

תוכן הענינים

מכתבי ברכה

בענין עסק לימוד התורה

פתח דבר

עניני מחיצות (פרק מבוי שהוא גבוה)

א	סימן א' בענין שיעור רוחב המיעוט במבוי למעלה מעשרים (ד' ב')
ו	סימן ב' בפסול קורה למטה מעשרה (ה' א')
יא	סימן ג' בדין הכשר קורה ומבוי הפחותים מעשרה (ה' א')
יח	סימן ד' בדין מבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו (ה' א')
כג	סימן ה' היתר מבוי בעומד מרובה על הפרוץ (ה' ב')
לא	סימן ו' בגדר היתר עומד מרובה במבוי ובדין פס במבוי (ה' ב')
לז	סימן ז' בדין פירצת מבוי מצידו (ו' א')
מג	סימן ח' בדין פתחא בקרן זוית (ו' א')
מז	סימן ט' דין מחיצת המבוי דבקעי בה רבים (ו' א')
נב	סימן י' ביאור פלוג' רב ושמואל בתורת מבוי עקום (ו'א')
סא	סימן י"א בדין אתו רבים ומבטלי מחיצתא במקום שאינו רשות הרבים (ו' ב')
סח	סימן י"ב בדין רשות הרבים המתקצר (ו' ב')
עד	סימן י"ג בדין דלתות הננעלות בלילה (ו' ב')
פב	סימן י"ד בגדר פלוגתת רבי יהודה ורבנן (ו' ב' – כ"ב א')
צ	סימן ט"ו בענין הנחת הקורה באלכסון למ"ד קורה משום מחיצה (ח' ב')

סימן ט"ז בענין הנחת הקורה באלכסון למ"ד קורה משום היכר (ח' ב') צז

סימן י"ז בדין בין הלחיים (ט' א') קג

סימן י"ח בסוגיא דקורה על גבי מבוי (ח' ב') קיג

סימן י"ט בענין לחי הנראה מבחוץ ושוה מבפנים (ט' ב') קיז

סימן כ' בגדר דין אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה (י' ב') קכה

סימן כ"א בענין ביטול אתי אורא על ידי דין עומד מרובה (י' ב') קלג

סימן כ"ב בדין עומד מרובה ופרוץ כעומד (ט"ז ב') קמה

סימן כ"ג בדין צורת הפתח ליותר מעשר ולפרוץ מרובה (י"א א') קמח

עניני חצירות (פרק הדר)

סימן כ"ד בדין דירת נכרי (ס"ב א') קנט

סימן כ"ה בדין שכירו ולקיטו (ס"ד א') קסה

סימן כ"ו בדין שכירות מן המשכיר (ס"ה א') קעו

סימן כ"ז בדין אתא נכרי בשבתא (ס"ה א') קפד

סימן כ"ח גדר ביטול רשות (ס"ט א') קצ

סימן כ"ט בענין מהות הביטול (ע' א') ר

סימן ל' גדר הדיורים האוסרים באיסור חצירות (ס"ג ב') רז

סימן ל"א בדין כל שנאסר וכל שהותר למקצת שבת (ע' ב') ריד

בענין עסק לימוד התורה

א

עירובין ס"ד א', 'גופא אמר רב יהודה אמר שמואל, אפילו שכירו ואפי' לקיטו נותן עירובו ודיו. אמר רב נחמן, כמה מעליא הא שמעתא. אמר רב יהודה אמר שמואל, שתה רביעית יין אל יורה. אמר רב נחמן, לא מעליא הא שמעתא, דהא אנא כל כמה דלא שתינא רביעתא דחמרא לא צילא דעתאי. אמר ליה רבא, מאי טעמא אמר מר הכי, האמר ר' אחא בר חנינא, מאי דכתיב ורועה זונות יאבד הון, כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה, מאבד הונה של תורה, אמר ליה הדרי בי'.

והנה יש להבין, דבשלמא האומר שמועה זו אינה נאה, הרי זה כאומר על התורה שאינה נכונה, ואינה כפי דרך האמת, אבל האומר שמועה זו נאה, מה חסרון יש בזה, והלא אדרבה הרי הוא משבח את התורה, ומדוע אין לומר כן. ובאמת דהרגיש בזה המהרש"א, וכתב דהאומר שמועה זו נאה, הרי הוא כאומר דיש שמועות שאינן נאות.

וכמו כן יש להבין, במה שהאומר כן מאבד הונה של תורה, וכתב רש"י ד"ה הונה, 'כבודה של תורה וסופה להשתכח ממנו'. וצריך להבין בזה, מהו המדה כנגד מדה שבעונש זה, ומה שייכות יש בין האומר שמועה זו אינה נאה, לבין מה שתשתכח ממנו. ועוד יש להבין, דהנה בפירוש ענין הונה של תורה, מבואר ברש"י, דכבודה של תורה הוא מה שאינה משתכח ממנו, ויש להבין ענין זה, מדוע כבודה של תורה נעשית, רק כאשר אין התורה משתכח ממנו.

ב

הנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות תלמוד תורה ה"ו, 'מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים אל לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל'.

והנה אין לומר, דמה שכתב הרמב"ם דלא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים אל לבו שיקנה התורה עם העושר והכבוד, הוא מצד דבאותו הזמן זה אינו מקיים מצות תלמוד תורה, שהרי כתב מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו 'כראוי', והוה ליה למימר 'מי שרוצה בקיום מצוה זו תדיר', שלא יסיח דעתו כדי שיוכל לקיימה בכל שעה. וממה שכתב 'מי שנשאו לבו לקיים

מצוה זו כראוי, מבואר דמיירי על הזמן שאינו מסיח דעתו מלימוד התורה, ובודאי מקיים בו מצות תלמוד תורה, ועל זה קאמר דאינה כראוי.

ולכאורה יש להבין, דהנה ידוע שבכל מילה ומילה של תורה, מקיים האדם בזה מצות עשה דאורייתא דתלמוד תורה, ואם כן מדוע מה שיש לאדם דברים המסיחים דעתו, זה גורם שאף בזמן שלא הסיח דעתו, לא ייחשב לו קיום מצות לימוד התורה כראוי, והלא באותן זמנים למד הוא בלא שום היסח הדעת.

עוד יש להבין, בעיקר הברייתא דקנין תורה שהביאה הרמב"ם, דלכאורה מה שדרכה של תורה היא בפת במלח וכדו', הרי זה כדי שלא יגרם לו ביטול תורה, באותן הזמנים שיצטרך לחזור אחר אותן הנאות, [וכך פירשו במפרשים שם], ולפי זה נמצא, דבא התנא להשמיענו, שלא יחזר האדם אחר הנאות, כדי שלא יגרמו לו ביטול תורה. אמנם לכאורה יש לבאר בזה, דלשון התנא כך היא 'דרכה' של תורה, נשמע דנאמר בזה דרך בלימוד התורה, ומהו ה'דרך' שנתחדשה בזה באופן לימוד התורה.

ג

ובביאור הענין לכאורה נראה, על פי מה ששמעתי מהגאון רבי ישראל בונים שרייבר שליט"א, דהקשה על דבר מה דאיתא בחגיגה י"ב ב', 'אמר רבי לוי, כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים', דמדוע עונשו כ"כ גדול, והגם שיש מצות עשה ד'ודברת בס' ולא בדברים בטלים (יומא י"ט ב'), אך מאי שנא משאר ביטול עשה, דלא מצינו עליהם עונש חמור כזה.

ותירץ, על פי דברי הט"ז באו"ח סימן מ"ז ס"ק א', וז"ל 'שהתורה אינה מתקיימת, אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, וכו', משא"כ באותן שלומדים תורה מתוך עונג, ואינם יגעים בה, אין התורה מתקיימת אצלם, וכו', כי הברכה היא 'לעסוק' בדברי תורה דרך טורח דוקא, וכו', שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך טורח ויגיעה, ואל זה כיוונו בברכה 'לעסוק' בדברי תורה'. אשר היוצא מתוך דבריו הוא, שלימוד התורה צריך להיות אצל האדם כעסק, וכפי שבעסק אין האדם פוסק ממנו לעסוק בדבר אחר, כך תורה צריכה להיות עסק האדם, שלא יפסוק ממנה לעסוק בדבר אחר.

ובזה תירץ למאמר חז"ל הנזכר, דהנה לא כתיב כל הפוסק מדברי תורה 'ומדבר' דברי שיחה, אלא 'ועוסק' בדברי שיחה, והיינו, דסתם דיבור בעלמא, אינו עסק דבר שיחה, ורק העיסוק בדברי שיחה הוא החמור, דכאשר פוסק אדם מלימוד התורה, לעסק דברי שיחה, אז איגלאי מילתא דלימוד תורתו אינו 'עסק'. ולכן עונשו כ"כ חמור, שאי"ז עונש רק על שעה זו, אלא על כל לימודו, שאינו כפי הצורך.

ד

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם, דכאשר מסיח האדם דעתו לדברים אחרים, הרי איגלאי מילתא על כל לימוד התורה שלו, שאינו בגדר עסק, שמתעסק בה בכל כוחו, אלא הרי הוא כשאר לימוד דעלמא, ועל כן נמצא דאינו מקיים את מצות לימוד התורה כראוי. ולכן גם כן כתב, דלא ישים אל לבו לקנות תורה עם עושר וכבוד כאחד, דכאשר האדם חושב על עסקאות אחרות, אות הוא שאין התורה אצלו בגדר עסק. [וכפי דכל בעל עסק המניב רווחים מופלגים, אינו חושב על עסקאות אחרות, כיון דכל כולו עסוק הוא בעסקו, כמו כן לא יתכן שהמתעסק בתורתו, יחשוב על עסקאות אחרות].

וזהו הביאור בברייתא דכך היא 'דרכה' של תורה, דדרך לימוד התורה הוא, באופן שעושה האדם את התורה לעסק, וכפי שכל בעל עסק, מוכן להקריב מעצמו הרבה, לטובת עסקו שיצליח באופן הכי טוב, וגם אם נדרש ממנו לוותר על מנעמי עולם, הרי עושה זאת בנפש חפיצה, כך הוא גם בתורה, שבכדי לעשות מתורתו עסק, צריך האדם להקריב מעצמו הרבה, להצלחת תורתו באופן הכי מעולה.

והנה על פי האמור, שמעתי בשם הגאון רבי רא"א מישקובסקי זצ"ל להקשות, על מה דתנן באבות (ד' כ'), 'אלישע בן אבויה אומר, הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על גבי נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על גבי נייר מחוק'. והקשה בזה, דאטו מי נימא דהאדם הזקן כלו לו ימיו, ושוב אינו יכול ללמוד כדיו על גבי נייר חלק, והלא עינינו הרואות את גדולי התורה בדורנו שליט"א, וכן בדורות עברו, אשר לימודם היה בעוז ותעצומות, ואיך יתכן שלימוד כזה, הרי הוא בבחינת נייר מחוק. וכמו כן הקשה לאידך גיסא, דהרי עינינו הרואות את הילדים, אשר יש מהם שלימודם בצעירותם, הרי הוא כדיו כתובה על גבי נייר מחוק.

איהו מותיב לה ואיהו מפרק לה, בהקדם דקדוק לשון התנא, דלא כתיב 'ילד הלומד למה הוא דומה', או 'זקן הלומד למה הוא דומה', אלא 'הלומד ילד' וכן 'הלומד זקן', והיינו דמי אשר לימודו הוא כילד, היינו שעושה מתורתו עסק, שמתעסק בה בכל התוקף והחיות, אז הוא כדיו כתובה ע"ג נייר חדש, ומי אשר לימודו כזקן, היינו בעצלות ובשאננות, ואין תורתו עליו כעסק, אז הוא כדיו ע"ג נייר מחוק.

ה

ובזה יתפרשו דברי הגמ' בעירובין הנ"ל, דהחסרון במי שאומר שמועה זו נאה, הוא מה שאין התורה אצלו בתורת עסק, שאילו היתה התורה אצלו כעסק, הרי לא שייך בזה שמועות נאות ושאינן נאות, אלא כל כולו משועבד הוא לעסקו שיצליח בכל היותר. והדבר דומה

לבעל עסק, שאומרים לו המומחים אילו עסקאות לעשות, והוא אומר להם עסק זה נראה לי ועסק זה אינו נראה, הלא נראה מזה ברור שאין עסק זה חשוב אצלו, שאם כן הרי היה מקבל את דברי המומחים, ובין אם היה נראה לו כדבריהם ובין אם לא, הרי היה עושה ככל שביכלתו להצלחת עסקו. וכמו כן בתורה, אחר שהתורה היא העסק שלו, ומעונין הוא להגדיל ולרומם את תורתו, ודאי שמקבל הוא את כל דברי הקב"ה, ואינו מתערב לומר כפי נטיית שכלו, דשמועה זו נאה וזו אינה נאה.

וממילא המדה כנגד מדה שבזה, הוא מה שמשתכח תורתו ממנו, והיינו משום, דהנה שכחת התורה נגרמת גם כן, ממה שהאדם לא מחשיב את התורה לעסק, שהרי בכל עסק דעלמא, הרי כל אחד ודאי זוכר את כל צרכי העסק, כיון שעסק זה הוא הנותן לו פרנסה לחיות, ואם כן מי שאין התורה אצלו כעסק, הרי פשוט הוא שלא יזכור את תורתו. ונמצא בזה, דאי"ז עונש על שאמר שמועה זו נאה, אלא זהו מצבו ביחס לתורה, דכיון שאינה עסקו, כיצד יזכור את לימודו.

ולכן כתב רש"י דכבודה של תורה הוא, מה שאין לימודו משתכח ממנו, דהואיל ומה שאין לימודו משתכח, הוא תוצאה ממה שהתורה היא העסק שלו, נמצא דזהו כבודה של תורה, מה שהאדם לומדה כעסק, שעל מנת כן נתן הקב"ה את התורה, שילמדו בה דרך טורח ויגיעה, באופן שמחשיב האדם את התורה לעסקו.

ולכאורה הדברים מפורשים באבות דרבי נתן כ"ח י', 'רבי יהודה בן אלעאי אומר, כל העושה דברי תורה עיקר ודרך ארץ תפל, עושין אותו עיקר בעולם הבא, דרך ארץ עיקר ודברי תורה תפל, עושין אותו תפל בעולם הבא'. ולכאורה היה מקום להקשות, מדוע בעינין לעשות דברי תורה עיקר, והלא לכאורה מצות לימוד התורה היא, ללמוד בכל רגע ורגע, ומה הוא הענין בלעשות דברי תורה עיקר.

אמנם להמתבאר על פי מה שכתב הט"ז, שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך טורח ויגיעה, והיינו שעושה את תורתו כעסקו הפרטי, ממילא הן הן דברי האבות דרבי נתן, שמי שלומד תורה בעולם הזה כראוי, והיינו שעושה את התורה לעיקר עסקו בעולם, אז עושין אותו עיקר לעוה"ב.

פתח דבר

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, על שזיכני להיות מבני העם הנבחר, ומתוכם זיכני לימנות על לגיונו של מלך, הלא הם לומדי התורה די בכל אתר ואתר, אשר זוכים לעסוק תדיר בתורה"ק, היקרה מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים. ובפרט על שזיכני במשך השנתיים האחרונות לעסוק במסכת עירובין, הידועה כאחת ממסכתות הקשות שבמקדש, ולברר הרבה מהסוגיות החמורות שבה, כפי שחנני ה' יתברך מתנת חינוך, בשבתי בבית ה', ביני עמודי הכולל הנכבד שע"י ישיבת "עטרת שלמה" במודיעין עלית, בראשות מקים עולה של תורה הגרש"ב סורוצקין שליט"א, מתוך דיבוק ואהבת חברים תלמידי חכמים מופלגים, בצורה נפלאה מיוחדת ומרוממת.

ועל אשר הגעתי לעת הזאת, בהשלמת הספר "תוספת דברים" הזה, שהינו חיבור נפלא של רוב פרטי הסוגיות, בחקר ההבנה העמוקה וההגדרה המדויקת השזורה בדברי הגמ' והראשונים, כדרך הלימוד המקובלת לנו מרבתינו בישיבות הקדושות זיע"א ושיבדל"ח, חב אני הודאה כפולה ומכופלת לבורא יתברך, ביודעי כי לא בזכותי ובכוחי הגעתי לזה, כי אם בכח סייעתא דשמיא עצומה, המתחדשת בכל רגע ורגע ובכל הבנה והבנה.

ובזמן זה שזיכני הקב"ה במתנה יקרה זו, חובה נעימה היא להודות לכל אשר הביאוני לידי גמר הדבר, ובראשונה הלא הם הורי היקרים אאמו"ר הג"ר יעקב שליט"א ואמי מורתי שתחי', שחינכוני מקטנותי לידע מה ה' שואל מעימי, ואשר לא חסכו כל מאמץ מאונם והונם, לגדלני ולרוממני בדרך ויגבה לכו בדרכי ה', ועד היום עיניהם נשואות עלינו, בתפילה בברכה ובעזרה באופן מופלא ביותר. יתן ה' שיזכו להמשיך לחנך בניהם ובנותיהם לתורה ויראה, וירווי רוב נחת מכל צאצאיהם, וימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ולברכה. וכמו כן עלי להודות לאחיותי היקרות שיחי', אשר מסייעות בעדנו תמידין כסדרן בכל הנצרך, ורב חלקן ביחוד בהוצאת ספר זה.

וכמו כן להורי רעייתי היקרים, הלא הם אדמו"ח הג"ר מיכאל ולדמן שליט"א וחמותי שתחי', שביתם בנוי על אדני התורה והיראה, ולא מניחים דעתם מלחשוב על בניהם ובנותיהם, בעזרה וסיוע ברוחניות ובגשמיות ובכל מילי דמיטב. יזכם ה' לראות כל צאצאיהם הולכים אחריהם, מתוך בריאות הגוף והנפש, ויאריכו ימים על ממלכתם כל הימים, וימלא ה' משאלותם לטובה.

והודאה מרובה עד מאד, חב אני למורנו ראש הכולל הגאון רבי ישעיה הלברשטט שליט"א, אשר מאז בואו לכהן פאר בראשות הכולל, הנה אור חדש עלינו האיר, בהארת כל הסוגיות החמורות, אשר כל השומע אומר ברקאי, מתוך מאור פנים מיוחד מאד, ומתוך חיות ושמחת התורה, אשר מורגש הדבר בבית המדרש, באופן מופלא ומיוחד מאד.

וכן לשאר רבותינו ראשי הכולל הגר"ש קופמן שליט"א הגרא"ז שוורצמן שליט"א והגר"ש פריינד שליט"א, אשר נושאי ונותנין ביגיעה רבה, מתוך טוב לב ונפש חפצה. וכן לראשי הכולל בסדר השני, הגר"י פלק שליט"א והגר"י קרייסמן שליט"א. יזכר ה' להאריך על ממלכתם מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, וכדמותם אשר מהוים לכל רואיהם, כן יזכו לראות את צאצאיהם ותלמידיהם, גדלים בתורה וביראה כשאיפתם הטהורה.

ובאופן מיוחד עלי להודות, לידידי המופלג הר"ר מאיר אליהו בן חמו שליט"א, אשר זכיתי ללמוד עמו בצוותא, את עניני "מחיצות" שבמסכת עירובין, מריש ועד גמירא, ואשר כל הדברים נתלכנו עמו בהרחבה, ובעזרתו זכיתי להרבה ביאורים ויסודות, בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ואשר הרבה מהם כתובין ושזורין בדפי הספר הזה.

ואתו עמו ידידי המופלג הר"ר יהושע פאר שליט"א, אשר יראתו קודמת לחכמתו המתקיימת, בעקירת הרים וטחינתם זה בזה בסברא, המיוחד במינו בהגדרת כל הלכה והלכה, ובהגדרת דברי רבותינו הראשונים, ואשר עזרתו לי כי רבה, בהבנת כל סוגיא לאמיתה של תורה. אשר זכיתי ללמוד עמו בצוותא, מתוך ביקוש האמת במלחמתה של תורה, את עניני "חצירות" שבמסכת עירובין, ואשר כל הדברים נתלכנו עמו בהרחבה, ובדקדוק כל פרט והלכה.

ועוד זאת עמם, ידידי המופלג הר"ר יוסף מייטס שליט"א, אשר מלבד שזכיתי ללמוד עמו בצוותא, את רוב מסכת עירובין בהבנה ברורה ובהירה, מתוך ביקוש האמת בכל קושיא וקושיא, עוד זאת נהג עמי טובה מרובה, מתוך עין טובה ונפש חפצה, בעברו על רוב הכתבים שכתבתי בכל סוגיא, וניפה הדברים בנפה אחר נפה, והאזין ותיקן וחקר הדברים בצורה נפלאה. ולמרות שלא באנו תמיד לידי עמק השוה, אבל צורת כתיבת הדברים בהרבה מקומות, שופרה ותוקנה בעזרתו הרבה.

והנה באמת עלי להודות להרבה מבני החבורה, אשר זוכה אני לישא וליתן עמהם תדיר במלחמתה של תורה, ומן הראוי היה לפרסמם איש איש לפי מעלתו, אלא שאי אפשר לפורטם כי רבים הם, ועל כן יהיו נא בעיניהם כאילו הייתי פורטם, וכל אחד בשמו הטוב יבורך, לעלות מעלה מעלה במעלות התורה והיראה, כשאיפתם הטהורה בעמל ויגיעת הסוגיות, ולחדש חידושים ערבים ומתוקים, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

ואי אפשר שלא להודות לכמה מבני החבורה, אשר עברו על הכתבים בכל סוגיא וסוגיא, והגיהו ותיקנו והשלימו הדברים בצורה נפלאה, למען יצא מתחת ידי דבר נאה ומתקבל. ה"ה (לפי א' ב') הר"ר זאב דרבקין שליט"א, הר"ר אליהו וייס שליט"א, הר"ר שלמה יהל שליט"א, הר"ר מאיר יודלביץ שליט"א, הר"ר אברהם דב פטרוף שליט"א. וכמו כן להר"ר שלמה אורלנסקי שליט"א, שנסתייעתי בו רבות בהבנת הרבה ענינים, ובפרט בעניני 'אתו רבים ומבטלי מחיצתא' (סימנים י"א – י"ד). ואיתם עמם כל חכמי ורבני הכולל שליט"א, אשר אני זוכה להנות מאורם מידי יום ביומו, וללמוד מדמותם בתורה ויראה ומידות טובות, יזכו כולם שימלא ה' כל משאלות לבם לטובה.

וכמו כן אשלח ברכה מיוחדת להר"ר דוד רוטנברג שליט"א, וכן להר"ר אורי שרגא קלרמן שליט"א, על שנהגו בי טובת עין ונדיבות לב, אשר סייעו בעדי רבות בהוצאת הדברים, יתן ה' שיזכו לעלות מעלה בדרך העולה בית ה', וימלא ה' כל משאלות לבם לטובה.

ואחרון אחרון חביב, עלי להודות לרעייתי היקרה מנשים באהל תבורך שתחי', אשר רב חלקה בכל תורתי, ומשתדלת שאוכל לעסוק בתורה באין מפריע בהרבה מובנים, ומגדלת את בנינו ובתנו שיחי' לתורה ועבודת ה'. יתן ה' שנוזכה לראות את עצמנו גדלים כרצון השי"ת, ונרוה רוב נחת מכל צאצאנו, וימלא ה' כל משאלות לבנו לטובה, בתוך כל שאר עמו בית ישראל.

בהודאה על העבר ובבקשה על העתיד

אליהו רצקר

מחיצות

סימן א'

בענין שיעור רוחב המיעוט במבוי למעלה מעשרים

הצעת הסוגיא

והצריך ביאור בדעת רש"י

א. עירובין ד' ב', היה גבוה מעשרה טפחים ובא למעטו, וכו', רחבו בכמה, רב יוסף אמר טפח, אביי אמר ארבעה טפחים. ובאוקימתא קמייתא פירשה הגמ', דנחלקו אם מותר להשתמש תחת הקורה. ופירש רש"י, דרב יוסף סבר דמותר להשתמש תחת הקורה, דחודה החיצון יורד וסותם, ונמצא המקום שתחת הקורה בתוך הכשר המבוי, וכיון דשיעור עשרים אמה משום היכרא הוא, ע"כ סגי בטפח דלעומדים ומשתמשים שם יש היכר. ואביי סבר דאסור להשתמש תחת הקורה, דחודה הפנימי יורד וסותם, ונמצא תחת הקורה מחוץ למבוי, וכיון דבעינן שיהיה היכר לבני המבוי, לכן צריך להוסיף על אותו טפח כלפי פנים המבוי. וכיון דשיעור רוחב המיעוט צריך להיות יותר מטפח, הואיל ואפיקתיה מטפח אוקמיה אארבעה דהוי מקום חשוב.

ובאוקימתא תניינא פירשה הגמ', דנחלקו אם קורה משום היכרא או משום מחיצה, דלכו"ע מותר להשתמש תחת המבוי, ורב יוסף סבר דקורה משום היכרא, ולכן סגי בטפח שלעומדים ומשתמשים שם יהיה היכר.

ואביי סבר דקורה משום מחיצה, וכיון שאין פי תקרה יורד וסותם טפי מעשרים אמה, ואין מחיצה לפחות מארבעה טפחים, נמצא דבכדי שהפי תקרה ירד לתוך עשרים, בעינן שהמקום המוגבה יהיה לכה"פ ארבעה טפחים.

והנה כתב רש"י בד"ה מאן דאמר, 'קסבר מותר להשתמש תחת הקורה, דאמר חודו החיצון יורד וסותם כדמשמע לקמן, והילכך כיון דשיעור עשרים אמה משום היכר הוא, הרי יש היכר לעומד על אותו טפח שנגבה תחת הקורה'. ודבריו צריכין ביאור, דמתחילת דבריו נראה דסבר דקורה משום מחיצה, דאם משום היכר הא לא בעינן כלל לדינא דיורד וסותם. וכדמוכח מהגמ' ח' ב', דהפלוג' אם מותר להשתמש תחת הקורה, למ"ד דקורה משום מחיצה, הוא אם חודה החיצון יורד וסותם או חודה הפנימי יורד וסותם. אך מהמשך דבריו נראה דמשום היכר הוא, שהרי כתב דשיעור עשרים משום היכר הוא. ולכאורה יש לפרש כונתו [וכע"ז במהרש"א] דס"ל דבעינן תרוייהו, וגם מ"ד משום מחיצה מ"מ היכר לבני המבוי נמי בעינן.

ולפ"ז נפקא דלאוקימתא קמייתא, בין לרב יוסף ובין לאביי אמרינן פי תקרה יורד וסותם גם למעלה מכ', וכל מחלוקתם היא כלפי הדין

והיינו, דרבנן הכשירו מבוי ע"י פי תקרה. וא"כ קשיא, מדוע בעינן פתח ברוח הרביעית, וגם אם המבוי גבוה מכ' אמה, י"ל דיוכשר ע"י פי תקרה [אם אמרינן פי תקרה למעלה מכ' אמה, ויתבאר להלן].

וכמו כן יש להקשות לרב נחמן בר יצחק, דמאי טעמא ברחב מעשר אמות ימעט, ובאמת דכתבו בזה הראשונים, דיותר מעשר אי"ז פתח אלא פירצה, ואין קורה מתרת את הפירצה. ולכאורה מאי איכפ"ל דהוי פירצה, ומדוע שלא נכשיר המבוי ע"י הדין פי תקרה. ובשלמא לרב דיליף לעשרים אמה מפתחו של היכל, י"ל דתקנת חז"ל היתה שהמבוי נותר ע"י פתח, וזוהי תקנת קורה לאשוויי לרוח הרביעית פתח, וע"כ כאשר הוי פירצה ובטל מיניה שם פתח, ליתא לתקנת מבוי. אך לרנב"י קשה כנתבאר.

ביאור דברי רש"י

ב. ובביאור הענין נראה בהקדם דברי הריטב"א בסוכה ב' א', דכתב דהא דאמר רבה גבי סוכה דלמעלה מכ' אמה אין אדם יודע שהוא דר בצל סוכה, היינו משום דקסבר טעמא דסוכה כטעמא דמבוי משום היכרא, וע"כ למעלה מעשרים אמה פסולה. ומה שלמ"ד קורה משום מחיצה לא מכשרינן למעלה מעשרים אמה, אע"פ דלכאורה אי"צ היכר כלל, היינו דמ"מ בעינן מחיצות הניכרות. והיינו, דגדר ההיכר הנצרך במבוי למ"ד קורה משום מחיצה, אינו היכר לבני המבוי שלא אתו לאיחלופי ברה"ר או כדי שלא יבאו להוציא מן המבוי לרה"ר, אלא הוא דין במחיצת המבוי, שהמחיצה צריכה להיות ניכרת במהותה, היינו במה שמבדלת בין המבוי ובין רה"ר.

ובמעם הדבר יש לומר, דהגם שהכשר מבוי תקנו רבנן שיהיה ע"י מחיצה, ומן הדין הוא שפי תקרה יהני גם כשאין המחיצה ניכרת

היכר לבני המבוי, דאם תחת הקורה הוא חלק מהמבוי, שייך לקיים ההיכר תחת הקורה, ואם לא הוי חלק מהמבוי, אי אפשר שההיכר יהיה במקום שאסור להשתמש שם.

ולכאורה יש להקשות, דהא תינח דלאביי אי אפשר להגביה להמקום שתחת הקורה שהרי חוץ למבוי הוא, אבל מדוע לא סגי להגביה טפח באמצע המבוי, דעל אותו הטפח המוגבה יהיה היכר לעומדים ומשתמשים שם. שהרי זה כבר שמעינן, דההיכר אינו צריך להיות אלא בטפח, שהרי לרב יוסף דמותר להשתמש תחת הקורה, סגי בהגבהת אותו הטפח שתחת הקורה, ומדוע כאשר אסור להשתמש תחת הקורה, גם אינו מועיל ההיכר בטפח.

וכמו כן צ"ב מהו השיעור טפח, ובשלמא ארבעה טפחים הוי מקום חשוב בכמה דוכתינן, אבל בשיעור טפח צריך ביאור איזו חשיבות יש לו. ובאמת דמצינו כן באוקימתא תליתאה בגמ', דנחלקו רב יוסף ואביי אם אמרינן היכר של מטה כהיכר של מעלה, דלרב יוסף אמרינן, ולכן סגי בהגבהה ברוחב טפח כהיכר של מעלה. וחזינן דיש חשיבות לטפח גבי מבוי, מצד שהוא כעין היכר של מעלה, והיינו קורה דסגי לה בטפח. אמנם הא גופא צריך ביאור, מהו סוד הענין דאם יש בקורה שיעור טפח, לכן גם ההגבהה תוכל להיות שיעור טפח.

הנה נחלקו אמוראי בריש מכילתין מנלן הא דקורה צריכה להיות בשיעור עשרים אמה, דרב ס"ל דילפינן מפתחו של היכל שהיה גבוה כ' אמה, ורב נחמן בר יצחק סבר דעד עשרים אמה שלטה ביה עינא. ולכאורה יש להקשות, דהנה לקמן ח' ב' איתא, דלמ"ד קורה משום מחיצה, ביאור פלוג' רב וריו"ח אם מותר להשתמש תחת הקורה, הוא אם חודה החיצון יורד וסותם או חודה הפנימי יורד וסותם, ומבואר ברוב הראשונים דהוא הלכה דפי תקרה.

איצטבא רואה את הקורה, מכל מקום המתבאר הוא שלא בעינן שיראו את המחיצות, אלא שמהות המחיצה היינו ההבדלה בין המבוי לרה"ר תהיה ניכרת, וקורה למעלה מעשרים אין מהותה ניכרת, כיון שאינה משתייכת למבוי. והוי כמו קורה הנמצאת בשמים, דודאי שמהותה אינה הבדלת הרשות.

ומעתה י"ל, דאיה"נ ובכל התורה כאשר בעינן למקום מסוים אז השיעור הוא ארבעה טפחים כבכל מקום חשוב, אבל הכא לא בעינן אלא שהקורה תתיר המבוי בהיכר מהות המחיצה, וכל שנמצאת הקורה בתוך עשרים הרי היא מחיצה הניכרת, שהרי ניכר הדבר שבא הוא להבדיל בין המבוי לרה"ר. ולכן בעינן שיהיה בהגבהה טפח דזהו שיעור הקורה, וכיון דהקורה מונחת בתוך עשרים למקומה, הרי ניכרת מהותה, שרואים את הקורה כמחיצה המבדלת בין המבוי ובין רה"ר. וזהו ביאור הענין היכר של מטה כהיכר של מעלה, דכיון דההיכר של מעלה יכול לעשות ע"י שתחת הקורה יהיה מוגבה טפח, דאז דיינינן להקורה שבאה להבדיל בין המבוי לרה"ר, לכן סגי בזה בשביל ההיכר של מעלה. ולאוקימתא תליתאה אביי חלק ע"ז וסבר דמ"מ כל מקום מסויים בעי חשיבות, ולכה"פ הוא ארבעה על ארבעה.

ולכן כתב רש"י דכיון דאסור להשתמש תחת הקורה, הרי בעינן להוסיף על אותו טפח, משום דלעשות היכר לבני המבוי ע"י שיגביה טפח באמצע המבוי לא יהני, דסו"ס לא תהיה מהות המחיצה ניכרת, משום שגם לעומד על האיצטבא באמצע המבוי, אין ניכר שייכות הקורה למבוי, שהרי מופלגת היא טובא מהמבוי. וכיון שצריך להגביה תחת הקורה, כדי שיהיה ניכר מהות המחיצה, לכן בכדי שיהיה היכר לבני המבוי צריך להוסיף על שיעור הטפח שתחת הקורה, ולכן אוקמיה אארבעה.

במהותה להבדיל בין המבוי לרה"ר, דסו"ס יש כאן מחיצה המתרת מבוי, נוכפי שבכל התורה כולה, היכר דבעינן מחיצה, לא בעינן שתיראה המחיצה במהותה, אלא עצם זה שיש כאן מחיצה מועיל הדבר לחצוץ. מכל מקום כיון שכל טעם תקנת מבואות היתה שלא ליתו לאיחלופי ולהוציא מן המבוי, לכן י"ל דגם אם תקנו חז"ל להבדיל בין המבוי לרה"ר ע"י מחיצה, עדיין אם אין ניכרת המחיצה במהותה להבדיל בין המבוי לרה"ר אינה מועלת.

ובזה ניחא מ"ט לרב בעינן לילפותא מפתחו של היכל למרות שיש דין פי תקרה, והיינו דזה ודאי דרבנן הצריכו לתיקון המבוי מחיצה, והקורה מועלת משום מחיצה מדין פי תקרה. ומה שיליף רב מפתחו של היכל, הוא דהרי מהות פתח היא להבדיל בין הרשות שלפניו לבין הרשות שבפנים, ובפתחו של היכל חזינן דעד כ' אמה ניכר מהות הפתח, וה"נ גבי מחיצת המבוי שמהותה היא להבדיל בין המבוי לרה"ר, ג"כ תהיה רק עד כ' אמה, דיותר מכך אין כאן מהות המחיצה.

ובמו כן ניחא לרב נחמן בר יצחק מ"ט הרחב מעשר אמות ימעט, אע"פ שלכאורה שייך לומר בזה דין פי תקרה יורד וסותם, וסו"ס יש כאן מחיצה. ולאור האמור הביאור הוא, דהגם ששייך בזה דין פי תקרה, אבל כיון שיש כאן פירצה שנראה המבוי פרוץ לרה"ר, לכן לא תהני בה קורה, דסו"ס המבוי פרוץ לרה"ר, ואין מהות המחיצה שייכת בו.

ולפ"ז יש לומר, דדין ההיכר דכתב רש"י דמחמתו בעינן שהקורה תהיה עד כ' אמה, אינו היכר לבני המבוי כמו למ"ד קורה משום היכר, אלא היינו שמדין מחיצת המבוי הוא דבעינן שמהות המחיצה תהיה ניכרת, ומחיצה הנמצאת למעלה מעשרים אינה מחיצה הניכרת. והגם שהעומד בתוך המבוי ע"ג

שאי"צ מחיצה לארבעה. ועכ"פ שמעינן מדבריו, דמצד הדין שהמחיצה צריכה להיות בתוך עשרים, הרי שאינה מחיצה כלל כ"ז שאינה בתוך עשרים. ואפשר דכונתו משום הדין המבואר בריטב"א דבעינן מחיצות הניכרות, וע"כ אי לאו הקולא שאקילו רבנן גבי מבוי, לא היה יכול ע"י מיעוט טפח לאשוויי מחיצה.

ומכל מקום גם בדעת התוס' י"ל דסברו כהמתבאר, והיינו דהנה נתבאר דבעינן מחיצות הניכרות, וא"כ יש לדון אם הדין הזה דצריכות המחיצות להיות ניכרות במהותן המבדלת, הוא ג"כ לא מועיל למקום שאינו חשוב, וכמו שאין מחיצה לפחות מארבעה, כן אין מחיצה הניכרת לפחות מארבעה. או דלמא דכיון שהמחיצה למקום חשוב, אי"צ שתהיה ניכרת במהותה המבדלת למקום חשוב. ונפ"מ בנידו"ד שהקורה בתוך עשרים להטפח המוגבה, ולשאר המבוי הר"ד למעלה מעשרים. דאם נימא דבעינן שהיכר המחיצות גם צריך להיות למקום ד', א"כ בכה"ג אינו אלא למקום ברוחב טפח ולא מהני, אך אי נימא דסגי שהמחיצה עצמה למקום ד' אע"פ שאינה באופן הניכר למקום ד', א"כ בכה"ג דהקורה בתוך עשרים להטפח המוגבה שפיר דמי, דיחד עם הטפח המוגבה המחיצה מועלת לכל המבוי.

ומעתה י"ל, דסברו התוס' דלא בעינן שהיכר המחיצות יהיה למקום ד', ולכן כתבו הואיל והוי דופן, היינו שיש כאן דופן למקום ד' ע"י צירוף הפי תקרה עם האיצטבא, אלא שבא למעטו, היינו שבא לעשות את המחיצה למחיצה הניכרת, בזה סגי בטפח, ואי"צ שהיכר המחיצה יהיה למקום ד'.

ביאור נוסף ברעת התוס'

ד. ובאופ"א י"ל, ובהקדם הא דהקשה בשפת אמת ע"ד רש"י ד"ה ומאן דאמר, דכתב בביאור מ"ד קורה משום מחיצה, דלא סגי

ומיהו הגם שנתבאר דהיכר שמחמתו בעינן לקורה בתוך כ', הוא מה דבעינן מחיצות הניכרות, ולא ההיכר לבני המבוי שלא ליתו לאיחלופי או להוציא לרה"ר, אמנם ודאי שצריך גם ההיכר לבני המבוי כנ"ל, שהרי אם כן לא היה צריך לאביי תוספת על הטפח מתחת הקורה, והגם שאסור להשתמש תחת הקורה, מ"מ היה סגי בזה שהמחיצה נעשית באופן הניכר, ועל כרחינו שישנו דין היכר לבני המבוי חוץ מהדין מחיצות הניכרות. ולרב יוסף הגם שיש דין היכר לבני המבוי, אך כיון דמותר להשתמש תחת הקורה, מתקיים היכר זה באותו הטפח שמתחת הקורה.

פלוג' התוס' ורבינו פרץ

ג. והנה בתוס' סוד"ה מותר הקשה, דלרש"י דבאוקימתא קמייתא לכו"ע קורה משום מחיצה, א"כ מאי טעמא דרב יוסף דסגי בטפח, הא קיי"ל דאין מחיצה לפחות מארבעה, וכמו דבאוקימתא תנינא למ"ד קורה משום מחיצה בעינן ארבעה. ותירץ אין לחוש הואיל והוי דופן אלא שבא למעטו. ולכאורה תירוצם הוא סתירה להמתבאר, דמדבריהם משמע דהדין פי תקרה מתקיים מכל מקום גם ביותר מכ', ולכן כתבו דהוי דופן, אלא שעדיין צריך למעטו, משום דבר מן דין בעינן גם שיהיה היכרא לבני המבוי, ולכן סגי במיעוט ברוחב טפח. דלפמשנ"ת דחכמים תקנו במחיצת המבוי, דרק כאשר מהות המחיצה ניכרת, אז מתרת הקורה למבוי, א"כ הרי אין כאן מחיצה המועלת למבוי עד שתהיה הקורה בתוך כ', ובמיעוט באין אנו לאשוויי מחיצה.

אמנם מדברי תוס' רבינו פרץ נראה כמשנ"ת, דהנה הקשה ג"כ כקושית התוס' מהא דאין מחיצה לפחות מארבעה, ותירץ דאקילו רבנן גבי מבוי שאין צריך מחיצה לארבעה. וכמו שאקילו לגבי הקורה דיש דין פי תקרה גם לפחות מתקרת ארבעה, ה"נ אקילו לגבי מחיצה

במיעוט ברוחב טפח, משום דאין מחיצה לפחות מארבעה, דמאי טעמא כאשר המיעוט הוא ברוחב טפח הו"ל מחיצה לפחות מארבעה, הא שפיר מהניא המחיצה לכל המבוי. ולכאורה אינו מובן, דכיון שאין המיעוט אלא ברוחב טפח, ושאר המבוי הוא יותר מעשרים כלפי הקורה, מדוע חשיבא הך מחיצה לכל המבוי.

ולכאורה נראה בביאור הדברים, בהקדם הא דיש לחקור בהך דינא דאין מחיצה לפחות מארבעה, אם היינו דכאשר אנו עומדים במקום פחות מכשיעור ארבעה על ארבעה, לא נאמרו בו דיני מחיצות כלל, או דהגם דיני מחיצות יהיו בו, אך מחיצות אלו אינם מועילות לאשוויי רשות בפני עצמה. ולדוגמא, כאשר יש מקום פחות מארבעה על ארבעה המוקף צורת הפתח, הנה ברור שלא יהיה זה רשות היחיד כיון שאין כאן ארבעה על ארבעה, אך יש לדון דמכל מקום מחיצות יש כאן ע"י הדין צורת הפתח, אכן מנגד יש לומר, דאף דין צורת הפתח דהוא כמחיצה גמורה, הוא ג"כ רק כאשר יש מקום ארבעה על ארבעה.

ונפ"מ לדינא בסוגיין, שהקורה גבוהה מהטפח המוגבה פחות מכ', אך משאר המבוי גבוהה יותר מכ', דאי נימא דדין מחיצות לא נאמר כלל כאשר עומדין אנו במקום הפחות מארבעה, א"כ כיון שאנו באין לאשוויי מחיצה דפי תקרה להטפח המוגבה, א"כ לא אמרינן דיורד הפי תקרה וסותם. אכן אי נימא דדין מחיצות שפיר נאמר, רק דהמחיצה אינה מועלת אלא כשהיא תוחמת מקום חשוב, א"כ כיון דיש פי תקרה מהקורה להטפח המוגבה, נמצא דיחד עם אותו טפח יש כאן מחיצה לכל המבוי, ואז שפיר יכולה המחיצה להועיל, שהרי סו"ס מועלת היא למקום חשוב.

וממילא י"ל, דרש"י שכתב שלמ"ד קורה משום מחיצה, המחיצה אינה מועלת אלא להטפח המוגבה, הוא סבר דלא נאמרו כל דיני מחיצות כי אם למקום ד' על ד', וכיון דהקורה בתוך עשרים רק להטפח המוגבה, לכן אין הפי תקרה יורד וסותם. אבל השפ"א שהקשה לרש"י דהפי תקרה שפיר מועיל לכל המבוי, הוא סבר דדיני המחיצות ודאי נאמרו גם למקום הפחות מארבעה, ורק דאין המחיצות מועילות אלא כאשר תוחמות הם מקום חשוב, וכיון דיש פי תקרה היורד מהקורה להטפח המוגבה, א"כ מצטרף הפי תקרה עם אותו טפח לתחום את כל המבוי, וע"כ מהניא.

ומעתה י"ל דהתוס' שכתבו דכאשר מיעט טפח, 'הואיל והוי דופן אלא שבא למעטו', אין לדקדק מדבריהם דהוי דופן פי תקרה גם למעלה מעשרים, נוממילא כל החסרון בקורה למעלה מעשרים, הוא משום היכרא דבני המבוי וכמשנ"ת לעיל], דמעתה ביאור דבריהם הוא, דהפי תקרה הוא דופן בכל גוני וגם באופן שאינו מועיל, ואמנם דכאשר הוא ממעטו ע"י טפח, נמצא שמצטרף הפי תקרה עם הטפח המוגבה לתחום את כל שטח המבוי, וכמש"כ בשפ"א.

אכן רבינו פרץ שכתב דמכל מקום אין פי תקרה למעלה מעשרים, [עד שהוצרך לומר דמה שמהני הגבהה טפח, הוא קולא שאקילו רבנן דמהניא הך מחיצה גם לפחות מארבעה], לכאורה סבר דאין תורת מחיצות כאשר המקום אינו ארבעה על ארבעה. וכמו שפירש רש"י באוקימתא תניינא למ"ד קורה משום מחיצה.

ביאור פלוגתת ב' האוקימתות בגמ'

ה. ועכ"פ נפקא דנחלקו האוקימתות בגמ', אם יש בהגבהה ברוחב טפח להחסרון דמחיצה לפחות מארבעה, וביאור הפלוג' לכאורה תליא בפלוג' התוס' ורבינו פרץ, דלרבינו פרץ שכתב

למקום ד', אך ההיכר יכול להיות גם במקום פחות מד'.

ואם נימא דכונת התוס' היא כהבנת השפ"א, דיש דופן הקיימת מכח הפי תקרה, והואיל ואינה מועלת אלא למקום ד' על ד', א"כ כיון שיחד עם המיעוט תהיה כאן מחיצה לכל המבוי, לכן מועלת איצטבת טפח, א"כ י"ל דבהא גופא חלקה האוקימתא תניינא, וכמו שמוכח ממה שהקשה השפ"א על רש"י, דאוקימתא זו סברה דאין כלל כל דיני מחיצות כי אם למקום שיש בו ד' על ד'.

דלאוקימתא קמייתא קולא הוא שאקילו רבנן במבוי, לכאורה י"ל דלאוקימתא תניינא לא אקילו רבנן קולא זו, ולכן למ"ד קורה משום מחיצה בעינן מקום מוגבה ברוחב ד' על ד'.

ולתתום' י"ל, דתליא בב' הביאורים שנתבארו בדבריהם, דאי נימא דכונתם דהמחיצה קיימת מכל מקום, אלא שיש דין מחיצות הניכרות, וכיון שניכרות המחיצות בטפח סגי בהכי, א"כ י"ל דנחלקו אם כאשר יש דין מחיצות הניכרות, בעינן שהיכר המחיצה גם יהיה למקום ד', או שרק המחיצה צריכה להיות

סימן ב'

בפסול קורה למטה מעשרה

ראוי לתשמישים, ע"כ אינו נחשב כחלק מהמבוי אלא מקום לעצמו. ומכיון דהוא מקום נפרד מן המבוי, ממילא אין מועלת בו קורה, משום דבעינן קורה ע"ג מבוי. ובאמת דכן מבואר בשו"ע הגר"ז שס"ג כ"ד להדיא, 'דמקום פחות מעשרה אינו מבוי, ואנן בעינן קורה ע"ג מבוי'. (אמנם עדיין צ"ב דהא נחלקו בזה רבא ורב חסדא לקמן ח' ב', ולר"ח בנעץ יתדות סמוך למבוי והעמיד קרה על גביהן, למ"ד חודה הפנימי יורד וסותם מהני, למרות שהקורה מחוץ למבוי, והיינו דסבר דלא בעינן קורה על גבי מבוי. וא"כ צ"ב לר"ח מ"ט בעינן גובה עשרה).

וכן מבואר בראשונים בריש מכילתין (רשב"א ריטב"א ור"ן), דהקשו מדוע לא תני במתני' לדינא דפחות מעשרה טפחים, כמו שהזכיר התנא בריש סוכה, לדין גבוה מעשרים אמה ולדין פחות מעשרה טפחים. ותירצו, דדינא דפחות מעשרה טפחים חד דינא הוא לטוכה ומבוי, מה שאין כן דינא דיותר מעשרים עביד

טעם הפסול

בקורה המונחת למטה מעשרה

א. עירובין ה' א', היה פחות מעשרה טפחים וחקק בו להשלימו לעשרה, וכו' משכו בכמה, רב יוסף אמר בארבעה טפחים, אביי אמר בארבע אמות. הנה דעת הרשב"א בכיבוי הנידון בסוגיא, דג' מחיצות המבוי הוו עשרה כדינן, והקורה היתה מונחת בצד הרביעי פחות מעשרה טפחים. ויש לברר מהו טעם הפסול של קורה למטה מעשרה.

וחנה רש"י לעיל ג' ב' כתב לגבי המבואר דחלל עשרה בעינן בד"ה הא קמ"ל, 'אם בא לעשותו נמוך, מניחה משפת עשרה טפחים ולמעלה, דפחות מעשרה לא הוי מבוי'. ולכאורה כונתו היא, דכאשר הקורה מונחת בפחות מעשרה, נמצא דאותו מקום הרי הוא פחות מעשרה, ומכיון דמקום שהוא פחות מעשרה אינו

הגמ' לעיל ג' א' צריכותא, דאי הוה קתני בסוכה לא הוה ידעינן במבוי, ואי הוה קתני במבוי לא הוה ידעינן בסוכה, ועל כן הוצרך התנא לאשמעינן לדינא דלמעלה מעשרים בתרתי. והנה בריטב"א ובר"ן בסוכה ד' ב' מבואר, דהחסרון דסוכה פחותה מעשרה הוא משום דהוה לה דירה סרוחה, וא"כ הוא הטעם נמי במבוי דכיון דהוי מקום סרוח אינו חלק מן המבוי.

אמנם ברש"י סוכה כ"ב ב' כתב בד"ה ולא תחתונה למטה מעשרה, 'לארץ שאין מחיצה בפחות מעשרה'. ולכאורה, לא מיבעיא למ"ד קורה משום מחיצה, דהיתר המבוי הוא ע"י מחיצה רביעית, ונעשית המחיצה ע"י פי תקרה יורד וסותם, דודאי שאם המחיצה פחותה מעשרה אינה מחיצה, ולא מהניא לתיקון מבואות אלא מחיצה כדינה. אלא אפילו למ"ד קורה משום היכרא, דלכאורה לא בעינן מחיצה כלל, מכל מקום ההיכר אינו בכל היכר שהוא, אלא ע"י תחילת מחיצה, וכדכתב הב"ח ש"ס"ג ח'. ולכן בעינן דוקא לחי או קורה שהוה כעין מחיצה. וכדברי רש"י מבואר בדברי רבינו חננאל לקמן י"ד א' ד"ה היו, 'ולא תהיה עוד התחתונה למטה מעשרה טפחים, שיצאת מתורת מחיצה'.

ביאור שיטת רש"י

ב. ויש להקשות דהא לכאורה סתר רש"י משנתו, ממה שכתב ג' ב' דלא הוי מבוי, למה שכתב בסוכה כ"ב ב' דאין מחיצה פחותה מעשרה. והנה לכאורה היה מקום לומר, דלעולם כונתו שהחסרון הוא משום שאין מחיצה פחותה מעשרה, ומה שכתב דלא הוי מבוי, היינו דאין זה מבוי מוכשר, משום שאין ברוח רביעית מחיצה ראויה, ונמצא המבוי פרוץ לרוח זו. אמנם אינו נראה כן, דמלבד מה דלא הוה ליה לרש"י לנקוט בב' לשונות, לעצם חסרון דפחותה מעשרה, לכאורה ריהטת הלשון אין זה מבוי, מתפרש שמדאורייתא אינו מבוי, ולא דלאחר

תקנת חז"ל לא נתקיים ההכשר. וכמו כן לכאורה דוחק לומר, דלעולם כונתו דאינו מבוי, ומה שכתב דאין מחיצה פחותה מ', כונתו דכמו שאין מחיצה פחותה מעשרה דאין רשות פחותה מעשרה, כמו כן אינו מבוי מאחר דאינו גבוה עשרה, דמדוע לא השמיע בב' הסוגיות לשון שוה, וכן משום דהוה ליה למיכתב דאין רשות פחותה מעשרה.

ושמעתי לישב בזה, ד"ל דלעולם סבר רש"י מב' החסרונות האמורים, ובכדי להכשיר קורה בעינן גם שתהיה מונחת במבוי, וגם שהמחיצה תהיה בגובה עשרה. אלא דעדיין צריך ביאור, מדוע גבי חלל עשרה כתב רש"י להחסרון דאינו מבוי, ולגבי הסוגיא דסוכה כ"ב כתב להחסרון דאין מחיצה פחותה מעשרה.

והנה לגבי מה שהזכיר בסוגיא דלעיל לחסרון דאינו מבוי, ולא לחסרון דאין מחיצה פחותה מעשרה, י"ל בפשיטות, דהנה לכאורה הדין דבעינן חלל עשרה מוכן, רק אי נימא דהחסרון הוא דאינו מבוי, דכל שאין חלל עשרה אין זה מקום הראוי לתשמישים. אבל אם החסרון מצד דאין מחיצה פחותה מעשרה, לכאורה היה מן הדין דיועיל גם כאשר הקורה נמצאת בטפח העשירי, ומתחתיה אין חלל כי אם ט' טפחים, דסו"ס בין הקורה ובין הפי תקרה הוה מחיצה עשרה. וע"כ הוצרך רש"י לומר דהא דבעינן חללה עשרה, ולא סגי אפילו בהנחת הקורה בטפח העשירי, הוא משום דאין מקום זה מן המבוי דאינו ראוי לתשמישים, וממילא הוה ליה קורה מחוץ למבוי.

אמנם עדיין יש לברר, מ"ט בסוגיא דסוכה השמיענו רש"י הטעם דאין מחיצה פחותה מ' בדוקא, ולא לטעמא דהכא דאינו מבוי. ולכאורה י"ל בזה, דהנה בסוגיא דסוכה (המובאת גם לקמן י"ד א'), מיירי שהיו ב' קורות שכל אחת היתה רחבה חצי טפח, דבעינן שלא יהיה

מעשרה אין כאן חלל עשרה, ומשום שהחצי טפח דתחת הקורה שמלמטה מעשרה, הרי אינו חשוב מבוי, אלא דבכה"ג אפילו להטעם השני דבעינן מחיצה עשרה ליתא, ומשום מה שנתבאר, דמחיצת הקורה אינה אלא היכא שיש שיעור טפח בקורה.

אולם עדיין יש לברר, לשם מה הוצרך רש"י להשמיענו זאת, הא בלא"ה אין מבוי זה נכשר, משום שאין כאן חלל עשרה, מכח אותה הקורה המונחת למטה מעשרה, ומאי יוסיף לן מה שיש כאן גם להחסרון דאין מחיצה פחותה מעשרה.

ושמעתיה לבאר בזה, דהנה פסק השו"ע ס"ג כ"ד, 'אם הניח קורה רחבה ונמשכת קצת למטה מ' כשרה', והקשה בחזו"א ע"ו ו', דהא להלכה קיי"ל דחלל עשרה בעינן, וגם כשהקורה נמשכת מלמעלה לעשרה לתוך עשרה פסולה. ותירץ דכאשר כל הקורה נמשכת למטה מעשרה אז פסולה, אבל אם יש תחת הקורה חלל עשרה טפחים ברוחב ד' טפחים, שפיר דיינינן לכל המקום שתחת הקורה כחלק מן המבוי, שהרי הוא נמצא במקום שקיים בו פתח המבוי. וכמו בשיש פתח חצי עיגול מצד אחד לצד השני, הנה ודאי דלא נימא דהצדדים אשר אין בהם גובה עשרה לא ייחשבו כחלק מן הפתח, משום דהכל חשיב פתח אחד, והו"ה בנידו"ד דהחלק שאין בו חלל עשרה אינו נפרד מהמבוי, כיון דכל מקום זה מיקרי מבוי.

ולפ"ד החזו"א י"ל, דמה שהשמיענו רש"י להא דאפילו מחיצה עשרה אין כאן, הוא משום דיתכן גונא דלא יהיה להחסרון דחללה עשרה, ומ"מ ייפסל המבוי מדין דבעינן מחיצה עשרה. דהנה אם יתן קורה ברוחב טפח על פני חצי רוחב המבוי, ובחצי רחבו השני יתן ב' קורות זו למעלה מזו שכ"א ברוחב חצי טפח, באופן שהתחתונה מביניהם למטה מעשרה.

ביניהם ג' טפחים יותר משיעור לבוד, וכן בעינן דהעליונה לא תהיה למעלה מעשרים, והתחתונה לא תהיה למטה מעשרה. ולכאורה צריך ביאור, דבשלמא אם חסרון דקורה למטה מעשרה הוא משום שלא הוי מבוי, אתי שפיר מדוע בעינן שהקורה התחתונה לא תהיה למטה מעשרה, בכדי שבפועל יהיה כאן חלל עשרה, ואז הקורה תהיה על גבי המבוי. אבל אם החסרון הוא משום דאין מחיצה פחותה מעשרה, הא תינת דבעינן שלא יהיה יותר משיעור לבוד ביניהם, משום שאם לא נצרפם הרי אין לנו קורה ברוחב טפח, ואז אינה חוצצת כדין פי תקרה. אולם הא דבעינן שהתחתונה לא תהיה למטה מ', לכאורה צריך ביאור, דמכיון שבין ב' הקורות יש לבוד, וממילא נחשבת קורה זו שיש בה שיעור טפח, דנאמר בו הדין דיוורד וסותם לרוח הרביעית, אם כן הדין נותן דתחילת המחיצה תהיה מן הקורה העליונה, שהרי היא גם כן חלק מהמחיצה. ואם כן, גם כאשר התחתונה למטה מעשרה, לכאורה יש כאן מחיצה עשרה מכח הקורה המונחת למעלה מעשרה.

ולכאורה צ"ל בזה, דכיון שתקנת חכמים היא, שיהיה רוחב הקורה טפח, אם כן רק היכן ששייך לדון שהקורה בשיעור טפח, אז דיינינן למחיצת הפי תקרה, אבל כאשר הקורה במקום מסויים פחות מטפח, אינה יכולה להיות נידונת כמחיצת פי תקרה. ולכן כאשר הגובה עשרה מתיחס רק לרוחב חצי טפח, כגון היכא שישנם ב' קורות בשיעור חצי טפח, ואחת מהן נמצאת בפחות מעשרה לארץ, לא שייך לדון לשיעור הטפח שבקורה, אלא מהקורה הנמצאת למטה מעשרה, וממילא אתי שפיר מדוע בעינן שלא תהיה התחתונה בפחות מעשרה.

ולפ"ז יש לומר, דבדוקא כתב רש"י בסוכה שאין מחיצה פחותה מעשרה, לאשמעינן חידוש זה, דלא רק שאם התחתונה למטה

תלויה, ומחיצה תלויה אינה מתרת, וזה נראה לי אמת'.

אך ברא"ש סימן י"ח כתב 'וליתא, דהכא דוקא אמר קורה אין כאן משום דמכסיא ואינה נראית, וסבורים דבמחצלת המבוי ניתר. אבל כשהקורה נראית, בשביל גודלה לא נפקא מתורת קורה'. ולכאורה מבואר בדבריו, שהבין דכונת הרשב"א לומר, דמה שלא מועלת הקורה הר"ז משום שגבוהה עשרה, וגובה עשרה הוא מחיצה ולא קורה.

וכתב בב"י או"ח סי' שס"ג ס"ק כ"ד, דכל דברי הרא"ש הם כשהקורה מונחת למעלה מעשרה טפחים מן הקרקע, דאז גם כאשר הקורה עצמה גבוהה עשרה, עדיין קורה היא ולא מחיצה. אבל כשגבוהה הקורה ונכנסת לתוך עשרה טפחים מהקרקע, ודאי אינו מועיל. [ולכאורה דבריו מוכרחים, שהרי כונת הרשב"א בקושייתו היא מדוע לא תועיל המחצלת משום קורה, ומה מהני תירוצו הרא"ש דהקורה מכוסה. ולפ"ד הב"י יש לישב דזה ודאי לא מהני, כיון שנכנסת הקורה לתוך עשרה טפחים מן הקרקע, וזה לא מהני אלא מדין מחיצה, ומחיצה אין כאן כיון דגבוהה ג' טפחים].

אמנם בב"ח שם ס"ק י"ב כתב, דהעיקר בדברי הרא"ש דהקורה עצמה גבוהה עשרה טפחים, דאז לא נפקא מתורת מחיצה, אך אין חילוק אם אותה הקורה הגבוהה עשרה, נכנסת לתוך עשרה טפחים מן הארץ, או דקיימא כולה למעלה מעשרה. והקשה בגאון יעקב י"ד א' לדברי הב"ח, דהא להדיא איתא ג' ב' דחלל עשרה טפחים בעינן, וכיצד מהני קורה הנכנסת לתוך עשרה.

ולכאורה עוד צ"ב לדברי הב"ח, ממה שהביא בב"י ראייה לדבריו, מהא דאמר רבי זירא לקמן י"ד א', היא בתוך עשרים ועקמומיתה

דבכה"ג לא יהיה להחסרון דבעינן חלל עשרה לצירוף המקום למבוי, שהרי יש כאן קורה למעלה מעשרה ברוחב טפח, ויש מתחתיה חלל עשרה, וממילא גם מה שתחת הקורה המונחת למטה מעשרה יתכשר, דשם מבוי עליו מכח השיעור פתח שיש תחת הקורה הרחבה טפח. ולכן השמיענו רש"י בסוכה דישנו גם לחסרון דמחיצה עשרה בעינן, וכיון דבחצי רוחב המבוי שנתן שם לב' הקורות אין מחיצה גבוהה עשרה, [שהרי בעינן שהקורה תהיה ברוחב טפח למעלה מעשרה, וכמשנ"ת לעיל], לכן גם בכה"ג יפסל המבוי, ולא יוכשר ע"י קורות אלו.

אלא דמעשה יקשה לשיטת רבינו חננאל דסבר החסרון מצד אין מחיצה פחותה מעשרה, דמאי טעמא מבואר לעיל ג' ב' דבעינן חלל עשרה מתחת הקורה, ולא סגי במה שהקורה היא מסיימת העשרה טפחים מן הקרקע, דהא גם אם משפת הקורה ולארץ יש ט' טפחים, אך כיון שהקורה היא הטפח העשירי נמצאת כאן מחיצה עשרה טפחים, דהקורה טפח עם הפי תקרה ט' טפחים הוו יחדיו עשרה. וצ"ע (ויבואר להלן).

דין קורה למעלה מעשרה

הנכנסת לתוך עשרה

ג. והנה לקמן י"ד א' איתא אמר רב ששת הניח קורה ע"ג מבוי ופרס עליה מחצלת והגביה מן הקרקע שלשה, קורה אין כאן מחיצה אין כאן, קורה אין כאן דהא מיכסיא, מחיצה אין כאן דהוה לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה. ובחידושי הרשב"א הקשה דהגם שהקורה אינה מועלת דמכוסה היא, והמחצלת אינה מחיצה דגבוהה מן הארץ ג' טפחים, אך מ"ט לא תהני המחצלת משום קורה שהרי מגולה היא. ותירץ 'ושמא נאמר דקורה נמי צריכה שלא תהא משוכה למטה עשרה טפחים כשיעור מחיצה, דא"כ נפקא לה מתורת קורה והו"א לה מחיצה

ארץ מהני, הא סו"ס אין כאן חלל עשרה מן הקרקע. וכמו כן צריך ביאור דין זה דרואין כאילו אינה, דלכאורה אינו מובן מה שייך לומר כאילו אינה, ומהו גדר דין זה.

ביאור שיטת הב"ח

ד. ונראה לומר בכ"ז, דהנה יש לחקור בגדר דין פי תקרה, אם עובי התקרה הוא חלק מן המחיצה, ויורד וסותם היינו שאותו חלק מן המחיצה יורד, ומהוה מחיצה ממנו ולמטה לארץ, או די"ל דגדר פי תקרה הוא שעצם זה שהתקרה מסתיימת, וניכר בזה דעד כאן הרשות, היכר זה גופא חשיב כמחיצה, ע"י שמחשבים את התקרה כיורדת וסותמת את הרשות.

ואם נאמר כהצד הב' נוכל לומר, דהא דכאשר מניח את הקורה בטפח העשירי גופיה, וממנו ולארץ יש רק ט' טפחים, אינו מועיל, היינו משום דעדיין אין כאן מחיצה עשרה. שהרי הקורה עצמה אינה חלק מן המחיצה, אלא היא גופה התקרה, וכאשר יש תקרה שמסתיימת וניכר הדבר שעד כאן הרשות, הרי מחשבין לזה כאילו יש משפת התקרה מחיצה גמורה. אמנם אם אין משפת התקרה ולמטה עשרה טפחים, לא אמרינן דפי תקרה יורד וסותם, שהרי אין מחיצה פחותה מעשרה. ולכן בעינן שהקורה תהא מונחת משפת עשרה טפחים ולמעלה, ובאופן שיהיה חלל עשרה משפת הקורה ולקרקע. וממילא גם לרבינו חננאל דסבר דפסול קורה למטה מעשרה, הוא משום שאין מחיצה פחותה מעשרה, עדיין י"ל דבעינן חלל עשרה משפת הקורה ולארץ.

ובזה גם נוכל להבין לביאור הגאון יעקב בדברי הב"ח, דכיון שנתבאר דהקורה גופה אינה יכולה להצטרף לשיעור המחיצה, כיון דהיא גופה התקרה וכמשנ"ת, אם כן י"ל, דכאשר הקורה גבוהה בשיעור כזה, אשר אילו ינטל החלק הנכנס לעשרה תוכל לקבל ארץ, ממילא

למעלה מעשרים, היא למעלה מעשרה ועקמומיתה בתוך עשרה, רואין כל שאילו ינטל עקמומיתה ואין בין זה לזה שלשה, אין צריך להביא קורה אחרת. דחזינן דבלאו דין רואין הוה פסול הגם שהקורה מתחלת למעלה מעשרה.

ויעוין שם בגאון יעקב שתירץ, דיש לחלק, דמה שכתב הב"ח דקורה הנכנסת למטה מעשרה מועלת, היינו בכה"ג שאילו ינטל חלק הקורה הנכנס לתוך עשרה, תהיה הקורה עדיין בריאה כדי לקבל ארץ, וכיון דיש שיעור קורה למעלה מעשרה טפחים, ממילא אמרינן רואין את הקורה הנכנסת לתוך עשרה כאילו אינה. אבל מה שמבואר ג' ב' דחלל עשרה טפחים מן הקרקע בעינן, דנשמע מזה דגם אם תהיה קורה למעלה מעשרה ותיכנס לתוך עשרה תיפסל, היינו בכה"ג דאילו ינטל חלק הקורה שבתוך עשרה טפחים, לא תהיה הקורה בריאה לקבל ארץ, וכיון דלהכשר הקורה נצטרך להחלק שבתוך עשרה, ממילא לא שייך לומר בזה רואין, ולכן פסולה.

אמנם כל תירוצו לכאורה צריך ביאור, דהנה בטעם פסול קורה למטה מעשרה נתבאר לעיל ב' אופנים, או שכיון שהמקום אינו ראוי לתשמיש לכן אינו מן המבוי, והוי קורה שלא ע"ג מבוי, או שאין מחיצה פחותה מעשרה. וא"כ צ"ב כאיזה צד ס"ל להב"ח הנ"ל, וממה נפשך, אם סבר כאופן הא' דבעינן שתהיה הקורה מונחת במקום הראוי לשימוש, לכאורה לא שייך לומר רואין את הקורה הנכנסת לעשרה כאילו אינה, שהרי סו"ס בפועל ישנה, ואין המקום שנמצאת בו ראוי לשימוש. ואם סבר כצד ב', ג"כ צ"ב, דמה איכפ"ל אם כאשר ינטל חלק הקורה הנכנס לתוך עשרה, תוכל הקורה הנשארת לקבל ארץ או לאו, סו"ס יש כאן מחיצה עשרה. וגם אם מכל מקום בעינן חלל עשרה, עדיין צ"ב מדוע כאשר יכולה לקבל

דיינינן להחלק למעלה מעשרה שהוא התקרה, וממנו ולמטה אינו חלק מן התקרה אלא הוא מחיצה, ושפיר בין החלק הנכנס לעשרה ובין הפי תקרה יש עשרה טפחים.

אמנם הב"י דסבר דבכל אופן כל נידון הרשב"א והרא"ש, הוא דוקא בקורה

המונחת למעלה מעשרה, הוא סבר כהאופן הא', דפסולא דקורה למטה מעשרה הוא משום שאינו מן המבוי, וע"כ בנכנסת לתוך עשרה אינו מועיל, דסו"ס אין כאן גובה עשרה הראוי לתשמישים. ובודאי דלא שייך כאן הדין רואין כאילו אינה, דסו"ס אין כאן מקום הראוי בשמוש.

סימן ג'

בדין הכשר קורה ומבוי הפחותים מעשרה

ביאור שיטת הרשב"א

א. עירובין ה' א', היה פחות מעשרה טפחים וחקק בו להשלימו לעשרה, וכו', משכו בכמה, רב יוסף אמר בארבעה, אביי אמר בארבע אמות. נחלקו הראשונים בפירוש המקרה בסוגיא, דעת הרשב"א שכל מחיצות המבוי כדינן, ורק דהקורה מונחת בתוך עשרה טפחים מהקרקע. ומנגד דעת פסקי הרי"ד שכל מחיצות המבוי היו פחותין מעשרה טפחים. וכן כתב בתוס' רבינו פרץ, דבסוגיין החקק בא לתקן המחיצות שאינן עשויות כדינם. וכן במאירי כתב דהמבוי היה נמוך מעשרה טפחים, וזהו בודאי ע"י המחיצות שאינן גבוהין עשרה.

והנה ברש"י עמד על חילוק השיטות מהסוגיא דהיתה למעלה מכ', דהתם לרב יוסף סגי בטפח ולאביי בעינן ד' טפחים, והכא לרב יוסף בעינן ד' טפחים ולאביי ארבע אמות. ופירש, דהתם דאיתיה לדופן ולמעוטי קאתי בהיכר בעלמא סגי, אבל הכא דהשתא הוא דמשוי ליה דופן בעינן שיעור מבוי, ולרב יוסף שיעור מבוי ד' טפחים ולאביי ארבע אמות.

ולכאורה יש להקשות בדעת הרשב"א, דמ"ט בעינן שיחקוק כשיעור משך מבוי, הא מסברא נראה דסגי בחקק טפח תחת הקורה, דכיון שהחסרון הוא מה שהקורה פחותה מעשרה טפחים, א"כ כשחקוק אפילו טפח ממילא נמצאת הקורה גבוהה עשרה טפחים. והיה מקום לומר דצריך שהקורה תהיה בגובה עשרה כלפי כל המבוי, ולכן בעינן שכלפי שיעור הכשר מבוי תהיה הקורה גבוהה עשרה. אבל אין נראה כן, שהרי אטו מי נימא במקום מדרון, שאינו נהיה רשות היחיד, עד שיהיו מחיצות גבוהות עשרה לכל המקום, ונצטרך שהמחיצה בתחתית המדרון תהיה גבוהה עשרה מראש המדרון, הא סו"ס כיון שהמקום מוקף מארבע רוחותיו הרי הוא רה"י. וא"כ מדוע לא נדמה חקק טפח למדרון.

ולכאורה י"ל, ע"פ המתבאר בסימן א' בדין מחיצות המבוי, דאין דינם כשאר מחיצות דעלמא, דאילו מחיצות דעלמא הגם שתכליתן הוא לחצוץ בין ב' מקומות, מכל מקום גם אם אין ניכרות המחיצות במהותן, ואין ניכר שבאו לחצוץ, עדיין מועילות, דסו"ס מחיצות

החקק, אך לשאר המבוי אין ניכרת המחיצה בהבדלתה, שהרי המבדיל למקומם מרה"ר הוא פחות מעשרה טפחים, וע"כ בעינן שיעור משך מבוי, דכלפי כל המבוי יהיה ניכר הבדלת המבוי מרה"ר. (ומיהו כ"ז דוקא אם החסרון בקורה למטה מעשרה, הוא מצד שאין מחיצה פחותה מעשרה, דאז בעינן שתהיה המחיצה עשרה לשיעור משך מבוי, אבל אם החסרון מצד דאינו מן המבוי, וכרש"י לעיל ג' ב' והגר"ז המובא לעיל סימן ב', א"כ לכאורה סגי במה שתחת הקורה יש עשרה טפחים, והדק"ל מ"ט בעינן שיעור משך מבוי, וצ"ע).

אמנם עדיין יש לברר, דהא תינח מדוע לא סגי בחקק טפח מתחת הקורה, אך א"כ תקשי לאידך גיסא, מדוע סגי לחקק שיעור משך מבוי, שתהיה המחיצה ניכרת בשיעור משך מבוי, ולא בעינן שתהיה ניכרת על פני כל המבוי, דהא כלפי החלק שלא חקק שם אין הקורה ניכרת במהותה המבדלת. וצ"ע (ויבואר להלן).

שימת שאר הראשונים

ב. הנה שיטת הרי"ד רבינו פרץ והמאירי דכל מחיצות המבוי היו פחותים מעשרה טפחים, ולדבריהם החקק בא ליתן שיעור מחיצה עשרה לכל מחיצות המבוי, וע"כ פשוט דבעינן בה לכה"פ שיעור משך מבוי, ולא סגי בטפח או בארבעה טפחים כבסוגיא דלמעלה מ"כ. אמנם בשיטתם יש להקשות, דהא לחקק זה אין ג' מחיצות דאורייתא בשביל שנתירו בקורה, דהדופן האמצעי מרוחק מן החקק, שהרי שיעור החקק לאורך המבוי ד' אמות ותו לא.

עוד צ"ב בשיטתם, דמדוע כאשר חוקק שיעור משך מבוי, מהני הדבר לכל המבוי. הא תינח דמועיל לאותו המקום שחקק בו, דהוא מוקף מחיצות מכל צדדיו, אבל שאר המבוי אינו מוקף מחיצות, שהרי מחיצותיו אינם גבוהות עשרה, ומחיצה פחותה מעשרה לאו כלום היא.

הן. אולם במחיצת המבוי, כיון דכל מה שתקנו רבנן לקורה הוא כדי שיהיה הבדל בין המבוי ובין רשות הרבים, לכן בעינן שיראו המחיצות במהותן המבדלת בין המבוי לרה"ר.

ולפ"ז י"ל, דכאשר הקורה אינה גבוהה עשרה לאורך שיעור משך מבוי, הרי דאין ניכרת המחיצה בהבדלתה, שהרי היא נראית מחיצה פחותה מעשרה טפחים. ולכן הגם דבעלמא מועלת מחיצה גם כאשר אינה גבוהה עשרה לשיעור מקום חשוב, מ"מ במבוי אינה מועלת בכה"ג, דבעוד דבעלמא בעינן רק שיהיו מחיצות, וכל שיש מקום המוקף מחיצות חשיב רה"י, הרי שבמבוי בעינן שתהיה המחיצה ניכרת בהבדלתה, ולכן בעינן שהקורה תהיה ניכרת בהבדלתה לכל הפחות לשיעור משך מבוי.

ועדיין צריך ביאור, דהא בין בסוגיא דהיתה למעלה מ"כ ובין בסוגיא דהיתה פחותה מ"י, נתבאר שהחסרון הוא במה שאין המחיצות ניכרות במהותן המבדלת, וא"כ יש לבאר מדוע לעיל סגי לרב יוסף בטפח ולאביי בד' טפחים, והכא לרב יוסף בעי ארבעה טפחים ולאביי ארבע אמות.

והחילוק בזה פשוט, דקורה למעלה מעשרים הרי בחפצא היא מחיצה הניכרת, דכאשר רואין קורה ניכר שבאה להבדיל, אלא דהחסרון בקורה למעלה מ"כ, הוא מה שבמציאות לא רואים את הקורה משוייכת למבוי, וע"כ סגי בטפח או ד' טפחים שעל ידי זה אין הקורה בגובה עשרים אמה, וממילא מכח הקורה ניכר הבדל המבוי מרה"ר בכל המבוי. אבל בקורה למטה מעשרה, החסרון הוא בעצם החפצא של הקורה, דהא אינה גבוהה עשרה טפחים, וכל שאינו מבדיל עשרה אינו מחיצה. וכאשר חוקק פחות משיעור משך מבוי, הנה אמנם ניכרת המחיצה בהבדלתה לאותו מקום

ובבית מאיר שמ"ה ט"ו עמד בב' הקושיות הנ"ל, ותירץ דכלפי מקום החקק שפיר נחשב מקום מוקף ג' מחיצות, משום דמצטרפת המחיצה האמצעית שהיא פחות מ', עם החקק שמשלימה לעשרה, וכדאיתא בשבת ז' ב' דלענין שבת מצטרף גידוד עם מחיצה יחדיו, גם כשיש ביניהם יותר מג' טפחים, וממילא מצטרפת מחיצת ט' טפחים דסוף המבוי, עם הגידוד של החקק, לאשוויי מחיצת עשרה. וכתב שם דאף שבסוכה אינו מועיל גידוד ומחיצה יחדיו, מכל מקום מבוי דומה לשבת ולא לסוכה.

והיינו, דהנה הקשו הראשונים בשבת, אהא דבית שאין תוכו עשרה וחקק בו ד' על ד', מצטרפין המחיצה והגידוד לעשרה, ובסוכה איתא דאינו מועיל כה"ג, דמאי שנא מחיצה גבי שבת ממחיצה גבי סוכה. ותירצו הריטב"א והר"ן, דבשבת אין ענין בעצם המחיצה, וכיון דסו"ס המקום גדור בין מכח המחיצה ובין מכח הגידוד הוי רשות היחיד, אבל גבי סוכה הלא בעינן שהדפנות יעמידו את הסכך, ולכן אין יכולין להצטרף המחיצה והגידוד, דסו"ס אין הסכך עומד מכח מחיצה עשרה. ולכן מחיצת המבוי דומה לשבת, דאנן בעינן לגדור את המבוי, וכל שבין המחיצה ובין הגידוד המבוי גדור, סגי בהכי.

ואח"ז תירץ על הקו' הב', דמה שאגב מקום החקק ניתר כל המבוי, הוא משום ששאר המבוי חשיב חורי המבוי, דדינם דנגררים בתר המבוי. וכמו דאיתא בשבת ז' ב', בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי', אם חקק בו ד' על ד' והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו, מ"ט הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו. וה"נ הגם שאין מחיצות עשרה בכל המבוי, מ"מ כיון דיש שיעור מבוי ממילא נמשך אחריו כל המקומות במבוי.

ובאמת דהראשונים גופייהו עמדו בזה, ותירצו אחרת מהבית מאיר, דהנה בפסקי הרי"ד כתב דמייירי שהבתים סביב המבוי מקיפין המבוי בגובה י' טפחים, ולכן מתכשר גם שאר המבוי כיון שהוי רשות היחיד. ואמנם עדיין צ"ב בדבריו, דא"כ הא הוי מבוי מתוקן יותר מעשרה טפחים, ומהו נידון הסוגיא דהצריכה חקק. וביאור דבריו הוא כמ"ש בשו"ע הגר"ז שס"ג כ"ז, 'מבוי שאין כתליו גבוהין י' טפחים, אע"פ שהוא רשות היחיד ע"י כתלי הבתים והחצירות, אין שם מבוי עליו ואין ניתר בלחי וקורה'. ומבואר בדבריו דבכדי שקורה תתיר מבוי, לא סגי לן במה שהוא רשות היחיד, דנימא דמותר ע"י לחי וקורה, אלא דצריך שיהיו למבוי עצמו מחיצות. [וכמו במבוי שארכו כרחבו שאינו ניתר בלחי וקורה, אע"פ שהוי רשות היחיד, משום שנתנו חז"ל דינים לצורת מבוי הניתרת בלחי וקורה, ה"נ נתנו רבנן דין, דרק מבוי המוקף מחיצות הוא הניתר בלחי וקורה].

ולכאורה דברי הרי"ד צריכין ביאור, דמאי אהני לן בתירוצו, הא הוקשה לן א' כיצד מועיל מקום החקק הרי אין לו ג' מחיצות, ב' כיצד מועיל מקום החקק לכל המבוי, כיון שאין שם כתלים עשרה. ותירץ דבאמת ישנם כתלים טובים, אלא דמכל מקום בעינן מחיצות למבוי גופיה. ולכאורה גם אחר תירוצו עדיין אינו מובן, דכיון דסו"ס בעינן מחיצות למבוי עצמו, אם כן כיצד מהני מקום החקק אחר שאין לו מחיצה אמצעית, וכן כיצד מהני שיכשיר מקום החקק לכל המבוי, הא בשאר המבוי אין כתלים גבוהין עשרה.

ובמאירי מצינו לכאורה בנוסח אחר, שכתב 'שהמבוי למטה מעשרה, דנמצא שאין הקורה מונחת על דופן, דמחיצה פחותה מעשרה לאו כלום היא'. ולכאורה דבריו צ"ב, דאטו החסרון בשאין מחיצות עשרה משום שאין

אין פחות מעשרה טפחים, ולא יתר על עשרים אמה, ורחבו עד עשר אמות. בד"א שלא היה לו צורת פתח, אבל אם היה לו צורת פתח, אפילו היה גבוה מאה אמה, או פחות מעשרה, או רחב מאה אמה, הרי זה מותר. והמבואר בדברי הר"מ דמבוי פחות מעשרה נותר בצורת הפתח. והשיג עליו הראב"ד שם 'א"א פחות מעשרה שבוש הוא'. והיינו דפחות מעשרה הרי אין למבוי מחיצות כלל, ודינו ככל דין רשות הרבים, אשר בודאי לא מהני לה לחי וקורה. ובאמת שיטת הר"מ צריכה ביאור.

ובתב באבן העוזר לישב קושיית הראב"ד הנ"ל, על פי מה שישב להקושיא הנזכרת בסוגיין, נכיצד נותר כל המבוי שחוץ למקום החקק, הא אין לו מחיצות עשרה מכל צדדין, דעל כרחק מיירי בסוגיא שחוץ למבוי סביב למבוי היו המחיצות גבוהות עשרה, ורק דאותן המחיצות הגבוהות עשרה, כלפי המבוי אין גבוהות עשרה, דקרקע המבוי גבוהה מקרקע רה"ר. וא"כ מעיקר הדין מחיצות כאלו חשיבי מחיצות גמורות, אלא דלגבי תיקון מבואות בלחי וקורה, הצריכו חכמים שהמחיצות יהיו גבוהות עשרה לתוך המבוי, ובכה"ג נתנו הכשר המבוי ע"י לחי וקורה, אולם בשאין המחיצות גבוהות עשרה לתוך המבוי, לא התירו חכמים להמבוי בלחי וקורה.

ובזה ישב לדעת הר"מ, דזה ודאי לא נתכוין הר"מ דצורת הפתח תועיל גם כשמחיצות המבוי אינן גבוהות עשרה טפחים, אלא כונתו כלפי האופן שהצריכו חכמים שמחיצות המבוי יהיו גבוהות עשרה לתוך המבוי, דכל זה בשבא להתיר המבוי מכת תקנת חז"ל דלחי וקורה, אז צריך שיהיו המחיצות גבוהות עשרה אל תוך המבוי, אולם כאשר יש צורת הפתח מצד הרביעי, בזה כיון שאין צריך לתקנת חז"ל דהכשר מבואות, כיון שהמבוי סתום מכל ד'

הקורה מונחת על דופן, הא אין כאן מבוי כלל, ואין רשות הרבים ניתרת בלחי וקורה. ולכאורה צ"ל, דכונתו על אותה הדרך שכתב הר"ד, דהמבוי חשיב רשות היחיד ע"י כותלי הבתים והחצירות, ומכל מקום אם כותלי המבוי אינם גבוהין עשרה אינו מועיל, דבעינן קורה ע"ג כותלי מבוי, וכיון דכותלי הבתים אינם כותלי מבוי, לכן בעינן שיחקוק בתוך המבוי, לאשוויי למחיצות הפחותות מעשרה שם של כותלי מבוי. (ולעולם אין צריך שהמבוי עצמו יהיה מוקף מחיצות כמ"ש הגר"ז, אלא דהקורה תהיה מונחת ע"ג כותלי מבוי).

ובאמת דלפ"ד לא יקשה מה שהוקשה בדברי הגר"ז, דלפ"ד אין כל חסרון בשאר מחיצות המבוי, דסגי במה דחשיב המבוי רשות היחיד להתירו ע"י לחי וקורה, וכיון דכל החסרון הוא מצד קורה ע"ג כותלי מבוי, לכן סגי לן שיחקוק שיעור משך מבוי, ואז למחיצות המבוי במקום החקק יהיה שם כותלי מבוי. אבל כל המבוי מתכשר ע"י המחיצות שבקירות הבתים.

אמנם דברי המאירי צ"ב מצד אחר, דמהי"ת להצריך קורה ע"ג כותלי מבוי דוקא, הרי לשיטתו לא בעינן שיהיו למבוי כתלים כלל, וא"כ מדוע הקורה מכל מקום צריכה להיות ע"ג כותלי המבוי. וכמו כן יש להקשות להגר"ז, דמהי"ת להצריך שיהיו למבוי כתלים, והגם שנתבאר דזהו דין מבוי במה שיש לו כתלים, כמו שדינו הוא שארכו יותר על רחבו, מכל מקום הא גופא צ"ב מהי"ת להצריך מדין המבוי שיקיפוהו כתלים.

ביאור האבן העוזר בשיטת הראשונים

ג. והנה באבן העוזר שס"ג כ"ו כתב ג"כ בישוב הקושיה הנזכרת, ובהקדם הקשה על הר"מ שפסק בהל' שבת פי"ז הי"ד 'כמה יהא פתח המבוי ויהיה די להכשירו בלחי או בקורה, גבהו

רוחותיו, ממילא גם כאשר אין מחיצות עשרה לתוך המבוי נמי מהני.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור בתלתי, א' דמהי"ת שרבנן הצריכו שמחיצות המבוי יהיו ניכרות לתוך המבוי, דבפשטות כל היכא שיש לנו ג' מחיצות המהוות רשות היחיד מדאוריתא, נתנו רבנן דין לחי וקורה דעל ידן מותר לטלטל במבוי, ומה טעם התקנה להצריך שיהיו המחיצות עשרה לתוך המבוי, מה שלא שמענו בשאר מחיצות. ב' כיצד מתכשר מקום החקק, הלא הדופן האמצעי עדיין אינו גבוה עשרה לתוך המבוי. ג' צ"ב כל עיקר תירוץ, דהגם דאת מקום החקק הכשירו, דמעשה כלפיו יש מחיצות גבוהות עשרה לתוך המבוי, אולם שאר המבוי במאי ניתר, הא אין לו מחיצות גבוהות עשרה לתוכו, ומה אהני לן בתירוץ.

ביאור שימות הראשונים

ד. ולכאורה י"ל בזה, בהקדם הא דאמר רב נחמן לקמן י"ב ב', 'איזהו מבוי שניתר בלחי וקורה, כל שארכו יתר על רחבו, ובתים וחצירות פתוחין לתוכו', ובתוס' שם ד"ה ובתים עמדו בטעמא דחצר שארכה יתר על רחבה, מ"ט סגי לה בלחי וקורה ולא בעיא פס ארבעה, ויעוין שם במש"כ בזה. אמנם לכאורה יש לדון לאידך גיסא, מ"ט מבוי שארכו כרחבו או רחבו יתר על ארכו, לא סגי ליה בלחי וקורה, ומה איכפ"ל שדומה במראיתו לחצר, סו"ס מבוי הוא מכח מה שעוברין דרכו לחצירות הבתים.

וביותר, דהנה כתב הרשב"א בעבודת הקודש (שער א' ס"ד הכ"ב) 'איזהו ארכו של מבוי דרך כניסתו, ומה שאינו דרך כניסתו קרוי רחבו, ואע"פ שרחב יותר מארכו'. ובמשנה ברורה שס"ג ק"ה הביא בביאור דין זה מהלבוש (שס"ג כ"ו), דכך דרך מבוי להיות. ולכאורה יש לברר, דהלא ידוע לן שאורך הוא הצד הארוך והרוחב

הוא הקצר, וא"כ מה לי אם ארכו יתר על רחבו או רחבו יותר, והלא צריך לדונו תמיד כאורכו יתר על רחבו. ובאמת דבעבודת הקודש שער א' סי"ג כתב הרשב"א, 'ויש מגדולי המורים שאמרו שאינה נדונת משום חצר, אלא כל שהיא מרובעת, ואין ארכה יתר על רחבה ולא רחבה יתר על ארכה', ובפירושו דבריהם לכאורה נראה, דהיינו טעמא משום שאין כל נפ"מ אי ארכה יתר על רחבה או להיפך, אלא כל שאינה מרובעת בדיוק הו"ל ארכה יתר על רחבה, משום שהארוך הוא הארוך והקצר הוא הרוחב. אך דברי הרשב"א שכתב דדיינינן להארוך והרוחב דרך כניסתו צ"ב.

ונראה, דלא לכל מבוי תקנו רבנן דין לחי וקורה, אלא רק למבוי המובדל מרה"ר. והיינו טעמא, דהנה עיקר תקנת לחי וקורה היא, דלא אתי לאיחלופי בין המבוי לרה"ר, ולכן תקנו לחי וקורה המבדילים את המבוי מרה"ר, אמנם הגם שעצם הלחי והקורה מבדילים את המבוי, אך לא הוה סגי להו לרבנן בהיכר זה לחודא, אלא שהצריכו שהמבוי יהיה ניכר כמקום בפני עצמו, ובזה נתנו לו היתר בלחי וקורה להשלמת ההבדל בינו ובין רשות הרבים. ולכן מבוי שארכו כרחבו או רחבו יתר מארכו אינו ניתר בלחי וקורה, שכיון שאינו נראה כסתם מבואות דעלמא, לכן לא התירוהו חכמים גם על ידי לחי וקורה, דרק מבוי אשר מוכח עליו דמבוי הוא, התירוהו חכמים בלחי וקורה. ומשום הכי דיינינן לארכו יתר על רחבו דרך כניסתו דוקא, דצורת מבואות דעלמא הוא רק כאשר דרך כניסתו הוא ארכו יתר על רחבו.

ולכאורה זהו המקור להמפרשים שפירשו דמבוי הניתר בלחי וקורה צריך שיהיו לו דינים מסויימים, דהגר"ז למד (ולכאורה גם הרי"ד) דבכדי שהמבוי יהיה ניכר בהיבדלו מרה"ר, לא סגי שיהיה לו דין רשות היחיד

החקק מובדל כי אם כל המבוי, שהרי המבוי שנתנו לו חכמים דין הכשר בלחי וקורה הוא מבוי הניכר בהיותו מבוי, וכיון דבשיעור משך מבוי מתוך כל המבוי יש היכר, [להגר"ז ע"י מחיצות המבוי, ולהמאירי ע"י קורה ע"ג מבוי, ולאבן העוזר ע"י מחיצות גבוהות עשרה לתוך המבוי], לכן חשיב כל המבוי מובדל מרה"ר וניתר כולו.

ומעתה יתכן דגם לשיטת הרשב"א דבסוגיא מיירי שרק הקורה היתה פחותה מעשרה, ונתבאר בדבריו לעיל (אות א) דהא דבעינן חקק בשיעור הכשר מבוי [ולא סגי שיחקק טפח תחת הקורה], היינו משום שמתוך המבוי יהיה ניכר שהקורה מבלדת בין המבוי ובין רה"ר, והוקשה שם דא"כ מדוע סגי בחקק כשיעור משך מבוי, ולא בעינן חקק על פני כל המבוי. מעתה י"ל, דכל מה שבעינן שמתוך המבוי תיראה הקורה בשיעור עשרה, הוא בכדי שיהיה המבוי ניכר בהיבדלו מרה"ר, ולכך כאשר בשיעור מבוי ניכרת הקורה בשיעור עשרה, אם כן כל המבוי מובדל וניכר בהיותו מבוי.

פלוג' הראשונים בשיעור רוחב החקק

ה. כתב הרי"ף א' א' 'ואם היה גבהו פחות מעשרה טפחים, חוקק בו ארבע אמות על ארבע אמות, כדי להשלימו לעשרה טפחים'. והיינו דאין צריך לחקק לרוחב כל המבוי מכותל לכותל, אלא סגי בד' אמות על ד' אמות. וכ"כ הר"מ בהל' שבת פ"ז הט"ז 'היה גבהו פחות מעשרה, חוקק בו משך ארבע אמות על ארבע אמות'. אך ברא"ש סימן ד' כתב 'אם היה גבוה פחות מעשרה טפחים, חוקק בו ד' אמות לתוך אורך המבוי לרוחב כל המבוי, כדי להשלימו לעשרה'. והנה כתבו האחרונים דזה ודאי אין כונת הרי"ף והר"מ דבעי רוחב ד'

לחודא, אלא צריך שיהיה מוקף המבוי עצמו מחיצות, ועל ידי שמובדל וניכר שמבוי הוא אז נתנו לו רבנן דין לחי וקורה להתירו. וכמו כן המאירי שפירש דאע"ג שיש מחיצות למבוי מ"מ צריך שתהיה הקורה מונחת ע"ג דופני המבוי, י"ל דיצא לו דין זה ממה שצריך המבוי להיות נבדל מרה"ר, ואם הקורה לא מונחת ע"י דופני המבוי, לא ניכר שהמבוי עצמו נבדל, דשמא באה קורה זו לצורך כל רשות היחיד שבתוך המחיצות. וכן דינא דהאבן העוזר, שצריכות המחיצות להיות ניכרות בגבהן עשרה אל תוך המבוי, י"ל דהיינו משום שרק כך מובדל המבוי וניכר כרשות בפני עצמה, אשר ניתרת על ידי לחי וקורה.

ולפ"ז יתכן לומר דהגם דמדאורייתא בכדי להבדיל מקום בעינן בג' מחיצות, דע"י ג' מחיצות נעשה המקום רשות היחיד, אמנם כ"ז כלפי הדין דאורייתא, דבעינן לאשוויי המקום רשות היחיד, אבל כאשר המקום בלא"ה הוא רשות היחיד, ורק דבעינן שיובדל המבוי מרה"ר ע"י מחיצות הניכרות, [כאשר נתבאר לעיל דחוקן ממה דהמבוי צריך להיות רשות היחיד, עוד בעינן שיובדל המבוי ע"י שיקבע מקום לעצמו], ולדין זה דבעינן מחיצות הניכרות י"ל דסגי שיובדל המבוי מרה"ר בב' מחיצות ולא בעי ג' מחיצות. שהרי כל מה דבעינן מחיצות הניכרות כמשנ"ת הוא בכדי שיהיה המבוי ניכר שהוא מקום בפני עצמו, ובב' מחיצות ניכר המבוי, שהרי מבוי מפולש נמי שם מבוי עליה. ולכן אם מב' צדדי המבוי יש מחיצות הניכרות כדיני מבוי, ניתר המבוי גם אם המחיצה האמצעית אינה ניכרת.

ובזה נוכל לישב כיצד ע"י הכשר מקום החקק ניתר כל המבוי, דכיון דעל ידי מקום החקק מובדל המבוי מרה"ר, אם כן לא רק מקום

אמות, דהא שיעור מבוי לרחבו הוי ד' טפחים, וע"כ דכונתם ד' אמות על ד' טפחים כשיעור מבוי לארכו ורחבו.

ולבאורה יש להקשות לדעת הרי"ף והר"מ, דבשלמא אם סברו דבסוגיא איירי שרק הקורה היתה פחותה מעשרה, אבל שאר המחיצות מעליא הוו, אם כן כיון דבאנו לתקן את הקורה לחודה, מועיל מה שלמקום החקק יש קורה בגובה עשרה, ושאר המבוי נותר מכיון דניכר כאן רשות מיוחדת למבוי ע"י החקק. אבל אם סברו כשיטת הראשונים שכל מחיצות המבוי היו פחותין מעשרה, קשיא טובא, דמה מהני דחוקק ברוחב ד' טפחים הרי אין מחיצות עשרה למבוי. [ובאמת דכקושיא זו כבר הוקשתה לעיל על מה שהדופן האמצעי בריחוק מהחקק, ונתבאר דכיון דמיירי במבוי רשות היחיד, מכח מחיצות החצירות, או מכח שהמחיצות גבוהות עשרה לרה"ר, אלא דמכל מקום בעינן שיהיו מחיצות הניכרות, ולזה סגי בב' מחיצות כמראה מבוי מפולש. אמנם בשחקק ברוחב ד' טפחים הרי אין כאן מחיצות כלל, ואין כאן מראה מבוי].

למחיצות הוא לקבוע להמבוי שם רשות היחיד, [ולטעמיה אזיל דסבר דלא מיירי שהמבוי היה רה"י בלי מחיצות המבוי, כפי שנתבאר מהגר"ז [והאבן העזר], א"כ יכולין המחיצה והחקק להצטרף לעשרה הגם שרחוקים הם.

אמנם הרא"ש שחלק וסבר דבעינן שיחקק כשיעור כל רוחב המבוי, כתב בבית מאיר דלשיטתו אזיל. והיינו, דהרא"ש בשבת שם (סי' י"א) כתב ג"כ כהראשונים, שהחילוק בין שבת לסוכה הוא שבסוכה בעינן מחיצות מגיעות לסכך, ובשבת בעינן שהרשות ישתמר ע"י המחיצות, אלא שהוסיף שם 'הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רשות היחיד, אבל לא ע"י הפנימיות, שאין שפת החקק מצטרף עמהם כיון שרחוקים ממנו שלשה טפחים'. ומבואר בדבריו דמה שבשבת מועיל מחיצה וגידוד, היינו דוקא באופן שהמחיצה לבדה עשרה, אלא דאינה מועלת משום שקרויה משלימה לעשרה, אבל אם לא תהיה המחיצה גבוהה עשרה, לא תוכל להצטרף עם החקק. ולפ"ז גם במבוי שאין מחיצותיו גבוהין עשרה, יסבור הרא"ש דאין מצטרפים המחיצות החיצונות לחקק, וע"כ סבר הרא"ש דבעינן שיהיה החקק על פני כל רוחב המבוי.

ובבית מאיר שס"ג כ"ו עמד בזה, ותירץ ע"פ מה שכתב בסי' שמ"ה ט"ו לתרץ על הקושיא מהדופן האמצעי, [כיצד מתכשר מקום החקק הרי אין לו ג' מחיצות המשוות אותו רשות היחיד], דתירץ שם ע"פ הרשב"א והר"ן בשבת ד' ב', שכתבו דכאשר בעינן מחיצות ע"מ להבדיל מקום משאר מקומות, מצטרפת מחיצה עם גידוד לעשרה גם כשאינם קרובין זה לזה, ומשום דסו"ס המקום מובדל בעשרה. [ומה שאין כן היכא דבעינן מחיצות לשם עצם המחיצה, כבסוכה שבעינן דפנות בשביל העמדת הסכך, אז אינו מצטרף דסו"ס אין כאן מחיצה עשרה]. ועפ"ז תירץ, דכיון שכל מה שבעינן

אבל בבית מאיר הקשה בזה, דאם סובר הרא"ש דאין מצטרפין מחיצה וגידוד כאשר המחיצה פחותה מעשרה, אם כן הא תינח מה שיש ב' מחיצות מב' צדדי המבוי, במה שחוקק על פני כל רוחב המבוי, אבל המחיצה האמצעית רחוקה טובא מהחקק, שאינו אלא ד' אמות לתוך המבוי, ונמצא החקק רק עם ב' מחיצות מב' צדדיו, וא"כ אין המבוי רשות היחיד ואינו נותר בלחי וקורה.

ולבאורה יש לבאר דעת הרא"ש, דאיהו סבר דסוגיין מיירי בשמהמבוי הוה רשות

בדעת הגר"ז והאבן העזר, אלא דאע"פ שהמבוי רשות היחיד משום מחיצות החצירות המקיפות אותו, מ"מ עדיין בעינין קורה על גבי כותלי מבוי, ולזה הוא דבעינין שיהיה החקק על כל רוחב המבוי, דאם אינו מגיע למחיצות הרי אין המחיצות חשובות כותלי מבוי, דאין מחיצה פחותה מעשרה, [ואין לומר דתצטרף המחיצה עם החקק, שהרי הרא"ש פליג בזה כמשנ"ת]. ומעתה גם אין צריך שהמחיצה האמצעית תהיה עשרה, כיון שהמבוי בלא"ה הוי רשות היחיד, והדין קורה ע"ג כותלי מבוי מתקיים במה שהקורה מונחת על המחיצות מב' צדדי המבוי.

ובאמת דהדברים מפורשים במאירי, שכתב דכיון דקיי"ל כאביי דמשך מבוי ד' אמות, 'הילכך במשך חקק ארבע אמות כלפי פנימיות המבוי משוי ליה דופן ומיכשר, ולעולם צריך שכל מרחב חקק זה יהא כנגד אורך הקורה שהוא כנגד כל רוחב המבוי. והיינו כמו שנתבאר, דרק אם החקק יהיה כנגד כל רוחב המבוי, אז משוי לה החקק שם דופן ומיכשר.

היחיד בלא"ה, כהגר"ז שהיו לו מחיצות סביב לחצירות, וכל מה שצריך לחקוק הוא בכדי שיהיה המבוי ניכר בהיבדלו מרה"ר, ע"י שמוקף המבוי מחיצות, ונתבאר לעיל דבכדי להבדיל המבוי סגי בב' מחיצות הניכרות, דבב' כבר נראה מבוי כמבוי המפולש שהוי מבוי בב' מחיצות, ולכן סבר הרא"ש דבעינין שיהיה רוחב החקק על פני כל רוחב המבוי, דאם יהיה החקק רק על פני ד' טפחים, הרי לא יהיו כאן ב' מחיצות, שהרי בגונא דבעינין לעצם הדופן ס"ל לכו"ע דאין מצטרפת מחיצה הפחותה מעשרה לגידוד, [ובמחיצות המבוי להגר"ז ודאי הוא דומה לדופני הסוכה, שהרי המקום כבר רשות היחיד מכח המחיצות החיצונות, ורק בעינין שיהיה מראה מבוי, וזהו ודאי ענין בעצם המחיצה שתהיה קיימת]. ורק אם החקק על פני כל רוחב המבוי הווי כאן ב' מחיצות מב' הצדדים, והצד האמצעי אינו נצרך שבב' דפנות ניכר הבדל המבוי מרה"ר.

עוד יתכן בביאור דעת הרא"ש, דסבר כהמאירי דלא בעינין שיהיה המבוי מובדל כמתבאר

סימן ד'

בדין מבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו

ליה דרבי אמי. אמר לך אביי התם סוף מבוי הכא תחילת מבוי.

הנה הדינים העולים מסוגין הם, שאם אין פס ארבעה בתחילת המבוי, אז הדבר תלוי בגודל הפירצה, שאם היא פחות משלשה אמרינן לבוד וכאילו אינה, וממילא הקורה מכשרת למבוי, ואם היא שלשה או יותר אין הקורה

שיטת רש"י בסוגין

א. עירובין ה' א', לימא בפלוגתא דרבי אמי ורבי אסי קמיפלגי, דאיתמר מבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו, איתמר משמיה דר' אמי ור' אסי, אם יש שם פס ד' מתיר בפירצה עד עשר, ואם לאו, פחות משלשה מתיר שלשה אינו מתיר, לרב יוסף אית ליה דרבי אמי, לאבבי לית

פתחא רבה וכו', האם עצם זה שהפתח הראשון עומד שומם ולא עוברין בו, הוא זה שמבטל שם פתח ממנו, דפתח שאינו משמש אינו פתח, או דזה שהרבים הנמצאים במקום זה עוברין דרך מקום אחר, הוא גורם שיתבטל שם פתח מן הראשון, משום שפתח זה אינו מיועד ליציאת בני המבוי לרשות הרבים. ונפ"מ בזה במקום עם פתח אחד, אשר בני המקום אינם עוברין דרך אותו הפתח, אלא מטפסין ע"ג מחיצה מסויימת ויוצאין מהמבוי, דאם נימא דפתח שאינו משמש ליציאה אינו פתח, אם כן ה"נ אין אותו פתח משמש כיון שעוברין בני המקום ממקום אחר, אבל אם נימא דזה שעוברים בני המבוי ממקום אחר הוא המבטל שם פתח מן הראשון, מכח מה שאין פתח זה מיועד ליציאה, א"כ כיון שבכה"ג אין מקום אחר המיועד ליציאת בני המבוי, כיון שעל גבי המחיצות אינו מקום המיועד ליציאה, ועדיין הפתח הראשון הוא המיועד ליציאתן מן המבוי, ומן הדין שתועיל בו קורה.

ומעתה אי נימא שמה שעוברין הרבים דרך מקום אחר, הוא מבטל את יעודו של הפתח הראשון, י"ל בישוב שיטת רש"י, דכאשר יש פס ארבעה בתחילת המבוי, אם כן לאותו מקום כשיעור מבוי, יש רק מקום אחד המיועד ליציאתן מן המבוי, והוא הפתח הראשון שמונחת בו הקורה, ואם כן הגם שבני אותן ד' טפחים עוברין דרך הפירצה, מ"מ אין זה מבטל שם פתח ממנו, כיון שהפירצה היא במקום אחר מהפתח, וחשיב כאילו יוצאין מע"ג המחיצה, דהפירצה אינה מיועדת ליציאת בני מקום זה.

ולפ"ז תתישב קושית החזו"א, די"ל דכל מה שכאשר בני המבוי עוברין דרך הפירצה, הוא מבטל את יעוד הפתח הראשון, הוא דוקא כשהם עוברין דרך מקום שיכול להיות מיועד ליציאתן מהמבוי לרה"ר, דאז זה גופא שהמקום שעוברין בו מיועד ליציאתן, הוא מבטל לפתח

מכשרת למבוי. ואם יש פס ארבעה בתחילת המבוי, גם אם הפירצה שלשה מתרת הקורה להמבוי, עד שתהא עשר אמות, שאז גם אם יש פס ארבעה אין הקורה מתרת. ובביאור דינים אלו נחלקו הראשונים כדלהלן.

שיטת רש"י, דהחסרון במבוי שנפרץ, הוא משום שבזה שבני המבוי יוצאים מן המבוי דרך אותה הפירצה ולא דרך הפתח הראשון, הרי הם מבטלין שם פתח מהפתח הראשון, והקורה צריכה להיות מונחת במקום פתח המבוי. אבל אם הפירצה פחות משלשה, דאז חשבינן לפירצה כסתומה, שפיר מועלת הקורה להכשר המבוי. ואם יש פס ארבעה בתחילת המבוי מהני, דבכה"ג לא בטל שם פתח מהפתח הראשון, כיון שלאותו שיעור מבוי חשיב פתח, וממילא הקורה מונחת בפתח המבוי.

וברשב"א לקמן י' ב' הקשה לפירש"י, דבשלמא מה שכאשר אין בפתח המבוי פס ארבעה אין הקורה מתרת, משום דשבקי בני המבוי לפתח הראשון, ע"י שיוצאין ונכנסין מהפירצה, אבל מה יהני כאשר יש בתחילת המבוי פס ארבעה, דלא אמרינן דשבקי בני המבוי לפתח הראשון, הא סו"ס בהילוכן דרך הפירצה ולא דרך הפתח הראשון, מבטלין הם שם פתח ממנו.

ובחזו"א (ס"ה ע"ד) הוסיף להקשות לשיטת רש"י, דאם עצם זה שבני המבוי יוצאין מהפירצה, הוא מבטל שם פתח לפתח הראשון, א"כ מה מהני שהפירצה פחות משלשה דאמרינן לבוד, הא סו"ס בהיכנסן ויציאתן עוברין דרך הפירצה, ומגלו דעתייהו שאין הפתח הראשון פתח המבוי.

ובישוב שיטת רש"י מב' קושיות אלו נראה, דהנה יש לחקור בגדר הדין דשבקי

הרי אינו ניכר שבאה לצורך המבוי. אם כן י"ל דסבר הרשב"א כן, אלא שהוסיף בזה שלא רק שבעינן שהקורה תהיה מונחת ע"ג כותלי המבוי, אלא בעינן נמי שכותלי המבוי שעליהם מונחת הקורה יהיו ניכרים. ולכן כל שאין דופן שיעור מבוי בתחילה, אין ניכר שהדופן המעמדת לקורה היא דופן מבוי, שהרי אינה בשיעור מבוי.

קושית הנמ'

ואי בארבעה היכי משכחת לה

ג. עוד יש להוכיח ליסוד זה דבעינן מבוי הניכר, מהמבואר בסוגיין דמק' אביי לרב יוסף מהא דרב נחמן, איזהו מבוי הניתר בלחי וקורה כל שבתים וחצירות פתוחין לתוכו, ואי בד' היכי משכחת לה. ופירש"י ד"ה ואי, 'מכדי מיעוט חצירות שתים, ואין פתח פחות מארבעה, ואיך יפתח פתח רוחבו ארבעה במשך המבוי שאינו אלא ארבעה, איה מקום הפצימין, ועוד כולו פרוץ הוא'.

והקשה הגרע"א בגליון הש"ס, דמדוע הוצרך רש"י להקדים דמיעוט החצירות הנצרך במבוי הוא ב', והרי גם אילו הוה סגי במבוי שתהיה חצר אחת פתוחה לתוכו, הא לא הוה משכחת לה במבוי שארכו ארבעה, ועד כמה שיהיה שיין להכניס פתח חצר במבוי שארכו ארבעה, ה"נ נוכל להכניס שם ב' חצירות, זה מצד אחד וזה מהצד השני. וכה"ק בספר קושיות עצומות, וכתב ע"ז וה' יאיר עיני.

ובדברי יחזקאל (ו' ט') תירץ ע"ז, ע"פ דברי הריטב"א בסוגיין, שכתב הריטב"א 'נמצא כל ארכו של כותלי מבוי פרוץ בפתחים, ואין כאן היכר כותלי מבוי'. וחזינן שהבין הריטב"א דכל החסרון במבוי הפרוץ כולו הוא מצד שאין כותליו ניכרים, אבל מצד עצם דין מחיצות סגי גם בשיש פתח לאורך כל המבוי.

הראשון מהיעוד של יציאת בני המבוי, אבל כאשר יש לבור ואינו נחשב פתוח דהוי כסתום, אם כן חשיב כאילו יוצאין ממקום שאינו מיועד ליציאתן מן המבוי, ולכן הפתח הראשון ביעודו עומד, ומתרת הקורה העומדת שם לטלטל במבוי. (ויעוין להלן סימן ד' אות ג', שמובא שם צד נוסף בנידון הנ"ל, לשיטת רב הונא דפירצת מבוי בארבעה, ע"פ שיטת התוס').

שיטת הרשב"א בסוגין

ב. והנה ברשב"א הבין בסוגיא דלא כרש"י, אלא כתב לקמן י' ב' שהחסרון במה שיש פירצה שלשה 'משום דלא נשתייר שם פס ארבעה, וכיון דאיכא פירצה ג' לא אמרינן לבור, ואין כאן קורת מבוי'. ובריטב"א ג"כ כתב 'אלא ודאי טעמא דג' אינו מתיר, משום דבעינן קורה ע"ג מבוי וליכא'. ובפשטות הביאור הוא, דכאשר יש פירצה ואין שיעור מבוי בתחילה, נקטינן שהמבוי מתחיל מסוף הפירצה ואילך לתוך המבוי, וממילא נמצא שאין הקורה מונחת במבוי.

אבל לכאורה הדבר צריך ביאור, שהרי קיי"ל בכל דיני מחיצות דעומד מרובה על הפרוץ הוי מחיצה גם כנגד הפרוץ, ומה איכפ"ל במה שנראה המבוי מתחיל מסוף הפירצה, סו"ס מדינא יש כאן מחיצות למבוי, ומ"ט אינו ניתר.

ולכאורה נראה דהוא סיעתא למה שנתפרש לעיל סימן ג' אות ד', דרק מבוי הניכר הוא אשר הכשירוהו רבנן ע"י לחי וקורה. והיינו, דאי נימא דסבר הרשב"א כמו שכתב המאירי, דבכל מבוי בעינן שתהיה הקורה מונחת ע"ג כותלי מבוי, כפי שנתבאר בטעמו של דבר שבשביל היכר המבוי בעינן שהקורה תתירנו באופן הניכר, ע"י שיראה שבאה הקורה לצורך המבוי גופיה, ואם אינה מונחת ע"ג כותלי מבוי,

עד הדופן האמצעי, ובכה"ג חשיב שפיר פתח הניכר, דיש לו מצידו אמה מחיצה. [וכתב בדברי יחזקאל, דלפ"ז אין צריך לכל מה שנדחקו הראשונים בחשבון הקרן זוית].

עוד בביאור קושית הגמ' הנ"ל

ד. בחזו"א (ס"ה מ"ו) הקשה על קושית הגמ', דאי בארבעה לא משכחת לה בתים וחצירות פתוחין לתוכו, והיינו כדפירש רש"י (ד"ה ואי) דכיון דפתח שיעורו בארבעה נמצא המבוי כולו פרוץ, דהא מוכח לקמן ח' א' דמבוי הכלה לחצר נותר במחיצות החצר, ומוכח דאין צריך שיהיו למבוי מחיצות, אלא סגי במה דחשיב רשות היחיד המשמשת לכל הבתים והחצירות מסביב, [דמקום החשוב רשות היחיד המשמש לבית אחד בפרטות נקרא חצר, הניתר רק בפס ארבעה], וא"כ מדוע לא משכחת לה מקום החשוב רשות היחיד באורך ארבעה.

ומה שכתב בחזו"א דמוכח לקמן דמבוי הכלה לחצר נותר במחיצות החצר, לכאורה כונתו מהמבואר שם מרב ירמיה בר אבא אמר רב, 'מבוי שנפרץ לחצר ונפרצה חצר כנגדו, חצר מותרת ומבוי אסור', ומבואר ברש"י שם דמיירי שעירבו בני המבוי רק את החצירות ולא את המבוי, ובאין להתיר המבוי בעירוב החצירות, מכח מה שנפרץ המבוי לחצר, וע"ז איתא דחצר מותרת ומבוי אסור, והיינו דחצר מותרת אחר דבצד שנפרץ יש עומד מרובה, ויש כאן ג' מחיצות לאשוויי רשות היחיד מדאורייתא, אך המבוי אסור כיון שצריך עירוב לעצמו. ועכ"פ מבואר דאם יערבו את המבוי מהני, ואע"פ שלמבוי עצמו אין ג' מחיצות, והיינו משום דהמבוי נותר במחיצות החצר.

והוסיף וכתב שם 'וכי תימא במאי מינכרא שהוא מבוי, שהרי זה רק חצר גדולה. זה אינו, דכל שמוקף ככרת ארץ במחיצות ובנוי

ועפ"ז כתב דגם רש"י למד דזהו החסרון בכולו פרוץ הוא, ולכן רק מכח שמיעוט חצירות שתיים אז הוא דקשיא לרב יוסף, דאם הוה סגי בחצר אחת, עדיין לא היה נחשב שאין כאן היכר כותלי מבוי, דזה שיש למבוי ב' מחיצות ניכרות עדיין הוה מבוי הניכר, ורק משום שבעינין ב' פתחי חצר, ואז המבוי פרוץ לגמרי לחצירות, קשיא לרב יוסף, דבשפתות המבוי לב' רוחותיו אינו מבוי הניתר בלחי וקורה.

אמנם בזה מתבאר חידוש, דהנה לעיל סימן ג' אות ד' נתבאר, גבי מבוי שהוא רשות היחיד אך אין מחיצות המבוי גבוהות עשרה, דמהני לחקוק שיעור משך מבוי להשלים גובה המחיצות לעשרה, והוקשה שם דהא מרוח שלישית עדיין פרוץ הוא, ובאחד האופנים נתבאר שם דסגי מה שיש למבוי ב' מחיצות זו כנגד זו למיהוי מבוי הניכר, דגם למבוי מפולש חזינן דשם מבוי עליה. אמנם כאן כתב בדברי יחזקאל, דאף בב' מחיצות כמין גאם חשיב מבוי הניכר, ורק בשיש מחיצה אחת הניכרת אז הוי מבוי שאינו ניכר.

וביסוד זה ביאר את דעת הרמב"ם, דהנה כתב הרב המגיד בדעת הרמב"ם (שבת ט"ז כ') דשיעור פתח בכל מקום הוא ג' טפחים, והקשה עליו בתוספת שבת (שם ג' ט), דהא איתא בסוגין ואי בד' היכי משכחת לה, ואם סגי בג' הא שפיר יתכן מבוי ארכו ד' טפחים, והבתים והחצירות פתוחים לתוכו בג' טפחים, ומכל צד יש חצי אמה לפצימין. ותירץ בדברי יחזקאל דלעולם שיעור פתח בשלשה, ומה שבמבוי בעינין ארבעה הוא משום דבעינין פתח הניכר, ומשו"ה בעינין שיהיה לכל הפחות אמה בצד הפתח, וע"כ מקשה הגמ' היכי משכחת לה פתח הניכר במבוי, הא בפתח ג' במקום ארבעה אין כאן אמה בצד הפתח. ומשני דפתח לה בקרן זוית, והיינו דהפתח נמצא מאחרי אמה בתחילת המבוי

והנה לעיל סימן ג' אות ד' נתבאר, דמצד היכר המבוי אי"צ שיהיו למבוי ג' מחיצות, וסגי במה שיש למבוי ב' כתלים משתי צדדיו, דבכך כבר נראה כשאר מבואות דעלמא, דהא מבוי מפולש ג"כ שם מבוי עליו. וא"כ ממה שהעמיד רבינו חננאל לגונא דסוגיא דהתם דוקא בגונא דהיו למבוי ב' כתלים מב' צדדיו, ולא העמיד שמכל רוחותיו היה פרוץ לחצירות, מוכח דהגם שהמבוי הוי רשות היחיד ע"י כותלי החצירות, אך מ"מ עדיין בעינן לב' כתלים מב' צדדי המבוי גופיה, דבכך הוי מבוי הניכר.

ובזה יש לישיב את קושית החזו"א, דהכא בסוגיין מקשה הגמ' ואי בארבעה היכי משכחת לה, משום דמיירי שנפרץ המבוי מצידו, ואז אין למבוי ב' מחיצות מב' צדדיו, ולא חשיב מבוי הניכר בכה"ג. אבל אם יפרץ המבוי מהרוח האמצעית כנגד פתחו, באמת יהיה נותר המבוי במחיצת החצר מצד זה, כמבואר לקמן ח' א' וכפי שפירש שם רבינו חננאל.

ולפ"ז כל מה שמקשה הגמ' וכי תימא דפתח לה בדופן האמצעי, הוא רק משום דבעינן ב' חצירות, ואז הו"ל מבוי שרחבו יתר מארכו, אבל עד כמה דסגי בחצר אחת לא קשיא לן, דאפשר לאוקמי בשיוצאת החצר מהדופן האמצעי, וכיון דיש בריחוק מהמבוי מחיצת החצר, הרי היא גופה מתרת להמבוי, דלאשוויי רשות היחיד סגי במחיצות החצירות, ורק למיהוי מבוי הניכר צריך מחיצות המבוי, ולזה סגי בב' מחיצות מב' צדדי המבוי, דבכך ניכר המבוי כשאר מבואות דעלמא.

ובאמת דגם החזו"א דחלק על יסוד זה דמבוי הניכר, נראה בדבריו דמסברא לא שלל זאת, ורק משום שהבין שעד כמה דבעינן מבוי הניכר, אז בעינן שיוקף המבוי עצמו ג' מחיצות, לכן הוכיח מהגמ' דלקמן דאי"צ מבוי הניכר.

שם ד' בתים, וכל ב' בתים משתמשים בחלק מיוחד לתשמישן, וב' הבתים הנשארים משתמשינן ג"כ בחלק מיוחד של החצר, ועוד בו חלק מיוחד, השייך לכל ד' הבתים ללכת דרך שם לרשות הרבים, הנה החלק ההוא זהו עיקר המבוי שדברו בו חכמים. שהרי ב' חלקי המוקף שנתיחדו כל חלק לב' בתים מיוחדים זהו חצר, ונמצא דחלק המיוחד שלכל בני החצירות לשימוש לכולם, ולהילוך דרך עליו לרשות הרבים, זהו מבוי שהרי בתים וחצירות פתוחין לתוכו. ואם המקום שהשאירו לשותפות כולם, יש בו שיעור הארך שאמרו חכמים וגם ארכו יתר על רחבו, כבר נשלמו בו תנאי מבוי, ואינו חסר רק תנאי מחיצות, ולזה עולין לו מחיצות החיצוניות של החצירות. ע"כ דברי החזו"א.

והרי לן דהחזו"א חלק על היסוד האמור דבעינן שיהיה המבוי ניכר בצורת מבוי, וסבר דלא בעינן להכשר מבוי יותר מרשות היחיד המשותפת. וראייתו מסוגיא דלקמן ח' א' דמבוי נותר במחיצות החצר, וכדנתבאר. אמנם מעתה באמת צריך ביאור, בדעת כל מי שנתפרש בדבריו ליסוד זה דבעינן מבוי הניכר, דלכאורה מוכח להדיא לקמן דמבוי הכלה לחצר נותר במחיצות החצר, ואם בעינן היכר מבוי הרי צריך שיהיה המבוי ניכר בצורתו, היינו ע"י מחיצות המקיפות אותו כמקום מיוחד לתשמישי כולן, ולא סגי במחיצות החצירות.

אמנם אחר העיון נראה דאדרבה משם ראה ליסוד האמור, דהנה רבינו חננאל שם כתב בפירוש הסוגיא, 'פירוש נפרץ הכותל האמצעי כולו לחצר, ונפרצה חצר כנגדו ברשות הרבים', ולכאורה מבואר בדבריו דהיו למבוי ב' כתלים מב' צדדיו, ורק הדופן האמצעית חסרה, וע"ז נתבאר דניתר המבוי במחיצת החצר העומדת בצד האמצעי.

האמצעות נפרץ, הרי אין חילוק בין נפרץ מרוח אחת לנפרץ מכל הרוחות. והביאור בזה הוא ע"פ מה שתירץ החזו"א (בס"ק מ"ט) לקושינו בסוגין [מדוע לא שייך שיהיה המבוי ארבעה בלא מחיצות], דלעולם בעינין שיהיו למבוי מחיצות מדין חצירות פתוחין למבוי, והיינו דלעצם דין המבוי אי"צ שיהיו לו מחיצות, אלא דכיון דבעינין בתים וחצירות פתוחין לתוכו, ודין זה צריך להתקיים בפתחי חצירות למבוי, לכן בעינין שיהיה מחיצות שבהם יהיו פתחי החצירות למבוי. וממילא י"ל דלכן מיירי הגמ' דוקא בשהיו ב' כתלים למבוי, דאז מתקיים בו הדין דחצירות פתוחין לתוכו, ומשו"ה יש בזה הכשר מבוי.

שהרי לא חלק על האוקימתא שם בשהיה למבוי מחיצות מב' צידיו, ורק מרוח האמצעות נפרץ במילואו לחצר, ורק כיון דסבר דע"ב' מחיצות המבוי לא חשיב מבוי הניכר, לכן הוציא מזה דאי"צ מבוי הניכר. (וכן נראה לדקדק מדבריו שכתב לפי המבואר לקמן ח' א' דמבוי הכלה לחצר נותר במחיצות החצר, ואי"צ רק לחי בראשו, א"כ מבוי שאין לו מחיצות כלל אלא שפרוץ לחצירות נמי לישתריא בלחי, והיינו דמבוי שאין לו מחיצות כלל אינו האוקימתא שם, אלא הוא משמע מהסוגיא).

ועדיין יש לברר לפ"ד החזו"א דלא סבר מהך דבעינין מבוי הניכר, מדוע נקטה הגמ' שיהיה המבוי מגודר מב' רוחות, ורק מהרוח

סימן ה'

היתר מבוי בעומד מרובה על הפרוץ

רביעית גדורה לגמרי, ובודאי שצריך להועיל כי האי גונא להכשר מבוי.

ובנאון יעקב הוסיף להקשות, דכיצד יתכן דלולא הק"ו לא הוה מכשרינן עומד מרובה במבוי, הא סוגיא ערוכה לעיל ה' א' ולקמן ו' א' דפירצת מבוי מצידו בארבעה או בעשר, ואם אין מועיל עומד מרובה במבוי כיצד מהניא פירצת ארבעה ועשר. ואין לומר דהא גופא למדים מהק"ו, דמהני פירצת מבוי בארבעה או בעשר, שהרי למ"ד פירצת מבוי בארבעה הא ליתא להק"ו, ומנין לו דמבוי פירצתו בארבעה, אלא ודאי דבלא הק"ו ידעינו כבר לדין עומד מרובה דכל התורה, שיועיל גם בפירצת מבוי. ועוד הקשה בפירכת הגמ' מה לחצר שכן פירצתה בעשר תאמר במבוי

ביאורי האחרונים מ"ט בעינין להק"ו

א. עירובין ה' ב', אמר רב הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא במבוי שמונה, אבל במבוי שבעה נותר בעומד מרובה על הפרוץ, וק"ו מחצר, ומה חצר שאינה ניתרת בלחי וקורה, ניתרת בעומד מרובה על הפרוץ, מבוי שניתר בלחי וקורה, אינו דין שיהא נותר בעומד מרובה על הפרוץ. מה לחצר שכן פירצתה בעשר, תאמר במבוי שפירצתו בארבעה. והקשו בזה האחרונים (גאון יעקב חזו"א ריש הל' עירובין והגרי"ז בבכורות י"ז), דמה בעינין לק"ו להתיר עמד מרובה במבוי, הא קיי"ל בכל דוכתא דעומד מרובה על הפרוץ שמיה מחיצה, וכיון שיסוד הצורך בלחי וקורה הוא משום סתימת רוח רביעית, א"כ בעומד מרובה הוי כמו שרוח

צ"ב מהי"ת להצריך במבוי מחיצות חמורות יותר מהמועיל בכל התורה.

ובאמת מצינו באחרונים, דלמדו דנידון הסוגיא היה גם בדין עומד מרובה הפשוט, ובכ"ז הוה ס"ד דכל דין עומד מרובה לא יהני במבוי. דהנה בחזו"א (ס"ה א') כתב בזה, דתקנת חכמים במבוי היתה להעלות את פירצת המבוי ליקרות פתח, וזהו טעם תקנת חכמים של תיקוני מבואות, דהיות ורוח הרביעית פרוצה לרשות הרבים, לכן תקנו שיתן שם לחי וקורה שעל ידם יינתן 'מראה פתח' לרוח הפרוצה, ובכך יובדל המבוי מרה"ר. ולכך אי לאו הק"ו הו"א דעומד מרובה לא מהני במבוי, כיון שאינו נותן 'מראה פתח' לרוח הפרוצה, דהגם דסותם את רוב הרוח הפרוצה, אבל הכשר המבוי צריך להיות בחלק הפרוץ, שיעלה אותו לשם פתח, והעומד אינו בתוך אותו הפירצה.

ולבאורה דבריו צריכים ביאור, דעד כמה דעומד מרובה הוי מחיצה לכל דיני התורה, מ"ט במבוי הצריכו חז"ל מחיצה יותר מכל התורה, וכמו שהוקשה בדעת הגאון יעקב. וביותר, דהא לקמן במתני' ט"ו ב' איתא גבי שיירא שהקיפיה כלי בהמה בעומד מרובה, 'כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת מפני שהיא כפתח', ומבואר להדיא דבעומד מרובה נמי יש שם פתח להפרוץ, וא"כ לו יהי שהצריכו חז"ל להעלות הפירצה לשם פתח, אך בעומד מרובה שפיר שם פתח על הפירצה.

ובחידושי הגרי"ז בבכורות י"ז הביא מאביו הגר"ח על אותה הדרך באופ"א, דעל כל מבוי תקנו חכמים שיהיה לו מראה סתום, דבכך נבדל הוא מרה"ר ולא אתו לאיחלופי. ולכך גם במבוי שיש בו עומד מרובה מרוח הרביעית, עדיין כל שיש בו חלק פרוץ אינו מבוי סתום, וצריך בו תיקוני מבואות לסותמו לגמרי.

שפירצתו בארבעה, דהא כל מה דפירצתו בארבעה הוא רק משום דינא דעומד מרובה על הפרוץ.

ולבן כתב דזה ודאי דעומד מרובה מועיל במבוי גם בלאו ק"ו, כמו שמועיל בכל התורה, אבל כ"מ שמצינו דעומד מרובה מועיל הוא דוקא בשיש עומד מועט אחר הפרוץ, (ואינו הנידון דעומד מרובה מב' צדדים לקמן ט"ו ב', דשם רק מצירוף ב' העומד יש עומד מרובה, אך כאן מיירי הגאון יעקב דהעומד מרובה מרוח אחת, אלא דעדיין אינו מועיל רק אם יש עומד מועט מהצד השני), אבל כאשר אין עומד מועט מצד השני, זאת לא מצינו בכל התורה דמועיל עומד מרובה בכה"ג, רק בחצר הוה פשיטא להו לחכמי הגמ' דמהני עומד מרובה גם כשאין עומד מועט מצד המחיצה השני. וזה מה דהוצרכו ללמוד ק"ו מחצר למבוי, דגם במבוי מהני עומד מרובה מרוח אחת. ובלאו ק"ו לא יתכן לומר דכיון דיש כאן ד' מחיצות ע"י עומד מרובה, לכן לא יצטרכו תיקוני מבואות במבוי זה, כיון דכשאין עומד מועט מצד המחיצה השני, לא אשכחנא דמועיל מדין עומד מרובה. ולכן ממה שנתבאר לעיל ולקמן דמהני פירצת מבוי מצידו, אינו נידון לסוגית הגמ' כאן, דהתם הוא עומד מרובה בכה"ג דיש עומד גם מצד המחיצה השני, ופשיטא דמהני במבוי ככל התורה.

ולבאורה צ"ב דמדוע נימא הכי, הא לקמן ט"ו ב' איתא דנחלקו ר"פ ור"ה בריה דר"י אי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה או גדור רובה, ועכ"פ לכו"ע כאשר רוב הרוח גדורה ודאי מהני, ומהי"ת דנצטרך בעומד מרובה שיהיה עומד מועט מצד המחיצה השני. ובאמת דהיה מקום לומר דאע"פ שבכל התורה כולה עומד מרובה הוי מחיצה, אך במבוי הצריכו חז"ל יותר מכל התורה. אך הא גופא

נאין להקשות כיצד יתכן לחי וקורה נחשבים לסתימה, ועומד מרובה אינו נחשב סתימה, למרות שהסברא נותנת להיפוך. די"ל דכיון שתקנו רבנן לסתימת המבוי ע"י לחי וקורה, הרי זה סתימה מחודשת דדבריהם, אבל עומד מרובה שלא תקנוהו להכשר מבוי, לא מהוה סתימה]. וע"י הק"ו למדים שכמו שבחצר דבעינן נמי סתימה מועיל עומד מרובה, ודאי דיועיל גם במבוי שהוא קל מחצר.

וגם דבריו צריכים ביאור, דמ"ט נימא דבעינן מבוי הסתום, והרי יש כאן ד' מחיצות, וכשם שבמבוי המוקף מחיצות מארבע רוחותיו, יכולין לטלטל בתוכו בלא לחי וקורה, ה"נ כיון שעומד מרובה הוי מחיצה לכל דיני התורה, הוי כמבוי עם ארבע מחיצות. ומהי"ת לומר דמבוי צריך מחיצות יותר מהמחיצה המועלת לשאר דיני התורה.

ביאור דברי האחרונים

ב. ולכאורה דבריהם מתפרשים על פי מה שנתפרש בסימנים הקודמים, דהמבוי אשר התירוהו חז"ל בלחי וקורה הוא דוקא מבוי הניכר בהיבדלו מרשות הרבים, והיינו שנראה הוא כרשות עצמית, ואינו מחובר למקומות אחרים. וכן כשמתירו בלחי וקורה, צריך להתירו רק ע"י לחי וקורה המבדילות אותו מרשות הרבים, ולא סגי בלחי וקורה ערטילאים, אלא בעינן שייראו הנך לחי וקורה באופן המבדיל את המבוי מרה"ר, (וכמו שנתפרש בסימן א' לגבי קורה למעלה מעשרים, ויעוין בסימן ג' ההכרחים ליסוד זה).

ולפ"ז יש לפרש לדברי הגאון יעקב, דבאמת בכל התורה כולה אין צורך במחיצת עומד מרובה שיהיה עומד מועט מהצד השני, דסו"ס רובה של דופן גדורה כדאגמריה רחמנא למשה. אולם בחצר ומבוי הוה ס"ד לחלק בזה, דכיון דאנן בעינן חצר ומבוי הניכרין בהיותן

מקום מיוחד, לכן ס"ד דמחיצת עומד מרובה לא תהני אם אין עומד מועט מהצד השני, שכל כי האי גונא אין ניכר כאן שכל הרוח חצוצה, אלא רק העומד, ורק אם יש עומד מועט מהצד השני, אז חזינן להפירצה שנמצאת בין ב' עומד כאילו גם היא גדורה. וע"כ עבדינן ק"ו דכפי שהוה קים לה לגמ' דמהני בחצר עומד מרובה, גם אם אין עומד מועט מהצד השני, אף שבחצר בעינן היכר המקום כרשות עצמית, ה"נ מועיל עומד מרובה כה"ג במבוי הקל מחצר.

וביאור דברי החזו"א מתפרשים ג"כ על אותה הדרך, דאמנם בכל עומד מרובה העומד משהו להפירצה שם פתח, וכמבואר לקמן במתני' ט"ו ב', אבל עדיין בכדי להתיר חצר ומבוי בעינן שיהיו חצר ומבוי הניכרים, וממילא דגם פתח החצר והמבוי צריך להיות לו 'מראה פתח', ולא סגי שיהיה שם פתח עליה, ולכן הגם שהוה קים לה לגמ' דעומד מרובה מהני בחצר, והיינו שעומד מרובה על הפרוץ משהו 'מראה פתח' לפתח החצר, מכל מקום אי לאו ק"ו הו"א שאינו יכול להתיר המבוי, דאם לא הוה ידעינן שמבוי קל מחצר, הו"א דבמבוי בעינן היכר פתח יותר מבחצר, ומה דסגי לענין חצר אינו מוכרח דיסגי לענין מבוי. ורק מכח הק"ו דחזינן דמבוי קל מחצר במה דמהני בו לחי וקורה, למדים דכפי שהעומד מרובה דחצר סגי בכדי להשוות להפרוץ מראה פתח, כ"ש שבמבוי הקל יסגי העומד מרובה להשוות להפרוץ מראה פתח.

וזהו גם ביאור דברי הגרי"ז דבעינן בחצר ובמבוי שיהיה בהם סתימה, דאע"ג דעומד מרובה הוי מחיצה לכל דיני התורה, זהו כלפי עצם דין מחיצה, אבל כאשר מצרכינן בחצר שתהיה חצר הניכרת, ובמבוי שיהיה מבוי הניכר, ורק ע"י כך התירוהו חז"ל בהוצאה, א"כ כל שאינו נראה סתום לא התירוהו חז"ל, ולכן גם כאשר מצינו בחצר דמהני בה עומד מרובה,

הרי כמו שלא מהני לחי מב' רוחות, כמו כן לא מהני לחי מרוח אחת ועומד מרובה מרוח אחרת, שהרי כל מה דמהני עומד מרובה במבוי, הוא משום הק"ו, ועד כמה דלחי וקורה אינן מועילות שבאר מחיצות המבוי, ודאי שלא יהני גם עומד מרובה. וממה שאמרו דפירצת עשר מותרת חזינן דמהני עומד מרובה גם כשאנו ברוח רביעית.

ומבכ קושיות אלו כתב בחזו"א בכיאר דברי התוס', דדבריהם אמורים להו"א דגמ' דרב הונא בריה דרב יהושע סבר כרב הונא דפירצת מבוי בארבעה, והיינו משום דסבר רב הונא דכשיש עוד פירצה חוץ מהרוח הרביעית, אז המבוי חשוב מבוי מפולש דלא מהני להכשירו בלחי נוסף, אלא בעינן צורת הפתח מצד אחד ולחי או קורה מהצד השני. ולדידיה שייך לומר דלחי אינו מועיל אלא למחיצה אחת, שהרי כשיהיה עוד פתח למבוי יהיה המבוי מפולש, וממילא לא יהני ליה לחי בב' רוחותיו. אבל לרב חנן שסבר דפילוש מן הצד אינו פילוש, אם כן ודאי דכאשר בעינן להכשיר את שאר הפירצות, יהני להו לחי נוסף, דעדיין הוי מבוי הניתר בלחי וקורה.

והנה דברי החזו"א צ"ב, דעד כמה דלרב הונא יש כלל שאין מועילים ב' לחיים למבוי, משום דכשיש ב' פתחים הרי המבוי מפולש, אם כן שייך לתרץ כן גם לרב חנן, שהרי היכא דבקעי ביה רבים מודה רב חנן לרב הונא דמבוי פירצתו בארבעה, ומדוע נדחק החזו"א דדברי התוס' הם להו"א דגמ', בעוד דשייך לומר דדברי התוס' אמורים בגונא דבקעי רבים, דאז לא מהני עומד מרובה משאר רוחות גם לרב חנן, אבל באמת היכא דלא בקעי רבים מהני העומד מרובה משאר רוחות.

וי"ל בזה, דכיון דלרב חנן מה דאין מועילים ב' לחיים הוא דוקא בגונא דבקעי רבים, אם כן ל"ש לומר דלדבריו יש כלל שאין מועיל לחי

והיינו דסגי בעומד מרובה כלפי דין חצר סתומה, מכל מקום אי לאו ק"ו דידעינן דמבוי קל מחצר, לא הוה ידעינן להיתר עומד מרובה במבוי, דהו"א דלסתמת מבוי בעינן טפי מסתימת חצר.

דין עומד מרובה בשאר מחיצות המבוי

ג. בתוס' ד"ה ק"ו כתבו, 'ואמחיצה רביעית הוא דעביד ק"ו דליהני עומד מרובה, אבל שיועיל עומד מרובה בכל ד' מחיצות ליכא למילף, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון כמו לחי'. והיינו, דהגם דבחצר מהני עומד מרובה משאר מחיצות נמי, ומן הדין היה שנלמד את דין העומד מרובה למבוי בכל הרוחות, מכל מקום דיו לעומד מרובה במבוי להיות כלחי, דרשם שלחי אינו מועיל אלא ברוח אחת, כן עומד מרובה.

ובחזו"א (ס"ה ב' - ד') הקשה ע"ד התוס' בתרתי, א' על מה שכתבו דלחי אינו מועיל אלא למחיצה רביעית, דמנא להו להתוס' הכי, ואם יצא להם כן ממה שבעינן בכל מבוי ג' מחיצות למיהוי רשות היחיד, ובודאי לא מהני לחי להיות מחיצה גמורה, אבל עכ"פ כשיש עומד מרובה מג' רוחות, דאז מהנו מחיצות אלו למיהוי רשות היחיד, ומכל מקום בעינן עדיין להכשיר הפתחים באותן המחיצות, מדוע לא יהני להו לחי נוסף, שהרי לא נצרכים בכה"ג למחיצה גמורה אלא להיכר בעלמא.

ב' עוד הקשה בחזו"א, דדברי התוס' לא יתכנו, שהרי רב חנן אמר פירצת מבוי בעשר, וכן רב אמי ורב אסי אמרו שבשיש פס ד' מתיר בפירצה עד עשר, וכיון דכשיש עוד פתחים למבוי צריך להתיר גם אותם, על כרחינו דכונתם דהפירצה מותרת משום העומד מרובה שיש באותה הרוח. וכיון דמייירו רב חנן ורב אמי ורב אסי במבוי הניתר בלחי או קורה, כיצד יכול העומד מרובה מן הצד להתיר את הפרוץ בו,

דלא בקעי רבים ע"כ סבר רב חנן דמועילים ב' לחיים מב' רוחות, דהא כשסבר דמבוי פירצתו בעשר היינו משום הדין עומד מרובה מן הצדדים, ומקור דין עומד מרובה הוא מק"ו מלחי וקורה, ואם כן לא שייך לומר הכלל דאין לחי מועיל מב' רוחות, דהא היכא דלא בקעי רבים שפיר מהני מב' רוחות.

וי"ל בזה, דהנה בחזו"א למד דכל פתחי המבוי צריכים הכשר, ומה דפירצת מבוי בעשר היינו משום העומד מרובה שבזה. אמנם בראשונים מצינו בזה אופן אחר, דהנה מבואר ברשב"א ו' א' ד"ה כגון, דמה שפתח בקרן זוית אינו פוסל בפחות מארבעה, הוא 'כיון דאיכא קורת מבוי מעליא', ומבואר דמה שפתח פחות מארבעה אינו פוסל, אינו משום דכל שהוא פחות מארבעה אינו צריך הכשר, אלא ההכשר של פתח המבוי שנתן שם קורה, הוא מכשיר לכל פתחי המבוי. והנה אמנם ברשב"א מבואר ענין זה כלפי פחות מארבעה, אך לכאורה הוא משום דקאי בדבריו בקרן זוית דשיעור הפתח הפוסל בה בארבעה, אבל לכאורה גם כלפי פתח שאינו בקרן זוית, דשיעורו לרב חנן בעשר ולרב הונא בארבעה, הבין ברשב"א כן, דקורת המבוי מתרת לכל הפתחים שאינם פוסלים בו. ולכן אי"צ ליתן הכשר אלא בפתח העיקרי, וממילא שאר הפתחים נטפלים אליו, וקורתו מכשרת לשאר הפתחים.

ולפ"ז י"ל דגדר החסרון דבקיעת רבים הוא, דכיון שכל מה דאי"צ הכשר בשאר פתחי המבוי, הוא משום דמאחר דאין שאר הפתחים חשובים כמו הפתח העיקרי, לכן ההכשר הנמצא בפתח העיקרי מתירם, ממילא כשבקעי רבים ממחיצה אחרת, הרי אותו הפתח שבוקעים בו אינו נטפל לפתח העיקרי, כיון שגם הוא נחשב פתח עיקרי, ולכן בעינן בו הכשר נוסף חוץ מההכשר בפתח המבוי. [והגם שנתבאר

משאר רוחות, דהרי היכא דלא בקעי רבים שפיר מהני לחי מב' רוחות, ולכן רק לרב הונא דסבר דאפילו היכא דלא בקעי רבים פירצתו בארבעה, שייך לומר שיש כלל שאין לחי מועיל בב' רוחות, דהרי בכל מקרה אין מבוי נותר בלחי וקורה רק אם יש לו פתח אחד, אבל כשיש לו פתח נוסף נעשה הוא מפולש וצריך צורת הפתח.

והנה היה מקום להקשות, דהרי רב הונא נמי מודה היכא דאיכא גידודי דפירצת מבוי בעשר, וכיון דצריך להכשיר את הפתחים מכל רוחות המבוי, הרי שיועיל שם לחי נוסף, [דאי לאו הכי גם עומד מרובה לא היה מועיל], ולא שייך לומר לדידיה להכלל דאין מועיל לחי מב' רוחות. אמנם י"ל בזה, דהיכא דאיכא גידודי אין לזה גדר פירצה כלל, וגם לפי מה שכתב בחזו"א דצריך להתיר את כל פתחי המבוי, מכל מקום היכא דאיכא גידודי אין לזה גדר פירצה וממילא אי"צ להתירה. וממילא שייך לומר לרב הונא דאין מועיל לחי משאר רוחות, כיון דכשיהיה עוד פתח המבוי יהיה מפולש.

ביאור האור שמח בדעת התוס'

ד. והנה באור שמח (פי"ז משבת ה"ז וי"ז) כתב, דמדברי התוס' מוכח דאין פסול של בקיעת רבים בחצר, דהנה הוקשה לו כהקושיא הנזכרת, דהא ודאי מהני בשאר מחיצות עומד מרובה, כדאמר רב חנן דפירצת מבוי בעשר, ובעל כרחין דהוא משום עומד מרובה, וכיצד זה עולה בקנה אחד עם מש"כ התוס' דל"ש למילף לשאר מחיצות מהק"ו. ותירץ דכונת התוס' להיכא דבקעי בה רבים, דבחצר מהני בכל ד' מחיצות ובמבוי רק במחיצה רביעית. וממילא מוכח דבחצר בקיעת רבים אינה פוסלת.

ומבואר מדבריו דגם לרב חנן שייך לומר הכלל דלחי אינו מועיל מב' רוחות, ולפי מה שנתבאר יש להקשות על דבריו, שהרי היכא

אסור, אלא לא עלה על הדעת לאסור עומד מרובה על הפרוץ רק במחיצה רביעית, דס"ד כשם שהקילו בלחי וקורה, ה"נ בעינן דוקא לחי או קורה, ולא מהני בו עומד מרובה. ובוה יליף מחצר דאע"ג דהחמירו בהכשירו במחיצה רביעית, מכל מקום מהני בו עומד מרובה על הפרוץ. וכונת התוס' דבג' מחיצות לא בעינן למילף מק"ו.

והנה מה שכתב דכל מה דס"ד שלא מהני עומד מרובה, הוא רק כלפי מחיצה רביעית, דמאחר שתיקנו חכמים דבעינן בה לחי וקורה, ס"ד דלא יהני בה עומד מרובה, יש לפרשו ע"פ מה שנתבאר מהחזו"א והגרי"ז, דלחי וקורה מהווים סתימה יותר מאשר עומד מרובה, וע"כ לולא הק"ו לא הוה ידעינן דמהני עומד מרובה במחיצה רביעית. אמנם במה שכתב דבשאר מחיצות לא בעינן למילף מק"ו דיהני בהו עומד מרובה, צ"ב, דאם כן למאי כתבו התוס' דל"ש למילף שאר מחיצות מהק"ו משום דיו, והא כיון דמסברא ידעינן דמהני עומד מרובה בשאר מחיצות, הא לא בעינן להק"ו לשאר המחיצות. וממה דאשמעינן התוס' דל"ש למילף לשאר מחיצות מהק"ו, נשמע דאליבא דאמת ליכא להיתר עומד מרובה בשאר מחיצות.

וע"פ האמור בדעת האור שמח יובנו גם דברי המרומי שדה, דזה ברור דשאר מחיצות אינם צריכים ילפותא דמהני בהו עומד מרובה, כבכל מחיצות דעלמא שהלכה למשה מסיני דמהני, ורק על מחיצה רביעית דבעינן בה סתימה הוא דבעינן לילפותא, אבל מכל מקום פעמים דלא רק במחיצה רביעית בעינן לילפותא, וכגון היכא דבעינן הכשר משאר מחיצות נמי, ובגונא דבקעו בה רבים, דע"ז קאו דברי התוס', דמה שיועיל עומד מרובה משאר מחיצות להכשר הפתח הנמצא בהם, ליכא למילף מחצר, דהגם שבחצר מועיל עומד מרובה להכשר שאר

בראשונים שם דחסרון בקעי רבים הוא מצד פילוש, מ"מ י"ל שבקיעת רבים זהו גופא חסרון המפולש, שאין יכול להיות ניתר בקורת המבוי, משום שאינו נטפל אליו בהיותו חשוב בפני עצמו. אלא דזה תלוי בפלוג' הראשונים בדין מפולש, אם צריך שיהיה שם בקיעת רבים, דדעת פסקי הרי"ד והמאירי להלן ו' א', דחסרון הפילוש הוא בבקיעת הרבים, ומנגד דעת תוס' הרי"ד שם והריא"ז ח"א דין ל"א ל"ב, דכל שהוה הפירצות זה כנגד זה, הוה ליה פילוש בכל גוני, ולא בעינן בזה לבקיעת הרבים].

וא"כ לא נתכוין האור שמח להעמיד אוקימתא בתוס', דמיירי באופן שבקעי ביה רבים, שע"ז כתבו התוס' דלא מהני עומד מרובה משאר רוחות, [דאם כן הא לא שייך לומר די שכל דלחי אינו מועיל מב' רוחות, דהרי כשלא בקעי רבים הא מהנו ב' לחיים מב' רוחות] אלא כונתו דאותו הדין דעומד מרובה ברוח רביעית, היינו שהעומד מרובה מהוה הכשר לפתח ברוח הרביעית, הוא אינו קיים בשאר מחיצות. והגם דבדרך כלל לא יצטרכו הכשר עומד מרובה בשאר מחיצות, כיון דהקורה הנמצאת בפתח העיקרי מתירתם, מכל מקום בגונא דבקעי רבים תצא נפ"מ, דיצטרכו הכשר על פתח נוסף חוץ מהפתח בראש המבוי. ואמנם בחצר מהני ההכשר דעומד מרובה משאר רוחות, מכל מקום במבוי אינו מועיל הכשירא דעומד מרובה, דדיו להועיל כמו לחי וקורה רק במחיצה רביעית.

ביאור דברי המרומי שדה בדעת התוס'

ה. ועפ"ז נוכל לבאר לישוב המרומי שדה בדברי התוס', דהנה במרומי שדה תירץ ע"ד התוס' [ממה שמהני לרב חנן עומד מרובה משאר רוחות], דאין כונת התוס' דבג' מחיצות ליכא היתר דעומד מרובה על הפרוץ, דזה אי אפשר, דא"כ בפירצה כל שהוא מן הצד ליהוי

הרוחות, אבל במבוי דיו כלחי וקורה להועיל רק במחיצה רביעית.

שיטות האחרונים

ברין לחי משאר רוחות

ו. ובעיקר מה שכתבו התוס' אליבא דהאור שמח והמרומי שדה, דלא ילפינן לשאר מחיצות מחצר, משום דדיו לעומד מרובה להיות כלחי, שאינו מועיל להכשר מבוי אלא במחיצה רביעית, צ"ב מדוע באמת לחי אינו מועיל להכשר המבוי משאר רוחות. ומצינו בזה ג' שיטות, דהנה באבן העזר סימן סס"ה (ע"ד המג"א סק"ד) כתב, דדוקא במבוי שניתר בלחי או בקורה, בזה אסר בש"ס ובשו"ע בפירצה ד' טפחים, כיון דיש כבר פתח בצד הרביעי שבו לחי או קורה, לכן כל שיש עוד פתח לא התירו, דחד פתחא שרי ולא שנים. אבל אם נותן צורת הפתח בראש המבוי, או ניתר הצד בעומד מרובה על הפרוץ ככל מבוי, אבל אם נפרץ משני צדדים וכל פירצה ד' טפחים אוסר. ומתבאר מדבריו, דבכל היכא דבקעי רבים, אם נותן צורת הפתח בראש המבוי, יכול להתיר מן הצד ע"י עומד מרובה.

ובהנהגות חתם סופר על האבן העזר הקשה ע"ד, דכיון דעיקר הכניסה והיציאה שבמבוי הם מהפתח שיש בו צורת הפתח, אם כן אותו מקום חשוב מחיצה רביעית, והמחיצה

מן הצד חשובה אחת מג' המחיצות, וא"כ לא מהני לחי וקורה ועומד מרובה בג' מחיצות. ולכן גם אם יתן צורת הפתח בראש המבוי, עדיין לא יהני עומד מרובה מן הצד מכיון דרוח זו חשובה רוח שלישית ולא רוח רביעית.

ובבית מאיר הקשה ע"ד האבן העזר באופן אחר, דכיון שפתח זה הוא מן הצד הו"ל פירצה, מאחר שאין הדרך לעשות במבוי פתח מן הצד, ולא מהני בו לחי וקורה ועומד מרובה. וכמו שכתבו הרשב"א והריטב"א בפתחא מקרן זוית, דכיון שהוי פירצה לכן לא מהני ביה לחי וקורה, כמו כן י"ל דמאחר שפתח מן הצד חשוב פירצה, לכן לא יהני ביה לחי וקורה ועומד מרובה.

אמנם מדברי האבן העזר חזינן, דפליג על החתם סופר והבי"מ, דכלפי מה שכתב בחתם סופר דרוח הרביעית היא מהיכן שנכנסים ויוצאים, וממילא לא יהני במחיצה מן הצד עומד מרובה, כיון שאינה מחיצה רביעית, בזה סבר האבן העזר דהגם שעומד מרובה מהני רק במחיצה רביעית, אבל מכל מקום המחיצה רביעית אינה תלויה מהיכן שנכנסים ויוצאים, ולכן כאשר נותן בראש המבוי צורת הפתח, יכול ליתן ההכשר במחיצה מן הצד שהיא תהיה מחיצה רביעית*.

ובלפי מה שהקשה לו בבית מאיר דפתח במבוי מצידו הו"ל פירצה, ולכן לא יהני מן

א. וזה אינו סתירה למה שכתב הרשב"א בשער א' (ד' כ"ב), דאורכו של מבוי היינו דרך כניסת בני המבוי, דלכאורה בזה נאמר שהרוח הרביעית היא מקום כניסת בני המבוי, וממילא לא יהני מה שיתן צוה"פ בראש המבוי, ולחי וקורה בשאר רוחות, דעדיין הוה ליה לחי בשאר רוחות. כיון דכל מה שכתב הרשב"א, הוא כלפי אורך המבוי, דמה שבעינן אורכו יתר על רחבו, האורך נקבע לפי דרך כניסת בני המבוי, משום שזה כל מה שבעינן שייראה המבוי כדרך מבואות דעלמא, אבל כלפי דין רוח רביעית, אינו תלוי ברוח כניסת בני המבוי, אלא ברוח הסתמת את המבוי מכל הרוחות, וכל שבשאר הרוחות יש מחיצות גמורות, אז ודאי מהניא לחי וקורה ברוח הנשארת.

ויש לדון לפ"ז, דבשלמא להחזו"א דסבר דכל פתחי המבוי צריכין הכשר, אם כן ודאי מוכח ממתני' דהתם דמהני עומד מרובה להכשר שאר רוחות, שהרי מיירי התם בפתחים מכל הרוחות. אמנם להאור שמח שלמד דא"צ להכשיר כל פתחי המבוי, אלא שהקורה המונחת בפתח העיקרי היא המתרת לכל פתחי המבוי, [וכדברי הרשב"א בהכשירא דקרן זוית פחות מארבעה], קשיא דכיצד מוכח דמהני עומד מרובה משאר רוחות להכשר המבוי, הא יתכן דהתם מיירי היכא דלא בקעי רבים, וממילא קורת המבוי מכשרת לכל פתחי המבוי.

[והנה נחלקו שם הראשונים בגדר הא דלא בקעי בה רבים, דברש"י כתב (ד"ה מכלל דר"ה) דמיירי דנפרץ למקום המטונף, ובפרי מגדים (שס"ה במשבצות זהב סק"א) כתב מהלבוש דכל שאין דרך הרבים לעבור שם, זהו חשוב דלא בקעי בה רבים. ונמצא דלרש"י דלא בקעי רבים היינו נפרץ למקום המטונף, הרי לומר דמתני' דד"ט"ו מיירי בכה"ג הוא אוקימתא, וי"ל דממה דלא קתני במשנה דמיירי בנפרץ למקום המטונף, זהו המקור דבחצר מהני בקעי רבים. אכן להלבוש שהביא הפמ"ג צ"ב, דבפשטות מיירי המשנה בכל גוני, וגם אם עוברין שם הרבים. ובפרט למה שכתב בביאור הלכה (שס"ה ד"ה דלא בקעי) דגם לרש"י בכה"ג דלא עוברים שם הרבים חשיב דלא בקעי, ודאי דגם לרש"י מיירי מתני' בכל גוני, ומסתמא גם בכה"ג דבקעי בה רבים. וא"כ צ"ב מהיכן המקור דמהני בחצר גם בבקעי רבים].

וי"ל בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל בדעת האור שמח בגדר החסרון דבקיעת רבים, ע"פ דברי הרשב"א בקרן זוית פחות מארבעה, דכיון שמה שאין שאר פתחי המבוי צריכים הכשר, הוא משום שהקורה המונחת בפתח העיקרי מתירתן, ואשר כן מבואר להדיא בתורי"ד גופיה,

הצד תורת הכשר מבוי, בזה סבר האבן העזר דפתח במבוי מצידו אינו פירצה, אלא הפסול בזה הוא כמו שכתב איהו גופיה 'דחד פתחא שרי ולא שנים', וכל הפסול בבקעי בה רבים הוא משום שכבר יש פתח אחד למבוי, אבל אם יסתום אותו בצורת הפתח, אז ודאי יוכל ליתן הכשר בפתח האחר.

ועכ"פ עד כאן נתבארו כאן ג' שיטות, בגדר מה שלחי אינו מועיל אלא מרוח הרביעית. א' שיטת האבן העזר, דפתח אחד למבוי ולא ב' פתחים, והיינו דלחי אינו מועיל אלא לפתח אחד, ואם יש פתח נוסף צריך לסותמו בצורת הפתח. ב' שיטת החתם סופר, דלחי אינו מועיל אלא ברוח רביעית, והיינו הרוח שנכנסין ויוצאין בה, אבל משאר הרוחות בעינין צורת הפתח. ג' שיטת הבית מאיר, דפתח מן הצד הו"ל פירצה, והיינו דאין הלכה שלחי אינו מועיל בשאר מחיצות, אלא דמה שלא מועיל בבקעי רבים מן הצד לחי, הוא משום דכל פתח מן הצד הו"ל פירצה. [ומכל מקום אינו מוכרח שסבר דלחי מועיל מכל הרוחות, ד"ל שסבר שכאשר נותן בראש המבוי צורת הפתח, אז הופך את הרוח מן הצד להיות הרוח הרביעית, ואי לאו דפתח מן הצד הוי פירצה, היה מועיל שם לחי מדין מחיצה רביעית].

המקור דמהני עומד מרובה בחצר

משאר רוחות

ז. הנה כתב בתוס' רי"ד (בד"ה וניתרת), דמקור הדבר שחצר ניתרת בעומד מרובה, הוא ממתני' דלקמן ט"ו ב', 'שיירא שחנתה בבקעה והקיפוא כלי בהמה, מטלטלין בתוכה וכו', ולא יהו פירצות יתירות על הבנין', דמבואר דכפי שמועיל בחצר פס ארבעה להיתר טלטול, כמו כן מועיל עומד מרובה.

כלשהו יותר משאר הפתחים, וכגון שנמצאין בו לחי וקורה במבוי או פס בחצר, דאז נראה הוא כמקום בפני עצמו, ונמצא הוא סתום הוא מכל רוחותיו. אבל כאשר מתירין המקום בעומד מרובה, ומשאר רוחות יש עומד מרובה נמי כמו ברוח רביעית, לא שייך לומר דשאר הפתחים טפלים לפתח ברוח הרביעית, דכמו שברוח זו יש עומד מרובה, כן משאר רוחות יש עומד מרובה.

והנה מאחר דהיכא דמכל הרוחות יש עומד מרובה, ל"ש לומר דמתיר ההכשר דרוח רביעית לכל פתחי המקום, על כרחינו צריכים ליתן הכשר בכל רוח ורוח, וממה דחזינן במתני' דדט"ו דמהני עומד מרובה בכל הרוחות, הרי לן דמהני העומד מרובה להכשיר גם משאר רוחות. וממילא כל היכא דניבעי הכשר משאר רוחות, מכאן ידעינן דמהני, ולכן בבקעי רבים דג"כ צריכים הכשר משאר רוחות, [למרות שהמבוי ניתן בלחי וקורה], הוה ילפינן מחצר דמהני העומד מרובה משאר רוחות להכשר.

שכתב (לקמן ו' א' ד"ה ורב הונא) בדעת רב חנן דפירצת מבוי בעשר, 'ורב חנן בר רבא היה מחלק בין ראשו שהוא מבוי מפולש ובין מן הצד, והיה מתיר עד עשר אמות בלי שום תיקון, כיון שהוא מתוקן ראשו של מבוי הפתוח לרשות הרבים בלחי או קורה'. ומבואר ג"כ להיסוד האמור, דמה דשרי הפתח מן הצד, משום דהקורה המונחת בראש המבוי מתירתו.

ולפ"ז נתבאר בגדר החסרון דבקיעת רבים, דכיון דכל היתר שאר הפתחים הוא משום טפילותם לפתח העיקרי, ממילא כאשר בקעי רבים באחד משאר הפתחים, הרי משויין הם אותו לפתח עיקרי, ולכן אותו הפתח צריך הכשר נוסף.

ומעתה י"ל דלמרות דבמתני' דהתם לא מיירי להדיא בבקעי רבים, מכל מקום הא משמע שם, דכשצריך תיקון נוסף בצדדין, מהני לזה עומד מרובה דשאר רוחות. והיינו דהנה לכאורה כל מה ששייך לומר דשאר הפתחים טפלין לפתח העיקרי, הוא כאשר יש בו סימן

סימן ו'

בגדר היתר עומד מרובה במבוי ובדין פס במבוי

ויסוד הנידון הוא, אחר שנתפרש מהחזו"א והגרי"ז בסימן ה', דהא דס"ד דלא יהני עומד מרובה במבוי, למרות שבכל התורה עומד מרובה הוי כמחיצה גמורה, הוא משום שמחיצה גמורה לא מועילה במבוי, כל זמן שאין בה היכר פתח או היכר מבוי סתום. והנה לחי וקורה, הגם שיש האומרים שהם מחיצה מדאורייתא, מכל מקום בעצם מה שהווי מחיצה גמורה, אינן מועילין להכשר מבוי, כיון דבעינן היכר פתח או

גדר דין עומד מרובה אחר הק"ו

א. עירובין ה' ב', הנה נתבאר בגמ' ק"ו דמהני עומד מרובה למבוי, ויש לדון מהו גדר העומד מרובה על הפרוץ המועיל במבוי, והיינו האם עומד מרובה מועיל כמו לחי וקורה, המועילים מדין תקנת חכמים שהכשירו מבוי רק ע"י סתימת רוח רביעית, או שע"י העומד מרובה יהיה המבוי סתום מארבעת רוחותיו, וממילא לא יצטרך כלל לדיני תיקוני מבואות.

סתימת המבוי, ולזה לא מהני מחיצה רגילה, כדכתבו החזו"א והגרי"ז הנ"ל, ומה דבכ"ז מועילים הם להכשר המבוי, הוא תקנת חכמים דהיכר וסתימת המבוי באין ע"י תחילת מחיצה רביעית.

ומעתה יש לדון, מה נתחדש במה שמועיל במבוי עומד מרובה. האם נתחדש דעומד מרובה חוץ ממה שהוא מחיצה גמורה, הרי הוא גם כן חשוב היכר פתח או מבוי סתום, וא"כ נפקא דמהני עומד מרובה כלחי וקורה, דמהוים היכר לפתח המבוי, או סתימת רוח הרביעית במבוי. או שנתחדש שעומד מרובה אינו דורש היכר וסתימת המבוי כלל, כיון שכל תיקוני מבואות נדרשים, כאשר רוח רביעית פרוצה, אבל אם רוח רביעית סתומה לגמרי, לא בעינן להכשר המבוי.

והנפ"מ היא, דהנה בתיקון מבואות בעינן שיסמכו עליו מערב שבת, [ובכ"י שס"ג י"א, דקדק מרש"י לקמן ט"ו א', דבאופן שלא היה שם לחי אחר, גם אם לא חשב להדיא חשיב שסמך עליו מערב שבת], ואם כן נפקא, שאם עומד מרובה מועיל מדין תיקון מבוי, הרי צריך לסמוך עליו מערב שבת כמו בלחי, ואם בעומד מרובה הוי מבוי שאינו צריך תיקון, אם כן ודאי דלא בעינן שיסמכו עליו מער"ש, דההלכה לסמוך מער"ש היא דוקא על מתירי המבוי, שצריך לסמוך עליהם מער"ש, אבל כשאין צורך להכשר המבוי, לא בעינן שיסמוך עליו מער"ש.

עוד נפ"מ יש להביא, דהנה הובאה לעיל סימן ג' אות ד', שיטת הר"מ בדין צורת הפתח למטה מעשרה דמועלת, והקשו עליו דהא אין מחיצה לפחות מעשרה, ותירץ באבן העזר שס"ג כ"ו, דלעולם מיירי הרמב"ם במבוי אשר מחיצותיו עשרה כלפי רשות הרבים, ומ"מ הצריכו רבנן בתיקוני מבואות שתהיה מחיצה

עשרה כלפי המבוי, ורק כאשר בא להתיר המבוי בלחי וקורה, אז צריך שיהיו דיני תיקוני מבואות במבוי, אבל כאשר מתיר המבוי ע"י צורת הפתח, אי"צ לכל דיני תיקוני מבוי. דמבוי שתיקנו בו חכמים ללחי וקורה הוא רק בכה"ג שיש בו ג' מחיצות, אבל אם הוא סתום מארבע רוחותיו לא תקנו בו תיקוני מבואות. ואם כן, אם עומד מרובה מועיל כמחיצה גמורה, אז כאשר ברוח הרביעית יש עומד מרובה, לא בעינן מחיצות עשרה לתוך המבוי, כמו כאשר נותר המבוי ע"י צורת הפתח. אבל אם עומד מרובה מועיל כתיקון מבואות, אזי יצטרכו בהיתר זה לכל דיני תיקון המבוי, וביניהם שבעינן שמחיצותיו יהיו עשרה לתוך המבוי.

פלוגתת רש"י ותוס'

כהא דלא מהני פס במבוי

ב. והנה איתא בסוגיין, דלחי יותר מארבע אמות נידון משום מבוי, וצריך לחי אחר להתירו. וע"ז אמר רב הונא בריה דרב יהושע, דהיינו דוקא במבוי שמונה, אבל במבוי שבעה נותר גם ביותר מארבע אמות, כיון שהוי עומד מרובה על הפרוץ, ומהני עומד מרובה במבוי משום ק"ו מחצר. והנה דנו הראשונים אם נוכל ללמוד ק"ו מחצר למבוי, שיועיל פס במבוי כבחצר מאותו ק"ו, ולפ"ז נפקא דגם במבוי שמונה אין צריך לחי אחר להתירו, משום דרק בלחי כשהוא ארבע אמות יצא מתורת לחי, אבל פסי חצר לכאורה גם בארבע אמות הוו פסים.

ובתב רש"י דבפס נמי, כאשר יהיה יותר מארבע אמות יצא מתורת פס, וא"כ לא נוכל להתיר מבוי שמונה אמות מדין פסי חצר, דגם כאשר באין אנו להתיר המבוי מתורת פס, אין הפס מתיר אלא עד ארבע אמות. והיינו דלמד רש"י, דבאמת שייך ללמוד הך ק"ו שיועילו פסי חצר במבוי, אלא דאין בזה נפ"מ,

דמה שיועיל מדין פס יועיל גם מדין לחי, ומה שלא יועיל מתורת לחי, גם לא יועיל מתורת פס.

אמנם בתוס' חלקו ע"ד רש"י, וס"ל דלגבי הא שיהני פס במבוי לא שייך ללמוד מחצר. ותוכן דבריהם הוא, דחלוקה מהות הפס בחצר ממהות הלחי במבוי, דבחצר תקנו חז"ל תיקון ע"י מחיצה, ופסי חצר מועילים מדין מחיצה, ולכן בחצר גם כשהפס יותר מארבע אמות מהני, דיותר טוב כמה שסתום יותר. ומה שאין כן במבוי, דתקנו חז"ל להתירו ע"י היכר פתח המבוי, וגם למ"ד משום מחיצה אי"ז שתקנו חז"ל דין מחיצה גרידא, אלא שיהיה ההיכר במבוי ע"י המחיצה, אולם תפקיד המחיצה היא לעשות היכר לפתח המבוי, ולכן לחי יותר מארבע אמות לא מהני, כיון שאינו נראה כלחי ואין כאן היכר פתח המבוי. ע"כ תוכן דבריהם.

ועדיין צ"ב בדעת התוס', דהא תינח מה דלא מהני לחי יותר מארבע אמות, כיון שאינו נראה כלחי אלא כמבוי, ואנן בעינן היכר פתח המבוי, אבל כאשר באין אנו להתיר המבוי מדין פס ארבעה, ופס ארבעה מהני מתורת מחיצה כמ"ש התוס', מ"ט לא מהני כאשר הפס יותר מארבע אמות, שהלא הדברים ק"ו, אם בחצר החמורה מועילה הך סתימה, ודאי שתועיל אותה סתימה במבוי הקל.

ורבינו פרץ תירץ ע"ז, דאין ללמוד מחצר למבוי שיועיל פס ארבעה על כל דיניו, דקים ליה דתקנת חכמים כך הוא, דכמו כן דתיקנו דפס ד' מועיל בחצר אבל לא לחי, כמו כן התקינו דלחי יועיל במבוי אבל לא פס'. וביאור דבריו הם, דהרי פס ארבעה אינו מחיצה מעלייתא, שהרי פרוץ מרובה בה על העומד, אלא דמ"מ נתנו לו רבנן דין מחיצה להיתר חצר, ולכן לא שייך ללמוד למבוי שיהיה מועיל בו

פס, דכיון שבמבוי לא בעינן סתימה, וסגי בו בהיכר פתחו, לכן לא ראו חכמים צורך לתקן בו לפס, שהרי סגי בו בהיכר ע"י לחי וקורה, וממילא לא מהני פס במבוי, כיון שלא נתנו רבנן לפס במבוי הכשר מחיצה כמו שנתנו בחצר.

אבל כלפי הא דילפינן דמהני במבוי עומד מרובה על הפרוץ, אין להקשות דגם בזה נימא דדוקא בחצר מועיל עומד מרובה, שהרי לא בעינן בה אלא מחיצה, אבל במבוי בעינן היכר ובעומד מרובה אינו. כיון שעומד מרובה אינו מועיל רק מצד תקנת חכמים, [דנימא דתקנוהו חז"ל דוקא במקום דבעינן סתימה, וממילא דלא יהני במבוי שאי"צ רק היכר פתחו, כיון שלא ראו חכמים צורך לתקן בו לעומד מרובה], אלא הוא מועיל מדין מחיצה גמורה. וראיה לזה, מה שגם בשאר מחיצות המבוי מועיל עומד מרובה, דחזינן דהוא מחיצה גמורה. ואם מצינו דמועיל העומד מרובה בחצר ודאי דיהני במבוי, דהגם דבמבוי סגי בהיכר פתחו, אך ודאי דכ"ש שיועיל בו סתימה.

ועב"פ שמעינן מדברי התוס' ורבינו פרץ, דאחר שמצינו דעומד מרובה מהני בחצר וילפינן דמהני גם במבוי, הרי מועיל הוא מדין מחיצה גמורה מעיקר הדין, ולא מתקנת חכמים כפס, שהרי אם היה מועיל בחצר מתקנת חכמים, לא הוה מצינו למילף לה מק"ו מחצר, דכפי שנתבאר גבי פס דל"ש למילף ליה למבוי, ה"נ יש לומר גבי דין עומד מרובה, שאם אינו מחיצה גמורה כלפי דיני חצר ומבוי, ומצינו שחכמים תקנו בחצר שתועיל בה מחיצה דעומד מרובה, אם כן ל"ש למילף למבוי שתועיל בו מחיצה זו, דדוקא גבי חצר הצריכה מחיצה תקנו רבנן דמהניא בה מחיצה שאינה גמורה, אבל במבוי לא תקנו כיון שאין צורך לתקן מחיצה, אחר שמהני ביה היכר דלחי וקורה.

פלוגת הנרע"א והבית מאיר

ברעת רש"י

ג. והנה בבית מאיר סימן שס"ג ס"ק י"א, הביא למה שהוכיח הגרע"א מסוגיין, דבפסי חצר צריך שיסמוך עליהן מאתמול, דאם אין צריכים שיסמוך עליהן, מ"ט לא פריך הגמ' על הק"ו, מה למבוי שכן בעינן בו שיסמוך עליה האדם מערב שבת, מה שאין כן בחצר דאי"צ שיסמוך האדם על הכשרה. ואח"כ כתב לו הגרע"א, דאולי הא דלא בעי שיסמוך מער"ש על הפס, תליא בפלוג' רש"י ותוס' הנ"ל. דלרש"י ס"ל דכאשר המחיצה יותר מארבע אמות, בעינן שיסמוך מער"ש גם בפסי חצר, ולכך כתב דבמבוי שמונה לא יהני לחי ארבע אמות מדין פס, שהרי סוגיין מיירי בלחי הבולט דלא סמך עליו. ולתוס' דפליגי עליו דל"ש הק"ו משום שלא תקנו פס למבוי וכדנתבאר, מבואר דאילו עבדינן הק"ו, באמת היה מועיל במבוי פס ארבע אמות, גם ללא שיסמוך עליו כבחצר, וביותר הרי כתבו דכ"ש מהני פס כשסותמו טפי, וע"כ דהיינו משום דלא בעינן היכר בחצר. והרי דמועיל פס ארבע אמות גם בלי שיסמוך עליו מער"ש.

והשיב לו הבית מאיר, דאין כונת רש"י דבחצר לא מהני פס בלי שיסמוך עליו, אלא כונתו דאע"פ שבחצר לא בעינן שיסמוך על הפס, מ"מ אחרי שנלמד הק"ו שמועיל פס גם במבוי, על כרחין דכשנבא להתיר פס במבוי נצטרך שיסמוך עליו מער"ש, כמו במבוי הניתר בלחי וקורה. וא"כ לפ"ז נפקא בין לרש"י ובין לתוס' דסוגיין, פסי חצר אין צריכים שיסמוך עליהן מער"ש. [וכל פלוגתתם היא בפס במבוי, דלרש"י לא מהני יותר מארבע אמות, אם אינו סומך עליו מער"ש, ולתוס' אילו היינו למדים פס למבוי, אז גם בפס העומד מאליו יותר מארבע אמות היה מהני].

ובאמת דפלוגתת הגרע"א והבית מאיר בהבנת דברי רש"י, היא כבר פלוג' הראשונים בסוגיין בביאור דברי רש"י, דהנה בתוס' הרא"ש כתב דאי"צ לדברי רש"י, וגם אם נימא דמהני פס ארבע אמות בחצר בלי שיסמוך עליו, מ"מ י"ל דחלוק לחי מפס וכמ"ש בתוס'. ומבואר דהבין דלרש"י פס ארבע אמות אינו מועיל בלי שיסמוך עליו, וכהבנת הגרע"א ברש"י. וכ"ה ברבינו פרץ, דכתב ע"ד רש"י דדוחק הוא, דלא אשכחנא בשום דוכתא, דפס ארבע אמות העומד מאליו, לא יועיל בחצר, ומבואר דככה"ג הוא דכתב רש"י דבעינן שיסמוך עליו.

אמנם בריטב"א כתב ברעת רש"י, דנראה שבחצר שנפרצה באופן שנשאר שם פס הבולט, יתיר רש"י גם כאשר בולט הפס ארבע אמות, הגם שלא נעשה לשם פס, ומה שלא שייך ללמוד בק"ו לענין פס ארבע אמות, הוא מגריעותא דמבוי דבעינן בו היכר המתירים, אבל בחצר דלא בעינן בה היכר, לא אכפת לן במה שבולט הפס יותר מארבע אמות. והיינו כמו שהבין בבית מאיר בהבנת דברי רש"י.

ובמה שהקשה הגרע"א, דאם נימא דבחצר לא מהני פס הבולט ארבע אמות בלי סמיכות דעת, יקשה מ"ט לא פריך הגמ' מה למבוי שכן בעינן בו לסמיכות דעת. כתב בבית מאיר דאין להקשות כן, כמו שכתבו התוס' אחר דביארו דפס ארבעה לא מועיל במבוי, דמה דלא פרכינן פס ארבעה יוכיח שלכאורה הוא חומרא במבוי על חצר, היינו משום דמה דלא אתיא בק"ו ליכא למימר ביה יוכיח, וה"נ כיון דלא אתי בק"ו שבמבוי יועיל פס בלא כונה ליכא למימר ביה יוכיח.

ולכאורה הדברים תמוהים, דהא מה שכתבו בתוס' דדבר דלא אתי בק"ו ליכא למימר יוכיח, היינו משום דמה דלא אתי פס ארבעה במבוי מק"ו, הוא משום קולתו דמבוי,

ומעתה י"ל, דהבית מאיר הבין שבכל מבוי נתנו רבנן דין שלא תועיל פירצתו יותר מארבעה, והגם שיהיה ניתר בעומד מרובה, לא מהני בו פירצה יותר מארבעה, והיינו מכיון שמבוי הוא קל, שיכול להיות ניתר ע"י לחי וקורה, ממילא החמירו בו מכח הקולא דלחי וקורה, דאינו ניתר בפירצה עד ארבעה בכל גוני. ואם כן י"ל על אותה הדרך בפס במבוי, דהגם דלמד הבית מאיר כהריטב"א, דבפסי חצר מהני גם יותר מארבע אמות, והוא משום קולא דחצר על פני מבוי, מכל מקום חומרא זו דמבוי שאינו ניתר אלא עד ארבע אמות, היא מכח קולתו שיכול להיות ניתר ע"י לחי וקורה, ולכן גם כאשר ניתר בפס, החמירו בו שלא יהני יותר מארבע אמות.

אמנם הגרע"א שהקשה שהו"ל להגמ' למימר יותר מארבע אמות יוכיח, שמועיל בחצר ולא מועיל במבוי, סבר דכל מה ששייך לומר דהא דלא מהני במבוי אלא עד ארבע אמות, הוא חומרא דאתי מכח קולא, זהו רק כאשר ניתר המבוי בלחי וקורה, אבל כאשר ניתר בפס, לא שייך לומר דיותר מארבע אמות אוסר בו, אלא אם כן יש חומרא בעצם דין מבוי על פני חצר, ולכן הקשה מ"ט לא פריך לה הגמ'.

והנה בין להגרע"א ובין להבית מאיר, אין להוכיח להא דמהני עומד מרובה במבוי, אם מועיל מעיקר הדין, או שמועיל מצד תקנת חכמים. דלא מיבעיא להגרע"א דסבר דאפילו בפסי חצר בעינן בהו היכר, שיש לומר דדוקא בפס בחצר בעינן היכר, אבל בעומד מרובה בחצר מהני מעיקר הדין, וכן נמי במבוי יהני עומד מרובה בלא היכר. אלא אפילו להבית מאיר דסבר דבפסי חצר אי"צ בהן היכר, ומ"מ בפסי מבוי היה צריך היכר, [שלפ"ז היה מקום לומר דגם בעומד מרובה במבוי בעינן היכר], מכל מקום יש לומר דבעומד מרובה דהוי

וכמו שנתבאר לעיל, דמה שלא מועיל פס במבוי, הוא מכיון דלא הצריכו בו חכמים סתימה, לכן לא ראו צורך לתקן פס, ולכן ליכא למימר יוכיח, כיון שמה שלא מועיל פס ארבעה במבוי, אינו חומרא דמבוי אלא קולא, שכיון שאין צורך בו לכן לא תקנוהו, וכמו שנתבאר. אבל להבית מאיר, מה דלא אתי פס ארבע אמות במבוי, הוא משום חומרא דמבוי דלא מהני בו עומד מאליו בלי סמיכות דעת, ולכאורה ודאי דהגם דלא אתי בק"ו איכא למימר ביה יוכיח.

ביאור הפלוגתא הנ"ל

ד. ולכאורה נראה בביאור הדברים, דהנה בתוס' ד"ה תאמר הקשו, דמה פריך הגמ' מה למבוי שכן פירצתו בארבעה, הא כל מה דמחמירין ביה שפירצתו בארבעה, הוא מכח מה שניתר בלחי, ומשום קולתו שניתר בלחי החמירו בו שאינו ניתר בפירצת ארבעה, ואם כן אין כאן חומרא במבוי. ותירצו, דהיא הנותנת אמרינן רק לפרוך ק"ו, אבל כדי לפרוך פירכא על הק"ו לא אמרינן היא הנותנת. [ויעוין מהרש"א ומהרש"ל מה שביארו בדברי התוס'].

אמנם לכאורה יש מקום לישב את קושית התוס' באופן אחר, והיינו דפירכת הגמ' מה למבוי שכן פירצתו בארבעה היא, דכיון שהקילו במבוי שניתר בלחי וקורה, אם כן כנגד זה נתנו רבנן חומרא במבוי שלא מהני בו אלא פירצת ארבעה, והוא חומרא דאתי מכח קולא. ודין זה דמהני בו פירצה עד ארבעה, אינו רק כאשר המבוי ניתר למעשה בלחי וקורה, אלא גם כאשר ניתר בעומד מרובה, ומשום שתקנו רבנן בכל מבוי, דמחמת שיכול להיות ניתר בלחי וקורה הקל, אם כן מתיר בו פירצה עד ארבעה ותו לא. וממילא פריך הגמ' שפיר מה למבוי שכן פירצתו בארבעה, שהרי מן הדין הוא שיהיה פירצתו בארבעה, גם כאשר ניתר ע"י עומד מרובה.

מחיצה גמורה, לא הצריכו רבנן בכזה מבוי לדין הכשר מבואות.

פְּלוּגְתַת הָאֲחֵרוּנִים בְּדִין פְּסֵי חֲצֵר

ה. ובעיקר הנידון אם מועיל פס בחצר מדין מחיצה או גם מדין היכר, הנה עד עתה נתבאר, דשיטת רש"י ע"פ תוס' הרא"ש ורבינו פרץ, שפס בחצר מועיל גם מדין היכר, ולכן יותר מארבע אמות יצא מתורת פס, ושיטת רש"י ע"פ הריטב"א והתוס' ורבינו פרץ, שפס מועיל בחצר רק מדין מחיצה. וכן נתבאר עד עתה שעד כמה שפס חצר אינו מדין היכר, אז כמו שמהני בו יותר מארבע אמות, כן לא יהיה צריך שיסמוך עליו מער"ש, דתרווייהו דיני היכר.

אמנם מצינו בזה גופא פְּלוּגְתַת באחרונים, אם כאשר מכשרינן לפס יותר מארבע אמות, בע"כ דגם לא נצטרך שיסמוך עליו מער"ש, או דחלוקים הדברים. דהנה בתוס' ד"ה אינו דין הקשו, דניפרוך דפס ארבע אמות יוכיח, דמועיל בחצר ולא במבוי, ואם כן מצינו חומרא במבוי על פני חצר. ובמהרש"א עמד בדבריהם, וכתב דמה שכתבו דפס ארבע אמות יוכיח אינו מדוקדק, והו"ל למינקט פס ד' טפחים דמהני בחצר. והיינו משום דהפס המועיל בחצר הוא ארבעה טפחים.

וברש"ש הקשה על דברי מהרש"א, דאדרבה ודברי התוס' מדוקדקים, דהא פס ארבעה טפחים אינו מוכיח, שהרי גם במבוי הוא מועיל מדין לחי, שהרי עד ארבע אמות נידון משום לחי. ולכן הוכרחו התוס' למיכתב פס ארבע אמות יוכיח, דהוא יוכיח שבמבוי אינו מועיל ובחצר מועיל. וכן הקשה בשפת אמת, וכתב דדברי מהרש"א אלו צע"ג.

אמנם דברי מהרש"א יכולים להתפרש ע"פ מה שנתבאר, דהא שיטת התוס' דפסי חצר אינם צריכים היכר, ועל כן מהני בהו יותר מארבע אמות, ומינה דגם לא יצטרכו בפסי חצר שיסמוך עליהן מער"ש. ואם כן, כונת התוס' להקשות, דפס ארבעה טפחים יוכיח שאינו מועיל משום לחי ומועיל משום פס, והיינו בכה"ג דלא סמך עליו מער"ש, דכאשר באין אנו להתירו מדין לחי לא מהני, שהרי בלחי בעינן היכר, ולכן בעינן נמי שיסמכו עליו מער"ש, ומה שאין כן כשבאין אנו להתירו מדין פס, הלא כיון שאי"צ בו היכר, לכן גם כשלא סמך עליו מער"ש מהני. ושפיר הוכיחו התוס' מארבעה טפחים, ולא בעינן להגיע לארבע אמות.

ולכאורה דברי הרש"ש והשפ"א צריכים ביאור, שהרי שיטת התוס' באותו הדיבור היא, דפס מועיל בחצר גם בלי היכר, וא"כ לכאורה פשוט דלא יצטרכו לסמוך עליו מער"ש, ושפיר יש נפ"מ בין לחי לפס גם בפחות מארבע אמות. אמנם י"ל בדבריהם, שלמדו דהגם שפסי חצר מהני בהו יותר מארבע אמות, ואי"צ בהו היכר, מכל מקום שיסמוך עליו מער"ש מיהא בעינן.

ובזה עלו לנו ג' שיטות בדין פסי חצר. א', שיטת רש"י ע"פ תוס' הרא"ש ורבינו פרץ, שבפסי חצר צריך שיהיה בהן היכר, וממילא גם לא מהני בהו יותר מארבע אמות, וגם בעינן שיסמוך עליהן מער"ש. ב', שיטת התוס' ע"פ מהרש"א, שפסי חצר אי"צ בהן היכר כלל, וממילא גם מהני בהו יותר מארבע אמות, וגם לא בעינן שיסמוך עליהן מער"ש. ג', שיטת התוס' ע"פ הרש"ש והשפ"א, דבפסי חצר מצד אחד מהני בהו גם יותר מארבע אמות, ומצד שני מיהא בעינן בהו שיסמוך עליהן מער"ש.

סימן ז'

בדין פירצת מבוי מצידו

פירצה תלוי בתורת פתח. ולכן ארבעה כשל מעלה, דאין סברא לחלק בין ארבעה ליותר מארבעה, דעד כמה דפתח אינו מועיל להכשר המבוי, הרי דשיעור פתח קטן גם אינו ראוי להכשר מבוי. ומה שפחות מארבעה מועיל למרות שאפילו פתח אינו, היינו דהוי מקום פחות מארבעה ואינו חשוב.

ולכאורה דברי הריטב"א צריכים ביאור, דהלא זה פשוט שאין פתח לכשעצמו יכול להתיר מבוי, שהרי בעינין שיהיה המבוי רשות היחיד ע"י ג' מחיצות דאורייתא, ופתח לחודיה אינו מחיצה, אלא רק כאשר יש בו צורת הפתח של ב' קנים וקנה על גביהן. ובודאי דכל מה שפתח מועיל למבוי הוא רק מדינא דעומד מרובה, ועל כן מועילים פתחי המבוי, כמו דאיתא לקמן ט"ו ב' במתני', 'ולא יהיו פירצות יתירות על הבנין, כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת מפני שהיא כפתח', ולקמן ט"ז א' 'מארבעה עד עשר צריך שלא יהיה בין זה לזה כמלואו', ומבואר דיותר מעשר שאינו פתח אלא פירצה לא מהני להכשיר, ומשום דבעומד מרובה בעינין שיהיה שם פתח על הפרוץ, אבל פתח בלא דין עומד מרובה ודאי לא מהני. ואם כן לכאורה יקשה, מ"ט דמאן דסבר פירצת מבוי בארבעה, הלא בכל דין עומד מרובה לכו"ע מהני עד עשר, כמבואר במתני' לקמן ט"ו ב'.

עוד צ"ב בדבריו, שכתב דכיון שאין פתח מתיר את המבוי, לכן לא יועיל ליתן שם בפירצת המבוי מצידו לחי וקורה, דלחי וקורה מתירין רק

פלוגתת התוס' והריטב"א

במעם הא דפירצתו בארבעה

א. עירובין ו' א', אמר רב חנן בר רבא אמר רב, מבוי שנפרץ מצידו בעשר מראשו בארבעה, מאי שנא מצידו בעשר דאמר פתחא הוא, מראשו נמי נימא פתחא הוא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע, כגון שנפרץ בקרן זוית, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, ורב הונא אמר אחד זה אחד זה בארבעה, וכו'. ורב חנן בר רבא, שאני התם דבקעי בה רבים, מכלל דרב הונא סבר אע"פ שלא בקעי בה רבים, מאי שנא מדרב אמי ורב אסי, התם דאיכא גידודי הכא דליכא גידודי.

כתבו התוס' בד"ה אחד זה, דמה שסבר רב הונא דבין מצידו ובין מראשו בארבעה, אי"ז דבכל מקום שנפרץ מראשו פירצתו בארבעה, אלא דמראשו היינו בקרן זוית, אבל באמצע המחיצה הוי בעשר. ובטעמו של דבר כתבו התוס', דמצידו דקא ממעט בהילוכא בארבעה, אבל מראשו דלא קא ממעט בהילוכא פירצתו בעשר. ומבואר דמה שסבר רב הונא בארבעה היינו מצד שבקי בני המבוי פתחא רבה ועיילי בפתחא זוטא, אבל בעיקר מחיצות המבוי לא חסר דבר.

אמנם הנה בריטב"א פירש להו"א דגמ', דסבר רב חנן מצידו עשר ומראשו ארבעה, דמצידו בעשר היינו משום דבעשר אמות חשוב כפתח, וכל שיש בו שיעור פתח אינו חשוב פירצה, ומראשו בארבעה היינו משום שאין דין

הוא במה ששבקי בני מבוי פתחא רבה, אם כן דוקא היכא דקא ממעט בהילוכא אז אמרינן לפסול זה, ולכן בשהיתה הפירצה מראשו באמצע שרי עד עשר.

אמנם לקושטא דמילתא אין נפ"מ זו נכונה, כיון שכבר כתב הריטב"א לקמן "ב' דטעמא רבה איכא דמראשו בעשר דפתחא הוי, אבל בצידו לא הוה פיתחא שאין דרך מבוי לעשות פתחו בצידו'. והיינו דסבר דאליבא דאמת מראשו נמי בעשר, אך לא מטעם התוס' שכתבו דליכא למימר בה שבקי, כיון דהחסרון הוא בעצם שם המחיצה, כי אם מטעם שכך דרך מבוי לעשות פתח בראשו עד עשר.

הצריך ביאור בשימת התוס'

ב. והנה כתב הריטב"א ע"פ דרכו, דאע"פ דנשנו ארבעה ועשר בהדדי, מכל מקום ארבעה כשל מעלה ועשר כשל מטה. והיינו, דלמ"ד עשר שטעמו משום שפתח מעלה את הפירצה במבוי, ומהני במבוי העומד מרובה המועיל בכל מחיצות התורה, אם כן ודאי שמועילה פירצה עד עשר ועד בכלל, שהרי עשר אמות הוא ג"כ חשוב פתח, ורק יותר מעשר לא חשיב פתח, כדאיתא במתני' ריש מכילתין 'והרחב מעשר ימעט', אבל הרחב עשר לא ימעט. אבל למ"ד פירצת מבוי בארבעה, שטעמו משום שלא מהני במבוי מחיצת עומד מרובה כשאר מחיצות התורה, אלא בעינן מחיצה שתשוה למבוי סתימה, ולכן כשיש פתח במחיצה אינה מתרת את המבוי, אם כן כשיש פירצה ארבעה הרי נפסל המבוי, משום ששיעור ארבעה הוא חשוב פתח. ומה שפחות מארבעה אינו פוסל מבוי היינו משום שאינו מקום חשוב, ולכאורה טעם הדבר הוא כיון דבכה"ג מועלת מחיצת עומד מרובה, כיון שעדיין המבוי נראה כסתום.

פתח, וכיון דפתח במבוי חשוב כפירצה, לכן לא מהני שם לחי וקורה להיתר המבוי, אלא בעינן שיתן שם צורת הפתח המועלת מדין מחיצה גמורה. ולכאורה צ"ב, דהגם שאין פתח מתיר מבוי ונחשב כפירצה, אבל הא מיהא ודאי יש למקום הפתוח שם פתח, שהרי הוא כשיעור פתח עד עשר אמות, ואם כן מדוע שלא יועיל בו נתינת לחי וקורה.

ובאמת דלעיל בסימן ה' אות א', הוקשה כעין הקושיא הראשונה, דמאי סלקא דעתך דעומד מרובה לא יהני במבוי בלאו ק"ו, הלא מהלכתא דמחיצות הוא שעומד מרובה הוי מחיצה גמורה, ונתבאר שם דאי לאו ק"ו הו"א דבעינן במבוי מראה פתח או מראה סתום, ולא יהני לזה דין עומד מרובה. וה"נ יש לומר בדברי הריטב"א בסוגיין, דמה שפירצת מבוי בארבעה למרות שבכל התורה בעשר, משום שבמבוי בעינן מראה פתח או מראה סתימה, וזה אינו אלא כאשר הפירצה עד ארבעה, אבל כשהפירצה מארבעה ועד עשר אין הפירצה נראית פתח, וכן אין המבוי נראה סתום. וממילא י"ל דגם לחי וקורה לא יועילו שם, כיון שלחי וקורה מועילים רק במבוי הניכר בצורתו, ובכה"ג דיש פירצה ארבעה לא הוי מבוי הניכר, דחסר בהיכר פתחו או בסתימתו.

ועכ"פ שמעינן מדברי הריטב"א דטעם הא דפירצתו ארבעה, היינו משום דאין מחיצת עומד מרובה כזו מתרת את המבוי, ודלא כהתוס' שהבינו דהמחיצה מושלמת, אלא דיש כאן חסרון דשבקי. ובזה היה מקום להביא נפ"מ בין ביאור התוס' לביאור הריטב"א, דלביאור הריטב"א דהחסרון הוא במחיצה, דאין עומד מרובה מתיר המבוי אלא עד ארבעה, א"כ מראשו לא נוכל להתיר פירצה אלא עד ארבעה, ואין חילוק מראשו בין פירצה באמצע לבין פירצה בקרן זוית, אבל לדברי התוס' שהחסרון

מבטל שם פתח מקמא, הוא רק כאשר הפתחים נמצאים בשיעור מקום אחד, שאז כשיוצאים בני המבוי מפתח אחר, אות היא שאין הפתח הראשון משמש, אבל אם יש פס ארבעה בתחילת המבוי, שאז ב' הפתחים נמצאים בב' מקומות, ממילא גם אם יעברו מפתח אחר, לא יתבטל שם פתח מן הראשון, כיון דכלפי המקום שנמצא שם, הוא הפתח היחיד. ואם כן לכאורה קשה, דהרי בסוגיין ודאי מיירי בשיש פס ארבעה, כדכתב רש"י ד"ה מצידו, דמיירי בסוגיא דיש ארבעה עומד מן הפתח עד הפירצה, ומ"ט אמרינן בכה"ג לדינא דשבקי בני מבוי.

ואין לומר דרב הונא באמת פליג אדרב אמי ורב אסי בתרתי, וסבר דהא דבטיל שם פתח מקמא היינו רק באופן שעילי ב'פתחא' זוטא, והיינו רק אם יש לו שם פתח, ועוד סבר דגם כאשר יש פס ארבעה בתחילת המבוי, אז בטל שם פתח מן הראשון. דאם כן, מ"ט פריך הגמ' על רב הונא מאי שנא מדרב אמי ורב אסי, כלפי מה שסגי להו בפתח עשר, הא שפיר י"ל דפליג רב הונא על דבריהם, וסבר דגם אם יהיה פס ארבעה בתחילת המבוי, תהיה פירצתו עד ארבעה ותו לא. ומזה שהקשתה הגמ' כן חזינן דבאנו בסוגיא לישב את דברי רב הונא עם דברי רב אמי ורב אסי. וממילא צ"ב, מדוע כתבו התוס' דארבעה כשל מעלה, וכך מ"ט אמר רב הונא דגם כשיש פס ארבעה אמרינן דשבקי בני מבוי.

ביאור דברי התוס'

ג. והנה בגאון יעקב תירץ בזה, דחלוקה הסוגיא דמבוי פירצתו בארבעה ממה שאמרו רב אמי ורב אסי, דכפי שתירצה הגמ' על החילוק, דהכא אמר רב הונא דפירצתו בארבעה והתם אמרו דפירצתו בעשר, דהתם איכא גידודי והכא ליכא גידודי, ולכן כשיש גידודי ואין הפירצה נוחה

ובתוס' ד"ה מצידו ג"כ כתבו כדברי הריטב"א דעשר כשל מטה וארבעה כשל מעלה. ולכאורה צ"ב בדעת התוס', דמ"ט למ"ד פירצת מבוי בארבעה ארבעה כשל מעלה, דבשלמא להריטב"א שפירש דפתח אינו מתיר את המבוי ע"י עומד מרובה, אתי שפיר דארבעה כשל מעלה, משום דכל שנכנס לשיעור פתח הרי הוא פוסל במבוי, אבל לתוס' דלמדו שהחסרון הוא משום דשבקי בני המבוי פתחא רבה, צ"ב דמהי"ת לומר דארבעה כשל מעלה.

ובמהרש"א עמד בזה, וכתב דהחסרון דשבקי בני מבוי הוא דוקא כאשר עיילי ב'פתחא' זוטא, והיינו כאשר על המקום שמקצירין דרכם בו יש לו שם 'פתח', אבל אם עיילי במקום שאינו חשוב פתח, אז לא מיבטיל שם פתח מקמא. ולכן ארבעה כשל מעלה דלארבעה יש שם פתח כמו לעשר אמות, ולכן גם פתח ארבעה ממעט בהילוכא, ומבטל שם פתח מקמא.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי בסוגיא דלעיל ה' א' איתא, דמבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו, אמרו רב אמי ורב אסי שכשאין פס ארבעה בראש המבוי, הרי הוא פוסל כל שאינו לבוד, וכבר בשלשה נפסל המבוי. וחזינן דמצד עצם הסברא דשבקי בני מבוי, לא נצרך שייצאו בני המבוי ממקום הקרוי 'פתח', בכדי שיבטל שם פתח מקמא. ואם כן אי"ז סברא להא דארבעה כשל מעלה, שהרי כלפי דינא דשבקי בני מבוי לא צריך שיהיה שם פתח.

ועוד צ"ב לדברי התוס', שבדברי רב אמי ורב אסי נתבאר, דבכה"ג שיש פס ארבעה בתחילת המבוי, ליכא להסרון דשבקי בני מבוי, ובטעם הדבר נתבאר לעיל סימן ד' אות א', דמה דכאשר עיילי בני מבוי במקום אחר, הרי הוא

לעבור בה אז פירצתו בעשר, אבל כשאין גידודי שפיר פירצתו בארבעה, הכי נמי י"ל לענין החילוק, דהכא אמר רב הונא דאפילו כשיש פס ארבעה אמרינן שבקי בני מבוי, והתם כל שיש פס ארבעה בתחילת המבוי לא אמרינן שבקי בני מבוי, דרק משום שיש גידודי לכן כשיש פס ארבעה לא בטיל שם פתח מקמא, אבל כשאין גידודי לא מהני פס ארבעה, ואמרינן דמשום דעיילי בני מבוי בפתחא אחרינא, לכן בטל שם פתח מקמא.

וע"פ דבריו נוכל לישב גם את דברי מהרש"א, דכל מה שאמרו רב אמי ורב אסי, שאי"צ שעילי במקום הקרוי פתח, היינו דוקא כשאין פס ארבעה בתחילת המבוי, שאז כל שעילי במקום אחר מיבטיל שם פתח מקמא, אבל כאשר יש פס ארבעה בתחילת המבוי, ואז עדיין כל שאין גידודי אמרינן שבקי בני מבוי, ממילא יש לומר דבעינן שעילי בני המבוי במקום הקרוי פתח.

אמנם דברי הגאון צריכים ביאור, דלכאורה הנידון אם יש שבקי בני מבוי כשיש פס ארבעה בתחילת המבוי, אינו שייך להחילוק אם יש בפתח שעילי בו בני המבוי גידודי, והגם שכשאין גידודי יותר נח לעבור בפתח, אבל מהי"ת לומר דמכח זה יהיה חילוק בשבקי בני המבוי כשיש פס ארבעה. ואין לומר דכאשר יש גידודי ואין הפתח נח לעבור בו, אז לא חיישינן דשבקי בני המבוי לפתחא רבה ועיילו בפתח שאינו נח לעבור בו, ומה שאין כן כשאין גידודי אז חיישינן טפי. שהרי נתבאר לעיל דהא דמהני פס ארבעה בתחילת המבוי, הוא משום דאין שני הפתחים נמצאים במקום אחד, וממילא דכאשר עיילי בני מבוי בפתח השני אינו מיבטיל שם פתח מקמא, וא"כ מ"ט כשאין גידודי אמרינן, דכיון דנח לעבור בפתח השני אמרינן דשבקי בני מבוי, הא הפתחים הוו בשני מקומות שונים.

ולכאורה נראה בביאור הדברים, בהקדם הא יש לחקור בגדר החסרון דשבקי בני מבוי פתחא רבה ועיילי בפתחא זוטא, האם מה שבני המבוי עיילי בפירצה מן הצד, זה גופא מבטל שם פתח מקמא, כיון דכל מה שהפתח הראשון חשיב פתח המבוי, זה משום שהוא מיועד ליציאת בני המבוי, וכשאינו משמש ליציאתן ממילא בטל ממנו שם פתח. או די"ל דבמה שעילי בפירצה מן הצד, בזה הם קובעין דהפירצה מן הצד היא פתח המבוי, וממילא בטל שם פתח מקמא, דאינו פתח המבוי. [והגם דאין המבוי נפסל בפתחים הרבה כדכתב רש"י ה' א' ד"ה מתיר, מ"מ הקורה צריכה להיות בפתח המשמש ליציאת בני המבוי].

והנפ"מ בזה היא באופן שהגם שייצאו בני המבוי מהפירצה בצידו, מ"מ לא נוכל להחשיב את המקום שיוצאין ממנו כפתח המבוי. והיינו באחד משני האופנים, או שאין לו שיעור פתח בארבעה טפחים, או שאיכא גידודי בפירצה מצידו, דאינו חשוב פתח דאינו נח לעבור בו. דאם המבטל לפתח הראשון הוא מה שאינו משמש ליציאת בני המבוי, אם כן לא איכפת לן שאין בפירצה מצידו ארבעה, וכן לא איכפת לן שיש בה גידודי, משום דסו"ס המציאות היא שאין יוצאין מפתחא קמא. אבל אם המבטל לפתח הראשון הוא מה שקבעו בני המבוי פתח אחר, אז כל שלא יהיה שם פתח על פירצתו מצידו, לא יתבטל פתחא קמא, ולכן באופן שלא תהיה הפירצה ארבעה, או שיהיה בה גידודי, לא יתבטל שם פתח מן הראשון.

ולכאורה יש בנידון זה נפ"מ נוספת, בכה"ג דיהיה פס ארבעה בתחילת המבוי, דהנה נתבאר לעיל דמה שפס ארבעה מהני, למרות שלמעשה שבקי בני מבוי פתחא קמא ועיילי במקום אחר, הוא מכיון דיוצאין ממקום אחר, הרי זה לא מבטל שם פתח מקמא, כיון

דלבני אותו מקום הסמוך לפתחא קמא, אין מקום אחר שמיועד ליציאתן מהמבוי, ועדיין הפתח הראשון הוא המיועד להם ליציאה מהמבוי, ומה דכפועל יוצאים מפירצתו מצידו, זהו כמו שיוצאים מע"ג המחיצות או מהאזיר, דאי"ז מבטל שם פתח מן הראשון, אחר דעדיין הפתח הזה הוא המיועד להם ליציאתן מן המבוי.

ולכאורה כל זה שייך דוקא אם נקטינן, דמה שהפתח הראשון אינו מיועד ליציאתן, זהו גופא מבטל שם פתח מקמא, דכיון שהפירצה אחר ארבעה טפחים, עדיין פתחא קמא מיועד ליציאה מן המבוי לאותן הארבעה טפחים. אבל אם נימא דמה שקובעין בני המבוי פתח אחר למבוי, הוא המבטל שם פתח מקמא, אם כן י"ל דשם פתח המבוי הוא רק לפתח אחד בכל המבוי, וכיון דעוברין מן הפירצה מצידו, וקובעין שזהו פתח המבוי, ממילא בטל שם פתח הראשון, למרות שאינו באותו מקום, משום דשם פתח המבוי דיינינן כלפי כל שטח המבוי בכללותו.

ומעתה יתבאר לן תירוצו של הגאון יעקב, דרב אמי ורב אסי מיירו בכה"ג דיש גידודי, והיינו שהחסרון הוא מצד שאין הפתח הראשון מיועד ליציאה מן המבוי, וממילא אתי שפיר מדוע סברו דלא בעינן שיהיה שם פתח על הפירצה, כיון דלא מיירו על קביעת פתח המבוי, אלא על שלילת יעוד הפתח הראשון, ולכן כל שיוצאין בני המבוי ממקום אחר, שוב אין פתח המבוי מיועד ליציאתן מן המבוי. ולכן סברו דכשיש פס ארבעה בתחילת המבוי ליכא לדינא דשבקי, משום דכאשר יוצאין בני המבוי ממקום אחר מן הפתח הראשון, אין כאן שלילת יעוד הפתח הראשון, וכמשנ"ת.

אבל רב הונא מיירי באופן דליכא גידודי, וממילא כאשר תהיה הפירצה ארבעה יהיה עליה שם פתח, והחסרון יהיה מצד דנקבע פתח

אחר למבוי, ע"י שעילי בני המבוי באותה הפירצה, וממילא מוכן מ"ט יש כאן לדינא דשבקי גם כשיש פס ארבעה, משום דכאשר הנידון על קביעת פתח המבוי, אז שפיר מה שנקבע לפירצתו מצידו שם פתח המבוי, הרי זה מבטל שם פתח מן הראשון, דסו"ס אינו פתח המבוי. ובוזה גם אתי שפיר הא דבעינן לפירצה ארבעה בכדי שיתבטל שם פתח מן הראשון, דאם לא היה על הפירצה שם פתח, אז עדיין היה על הפתח הראשון שם פתח המבוי, ולא היה נפסל משום דאינו מיועד ליציאת בני המבוי, כיון דמיירי רב הונא בשיש פס ארבעה, דבכה"ג אין פסול שאינו מיועד ליציאת בני המבוי, דסו"ס כלפי מקום הפתח הרי הוא מיועד, ומה שיוצאין ממקום אחר, זהו כמו שיוצאין מע"ג המחיצה או מן האזיר, וכמשנ"ת.

שיטת פסקי הרי"ד

ד. בפסקי הרי"ד כתב בסוגיין דארבעה כשל מטה, משום דפתח מבוי בארבעה, ויותר מכך חשוב כפירצה. ועוד כתב דמכל מקום יועילו לחי וקורה בהך פירצה. וחזר והקשה דמאי שנא מבוי מחצר, שהרי בחצר איתא לקמן ט"ו ב' דכל פירצה שהיא כעשר מותרת מפני שהיא כפתח, ותירץ דשאני מבוי שהדרך לעשות בו פתח ארבעה ולא יותר, ומשא"כ בחצר דהדרך לעשות בה פתחים עד עשר.

ולכאורה דבריו צ"ב, דמה שכתב דארבעה כשל מטה, וביאר זאת במה שכתב שהחילוק בין חצר למבוי הוא, שבחצר הרגילות לעשות פתחים רחבים יותר ממבוי, ובמבוי הדרך לעשות פתח ארבעה ותו לא, לכאורה קשה, דמ"ט מבוי שעשה בו פתחים שאין הדרך לעשותן, נפסל המבוי בהן, הא לכשנדון אם יש לפתח זה [שאינן רגילות לעשות כמוהו] שם פתח, הא ודאי אית ליה, דשיעור פתח הוא מארבעה ועד עשר אמות, וכל שנכנס לתורת

פתח הרי יש לו שם פתח. [ובשלמא לדעת הריטב"א, דאין עומד מרובה מתיר את המבוי כאשר יש בו שיעור פתח, אינו מצד הרגילות לעשות פתח, אך להרי"ד קשה כנ"ל].

ונראה לכאורה בביאור הדברים, ע"פ מה שנתבאר לעיל ובסימנים הקודמים, שהמבוי הניתר בלחי וקורה הוא רק המבוי אשר ניכר בהיבדלו מרשות הרבים, ואשר נראה כמקום בפני עצמו שאינו המשך רשות הרבים. ואם כן י"ל דלעולם ודאי דמעיקר דין עומד מרובה יכול להתיר עד פירצת עשר, ורק במבוי יש חסרון כשעושה פתח שאין הדרך לעשות כמותו במבוי, וע"כ חסר כאן במראה הפתח האמור להיות במבוי, ולכן אין העומד מרובה על הפרוץ יכול להתיר פתח כזה במבוי. וכיון דפתח עשר לא עבדי אינשי במבוי, לכן אין עומד מרובה יכול להתיר כזה פתח. אבל כיון דפתח ארבעה שפיר עבדי אינשי, הרי אינו סותר למראה הפתח האמור להיות במבוי, ויכול פתח זה להיות ניתר בלחי וקורה, וזהו ארבעה כשל מטה.

ובמה שהוקשה מ"ט מהני לחי וקורה בהאי פיתחא, למרות שחשוב הוא פירצה, י"ל נמי דמהאי טעמא הוא, כיון דפתח מעליא הוא, ומה שלא עבדי אינשי יותר מארבעה, הוא סיבה רק כדי שלא יתירנו העומד מרובה במבוי, אבל

לחי וקורה שפיר מועילים בו, דאינו פירצה בעצם אלא לענין פתחי מבוי.

ומיהו יש להעיר ע"ז, דהרי בשאר מחיצות המבוי לא מועילים לחי וקורה, כמו שמצינו בתוס' ה' ב' ד"ה ק"ו, שלא ילפינן לדין עומד מרובה לגבי שאר מחיצות המבוי, דדיו כלחי וקורה המועילים רק במחיצה רביעית, אבל בשאר המחיצות לא מועילים. וא"כ עדיין צ"ב מה שכתב הרי"ד שניתר הפתח ארבעה בלחי וקורה, שהרי לא מועיל לחי וקורה לשאר מחיצות המבוי.

אמנם הנה כבר נתבאר שם לדברי החזו"א (ס"ה ב'), שכתב דאין הלכה שלחי וקורה מועילים רק במחיצה רביעית, אלא דתורת לחי וקורה ניתנו רק בשיש למבוי ג' מחיצות שלמות, שאז ניתר המבוי בלחי והקורה העומדים בפתחו מרוח רביעית, וממילא שוים שאר המחיצות עם הרביעית בענין לחי וקורה, ויעוין שם שביאר לדברי התוס' באופ"א. וא"כ י"ל דכן סבר בפסקי הרי"ד, וכיון שלמד דעומד מרובה מועיל מעיקר דין תורה גם בשאר המחיצות, ורק דכלפי הדין דבעינן צורת מבוי המובדלת מרה"ר, לזה לא מהני עומד מרובה בשאר מחיצות המבוי, אם כן, כאשר יש במבוי ג' מחיצות דעומד מרובה, הרי מועיל בו לחי וקורה לא רק מרוח רביעית, ולכן מועיל הלחי שנותן בדופן העומד מרובה להתיר את הפתח בקרן זוית.

סימן ח'

בדין פתחא בקרן זוית

דעומד מרובה, שאז יחשב שיש ג' מחיצות במקום הקצר כנגד הארוך, ולכאורה היינו משום דלדין עומד מרובה בעינן סיום למחיצה. ב', לקמן ט"ז ב' גבי עומד מרובה בערב, דאיתא בגמ' שיהני עומד מרובה ע"י ב' לבודים וחבל עליהם בריחוק ד' טפחים, וממה שהוצרכה גמ' לחבל, משמע, דללא החבל לא היה דין עומד מרובה, דאין סיום למחיצה.

ומכאן דבריו אלו הקשה החזו"א, דמדוע הוצרכה הגמ' להא דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, הא גם אילו עבדי אינשי פתחא בקרן זוית, לא יתכן להתיר המבוי, שהרי בעינן סיום למחיצה והא ליכא, דכנגד כותל מזרח אין סיום, שהרי הפירצה אוכל גם מרוח דרומית, וכנגד כותל דרום אין סיום, שהרי הפירצה אוכלת גם מרוח מזרחית.

ותירין, דאילו עבדי אינשי פתחא בקרן זוית, היה מהני העומד מרובה באלכסון, והיינו דלא היינו דנים את הפתח שבאין להתירו ע"י עומד מרובה בקו ישר, [שהעומד דרוח דרומית יהני עד כנגד המחיצה במזרח, והעומד דרוח מזרחית יהני עד כנגד המחיצה בדרום], אלא היינו דנים את פתח המחיצה באלכסון, ולזה שפיר יש סיום מחיצה. אבל מכיון דלא עבדי אינשי, לכן דנים את העומד מרובה רק בקו ישר, וכיון דאין כאן סיום מחיצה לא מהני.

ובמעם הדבר, שעומד מרובה מתיר פתח רק כפי שעבדי אינשי, לכאורה הוא משום דיסוד דינא דעומד מרובה על הפרוץ מהני, היינו

דברי החזו"א

בחסרון פתחא בקרן זוית

א. עירובין ו' א', אמר רב חנן בר רבא אמר רב, פירצת מבוי מצידו בעשר מראשו בארבעה, מאי שנא מצידו בעשר דאמר פתחא הוא, מראשו נמי נימא פתחא הוא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע כגון שנפרץ בקרן זוית, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. ולכאורה צ"ב, דמדוע מה דלא עבדי אינשי פתח כזה, הוי סיבה שלא יהני פתח זה במבוי, ומהיכן ילפינן דפתח צריך להיות כפי מה דעבדי אינשי.

ואפשר דהרגיש בזה החזו"א, דהנה כתב (ע"ב א) 'ואין נפקותא בשיעורא, שאפילו כל הפירצה במזרח, כל שאין כותל דרום מגיע נגד כותל מזרח, שאם יאריך כותל מזרח לדרום, לא יפגע בכותל דרומי, מקרי קרן זוית. וטעמא דקרן זוית, משום דכל פירצה ניתרת בעומד מרובה, אבל הכא כיון שאין כותל נגד כותל מזרח בצד דרום, א"כ לא שייך לידון בעומד מרובה'. והיינו שיסוד החסרון דקרן זוית אינו בעצם הפתח, אלא מצד דבכל עומד מרובה בעינן סיום למחיצה, וכל שאין סיום למחיצה לא דיינינן לה בעומד מרובה.

ויסוד זה מוכרח מב' מקומות. א', לקמן ח' ב' גבי מבוי שצידו אחד קצר וצידו אחד ארוך, שהקשו שם הראשונים (תוס' ד"ה מניח ועו"ר) האיך מותר להשתמש כנגד הארוך, הרי אין שם ג' מחיצות ולא הוי רשות היחיד. ומבואר מדבריהם, דלא אמרינן בכותל הקצר לדינא

מקום חשוב הוא רק בארבעה, לא החמירו על מקום שאינו חשוב שצריך היתר, כיון דאיכא קורת מבוי מעליא.

והנה מעצם קושייתו חזינן, דהסיבה שאין העומד מרובה מתיר את הפתח בקרן זוית, הוא מכיון שאין לזה שם פתח אלא פירצה, ועומד מרובה אינו מתיר אלא פתח ולא פירצה, וכמבואר במתני' דלקמן ט"ו ב' כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת מפני שהיא כפתח. וכמו שנתבאר לעיל אות א', דיסוד ההיתר של הפרוץ בעומד מרובה, הוא מכח מה שאינו סותר להגידור, וכל זה שייך רק כאשר הפרוץ חשיב פתח, דפתח אינו סותר להגידור, אולם פירצה ודאי סותרת להגידור, ולכן לא מהניא בעומד מרובה.

ובאמת שיסוד זה מתבאר יותר מתירושו, דנשמע מדבריו דבאמת פירצה זו דפחות מארבעה, צריכה היתר דלחי וקורה, ולא מועיל לה העומד מרובה כלל, דלהכי כתב הרשב"א דלא החמירו על מקום שאינו חשוב, 'כיון דאיכא קורת מבוי מעליא', והיינו דמועילה קורת פתח המבוי גם לפתח בקרן זוית, אלא דכ"ז דוקא בשהפירצה היא מקום שאינו חשוב, אך כשהוי מקום חשוב ארבעה טפחים, לא מועילה לה קורת פתח המבוי, והיינו משום דחשיב פירצה אשר אין מועיל לה עומד מרובה.

ועב"פ חזינן דנחלקו הרשב"א והחזו"א בגדר החסרון דקרן זוית אחר דלא עבדי ליה אינשי, דלהרשב"א החסרון הוא מצד עצם הפירצה, דעומד מרובה מתיר רק את הפתח, ולא את הפירצה, ולהחזו"א החסרון בקרן זוית, לענין מה שאינו גודר את הפתח באלכסון, היינו מצד עצם הדין עומד מרובה, דמה שמשוה הפרוץ לפתח, זה אינו אלא ביושר, דכך דרך העולם לעשות פתח במחיצה, אבל מכיון שלא עבדי אינשי פתח באלכסון, לכן אין העומד מרובה

דבעצם כל היכא שאין מחיצה, הרי אין מקום זה גודר, דאם היו רוצים לגדרו, היו עושין שם מחיצה, אבל מכיון דבכל מקום שרוצין לגדרו צריכין שם פתח, לכן זה שבמחיצה יש פתח, אין זה סתירה לגידור המקום, ולכן אותו הפתח נידון כחלק מן המחיצה, אמנם כאשר הפתח לא נראה כחלק מן המחיצה, אז לא דיינינן ליה כחלק ממנה. ומכיון דפתח בקרן זוית לא עבדי אינשי, לא חזינן להפתח האלכסוני כחלק ממחיצת רוח מזרחית או דרומית.

וממילא נתבאר הצריך ביאור, דמה שפתח בקרן זוית לא מהני, אינו משום דהוי פתח גרוע ואינו פתח, [דבאמת אין הלכה שהפתח צריך להיעשות כשאר הפתחים], אלא הוא משום דלא עבדי אינשי פתח באלכסון, ומשום הכי לא דיינינן להעומד מרובה באלכסון, באופן שיהיה סיום מחיצות, אלא דיינינן להעומד מרובה בקו ישר, וכיון שאין כאן סיום מחיצות לא מהני.

שיטת הרשב"א

בחסרון דפתחא בקרן זוית

ב. והנה כתב הרשב"א בעבודת הקודש (שער ב' סעי' כ"ג), 'שאם נפרץ המבוי בקרן זוית, שהפירצה אוכלת ראש שני הכתלים, אם היתה הפירצה ארבעה טפחים, אע"פ שהקורה מונחת במקום אחד במבוי, המבוי אסור, פירצה היא זו ולא פתח, שאין אדם עושה פתח כיוצא בזה'. ומבואר בדבריו דמה דלא עבדי אינשי כזה פתח, הרי זה חשוב פירצה, וממילא אין העומד מרובה של המחיצות יכול להתיר פירצה זו.

ומבח זה כבר הקשה בחידושיו לסוגיין, דא"כ דפירצה היא זו, מ"ט נפסל המבוי רק בארבעה, כמו שאמר רב חנן מראשו בארבעה, הא כיון שיצא מתורת לבוד, ולכלל פתח לא הגיע הרי זה פירצה, והדין נותן שתיפסל פירצה מקרן זוית בשלשה. ותירץ בזה, דכיון דבעלמא

משוה להפרוץ האלכסון, שהוא יהיה פתח המחיצה.

הוכחות מדברי הראשונים דלא כהחזו"א

ג. ולכאורה יש להוכיח מעוד ראשונים, שלמדו דמצד דין עומד מרובה, הרי הוא יכול להועיל גם כאשר הפתח באלכסון. דהנה הריטב"א בסוגיין הקשה, ממה דאמרינן לעיל ה' א', 'דפתח לה בקרן זוית', והיינו דבכה"ג משכחת לה פתח ארבעה במבוי, והא בקרן זוית לא עבדי אינשי. ותירץ, 'דשאני הכא שהוא פרוץ בלא פצימין, דכי הא ודאי לא עבדי אינשי בקרן זוית, אבל כשהוא עשוי בפצימין כהוא דלעיל, הא ודאי עבדי ליה אינשי'. והיינו, דאם נתן ב' לחיין בב' צידי הפתח, אז מהני העומד מרובה להתיר פתח זה.

והנה אם למד הריטב"א כהחזו"א, דכיון דלא עבדי אינשי פתח באלכסון, לכן לא דיינינן להעומד מרובה, שנמשך הוא באלכסון במקום הפרוץ, אם כן מה איכפת לן אם יש שם פצימין או לאו, סו"ס הרי בעינן שהעומד מרובה יתיר את הפרוץ באלכסון, ומכיון שפתח באלכסון לא עבדי אינשי, אין העומד מרובה יכול להתיר פתח זה. אכן אם למד כהרשב"א, דמעיקר הדין יכול העומד מרובה להתיר האלכסון, ורק מכיון דהאלכסון חשיב פירצה, לכן אינו מתיר את הקרן זוית, אז יש לומר, דמכיון שעשה לפתח פצימין, ושוב אינו פירצה אלא פתח, ממילא מועיל לו העומד מרובה.

עוד יש להוכיח מהראשונים דלא כהחזו"א, ממה שתירץ המאירי בנוגע לקושית הריטב"א הנ"ל, דלעיל מיירי שנפרץ הקרן זוית בידי אדם, שנראית פירצה זו כפתח, מה שאין כן בסוגיין, דמיירי שנפרץ הקרן זוית מאליו, דבזה נראה הפרוץ כפירצה, ולכן אינו מהני.

והנה לפי דברי החזו"א, דהא דלא מהני העומד מרובה, הוא מצד החסרון דעומד מרובה, שאינו גודר באלכסון, אם כן מה איכפת לן בין נפרץ מאליו לנפרץ בידי אדם, אלא ודאי סבר המאירי כהרשב"א הנ"ל, דהחסרון הוא בפירצה, שאין עומד מרובה מתיר פירצה, ולכן כאשר נפרץ הוא בידי אדם, ממילא אינו פירצה אלא פתח, ומהני ליה דין עומד מרובה.

ובאמת דיש להוכיח כן מעצם קושית הראשונים הנ"ל, ממה דמהני שם פתח בקרן זוית, ואם כדברי החזו"א דקרן זוית הוא חסרון בעומד מרובה, אינה מובנת קושיתם, דהתם לא מיירי כלל בדין עומד מרובה, אלא רק בהיכי תמצוי שיהיה למבוי ב' פתחים, ומכיון שאין כל חסרון בעצם הפתח דקרן זוית, [כי אם שאין העומד מרובה מועיל לזה], מה נפ"מ במה שהפתח באלכסון. ורק אי נימא שהחסרון הוא בעצם השם פתח, דכאשר אינו כדעבדי אינשי הרי הוא פירצה, אז יש לומר, דכפי שלא מהני ליה עומד מרובה, משום שאין דין זה מועיל לפירצה, כמו כן לא יהי פרוץ זה לשם פתח, היכא שהפרוץ הוי פירצה, וממילא לא יחשב שיש למבוי ב' פתחים.

ובמו כן יש להוכיח, ממה דסבר הרי"ף לקמן י"א א', וכן הר"מ בהלכות שבת ט"ז כ', דדינא דצורת הפתח מן הצד דאינה כלום, הרי זה דינא דקרן זוית, דכל שהפתח בצד המחיצה ולא באמצעה, לא מהני ליה אפילו צורת הפתח. והנה אם החסרון כהחזו"א, דעומד מרובה אינו מתיר באלכסון, אם כן קשיא, מאי טעמא לא מהני ביה צורת הפתח, הלא אינו ניתר בכה"ג בדין עומד מרובה אלא בדין צוה"פ. אכן אם החסרון בשם פירצה, אזי שפיר יש לומר, דצורת הפתח אינה מועלת לפירצה. [ויעוין להלן סימן כ"ג, במה שנתבאר בדין צורת הפתח לפירצה].

ביאור פלוג' הרשב"א והחזו"א

ד. הנה עד עתה נתבאר, דנחלקו הראשונים והחזו"א אם החסרון דקרן זוית, במה דלא עבדי אינשי פתח כזה, הוא חסרון בדין פירצה, או שהוא חסרון בדין עומד מרובה. והנה בחזו"א נתבאר לדין נוסף, והוא דאין עומד מרובה מהני, אלא אם יש סיום למחיצה, אבל בלאו הכי, לא דיינינן להפרוץ בעומד מרובה. ויש לדון, אם בדין זה ג"כ נחלקו הראשונים על החזו"א, או דבזה כולי עלמא מודו, דלא דיינינן כזה עומד מרובה.

ובפשטות נראה להכריח, דגם הרשב"א סבר דעומד מרובה צריך סיום למחיצה, דאם נימא דסבר הרשב"א דעומד מרובה אינו צריך סיום למחיצה, קשיא, מדוע באמת לא מהני העומד מרובה, כאשר יש פתח בקרן זוית, דהגם שפתח בקרן זוית לא עבדי אינשי, וממילא דיינינן להפתח כפירצה, אבל לכאורה לדון את העומד מרובה בקו ישר עד סוף המבוי שפיר שיין, דלכל רוח מרוחות הפתח יש עומד מרובה, ומכיון דנדון הפתח בקו ישר, נמצא דאין זה פירצה, שהרי הפירצה הנמצאת בקו ישר, אינה קרן זוית לשיטת הרשב"א ורוב הראשונים. ואם כן, מדוע לא דיינינן לעומד מרובה, כלפי כל רוח בפני עצמה. ומזה נראה מוכרח דודאי גם לשיטת הרשב"א בעינן סיום למחיצה, ומכל מקום אם עבדי אינשי פתח בקרן זוית היה זה פתח באלכסון, ועומד מרובה שפיר מהני לפתח זה, אבל מאחר דלא עבדי אינשי, לכן הו"ל פירצה, ועומד מרובה לא מתיר פירצה.

אמנם יש לומר דעדיין אינו מוכרח כן, ועדיין יש לדון ולומר בזה, ולעולם סבר הרשב"א דלא בעינן סיום המחיצה, ומה שהוקשה דאם כן מדוע באמת לא מהני להחשיב את העומד מרובה בקו ישר, וממילא העומד מרובה לא יתיר פירצה אלא פתח, י"ל בהקדם מה שיש לחקור, בגדר הדין דעומד מרובה אינו מתיר פירצה, האם הוא הלכה בעצם דין עומד מרובה, דכל שיש פירצה לא דיינינן להפירצה כפתח המחיצה, או דהוא הלכה בדין רשויות, דרשות צריכה להיות מוקפת במחיצות בלי פירצות, וכל שיש באחת ממחיצותיה פירצה הוי כאין כאן מחיצה, אבל העומד מרובה שפיר קיים גם במקום פירצה. [ויעוין להלן בסימן כ"ב, שהובאה שם פלוג' הגר"ח והאבני נזר בכעין זה].

והנה אי נימא כהצד הא', דפירצה היא הלכה בעומד מרובה, אם כן ודאי דאם נימא דסבר הרשב"א דלא בעינן סיום למחיצות, הרי לכשנדון למחיצת העומד מרובה בקו ישר, לא תהיה סיבה שלא להכשיר המבוי, וכמו שנתבאר דהפתח בכל רוח לחוד אינו קרן זוית. אבל אם נימא דפירצה היא הלכה ברשויות, דבעינן שלא תהיה הרשות פרוצה, אם כן לא יהני מה שנדון להעומד מרובה בקו ישר, דסו"ס גם אחר שנדון להעומד מרובה, הרי מכיון דהרשות פרוצה מב' רוחות, נמצאת במבוי זה פירצה בקרן זוית, ומבוי עם פירצות אינו נידון כגדור.

ומעתה יתכן שפיר, דפלוג' הרשב"א והחזו"א היא, גם בהדין דבעינן סיום מחיצות, דהרשב"א למד, דגם בלא סיום המחיצה אמרינן

א. וכעין מה שכתב החזון איש (ע' ה'), אליבא דרב דסבר לקמן י"א א', דאין מועלת צורת הפתח לפרוץ מרובה, דאף שמועלת הצוה"פ להשלמת מנין המחיצות, מכל מקום עדיין הפירצה קיימת. וחזו"א מדבריו, דדין מחיצה ודין פירצה תרי דינין אינון. ויעוין להלן סימן כ"ג אות ב' במשכ"ב ואכמ"ל.

עומד מרובה, ולכן הוצרך להא דהפתח הו"ל פירצה, שאם לא היה דרך העולם ליתן פתח כזה, עדיין שייך לדון לדין עומד מרובה בקו ישר, ורק משום דאחר שנדון להעומד מרובה יהיה כאן פירצה, משום דסוף סוף הרשות

עומד מרובה, ולכן הוצרך להא דהפתח הו"ל פירצה, שאם לא היה דרך העולם ליתן פתח כזה, עדיין שייך לדון לדין עומד מרובה בקו ישר, ורק משום דאחר שנדון להעומד מרובה יהיה כאן פירצה, משום דסוף סוף הרשות

סימן ט'

דין מחיצת המבוי דבקעי בה רבים

מרובה, [שהרי איירינן לרב חנן דס"ל שפתח מתיר המבוי, ונתבאר לעיל סימן ז' דע"כ דהיינו משום עומד מרובה], וכל החסרון כשיש פירצה באופן שבקעי בה רבים, הוא משום דהו"ל כמבוי מפולש, שלא סגי ליה בלחי וקורה.

והנה מסברא היה נראה, דאם כל החסרון בפירצת מבוי מצידו, משום דהו"ל כמבוי מפולש, אם כן יהני במבוי זה ההיתר דמבוי מפולש, כפי שפסק בשו"ע (שס"ד א') דעושה לו צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן, וה"נ כשיעשה צורת הפתח בא' הפתחים, ובצד השני יעשה לחי או קורה, יוכשר המבוי לטלטל בתוכו. ולא תהיה נפ"מ אם יעשה צורת הפתח בראש המבוי ולו"ק בצידו, או שיעשה צורת הפתח בצידו ולו"ק בראשו, דסו"ס כל החסרון הוא דהוי ב' פתחים, והעיקר שבאחד מהם יעשה צורת הפתח, ובשני לחי או קורה.

ובן כתב באבן העזר (שס"ה ב' ד"ה כתב), דמבוי שיש בראשו צורת הפתח ונפרץ מצידו, סגי בהכשר מבוי בפירצה מצידו, דכפי שבכל מבוי מפולש סגי בצורת הפתח מצד אחד ולחי או קורה בצד השני, ה"נ יהני כאשר תהיה צורת

פלוגתת הראשונים והאחרונים

בגדר החסרון דבקעי בה רבים

ג. עירובין ו' א', אמר רב חנן בר רבא אמר רב, מבוי שנפרץ מצידו בעשר וכו', ורב הונא אמר אחד זה ואחד זה בארבעה וכו'. אמר רב נחמן בר יצחק כוותיה דרב הונא מסתברא, דאיתמר מבוי עקום, רב אמר תורתו כמפולש, ושמואל אמר תורתו כסתום, במאי עסקינן, אילימא ביותר מעשר, בהא לימא שמואל תורתו כסתום, אלא לאו בעשר, וקאמר רב תורתו כמפולש, אלמא פירצת מבוי מצידו בארבעה. ורב חנן בר רבא, שאני התם דקא בקעי ביה רבים וכו'.

כתב הריטב"א, דכיון דבמבוי עקום בקעי ביה רבים, דין הוא דאפילו בעשר יהא חשיב כפילוש, מה שאין כן בפירצת מבוי מצידו, דלא בקעי ביה רבים, כל שהפירצה עד עשר, לא חשיב ליה לא פירצה ולא פילוש, אלא כאילו הוא סתום. וכן הוא בתוס' רבינו פרץ, שאני התם דבקעי ביה רבים ולכך חשיב ליה כמפולש. ומבואר בדבריהם, דאין חסרון מצד עצם זה שיש פירצות במבוי, דלזה הרי מהני עומד

פירצה גמורה, ולכן לא מהני לה לא לחי וקורה ולא עומ"ר.

שיטות הגר"ז והפמ"ג

בתיקון פירצת המבוי דבקעי בה רבים

ב. והנה בביאור הלכה (שס"ה ד"ה צריך) הביא לשו"ע הגר"ז (סוף סעיף א'), שכתב דדין המבוי הפרוץ מצידו היכא דבקעי בה רבים כמבוי מפולש, ומהני ביה צורת הפתח מפתח אחד, ולחי או קורה מפתח השני. וכתב דלפ"ד אם יתן בראש המבוי צורת הפתח, ואת הפירצה יתיר בלחי או קורה יהני. ואח"כ הביא לדעת האבן העזר שכתב דאפילו לחי או קורה לא יצטרך. ואח"ז הביא לדעת הבית מאיר דאפילו לחי או קורה לא יהנו, אפילו שהמבוי נותר בצורת הפתח בראשו.

ונשמע מדבריו שהבין לדברי הגר"ז דנחלק על האבן העזר בזה, דבעוד דבאבן העזר למד שאף שבעיני הכשר המבוי בפירצה מצידו, משום שהוי כמבוי מפולש, מכל מקום סגי במה שיש שם עומד מרובה, וכפי שילפינן בק"ו מחצר לעיל ה' ב', הרי שהגר"ז למד דהגם שלחי או קורה מהני, אבל עומד מרובה לא יהני. ולכאורה צ"ב דמהי"ת לומר כן, דממה נפשך, אם פירצתו מצידו הו"ל פתח גמור, א"כ מדוע למד הגר"ז שלא יהני בזה דין עומד מרובה, ואם פירצתו מצידו הו"ל פירצה, א"כ באותה המדה שלא מהני לחי וקורה כן לא יהני עומד מרובה.

והנה בפרי מגדים (שס"ה משב"ז סוס"ק א') כתב, דמבוי שפירצתו מצידו באופן דבקעי בה רבים, מבטל לפתח וצריך תיקון שם. והנה ממה שכתב 'מבטל לפתח', מבואר שלמד כביאור הטור דפירצה מצידו הו"ל פירצה ולא פתח, ועם זאת כתב דצריך תיקון, והיינו דמהני שם לחי וקורה. ולכאורה צ"ב, דאם למד כהטור דהו"ל

הפתח בראש המבוי, והכשר מבוי בלחי או קורה בפירצה מצידו. וכן כתב דיהני שם עומד מרובה, דהרי עומד מרובה מהני להכשר מבוי, אליבא דרב חנן ולהלכתא. ויעוין לעיל סימן ה' אות ו', דנחלק החתם סופר על דברי האבן העזר בזה].

אמנם בטור (ריש סימן שס"ג) כתב, 'אי בקעי רבים במקום הפירצה, אפילו לא נפרץ אלא פירצה של ארבעה טפחים, לא חשיב פתח וצריך תיקון'. והיינו דסבר דהחסרון הוא גרוע יותר ממבוי המפולש, דמבוי מפולש הוא מבוי עם ב' פתחים, אולם פירצה מצידו ככה"ג דבקעי בה רבים, הו"ל פירצה כיותר מעשר דאוסרת המבוי.

ולפ"ז היה נראה, דלא יהני להיתר מבוי הפרוץ מצידו ההיתר דמבוי המפולש, ע"י צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן, דלפירצה לא מהני לחי וקורה, אלא בעינן בה צורת הפתח. וכמו דאיתא במתני' ריש מכילתין 'והרחב מעשר אמות ימעט, ואם יש לו צורת הפתח, אע"פ שהוא רחב מעשר אמות, אינו צריך למעט'. וכן כתב בבית מאיר (שס"ה א'), שברור דלא מהני להכשיר הפירצה מדין עומד מרובה, בין אם המבוי נותר ע"י לחי וקורה, ובין אם נותר ע"י צורת הפתח.

והנה הקשה בבית מאיר ע"ד האבן העזר מדברי הריטב"א, שכתב בדף ו' דלפירצה לא מהני לחי וקורה, אלא בעינן צורת הפתח, שאין לחי וקורה מתירין את הפירצה. ואמנם האבן העזר יתיר דמה שכתב הריטב"א דלחי אינו מועיל לפירצה היינו פירצה דלא בקעי בה רבים, דפסול ביותר מארבעה לרב הונא, אבל פירצת מבוי מצידו באופן שבקעי בה רבים לרב חנן, אין לזה דין פירצה כלל, ורק אוסרת המבוי משום דהוי כמבוי המפולש. אולם בבית מאיר הקשה מכיון שהבין דפירצת מבוי מצידו הוי

פירצה, הא בפירצה לא מהני לחי וקורה, ומדוע כתב דצריך תיקון שם. [ולומר, דהתיקון המכוון בדבריו הוא צורת הפתח, המועלת כמחיצה גמורה, וממילא מתקנת את הפירצה, אינו נראה כלל, דאם כן אין זה תיקון הפירצה, אלא עשיית מחיצה חדשה].

וביותר צ"ב, דהנה הגר"ז והאבן העזר סברו דיועיל לחי וקורה בפירצה מצידו, ולכאורה היה מקום להקשות על דבריהם, דהא בתוס' לעיל (ה' ב' ד"ה ק"ו) כתבו דלחי וקורה אינם מועילים בשאר מחיצות המבוי, וכיצד כאן מהני הלחי והקורה לפירצה מצידו, הרי המחיצה רביעית ניתרת בצורת הפתח, והלחי בפירצה מצידו הו"ל לחי ברוח שלישיית.

אמנם יש לומר דכאשר נתן צורת הפתח בפתח המבוי, מעתה פירצת המבוי מצידו היא חשובה רוח רביעית, ולכן מועיל בה לחי או קורה. ואין לדחות דאם כן נפקא דפתח המבוי הוא באופן שרחבו יתר על ארכו, ולא יתכן שאותה הרוח תהיה רוח הרביעית. דזה אינו, משום דארכו יתר על רחבו ולהיפך, נידון לפי דרך כניסת בני המבוי למבוי, ולא לפי המקום שנתן שם את הלחי או הקורה. ולכן בגונא שנתן בפתח המבוי צורת הפתח, ובפירצה מצידו נתן לחי או קורה, שפיר דמי, כיון שהמבוי נחשב ארכו יתר על רחבו, משום דדרך הכניסה למבוי הוא מהמקום הגדור בצורת הפתח, ומכל מקום המחיצה מן הצד נקראת מחיצה רביעית, המועיל בה לחי וקורה.

אולם כל זה ניתן לומר בשיטת הגר"ז ואבן העזר, שלמדו דיכולה הפירצה מן הצד להיות ניתרת בלחי וקורה, רק באופן שבכניסת המבוי נתן שם צורת הפתח, דאז נותר המבוי כמבוי מפולש. אבל להפרי מגדים דסבר דמהני שיתן לחי בפתח הכניסה למבוי, ולחי נוסף

בפירצה מצידו, קשיא טובא, דהרי בתוס' מבואר דלחי מהני רק ברוח רביעית, ולא בשאר רוחות.

וגם אם נימא שם כמ"ש בחזו"א (ס"ה ד') המובא לעיל סימן ה', דזה ודאי דלחי וקורה מועילים בכל המחיצות, אלא שיש דין בלחי שאינו מתיר עד שיהיו בשאר הרוחות ג' מחיצות שלמות, [ולכן פירש שם ל'דיו' שכתבו התוס' באופ"א], עדיין יקשה, דהא כאשר יש פירצה במבוי מן הצד, אין כאן ג' מחיצות שלמות, ובכה"ג לא אשכחנא למאן דסבר שיהני לחי בב' רוחות המבוי.

ביאור שיטות הגר"ז והפמ"ג

ע"פ דברי הגר"ז

ג. והנה באות א' נתבארו שיטות הראשונים בגדר החסרון דבקעי רבים, אם מצד דהוי כמבוי מפולש, או מצד דהוי פירצה. אמנם בחידושי הגר"ז בבכורות י"ז פירש, על פי מה שביאר שם דהוה ס"ד דלא יהני עומד מרובה במבוי, כיון דבעינן במבוי שיהיה סתום, ועומד מרובה לא מהוה סתימה. אמנם אחר הק"ו למדנו מחצר דעומד מרובה מהני למה שבעינן שתהיה סתימה במבוי. ולפ"ז כתב, דכ"ז דוקא באופן שלא בקעי בההיא מחיצה רבים, אבל אם בקעי בה רבים אינו מהוה סתימה, ולכן לא מועיל במבוי עומד מרובה כזה. ומבואר בדבריו, דבפירצת מבוי מצידו אין חסרון בעצם הפירצה, אלא בדין העומד מרובה, שאינו יכול להועיל עומד מרובה כזה במבוי, כיון שאינו מהוה סתימה היות ובקעי בה רבים.

והנה יש לדון, כיצד דברי הגר"ז עולים בקנה אחד עם מה שכתבו הראשונים בביאור החסרון דבקעי רבים, דהוא פירש שהחסרון בבקעי רבים משום שהעומד מרובה לא מהוה סתימה, והם פירשו שהחסרון מצד שהמבוי הוי כמפולש, או מצד דהוי פירצה.

ואם כן הוא הדין בסוגין, כאשר המבוי פרוץ מצידו, דכתב הריטב"א דפסול הוא מדין פילוש, לכן לא סגי לן במחיצת עומד מרובה, להכשיר את הרוח האחרת, כיון דבכה"ג העומד מרובה אינו סותם המבוי. וכמו כן יש לומר לשיטת הטור, דסבר דפסולא דפירצת מבוי מצידו מדין פירצה הוא, דלא יהני העומד מרובה להכשיר הפירצה לפתח, ככל עומד מרובה המעלה את הפרוץ לשם פתח, כיון דאין עומד מרובה זה מהוה סתימה למבוי.

ובזה מיושבין דברי הראשונים עם דברי הגרי"ז, ואדרבה דברי הראשונים מתפרשין רק על ידי דברי הגרי"ז, דאי לאו מה שכתב הגרי"ז, דעומד מרובה אינו מהוה סתימת המבוי, לא היו מובנים דברי הראשונים, דמה בכך שהמבוי פרוץ או מפולש, הא סוף סוף יהני העומד מרובה כמחיצה גמורה, ולזה הוא דכתב הגרי"ז, דהעומד מרובה הלזה אינו סותם המבוי. [וכמו כן דברי הגרי"ז אמורים רק אחר דברי הראשונים, דאי לאו שהפירצה עושה המבוי למפולש או לפרוץ, אז לא הוה בעינן דין סתימה לרוח זו, כיון דדין הסתימה שבמבוי אינו אלא לרוח הצריכה תיקון].

ובזה יש לישוב את דברי הגרי"ז, דמה שכתב דעומד מרובה לא יהני לפירצה מצידו, אינו משום דהוי פירצה שלא מהני בה עומד מרובה, דאם כן הרי גם לחי וקורה לא יהנו בה, אלא דעומד מרובה באופן שבקעי ביה רבים אינו מהוה סתימה, ולהיתר מבוי בעינן עומד מרובה המהוה סתימה, והיינו דוקא בשלא בקעי בה רבים. [וזאת אין להקשות, דאם כן במבוי מפולש לא יהני ביה צורת הפתח מצד אחד ועומד מרובה מצד שני, כיון שהעומד מרובה דבקעי ביה רבים אינו מהוה סתימה, דמאחר דיש רוח אחת עם צורת הפתח, הרי דהרוח

ולכאורה יש לפרש בזה, דהנה בעצם יש להקשות להראשונים, דבין אם החסרון מצד פילוש, ובין אם הוא מצד פירצה, מדוע אין מועלת כאן מחיצת העומד מרובה, ומדוע פירצת מבוי דמארבעה עד עשר, מגרעת את היתר המבוי, להצריך צורת הפתח בפירצה מצידו.

ובאמת דהקושיא היא על כל דין מבוי מפולש, הניתר על ידי צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, מדוע בעינן ביה צורת הפתח, הלא עומד מרובה נמי מחיצה היא. וכפי שניתר המפולש בצוה"פ ולחי וקורה, כן יותר בעומד מרובה ולחי וקורה. ובפרט לפי מה שכתבו הרשב"א והריטב"א לקמן צ"ד א', דמה שמבוי המפולש צריך צורת הפתח, היינו משום דבעינן ג' מחיצות דאורייתא, לאשוויי רשות היחיד, ואשר כן הביא המשנה ברורה בריש סימן שס"ד, דדין הצורת הפתח במבוי המפולש, הוא שעל ידו יהיו ג' מחיצות, ומעתה המבוי הוי מבוי סתום הניתר בלחי וקורה, קשיא טובא, מאי שנא מחיצת צורת הפתח ממחיצת עומד מרובה.

ולכאורה הביאור בזה הוא, כפי מה שכבר הובא לעיל סימן ה', דתיקון המבוי הנצרך, אינו דין מחיצה דעלמא, אלא בעינן שתהיה המחיצה סותמת המבוי, באופן שתיראה שבאה על מנת כן, וכפי שהובא לעיל דבעינן שיהיה המבוי ניכר בצורתו, כדי שלא יבואו לאיחלופי בין מבוי לרשות הרבים. ואם כן, הוא הדין בכל מבוי המפולש, דבעינן מחיצה הסותמת להמבוי, ומאחר דעומד מרובה מהוה סתימה למבוי מכח הק"ו מלחי וקורה, וק"ו זה אינו אלא למחיצה רביעית, אם כן עומד מרובה אינו מהוה סתימה בשאר רוחות המבוי, ולכן כאשר נותן בראש המבוי לחי וקורה, אין מועיל עומד מרובה לרוח האחרת.

הצריכה תיקון היא רק הרוח הפרוצה, ולזה ודאי דיהני לחי וקורה].

ומעתה תתישב גם שיטת הפרי מגדים, דסבר דאם יתן לחי או קורה לפירצתו מצידו, אע"פ שיש כבר לחי וקורה לפתח בראשו, ניתר המבוי בכ' לחיין אלו. די"ל דסבר כהחזו"א המובא לעיל אות ב', דכל מה שלא מהני לחי בשאר מחיצות, הוא משום דבעינן ג' מחיצות שלימות, אבל אין חילוק היכן נותן את הלחי מרוח רביעית לשאר הרוחות. ומה שהוקשה לעיל דגם אם סבר כהחזו"א עדיין קשה, דהא כיון דהוי פירצה הרי אין כאן ג' מחיצות שלימות, מעתה לפ"ד הגר"ז י"ל, דאין לפירצה מצידו דין פירצה גמורה, דהרי יש שם עומד מרובה, וא"כ חשיב שפיר ג' מחיצות שלימות, ומה דלא מהני העומד מרובה הוא דבקעי ביה רבים ואינו מהוה סתימה, אבל מדין הג' מחיצות שלימות לא בעינן שיהיה סתימה, ולכן לחי וקורה שפיר יועילו בו, כיון דעם העומד מרובה יש כאן ג' מחיצות שלימות.

והנה הגם שנתבאר כדברי הגר"ז בין בשיטת הגר"ז ובין בשיטת הפמ"ג, אמנם לא אמרו שניהם דבר אחד, דלהגר"ז כל מה שיכול ליתן בפירצה מצידו לחי או קורה, הוא רק בכה"ג שנותן בראש המבוי צורת הפתח, דאז הוי כמבוי מפולש הניתר בצוה"פ מחד גיסא ובלחי וקורה מחד גיסא, אבל כשנותן בראש

המבוי לחי וקורה, אינו יכול ליתן לחי נוסף בפירצה מצידו, בעוד דלהפמ"ג יכול ליתן בשניהם לחי.

וכביאור פלוג' י"ל בב' אנפי. א', שנחלקו ביסוד החזו"א הנ"ל, דלהפמ"ג ס"ל מיסוד החזו"א דמהני לחי בכל המחיצות, כאשר יש חוץ ממנו עוד ג' מחיצות שלימות, ולכן ס"ל דלא איכפ"ל מה שיש עוד לחי במבוי זה, דסו"ס יש כאן ג' מחיצות ע"י העומד מרובה דרוח שלישית, ולהגר"ז ס"ל שלא מהני לחי למבוי אלא לרוח רביעית, וכמשנ"ת לעיל בדעתו ובדעת האבן העזר.

ב', י"ל דתרווייהו ס"ל מיסוד החזו"א דמהני לחי בכל המחיצות, ומ"מ בעינן ג' מחיצות שלימות, אלא דפליגי אם צריך ג' מחיצות סתומות. דלהפמ"ג ס"ל דאיי"צ מחיצות סתומות, ולכן אם ע"י עומד מרובה הוי מחיצה מהני. והגם דאין מחיצה זו מועלת במבוי לגבי סתימה, לא איכפ"ל בזה, דסו"ס מתיר את הפירצה הזו ע"י לחי. אבל הגר"ז סבר דבכדי שלחי יועיל במבוי, בעינן ג' מחיצות המהוות סתימה, ולכן עומד מרובה לא נחשבת מחיצה כלפי שיהיה שם ג' מחיצות סתומות, ולכן לא מהני לחי ברוח שלישית, אלא אם יתן בראש המבוי צורת הפתח, שאז יהיה כאן ג' מחיצות סתומות, דצוה"פ מחיצה סתומה היא.

סימן י'

ביאור פלוג' רב ושמואל בתורת מבוי עקום

במעמא דרב דבעינן צוה"פ בעקמומית

א. עירובין ו' א', דאיתמר מבוי עקום, רב אמר תורתו כמפולש, ושמואל אמר תורתו כסתום, במאי עסקינן, אילימא ביותר מעשר, בהא לימא שמואל תורתו כסתום, אלא לאו בעשר, וקאמר רב תורתו כמפולש. והנה בדעת רב פירש רש"י (ד"ה תורתו כמפולש), דצריך ליתן בשני ראשי המבוי לחי או קורה, ובעקמומית צריך צורת הפתח, כדין מבוי מפולש הניתר בצורת הפתח מצד אחד ולחי וקורה מצד השני, כיון דמה שהוא מפולש לחבירו הוי כמו שמפולש לרשות הרבים.

והנה ברא"ש (סימן ו') תירץ ע"ז, דבעינן שיראו צורת הפתח בני מבוי זה ובני מבוי זה. ומשמע דסבר דמבוי עקום הוא ב' מבואות, ומכל מקום לא תירץ, דכיון דהווי ב' מבואות, לכן לכל מבוי צריך צוה"פ מצד אחד ולחי או קורה מצד אחר, אלא כתב דבעינן שיראו הצורת הפתח בני מבוי זה ובני מבוי זה. וכן כתב בריטב"א, דצריך צוה"פ בעקמומית מפני שיהא צורת הפתח שעושין שם משמש לשתי המבואות ויראו אותו, וחזינן דאע"ג דהבין דהווי ב' מבואות, מ"מ צריך צוה"פ בעקמומית רק משום דבעינן שיראו בני המבוי להצוה"פ.

ולכאורה דבריהם צריכים ביאור בתרתי, א' מ"ט לא כתבו כהנך ראשונים, דכיון שהווי ב' מבואות לכן לכל מבוי צריך צוה"פ מצד אחד ולחי או קורה מצד אחר, ומדוע ס"ל, דאף שהווי ב' מבואות, היה מועיל צוה"פ בראש מבוי האחד, ולחי וקורה בראש מבוי השני, אי לאו הדין דבעינן שיראו בני המבוי לצוה"פ. ב' דממה שלא תירצו רק כהתוס', דבעינן שיראו כל בני המבוי, משמע, דרק משום דהווי ב' מבואות, אז בעינן שיראו בני כל מבוי להצוה"פ, אבל אם היה מבוי אחד המתעקם, היה מועיל ליתן בראשו אחד צוה"פ ובראשו השני לחי וקורה. ולכאורה מדוע שלא נימא דבעינן שיראו בני המבוי להצוה"פ.

והנה נחלקו הראשונים אם מבוי עקום נחשב מבוי אחד או ב' מבואות, דהנה הקשו התוס' בד"ה רב, דאם מבוי זה נחשב כמפולש כדברי רב, אם כן מדוע לא סגי להכשירו כמו מבוי מפולש, ע"י צורת הפתח מצד אחד ולחי או קורה מצד אחר. ותירצו בזה, דבעינן שכל בני המבוי יראו את צורת הפתח, וכיון שהמבוי מתעקם אז לא רואים לצוה"פ. אמנם בתוס' רי"ד ובר"ן ובמאירי תירצו, דדיינינן למבוי עקום כשני מבואות המחוברין, וכל אחד חשוב מבוי מפולש, וע"כ צריך לצורת הפתח מצידו האחד ולחי או קורה מצידו השני. ומדבריהם חזינן, דמבוי עקום הרי הם ב' מבואות שונים. אכן ממה דבתוס' הוצרכו להא דבעינן שכל בני המבוי יראו להצוה"פ, חזינן דסברו דמבוי עקום הוה כולו מבוי אחד.

והנה עוד צ"ב, מדוע הקשו הראשונים הנ"ל, דמדוע חמור מבוי זה ממבוי מפולש, רק לשיטת רב, הלא לשיטת שמואל, נמי בעינן ליתן

לחי בראש כל מבוי, ובהא נמי יש להקשות, דנפקא דמבוי זה חמור מכל דין מבוי סתום, דבעוד דבכל מבוי סתום סגי בלחי אחד, הכא הרי בעינן ב' לחיים. ובאמת במאירי כתב, דכפי שלשמואל לא קשיא מ"ט בעינן ב' לחיים, והיינו משום דהווי ב' מבואות, ה"נ לרב לא קשיא, דהווי ב' מבואות. אמנם להראשונים שהקשו לרב ולא לשמואל צ"ב.

ולבאורה י"ל, דהנה יש לחקור בגדר תקנת צורת הפתח במבוי מפולש, אם גדר התקנה הוא, לעשות את המבוי למבוי סתום, וממילא שוב יהיה ניתר בלחי או קורה, או ד"ל דהגדר בזה הוא, לסתום את פתחי המבוי, אחד בצוה"פ ואחד בלחי או קורה. ונפ"מ בסוגיין, כאשר הפילוש הוא מחמת מה שהמבוי השני פרוץ לרה"ר. וממילא, אם כל מה שבעינן לעשות במבוי מפולש, הוא לעשותו מבוי סתום, אם כן כאשר נותן צורת הפתח בראש המבוי השני, כבר אין המבוי נחשב למפולש, כיון דאין חבירו פרוץ לרשות הרבים, [שהרי כל מה שנחשב המבוי למפולש, הוא מכח מה שהוא מפולש לחבירו המפולש לרה"ר, אבל כשאין חבירו מפולש לרה"ר, אז לא חשוב מפולש]. אבל אם בעינן במבוי מפולש לסותמו בצורת הפתח, אם כן לא יהני מה שנותן צורת הפתח בראש המבוי השני, דצריכים כל בני המבוי לראות את תיקון המבוי.

ומעתה י"ל דלשמואל לא הוקשה להו להראשונים, דזה ידעו דמבוי עקום הוא ב' מבואות, וא"כ לא יהני הלחי הנמצא בראש מבוי האחד לפתח מבוי השני, דבכל הכשר מבואות קיי"ל דצריך שיראו בני המבוי להכשר, וכיון דבני המבוי האחד לא רואים את הלחי הנמצא בראש המבוי השני, לא מהני לחי זה להיתר המבוי. אולם בדעת רב הוקשה להו, דסברו דמה דבעינן במבוי המפולש צורת הפתח

אינו משום הכשר המבוי, אלא משום דע"י הצוה"פ משוינן להמבוי דין מבוי סתום, וכיון שהצוה"פ אינה מהכשר המבוי, אם כן לא בעינן שיראו כל בני המבוי. ולכן הקשו דתועיל צורת הפתח בראש המבוי האחד לחבירו. אבל בתירוצם נתחדש, דדין צורת הפתח למבוי המפולש הוא חלק מהכשר המבוי, וע"כ יש דין שיראו כל בני המבוי, ולכן לא תועיל צורת הפתח בראש המבוי השני, אלא צריך לעשותה בעקמומית.

ולכן גם אחר דסברו הראשונים דמבוי עקום הוי ב' מבואות, עדיין הוקשה להו דתהני צורת הפתח בראש המבוי האחר, והיינו משום שהבינו בקושיהם דלא בעינן שיראו בני המבוי להצוה"פ, דאינה חלק מהכשר המבוי, אלא היא רק היכי תמצי לעשות מבוי מפולש למבוי סתום, ואם כן יכולה הצוה"פ בראש האחד להועיל לסתימת המבוי האחר. וע"ז תירצו דהצוה"פ במבוי מפולש הוא חלק ממכשירי המבוי, ולכן בעינן שיראו גם להצוה"פ.

ובמו כן יש לתרץ, דמה שלא תירצו הראשונים כהתוס', דבעינן שיראו כל בני המבוי להצורת הפתח, הוא משום דלעולם לא סבירא להו מיסוד זה, וסברו דאין הלכה שיראו כל בני המבוי למכשירי המבוי, אלא סברו דבעינן שמכשירי המבוי יהיו במבוי ולא מחוץ למבוי. ולכן אם מבוי עקום הו"ל מבוי אחד, בזה סברי דסגי בצורת הפתח אע"פ שאין רואין אותה, דסוף סוף הכשר המבוי הרי הוא במבוי, שהרי הכל מבוי אחד. אבל משום שמבוי עקום הווי ב' מבואות, לכן הצריכו שיראו בני המבוי להצורת הפתח, כיון דהיא חלק מהכשר המבוי.

ביאור פלוג' רב ושמואל לשיטת התוס'

ב. הנה דעת רב דתורתו כמפולש בנויה על ב' יסודות, וביסודות אלו חלוקים הראשונים עם התוס'. דהנה לפי רוב הראשונים יסודות רב

מבוי עקום הו"ל חד מבוי, לא יהיה זה מבוי מפולש.

ולכאורה צ"ב בזה, דהנה מקשה הגמ' לרב חנן מרב, וקאמר בגמ' אילמא דמיירי רב שהפירצה ביותר מעשר, בהא לימא שמואל תורתו כסתום, ופירש רש"י (ד"ה בהא) לפי פירושו בדעת שמואל, 'כיון דיותר מעשר הוא כחד מבוי, וכי האי גונא לא לימא שמואל תורתו כסתום', והיינו דאם הוא מבוי אחד, ודאי שיסבור שמואל דהוי כמפולש. ולכאורה צ"ב, דאם כמו שכתב רש"י בד"ה תורתו כסתום, שסבר שמואל דפתחים זה שלא כנגד זה ל"ה מבוי מפולש, מה איכפ"ל אם הוי מבוי אחד או ב' מבואות, סו"ס הא אינו זה כנגד זה.

ולכאורה צ"ל בזה, דאין כונת רש"י שבאמת לשמואל צריך שיהיו פתחי מבוי מפולש זה נגד זה, אלא שפתחי מבוי מפולש צריכים להיות בב' ראשי המבוי, אבל פתח מן הצד אינו פילוש. ולכן סבר שמואל, דכיון דמבוי עקום הוא ב' מבואות, והפירצה היא מצידו, לכן ל"ה מבוי מפולש. אבל אם הפירצה היא יותר מעשר, דאז ודאי שכל המבוי העקום הוי חד מבוי, אז יחשב שפיר מבוי מפולש, שהרי יש בו פתחים בב' ראשיו. [ובזה שהמבוי מתעקם אינו חשוב שאין הפתחים מכוונים, כיון דלמעשה ב' ראשי המבוי נמדדים לפי היכן שהמבוי מסתיים].

ועב"פ מבואר ברש"י בדעת שמואל, דמבוי עקום חשוב ב' מבואות, ולכן יש בזה לחסרון שאין הפתחים מכוונים, וממילא תורתו כסתום. ומעתה לפ"ד התוס' שרב סבר דמבוי עקום הו"ל מבוי אחד, נמצא דבזה גופא פליגי רב ושמואל. והיינו, דתרווייהו ס"ל דפתח מן הצד אינו פילוש, וכן ס"ל דפילוש לחבירו הפתוח לרשות הרבים לא הוי כמפולש לרשות הרבים, ובזה נחלקו, דרב סבר דהוי מבוי אחד,

הינם, א' שכל פירצות מבוי בגונא דבקעי בה רבים הוו בארבעה, וביותר מכך צריך לתקן הפתח. [ובזה נחלקו האבן העזר הגר"ז והפמ"ג והבית מאיר, בדרך תיקון פתח זה, כמוכא בסי' ט' בהרחה]. ב' דגם כאשר המבוי אינו מפולש ממש מרשות הרבים לרשות הרבים, והיינו שהמבוי פתוח למבוי אחר הפתוח לרשות הרבים, נמי חשוב מבוי מפולש להצריכו צוה"פ ולחי או קורה.

אולם לפי התוס' דעת רב בנויה על יסוד אחר, והיינו דאמנם לגבי היסוד הראשון דפירצת מבוי דבקעי ביה רבים בארבעה, לא פליגי התוס', אבל היסוד השני לפי דברי התוס' הוא, דמבוי עקום הוא מבוי אחד, ולכן הוי כמפולש, אבל אם מבוי עקום היה חשוב ב' מבואות, אז לא היה נחשב כמפולש. [ונפקא דבזה לא נחלקו רב ושמואל, דהמפולש לחבירו המפולש לרה"ר לא הוי מפולש, ורק דאם מבוי עקום הוי מבוי אחד, אז המבוי הזה חשוב מפולש לרה"ר מב' פתחיו]. ומעתה יש לדון בשיטת שמואל, לשיטת התוס' ושאר הראשונים, על איזה מהיסודות נחלק.

והנה בדעת שמואל פירש רש"י (בד"ה תורתו כסתום) אין צריך בעקמומיתו כלום, אלא אלו עושין לחי לפתחן ואלו עושין לחי לפתחן, דלא מצרכינן צורת הפתח, אלא לפתחים המפולשים זה כנגד זה לרשות הרבים. (ובד"ה ל"א הביא פירוש אחר ממורו הזקן, ויבואר להלן). ובפשיטות נשמע מדבריו דפלוג' רב ושמואל היא, האם במבוי מפולש בעינן שיהיו הפתחים זה כנגד זה. ולפום ריהטא לא איכפ"ל אם מבוי עקום הוי חד מבוי או ב' מבואות, ועד כמה דהמפולש לחבירו הוי כמפולש לרשות הרבים, אם כן נמצא דדין המבוי תלוי בפלוג' האם בעינן שב' הפתחים יהיו זה כנגד זה, ועד כמה דנימא דצריך הפילוש להיות זה כנגד זה, אז גם אם

ולכן הו"ל מבוי מפולש, כיון שפתחיו הם בב' ראשיו, ושמואל סבר דהו"ב' מבואות, ולכן הו"ל מבוי סתום, כיון דהפתח הנוסף הוא מן הצד ואינו מפולש.

אמנם לדעת התור"ד ודעימיה, וכן לדעת הרא"ש והריטב"א, דסברו דלרב מבוי עקום נמי הוי ב' מבואות, אם כן בזה לא נחלקו רב ושמואל, דהא גם לרב הו"ל ב' מבואות, ובכל זאת קאמר דהוי מפולש. ובדבריהם צ"ב כנ"ל, האם פלוג' רב ושמואל היא בפירצת מבוי מצידו, דשמואל סבר דאף שבקעי ביה רבים פירצתו בעשר, או דפלוג' היא בגדר פילוש, דשמואל סבר דפתח מן הצד לא משהו למבוי דין פילוש, אמנם כיון שפירצת מבוי בבקעי רבים היא בארבעה, ע"כ בעינן הכשר באותו הפתח מן הצד.

ביאור פלוג' רב ושמואל

לשיטת שאר הראשונים

ג. והנה לקמן ח' א' איתא, 'ההוא מבוי עקום דהוה בסורא, כרוך בודיא אותיבו ביה בעקמומיתיה, אמר רב חסדא הא לא כרב ולא כשמואל, לרב דאמר תורתו כמפולש צורת הפתח בעי, לשמואל דאמר תורתו כסתום, הני מילי לחי מעליא, אבל האי כיון דנשיב ביה זיקא ושדי ליה, לא כלום הוא'. וברש"י (ד"ה ואותיבו) כתב, דבני מבוי אחד עשו לחי לפתחן, ונתנו המחצלת לעקמומיתו, ובני המבוי השני לא נתנו לחי בראשו להכשירן.

והקשה שם בר"ן, דלשיטת רש"י שלשמואל אין צריך תיקון בעקמומית, מדוע נתנו מחצלת בעקמומית, והלא לא רצו לתקן אלא מבוי אחד, וסגי שיתנו לחי בראש המבוי שברצונם להתיר, שהרי תורת הפתח שבעקמומית הוא כסתום. ויעוין בדבריו שכתב מכח קושיא זו, דגרסינן התם 'כרוך בודיא

אותיבו ביה בשפתיה', והיינו בצידו השני של המבוי כלפי רשות הרבים, כיון שרצו להתיר את ב' המבואות, ומ"מ לא מהני לשמואל, כיון דמחצלת דנשיב בה זיקא לא מהניא לתורת לחי.

והנה אם נימא דפלוג' רב ושמואל היא כצד ב', דבין לרב ובין לשמואל ס"ל דפירצת מבוי דבקעי בה רבים בארבעה, ונחלקו אם חשוב מבוי מפולש במה שיש בו פילוש לרשות הרבים ע"י חבירו, ולשמואל ס"ל דל"ה מבוי מפולש, אם כן לכאורה אינו מובן, מדוע הבין הר"ן דכאשר רוצים בני המבוי לתקן מקום אחד, שלא יצטרכו ליתן לחי בעקמומית, הרי מודה שמואל דפירצת מבוי דבקעי בה רבים בארבעה, וממילא בשהפירצה יותר מארבעה צריכה היא תיקון. ורק דכשנותן בראש המבוי השני לחי, אז מועיל גם למבוי זה, משום דהמבוי חשוב נפרץ למקום המותר דא"צ הכשר. אבל כאשר רוצים לתקן חלק מבוי אחד, עדיין צריכים לתקן את כל פרצות מבוי זה, וע"כ נתנו הבודיא בעקמומית.

אבל אם סבר שמואל, דפירצת מבוי אע"ג דבקעי בה רבים הרי היא בעשר, ולכן אין כאן פילוש כל זמן שהפירצה היא עד עשר, אתיא שפיר דעת הר"ן, דכאשר באין להתיר מבוי אחד, אין צריך ליתן בעקמומית שום תיקון, כיון דתורתו כסתום, ולא איכפת לן בבקיעת הרבים במבוי.

ובמו כן חזינן מדברי התוס' רבינו פרץ, דהקשה לשיטת מורו הזקן של רש"י, מדוע צריך ליתן לחי בעקמומית, והא ממה נפשך, אם חשובה הך עקמומית כסתומה, הא לא בעינן בה מידי, ואם אינה סתומה, מדוע מהניא בה לחי, הא בעינן שיתן שם צורת הפתח ככל מבוי מפולש. וע"כ שהבין נמי דפלוג' שמואל על רב, הוא משום שסבר שמואל דפירצת מבוי מצידו בעשר, ולא איכפ"ל במה שבקעי בה רבים, ולכן

אם ליכא להחסרון דבקיעת הרבים, אז אין צריך כלום בעקמומית.

אבל אם נימא דמודה שמואל דבקיעת רבים פוסלת מארבעה, ומה שסבר דתורת מבוי עקום כסתום, היינו משום דסבר דהמפולש לחבירו הפתוח לרשות הרבים לא הוי מפולש לרשות הרבים, אם כן לא קשיא קושית התור"פ, די"ל דלעולם העקמומית אינה חשובה כסתומה, ומ"מ אי"צ בה צורת הפתח כמבוי מפולש, משום דאין פילוש לחבירו הפתוח לרשות הרבים, חשוב פילוש להצריכו צורת הפתח.

אמנם הרי"ד לכאורה למד לאידך גיסא, דהנה בפסקי הרי"ד בסוגיין כתב, 'רב סבר, אותה עקמומית כיון שעוברין בה ויוצאין לרשות הרבים, כאילו היא מפולשת לרשות הרבים דמיא, וכו', ושמואל סבר כיון שאין העקמומית פתוחה לרשות הרבים, אע"פ שעוברין ממנה שני המבואות לרשות הרבים, כמבוי סתום לכל צדדיו וראשו פתוח לרשות הרבים חשבינן לה' וכו'. ומבאר בדבריו דהפלוג' בין רב לשמואל היא על המפולש לחבירו אם הוי כמפולש לרה"ר, אבל ודאי דסבר דפירצת מבוי בבקעי בה רבים בארבעה.

וכן מצינו בתוספותיו, דהנה הקשה בתורי"ד (בד"ה אילמא), דלפ"ד רש"י דסבר שמואל תורתו כסתום משום שאין הפתחים מכונים זה כנגד זה, מדוע מקשה הגמ' אילמא ביותר מעשר בהא לימא שמואל תורתו כסתום, והא עד כמה דבכדי שיהיה המבוי מפולש צריך שיהיו פתחיו זה כנגד זה, הרי גם כאשר העקמומית יותר מעשר צריך להיות תורתו כסתום, שהרי סו"ס אין פתחיו זה כנגד זה. ותירץ ע"ז (בד"ה אלא לאו) דביותר מעשר הו"ל מבוי אחד, וכמשנ"ת בדברי רש"י, דאם מבוי עקום נחשב מבוי אחד, אז כיון שהפתחים בב' ראשי המבוי, חשוב שהפתחים זה כנגד זה.

והנה אם למד התורי"ד דמה שפליג שמואל דתורתו כסתום, הוא משום שסבר שמואל דאין חסרון של בקיעת רבים במבוי, וע"כ פירצת מבוי תהיה רק ביותר מעשר, אם כן קושית התורי"ד אינה מובנת, דאמנם סבר שמואל שאם אין הפתחים זה כנגד זה ל"ה מפולש, מכל מקום כ"ז הוא לענין פילוש, אבל לענין הא דבעינן בכל מבוי ג' מחיצות, בזה ודאי גם אם חסרים ב' מחיצות זו שלא כנגד זו נפסל המבוי. וכיון דלפירצה יותר מעשר לא מהני לה העומד מרובה, לכן מקשה גמ' דבהא לא לימא שמואל תורתו כסתום, כיון שהוי מבוי דליכא ביה ג' מחיצות. אבל אם למד בדעת שמואל, דפליג על פילוש לחבירו הפתוח לרשות הרבים, דלא הוי כמפולש לרשות הרבים, אתיא שפיר קושיתו, דכיון דפילוש לחבירו אינו כפילוש לרה"ר, אם כן מה לי פירצת עשר מה לי ביותר מעשר, סו"ס אין כאן פילוש לרה"ר.

ביאור פלוג' רש"י ומורו הזקן

בביאור פלוג' רב ושמואל

ע"פ רוב הראשונים

ד. הנה ברש"י (ד"ה תורתו כסתום) הביא ב' פירושים בדעת שמואל דתורתו כסתום, דהוא עצמו סבר דאינו צריך בעקמומיתו כלום, וניתר המבוי בב' לחיים מב' פתחיו, וממורו הזקן הביא (בד"ה ל"א) דצריך ג' לחיים, ב' לחיים בב' פתחיו ועוד לחי בעקמומית. ויש לדון בביאור פלוג' הפירושים, לכל אחת מג' השיטות האמורות בדעת שמואל.

והנה נתבאר לעיל דשיטת רוב הראשונים שרב מודה דמבוי עקום הווי ב' מבואות, [דכך סברו שאר הראשונים, שתירצו דמה שחמור מבוי עקום ממבוי מפולש, הוא משום שעקום הו"ל ב' מבואות], ושם נתבאר פלוג' הראשונים בגדר פלוג' רב ושמואל, דלדעת הר"ן

ורבינו פרץ נחלקו בעצם דין בקיעת רבים במבוי, דשמואל סבר דפירצת מבוי בכל אופן ביותר מעשר, ולדעת התוס' רי"ד מודה שמואל להא דבקיעת הרבים במבוי, ונחלקו אם המפולש לחבירו הפתוח לרשות הרבים הוא כמפולש לרשות הרבים.

והנה לדעת הר"ן ורבינו פרץ, דלשמואל ליכא לחסרון דבקיעת רבים במבוי, א"כ הוא כמו לרב בעומד מרובה היכא דלא בקעי ביה רבים, דפירצת מבוי ביותר מעשר, אבל עד עשר אי"צ שום תיקון. ולפ"ז לכאורה היה מסתבר כשיטת רש"י בשמואל, ולא יצטרכו שום תיקון בעקמומית, דכיון דהו"ב מבואות, וכל מבוי יש בו עומד מרובה לכל ג' מחיצותיו, ממילא נותר ע"י נתינת לחי בראשו. [וזהו מה שהקשה הר"ן לקמן ח' א' בשיטת רש"י, מדוע נתנו הבודיא בעקמומית, הלא גם כשבאין להתיר מבוי אחד, עדיין אי"צ מאומה בפירצה מצידו].

אמנם לדעת התורי"ד דלתרווייהו יש חסרון דבקיעת רבים, ופירצת מבוי בבקעי ביה רבים בארבעה, ורק דשמואל סבר דאין דין מבוי עקום כמבוי מפולש, משום דהמפולש לחבירו לא הוא כמפולש לרשות הרבים, אם כן אתיא שפיר טפי שיטת מורו הזקן של רש"י, דכיון דכל מבוי מב' המבואות בקעי ביה רבים, אם כן פירצתו בארבעה, והגם דמכל מקום אינו מפולש, אבל פירצה יש כאן, ומסתבר שצריך ליתן לחי בעקמומית. אבל שיטת רש"י לפ"ז אינה מובנת דמדוע אי"צ תיקון בעקמומית.

ולכאורה נמצא דפלוג' רש"י ומורו הזקן, היא פלוג' הר"ן ורבינו פרץ עם התורי"ד בדעת שמואל. דאם פליג שמואל משום דאין חסרון של בקיעת רבים במבוי, אם כן ודאי לא נצטרך שום תיקון בעקמומית, דכמו שלרב בלא בקעי ביה רבים אי"צ תיקון, כמו כן בבקעי רבים לשמואל. ואם פליג שמואל משום דאין המבוי

המפולש לחבירו חשוב מפולש לרשות הרבים, אז אמנם אינו מפולש, אבל פירצה הרי יש לו, וע"כ יצטרך תיקון בעקמומית.

ובאמת דלכאורה כן מוכח בדברי הריטב"א (בד"ה אלא לאו), דהקשה שם מדוע מוכיחה הגמ' רק מרב דפירצת מבוי בארבעה, הא לפי פירוש מורו הזקן של רש"י משמואל נמי מוכח כן, שאם פירצת מבוי עד עשר, מדוע צריך תיקון בעקמומית, אלא על כרחך דצריך תיקון לעקמומית משום דפירצת מבוי בארבעה. ותירץ, דמכיון דרב חנן אמר לדינו משמיה דרב, לכן מקשה גמ' מרב אדרב.

ומוכח מדבריו דלפירוש רש"י בשמואל אין להוכיח דפירצת מבוי בארבעה, דאם סבר שמואל דפירצת מבוי בארבעה, ומה שסבר דתורתו כסתום הוא דאינו מפולש לרשות הרבים, א"כ מדוע לא הוכיח משמואל גם לפירוש רש"י שפירצת מבוי ארבעה, ומדוע העמיד לקושיתו דוקא לפירוש מורו הזקן של רש"י. אע"כ חזינן דלרש"י באמת שמואל פליג על עצם דין פירצת מבוי דבעשר. ונמצא דזה גופא פלוג' רש"י ומורו הזקן, דלמורו הזקן פליג שמואל משום דאין מבוי זה חשוב מפולש לרה"ר, וע"כ לשמואל צריך לחי בעקמומית. ולרש"י פליג שמואל משום דפירצת מבוי בעשר, ולכן אי"צ לתקן העקמומית. [והגם דיתכן לומר, דלא הוה פשיטא ליה להריטב"א, אם שמואל פליג משום פירצת מבוי בעשר, או משום שאינו מפולש לרה"ר, וממילא אין להוכיח לפירוש רש"י משמואל, דדלמא סבר שמואל דפירצת מבוי בעשר. מכל מקום הא מיהא מבואר, דשייך להעמיד לפירוש רש"י בשמואל, דסבר שמואל דפירצת מבוי בארבעה ומ"מ אינו מפולש].

ובאמת דהדברים מפורשים יותר בתוס' רי"ד, דהנה הקשה התורי"ד כקושית הריטב"א הנ"ל, ובתחילה תירץ כתירוץ

או ב' מבואות. ולכאורה י"ל, דהנה מסברא מבוי עקום הו' ב' מבואות, והיינו טעמא, מכיון דיש עומד מרובה ברוח שממנה נמשך החלק השני, ומן הדין הוא שיחשב שיש מחיצה גמורה בין ב' המבואות, ולפי זה נמצא דמה שסבר רב דהוי מבוי אחד, על כרחין הוא משום שפירצת מבוי בארבעה, וכיון דעומד מרובה אינו מתיר פירצה, לכן נחשב כמו שאין שם מחיצה, וממילא הוי חד מבוי. ולפ"ז בדעת שמואל לכאורה י"ל, דסבר דפירצת מבוי בעשר, וממילא יש בכל חלק ג' מחיצות למהוי מבוי בפני עצמו, ע"י שיש עומד מרובה באותה הרוח שנמשך ממנה החלק השני.

ובזה אתי שפיר פירוש רש"י גופיה בשמואל, דא"צ ליתן לחי בעקמומית, דכיון דכל מבוי יש בו ג' מחיצות, [שהרי פירצת מבוי בעשר, ויש במחיצה מן הצד עומד מרובה], ממילא ניתר בלחי או קורה בראשו. אכן בפירוש מורו הזקן של רש"י צ"ב במה פליג שמואל, וממה נפשך, אם סבר פירצת מבוי בעשר, מ"ט לא מהני העומד מרובה מן הצד, למהוי מבוי סתום הניתר בלחי או קורה, ואם סבר כרב דפירצת מבוי בארבעה, וממילא כבר אין העומד מרובה מתיר לפירצה, מ"ט לא הוי מבוי אחד, להיות ניתר בצורת הפתח מצד אחד ולחי או קורה מצד האחר.

והנה לכאורה גם לפירוש רש"י בשמואל עדיין צ"ב, דהנה ברש"י (ד"ה תורתו כמפולש) כתב, דלרב המבוי ניתר ע"י צורת הפתח בעקמומית, ולחי או קורה מב' צידי המבוי. ובחזו"א (ס"ה ה') כתב דלכאורה אם יתן צורת הפתח מב' צידי המבוי, לא יצטרך ליתן בעקמומית כלום, מכיון שתהיה ניתרת אותה העקמומית בעומד מרובה. ומה שכתב רש"י דבעינן צורת הפתח בעקמומית, למרות שגם אם לא יתן בעקמומית כלום, עדיין יוכל להתיר המבוי בב' צוה"פ מב'

הריטב"א, ואח"ז כתב דאפשר דתורתו כסתום היינו סתום ממש, וא"צ בעקמומית כלום, וממילא לא קשה משמואל לרב חנן, דאדרבה הא חזינן משמואל דפירצת מבוי בעשר, ולכן סבר דאותה הפירצה אינה צריכה לחי. והרי דנקט בתורי"ד בפשיטות, דלפירוש רש"י בשמואל דא"צ לחי בעקמומית, לא חזינן דפירצת מבוי בארבעה, והיינו ודאי מכח מה דסבר שמואל דפירצת מבוי בעשר, ולא משום דסבר דהגם דפירצת מבוי בעשר מ"מ אינו מפולש. [ויעוין עוד בפסקי הרי"ד, דהוכיח משמואל רק לפירוש מורו הזקן של רש"י, וכדברי הריטב"א].

ביאור פירוש רש"י בפלוג' רב ושמואל ע"פ התוס'

ה. והנה בזה נתבארה פלוג' רש"י ומורו הזקן אליבא דרוב הראשונים, דסברו דבין לרב ובין לשמואל מבוי עקום הוי מבוי אחד, דנחלקו בביאור מה דפליג שמואל על רב. אמנם הנה ביאור התוס' בדעת רש"י, דשיטת רב היא שמבוי עקום הוי מבוי אחד, וברש"י מדוקדק דשמואל סבר דהו' ב' מבואות, [ולכן יש חסרון דאין הפתחים זה כנגד זה, אבל אם היה מבוי אחד לא היה חסרון, כדמבואר מקושית הגמ' אילימא ביותר מעשר, וכמו שהוכח לעיל אות ב'], וממילא נמצא דבזה גופא פליגי רב ושמואל. ובשאר היסודות לכאורה מודו תרוייהו, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. וא"כ נפקא דסבר שמואל דפירצת מבוי דבקעי ביה רבים בארבעה, ומ"מ אין מבוי עקום חשוב מפולש כיון דהוי ב' מבואות, וממילא פתחיו אינם זה כנגד זה.

ובזה יש לדון, דלכאורה פירוש רש"י עצמו מובן, אך פירוש מורו הזקן צ"ב. דהנה נחלקו רב ושמואל אם מבוי עקום הוי מבוי אחד או ב' מבואות, ולכאורה צריך ביאור מדוע הכי סברו, ובמה תלוי אם מבוי עקום הוי חד מבוי

מרובה, שהרי במבוי עקום אין העומד מרובה מתיר, דהפרוץ אינו מתפרש כפתח המחיצה, אלא כתחילת חלק המבוי השני, וכדפירש החזו"א.

ביאור פירוש מורו הזקן של רש"י

בפלוג' רב ושמואל ע"פ התוס'

ו. ולכאורה נראה ליסוד בזה, דהנה נתבאר בסימנים הקודמים דב' דיני עומד מרובה איתנהו, הא' הוא הדין עומד מרובה הפשוט, דכל מחיצה הגדורה רובה, הואי מחיצה גמורה לכל דיני התורה, והב' הוא הדין עומד מרובה מועיל לסתימת מבוי כלחי וקורה, ולדין זה ילפינן מהק"ו כדאיחא לעיל סימן ה' בסוגיא דעומד מרובה. ונפ"מ בזה, דהנה בכל דין עומד מרובה, אם יהיה מקום שיתן שם מחיצות בעומד מרובה, אולם הפרוץ לא יהיה בדרך שרגילות בני אדם להשאיר פרוץ. הנה בכל דין עומד מרובה לא יהיה זה חסרון, וכיון שעומד מרובה משוה את הפרוץ כפתחו מהני. [ורק בקרן זוית שאין דרך לעשות צורת פתח כזו בשום מצב, אז לא מהני, אבל אם יש אופן שעושים כצורת אותו פרוץ, ודאי שמהני לזה עומד מרובה גם כשבמצב זה אין הדרך לפרוץ כן]. אולם כלפי הדין שהעומד מרובה סותם את המבוי, לזה כל שלא עשה לפרוץ כצורת מה דעבדי אינשי, לא אמרינן בזה לדין עומד מרובה, כיון דסתימה היא רק ע"י מה שהדרך לעשות כן.

וממילא י"ל, דכל מה דאמרינן דלרב פירצת מבוי בארבעה, היינו דוקא לענין הדין סתימה דעומד מרובה, דאין עומד מרובה מכשיר מבוי אלא אם פתוח בו פתח שהדרך לעשות כן במבוי, אבל אם אין הדרך לעשות במבוי פתחים באופן מסוים, אין העומד מרובה מכשיר את המבוי, אבל ודאי דג' מחיצות יש למבוי, ומחיצה הרביעית תוכל להיות ניתרת בלחי וקורה, שהרי גם אין הדרך לעשות פירצות

ראשי המבוי. היינו משום דרבנותא אשמעינן שאפילו בצורת הפתח אחת ניתר המבוי.

אמנם הרא"ש כתב (סימן ו') דלא כך, אלא דלרב דסבר דתורתו כמפולש, גם אם יתן צורת הפתח מב' ראשי המבוי, עדיין יצטרכו לחי או קורה בעקמומית. וע"ז הקשה שם החזו"א, דמדוע לא תהיה העקמומית ניתרת בעומד מרובה. דבשלמא כאשר נותן בראש המבוי לחי, אז אין העקמומית יכולה להיות ניתרת בלחי או קורה, משום שכבר פתח המבוי ניתר בה, ואין מועיל לחי וקורה משאר מחיצות. אבל כאשר נותן בראשי המבוי צוה"פ, קשיא מדוע בעינן בעקמומית מאומה, הרי יש שם עומד מרובה.

ותירץ בזה בחזו"א (ובתוספת ביאור), דבמבוי עקום לא שייך לומר שבמקום העקמומית יש עומד מרובה, והיינו משום דיסוד דין עומד מרובה על הפרוץ, הוא משום דדיינינן להפרוץ כפתח המחיצה, וממילא שכל אותה הרוח הוי מחיצה, וכדתנן לקמן ט"ו ב' 'כל פירצה שהיא כעשר מותרת מפני שהיא כפתח'. אבל במבוי עקום לא שייך לרדן להפרוץ במקום העקמומית כפתח העומד שלצידו, משום שכיון שמאותו הפרוץ מתחיל מקום חדש, והיינו כל אותו חלק המבוי השני, אם כן לא שייך לחשוב הפרוץ שהוא פתח המחיצה שלצידו, דמה שפרוץ שם הוא משום תחילת חלק המבוי השני, ולא משום שזהו פתח העומד שלצידו. ולכן לא דיינינן להעומד מרובה שיתיר את מקום העקמומית.

ולפ"ז יש להקשות גם בפירוש רש"י בשמואל, דלא יתכן לפרש דפלוג' רב ושמואל אם הוי מבוי אחד או ב' מבואות, כמו דנתפרש דנחלקו אם פירצת מבוי בארבעה או בעשר, וממילא תליא אם יהיה עומד מרובה בפירצת ארבעה, דהא גם אם פירצת מבוי בעשר, עדיין לא נוכל להתיר את מקום העקמומית בעומד

ארבעה במבוי, אבל מ"מ ג' מחיצות דעומד מרובה ודאי ישנם.

ובאמת החזו"א מיירי בדין עומד מרובה המחודש שמהווה סתימה, דהרי הקשה מדוע לרב בעינן בעקמומית הכשר, הרי יכול להיות המבוי ניתר ע"י העומד מרובה, והיינו דבקושינו רצה שיועיל העומד מרובה להכשר המבוי, וע"ז באמת תירץ דאינו מועיל, כיון דאין הפתח הזה נראה כפתח של המחיצה שבצידו, משום שמראהו כתחילת חלקו השני של המבוי. אבל ודאי י"ל דכלפי דין העומד מרובה הפשוט, אין חילוק כיצד נראה הפתח בצורה זו.

ומעתה יש לבאר את ב' הקושיות האמורות, דהנה הוקשה לשמואל, אחר דפירש החזו"א בדברי הרא"ש דאין מועיל לעקמומית עומד מרובה, מאי טעמא מבוי עקום הוי ב' מבואות, הא בעקמומית לא אמרינן עומד מרובה. וע"ז י"ל, דמה שלא מהני לעקמומית עומד מרובה, היינו משום דבמבוי עקום חסר במראה פתח שבפרוץ, ולפי מה שנתבאר כאשר יש חסרון בצורת הפרוץ למקום שנמצא בו, ולא באופן כללי כקרן זוית, אז כל מה שלא אמרינן בזה לעומד מרובה, הוא דוקא כלפי הכשר מבוי בעומד מרובה דבעינן סתימה, אבל כלפי הדין ג' מחיצות במבוי, שפיר סגי גם בעומד מרובה הפשוט. ולכן אם לכל חלק המבוי יש לו ג' מחיצות, אז שפיר כל חלק הוי מבוי נפרד מחבירו, וניתר כל אחד ע"י לחי או קורה בראשו.

אמנם רב סבר, דהגם דכל מה שהעקמומית הוי פירצה, היינו משום דחסר כאן בדין הסתימה של עומד מרובה, ולכן היה מקום לומר, דמאחר דיש כאן ג' מחיצות, יהיה זה מבוי סתום הניתר בלחי או קורה בראשו, אבל מ"מ יש לומר דרב סבר דכלפי מבוי מה שאינו

סתימה מהוה פירצה גמורה, וכיון דבפרוץ שבעקמומית אינו סתימה גמורה, לכן כלפי דיני סתימת מבוי צריך לדון את המבוי העקום כמבוי אחד.

ובמו כן ניתן להבין לפ"ז לפלוג' רב ושמואל, ע"פ פירוש מורו הזקן של רש"י, והיינו דסבר שמואל דדין ג' המחיצות שבהימצאותן ניתר המבוי ברוח הרביעית בלחי, לא סגי להו שיהיו בדין עומד מרובה הפשוט, אלא שיהו מחיצות הסותמות למבוי. ואמנם לא סבר כרב, דמאחר דבמבוי עקום אין סתימה, לכן הו"ל מבוי אחד, אלא סבר דבכדי לומר דאין מבוי עקום מבוי אחד, סגי בדין העומד מרובה הפשוט, אשר קיים גם במבוי עקום, אבל בכדי שיהיה מבוי סתום שיהיה ניתר בלחי או קורה, בזה צריך לסתום את כל הרוחות. ומכיון דבמבוי עקום העומד מרובה לא מהוה סתימה לעקמומית, לכן צריך לסתמה ע"י לחי או קורה.

העולה מהנ"ל ביסוד פלוג' רב ושמואל

ז. והעולה מכל האמור, בכיאר פלוג' רב ושמואל, דלשיטת הראשונים דבין לרב ובין לשמואל מבוי עקום הווי ב' מבואות, נמצא דלפירוש רש"י יסוד המחלוקת הוא, אם פירצת מבוי בארבעה או בעשר, ולפירוש מורו הזקן של רש"י יסוד המחלוקת הוא, אם המפולש לחבירו הוי כמפולש לרה"ר.

אבל לשיטת התוס', דפלוג' רב ושמואל היא אם מבוי עקום הוי מבוי אחד או ב' מבואות, נמצא דלפירוש רש"י יסוד המחלוקת הוא, אם כלפי דין ג' מחיצות במבוי סתום בעינן מחיצות הסותמות, ולפירוש מורו הזקן של רש"י יסוד המחלוקת הוא, אם כלפי לדון את המבוי העקום כב' מבואות בעינן שתהיה מחיצה הסותמת ביניהם.

סימן י"א

בדין אתו רבים ומבטלי מחיצתא במקום שאינו רשות הרבים

שיטת הראשונים בדין רה"ר המתקצר

א. עירובין ו' א', תנו רבנן כיצד מערבין דרך רשות הרבים, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, חנניה אומר, ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכו', ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מערבא, והתניא יתר על כן אמר רבי יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן וכו', אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך, וכי תימא בכך הוא דלא מערבא, הא בדלתות מערבא, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים, וכו', אמר רב יהודה הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים וכו'.

והנה בתוס' ד"ה וכי תימא הקשו, דהנה ממה שמקשה הגמ' על מימרא דכיצד מערבין, דאין מערבין רה"ר בדלתות שאינן ננעלות, ומשני דבאמת לא מיירי היא דכיצד מערבין ברה"ר, מבואר דבקושיתה הבינה הגמ' דכיצד מערבין מיירי ברה"ר גמור. ומאחר דאחד מתנאי רה"ר הוא שיהיה רוחב ט"ז אמה, על כרחין דבס"ד דגמ' ששייך ליתן לחי וקורה גם ברוחב ט"ז אמה. ולכאורה הרי לקמן י' א' מתפרש, שאפילו לרבי יהודה שאמר שהרחב מעשר אי"צ למעט, מכל מקום ברחב מי"ג אמה ושליש צריך למעט, כדילפינן לה בק"ו מפסי בראות, וכיצד ס"ד שיועיל לחי ליותר מי"ג אמה ושליש.

ותירצו בזה בתרתי, חדא, שבאמת ס"ד דגמ' שיועיל לחי לרבי יהודה גם בט"ז אמה, ובמסקנא דסוגיין דכיצד מערבין מיירי בכרמלית, סברינן דאין לחי מועיל ביותר מי"ג ושליש, וכדאמר רב אחי קמיה דרב יוסף לקמן י' א'. [והנה באמת יש להקשות, דהא כל מה דמשני הגמ' בסוגיין הוא, דההיא דכיצד מערבין מיירי בכרמלית, ומהי"ת לומר דנשתנתה סברת הגמ' לגבי דין לחי ביותר מי"ג אמה ושליש. ולכאורה נראה לישב בפשיטות, דהא דכיצד מערבין דרך רה"ר, הוא קאי על מה דאמרו לו רבנן לרבי יהודה אין מערבין רה"ר בכך, וע"ז קאי ההיא דכיצד מערבין, דכיון דאמרו לו חכמים אין מערבין בכך, משמע שישנה דרך שכן מערבין. ונמצא דבהו"א סברה הגמ' דכיצד מערבין מיירי ברה"ר, רק משום דסברה דרבי יהודה דשני בתים נמי מיירי בט"ז, וזהו גופא מה דמשני, דב' בתים לא מיירי אלא בי"ג ושליש, וממילא כיצד מערבין נמי לא מיירי אלא בי"ג ושליש, ועלה קאמרי רבנן דמהניא דלתות שאינן ננעלות].

ועוד תירצו התוס', דלעולם מיירי רבי יהודה רק ברחב י"ג אמה ושליש, ואפ"ה מקשה הגמ' מירושלים שלא מהני בה דלתות שאינן ננעלות, משום דס"ד דגמ' דרבי יהודה דשני בתים מיירי ברה"ר הרחבה י"ג ושליש, ואע"פ שמתנאי רה"ר להיותה ט"ז אמה, מכל מקום באופן שהרה"ר מתקצרת באמצעה, אזי מכיון דדרך רשות הרבים עוברת במקום המתקצר, לכן אותו מקום נמי הוי רשות הרבים. ובתירוץ הגמ' וכו'.

דיתבטלו המחיצות לא יהיה זה רשות הרבים, דהא אינו רחב ט"ז אמה כתנאי רה"ר, מ"מ מהני דין אתו רבים לבטל המחיצות, לענין שלא יהא אותו המבוי רשות היחיד, ויאסר בו הטלטול.

והנה באמת לפי דבריו תירוצ' הגמ' צ"ב, דמדוע לא נימא בה אתו רבים, הא בכל אופן יבטלו הרבים את המחיצות, ולא יהיה המבוי רשות היחיד המותרת בטלטול. דבשלמא להראשונים דסברי דבעינן שיהיה המתקצר רה"ר, א"כ יש לומר דבגונא דאינו רה"ר המתקצר, לא אמרינן דין אתו רבים, אולם לרבינו פרץ קשיא, דכיון שבכל האופנים יש בקיעת רבים, מדוע לא נימא הכי גם במבואות המפולשין.

והנה בריטב"א ג"כ הבין כדברי רבינו פרץ, ושם הקשה דא"כ מה משני הגמ' גבי מבואות המפולשין, ומאיזה טעם לא נימא ביה אתו רבים. ותירץ בזה, דכל מה שרבים מבטלין מחיצות, הוא רק באופן שהילוך הרבים במחיצות הוא מעליא, וכגון שאורך המבוי לאורך רשות הרבים, דבזה הוא דהילוך הרבים מבטל המחיצות, אולם באופן שהילוך הרבים גרוע, וכגון שאורך המבוי לרוחב רשות הרבים, שבכדי לילך מרה"ר אחת לחברתה צריכים לעקם הילוכם, הילוך גרוע כזה אינו מבטל מחיצות.

וממה דהנך ראשונים הוצרכו להא דהמתקצר הוא רשות הרבים, חזינן דכל דין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אינו אלא כאשר יתבטלו המחיצות יהיה אותו מקום רשות הרבים, אבל אם לא יהיה אותו מקום רשות הרבים, לא אמרינן ביה דין אתו רבים. ובאמת דהדברים מפורשים ברשב"א לקמן כ"ב א', וז"ל 'ומיהו הא דאמר ר' יוחנן דבריעת הרבים מבטלת מחיצות, ה"מ מחיצות העשויות בר"ה, ויש ביניהם רוחב שש עשרה אמה, ושפתחיו מכוונים

דמיירי במבואות המפולשין לרה"ר, דלא הוו רשות הרבים, כגון שאין דרך רשות הרבים עוברת במבוי, אלא שייך לעבור ולעקם ההילוך בכדי לעבור לרה"ר השני.

והנה בהביאם לדינא דמתקצר כתבו התוס', דמכל מקום 'הוי רשות הרבים גמורה', וכן הוא ברא"ש בשם ר"י, 'כיון דבקעי בהו רבים חשיב רשות הרבים מן התורה', וכן הוא ברשב"א 'ורשות הרבים גמורה היא כאילו יש בה ט"ז אמה', ובר"ן בסוגיין כתב 'דהכא לאו ברחב ט"ז אמה איירינן ואפילו הכי הוי רשות הרבים'. ומכ"ז חזינן דהא דמתקצר הוי רה"ר, הוא מוכרח לפירוש הסוגיא.

פלוג' הראשונים

אם בעינן שהמתקצר יהיה רה"ר

ב. ולכאורה יש להקשות בזה, הלא בלאו הכי נמי ניחא שו"ט הסוגיא, דיש לומר דהא דאמרי רבנן דאין מערבין רשות הרבים בכך, הוא משום האי דינא דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, דגם אם יתן בראשי הפילושין צורת הפתח ודלתות לא יהני, דהרי רבים בוקעים בתוך המחיצות, ומאחר שהמחיצות בטילות אין המקום ראוי לטלטול, ולהכי מקשה בגמ' דממה שאמרו רבנן אין מערבין בכך, משמע דבדלתות שאינן ננעלות מערבין, וכיצד יועילו דלתות הרי אתו רבים ומבטלי מחיצתא, וכפי שברה"ר אין מועילים מחיצות דבקעי בהו, כן בכל מקום שהרבים בוקעין המחיצות.

ובאמת דכן מבואר בתוס' רבינו פרץ, דהקשה נמי כקושית הראשונים [דכ"מ דמהני לרבי יהודה לחי הוא רק ב"ג אמה ושליש], ותירץ דקושית הגמ' היא, דכפי שבירושלים יש לה דין רשות הרבים, מאחר דהרבים מבטלים המחיצות, כמו כן יש לומר במבואות המפולשין, דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולמרות שכשנימא

זה כנגד זה, שדומה לדגלי מדבר, דכיון דבקעי בהו רבים, אתיא בקיעת הרבים ומבטלת כח המחיצה, והרי הוא רשות הרבים כמות שהיתה'.

וכן כתב רש"י לקמן ק"א א' ד"ה חייבין, דשם פירש טעם הדבר דמהניא לירושלים דלתות ננעלות בלילה, למרות שאינן מחיצה גמורה, שהרי ביום הן פתוחות, וז"ל 'אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות, לאו רשות הרבים, שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה'. ולכאורה צ"ב, דאמנם אינה רשות הרבים, מכח נעילת הדלתות בלילה, אולם מדוע לא נימא בה אתו רבים, שיתבטלו המחיצות לגמרי, ולא תהיה רשות היחיד המותרת בטלטול. ועל כרחין חזינן מזה, דסבר רש"י דכל דין אתו רבים הוא רק כאשר תהיה אותה הרשות רשות הרבים, ומכיון דאם נימא דבקיעת הרבים בירושלים תבטל המחיצות, לא תהיה ירושלים אלא כרמלית, מכח שאינה כדגלי מדבר, לכן לא אמרינן בה דין אתו רבים כלל. וכ"כ בעבודת הקודש להרשב"א (ג) א', 'היו דלתותיהן ננעלות בלילה אי"ז רה"ר, שאין רה"ר אלא הנמסר לרבים בכל שעה'.

בטעם הראשונים דבעינן לדין רה"ר

ג. הנה בפשטות דין אתו רבים ומבטלי מחיצתא הוא, דבזה שרבים עוברים דרך המחיצה, הוא מבטל את המחיצה, וכדאמרינן 'ומבטלי מחיצתא', והיינו משום דכל ענין המחיצה הוא בהבדלת המקום האחד ממשנהו, והיכא שעוברים דרך המחיצה לאותו המקום שהמחיצה באה להפרידו, הרי נתבטל כל כח המחיצה, ואינה מבדלת כלל. אלא דאי נימא הכי, לכאורה לא תובן שיטת הראשונים, דס"ל דדין אתו רבים הוא רק כאשר יהיה המקום רה"ר, דמכיון דסו"ס אין המחיצה פועלת את פעולתה, צריכה היא להתבטל מכל מקום.

ולכאורה יש לפרש בזה, דהנך ראשונים ס"ל, דבעינן 'בקיעת דרך רבים במחיצה' בדוקא. והיינו דהגם שמהות המחיצה היא בהבדלת המקום, אולם מה שעדיין שייך לעבור דרכה, אינו מבטל את מהותה, [דהרי י"ל דמהות המחיצה היא, בעצם ההיכר שהמקומות מובדלים, אולם אינה צריכה למנוע רגל הרבים], אלא דכאשר עוברת דרך רשות הרבים בתוך המחיצות, אז כביכול מוכח, שהמקומות שבאה המחיצה להפריד, הרי הן מחוברים. ולכן רק כאשר לולא המחיצות יש שם רה"ר, אז הוא דאמרינן לדין אתו רבים, אבל אם אינה דרך רשות הרבים, עדיין אינה מוכחת דהמקומות מחוברים, במה שעוברין שם בני אדם.

אמנם יתכן לפרש בדבריהם בדרך נוספת, דהנה כתב הריטב"א בסוגיין ולקמן כ"ב א', דלא יתכן דמה דסבר רבי יהודה דב' מחיצות דאורייתא, דהוא נמי במעמיד ב' מחיצות ברה"ר, אלא דברה"ר גמור מודה רבי יהודה דג' מחיצות דאורייתא. והוכיח דבריו, דעד כמה דסגי בכל מקום בב' מחיצות, א"כ אין לך מבוני שאינו רשות היחיד, והרי בשבת ו' א' איתא, איזהו רשות הרבים וכו' ומבואות המפולשים, וחזינן דשייך מבואות המפולשים שיהיו רשות הרבים, וע"כ דברה"ר לא מהני לרבי יהודה ב' מחיצות, ומבואות המפולשין ברה"ר הוו נמי רה"ר. אמנם צ"ב בזה דמהי"ת שישתנה דין המחיצות, והלא הלכה למשה מסיני פסוקה היא דב' מחיצות דאורייתא.

ובביאור דבריו לכאורה י"ל, דהנה מהות המקום החשוב רשות הרבים היא מה שהמקום מסור לרבים, [ויש מן הראשונים דסברי דבעינן שיהיה מסור לששים רבוא], וא"כ יש לומר דמחיצות אינם מועילות כלל להפקיע שם רשות הרבים מן המקום, דכל שעדיין מסור הוא

מרש"י והרשב"א), לכן כל היכא שחסר א' מתנאי רשות הרבים שיבוארו להלן, אין צריך בו דלתות ננעלות, ומותר בצוה"פ מצד אחד ולחי או קורה מצד האחר. והנה ממה שכתב כל היכא שחסר א' מתנאי רה"ר, מבואר דאפילו אם יחסר התנאי שהרשות לא תהיה מקורה, למרות שיש כאן דרך הרבים העוברת במחיצה, לא יצטרכו דלתות ננעלות בלילה, ותסגי בצוה"פ ולחי או קורה.

ומדבריו נראה, שהבין כצד ב' בהחקירה הנ"ל, דאם מה דבעינן רשות הרבים, הוא כדי שתהיה בקיעת דרך רבים במחיצה, אז מה איכפת לן אם המקום מקורה ואינו רה"ר, סוף סוף הבקיעה היא בקיעה של רבים. ועל כרחין דהבין דהא דבעינן בקיעה ברשות הרבים, משום שכל כח הבקיעה הוא, שלא תוכל המחיצה להפקיע שם רשות הרבים מן המקום, ולכן כל שאין המקום רשות הרבים, מצד כל סבה שהיא, אין בקיעת הרבים מגרעת כח המחיצות.

אבן במשכנות יעקב (סו"ס ק"כ ד"ה ועוד ראה ברוה) הוכיח כשיטתו, דפסק כרבינו פרץ והריטב"א, דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות, גם כאשר המקום לא יהפך להיות רשות הרבים, ממה דבירושלמי מקשה לרבי יהודה דפסי ביראות, דסבר לדין אתו רבים, מהא דגשרים המפולשין דאמר רבי יהודה שנושא ונותן באמצע, ולא אמרינן לדין אתו רבים. ואם כהראשונים דלא אמרינן אתו רבים במקום שאינו רה"ר, לא קשיא מידי, דהרי גשרים המפולשין הוא רה"ר מקורה, ואינה נחשבת כלל רה"ר, ולכן לא אמרינן בה דין אתו רבים.

והנה כל ראייתו אינה אלא אי נימא כצד ב', דרק כאשר בעינן להפקיע שם רשות הרבים, אז בקיעת רבים גורמת שלא יפקע שם רה"ר, אבל ברה"ר מקורה הרי אינה רה"ר, ולכן

לרבים הרי הוא רשות הרבים, ולא איכפת לן כלל במחיצות, ורק אם המחיצות גורמות שהמקום לא יהיה מסור לרבים, אז הוא דפוקע שם רשות הרבים מן המקום, וממילא שייך להחיל עליו שם רשות היחיד מכח המחיצות.

ומעתה יש לומר, דההלכה למשה מסיני דב' מחיצות דאורייתא, אינה מתיחסת אלא לדין המחיצות המייצרות רשות היחיד, דכל שאין לך ב' מחיצות אינו רה"ר, אולם בדין להפקיע רשות הרבים, בזה לא מיירי ההלכה כלל. והרועה להפקיע רשות הרבים, צריך לעשות שבאותו מקום לא יהיו את כל תנאי רשות הרבים, ומחיצות שאין בוקעין בהם שפיר מועילות לכך, שע"ז אין המקום מסור לרבים. אולם מחיצות דבקעי בהו רבים אינם מפקיעות דין רה"ר, וממילא לא יועילו שם ב' מחיצות, דסו"ס כל זמן שהמקום מסור לרבים הרי הוא רשות הרבים.

ובזה ניתן לפרש ג"כ את דברי הראשונים הנ"ל, דסברי דאין דין אתו רבים אלא ברה"ר, והיינו דבאמת יש לומר דאין בכח בקיעת הרבים לבטל כח המחיצות, אלא דכ"ז כאשר באין אנו לרון מדיני המחיצות, אבל כשבאין אנו להחיל ברה"ר שם רה"ר, הרי צריכין קודם להפקיע שם רה"ר מן המקום, דאי לאו הכי לא יועילונו המחיצות כלל, דסו"ס שם רה"ר על המקום. ולהכי ס"ל להראשונים דכל שאינו רה"ר, בודאי דלא מגרעת בקיעת הרבים מאומה.

פלוני הבית יוסף והמשכנות יעקב

ברין רה"ר שחלקו מקורה

ד. והנה בבית יוסף (שמ"ה ב') כתב, דהואיל וכל מה דבעינן דלתות ננעלות בלילה, הוא בכדי להוציא המקום מדין רה"ר, שע"י כך אין הרשות מסורה לרבים כל שעה, (וכפי שהובא לעיל אות ב')

דלמרות שעוברין שם רבים, מ"מ מקורה אינו דומה לדגלי מדבר. והדברים יתבארו בע"ה בהרחבה בסימן י"ב אות ג'.

ראיה מדברי הראשונים במתקצר בראשו

ה. בתוס' ו' א' (ד"ה ולחי) הקשו, כיצד ס"ד דכיצד מערבין מיירי ברשות הרבים, הרי לחי אינו מועיל ליותר מעשר, כדתנן במתני' והרחב מעשר ימעט, ותירצו דעושה לחי רחב שש אמות, עד שנתמעט הפתח מעשר. וברשב"א תירץ בזה ג"כ, דמיירי בשמתקצר הרשות בראשו וחוזר עד כדי עשר, וכ"כ בריטב"א. ולכאורה צ"ב, דעד כמה דפתח המבוי הוא עשר, מאי קושיא דגמ' מירושלים דיש בה דין אתו רבים, הלא אין כאן בקיעת רבים של רה"ר, שהרי בוקעים רק בעשר. ובשלמא להריטב"א דאי"צ בקיעה דרה"ר נחא, דאכתי לא יועיל עירוב המקום, אכן להתוס' והרשב"א קשיא כנ"ל.

והנה לפו"ר נראה דנתכוננו הראשונים בזה דהוי רה"ר המתקצר, ומשום דאית ליה דין רה"ר, ולכן למרות שאינו פתוח לרה"ר אלא בעשר, מכל מקום מאחר שדרך רה"ר עוברת בו נעשה רה"ר. אמנם אינו נראה כן, דאם כונתם כן, הוה להו לאשמועינן בתירוצם דמתקצר הוי רה"ר, כדהשמיעונו בע"ב. [והנה ממה דחזינן דבע"ב לא פשיטא להו דמתקצר הוי רה"ר, במה שהביאו תירוץ נוסף, אין להוכיח דהכא אין תירוצם מדינא דרה"ר המתקצר. דיש לומר דמתקצר בראשו פשיטא להו טפי ממתקצר כולו, דהכא הלא כל המבוי רחב ט"ז אמה, ורק בראשו נתן בו לחי הממעט מט"ז, ובזה י"ל דכיון דאי אפשר לרה"ר להתלקט במלקט ורהיטני, לכן כל המבוי נחשב רה"ר, אכן במתקצר כולו אינו ברור שייחשב רה"ר, כיון דכל הרשות שונה מרה"ר]. (ובענין רה"ר המתקצר יתבאר בע"ה דשייך לומר כן).

להראשונים שמצריכים רה"ר, לא אמור להיות כאן חסרון אתו רבים. אולם אם נימא כצד א', דבעינן שתעבור דרך הרבים בתוך המחיצות, הרי המקומות מחוברין ואינה מועלת המחיצה כלום, אם כן הגם שהגשרים מקרים, אבל מכיון דעוברת תחתיהם דרך רשות הרבים, המסורה לרבים כל שעה, ודאי שתבטל את המחיצות. ולכאורה היא ראייה גדולה לצד א', דלכשימא דבעינן דוקא רשות הרבים, אזי לא איכפת לן אם המקום מקורה, ויש בו כל דיני בקיעת הרבים.

אמנם שמעתי לבאר בזה, דלעולם אפ"ל כצד ב', דבקיעת רבים אינה גורמת אלא שהמחיצות לא יפקיעו שם רשות הרבים, ועדיין י"ל דכל שאינו רה"ר, בזה ליתא לדינא דאתו רבים. ומה דאיתא בירושלמי דגשרים המפולשין הוו רה"ר, הוא כעין דינא דרה"ר המתקצר, דלמרות שבחלק המתקצר אין בו דיני רה"ר, מ"מ נטפל הוא לרה"ר, וה"נ יש לפרש גבי גשרים, דלמרות שהחלק שתחת הגשר הוא מקורה, אך מ"מ רוב הרשות פתוחה, ושייך לדונה בדין רשות הרבים.

[ואולם דחיה זו תליא בנידון רחב, דאם מה דרה"ר המתקצר הוי רשות הרבים, הוא משום דדיינינן על הרה"ר בכללותה, ולא איכפת לן מה שבחלקה אין דיני רה"ר, אז באמת י"ל דבחלקו מקורה נמי נדונו כרה"ר. אך באמת י"ל דהמקום המתקצר מצד עצמו נידון כרה"ר, משום שעוברת שם דרך הרבים, וכ"מ דבעינן שיהיה רחב ט"ז אמה, הוא כי היכי דתהיה זו דרך הרבים, אך במתקצר דהוי דרך הרבים למרות שאינה ט"ז אמה, לכן אית ליה דין רשות הרבים. ואי נימא הכי, לא נוכל לומר דבמקורה באמצעו נמי יהיה רה"ר, כיון שאין סיבה להחשיב את אותו מקום לכשעצמו כרה"ר,

אינה רחבה ט"ז באותו מקום, וכן אינה מפולשת לאורך כל הרשות.

עוד ראיות להנידון האמור

ו. ולכאורה יש להביא ראיה כהצד השני מהתוס' לקמן כ"ב א' (ד"ה חייבין), דהנה מקשה הגמ' שם לרבי יוחנן, מדוע אמר דחכמים הודיעונו כחן של מחיצות, דנשמע דסבר דלא אמרינן לדין אתו רבים, הלא איהו גופיה אמר דירושלים היא רה"ר. ומשני הגמ', דבאמת סבר כרבי יהודה דאמרינן דין אתו רבים. והקשו התוס' דעד כמה שסבר כרבי יהודה, הלא רבי יהודה ס"ל דב' מחיצות דאוריתא, והיינו דבב' מחיצות נעשה כבר רשות היחיד, וא"כ מדוע ירושלים הרי היא רה"ר, הלא יש לה ב' מחיצות. ותירצו התוס', דהיתה מפולשת מארבע רוחותיה, ולעומד באמצע הפילוש אין שום מחיצה, וע"ז קאמר דאי לאו שדלתותיה ננעלות בלילה הואי רה"ר.

והנה מפורש בתוס' דהגם שאמצע הפילוש הוא רה"ר, אך כנגד המחיצות הוא רה"י, ולכן אמרו דלעומד באמצע הפילוש הוא רה"ר. ואם ס"ל להתוס' כצד א', קשיא טובא מדוע אמצע הפילוש הוא רה"ר, הלא המקום שבוקעין את המחיצות הוא רשות היחיד, כדמוכח בתוס' מיניה וביה כמשנ"ת, וכיצד ע"י בקיעת הרבים דרשות היחיד, דין אמצע הפילוש הוא רה"ר. אלא על כרחין חזינן כצד ב', דכל בקיעה הרי היא גורמת שלא יפקע שם רשות הרבים, בהיות ועדיין המקום מסור לרבים, ומכיון דאמצע הפילוש הרי הוא מסור לרבים, אין הצורות הפתח שבראשי הפילושין מפקיעות ממנו שם רה"ר.

אמנם שמעתי לדחות במקצת ראיה זו, דהנה גם בעצם הצד דבעינן שתעבור דרך הרבים במחיצות, יש לפרש בתרתי, א' דבעינן שהדרך

והנה אי ננקוט כהצד הב' [דבקיעת הרבים כלשהי גורמת שלא יועילו המחיצות להפקיע שם רה"ר], לכאורה שייך לפרש דכריהם, דכיון דכל אותה הרשות היא רשות הרבים, ובאין אנו לאשוויי רשות היחיד, בזה בעינן שהמחיצות ימנעו את מסירת המקום לרבים, וכיון דיש במחיצות בקיעה כלשהי, לכן אין אותן המחיצות מועילות לתוך המבוי דרה"ר הוא. אבל אם ננקוט כהצד הא', דרק בקיעת דרך הרבים היא המבטלת את המחיצות, הנה הכא שהפתח אינו עולה על עשר, אין כאן דרך הרבים שתבטל להמחיצות, וממילא לפ"ז רשות המתקצרת בתחילתה, אמורה להיות רשות היחיד.

והנה בהשלמה בסוגיין חלק ע"ד התוס', וכתב שעד כמה דבעינן שרה"ר תהיה רחבה ט"ז אמה, הרי שאם נתן לחי אחד בפתח הרשות, כבר אינה רשות הרבים דחסר בדין ט"ז אמה, ואינה דומה לדגלי מדבר. וכע"ז כתב בראבי"ה (עירובין שצ"א), שאם בעינן שתהא הרשות מפולשת משער לשער, הרי דאם בסוף א' הראשים מתמעטת הרשות, נמצא שחסר בדין פילוש משער לשער. ועכ"פ חזינן דבין להשלמה ובין להראבי"ה ס"ל, דהרשות המתקצרת בראשה אינה רשות הרבים.

והנה משיטתם דסברו דאין הרשות רשות הרבים, אין להוכיח דחלקו על התוס' והרשב"א, וממה דאינה רשות הרבים למרות שי"ל על הלחי דין אתו רבים, ושוב תהיה רחבה ט"ז אמה, ומפולשת משער לשער, הרי הוא משום דאין עוברת דרך הרבים במחיצות. דלעולם ס"ל מדינא דאתו רבים, אולם דין אתו רבים אינו מפקיע את מציאות המחיצה, אלא רק גורם שלא נוכל להתיר עמה, וא"כ היכן שנתנו לחי בראש הרשות, הא ודאי דרשות זו במציאות

נפ"מ בנידון האמור

לבקיעת רבים בכל מחיצות התורה

ז. ולכאורה נפ"מ עצומה לנידון האמור היא, אם דין אתו רבים ומבטלי מחיצתא הוא בכל מחיצות התורה, או רק לגבי היתר טלטול דמבוי בשבת. דאם נימא דהא דבעינן רה"ר, הוא משום שרק בקיעת דרך רבים היא המבטלת, נמצא דכל היכא שתהיה בקיעת דרך רבים במחיצות, נימא דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, אמנם אם נאמר דהא דבעינן רה"ר, הוא משום דדין הבקיעה אינו מבטל, אלא רק גורם שלא נוכל להפקיע דין רה"ר מן המקום, אם כן בכל דיני התורה שאין באין להפקיע דין רה"ר, ודאי דיועילו המחיצות.

ובאמת דנחלקו בזה האחרונים, דהנה בשו"ת חת"ס (אור"ח צ"ז בסו"ד) כתב, דאף לגבי סוכה וכלאים אמרינן דין אתו רבים, והיינו דסבר דבקיעה מבטלת כל מיני המחיצות, (ורק דבעינן שתהיה בקיעת דרך רבים). אולם בשו"ת בית אפרים (סי' כ"ז ד"ה ועכ"פ מבואר) כתב, דאע"ג דצוה"פ בכל מקום הרי היא כמחיצה, מ"מ הלכה למשה מסיני, דלענין לבטולי רשות הרבים לעשותו רשות היחיד, לא מהני ע"י צוה"פ, אלא בעינן שם ד' מחיצות. ונשמע מדבריו, דכל הדין דאתו רבים הוא דין בבטולי רשות הרבים, ולכן היכן שאין אנו באין להפקיע רה"ר, שפיר מהנו מחיצות דבקעי בהו רבים.

ומיחו שמעתי להוכיח כהצד הא', דהנה במה שפסק השו"ע (שס"ג כ"ט) גבי מבוי הכלה לים דאינו צריך כלום, הקשה שם המג"א (ס"ק ל') דכיצד זה מבואר דים חשוב מחיצה, הלא בתוס' כ"ב ב' (ד"ה דילמא) כתבו דמחיצות שאינן עשויות בידי אדם, לא חשיבן מחיצה כולי האי, וכו"ע מודו דרבים מבטלין להו, והרי בים הספינות עוברות ובוקעין המחיצה. ותירץ, דמיירי במקום שאין הספינות עוברות שם.

העוברת במחיצות, תהיה דרך שגורמת לאשוויי רשות הרבים, ב' דבעינן שהדרך העוברת, תהיה דרך של רבים, אך לא בעינן שאותה דרך תגרום לאשוויי רה"ר. ונפ"מ בזה, לשיטת רבי יהודה דסבר ב' מחיצות דאורייתא, אי נימא דישנה מעלה נוספת במה שיש לרשות ד' מחיצות, ויתן ב' מחיצות גמורות מב' הצדדים, ובב' רוחות הנותרות יתן צורות הפתח. דאי נימא דבעינן שרבים אלו יגרמו לאשוויי רה"ר, הנה לרבי יהודה אינם עושים מקום לרה"ר, מאחר דב' מחיצות דאורייתא, וכבר מקום זה הוי רשות היחיד, אולם אם סגי במה שדרך הרבים עוברת במחיצות, אזי הגם שאין אותם רבים עושים רה"ר, אך מ"מ חשובין הם רבים, ומבטלי המחיצה.

עוד מוכח כהצד הב', ממה שפסק הרשב"א בעבודת הקודש ג' א', דכתב שם איזוהי רשות הרבים וכו', ומתקבצין שם בני אדם לסחורה, ולעשות שם צרכיהם כשווקים שבמדינות, ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה. והיינו דפסק הרשב"א דאין מועילים דלתות ננעלות אלא למבואות המפולשין הרחבים ט"ז אמה, אבל למקום שהוא בעצמותו רשות הרבים, למרות שננעלות דלתותיו אינו מהני.

והנה אי נימא כהצד הא', דבעינן שתעבור דרך הרבים במחיצה, ורק בזה מתבטלת המחיצה, הנה באופן שננעלות דלתות המדינה, הא ודאי אין דרך הרבים עוברת במחיצות, שהרי אינה מסורה לרבים כל שעה, ומדוע לא יועילו הנך מחיצות לשווקים. אמנם אם נימא דכאשר באין להפקיע שם רה"ר, בעינן למנוע את מסירת המקום לרבים, הנה י"ל דלמרות שהמחיצות מועילות במקומם, שהרי שם אינו רשות הרבים, אך להפקיע שם רשות הרבים אין מחיצות כגון אלו מועילות.

שדרך הרבים תעבור במחיצות, וכצד א' בנידון הנ"ל, ולא משום שאין בכח בקיעה אלא להורות שהמקום מסור לרבים, כצד ב' הנ"ל. [ובאמת דגם אם סבר דבעינן שדרך הרבים תעבור במחיצות, קצת צ"ב מה שייך בקיעת רבים בים, הלא הבקיעה אינה סותרת להוראת המחיצה, שהרי המחיצה מורה על חילוק המקומות שמלפניה ומאחריה, ובקיעת הספינות מורה על חיבור המקומות שמצדדיה, וצ"ע].

ומבואר בדבריו שהבין, דגם בקיעה רק במקום המחיצה, ולא במקום הרשות כלל, נמי הואי בקיעה המבטלת מחיצות.

והנה המג"א ודאי סבר דמהות הבקיעה, היא במה שהרבים עוברין במחיצה ומבטלין את מהותה, ולא במה שאין המחיצה מועלת לסלוקי רשות הרבים, דהרי במבוי הכלה לים אין המבוי רה"ר, ועד כמה דסבר דבעינן דין רה"ר לדין אתו רבים, הרי זה ודאי משום דבעינן

סימן י"ב

בדין רשות הרבים המתקצר

ברה"ר, מבואר דבקושיה הבינה הגמ' דכיצד מערבין מיירי ברה"ר גמור. ומאחר דאחד מתנאי רה"ר הוא שיהיה רוחב ט"ז אמה, על כרחין דבס"ד דגמ' ששייך ליתן לחי וקורה גם ברוחב ט"ז אמה. ולכאורה הרי לקמן י' א' מתפרש, שאפילו לרבי יהודה שאמר שהרחב מעשר אי"צ למעט, מכל מקום ברחב מי"ג אמה ושליש צריך למעט, כדילפינן לה בק"ו מפסי ביראות, וכיצד ס"ד שיועיל לחי ליותר מי"ג אמה ושליש.

ותירצו בזה בתרתי, חדא, שבאמת ס"ד דגמ' שיועיל לחי לרבי יהודה גם בט"ז אמה, ובמסקנא דסוגיין דכיצד מערבין מיירי בכרמלית, סברינן דאין לחי מועיל ביותר מי"ג ושליש, וכדאמר רב אחי קמיה דרב יוסף לקמן י' א'. עוד תירצו התוס', דלעולם מיירי רבי יהודה רק ברחב י"ג אמה ושליש, ואפ"ה מקשה הגמ' מירושלים שלא מהני בה דלתות שאינן ננעלות, משום דס"ד דגמ' דרבי יהודה דשני בתים מיירי ברה"ר הרחבה י"ג ושליש, ואע"פ שמתנאי רה"ר להיותה ט"ז אמה, מכל מקום באופן שהרה"ר

דין רשות הרבים המתקצר

א. עירובין ו' א', תנו רבנן כיצד מערבין דרך רשות הרבים, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, חנניה אומר, ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכו', ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מערבא, והתניא יתר על כן אמר רבי יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן וכו', אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך, וכי תימא בכך הוא דלא מערבא, הא בדלתות מערבא, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים, וכו', אמר רב יהודה הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים וכו'.

והנה בתוס' ד"ה וכי תימא הקשו, דהנה ממה שמקשה הגמ' על מימרא דכיצד מערבין, דאין מערבין רה"ר בדלתות שאינן ננעלות, ומשני דבאמת לא מיירי ההיא דכיצד מערבין

מתקצרת באמצעה, אזי מכיון דדרך רשות הרבים עוברת במקום המתקצר, לכן אותו מקום נמי הוי רשות הרבים. ובתירוץ הגמ' דמיירי במבואות המפולשין לרה"ר, דלא הוו רשות הרבים, כגון שאין דרך רשות הרבים עוברת במבוי, אלא שייך לעבור ולעקם ההילוך בכדי לעבור לרה"ר השני. וכ"ה ברשב"א.

והנה ברש"י בריש הסוגיא ד"ה רשות הרבים, כתב דרה"ר דהכא היינו רחב ט"ז אמה, והקשו עליו בתוס' ד"ה ולחי וברשב"א, דהלא אין מועיל לחי ליותר מעשר, כמבואר במתני' דהרחב מעשר ימעט, וכיצד יועיל לת"ק ולב"ה מחד צד לחי או קורה. ותירצו שם בתוס', דמיירי שנתן שם לחי רחב עד שנתמעט הפתח מעשר. וברשב"א תירץ בזה, דכפי שתורץ לעיל אליבא דרבי יהודה, ה"נ שהיתה הרשות מתקצרת בראשה לעשר אמות.

והנה יש להקשות בתירוץ התוס', דעד כמה דהעמידו לדברי רש"י, שנתן לחי רחב הממעט הפתח לעשר, נמצא שבקיעת הרבים אינה אלא בעשר, ואם כן קשיא, דאין כאן בקיעת רבים דרשות הרבים. ואין לומר דהכא קיימו התוס' לפי מה שכתבו בע"כ, דרשות הרבים המתקצר במקצתו הוי רה"ר, שהרי לא ברירא להו הכי, דבתירוצם הראשון תירצו דלהו"א דגמ' מיירי במבוי רחב ט"ז, ומועיל לרבי יהודה הלחי כי האי גונא. ומדוע הכא כתבו בפשיטות דאם הבקיעה אינה אלא בעשר, עדיין איתא לדינא דאתו רבים.

שיטת הרא"ש בשיעור רוחב המתקצר

ב. והנה לא נזכר בדברי התוס' מהו שיעור המתקצר, ומסתמא י"ל דאין לו שיעור, אלא כל שאורך דרך רשות הרבים עוברת במבוי, חשיב אותו מבוי רה"ר. וכן נראה ממה שהוצרכו התוס', לפרש תירוץ הגמ' דמיירי בשהיתה רוחב

דרך רה"ר במבוי, דאז לא חשיב אותו מבוי רשות הרבים, ולכאורה מדוע לא פירשו על אותו האופן, אלא דלא היה שיעור במתקצר שיחשיבו לרה"ר, אלא נראה דאין לו למתקצר שיעור. וכן כתב בכיאר הגר"א שמ"ה סעי' ח', דמצינו לקמן צ"ט ב' רה"ר אפילו בשיעור ארבעה טפחים.

אבן ברא"ש סימן ח' הביא נמי לתירוץ ר"י, 'במבואות הרחבים י"ג אמה ושליש, ושני ראשיהן מפולשין לרה"ר שהוא רחב ט"ז, כיון דבקעי בהו רבים חשיב רה"ר ממש מן התורה, ולא מערבין אלא בדלתות ננעלות בלילה. וחזינן שהצריך דשיעור המתקצר יהיה לכה"פ י"ג ושליש, בכדי שיחול עליו שם רשות הרבים המתקצר. ובקרבן נתנאל ס"ק י' כתב ע"ד הרא"ש, דכל דבריו הם בשהיה אורך רה"ר מהלך במבוי, אבל מבואות המפולשין דמערבין להו בדלתות שאינן ננעלות, מיירי בשלא היה אורך רה"ר מהלך במבוי, והרא"ש קיצר במה שהיה לו להאריך. ועכ"פ חזינן מדברי הרא"ש, דדינא דרה"ר המתקצר הוא דוקא כאשר רחבה הרשות לכה"פ י"ג אמה ושליש, דא"כ מ"ט כתב הרא"ש י"ג ושליש.

[**ובאמת** דבבית אפרים (או"ח כ"ו ד"ה אך מלשון התוס') כתב בזה, דאין כונת הרא"ש לומר דבעינן שתהא רחבה י"ג ושליש, אלא דכיון דקושייתם היתה מרבי יהודה, דלא מהני לדידיה הלחי ביותר מי"ג אמה ושליש, לכן העמיד הרא"ש דהכא מיירי שהיתה רה"ר רחבה י"ג ושליש. אמנם בקיצור פסקי הרא"ש כתב ג"כ, 'ומבוי שהוא רחב י"ג אמה ושליש וכו' דינו כרשות הרבים', ומבואר דפסק לדינא דרה"ר המתקצר רק ברוחב י"ג ושליש].

אמנם מצינו לכמה מן האחרונים, דלמדו את דברי הרא"ש באופ"א, דהנה על מה שפסק השו"ע בסעיף ט', דבעינן שיעור י"ג

אמות ושליש, כתב בפרי מגדים במשבצות זהב ס"ק ז', דלכאורה כאשר אורך רשות הרבים לאורך המבוי, בזה אף שמתקצר באמצע ואין בו י"ג אמות ושליש, נמי הו"ל רשות הרבים להצריך דלתות, וחידוש השו"ע בסעיף ט' הוא, שאף שאורך המבוי לרוחב רשות הרבים, נמי הוה ליה רה"ר המתקצר, כתנאי שיש בו שיעור י"ג ושליש. והיינו, שהבין הפרי מגדים בדעת הרא"ש, דכונתו ליתן שיעור למתקצר י"ג ושליש, לא שנא שאורכו לאורך רה"ר, ולא שנא שאורכו לרוחב רה"ר.

ובן כתב בשו"ע הגר"ז שמ"ה י"ב, דבתחילה הביא, דמבואות המפולשים לרה"ר ואורכן לאורך רה"ר, אע"פ שאין ברוחבם ט"ז אמה הרי הם רה"ר, אבל אם אורכן מפולש לרוחב רה"ר, אינן רשות הרבים. ואח"כ כתב, ויש אומרים שאינן רשות הרבים אלא אם כן רחבים י"ג אמה ושליש, ואז הם רשות הרבים אפילו הם מפולשים לרוחב רשות הרבים. ומבואר בדבריו שהבין, דכונת הרא"ש לומר, דאין כל נפ"מ בין אורכן לאורך רה"ר, או שרוחבן לאורך רה"ר, תמיד תלוי הדבר בשיעור י"ג ושליש.

ובביאור הלכה שמ"ה סעי' ט' ד"ה י"ג אמות ושליש, הקשה ע"ד הקרבן נתנאל, דהנה בשו"ע או"ח שמ"ה ח' פסק, 'מבואות הרחבים שש עשרה אמה ומתקצרים בקצתן, או שאין בהן שש עשרה אמה ואורכן לאורך רשות הרבים, יש אומרים שהם רשות הרבים', (כן הסכימו כל הפוסקים שכן צ"ל בגירסת המחבר). ומבואר דפסק השו"ע לדינא דרה"ר המתקצר, שאם אורכו לאורך רשות הרבים, הרי הוא רשות הרבים גמור, וצריך נעילת דלתות. ובסעיף ט' פסק 'מבואות הרחבים שלש עשרה אמה ושליש, ושני ראשיהם מפולשים לרשות הרבים שהוא רחב שש עשרה, יש אומרים שהוא רשות

הרבים'. והיינו, דפסק כדברי הרא"ש, דבעינן שהמתקצר יהיה י"ג אמה ושליש.

והקשה בביאורו"ל דמ"נ כמאן ס"ל להשו"ע, וגם אם רצה להביא לנו המחלוקת ולא להכריע, כאשר דרכו פעמים רבות, מדוע כתב לב' השיטות בב' סעיפים שונים, דנשמע מזה שאין כל סתירה ביניהם, ולא כתב בסעיף אחד לב' השיטות בלשון פלוגתא, דיש אומרים דבעינן י"ג אמות ושליש, ויש שאינם מצריכים שיעור להמתקצר.

במעם דין המתקצר

ג. יש לחקור בעיקר מה דרה"ר המתקצר הוי רשות הרבים, אם כאשר נמצאת הרשות במצב כזה, שאורכה לאורך רה"ר, אזי חשובה רשות הרבים בעצם, והיינו משום דכל תנאי רשות הרבים, לא נאמרו על כל חלק וחלק מרשות הרבים, אלא על כל הרשות בכללותה, דאם יש בה את תנאי רה"ר חשובה רה"ר, ולמרות שיש במקצתה מקומות שאין בהם את תנאי רה"ר, מ"מ אי"ז מניעה להחיל על הרשות שם רשות הרבים.

ודונמא לדבר י"ל, דהנה לאותם הסוברים דאחד מן התנאים ברה"ר, הוא דבעינן שיעברו ברשות ס' רבוא, הנה זה ודאי דאי"צ שעל כל חלק וחלק ידרכו ס' רבוא בני אדם, ואם נדע שבמקום מסוים ברשות, אין דורכין עליו ס' רבוא, ודאי שנדון גם אותו בדין רה"ר, מאחר שדין זה שיעברו שם ס' רבוא, לא נאמר אלא על הרשות בכללותה. וה"נ י"ל לענין דין רוחב ט"ז אמה, דכיון שהרשות בכללותה הואי ט"ז אמה, לכן חשיב שמתקיימין בה תנאי רשות הרבים.

אמנם יש לומר, דהדין רה"ר המתקצר אינו רשות הרבים בעצם, אלא דכיון שעוברת בו דרך רשות הרבים, לכן אותו מקום נטפל

לרשות הרבים, וחל עליו שם רה"ר מכח טפילותו לרשות הרבים הסמוכות לו. [ושאני מהתנאי דס' רבוא, דלא בעינן שבכל חלק וחלק יעברו ס' רבוא, משום דס' רבוא הוא מאפיין את מנהגי הרשות בכללותה, אולם תנאי דרוחב ט"ז אמה, י"ל שהוא מאפיין כל חלק וחלק מן הרשות, דדין הרוחב הוא מכיון דבעינן שהילוכא דרה"ר יהיה ניחא תשמישתיה, וכל שיש מקום שאין נח בו ההילוך, שפיר י"ל דלא יחשב אותו מקום רשות הרבים. אמנם יתכן דיהיה נטפל לרשות הרבים, בהיות ואינו חשוב לכשעצמו].

והנפ"מ בזה תהיה, כאשר תהיה רשות הפחותה מט"ז אמות, אשר אין ב' רשות הרבים מב' ראשיה חשובין אותו מקום, והיינו כגון שמצידה האחד מפולשת לסרטיא, [והיינו דרך הילוך בני אדם], אולם מהצד השני מפולשת לפלטיא, [והיינו מקום שווקים]. דאם נימא דמתקצר הוי רשות הרבים, משום שחשוב הוא רה"ר בעצם, [דאי"צ שיתקיימו בכל חלק תנאי רה"ר], הנה לא שייך לומר דכל הרשות כולה נידונית כרשות הרבים, בהיות ובכללותה מתקיימין תנאי רה"ר, שהרי ב' ראשי הפילושין הם ב' מקומות שונים, ומסתיימים הם בכניסת המבוי שבאמצע, וממילא דלא יהיה אותו מקום רשות הרבים. אכן אם נימא דדינא דמתקצר הוא טפילות המקום לרה"ר, בזה שייך לומר גם כאשר אין ב' הרשויות בראשי הפילושין מקום אחד, שנטפל אותו מקום לב' רשויות הרבים שמצדדיו, דסו"ס תרוייהו הוו רשות הרבים.

עוד נפ"מ לכאורה י"ל, באופן שהיתה רה"ר רחבה ל' אמה, ובאמצעה יהיה מבוי לאורך רה"ר, ורחבו של אותו מבוי הוא י' אמות, ונשאר מצידו ברה"ר עוד כ' אמות, שיכולין הרבים לעבור שם. דאם נימא דדינא דמתקצר הוא, משום שברשות בכללותה מתקיימין תנאי

רה"ר, הנה בכה"ג ודאי שמתקיים התנאי דרוחב ט"ז אמה ברשות בכללותה, דהגם שבמבוי עצמו אין רוחב כי אם עשר, מ"מ הדרך בכללותה שפיר יש בה ט"ז אמות. אולם אם נימא דהמתקצר הוי רה"ר משום טפילותו, לכאורה י"ל דכל טפילותו היא משום שהוא חלק מדרך הרבים, שאין אפשרות לדרך הרבים לילך אם לא דרכו, דאז נקטינן דצורתו טפילה למהותו, אולם כ"ז כאשר אין לבני רה"ר דרך אחרת אלא בו, אבל בכה"ג שיכולין לילך מצידו, שנשאר שם עוד כ' אמות, בזה לא שייך לומר דנטפל המבוי לרה"ר, שהרי אין מהותו דרך הרבים, כאשר יכולין הרבים לילך מצידו.

ביאור פלוג' הראשונים

בשיעור רוחב המתקצר

ד. ולכאורה אפשר לומר, דבזה גופא נחלקו הראשונים והרא"ש, דלהראשונים שלא נתנו שיעור לרוחב המתקצר, הרי זה משום דדין המתקצר הוא משום טפילותו אל הרה"ר, ולכך כל שמועט ברחבו עדיף טפי, שיש יותר סברא להטפילו לרשות הרבים. אכן הרא"ש שנתן שיעור למתקצר י"ג אמות ושליש, הרי זה משום שדין המתקצר הוא בהיות והרשות בכללותה הרי היא כתנאי רה"ר, אולם הא מיהא בעינן שיהיה אותו מקום ראוי להילוך רבים, ולכך נתנו בו שיעור י"ג ושליש, כי היכי שיהיה ניחא תשמישתיה.

והנה בביאור הגר"א לסעיף ח', הביא מקור דברי השו"ע, דמבוי שאין בו ט"ז אמות, ואורכו לאורך רשות הרבים, דחשיב רה"ר, מהתוס' דסוגיין בתירוצם השני, דחידשו דמתקצר חשוב רשות הרבים. אולם בסעיף ט' הביא מקור השו"ע מלקמן נ"ט א', דעיר של יחיד ונעשית של רבים ורה"ר עוברת בתוכה,

מרה"ר, ולומר דמתקיימין ברשות בכללות תנאי רה"ר, או שמא כאשר אורך המבוי לרוחב רה"ר, אינו נידון כמקום אחד עם הרשויות שבראשיו. דלהקרבן נתנאל ס"ל, דרק כשאורכו לאורך רה"ר, אז יש לו למבוי שם רה"ר, ולהפרי מגדים ס"ל, דגם כאשר אורך המבוי לרוחב רה"ר, עדיין כאשר דנים את כל המקום, נחשב שמתקיים בו בכללות תנאי רה"ר. אולם לכו"ע ס"ל בדעת הרא"ש, דמיהא בעינן שרוחב המבוי יהיה י"ג ושליש, דרק בכך הוא דשייך לצרף אותו עם רה"ר, להיות נידון כחלק מן הרשות, ולומר דבכללות הרשות מתקיימין תנאי רה"ר.

ומעתה נוכל לישוב, מה שהקשה הביאור הלכה ע"ד הקרבן נתנאל, דפירש לדעת הרא"ש, שבשאר אורך המבוי לאורך רה"ר, בעינן שיעור רחבו י"ג אמה ושליש, דעד כמה שהוא מחלוקת, מדוע פסק השו"ע לתרוייהו בב' סעיפים, ולא פסקם בסעיף אחד בצורת מחלוקת. דלאור האמור י"ל, דמאחר דטעם הראשונים הוא משום טפילות, וטעם הרא"ש הוא משום דהוי רה"ר בעצם, אין כל סתירה בפסיקת ב' השיטות, דמצ"א נפסק לדין הטפילות, והוא אינו צריך שום שיעור להיטפל, ומצד שני נפסק לדין רה"ר בעצם, אשר מחמתו בעינן לשיעור י"ג אמות ושליש.

ומאחר דפסק השו"ע לב' השיטות, נמצא מעתה דבאופן שיהיה המבוי מפולש, לסרטיא מצ"א ולפליטיא מצד שני, דאמנם לא שייכא כאן שיהיה רה"ר בעצם, אך מ"מ מאחר דנפסק לנו בה"ח שאי"צ שיעור, לכן יהיה זה רה"ר. וכן היכן שישנה דרך הרבים עוברת בצד המבוי, דלכאורה לא שייך בכה"ג להטפילו, אך מ"מ מאחר דנפסק לנו בה"ט שכאשר יש שיעור י"ג ושליש הוי רה"ר, לכן ה"נ נימא דאם המבוי רחב י"ג ושליש, עדיין יהיה נחשב רשות הרבים.

דכתבו התוס' (ד"ה עיר) דהא נמי מיירי ברה"ר המתקצר לי"ג ושליש, משום דיכול לתקנה בלחי וקורה מצ"א, כאשר תירצו בסוגיין. ולכאורה יש להקשות, דמה הוסיפו התוס' לקמן דלא אמרו זאת בסוגיין, עד שהוצרך להביא ראיה מלקמן לסעיף ט', וגם שם לא נתפרש בתוס', דבעינן שתהיה הרה"ר רחבה י"ג ושליש, בכדי שנדון אותה במתקצר.

אכן להאמור ניחא, שהרי יסוד דינא דמתקצר להראשונים הוא, משום שהמקום נטפל לרה"ר, בהיות ומהותו היא דרך רבים, והבין הגר"א דכ"ז שייך במבוי שדרך רה"ר עוברת בו, אולם בעיר של יחיד ורה"ר עוברת באמצעה, בזה לא שייך להטפיל את הרשות העוברת בעיר, לרשות הרבים שמצדדיה, שהרי היא חלק מהעיר, ומקומה קבוע לה בזכות עצמה. וממה שכתבו התוס' שם, דהוי רשות הרבים מכח הרשויות שבצדדיה, חזינן מזה דדין המתקצר אינו מדין טפילותו לרשות הרבים, אלא משום שכל רשות שבכללותה מתקיימין תנאי רה"ר, הרי נעשית כולה רשות הרבים.

וכמו כן מוכח בדברי המשנה ברורה להדיא. דהנה על סעיף ח' בס"ק כ"ה כתב, 'דאפילו אם אין בכל משך המבוי ט"ז אמה וכו', הרי הוא כחלק ממנו', והיינו דנטפל אליו בהיות ואורכו לאורך רה"ר. אכן על סעיף ט' בס"ק כ"ז כתב, 'דכיון דרשות הרבים גמורה יש בב' ראשיה וכו', וחשוב כרשות הרבים עצמה', והיינו דאינו רה"ר מכח הטפילות, אלא דמכח מה שניחא תשמישתיה, חשיב הוא עצמו רשות הרבים.

ולפ"ז יש לומר, דלא נחלקו האחרונים בדעת הרא"ש, אלא אם כאשר אורך המבוי לרוחב רה"ר, שייך לדון את המבוי כחלק

החילוק בין רה"ר המתקצר
למבוי המפולש

ה. ומעתה אחר כל המתבאר, נראה לישב להקושיא המובאת לעיל אות א', מדוע לא תלו התוס' לתירוצם בדין המתקצר. דאחר שנתבאר דהראשונים דס"ל דאי"צ שיהיה שיעור במתקצר, היינו טעמא משום דאותה הרשות נטפלת לרשות הרבים, אם כן יש לומר דחלוקין דברי התוס' בע"א מבע"ב, דבע"א מיירי שהיתה רשות הרבים גמורה, אשר מילא את פתחה בלחי, וע"ז ודאי י"ל דנטפל אותו חלק שנתמעט מט"ז לרה"ר, דסו"ס יש כאן רשות הרבים, ומה שנתמעט אינו אלא חלק מן הרשות.

אבל גבי מבואות המפולשין לרה"ר, הנה בזה באמת לא הוה פשיטא להו להראשונים, דאמנם מצד א' י"ל דייטפל אותו חלק לרה"ר, בהיות ודרך רה"ר עוברת בו, [וכמו שתירצו הראשונים בחד תירוצא], אולם עדיין לא הוה ברירא להו להראשונים כן, דאכתי י"ל שהמבוי הוא מקום בפני עצמו, ואינו נטפל לרשות הרבים, [ולכן תירצו לתירוצם הנוסף].

וראיה לדבר זה, דאפילו להראשונים שחלקו על דין המתקצר, לא חלקו אלא במבואות המפולשין לב' רשות הרבים, אולם ברה"ר עצמה המתקצרת מודו כו"ע דהוי רה"ר, יש להביא מרש"י לקמן כ' א'. דהנה הרי רש"י בריש סוגיין כתב, 'רשות הרבים משמע רחב שש עשרה אמה', ועמדו בדבריו הראשונים, וכתבו דמוכח מדבריו, דלא ס"ל מתירוף התוס' דרה"ר המתקצר, דאם כן משכחת לה רשות הרבים, הפחותה מט"ז אמה.

אולם הנה לקמן כ' א' גבי דין פסי ביראות, דאיתא במתני' 'אם היתה דרך הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדים', כתב רש"י שם ד"ה

מפסקתן, 'שאינן שם דרך אלא בין הפסין', ומבואר בדבריו דכל הדין דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, אינו אלא בשאינן דרך אחרת לרבים אלא בין הפסים. ומשמע דאם היתה לבני רה"ר דרך אחרת, באמת לא היו רבים מבטלים המחיצות. וצ"ב מדוע נימא הכי, דבשלמא אם ס"ל לרש"י מדינא דמתקצר, היה שייך לומר דרק כאשר אין להם דרך אלא בין הפסים, אז נטפלת אותה הדרך שבין הפסים לרה"ר, אולם מאחר דלס"ל לרש"י מדינא דמתקצר, צ"ב מדוע כשיש להם דרך אחרת, ליתא לדינא דאתו רבים.

ומזה חזינן דהגם שנחלק רש"י על תירוצם של התוס', וסבר דמבואות המפולשין מב' צידיהם לרשות הרבים, אין להם דין רשות הרבים, דהרי הם מקום בפני עצמן שאינם נטפלים, מכל מקום מודה הוא באופן שהרשות הרבים עצמה מתקצרת, דמאחר דאין המקום המתקצר נפרד לעצמו, לכן אותו מקום שפיר נטפל לרשות הרבים

ובזה באמת תתישב קושיא אלימתא, ע"ד הראשונים שהצריכו בקיעה דרשות הרבים, דהנה מבואר בגמ' לקמן כ"ב א' גבי פסי ביראות, דאמרינן בהו אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכאורה הרי להדיא איתא במתני' דריש עושין פסין, דאין הדיומדין רחוקין זה מזה יותר מ"ג אמה ושליש, וכיצד יש בהן לדינא דאתו רבים. ואמנם באמת י"ל דבין הפסים חשיב רשות הרבים המתקצר, דהגם שאין שם ט"ז אמות, הו"ל רשות הרבים כיון שארכן לאורך רשות הרבים. אבל הא תינח להראשונים דסברי לדינא דמתקצר, אולם יש מן הראשונים דלא ס"ל הכי.

ולפי מה שנתבאר אתי שפיר, שכל פלוג' הראשונים בדין רה"ר המתקצר, אינו אלא אם מבוי המפולש לב' רה"ר הוי רה"ר,

מקום בפני עצמו, אלא מקום ששם רשות הרבים עצמה מתקצרת, בזה כו"ע ס"ל דחשיב המקום המתקצר רה"ר, דאין סברא להחשיבו כמקום נפרד, בהיותו חלק מרשות הרבים.

דהראשונים דלא סברו לחידוש המתקצר, טעמם משום שהמבוי חשוב כמקום בפני עצמו, ולא שייך להטפילו לרשות הרבים, אכן כאשר הרשות הרבים עצמו מתקצר, וכגון בין הפסים, שאינו

סימן י"ג

בדין דלתות הננעלות בלילה

שמדברי רבי יוחנן חזינן דבעינן שבכל הפירצות יהיו דלתות.

והקשו ע"ז בתוס', דכיצד שייך לומר שאחר שיש דלת אחת ננעלת, לא יהיה המבוי נותר בלחי וקורה, הלא מיד כשהדלת ננעלת כבר יש למבוי ג' מחיצות, וג' מחיצות לכו"ע הוי רשות היחיד מדאורייתא. וישבו דברי רש"י, דדלת אינה מחיצה גמורה, ולכן הגם שמבוי שיש לו ג' מחיצות גמורות, נותר בלחי או בקורה לחוד, אולם כאשר אחת המחיצות היא ע"י דלת ננעלת בלילה, אזי בעינן ברוח הרביעית ג"כ דלת ננעלת, ולא סגי בכה"ג בלחי או קורה.

אמנם הביאו התוס' בשם ר"י, דבאמת קושית הגמ' מרבי יוחנן היא, על מה שמשמע מבית הלל דסגי בדלת שאינה ננעלת, בעוד דרבי יוחנן אמר שאם אין הדלתות ננעלות הוי רה"ר. ולפ"ז באמת אחרי שיש דלת ננעלת אחת, שוב סגי בלחי או בקורה בצד השני, כיון דיש למבוי זה ג' מחיצות. ומה שאמר רבי יוחנן אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה, דמשמע דלתות לשון רבים, למרות שמספיק בדלת ננעלת אחת, בכדי שלא תהיה רה"ר, י"ל דאין כונת דבריו לומר דמעיקר הדין בעינן נעילת דלתותיה, אלא שלמעשה אחר שנעלים דלתותיה אז אינה

פלוני רש"י ותוס' בביאור קושית הגמ'

א. עירובין ו' א', תנו רבנן כיצד מערבין דרך רשות הרבים, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, חנניה אומר, ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכו', ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מיערבא, והתניא יתר על כן אמר רבי יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן וכו', אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך, וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים, וכו', אמר רב יהודה הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים וכו'.

ובתוס' ד"ה והאמר הביא לפירוש רש"י, דקושית הגמ' ממה דאמר רבי יוחנן דרה"ר לא מיערבא בדלתות שאינן ננעלות, היא אינה על מה שאמרו בית הלל דעושה דלת מצד אחד, דהיה אפשר לומר דאותה הדלת שהצריכו בית הלל היא ננעלת, אלא הקושיא על מה שאמרו דנותן לחי וקורה מצד האחר, בעוד

רה"ר, אבל ודאי דגם אילו היו נועלים רק דלת אחת מירושלים, לא היתה היא רשות הרבים, בהיות והיו לה ג' מחיצות שלמות.

ועל כל פנים מצינו, דנחלקו רש"י ותוס' בדין דלת ננעלת בלילה. דלרש"י אינה מחיצה גמורה, ולכן כאשר יש דלת אחת ננעלת בלילה, עדיין אין המקום הזה ניתר בלחי וקורה, אלא צריך דלת נוספת. ולתוס' הרי היא מחיצה גמורה, וכאשר יש דלת אחת ננעלת בלילה, נחשב אותו המקום לרשות היחיד מדאורייתא, שהרי יש לו ג' מחיצות כדין, וניתר הוא בלחי וקורה.

והנה צ"ב בזה, א' דהנה בפשטות להתוס' דסברו דדלת נעולה הוי מחיצה, היינו מחיצה גם בזמן שאינה ננעלת, דאם אין הדלת מועלת אלא בזמן נעילתה, אין זה חשיב 'דלת' אלא מחיצה גמורה, וא"כ צ"ב מדוע דלת הוי מחיצה גמורה לשיטת התוס', הלא ביום היא פתוחה לגמרי. ב' צ"ב בשיטת רש"י, מהו גדר דין דלת, וממה נפשך, אם סבר דדלת נעולה הרי היא מחיצה, אם כן מדוע שלא תצטרף למנין המחיצות, להתיר המקום בלחי וקורה, ואם סבר דאינה מחיצה, מדוע לא אמרינן בה לדין אתו רבים.

שיטות הראשונים

בתועלת דלתות הננעלות בלילה

ב. ובעיקר מה דע"י נעילת הדלת בלילה, לא אמרינן דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, כתב רש"י לקמן ק"א א' ד"ה חייבין, 'אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות, לאו רשות הרבים חשיבא, שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה'. וכן מצינו ברשב"א בעבודת הקודש שער ג', 'היו דלתותיהן ננעלות בלילה, אין זה רשות הרבים,

שאינן רשות הרבים אלא הנמסר לרבים בכל שעה'. והיינו דעצם מציאות הבקיעה קיימת גם כשהדלת ננעלת בלילה, שהרי אינה ננעלת ביום ובקעי בה רבים, אולם הא מיהא אינה רשות הרבים, ובמקום שאינו רה"ר אין בו דין אתו רבים.

ובאמת דזה ניחא רק להשיטות דאין בקיעת רבים אלא ברה"ר, [או משום דבעינן בקיעת דרך רבים, או משום דאין דין הבקיעה אלא שאין כאן הפקעת רה"ר, וכמבואר לעיל סימן י"א אות ג'], דאז מכיון דרה"ר הוא הנמסר לרבים כל שעה, וזה שדלתותיו נעולות אינו נמסר בלילה, לכן אין בו חסרון דבקיעת רבים. ובאמת דרש"י והרשב"א תרווייהו ס"ל הכי, כמו שהובא לעיל בענין אתו רבים במקום שאינו רשות הרבים.

ובבית הבחירה להמאירי מצינו באופ"א, דמה שמועיל נעילת הדלתות בלילה, הוא משום 'שמשננעלו אין כאן בקיעת רבים', ובביאור דבריו י"ל, דבקיעת רבים היא רק כאשר יכולין הרבים לעבור שם כל שעה, וכאשר יש זמן שאין הרבים יכולין לעבור שם, הרי זה ממעט את רגלי הרבים, ואין בקיעה חלשה כזו מבטלת מחיצות. והנה ביאור זה יתכן, אף להסוברים דיש בקיעת רבים גם במקום שאינו רה"ר, דאין החסרון דנעילת הדלתות ברשות, אלא בעצם הבקיעה, וזה סברו דבעינן בקיעת רבים תדיר לביטול המחיצה.

ובעיקר שיטת רש"י והרשב"א, יש לעמוד על חילוק דין בין רש"י להרשב"א, דהנה רש"י כתב, 'שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה', ומשמע, דבכדי שלא יהיה כדגלי מדבר, בעינן שלא יהיה פתוח כל שעה, והיינו שבמקצת זמן יהיה סגור, וסגור היינו מב'

לשער, ולכן ס"ל דקושיית הגמ' לא היתה מהא דבעינן ב' דלתות ננעלות, דזה ודאי לא בעינן גם בירושלים, (ונתפרש לעיל לפ"ז מהו ביאור דברי רבי יוחנן, דאלמלא דלתותיה ננעלות הוי רה"ר), אלא כל הקושיא היתה, ממה דמשמע דבית הלל לא הצריכו דלת ננעלת. ובאמת דכן פירש ברשב"א, דקושיית הגמ' היא אמסקנת הסוגיא, דמסקינן כיון דראויות לינעל אע"פ שאין ננעלות.

והנה למרות שבדברי רש"י הדברים נכונים, דרש"י בסוגיין קאי לשיטתו לקמן ק"א א', דדלתות אינם מחיצה, אלא רק מפקיעים שם רשות הרבים, ולכך בעינן נעילת ב' דלתות, מכל מקום בדעת התוס' אין לומר דס"ל כהרשב"א. שהרי בקושייתם על רש"י הקשו, 'כיון דיש לו ב' מחיצות ושלישית ננעלת הוי ג' מחיצות', ומבואר דהבינו דדלת היא מחיצה גמורה לענין רה"ר, וכיון דלשיטת הרשב"א נמי נפקא, דאין דלת מועלת אלא להפקעת שם רשות הרבים, ע"כ דלא סברו התוס' הכי. והדרא קושיין לדוכתה, מדוע תועיל דלת כמחיצה גמורה בעוד דאינה נעולה ביום.

פלוג' הראשונים

אם דלת היא עם צורת הפתח

ג. אמנם הדבר תלוי בנידון אחר, אם דלת שאמרו בכל הסוגיא, היינו שיש צורת הפתח ונוסף לו דלת, או דיש רק דלת ללא צורת הפתח. דאם דלת היינו ללא צורת הפתח, אז באמת עד כמה דכתב הרשב"א, דדלתות אינן אלא מפקיעות שם רה"ר, ממילא לא תהיה כאן מחיצה. אולם אם דלת היינו עם צורת הפתח, אז יש לומר, דהנה הרי צורת הפתח מועלת כמחיצה בכל התורה, אלא דמכיון דבקעי בה רבים לכן מתבטלת, ומכיון שנועל בה הדלת בלילה, ומעתה אין כאן רשות הרבים, ולא

רוחותיו, שהרי כשנותן דלת ננעלת מרוח אחת, עדיין המקום פתוח כל שעה. אמנם ברשב"א כתב, 'שאיין רשות הרבים אלא הנמסר לרבים כל שעה', ובזה י"ל דכאשר מרוח אחת הוא נעול, הרי אינו מסור לרבים, דמסור לרבים היינו שמב' רוחותיו הוא פרוץ.

ובביאור הפלוג' אם רה"ר הוא הפתוח כל שעה או 'הנמסר כל שעה', ראיתי לבאר, דהנה תרוייהו ס"ל דכיון שננעל הוא בלילה, אינו דומה לדגלי מדבר, אמנם לרש"י הוא אינו דומה, בדין זה שהמקום צריך להיות פתוח, ולרשב"א הוא אינו דומה, בדין זה שהמקום צריך להיות מפולש משער לשער. ולכן לרש"י לא סגי בנעילת דלת אחת, שהרי עדיין המקום פתוח בכל שעה, ודמי לדגלי מדבר שהיה פתוח בכל שעה, אולם להרשב"א שפיר סגי בנעילת דלת אחת, דסו"ס אין כאן פילוש משער לשער, כמו שהיה בדגלי מדבר.

ונמצא לפי זה, דשיטת רש"י היא, שאין דלת מועלת בתורת מחיצה, ולא שייך להקשות כדהקשו התוס' דמאחר שיש ג' מחיצות הוי רה"ר, שהרי דלת אינה מחיצה, ושיטת רש"י בתועלת הדלתות היא, שעל ידם רק נפקע שם רשות הרבים, ובזה נתפרש שרק ע"י נעילת ב' הדלתות נפקע שם רה"ר, וכמו שנתפרש דרק בכה"ג שסתום המקום מב' רוחות, אז אין המקום פתוח כל שעה. ולכן למרות שדלת אחת ננעלת, עדיין בעינן דלת ננעלת נוספת. ולכן פירש רש"י את קושיית הגמ', ממה שלב"ה סגי בנעילת דלת אחת, למרות דעדיין המקום פתוח כל שעה, ולא נפקע ממנו שם רשות הרבים.

אכן בשיטת התוס' לכאורה י"ל דס"ל כהרשב"א, שכבר בנעילת דלת אחת נפקע שם רה"ר, מכיון שאין הרשות מפולשת משער

אמרינן בזה דין אתו רביס ומבטלי מחיצתא, לכן הדר דינא שהצורת הפתח מועלת כמחיצה. והיינו, דמה שכתבו התוס' דכיון דשלישית ננעלת הוי ג' מחיצות, אינו מחיצה מכח הדלת, אלא מכח הצורת הפתח שבדלת.

ומעתה יש לנו לדון, אם הדלת שאמרו היא עם צוה"פ, או שמא מועלת הדלת בלא צורת הפתח. והנה רש"י לקמן ק"א א' המובא לעיל, כתב בתוך דבריו 'וכיון דכרמלית היא', והיינו דסבר דאחר שאין בקיעת רביס בדלתות ננעלות, אין כאן רשות היחיד. ולכאורה מוכח דבדלתות אין צורת הפתח, שאם היה בהם צורת הפתח, אז מכיון דבנעילת הדלתות לא אמרינן אתו רביס, ממילא הדר דינא שהצוה"פ חשובה מחיצה. ומוזה שלא אמר כן, מוכח דסבר דדלת אינה עם צורת הפתח. [וכמובן דרש"י זה לטעמיה בסוגיין קאי, דלא סגי בדלת ננעלת אחת, בכדי שיהיה המבוי נותר בלחי או בקורה].

אמנם מצינו להראשונים דפליגי עליה, דהנה התוס' בסוגיין ד"ה והאמר הקשו, בקושית הגמ' לחנניה מרבי יוחנן דבעינן נעילת דלת, דהרי רבי יוחנן סבר כרבי יהודה, דאמרינן אתו רביס ומבטלי מחיצתא, ולכן סבר דבירושלים בעינן נעילת דלתות, אולם לרבנן דלא סברו לדין אתו רביס, ודאי שלא יצטרכו בירושלים נעילת דלתות. ותירצו, דאמנם בירושלים סברו רבנן דלא אמרינן אתו רביס, מכח השם ד' מחיצות שיש בה, אולם היכא שאין שם ד' מחיצות, גם לרבנן יש דין אתו רביס.

אמנם ברשב"א ובר"ן הוסיפו להקשות בזה, דהגם דרבנן נמי ס"ל מדין אתו רביס, אולם הרי יש כאן ג' מחיצות, שהרי יש ב' מחיצות גמורות, ומרוח שלישית יש צורת הפתח, ובזה לא אמרו רבנן דאתו רביס ומבטלי

מחיצתא. ותירץ בזה הרשב"א, דבאמת לא קשה מידי מרבי יוחנן לחנניה, ד"ל דבכה"ג שיש ג' מחיצות לא אמרינן אתו רביס לרבנן, אלא קושית הגמ' היא על רבי יוחנן, אם ניחא ליה ברייתא דכיצד מערבין, או שמא אולא כרבנן, דלית להו דאתו רביס ומבטלי מחיצתא.

ולכאורה קושייתם צ"ב, דצורת הפתח לחנניה מאן דכר שמה, שהרי כל קושיתם היא מאחר דיש לחנניה ג' מחיצות, דב' מחיצות גמורות והג' היא צורת הפתח, והרי לחנניה בעינן דלת ולא צורת הפתח. ומכאן לכאורה מוכח, דסברו הרשב"א והר"ן, דבכל דלת יש ג"כ צורת הפתח, ולכן סברו שיש כאן ג' מחיצות, שמאחר דע"י נעילת דלת אחת, כבר אין כאן רה"ר, ולא אמרינן בה אתו רביס, שוב הדר דינא שתועיל הצורת הפתח כדינה, למהיוי מחיצה גמורה.

והנה לכאורה היה מקום להוכיח, דממה שלא הוסיפו התוס' להקשות, ממה דלחנניה יש ג' מחיצות, ע"י צורת הפתח ברוח השלישית, ומדוע לא מהני נעילת דלת אחת, מוכח דסברו דבדלת אין צורת הפתח, ולכן למרות שאין בה בקיעת רביס, משום שאינה מסורה לרביס כל שעה, אבל אינה מחיצה כלל. וממילא תהדר קושיין לדוכתה, מדוע סברו התוס' דדלת הוי מחיצה גמורה, הלא למרות שאין בה בקיעת רביס, מכל מקום מאיזה טעם תהיה מחיצה. אמנם הדבר תלוי בביאור דברי התוס' בסוגיין, והתוס' לקמן כ"ב א' ד"ה והא, וכפי שיתבאר אי"ה להלן.

ביאור התוס' בסוגיין

עם התוס' לקמן כ"ב

ד. הנה התוס' לקמן כ"ב א' (ד"ה והא) הקשו, [במה שמקשה הגמ' לרבי יוחנן, כיצד אמר על דברי רבנן כאן הודיעוך וכו', הרי איהו סבר

'דרבנן שם שלש מחיצות בעו'. ודעת תוס' הרא"ש בסוגיין, דלרבנן בעינן דוקא שם ארבע מחיצות, שכתב דלרבנן כשאין שם ד' מחיצות בעינן נעילת דלתות.

ומעתה, אי נימא דסברו התוס' כהתורא"ש, דבעינן דוקא שם ד' מחיצות, אז י"ל דלמרות שלצורת הפתח גופה יש דין מחיצה, מ"מ סברו רבנן, דגם במחיצות אמרינן דאתו רבים ומבטלין המחיצה, ורק כאשר יש שם ארבע מחיצות, בזה סברו רבנן דלא אתו רבים ומבטלים. וממילא נמצא, דמה שכתבו התוס' לקמן דלירושלים היתה צורת הפתח, היינו משום דבראשי כל הפילושין היה צוה"פ, ואז היה זה שם ארבע מחיצות, דאין הרבים בוקעין המחיצה ככה"ג. ומה שאין כן התוס' בסוגיין מיירי, בשהיתה דלת אחת הראויה לינעל, וע"ז קאמרי דאינה מועלת. ולפ"ז שפיר נוכל לומר, דלהתוס' נמי ס"ל דלדלתות היתה צורת הפתח, ורק מכיון דלא היו כאן שם ד' מחיצות, לכן אין דלת הראויה לינעל מועלת, שלא יהיה בה בקיעת רבים.

פלוג' האחרונים בדעת התוס'

אם דלת היא עם צוה"פ

ה. והנה העולה מהאמור, דעד כמה דסברו התוס' כהתורא"ש, יש לומר דבדלת יש צורת הפתח, ולכן ס"ל להתוס' דדלת הננעלת בלילה הוי מחיצה גמורה, שמאחר שאין בקיעת רבים, מכח מה דאין הרשות מסורה לרבים כל שעה, לכן הדר דין הצורת הפתח למהווי מחיצה. אולם אם סברו התוס' כהרשב"א, על כרחינו דאין בדלת צורת הפתח, [שאם היתה צורת הפתח, אז היתה מועלת לרבנן, כפי שבירושלים שהיו בה צוה"פ, לא אמרינן דין אתו רבים], ותהדר קושיין לדוכתה מדוע דלת ננעלת מועלת

כרבי יהודה דיש דין אתו רבים, במה שאמר דירושלים אלמלא וכו' הואי רשות הרבים], דהרי ירושלים היתה רחבה ט"ז אמה, ודלמא לעולם סבר רבי יוחנן כרבנן, אלא דכל מה דלית להו בקיעת רבים, הוא בפסי ביראות המרוחקין י"ג אמה ושליש, אבל בט"ז אמה מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא. ותירצו, דלירושלים היה בפירצות צורת הפתח, ולכן לרבנן לא שייכא בה דין אתו רבים. ומבואר בזה, דבמחיצה כצורת הפתח אין בה בקיעת רבים.

אולם בתוס' בסוגיין איתא, דלרבנן לא מהני דלת אחת הראויה לינעל, בצירוף ב' מחיצות מעלייתא, דכפי שלרבי יהודה יש בקיעת רבים בשם ארבע מחיצות, כן לרבנן יש בקיעת רבים בב' מחיצות, ומבטלים הרבים את הדלת הראויה לינעל. ולכאורה מוכח מדבריהם, דדלת אינה עם צורת הפתח, דאם הדלת היא עם צורת הפתח, מדוע לא מועלת הדלת הראויה לינעל, משום הצורת הפתח שבה.

ואמנם ראיה זו תלויה בכיבור תירוץ התוס' דלקמן, דמצד א' אפשר לומר, דסברו התוס' דלרבנן אין דין אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אלא בלחי דהוי מחיצה שאינה גמורה, אולם בכל דין מחיצה גמורה, לא סברו דאתו רבים ומבטלין המחיצה. ואז באמת מוכח מדברי התוס' בסוגיין, שכתבו דבדלת הראויה לינעל יש דין אתו רבים, שאין בה צורת הפתח, וכמשנ"ת.

אולם יתכן לפרש את דברי התוס' דלקמן באופ"א, דהנה נחלקו הראשונים במה דאיתא לקמן כ"ב א', דלרבנן היכא שיש שם ארבע מחיצות לא אמרינן אתו רבים, אם היינו כל היכא דיש שם מחיצה, או דוקא היכא דיש שם ארבע מחיצות. דדעת הרשב"א לקמן נ"ט ב', דלרבנן סגי בשם ג' מחיצות, שכתב שם

כמחיצה גמורה. סוף דבר יל"ע מהי שיטת התוס' בדין דלת, אם בעיא צורת הפתח או לא.

והנה בשו"ת הגרע"א החדשות סימן ו', (ובהוצאת מכון 'המאור' הוא כח"ד סימן ל"ז), הביא שכתב לו מו"ה יוסף להוכיח, שדלת הראויה לינעל, הרי היא פחותה מצורת הפתח, ממה שהובא לעיל, דהתוס' לקמן כתבו דצוה"פ אין בה בקיעת רבים, והתוס' בסוגיין כתבו דדלת הראויה לינעל יש בה בקיעת רבים. ושם הקשה לו ע"ד הגרע"א, ממה דלחנניה מהני דלת ולא מהניא צורת הפתח. ועכ"פ ממה שנשאו ונתנו, אם צורת הפתח עדיפא או דלת עדיפא, חזינן שהבינו בדעת התוס', שדלת הרי היא בלא צוה"פ.

וכן הבין בשו"ת אבני נזר או"ח רע"ח א', דשיטת התוס' היא שדלתות הן בלא צורת הפתח. דהקשה שם בתירוץ התוס' דסוגיין, כיצד אמרו דב' מחיצות לרבנן, כשם ארבע מחיצות לרבי יהודה, הלא לרבנן אין דין בקיעת רבים במחיצה כלל, ומדוע ס"ל לתוס' דבקעי הרבים בדלת. ותירץ שם, דבאמת דלת אינה מחיצה כלל, ובודאי שאין בה צורת הפתח, ומה שמועלת במקום שאינו רה"ר, היינו משום דכמאן דנעולה דמיא, אבל ברה"ר לא אמרינן הכי.

אבן החזו"א או"ח ע"ד ג' כתב, דכל דברי התוס' לקמן אזלי להו"א דגמ' שם, דקס"ד דלרבנן ליתא לדין אתו רבים כלל, גם היכא שאין שם ארבע מחיצות, וע"ז תירצו התוס', דהיה לפתחי ירושלים צורת הפתח, ולכן באמת לא היה בה חסרון דבקיעת רבים. אבל למסקנא דגם לרבנן ס"ל, דכל היכא דאין שם ארבע מחיצות, אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, באמת גם בצורת הפתח אמרינן לדין אתו רבים.

ולפ"ד החזו"א באמת שייך לומר דהיתה בדלת צורת הפתח, ועם כל זאת אתו רבים ובקעי לה, ולכן גם בדלת כתבו התוס', דאם אינה ננעלת בלילה, אתו רבים ובקעי לה, וכאשר ננעלת בלילה, ואינו חשיב בקיעת רבים, שוב מועלת הצוה"פ להיות מחיצה גמורה.

שימת התוס' והראשונים

שדלת הננעלת הוי מחיצה

ו. ואולם לכאורה אין לומר כן בשיטת התוס', דהנה לעיל ב' ב' מקשה הגמ', לרב דיליף לשיעור הפתח מפתחו של היכל, אלא מעתה לא יהני צורת הפתח ליותר מעשר, שהרי בהיכל היה צורת הפתח, ועם זאת לא היה רחב יותר מעשר. ובתוס' שם ד"ה אלא הקשו, דמ"ט לא מקשה הגמ' אלא מעתה לא יהני ליה דלתות ליותר מעשר, שהרי בפתח ההיכל היו דלתות. ותירצו, דפשיטא הואיל ואית ליה דלתות והן ננעלות, דהויא כמחיצה מעלייתא, והיינו דמאחר דהוא מחיצה מעלייתא, ודאי מועילות גם ביותר מעשר.

ולכאורה, אם כל מה שדלת ננעלת הרי היא מחיצה, הוא משום דכאשר הדלת ננעלת בלילה, אין כאן בקיעת רבים, וע"י הצורת הפתח הוא דחשיב מחיצה, אם כן אינו מוכן מה שכתבו התוס', דדלת היא מחיצה מעלייתא, ולכן מועילות ביותר מעשר, דהרי כעת דנה הגמ' דצורת הפתח לא תועיל ביותר מעשר, ועד כמה שצורת הפתח אינה מועלת ביותר מעשר, איך דלתות יועילו ביותר מעשר, אם כל דין מחיצת דלת, בנוי על דין צורת הפתח.

ועל כרחין דסברו התוס', דדלת הננעלת בלילה מהניא, ככל מחיצה גמורה המועלת, ובין אם יש בה צורת הפתח, ובין אם אין בה, לא

הראויה לינעל אינה מועלת. מכל מקום י"ל, דדוקא דלת ננעלת בלילה מהוה מראה פתח, ולא דלת הראויה לינעל, דהנה מהות פתח היא, שהמקום אמור היה להיות גדור, ורק מכיון שצריכין ליכנס לתוכו לכן אינו גדור, והנה כאשר ישנה דלת שאינה ננעלת, אז לא מוכח שהמקום אמור להיות גדור, כמו כאשר הדלת ננעלת בלילה, דחזינן דבעצם המקום אמור להיות גדור, ורק ביום משום הנכנסין והיוצאין פתחוה. ולמרות שצוה"פ מהוה מראה פתח, גם בלא שנראה שהמקום היה צריך להיות גדור, מ"מ יש לומר דמראה הפתח של דלת חמור ממראה הפתח של צוה"פ].

ביאור שיטת התוס' והריטב"א הנ"ל

ז. אכן בדעת התוס' לא שייך לומר כן, דהנה על תירוץ התוס' לעיל ב' ב', דדלתות הרי הם מחיצה גמורה, ולכך לא מקשה הגמ' דלא יחנו דלתות, הקשה הגרע"א בדרוש וחידוש, דהרי בקושיית הגמ' אלא מעתה לא תהני צוה"פ ליותר מעשר, פירשו בתוס', דהיינו משום שאם היתה מועלת צורת הפתח ליותר מעשר, היה להם להשוות פתח ההיכל לאולם, ומזה דלא השוו סימן דלא מהני, ולפי דבריהם קשיא טובא, דמאחר שדלתות נמי מועילות כמחיצה גמורה, א"כ מדוע לא השוו את פתח ההיכל לאולם, שהרי לפתח ההיכל היו דלתות.

ותירץ בשפת אמת, דבהיכל היו צריכין לעשות פתח, וע"י דלתות לא היה זה פתח אלא מחיצה, וכדכתבו התוס' דדלתות ננעלות 'הוא כמחיצה מעלייתא', וא"כ דוקא לגבי צורת הפתח, מקשה הגמ' דאם מועלת ליותר מעשר, מדוע לא השוו את פתח ההיכל לאולם, כיון שצורת הפתח מועלת מדין 'פתח', אולם לגבי דלתות לא שייך להקשות, שנשוו את פתח

מכח הצורת הפתח היא מהוה מחיצה, אלא מכח עצם הדלת הננעלת בלילה. ובאמת תהדר קושיין דלעיל לדוכתה, כיצד דלת ננעלת בלילה, מהוה מחיצה גם ביום. ואין לומר דבאמת מועלת רק בלילה ולא ביום, שאם כן לא הוה קרינן לה 'דלת', אלא הוי ככל מחיצה דעלמא, הקיימת בלילה ולא ביום, דפשיטא שבזמן נעילתה הרי היא מחיצה.

והנה כמו כן צ"ב בשיטת הריטב"א, דהנה לקמן כ"ב א' כתב גם כן, 'וכל שדלתותיה ננעלות בלילה, נדון כסתימה גמורה ומחיצה שלימה, וכאילו יש כאן ד' מחיצות', ולא יתכן לפרש בדבריו, דדלת מועלת כמחיצה בצירוף צורת הפתח, שכל מה שנתבאר שדלת יכולה להיות מחיצה, הוא משום שנעילת הדלת מפקעת שם רשות הרבים, ושוב מועלת הצורת הפתח כמחיצה, אכן הריטב"א הרי סבר דגם במקום שאינו רשות הרבים, בקיעת הרבים בו מבטלת מחיצה, ומן הדין דבדלת הננעלת בלילה, שהרבים יבטלו הצורת הפתח, ומ"ט כתב הריטב"א דהואי מחיצה שלימה.

והנה יש לחקור בדין דלת הננעלת בלילה, דסברו התוס' והראשונים דמועלת מדין מחיצה, האם מועלת מדין מחיצה ממש, או שמועלת מדין פתח, והיינו שכפי שצורת הפתח חשובה כמחיצה, מכח מה שנותנת למקום הפרוץ מראה פתח, כן דלת הננעלת בלילה נותנת למקום מראה פתח. ואם נימא שדין דלת הננעלת מהני מדין פתח, אז יש לומר דלהכי הדלת הרי היא מחיצה גם ביום, דמה שיש דלתות זהו עצמו מראה פתח גם כאשר הם פתוחות.

[ואף שגם בדלת הראויה לינעל יש מראה פתח, ועד כמה דמה שדלת הננעלת מהוה מחיצה, הוא משום מראה הפתח שבה, מ"ט דלת

ההיכל לאולם בדלתות, משום שאז לא היה לדלת הזו שם פתח אלא מחיצה. והרי לן דסברו התוס', דדלתות ננעלות בלילה הרי הן מחיצות מעלייתא, ולפ"ז הדרא קושיין לדוכתה, כיצד יכולה הדלת הננעלת בלילה להיות מחיצה ביום.

ומיהו בדעת הריטב"א יתכן ביאור זה, דדלת ננעלת היא פתח ולא מחיצה, וכמשנ"ת. דהנה להריטב"א לעיל ב' ב', הוקשה ג"כ כקושית התוס', מדוע לא מקשה הגמ' דלא תהני ליה דלתות ביותר מעשר, ושם תירץ 'כי לעולם דרך התלמוד הוא, לתפוס הלשון הנופל, כפי המשנה או הברייתא שרוצה להקשות ממנה, הלכך גבי דלתות, דתנינן בהדיא דמבוי לא בעי דלתות, נקטינן בקושיין וניבעי דלתות כהיכל, אלמא תנן דלא בעי דלתות'. וממה שלא תירץ כתירוץ התוס', שמעינן דאיהו ס"ל דדלתות ננעלות מועילות מדין פתח, ולכן לא יתכן לתרץ כתירוץ התוס', דא"כ יקשה כקושית הגרע"א, מדוע לא השוו פתח ההיכל לאולם בדלתות ננעלות.

ובביאור שיטת התוס', דדלת הננעלת בלילה הוי מחיצה גם ביום, אולי יתכן לפרש בדרך חדשה, דתועלת המחיצה אינה במה שחוצצת בכל רגע ורגע את המקום, אלא במה

שמעמיד בגבול הרשות מחיצות, ולמרות שמחיצה זו לא תחצוץ בכל רגע ורגע, עדיין המקום ייחשב עם מחיצות, מכח מה שנתן בגבולו מחיצות. ואמנם שם 'מחיצה' הוא רק לכזאת החוצצת, אולם כזאת שחוצצת בחלק מהזמן, גם לה יש שם מחיצה. ומעתה כאשר הדלתות ננעלות בלילה, דבאותו זמן שננעלות הרי הן חוצצות, חל עליהו שם מחיצה, ומעתה מועילות גם כאשר הם פתוחות, משום דסו"ס העמיד בגבול הרשות מחיצות.

ובזה גם יתפרש מה שכתבו התוס' בדעת רש"י, דמחיצת דלת הוי מחיצה שאינה גמורה, ולכן כאשר השלישית היא דלת ננעלת, אז בעינן שגם הרביעית תהיה ננעלת, דאמנם לעיל אות ב' נתפרש ברש"י, דדלת ננעלת אינה מחיצה כלל, זהו לפי שיטת רש"י עצמו לקמן ק"א א', אכן התוס' בסוגיין פירשו בדעתו אחרת, והוא צ"ב, דעד כמה שדלת ננעלת הוי מחיצה, מדוע בעינן שרביעית נמי תהיה דלת ננעלת. ולפי ביאור זה ניחא, דכיון דמחיצת דלת אינה מועלת, אלא משום השם מחיצה שבה, ולא משום מה שבפועל חוצצת בכל רגע ורגע, לכן סברו התוס' בדעת רש"י, דאין מחיצה זו מועלת אלא אם כל המקום מוקף מחיצות, אבל אם נשארה רוח אחת פרוצה, אזי אין מועלת מחיצה כזו.

סימן י"ד

בגדר פלוגתת רבי יהודה ורבנן

תמיהת האחרונים בתום ד"ה חייבין

א. עירובין כ"ב א', מתני', 'רבי יהודה אומר, אם היתה דרך רשות הרבים מפסקתן (לבין פסי הביראות), יסלקנה לצדדין, וחכמים אומרים אינו צריך'. והיינו, שנחלקו רבנן ורבי יהודה, אם אתו רבים ומבטלי מחיצתא או לא. ובגמ', 'רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו, כאן הודיעוך כחן של מחיצות', ומקשה הגמ' דנשמע שרבי יוחנן סבר כרבנן דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, והרי אמר רבי יוחנן דאלמלא דלתות ירושלים ננעלות בלילה, הרי היא רשות הרבים, והרי לן דסבר לדין אתו רבים. ומשני, דמה שאמר 'כאן הודיעוך' היינו כאן ולא סבירא ליה.

והנה מקשה הגמ' דרבנן אדרבנן ודרבי יהודה אדרבי יהודה, דבמתני' מתבאר דלרבי יהודה אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולרבנן לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ובמקום אחר תניא, דאמר רבי יהודה, ב' בתים בב' צידי רה"ר, עושה לחי מכאן ולחי מכאן וכו', ואמרו לו רבנן, אין מערבין רשות הרבים בכך, ומשמע דרבי יהודה סגי ליה בב' לחיין, כיון דהמבוי הזה הוא רשות היחיד, שלא אתו רבים ומבטלים למחיצת הלחי, ולרבנן ס"ל דאתו רבים ומבטלים למחיצת הלחי, וע"כ המבוי הזה הוא רה"ר, ולכך אמרו דאין מערבין רשות הרבים. ומשני, 'דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא, הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא. דרבנן אדרבנן לא קשיא, הכא איכא שם ארבע מחיצות, התם ליכא שם ארבע מחיצות'. ע"כ צורתא דשמעתתא.

והנה בתירוץ הגמ' לרבי יוחנן, דלעולם סבר כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, הקשו בתוס' ד"ה חייבין, דעד כמה דס"ל כרבי יהודה, אם כן מאחר דרבי יהודה ס"ל ג"כ דב' מחיצות דאורייתא, אם כן ירושלים אינה רשות הרבים, גם ללא נעילת דלתותיה בלילה, שהרי היו בה ב' מחיצות שלא היו בוקעין בהם. ותירצו התוס', דירושלים היתה מפולשת מארבע רוחותיה, ולעומד באמצע הפילוש, נמצא הוא פרוץ לכל ארבעת רוחותיו, ואותו מקום לרבי יוחנן הוא רה"ר, אי לאו נעילת דלתות ירושלים בלילה.

ולכאורה דבריהם תמוהין, דמדוע משום שרבי יוחנן ס"ל כרבי יהודה, דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, צריך הוא לסבור כמותו גם בדין ב' מחיצות דאורייתא. והרי י"ל דלענין מנין המחיצות הנצרכות לאשוויי רשות היחיד, סבר רבי יוחנן כרבנן דג' מחיצות דאורייתא. ועם זאת סובר כרבי יהודה, דאשר בוקעין רבים במחיצה הרי היא מתבטלת. וכן תמה במהרש"א.

ובמהרש"א כתב לתרץ בזה, דמכיון דלא נעילת דלתות ירושלים בלילה, בין רבי יהודה ובין רבנן ס"ל דאינה רה"ר, דלרבי יהודה יש בה ב' מחיצות מעלייתא, ולרבנן לא אתו רבים ומבטלי מחיצותיה, לכן לא יכול רבי יוחנן לומר דירושלים הרי היא רה"ר, שנמצא דהמטלטל בירושלים מייתי חולין בעזרה. אכן כבר תמה בדבריו החזו"א (או"ח ע"ד ז), דמה חולין בעזרה יש כאן, הלא עד כמה דפסקינן

כרבנן דג' מחיצות דאורייתא, וכן פסקינן כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, נמצאת ירושלים ללא נעילת דלתותיה רשות הרבים, והמביא קרבן כדין הוא עושה.

ביאור החזו"א בדברי התוס'

ב. ולכן פירש שם החזו"א, דכל דברי התוס' הזה, הוא לפי פירושם השני בדיבור הבא (ד"ה קשיא), דכתבו 'קא סלקא דעתיה דמקשה, (דרכי יהודה אדרכי יהודה), דלרבי יהודה שלש מחיצות דאורייתא, ולחי וקורה משום מחיצה, אלמא לא אתו רבים ומבטלו מחיצה, דאי שתי מחיצות דאורייתא לא הוה פריך מידי'. והיינו משום דבאותן ב' המחיצות, הרי לא בקעי בהו רבים, ופשוט שאינן מתבטלות, ורק משום דג' מחיצות דאורייתא, ובעינן למחיצת הלחי למיהוי מחיצה שלישית, אז היות ובקעי רבים במחיצת הלחי, לא אמור להועיל תיקון זה למבוי, אם סבר רבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא. ובתירוץ הגמ' כתבו התוס' בתרי אנפי. א', דלעולם סבר רבי יהודה ב' מחיצות דאורייתא. ב', דהגם דסבר ג' מחיצות דאורייתא, מ"מ כבר כאשר יש ב' מחיצות, לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

והרי לן שנחלקו תירוצי התוס', בביאור פלוג' רבי יהודה ורבנן גבי ב' בתים, דלתירוץ קמא נחלקו אם ב' מחיצות דאורייתא או ג', ולתירוץ בתרא נחלקו בדין אתו רבים, דלרבנן אין דין אתו רבים, ולרבי יהודה אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אלא דמ"מ סבר רבי יהודה, דכבר כשיש ב' מחיצות אין המקום מסור לרבים. אך לתירוץ זה גם לרבי יהודה ס"ל, דג' מחיצות דאורייתא, ומה שלחי מועיל בצירוף ב' מחיצות, היינו משום דלחי משום מחיצה.

ולפ"ז ביאר החזו"א לקושית התוס' ד"ה חייבין, דמאחר דבתירוצם השני (בד"ה קשיא) ביארו, דלרבי יהודה כל דין אתו רבים אינו, אלא

במקום שאין בו אפילו ב' מחיצות, אם כן מאחר דסבר רבי יוחנן כרבי יהודה בדין אתו רבים, נמצא דכאשר יש ב' מחיצות, כבר אין דין אתו רבים, בהיות ואין המקום מסור לרבים, וא"כ הקשו מדוע ירושלים הוי רשות הרבים, הלא הרבים הבוקעין בה אינם מבטלין מחיצותיה, כאשר יש בה ב' מחיצות.

אכן עדיין מחוסרין אנו ביאור, דכל תירוץ החזו"א הוא בדברי התוס', בדב"ה חייבין קאו לפי מה שפירשו בד"ה קשיא בתירוצם השני, אולם הנה הראשונים (תוס' הרא"ש ורבינו פרץ, רשב"א ריטב"א ור"ן) הקשו ג"כ כקושית התוס', ודנו לתרץ כתירוץ התוס', וכתבו דהוא דוחק, ואח"כ הביאו לתרץ, די"ל דרבי יוחנן סבר כרבנן בחדא, ופליג עליה בחדא. והיינו דסבר ג' מחיצות דאורייתא כרבנן, וסבר נמי דאתו רבים ומבטלי מחיצתא כרבי יהודה. ולכאורה דקארו לה מאי קארו לה, ומה מכריחו לרבי יוחנן לסבור כרבי יהודה דב' מחיצות דאורייתא. [ובדבריהם צ"ב ג"כ, דמאחר שהבינו בקושיהם דהוא מוכרח, דרבי יוחנן ס"ל כרבי יהודה גם בב' מחיצות דאורייתא, אם כן מדוע תירצו דפליג עליה בחדא, ומה נשתנה בין הקושיא והתירוץ].

ביאור קושית התוס' בד"ה והא

ג. והנה בקושית הגמ' לרבי יוחנן, לכאורה צריך ביאור, דכיצד חזינן מדברי רבי יוחנן גבי ירושלים, דסבר דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, הלא דין אתו רבים שייך, היכן שהמקום מוקף ג' מחיצות, המשוות רשות היחיד מן התורה, ובכ"ז מאחר דעוברין הרבים במחיצות, הרי הן מתבטלות, אולם בירושלים לא היו ג' מחיצות שלמות, כפי שאמר רבי יוחנן שיש בה דלתות, וא"כ לעולם אפשר לומר דסבר רבי יוחנן כרבנן, דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אלא דבירושלים מכיון דלא היו שם ג' מחיצות, לכן הרי היא חשובה רשות הרבים.

ג' דרכים באחרונים

בביאור תירוץ התוס'

ד. והנה בביאור תירוץ זה מצינו בזה ג' דרכים באחרונים. הדרך הא' היא, כפי שהשואל להגרע"א רצה לפרש, דבאמת פסי הביראות אינן מועילים, מאחר דרחוקין זה מזה יותר מי"ג ושליש, אלא דצורת הפתח העומדת בין הפסים, עומדת בפני הרבים הבוקעים בה, כפי המבואר להלן בגמ' דשם מחיצה עומדת בפני בקיעת רבים. והקשה להגרע"א שם ממה דכתבו התוס' לעיל ו' ב' ד"ה והאמר, דדלת הראויה לינעל לא חשיבא כשם מחיצה, ע"מ שתועיל בפני בקיעת הרבים.

והדרך הב', כפי שענה הגרע"א לשואל, דלא יתכן כדבריו, דהרי במבואות המפולשין לחנניה לא מועיל צוה"פ, ובכ"ז מועלת דלת הראויה לינעל, והרי דלת הראויה לינעל עדיפא מצוה"פ. והביאור בתירוץ התוס', אינו דהצוה"פ היא העומדת בפני בקיעת הרבים, אלא דע"י הצורת הפתח ניתרת ירושלים בפסים, והיינו משום דכל מה שבפסי ביראות אין מועיל יותר מי"ג ושליש, הוא משום דחשוב פירצה, ואין כח בפסים לגדור פירצה, אכן כשנותן בין הפסים צורת הפתח, יכולין הפסים לגדור הפתח העומד ביניהם. וכן פירשו בבית אפרים ובמשכנות יעקב שם.

והדרך הג', היא, כתירוץ האבן העוזר על קושית השואל, שתירץ דלעולם תירוץ התוס' בסוגיין, הוא כמו שהבינו השואל, דצוה"פ היא עצמה שם מחיצה, אלא דלא סגי לעמוד בפני בקיעת הרבים, אלא שם ארבע מחיצות, ואי"ז שכל מחיצה עומדת בפני בקיעת הרבים, אלא רק שם ד' מחיצות, היינו היקף מקום מארבעת רוחותיו, הוא העומד בפני בקיעת הרבים. ולכן בירושלים מהנו בה הצוה"פ, מאחר דהם מקיפות

והנה בתוס' ד"ה והא הקשו, שאני ירושלים דהוה רחבה שש עשרה אמות, ופסין ליכא אלא י"ג ושליש, ובפשטות כונתם להקשות, דדלמא גם רבנן סברו לדין אתו רבים, ורק דס"ל דדין זה אינו אלא ברשות הרבים הרחבה ט"ז אמות, ולא בפסי ביראות שאינם אלא י"ג ושליש. וכאשר כן נראה בלשון התוס' הרא"ש, דילמא שאני ירושלים דהוה רשות הרבים גמורה רחב ט"ז אמה, דהוקשה לו מאחר דירושלים היא רשות הרבים, וממילא י"ל דברשות הרבים אתו רבים ומבטלי מחיצתא, בשונה מפסי ביראות וכמשנ"ת.

אמנם אם זאת היא קושית התוס', הרי שתירוצם הראשון לכאורה אינו מובן, שהרי תירצו 'הואיל והיה לירושלים צורת הפתח דחשיב כמחיצה וכו', לא היה לרבים דבקעי לבטל המחיצה, ולכאורה עד כמה דהקשו, דבט"ז אמות יודו רבנן דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, אם כן גם אם יש לירושלים צורת הפתח, הרי הרבים הבוקעין שם מבטלי להו, ועדיין יש לומר דירושלים תהיה רשות הרבים, בלא נעילת דלתותיה, גם לרבנן.

ובאמת מצינו באחרונים, (שו"ת הגרע"א החדשות או"ח ר', וכן נראית דעת השואל שם, ובבית אפרים או"ח כ"ו ד"ה והנה מדברי התוספות אלו, ובמשכנות יעקב או"ח קכ"ב ד"ה ודברי מעכ"ת), שפירשו לקושית התוס' כמו שהוקשה לעיל, דהגם דלרבנן לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אולם בירושלים הרי לא היה לה המחיצות הנצרכות לרשות היחיד, שהרי פסי הביראות שהיו בה, היו רחוקין זה מזה יותר מי"ג ושליש, ומאחר דכל תנאי רשות הרבים בה, לכן חשובה רשות הרבים, אלמלא נעילת דלתותיה. ולפ"ז תירוץ התוס' מובן, דלכך מוכיחה הגמ' מרבי יוחנן, דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, שהרי בירושלים שפיר היו בה מחיצות כדין רשות היחיד.

אותה מכל רוחותיה, ונמצא דיש לירושלים שם ארבע מחיצות, העומד בפני בקיעת הרבים, מה שאין כן בדלת אחת הראויה לינעל, דאין שם אלא שם ג' מחיצות, ומאחר ואינו היקף מעליא, אינו עומד בפני בקיעת הרבים.

שיטות הרשב"א ורבינו פרץ

בביאור שם ארבע מחיצות

ה. והנה תירצה בגמ' דרבנן אדרבנן, דגבי פסי ביראות יש שם ארבע מחיצות, משא"כ גבי ב' בתים מב' צידי רשות הרבים, אין שם שם ארבע מחיצות. ובפשטות תירוצן הגמ', דלא סברו רבנן לדין אתו רבים כלל, ומה שנחלקן עם רבי יהודה דב' בתים, דאין מערבין רשות הרבים בכך, היינו משום דבב' בתים אין שם אלא ב' מחיצות, ואנן בעינן לכה"פ ג' מחיצות. ומה שמבואר בגמ' שם ארבע מחיצות, לכאורה הוא לקושטא דמילתא דבפסי ביראות יש ארבע מחיצות, ולהכי נקט הגמ' שם ארבע מחיצות, אבל ודאי דבג' מחיצות סגי.

וכן הוא להדיא ברשב"א לקמן נ"ט א', דכתב 'דרבנן שם שלש מחיצות בעו'. וכן מפורש בדברי הרשב"א לעיל ו' ב', דכתב לגבי הא דתהני ברשות הרבים נעילת דלת אחת, ולא ניבעי נעילת ב' דלתות, 'דבקיעת הרבים לדידהו לא מבטלת מחיצה', ומבואר דרבנן חלקו על דינא דאתו רבים, וכל מחיצה עומדת, גם כאשר בקעי בה רבים.

אמנם אי"ז דלא סבירא להו כלל מדין אתו רבים, אלא דס"ל דאין כח הרבים אלא לבטל מחיצה גרועה, אבל מחיצה אלימה אין כח הרבים מבטל. דהנה הקשה הרשב"א בסוגיין, דעד כמה דכשיש ארבע מחיצות, ס"ל לרבנן דאין הרבים מבטלים מחיצות, א"כ מדוע נחלקו רבנן עליה דרבי יהודה בב' בתים, דאין

מערבין רה"ר בכך, הלא קיי"ל דלחי משום מחיצה, כדקיי"ל כאב"י (לעיל ט"ו א') בלחי העומד מאליו, וכמבואר לעיל י"ב ב' דהיינו נמי משום מחיצה דאורייתא, דמקשה התם בגמ', מהא דמבוי שהכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב. ותירץ בתרתי, א' דלחי הוי מחיצה גרועה, ובה גם לרבנן אתו רבים ומבטלי לה, ב' דבאמת ס"ל לרבנן דלחי משום היכר, אבל אם הוה ס"ל דלחי משום מחיצה, הוא הדין נמי דיהנו ב' לחיים כרבי יהודה.

אכן בתוס' רי"ד פליג על הרשב"א, דאילו לרשב"א יסוד פלוג' רבי יהודה ורבנן הוא, אם בקיעת הרבים מבטלת מחיצה, או דאינה מבטלת אלא מחיצה גרועה כלחי, וכמשנת, אכן בתורי"ד כתב 'דהיכא דאיכא שתי מחיצות מעלייתא, מודה רבי יהודה דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתן, ואע"ג דניחא תשמישיהו, ומודה במבואות המפולשין לרה"ר, ובחצר שהרבים נכנסין בזו ויוצאין בזו וכו', ולא פליג אלא בפסי ביראות דליכא מחיצות מעלייתא'. והיינו, דכל פלוג' רבי יהודה ורבנן היא בפסי ביראות, שהיא מחיצה שהפרוץ בה מרובה על העומד, אבל במחיצה גמורה, גם רבי יהודה מודה דלא אתו רבים מבטלי מחיצתא.

וזה מה שפירש בתירוצן הגמ' לרבי יהודה, הכא איכא ב' מחיצות מעלייתא, דלהרשב"א צריך לפרש בזה, דבאותן ב' מחיצות אין הרבים בוקעין בהן, וכיון דסגי בב' מחיצות, לא איכפת לן מהבקיעה ברוחות הפרוצות, אולם להתורי"ד פירוש ב' מחיצות מעלייתא, דבאמת היכא שיש ב' מחיצות, אז גם אם בוקעים באותן המחיצות, לא איכפת לן בזה, דגם רבי יהודה מודה דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. וכל מה שסבר במתני' דפסי ביראות, דאם היתה דרך הרבים יסלקנה, היינו בפסי ביראות דאינה מחיצה מעלייתא, ואותה בקיעת הרבים מבטלתה.

שיטת תוס' הרא"ש בהנ"ל

ו. אולם מצינו שיטה אחרת בזה, דהנה בתוס' הרא"ש לעיל ו' ב' כתב, 'לרבנן נמי כשהמבוי מפולש, וליכא ד' מחיצות מעלייתא, אי לא דאיכא דלת ננעלת, אתיא בקיעת רבים ומבטלי ליה, והרי לן שהצריך שיהיו שם ארבע מחיצות. ולכאורה לא שייך לומר בדעתו, דס"ל לרבנן דאין בקיעת רבים מבטלת מחיצה, דאם ס"ל לרבנן הכי יקשה, מדוע בעינן דוקא שם ד' מחיצות, והלא כבר בג' מחיצות מדאורייתא נעשה רשות היחיד. ולכאורה צ"ב לדבריו, מהי שיטת רבנן בדין אתו רבים.

ולכאורה ביאור הדברים הוא, דהן אמת דיש כח בבקיעת הרבים לבטל מחיצות, אמנם כ"ז כאשר באין אנו לחלק מקומות במחיצה, שמאחר שמהות מחיצה היא לחצוץ בין המקומות, לכן אם ישנה דרך הרבים במחיצה, ממילא אינה פועלת את פעולתה ומבטלת, אך ישנה אפשרות לחלק בין מקומות ע"י סימון היקף המקום, אשר הוא מועיל ג"כ כמחיצה, כאשר מפורש בתוס' ריש עושין פסין (י"ז ב' ד"ה ארבעה), ובקיעת רבים אינה סותרת להיקף המקום, בהיות וסו"ס הוא מוקף. ולכן בעינן דוקא שם ארבע מחיצות, דאז המקום נמצא מוקף מכח רוחותיו, ובקיעת הרבים אינה מבטלת את ההיקף.

העולה מהאמור עד כאן, דג' שיטות ישנן בביאור פלוג' רבי יהודה ורבנן. א', שיטת הרשב"א, דנחלקו על כל מחיצה, אם בקיעת הרבים מבטלה לה. ב', שיטת התוס' רא"ש, דנחלקו על היקף הרשות, אם בקיעת הרבים מתנגדת לו. ג', שיטת התוס' רי"ד, דנחלקו על מחיצה גרועה כפסי ביראות, אם בקיעת הרבים מבטלה לה, אולם מחיצה גמורה לכו"ע אין בקיעת הרבים מבטלתה.

ולכאורה נראה דהריטב"א ג"כ סבור כדברי תוס' הרא"ש, דהנה הוקשה לו ג"כ כקושית הרשב"א הנ"ל, מדוע חלקו רבנן על רבי יהודה דב' בתים, הלא לחי משום מחיצה, ולכן כתב 'דאי משום קורה או לחי, אפילו למאן דאמר שהם משום מחיצה, לא חשיבי להו שם מחיצות חשובות לענין זה, ואפילו בצורת הפתח נמי לא חשיבא מחיצות, כעין פסי ביראות שיש שם ב' אמות עומדין. ובודאי שאין כונתו כהרשב"א, דכל מחיצה עומדת בפני בקיעת הרבים, שהרי אין לך מחיצה גדולה מצורת הפתח, ובכ"ז כתב הריטב"א דאינה מחיצה חשובה.

ועל כן יותר נראה דסבר הריטב"א כהתוס' רא"ש, דבקיעת הרבים מבטלת גם למחיצות, ורק דכאשר יש היקף ד' מחיצות, אז בקיעת הרבים אינה סותרת להיקף. ולכן יש לומר, דלא כל מחיצה מועלת להיקף המקום, אלא רק מחיצה שיש בה לכה"פ ב' אמות עומדין, כפסי ביראות שיש אמה מכל צד, אולם בצורת הפתח ובלחי, שאין בהם עומדין מב' צדדיהם, לכן אינם מועילים ליצור היקף מקום, שבקיעת הרבים לא תבטלנו.

ביאורי האחרונים בתירוץ התוס'

ע"פ שיטות הראשונים

ז. ומעתה נמצא, דביאורי האחרונים דלעיל אות ד' בתירוץ התוס', מקורן בשיטות הראשונים הנ"ל. דהנה הבנת האבן העוזר בתירוץ התוס', הרי היא להדיא כדעת תוס' הרא"ש, דכל מה דסברי רבנן דשם ד' מחיצות עומד בפני בקיעת רבים, היינו שם ארבע מחיצות בדוקא, דאז נוצר כאן היקף מעליא, העומד בפני בקיעת הרבים, אבל ג' מחיצות דאינם היקף מעליא, הוו כמחיצה אחת שאינה עומדת בפני בקיעת הרבים, ולכן כתבו התוס' לעיל ו', דדלת הראויה

לינעל אינה מועלת, מאחר דמיירו במבוי מפולש עם דלת אחת, דאו אין לנו אלא שם ג' מחיצות, אבל ודאי אם היו ב' דלתות הראויות לינעל, אז היו עומדות בפני בקיעת הרבים, כפי שכתבו התוס' בסוגיין גבי צורות הפתח דירושלים.

ולפ"ז הבנת השואל להגרע"א בתירוץ התוס', הרי היא להדיא כדעת הרשב"א, דלכך דן השואל לומר דצוה"פ עדיפא מדלת הראויה לינעל, ולא עלתה על דעתו לומר כתירוץ האבן העוזר, דדוקא שם ארבע מחיצות, הוא היוצר היקף מעליא, העומד בפני בקיעת הרבים, אלא ס"ל דעד כמה דהצורות הפתח דירושלים, עומדות בפני בקיעת הרבים, אז גם דלת אחת הראויה לינעל, צריכה לעמוד בפני בקיעת הרבים, אי לאו דנימא דדלת הראויה לינעל פחותה מצורת הפתח, והרי היא מחיצה גרועה, שאינה עומדת בפני בקיעת רבים כלחי.

אבן לפי המתבאר יקשה על הגרע"א, מה הבינו התוס' בדין שם ארבע מחיצות לרבנן, דהנה ממה שלא הבין כהשואל, דצורת הפתח מועלת מצד עצמה, הרי שלא הבין דכל מחיצה שהיא עומדת בפני בקיעת הרבים, וממה שלא הבין כהאבן העוזר, דרק היקף ד' מחיצות הוא העומד בפני בקיעת הרבים, חזינן דלא הבין בפירוש השם ארבע מחיצות, דהיקף מעליא הוא העומד בפני בקיעת הרבים, וא"כ תירוץ הגמ' דשאני התם דאיכא שם ד' מחיצות, צריך ביאור, מהי המעלה הקיימת בשם ד' מחיצות.

קושיא בדעת הריטב"א

ח. ומקודם שנפרש לקושיות האמורות, הנה לכאורה יש להקשות בשיטת הריטב"א. דהנה לעיל אות ו' הובא, דממה דסבר דצורת הפתח אינה עומדת בפני בקיעת רבים, הרי דסבר דבעינן היקף מחיצות בדוקא, שיעמוד בפני בקיעת הרבים, ולכן בעינן נמי היקף ד' מחיצות,

שעל ידי היקף המקום, אין בקיעת הרבים סותרתו. אמנם הנה לעיל ו' ב' נחלקו רש"י ותוס', בביאור קושית הגמ' מדברי רבי יוחנן דירושלים לחנניה, דרש"י פירש הקושיא ממה דמשמע מרבי יוחנן דבעינן ב' דלתות ננעלות, והתוס' פירשו הקושיא ממה דמשמע בחנניה שאי"צ נעילת דלת כלל, וסגי בדלת שאינה ננעלת. ושם כתב הריטב"א כהתוס', דאין הקושיא ממה דבירושלים בעינן ב' דלתות, ולבית הלל לחנניה סגי להו בחד, דהא פשיטא דכיון ששלש מחיצות מן התורה, דיו בדלת אחד כמו בשתיים'.

ולכאורה קשה, דעד כמה שנתפרש בדעת הריטב"א, דהעומד בפני בקיעת הרבים, הוא רק היקף ד' מחיצות, א"כ מהו זה שכתב הריטב"א, דכיון דשלש מחיצות מן התורה, דיו בדלת אחד, הלא עדיין יש כאן בקיעת רבים באותה הדלת, דהגם דסבר הריטב"א דדלת ננעלת הרי היא כמחיצה, [וכפי שהובא לעיל בענין דלתות ננעלות אות ז'], אך מדוע שבקיעת הרבים באותה הדלת לא תבטלנה, וכיון שכך, לכאורה מן הדין הוא, שיצטרכו דוקא ב' דלתות ננעלות, שמאחר שיש כאן היקף מחיצות, לכן ההיקף עומד בפני בקיעת הרבים.

והנה הגם שתוס' הרא"ש ג"כ סבר כהריטב"א, דבעינן דוקא היקף ד' מחיצות, שיעמוד בפני בקיעת הרבים, ולמרות שגם התוס' רא"ש סבר לעיל ו' ב', דסגי בדלת אחת ננעלת, למרות שעדיין אינו שם ד' מחיצות, מכל מקום לא קשיא ליה כקושיין, מדוע לא נימא דין אתו רבים באתה הדלת הננעלת. וכמו כן להתוס' בסוגיין, ע"פ דברי האבן העוזר, דסברו דרק היקף ד' מחיצות, עומד בפני בקיעת הרבים, לא קשיא להו דבדלת אחת הננעלת נימא דאתו רבים ומבטלו לה.

ואם כנים הדברים, יש לומר דהיא היא שיטת הריטב"א, דמצד אחד כתב, דצורת הפתח אינה עומדת בפני בקיעת הרבים, והיינו משום דמחיצה לעולם אינה עומדת בפני הרבים, אלא בעינן היקף מעליא, שאין בקיעת הרבים סותרת, אולם שפיר כתב מצד שני, דסגי בדלת ננעלת אחת, למרות שיהיו כאן רק ג' מחיצות, דכיון דג' מחיצות אלו יוצרות היקף מעליא, ואין בקיעת הרבים סותרת לההיקף, לכן כשדלת אחת נעולה, הרי היא מצטרפת לב' המחיצות האחרות, ונמצאת הרשות מוקפת בהיקף מעליא, שאין בקיעת הרבים מבטלתו.

ולפי זה יש לומר להגרע"א, דפירוש תירוצי הגמ' שם ד' מחיצות, הוא דבעינן היקף מחיצות מעליא, אלא דלא בעינן היקף המקום מכל רוחותיו, אלא סגי בהיקף מעליא משלש רוחות. ולכן מצד אחד מיאן בדברי השואל, דצורת הפתח עומדת בפני בקיעת הרבים, משום דצורת הפתח אינה מהוה היקף מעליא, וכמו שנתבאר לעיל אות ג' בדעת הריטב"א. ולכך ג"כ מיאן לפרש כדברי האבן העוור, דחלוק שם ד' מחיצות משם ג' מחיצות, אלא ס"ל דכך לי שם ג' כמו שם ד', משום דסבר דהיקף משלש רוחות, ג"כ נחשב היקף מעליא.

ביאור דברי התוס' בד"ה חייבין והראשונים

י. והשתא לדברי הגרע"א בשיטת התוס', דסגי בהיקף המקום משלש רוחות, נוכל להבין את קושית התוס' בד"ה חייבין. דהנה בפשטות מה שנחלקו רבי יהודה ורבנן, אם ב' מחיצות דאורייתא או ג' דאורייתא, ומה שנחלקו אם שם ד' מחיצות עומד בפני הרבים, הם ב' מחלוקות שלא קרבו זה אל זה, ומה שרבי יהודה נחלק על שם ד' מחיצות, כמה שסובר דבפסי ביראות אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אינו שייך למה שסובר דב' מחיצות דאורייתא. אמנם לפי המתבאר, דהיקף מעליא משלש רוחות, ג"כ

והיינו טעמא, דאינהו ס"ל כשיטת הראשונים, שאין דין אתו רבים, אלא ברשות הרבים, וממילא מאחר דכבר בדלת אחת ננעלת, אין המקום מסור לרבים כל שעה, ואין המקום רשות הרבים, ממילא אין כאן דין אתו רבים כלל. אולם להריטב"א דסבר בסוגיין, דגם במקום שאינו רשות הרבים, אתו רבים ומבטלי מחיצתא, קשיא מדוע בדלת ננעלת לא נימא אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

ביאור דברי הריטב"א והגרע"א

ז. ולכאורה יש לבאר בזה, דהנה לעיל אות ו' הובא, דהפלוג' אם סגי בשם ג' מחיצות, או דבעינן דוקא שם ד', הוא תלוי בפירוש תירוצי הגמ', 'הכא איכא שם ארבע מחיצות'. דלהרשב"א שהבין דסגי בשם ג' מחיצות, הרי סבר דפירוש תירוצי הגמ' הוא, דכל מחיצה עומדת בפני בקיעת הרבים, ומה דאיתא בגמ' שם ד', היינו לקושטא דמילתא, דבפסי ביראות יש שם ארבע מחיצות. ולהתוס' רא"ש שהבין דבעינן דוקא שם ד' מחיצות, סבר דפירוש תירוצי הגמ' הוא, דהיקף מחיצות מעליא הוא העומד בפני בקיעת הרבים, אבל מחיצה דעלמא מתבטלת, כאשר בקעי בה רבים.

אמנם לכאורה נראה, דשייך לומר דסגי בשם ג' מחיצות, ועדיין לומר, דמחיצה דעלמא אינה עומדת בפני בקיעת הרבים. והיינו, דכמו שנתפרש להתוס' רא"ש, דהא דבעינן דוקא שם ד' מחיצות, הוא משום שדוקא היקף מחיצות מעליא, הוא העומד בפני בקיעת הרבים, ולא כל מחיצה שהיא, [והיינו משום דאין בקיעת הרבים סותרת להיקף המקום, וכמשנ"ת לעיל אות ג'], כמו כן יש לומר לגבי שם ג' מחיצות, דהיקף כזה של מקום הסתום משלש רוחות, הוא העומד בפני בקיעת הרבים.

מועיל [לרבנן] שלא יסתרוהו הרבים, א"כ יש לומר, דמה שפליג רבי יהודה על הדין שם ד' מחיצות, שפיר הוא רק משום שסבר דב' מחיצות דאורייתא.

וביאור הדברים הוא, דהנה יסוד פלוג' רבי יהודה ורבנן, גבי ההלכה למשה מסיני, למנין המחיצות הנצרכות ליצור רשות הוא, דלרבנן ס"ל דההלכה הצריכה היקף מקום מעליא, ולרבי יהודה לא הצריכה ההלכה אלא היקף גרוע, וע"כ לרבנן דצריך היקף מעליא, נמצא דיצירת רשות נפרדת, אינה אלא לכה"פ בג' מחיצות, ולרבי יהודה דסגי בהיקף גרוע, סגי ליצירת רשות נפרדת בב' מחיצות.

ומעתה י"ל, דמאחר דלרבנן מצינו דהיקף ג' רוחות הוי היקף מעליא, ולכך ג' מחיצות יוצרות רשות, הגם דבעינן היקף מעליא, אם כן י"ל דהיקף מעליא כזה עומד בפני הרבים, ולא אתו רבים ומבטלין ליה, אולם לרבי יהודה דסבר דאי"צ היקף מעליא ליצור רשות היחיד, אם כן אין לנו לומר דג' מחיצות עומדות בפני הרבים, דדלמא גם היקף ג' רוחות הוא היקף גרוע.

וחנה היה מקום להקשות על האמור, דהגם דלרבי יהודה לא מצינו, שהיקף ג' רוחות חשיב היקף מעליא, אולם היקף ד' מחיצות ודאי הוי היקף מעליא, שהרי מוקף המקום מכל רוחותיו, ומדוע אם כן חולק רבי יהודה בפסי ביראות, לומר דאתו רבים ומבטלין מחיצתא, הרי יש שם היקף מארבע רוחות. אמנם י"ל, דודאי דהיקף מארבע רוחות, אין לך היקף גדול מזה, אולם אין סברא לומר דיועיל היקף זה כנגד בקיעת הרבים, שלא מצינו בו מעליותא בהיקף זה, על פני כל מחיצה דעלמא, שהרי אינו יוצר רשות, כיון שכבר בהיקף גרוע מב' רוחות נוצרת רשות, ולכן אין היקף זה אלים לעמוד בפני הרבים. אכן לרבנן שמצינו שהיקף דג' רוחות

מועיל לאשוויי רשות, נמצא דהוי היקף אלים, והיקף אלים כזה בכוחו לעמוד בפני בקיעת הרבים.

ואחר כ"ז יש לפרש דהקשו התוס', דמאחר דסבר רבי יוחנן כרבי יהודה, דאתו רבים ומבטלי מחיצותיה דירושלים, למרות שבירושלים היה היקף מכל הרוחות, שהרי היה שם צורת הפתח בפירצותיה, [דלהגרע"א הועילה אותה צוה"פ, להכשיר את הפסין שהיו בה, הגם שהיו רחוקין ט"ז אמה], על כרחין הוא מצד דסבר כרבי יהודה דב' מחיצות דאורייתא, ולכך אין מעליותא בהיקף ד' רוחות, לעמוד בפני בקיעת הרבים, ואם כן קשיא טובא, דהרי היו בירושלים ב' מחיצות דלא בקעו בהו, ומדוע ירושלים חשובה רשות הרבים. וע"ז תירצו התוס', דגם ב' מחיצות לא היו בה, שהיו בה פילושין לארכה ולרחבה, והעומד באמצע הפילוש נמצא שאין לו שום מחיצה.

ולפ"ז יתבארו שאר הראשונים, שהקשו ג"כ כקושית התוס', ואחר שנשאו ונתנו בתירוצם, הביאו די"ל דרבי יוחנן סבר כרבי יהודה בחדא ופליג עליה בחדא, ולכאורה דקארי לה מאי קארו לה. ולפי המתבאר אתי שפיר, כדנתפרש בדעת התוס', [דכל מה שיש לחלוק על דין שם ד' מחיצות, הוא משום דסברינן כרבי יהודה, דג' וד' מחיצות אינם היקף מעליא, וכמשנ"ת], אמנם לפי זה תתעצם הקושיא, דא"כ מה תירצו דסבר כרבי יהודה בחדא וכו', הלא לא שייך לפסוק ששם ד' מחיצות אינו היקף מעליא, בעוד דסבירא לן דג' מחיצות דאורייתא, שעד כמה דג' מחיצות דאורייתא, הרי זה משום דבעינן היקף מעליא, וא"כ מדוע שהיקף זה לא יעמוד בפני בקיעת הרבים.

אכן יש לומר בזה, דשפיר יתכן דסבר רבי יוחנן דג' מחיצות דאורייתא, אולם שם ד'

מחיצות לא יעמוד בפני הרבים, והיינו משום דהן אמת דרבי יהודה חלק על שם ד' מחיצות, רק מכח מה דסבר דהיקף מחיצות אינו אלים, דהרי יצירת רשות אין צריך לה היקף מעליא כלל, אולם יתכן דרבי יוחנן סבר, דלמרות שמצינו דהיקף מחיצות יוצר רשות, עדיין סבר דאין היקף זה אלים כ"כ, אפילו לעמוד בפני בקיעת הרבים. [אלא דהוא קצת דוחק, דלפ"ז

נפקא, דמה שסבר רבי יוחנן כרבי יהודה בדין אתו רבים, אינו אלא בדין אתו רבים לחוד, אך לרבי יהודה נמי ס"ל, דעד כמה שג' מחיצות ייצרו רשות, אז יועיל היקף מעליא זה, לעמוד בפני בקיעת הרבים, משא"כ לרבי יוחנן, דסבר דבכל אופן אין היקף מעליא עומד בפני בקיעת רבים].

סימן ט"ו

בענין הנחת הקורה באלכסון למ"ד קורה משום מחיצה

שיטת רבינו חננאל

בביאור החילוק אם עורף ד"א

א. עירובין ח' ב', אמר רב כהנא וכו' מבוי שצידו אחד ארוך וצידו אחד קצר, פחות מארבע אמות, מניח את הקורה באלכסון, ארבע אמות, אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר, רבא אמר אחד זה ואחד זה אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר. ואימא טעמא דידי ואימא טעמא דידהו, אימא טעמא דידי, קורה טעמא מאי משום היכר, ובאלכסון לא הוי היכר, ואימא טעמא דידהו, קורה טעמא מאי משום מחיצה, ובאלכסון נמי הוי מחיצה. ופירש רש"י ד"ה אם, 'מניח קורה באלכסון וישתמש כאן בארוכה וכאן בקצרה'. ובתוס' ד"ה מניח הכריחו לדבריו, דאם שרי להשתמש רק כנגד הקצר, הרי אין הקורה דבוקה במבוי, ואנן קיי"ל בסמוך דבעינן קורה ע"ג מבוי.

והקשו בתוס', דהיכי שרי להשתמש כנגד הארוך, הרי באותו מקום אין ג'

מחיצות, ואינו רשות היחיד, וכל מה שהתירו מבוי ע"י קורה, הוא כאשר המקום רשות היחיד, אבל כאשר אינו רשות היחיד לא ניתן בקורה. ותירצו בתירוץ הא', דכיון דרב כהנא סבר קורה משום מחיצה, י"ל דסבר דהקורה הוי מחיצה מן התורה, ובצירוף הקורה יש כאן ג' מחיצות, ושפיר הוי רשות היחיד. ובתירוץ הב' תירצו, דכיון שאין בקיעת רבים במקום שכנגד צידו הארוך, ממילא אין מקום זה אלא כרמלית האסורה מדרבנן, והואיל ובטל לגבי מבוי, לכן הקילו בו חכמים דמותר לטלטל בו ע"י קורה כברשות היחיד.

והנה בעצם דברי רב כהנא דפחות מארבע אמות מניח הקורה באלכסון, ובארבע אמות אינו מניח אלא כנגד הקצר, צ"ב דמאי שנא ארבע אמות מפחות מכך. וכתב רבינו חננאל בביאור הענין, 'אם עורף צד הארוך על הצד הקצר ד' אמות, כאילו מבוי בפני עצמו הוא, וצריך מחיצות כנגדו. פחות מד' אמות חשוב כמו פירצת מבוי, ומחיצות של מבוי

פוטרות אותו. וכע"ז כתבו ברי"ף וברא"ש (סימן י').

ובביאור דבריו לכאורה נראה, דכונתו היא כמו שנתבאר בתוס' בתירוץ השני, דהחסרון בסוגין הוא מה שאין להמקום שכנגד צידו הארוך ג' מחיצות, ולזה מהני האלכסון עד ד' אמות, שאז המקום שכנגד צידו הארוך נטפל למבוי. ולכן עד ד' אמות שיך לומר דאותו המקום נטפל למבוי, אולם יותר מד' אמות כבר הוי מקום הראוי לשיעור מבוי, וע"כ אינו נטפל להמקום המוקף ג' מחיצות.

והנה לפ"ז צ"ב, דהרי הכא קיימין למ"ד דקורה הוי מחיצה, ואמנם נחלקו תירוצי התוס' אי מדאורייתא אי מדרבנן, אך עכ"פ הויא מחיצה לכה"פ מדרבנן, ואם כן הרי נמצא דלאותו מקום שכנגד הארוך יש ג' מחיצות, שהרי הקורה גודרת [לכה"פ מדרבנן] ב' רוחות, ומדוע הוצרכה הגמ' לטעמא דטפילות בפחות מד' אמות, ת"ל משום שמתקיים ע"י הקורה המועלת כמחיצה, גם הדין דרבנן ג' מחיצות למבוי. וביותר צ"ב, דמדוע אלכסון יותר מד"א לא מהני, הלא מכיון דיש למקום שכנגד הארוך ג' מחיצות, אין בו כל חסרון.

וצ"ל בזה, על פי מה שידוע דלחי או קורה אינם מועילים במבוי אלא מרוח רביעית, [וכבר הורחב בגדר הענין ובפלוג' האחרונים בזה בסימן ה'], ולפ"ז יש לומר, דהגם שקורה הוי מחיצה, אך כ"ז מועיל כלפי רוח אחת, והיינו רוח רביעית, אבל כלפי שאר הרוחות אין קורה מועלת אפילו מדרבנן, ונמצא דבצד המבוי אין מחיצה לאותו מקום שכנגד הארוך. ולכן עד ד' אמות דאותו מקום נטפל למבוי, חשיב כפירצת מבוי, למרות שאין לו ג' מחיצות, והקורה מועלת לרוח רביעית גרידא, אבל ד'

אמות שאינו נטפל למבוי, הרי בעינין שיהיו לאותו מקום ג' מחיצות, והקורה משמש לאותו מקום ב' מחיצות, כיון שהיא חוצצת להמבוי מב' רוחות, וכיון שאין הקורה יכולה לשמש לו מחיצה מרוח שלישית, לכן אינו מניח בכה"ג אלא כנגד הקצר.

ביאור שימת רבינו חננאל

ב. אכן עדיין צ"ב, מדוע הוצרך רבינו חננאל לטעמא דעד ד' אמות הו"ל פירצת מבוי, הא בלא"ה יש לומר כדכתבו התוס' דאותו מקום נטפל למבוי. וביותר צ"ב לפ"ז, שהרי אם יסוד החילוק בין עורף ד' אמות או פחות, הוא מכח הטפילות של המקום שכנגד הארוך, להמקום שכנגד הקצר, אם כן מה הוקשה להו להתוס' שאין באותו מקום ג' מחיצות, הלא כפי שתירצו בתירוץ הב' דנטפל האי מקום למבוי, הוא כבר מבואר בגמ', שהרי זהו החילוק בין ד"א לפחות מכך, דד' אמות אינם נטפלים למבוי.

ואין לומר בישוב הקושיא הב', דהא גופא באו התוס' לאשמועינן, דמהמבואר בגמ' שפחות מד"א מהני משום טפילות, לענין נתינת קורה באלכסון, מתישב נמי הא דאין במקום שכנגד צידו הארוך ג' מחיצות, דכיון שעד ד"א נטפל אותו מקום למבוי ממילא הוי רשות היחיד. דא"כ מה מקום יש לתירוצם הא', הא פשיטא דכיון דמבואר בגמ' ענין הטפילות, דהוא הדין לענין ג' מחיצות, דכיון שהמקום טפל למבוי, לכן אין צריך בו ג' מחיצות לאשוויי רשות היחיד. [ודוחק לומר דאמרו זאת לקושטא דמילתא, דגם בלי טפילות ניחא, כיון שקורה הוי מחיצה דאורייתא. דא"כ הו"ל להביא זאת בתירוצם השני, וכן הו"ל לכתוב דבלאו ענין הטפילות י"ל דקורה הוי מחיצה דאורייתא, ולא כתירוץ נוסף].

אבל כלפי הדין דאורייתא, דבעינן לאשוויי רשות היחיד על ידי ג' מחיצות, לא יהני מה שהמקום טפל לרשות היחיד אחרת, דהרי בעינן מחיצות לאשוויי רשותא. וזה מה שהקשו התוס', כיצד המקום נעשה רשות היחיד, דלמרות שמבואר בגמ' דטפילות מועלת, לענין דלא ניבעי מחיצות במבוי, מכל מקום זה אינו אלא לגבי הדין דבעינן מבוי הניכר, אבל לדין לאשוויי רשות היחיד, מה שהמקום טפל למבוי, עדיין אינו נעשה רשות היחיד בכך. וע"ז תירצו בתירוצם הא', דקורה הוי מחיצה מדאורייתא, ונמצא דיש לאותו מקום ג' מחיצות. ובתירוצם הב' תירצו, דענין הטפילות המבואר בגמ' כלפי הדין דרבנן [דג' מחיצות למבוי], מהני גם כלפי דין דאורייתא דרשות היחיד.

ביאור דברי המשנת אליהו ע"פ הנ"ל

ג. וע"פ החילוק הנ"ל בין הדין דאורייתא דרה"י להדין דרבנן דג' מחיצות, לכאורה ניתן לישב את שיטת הביאור הלכה, מקושיית החזו"א. דהנה בביאור הלכה שס"ג א' ד"ה אסרו, הביא לפלוג' הראשונים אם ג' מחיצות דאורייתא או ד' מחיצות, וכתב שם שדעת רוב הפוסקים שבג' מחיצות או בב' מחיצות ולחי הוי רשות היחיד מן התורה, והוסיף דאין נפ"מ אם ב' המחיצות הוו כמין גם או שהוו אחת נגד השניה, דכל שנוסף לחי על ב' מחיצות הוי רשות היחיד מן התורה.

ולכאורה ממה שדימה הביאור הלכה ב' מחיצות זו נגד זו לב' מחיצות כמין

ולכאורה י"ל בזה, דהנה כל דין מבוי הוא כאשר הוי רשות היחיד מדאורייתא, אולם רבנן הוסיפו בזה דין שיהיו למבוי מחיצות. והיינו דאילו נמצא מקום שמאיזה סיבה שתהיה נחשב רשות היחיד למרות שאין לו ג' מחיצות, הנה הגם שהוא רשות היחיד מדאורייתא, אך לא יוכשר לתיקוני מבואות, כיון דתיקנו חכמים שבעינן שהמבוי יהיה מוקף מג' רוחותיו במחיצות.

ויסוד ענין זה הוא ממה שהובא לעיל סימן ג' אות ב' מהגר"ז, שכתב דאף שהמבוי הוי רשות היחיד, מכח הבתים והחצירות שמסביבותיו, מכל מקום בעינן שלמבוי עצמו יהיו ג' מחיצות. וכפי שנתבאר שם אות ד' בטעם הדבר, דרק מבוי הניכר בצורתו ובאופן הרגיל, הוא אשר התירוהו חכמים, דלא יבואו להחליפו ברשות הרבים, ולכן בעינן שהמבוי עצמו יהיה בעל מחיצות.

ומעתה יש לומר, דכל מה שכתב רבינו חננאל לענין הטפילות, כאשר עודף הארוך פחות מארבע אמות, הוא רק כלפי הדין דרבנן דבעינן מבוי הניכר. והיינו טעמא, דמכיון דכל מה שצריך מחיצות למבוי בכה"ג, הוא כדי שיהיה המבוי ניכר בהיבדלותו מרשות הרבים, אם כן באופן שהמקום נטפל למבוי, הרי כבר נראה הוא מובדל מרשות הרבים, מכח השתייכותו למבוי שלצידו, ולהכי יש לומר דלא יצטרך אותו מקום מחיצות המבוי.

א. לא מיבעיא להראשונים דסברי דג' מחיצות דאורייתא, דאז בעינן ג' מחיצות בכדי שיתקנו בו חכמים לדין תיקוני מבואות, אלא אפילו להרמב"ם בפ"ד מהלכות שבת ה"א, דסבר דד' מחיצות מדאורייתא, וכן לרבינו חננאל לקמן י"ב ב', וכן להראשונים לקמן ט' א' דסברו דעת רש"י, דבפתוח לרשות הרבים ד' מחיצות דאורייתא, דנפקא מדבריהם שגם מבוי שאינו רשות היחיד התירוהו חכמים בלחי וקורה, מכל מקום זה ברור, דאחר תיקון המבוי בעינן שיהיה רשות היחיד, שעל ידי הלחי והקורה נעשית כאן מחיצה רביעית, ובכך נעשה המבוי לרשות היחיד.

גם, חזינו דסבר דכל המקום כנגד המחיצות הוי רשות היחיד, [והיינו לאורך כל המחיצה העומדת בצד מערב, ממנה ולצד מזרח עד כנגד סוף המחיצה שבצד דרום], דכפי שבב' מחיצות זו נגד זו ולחי ברוח השלישית, ודאי שרשות היחיד היא בכל תוך המחיצות, ה"נ בב' מחיצות כמין גם ולחי בשלישית, הרשות היחיד היא בכל תוך המחיצות. אמנם בחזו"א או"ח ע"ב י' כתב בדעת הביאור הלכה, דסבר שהלחי אמנם מועיל יותר מכנגדו, וכמו שהוכרח, אבל אינו מועיל כנגד כל המקום שכנגד המחיצות, אלא רק עד האלכסון שבין סוף הלחי שבצפון לסוף מחיצת דרום.

ועב"פ הקשה בחזו"א שם ע"ד הביאור הלכה, דהרי הקשו התוס' שבמקום שכנגד הארוך אין ג' מחיצות, ולכאורה הרי ב' המחיצות בצירוף הלחי מהנו לכל המקום שכנגד הארוך, או עכ"פ להאלכסון שבין סוף הלחי שבצפון לסוף מחיצת דרום במזרח, ונמצא דהמקום שכנגד הארוך נמי מוקף ג' מחיצות, היינו ע"י ב' מחיצות ולחי דמשוו רשות היחיד. ומזה הוכיח החזו"א דבאמת לא מהני ב' מחיצות ולחי אלא כנגד הלחי, דשם יש ג' מחיצות שלמות, אבל חוץ ללחי לא הוי רשות היחיד. [והרבותא במה שב' מחיצות ולחי הוי רשות היחיד, היא רק להיכא דיש ב' מחיצות אחת כנגד השניה ולחי ביניהם, אבל לב' מחיצות כמין גם ולחי בשלישית לא נאמרה הלכה זו, דבלא"ה כנגד הלחי יש ג' מחיצות גמורות].

ובספר 'משנת אליהו' (להגאון רבי רפאל אליהו אליעזר מישקובסקי זצ"ל) עמ"ס סוכה י"א א' כתב לישב, דלעולם ודאי סברו התוס', דגם בב' מחיצות כמין גם ולחי בשלישית, כל המקום שתוך המחיצות הוי רשות היחיד, אלא דמ"מ הקשו שכנגד הארוך אינו רשות היחיד, משום

דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דלחי, במה שהולכין באלכסון מסוף הכותל הקצר עד סוף הכותל הארוך, וע"כ אין הלחי מועיל מכח בקיעת הרבים בו, וממילא אין לאותו מקום שכנגד הארוך ג' מחיצות.

ולזה תירצו בתירוץ הראשון, דקורה משום מחיצה גם מדאורייתא, וממילא המקום מוקף מחיצות מכל צדדיו, דכל בקיעת הרבים היא באלכסון לצד הקורה כלפי חוץ, ובמחיצת הקורה אין בקיעה. ובתירוץ השני סברו, דכל מקום שיש ב' מחיצות ולחי, אין בזה בקיעת רבים, דכיון דצידו אחד של המבוי ארוך, הרי זה מעכב רגל הרבים, וממילא אין מקום זה רשות הרבים, והואיל דאינו רשות הרבים לכן לא בטלה מחיצת הלחי, ושפיר ע"י ב' המחיצות והלחי נוצרת כאן רשות היחיד.

אך לכאורה יש להקשות ע"ד המשנת אליהו, דאם כדבריו דכל שאין בקיעת רבים מהני ב' מחיצות ולחי לאשוויי רה"י, מדוע הוצרכו התוס' בתירוץ הב' להא דהמקום שכנגד הארוך בטל לגבי מבוי, והא הוי רשות היחיד מעליא, אחר דיש שם ב' מחיצות ולחי, ואין שם בקיעת רבים.

אכן ע"פ מה שנתבאר בחילוק נידון התוס' מנידון הר"ח, יש לתרץ דברי המשנת אליהו. דבאמת לענין תירוץ קושייתם דאין המקום שכנגד הארוך רשות היחיד מדאורייתא, לא הוצרכו לומר אלא דאין בכה"ג בקיעת רבים, מכח צידו הארוך המונע רגל הרבים, [וממילא קיימת כאן מחיצת הלחי המועלת מדאורייתא]. אולם מכל מקום הוסיפו התוס', ולא גזרו ביה רבנן הואיל ובטל לגבי מבוי, לבאר את המבואר בדברי רבינו חננאל, דמה שאותו מקום נותר בקורה למרות שאין בו ג' מחיצות הנצרכות בכל מבוי, בכדי שיהיה מבוי הניכר, היינו משום

דבטל אותו מקום לגבי המבוי, וממילא הוה ליה ניכר גם כשלית ליה ג' מחיצות.

שיטת החזו"א

בביאור החילוק אם עורף ד"א

ד. אמנם בחזו"א לכאורה פירש את החילוק בין פחות מד' אמות לד"א באופ"א, דהנה להלכה קיי"ל כדברי רבא דאין מניח את הקורה אלא כנגד הקצר, וכ"פ בשו"ע שס"ג ל', ומ"מ כתב הרא"ש (בסימן י') בשם מהר"ם, דבתוך המבוי (היינו כאשר מב' צידי המבוי הכתלים שוים) מניח הקורה גם באלכסון, וכן פסק בשו"ע שם. והוסיף בזה בשו"ת הרא"ש (כלל ג' אות ז') דאפילו כשמצידה האחד עד צידה השני יש יותר מד"א ג"כ מהניא.

והנה לפי מה שנתבאר בדעת רבינו חננאל, הרי דין זה הוא מילתא דפשיטא, דכיון דכל מה דפליג רבא הוא מצד דקורה משום היכר ובאלכסון ליכא היכר, אם כן כ"ז שייך דוקא כשהאלכסון מחוץ למבוי, וכדפירש רש"י בד"ה ובאלכסון, שאין אותו העורף דומה שיהא מן המבוי, ולכן כשנותן האלכסון בתוך המבוי אף לרבא מהני. וכמו כן הדין נותן דגם יותר מד"א יהני, דהרי כל פסול ד' אמות הוא משום שאין למקום מחיצות, שהרי רק בפחות מד' אמות נטפל אותו מקום למבוי ומהני בלא מחיצות, לכן כאשר יש מחיצות מהני אף יותר מד"א, דהא לא בעינן לסברא דטפילות.

אמנם בחזו"א (ע"ב י"ב) כתב ע"ד השו"ע דתוך המבוי כשר, נראה דדוקא שלא יהא הארוך עורף על הקצר ד' אמות, דכיון דחוץ לקורה כרמלית, אי ממשיך ד' אמות הו"ל כמבוי פתוח בארכו ואינו נותר בקורה, וכדאמר בגמ' עד ד' אמות מניח וכו', עכ"ד. והנה אף שדברי החזו"א אמורים כאשר נותן האלכסון בתוך המבוי, מ"מ נראה דדבריו אמורים גם באלכסון

חוץ למבוי, דדוחק גדול הוא לומר דחלוק דין ד"א שבתוך המבוי, מדין ד"א דמחוץ למבוי.

ואם כן מדבריו לכאורה מבואר, דפחות מד' אמות אינו מצד טפילות למבוי, דאי הכי מה איכפ"ל דחוץ לקורה כרמלית, הלא כל מה שצריך לגדור כאשר יש פירצה למקום האסור, הוא דוקא כאשר בעינן שיתקיימו דיני מבוי, אבל כלפי המקום שכנגד הארוך, הרי לא בעינן שיתקיימו שם דיני מבוי, שהרי נטפל הוא למבוי, [וכשם שאי"צ שם ג' מחיצות גמורות, כן אי"צ שיוגדר אותו מקום ממקום האסור]. וא"כ חזינן דסבר החזו"א, דגם כאשר נימא דהמקום הפחות מד"א נטפל למבוי, עדיין בעינן שיתקיימו באותו מקום דיני מבוי, ועדיין צריך אותו מקום מחיצות כשאר מבואות. וממילא צ"ב לפ"ד החזו"א, מדוע כאשר נטפל המקום שכנגד הארוך למבוי, נותן הקורה באלכסון, והא חסר כאן מחיצות.

וביותר מכך נראה, דהחזו"א גם אינו יכול לסבור כהביאור האמור בשיטת הר"ח. שהרי הוקשה לעיל (אות ב') בדברי הר"ח, דכיון שקורה משום מחיצה, מ"ט לא נימא שהקורה גודרת ב' רוחות, ונתבאר שם ע"פ מה שאין הקורה מועלת אלא לרוח רביעית. והנה החזו"א (ס"ה ב' – ד') הרי חולק על יסוד זה, וסובר דלחי וקורה מועילים מכל הרוחות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, מ"ט ד' אמות אינו מניח באלכסון, הלא הקורה יכולה להועיל גם בב' רוחות. ולכן על כרחנו יש להחזו"א ביאור אחר בחילוק הד' אמות.

ומקודם ביאור דברי החזו"א בסוגיין, יש לעמוד על מה שביאר בדברי התוס' ד"ה מניח (ע"ב ה'), דלרבא שסבר דאינו מניח אלא כנגד הקצר, אינו מצד חסרון היכר, כי אם מצד חסרון מחיצות, והוא לפי מה שתירצו התוס' בתירוץ הא', דמה דהמקום שכנגד

הארוך הווי רשות היחיד, היינו משום שקורה הווי מחיצה דאורייתא, וממילא דמאן דסבר קורה משום היכר, א"כ אין להמקום שכנגד הארוך מחיצות, והווי רה"ר. והוסיף וכתב שם דאף לתירוצם הב', דאותו מקום רשות היחיד משום שבטל לגבי מבוי, היינו נמי דלרבא הווי מצד חסרון מחיצות, משום דאם קורה משום מחיצה, יש בכוחה להעמיד המבוי על תמונת אלכסון, משא"כ אי קורה משום היכר אין כאן צירוף מחיצות'.

ולכאורה צ"ב, מדוע הוצרך החזו"א לומר דע"י הקורה נעמד המבוי על תמונת אלכסון, והלא אם ברצונו לומר דגם לתירוף בתרא לרבא יש כאן חסרון מחיצות, ואולי הוא משום שס"ל להחזו"א דאלכסון אין בו חסרון היכר], הרי יתכן לומר דכל הטפילות באה, ע"י שהמבוי מוקף עם מחיצות, יחד עם המקום שכנגד הארוך, דאז נראה המקום שכנגד הארוך כחלק מן המבוי, ובזה לרבא נמי יהיה כאן חסרון מחיצות, במה שאין היקף מחיצות הגודר למבוי והמקום שכנגד הארוך יחד. ומהו זה שהוסיף שע"י הקורה נעמד המבוי על תמונת אלכסון.

וכמו כן יש לעמוד על דין נוסף שכתב החזו"א (ס"ה ז'), דגם כאשר עודף הארוך על הקצר פחות מד"א, עדיין בעינן ששיעור אורך כותל הקצר, יהיה יותר משיעור מה שעודף הארוך על הקצר, דאי לאו הכי הו"ל רחבו יתר על ארכו. והנה מלבד מה שצ"ב מה שייך הדין רחבו יתר על ארכו, להיכא שעודף הארוך על הקצר פחות משיעור הקצר, עוד צ"ב דנשמע מדברי החזו"א, דאותו חסרון בעודף הארוך על הקצר ד' אמות, הוא נמי חסרון כאשר הגם שעודף הארוך פחות מד"א, מ"מ שיעור הקצר הווי פחות מממה שעודף הארוך על הקצר, דבתרוייהו כתב

החזו"א החסרון מצד רחבו יתר על ארכו, וצ"ב בזה.

ביאור שיטת החזו"א

ה. ובביאור דברי החזו"א, נראה דסבר כמשנ"ת, דהגם שמקום פחות מד' אמות נטפל למבוי, אולם מ"מ ודאי צריך אותו המקום מחיצות. ובדבר מה שצ"ב בזה, כיצד מותר להשתמש כנגד הארוך, בעוד דליכא התם ג' מחיצות, נראה לבאר בזה בהקדם שיטת החזו"א בדין ארכו יתר על רחבו. דהנה בדבר מה דאמר רב נחמן לקמן י"ב ב' איזהו מבוי שניתר בלחי וקורה, כל שארכו יתר על רחבו, נתקשו המפרשים, דהא אורך הוא תמיד הצד הארוך, ורוחב הוא הצד הקצר, וא"כ כל מקום שאינו מרובע הו"ל ארכו יתר על רחבו.

ובחזו"א בריש הל' עירובין (ס"ה ג') כתב בישוב הקושיא, דדין זה בא לומר דמבוי צריך ליראות כצורת מבואות דעלמא, ולא בצורה משונה. והנה דרך מבואות דעלמא שאין הפתח אלא מצד הקצר, וכיון דהקורה באה במקום פתח המבוי, לכן צריך שהקורה תהיה מונחת בצידו הקצר של המבוי. אבל אם יניח הקורה בצידו הארוך של המבוי, אז הוא דנראה להאי מבוי שרחבו יתר על ארכו, דכיון דצורת מבוי הוא שפתחו מצד רחבו, אם כן תמיד היכן שיתן את הקורה שם יהיה רוחב המבוי, וכאשר נותן את הקורה בצידו הארוך של המבוי, נמצא שמבוי זה הווי רחבו יתר על ארכו.

ומעתה לכאורה נראה דביאור דברי החזו"א כן הוא, דהנה הקורה אינה יכולה להיות לצד אורך המבוי כמשנ"ת, וא"כ בכדי שנוכל להתיר מבוי זה שצידו אחד ארוך משכנגדו, נצטרך לומר דאין הקורה גודרת אלא להרוח הרביעית, שהיא באמת רוח רחבו. וא"כ הוקשה לו לחזו"א, דהרי במה שהקורה מונחת באלכסון,

נמצא שגודרת היא גם מרוח ארכו של המבוי, ושוב הו"ל רחבו יתר על ארכו, ובעי פס. ולהכי הוצרך החזו"א לומר, דע"י הקורה נעמד המבוי על תמונת אלכסון, והיינו דחזינן דהקורה מונחת בצורה ישרה לרוחב המבוי, ושאר כותלי המבוי הם בצורת אלכסון. ובזה נמצא שהמבוי יכול להיות ניתר ע"י הקורה, שאינה גודרת אלא רוח אחת בלבד.

ומעתה ביאור החילוק בין עודף הארוך פחות מד"א לד' אמות הוא, דהבין החזו"א דכל מה ששייך לומר דהקורה מעמדת את המבוי בתמונת אלכסון, שהיא מונחת בצורה ישרה והמבוי באלכסון, זהו דוקא כאשר המקום שמונחת בו הקורה אינו חשוב ונטפל לגבי המבוי, דאז שייך שהקורה תקבע את צורת אותו המקום, שהקורה המונחת בו היא ישרה, אבל כאשר אותו מקום הוא ד' אמות דאינו נטפל לגבי המבוי, בזה לא אמרינן דצורת הקורה היא ישרה והמבוי הוא באלכסון, דכיון שאותו מקום הוא מקום חשוב, ממילא כבר נקבעה צורתו בצורה ישרה, והקורה המונחת בו היא באלכסון, ושוב נמצא דהקורה גודרת גם את צד ארכו של המבוי.

ולכן סבר החזו"א דכשהאלכסון בתוך המבוי, נמי לא מהני יותר מד' אמות. דהנה הגם שבגונא דמעמיד הקורה באלכסון בתוך המבוי, לא חסר כאן במחיצות, שהרי גם כנגד הארוך מוקף ג' מחיצות. מכל מקום זה דוקא כלפי דין רשות היחיד דבר תורה, דבעינן שיהיה מחיצות בין רה"ר לרה"י, דשפיר יש במבוי זה מחיצות כלפי רשות הרבים. אמנם כלפי הדין דרבנן דבעינן ג' מחיצות למבוי, הנה מחיצות אלו צריכות להיות כלפי מקום האסור בטלטול, ומכיון דאין הקורה מתרת ממנה ולחוץ, נמצא דבעינן מחיצה כלפי חוץ לקורה מצידו הארוך של המבוי. ולכן בשלמא כאשר אין עודף הארוך

על הקצר ד"א, יש לומר דכיון דאותו מקום טפל למבוי, ממילא הקורה מעמדת את המבוי על תמונת אלכסון, ונמצאת הקורה חוצצת רק כלפי רוחב המבוי. אבל בשעודף הארוך ד' אמות, הרי מכיון שאין המקום נטפל למבוי, לכן ל"ש להעמיד את צורתו בצורת אלכסון, וכמשנ"ת.

אמנם לרבינו חננאל דסבר, דאי"צ להעמיד המבוי על צורת אלכסון, אלא כיון דהמקום נטפל למבוי, ממילא ניתר יחד עם המבוי, נמצא דאמנם חוץ למבוי, לא שייכא סברא דטפילות, אלא אם אין הארוך עודף ד' אמות, דאם עודף ד' אמות כבר אינו נטפל למבוי. אבל בתוך המבוי דאי"צ לסברא דנטפל לגבי מבוי, אין סברא שביותר מד"א לא יהני האלכסון. [אמנם לפ"ז עדיין צ"ב מהו החסרון דאלכסון, לרבא דסבר קורה משום היכר, ומדוע ענין הטפילות תלוי בקורה אם משום מחיצה או משום היכר. דבשלמא לחזו"א י"ל, דלמ"ד משום מחיצה, שייך ע"י המחיצה להעמיד המבוי בצורת אלכסון, מה שלא שייך למ"ד קורה משום היכר, דבכדי להעמיד המבוי על צורה מסויימת בעינן למחיצה. אבל לרבינו חננאל דהכל ענין של טפילות, צ"ב מאי שנא אם ס"ל משום מחיצה או משום היכר. ויתבאר אי"ה בסימן ט"ז].

ובזה נוכל להבין מש"כ החזו"א, דבעינן שעודף הארוך על הקצר יהיה פחות משיעור הקצר. והיינו דגם כאשר עודף הארוך על הקצר פחות מד"א, וע"י הקורה באנו להעמיד הקורה ביושר והמבוי באלכסון, הנה אם שיעור כותל הקצר יהיה פחות מעודף הארוך על הקצר, לא נוכל להעמיד המבוי בצורת אלכסון. דאם נעמיד הקורה ביושר, נפקא דהמבוי הוי רחבו יתר על ארכו, שהרי לכשנמדוד את ארכו של המבוי אחר שהקורה היא ביושר, הנה ארכו של מבוי זה הוא, מהקורה עד שכנגדה בכותל של צידו

הארוך בקו ישר, ושוב הו"ל רחבו יתר על ארכו, שהקורה עדיין מונחת בצידו הארוך של המבוי. ורק אם יש עומד מרובה בכותל הקצר, אז הוא

דמחשבין לאורך המבוי, באופן שמתעקם יחד עם המבוי לצידו, וממילא הו"ל ארכו יתר על רחבו.

סימן ט"ז

בענין הנחת הקורה באלכסון למ"ד קורה משום היכר

ג' השיטות בחסרון האלכסון

למ"ד קורה משום היכר

א. עירובין ח' ב', אמר רב כהנא וכו' מבוי שצידו אחד ארוך וצידו אחד קצר, פחות מארבע אמות, מניח את הקורה באלכסון, ארבע אמות, אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר, רבא אמר אחד זה ואחד זה אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר. ואימא טעמא דידי ואימא טעמא דידהו, אימא טעמא דידי, קורה טעמא מאי משום היכר, ובאלכסון לא הוי היכר, ואימא טעמא דידהו, קורה טעמא מאי משום מחיצה, ובאלכסון נמי הוי מחיצה. והנה בעיקר חסרון ההיכר כאשר הקורה מונחת באלכסון מצינו ג' שיטות, וכדלהלן.

הנה בעיקר תירוצם הא' דהתוס', דמכיון דקורה הוי מחיצה המועלת מדאורייתא, לכן כנגד הארוך הוי רשות היחיד דבר תורה, הקשה בתורת חיים, דאחר דכל תירוץ התוס' הוא למ"ד קורה משום מחיצה, נמצא דלמ"ד משום היכר המקום שכנגד הארוך אינו רשות היחיד, וא"כ מדוע הוצרך רבא לומר דטעמא דידהו דאינו מניח אלא כנגד הקצר, הוא דקורה משום היכר ובאלכסון לא הוי היכר, הא אף אם באלכסון הוי היכר, עדיין אין כאן ג' מחיצות לאשוויי רשות היחיד, וכקושית התוס'.

ובחזו"א (ע"ב ה) תירץ בזה דאיה"נ, ובאמת למ"ד קורה משום היכר, אין המקום שכנגד הארוך רשות היחיד, ורבא לא נתכוין לומר דבאלכסון חסר ההיכר הנצרך לקורת מבוי, אלא כונתו דאע"ג דיש היכר באלכסון, מ"מ לא יהני ההיכר דאלכסון זה, כיון דאין באותו מקום מחיצות, מכיון דסבר דקורת מבוי משום היכר.

והוסיף שם בחזו"א, דאף לתירוצם הב', [דהואיל והמקום שכנגד הארוך הו"ל כרמלית, הקילו בו חכמים כיון דבטל הוא לגבי מבוי]. אין כונת רבא לומר דהחסרון בהנחת הקורה באלכסון משום היכר הוא, אלא ג"כ משום חסרון המחיצות. והיינו דהבין החזו"א דגם אחר דהמקום שכנגד הארוך נטפל למבוי, עדיין צריך שיהיה בו ג' מחיצות, וע"י הקורה המועלת משום מחיצה, רואין את הקורה שמונחת היא ביושר, והמבוי עומד בצורת אלכסון. (ויעוין לעיל בסימן ט"ו אות ה' ביאור הענין בהרחבה). ונמצא דשיטת החזו"א בטעם רבא, דהא דצריך ליתן הקורה כנגד הקצר, היינו משום דאין במקום שכנגד הארוך מחיצות, ומה דאמר רבא דבאלכסון לא מהני ההיכר, היינו משום שאין כאן מחיצות.

אמנם במחצית השקל מצינו גדר נוסף דהנה כתב (סימן שס"ג למג"א ס"ק ל"ב), דהגם שקיי"ל כרבא דאינו מניח את הקורה אלא כנגד

ביאור שיטת המחצית השקל

ב. והנה רש"י בסוגיין בד"ה ובאלכסון כתב, 'שהרואה בני מבוי נמשכין ומשתמשין ברה"ר חוץ מכנגד כותל הקצר, אומר מותר להשתמש ברה"ר, לפי שאין אותו העודף דומה שיהא מן המבוי'. ולכאורה הן הן דברי המחצית השקל, דלא פירש החסרון בעצם הנחת הקורה באלכסון כהפמ"ג, ולא משום חסרון מחיצות כהחזו"א, אלא שאין אותו העודף דומה שיהא מן המבוי.

והנה יש להקשות ע"ד רש"י [והמחצה"ש], דלפ"ד נפקא דאין כל חסרון בקורה המונחת באלכסון, ורק מכיון דהרואה את בני המבוי משתמשין כנגד הארוך, אומר דהוי רה"ר ומותר להשתמש ברה"ר, ולכן גזרו חכמים שלא יניח הקורה באלכסון. ולכאורה אם כן, מאי שייטא פלוגתא זו לפלוגתא אם קורה משום מחיצה או היכר, הא גם אם קורה משום מחיצה, שפיר י"ל דלא מהני אלכסון, משום דהרואה יבא להתיר טלטול ברה"ר. וכמו כן גם אם קורה משום היכר, שפיר י"ל דמהני אלכסון, ע"י דנימא דכיון שהקורה מונחת ללא כל חסרון, לא איכפ"ל במה שהרואה סובר דמשתמשין ברה"ר, דאין דין היכר מבוי, כי אם היכר קורה לחוד.

ונראה לישב בזה, בהקדם ביאור הפלוג' אי קורה משום היכר או משום מחיצה. דהנה ברש"י לעיל ד' ב' כתב בטעם פסול קורה למעלה מעשרים, 'דשיעור עשרים אמה משום היכר הוא', והתם קאי למ"ד קורה משום מחיצה, וכבר עמד בזה במהרש"א שם, וכתב דסבר רש"י, דאף למ"ד משום מחיצה, בעי נמי היכר. וכן בתוס' בסוכה כ"ב ב' ד"ה אבל, כתבו 'ואפילו הוי קורה משום מחיצה בעינן היכר קצת'. ולפי דבריהם לכאורה יש להקשות, מ"ט בסוגיין למ"ד קורה משום מחיצה, מניח את הקורה באלכסון, הא עד כמה שבעינן נמי היכר,

הקצר, זה אינו אלא שאינו יכול להשתמש כנגד הארוך, אבל באמת יכול להניח את הקורה באלכסון ולהשתמש רק כנגד הקצר. וכתב בטעם הדבר, דעיקר הטעם שאין רשאי לטלטל נגד הארוך, כיון שרואה שכנגדו אין חומה ואפ"ה מטלטל, יסבור שגם ברה"ר מותר לטלטל. והיינו, דאין חסרון האלכסון במה שאינו מהוה היכר למבוי, אלא במה שאותו המקום שכנגד הארוך אינו נראה מן המבוי. ולכך כתב דכנגד הקצר מותר להשתמש, שהרי חלק זה נראה מן המבוי. (ויבארו דבריו אי"ה להלן אות ב.).

ובפרי מגדים מצינו שיטה נוספת, דהנה כתב (סימן שס"ג במשב"ז ס"ק כ"א) לחלוק ע"ד המחצה"ש, וסבר דלרבא כאשר נותן הקורה באלכסון אינו יכול להשתמש אפילו כנגד הקצר. וכתב בזה ג' טעמים, א' משום דגזרינן שמא ישתמש גם כנגד הארוך, ב' משום דבאלכסון לא הוי הכירא כלל, אף לא להעומדים כנגד הקצר, ג' דכיון דכנגד הארוך אינו מן המבוי, ממילא הו"ל קורה שלא ע"ג כותלי מבוי. (ויבארו דבריו אי"ה להלן אות ג.).

ויעיין שם בדבריו שכתב, דבזה יש לישב את קושית התורת חיים, דהנה כתבו התוס' דמה שהמקום שכנגד הארוך חשוב רה"י, הוא משום דלמ"ד קורה משום מחיצה הוי מחיצה דאורייתא, והקשה בתו"ח, דא"כ מדוע הוצרך רבא לומר דבאלכסון ל"ה הכירא, הא בלא"ה יש לומר דכיון דקורה אינה מחיצה דאורייתא, לכן המקום שכנגד הקצר אינו רשות היחיד. ולפ"ד דכאשר הקורה מונחת באלכסון אינו מותר אפילו כנגד הקצר, י"ל דאמר רבא רבותא, דלא רק שכנגד הארוך אינו מועיל באלכסון, אלא שגם כנגד הקצר אינו מועיל, כיון שאין בצורת אלכסון היכר כלל.

הרי אין האלכסון היכר, וכמו למ"ד קורה משום היכר.

ולבאורה י"ל בזה, דהנה טעם תקנת קורה למבוי הוא, שלא ליתו לאיחלופי ולומר דמותר לטלטל ברשות הרבים. והיינו דמאחר דרה"י מדאורייתא סגי לה בג' מחיצות, ונמצא דבכל רשות היחיד רוח הרביעית פרוצה, ממילא יש לחשוש שיטעו ויחשבו שזהו רשות הרבים, מאחר דמרוח אחת אין כאן מחיצה. ומכח חשש זה תיקנו רבנן ליתן קורה בראש המבוי, שעל ידה יראה המבוי רשות היחיד.

ויש לדון בגדר תקנת הקורה, אם גדר התקנה היה שצריך שיראה המבוי רה"י מרוח רביעית, ועל זה לבד באה הקורה שיהיה היכר ברוח רביעית שהמבוי הוא רה"י, ומעתה כל מבוי שמרוח רביעית יש בו היכר דרה"י, הרי הוא מותר בטלטול, או דגדר התקנה היה להעמיד היכר ברוח הרביעית, שעל ידו כל המבוי יראה רה"י. והיינו, דלמרות שהתקנה באה מכח הפירצה ברוח רביעית, אך מ"מ גדר התקנה הוא להעמיד היכר בכל רוחות המבוי.

ונפ"מ בזה, כאשר יקיים את תיקון חכמים ליתן קורה ברוח רביעית, אולם מרוח אחרת לא יראה המבוי רה"י. דאם נימא דגדר התקנה הוא להעמיד היכר רה"י מרוח רביעית, אם כן מאחר דבכה"ג יש שם קורה מותר לטלטל, ולא איכפ"ל מה שמרוח אחרת אין היכר. אולם אם נימא דגדר התקנה הוא להעמיד היכר על כל המבוי, הרי בכה"ג אין היכר מאותה הרוח, דהגם שהקורה נותנת היכר על רוח רביעית, אולם מאחר דעדיין [מצד הרוח האחרת] רואין את המבוי כרה"י, הרי שאין מבוי זה ניכר שרה"י הוא, ואסור בטלטול.

ונראה דזהו עיקר פלוגתת מ"ד קורה משום מחיצה ומ"ד קורה משום היכר. דלמ"ד משום מחיצה, גדר התקנה הוא בעצם הנחת

מחיצה ברוח רביעית. ולמ"ד משום היכר, גדר התקנה הוא בהיות המבוי ניכר שרשות היחיד הוא.

ולפ"ז, בסוגיין דרואין את החלק שכנגד הארוך כרה"י, גם אחר שנתן הקורה ברוח הרביעית, נמצא שחסר כאן בהיכר רשות היחיד מרוח אחרת. ולכך אמר רבא, דאם קורה משום מחיצה, מניח באלכסון כנגד הארוך, דסו"ס קיים את גדר תקנת חז"ל בהנחת קורה, דכלפי רוח רביעית שפיר יש כאן היכר רה"י. ואם קורה משום היכר, אינו מניח אלא כנגד הקצר, מאחר שעדיין אין כאן במבוי היכר רה"י.

ובזה ניחא דברי רש"י לעיל ד' והתוס' בסוכה כ"ב, דאמנם למ"ד קורה משום מחיצה בעינן היכר קצת, אך זה אינו אלא דהקורה הנצרכת ברוח רביעית, צריכה להוות היכר רה"י כלפי המבוי, אבל ודאי מאחר שגדר התקנה הוא ליתן קורה ברוח רביעית, ואותה קורה מהוה היכר רה"י כלפי אותה הרוח, לכן לא איכפ"ל מה שעדיין יאמרו שמוותר לטלטל ברה"י, דסו"ס גדר התקנה שיהיה היכר ברוח הרביעית נתקיים. ומשא"כ למ"ד קורה משום היכר, הרי גדר התקנה הוא ליתן היכר שיראה כל המבוי רשות היחיד, והכא כנגד הארוך נראה רשות הרבים, ומאחר דלא נתקיימה התקנה, אינו נותן הקורה אלא כנגד הקצר.

ולבן סבר המחצית השקל, דהגם שאינו משתמש כנגד הארוך, אך כנגד הקצר יכול לטלטל, למרות שהקורה מונחת באלכסון. דהרי כמו שנתבאר אין שום חסרון בעצם העמדת הקורה באלכסון, ורק דאין קורה זו מועלת למ"ד משום היכר, בהיות ואין מבוי זה נראה רשות היחיד, ועדיין אתו לאיחלופי. ולכן אמנם כלפי המקום שכנגד הארוך אינה מועלת, מהטעם דעדיין אתו לאיחלופי, אבל כלפי המקום שכנגד הקצר ודאי מועלת, דאותו המקום

ודאי ניכר בהיותו רה"י משאר הרוחות, וגם הקורה נותנת היכר רה"י מרוח רביעית, וממילא לא ליתו לאיחלופי ולמימר דמותר לטלטל ברה"ר.

ביאור שיטת הפרי מגדים

ג. והנה בחידושי המאירי בסוגיין כתב, 'ובאלכסון לא הוי היכר, והרואה אותו משתמש שם יאמר שבלא קורה ובלא שום היכר משתמש'. ומבואר בדבריו, שאין חסרון בעצם המקום שכנגד הארוך, שהרי כתב דהרואה אומר שבלא הכשר משתמש, והיינו שיודע שהוי מבוי אלא שחושב שאין כאן הכשר. אלא החסרון הוא בעצם ההיכר, שקורה המונחת באלכסון אינה מבלת.

ולכאורה הוא טעמו הב' של הפמ"ג המובא לעיל (אות א'), דאין הכירא כ"כ כשהוא מונח באלכסון, ולהכי כתב בפמ"ג דכאשר מניח הקורה באלכסון, אף כנגד הקצר אינו משתמש, משום דמאחר דהוי מבוי בלי הכשר, הו"ל ככרמלית האסורה בטלטול מדרבנן.

אולם לכאורה יש להקשות ע"ד הפמ"ג, דהנה כתב הרא"ש (סימן י') בשם מהר"ם, דאם נותן את הקורה באלכסון בתוך המבוי, והיינו דבכה"ג דב' צידי המבוי ארוכים, ונותן הקורה בצד אחד בסוף הכותל, ובצד השני נותנו באלכסון כלפי תוך המבוי, דיכול להשתמש בארוך כנגד הארוך ובקצר כנגד הקצר, ולא פליג רבא בהא. וכן פסק בשו"ע שס"ג ל' יותוך המבוי יכול להניח הקורה באלכסון, ומשתמש בקצר כנגד הקצר ובארוך כנגד הארוך'.

והנה בשלמא למחצה"ש [אשר לכאורה דבריו הם דברי רש"י, וכמשנ"ת באות ב'], דחסרון האלכסון הוא משום דעדיין אתו לאיחלופי, משום דאין המקום שכנגד הארוך

נראה רשות היחיד, אתי שפיר טעמא דבתוך המבוי יכול ליתן באלכסון, כיון שבתוך המבוי גם כנגד הארוך נראה מתוך המבוי, באשר יש כנגדו מחיצה. וכן ניחא למה שכתב בחזו"א [בביאור התוס'] דחסרון האלכסון אינו מדין היכר, אלא דמאחר שאין מחיצות ממילא ל"ש לדון מצד היכר, כיון דכאשר נותן הקורה בתוך המבוי, הרי יש למקום שכנגד הארוך ג' מחיצות, ושפיר מהני הכירא דקורה בכה"ג.

[ובן ניחא למה שכתב בפמ"ג בטעם הא', דאלכסון אוסר אפילו כנגד הקצר, משום שיבואו לטעות ולטלטל כנגד הארוך, כיון דכשהאלכסון בתוך המבוי, הרי יכול להשתמש אפילו כנגד הארוך, ובודאי דאין מקום לגזור על כנגד הקצר. וכן למה שכתב שם בטעם הג', דכאשר יניח את הקורה באלכסון, הרי מכיון שאסור להשתמש כנגד הארוך, נמצא שאין הקורה מונחת בצד הארוך ע"ג כותלי מבוי, אתי שפיר מה דכאשר האלכסון בתוך המבוי יכול להשתמש כנגד הארוך, משום דבכה"ג דמותר להשתמש כנגד הארוך, הרי הקורה שפיר מונחת ע"ג כותלי מבוי].

אולם למה שכתב בפמ"ג בטעם השני, דכאשר נותן הקורה באלכסון אינו משתמש אפילו כנגד הקצר, משום דחסרון האלכסון הוא דאין אלכסון מהוה היכר, אם כן קשיא, דעד כמה שאלכסון אינו היכר, מה איכפ"ל אם נותן את הקורה באלכסון חוץ למבוי או תוך המבוי, סוף צורת אלכסון אינה מהוה היכר. [והגם שנתבאר דלכאורה כדברי הפמ"ג כתב במאירי, 'שבלא קורה ובלא שום היכר משתמש', עדיין קשיא להפמ"ג, דלהמאירי באמת י"ל דסבר דגם כאשר האלכסון בתוך המבוי לא מהני, וכמשנ"ת דצורת אלכסון אינה מהוה היכר, (ובאמת דכן כתב הגרש"ז ברידא זצ"ל בהערותיו על המאירי), אולם הפמ"ג הרי אזיל בשיטת השו"ע, אשר פסק

להדיא בסעיף ל', דתוך המבוי מניח הקורה באלכסון, ומשתמש בארוך כנגד הארוך].

ולכאורה צ"ל בזה, דמה שכתב בפמ"ג דאלכסון אינו היכר, אין כונתו כמו שכתב במאירי, דנמצא יושב במבוי בלא שום היכר, אלא דעיקר החסרון דאלכסון הוא כמו שהבין במחצה"ש, דכאשר אין הקורה מועלת להיכר רה"ר כלפי שאר הרוחות, אז הוא דלמ"ד קורה משום היכר אינה מתרת, דעדיין לא נתקיימה תקנת הקורה, מאחר שעדיין נראה המבוי רה"ר. ומה שכתב דמ"מ אסור להשתמש גם כנגד הקצר, למרות שכלפי אותו מקום הרי הקורה מבדילתו, היינו משום דסבר הפמ"ג דגם כלפי הקצר אין כאן היכר רה"ר, והיינו משום דממה שבענין שהקורה תהוה היכר רה"ר, צריך שתיראה הקורה במה שמבדלת בין מבוי ובין רה"ר, וכיון שהמקום שכנגד הארוך נראה כרה"ר, ממילא אינו נראה שהקורה מבדלת בין המבוי לרה"ר, שהרי מב' צדדיה של הקורה נראה המקום רה"ר, והוי כאילו נותן הקורה באמצע רה"ר, וע"כ גם את המקום שכנגד הקצר אין הקורה מתרת.

ונמצא דבמה שכתב בפמ"ג 'וגם אין הכירא כ"כ כשהוא מונח באלכסון', אין כונתו דעצם צורת האלכסון אינה מהוה היכר, אלא כונתו, דכיון דבכל היכא שמעמיד הקורה באלכסון, אין נראה המקום שכנגד הארוך רשות היחיד, וממילא הקורה המונחת באלכסון אינה נראית שמבדלת בין מבוי לרה"ר, לכן אין כאן כל עיקר תקנת קורה [שתניתן בראש המבוי קורה שתבדיל בין המבוי לרה"ר], ולכך כלפי המקום שכנגד הקצר נמי אסור, דהוי ככל מבוי שאין לו קורה.

וסייעתא לזה יש להביא, דהנה בדבר מהות החסרון דאלכסון למ"ד קורה משום היכר, הביא במשנה ברורה (שס"ג קכ"ד) לדברי

רש"י, דהרואה יאמר דמותו להשתמש ברשות הרבים, לפי שאין דומה אותו העודף שיהא מן המבוי. ומצד שני בביאור הלכה שם ד"ה אינו, הביא לפלוג' המחצה"ש והפמ"ג, וכתב דמסתבר כותיה דהפמ"ג. ולכאורה ילה"ק, דאם סבר כהפמ"ג דאין האלכסון מהוה היכר, מדוע הביא לשיטת רש"י דאין כל חסרון באלכסון, ורק משום שהרואה יאמר הוא דגזרינן. [ואמנם י"ל, דמה שכתב דמסתבר כותיה אינו בכל ג' טעמיו, כ"א מכח הטעם דגזירה שמא ימשך, או מכח הטעם דאי"ז קורה ע"ג מבוי. אולם ממה שלא פירט, נשמע דהבין הבאה"ל גם הטעם שאינו היכר].

אכן אם כדנתפרש, שגם להפמ"ג אין חסרון היכר בעצם צורת האלכסון, אלא מצד דאחר שאינו מהוה היכר להמקום שכנגד הארוך, ממילא גם אינו יכול להוות היכר כלפי נגד הקצר, אז הוא דאין דברי המשנה ברורה סותרין כלל. דאמנם הביא לפירוש רש"י דהחסרון הוא מצד שמא יאמר, וכמשנ"ת דאין כאן היכר מבוי משאר רוחות, אך עדיין אינו מוכרח דכנגד הקצר יוכל להשתמש, כיון שאחר שאין הקורה מבדלת בין מבוי לרשות הרבים, שוב אין כאן הבדל המבוי מרשות הרבים, ובכה"ג הוה ליה כמבוי ללא קורה, וכדכתב במאירי.

אלא דמעשה צ"ב דברי המחצה"ש, דכיון שנתבאר דאחר שהמקום שכנגד הארוך נראה רה"ר, ממילא אין הקורה מהוה היכר גם כלפי המקום שכנגד הקצר, אם כן מדוע כתב במחצה"ש דכלפי הקצר מותר להשתמש, הלא אין כאן היכר קורה המבדלת בין מבוי לרה"ר. וצ"ע בזה.

ביאור דברי הרי"ף באלכסון יותר מעשר
 ד. והנה יש להביא ראייה לדברי המחצית השקל, מדברי הרי"ף בסוגיין, דהנה כתב הרי"ף (כ) א' מדה"ר, 'ואם יש באלכסון יותר מעשר אמות,

ואם כן לדבריהם נמצא לכאורה, די שראיה מדברי הרי"ף לשיטת המחצית השקל, דאם לא שבא הרי"ף לומר, דלרבא גם כשמניח הקורה באלכסון, עדיין מותר להשתמש כנגד הקצר, למה כתב דבאלכסון יותר מעשר אמות אינו מניח אלא כנגד הקצר. ומשום לחי ודאי לא הוצרך לכתוב, דהרי לחי כמו קורה גם לא מהני באלכסון.

אמנם יש לדחות ראיה זו, ע"פ מה שתירץ בקרבן נתנאל (ס"ק ע) על תמיהת הרא"ש הנ"ל, דכיון שלרבא מהני כאשר נותן האלכסון תוך המבוי, נמצא שיש אופן שמועיל אלכסון אפילו לרבא, וע"ז קאמר הרי"ף, דדוקא כשהאלכסון הוא עשר אמות, אז מהני האלכסון תוך המבוי, אולם ביותר מעשר אמות אינו מועיל דהו"ל פירצה, וכדשינו בריש פירקין 'והרחב מעשר ימעט'.

אכן גם בזה מצינו שנחלקו האחרונים, דהנה בט"ז (שס"ג כ"א) כתב, דאמנם המבואר בגמ' דלא מהני בשהאלכסון יותר מעשר, הוא בשיטת רב כהנא דסבר דמניח את הקורה באלכסון חוץ למבוי, אולם כיון שלרבא מהני האלכסון תוך המבוי, ה"ז כמו האלכסון דרב כהנא דל"מ בו יותר מעשר. והביאו במשנה ברורה ס"ק קכ"ו.

אולם בשער הציון ס"ק קי"ד הביא משולחן עצי שיטים, דסבר דכאשר האלכסון תוך המבוי, מהני אפילו בשיש ברחבו יותר מעשר. וכתב בשעה"צ בטעמו של דבר, דכיון דמסקינן בריש עירובין (ג' ב') דחלל מבוי תנן, [ולכן אם תחת הקורה יש פחות מכ' אמה, למרות שהקורה למעלה מכ', מהני, דסו"ס אין כאן חלל כ' אמה], אם כן גם לגבי הדין דרחב מעשר ימעט, היינו דוקא בשחלל המבוי רחב מעשר, אולם כאשר רק האלכסון הוא יותר מעשר, בעוד שהמבוי עצמו פחות מעשר, שפיר מהני.

דברי הכל אינו מניח אלא כנגד הקצר, וברא"ש (סימן י') כתב דמבואר מזה, דפסק הרי"ף כרב כהנא דמהני אלכסון, ופליג עליו דהלכה ודאי כרבא דבתראה הוא. וכן הקשה עליו רבינו יהונתן, מ"ט הביא להלכה זו הרי באלכסון אין הכירא.

ולכאורה אי נימא דסבר הרי"ף כדעת המחצית השקל הנ"ל, דכאשר מניח הקורה באלכסון, מותר להשתמש נגד הקצר אפילו לרבא, אתי שפיר הטעם שהוצרך הרי"ף לאשמעינן הלכה זו. שהרי באופן שיש באלכסון יותר מעשר אמות, אז למרות שבעלמא מודה רבא דמותר להשתמש נגד הקצר, מ"מ כאשר יש יותר מעשר אמות הו"ל פירצה, וכדתנן במתניתין דריש מכילתין, והרחב מעשר ימעט.

אמנם לקושטא דמילתא יש לדון בזה, דהנה כתב בביאור הגר"א (שס"ג י"ג ד"ה ומשתמש), דכל מה שלא מועיל לרבא אלכסון הוא דוקא בקורה, אבל בלחי שפיר מהני כאשר מעמיד את הלחי באלכסון, ולכן שפיר הוצרך הרי"ף לאשמעינן דביותר מעשר לא מהני האלכסון, דלא נימא דכשמעמיד לחי באלכסון, מהני אפילו ביותר מעשר.

אכן כ"ז דוקא לשיטת הגר"א, אולם הפוסקים חלקו עליו בזה, וסברו דלא מהני לחי באלכסון כלל, דהנה ברבינו חננאל בסוגיין כתב 'וכן אם בא לעשות לחי אינו עושה אותו אלא בצד הקצר', ומשמע ברבינו חננאל דדין לחי באלכסון תלוי בדין קורה באלכסון, ולרב כהנא בין קורה ובין לחי עושה אותן באלכסון. וברבינו יהונתן כתב, דבלחי כו"ע מודו שאין משימו אלא כנגד הקצר, אע"פ שלחי משום מחיצה, כיון שהוא יוצא חוץ למבוי מצד אחד. ועכ"פ בין לרבינו חננאל ובין לרבינו יהונתן, לרבא דסבר דאין מניח את הקורה באלכסון, הוא הדין דאין נותן את הלחי באלכסון.

ונמצא דאי נימא דסבר במחצית השקל, כרבינו חננאל ורבינו יהונתן דלחי אינו מועיל באלכסון מחד, וכהשולחן עצי שיטים דבאלכסון בתוך המבוי מהני גם יותר מעשר מאידך, אז

לכאורה מוכח מדברי הרי"ף כשיטתו, דע"כ כונת הרי"ף, דכשמניח הקורה באלכסון, ומיהא יכול להשתמש כנגד הקצר, עדיין בעינין שהאלכסון לא יהיה יותר מעשר.

סימן י"ז

בדין בין הלחיים

פלוג' התוס' והרשב"א

במעם אביי דאסר

א. עירובין ט' א', תני רבי זכאי קמיה דרבי יוחנן, בין לחיים ותחת הקורה נידון ככרמלית, אמר ליה פוק תני לברא. אמר אביי מסתברא מילתיה דרבי יוחנן תחת הקורה, אבל בין לחיין אסור. ורבא אמר בין לחיים נמי מותר. אמר רבא מנא אמינא לה, דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן, מקום שאין בו ד' על ד', מותר לבני רה"ר ולבני רה"י לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו. ואביי, התם בגבוה שלשה. אמר אביי מנא אמינא לה, דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב, תוך הפתח צריך לחי אחר להתירו, וכי תימא דאית ביה ד' על ד', והאמר רב חנין בר רבא אמר רב, תוך הפתח אע"פ שאין בו ד' על ד' צריך לחי אחר להתירו. ורבא, התם דפתוח לכרמלית וכו' מצא מין את מינו וניעור.

פתוח לרשות הרבים, דכאשר אותו מקום פתוח לכרמלית, מודה רבא דאסור להשתמש.

והנה לעיל ח' ב' איתא 'אמר רב חסדא הכל מודים בבין לחיים שאסור', וכתבו בתוס' ד"ה הכל, דטעמא דרב חסדא הוא, משום שלחי שיעורו במשהו ואתי לאפוקי, ומשא"כ בקורה דלא גזרו משום שרחבה טפח. ועוד כתבו, דאין לפרש דטעמא דרב חסדא משום דסבר קורה משום היכר ולחי משום מחיצה, ולכן תחת הקורה מותר דהכירא מלבר, ובין הלחיים אסור דחודו הפנימי יורד וסותם. ושללו פירוש זה מב' ראיות, א' דאביי לחד לישנא לעיל ה' א' סבר קורה משום מחיצה, ובכ"ז אמר דמותר להשתמש תחת הקורה, והיינו משום דסבר חודו החיצון יורד וסותם, וא"כ כל שכן לחי שיהיה משום מחיצה, דנימא ביה חודו החיצון יורד וסותם, ומדוע סבר אביי דאסור להשתמש בין הלחיים. ב' דרבא סבר לקמן י"ב ב' דהקורה והלחי משום הכירא הם, וא"כ היה צריך לומר דבין הלחיים מותר תמיד, שהרי הכירא מלבר, ומדוע אמר רבא דביתור מד' על ד' אסור להשתמש בין הלחיים.

העולה מהסוגיא לפו"ר, דפלוג' אביי ורבא האם מותר להשתמש בין הלחיים, תלויה בג' אוקימתות. א' שלא יהיה אותו מקום גבוה שלשה טפחים, דבגבוה ג' מודה אביי דמותר להשתמש. ב' שיהיה אותו מקום פחות מארבעה על ארבעה טפחים, דבארבעה על ארבעה מודה רבא דאסור להשתמש. ג' שיהיה אותו מקום

והנה ברשב"א הביא לפירוש התוס', [דמה דאסור להשתמש בין הלחיים הוא משום דלמא אתי לאפוקי], והקשה על דבריהם מהמשך

**פלוג' מהרש"א והקרני ראם במעמא דרבא
להפירוש ששללוהו התוס'**

ב. במהרש"א עמד בשלילת התוס' לפירוש הרשב"א, וכתב דראייתם מדברי רבא אינה מובנת לו, דהרי רבא התיר להשתמש בין תחת הקורה ובין בין הלחיים, ואם כן אדרבה מדברי רבא נמצאת ראייה גדולה להרשב"א, דאם נימא דהא דמותר להשתמש תחת הקורה ואסור להשתמש בין הלחיים, הוא משום דקורה משום היכר ולחי משום מחיצה, הרי ודאי דהסובר דגם לחי משום היכר, יאמר דמותר להשתמש גם בין הלחיים. ומה שהוכיחו התוס' ממה דסבר רבא דאסור להשתמש בין הלחיים ביותר מארבעה, אינה ראייה, דמה שסבר רבא דאסור להשתמש ביותר מארבעה, הוא לא משום דבכה"ג מודה רבא לאביי, דהא אם מודה רבא לאביי בגזירת דלמא אתי לאפוקי, מה מקום יש להתיר במקום פטור, אלא משום דכל מקום ד' על ד' רשות באנפי נפשה היא, וכדכתב רש"י ד"ה דאית בהו ארבעה.

ובקרני ראם על המהרש"א שם כתב, דאינו מבין קושית מהרש"א, דודאי על כרחינו צריכים לומר דרבא מודה לאביי ברחב ד', דהא אם התירא דרבא דבין הלחיים הוא משום דלחי משום היכר, אם כן אין סברא לומר דביותר מארבעה יאסר, ואם חזינן דמודה רבא ברוחב ד', הרי חזינן דמודה לאביי בטעם האיסור, אלא שסבר דבפחות מד' על ד' הו"ל מקום פטור.

ונמצא דנחלקו המהרש"א והקרני ראם, בשיטת הרשב"א דפירש דאסר אביי בין הלחיים, דכיון דלחי משום מחיצה הוא לכן חודו הפנימי סותם, במה פליג עליה רבא המתיר עד ד' טפחים. דבקרני ראם כתב, דלא יתכן לומר דנחלק רבא דלחי משום היכר, משום שאם כן הדין נותן שגם ביותר מארבעה יהיה מותר להשתמש, וע"כ ודאי סבר רבא כאביי, ורק

הגמ', דמבואר דבפחות מד' על ד' יש יותר סברא להתיר, מאשר במקום יותר מד' על ד'. ולכאורה כונתו למה דמשני הגמ' על דברי רב חמא בר גוריא, 'וכי תימא דאית ביה ד' על ד', דמבואר דכלל שהמקום קטן יותר יש סברא להתיר, וכיצד זה כתבו התוס' דבלחי הקטן יש לגזור דלמא אתי לאפוקי.

ומכח הקושיה כתב ברשב"א לפרש, דמה שאמר רב חסדא שבין הלחיים לעולם אסור, היינו משום דקורה משום היכר ולחי משום מחיצה, וכפי ששללו התוס'. ובדבר מה שהקשו התוס' מאביי, [דלעיל לחד לישנא אמר דקורה משום מחיצה, ומותר להשתמש תחת הקורה, והיינו משום דסבר חודו החיצון יורד וסותם, וכ"ש שבלחי יאמר כן, דמשום מחיצה הוא וחודו החיצון סותם, ומדוע אמר דבין הלחיים אסור]. תירץ ברשב"א בתרתי. א', דבאמת לישנא זו דקורה משום מחיצה לא קאי למסקנא, ולמסקנא כל שמשום מחיצה הוא, חודו הפנימי סותמו, ומה דמותר להשתמש תחת הקורה, הוא מכיון דקורה משום היכר. ב', דאמנם בקורה דמשום מחיצה היא, חודה החיצון סותמה, אולם בלחי חודו הפנימי סותמו, [וכתירין זה מבואר גם בתוס' רי"ד].

והנה יש לעמוד בפלוג' התוס' והרשב"א בתלתא. א', מה יענו התוס' על קושית הרשב"א, מדחזינן בגמ' דכל שהוא רחב יותר אסור יותר. ב', דאמנם תירץ הרשב"א על הראיה הראשונה דתוס', אולם ראייתם השניה מדברי רבא, דסבר דקורה ולחי משום היכר, ובכ"ז יותר מארבעה אסור, אכתי קשה להרשב"א. ג', דבעצם מה שתירץ [בתירוץ השני] על ראייתם הראשונה דתוס' צ"ב, מהו החילוק בין לחי לקורה, ומדוע כפי שבקורה נקטינן דחודה החיצון, לא נימא דבלחי נמי חודו החיצון סותמו.

פלוג' הרשב"א והר"ן

בפירוש ראית רבא ממקום פטור

ג. ומקודם ביאור פלוג' מהרש"א והקרני ראם, יש לעמוד על נקודה נוספת, והנה בדבר קושית הרשב"א על התוס', דמדברי הגמ' לקמן מוכח דכל שהוא רחב יותר אסור יותר, כתב בחידושי הר"ן על קושיא זו, 'ולדידי לא קשיא מידי, דבין רחב ובין קצר אינו מתיר כנגדו, משום דעיקרו של לחי קצר הוא, ומיהו כי לית ליה ארבעה, סבירא ליה לרבא, שאע"פ שאין הלחי מתירו, שראוי שיבטל לגבי המבוי'. והיינו, דבאמת מודה רבא לאביי דלחי אינו מועיל כנגדו בכל גוני, אלא דבפחות מד' על ד' מותר להשתמש, מאחר דבטל אותו מקום למבוי, וע"ז מבואר בגמ' דככל שהמקום רחב יותר כך אסור יותר, אבל כלפי הלחי, ודאי דמכח קטנותו הוא דגזרינן ביה דלמא אתי לאפוקי. וצ"ב מדוע בכ"ז הקשה ברשב"א, ולא הוה ניחא ליה בביאור זה.

ולכאורה י"ל בזה, דנחלקו הרשב"א והר"ן בכונת רבא, במה שהוכיח מדינא דמקום פטור דאורייתא, לדינא דבין הלחיים דרבנן. דהנה הקשו הרשב"א והר"ן ועו"ר, על מה שפירש רש"י ד"ה ובלבד, 'ובין לחיים נמי, אפילו חשבת ליה מקום בפני עצמו, בטל להכא ולהכא ושרי', היאך יתבטל המקום שבין הלחיים לרה"ר, הרי אותו מקום מוקף יחד עם המבוי בג' מחיצות, ומדאורייתא יש לו שם רשות היחיד. וכתבו לפרש בדעת רש"י, דאף דאותו המקום מוקף ג' מחיצות, מ"מ מאחר שהוא פרוץ ברוח הרביעית לרה"ר, הוי כרמלית. ולעולם סבר רש"י דכל הדין דג' מחיצות דאורייתא, הוא בפתוח לכרמלית.

אמנם ברשב"א כתב לחלוק על רש"י, שלא בא רבא להשוות לגמרי דין מקום פטור ודין בין הלחיים, 'אלא לומר דאע"פ שהוא מקום

משום דבפחות מארבעה הו"ל מקום פטור, לכן מותר להשתמש עד ארבעה, אבל ביותר מארבעה הדר דינא דאסור להשתמש. [וזהו מה שהוכיחו התוס' דטעם אביי אינו מטעם דלחי משום מחיצה, דכיון דצריך לומר דרבא מודה ליה, אם כן לא יתכן שמודה לו בזה, דהא רבא סבר דלחי משום היכר].

אמנם במהרש"א למד, דשפיר יתכן לומר דטעמא דרבא הוא משום דלחי משום היכר, ומה שכתב בקרני ראם שהדין נותן שגם ביותר מארבעה נימא הכי, ע"ז כתב מהרש"א דאינו כן, דהגם שמדין ההיכר השימוש בין הלחיים היה צריך להיות מותר, אולם ביותר מארבעה ישנה סיבה חדשה לאסור השימוש, והוא משום דכל ד' רשות באנפי נפשה היא. ומנגד גם הקשה מהרש"א, דעד כמה דמודה רבא לאביי בגזירת דלמא אתי לאפוקי, מאי טעמא דרבא דלרבא במקום פטור שרי.

והנה מעתה צ"ב על שיטת מהרש"א בתרתי. א, צ"ב מדוע מיאן מהרש"א בפירוש הקרני ראם, עד שכתב דאם מודה רבא לגזירה דלמא אתי לאפוקי, היה מן הדין גם בפחות מארבעה לאסור, הלא שפיר יתכן דפחות מארבעה הוי מקום פטור. ב', צ"ב בדעת מהרש"א, מהו האיסור מכח מה דכל ד' רשות באנפי נפשה היא.

ובקושיא הא' שהוקשתה למהרש"א, לכאורה יש להקשות כן גם לדברי הקרני ראם, דמדוע מיאן בפירוש מהרש"א, עד שכתב, דממה שרבא סובר דביותר מארבעה אסור להשתמש, מוכח דמודה לאביי, ולכאורה מדוע לא נימא דלעולם פליג רבא וסבר לחי משום היכר, ומ"מ ביותר מארבעה אסור להשתמש, כדכתב מהרש"א דביותר מארבעה רשות באנפי נפשה הוא.

דפחות מארבעה נותר ע"י לחי, אך אינו מותר בלא כלום, ולכן הקשה על התוס' דעד כמה שמודה רבא לאביי, דגזרינן דלמא אתי לאפוקי, הדין נותן שגם בפחות מארבעה ניגזור הכי, שכיון דגם בפחות מארבעה נותר בין הלחיים ע"י הלחי, ניגזור דלמא אתי לאפוקי.

ובזה ניחא גם מה שכתב, דאע"פ שלרבא ההיתר הוא מצד לחי משום היכר, מ"מ ביותר מארבעה הוי מקום בפני עצמו, והיינו מטעם שכתב הרשב"א, דבעצם כל בין הלחיים הרי הוא חולק מקום לעצמו, ורק בפחות מארבעה מחמת טפילותו אינו חולק מקום, ולכן בפחות מארבעה נותר בין הלחיים בלחי, אמנם ודאי ביותר מארבעה לא יהיה נותר בלחי, שהרי כמ"ש הרשב"א אותו מקום חולק רשות לעצמו. ובאמת דעדיין צ"ב בעצם מה שבין הלחיים חולק מקום לעצמו, ומ"ט אינו נותר יחד עם כל המבוי, (ויתבאר א"ה להלן אות ו').

אבן בקרני ראם הבין כהר"ן, דבפחות מארבעה הרי הוא נותר בלא כלום, ולכן הקשה על מהרש"א, דעד כמה דטעמא דרבא דלחי משום היכר, מ"ט ביותר מארבעה אסור להשתמש בין הלחיים, שהרי כל הסברא לחלק בין פחות מארבעה ליותר מכך, הוא משום שעד ארבעה הוי מקום פטור, וכיון דלמהרש"א אי"צ להגיע לדינא דמקום פטור, ממילא אין חילוק בין פחות מארבעה ליותר מארבעה. [ואמנם במהרש"א למד דשפיר גם אם ההיתר מצד לחי משום היכר שייך לחלק, דבפחות מארבעה אין בין הלחיים חולק רשות לעצמו, משא"כ בארבעה, וכדברי הרשב"א].

ומעתה מתישבים ב' קושיות [מתוך ג'] שהוקשו בסוף אות א', דמה שהוקשה מה יענו התוס' על קושית הרשב"א, הנה זה באמת מה שתירץ בר"ן, דפחות מארבעה נותר בלא לחי, והגזירה דלמא אתי לאפוקי היא כאשר

בפני עצמו, כיון דגריע לא חשיב לחלוק רשות לעצמו, אלא הרי הוא בטל לגבי הרשויות. ולפום ריהטת דבריו נראה בכונתו, דכל מה שמבואר שבין הלחיים הוי כמקום פטור, הוא דוקא כלפי המבוי ולא כלפי רה"ר. וזהו שכתב דאע"פ שהוא מקום בפני עצמו, מחמת שהלחי אינו מועיל, וכטעמא דאביי דחודו הפנימי סותם, מ"מ כיון דגריע אותו מקום, לכן אינו חולק רשות לעצמו, להיות רשות נפרדת עם דיני אותה הרשות, אלא הרי הוא בטל לגבי הרשויות, ומקבל את דיני הרשויות שבצדדיו.

אמנם הנה בהמשך דבריו כתב הרשב"א, דהעיקר כדברי הרי"ף שלרבא שרי גם ביותר מארבעה, משום דסבר לחי משום היכר והכירא מלבר, ואם כן לפ"ז נמצא שראית רבא ממקום פטור אינה אלא לטעמיה דאביי, שהרי לרבא גם בלי דין מקום פטור שרי, משום שהלחי מועיל גם ביותר מארבעה. ובאמת דכ"כ ברמב"ן במלחמות, דכל ראית רבא אינה אלא לטעמיה דאביי. אולם קצת קשה לומר זאת ברשב"א, שהביא לראית רבא לאביי בפשיטות, ולא הזכיר שראיתו אינה אלא לטעמיה דאביי.

ולכן יותר נראה בכונתו באופ"א, דסבר דהמקום שבין הלחיים הרי הוא חולק מקום לעצמו, ולא משום דאין הלחי מועיל לאותו מקום, אלא מכיון שהוא נראה כמקום נפרד מהמבוי, ולכן אין הלחי מועיל לגביו, ורק כאשר הוא פחות מארבעה, אז מכח פחיתותו אינו נראה כמקום בפני עצמו, וממילא אינו חולק מקום לעצמו, וממילא נותר ככל המבוי. ונמצא לפ"ז דאין סיבה להתיר את בין הלחיים בלא לחי, [דהא כל הטפילות מועלת לענין שלא יחלוק מקום לעצמו, אבל ודאי שלא יהיה דינו יותר קל משאר המבוי].

ובזה יהיה ניתן להבין את פלוג' מהרש"א והקרני ראם, דמהרש"א הבין כהרשב"א

ניתר המבוי בלחי. והיינו כמשנ"ת לעיל, דהגזירה היא על לחי קצר, שמכיון שעיקרו כחוט הסרבל לא יהני, אולם המבואר בגמ' דכל שהוא רחב יותר אסור יותר, זהו לענין המקום הניתר בלא לחי. ובזה גם תתישב הקושיא, מה יענה הרשב"א על ראית התוס' מרבא, דלפמשנ"ת דגם בפחות מארבעה בעינן להיתר לחי, אם כן נמצא דרבא ודאי פליג על אביי בגזירה דאתי לאפוקי. והיינו, דכמו שהקשה מהרש"א ע"ד התוס', כן יענה הרשב"א על ראייתם.

ביאור החזו"א בשיטת התוס'

ד. והנה עד כה נותרו ב' קושיות ללא מענה. א', בדעת הרשב"א דפירש דטעמא דאביי דאסור להשתמש בין הלחיים, מטעם דלחי משום מחיצה וחודו הפנימי יורד וסותם, ושאיני מקורה שאע"פ שג"כ מטעם מחיצה היא, מותר להשתמש תחתיה דחודה החיצון יורד וסותם. דהוקשה בדבריו, מדוע שאני לחי מקורה. ב', בדעת מהרש"א שפירש דלמרות שסבר רבא לחי משום היכר, מ"מ ביותר מארבעה מודה רבא דאסור להשתמש, משום שהוי מקום באנפי נפשיה. והוקשה בדבריו, מהו ענין חסרון זה.

והנה לכאורה עוד יש להקשות בדברי מהרש"א, דהנה כתבו התוס' דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, משום גזירה דלמא אתי לאפוקי. ובראשונים עמדו בזה דלכאורה הדין נותן דבלחי רחב יהיה מותר להשתמש כנגדו, דהא לא שייכא ביה הגזירה, שהרי ניכר הוא טובא ולא ליתו לאפוקי. וכתבו הראשונים בזה דלא פלוג רבנן בלחי, דכיון שעיקרו של לחי אפילו כחוט הסרבל, לכן לא התירו להשתמש בין הלחיים תמיד, למרות שבאופן שיהיה הלחי יותר, היה שייך להתירו.

ובחזו"א (ס"ז ט"ז) ביאר בתירוץ הראשונים, דבקורה שיש לה שיעור לרחבה,

והסתימה הינה משהו, שייך לדון שחודה החיצון יסתמנה, אולם בלחי מאחר שאין שום שיעור לרחבו, וכל מה דבעינן ביה זהו אורך, לכן לא שייך לדון שחודו החיצון סותם, דמה שסותם את הרוח הרביעית זהו חודו הפנימי, וא"כ תמיד נצטרך לומר דחודו הפנימי סותם. והיינו, דמה שחודו הפנימי סותם אינו מדין חודו הפנימי, דהא בקורה חזינן דאמרינן חודה החיצון, אלא היינו משום דחודו הפנימי של הלחי הוא גם חודו החיצון, שמאחר שהרוחב אינו נצרך לכן לא דיינינן ליה כלחי. ובדעת רבא פירש שם, דסבר דהגם שחודו הפנימי סותמו, מ"מ מדין מקום פטור הוא דמותר להשתמש שם, למרות שאין לאותו מקום לחי.

והנה כל דבריו אמורים בשיטת התוס', דפלוג' אביי ורבא היתה על דינא דמקום פטור. ואתיין שפיר גם בשיטת הקרני ראם בראשונים, דרבא לא פליג על אביי, אלא דסבר דפחות מארבעה הוי מקום פטור. אולם לכאורה דבריו אלו אינם עולים בקנה אחד עם הראשונים, דסברו בדעת רבא דמותר להשתמש משום דלחי משום היכר, וכפי שנתבאר הלחי צריך להועיל גם לפחות מארבעה, ואם כדברי החזו"א, מדוע מותר להשתמש בין הלחיים, הרי אין ללחי דין רוחב, ופשוט דחודו הפנימי סותמו, וממילא המקום שחוץ לחודו הפנימי, הר"ז כמו שאין לו לחי.

פלוג' הראשונים לענין ההלכה

ה. ומקודם ביאור הענין יש להקדים פלוג' הראשונים בסוגיין. הנה כתב הר"ף (ב' ב' מדה"ו), 'והלכתא מותר להשתמש תחת הקורה, ובין לחיים נמי מותר כרבא, והני מילי דפתוח לרשות הרבים, אבל פתוח לכרמלית לא, דאמר רב חנין בר אבא אמר רבא, תוך הפתח צריך לחי אחר להתירו, בין דאית ביה ארבעה בין דלית ביה ארבעה, ואוקימנא בדפתוח לכרמלית משום

דמצא מין את מינו וניעור'. ומבואר דפסק הרי"ף הלכה כרבא, כדקיי"ל בכל הש"ס דהלכתא כותיה דרבא בר מיע"ל קג"ם.

ובבעל המאור כתב ע"ד הרי"ף, 'נראה לי שאין דברי הרב נכונים בזה, אלא תחת הקורה מותר ובין לחיים אסור, כאביי דאפסיקא הלכתא כותיה ביע"ל קג"מ, ואזדו לטעמייהו דלחי משום מחיצה לאביי ומשום היכר לרבא, וליתא לדרבא כדמפרש לקמן בגמ' בשמעתא דלחי העומד מאליו. וכיון דקיי"ל כאביי דלחי משום מחיצה הוא, אסור להשתמש בין לחיים. ומדליתא דרבא, ליתנהו נמי לשינויי דשנינן אליבא דידיה. ובין לחיים ותוך הפתח אסורין, לא שנה דפתיחי לכרמלית גיורא, לא שנה דפתיחי לרה"ר יציבא, ותו לא מידי. והיינו, דבדברי בעה"מ מבואר להדיא כדברי מהרש"א, דמה דפליג רבא הוא משום שלחי משום היכר.

ובמלחמת ה' להרמב"ן הקשה ע"ד בעה"מ בתלתא. א', דאם טעמא דרבא משום

שלחי משום היכר, מ"ט ביותר מארבעה מודה רבא, [וכקושית הקרני ראם למהרש"א]. ב', דהא אביי אית ליה לעיל לחד לישנא קורה משום מחיצה, ובכ"ז מותר להשתמש תחת הקורה, משום דחודה החיצון יורד וסותם, ומ"ט אי לחי משום מחיצה לא אמרינן הכי, [וכקושית התוס']. ג', מדוע אי לחי משום מחיצה אמרינן חודו הפנימי, ואי משום היכר אמרינן הכירא מלבר, והא בגמ' איתא תרי לישני, דגם למ"ד משום מחיצה מ"מ חודה החיצון, וגם למ"ד משום היכר מ"מ הכירא מלגאו.

ומכח קושיות אלו הכריח ברמב"ן כשיטת הרי"ף, דפלוג' זו אינה קשורה להפלוג' אי לחי משום מחיצה או היכר, אלא דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, למרות שלחי משום מחיצה, ובקורה אמרינן דמותר להשתמש תחתיה, דמשום מחיצה היא וחודה החיצון יורד

וסותם, משום דבשלמא בקורה ניכר חודה החיצון מן הפנימי, ולכן שייך שחודה החיצון יסתום, אבל בלחי שעיקרו כחוט הסרבל, היות ואין ניכר חודו החיצון, לכן נקטינן ביה דחודו הפנימי סותמו. אמנם רבא למד דאין לחלק בזה, ובין בקורה ובין בלחי חודן החיצון סותם. וא"כ הגם דנפסק כאביי דלחי משום מחיצה, עדיין שייך לפסוק כרבא דחודו החיצון סותם.

ולכאורה צ"ב בדברי הרמב"ן, דהנה הרי זה ברור דרבא סבר דלחי משום היכר, וכדאמר לקמן י"ב ב' 'אחד זה ואחד זה משום היכר', ודלמא משום הכי אמר רבא דמותר להשתמש בין הלחיים, והיינו דכיון דהכירא מלבר, לכן מותר להשתמש, אבל מאן יימר דלכשננקוט שלחי משום מחיצה, נמי יאמר רבא דחודו החיצון. וכיצד שייך שנפסוק מחד כאביי דלחי משום מחיצה, ומאידך נפסוק כרבא דחודו החיצון, בעוד שיתכן שכל מה שרבא אמר לחודו החיצון הוא רק מכיון שלחי משום היכר.

ובשלמא למה שכתבו התוס', דהפלוג' דאביי ורבא דסוגיין, הוא בגזירת דלמא אתי לאפוקי, אתי שפיר מדוע פסקינן מחד כאביי דלחי משום מחיצה, ומאידך כרבא דלא גזרינן דלמא אתי לאפוקי, מאחר דאין שום סברא שלא נגזור אם נסבור שלחי משום היכר, יותר ממה שנסבור דלחי משום מחיצה. אולם למש"כ הרמב"ן קשיא טובא, דסברא דרבא אתיא שפיר טפי אי נימא דלחי משום היכר, משנימא דלחי משום מחיצה, דהא יתכן דמה שרבא סבר להתיר הוא דהכירא מלבר, אבל אי משום מחיצה היה אומר דחודו הפנימי יורד וסותם.

דברי הקרן אורה בסוגיין והמתישב לפ"ו

ו. ולכאורה נראה לבאר בכ"ז, ע"פ ביאור דברי הרשב"א בסוגיין [ואשר הובאו לעיל אות ג'], שכתב דבין הלחיים חולק רשות לעצמו, ואינו

דאינו חשוב לחלוק רשות לעצמו, וממילא נותר אותו המקום שבין הלחיים בלחי עצמו. ולמרות דכלפי אותו מקום אין הלחי תחילת מחיצה רביעית שלו, מ"מ אין צריך לדון שהלחי יהיה תחילת מחיצה רביעית אלא למקום חשוב, ולכן כאשר בין הלחיים הוי פחות מארבעה, הרי הוא נותר בלחי.

ובזה ניחא מה שכתב מהרש"א, דלמרות שטעמא דרבא הוא כיון שלחי משום היכר, מכל מקום אין הלחי מתיר ביותר מארבעה, דארבעה הוי מקום באנפי נפשיה. ומעתה הביאור הוא פשוט, דכל מה שמהני הא דלחי משום היכר, הוא אחר שבין הלחיים מצטרף למבוי, דאז חזינן לרוחב הלחי כלחי, כיון שנצרך הוא להיתר המבוי, וכ"ז שייך רק בפחות מארבעה, דאז אין בין הלחיים חולק רשות לעצמו, אולם כאשר הוי ארבעה, הו"ל מקום באנפי נפשיה, וממילא אין רוחב הלחי נצרך להיתר המבוי.

ועל פי דברי הקרן אורה, יש להבין מה יענו הראשונים [שביארו בדעת רבא שסבר דלחי משום היכר, ומ"מ בעינן לחי גם לפחות מארבעה], על סברת החזו"א. דלפי דברי הקרן אורה יש לומר, דמה שכתב החזו"א דלחי הוי חודו הפנימי, מחמת שאין לו שיעור לרחבו, הוא משום שהבין החזו"א דהמקום שבין הלחיים חולק רשות לעצמו, ולכן כאשר המבוי הוא עד המקום שבו חוצץ הלחי, נקטינן דחודו הפנימי יורד וסותם, משום דלחי שאינו נצרך אינו משמש כלחי, ונמצא דחודו הפנימי של הלחי הוא נמי חודו החיצון וכמו שנתבאר לעיל. אמנם כאשר בין הלחיים אינו חולק רשות לעצמו, [וכפי שכתב הרשב"א היכא שבין הלחיים הוי פחות מארבעה], והמבוי הוא עד חודו החיצון של הלחי, אז ודאי דיאמר החזו"א דכיון שנצרך

יכול להיות נותר ככל שאר המבוי, ורק כאשר המקום דבין הלחיים פחות מארבעה, אז מחמת פחיתותו אינו חולק רשות לעצמו, ויכול להיות נותר ע"י הלחי, כשאר חלקי המבוי. ובאמת דדבר זה צ"ב, מדוע בין הלחיים חולק רשות לעצמו, ואינו נותר ע"י הלחי כשאר חלקי המבוי.

והביאור בזה הוא, ע"פ מה שכתב בקרן אורה בסוגיין. דהנה הקשה על מה שכתבו הראשונים לחלק בין קורה ללחי, שבעוד שבקורה משום מחיצה היא, אמרינן בה חודה החיצון יורד וסותם, הרי בלחי למרות שג"כ משום מחיצה הוא, אמרינן ביה חודו הפנימי. ותירץ בזה, דהנה מה שלחי פועל כאילו הוא מחיצה גמורה, דוקא כאשר הוא מהוה תחילת מחיצה, דכל היכא שהלחי הוי תחילת מחיצה, חזינן לכל אותה הרוח כגדורה. ולפ"ז נפקא, דבכל מבוי שנתן לחי ברוח הרביעית, הנה אמנם מועיל הלחי לכל המבוי, מאחר דהוא מהוה תחילת מחיצה רביעית, אולם לגבי בין הלחיים אינו יכול להועיל, מאחר דכלפי אותו מקום הרי הלחי אינו ברוח רביעית, ומאחר דאין לאותו המקום תחילת מחיצה רביעית, לכן גם לא יוכל הלחי לחצוץ אותו. ולכך שאני לחי מקורה, דקורה הרי אינה חולקת רשות לעצמה, משום שיכולה להועיל גם לתחתיה, ולכן שפיר אמרינן בה חודה החיצון, אולם בלחי שחולק רשות לעצמו, לכן אמרינן ביה חודו הפנימי.

וזהו מה שכתב ברשב"א, דכל בין הלחיים הרי הוא חולק רשות לעצמו, והיינו משום מה שנתבאר, דכלפי אותו מקום אין הלחי מהוה ליה תחילת מחיצה רביעית, ואמנם כ"ז דוקא כאשר המקום שבין הלחיים הו"ל מקום חשוב, דאז הוא דאיתו המקום חולק רשות לעצמו, אולם אם אינו מקום חשוב והוי פחות מארבעה, אז הוא

בין הלחיים ארבעה אסור להשתמש שם, ועמד בזה הרמב"ן במלחמות שמוכה מדבריו דסבר דרבא מתיר גם ברחב ארבעה. וכתב בטעמו של דבר, דמאחר דסבר רבא דלחי משום היכר והכירא מלבר, לכן אין חילוק בין ארבעה ליותר מארבעה. ומה שרבא הקשה לאביי ממקום שאין בו ד' על ד', אינו אלא דלטעמיה דאביי הקשה כן, אולם לרבא גופיה גם ביותר מארבעה מותר להשתמש.

והקשה בחזו"א (פ"ו ג), דאם רבא מתיר גם ביותר מארבעה, ומטעמא דלחי משום היכר והכירא מלבר, מדוע בדפתוח לכרמלית אמרינן מצא מין את מינו וניעור, הא כל מה דאמרינן מצא מין את מינו, הוא כאשר על ידי שמצא את מינו נצטרפו יחדיו לשיעור, אבל הרי בנידו"ד גם לכשיהיה שיעור ארבעה עדיין הלחי מתירו. ובשלמא אם התירא דרבא הוא משום מקום פטור (וכדברי התוס' והקני ראם), אתי שפיר שבפתוח לכרמלית אמרינן דמצטרף אותו מקום לכרמלית, להיות שיעור מקום חשוב דהוי כרמלית. אמנם אם טעמא דרבא הוא מצד היכר, מ"ט בדפתוח לכרמלית אסור.

והנה הובא לעיל, דמהרש"א סבר כהרי"ף בחדא, ופליג עליה בחדא, סבר כותיה שטעמא דרבא הוא משום שלחי משום היכר והכירא מלבר, ופליג עליה במה שסובר שבארבעה אסור להשתמש. אמנם קושית החזו"א אינה אלא להרי"ף, דלפ"ד מהרש"א לא קשה קושית החזו"א, דכיון דבארבעה נקטינן דחולק בין הלחיים רשות לעצמו, נמצא בדפתוח לכרמלית מצטרף עם הכרמלית להשלים לשיעור ארבעה, ושוב יחולק רשות לעצמו. אמנם להרי"ף דגם לכשישלים עם הכרמלית שיעור ארבעה לא יאסר, קשיא מ"ט פתוח לכרמלית אסור.

רוחב הלחי להיתר המבוי, אז ודאי נדון לכל רוחב הלחי כלחי, ונוכל לומר בו דחודו החיצון כמו בקורה.

ומעתה דברי הרמב"ן מתישבים היטב, דאמנם טעמא דרבא דמותר להשתמש בין הלחיים, הוא מצד דלחי משום היכר והכירא מלבר, אולם מכל מקום על כרחינו גם אם לחי משום מחיצה, יסבור רבא דחודו החיצון סותם. ולעולם הא בהא תליא, דהסובר חודו החיצון, סובר כן בין אם משום מחיצה, ובין אם משום היכר, והסובר חודו הפנימי, סובר כן בין אם משום מחיצה ובין אם משום היכר.

ומעמא דמילתא, דמ"ד חודו החיצון סובר דאין הלחי חולק רשות לעצמו, [וחולק בזה ע"ד הקרן אורה], ולכן בין אם משום מחיצה ובין אם משום היכר, מתיר הלחי עד חודו החיצון. ומ"ד חודו הפנימי סובר דהלחי חולק רשות לעצמו [וכהק"א], ולכן בין אם משום מחיצה ובין אם משום היכר, אין הלחי מתיר כנגדו, מכיון שאינו צרך להיתר המבוי. ולעולם נידון הגמ' בחודו החיצון וחודו הפנימי, והנידון אם הכירא מלבר או מלגאו, הא בהא תליא. ולכן כאשר פסקינן כרבא דחודו החיצון, אז גם אם סבירא לן כאביי דלחי משום מחיצה, בכ"ז ס"ל לרבא דחודו החיצון, מאחר דאין הלחי חולק מקום לעצמו, ושפיר מועיל הלחי גם לבין הלחיים.

ישוב לקושית החזו"א על הרי"ף

ע"פ הקרן אורה

ז. והנה בפירוש דברי הרמב"ן הללו ע"פ דברי הקרן אורה, יבוארו דברי החזו"א בביאורו לשיטת הרי"ף. דהנה הובא לעיל אות ה' לשון הרי"ף דפסק כרבא, ולא הזכיר בדבריו דכשיש

והנה תירץ בזה בחזו"א, דאמנם גם לכשיצטרף לשיעור ארבעה לא יאסור השימוש כנגדו, אולם כל מה דאמרינן דחודו החיצון סותמו, הוא דוקא בפתוח לרה"ר, דאז מטפילין את בין הלחיים למבוי, ואמרינן חודו החיצון סותמו. מה שאין כן בפתוח לכרמלית, שלא שייך להטפיל את בין הלחיים למבוי, שהרי דומה הוא יותר לכרמלית, ממילא אמרינן דחודו הפנימי סותמו.

וכיסוד החזו"א זה מצינו בדברי הפמ"ג, דהנה הקשה הפמ"ג (שס"ג מש"ז ט), בדבר מה שפסק השו"ע בסעיף י"ד, שהקורה צריכה להיות מונחת ע"ג כותלי מבוי, דמדוע הביא השו"ע לדין זה, הלא אין לו כל נפ"מ, שהרי לא אמר רבא דבעינן קורה ע"ג מבוי, אלא בשיטת הסובר דחודו הפנימי מתיר, ואסור להשתמש תחת הקורה, דאע"פ שחודה הפנימי דבוק למבוי, מ"מ צריך שתהיה הקורה ע"ג כותלי מבוי, אולם מאחר דפסק השו"ע שס"ה ד' דמותר להשתמש תחת הקורה, הרי גם בלאו דינא דקורה ע"ג מבוי, אינו יכול ליתן הקורה ע"ג יתירות.

ותירץ דנפ"מ בפתוח לכרמלית, שאז בעינן להגיע לדינא קורה ע"ג מבוי. ולכאורה מבואר בדבריו, דלמרות שבפתוח לרשות הרבים, אמרינן חודו החיצון סותם, מ"מ בפתוח לכרמלית, אמרינן חודו הפנימי סותם. והיינו כדברי החזו"א, דהחסרון בפתוח לכרמלית הוא, משום דכיון דהוא בטל לכרמלית, לכן חודו הפנימי יורד וסותם.

ולכאורה צ"ב בדבריהם, דאטו חודו החיצון וחודו הפנימי הם נתונים לבחירת כאו"א, ובפשטות המחלוקת אם חודו החיצון או הפנימי היא, מהי עיקר תורת הלחי מהלכה למשה מסיני, ומה שייך לשנות את הסתימה לפי הצורך. ואמנם ע"פ מה שנתבאר בדברי הרמב"ן אתי שפיר, דודאי חודו החיצון וחודו הפנימי הם

נתונים לפי הנצרך במבוי. ואם כן, אם בין הלחיים הוא פתוח לרה"ר, הרי בכה"ג נטפל הוא למבוי ואינו חולק רשות לעצמו, ולכן אמרינן חודו החיצון סותם, מכיון דחודו החיצון נצרך להיתר המבוי. ואם בין הלחיים פתוח לכרמלית, שהדין נותן שיחלוק מקום לעצמו, לכן מאחר שהלחי הנצרך הוא חודו הפנימי, אמרינן דחודו הפנימי סותם, ובין הלחיים אסור.

פלוני' הראשונים

ברין תחת הקורה הפתוח לכרמלית

ח. כתב הר"מ (בהלכות שבת י"ז י"א), מותר לטלטל במבוי תחת הקורה או בין הלחיים, במה דברים אמורים בשהיה סמוך לרה"ר, אבל אם היה סמוך לכרמלית, אסור לטלטל תחת הקורה או בין הלחיים, עד שיעשה לחי אחר להתיר תוך הפתח, שהרי מצא מין את מינו ונעור'. ובהשגות א"א שבוש הוא זה, תחת הקורה לעולם מותר'. וחזינן דנחלקו הר"מ והראב"ד, אם בקורה יש ג"כ חסרון של פתוח לכרמלית.

ובעבודת הקודש להרשב"א א' י"א, כתב דבגונא דהכשיר את המבוי בקורה, יש מגדולי המורים שהורו, דאפילו פתוח לכרמלית מותר להשתמש תחת הקורה, ויש מי שהורה שהקורה כלחי, וכל שפתוח לכרמלית אסור להשתמש בין הלחי ותחת הקורה, ולזה דעתי נוטה. והרי דפסק כהר"מ. אמנם הרמב"ן במלחמותיו לשבת ח' ב' כתב, דתחת הקורה לעולם מותר, לא שנא פתוח לרה"ר, ולא שנא פתוח לכרמלית. והיינו כהראב"ד.

והנה ממה דלא פירש הר"מ, דבפתוח לרה"ר בארבעה אסור להשתמש בין הלחיים, וממה דלא השיג עליו הראב"ד בזה, משמע דסברו כהר"ף דגם בארבעה מתיר רבא. ואם כן מוכח דסברו, דטעמא דרבא הוא מצד שלחי

בכרמלית הסמוך לו. ולפ"ז שייכת גזירה זו בין בלחי ובין בקורה.

סיכום השיטות העולות מהסוגיא

ז. והנה העולה מכל האמור ה' שיטות בסוגיין. א', שיטת התוס', דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, משום שכל הלחי הנצרך למבוי הוא חודו הפנימי (חזו"א). ולרבא בארבעה אסור להשתמש דמודה לאביי, ורק דבפחות מארבעה הוא מקום פטור, וניתר בלא לחי (ר"ף), ולכן בארבעה או בפתוח לכרמלית, דל"ש לדון מצד מקום פטור, אסור להשתמש.

ב', שיטת הראשונים ע"פ הבנת הקרני ראם, דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, דלחי משום מחיצה וחודו החיצון סותם. ולרבא בארבעה מודה לאביי דאסור. ורק בפחות מארבעה הוא מקום פטור, ולכן בארבעה או בפתוח לכרמלית אסור, דאינו מקום פטור.

ג', שיטת הראשונים ע"פ הבנת מהרש"א, דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, דלחי משום מחיצה וחודו הפנימי סותם. ולרבא בארבעה אסור להשתמש, משום שבכה"ג הלחי חולק רשות לעצמו, וחודו הפנימי סותמו. ובפחות מארבעה מותר להשתמש, דמאחר דאינו מקום חשוב אינו חולק רשות לעצמו, ושייך לומר חודו החיצון. ובפתוח לכרמלית אסור להשתמש, משום דמצטרף עם הכרמלית לשיעור מקום חשוב, החולק רשות לעצמו.

ד', שיטת הראב"ד והרמב"ן, דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, דלחי משום מחיצה וחודו הפנימי סותם. ולרבא מותר להשתמש אפילו ביותר מארבעה, דאפילו אם לחי משום מחיצה, מ"מ חודו החיצון סותם, משום שאותו מקום נטפל למבוי, דתרוייהו הוו רה"י. ומ"מ בפתוח לכרמלית אסור, משום שבכה"ג אין אותו מקום נטפל למבוי, שהרי דומה הוא יותר

משום היכר, ולכן כך לי ארבעה כמו פחות מארבעה. ובדבר מה שבפתוח לכרמלית אמרינן מצא מין את מינו, צ"ל כמו שפירש החזו"א את דברי הרמב"ן, דכאשר פתוח לרה"ר, אז אמרינן דמחמת טפילותו למבוי, אינו חולק רשות לעצמו, וניתר בחודו החיצון של הלחי, משא"כ בפתוח לכרמלית, מכיון שאינו טפל למבוי, הרי הוא חולק רשות לעצמו, ולכן אמרינן דחודו הפנימי סותם.

אמנם לכאורה שיטת הר"מ והרשב"א צריכה ביאור, דהרי כל מה דבלחי לא אמרינן ביה חודו החיצון, הוא משום שחולק הלחי רשות לעצמו, וכמ"ש הרשב"א בפירוש ראית רבא ממקום פטור. ולכן כאשר אין הלחי חולק מקום לעצמו, והיינו דבפתוח לרה"ר [או בפחות מארבעה למהרש"א], שאז נטפל אותו מקום למבוי, לכן מועיל הלחי שיהיה חודו החיצון סותם. ולכן כאשר פתוח לכרמלית אסור להשתמש, שבכה"ג אין בין הלחיים נטפל למבוי. ואם כן, לכאורה כ"ז שייך דוקא בלחי החולק רשות לעצמו, אבל קורה הרי אינה חולקת רשות, דאין סיבה שלא תועיל להמקום שתחתיה, ומ"ט בפתוחה לכרמלית אסור להשתמש תחתיה, הא שפיר יתכן לומר דחודה החיצון יורד וסותם.

ולכאורה צ"ל בזה, דלפי דבריהם הא דבפתוח לכרמלית אסור להשתמש, אינו כמו שכתב בחזו"א, שמחמת שאינו נטפל לכן חודו הפנימי סותם, דכ"ז שייך רק בלחי החולק רשות לעצמו, אלא כמו שכתב רבינו יהונתן ט' א' (ב' ב' מדה"ר ד"ה משום), דלפי שהכרמלית קל הוא בעיני המשתמשין במבוי, שהרי אין בו אלא איסורא דרבנן, ודומה תוך הפתח אליו, שהרי יש לו שלש מחיצות כמו שיש לכרמלית, חיישינן אי שרית לטלטולי בתוך הפתח, דלמא יטלטל

לכרמלית, וכיון שחולק רשות לעצמו, אמרינן חודו הפנימי. אמנם כל מה דפתוח לכרמלית אוסר, זהו דוקא בבין הלחיים, אבל תחת הקורה אינו אוסר, שמכיון שקורה אינה חולקת רשות לעצמה, לכן תמיד אמרינן בה חודה החיצון.

ה', שיטת הר"מ והרשב"א, דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים, דלחי משום מחיצה וחודו הפנימי סותם. ולרבא מותר להשתמש

אפילו ביותר מארבעה, דאפילו אם לחי משום מחיצה, מ"מ חודו החיצון סותם, משום שאותו מקום נטפל למבוי, דתרוייהו הוו רה"י. ומ"מ בפתוח לכרמלית אסור להשתמש, משום גזירה דרבנן, דמכיון דבין הלחיים נראה ככרמלית, וכרמלית הוי מקום שקל הוא בעיני אדם דרק מדרבנן הוא, לכן גזרו דלמא יבא לטלטל בכרמלית. ולפ"ז ל"ש בין הלחיים ל"ש תחת הקורה, בפתוח לכרמלית אסור.

סימן י"ח

בסוגיא דקורה על גבי מבוי

בדין קורה חוץ למבוי

הפתוחה לרשות הרבים

א. עירובין ח' ב', בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, נעץ שתי יתדות בשני כותלי מבוי מבחוץ, והניח קורה על גביהן, מהו. א"ל לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר. רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור, בעינן קורה על גבי מבוי וליכא. וברש"י פירש (בד"ה לדברי המתיר), דלדברי המתיר להשתמש תחת הקורה, הרי הסיבה היא משום שחודו החיצון יורד וסותם, ונמצא שאין הסתימה מחוברת לכתלים, ולכן כל מבוי זה אסור בשימוש. ומה שאין כן לדברי האוסר להשתמש תחת הקורה, והיינו משום שחודו הפנימי יורד וסותם, דלפ"ז נמצאת הסתימה מחוברת לכתלים.

והנה לעיל בסימן י"ז אות ה' הובאה שיטת הרמב"ן, דסבר דרבא מתיר בבין הלחיים גם ביותר מארבעה, כיון דלחי משום היכר והכירא מלבר. ובחזו"א הקשה בדבריו (ס"ו ד), דא"כ גם בפתוח לכרמלית נימא הכירא מלבר,

והא לא שייך לומר דמצא מין את מינו ונייעור, שהרי גם ביותר מארבעה מותר. ותיריך בחזו"א, דכ"מ דאמרינן הכירא מלבר, הוא כאשר פתוח המבוי לרשות הרבים, דאז בין הלחיים נטפל למבוי, אבל כאשר פתוח המבוי לכרמלית, נטפל בין הלחיים לכרמלית, ושוב אמרינן חודו הפנימי.

ומעתה יש להקשות, מדוע אמר רב חסדא לדברי המתיר אסור, מטעמא דאחר דחודו החיצון סותם, לכן אין הסתימה מחוברת לכתלים, הלא דברים קל וחומר, דאם בגונא דבין הלחיים נטפל לכרמלית, אמרינן ביה חודו הפנימי יורד וסותם, כ"ש בגונא שהקורה חוץ למבוי, ותחתיה הו"ל רשות הרבים ממש, דנימא דדין הקורה לסתום בחודה הפנימי, ששם היא חלוקת הרשויות, וממילא הקורה תהיה דבוקה במבוי.

והנה באמת היה מקום לומר, דחלוק דין לחי מדין קורה, דכ"מ דבבין הלחיים אמרינן דחודו הפנימי, הוא רק בלחי, אבל בקורה באמת

כשפתוחה לכרמלית אמרינן חודה הפנימי סותם, וא"כ מדוע לדברי המתיר אסור, הלא בכה"ג ודאי דנדון לחודו הפנימי, ונמצאת סתימת הקורה דבוקה במבוי.

דברי מהרש"א בדין קורה דבוקה למבוי

ב. לקמן ט' ב' מקשה הגמ', דבכה"ג שריצף מבוי בלחיים, ובין לחי לחבירו יש פחות מארבעה, דבכה"ג לרשב"ג אמרינן לבוד, וכל הלחיים כאחד חשובין, ונפסלין משום לחי הבולט ארבע אמות, מדוע דלא נימא דהו"ל נראה מבחוץ ושוה מבפנים, דנידון משום לחי. וברש"י שם (ד"ה ולרבי שמעון) פירש בקושית הגמ', דכיון דדרך נותני לחי למשוך הלחי קצת כלפי חוץ, לכן אותו חלק הנראה מבחוץ עד תחילת כותלי המבוי, הו"ל לחי הנראה מבחוץ. ובתוס' שם ד"ה ולרשב"ג הקשו על דבריו, דהא משמע בכלי שמעתתא, דבעי למישרי לרבא עד חודו החיצון של לחי, והיכי הוה שרי אי מושכו כלפי חוץ דהיינו לרה"ר, דאיך יתיר את רשות הרבים, דסתם מבוי אורך כולו שוים'.

והקשה שם במהרש"א, דמשמע בדברי התוס' דהקשו על רש"י, רק משום שאין הלחי יכול להתיר את רשות הרבים, ולכאורה הא גם לולא החסרון דרשות הרבים, הרי אין כאן סתימה דבוקה למבוי, וכמו דחזינן למ"ד מותר להשתמש תחת הקורה, שאם נתן קורה ע"ג יתדות מבחוץ, דאסור משום שאין הסתימה מחוברת לכתלים. ותירץ, דבקורה למ"ד חודה החיצון יורד וסותם, הרי אין חודה הסותם דבוק לכתלים, מה שאינו כן בלחי, דאע"ג דאמרינן דחודו החיצון סותם, מ"מ מאחר דהלחי עצמו הוה חלק מכותל המבוי, נמצא דהסתימה מחוברת לכותל המבוי.

ולכאורה יש להקשות ע"ד, דהנה לעיל ח' ב' בסוגיא דמבוי שצידו אחד קצר וצידו אחד ארוך, דלרב כהנא מניח את הקורה

גם בפתוח לכרמלית מותר. והיינו טעמא, דלחי הרי הוא חולק מקום לעצמו, במה שאין למקום שכנגדו תחילת מחיצה רביעית, ורק דאם הוא נטפל למבוי, אז אינו חולק מקום לעצמו, וניתר עם שאר המבוי ע"י הלחי, ולכן בשפתוח לכרמלית דאינו נטפל למבוי, מאחר דחולק מקום לעצמו, לכן אמרינן ביה חודו הפנימי ואסור. משא"כ בקורה, דאין סיבה שתחת הקורה תחלוף מקום לעצמה, שכפי שלכל המבוי יש קורה, כן לתחת הקורה יש קורה, ולכן גם בשתחת הקורה פתוח לכרמלית, אמרינן דחודה החיצון סותם, ומותר להשתמש תחתיה.

אמנם החזו"א שם מיירי גם בשיטת הר"מ, דסבר דגם בקורה הפתוחה לכרמלית, אסור להשתמש תחתיה, והיינו דגם בקורה בעינן לצירוף המקום שתחתיה למבוי, בכדי שתתיר הקורה למקום שתחתיה. וע"ז קאו דבריו דכל שהקורה או הלחי פתוחים לכרמלית, ומצא הכרמלית את מינו וניעור, אמרינן חודן הפנימי סותם. והדרא הקושיא, מדוע לדברי המתיר אסור, הרי כשתחת הקורה הו"ל רשות הרבים, לכאורה פשוט דנימא בכה"ג דחודה הפנימי סותם.

וכמו כן מצינו בדברי הפמ"ג, שהרי הקשה (שס"ג במשב"ז ט') מדוע הביא הר"מ לדין קורה ע"ג מבוי, הא בלא"ה קורה ע"ג יתדות חוץ למבוי לא מהניא, דמאחר שקיי"ל דמותר להשתמש תחת הקורה, נמצא שאין סתימת הקורה דבוקה במבוי, וכפי שאמר רב חסדא דלדברי המתיר אסור. ותירץ דאפשר להעמיד ההלכה דקורה ע"ג מבוי, בשפתוח המבוי לכרמלית, דאז אין חסרון דדבוקה, כ"א רק החסרון דקורה ע"ג מבוי. והרי דכתב להדיא דבפתוח לכרמלית אין חסרון דדבוקה, ועל כרחין היינו משום דבפתוח לכרמלית אמרינן חודו הפנימי. וחזינן דסבר, דגם בקורה

באלכסון, כתבו התוס' בד"ה מניח, דעל כרחין לרב כהנא מותר להשתמש כנגד צידו הארוך, דאם לא כן, נמצא דאין הקורה דבוקה למבוי, שהרי אסור להשתמש בכל המקום שכנגד הארוך. והוסיפו שם דאע"פ שמונח ראשה האחד ע"ג המבוי, מ"מ אין לחלק בזה, דבעינן שב' ראשיה יהיו דבוקים למבוי. ואם כן קשיא, האיך יהני מה שהלחי עצמו יהיה חלק מכותל המבוי, דע"ז תהיה סתימת הלחי מחוברת לכותל, הא אי"ז מהני אלא שיהיה הלחי דבוק למבוי מצד אחד, דכיון שהוא חלק מכותל המבוי, לכן מצד זה דבוקה סתימת הלחי למבוי, אבל הרי מצד המבוי השני עדיין אין סתימת הלחי דבוקה.

ובעיקר תירוצו לכאורה ג"כ יש להקשות, דהרי הלחי עצמו לא יכול להיות חלק מכותל המבוי, שהרי בסוגיא דד"ט מיירי בלחי הנמשך חוץ למבוי, וכנגדו הוי רשות הרבים, [וכפי שהקשו התוס' שם היאך מותר לרבא עד חודו החיצון של לחי], וא"כ ודאי שיהיה כאן חסרון דדבוקה, שהרי אחר שכנגד הלחי אינו מבוי, וסתימת הלחי היא בחודו החיצון, נמצא דאין הסתימה דבוקה במבוי. ומה לי במה שלחי בעיקרו יכול להצטרף לכותל המבוי, וממילא הסתימה תהיה דבוקה במבוי, הא בנידון דידן ודאי אינו יכול להצטרף, ועדיין אין הסתימה דבוקה במבוי.

תירוץ החזו"א על קושית מהרש"א וביאור הפלוג'

ג. ובחזו"א (ס"ז י"ז) עמד בקושית מהרש"א הנ"ל, ותירץ דהתוס' לטעמייהו אזלי, דסברי דמה שרבא חולק על אביי בדין בין הלחיים, אינו בעיקר דין הלחי, דגם רבא סבר דגזרו חכמים על לחי דחודו הפנימי יסתום, ומה שמ"מ סבר דשרי להשתמש בין הלחיים, היינו משום שסובר דהוי מקום פטור. ואם כן, אין מקום כלל לקושית מהרש"א, שהרי בנידון זה

[שהלחי בולט לצד רה"ר], עדיין י"ל דהסתימה היא בחודו הפנימי של הלחי, כפי שגזרו חכמים בכל מבוי, ובודאי שהסתימה דבוקה למבוי. ואלא דהקשו התוס' מצד מה דמשמע בכלוא שמעתתא, דלרבא שרי בלחי עד חודו החיצון, והכא הרי בין הלחיים הו"ל רשות הרבים, ואין הלחי יכול להתירו.

והוסיף שם, דאף לפירוש הרמב"ן דמתיר רבא גם ביותר מארבעה, דאז אין טעמא דרבא מצד מקום פטור, עדיין לא הו"ל לתוס' להקשות, דבנמשך הלחי חוץ למבוי אי"ז דבוקה, דיש לומר דגם לפ"ד הרמב"ן לעולם בלחי חודו הפנימי מתיר, ומה שמותר להשתמש בין הלחיים, הוא מצד דמקום זה נטפל למבוי, ולכך כאשר אין הלחי מתיר כנגדו, עדיין סתימתו דחודו הפנימי הרי היא דבוקה במבוי. [והנה אף שברמב"ן נתבאר אחרת, והיינו דהלחי מתיר עם חודו החיצון, מכיון שלחי משום היכר והכירא מלבר, מ"מ כונת החזו"א לבאר, דאף לשיטת הרמב"ן שייך לומר, דלחי הנראה מבחוץ הו"ל דבוק במבוי, אבל ודאי דשיטת הרמב"ן אינה כן].

ובביאור דברי מהרש"א דלא תירץ כן, לכאורה י"ל דזהו משום דקאי לשיטתו, דהנה נתבארה בסימן ט"ז אות ב' בהרחבה פלוג' מהרש"א והקרני ראם, דלמהרש"א התירא דרבא הוא דלחי משום היכר, ולקרני ראם ההיתר הוא משום מקום פטור. וא"כ כל תירוצו של החזו"א קאי, רק אי נימא דהתירא דרבא דבין הלחיים הוא משום דהוי כמקום פטור, והיינו דלעולם מודה רבא לאביי דחודו הפנימי של הלחי סותם, ומ"מ בין הלחיים מותר מצד מקום פטור. ולזה מתורץ דסתימת הלחי שפיר דבוקה במבוי, שהרי חודו הפנימי סותם. אבל מהרש"א הרי סבר, דלא שייכא התירא דמקום פטור בין הלחיים, וע"כ דההיתר מטעם דלחי משום היכר והכירא

מה שמחזקת את הכתלים, ולכך בעינין שתהיה לה שיעור טפח, דרך שיעור זה הוא הנותן חיזוק לכתלים, וכשאינה דבוקה למבוי אינה פועלת את חיזוק הכתלים, ולכך בעינין שהקורה תהיה דבוקה, משא"כ לחי, הרי הוא פועל בעצם מה שמהווה הוא מחיצה רביעית, ולא מכח חיזוק הכתלים, שהרי אין לו שיעור בעביו, ולכן אף שעומד מחוץ למבוי כשר, דסו"ס הוא סותם את המבוי מרוח רביעית. ולכך לא הוקשה להתוס' דאין הלחי דבוק למבוי, אלא רק דאין הלחי מתיר רשות הרבים.

אמנם במהרש"א דכתב דגם בלחי יש דין שיהיה דבוק במבוי, היינו משום דסבר דהדין שהקורה צריכה להיות דבוקה במבוי, אינו מטעם שכתב החזו"א שהקורה מחזקת את הכתלים, [אשר טעם זה לא שייך בלחי שבא למחיצה רביעית ולא לחיזוק הכתלים], אלא מטעם שצריך שההכשר מבוי יראה באופן שבא להכשיר המבוי, ולכן אין חילוק בזה בין קורה ללחי, ובתרווייהו בעינין שיהיו דבוקים במבוי.

והנה עוד כתב החזו"א לבאר טעם החילוק בין לחי לקורה באופ"א, [שבקורה דוקא בעינין שתהיה דבוקה למבוי ולא בלחי], דדינא דדבוקה אינו משום דבעינין שהקורה תהיה בסמיכות למבוי, אלא הוא דין קורה ע"ג מבוי. והיינו דרב חסדא סבר דלדברי המתיר אסור, משום דלדברי המתיר להשתמש תחת הקורה, יש דין קורה ע"ג כותלי מבוי, ולכן בהניח קורה ע"ג יתידות מבחוץ אסור. אולם מ"ד דאסור להשתמש תחת הקורה, הרי לדבריו תמיד תהיה הקורה מחוץ למבוי, שהרי תחת הקורה יהיה תמיד כרמלית, ולכן סבר רב חסדא דלדברי האוסר מותר, דעל כרחנו לא סבר לדין קורה ע"ג מבוי. וע"ז ענהו רבא דאף לדברי האוסר נמי אסור, דלדבריו נמי יש דין קורה ע"ג מבוי, ואמנם דאי"ז קורה בתוך הרשות הניתרת

מלבר, ולכן הקשה מהרש"א דסתימת הלחי מלבר אינה דבוקה במבוי.

[והנה הגם שמהרש"א והקרני ראם נחלקו בשיטת הראשונים שהביאו התוס', דלאביי אסור להשתמש בין הלחיים דלחי משום מחיצה וחודו הפנימי, ובזה נחלקו אם רבא חולק מצד דסבר, דאע"פ דחודו הפנימי סותם מ"מ מצד מקום פטור שרי, או משום דסבר שלחי משום היכר והכירא מלבר, אולם בשיטת התוס' דטעמא דאביי מצד הגזירה דאתי לאפוקי, לא מצינו דנחלקו. אמנם י"ל דכל מה שמהרש"א הקשה ע"ד התוס', הוא רק מכח שהבין את טעמא דרבא לשיטתם מצד דלחי משום היכר, אבל אם היה סובר דרבא פליג משום מקום פטור, א"כ הא שייכא נמי לשיטת הראשונים].

אמנם בעיקר דברי החזו"א לשיטת הרמב"ן צ"ב, דהרי איהו גופיה הקשה על הרמב"ן שמתיר ביותר מארבעה, מדוע פתוח לכרמלית אסור, ותירץ דבכה"ג שפתוח לכרמלית אמרינן דחודו הפנימי סותם, וא"כ מדוע הוצרך כאן לשנות את דבריו, ולומר דלעולם בלחי חודו הפנימי סותם, ובכ"ז כשפתוח לרשות הרבים מותר, דהו"ל מקום פטור, הא כיון דהכא בין הלחיים הוי רשות הרבים, שהרי הוא מחוץ למבוי, ומצא את מינו רשות הרבים אחר, לכן אמרינן בזה חודו הפנימי סותם, וממילא הו"ל שפיר דבוקה במבוי.

שיטת החזו"א

שא"צ קורה דבוקה במבוי

ד. ובהמשך דבריו כתב החזו"א, דגם אם נימא דבלחי חודו החיצון מתיר, עדיין אין להקשות קושית מהרש"א, דיש לחלק בין מה שמצינו בקורה, דאמר רב חסדא דצריכה להיות דבוקה למבוי, לבין לחי דאין דין שיהיה דבוק למבוי. ובטעם הדבר כתב, דהקורה מועלת מכח

בטלטול במבוי, אולם הו"ל קורה בתוך הרשות היחיד שבמבוי.

ומעתה יש מקום לחלק בין לחי לקורה, שהרי כבר כתבו הראשונים בסוגיין, שבלחי אין דין שיהיה בתוך המבוי, ובריטב"א פירש לזה, דקורה מועלת מכח מה שמהוה היא תקרה למבוי, ולכן אם אינה ע"ג מבוי, אינה תקרת המבוי, ואינה מתרת. ומשא"כ בלחי, אין ענינו אלא להיות מחיצה רביעית למבוי, וגם כשנמצא מחוץ למבוי, עדיין משמש הוא כמחיצה רביעית.

אולם גם באופן זה י"ל, דפליג בזה מהרש"א, וסבר דדינא דרב חסדא אינו מדין קורה ע"ג מבוי, אלא מדין שצריך שהקורה תהיה דבוקה במבוי. ובטעם הדבר אולי י"ל, דסבר דדין קורה ע"ג מבוי הוא כמ"ש הראשונים, שבהיות והקורה היא תקרת המבוי, לכן צריכה להיות בתוך המבוי, וא"כ לכאורה הדין נותן שסגי במה שהקורה מונחת במבוי, למרות

שאינה מתרת את כל המבוי, דסו"ס מהוה הקורה תקרה להמבוי. ולכן אין חילוק בין אם מותר להשתמש תחת הקורה או אסור, דגם למ"ד תחת הקורה כרמלית, עדיין י"ל דמ"מ הקורה נמצאת במבוי ומהוה לו תקרה.

ובאמת דלכאורה משמע בתוס' ח' ב' כדברי מהרש"א, בכ' הפלוג' עם החזו"א, דהנה בד"ה מניח הביאו לפירוש רש"י, דלרב כהנא דמתיר ליתן הקורה באלכסון, משתמש כנגד הארוך, דאל"כ הו"ל קורה שאינה דבוקה במבוי. ואח"ז כתבו דאע"ג דמצד הקצר דבוקה הקורה במבוי, מ"מ בעינן שמב' צידיה תהיה דבוקה. ולכאורה אם כדברי החזו"א, דדין הדבוקה הוא מטעם שהקורה מחזקת את הכתלים, א"כ מה איכפ"ל במה שמצד אחד הקורה דבוקה, הא בכה"ג אינו חיזוק הכתלים כלל. וכמו כן אם כדברי החזו"א שאח"ז, דדין הדבוקה הוא מדין קורה ע"ג מבוי, הא נמי קשיא, דמה איכפ"ל שמצד אחד הקורה בתוך במבוי, הא בעינן שתהיה כולה בתוך המבוי.

סימן י"ט

בענין לחי הנראה מבחוץ ושוה מבפנים

פירוש ציורי רש"י בסוגיין

א. עירובין ט' ב', איתמר נראה מבפנים ושוה מבחוץ, נידון משום לחי. נראה מבחוץ ושוה מבפנים, רבי חייא ורבי שמעון בר רבי, חד אמר נידון משום לחי, וחד אמר אינו נידון משום לחי. תסתיים דר' חייא הוא דאמר נידון משום לחי, דתני רבי חייא, כותל שצידו אחד כנוס מחבירו, בין שנראה מבחוץ ושוה מבפנים, בין שנראה

מבפנים ושוה מבחוץ, נידון משום לחי, תסתיים. וכו'. אמר רבה בר רב הונא, נראה מבחוץ ושוה מבפנים, נידון משום לחי. אמר רבה ומוחבינן אשמעתין, חצר קטנה שנפרצה לגדולה, גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה, ואם איתא קטנה נמי תשתרי בנראה מבחוץ ושוה מבפנים. אמר ר' זירא בנכנסין כותלי קטנה לגדולה. ע"כ לשון הסוגיא הנצרך.

של הכותל, באופן שכלפי פנים אין הלחי נראה, מאחר שעובי הכותל מסתיר את הלחי הכנוס ממנו, וכלפי חוץ רואים שהלחי דק מן הכותל.

פלוג' רש"י ותוס'

בדין נכנסין כותלי קטנה לגדולה

ב. והנה התוס' (ד"ה כותל) הקשו על ציורו הראשון של רש"י, מהא דמקשה גמ' גבי חצר קטנה שנפרצה לגדולה, דמדוע קטנה אסורה, ונימא דניתרת בגיפופי הגדולה, דהו נראה מבחוץ לקטנה, ומשני רבי זירא בשנכנסין כותלי קטנה לגדולה. דלכאורה מאי משני, הלא אם נראה מבחוץ הוא לחי, א"כ גם בנכנסין הכתלים לגדולה, עדיין שייך להתיר הקטנה בכותל הנכנס לגדולה, שהרי העומד בגדולה חושב, שגיפופי הגדולה הם עובי כותלי הקטנה, והכותל הנכנס לגדולה הוא הלחי של הקטנה, ואכתי הו"ל נראה מבחוץ ושוה מבפנים. וכתבו התוס', דלצירו השני של רש"י בנראה מבחוץ אתי שפיר.

ולכאורה צ"ב לדעת הב"י, שאם ציורו הראשון של רש"י בנראה מבחוץ, הוא כציור אות ת', מה מקשים התוס' מהא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה, הא שפיר יתכן דכשעובי הכותל עורף על עובי הלחי, והלחי עומד לצידו הפנימי של המבוי, כציור הנכנסין כותלי קטנה לגדולה, באמת לא יהני מדין נראה מבחוץ.

וי"ל בזה, דהנה ברא"ש (סימן י"א) הביא דברי רש"י, והקשה על דבריו מהא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה כהתוס', ומכח זה חלק על דבריו וכתב, 'אלא ודאי כה"ג לא הוי אפילו נראה מבחוץ, כיון שאין נראה לצד חלל המבוי, אלא לעומדים אחרי המבוי'. וכן איתא בהגהות הב"ח על התוס' אות ה'. והנה סברא זו מכרחת דלא כציורו הראשון של רש"י, בין לפירוש הב"י ובין לפירוש הב"ח, דלתרוייהו כאשר עומדין

הנה נתבארו בסוגיא ארבעה ציורים, ב' בפלוג' רבי חייא ורבי שמעון בר רבי, גבי לחי שאינו נראה מבפנים ומבחוץ, וב' בדברי רבי חייא, גבי כותל שצידו אחד כנוס מחבירו. והנה בציור הראשון של נראה מבפנים, פירש רש"י בד"ה נראה מבפנים, שהעמיד הלחי כנגד רחבו של מבוי, ומבחוץ רואים את הלחי כעובי כותל המבוי. אמנם בפירוש שאר ג' הציורים, נחלקו הפוסקים בדעת רש"י.

דעת הבית יוסף (ס"ג ט'), דהציור הראשון של נראה מבחוץ, הוא כציור אות ת', היינו שנותן הלחי בסוף המבוי לצד חוץ למבוי, באופן שכלפי תוך המבוי נראה שהמשיך הכותל, אך כלפי חוץ רואים שנמשך הלחי ביותר מעובי הכותל. והציור השני של נראה מבפנים, הוא שנותן הלחי בהמשך כותל המבוי, בצידו החיצון של הכותל, באופן שמבחוץ נראה שהוסיף על הכותל, אך מבפנים רואים שעביו של לחי פחות הוא מעובי הכותל. והציור השני של נראה מבחוץ, הוא שנותן הלחי בהמשך כותל המבוי, בצידו הפנימי של הכותל, באופן שמבפנים נראה שהוסיף על הכותל, אך מבחוץ רואים שעביו של לחי פחות הוא מעובי הכותל.

אמנם דעת הב"ח (ס"ג ד'), שהציור הראשון של נראה מבחוץ, הוא כמו שפירש הב"י לציור השני של נראה מבחוץ, שנותן הלחי בהמשך כותל המבוי, בצידו הפנימי של הכותל, באופן שמבפנים נראה שהוסיף על הכותל, אך מבחוץ רואים שעביו של לחי פחות הוא מעובי הכותל. והציור השני של נראה מבפנים, הוא כדפירש רש"י בציור הראשון של נראה מבפנים, שנתן הלחי על פני רוחב המבוי, באופן שכלפי חוץ נראה שאורך הלחי הוא עובי כותל המבוי. והציור השני של נראה מבחוץ, הוא כהציור השני של נראה מבפנים שצייר הב"י, והיינו שנותן הלחי בהמשך כותל המבוי, בצידו החיצון

בחוץ נגד חלל המבוי, אין רואין את הלחי, להב"י משום שחושבין שהלחי הוא עובי כותל המבוי, ולהב"ח שהרי אין רואין את המשך הכותל המתעבה.

וממילא הוכחת התוס' מתפרשת, דמאחר שתירץ רבי זירא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה, והיינו שבכה"ג לא חשוב נראה מבחוץ, אם כן למדנו מזה, דכאשר אין רואין את הלחי מבחוץ נגד חלל המבוי, לא חשיב נראה מבחוץ, וממילא נוכל ללמוד מזה, דגם בצירוי של הב"י לא חשוב נראה מבחוץ, מאחר דאינו נראה מבחוץ לעומדים נגד חלל המבוי, ומשום דחושבין שהלחי הוא עובי כותלי המבוי.

אמנם עיקר קושית התוס' על רש"י צ"ע, דהמבואר בתוס' הוא, דכיון דהעומד בגדולה רואה את גיפופי הגדולה כעובי כותלי הקטנה, לכן הו"ל הכותל הנכנס לקטנה לחי הנראה מבחוץ, ולכאורה צ"ע טובא, דהא בפועל אין כאן לחי, שהרי בפועל כותלי הקטנה אינם כעובי גיפופי הגדולה, ומדוע כאשר העומד בגדולה מדמה שכותלי הקטנה עבים, ולכן דן את הכותל הנכנס כלחי, דנים זאת כנראה מבחוץ.

וכמו כן יש להקשות בשיטת התוס', דהנה בין לב"י ובין להב"ח נמצא, דגונא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה, [והיינו שנותן הלחי לאורך כותל המבוי, באופן שהכותל עבה מהלחי, ונותנו בצידו הפנימי של עובי הכותל], לדברי התוס' והרא"ש לא חשוב נראה מבחוץ. והנה בתוס' לעיל ד"ה ולרשב"ג, הקשו לרש"י דפירש דנתן הלחי באופן שכולט מחוץ למבוי, דכיצד מתיר הלחי כנגדו. ולכאורה לפ"ז הו"ל להקשות ביותר, דהרי לשיטתם אין לחי זה חשוב נראה מבחוץ, משום דאינו נראה מבחוץ נגד חלל המבוי, וכדמוכח מאוקימתא דנכנסין כותלי

קטנה לגדולה. והגם דלתוס' י"ל דקאי לפי מה שתירץ דברי רש"י, אמנם להרא"ש קשיא, דאיהו אסיק מכח ראיתו מאוקימתא דנכנסין, דאינו נראה מבחוץ, ומ"ט כתב ע"ד רש"י 'ויותר נראה לפרש'.

עוד צ"ב, דהנה הוכיח הרא"ש מאוקימתא דנכנסין, דבכה"ג אינו חשוב נראה מבחוץ, משום שבעינן שייראה הלחי מבחוץ נגד חלל המבוי. והנה באמת מסתבר כן טובא, שהרי טעם תקנת הלחי הוא, משום שלא ליתו לאיחלופי ברשות הרבים, שהרואין בני המבוי משתמשין במבוי, יבואו לומר דמותר לטלטל ברה"ר. וא"כ צ"ב, דהגם דבעצם הראיה מנכנסין יש לדון בה, אך מ"מ מדוע יחשב נראה מבחוץ כאשר אין הלחי נראה לעומדים נגד חלל המבוי.

דברי רבינו יהונתן בסוגיין

ג. בעיקר הפלוג' אם נראה מבחוץ חשוב לחי, צריך ביאור. והנה רבינו יהונתן בסוגיין כתב, דבנראה מבפנים 'דברי הכל נידון משום לחי, שעיקר ההיכר לבני המבוי נעשה, אבל נראה מבחוץ שההיכר לבני רה"ר בהא פליגי וכו'. והלכתא דמועיל, כיון דאיכא הכירא לבני רשות הרבים, והם גם הם בצאתם לרשות הרבים רואין אותו, הלכך די להם בזה. ובפשטות מתבאר מדבריו, דפלוג' נראה מבחוץ היא, דלמ"ד מהני היינו משום שהכירא מלבר, ומ"ד דלא מהני היינו משום דהכירא מלגאו.

אמנם כבר הקשו בזה בתורת חיים ובחצי יהונתן, דהא רבי יוחנן סבר דמותר להשתמש תחת הקורה, ולפי המבואר בגמ' ח' ב' היינו משום דהכירא לבני רשות הרבים, ומצד שני סבר רבי יוחנן דנראה מבחוץ אינו מהני, כמבואר בסוגיא דמבוי שריצפו בלחיים, ולכאורה אם סבר רבי יוחנן דהכירא לבני רה"ר, מדוע נראה מבחוץ אינו מועיל.

דמבחוץ חזינן ליה כלחי, לכן גם מבפנים יודעים שהוא לחי. ואף אי נימא דהכירא לבני המבוי, עדיין י"ל דלא חסר בנראה מבחוץ ההיכר, משום דאחר שהלחי נראה כלפי חוץ למבוי, הרי יש קול שהוי לחי, ושוב איכא הכירא בתוך המבוי.

שיטת הראב"ד

בחסרון לחי הנראה מבחוץ

ד. והנה ברשב"א בסוגיין הביא בשם הראב"ד, דכל מה שנראה מבחוץ מהני, היינו רק גבי לחי, אבל עומד מרובה הנראה מבחוץ אינו מועיל. ופירש בטעמו של דבר, דמחיצה צריכה שתהא נראית מבפנים, וכאשר אינה נראית אלא מבחוץ, היכר יש כאן מחיצה אין כאן, והואיל ולחי מהני מתורת היכר, לכן מועיל כאשר אינו נראה מבפנים, אבל עומד מרובה שאינו מועיל אלא מתורת מחיצה, אינו מועיל אלא כאשר נראה מבפנים.

ומבואר בדבריו, שעיקר החסרון בנראה מבחוץ הוא, שאין נידון אותו לחי מתורת מחיצה, ורק דבזה נחלקו רבי חייא ורבי שמעון בר רבי, דלמאן דאמר דנידון משום לחי, היינו משום דסבר דהגם שאין תורת מחיצה על הלחי, אך תורת היכר מיהא יש, ומאן דאמר דאינו נידון משום לחי, סבר דאין מהות הלחי פועלת כאשר אינו מהוה תחילת מחיצה כשרה. [וטעם זה שייך גם למ"ד לחי משום היכר, אחר שכתב הב"ח שס"ג ח', דענין הלחי למ"ד משום מחיצה, הוא במה שיש במבוי תחילת מחיצה רביעית, ועד כמה שנראה מבחוץ אינו חשוב מחיצה, אז גם למ"ד לחי משום היכר אין כאן לחי, משום שאינו תחילת מחיצה רביעית].

אמנם מה שכתב, דלמ"ד דנידון משום לחי, היינו משום דהיכר יש כאן, צ"ב, דהא קיי"ל לקמן ט"ו א' דלחי משום מחיצה, ועד

ולכאורה ילה"ק בדבריו קושיא נוספת, דהא כל האוקימתא דבגמ' ח' ב', שנחלקו אם הכירא מלגאו או מלבר, היינו רק למ"ד קורה משום היכר, אבל למ"ד קורה משום מחיצה אין לדון כן, אלא הכל תלוי בעיקר דין המחיצה, אם חודה החיצון או חודה הפנימי. ואם כן קשיא, שהרי בנראה מבחוץ מיירי בלחי, ובלחי קיי"ל כאביי דאמר לקמן ט"ו דמשום מחיצה הוא, וא"כ לא שייך לדון לכאורה אם הכירא מלבר או מלגאו.

עוד צ"ב בדבריו, במה שהוסיף בסוף דבריו, דבני המבוי עצמם בצאתם לרה"ר רואין הלחי, ולכאורה עד כמה דפסקינן דהכירא לבני רשות הרבים, והוא הטעם דמכשירין לחי הנראה מבחוץ, א"כ מה איכפ"ל אם בני המבוי רואים את הלחי בצאתם לרשות הרבים, הא גם בלאו הכי הלחי כשר, מכיון דהכירא לבני רשות הרבים, והם רואין את הלחי, ולא אתו לאיחלופי המבוי ברשות הרבים.

עוד יש לדון בדבריו, דהנה הרי בלחי הבולט מדופנו של מבוי ארבע אמות, נידון משום מבוי וצריך לחי אחר להתירו, ובכל זאת אם הועמד לשם לחי, אז גם ביותר מארבע אמות כשר. וכן בלחי העומד מאליו, לרבא דאמר לחי משום היכר ולא מהני, מ"מ אם הועמד לשם לחי כשר. והנה בתוס' לעיל ה' ב' ד"ה ארבע הקשו בזה, דאם אין היכר שהוא לחי, מה יהני מה שמעמידים אותו לשם לחי, והרי סו"ס אין כאן היכר, דהרואין אותו לא יחשבו שהוא לחי. ותירצו, דאע"ג שאין הכירא, מ"מ כשהועמד לשם לחי יש קול ואיכא הכירא.

והמתבאר לכאורה מדברי התוס', דכשיש חסרון היכר בלחי, סגי במה שלמקצת בני אדם יש היכר, דהם יפרסמו שיש כאן לחי. ואם כן קשיא, מדוע בנראה מבחוץ אין היכר לבני המבוי, הא שפיר י"ל דכיון

כמה דהלחי אינו מועיל מתורת מחיצה, מאי טעמא יהני מדין היכר. [והגם שבבין הלחיים קיי"ל כרבא דמותר להשתמש, וכפי שכתב הרמב"ן היינו משום דלחי משום היכר. מ"מ כבר תירץ הרמב"ן דגם אם לחי משום מחיצה סבר רבא דחודו החיצון סותם. ויעוין בסימן י"ז באותיות ד' ו' משנ"ת שם בהרחבה].

ובתורת רפאל סימן נ' תירץ בזה, דהגם שנפסק להלכה כאביי דלחי משום מחיצה, מ"מ נפסק גם כרבא דלחי משום היכר, והיינו דלחי יכול להועיל, או משום מחיצה לחוד, או משום היכר לחוד. ולכן בלחי העומד מאליו דאית ביה מחיצה בלא היכר, מהני מדין מחיצה, אולם בנראה מבחוץ דאית ביה היכר בלא מחיצה, מהני מדין היכר. [ולפ"ז גם תירץ לקושית בעה"מ על הרי"ף בסוגיא דבין הלחיים, דמצד אחד פסק הרי"ף כאביי דלחי משום מחיצה, ומצד שני פסק כרבא דמותר להשתמש בין הלחיים. דלפ"ז י"ל דאמנם נפסק דלחי מהני מדין מחיצה לחוד, אך ודאי מהני גם מדין היכר לחוד, ולכן בבין הלחיים מותר להשתמש].

והנה באבני נזר רצ"ח ג' כתב ג"כ כדברי התורת רפאל, אלא דהקשה על דבריו מהסוגיא דלקמן ט"ו, דמייתי ראייה מהא דתני רבי חייא, דכותל שצידו אחד כנוס מחבירו, בין שנראה מבחוץ ושוה מבפנים, נידון משום לחי, ובס"ד מיירי בלחי העומד מאליו, דחזינן דהוי לחי כאביי, ומשני הגמ' דמיירי בהעמידו לשם לחי. ולכאורה, אם מה שמועיל לחי הנראה מבחוץ, הוא משום היכר ולא משום מחיצה, אם כן מה מייתי הגמ' ראייה לאביי מרבי חייא, הרי כל נראה מבחוץ מהני מתורת היכר, ולחי העומד מאליו מהני מתורת מחיצה, ומן הדין דגם לאביי לא יהני לחי הנראה מבחוץ בעומד מאליו, שהרי מחיצה אין כאן אחר דאינו נראה מבפנים, והיכר אין כאן אחר דעומד מאליו. ואכתי צ"ב בדעת

הראב"ד, דאחר דבנראה מבחוץ אין כאן מחיצה, מ"ט נידון משום לחי, הא לאביי לחי משום מחיצה, ולא משום היכר.

פלוג' רש"י ותוס' בסוכה

בחסרון לחי הנראה מבחוץ

ה. והנה נתבאר דשיטת הראב"ד היא, דמה שנראה מבחוץ נידון משום לחי, הוא משום דהיכר יש כאן. אמנם רש"י ותוס' בסוכה לכאורה חלוקים עליו בזה, וסבירא להו דמהני משום מחיצה. ואולם גם רש"י ותוס' חלוקים בזה, אם מהני המחיצה מדאורייתא או מדרבנן, וכפי שיתבאר להלן. הנה בסוכה י"ט א' איתא, דלחי הנראה מבחוץ מהני למחיצה שלישית דסוכה. ובתוס' שם ד"ה אחוי הקשו, דהא כל מה דמצינו שמהני נראה מבחוץ הוא במבוי, ומהי"ת דבסוכה נמי מהני נראה מבחוץ. וכתבו שם דאין לומר דמהני מדין מיגו דהוי דופן למבוי הוי דופן לסוכה, חדא משום דאטו מיירי שם בסוכה העשויה רק לשבת, ועוד דלפירושם שפירשו לעיל מבואר, דלא אמרינן מיגו על מחיצה שלישית דסוכה.

והנה הפירוש שפירשו לעיל, הוא לעיל ד' ב' בסוגיא דסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי, דברש"י שם פירש בע"א בד"ה סיכך, דמיירי במבוי מפולש שנתן בו לחי, ומיגו דהוי דופן לענין רשות היחיד דאורייתא, הוי דופן לענין סוכה דאורייתא. ובתוס' בע"ב ד"ה סיכך הקשו עליו, וכתבו דמיירי במבוי סתום שנתן בו לחי, ומ"מ בעינן למיגו להכשיר הסוכה, למרות שיש למבוי ג' מחיצות שלמות, משום דמיירי שאחת ממחיצות המבוי אינה מהוה מחיצה לסוכה, וכגון שרחוק ממנה הסכך טובא.

ושם הקשו התוס' בתחילת הדיבור, דכיון שמה שמועיל לחי במבוי ברוח רביעית הוא מדרבנן, שהרי מדאורייתא אי"צ בו מאומה,

ודלא כהראב"ד שכתב דאין כאן מחיצה אלא היכר. והנה צ"ב בפלוג' רש"י ותוס' הנ"ל, מדוע שנראה מבחוץ לא יהיה מחיצה בדאורייתא, ומהו הגדר שחידשו רבנן במחיצות, דמכח זה מהני נראה מבחוץ בתורת מחיצה דרבנן.

ביאור פלוג' רש"י ותוס' דסוכה

ו. ולכאורה יש לבאר כל האמור, ע"פ מה שכתב החזו"א ס"ז ה', בטעם הדבר נראה מבחוץ חשוב מחיצה. דכתב דענין הלחי הוא דהוי תחילת דופן רביעית, ועיקר ענין המחיצה הוא לב' דברים, למנוע דריסת רגלי הרבים, ולהכיר את המקום למיוחד ומובדל מסביבותיו, ובלחי הנראה מבחוץ יש את הענין הב', שע"י שמעמיד לחי בראש המבוי, הרי מבדיל הוא את סביבות המבוי. ע"כ דבריו. והנה בפשטות פלוג' רש"י ותוס' היא בזה גופא, כאשר המחיצה אינה מונעת רגלי הרבים, אלא רק מבדלת המקום מסביבותיו, אם הוי מחיצה מן התורה, או דמחיצה המבדלת המקום מסביבותיו הוי מחיצה דרבנן.

אמנם מתוך דברי הרא"ש בסוכה פ"ק סימן ל"ד למדנו דלא כן, דהנה עמד הרא"ש שם בטעם דלא מהני במחיצות הסוכה נראה מבחוץ, וכתב 'דלא מהני נראה מבחוץ, אלא במבוי דאיכא ג' מחיצות, ולא בעינן לחי אלא להכירא בעלמא, ולזה סגי בנראה מבחוץ, דבהכירא כל דהוא סגי'. והנה מזה נשמע דסבר הרא"ש כהראב"ד הנ"ל, דהיכר יש כאן מחיצה אין כאן, ולכן בסוכה אינו מועיל נראה מבחוץ, מאחר דהיכר אינו מועיל בסוכה.

ומיהו בהמשך דבריו שם הקשה הרא"ש, דיהני נראה מבחוץ בסוכה במיגו ממבוי, ותיריך דמיגו מדרבנן לדאורייתא לא עבדינן. ולכאורה צ"ב, שהרי אם מה שמועיל במבוי לחי הנראה מבחוץ, הוא משום דיש כאן היכר בלא מחיצה,

שהרי ג' מחיצות דאורייתא, א"כ מהי"ת שמה שמצינו שמועיל במבוי מדרבנן, יהני גם בסוכה דאורייתא. ותיצרו דאיה"נ, ובאמת לגבי דינים דאורייתא אין מועיל הלחי, ורק דבסוגיא דסוכה שם מיירי לענין טפח שוחק דרבנן, דמדאורייתא סגי בטפח הסמוך לדופן, ורק מדרבנן הצריכו שירחיק הטפח מהדופן בפחות משלשה, וע"ז הוא דמועיל המיגו, דמאחר דמועיל הלחי למבוי סתום מדרבנן, לכן מועיל גם למחיצה שלישית דסוכה מדרבנן.

ועכ"פ מבואר מפירוש התוס' בסוגיא דסוכה ז', דלא מהני מיגו לגבי מחיצה שלישית דסוכה, משום דכל המיגו מהני כלפי דינים דרבנן, דכפי שבמבוי מהני כן בכל דינים דרבנן מהני, אבל בסוגיא דסוכה י"ט דבעינן להכשיר דופן הסוכה בנראה מבחוץ, והיינו דין דאורייתא דעיקר מחיצת הסוכה, לכן תמהו התוס' דל"ש בזה מיגו דמדרבנן לדאורייתא ל"א מיגו, דדלמא מהני רק בדרבנן ולא בדאורייתא.

והנה מבואר בתוס' דסוכה י"ט, דכל התמיהה בדבר מה דמהני נראה מבחוץ בסוכה, הוא דוקא לפירושם דפירשו המיגו בדף ז' על דינים דרבנן, אבל לפירוש רש"י דהמיגו שם הוא על דין דאורייתא, [והיינו דכפי שבמבוי מפולש מהני לחי לעשותו לרשות היחיד מן התורה, כמו כן בסוכה מהני לחי לדופן שלישית], אתי שפיר דמהני דופן הנראית מבחוץ משום מיגו דהוי לחי למבוי, הוי דופן לסוכה.

ונמצא דבין לרש"י ובין לתוס', לחי הנראה מבחוץ מהני מתורת מחיצה, אלא דלתוס' היינו מחיצה דרבנן, [ולכן תמהו התוס' היאך מהני נראה מבחוץ בסוכה דאורייתא, הלא לחי הנראה מבחוץ מהני רק מדרבנן], ולרש"י היינו מחיצה מדאורייתא, ולכן יש מיגו, דכשם שמועיל נראה מבחוץ במבוי למיהוי מחיצה, כמו כן יועיל בסוכה, להיות דופן דאורייתא.

כמו שכתב הרא"ש בתחילה, אם כן היאך נימא מיגו ממבוי לסוכה, הא במבוי מהני רק מכח ההיכר, ובסוכה ודאי דבעינן מחיצות גמורות.

ולבאורה י"ל בדעת הרא"ש, דהנה באמת בנראה מבחוץ אי"ז מחיצה דאורייתא, משום דמחיצה דאורייתא היא רק מחיצה המונעת רגלי הרבים, אמנם מה שהוי מחיצה מדרבנן, אינו משום שמחיצה המבדלת למקום מסביבותיו חשובה מחיצה מדרבנן, אלא דעצם המציאות שהמקום מובדל מסביבותיו, יש לו דין מחיצה מדרבנן. וכלל הדבר, דהמחיצה תולדה מההיכר, ולא שהמחיצה עושה את ההיכר.

ולבן כתב הרא"ש, דנראה מבחוץ הוי היכר ולא מחיצה, היינו דאין כאן מחיצה דאורייתא, כי אם היכר המקום מסביבותיו, ומ"מ אחר כן הקשה דנימא מיגו ממבוי לסוכה, דכפי שבמבוי ע"י הבדל המקום נעשית כאן מחיצה דרבנן, כן י"ל דבסוכה נמי ע"י הבדלת המקום מסביבותיו דבנראה מבחוץ, תהיה תורת מחיצה שלישית בסוכה. וע"ז תירץ דלא מהני מיגו מדרבנן לדאורייתא, והיינו דהיכר המקום מסביבותיו, הוי מחיצה מדרבנן ולא מדאורייתא.

ולפ"ז יש לבאר את פלוג' רש"י ותוס' בסוכה, דנחלקו בהא גופא, דרש"י סבר דמחיצה המבדלת למקום מסביבותיו נמי מהניא מדאורייתא, ולכן נראה מבחוץ הוי לחי מדאורייתא, אבל התוס' למדו דמחיצה דאורייתא היא רק כזאת המונעת רגלי הרבים, ומדרבנן חידשו דבאופן שיש הבדל המקום מסביבותיו הוי מחיצה.

ישוב כל הקושיות לרש"י ולתוס'

ז. ומעתה נוכל לישב לכל ג' הקושיות שהוקשו באות ב'. דמה שהוקשה לרש"י מ"ט אין צריך שיראו את הלחי נגד חלל המבוי, יש

לישב, דהרי לרש"י נראה מבחוץ מהני ככל דין מחיצה דאורייתא, ואם כן גם אם לא רואים את הלחי נגד חלל המבוי, סו"ס יש כאן מחיצה גמורה בין המבוי לרשות הרבים. והרא"ש שלמד דבעינן שיראו את הלחי נגד חלל המבוי, איהו לטעמיה קאי, דנראה מבחוץ מכח ההיכר חשיב מחיצה דרבנן, וא"כ אם נגד חלל המבוי אין היכר, אז אין שם סיבת מחיצה דרבנן.

ואף דלרש"י נמי כל מה שנראה מבחוץ הו"ל מחיצה, היינו משום דהבדלת המקום מסביבותיו מחיצה היא, וכיון דכלפי נגד חלל המבוי אין הבדל בין המבוי לסביבותיו, מדוע נדון לנראה מבחוץ כלחי. מכל מקום החילוק הוא פשוט, דלהרא"ש עצם הבדלת המקום מסביבותיו הוי מחיצה, למרות שאין כאן שום מחיצה אמיתית, דעצם ההבדלה חשובה מדרבנן מחיצה. אמנם לרש"י אין הבדלת מקום חשובה מחיצה, ורק כשיש מחיצה המבדלת מקום מהניא מדאורייתא, וכיון דבנראה מבחוץ יש מחיצה ברוח רביעית, ע"י ההיכר הנעשה מאחורי המבוי, לכן הגם שאינו נראה נגד חלל המבוי מהני.

ובזה יובן ביאור פלוג' רש"י ותוס' בעיקר ביאור סוגיא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה. דהנה מאחר דתוס' סברו דלחי הנראה מבחוץ מהני רק בתורת היכר, דע"י ההיכר הוא דיש כאן מחיצה, אם כן בגונא דנכנסין כותלי קטנה לגדולה, דמדמה העומד בגדולה שיש לקטנה לחי, כיון שחושב שרוחב גיפופי הקטנה הוא הלחי שבגדולה, הרי שיש כאן היכר הבדלת המקום מסביבותיו, וכיון שיש כאן היכר ממילא שייך לדון להנראה מבחוץ כמחיצה.

אמנם רש"י הבין, דזה שחושב העומד בגדולה שגיפופי הגדולה הוו עובי כותלי הקטנה, אין היכר זה מועיל לענין מחיצה רביעית, דסו"ס אין כאן מחיצה רביעית, וע"י דמיון העומד

ולחי, לא מהני להוסיף על הב' מחיצות ולחי, עוד לחי נוסף ברוח הרביעית, לקיום תקנת חכמים דלחי במבוי. ובטעם הדבר מבואר בתוס' לקמן י"ב ב' ד"ה איתיביה, דמדרבנן בעינן ג' מחיצות גמורות לבד מן הלחי. [ויעו"ש שהבינו שזהו פלוג' רבנן ורבי יהודה לקמן צ"ה, להו"א דגמ' התם, דלרבי יהודה אמנם ג' מחיצות דאורייתא, אך שפיר מהני ב' מחיצות ולחי למיהוי ג' מחיצות, ועליהם תקנו חכמים להוסיף לחי ברוח הרביעית].

וי"ש לדון בטעם הדבר שצריך ג' מחיצות גמורות, דמצד אחד יש לומר, דהגם שע"י ב' מחיצות וב' לחיים נמי יהיו ד' מחיצות מדאורייתא, מ"מ תקנו חכמים שמחיצות המבוי מג' רוחות יהיו שלמות. והיינו שתיקנו חכמים להאלים את היכר המבוי שרשות היחיד הוא, ולא ליתו לאיחלופי ביה ברה"ר. וכמו שנתבאר לעיל סימן ג', דחוץ ממה שמבוי צריך להיות רשות היחיד, עוד צריך הוא להיות ניכר בהיותו מבוי, ואפשר דמכח זה הוא דתקנו חכמים שבעינן שג' מחיצות המבוי יהיו שלמות. ומיהו ברוח רביעית הקילו שא"צ מחיצה שלמה, אלא סגי בלחי.

אמנם י"ל דלא חידשו רבנן מאומה בדין הג' מחיצות, והיינו משום דהנה כל עיקר מה דמהני לחי למיהוי מחיצה, הוא משום דכיון דלאשוויי מקום רשות היחיד בעינן ג' מחיצות מדאורייתא, והיינו דמקום הגדרור מג' רוחותיו חשוב רשות באנפי נפשיה, א"כ גם כשיש ב' מחיצות שלמות, ומחיצה אחת אינה בשלמות, רואים אנו את המקום כגדרור. וממילא כשרבנן הצריכו מחיצה ברוח רביעית למבוי, הנה באמת לא אמרו מאומה לגבי דין הג' מחיצות, אלא מכיון דתקנו חכמים, דרשות לענין היתר טלטול במבוי, תהיה רק בארבע מחיצות, א"כ נמצא מעתה דאין הלחי יכול להועיל, אלא כאשר יש

בגדולה לא ינתן כאן דין מחיצה רביעית. ולכן בנכנסים כותלי קטנה לגדולה, סבר רש"י דלא שייך לדון שיש כאן לחי, דסו"ס מאחר דנראה מבחוץ לא מהני, ואין כאן מחיצה דאורייתא, לכן איתא דבנכנסין כותלי קטנה לגדולה אינו נידון משום לחי.

ובזה גם יתישב מדוע לא הקשו התוס' לעיל ד"ה ולרשב"ג, דציוורו של רש"י בלחי הנמשך חוץ למבוי, לא חשוב נראה מבחוץ. דמעתה י"ל דכל מה שסברו התוס' דנראה מבחוץ צריך ליראות נגד חלל המבוי, היינו כאשר בעינן שיהיה עליו תורת מחיצה מכח ההיכר, אבל בלחי הנמשך ד' אמות, דהוי לחי אלא שאין בו היכר, וע"י מה שנמשך חוץ למבוי יש כאן היכר, נמצא דאותו לחי מונע רגל הרבים, והוא ודאי חשוב מחיצה מדאורייתא. ולכן הגם שאינו נראה נגד חלל המבוי, עדיין חשוב לחי הנראה מבחוץ דמהני.

תוספת ביאור בפלוג' רש"י ותוס'

לנבי נראה מבחוץ

ח. ולכאורה דעת רש"י צריכה ביאור, דאמנם לחי במבוי מפולש הוא דין דאורייתא, וע"כ למדים דבכל התורה לחי מהני, אבל דין נראה מבחוץ דמהני במבוי, מאן יימר דהוא דין דאורייתא, דלמא אקילו רבנן במבוי שיהני בו גם נראה מבחוץ, למרות שבדאורייתא אינו מועיל, ואז ל"ש ללמוד ממבוי לסוכה לענין נראה מבחוץ.

ולכאורה י"ל בזה, דהנה מדאורייתא מהני שתי מחיצות ולחי לאשוויי רשות היחיד, ומדרבנן הצריכו בכל מבוי מחיצה נוספת, [וכמשנ"ת לעיל אות ד' מהב"ח, דגם למ"ד לחי משום היכר, בעינן תחילת מחיצה רביעית]. והנה ידוע דלמרות שמדאורייתא סגי בב' מחיצות

ג' מחיצות שלמות, והרוח הרביעית אינה מושלמת.

ולפי ביאור זה נמצא, דדין הלחי המועיל ברוח רביעית, הוא ככל דיני מחיצות דאורייתא, דכפי ששאר המחיצות עומדים לפי דינם בדאורייתא, כן המחיצה הרביעית אין דינה אלא כפי דיני מחיצות מדאורייתא, ולא הקילו חכמים במחיצה הרביעית יותר משאר מחיצות, אלא רק העמידו הדין על הדין דאורייתא. משא"כ להביאור הראשון, דהחמירו חכמים בשאר מחיצות המבוי, שיהיו מחיצות שלמות, הרי כמו כן היה מקום להחמיר גם במחיצה מרוח רביעית, אלא שמ"מ הקילו חכמים במחיצה הרביעית יותר משאר מחיצות המבוי.

ומעתה לכאורה יש לומר, דרש"י ותוס' נחלקו בנידון האמור, דלרש"י כל דין הלחי הוא דין מחיצה רביעית, וכיון שבדאורייתא מהני כאשר מחיצה אחת שלא כהלכתה, כן מהני במבוי שהצריכו בו ד' מחיצות. ומאחר דלא

חידשו חכמים מאומה בדין מחיצות המבוי, א"כ ודאי דכאשר חזינן דמהני נראה מבחוץ במבוי, הרי זה מועיל בודאי מעיקר דין מחיצות מדאורייתא, דאם מדאורייתא לא היה מועיל, אז במבוי לא היה מהני, משום דחכמים לא הקילו במחיצה הרביעית כלל. ולכן הבין רש"י דגם בסוכה מהני נראה מבחוץ, מאחר דיש לזה דין מחיצה מדאורייתא.

אמנם התוס' למדו, דחוץ מתקנת הלחי, תקנו חכמים חומרא בשאר המחיצות, שיהיו מחיצות שלמות, ובמחיצת הלחי הקילו שאינה צריכה להיות מחיצה שלמה. ואם כן, מה שמצינו דמהני במחיצה הרביעית נראה מבחוץ, שייך לומר דמועיל רק מכח הקולא שהקילו חכמים במחיצה הרביעית. ולכן תמהו התוס', דמאחר דמועיל הלחי במחיצה רביעית דמבוי, דהואי מחיצה דרבנן, מכח הקולא שהנהיגו בה שאינה צריכה לסתום, מאן יימר דבדאורייתא ג"כ מהני.

סימן כ'

בגדר דין אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה

במעם הא שאין אתי אוירא

בתקנתא דשמואל

א. עירובין י' א', תני לוי מבוי שהוא רחב עשרים אמה, נועץ קנה באמצעיתו ודיו. הוא תני לה והוא אמר לה, אין הלכה כאותה משנה וכו'. אלא היכי עביד, אמר שמואל משמיה דלוי, עושה פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות, ומעמידו לאורכו של מבוי. אי נמי כדרב יהודה, דאמר רב יהודה מבוי שהוא רחב חמש עשרה

אמה, מרחיק שתי אמות, ועושה פס שלש אמות. והנה בביאור מה דאמר לוי דאין הלכה כאותה משנה, כתב רש"י בטעם הדבר בד"ה אין הלכה, 'דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה לקנה', וע"ז הוא דתיקן שמואל משמיה דלוי, שיעשה פס גבוה עשרה במשך ד' אמות.

ובביאור מה דמהני האי פס ארבע אמות, דלא נימא עליה אתי אוירא ומבטל ליה, פירש רש"י ד"ה ומעמידו, 'דכיון דאיכא הכשר

והנה היה מקום לומר, דלעולם הוה ברירא ליה להרשב"א כהריצב"א, ומה שבכ"ז הוצרך לתירוץ נוסף, בדבר מה שאין אתי אורא בכותל ארבע אמות, היינו משום דברי הריטב"א בסוגיין. והיינו, דהנה בריטב"א חלק ע"ד הרשב"א ורש"י, דסברו דהפס ארבע אמות מחלק את המבוי לשני מבואות, וסבר דהפס ארבע אמות אינו מחלק המבוי לב' מבואות, ומה דלא אמרינן ביה אתי אורא, היינו משום דאין אור מבטל מחיצה חשובה, אבל אין המבוי מתחלק ע"י הפס ארבע אמות. וא"כ היה מקום לומר, דמה דכתב הרשב"א לתירוץ, דככותל מבוי לא אמרינן ביה אתי אורא, הוא אם נסבור כהריטב"א, דפס ארבע אמות אינו מחלק המבוי לב' מבואות, וע"ז תירץ דמה דלא אמרינן בפס ארבע אמות אתי אורא, היינו משום דכותל מבוי אינו מתבטל באתי אורא, והיינו ע"פ דרכו של הריטב"א, דדבר חשוב אינו מתבטל באתי אורא.

אכן זה אינו, דהנה כשהוכיח הרשב"א שהבבלי מיירי בשקורה מונחת מכותל לכותל, כתב 'דהא איצטרכינן לאוקמה, או בעומד מרובה על הפרוץ, או בפס גבוה עשרה במשך ד' אמות, כדי שיהיו ב' המבואות, ובודאי כיון שאנו מחלקין אותו לב' מבואות, על כרחין אנו צריכים להכשיר את שניהם, ולהניח קורה כאן וכאן. והיינו, דהבין הרשב"א בפשיטות דבעינן לחלק המבוי לב' מבואות, ואח"ז דן בדבר מה שאין באותו פס אתי אורא, ותירץ לב' התירוץ האמורים לעיל. ומבואר בזה, דגם להתירוץ דאין אתי אורא בכותל מבוי, צריכים לומר להא דהפס מחלק המבוי לב' מבואות. וכן מבואר להדיא בעבודת הקודש (שער ב' סעיף ב'), 'ולמה אמרו משך ארבע, לפי שהפס חולק באמצע, ועושה את המבוי כשני מבואות, וכו', ומעתה אין אור שמכאן ומכאן מבטלין את הפס, שאין אור מבטל כותלי המבוי. ומבואר דאע"פ שנקט

מבוי באורכו של פס, הוה להו כשתי מבואות, ונעשה הפתח האחד למבוי זה, והפתח השני למבוי השני. ויש לבאר מה מהני הא דהוה כב' מבואות, לענין מה שלא נימא ביה דאתי אורא ומבטל ליה.

והנה ברשב"א כתב בביאור הא דמהני פס ארבע אמות בתרתי, חדא כתב ד'כיון דפס זה הוה כותל המבוי, תו לא מיבטיל מחמת אור דמהאי גיסא ומהאי גיסא, ועוד כתב, ד'אור שאחורי הפס, אור של מבוי אחר הוא, ואין אור של מבוי אחר חשיב לגבי דידיה לבטל יתיה'. ובפירושו השני כתב לכאורה כדברי רש"י, שע"י הפס נעשים ב' מבואות, אלא שהוסיף לבאר דכיון דהוה ב' מבואות, אין אור של מבוי אחר חשוב לגבי הפס שכנגד המבוי.

ולכאורה הן דברי הריצב"א להלן בסוגיא דעור העסלא, [והובאו בתוס' ד"ה ואצבעיים], דלא אמרינן בכל אור דעלמא אתי אורא, 'אלא באור שאני חושבו כסתום, כההיא דלעיל דחשיב האור של עשר כסתום'. ומכח זה כתבו רש"י והרשב"א, דכאשר הפס מהני לחלוק המבוי לב' מבואות, לא אמרינן דאתי אורא של מבוי אחד, לבטל הפס של המבוי שלצידו.

והנה צ"ב מדוע הוצרך הרשב"א לב' תירוץ, בטעם הדבר שאין אתי אורא בכותל ארבע אמות, ולא כתב בפשיטות כדברי הריצב"א, דאור שחוץ לרשות אינו מצטרף באתי אורא. ובפשטות צ"ל דלא הוה פשיטא ליה כדבריו, דהנה בתוס' הקשו מדוע לא אמרינן בעור העסלא אתי אורא, ותירצו בתרתי, או שלא אמרינן אתי אורא בכלים, או כדברי הריצב"א דלא אמרינן אתי אורא באור שאין אני חושבו כסתום. ומבואר דיש חולקים על הריצב"א, ולכן הוצרכו התוס' לתרוץ הראשון. וממילא י"ל, דלכן הרשב"א הוצרך לתירוץ נוסף, שאין אתי אורא בכותל מבוי.

הרשב"א, להטעם דאין אויר מבטל כותלי מבוי, מכל מקום הצריך שהפס יחלוק המבוי לב' מבואות.

ומכ"ז חזינן, דמה שהוצרך הרשב"א לטעם דאין אויר מבטל כותלי מבוי, אינו משום דברי הרישב"א, שאין כח בפס ארבע אמות לחלוק המבוי לשנים. ואם כן מסתבר, דמה שנטה הרשב"א מדברי הרישב"א, ותירץ להא דאין אויר מבטל כותלי מבוי, היינו משום דלא הוה ברירא ליה כדברי הרישב"א, וכמו שהביאו התוס' בפשיטות, דלולא שבכלי לא אמרינן אתי אורא, אז היה אתי אורא בעור העסלא, למרות שהוי אויר שאין חושבין אותו כסתום.

ובמו כן, מהמשך דברי הרשב"א בסוגיין לכאורה נמי משמע, דלא הוה פשיטא ליה דהדין עם הרישב"א, דהנה הקשה על דינא דרב אמי ורב אסי, דפס ארבעה בתחילת המבוי מתיר בפירצה עד עשר, מדוע לא נימא דאתי אורא דהך פירצה, עם האויר בצד אותו פס כלפי רשות הרבים, ויבטלו את מחיצת הפס. ותירץ שם ג' תירוצים, א' שמאחר שיש שם עומד מרובה הרי זה מבטל הפירצה, ושוב אינה יכולה להצטרף עם האויר שבצד אותו פס כלפי רה"ר. ב' שמאחר שהיה כאן מבוי, וכל הנידון אם פקע שם מבוי ממנו, הרי שדנים גם לארבעה טפחים ככותל מבוי, שאינו מתבטל ע"י דין אתי אורא. ובתירוץ הג' הביא לדברי הרישב"א, שאויר שחוק למבוי אינו מצטרף. וממה שהוצרך לתירוצים נוספים משמע דלא הוה פשיטא ליה כדברי הרישב"א.

ב' קושיות ע"ד הרשב"א

שסתם כהרישב"א

ב. והנה אחר שנתבאר דלכאורה לא הוה פשיטא ליה לרשב"א כדברי הרישב"א, יש מקום להקשות [כן שמעתי מראש הכולל הגרא"ז

שוורצמן שליט"א], דהנה הביא הרשב"א מהירושלמי דסבר, דאמנם כאשר נועץ קנה באמצע מבוי הרחב עשרים, אתי אורא דמב' צדדי הקנה ומבטלין ליה. אבל אם חוק מהקנה יתן קורה מכותל לכותל, לא נימא בזה דין אתי אורא, דאויר שתחת הקורה אינו מצטרף למימר ביה דין אתי אורא. והיינו טעמא, דרק אויר דחשוב פירצה הוא המבטל להעומד.

אבן הביא הרשב"א שהבבלי בסוגיין לא סבר כהירושלמי, דהנה אמר שמואל דכיחד הוא עושה, מעמיד פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות, ומעמידו לאורכו של מבוי, ובכך נחלק המקום שכנגד הפס לב' מבואות. והנה אם כנגד הפס יש ב' מבואות, ודאי דבעינן להכשיר כל מבוי בפני עצמו, וא"כ נמצא דמה שיהני אותו פס ארבע אמות, הוא רק אם יתן קורה מכותל לכותל, דרק בכך יכשיר את ב' המבואות. ומבואר בזה, דבכדי להכשיר את המבוי הרחב עשרים בעינן לב' תנאים, א' שיתן פס גבוה עשרה במשך ארבעה לאורכו של מבוי, ב' שיתן קורה מכותל לכותל, ואם סבר הבבלי כהירושלמי דאויר שתחת הקורה אינו מבטל, הא לא בעינן להתנאי דפס גבוה עשרה וכו', דבלא"ה מאחר שיש קורה מכותל לכותל, מהני הפס גם פחות מארבע אמות כבקנה, אע"כ דסבר הבבלי דאויר שתחת הקורה מבטל, ולכן אם לא יחולק המבוי לב' מבואות, ע"י נתינת פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות, לא תהני הנחת קורה מכותל לכותל, דאויר שתחת הקורה מבטל להעומד.

והנה במה שמבואר בירושלמי, דאם אינו נותן קורה מכותל לכותל, אתי אורא ומבטל את הקנה, וכן להבבלי אפילו אם נותן קורה מכותל לכותל, יש לברר אילו אוירין הם המבטלים את הקנה. דהנה כאשר ראש המבוי בצד מזרח, ונותן קנה באמצע רוח המזרחית, יש

מקום לרון שאתו אורין דמצפון ודרום, ויבטלו את הקנה, אמנם כמו כן יש לרון, דאתו אורין דמערב ומזרח הקנה, והם מבטלין את הקנה. ולכאורה יש לומר בפשיטות דתרוייהו איתנהו, והיינו דאפשר לרון גם על האורין שמצפון ומדרום, וגם על האורין שממזרח הקנה ומערב, ויבטלו את הקנה.

אמנם בזה יש להקשות ע"ד הרשב"א, שכתב דממה שאיתא בבבלי דבעינן פס ארבע אמות, ולא סגי במה שהקורה מונחת מכותל לכותל, מוכח דאורין שתחת הקורה מצטרף לבטל, דאם אינו חשוב לבטל הקנה, הרי גם אם לא היה הפס ארבע אמות לא היה שייך בזה אתי אוריא. דבשלמא לפי מה שכתב דהא דמהני פס ארבע אמות, היינו משום דבכה"ג הוי אורין שחוץ למבוי, ואינו מתבטל ע"י דין אתי אוריא וכהריצב"א, א"כ שפיר מוכח דאורין שתחת הקורה מבטל, דאם אינו מבטל הא לא בעינן שיהיה הפס ארבע אמות, דמשום האורין דמזרח ומערב לא בעינן ארבע אמות, דאורין המזרח הוי אורין שחוץ למבוי ואינו מבטל, וע"כ דשיעור ארבע אמות משום האורין דצפון ודרום, למרות שאורין שתחת הקורה נינהו. אבל לפי מה שכתב דהא דפס ארבע אמות אינו מתבטל, הוא משום שכותל מבוי אלים ואינו מתבטל ע"י דין אתי אוריא, קשיא, דלמא שיעור ארבע אמות הוא שלא יבטלו האורין דמזרח ומערב, אבל מצד האורין דצפון ודרום, דלמא מכיון דאורין שתחת הקורה נינהו אינם מבטלין, וכהירושלמי. ומדוע לא הזכיר הרשב"א, דכל ראיתו מהבבלי דלא כהירושלמי, אתיא אך אי נימא כהריצב"א, אך אי נימא כדכתב דכותל מבוי אינו מתבטל, אין ראיה.

ועוד יש להקשות בזה, דהנה איתא בגמ', דאע"פ שעומד מרובה מב' רוחות הוי עומד, מ"מ אם יש אורין מב' צדדי העומד, אז

אתי אוריא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטלין לעומד, וברשב"א כתב 'ונפקא מינה היכא דלא שייך למימר אתי אוריא וכו', והיכי דמי, כגון דהווי העומדין לצד ימין המבוי סמוך לכותל זה, והשני לצד שמאל המבוי סמוך לכותל השני, והאחד בינתיים, דהשתא ליכא אלא חד אוריא, ובכי הא אמרינן עומד מרובה משתי רוחות הוי עומד'. ולכאורה צ"ב, דאי לאו שיטת הריצב"א דאורין שמחוץ לרשות אינו מבטל, נמצא לכאורה דבכה"ג שהביא הרשב"א יהיה אתי אוריא, ע"י האורין שחוץ למבוי. ומדוע סתם בזה בפשיטות, ולא כתב דנפ"מ זו תלויה בדברי הריצב"א.

והנה בקושיית הרשב"א לרב אמי ורב אסי, מ"ט לא נימא אתי אוריא, כאשר יש פס ארבעה בראש המבוי, הקשה החזו"א (ס"ט ט), דמאחר דיש ברוח רביעית לחי או קורה, א"כ יש חציצה בין העומד לבין האורין, ובכה"ג אפילו להחולקים על הריצב"א, לא נימא בכה"ג דאתי אוריא ומבטל. ותירץ, דלחי וקורה אינם מחיצה אלא כלפי רוח רביעית, ואינם חוצצין רוחות אחרות, ולכן האורין שפיר מבטל להפס ארבעה עומד. והוסיף שם דאפשר שאם יתן בראש המבוי צורת הפתח, אז גם לולא דברי הריצב"א לא נימא בזה אתי אוריא, דכאשר יש חציצה בין העומד לבין האורין, כו"ע מודו דאין האורין מבטל.

ולכאורה צ"ב בזה, דמלבד מה שצריך להבין, מ"ט כשיש מחיצה בין העומד להאורין, אז לא אמרינן אתי אוריא, אי לאו משום דברי הריצב"א דהוי אורין חוץ למבוי, עוד צ"ב, דהרי יתכן שיכשיר המבוי בצורת הפתח בתוך המחיצות, והיינו שהקנה העומד שבצוה"פ, יעמוד כנגד חלל המבוי לצד הפס ארבעה, ולא כהמשך הפס ארבעה לצד רשות הרבים, וא"כ אין כאן מחיצה בין הפס לבין האורין שלצידו. וממה שהחזו"א לא חילק בזה, משמע דבכל גוני

לא יהיה בזה אתי אורא. וצ"ב מדוע בכה"ג כו"ע מודו לריצב"א, ומאי שנא מכל אורין שחוץ לרשות.

ביאור ענין אתי אורא

ג. וישוב הקושיות הנ"ל, מונח לכאורה במכתב החזו"א בספר שלום יהודה (מכתב י"ז), דהנה הוכיחו התוס' ד"ה ואצבעיים לדברי הריצב"א, מהא דרב אמי ורב אסי, דבכה"ג שנתן פס ארבעה בראש המבוי, מתיר בפירצה עד עשר, ולכאורה מדוע לא נימא דאתי אורא שבפירצה, עם האויר שמראש הפס לצד רשות הרבים, ויבטל הפס ארבעה. אע"כ מוכח, דמכיון שהאויר שמראש הפס לצד רה"ר, הוי אויר שאין אני חושבו כסתום, לכן לא מצטרף לבטל הפס, וכהריצב"א. והוסיפו התוס', שאם נחלק בין סוף מבוי לתחילת מבוי, אז אין ראייה מדבריהם לדברי הריצב"א.

ובחזו"א במכתב ביאר לחילוק זה, דהנה תמיד ניתן לדון על ב' דרכים, שאם דנים קודם את הרשות, הרי שהאויר שחוצה לה אינו מבטל, אבל אם דנים קודם את המחיצה, שפיר מצטרף האויר שלצידה לבטלה. ולכן כשיש מחיצה היוצרת רשות, אמרינן אתי אורא ע"י האויר שלצד המחיצה, שהרי אין הבדל רשות בין המחיצה להאויר שלצידה, אבל כשהרשות כבר נוצרה, ורק דנים אם נתבטלה, בזה דנים קודם את הרשות שהיתה, ואז לא מצרפים את האויר שמתחוצה לה. ולכן בסוף מבוי, כתבו התוס' דגם לולא דברי הריצב"א, לא נימא בה אתי אורא, דכל החידוש של הריצב"א הוא, שבכל מחיצה שתייצר רשות, אז דנים על האויר שלצידה, כאילו אינו מן הרשות, אבל כאשר הרשות כבר נוצרה, בזה גם לולא דברי הריצב"א אין מצרפין אויר שמחוץ לרשות.

ומבואר בדברי החזו"א, דכל הנידון בדברי הריצב"א, הוא אם דנים מחיצה שלא יצרה רשות, כאילו כבר יצרה היא את הרשות, אבל הא מיהא סברא פשוטה היא, דאויר שחוץ לרשות אינו נידון באתי אורא. והדבר צ"ב, דמדוע לא נימא בזה, דאתו אורין מב' צדדי המחיצה, ומבטלין אותה.

ובביאור הענין יש להקדים, דהנה צ"ב מדוע בכל מחיצה שבעולם, לא נימא דאתי אורא דמלפניה ומאחוריה ומבטל לה, והיינו בגונא שהמחיצה הולכת ממזרח למערב, מדוע לא נימא דאתי האוירין שמצפון ודרום, ויבטלוה. ואמנם נתבאר ברשב"א ב' אופנים אימתי לא אמרינן אתי אורא, א' מחיצה גמורה ארבע אמות, ב' אויר שחוץ לרשות, ואופנים אלו קיימים כמעט בכל מחיצה, אולם בכה"ג דהמחיצה פחותה מארבע אמות, אטו מי נימא דיהיה בה דין אתי אורא דמלפניה ומאחוריה. ובשלמא להריצב"א דאויר שמחוץ לרשות אינו מבטל, א"כ יש לומר, דכל האוירין דמלפני ומאחורי המחיצה, הוו אורין דחוץ לרשות. אבל לטעם הראשון שהביא הרשב"א, דרק בכותל ארבע אמות אין דין אתי אורא, קשיא, האם באמת יהיה דין אתי אורא, באוירין דמלפני ומאחורי המחיצות.

ולכאורה הביאור בזה הוא, בהקדם ביאור ענין אתי אורא, דלכאורה צ"ב מהו ענין אתי אורא ומבטל לעומד, וכן מדוע בעינן אורא דב' צדדי המחיצה, ולא סגי באויר אחד לבטל. ולכאורה הביאור בזה הוא, דהנה תורת מחיצה היא להבדיל בין מקומות, והיינו דמכחה נראים המקומות מובדלים, וכאשר יש אויר בצד המחיצה, הרי שבמקום האויר נראים המקומות מחוברים, ובזה לחוד היה מקום לומר, דכל אחד פועל את פעולתו, והיינו דהמחיצה חוצצת כנגדה והאויר מחבר כנגדו, אמנם מכיון דגם

ביאור שאר הקושיות עפ"ז

ד. ומעתה יש לבאר למה שכתב החזו"א, דכשהמבוי ניתר בצורת הפתח, גם להחולקים ע"ד הריצב"א לא יהיה דין אתי אורא, מכח מחיצת צוה"פ ברוח הרביעית. דגם כאשר נותן הקנה שבצוה"פ בתוך חלל המבוי, דאינו חוצץ בין העומד ובין האויר, עדיין אין לדון בזה מדינא דאתי אורא. והיינו טעמא, דכיון שברוח הרביעית יש מחיצה, המחלקת בין המקום שכנגד המחיצה לבין המקום שכנגד האויר, נמצא דאין האויר שבאותו מקום סותר למחיצה, שבעוד שהמחיצה מפרדת בין המבוי לבין רשות הרבים, הרי שהאויר מחבר בין החלק שכנגד המבוי ברשות הרבים לרה"ר אחרת, ולכן אין הפס ארבעה מתבטל. [נכמו כן יש לדון, שלא יתבטל הפס ארבעה מטעמא אחרינא, דכיון דג' מחיצות דאורייתא, וגם בלי הפס ארבעה, המבוי מופרד מהרה"ר שלצד הפס, שהרי יש ג' מחיצות גם בלי הפס, מכח הצורת הפתח ברוח הרביעית, ואם כן גם אם האויר יבטל הפס עדיין המקומות יהיו מובדלים, ולכן י"ל בזה דמעיקרא לא יבטל האויר את הפס].

ולכן במה שהביא הרשב"א נפ"מ, דבכה"ג שיש עומד מב' צדדי המבוי ופירצה באמצע הרוח, הו"ל עומד מרובה מב' רוחות, ואין בזה דין אתי אורא, ולא תלה לזה בדברי הריצב"א, י"ל נמי על אותה הדרך. דכיון דהמקום שמחוץ למבוי מובדל הוא מהמבוי, נמצא דהמחיצה מפרדת בין המבוי לרה"ר, והאויר מחבר בין רשות הרבים לרשות הרבים, ואין האויר סותר למחיצה כלל. ולכן גם אי לא סבירא לן כהריצב"א, אין אתי אורא כ"ז שאין האויר סותר למחיצה. וכל מה שהריצב"א חידש, הוא שאם לאחר עשיית המחיצה, תהיה סתירה בין האויר למחיצה, אז הוא דאמרינן אתי אורא, וכגון בכלאים שאי"צ רק מחיצה אחת, שאז אין

מצד המחיצה השני יש אויר, המורה על חיבור המקומות, הרי שב' האוירין מבטלין המחיצה, ומורים שמקומות אלו מחוברים. ולכן בעינן דוקא אורא דהאי גיסא והאי גיסא, דאל"כ לא היו האוירים מבטלים המחיצה.

ובזה יתבאר מדוע אין האוירין שמלפני ומאחורי המחיצה מבטלין אותה, משום שכל עיקר תורת אתי אורא הוא, שהאוירין סותרין למחיצה, דבעוד שהמחיצה מורה על פירוד המקומות, הרי שהאוירין מורים על חיבור המקומות, ולכן אין האוירין שמלפני ומאחורי המחיצה מבטלים, מכיון שאינם סותרים למהות המחיצה, שהרי בכה"ג שהמחיצה נמשכת ממזרח למערב, הרי המחיצה מורה על פירוד המקומות דצפון ודרום, והאוירין מורים על חיבור המקומות דמזרח ומערב, ומאחר דאין האוירים סותרים למחיצה, לכן לא מבטלים אותה.

ולכן גם אויר שחוץ לרשות אינו מבטל, שהרי מה שבכל אתי אורא, לא אמרינן, דכנגד המחיצה נפרדים הרשויות, וכנגד האוירים מתחברים הרשויות, הוא משום שהרשות שכנגד האוירים, אחת היא עם הרשות שכנגד המחיצה, ולכן בזה אמרינן דאתו אוירים ומבטלים למחיצה, באמרם שהרשויות מחוברות. אכן כאשר האויר מחוץ לרשות, נמצא דאינו סותר למחיצה, שהרי המקום שכנגד המחיצה, והמקום שכנגד האויר שחוץ למבוי, ב' מקומות הם, ובעוד שהמחיצה מורה על פירוד הרשות שבתוכה מהרשות שמחוץ לה, הרי שהאויר מורה על חיבור המקומות שכנגדו. ובוהו חידש הריצב"א, דאם ע"י המחיצה יהיו כאן ב' רשויות, אז מעיקרא לא אמרינן דהאוירים סותרים למחיצה, דסו"ס אין האויר מחבר מקום שהמחיצה מפרדת.

[אמנם זה אין להקשות, דמאחר שיש למבוי זה ג' מחיצות, אם כן בין אם יהיה פס זה ובין אם לא, אין המקום שלפני המבוי מחובר עם המבוי, והדין נותן שלא יהיה בזה דין אתי אוירא, מאחר דאין האוירים מורים על צירוף המקומות. דבזה י"ל דאיה"נ, וכלפי דין דאורייתא דרשות היחיד, לא נימא על האוירין ברוח הרביעית אתי אוירא, אולם מאחר דרבנן תקנו דין מחיצה רביעית, שיהיה המבוי מובדל מרה"ר גם ברוח הרביעית, אם כן על דין יש אתי אוירא, דבעוד שהמחיצה מורה על פירוד המבוי ברוח הרביעית מרה"ר, הרי שהאוירין מורים על חיבור המבוי באותו מקום לרה"ר].

ובמו כן יש להקשות, במה דאיתא בגמ' דאין הלכה כלוי, שאמר נועץ קנה באמצעיתו ודיו, משום דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, דלכאורה הרי טעם תקנת לוי היא, שע"י הקנה הנעוץ באמצע הפתח הרחב עשרים, מתחלק הפתח לב' פתחים של עשר. והנה יש לדון איזה צד של הקנה הוא זה המחלק את הפתח לב', האם החלק שמונח לאורך המבוי, או החלק המונח לרחבו של מבוי. ולכאורה נראה בפשיטות, דהחלק המונח לארכו של מבוי, הוא המחלק את הפתח, שהרי בכדי שיהיו ב' פתחים, בעינן שיהיה דבר חוצץ בין פתח אחד למשנהו, והחלק המונח לאורך המבוי הוא החוצץ בין הפתחים. וא"כ קשיא, דמדוע כתבו הראשונים דבקנה אתו האוירין דצפון ודרום ומבטלין ליה, הלא הוא ממש דומה לאוירין דמלפני ומאחורי המחיצה, שהרי הקנה חוצץ בין הפתחים, והאוירין מחברין ברוח רביעית, ואין כל סתירה בין המחיצה והאוירין.

ושמעתי לישב בזה, דהנה הגרע"א (שס"ג למג"א ל"ה) הקשה לרש"י, דכתב דלא מהני ליתן קנה לחלק בין הפתחים, משום דאתי אוירא ומבטל לקנה, דהא בלאו הכי לא מהני קנה,

חילוק בין המקום שהמחיצה מפרדת למקום שהאויר מחבר, ואז האויר סותר למחיצה ומבטלה.

ובזה יתבאר מדוע הביא הרשב"א ראייה מהבבלי דלא כהירושלמי, ולא תלה לראיתו בדברי הריצב"א, דהרי אי לא נימא כהריצב"א, יתכן דמה שבעינן לפס ארבע אמות, הוא שלא נימא אתי אוירא דסוף הפס עד סוף המבוי, ואוירא דמראש הפס ולרשות הרבים, ויבטלו את הפס. ולפי מה שנתבאר אתי שפיר, דמכיון דהאויר שמחוץ למבוי מחולק מן המבוי, גם בלאו אותו פס ארבע אמות, שהרי יש שם ג' מחיצות המפרידות את המבוי מהמקום שמלפניו, לכן גם בלי דברי הריצב"א, לא אמרינן דאתי האויר שמלפני המבוי ומבטל ליה. ועל כרחק דמה שבעינן פס ארבע אמות, הוא שלא נימא דאתי אוירא שמצפון ודרום, וממילא מוכח שאוירין שתחת הקורה מצטרפין לבטל מחיצה.

ביאור ענין אתי אוירא בפס ארבע אמות

ה. והנה אחר שנתבאר דיסוד דין אתי אוירא, הוא בסתירת האוירין למחיצה, ולכן בכל מחיצה שבעולם, גם לולא שהיתה דבר חשוב, אין האוירים שמלפני ומאחורי המחיצה מצטרפין לבטלה, יש להקשות, דהנה בראשונים מבואר, דאי לאו שהפס היה במשך ארבע אמות, היה בו דין אתי אוירא, ומשום שרחב הוא ארבעה ל"א ביה אתי אוירא, אי משום דלא אמרינן אתי אוירא בכותל מבוי, אי משום דהוי אויר שחוץ לרשות דאינו מצטרף לבטל. ולכאורה קשה, דמכיון שהפס ארבע אמות מחלק הרשויות, הרי האוירין דמצפון ומדרום הוו אוירין דמלפני ואחורי המחיצה, אשר לא אמרינן בהו דאתו ומבטלו למחיצה, דהרי בעוד שהמחיצה מורה על חילוק מבוי אחד מחבירו, הרי שהאוירין מורים על חיבור המבוי לרה"ר.

ואמנם יש מקום לדון בדבריו, ושפיר יש לומר, דאע"פ שאין בכח העומד ליתן דינים על הפרוץ, מ"מ ככה"ג שהעומד מועיל כנגדו, הרי ממילא מתחלקים הפירצות. ואולי זהו מה דסבר רש"י, דהוצרך להסביר דאני אורא לפסולא דקנה, דמשום פרוץ מרובה לא אתינן עלה, שהרי מכיון דהקנה חוצץ כנגדו, ממילא נמצאו כאן ב' פירצות פחותות מעשר, ושם פתח אית להו. אמנם הגרע"א הבין, דמכיון דפרוץ מרובה, אם כן כלפי הפרוץ נחשב העומד כאילו אינו, ולכן חשוב שיש כאן פתח רחב עשרים, פחות שיעור רוחב הקנה.

ומעתה נוכל להבין, מדוע בקנה אמרינן אתי אורא, למרות שהיה מן הדין שיועיל הקנה באורך המבוי. דלפי מה שנתבאר, הרי אין הקנה יכול להועיל כשמונח לאורך המבוי, שהרי מה שהקנה יכול לחלק פירצה לב' פתחים, זהו רק ע"י שמפסיק את הפירצה כלפי רוח רביעית, וממילא יש כאן ב' מקומות הפרוצין לרה"ר, שהמבוי כשר בהם אחר דלא הוו יותר מעשר אמות. וכיון דבעינן לחילוק הפתחים לרוחב הקנה כלפי רוח רביעית, נמצא דשייך שפיר לדון על האוירין דצפון ודרום שיבטלו למחיצה, דרוחב הקנה מורה על פירוד המבוי מרה"ר, והאוירין מורים על חיבור המבוי עם אותה רה"ר, ואתו אוירין ומבטלין למחיצה.

אמנם יש להוסיף בזה, דכ"ז ניחא במה שהוקשה מתקנתא דקנה, דלכן יש אתי אורא, מכיון דהקנה חוצץ למבוי מרוח רביעית וכמשנ"ת, אבל מה שהקשו הראשונים בתקנתא דשמואל דפס ארבע אמות, והוצרכו לתרץ דהוי כותל מבוי, או שהוי אור דחוץ למבוי, עדיין צריך ביאור, דלכאורה מכיון שהפס ארבע אמות בא לעשות ב' מבואות, נמצא דמועיל במה שמונח לאורכו של מבוי, ופשוט דלא נימא ביה אתי אורא, שהרי האוירין דצפון ודרום אינם

דכיון דפס פחות מארבע אמות אינו חולק המבוי לב' מבואות, לו יהי דמקום הפס ממעט להאור, הא מ"מ המבוי רחב עדיין יותר מעשר, ע"י האוירין שמב' הצדדים, והאוירים הם כ' אמות פחות מקום הפס.

והנה לכאורה קושית הגרע"א צ"ב, דמדוע שהפס לא יחלק את הפתח לב' פתחים, ואז ממילא לא יהיה כל פתח רחב מעשר אמות. ולא יתכן דסבר הגרע"א, דמכיון דברוח זו הוי פרוץ מרובה על העומד, לכן דנים את הכל כפרוץ, שהרי א"כ היה לו לכתוב שהפתח רחב עשרים, ולא כמו שכתב דהוי עשרים פחות שיעור הפס, וממה שכתב שהפס עצמו אינו משיעור הפתח, חזינן דהפס אינו מתבטל באתי אורא. ועד כמה שהבין הגרע"א, דכנגד הפס אינו מצטרף לשיעור רוחב המבוי, נמצא די שיש כאן ב' פתחים מחולקים, ומדוע כתב שיש כאן פתח רחב מעשר.

וצ"ל בזה, דהבין הגרע"א דבכדי לחלק פתח לב' פתחים, לא סגי להעמיד מחיצה לאורך המבוי, אלא בעינן שיעמיד באמצע הפירצה דבר שאינו פירצה, והוא זה שמחלק את הפירצה לב' פתחים. אבל כאשר מעמיד באמצע הפירצה דבר שאינו חוצץ כנגדו מרוח רביעית, אז אין הפירצה מתחלקת על ידו לב' פתחים. וממילא י"ל, דסבר הגרע"א, דכאשר מעמיד קנה באמצע הפירצה עשרים, אז כנגדו מועיל למעט הפירצה מעשרים, ככל דין פרוץ מרובה על העומד, דכנגד העומד שרי. אולם מכל מקום סבר הגרע"א, דלמרות שהקנה מועיל כנגדו, אך לחלק הפירצה לב' פתחים אינו מועיל, דלא סגי לן במה שהקנה חוצץ כנגדו, ובאותו מקום לא יהיה פירצה, בכדי לחלק הפירצה לב' פתחים, אלא בעינן נמי שיחול שם פתח על כל צד במבוי, ומכיון דרוח זו הוי פרוץ מרובה, הרי אין העומד יכול ליתן דינים על הפירצות.

סותרין למחיצה, שבעוד שהמחיצה מורה על פירוד ב' המבואות האחד ממשנהו, הרי שהאיריין מורים על חיבור המבוי ורה"ר שמחוצה לו.

וצריך לומר בזה דאיה"נ, וכלפי אותן הנמצאים כנגד הפס ארבע אמות, באמת לא שייך לדידהו לדון מצד אתי אורא דצפון ודרום, מכיון דאותם איריים אינם סותרים למהות המחיצה שבין ב' המבואות. אך כלפי אותן הנמצאים מסוף הפס ולהמשך המבוי, שפיר שייך לדון לדינא דאתי אורא דצפון ודרום, דלדידהו אין הפס ארבע אמות מחלק הפירצה

לב' פתחים. ואע"פ שלמעשה הווי ב' מבואות שונים, וכלפי כל מבוי יש פתח פחות עשר אמות, מ"מ מכיון דבכדי שהפירצה תחלק לב' פתחים, בעינן שיהיה באמצעה דבר החוצץ בין המבוי לרה"ר שמלפניו, לכן נידונים ב' הפתחים לגביהם כפירצה אחת גדולה, היות ואין דבר החוצץ בין ב' הפתחים. אכן בכדי לחלק הפירצה לב' פתחים, צריך להגיע לרוחב אותו פס ארבע אמות, שהוא המחלק לפתחים בהיות וכנגדו אין פירצה. ומכיון דאיריין דצפון ודרום מבטלינן ליה, לכן הוצרכו הראשונים לטעמייהו, אי משום דאין אור מבטל כותל מבוי, אי משום דהוי אור שמחוץ למבוי שאינו מתבטל באתי אורא.

סימן כ"א

בענין ביטול אתי אורא על ידי דין עומד מרובה

א

ביאור דברי הר"ן

דאתי אורא תלוי בדיני עומד מרובה

א. עירובין י' ב', דאמר רב יהודה, מבוי שהוא רחב חמש עשרה אמה, מרחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות. ואמאי, יעשה פס אמה ומחצה, וירחיק שתי אמות, ויעשה פס אמה ומחצה, שמע מינה עומד מרובה על הפרוץ משתי רוחות לא הוי עומד. לעולם אימא לך הוי עומד, ושאני הכא דאתי אורא דהאי גיסא ואוריא דהאי גיסא ומבטל ליה. ויעשה פס אמה, וירחיק אמה, ויעשה פס אמה, שמע מינה עומד כפרוץ אסור. לעולם אימא לך מותר, ושאני הכא דאתא אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה. וירחיק אמה, ויעשה פס אמה ומחצה,

וירחיק אמה, ויעשה פס אמה ומחצה. אין הכי נמי, וכולי האי לא אטרחהו רבנן. ע"כ.

הקשה הרשב"א, דהנה טפי מסתבר לומר עומד מרובה משתי רוחות הוי עומד, ממה שנימא פרוץ כעומד מותר, ואם כן, מאחר דתירצה הגמ', דאפילו אם עומד מרובה משתי רוחות הוי עומד, מ"מ אתי אורא דתרי גיסי ומבטלי ליה, אם כן כ"ש שבפרוץ כעומד נימא הכי, דאע"פ שפרוץ כעומד מותר, מ"מ אתי אורא דתרי גיסי ומבטלי ליה, ודקארי לה מאי קארי לה, הא פשיטא כתירוץ הגמ'.

ותירין, דס"ד דגמ' דדין אתי אורא אינו, אלא כשהאור מכל צד מרובה על העומד, אבל אם אינו מרובה על העומד, לא אמרינן דין אתי אורא. ולכן מקשה הגמ', דעד כמה דלא אמרינן בפרוץ כעומד דין אתי אורא, על כרחין

הטעם דבתקנתא דרב יהודה לא אמרינן דאתי אוריא, דמאחר דמן הצד פרוץ שתי אמות, לא אמרינן דיבטלו את העומד שלש אמות. [וכן כתב הגאון יעקב לקמן ט"ז ב']. וחזר והקשה, דא"כ מדוע בקושיא מפרוץ כעומד, משני הגמ' דאפילו למ"ד פרוץ כעומד מותר יש אתי אוריא, והרי האויר אינו חשוב כהעומד. ותיירך דיש חילוק בין אויר פחות מהעומד, לאויר שוה לעומד. משום שכאשר האויר פחות מהעומד, אז יש דין עומד מרובה על הפרוץ דהפרוץ כעומד דמי, ולכן לא שייך שהאויר יהוי כעומד יבטל את העומד, אבל כאשר אין העומד מרובה אלא שוה לפרוץ, אז אם פרוץ כעומד מותר, אין הפרוץ נחשב רק כמחיצה, אך אינו ממש כעומד, ולכן במסקנת הגמ' אמרינן ביה אתי אוריא.

ואמנם דדברי הרש"ש אמורים כלפי תירוץ הגמ', דגם למ"ד פרוץ כעומד מותר, מ"מ אמרינן באויר השוה לעומד אתי אוריא, אולם מזה נמצינו למדים, דבקושיא הגמ' קס"ד, דלמ"ד פרוץ כעומד מותר אז הפרוץ הוי כעומד, ולכן כתב הר"ן בקושיא הגמ' ס"ד, דעד כמה דפרוץ כעומד מותר, אז גם אין אתי אוריא באויר השוה לעומד. וכפי שבתקנתא דרב יהודה אין אתי אוריא, משום שבאויר הפחות מן העומד, בא דין עומד מרובה ומבטל האויר, כן ס"ד דלמ"ד פרוץ כעומד מותר, אתי העומד ומבטל לאויר. וע"ז משני הגמ', דפרוץ כעומד אינו שהפרוץ חשוב כעומד, אלא שחשוב האויר כמחיצה.

ביאור חילוקי הדינים באתי אוריא

ב. והנה בין להרשב"א ובין להר"ן, מסקנת הסוגיא היא, דלדין אתי אוריא בעינן, שאויר אחד יהיה יותר על העומד, והאויר השני יהיה כמותו, אבל אם ב' האוירין כמו העומד, או שאחד מהן פחות מהעומד, אז לא אמרינן דאתי אוריא דתרי גיסי ומבטלי ליה. והדבר צריך

מה שאינו מועיל במיעוט מבוי לעשר, היינו משום דפרוץ כעומד אסור. וע"ז משני הגמ', דלא כדקס"ד מעיקרא, אלא שלדין אתי אוריא סגי באופן, שמצד אחד פרוץ מרובה, ומצד שני פרוץ כעומד, ולכן מה דלא מהני העומד כפרוץ, הוא משום דמצד השני הו"ל פרוץ מרובה, שהרי פתח המבוי הוא עשר אמות.

ובר"ן כתב לתרץ בזה קצת באופ"א, דס"ד דגמ' דדין אתי אוריא כפרוץ כעומד, מיתלא בדין פרוץ כעומד, דאם פרוץ כעומד מותר, אז העומד חשוב יותר, ואז גם לא יהיה דין אתי אוריא כפרוץ כעומד, שהרי העומד חשוב יותר, ואם פרוץ כעומד אסור, אז הפרוץ חשוב יותר, ולכן דין אתי אוריא קיים, גם בשהאורין שוים לעומד שבאמצע. וע"ז משני הגמ', דלאו כדקס"ד מעיקרא, אלא שגם אם פרוץ כעומד מותר, מ"מ כאשר מצד אחד פרוץ מרובה, אז גם אם הצד השני פרוץ כעומד, אמרינן דאתי אוריא דתרי גיסי ומבטלי ליה.

והנה דברי הר"ן, שתלה לדין אתי אוריא בפרוץ כעומד, בדין פרוץ כעומד דמחיצות, צ"ב. דהגם שלמ"ד דפרוץ כעומד מותר, מצינו דהעומד חשוב מן האויר כאשר שוים, מ"מ זהו כלפי דין מחיצות דעלמא, שתורת המחיצה נקבעת לפי החשוב יותר, אולם מהיכי תיתי דדין אתי אוריא תלוי נמי בזה, הא י"ל שפיר דדין אתי אוריא נובע, מכח מה שיש ב' אורין המקיפים מחיצה מב' צידיה, וגם אם אינם חשובים ממנה, מ"מ יבטלו אותה מדינא דאתי אוריא.

ובביאור הענין יתפרש ע"פ דברי הרש"ש בסוגיין, דכתב דמה שבקושיא הגמ', דירחיק אמה ויעשה פס אמה ומחצה וכו', משני דכולי האי לא אטרחה רבנן, ולא משני דאפילו הכי אמרינן אתי אוריא, היינו משום דלא אמרינן אתי אוריא באויר הפחות מהעומד. וזהו גם

מה שנידון האויר כהעומד כמחיצה, היינו כאשר הנידון על העומד והפרוץ לחוד, אבל כאשר דנין את ב' האוירין יחדיו, אז גם האויר דהוי כהעומד מצטרף להורות על חיבור הרשויות.

ולכן כאשר מב' הצדדין האוירין הוו כהעומד, אז למ"ד פרוץ כעומד מותר, מכיון שאין אויר שמורה על חיבור הרשויות, דמאחר שעומד חשוב טפי מן הפרוץ, אז העומד קובע שגם האוירין עצמם מפרידים הרשויות, ולכן לא אמרינן בכה"ג אתי אוירא. אבל כאשר אויר אחד מרובה על העומד, ואז הוראת חיבור הרשויות מתקיימת ע"י האויר המרובה, אז שפיר יכול האויר השני שהוא כהעומד, להצטרף להורות על חיבור הרשויות, שבעוד דכשנידון אותו האויר לכשעצמו עם העומד, העומד חשוב ממנו, אבל אם נידון בצירוף אויר אחר, אז שפיר מצטרפין שניהם להורות על חיבור הרשויות.

והנה ביסוד זה שמעתי לישב את דברי התוס' בסוגיין, דהנה התוס' בד"ה ואצבעיים הקשו, מדוע לא יהיה אתי אוירא בעור העסלא, ותירצו או שבכלים לא אמרינן אתי אוירא, או שאויר שאין חושבים אותו כסתום אינו מבטל. ומהרש"א הקשה על דבריהם, מדוע הוקשה להו כן רק על סוף הסוגיא, דאמר רב דימי דאם פלגינן בעומד מרובה משתי רוחות, הוה לי למימר אצבע וב' שלישים מכל צד, ואצבעיים וב' שלישים באמצע, ולא הוקשה להו כבר בתחילת הסוגיא, דאמר רב דימי אצבעיים מכאן ומכאן ובאמצע.

והנה אי נימא כמשנ"ת אתיין שפיר דברי התוס', דיש לומר דזה הוה פשיטא להו להתוס', דאויר שחוץ לרשות אינו מורה על חיבור הרשויות, ואינו יכול להיות אלא אויר המצטרף להורות על החיבור, וזה מה שחידש הריצב"א לגבי אויר שחוץ לרשות, דלא רק

ביאור, דעד כמה דאמרינן דאויר השוה לעומד מצד אחד מבטל, מדוע ניבעי דמצד השני יהיה האויר יותר מן העומד. ולא מיבעיא להר"ן דנתפרש בדעתו, דבפרוץ כעומד הוי מחיצה, שאין האויר חשוב בה כעומד, דא"כ דהאויר אינו כעומד, אז מדוע לא מהנו ב' אוירין שוים לעומד, לבטל את העומד באתי אוירא, אלא אפילו לרשב"א קשיא, דמאחר דיש הלכה באתי אוירא, שהאויר מצד אחד צריך להיות לפחות כהעומד, והיינו משום דלביטול העומד סגי בשהאויר כמותו, א"כ מדוע מצד השני צריך להיות אויר מרובה על העומד.

ולבאורה י"ל בזה, על פי מה שנתבאר בסימן כ' אות ג' במהות דין אתי אוירא, ובביאור מה שבעינן לאוירין מתרי גיסי, ולא סגי לן באויר אחד. דנתבאר שם דכל מחיצה מורה על הפרדת הרשויות, והאויר מורה על חיבור הרשויות, וכאשר יש עומד אחד ואויר אחד, אז אין כל סתירה בהם, מאחר דנקטינן דכנגד העומד הרשויות נפרדות, וכנגד האויר הרשויות מתחברות, אבל כאשר יש אויר משני צדדי העומד, אז כביכול מורים האוירין שהרשויות מתחברות, ונמצאת המחיצה עומדת באמצע הרשות, ולכך אינה מועלת. עד כאן המתבאר לעיל.

ונמצא לפ"ז, דעל עצם הוראת חיבור הרשויות מספיק אויר אחד, ורק מאחר שבכדי לבטל המחיצה לא סגי באויר אחד כמשנ"ת, לכן בעינן לב' האוירין. ואם כן י"ל, דכל היכא דהאויר הוי כהעומד, הנה אין האויר יכול להורות על חיבור הרשויות, מכח הדין דפרוץ כעומד מותר, מאחר שדנים על העומד מול האויר, ונמצא דהעומד חשוב טפי, אבל כאשר האויר השני כבר מורה על חיבור הרשויות, הא מיהא יוכל האויר להצטרף אליו, להורות שהמחיצה נמצאת באמצע הרשות, מכיון דכל

משתי רוחות, ולמ"ד דעומד מרובה משתי רוחות
הוי עומד, מהני.

ולכאורה מדוע לא נימא דאתי אורא דמן
החבל העליון ולרקיע, ואורא דמן
החבל התחתון ולאמצעי, ויבטל העומד דפחות
משלשה דמן החבל האמצעי ולעליון. ומזה
הוכיח הגאון יעקב, דכאשר יש עומד מרובה לא
אמרינן אתי אורא, וכיון דבין כל המחיצה יש
כאן עומד מרובה, לכן לא אמרינן אתי אורא
לבטל החלק העליון, שהוא חלק מן העומד
המרובה.

אמנם הרש"ש והגאון יעקב הקשו בזה, דכמו
כן דנה שם הגמ', באופן שמן הקרקע
ולתחתון יש פחות משלשה, וכן מן התחתון
ולאמצעי יש פחות משלשה, ומן האמצעי
ולעליון יש פחות מארבעה, דכי האי גונא ג"כ
אינו נידון בעומד מרובה, משום דאתי אורא
דמן האמצעי ולעליון, ואורא דמן העליון
ולרקיע, ומבטל ליה לחבל העליון. ולכאורה
מאחר דיש כאן עומד מרובה, מדוע אמרינן אתי
אורא.

וברש"ש תירץ בזה, דכל מה דאמרינן דכשעומד
מרובה על הפרוץ, אין אותו עומד
לבטל לעומד, זהו דוקא כלפי אותו העומד
המרובה ממנו, אבל עומד אחר יכול אותו פרוץ
לבטל. ולכן בתקנתא דרב יהודה, מאחר דבאנו
לבטל להעומד שלש אמות, ואותו העומד לבטל
את הפרוץ שתי אמות, לכן לא אמרינן בזה אתי
אורא, אבל בסוגיא דחבלים, אין הפרוץ בא
לבטל את העומד שש אמות, אלא להחבל
העליון בלחוד, וע"ז שייך שפיר לדון מצד אתי
אורא. ולהכי נמי בשפחות מארבעה קאי בין
החבל התחתון לאמצעי, לא שייך לדון אתי
אורא על הפחות משלשה העליון, שהרי למ"ד
עומד מרובה משתי רוחות הוי עומד, נמצא דבא
הפרוץ לבטל את העומד מרובה, וזה אינו יכול.

שאינו מורה על חיבור הרשויות, אלא גם אינו
יכול להצטרף להורות כן.

ולכן, על דברי רב דימי דאצבעיים מכאן ומכאן
ובאמצע, לא הוקשה להו להתוס', שהגם
שיש אור באמצע, הרי האור הזה הוי אור
כהעומד, ואור שאינו מרובה על העומד, אינו
מורה על חיבור הרשויות, וכל מה שיכול אור
זה, הוא להצטרף לאור השני לבטל העומד,
אבל מכיון דבעור העסלא יש מהצד השני אור
שאינו חושבין אותו כסתום, והוא ג"כ אינו מורה
על חיבור הרשויות, לכן אין לדון בזה על אתי
אורא כלל, דמב' הצדדים אין אור המורה על
חיבור הרשויות, והוי כמו שמב' הצדדים הו"ל
אור שאינו מרובה על העומד. ורק כאשר אמר
רב דימי, [דאם היו חולקים בעומד מרובה מב'
רוחות, הו"ל] אצבע וב' שלישים מכל צד
ואצבעיים וב' שלישים באמצע, דאז האור
שבאמצע מורה על חיבור הרשויות, הקשו התוס'
דנימא דהאור שמחוץ לעור העסלא יצטרף,
ומשני אי משום דהוי כלי, אי משום דאור שאינו
חושבים אותו כסתום גם אינו מצטרף לבטל.

ב

פלוג' הרש"ש והגאון יעקב

ג. בעיקר דברי הרש"ש והגאון יעקב, שמה
שבתקנתא דרב יהודה לא אמרינן, דאתי
אורא דתחת הקורה, ואורא דשתי אמות,
ומבטלי לעומד שלש אמות, הנה הביא לזה
הגאון יעקב ראייה מסוגיא דחבלים דלקמן ט"ז
ב', דנה שם הגמ' כשעושה מחיצה דעומד
מרובה בערב ע"י חבלים, ואיתא שם, דאם נותן
ג' חבלים זה על גבי זה, באופן שמן הקרקע
לחבל התחתון יש פחות משלשה, ומן החבל
התחתון לאמצעי יש פחות מארבעה, ומן
האמצעי לעליון יש פחות משלשה, דנמצאו יחד
עומד ששה טפחים ומשהו ופרוץ פחות
מארבעה, דהדבר תלוי אם אמרינן עומד מרובה

מצטרף באתי אורא. ומעתה דברי הגאון יעקב צריכים ביאור, אחר דמהתוס' מוכח דלא כותיה, וכמו כן כל עיקר פלוג' הרש"ש והגאון יעקב צריכה ביאור.

פלוג' רש"י וחר"ן בסוגיין

ד. הנה בחידושי הר"ן בסוגיין, הקשה בהא דאמר רב דימי, דשיעור העור צריך להיות, אצבעיים מכל רוח ובאמצע, והיינו משום דפרוץ כעומד מותר, דמדוע לא השמיע חידוש גדול יותר, דאצבעיים ומחצה מרוח אחת ובאמצע, וברוח השניה אצבע אחת, דלמרות שמצד אחד הפרוץ מרובה, אבל מכיון דבצד השני העומד כהפרוץ, ממילא מבטל העומד להפרוץ. ותירץ, דאין בזה כל חידוש, דמאחר דפרוץ כעומד מותר, ודאי דגם בכה"ג יבטל העומד כפרוץ להפרוץ, ולא איכפ"ל במה שמצד אחד העומד מועט מן הפרוץ, דסו"ס הפרוץ נותר מן העומד הסמוך לו.

ובן מבואר להדיא בדבריו בסוגיא דחבלים לקמן ט"ז ב', דהביא לקושית הרשב"א, דמדוע באופן שהפחות מארבעה קאי בין החבל התחתון ולאמצעי, פריך הגמ' דהו"ל עומד מרובה משתי רוחות, ולא פריך דאתי אורא דהאי גיסא וכו', והביא שתירץ הרשב"א בזה, דאיה"נ והיה שייך לפרוץ כן, אלא דלקושטא דמילתא פריך הגמ', דעומד מרובה משתי רוחות לא הוי עומד.

אולם הר"ן שם כתב לתרץ, דהנה בכל דין אתי אורא העומד נחשב כפרוץ, ומצטרף עם האוירין לדין פרוץ מרובה, ולשיעור פירצה יותר מעשר, אולם בעומד מרובה משתי רוחות, גם אם אמרינן דלא הוי עומד, אין הביאור שכל עומד המועט מהפרוץ נחשב כפרוץ, אלא רק שהעומדים לא מבטלים את הפרוץ שביניהם. ולכן הגם דעומד מרובה משתי רוחות לא הוי

אמנם הגאון יעקב תירץ בזה באופ"א, דאיה"נ ובאמת בכל גונא שנדון בעומד מרובה, לא שייך לבא ולדון להפרוץ שיבטל באתי אורא, ומה דכאשר הפחות מארבעה קאי בין החבל האמצעי לעליון, אמרינן אתי אורא לבטל החבל העליון, היינו משום דהחבל העליון שבאנו לבטלו אינו ג' טפחים, והגם שיש במחיצה זו עומד מרובה, מכל מקום מתבטל אותו חבל באתי אורא. ומבואר מדבריו דפליג על הרש"ש, וסבר דכאשר נידון הפרוץ בעומד מרובה, אזי גם עומד אחר פחות ממנו לא יוכל לבטל באתי אורא.

והנה הוכיח החזו"א (בס' שלום יהודה מכתב י"ג), מדברי התוס' בסוגיין ד"ה ואצבעיים, כדברי הרש"ש. דהנה הוכיחו התוס' לדברי הריצב"א, מהא דרב אמי ורב אסי, דבשנשתייר פס ארבעה טפחים בראש המבוי, מותרת הפירצה עד עשר, ולכאורה מדוע לא נימא דאתי אורא של הפירצה, ואורא דחוץ למבוי, ויבטלו הפס ארבעה בראש המבוי, אע"כ מטעמא דהריצב"א דאורא שחוץ למבוי אינו מבטל. והקשה בשפת אמת, דלמא מה דלא אמרינן אתי אורא בכה"ג, היינו משום דהכותל שמן הפירצה לסוף המבוי, הו"ל עומד מרובה על אותה פירצה, ומאחר דפירצה זו נידונה בעומד מרובה, לכן אינה מבטלת לעומדים באתי אורא.

וכתב בזה החזו"א שם, דמזה מוכח דסברו התוס', דגם כאשר אור נידון בעומד מרובה, אינו מתבטל לגמרי, אלא רק שאינו יכול לבטל באתי אורא לעומד היותר ממנו, אבל לעומד אחר הפחות ממנו יכול לבטל באתי אורא, ולכן הגם שמן הפירצה ולסוף המבוי, יש עומד מרובה על הפירצה, מ"מ שפיר יש לדון על הפירצה, שתבטל באתי אורא להפס ארבעה, יחד עם האויר דחוץ למבוי. ולכן מוכח מכאן כדברי הריצב"א, דאור שחוץ למבוי אינו

ולרבי דאמר אצבע ומחצה מכאן ומכאן ואצבע באמצע, היינו משום דלא מהני פרוץ כעומד.

ובפירוש דברי רבין כתב רש"י ד"ה אלא, 'דלרבי דנקט אצבע ומחצה מכאן ואצבע ריוח באמצע, וממעט ליה לפרוץ מעומד שבצד אחד, לא הוי עומד, אלא אם כן כל אחד ואחד מרובה על הפרוץ'. והיינו דסבר רש"י, דכאשר אמרינן דעומד מרובה משתי רוחות לא הוי עומד, אין הביאור דסגי במה שיש עומד מרובה מרוח אחת, וברוח אחרת יהיה עומד פחות מן הפרוץ, אלא בעינן שכל אחד מב' העומדים יהיה רבה על הפרוץ, וכפי ששלל הר"ן המובא לעיל מלקמן ט"ז. והדבר צ"ב טובא, דמהיכי תיתי לדון כן, הלא מאחר שעומד אחד רבה על הפרוץ, ממילא הפרוץ הוי כעומד, ומה איכפ"ל שהעומד בצד השני אינו רבה על הפרוץ.

פלוני המשנה ברורה והחזו"א

ה. כתב המשנה ברורה (ש"ס"ב מ"ה), דיש אומרים שבעומד מרובה משני צדדים, מצטרפים אהדדי ומתבטל הפרוץ לגבייהו. והוסיף שם, דאפילו אם העומד עצמו שמשני הצדדים אינו במילואו, כגון שהפתח רחב חמש עשרה אמה, ובב' הצדדים נשאר עומד אמה, ואח"כ מב' הצדדים פרוץ אמה, ואח"ז מב' הצדדים עומד ב' אמות, ובאמצע פרוץ שבע אמות, דבכה"ג כשנדון את כל הרוח כאחת, אז יהיה לנו עומד שש אמות ופרוץ תשע אמות, אבל אם נדון לכל צד בפני עצמו, אז מאחר דארבע אמות מכל צד נידונים בעומד מרובה, ונמצא שיש כאן עומד שמונה אמות, הרי הפתח שבע אמות נותר, בעומד מרובה שמשני צדדיו.

והנה מבואר כאן בדברי המשנה ברורה ב' חידושים. הא', שלמרות שבהסתכלות על כל הרוח יש כאן פרוץ מרובה, מכל מקום שיך

עומד, מכל מקום לא אמרינן אתי אורא לבטל את העומד העליון, שהרי הוא חלק מן העומד מרובה. ולכן פריך הגמ' דוקא מצד עומד מרובה משתי רוחות, ולא מצד אתי אורא.

וסיים שם הר"ן, 'הלכך אם יש באותה מחיצה, עומד מרובה במקום אחד מאותו הפרוץ, בהכי סגי, ולא בעינן עומד מרובה מאותו הפרוץ ומן העומדים הקטנים'. וכונתו בזה, דאם עומד מרובה משתי רוחות לא הוי עומד, היינו שהעומד הפחות מהפרוץ מתבטל, אז באופן שהיה עומד מרובה מצד אחד, ובצד השני היה עומד פחות מהפרוץ, היה צריך שיהיה העומד המרובה גדול, לא רק מן הפירצה, אלא גם מן העומד הפחות מהפירצה, משום שאותו עומד מועט מתבטל מכח הפרוץ. ורק משום דגם כשמשתי רוחות לא הוי עומד, מכל מקום העומד כדקאי קאי, לכן בעינן שיהיה העומד מרובה מצד אחד, מרובה רק על הפירצה, ולא על שאר העומדים הקטנים.

ולכאורה צ"ב, דמה הוצרך הר"ן לאשמועינן, דלא נימא דהא דעומד מרובה משתי רוחות אינו מועיל, היינו דהפרוץ מבטל להעומד המועט ממנו, ומהיכי תיתי לומר כן, הלא לכאורה כל הנידון של עומד מרובה משתי רוחות, הוא אם לעומד מרובה כזה יש את המעלה של עומד מרובה דכל התורה, ואם לא הוי עומד, אז הביאור הוא שאין כאן את המעלה של עומד מרובה, אבל מהי"ת לומר דהפרוץ יבטל את העומד, הלא כשנדון את המחיצה בכללותה, לא יהיה הפרוץ מרובה.

וביותר צ"ב, דהנה מסקנת הסוגיא דעור העסלא, דנחלקו רבין ורב דימי בפרוץ כעומד, אי מותר או אסור, והיינו דלרב דימי דאמר אצבעיים מכאן ומכאן ובאמצע, היינו דאע"ג דעומד מרובה משתי רוחות לא הוי עומד, מ"מ מהני מדין פרוץ כעומד דמותר,

משהו שבאמצע. ויעוין שם שהוסיף בזה, למ"ד עומד מרובה מב' רוחות הוי עומד.

והנה ב דברי החזו"א לא נתבאר, על איזה חידוש של המ"ב חולק, אולם מתוך דבריו נראה, דמודה דבעומד מרובה על הפרוץ חשוב הפרוץ כעומד, אלא דחלק על המ"ב משום דסבר דל"ש לדון על חלק ממחיצה בעומד מרובה, אלא צריך לדון את כל המחיצה בשלמות. והנה במה שהביא המ"ב ראה מהשו"ע שס"ג ל"ד, דתקנתא דרב יהודה מהניא גם במבוי רחב עשרים אמות, כתב החזו"א לתרץ, דהתם מיירי במחיצה רביעית, ואז ודאי דשייך לדון על חלק מן המחיצה, שהרי אותה הרוח כשרה אפילו נפרצה במילואה, ורק צריך למעט לאותה הרוח לעשר אמות, ולכן שפיר שייך לדון על חלק מן המחיצה. אבל ודאי דבשאר מחיצות המבוי, לא שייך לדון על חלק מן המחיצה.

ולבאורה נראה, דכל מה שכתב החזו"א לחלק, בין מחיצה רביעית לשאר מחיצות המבוי, אתי שפיר רק אי נימא דפלוג' החזו"א עם המ"ב היא, בנידון אם שייך לדון חלק ממחיצה בעומד מרובה, דאז יש לומר, דבשאר מחיצות לא שייך לדון חלק ממחיצה, מאחר שבאין אנו לדון על כל המחיצה, ומה שאין כן במחיצה רביעית, דמעיקרא אין אנו באים אלא למעט לעשר, בזה שפיר שייך לדון על חלק מן המחיצה. אבל אם פליג החזו"א על המ"ב, בהא דכשהעומד מתיר את הפרוץ, אין הפרוץ חשוב כעומד ממש, אינו מובן מה שייך לחלק, דבמחיצה רביעית נדון להפרוץ המועט כעומד ממש, טפי מבשאר רוחות.

ולבאורה דברי המ"ב קצת צריכים ביאור, דמהיכי תיתי שיהיה שייך לדון על חלק ממחיצה, הלא לקמן ט"ו ב' נחלקו אמוראי,

לדון חלק מהרוח, ולדונו בעומד מרובה להתיר הפירצות באותו חלק. והב', דכל דין עומד מרובה על הפרוץ דכעומד דמי, אין הביאור דסגי במה שרובו עומד, אלא דהפרוץ חשוב ממש כעומד, עד כדי שאם נדון אח"כ את אותו חלק, שדנו אותו מקודם בעומד מרובה, להתיר חלק אחר, אז נדון לאותו חלק ככולו עומד.

ובשער הציון אות ל"א כתב בטעם הדבר, ד'חשיב זה כעומד וכדלקמן שס"ג ל"ד', והנה שם הביא השו"ע לתקנתא דרב יהודה, גם במבוי רחב עשרים אמות, דיעשה מב' הצדדים פס שלש אמות בריחוק שתי אמות, ויותר באמצע פתח עשר אמות. ולכאורה שם מבואר לב' חידושי המ"ב, דהחידוש ששייך לדון חלק ממחיצה בעומד מרובה, מוכח ממה דדנים להחמש אמות מכל צד בעומד מרובה, למרות שכל הרוח הויא פרוץ מרובה על העומד. והחידוש שאחר שדנו את החלק המסויים בעומד מרובה, מעתה דנים את כל אותו חלק כעומד כולו, זה מוכח ממה דאין אתי אורא על אותו פס ג' אמות מכל צד, דהיינו טעמא מאחר שעומד מרובה משהו להפרוץ כעומד, לכן לא דיינין להפרוץ כאויר המבטל מחיצה.

והנה בחזו"א (ס"ח ג') עמד בדבריו, וכתב דלא חשיב עומד מרובה, אלא דכשיצטרף כל העומד שבדופן יהיה עומד מרובה, אבל אם בין כל העומדין והפרוצין באותה הרוח, נמצא הפרוצין מרובים, אז הו"ל פרוץ מרובה על העומד. והוסיף החזו"א, דאם נימא כהמשנה ברורה, נמצא דכותל ט"ו אמות ניתר בעומד ו' אמות, כגון שיש ג' פירצות ג' אמות פחות משהו, וביניהם ב' עומדין ג' אמות ומשהו, דבראשונה דנים את ב' הצדדים שהעומדים שם מתירים את הפירצות שלצידיהם, ואח"כ נמצא כאן עומד שש אמות, המתיר את השלש פחות

שבע אמות שבאמצע, עם העומדים הסמוכים לה, שיהיה בזה עומד מרובה משתי רוחות.

אמנם החזו"א למד כהפשטות, דדין עומד מרובה ופרוץ מרובה הוא דין בכל הרוח, ולכן כתב דבשאר רוחות המבוי, אין לדון עומד מרובה על חלק מן הרוח, שהרי סו"ס הרוח בכללותה הוא פרוץ מרובה, ורק ברוח רביעית, דבאין למעט את הרוח לעשר אמות, ולא לגדור את כל הרוח, אז שייך לדון על כל מה שבאין למעט כאחד, שהרי לא באין לגדור אלא לחלק מן הרוח.

ובזה תתבאר שיטת רש"י, שכתב דאם עומד מרובה משתי רוחות ל"ה עומד, אז בעינן שכל עומד בפני עצמו יהיה רבה על הפרוץ, דאי נימא דדין עומד מרובה מתיחס, אל כל פירצה ועומד הסמוכין זה לזה בנפרד, אז באופן שיהיה עומד מרובה מצד אחד, ובצד השני יהיה העומד פחות מהפרוץ, יבטל הפרוץ שבאמצע להעומד שלצידו, מאחר דכל דין עומד מרובה ופרוץ מרובה, מתיחס אל כל פירצה ועומד הסמוכין, נמצא דכלפי העומד המרובה והפירצה, מתבטלת הפירצה אל העומד, אולם כלפי הפירצה המרובה מן העומד השני, אז העומד הזה מתבטל להפירצה.

ועפ"ז יבוארו דברי רש"י במקום אחר בסוגיין, דהנה כתב בד"ה יעשה פס אמה ומחצה, זכיון דלא שרית ליה בהכי, משום דפרוץ מרובה על העומד שמכאן ועל העומד שמכאן, אלא אם כן תצרפם יחד להיות שניהם רבין עליו, שמעינן מינה מדלא מצרפת להו, עומד מרובה על הפרוץ בין ב' הרוחות כשתצרפם, לא הוי עומד מרובה, אלא זיל לגבי כל חד וחד ונמצא פרוץ רבה עליו ומבטלו, ונמצא פתח רחב מעשר'. ולכאורה צ"ב, דנשמע מדבריו דביאור הא דעומד מרובה מב' רוחות הוי עומד, היינו דמצרפים לב' העומדים יחד ומבטלים הפרוץ, ומדוע הוצרך

אי אמר רחמנא למשה גדור רובא או אל תפרוץ רובא, אבל בפשטות מתיחסת ההלכה למשה מסיני על כל הרוח, ועד כמה דכשדנים את כל הרוח נמצא פרוץ מרובה, מדוע נימא דשייך לדון חלק מן הרוח.

ביאור דברי המ"ב רש"י והרש"ש

ו. ולכאורה יש לבאר בכ"ז, ולישב עפ"ז לקושיות שהוקשו לעיל, דהנה יש לומר דשורש כל הפלוג' תלוי, בעצם ההבנה בדין עומד מרובה על הפרוץ, דמצד אחד יש לומר כהפשטות, דנתבאר שכל רוח אשר העומד שבה רבה על הפרוץ, אז נידונת כל הרוח כעומד. ואי נימא הכי, באמת אין שום סברא דלמרות שכלפי הרוח כולה פרוץ מרובה בה, מכל מקום נדון לחלק מהמחיצה בעומד מרובה, דסו"ס הרוח כולה הוא פרוץ מרובה. אך מצד אחר לכאורה יש מקום לומר, דההלכה של עומד מרובה לא מתיחסת לרוח שלמה, אם עומד מרובה או פרוץ מרובה בה, אלא נאמרה הלכה דכל פירצה נידונת עם העומד שלצידה, שאם העומד מרובה מהפירצה, הרי הפירצה מתבטלת אל העומד, ואם הפירצה מרובה מהעומד, אז העומד בטל להפירצה.

ומעתה יש לבאר את דברי המ"ב, דאין כונתו דלמרות שכל הרוח בכללותה הוי פרוץ מרובה, מ"מ עדיין שייך לדון חלק מהרוח בעומד מרובה, אלא כונתו דכל עיקר ההלכה של עומד מרובה הוא, שדנים כל עומד ופרוץ הסמוכים, שאם העומד מרובה על הפרוץ, הפרוץ בטל לעומד, ואם הפרוץ מרובה על העומד, העומד בטל לפרוץ. ולכן סבר המ"ב, דבאופן שיש פירצה אמה מכל רוח, הרי מצטרפת היא לשתי אמות הסמוכות לה, וממילא אחר דדנו כל פירצה, להתירה עם העומד הסמוך לה בעומד מרובה, ממילא שייך לדון להפירצה

לזה, הא שפיר י"ל דביאור הא דהוי עומד הוא, דמכח סך כל העומד שבדופן, הוי עומד מרובה על סך כל הפרוץ שבדופן.

אמנם לפי מה שנתבאר, דלרש"י דין עומד מרובה מתיחס לכל עומד ופרוץ הסמוכים, ואינו דין בנידון מחיצה שלמה, אם כן י"ל, דמסברא צריך למדוד כל עומד ופרוץ הסמוכין בנפרד, ואחר שדנו פרוץ מסוים עם העומד שלצידו הימני, עדיין צריך לדנו עם העומד שלצידו השמאלי, ורק דאם עומד מרובה מב' רוחות הוי עומד, היינו שניתן לצרף ב' עומדין ולדון את הפירצה שביניהם.

וזהו הביאור במה שהוצרך הר"ן לאשמועינן, דבאופן שיש עומד מרובה מרוח אחת, ובצד השני יש עומד מועט מן הפירצה, אי"צ שיהיה שיעור העומד המרובה, מרובה מן הפירצה והעומד השני יחד, והיינו משום דאי נימא כרש"י, דכל עומד ופרוץ נידונים בנפרד, או מאחר דבטל העומד השני המועט מן הפירצה וכמשנ"ת, לכן חשוב הוא כפרוץ, וצריך שהעומד המרובה יהיה יותר מן הפירצה והעומד יחד. ולכן הוצרך הר"ן לאשמועינן דלא נימא הכי, אלא כל העומדים והפרוצים באותה הרוח נידונים יחד, דהרוח שרובה גדורה מתבטלים בה הפירצות, והרוח שרובה פרוצה מתבטלים בה העומדים, ולכן כשיש עומד מרובה מצד אחד, ומצד שני העומד מועט מן הפירצה, אי"צ אלא שיהיה העומד המרובה, מרובה מן הפירצה, דעי"ז דנים את כל הרוח בעומד מרובה על הפרוץ.

ובמו כן י"ל דזהו עיקר פלוג' הרש"ש והגאון יעקב, דנחלקו באופן שיש עומד מרובה מצד אחד, אם שייך לבטל לעומד אחר המועט מהפרוץ, בדין אתי אורא. דהרש"ש סבר דשפיר יכול לבטל, משום דדין עומד מרובה ופרוץ

מרובה, אינו מתיחס אלא לכל עומד ופרוץ הסמוכים זה לזה, ומה שנפסק על פרוץ מסויים, דבטל הוא אצל העומד הסמוך לו, זה עדיין לא סיבה דכלפי העומד מצידו השני נמי יתבטל. אמנם הגאון יעקב סבר לאידך גיסא, דדין העומד מרובה והפרוץ מרובה, הוא מתיחס אל כל הרוח כאחד, וממילא כאשר הרוח בכללותה נידונת בעומד מרובה, ובביטול הפירצות להעומדים, ודאי דלא יוכל הפרוץ לבטל את העומד שלצידו. באתי אורא.

ובזה נסתלקה לה הקושיא על הגאון יעקב, דאמנם מדברי התוס' שהוכיחו להריצב"א, מהא דרב אמר ורב אסי, מוכח כדברי הרש"ש, אכן זהו משום דסברו התוס', דדין עומד מרובה מתיחס לכל עומד ופרוץ הסמוכים, אבל הגאון יעקב סבר כהר"ן, דהוציא משיטת רש"י שבעינין שכל אחד מן העומדים יהיה רבה על הפרוץ, והיינו משום דדנים בעומד מרובה לכל הרוח בכללותה. ונמצא דפלוג' הרש"ש והגאון יעקב, היא פלוג' התוס' ורש"י בסוגיין עם הר"ן דלקמן ט"ז.

ביאור שיטת המ"ב מקושית החזו"א

ז. והנה בחזו"א שם הקשה ע"ד המ"ב, דבמה שפסק דשייך לדון עומד מרובה על חלק ממחיצה, וניתן אח"ז לצרף את הפרוץ הנידון בדין עומד מרובה, שיהיה בעצמו עומד כלפי פרוץ נוסף, נמצא שסתר משנתו. דהנה בסימן שס"ג ל"ד, הביא השו"ע לתקנתא דרב יהודה, במבוי הרחב עשרים אמות, דב' עומדים ג' אמות סותמין לב' הפירצות ב' אמות, וכתב שם המ"ב בס"ק קמ"ו, דמ"מ אותו פתח עשר הנשאר, צריך לחי או קורה להתירו. ולכאורה מדוע אינו ניתר בפרוץ כעומד, הלא פסק השו"ע שס"ב ט' דפרוץ כעומד מותר, ואחר דדיינינן לכל ה' אמות בעומד מרובה, נמצא דאח"ז כל רוח רביעית הוי עומד עשר ופרוץ עשר.

אמות בריחוק ב' אמות, אמנם נידון כל צד בעומד מרובה, לענין מיעוט פתח המבוי מעשרים לעשר, וכן לענין דלא נימא אתי אורא דב' אמות ודפתח המבוי, אבל היתר המבוי לא יוכל להיות מכח עומדין אלו, מאחר דכשבאין להתיר מחיצה רביעית במבוי, שתהיה היא הכשר ותיקון המבוי, בעינן לדון לכל הרוח הרביעית, אם רבים בה העומדים על הפירצות.

ביאור שיטת החזו"א

ח. אמנם יש להקשות בזה, דאם כנים הדברים דסבר החזו"א דדין עומד מרובה ניתן על כל הרוח, וכן דפלוג' הרש"ש והגאון יעקב תלויה בנידון זה, דלהגאון יעקב דכשמצד אחד הוי עומד מרובה, אז גם אם הצד השני פחות מהפרוץ, לא אמרינן אתי אורא, משום דבכל מחיצה דנים את כולה כאחת, נמצא דסתר החזו"א משנתו, שהרי במכתבו בס' שלום יהודה (מכתב י"ג) הוכיח מתוס' ד"ה ואצבעיים כשיטת הרש"ש, וכפי שהובא לעיל אות ג', ודבריו מתפרשים רק אי נימא כשיטת המשנה ברורה, דבכל עומד ופרוץ הסמוכים דנים לדין עומד מרובה בנפרד.

ועוד יש להקשות בזה, דהנה כתב החזו"א לגבי כלאים (ורעים י"א ח'), דבאופן שעומד ג' אמות, ופרוץ ג' פחות משהו, ועומד ג' אמות, וכן בצד השני, ובאמצע פרוץ ט' אמות, דשייך לדון עומד מרובה ומותר לזרוע בכל הכ"ז אמות. ולכאורה קשה, דהרי דעת החזו"א שדין עומד מרובה נאמר על הרוח בכללותה, וזהו מה שחולק על המ"ב, ומ"ט גבי כלאים כתב דשייך לדון חלק ממחיצה בעומד מרובה.

ולכאורה יש לבאר בזה, דהנה לעיל סימן ה' הובאה שיטת החזו"א (ס"ה ג'), דדברי רב חנן דאמר לעיל ו' א' דפירצת מבוי מצידו בעשר, אינם מתפרשים באופן שקורת המבוי

ואולי יש לפרש בזה, דכלפי כל מחיצה באמת צריך לדון רק על חלק ממנה, והיינו כדנתפרש בדעת המ"ב, דדנים כל עומד ופרוץ הסמוכים בפני עצמן, אמנם כל זה אמור כלפי מחיצה שבאה ליצור רשות, דבזה דנים כל חלק וחלק שברוח, לראות האם בחלק זה קיימת מחיצה או לא, אבל כלפי דין מחיצה רביעית שבאה להכשר המבוי, בזה כל עיקר תקנת חכמים היתה, לסתום את כל הרוח הרביעית שבמבוי, וכשחלק מן הרוח הרביעית גדורה, אז אפילו החלק הגדור אינו מועיל, מאחר דעיקר התקנה היתה סתימת כל הרוח הרביעית שבמבוי, וממילא בזה לא נדון כל עומד ופרוץ הסמוכים, דאין אנו באין לדון על חלקים מהמחיצה אלא על כל הרוח כאחד, ובזה גם המ"ב יודה, דאין דנים להכשר מבוי, אלא לכל הרוח בכללותה.

[ואין להקשות ממה שנתבאר לעיל אות ה', בישוב ראית השעה"צ, דברוח רביעית גם החזו"א מודה למ"ב, דשייך לדון חלק ממחיצה, והנה עתה נקטינן דאדרבה המ"ב מודה בזה להחזו"א. דשני נידונים שונים במהותם המה, דהנידון שכתב החזו"א להודות למ"ב, הוא כלפי המחיצה ברוח רביעית הממעטת לפתח המבוי לעשר, וכלפי נידון זה ודאי שדנים ככל מחיצות שבעולם, דכל היכן שקיימת מחיצה חוצצת, ולכן בזה הנידון על כל עומד ופרוץ הסמוכים, ומה שאין כן הנידון האמור דמודה המ"ב להחזו"א, הוא כלפי המחיצה המתקנת המבוי, ואשר באה להכשר המבוי ברוח רביעית, וע"ז נתפרש דגם המ"ב מודה, דכשבאים לדון לזה בעומד מרובה, צריך לדון לכל הרוח בכללותה].

ולכן מצד אחד כתב המ"ב בסימן שס"ב מ"ה, דשייך לדון לחלק ממחיצה שלישית בעומד מרובה, ושוב לדון את כולה מכח ב' העומד מרובה יחד, אבל מצד שני באופן שהמבוי רחב עשרים, ונתן מב' צידיו פס ג'

מתרת לכל פתחי המבוי, אלא באופן שלכל רוח מרוחות המבוי, העומד מרובה של אותה הרוח, הוא מתיר את הפתח הקיים בה, וכל פתח שבמבוי דורש הכשר לאותו פתח. אמנם הובא שם שהאחרונים פליגי עליו בזה, ומלשונות הרשב"א בכ"מ מוכח דלא כן, אלא דהקורה המונחת בראש המבוי, היא המתרת לכל פתחי המבוי.

ומעתה י"ל, דגם החזו"א סבר דבכל מחיצה דעלמא, דנים לכל עומד ופרוץ הסמוכים בנפרד, ולא פליגי על המ"ב בזה, ומשום דבמחיצה היוצרת רשות, אז דנים לכל חלק וחלק מהמחיצה, אם כנגדו חוצץ או לא, אלא דגבי מבוי הוא דפליגי, וסבר דבכל רוח בעינן לדון לכולה כאחת, והיינו משום דקאי לטעמיה דבעינן הכשר מבוי בכל אחד מפתחי המבוי, ונמצא דכשנדון להכשר המבוי, צריך שבכל רוח יהיה בסך הכל עומד מרובה על הפרוץ. ולכן הקשה על המ"ב, דעד כמה שכתב המ"ב, דברוח שלישית דנים לכל עומד ופרוץ הסמוכים בפני עצמן, והיינו דסובר דהגם שבעינן להכשר מבוי באותה הרוח, מ"מ שייך לדון לחלק מן הרוח, א"כ גם ברוח רביעית נוכל להתיר המבוי, באופן שנדון לכל חלק מן הרוח בפני עצמו.

אבל המ"ב לכאורה למד כהאחרונים דפליגי על החזו"א, וסברו דרק הפתח ברוח רביעית הוא הצריך הכשר מבוי, ושאר הפתחים נגררין אחריו, וממילא נמצא דברוח שלישית שא"צ שום תיקון, שפיר דיינינן לכל עומד ופרוץ בפ"ע, וברוח רביעית דבעי בה תיקון, צריך לדון לכל הרוח בכללותה.

ובזה יתבאר היטב, דמצד אחד הוכיח החזו"א מהתוס' כהרש"ש, והיינו משום דבאמת סבר החזו"א דדין מחיצה דעלמא, אינה לפי כל הרוח בכללותה, ועל כן דנים בה לכל עומד

ופרוץ הסמוכים בנפרד, ולכן בגונא דיהיה עומד מרובה מצד אחד, ובצד השני יהיה העומד מועט מהפירצה, נימא ביה אתי אוריא, אבל מצד שני בחלקו על המ"ב, מיירי בדין הכשר מבואות, דאז סבר החזו"א דיש דין הכשר מבוי בכל פתח ופתח שבמבוי, ואם כן ודאי דבכה"ג צריך לדון לכל הרוח בכללותה.

ולכן שפיר בכלאים כתב החזו"א, דשייך לדון עומד מרובה על חלק מן הרוח, ושוב לדון את כל הרוח בעומד מרובה, וכמו שהובא לעיל דרוח הרחבה כ"ז מותרת בעומד י"ב בלבד, משום שסבר החזו"א, דדין עומד מרובה ופרוץ מרובה, מתיחס לכל עומד ופרוץ הסמוכין, ומאחר דכשדנים לכל עומד ופרוץ בפני עצמן, נמצא כל הרוח עומד מרובה על הפרוץ, לכן מותר לזרוע בכל הכ"ז אמות כולן.

דין עומד מרובה בבגד

ז. והנה החזו"א בהלכות ציצית (סימן ב' ס"ק ט') הביא לדברי מהרי"ל, שפסק דכנפות הט"ק צריכים להיות רחבים, דאם לא כן אתי אוריא דהאי גיסא והאי גיסא ומבטל ליה, והביא שם לדברי האחרונים דפליגי עליה, מכח דברי הריצב"א, דאוריא שלא חשבינן ליה כסתום, אינו מצטרף לבטל. ומכל מקום כתב החזו"א, דעיקר דברי מהרי"ל, דלמיחשב בגד צריך עומד מרובה, כמו בעור העסלא, נראין מאד, ובפרט לפי מה דיש מפרשים לעור העסלא, דהוא שיעור בגד ליטמא במדרס הזב, דדומה יותר ללמוד ממנו לענין בגד. ולכן הכריע החזו"א, שצריך ליזהר שלא יהיה נקב בית הצואר מרובה על שום כתף.

ולכאורה יש מקום להקשות בדברי החזו"א, דמאחר דנתבאר דשיטתו בדין עומד מרובה היא, שדנים לכל חלק וחלק מן המחיצה בפני עצמו, אם כן מדוע הוצרך לומר, דהא

דבבגד הציצית בעינן עומד מרובה מכל צד, היינו משום שהוי בגד, וכעור העסלא דהוי מדרס הזב, והא גם מדין עומד מרובה דמחיצות דעלמא, שייך לומר דבעינן שמכל צד יהיה עומד מרובה על הפרוץ, שהרי דנים להפירצה עם כל עומד בנפרד.

ואפשר לומר בזה, דהנה כל הסברא דדיינינן לכל חלק וחלק במחיצה בפני עצמו, הוא משום דמחיצה אינה צריכה להיות דבר אחד, אלא דכל חלק וחלק ממנה חוצץ וגודר הרשות כנגדו, וממילא יש חשיבות מחיצה לכל חלק וחלק ממנה. ואם כן כאשר יש ברוח אחת כמה עומדים, שפיר שייך לדון על כל עומד ועומד בפני עצמו, ואחר דסוף כל הנידונים על העומדים יהיה עומד מרובה, אז יש לדון די ש כאן כמה מחיצות הסותמות להמקום מאותה הרוח.

ולבן באמת נתבאר לעיל אות ז', דכאשר בעינן שהמחיצה תהיה סתימה למבוי, אז לא דיינינן לכל חלק וחלק ממנה, אלא לכל המחיצה כאחת, משום שאין כל חשיבות [לענין הסתימה] לחלקים מן המחיצה, דהסתימה נעשית ע"י סתימת כל הרוח הפרוצה, וממילא אין כל חשיבות לחלקימחיצה הסותמת, ולכן לא דיינינן לכל חלק וחלק בפני עצמו.

וממילא כאשר נבא לדון בבגד, לכאורה צריך לדמותו למחיצה הסותמת, כיון דלבגד אין חשיבות לחלקים ממנו בפני עצמן, אלא רק

בהצטרף כל חלקיו לחתיכה אחת, אז הוא דניתן עליו שם בגד. ולכן לא הוה סגי ליה להחזו"א למימר, דמה שבעינן בבגד הציצית עומד מרובה מכל רוח, הוא משום עיקר דין עומד מרובה דמחיצות, דבמחיצות יש סברא מיוחדת לידון כל חלק וחלק מהם, אבל בבגד שלא שייך לדמותו לעיקר דין מחיצות, ממילא צריך לדונו כאחת, ושוב לא ניבעי שכל חלק עומד שבו, יהיה רבה על הפרוץ בפני עצמו.

ולבן כתב בזה החזו"א לטעם אחר, והיינו דאמנם נתבאר דבכדי שיהיה שם בגד, אז דיינינן לכל הבגד כאחד, דאין חשיבות לחלקים ממנו, אבל עדיין יש לומר, דבנוסף לנידון כל חלקיו יחד, עוד נטעון לדון כל חלק וחלק שבו. והיינו טעמא, מכיון שהבגד הרי צריך שיעור מסויים, וכאשר בעינן שיעור בגד, אז בעינן גם לדון על כל חלק וחלק ממנו בפני עצמו, אם הוא מכלל הבגד או שנפרד הוא ממנו, ולכן אם העומד דכל צד בפני עצמו רבה על הפתוח, אז חזינן דחלקי הבגד מצטרפין לשיעור אחד, אבל אם רק מצד אחד רבה הבגד על הפתח, אז הבגד שבצד השני הפחות משיעור הפתוח, אינו מצטרף לשיעור הבגד, כיון שהפתוח רבה עליו ומבטלו. ונמצא, דרק בהצטרף תוצאת עומד מרובה בבי' הנידונים, אז הוא דנקבע שיש כאן בגד עם שיעור. דבלאו הנידון על כל הבגד כאחד, אז חשוב שיש כאן כמה חלקים נפרדים, ואינו חשוב בגד אחד. ובלאו הנידון על כל חלק וחלק, אז כאשר דנים לחלק ממנו, לא חזינן שהוא מכלל הבגד.

סימן כ"ב

בדין עומד מרובה ופרוץ בעומד

רק ע"י עומד מרובה, אבל לולא שהעומד היה גודר את כל הרוח, אז גם בעומד מרובה היה חסרון דפירצה.

ולכאורה שיטת רב פפא לדברי הר"ן צריכה ביאור, דהא תינח מה שלא איכפת לן מפירצה כ"ז שאינה רוב, דכך נאמר בהלכה למשה מסיני, אבל צריך ביאור איזה מחיצה יש כאן, דבכדי לגדור מקום לא סגי במה שאין לו פירצות, אלא בעינן שיהיה מוקף מג' רוחות במחיצות, ומאחר דאין כאן מחיצה אלא לחצי רשות, כיצד תהיה אותה מחיצה מועלת לפלגא הפרוץ.

ועוד צריך ביאור בדבריו, דהנה לעיל בסוגיא דאתי אוירא (י' ב') איתא, דבאור השוה למחיצה, גם למ"ד פרוץ כעומד מותר, אמרינן דאתי אוירא ומבטל למחיצה, ובראשונים שם [והר"ן בתוכם] כתבו, דכל מה דאמרינן דאור כעומד מבטל, הוא דוקא כאשר האור השני מרובה על העומד, אבל אם ב' האוירים הוו כהעומד, לא אמרינן בזה דין אתי אוירא. (ובמה דסגי שאור אחד יהיה כהעומד, ולא בעינן שב' האוירים יהיו מרובים, יעוין בסימן כ"א אות ב', שנתבאר שם בהרחבה).

ולכאורה לפ"ד הר"ן, דגדר ההלכה למשה מסיני לרב פפא, שפירצה שאינה על פני רוב הדופן, לא איכפת לן בה, אבל המחיצה אינה על כל הרשות, צ"ב מדוע לא יהיה אתי אוירא באור השוה לעומד, הרי אין כל נפ"מ בינו לבין אויר המרובה מהעומד. ובשלמא אם

דברי הר"ן בסוגיין

א. עירובין ט"ז ב', איתמר פרוץ כעומד, רב פפא אמר מותר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור. רב פפא אמר מותר, הכי אגמריה רחמנא למשה, לא תפרוץ רובה, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, הכי אגמריה רחמנא למשה, גדור רובה. והנה בחידושי הר"ן הקשה, בטעם הדבר שלרב פפא נאמרה ההלכה בלשון אל תפרוץ רובה, ולא נאמרה לו בלשון גדור פלגא. ותירץ, דאל תפרוץ רובה אתא למימר, דאף שבפרוץ כעומד יש פירצה, מ"מ כל היכא שהפירצה אינה רוב סגי בהכי. ולרב הונא בריה דרב יהושע, דנאמרה ההלכה בלשון גדור רובה, היינו דגם כאשר הפירצה היא מיעוט, לא מהניא המחיצה, ורק משום שרוב הרוח גדורה, לכן לא חשיב שיש כאן פירצה.

ולכאורה מתבאר מדבריו, דהעולה מפלוג' רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוא, שנחלקו אם עומד כפרוץ הוי מחיצה לכל הרוח, או שאינו מחיצה אלא לפלגא, ובכ"ז לא איכפת לן מהפירצה. דלרב פפא הא דסגי בפרוץ כעומד, אינו משום דכשיש עומד פלגא, אז חשובה כל הרוח כגדורה, אלא דלמרות שיש פלגא פירצה, ואין מחיצה אלא לחצי מן הרוח, בכ"ז לא איכפת לן בהכי, כ"ז שאין הפירצה רוב, ולכן ההלכה נאמרה בלשון אל תפרוץ רובה, ולא גדור פלגא. ומה שאין כן לדברי רב הונא בריה דרב יהושע, מאחר שנאמרה ההלכה בלשון גדור רובה, מוכח דבעינן לגדירת כל הרוח, וזה נעשה

חסרון מחיצות כלל, דלכן כתב שאם הפרוץ המרובה יחשב פתח, [באופן שתהיה שיעור מחיצה מכאן ומכאן], יחשב המקום כמוקף מחיצות מדאורייתא. ומזה שמעינן, דכל מחיצה גודרת את כל הרוח שנמצאת בה, גם אם אינה נמצאת אלא במקצתה.

ולפ"ז יתבארו ג"כ דברי הר"ן, דמאחר דאפילו כאשר פרוץ מרובה על העומד, שייך לומר דהעומד המועט גודר לכל הרוח, ורק דדין פירצה הוא המפקיע לתורת הגידור הזו, א"כ יש לומר דכונת הר"ן לומר, דלרב פפא נאמרה ההלכה בלשון אל תפרוץ רובה, משום דלרב פפא ס"ל דעומד מועט גודר לכל הרוח, וכיסוד הגר"ח, ובכדי שלא נימא דכל פירצה פוסלת להגידור, לכן אמרה ההלכה אל תפרוץ רובה, והיינו שאין להקפיד על חסרון הגידור מכח הפירצה, אלא בשנפרץ רוב הרוח, אבל כ"ז שלא נפרץ מיעוט, אין הפירצה מבטלת את הגידור, הנעשה מכח העומד.

ובזה ניחא מה שהוקשה בדברי הר"ן, מדוע סגי בהא שלא איכפת לן מפירצה, הא סו"ס אין כאן גידור, דלפ"ז יש לומר, דבאמת הגידור של כל הרוח, בא מכח העומד ואפילו הוא מועט, ורק אחר שהפירצה היא זו הפוסלת את הגידור הזה, לכן אמרה ההלכה שאין להקפיד בפירצה כ"ז שאינה רוב, וממילא אם לא קפדינן אפירצה, שוב נקטינן דהעומד הנשאר גודר את כל הרוח. ולכן פרוץ כעומד מותר, דלמרות שאין כאן עומד מרובה, מכל מקום כיון דכל עומד בכוחו לגדור, אם לא תהיה פירצה, לכן מאחר שאין כאן פירצת רוב, נקטינן דהעומד גודר את כל הרוח.

ולחכי נמי סבר הר"ן בסוגיא דאתי אוריא, דלמרות שנתבאר בגמ', דלמ"ד פרוץ כעומד מותר, יש אתי אוריא, מכל מקום כ"ז דוקא אם מצד אחד האויר רבה על העומד, אבל

נימא דגדר ההלכה לרב פפא היתה, שהפלגא עומד גודר את כל הרוח, אם כן מאחר דלאויר השוה לעומד יש דין מחיצה, לכן אינו מבטל את המחיצה, שהרי אינו מחבר את הרשויות, אחר דיש לו דין מחיצה. אך לפ"ד הר"ן דלא נאמרה ההלכה כלפי המחיצה, אלא רק כלפי הפירצה, קשיא מ"ט לא נימא באויר השוה לעומד, אתי אוריא ומבטל למחיצה.

ביאור דברי הר"ן ע"פ דברי הגר"ח

ב. ובביאור דברי הר"ן לכאורה נראה, על פי מה שיסד בחידושי רבינו חיים הלוי (שבת ט"ז ט"ז), דדין עומד מרובה על הפרוץ, המועיל מכח מה שהפרוץ חשוב פתח, וכמבואר במתני' ט"ו ב', חלוק מדין צורת הפתח, המועיל ג"כ מדין פתח, בב' חילוקים. א', דהדין פתח של צורת הפתח הוא עצמו הגודר במקומו, מה שאין כן דין פתח של עומד מרובה, שהעומד שבצד הפתח הוא הגודר במקום הפתח. ב', דדין פתח של צורת הפתח הוא מכח עצמו, ומשא"כ דין פתח של עומד מרובה, שהפתח הוא מכח העומד שלצידו.

והוביח כדבריו מהתוס' דריש פרק עושין פסין י"ז ב', דהקשו מדוע בפסי ביראות אין להחסרון דפרוץ מרובה, ותירצו, דמאחר דבפסי ביראות יש אמה מכל צד, לכן הפרוץ חשוב פתח. דביאור כונת התוס' הוא, דאמנם דבכל מחיצה שהפרוץ בה מרובה על העומד, הרי הפרוץ חשוב פירצה, ולכן אין מחיצה כזו מועלת, אבל במקום שיש שיעור מחיצה מכל צד של הפרוץ, בזה הפרוץ חשוב פתח ולא פירצה, וממילא כאשר אין בזה להחסרון דפרוץ מרובה על העומד, מועלת המחיצה.

ולכאורה מבואר בדברי הגר"ח, דכל החסרון בפרוץ מרובה על העומד, אינו אלא משום שהפרוץ חשוב פירצה, אבל אין כאן

בגונא שהאורין מב' הצדדין יהיו כהעומד, לא יהיה אתי אוריא. והיינו טעמא, דהגם שלמ"ד פרוץ כעומד מותר, נאמרה ההלכה באופן שלא איכפת לן מפירצה אם אינה רוב, מכל מקום אין הביאור דאי"צ גידור בכה"ג במקום הפרוץ, אלא דאחר שלא איכפת לן מהפירצה, הדר דינא דהעומד גודר את כל הרוח, וממילא לא שייך לומר בזה לדין אתי אוריא, כיון דחשוב אותו אור כסתום מכח העומד.

שיטת התוס' המוכחת באבני נזר

ג. והנה באבני נזר (תס"ח) כתב בדין עומד מרובה באופ"א, דהנה הקשה מדוע בעינן לדין פתח בעומד מרובה, וכדאיתא במתני' עד עשר אמות מותרת מפני שהוא כפתח, הלא בלאו דין פתח יש להתיר עומד מרובה, ממה דקיי"ל בכל התורה רובו ככולו, וכיון שהרשות חצוצה ברובה הרי כאילו כולה חצוצה. ותירץ דדין רובו ככולו אינו, אלא שהרוב הגדור הרי הוא כאילו גודר כל הרשות, אך עדיין אינו חשוב שנגד הפרוץ גודר. ולזה בעינן לדין פתח, שהוא הגודר במקום הפרוץ.

והביא ראיה לדבריו מהתוס' י' ב' (ר"ה עור) שכתבו, דכל מה שעור העסלא והחלל מצטרפים לטפח, היינו רק כאשר הטומאה מתחת העומד, אבל אם הטומאה מתחת לחלל, אינה מטמאת לכל האוהל, אלא בוקעת ועולה דרך אותו חלל. ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דעד כמה דאמרינן דין עומד מרובה, אז נחשב

הכל כגדור, וא"כ הדין נותן דגם כשהטומאה כנגד החלל יטמא באוהל.

ומתבאר מדברי התוס', דכל דין רובו ככולו אינו, אלא שהעומד חשוב שיש בו שיעור, כאילו חצוץ גם במקום הפתח, ומשום שיש בו רוב הגידור, אך הפרוץ עצמו לא נחשב גדור, ולכן אם תהיה טומאה כנגדו, תיבקע ותעלה דרך אותו הפתח, ולא תטמא באוהל. ואמנם בדין עומד מרובה נתחדש, שגם נגד הפרוץ חשוב גדור, אך כל זה דוקא משום שהפרוץ חשוב פתח, ואותו פתח הוא הגודר את הפרוץ, אבל עד כמה שאין הפרוץ חשוב פתח, אז לא יהני דין רובו ככולו לגדור כנגד הפרוץ. ומכיון שבעור העסלא אין נופל שם פתח על החלל, אחרי שאינו מחיצה, ממילא חזר הדין רובו ככולו, שאינו גודר במקום הפרוץ, אלא רק נותן שיעור טפח לעומד.

ונמצא דבעור שהגר"ח כתב, דחלוק עומד מרובה מצורת הפתח בתרתי, א' דהעומד הוא הנותן שם פתח להפרוץ, ב' דהעומד עצמו הוא הגודר במקום הפרוץ, והפתח רק מסלק את הפירצה, מה שאין כן בצורת הפתח, שעצם הצוה"פ היא הנותנת שם פתח, וכן היא הגודרת לאותו מקום, הרי שהאבני נזר סבר, דאמנם בחילוק הראשון חלוק עומד מרובה מצוה"פ, שהעומד הוא הנותן שם צורת הפתח, אבל בחילוק השני סבר האבני נזר דאינם חלוקים, ובתרויהו הפתח עצמו הוא הגודר את מקום הפרוץ.

סימן כ"ג

ברין צורת הפתח ליותר מעשר ולפרוץ מרובה

שיטת הרימב"א

א. עירובין י"א א', אם יש לו צורת הפתח, אף על פי שרחב מעשר, אינו צריך למעט, וכו', מתני ליה רב יהודה לחייא בר רב קמיה דרב, אינו צריך למעט, אמר ליה אתנייה צריך למעט. אמר רב יוסף מדברי רבינו נלמד, חצר שרובה פתחים וחלונות, אינה ניתרת בצורת הפתח, מ"ט וכו', מה יותר מעשר האוסר במבוי, אינו ניתר בצורת הפתח, אף פרוץ מרובה על העומד האוסר בחצר, אינו ניתר בצורת הפתח. מה ליותר מעשר האוסר במבוי, שכן לא התרת בו אצל פסי ביראות לר"מ, תאמר בפרוץ מרובה על העומד האוסר בחצר, שכן התרת אצל פסי ביראות לדברי הכל.

מבואר בגמ' דינו של רב, דלא מהני צורת הפתח בפתח הרחב מעשר, ומזה למד רב יוסף דהוא הדין נמי בפרוץ מרובה. והנה יש לדון במה שלא מהני לרב צורת הפתח ליותר מעשר, אם הוא חסרון בעצם הצורת הפתח, והיינו שכל מהות צורת הפתח היא, במה שנראית היא כצורה של פתח, אבל כשהצורה עצמה היא יותר מעשר, אז אינה צורה של פתח כלל, דאין רגילות לעשות פתח רחב כזה. או די"ל שהחסרון הוא בפירצה, והיינו דעצם זה שיש קנה מכאן ומכאן ועל גביהן, זהו גופא חשוב צורת פתח, ולא חסר כלום בעצם הצורה, ומה שלא מהני צורה זו בפתח רחב מעשר, הוא משום שצוה"פ אינה מועלת לפירצה.

והנה בריטב"א כתב, דהא דאיתא בסוגיין חצר שרובה פתחים וחלונות, מיירי שהפתחים בעשר, דאי ביותר מעשר, אפילו פירצה אחת אוסרת לרב, ולא מהני ליה צורת פתח. ומלשונו לכאורה מבואר כהצד השני, שפתח יותר מעשר הוא חסרון בפירצה, ולכן לא מהני לפירצה זו צורת הפתח, אבל עצם הצורה אין בה חסרון כלל, מאחר דלא בעינן שהצורה תהיה כרגילות העולם לעשותה.

ולכאורה מזה מוכח, דגם החסרון של צוה"פ בפרוץ מרובה, ג"כ הוא מכח מה שהפרוץ המרובה חשוב פירצה, ואין צוה"פ מועלת לפירצה. דאם נימא שפרוץ מרובה לא חשוב פירצה, ומ"מ מאיזו סיבה שהיא לא מהני לזה צוה"פ, יקשה טובא, דכיצד למד רב יוסף ממה דאסר רב בצוה"פ ליותר מעשר, דיאסור גם בצוה"פ לפרוץ מרובה, הא יותר מעשר הוא חסרון בפירצה, שאין צוה"פ מועלת לפירצה, אבל פרוץ מרובה אפשר דאינו פירצה, אלא רק חסרון מחיצות. ורק אי נימא דהחסרון בפרוץ מרובה הוא פירצה, אם כן י"ל דאמר רב יוסף, דכפי שבפירצת יותר מעשר לא מהני צוה"פ, כן בפירצת פרוץ מרובה לא מהני צוה"פ, דתרווייהו דין פירצה להם.

ובאמת דכן כתב הריטב"א להדיא, דלא נחלקו רב וחכמים [אם מועלת צוה"פ ליותר מעשר], אלא אם פירצת יותר מעשר חשובה בכדי שלא תהני לה צוה"פ, דלחכמים ס"ל דעדיין אינה כ"כ חשובה שלא תועיל לה צוה"פ,

אבל בפרוץ מרובה על העומד דודאי הוי פירצה חשובה, בזה גם חכמים מודים דאין צורת הפתח מועלת לה. ומבואר דלא רק זאת דלרב ס"ל דאין צוה"פ מועלת לפירצה, אלא דבזה כו"ע מודו דלפירצה חשובה אין מועיל לה צוה"פ, ורק דנחלקו אם יותר מעשר הואי פירצה חשובה אם לאו.

פלוג' הגר"ח והחזו"א

במהות צורת הפתח

ג. והנה לכאורה מסתבר טובא כדברי הריטב"א, דהחסרון בפרוץ מרובה הוא בפירצה, דלכאורה לא שייך לומר שהחסרון בפרוץ מרובה הוא בעצם הצוה"פ, דהרי אין שום חילוק בעצם הצוה"פ, אם היא ממוקמת בעומד מרובה או בפרוץ מרובה. ורק בצוה"פ יותר מעשר, שייך לומר דהחסרון בעצם הצוה"פ, משום שאין הצורה חשובה פתח, וכפי שבעמדת ב' קנים בלא קנה על גביהן, אין כאן צורה של פתח כלל, כן ביותר מעשר אין זה צורה של פתח, אבל בצוה"פ לפרוץ מרובה, הרי הצורה היא בדיוק כהצורה בעומד מרובה, ועל כרחין דהחסרון בפרוץ מרובה הוא, מצד שאין צוה"פ מועלת לפירצה.

אמנם לכאורה הדבר תלוי בפלוג' הגר"ח והחזו"א, דהנה הקשה הגר"ח (שבת ט"ז ט"ז) לשיטת הר"מ, בעיקר ההלכה של צוה"פ אליבא דרב, מה נאמר בדין צורת הפתח המועלת, שלא נאמר בדין פתח עד עשר המועיל בעומד מרובה, הלא גם צורת הפתח עצמה מועלת מתורת פתח שבה. והוכיח דבריו מהא דפסק הר"מ (שם הלכה כ) דבקרן זוית אין מועיל צורת הפתח, אף שהצורה עצמה אין בה חילוק מכל צוה"פ המועלת, ועל כרחך דצוה"פ יסוד דינה תלוי בדין פתח, ובקרן זוית לא שייך שתחיל הצוה"פ שם פתח, ולכן אינה מועלת.

אמנם החזו"א (ע' ה') בתוך דבריו כתב, בשיטת רב דאין מועלת צוה"פ לפרוץ מרובה, שהחסרון בפרוץ מרובה הוא בפירצה, ובכ"ז אם יתן צוה"פ על המקום הפרוץ, אז יהני הצוה"פ להשלמת היקף מחיצות, ורק דעדיין תהיה כאן פירצה האוסרת. ומבואר בדבריו, דעצם דין צוה"פ מהוה מחיצה, גם אם לא חל על המקום שם פתח, שהרי גם אחר נתינת הצורת הפתח, עדיין תיחשב כאן פירצה. ולפי דבריו צ"ל, דמה דפסק הר"מ דלא מהני צוה"פ לקרן זוית, אינו משום דבכה"ג אין הצוה"פ מהוה מחיצה, אלא משום דעדיין גם אחר הצוה"פ, נשארה הפירצה בקרן זוית לאסור הרשות.

ונמצא לפ"ז, דאמנם להחזו"א דסבר דצוה"פ מועלת בעצם הצורה, ולא בזה שמחילה על המקום הפרוץ שם פתח, ע"כ דבצוה"פ לפרוץ מרובה החסרון הוא בפירצה, מהטעם האמור דהצורה אינה שונה מהצורה בעומד מרובה, אבל להגר"ח דסבר דצוה"פ מועלת בחלות שם פתח שבה, א"כ שפיר י"ל שהחסרון בפרוץ מרובה הוא בעצם הצוה"פ, והיינו די"ל דגם רב סבר, דלמרות שצוה"פ מועלת לפירצה, מכל מקום אין תורת צוה"פ אלא בחלות שם פתח, ומכיון שהמקום שנמצאת שם הרי הוא פירצה, לכך אין הצוה"פ מועלת, דבכה"ג אינה נותנת שם פתח.

שיטת התוס' והרשב"א

ג. הנה הקשו הראשונים (תוס' רשב"א ר"ן ועור'), דעד כמה דלמדים מדברי רב, דצורת הפתח לפרוץ מרובה אינה מועלת, אם כן מדוע במחיצה שלישית ורביעית קיי"ל, דפרוץ מרובה על העומד כשר בה, דגבי מחיצה רביעית מהני לחי וקורה, למרות שהפרוץ מרובה על העומד, וגבי מחיצה שלישית אמר רב (לעיל ו' ב) דהלכה כת"ק, שהתיר מבווי המפולש בצוה"פ מכאן ולחי וקורה מכאן, ולמרות שבצוה"פ הפרוץ רבה שם

מיבעיא אם סבר דהחסרון הוא בפירצה, דאז אינו מוכן מ"ט לא תירץ כהתוס' דבב' רוחות אינו פירצה, אלא גם אם סבר דהחסרון הוא בעצם הצוה"פ, [ואזיל כפי שכתב הגר"ח דתורת צוה"פ היא במה שמחלת שם פתח, מה שאין לומר כן בפירצה], אז צ"ב מדוע לא תירץ כהתוס', שהרי עד כמה דבב' רוחות חשיב פתח, אם כן הצוה"פ יכולה להחיל בה שם פתח. וצ"ע.

שיטת הר"ן

ד. והנה בר"ן תירץ על קושית התוס', בהקדם מה שהקשה, מדוע בפסול של יותר מעשר, נקטה הגמ' דאוסר במבוי, ובפסול של פרוץ מרובה נקטה הגמ' האוסר בחצר. ותירץ, דהפסול של פרוץ מרובה על העומד הוא רק בחצר, אבל במבוי מאחר שגם כאשר יש בו עומד מרובה, הצריכוהו תיקון להפרוץ המועט שבו, מה שאין כן בחצר סגי בעומד המרובה, חזינן שלאו בפרוץ מרובה תלי איסור המבוי. ובטעם הדבר כתב, דבמבוי רגל הרבים מצויה בו, ולכן כל שהוא מפולש הצריכוהו צוה"פ, למרות שהעומד שבו מרובה על הפרוץ, ומתוך שהחמירו עליו בעומד מרובה, השוו מידותיהן והקילו גם בפרוץ מרובה, דניתר המבוי בצורת הפתח.

והנה בטעם הדבר שבמבוי לא סגי בעומד מרובה, כתב הר"ן דהיינו משום שרגל הרבים מצויה בו, ולכן הקפידו בו על פילוש, למרות שאין חסרות המחיצות כלום. ולפום ריהטא ביאור הדבר הוא, דבמבוי מכה שמצויה בו רגל הרבים, לכן תקנו בו דין סתימה, ועומד מרובה אינו מועיל לזה, אלא במחיצה רביעית (וכמשנ"ת לעיל סימן ה'). וזהו שכתב הר"ן דהשוו מידותיהן, והיינו דמאחר שתקנו במבוי דין סתימה, העמידו חכמים כל דינו על דין סתימה, ואינו צריך מחיצות אלא סתימה, ולכן שפיר

על העומד, הא שפיר יש ללמוד, לאסור פרוץ מרובה במחיצות ג' וד', דכפי שאין מועיל ברוח רביעית צוה"פ ליותר מעשר, כן לא יהני בה צוה"פ לפרוץ מרובה.

ובתוס' תירצו בזה, דהלימוד לפרוץ מרובה מפירצת יותר מעשר הוא, דכפי שבפירצת יותר מעשר לא מהני צוה"פ, והיינו משום דיותר מעשר לא מיקרי פתח, כמו כן אין מועלת צוה"פ לפרוץ מרובה, באופן שהפרוץ המרובה אינו נחשב פתח אלא פירצה. ולכן ברוח שלישית ורביעית דעבדי אינשי פתחים כאלו, לכן אינם נחשבים לפירצה, ולכן מהני בהו צורת הפתח, מה שאין כן ברוח ראשונה ושניה, דלא עבדי אינשי פתחים ביותר מב' רוחות, לכן אינם נחשבים פתח אלא פירצה, ולא מהני לפירצות אלו צוה"פ, כמו דלא מהניא צוה"פ לפירצת יותר מעשר.

והנה דברי התוס' לכאורה ברורים ממה נפשך, דאם נימא כדברי הגר"ח, דצוה"פ מועלת בחלות שם פתח שבה, אז יתכנו דברי התוס', בין אם נימא דהחסרון בפרוץ מרובה הוא בעצם הצוה"פ, שאינה מחילה שם פתח בפירצה, [למרות שהיה מקום לומר שגם לרב צוה"פ מועלת לפירצה], ובין אם נימא דהחסרון הוא שאין צוה"פ מועלת לפירצה. ואם נימא כהחזו"א, דצוה"פ מועלת בעצם הצורה, אז י"ל דמוכח בתוס' דהחסרון הוא שאין צוה"פ מועלת לפירצה, ולכן כל דחשיב פתח גם בפרוץ מרובה, וכגון בפרוץ מרובה מב' רוחות, אז מהניא הצוה"פ.

והנה ברשב"א הקשה ג"כ קושית התוס', אלא דסליק בצריך עיון, ולכאורה צ"ב מדוע לא תירץ כתירוצי התוס'. והנה בין אם סבר הרשב"א דהחסרון בפרוץ מרובה הוא בפירצה, ובין אם סבר דהחסרון הוא בעצם הצוה"פ, לכאורה צ"ב מדוע לא פירש כהתוס'. דלא

מועלת צוה"פ למבוי גם בפרוץ מרובה. ומה שאין כן בחצר, דמכח שאין רגל הרבים מצויה בו, לא תקנו בו לדין סתימת החצר, וממילא דכל שכן סתימה בלא מחיצה לא תהני ביה.

ומדברי הר"ן הללו לכאורה מבואר כדברי הרשב"א האמורים, שהרי בתירוצו לא סתר את הבנת הקושיא, דכל היכא שלא מהני צוה"פ ליותר מעשר, לא מהני גם לפרוץ מרובה, גם במחיצה שלישית ורביעית, אלא כתב דבמבוי יש סבה נוספת מדוע מהני ביה פרוץ מרובה, אבל בעלמא יותר מעשר ופרוץ מרובה שוין, וגם באופן שהפרוץ מרובה חשוב פתח ולא פירצה, אם אין הצוה"פ מועיל כאשר בעלמא לא עבדי אינשי הכי, הוא הדין בפרוץ מרובה אינו מועיל. ונמצא דגם דבריו צריכים ביאור, דאחר שפרוץ מרובה מב' רוחות חשיב פתח, מ"ט לא מהניא להו צוה"פ בפרוץ מרובה.

אמנם לכאורה זה אינו הביאור בדברי הר"ן, דלפי ביאור זה יש להקשות, דהנה בקושייתו הקשה הר"ן בין ממחיצה שלישית ובין מרביעית, דבתרוייהו קיי"ל דמהני צוה"פ לפרוץ מרובה, למרות שלא מהני בהו צוה"פ ליותר מעשר. וכל מה שמועיל תירוצו [דבמבוי לא בעינן אלא דין סתימה ולא מחיצה], אינו אלא למחיצה שלישית, דבזה חלוקה חצר ממבוי, דבמבוי מהני בה פרוץ מרובה ובחצר לא. אמנם כלפי מחיצה רביעית, הרי גם בחצר מהני בה פרוץ מרובה, דהא סגי בה לפס ארבעה או לשני פסין משהו, ויש להקשות כקושית הר"ן, מדוע לא נילף דכי הא דלא מהני צוה"פ ברוח הרביעית שבחצר לפירצת יותר מעשר, כמו כן לא תועיל הצוה"פ לפרוץ מרובה.

ולבן נראה בדעת הר"ן דאדרבה כונתו כדברי התוס', דהחסרון ביותר מעשר ובפרוץ מרובה הוא בפירצה. וזהו שכתב דמאחר

שבמבוי החמירו בו, שלא מהני למחיצה שלישית עומד מרובה, משום רגל הרבים המצויה בו, לכן גם הקילו דיהני ביה פרוץ מרובה. והיינו משום שבמקום המרובה בדירין, הרגילות היא ליתן פתחים גם בפרוץ מרובה. ומאחר שהפרוץ המרובה במבוי חשוב פתח, לכן מועלת בו הצוה"פ, בין ברוח שלישית ובין ברוח רביעית.

ובזה תתישב קושיתו גם ברוח רביעית, דאמנם ברוח רביעית גם בחצר, קיי"ל דמהני צוה"פ לפרוץ מרובה, אבל לא שייך ללמוד מהא דלא מהני צוה"פ ליותר מעשר, דלא יהני גם בפרוץ מרובה, דמה שלא מועלת צוה"פ לפירצת יותר מעשר, היינו משום שאין צוה"פ מועלת לפירצה, אבל פרוץ מרובה ברוח רביעית, [ובמבוי גם ברוח שלישית, הואיל ומרובה בדירין הוא], הו"ל פתח מעליא, דשפיר עבדי אינשי פתח כזה. אכן עדיין צריך ביאור בשיטת הרשב"א שמיאן בתירוצו זה.

שיטת הר"מ

ה. והנה כתב הר"מ (שבת ט"ז ט"ז), 'כל מחיצה שיש בה פרוץ מרובה על העומד אינה מחיצה, אבל אם היה פרוץ כעומד הרי זו מותרת, ובלבד שלא יהיה באותן הפירצות פירצה שהיא יתר על עשר אמות, וכו', אם היה לפירצה זו צורת הפתח, אע"פ שיש בה יותר מעשר, אינה מפסדת את המחיצה, והוא שלא יהיה הפרוץ מרובה על העומד'. ומבואר בדעת הר"מ, דלמרות דפסקינן דלא כרב, אלא דצוה"פ מועלת ליותר מעשר, מכל מקום בעינן נמי שיהיה באותו הרוח עומד מרובה על הפרוץ, אבל אם יש פירצה שהיא יותר מעשר בפרוץ מרובה, לא מהני ביה צורת הפתח. אמנם לא התבאר בר"מ, אם מהניא צוה"פ לפחות מעשר בפרוץ מרובה, ובאמת נסתפק בזה הרב המגיד, יעו"ש.

נתחברו יחדיו, ויש כאן פירצת יותר מעשר ופרוץ מרובה, הלא כל אחד מהן שפיר מהני בפני עצמו.

ובאמת דבביאור הלכה (שס"ב י' ד"ה ולהרמב"ם) עמד בדעת הר"מ בזה, וכתב ד'אף דדברי רב יוסף דלא מהני צוה"פ לפרוץ מרובה נדחו, משום דלא קיי"ל כרב ביותר מעשר, אבל היכא דאיכא על כל פנים תרתי לריעותא, דהיינו יותר מעשר וגם פרוץ מרובה על העומד, סבירא ליה להרמב"ם דלכולי עלמא לא מהני. אכן גם דבריו צריכים ביאור, דמהו ענין התרתי לריעותא, הלא יותר מעשר אינו חסרון, ופרוץ מרובה נמי אינו חסרון.

וצריך לומר בזה בפשיטות, דהר"מ סבר על דרך מה שכתב הריטב"א, דפלוג' רב וחכמים לא היתה אם צוה"פ מועלת לפירצה, דבזה כו"ע מודו דלפירצה חשובה אינה מועלת, ולשאינה חשובה מועלת, ורק נחלקו אם יותר מעשר הוא פירצה חשובה. ואמנם הריטב"א כתב דפרוץ מרובה כו"ע מודו דהואי פירצה חשובה, אמנם י"ל דהר"מ סבר דגם פרוץ מרובה עדיין אינה פירצה חשובה, ולכן מהני לה צורת הפתח. ומעתה י"ל דמאחר דהנידון אם צוה"פ מועלת, תלוי אם הפירצה חשובה אם לאו, לכן י"ל דלמרות שפירצת יותר מעשר לחוד, ופירצת פרוץ מרובה לחוד, אינם נחשבים לפירצה חשובה, אבל בהצטרף שניהם יחדיו, שפיר מודו כו"ע בזה דהוי פירצה חשובה, ואין מועיל לה פירצה.

ועל על פנים העולה מהביאורים האמורים בשיטת הר"מ, דהחסרון לרב בצוה"פ ליותר מעשר או לפרוץ מרובה, הוא מצד הפירצה שאין צוה"פ מתירה. וספיקו של הר"מ היה בזה גופא, אם סבר הר"מ ממש כהריטב"א, דבפרוץ מרובה גם חכמים מודו דהוי פירצה חשובה, או דגם בפרוץ מרובה סברו חכמים

והנה לכאורה יש להקשות ע"ד הר"מ, דהנה בסוגיין מבואר דרב יוסף דאמר דאין מועלת צוה"פ לפרוץ מרובה, למד את דבריו משיטת רב, דכפי שלא מהני צוה"פ ביותר מעשר, כן לא מהני בפרוץ מרובה. ואם כן קשיא, דעד כמה שפסק הר"מ דלא כרב, שהרי אם יהיה העומד מרובה על הפרוץ, כתב הר"מ דמהני צוה"פ ליותר מעשר, אם כן מהיכן ילפינן דלא מהני צוה"פ לפרוץ מרובה.

ולכאורה נראה לכאור בדעת הר"מ, כמו שהובא לעיל מהריטב"א, דלעולם החסרון בצוה"פ ליותר מעשר ולפרוץ מרובה, הוא במה דנחשבים הם לפירצה חשובה, ולכן אין מועיל להם צורת הפתח, וכל הפלוג' של רב וחכמים היא, אם פירצת יותר מעשר הוי פירצה חשובה, דנימא שאין מועיל לה צוה"פ, או דאע"פ שפירצה היא מכל מקום אינה חשובה, ולכן מועיל לה צורת הפתח. אבל לגבי פרוץ מרובה כו"ע מודו, דהוי פירצה חשובה שאין מועיל לה צוה"פ. ולכן אע"פ שפסק הר"מ כחכמים, שמועלת צוה"פ לפירצת יותר מעשר, משום שאינה פירצה חשובה, מ"מ בפרוץ מרובה פסק שאין מועיל צוה"פ, מאחר דפרוץ מרובה הוי פירצה חשובה, ולכן לא מהני בה צוה"פ.

אמנם כ"ז ניחא, אי נימא בספיקו של הר"מ, כהצד דפסל הר"מ צוה"פ בפרוץ מרובה, אפילו בפירצה פחותה מעשר, דמאחר שסו"ס פרוץ מרובה הוי פירצה חשובה, לכן בכל גוני, לא שנא פחותה מעשר לא שנא יתירה על עשר, אין מועיל לה צוה"פ. אבל אם נימא דפסל הר"מ צוה"פ לפרוץ מרובה, רק בפירצת יותר מעשר, אבל בפירצה פחותה מעשר, מהני צוה"פ לפרוץ מרובה, וכפי שמצדד כן במגיד משנה, יקשה, דעד כמה שפסק הר"מ דמהני צוה"פ לפירצת יותר מעשר, וכמו כן פסק דמהני צוה"פ לפרוץ מרובה, אם כן מה איכפת לן אם ב' הענינים

דאינו פירצה חשובה, ורק היכא דאיכא תרתי לריעותא, אז הוא דמודו שהוי פירצה חשובה שאין מועיל לה צוה"פ.

ביאור הגר"ח בדעת הר"מ

ו. ובחידושי רבינו חיים הלוי, ביאר לדברי הר"מ באופ"א, ובהקדם ביאור החילוק המהותי, שבין דין פתח עשר המועיל בדין עומד מרובה, לבין דין צורת הפתח המועילה נמי מדין פתח. וביאר דחלוקים הם בתרתי. א', שבצוה"פ עצם הפתח הוא הגודר לאותו המקום, אבל בפתח המועיל בעומד מרובה, העומד שבצד הפתח הוא הגודר במקום הפתח, ואין הפתח מועיל אלא לסלק הפירצה, וליתן לה שם פתח. ב', שבצוה"פ השם פתח שלה נובע, מכח מה שנראית היא מכח עצמה פתח, אבל בפתח המועיל בעומד מרובה, מה שיש עומד בצידה, הוא הנותן לה שם פתח.

ועוד יסוד בתורת צורת הפתח, שכל מה שמועלת היא כמחיצה גמורה, אינו אלא שאותו מקום הנמצאת שם, הרי הוא מוקף וגודר במחיצה, אבל כל היכא דבעינן לעצם מציאות המחיצה, בזה אין צורת הפתח מועלת. ובמה דקיי"ל דג' [ולגר"מ ד'] מחיצות דאורייתא, אז בעינן למציאות המחיצות, ולכן אין צורת הפתח נספרת, במנין המחיצות הנצרכות לאשוויי רשות היחיד. והנה הדבר לכאורה צריך ביאור, דעד כמה שמועלת היא לחצוץ בין מקומות, אם כן מדוע לא תועיל להיכלל במנין המחיצות הנצרכות.

ובביאור הענין לכאורה נראה, דההלכה של ג' מחיצות דאורייתא, אינה רק לומר דכאשר בעינן לאשוויי רשות, אז בעינן שיהיה אותו מקום חצוץ מג' רוחות, אלא דהוא הלכה דלאשוויי רשותא בעינן שיהיה לאותו מקום ג'

מחיצות. והיינו דגם אילו יהיה מצב של רשות, שלא תהיה רשות הרבים, ולצידה לא יהיה שום מקום שנצריך שתיחצץ אותה רשות ממנו, עדיין ניבעי לאותה רשות ג' מחיצות, בכדי לעשותה רשות היחיד, משום שכך היא ההלכה דג' מחיצות דאורייתא, דלאשוויי רשות בעינן שיהיו ג' מחיצות. ולפ"ז י"ל דסבר הגר"ח, דצוה"פ אינה מחיצה כלל, אלא דמועלת לחצוץ בין מקומות כמחיצה עצמה. ולכן היכא שבעינן רק לחצוץ בין מקומות, אז באמת מועלת הצוה"פ, אבל כאשר יש הלכה דבעינן מחיצות, אז אינה נחשבת מחיצה כלל.

ובזה ישב הגר"ח את דברי הר"מ, דמה שמועיל צורת הפתח לחצר ומבוי, אינו רק מכח הדין צורת הפתח, שהרי בעינן מנין ג' מחיצות, וצוה"פ אינה נכללת במנין זה כמשנ"ת, ולכן המחיצה העולה למנין ג', צריכה להיות בא' מב' האופנים. או שיהיה באותה הרוח עומד מרובה, שאותו העומד יעלה למנין ג' המחיצות, ואז יועיל גם אם הפירצה יותר מעשר, דלמרות שעומד מרובה המועיל למנין המחיצות, אינו גודר את החלק הפרוץ יותר מעשר, מכל מקום הרי יש שם צוה"פ המועלת לחצוץ בין המקומות כמחיצה גמורה. או שגם אם אין שם עומד מרובה, מכל מקום אם הפירצה אינה על עשר, נמצאו הקנים מב' צדדי הצוה"פ, מחיצה על כל הרוח, [וכפי שהוכיח בתחילת דבריו מדברי התוס' י"ז ב', דכל החסרון בפרוץ מרובה הוא פירצה, ולא שחסר בעצם המחיצה, וכדאיתא בסימן כ"ב אות ב'], והם עולים למנין המחיצות הנצרכות, בעוד שהצוה"פ מתקנת את הפירצה.

והנה לפ"ד הגר"ח בביאור שיטת הר"מ, לא מוכרע הנידון האמור, אם מה דלרב לא מועיל צוה"פ, לפירצת יותר מעשר ולפרוץ

מרובה, דאחני לה הצוה"פ להעלותה לשם פתח, מפירצה דקרן זוית דלא אחני לה צוה"פ.

ולכאורה צ"ל בזה, דסבר הר"מ שהחסרון בפרוץ מרובה לרב אינו מצד פירצה, ואפשר נמי דסבר דהוי פתח. ומה דלא מהני צוה"פ בפרוץ מרובה, אי"ז מכח מה דלא מהניא צוה"פ לפירצה, אלא מכח חסרון בעצם הצוה"פ. והיינו, דמהות פתח הוא, במה שניתן לעבור דרכו מרשות אחת לרשות אחרת, אמנם בגונא דבין ב' הרשויות הפרוץ רבה על העומד, אם כן אינם נחשבים ב' רשויות, שנוכל לומר שהפתח נותן מקום לעבור מרשות אחת לחברתה. ולכן לרב אין הצוה"פ מועלת בפרוץ מרובה, למרות שאינו נחשב לפירצה.

אמנם חכמים סברו, דצוה"פ מועלת לקבוע שם פתח, גם אם אין בו מהות פתח, דעצם זה שיש מראה של פתח, זה גופא קובע שם פתח על מה שתחתיו. ולפי"ז צ"ל, דגם החסרון בצוה"פ ליותר מעשר, הוא מאותו חסרון, דאין כאן מהות של פתח, מאחר דפתח הוא חיבור בין מקומות מופרדים, וכשיש פירצת יותר מעשר, אין המקומות חשופים מופרדים, ולכן אין הצוה"פ מועלת בה. וזהו שלמד רב יוסף מדברי רב, דכפי שבפירצת יותר מעשר סבר רב דאין מועיל צוה"פ, והיינו טעמא משום שליותר מעשר אין מהות פתח, כן בפירוץ מרובה על העומד אין מועיל צוה"פ, דאין בזה מהות של פתח כמשנ"ת.

מיהו כל זה דוקא בצוה"פ לפרוץ מרובה לחוד, או בצוה"פ ליותר מעשר לחוד, דאז הצוה"פ באה רק בשביל להתיר את הפירצה, בזה סברו חכמים דמהניא צוה"פ, אולם כאשר הפרוץ הוא מרובה ביותר מעשר, דבעינן שהצוה"פ תעלה למנין מחיצות הרשות, בזה כתב הגר"ח דבעינן מחיצה גמורה, וכמשנ"ת לעיל אות ו' בביאור הענין.

מרובה, הוא מצד שחסר בעצם צורת הפתח שבה, או מצד דאין צורת הפתח מועלת לפירצה, דבין כך ובין כך פסק הר"מ כחכמים, דמועיל צוה"פ בין בפירצת יותר מעשר ובין בפרוץ מרובה, ורק מאחר דסבר הר"מ דצוה"פ אינה עולה למנין המחיצות, לכן הגביל את ההיתר, לאחד מב' התנאים, או שתהיה הפירצה פחותה מעשר, שאז הב' הקנים הוו מחיצה, או שיהיה שם עומד מרובה, שאז העומד הוא עצמו המחיצה.

בחילוק שבין קרן זוית

ליותר מעשר ולפרוץ מרובה

ז. ולכאורה יש מקום להקשות בדעת הר"מ, דהנה באותו הפרק הלכה כ' כתב, דצורת הפתח שעשאה מן הצד אינה כלום, שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית אלא באמצע, והיינו דלמד הר"מ דקרן זוית ומן הצד היינו הך, דעשה הפתח בצד הרוח, ולכזה פתח גם לא מהני צורת הפתח, והיינו טעמא דפתחא כזה לא עבדי אינשי. והנה מבואר מדברי הר"מ, דצורת הפתח אינה מועלת, להיכא דלא עבדי אינשי פתח כזה. וצ"ע מאי שנא ממה שפסק הר"מ דצוה"פ מועלת לפרוץ מרובה, כ"ז שאין הפרוץ יתר על עשר.

ובשלמא לביאור הא' שנתבאר לעיל אות ה' בדעת הר"מ, ע"פ שיטת הריטב"א, שבין לרב ובין לחכמים אין צוה"פ מועלת לפירצה, ורק נחלקו אם יותר מעשר או פרוץ מרובה הוי פירצה, אם כן פסק הר"מ דפרוץ מרובה אינו פירצה, ועל כן מהני ליה צוה"פ, מה שאין כן בפתח בקרן זוית דהוי פירצה, ולכן אין מועלת לו צורת הפתח. אכן לביאור הגר"ח האמור, דלחכמים ודאי דפרוץ מרובה הוי פירצה, ומ"מ מהני לה צורת הפתח להעלותה לפתח, יקשה טובא, דמאי שנא פירצה דפרוץ

ומכח זה הקשה, דכיצד למד רב יוסף מרב דלא מהני צוה"פ לפרוץ מרובה, הלא יתכן דסבר רב דבעלמא מהניא צוה"פ לפירצה, ומ"מ ליותר מעשר לא מועיל צוה"פ, משום דבטל ענינו של הצוה"פ.

ותירץ בזה, דרב יוסף למד מרב, דכפי שביתור מעשר אינו בתורת פתח, ה"נ בפרוץ מרובה לא חל שם פתח על הפרוץ. ולכאורה נראה כביאור הדברים, דהנה מצינו ב' דיני פתח חלוקים, הא' הוא צורת הפתח, אשר מועיל הוא כמחיצה ממש, והב' הוא פתח במחיצות, וכפי שאיתא במתני' ט"ו ב', כל פירצה שהיא עשר אמות מותרת מפני שהיא כפתח, שאמנם אינו מועיל כמחיצה, אך הוא תנאי דכאשר אין הפרוץ חשוב פתח אין המחיצה מועלת. ובמה שרב אמר דאין תורת צוה"פ ביותר מעשר, למד רב יוסף דסבר רב, דשם פתח אינו אלא לפי מה דעבדי אינשי הכי, ומאחר דפתח יותר מעשר לא עבדי אינשי, לכן אין על הצורה הזאת שם פתח, ולכן אינה מועלת, ומזה שמעינן דגם הפתח האמור בכל פירצה במחיצות, אשר אין המחיצה מועלת אלא אם יש לו שם פתח, ג"כ לא חל עליו שם פתח רק אם עבדי אינשי פתח כזה. ומאחר דפתח אשר הפרוץ מרובה אינו כדעבדי אינשי, לכן חשיב פתח זה פירצה. ומאחר דלפירצה לא מועיל צורת הפתח, לכן אין צוה"פ מועלת לפרוץ מרובה.

והנה בחזו"א טרח לישב את דברי רב יוסף, מכח מה שהבין שהחסרון ביותר מעשר, הוא בעצם מהות הצורה, והחסרון בפרוץ מרובה החסרון הוא בפירצה. ולכאורה צ"ב, מדוע לא פירש כדברי הרשב"א, דגם בפרוץ מרובה החסרון הוא בעצם הצוה"פ, שאינו מועיל למקום שאין בו מהות פתח. וזהו שלמד רב יוסף מרב, דכפי שבפירצת יותר מעשר לא מהני צוה"פ, והיינו משום שאין הצוה"פ מורה על

ואמנם כ"ז הוא לשיטת הגר"ח, דסבר דתורת צורת הפתח היא, ע"י קביעות שם פתח למקום שעומדת שם, דאז י"ל דכאשר באותו מקום אין מהות של פתח, כיותר מעשר וכפרוץ מרובה, אשר אין כאן חיבור מקומות מחולקים, הרי דלא מהניא הצוה"פ. אבל לדברי החזו"א, דסבר דצוה"פ מועלת בעצם העמדת הקנים, ואז נעשים הקנים הללו כמחיצה גמורה, אין לומר דכאשר אין מהות של פתח לא תועיל הצוה"פ. והדרא קושיין לדוכתה, מאי שנא צוה"פ לפרוץ מרובה מצוה"פ לקרן זוית. ובאמת דלא קשיא מידי, משום שכבר נתבאר דשייך לבאר בדברי הר"מ כהריטב"א, דאמנם פרוץ מרובה לחכמים אינו פירצה, אך קרן זוית שפיר הויא פירצה.

ובזה גם נוכל לישב את דברי הרשב"א, שהוקשה בדבריו לעיל אות ב', מדוע לא תירץ על קושייתו כתירוץ התוס'. ולפי האמור לכאורה ניתן לישב, דסבר הרשב"א כביאור הר"מ בפלוג' רב וחכמים, נלפי מה שנתבאר בדעת הגר"ח, דנחלקו אם מועלת צוה"פ היכא שאין מהות פתח, ועד כמה דרב סבר דכאשר אין מהות פתח לא מהניא צוה"פ, אם כן מה לי פרוץ מרובה מב' רוחות, מה לי פרוץ מרובה מארבע רוחות, סו"ס למקום שהפרוץ בו מרובה על העומד, אין בו מהות פתח, ולא תתכן בו תורת צוה"פ.

פירוש החזו"א בסוגיין

ח. והנה בחזו"א (ע"ה) כתב מסברא, שהחסרון בצוה"פ לפירצת יותר מעשר, הוא משום שיותר מעשר אינו בענין פתח, ובטל ענינו של צוה"פ, והוי כצוה"פ מן הצד וכיו"ב בפסול. אבל אינו שהצוה"פ הוא כתיקונו, אלא שאינו מועיל לפירצה. וכמו כן הבין, שבצוה"פ לפרוץ מרובה, אין כל חסרון בעצם הצוה"פ, אלא הוא משום שאין מועיל צוה"פ לפירצת פרוץ מרובה.

פתח, כן בפרוץ מרובה אין הצוה"פ מורה על פתח.

ולפי מה שנתבאר באות ז' הביאור הוא פשוט, דסבר החזו"א דצוה"פ מועלת גם בלא החלת שם פתח, ואם כן גם כאשר אין מהות של פתח, עדיין אין סבה שהצוה"פ לא תועיל לגדירת המקום. וכל החסרון בצוה"פ יותר מעשר הוא, שאין כאן קני פתח, והיינו שבכדי שתהיה צורת הפתח, בעיני ב' קנים וקנה על גביהם, וכאשר הקנה העליון רחב מעשר, אין כאן צורה של פתח כלל. אבל בצוה"פ לפרוץ מרובה לא שייך לומר כן, שהרי אין שום חילוק בין הצוה"פ לעומד מרובה, לצוה"פ העומדת במקום פרוץ מרובה, מצד עצם בניית הקנים. ולכן הוצרך לומר דהחסרון הוא בפירצה.

ונמצא בזה דב' הלכות שכתב החזו"א בסימן ע' סק"ה, תלויין ביסוד אחד, והוא שצוה"פ מועלת בעצם מה שמעמיד קנים מכאן ומכאן וקנה ע"ג, אבל אין צריכה להחיל שם פתח. ומזה נולדים לנו ב' ענינים. א', מה שלא ביאר החזו"א בטעמא דרב, דהחסרון בפרוץ מרובה הוא בעצם הצוה"פ, והיינו טעמא דעד כמה דסבר החזו"א, דצוה"פ אינה מחילה שם פתח, ממילא אין חילוק בין צוה"פ לעומד"ר או לפרמ"ר. ב', מה שכתב החזו"א, דמאחר דהחסרון בפרוץ מרובה הוא בפירצה, לכן היקף מחיצות יהיה, אך פירצה האוסרת תפסול הרשות, ועכ"פ כתב דהיקף מחיצות יהיה, והיינו משום דצוה"פ אי"צ חלות שם פתח.

הנפ"מ בין השיטות

ג. ולכאורה יש להביא נפ"מ, בין שיטת הרשב"א דסבר דהחסרון הוא בעצם הצוה"פ, לשיטת הריטב"א התוס' והר"ן דהחסרון הוא בפירצה. בכה"ג שהפירצה עצמה היא יותר מעשר, אבל עושה בה ב' צורות

הפתח, אשר כל אחת מהן פחותה מעשר. דאם החסרון הוא בעצם הצוה"פ, אם כן כאשר הצוה"פ ייעשו כתיקנן ודאי יהנו, ואם החסרון הוא בפירצה, אז לא יהני ב' צורות הפתח, מאחר דסו"ס שם פירצה על היותר מעשר, ואין צוה"פ מתרת את הפירצה.

והנה בריטב"א בסוכה ז' א' כתב, בהא דפירש רש"י שם דעושה צוה"פ כנגד כל הדופן, דפירוש דבריו הם 'דאי איכא ברחבו יותר מעשר אמות, עושה אותו ב' פתחים, דהא קיי"ל דכל פתח שהוא רחב יותר מעשר אמות אינו פתח, כדאיתא בעירובין'. ומבואר בדבריו, דהחסרון של צוה"פ ליותר מעשר, הוא בעצם הצוה"פ, ולכן אם נתן ב' צורות הפתח לפירצה יותר מעשר מהני, וכדברי הרשב"א לעיל אות ב'.

ואם הנפ"מ נכונה, נפקא דלהחתם סופר תקשה שיטת הר"מ המובאת לעיל, דהנה כתב בחת"ס (א"ח סימן פ"ח) לפי שיטת הר"מ, דסבר דלא מהני צוה"פ ליותר מעשר בפרוץ מרובה, דאם יעשה ב' צורות הפתח, שכל אחת מהם תהיה פחותה מעשר יהני. והנה נתבאר לעיל ב' דרכים בהבנת דברי הר"מ, או שהחסרון הוא בפירצה כשהיא חשובה, ופרוץ מרובה יותר מעשר הוא ודאי חשוב גם לחכמים, וכפי שנתבאר באות ה', או שאין חסרון לא ביותר מעשר ולא בפרוץ מרובה, ורק דין צוה"פ אינו מועיל למנין המחיצות, וכפי שנתבאר מהגר"ח לעיל אות ו'.

ולכאורה לדברי החת"ס, אין דברי הר"מ יכולים להיות, לא כהביאור הראשון דהוי פירצה חשובה, ולא כהביאור השני דאין צוה"פ עולה למנין המחיצות. דכפי ביאור הגר"ח לא יתכן, דאם כן מה מהני שיתן בפירצה יותר מעשר ב' צורות הפתח, הלא סו"ס אין לנו מחיצה שתעלה למנין המחיצות, דהפתח הוא יותר מעשר, ולכן לא מהנו הקנים, ופרוץ מרובה

נמי אינו מחיצה. וכהביאור הראשון לכאורה נמי לא יתכן, לפי מה שהובא מקודם דאם החסרון הוא בפירצה, אם כן לא מהנו ב' צורות הפתח, דסו"ס יש כאן פירצה חשובה, שאין מועיל לה צורת הפתח.

ובאמת דבחזו"א (ע"ט ו') הביא לדברי החתם סופר הנ"ל, וחלק שם על דבריו, דגם בכה"ג לא יהני, ומשום דפתח יותר מעשר הוי פירצה, וצורת הפתח אינה מועלת לפירצה. והוכיח כדבריו מהתוס' לעיל (כ' ב' ד"ה ואיבעית), דהקשו על קושית הגמ' דנילף מפתח שער החצר, שהרי היה בו צוה"פ, והרי דבלאו צוה"פ לא היה מועיל שיעור פתח כזה, ותירצו בתירוצם הב', דקושית הגמ' היא אליבא דרב, דסבר דצוה"פ אינה מועלת למה שאינו חשוב פתח. והנה הרי היה בפתח שער החצר עמודים, אשר הצוה"פ לא היתה ברוחב עשרים, אלא ד' צורות הפתח ברוחב חמש אמות, ובכ"ז לרב לא מהני. ועל כרחין דצוה"פ אינה מועלת לפירצה, למרות שהצוה"פ עצמה עשויה כתיקנה.

ולכאורה כונתו כמו שהוקשה מקודם, שאם החסרון בפרוץ מרובה ביותר מעשר הוא מצד הפירצה, אם כן לא יהנו ב' צורות הפתח לפירצה, דסו"ס שם פירצה איכא, ולא מהני לה דין צורת הפתח. ומעתה לדברי החת"ס, דכתב לדברי הר"מ דמהני ב' צורות הפתח, גם בפרוץ מרובה יותר מעשר, צ"ב מה יבאר בשיטת הר"מ, דכפי ב' הביאורים המבוארים לעיל, לכאורה לא יתכנו דבריו.

ביאור פלוג'

התוס' בריש מבילתין והר"מ

י. והנה יש לדון בטעם הדבר דלא מהני צוה"פ לפירצה, אם הטעם הוא משום אלימות הפירצה, או משום חולשא דצוה"פ. והיינו דמצד אחד יש לומר, דפירצה הוא פוסל אלים, אשר

אין צוה"פ מועלת לו כלל, וטעמא דמילתא, דכיון שצוה"פ מועלת ע"י שקובעת שם פתח על המקום, לכן כאשר המקום חשוב פירצה, אינו סובל שם פתח. ומצד שני יש לומר, דהמקום החשוב פירצה, מצד עצמו סובל שם פתח, ומה דאין צוה"פ מועלת לו, היינו משום שצוה"פ הוא תיקון גרוע, כיון שפועלת ע"י שקובעת על המקום שהוא פתח, והיכן שהמקום נחשב פירצה, לא שייך לומר על המקום שחשוב הוא פתח, ולכן אין הצוה"פ מועלת לאותו מקום.

ולכאורה הדבר תלוי בפלוג' הגר"ח והחזו"א, דלהגר"ח שסבר שצוה"פ מועלת בחלות שם פתח שבה, אם כן ודאי שהחסרון בצוה"פ מצד עצמה, שאינה יכולה להחיל שם פתח על פירצה, אבל להחזו"א שסבר דצוה"פ מועלת בעצם הצורה שבה, וגם כאשר אינה מחילה שם פתח מועלת לדין המחיצה שבה, אז ודאי שהחסרון בפירצה ולא בצוה"פ. וזוהו שכתב החזו"א, דלרב בפרוץ מרובה מועילה הצוה"פ להיקף המחיצות, ורק דמ"מ יש כאן פירצה האוסרת].

והנה אי נימא דסבר החת"ס ליסוד הגר"ח, דצוה"פ אינה מועלת לפירצה משום חולשא דצוה"פ, וכמשנ"ת דמועלת רק כאשר מחילה שם פתח, יש מקום לישב דברי החת"ס הנזכרים, דלעולם סבר כהביאור המתבאר לעיל אות ה' בדעת הר"מ, דהחסרון משום פירצה חשובה, אלא דעדיין יש לומר דאם יתן לאותו מקום, שהוא פרוץ מרובה ביותר מעשר, ב' צורות הפתח שכ"א פחותה מעשר יהני, משום דכל צוה"פ בפני עצמה, יכולה לקבוע על המקום שנמצאת שם שהוא פתח. ולמרות שאותו מקום יש לו שם פירצה, לא איכפת לן מזה כלל, משום דאין הלכה שפירצה מכח אלימותה אינה סובלת שם פתח, אלא שהצוה"פ מועלת רק אם קובעת על המקום שהוא פתח, ומכיון דכל

העולה מכל האמור

יא. נמצינו למדים ג' שיטות בסוגיא. א', שיטת הרשב"א, שהחסרון לרב בין ביותר מעשר ובין בפרוץ מרובה, הוי משום שכאשר אין מהות של פתח, בטל כל ענינה של הצוה"פ, ואינה מורה על המקום שהוא פתח, [וע"פ הגר"ח דסבר דתורת צוה"פ היא במה שחל שם פתח]. ב', שיטת התוס' הריטב"א והר"ן, שהחסרון הוא משום שפתח שלא כדעבדי אינשי הוי פירצה, ואין מועלת לו צוה"פ, משום דאין פירצה סובלת שם פתח. [אלא דלהריטב"א בפרוץ מרובה אין מועיל צוה"פ גם לחכמים, וכמשנ"ת באות א']. ג', שיטת הר"מ להחת"ס, דאמנם החסרון הוא מצד מה שיש פירצה, אולם מה שאין מועיל לה צוה"פ, אינו מצד דאין פירצה סובלת שם פתח, אלא מצד שאין בכח צוה"פ להחיל שם פתח על פירצה. [ואמנם הגר"ח ביאר בזה באופ"א, וכמשנ"ת לעיל אות ו'].

צוה"פ היא פחותה מעשר, שפיר יכולה לקבוע על אותו מקום שפתח הוא.

אמנם גם להחת"ס, הנה דבריו אמורים רק בשיטת הר"מ, אבל שיטת התוס' ועוד ראשונים דלא כך, דהרי כבר הוכיח החזו"א מהתוס' דריש מכילתין, דלרב לא מהני צורות הפתח העומדים בפתח שער החצר, מכיון שכל הפתח היה רחב עשרים, מחמת דין אתי אורא על העמודים, ועד כמה דפחות מעשרים אינו פתח, לא היה מהני צוה"פ לפירצה. וחזינן דסברו התוס' דלא כהר"מ, אלא דחסרון דצוה"פ לפירצה הוא, מכח אלימות הפירצה, דפירצה אינה סובלת שם פתח, ולכן כל שקודם שהעמיד שם הצוה"פ, היה חשוב אותו המקום פירצה, לא מהני לאותו מקום צורות הפתח. ולכך כתבו התוס', דעד כמה שפתח שער החצר היה פירצה, לא היה מהני ליה הצורות הפתח שעמדו בו.

חצירות

סימן כ"ד

בדין דירת נכרי

ובאמת ע"ז מקשה הגמ', מהא דתנן במתני' 'הדר עם הנכרי בחצר הרי זה אוסר עליו', דמשמע דהנכרי אוסר על בית הישראל, ומשני 'הא דאיתיה הא דליתיה', והיינו דבדאיתיה לנכרי בביתו, אז ודאי דקאי דין המשנה, דהנכרי אוסר על ביתו של ישראל, אבל בדליתיה לנכרי בביתו, אז אין הנכרי אוסר על בית הישראל, רק הישראל אוסר על בית הנכרי.

ובמעמא דמילתא דגבי ב' ישראלים הוא אף בדליתיה, ובישראל ונכרי הוא רק בדאיתיה לנכרי, מפורש בגמ', משום דלעולם דירה בלא בעלים לא שמה דירה, ומן הדין היה שבין ישראל ובין נכרי לא יאסרו, ורק דגבי ישראל, דבדאיתיה דירתו דירה מעיקר הדין, לכן כי ליתיה גזרו רבנן אטו איתיה, אבל נכרי, דבדאיתיה אסור רק מצד גזירה שמא ילמוד ממעשיו, לכן בדליתיה לא גזרו. ע"כ צורתא דשמעתתא.

ולכאורה יש להקשות, דהנה מבואר בסוגיין, דבדליתיה לנכרי בביתו, אין הנכרי אוסר על בית הישראל, אולם הישראל אוסר על בית הנכרי, ולכאורה צריך ביאור מדוע נימא הכי, הלא ריהטת הסוגיא היא, דבדליתיה לנכרי

קושית אבן העזר ותירוצו

בדין דליתיה לנכרי

א. עירובין ס"א ב', מתני', 'הדר עם העכו"ם בחצר, הרי זה אוסר עליו, רבי אליעזר בן יעקב אומר, לעולם אינו אוסר, עד שיהיו שם שני ישראלים אוסרין זה על זה'. ובגמ' ס"ב א' מבואר, דלכולי עלמא דירת נכרי לאו שמה דירה, ואמרו רבנן דנכרי אוסר גזירה שמא ילמוד ממעשיו, ולרבי אליעזר בן יעקב הוא רק בב' ישראלים עם הנכרי, משום דלא שכיח דחד דייר עם נכרי, ולרבי מאיר זימנין דמיקרי ודייר.

ובהמשך הסוגיא מייתי הגמ' לתוספתא, 'חצירו של עכו"ם הרי הוא כדיר של בהמה, ואם יש שם ישראל אחד אוסר, דברי רבי מאיר, רבי אליעזר בן יעקב אומר, לעולם אינו אוסר עד שיהיו שם שני ישראלים אוסרין זה על זה', ופירש רש"י ד"ה ואם, 'אוסר על כל ישראל להוציא מן הבתים לחצר, מפני שהיא כחצירו', וממה שכתב רש"י אוסר מפני שהיא כחצירו, נשמע דהוא עצמו מותר, וכן מבואר ברש"י להלן ע"ב ד"ה אמר מר, 'וכי דייר ישראל גביה, קאמר רבי מאיר, דישאל אוסר ביתו של עכו"ם, אבל עכו"ם אינו אוסר על ביתו של ישראל'.

שיטת רש"י בגדר איסור חצירות

ב. והנה יש לבאר, לדינא דדירת נכרי לא שמה דירה, דהרי זה פשוט שבדיני ממונות החצר היא גם שלו, ומאי טעמא לא החשיבו חכמים דירתו דירה. וברש"י ס"ב א' ד"ה חצירו של עכו"ם כתב בזה, 'אע"ג דסתם חצירות פתוחין לתוכן בתים הרבה, אין רשות עכו"ם חלוקה להיחשב רשות כל אחד ואחד לבדו, דדירת עכו"ם לא שמה דירה, וישראל שאינו דר עמהם, שנכנס לאחד מן הבתים בשבת, מותר להוציא מן הבתים לחצר, ולא הוי מוציא מרשות המיוחדת לעכו"ם זה, לרשות שהיא מיוחדת לכללן.'

ולכאורה דבריו צריכים ביאור בתרתי. א', דהנה בטעם תקנת עירובי חצירות, כתב רש"י שם בד"ה שמה דירה, 'ורבנן גזרו שלא להוציא מרשות לרשות בלא עירוב, דלמא אתי לאפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים'. ולכאורה עד כמה שטעם התקנה הוא, דלא ליתו לאפוקי מרשות היחיד לרשות הרבים, מה איכפת לן בחילוק הרשויות, סוף סוף ביתו של ישראל הוא רשות של בעלים אחד, והחצר היא רשות של כמה בעלים, בהיות והנכרי שותף בבעלות בה. ב', אחר שכתב רש"י דהכל תלוי בחילוק הרשויות, מדוע באמת רשות הנכרי אינה חשובה ליחלק, הלא סוף סוף ביתו של ישראל הוא של בעלים אחד, והחצר היא של ישראל והנכרי בשותפות, ומאי טעמא זה אינה סיבה לחילוק הרשויות.

עוד צריך ביאור, דהנה רש"י לעיל כ' א' ד"ה אמר ליה, כתב בגדר תקנת עירוב חצירות, 'דהא ליכא דיורין בין הפסין, דליסרו עליהו, דליהוי מוציא מרשותו לרשות חבירו', והיינו דס"ל דגדר התקנה היא שלא להוציא מרשותו לרשות חבירו. ולכאורה עד כמה דטעם התקנה הוא, משום דלא ליתו לאפוקי מרשות היחיד

לא גזרו שמא ילמוד ממעשיו, ולפ"ז היה צריך להיות, דהוי כמו ישראל אחד הדר בחצר, שמותר להוציא מכל בתי החצר, שהרי בדיורי יחיד לא תיקנו דין עירובי חצירות, ומאיזה טעם אוסר ישראל על בית הנכרי.

ובקושיא זו עמד באבן העזר בחידושו למכילתין, ותירץ בזה על פי שיטת רש"י לקמן ע"ד א' ד"ה הכא נמי, וכפי המבואר בשיטתו בתוס' לקמן פ"ה א' ד"ה שני בתים, דכל מה שדירה בלא בעלים לא הוי דירה, אי"ז אלא כלפי החצר, דכל דליתיה לבעלים, לא מחשבינן לחצר זו שהוא אחת מבעליה, בשביל שיחלוק רשות החצר מבית הדריים עמו, אולם ביתו שפיר חשיב דירה, גם בדליתיה לבעלים בביתו. ולכן מבית ישראל לחצר שרי, כיון שאין הנכרי מחלק את החצר מבית ישראל בדליתיה, אולם מאחר שביתו חשוב דירה, גם כשהוא בלא בעלים, [אחר שתיקנו שדירתו דירה], לכן מביתו לחצר הו"ל רשויות מחולקות, שהרי החצר היא רשות ישראל, ובית הנכרי הוא רשות הנכרי.

אמנם צריך ביאור טעם הענין, מדוע יש לחלק בדירה בלא בעלים, בין החצר לדירה עצמה. ובחזון איש פ"ב ט"ז עמד בזה, וביאר בטעם הדבר, דכל מה שבדליתיה לנכרי לא אסר, היינו משום דכעת החצר היא בתשמיש ישראל לבדו, ולכן אינו אוסר את החצר על מי שמשתמש שם לבדו, מה שאין כן בביתו, שגם בדליתיה אין אחר משתמש שם, לכן ביתו שפיר חשוב דירה גם בלא בעלים. ומיהו לכאורה עדיין מחוסרין אנו ביאור, דהרי בחצר, מה שאינו נמצא שם, זה מבטל את דירתו, למרות שעדיין הוא ממשיך להיות בעלים גמור על החצר, ומדוע מה שאינו נמצא בביתו, זה לא יבטל את דירתו, למרות שעדיין הוא בעלים.

לרשות הרבים, מדוע העמידו את גדר התקנה מרשותו לרשות חבירו, הלא בב' רשות היחיד אין לחשוש שיוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכאורה היה צריך להעמיד את גדר התקנה, שאסור להוציא מרשות של יחיד לרשות של רבים, כמו מבית לחצר.

ובפרי מגדים שס"ו מש"ז א' הקשה לאידך גיסא, דכיון שהעמיד רש"י את גדר התקנה שאסור להוציא מרשותו לרשות חבירו, אם כן מדוע אסור להוציא מביתו לחצר, הרי לשלו הוא נכנס, ששותף נכנס לחצר בזכות עצמו, ולמרות שהחצר שייכת גם לשותפיו, אבל כשנכנס אינו משתמש בזכויותיהם בחצר, ואם כן נמצא, דהיוצא מביתו לחצר, לא נכנס מרשותו לרשות חבירו, אלא מרשותו לרשות עצמו.

גדר תקנת שלמה באיסור חצירות

ג. ובביאור קושיות אלו שמעתי ממו"ר הגר"י הלבפשטט שליט"א לבאר, דהנה בפשטות איסור התורה בהוצאה הוא, להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אבל מרשות היחיד לרשות היחיד אחרת, או מרשות הרבים לרשות הרבים אחרת, בזה יהיה מותר להוציא מזו לזו, ולמרות שב' הרשויות הם של ב' בעלים שונים, מכל מקום אין כאן הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך, ולכן לא אסרה תורה הוצאה כזו.

אמנם יש לומר, דלעולם איסור התורה הוא להוציא מרשות אחת לרשות אחרת, ולא איכפת לן שם הרשות אם יחיד או רבים, ורק דכלפי דין דאורייתא, אינן קיימות אלא ב' רשויות, רשות היחיד ורשות הרבים, וכשמוציא מרשות היחיד לרשות היחיד אחרת, אי"ז נחשב שהוציא מרשות אחת לרשות אחרת, שהרי חשובין ב' רשויות אלו כרשות אחת אריכתא. והיינו, דהוצאה מרשות לרשות אינה, אלא כשיש חילוק רשויות בין הרשות שהוציא ממנה לרשות שהכניס לה, וב' בעלים שונים אינו חילוק

רשויות, כי אם רשות היחיד ורשות הרבים, ולכן רק המוציא מאחת אל חברתה חייב, אבל המוציא מרשות בעלים אחד לרשות בעלים אחר, לא נחשב שהוציא מרשות לרשות, דסדנא דארעא חד הוא. וכן משמע מהא דבמתני' דשבת ז' ב', נקט התנא למלאכת הוצאה, 'הוצאה מרשות לרשות', ולא 'הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים', משום דשם המלאה הוצאה מרשות אחת לחברתה, וכמשנ"ת.

ולפ"ז יש לומר, דכשתיקנו חכמים לעירובי חצירות, גדר התקנה היה שדיריין שונים נמי מחלקין, ולכן אסור להוציא מהבית לחצר, שהרי הבית הוא רשות בעלים מסויים, והחצר היא רשות של כמה בעלים, וזה גופא שדיריין המקום שונים, זה מחלק הרשויות להיותם ב' רשויות, וממילא המוציא מרשות אחת מהן לחברתה, הרי הוא מוציא מרשות לרשות.

ובזה יש לבאר, מדוע העמידו חכמים את התקנה, שלא יוציא מרשותו לרשות חבירו, למרות שטעם התקנה הוא בכדי שלא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. דהנה מה שכתב רש"י, דטעם התקנה שלא יוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים, אינו משום שהחצר נראית היא רשות הרבים, אלא משום שהחצר נראית רשות אחרת מהבית, וכשיראה הרואה שמוציאין מבית לחצר, יאמר דמותר להוציא מרשות אחת לרשות אחרת, ולכן יבא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. ולכן העמידו חכמים את התקנה, שלא יוציא מרשותו לרשות חבירו, דדיריין שונים של ב' בני אדם נמי מחלקין הרשויות, שהמוציא מרשות זו לזו, חשיב מוציא מרשות לרשות.

ובזה יבואר ג"כ מה שהקשה בפרי מגדים, מדוע מביתו לחצר חשיב הוצאה מרשותו לרשות חבירו, הלא החצר נחשבת רשותו ג"כ, דלעולם אין האיסור להוציא ממקום שהוא

צריך לאסור וכדלעיל, אלא דדירורין חלוקים הוא שם האיסור, וכשאינו נמצא בדירתו אין כאן בפועל דירורין, וממילא אין כאן מה שיחלוק רשות לעצמו, ולכן אין כאן הוצאה מרשות לרשות.

ואחר שנתפרש דהא דדירה בלא בעלים לא שמה דירה, הוא משום שהדירורין בפועל הם האוסרין, ולא משום ששם הבעלים על הרשות אוסר, יש מקום להבין את חילוק האבן העוזר, המובא לעיל אות א', דדירה בלא בעלים לא שמה דירה, רק כלפי החצר, אבל ביתו של הנכרי, ודאי חשיב דירה גם בדליתיה, והובאו שם דברי החזו"א לבאר, דבחצר שכשהנכרי אינו נמצא, משתמש שם הישראל, לכן בדליתיה לא שמה דירה, שהרי עכשיו היא בשימוש אחר, אבל ביתו של הנכרי, שבדליתיה אין משתמש שם אחר, בזה שמה דירה גם בדליתיה. והוקשה שם ע"ד החזו"א, שהרי גם בחצר בדליתיה, עדיין הנכרי בעלים על החצר, ובכ"ז אמרינן שבדליתיה לא שמה דירה, ואם כן מאי שנא ביתו, ונימא שבדליתיה לא שמה דירה.

אמנם לאחר האמור, החילוק הוא פשוט, דאין הבעלות על החצר היא האוסרת, דנימא דאפילו הכי שבדליתיה לא שמה דירה, דבעלות באמת לא שייך לבטל, הגם שאין הבעלים נמצא בביתו, אלא האוסר הוא עצם הדירורין, ובזה בדליתיה יש לחלק בין ביתו לחצירו, דבחצירו דכשהוא אינו נמצא הרי אחר משתמש שם, הרי דכעת אין החצר עומדת לדירוריו דנכרי, ולכן מותר להישראל להוציא מביתו לחצירו, אולם בביתו דכשאינו נמצא שם, אין אחר משתמש לו בביתו, לכן הבית עומד לדירוריו דנכרי גם בדליתיה.

ביאור השו"ט בסוגיין ע"פ האמור

ה. עוד יש לבאר ע"פ האמור, דהנה הבינו אביי בר אבין ורב חיננא בר אבין, דלרבי מאיר

הבעלים, למקום שאינו הבעלים שם, דבאמת הוא בעלים בחצר באותה מידה שבביתו הוא בעלים, וכשנכנס לחצר לשלו הוא נכנס ולא לשל חבירו, אלא מכיון דסוף סוף בחצר יש כמה בעלים, נמצא דדירורי החצר ודירורי הבית אינם שוים, ומכיון שתיקנו חכמים שדירורין מחלקים הרשויות, נמצא דביתו וחצירו אינן רשות אחת, ולמרות שהוא בעלים על שתיהן, מכל מקום הו"ב רשויות, והמוציא מזו לזו חשוב מוציא מרשות לרשות.

ומעתה יש לפרש דברי רש"י, דדירת נכרי לא שמה דירה, היינו, שדירורי נכרי אינן חלוקים להיחשב כל אחת רשות בפני עצמה, וכשיש כמה נכרים בחצר אחת, אין החצר חשובה לרשות אחרת, שדירוריהם כולן כאחד, ומה שבחצר יש עוד דירורי נכרים אחרים, זה אינו מחלק הרשויות, ונמצא דסדנא דהאי ארעא חד היא. ומה שהוקשה בדבריו, מה איכפת לן דדירורי נכרי אינן מחלקים רשות, הרי סו"ס יש כאן רשות של יחיד ורשות של רבים, וכן הוקשה מדוע באמת מה שהבית הוא של יחיד והחצר של רבים, זה אינו מחלק הרשויות, זה לא קשה מידי להאמור, משום דאין האיסור להוציא מרשות הנראית כרשות היחיד לרשות הנראית כרשות הרבים, אלא מרשות אחת לאחרת, ומכיון דדירורי נכרי אינן מחלקין, לכן אין כאן הוצאה מרשות לרשות, וכמו שנתבאר.

ביאור גדר דין דירה בלא בעלים

ד. והנה באמת לפי זה נוכל להבין, מדוע דירה בלא בעלים לא הוי דירה, ואפילו בישראל בדליתיה אסר רק מגזירה, אבל מעיקר הדין אינו אוסר, ולכאורה מדוע נימא הכי, הלא שם הבעלים על דירתו גם כשאינו נמצא בה, ועדיין יש כאן רשות של יחיד ורשות של רבים. אמנם לאור האמור ניחא, דאין רשות ששם בעליה עליה היא האוסרת, שאם כן גם בדליתיה היה

כשאין ישראל בחצר, ואין כאן רשות החולקת מקום לעצמה, ממילא רשות הגוי גם כן לא תחלוק רשות לעצמה, ויהיה מותר לטלטל באותה חצר.

ולכאורה הדברים מפורשים בירושלמי בפירקין ה"א, והכי איתא שם 'חצר של עכו"ם כדיר וסוהר של בהמה, מתיבין רבנין לר' אליעזר בן יעקב, אילו ישראל ובהמה שהיו דרין בחצר, שמא אין הבהמה אוסרת, כשם שהבהמה אוסרת כך העכו"ם אוסר'. וחזינן מדברי הירושלמי, דאפילו דירת בהמה אוסרת, כאשר יש עמה דירת ישראל בחצר, והיינו טעמא כמו שנתבאר, דמאחר דדירת הישראל חלקה רשות לעצמה, נמצאת החצר חלוקה ברשותיה, ושוב גם דירת הבהמה אוסרת.

גדר תקנת עירובי חצירות

ו. והנה כתב הר"מ בפ"א מהלכות עירובין ה"ו, בביאור מהות הענין דעירוב חצירות, 'ומה הוא העירוב הזה, הוא שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו בערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו, ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו, אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה, כך יד כולנו שוה בכל מקום שיאחז כל אחד לעצמו, והרי כולנו רשות אחד'. והנה לפי מה שנתבאר, דכל איסור חצירות הוא משום חילוק רשויות, אתי שפיר טפי מה שכתב הר"מ, דכשם שיד כולן שוה באותו בית, כך שוה בכל חלק וחלק מן הרשות, וממילא נמצא דאין כאן חילוק רשויות כלל, והכל רשות אחת, כמו שהיה קודם תקנת איסור חצירות.

אמנם ברש"י פירש באופן אחר, דהנה לעיל מ"ט א' נחלקו שמואל ורבה, אם עירוב משום קנין או משום דירה, ופירש שם רש"י בד"ה משום דירה, 'שדעתו של אדם על פיתו,

דס"ל דחד נמי מיתסר, היינו משום דדירת הנכרי שמה דירה מעיקר הדין, והקשה להם אביי, מהא דתניא בתוספתא חצירו של עובד כוכבים הרי היא כדיר של בהמה. וברש"י פירש בד"ה הרי הוא, 'ורבי מאיר קאמר לה לקמן בבביתא בשמעתינן, ורמינן מתני' עלה, ומוקמינן בדליתיה, וישראל אפילו כי ליתיה אוסר, אלמא דירת עכו"ם לאו שמה דירה'. ולכאורה מדוע הוצרך רש"י לפרש את קושית הגמ', ממה דמסקינן דבדליתיה הנכרי אינו אוסר, הא מעצם דברי רבי מאיר הרי הוא כדיר של בהמה, שמעינן מינה דדירתו אינה דירה.

ובאמת שעמד בזה במהרש"א, ותירץ דמרישא דתניא כדיר של בהמה, אין להוכיח, דשם מיירי כשאין ישראל דר עמו, ואז באמת אינה דירה, אבל כשישראל דר עמו כבסיפא, שאז בדליתיה לנכרי לא אסר על הישראל, יש להוכיח דדירתו אינה דירה. אולם עדיין צריך ביאור, דעד כמה הנקטו אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין, דלרבי מאיר מעיקר הדין דירת נכרי שמה דירה, אז מה לי אם ישראל דר עמו, או שאין ישראל דר עמו, סוף סוף מאחר שדירתו דירה, הרי צריך לאסור על כל המשתמשין שם, שלא יוציאו מביתו לחצר.

אמנם כאשר אמרינן שגדר הא דדירת נכרי אינה דירה, הוא שאינו חולק רשות לעצמו, יש מקום לפרש, דלמרות שמעיקר הדין דירת נכרי היא דירה, אכן כל זה אמור כלפי ישראל שדר עמו, אבל כאשר דרים כמה נכרים בהדדי, אין שם חילוק רשויות. וטעמא דמילתא יש לומר, דמה שנקטינן דדירת הנכרי דירה, אינו אלא כשהישראל הדר עמו חולק רשות לעצמו, ואז כפי שנקבע על חלקו בחצר דהיא דירתו, כמו כן י"ל שנקבע על החלק בחצר שאינו שלו, שהוא רשות בפני עצמה שאינה דירתו, אבל

ויש מבנה"ח שליט"א שרצו לומר בזה, דהואיל ומקום פיתא הוא האוסר, לכן כאשר כל בני החצר נתנו עירובין בבית אחד, ממילא נעשה אותו בית מקום פיתא דכולהו, ושאר הבתים אינן אוסרין, דנעשו כאילו אין בהם מקום פיתא כלל, שהרי כל אחד מבני החצר, העתיק את מקום פיתו לאותו הבית, ולכן אין שאר בתי החצר חולקין רשות לעצמן, דרק מקום פיתא הוא האוסר. וזהו שכתב רש"י, דאין בחצר אלא דירה אחת, דשאר הבתים אין בהם דיוורין. ולכאורה זהו דוחק, דבעוד שהם ממשיכים לאכול כל אחד בביתו, נימא דבטל לכל בתי החצר המקום פיתא.

ולכן נראה בביאור הענין, דזה ודאי דלא פקע משאר הבתים המקום פיתא, אלא דיש לומר דמאחר שקבעו את מזונותיהם בבית אחד, שוב כל שאר הבתים פחותין מאותו בית, מאחר דכולם קבעו את אותו הבית לעיקר דירתן, וכשאותו בית נקבע לעיקר הדירה ביותר משאר דירות החצר, אז אין שאר בתי החצר חולקין ממנו רשות לעצמן, דכל מה שחולק רשות, הוא רק ב' דירות השוות בדיווריהן, שאז כל אחת חולקת לעצמה, אבל היכן שעיקר הדירה היא אחת, שוב שאר בתי החצר חשובין לחלוק רשות, ונמצא דכל בתי החצר מיוחדין לדיוורין אלו, המונחים באותו בית שהניחו בו את העירוב.

והו' להו כאילו דיירי בהווא ביתא, ואין בחצר זו אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה'. והיינו, דמאחר שדעתו של אדם במקום מזונותיו, נמצא כאילו כל בני החצר דרים, באותו בית שהניחו שם המזונות.

והנה לפי מה שנתבאר, דכל ענין איסור חצירות הוא, במה שחלוקים הרשויות זה מזה, ונמצא המוציא מבית לחצר, מוציא מרשות אחת לחברתה, יש לבאר, כיצד מועיל עירוב זה, הלא הרשויות עדיין חלוקות זו מזו, והגם שנתנו כולם את עירובין בבית אחד, ונמצאו כולם דרים בבית זה, זה אינו מועיל אלא לגבי אותו בית, שלא יחלוק רשות מכל החצר, מאחר דהוא בית של כולם, אולם עדיין יש לבאר, מדוע כל שאר בתי החצר, אינם חולקים רשות לעצמן, וממילא ישאר בחצר חלוק רשויות.

ואמנם נראה דרש"י גופיה הרגיש בזה, ולכן כתב 'ואין בחצר אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה', אך הא גופא צריך ביאור, מדוע נימא הכי, הלא לכאורה ברור הוא שיש כאן כמה בתים, ולמרות שאותה הדירה שנתנו שם העירוב, משותפת היא לכולם כאחד, אך שאר בתי החצר עדיין מחולקים הם כל אחד מהשני. וכן צריך ביאור, מה שכתב רש"י דכל החצר מיוחדת לבית זה, דמהיכי תיתי לומר כן, הא אכתי באיסורייהו קיימי, במה שחולקין הם רשות נפרדת לעצמן, משאר בתי החצר.

סימן כ"ה

בדין שכירו ולקיטו

פלוני רש"י והראב"ד בדין שכירו ולקיטו

א. עירובין ס"ד א', ההוא מבואה דהוה דייר בה לחמן בר ריסתק, אמרו ליה אוגר לן רשותך, לא אוגר להו, וכו'. אלא אמר רבא, ליזיל חד מינייהו ליקרב ליה, ולשאול מיניה דוכתא ולינח ביה מידי, דהוה ליה כשכירו ולקיטו, ואמר רב יהודה אמר שמואל, אפילו שכירו ואפילו לקיטו נותן עירובו ודיו. אמר ליה אביי לרב יוסף, היו שם חמשה שכירו וה' לקיטו מהו, אמר ליה, אם אמרו שכירו ולקיטו להקל, יאמרו שכירו ולקיטו להחמיר.

וברש"י ד"ה ואמר רב יהודה כתב, אפילו שכירו ולקיטו של נכרי, אם ישראל הוא, נותן עירובו עם בני מבוי ודיו, והיינו דדין השכיר והלקיט שיכול לשתף רשות הבעלים עם שאר בני החצר, הוא כמו כאשר הוא עצמו צריך לערב רשות עצמו, ולכן הגם שדירת הנכרי היא המתערבת, מ"מ כיון שדין השכיר והלקיט כלפי עצמו הוא בעירוב, לכן נותן הוא את עירובו ודיו. ובטעמא דמילתא כתב רש"י ד"ה חמשה שכירים בתוך דבריו, 'כי היכי דשוניהו ליה לשכיר וללקיט כבעלים', דנתנו רבנן לשכיר והלקיט דין בעלים, וממילא מערב הוא את שלו.

והנה הקשה הרשב"א, דכיצד יכול השכיר והלקיט לערב את חלק הבעלים, הרי אינו דר בדירת הנכרי כלל, שהרי דיורין הם רק כאשר יש לו מקום פיתא או לינה, ומאי אולמיה דהשכיר והלקיט יותר מאינש דעלמא. ותירץ בזה, דכל מה שיש לשכיר והלקיט כח הוא רק בדירת נכרי, שמדינא לא שמה דירה, אלא שגזרו חכמים שמא ילמוד ממעשיו, שדירת הנכרי תהיה דירה, ומכיון שדירתו אינה אלא מדרבנן, עשאוהו רבנן להשכיר והלקיט כבעלים, שיהיה ניתן לערב עמו. ומכח זה כתב, דבשכירו ולקיטו של ישראל, לא יוכל לערב בלא שיהיה לו מקום פיתא ולינה, משום שדירת הבעלים הישראל הוי דירה מעיקר הדין. ודבריו אלו הם כדברי רש"י, שיסוד דין שכירו ולקיטו הוא, בהיותו כבעלים על דירת הגוי.

ואח"כ הביא לדברי הראב"ד, שכתב שאין השכיר והלקיט ישראל בדירת גוי נותן עירוב, אלא חוזר ומשכיר רשותו במקום העכו"ם. ומה שאמר רב יהודה בשם שמואל, דנותן עירובו ודיו, דמשמע דסגי בעירוב ולא בשכירות, היינו בשכיר ולקיט דבעלים ישראל, שאז שכירו ולקיטו כמותו ליתן העירוב, ומזה למד רבא, דהכי נמי גבי בעלים נכרי, יכול

א. ואף בשכיר ולקיט נכרי, היה מקום לומר דנותן עירובו, כאשר הבעלים ישראל, אי לא דהוי אינו מודה בעירוב, ולהכי אינו מועיל עירובו. ומיהו י"ל דלמרות שהנכרי עצמו אינו מודה בעירוב, מכל מקום יהני עירובו, דכל מה שבאינו מודה מעירוב אין עירובו מועיל, היינו כאשר בא לערב עבורו, דאז אין לו את תורת העירוב, שאין בכונתו

שכירו ולקוטו הישראל, להשכיר רשותו עבור שאר בני החצר.

הא מיהא רשות אחת להם, וכשאחד מהם מערב הרשות, נמצאת הרשות מעורבת, ואין צריכים בזה את כח השני. ואם כן צריך ביאור, מה גרע כאשר יש ה' שכירים ולקטים, דלו יהי שכל אחד מהם חשיב בעלים, אבל כפי שנתבאר שבשכיר ולקט יש כאן ב' בעלים על רשות אחת, ולכן מועיל עירובו עבור הבעלים, הכי נמי כשיש כמה שכירים ולקטים, ואחד מהם עירב, צריך להועיל עבור כל הבעלים, דסוף סוף הרשות היא אחת.

ובמו כן יש להקשות להרשב"א, שהביא את דברי רש"י גבי בעיא דאב"י, וכתב בד"ה חמשה שכירין דרין בחדרים ובעליות, וכתב הרשב"א דדברי רש"י אלו לאו דוקא, דאילו באמת נמצאים השכירים והלקטים בחדרים ובעליות, אז באמת אמרו שכירו ולקוטו להחמיר, שיצטרפו השכירים הללו לערב ביניהם, שהרי דיוריהן חלוקין זה מזה, ודוקא כאשר נמצאים בחדר אחד, אז מיבעיא לה לגמ' דאמרו אותם להקל. וא"כ קשיא אליבא דאמת, מדוע השכירים הדרין בחדרים ובעליות, צריכין לערב ביניהם, הלא כפי שעירוב כל אחד מהן, מועיל עבור הבעלים הנכרי, והיינו משום דסוף סוף הרשות היא אחת, וע"י שבעלים אחד עירבה נמצאת היא מעורבת, הכא נמי עירוב האחד יועיל עבור כולם.

והנה עוד יש לבאר, דהנה בתוס' הרא"ש לקמן ס"ו א' ד"ה מה, הביא לשיטת רש"י, דהשכיר והלקט הישראל אצל בעלים נכרי מערב, אולם בטעם הדבר כתבו, דהשכיר הרי הוא כמו שלוחו של הבעלים. וכ"ה מבואר

והנה צריך לדקדק, דבמה שהביא הרשב"א לדברי הראב"ד, אחר שתירץ את דברי רש"י בסוגיין, נשמע מזה דכונתו היא, דלהראב"ד לא קשה, מדוע יכול השכיר והלקט להשכיר, בלא מקום פיתא ולינה. ולכאורה צריך ביאור, דמכיון דיורין אינן אלא ע"י מקום פיתא ולינה, מה נפ"מ אם השכיר והלקט מערב או משכיר, הלא אין לו סמכות לערב בלא מקום פיתא ולינה. אלא הדבר פשוט, דלרש"י דסבר דהשכיר והלקט הרי הוא כבעלים, ועירוב השכיר והלקט הוא מצד מה שהוא דר כאן בחצר, אז הוקשה לרשב"א איך שייך דיורין בלי מקום פיתא ולינה, אולם להראב"ד דדין השכיר והלקט הוא כדין בעליו, אזי אין כחו מכח דיוריו דידה, אלא נתנו לו חכמים כח לפעול עבור הבעלים, ולכן לא קשיא כיצד יכול להשכיר בלא מקום פיתא ולינה.

קושיות על פשטות שיטת רש"י

ב. והנה יש להקשות בבעיא דאב"י דה' שכירים וה' לקטים, דהיה מן הדין לומר דאמרו שכירו ולקוטו להחמיר, דכאשר יש כמה שכירין ולקטים, כל אחד צריך ליתן עירובו, שהרי חלוקים הם בדיוריהם. ולכאורה, לרש"י דסבר דהשכיר הרי הוא כבעלים, ובכל זאת מערב את הדיורין למרות שבעליו אינו רוצה בכך, חזינן דכשאחד מן הבעלים מערב, עירובו מועיל על כל הרשות, ואין צריך שכל הבעלים יערבו כאחד, והיינו משום דהגם שהם ב' בעלים, אבל

להיערב עם שאר בני החצר, אולם כאשר אמרין דהשכיר והלקט פועל עבור הבעלים, לכאורה י"ל דיועיל עירובו, שאינו פועל את עירוב עצמו, אלא את עירוב בעל הבית, ויש לדון בזה.

ביאור שיטת רש"י

ג. ולכן לכאורה נראה לפרש בדברי רש"י, על פי מה ששמעתי ממו"ר הגר"י הלברשטט שליט"א, והובאו דבריו בסימן כ"ד אות ג', דיסוד דין תקנת עירוב חצירות הוא, שכשיש חצר היוצאת מכמה בתים, אז כל דיורים חולקים רשות לעצמם בחצר, וכשיש בחצר כמה דיורים שונים, והיינו שהם דיורין של כמה בעלים, אז אסרו חכמים להוציא מבית אחד לחצר, וכשרוצים להוציא מביתם לחצר, הצריכום חכמים לערב עירוב חצירות, שעל ידי מה שמערבים את רשויותיהם, שוב אין כאן רשויות חלוקות, דהדיורים הם דיורים אחידים לכולם, בהיותם מעורבים בדיוריהם, וממילא אין כאן איסור הוצאה, [ועיין לעיל שנתבאר הדברים בארוכה].

ולפי זה הדין נותן, דכשתהיה לנו רשות של בעלים מסויים, שתהיה מקצתה מעורבת עם שאר הרשויות, ומקצתה לא תהיה מעורבת, לא נימא דאותו חלק הרשות שלא ערבוהו, הרי הוא חולק רשות לעצמו, ואוסר על כל בני החצר להוציא מבתיהם לחצר, והיינו טעמא, דמאחר דמה שחולק רשות לעצמו הוא דיורי הבעלים, ממילא בכה"ג שמקצת הרשות מעורבת, נמצא דדיורי הבעלים אינם חולקין רשות לחוד, שכללות דיוריו אינם נפרדים משאר דיורי החצר. [ולא שייך לומר שדיוריו מחולקין לב', דמה שעירב אינו חולק רשות, ומה שלא עירב חולק רשות, כיון דהקובע חילוק רשות הוא כללות דיורי הבעלים, ולא מקצת הדיורים, ולכן כל מה ששייך לומר דחולק מקום זהו כל דיוריו, ומאחר שמקצת הדיורין מעורבין, אין דיוריו חולקין מקום לעצמן].

ומעתה יש לומר, דשכיר ולקיט הרי הוא דר את דיורי הבעלים, שהרי כל הימצאותו בבית הבעלים הוא בעבורו, אמנם הגם שהדיורין

ברבינו פרץ שם ד"ה אף, דבתחילה הביא דלרבי יוחנן דהתם אפילו שכירו ולקיטו של גוי נותן עירובו ודיו, ומפורש כרש"י דשכיר ישראל של גוי הרי הוא כבעלים, ואח"כ כתב, 'דדוקא שכירו ולקיטו שאינו עיקר בדירת הבית, והרי הוא כשלוחו של גוי'. ולכאורה צריך ביאור, דעד כמה שאין השכיר והלקיט אלא כשלוחו של הבעלים, מדוע יכול לערב כאשר הבעלים גוי.

ולישב הקושיות הללו, נראה להקדים קושיא נוספת, דלכאורה גם אם נימא דעשאוהו רבנן לשכיר והלקיט כבעלים, לענין שיוכל לערב כברשותו ממש, הא מיהא ניחא שיוכל לערב את דיוריו דידיה, מה שדר שם בבית הנכרי, דהגם דדיוריו אלו הרי הם דיורי הנכרי, מכל מקום הוא עצמו דר אותם, ולכן ניחא שמערב הוא את חלקו בדיורי הנכרי, אולם עדיין צריך ביאור, מהיכי תיתי שיוכל השכיר והלקיט לערב את הרשות של הנכרי כולה, הרי את דיורי הנכרי בכללותם, הנכרי הוא זה שדר אותם, והישראל השכיר אינו אלא דר חלקם, ופעולתו בחלק דיורי הנכרי, לכאורה כמוה כפעולת אינש דעלמא בדיורי הנכרי, וכיצד כל דיורי הבעלים הנכרי, מתערבים עם דיורי שאר אנשי החצר.

וביותר יש להקשות, דמאחר שגזרו חכמים שלא לערב דירת נכרי, שמא ילמוד הישראל ממעשיו, כיצד יכול השכיר והלקיט לערב את רשות הגוי, דהגם דלרש"י נקטינן שהשכיר והלקיט הרי הוא כבעלים, אכן הרי דיוריו אינם דיורי עצמו, שהרי כל מה שנמצא בבית הנכרי, הוא לעשות את צרכי הנכרי, ונמצא שמערב כאן דירת נכרי. [ודוחק לומר, דלעולם לא גזרו חכמים שלא לערב דירת נכרי, אלא שלא לערב עם נכרי, והיכא שמערב עם ישראל, שפיר יכולה להתערב בזה גם דירת נכרי].

דר את דיורי הבעלים, אם כן עדיין היה מקום לברר, כיצד יכול הוא לפעול על מה שהוא עצמו דר, הרי גם זה הוא דיורי הבעלים, וע"ז הוא דמתרצינן דהוא מדין שלוחו של הבעלים. אולם כמו שנתבאר, דשליחות זו אינה אלא על החלק שהשכיר והלקיט דר בפני עצמו, וממילא עירוב זה מועיל לכל רשות הנכרי, וכמשנ"ת.

והשתא דאתאן להכי, לכאורה נוכל לבאר לבעיא דאביי דה' שכירין ולקיטין, דאין הביאור שהשכיר חשיב כבעלים על כל רשות הבעלים, מכח כל הקושיות שהוקשו בזה לעיל, אלא שהוא בעלים רק על חלק הדירין שלו, וממילא מערבא רשות הבעלים, ואין הנכרי חולק רשות לעצמו, שהרי דיריו אינם חולקין רשות. אמנם כשיש חמשה שכירים ולקיטים, שכל אחד מהם עשאוהו כבעלים על דיריו בבית הנכרי, הא מיהא פשיטא שכל אחד הפועל ברשותו, ממילא מערבא כאן רשות הבעלים, אולם עדיין מיבעי"ל לאביי, דלמא אמרו שכירו ולקיטו גם להחמיר, ומאחר שכל אחד מהם עשאוהו כבעלים על רשותו, לכן יצטרכו ליתן כל אחד ואחד עירוב בפני עצמו. ולכן כששוויין הם בחדרים ובעליות, ס"ל להרשב"א דלמסקנא נמי כל אחד ואחד נותן עירוב.

שיטת הבית יוסף בדעת רש"י

ד. הנה עד כאן נתבארה שיטת רש"י, כפי העולה מדקדוק לשונו 'דשוניהו כבעלים', אמנם בבית יוסף שפ"ב י"ב כתב על דברי רש"י, 'וטעמא דמסתבר הוא, דתו לא צריכא מידי, דהא קיימא לן ה' ששוויים בחצר א', אחד שוכר על ידי כולם, והוא הדין נמי אחד שואל על ידי כולם, דשאלה כשכירות חשיבא'. והנה לא יתכן לפרש בכונתו, כמו שנתפרש ברש"י דמכח שהשכיר והלקיט חשיב כבעלים, יכול הוא לערב את רשות הגוי כמו שנתבאר, שאם כן, אין ענינו

הם דיורי הנכרי, מכל מקום הישראל השכיר והלקיט הוא עצמו דר בדיורי הנכרי, ואם כן כשעשאוהו רבנן כבעלים, לא עשאוהו כבעלים על כל דירת הנכרי, שהרי כלפי שאר דירת הנכרי הרי הוא כאחד מן השוק, ואינו יכול לפעול בה, וכשמערב אינו מערב אלא את דיריו, דכיון שהוא עצמו דר אותם, לכן בכוחו לערבם עם שאר דיורי החצר, למרות שסוף סוף דיורי הנכרי הם. ונמצא מעתה, דמאחר שכלפי החלק שדר בבית הנכרי, יכול הוא לערב את אותו החלק, ממילא נמצא כל בית הנכרי מעורב עם שאר דיורי החצר, דמה שהשכיר והלקיט מערב את חלקו, שהוא חלק מדיורי הבעלים הנכרי, זה גופא גורם שדיורי הבעלים הנכרי יהיו מעורבין עם שאר דיורי החצר.

ובזה מובן מה שהוקשה, היאך פועל השכיר והלקיט ברשות שאינה שלו, דלהאמור אין פעולתו אלא במה שהוא עצמו דר, ומה שדיורי הנכרי מעורבים, אין זה אלא ממילא, מאחר דאין דיורי הנכרי חולקין רשות לעצמן. ומה שהוקשה, היאך ניתן לערב דירת נכרי, בעוד דגזרו שמא ילמוד ממעשיו, לאור האמור יתברר היטב, דבמה שגזרו שלא מערב, הרי גזרו שלא יועיל מעשה עירוב עם דירת נכרי, אולם לא גזרו שלא יתפוס העירוב בדירת הנכרי, ומאחר דמעשה העירוב בשכיר ולקיט, נעשה בחלקו של השכיר והלקיט, וע"ז ודאי מועיל עירוב דשוניהו רבנן כבעלים, ממילא נמצא דדיורי הנכרי כולהו מעורבין יחדיו עם דיורי שאר בני החצר.

ולפי זה נוכל לבאר, מדוע למרות שסבירא להו להתוס' רא"ש ורבינו פרץ כרש"י, דדין שכירו ולקיטו היינו דהוי כבעלים, עדיין הוצרכו להגיע להא דשכירו ולקיטו הרי הוא שלוחו של הבעלים, דמאחר דנתחדש בכאן, דלא ניתן לשכיר וללקיט כח מיוחד להיחשב כבעלים על דבר שאינו שלו, אלא רק על מה שהוא עצמו

דכפי שבשכירות בטלה רשות הגוי בהאי חצר, כן ע"י שאלה בטלה נמי רשות הגוי.

אמנם עדיין יש לברר, דבשלמא שכירות מועלת לבטל דירת הגוי, משום ששוכר ממנו בזה את כל רשותו, והגם דאינה שכירות ככל קנין שכירות, אלא הוא מעשה שכירות בעלמא, והיינו שעל ידי שנותן הישראל לגוי את המעות, הקנוהו רבנן את דירת הגוי לענין שלא תאסור על בני החצר, מכל מקום מחמת המעות שנתן לגוי, נתבטלה כל דירת הגוי ואינה אוסרת, אולם על ידי שאלה של מקום בחצר לחודה, צריך ביאור כיצד מועלת להתיר את כל רשות הגוי, בעוד שאינה חלה אלא על מקום אחד.

וצריך לומר בזה, כפי שנתבאר לעיל בדעת רש"י, במה שנתפרש שם בדעתו דהשכיר והלקיט הוי כבעלים, דאף שאינו כבעלים אלא על חלק דירתו בבית הגוי, מכל מקום מהני אותו חלק לבטל את כל דירת הגוי, משום שאחר שעירב השכיר והלקיט את חלקו בבית הגוי, אין חלק הגוי הנשאר חולק רשות לעצמו, דחלוקת רשויות היא רק בדירין חלוקין, ומכיון דדירי השכיר והלקיט הן הן דירי הבעלים, שכל עצמו אינו נמצא בבית הגוי אלא לצורכו, לכן אין חלק הגוי בבית חולק מקום מחלק השכיר והלקיט. דלפ"ז מובן ג"כ בדעת הב"י, מדוע מהני שאלה על חלק מן הדירין, בעוד דשאר הדירה נשארת ברשות הגוי, דכיון דמאותו חלק המושאל בטלה דירת הגוי, שוב אין שאר דירת הגוי חולקת רשות לעצמה, שהרי דירי הגוי הם גם על המקום המושאל, שלא השאיל מקום אלא להניח שם חפץ ולא לדירין.

לשכירות כלל, שהרי שכירות היא להתיר את רשות הגוי עם שאר בני החצר, ולמה שנתפרש ברש"י אין כאן היתר רשות הגוי כלל, אלא דהשכיר והלקיט יכול לערב את רשות הגוי עם שאר בני החצר. ושאלה נמי מה שמועלת בדירת הגוי, הוא משום שנהיה השואל כשכירו ולקיטו, דיכול לערב את רשות הגוי, ואין ענינו כלל לשכירות.

וכן מוכח ממה שכתב הב"י לדמות הענין, לחמשה ששוויים בחצר אחת, דאחד שוכר על ידי כולם, דאם ההיתר הוא כמו שכתב רש"י, דהשכיר ולקיטו הוי כבעלים על דירת הנכרי, אין ענינו לאחד שוכר על ידי כולם, דהתם מיירי שהחמשה עירבו ביניהם, ואחד מהם שוכר את רשות הגוי בעבור כולם, אולם אם השכיר והלקיט הוי כבעלים, אז אין צריך להגיע לאחד שוכר על ידי כולם, שהרי אחר שנעשה השכיר והלקיט כבעלים, שוב מערב הוא את דירת הגוי, עם כל בני החצר יחדיו, וגם ללא הדין דאחד שוכר על ידי כולם, עדיין היה מקום לדין שכירו ולקיטו, ואם כתב הב"י, דדין שכירו ולקיטו הוא מדינא דאחד שוכר ע"י כולם, חזינן דלא סבר כמו שנתבאר ברש"י בהאי דינא דשכירו ולקיטו.

אלא שיטת הב"י בדעת רש"י היא, דבמה שהשכיר והלקיט דר בדירת הגוי, בזה גופא מתקיים הדין שכירות מגוי, דכפי שבשכירות משכיר הגוי את רשותו להישראל, ומעתה אין דירת הגוי אוסרת, כך השכיר והלקיט קנה את דירת הגוי, ומעתה אין דירת הגוי אוסרת. וזהו מה שכתב הב"י, דבמושיל ליה דוכתא מהני 'דשאלה כשכירות חשיבא',

ב. ובפרט למה שכתב הבית יוסף שפ"ב י"ב שם, דיכול הנכרי להזיז את החפץ ממקום למקום, דלא שאל ממנו מקום מסויים להניח בו חפץ, אלא רק שהחפץ יהיה מונח ברשותו, נמצא דלא בטלו דירי הגוי מכה השאלה,

פלוג' התוס' והר"י מקינון לקמן ס"ו
 ה. ונמצא בזה דנחלקו הביאורים בדעת רש"י,
 אם החלוקת רשויות, נובעת מכח הדירון,
 או מכח הדירה. ולכאורה מצינו דנחלקו בזה
 הראשונים לקמן ס"ו, דהנה לקמן ס"ו א' אמר
 רבי יוחנן, 'ומה מערב אפילו שכירו ולקטו, אף
 שוכר אפילו שכירו ולקטו', והקשו התוס' בד"ה
 מערב, דהרי איתא בירושלמי משמיה דרבי
 יוחנן, 'ישראל ונכרי שהיו דרים בבית אחד, צריך
 ישראל לבטל והנכרי להשכיר', ומבואר בזה
 דהישראל אינו יכול לערב עבור הגוי, אלא צריך
 הגוי להשכיר. ותיירו בתרתי, א' שהתם הוו
 שותפין, ואינו כשכירו ולקטו דהכא, ב' דהתם
 מיירי שייחד לו הנכרי חדר אחד, ואז הנכרי
 מסולק מן הישראל.

ולפי המתבאר בדעת רש"י, דכל עירוב הישראל
 מועיל רק על דיורו, ומה שדירת הגוי
 מותרת, הרי זה משום שאחר שחלק ממנה
 מעורב עם שאר בני החצר, שוב אינה חולקת
 רשות לעצמה, אתיין שפיר ב' תירוצי התוס'.
 דמה שכתב לתרץ, שבשותפין לא נאמר דין
 שכירו ולקטו, יש לפרש, דרק אם המערב הוא
 חלק מדיורי הגוי, אז אין שאר דירת הגוי חולקת
 רשות, אולם אם דיורי הישראל בבית הגוי, הם
 מכח עצמו, ואינם משמשים את הגוי, נמצא
 דדירת הגוי חלוקה מדירת הישראל, ושוב דירת
 הגוי חולקת רשות לעצמה.

ובמו כן יש לפרש בתירוצם השני, דבייחד לו
 הגוי חדר אחד, לא מהני עירובו עבור
 הנכרי, דהוא נמי מהאי טעמא, דכל מה שאחר
 שמערב השכיר והלקיט את חלקו, שוב אין שאר
 דירת הגוי אוסרת, הוא משום שרק דירה שלמה

אבן דבר זה לכאורה אינו ניתן להיאמר,
 דבשלמא בשיטת רש"י דשוניהו לשכיר
 וללקיט כבעלים, יש לומר דלמרות שאין מועיל
 עירוב השכיר והלקיט, אלא על חלק דיורי עצמו
 בבית הגוי, מכל מקום מאחר דכל עצמו אינו דר
 שם אלא את דיורי הגוי, שהרי כל הימצאותו שם
 אינה אלא לשמש את הגוי, לכן כשעירב
 הישראל את חלקו, שוב אין כאן דירת גוי
 החולקת רשות, וכמו שנתבאר, אבל בדעת הבית
 יוסף לא שייך לומר כן, שכיון שבעינן להא
 דעצם השכיר והלקיט הוא כשכירות, ובשכירות
 הלא בעינן שיהפכו דיורי הגוי לדיורי ישראל,
 ומאחר דבהיותו שכיר ולקיט נקטינן, דנהפכו
 דיורי הגוי לדיורי ישראל, לא שייך לומר שחלק
 הגוי אינו חולק רשות, שהרי דיוריהן חלוקים זה
 מזה.

ולבן צריך לומר בזה, דלהבית יוסף ס"ל,
 דחלוקת רשויות אינה נובעת מדירון
 חלוקין, אלא מדירה חלוקה. והיינו, דהנה נתבאר
 לעיל אות ג' ובסימן כ"ד אות ג', דגדר תקנת
 שלמה דאיסור חצירות היא, להחשיב כל דיורין
 בפני עצמן, ושוב כאשר מוציא מרשות שהיא
 שלו, לרשות שהיא שלו ושל חבירו, הרי הוציא
 מרשות לרשות. אמנם בדעת הבית יוסף צריך
 לומר, דאין התקנה בחילוק דיורין, אלא בחילוק
 הדירות, דכאשר מוציא מדירה אחת לחברתה,
 הרי הוציא מרשות לרשות. ולכן כאשר השכיר
 והלקיט הוי כשכירות, אמנם נקבע על חלקו שם
 דיורי ישראל, [כפי מהות תקנת השכירות], אבל
 סוף סוף אין הגוי חולק ממנו רשות, דבדירה
 אחת הם נמצאים.

אפילו לא בחלק מדירתו, ומחמת שבחלק המושאל בטלה דירת הגוי כבשכירות, לכן אין שאר דירת הגוי חולקת
 רשות, משום דאין חולק רשות אלא דירה שלמה, וכמו שנתבאר.

היא חולקת רשות לעצמה, אך כאשר חלק הדירה שנמצא שם השכיר והלקיט נתערב, שוב אין שאר הדירה חולקת רשות ואוסרת, אכן בייחד לו חדר אחד, הגם שחלק השכיר והלקיט נתערב עם שאר בני החצר, אך סוף סוף דירת הגוי חלוקה מאותו חדר, ואוסרת על שאר בני החצר.

והנה בתוס' הרא"ש הביא לתירוץ הר"י מקינון על הירושלמי, 'דודאי אם היה הישראל יכול לערב, כגון שבא לפנינו לישראל מערב שבת, הוה סגי בעירוב הישראל גם בשביל הגוי, כמו בשכירו ולקיטו, ואדרבה עדיף טפי משכירו ולקיטו, כיון שיש לו חלק בעיקר דירת הבית, ויעוין שם שכתב, דמכיון ששכח לערב בערב שבת, לכן צריך הישראל לבטל והגוי להשכיר, דשכירות הגוי אינה מועלת להישראל, דשכירות אינה מועלת אלא לדירת הגוי שהיא גרועה, אבל השותף הישראל לא מהניא ליה השכירות, וביטול הישראל אינו מועיל לגוי, דביטול בעינין מכל שותף בפני עצמו, ואינו כעירוב שפועלו אחד ע"י כולן. ובתוס' רבינו פרץ ג"כ הביא לדברי הר"י מקינון, והוסיף לדקדק ממה שאמר שמואל, 'אפילו שכירו ואפילו לקיטו', דמשמע דכל שכן מי שהוא שותף גמור, דיכול לערב עבור הבעלים הגוי.

ולבאורה דברי הר"י מקינון צריכים ביאור, שהרי כבר נתפרש בדעת התוס', דדוקא שכירו ולקיטו של גוי, שהם חלק מדירת הגוי, בזה שייך לומר שעירובם יועיל גם על דירת הגוי, משום שאחר שחלק הישראל מדירת הגוי מעורב עם שאר בני החצר, שוב אין חלק הגוי באותה דירה חולק רשות לעצמו, וכמו שנתבאר לעיל, אך כאשר הישראל הוא שותף של הגוי, נמצא דדירוייהם חלוקים האחד מהשני, וגם אחר שעירב הישראל את חלקו, עדיין חלק

הגוי חולק רשות לעצמו, וכיצד יש לומר דיהיה הישראל שכירו ולקיטו.

אמנם אם נימא דסבר הר"י מקינון כמו שנתבאר לעיל אות ד' בדעת הב"י, דחילוק רשות הוא מכח הדירה, ולא מכח הדירויין, אתיין שפיר דבריו, דמכיון שהישראל שותף הוא עם הגוי באותה הדירה, נמצא דאין הגוי חולק רשות מן שותפו הישראל, וכאשר הישראל מערב את חלקו מערב שבת, שפיר אין כאן דירת גוי האוסרת, משום דאין כאן דירת גוי שלמה, אלא בצירוף הישראל. ולהכי סבר הר"י מקינון דכל שכן ששותף יכול לערב, דאם בשכירו ולקיטו שאינו אלא זוטר בבית הנכרי, יכול לערב חלקו, כל שכן ששותף שיש לו חלק בעיקר דירת הבית, שיוכל לערב את חלקו, וממילא חלק הגוי אינו חולק רשות לעצמו.

פלוג' הב"י והב"ח בנידון האמור וסתירת פסקי המ"ב בזה

ו. והנה בטור שפ"ב ט"ו כתב, 'וכן אם ישראל וגוי דרים בבית אחד, אין הישראל יכול לערב בשביל הגוי, שלכל אחד דירתו בפני עצמו, וצריכין לערב עם הישראל, ולשכור מן הגוי'. והיינו דברי הירושלמי דצריך הישראל לערב והגוי להשכיר. וכתב ע"ז בבית יוסף, דממה שכתב דלכל אחד דירתו בפני עצמו, הוא כפי תירוצם השני דתוס', דמוקמי לה בשיש לכל אחד מקום מיוחד להשתמש בו. אכן הב"ח חלק עליו בזה, וכתב דהבית יוסף לא דק, אלא הוא כתירוץ הראשון דתוס', דכששניהם שותפין דאין הישראל כשכירו ולקיטו, כיון שלכל אחד הוי דירה בפני עצמו.

ומבואר בזה, דהב"י דסבר דחילוק הרשות הוא מכח הדירה, אם כן שותף ודאי יכול ג"כ לערב, דסוף סוף הוא באותה דירה עם הנכרי, וכדברי הר"י מקינון שלא כתירוץ קמא

הר"י מקינון, דסבר דכל שהדירה משותפת, אפילו אם הדירורין חלוקים, יכול אחד לערב עבור כולם, מכיון שרק דירה היא החולקת רשות ולא הדירורין.

ולכאורה, אם כמו שנתבאר לעיל, דדברי הב"י אתיין שפיר, רק אם נימא דהדירה היא החולקת רשות, נדזה לא יתכן לומר לדבריו שהדירורין חולקין רשות, שהרי תפקיד השכיר והלקיט הוא במקום שכירות, ושכירות היא קביעת דיורי ישראל תחת דיורי הגוי, ונמצא דהשכיר והלקיט חלוקים בדירוריהן, וכיצד יכול לערב על הנכרין, אם כן, כאשר פסק המ"ב דלכתחילה נכון לחוש לסברא הראשונה, והיינו דלא כדברי הב"י, נמצא דפסק דלכתחילה נכון לחוש שהדירורין חולקין רשות, ומדוע כאשר פסק בס"ק מ"ג כדברי הר"י מקינון, דאם יכול הבעלים להשתמש, במקום שיחד לו לשכיר והלקיט, יכול הוא להשכיר עבורו, מבלי לומר דנכון לחוש שהדירורין הם החולקים רשות, וממילא גם כאשר הבעלים יכול להשתמש עם השכיר והלקיט, עדיין מכיון שאינו יכול לסלקו, חשיב ב' דיורים שונים, שאין אחד יכול להשכיר עבור חבירו, וצ"ע.

גדר תקנת שבירו ולקיטו

לדעת רבינו יהונתן

ז. אמנם יש להקשות, דהנה רבינו יהונתן ג"כ כתב כביאור הבית יוסף, שכתב בסוגיין 'וכיון דהשתא דייר ישראל בחצר הנכרי, חשבינן ליה כאילו שכר הבית של הנכרי, וצריך שיערב עם חבירו הישראלים העומדים בשאר בתי החצר, וכו', דכאילו שכר כל בתי הנכרי חשבינן ליה, וכן לקמן ס"ו א' לגבי הנאמר, אף שוכר חמשה ששרויין בחצר אחת וכו', אחד שוכר על ידי כולן, כתב שם 'וכיון שעירב עמהן סגי להו בהכי, כדאמרינן לעיל נותן עירובו ודיו, ומפורש

דתוס', ולכן כתב דע"כ דברי הטור קאו כתירורין בתרא דתוס', דכאשר מייחד לו חדר אחד שאין לגוי חלק בו, אז חלוקים לגמרי גם בדירתם, ולכן שפיר יש חילוק רשויות ביניהם. אכן הב"ח סבר דחילוק הרשויות הוא מכה הדירורין, ולכן רק שכירו ולקיטו שהוא חלק מדירורי הגוי, הוא יכול לערב, בהיותו דר את דיורי הגוי, אבל שותף ממש שחלוק הוא בדירוריו, אינו יכול לערב על חלק הגוי, כיון שדירוריו מכה עצמו הן. והיינו כתירורין קמא דתוס'.

והנה מדברי המשנה ברורה, לכאורה חזינן דלא למד כן, דהנה פסק השו"ע שפ"ב י"ב, אם אינו רוצה להשכיר, יתקרב אליו אחד מבני החצר, וכו' דהוה ליה כשכירו ולקיטו, ומשכיר שלא מדעת האיני יהודי, ויש אומרים שאינו צריך להשכיר, אלא נותן עירובו ודיו. והיינו פלוג' הראשונים עם הב"י, דלהראשונים דתיקנו דהשכיר והלקיט הוי כבעלים, לענין שיוכל לערב את דירת הנכרי, ודאי דיצטרך השואל דוכתא להשכיר את חלק הגוי, ולהב"י דסבר דעצם השאלה הוי כשכירות, אינו צריך להשכיר את רשות הנכרי. וכתב המשנה ברורה בס"ק מ"א, 'ולכתחילה נכון לחוש לסברא הראשונה', והיינו דלכתחילה לנהוג כהראשונים ולא כהב"י, ושישכיר השואל דוכתא את בית הנכרי.

אמנם שם בסעיף י"ג פסק השו"ע, 'אם יחד לו מקום בבית שמשאיל לו, כיון שאינו כשלוחו בכל הבית לא מהני, וכתב ע"ז במ"ב ס"ק מ"ג, 'דהא דלא מהני יחוד מקום, היינו דוקא כשאין לו רשות להשתמש באותו מקום שיחד לו כלל, וגם אינו יכול לסלקו, ואם כן תו לא הוי כשלוחו, כיון שאין לו שייכות עמו, אבל כשיש לו רשות להשתמש במקום שיחד לו, או שיש לו רשות לסלק את הישראל, אם כן עדיין יש לו שייכות עם הישראל, והוי כשלוחו'. והיינו כתירורין בתרא דתוס', ודלא כתירורין קמא, וכדברי

כמו שנתבאר בב"י, דהשכיר והלקיט הרי הוא כאילו שכר רשות הגוי.

אמנם בהמשך דבריו בסוגיין, לגבי חמשה שכירין וחמשה לקיטין, כתב 'מי אמרינן כי היכי דמשינן ליה לשכיר וללקיט כבעלים להקל, ולהתיר עירוב במבוי, להחמיר נמי הוה כבעלים, או דילמא לקולא שוינהו רבנן כבעלים אבל לחומרא לא'. וממה דנקט דגדר שכירו ולקיטו הוא, דשוינהו רבנן כבעלים, הרי חזינן דהבין דהשכיר והלקיט הוא מערב את דירת הגוי, בהיותו בעלים על רשותו, דאם גדר שכירו ולקיטו כשכירות, אין צריך להגיע להא דהשכיר והלקיט כבעלים, המתיר את רשות הגוי כרשותו, דבלא"ה רשות הגוי ניתרת בהיותו שכיר ולקיט.

והנה בחזון איש פ"ב כ"ח, הקשה לשיטת הב"י הנ"ל, ממה שמביע"ל להגמ' בהיו שם ה' שכירים וה' לקיטים, אם צריכים הם לערב ביניהם, דבשלמא לרש"י שעשו את השכיר והלקיט בעלים על דירת הגוי, נמצא דמכח היותם כמה בעלים בחצר אחת, צריכים ליתן כל אחד עירוב להתיר דיווריהן, אולם לרבינו יהונתן והב"י, הרי לא עשו את השכיר והלקיט בעלים בדירת הגוי, אלא דזה גופא שמקום בבית הגוי מושאל לו, בכך מתקיים הדין שכירות מהגוי, ומהיכי תיתי שיצטרכו לערב ביניהם.

ו**כתב** בישוב הדבר, 'דמפרש דשכירו ולקיטו שאין לו פיתא ולינה בהאי חצר, ומ"מ חשיב כאחד שוכר לכולן, וע"כ דחשיב כדר באותה חצר'. ופירוש דבריו הם בהקדם הא, דהנה הקשה בקהילות יעקב סימן י"ט, דלפי דברי הב"י נפקא, דכאשר השכיר והלקיט אינו דר בהאי חצר, לא יהני למיהוי כאילו שכר ממנו רשותו, דכל מה שמועלת השכירות, היא בהיותה גורמת שדירת הגוי לא תחלוק רשות לעצמה, וזה נעשה על ידי שאחד מבני החצר שוכר את רשות הגוי, ואז אין דירת הגוי חולקת רשות

מרשותו, [וכפי שנתבאר לעיל], ואחר שמערב הוא עם כולן, נמצא שאין דירת הגוי חולקת רשות מכל רשויות המבוי, אולם אם אין השוכר מן הגוי דר במבוי, עדיין נמצאת רשות הגוי חלוקה מכל רשויות החצר. ולכשימא דשכיר ולקיט מועיל מדין שכירות, נמצא דלא יהני שכיר ולקיט שאינו דר במבוי, וזו לא שמענו.

ולזה הוא דכתב החזו"א, דודאי מהני גם שכירו ולקיטו שאינו דר בחצר, והוקשה לו דא"כ מדוע חשיב כאחד שוכר לכולן, הרי אין שכירותו מועלת כלל, מכח קושית הקה"י הנ"ל, ולזה תירץ דעל כרחין דחשיב כדר בחצר. והיינו דבתקנת שכירו ולקיטו נתחדש, לא רק דהשכיר והלקיט נחשב ששכר את רשות הגוי, אלא ששכירות זו מחשבתו כאילו הוא דר בחצר, דאותן דיוורין שיש לו בבית הגוי, הרי הם דיוורין גמורים, המצריכים אותו לערב.

ו**בזה** גם מתישבת קושית החזו"א, דמאחר שבכלל תקנת שכירו ולקיטו, חידשו רבנן דהשכיר והלקיט נחשב כדר באותה חצר, לכן קס"ד דאביי דה' שכירין וה' לקיטין יצטרכו לערב ביניהם, שהרי כל אחד ואחד מהן, הרי הוא כדר באותה חצר. ולזה הוא דאמר ליה רב יוסף, דכל מה שאמרו שכירו ולקיטו הוא להקל. ובוזה גם יתבארו לן דברי רבינו יהונתן, שלמרות שפירש לדין שכירו ולקיטו, דהרי הוא כאילו שכר רשות הגוי, מכל מקום כתב בגדר תקנת השכיר, דשוינהו רבנן לשכיר וללקיט כבעלים, והיינו בעלים על דירתו, שתועיל השכירות עם הגוי, גם כאשר אין השכיר והלקיט דר באותה חצר.

והנה יסוד החזו"א האמור, דעשאוהו לשכיר וללקיט כדר באותה חצר, ולכך מתקיים על ידו הדין שכירות, לכאורה מפורש בדברי הלבוש שפ"ב י"ב, שכתב 'ויש אומרים שישראל זה אינו צריך להשכיר, אלא שאילתו הוא כאילו

הבעלים על עניני העירוב, וכאשר יש כמה שכירין ולקיטין, בעינין לדון עם כל אחד ואחד מהן].

והנה עד השתא נתפרש בדעת הראב"ד, דדין שכירו ולקיטו הוא כשלוחו של הבעלים, אולם מצינו בזה לכאורה ביאור אחר. והנה הובא לעיל אות א', דכל קושית הרשב"א מהא דמהני שכירו ולקיטו בלא מקום פיתא ולינה, היא אינה אלא לרש"י גופיה, דסבר דגדר השכיר והלקיט שהוא כבעלים, אולם להראב"ד לא קשיא מידי, מאחר דאינו מועיל מדין בעלים, ולכן גם אם לית ליה מקום פיתא ולינה, עדיין שייך להחשיבו לשלוחו של הבעלים.

אבן הריטב"א בסוגיין הביא לכ' השיטות, ואח"כ הקשה כיצד מהני דין שכירו ולקיטו, בלא מקום פיתא ולינה, ובתוך קושיתו כתב 'והכא לא קאמר אלא דלותיב מידי התם, והו"ל כשכירו ולקיטו של גוי, ששוכרין ממנו כאילו הוא בעל הבית, ואע"ג דליכא מקום פיתא ולינה'. והיינו, דהקשה להקושיא דמקום פיתא ולינה, גם להראב"ד דשכירו ולקיטו של גוי שוכרין ממנו, כיצד שייך לשכור ממנו הלא אין לו מקום פיתא ולינה. ולכאורה צ"ב, דהרי להראב"ד דאין השכיר והלקיט אלא שלוחו של הבעלים, מדוע בעינין שיהיה לו מקום פיתא ולינה.

ובאמת דמצינו בראשונים גם בדעת הראב"ד, לשונות דהשכיר והלקיט הוא כבעלים, דהנה הריטב"א עצמו כתב בתחילת דבריו, 'דכי היכי דהתם גבי ישראל, שכירו ולקיטו כמותו, לתת עירובו בחצר, ה"ג שכירו ולקיטו של גוי, חשוב כבעל הבית', ובר"ן כתב ג"כ, 'דכי היכי דשכירו ולקיטו של ישראל, נותן עירובו ודיו, הכי נמי שכירו ולקיטו של גוי, משכיר רשות הגוי, דכבעלים חשבינן ליה'. ולכאורה מה ענין הבעלים לדברי הראב"ד, הלא עד כמה

שכרו הוא מהגוי בעד כולם, והוא נותן עירובו בעד רשותו שיש לו בבית הגוי ודיו, ולפי זה אפילו אחד שאינו מבני החצר יכול לעשות זה'. ומפורש בדבריו, שהבין דגם כאשר אמרינן דשכירו ולקיטו הרי הוא כאילו שכר את בית הגוי, עדיין הוא נותן עירובו בעד רשותו שיש לו בבית הגוי. והיינו, דמאחר שעשאוהו כדר באותה חצר, לכן חוץ ממה ששכר מהגוי את רשותו, הרי יש לו כאן דיורין באותה חצר, וצריך ליתן עירוב בעד אותן הדיורין. וזהו מה שסיים שם, דאפילו מי שאינו מבני החצר יכול לעשות זה, שהרי עשאוהו כדר באותה החצר.

שיטת הראב"ד והר"מ

ח. והנה עד כאן נתבארה שיטת רש"י, דישאל שהוא שכירו ולקיטו של גוי, הרי הוא מערב עם שאר בני החצר, אולם הנה לעיל אות א' הובאה שיטת הראב"ד, דבישראל השכיר והלקיט מגוי, הרי הוא משכיר את רשות הגוי. וכן היא שיטת הר"מ בפ"ב הי"ב, 'ואפילו היה שכירו או שמשו ישראלי, הרי זה משכיר שלא מדעתו'. ובביאור שיטה זו נתבאר לעיל, דנתנו חכמים להשכיר והלקיט כח לפעול עבור הבעלים. ולפי זה, מה שאמר רב יהודה בשם שמואל, דאפילו שכירו ולקיטו נותן עירובו ודיו, דמבואר דהשכיר והלקיט נותן עירוב, הוא בשכיר ולקיט של ישראל, שדין הבעלים בעירוב, ולכן גם השכיר והלקיט, דנתנו לו כח לפעול עבור הבעלים, הרי הוא מערב את רשות הישראל הבעלים.

ולכאורה יש להקשות על שיטה זו, מה מיבעי"ל לאביי לבתר מכן, דחמשה שכירין וחמשה לקיטין, יצטרכו לערב ביניהם, והלא כל עצמותן בהאי דירה, אינה אלא להשכירה עבור הנכרי, אך אין להם שום מעמד של בעלים, ומדוע יצטרכו לערב ביניהם. [ודוחק לומר שגדר השכיר והלקיט הוא, כבא כח

שעשאוהו להשכיר והלקיט הישראל כבעלים, הרי צריך הוא לערב ולא להשכיר.

שיטת הריטב"א והר"ן בדעת הראב"ד

ט. ומכח קושיות אלו נראה, דראשונים אלו הבינו בדעת הראב"ד, דלא כפי שנתבאר דאין השכיר והלקיט אלא שלוחו של הבעלים, אלא דהשכיר והלקיט נעשה כבעלים, וכמו שנתבאר לשיטת רש"י בזה, אלא דמכל מקום מה שס"ל להראב"ד דהשכיר והלקיט משכיר את רשות הגוי, יש לומר דהיינו מכיון דסוף סוף הדירה כאן היא דירת נכרי, ואמנם השכיר והלקיט שוויהו רבנן כבעלים על הדירה, אולם כל זה אינו אלא לענין שיהיה בעל דבר על שכירות הדירה, אך ודאי שהדירה היא דירת גוי, בהיות וכל עצמו של הישראל הנמצא בה, אינו אלא לשימוש הגוי בביתו. ולכן מצד אחד כתבו הראשונים, דשוויהו רבנן להשכיר והלקיט כבעלים, אולם מצד שני גם אם הוא בעלים, אך הדירה היא דירת גוי, ודירת גוי צריכה שכירות ולא עירוב.

אמנם רש"י שכתב דכאשר עשאוהו להשכיר והלקיט כבעלים, הרי יכול הוא לערב את דירת הגוי, ולכאורה הרי הדירה היא דירת גוי, וכיצד ניתן לערבה, יש לומר דרש"י סבר, דנתנו רבנן לדיורי השכיר והלקיט דין דיורי ישראל, ולכן יכול לערב אותן עם שאר בני החצר. [ומה שמועיל עירוב זה לשאר דירת הגוי, כבר נתפרש לעיל אות ג', דשאר דירת הגוי אינה חולקת רשות]. מה שאין כן הראב"ד סבר, דהגם שעשאוהו להשכיר והלקיט בעלים, אך לא קבעו על דיוריו שהן דיורי ישראל, ולכן אמנם יכול הוא לישא וליתן על דיוריו, אולם דין דיוריו אלו הן ככל דיורי נכרי.

ולפי זה יש לישב, על מה שהקשה הריטב"א להראב"ד, היאך השכיר והלקיט משכיר בלי מקום פיתא ולינה, דמכיון דגדר התקנה

היה, שהשכיר והלקיט הרי הוא כבעלים, קשיא שפיר כיצד יתכן בעלים בלא מקום פיתא ולינה. וכן י"ל במה שהוקשה להראב"ד מבעיא דה' שכירין וה' לקיטין, דמכיון דגדר השכיר והלקיט לא היה שעשאוהו כשלוחו של הבעלים, אלא דנעשה הוא כבעלים גופיה, לכן היה סלקא דעתיה דאביי, דה' שכירין וה' לקיטין יצטרכו לערב ביניהם, שהרי לכל אחד מהן עשאוהו רבנן כבעלים על דיוריו. אמנם ברשב"א שהביא לדברי הראב"ד, אחרי קושיות ממקום פיתא ולינה, נראה שהבין דלהראב"ד אין להקשות כך, והיינו דהבין בדעת הראב"ד, דגדר השכיר והלקיט הוא דהוי כשלוחו של הבעלים.

העולה מהאמור ופסק ההלכה

י. ונמצא מכל האמור, ד' שיטות בכיבור דין השכיר והלקיט. א' פשוט שיטת רש"י, שעשאוהו כבעלים על דיוריו, והחשיבם דיורי ישראל, לענין שיוכל לערבה. ב' שיטת רש"י ע"פ הב"י, ושיטת רבינו יהונתן, שעצם דיורי השכיר והלקיט הוו כשכירות, וגדר התקנה היתה, שייחשב השכיר והלקיט כדר באותה חצר. ג' שיטת הראב"ד ע"פ הרשב"א, דעשאוהו להשכיר והלקיט כשלוחו של הבעלים, להשכיר את רשותו. ד' שיטת הראב"ד ע"פ הריטב"א והר"ן, שעשאוהו כבעלים על דיוריו בבית הגוי, אלא שעדיין נחשבים דיוריו דיורי נכרי.

והנה פסק השו"ע שפ"ב י"ד, 'שכרו משכירו ולקיטו לזמן, אף על פי שסלקו תוך הזמן מהיות שכירו ולקיטו, מותרין עד תום הזמן, אבל אם שכרו ממנו סתם, כיון שסלקו נתבטל השכירות'. והנה ממה שלשון המחבר הוא שכירות, נראה דקאי בשיטת הראב"ד, דסבר דהשכיר והלקיט משכיר את רשות הגוי. והדבר מסתבר טובא, שהרי שיטת הראב"ד דהשכירו והלקיט אינו אלא כשלוחו, ונמצא דכאשר עתיד להיות בבית הגוי עוד זמן, יש לו זכות להשכיר

בשליחות הבעלים, ואחר שפעל עם כוחו והשכיר את רשות הבעלים, שוב אין פוקעת שכירות זו, גם כאשר מסלקו הבעלים מהיות שכירו ולקיטו.

ולכאורה נראה, דלפי רש"י דין זה אינו, דמאחר שהחשיבוהו חכמים כבעלים, ואינו מערב את חלק הגוי, כי אם את חלקו שלו בבית הגוי, וכמו שנתבאר לעיל אות ג', הרי אינו יכול לערב יותר ממה שיש לו, והגם שבתחילה היה אמור להיות אצל הנכרי עוד שנים רבות, מכל מקום מה שעירב עם שאר בני החצר, זה את דיוריו עצמו בבית הגוי, וכאשר מסתלק מבית הגוי, כלים להם דיוריו שם, ושוב אין כאן עירוב רשותו עם שאר בני החצר.

והנה הובאו לעיל אות ו', ב' ביאורי הראשונים בדעת הראב"ד, ולכאורה כל מה שמוכנת הלכה זו, הוא דוקא בשיטת הראב"ד שע"פ הרשב"א, שנעשה השכירו ולקיטו כשלוחו של הנכרי, אולם לשיטת הראב"ד שע"פ הריטב"א והר"ן, דסברו דעשאוהו להשכיר והלקיט כבעלים, אלא דמאחר דסו"ס דירת הגוי היא, לכן משכיר הוא את דיוריו עצמו, החשובין לדירת גוי, נמצא דמשכיר הוא את שלו, ולא את של הבעלים, ואם כן לא יוכל השכיר והלקיט להשכיר, גם על אחר הזמן שנמצא הוא בבית הגוי. ולכאורה מוכח בזה דסבר המחבר, כדעת הרשב"א בשיטת הראב"ד. [ובאמת דמקור הלכה זו הוא מתשובות הרשב"א, והוא לכאורה לשיטתו בדעת הראב"ד].

סימן כ"ו

בדין שכירות מן המשכיר

דין תפיסת יד המשכיר

א. עירובין ס"ה ב', ריש לקיש ותלמידי דרבי חנינא איקלעו לההוא פונדק, ולא הוה שוכר והוה משכיר, אמרו מהו למיגר מיניה, כל היכא דלא מצוי מסליק ליה, לא תיבעי לך דלא אגרינא, כי תיבעי היכא דמצוי מסליק ליה, מאי, כיון דמצוי מסליק אגרינא, או דילמא השתא מיהא הא לא סלקיה. אמר להן ריש לקיש, נשכור, ולכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן, אתו שיילו לר' אפס, אמר להן יפה עשיתם ששכרתם.

כתב הרשב"א בסוגיין, 'ולא הוה תמן שוכר, פירוש לא הוא ולא אשתו, ואפילו שכירו ולקיטו, שאילו היה שם אחד מהם שוכרין ממנו,

דשכירו ולקיטו משכירים כדאיתא בסמוך, וכל שכן אשתו. ומסתברא דלא היה לו למשכיר בהם תפיסת יד, שאילו כן לא גרע משכירו ולקיטו. והיינו, דגם כאשר המשכיר לא מצוי לסלוקי להשוכר, מכל מקום כשיש לו תפיסת יד, הוה ליה המשכיר כשכירו ולקיטו, דמשכיר שלא לדעת הבעלים, והכא נמי משכיר שלא לדעת השוכר.

והנה לעיל סימן כ"ה אות ה', הובאה פלוג' התוס' דדף ס"ו והר"י מקינון, בשותפין הדרים בבית אחד, אם יכולין לערב זה על זה, מדינא דשכירו ולקיטו, דבתוס' כתבו שרק שכיר ולקיט מערב, אך שותפין ממש לא, והר"י מקינון המובא בתוס' רא"ש ורבינו פרץ ס"ל, דכל שכן

הוא דשותף יכול לערב עבור חבירו, שהרי יש לו חלק בעיקר דירת הבית.

ונתבאר שם בביאור הפלוג', הנחלקו בגדר חילוק הרשויות. דהתוס' ס"ל, דחילוק הרשויות הוא מכח הדירון, ולכן רק שכירו ולקיטו יכול לערב, כיון שהוא בא מכח הבעלים, שהרי הבעלים הוא זה שנתנו להיות שכירו ולקיטו, ואין חלקו נפרד מדירי הבעלים, מה שאין כן שותפין שחלוקין בדיריהם, שהרי כל אחד נמצא בבית בזכות עצמו, לכן אין האחד מערב על חבירו. והר"י מקינון ס"ל, דחילוק הרשויות הוא מכח הדירה, ולכן גם שותפין החלוקים בדיריהם, הואיל ונמצאים בדירה אחת, מערב האחד על חבירו, דכש אחד מהם מערב את חלקו, ממילא אין חלק חבירו חולק רשות לעצמו, דהדירה בכללותה הרי היא מעורבת.

ולכאורה, כאשר אמרין דתפיסת יד הויא כשכירו ולקיטו, הוי ממש כדברי הר"י מקינון. שהרי תפיסת יד המשכיר בדירת השוכר, אינה מכח השוכר, שהרי כשהשכיר לו את הדירה, לא השכיר לו את אותה תפיסת יד, ונמצא המשכיר בחלק זה בזכות עצמו, ולא מכח השוכר. ולכן אם חילוק הרשויות הוא מכח הדירון, כשיטת התוס', נמצא דתפיסת יד חולקת רשות לעצמה, ומן הדין שלא יוכל המשכיר להשכיר עבור השוכר. אמנם אם נימא דחילוק הרשויות הוא מכח הדירה, וכשיטת הר"י מקינון, נמצא דגם כשיש למשכיר תפיסת יד אצל השוכר, כשמשכיר הוא את חלקו בדירה, נמצאת כל הדירה מושכרת, משום שאין חלק השוכר חולק רשות לעצמו, אחר דאינה דירה שלמה.

ומעתה לכאורה יש להקשות על דברי הריטב"א. דבדף ס"ו הביא לתירוקן קמא דהתוס', דבשותפין לא יכול האחד לערב עבור חבירו, והיינו דסבר דהדירון הם

המחלקים רשות, ולכן השותפין החלוקים בדיריהם אינן מערבין זה לזה. אמנם בסוגיין כתב ג"כ כדברי הריטב"א, שכתב 'והמשכיר היה שם, ומכל מקום לא היה לו תפיסת יד בבית זה שהשכיר, שאילו כן לא גרע משכירו ולקיטו'. ולכאורה, עד כמה דסבר הריטב"א שהדירון הם החולקים רשויות, כיצד סבר דתפיסת יד הוי כשכירו ולקיטו, הלא אין תפיסה זו באה מכח השוכר, דנימא דנחשב המשכיר דר בדירי השוכר.

ובמו כן קשיא אליבא דהלכתא, דהנה בסימן שפ"ב סט"ו, הביא השו"ע לדינא דהירושלמי, המובא בתוס' דף ס"ו הנ"ל, וכתב ע"ז הרמ"א, 'אם יש לכל אחד דירה בפני עצמו, והוא הדין ב' הדירים בכה"ג בבית אחד, צריך לשכור משניהם'. והיינו, דפסק הרמ"א כדברי הר"י מקינון, דהדירה היא המחלקת הרשויות, ולכן החלוקים בדירתם בבית אחד שוכרים משניהם. ובמשנה ברורה ס"ק נ"א כתב, 'והרבה פוסקים חולקים אדברי רמ"א, ולדידהו אפילו משתמשינן ביחד בכל החדרים, לא מיקרי ישראל שכיר ולקיט, וצריך לשכור מן העכו"ם דוקא'. והיינו, דהביא לאותן הסוברים כהתוס' בתירוצם הראשון, דשותפין שיש לכל אחד דירון נפרדים, אין השותף משכיר עבור הגוי, למרות שבדירה אחת הם.

אמנם שם בסעיף י"ח, כתב השו"ע לדינא דסוגיין בגוי שהשכיר לגוי, 'אם נשאר לו שום תפיסה בבית, שיש לו רשות להניח שם שום כלים, יכולים לשכור ממנו'. והיינו לכאורה כדברי הר"י מקינון, ובמ"ב לא הביא שם, לאותן הפוסקים דסברי כהתוס' בתירוצם הראשון, דסברו שהדירון הם המחלקים רשויות, דלפי דבריהם הדין נותן, שלא תועיל תפיסת יד המשכיר לערב עבור השוכר, משום דחלק המשכיר אינו בא מכח השוכר, אלא שיוור הוא

דשייר המשכיר בביתו, דאותו חלק לא השכירו לשוכר.

שימת הרשב"א בדין מצי לסלוקי

ב. והנה במה שמבואר בסוגיין, דכאשר המשכיר יכול לסלק השוכר מביתו, ניתן לשכור מן המשכיר, לכאורה צריך ביאור רב, דכאשר משכיר אדם את ביתו, ומתנה דיכול הוא לסלק את השוכר, הנה הגם שיש לו כח לסלק השוכר, אולם כל זמן שלא סילקו, הבית עדיין ברשות השוכר, והרי הוא כמי שמשכיר את ביתו, מבלי יכולת לסלק השוכר, ואם כן צריך ביאור, מדוע כאשר המשכיר מצי לסלוקי להשוכר, יכול הוא להשכיר את ביתו, בעוד שאינו מסלק את השוכר.

ובאמת דבעבודת הקודש להרשב"א כתב בשער ד' ג' י"ז, 'גוי שהשכיר רשותו לגוי אחר, אם המשכיר יכול לסלק את השוכר כל זמן שירצה, שוכרין אפילו מן המשכיר, ואפילו לא סלקו עדיין, שכל ששוכר אצל אחרים, הרי סלק את הראשון'. והיינו שהיות ויש למשכיר זכות לסלק את השוכר, לכן כאשר משכיר הרשות עבור אחרים, היא גופא סילוק הראשון מביתו, שהרי אין לו אפשרות להשכיר, אלא אם מסלק את השוכר, ולכן השכירות עצמה היא הסילוק.

אמנם בר"ן דחה פירוש זה, ובטעם הדבר כתב, 'שהרי שכירות זו אינה על דעת שיצא השוכר משם, וכי האי גונא לא הוי סלוק, ואפילו הכי אסיקנא, דכיון דמצי מסלק ליה שרי'. והיינו, דבכדי שיהיה סילוק בעינן, או שיאמר המשכיר לשוכר להסתלק משם, או שיעשה מעשה המורה על סילוק השוכר, אבל שכירות לשבת לענין איסור חצירות, אינו מעשה המורה על סילוק השוכר, שהרי עדיין יכול לדור בבית. ובאמת דצריך ביאור בדעת הרשב"א, מדוע נימא דהוי סילוק, הלא אין המעשה מורה על סילוק, וכמו שנתבאר.

וביותר צריך ביאור בדעת הרשב"א, דהנה בחידושי לסוגיין כתב, 'קשיא לי, נימא כיון ששכרו אין לך סילוק גדול מזה, כדאמרינן בבבא בתרא כיון דזבניה אין לך מחאה גדולה מזו. ויש לומר, דהכא שכירה רעועה היא, ולא מסלק ליה לגמרי אלא לשעה בלבד'. והיינו, דמאחר דכל השכירות בחצירות, אינה ככל שכירות ממונית, אלא הוא רק נתינת מעות בעד הרשות, לכן אין מעשה השכירות, חשוב סילוק השוכר מבית המשכיר, שהרי הממון עדיין ברשות השוכר הוא. ולכאורה סתר משנתו, דבעוד דבעבודת הקודש כתב, דהשכירות מועלת בתורת סילוק, הרי בחידושי כתב, דאינו חשיב סילוק.

[ולמרות שדברי הרשב"א בחידושי, איירו כלפי הצד בגמ' דלא מהני שכירות מן המשכיר, ואם כן היה מקום לומר, דבהא גופא מספקא להו, אם השכירות חשיבא סילוק או לאו, ומאחר דאמר רב אפס דמהניא השכירות מן המשכיר, לכן כתב הרשב"א בעבודת הקודש, דהוי סילוק הראשון. מכל מקום מדברי הרשב"א בחידושי נראה, דלא שייך כלל לומר, דהשכירות היא עצמה הסילוק, ובעיא דריש לקיש ותלמידי רבי חנינא, היתה בנידון אחר].

שימת הראשונים בדין מצי לסלוקי

ג. והנה ביאור נוסף בהיתר השכירות מן המשכיר, מצינו בחידושי הריטב"א בסוגיין, שכתב בביאור מה דאיבעיא להו, 'כי תיבעי לך לפי מנהג עירנו דמצי מסלק ליה, כיון דמצי מסלק כל זמן שירצה, אין לך תפיסת יד גדול מזה ואגרינן מיניה, או דילמא השתא מיהת לא סלקיה'. והיינו על פי דברי הרשב"א, שכתב גבי הא דלא הוה תמן שוכר, 'ומסתברא דלא היה לו למשכיר בהם תפיסת יד, שאילו כן לא גרע משכירו ולקיטו', והיינו, מאחר דיש למשכיר חלק בדיורי השוכר, לכן חשוב המשכיר כשכירו

ולקיטו, שנתנו לו חכמים כח לפעול ברשות הבעלים. ולפ"ז כתב הריטב"א בסוגיין, דהא דמהני שכירות מן המשכיר, כאשר יכול המשכיר לסלוקי להשוכר, היינו משום דזכות הסילוק חשובה כתפיסת יד, ושוב יכול להשכיר מדין שכירו ולקיטו.

ובאמת דמצינו שיטה נוספת בסוגיין, ברש"י וברבינו חננאל, דהנה כתב רש"י בד"ה לא תיבעי לך, 'דודאי לאו ברשותיה הוא, ולא מצינו למיגר מיניה'. והיינו, דבמצי לסלוקי אז הבית ברשות משכיר הוא. וכן הוא בדברי רבינו חננאל, בביאור בעיא דריש לקיש ותלמידי רבי חנינא, 'מהו דתימא כיון דמצי מסליק להו, אנרינן מן המשכיר דרשותיה הוא, או דלמא כיון דלא סלקיה לא'. ומבואר בזה, דכאשר המשכיר מצי לסלוקי, אז הבית ברשות המשכיר הוא, ויכול להשכיר את רשותו.

וכן כתב בעבודת הקודש להרשב"א המובא לעיל, כאשר הביא שם לטעם דינא דסוגיין, דשוכרין מן המשכיר, שכל ששוכר אצל אחרים הרי סילק את הראשון, כתב שם טעם נוסף, 'ועוד שהעיקר הוא המשכיר'. והיינו דעצם זה דהמשכיר יכול לסלק את השוכר, זה גופא מחשיב את המשכיר לעיקר. אמנם הדבר צריך ביאור, דהרי המשכיר הקנה לשוכר את זכויות הבית לזמן, ואמנם דעדיין יכול לסלקו, אולם כל זמן שלא סילקו, לכאורה השוכר הוא העיקר, ומדוע כתבו הראשונים הנ"ל דהמשכיר הוא העיקר.

וברמב"ן גם כן מבואר דסבר הכי, דהנה בחידושי המאירי לעיל ס"א ב', הביא למה שפסק הרמב"ן לאנשי קטלונא, דישאל המשכיר בית לגוי, אין צריך שכירות מן הגוי, והוכיח שם הרמב"ן מסוגיין כדבריו, דהמבואר

דכאשר מצי המשכיר לסלוקי להשוכר, שוכרין מן המשכיר, וכתב 'והואיל ויכול לסלקו, רשות המשכיר עליו, וביתא ברשות משכיר קיימא', ולכן ג"כ אין צריך שכירות מן הגוי, מאחר דהבית ברשות המשכיר הישראל. ועל כל פנים מבואר בדברי הרמב"ן, דכל דמצי לסלוקי להשוכר, הבית ברשות המשכיר קאי, והדברים צריכים ביאור, וכמו שנתבאר.

וביותר קשיא למה שכתב הרשב"א בתשובות המיוחסות ר"ז, 'ואם השכיר לאחרים צריך לשכור מהשוכרים, אם אין המשכיר יכול לסלק השוכרים, אבל אם היה יכול לסלקם, אין צריכים לשכור אלא מן המשכיר, שאע"פ שלא סלקם עדיין, כיון שיכול לסלקם, הוא העיקר ולא השוכרים'. ומבואר בזה, דלא רק זה שהמשכיר הוא העיקר, אלא דהשוכר אינו משכיר כלל, למרות ששכר בית זה לכל דבר. וכן כתב בספר הנייר הלכות עירובין, 'ואם יכול לסלקו כל זמן שירצה, שוכרין מן בעל הבית, ולא מן הדר בבית'. וכמובן הדבר צריך ביאור רב, כיצד יתכן שלמרות שכל זכויות הבית מושכרים לשוכר, עדיין המשכיר הוא זה שהבית ברשותו, ולא שייך לשכור מן השוכר כלל.

היתר הרמב"ן בישראל שהשכיר לגוי

ד. והנה בעיקר דברי המאירי האמורים, הביא שהרמב"ן כתב דכדבריו מבואר בתוספתא, 'המשכיר בית לגוי אינו אוסר עליו, דאמרינן אדעתא דאסר ליה לא אגר ליה'. ובעבודת הקודש להרשב"א שער ד' ג' י' נמי פסק כן, 'אבל ישראל שהשאל או שהשכיר ביתו לגוי, אינו אוסר, שלא השאל והשכיר לו על דעת שיאסור עליו'. וכעין זה איתא בתוס' ע"ב א' ד"ה ומודים, 'ומיהו אם יש לאדם סופר או מלמד בביתו, או כעין אותן [הבחורים] הבאין

הוא לערב עבור הבעלים, שהרי חלוק הוא בדיורים מן הבעלים, אבל בנידון דידן בעינין שלא יאסור השוכר הגוי על בעליו הישראל, ומאן ימר שאם הישראל מצי לסלוקי ליה, אינו אוסר על הבעלים.

ועוד צריך ביאור, דהרמ"א כתב בטעם ההיתר, משום שלא השכיר על דעת שיאסור עליו, ולכאורה היינו גם בלא מצי המשכיר לסלוקי להגוי, דסוף סוף לא השכיר לו על דעת האיסור, והגר"א כתב טעם אחר, דהיות ומצי המשכיר לסלוקי להגוי, לכן אינו אוסר, וכמו שנתפרש בסוגיין. ולכאורה הו"ב טעמים שונים, שאינם עולים בקנה אחד, דטעמא דמצי לסלוקי קאי, גם ללא האומדנא דלא השאל לו על דעת שיאסור, וכפי שנתפרש לעיל כמה דרכים בהיתר זה.

ובאמת דחיבור זה, בין הטעם דמצי לסלוקי, ובין הטעם שלא השכיר לו על דעת שיאסור, מתבאר כבר בדברי התוס' ע"ב הנ"ל, דכתבו שם התוס' ועוד דאין משאל להם רשותו לאסור עליו וכו' ומצי לסלוקינהו, ולכאורה צריך ביאור, דב' טעמים אלו הם ב' טעמים שונים, ומה ענינם זה לזה.

גדר מהות השכירות במצי לסלוקי

ה. ולכאורה יש לבאר בכ"ז, על פי מה שנתבאר בסימנים הקודמים, דיסוד איסור חצירות הוא חילוק רשויות, והיינו כאשר יש מקום ששולטות בו רשויות של כמה בתים, או כל בעלות חולקת רשות לעצמה, וכשמוציא מביתו לחצר, הרי הוא מוציא מרשותו לרשות של כמה בעלויות, והוי כהוצאה מרשות לרשות, וכפי שנתפרש לעיל בארוכה. ונתבאר עוד בזה, דהכח החולק רשות, אינו מקום בבעלות האדם, אלא מקום המשמש אדם, והיינו מקום דיריין, דהגם דמעיקר דין תורה כל רשויות היחיד המחוברות, רשות אחת

ללמוד תורה, ושרויין כל אחד בחדר או בעלייה בפני עצמו, אע"פ שחלוקין מבעל הבית בפתו, אין אוסרין עליו ולא בעו עירוב', וכתבו שם התוס' ב' ביאורים בטעם הדבר, ובטעם השני כתבו, דאין משאל להם רשותו לאסור עליו, ולא זה על זה, ומצי לסלוקינהו, והוה ליה כה' שכירים וה' לקיטים, דלא אמרינן להחמיר, כדאמרינן לעיל דאחד נותן עירובו ודיו'.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור רב, דמה יהני האומדנא דאדעתא דהכי לא אגר ליה, ולכל היותר היה שייך לבטל השכירות ע"י אומדנא זו, דמאחר שאין המשכיר חפץ בדיריין האוסרים, לכן בטל בזה כל ענין השכירות, והוי כמקח טעות, אולם לומר דאע"פ שיש כאן דיריין השוכר, בכל זאת לא יאסרו את שאר בני החצר, הוא לכאורה דבר שאינו מובן, שהרי גורם האיסור הוא הדיריין, וכיון שהשוכר דר כאן בבית בעה"ב, כיצד שייך שלא יאסור את דיריין, על שאר בני החצר.

עוד צריך ביאור, דהנה הרמ"א בריש סימן שפ"ב, פסק לדברי הרמב"ן האמורים, שישראל שהשכיר או השאל ביתו לגוי, אינו אוסר עליו, דלא השכיר או השאל לו ביתו כדי שיאסור עליו. ובביאור הגר"א ס"ק ג' הקשה, ממה שפסק השו"ע לקמן שפ"ד א', דגוי הנכנס ברשות אוסר מיד, ולא אמרינן שם דלא הרשהו על מנת שיאסור. ותירץ לפי מה שכתבו התוס' ס"ו א', דכאשר אין הבעלים יכול לסלק השכיר והלקיט, אינו מערב עליהם, הכא נמי מיירי ביכול לסלק הגוי, ולכן אינו אוסר על הבעלים.

אמנם דברי הגר"א צריכים ביאור בתרתי. חדא, דמה ענין התוס' דדף ס"ו לנידון דידן, הלא התם מיירו התוס' גבי שכירו ולקיטו, שאם הבעלים לא מצי לסלוקי ליה ממקומו, אינו יכול

הן, מכל מקום תיקן שלמה, דכאשר רשות אחת משמשת אדם אחד, והרשות האחרת משמשת אדם אחר, הרי הרשויות מתחלקות, וכשרוצים לטלטל מאחת לחברתה, צריכים לערבם יחד להיותם רשות אחת.

והנה זה ברור ופשוט דבשכירות דעלמא, כאשר משכיר הבעלים לאחר את ביתו, נחשבים הדיורים לדיורי השוכר, שהרי זה גופא מה שקנה מן המשכיר, את דיורי הבית לזמן מסויים. ובפשטות, בשכירות שהמשכיר מצי לסלוקי להשוכר, גם כן הדיורין נחשבים לדיורי השוכר, אלא דכשהמשכיר חפץ מסלק את השוכר, אולם כל זמן שלא סילקו, הדיורין נחשבים לדיורי השוכר. אמנם יש מקום לומר, דכשמשכיר את ביתו עם יכולת לסלק את השוכר, נמצא דדיורי הבית של המשכיר הם, וכל זמן שאינו מסלק את השוכר, אז נמצא שם השוכר מכח רצונו של המשכיר, וכמו שהמשכיר יכול להשתמש שם בכל מה שירצה, כן רוצה הוא בשעה זו שהשוכר יהיה שם, והואיל ודיורין אלו עומדים לתשמישי המשכיר, לכן חשובים הם דיורי המשכיר.

וזהו מה שכתבו רש"י ורבינו חננאל, דכשמצי לסלוקי להשוכר, הבית ברשותא דמשכיר הוא, וכן הרשב"א בעבודת הקודש, דיכול לשכור מן המשכיר, אחר דהעיקר הוא המשכיר, וכן הרמב"ן המובא במאירי הנ"ל, משום דסברו בגדר השכירות דמצי לסלוקי, דבזה שהמשכיר יכול לסלק השוכר, הרי דיורי הבית ברשות המשכיר הם, דכל מה שנמצא השוכר בבית, הוא מרצונו של המשכיר, ואין השוכר שם אלא בתורת תשמיש של הבעלים, שהרי ברצות הבעלים השוכר מסתלק מביתו. ולכן ג"כ סברו

הרשב"א בתשובות המיוחסות ובספר הנייר, דדוקא מן המשכיר שוכרין, ולא מן השוכר, משום דדיורי הבית אינם של השוכר כלל, אלא רק של המשכיר.

ומעתה נראה, דזהו הביאור בדברי התוספתא שהביא הרמב"ן, דאדעתא דאסר ליה לא אגר ליה, והיינו דזה ודאי שאם הדיורין היו דיורי השוכר, אז לא יתכן לומר דאדעתא דהכי לא אגר ליה, דמכיון שדיורים הם דבר האוסר, אז לא שייך שיתן הבית לדיורי השוכר ולא יאסור עליו, אלא דביאור האומדנא הוא, שמכיון שאין רוצה המשכיר שיאסור עליו השוכר, לכן מעיקרא כשהשכירו, לא נתכוין ליתן הבית לתשמישי השוכר, [שהרי אם היה נתנו לתשמישיו היה אוסר], אלא נתנו בתורת תשמישי המשכיר, דכעת נח לו למשכיר שיהיה שם השוכר, בהיותו מעלה לו דמים כל חודש. ולכן אין השוכר אוסר עליו, משום שהדיורין בבית זה הם של המשכיר, וכמו שנתבאר.

ובזה יובן החיבור, בין טעם המצי לסלוקי, לטעם דלא אגר ליה על דעת שיאסור, דהנה כאשר לא מצי המשכיר לסלוקי, לכאורה לא שייך לומר, דעל דעת שיאסור לא השכירו, דכיון שאין המשכיר יכול לסלק, הרי הדיורין בבית נחשבים דיורי השוכר, שהרי אין המשכיר משתמש שם כרצונו, ולכן בזה לא יהני לומר אדעתא דהכי לא אגר ליה, דסוף סוף יש בבית את דיורי השוכר, ואין כל סיבה שלא יאסרו על הבעלים. ורק כאשר המשכיר מצי לסלוקי, דחזינן משכירות זו דהכל תלוי ברצון המשכיר, אז הוא דמיועד הבית לתשמישי המשכיר, ולכן

א. אמנם עדיין צריך ביאור, מדוע לא יוכל השוכר להשכיר מדין שכירו ולקיטו, דהרי כל דיורי הבית הוא זה שדר אותם. ובאמת דכן הקשה בקרן אורה בסוגיין. וצ"ע.

כרצונו, ורק דכשמשכיר את ביתו לאחרים, הדבר מתפרש סילוק השוכר מדיווי עצמו, אולם עדיין נמצא שם בתורת דיווי המשכיר.

ולכן מצד אחד כתב הרשב"א בחידושיו, דאין כאן סילוק גמור, מאחר דאין שכירות זו אלא רעועה, שאינו מסלקו אלא לשעה, והיינו דזה ודאי דרצון המשכיר הוא, ליתן את ביתו לשוכר, בתורת תשמישי השוכר, וכך באמת מתפרשין הדיוויים כל זמן שלא סילקו, ורק מכיון שרוצה הוא להשכיר את ביתו לשבת, משום שאין השוכר נמצא, לכן רוצה המשכיר לסלקו רק לשבת, דמכח זה יוכלו לשכור מן המשכיר, אולם אחר השבת רצונו של המשכיר, שיחזור הבית להיות ברשות השוכר, ולכן זה אינו סילוק, כיון שלא מסלקו לעולם מביתו. וזהו מה שכתב הרשב"א, דמיבעיא להו לריש לקיש ותלמידי דרבי חנינא, שלא מהניא השכירות מן המשכיר, כיון שאינה סילוק גמור, שאינה אלא לשעה בלבד.

ומצד שני כתב בעבודת הקודש, דכאשר משכיר את ביתו, הרי סילק את הראשון. והיינו, דהסילוק אשר מסלקו המשכיר, אינו סילוק גמור מזכויותיו בבית, אלא דאמנם עד השכירות רצה המשכיר, שהבית יהיה ברשות השוכר, אולם עתה רוצה הוא שיהיה הבית ברשותו, לענין שיוכל הוא להשכירו לאחרים. ונמצא דאינו סילוק השוכר מזכויותיו בבית, אלא סילוק השוכר מדיוויו בבית, דמעשה יתפרשו הדיוויים כדיווי המשכיר, ולא כדיווי השוכר.

והנה הובא לעיל דדחה הר"ן פירוש זה, משום ששכירות זו אינה מסלקת את השוכר מן הבית, ואם כן אינה מתפרשת בתורת סילוק השוכר. ולפי המתבאר לכאורה יש לישב, דאין השכירות סילוק גמור של השוכר מזכויותיו

עיקר בית זה הוא המשכיר. ולכן כתבו התוס' דדף ע"ב, דלא השאיל על דעת שיאסרו עליו וכו' ומצי לסלוקי, דהמצי לסלוקי הוא הסיבה לפרש את הדיוויים, שהם דיווי המשכיר ולא דיווי האורחים. ולכן למרות שכתב הרמ"א, דטעם ההיתר משום דאדעתא דהכי לא השכירו, כתב הגר"א דהיינו דוקא במצי המשכיר לסלוקי.

ובזה יבוארו דברי הגר"א, שהוכיח שמה שאין השוכר הגוי אוסר על בעליו הישראל, הוא דוקא באופן שמצי הבעלים לסלוקי, ממה דשכירו ולקיטו הוא דוקא במצי לסלוקי, דלעולם טעם שניהם אחד הוא, דכפי שבשכירו ולקיטו כאשר לא מצי הבעלים לסלוקי, חלוק הוא בדיוויו מן הבעלים, ונקראים הדיוויים שלו בבית על שמו, ולכן אינו מערב עבור הבעלים, הכא נמי כאשר הבעלים לא מצי לסלוקי להשוכר, לא יהני מה שלא השכיר על דעת שיאסור עליו, דסוף סוף הדיוויים בבית הם דיווי הגוי. ורק אם מצי הבעלים לסלוקי להשוכר הגוי, אז הוא דמכח האומדנא דלא השכיר על דעת שיאסור, רואין את הדיווין בבית כדיווי המשכיר, ושוב אין השוכר הגוי אוסר על בעליו הישראל.

ביאור שיטת הרשב"א במצי לסלוקי

ו. ומעתה יש לפרש לשיטת הרשב"א המובאת לעיל אות ב', דכתב שהשכירות מן המשכיר היא סילוק השוכר, והובא שם להקשות, דלכאורה סתר משנתו, ממה שכתב בחידושיו לסוגיין, דאין השכירות נחשבת לסילוק, מאחר דשכירות רעועה היא, ואינו מסתלק משם אלא לפי שעה. ולאור האמור לכאורה יש לומר, דלמד הרשב"א דגם בשכירות דמצי לסלוקי, בפשטות הדיווין הם ברשות השוכר, דבסתמא הביא לו המשכיר הדיווין ע"מ שישתמש שם

בבית, אלא סילוק ממה דנחשבים הדיורים דיורי השוכר, באופן דמעטה ייחשבו כדיורי המשכיר, אשר תשמישי המשכיר בביתו הם, שיהיה השוכר דר שם בביתו, ולכן שפיר שכירות מן המשכיר מתפרשת, שדיורי הבית דיורי המשכיר הם ולא דיורי השוכר, שהרי עסק השכירות נתון בידי מי שדיורי הבית הם ברשותו.

ביאור דברי הריטב"א בדיון תפיסת יד

ז. והשתא ניתן לישוב את סתירת דברי הריטב"א, שהוקשו לעיל באות א', דהנה נקטינן בדעת התוס' דדף ס"ו, דמה שסבר דשותפין לא מערבין אחד על חבירו, היינו משום שהדיורין הם המחלקים רשויות, ומכיון דחלוקים הם בדיוריהם, לכן אין עירוב האחד מועיל לחבירו, ורק בשכירו ולקיטו שמאחד עם הבעלים בדיורין, הוא זה שעירובו מועיל עבור הבעלים. והנה עד השתא נקטינן, דמה ששכיר ולקיט מאחד הוא עם הבעלים בדיורים, היינו משום שהוא בא מכח הבעלים, בהיות והבעלים נתנו לשכירו ולקיטו, בשונה משותפין, שכל אחד נמצא בבית מכח עצמו.

אמנם אחר הדברים האמורים, דהכל תלוי על שם מי נקראים דיורי הבית, יש מקום לפרש באופן אחר, דמה ששכירו ולקיטו מאחד הוא עם דיורי הבעלים, הוא משום שדיורי הבית על שם הבעלים נקראים, ואין השכיר והלקיט דר אלא בדיורי הבעלים, בשונה משותפין הדרים

בבית אחד, שדיורי הבית נקראים על שם שניהם, דלכל אחד יש דיורים נפרדים בבית, ולכן אין עירוב האחד מועיל עבור חבירו.

ולפי זה נמצא, דדברי הריטב"א אינם סותרים זה לזה כלל, דלמרות שהביא לתירוצם הראשון דתוס' דדף ס"ו, דשותפין לא מצו לערב האחד על חבירו, והיינו משום דדיורים הם המחלקים רשויות, מכל מקום תפיסת יד גם כן אינה חלוקה בדיורין, והמשכיר שיש לו תפיסת יד בביתו, מאחד הוא עם דיורי השוכר, דמכיון שדיורי הבית נקראים על שם השוכר, לכן מועלת השכירות עם המשכיר, להתיר גם את חלק השוכר, והגם שחלק התפיסת יד שלו באה מכח עצמו, שהרי אותה לא השכיר לשוכר כלל, אולם זה אינו מחלקו בדיורים מן השוכר, דסוף סוף כל דיורי הבית על שם השוכר הם נקראים.

ובמו כן יש לפרש בדברי המ"ב, דאמנם הביא בס"ק נ"א, לאותן הפוסקים דשותפין אינם מערבין האחד על חבירו, אולם במה שפסק השו"ע בסעיף י"ח, דתפיסת יד המשכיר מועלת, לענין שניתן לשכור ממנו, ולא הזכיר שהפוסקים חלוקים בזה, אין זה משום שסבר הדירה היא החולקת רשויות, אלא דאף שהדיורין חולקין, וכתירוצם הראשון דתוס' דדס"ו, מכל מקום דיורי המשכיר בתפיסת ידו, אחד הם עם דיורי השוכר, בהיות ודיורי הבית על שם השוכר נקראים, ונמצא המשכיר דר בדיורי השוכר, ולכן שכירות עמו מועלת לחלק השוכר בבית.

סימן כ"ז

בדין אתא נכרי בשבתא

גוי נתבטל העירוב לגמרי, ואע"פ ששכרו לאחר מכאן, אין העירוב חוזר וניעור שכבר נתבטל. וממה שכתבו דאין העירוב חוזר לקדמותו, או דאינו חוזר וניעור, נשמע דלאותו זמן שבא הגוי ועדיין לא שכרו, ודאי שהעירוב בטל, ורק דכששכרו מהגוי אינו חוזר וניעור, אחר שכבר נתבטל בכיאת הגוי.

והקשו הראשונים בזה, מהא דאיתא בשבת ק"א א', גבי ב' ספינות שעירבום יחד, דאם נפסקו בשבת נאסרו, חזרו ונתקשרו חזרו להתירן הראשון, דמבואר דגם כאשר העירוב נתבטל, הרי הוא חוזר וניעור, ומדוע באתא גוי בשבת לא נימא הכי, דאחר השכירות חוזר העירוב וניעור. ותירצו התוס', שאני הכא דמתחילה כשעשה העירוב, אין סופו להתקיים כל השבת, שעתיד הנכרי לבא, אבל התם אין הספינות עומדות להפסק'. וכן כתב ברשב"א, דהתם היינו טעמא, דעירובין עירוב גמור, וראוי להיות עירוב לכל השבת, ומה שנפסקו, מקרה הוא שקרה להם לאחר העירוב, אבל כאן שלא היה העירוב ראוי לכל השבת, שהגוי בא לביתו ומבטלו.

עוד הקשו הראשונים, ממה דאיתא לקמן ס"ט ב' במתני', דשכח אחד מבני החצר ולא עירב, מבטל להן את רשותו והן מותרים. ולכאורה, מאחר שהעירוב נתבטל בבין השמשות, ולא יכול היה להתיר להן רשותן, מן הדין היה דאינו חוזר וניעור, ומדוע אחר שמבטל להן רשותן, חוזר העירוב למקומו.

שיטת הראשונים

שאין העירוב חוזר וניעור

א. עירובין ס"ה ב', 'רבי חנינא בר יוסף ור' חייא בר אבא ור' אסי, איקלעו לההוא פונדק, דאתא נכרי מרי דפונדק בשבתא, אמרו מהו למיגר מיניה, שוכר כמערב דמי, מה מערב מבעוד יום, אף שוכר מבעוד יום, או דילמא שוכר כמבטל רשות דמי, מה מבטל רשות ואפילו בשבת, אף שוכר ואפילו בשבת. רבי חנינא בר יוסף אמר נשכור, ור' אסי אמר לא נשכור, אמר להו ר' חייא בר אבא, נסמוך על דברי זקן ונשכור, אתו שיילו ליה לרבי יוחנן, אמר להן יפה עשיתם ששכרתם.'

וכתב רש"י ד"ה דאתא, 'דמאתמול שפיר מצו לערובי דיורין דישראל דהו ביה, משום דנכרי לא אסר עלייהו היכא דליתיה, ועירבו מאתמול, והו מצי מטלטלי בחצר, כי אתא נכרי אמרי, מהו למיגר מיניה והדר נבטל רשות לגבי חד, וההוא מיהו לישתרי להוציא'. ומבואר ברש"י, דלכשיבא הגוי וישכרו ממנו רשותו, לא יוכלו לטלטל מכח העירוב שעשו ביניהם מערב שבת, אלא צריכים לבטל רשותן לגבי חד, ואותו דביטלו לו רשותם מותר לטלטל מביתו לחצר.

ובמעם הדבר כתבו התוס' ד"ה דאתא, 'ואף על פי שעירבו, לא משתרי בשכירות לחודיה, דמיד כשבא הנכרי, בטל ליה עירוב, וכי הדר שכרו, אין העירוב חוזר לקדמותו'. וכן כתב ברשב"א, 'וטעמא דמילתא, משום דכיון דאתא

ותירצו התוס', שאני התם דחזו כולהו לאיערובי מאתמול, לפיכך אין בטל העירוב שלהן כלל. וברשב"א הוסיף בזה, 'דהתם שאני, דאף זה שביטל היה ראוי לערב עמהם, ולפיכך אינו מבטל את העירוב לגמרי, אבל גוי דלאו בר עירוב הוא, מבטל את העירוב לגמרי'. והיינו, דמאחר דהיה ראוי לערב עמהם, לכן אינו מבטל את העירוב, עד כדי שלא יחזור וייעור.

והנה בעצם הדבר, דבביאת הגוי בטל העירוב, לכאורה צריך ביאור, הרי נתנו את עירובם בבית אחד, ונעשה אותו בית להם כמקום פיתם, ונעשו כל ישראלים הדרים בחצר כבית אחד, ולכאורה גם כשבא הגוי לחצר, עדיין מעורבים הם יחדיו בפיתם, ומדוע בטל עירובם, ואמנם כשהגוי הגיע לחצר בשבת, צריכים לשכור ממנו רשותו, מגזירת חכמים שדירתו תהיה דירה, ולא סגי להו בעירובם מערב שבת, אך על כל פנים כששכרו מהגוי רשותו, מן הדין הוא, שתחזור כל החצר להיות רשות אחת, שמותר להוציא בה מן הבתים לחצר. וצ"ב, מה ענין איסור הגוי לעירוב שעשו ביניהם, ומדוע שיתבטל עירובם שעשו ביניהם.

וכמו כן צריך ביאור, במה שחילקו הראשונים בין גוי לישראל, אם הוא בתורת עירוב או לא, דעד כמה שנקטינן, דכל עירוב שבטל אינו חוזר וניעור, מה איכפת לן אם היה ראוי לערב מאתמול, הא סוף סוף בשבת העירוב נתבטל, וכיצד ייעור אחר שנתבטל. ובאמת דברשב"א ביאר בזה, דכיון דהישראל בר עירוב, לכן אין ביטול העירוב ביטול גמור. אמנם גם זה צריך ביאור, מדוע מה שהישראל ראוי לערב עמהם, זה גורם לכך שלא יהיה ביטולו ביטול גמור. ועוד צריך ביאור בגדר הדבר, מתי הביטול גורם לכך שלא יחזור העירוב וייעור, ומתי הביטול אינו אלא לשעה.

ביאור שיטת הראשונים הנ"ל

ב. ובביאור כ"ז, יש להקדים ולדון בפרשת עירוב, דהנה בפרשת עירוב חצירות נתחדש, ששייך לחבר ב' רשויות שונות לרשות אחת, על ידי שנותנים פת במקום אחד, ואז נחשבים כולם שדרים באותו מקום, וממילא שאר הבתים נטפלים לאותה הרשות, [ויעוין בביאור זה בהרחבה, בסימן כ"ד אות ו']. ומעתה יש לדון, אם תקנת חכמים זו ששייך לחבר ב' רשויות, נאמרה דוקא במקום שיועיל בו העירוב, דבמקום זה תיקנו שיוכל לערב, או דאחר שניתקנה פרשת עירוב, שוב שייך לערב כל ב' רשויות, ויהיו אותן רשויות רשות אחת, למרות שלא יועיל העירוב, להיתר הוצאה מזה לזה.

ונפ"מ בזה יש לומר, כשהיו ב' חצירות סמוכות זו לזו, והיתה מחיצה גמורה ביניהם, דבכי האי גונא אין מועיל עירובם יחד, להיתר הוצאה מזו לזו, דרך החלונות שבמחיצה, או דרך מעל המחיצה, משום שבעינין שהרשויות המתערבות יהיו מחוברות, כדאיתא לקמן ע"ו א', ועירבו בעלי החצירות ביניהם מערב שבת, ובשבת נפלה המחיצה שביניהם, האם ניתן לסמוך על העירוב, שעשו ביניהם מערב שבת, להיתר ההוצאה מזו לזו, לאחר שנפלה המחיצה, בהיות ויש כאן ב' חצירות הפתוחות זו לזו, ומכח העירוב הוו רשות אחת.

דאם נימא, דלא נאמר דין עירוב חצירות, אלא היכא שמועיל העירוב, אם כן לא מהני מה שנפלה המחיצה, כיון דבשעת עשיית העירוב, לא היה מועיל העירוב שביניהם, ונמצא דלא נאמרה בחצירות אלו פרשת עירוב, ואם כן נפקא דלא נתערבו אלו החצירות. אך אי נימא, דדין עירוב חצירות נאמר, גם במקום שאינו מועיל להיתר ההוצאה, אם כן גם בהיות המחיצה עומדת ביניהם מערב שבת, עירוב החצירות הללו עירבם יחד, וכשנפלה המחיצה בשבת,

ונמצאו ב' החצירות מחוברים, שפיר מותר להוציא מחצר אחת לחברתה, מאחר דמעורבות הם, והווי רשות אחת.

ובזה ניתן לבאר לכל הצריך ביאור דלעיל, די ש לומר דסבר הרשב"א כהצד הראשון, דלא נאמר דין עירוב, אלא במקום שיועיל להתיר החצר, וממילא כאשר גוי דר עמהם בחצר, דגזרו חכמים שיצטרכו לשכור ממנו, נמצא דכל זמן שלא שכרו מהגוי, הרי בחצר זו שאין העירוב מועיל בה, לא נאמר דין עירוב כלל. ומה שמועיל עירוב עם השכירות, אינו דהעירוב פועל בחצר שיש שם גוי, אלא דכשוכרין מן הגוי, הופכת דירתו מדירת גוי לדירת ישראל, וממילא אין כאן דירת גוי בחצר, ושפיר מועלת בה השכירות. והרי לן דחצר שדר בה גוי, לא נאמרה בה פרשת עירוב כלל.

ובזה יש לבאר למה שכתב הרשב"א, דכשהגוי בא בשבת נתבטל העירוב, דכיון שבביאת הגוי לחצר, נעשית החצר למקום שאינו בר עירוב, לכן פוקע העירוב שעשאוהו מערב שבת, דבמקום שאינו בר עירוב, אין תופס בו העירוב. ולפי זה מובן, מדוע לאחר ששכרו מן הגוי, אין העירוב חוזר וניעור, דמאחר שבביאת הגוי, הפכה החצר למקום שאינו בר עירוב, ופקע להו עירובם דמערב שבת, לכן הגם שנהפכת על ידי השכירות, להיות מקום בר עירוב, צריך לערבו עירוב חדש כבתחילה.

וזהו החילוק בין אתא נכרי בשבת, דלא מועיל העירוב אחר השכירות, לשכח ישראל אחד ולא עירב, דמועיל העירוב אחר הביטול. דגבי גוי שבא בשבת, הרי נעשתה החצר למקום שאינו בר עירוב, ומן הדין שיפקע העירוב שנעשה בחצר זו מערב שבת, מה שאין כן בשכח ישראל ולא עירב, שהגם שבשבת לא שייך לערב, אי"ז נחשב שהחצר אינה ברת עירוב, דסו"ס הרי היא חצר שמועיל בה עירוב,

ולכן יכול העירוב שעשו מערב שבת לתפוס בחצר, גם בששכח אחד מהן ולא עירב, וממילא כשיבטל אותו ששכח רשותו, תהיה החצר מותרת בהוצאה מן הבתים, מכח העירוב שעשאוהו בערב שבת.

וזה גם הביאור במה שכתבו התוס', דכיון דחזו כולהו לעירובי מאתמול, לכן אין העירוב בטל, דמזה שמאתמול יכלו כולם לערב, מוכח, שחצר זו הרי היא חצר שנאמרה בה פרשת עירוב, ולכן מועיל בה העירוב שעשו מערב שבת, למרות שלא עירבו את כל רשויות החצר, לענין זה שכשיבטל אותו ששכח, תהיה כל החצר רשות אחת, המותרת בה ההוצאה. ולכן ג"כ כתב הרשב"א, דכל שראוי הוא לערב, אין ביטולו ביטול גמור, והיינו משום דכיון שמועיל בחצר זו העירוב, לכן אין העירוב בטל גם כשאינו מתיר החצר.

דעת הראב"ד

וקושית הראשונים ע"ד ותירוץ הר"ן

ג. ברשב"א הביא לשיטת הראב"ד, דבאתא נכרי בשבת, אין צריכים לבטל רשותן לגבי חד, אחר ששכרו ממנו רשותו, אלא סגי בעירובן שעירבו בערב שבת, וכתב עלה הרשב"א, ד'עשאו הרב ז"ל כשכח אחד מבני החצר ולא עירב', דכשם ששם חל העירוב, למרות שעדיין אותו האחד אוסר, הכא נמי אין העירוב פוקע בהגיע הגוי בשבת, ושפיר אחר ששוכרין ממנו רשותו, מהני העירוב שעשאוהו מערב שבת.

ומבואר בזה, דסבר הראב"ד דאין חילוק בין חצר שדר שם גוי, לחצר ששכח ישראל אחד ממנה לערב. ולפי מה שנתבאר לעיל בדעת הרשב"א, לכאורה צריך לומר, דסבר הראב"ד, דאחר שנאמרה פרשת עירוב חצירות, לעולם עירוב יכול לחול, גם במקום שלא מהני בו העירוב, ולכך בחצר שדר שם הגוי, שפיר תופס

עירובם גם כאשר הגוי עמהם, ואחר שישכרו ממנו חוזר העירוב ומהני. אמנם לכאורה כ"ז שייך לומר בדעת הרשב"א, דכך הבין לשיטת הראב"ד, אולם לכאורה בדעת הר"ן אין לומר כן, וכדלהלן.

דהנה הקשה הרשב"א לשיטת הראב"ד, ממה דאמר שמואל בסמוך, אוסרין ומערבין מבטלין, והיינו דביטול רשות שייך, רק היכן שהיה מועיל באותה הרשות עירוב מערב שבת, וקאמר בגמ' דהיינו דלא כרבי יוחנן, דאמר בסוגיין יפה עשיתם ששכרתם, והיינו שכשאתא הגוי בשבת, מועיל ביטול אחר ששכרו ממנו רשותו, למרות שלא יכלו לערב את החצר, לזמן שהגוי בתוכה, וחזינן מזה, דאע"פ שלא יכלו לערב מערב שבת, מכל מקום שפיר מבטלין רשותן בשבת.

ולכאורה לפי שיטת הראב"ד, דחצר שנמצא הגוי בתוכה, מהני בה העירוב, לזמן שישכרו ממנו רשותו, נמצא, דחצר שיש בה גוי שפיר היא ברת עירוב, דהעירוב מערב שבת תופס בה, לזמן שישכרו מהגוי רשותו, ומדוע נקטה הגמ' דהוי אין מערבין, אלא הביאור בגמ' להראב"ד הוא, דמכיון דאין היכי תמצי לערב חצר, קודם ביאת הגוי בשבת, לכן חשיב אין מערבין. ולפי זה הקשה הרשב"א, דהא כמו כן יש לומר, גבי ישראל דאתא בשבת, שלא יכלו בני החצר לערב מערב שבת, ואף על פי כן מהני ביטולו של הישראל, כשבא לחצר בשבת, ומדוע נקטה הגמ' גוי דוקא, דחשיב אין מערבין, הא ישראל נמי דינא הכי הוה.

ותירין בזה הר"ן, דדוקא כשהגוי אינו נמצא בחצר בערב שבת, אז חשיבא החצר שאין היכי תמצי לערבה, אבל ישראל שאינו נמצא מערב שבת, שפיר חשובה החצר דמערבין בה, משום ד'ביטול בהדי עירוב שייך', וממילא היינו חצר שמערבין בה, ולכך מהני בה הביטול

בשבת, ומה שאין כן בגוי, שלהיתר החצר צריכים שכירות, ונמצא דאין העירוב הוא המועיל לחוד בחצר, לכך לא חשובה הך חצר דמערבין אותה, וממילא לא מהני בה הביטול. רשות בשבת.

וביאור ענין ביטול בהדי עירוב שייך, בפשטות היינו, דחצר שצריך בה ביטול, וחצר שצריך בה שכירות, חלוקין זה מזה, דהיכא שבעינן ביטול, העירוב שפיר שייך באותה חצר, אלא דמכל מקום בעינן ביטול, על אותה הרשות שאינה יכולה להיערב, מה שאין כן בחצר שבעינן בה שכירות, אינו דהעירוב מועיל ביחד עם השכירות, אלא דבחצר שדר בה גוי, לא נאמר בה דין עירוב כלל, ורק דכאשר שוכרין ממנו רשותו, נעשית חצר זו לחצר שאין בה גוי, וממילא שייך בה עירוב, אבל כשעדיין לא שכרו את רשות הגוי, אין החצר ראויה לעירוב כלל.

והנה, אם סבר הראב"ד, כמו שהובא לעיל בדעת הראשונים, דחצר שדר בה גוי, הרי היא חצר שאינה בתורת עירוב, ניחא מדוע בעינן עירוב חדש לאחר השכירות, מכיון דהעירוב שעשאוהו בחצר שדר בה גוי, אינו תופס כלל, שהרי חצר זו אינה בתורת עירוב, אולם אי נימא דסבר הראב"ד, כמו שהובא לעיל בדעתו, דחצר שדר בה גוי הרי היא בתורת עירוב, יקשה טובא, מדוע מה שעירבו מערב שבת, אינו יכול להועיל לאחר ששכרו את רשות הגוי, ומאי שנא ביטול מעירוב. ונמצא דלפי דברי הר"ן, צריך ביאור בדעת הראב"ד, מדוע אחר ששכרו מהגוי רשותו, עדיין קיים העירוב דערב שבת, והרי החצר שדר בה גוי, אינה בתורת עירוב.

קושיות נוספות בסוגיא

ד. ובביאור דברי הראב"ד לכאורה נראה, בהקדם ב' קושיות נוספות בסוגיא, דהנה ממה שכתבו הראשונים, בטעם הדבר דאין

העירוב ראוי לכל השבת, בשונה מגוי שבא בשבת. ומה ראייה מספינות איכא, דגם היכן שהעירוב היה עתיד ליפסק בביאת הגוי, חוזר ונייעור לאחר השכירות.

ביאור פלוג' הראשונים והראב"ד

ה. ולכאורה נראה בביאור הענין, דהנה מהות תקנת עירוב חצירות היא, שעל ידי שהפת מונחת במקום אחד, נחשב שלכולם יש מקום פיתא משותף, וממילא אינם חלוקים בדיווריהן, וכמבואר לעיל מ"ט א', ולכאורה יש לחקור, אם העירוב נעשה על דיורי כל השבת, והיינו דבהנחת הפת הרי הוא קובע, דכל הדיוורין שיהיו במשך השבת, הרי הם מעורבים לרשות אחת, או דילמא, דהעירוב נעשה על דיורי בין השמשות, דקובע על דיוורין אלו דרשות אחת הם, וכפי צורת הדיוורין העומדים לפנינו בבין השמשות, כך נקבעת צורת החצר לכל השבת.

ולכאורה יש לומר, דבזה גופא נחלקו הראשונים והראב"ד, דהראשונים סברו שהעירוב הוא על דיורי בין השמשות, ודיוורין אלו ממשיכין לכל השבת, ולכן סברו דכאשר בא הגוי בשבת, פוקע לו העירוב דמעיקרא, משום דאותו העירוב אינו יכול להתיר חצר שדר בה גוי. אמנם הראב"ד סבר, שהעירוב הוא על דיורי כל השבת, ולכן שפיר שייך להחיל את העירוב, על כל הדיוורין היכולין להיערב שיהיו בשבת, ומעיקרא חל העירוב גם על הזמן עד שיבא הגוי, וגם על הזמן לאחר שישכרו ממנו רשותו.

ומעתה נמצא, דכל סברת הראשונים, לחלק בין היכא שהעירוב ראוי לכל השבת או לא, קיים רק לדעתם, שהעירוב הוא על דיורי בין השמשות, אבל להראב"ד לא שייך לחלק בזה, דאם העירוב נעשה על דיורי כל השבת, סוף סוף מאחר דנפסל העירוב בשבת, איגלאי מילתא

העירוב חוזר ונייעור, משום 'שכבר נתבטל', משמע, דמה ששייך שיבא הגוי בשבת, זה אינו מחליש את העירוב, שלא יוכל לחול רק עד שבא הגוי, אלא דמעיקרא חל העירוב לכל השבת, ובביאת הגוי הרי הוא בטל, ומכיון שנתבטל בביאת הגוי, שוב אינו חוזר ונייעור, מאחר שאותו העירוב שעשו בערב שבת נתבטל.

ולפ"ז לכאורה יש להקשות, דהנה חילקו הראשונים ספינות מגוי שבא בשבת, דבספינות מעיקרא היה העירוב אמור להיות כל השבת, ומה שנפסקו מקרה הוא שקרה להם, ולכן שפיר חל העירוב לכל השבת, אבל לגבי גוי שבא בשבת, הרי אמור היה הגוי מעיקרא לבא בשבת, ולכן אין העירוב חוזר ונייעור אחר השכירות. ולכאורה מבואר בדבריהם, דכל החילוק בין גוי לספינות הוא, אם ראוי העירוב להיות לכל השבת, אבל כלפי ביטול העירוב, אין חילוק בין היכא שבא הגוי בשבת, להיכא שנפסקו הספינות בשבת. ואם כן צריך ביאור, דמאחר שמבואר בדברי הראשונים גבי גוי, דבביאתו נתבטל העירוב, ואינו חוזר ונייעור כמבואר לעיל, אם כן מדוע בספינות אין העירוב מתבטל, ומה איכפת לן אם ראוי העירוב מעיקרא להיות לכל השבת, סוף סוף מכיון שהעירוב נתבטל, שוב אינו חוזר ונייעור, כדכתבו הראשונים.

והנה בריטב"א ובחידושי המאירי כתבו, שהראב"ד שסבר דהעירוב חוזר ונייעור אחר השכירות, דימה את דין הגוי שבא בשבת, לדין הספינות שחזרו ונתקשרו, דחוזרין להתירן הראשון, והכא נמי בגוי שבא בשבת, חוזר ההיתר ונייעור ככתחילה. [ובשונה מהרשב"א והר"ן שכתבו, דדימה הראב"ד דין גוי, לדין ישראל ששכח ולא עירב]. ולכאורה הדבר צריך ביאור, מה יענה הראב"ד על מה שדחו הראשונים לראיה זאת, דשאני ספינות שהיה

דעל אותה שעה שנפסל העירוב, לא היתה הפת מועלת לחיבור הרשויות, דבחצר כזו שאין מועיל בה עירוב, לא נאמר דין עירוב, ואין הדירורין דאותה שעה יכולין להיערב. וזה לא איכפת לן כלל, אם היה ראוי עירוב זה מעיקרא להמשיך לכל השבת, להכל תלוי בדין החצר בשעת הפסול.

אמנם הראשונים דסברי, דהעירוב נעשה על דירוי בין השמשות, וכפי מצב החצר בבין השמשות, כך נקבע מהות הדירורין דכל השבת, לפי זה שפיר יש לחלק, דכל מה שמצב החצר בבין השמשות, קובע את מהות הדירורין לכל השבת, הוא דוקא כאשר מעיקרא ראוי מצב זה להימשך כל השבת, אבל כאשר עתיד העירוב להתבטל בשבת, נמצא דהדירורין העומדים לפנינו בבין השמשות, אינם מורים על מהות הדירורין דכל השבת, ולכן אינם יכולים לקבוע את מהות הדירורין, אלא עד שעת הפסול.

ולפי זה מובן, מדוע כתבו הריטב"א והמאירי, דהראב"ד דימה את דין הגוי שבא בשבת, לדין הספינות שחזרו ונתקשרו, דשם ודאי חזינו

דהעירוב חוזר וניעור, ואין לחלק דהתם מעיקרא היה העירוב ראוי לכל השבת, כיון דאם העירוב הוא על דירוי כל השבת, לא שייך לחלק בזה, דסוף סוף העירוב נתבטל, ואם לא אמרינן דחוזר וניעור, אז גם כשלא היו הספינות עומדות ליפסק, לא היה העירוב יכול להועיל על הזמן שנפסקו, ועל כרחק דהעירוב שנתבטל הרי הוא חוזר וניעור, משום דשפיר היה שייך לערב את הספינות, על אותו זמן שחזרו ונתקשרו, משום דהעירוב הוא על דירוי השבת, וכמו שנתבאר.

ובזה אתי שפיר מה שכתב הר"ן, גם בדעת הראב"ד, דביטול בהדי עירוב שייך, וכפי שנתבאר דחצר שדר בה גוי, אינה בתורת עירוב כלל, ואפילו הכי סבר הראב"ד, דאחר שבא הגוי ושכרו ממנו רשותו, מותרין הם מכח העירוב דערב שבת, והיינו משום דמעיקרא העירוב היה, על כל דירוי השבת העתידין לבא, ומכיון דזמן זה שאחר ששכרו את רשות הגוי, יכול הוא להיערב בערב שבת, שפיר חל העירוב עליו, ונמצאו משתמשינן בעירוב דמאתמול אחר השכירות.

א. ולפי שחלוקין עלי בזה כמה מבני החבורה שליט"א, אמרתי להציע הדברים עלי גליון, למען יתבונן הקורא בדבר, ויכריע הענין כפי נטיית שכלו. דהנה אמרו לי ידידי הנ"ל שליט"א, דמסברא לא שייך לומר, דמעשה העירוב דערב שבת, פועל על כל דירוי השבת, כיון שמעשה הנחת הפת בבית אחד מבני החצר, הרי הוא מבטא את מהות הדירורין דאותה שעה בלבד, ואינו מבטא את מהות הדירורין דכל השבת. וכל מה ששייך לומר מסברא, לכשנימא דהעירוב נעשה על כל דירוי השבת, הוא שהפת המונחת בחצר כל שעה ושעה, היא הקובעת את מהות הדירורין, שכיון דכעת הפת מונחת עבור כולם, לכן חל כאן העירוב להיות כולם רשות אחת. אכן גם זה לא שייך לומר, מאחר דקיי"ל במשנה ברורה שס"ח ט"ז, דבנאכל העירוב בשבת אין העירוב בטל, ואם הנחת הפת דכל שעה ושעה היא המערבת את הדירורין, הדין נותן דכשנאכל העירוב בשבת, יתבטל העירוב בחצר זו, מאחר דאין ביטוי לעירוב הדירורין באותה שעה.

ולא נותר לן אלא לומר, דהעירוב הוא רק על דירוי בין השמשות, מכח מה שמבטאת הפת את עירוב אותן הדירורין, וכך נקבעים ממילא צורת דירוי כל השבת, ואם כן פשוט דלא שייך לומר בדעת הראב"ד, דמעשה העירוב דערב שבת, הרי הוא מערב את הדירורין שבחצר, לאחר ששכרו מהגוי את רשותו, דזה אינו וכמו שנתבאר. עד כאן דבריהם.

אמנם לכאורה נראה בזה, דשפיר שייך לומר, דמעשה העירוב דמערב שבת, הרי הוא פועל על כל דירוי השבת, דחז"ל תיקנו שיכולין בני החצר לערב את דירוייהם, ע"י שיניחו פת בבית אחד מהם עבור כולם, ובמעשה זה הרי הם מערבים את כל דירוייהם שיהיו בשבת. ונמצא לפי זה, דאין צריך שהנחת הפת תבטא את מהות הדירורין, דאם

סימן כ"ח

גדר ביטול רשות

דין משקל רשותא

אלא חצירם, וחצר רשותא דידיה, והווי כמוציאין מרשות לרשות.

אמנם רש"י בגמ' הוסיף בזה, דכתב בד"ה דהוי, לגבי המבואר בגמ', דמה שהיחיד מותר להוציא מבתיהם לחצר, היינו משום דהוי אורח לגבייהו, 'כיון דמביתו לא מפיק, אע"ג דמשתמש בחצר, לא מיהדר ומשקל רשותיה הוא, אלא כשאר אורחין'. ומבואר, דהיחיד מותר רק להוציא מביתם לחצר, דאז הוא דנחשב להם לאורח, אבל כשמוציא מביתו לחצר, לא רק דאסור לו לעשות כן, אלא הוה ליה מיהדר ומשקל רשותיה, ומעתה אין הרבים שביטל להן, יכולים להוציא מבתיהם לחצר, כיון שחזר בו מביטולו, והוה ליה חצר שאינה מעורבת.

ובן הוא מבואר, במה שכתב לגבי רבים שביטלו ליחיד, בד"ה והן אסורין, 'אפילו מביתו לחצר, דכיון דמשתמשי בחצר, אע"ג דלאו מבית דידהו מפקי, הוה ליה משקל רשותא, דחמשה לגבי חד לא דמו לאורחין'. וביאור הענין הוא, דכיון דלא שייך להגדיר את השתמשותם בחצר, דמשתמשים הם כאורחים של היחיד שביטלו לו, לכן חזינן לה להשתמשותם בחצר, שחזורים מביטולם הם, וממילא הוה לה החצר, כחצר שאינה מעורבת.

א. עירובין ס"ט ב', מתני' 'אנשי חצר ששכח אחד מהן ולא עירב, ביתו אסור מלהכניס ומלהוציא לו ולהם, ושלהם מותרין לו ולהם. נתנו לו רשותן, הוא מותר והן אסורין'. ובגמ' מבואר, דמייירי בביטל להם רשות חצירו, ולא ביטל רשות ביתו. דכשהאחד ששכח מבטל להנך שעירבו, מותרים כולם להוציא מביתם לחצר, וגם אותו יחיד מותר להוציא מבתיהם, דחד לגבי רבים הוי אורח, ואסורים להוציא מביתו לחצר. וכשהרבים מבטלים לאותו שלא עירב, הוא מותר להוציא מביתו לחצר, והם אסורים להוציא בין מבתיהם ובין מביתו, ומביתו היינו טעמא דאסורים, משום דרבים לגבי חד לא הווי אורחים.

וחנה בטעם הדבר, דכשהיחיד ביטל רשותו לרבים, אסור לו ולהם להוציא מביתו לחצר, כתב רש"י במתני' ד"ה ביתו, 'הלכך הוה ליה רשות ביתו רשות דידיה, וחצר רשותא דידיהו', והיינו דמעשה זה הוי כהוצאה מרשות לרשות מדרבנן, כיון דביתו וחצירו ב' רשויות הם. והוא הטעם נמי, כשהרבים ביטלו רשותם ליחיד, שאסורים הם להוציא מבתיהם לחצר, משום שבייתם רשותא דידיהו, שהרי לא ביטלו לו

כן באמת היה מקום לומר, שאין הפת המונחת בבין השמשות מבטאת את דיורי כל השבת, אלא בעינן שיעשו ביניהם מעשה המורה על חיבור רשותם, וממילא מתערבין בזה כל דיוריהן למשך כל השבת, וכמו שנתבאר.

פלוג' הרשב"א והראב"ד לעיל כ"ו

ב. והנה הרשב"א לעיל כ"ו, הביא לדעת רש"י שם, דכשביטל היחיד גם את ביתו, כשמוציא מביתו לחצר, הוה ליה חוזר ומחזיק ברשותו, וכתב שם לפי זה, דאחר שהחזיקו הרבים בחצר, יכול היחיד להוציא מביתו לחצר, כיון דבין ביתו ובין חצירו דידהו הוו. ואח"כ הביא לדעת הראב"ד דחולק בזה, וס"ל דלאותו יחיד שביטל אסור להוציא מביתו לחצר, דאי"ז נחשב שהבית דידהו הוא. ובטעם הדבר כתב, דאפילו לרבי אליעזר דס"ל דאף רשות ביתו ביטל, לא לגמרי ביטל רשות ביתו לגביהן, ושיהא הוא אורח אצלם, אלא עדיין הוא משייר דירתו שם, וכיון שכן אסור הוא להכניס ולהוציא מביתו לחצר, דהוה ליה כמוציא מרשותו לרשות חבירו. והיינו, דמכיון דביטול ביתו הוא שיתוף כולם בביתו, ובשונה מביטול חצירו, דשם אין לו בה רשות, לכן הוה ליה הוצאה מרשות לרשות.

והנה במה שכתב הראב"ד, דביטול רשות ביתו היינו, שמשתף את שאר בני החצר עמו בבית, לכאורה יש להקשות, דבשלמא בביטול חצר, יתכן לבטל את החצר, וממילא יהיו שותפין עמו בחלקו בחצר, משום דכל החצר של כולם, וכאשר הוא מבטל את חלקו, הרי יד כולם שוה בו, אכן בביטול רשות ביתו, לכאורה לא שייך ענין הביטול, דהגם שמבטל את ביתו, מדוע שאר בני החצר שוים בו, וכיצד נעשה הבית ברשותן, הלא אין להם חלק בביתו, דנימא דכאשר מבטל הוא את חלקו, נעשים הם בעלים עליה.

ולא מיבעיא לבית הלל, דביטול אינו אלא איסתלוקי רשותא בעלמא, דלכאורה אינו מובן, מדוע כאשר הוא מסתלק מביתו, הם זוכים בביתו, הלא אין להם חלק בו כלל, אלא אפילו לבית שמאי, דסברי דביטול הרי הוא מיקנא רשותא, ועל כן אינו אלא מבעוד יום, אינו מובן

והנה לעיל כ"ג א' במתני' איתא, 'ואמר רבי אלעאי שמעתי מרבי אליעזר וכו', וכן שמעתי ממנו אנשי חצר ששכח אחד מהן ולא עירב, ביתו אסור מלהכניס ומלהוציא לו, אבל להם מותר', ולהלן כ"ו א' מקשה גמ' מהא דתנן בסוגיין, ביתו אסור לו ולהן, ומשני הא רבי אליעזר הא רבנן, ומה דקתני שם דביתו מותר להם, הוא אליבא דרבי אליעזר, דסבר המבטל רשות חצירו רשות ביתו ביטל, ולכן ביתו מותר להם, דהן ביתו והן חצירו רשותא דידהו הוא. וכתב שם רש"י בד"ה אנשי, 'כיון דביטל הוא דירתו, מביתו מיהא אסור הוא להוציא, ולא אמרינן כיון דביטל להו רשות ביתו הוי ביתו כבתיהן, דבשלמא מבתיהן, אם הוא מכניס ומוציא, איכא למימר כאינש בעלמא הוא, אבל מביתו חוזר ומחזיק ברשותו הוא, ואוסר עליהן והן עליו'.

והנה מכל האמור מבואר, דכל הדין משקל רשותא, אינו אלא כשמוציא המבטל מבית לחצר, ולא בכל השתמשות סתמית בחצר, כדקתני במתני' 'ביתו אסור מלהכניס ומלהוציא'. ולכאורה צריך ביאור, דהנה בפשיטות ביטול רשות היינו, שנתנו חכמים ביד האדם, להחשיב את רשותו כמאן דליתא, וממילא אינה אוסרת על בני החצר, ולפי זה היה מן הדין, דמשקל רשותא הוא, כאשר מקיים האדם את רשותו בחצר, ומראה בדעתו שאינו מעונין בביטול רשותו, ואם כן צריך ביאור, מדוע דוקא במה שמכניס ומוציא מביתו לחצר, חזינן ליה שחוזר בו מביטולו, הא בכל שימוש בחצר יש לומר דחוזר בו, ומראה בדעתו שאינו חפץ בביטול רשותו. ובאמת יש שכתבו בזה, דמעשה הוצאה והכנסה הרי הוא מעשה חשוב, ולכך רק במעשה חשוב, חזינן ליה דחוזר בו מביטולו. אמנם הא גופא צריך ביאור, דעד כמה דכל מעשה שייך לדונו, שחוזר הוא מביטולו, מדוע שיצטרך מעשה חשוב, על מנת לחזור בו מביטולו.

שמשתמש הוא בכל הבית, דכאשר באין אנו לדון על ענין הוצאה, צריכים אנו לדון על הרשות שהוציא ממנה, ועל הרשות שהכניס אצלה, וכשנדון על הבית שהוציא ממנו, הרי הבית שותף לכולם זה כזה, ומן הדין דנחשב אותו כבית המשותף, ולא כבית פרטי של אותו שהוציא ממנו. ולמרות דלאותו שהוציא מן הבית, יש לו רשות השתמשות בכל הבית, וכלפיו נחשב שהוציא מרשותו הפרטית, אבל מהיכי תיתי דנדון את הוצאתו, לפי היחס שלו אל הרשות, בעוד דלכאורה צריכין אנו לדון את הרשות לכשעצמה, ומכיון דיש בבית כמה רשויות, הדין נותן דנחשוב אותה כרשות המשותפת.

דין ההשתמשות בחצר אחר החוקה

ג. הנה כתבו הרשב"א והריטב"א בסוגיין, דהרכיב שביטלו רשותם ליחיד, אסור להם להוציא מביתו לחצר, אפילו לאחר שהחזיק היחיד בחצר, ושוב אינם יכולים לחזור מביטולם, ובטעם הדבר כתב הרשב"א, 'דלא כמוציאין מרשותו של יחיד לחצרו של יחיד הם, אלא כמוציאין מרשותו של אותו יחיד, לרשות המשותפת להן', וכעין זה כתב הריטב"א. והיינו, דלא אמרינן דכיון שביטלו רשותן ליחיד, ושוב אינם יכולים לחזור מביטולם, לכן הוצאתן היא מביתו של היחיד לחצירו של היחיד, ואין כאן הוצאה מרשות לרשות, אלא דמכל מקום דיינינן לחצר כחצר השותפין.

ולכאורה דבריהם צריכין ביאור, דהא לאותו היחיד שביטלו לו רשותם, ודאי מותר להוציא מביתו לחצר, למרות שהחצר משותפת להן, והיינו מכח מה שביטלו הרבים את רשותן, דמכח הביטול נחשבת החצר כרשותו לבדה, ואם כן מדוע הוצאתם מביתו לחצר, מתפרשת כהוצאה מרשותו לרשות משותפת. ובשלמא כשעדיין לא החזיק אותו יחיד בחצר, או דיינינן

מדוע יזכו בני החצר בביתו, דבשלמא בביטול החצר, כיון שיש להם חלק ממוני בחצר, לכן שייך שיקנה להם רשותו, אבל בביתו שאין להם חלק ממוני, הרי צריך להקנות להם ביתו בקנין גמור, וזה ודאי שלא עושה בביטולו.

והנה בטעם הדבר, שהרבים שביטלו להן רשותו, מותרים להוציא מביתו לחצר, למרות שביתו משותף גם להיחיד, ונמצא דהו"ב רשויות שונות, כתב הראב"ד, 'שאף על פי שהוא שותף עמהן בבית, אין אנו עושים הבית כרשות משותפת, אלא כרשות מיוחדת לכל אחד ואחד מן הדרים שם, והרי אלו מוציאין מרשות המיוחדת להן, לחצרן המיוחדת להן גם כן, ואינו דומה לחצר משותפת שאסור להכניס ולהוציא ממנה, לבית המיוחד ממש לכל אחד ואחד מהן, דחצר אינה מיוחדת לכל אחד ואחד מן השותפין, דאין האחד משתמש כנגד פתחו של חברו, אלא זה משתמש כנגד פתחו, וזה משתמש כנגד פתחו, ולפיכך אין כל החצר כמיוחדת להם, אבל בית הרי זה כמיוחד לכל אחד ואחד, לפי שכל אחד משתמש בכל הבית זה כזה'.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דהגם שבחצר משותפת כל אחד משתמש כנגד פתחו, ואין האחד משתמש כנגד פתחו של חברו, אבל הבעלות על החצר היא של כולם כאחד, והאחד בעלים גם על כנגד פתחו של חברו, ושפיר כל אחד בעלים על כל החצר, ומדוע מה שצורת ההשתמשות שלהם בחצר היא, שכל אחד משתמש כנגד פתחו, זה גורם לכך שלא דיינינן להמוציא מביתו לחצר, כמוציא מביתו לחצירו, כפי שביחיד שביטל לרבים גם ביתו, נקטינן שמוציאין מרשותן לרשותן.

ועוד צריך ביאור בעצם הדבר, שכלפי הבית דיינינן לכולם כשותפין בו, וממילא הוצאת כל אחד מהם היא הוצאה מרשותו, מכיון

לה להוצאתן, שחוזרים הם מביטולם, ולכן אסור להם להוציא, מכיון שכשיוצאו הוי הוצאה לחצר שאינה מעורבת, אבל אחר שהחזיק אותו יחיד בחצר, מדוע לא מהני להם מה שביטלו רשותם, שהוצאתם תהיה מבית היחיד לחצר היחיד.

ובעין זה מצינו עוד בראשונים, דהנה הובאו לעיל דברי הרשב"א, שכתב לדקדק מדברי רש"י דף כ"ו, שכשביטל יחיד לרבים את ביתו, והחזיקו הרבים בחצר, מותר לו להוציא מביתו לחצר, דתרוייהו רשות דידהו. אמנם הוכיח החזו"א (פ"א י"ט), מתוס' ס"ד א' ד"ה אם כן, דסברו דגם אחרי שהחזיקו הרבים, עדיין היחיד אסור בהוצאה מביתו לחצר. דהנה כתבו שם התוס', דכאשר על ידי הביטול רשות, יהיו כולן מותרים בחצר, אז לא מהני ביטול זה, דאם כן תשתכח תורת עירוב מאותו מבוי. ומעתה, מכיון דחזינן דמועיל ביטול היחיד בהאי חצר, ודאי הוא, דלהתוס' אין היחיד מותר, אפילו לאחר שהחזיקו, שהרי אם היה מותר, אז לא היה מועיל הביטול לאותו מבוי.

ולכאורה שיטת התוס' צריכה ביאור, דעד כמה שמצד הביטול, היה יכול היחיד להוציא מביתו לחצר, לאחר שהחזיקו בה הרבים, דסוף סוף בין ביתו ובין חצירו רשותא דידהו הו, מדוע אסרינן עליה להוציא מביתו לחצר, והגם שאם יהא מותר בהוצאה מביתו, נמצא דיבטל תורת עירוב מאותו מבוי, ומן הדין שלא יועיל בו העירוב, מטעם מה שכתבו התוס', [דאם כן תשתכח תורת עירוב מאותו מבוי], מכל מקום מה דאסרינן על היחיד, בעוד דאין סבה לאוסרו בהוצאה, זה אינו מועיל בכדי שתהיה תורת עירוב בהאי מבוי, ועד כמה דמצד הביטול כולם מותרים, מן הדין הוא דלא יועיל הביטול למבוי זה.

ובאמת דקושיות אלו הקשה בחזו"א (פ"א י"ז), וכתב על זה, 'ונראה דכל דחשיב החזקת רשות, לא מהני ביטול לענין הוצאה זו, ולא תקנו בזה חכמים תועלת הביטול, והלכך כל הוצאה המבטלת הביטול, כשהיתה קודם שהחזיק מי שנתבטל לו, אסורה גם אחר שהחזיק מי שנתבטל לו'. והיינו, דכל מה שמועיל ביטול החצר, הוא רק לגבי המתבטל, שבתו וחצירו יהיו רשות אחת, אבל לא לגבי המתבטל, דלגביו החצר נשארה כצורתה הראשונה, והוא לא חצר שאינה מעורבת. אכן הדברים צריכים ביאור רב, דעד כמה שתקנו חכמים לדין הביטול, שיכול האדם לבטל את חצירו, מדוע שלא יהיה ביטול גם כלפיו.

בעיקר מהות הביטול

ד. ובביאור דברי החזו"א לכאורה יש לומר, בהקדם ביאור ענין מהות הביטול. דהנה פסק בשו"ע ש"פ א', דאין צריך לקנות הביטול בקנין סודר, וכתב שם במשנה ברורה ס"ק ג' בטעם הדבר, 'דהוא רק סילוק רשותא בעלמא, שמסלק עצמו מרשותו כדי שלא יאסור עליהם'. ומקור הדברים הוא מהגמ' לקמן ע"א א', בביאור פלוג' בית שמאי ובית הלל במתני', אם ביטול רשות דוקא משתחשך, או דגם בשבת יכול לבטל, ואיתא התם, 'דב"ש סברי ביטול רשות מיקנא רשותא הוא, ומיקנא רשותא בשבת אסור, וב"ה סברי אסתלוקי רשותא בעלמא הוא, ואסתלוקי רשותא בשבת שפיר דמי'. ועל כל פנים מבואר, דלבית הלל דשרו ביטול בשבת, הרי זה משום דביטול רשות הרי הוא איסתלוקי רשותא בעלמא.

אבן לכאורה הדבר צריך ביאור, דהנה בדף ע' א' בעא מיניה אביי מרבה, 'חמשה ששרויין בחצר אחת, ושכח אחד מהן ולא עירב, כשהוא מבטל רשותו, צריך לבטל לכל אחד ואחד, או לא'. וענהו רבה, דצריך לבטל לכל

רשותן', והיינו דהסילוק הוא מעשה נתינה, ולא סילוק גרידא. וכן מבואר אח"ז, דקתני 'שאחד נותן רשות ונוטל רשות, שנים נותנין רשות ואין נוטלין רשות', והיינו דלא רק שהביטול הוא נתינה, אלא דכלפי מקבל הביטול חשיב נטילת רשות, דקיבל ממנו רשות. והדברים צריכים ביאור, כיצד עולין לשונות אלו, עם מה שסבירא להו לבית הלל, דהביטול איסתלוקי בעלמא הוא.

ביאור עיקר דין איסור הצירות

ה. הנה נתפרש בסימנים הקודמים (סימן כ"ד אות ג' ובער"מ), דיסוד איסור הצירות הוא מצד חילוק הרשויות, דמכיון דכמה רשויות שולטות בחצר, לכן החצר נחשבת לרשות נפרדת מהבתים, והמוציא מביתו לחצר, הרי הוא מוציא מרשות אחת לחברתה. אמנם מצינו מקומות, דגם כאשר כמה רשויות שולטות, אין החצר נאסרת בהכנסה אליה. דהנה לקמן ע"ב ב' איתא, 'תנו רבנן, מי שיש לו בית שער אכסדרה ומרפסת בחצר חבירו, הרי זה אין אוסר עליו, בית התבן בית הבקר בית העצים ובית האוצרות, הרי זה אוסר עליו, רבי יהודה אומר, אינו אוסר אלא מקום דירה בלבד'. ומבואר, דבית שער אינו אוסר לכולי עלמא, למרות שבית שער זה שולט בחצר, וממילא נמצא דכמה רשויות שולטות בחצר.

ולכאורה מוכח בזה, דלא כל חצר השותפין הוה ליה כמה רשויות, והיינו טעמא, דיסוד איסור הצירות אינו מכח שיש לחצר כמה בעלים, אלא דמכיון דחצר שלפני הבתים, הרי היא מיועדת לתשמישי הבתים, דכך הוא דרכו של עולם, דאת החצר שלפני הבית, מייעדים לתשמישי הבית, נמצא דכל תשמיש בחצר, של אחד מבני החצר, הרי הוא סותר את תשמישו של חבירו, כיון דתשמישו בחצר הרי הוא עבור ביתו, ותשמישו של חבירו הוא עבור ביתו, ולכן חשיב דבחצר זו שולטות כמה רשויות.

אחד ואחד. והנה איתא לעיל כ"ו ב', דנחלקו בדבר רבי אליעזר ורבנן, דלרבנן צריך לבטל לכל אחד ואחד, ולרבי אליעזר אינו צריך. ומבואר שם דנחלקו, אם המבטל בעין יפה מבטל, או בעין רעה מבטל. ועל כל פנים מבואר שם, דגם לרבי אליעזר מעיקר הדין צריך לבטל לכל אחד ואחד, ומשום דהמבטל מבטל בעין יפה, לכן ודאי נתכוין לבטל לכל אחד ואחד. ולכאורה צריך ביאור, דאם הביטול אינו אלא סילוק בעלמא, כיצד שייך שיועיל הסילוק רק לגבי האחד ולא לחבירו, דנימא דצריך לבטל לכל אחד ואחד, הרי כשסילק לאחד כבר אין הרשות ידידה.

וכמו כן צריך ביאור, דעד כמה שהביטול הוא סילוק בעלמא, מדוע הביטול מתפרש עבור השני, וכדקתני בברייתא ס"ט ב', דאומר המבטל 'רשותי מבוטלת לך', והיינו דאינו אומר בסתמא רשותי מבוטלת, אלא שמבטלה כלפי מי שמבטל לו. ולכאורה הא לבית הלל דס"ל דביטול אינו אלא איסתלוקי, מה שמקבל הביטול מותר ברשותו, אינו משום המבטל כלל, אלא דמכיון שנסתלק המבטל, שוב מותר השני בחצר, מכיון שאין כאן רשות האוסרת עליו.

ובאמת דמצינו מקומות, דמוכח דהביטול אינו הסתלקות מן הרשות גרידא, דהנה לקמן ע' א', מקשה הגמ' למה דקתני בברייתא, 'ואין שנים שלא עירבו נותנין רשותן לשנים שלא עירבו', דהא פשיטא דאסרי אהדדי, ומשני לא צריכא דאמרי ליה קני על מנת להקנות, דאז הו"א דמכיון שנתנו לו על מנת כן יהני. ולכאורה, אם ביטול רשות אינו אלא סילוק בעלמא, מה שייך לומר בזה קני על מנת להקנות, הלא מי שביטלו לו לא קנה מאומה, שהרי לא היה כאן אלא סילוק.

ובאמת דמלישנא דמתני' גופה, מבואר דביטול אינו סילוק בעלמא, דקתני 'נתנו לו

העירוב בבית אחד, מורה על חיבור כל הרשויות שבחצר יחדיו, ולכן אינן חולקות רשות מהבית שהניחו בו העירוב. אכן רש"י הרי לא למד כן, אלא דיד כולם שוה באותו בית, וממילא כל החצר מיוחדת לבית זה, וזה צריך ביאור כנ"ל.

אבן לפי מה שנתבאר, דחלוקת רשויות היא רק בתשמישים הסותרים זה לזה, ולא בכל היכא שיש כמה בעלויות בחצר אחת, ביאור דעת רש"י הוא, דמכיון שעל ידי הנחת העירוב בבית אחד, חשוב אותו בית למקום פיתא דכולם, והוא עיקר דיוריהם בחצר, לכן אין שאר בתי החצר אוסרין את רשות החצר, דכל מה שהחצר נאסרת מכח הבתים, הוא רק כאשר ייעוד החצר הוא לתשמישי הבתים, ואז נמצאים כמה רשויות שולטות בחצר, אבל כאשר כולם ייחדו להם בית אחד למקום פיתא, הרי שאר בתי החצר לגביהן כבית שער, שאין החצר מיועדת לתשמישו, ונמצאת כל החצר מיוחדת לבית זה שהניחו בו העירוב, דזהו עיקר דיוריהן בחצר.

ביאור מהות הביטול

ו. והנה לאור האמור, לכאורה יש לפרש את מהות הביטול, דהואיל ונתבאר לעיל דהגם ששימושי החצר של כל אחד, סותרים הם לשימושי האחר, כיון דתשמיש כל אחד הוא עבור ביתו, ולכן המוציא מביתו לחצר, הרי הוא מוציא מרשותו למקום שכמה רשויות שולטות בו, מכל מקום כאשר מערבין יחד בבית אחד, נעשית רשות זו לרשות העיקרית בחצר, וממילא אין כל הרשויות הפחותות לה, חולקין ממנה רשות לאסור עליה, אם כן יש לומר, דתקנת חכמים דביטול כך היא, שיכול האדם לקבוע על רשות מסויימת בחצר שהיא העיקרית כלפיו, וממילא נמצא דרשותו פחותה מרשות זו, ולכך אינה סותרת לאותה הרשות, ומעתה רשותו כלפי אותה הרשות, הרי היא כבית שער בעלמא, ואין רשותו שיש לו בחצר חולקת רשות, מאותה

ואם כן, כל זה הוא דוקא בחצר שלפני הבתים, שאז נקטינן דשולטות בחצר כמה רשויות, מכח תשמישיהם הסותרים זה לזה, אבל בחצר שיש בה בית שער וכדומה, שאז אין החצר מיועדת לתשמישי הבית שער, דאין דרך העולם ליעד את החצר לתשמישים, אלא לתשמישי בית דירה בלבד, דהווי דיורין חשובין, [או על כל פנים לתשמישי בית הבקר וכדומה, אליבא דרבי מאיר], אבל כשיש בחצר בית שער, אין מיעדים החצר אלא לתשמישי עצמה, ואם כן לא נקטינן דכמה רשויות שולטות בחצר, מכיון דתשמישי כולם שוין בה, ונמצאת כאן רשות אחת שיש לה כמה בעלים, ואין זה מקום שכמה רשויות בו.

והנה בעירוב חצירות המועיל [לחד מאן דאמר] משום דירה, כתב רש"י לעיל מ"ט א' ד"ה משום דירה, 'והווי להו כאילו דיירי בהווא ביתא, ואין בחצר זו אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה'. ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דבשלמא מה שעל ידי הנחת הפת בבית אחד, נמצאו כולם דרים בבית אחד, אתי שפיר, משום שדעת כולם במקום מזוונותיהם באותו בית, אך מה דאין בחצר זו אלא דירה אחת, וכל החצר מיוחדת לבית זה, הוא לכאורה צריך ביאור, דהא בשאר הבתים כל אחד לעצמו, ומדוע החצר לא תתייחד גם לשאר הבתים, וייאסר להוציא מהבית לחצר, שבעוד דכבית אחד כולם שותפין, הרי שבשאר הבתים כל אחד לבדו.

ובאמת הר"מ בפ"א מהלכות עירובין ה"ו כתב, 'זמה הוא העירוב הזה, הוא שיתיערבו במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו, ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו, אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו, כך יד כולנו שוה בכל מקום שאחזו כל אחד לעצמו, והרי אנו כולנו רשות אחת'. והיינו, דהנחת

חולקת רשות מרשותו, ממילא הוה תרוייהו רשות אחת, ונמצא דלגביו יש כאן רשות אחת שלו ושל חבירו. ולכן היה מקום לומר, דכיון דרשותו והרשות המבוטלת, הוה לגביו רשות אחת, אם כן יוכל מקבל הביטול, לבטל את אותה הרשות לאחרים, דהכח לבטל רשות נתון ביד בעל הרשות, וכאן הוא בעלים על כל הרשות, בהיות ואין רשות זו חולקת רשות ממנו.

ובזה מתבאר לשון המשנה, דמעשה הביטול נחשב נתינת רשות, ותוצאת הביטול כלפי מקבל הביטול חשובה נטילת רשות, ולמרות שהמבטל מצד עצמו, לא עשה כאן מאומה, אלא רק נסתלק מחשיבות דיווריו, כלפי אותו שביטל לו רשותו, מכל מקום נעשית כאן נתינת רשות, שהרי מקבל הביטול, נוסף לו כאן רשות נוספת, שאינה חולקת רשות ממנו, ונעשה הוא בעלים על כל הרשות. ולכן כלפי מקבל הביטול, נחשב הביטול נטילת רשות, דבפועל נוטל הוא את הרשות המבוטלת, ונמצאת רשותו והרשות המבוטלת כלפיו רשות אחת.

ביאור דברי הראב"ד לעיל כ"ו

ז. ומעתה יתפרשו דברי הראב"ד דדף כ"ו, דכתב דביטול רשות ביתו הוא, שיתוף של כולם בביתו, ואף הוא עמהם, והוקשה לעיל אות ב', שהרי אין להרבים חלק ממוני בביתו, דנוכל לומר דבביטולו נעשה חלקו לרשותם, וכיצד חשיב שיש להם חלק בביתו, אכן להאמור ניחא, דמהות הביטול אינה שיהיה להם חלק בביתו, אלא דמכיון דמבטל את ביתו, ואין ביתו חשוב להיות רשות בפני עצמה, לכן הכל רשות אחת היא, ואותה הרשות הרי היא של כולם יחד.*

הרשות שביטל אליה רשותו. ונמצא לפי זה, דמה דביטול הוא סילוק, היינו כלפי רשותו, שמכיון שהחשיב את רשות חבירו לרשות העיקרית בחצר, ממילא נסתלק מאלימות רשותו, באופן דמעשה אינה אוסרת על הרשות החשובה ממנה.

ומעתה אתי שפיר, דינא דצריך לבטל לכל אחד ואחד, דמכיון דמהות הביטול הוא, להחשיב רשות אחרת הקיימת בחצר לרשות העיקרית כלפיו, וממילא רשותו אינה חולקת רשות ממנה, לכן כל ביטול רשותו, הוא רק לגבי אותה הרשות, שהחשיבה לרשות העיקרית בחצר, דממנה אין רשותו חולקת רשות. לכן כאשר ביטל לאחד מבני החצר, עדיין צריך הוא לבטל לשאר בני החצר, דהגם דלגבי מקבל הביטול, אין הרשות המבוטלת חשובה לאסור את רשותו, אך על כל פנים לגבי שאר בני החצר, ודאי דקיימת רשותו בחשיבותה בחצר, ועדיין אוסרת עליהן, משום דלא קבע על רשותו דהוה עיקריות בחצר לגבי רשותו. ובוזה מבואר, מדוע לשון הביטול הוא, רשותי מבוטלת לך, ולא אומר רשותי מבוטלת בעלמא, דכל מהות הביטול היא, לקבוע על רשותו שאינה חשובה לגבי רשות אחרת, על ידי שמחשיב אותה לעיקרית, אבל אינו ביטול הרשות עצמה.

ולפי זה מובן, מה דאיתא בגמ' ע"א א', דכשאמרו לו קני על מנת להקנות, הו"א שיוכל לבטל את רשותו בחצר לאחרים, דמכיון שמהות הביטול הוא, שקובע על רשותו שאינה סותרת לרשות האחר, נמצא דמקבל הביטול קיבל רשות חדשה, והגם דעדיין חשובה לרשות המבטל, אך מכל מקום מכיון דרשות זו אינה

א. ובדבר מה דכל ביטול בית לא הוי ביטול מחצר לחצר, דאיתא לקמן ס"ח ב' לחד מ"ד דלא מהני, יעוין להלן סימן ל' אות ו'.

וכמו כן יש לומר, במה שכתב הראב"ד לחלק, בין ביטול רשות ביתו, דס"ל דהיינו שהמבטל משייר דירתו שם, ובכ"ז מותר לכל אחד ואחד להוציא מהבית לחצר, לבין חצר שאינה מעורבת, דמשום שיש לה כמה בעלים, אינם יכולים להוציא מביתם לחצר. דכאשר כולם שותפין בבית, הרי הרשות היא אחת לכולן, ואמנם שיש לה כמה בעלים, אך תשמישי כולם שוין בה, ורק בחצר שלפני הבתים שאינה מעורבת, שאז מכח מה שמיועדת החצר לתשמישי הבתים, לכן חלוקה היא בתשמישי בעליה, ולכך כמה רשויות שולטות בה.

ולפי זה, מה שכתב הראב"ד, דבחצר כל אחד כנגד פתחו של חבירו, אין כונתו דצורת השימוש בחצר היא קובעת את הרשויות, אלא כונתו, דמה שכל אחד נגד פתחו הוא משתמש, הרי זה הוכחה שאין תשמישי כולם שוים בו, ולכן נחשבת החצר לחצר שכמה רשויות שולטות בה. אבל ברור הדבר, דגם אילו יהיו שותפין בבית, אשר יחלקו את הבית לכמה מקומות, וכל אחד ישתמש רק במקומו, בודאי שהחצר לרשות אחת תיחשב, שהרי תשמישי כולן שוה בו, להשתמש את תשמישי הבית. ורק בחצר שלפני הבתים, דמיועדת היא עבור תשמישי הבתים הפרטיים, לכן נחשבים התשמישים לחלוקים, וממילא כמה רשויות שולטות בה.

ולבן לא קשיא מידי, ממה שהוקשה לעיל, מדוע דיינינן לכל אחד בפני עצמו, שכיון שכל הבית שלו, לכן מותר לו להוציא מן הבית לחצר, ולא דיינינן להרשות בכללותה, דסוף סוף כמה רשויות שולטות בה. דאין כונת הראב"ד, לומר דדיינינן על כל אחד בפני עצמו, שמוציא הוא מרשות שכולה שלו, דבאמת אין סברא בזה,

וכמו שנתבאר, אלא כונת הראב"ד, דמכיון דתשמישי כולם שוה בבית זה כזה, היינו להשתמש את תשמישי הבית, לכן חשוב הבית לרשות אחת, ולכן מותר להוציא מן הבית לחצר, דלכל אחד נחשב הבית כרשותו שלו.

ביאור דין הוצאה אחר החזקה

ח. ובה לכאורה יתבאר, מדוע משקל רשותא, אינו אלא בהוצאה והכנסה לחצר, ולא בכל שימוש בחצר. דאם באמת מהות הביטול היתה, שמעתה אין לו למבטל רשות בחצר, אז באמת כל שימוש שהיה משתמש בחצר, היה מראה בדעתו שרוצה הוא בקיום רשותו בחצר, אבל מכיון דמהות הביטול היא, שקובע האדם על רשותו, שאינה חשובה לגבי שאר רשויות החצר, ולכן אינה אוסרת עליהן, אבל הרשות נשארת שלו, אם כן, בשימוש בחצר אינו מראה שחוזר בו מהביטול, שהרי עדיין יש לו רשות בחצר ובה הוא משתמש, ורק כאשר מוציא ומכניס לרשותו, שאז הוי מעשה חשוב, המראה דנשאר הוא באלימות רשותו כדמעיקרא, אז הוה ליה משקל רשותא, דמעשו מוכיחין דנשארה רשותו אלימה, ואוסרת על שאר בני החצר.

ומעתה לפי זה, יש לומר דכונת דברי החזו"א, דכתב 'דכל דחשיב החזקת רשות, לא מהני ביטול לענין הוצאה זו, ולא תיקנו בה חכמים תועלת הביטול', היינו, דכיון דתקנת הביטול היתה, רק לענין זה שהרשות המבוטלת אינה אוסרת, אבל עדיין נשארת רשות זו בחצר, אם כן כאשר מוציא המבטל מביתו לחצר, נמצא דהשתמש ברשותו שבחצר, ומכיון שיש בחצר עוד רשויות האוסרות, לכן גם רשותו המבוטלת נאסרת, ואינו יכול להוציא מביתו לחצר. וזהו שכתב החזו"א, דכל מעשה של החזקת רשות, לא תיקנו חכמים לגבי תועלת הביטול, דאין

הביטול מועיל שלא תהיה הרשות קיימת בחצר, אלא רק לגבי זה, שרשות זו לא תאסור על שאר הרשויות, ועל כן תועלת הביטול לא קיימת, לגבי ההוצאה מביתו של המבטל לחצר.

ולפי זה מבוארים דברי הרשב"א והריטב"א דסוגיין, דכתבו שכשהרבים מבטלין ליחיד, אין הרבים יכולין להוציא מבית היחיד לחצר, גם אחר שהחזיק אותו היחיד בחצר, כיון דאינן מוציאינן מרשותו לרשותו, אלא מרשותו לרשות המשותפת להן. דכיון שמהות הביטול היא, שהרשות נשאת ביד המבטלין, ורק דאינה אוסרת על הרשות שביטלו לגבה, לכן כשהיחיד מוציא מביתו לחצר, נמצא הוא מוציא מרשותו לרשותו, משום דהרשות של הרבים שביטלו, אינה אוסרת עליו, דמכיון שביטלוהו לו הרי אינה חלוקה מרשותו, אבל הרבים המוציאינן מבית היחיד לחצר, הרי הם משתמשין עם רשותן בחצר, ומכיון דרשותו של אותו יחיד אינה מבוטלת, לכן אוסרת רשות זו עליהן, ונחשבת החצר לגביהן כרשות המשותפת.

וזהו גם ביאור שיטת התוס' דדף ס"ד, דסברי דכשביטל היחיד ביתו וחצירו לרבים, אסור לו להיחיד להוציא מביתו לחצר, גם אחר שהחזיקו הרבים בחצר, ושוב אינו יכול לחזור מביטולו. והיינו טעמא, דמכיון שביטול רשותו של היחיד בחצר, אינו ביטול גמור, באופן שמעתה אין לו רשות בחצר, אלא דיש לו רשות שאינה אוסרת, וכמו שנתבאר, לכן לא מהני הביטול לענין הוצאה זו, מכיון דכשמשמש ברשותו בחצר, הרי רשותו אותן הרבים שביטל להן אוסרת עליו.

אמנם כאשר יחיד ביטל לרבים רשות חצירו, מותר הוא להוציא מביתו לחצר, ולא אמרינן דכשמוציא לחצר, הרי הוא משתמש ברשותו, הואיל ורשותו המבוטלת קיימת בחצר,

מכיון דיחיד לגבי רבים הוי אורח, ואם כן נחשב שהשתמש ברשותם, ונמצא שהוציא מרשותם לרשותם, ולא השתמש עם רשותו הקיימת בחצר. ורק בכי האי גונא דאינו אורח, אז הוא דנקטינן שהמוציא השתמש ברשותו הקיימת בחצר, וכגון שביטלו הרבים להיחיד את רשותו, דרבים לגבי חד לא הוו אורחין, דאז אסרינן עליהם להוציא לחצר, דלא שייך לומר שמשתמשים הם ברשותו של היחיד, ולכן הוו כמוציאינן מרשות לרשות.

ביאור דברי הרשב"א דסוגיין

עם דבריו לעיל ב"ו

ז. אמנם עדיין מחוסרין אנו ביאור, דהנה נתפרש בדעת הרשב"א והריטב"א דסוגיין, דמה שאסור לרבים שביטלו רשותו, להוציא מבית היחיד לחצר, היינו משום דכשמוציאינן מבית היחיד לחצר, נמצאו משתמשין ברשותם המבוטלת הקיימת בחצר, והרי רשותו אותו יחיד שביטלו לו, אוסרת עליהם רשותו. וכמו כן, נתפרש בדעת התוס' דדף ס"ד, דסברו דאין היחיד שביטל רשותו ביתו, יכול להוציא מביתו לחצר, גם אחר שהחזיקו הרבים בחצר, מכיון דסוף סוף רשותו קיימת בחצר, ונמצאת רשות אותם הרבים שביטל להן, אוסרת עליו רשותו המבוטלת הקיימת בחצר.

אכן הדבר צריך ביאור, דהרי הרשב"א לעיל כ"ו, הביא לשיטת רש"י שם, דמה שאסור להיחיד להוציא מביתו לחצר, היינו משום דהוה ליה משקל רשותא, ודקדק הרשב"א מדבריו, דכל זה דוקא קודם שהחזיקו הרבים בחצר, ויכול היחיד לחזור בו מביטולו, דאז אמרינן דמשקל רשותא היא ההוצאה, אבל אחר שהחזיקו הרבים בחצר, דאין היחיד יכול לחזור בו מביטולו, שרי ליה להוציא מביתו לחצר, דבין ביתו ובין חצירו, רשותא דידהו הוו. ונראה

ב' אם צורת המעשה יכולה להיחשב מעשה אורח, או דהוי מעשה בעלים. דלגבי היחיד שביטל לרבים חצירו, ודיינינן אם נתכוין לבטל גם ביתו, הנידון הוא אם בביטולו זה נתכוין להיחשב כאורח בביתו או כבעלים, שהרי יחיד לגבי רבים שפיר הוי אורח, וממילא עד כמה שכונתו היא להיחשב כאורח, שפיר דיינינן ליה שעושה עצמו אורח בביתו. ומכיון שהנידון הוא אם כונתו להיות כאורח, לכן סבר הרשב"א בזה, דשפיר כונתו להיות אורח בביתו, והביטול הוא גם על ביתו.

ובמו כן, לגבי מעשה ההוצאה של אותו יחיד מביתו לחצר, דהנידון הוא אם מתכוין להשתמש בחצר כאורח או כבעלים, לכן כאשר יכול הוא לחזור בו מביטולו, שפיר דיינינן ליה שאין היחיד עושה עצמו אורח בביתו, [וכדכתב הרשב"א שם בסוף דבריו, דלגבי הביטול עצמו הוי היחיד אורח, אך לגבי מעשה ההוצאה אינו כאורח], ולכן כל זמן שלא החזיקו הרבים בחצר, הרי הוצאתו מביתו לחצר הוה ליה משקל רשותא, דרוצה הוא בקיום רשותו בחצר.

אבל אחר שהחזיקו הרבים בחצר, ושוב אין היחיד יכול לחזור בו מביטולו, אז כבר לא דנים לדעתו כלל, אם רוצה הוא להיחשב כאורח או לא, שהרי גם אם אינו רוצה להיחשב כאורח, הרי אינו יכול לחזור בו מביטולו, ולכן אחר שהחזיקו הרבים, הנידון הוא אם מעשה ההוצאה שלו נחשב מעשה אורח או לא, ומכיון דיחיד לגבי רבים הוי אורח, שפיר דיינינן ליה להוצאתו, שנשתמש ברשותן של הרבים, שהיא הרשות העיקרית בחצר. [ולמרות שרשותו המבוטלת גם כן קיימת בחצר, כמו שנתפרש לעיל בגדר הביטול, מכל מקום מכיון דרשותן של הרבים היא הרשות העיקרית בחצר, ורשותו

מדבריו שם, שהסכים עם רש"י בזה. ולכאורה, עד כמה דחזינן מדבריו דסוגיין, דהרשות המבוטלת קיימת בחצר, ואוסרת עליה הרשות האחרת הקיימת בחצר, מדוע מותר לו להיחיד להוציא מביתו לחצר, הלא כשמוציא מביתו לחצר, הרי הוא משתמש ברשותו המבוטלת הקיימת בחצר, ונמצאת רשותו אסורה עליו, מכח הרשות של הרבים הקיימת בחצר.

ולכאורה נראה בזה, דהנה יסוד פלוג' הרשב"א והראב"ד הוא, אם היחיד בביתו יכול ליחשב אורח, כמו שכתב הראב"ד לגבי ביטול רשות ביתו, 'לא לגמרי ביטל רשות ביתו לגביהן, ושיהא הוא אורח אצלן', אכן הרשב"א כתב להוכיח, ממה שנקיט הגמ' טעמא דרבנן, דסברי דהמבטל רשות חצירו רשות ביתו לא ביטל, דהיינו טעמא משום דלא מסלק אינש נפשיה מביתיה והוי אורח, ומשמע מזה דלרבי אליעזר דפליג, וסבר דהמבטל חצירו ביתו נמי ביטל, היינו טעמא דסבר דשפיר מסלק אינש נפשיה מביתיה והוי אורח.

ולכאורה יש להקשות בזה, דהנה מבואר מדבריהם, דדין אורח נצרך, לא רק לגבי מעשה ההוצאה של המבטל, אם דיינינן ליה כמשקל רשותא או לא, אלא אף לגבי עצם הביטול, דדין ביטול אינו חל, אלא אם המבטל יכול להיות אורח אצל מקבל הביטול, ואם אינו אורח אצל המקבל, אז לא מהני ביטולו, ובזה נחלקו אם היחיד בביתו הוי אורח. ולכאורה לפי זה צריך ביאור, מדוע מהני ביטול הרבים ליחיד, הלא כפי שמעשה הוצאת הרבים מבית היחיד לחצר, הוה ליה משקל רשותא, משום דרבים לגבי יחיד לא הוו אורחין, הכא נמי מטעם זה לא יהני ביטולם כלל.

ולכאורה צריך לומר בזה, דשני נידונים המה, א' אם דעת עושה המעשה להיחשב כאורח, או שדעתו להיחשב כבעלים במעשה זה,

פחותה כלפי רשותם, לכן שפיר דיינינן ליה כמשתמש ברשותן של הרבים].

אמנם לגבי רבים שביטלו ליחיד רשותן, הנידון אינו אם כונתם להיחשב אורחין, שהרי ודאי שכונתם בביטולם להיות אורחין אצלו, דזהו כל עיקר דין ביטול, ולכן באמת ביטול רשותם חל. אכן לגבי השתמשותן בחצר, יש לדון אם ההשתמשות היא השתמשות של אורח או של בעלים, ובזה נקטינן דצורת מעשה ההוצאה שלהן, אינו נחשב כהשתמשות ברשותו של היחיד בחצר, ולמרות שהרשות העיקרית בחצר היא רשותו של היחיד, ורשותם הרי היא פחותה מרשותו, מכל מקום מכיון דרבים לגבי חד לא הוו אורחין, על כרחך משתמשים הם ברשותם, ונמצאת רשותו של היחיד אוסרת עליהן את רשותן.

ומעתה תתישב הקושיא הנזכרת לעיל בדברי הרשב"א, על מה שכתב דהיחיד שביטל ביתו, מותר להשתמש בחצר, אחר שהחזיקו הרבים בחצר, מדוע לא תיאסר הוצאה זו, מכיון שרשותו המבוטלת של היחיד עדיין קיימת בחצר, ונמצאת רשותם של הרבים אוסרת עליה. דלאור האמור יש לומר, דמכיון דיחיד לגבי רבים הוי אורח, לכן שפיר חזינן להוצאתו מהבית לחצר, כהשתמשות ברשותם של הרבים, למרות שרשותו המבוטלת עדיין קיימת בחצר, דבסתמא ההשתמשות היא ברשות העיקרית שבחצר. אכן ברבים שביטלו ליחיד רשותם, אסורין בהוצאה מביתו של היחיד לחצר, דמכיון דאינם אורחין לגבי היחיד, לכן על כרחך השתמשותם היא ברשותם המבוטלת, למרות שאינה הרשות העיקרית בחצר.

סימן כ"ט

בענין מהות הביטול

פלוני רש"י ותוס' בבעיא דאביי

א. עירובין ע' א', 'בעא מיניה אביי מרבה, חמשה ששורייין בחצר אחת, ושכח אחד מהן ולא עירב, כשהוא מבטל רשותו, צריך לבטל לכל אחד ואחד, או לא. אמר ליה, צריך לבטל לכל אחד ואחד'. וכתבו התוס' בד"ה בעא מיניה, דאביי לא שמיע ליה, ממה דאיתא לעיל כ"ו ב', דנחלקו רבנן ורבי אליעזר, אם המבטל בעין יפה מבטל או לא, דרבנן סברי דמכיון דבעין רעה מבטל, למאן דגלי גלי ולמאן דלא גלי לא גלי, ולרבי אליעזר סבירא ליה, דהואיל ובעין יפה מבטל, לכן הרי זה כמו שביטל לכולם. ולפי דברי התוס' נפקא, דבעיא דאביי היא, אם המבטל בעין יפה מבטל, או בעין רעה מבטל.

אמנם ברש"י חזינן דלא כהתוס', דהנה כתב בד"ה אחד שלא עירב, לגבי ראיית הגמ' דאין צריך לבטל לכל אחד ואחד, 'אלמא אין צריך לבטל אלא לאחד, דכולהו הוו כחד'. והנה לא פירש, דהסיבה שאין צריך לבטל לכל אחד ואחד היא, משום דהמבטל בעין יפה מבטל, והרי זה כאילו פירש דמבטל הוא לכולם, אלא דמה שאין צריך ביטול לכל אחד ואחד, משום דכולהו הוו כחד רשותא. והיינו, דכיון שכל בני החצר מעורבין יחד, לכן גם כאשר מבטל לאחד מהם, מכל מקום הרשות הנותרת בחצר אחת היא, וממילא אין חילוק בין אם הזכיר את כולם בביטולו, או שהזכיר בביטולו לאחד מהם, דסוף סוף כל בני החצר המעורבין הוו כחד רשותא.

המבוטלת חולקת רשות, נמצא דהו תרוייהו רשות אחת, ואם כן כאשר מעורבין שאר בני החצר, ואין הרשות המבוטלת חולקת רשות מהם, מדוע לא מהני העירוב גם על אותה הרשות המבוטלת.

מהות הדירין ברשות המבוטלת

ב. הנה שמעתי מידידי הרה"ג רבי אפרים רויטנברג שליט"א להקשות, דאחר שכתב לן רש"י לעיל כ"ו, דהא דצריך לבטל לכל אחד ואחד, הוא מטעמא דאדעתא דההוא חולקא לא עירב, אם כן באחד שביטל לחמשה, ופירש בביטולו לכל אחד ואחד מהם, מדוע מועיל ביטולו, הלא מאחר דכשעירבו בני החצר בערב שבת, עדיין לא ביטל להם רשותו, נמצא דאדעתא דחלקו שביטל להם לא עירבו, והדין נותן דרשותו תהיה כחצר שאינה מעורבת, דהגם דרשותם הפרטית הקיימת בחצר מעורבת, אבל מכיון דרשותו נתבטלה אחר עירובם, נמצאת כאן רשות של חמשה שאינן מעורבין, ומן הדין הוא שיאסרו זה על זה.

והיה מקום לומר בזה, דהנה זה ברור, דרשות מבוטלת אינה דירה בלא בעלים, כמו שנתפרש בארוכה בסימן הקודם, ועדיין אוסרת רשות זו, על שאר הרשויות שלא נתבטלה לגבן. אמנם זה יש לחקור, בטעם הדבר דאינה דירה בלא בעלים, דמצד אחד יש לומר, דמכיון שהמבטל עדיין דר בה כמקודם, זה גופא הדירין הקיימין ברשות זו, ולמרות שנתבטלו דירין אלו לאחר, זה אינו אלא לענין שלא יאסרו עליו השתמשות, אבל ודאי שדירין אלו קיימין. אכן מצד שני יש לומר, דבאמת דירי המבטל נעקרו מרשותו המבוטלת, והדירין האוסרין את הרשות המבוטלת, הם דירי של מקבל הביטול, דמכיון דאין רשות זו חולקת רשות מרשותו, נמצא דרשותו והרשות המבוטלת אחת היא, ודירי הקיימין ברשותו העצמיית,

ולפי דבריו, שפיר אפשר לומר דספיקא דאביי היה לדעת רבנן, דסברי דמבטל בעין רעה, אלא דמכל מקום, מכיון דכולהו הוה כחד רשותא, לכן ביטולו עבור האחד, הרי הוא הועיל לכולם.

והנה לעיל כ"ו ב', הביא רש"י בד"ה לא נצרכה, לפלוג' רבנן ורבי אליעזר, אם המבטל בעין רעה מבטל, או בעין יפה מבטל, ובדעת רבנן דסברי בעין רעה מבטל, כתב 'ואף על גב דהאי דבטיל ליה עירב עם חבריו, כי עירב מאתמול, אדעתא דההוא חולקא לא עירב, דההיא שעתא לאו דידה הוא, ודכוותיה תניא בהדר, גבי אחד מן השוק שמת, והיה לו בית בחצר, והניח רשותו לאחד מבני החצר, מבעוד יום, דהיינו קודם שעירבו, דכי עירב, אדעתא דההוא חולקא נמי עירב, אינו אוסר, משחשיכה הרי זה אוסר'. והיינו, דמכיון דרשותו זו באה אליו אחר העירוב, ולא אסיק אדעתיה לערבה, לכן אינה נכללת בעירוב דערב שבת.

ולכאורה, קושית רש"י דלעיל, דהאי דבטיל ליה עירב עם חבריו, היא גופא הצד בסוגיין, דאין צריך לבטל לכל אחד ואחד, וכמו שכתב רש"י בסוגיין, דאין צריך לבטל אלא לאחד, דכולהו הוה כחד, והיינו על ידי עירובן שעירבו ביניהם. ולכאורה נפקא, דמה שתירץ רש"י שם, דאדעתא דההוא חולקא לא עירב, זהו גופא הצד בסוגיין, דצריך לבטל לכל אחד ואחד, וזהו מה שענה רבה לאביי.

ולכאורה הדבר צריך ביאור, דהנה בסימן כ"ח אות ו' נתבאר בהרחבה, דיסוד דין ביטול רשות, הוא במה שמחשיב את רשותו של השני, שהיא הרשות העיקרית בחצר, וממילא אין רשותו חולקת רשות מרשות המקבל, ולכך אינה אוסרת עליו, ואם כן, הך סברא, דאדעתא דההוא חולקא לא עירב, צריכה ביאור, דמאחר דכשביטל לאחד מבני החצר, אין הרשות

הם קיימים גם ברשות המבוטלת אליו, דדא ודא אחת היא.

האי, לא מצי לאקנויי רשותא דידהו, דהא לא קנייה'.

ולכאורה צריך ביאור, דאמנם אין מקבל הביטול יכול לבטל, את רשות הראשונים שביטלו לו, אך עדיין צריך ביאור, דלכאורה אף בלא ביטול רשות זו סגי, שהרי מכיון שביטלו הראשונים רשותם, נמצא דאין רשותם חולקת רשות, מביתם של מקבלי הביטול, וכמו כן כאשר ביטל אחד מן מקבלי הביטול לחבירו, נמצא דאין רשותו חולקת רשות מחבירו, וממילא נמצאת רשותו של האחרון, מתפשטת והולכת על כל החצר, ואין בחצר זו רשות שתאסור עליו את השימוש בחצר.

ומכאן קושיא זו לכאורה חזינן, דהדירין הקיימין ברשות המבוטלת, הם הדירין של מקבלי הביטול, והיינו דמכיון שאין רשות זו חולקת רשות מרשותם, נמצא דתשמישם בחצר, הוא תשמיש בין ברשותם העצמית ובין ברשות המבוטלת להם. ולכן כאשר מבטלים בני החצר לשנים, נמצא דתשמישי שניהם קיימים ברשות המבוטלת, והוא רשות שיש בה שני דירין שונים. ומכיון דיש כאן ב' רשויות הסותרות זו לזו, לכן כל זמן שלא ביטל האחד לחבירו, את רשותו הקיימת ברשות המבוטלת, עדיין אין חבירו מותר בהאי חצר, שהרי עדיין יש בחצר רשות האוסרת עליו. דהגם שאת רשותו הפרטית, יכול הוא לבטל, אך את הרשות המבוטלת אינו יכול לבטל, מכיון שבזמן שביטלו לו הראשונים רשותם, לא היתה לו שריותא בחצר, ואינו יכול להעביר ביטולם לאחר.

פלוג' הרשב"א ורבינו פרץ בסוגיין

ג. אכן באמת אין ראיה זו מוכרחת, דהנה נחלקו הראשונים בסוגיין, בדינא דצריך שיבטל לכל

ומעתה אם נימא כהצד הראשון, דהדירין הקיימין ברשות המבוטלת, הם דירי המבטל עצמו, כמה שמשמש שם אחר הביטול, אם כן לא יתכן לומר שיהיו כמה רשויות בדירין אלו, שהרי כל הדירין הקיימין ברשות זו אחד הם, ועל כרחין כאשר ביטל רשותו לחמשה, נמצא דכולם הוו שותפין באותה הרשות, והרי זה כמו שעירבו ביניהם מעיקרא. דהרי איסור חצירות נובע, מכח כמה רשויות הקיימות במקום אחד, ועל כן מערבין את הרשויות, להיותם כולם רשות אחת, אך כאשר מעיקרא הרשות היא אחת, בזה אין צריך כלל עירוב, ועצם המציאות שיש כאן דירין אחדים, זה גורם שכל מקבלי הביטול, ייחשבו לרשות אחת. והגם דאדעתא דההוא חולקא לא עירבו, מכל מקום אין דבר זה תלוי בדעתם, דזוהי המציאות ברשות המבוטלת, שכולם קיימין בה כאחד.

אלא דלכאורה יש להוכיח כהצד השני, דהנה איתא במתני', 'היו שנים אוסרין זה על זה, שאחד נותן רשות ונוטל רשות, שנים נותנין רשות ואין נוטלין רשות', ובגמ' 'פשיטא, לא צריכא דהדר חד מינייהו ובטיל ליה לחבריה, מהו דתימא לישתרי, קמ"ל דכיון דבעידנא דבטיל, לא הוה ליה שריותא בהאי חצר'. וברש"י ד"ה קמ"ל כתב, 'דלא דמי, דאילו התם, כל חד וחד מבטל ליה רשותיה, אבל הכא, כיון דשאר בני חצר, לאו להאי דפייש לחודיה בטלי, אלא לתרוייהו, כי הדר חד ומבטל לאידך, רשותא דידיה מצי לבטולי, רשותא דאקני ליה חבריה לא מצי לבטולי, דכיון דבעידנא דבטלי להו הנך קמאי רשותייהו, אפ"ה לא הוה להאי מבטל שריותא בהאי חצר, משום דאסרי אהדדי, אשתכח דבטול דקמאי לא אהני, וכי הדר מבטל

אחד ואחד, איך הדין כאשר מבטל לאחד מבני החצר, אם אותו מקבל הביטול מותר או לא, דהנה הרשב"א בעבודת הקודש שער ד' ז' א' כתב, 'לא ביטל לכל אחד ואחד, למי שביטל ביטל, ולמי שביטל לא ביטל, ולפיכך אף למי שביטל, לא הועיל ולא כלום'. אמנם רבינו פרץ לעיל כ"ו ב' כתב, 'דאם לא היה מבטל אלא לאחד, לא היה מותר אלא לו, אבל לא לאחרים'. והיינו, דנחלקו הראשונים אם בכדי להתיר למקבל הביטול, בעינן שכל מי שעירב עמו יהיה מותר בחצר, או דסגי במה שהוא עצמו מותר.

ולכאורה שיטת הרשב"א צריכה ביאור, מדוע לא נימא, דמכיון דכשביטל לאחד מבני החצר, הרי אין רשותו של המבטל, חולקת רשות מרשותו של מקבל הביטול, נמצא דאין כאן שום רשות האוסרת, על רשותו של מקבל הביטול, דעם כולם הרי הוא מעורב ביחד, ועם הרשות המבוטלת הרי הוא מאוחד, מכח מה שאינה חולקת רשות מרשותו. ומדוע תלוי ההיתר של מקבל הביטול, בהתירם של שאר בני החצר.

ובביאור דברי הרשב"א הנזכרים, לכאורה יש לפרש, על פי מה שכתב במקום אחר, דהנה כתב בעבודת הקודש שער ג' ט' ו', 'ולא עוד, אלא אפילו מביתו, לבית המשותפת בינו ובין חבירו, ומביתו לחצר המשותפת לו עם חבירו, אסור עד שיערבו'. והיינו, דלמרות שהדיוורין שיש לו עם חבירו בבית, הם דיוורין משותפים להם ביחד, ואינם חלוקים זה מזה, בכל זאת אסור הוא להוציא מבית לבית, מכיון שכל דיוורין אוסרין על הדיוורין האחרים. ולכאורה גם זה צריך ביאור, דמכיון דאין דיווריהן שבבית המשותף, סותרין זה לזה, מדוע אוסרין דיווריהן המשותפים, על דיווריו הפרטיים בבית השני.

ולכאורה נראה בזה, דהנה בסימנים הקודמים נתבאר (סימן כ"ד אות ג' ובע"מ), דיסוד איסור חצירות הוא, במה שהחצר משמשת כמה בתים, ונמצאים תשמישי הבתים סותרים זה לזה, וממילא הווי להו כמה רשויות בחצר, ולכן אסרו חכמים את התשמיש בחצר, עד שיערבוה להיותה רשות אחת. אמנם עדיין יש לחקור בזה, אם האיסור חצירות נאמר כלפי רשותו של כל אחד ואחד, והיינו דכל אחד מבני החצר, אינו יכול להשתמש ברשותו הקיימת בחצר, משום הרשויות האחרות האוסרות עליו, מכח מה ששימוש בחצר הוא נפרד משימוש, או דהאיסור נאמר כלפי החצר, דאסרו חכמים השימוש בחצר שיש בה כמה רשויות, משום שנראית רשות זו כרשות הרבים.

ולכאורה נראה דסבר הרשב"א כהצד השני, דאיסור חצירות נאמר כלפי החצר, דכל זמן שיש בחצר כמה רשויות, אסרו חכמים להשתמש בה, דנראית חצר זו כרשות הרבים. ולכן כתב הרשב"א בשער ג', דמביתו הפרטי לביתו המשותף לו ולחבירו, אסור לו להוציא עד שיערבו, דלמרות שאין רשות הנוגדת את רשותו, שהרי ביתו המשותף לו ולחבירו, הרי הוא רשות אחת בשיתוף, מכל מקום מאחר וחכמים אסרו, כל היכא דיש בחצר כמה רשויות, אם כן הכא נמי יש לומר, דמאחר וביתו הפרטי וביתו המשותף הווי ב' רשויות, לכן אסור להוציא מזה לזה עד שיערבו.

ובזה תבאר גם כן שיטת הרשב"א בשער ד', דכאשר מבטל רק לאחד מבני החצר, אז גם לאותו מקבל הביטול, אסור לו להשתמש בחצר. והיינו טעמא, דאם באמת איסור חצירות היה נאמר על רשותו של אדם, אז באמת לא היה למקבל הביטול סיבה ליאסר בחצר, שהרי אין רשות החולקת רשות מרשותו, מאחר דכולם מעורבים עמו, ואותו ששכח לערב הרי ביטל לו

ביטול לשנים שלא עירבו

ד. ושמעתי לתרץ בזה, ממו"ר הגר"י הלבשרשטט שליט"א, על פי יסוד גדול במהות הביטול, העולה מפירוש דברי הר"ן בסוגיא דביטול לשנים, דהנה הובא לעיל אות ב' דברי רש"י, דכאשר ביטל אחד לשנים שלא עירבו, לא מהני מה שיחזור האחד ויבטל לחבירו, וכתב בטעם הדבר, 'רשותא דידיה מצי לבטולי, רשותא דאקני ליה חבריה לא מצי לבטולי, דכיון דבעידנא דבטלי להו הנך קמאי רשותיהו, אפ"ה לא הוה להאי מבטל שריותא בהאי חצר, משום דאסרי אהדדי, אשתכח דבטול דקמאי לא אהני, וכו'.

והנה בריטב"א ובר"ן כתבו להקשות, דאם כל ביטול שאינו מתיר אינו חל, מדוע חמשה שביטלו לאחד מועיל ביטולם, והלא בזמן שביטל הראשון, הרי עדיין לא הועיל ביטולו להיתר החצר, כל זמן שלא ביטלו כולם, ומדוע אחר שביטל האחרון, מועיל ביטול כולם. וכתבו, דלכן דקדק רש"י וכתב, דאין האחרון יכול להקנות את ביטול הראשונים, ולא כתב דהביטול לא הועיל כלל, משום דכאשר הביטול לא הועיל להיתר החצר, שפיר הועיל הביטול כלפי מקבל הביטול, ורק דאינו יכול להקנות את הביטול לאחר. והיינו, דאית ליה למקבל הביטול 'זכותא קלישתא', דיכול הוא להשתמש עם הביטול, אך אינו יכול להקנותו לאחרים.

ולבן, בחמשה שביטלו רשותם לאחד, הגם דכל זמן שלא ביטל האחרון, עדיין לא הועיל ביטולו של הראשון, מכל מקום הביטול שפיר חל, לענין שיוכל המקבלו להשתמש בו, ולכן כשמבטלין לו כל בני החצר, שפיר מותר הוא בשימוש בחצר, מאחר ש'זכותא קלישתא' מיהא אית ליה. ומה שאין כן, כשביטלו בני החצר לשנים שלא עירבו, אין אחד מהם יכול לבטל לשני, דהגם שביטלו לו בני החצר, אך מכיון

רשותו, אבל מכיון דסבר הרשב"א, דאיסור חצירות נאמר כלפי החצר, לכן גם כאשר ביטל לאחד מבני החצר, עדיין אינו מותר מקבל הביטול בחצר, שהרי עדיין קיימים כאן בחצר כמה רשויות, והיינו, הרשות של אותן שעירבו, ורשותו של אותו ששכח. [ואמנם דכלפי רשותו אין כאן כמה רשויות, וכמו שנתבאר דאין רשות החולקת רשות מרשותו, מכל מקום כלפי כללות החצר, חשיב שיש בה כמה רשויות, ואסורה].

ומעתה יש לומר, דאם נימא דסבר רש"י כשיטת הרשב"א, אין ראייה מרש"י הנ"ל, דהדירין הקיימים ברשות המבוטלת, הרי הם דירי מקבלי הביטול, דלעולם שפיר יש לומר, דדירי המבטל הם הקיימים ברשות המבוטלת, ולמרות שלפי זה נמצא, שמקבלי הביטול הוו כשותפין ברשות זו, מכל מקום אינו ברין, שיהיה מותר למקבל הביטול האחרון, להוציא מרשותו לרשות המבוטלת, כיון שהרשות המבוטלת היא בשותפות להם, ורשותו הפרטית חולקת רשות ממנה, ונמצאת חצר זו שיש בה כמה רשויות, ואסורה חכמים בהשתמשות.

אמנם כל זה הוא דברי הרשב"א, אך כמו שהובא לעיל, בתוס' רבינו פרץ פליג על דעת התוס', וסבר דכשביטל רשותו לאחד, הרי אותו האחד מותר, ואם כך סבר רבינו פרץ, הרי זה משום שלמד גבי איסור החצירות, דהוא לא נאמר כלפי החצר, אלא כלפי רשותו של כל אחד ואחד. ומכיון דעל אותו שביטל לו רשותו, אין אחר שיאסור עליו, לכן מותר הוא בחצר. ויעוין לעיל ברבינו פרץ, שנשמע מדבריו דשיטתו זו אמורה גם בדעת רש"י, ואם כן, בדעת רש"י עדיין צריך ביאור, מאי שנא ביטל לחמשה מביטל לשנים שלא עירבו.

שלא הותר בהך חצר, לכן אין לו אלא 'זכותא קלישתא' אשר אינו יכול להקנותה לאחר.

והנה עיקר דבר זה, דהביטול נחלק לשנים, דכאשר יש שריותא בחצר, יש לו בידו ביטול מוחלט, וכשאין שריותא, הוה ליה רק זכותא קלישתא, הוא דבר הצריך ביאור. דבפשטות שריותא בחצר, היא תוצאת הביטול, דכאשר מקבל הביטול קיבל את הביטול, אז ממילא ניתרת החצר, בהיות ואין רשות האוסרת עליו, ואם כן קשיא, דכאשר קיבל המקבל את הביטול, מה איכפת לן אם בפועל יש לו שריותא בחצר, ועד כמה דחשיב שקיבל הוא את הביטול, הדין נותן שיוכל לבטל לאחרים נמי, ומדוע הנידון אם יכול לבטל לאחרים את הרשות המבוטלת, תלוי בהיתר בפועל של הביטול. וכמו כן צריך ביאור, גדר הענין של זכותא קלישתא, דמצד אחד נקטינן, דקיבל הוא את הביטול, אך מצד שני, אינו יכול לבטלה לאחרים.

ביאור מהות ביטול רשות

ה. ואשר שמעתי ממור' הנ"ל שליט"א לומר בזה, דהנה בפשטות מקובל להבין, דביטול הוא על כל רשות בפני עצמה, והיינו דכאשר יש כמה רשויות בחצר, אז כשאחד מבטל לאחד מבני החצר, שפיר נתקיים כאן הדין ביטול כלפי אותו מקבל, אלא דעדיין ייאסרו כולם להוציא מבתיהם לחצר, [או אפילו הוא עצמו ייאסר, כל זמן שלא ביטל לכולם], מכיון שבעינין ביטול לכל אחד ואחד, ולא ביטול כלפי אחד. ולפי זה, הדין דצריך לבטל לכל אחד ואחד, אינו דין בעיקר מהות הביטול, אלא דין שצריך שיחול הביטול כלפי כולם.

אמנם יש לומר בביטול גדר אחר, דמהות הביטול היא, במה שרשות אחת שולטת על החצר, וזהו עיקרו של ביטול, שמבטלין כל

בני החצר רשותן בחצר, ורשותו של מקבל הביטול, היא הרשות היחידה הקיימת בחצר. והיינו, דכאשר מבטלין חמשה רשותן ליחיד, אין זה שהיו כאן חמשה ביטולים שונים, אלא דכל ביטולים אלו ביטול אחד הוא, וכל אחד מבני החצר, לא עשה אלא חמישית הביטול, ובהצטרף כל הביטולים יחדיו, נמצא כאן ביטול גמור, במה שרשות אחת היא השולטת בחצר. ולפי זה, הדין דצריך לבטל לכל אחד ואחד, הוא דין בעיקר מהות הביטול, שאם יבטל רק לאחד, לא תהיה כאן רשות אחת שתשלוט בחצר, שהרי לגבי הרשויות האחרות, עדיין רשותו קיימת היא בחצר, ולא נעשה כאן על ידי הביטול, שהחצר תהיה רשות אחת.

וזהו שכתב הר"ן, דכאשר ליכא שריותא בחצר, אינו יכול לבטל הרשות לאחר, דכאשר מבטל הוא לשנים שלא עירבו, הרי לא קיים כאן את מהות הביטול, שתהיה רשות אחת שולטת בחצר, ולכן באמת הרשות המבוטלת שפיר חולקת רשות מרשותו. אלא דמכל מקום כתב הר"ן, דגם כאשר לית ליה שריותא בחצר, הוה ליה 'זכותא קלישתא' בביטול, שהרשות המבוטלת הרי היא נעשית כרשותו, אבל ודאי שעדיין חולקת היא רשות מרשותו, כל זמן שלא נעשית רשותו של מקבל הביטול, לרשות היחידה השולטת בחצר.

ולכן לא שייך להקשות, דעד כמה שקיבל המקבל את הביטול, מדוע אינו יכול לבטל הרשות לאחרים, דלעולם שתי קבלות ביטול איתנייהו, דכאשר שולטת רשותו על כל החצר, ואין רשות אחרת המעכבת על ידה, אז באמת אין חילוק רשויות בחצר כלל, ובודאי שכשמבטל הוא לחצר אחרת, מהני ביטולו עבור כל החצר, דאחר שרשותו היא היחידה השולטת בחצר, אז מתפשטת היא על כל רשויות החצר,

ובזה גם יתבאר, מדוע לעיל כ"ו ב', כתב רש"י לגבי העירוב עם מקבל הביטול, דכאשר ביטל רשותו לאחד מבני החצר בשבת, לא מהני מה שמקבל הביטול מעורב עם שאר בני החצר, דנימא דגם בחלק המבוטל יתערב עמם, דכיון ששם מיירי בשביטל לאחד מבני החצר, ונמצא דאין כאן שריותא בחצר, ועדיין חילוק הרשויות קיים בחצר. אלא דמכל מקום הוקשה לרש"י, שעל כל פנים זכותא קלישתא קיימת, והיינו דבידו לערב גם את החלק המבוטל, אם כן שפיר נימא דעירב גם את החלק המבוטל, ואז כל בני החצר מעורבין עם הרשות המבוטלת. ולזה תירץ, דאדעתא דההוא חולקא לא עירב, שהרי לא ידע שתינתן לו רשות זו.

ומעתה יש לפרש, דמה שבביטל לחמשה נקטינן, דכולם מעורבין ברשות המבוטלת, ולא אמרינן דאדעתא דההוא חולקא לא עירבו, היינו משום דמכיון דכולם מעורבין יחדיו, ונמצא ביטול זה משליט את הרשות המעורבת על החצר, לכן שפיר מתבטלין בזה חילוקי הרשויות, ואין הרשות המבוטלת חולקת רשות מרשויות שאר בני החצר, ומכיון דרשויותיהם הרי הם מעורבות, לכן גם רשות זו נכללת בכלל רשותם, וחשיבי כולם מעורבים ברשות זו.

ונעשית כל החצר לרשותו. אבל כאשר עדיין לא שולטת רשותו על כל החצר, בהיות ויש רשויות אחרות הקיימות בה, אז עדיין יש בחצר חילוק רשויות, ואין מועיל ביטול רשותו לרשות אחרת. ואמנם הרשות שנתבטלה אליו, חשיבא שפיר נמי לרשותו, היינו לענין שיכול לערבה וכדומה, אבל לא לענין שלא תחלוק רשות מרשותו.

ביאור קושיות הסוגיא לפי זה

ו. ומעתה מה שהובא לעיל אות ב', להוכיח מרש"י דס"ט ב', דהדיוורין הקיימים ברשות המבוטלת, הם דיוורי מקבלי הביטול, [דאם דיוורי המבוטל, הרי שניהם מעורבין ברשות זו, ומדוע אסורין], אינה ראייה כלל, ומשום דכל ראייה זו היא, רק אם באמת הוה שריותא בחצר, והיינו שנעשתה רשות אחת לרשות העיקרית בחצר, ואז אין בחצר זו חילוק רשויות, אבל מכיון דמיירי בשביטל לשנים שלא עירבו, ויש כאן ב' רשויות עיקריות בחצר, לכן לא חל בזה הביטול, לענין שלא יהיה חילוק רשויות בחצר זו, אלא רק לענין שרשות זו תיקרא על שם אותם השנים. ומכיון דסוף סוף יש בחצר זו חילוק רשויות, לכן אין מקבל הביטול האחרון מותר, דגם הרשות המבוטלת חולקת רשות מרשותו, בהיות ועדיין אינו שולט על כל החצר.

סימן ל'

גדר הדיוורים האוסרים באיסור הצירות

דברי התוס' בד"ה בטילו

א. עירובין ס"ג ב', 'ההוא מבואה דהוה דייר בה לחמן בר ריסתק, אמרו ליה אוגר לן רשותך, לא אוגר להו, אתו אמרו ליה לאביי, אמר להו, זילו בטילו רשותיכו לגבי חד, הוה ליה יחיד במקום נכרי, ויחיד במקום נכרי לא אסר'. ובתוס' בד"ה בטילו כתבו, דהיחיד שביטלו לו רשותן, יכול להוציא אף מבתי בני חצירו למבוי, דכיון שהם מעורבים יחד, נמצא דכל בתי החצר חשובים כבית אחד, וכלפי היחיד שקיבל רשות מכולם, נמצאו כל בתי חצירו והמבוי רשות אחת.

ועוד כתבו התוס', דאם היו החצירות פתוחות זו לזו, ועירבו כל בני החצירות רשותן, יכול היחיד להוציא מבתי כל בני המבוי, משום שכל החצירות חשובות רשות אחת. והוקשה להו להתוס', דאם כן מדוע צריכין לביטול המבוי, הא מכיון שכל החצירות כחדא רשותא חשיבן, נמצא דאין במבוי אלא דיור אחד, והיינו הרשות המעורבת בחצירות, ומדוע צריכין לשכור מהגוי רשותו, או לבטל את רשותן במבוי לאחד, הא לרבי אליעזר בן יעקב ס"ל, דיחיד במקום נכרי לא אסר. וכתבו על זה, 'ומכל מקום, יחיד במקום נכרי לא חשיב על ידי עירוב, שאם כן לעולם לא היה צריך לשכור'.

וחזרו והקשו, דאם כן, מדוע בשביטלו בני המבוי לאחד, מהני הביטול להחשיבו יחיד במקום נכרי, הרי אם מהני הביטול, לא היה צריך לעולם לשכור. ותירצו, דכל מה

שאהני הביטול, הוא להתיר לאותו היחיד שקיבל הביטול, להוציא מבתי שאר בני המבוי, אבל עדיין שאר בני המבוי אסורים להוציא מבתיהם למבוי, ומכיון דגם כשיועיל הביטול, עדיין יש אופן שיצטרכו לשכור, שהרי אם ירצו שאר בני המבוי להוציא מביתם, יצטרכו לשכור מהגוי רשותו, לכן מהני הביטול לעשותו יחיד במקום נכרי.

והנה במה שכתבו התוס', שהיחיד שביטלו לו רשותם, יכול להוציא מבתי כל בני החצר למבוי, דכיון שעירבו החצירות, נעשו רשות אחת, ומותר הוא להוציא ממנה למבוי. הנה הוסיפו על זה, וכתבו 'ומכל מקום יחיד במקום נכרי, לא חשיב על ידי עירוב, שאם כן לא היה צריך לעולם לשכור'. והיינו דהוקשה להו להתוס', מדוע צריכים בני המבוי לבטל לאחד רשותם, הא כיון דמעורבים הם בחצירות, נמצא דרשות המבוי הנמשכת מהחצירות, רשות אחת היא, ונמצא שיש במבוי יחיד במקום נכרי. ותירצו בזה, דאף על פי שעירבו, אין זה מגדיר את המבוי, כיחיד במקום נכרי, אלא עדיין הו רבים במקום נכרי.

ולבאורה צריך ביאור, מדוע לא פירשו התוס', דמה שבעינן ביטול במבוי, הוא משום דמכיון שהנכרי קיים במבוי, אם כן אין מועיל העירוב על המבוי, ונמצאו כאן כמה רשויות חלוקות במבוי, ולמרות שבעלמא רשות המבוי נמשכת מרשות החצירות, ואם כן היה מן הדין, שתימשך הרשות המעורבת בחצירות

כאשר עירבו החצירות זו עם זו, אין צריך שיתופי מבואות במבוי, כמו שנפסק בשו"ע שפ"ז א', שהרי רשות המבוי נמשכת מרשות החצר, ומכיון דבבית אין לנו אלא רשות אחת, ממילא המבוי גם כן הוא רשות אחת, ולכן אינו צריך שיתוף. מכל מקום בסוגיין ליכא למימר הכי, דלמרות שהחצירות מעורבות, זה אינו מועיל אלא לחצירות עצמם, שכיון שהנכרי דר בחצר נפרדת מכולם, לכן עירוב החצירות של כולם, הועיל להיותן רשות אחת בחצירות, אבל במבוי אין מועיל עירוב החצירות, דאין העירוב מועיל במקום נכרי. ומאחר דאין העירוב מועיל במבוי, צ"ב מדוע החשיבו התוס' לרשות מקבל הביטול במבוי, דרשות שיש בה שותפין היא.

ובמו כן יש להקשות, דהנה רבינו פרץ תירץ על קושית התוס', דהא דאסורים בני המבוי, אחר שביטלו רשותם ליחיד, בהוצאה מהחצר למבוי, היינו משום דהוצאתם הרי היא מישקל רשותא, וכפי שבכל ביטול נקטינן, שאם המבטל מוציא מביתו לחצר, הרי הוא חוזר ומחזיק ברשותו המבוטלת, ובטל הביטול בכך, ואם כן הכי נמי יש לומר בנידון זה, דאם אחר שביטלו רשותן שבמבוי, יוציאו מהחצר למבוי, הרי זה חזרה מהביטול. וממילא למרות שאחר הביטול הוו כשנים בבית אחד, מכל מקום ההוצאה תיאסר להם. ולכאורה צריך ביאור, מדוע מיאנו התוס' בתירוץ זה.

והנה עוד צריך ביאור, דהרי על קושיא זו תירצו התוס' כמה תירוצים, ובתירוץ בתרא כתבו, דבהדיא אמר דצריך לבטל לכל אחד ואחד. ולכאורה צריך ביאור, דקארי לה מאי קארי לה, הא ברור הדבר דביטול לאחד אינו מועיל עבור כולם, ומה הקשו דהביטול לאחד יועיל עבור כולם. וביותר צריך ביאור, מה תירצו בכל התירוצים הקודמים, הא ודאי דכיון שצריך לבטל לכל אחד ואחד, לכן לא סגי

למבוי, מכל מקום הכא שהנכרי במבוי, מכיון שאין עירוב מועיל במקום נכרי, לא שייך להשתמש בעירוב החצירות כלפי המבוי, להחשיבו מכח העירוב כרשות אחת, וממילא נמצאים במבוי כמה רשויות.

ובמו כן עיקר דבריהם לכאורה צריך ביאור, דכיצד שייך לומר, דלמרות שעירבו החצירות זו עם זו, עדיין ייחשבו כרבים במקום נכרי, דהנה יסוד איסור חצירות הוא, במה שיש בחצר כמה רשויות, ולכאורה ברור הדבר, שעל ידי העירוב שמאחד את מקום הפיתא שלהן, נעשים כל הרשויות לרשות אחת, דאם לא כן, עדיין אוסרות הרשויות זו על זו, ומה הועיל חכמים בתקנתם. ואם כן צריך ביאור, מדוע אחר עירוב החצירות, עדיין חשובים בני המבוי רבים במקום נכרי, והרי לכאורה זה גופא מה שהועיל העירוב.

המשך דברי התוס' ותירוץ רבינו פרץ

ב. והנה עוד הקשו התוס', כיון שכל החצירות נעשות אחת, גם בתייהם כמו כן נעשין אחד על ידי עירוב, כשיבטלו המבוי לאחד, למה יהיו הם אסורין, וכי אם שנים דרים בבית אחד, ובטלו בני החצר רשותן לאחד מהשנים, וכי לברו יהא מותר להוציא מן הבית לחצר, וחבירו הדר עמו יהא אסור, ולא יועיל הביטול לו'. והיינו, דהבינו התוס', שאמנם ביטלו כל בני החצר רשותם, אבל אותה הרשות של מקבל הביטול, הרי היא משותפת לכולם, כמו שנים בבית אחד. וממילא ביטולם צריך להועיל, לכל בעלי הרשות של מקבל הביטול, והמבטלים גם כן יהיו מותרים במבוי.

ולכאורה קושית התוס' צריכה ביאור, דהא מה שהמבטלים שותפים עם מקבל הביטול, הוא רק בחצירות שעירבו ביניהם, אבל את דיוריהם במבוי לא עירבו. ולמרות שבעלמא

בביטול לאחד, והוה להו להביאו כתירוץ יחיד, או על כל פנים כתירוץ הראשון.

גדר עירוב חצירות

ג. ולכאורה יש לבאר בזה, על פי מה שנתבאר לעיל, דהדירין האוסרין באיסורי חצירות, הם דיורי הבתים הקיימים בחצר, ולא דיורי החצר עצמה. דהנה איתא לקמן ע"ב ב', גבי בית התבן ובית הבקר, פלוג' דרבי מאיר ורבי יהודה, אם אוסרין באיסור חצירות או לא, ולכולי עלמא סבירא להו, דבית שער אינו אוסר. ולכאורה צריך ביאור, דהרי בית שער יש לו בעלים, ומדוע לא נחשב רשות נפרדת משאר בני החצר. וביאור הענין נתפרש לעיל, בסימן כ"ח אות ה', דרק תשמישי הבתים הם החולקים רשות בחצר, ואין כל תשמישי החצר חולקין רשות, כיון שרק בתשמישי הבתים נמצאו כולם חלוקים, דכל אחד משתמש בחצר עבור ביתו שלו, אבל כשיש לו בחצר בית שער, אין החצר מיועדת לתשמישי הבית שער.

והנה לפי זה נפקא, דכאשר יערבו החצירות זו עם זו, ויתאחדו דיוריהם להיות רשות אחת, אז לא יהיו רשויות חלוקות במבוי, דלמרות שיש במבוי נכרי, מכל מקום מכיון שהדירין הקיימים בחצר, הן הן הדירין הקיימים במבוי, דהכל חד דיורין הם, והיינו תשמישי הבתים, דנמשכים מהבית לחצר ולמבוי, אם כן כאשר נתערבו הדירין בחצירות, הרי זה משום שכל עיקר הדירין נתערבו, ולא שייך לומר דבחצר אמנם נתערבו ובמבוי הרי הם חלוקים.

והנה מכח דברים אלו נמצא, דכל עיקר תקנת חכמים, שלא יועיל עירוב בהדי נכרי, צריך ביאור, דמכיון שבעירוב חצירות מערבים את הבתים, וממילא נמצאת החצר רשות אחת, אם כן, מדוע לא שייך לערב את החצר שיש בה

נכרי, הא מכיון שאת בתיהם יכולים הם לערב, הרי ממילא כל עיקר דיוריהם מעורבים, וממילא נמצאת בחצר רשות אחת בהדי נכרי, דלרבי אליעזר בן יעקב החצר מותרת.

אבן לכאורה הביאור בזה הוא, על פי מה שיש להקשות בעיקר עירובי חצירות, דעל ידי הנחת הפת בבית אחד מבני החצר, נמצאים כל דיורי החצר מאוחדים לרשות אחת. דהנה נתבאר לעיל מ"ט א', דיסוד ענין העירוב הוא, במה שמאוחדים כולם במקום פיתם, ונמצא שכולם שותפין בבית זה. אמנם עדיין צריך ביאור, דלמרות שבאותו בית תשמיש כולם שוה בו, אבל הרי שאר הבתים הרי הם מחולקים, בהיות וגם בהם יש לכל אחד ואחד מקום פיתא. וברש"י ד"ה עירוב כתב בזה, 'וכל חצר משועבדת לרשותם זו ואחת היא', ובאמת דהא גופא צריך ביאור, מדוע אין הבתים החלוקים בפיתם, חלוקים רשות לעצמן.

וצריך לומר בזה, דענין עירוב חצירות, אינו לאחד את כל דיורי החצר להיות דיור אחד, אלא דלעולם גם אחר העירוב, נשאר חילוק הדירורים כדמעיקרא, ורק דאין הדירורין מתנגדים זה לזה. וזהו נעשה על ידי הנחת הפת בבית אחד, שיש כאן ביטוי לשותפותם בחצר, באופן שאינן סותרים זה לזה, וממילא רשות החצר נעשית לרשות אחת, אבל עדיין נשארים הם כמה דיורים חלוקים. ולכן למרות שעדיין יש לכל דיור מקום פיתא נפרד, מכל מקום מעשה הנחת הפת בבית אחד, קבע שאין מקום הפיתא סותר האחד לחבירו, ונעשית החצר לרשות אחת, למרות חלוקת הדירורין בה.

ומעתה שפיר יש להבין, מדוע בכל עירוב הבתים, לא נעשית החצר ליחיד בהדי נכרי, וממילא לא ניבעי לשכירות וביטול. והיינו טעמא, משום דהעירוב של הבתים לא איחד את הדירורין, שיהיו מעתה דיור אחד בחצר, ורק קבע

עליהן שאינן סותרין האחד לשני, באופן דכעת התאחדו כל רשויות החצר להיותן רשות אחת, אך הדיוורין נשארו חלוקין כדמעיקרא.

ביאור דברי התוס'

ד. ובוזה יש להבין, מדוע מיאנו התוס' לומר, דמה שבעינין ביטול רשות במבוי, הוא משום שאת דיורי המבוי לא שייך לערב, בהיות ויש שם נכרי, בשונה מהחצירות שהנכרי היה שם בחצר נפרדת. והיינו טעמא, דכיון שנתבאר דכל דיורי המבוי אחד הם, דדיורי הבית הם שממשיכים לחצירות ולמבוי, והם אלו האוסרין בחצירות ובמבוי, [אבל עצם תשמישי החצר והמבוי אינם אוסרים, כמו תשמישי בית שער וכדומה], אם כן מכיון דדיוורין אלו מעורבין בחצירות, נמצא דמכח החצירות הדיוורין כבר מעורבים, ונמצא דגם הדיוורין שנמצאים במבוי, הרי הם מעורבים, דהרי הם אותם הדיוורין הקיימים בחצירות.

ומה שאמרו חכמים, שאין עירוב מועיל במקום נכרי, על כרחינו הוא משום מה שנתבאר לעיל, דגם אחר העירוב, אין זה שמעתה אין לנו אלא דיוור אחד בחצר, אלא דלמרות שיש כאן כמה דיוורים, מכל מקום על ידי ביטוי לשותפותם, נמצא דאינם סותרין זה לזה, וממילא אין כאן אלא רשות אחת בחצר. ובוזה מתבאר מה שכתבו התוס', דלמרות שהחצירות מעורבות יחדיו, אין זה נחשב ליחיד במקום נכרי. והיינו, דיחיד במקום נכרי הוא, רק כאשר אין לנו בחצר אלא דיוור אחד, אבל מכיון שעירוב אינו משהו הרשויות, אלא לרשות אחת, ולא לדיוור אחד משותף, לכן גם אחר העירוב, עדיין אינו נחשב שיש כאן יחיד במקום נכרי.

ולבן גם כן אין כל סתירה, במה שמצד אחד העירוב חל, ומצד שני נחשב המבוי כרבים במקום נכרי, דמכיון שאין מהות העירוב

לעשות הדיוורים לדיוור אחד, אלא רק לדיוורין שאינן סותרים זה את זה, ולחברן לרשות אחת, לכן מצד אחד החצר מותרת, משום שאין כאן כמה רשויות, שיאסרו זו על זו, אולם מצד שני, עדיין יש כאן רבים במקום נכרי, דכל שעדיין הדיוורים חלוקים, אינו נחשב ליחיד במקום נכרי.

אמנם כל זה הוא דוקא בעירוב, דיסודו הוא רק לבטא את הענין, שאין הדיוורין סותרין זה לזה, אבל מכיון שהדיוורין עדיין חלוקים, להכי עדיין נחשב הדבר לרבים במקום נכרי. אבל בביטול רשות אינו כן, דיסוד הביטול הוא, להטפיל את הדיוור המבוטל לחברו, באופן שלא יחלק ממנו בדיוורין כלל, כמו שכתב הרשב"א לעיל כ"ו ב', דמשעת הביטול נחשב המבטל לאורח, ולכן הדיוורין המבוטלין אינן חולקים מקום לעצמן, וממילא מתאחדים הם עם דיורי מקבל הביטול. ומכיון דאחר הביטול אין כאן אלא דיוור אחד, לכן הוה ליה יחיד במקום נכרי, ומותר.

ובזה תתבאר קושית התוס', דהביטול במבוי לרשות אחת, הוה ליה ביטול לשנים הדרים בבית אחד, ולא אמרינן דמכיון שלא הועיל עירובם על המבוי, לכן יש במבוי כמה רשויות הסותרות זו לזו. והיינו טעמא, דמה שתיקנו חכמים דאין עירוב מועיל במקום נכרי, אינו תקנה מיוחדת שהעירוב לא יועיל בחצר שהנכרי דר שם, אלא הוא בעיקר דין העירוב, כמו שנתפרש לעיל, דהעירוב לא מאחד את כל דיורי החצר לדיוור אחד, אלא דקובע על הדיוורין שאינן סותרים זה לזה, וממילא להכי לא מהני העירוב במקום נכרי, דעל ידי עירוב לא נעשין הדיוורין לדיוור אחד, ועדיין הוו רבים במקום נכרי.

ונמצא לפי זה, דהעירוב שנעשה בחצירות, שפיר מועיל הוא גם כלפי המבוי, באופן שאין הדיוורין הקיימים במבוי סותרין זה לזה,

וממילא נעשה המבוי לרשות אחת, למרות חלוקת הדיורין הקיימת בו, כפי שקיימת חלוקת דיורין בחצר, דלאיחוד הדיורין הרי לא הועיל העירוב. וזהו שכתבו התוס', דכאשר מבטלין בני המבוי דיוריהם במבוי, ובוזה מתאחדים כל עיקר דיוריהם לדיור אחד, כמו שנתבאר לעיל בגדר הביטול, וממילא נהיה המבוי ליחיד במקום נכרי, אז מכיון שהדיור הקיים במבוי, הוא דיור מקבל הביטול הנמשך מהחצר, אם כן נמצא דדיור זה הוא גם כן רשותם של המבטלים, דאמנם הדיורין עצמן הם של מקבל הביטול, ולא הועיל להם עירובם בחצר, להתאחד עם דיוריו של המקבל, מכל מקום מאחר שהרשות בחצר היא רשות אחת לכולם, לכן כאשר ניתרת אותה הרשות במבוי, הרי כולם מותרים בה.

ביאור תירוצי התוס'

ה. אמנם מעתה יקשה תירוצם דהתוס', דתירצו דכשם שלענין יחיד במקום נכרי, אין העירוב מועיל להשוותם יחיד במקום נכרי, כמו כן לא יוכל העירוב להשוותם כשנים הדרים בבית אחד. דהרי כל מה שהעירוב אינו משהו יחיד במקום נכרי, הוא כמו שנתפרש לעיל, דהעירוב אינו מאחד את הדיורין להיותן דיור אחד, אלא רק דאין הדיורין סותרין זה לזה, ולכן עדיין הוו כמה דיורין במקום נכרי. אולם לענין שנים הדרים בבית אחד, הרי ודאי תלוי הדבר, ברשות הנמצאת במבוי, שעד כמה שעירבו החצירות, ונעשית החצר לרשות אחת, [למרות חילוק הדיורין שבה], אם כן גם המבוי נעשה רשות אחת, וכולם צריכים להיות מותרין בה.

ולכאורה הביאור בזה הוא, דבתירוצם הבינו התוס' לגדר הביטול באופן אחר. דבקושיטם הבינו, שהביטול הוא כלפי הרשויות, דאחר הביטול נעשית החצר לרשות אחת, למרות חלוקת הדיורין הקיימת בה, ולכן הבינו דכאשר הותרה רשותו של מקבל הביטול, הרי הם מותרים עמו באותה הרשות, דמכח העירוב הרי הם עמו ברשות אחת. אכן בתירוצם הבינו, שהביטול הוא על הדיורין עצמם, וממילא נמצא, דההיתר של מקבל הביטול הוא בדיוריו ולא ברשותו, וממילא מכיון דבדיוריהם עדיין הם

וממילא נעשה המבוי לרשות אחת, למרות חלוקת הדיורין הקיימת בו, כפי שקיימת חלוקת דיורין בחצר, דלאיחוד הדיורין הרי לא הועיל העירוב. וזהו שכתבו התוס', דכאשר מבטלין בני המבוי דיוריהם במבוי, ובוזה מתאחדים כל עיקר דיוריהם לדיור אחד, כמו שנתבאר לעיל בגדר הביטול, וממילא נהיה המבוי ליחיד במקום נכרי, אז מכיון שהדיור הקיים במבוי, הוא דיור מקבל הביטול הנמשך מהחצר, אם כן נמצא דדיור זה הוא גם כן רשותם של המבטלים, דאמנם הדיורין עצמן הם של מקבל הביטול, ולא הועיל להם עירובם בחצר, להתאחד עם דיוריו של המקבל, מכל מקום מאחר שהרשות בחצר היא רשות אחת לכולם, לכן כאשר ניתרת אותה הרשות במבוי, הרי כולם מותרים בה.

ובזה יבואר מדוע הוצאתם מהחצר למבוי אינה מישקל רשותא, וכפי שתירץ בתוס' רבינו פרץ לקושית התוס', דכל דין מישקל רשותא הוא, כאשר הוצאתו מביתו לחצר סותרת את מהות הביטול, דבעוד שביטל רשותו ונעשה בה אורח, הרי הוא מוציא כלי ביתו לחצר, ומשתמש בה תשיש בעלים, אבל כאשר נקטינן דשותף המבטל ברשות של מקבל הביטול, כאשר עירבו את רשותן יחד, ונעשו כשנים בבית אחד, לכן הוצאתן אינה סותרת לביטול, דסוף סוף גם ברשות זו הוו בעלים.

ולכן הבינו התוס' בקושיטם, דאין הנידון דומה לדינא דמבטלין לכל אחד ואחד, שהרי כל דינא דמבטלין לכל אחד ואחד, הוא כאשר עדיין אין שריותא בעירוב, והיינו דעדיין לא עירבו את כל רשויות החצר, ועדיין רשויות החצר סותרות זו לזו, ובכדי שיחול בחצר שריותא בעירוב, לכן בעינן שיבטל לכל אחד ואחד, שאז אין רשותו אוסרת בחצר כלל, וממילא נמצא דכל רשויות החצר מעורבות יחד. אכן כאשר החצירות כבר מעורבות זו עם זו, וכלפי החצירות הרי יש

ומכיון שכך אין מועיל הביטול, עד כדי שתהיה החצר לדיר אחד, אלא רק שתהיה למקבל הביטול זכותא קלישתא בהאי רשותא.

ולכן כתבו התוס', דמכיון שבביטול במבוי לא היתה שריותא, מכיון דבביטולם למקבל הביטול, לא ביטלו באופן שתהיה רשות יחידה במבוי, שהגם שהעירוב ברשות של מקבל הביטול חל, עדיין לא ביטלו לכל בני הרשות המעורבת, ונמצא דהביטול לא היה באופן שקיימת רשות יחידה במבוי, דכלפי שאר השותפין עם מקבל הביטול באותה הרשות, לא ביטלו להם רשותם. ולכן כתבו התוס', דמכיון דצריך לבטל לכל אחד ואחד, לכן אין מועיל ביטול זה, למרות שהם עמו באותה הרשות.

דין ביטול רשות מחצר לחצר

ו. ויש להביא ראיה גדולה להיסוד האמור, דהדירין שבבית הן הן דירי החצר והמבוי, דהנה לשמואל ס"ל לקמן ס"ח ב', דאין ביטול רשות מחצר לחצר. וטעמא דמילתא, משום דגדר הביטול הוא, דבמקום אשר קיימות בו כמה רשויות, המתנגדות זו לזו, מטפיל האחד את רשותו, ומשליט את רשות מקבל הביטול באותו מקום. ואם כן, כל זה שייך דוקא באותה חצר, דשולטות בה כמה רשויות, וממילא נטפלת רשות אחת לחברתה, אך בביטול מחצר לחצר, הרי אין שולטות כמה רשויות בחצר, ואם כן לא שייך להטפיל את הרשות השולטת לרשויות שאינן קיימות בחצר.

ולכאורה קשה, כיצד שייך ביטול בית, הרי כל ביטול בית, הרי הוא כביטול מחצר לחצר, דהרי אין מקבל הביטול שייך באותו בית, ומדוע לרבי אליעזר יכול לבטל ביתו. וגם כל מה שרבנן פליגי, וסברי דאינו מבטל ביתו, אינו אלא משום דבסתמא אינו מבטל אלא חצירו, אבל אם יבטל בפירוש גם את ביתו, ודאי דיהני

חלוקין, [שהרי על חילוק הדירין לא הועיל העירוב], לכן אינם נחשבים עמו בבית אחד.

אכן עדיין צריך ביאור בתירוצם השלישי, דתירצו דבעינן ביטול לכל אחד ואחד, ולכאורה עד כמה דהוו כשנים בבית אחד, כמו שהבינו התוס' בקושייתם, וכמו שנתבאר לעיל, הרי ממילא בהיתר האחד כולן מותרין, משום דיש שריותא בחצר, וכיון דנמשכת רשותו מן החצר למבוי, לכן גם רשות המבוי הנמשכת מהחצר, הרי היא רשות מעורבת, וכולם מותרין בה. ומה ראיה איכא מדינא דביטול לכל אחד ואחד, בעוד דבקושייתם הבינו, דאין הנידון דומה להתם.

ובישוב קושיא זו לכאורה י"ל, דהנה באמת יש להקשות, מדוע ביטל לאחד מחמשה, לא הוי כביטול לשנים בבית אחד, דביטולו הוא כלפי רשות המקבל, ומכיון דהרשות מעורבת לכמה אינשי, ממילא חשיב ביטול עבור כולם. ובאמת דכן הוקשה בסימן כ"ט אות א', ונתבאר שם באות ו', דמכיון דכאשר ביטל לאחד, עדיין אין העירוב שעירכו ביניהם חל, מכיון דכל זמן שקיימת בחצר עוד רשות שאינה מעורבת, אין העירוב חל, בהיות ומהותו היא עירוב כל רשויות החצר, ומכיון דהמבטל לא ביטל אלא עבור האחד, ונשאר רשותו כלפי שאר בני החצר, לכן אין העירוב חל, ואין מועיל ביטולו אלא לאחד.

אמנם נראה דבתירוצם דהכא, הבינו התוס' תירוץ אחר בקושיא הנזכרת. דמה שאין הביטול עבור האחד מועיל עבור כולם, הוא דהביטול עצמו אינו בתכלית, מכיון שמהות הביטול הוא במה שמקיים רשות יחידה בחצר, וביטול זה אינו מקיים רשות יחידה, שהרי לגבי הרשויות שלא ביטל להם, נשאר רשותו בחצר, ועדיין אין כאן באופן כללי רשות יחידה בחצר,

ביטולו על ביתו, כדכתבו התוס' ס"ד א' ד"ה בטילו.

והנה לקמן ס"ח ב' איתא, גופא, רב אמר מבטלין וחוזרין ומבטלין, ושמואל אמר אין מבטלין וחוזרין ומבטלין, לימא רב ושמואל בפלוגתא דרבנן ורבי אליעזר קא מיפלגי, דרב דאמר כרבנן, ושמואל דאמר כרבי אליעזר. ופירש רש"י בד"ה רב דאמר כרבנן, דאמרי במתני' ביתו אסור להכניס ולהוציא לו ולהם, דאמרי המבטל רשות חצירו לא ביטל רשות ביתו, אלמא לא מסתלק ליה לגמרי, ולא הוה ליה כבן חצר אחרת. והיינו, דלרבנן דלא ביטל רשות ביתו, אז הביטול אינו אלים, והוה ליה כבן אותה חצר, ולכן יכולין גם כן לבטל אליו, אבל לרבי אליעזר דסבר דביטל רשות ביתו, אז הביטול הוא אלים, ולכן הוה ליה כבן חצר אחרת, ושוב אין יכולין לבטל אליו.

ולכאורה צריך ביאור, מדוע לרבנן כשמבטל חצירו, נחשב הוא כדר באותה חצר, ולהכי חוזרין ומבטלין לו, והא אחר שביטל חצירו, הרי כבר אינו בן אותה חצר, שהרי אין לו רשות באותה חצר, והגם שיש לו בית לצד החצר, מכל מקום מאחר שביטל רשות חצירו, הרי אין החצר משמשת את ביתו, ונמצא הביטול עבור ביתו, דהוי ביטול מחצר לחצר.

ולאחר היסוד האמור, דדיורי הבית הם הם הדיורין הקיימים בחצר, לכאורה יש לפרש, דפלוג' רבנן ורבי אליעזר, אם המבטל חצירו ביטל גם ביתו, אינה רק פלוג' אם הביטול הוא גם על ביתו, אלא היא פלוג' בעצם גדר הביטול. והיינו, דלרבי אליעזר דסבר דלא דייר אינש בבית בלא חצר, ובסתמא מבטל גם ביתו, אז מכיון דדיורי הבית והחצר חדא נינהו, לכן מבטל הוא את כל עיקר הדיורין שלו, והרי כל דיוריו, הקיימים בין בבית ובין בחצר, הרי הם

נטפלים לדיורי השני. אכן לרבנן דסברי דעביד אינש דדייר בבית בלא חצר, אז גדר הביטול הוא, שמטפיל את תשמישי ביתו שבחצר, לתשמישי בית חבירו שבחצר, ולמרות שהדיורין בביתו ובחצירו חדא נינהו, וכמו שנתבאר לעיל, מכל מקום על ידי הביטול נמצא, דעוקר החצר מתשמישים עבור ביתו, והווי תשמישין דעלמא כבית שער שאינן אוסרין.

וממילא יש לומר, דכיון דגדר הביטול לרבנן הוא, שעוקר את תשמישי ביתו מהחצר, אך ביתו גופיה כדקאי קאי, אם כן לא עוקר את עצמו לגמרי מהחצר, דכיון דעדיין דר כאן בביתו, הרי יכול גם כן להשתמש בחצר, ואמנם דאחר הביטול לא ייחשבו תשמישיו שבחצר לתשמישי ביתו, אך על כל פנים, רשות יש לו בחצר, עבור תשמישי החצר עצמה. והגם שאין רשות זו אוסרת, מאחר דאינה תשמישי בית, והויא לה כבית שער וכדומה, מכל מקום מכיון שקיימת היא בחצר, לכן נחשב כדר באותה חצר, ושפיר שייך לבטל לו החצר, גם אחר שביטל הוא את רשות חצירו. ומה שאין כן לרבי אליעזר, דסבר דעוקר את כל עיקר דיוריו, אם כן נמצא, דכל מה שמשתמש בחצר, הרי זה בתורת אורח בעלמא, ואין לו רשות בחצר, ולכן חשבינן ליה כבן חצר אחרת.

ונמצא מכל זה, דכאשר מבטל האדם גם את ביתו, אינו ב' ביטולים לביתו ולחצירו, אלא דמאחר שעוקר את כל עצמות דיוריו, לכן כל דיוריו שברשות זו אינם אלא דיורי אורח. ולכאורה, מאחר דכל מה דפליגי רבנן עליה דרבי אליעזר, היינו משום דסברי דהמבטל בעין רעה מבטל, ולכן מה דגלי גלי ומה דלא גלי לא גלי, אבל אם יפרש להדיא שמבטל גם ביתו, ודאי שיימצא הביטול על כל עיקר הדיורין, כמו שנתפרש גדר הביטול לרבי אליעזר.

הדיוורין, לכן שפיר מתנגדים דיוורין אלו זה לזה, מאחר דבבבב קיימים בהדי הדדי, ומאחר דדיוורין אלו סותרין זה לזה, לכן שייך שיטפיל דיוורין של האחד לחבירו, ולהכי אין ביטול בית כביטול מחצר לחצר.

ולפי זה יש לומר שפיר, דכל ביטול ביתו אינו ביטול מחצר לחצר, דכל ביטול מחצר לחצר הוא, כאשר אין הדיוורין סותרין זה לזה, דכל דיוורין קיימים בחצר אחרת, ולא שייך שייטפלו האחד לחבירו, דכל דיוורין כדקאו קאו. אמנם מאחר דבין ביתו ובין חצירו הוה אותן

סימן ל"א

בדין כל שנאסר וכל שהותר למקצת שבת

אוסר, דקיימא לן כרבי שמעון, דהלך לשבות אצל בתו אינו אוסר, אבל אחר כן כתב, 'וחזור אני כי בדבר זה, אלא אפילו לא בא היורש לדור בו באותה שבת, לפי שכבר נאסר למקצת שבת, וכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת, חוץ ממבטל רשות, וכיון שכן אי אפשר בלא ביטול'. ולגבי הראיה שהביא בתחילה מהלך לשבות אצל בתו, כתב הרשב"א דשם מיירי שהלך מערב שבת, דאז בתחילת השבת לא היה שם איסור, אבל אם באמת היה דר שם בתחילת השבת, לא אמר רבי שמעון דאינו אוסר, משום דינא דכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת. וכן כתב בריטב"א.

ולכאורה יש להקשות לשיטת התוס' ודעימיה, דאמנם דירה בלא בעלים הויא לה כבית התבן ואינה אוסרת, אולם כל זה דוקא כאשר מערב שבת היתה הדירה בלא בעלים, אולם כאשר בבין השמשות היתה הדירה בבעלים, מה איכפת לן במה שכעת אין בה דיוורין, הלא זהו גופא דינא דכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת, דלמרות שבאמצע השבת בטלה הסיבה לאסור את החצר, מכל מקום מכיון דבבין השמשות היתה סיבה לאיסור חצירות, הרי איסור זה ממשיך כל השבת. והכא

פלוני' התוס' והרשב"א וסייעתם

א. עירובין ע' א', בעא מיניה רבא מרב נחמן, יורש מהו שיבטל רשות, היכא דאי בעי לעירובי מאתמול מצי מערב, בטולי נמי מצי מבטל, אבל האי כיון דאי בעי לעירובי מאתמול לא מצי מערב, לא מצי מבטל, או דלמא, יורש כרעיה דאבוה הוא. אמר ליה, אני אומר מבטל, והני דבי שמואל תנו אין מבטל. והנה בתוס' בד"ה יורש כתבו, דכל מה דמיבעיא לה לגמ' אם היורש יכול לבטל, הוא דוקא כשבא היורש לדור בבית אביו בשבת, אבל כל זמן שלא בא לדור, הרי הרשות מותרת מיד במיתת האב.

וכתבו התוס' בטעמו של דבר, דכשאין דיוורין בבית, הרי זה כבית התבן ובית הבקר, דאמר רבי יהודה לקמן ע"ב ב', דאינו אוסר אלא מקום דירה בלבד. והביאו ראיה לזה, מהא דפסק לעיל מ"ז א' כרבי שמעון, דסבר דאפילו כשהלך לשבות אצל בתו באותה העיר אינו אוסר, והיינו משום דאין הדיוורין קיימים שייאסרו. וכדעת התוס' כתבו ברא"ש סי' ט"ז ובר"ן.

אמנם בחידושי הרשב"א, בתחילה כתב כדברי התוס', דדוקא כשבא היורש באותו בית שהיה דר בה מורישו, אבל אי לאו הכי אינו

נמי יש לומר, דלמרות שבאמצע השבת בטלו דיווי הבית, אך מכיון דבבין השמשות היו דיוויין, ממילא נאסרת החצר לכל השבת.

ועוד יש להקשות לשיטת התוס', דהנה לקמן פ"ו א' איתא לדינא דרבי שמעון, דהלך לשבות אצל בתו באותה העיר אינו אוסר, וכתב שם הרא"ש בפ"ח סי' ו', 'אם חזר לביתו בשבת, יש אומרים שאוסר וכו', ולי נראה כיון דרבי שמעון לא שרי, אלא משום שמסיע מליבו ובודאי לא יחזור, הוה ליה שבת שהותר, ושוב לא תיאסר'. ואח"כ הביא דכדבריו מצא בשם הראב"ד.

ולכאורה יש להקשות, דהרי הרא"ש גופיה סבר בסוגיין כהתוס', דלמרות שבתחילת השבת היו דיווי האב, מכל מקום כל זמן שלא בא הבן לדור שם, אין החצר אסורה, והיינו, דדין כל שנאסר למקצת שבת, הוא דוקא כשהדיוויין ממשיכים, ואם כן קשיא, מדוע כאשר בתחילת השבת לא היו דיוויין, וניתוספו בשבת דיוויין, סבר הרא"ש דאמרינן כל שהותר למקצת שבת, הלא מן הדין היה, שדין כל שהותר למקצת שבת, יהיה רק כאשר הדירה בלא בעלים נמשכת. ומאי שנא הדין כל שנאסר למקצת שבת, מהדין כל שהותר, הלא לכאורה דין אחד הוא.

במעמא דאין כל שנאסר בביטול

ב. גרסינן בע"ב 'איתיביה, זה הכלל כל שמותר למקצת שבת הותר לכל השבת, וכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת, חוץ ממבטל רשות. כל שהותר וכו' כגון עירב דרך הפתח ונסתם הפתח וכו', כל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת כולה, כגון שני בתים בשני צידי רשות הרבים, והקיפום נכרים מחיצה בשבת'. ולכאורה צריך ביאור, שהרי דין זה דב' בתים בב' צידי רשות הרבים, אסור הוא בלא דין

כל שנאסר למקצת שבת, שהרי אין שום סיבה להתירו, שהרי יש כאן ב' דיוויין חלוקין, האוסרין זה על זה באיסור חצירות, והרי הם צריכים לערב ביניהם, וקיי"ל דאין מערבין בשבת. ומדוע הוצרכה הגמ' להגיע בזה, לדינא דכל שנאסר למקצת שבת.

ובאמת דעמד בזה ברש"י ד"ה והקיפום נכרים מחיצה, וכתב 'דאסורין לבטל זה לזה כדי שישתמש בה אחד מהן, דהואיל ואי בעו לערובי מאתמול לא מצו מערבי'. והיינו דאי לא דינא דכל שנאסר למקצת שבת, היה שייך לבטל זה לזה. אולם דברי רש"י אלו צריכים ביאור רב, דהרי לגבי ביטול רשות, שנינו באותה הברייתא, חוץ ממבטל רשות, והיינו דלגבי דין ביטול רשות, לא אמרינן כל שנאסר למקצת שבת, ומדוע כתב רש"י דמדינא דכל שנאסר למקצת שבת, נאסרו הנך בתים בביטול רשות זה לזה.

ולכאורה יש לישב דברי רש"י, על פי דברי הר"ן לקמן ע"א א', דכתב בתחילה לפרש, בפירוש שאלת עולא 'מאי טעמא דבית הלל', דכונתו להקשות מדוע בדין ביטול רשות, סברו בית הלל דמבטלין בשבת, ולא אמרינן בזה לדינא דכל שנאסר למקצת שבת. אמנם אחר כן כתב, 'לפיכך נראה לי דביטול רשות לא קשיא לן כלל, משום דלא אמר דכל שנאסר למקצת שבת נאסר לשבת כולה, אלא היכי דאי בעי לעירובי מאתמול לא מצי מערב, אבל הכא מצי מערב'.

העולה מדברי הר"ן, דהך כלל דלא אמרינן כל שנאסר למקצת שבת, בדין ביטול רשות, אינו תקנה מיוחדת בדין ביטול, דלא נימא בה כל שנאסר למקצת שבת, אלא דכל שמצי מערב מבעוד יום, לא אמרינן ביה לכל שנאסר למקצת שבת. ואם כן, מעתה יש לישב דברי רש"י, דבאופן שהקיפום נכרים מחיצה בשבת, הרי לא היה יכול לערב מערב שבת, שהרי לא היו

משתנים דיני החצר בשבת, ומה איכפת לן אם יכול הוא לערב או לבטל מערב שבת בין השמשות, בעוד דסו"ס דין החצר בכניסת השבת היה לאיסור.

דברי הר"ן ורבינו פריץ

בצורך היסח הרעת

ג. עוד איתא בע"ב, 'איתיביה, אחד מבני חצר שמת, והניח רשותו לאחד מן השוק, מבעוד יום, אוסר, משחשיכה, אינו אוסר. ואחד מן השוק שמת, והניח רשותו לאחד מבני חצר, מבעוד יום, אינו אוסר, משחשיכה, אוסר'. ובאמת דהדין הנזכר ברישא דברייתא צריך ביאור, דכיון שבין החצר מת מבעוד יום, והניח רשותו לאחד מן השוק, הרי נמצאת דירתו בבין השמשות, דירה בלא בעלים, ומדוע אוסר ביתו על שאר בני החצר.

והנה ברש"י בד"ה מבעוד יום כתב, 'ואף על פי שאינו דר כאן, כדנתיא לקמן בהאי פירקא, מי שיש לו בית התבן ובית הבקר בחצר חבירו, אוסר עליו'. והיינו, דהך בבא דכאשר מת המוריש מערב שבת, אסורה החצר בשבת, למרות שאי היורש דר בה, הוא כדעת רבי מאיר לקמן ע"ב, דאפילו בית התבן ובית הבקר אוסר. וכן כתבו התוס' ד"ה אחד, 'וקסבר האי תנא, כמ"ד לקמן בפירקין דף ע"ב ב', בית התבן ובית הבקר הרי זה אוסר עליו'. וכן הוא בתוס' הרא"ש.

ובר"ן הביא לפירוש רש"י האמור, וכתב על זה, דאי הכי אתיא דלא כהלכתא, שהרי קיי"ל כרבי יהודה דאינו אוסר אלא בית דירה בלבד. ולכן כתב, 'ומיהו אפשר לאוקומה אליבא דהלכתא, בשבא אותו מן השוק לדור שם בשבת. ואפילו למי שסובר בההיא דרבי שמעון, דאמר דאפילו הלך לשבות אצל בתו באותה העיר אינו אוסר, דאף על פי שחזר בשבת אינו אוסר וכו',

הבתיים מחוברים יחד, ולכן שפיר לענין ביטול הרשות שעשאוה הנכרים בשבת, אמרינן לדינא דכל שנאסר למקצת שבת, גם בדין ביטול רשות, מכיון דאי בעי לעירובי מאתמול לא מצי מערב.

והנה כעין דברי הר"ן כתב בקרן אורה בסוגיין, דהנה מוכיח הגמ' מהך ברייתא דכל שנאסר למקצת שבת, דקתני בה חוץ מביטול רשות, דמשמע דיוורש לא מצי מבטל. וברש"י ד"ה חוץ, פירש להוכחת הגמ', דמדלא קתני חוץ מביטול רשות ויורש, שמעינן מינה דביורש אמרינן לדינא דכל שנאסר למקצת שבת. אולם בקרן אורה פירש להוכחת הגמ' באופן אחר, והיינו, דהך דינא דאין בביטול רשות, לדין כל שנאסר למקצת שבת, על כרחך הטעם בזה הוא, משום שלא חשיב שנאסרה החצר בבין השמשות, שהרי כל שעה ושעה יכול הוא לבטל את רשותו, ואם כן גבי יורש, שלא יכול לבטל את הרשות בבין השמשות, שפיר אית ביה לדינא דכל שנאסר למקצת שבת.

ועל כל פנים חזינן מדבריו, שהבין בטעם הדבר, שלא אמרינן כל שנאסר למקצת שבת, גבי ביטול רשות, דאינה תקנה מיוחדת גבי ביטול רשות, אלא כל היכא דמערב שבת בין השמשות, יכל הוא לבטל את רשותו, לא חשיב שנאסרה הך רשות. וזה כעין דברי הר"ן שהבין, דמה שלא אמרינן בביטול כל שנאסרה למקצת שבת, הוא משום שיכול הוא לערב מערב שבת, ולכן לא חשיב שיש כאן איסור בערב שבת בין השמשות.

ולאורה יש לבאר בדבריהם, מדוע נימא דדין כל שנאסר למקצת שבת, יהיה תלוי, האם יכול הוא לערב או לבטל בבין השמשות, הרי לכאורה דינא דכל שנאסר למקצת שבת הוא, דכל שבתחילת השבת היה איסור על החצר, הרי איסור זה נמשך כל השבת, ולא

התם שאני, דכיון שהיה רגיל לדור שם, ויצא משם לשבות אצל בתו, הסיחה מליבו.

ומבואר מדברי הר"ן, דהדין המפורש בברייתא הוא, על אותו זמן שבא היורש לדור בבית מורישו בשבת, ולכן אוסר עליהם, ככל דירה בבעלים. אלא דהוקשה לר"ן, מדוע כאשר לא היה דר בה אדם בבין השמשות, לא נימא בה הואיל והותר למקצת שבת, ולא תצטרך אותה דירה ביטול כלל, וכשם שבהלך לשבות אצל בתו, אמרינן הואיל והותר למקצת שבת. ולכך תירץ, דשאני התם שעשה מעשה מיוחד, במה שיצא מביתו והלך אצל בתו, אבל בברייתא מיירי בשלא היה דר בה היורש קודם, ולכך מה שלא בא מערב שבת, והיתה הדירה באותו זמן מותרת, אינו נחשב שהותרה למקצת שבת.

ובאמת שהדברים צריכים ביאור, דבפשטות דין הואיל והותר למקצת שבת הוא, שאם בשעת כניסת השבת בבין השמשות, היתה הדירה עומדת בהיתר, הרי נמשך אותו היתר כל השבת, ואם כן מה איכפת לן, אם מה שלא היתה הדירה בבעלים בבין השמשות, היה מחמת עשייה של הדר, שיצא משם לשבות אצל בתו, או שהיה מחמת מציאות פשוטה, שלא היה דר בה אדם כלל.

והנה כעין דברי הר"ן מצינו בדברי תוס' רבינו פרץ, דהנה הביא לדברי הר"י [המובא גם בחידושי הריטב"א בסוגיין], דהאיסור שיש ברישא דברייתא, הוא באופן שבא היורש בשבת. והקשה רבינו פרץ על דבריו, 'ואף על גב שלא בא שם מבעוד יום, ליכא למימר הואיל והותרה הותרה, כיון דלא היה ההיתר לגמרי, דהיה בידו לבא לדור שם מבעוד יום וכו'. ואם תאמר, מאי שנא מהניח את ביתו והלך אצל בתו באותה העיר, דשרי רבי שמעון אפילו יחזור למחר בשבת. ויש לומר, דהתם עקר דעתיה טפי לכולי שבת, כיון שהיה דר שם מערב שבת, ובשבת

הניח ביתו והלך לשבות אצל בתו באותה העיר, והלכך אפילו אתרמי שחזר למחר בשבת בביתו בחצר, אמרינן הואיל והותרה הותרה. וכן משמע נמי לישנא דרבי שמעון, דקתני אפילו הניח ביתו וכו', שכבר הסיח לבו, משמע שהסיח דעתו מלחזור לכולי שבת. אבל כאן, שהניח רשותו לאחד מן השוק מבעוד יום, אף על פי שלא בא לדור מערב שבת, אלא למחר בשבת, מכל מקום לא הסיח דעתו מאיתמול מלבא שם בשבת, וכיון דהדרב תלוי ועומד, לא אמרינן הואיל והותרה הותרה, כיון שהיה ספק אם יבא שם בשבת.

ובדברי רבינו פרץ אלו חזינן, דחילק כעין דברי הר"ן, דכל היסוד של הואיל והותר למקצת שבת, הוא דוקא כאשר היתה הסחת דעת מלחזור לכל השבת, אבל כאשר הבית נמצא במצב שלא בבעלים, זה אינו נחשב שחל על הבית דין הואיל והותר למקצת שבת. ולכאורה הדברים צריכים ביאור, מדוע דלא נימא, דכל שהיה הבית במצב של היתר, נמשך אותו היתר לכל השבת, וכפי שמשמע ריהטת הלשון, כל שהותר למקצת שבת הותר לכל השבת, דההיתר היה על מקצת שבת.

פלוג' הראשונים בדין אם עירב האב

ד. והנה בישוב כל הקושיות האמורות, נראה לכאורה להקדים עוד כמה קושיות, בדין זה דהואיל ונאסר למקצת שבת, ומקודם לזה נקדים את פלוג' הראשונים דסוגיין. דהנה כתב רש"י בד"ה יורש, 'ששכח אביו ולא עירב, ומת בשבת, ולא ביטל רשותו, מהו שיבטל היורש'. וכתבו התוס' בד"ה יורש בביאור הדבר, 'דאם עירב, הא תני לקמן, אחד מבני חצר שמת, והניח רשותו לאחד מן השוק משחשיכה, אינו אוסר'.

ובמעם הדבר דאינו אוסר, כתב רש"י בע"ב בד"ה משחשיכה, 'שהרי הותר למקצת שבת, והיינו הדין המבואר להלן ע"ב, דכל

נשארת היא מעורבת, אלא העירוב חל על הרשויות. וטעם הדבר הוא, מכיון שיסוד כל ענין העירוב הוא, במה שתיקן שלמה דין חילוק רשויות, דכל מקום המיועד לתשמיש אחר, הרי הוא חולק רשות לעצמו. וחילוק התשמישין הרי הוא מכח הדיוורין, ולא מכח הדירה, שהרי הדירה אחת היא עם כל דירות התצר. ומכיון דחילוק הרשויות הוא מכח התשמישין, לכן העירוב נמי צריך להיות בתשמישין, לאחד את כל הרשויות לרשות אחת. ומעתה לא שייך לומר, שדירת הבן מעורבת מכח האב, שהרי האב עירב את דיווריו דידיה, ולא את הדירה, וכשהבן דר בדירת אביו, הרי הם דיוורין חדשים, והם עדיין לא נתערבו.

וברעת הר"ן שכתב שהבן ירש מאביו דירה מעורבת, לכאורה צריך לומר, דסבר כשיטת הר"י מקינון, המובא בתוס' הרא"ש ורבינו פרץ לעיל ס"ו, וכפי שהובא לעיל בסימן כ"ה אות ה', דסבר ששותף יכול להיות שכירו ולקיטו של חבירו, למרות שהם חלוקים בדיוריהם, ונתפרש שם בטעמו של דבר, דסבר הר"י מקינון, דהדירה היא החולקת רשות, ולכן העירוב חל על הדירה, ומכיון דשותפין החלוקים בדיוריהן עדיין שותפין בדירתן, לכן האחד יכול להיות שכירו ולקיטו של חבירו. ולכן סבר הר"ן, דכיון שהעירוב חל על הדירה, והבן נמצא באותה הדירה שעירב אביו, לכן נחשב שירש דירה מעורבת. ונמצא בזה, דהראשונים והר"ן דבסוגיין, נחלקו בפלוג' התוס' והר"י מקינון דדף ס"ו.

כמה קושיות

מדין כל שנאסר למקצת שבת

ה. והנה לכאורה יש להקשות מסוגיין, כמה קושיות, אליבא דהראשונים דסברי דדיוורין הם החולקים רשות. דהנה איתא בסוגיין דין הואיל ונאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת,

שהותר למקצת שבת הותר לכל השבת, והכא נמי, מאחר שהחצר היתה מותרת בכניסת השבת, מכח העירוב שעשה בה האב, לכן מותרת גם אחר מיתתו, ואין הבן צריך לבטל את חלקו. וכן מבואר ברשב"א, 'ובעיא דרבא בשלא עירב האב מיירי, דאי בשעירב וכו', הרי הותר למקצת שבת, והותר לכל השבת, וכדקתני בסמוך בברייתא' וכו'. וכן כתב בריטב"א.

אמנם בחידושי הר"ן (בע"כ) נחלק עליהם, דהנה הביא לקושית הראב"ד, במה שאיתא שם, 'כל שהותר למקצת שבת הותר לכל השבת, כגון עירב דרך הפתח ונסתם הפתח, עירב דרך החלון ונסתם החלון', דמדוע לא אייתי הגמ' להאי גונא, דעירב האב מערב שבת ומת בשבת, דהגם שבמיתתו פקע עירובו, מכל מקום הותרה כל השבת, מכח מה שהותרה מקצת השבת על ידי העירוב. וכתב הר"ן על זה, 'ולדידי לא קשיא, דהוא גונא ודאי פשיטא דשרי, ולא שייך למתני ביה, כל שהותר למקצת שבת, הותר לשבת כולה, דכיון שרשות זו כבר נתערב, אין היורש זוכה בחצר, אלא בענין שהיה בה מורישו'.

והיינו, דסבר הר"ן, דגם בלאו הדין דכל שהותר וכו', לא שייך לדון שיצטרך הבן לבטל, את הדירה שירשה בשבת, כיון שירש דירה מעורבת כבר, ונמצא דדירתו אחת היא עם שאר בני החצר. ולכאורה יש להקשות על דברי הראשונים הנ"ל, מכח דברי הר"ן האמורים, דמכיון שירש הבן דירה מעורבת, עדיין נשארת הדירה בעירובה גם בהיתה ברשותו, ומדוע כתבו דהותרו הדיוורין משום שהותרו למקצת שבת, והרי ירש הבן דירה מעורבת.

ולכאורה צריך לומר בזה, לפי מה שנתפרש לעיל בכמה דוכתי (סימן כ"ד אות ג' ובעוד מקומות), דהעירוב אינו חל על הדירה, דנימא שמכיון שהבן קאי בדירה של אביו, לכן

מִן הַרְאִשׁוֹנִים בְּסוּגִיָּין, וְעֵלָה קָא בְּעֵיא הַגַּמ', אִם יִכּוּל הַיּוֹרֵשׁ לְבַטֵּל דִּירַת אֲבִיו בְּשַׁבַּת. וּלְכַאוּרָה, הָא תִּינַח אִם הַדִּירָה הִיא הָאוֹסֶרֶת, אִז שִׁיךְ שִׁיבְטֵל הַיּוֹרֵשׁ אֶת בֵּית אֲבִיו, שֶׁהִרִי כַּעַת הַדִּירָה הִיא שְׁלוֹ, וּמִכִּיּוֹן שֶׁהִיא הָאוֹסֶרֶת לִכְּן יִכּוּל לְבַטְלָהּ, אֲבָל אִם הַדִּירוּיִן הֵם הָאוֹסֶרִים, אִז אִינּוּ מוּבָן כִּלְלֵי, מֵה שִׁיכּוּל הַבֵּן לְבַטֵּל, בּוּמִן שְׁדֵר הוּא בְּאוֹתָהּ חֲצֵר, וְהֵלֵא הַדִּירוּיִן אִינֵן שְׁלו כִּלְלֵי, וְכִיצַד יִכּוּל לְבַטֵּל דִּירוּיִן דְּלֵאוּ דִּידֵיהּ.

וּבְעֵיקָר הַדְּבָר שֶׁהַדִּירוּיִן הֵם הָאוֹסֶרִים, לְכַאוּרָה גַּם כֵּן יֵשׁ לְהַקְשׁוֹת, דֵּהֵלֵא לְקַמֵּן ע"ב ב' נַחֲלָקוּ בּוּזָה רַבִּי מֵאִיר וּרְבִי יְהוּדָה, דְּלִרְבִּי מֵאִיר גַּם בֵּית הַתְּבֵן וּבֵית הַבֶּקֶר אוֹסֵר, וְאִיתָא לְעֵיל ס"ב א' בְּגַמ', דְּטַעַמָּא דְּרַבִּי מֵאִיר הוּא, מִשּׁוּם דְּסַבֵּר דְּדִירָה בְּלֵא בְּעֵלִים שְׁמָה דִּירָה. וּלְכַאוּרָה, בְּשִׁלְמָא אִם הָאוֹסֵר הוּא הַדִּירָה, אִז שְׁפִיר סַבֵּר רַבִּי מֵאִיר, דְּדִירָה גַּם כְּשֶׁאִיֵּן בַּה דִּירוּיִן, הִרִי הִיא אוֹסֶרֶת בְּאִיסוּר חֲצִירוֹת, אֲבָל אִם הָאוֹסֵר בְּאִיסוּר חֲצִירוֹת הוּא הַדִּירוּיִן, קְשִׁיא טוֹבָא, מֵה שִׁיךְ שְׁבֵית הַתְּבֵן וּבֵית הַבֶּקֶר יֵאֶסְרוּ, הִרִי אִיֵּן שֵׁם דִּירוּיִן כִּלְלֵי.

וּכְמוֹ כֵּן יֵשׁ לְהַקְשׁוֹת אֲלֵיבָא דְּרַבִּי מֵאִיר, דֵּהֵנָּה אִיתָא לְקַמֵּן ע"ב שֵׁם, דְּבֵית שְׁעָר אַכְסַדְרָה וּמִרְפַּסַּת לְכוּלֵי עֵלְמָא אִינּוּ אוֹסֵר, וּלְכַאוּרָה, בְּשִׁלְמָא אִם הַדִּירָה הִיא הָאוֹסֶרֶת, אִז מוּבָן הַחֲלִילֻק בֵּין בֵּית שְׁעָר לְבֵית הַתְּבֵן, דְּבֵית שְׁעָר אִינּוּ דִירָה וּבֵית הַתְּבֵן הִרִי הוּא דִירָה, וְלִמְרוֹת שְׁלֵא מִשְׁתַּמְשִׁין בּוּ תְּשִׁמִּישׁ דִּירוּיִן, עֲדִיין נַחֲשַׁב הוּא דִירָה, בְּמָה שְׁרֵאוּי לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בּוּ תְּשִׁמִּישׁ דִּירוּיִן. אֲבָל אִם הָאוֹסֵר הוּא הַדִּירוּיִן, אִם כֵּן בְּמָה שְׁסַבֵּר רַבִּי מֵאִיר, דְּדִירָה בְּלֵא בְּעֵלִים אוֹסֶרֶת, הִינּוּ לְכַאוּרָה מִשּׁוּם שְׁלֵא בְּעֵינֵן דּוּקָא תְּשִׁמִּישׁ דִּירוּיִן לְאוֹסֵר, אֲלֵא סְגִי בְּכֹל תְּשִׁמִּישׁ שֶׁהוּא, לְחֲלוּק רִשׁוֹת מִרְשׁוֹת חֲבִירוֹ, וּלְכַאוּרָה קְשִׁיא, דֵּהֵלֵא בֵּית שְׁעָר וְהַדּוּמָה לוֹ גַּם כֵּן חֲשׁוּב תְּשִׁמִּישׁ, וּמִדּוּעַ אִינּוּ אוֹסֵר.

וְהֵנָּה בְּשִׁלְמָא אִם הָאוֹסֵר הוּא הַדִּירָה, אִז יֵשׁ לִמְרוֹת דְּחַל עַל הַדִּירָה אִיסוּר, וּמַעַתָּה דִירָה זֹו אִיסוּרָה לְכֹל הַשַּׁבַּת, אֲבָל אִם הָאוֹסֵר הוּא הַדִּירוּיִן, הַדְּבָר צְרִיךְ בִּיאוּר, דְּלְכַאוּרָה כֹּל מָה שִׁשִּׁיךְ לְחֹל, הוּא דִין אִיסוּר עַל הַדִּירוּיִן, שְׁדִירוּיִן אֵלוּ יֵיאֶסְרוּ לְכֹל הַשַּׁבַּת, אֲבָל כְּאִשְׁרֵי הָאֵב מַת, הִרִי פְקַעְוֵי דִירוּיִן אֵלוּ, וּמַעַתָּה דִירוּיִן הַבֵּן דִירוּיִן חֲדָשִׁים הֵן, וּמִדּוּעַ נִאֶסְרִים דִירוּיִן אֵלוּ.

וּבְאֵמַת דְּבַגְמ' נִסְתַּפְקָה בּוּזָה, אִם דִירוּיִן הַיּוֹרֵשׁ הוּוּ מִשְׁשֵׁךְ שֶׁל דִירוּיִן הָאֵב, וְלִכְךָ בְּעֵי הַגַּמ' לְמִימֵר דִּיכֹּל הַיּוֹרֵשׁ לְבַטֵּל אֶת הַרְשׁוֹת, מִשּׁוּם דִירוּשׁ כְּרַעַא דְּאֲבוּהָ הוּא, וְאִם כֵּן הִיא מְקוּם לִמְרוֹת, דְּמִשּׁוּם הַכִּי נִמִּי נִאֶסְרִין דִירוּיִן הַיּוֹרֵשׁ, דֵּהוּוּ מִשְׁשֵׁךְ דִירוּיִן הָאֵב בְּבֵית. אִמְנַם הָא גּוּפָא צְרִיךְ בִּיאוּר, מֵה שִׁיךְ לִמְרוֹת דִירוּיִן הַבֵּן הוּוּ מִשְׁשֵׁךְ שֶׁל דִירוּיִן הָאֵב, וְהֵלֵא הַדִירוּיִן הֵם הַתְּשִׁמִּישִׁים, אִשְׁרֵי מִשְׁתַּמֵּשׁ כֹּל אַחַד לְצַרְכּוֹ, וּמָה שִׁיטָא בֵּין דִירוּיִן הָאֵב לְדִירוּיִן הַבֵּן. וּבּוּזָה גַּם צְרִיךְ בִּיאוּר, מִדּוּעַ יוּכַל הַיּוֹרֵשׁ לְבַטֵּל אֶת דִירוּיִן, בְּעוֹד דִירוּיִן אֵלוּ לֹא הִיוּ בְּתוֹרַת עִירוּב מַעֲרַב שַׁבַּת.

וּכְמוֹ כֵּן יֵשׁ לְהַקְשׁוֹת, אֲלֵיבָא דֵּהֵרֶשְׁב"א וְהֵרִיטְב"א הַמּוּבָאִים לְעֵיל אוֹת א', דְּכַאֲשֶׁר הָאֵב הִיא דֵר בְּבִין הַשְּׁמִשׁוֹת, אִז גַּם כֹּל זִמָּן שְׁלֵא בָא הַבֵּן לְדוֹר שֵׁם, אוֹסֵר זֶה הַבֵּית עַל כֹּל בְּנֵי הַחֲצֵר, וְעַל זֶה קָא מִיבְעִיא לֵה לְגַמ', שְׁמָא יוּכַל הַיּוֹרֵשׁ לְבַטֵּל הַרְשׁוֹת אֲצֵל שְׁאֵר בְּנֵי הַחֲצֵר. וּלְכַאוּרָה, עַד כְּמָה דְּנִקְטִינֵן שֶׁהָאוֹסֵר בְּאִיסוּר חֲצִירוֹת הוּא הַדִירוּיִן, הִרִי אִיֵּן לִיּוֹרֵשׁ שׁוּם דִירוּיִן בְּבֵית זֶה, וְכִיצַד יִתְכֵן שִׁיּוּעֵיל הַבֵּיטוּל שֶׁל הַיּוֹרֵשׁ, עַל דִירוּיִן שְׁאִינֵם שְׁלוּ.

עוֹד צְרִיךְ בִּיאוּר לְהַנֵּךְ רֵאשׁוֹנִים, מֵה שְׁכַתְּבוּ הַתּוֹס' בְּסוּגִיָּין, דְּאִף שְׁכַאֲשֶׁר לֹא בָא הַיּוֹרֵשׁ לְדוֹר בְּבֵית מוֹרִישׁוֹ, מְכַל מְקוּם אִם דֵר הַיּוֹרֵשׁ בְּאוֹתָהּ חֲצֵר, שְׁמָא הִיא אוֹסֵר לְהֵם בֵּית אֲבִיו כְּשִׁירֶשָׁה בְּשַׁבַּת, וְאִשְׁרֵי כֵן כְּתוּבוּ בְּפִשְׁטוֹת כְּמָה

ביאור דין חילוק הרשויות

דאיסור חצירות

ו. והנה בנוגע להקושיות האמורות, שמעתי ממו"ר הגר"י הלבפשטט שליט"א לישב בזה, דהנה לעיל נתפרש בכמה מקומות, דיסוד תקנת איסור חצירות היא, במה שכמה רשויות שולטות בחצר, והיינו שהדיוורין מחלקין רשויות, דכיון שתשמישי האחד בחצר, נוגדים את תשמישי חבירו בחצר, ממילא נוצרות בחצר כמה רשויות חלוקות זו מזו, ולכן אסורה ההוצאה מן הבתים לחצר, דהבית רשות נפרדת מהחצר, שהרי הבית תשמישי האחד לבדו, ואין מי שיאסור עליו בו, אבל החצר שאר הרשויות השולטות בה אוסרות עליו השימוש בה..

אמנם עדיין יש לברר, אם חילוק הרשויות עצמו נובע מחילוק השתמישין, או די ש לומר, דלמרות שחילוק התשמישין גורם לחילוק הרשויות, מכל מקום איסור החצירות עצמו, מכח חילוק המקומות הוא, והיינו דאחר שחלקין תשמישי האחד מחבירו, הרי מקום התשמישי של כל אחד, הרי הוא קובע מקום לתשמישי בעלין, ומכיון דכל התשמישין נמצאים באותו מקום, לכן אותו מקום נאסר, בהיותו משמש לכמה מקומות שונים.

ובאמת דמסתבר טפי כהצד השני, שהרי איסור חצירות מלתא דרשויות הוא בא, והרשות אינה הדיוורין עצמם, אלא המקום שבו

משתמשים את הדיוורין, ולכן שפיר צריך לומר, דהאיסור חצירות הוא מכח חילוק מקומות הדיוורין, והיינו ממה שהחצר משמשת כמקום כל דיוורין בפני עצמו, בעוד דכל אותן הדיוורין סותרין הם זה לזה, ולא מכח חילוק הדיוורין עצמם, שהם אינם קשורים לאיסור רשויות.

ומאחר שנתבאר דאיסור החצירות, הוא מכח חילוק מקומות הדיוורין, ממילא יש לפרש לפלוג' רבי מאיר ורבי יהודה, אם בכדי שיהיה מקום דיוורין החולק רשות מחבירו, צריך שהיו בו דיוורין בפועל, וכל שאין בו דיוורין בפועל, אינו נחשב למקום דיוורין, או דלהגדרת המקום למקום דיוורין, סגי במה שהמקום לכשעצמו ראוי הוא לדיוורין, ואז חל עליו שם מקום דיוורין, ומכיון דהחצר שיש בה בית התבן ובית הבקר, ראוייה היא גם כן לדיורי בית התבן, שהרי בית זה נמי ראוי הוא לדיוורין, לכן אסורה החצר, בהיותה משמשת כמקום דיוורין עבור כמה דיוורין הסותרין זה את זה.

ולפי זה יש לומר, דגם להראשונים הסוברים שהדיוורין הם האוסרין, ניתן להבין את דעת רבי מאיר, שדירה בלא דיוורין נמי אוסרת, דהדיוורין האוסרים לרבי מאיר, אינם דיוורין בפועל שהדירה היא בבעלים, אלא מה שהמקום הרי הוא ראוי לדיוורין, זה גופא גורם ליצירת מקום נפרד מחבירו, וממילא נאסרת החצר בהוצאה*.

א. ואין להקשות דאם החולק רשות הוא המקום דיוורין, אם כן זה גופא נחשב שהדירה חולקת רשות, ולא שייך להעמיד יסוד זה, בדעת הראשונים הסוברים שהדיוורין חולקין רשות. די ש לומר, דהמקום דיוורין האמור, אינו מתיחס אל הבית אשר בו משתכנים הדיוורין, אלא על מקום הדיוורין עצמם לחוד. ונפ"מ בזה, כפי שנחלקו הראשונים לעיל ס"ו, בשותפין הדרים בבית אחד, אולם חלוקים הם זה מזה בדיווריהם, דלדעת הסוברים שהדירה היא חולקת רשויות, אז ודאי דמכיון שנמצאים הם בדירה אחת, אין חילוק רשויות ביניהם, אולם לדעת הסוברים דמקום הדיוורין הוא החולק רשויות, אז מכיון שהדיוורין עצמם חלוקים זה מזה, לכן גם מקומות הדיוורין חלוקין זה מזה, ולא הרי מקום דיווריו של האחד כמקום דיווריו של חבירו.

האיסור הוא מכח דיורי האב, שהיו בחצר בבין השמשות, וכיצד הבן יכול לבטל דיורין שאינן שלו. גם בזה יש לומר, דמכיון שהאיסור חל על מקום דיורי האב, וכעת מקום זה בבעלות הבן הוא, לכן שפיר יוכל הבן לבטל את מקום דיורי אביו.

ולפי זה נוכל להבין גם כן, למה שכתבו הראשונים בסוגיין, דכאשר דר היורש באותה חצר של אביו, יכול לבטל את בית אביו, למרות שאינו דר שם כלל, ואין יכול לבטל דיורין דלאו דידיה. והיינו טעמא, דמכיון שהאיסור חל על מקום דיורי האב, ומקום זה כעת בבעלות הבן, לכן יכול הבן לבטלו. [אמנם עדיין צריך ביאור, מדוע אוסר הבן את דירת אביו, הלא אותן ראשונים סברו, דכאשר הבן עדיין לא הגיע לדור בבית אביו, אינו אוסר, ומאי שנא כאשר דר באותה חצר, ולא באנו לישב אלא ממה שיכול הבן לבטל].

ביאור דין כל שנאסר למקצת שבת

ז. והנה אחר כל הדברים הללו, [דאיסור ההוצאה מבית לחצר, משום חילוק מקומות הדיורין הוא, ולא משום חילוק הדיורין עצמם], לכאורה נראה לומר, דדין כל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת, אינו הלכתא בלא טעמא, דכל שהיה בבין השמשות באיסור, נמשך איסור זה כל השבת, אלא הוי מילתא בטעמא. והיינו, דדין כל שנאסר למקצת שבת הוא, דסיבת האיסור שהיתה בבין השמשות, קיימת כל השבת, מכח מה שהיתה קיימת בבין השמשות, ומה שנשתנית החצר באמצע השבת, זה אינו קובע את דיורי החצר כלל, וכפי שיבואר.

דהנה כבר נתבאר לעיל, דכאשר יש כמה דיורין בחצר אחת, הרי כל דיור ודיור קובע מקום לעצמו, ונמצאת החצר משמשת כמה רשויות, אמנם כל זה דוקא כאשר ישנם כמה

ובזה גם אתי שפיר, החילוק בין בית התבן ובית הבקר, דסבר רבי מאיר דאוסר, לבית שער אכסדרה ומרפסת שאינו אוסר, דלפי מה שנתבאר, דהאוסר לרבי מאיר הוא מקום הראוי לדיורין, ולא מקום דיורין בפועל, הרי החילוק ברור, דבית התבן ובית הבקר, הרי הם בית לכל דבר, אלא שרצו הבעלים להניח בו תבן או בקר, אך הבית עצמו ראוי הוא לדיורי אדם, ומכיון דהבית ראוי לדיורין לכן הרי הוא אוסר. אולם בית שער והדומה לו, מעיקרו הוא בנוי לבית שהשומר יושב בו, ואינו ראוי לדיורי אדם כלל, ולכן שפיר סבר בו רבי מאיר להיתר.

ובזה יתבאר הקושיות שהוקשו בסוגיין, במה שהבן יכול לבטל את בית אביו, דמה שהוקשה בתחילה כיצד דיורי הבן הוו המשך דיורי האב, [ולכן יכול הבן לבטל, אף שהוא עצמו לא היה יכול לערב מערב שבת, משום דדיורי אביו היו יכולין להיערב], והרי אם הדיורין הם האוסרים, הלא דיורי הבן ודיורי האב, ב' תשמישים שונים הם. מעתה יש לומר, דאחר שנתבאר שהאיסור אינו רק מכח הדיורין, אלא שהדיורין מולידים איסור רשויות, על המקומות המשמשים את הדיורין, ממילא כמו כן יש לומר, דביטול הרשות נמי קאי על מקום הדיורין, שהרי את האוסר בעינן לבטל, ואם כן שפיר יש לומר, דמקום הדיורין של הבן, הוא ניהו מקום דיורי האב, שהרי דיוריהם באותו מקום דיורין הם. ולכן מיבעיא לה לגמ', שיוכל הבן לבטל את מקום דיוריו, מכיון שמקום דיורין זה, הרי היה יכול להיערב מערב שבת.

ובמה שהוקשה אליבא דהרשב"א והריטב"א, דסברי דגם כאשר הבן לא הגיע, לדור בבית אביו בשבת, עדיין אמרינן כל שנאסר למקצת שבת, ואסורה החצר גם כאשר דירת האב אינה בבעלים, דכיצד הוה סלקא דעתא דגמ', שיוכל הבן לבטל את בית האב, הרי

ועל אותה הדרך יתבארו דברי רבינו פרץ, שחילק כעין דברי הר"ן, וכתב דבבן השוק שירש דירתו מערב שבת, לא הסיח היורש דעתו מלבא לביתו בשבת, ולכן לא אמרינן בזה הואיל והותר למקצת שבת, כאשר אמרינן בהלך לשבות אצל בתו, שהסיח דעתו מלדור בביתו לכל השבת. וביאור הענין הוא, דמכיון שיסוד דין כל שהותר למקצת שבת הוא, שהאדם קובע את מצב דירתו בבין השמשות, אם כן דוקא כאשר באמת כונתו, שבמצב זה יהיו דיוריו כל השבת, אז נקבע היתר זה לכל השבת, אולם בבן השוק שירש דירתו מערב שבת, הרי לא הסיח מליבו לדור בביתו זה בשבת, ולכן אין המצב בבין השמשות, מורה על קביעות מצב דיורי הבית לכל השבת.

ביאור הטעם

דאין בביטול רשות דין כל שנאמר

ח. והנה הובאו לעיל אות ב', דברי הר"ן והק"ן אורה, שכתבו בטעמו של דבר, שלגבי ביטול רשות לא אמרינן הואיל ונאסר למקצת שבת, למרות שבבין השמשות היתה החצר אסורה, שהרי עדיין לא ביטל, דהיינו משום דבאותה שעה דבין השמשות, היה שייך לערב או לבטל את החצר, ועל ידי זה להתירה, ולכן לא אמרינן בה הואיל ונאסרה למקצת שבת. והוקשה בדבריהם, דהלא סוף סוף בבין השמשות היתה החצר אסורה, ומה איכפ"ל אם היתה יכולה להיות מותרת.

והנה לפי המתבאר, דדין הואיל ונאסר למקצת שבת, היינו דמצב הדיורין שבחצר בבין השמשות, מורה על קביעת מצב דיורי החצר לכל השבת, אם כן יש לומר שפיר, דרק כאשר האיסור שהיה בחצר בבין השמשות, היה איסור שאינו ניתן לבטלו, אז מוכח דמצב דיורין זה,

דיורין בחצר, אך כאשר אף שיש כמה בתים בחצר, אין דיורין אלא בבית אחד, אז ודאי שאין כאן איסור חצירות. ובפשטות היה מקום להבין, דאיסור חצירות נקבע, לפי מצב החצר בכל רגע ורגע, דכאשר יש בה כמה דיורין, הרי היא אסורה באיסור חצירות, וכאשר אין שם אלא דיורין בבית אחד, אז אינה נאסרת באיסור חצירות. ואף כאשר ילכו הדיורין באמצע השבת, היה מקום לומר, דמעשה יתבטל איסור החצירות שבחצר, שהרי כעת אין כמה רשויות שולטות בחצר.

אמנם יש לומר, דבדין כל שנאסר למקצת שבת נתחדש, דמצב רשויות החצר שהיה בבין השמשות, הוא נמשך להיות מצב החצר לכל השבת. וכפי שמצינו בעירוב, שעל ידי מעשה העירוב דערב שבת, קובעין בני החצר את מצב דיוריהן, למשך כל השבת, ואף אם נאכל העירוב בשבת, עדיין דיורי החצר באחידותן קיימי, כמו כן יש לומר, דקבעו חז"ל לגבי מצב דיורי החצר, דמצב דיורי החצר בבין השמשות, הוא קובע את מצב הדיורין שבחצר לכל השבת.

ובזה יתישבו היטב דברי הר"ן, שכתב לגבי היכא שמת בן החצר מבעוד יום, והניח רשותו לבן השוק שלא עירב, דלא אמרינן בזה הואיל והותר למקצת שבת, מכיון שלא עזב בן השוק את הבית להדיא, ואינו כמו הניח את ביתו והלך אצל בתו. דמכיון שנתבאר שיסוד דין כל שהותר הוא, במה שמצב החצר דבין השמשות, מורה על מצב החצר לכל השבת, אם כן כל מה שנקטינן, דכאשר הדירה בלא בעלים, נקבע על הדירה שאינה מיועדת לדיורין, זהו דוקא כאשר עשה הבעלים מעשה, שהניח ביתו והלך אצל בתו, דזהו מורה שאינו מעונין בשביתה בביתו, אבל כשהיה בבין השמשות מחוץ לביתו, בזה אין מעשיו מוריין, על מצב ביתו לכל השבת.

יהיה קיים בחצר לכל השבת, ולכן באמת כך נקבע מצב החצר לכל השבת, אולם כאשר האיסור שהיה בחצר בבין השמשות, הרי הוא נתון לשינוי, ועל ידי ביטול או עירוב יוכל להתיר החצר, ממילא אין מצב זה מורה, על קביעות מצב דיורי החצר לכל השבת, ולכן לא נקבע מצב החצר בזה, ויכול לבטל את החצר בשבת.

ביאור פלוג' הראשונים בשלא בא הירוש

ט. ובזה נוכל לבא לבאר דברי התוס' והראשונים, המובאים לעיל אות א', ובזה לבאר ליסוד פלוג' הראשונים הנ"ל, דהנה אחר שנתבאר דלרבי מאיר נמי, האיסור הוא על מקום דיורין, ורק דסבר דלהגדיר מקום דיורין אין צריך דיורין בפועל, אלא סגי במקום הראוי לדיורין, וזהו כל דין כל שנאסר למקצת שבת, שחל על המקום שם מקום הראוי לדיורין לכל השבת. הנה יש להקשות, מהו דין כל שנאסר למקצת שבת, אליבא דרבי יהודה, דהרי הוא סובר דבעינן דיורין בפועל, ואם כן מה שייך לומר דנקבע על המקום שהוא עם דיורין, והרי הוא מילתא דתליא במציאות, שאם הדירה אינה בבעלים, הרי סוף סוף אין כאן דיורין.

ולכאורה נראה לפרש בזה בתרי אנפי. חדא יש לומר, דגם לרבי יהודה, אין צריך שתהיה הדירה עם דיורין תמידין כסדרן, אלא סגי במה שהמקום מיועד הוא לדיורין, והקביעות על המקום שמיועד הוא לדיורין, נעשית על ידי שהמקום הוא מקום דיורין בפועל בבין השמשות, דזה עצמו דבבין השמשות יש בבית דיורין, הרי זה מוכיח על יעוד המקום לכל השבת. וזהו דין כל שנאסר למקצת שבת, דיעוד המקום לכל השבת נקבע, לפי הוכחת מצב המקום בבין השמשות.

ובאופן אחר יש לומר, דזה ודאי שצריך שתהיה הדירה בפועל עם דיורין, ואם אין הדירה בבעלים אינה אוסרת, אלא דמכל מקום גם כאשר יש דירה עם דיורין, עדיין אין כאן סיבה לאיסור חצירות, עד שהדירה תיחשב למקום דיורין. והיינו, דלאיסור חצירות בעינן ב' דינים, א' שיהיו דיורין בפועל, ב' שהמקום יהיה מקום דיורין. וממילא יש לומר, דזהו דין כל שנאסר למקצת שבת, דכיון שהבית היה עם דיורין בבין השמשות, לכן נקבע עליו שם מקום דיורין, ושם זה נקבע לכל השבת, אך ודאי דגם אחר שנקבע עליו שם זה, עדיין לא יאסור אותו בית בחצר, אלא אם יהיו בו בפועל דיורין, דהגם ששם מקום דיורין יש לו, אך על כל פנים סבר רבי יהודה, דדירה בלא בעלים אינה אוסרת.

ומעתה נראה לכאורה לפרש, שבהנך תרי אנפי נחלקו הראשונים בסוגיין, דהרשב"א והריטב"א סברו כהאופן הראשון, דסגי לרבי יהודה לאיסור חצירות, במה שהמקום מיועד לדיורין, למרות שכעת אין בו דיורין בפועל, ולכן סברו דכל שהאב היה בחצר בבין השמשות, ממילא נקבע על ביתו שמיועד הוא לדיורין, ומכיון דכך נשאר שם מקום זה לכל השבת, שהוא מקום המיועד לדיורין, לכן גם כאשר בטלו דיורי הבית, ועדיין לא הגיע הבן לדור בו, שייך שיאסור הבית על החצר, בהיות ומקום המיועד לדיורין הוא חשוב.

אבל התוס' והראשונים דסברו, דבהעדר דיורין בבית הרי הוא מותר, היינו משום דסברי כהאופן השני, דלרבי יהודה בעינן תרי דיני לאיסור חצירות, גם שהבית יהיה מקום המיועד לדיורין, וגם שיהיו בו דיורין בפועל, ואם כן, אמנם דבבין השמשות מכת היות האב בבית, נקבע עליו שמיועד הוא לדיורין, אך על כל פנים בהעדר דיורין בבית, לא שייך לאוסרו, שהרי הוי דירה בלא בעלים המותרת, ולכן סברו דכשלא

בא היורש לדור מותרים. אמנם אחר שבא היורש לדור בבית אביו, שפיר נאסרת החצר שוב, דלמרות שבעלמא אם לא היה הבית בדיוורין בבין השמשות, אין אוסרין הדיוורין הבאים בשבת, אכן זהו משום דהמקום נקבע שאינו מיועד לדיוורין, והוי דיוורין במקום שאינו מיועד לדיוורין, ואינו אוסר באיסור חצירות, אבל הכא דנקבע על דירת האב שם מקום המיועד לדיוורין, לכן כאשר יתחדשו דיורי הבית, שפיר יחזור וייאסר באיסור חצירות.

ולפי זה נוכל לישב למה שנראה כעין חילוק דין, בין דין כל שנאסר למקצת שבת, לבין דין כל שהותר למקצת שבת, דבדין כל שנאסר כתב הרא"ש, אם לא בא הבן לדור בדירת אביו,

לא אמרינן כל שנאסר למקצת שבת, דסוף סוף כעת אין דיוורין, אבל לגבי דין הותרה כתב הרא"ש, דאם באו דיוורין באמצע שבת, שפיר אמרינן בהו הואיל והותר למקצת שבת. דלאור המתבאר אינה קושיא כלל, דאמנם כשהאב דר בבין השמשות, הרי נקבע על הדירה דמיועדת היא לדיוורין, אבל כשפקעו דיורי האב, אין סיבה לאסור את המקום המיועד לדיוורין, כאשר אין בו דיוורין בפועל. מה שאין כן היכא שבבין השמשות לא היו דיוורין, דאז חל על המקום שאינו מיועד לדיוורין, לכן גם אם באו דיוורין באמצע השבת, לא נחשב המקום למקום המיועד לדיוורין, למרות שדיוורין בפועל קיימים בו, ולכן אינו אוסר.