומקשה אביי מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת (אפילו במקום מצוה שימנע ע"י זה מלהקריב קרבן פסח) אף אמירה לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת, א"ל ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה (דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים). ובהמשך מביאה הגמ' עוד מעשה בינוקא דאישתפיך חמימיה אמר רבא נישילה לאימיה אי אמרה צריכה אני נחים ליה נכרי אגב אימיה. ונחלקו הראשונים בביאור גמ' זו, וממילא באסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא מכח הדינים שנאמרו בסוגיא זו.

תוס' גיטין ח: (ד"ה אע"ג) ובב"ק (פ: ד"ה אומר לנכרי) מביא שרק הקונה בית בא"י התירו לו לעלות ולכתוב בערכאות שלהם משום יישוב א"י ואע"פ דהוי אמירה לגוי במקום מלאכה דאורייתא, אבל בשאר מצוות אין להתיר אמירה לעכו"ם במקום מלאכה דאורייתא כדמוכח בפרק הדר במעשה דההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה ומבאר שאיירי ברחיצה שקודם למילה שהיא נקראת צורך מצוה דיסתכן אם לא ירחצו, אך שונה דינה מהרחיצה שאחרי דשם הוי פיקו"נ ואם אין מים שרי הכל ע"י ישראל, והביא את המעשה שנשפכו המים והיה צורך לחמם חדשים, ולא הותרה אמירה לעכו"ם ישירות לצורך הקטן כיון דהוי מלאכה דאורייתא שלא הותרה במקום מצוה, ורק

הגמ' לא הוכיחו כן אבל מהמעשה בהמשך יש ראייה לדבר.

המהרש"א (כאן) על תוד"ה לשבות דלית בה מעשה למד בקושיית התוס' דס"ל כבה"ג דשרי גם מלאכה דאורייתא ע"י גוי, ולכן הקשה וכי לא היה גוי, ועיי"ש במהרש"א שמביא את דברי הרי"ף בשבת ואת ביאורו בגירסאות, ועיקר הקושייה דאמאי ניחים ליה אגב אימיה ולא ע"י הגוי לקטן בעצמו, ורק אם נדחק שהכוונה ניחים ליה ע"י ישראל.

הרמב"ם (פ"ו משבת ה"ט, ומילה פ"ב ה"ט) התיר אמירה לעכו"ם במלאכה דרבנן לצורך מצוה או במקום מקצת חולי, ומתבאר בדבריו דסובר כרי"ף והר"י בתוס' שהתירו רק מלאכה דרבנן, אלא שהוא פליג על תוס' וסובר שלא רק לצורך מילה התירו אלא ה"ה לשאר מצוות, ובדעת הרי"ף לא מפורש מאי ס"ל בשאר מצוות.

הרבינו יונה פירש פירוש אחר בהבנת הגמ' (הובא ברשב"א בשבת קל: ד"ה ומורי), שכוונת הגמ' אין בו מעשה היינו שלא נתחדש מעשה בגוף הדבר וכגון בהוצאה מרשות לרשות, ויש בו מעשה היינו שעושה תיקון בדבר, ולכן הזאה שמטהר את האדם יש בו תיקון והוי מעשה אסור, וכן לחמם מים אסור לפי"ז, משא"כ להביא מים מחצר לחצר כיון שהמים כבר היו בעולם ורק הביאן לכאן לא עשה שום תיקון ושרי.

והקשה בגאון יעקב דלדברי רבינו יונה שכל החילוק בין יש בה מעשה ללא ולהביא מרשות לרשות אין בו מעשה, א"כ אף ע"י ישראל שיהיה מותר להביא, וכתב שצ"ל

דעת בעל העיטור (הובא בר"ן בחידושים כאן ובר"ן על הרי"ף בשבת, וכן הביאו הב"י ש"ז ה') שלמד כדברי הבה"ג שהתירו אפילו מלאכה דאורייתא ומחדש יותר שדבר זה הותר לצורך כל המצוות ולא רק לצורך מילה, אך מדברי הבה"ג והר"ח שגרס כמוהו נראה שרק לצורך מילה התירו.

הרי"ף (בשבת שיליה ר"א דמילה והובא ברא"ש שם סי' ב') מביא שכמה מרבנות טעו בפירושא דהי מימרא, ומביא את דברי הבה"ג שהוא טעה בפירוש תי' הגמ' שהבין ולא שני לך בין שבות דאית בה מעשה היינו הזאה שעושה הישראל ובין שבות דאין בה מעשה והיינו אמירה לעכו"ם, וכיון שאמירה לגוי אין בה מעשה והותרה אין סברא לחלק באיזו מלאכה איירי, וכיון שכן טעה, ולכן מחק מהספרים דהא מר לא אמר ליה דניחים מים, ולא כדקא סברי הוא, ונוסחאי לית בה טעותא, ותירוץ הגמ' אין הכוונה לחלק בין שבות דאית בה מעשה דהיינו הזאה, אלא ה"ק ולא שני לך בשבות דאמירה לעכו"ם עצמה בין היכא שיש מעשה שהוא אסור להיכא דלית מעשה שמותר, ומעשה היינו מלאכה דאורייתא, כדאמר בין יום השביעי לששת ימי המעשה, דמעשה ומלאכה היינו הך.

ולומד כדברי הר"י בתוס' שאמירה לגוי הותרה רק במלאכה דרבנן, אלא שר"י למד כן מהא דאמרו לנכרי ניחים ליה מים אגב אימיה וחזינן דלצורך הקטן ממש אסור דהיא מלאכה דאורייתא, והרי"ף למד שזה גופא כתוב בתירוץ הגמ', ומדתוס' לא דייקו כן מתירוץ הגמ' נראה דבפירוש הגמ' למד כבה"ג שהחילוק בין מעשה היינו הזאה לאמירה לגוי דהיא בלא מעשה ולכן מדברי

מלאכה דאורייתא ואפילו בשאר מצוות, וסיים ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו. ובמשנ"ב כתב (ס"ק כ"ה) ומ"מ מותר לומר לגוי לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו ואפילו במלאכה דאורייתא (כגון שצריך לקשור את חוטי העירוב) במקום מצוה דרבים. ובמשנ"ב הוצאת דרשו הביאו שם (רע"ו ב') דעת הפוסקים להתיר להדליק ולכבות מזגנים וכדו' כאשר הוי צורך תלמוד תורה דרבים או שלא יתבטלו מתפילה במנין, והיינו הכל משום דעת בעל העיטור שסומכים עליו במקום מצוה דרבים. וכן לפי"ז הביא המג"א (של"א ה') שלצורך מילה אם אי אפשר בענין אחר שרי אמירה לגוי אף במלאכה דאורייתא.

השו"ע שפסק כרמב"ם שאף לשאר מצוות שרי לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן, וכתב שם בהמשך דבריו שלכן מותר לומר לגוי לעלות באילן כדי להביא שופר בשבת, ובמחצית השקל הקשה והא קיי"ל שאין תקיעת שופר דוחה שבת, ומחדש שאירי היכא שיום ראשון דר"ה חל בשבת והתירו לגוי בשבת להביא את השופר עבור היום השני, וביאר משום דשופר הוי עשה דרבים כיון דאחד מוציא את הרבים.

שבות דשבות בישראל

הפמ"ג (ש"ז א"א סק"ז) כתב דשבות דשבות ע"י ישראל אסור אף לצורך מצוה, ובהמשך (סק"ח) כתב בשם הא"ר שמתיר, וכן בביה"ל (שט"ז י"ב ד"ה לצוד) התיר צידת בע"ח שברשותו שהיא צידה דרבנן

שע"י ישראל תמיד חשיב מעשה אף שאין תיקון בגוף הדבר, ורק אמירה לגוי שגם לא נעשה תיקון בגוף הדבר אז נחשב שלא נעשה כלל מעשה, וסיים שהוא דוחק.

סיכום ה' דעות בראשונים בדין אמירה לגוי לצורך מצות מילה ושאר מצוות

[א] הדעה הכי מחמירה היא דעת תוס' (גיטין ח: ובב"ק פ: ותורא"ש כאן) וכן דעת הרמב"ן (שבת קל:): שהתירו אמירה לגוי רק במלאכה דרבנן ורק לצורך מצוות מילה ולא לשאר מצוות. [ב] דעה פחות מחמירה דעת הרמב"ם שהתירו רק במלאכה דרבנן אבל לא רק לצורך מצוות מילה, אלא לכל מצוה, וכן במקום צער. (ודעת הרי"ף גם היא שהתירו רק מלאכה דרבנן לצורך מילה אלא שלא פירש מאי סבירא ליה בשאר מצוות.) [ג] דעת הבה"ג שמתיר אפילו מלאכה דאורייתא אך נראה מדבריו רק לצורך מצוות מילה [ד] דעת רבינו יונה דשרי כל מלאכה שאין בה תיקון וגם הוצאה מרשות לרשות דהוי מלאכה דאורייתא שרי באופן שלא תיקן דבר בעולם. [ה] דעת בעל העיטור להתיר אף מלאכה דאורייתא ואפילו לצורך שאר מצוות.

הדין בהנ"ל להלכה

השו"ע (ש"ז ה') פסק כדעת הרמב"ם שהותרה אמירה לגוי רק במלאכה דרבנן אך לצורך כל המצוות, ורק כדעה נוספת הביא ויש אוסרין והיא דעת תוס' והרמב"ן שרק לצורך מילה התירו, הרמ"א (רע"ו ב') הביא י"א שמתיר אמירה לגוי אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה, ועפ"י זה נהגו לצוות לגוי להדליק נרות בסעודת חתונה או מילה, והיינו כדברי בעל העיטור להתיר אפילו

לחלק בין אמירה לעכו"ם לשאר איסורי דרבנן, שהרי את מקור דינו לחלוק על הבה"ג מוכיח מהמשך הגמ' דאמרו ניחים ליה אגב אמו שמוכח שרק איסור דרבנן התרנו ולא כתב שזה תירוץ הגמ' כדברי הרי"ף, וא"כ למד לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן מהמעשה בהמשך, וגם למד שכתוב בגמ' להקל בנכרי יותר משום שאין בו מעשה.

טעם איסור אמירה לגוי

רש"י בע"ז (טו. ד"ה כיון) כתב שאיסור אמירה לגוי משום "ממצוא חפצין ודבר דבר" (וכתב הקה"י שבת סי' נ"ה שודאי לא ממש מדין זה דהא גם מער"ש נאסר לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת, ועיי"ש עוד שהאריך בענין זה), וברש"י בשבת (קכא. ד"ה כבה קנג. ד"ה מאי) ביאר שהאיסור דחשיב שעושה בשליחות הישראל, ובחת"ס רצה ליישב את הסתירה ברש"י שהאיסור משום ממצוא חפצין רק בדבר שאוסר בשליחות הישראל, אך עכ"פ גם אם ברש"י אין טעם של שליחות מצינו בהגהות מימוני (שבת פ"ו אות ב') שכתב בטעם האיסור שהוא משום דהחמירו שבזה יש שליחות לעכו"ם. עוד מצינו בדברי הרמב"ם (שבת פ"ו ה"א) שאסרו אמירה לגוי כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויזלזלו בה ויבואו לעשות הישראלים בעצמם.

וכמה נפק"מ אפשר לתלות בגדר האיסור (משיעור הגרש"ר) - א] הבאנו לעיל מח' הראשונים מה הותר באמירה לגוי, ולכאורה אם האיסור מצד ממצוא חפצין היינו עצם האמירה וכבר אין מקום לחלק האם הגוי עושה מלאכה דאורייתא או דרבנן, אך אם

כשאינה צריכה לגופה.

והנה לדעת הבה"ג שבגוי התירו כל מלאכה א"כ כל החילוק הוא ששבות דאמירה לעכו"ם אין בו מעשה והתירו אבל לא משום דהוי תרי דרבנן, וא"כ אין שום מקור להתיר תרי דרבנן ע"י ישראל, אבל לפי איך שביאר הרי"ף את תירוץ הגמ' לחלק באמירה לגוי עצמה בין שבות שיש בה מעשה היינו מלאכה דאורייתא לשבות דאין בה מעשה דהיינו מלאכה דרבנן, א"כ יש מקור בגמ' שתרי דרבנן יש מקום להקל, ורק לדבריהם יש נידון בישראל האם להתיר תרי דרבנן או שרק אמירה לעכו"ם קלה יותר ורק בה התירו, [מאידך צריך להוסיף עוד שהביה"ל התיר בצידה תרי דרבנן אף שלא לצורך מצוה אף שבגוי התירו רק לצורך מצוה, ושמה שם הוי מקום צער ואליבא דהרמב"ם דין מקום צער כמו לצורך מצוה דהא התיר אף לא לצורך מילה].

בהערות שבסוף שונה הלכות לסי' שמ"ט כתב הגר"ח ק שאין להוכיח מסוגייתנו להתיר משום דהכא אמירה לעכו"ם קיל דלית בה מעשה, וכלשון הזה הביאו בארחות שבת (פכ"ג הערה קס"א), והקשה הגרש"ר שהרי כל הצד שמבואר בגמ' שיש מקום להקל בתרי דרבנן הוא רק אם נלמד בביאור הגמ' כרי"ף שבגוי עצמו מחלקים בין מעשה והיינו מלאכה דאורייתא לדרבנן, וא"כ לדבריו לא נכתב בגמ' דשבות דעכו"ם חשוב אין בו מעשה דאדרבה זה רק בביאור הגמ' לפי הבה"ג והתקשה על לשונם. ונראה דודאי כוונתם כלשון שאול דמסברא ודאי יש לחלק ואין ללמוד מהסוגיא, ועוד י"ל לפי התוס' בגיטין שהבאנו שאף דפליג על הבה"ג אך בביאור הגמ' לכאורה למד כבה"ג

ואת המעשה עושה אחר השבת יש להתיר, (ובשו"ע (סעיף ב') הביא שמותר לרמז לו אחר השבת למה לא עשית דבר זה, אף שמתוך כך יבין שרצונו שיעשה כן לשבת הבהא).

ענין ריבוי בשיעורים

תוס' בגיטין ובב"ק הביאו שלפי הבה"ג ניחים אגב אמו היינו בישראל ובתוך ז' (דע"י גוי אפילו לצורך הקטן לבד שרי), והקשו כיצד מותר בישראל והרי הוא מרבה בשיעור עבור הקטן ואסור, אלא ברור שהמעשה היה ניחים ליה ע"י נכרי. ומדבריו נראה שהאיסור ריבוי בשיעורין הוא דרבנן דאם היה אסור מדאורייתא גם ע"י נכרי יש לאסור דהא ס"ל לתוס' דלא הותר לומר אמירה לגוי כשעושה מלאכה דרבנן.

וליישב דעת הבה"ג מצאנו שתירצו הרשב"א (חולין טו: ד"ה המבשל, וכן בביצה יז. ד"ה הממלא) וכן תוס' במנחות (סד. ד"ה שתיים) שאה"נ הוי איסור דרבנן אבל לצורך מצוות מילה הותר אפילו ע"י ישראל. ולכאורה משום שיש רמות באיסורים וזה איסור יותר קל.

הר"ן בביצה (על דף י"ז בגמ') הוכיח שריבוי בשיעורין הוא איסור דאורייתא, מהא דהסתפקה הגמ' במנחות (סד.) בחולה שצריך שתי גרוגרות לרפאותו, ויש שתי גרוגרות מחוברות לאילן בשני עוקצים ויש שלשה גרוגרות בעוקץ אחד, את מה עדיף לקצוץ, ואם ריבוי בשיעורין הוא רק איסור דרבנן מה יש להסתפק ודאי עדיף לקצוץ את השלושה שאף שעובר איסור דרבנן אבל מלאכה דאורייתא עושה רק אחת, וזה עדיף

חשיב כשליחות ישראל יותר מובנת הסברא שיש לחלק בדבר. בן עוד הבאנו שנחלקו הראשונים האם מותר רק לצורך מילה או אף לשאר מצוות ויתכן שגם זה תליא בגדר האיסור דמילה שהותרה בשבת יש לומר שחז"ל התירו בזה את איסור האמירה כמו שהתורה התירה את המילה עצמה ואין ללמוד ממנה לשאר מצוות, אך אם האיסור משום שמתייחס לישראל אין סיבה להתיר במילה יותר משאר מצוות, ואם התירו נלמד גם לשאר מצוות. ג] הב"י (ש"ז ה') הביא מהמרדכי בשם ראב"ה שלא נאסר אמירה לעכו"ם רק בדבר שאין לו אפשרות של היתר ע"י ישראל, אך כאשר אפשר לעשות בהיתר וכגון הוצאה ע"י מחיצת בנ"א שוב שרי לומר לגוי לעשות, ולכאורה אם המעשה בשליחות ישראל מאי שנא האם היו יכולים לעשות בהיתר והא סוף סוף לא עשו כך, אך אם האיסור משום ממצוא חפצין הא קיי"ל דכל שמותר לעשות בשבת וכגון לילך יותר מאלפיים אמה ע"י בורגנין שרי לדבר בו אף שלא מתכנן לעשותו בצורה זו. ד] בהגהות רע"א לשו"ע הביא משו"ת חוות יאיר שמסתפק ורוצה להתיר אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר לעשות, ובחידושי חת"ס (שבת קנ.). תמה על הצד להתיר, ולכאורה בדעת החוות יאיר י"ל דהאיסור באמירה גרידא ולכן חי' שכה"ג שלא אומר לו לעשות איסור אלא רק לומר לגוי שרי, אך לחת"ס ההבנה שמתייחס אליו וממילא תמיד באמירה לגוי התוצאה מתייחסת אליו ואין חילוק. ה] הרמ"א (סעיף כ"ב) הביא מהאו"ז שאסור אפילו לרמז לגוי שיעשה מלאכה אבל לרמז לו שיעשה מלאכה אחר שבת שרי, ואפשר דעצם הרמז אין בו ממצוא חפצין ושרי אלא שכשעושה מלאכה בשבת אסור משום מה שמתייחסת לישראל אך כשרק מרמז בשבת

שחידש הר"ן לחלק בין שבת ליו"ט, ומבאר שאמירה לגוי לצורך חולה חשובה כמלאכת היתר, משום שבמקום חולי רבנן כלל לא גזרו אמירה לגוי, וכיון שכן בכלל לא שייך כאן איסור ריבוי בשיעורין, ולכאורה כבר קדמו הרש"ש בגיטין שם שכתב כע"ז. ובשערי חיים (גיטין) כתב שכיון שהותר לומר לנכרי במקום חולי הדיבור של הישראל הוא דיבור מותר והריבוי בפועל זה רק בעשיית הגוי ואין ליחסו לישראל, דתמיד מתייחס לישראל ע"י הציווי לעשות אך כאן שהדיבור מותר שוב לא מייחסים את המעשה לציווי הישראל. רע"א בחידושים כתב שיאמרו לגוי לחמם עבור האמא אלא שהוא מעצמו ימלא את כל הקדירה מים וממילא יספיק גם עבור התינוק. שוב הראוני שבחידושי הר"ן כאן בסוגיא מקשה אמאי מותר להרבות בשיעור, וכתב דכולי האי לא מתמרינן באמירה לעכו"ם, אי נמי דמיירי שאין מרבין בשביל התינוק דמה שצריך לאמו יספיק לרחוץ שניהם בבת אחת.

מאשר לעשות ב' מלאכות דאורייתא בלי האיסור דרבנן של ריבוי בשיעורין, ומזה הוכיח דהוי איסור דאורייתא, והביא שדעת הרשב"א שהוי איסור דרבנן מדתנן ממלאה אשה קדירה ביו"ט, והר"ן דוחה ששאני יו"ט מחולה בשבת, דחולה בשבת הוי מלאכה אסורה אלא שדחוייה היא במקום פיקו"ג דחולה ולכן שייך בזה איסור ריבוי בשיעורין מדאורייתא, משא"כ ביו"ט שעצם מלאכת בישול לצורך אוכל נפש הוי מלאכה מותרת לגמרי אף שתוספת סתם אסורה, אך לא שייך ריבוי בשיעורין כאשר עצם המלאכה הנעשית היא מלאכת היתר.

והקה"י (ביצה סי' י"ג) מביא בשם הגרע"א שמקשה דלפי הר"ן שריבוי בשיעורין הוא דאורייתא כיצד מבואר בסוגיא דידן ניחים ליה אגב אמו וכיצד מתירים מלאכה דאורייתא ע"י גוי (לדעות שלא הותרה אמירה לגוי במלאכה דאורייתא), ומיישב הקה"י ע"פ היסוד

סימן מ"ז - ביטול רשות (סט):

איניש בבית בלא חצר, ונימא שהצד שמהני פליג על סברא זו וס"ל שגם לר"א דייר איניש בבית בלא חצר וכל טעמו שחלק רק משום שבעין יפה מבטל, והגמ' בתחילה היא לפי המסקנא שמהני להתנות וא"כ כל טעמו רק משום עין יפה, אלא שקצת דוחק לומר כן דא"כ היה לגמ' אצלינו בדעת רבנן להוסיף שבעין רעה מבטל, ושמא אינו קשה שבאמת עיקר הטעם הוא מה שדייר בבית בלא חצר ולא צריך להוסיף, ורק בגמ' לעיל שהזכרנו את מחלוקתם עם ר"א היה לגמ' צורך להוסיף ביאור במה פליגי.

ב. דין היחיד בביתו

האיסור להוציא מביתו

ביתו אסור מלהכניס ולהוציא לו ולהם, והביאור הפשוט וכן כתבו הראשונים שכיון שאת ביתו לא ביטל הוי הוצאה מרשות שלו לרשות של אחרים, אך ברבינו יונתן כתב עוד טעמים, חדא שנראה כחוזר בו מביטולו ושארית ישראל לא יעשו עולה ועוד דנראה כחוכא ואיטולוא שמבטל וממשיך להוציא ולהשתמש ויראה לאנשים שחזר מביטולו ורואים שאעפ"כ האחרים מטלטלים ויבואו להוציא גם בלי ביטול. והב"י הביא את רבינו יונתן בקיצור והפרישה דן בדבריו, ובמאמר מרדכי ביאר שרבינו יונתן רצה להשמיענו שמלבד האיסור הוצאה שיש משום דהוי מרשות לרשות יש כאן גם איסור מצד נראה כחוזר מביטולו, ולכאורה כל הנפק"מ בדין זה לענין שיהיה אסור גם בביטול רשות ביתו והאחרים כבר קדמו והחזיקו, והגאון יעקב (יובא בהמשך) ביאר שכך למד רבינו יונתן

א. מח' ר"א ורבנן אי מבטל אף ביתו

בגמ' לעיל כו. מקשינן סתירה דבמשנה התם אמרו בשם ר"א דהמבטל רשות חצירו ביטל אף את ביתו, וכמו שמותר לאלו שביטלו להם להוציא מבתיהם לחצר ה"ה דשרי להם להוציא מבית המבטל לחצר, ואילו במשנה כאן (סט): מבואר דביתו אסור אף להם, ומשנינן הא ר"א והא רבנן, וביאור הענין מתבאר לפי מה שביארה הגמ' כאן שלרבנן דייר איניש בבית בלא חצר, וא"כ הבית והחצר יכולים להתפצל זה מזה, והמבטל ביטל רק את חצירו, ולר"א לא דייר איניש בבית בלא חצר וזה חטיבה אחת והמבטל מבטל את שניהם. ובהמשך הסוגיא שם מבואר שכל מחלוקתם בסתמא אך כשיפרש להדיא שמבטל את שניהם מהני אף לרבנן, ואי מפרש להדיא שמבטל רק את חצירו אזי גם לר"א אין ביתו מבוטל להם.

וקצת קשה דבהמשך הגמ' התם מתבאר שנחלקו האם מבטל בעין יפה מבטל או בעין רעה מבטל, ונראה שהוא טעם אחר, ולכאורה י"ל שהכל ענין אחד, דאה"נ ודאי לא פליגי ממש במציאות האם דייר איניש בבית בלא חצר או לא, אבל ודאי שהחצר נצרכת אך לא לגמרי, ולר"א שבעין יפה מבטל ממילא נותן לשני שיהיה לו בית עם חצר דיותר יש צורת דירורין כשיש את שניהם, אבל לרבנן שבעין רעה מבטל לכן מסתכלים על ההכרח ואפשר במציאות לגור בבית בלא חצר ולכן מבטל רק את החצר בלא הבית. ואולי עוי"ל שהגמ' שם דנה האם לר"א מהני שיתנה שמבטל את חצירו בלא ביתו ובצד שלא מהני מבארת הגמ' משום שלא דייר

הם, ולכן למד הב"י שכל דברי רש"י הם קודם שהחזיקו אבל אחר שהחזיקו הם, היחיד נעשה אורח גמור לגביהם ומותר לו להוציא אף מביתו. וכותב הב"י שכן נראה מהטור ועוד ראשונים. וכן כתב הרשב"א שם בדעת רש"י. וכן פסק השו"ע סעיף ב' שהיכא שביטל רשות ביתו שרי להוציא וכתב המג"א דהיינו אחר שהחזיקו.

וקשה דהרי מה ששרי להוציא מביתו אחר שהחזיקו משום שנעשה אורח גביהם, וא"כ אמאי אסור קודם שהחזיקו והרי כבר קודם לכן נעשה אורח אצלם כמבואר ברש"י שמבתיהם לחצר שרי אף קודם שהחזיקו משום שהוא אורח אצלם, וממ"נ אם סברת אורח מתירה שתתיר אף קודם שהחזיקו, ואם לגבי ביתו אינו אורח אז גם אח"כ שיהיה אסור, וודאי מבואר שאדם שמשתמש ברשות שלו תמיד מוגדר שמשתמש בשלו משום שזה שלו ורק אחר שהחזיקו שבעל כורחו נעשה אורח (לשון הבית מאיר), ממילא אמרינן שמשתמש כאורח.

אלא שעדיין קשה דיש לפנינו שתי אפשרויות להגדיר את מעשהו, דאפשר לדון כמשתמש בשלו משום שזה שלו וחוזר מהביטול אלא שא"כ נמצא שעובר איסור שמוציא מרשותו הפרטית לרשות המשותפת, ואפשר להגדיר שמשתמש כאורח שלהם שהרי ביטל את רשותו, ובאופן זה שמשתמש כאורח אינו עובר איסור דהכל שלהם והם עירבו, וא"כ חזינן חידוש שההגדרה שאדם משתמש בשלו משום שזה שלו היא כ"כ חזקה שברור שזו ההגדרה להשתמשות ואף שע"י כן עובר איסור, יתר מאשר להגדיר שמשתמש כאורח אף שיש

ולפי זה ניחא שהוצרך לטעם זה, אך לרש"י שנביא בהמשך וכך פסק השו"ע שבקדמו והחזיקו שרי ליחיד להוציא א"צ את הטעם הנ"ל, ובמ"א (סק"ג) על האיסור להוציא מביתו כשלא ביטלו כתב משום שבביתו לא נעשה אורח, והבית מאיר כתב שטעם זה הוא רק לרבינו יונתן אך לדידן א"צ לכך דבפשיטות טפי אסור דכיון שלא ביטל רשות ביתו הוי הוצאה מביתו לרשות של אחרים.

הדין במבטל להדיא אף רשות ביתו

במשנה דידן קתני שביתו אסור לו, אלא שהמשנה דיברה לרבנן שלא ביטל את ביתו ולכן פשוט שאסור לו להוציא, ויש להסתפק היכא שיבטל להדיא את רשות ביתו (כמבואר לעיל כו: שאם להדיא ביטל מהני לרבנן) האם באופן כזה יהיה מותר גם בביתו דביטל להם ונעשה אורח גביהם, ולכאורה נראה שבמקרה כזה הדין הוא בדיוק כמו הדין אליבא דר"א שבסתמא מבטל את שניהם ויש להתבונן מה דין ביתו לר"א.

דעת רש"י שאחר שהחזיקו שרי ליחיד

רש"י לעיל כו. בדעת ר"א שבסתמא מבטל אף את ביתו כתב (בד"ה אנשי חצר) שיחיד המבטל רשות לרבים נעשה אורח אצלם ומותר להוציא מבתיהן לחצר אבל מביתו לחצר אסור לו להוציא דחוזר ומחזיק הוא ברשותו ואוסר עליהם, וכתב הב"י (ש"פ ב') דנראה מרש"י שכל זה קודם שהחזיקו אבל אחר שהחזיקו נעשה אורח גמור אצלם ומותר להוציא אף מביתו, ודיוק הב"י ברש"י הוא מהטעם שכתב רש"י שאסור לו להוציא משום שחוזר ומחזיק וחוזר מביטולו, ולחזור ולהחזיק ע"י הוצאה זה רק קודם שהחזיקו

שונה מהרשב"א הנ"ל בעבוה"ק.

וכן היא דעת הר"ן כדברי הראב"ד שהקשה (לעיל סח.) על רבא שאמר פנו לי כלי מבי גברי לבי נשי, ואמאי לא ביטל להדיא אף רשות ביתו ואז נעשה אורח גמור ומותר לו אח"כ להוציא לחצר, אלא מוכח שאף המבטל בפירוש רשות ביתו והאחרים החזיקו עדיין אסור להוציא מביתו לחצר. ובמג"א (ש"פ סק"ד) דחה את ראיית הר"ן דאפשר שרבא לא רצה לבטל את ביתו כדי שהאחרים לא יכנסו לביתו.

דעת רבינו יונתן

הרבינו יונתן האריך בביאור דין זה ודבריו צריכים תלמוד, וודאי בטעם שמותר ליחיד להוציא מבתי האחרים ביאר משום דהוי אורח גבייהו, אך בטעם שמביתו אסור כתב בתחילה דאין דרך לומר שכשהוא בביתו דהוי כאורח אצלם, וזה לכאורה טעם קודם שהחזיקו, וממשיך ועוד שנראה לאנשים כשמוציא שחזור בו מהביטול, ואע"ג שאינו יכול לחזור כיון שהחזיקו, אפילו הכי אסור משום שלאנשים נראה כחזור בו ונראה כחוכא ואיטלולא במה ששאר בני החצר משתמשים שם, ולטעם זה גם אחר שהחזיקו אסור להוציא, אלא שפליגי האחרונים בדבריו האם דיבר גם באופן שביטל להדיא גם רשות ביתו, והגאו"י כתב שגם בביטל להדיא רשות ביתו כיון שיש טעם דנראה כחזור ומחזיק אסור, ולפי זה בדין פליג על רש"י שהתיר אחר שהחזיקו, אך יש אחרונים שחלקו על הגאו"י וכתבו שגם לרבינו יונתן אחר שהחזיקו שרי ליחיד להוציא וכל מה שנראה לאנשים כחוכא רק קודם שהחזיקו אבל אח"כ כיון

סברא שניחא ליה שלא לעבור איסור, ואף שכמובן שאם נשאל אותו יאמר שאינו רוצה לעבור על איסור אך בלא לשאול רואים שבהגדרה הפשוטה מעדיפים לומר שמשתמש בשלו מאשר לחשוב על רצונו שלא לעבור איסור.

דעת הראב"ד לאסור תמיד

דעת הראב"ד (הובאה ברשב"א דף כ"ו) שאפילו לר"א שמבטל אף את ביתו יחיד אסור לו להוציא מביתו לחצר אפילו אחר שהחזיקו, כיון שתמיד כשמוציא מביתו אינו מוציא כאורח אלא נראה כחזור ומחזיק דנשאר לו דיוורין בביתו ואינו נעשה אורח אצלם, אבל להם מותר דאע"פ שהוא שותף עמהם בביתו אין נחשב הבית כרשות משותפת אלא מיוחדת לכל אחד ואחד, וכשהם מוציאים לחצר חשיב דמוציאים מרשות המיוחדת להם לחצר שהיא רשות המיוחדת להם. וחזינן דס"ל לראב"ד דשרי להוציא מרשות שיש לו שותפות עם מישהו לרשות פרטית לגמרי, ולכאורה הוי דלא כרשב"א בעבוה"ק (שער ג' ס"ט אות ר"ס) הובא בביאור הלכה (ש"ע ג') שכתב הבתים אע"פ שתשמישן אחד אסור לטלטל מביתו של זה לביתו של זה עד שיערבו, ולא עוד אלא אפילו מביתו לבית המשותפת בינו ובין חבירו ומבית לחצר המשותפת לו עם חבירו אסור עד שיערבו (ויעויין בסוגיא דלחמן בר ריסתק סג: בדברי התוס' שם שכתבתי שהרשב"א הזה מבוסס על ראב"ד אחר, ואינו קושיא). והגרש"ז ברוידא על המאירי בביאורים אות כ"ב ביאר את דברי הראב"ד ומדבריו שם נראה שלמד שגם הרשב"א סובר כראב"ד, ובביאורו שם נראה דהוי דין

והוא הלך ולהדיא ביטל רשות ביתו מוכיח שאינו רוצה לשנות ביטול זה דהרי עשה מעשה מיוחד שביטל גם רשות ביתו, ולכן נעשה אורח אצלהם אפילו קודם שיחזיקו דביטל להם לגמרי רשותו, וכתב שהרמב"ם למד כן מדאמרינן בגמ' אי דביטל ביתו אמאי אסור ומדלא אמר אמאי אסור להם משמע שהקושיה שגם לו אין צריך להיות אסור, ובהמשך מחדש שגם הסמ"ג והסמ"ק שהביאם הב"י כדעת רש"י סברי כדכתב הוא בדעת הרמב"ם מדסתמו להתר, ומחדש שגם הב"י בשו"ע סתם מותרין ומשמע אף היחיד ואפילו קודם שהחזיקו. וכעין דבריו כתב גם האבן העוזר, אך הבית מאיר הביא דבריו ופליג עליו ודחה ראיותיו.

ג. רבים שביטלו ליחיד

הטעם שאסורין להוציא מביתו

רש"י ד"ה (והן אסורין) כתב בטעם שאסורין תמיד להוציא מביתו, דכיון שמשתמשי בחצר, אע"ג דלאו מבית דידהו מפקי, הוה ליה משקל רשותא דחמשה לגבי חד לא דמי לאורחין. וצריך להבין אמאי היה צריך להוסיף את הסברא דהוה משקל רשותא, ותיפוק ליה שכיון שאינם נעשים אורחים אצלו א"כ מוציאים מרשות של יחיד לרשות המשותפת. ובאמת בריטב"א וברשב"א לא כתבו כרש"י דמשקל רשותא ורק כתבו שכיון שאינם נעשים כאורחים ה"ל כמוציאין מרשות היחיד לחצר המשותפת.

חידוש הב"מ שפליגי הראשונים

הבית מאיר (ש"פ סעיף ד') מביא את דברי רש"י וכתב שיש לדחוק בדיוק דברי

שהחזיקו ניכר יותר שהכל שלהם וממילא הוא אורח ואין זה חוכא.

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פ"ב מעירובין ה"א) "ביטל להן רשות ביתו ורשות חצירו כולן מותרין, הן מותרין מפני שעירבו והרי ביטל להם רשות חצירו וביתו, והוא מותר מפני שלא נשאר לו רשות והרי הוא כאורח אצלם והאורח אינו אסור". ובהלכה ו' הביא הרמב"ם שכל מה ששייך שיאסור עליהם כשתוזר ומוציא קודם שהחזיקו אבל אחרי שהחזיקו אינו אסור עליהן. וכתב הלח"מ שלפי מה שכתב הרמב"ם בה"ו בהכרח מה שכתב בה"א שהוא מותר מפני שלא נשאר לו רשות היינו באופן שקדמו והחזיקו ונעשה אורח אצלהם ומותר בהכל, אך בלא החזיקו אם יטלטל חוזר בו מביטולו.

הגאון יעקב מביא את דברי הרמב"ם ודברי הלח"מ שהכל מותרים היינו אחר שהחזיקו והביא שכן כתב הב"י ודייק זאת מרש"י דף כ"ו (וכמו שהובא למעלה), אך הגאון יעקב פליג על כל זה וכתב דמלשון הרמב"ם שסתם דבריו שהכל מותרין משמע שמותרין אפילו קודם שהחזיקו, ולכן מחדש הגאון שיש חילוק בין דעת רבנן היכא שביטל רשות ביתו ולהדיא לדעת ר"א בסתמא שמבטל אף רשות ביתו, והיינו שאה"נ בדעת ר"א שבסתמא מבטל רשות ביתו אם חוזר ומוציא קודם שהחזיקו חוזר הוא מביטולו, וכמו שביאר רש"י בדף כ"ו והיינו הכל בדעת ר"א דהתם, וכן לרבנן בסתמא כשמוציא לחצר וה"ה לר"א כשיפרש שמבטל את חצירו ולא את ביתו, אבל לרבנן שבסתמא לא מבטל רשות ביתו

שמשקל רשותיה וכתב שלא יתכן שתוזרים בהם מהביטול באופן שיאסרו על היחיד, שהרי יחיד שביטל חצירו ולא ביתו ג"כ אינו אורח גמור ובכל זאת כשמוציא באיסור מביתו לחצר לא אמריןן שמבטל את הביטול. ולדבריו צ"ל שכוונת רש"י שאסור להם להוציא משום שהם עושים מעשה שנראה כמהדר ומשקל רשותיה, דאף שהיה אפשר"ל שאסור להם להוציא דהוה מרשות פרטית לרשות שלהם (וכדברי הרשב"א והריטב"א, אך א"כ אמאי כתב רש"י טעם דמהדר (אם לא סבירא לן את חידושו של הב"מ), ונראה דרש"י הבין שיש בדבר זה תוספת טעם לאיסור.

החזון איש (פ"א י"ז) כותב מדוע הרבים אסורים להוציא מבית היחיד לחצר אחר שהחזיק והא לכאורה הכל שלו, וכתב דנראה שכל מה דחשיב החזקת רשות (היינו כשמשתמש המבטל) לא מהני ביטול לענין הוצאה זו ולא תיקנו בזה חכמים תועלת הביטול, והלכך כל הוצאה המבטלת הביטול כשהיתה קודם שהחזיק מי שנתבטל לו, אסורה גם אחר שהחזיק מי שנתבטל לו. וביאור הדבר שחכמים לא תיקנו דברים שבעיני האנשים נראים הפך הדבר, ולכן רק תקנה שנראית אמיתית כגון להוציא מרשות מי שביטלו לו לחצר, אבל שע"י הביטול יוציאו מבתיהם הרי לכל האנשים אין זה נראה שמוציאים מהרשות של היחיד אלא אדרבה נראה שמוציאים מהרשות שלהם ממשיכים להשתמש בה כרגיל, וכזה דבר רבנן לא תיקנו (ולכאורה תורף סברתו היא כדברי רבינו יונתן שרבנן לא תיקנו דברים שיגרם מהם חוכא ואיטלולא והפך ההסתכלות הישרה על המעשים).

רש"י, שבא להשמיענו שגם אחרי שהיחיד החזיק בחצר אסורים המבטלים להוציא מביתו לחצר ומשום דהדר ושקלי רשותייהו, וממילא גם ליחיד כבר אסור לחזור ולהוציא דחזרו בהם מכל הביטול, אבל לריטב"א שכל האיסור רק משום שמוציאים מרשות של יחיד לרשות המשותפת, אין כאן חזרה מהביטול והיחיד לא נאסר, אך סיים שנראה לו דוחק להמציא פלוגתא חדשה.

ויש להעיר דאיך שייך שיחזור מהביטול אחר שהיחיד החזיק, והרי מהות החזקה שנהיה שלו וכי בגלל שאינם אורחים וחשיב שהוציאו לרשותם יתבטל הביטול, והרי גם יחיד שביטל את חצירו ולא ביטל את ביתו והוא מוציא מביתו אחר שביטל והחזיקו עובר איסור ובביתו אינו אורח ואעפ"כ לא מבטל את הביטול, ולמעשה יש חילוק (והזכירו הב"מ הנ"ל) דלגבי החצר יחיד כן נעשה אורח ונחשב שמוציא מרשותו לרשות המשותפת שאינה שלו, והיינו שבע"כ לגבי החצר הוא אורח, משא"כ הרבים גם בחצר אינם אורחים.

וכן בשו"ע הרב משמע כדברי הבית מאיר שכתב (ש"פ ה') שרבים אינם אורחים אצל היחיד ואפילו אם כבר החזיק הוא בחצר אין זה מועיל שלא יוכלו הרבים לחזור בהם. ורואים מדבריו שאין ביטול הרבים ביטול גמור כיון שאינם אורחים ולכן יוכלו לחזור מהביטול אפילו אחר שאותו יחיד החזיק.

דעת האחרונים שאחר חזקה אין מח' וודאי שלא שייך לאסור על היחיד

הגאון יעקב הביא את לשון רש"י

בדברי המג"א להכניס מהחצר לביתו

עוד כתב שם המג"א דאף שלהוציא מביתהן לחצר אסורים, אך מותרים להכניס מהחצר לביתו, והמשנ"ב (סקט"ז) הביא את דברי המג"א, והביא שבא"ר הביא מהרבה פוסקים לא כך ופליג על המג"א שגם להכניס מהחצר לביתו אסור, ובשעה"צ (אות י"ב) הביא שהפוסק שאוסר הוא הרשב"א בעבוה"ק, ובספר פני העיר כתב שתליא בב' הדעות דלעיל, והיינו שלרשב"א שטעם האיסור להוציא מהחצר היא רשות משותפת ובית היחיד הוא רשות פרטית, ממילא כמו שאסור להוציא מהבית לחצר ה"ה ממש להכניס דבשניהם האיסור אותו דבר, אבל לרש"י שהטעם משום מהדר ומשקל רשות מובן שיש צד לחלק שכאשר מוציאים לחצר ומשתמשים בה הוא חזרה מהביטול, אבל כשמכניסים מהחצר לבית אינם משתמשים בחצר ובבית היחיד ודאי אין להם שייכות דנימא שחוזרים ומחזיקים שם, ולכן בכה"ג אין מהדר ומשקל רשות.

וקשה דאף אי נימא שאין מהדר ומשקל רשות אבל איסור גם לרש"י צריך להיות דלמעשה הוא הוצאה מרשות של יחיד לרשות משותפת ולהפך, ובשלמא אם המג"א היה כותב שבכה"ג אין מהדר ומשקל רשות לאסור על היחיד יש לתלות זאת ברש"י, אך המג"א להדיא כותב שמותרים להכניס מהחצר לביתו, וכיצד שרי להם דבר זה.

ביאור להנ"ל שיש פלגינן בהגדרת המעשה

ולבאר ענין זה נקדים שמצינו בב"י

ומדברי החזו"א משמע שבתחילה דן גם על יחיד המבטל לרבים שיהיה אסור מביתו לחצר אף אחר שהחזיקו, שהב"י פשיטא ליה שמותר, ואח"כ מביא שהרמב"ם התיר בזה והביאו השו"ע, והביא שבתוס' ס"ד משמע דפליג ואוסר שלא תשתכח תורת עירוב, והוא חידוש דהרי הארבעה עירבו ובחצר יש עירוב דאחרת לא שייך שיחיד יבטל לרבים, והוא רק שלא תשתכח תורת עירוב מאותו יחיד, ואמרינן בזה שלא תשתכח.

דעת המג"א נראה כב"מ

המג"א (ש"פ סק"ז) כתב רבים המבטלין ליחיד אסורים ואפילו ביטלו את רשות ביתם, כיון שכשמשמשים בחצר הוא ליה משקל רשותא, כיון דלא חשיבי כאורחים, ומוסיף ואפילו חזקה לא מהני (וכתב כן בשם רבינו יונתן ובב"מ כתב שיגע ולא מצא כן ברבינו יונתן). ומדברי המג"א נראה ממש שלמד כדברי הב"מ שאם הטעם משום משקל רשותא ממילא אפילו חזקה לא תועיל, ובמשנ"ב (סקי"ח) הביאו והוסיף שחזקה לא מהני לענין רבים שלא יוכלו לחזור ולזכות, ולכאורה הנפק"מ לזכות היא רק לענין לאסור על היחיד, ויש שרצו להידחק שאין הכרח וכוונתו רק לענין שלרבים נשאר תמיד אסור אך אינם אוסרים על היחיד ונראה שדחוק לומר כן בדבריו, ובביה"ל ציין לדברי הב"מ הנ"ל, והביא שברשב"א כתוב להדיא כמג"א שאסור לרבים להוציא, ומסיים הביה"ל שמכל מקום אינם יכולים לאסור על היחיד ע"י הוצאתן אם קדם היחיד והחזיק, ומדברי הביה"ל שהביא שברשב"א מבואר שאין אוסרים על היחיד נראה מפורש שבדעת המג"א למד שגם אוסרים על היחיד.

שלו, ולכן אפילו הרבים כשמכניסים לבית היחיד דנים ביחס למעשה זה כאילו היחיד עשה והיינו שהרבים אורחים אצלו.

(ובמג"א מסיים ועיין סי' שפ"א ד' והיינו ששם מבואר שהוצאה מרשות שביטל לרשותן מותרת וה"ה בכל פעם שמוציא מהרשות שביטל והמקור לזה מדברי התוס' דף סד., והבית מאיר ההאריך בדבר שיש סתירה בדברי התוס' דאילו בתוס' סח: ד"ה והוציאו כתב שגם בהוצאה מהרשות שביטל הוי חזרה, וכתבתי ענין זה בסוגיא לעיל סד. מעשה בחופה דרש"י שביטלו בית לבית, יעו"ש)

עוד נחתא לפי הביאור הנ"ל

לקמן סי' שפ"א סעיף ד', דן השו"ע בביטול מבית לבית (ומקור דיני סעיף זה לעיל סד. בתוס' שהביא מעשה בחופה דרש"י), והרמ"א כתב דאין לבטל מבית לבית אלא א"כ ישאיר לעצמו חדר אחד שלא ביטל (דבזה יתקיים שלא תשתכח תורת עירוב דיערבו בשביל הטלטול מהבית לחדר), וממשיך דאז מותר להכניס אפילו מבית חבירו לביתו. ובמג"א (שם סק"ז) הקשה דדבריהם תמוהים דהא דומה למי שביטל רשות חצירו ליחיד דאסור להוציא מבית חבירו ליחיד, והיינו למבואר בשו"ע (ש"פ סוף סעיף ד') שביטול יחיד ליחיד דנין ליה כרבים המבטלים ליחיד שאינו נעשה אורח אצל חבירו, וכמו שרבים שאינם אורחים אסורים להוציא מבית היחיד לחצר ה"ה כאן שיהיה אסור למבטל להוציא מבית חבירו לביתו.

ובנתיב חיים הביא בשם הלבוש לתרץ

שפסק כרש"י בדין שמהני החזקה שעושים הרבים להתיר אף ליחיד להוציא מבתיהם, והטעם להתיר להוציא מבית המבטל כיון שנעשה אורח, ובסעיף ד' כתב הב"י בשם רבינו יונתן שרבים אם יבטלו מפורש אף רשות בתיהם יהיה היחיד מותר להוציא מבתיהם לחצר, ובדרכ"מ פליג על הב"י משום שרבים בכל ענין אינם נעשים אורחים, דהוא הבין שכדי להוציא מבתיהם צריכים להחשיבם כאורחים שלו וקשה שהרי אין רבים נעשים אורחים אצל יחיד וכיצד מותר (ולמעשה ברמ"א פסק כב"י ונראה שחזר בו ועוד שגם הוא לא הקשה רק מבתיהן אך מהחצר היה ניחא לו דשרי ליחיד), וודאי חזינן שיש פלגין בביטול שלגבי היחיד שביטלו לו ודאי הוי ביטול אבל ביחס לעצמם נשארים לגור כאן ולא נעשים אורחים, ולכן הוא מותר להוציא מבתיהם אך הם שנשארים לגור אסור להם להוציא מבתיהם לחצר.

וממילא גם כאן חייבים לומר שיש שני צורות להגדיר את המעשה (ואין בזה נפק"מ בין ביאור רש"י לרשב"א, ודלא כדכתב בפני העיר), שביחס ליחיד שביטלו לו את הרשות הוי הכל שלו, וביחס אליו הוא כן מסתכל שכולם רק אורחים ולכן שרי לו להוציא, ורק כשאנו דנים את הרבים אנו אומרים שאינם נעשים אורחים אצל היחיד, ולכן כאשר הם מוציאים לחצר ומשתמשים במקום ששייך להם אמרינן שודאי משתמשים שם משום שזה שלהם והוי חזרה מהביטול, אבל כשמכניסים מהחצר לביתו של היחיד כיון שפעולת ההכנסה וההשתמשות היא לבית היחיד בזה מחדש המג"א שדנים את המעשה לפי היחס שדנים את המעשים של אותו יחיד והיינו שמסתכלים לפי מה שביטלו לו והכל

סימן לאנשים מזה שהדבר אסור שלא היה חוזר ומחזיק ומבטל את הביטול דהרי גם אי חזר מהביטול אסור להוציא, ויאמרו האנשים שהוי חוזר ומחזיק ומה שאסור מביתו לחצר כיון שהו ב' רשויות ולכן בכה"ג אין הדבר סימן, ועוד תירץ שטלטול מבית לחדר הוי היכר טפי דיותר מצוי הוא טלטול כזה והוי סימן, אך טלטול מבית לחצר שפחות מצוי אינו מועיל שאסור לעשות כן כסימן.

עוד תוספת בהגדרת המעשים

ולכאורה חזינן גם מצב אמצעי שלא מגדירים כלל את המעשה, והיינו דבכל הביטולים ואפילו יחיד אצל רבים שנעשה אורח תמיד הדבר שמהוה חזרה מהביטול הוא העברה מרשות לרשות שמחייבת הגדרה, ואף שלכאורה יש לדון מה שמשמש בתוך ביתו מצד מה זה וכן מה שמשמש בתוך חצירו מצד מה זה, אלא ודאי כיון שאין נפק"מ בהגדרת מעשים אלו לענין איסור והתר ממילא לא נחתינן להגדיר האם משמש משום שזה שלו או כאורח, ורק כאשר מעביר מרשות לרשות שצריך לברר האם עשה באיסור או בהתר נחתינן להגדיר את מעשהו ויוצא מזה הנפק"מ.

דבר המתבאר לפי תוספת זו

רבינו יונתן כתב שכאשר רבים מבטלין ליחיד צריכים שיבטלו לו רשותן בב"א, והר"ן חלק עליו וכן הריטב"א הביא בשם הרב ב"ר שניאור דא"צ, וודאי דצריך להבין את דברי רבינו יונתן שהצריך שכולם יבטלו בב"א. וביאר הגרש"ר ע"פ הרמב"ן בפסחים (ד:): בגדר ביטול חמץ דמהות הביטול אינו הפקר אלא שמוציאו מתורת חמץ ומחשיבו

שכיון שעדיין אסור לו להוציא מהחדר הפנימי לבית בחוץ מוכח שלא חזר בו מהביטול ואינו כמחזיק ברשותו (ונבארו בסמוך), וקשה דאה"נ הוי סברא שלא חזר בו מהביטול ולענין שלשני שביטל לו יהיה מותר, אבל המבטל כיצד מותר להכניס מבית חבירו לביתו והרי אינו אורח אצל השני דנימא שהכל זה רשות של חבירו, וא"כ מעביר מבית חבירו לביתו וכיצד שרי. וגם כאן חזינן את היסוד שהבאנו לעיל שאת אותו מעשה יש ב' אפשרויות להגדיר, דהרי לחבירו שביטלו לו ודאי שרי פעולה זו כיון שביחס לזה שביטלו לו אמרינן שהכל שלו והאחרים אורחים, ורק ביחס למבטל כיון שמשמש בשלו ואינו אורח אצל השני ממילא מגדירים את המעשה כחזרה מהביטול, וזה כותב הלבוש שכיון דהכא יש סימן שמוכיח שלא חזר בו מהביטול והוא מה שאסור להוציא מהחדר הפנימי לבית, זה נותן לי כח להגדיר את המעשה שהביא מבית חבירו לביתו ג"כ לא מטעם חזרה אלא שעשה הכל ברשות חבירו, וכאותה הגדרה שאנו אומרים כאשר חבירו היה עושה פעולה זו.

ומקשה הנתיב חיים דא"כ כל המבטל רשות חצירו לחבירו ג"כ נימא שמותר להוציא מבית חבירו לחצר דיש סימן שנשאר הביטול בזה שאסור לו להוציא ולהכניס מהחצר לביתו או מהבית לחצר, ותירץ שאין זה דומה, דדוקא מחדר לבית שלולא הביטול היה מותר א"כ כולם מבינים שאם אומרים שאסור לעשות כן זה רק משום שביטל את רשות ביתו לחבירו, וכל זמן שהאיסור קיים הוא סימן שגם הביטול נשאר, משא"כ מבית לחצר ולהפך שגם אם יחזור בו מהביטול יהיה אסור כיון דהוי ב' רשויות, א"כ אין

להגדיר רק את המציאות של עכשיו, והקשה הר"א גרשי דא"כ כיצד מבטלים ביום שישי וממשיך עד שבת להוציא לחצר, דעצם הביטול נימא שחל כבר ביום שישי מתי שמגדיר שהוא הסתלק, אך כיצד ממשיך להשתמש ולהוציא לחצר, ולכאורה י"ל לפי מה שהבאנו לעיל שמעשה שאין לו נפק"מ של איסור והתר אין צריך להגדירו, וכיון שבער"ש אין נפק"מ בהגדרת מעשיו לא מגדירים אותם ושוב אין כאן חזרה מהביטול.

כעפר שאינו ראוי לאכילה, וברמב"ן השווה דין זה לביטול רשות של עירובין שאינו מפקיר ביתו אלא עוקר דעתו מלדור עם השותפין ביומו כדי שיהיו הם כמי שדרים לבדם, והרמב"ן כתב שמה"ט שרי לבטל בשבת. והיינו משום דאין זה מעשה קנין אלא הגדרה לדבר, והוסיף הגרש"ר שלכאורה לא יועיל ביטול חמץ מהלילה לבוקר וכן בעירובין ביטול לזמן מאוחר, דאין זה מעשה עם חלות דנימא שהמעשה עכשיו ויחול אח"כ אלא הגדרה לדבר ושייך

סימן מ"ח - סוגיית יורש, ובדיני הותרה ונאסרה (ע.:

דעת רש"י בהנ"ל

רש"י בסוגיא לעיל (ד"ה דהוה ומית) כתב שאין היורשים אוסרים כגון בשיירא שחנתה בבקעה, והיינו דאם היה בביתו היה היורש אוסר אף בלא בא לגור, דאל"כ למה לו להעמיד בשיירא, ותוס' שם הקשה עליו שגם בביתו ובלא בא היורש לשם אינו אוסר, והיינו תוס' לשיטתו, אך רש"י שחלק וסובר שגם בלא שהיורש בא אסור העמיד בשיירא, וכתבו שם התוס' דאי מוקמינן לה כר"מ שאמר שדירה בלא בעלים אוסרת וכן בית התבן ובית הבקר אוסרים להכי צריך להעמיד את המקרה שלא אוסר בשיירא. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א בדעת רש"י שהעמיד למעלה בשיירא כיון שהעמיד כר"מ, וכתב הריטב"א שה"ה דהיה יכול להעמיד בגר שאין לו יורשים, שאין כלל אוסר ולכן מותר כשמת, אלא דקתני סתמא ומשמע אף בישראל.

הקרוב נתנאל (אות ז') בא לבאר את שיטת רש"י שגם בלא שהיורש יבוא לגור הוא אוסר, כשיטת הרשב"א והריטב"א שכתבו הא דאמר ר"ש הלך לשבות אצל בתו דוקא בהלך מער"ש, אבל הלך לשבות באמצע השבת אסור כיון שנאסר למקצת השבת אסור לכל השבת, וכן כשמת בשבת הואיל ונאסר נשאר באיסורו (ויל"ע אמאי הראשונים הנ"ל לא כתבו שלביאורם אפשר לבאר כן גם ברש"י שהעמיד בשיירא, ויתכן ואה"נ שלפי מה שחזרו בהם כך יפרשו ברש"י, אלא שלא כתבו כן להדיא). ומקשה הק"נ דא"כ אמאי קתני בגמ' שהמקרה של נאסר לכל השבת בב' בתים משני צידי רה"ר,

א. מדוע בלא ביטול היורש החצר אסורה

דעת תוס' והרא"ש שהיורש בא לגור

תוד"ה יורש מהו שיבטל כתבו שמיירי שהיורש בא לדור בבית המת בשבת, דאל"כ לא בעי ביטול דהוי כמו בית התבן ובית הבקר דלא אסר לדעת רבי יהודה דאינו אוסר אלא מקום דירה (ויעויין במהרש"א שהברייתא שהביאו לפני כן התוס' באחד מבני חצר שמת ודאי דלא אתיא כר' יהודה דא"כ גם משחשיכה אינו אוסר אך ספק הגמ' הוא לר' יהודה), וכן כתב הרא"ש שאיירי שבא היורש לדור בחצר, וכן כתב בחידושי הר"ן.

דעת הרשב"א והריטב"א שאף בלא בא לגור

הרשב"א בתחילה למד את הסוגיא כדברי התוס', ובסוף דבריו כתב וחזור אני בי, ומפרש שאפילו בלא שהיורש בא לגור שם אסורה החצר, וטעם הדבר שכיון שנאסר למקצת השבת נאסר לכל השבת כולה, וממילא בלא שיבטל החצר אסורה, וכעין זה פירש הריטב"א. ובפשטות לדבריהם אין האיסור כלל מצד היורש אלא רק מצד המוריש שאסר וכיון שנאסר נשאר באיסורו, ובגאו"י הכריח שגם לדבריהם האיסור מחמת שיש לו יורש אבל בגר שמת בלא יורשים מבואר בהמשך הגמ' דלא נימא כיון שנאסר נשאר באיסורו, אלא שם מותר לכל, ובעז"ה נרחיב בהמשך.

יתכן ולא חשיב יושב ומצפה ליורשתו ואינו אוסר דהיה במצב של היסח הדעת.

מה הדין כשהאבא ביטל

רש"י (ד"ה יורש) כתב ששכח אביו ולא עירב ומת בשבת ולא ביטל רשותו מהו שיבטל היורש. ומשמע מלשון רש"י שאם היה האבא מבטל כבר לא היה היורש אוסר ולא היה מקום לספק הגמ', ולכאורה לכך הסבירא נוטה. אך בקרבן נתנאל (אות ל') שמחדש שלגבי כל דיני ביטול אין נאסרה ואין הותרה כותב שגם אם האבא ביטל כשמת פקע ביטולו והיורש אוסר, והחזו"א (פ"ח ה') מביא את הקרבן נתנאל ומסתפק בדבר דשמא אין הביטול מתבטל ובפרט היכא שכבר החזיקו בני התצר, אך לא מכריע שם בדבר.

קושיית האחרונים לדברי הרשב"א והריטב"א

הגאו"י והחזו"א (פ"ח א') הקשו לדעת הרשב"א והריטב"א מהגמ' לעיל (ע.) שהעמיד רבה הא דתניא אחד שלא עירב נותן רשותו לאחד שעירב כגון דהוה אחר בהדיה ומית, ולדברי הראשונים הללו אמרינן כיון שנאסר למקצת השבת אסור לכל השבת, ורשות המת אסרה על הרשות של זה שלא עירב ורק כעת רוצה לבטל, והביטול ודאי לא מתייחס אליו, וא"כ כיצד יועיל מה שמבטל כעת זה שלא עירב את רשותו, ואף שבמקרה הזה האוסר עדיין חי והוא כעת מבטל, ונימא שבכה"ג לא שייך כיון שנאסרה דהא המוריש והיורש עירבו אלא שהיה אחר שלא עירב ואסר וכעת מבטל, אך בהמשך שכתוב ואין אחד שעירב נותן רשותו

שהוא מקרה לא שכיח, הוי ליה לפרש במת המוריש בשבת, ותירץ דא"כ לא היינו יכולים למימר דזה הכלל לאתויי מת נכרי בשבת דכבר מהרישא שמעינן. וכוונתו משום שאין הבדל בין מת ישראל למת גוי, וקצת קשה דהיה מקום לחלק ולמימר שבגוי מקילים דאינו אוסר מצד הדין אלא רק החמירו להשוות דירת עכו"ם כדירה וצריך לחדש שגם במת אמרינן בזה כיון שנאסרה, וכמו שהרשב"א עצמו מבאר לשיטתו את החילוק בין מת ישראל לבין מת גוי למ"ד שגוי שמת אינו אוסר, וא"כ צריך התנא לאתויי בזה הכלל מת נכרי להשמיע שכן אמרינן כיון שנאסר ולא כמ"ד שאינו אוסר, ויל"ע בהכי.

בראבי"ה (הל' עירובין שפ"ח) מבאר אחרת ברש"י דהביא את דברי רש"י דהוה ומית שהיורש אוסר גם בלא שגר כאן, והביא שמסתמא ראייתו מדתניא אחד מן התצר שמת והניח רשותו לאחד מן השוק מבעוד יום אוסר, והקשה דתניח כשהיורש כאן אבל כשהוא במקום אחר כיצד התצר אסורה, והתניא ר"ש אומר שאפילו באותה העיר כשהלך לשבות אצל בתו אינו אוסר, והיינו משום שהסיח מליבו, וכ"ש כשהוא במקום אחר, ותירץ לדחות את קושייתו על רש"י דמפורש בגמ' שדוקא אצל בתו מסיח דעתו אבל אצל בנו לא מסיח דעתו, וה"נ היורש לא הסיח דעתו מן התצר ומצפה ליורשתו, ואפילו ר"ש מודה שבכה"ג אוסר. ומבואר שדוחה את קושייתו על רש"י ומיישב את דברי רש"י שהאיסור באמת מצד היורש אלא שהיורש אוסר אפילו בלא שבא לגור, דכיון שלא הסיח דעתו מן התצר יש בכוחו לאסור. ולכאורה לדבריו האיסור רק במקרה שידעינן שהיה ליורש דעת לרשת, אך באופן שקיבל ירושה בלא תכנון או שהמת מת בפתאומיות

ולא אמרינן כיון שנאסרה, ותירצו דכשמת
הוי דירה בלא בעלים ואין מי שיאסור את
החצר עד שיבוא היורש. וביאר הגרש"ר
שכוונתם דא"א לאסור רשות מחמת נאסרה
אם אין כאן ב' רשויות אלא הכל רשות אחת
דאין זה הוצאה מרשות לרשות כלל, ופליגי
בדירה כזו שמת ויש לו יורש האם נחשב
שיש כאן המשך לדורות שנחשיב שיש כאן
אוסר או לא.

לדעת הראשונים שרק כשהיורש בא אסור, אמאי לא הותר במיתה ושוב לא יחזור ויאסור

בדעת תוס' והרא"ש מבואר שהספק
יורש מהו שיבטל איירי בבא היורש לגור שם
בשבת אך בלא זה אינו אוסר, ודלא כרש"י
שאף בלא שבא לגור אוסר, והקשה הקרבן
נתנאל (אות ו') ומה בכך שבא לגור והרי
הסיח מלבו בשעת קניית העירוב, ותירץ
דכיון דחזינן דמיד שמת מורישו בא לגור שם
אנן סהדי שהיה נותן דעתו תמיד כשימות
יקבע דירתו שם. וביאור דבריו דקשה שהרי
קיי"ל (יז). נתרבו דיוורין בשבת אינם אוסרים
מכח הדין הכתוב כאן דכיון שהותרה הותרה,
וא"כ מה בכך שהיורש בא באמצע השבת
והרי בכניסת השבת לא היה אמור להגיע
ואלא מאי שהמוריש לא עירב ואסר אבל כיון
שמת האוסר הותרה החצר וכיצד יבוא זה
היורש ויאסור חצר מותרת, ותירץ דיש אנן
סהדי שדעתו היתה לבוא מתי שהמוריש
ימות, ועדיין אינו מוכן מה מהני שאנן סהדי
שדעתו היתה לבוא לגור והרי סוף סוף לא גר
כאן והאוסר שהיה מת וכיצד יאסור, ועוד
קשה דלכאורה היה מקום לתרץ בפשיטות
שמעולם לא נאמר בחצר זו דין כיון שהותרה
שהרי בכניסת השבת היתה אסורה מחמת

לאחד שלא עירב ומקשים אם דהוה ומית
אמאי לא, ומבואר שבהוה ומית יכול לבטל
לחבירו ואמאי לא נימא שכבר נאסר לכל
השבת ושם אין האוסר מבטל רשותו.
והחזו"א נדחק דאיירי במת מבעו"י.

הגאו"י כתב לתרץ שכל דברי הראשונים
שכיון שנאסר למקצת השבת נאסר לכל
השבת רק היכא דיש יורש, אבל באין יורש
כלל לא אמרינן כיון שנאסר, והכי מוכח
מהמשך הסוגיא גבי ישראל וגר שגרים ביחד
שאם הגר מת כל זמן שלא זכה ישראל אחר
ברשותו אינה אוסרת, ומבאר הגאו"י שלמדו
הראשונים שהמיתה היא כמו ביטול, וכשאין
לו יורש (כגון בגר וה"ה בשיירא שמקום זה
אינו שלו להוריש) הרי הוא מבטל לכולם
בשווה ואמרינן שלא אמרינן כיון שנאסרה
לענין ביטול, אבל כשיש יורש חשיב כמבטל
רק לאותו יורש ולא לכל בני החצר, וממילא
יש לזה שם דירה בפנ"ע ואוסרת.

והגר"ש רוטשילד ביאר באופ"א שמה
שאמרינן כל שנאסר למקצת השבת הוא רק
מצד שנשארו שם האיסור שמוציא מרשות
לרשות, ורק כשיש יורש נחשב שעדיין שם
רשות על המקום ושייך כאן את מהות
האיסור של הוצאה מרשות לרשות, אבל בגר
בלא יורשים או בשיירא שמת אין כאן כלל
רשות נוספת ולא שייך כל תקנת שלמה שלא
להוציא מרשות לרשות דהכל רשות אחת
ומה שייך לומר כיון שנאסרה (ובמגיה על
הרשב"א כתב כן בביאור הרשב"א עא. בגר
שמת).

ועוד ביאר לפי זה שהב"ח והט"ז (שע"א
ד') ביארו במה תוס' והרא"ש חלקו על
הראשונים וס"ל שבלא שבא היורש אין אסור

שאם לאו סברת יורש כרעיה דאבוה יש לומר כיון שהותרה הותרה ואין היורש אוסר, ולכן אמרה הגמ' יורש כרעיה דאבוה ונכנס היורש בנעליים של המוריש וחשיב שבא בעה"ב בשבת והיינו הבעה"ב שהיה גר כאן הוא זה שבא ואוסר.

ומעתה נוכל לבאר את אותם דברים גם בדברי הקרבן נתנאל שהוקשה לו שנימא כיון שהותרה הותרה שהרי מער"ש נקבע העירוב ונקבע מי הם הגרים בחצר זו והיורש הסיח דעתו מלגור כאן וכיצד כעת אוסר, ומתריך שיש אנן סהדי שרצונו היה לבוא ולגור, ונראה שגם הקרבן נתנאל ודאי כוונתו בתירוץ שיוורש כרעיה דאבוה ונכנס לנעליים של המוריש ולכן יכול לחזור ולאסור, אלא הוא מוסיף על הראמ"ה שצריך להוסיף שיש אנן סהדי שחפץ לגור כאן, והיינו שהראמ"ה הביין שבכוחו לאסור מעצם זה שהוא כרעיה דאבוה, והקרבן נתנאל הביין שצריך להוסיף עוד סברא שיש גם אנן סהדי שרצונו היה לבוא ולגור כאן ולכן משתייך למקום זה.

הראב"ה (שפ"ח) כתב בשם אביו נוסח מאד דומה, אלא שהוא כתב כן בדעת רש"י לבאר שאף בלא שהיורש יבוא כלל אוסר, וכתב דהיורש אוסר כיון שדעתו היתה לבוא לגור כאן, והקרבן נתנאל כתב את דבריו בדעת הרא"ש שלמד שבלא שהיורש בא אינו אוסר, אלא שהתקשה הקרבן נתנאל מדוע כשיבוא כן אוסר והרי הסיח דעת ועל כך תירץ שהיתה דעתו לבוא ולגור שם ולכן אוסר, ועכ"פ רואים מהראב"ה שיש סברא שדעת לגור כאן מחשיבה אותו כמשויך לחצר זו, ולכאורה הכוונה בצירוף שהוא ממשך במשהו את המוריש דכרעא דאבוה הוא.

המוריש ובאמצע השבת לא אמרינן כיון שהותרה דזה דין רק בכניסת השבת.

בהגהות ראמ"ה מבאר את ספק הגמ' או דילמא יורש כרעיה דאבוה, דאי לא אמרינן כרעיה דאבוה לא היתה הבנה לאסור אלא א"כ נימא (כשיטת הרשב"א והריטב"א) שבמיתה לא פקע איסור החצר אלא נשאר האיסור דאמרינן כיון דנאסרה נאסרה, אך אי הותר (כשיטת התוס' והרא"ש דבלא שהיורש בא מותר) איך יחזור ויאסור בשבת, ולזה הוצרכה הגמ' לומר טעם דיוורש כרעיה דאבוה והוי כבא בעה"ב בשבת, ולכאורה כוונתו שהיורש נכנס בנעליים של המוריש וחשיב ממש כבעה"ב שהלך באמצע השבת וחזר בחזרה שאוסר. ולכאורה גם בדבריו מבואר שלולא שהיורש כרעיה דאבוה אמרינן כיון שהותרה הותרה ואחר שהותרה לא היה חוזר ונאסר ע"י היורש.

ובהכרח מבואר כאן שדין כיון שהותרה הוא בחצר והיינו שהעירוב ודאי חל בכניסת השבת והגדיר את דיוורש החצר כיצד גרים וכאשר עירבו העירוב חל ועשה את כולם לאחד, אלא שכל זמן שיש אחד שלא עירב אוסר הוא על כולם, אך ודאי שהעירוב חל כאן והראיה שאם זה שלא עירב יבטל בשבת שרי, וכן פשוט לראשונים (תוס' והרא"ש) שאם מת בשבת (ולא בא יורש) שמתר לבני החצר, דע"י העירוב שחל כבר בכניסת השבת הוגדרו הדיורין בחצר והעירוב חל אלא שיש כאן אוסר וכאשר הוא מת ואין את סיבת האיסור אין מה שיאסור נשאר כאן רק העירוב, ונמצא ששיך לומר כיון שהותרה הותרה דהיינו שהותרה כבר היה מכניסת השבת שרק אלו הם האנשים הדרים בחצר, ושוב גם אם יבוא באמצע השבת מישהו לגור לא יאסור, ולכן היה פשוט לראמ"ה

בבית ואוסר, [ואף שקיי"ל שמקום פיתא גורם, והיורש הפת שלו בביתו אך בבית שירש אין לו פת, כתב החזו"א (צ"א א') שכיון שדעתו שבשבתות הבאות זה יהיה מקום פיתא בזה הוא אוסר], והקשה המהרש"א מדוע לא הוכיחו תוס' כן להדיא מהברייתא דבן שוק שמת והניח רשותו לאחד מבני חצר דאם משחשיכה אוסר וחזינן שהיורש אוסר עליהם, וכתב המהרש"א שאין ראיה משם דאפשר שאיירי בבא היורש לגור באותה חצר.

ובקרבן נתנאל (אות ח') כתב שמביאים מהברייתא רק שאין חלק הירושה יכול להיכלל בתוך העירוב של היורש, אבל אין ראיה מהברייתא שהיורש אוסר כשגר באותה חצר דהברייתא אתיא כר"מ שאוסר בבית התבן, והסיף שכן כתבו רש"י ותוס'.

ומדוע המהרש"א לא תירץ בפשיטות כדברי הקרבן נתנאל, ותירץ הר"א גרשי שהרי רש"י ביאר שהברייתא כר"מ ברישא גבי בן חצר שמת מבעו"י שאוסר דביתו הוא כבית התבן ואוסר לר"מ, אך בסיפא בבן השוק שמת כתב רש"י והיה לו בית דירה בחצר ומדוע פה לא ביאר שיש לו שם בית ודינו כבית התבן שאוסר, והאחרונים כתבו שרש"י בא לתרץ את קושיית הב"ח אמאי לא נימא שכיון שבן השוק לא היה גר שם אינו אוסר וכיון שהותרה הותרה, ולכן ביאר שהיה לו בית שהיה גר שם ואוסר, אך א"כ זה הכל אי נימא שרש"י מבאר להלכה כר"ש, אך לדברינו שהקשינו אמאי המהרש"א לא כתב כקרבן נתנאל שאתיא כר"מ, י"ל שגם אי כר"מ הוצרך רש"י לבאר שהיתה שם דירה דשמא אם היה רק בית התבן היה נטפל מייד לדירת היורש וכן היה נכנס לכלל

ב. עוד הערות בתוד"ה יורש

הערה בשם בית התבן

מבואר בתוס' דכשלא בא היורש לגור אינו אוסר משום דקיי"ל כמ"ד שבית התבן לא אוסר, וחזינן דתוס' קוראים לדירה שלא גרים בה בית התבן, והקשו הלומדים דא"כ מדוע בריש פירקין ביארה הגמ' דלר"מ אסור בישראל בליתיה אטו איתיה, ולמאי צריך טעם של גזירה אטו איתיה, ותיפוק ליה דאסור משום דהוי בית התבן דאוסר לר"מ, ואין לומר שרק ביורש שלא גר נחשב כבית התבן, דהא גבי הא דבית שער אינו אוסר (עב:): כתבו התוס' דמאי נפק"מ ואפילו בלא גרים בו יאסר מדין בית התבן, ומבואר שבכל דירה שלא גרים חשיבא כבית התבן.

ונראה לתרץ שבית התבן ודירה בלא בעלים הם ממש באותה דרגה, ששניהם פחותים מדירת מגורים של אנשים, ובלא הגזירה של ליתיה אטו איתיה גם בית התבן היה מותר, וכשגזרו אטו איתיה ממילא יש את אותה גזירה גם על דירה בלא בעלים וגם על בית התבן, והכל דין אחד, ותוס' כשרוצים להדגיש שמדברים על דירה שלא גרים בה קוראים לזה בית התבן.

יורש שגר באותה חצר

תוס' כתבו ומיהו אם היה גר באותה חצר שמא היה אוסר להם בית אביו כשירשה בשבת, ואפילו אם עירב אין העירוב הולך על חלק זה. ובטעם הדבר כתב המהרש"א ע"פ מה שכתוב ברא"ש שאע"פ שאינו נכנס לשם לגור אך כיון שהוא בחצר וראוי להשתמש בו חשבינן ליה כאילו נכנס לדור

זה שלא יכול להיכנס לתוך עירובו של היורש, אבל ודאי בשלב זה לומד הרש"ב שבלא שהיורש יבוא לגור שם אינו אוסר, ואין זה הנאסרה שכותב בהמשך), ויל"ע במה פליג על תוס' שודאי לא למדו שהוא מדין ביטול אלא חשיב שמסתלק לגמרי.

יורש הזר עם אביו

בהמשך התוס' כתבו שעם גר אם אביו לא מיבעיא לגמ' דודאי יכול לערב מאתמול קרינן ליה וה"ה שיכול לבטל, וכדמצינו בחמשה שגבו את עירובן שאחד מוליך ע"י כולם ואין לחלק ששם גרים כולם בשווה אבל הכא הבן טפל לאביו. ובתור"פ כתב וא"ת היכי איירי דאם גר באותה חצר פשיטא דמצי מבטל דהוה כשול"ק ושמא לא מצינו שול"ק רק גבי נכרי, אך מצינו בחמשה שגרים בטרקלין אחד שאחד נותן בשביל כולם, ומסיים שכיון שיש צדדים לשני הכיוונים אפש"ל שבהכי הסתפקה הגמ' יורש מהו שיבטל דתליא בהאם יכול היה לערב, ואע"פ שנקט התור"פ לשון שהיה גר עמו בחצר נראה כוונתו באותו בית, דנקט חמשה הגרים בטרקלין וכן נקט שול"ק שמה שיכול לערב זה רק כשהוא שול"ק ברשות שלו ממש, ונמצא דמה דפשיטא ליה לתוס' שיכול לערב וממילא לבטל (וכן הוא ברא"ש) כתב התור"פ שיש להסתפק בזה ואפשר גם בזה להעמיד את ספק הגמ'.

ג. ביטל רשותו אמאי יכול לחזור בו ולא אמרינן כיון שהותרה הותרה

קושיית הט"ז ותירוצו

כתב השו"ע (שפ"א א') המבטל רשותו

עירובו ולכאורה ה"ה דירה בלא בעלים היה מקום לומר שנטפלת לעירובו ותהיה מותרת, ורק דירה שגר בא כיון שהיא דירת מגורים אינה נטפלת לדירה אחרת ולכן היורש אוסר (ולו נראה שמסברא דירה שגר בה צריכה יותר להיות נטפלת דהכל ממש אותו שימוש וכביכול הגדיל את דירתו), ולכן ביאר המהרש"א שהוי דירה שהיורש גר בה ואין לתוס' להוכיח משם לגר באותה חצר ולא גר בה. אך למעשה דעת התוס' והרא"ש שגם דירה בלא שגר בה אוסרת ואינה נכנסת לתוך עירובו להיות מותרת, והיינו שס"ל שגם כזו דירה לא נטפלת לעירוב.

דעת הרשב"א ביורש שגר באותה חצר

הרשב"א מביא בשם הראב"ד שביאר בסוגיא כמו תוס' שאירי שהיורש בא לגור שם, אלא שכתב שגם כשהיורש גר באותה חצר יש להסתפק, ואע"ג דעירב היורש עם שאר בני החצר מבעו"י אוסר, דלומד שהמורי"ש שמת נחשב כביטול רשות אבל ביטול רק לגבי היורש, וכיון שביטל רק אליו צריך היורש לחזור ולבטל לכל בני החצר.

ומקשה דאם ביטל רק לו א"כ לא היה יכול לבטל לאחרים, דהביטול הראשון לא התיר דביטל לאחד ולא לכולם ואינו מועיל, ואם חשיב שממש הוא הבעלים דהוא ירש יחידי א"כ יכנס לכלל עירובו ויהיה כלול בהיתר וממשיך שאינו ממש ולכן מיישב שאף שהוא רק כמבטל לו ולא מותר בכלל עירובו, אך צריך לבאר שלענין מה שיכול לבטל לאחרים אמרינן כרעיה דאבוה ובזה חשיב ממש כבעלים על הכל ויכול לבטל לאחרים, דכיון שנאסר למקצת השבת מחמת המורי"ש אוסר (וכוונתו כיון שנאסרה לענין

גמורה לכל השבת אלא רק כל זמן שלא יצטרך, ויתכן שכוונתו מחמת שבאמת ממשך לגור כאן ותמיד מרגיש שייך לחצר, ועכ"פ באפן כזה ברור שאין הותרה דכל היתר שלא עומד להתקיים כל השבת מבואר בתוס' לעיל (גבי נכרי הבא בשבת) שלא נאמר בו דין הותרה.

תירוץ הקרבן נתנאל

הקרבן נתנאל (שם בנתיב חיים וכאן סי' ט"ז אות ל') כתב שאין קושיא כלל דזוהי הברייתא שלפנינו זה הכלל כל שמותר למקצת שבת הותר לכל השבת וכל שנאסר למקצת השבת נאסר לכל השבת חוץ ממבטל רשות, ומה שנאמר בברייתא חוץ ממבטל רשות קאי גם על הרישא שגם ככה"ג של הותר למקצת השבת הוא חוץ ממבטל רשות, וטעם הדבר דרק כשאיכא מעשה המתיר אמרינן כיון שהותרה וכגון כשעשו עירוב אבל בביטול אין זה מעשה המתיר ולא אמרינן כיון שהותרה הותרה (והחזו"א פ"ח ה') דן בכמה טענות לדחות את דבריו), ולביאור הגרש"ר לעיל בט"ז (מדוע לא אמרינן כיון שהותרה בבן השוק שמת משחשיכה) משום שאין מעשה המתיר, היינו ממש תירוץ של הקרבן נתנאל, וכך ביאר המגיה על הרשב"א את דברי הרשב"א בהמשך (בישראל וגר שמת הגר), ואם הט"ז ס"ל לסברא זו אמאי לא תירץ כן הכא, ויישב שהט"ז סובר שביטול כן נחשב מעשה המתיר ונאמר בו דין כיון שהותרה ולכן לא יישב כסברתו לעיל.

והוציא אחר כך מביתו לחצר, בשוגג אינו אוסר במזיד אוסר, שהרי חוזר מביטולו שביטל. והקשה הט"ז (סק"א) אמאי לא נימא כיון שהותרה הותרה (דהא דין זה איירי גם במבטל בער"ש וחזר מביטולו אחר כניסת השבת, ובתחילת השבת היתה החצר מותרת), ותירץ הט"ז דהיכא שהלך לשבות במקום אחר אמרינן כיון שהותרה משום דההיתר תלוי בכניסת השבת שהסיח דעתו מלהיות כאן במשך השבת, משא"כ כאן יכול לבטל רשות אפילו משחשיכה ע"כ צריך להיות ההיתר כל השבת דוקא.

וצריך להבין את תירוץ דאה"נ היכא שמבטל באמצע השבת לא היתה החצר מותרת בכניסת השבת ואז צריך היתר בפועל לכל השבת, אבל היכא שביטל מער"ש בפועל בכניסת השבת נאמר היתר לחצר זו, ולפי ביאור הגרש"ר לעיל בדעת הט"ז שרק כשיש היתר חיובי אמרינן הותרה וביטול הוא לא היתר חיובי יש ליישב, אך אין משמעות בלשון הט"ז שזה תירוץ. ושמעתי מהר"י פיק שביאר בכוונת הט"ז שסוג היתר כזה שאפשרי גם באמצע השבת ושם בודאי מהני חזרה, זה סימן שאינו היתר חזק דנימא בו כיון שהותרה, ולכן גם כשנעשה מער"ש אין בכוחו ליתן היתר בחצר ולהגדיר שהוא לא גר כאן, ויל"ע.

תירוץ הא"ר

הא"ר (שפ"א ג') דחה את תירוץ הט"ז ויישב שבביטול תמיד אינו מבטל בצורה

סימן מ"ט - עוד בהנ"ל, וברייתא דאחד מן החצר ואחד מן השוק שמת (ע):

אפשר לבאר שכשמת בער"ש היורש אוסר היינו באופן שבא היורש לגור שם כבר בער"ש. אך הוסיף שברא"ש מבואר שגם בבא לגור בשבת אוסר, ובהכרח משום שדעתו על הדירה (וכמו שהבאנו לעיל מהתור"פ).

השו"ע (שע"א ד' בסוף הסעיף) פסק שמת מער"ש אוסר היורש והוא שבא לגור בשבת, אך עכ"פ לא צריך שיבוא קודם שבת וכדברי הרא"ש, וביאר המג"א בס"ק ה' שהיורש לא מסיח דעתו (והיינו גם כסברת התור"פ), וברע"א דחה את ריש דברי המג"א אך כתב שבאופן זה שמת מער"ש שם ודאי הסברא כדברי המג"א שכיון שהיורש מעולם לא בא לכאן לא שייך היסח הדעת, ובחזו"א (פ"ח ד') גם כתב שנראים דברי המג"א באופן זה שמת מער"ש שהיורש מחזר כל הזמן לבוא לגור כאן, אלא שבפועל הגיע רק אחר כניסת השבת, וכיון שלא הסיח דעת אוסר, ומקשה שא"כ יאסור גם קודם שהגיע לכאן, ותירץ שכיון שמעולם לא גר כאן, ממילא כל עוד שלא מגיע אין במה להחשיב דירה זו כדירתו, והיא כדירה בלא בעלים שלא שייך שתאסור, ורק כשמגיע הוא אוסר.

ב. אחד מן השוק שמת

מת מבעו"י אינו אוסר

רש"י כתב דהרי יערב זה עם שכניו, ומשמע שרק באופן שמת קודם שעשה עירוב, וכן נראה מרש"י לעיל (כו): שכתב מבעוד יום דהיינו קודם שעירבו, ומשמע רק קודם העירוב אבל אחר העירוב הוי כמו

א. בן חצר שמת והניח רשותו

בטעם שמת מבעו"י אוסר

רש"י (ד"ה מבעוד יום) ביאר שאע"פ שאינו דר שם בן השוק שירש וא"כ כיצד אוסר, מ"מ הברייתא כר"מ שסובר לקמן שמי שיש לו בית התבן ובית הבקר בחצר חבירו אוסר עליו. וכן מבואר בתוס' (סוף ד"ה אחד) שברייתא זו כר"מ שסובר שאף בית התבן אוסר, והוסיפו התוס' שכיון שאוסר פשוט שיכול לערב וממילא יכול לבטל, אלא שכיון שגר בשוק אינו רגיל לערב עימהם.

התור"פ כתב שגם לר"י שבית התבן אינו אוסר איכא לאוקמי כגון שבא בפועל לגור שם, ואפילו שבא לגור שם רק אחר כניסת השבת, וכעין זה כתב הריטב"א בשם ר"י, והקשה התור"פ מאי שנא מהלך לשבות אצל בתו שהסיח דעתו וכיון שהותרה הותרה ואף אם יחזור לא יאסור, ותירץ שכאן גרע יותר שאדרבה הניח רשותו לאחד מן השוק שמסתבר שיבוא ואין כאן הסחת דעת כאחד שהיה והלך לשבות במקום אחר.

[ואיכא בדין זה שהלך לשבות אצל בתו ונמלך האם אמרינן כיון שהותרה ולא אוסר או שאוסר מחלוקת ראשונים, והובאה ברא"ש (פ"ח ס"ו), והתור"פ שהקשה שהדין כאן צריך להיות דומיא דהלך לשבות ונמלך שאמרינן הותרה ס"ל כאותם ראשונים המתירים שם.]

הב"ח (שע"א ד') כתב שבדעת הרשב"א

דכיון שהותרה הותרה, והרא"ש הביא שיש חולקין אבל השו"ע פסק להקל, והרשב"א שמתרין שאם האבא היה בא היה אוסר אזל כשיטות שנמלך חוזר ואוסר, אך השו"ע לא ס"ל הכי, ג' ועוד מיישב הרשב"א ע"פ הראב"ד דאחד מן השוק לאו דוקא אלא כל שלא עירב קרי ליה אחד מן השוק לפי שנהג עימהם כאחד מן השוק, והיינו שמדברים על בן חצר ולכן אוסר עליהם וקרי ליה אחד מן השוק לפי שלא עירב עימהם, וגם תירוץ זה אין לתרין על הטור ושו"ע דבדבריהם ודאי נראה שנקטו בדוקא אחד מן השוק, ובביאור הגר"א הביא שכן כתב בריטב"א, ותמה על זה מאד דאפשר עוד לשמוע שכתוב בן שוק ואין הכוונה בדוקא אך לומר שכתוב בן שוק והכוונה דוקא לא בן שוק אלא בן חצר זהו דוחק.

תירוץ התוספת שבת על הב"ח

התוספת שבת (סק"ח) כתב ליישב קושיית הב"ח דמיירי שהיה גוסס בכניסת השבת, ובכה"ג לא אמרינן כיון שהותרה הותרה שהרי לא עמד ההיתר להיות כל השבת דרוב גוססין למיתה. ובביה"ל (סעיף ו' ד"ה אחד) הביא מהעצי אלמוגים שלמד בדעת השו"ע שגוסס אינו אוסר ודלא כמג"א, ותירוץ התוספת שבת בדעת השו"ע רק אי נימא שגוסס אוסר. והוסיף התוספת שבת שאחד מבני חצר שמת והניח רשותו אינו אוסר דשם ההיתר היה יכול להתקיים כל השבת דשמה לא יבוא היורש לגור שם.

תירוץ הט"ז על הב"ח

הט"ז כתב על דברי הב"ח, ומו"ח לא דק

משחשיכה, וכך דייק בקרבן נתנאל (אות ט') ברש"י וכתב שהרא"ש פליג עליו דכל שמת מבעו"י אפילו שמת אחר שהיורש עירב שרי והטעם כיון שהעירוב חל בכניסת השבת ואז העירוב חל גם על חלק זה שירש.

מת משחשיכה - קושיית הב"ח אמאי אוסר ולא נימא כיון שהותרה הותרה

הטור ושו"ע (שע"א ג') פסקו את הברייתא אחד מן השוק שהיה לו בית בחצר ומת והניח רשותו לאחד מבני החצר, אם מת מבעו"י אין העירוב אוסר שהעירוב מתיר גם את מה שירש, ואם מת משחשיכה אוסר, והקשה הב"ח אמאי אם מת משחשיכה אוסר, ונימא כיון שהותרה הותרה, והיינו שהב"ח הבין שהמוריש כלל אינו אוסר דהרי הוא גר בשוק והחצר היתה מותרת ונימא שההיתר ממשיך.

ישובי הרשב"א על קושייה זו

מדברי הרשב"א נראה שג"כ היה קשה לו מדוע אוסר ויישב בג' תירוצים, א' בתחילה מבאר שאתיא ברייתא זו כר"מ שאפילו בית התבן אוסר, וזה לא נוכל ליישב בדברי הטור והשו"ע דהם נקטו דין זה להלכה וקיי"ל כר"י ור"ש שבית התבן אינו אוסר, ב' עוד כתב הרשב"א דאוסר דקאמר היינו בכא בשבת לדור שם בבית המוריש ואע"פ שהאב לא היה אוסר מתחילה מפני שלא היה גר כאן, אבל אילו היה האב קיים והיה בא לגור היה אוסר, כך היורש שאת בית זה לא כלל בעירובו ובא לגור בו בשבת הרי הוא אוסר, ויישוב זה גם לא מיישב את הטור והשו"ע דהם פסקו בסעיף ב' שהלך לשבות במקום אחר ונמלך וחזר אינו אוסר

עוד תירוץ במג"א וביאורו

וממשיך המג"א ואומר ובא לאשמועינן דלא נימא כיון דלא בא בכניסת השבת הסיח מלבו, וביאר המחצית השקל הוא תירוץ אחר והטעם באמת כמ"ש המג"א בס"ק שאחרי זה, וכן הביא בביה"ל (סוף ד"ה ואם מת) שע"פ מה שכתב המג"א בסק"ה מתרצת קושיית הב"ח וא"צ למה שכתב בסק"ד וכן כתב המחצה"ש, והיינו שיש כאן תירוץ נוסף, דבסעיף הבא הביא השו"ע את הדין של אחד מן החצר שמת בשבת ובא היורש לגור כאן שאוסר, וכתב המג"א סק"ה שביורש לא אמרינן שהסיח מלבו (כמבואר בסעיף ב' בהלך לשבות במקום אחר) דדוקא כשהיה כאן והלך לו אמרינן כן. והיינו שהוקשה לו כיצד היורש שלא גר בחצר זו אוסר עליהם וכקושיית הקרבן נתנאל וראמ"ה (שהובאו לענין יורש) דנימא כיון שהותרה הותרה, ומיישב שאין חיסרון של היסח הדעת, ולכאורה גם בדבריו יש לבאר שהוא בנוי על סברת יורש כרעיה דאבוה שהוא נכנס לנעליים של המוריש, ורק מוסיף שאין היסח הדעת מצד היורש כיון שלא עשה פעולת סילוק מהמקום אלא שמעולם לא היה כאן, וזה קצת שונה מהקרבן נתנאל שכתב שמער"ש דעתו היתה על מקום זה, ובמג"א לא הזכיר שהיתה לו כוונה חיובית אלא שלא שייך כאן היסח הדעת.

וזה כוונתו למעלה לבאר בבן השוק שאוסר בחצר ואפילו שלא היה גר כאן בפועל דלא הסיח מלבו, וביאר המחצה"ש שהוא תירוץ נוסף, דלפי מה שכתב בשם רש"י היתה לו שם דירה והכוונה שפעמים היה אוכל בא (מחצה"ש שם), ולתירוץ הנוסף של המג"א גם אם אף פעם לא אכל

דכאן לא הותר בכניסת השבת שהרי לא היה שם עירוב, והבית מאיר הקשה על הט"ז דאינו מובן, והיינו שזוהי גופא הקושיה שאינו שייך שם כלל בעירוב שלא גר שם ואינו אוסר ולכן החצר מותרת ושתמשיך להיות מותרת, ובפמ"ג למד בדברי הט"ז כמג"א שנביא בהמשך, ויעוי"ש בביאור הגר"א.

והגר"ש רוטשילד חידש בכוונת הט"ז שדין הותרה רק בחצר שעשו בה עירוב ויש חלות מתיר שייך להמשיך לומר שחלות ההיתר נשאר, אך מקום שהיה מותר כי לא היה שום דבר שיאסור לא שייך למימר כיון שהותרה ואם התחדש אוסר באמצע השבת יש לו לאסור, וזו כוונת הט"ז דשם כל ההיתר משום שלא עירבו עמו אך לא היה היתר חיובי. והדבר מחודש דלומד בדעת הט"ז שאע"ג שבני החצר עשו עירוב אעפ"כ דיירים חדשים הבאים בשבת באמת יאסרו, והגמ' בדף י"ז שהתרבו הדיורים היינו רק ע"י נפילת מחיצה, ובזה אמרינן שאין דין נפרצה למקום האסור כיון שאמרינן דין הותרה אך הכל משום שלא נחשב ממש כגר בחצר שלי.

תירוץ המג"א על הב"ח

המג"א (סק"ד) הביא את קושיית הב"ח דנימא כיון שהותרה הותרה, ותירץ המג"א שלא קשה דהרי רש"י ותוס' כתבו דמיירי שהיה לו דירה בחצר זו וצריך לערב ולא עירב עמהם, ואורחא דמילתא נקט שכיון שהוא בן השוק לכן לא עירב עימהם וה"ה אם היה בן חצר שלא עירב עימהם היה אותו דין שאוסר עליהם.

המשנה שהניח ביתו והלך לשבות במקום אחר. ועיקר חילוקו של החזו"א שיש חילוק בין יורש שמעולם לא היה שלו ולכן לא בא לכאן לבין המוריש שהדירה היתה שלו, ומה שצייר המקרה של יורש באופן שירש מער"ש שאה"נ גם בזה כתב המג"א (סק"ה) בסיום דבריו שאת סברתו צריך לומר גם באופן זה שהובא בסוף הסעיף, ולא כתב החזו"א שמסכים עמו ביורש שירש בשבת דבהמשך חלק עליו מטעם אחר דלא שייך הותרה באמצע השבת, אבל עיקר טענתו שיש חילוק בין יורש למוריש, ותמה החזו"א על הביה"ל שהביא את קושיית את קושיית הב"ח על אחד מהשוק שמת דנימא כיון שהותרה וכמו בסעיף ב' בשו"ע וכתב שלפי סברת המג"א בס"ק ה' מיושבת הקושיא דגם במוריש כיון שלא היה כאן והלך אלא שמעולם לא היה אין זה היסח הדעת ודימה בין יורש למוריש.

ונמצא דיש בשו"ע ג' סעיפים, סעיף ב' בהלך לשבות לגמרי בחצר אחרת שאינו אוסר ובזה ודאי הוי היסח הדעת (לדעת השו"ע ובמ"ב הביא שגם בזה יש דעות המחמירות), ויש את סעיף ד' דזה סוגיא דידן שמת בשבת ובא היורש בשבת, וה"ה מת בער"ש ועד שהיורש בא נכנסה שבת, ובזה החזו"א כותב שמסכים לסברת המג"א שאין בזה היסח הדעת, והמקרה האמצעי הוא סעיף ג' בן שוק שמת והוריש לבן חצר, שבזה פליגי האחרונים דדעת המג"א לפי מה שביארו המחצה"ש והביה"ל דימה זאת לסעיף ד' שגם אין בזה היסח הדעת ולכן אוסר ולא שייך כיון שהותרה וממילא היורש אוסר, ודעת החזו"א ולכאורה כן דעת הב"ח שהקשה דאין זה דומה ליורש דסעיף ד' אלא לסעיף ב' שהסיח דעתו והלך לשבות בחצר

באותה דירה (רק צריך שתהיה עומדת לשימוש), אך כיון שמעולם לא היה בה והלך ממנה אין זה חשוב היסח הדעת, וכמו שרואים אח"כ ביורש שכיון שלא היה כאן והלך אלא שמעולם לא היה אין זה היסח הדעת. וביאור זה הוא ודאי הבנת הביה"ל במחצה"ש, אך המסתכל בפנים במחצה"ש אפשר שלמד שהוא רק תירוץ נוסף לטעם שהעמדנו בבן שוק אך לא תירוץ נוסף על קושיית הב"ח, ובפמ"ג בא"א למד שאין זה תירוץ נוסף אלא דבריו כהמשך לתירוץ שהיתה לו כאן דירה וצריך עדיין לבאר שאין היסח הדעת במה שלא היה כאן. ובאמת יל"ע מדוע הוצרך המג"א (להבנת הביה"ל) לתירוץ נוסף על רש"י, ושמא י"ל שאין זה מוכרח שזו כוונת רש"י דביאור הגר"א כתב שאינו מבואר ברש"י, דרק כתב רש"י שהיה לו שם דירה והיינו לבאר מה הוריש בחצר, אך לא פירש להדיא דזו דירה שאכל בה וכדו', ולכן ביאר המג"א עוד תירוץ לבאר גם באופן שלא אכל שם שאעפ"כ אוסר.

ויכוח החזו"א על הסבר זה

החזון איש (פ"ח ד) מביא את דברי המג"א, וכותב שנראין דבריו ביורש שכעת ירש את הדירה דלא חשיב היסח הדעת, והוא מנסח את דבריו ביורש שירש מער"ש ובא רק בשבת שבזה לא אמרינן שכבר הותר בכניסת השבת כיון שלא היה כאן, דלא הסיח דעתו מלבוא אלא שלא הספיק להגיע, ועדיין כל זמן שלא הגיע בפועל לא מיקרי דירתו שתאסור ולכן צריך שיבוא בפועל, אבל אדם מן השוק שהוריש לבן חצר (המקרה של השו"ע סעיף ג' ובמ"א סק"ד) ודאי דהסיח דעתו כיון שהיתה לו כאן דירה ולא גר בה אלא התגורר בבית אחר, וזהו דין

ליתא דמה בכך שהסיח דעתו, והרי כל דין כיון שהותרה מצינו כשבתחילת השבת היה מותר אבל הכא שבתחילת השבת היה אסור מכח הבן חצר שלא עירב מש"ה עתה שבא היורש לדור אוסר, ונראה בכוונתו להקשות כדברי החזו"א שלא שייך הותרה באמצע השבת, אלא שהוא הקשה שגם אין סברא לומר שאין היסח הדעת ביורש, אך החזו"א לא הקשה על סברת המג"א בזה ורק על המוריש בבן השוק הקשה ונראה שבעצם הסברא ביורש מודה למג"א ורק בקושיה שאין הותרה באמצע השבת שווה לרקע"א, וגם רע"א מסיים שבסוף הסעיף היכא שמת מער"ש ובא היורש בשבת התם צריך לסברת המג"א שאין היסח הדעת, ובאופן זה גם החזו"א כתב שמסכים לסברת המג"א.

ג. ישראל וגר הגרים במדורה אחת

משחשיכה אינו אוסר

רש"י ביאר שאירי בעירבו ומשו"ה משחשיכה אינו אוסר, וכן כתב הטור, אבל הריטב"א והרשב"א פירשו שאפילו בלא עירבו אם מת משחשיכה אינו אוסר, וביאר הרשב"א טעם הדבר שהחצר מותרת שכשמת חשיב כמבטל רשותו לכל בני החצר ומסתלק מכאן.

וקשה דבשלמא לשיטת רש"י שאירי בעירבו מובן שפיר החילוק שאם מת מבעו"י אמרינן שנאסרת החצר דדעת היורש לבוא ולא שייך בכה"ג למימר הותרה, ואם מת משחשיכה שכבר נעשה עירוב על דעת שיהיה כל השבת אמרינן הותרה ושוב לא נאסר. אך לדעת הרשב"א והריטב"א קשה דהא מבואר שאם מת מבעו"י והחזיק ישראל

אחרת שודאי החצר הותרה ולכן הקשה הב"ח דנימא כיון שהותרה הותרה. ויתכן שלתרץ קושייתו מסכים החזו"א דיש ליישב ע"פ הרש"י שהיה לו בית דירה והיינו שבא פעמים לאכול שם, דעל זה אין סיבה שהחזו"א יחלוק, ורק על התירוץ הנוסף שהביא המ"ב בשם המג"א פליג. ובט"ז כתב על דברי הב"ח שלא דק וביאר במשב"ז שכוונתו ג"כ כתירוץ רש"י דהוי ליה בית דירה ובכה"ג ודאי שאוסר ולא שייך כיון שהותרה, אך מדברי הגר"א אין נראה שלמד כך בדברי הט"ז יעו"י"ש שדחהו.

עוד כתב החזו"א על דברי המג"א בסק"ה גבי מת המוריש בשבת ובא היורש לגור בשבת שכתב המג"א שאינו אוסר משום שלא הסיח דעתו, וכתב החזו"א שאינו צריך לטעם דלא הסיח מלבו דלא מצינו הותר למקצת שבת אלא בכניסת השבת ולא באמצעו, והלכך לשון המג"א בסק"ה צ"ע. וחזינן מדברי החזו"א שהבין בקושיית המג"א דנימא הותרה באמצע השבת כשהמוריש מת, וזה באמת לא שייך, אך ביארנו לעיל בקושיית האחרונים דנימא הותרה בכניסת השבת דאז העירוב חל וקבע את הדיורין בחצר וזוהי לכאורה הקושיה שהיתה גם למג"א, וכמו שביארנו בקרבן נתנאל ובראמ"ה.

רע"א בחידושו לשו"ע הביא את דברי המג"א שלא שייך היסח הדעת ביורש ומקשה שלא היה לו עד היום שום נפק"מ בחצר זו דהיה מורישו קיים, ולא מסתבר שהוא פחות היסח הדעת ממי שגר כאן בפועל אלא הלך לשבות בעיר אחרת, והיינו כסברת קושיית הב"ח, שצריך להיות הותרה, וממשיך אבל באמת קושיית המג"א מעיקרא

ביטול אלא שאין זה ביטול מפורש ולכן כשמת בשבת שזה זמן דיני עירוב חשיב כביטול כדי להתיר את החצר, אבל מת מבעו"י כיון שזה עוד קודם השבת ודיניה אין לזה שום משמעות של ביטול, וכמו שמת באמצע השבוע שלא מסתבר שנאמר שמיתתו חשובה כביטול, ומשו"ה אזלינן בתר דעת הישראל המחזיק שדעתו היתה לבוא והוא אוסר.

אחר אע"פ שהחזיק משחשיכה אסור והביאור כיון שהיתה דעתו לבוא לשם ולא שייך הותרה, וכיצד כשמת בשבת החצר מותרת והרי גם שם דעת הישראל המחזיק לבוא ולהחזיק, אלא שמיתתו חשובה כביטול לכולם, וא"כ גם במת מבעו"י נחשיב את זה כביטול לכולם ולא יאסור הישראל המחזיק.

ותירץ הר"א גרשי שאה"נ המיתה היא

סימן נ' - בעה"ב שהיה שותף עם שכניו (עא).

שקשה מדוע אין סומכין על שיתוף המונח בב' כלים, והרי מבואר לעיל (מח: מט.) בדעת בית הלל שעירוב הנתון בב' כלים כשר, ותירץ רש"י דהתם מעיקרא לשם עירוב גבו אותו ומליוה למנא ואיתר אבל הכא דלאו לשם שיתוף הוה צריך דוקא בכלי אחד.

ומבאר הגאון יעקב את דברי רש"י שודאי דברי רב בכלי אחד הם על שני השותפויות יחד, דמה שבעה"ב שותף עם כל אחד זה פשיטא שצריך להיות בכלי אחד (וממילא הוא גם לאביי), שהרי מקום הנחת היין של השיתוף הוא לא מקום לינה ולא מקום פיתא וכיצד יועיל לעירוב, והצורה היחידה שיכול להועיל הוא שסחורתם מונחת כדרך שיתוף ששניהם מונחים בכלי אחד (ובכלל שיתופי מבואות שאפשר להניח בחצר שאין זה לא מקום לינה ולא מקום פיתא, בהכרח משום שגבו להדיא לשם שיתוף), ורב בא להשמיענו ששני השותפויות ג"כ צריכים להיות בכלי אחד דגרע הכא במה שלא השתתפו לשם שיתוף המבוי, וכדי ליצור כאן שיתוף שיועיל הוא רק כשהכל בכלי אחד.

וממשיך הגאון ומקשה דמבואר ברש"י שאפילו במליוה ואיתר לא מהני ב' כלים אלא צריך כלי אחד, ורבא מביא ראיה לדבר מדקתני סיפא יין ושמן והיינו ב' כלים, וקשה כיצד מביא רבא ראיה לב' כלים שלא מהני אפילו במליוה ואיתר, והרי ביין ושמן בדוקא חילקו לב' כלים, וזה ברור שכשמקפידים לחלק אין מהני ב' כלים ולזה אין צריך ראיה, ותירץ הגאון ע"פ דברי

חידוש דין המשנה

כתב הר"ן שבמשנה יש ב' חידושים, א' שמהני שיתוף כזה שלא השתתפו לשם שיתוף המבוי אלא לשם סחורה, ב' שמהני אף שלא כולם שותפים יחדיו אלא הבעה"ב האמצעי הוא שותף בשותפות אחת עם החצר שמצד זה ושותפות נפרדת עם החצר שמהצד השני.

וציין בגליון הש"ס לתוס' לעיל (מט.) שהקשה דאם אין זה שותפות לשם מבוי כיצד מהני למ"ד שעירוב משום קנין, ותירצו שם התוס' שכיון שיש קירוב דעת ביניהם עשו אותם כאילו הקנו זה לזה.

המאירי כתב בדין המשנה שסומכין על שיתופם לשם סחורה בשביל היתר המבוי כאשר מכוונים בליבם בער"ש ששיתוף זה יועיל בשביל השיתוף של שבת. ובקרבן אורה הסתפק בדבר וכתב שבלשון הרמב"ם משמע שסגי בשותפותם לשם סחורה ואפילו אינם צריכים לומר בער"ש שסומכים על שותפות זו לשם שיתוף המבוי, אלא עצם השותפות מועילה מאליה להתיר המבוי. ובחזו"א (צ' ל' וצ"א ג') נקט כן בפשיטות שבסתמא מהני שותפותם עבור המבוי.

דעת רש"י ושא"ר בדברי רב בכלי אחד

כתב רש"י שכולן היה שותפותן בכלי אחד, ומדויק מלשון כולן שבא לומר ששני השותפויות שיש לבעה"ב עם שני אנשים הכל צריך להיות בכלי אחד, וכן כתב המאירי וכן הוא ברמב"ם בפיהמ"ש, והוסיף רש"י

להיות בכלי אחד היכא שמליוה ואייתר.

ויל"ע לדבריו בדיוק רבא מהסיפא לזה
ביין ולזה בשמן דהוה ב' כלים ולא מהני,
והרי שם כל שותפות בפנ"ע היא בכלי אחד,
אבל מגין שכל שותפות בפנ"ע מחולקת לב'
כלים, וא"כ לענין זה כלל לא מביא ראייה,
וצ"ע.

חידוש דין מהרש"ש

הרש"ש בא ומחדש שרב הצריך בכלי
אחד מכיון שאיירי שבעה"ב יש לו שני
שותפויות נפרדים לכן כדי לחבר את שני
השכנים שאין ביניהם שותפות צריך להניח
הכל בכלי אחד שבזה יש דבר המחבר כולם
יחד, אבל אם כולן שותפין יחד ממש מהני
לעירוב ושיצטרפו זה עם זה אפילו בשני
כלים ואפילו ביין ושמן, ומוסיף וזהו דינא
דבית הלל, ויש לכיון גם פרש"י ותוס' לזה.
ולא הבנתי כיצד אפשר לכיון פירש"י ותוס'
לדבריו.

ולכאורה ע"פ דבריו יש תירוץ נוסף
לקושיית הראשונים מדוע רב הצריך כלי
אחד והרי מבואר בדעת בית הלל שמהני
אפילו בשני כלים כאשר מליוה ואייתר,
ולדבריו יש לחלק שדברי בית הלל נאמרו רק
בעירוב שכולם שותפים בשווה (וזהו כוונת
הרש"ש שכתב וזהו דינא דבית הלל) אבל
כשרוצים לחבר שני שותפויות לשתוף אחד
פה בענין כלי אחד. ולכאורה מדברי רש"י
ותוס' שלא תירצו כן משמע דפליגי על
דבריו, אלא א"כ נאמר שמה שתירצו הוא
תירוץ פשוט יותר שכיון שהכא לא נשתתפו
לשם עירוב גרע ובעינן לכלי אחד, ויל"ע.

ובמשנ"ב (שפ"ו סקט"ז) משמע שחולק

הריטב"א בהמשך שלדעת אביי דאמר אפילו
בשני כלים היינו אפילו בלא מליוה ואייתר
והיינו משום שחולק את עירובו הוא חיסרון
כאשר עושה כן מחמת קפידא שלא להתערב,
אך כאן אם הניחו ב' כלים הוא מחמת דהם
שני שותפויות שיש לבעה"ב זה וכל שותפות
מניח בכלי אחר, ואין כאן הקפדה שלא
להתערב בעירוב ולכך אין חיסרון, ולפי דברי
הריטב"א אומר הגאון"י יש ליישב גם הכא
שמה שהניחו את השמן והיין ב' כלים
אומנם זה היה בדוקא כי הם ב' מינים אך אין
זה בקפידא שלא להתערב והיה צריך להועיל
אם לא שבעירוב גרוע כזה מהני רק כשהכל
בכלי אחד, וזוהי הראיה שמביא רבא לרב.

חידוש פסקי הרי"ד בדברי רב בכלי

אחד

בפסקי הרי"ד (הובא בקובץ שיטות
קמאי עמ' תתקמ"ט) מחדש שדברי רב בכלי
אחד היינו שכל שותפות של בעה"ב בפני
עצמה צריכה להיות כולה בכלי אחד אבל
אין שני השותפויות צריכים להיות יחד בכלי
אחד, כיון שהם שיתופים נפרדים ובעה"ב
מצרפן להיות אחד, והוא מדייק את דבריו
מלשון המשנה בעה"ב שהיה שותף לזה ביין
ולזה ביין והיינו שהיו שני שותפויות.
וכוונתו לכאורה משום שכאשר הכל בכלי
אחד אין זה שני שותפויות אלא יין
שותפים בו שלשה, ואומנם יתכן שכל אחד
באחוזים שונים והיינו האמצעי בחצי
מהכמות וכל אחד מהצדדיים ברבע
מהכמות, אך עדיין מיקרי שותפות אחת,
דהא בכל מקרה א"צ שהשותפות תהיה
בחלקים שווים. וממילא לדבריו לאביי
שאפילו בשני כלים היינו שאפילו השותפות
של בעה"ב עם כל אחד משכניו לא צריכה

זה מקשה הגמ' אבל בכלי אחד אפשר שבאמת מהני, וכמו שהריטב"א מבאר שקושיית הגמ' משום דהוה בב' כלים, וכמו שנראה מלשונו של רש"י שהא לא חזו לאיערובי, ועכ"פ הרשב"א למד שאיירי בכלי אחד ועל זה מקשה הגמ'.

ומאידך בריטב"א (נמצא בהמשך בדברי אביי) כתב שבין לרב ובין לאביי סתם יין ושמן בב' כלים, הא אם הם בכלי אחד נחא לן לכו"ע שאין צריכין לערב, עד לקמן שמוקמינן כרבנן דריב"נ דאינם חיבור, והיינו דסובר שהקפידא היא רק בכלים וכיון שהם בכלי אחד מהני העירוב (וכך משמע מלשונו בתחילה שהקפידא רק בכלים אלא שבהמשך כותב כן להדיא). וכדבריו כתב הטור (שס"ו ט' והביאו הרמ"א שפ"ו ג'). ולכאורה לדברי פסקי הרי"ד שהובא לעיל שפירש כלי אחד לכל שותפות אבל לא הכל יחד, דאם הכל יחד אין זה כלל שני שותפויות אלא שותפות אחת, ממילא נראה פשוט שה"ה ביין ושמן אם יניחו הכל בכלי אחד כיון שהוי ממש שותפות אחת ודאי שיועיל.

ולמעשה גם הריטב"א כותב שאחרי שהעמיד רב יוסף את מחלוקתם במחלוקת ריב"נ ורבנן, ורבנן דידן כרבנן שם א"כ יין ושמן אינם חיבור אפילו בכלי אחד, ובזה סובר כרשב"א שלדברי רבנן דריב"נ יין ושמן אפילו בכלי אחד אינם חיבור.

ולכאורה יש לתלות במחלוקתם גם ביאור במה שנחלקו האמוראים בביאור המשנה, דבגמ' איכא תירוץ רבה שהעמיד מחלוקת המשנה בחצר שבין ב' מבואות ובמחלוקת ר"ש ורבנן, ואיכא תירוץ של רב יוסף שהעמיד את מחלוקת המשנה

על דין הרש"ש דכתב שאפילו שהיין של שלשתם יחד צריכים בכלי אחד כיון שנתערבו לסחורה ולא לשם שיתוף המבוי, ונראה שכוונתו בשותפות אחת, וכן הוא ג"כ לשון המאירי, אך אין זה הכרח גמור שכוונתם בשותפות אחת.

מחלוקת הראשונים ביין ושמן בכלי אחד

רבא מדייק כרב שבשני כלים לא הוי עירוב ממה שקתני לזה ביין ולזה בשמן לא הוי עירוב דהוא בשני כלים, וממה שהביא מכך ראייה לרב שגם ביין ויין יש קפידא בכלי אחד כתבו הראשונים (תוס' ורשב"א) שכוונת רבא שלא דוקא שמן ויין אלא ה"ה יין ויין בב' כלים אינו עירוב, ומה שנקטנו יין ושמן אורחא דמילתא שאותם נותנים בב' כלים. וחזינון שהקפידא על הכלים

וממילא יש לדון בדין יין ושמן שהניחם בכלי אחד, דאם הקפידא רק על הכלים א"כ כיון שמונחים בכלי אחד הוי עירוב או דנימא שרק יין ויין וכלי אחד יכולים להצטרף אבל כשיש חילוק או במינים או בכלים כבר הוי סיבה שלא יצטרפו.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, דהרשב"א כתב ומיהו יין ושמן אפילו בכלי אחד כיון שאינן חיבור זה לזה אינו עולה להם לשם עירוב, וכן פסק הרמב"ם (פ"ה ה"א) דתרתיה בעינן מין אחד וכלי אחד. ומביא הרשב"א ותדע דהא לר"ש מקשינן בסמוך בפשיטות לזה ביין ולזה בשמן בתמיהא, מוכח שלכו"ע בעינן עירוב אחד. ולכאורה מה הראיה לדברי ת"ק והא ר"ש סובר שיין ושמן מהני אפילו בב' כלים ועל

בכך שהווי חיבור והרי ודאי לא יותר טוב מיינ ויינ שהווי חיבור ואעפ"כ לת"ק בב' כלים לא מהני לעירוב ומדוע לר"ש ראוי לעירוב, וודאי דלא שייך לתלות מחלוקתם בריב"נ ורבנן, אלא ודאי רבא יבאר את מחלוקת המשנה כרבה בחצר שבין ב' מבואות. וכן כתב במהרש"א שא"א לכוין את תירוצו של רב יוסף כרב, דהא משמע לפי רב בדעת ת"ק שכאשר זה בכלי אחד מהני אפילו יין ושמן, וא"כ שפיר אתו רבנן אף כריב"נ שייך ושמן הווי חיבור כמו יין ויינ, וכל החילוק בכלים.

ודברי האחרונים שלא כדברי הראשונים, דמדברי הראשונים מוכח שלמדו שדברי רב יוסף הם גם לרב, ולרב יוסף המחלוקת היא שאפילו בכלי אחד לא מהני יין ושמן, דהרשב"א ביאר שגם לרב שייך ושמן בכלי אחד לא מהני משום שאינם חיבור והוא לשון רבנן שחלקו על ריב"נ, ומוכח שביאר בדעת רב שאזיל כביאור רב יוסף, והיינו שלא תלוי רק בכלים אלא גם במינים, וכן הריטב"א כתב שכל דבריו שבכלי אחד מהני אפילו יין ושמן זהו עד מסקנת רב יוסף שנחלקו במחלוקת ריב"נ ורבנן, אבל אחר שהעמיד בכך רב יוסף את מחלוקתם גם בכלי אחד סברי רבנן שלא מהני. ואילו האחרונים למדו שדברי רב יוסף הם רק לאביי שהעמיד בב' כלים. והיינו שהראשונים למדו ברב עכ"פ לפי האוקימתא של רב יוסף שודאי אין זה תלוי רק בכלים אלא גם במינים והאחרונים הבינו שכוונת רב שתליא רק בכלים ולא במינים.

ביאור דברי הטור והרמב"ם

ואפשר לתלות את מחלוקת הרמב"ם

במחלוקת ריב"נ ורבנן האם יין ושמן הווי חיבור או לא הווי חיבור, ויש לדון במאי פליגי, ובשלמא רב יוסף ניחא שלא העמיד כרבה דהווי אוקימתא להעמיד שאיירי בחצר שבין ב' מבואות, אך רבה מדוע לא רצה להעמיד את המחלוקת כרב יוסף בפלוגתת ריב"נ ורבנן, ואפשר לומר בשני אופנים, אפשרות אחת משום שלמד שהמשנה איירי בב' כלים אבל בכלי אחד היה פשוט לו שהווי עירוב וא"כ לא פליגי בזה ריב"נ ורבנן דהם ודאי נחלקו בכלי אחד ולענין חיבור לטומאה, או דילמא שאה"נ הבין שהמחלוקת במשנה אף בכלי אחד אבל להעמיד את מחלוקתם דוקא בכלי אחד משום מחלוקת ריב"נ ורבנן, הווי אוקימתא דחוקה שהמשנה דיברה באופן שעירבו יין ושמן בכלי אחד, ויותר היה נראה לו לבאר שהמשנה דיברה אף בב' כלים דומיא דיינ ושמן שרגילים ליתנם בב' כלים, ונחלקו בחצר שבין ב' מבואות. וממילא נימא שנחלקו ג"כ הרשב"א והריטב"א (וכן הרמב"ם והטור) מהו הטעם שחלק רבה על רב יוסף בביאור המשנה.

דברי האחרונים דלא כראשונים

רע"א בתוספתיו למשניות כתב שתירוך זה של רב יוסף אזיל רק לדברי אביי שפליגי אפילו בשני כלים, והיינו שתליא רק במינים, שייך ויינ ראויים לעירובי ואילו יין ושמן לא ראויים לעירובי, ולפי"ז תולה רב יוסף שת"ק כרבנן שייך ושמן אינם חיבור ולכן לא חשובים ראויים לעירובי, ור"ש כריב"נ שהווי חיבור ולכן גם הם חשובים ראויים לעירובי, אבל לרב ורבא שאמרו שהמשנה בכלי אחד אבל בב' כלים אפילו יין ויינ לא, א"כ לא תליא במינים כלל אלא רק בכלים, ולא שייך לומר שר"ש כריב"נ שייך ושמן חיבור דמה

ולדינא הב"י לא הביא דברי הטור משום שפסק כרמב"ם, והרמ"א הביא את דבריו לקמן (שפ"ו ג') ובמ"ב הביא שהרבה חולקים על כך.

במחלוקת ר"ש ורבנן בג' חצירות

רש"י נוקט שלדעת ר"ש האמצעי מותר עמהם והם מותרים עמו, ורק שכנים בהדי הדדי מבואר במסקנא שצריכים לערב, ובדעת רבנן כותב רש"י שכיון שהם אסורות אף היא אסורה עמהן וכן הם עמה, וקשה והראוני שכך מקשה החזו"א (צ' ח') שלעיל (מח:): נחלקו רב ושמואל בביאור מחלוקת ר"ש ורבנן, ולכאורה רש"י נקט את דבריו דלא כשניהם, דלרב מבואר שלרבנן רק אמצעית אסורה עמהן אבל חיצונית מותרות עמה ורש"י נקט בהכל לאיסור, ואילו לשמואל לרבנן הכל אסור אבל לר"ש אין היא מותרת עם החיצונית וברש"י מבואר להיתר, ואומנם רש"י שם הביא ל"ק בדברי שמואל שלר"ש הכל מותר ולרבנן הכל אסור, ולפי אותה לישנא דברי רש"י כאן מיושבים אך רש"י שם לא רוצה לקיים את אותו פירוש. ובחזו"א כתב שלר"ת שם בתוס' אפשר ליישב לפי מה שביאר שם בדעת שמואל שלר"ש מותרות ולרבנן הכל אסור.

והטור כיצד לפסוק בהכי, והיינו שהרמב"ם שהצריך כלי אחד ומין אחד משום שפסק כחכמים, וכדברי הראשונים שרב יוסף בא לבאר גם אליבא דרב שבעינן תרתי הקפדה גם על הכלים וגם על המינים ויין ושמן אינם חיבור, אבל הטור שפסק שבכלי אחד מהני אפילו יין ושמן משום שלמד שרב יוסף אתיא רק לדברי אביי שהעמיד מחלוקתם בב' כלים, אבל לרב ורבא אזלינן רק בתר הכלים, וכיון שהלכה כרבא לגבי אביי הכי פסק.

הב"י (שס"ו ט' בסוף) מבאר את מחלוקת הרמב"ם והטור, שהטור פסק כאוקימתא דרבה וכו' שמעון שאפילו יין ושמן משום דקיי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב, והרמב"ם סבר מדאוקי למחלוקתם במחלוקת ריב"נ ורבנן ושם קיי"ל כרבנן לגבי ריב"נ א"כ גם כאן עלינו לפסוק כרבנן ורק ביין ויין. והב"י מבאר הא דמעמידים כאוקימתא דרב יוסף משום שגם אביי פליג על רבה, ורב יוסף ואביי הוו תרי כנגד רבה. וקשה מנין למד הטור להעמיד כאוקימתא דרבה לגבי דרב יוסף, אך למה שביארנו לעיל הטור סבר שרב יוסף אתיא רק לאביי שהעמיד בב' כלים אבל לרבא אזלינן רק בתר הכלים וחייבים להעמיד את מחלוקתם כרבה בב' חצירות, ובכלי אחד לכו"ע מהני אפילו יין ושמן, ויתכן ופסק אף כחכמים.

סימן נ"א - סומכין על שיתוף במקום עירוב (עא: עב).

על שיתוף במקום עירוב האם כסומכין על השיתוף הוא מתיר גם את הטלטול מהבתים לחצר, או שהשיתוף רק מתיר את הטלטול מחצר לחצר.

שיטת רש"י והרבה ראשונים בהנ"ל

רש"י ד"ה מערבין בסופו כותב אבל אם עירבה כל חצר לעצמה ונשתתפו כולם במבוי, בזה גם ר"מ מודה שסומכין על השיתוף במקום העירוב כדי להתיר לטלטל בין החצירות, והסברא בזה לכאורה משום שכאן לא שייך טעמא דלא תשתכח תורת עירוב דהרי עשו עירוב בתוך כל חצר. וממילא מבואר ברש"י (כך כתב האבן העזר בחידושו) שמחלוקת ר"מ ורבנן היא כאשר לא עשו כלל עירוב ולענין להתיר הכל היינו גם להוציא מהבתים לחצירות, וא"כ דעת רבנן שסומכין על שיתוף במקום עירוב הוא אף להוציא מהבתים לחצירות. וכך גם מדויק ברש"י בסוגיא דינוקא דאשתפיך חמימיה (סז:): דאמר רבה שיביאו מים מגו ביתאי (ופרש"י שהתינוק היה בבית אחר באותה חצר), וא"ל אביי שלא עירבו, א"ל נסמוך אשיתוף, וחזינן שרבה רצה לסמוך על השיתוף כדי להוציא מביתו לבית אחר באותה חצר, שזה כמו להוציא מבית לחצר.

הרמב"ם בפיה"מ כתב שאנשי המבוי מערבים בחצירות ומשתתפין במבוי ואז יהיו מותרים בבתים ובמבוי יחד, אלא א"כ השתתפו במבוי בפת שאז לא צריכים לעירוב, ומדבריו נראה כמו שהתבאר ברש"י

א. שיתופי מבואות ביין או בפת

רש"י (ד"ה ומשתתפין במבוי ביין) כתב דמשתתפין ביין וכ"ש בפת דחשיב טפי, אבל תוס' (ד"ה משתתפין במבוי) כתב דמשמע שלכתחילה ביין מצוה יותר מבפת, מדלא תניא בברייתא בסיפא של משתתפין במבוי כפי אותו לשון שכתוב ברישא, משתתפין במבוי בפת ואם רצו להשתתף ביין משתתפין, ובטעם הדבר כתב דשמא יין מינכר טפי שהוא שיתוף. ובגאון"י כתב לדחות את טענת התוס' שהיא בעצם טענה על רש"י, וכתב שלא יכולנו לכתוב משתתפין בפת ואם רצו ביין דהוי משמע שייך הוא רק בדיעבד, אך האמת שודאי יין הוא גם לכתחילה אלא שכ"ש פת דחשיב טפי שאפשר להשתתף בה אבל שניהם לכתחילה, ומשו"ה לא היה אפשר לכתוב כמו שהציעו התוס', ונדחית ראיית התוס' ואין קושיה על רש"י.

ב. למ"ד סומכין על שיתוף במקום

עירוב את איזה עירוב הוא מתיר

בחצירות הפתוחות זו לזו ועושים עירוב כל החצירות יחד, העירוב מתיר ב' דברים, דבר ראשון ככל עירוב של חצר להוציא מהבתים לחצר, ודבר שני להוציא מחצר לחצר (והיינו בכלים ששבתו בבית דבלא עירוב אסור ויצאו לחצר באיסור או בהיתר דרך מלבוש אבל כלי חצר גם בלא עירוב שרי לטלטל מחצר לחצר), ונחלקו הראשונים בביאור מח' ר"מ ורבנן בסומכין

פתחין שביניהם שהרי השיתוף מחברן, ומשמע שרק את זה השיתוף מתיר אבל להוציא מהבתים לחצר אין השיתוף מתיר, ואילו אצלנו משמע שגם להוציא מהבית מותר וכדיארנו לעיל, והאבן העזר מחדש מכח קושייתו שלהוציא מהבתים לחצר לכו"ע השיתוף מתיר, וכל מחלוקתם רק האם השיתוף מתיר להוציא מחצר לחצר, ולכן למעלה שרש"י כתב במה קמפלגי היה צריך לכתוב להעביר מחצר לחצר דרק בזה פליגי.

והגאון יעקב (ד"ה בסומכין) תירץ שודאי שאה"נ שנחלקו בשני הדינים גם לטלטל מחצר לחצר וגם לטלטל מהבית לחצר, וכיון שאירי באופן שהחצירות פתוחות זו לזו ויש נפק"מ בשיתוף גם לענין טלטול מחצר לחצר הזכיר ענין זה אך ודאי פליגי גם לענין להוציא מהבית לחצר.

שיטת הריטב"א במח' רבנן ור"מ

הריטב"א לומד שכל מה שאמרו רבנן דסומכין על שיתוף במקום עירוב הוא רק להתיר לטלטל מחצר לחצר אך לא להתיר לטלטל מהבתים לחצירות, ובזה לכו"ע בעינן נמי לעירובי חצירות, ומסביר את סברתו משום שהם ב' ענינים חלוקים, שהשיתוף ענינו לחבר את כל החצירות יחד להתיר לטלטל מחצר לחצר דרך המבוי, ולכן טלטול מחצר לחצר דומה לו וניתר ע"י, ואילו עירובי חצירות ענינו לחבר הבתים עם החצירות והוא ענין נפרד מהשיתוף, והוכיח דודאי שמעתין בעירובי חצירות זו עם זו מיירי, ולא בעירוב חצר עם הבתים שלה, דהא לרבנן גם סומכין על עירוב במקום שיתוף, ואיך יעלה על הדעת שע"י עירוב

שע"י השיתוף (למ"ד סומכין) מותר אף להוציא מהבית. והריטב"א והב"י (שפ"ז) נקטו שכך סובר הרמב"ם בהלכות והיינו מדסתם (פ"א מעירובין הי"ט) שאם השתתפו במבוי שוב אין צריך לעשות עירוב, ומשמע שלא צריכים כלל עירוב והכל מותר, וכן הביא הב"י שמוכח כן מהרמב"ם (פ"ה הי"ג) שכתב דאם שכח אחד מבני החצר לערב לא הפסיד כלום דסומכין על השיתוף. וכן מבואר בתור"פ.

הערת הראשונים בדברי רש"י

רש"י כשמביא שבכה"ג שכל חצר עירבה לעצמה ר"מ מודה דהשיתוף מתיר הכל, כתב הטעם משום שהמבוי לחצירות כחצר לבתים, והיינו שהמבוי מחבר את כולם להיות אחד, והקשה בתור"פ וכן הקשה הריטב"א בשם התוס' (וכנראה כוונתו לתור"פ) שדין זה שהמבוי לחצירות כחצר לבתים לא נאמר לגבי להתיר לטלטל בין החצירות, אלא נאמר גבי שכחת עירוב שאם אחד שכח ולא השתתף במבוי הוא אוסר את המבוי לכולם כמו שאחד מבני החצר שכח ולא עירב, ובריטב"א כתב לתרץ שצ"ל שרש"י רק הביא משם סניף שהמבוי דומה לחצירות שמצינו שדומה לענין שכחת עירוב, ומסברא נאמר אנו שגם דומה המבוי לחצר לענין שכולם יחד ומחבר את כל החצירות.

סתירה בדברי רש"י

והקשה האבן העזר סתירה בדברי רש"י דבריש העמוד (ד"ה בסומכין על שיתוף קמפלגי) כתב רש"י שלרבנן שסומכין על השיתוף מותר להוציא מחצר לחצר דרך

מתיר להוציא מהבית לחצר, והרי כשאומר שמתיר לטלטל מחצר לחצר היינו בהכרח לגבי כלי הבית שהרי כלים ששבתו בחצר גם בלא שיעשו שיתוף קיי"ל שכולן רשות אחת לכלים ששבתו בתוכן, ואלא איירי לענין כלי הבית, ומהו האיסור להוציא כלי ששבת בבית מחצר לחצר דשמו נשאר עליו וגם כשמעבירו כעת לחצר השניה נחשב שהוציא כלי מהבית לחצר השניה וזהו האיסור, וקשה כיצד יתכן שלהוציא כלי בית לחצר של השני אמרינן דסומכין על השיתוף ושרי (דזהו הגדרת המעשה), ואילו להוציא כלי מהבית לאותה חצר כשלא עירבה אסור, והרי הוא ממש אותו מעשה. ובהכרח התשובה צריכה להיות דרבנן שאמרו סומכין על שיתוף בשביל לטלטל מחצר לחצר, כוונתם שכל החצירות והמבוי נעשים רשות אחת, וממילא כשמעביר מחצר לחצר לא חשיב כלל שהוציא מרשות לרשות שצריך להגדיר איזה מעשה נעשה ולכן שרי, ועדיין יש בדבר חידוש גדול שאת אותו כלי ששבת בבית אסור להוציא בצורה ישירה לחצר של השני, אך אם נוציאנו לחצר ומשם לחצר של השני יהיה מותר דכאן נימא שלא יצא כלל מרשותו.

והרב רפאל ציקוני תירץ שיתכן והריטב"א למד הגדרה שונה בדין הוצאת כלים ששבתו בבית מחצר לחצר (וכדמשמע ממקצת האחרונים בסוגיא בפרק כל גגות), והיא שכל מה דאמרינן שכל החצירות רשות אחת הם זהו רק לגבי כלי החצר אבל לא לגבי כלי הבית, ולא בגלל דחשיב שמוציא כלי מהבית אלא משום שלגבי כלי הבית כלל לא נאמר שהחצירות רשות אחת, ולפי זה אתי שפיר דהחיבור בין החצירות לגבי כלי הבית הוא דין נפרד מהדין של הוצאת כלים

החצר עם הבתים יהיה נותר המבוי, אלא הכוונה עירוב חצירות זו עם זו, ובהא אמרו רבנן שסומכין על העירוב בשביל השיתוף, אבל עירוב חצר עם הבתים ודאי שצריך לעשות (והחולקים עליו ביארו שאיירי בעירוב החצר עם הבתים ואעפ"כ סומכין על העירוב בשביל שיתוף המבוי).

ומדהביא הריטב"א סברא זו בסתמא אחר שהביא את פירש"י יתכן ואפשר שרוצה לומר כך בדעת רש"י, ורק את הרמב"ם הביא בהמשך דבריו שפליג, ושייך לומר כך ברש"י דרק כתב שהיכא שעירבו החצירות עם הבתים ר"מ מודה דסומכין על השיתוף כדי להתיר לטלטל מזו לזו (ועל זה הרמב"א כלל לא פליג), והיינו שמחלוקתם היכא שלא עירבו כלל אך לענין מה כן לא פירש רש"י, ורק האחרונים למדו שמחלוקתם כשלא עירבו לענין הכל, אך ניתן לומר שמחלוקתם כשלא עירב כלל ורק לענין לטלטל בין החצירות, ואי נימא כך בדעת רש"י מיושבת קושיית האבן העזר בסתירה שבדברי רש"י דבאמת לפי רבנן השיתוף מתיר רק לטלטל מחצר לחצר, וזה מה שביאר רש"י לעיל (ד"ה סומכין) שקמיפלגי רבנן בהיתר לטלטל מחצר לחצר. אך מדברי האחרונים (אבן העזר, גאו"י, ב"ח וט"ז) חזינן שלא למדו כך ברש"י, ולמעשה כדבריהם מוכח מהרש"י לעיל (סז:) בסוגיא דינוקא דאשתפך חמימיה, וכדהבאנו לעיל דשם כתב דע"י שסומכין על השיתוף מותר להוציא אף מהבית לחצר.

הערה לפי הריטב"א לדעת רבנן

וצריך להבין בדעת הריטב"א שמבאר שהשיתוף מתיר לטלטל מחצר לחצר אך לא

למ"ד דאין סומכין מדוע כשעירבו כל החצירות והבתים יחד צריך גם להשתתף במבוי ומי יאסור להוציא למבוי, ומאי שנא מחמש בתים השותפים בהכל דלא צריך כלל עירוב, ותירץ שכדי שלא לשכח התינוקות אין כח חמש חצירות המעורבות יחד ככח חצר המשותפת ממש בגוף הקרקע, וכוונתו שכיון שבמציאות הם רשויות חלוקות ורק בדין מחשיבים אותם כאחת, ממילא רבנן אמרו שכדי שלא לשכח אמרינן שהעירוב שבדין מחשיבם כאחד נאמר רק ביחס לחצירות ושם הם אחד ושרי לטלטל, אבל ביחס למבוי אמרו רבנן שכדי שלא לשכח נמשיך לדון לפי המציאות האמיתית שהם חמש חצירות.

ולפי זה אמר הגרש"ר ליישב גם בדברי הריטב"א שאמרינן פלגינן, דהיות וכל חצר היא רשות בפנ"ע, אלא שההיתר של השיתוף מגדיר אותם כחצר אחת, ע"כ אפש"ל שאין אנו אומרים דנין את החצירות כרשות אחת רק לענין הוצאה דרך המבוי, אבל לענין להוציא מחצר לחצר דרך פתח שבינהן אין אנו דנין אותם לדעת ר"מ כרשות אחת רק ע"י עירובי חצירות.

דעת הב"י בהנ"ל

הב"י (שפ"ז) כתב בדעת רש"י וכתב שכך גם דעת הרבה ראשונים (כמו שיטת הריטב"א) שלרבנן סומכין על שיתוף במקום עירוב הוא רק לענין להתיר את הטלטול מחצר לחצר אך לא להתיר מהבית לחצר, דאם יסמכו על זה גם לחצר עצמה תשתכח תורת עירוב. אך למד שונה מהריטב"א דהב"י כותב שמחלוקתם כשעירבו כל חצר לעצמה עם הבתים, וגם

מהבית לחצר, ושייך לומר ששיתופי מבואות מחברין את החצירות לענין כלי בית ששרי להעבירם מחצר לחצר, אך לא לענין דין הוצאת כלים מבית לחצר שהוא דין שונה.

ועוד תירץ דבמה שאמרינן בפרק כל גגות שכל החצירות רשות אחת הן אף בדעת רבנן, דעת הריטב"א שדוקא כאשר יש לו שותפות בחצר אך בחצר שכלל אינה שלה חילוק הבעליות אוסר, וכן דייקו מרש"י שם, ולפי"ז יש לומר שרבנן כאן כרבנן התם, ונפק"מ לגבי כלי החצר לטלטלם לחצר השניה שאין לו כלל רשות בה.

הערה לפי הריטב"א בדעת ר"מ

ועוד הקשה הגר"ש רוטשילד בדעת ר"מ לפי הריטב"א שאומר שעשו שיתופי מבואות ובכל זאת אסור להעביר מחצר לחצר בלא עירובי חצירות, והרי להוציא מהחצר למבוי שרי משום השיתוף וכן בחצר השניה למבוי, ובהכרח שבשיתוף שעשו הוגדרו כל החצירות כרשות אחת ולכן אין אוסרים בני חצר אחת את המבוי על בני חצר אחרת והם חשובים כאחד, וא"כ איזה פעולת איסור עושים כשמטלטלים מחצר לחצר בלא עירובי חצירות והרי כולם רשות אחת, ונכון שטעמו של ר"מ משום שלא תשתכח, אך מהו גדר האיסור והרי אין כאן רשות של מישוהו אחר. וכן קשה לרבנן למ"ד שביין כו"ע לא פליגי דבעי תרתי, ורבנן לא ס"ל סברת שלא תשתכח אלא סוברים שצריך תרתי דלא אמרינן מיגו על שיתוף ביין, ואף שלא ס"ל סברת שלא תשתכח מצריכים גם עירוב ומדוע.

והביא שכבר הקשה כן הרשב"א (עב.)

הדבר דכשמשתתפין בפת שהוא דבר משונה יראו התינוקות שעשו שינוי ויבינו שעשו כן בשביל העירוב, אבל כשמערבין החצירות לא רואים שינוי ואין להם תזכורת לשיתופי מבואות, ולכן מבאר שלמד הב"י בכוונת הברייתא לר"מ מערבין בחצירות ואעפ"כ משתתפין במבוי שלא לשכח, אין הכוונה שאע"פ שעירבו החצירות ביניהם צריכים גם שיתוף, דזה פשיטא גם בלא טעם שלא תשתכח, אלא כוונתו דאע"פ שעירבה כל חצר לעצמה וגם השתתפו במבוי ועדיין יש כאן סיבה לחשוש שלא תשתכח מהתינוקות ויש לתקן עוד עירוב בין כל החצירות יחד.

וממשיך שלפי זה נתיישב גם דברי רש"י שמה שכתב בתחילה שאע"פ שמערבין צריכים להשתתף שלא תשתכח, היינו מדינא ומדויק שכאן לא הזכיר הלשון שלא תשתכח מן התינוקות דהוא מעיקר הדין, ועל זה כתב שזה דוקא בלא עירוב בני חצר לעצמן, אבל אם עירבה כל חצר לעצמה אז לא היו צריכין לערב כל החצירות יחד מדינא ופה הטעם של ר"מ הוא רק שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות

ג. בטעם שלא סומכין על שיתוף במקום עירוב

פלוגת ראשונים האם טעם שלא תשתכח הוא גם בהא שלא סומכין על עירוב במקום שיתוף

בתור"פ ובחי' הר"ן מבואר שמה שאמר ר"מ הטעם שלא תשתכח תורת עירוב מן התינוקות הוא טעם למה לא סומכין על שיתוף במקום עירוב, אך מה שאין סומכין על עירוב במקום שיתוף הוא מעיקר הדין.

עשו שיתופי מבואות, ואעפ"כ פליגי בזה האם יהיה מותר לטלטל מחצר לחצר דסומכין על השיתוף או שאין סומכין ויצטרכו לעשות עוד עירובי חצירות בין כל החצירות להתיר הטלטול מחצר לחצר.

וכתב עליו הב"ח ושגגה יצאה מלפני השליט, וכן בט"ז, ולמדו בדעת רש"י שודאי לרבנן כשסומכין על שיתוף במקום עירוב לא צריך כלל עירוב, ופלוגת רבנן ור"מ היא לסמוך גם בשביל עירוב הבתים עם החצר, ובט"ז הביא ראיות לכך מתוס' לקמן יעו"ש. ואף שרש"י לא כתב להדיא מה הדין לרבנן לגבי טלטול מבית לחצר, ולכן הבאנו לעיל שדברי הריטב"א אינם ניסתרים לגמרי מרש"י, אבל הב"י שכתב שאף בעירוב חצירות כל אחת לעצמה פליגי, זה דלא כריטב"א וממש נסתר מדברי רש"י, ולמעשה האחרונים למדו ברש"י שגם הבתים ניתרים ע"י השיתוף.

הפרישה ג"כ תמה מאד על הב"י, וכתב ליישב דברי הב"י שנקט לדעת הרבה ראשונים שמחלוקתם לענין ההיתר לטלטל מחצר אחת לשניה, מדסתמו כל הראשונים הללו שאירי בחצרות פתוחות זו לזו, ומערבין כולם יחד, ולא אשתמט אחד מהם לפרש שמערבין ר"ל כל חצר לעצמה, ש"מ דס"ל דזה לכו"ע צריכים לערב ולא נחלקו בזה ר"מ ורבנן.

וממשיך ליישב מנין לקח שיטה זו בדעת רש"י אף שנראה לכאורה ההיפך מכך, וכתב דהנה יש להתעורר בדברי ר"מ דמשמע שרק מה שמשתתפין במבוי הוא שלא לשכח מהתינוקות אבל מה שמערבין בחצירות הוא מעיקר הדין (ולקמן נביא מח' בזה), וטעם

לעיל) שהקשה מדוע צריך שיתוף מלבד העירוב, ותורף תירוצו שכיון שבמציאות הם רשויות חלוקות ורק בדין מחשיבים אותם כאחת, ממילא רבנן אמרו שכדי שלא לשכח אמרינן שהעירוב שבדין מחשיבם כאחד נאמר רק ביחס לחצירות ושם הם אחד ושרי לטלטל, אבל ביחס למבוי אמרו רבנן שכדי שלא לשכח נמשיך לדון לפי המציאות האמיתית שהם חמש חצירות.

לפי הנ"ל אין מחלוקת

ולפי דבריו יתכן ואין כלל מחלוקת בין הראשונים האם מה שאין סומכין על עירוב במקום שיתוף הוא שלא לשכח או מעיקר הדין, אלא לכו"ע יש שני שלבים, והיינו שלב ראשון שיש חשש שלא לשכח תורת עירוב, ושלב שני מה שעשו מחמת כן והוא הפלגינן שאומר הרשב"א שהעירוב לא יתיר את המבוי וביחס אליו ישארו דיורים חלוקים, וא"כ אחר תקנת רבנן נמצא שלמעשה בעינן לשיתוף מעיקר הדין, ויש ראשונים שנקטו את הטעם לשלב הראשון שחששו שלא לשכח ולכן עשו פלגינן, ויש ראשונים שהתייחסו לשלב השני שרבנן למעשה יצרו מצב שמעיקר הדין צריך כעת לעשות שיתוף, אך לא פליגי. [אך בריטב"א לקמן (עג): שמבאר אמאי בשכחו אנשי חצר ולא השתתפו נאסרים משום שבחצר שלמה גזרינן תמיד שלא תשתכח, משמע שלמד שהכל הוא רק מטעם שלא תשתכח ואין שום חיסרון מצד הדין, אך בתור"פ שם כתב שאף שלדבריו שמעיקר הדין לא סמכין על העירוב בשביל שיתוף לא קשה מידי, אך צריך לבאר שם מהטעם שבחצר שלמה שייך שלא תשתכח, וא"כ גם מהריטב"א אין להוכיח]

וכן מבואר בשיטת התוס' שלמד בדעת ר"מ למ"ד שבפת כו"ע לא פליגי, שאף שפת של מבוי מועילה לעירוב אך פת של עירוב לא מועילה לשיתוף ורואים שהם חלוקים זה מזה. וטעמם של הר"ו ותור"פ לכאורה ג"כ כמו הסברא המבוארת בתוס' שמבוי כולל בתוכו את כל החצירות והבתים ולא להיפך.

אך ברבינו יונתן כתב מפורש את שני החלקים שלא סומכים על שיתוף במקום עירוב כדי שלא תשתכח תורת עירוב, ולא סומכים על עירוב במקום שיתוף שלא תשתכח תורת שיתוף, והיינו שלמד שהכל הוא מחמת שלא תשתכח. וכן כתוב ברשב"א לקמן (עב). שכדי שלא תשתכח תורת שיתוף הצריכו לעשות גם שיתוף, וכן בתוך דברי הריטב"א נוקט בשניהם שלא תשתכח. ונראה מדבריהם שמעיקר הדין ודאי שצריך להועיל כיון שהכל נעשה כרשות אחת.

קושייה ותירוץ לשיטות דמעיקר הדין אין סומכין על שב"ע

והקשה הגרש"ר לשיטות שכתבו שמעיקר הדין לא סמכין על עירוב במקום שיתוף, והיינו שבלי לעשות שיתוף אסורים מעיקר הדין, וקשה כיון שע"י העירוב שעירבו כל החצירות יחד נעשו כולם כאחד הרי רשות זו שווה בדירוינן למבוי ומי יאסור להוציא, ואין זה חשיב מרשות לרשות שהרי הכל של אותם בעלים, ולמה צריך מעיקר הדין גם שיתוף. ובעצם גם אם נאמר כראשונים שהטעם הוא שלא לשכח, קשה מהו גדר הדבר שאסור ואיזה איסור שייך לומר בזה.

והביא את דברי הרשב"א (עב. והובא

הקשו מהמשנה לקמן חמש חצירות הפתוחות, שמוקמינן לה כר"מ שאין סומכין על העירוב במקום שיתוף, ותוס' תירץ לשיטת רש"י שהגמ' שם סוברת כלשון שלא מדובר שם בחצירות הפתוחות זו לזו, ובכה"ג כו"ע מודו שא"א לסמוך על עירוב כזה במקום השיתוף.

דעת הרבה ראשונים שרק בפת של שיתוף לא פליגי

תוס' ושאר פליגי על רש"י וביארו בגמ' בפת כו"ע לא פליגי היינו בפת של שיתוף שסומכין עליה בשביל עירוב אבל בפת של עירוב עדיין פליגי ובוזה ודאי דלר"מ אין סומכין עליה במקום שיתוף, ולכן אע"פ שעירבו בחצירות בעינן להשתתף במבוי.

ובטעם הדבר כתבו התוס' ב' טעמים, א' שכיון שיכלו להשתתף ביין וטרחו להשתתף בפת אלמזה לשיתוף שיתיר אף במקום עירוב, משא"כ בעירוב בפת לא עשו משהו מיוחד דהא א"א לערב ביין, ב' שהמבוי כולל את כל הבתים והחצירות ולכן מתיר במקום עירוב משא"כ עירוב חצירות אינו כולל את המבוי, ויעויין במהרש"א דביאר שודאי צריך לשני הסברות יחד, ואין לסברא השניה מקום בפנ"ע דודאי שיתוף ביין לא יותר אלים מעירוב חצירות בפת, דהא לרבנן לחד מ"ד בעירוב חצירות בפת סומכין עליה גם בשביל השיתוף ואילו שיתפו ביין אין סומכין עליו בשביל עירוב, אלא ודאי הסברא השניה צריכה לראשונה שכיון שסגי ביין ועשו בפת אלמזה לשיתוף

וברשב"א ובריטב"א ותור"פ הוסיפו עוד טעם שכיון שאפשר להשתתף ביין ועשו

והר"א גרשי הביא ראייה לתירוץ זה משיטת התוס', דמבואר בתוס' שלמ"ד בפת לא פליגי היינו בפת של שיתוף אבל בפת של עירוב פליגי ובוזה גם לר"מ לא סומכין ומוכח שפת של עירוב היא דרגה פחות וכדביארו התוס', וההבנה בזה לכאורה שבפת של עירוב מעיקר הדין לא שייך לסמוך עליה בשביל שיתוף, ומאידך תוס' נצמדו ללשון הברייתא והיה קשה להם על רש"י לשון הברייתא, ולפי מה שלומדים תוס' ביאור הברייתא הוא אע"פ שעירבו החצירות צריכים נמי להשתתף במבוי, ועל זה נאמר בברייתא שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות (ולתוס' הכוונה תורת שיתוף), וא"כ כתוב כאן שגם מה שאין סומכין על עירוב במקום שיתוף הוא רק כדי שלא לשכח מן התינוקות, ולכאורה הדברים סותרים, ולפי מה שביאר הגרש"ר אתי שפיר שסיבת התקנה היא שלא לשכח ומשו"ה אמרו רבנן שאין המתיר של העירוב חל על השיתוף, וממילא כבר מעיקר הדין צריכים לעשות שיתוף.

ד. חד אמר בפת כו"ע לא פליגי

לרש"י אף בפת של עירוב

רש"י (ד"ה כי) לומד שר"מ מודה לחכמים שסומכין על עירוב במקום שיתוף כיון שאין מערבין אלא בפת, והיינו שלמד בדברי הגמ' שבפת כלל אין מח' וכמו שסומכין על שיתוף במקום עירוב ה"ה סומכין על עירוב במקום שיתוף, ותוס' והראשונים הביאו את רש"י, והתקשו לדבריו בלשון הברייתא וביארו שצ"ל לדבריו מערבין בחצירות אע"פ שנשתתפו במבוי ביין, אך הקשו שאין זה המשמעות, וכן

תוס' פליג שמניחים דוקא בחצר

תוס' חולקים על רש"י מכח קושייתם וכתבו ששיתופי מבואות צריכים להניח דוקא בחצר ועירובי חצירות דוקא בבית, ומשו"ה ניחא שלר"מ לא שייך שבאותה פת נעשה ב' דברים ובעינן לתרוויהו, ולרבנן שמהני הוא מדין סומכין, וכן לר"מ למ"ד בפת כו"ע לא פליגי מועילה הפת שבחצר שהיא לשם שיתוף מדין סומכין אף לעירובי חצירות, מהסברא שכתבו תוס' למעלה שכיון שיכלו לעשות ביין וטרחו לעשות בפת אלמוה לשיתוף ומהני להכל.

הרשב"א (לקמן עג: ד"ה כאן) כתב כרש"י שמניחים את השיתוף בבית, וליישב את קושיית התוס' כתב (מה שתוס' כתבו ותימא הוא לומר כן) שתליא לשם מה הניחו וכיון שהניח לשם עירוב לכן אינו עולה לשם שיתוף אך אה"נ אם יניח להדיא גם לשם שיתוף מהני גם לר"מ ועולה לכאן ולכאן.

דברי הריטב"א, וקושיא על דבריו

הריטב"א הביא את דברי רבותיו (הרשב"א הנ"ל) שתליא לשם מה הניח ומהני שיתוף אף כשמניחו בבית, וכתב הריטב"א שצריך בדוקא להניחו בבית, דאילו עשאוהו לשם שיתוף ועירוב והניחו אותו בחצר אינו עולה לדין עירוב כלל, דקיי"ל שעירובי חצירות בבית שבמבוי, וכי תימא א"כ גם כשהניחוהו בבית לא יעלה לשם שיתוף, דשיתופי מבואות בחצר שבמבוי, הא ליתא דזה גופא נאמר בדין שיתוף שאפשר להניחו אף בבית דעדיף ומנכר וטפי מעלי, ושלא כדברי התוס' שכתבו שבעינן להניח את השיתוף דוקא בחצר, ומביא הריטב"א ראייה לדבריו, שאם

בפת, בזה שהתינוקות רואים שעשו בפת הם מבינים שהפת משמשת אף לעירוב, ובזה יורד החשש של לא תשתכח תורת עירוב, משא"כ בפת של עירוב שזה דינה יש חשש שתשתכח תורת שיתוף (ויתכן וזו כוונת תוס' באלמוה).

ה. מקום הנחת השיתוף

דעת רש"י שאפשר להניח שיתוף בבית

דעת רש"י (עג: ד"ה מסובין בחצר) והביאו התוס' דשיתופי מבואות מותר להניחם בחצר שבמבוי, ודייקו תוס' והראשונים שכוונת רש"י שכל שכן שיכול להניחם בבית, וכן הביא התוס' מרש"י בסוכה, והקשו התוס' שא"כ אמאי לר"מ אין סומכין על עירוב במקום שיתוף והרי כיון שעשה עירוב בפת והניח הפת בבית שיעלה גם לשם שיתוף כיון שאפשר להניח שיתוף בבית, ותוס' הביאו מר"י שכתב ליישב בדוחק לרש"י שבתחילה כשעשו עירוב לא כל החצירות עירבו אלא רק חצר אחת או שתיים וא"כ ודאי שלא נתנו לשם מבוי, ורק אח"כ הלך אחד ושיתף לכולם.

והדוחק שבדבר מסתמא כיון שבפועל בכניסת שבת אחר שעשה אחד שיתוף עבור כולם אז אנו רוצים שבכ"א יחול גם עירוב וגם שיתוף וכיון שניתן להניח שיתוף בבית מדוע שלא יחולו שניהם. ובדעת רש"י אפשר דאזיל לשיטתו לעיל (ע:): גבי אחד מן השוק שמת מבעו"י והניח רשותו לאחד מן החצר דמהני, וכתב רש"י שהרי יערב ומשמע וכן דייק הקר"נ שרק בגלל שעדיין לא עירב, אבל אם כבר עירב לא מהני, וכמו כן כאן כיון שכבר עירבו לא מהני השיתוף.

לבאר דהנה יש לדון בדעת רבנן שסברי שסומכין על שיתוף במקום עירוב, האם הכוונה שממילא הכל נהיה מותר והיינו שכיון שענין שיתוף ועירוב דומה לחבר את כולם כאחד, אמרו רבנן שכאשר עושה אחד מהמעשים ומראה שרוצה לחבר את הדיורים ממילא הכל מתחבר ומותר, או דילמא שודאי הוּוּ ב' דינים עירוב חצירות ושיתופי מבואות ורבנן שאמרו סומכין על שיתוף במקום עירוב חידשו שע"י מעשה אחד שיעשה יחולו ב' הדינים, אבל הם חלים כב' חלויות נפרדות.

**פְּלוּגַת הַמַּג"א וְאֵבֶן הָעוֹזֵר הָאֵם
סוּמְכִין עַל שֶׁב"ע כְּשֵׁאִין חִיבוּר בֵּין
הַחֲצִירוֹת**

המג"א (שע"ב ג') כתב דגם לדידן דקיי"ל שסומכין על שיתוף במקום עירוב, מ"מ ה"מ רק כאשר יש בין החצירות פתח או חלון, אבל כשאין ביניהם פתח או חלון אף שנשתתפו במבוי אסורין לטלטל מחצר לחצר דרך חור שבתוך המחיצה. ובאבן העוֹזֵר כתב על המג"א שדבריו תמוהים דכיון שכולם חצר אחת על ידי שיתוף המבוי, א"כ למה לא יטלטלו מזו לזו, וכן פסק המ"ב סקכ"ז.

ולכאורה בדעת המג"א חזינן שלמד בסומכין על שיתוף במקום עירוב, שעל ידי השיתוף חלים כאן ב' חלויות, חל דין שיתופי מבואות וחל דין עירובי חצירות, ומה שמתיר לטלטל בין החצירות הוא העירובי חצירות שחל כאן, ולכן היכא שיש פתח או חלון ביניהם שיכול לחול עירובי חצירות הוא חל, אבל כאשר אין פתח או חלון ואין תנאים שראוי לחול כאן עירובי

לא כן לרבנן דאמרו סומכין על עירוב במקום שיתוף ועל שיתוף במקום מבוי היכן מניחים אותו, אם בבית א"כ אין כאן שיתוף, ואם בחצר הרי אין כאן עירוב, ועל כרחך שנאמר הדין בשיתוף שאפשר להניחו אף בבית, ומניחים לרבנן בבית ששם עולה גם לשיתוף וגם לעירוב, ומסיים שעל סברא זו סומכין שעושים שיתוף אחד ומניחים אותו באחד הבתים ועולה לכאן ולכאן.

וקשה מאד להבין את דבריו שהוכיח מדברי רבנן, והרי להדיא מדבר לדעת רבנן שסומכין על שיתוף במקום מבוי, וגם אם שיתוף בעינן דוקא בחצר, כיון שמה שעושים הוא שיתוף ושיתוף שרי בחצר, אמאי לא יועיל להכל והרי אין עושים כאן עירובי חצירות, אלא שיתוף והוא מהני לעירוב רק מדין סומכין, וכמו שמבואר בתוס' שהקשה רק לר"מ שאע"פ שאין סומכין שיעלה לכאן ולכאן וישוב שמניחים את השיתוף רק בחצר, ומשמע שלרבנן כלל לא היה קשה לו שום דבר כיון שאתינן עלה מדין סומכין אין צריך להועיל אלא למה שעושה וממילא מתיר את הכל. ובהמשך נבאר את הגדרת סומכין על שיתוף במקום עירוב ונביא יישוב לדברי הריטב"א.

וכן קשה לכל הראשונים למ"ד שביין לכו"ע לא פליגי שבעינן תרתי, ומדוע לא אמרינן סומכין, כיון שלשיתוף היין מהני וסומכין על שיתוף במקום עירוב, מדוע יצטרכו לעשות עירובי חצירות בנפרד. וגם זה יתבאר בעז"ה בהמשך.

**ו. גְּזֵר הַדִּין דְּסוּמְכִין עַל שִׁיתוּף בַּמְּקוֹם
עִירוּב**

וכדי ליישב דברי הריטב"א לעיל נראה

חצירות ממילא הוא לא חל.

בנשבר מער"ש, והיינו דאם נשבר בשבת אמרינן כיון שהותרה הותרה וכל החצירות מותרות לא רק הפתוחות למקום העירוב. ואע"ג שבמחיצות לא אמרינן כיון שהותרה צ"ל שהיינו לא משום שחסר במתיר אלא דהוי פרוץ למקום האסור לו וממילא כאן רק המבוי פרוץ לרה"ר שחוצה לו אבל החצירות לא אמרינן שהם פרוצות למקום האסור.

ובחזו"א (צ' כ"ו) תמה על עיקר דין זה דכיון שכל המתיר הוא השיתוף וע"י כל החצירות והבתים נעשים אחד, וכיון שהשיתוף לא התיר ממילא כיצד מותרות החצירות, ובתחילת דבריו כתב איזו סברא בדברי הר"ם, ויל"ע בדבריו ויתכן וכוונתו למה שנכתוב, ועכ"פ פליג על דברי הר"ם.

ולבאר את דין הר"ם שהובא בראשונים ובשו"ע וכל האחרונים הסכימו עמו מלבד החזו"א, צריך לבאר שסומכין על שיתוף במקום עירוב היינו שע"י השיתוף חלים ב' דברים גם שיתופי מבואות וגם עירובי חצירות, ואף שהשיתוף איננו כיום שנשברה קורת המבוי עכ"פ חל חלק העירובי חצירות והוא אין לו מה שיפריע לחול, והחידוש לדברי המג"א שאירי שנשבר קודם שבת, ואפילו לא התחיל לחול שיתופי מבואות, אך במעשה שנעשה יש כח להתחיל את שני הדברים והשיתוף היה מנוע מלחול אבל העירוב שיכל לחול חל. והחזו"א שחלק ודאי סבר שהכל צריך להתחיל לכל הפחות בדרך של שיתוף והוא לא חל ואין המשך לדבר.

הפמ"ג כתב שאירי בהשתתפו לשנה וכבר חל השיתוף בשבת אחת ועכשיו איירינן בהמשך השנה כשנשבר בחול,

ובדעת האבן העוזר אפשר לבאר בב' אופנים, א' אפש"ל שחלק שבכל סומכין על שיתוף במקום עירוב לא חלים ב' חלויות, אלא דין סומכין על שיתוף במקום עירוב הוא תמיד שהשיתוף מחבר את הכל יחד וממילא לא צריך פתח בין החצירות, ודרך ב' אפש"ל שבעיקרון מודה למג"א שחלים ב' חלויות אלא שגם כאשר לא יכול לחול עירובי חצירות, אך כיון שע"י השיתוף כולם אחד ממילא אין מי שיאסור על בני החצירות לטלטל מזו לזו, אך כשיש פתח ביניהן מודה שחלים ב' חלויות נפרדות, ונפק"מ לדין מבוי שנשברה קורתו שנביא לקמן.

ובדברי המג"א אע"פ שביארנו שצריך תמיד לב' חלויות וכאן עירובי חצירות לא חל עדיין צ"ע כיון שע"י השיתוף כולם אחד מדוע אסור, ובוזה צ"ל כדאמר הגרש"ר שרבנן עשו פלגינן שהשיתוף יועיל לחבר ולהתיר החצירות רק להוציא דרכו אך לא להוציא מאחת לשניה ובוזה צריכים לעירוב והיכא שיש פתח וחל כאן גם עירוב שרי וכשאין פתח לא חל עירוב ואסור.

סמכו על שב"ע ונפלה קורת המבוי

הב"י (שס"ה ח' ופסק כן בשו"ע) הביא מהמרדכי (תק"יח) והגהות מימוני (פ"ה ה"ט), פסק הר"ם על מבוי שנשתתפו בו ונשברה הקורה נראה שאותו חצר שהעירוב מונח בה והחצירות הפתוחות לה מותרות דקיימא לן סומכין על שיתוף במקום עירוב, אבל חצירות שאין פתוחות לאותה חצר אסורין דליתיה לעירובייהו גבייהו ולא מצי להביאו דרך המבוי. וכתב המג"א דהיינו

בבית כיצד סומכין על שיתוף במקום עירוב לרבנן, והא אם יניח בבית אין כאן שיתוף ואם יניח בחצר אין כאן עירוב, והקשו על דבריו דהרי מדבר בדעת רבנן שסומכין ובאים לעשות רק שיתוף ולכן מניחו בחצר ואין כאן עירוב אלא שהחצירות הותרו מדין סומכין, ולפי מה שנתבאר נאמר שסובר הריטב"א דאין כאן חלות אחת שהכל מותר על ידה, אלא חידשו רבנן שע"י מעשה אחד יחולו ב' דברים גם עירובי חצירות וגם שיתופי מבואות, ולכן אומר הריטב"א שאם יניח בחצר אין כאן עירוב ואם יניח בבית אין כאן שיתוף, ומזה הוכיח ששיתופי מבואות ניתן להניח בבית, וכעת במעשה ההנחה בבית יכולים לחול גם עירובי חצירות וגם שיתופי מבואות.

וכן ניחא למ"ד שביין לכו"ע לא פליגי שאין סומכין ובעינין אף עירוב, ולכאורה כיון שהשיתוף הוא כדינו וסומכין על שיתוף בשביל עירוב מ"ט כשעשו ביין לא סמכין, אך אם הביאור הוא שבמעשה אחד צריכים לחול ב' דברים גם שיתוף וגם עירוב, ניחא שעירוב לא יכול לחול ביין ולכן בעינין לעשות בנפרד עירוב בפת כדינו. והמ"ד שגם ביין סומכין סובר שאמרינן מיגו שכיון שהיין חשוב ומחיל עירוב כאן הוא יכול להחיל אף עירוב, ואע"פ שבמקומות לא אמרינן מיגו דאמר הריטב"א שאם יניחו בחצר לא מהני לעירוב, צ"ל שמקום ההנחה הוא יותר מהותי ולא שייך להחשיב את כולם לגרים בבית אחד ע"י עירוב שמונח בחצר, אבל ביין אין חיסרון מהותי כ"כ ושייך לומר מיגו, והמ"ד שביין גם לרבנן לא סמכין הוא סובר שגם ביין לא אמרינן מיגו.

ובדעת התוס' שאמר ששיתוף מניחים

ולפי"ז היה אפשר ל שכיון שכבר התחיל השיתוף לחול יש לזה יותר כח, אך בעיון בדברי הפמ"ג חזינן שהוא למד שהניחו בחצר ולא בבית ולכן הצריך שכבר חל פעם שיתוף ואז יהני גם לעירוב (ואיני יודע כיצד אם הביאור שחל גם עירוב בחלות נפרדת), אבל אם לא חל אף פעם שיתוף לא מתחיל העירוב כיון שמונח בחצר, ואדרבה מדבריו משמע שאם מונח בבית שבחצר לא צריך שיתחיל לחול שיתוף ויכול מהתחלה לחול עירוב חצירות לבד דיש לו את התנאים לחול.

[עוד ראייה להנ"ל - הרמ"א (שפ"ז) כתב שבעירוב שלנו שכ"א נותן חלקו עבור השיתוף הוי עירוב ושיתוף יחד, אבל בזמן חז"ל שאספו מכל אחד רק לעירוב ואח"כ הלך אחד מבני החצר ונתן לשיתוף וזיכה עבור כולם, שם יש לחוש שלא תשתכח תורת שיתוף מהתינוקות ולכן עשו גם שיתוף. ולכאורה אם בסומכין על אחד בשביל השני היינו שרבנן אמרו שבמעשה אחד כולם יחד ואין צריך לשני א"כ גם בזמן חז"ל כיון שאספו לעירוב מדוע צריך גם שיתוף, אך אם נימא שע"י אחד חלים כאן ב' חלויות בזה אפשר לשמוע שבכל חלק צריך לדאוג שלא לשכח מהתינוקות וכיון שבשביל השיתוף לא עשו חששו שישכחו התינוקות ואמרו לעשות שיתוף. ואין הדבר הכרח ברור]

יישוב לפי הנ"ל בדברי הריטב"א

ולפי מה שנתבאר שבמעשה השיתוף חידשו רבנן שיחולו ב' דברים יחד, ניחא דברי הריטב"א הקשים שכתב שבהכרח מניחים את השיתוף בבית דאם א"א להניחו

מפורש שמניחו לשם עירוב ולשם שיתוף ודאי שגם לר"מ סמכינן על שיתוף במקום עירוב, ובזה מיושבת קושיית התוס' על רש"י מדוע לר"מ לא עולה העירוב גם לשיתוף, דהשם שקורא לו הוא הקובע, ואה"נ כשמניח לשם שניהם מהני לשניהם, והרשב"א לא כתב שצריך להניח דוקא בבית ויתכן, ואם נאמר שמהני גם במניח בחצר נצטרך לומר לדבריו כדביארנו בתוס' שהוי חלות אחת שמתירה הכל, אך קשה לומר בדעת הרשב"א שמהני להניח בחצר דכיצד מועיל לעירוב החצירות והא לעירוב בעינן שיהיה מונח בבית שבחצר, ורק למ"ד סומכינן שייך שיועיל אבל לר"מ שאין סומכינן אלא איירי במתכוין מפורש לשם שניהם אינו מדין סומכינן וכיצד יועיל עירוב כשמניחו בחצר.

דוקא בחצר, ואעפ"כ רבנן סברי דסומכינן על שיתוף במקום עירוב לכאורה יש לבאר דסובר שחל כאן רק שיתוף והוא ממילא מתיר את הכל ולכן אין שום חיסרון, אלא שא"כ קשה לדבריו מדוע יש מ"ד שביין רבנן מודו שאין סומכינן והרי בשביל שיתוף יין הוא מצויין, וצ"ל שהוא סובר כדביאר לעיל למ"ד בפת לכו"ע לא פליגי שסומכינן, משום שיכלו להשתתף ביין וטרחו לעשות בפת אלמוה לשיתוף, והוא יסבור שגם למ"ד שבפת פליג ר"מ אבל לרבנן זוהי הסברא שכיון שיכלו ביין ועשו בפת עשו חיזוק לשיתוף, אבל כששיתפו ביין ולא עשו משהו מיוחד בשיתוף גם רבנן מודים שלא סמכינן עליו בשביל עירוב.

ובדעת הרשב"א שכתב (עג:) שאם אמר

סימן נ"ב - חמשה ששבתו בטרקלין אחד (עב.:

עוד כתב הגאון"י בריש דבריו, ונמצא כדבריו כבר בתור"פ (בע"ב ד"ה בד"א) שדברי רש"י כאן שפליגי בין לגבי העירוב עם אחרים ובין לגבי העירוב ביניהם, הם שלא כדברי הברייתא בסוף הסוגיא של"ק במוליכין את עירובן פליגי אבל בבא אליהם לא פליגי דהם ביניהם ודאי מותרין, ול"ב פליגי בבא אליהם אבל במוליכין את עירובן גם לב"ה צריכים עירוב לכאו"א, ורש"י כאן סבר שפליגי בשני הענינים, אלא שרש"י לשיטתו לקמן לא קשה כלל, דכתב לקמן דר"י הסבר וכל התנאים פליגי גבי מחיצות, ופליגי כל התנאים על ברייתא זו שהיא סברה שלא במחיצות פליגי אלא האם הווי כחמשה שגבו את עירובן.

ולדברי הרשב"א והריטב"א לקמן שגם התנא של הברייתא למד שנחלקו גבי מחיצות, ואעפ"כ למד שלא בכל האופנים נחלקו, ואילו כאן כתב רש"י שנחלקו בין בטלטול ביניהן ובין בטלטול לחצר, ובשלמא לדעת הרשב"א שפירש שהברייתא איירי במסיפס שהטרקלין מחברם, וגם כאן כתב דבמסיפס ודאי שביניהם א"צ עירוב דכולם אחד, ניחא לל"ק שבגמ' שבעירוב בא אצלהם כו"ע לא פליגי, אבל לריטב"א שאירי אף במחיצות עשרה ובכל זאת כתבה הברייתא שבעירוב בא אצלן לא פליגי קשה, וכן קשה לל"ב שבמוליכין את עירובן לכו"ע צריכים עירוב ולא פליגי בזה, ולכאורה צ"ל שאה"נ במה שפליגי על רש"י לקמן שדברי התנא כברייתא הם במחיצות ובביאור דברי המשנה נמצא שלא בכל האופנים פליגי ב"ש וב"ה.

האם לב"ש גם אסורין אלו עם אלו

רש"י (ד"ה ב"ש אומרים) פירש שמחלוקת ב"ה וב"ש היא אף לענין להוציא מרשות זו לרשות זו ביניהן, שגם בזה לב"ש צריכים לערב ביניהן ובלא עירוב אסורים, להוציא מאחד לשני דהווי כרשויות חלוקות, וב"ה אומרים רשות אחת לכולם.

הריטב"א והרשב"א כתבו שאת דברי רש"י אפשר לומר רק למ"ד שפליגי במחיצות עשרה, אבל למ"ד שבמסיפס מחלוקת א"א לומר כן, אלא לכו"ע מותרים הם אלו עם אלו, חדא מצד הסברא שהרי בלא שיש כלל חילוק ביניהם פשיטא דמותרים, והמסיפס לא יעלה ולא יוריד דאין לו שם מחיצה, ועוד דאי נימא שאסורים הם אחד עם השני ממילא צריך להיות שכ"א יאסר במקומו דהוא פרוץ למקום האסור לו דאין כאן מחיצה, והיה לו לתנא לומר שאסורים לטלטל ד"א עד שיערבו דהוא עדיפא טפי מלומר צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה.

והגאון"י תירץ שלמ"ד דאף במסיפס מחלוקת, י"ל דאה"נ כשמחולקין במחיצת מסיפס אסורין אפילו בעצמן יותר מד"א משום דפרוצים, ומה שלא כתב התנא אסורים עד שיערבו, דודאי המשנה דיברה אף כשיש ביניהם מחיצה עשרה דאז אינם פרוצים אלו לאלו ומותרים במקומן ורק צריכים שכ"א יתן עירוב, והמשנה רצתה להדגיש דאף במחיצה עשרה פליגי להודיע כחן דב"ה דאף בכה"ג פליגי.

מקצת חבורות בחדרים ומקצתן במחיצות

שמדברי התוס' ד"ה כמאן משמע דמספקא להו, וצ"ע על הב"י והרמ"א. והבית מאיר דחה דבריו וכתב שלא דק דתוס' דיברו כשאין להם פתח לחצר ויוצאין דרך הטרקלין לחצר, דבזה י"ל שמודו ב"ה דלא עדיף חיבור הטרקלין מפני שאינם חלוקים במחיצות גמורות מחיבור חצר לאחים הנוטלים פרס, שתרוייהו אינם מחוברים לגמרי ובכל זאת אינם צריכים עירוב ביניהם, וכששרויים אחרים בחצרים אמרינן מיגו דהני אסרי הנו נמי אסרו, אבל השו"ע והרמ"א איירי כאשר יש לחלוקים במחיצות גמורות יציאה לרה"ר, וא"כ שאר החדרים שאינם מחולקים בחלוקה גמורה אותם הטרקלין מחבר לגמרי בנפרד מהחדרים עם המחיצות הגמורות ובכה"ג ודאי דהם הוו אחד, ולא שייך מיגו מהחדרים האסורים לאלו החדרים (וכמו שתוס' עצמו בריש דבריו כתב שבני החצר לא משפיעים על בני הטרקלין כשאין ביניהם קשר).

באיזה חדרים בית הלל מודים

בגמ' אמרינן חד אמר מחלוקת במחיצות המגיעות לתקרה אבל מחיצות שאינם מגיעות לתקרה דברי הכל עירוב אחד לכולן. וכתבו התוס' והראשונים שמה ששינו במשנה דמודים ב"ה בזמן ששרויין בחדרים ועליות שצריך עירוב לכאו"א היינו במחיצות קבועות המגיעות לתקרה, והמחלוקת במחיצות עראיות כגון יריעות שאע"פ שמגיעות לתקרה סברי ב"ה עירוב אחד לכולן.

ובתוס' ר"פ תירץ בשם רש"י שב"ה אינם מודים אלא במחיצות הבנויות בטרקלין מתחילתו, אבל הכא שהיה הטרקלין חדר

הריטב"א והרשב"א בתחילה רצו לדייק ממה שכתוב מקצתן בחדרים ובעליות, שאף אם לא כולם שרויים במחיצות גמורות אלא חלקן במחיצות גרועות ג"כ צריכים עירוב לכאו"א, והיינו משום שאלו המחולקים לגמרי מגלים אף על אלו שאינם מחולקים לגמרי שכולם רצו בחלוקה גמורה, ודחו שא"א לומר כן מדאמרינן בגמ' (בע"ב) מאי חדרים ומאי עליות, אילימא חדרים ממש פשיטא, ומאי פשיטותא, והא טובא קמ"ל שע"י החלוקה משוינן להו אפילו לאידך כמחולקין לגמרי, אלא ודאי כוונת המשנה אדרבה שרק אלו שמחולקים בחלוקה גמורה צריכים עירוב לכאו"א, והא דכתב כן בלשון מקצתן, לרבותא לצד השני דלא נימא שאלו שאינם מחולקים בחלוקה גמורה יהו הוכחה לאלו המחולקים לגמרי שאין כוונתם להיחלק אלו מאלו.

תוס' בע"ב (ד"ה כמאן) כתב בסוף דבריו דלא משמע ליה לאוקמי מתניתין באופן שמקצתן בחלוקה גמורה ומקצתן בחלוקה גרועה, אבל אה"נ דאם איירי בכה"ג יהיו כולם צריכים ליתן עירוב דמיגו דהני שבחלוקה הגמורה אוסרים אליהם ממילא כולם נאסרים ונחשבים כחלוקים. ונראה בתוס' דפליג על הני ראשונים דלעיל.

כתב הרמ"א (ש"ע סעיף ג') וז"ל הג"ה ואם מקצתן עשו מחיצות ומקצתן לא עשו מחיצות אותן שעשו הם מחולקים ואותם שלא עשו הם כמשותפין. והיינו שפסק כריטב"א והרשב"א דלעיל. ובבית מאיר שם הביא שראה בספר עצי אלמוגים שכתב

לטלטל מזו לזו אפילו בלא עירוב, ופליגי בחמישה שגבו את עירובין ומוליכין אותן למקום אחר האם כ"א צריך ליתן פת או סגי באחד שמוליך דהא הם אחד, וה"ה בעניננו הווי כמו חמישה שגבו את עירובין שהם כאחד ופליגי כשמערכים עם אחרים האם צריכים כ"א ליתן או סגי באחד שיתן.

ובביאור החילוק שבין אם מוליכין את עירובין למקום אחר או שהעירוב בא אצלן, לכאורה צ"ל שבבית הם ודאי אחד, אלא שבתשמישים הם נפרדים שהרי איירי שעשו ביניהם חלוקה כלשהי לענין שכ"א ישתמש אך ורק בחלקו, ולכן כאשר העירוב בא אצלם וענין העירוב שכולם גרים בבית אחד א"כ לגבי הבית הם כולם אחד, אבל במוליכין את עירובין למקום אחר דאין ההגדרה שהם מוליכים את ביתם למקום האחר שהרי האוסרים בחצר הם כל המשתמשים במקום, וממילא ההגדרה כאן שאנו מוליכים את המשתמשים בחצר לבית שבו העירוב לומר שכולם גרים באותו בית, וכשמסתכלים עליהם כמשתמשים הם חמשה משתמשים חלוקים זה מזה.

ולפי"ז ניחא שכשאין כלל מחיצות פשיטא שלא נחלקו ופשוט שסגי שאחד יתן פת אפילו כשמערכים עם אחרים, ולכאורה מאי שנא אם אין כלל מחיצות או שיש מחיצות והרי בבית כאן בכל גווני הם אחד, אלא צ"ל שכשאין כלל מחיצות הם לגמרי אחד גם בתשמישים שכולם משתמשים יחד, וממילא גם כשמוליכים העירוב למקום אחר הווי כולם כמשתמש אחד וסגי שאחד יוליך בשביל כולם. ומובן נמי לאידך גיסא שכתבו התוס' שהיכא שיש מחיצות גמורות לכו"ע אף בעירוב בא אצלן צריכם כ"א ליתן עירוב

אחד גדול ואח"כ חילקוהו במחיצות, אע"פ שהווי מחיצות קבועות אפ"ה סגי בעירוב אחד לכולן. והדיוק מדברי רש"י שכתב בתחילת המשנה שהיה טרקלין גדול שחילקוהו ובשביל מה הוצרך לכתוב דוגמא זו אלא משמע שדוקא בכה"ג נאמר דין המשנה שפליגי, ויותר מפורש כתב רש"י בע"ב (ד"ה חדרים) ממש שלא היו מחוכרים מעולם.

בקושיית הגמ' להודיעך כחן דב"ש

ולפליגי במסיפס להודיעך כחן דב"ש, ומשני כח דהיתרא עדיף, וכתבו בתוס' לא שייך למיפרך ליפלוגו בתרווייהו. אבל הריטב"א כשמביא את קושיית הגמ' מפרש שזו גופא היתה קושיית הגמ' שלתנייה את מחלוקתן אף במסיפס להודיעך גם כחן דב"ש. ולכאורה יש לבאר בדברי הריטב"א דהיה פשיטא ליה תירוץ התוס' שאין מקום להקשות שנשמיע את דברי ב"ש כשדבריהם לחומרא, ולכן מפרש שכל הקושיה היא שנשמיע את שניהם, וגם על זה משנינן שכח דהיתרא עדיף, והיינו לכאורה בצירוף זה שהם דברי ב"ה ואין צריך להזכיר כלל את חידוש דברי ב"ש המחמירים.

תנא במה דברים אמורין – שיטת רש"י בדעת התנא בברייתא

רש"י (ד"ה אבל) מפרש שהתנא בברייתא זו חולק על ר' יהודה הסבר והאמוראים לעיל שלמדו שנחלקו ב"ש וב"ה במחיצות, דא"כ שפליגי במחיצות אין לחלק בין עירוב הולך למקום אחר לעירוב בא אצלן, אלא התנא בברייתא סובר שלכו"ע הטרקלין מחברן להיות אחד, ומותרין

שיטת הרשב"א בהנ"ל

הרשב"א מקשה על רש"י דאם התנא של הברייתא פליג על ר' יהודה הסבר היה לגמ' להביאו ולהקשות מינה לר' נחמן, וכמו שהקשינו למעלה, ומדקאמר בד"א משמע דלא פליג אהנך קמייתא, אלא מפרש הרשב"א דהוי כלישנא בתרא דר' נחמן דאף במסיפס פליגי, ובא התנא לומר באופן שנחלקו במסיפס דכולן חבורה אחת הן לגבי עצמן וביניהם אינם צריכים עירוב, אפ"ה במוליכין את עירובן למקום אחר בעינן עירוב לכאו"א. ובריטב"א הביא את דברי הרשב"א, אך בשינוי שהביאו ללשון שרק במסיפס פליגי.

שיטת הריטב"א בהנ"ל

הריטב"א הביא את דברי הרשב"א וכתב שגם זה לא נראה לו דהוה לן למימר דל"ק (שפליגי במסיפס) אזלא כהאי ברייתא ודלא כאידך אמוראי (ויתכן ולרשב"א אין קושיא זו קשה, וכמו שדקדקנו שהרשב"א כתב את דבריו גם לל"ב שאף במסיפס פליגי והברייתא דיברה על האופן שפליגי במסיפס, וא"כ הוה גם כר' יהודה הסבר למה שביארה הגמ' שפליגי בהכל), ומפרש הריטב"א דהאי תנא סובר שאפילו במחיצות עשרה, אעפ"כ טרקלין מחברין וכולן אחד וביניהם לא צריכין עירוב, ולכן בעירוב בא אצלן עירוב אחד לכולם, אבל במוליכין עירובן למקום אחר בעינן עירוב לכאו"א דכתשמישים הם חלוקים.

בחיודו שבדברי התנא

הקשו בתוס' וא"ת טעמא דב"ש אתא לאשמועינן, ותירצו שיש נפק"מ גם לב"ה

והיינו משום שבכה"ג שיש מחיצות גמורות גם נחשבים ככתים נפרדים וכ"א צריך ליתן עירוב.

כתב המהרש"א שלל"ב שפליגי בעירוב בא אצלן אבל במוליכין לכו"ע צריכין עירוב לכאו"א היה מקום לפרש שפליגי במחיצות ולכן לב"ש תמיד צריכין עירוב לכאו"א, אלא שא"כ מדוע כתבה הגמ' דלא כחד, והרי אפשר לפרש דחמישה שגבו שסגי בעירוב אחד במוליכין אתיא כב"ש, ומה שכאן מצריכים תמיד עירוב לכ"א משום דהוה מחיצות שמחלקות, ואח"כ דן מנין למדה הגמ' לפרש כן ולומר דמתניתין דלא כחד.

ובעצם דברי המהרש"א שהיה לו צד לבאר לל"ב שפליגי במחיצות, אף שרש"י כתב למעלה שאין לומר כן בדברי התנא כיון שהוא מחלק בין עירוב בא אצלן לבין מוליכין את עירובן למקום אחר, וא"כ גם לל"ב יש חילוק ומאי שנא, אך יעוין בריטב"א שכשהביא את דברי רש"י הביאם שונה קצת, שכל הקושי היה בדעת ב"ש שאי נימא שטעמם דהוה מחיצות ולכן במוליכין את עירובן למקום אחר כ"א צריך ליתן עירוב, א"כ כי עירוב בא אצלן מאי הוה, וממילא לל"ב שלב"ש תמיד צריכין כ"א ליתן עירוב אין קושי לומר שסברי דהוה מחיצות ולכן תמיד צריך כ"א ליתן עירוב, ובדעת ב"ה בל"ב אין זה כ"כ קושיא דסברי שאע"פ שאין מחיצות ולכן בעירוב בא אצלן כולם אחד, אבל במוליכין את עירובן מסתכלים לפי המשתמשים וכ"א צריך ליתן עירוב, וכמו שביארנו למעלה בדעת ב"ש בל"ק לדברי רש"י שלא פליגי במחיצות, ולכן הוצרך המהרש"א לומר שאין לומר כן דא"כ אמאי אמרינן דלא כחד.

לפרש דבריהם, ועוד תירץ שבאנו להדגיש שבמוליכין את עירובן פליגי, ומזה נשמע שאפילו במוליכין את עירובן למקום אחר אמרו ב"ה את דבריהם שעירוב אחד לכולם (בלא מגיע לתקרה). ויש לעיין אי פליגי הריטב"א והתוס'.

במחיצות כעין חדרים ממש והיינו כשמגיעות עד התקרה, שבזה גם לב"ה אע"פ שבמוליכין את עירובן מודו שצריכין עירוב לכאו"א אך בעירוב בא אצלן עירוב אחד לכולן. ובריטב"א כתב תירוצים אחרים, תירוצ' אחד שגם את דברי ב"ש כדאי הם

פרק תשיעי - כל גגות

סימן נ"ג - בתקנת עירובי חצירות (פ.ט).

המשותפת כל אחד בחלקו משתמש בדברבנן יש ברירה, ולכן כתב הרמב"ם שהטעם דאסור משום דהוי דומה לרה"ר. וכעין זה כתב באבני נזר והוא מוסיף שהיה מקום לומר שכיון שיש לו חלק בחצר אין זו כלל הוצאה גמורה והוי כאגודו בידו ושכלל לא יצא, ולכן כתב הרמב"ם שגזרו דהוי דומה לרה"ר.

ועפ"ז מיושבת קושיית התוי"ט על הרמב"ם דודאי שהרמב"ם מודה שאסור מבית לבית ובא לחדש שגם מבית לחצר משותפת אסור דהוי דומה לרה"ר. והמדויק בלשונות הרמב"ם נראה שממש כן הם דברי הרמב"ם.

הביה"ל הביא מהרשב"א בעבוה"ק (ש"ג ט') וז"ל הבתים, אע"פ שתמישן אחד, אסור לטלטל מביתו של זה לביתו של זה עד שיערבו, ולא עוד אלא אפילו מביתו לבית משותף בינו ובין חברו ומביתו לחצר המשותפת לו עם חברו אסור עד שיערבו, וחזינן דלדידיה עיקר הגזירה היא מבית לבית ואח"כ הוסיפו שאפילו מביתו לחצר המשותפת אסור, ובפשוטו הוי מחלוקת בין הרשב"א לרמב"ם, אלא שהביה"ל כתב ולמה לעשות מחלוקת ביניהם, ולכן רצה לקיים את הדעות שודאי אף לרמב"ם האסור אף מביתו לבית חברו.

הרשב"א בעבוה"ק (בתחילת ש"ג) משמע כדברי הרמב"ם שהאסור מבית לחצר משום שחצר מתחלפת ברה"ר,

כתב הרמב"ם (פ"א מעירובין ה"ה) וז"ל "שנחשוב אותו המקום שיד כולן שווה כאילו הוא רשות לרבים, ונחשוב כל מקום ומקום שאחזו כל אחד מן השכנים וחלקו לעצמו שהוא בלבד רה"י, ויהיה אסור להוציא מרשות שחלק לעצמו לרשות הרבים אלא ישתמש כל אחד ברשות שחלק לעצמו בלבד עד שיערבו כולן", ובפשטות הזכיר בדבריו אך ורק איסור הוצאה מרה"י לחצר המשותפת.

ובביאה"ל (ש"ע סעיף ג' ד"ה או) הביא מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם, א' בספר "שושנים לדוד" למד ברמב"ם כפשוטו שהאסור הוא רק להוציא מרה"י לרה"ר. ב' דעת התוי"ט (ריש פרק חלון) שהקשה על הרמב"ם דמוכח בגמ' שאסור לטלטל מבית לבית בלא עירוב, ולכן כתב שודאי גם לרמב"ם הדבר אסור אלא שעיקר תקנת שלמה המלך שאותה כתב הרמב"ם היא היתה מבית לחצר משותפת ואח"כ הוסיפו אף מבית לבית, והביה"ל הביא שכן דעת המג"א ועוד אחרונים וכך יש לנקוט לאסור לטלטל מבית לחצר. וכן כתב החזו"א (סי' צ"ב) שאסור לטלטל מבית לבית בלא עירוב, וה"ה מחדר לחדר אם בכל חדר גר דייר אחר, וכן ציין לזה במשנ"ב (ס"ק כ"א).

הפרמ"ג (משבצות זהב ריש סי' שס"ו) הביא את דברי הרמב"ם ורוצה לבאר שודאי הרמב"ם אסור גם מבית לבית, ומה שכתב הרמב"ם האסור מביתו לחצר המשותפת דהיה מקום לומר דכשמוציא לחצר

ניחא שלכו"ע עיקר הגזירה היתה מבית לבית
דהוּו ב' חצירות אלא שגזרו גם מבית לחצר,
אלא שבזה היה קשה שהרי מוציא מרשותו
לרשותו ולגבי זה כתבו הראשונים
דמתחלפת חצירו ברה"ר ויש לגזור עליה.

ומקשים שלכאורה הרשב"א סותר דבריו
דבריש ש"ג משמע דסובר שעיקר הגזירה
משום דמתחלפת החצר ברה"ר, ואילו
בהמשך נראה שעיקר הגזירה מבית לבית
דהוּו ב' רשויות. ולדברי הפמ"ג והאבנ"ז

סימן נ"ד - בענין איסור כלי בית בחצר לר"ש (פט. עו):

יותר מד"א, וכן דן שם לגבי ביהכנ"ס שנקרא דירה ומה שנכנס לתוכו שלא יטלטלו יותר מד"א. ובספר בית מאיר מביא את מחלוקת הראשונים ולא הכריע, אבל דוחה מכל וכל את חידושו של האבן העזר לאסור אפילו בבית, וכתב הבית מאיר שבבית ודאי מותר ולא שייך לאסור וכל מח' הראשונים רק כשזה בחצר, וגבי ביהכנ"ס אם היה נידון כחצר היה לנו להחמיר אך נקטינן כמג"א דהוי כבית ובבית פשיטא שאין שום נידון ולכו"ע מותר.

הצורה שבא מובאת מחלוקת הפוסקים בביה"ל היא רק האם הוי היתר גמור או שאסור לטלטל יותר מד"א, אך אין שום צד בדבריו שאסור לטלטל אפילו כמלא נימא, ואפילו כשמביא את דברי רע"א שמצדד לאיסור לא הזכיר שיש צד להחמיר יותר מד"א.

דעת רע"א להחמיר אפי' כמלא נימא

רע"א (בחידושו על המשניות כאן, והובא בחידושים שבת ק"ל, ובקיצור בגליון הש"ס בשבת שם) מביא את דברי רש"י שם שבגדיו שהוציאן בשבת מביתו לחצר מותר לטלטלם בכל החצר, ומקשה תמוה לי הא בגדיו ששבתו בתוך הבית אסורים לטלטל ברשות אחר, כדאיתא בעירובין (צא). בכומתא וסודרא שהוציאן דרך מלבוש לחצירו שאסור להוציאן לחצר חברו, וכ"ש שאסורים לטלטל בחצירו שלא ע"י עירוב, וכמ"ש בריטב"א עירובין (עו): בכותל שבין ב' חצירות שלא יזינו ממקומו אפילו כמלא נימא, והביא שכן אסר באבן העזר בשם

א. טלטול כלי בית בחצר שאינה מעורבת

מחלוקת הראשונים המובאת בביה"ל

הביה"ל (שע"ב ד"ה שמא) הביא מחלוקת הראשונים האם מותר לטלטל כלים ששבתו בבית כשיצאו לחצר שאינה מעורבת כשעבר והוציאן או שהוציאן דרך מלבוש, ומבאר את הצדדים מי נימא דלא אסרו חכמים אלא את ההוצאה מרשות אחד לחברו אבל בחצר זה גופא אף ששבתו בבית לא אסרו בטלטול כשכבר הוציאן שם ואפילו עבר והוציאן באיסור, או אפשר דכיון שאינה מעורבת ורשות כל בני החצר שולטים בה עשאוה לענין כלי הבית כעין רה"ר שאסור לטלטל יותר מד"א.

ומביא הביה"ל שבספר אבן העזר (סי' ס"ו) החליט בזה לאיסור, ע"פ מה שמצא ברשב"א בעבוה"ק (ש"ג פ"ב אות ק"ט) שאם הוציא לחצר שאינה מעורבת אסור לטלטל יותר מד"א, וכך משמע ברמב"ם ריש הל' עירובין (פ"א ה"א ב' וה').

ומאי דך ברש"י בשבת (קל: ד"ה מותר) ובתוס' בעירובין (צא: ד"ה וכלים) מבואר שאם כבר עבר והוציאם מותר לטלטל בכל החצר.

והביה"ל לא הכריע בדבר, והביא חידוש שבאבן העזר כתב להחמיר אפילו בנכנס לתוך בית חברו שלא לטלטל יותר מד"א, דכתב שם לגבי הקונים משקה מגוי והוא הביאם לביתו בשבת שיוזר שלא לטלטל

באיזה חלק בדיוק היה מונח וחשיב שגם מה שהיה מונח בחלקו העביר והניח בחלק חבירו ואסור.

והחזו"א תמה טובא על רע"א דדוקא בכותל שאין בו רוחב ארבעה יש סברא לומר את דברי רב שלא יזיזנו כמלא נימא, משום שהחצירות אינם משותפות אלא לכל אחד יש חצר נפרדת לחלוטין והכותל שאין בו ארבעה בטל להכא ולהכא והיינו שכל רשות שולטת בו במלואו, וחשיב שהכל של זה והכל של זה, ולכן בכל הוזהר חשיב שמעביר מרשותו לרשות חבירו, אבל כותל שיש בו ארבעה הוא רשות חשובה בפנ"ע והוא רשות של ב' שותפין, וככל חצר משותפת שאפילו שלא עירבו מטלטלים בחצר כולה ואפילו יותר מד"א. והביא החזו"א ראייה לדבריו מהא דשרי לטלטל כלי החצר על הכותל והרי בחצר גזרו על כלי חצר אטו כלי בית וא"כ גם על הכותל יש ליתן לכלי החצר דין כלי הבית, ודבריו צ"ע דהא בחצר גזרו משום שמצויים כלי בית בחצר אבל על הכותל לא מצויים כלי בית ואמאי נגזור נמי התם.

והביא החזו"א את דברי הריטב"א גבי כותל שבין ב' חצירות (עו:): שמבאר את דברי רב שבכותל שאין ברחבו ד' טפחים לא יזיז בו כמלא נימא היינו משום דמוציא מחצר לחצר ומיירי שעירבו ואפילו כלים ששבתו בחצר אסור להוציא לחצר אחרת ואפילו לר"ש, דלרב גם לר"ש יש גזירה בעירבו גם על כלי החצר אטו כלי הבית שמצויים בחצר, ומוסיף דליכא למימר שאיירי בכלי הבית דא"כ גם בכותל שיש ברחבו ארבעה לא יזיז אפילו כמלא נימא, ובמתני' שם מבואר דלאכול על גביו שרי,

הרשב"א אלא שהוא אוסר רק שלא להוציא יותר מד"א. ומבואר מדברי רע"א שיטה שלישית שהוא למד מדברי הריטב"א להחמיר שלא לטלטל אפילו כמלא נימא.

דברי הבית מאיר להשיב כנגדו

בספר בית מאיר (סי' שמ"ט) הביא שהיה חילופי מכתבים בין הגאון רע"א אליו בעניין זה, ובתחילה כתב ליישב את דברי רש"י בשבת שהתיר לטלטל את בגדיו בחצר דאיירי בכגדים שהיה האדם לבוש בהם בביה"ש וכיון שהם טפלים לאדם לא חשיב ששבתו בבית ושוב שרי לטלטלם בכל החצר (וכן תי' בתפארת ירושלים על המשניות), אבל מביא הבית מאיר שעדיין יש להקשות מתוס' עירובין (צא:): שכתב להדיא על כלים ששבתו בבית דשרי לטלטלם בחצר, ובסוף דבריו כתב תשובה על ראיית רע"א מדף פ"ז וכתב שלא ענה לו על זה ושתיקה כהודאה, אך גם בדברי הבית מאיר יוצא שלמד דלדינא יש ג' שיטות בראשונים, דלרש"י ותוס' שרי לטלטל, ולרשב"א אין לטלטל יותר מד"א, ולריטב"א אין לטלטל אף כמלא נימא, אלא שרוצה לומר שכל מה שכתוב אף בגמ' כמלא נימא יתכן ולא דוקא והכוונה ד"א, ולפ"ז גם הריטב"א סובר כרשב"א שהאסור רק בד"א.

דברי החזו"א

החזו"א איש (סי' ק"ד אות כ"א) הביא את דברי רע"א ומבאר בדעתו שסובר שחצר שאינה מעורבת יש להחשיב כל הוזהר חפץ כמוציא מרשותו לרשות חבירו, ואע"ג שגם במקום שעוקר יש משני הרשויות וגם במקום שמניח יש משני הרשויות מ"מ א"א להגדיר

להעלות וכיון שמצויין כלי בית בחצר גוזרים אף על כלי חצר שאסור להוציאן לחצר אחרת, וא"כ אמאי על גבי הכותל שרי לטלטל כלי החצר והרי כלי הבית שיגיעו לחצר שאינה מעורבת אסורים בטלטול לדברי הריטב"א ואמאי שם לא גזרינן, אטו כלי הבית (והריטב"א הוכיח שאיירי בכלי חצר דבכלי הבית היינו אוסרים כמלא נימא, אך לא ביאר אמאי לא גזרינן בזה על כלי חצר אטו כלי הבית), והקשה הגר"י היין שלכאורה אינה קושיה כלל דבחצר עצמה שמצויים כלי בית יש לגזור אף על כלי חצר שלא להעבירם לחצר אחרת אטו כלי בית, אבל על גבי הכותל שאסור להעלות לשם כלי הבית א"כ לא מצויים שם כלי הבית ואין מקום לגזור על כלי חצר ומה מקשה החזו"א על הריטב"א.

אלא המשיך הגר"י היין שיש להקשות לפי"ז גם בכותל שאין בו ארבעה לא מצויים על גביו כלי הבית ומדוע שם ביאר הריטב"א שגזרו על כלי החצר אטו כלי הבית ושמה מכח זה הבין החזו"א דאחר שגוזרים אין לחלק בין המקרים. אך אינה דחיה דכותל שאין בו ארבעה הוא כלל לא מקום בפנ"ע ואין מה לדון אם גם המקום ההוא בכלל הגזירה או לא דאין לו שם וממילא הוא בכלל גזירת כל החצר (ורק לענין טלטול כיון שב' הרשויות שולטות בו הוא מוציא מרשות לרשות ואסור) אבל כותל רחב ארבעה הוא מקום וחצר בפנ"ע ואם במקום זה לא מצויים כלי הבית אין לגזור.

[ותוספת ביאור להנ"ל שהרי מקום שאינו רחב ארבעה שנמצא באמצע רה"י ודאי אינו מקום פטור אלא בטל לדה"י ורק ברה"ר אף שבטל לרשות אך כיון שלא בקעי

אלא ודאי איירי בכלי חצר, ומדבריו אלו שכלי בית גם בכותל שיש בו ארבעה אסור כמלא נימא, למד רע"א שאסור בכלי בית שהוציאם לחצר שאינה מעורבת, דכותל רחב ד' הוא כחצר משותפת שביניהם שאינה מעורבת. ודברי הריטב"א בביאור הסוגיה שם דלא כתוס' רא"ש שם שמבאר שאיירי בכלים ששבתו בבית, ולכאורה נצטרך לומר לדבריו שכלי בית שיצאו לחצר סבירא ליה דשרי לטלטלם וכל האיסור רק להוציאם לחצר אחרת.

והחזו"א כתב שודאי יש טעות סופר בדברי הריטב"א דדבריו קשים דהא אם גזרינן על כלי בית הנמצאים על הכותל ה"ה דנאסור גם על כלי החצר הנמצאים על הכותל דהרי מחמת הגזירה סבירא ליה לרב שמדמים אותם וממילא אפילו בכותל ד' יהיה אסור ובמשנה קתני להדיא דשרי בפירות הנמצאים על הכותל. ומסיים דלהלכה לא מצינו מי שיאסור כמלא נימא ורק הרשב"א סובר לאיסור יותר מד"א ולא נתגלה לן טעמו ולכן בעירובין הולכין כדברי המיקל ויש להקל. ומה שכתב החזו"א על הרשב"א לא נתברר לן טעמו בגאון יעקב ובביה"ל כן כתבו טעם והוא שלגבי כלי הבית תיקנו רבנן שדין החצר כרה"ר ולכן אסור לטלטל יותר מד"א. וגם בגאון יעקב (כאן ולעיל עד. ד"ה ולא לכלים) לדינא הקל בזה, ורק בביה"ל לא הכריע בדבר.

הערה על קושיית החזו"א

הגר"י היין הקשה על החזו"א שהקשה על הריטב"א שאמר שאיירי בכלי חצר ואפ"ה גזרינן אפילו בכותל רחב ארבעה שאין להוריד מהכותל ללמטה שמה גם יבוא

לחצירו דלוי דמי, ועדיין יש להוסיף ביאור מדוע חשיבי עדיין כנמצאים בבית ראובן, אלא כוונתו דהמקום שבו היו נותן להם שם ואסור לשנות וליתן להם שם מקום חדש, וכן הזכיר כזה ביאור באור שמח (מילה פ"ב) ונקט בלשונו דומיא דהוי בתחומין, והיינו שבתחומין מצינו שגם אחר שיצא ממקומו וקיבל מקום חדש מ"מ אסור לעבור לעוד מקום אחר.

מהלך ב'

האור שמח (פ"ב דמילה ה"ו) כתב בגדר האיסור מהלך נוסף דרק כלים ששבתו בחצירות ניתן להם היתר להעביר מחצר לחצר, דהכלים השובתים בחצר עומדים לכך להעבירם מחצר לחצר וחשיב כשבתו בכל החצירות, אבל כלים ששבתו בבית כלפיהם ודאי לא נאמר שכאילו שבתו בכל החצירות ולכן כלפיהם לא אומרים כל החצירות רשות אחת היא, וחידוש שם לגבי כלי מוקצה וכגון סכין מילה שהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, דאפילו ששבת בחצר יהיה אסור להעבירו מחצר לחצר דכיון שהיה אסור לו לטלטלו ולא עמד לעבור מחצר לחצר לא נאמר לגביו כל החצירות רשות אחת היא, וכן יוצא לפי"ז כשיש רה"ר באמצע ועבר באיסור את רה"ר בצד השני לא יוכל לטלטל בחצירות דלא עמד לכך.

ומהבית מאיר לכאורה משמע דלא כדברי האו"ש שכתב דבגדים שהיה לבוש ביה"ש וממילא לא חשיב ששבתו בבית יהיה מותר לטלטלם בחצר וכן מחצר לחצר אחרת וחזינן דסובר להתיר מחצר לחצר אף דבר שלא שבת להדיא בחצר, ודחה הגר"ש רוטשילד דאפשר שבגדים שהיה לבוש בהם

בו רבים וא"א להשתמש בו מקבל דין מקום פטור, ולכן גבי אסקופה כתב רש"י לשון בטל להכא ולהכא והיינו שמתבטל לשני הרשויות ואין עדיפות לאחת על השניה ולכן מקבל דין מקום פטור, וכותל שאין בו ארבעה שבין ב' חצירות מדאורייתא אין ברה"י הבדל בבעליות וודאי שגם הכותל בטל לרה"י והוי רה"י ונפק"מ לזורק מרה"ר על גביו, אלא מדרבנן שחילקו גם ברה"י בין חצר של ראובן לחצירו של שמעון ממילא יש לדון דין הכותל, ולגבי הדין דרבנן אמר ר' יוחנן דהוי מקום פטור להקל ורב חולק דרשות ב' רשויות שולטות בו ואסור לטלטל כמלא נימא דמוציא מרשות לרשות, ומובן שאין כותל זה כחצר בפנ"ע אלא חלק מהחצר ולא שייך לדון בו בנפרד האם לגזור בו כלי חצר אטו כלי הבית או לא ולהפרידו מהחצר.]

ב. ביאור בדין כלי בית שאסור להעבירם מחצר אחת לשניה

האחרונים נקטו בתוך דבריהם כדבר פשוט דכלים של ראובן ששבתו בביתו והוציאם באיסור או דרך מלבוש לחצירו של שמעון, אף שבחצירו של שמעון מותר לטלטלם אך אסור להמשיך ולהעבירם לחצירו של לוי, והרי לכאורה כל החצירות רשות אחת הן, ויש כמה מהלכים בהבנת העניין והביאם הגר"ש רוטשילד בשיעורו ונביאם בקצרה.

מהלך א'

הגאון יעקב (כאן ריש הפרק) ביאר בתוך דבריו את טעם האיסור דכיון דבתר שביתה אזלינן כמאן דמפיק להו מביתו דראובן

תחילה לחצירו ומשם לביתו דהא הוו כלים ששבתו בחצרו, וכן כלים ששבתו בבית והוציאם דרך מלבוש לרשות שאינה מעורבת עמו יכניסם תחילה לחצרו ומשם לביתו.

ועיקר דינו שכלי מחצר אחרת שנכנס לחצירו שאסור להכניסו הביתה, מבואר כן לכאורה ברמב"ם (פ"ג מעירובין הי"ט) שכתב שכלים ששבתו בחצר אסור להכניסם לבית מן הבתים אלא א"כ עירבו אנשי כל המקומות שמעבירין בהן כלי זה עירוב אחד, ומשמע דלא סגי בעירוב של החצר והבית הזה אלא צריך עירוב אף עם החצר שמשם הגיעו. והגרש"ר רצה לדייק דהוי אפילו גמ' מפורשת לקמן (צב.) שהגמ' שואלת בכותל שיש בו ארבעה אמאי אין מורידין למטה ועונה מאי למטן למטן לבתים, ומשמע שמוריד מהכותל דהוי כחצר שאינה מעורבת לחצר ומהחצר לבית וקתני שאסור, ושם יש לדחות דאה"נ האיסור הוא כשמוריד ישירות מהכותל לבית ולא כשעוצר בחצר, והגרש"ר אמר דלא מוזכר בגמ' באיזה אופן איירי ובפשטות האיסור תמיד ואין סיבה לדחות, אך אה"נ אינה ראייה גמורה. וע"פ מה שביאר הגרש"ר דיש ב' מפות מובן שודאי צריך לאסור, דכמו שלגבי כלי הבית אין כל החצירות רשות אחת ולכן אסור להוציא מחצירו לחצר אחרת, ה"ה שלגבי כלי החצר אין החצר השניה עם הבית רשות אחת ולכן אסור להכניסם לבית.

ובמלקטים ציינו שהבית מאיר (שמ"ט) התיר בכה"ג דכתב שהחצר עם הבית הכל כרשות אחת, אך אין כזה בית מאיר דשם דיבר לגבי כלי שהגיע לחצירו שגם לרשב"א האוסר לטלטל יותר מד"א היינו בחצר שאינה מעורבת אבל חצר מעורבת הוי כמו

לא קנו כלל שביתה והם לגמרי מחוץ לפרשה של עירובי חצירות ולכן שרי לטלטלם, וראיה לכך מגשמים שיורדים בשבת לחצר דמבואר בראשונים דשרי לטלטלם לחצר אחרת ואף שלא שבתו בצורה חיובית בחצר, אלא משום שאינם בפרשת עירוב כלל.

מהלך ג'

ועוד דרך ביאר הגרש"ר דיש שני מפות לעירובי חצירות, והיינו שלגבי כלי חצר כיון שעומדים לטלטל מחצר לחצר לגביהם כל החצירות אחת הן והפרידו כל חצר מביתה, אך לגבי כלים ששבתו בבית כיון שהדרך ורצון האנשים להוציאם מהבית לחצר לכן כשעירבו החצר והבית נעשים אחד, וממילא נמצא שכיון שהחצר אחת עם הבית היא איננה אחת עם שאר החצירות, ולכן לגבי כלים ששבתו בבית לא אמרינן כל החצירות רשות אחת היא ואין לטלטלם מחצר לחצר אחרת.

ג. דין כלים ששבתו בחצר א' להכניסם לחצר ב' ומשם לבית המעורב עמה

בשו"ע הגר"ז (שע"ב א) כתב שכמו שכלי בית שהוציאם לחצר המעורבת או בהוציא דרך מלבוש אסור א"כ להוציאם לחצר אחרת, ואע"פ שכלי חצר שרי, ה"ה כלים ששבתו בחצר אחרת אסור להכניסם לחצירו ומשם לביתו. ומוסיף בסוגריים שאפילו כלים ששבתו בחצר המעורבת עם הבית והוציאם לחצר אחרת שאינה מעורבת עם הבית, אסור להכניסם משם ישירות לביתו (דעצם הפעולה להכניס מחצר שאינה מעורבת לביתו אסורה) אך יכול להחזירם

נינהו ושרי, או דלמא מ"מ חלוק תשמישתיה, דהא כלים ששבתו בבית והוציאם לחצר אסור להעבירם לחצר אחרת והיינו משום דחלוקים בתשמישם ואילו כלי חצר אע"ג דעירבה שרי להעבירה לחצר אחרת לשמואל ור' יוחנן שלא גזרו לר"ש אטו כלי הבית (והכי הילכתא), ואף לרב כל האיסור מחמת גזירה אך מדינא שרי.

ויש שהבינו בדבריו שהיינו אותו מקרה שהשו"ע הגר"ז כתב לאיסור וכו הגאון יעקב מסתפק אך ביאר הגרש"ר שהוא בדיוק להיפך שכל דברי הגר"ז רק לענין כלי חצר שנכנסו לחצר חבירו אבל לגבי כלי ביתו שנכנסו לחצר חבירו גם לגר"ז שרי להכניסם לבית חבירו, והיינו ע"פ מה שביאר שלגבי כלי הבית יש מפה אחרת ולגביהם לא אמרינן כל החצירות רשות אחת, אלא כל חצר היא רשות עם הבית שלה, וכאן דיבר הגאון יעקב בכלי בית ואחר שהגיעו לחצר חבירו שרי להכניסם לבית דהחצר עם הבית רשות אחת היא, אלא שא"כ כ"כ מובן הצד להיתר וצריך להבין מה הסתפק לאסור. אך אחר כל זה צ"ע דלא כ"כ מודגש שספיקו דוקא בכלים ששבתו בבית ולא בחצר, וגם בלשונו לא מוזכר צדדים כדביארנו אלא רק עד כמה הבית והחצר הם רשות אחת, ונראה שהסתפק תמיד ואף בכלי חצר.

בית והיינו ששם מותר ודאי לטלטל כמה שרוצה אך לא דשרי לחזור ולהכניסם הביתה. ולאלו שציידו להיתר יש להבין מה החילוק בין כלי בית שיצאו לחצר שודאי אסור להעבירם לחצר אחרת לבין כלי חצר אחת שעברו לחצר שניה דשרי להכניסם לבית, וי"ל לפי המבואר בגאון יעקב שכלי בית יש להם שם מקום של בית ולכן אסור להעבירם לחצר אחרת, אבל כלי חצר אין נקבע בהם שם לפי איזה חצר שבתו אלא רק שם כלי חצר, וכל החצירות רשות אחת ולכן שרי להכניסם לחצירו, וכעת שהם בחצירו ושם כלי חצר שרי להכניסם לביתו דעירב עם חצירו והוי כרשות אחת.

ד. כלי בית שהגיעו לחצר חבירו אי שרי להכניסם לבית המעורב עם החצר שנמצאים בה

כתב הגאון יעקב פשיטא בכלים ששבתו בבית ראובן והוציאם דרך מלבוש לחצר שלא עירבו דאסור להמשיך ולהוציאם לחצר של לוי, דכלי בית אסור להוציאם מחצר לחצר חבירו גם לר"ש, וכל מה שאמר ר"ש הכל רשות אחת רק לכלים ששבתו בחצר. אבל מסתפק בכלים ששבתו בבית ראובן, והוציאם דרך מלבוש לחצר של שמעון שעירבה עם הבתים שלה, מהו להכניסם לבתים שלה, כיון דעירבה חצר ובתים חדא

סימן נ"ה - בדברי התוס' גבי גג הכולט (פט. :)

מדוע הגג מעיקר דינו רה"י

להבנת הגאון"י רש"י חולק על תוס'

אך ברש"י מבואר שחולק על דבר זה דכתב (ד"ה כו"ע לא פליגי) שבמחיצות ניכרות כיון שאומרים גוד אסיק לכן היה הגג למעלה רה"י ומשמע ע"י המחיצות, וברש"י לקמן (צב. ד"ה אף גג) כתב להדיא שאין רה"י בלא מחיצות והיינו שחייבים לומר גוד אסיק כדי שהמקום למעלה יהיה רה"י, וכן מבואר כאן ברא"ש. ולדבריהם דין זה גם כשאינן בליטת הגג ארבעה טפחים.

תוד"ה במחיצות הביא דה"ה בגג בולט (וכוונתו שאז יש נפק"מ בדין מחיצות שאינן ניכרות גם בגג יחידי), ומבואר בתוס' שהגג עצמו הוא רה"י וכל הבעיה משום שהגג בולט ארבעה טפחים ואותם ד"ט הוא כרמלית ונמצא שהגג כולו פרוץ לכרמלית ונאסר, והקשה המהרש"א ועוד אחרונים דמשמע שלולא אותם ד"ט נחא שהגג עצמו הוא רה"י ואמאי והרי אין על גביו מחיצות.

כע"ז בשו"ע הגר"ז דהוי מח'

דרך א' דרה"י בוקעת ועולה אף בלא מחיצות

וכעין דברי הגאון יעקב מבואר בשו"ע הגר"ז (סי' שמ"ה כ"ג) שכתב גג הכולט על מחיצות הבית ואין מחיצות הבית ניכרות לעומדים על הגג אין אומרים במחיצות אלו גוד אסיק ולכן הגג אינו רה"י אפילו רחב טובא יותר מארבעה על ארבעה והוא כרמלית, אלא א"כ יש חלון מהבית אליו דהוי חורי רה"י, (ובדעה זו לא חילק כלל מה רוחב הבליטה וזה מתאים לדעת הראשונים שבלא מחיצות לא שייך כלל רה"י וכיון שיש בליטה ולא משנה מה רוחבה הוי מחיצות שאינן ניכרות שלא אמרינן בהו גוד אסיק ואין הגג רה"י), ואח"כ הביא דעה שניה בשם יש מי שאומר שאין הגג כרמלית אלא א"כ הבליטה רחבה ארבעה טפחים וכולטת לכיוון כרמלית או רה"ר שאז אותה בליטה דינה ככרמלית, וממילא כל הגג שפרוץ אליה נמי הוא פרוץ לכרמלית, אבל כשאין בבליטה ד"ט אותה בליטה אינה כרמלית אלא מקום פטור ושאר הגג אע"פ שאין לו אלא מחיצות

ובגאון יעקב תירץ דאמרינן רה"י בוקעת ועולה גם בלא מחיצות, והיינו דכיון שלמטה בבית יש רה"י על ידי מחיצות, רה"י של מטה בוקעת ועולה ומשווה לגג דין רה"י, ומוסיף שזה גם הביאור בתחילת דברי התוס' שכתב שלא שייך לומר גוד אסיק וגוד אחית ופי תקרה, ויש לברר מה היה מועיל אם היינו אומרים, ובשלמא גוד אסיק אם היינו אומרים הוי מחיצות ללמעלה וגם היו חוצצות בין הגג לאותם ד"ט וניחא דהיה הגג למעלה רה"י, אך מה בכך שהיינו אומרים גוד אחית או פי תקרה והרי זה היה מועיל רק ללמטה להפוך את תחת הבליטה נמי לרה"י אך מה מהני לגג, ומבאר הגאון"י שאם היינו אומרים גוד אחית או פי תקרה והיה כל הלמטה רה"י, ממילא כל הלמעלה נמי היה רה"י דאמרינן רה"י בוקעת ועולה ואע"פ שאין מחיצות.

בעמוד, וא"כ הגר"ח גם מהסוברים שאמרינן (בדעת הרמב"ם) רה"י בוקעת ועולה גם בלי מחיצות. ובגליונות חזו"א פליג עליו במה שביאר בלשון גו"א (בדעת הרמב"ם) שהמחיצות עולות למעלה, והחזו"א סובר שמה שהמקום מוקף מחיצות למטה ממילא כל גובהו עד הרקיע מובדל ע"י מחיצות, וזה מיקרי גו"א, וא"כ דעת החזו"א שלא שייך רה"י עולה בלא מחיצות, דתמיד שאמרינן רה"י עולה היינו מחמת שאומרים גו"א.

[ובמשנת אליהו (סוכה סי' ו') אות ג' ד"ה ובהיותי) כתב שבהיותו אצל החזו"א הקשה לפניו שלפי הגר"ח בתל המתלקט יהיה אסור לטלטל על גביו מטעם שפרוץ במלואו לכרמלית או לרה"ר, והיינו המקום שמתלקט בו רק תשעה שעדיין דין רה"ר עליו, ומאותו מקום אינו מובדל במחיצות עשרה, והיינו כי הגר"ח ביאר שם שמחיצות התל הם אלפי חלקי מחיצה שיש לבוד ביניהם ומתחברים, ולכן למקום המתלקט עשרה יש חיבור של עשרה טפחים מחיצה אך אינו חצוץ מהטפח שלפניו, וכתב שע"ז השיב לו מרן החזו"א שגם בתל המתלקט אמרינן גו"א מחיצתא והיינו שהמחיצות חוצצות את כל אותו המקום ועולות עד למעלה, וממילא חשיב שאותו מקום מופרד ע"י מחיצות עשרה].

[צורת המחיצות בתל המתלקט, מצינו בדבר ג' אפשרויות בדברי האחרונים ויתכן כמה נפק"מ בדבר, לגר"ח הוי כמה מחיצות עומדות שמתחברות ע"י לבוד, לחזו"א האלכסון של הקרקע באורך עשרה הוא המחיצה, ובספר שערי ציון (סי' ד') ענף א אות ה') מבאר שעושין חוקקין בתל במקום שמתלקט עשרה וזוהי המחיצה, ויוצא שלדבריו אין להכשיר מדריגות מדין מחיצה

הבית ובהם לא אומרים גוד אסיק דהא הם אינם ניכרות, מ"מ כיון שהבית שתחתיו הוי רה"י אמרינן רה"י בוקעת ועולה עד לרקיע, ולא הוצרכו לומר גוד אסיק אלא במקום שאין תחתיו רה"י כמו בעמוד אטום ברה"ר גבוה י' ורחב ארבעה, וסיים ויש לסמוך על דבריו להקל בדברי סופרים. אלא שיש לעיין בדבריו שממשיך שם שאם מב' רוחות הבלטות פחות מארבעה הוי הגג מקום פטור דהוא פרוץ מב' רוחות למקום פטור, ונראה דהבין שאז חשיב שאין לו כלל מחיצות, וכנראה למד שדין רה"י בוקעת ועולה הוא רק לגבי דרבנן, אך מה שהוי רה"י מדאורייתא כן מחמת המחיצות ואע"פ שאינן ניכרות אומרים גו"א.

דרך ב' דהגג מוקף מג' מחיצות

בחידושי אבן העזר, תוספת שבת (שע"ד י"א), נשמת אדם (מ"ז ד') וביד אפרים (שע"ד על דברי המג"א) כתבו לבאר את התוס' שאירי באופן שמג' רוחות אין בליטה לגג ואמרינן גוד אסיק דהו מחיצות הניכרות והוי רה"י לכו"ע, ורק מרוח רביעית יש לו בליטה של ד"ט דהיא כרמלית וכל הגג פרוץ אליה. ולדבריהם אין מח' ראשונים בדבר ולכו"ע לא אמרינן רה"י בוקעת ועולה בלא מחיצות, אלא רק ע"י מחיצות.

מח' הגר"ח והחזו"א בגו"א

בחידושי ר' חיים הלוי (הל' סוכה בשטיקל הראשון) ביאר בדעת הרמב"ם בכל תל המתלקט עשרה מתוך ארבעה דהוי רה"י ועולה עד לרקיע ואע"ג דאין למעלה מחיצות, משום דאמרינן רה"י מצד עצמה עולה עד לרקיע וכן הביאור לפי הרמב"ם

ד"ט דגם בפחות כיון שאינן ניכרות היו כרמלית, והאחרונים (נשמת אדם, שערי ציון ועוד) הקשו על דברי המג"א.

המחצית השקל כתב לבאר את דברי המג"א שכוונתו דאם אין הגג בולט ארבעה טפחים לא, משום שאז מיקרי מחיצות הניכרות, ואמרינן גו"א דלא גרע מעמוד. וביאור דבריו בפשטות שכיון שאינו בולט הרבה חשיב מחיצות ניכרות והבין המג"א שלא בולט הרבה היינו עד ארבעה, דפחות מארבעה אין לו חשיבות מקום, ולפי"ז אה"נ תוס' סובר כרא"ש שלא אומרים רה"י בוקעת ועולה בלא מחיצות, ואם הגג בולט ארבעה לא אמרינן גו"א דחשיב אינו ניכר אך בפחות מארבעה הוא ניכר ואמרינן גו"א, ועדיין צ"ע מה הדמיון לעמוד שהוא לא בולט כלל, משא"כ הגג בולט פחות מארבעה.

ביאור בכל הנ"ל

שמעתי מהר"ד שפירא שביאר (ויסוד הדברים כתובים בספר שערי ציון) שכל המח' כאן בענין מחיצות שאינם ניכרות הוא רק לעניין פרוץ למקום האסור, אך ודאי דהו מחיצות לאשווי למקום דין רה"י מדאורייתא ואפילו מדרכן שדינו כרה"י לטלטל בו כשאנו פרוץ למקום אחר, ולפי"ז ביאר את דברי המח"ש בהבנת המג"א שכאשר אין הבליטה ארבעה אינו פרוץ למקום אחר וממילא אין שום חיסרון במחיצות שאינן ניכרות, דכל החיסרון של כאלו מחיצות רק כאשר המקום פרוץ למקום האסור ולכן רק ברחב ארבעה דחשיב מקום יש חיסרון של מחיצות שאינן ניכרות.

ולפי"ז גם יישב את דברי המהרש"א

כיון שיש אויר תחתיהם ולא שייך חוקקין.]

דברי המהרש"א (וטוענים ביאור)

המהרש"א מקשה על תוס' למה איצטריך למימר דכל הגג אסור משום שנפרץ במלואו לאותה בליטה והרי כל הגג לא הוי רה"י דהא אין לו מחיצות ניכרות, וכתב ויש ליישב דודאי בליטה הבולטת לרה"ר ויש בו בקיעת גדיים אבל כל שאר הגג שעומד עד כנגד המחיצות אינו נעשה כרמלית כיון דא"א שם לגדיים לבקוע, והוי רה"י אף שאין המחיצות ניכרות אי לאו דפרוץ במלואו לכרמלית, עכת"ד. וקשה שכוונתו לומר דרה"י בוקעת ועולה גם בלא מחיצות, דא"כ אמאי מזכיר את עניין הבקיעת גדיים שאין על הגג, ואפשר גם לדחוק בדבריו כשאר האחרונים אלא שהעיקר חסר מן הספר.

דברי המג"א

המג"א (שע"ד ה') על דברי השו"ע שכתב דכשהגג בולט הוי כרמלית, כתב המג"א שבתוס' פט': משמע דוקא כשבולט ארבעה לרה"ה, ורה"ה מהלכת תחתיו א"כ הוי אותה בליטה כרמלית וכל שאר הגג פרוץ לו במלואו, וכן משמע ברא"ש אבל אם אין בולט לא, דלא גרע מעמוד דהוי רה"י בסי' שמ"ה. ודבריו קשים, דלפי הבנת הגאו"י בתוס' וברא"ש לא כתוב אותו דבר, וגם להבנת אחרונים אחרים מה שכתוב בתוס' שבעי בליטה ד"ט דמשאר רוחות אין בליטה והוי הגג רה"י ונאסר רק משום שפרוץ לכרמלית והיה לשו"ע או למג"א לציין זאת, ולדעת הרא"ש הפשוטה (כשיטת רש"י) שלא אמרינן גו"א במחיצות שאינן ניכרות, א"כ כלל לא כתוב דבעינן שהבליטה תהיה

רשות חדשה ואמאי שלא יהיה שייך לומר שם כרמלית. וודאי הפשטות כמו שכתוב שלרש"י הגג עצמו הווי כרמלית וכן בדברי התוס' לעניין בליטת הגג ויש כרמלית למעלה מעשרה, והירושלמי למד שלא שייך כרמלית למעלה מעשרה.

ביאור נוסף בכל המחלוקת הנ"ל

ויש שביארו את הדברים שונה, שנקודת המחלוקת היא מה הדין מקום שפרוץ לאויר רה"ר למעלה מעשרה, דאמנם אנו יודעים שמעל עשרה אינו רה"ר אלא מקום פטור, אך זה הכל לעניין זורק לרה"ר ונח למעלה מעשרה (כגון על גבי קנה) אינו חייב כיון דהווי מקום פטור (משא"כ ברה"י על גבי קנה הווי רה"י דעולה עד לרקיע), אך המקום עצמו הוא אויר רה"ר, וכדמצינו בדין מושיט מרה"י לרה"י דרך אויר רה"ר, וכגון ב' גזוטראות בצד אחד דהווי דומיא דהעגלות וחייבים על זה, ואע"פ שמעביר דרך רה"ר מעל עשרה, וחזינן ששם המקום גם למעלה מעשרה הוא רה"ר.

ובזה נחלקו ב' ההבנות שהביא התוס', דבתחילת דבריו וכך מביא מרש"י לקמן סבירא להו שרה"י שפרוצה לרה"ר אפילו למעלה מעשרה הווי כרמלית, ולכן בליטת הגג שרחבה ארבעה היא כרמלית, וביאור הדבר דכל בקעה וכדו' שיש להם דין כרמלית כיון שאין לה מחיצות המבדילות אותה מרה"ר, וכן בליטת הגג כיון שאין לה מחיצות המבדילות אותה מרה"ר היא כרמלית, וחזינן הבולטין הווי כרמלית משום שפרוצים לרה"ר, ושם יתכן שלולא שפרוצים לרה"ר הווי תורי רה"י אך מאחר דפרוצים למקום האסור הווי כרמלית (וכדברי

שכונתו שבבליטה יש בקיעת גדיים ובגג אין, היינו שבקיעת גדיים הווי הגדרה למקום פרוץ, וזו כוונתו שבליטת הגג שרחבה ארבעה הווי מקום חשוב ופרוץ לרה"ר וזו הכוונה שיש בקיעת גדיים על הבליטה ממנה לרה"ר והווי מקום פרוץ, אך הגג עצמו אין בו בקיעת גדיים דיש לו מחיצות ואף שאינן ניכרות אבל הם תוחמות את הגג לאשוויי רה"י וגם אינו פרוץ לרה"ר, ולכן בעיקר הדין הוא רה"י, אלא כיון שפרוץ להאי בליטה שהיא פרוצה לרה"ר ממילא גם דינו כפרוץ למקום האסור והווי כרמלית.

ביאור המחלוקת אי יש כרמלית למעלה מעשרה

תוס' בריש דבריו נקט בפשטות שבליטת הגג דינה ככרמלית וממילא הגג נאסר דפרוץ אליה, וכן הביא להדיא בדעת רש"י גבי גגין השווין שכיון שפרוצין לרה"ר הווי כרמלית, ושוב הביא מהירושלמי דנראה שאינה כרמלית אלא זיזין הבולטין הווי מקום פטור, ונראה מתוס' בהמשך דלומד שאפשר לפרש את הגמ' דידן ע"פ הבנת הירושלמי דמפרש את שאלת הגמ' בהמשך לדברי הירושלמי.

ובפשטות הקורא את התוס' ורואה שבריש דבריו ביאר לפי הפירוש הראשון דהווי כרמלית, דאף שקי"ל אין כרמלית למעלה מעשרה זה רק באויר שמעל הכרמלית שהקלו בה כקולי רה"ר שרק האויר עד עשרה הווי רשות הכרמלית ולא מעליו, אבל גג ששם מתחילה רשות ודאי שייך כרמלית היכא שהמקום רחב ארבעה, ומשמע מדבריו אלו שבזה פליג הירושלמי וסבירא ליה דאין כרמלית למעלה מעשרה כלל, אך קשה דהא בראש הגג מתחילה

מדוע הבליטה אינה חורי רה"י

הטעם שבליטת הגג אין לה דין חורי רה"י, הבאנו מהאבן העוזר שכל הפרוץ לרה"ר לא הוי חורי רה"י, וכע"ז כתב גם בחידושים, אלא ששם נקט קצת שונה שרק רה"י הסגורה לגמרי שהיא רה"י יש לה חורין, אבל הכא שהרה"י עצמה פרוצה לאותו מקום אין לה כח לעשות את אותו מקום לחורי רה"י, אלא אדרבה אותו מקום מקבל דין כרמלית ואחריו נמשכת כל רה"י, ומדבריו אלו משמע שאם היה לגג מחיצות ודאי היינו נותנים לאותו מקום דין חורי רה"י, ואילו בדבריו על השו"ע נראה שכל הפרוץ גם לרה"ר כבר אין לו דין חורי רה"י, ויתכן שמה שכתב כך בשו"ע דוקא בחורין שתוך עשרה אך כאן שאירי מעל עשרה הוצרך לסיבה יותר חזקה, ויל"ע.

אבן העוזר בסעיף המדבר על הזיזין ודלא כמג"א שם), וזה מה שהביא התוס' ראייה מרש"י לקמן דגם למעלה מעשרה חשיב הגג פרוץ למקום האסור (ואף שבגג במקורו הוא רה"י ורק משום שפרוץ לרה"ר הקשו שיהיה דינו ככרמלית ובליטת הגג מעיקר דינה היא כרמלית דאין לה כלל מחיצות, אך ביסודם הוא עניין אחד שהווי פרוצים לרשות האסורה והיינו רה"ר למעלה מעשרה), והירושלמי סבירא ליה שמקום הפרוץ לרה"ר למעלה מעשרה כיון שאין שם דיני רה"ר לא חשיב נפרצה למקום האסור ולכן נשאר דינו הראשון, אלא דכיון שאין לבליטת הגג ולזיזין ולגזוטרא מחיצות אינם יכולים להיות רה"י והווי מקום פטור, אבל לא שחולק שלא שייך כלל כרמלית למעלה מעשרה אף לא על גג דאין בזה סברא דהרי שם מתחילה קרקע חדשה ואין זה חשיב למעלה מעשרה.

סימן נ"ו - שתי אמות בגג ושתי אמות באכסדרה (צ).

קושיות על רש"י בביאור הספק

כתב רש"י בצד הראשון משום דכל מה שרבנן אסרו בשני גגין של שני אנשים משום כשם שחלוקין דיוורין למטה כך חלוקין למעלה, אבל בהך אכסדרה שאין בה דיוורין כ"כ לא שייך למימר הכי, ובצד השני כתב רש"י דלא קפדי רבנן אלא על שינוי בעלים. והדבר קשה מאד והרי אנו יודעים ששינוי בעלים לבד אינו סיבה לאיסור דהא מגג לחצר שרי לטלטל, וכמו שהביא התוס' מברייתא לקמן דאמרין גג וחצר ומרפסת רשות אחת לרבנן משמע אע"פ שהם של בעלים הרבה.

ובתור"פ הקשה על רש"י בסגנון שונה שכיצד שייך לאסור, והרי להדיא מבואר לעיל דטעמם דרבנן הוא משום שכשם שדיוורין חלוקין למטה כך חלוקין למעלה ובאכסדרה אין דיוורין ואינו שייך לטעמם דרבנן, ואינו מביין את הצד השני בספק לפירושו של רש"י, ולכן התור"פ פירש פירוש שונה בספק הגמ'.

בחזו"א (ק"ד ט"ז ד"ה צ' א') הקשה דהכא ביאר רש"י דהצד לאסור משום חילוק בעלים מספקא ליה, ואילו ברש"י לקמן (בע"ב ד"ה ושמואל) משמע דמשום דחלוק תשמישם לכן מספקא לן, והוי סתירה בדברי רש"י, ונשאר בצ"ע.

יישוב הביאור לפרש"י

ונראה בהבנת הספק שרמי בר חמא מספקא ליה מה נאמר בדברי רבנן כשם

רש"י כפל הטעמים דהוי האכסדרה כרמלית

הקשו האחרונים (הרש"ש, מרומי שדה, חזו"א) דכיון שמבואר ברש"י שאין לה מחיצות וגם פי תקרה אין אומרים בה א"כ מה היה צריך לומר שהוי יותר מבית סאתיים והא גם בלא זה הוי גג האכסדרה כרמלית כיון שאין מחיצות. ותיריך הרש"ש שאה"נ ואו או קאמר, והיינו או ביתר מבית סאתיים או דאין לה מחיצות ואף בפחות מבית סאתיים, ובעוז והדר הביאו בהגו"צ שהיה ב' גירסאות ברש"י, ובתוס' הביא רק את הגירסא דהוי יותר מבית סאתיים ובריטב"א כשהביא את רש"י נקט רק משום שאין שם מחיצות. ונראה להוסיף דהצד דהוי יותר מבית סאתיים היינו גג האכסדרה והצד שאין מחיצות היינו באכסדרה גופא שאין לה מחיצות והיא כרמלית וממילא גם הגג הוי כרמלית, ורש"י בדבריו נקט שהוי כאורזלא ולא שייך פי תקרה, ומדוייק מדבריו שאם היה פי תקרה היה ניחא ולשיטת רש"י שלא אמרינן רה"י בוקעת ועולה בלי מחיצות (צב. ד"ה אף גג) בהכרח כוונתו שאותם מחיצות שנוצרות ע"י פי תקרה שייך לומר עליהם גם גוד אסיק. והחזו"א בדבריו (ק"ד ט"ו) כתב דאי נימא דרש"י או או קאמר צ"ל דאיירי באכסדרה שאין בית פתוח לה ולא הוקפה לדירה, וכוונתו דאם הוקפה לדירה אזי אף אם תהיה יותר מבית סאתיים הוי רה"י וממילא גם גג האכסדרה הוי רה"י דאמרין גוד אסיק וגם שם המחיצות דהוקפו לדירה היו עולות למעלה לגבי שגם הגג יחשב כהוקף לדירה.

ודאי אינו עניין לאיסור בלא שיש שינוי בתשמישים, וכן משמע בריטב"א בסוף הסוגיה גבי חורבה שהצד לאיסור מחמת שינוי בעלים בצירוף שינוי התשמישים, וכן בגאוו".

עוד נפק"מ לפי ספק הגמ'

לכאורה תצא עוד נפק"מ לפי ספק הגמ', מה הדין כאשר שני הדרים בבתיים מכרו את הגגות לאנשים אחרים לעשות בגג תשמיש של גגות, דלפי הצד הראשון שהדירים של מטה משפיעים על למעלה א"כ רק כאשר הגגות שייכים לאותם דיירים שלמטה שייך לומר כשם שחלוקין דיוורין למטה כך חלוקין למעלה דרק מכח הדיוורין יש את החלוקה למעלה, אבל באופן זה שהגגות שייכים לאנשים אחרים אין הדיוורין של מטה משפיעים על מעלה ויהיה לכאורה מותר לטלטל מגג לגג, אך לפי הצד השני בביאור דברי רבנן התחדש שהגגות כיון שעושים בהם מעט תשמישים יש להם חשיבות כעין בתים לענין טלטול מגג לגג, ועל כן גם כאשר הגגות שייכים לאנשים אחרים מלמטה לא איכפת לן דלמעשה יש פה שני גגות של שני בעלים ויש לאסור. וכמו כן כאשר הבית למטה שייך לאדם אחד ואת הגג מכר לשניים לצד הראשון שהגג מושפע מהדיוורין של הבית הכל של אחד ומותר, אך לצד השני כיון שבגג יש שני דיירים הוי איסור של מגג לגג.

מה הדין מגג אכסדרה לגג אכסדרה

למאי דביארנו בספק הגמ' נמצא שהצד לאיסור מגג לאכסדרה משום שחידשו רבנן שבגגות גם יש מעט תשמישים ומגג לגג הוי

שחלוקין דיוורין למטה כך חלוקין דיוורין למעלה, ושני הצדדים הם צד בהבנת דברי רבנן "כשם". והיינו שבעצם צריך ביאור מדוע רבנן גזרו שלא לטלטל מגג יותר מאשר מחצר לחצר, וברור שמוכח מאן שתשמישי גג הם קצת שונים מתשמישי חצר ולכן הוי יותר דומה לאיסור טלטול שמבית לבית, וביארו רבנן את דבריהם כשם שחלוקין דיוורין למטה כך חלוקין למעלה, והצד הראשון בספקו של רמי בר חמא שכוונת רבנן שעצם זה שיש דיוורין בבתיים הדיוורין נמשכים גם לגג שעליהם ומסתבר כמובן שהוא בצירוף זה שבאמת משמש אותם לצרכיהם, ונמצא שעניינו טפילות מסוימת של הגגות לדיוורין שלמטה לענין שיהיה איסור להעביר מגג לגג כמו האיסור מבית לבית, אך כל זה כשיש דיוורין למטה אך באכסדרה שאין דיוורין אין לגג שעליה שום משמעות והוי ממש כמו מגג לחצר דשרי, אך הצד השני שרבנן אמרו כשם היינו שכמו שבשני בתים של שני בעלים הבתיים חלוקים (דמחמת שהתשמישים בבית יותר פרטיים הניגוד שבין ב' בתים הוא הכי גדול הרבה יותר מהניגוד שבין בית לחצר) ה"ה גגות של שני בעלים כיון שבגג עושים קצת תשמישים פרטיים יש להחשיבם כמו בתים לענין האיסור להעביר מגג לגג כיון שיש ניגוד בין התשמישים של גג זה לתשמישי הגג השני דהא הם של שני בעלים, ולצד הזה אין עניינו כלל מחמת הדיוורין שלמטה, וזוהי כוונת רש"י בביאור הצד השני שרבנן קפדי על שינוי בעלים. ובה מתורצת קושיית התור"פ שהקשה שרבנן אמרו שטעמם בגלל "כשם", והתירוץ שאה"נ שב' הצדדים הם ספק בדברי רבנן. וכן מתורצת קושיית החזו"א שיש סתירה בדברי רש"י, אך האמת שצריך לשני הדברים דשינוי בעלים לכדו

תוס' מהברייתא לקמן, אלא שהם גרסו בברייתא גג וחצר ואכסדרה ומרפסת הכל רשות אחת, ולגירסתם שקתני להדיא בברייתא אכסדרה הקושיה ביתר שאת, דהא קתני להדיא דגג ואכסדרה רשות אחת וא"כ שרי לטלטל מזה לזה, ומה שיין להסתפק בדבר. אך בתוס' לא גרסו בברייתא ואכסדרה, ואמנם בהגהות ראמ"ה פה על התוס' ציין שלפנינו בברייתא הגרסא ואכסדרה, אך תוס' עצמו שלא גרס יתכן ולכן כתב רק קצת קשה, דעל עצם הקושיה ששינוי בעלים לבד אינו סיבה לאיסור יש לבאר כמו שפירשנו בכיפור הספק לרש"י.

תירוץ הראשונים בדברי רש"י

הרשב"א והריטב"א הקשו מהברייתא לקמן שקתני להדיא שגג ואכסדרה רשות אחת היא, והביא הרשב"א מהראב"ד שתירץ דרמי בר חמא שהסתפק לא ידע להאי ברייתא דלקמן, אך דחה הרשב"א שלא נראה לומר כן, דהגמ' שידעה את הברייתא דלקמן לא היה לה לקבוע דין זה בלשון בעיא ולהשאר בתיקו, דהיה לן למיפשט מהברייתא דלקמן, אך הריטב"א הביא לתרץ כן ולא דחה.

עוד תירצו הראשונים שהברייתא דלקמן דקתני גג וחצר ואכסדרה הכל רשות אחת, היינו רק כאשר הוא שותף בחצר, אבל לחצר שאינה שלו כלל אסור, ודייקו כן בדעת רש"י לקמן (צא. ד"ה לדברי חכמים) שכתב שהכל רשות אחת כשמטלטל מגג ידידה לחצר דשותפות, וכוננתו לחצר שהוא שותף בה (והסברא בזה דכיון שהוא שותף שם פחות הוי ניגוד רשות), וכן מה שכתוב בברייתא מגג לאכסדרה רשות אחת היינו באכסדרה שהוא שותף בה, וספק הגמ' כאן מגג

אסור כמו מבית לבית, וגג האכסדרה גם עושים בו מעט תשמישים ודינו כמו גג ולכן אסור מגג לגג האכסדרה, ולפי"ז ה"ה שגם מאכסרה אחת לשניה יהיה אותו דין והגמ' היתה יכולה להסתפק גם מאכסדרה לאכסדרה.

אך הגר"ש רוטשילד ביאר קצת שונה שכל מה שחז"ל תיקנו משום חילוק ב' רשויות, ומבית לבית הוי השינוי הכי גדול דבכל בית עושים תשמישים פרטיים ולכן הניגוד מבית פרטי אחד לשני לגבי ההשתמשות הוי ניגוד גדול, אבל מחצר לחצר שהוא מקום פרוץ ועושים שם רק תשמישי חצר אין כ"כ חילוק ולא חשיב תשמישים נוגדים מה ששתי חצירות של שני בני אדם ולכן מותר, ובאו רבנן ואמרו כשם שחלוקין דיוורין למטה כך חלוקין למעלה, והיינו שתשמישי גג הם יותר פרטיים מתשמישי חצר ולכן שני גגות נמי אסור לטלטל מגג לגג, והגמ' כאן מסתפקת מגג לאכסדרה לא משום שיש צד שבאכסדרה משתמשים כמו בגג אלא תשמיש האכסדרה הוא בין גג לחצר, וכיון שמטלטל מגג שתשמישיו יותר פרטיים מעט מאשר באכסדרה לאכסדרה שגם בה יש קצת תשמישים פרטיים מסתפקת הגמ' האם גם זה אסור, אך פשיטא ליה שמאכסדרה לאכסדרה שהשינוי הוא יותר קטן אין ספק לגמ' דא"כ היתה נוקטת בספק מאכסדרה לאכסדרה. וזה שספק הגמ' תלוי בניגוד רשויות הוא דבר ודאי אלא שעדיין יש מקום לומר שספק הגמ' איך להגדיר אכסדרה ולצד שאסור היינו שדינה כגג וא"כ גם מאכסדרה לאכסדרה יש לאסור, ויל"ע.

הרשב"א והריטב"א הקשו כעין קושיית

מכרמלית לרה"י וודאי דאסור, דא"כ אמאי לא תירצו שהספק הוא מגג לעמוד הגבוה מג' ועד ט' שדינו ככרמלית והספק מכרמלית לכרמלית, ותירץ שהגג מעיקר דינו הוא רה"י ורק משום שפרוץ לשאר גגות נתנו לו דין כרמלית (וכוונתו שנתו לו דין לחומרא ולא לקולא) ואילו העמוד מעיקרו הוא כרמלית. אך מבואר מדברי הריטב"א שמצד עצם הספק שייך להסתפק על מקום שהוא כמו עמוד, וקשה והרי העמוד כלל לא ראוי לדירה ובגמ' (כשמסתפקת גבי חורבה) מבואר שכל הספק מצד שהאכסדרה קצת ראויה לדירה.

וכן במהרש"א על דברי התוס' שאירי בעמוד המופלג מהכותל ארבעה כתב שא"כ הוי ליה לגמ' להסתפק בעמוד שאינו מופלג מהכותל ארבעה שהוא פרוץ לשאר הגגות, וכיצד שייך להסתפק והרי אינו מיועד לדירה. ובחזו"א (ק"ד סוף אות ט"ז) הקשה אמאי הגמ' לא ביארה את הספק מגג יחידי לעמוד של בעלים אחר דהוי מרה"י לרה"י, ובתורי"ד כך באמת למד בספק הגמ' (ולדרכו ביאר אחרת בדחיית רבה) וכעין זה בתור"פ.

ובדברי הריטב"א תירץ הגרש"ר שרק בא להקשות אמאי הגמ' שינתה לגמרי את דברי רמי בר חמא והרי אפשר להעמיד דבריו בעמוד שאינו גבוה עשרה, ולא שבאמת הספק יהיה כמבואר בגמ' אלא נצטרך לבאר באופן אחר אבל למה דחו לגמרי את לשונו, אך במהרש"א כשמביא שהיה לגמ' להסתפק בעמוד כותב את צדדי הספק של הגמ' בהמשך שזה מה שנסתפק בעמוד.

ותירץ הגרש"ר שצ"ל שאה"נ

לאכסדרה שאינה שלו, ולפי"ז דייקן שניחא מה שהדגיש כאן רש"י לאכסדרה של בעלים אחרים, דבאכסדרה שהוא שותף בה אין ספק דקתני להדיא בברייתא שהוי רשות אחת עם הגג.

ולפי תירוץ זה אמר לי הר"י פרבשטיין שניחא טפי שתוס' הקשה רק בלשון קצת קשה דידע את תירוץ הראשונים שרש"י חילק בין היכא שהוא שותף בחצר או באכסדרה להיכן שלא, ולכן נקט קצת קשה לפי מה דמסיים בה שמשמע אע"פ שהם של בעלים אחרים, והיינו דמשמע בברייתא אע"פ שהיא של אדם אחר.

ולדברי הראשונים מוכח שאין צד כלל שתשמישי אכסדרה הם ממש כתשמישי גג דהרי מבית לבית או מגג לגג ודאי דאסור אף מבית וגג פרטיים שלו לבית וגג שיש לו בהם שותפות, דכל מה דקתני בברייתא להיתר הוא רק מגג לחצר ואכסדרה של שותפות אבל לא כתוב מגג לגג של שותפות, ואילו מגג לאכסדרה שיש לו בה שותפות אסור, וחזינן שודאי גם לצד השני של הספק שאסור לטלטל מגג לאכסדרה היינו כמו שהדגיש רש"י לאכסדרה של בעלים אחרים וגג אסור גם לגג שיש לו בו שותפות, וניחא כל זה ביותר למה שביאר הגרש"ר שתמישי אכסדרה הם בין גג לחצר וממילא ניגוד הרשויות הוא יותר קטן ולכן יש לאסור רק באכסדרה שהיא לגמרי לא שלו, משא"כ בגג שהתשמישים בו יותר פרטיים יש ניגוד רשויות גם כאשר יש לו שותפות בגג.

האם שייך להסתפק מגג לעמוד

הריטב"א הקשה על דחיית הגמ' שאין שייך להסתפק מגג לעמוד כיון שהוי

שכג

החצירות, אבל עמוד ואכסדרה הם מובדלים
וגבוהים ויש בהם יותר פרטיות, ולכן יש
מקום להסתפק בעמוד בדיוק כמו הספק
באכסדרה.

התשמישים שאפשר לעשות על עמוד הם
כמו אכסדרה והיינו תשמישים שבין
תשמישי גג לתשמישי חצר, וזאת משום
שחצר היא בקרקע ופרוצה לגמרי לכל

סימן נ"ז - גגין השוין (צ).

ודינם מקום פטור, ומה קשיא לרב שהתיר לטלטל בגגין השוין הא לר"מ הכל כגג אחד ולרה"ר אינם פרוצים, ולכן מבאר תוס' שכל קושיית הגמ' לביאור זה מצד שהמקום הוא יותר מבית סאתיים, וכן לקמן בגג גדול וגג קטן שהביאה הגמ' גג דומיא דחצר דמינכרא מחיצתא ופרש"י שם דאם אין מחיצות הגדול אסור דאין לו מחיצות ואינו רה"ר, אבל לירושלמי מבאר תוס' דצ"ל שהכוונה שבעי מחיצות להפרידו מהקטן, והיינו ע"י הגיפופי שבזה משווה פתח ואמרינן גם בהם גוד אסיק, ודלא כרב יוסף דהכא שאמר שע"י גוד אסיק א"א לאשווי מחיצות.

כע"ז השר מקוצי ועוד ראשונים

הריטב"א מביא שהשר מקוצי הקשה על רש"י שאין הגג פרוץ לאויר רה"ר אלא לאויר המותר לו דאין רה"ר למעלה מעשרה, ועוד הקשה בכל תל המתלקט ברה"ר עשרה מתוך ד"א שקיי"ל שמותר לטלטל בכלו ואע"פ שהוא פרוץ לאויר רה"ר ואין שם מחיצות הניכרות, ואפ"ה דינו כד"א, ולכן פירש כעין מה שתוס' פירש בירושלמי שקושיית הגמ' דהבינה שאירי בגג יותר מבית סאתיים. וכעין זה הביא הרשב"א מהראב"ד וכן כתב הרשב"א בעבוה"ק, אלא שבירושלמי כתוב דהוי הגג כרמלית, ובדבריהם מבואר שהגג יש לו דין רה"ר כשאין בו בית סאתיים, ומסתמא משום דאמרינן רה"ר בוקעת ועולה אף בלא מחיצות.

בספר שערי ציון (סי' ד' ענף א' אות ו' והלאה) הביא את השר מקוצי וביאר את דבריו שכוונתו להקשות מדברי הגמ' (דף

קשיא דרב אדרב - לפרש"י

פירש רש"י שרב לעיל אמר שבמחיצות שאינן ניכרות לא אמרינן גוד אסיק, וא"כ כיצד רב התיר כאן לטלטל בגגין השוין לר"מ והרי אין לגג מחיצות חיצוניות, דהבנה הפשוטה שסתם גגין הם בולטים קצת החוצה והוו מחיצות שאינן ניכרות, וכיון שלא אמרינן בהו גוד אסיק הוו פרוצות לבני רה"ר שהולכים מצדיהם. ואע"פ שלעיל דיבר רב בדעת רבנן וכאן בגגין השוין הוא לר"מ, אך התשובה שבזה לא פליג ר"מ על רבנן ורק מיקל שגגין הרבה כגג אחד. ומתרת הגמ' שכאן איירי במחיצות ניכרות ויש גוד אסיק והגג אינו פרוץ ולכן מותר לטלטל בכלו.

ויש להקשות בדברי רש"י שלקמן דף צ"ב ביאר שהגג הוי כרמלית כיון שאין לו מחיצות דבגג בולט לא אומרים גוד אסיק ובלא מחיצות אינו רה"ר (ופליג על הסברא ששייך לומר רה"ר בוקעת ועולה בלי מחיצות), ומדוע כאן כתב רש"י שהגג הוי כרמלית משום שפרוץ לבני רה"ר, ומה צריך לכך הוא כרמלית כיון שאין לו מחיצות.

פירוש תוס' לדעת הירושלמי

תוס' (לעיל פט:) בסוף דבריו מבאר לפי הבנת הירושלמי כיצד נפרש בגמ' את הקושיה לקמן קשיא דרב אדרב גבי גגין השוין לר"מ, וביאור העניין כדביארנו לעיל דרש"י פירש לקמן שהקושיה דהגגות פרוצין לרה"ר ומצד זה שיהיו אסורין, אך הירושלמי סובר שכיון שהגגות פרוצין ללמעלה מעשרה אינם חשובים פרוצים למקום האסור

מבית סאתיים יהיה כרמלית, וכן יש להקשות לפי הראשונים האחרים שגם פירשו בקושיית הגמ' שהבינה שאיירי ביותר מבית סאתיים ולכן צריך להיות אסור, ומבואר בדברי התוס' שמקום יותר מבית סאתיים הוא סיבה בעצם לדין כרמלית ולא רק מקום שלא הוקף לדירה דהוי חיסרון במחיצות.

וכן הקשה החזו"א (סי' ק"ד סוף אות ז') ומבאר שנראה מדברי התוס' שהוא דין בבית סאתיים והיינו שכמו במחיצות גבוהות עשרה רק שלא הוקפו לדירה הוי כרמלית והטעם דלרוב גודלו של המקום לא מנכר בתוכו שהוא מוקף, כמו כן לא מהני גובה (הבית) להחשיבו לחלוק מרשויות שלמטה (והיינו שבמקום גדול לא מרגיש שאותו מקום מובדל ממקומות אחרים לא), והביא שהרא"ש הביא ראייה שלמעלה מעשרה נמי הוי כרמלית מהא דגנין השוין לר"מ וגג יחידי לרבנן, ונראה דלית לו את סברת התוס'. והיינו מדלא פירש הרא"ש שקושיית הגמ' משום יותר מבית סאתיים, דלא הבין שזה סיבה לדין כרמלית, ונראה שהרא"ש הבין שקרפף שלא הוקף לדירה דהוי כרמלית, משום שמקום כזה גדול שאינו משמש לדירה הוי חיסרון במחיצות דאין להם משמעות וממילא חשיב כפרוץ, אבל ע"ג גג שלירושלמי הוא מקום פטור אין סיבה שיותר מבית סאתיים יקבל דין כרמלית.

וברש"י יש משמעות שזה מחמת חיסרון במחיצות, דכתב (ד"ה אין) שחכמים קבעו שיעור זה לכל מקום המתוקן ואינו מתוקן כל צרכו, כגון להיקף שלא הוקף לדירה, ונראה מדבריו שזה מחמת גריעות המחיצות ולא רק מחמת הגודל.

טו.) שבת בתל והוא מארבע אמות ועד בית סאתיים מהלך את כולו (כד"א) וחוצה לו אלפיים אמה, ולא אמרינן שהוא פרוץ לרה"ר, ומוכיח השערי ציון ומביא עוד ראיות שודאי גם במחיצות שאינן ניכרות לעניין דין רה"י ודאי אמרינן גוד אסיק מחיצתא, אלא שכותב שמוכח מכאן ומאד מקומות שגם לעניין הנפרצה אינו חיסרון, ובהכרח שהשר מקוצי החשיב זאת כפרוץ דהקשה מכאן על רש"י, ולדעתו יוצא שפליג על כל מה שכתבו התוס' בגג הבולט שהוי כל הגג כרמלית, אלא אף אם הבליטה תהיה כרמלית הגג יהיה רה"י דחצוץ מהבליטה, וכן מבואר להדיא ברשב"א בשם הראב"ד ברשב"א בעבוה"ק דהגג אם הוא לא יותר מבית סאתיים הוי רה"י, וכל קושיית הגמ' משום שהבינה שהוי יותר מבית סאתיים.

ולעניין תל המתלקט ליישב את דברי השערי ציון, נציין שהחזו"א למד שהאלכסון הוא מחיצות התל והוא חשיב ניכר והוי מחיצות ניכרות ואמרינן בהו גוד אסיק ולא חשיב פרוץ דכל המקום גדור ע"י המחיצות.

בגג בית סאתיים אמאי הוי כרמלית

בדברי התוס' (לעיל) פירש לפי הירושלמי שאף שהגג אינו פרוץ למקום האסור אסור לטלטל בכולו כשהוי יותר מבית סאתיים, ורק לרב חשיב שהוקף לדירה ע"י המחיצות של מטה, ולכאורה קשה דכיון שלירושלמי הוי מקום פטור דאינו יכול להיות כרמלית, בין אם הוי דין כפשוטו שאין כרמלית למעלה מעשרה, ובין אם משום שאינו פרוץ למקום האסור לו, אך למעשה הוי מקום בפני עצמו גבוה עשרה ודינו מקום פטור ואמאי כאשר הוא יותר

אמאי לא אמרינן גוד אסיק לשמואל

מחיצות למטה עבידן אי מועילות
ללמעלה

לשמואל מחיצות למטה עבידן למעלה לא עבידן, ורב פליג שגם ללמעלה עבידן (כך כתב התוס' לעיל), וההבנה דהשאלה האם בגוד אסיק מעלים את עצם עניין המחיצות או גם את השם שהוקפו לדירה שבהם. ובספר פני העיר פירש שפליגי במח' הגר"ח והחזו"א בביאור גוד אסיק, ששמואל סובר כגר"ח שהמחיצות אומרים עליהם גוד אסיק שעולות וא"כ המחיצות של הקומה השניה הם מחיצות חדשות והם לא הוקפו לדירה, אך רב ס"ל כחזו"א שהמקום למעלה חצוץ ע"י המחיצות של מטה והם הוקפו לדירה, אך עדיין הגר"ח והחזו"א עצמם כ"א יבאר ששניהם אולי לשיטתו וצריך לחזור לפירוש הפשוט. ויש שרצו לבאר במחלוקתם של רב כיון שלמעלה יש מגורים זה מספיק דכיון שיש מגורים והוא מוקף ע"י מחיצות של מטה חשיב הוקף לדירה, ואף שלא נעשה במקום אחד למעשה בעינין רק שלא יהיה הוקף ולבסוף ישב, אך לשמואל בעינין הוקף לשם דירה של אותו מקום, אך קשה לפרש כן דברש"י לקמן (צ:): וכן בריטב"א כתבו בדעת רב שמהני המחיצות דכיון שלמטה עבידן לדירה מהני ללמעלה, ולפירוש זה לא הצרכו לומר שלמטה עבידן לדירה דסגי שלמעלה יש דירה והמקום הוקף מחיצות, ולכן נראה כפירוש הראשון.

עוד נקודה בעניין בית סאתיים, בדברי התוס' (ד"ה הכא דהוי) מבאר לשמואל שביותר מבית סאתיים הוי כרמלית וקשה שהרי שמואל סבירא ליה שאמרינן במחיצות שאינן ניכרות גוד אסיק וא"כ המחיצות מחלקות את הגג ואינו יותר מבית סאתיים, ובדברי התוס' נראה שהרגיש בזה שכתב דאע"ג שלגבי כלי הבית כל גג נידון בפני עצמו, מ"מ גבי כלי הגג הכל רשות אחת, ועדיין הדבר צריך ביאור, והנראה לומר שבמקום שהוא בעצם ב' רשויות שייך שע"י גוד אסיק גם יהיו מחיצות להפריד, אבל בגגין השווין שלגבי כלי הגג הכל רשות אחת ממילא לא מתחילים להגיד גוד אסיק, ובנוסף אחר י"ל שרק היכא שיש נפק"מ ישירה אמרינן גוד אסיק וכגון להתיר להוציא ולטלטל כלי הבית, אך במקום שאין נפק"מ והיינו לעניין כלי הגג לא אמרינן גוד אסיק, ואף שבעקיפין יש נפק"מ שאין מה שיחלק את הגג וממילא הוא יותר מבית סאתיים. והשר מקוצי המובא בריטב"א אפשר שנשמר מכך ופירש בגמ' שכוונתה לתרץ שבכל גג יש יותר מבית סאתיים, אך אין הדבר מוכרח שכתב כן גם בביאור של גגין לר"מ ויתכן רק נקט כך לעניין גג יחידי לרבנן, ובתוס' ודאי רואים שלא פירש כן (מדכתב אע"ג שגבי כלי הבית אינו רשות אחת).

סימן נ"ח - חצר קטנה וחצר גדולה (צ"ב צ"ג)

גם הקטנה מותרת והיינו שמועיל נראה מבחוץ ושווה מבפנים מהמבואר בתוס' והרא"ש בסוכה שאין נראה מבחוץ מועיל כמחיצה, ותירץ דשמה כלאים הוי דין מיוחד דסגי במראית העין מדאורייתא ומחיצה כזו מספיקה למראית העין, ונשאר בצע"ג. וביותר קשה דהתוס' רא"ש כתב כאן שכל הסוגיא איירי בנכנסים כותלי קטנה לגדולה, ומשמע שגם לעניין צואה ותפילה איירי בנכנסים כותלי קטנה אבל בלא זה גם הקטנה מותרת דהוי נראה מבחוץ וחזינן שמהני תמיד ולא רק בכלאים, ולכאורה מוכרחים לתרץ כדברי החזו"א שבוה הכל מיושב שפיר דרק בסוכה בעינן שיעור טפח וע"כ בעינן שיהיה אותו טפח בסוכה.

להלכה בשאר דינים

אך תימה בכל זה שהשו"ע והמ"ב בכל אלו הדינים (כלאים צואה ותפילה) חילקו בין החצר הגדולה לקטנה ולא הזכירו כלל שאיירי רק בנכנסים כותלי קטנה, ומדלא הזכירו זאת משמע שבכל גווני לא אמרינן נראה מבחוץ כלפי כל הדינים הללו ונראה דסבירא לשו"ע כדעת הרא"ש שלא מהני וכרמב"ם שבכל המקומות לא הזכיר שנכנסים כותלי קטנה לגדולה, אך בשו"ע הרב (סי' ע"ט ס"ז) ציין שדינים אלו בנכנסים כותלי קטנה והיינו דבלא זה מהני גם לקטנה משום נראה מבחוץ. וכן הדרך אמונה ביאר את ההלכה שברמב"ם בהלכות כלאים בנכנסין כותלי קטנה לגדולה (אף שבדעת הרמב"ם נקט שלא סבירא ליה כן מדלא הביא זאת בשום מקום.

א. נראה מבחוץ בשאר דיני התורה

תוד"ה גפנים כתבו שאיירי בנכנסים כותלי קטנה לגדולה, ומשמע שבלי זה גם הקטנה מותרת והיינו שמועיל נראה מבחוץ ושווה מבפנים לעניין כלאים, וכן כתוב בתורא"ש וכתב שכל הסוגיא בהכי מיירי, והוי סתירה לתוס' והרא"ש בסוכה דף י"ט שכתבו שנראה מבחוץ מהני רק כהיכר ולא כמחיצה גמורה, ולכן שם בסוכה כתב הרא"ש שמהני נראה מבחוץ רק באופן שיש מדאורייתא הכשר סוכה כגון ע"י צוה"פ, ובתוס' נשארו בתימה כיצד מהני שם, וע"פ זה הביא הקה"י (סוף סי' ה') מספר תורת רפאל שדן שכל מה שמהני כזה לחי מדין היכר וכלל לא מדין מחיצה, ונפק"מ שלא יועיל בלחי העומד מאיליו, דהוא מועיל רק לאביי דלחי משום מחיצה. והחזו"א (סי' ע"ד סקי"ב) כתב שאין ראיה מתוס' והרא"ש בסוכה לשאר דיני התורה דשם נאמרה הלכה שתיים כהילכתן ושלישית אפילו טפח וכיון שבעינן למחיצה שלישית שיעור טפח מהתורה דין הוא דליבעי שאותו טפח יהיה בחלל הסוכה וכאשר הוא רק נראה מבחוץ אינו מועיל מדין שלישית טפח ולכן כתבו שם תוס' והרא"ש מה שכתבו, אבל במקום שלא נאמר שיעור כמו בלחי הוי רק דין לתת דבר שיתחום את הרשות ומהני אף כשעומד בחוץ, וכן גם אם צריך שיעור אך הוי דבר שכל דינו רק מדרבנן יתכן והתירו אף כשעומד בחוץ.

הדרך אמונה (ח"א פ"ז מכלאים הי"ט בביה"ל ד"ה פסין) הקשה על התוס' שכתב שבעינן נכנסין כותלי קטנה דמשמע שבלי זה

ב. ביאור היחס בין הקטנה לגדולה

רש"י בריש הסוגיין (ד"ה דיורי גדולה מושלין בקטנה) ביאר שמושלין בקטנה ומושכין אותה אצלן, ומשמע שהקטנה נכנסת לגדולה, וכן דייק הריטב"א בסברא ראשונה מדברי רש"י אלו. וקשה דגבי הדין שאשה בגדולה וגט בקטנה מגורשת, כתב רש"י מתגרשת היא שהרי היא כעומדת בקטנה דכולה קטנה בתר גדולה שייכא, וקשה דאם הגדולה מושכת את הקטנה גביה לכאורה היה לו לרש"י למימר דהגט חשיב כנמצא בגדולה ואמאי אמר שכאילו האשה בקטנה, וכן קשה אשה בקטנה וגט בגדולה אינה מגורשת ולכאורה אם זה עניין מציאותי שהחצר הקטנה בתוך הגדולה אמאי אינה מגורשת והרי סוף סוף הקטנה בתוך הגדולה והאשה נמצאת באותה חצר שנמצא הגט.

ובריטב"א הקשה על רש"י שלא יתכן לפרש כפשוטו שהקטנה נכנסת לגדולה, דבסוף הסוגיה מובא הדין של ג' קרפיות שאם שניים חיצוניים מגופפים והאמצעי אינו מגופף, מבואר שחשיב ששניים החיצוניים נמצאים באמצעי, וודאי אין שייך לומר דהקטנה נמשכת לגדולה דא"כ יכולה להימשך רק לאחת מבין השתיים, וביותר מקשה הריטב"א מלשונו של רש"י שם שכתב שדיורי הגדולה בקטנה (וזה כעין דברי רש"י גבי גט שהאשה שבגדולה חשובה כנמצאת בקטנה), אלא בהכרח מבאר הריטב"א שהקטנה נגזרת אחר הגדולה, וכל שנגזרת אחריה אין יכולים לומר שנדון כאלו הגדולה יצאה תוך הקטנה, וכמו בני בתים היוצאים לחצרם הטפל להם.

וביאור דבריו שהקטנה היא פתחה של

גדולה, ואדם הגר בבית ויש לבית פתח (בית שער וכדו'), ודאי הפתח נגזר אחר הבית והוי הכל רשות אחת ואין כלל חילוק רשויות ולכן הגר בבית חשוב כגר בכל הבית כולל אותו פתח, משא"כ הגר רק בפתח ודאי שאין הבית נגזר אחר אותו פתח ולכן הגר שם א"א לומר שהוא גר בכל הבית אלא ודאי חשוב כגר אך ורק באותו פתח, והגר"י היין הרחיב בביאור העניין שמחיצות הבית הם בשביל שלא יכנסו פנימה אבל לא בשביל שלא יצאו ולכן פשוט שהמקום החצוץ הוא כרשות לעצמו ביחס לאחרים ולכן הגדולה אינה קשורה לקטנה אבל הקטנה שאין לה מחיצות היא לא רשות לעצמה וממילא היא אחת גם עם הגדולה ולכן בני הגדולה נחשבים שגרים ונמצאים בכל הקטנה דהכל רשות אחת וזה לשון הגמ' דיורי גדולה בקטנה אבל בני הקטנה אינם דרים בגדולה. והוא דין נפרד מהחידוש שחידש רש"י שכל שטחה של הקטנה כפתח ולכן אסור לזרוע בכל הקטנה, אבל אחר שהביאור שהקטנה נגזרת אחר הגדולה מאד מובן סברת רש"י שהיא ממש כפתחה ואסור לזרוע בכלה.

וזהו מה שכתוב בג' קרפיות שדיורי גדולה מושלין בקטנה והיינו שרק שולטים עליה ולגביהם הם רשות אחת עם הקטנה ולכן נחשב שם ששלושתם גרים בקטנה, ורש"י שם כתב שרק לגבי הקטנה מתירים, וברשב"א פליג שכבר הכל מותר דאומנם גרים שלושתם בקטנה וממילא הוי היקף אחד לגרים בקטנה והכל מותר

ולפי"ז מובן מה שהובא בדין אשה בגדולה וגט בקטנה מגורשת שחשיב האשה כנמצאת בקטנה, וביאור העניין שהרי דעת רש"י שבעינין שהאשה תעמוד דוקא בתוך

הקטנה ויכול לחבר והיינו שהדבר שבקטנה טפל אליו אבל חמישה וחמישה אפילו שהגדולה רוצים להתחבר כדי שיהיה מניין, אך מהיכי תייתי שבני הקטנה נטפלים אליהם יותר מאשר להיפך ובכה"ג לא שייך שנגרור את הקטנה לגדולה, ורק ברוב בגדולה שבני הקטנה נטפלים אליהם שוב שייך למימר שנגרור את הקטנה לגדולה ויצטרפו למניין. ואפשר לומר שאה"נ ביחס לגדולה הם באמת שולטים על הקטנה וביחס אליהם יש עשרה, אך ביחס לקטנה כיון שהם אינם נטפלים לגדולה הם לא מתחברים לבני הגדולה ולהם אין עשרה, ולהשלים לעשרה צריך שלכל העשרה יהיה עשרה באותו רשות.

בדיני צואה בהנ"ל

צואה בגדולה אסור לקרות קריאת שמע בקטנה, ואף ששם לא שייך למימר שהאדם שבקטנה נטפל לצואה וכאלו נגרר אליה, אלא ששם זה מהדין השני שהתחדש במפני שהיא כפתחה של גדולה וכמו שביאר רש"י גבי כלאים שאפילו ירחיק בקטנה ד"א לא יעזור דכל הקטנה חשובה כעומדת בפתח הגדולה וגם כאן בצואה זה מה שהתחדש שכל הקטנה כעומדת בפתחה של גדולה, ואף אם לא נכנסת פנימה דאין האדם נטפל לצואה אך חשיב כעומדת בפתח וממילא חשיב כבתוך ד"א לצואה אף אם בתוך הקטנה יתרחק טובא.

ומאי שנא היכן האדם והיכן הצואה והיה מקום לומר שבאדם בגדולה וצואה בקטנה שם האדם חפץ להשתמש בגיפופי הגדולה והוא חצוץ מהצואה משא"כ במקרה שהצואה בגדולה שלגביה אין דינים היא

החצר של הגט וכמו שמאריך בביאור עניין זה בתוס', וא"כ מה שמגורשת דחשיב שהחצר הקטנה נגדרת לתוך הגדולה והופכת להיות רשות אחת עמה וממילא אף שהאשה בגדולה חשיב כעומדת בקטנה דהיא נמצאת שם במידה שווה.

ועדיין יש להבין שגם כאשר אשה בקטנה וגט בגדולה נימא שהחצר הגדולה שולטת על הקטנה והיא כפתחה וגבי הגדולה הכל רשות אחת בלא חילוקים וגבי הגט האשה עומדת באותה חצר, אלא בהכרח צ"ל כמבואר ברש"י שהאשה קונה את הגט ולא הגט את האשה, והיינו שיש כאן שני חלקים שדבר ראשון רואים מי טפל למי ואחר שהדבר נטפל אז יש לדון האם יכול להתחבר או לא (או שאת דין החיבור דנים בעיקר ולא במיעוט או בטפל) ובזה אמרינן שהקטנה יכולה להתחבר לגדולה ולא להיפך, וכן מצינו גבי תפילה שרק כשהמיעוט בקטנה והם טפלים לגדולה ויש מקום לומר שיתבטלו אליהם רק אז מגיעים לחלק השני שדין זה יכול להועיל אם אותם מיעוט הם בקטנה, וכמו כן כאן רק הגט טפל לאשה ומתי אמרינן שיכול להתחבר ולהחשיב שהיא באותה חצר שלו כאשר הוא בקטנה והאשה בגדולה, אך אשה בקטנה וגט בגדולה כיון שאין הגט קונה את האשה ואינה נטפלת אליו לא אמרינן שנגרור את הקטנה שבה האשה לגדולה.

וכל הדין הזה בין בגט ובין בתפילה שחשיב שגוררים את הקטנה לגדולה והיא שולטת עליה, התחדש מתוך הייתור לשון במשנה מפני שהיא כפתחה של גדולה, אבל דין זה אינו מציאות גרידא אלא רק כאשר הדבר הנמצא בגדולה חפץ לחבר אליו את

כרש"י שאסור את כל הקטנה, אך כנראה מדסתם ולא פירש הבין המשנ"ב שסובר שם כדינו בצואה שסגי שירחיק ד"א.

ובביאור דעת השו"ע אפש"ל שלמד שלא התחדש כזה דין שהקטנה כולה כפתחה של גדולה וכמבואר בדברי הר"י בתוס' שלא אומרים כזה דבר ומרחיק רק ד"א וזורע וה"ה לעניין צואה מרחיק ד"א וקורא. וכל הדינים שהביאה הגמ' רק לעניין הדין שהקטנה פרוצה לגדולה אבל לא שנכנסת ממש פנימה, ולכאורה זה הכריח את ר"י לפרש לעניין גט שאין צריכה האשה לעמוד ממש בתוך החצר שהגט שם, ומפרש אחרת בגמ' באופן שהאילו לה רק את הגדולה שבסתמא גם הקטנה בכלל יעויין בדבריו, דאינו יכול לפרש כרש"י ששניהם שלה דאז אין סיבה לחלק דתמיד משתמר. רע"א בגליון הש"ס כתב שכל דין גט לא נמצא ברמב"ם ובשו"ע, אך אם היו מביאים דין זה לכאורה היה לשו"ע לבארו כדברי הר"י בתוס' ולא כרש"י. אלא שמבואר בביה"ל שר"י עצמו סובר כרש"י שסיים שפירוש רש"י עיקר, וא"כ אין כזו שיטה למעשה.

הערוך השולחן (ע"ט י') הביא את הדין כדברי השו"ע שאם ירחיק ד"א מותר, וממשיך (אות י"א) שיש שהקשו על השו"ע מהסוגיא בעירובין שהקטנה כפתחה של גדולה שכל הקטנה חשובה כפתח, וכתב שאע"פ שבאמת כך משמע בסוגיא אך כל זה למ"ד ספ"ג דברכות שכולא ביתא כד"א אך כיון שקיי"ל שלא אמרינן כולא ביתא כד"א אין כל הקטנה כפתח וסגי להרחיק ד"א. וכן הראוני שבמאירי הביא ב' דעות האם סכל הקטנה אסור או רק בד"א הראשונה ולהדיא תלה את מחלוקתם במחלוקת האם כולא

אינה יכולה לחצוץ עצמה בגיפופים ולהתיר את הקטנה אלא אדרבה העומד בקטנה פרוץ אליה. אך א"א לומר שתליא רק באדם או חפץ כי גבי כלאים מצינו שהגפנים שבגדולה חצוצים מהקטנה אף שהם אינם בני דעת, אלא החילוק שהגדולה כיון שהיא יש לה מחיצות היא מסתכלת על עצמה תמיד כחצוצה מהקטנה וגם הקטנה מסתכלת על הגדולה כנפרדת ממנה ולכן אין הזרעים אוסרים את הגדולה ואין האדם שבגדולה נאסר מחמת צואה שבקטנה, אך כשבאים לדון על הקטנה שאין לה מחיצות והיא כפתחה של גדולה היינו שהופכת לרשות אחת אם הגדולה אז ההסתכלות עליה ביחס לכולם היא שאינה רשות נפרדת ולכן כשהאדם בקטנה הוא אינו יכול לומר שהוא ברשות אחרת מהצואה.

השו"ע (ע"ט ג') כתב אם צואה בגדולה אסור לקרות בקטנה עד שירחיק כשיעור (ד' אמות). ובביה"ל הקשה על דבריו לפלא על השליט הגדול הב"י איך לא זכר את דברי רש"י בעירובין שפירש אסור לזרוע את הקטנה שכל הקטנה נעשית כפתחה של גדולה, ממילא יהיה הדין כן גם לגבי צואה שאם הצואה בגדולה יהיה אסור לקרוא בכל הקטנה ואף אם יתרחק דברחד מחתא מחתינהו שם הגמ', וכן כתב הריטב"א שם בהדיא, וכן נראה מדברי התוס' (ד"ה שאילמלי) שהסכימו אם פירוש רש"י שכל הקטנה כפתחה של גדולה, א"כ יש לנו שלשה עמודים לדין זה ולא הזכיר כלל שיטתם לא בזה ולא ביו"ד גבי כלאים, ומביא שמצא בספר יבשר טוב שהקשה כן. ויש להעיר דביו"ד בהל' כלאים כתב השו"ע אסור לזרוע את הקטנה ולא ביאר יותר מזה, ואדרבה היה אפשר שם לפרש שכן סובר

ג. בדברי התוס' ד"ה גפנים בקטנה

ביתא כד"א או לא.

תוד"ה גפנים בקטנה מותר לזרוע את הגדולה, פירשו בדבריהם דכשזרוע את הגדולה יש שם שדה על הקטנה והתורה לא הקפידה שלא יטע את שדהו, אלא רק שלא יזרע בכרמו, ומצינו שתי נקודות שפליגי התורא"ש והתור"פ בדין זה. יש לדון כאשר קודם זרע את הגדולה ואח"כ בא ורוצה לטעת את הקטנה אי שרי, ולכאורה גם הגמ' היתה צריכה להתבטאות בכזו דוגמא שהיא ההיפך מהמקרה הראשון, דבתחילה הבאנו גפנים בגדולה והיה לנו שוב להביא זרעים בגדולה, ובתורא"ש כתב לאיסור דביאר שגפנים בקטנה מותר לזרוע את הגדולה והכל מותר ואפילו הגפנים שבקטנה, כיון שבשעה שנטעם עוד לא היה שם שדה על הגדולה דעוד לא היתה זרועה, ולהדיא בדבריו שאם כבר היה זרוע את הגדולה והיה שם שדה ממש על הקטנה היה אסור כעת ללכת ולטעת בה. ואילו בתור"פ לא נראה כלל שחילק בזה ומותר גם קודם לזרוע את הגדולה ואח"כ לטעת את הקטנה.

עוד מחלוקת מצינו, דהנה יש להקשות דאף שאין שם קטנה על הגדולה, אבל הזרעים גדלים ומתערבבים ממש בגפנים וכיצד לא נאסרים, ובתורא"ש תירץ דאה"נ צריך להרחיק בגדולה ד"א ורק אח"כ לזרוע והיינו שלא יהיה עירבוב, אך בתור"פ כתב דשרי לזרוע את כל הגדולה ממש ואין צריך להרחיק כלל, ופירש דבקטנה גם היום שיש בה גפנים יש לה רק את שם הגדולה של זרעים ואין לה כלל שם משל עצמה.

עוד יישוב לדברי השו"ע כתב הגרש"ז ברוידא בהערות למאירי שיש לבאר דעת הי"א המובאת במאירי והיא כשו"ע שאין הכוונה כשהרחיק בקטנה האדם ד"א אלא כשהצואה מורחקת בגדולה ד"א דאז אף שהקטנה פתחה של גדולה אך אין הצואה בד"א של הפתח (וכע"ז כתב להדיא הריטב"א לענין כלאים שבכה"ג ודאי שרי, ותמה על מה שהתקשה הביה"ל על השו"ע שהרי הלכה זו אינה סתירה כלל לדברי רש"י.

עוד כתב שם לתרץ שגם הדין שכל הקטנה כפתחה של גדולה הוא רק כאשר מתקיימים ב' התנאים שהזכרנו לעיל והיינו שהעיקר בגדולה והטפל בקטנה וכן לגרור הקטנה לגדולה, וכיון שכאן הצואה שהיא הטפלה בגדולה כלל לא נאמר דין פתחה של גדולה גבי הקטנה, ואף שהריטב"א כתב להדיא שבקטנה אסור לקרוא בכל הקטנה מפני שהיא כפתחה של גדולה, וחזינן שהוא סובר שהדין הזה הוא גם כאשר הטפל בגדולה דהוא דין במציאות הגדרת הקטנה ביחס לגדולה וכדברי הריטב"א כן הוא ברשב"א, אך יש להוכיח שרש"י חולק עליהם שביאר בקושיית אביי מצינו מחיצות לאיסור גבי הגיפופים שעי"ה הגיפופים אסור לזרוע בקטנה ולא הביא שאסור לקרוא שם קר"ש דנראה שזה סובר שמותר, ועכ"פ כך אפשר לבאר ביי"מ שבמאירי, וא"כ לא קשה על השו"ע דהוא למד כך בדעת רש"י וכדעת הי"מ שבמאירי.

ד. פי תקרה בכלאים

והראו לי מספר הבתים (הובא בעבודת הקודש ש"א ס"ג אות ד' בהוצאה של הרב יונגרמן) שחולק על הרשב"א שאמר שקורה רחבה ד"ט מועילה גם כאשר נמצאת מעל עשרים אמה וההבנה בדבריו משום שמועיל כמחיצה, וספר הבתים חולק וכתב שפי תקרה אינה מועילה כמחיצה אלא רק כהבדלה ולכן לא יועיל מעל עשרים אמה דאין היכר. ולפי"ז כיון שפי תקרה כהבדלה הוא משמש, צ"ל שלכלאים סגי בהבדלה. ואולי זוהי כוונת התוס' לחלק בין כלאים לשבת.

עוד הביאו מחידושי ר' חיים הלוי (פט"ז משבת הט"ז) שהאריך לבאר גבי צוה"פ שהוי דין מחיצה אך במקומות שבעינן מחיצה ממש אינו מועיל וכמו בסוכה שהתורה הקפידה על מחיצות ממש ולכן אף במקומות שעושה פס ד"ט צריך גם לצוה"פ ולכאורה עם עושה צוה"פ אמאי מצריך אף פס ארבעה, ומבאר שצוה"פ הוי דין מחיצה ושם בסוכה צריך גם מחיצה ממש לחלק מהדופן ודין מחיצה להמשך הדופן. וכמו"כ נימא בפי תקרה שהוי דין מחיצה אך לא מחיצה ממש ולכלאים סגי בדין מחיצה אבל לשבת צריך לסגור במחיצות ממש (ובפרט לדעת הרמב"ם שצוה"פ לא מהני ביותר מעשר אם אין עומד מרובה), וגם לתירוץ זה אפשר להבין שזוהי כוונת התוס' לחלק בין שבת לכלאים.

והתניא בית שחציו מקורה וחציו לא גפנים כאן מותר לזרוע כאן, והביא הרמב"ם דין זה להלכה. וקשה דברמב"ם בהל' שבת (פי"ז הל' ל"ה) כתב גבי אכסדרה שיש שם פי תקרה שהזורק לתוכה בשבת פטור ומבואר שאין פי תקרה מהני מדאורייתא להיחשב כמחיצה, וכיצד מהני לעניין כלאים, ובדברי התוס' שכתב דיש לחלק בין שבת לכלאים הבנתי שכוונתו שמהני מדאורייתא ולא מדרבנן ולעניין כלאים מסתמכים על הדאורייתא, וכמו שכתב לעיל בדף ו. (ד"ה רב אמר) שצוה"פ מעל עשר מהני לרב מדאורייתא וכמו שמהני לעניין כלאים ורק בשבת החמיר שיהיה פחות מעשר, אבל ברמב"ם מבואר שפי תקרה לא מהני גם מדאורייתא ולא נראה שיש לחלק בין כלאים דרבנן לכלאים דאורייתא, ושוב הראוני שהקשה כן הקרן אורה ודן בדבר ונשאר בקושיה, יעוי"ש.

ויתכן ואפשר לתרץ ע"פ מה שכתב בדרך אמונה (הובא לעיל כלאים פ"ז הי"ח בביה"ל) שבכלאים סגי במראית העין וא"צ ממש מחיצה ויתכן ולכן מהני פי תקרה גם על הדאורייתא, אלא ששם נשאר בצ"ע ונראה שלא קיבל ממש תירוץ זה. וכן הביא הדרך אמונה בביה"ל בד"ה שלפני כן שבכלאים מהני אף פי תקרה מן הצד אף שאינו מועיל לעניין שבת כלל.