

ב"ה

קובץ חידושי תורה

קרית מלך רב

גליון צדי"ק (ב)

יו"ל ע"י תלמידי התמימים
דישיבה גדולה תומכי תמימים
ליובאוויטש קרית גת

פורים-קטן ה'תשע"ד

כתובת המערכת:
ישיבת תורת"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 82106
פקס: 08-6885562



חברי המערכת:
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' הבר
הת' לוי יצחק שיחי' זילברשטרום
הת' שמעיה יהודא לייב שיחי' מרינובסקי

פתח דבר

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר, אשר עורר ודרש שוב ושוב על דבר כתיבת חידושי תורה והוצאתם לאור עלי דפוס, הננו להגיש בזאת את קובץ 'קרית מלך רב' גליון הצדי"ק.

את המעלה הגדולה שבחידושי התורה, ניתן ללמוד מדברי אדמו"ר הזקן באגרת הקודש (סי' כה): "ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה".

בדורנו זה הוסיף כ"ק אדמו"ר נדבך נוסף, אשר בנוסף לחידוש שמתווסף ללומד, אל לו למנוע בר ולאצור במוחו את אשר נתחדש לו, ישנה מעלה מיוחדת בכתיבת חידושי התורה והדפסתם. וכלשונו: "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

כ"ק אדמו"ר חזר על דרישה זו שוב ושוב, וכתרים הרבה קשר לה: ע"י כתיבת והדפסת החידושים, נוספת חיות מיוחדת בלימוד, ובקנאת הסופרים – שמרבה חכמה. כן חידושי התורה מהווים הכנה לגאולה שבה יקיום היעוד "תורה חדשה מאיתי תצא".

בעקבות הוראתו הק', יו"ל במה תורנית זו, ומלווה את ישיבתנו הק' למיום היווסדה ועד היום הזה. ואכן, שמחים אנו בעמדנו בגיליון הצדי"ק, המסכם צ' קובצי חידושי תורה מלאים וגדושים בחידושים והערות מכלל חלקי ומכמני התורה.

קובץ זה – כקודמיו, כולל חידושים, הערות והארות ממגוון מקצועות התורה, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות. ענינים אלו נכתבו ע"י תלמידי התמימים שי' דישיבתנו הק'. כן נדפסו כאן מספר מערכות פלפולים שנאמרו ע"י רבני הישיבה שליט"א.

והזמן גרמא - חודש אדר, אשר "משנכנס אדר מרבין בשמחה", וכדברי הגמ' ש"אורה זו תורה" (מגילה טז, ב), ואכן אנו סמוכים ובטוחים שקובץ זה יגביר את ה'קאך' והשמחה בלימוד התורה.

כלל גדול לימדנו רבינו, שיש לכתוב את החידושים ע"פ סדר שמות התלמידים ולא ע"פ הנושאים השונים. זאת, בכדי להדגיש את האחדות בין כל חלקי התורה. אולם ע"מ להקל על המעיין, הצבנו בראש הקובץ 'מפתח נושאים', שיקל על המעיין למצוא את אשר ליבו חפץ.

ראוי לציין, שחלק נכבד מהקובץ עוסק במס' שבת, הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם.

בהתאם לזאת, וכהכלל הידוע ד"פותחין בדבר מלכות", "מאן מלכי - רבנן", הננו להביא בזאת בראש הקובץ רשימה שכתב רבינו לעצמו בתקופה שקודם נשיאותו. ברשימה זו מביא כ"ק אדמו"ר את הברייתא המוזכרת במסכתין (ו, ב) "ד' רשויות לשבת", ועובר לבאר על פיה את שיטת הרמב"ם בגדרו של המדבר. רשימה זו נדפסה בספר "רשימות", רשימה כט. וראה בקובץ זה מה שפלפלו התלמידים ברשימה זו.

כאן המקום לקבוע ברכה על יוזמה חדשה, שעשתה לה שם בין כותלי ישיבתנו הק', אשר מידי שבוע, מתאספים תלמידי כל שיעור ושיעור, לשמוע עניין בנגלה דתורה - אם חידוש או מערכה - מאחד מתלמידי השיעור שיחי'. חלק מהפלפולים המובאים כאן, הם פרי ביכורי אותם שיעורים.

לחביבותא דמילתא, הבאנו בראש הקובץ ביאור בפ"ד בתניא, שכתב הרה"ח הרה"ת ר' רפאל נחמן הכהן ע"ה, בהיותו ברוסיה הקומוניסטית. הביאור מובא כאן בתצלומי המקורי, ולאחר מכן עם פיענוח כתב היד בתוספת דברי הסבר ומילות קישור בד"א שנוספו ע"י המערכת - כ"ז הוא בפרסום ראשון.

בראש הקובץ, נדפס פלפול בעניין "שני כוחות באדם אחד" (שבת ו, ב) שנאמר ע"י ראש הישיבה הרה"ח הרה"ת ר' א"ג הרב משה הבלין שליט"א - רב העיר קרית גת, במסגרת 'שיעור כללי' שנמסר בישיבה.

שם הקובץ 'קרית מלך רב' לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב לגבי קרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה, ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום נח"ר לרבינו נשיאינו. ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

בברכת התורה
המערכת

פורים-קטן ה'תשע"ד
ק"א שנים להולדת כ"ק אדמו"ר, וס"ג שנים לנשיאותו.
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א.

תוכן העניינים

דבר מלכות

9..... ביאור שי' הרמב"ם בגדר המדבר

דובב שפתי ישנים

17..... כת"י מהרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן ע"ה – ביאור פי"ד בתניא

הערות התמימים ואנ"ש

23..... שני כחות באדם אחד

33..... ידו בתר גופו גריר

38..... כגון אנא בינוני (גיליון)

40..... "ואמאי קרי לה גמורה"

44..... והא איתעבידא מלאכה מביינהו

49..... גדר רשות היחיד עולה עד לרקיע והמסתעף

60..... גדר הפטור ב'שנים שעשאוה'

66..... 'המדבר' בשיטת כ"ק אדמו"ר

73..... רשויות שבת – כמה

75..... בגדר מקום פטור

82..... ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה

90..... חורי רשות היחיד

93..... הם העלו קרשים מהעגלה

100.....	כפאה על פיה – אמאי פטור
110.....	משמוש בתפילין – אימתי
112.....	בדין 'דרך גדילתו' באתרוג
115.....	מערת המכפילה
118.....	עמוד תשעה ברה"ר
122.....	בדין מונחות חפץ על גבי מים
126.....	גדר קלוטה כדרך שמצניעים בני אדם
128.....	ביאור בתוס' 'פשט' ו'הכנסה'
133.....	האם ידו של אדם הוי ככרמלית
140.....	האם מצינו דין לבוד בכלים
142.....	גיל עגלה ערופה
146.....	האם הוי מדבר רה"ר – שי' הרמב"ם
152.....	הפטור מן הדבר ועושהו
153.....	איהו והבריאה חד
157.....	'הכנסה נמי הוצאה קרי לה'
160.....	אגוז על גבי מים
166.....	אין כרמלית בכלים
178.....	הדביק פת בתנור
190.....	הוצאה מלאכה גרועה היא
194.....	בענין טלטול ע"י ניפוח
196.....	'הדביק פת' – התראתו ואיסורו לשיטת התוס'
202.....	מנהג חב"ד במספר הטבילות במקווה

מפתח נושאים

תורת רבינו

- 66 'המדבר' בשיטת כ"ק אדמו"ר
- 115..... מערת המכפילה
- 146..... האם הוי מדבר רה"ר – שי' הרמב"ם

חסידות

- 38 כגון אנא בינוני (גיליון)
- 153..... איהו והבריאה חד

נגלה

- 23 שני כחות באדם אחד
- 33 ידו בתר גופו גריר
- 40 "ואמאי קרי לה גמורה"
- 44 והא איתעבידא מלאכה מביינהו
- 49 גדר רשות היחיד עולה עד לרקיע והמסתעף
- 60 גדר הפטור ב'שנים שעשאוה'
- 73 רשויות שבת – כמה
- 75 בגדר מקום פטור
- 82 ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה

90 חורי רשות היחיד
93 הם העלו קרשים מהעגלה
100 כפאה על פיה – אמאי פטור
118 עמוד תשעה ברה"ר
122 בדין מונחות חפץ על גבי מים
126 גדר קלוטה כדרך שמצניעים בני אדם
128 ביאור בתוס' 'פשט' ו'הכנסה'
133 האם ידו של אדם הוי ככרמלית
140 האם מצינו דין לבוד בכלים
142 גיל עגלה ערופה
157 'הכנסה נמי הוצאה קרי לה'
160 אגוז על גבי מים
166 אין כרמלית בכלים
178 הדביק פת בתנור
190 הוצאה מלאכה גרועה היא
196 'הדביק פת' - התראתו ואיסורו לשיטת התוס'.

הלכה ומנהג (שו"ע ורמב"ם)

110 משמוש בתפילין – אימתי
112 בדין 'דרך גדילתו' באתרוג
152 הפטור מן הדבר ועושהו
194 בענין טלטול ע"י ניפוח
202 מנהג חב"ד במספר הטבילות במקוה

דבר מלכות

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר המדבר

רשימות, רשימה כטי.

ריגא חף-רץ*

א. כתב הרמב"ם (יד הל' שבת פי"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת בו' איזהו רה"ר מדברות והיערות¹ כו". וכן פירש ג"ב בפיה"מ שבת פ"א מ"א².

והקשו כל נושאי כליו³ משבת (ו: דפריך על הברייתא⁴ "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא כו' והמדבר", ומשני, "אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן

* המובא בדגש הוא לשון רבינו ובאותיות רגילות הוא ביאור המו"ל.

* אולי הכוונה: חורף-תר"ץ – אלא שעפ"ז צ"ע: (א) טעם השמטת אות ר', (ב) פשו מקף-המחבר בין "חורף" ל"ר"ץ". ויותר נראה שהכוונה בין השנים תרפ"ח-תר"ץ, אלא שרבנו לא רצה לכתוב הלשון "פח", ולכן כתב "חף".

¹ כ"ה בכמה כת"י ודפוסים (ראה שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרנקל – ירושלים תשל"ה), ודלא כברמב"ם שלפנינו: "עירות".

² "רה"ר הוא כמו המדברות היערים וכו'".

³ מגיד משנה. כסף משנה. ועוד.

⁴ שם, א.

הזה", דלפירש"י שם⁵ – וכן משמע גם בתוס' שם⁶ – מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם, ולמה פסק הרמב"ם ש"מדברות" חשיבי רה"ר בזמן הזה?

ותירצו⁷, לדעת הרמב"ם הפירוש בתירוץ הגמרא "כאן בזמן שישראל שרוין במדבר כאן בזמן הזה" איפכא הוא – דבזמן הזה מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישראל שרוין, היו שם כמה רשויות, כדאיתא בשבת (צו:)⁸, ולכן לא פסיקא לי' לברייתא הא' למיחשב מדבר, כי ברייתא זו איירי "בזמן שישראל שרוין במדבר", שאז היו שם גם רשויות שאין להם דין רה"ר.

ותמוה, דהרי רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר – הוא אהלים, שהם רה"י (וצדדיהם וכו' שהם מקום פטור מן התורה), ובזה אין מקום לטעות כלל. וכיון דכל המדבר (מלבד האהלים) דינו כרה"ר, מפני מה לא פסיקא לי' למיחשב מדבר – למינקטי למדבר, דאיש לא יטעה לומר דהא דנקט מדבר לענין רה"ר קאי גם על האהלים.

ב. והנה, ר' אברהם בן הרמב"ם כתב⁹ (בביאור טעמו של הרמב"ם שבזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר ובזמן הזה חשיב רה"ר), שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכל מקום, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"ב בזמן הזה, שאין בנ"י דרים במדבר וכל הרוצה הולך בו בכל מקום, ולכן, רק בזמן הזה חשיב מדבר רה"ר, משא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר לא חשיב רה"ר, ורק שמחנה לוי, שהכל שכיחים אצל מרע"ה, רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו:)⁸.

⁵ "בזמן שהיו ישראל במדבר – חשיב רה"ר, בזמן הזה – אינו מקום הילוך לרבים הדולכי מדבריות לא שכחי".

⁶ "משמע קצת דאינה רה"ר אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

⁷ ראה כסף משנה כאן (תירוצו של ר' אברהם בן הרמב"ם – הובא לקמן ס"ב). וראה גם פמ"ג או"ח סו"ס שמה. דברי ירמיהו על הרמב"ם כאן.

⁸ ושם (ובפרש"י): "משה .. הוה יתיב במחנה לוי.. רה"ר הואי (שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו), וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דיכדו (מאהליכם) לרה"ר".

⁹ בספרו ברכת אברהם סימן טו (הובא בכסף משנה). וז"ל: "דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר הי' המדבר רה"ר, איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן, הי' לגבן כמו בקעה ושדה . . . ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו הוא רה"ר" (ומפרש רבינו כוונתו, ש"לאו כאו"א הלך בכל מקום וכו'). – וראה השקו"ט בזה בדברי ירמיהו שם. ישועות יעקב לאו"ח סש"מ סק"ד.

ועפ"ז, רשות אחר (מלבד רה"ר) שהי' אז במדבר הוא (לא רק האהלים שהם רה"י, אלא) גם כל השטח שהיו המחנות סדורים בו, שגם הוא אינו רה"ר, אלא כרמלית¹⁰ (ורק מחנה לוי' הוא רה"ר). ומתורצת התמיהה הנ"ל (מפני מה לא פסיקא לי' למיחשב מדבר, הרי אין מקום לטעות דקאי גם על האהלים), כי, מלבד האהלים שהם רה"י שאין לטעות בזה, ישנו גם כל שטח המחנות שאינו רה"י וגם אינו רה"ר, אלא כרמלית, ובוה אפשר לטעות, ולכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר.

ולכאורה, התירוץ (שלא חשיב רה"ר כיון שבמקום דגל זה לא היו שכיחים מדגל אחר) דוחק קצת.

ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' ריבוא בוקעים בו¹¹, ומפיה"מ עירובין (נט.)¹² משמע דלא סבירא לי' הכי, וא"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע בו שיחשב אז לרה"ר, ומהו ההכרח לומר שכיון שבמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא לא חשיב רה"ר.

ובשלמא לרש"י ותוס' (שסוברים שמדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם) – הרי סבירא להו דצריך להיות ס' בוקעים בו (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו: 13), ומפני זה דייק רש"י בשבת (צו:): ש"מחנה לוי' רה"ר היא", "שהיו הכל מצוין אצל משה רבינו", כיון שצ"ל כל ס' רבני' בוקעין בו, משא"כ לדעת הרמב"ם שלא נתפרש השיעור בדבר, הרי גם אם במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא, מספיקה בקיעת הרבים דדגל ראובן כשלעצמו (יותר ממאת אלף איש) שיחשב רה"ר.

¹⁰ ראה גם שו"ת בית אב תנינא ס"ה סק"ד, ש"הריוח שבין אהליהם לא הי' רה"י, ועל כרחן דהי' מקום פטור או כרמלית".

¹¹ ראה גם מגיד משנה כאן: "יש מן הגאונים והאחרונים סוברין שאין רה"ר אלא במקום שבוקעין בו ששים ריבוא כדגלי המדבר, ואין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר" (פרטי הדעות בזה – ראה שו"ת בית אב תנינא שם סק"ג. וראה השקו"ט בדעת הרמב"ם – בדברי ירמיהו שם).

¹² בפירושו "עיר של יחיד" – "העיקר אצלנו כי עיר של רבים כשיש לה שני שערים יכנסו בני אדם על האחת ויצאו על השנית" (דלא כפרש"י: "שלא היו נכנסים בה תמיד ס' ריבוא של בני אדם").

¹³ נעתקו לעיל בהערות 6-12.

ג. ואולי אפ"ל בתירוץ הר' אברהם (שבזמן שהיו ישראל חונים במדבר לא הי' לו דין רה"ר) - ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:) שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח¹⁴, וא"כ הי' דינו כשדה¹⁵.

ואם תאמר א"כ יוקשה מ"ש ביומא (עה, ב) "לחם אבירים"¹⁶. אל תקרי אבירים אלא איברים, דבר שנבלע במאיתם וארבעים ושמונה איברים, אלא מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזניך¹⁷, בדברים שבאין להם ממדינת הים" - דלכאורה אינו מובן: למה לי' לתרץ בש"ס "בדברים שבאין להם ממדינת הים"¹⁸, כיון שבמדבר גופא הי' צומח, וא"כ אפשר לקיים מ"ש "ויתד גו" בנגוע למה שאכלו מצמיחת המדבר - דיש לומר, דישראל לא היו זורעים במדבר (ורק מעצמו הי' מצמיח, ובמילא לא הי' בזה כדי אכילה לכל בני"), כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם, שהרי על פי ד' נסעו גו"¹⁹, ולכן צריך הש"ס לתרץ שמ"ש "ויתד גו" - שמשמעות הדברים הוא שזהו דבר הרגיל אצל כל בני" - הוא (לא ביחס להמעט שהי' המדבר מצמיח מעצמו גם כשלא היו זורעים אותו, אלא) "בדברים שבאין להם ממדינת הים".

שוב מצאתי במדרש רבה שה"ש²⁰ ע"פ גן נעול, דפליגי בזה אם מתגרי אומות העולם או שצמח להם במדבר.

¹⁴ ראה גם פמ"ג שם. שו"ת בית אב שם סק"ד.

¹⁵ להעיר מלשונו של ר"א - "הי' לגבן כמו בקעה ושדה", אלא שכוונתו בפשטות היא (לא לענין הצמיחה, שאינו מזכיר כלל, אלא) רק לגבי זה שאין כל בני" הולכים שם, שלכן לא חשיב רה"ר.

¹⁶ תהלים עח, כה.

¹⁷ תצא כג, יד.

¹⁸ אולי הטעם שלא הזכיר רבינו גם התירוץ (שמובא שם לפניו) מ"דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן" (ובפרט שבקטע הבא מזכיר זה שקנו מתגרי אומות העולם), הוא, מפני שיש שם דעה ש"אף דברים שתגרי אומות העולם מוכרין להן מן מפגין".

¹⁹ בהעלותך ט, יח-כ.

²⁰ פ"ד, יב. - ששם מתחיל לדרוש הפסוק "גן נעול" (ד, יב). ובהמשך הענין (פיסקא ג), בהדרשה על הפסוק שלאח"ז (שם, יג) "שלחך פרדס רימונים", "ואיזה זה הבאר . . כל מ' שנה שעשו במדבר . . רבי יוחנן אמר . . מן הבאר . . רוב הנייתן .. הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים מיני זרעונים מיני אילנות . . ורבנן אמרין ממה שהיו תגרי אומות העולם מוכרין להם לישראל".

וכבר העירו²¹ ממנחות (מה:): ש"כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם", "שהרי לא הי' להם לחם במדבר אלא המן"²² – דלכאורה, היו יכולים להביא גם לחם, ממה שקנו מתגרי אומות העולם²³, או ממה שצמח להם במדבר.

ד. ואפ"ל הביאור בדברי הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות כו" – באופן אחר:

גם לדעת הרמב"ם הפירוש בדברי הגמרא "כאן בזמן הזה" הוא (כפרש"י ותוס') שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר,

אבל (זה שמדבר בזמן הזה אינו רה"ר) קאי רק ב"מדבר הגדול"²⁴, שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים, שדוקא מדבר זה אינו רה"ר בזמן הזה.

והטעם (ש"מדבר הגדול" בזמן הזה אינו רה"ר) הוא, מפני שאינו ראוי כלל להלוך בני-אדם, וכדאיתא בתנחומא²⁵ [בתיאור מדבר זה שהי' מלא נחשים, שנאמר (דברים ח' טו') "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב", נחשים כקורת בית הבד כו'] שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד (שהיו הורגין הנחשים כו'²⁶) אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו, ולכן חשיב "המדבר" בכרייתא הב' דאיירי "בזמן שישראל שרויין במדבר", שאז הי' גם "מדבר הגדול" חשיב רה"ר,

אבל מדברות סתם – כיון שבני-אדם יכולים להלוך ולעבור בהם, שפיר חשיבי רה"ר גם בזמן הזה.

ה. ועדיין צריך לבאר לשיטת הרמב"ם "איזהו רה"ר מדברות וכו" – הא דנקט בשבת (ו:): "איזו היא רה"ר . . המדבר", בה"א הידיעה, דמשמע שקאי במדבר הידוע, "מדבר הגדול" – דלכאורה:

²¹ ראה גם הגהות בעל הלבוש ליומא שם.

²² פי' הקונטרס שהובא בתוד"ה קרבו שם (וברש"י שלפנינו ליתא). וכ"ה בפ"י הרע"ב שם.

²³ כקושיית התוס' שם: "פי' בקונטרס שלא הי' להם אלא מן, וקשה דבפ"ב דיומא (עה:): מוכח ד[תגרי] אומות העולם היו מביאין להם מיני מאכל".

²⁴ לשון הכתוב – הובא לקמן בפנים.

²⁵ בשלח יח.

²⁶ פרש"י בהעלותך יו"ד, לד.

בשלמא לפירש"י ותוס' שכל המדבריות אינם רה"ר, ניחא מ"ש "המדבר", דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בני", שרק הוא חשיב רה"ר, משא"כ להרמב"ם שכל מדבריות רה"ר הם, הול"ל "מדבר" סתם, ולמה נקט "המדבר"?

וביותר יוקשה, שרק בנוגע למדבר אמר "המדבר", ולא אמר כן באחרים ("סרטיא ופלטיא . . ומבאות כו"), שבהם אמר ללא ה"א.

[ופשיטא שאינו דומה ל"הכרמלית" דנקט (בשבת שם, באלו ש"אינן לא כרה"י ולא כרה"ר"), ששם נקט ה"א משום דבא אחרים ובקעה (ים ובקעה כו' והכרמלית) דגם הם כרמלית נינהו, ואתי לאוסופי כרמלית מיוחדת ("הכרמלית"), קרן זוית כו', כדאיתא שם (ז). "הכרמלית, אטו כולהו (הנך ים ובקעה כו') נמי לאו כרמלית נינהו . . לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר כו'"].

והביאור שנקט "המדבר", הוא, מפני שבעיקר אתי ברייתא זו (דחשיבא גם מדבר לענין רה"ר) לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") שבו יש צורך להדגיש ולחדש שגם הוא חשיב רה"ר – דאף שהי' זמן (כשהיו ישראל במדבר) שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להלוך בני-אדם, כדאיתא במדרש תנחומא הנ"ל, בכל זאת רה"ר הוא²⁷, וכל-שכן שאר מדבריות, שמעולם לא היו בהם כמה רשויות, וכן עתה ראויים הם להלוך בני-אדם, ודאי רה"ר הם.

ו. ובביאור החידוש של הברייתא "איזו היא רה"ר . . המדבר" בנוגע לדינא – הנה:

לפירוש הר' אברהם אתי שפיר דחשיב בברייתא "המדבר" – דלכאורה למאי נפק"מ מה הי' דינו של "המדבר" בזמן שהיו ישראל שרוין שם, ובלשון חז"ל²⁸ "מאי דהוה הוה" – כי, לפירושו איירי הברייתא בזמן הזה, כיון שדוקא בזמן הזה חשיב "המדבר" רה"ר, משא"כ בזמן שישראל שרוין במדבר כמה רשויות היו בו כנ"ל.

ולפירש"י ותוס' שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי בזמן שישראל שרוין במדבר – שלפירושם יוקשה למאי נפק"מ, ומאי דהוה הוה – צריך לומר דהוא ("המדבר")

²⁷ כוונת רבינו לבאר החידוש של הברייתא שאתי לרבויה מדבר הגדול ("המדבר") לכל הפירושים: להפירוש דנו"כ הרמב"ם שברייתא זו קאי בזמן הזה – החידוש הוא שאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, מ"מ, בזמן הזה חשיב רה"ר. ולפירושו של רבינו (לעיל ס"ד) שברייתא זו קאי בזמן שישראל שרוין במדבר (שרק אז חשיב מדבר הגדול רה"ר) – החידוש הוא שאף שמצ"ע אינו ראוי להלוך בני-אדם, ורק ע"י ענני הכבוד אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו, מ"מ, כיון שבפועל עברו בו, חשיב אז רה"ר.

²⁸ יומא ה, ב. ועוד.

שבברייתא) להשמיענו דין רה"ר דצ"ל ס"ר בוקעין בו כמו במדבר (כנ"ל ס"ב בשיטת רש"י ותוס'), או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר²⁹, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"ג במדבר³⁰, ואז יהי' דינו כרה"ר³¹.

ז. ואולי אפ"ל הפירוש בלשון אביי (שבת ו): "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" לשיטת הרמב"ם – באופן אחר:

אין הכוונה שבזמן שישראל שרויין במדבר הי' דין המדבר כך ובזמן הזה דין המדבר באופן אחר [מר כדאית לי' ומר כדאית לי'], אלא הכוונה היא דבין בזמן הזה ובין בזמן שישראל כו' במדבר, דין מדבר כר"ה, אלא דברייתא הא' לא חשיבא מדבר מפני שלא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא³² (עיין ברכות נד: תוד"ה ארבעה³³), משא"כ בזמן שישראל כו' במדבר, שהי' דבר הרגיל לילך במדבר – שהיו באים אליהם תגרים³⁴, היו שולחים מרגלים כו'³⁵,

²⁹ ראה מגיד משנה כאן (בדעת רש"י): "ופירוש ברייתא דקתני בה המדבר הא קמ"ל דאי איכא רבים מצויין עכשיו במדבר תדיר ג"כ הוא בכלל רה"ר". וראה גם מצפה איתן לשבת שם: "ואע"ג דמאי דהוה הוה . . י"ל דנ"מ אם ילכו בזמן הזה במדבר שיירא גדולה כמו שהיו ישראל במדבר הי' גם בזה"ז רה"ר". ובחידושי גו"א לשם: "ולא תאמר שאין רה"ר רק כשהם קבועים אבל אין קבועים לא, שהרי לא היו קבועים במדבר".

³⁰ לכאורה הכוונה למ"ש (יחזקאל כ, לה) "והבאתי אתכם אל מדבר העמים" (הוא המדבר שהלכו בו ארבעים שנה, וכן ניבא (הושע ב, טז) והולכת' המדבר – פרש"י). וראה ישעי' מג, יט: "אשים במדבר דרך", "לשבי הגולה" (מצו"ד). וברד"ק שם מב, יא: "דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות". וראה יל"ש האזינו רמז תתקמג: "ימצאהו בארץ מדבר זה לעתיד לבוא, כענין שנאמר הנה אנכי מפתח' והולכת' המדברה" (ולכאורה אין לומר שהכוונה למ"ש במדרש (במדב"ר פכ"ג, ד) ש"עתיד המדבר להיות ישוב . . עתיד להיות שם אילנות . . עתיד להיות שם דרך" – שהרי אז אינו מדבר).

³¹ ועד"ז י"ל גם להפירוש דלעיל ס"ד בשיטת הרמב"ם שהברייתא דחשיבא "המדבר" קאי במדבר הגדול בזמן שישראל שרויין בו.

³² ראה גם פרש"י שבת שם: "הולכי מדברות לא שכיחי".

³³ בגמרא שם: "ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו'". ובתוס' שם: "ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, דקרא נקט סדר המסוע- יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה". – ובכלל אופן, הולכי מדברות מצוי פחות מיורדי הים (ראה גם "רשימות" חוברת י"א ע' 5).

³⁴ כנ"ל מיומא ומשהש"ר.

³⁵ לכאורה הכוונה (נוסף על שילוח המרגלים דבנ"י שהי' דבר חד-פעמי) גם שאוה"ע: היו שולחים מרגלים לידע מהנעשה אצל בני"ג, תכניותיהם וכו'.

אבל לדינא אין נפק"מ בין זמן הזה לזמן שישראל שרויין במדבר, ולעולם דין מדבר כרה"ד.

ועי"ז אתי שפיר הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל כרמלית — כיון שגם ברייתא הא' ס"ל שדין מדבר הוא לעולם כרה"ד; משא"כ לשאר הפירושים³⁶ יוקשה הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל כרמלית" (וצריך לתרץ למר כדאית לי' ולמר כדאית לי').

³⁶ ראה גם שו"ת בית אב שם סוף סק"ד. שפת אמת לשבת שם.

דובב שפתי ישנים פרסום ראשון

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל נחמן הכהן ע"ה, בהיותו ברוסיה הקומוניסטית, הוגלה לסיביר לשלש שנים ב"עוון" הפצת היהדות. במשך השנה האחרונה לגלותו שהה ב"כפר חע" – מקום הישוב הצפוני ביותר, כמעט על הקוטב.

שם, כשהטמפרטורה במקום עומדת על 75 מעלות צלזיוס מתחת לאפס, בין גויים פראיים, כתב 'ר' פאלע' לעצמו ביאור בפרק י"ד בתניא, והוא מוגש כאן בפרסום ראשון.

כתב היד - שנכתב בעיפרון - מטושטש מאד, ולא כל הדברים נשתמרו. לפניכם פיענוח כתב היד בתוספת דברי הסבר ומילות קישור בדרך-אפשר שנוספו ע"י המערכת.



פיענוח

ב"ה יום ג' י"ד כסלו כפר קע רצ"ג

אפ"ל הפי' במ"ש בפ"ד - "הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם כו", הוא כך; בחירה נק' כשאין מאיר אצלו שום מידה ממדות הנה"ב בתוקף התאווה וכדומה, ואז נק' בחירה - שיכול לבחור באיזה מחדו"מ שירצה לחשוב או לדבר או לעשות,

(והגם שבהכרח גם אז המחדו"מ הוא מאיזה מדה שיהי' כמ"ש בשע"ה פ"ח, ואינו מובן איך יתכן שלא תאיר אצלו שום מדה, והרי מוכרחים המחדו"מ לבוא מן המדות? אבל י"ל שאינו מוכרח שהמידה היא בהתגלות כמ"ש כאן בפרקין, רק הפי' שאיזה מדה שהיא אצלו בתוקף יותר מזה הוא שמחשב ומדבר, כמו למשל מי שהוא איש החסד, אז כל מחשבותיו ודיבוריו הוא איך לפעול חסד וכדומה [חסר קצת] אך בתוך המח' והדיבור אין מאיר לו בגילוי מידת חסדו, ועל כן גם אז יכול לבחור באיזה מח' שירצה גם בהיפך החסד (וגם זה יהי' ממדה שיש בו, כי יש בו בהכרח גם ממדות הפכים), ואף שעד עתה באו המחדו"מ מהמדה שיותר בתוקף אצלו בטבעו, הנה מפני שלא האירה המדה בתוך המחדו"מ, יכול הוא לבחור בכל עת לעבור למחדו"מ הנובעים ממדה אחרת אף שאינה בתוקף אצלו).

ואחר שיש לו מאיזה מדה בהתגלות ובתוקף, כמו מדת התאווה דנה"ב, אז הייתי יכול לומר שאינו יכול לבחור במחדו"מ היפך מדת התאווה, כי זה קשה יותר, וע"ז אומר יכולת, שגם אז יכול הוא לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שנגד תאות לבו (ומבאר והולך איך הוא ביכולתו, "באמרו ללבו אינני רוצה...", והיינו שנדרשת בזה כבר איזו פעולה נוספת, 'לומר ללבו' לפעול ההיפך מהמדה שמאירה אצלו בגלוי באותה שעה).

ומוסיף עוד ואומר והרשות, פי', כי הי' אפ"ל שכן אמת שגם דתוקף התאווה היכולת היא לעשות ולדבר ולחשוב [חסר קצת]

וניתן היה לומר שלא שווה מידת הבחירה במקרה שמאירה אצלו בתוקף חמדת הלב לזמן שבו אינה מאירה ושאינן לו תוקף התאווה, (שהזמן ההוא נק' בחירה) וע"ז מדגיש ואומר:

"והרשות" פי' רשות - שחופשי לגמרי בזה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה המשנה לגבי עניין הבחירה החופשית: "והרשות נתונה",

ועפ"ז יובן מה שלקמן אומר רק "שבהם משפט הבחירה והרשות" ואינו אומר יכולת, כי מ"ש כאן יכולת היא לבאר איך הוא יכול, היינו בהביאור שמבאר "באמרו ללבו" ועל כן המילה "היכולת" אינה מתארת מצב אחר אלא רק מבארת איך יכול הוא לבחור באופן גמור ו"הרשות נתונה" אף שתאוותו בתוקף, אך לקמן א"צ להזכיר זה כי כבר אמר איך הוא יכול, רק מזכיר שבהם משפט הבחירה והרשות, והשי"ת יאיר עיני ויגאלני בקרוב ממש,

וזה שכתב [חסר קצת] שתיבת אף קאי על תיבת [חסר קצת], יהי' ראי' למ"ש בהגה"ת פ"ד הלשון ולפעמים גם במיתה בידי שמים גם קאי על תיבת ולפעמים.

שני כחות באדם אחד

הרה"ח הרה"ג הרב משה הבלין שליט"א
מרא דאתרא וראש הישיבה

א.

שבת ה, א: "א"ר אבא א"ר אילעאי א"ר יוחנן, עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור וכו'. בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו, מאי קא מבעיא שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור", ע"כ.

וברש"י ד"ה 'מאי קמיבעיא ליה': "מאי ספיקא איכא מאיזה טעמא יפטור הא עבד עקירה והנחה כשני בני אדם דמיא ופטור דהוי ליה שנים שעשאוה, דכיוון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו הוי ליה עקירה קמייתא בלא הנחה", עכ"ל.

וכן פירשו בתוס' ד"ה 'כשני בני אדם דמי ופטור': "פי' כי היכא דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא עביד כלל הנחה ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה דלא נח מכח הזורק, או דילמא כאדם אחד דמי וכיון דעביד עקירה והנחה חייב ולא דמי לשנים שעשאוהו".

ובהמשך מביאים תוס' פי' הר"ח וז"ל: "ור"ח גריס איפכא כשני בני אדם דמי וחייב, דאמר לעיל עמד במקומו וקיבל חייב וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו חייב, דהא איתעביד מחשבתו, או דילמא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמי שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד"א פטור".

ב.

והנה רואים מכאן שלפי פי' הר"ח לא קשה השאלה דשני כוחות באדם א' מצד שפעל בשני כוחות, אלא מצד דהוי כנותן מימינו לשמאלו וכאילו לא פעל בהוצאתו כלום.

וראה בירושלמי בסוגיא בפ"א ה"א (ג, ב): "רבי יוחנן בעי, היה עומד בר"ה וזרק וקדם וקלטה מהו (וב'קרבן העדה' ו'פני משה' שם 'ועקר הוא ממקומו וחזר וקיבלה מהו'), ולא מתני' קלטה אחר, קלטה כלב או שנשרפה פטור, רבי שמואל בשם רבי זעירא בחוטף, כן הוא אם קלט חייב. מה בין נחה לארץ לבין נחה לתוך ידו (וב'קרבן העדה' ו'פני משה' שם: "כלומר כיון דהאי מתניתין בחוטף מיירי, שקדם האחר וחטף וקלטה מן האויר, הא אם קלט לתוך ידו וקבלה חייב הזורק, וכדמפרש להטעם דמה בין נחה לארץ ומה בין נחה לתוך ידו של חבירו, והרי הזורק הזה עשה כל מלאכה").

וממשיך: "תמן למה הוא חייב, תמן הוא זרק ואחר קיבל ברם הכא הוא זרק הוא קיבל (וב'קרבן העדה' שם

1: "התם כשקלטה אחר הוא חייב הכי נמי כשקלט הוא עצמו, ומאי קא מיבעיא ליה כר' יוחנן, ומשני תמן שאני כיון שקיבלה אחר אבל הכא הוא בעצמו קיבל מיבעי' ליה").

וממשיך הירושלמי שם: "ותהא פשיטא ליה שהוא פטור אילו זרק בימין והוציא וקלט בשמאל שמא אינו חייב מן הדין פיו ופיו לא כאחר הוא, וכאן שמאל כאחר הוא". (וב'קרבן העדה שם 2: "ה"ג ותהא פשיטא ליה שהוא חייב, קושיא היא, ואפשר לקיים הגי' שלפנינו, וה"פ, דפריך ותהא פשיטא ליה לר"י שהוא פטור כיון שהוא עצמו זרק וקיבל, ומשני אילו זרק וכו', וה"נ מספקא ליה לר"י דלמא אפי' הוא עצמו קיבל יהא

¹ ועיין בחידושי הרמב"ן כאן ועיין בחידושי הרשב"א שמביא את הירושלמי.

² דווקא לפי קרבן העדה, דהפנ"מ לומד כמו רש"י ותוס' ולא כמו הר"ח, עי"ש.

חייב. שמא אינו חייב מדין פיו כי היכא דאם נתנו לתוך פיו ובלעו הוה ליה הנחה וחייב ה"ה הנותן מיד לחברתה יהא חייב, ופיו לא כאחר היא, בתמיה, – ודאי אתה מודה דהוה כאחר, וכאן שמאל נמי כאחר הוא)?

"א"ר יודן פשיטא ליה לר"י שזרק בימין וקלט בשמאל שהוא חייב, ומה צריכא ליה, בזרק בימין וקלט בימין, רבנן דקיסרין ר' שמי בשם ר' אחא אפילו זרק בימין וקלט בשמאל צריכה ליה חייב אין תימר פיו ופיו כיון שאוכלה, כאחר הוא ברם היכא ידו כאחר הוא", (וב'קרבן העדה' שם: "ומה צריכה ליה, פי' מאי קא מיבעי ליה בזרק בימין וקולט בימין. 'צריכה ליה חייב' – מיבעי לר"י אם הוא חייב אין תימר פיו, כלומר דאם תאמר דאיכא למילף מפיו ופיו, שאני פיו כיון שאכלם ואינו בעולם, שפיר אמרינן דלאחר דמיא, אבל הכא בידו אפילו מימין לשמאל כאחר הוא בתמיד, וכיון דלאו כאחר הוא יש לנו לפוטרו").

וממשיך בירושלמי "ר' מנא בעי מעתה הוציא כגרוגרת בשתי ידיו יהא פטור משום שנים שעשו מלאכה אחת, אמר לו ר' חיא בר אבא ודא הוא בעשותה ולא כן תני יחיד שעשאה חייב שנים ג' שעשו פטורים (וב'קרבן העדה' שם: "ר' מנא בעי, למד הנותן מימין לשמאל חייב דידו כאחר הוא, מעתה לדברך אם הוציא גרוגרת בשתי ידיו יהא פטור דדמי לשנים שעשאוהו שהן פטורים, ודא היא בעשותה זהו בעשותה שהרי יחיד עשאה אותה וחייב, לישנא אחרנא, וכי זו דלהוי כשנים שעשאוהו שפטורים בתמיד, דהרי מכל מקום יחיד עשה, יחיד שעשאה חייב אפילו בזה אחר זה כ"ש בשתי ידיו"), ע"כ.

וא"כ יוצא דלפי זה הביאור בירושלמי לא מצד שנים שעשאוהו דהוי יחיד שעשאה אלא מצד דלא פעל כלום, ולכן השאלה בעיקר באותה יד³, אבל מצד שני כוחות אין שאלה דלא שייך שיהא שנים שעשאוהו.

ג.

והנה לכאורה צ"ל שיטת התוס' ורש"י שמבארים דהוי כמו שנים שעשאוהו, הלא כוחו בגופו וא"כ גם כשזורק מכוחו כאילו גופו עשה ההוצאה, ולמה כשנעקר הוא וקיבלו

³ וגלא כהפנ"מ שם ד"ה 'אמר לו ר' חייא' שלומד שהשאלה היא בשני בנ"א כרש"י ותוס'.

באמצע, הוי שנים שעשאוהו, דלכא' הוי כמו שעושה עקירה בימינו והנחה בשמאלו, כמו שהקשה הירושלמי.

והנה גם הרמב"ם מפרש כרש"י ותוס', דכתב הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות שבת הט"ו: "הזורק ונחה בידו של חברו, אם עמד חברו במקומו וקיבלה הזורק חייב, שהוא עקר והניח, ואם נעקר חברו ממקומו וקיבלה פטור, זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקיבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור, כאילו נעקר אחר וקיבלו שאין ההנחה גמורה עד שיניח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

וא"כ רואים מכאן מפורש כשיטת רש"י ותוס' שזה שפטור, הוא מצד דהוי כאילו שנים עשאוהו, וא"כ חוזרת השאלה מדוע הוי שנים שעשאוהו הלא אחד עושה הכל עם כוח וגופו.

ד.

וכדי לבאר זה צריך לבאר הסוגיא לקמן קב, א.

תנן: "זרק לעשות חבורה בין באדם בין בבהמה ונזכר עד שלא נעשית חבורה פטור, זה הכלל כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה, תחילתן שגגה וסופן זדון תחילתן זדון וסופן שגגה פטורים, עד שתהא תחילתן וסופן שגגה", ע"כ.

ובגמ' הקשו "הא נחה חייב, והלא נזכר? ותנן כל חייבי חטאות אינן חייבים עד שתהא תחילתן וסופן שגגה וכו'". וממשיכה הגמ': "אלא אמר רבא במעביר", כלומר שרק במעביר צריך להיות תחילתן וסופן בשגגה, אבל זורק לא מיפטר בזכירה, ומקשה הגמ' "והא זה כלל דקתני אזריקה קתני?"

אלא אמר רבא תרתי קתני הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו אי נמי לא נזכר וקלטה או קלטה כלב או שנשרפה פטור, רב אשי אמר חיסורי מחסרא והכי קתני, הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו קלטה אחר או קלטה כלב או שנשרפה פטור הא נחה חייב, בד"א

שחזר ושכח אבל לא חזר ושכח פטור שכל חייבי חטאות אינן חייבים עד שתהא תחילתן וסופן בשגגה⁴.

וברש"י: "שחזר ושכח קודם שתנוח דהוה ליה תחילתו וסופו בשגגה, ואשמעינן נזכר דתנא, לרבנות דאע"ג דהוא ידיעה בינתיים מיחייב, דאין ידיעה לחצי שיעור שאין בידו להחזיר".

כלומר דמכאן משמע דאם ההנחה היתה במזיד יהא פטור, אע"ג דאין בידו להחזיר רק משום דההנחה היתה בשוגג ומה שהיה מזיד באמצע לא חשיב ידיעה מטעם דאין בידו להחזיר (וכמ"ש התוס' בסוגיא ד"ה 'ובמאי').

אבל בהמשך הסוגיא: "איתמר וכו' שתי אמות בשוגג ושתי אמות במזיד שתי אמות בשוגג, רבה אמר פטור, רבא אמר חייב. רבה אמר פטור אפי' לרבן גמליאל דאמר אין ידיעה לחצי שיעור, התם הוא דכי גמר שיעורא בשוגג הא גמר, אבל הכא דבמזיד לא, ובמאי אי בזורק שוגג הוא אלא במעביר.

רבא אמר חייב ואפילו לרבנן דאמרי יש ידיעה לחצי שיעור התם הוא בידו אבל הכא דאין בידו לא ובמאי אי במעביר הרי בידו ואלא בזורק", ע"כ.

ומרש"י משמע שאין מחלוקת בין רבה לרבא, דגם רבה דמחלק בין זורק למעביר, שבמעביר כשגמר במזיד אינו שוגג אבל בזורק הוי שוגג, איירי כשהנחה היתה בשוגג, אבל אם אין ההנחה בשוגג נקרא מזיד בזורק.

ה.

אך הנה הרמב"ם פ"ב מהל' שגגות ה"א כתב וז"ל: "אין אדם חייב חטאת על שגגתו עד שיהיה שוגג מתחילה ועד סוף אבל אם שגג בתחלה והזיד בסוף או הזיד בתחלה ושגג בסוף פטור מקרבן חטאת, כיצד כגון שהוציא חפץ מרשות לרשות בשבת עקר

⁴ מה שצריך להיות תחילתן וסופן בשגגה בזורק אע"פ דאין בידו להחזיר עיין בתוס' ד"ה 'ובמאי' שזה דין מיוחד בשוגג שצ"ל תחילתן וסופן.

בזדון והניח בשגגה, או שעקר בשגגה והניח בזדון, פטור, עד שיעקור בשגגה ויניח בשגגה וכן כל כיוצא בזה⁵.

ועיין בלח"מ שם שמקשה "דלישמעינן רבותא אפי' זורק, דבשבת פרק הזורק משמע דיש חילוק בין זורק למעביר, דדוקא מעביר שהיה בידו לעמוד במקום שנוכר פטור אבל זורק לא מיפטור, ובמסקנא אסיקו שם דאפי' זורק, וא"כ אם לא כתב רבינו ז"ל אלא מעביר דהיינו הוצאה מרשות לרשות", ע"כ. וא"כ אנו רואים מהלח"מ ששיטת הרמב"ם לחלק בין מעביר לזורק דבזורק א"צ להיות תחלתו וסופו בשגגה.

ואולי אפשר לומר שהרמב"ם סובר שבמסקנא שרבה סובר דאפי' לר"ג דאמר אין ידיעה לחצי שיעור התם דכי גמר שיעורא בשוגג גמר משא"כ הכא דבמזיד, וכשהגמ' ממשיכה ד'אי בזורק שוגג הוא אלא במעביר', היינו שבזורק אפי' אי גמר במזיד הוי גם שוגג, ודלא כרש"י, ולפי"ז יתורץ קושיית הלח"מ שהרמב"ם פוסק כרבה בענין זה שאפי' שגמר במזיד הוי שוגג אע"פ שהרמב"ם פוסק כמו רבנן דיש ידיעה לחצי שיעור וצ"ל למה באמת פוסק הרמב"ם כמו רבה.

(ועיין בר"ח בסוגיא דשבת שם אליבא דרבה וז"ל: "ואילו זורק כיון שהיתה תחילת הזריקה בשוגג אע"פ שנודע לו אחר שיצאת מידו כיון שאין בידו להחזיר לא חשיב מזיד" וא"כ גם אליבא דר"ח אליבא דרבה הוי כמו הרמב"ם).

[והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' שגגות ה"ח באמצע ההלכה כתב וז"ל: "וכן אם הוציא שתי אמות בשוגג ושתי אמות במזיד ושתי אמות בשוגג, אם בזריקה חייב, לא מפני שאין ידיעה לחצי שיעור אלא מפני שאין בידו להחזירה, לפיכך לא הועילה לו הידיעה שבנתיים, ואם בהעברה פטור, שיש ידיעה לחצי שיעור". ולפי המבואר בלח"מ בפ"ב מהל' שגגות ה"א, אפ"ל שבזריקה גם אם גמר במזיד הוי שוגג, ומה שלא כתב הרמב"ם מפורש, הוא משום דלומדים את זה רק ממשמעות דרבה⁶].

⁵ ועיין בעה"מ על הרמב"ם.

⁶ הביאור על קושיית הלח"מ, מדוע הרמב"ם לא אזיל כהמסקנא, הוא משום שהרמב"ם ס"ל כרבה התם בסוף הסוגיא בהזורק (קב, א) "רבה אמר פטור ואפי' לר"ג דאמר אין ידיעה לחצי שיעור התם הוא, דהגמור שיעורא דבשוגג, אבל הכא דבמזיד לא, ובמאי, אי בזורק שוגג הוא אלא במעביר", משמע דבשוגג בזורק

1.

הירושלמי בפי"א ה"ו כתב על המשנה בהזורק שהבאנו לעיל "כיני מתני' והזיד, וקשיא אילו ירה חץ להרוג בו את הנפש והתרו בו וחזר בו שמא כלום הוא, הוי סופך מימר והזיד" [וב'קרבן העדה' שם 'כיני מתניתין'⁷ – " כן צריכין לפרש משנתנו ונזכר היינו לאחר שנזכר היה מזיד, וקשיא – דאלת"ה קשיא אלו זרק חץ להרוג חבירו וקודם שזרקו התרו בו ואפ"ה זרק ובהליכת החץ קודם שנהרג חבירו חזר בו, וכי מפני זה יהיה פטור, בתמיה. א"כ ה"נ אע"פ שחזר בו, מ"מ בתחילת זריקתו היה שוגג וכשנזכר אין בידו להחזיר ולמה יהא פטור מחטאת אלא ודאי אח"כ כשנזכר היה מזיד והלכך פטור שתחלתו וסופו זדון פטור]. ע"כ.

וא"כ רואים מהירושלמי מפורש שגם בזורק דאין בידו להחזיר, אם לבסוף הוא מזיד, אין נקרא שוגג, דלא כרבה בסוגיא בבבלי דנקרא גם שוגג. וכמו שפסק הרמב"ם לפי הלח"מ.

2.

והנראה לומר שהם חולקים בהסבר החיוב בזורק חץ. דהנה ידוע ביאור הנימוקי יוסף בבב"ק כב, ב בשיטת רבי יוחנן ד'אשו משום חציו' וז"ל: – "אי קשיא לך, א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו מדליקה בעצמו בשבת וכו'?"

ומתרץ: "כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה לן למפטריה, דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניוק מאחריות נכסים דידיה, דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם, ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא, אלא לאו

אפי' לבסוף במזיד הוי שוגג וזה מקור הרמב"ם. ומה שהרמב"ם לא מביאו זהו מצד שזה אליבא דר"ג ולכן סתם בפ"ו מה' שגגות ה"ח הצירור של רבא.

⁷ ועיין בפנ"מ התם ביתר ביאור.

ש"מ דלאו כמדליק השתא בידים כמדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה. וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בההיא עידינה דלית ביה איסור חשיב".

וא"כ מבואר דהחיוב הוא דבאותו שעה שזרק החץ נעשה הכל.

והנה בזה גופא יש לבאר דזה ודאי שלא נחשב שנעשה במציאות ממש⁸ אלא החיוב הוא על קודם, אך יש לחקור האם רק החיוב הוא על תחילת המעשה מצד שאח"כ אנוס והוי כאילו נעשה רק לגבי החיוב, או שלגבי האדם, נק' שכל המעשה הוי כאילו נעשה כבר. היינו, מצד הקשר שבין המעשה להאדם כאילו נעשה הכל.

ת.

ולפי"ז אפ"ל שאם אנו אומרים שרק לגבי החיוב מחייבים על תחילת המעשה אבל אינו נק' עדיין שלגבי האדם כבר נעשה המעשה בפועל ממש, והיינו שמצד הקשר של האדם עם המעשה עדיין אינו נק' שנעשה המעשה, מסתבר לומר, שאף בשוגג אע"פ שזרק חץ וא"א לחזור בו, מ"מ עדיין גם לגבי האדם לא נעשה המעשה ולכן צ"ל שוגג מתחלתו עד סופו.

אבל אם נאמר שלגבי האדם – הקשר של המעשה עם האדם – נחשב כאילו המעשה כבר נעשה כשזרק החץ, א"כ לפ"ז יכול להיות שלא יצטרך להיות שוגג מתחילתו ועד סופו.

ואפ"ל דבזה פליגי רבא ורבה, דרבה סובר שלגבי האדם הוי כאילו כל המעשה כבר נעשה מבחי' הקשר של המעשה אל האדם ולכן סובר רבה שאם בתחילתו היה שוגג,

⁸ כמבואר בתוס' בב"ק יז, ב ד"ה 'זרק כלי' שמחלקים בין זורק כלי לזורק חץ לגבי הדין דבתר מעיקרא אזלינן, שבזורק חץ אינו נק' מנא תבר תברין, מצד שלא נק' עדיין במציאות שבור, ועיין בקצוה"ח סי' ש"ד סעיף ה' בענין זה.

ואולי יש להעיר מלקו"ש ח"א פ' וארא (עמ' 126) שלדעת ר"י צמים בעשירי באב מטעם דאז נשרף עיקר ביהמ"ק, אע"פ ד'אשו משום חציו', משום דלא יצאו מרשותו של הקב"ה אע"פ שאפשר לחזור בו, ואע"פ שלכא' אפ"ל שם שצריך לצום על השריפה בפועל ולכולם עדיין לא נעשה השריפה בפועל בתשיעי? ואולי אפ"ל שאם מצד הקב"ה היה נק' כאילו הכל נעשה בפועל קודם היה צריך לצום בתשיעי, ולכן מתרץ מטעם שהאש לא יצאה מרשותו של הקב"ה.

הנה אע"פ שנוכר אח"כ נק' שוגג מצד זה שמבחי' האדם הוי כאילו כל המעשה כבר נעשה.

אך רבא סובר דבורק חץ לא נק' שכל המעשה נעשה, היינו דעדיין האדם קשור עם המעשה עד שנעשה בפועל, ורק לגבי החיוב מחייבים אותו על תחילת המעשה והוי כאילו נעשה. אך לא מצד קשר האדם עם המעשה, ולכן צ"ל שוגג מתחי' ועד סופן⁹.

ודעת הרמב"ם היא כרבה, ולכן אצ"ל שוגג מתחי' ועד סופו כמבואר בהלח"מ בהל' שגגות. אבל דעת הירושלמי היא כרבא ולכן הירושלמי בפי' הזורק לא מביא כלל דעת רבא.

ט.

ולפי' אפשר גם לבאר המחלוקת בין שיטת הר"ח והירושלמי ורש"י ותוס' והרמב"ם¹⁰ איך לומדים את הבעיה בשני כוחות באדם א'.

לשי' תוס' רש"י והרמב"ם, שסוברים כרבה שבזורק חץ, מצד הקשר של האדם עם המעשה, הוי כאילו הכל נעשה, ולכן כשאדם זרק חץ הרי דמצד האדם כבר נעשה הכל – העקירה וההנחה, ועכשיו כשעקר הזורק ממקומו וקבלו הוי כאילו מבטל המעשה הקודם ועושה מעשה אחר.

ונמצא, שהעקירה נעשתה במעשה אחר שכבר נגמר עם ההנחה. וכעת עושה מעשה הנחה כאילו שאין קשר עם העקירה הקודמת, כיון שגם מצד האדם הכל נעשה קודם וא"כ אין לו קשר להמעשה והוי כשניים שעשאוהו, ונקרא שהמעשה הנחה הוה אין לו שום קשר למעשה העקירה הקודמת. והספק הוא דאולי מצד זה שאדם א' עשה את זה מ"מ יהיה חייב.

⁹ ומה שאם נזכר באמצע ושכח לבסוף אינו נק' ידיעה לרבנן דאמרי יש ידיעה לחצי שיעור מצד דידיעה שלא יכולה לעזור בפועל שיוכל להחזיר אינו נק' בפועל ידיעה.

¹⁰ ולפי' מדויק הלש' ברמב"ם שאין הנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה והיינו כאילו ההנחה שהיתה צריכה להיעשות קודם נתבטלה וא"כ הוי כשני כחות.

אבל לשיטת ר"ח והירושלמי שסוברים כרבא שכשזורק חץ אינו נק' עדיין שהוא מצד האדם, והקשר אל המעשה שכבר נעשה הוא רק לגבי החיוב א"כ גם בשני כוחות באדם א', היות ועדיין גם מצד הקשר של האדם עם המעשה – המעשה עדיין לא נעשה, א"כ מאי איכפת לן שבאמצע המעשה אותו אדם מכניס כח אחר, דהוי כמו שפועל בשני ידים.

ולכן צריכים הירושלמי והר"ח להביא טעם אחר שלא מועיל, מצד שכאילו ההוצאה לא פעלה שום דבר וכמעביר מימינו לשמאלו, וצ"ל שהר"ח יסבור שהסוגיא כאן דלא כרבה בהזורק.

[ויש עוד להאריך בענין הנ"ל בסוגיא ד'אשו משום חציו' בשי' הירושלמי שם, וכן בסוגיא דכתובות דף לא, א בענין 'קם ליה בדרבה מיניה', ו'א"א לאהדוריה' ושי' הירושלמי שם, ועוד חזון למועד].



ידו בתר גופו גריר

הת' מנחם מענדל שי' אלפרוביץ'

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ז, א) "אמר רבה דבי רב שילא כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה, ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה. מאי ותופסת עד עשרה? אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית, ולא? והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות. אלא מאי ותופסת עד י', דעד י' הוא דהויא כרמלית למעלה מי' טפחים לא הוי כרמלית".

ומפרש"י "דעד י' הוי כרמלית: אויר של בקעה או של ים או של קרפף יתר על בית סאתים תופס את שמו עד י' אבל למעלה מי' אין שם כרמלית על אוירו בדבר שאינו מסויים כגון פני לבינה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מי' מותר להוציא לכתחילה משם לרה"י ולרה"ר דאין שם כרמלית עליו כי היכי דאויר למעלה מי' ברה"ר לאו רה"ר הוא כדתנן לקמן למעלה מי' כזורק באויר גבי כרמלית נמי לאו כרמלית הוא. ובדבר מסוים כגון ראש עמוד וגב לבינה ליכא לאוקמיה דאי אית ביה ארבע פשיטא דלמעלה מעשרה לא הוי כרמלית, דהא אפילו עמוד ברשות הרבים רשות היחיד הוא, ואי דלית ביה ארבע ולמטה מעשרה מי הוי כרמלית, הא קאמר אין כרמלית פחותה מארבע, ואי בדקאי בכרמלית וכיון דלית ביה ד' הוי שם הכרמלית עליו אם כן כו".

והקשה בזה המהרש"א ב' קושיות, דלכאורה אין זה מדוקדק דמאי קאמר דאפילו עמוד ברה"ר כו' דהא בהך מילתא קיימינן מדקאמר בתר הכי ואי כדקאי בכרמלית כו' משמע דעד הכא קיימינן (גבי) עמוד ולבינה דקאי ברה"ר. והקשה עוד דמהיכא פשיטה ליה דאימא הך מילתא גופא אשמועינן רב ששת דלמעלה מי' לא הוי כרמלית כדאשמועינן ר"י דפחות מד' לא הוי כרמלית.

והביא מהר"ן שכתב את לשון רש"י באופן שונה במקצת, וז"ל "ובדבר המסוים כגון ראש עמוד וגבי לבנה ליכא לאוקמיא דאי אית ביה ד' היכי אמרינן למעלה מי' לא הוי כרמלית אלא מקום פטור וכו'".

ובמשמרות כהונה העיר על קושיא הב' במהרש"א "מ"ש המהרש"א דלימא היא גופא אתא לאשמועינן עיי"ש. ל"ק דברייתא ערוכה היא לעיל דך ו' ע"א דעמוד רחב ד' וגובה י' רה"י גמורה הוא".

היינו שבפשטות למד המשמרות כהונה שקושיית המהרש"א היא דאע"פ דאימא הך מילתא גופא אשמועינן, מ"מ מוכרח לומר דהרש"י דיבר בכרמלית מזה שאומר דהא אפילו וכו' (לא רק הלשון אלא גם המשמעות – שהוא עושה כ"ש מרה"ר – וא"א אם הוא גופא היה רה"ר), ולכן ישנה קושיא מהא דקאמר בתר הכי.

והיינו שמקשה בקושיא הב', דכיון שרש"י למד כעין ק"ו מרה"ר לכרמלית, שבלמעלה מי' אינה כרמלית כמו שברה"ר גמורה אינה רה"י מכיון שכרמלית היא מקולי רה"ר ופשיטא שלמעלה מי' בכרמלית אין דינו בכרמלית. וע"כ מקשה מהי הפשיטותא, והרי אפשר שזהו כל החידוש של הגמרא הכא שעמוד בכרמלית למעלה מי' לא הוי כרמלית, ומנין לו שנלמד מרה"ר והרי יכול להיות שהוא דין שונה שלא סוברים כרבי יוחנן ורב ששת ושמא הם חולקין על דין זה ברה"ר, ואעפ"כ אומרים שבכרמלית למעלה מי' טפחים ובדבר מסויים לא יחשב ככרמלית, ובדבר שאינו מסוים לאו דוקא, ומדוע פשיטא ליה לרש"י שדין זה ודאי נלמד מרה"ר?

וע"ז מבאר המשמרות כהונה דלא קשיא, דהוא אכן פשיטא כיון דרב ששת היה אמורא, ומול יש תנא דברייתא הפוסק שעמוד ברה"ר י' על ד' יהיה על גביו רה"י, ורב ששת לא יכול לחלוק על דברי הברייתא הללו. ואם סובר כן ברה"ר, הנה כ"ש שישבור כן אף בכרמלית, ולכן מוכרח ללמוד שהוא דוקא בדבר בלתי מסוים, כי בל"ז יהיה רה"י, כרש"י.

אמנם לכאורה הבנה וביאור זה בדברי המהרש"א צריכים ביאור, שהרי:

א. אף בלא הברייתא, מהי הסברא לומר שרבי יוחנן ורב ששת חולקים על הדין ברה"ר ובכל זאת סוברים בכרמלית שלמעלה מי' לא הוי כרמלית? ובפרט כשאומרים

שכרמלית הוא מקולי רה"ר דמזה משמע שכמו שרה"ר אינה תופסת בלמעלה מי' כמו"כ כרמלית?

ב. מהו שכותב המהרש"א בסוף דבריו כדאשמועינן ר"י דפחות מי' לא הוי כרמלית, דלכאורה אע"פ שיכול להיות שיש צד השוה בדיניה, מה זה נוגע להקושיא שלו שצריך להביא את זה (מהו הקשר של דינו של רבי יוחנן להכא)?

ג. מדוע הוצרך לדחוק פירוש כזה בדברי המהרש"א, והרי ישנה דרך פשוטה יותר להבין את דבריו (וכדלקמן) ובדרך זו בטלה קושייתו מעיקרא.

והיינו ללמוד שהוקשה למהרש"א דאף שרש"י מדבר באמצע הכרמלית שלמעלה מי' לא הוי כרמלית אע"פ דהא גופא קשיא, ומוכיח מדין למעלה מי' ברה"ר דהוי רה"י מפני הברייתא הנ"ל, מ"מ מנין לו שהוא מקום פטור? דדין זה א"א ללמוד מהברייתא, והאיך פשיטא מענין רה"ר שלמעלה מי' בכרמלית הוי מקום פטור? ואימא דהך מילתא גופא – דהוי מקום פטור – אשמועינן רב ששת אפילו רק בדבר המסויים, ומנין פשיטא לו שחידושו של רב ששת הוא דוקא שלא במקום המסויים?¹

וע"כ מביא המהרש"א דוקא בסמיכות לזה "כדאשמועינן ר"י דפחות מד' לא הוי כרמלית", היינו שמהא שרש"י מביא דין רב ששת בהמשך ובסמיכות לדברי רבי יוחנן הוא מביא ראייה לדבריו, דכמו שבגי דינו של רבי יוחנן פשיטא ליה לרש"י דהוי מקום פטור (כמ"ש בד"ה 'אין כרמלית פחותה מד': רוחב ואי לא מקום פטור הוא ומותר לכתחלה כו"), כמו"כ פשיטא ליה בדין רב ששת דלמעלה מי' בכרמלית הוי מקום פטור. ובהא מקשה המהרש"א מנין לו לרש"י שלא זהו גופא חידושו של רב ששת?

וממשיך במהרש"א שלפי גירסת הר"ן ברש"י אתי שפיר, כי אה"נ אין ראייה מרה"ר ללמוד שיהיה מקום פטור, כיון שברה"ר הוא רק רה"י, ואדרבא, מרה"ר נלמד שהוא רשות אחרת, וכן יש לומר גבי כרמלית – שהוא רשות אחרת, אך אין לומר דוקא שהוא מקום פטור בדבר מסויים, ולכן צריכים לומר למסקנא שהוא דוקא אינו בדבר מסויים.

¹ ובפרט לפי פי' הפנ"י שלומד שחידושו של ר"ש הוא שלמעלה מי' הוי מקום פטור לכתחילה, עיי"ש.

ולפי ביאור זה מובנים דברי המהרש"א ביותר, ומדוע הוצרך המשמרות כהונה לפירושו הדחוק?

אמנם עדיין צ"ע הן לביאור המשמרות כהונה והן לביאור האחר, דכיצד בדברי המהרש"א מתורצת קושייתו הראשונה, דהרי גם לפי גירסת הר"ן איירי בכרמלית מזה ששולל הלימוד מרה"ר, וכיצד אומר 'ואי בדקאי בכרמלית'?

ואוי"ל בד"א שעיקר קושיית המהרש"א אינה בלשונו של רש"י 'ואי בדקאי בכרמלית' דמשמע דעד הכא איירינן ברה"ר², דא"כ קל לתרץ ע"פ ההמשך שמדברים מסוג כרמלית מיוחדת שלית ביה ד' על ד' ברה"ר, הוי שם כרמלית עליו, אבל עד כאן ברש"י איירי בכרמלית גופא ובשטח ד' על ד', ואינו קשה.

אלא עיקר קושייתו היא במשמעות תוכן דבריו, דלכאורה אם משמעות 'אפי' עמוד ברה"ר וה"י הוא' הוא דיהא כ"ש מרה"ר לכרמלית שגם בכרמלית למעלה מי' אינה כרמלית, ובעוד שורה אומרים ואי בדקאי בכרמלית – שלמטה מי' בכרמלית – א"א ללמוד שיהיה המשך של כרמלית, מפני שברה"ר יהיה הדין שונה שיהיה מקום פטור ולא רה"ר למטה מי', כמו"כ בכרמלית למטה מי' לא תהיה המשך של הכרמלית, ויכול להילמד מרה"ר.

והרי לכאורה אין ביניהם חילוק דלפני"ז דובר בד' אמות ולמעלה מי', ולכן ברה"ר בכה"ג הוי רה"י, וכאן מדברים שאינה ד' אמות ולמטה מי' ולכן בכה"ג ברה"ר יהיה מקום פטור, והיות שכרמלית היא מקולי רה"ר א"א לומר שתהיה יותר חמורה מרה"ר, ולכן א"א לומר שלמעלה מי' הוא המשך של הכרמלית כמו שרה"ר אינו ממשיך בכה"ג. וזהו שמקשה המהרש"א בקושייתו הראשונה למה צריך לשניהם, ומדוע א"א ללמוד אחד מהשני, דהא בהך מליתא קיימינן ויכולים ללמוד דין הא' מהב', ולכן קשה למהרש"א

² ואע"פ שודאי צ"ל שהא דלית ביה ארבעה ולמטה מי' הוא כן ברה"ר שאל"כ הרי זה שוה להמקרה שלאחריו – ואי בדקאי בכרמלית, מ"מ אין מוכרח שהמקרה של דבר מסויים גם במקרה של כרמלית, דאדרבא, מלשונו של התחלת רש"י שם משמע שכל הזמן מדברים בתוך כרמלית, ויכול להיות שמה שמפסיק לדבר בענין רה"ר הוא המשך להראיה דכרמלית דהא אפילו עמוד ברה"ר רה"י הוא, ובהמשך לזה שאפילו ברה"ר גופא א"א להגיד שייחשב לכרמלית למטה מי' ומקום פטור למעלה אם הוא פחות מד' אפילו זה א"א דאין כרמלית פחותה מד', ומכיון שחוזרים לענין כרמלית אומר ואי בדקאי בכרמלית – באופן הנ"ל גופא שהו"א פחותה מד', ואפילו זה גם דוחה רש"י.

ללמוד ששניהם בכרמלית איירי, אלא דהא צ"ל (בראש עמוד וגבי לבינה) ברה"ר עסקינן.

אך לגירסת הר"ן אתי שפיר, כי כל החידוש הוא לא רק שאינו כרמלית אלא שהוא מקום פטור, ולכן א"א ללמוד מרה"ר לכרמלית רחבה ד' – וגבוה י' דוקא מפני שא"א ללמוד מרה"ר שיהיה מקום פטור כיון דבהאי גוונא ברה"ר יהיה רה"י. משא"כ בפחות מד' – (ואי בדקאי בכרמלית) שברה"ר הוא מקום פטור, דוקא כאן יש חידוש ללמוד מזה. דבכלל א"א ללמוד להחמיר מרה"ר שהרי כרמלית היא מקולי רה"ר, וכמו שברה"ר בכה"ג הוא מקום פטור, כך בכרמלית לא רק שלא תהיה המשך של כרמלית אלא אף יהיה מקום פטור. ועפי"ז מובן למה רש"י הביא ב' מקרים בכרמלית בכה"ג למטה מי' וגם א"ש ב' קושיות המהרש"א.



כגון אנא בינוני (גיליון)

הת' אהרון נחמיה שי' גליס
תלמיד בישיבה

בקובץ 'קרית מלך רב' גליון פח הביא הת' מ. מ. ס. שי' את דברי הרבי בלקו"ש (חל"א שיחה ב' לחג הפורים, ע' 177) גבי סיפור הגמ' שרבה שחטיה לר' זירא, דלכאורה איך נכשל רבה בעניין חמור כ"כ של שפיכות דמים?

ואיתא שם בהערה (4) שאף את"ל ש"אדם מועד לעולם", הלא רבה העיד על עצמו "כגון אנא בינוני", וא"כ פשוט הוא שלא נכשל אף בשוגג, ואיך נכשל בעוון זה?

והקשה הת' הנ"ל, דלכאורה מה בכך שרבה העיד על עצמו שהוא בינוני. הרי בפשטות בינוני שייך להיכשל בעניינים של שוגג. המייחד את הבינוני הוא, שהוא שומר רק על עניינים שבשליטתו - כמחשבה דיבור ומעשה הקשורים למזיד, שבהם הוא נשמר ואילו עניינים הקשורים לשוגג אינם בשליטתו. וע"ד מ"ש בתניא שבינוני אינו יכול לשלוט ע"כ שלא יפלו לו הרהורי עבירה כיון שהרהורים אלו נופלים לו שלא בשליטתו.

ובפרט להמבואר בתניא שהשגגות הם מהתגברות נפש הבהמית, ולכך אין צדיקים נכשלים בעניינים של שוגג היות שאין להם נפש הבהמית אבל לבינונים יש נפש הבהמית ולכן לכאורה כן שייך שייכשלו בזה. וא"כ מה בכך שרבה היה בינוני, הרי אין זה מונע ממנו להיכשל בעניינים של שוגג? עיי"ש מה שביאר בזה.

וראיתי להעיר מדברי הרבי בש"פ פקודי תש"ל (נדפס בשיחות קודש תש"ל ח"א ע' 560) שלפיהם יש להכריע שבינוני אין שייך שיעבור על עבירות בשוגג, וז"ל: "דער אלטער רבי אליין שרייבט אז "מידת הבינוני היא מידת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך..". דאס מיינט אז ער האט אפילו ניט געטאן אן עבירה בשוגג". (תרגום חפשי: אדמוה"ז עצמו כותב ש"מידת הבינוני היא מידת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך..", פירוש הדבר שהוא לא יכול לעשות אפילו עבירה בשוגג).

מדברי הרבי מוכח שבינוני הוא במעמד ומצב כזה שאיננו יכול לעבור עבירות אפילו בשוגג, וממילא לא קשה כלל על ההוכחה בהערה מכך שרבה אמר "כגון אנא בינוני".

אלא שצ"ע לגופם של דברים, מדוע באמת בינוני איננו יכול לעבור עבירות בשוגג, הלא אין זה בשליטתו, ובפרט להמבואר שהשגגות הם מהתגברות נפש הבהמית, שנפש זו נמצאת בבינוני.

ונראה לומר בביאור הדברים כך: מלשונו של אדמו"ר הזקן בפי"ב בתניא: "והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר בו כ"כ לכבוש את העיר קטנה להתלבש בגוף להחטיאו". משמע שאין הרע יכול לגבור בו כלל – "לעולם אין הרע גובר בו". אע"פ שנפשו הבהמית עדיין קיימת בו, אך מ"מ היא איננה מצליחה להתגבר עליו לעולם.

וי"ל הביאור בזה, דכיון שהוא עובד על עצמו עד אשר לא נותן לנפשו הבהמית לשלוט על המחדו"מ שלו כלל, לכך זה חודר להכרתו בצורה כזאת שאף עבירות בשוגג הוא לא יעבור.

ויש עוד לעיין בדבר, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה



"ואמאי קרי לה גמורה"

הנ"ל

איתא בגמרא שבת דף ו' ע"א "ת"ר ד' רשויות לשבת . . ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' . . זו היא רה"י גמורה".

ובעמוד ב' מקשה הגמרא מדוע לאחר שהקדמנו "ואיזו היא רה"י", חוזרת התוספתא ומוסיפה "זו היא רה"י גמורה". ומתרצת הגמרא שבמילים "זו היא רה"י" באים להוציא מדעת ר' יהודה שישנה עוד רה"י שיש לה רק שתי מחיצות, ובמילה "גמורה" באים לשלול לגמרי את דעת ר' יהודה וללמד שרבנן לא יסכימו איתו אף בעניין זריקה - לאסור זריקה אליו מרה"ר, אלא אין שום מקום לומר ששתי מחיצות נחשבות כרה"י.

וברש"י ד"ה קמ"ל כתב "גמורה כלומר זו שנגמרו מחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד". היינו, שלפי רש"י המילה גמורה מתייחסת למחיצות ובאה ללמד שבכדי להיקרא רשות היא חייבת להיות 'גמורה' במחיצות, היינו שיש לה מחיצות מכל צדיה.

הנה על פירוש זה מצינו כמה שיטות, ובעז"ה נבוא לבאר החילוקים שביניהן.

א. התוס' (וכן הרשב"א, הריטב"א חדשים ועוד) שואלים דלכאורה מהמילה 'גמורה' ניתן ללמוד הפוך! רה"י (שהזכרנו) בעלת ארבעה מחיצות, היא רה"י גמורה, משא"כ רה"י לפי שיטת ר' יהודה הינה רה"י רק לעניין טלטול, ואינה גמורה, וזה אף עולה יפה בפשט המילים. אמנם התוס' נשאר בשאלה, אך מוסיף "ורש"י יסבה בדוחק על פי הגמרא".

ב. ב'חידושי גור אריה', מסביר מדוע רש"י א"ש עם הגמרא, כיון שלשיטתו הגמרא הכא רוצה לברר את עיקר דין רה"י, ואין סיבה שתדגיש שזוהי רה"י גמורה, וישנה עוד רה"י חלקית שאסורה בהעברה כרה"י אך אסורה בטלטול כרה"ר, כיון שכאן לא באים ללמד מהן כל ההסתעפויות היוצאות מרה"י ה'פשוטה' אלא רק מהי רה"י לגמרי, ולכן חייבים לומר שהמילה גמורה באה לשלול לגמרי את רה"י דר' יהודה.

ג. הפני יהושע, ושיטתו מתחלקת לשניים. דבהתחלה אומר שלא זו בלבד ששאלת התוס' אינה שאלה, אלא המילה גמורה א"ש עם הגמרא עד כדי כך שגם פירושו של רש"י אינו נצרך. ומסביר, שהמילה גמורה מתייחסת לרשות ולא למחיצות כפי שהסביר רש"י, והיא אכן באה ללמד אותנו שרה"י שהבאנו- חריץ וגדר הינם רה"י גמורה.

והצורך בהדגשה הוא היות ויכולנו לטעות ולומר שרה"י גמורה היא רק רה"י כפשוטה- מקום המיועד לדירי אדם שהרי מהפסוק "אל ייצא איש ממקומו" היינו לומדים שזה דוקא ממקומו של אדם- ביתו¹, ו'גמורה' מחדשת שאף חריץ וגדר נחשבות לרה"י לכל דבר וממילא פירוש הרש"י אינו נצרך, ואף שאלת התוס' אינה במקום, כיון ש'גמורה' מלמדת משהו אחר, ולא לרבות את רה"י דר' יהודה.

ובפירושו השני חוזר הפנ"י מהביאורו הראשון, כיון שבהמשך אומרים שהמעביר מרה"י לרה"ד ולהיפך "ענוש כרת ונסקל", וממילא לא צריך הוכחה לכך שזו היא רה"י גמורה, ולכן חוזרת השאלה של תוס', וממילא הדיוק של רש"י שהמילה גמורה מדברת על מחיצות הוא דיוק נכון ונצרך.

הנה בכללות ניתן לחלק את השיטות הנ"ל לשתי שיטות עיקריות: שיטה אחת סוברת שרש"י הביא פירוש דחוק (לתוס') פירוש רש"י הינו נצרך אבל דחוק, ולפירוש הראשון בפני יהושע רש"י דחוק כיון שלא היה צריך בכלל להגיע לכזה הסבר שהמילה גמורה מדברת על מחיצות, אלא להסביר שזה מדבר על הרשות).

ואילו שיטה שניה סוברת שרש"י אתי שפיר עם הגמרא (ל'חידושי גור אריה', ולפי הפירוש השני בפני יהושע לכאורה עדיף לומר כמו ההסבר הראשון שהמילה גמורה מדברת על מחיצות, אבל כיון שדחינו את זה אזי רש"י עולה יפה עם הגמרא, ולא קשה עליו ולא על הגמרא).

¹ לכאורה קצת תמוה לומר שהיינו לומדים מהפסוק "אל ייצא איש ממקומו" שמדובר דוקא במקום המיועד למגורים, כיון שתוס' בדרך ד' ע"א ד"ה "והא בעינן" אומר על הפסוק "אל ייצא"- "דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות", ולפי זה לא היינו טועים, ואדרבא- זה רק מחזק את העובדה שחריץ וגדר הם רה"י, כיון שהן ד' על ד', וצ"ע.

חלוקה זו עולה יפה עם החלוקה הבסיסית בין המפרשים (רק לאחר שדחינו את ההסבר הראשון של הפני יהושע), האם קיימת השאלה של תוס' - אדרבא איפכא מסתברא - או שלא. דלפי שיטת התוס' השאלה קיימת, והרש"י נשאר בדוחק, ולפי החידושי גור אריה והפני יהושע השאלה אינה קיימת, ולכן רש"י לא דחוק.

והחידושי גור אריה מנמק את שיטתו כיון שכאן אנו באים ללמוד את עיקרי דין רה"י, ולא שייך פה רה"י למחצה, כנ"ל. אך צריך להבין שיטת התוס', שהרי אם נלמד כמו החידושי גור אריה אין כאן שאלה!

ולכאורה ניתן לומר שתוס' לומד את הגמרא כהפני יהושע (במקום אחר) שכאן אין באים ללמוד את עיקר דין רה"י כיון שזה כבר נלמד מהפסוק "אל ייצא איש ממקומו" ומהפסוק "ויעבירו קול המחנה", שמהם למדים איסור העברת חפץ מרשות לרשות, ומה היא הרשות. אלא הגמרא פה באה ללמד דוקא דברים שיש בהם חידוש כגון מקומות שאינם מיועדים לדירה (אולם פירוש זה דחוק, כאמור לעיל, כיון שתוס' אומר שאנו לומדים מהפסוק הזה ד' אמות ולא מקום מגורים), ולכן לפי תוס' קיימת שאלה, כי הוא יסביר שאנו באים ללמד כאן חידושים, וביניהם ניתן ללמוד את החידוש של ר' יהודה שגם רה"י בעלת שתי מחיצות נחשבת לרה"י, ולכן תוס' שואל את השאלה שלו.

(ולפי זה ניתן לומר שהפני יהושע יסכים עם שאלת התוס' לפי הפשט שלו, אך הוא סובר שכשם שניתן להסביר בצורה זו, כן ניתן להסביר כרש"י, ולכן לא הקשה על רש"י, אך באותה מידה לא חלק על אלו השואלים את השאלה, בשונה מהחידושי גור אריה).

ונמצא שהחילוק בין הדעה שפשט הרש"י במילה 'גמורה' דחוק, לבין הדעה שרש"י מסביר את המילה גמורה בצורה טובה, נובע מהחילוק ביניהם האם הגמרא באה כאן ללמד את עיקרי דיני רה"י או את הפרטים הקטנים והחידושים. ודו"ק.

והנה ניתן לדייק גם מפירוש רש"י עצמו, שבד"ה קמ"ל כותב "שנגמרו מחיצות שלה דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק", משמע שרה"י גמורה היא רק כאשר ישנם ארבע מחיצות, ובעירובין דף י"א ע"ב ד"ה "לזרוק" אומר רש"י שרה"י דאורייתא היא כבר משלוש מחיצות לעניין חיוב בזריקה, ורק לעניין היתר טלטול בתוכה צריך ארבע מחיצות, אלא שניתן לומר שבעירובין רש"י מביא לנו את גדר רה"י הפחותה ביותר שיש, הרשות הראשונה הנקראת רה"י והיא רשות בעלת שלוש מחיצות, אולם פה,

כשרש"י מסביר מהי רה"י "גמורה" לחייב עליה זריקה ולהתיר בה טלטול, מדגיש רש"י שרה"י כזו היא רק רה"י בעלת ארבע מחיצות. ומכאן ניתן לדייק (בד"א) שלפי רש"י המילה גמורה מתייחסת הן לרשות והן למחיצות, שלא כמו שסבר תוס' שלפי רש"י המילה גמורה מדברת רק על מחיצות.



והא איתעבידא מלאכה מביינהו

הת' לוי ברוך הלוי שי' דיימונד
תלמיד בישיבה

א.

שבת ג, א: "דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב. 'שניהן פטורין': והא אתעבידא מלאכה מבייניהו תניא ר' אומר (ויקרא ד, כז) מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא נזרקה מפני חבורה ואמרו בעשותה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאה פטורין".

ופרש"י בד"ה 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת'. "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגור דילמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי וארבע דקתני בכל חד תרתי דחיובא ועקירה דפטורא דתרתי נינהו פשט העני ידו מלאה לפנים הא חדא או שנתן לתוכה בע"ה וידו של עני היתה ריקנית הא תרתי וכן באידך ורבותי' אומרים פשיטות יד לפנים [לגבי שניהם] בין מלאה בין ריקנית היא תחלת המעשה וההוא הוא דקחשיב דהו להו תרתי בעני ותרתי בבע"ה כל חיוב ופטור במסכת שבת בחטאת קאי ובשוגג".

וצריך להבין מה הקשר להכא דלכאו' היה לרש"י לכתוב ש"כל חיוב ופטור במסכת שבת בחטאת קאי ובשוגג" כבר במשנה שהביאה מקרים אלו שפטורים דמיירי לענין חטאת. והקושי מתחזק, שהרי בפירושו על המשנה מתייחס לכאורה לענין זה וכתב (ד"ה שתיים שהם ארבע כו'): "ועל שתיים אלו חייב חטאת על שגגתו ועל זדונו חייב כרת ועל התראתו סקילה, וכן בכל מלאכת שבת".

ונראה ליישב בהקדים ביאור הפנ"י מדוע קושיית הגמרא "והא איתעבידא מלאכה מבייניהו" לא קשה על המשנה, דהא גם בפטורי שהובאו במשנה איתעבידא מלאכה מבייניהו, וז"ל (ד"ה 'שניהם פטורים'): "ולולי דברי התוס' היה נראה לי ליישב דאפשיטות לשון דמתני' גופא דקתני שניהם פטורין לא מצי להקשות, דאיכא למימר דמתני' במזיד איירי וחייבין ופטורין היינו לענין מיתה ומלקות, ובהא הוי ידע שפיר

שאינן שום סברא לחייב לכל אחד מיתה או מלקות כיון שלא עשה מלאכה שלימה. וכ"ש דלא שייך לומר שיתחייבו לחצאין דלא שייך במיתה, ובמלקות נמי קי"ל¹ דאין משלשין במכות. משא"כ מדמסיק פטורי דאתא לידי חיוב חטאת קחשיב משמע דמתניתין איירי בשוגג ולענין חטאת.

"ואהא מקשה שפיר אמאי שניהם פטורים והא אתעביד מלאכה מבינייהו וא"כ יביאו שניהם קרבן אחד ואהא מייתי שפיר ברייתא דרבי.. והיינו כדפרישית בשנים ועשאוה פטורין היא עיקר שנויא דגמרא, שאין לומר דשנים יביאו קרבן אחד.

והיינו מדילפינן לקמן בפרק המצניע² מנפש אחת בעשותה אלא דמייתי נמי אגב גררא דאין לומר ג"כ שכ"א יביא קרבן, וילפינן נמי שפיר מבעשותה דאפילו זה יכול וזה יכול פטורין כ"ש היכא שכל אחד לא עשה מלאכה שלימה, כן נראה לי נכון וברור בעזה"י לולי שהתוס' לא כתבו כן ועיין בסמוך", עכ"ל.

הרי דעד השתא אין הכרח לפרש דחיובי ופטורי הנזכרים במשנה קאי אחיוב חטאת, ויש לפרש דקאי על חיובי מיתה, ולפיכך שתק רש"י עד השתא מלפרש דכל פטורי דשבת קאי אחיובי חטאת.

ועפ"ז יומתקו דברי רש"י בד"ה 'מעם הארץ בעשותה' – "גבי חטאת כתיב", דלכאורה מפני מה הוצרך רש"י לפרש זאת ובפרט שכבר כתב לעיל שכל חיובי ופטורי בשבת מיירי לענין השאלת ובשוגג?³

אלא י"ל שבא לשלול שלא תאמר שמכיון שרוצים לחייב כאן או את העוקר או את המניח וא"כ שייך לחייבם במיתה אפי' דהיינו גם במשנה קמ"ל מן הפסוק שממעט את דין שניים שעשאוה ומיירי לענין חטאת ולא לענין מזיד ולכן לא שייך לחייבם כי לענין מזיד הפס' מצריך מלאכה שלימה וכמ"ש בפנ"י.

¹ מכות ה, ב.

² צג, ב.

³ וכמו שהקשה ביד המלך (שבת פ"א ד"ה והנראה), ועי"ש בתירומו.

ב.

את שאלת הגמ' "והא איתעבידא מלאכה" ע"פ ביאורו של רש"י אפשר להסביר בג' אופנים:

ובהקדים, שכאשר הגמ' אומרת שהמשנה מנתה "חיובי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" דלפי' רש"י היינו עקירות – אין זה מוכרח שבשאלת הגמ' שיש לחייב מישהו דהא "איתעבידא מלאכה וכו'" – הכוונה למי שעשה את העקירות, ואפי' שהוא אתי לידי חיוב חטאת וזה פשוט.

וא"כ ההו"א של הגמ' היא בג' אופנים:

א. נחייב את שניהם – כיוון שמירי לעניין חטאת שאפשר לחייב ב', משא"כ במשנה שעוסקת במזיד לא שייך לחלק את העונש, ובהו"א של הגמ' דשנים שעשאוה חייבים אין הבדל בין העוקר ובין המניח ושניהם חייבים בחטאת, ואתי שפיר שבמשנה א"א לחייב את שניהם כי מירי לעניין מיתה שלא שייך.

ובסגנון אחר: דיון הגמרא מבוסס על ההנחה שהנפעל האסור משתייך לשני הפועלים, ולפיכך יש לחייב את שניהם. ואין הנידון כאן הוא אודות הפועל (שהוא העושה את עיקר האיסור בהנחתו או עקירתו) שהרי עשה חצי מלאכה בלבד.

ב. נחייב את העוקר – כיון שהוא זה שעשה את עיקר המלאכה וכפי שהוכיח ה'תוצאות חיים'⁴ בדברי רש"י וז"ל "ועיין רש"י שבת ד"ה פטורי דאתי לידי ח"ח, כגון עקירות שהן תחילת מלאכה, עכ"ל. . . ומוכח שיטת רש"י דעל כל פנים העקירה תנאי עצם המלאכה דאם לא כן לא היה נחשב תחילת מלאכה".

[לפי ביאור זה, שלהו"א יש לחייב את העוקר צריך להבין מדוע שלא הוקשה על המשנה ג"כ "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", דהא כונתה קושיא אינה אלא לחייב את העוקר ולא את שניהם, וא"כ שפיר מצי לחייבו מיתה. אלא שע"ז י"ל שההו"א הינה אך בנוגע לשוגג, אבל במזיד י"ל שאין לחייבו מיתה אא"כ שיהיה מלאכה שלימה וכמ"ש

⁴ סימן ז, ס"ד.

"כל העושה מלאכה יומת" דמשמע דקאי אמלאכה שלימה, ולפיכך על המשנה אין להקשות כנ"ל].

ולפי זה מדויק מש"כ רש"י "מעם הארץ בעשותה" - גבי חטאת כתיב, דלכאור' מדוע רש"י מדגיש דהא נאמר על חטאת, דהרי הגמרא עוסקת לענין שבת ופשיטא שהפסוק שממעט עוסק בחטאת, דאם לא כן מאי קמ"ל. ולכאורה י"ל הביאור בזה, בדומה להנ"ל שרש"י מדגיש שכל ההו"א לחייב היא רק בנוגע לשוגג המחויב בחטאת, אך בנוגע למזיד לא כי דאין מחייבים מזיד עד שיעשה מלאכה שלימה כנ"ל, ולפיכך צריך רש"י להדגיש שלמסקנא גם בחטאת כתיב 'בעשותה' - מלאכה שלימה.

ג.

ג. ההו"א היא לחייב רצה לחייב את המניח, וכן כתבו התוס' וז"ל: "ולא פריך שיתחייב הראשון דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון - אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שע"י נגמרה המלאכה".

והנה לפי שיטת התוס' יש לחייב את העמנח לפי שהוא עיקר המלאכה שהיר הוא זה שהביא לעולם מעשה אסור⁵.

ועוד י"ל באופן אחר, דהסברא לחייב את המניח אינה משום שהנחה היא עיקר המלאכה אלא משום שהמניח הוא זה שיצר בעולם מעשה אסור, דעם היות שאת עיקר המלאכה אחר עשה מ"מ הוא זה שיצק תוכן אסור לפעולה זו, שהרי הוא זה שהניח. אבל הראשון עם היות שפעל את עיקר המלאכה לא הוא זה שעשה את הפעולה למלאכה

⁵ אך לכאורה יש להקשות ע"ז מדברי תוס' בדף צ"ג ד"ה "חד למעוטי זה עוקר וזה מניח" דהתם מבואר דאם כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה "לא אצטרין קרא אלא אהוצאה דה"א אהכנסה והוצאה והא דקפיד רחמנא דלחייב אפילו בלא הנחה", ומשמע מדבריו דהפסוק ד'בעשותה' ממעט דוקא הוצאה, שהו"א שנחייב את העוקר ולא את המניח, וזה סותר קצת למש"כ כיון שהמקשן רוצה שהמניח יהיה חייב וזהו שממעט הכתוב. ולכאור' צ"ל דיש כאן מחלוקת. וראה הערה הבאה.

שיש בה חילול שבת כ"א המניח, א"כ אין החלת תוכן האיסור בבחירתו ולפיכך אין לחייבו.⁶

ואפשר לבאר עוד, דאפילו לפירוש רש"י דס"ל שזה ש"אתי לידיה חיוב חטאת" הוא העוקר, אי"ז משום שהעקירה היא עיקר המלאכה, אלא משום שפעולת העקירה יכולה להתפתח להוצאה, שהיא – עצם ההוצאה – עיקר המלאכה, ומזה הטעם רצו לחייב את העוקר דוקא, והוא הנמנה במשנה.

[וכמו שודאי דרבותיו של רש"י לא ס"ל שמהות איסור הוצאה הוא הושטת היד ריקנית הרי אין בזה כל איסור, מיהו לריב"א אפשר לומר כיון שמושיט את ידו מלאה זהו עיקר המלאכה, אך לפי רבותיו של רש"י דלשיטתם מדובר ביד ריקה - איזה איסור שייך כאן, אלא שמכיוון שיש חשש שמא יחזיר ידו מלאה לכן אסרו. ולפי זה אפשר לומר דאע"פ שאמר רש"י שתחילת המעשה אי"ז מהות האיסור של הוצאה כרבותיו שאמרו שהושטת היד היא תחילת המעשה, אך אין זה מהות האיסור.

ואף אם תימצי לומר שיש בזה מהות האיסור כמו הצד בחקירה שהאיסור היא העברת רשות ועקירה והנחה הם רק תנאים, עדיין אי"ז מהות האיסור, שהרי בהושטת יד ריקנית ודאי לא מונח מהות האיסור, כי לא העביר דבר מרשות לרשות⁷].

נמצא שהגמ' שואלת שנחייב את השני ואם תשאל דהרי גם במשנה נחייבו מיתה כיון שהוא אחד ואפשר להענישו? התי' הוא כמו שתי' הפנ"י שהמיעוט של הפס' בעשותה הוא רק לענין שוגג שע"ז קאי ולא לענין מזיד דמשמע הפוך שחייב רק במלאכה שלימה.



⁶ ולפי"ז לא קשיין התוס' אהדדי, לפי שגם לדברי התוס' כאן יש לחייב את הראשון, דהיינו את העוקר, משום שהעקירה היא עיקר המלאכה, ורק משום שאת האיסור יצר השני רק הוא מתחייב ולא העוקר. וכדברי התוס' דף צג, א.

⁷ ועפ"ז אפשר לבאר גם את שי' ריב"א שמצד אחד ס"ל דאתי לידי חיוב חטאת הכונה למי שמושיט ידו כשהיא מלאה לרשות השניה ומצד שני כשהגמ' שואלת

גדר רשות היחיד עולה עד לרקיע והמסתעף

הנ"ל

א.

דין קנה ברה"י והשיטות בזה

איתא במסכתין (ז, ב) "גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב מפני שרה"י עולה עד לרקיע".

ובפשטות נראה דמיירי ברה"י רגילה, דהיינו חלל ד' שמוקף מחיצות, והטעם דרשות היחיד זו עולה עד לרקיע הוא משום דאמרינן 'גוד אסיק מחיצתא', כלומר, רואים את המחיצות כנמשכות עד לרקיע.

והנה לעיל דף ו, ב כ' רש"י (ד"ה קמ"ל גמורה) דעמוד גבוה י' ורחב ד' הוי רה"י העולה עד לרקיע, והטעם מפני דאמרינן ביה גוד אסיק. וז"ל: "...וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד'". משמע מדבריו שאפי' בעמוד אומרים גוד אסיק, וא"כ אומרים רה"י עולה עד לרקיע (וראה ג"כ רש"י ז, א ד"ה 'עד לרקיע').

אבל הרמב"ן (הובא ברשב"א צט, ב) חלק עפרש"י וכ' דעמוד הנ"ל רק הוא עצמו הוי רה"י אבל אויר שמעליו לא הוי רה"י, וז"ל: "כי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע, הני מילי רה"י גמורה במחיצות כגון חצר, אבל עמוד לא". ומשמע בפשטות¹ דפליג על רש"י דבעמוד אין אומרים גו"א ולפיכך אויר שעליו אינו רה"ר.

ב.

שיטה שלישית בנדון

והנה בגמ' סוכה דף ד, א איתא "היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים, ויש בו הכשר סוכה, סבר אביי למימר: גוד אסיק מחיצתא. אמר ליה

¹ ראה חידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם הלכות סוכה פי"ד הי"א, הובא לקמן בפנים.

רבא: בעינן מחיצות הניכרות, וליכא. ת"ר, נעץ ארבעה קונדיסין וסיכך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. אמר רב הונא מחלוקת על שפת הגג, דרבי יעקב סבר אמרינן גוד אסיק מחיצתא, ורבנן סברי לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא, אבל באמצע הגג ד"ה פסולה, ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת. איבעיא להו באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג ד"ה כשרה, או דלמא בין בוז ובין בוז מחלוקת - תיקו".

וברמב"ם הל' סוכה פ"ד הי"א פסק "נעץ ארבעה קונדיסין על ארבע זויות הגג וסיכך על גבן, הואיל והסיכוך על שפת הגג כשרה, ורואין את המחיצות התחתונות כאילו הן עולות למעלה על שפת הסכוך". והשיג עליו הראב"ד "א"א זה אינו מחוור דאפילו לרב נחמן קאי בתיקו ולחומרא". ובמגיד משנה מביא מן הגאונים שגרסי' בגמ' "ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה", ומסיים דזהו שפסק הרמב"ם שהסוכה כשרה כיון דהלכה כאן כר"נ.

אמנם קשה דלפ"ז גם בעמוד צ"ל כשר ואילו בהי"ד פסק הרמב"ם "בנה בה עמוד ויש בו הכשר סוכה פסולה, שאין אלו מחיצות הנכרות ונמצא על גב העמוד סכך כשר בלא דפנות". ואין לחלק ולומר ע"ד דברי התוס' דשאני בית שמחיצותיו ניכרות טפי מעמוד, דזה שייך רק בדבריהם שגרסו בגמ' פלוגתא לענין שפת הגג משא"כ לגי' הרמב"ם מעולם לא נתפרש בגמ' דין גוד אסיק לענין בית.

ועד"ז יש להקשות בדברי הרמב"ן הנ"ל דלא אמרי' בעמוד גוד אסיק, דלכא' כיון שדברי רבא בעי' מחיצות הניכרות הוא דין לענין סוכה, שבכדי שיהי' תשבו כעין תדורו צ"ל בדומה לבית שיש לו מחיצות ממש, א"כ מנ"ל לחדש דגם לענין שבת בעי' מחיצות הניכרות ולא אמרי' גוד אסיק.

ובחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם שם חוקר בגדר "בעי' מחיצות הניכרות וליכא" דיש לפרשו בב' אופנים, א', שהוא דין לענין סוכה, וכנ"ל דכיון שבסוכה בעי' מחיצות ממש שוב לא אמרי' בעמוד גוד אסיק לעשות מחיצות של סוכה, אמנם בכלל גם במחיצות שאינן ניכרות שייך לומר דין גוד אסיק (היינו בנוגע דינים אחרים), ב', זהו דין בנוגע גוד אסיק, היינו שרק במחיצות הניכרות אמרי' גוד אסיק ולא במחיצות שאינן ניכרות, והוא דין כללי ששייך בכל מקום שצ"ל מחיצות הניכרות.

ולפ"ז מבאר דעת הרמב"ן שכותב לענין שבת שרק העמוד עצמו הוי רה"י ולא האויר שע"ג, כי ס"ל שבעי' מחיצות הניכרות הוא דין בגוד אסיק, וממילא גם גבי שבת לא אמרי' גוד אסיק בעמוד. ועד"ז מבאר דברי הרמב"ם שבעמוד לא אמרי' גוד אסיק ובבית אמרי', כיון דחידושו של רבא דבעי' מחיצות הניכרות שייך רק בעמוד משא"כ בבית שמחיצותיו ניכרות².

אך מקשה ע"ז ממ"ש הרמב"ם בפ"ד מהל' שבת דבתל אמרי' רה"י עולה עד לרקיע אע"פ שאין מחיצותיו ניכרות, הרי הדין שעולה עד לרקיע תלוי בזה שאמרי' גוד אסיק ולגבי סוכה פסק הרמב"ם שלא אמרי' גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות. ומחדש דלהרמב"ם דין רה"י עולה עד לרקיע אינו מצד גוד אסיק אלא "דהמחיצות התחתונות שיש בהם י' גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו ליה לכוליה רשות היחיד . . אשר על כן שפיר הוי תל רשות היחיד עד לרקיע ואע"ג דלא אמרינן ביה גוד אסיק מחיצתא משום דהמחיצות החיצונות של התל הסובבות אותו הם גודרות את המקום עד לרקיע ועושין אותו רה"י".

ונמצא דיש לנו ג' שיטות בענין גוד אסיק בעמוד: א', שיטת רש"י - בעמוד יש מחיצות ואמרי' בי' גוד אסיק, ולכן אומרים בו דרה"י עולה עד לרקיע. ב', שיטת הרמב"ן - בעמוד אין מחיצות ולא אמרי' בי' גוד אסיק, ולכן לא אמרי' בי' רה"י עולה עד לרקיע. ג', שיטת הרמב"ם - בעמוד אין מחיצות הניכרות ולא אמרי' בי' גוד אסיק, ולאידך אמרי' בי' רה"י עולה עד לרקיע מצד אחר.

ג.

ביאור שיטת הרמב"ם

והנה בשיטת הרמב"ם שרה"י עולה עד לרקיע ולא מצד גוד אסיק, ולכאו"מ"ש מרה"ר שעולה עד י' בלבד, מצינו בזה ג' שיטות.

א. אדה"ז בשו"ע סי' שמ"ה ס"ט כותב וז"ל: "אויר רשות היחיד הוא רשות היחיד עד לרקיע, ולכן אם נעץ קנה ברשות היחיד אפילו גבוה מאה אמה על גביו רשות היחיד, וכן

² ראה עירובין פט.

כל מה שיש ברשות היחיד בין רחב בין קצר בין גבוה בין נמוך דינו כרשות היחיד, שכן דרך לבנות ברשות היחיד עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

ומוכח שהטעם שרה"י עולה עד לרקיע אינו מדין גוד אסיק אלא מצד בעלות האדם על הרשות, היינו משום שברה"י הדרך היא כן לבנות עליות ע"ג עליות כך שהרגילות היא שרה"י גבוהה עד לרקיע (אמנם כ"ז ברה"י המוקפת מחיצות, משא"כ בעמוד משמע מאדה"ז שם ס"א שפוסק כשיטת רש"י דאמרי' גוד אסיק, וכ"מ בסכ"ג בסופו ע"ש).

ב. בס' 'קרית ספר' על הרמב"ם כתב וז"ל: "אז"ל רה"י כרה"י עד לרקיע, כיון דכמה דבעי לאגבוהי מחיצות מגביה אפילו לא הגביהן הוי אוירו רה"י, אבל אויר רה"ר עד עשרה לבד כיון דאי בעי לעשות רה"י גובה עשרה תוך רה"ר מצי עביד, הוי ליה רה"ר אין אוירו תופס יותר מעשרה ולמעלה".

מבואר מדבריו שעצם היכולת לעשות מחיצות עד לרקיע גורם שהאויר יחשב כרה"י גם בלי מחיצות ממש, וא"כ י"ל שזוהי סברת הרמב"ם שרה"י עולה עד לרקיע כיון שיכול להעלות את המחיצה עד הרקיע ואי"צ במחיצות ממש וגם לא לדין גוד אסיק.

ג. מדברי הגר"ח הנ"ל מבואר שזה דין עצמי ברה"י, שכיון שמחיצותיו גודרות אותו מלמטה, הנה זה פועל שכל האויר שכנגדו עד לרקיע יחשב כרה"י, היינו שאי"צ לזה שיהי' לו רשות על המקום בכדי שרה"י יעלה עד לרקיע, כי זה גופא חלק מהגדרים של רה"י, משא"כ רה"ר שאין לו מחיצות הגודרות אותו וכדו' אינו עולה עד לרקיע, כי רה"ר כל ענינו הוא שמיועד להליכת רבים ותו לא, ולכן תופס רק עד עשרה.

[ועיין בריטב"א שבת צט. שמבאר את השיטה שאויר העמוד לא נחשב רה"י שזהו משום "שאינן המחיצות קולטות את אויר הרשות", ולא כתב שזהו משום שלא אמרינן גוד אסיק, וא"כ הרמב"ם שחולק ואומר שבעמוד עולה לרקיע אין הכרח לומר שזהו מטעם גוד אסיק אלא משום שהמחיצות קולטות את אויר רה"י, היינו שמה שהריטב"א שולל זוהי ממש דעת הרמב"ם (ולכאו' זהו מ"ש הגר"ח בביאור דברי הרמב"ם)].

ד.

שיטה רביעית – הרשב"א

והנה מהרשב"א ב'עבודת הקודש' מוכח דלא ס"ל כדעת הרמב"ן, דבשער ג' סנ"ב כותב וז"ל: "כבר ביארנו שרשות היחיד יש לו גובה ואוירו עולה עד לרקיע, ויראה לי שהדין כן בכל מה שנעשה רשות היחיד, ואפילו עמוד ברשות הרבים גבוה עשרה ורחב ארבעה, ואע"פ שאין לו מחיצות ניכרות למעלה. וראיתי למקצת מגדולי המורים שאמרו שאין אויר אלא לרשות היחיד שיש לו מחיצות כבית וחצר וכיוצא בהן ולא יראה לי כן".

וממשיך בס' קפד "היה זיו אחד לאדם אחר, תחתיו רחב ארבעה ואין העליון רחב ארבעה, העליון אסור לפי שאויר התחתון עולה עד לרקיע ועליון באוירו של תחתון, למה הדבר דומה למוציא זיו על חצר חבירו שאסור להשתמש בו בכלים ששבתו בתוך ביתו".

מבואר מדבריו דזה שרה"י עולה עד לרקיע גם בעמוד ואפי' בזיו אין זה מטעם גוד אסיק כמו"ש רש"י, ומשמע שס"ל כהרמב"ם, וטעמו מפורש שם "חורי רה"י יש להם גובה ואין להם עומק, עשויין הן להשתמש על גביהן ולפיכך רואין אותן מלאים עד לרקיע, ואין עשויין להשתמש תחתיהם כדרך שאדם משתמש ברה"י עצמו ברזומו ובעומקו, ולפיכך אין לחורין עומק", ומשמע שהטעם שהוי רה"י עולה לרקיע הוא כיון שמשתמש ברה"י בעומקו וברזומו, וכן בנוגע לזיו סובר שרה"י עולה לרקיע.

ורק שבזה חלוק על הרמב"ם שפסק בהל' שבת פט"ו ה"ו שאסור על זיו העליון רק שלא כנגד החלון, ואילו להרשב"א אסור לגמרי כי רה"י עולה עד לרקיע, עיי"ש.

ה.

פשיטת ספקו של ה'משבצות זהב'

והנה ב'משבצות זהב' סי' שמ"ה ס"ק י"א הסתפק בחריץ האם אומרים בו רה"י עולה עד לרקיע או לא, וז"ל: "גם הא דבור עמוק י' ורוחב דע"ד הוה רה"י, יש לעיין אי אויר רה"י בזה עולה עד לרקיע, די"ל דהתם המחיצות גו"א משא"כ בקרקע עולם, או דלמא חוד הפנימי גוד אסיק", היינו דמסתפק בנוגע מחלוקת רש"י והרמב"ן האם שייכת גם בחריץ או גם לרש"י לא אמרי' בכה"ג גוד אסיק כיון שזה קרקע עולם.

וע"פ הדיעות הנ"ל יש לפשוט לכאו' את ספיקו:

לדעת הרמב"ן פשיטא דלא אמרי' גוד אסיק בחריץ, דאפי' בעמוד לא אמרי' כיון שאין בו מחיצות ניכרות, כ"ש בחריץ שיש צד לומר שזה קרקע עולם שלא נאמר בו גוד אסיק.

לפי שיטת רש"י משמע שזה גוף הספק של 'משבצות זהב', האם חריץ הוא כעמוד רגיל או גרוע מזה וכקרקע עולם (עיין רש"י בדף ח, א ד"ה ומאי למטה שמשמע שרק משפת החריץ ולמטה הוא רה"י עיי"ש).

ולשיטת הרמב"ם הרי זה תלוי בג' האופנים בהסברה מדוע רה"י עולה עד לרקיע. דלביאור אדה"ז והקרית ספר שזה תלוי בדרך של בני רה"י לבנות עליות וביכולתם לעשות גדרות, א"כ בפשטות כיון בחריץ באמצע רה"ד אין רשות לבעל החריץ לבנות בו הרי לא שייך בזה הסברא הנ"ל, ופשוט שלא נאמר דרה"י זו עולה עד לרקיע, משא"כ במקום של הפקר³ ששם אין מניעה לעשות עלי' או גדר שפיר אמרי' דרה"י עולה עד לרקיע.

ולביאור הגר"ח שהוא דין מיוחד ברה"י שהמחיצות גודרות את המקום למטה וזה פועל שרה"י תעלה לרקיע, ולא מחמת שאפשר להשתמש במקום, א"כ בכל אופן של חריץ רה"י אמרי' דעולה עד לרקיע כי זהו דין מיוחד ברה"י (ע"ד סברא הנ"ל שהריטב"א שולל והרמב"ם ס"ל כמותה).

[עד"ז בנוגע לגג, ישנה מחלוקת האם אומרים בו רה"י עולה עד לרקיע כאשר מחיצותיו לא בולטות ולא ניכרות כלל ולא אמרי' גוד אסיק לכ"ע, ומביא אדה"ז בשו"ע ב' דיעות, א', שלא עולה עד לרקיע כי א"א לומר גוד אסיק, וזה בפשטות שיטת רש"י. ב', שאע"פ שלא אמרי' גוד אסיק שפיר עולה לרקיע כיון "שהבית שתחתיו רה"י הרי

³ ראה שו"ת חכם צבי ס"ה בנוגע חריץ המקיף סביב לעיר.

רה"י עולה עד לרקיע", וזה אתיא כהרמב"ם כיון שדין רה"י עולה לרקיע אינו קשור לדין גוד אסיק, עיי"ש ואכ"מ⁴].

ו.

ביאור שורש המחלוקת

והנה יש לברר - א. מהו שורש מחלוקתם של רש"י והרמב"ן. ב. מדוע לרמב"ם לא אמרינן בזיו היוצא לרה"ר דין 'רה"י עולה עד הרקיע' כהרשב"א, והא זהו דין עצמי ברה"י ולא מחמת גו"א.

ולהבין זה יש להקדים תחילה:

כתב בספר מקור הלכה (במקומו), דלרה"י ב' תנאים: א. שיש בתוכו חלל י' (שיהיה ראוי לשימוש). ב. שיהיה מוקף במחיצות י'. ויש לחקור, "זה שצריך חלל י' אם זה דין בעצם המחיצה דאין על מחיצה תורת מחיצה אלא א"כ יש גם בפנים המחיצה חלל י', או דילמא הדין של מחיצות י' טפחים והדין של חלל י"ט בתוך המחיצות הם ב' דינים, דהיינו דאפי' אין במחיצות חלל י' יש נמי על המחיצות תורת מחיצה ודין חלל י' הוא דין אחר".

וי"ל שבזה פליגי רש"י ורמב"ן. דהרמב"ן וסייעתו⁵, נקטו כצד הא', שכאשר חסר חלל י' בין המחיצות, אין הן חשובות למחיצות כלל. ומה שהעמוד הינו רה"י הוא משום שהוא היותו זר לרה"ר. דכיון שהוא מובדל מרשות הרבים, והיותו מחולק מהם מונע את הילוך הרבים בו, משום זה הוי רה"י אבל לא משום המחיצות, דאין בינהן חלל י' כנ"ל. אבל רש"י סובר דהא דאין בין המחיצות חלל י' אינו פוגם במחיצות הקיימות, ויש להפריד בין דין מחיצות ודין חלל י', ומשום המחיצות הוי רה"י, ולפיכך אמרינן בי' גוד אסיק.

⁴ משמע שם שגם אם אמרינן רה"י עולה עד לרקיע בעמוד צריך לומר גו"א כי בעמוד זה לא נחשב רה"י גמורה בהיקף מחיצה סביב, ושמא אי"ז ממש כהרמב"ם דהרי להרמב"ם גם בעמוד לא אמרי' גו"א, ויבואר במק"א בארוכה בס"ד.

⁵ רשב"א ורמב"ם, רק דנחלקו עליו מאיזה טעם רה"י עולה עד לרקיע.

ולפ"ז יש לבאר מחלוקת רש"י והרמב"ן הנ"ל בנוגע עמוד אם אמרי' בי' גוד אסיק או לאו, דלהרמב"ן שבכדי שהמחיצות יחשבו כמחיצות צריך שיהי' ביניהם חלל, הרי בעמוד דאין בו חלל כלל אין נחשב שיש בו מחיצות, וא"כ לא אמרי' בי' גוד אסיק דאין לו מחיצות, ולכן לא אמרי' דרה"י זו עולה עד לרקיע, רק שבנוגע העמוד עצמו חשוב כרה"י משום שמובדל מרה"ר (רק שהרמב"ם והרשב"א פליגי וס"ל שהטעם דרה"י עולה עד לרקיע אי"ז משום גוד אסיק, וכנ"ל בארוכה).

משא"כ לרש"י שיש דין מחיצות גם בלא חלל, א"כ גם בעמוד אע"פ שאין בו כלל חלל חשוב שיש כאן מחיצות, ממילא שייך לומר בו גוד אסיק, וזה שכתב שגם בעמוד אמרי' גוד אסיק ורה"י עולה עד לרקיע.

ז.

ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן בסוגיית חקק - לשיטתייהו

דהנה איתא בדף ז, ב "אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי', על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות, אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו".

ומבאר הר"ן הטעם שתוך הבית אינו רה"י אלא כרמלית "משום דכיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא הרי הוא כמו שאין שם מחיצות".

משא"כ לפמשנ"ת בשיטת רש"י גם כשאין חלל י' אין זה מחסיר בדין מחיצות, הרי גם מצד המחיצות חשוב שע"ג הבית יהי' רה"י ולא רק משום שהבית מובדל מרה"ר. וכן משמע מלשונו (ד"ה אלא בד') - "דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית", ולא כתב שאינה מחיצה, היינו שיש לה דין מחיצה רק שבנוגע החלל שבתוך הבית אינה יכולה לעשותו רה"י משום שאינה גבוהה י', אך בנוגע לגג ששם כבר יש במחיצה גובה י' הרי הוא רה"י (גם) מצד המחיצה.

ועד"ז בנוגע הקושי' מדוע בנוגע סוכה שאינה גבוהה י' וחקק בה והשלימה לי' רק אם החקק קרוב למחיצות בתוך ג' אמרי' שמשלימו לי' ומכשיר לסוכה משא"כ במופלג ג'

מהדפנות הסוכה אי"ז מכשיר לסוכה (גמ' סוכה ד, א), ואילו בנוגע שבת אפי' במופלג יותר מג' חשיב רה"י.

דהתוס' תירצו (ד"ה ואם חקק) "דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך, דילפי' התם (דף ו:); מחיצות מבסכת בסכת בסכות, כדאמרי' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה, ולהכי בעי' שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב...". ובסוכה (ד"ה פחות מג') הוסיפו "רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים".⁶

ואילו התוס' ישנים כתבו "ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחר הוי רה"י, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף". ומשמע מדבריו שיש כאן דין מחיצה רק שחסר דין אחר של חלל י' תוך הבית וע"כ אינו רה"י, אך כשחקק במ"א והשלימו לי' מיד נעשה רה"י.

וביאור המחלוקת הוא ע"פ הנ"ל, דהתוס' ס"ל שמחיצות שאין ביניהם חלל י' אין עליהם דין מחיצות, ולכן בתוך אי"ז רה"י, וגם על גביו אינו רה"י מצד המחיצות אלא מצד שמובדל מבני רה"י, וגם כאשר חקק בו והשלימו לי' כיון שאין המחיצות סמוכות להחלל שביניהם אינו מועיל לתת להם תורת מחיצות, וכל הטעם שחשוב כרה"י הוא משום שאין בוקעים בו רבים ע"י הצטרפות החקק והמחיצות.

משא"כ שיטת התוס' ישנים היא ע"ד שיטת רש"י הנ"ל, שדין מחיצות אינו תלוי בהחלל שביניהם, ולכן מבאר שמה שע"ג הוא רה"י הרי זה מצד המחיצות החיצונות אע"פ שאין ביניהם חלל י', וכאשר חקק מבפנים והשלימו לי' חשוב כרה"י גם כאשר אין המחיצות סמוכות להחלל, מפני שאין המחיצות תלויות בהחלל.

ח.

מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיא דחוקקין להשלים

בדף ז, ב: "אמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין

⁶ ויש להאריך בביאור החילוק בין תוס' כאן לתוס' סוכה, ואכ"מ.

להשלים". ובפי' רש"י: "רבי מאיר סבר" - דבר שאין בו שיעור ויש שם עובי ורחב לחקוק ולהשלים לכשיעור אמרינן כמאן דחקוק דמי, והכא נמי לרבי מאיר חוקקין להשלים וחייב, וסתם משנה ר' מאיר:

הנה לרש"י הא דחוקקין הוא אך שיהיה החור רה"י, דהא בסוגיין אפי' בחור כ"ש ממש עסקינן. אבל התוס' כתבו וז"ל: "ואומר ר"י דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי ולא פליגי אלא לשוויה מקום ד' על ד' דלרבי מאיר חוקקין להשלים והוי כד' על ד' אבל ממש בחור כל שהוא אפילו ר"מ מודה דלא אמרינן חוקקין להשלים". הרי דלתוס' חוקקין ע"מ שיהיה החור מקום הראוי להנחה, אבל מה שיש לודין רה"י, הוא מחמת היותו מפולש לרה"י ובני הרשות משתמשים בו.

ואפשר לבאר את טעמי מחלוקתם: התוס' סוברים דחור כגון הא דכתב רש"י אין בו מחיצות, וזאת משום שאין בין המחיצות חלל י', ולכן לא די בכך שחוקקין בחור לעשותו רחב ד' ע"מ שיעשה לרה"י. אבל כאשר מפולש הוא לרה"י שפיר יתחייב הזורק בו לר"מ, דע"י החקיקה נעשה המקום חשוב להנחה. אבל רש"י סובר דגם כשאין חלל י' בין המחיצות, לא חסרות הן כלום, ועל כן חור שהוא רחב ד' הרי הוא כמוקף מחיצות והוי רה"י גמורה, ואין צורך לדחוק דהכא עסקינן בחור המפולש לרה"י.

ט.

שיטת הרמב"ם בזיז

ולתרץ הקושיא בשיטת הרמב"ם - מדוע זיז היוצא מהכותל לרה"ר שיש בו ד' אינו עולה לרקיע ומבטל זיז שאין בו ד' הנמצא מעליו כשיטת הרשב"א, [וע"ד קושיית המג"א (סי' שנ"ג ס"ב) מאי שנא זיז מחורי רה"י דנעשים רה"י אף למטה מי' משא"כ זיז דאינו רה"י כ"א למעלה מי'], יובן בהקדים הא דאית ב' אופנים להחשיב חפץ כרה"י, א. מחמת היותו מובדל מרה"ר ובני רה"י משתמשים בו, אבל הוא מחמת עצמו לא היה רה"י. ב. חפץ המונח ברה"י שהיותו רה"י אינו מחמת היבדלותו מרה"ר.

וי"ל דבהא פליגי הרמב"ם והרשב"א. הרמב"ם ס"ל, דזיז הבולט אל רה"ר אינו רה"י מצ"ע, ורק ע"י שימוש משתמשים בו בני רה"י מקבל הוא דין רה"י, דע"ז הרי הוא נעתק מרה"ר, אבל הו"ע אינו קונה לעצמו שם רה"י, ולפיכך הזיז התחתון לא עולה עד

לרקיע. אבל הרשב"א סובר דזיז הינו רשות היחיד מחמת עצמו, ולפיכך עולה הוא עד לרקיע ומבטל זיז שמעליו כנ"ל.

באופן אחר קצת - ע"ד מש"כ אדמוה"ז בסימן שמ"ה סעי' כ"ג בסיומו, שדווקא גג של בית רשות היחיד עולה בו עד לרקיע, כיון שנמצא תחת רשות היחיד גמורה, אך לגבי עמוד נצרכים לדין גוד אסיק. דעד"ז י"ל בענייננו דזיז הבולט לרשות הרבים, אין הוא רה"י בעצם, אלא תלוי בדין גוד אסיק, וכבר פסק הרמב"ם שלא אמרינן גוד אסיק אלא המחיצות הניכרות, ואתיא שפיר החילוק בין זיז לסתם רשות היחיד.

ויש עוד להאריך בזה ואין כאן מקומו, ויבואר במק"א בעזה"י.



גדר הפטור ב'שנים שעשאוה'

הת' לוי יצחק הלוי שי' הבר
תלמיד בישיבה

א.

שיטות הפטור ב'שנים שעשאוה'

בדין שנים שעשו יחדיו במלאכת שבת איתא במסכתין (שבת צב, ב): "זה יכול וזה יכול: רבי מאיר מחייב, ור' יהודה ור' שמעון פוטרים. זה אינו יכול וזה אינו יכול: רבי יהודה ור' מאיר מחייבים, ורבי שמעון פוטר. זה יכול וזה אינו יכול: דברי הכל חייב".

ובהמשך הדברים מבארת הגמרא: "במאי קמיפלגי? בהאי קרא (ויקרא ד-כז); "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה"."

"ר"ש סבר, תלתא מיעוטי כתיבי: 'נפש' תחטא (משמע נפש ולא נפשות. רש"י), 'אחת' תחטא, 'בעשותה' תחטא; חד למעוטי זה עוקר וזה מניח (דכל כמה דלא כתיב אלא חד מיעוט מסתברא דהאי הוא דממעט, דהאי קעביד פלגא והאי פלגא וליכא חד דמסייע בכולהו. רש"י), וחד למעוטי זה יכול וזה יכול (יתורא למעוטי אף על פי דעבדי כי הדדי דהאי עביד כולה והאי עביד כולה, ומיהו זה יכול וזה יכול הוא דממעט דלאו אורחיה למעבדה בתרי. רש"י), וחד למעוטי זה אינו יכול וזה אינו יכול (יתורא למעוטי תו זה אינו יכול וזה אינו יכול דאף על גב דאורחיהו למיעבד בתרי מעטינהו. רש"י)".

"ורבי יהודה: חד למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד למעוטי זה יכול וזה יכול, וחד למעוטי יחיד שעשאוה בהוראת ב"ד (הורו ב"ד שחלב מותר והלך היחיד ועשה על פיהם דאנוס הוא. רש"י). ור"ש, יחיד שעשאוה בהוראת ב"ד חייב".

"ור' מ: מי כתיב 'נפש' תחטא 'אחת' תחטא 'בעשותה' תחטא, תרי מעוטי כתיבי ('נפש' אחת' חד מיעוטא הוא, דאורחיה דקרא לאישתעי הכי. רש"י); חד למעוטי זה עוקר וזה מניח, וחד למעוטי יחיד שעשאוה בהוראת ב"ד".

העולה מכל הנ"ל שישנם ד' אפשרויות לעשיית שנים במלאכת שבת:

זה עוקר וזה מניח - דברי הכל פטור.

זה יכול וזה יכול - ר"ש ור"י פוטרים, ר"מ מחייב.

זה אינו יכול וזה אינו יכול - ר"ש פוטר, ר"י ור"מ מחייבים.

זה יכול וזה אינו יכול - דברי הכל חייב.

ב.

טעמי הפטור - דיוקים ברש"י

בעומק טעם הפטור - אף שהוא גזירת הכתוב, ניתן לדייק ברש"י בכמה אופנים:

"דלאו אורחיה למעבדה בתרי" - אין זו דרך המלאכה בכך להיעשות בשנים, וע"כ העושה אותה באופן כזה, פטור¹ (ומיהו בזא"י וזא"י פוטר ר"ש "דאף על גב דאורחיהו למיעבד בתרי מעטינהו" (רש"י), אך משמע שעיקר הפטור הוא מצד אורחיהו, ואע"ג שכך דרכה, מעטינהו).

לא עביד כולי מעשה - כל אחד לא עשה את כל המלאכה, ומשו"כ מחייב ר"י בזא"י וזא"י, דבזה "כל אחד ואחד כולי מעשה עביד" (רש"י ד"ה 'שאינה יכולה לעמוד על ג'?).

"אינו אלא כמסייע ופטור" (רש"י ד"ה 'ור' שמעון מטהר) - כששנים עושים מלאכה כל אחד נחשב כ'מסייע' לחבירו, ומסייע אין בו ממש (עיי"ש בהמשך הסוגיא בענין זה).

נמצא שמחלוקת ר"י ור"ש נגזרת מטעמים אלו. היינו שלטעם הב' חולקים אם גם בזא"י וזא"י כל אחד לא עשה את כל המעשה (ר"ש), או שכיון שכ"א אינו יכול בפ"ע "כל אחד ואחד כולי מעשה עביד".

ולטעם הג' חולקים אם בזא"י וזא"י כיון שכ"א אינו יכול בפ"ע נחשב כל אחד כעושה המלאכה, ורק בז"י וז"י ייפטרו מטעם ד'מסייע' (ר"י). וכמו שכתב רש"י (ד"ה 'מפני

1. ראה זה גם בר"ן על אתר.

2. הרבה מדברי הרש"י המובאים מקורם בהמשך הגמרא שם בסוגיית 'הי מינייהו חייב', ושם מבאר את סיבת פטור 'שנים שעשאוה' גבי שבת.

שיכולה") אודות שיטתו "כר' יהודה דזה יכול וזה יכול קרי מסייע"). או שגם בזא"י וזא"י חשיב כל אחד רק 'מסייע' לחבירו ופטור (ר"ש. וכמו שכתב רש"י (ד"ה 'ור"ש מטהר') אודות שיטתו "ר' שמעון לטעמיה דאמר זה אינו יכול וזה אינו יכול נמי אינו אלא כמסייע ופטור").

(ולטעם הא' כבר הובא דר"ש ס"ל "דאף על גב דאורחיהו למיעבד בתרי מעטיניהו", כנ"ל בביאור טעם הא').

הנה בכל השיטות צ"ל סברות שיטתם וחלוקתם זה על זה, ובפרט בטעמים הב' והג' - מהי סברת המחלוקת אם 'כולי מעשה' נחשב גם בזא"י וזא"י או לא (ב'), ומהי סברת המחלוקת אם מסייע נחשב גם כששניהם אינם יכולים או לא (ג').

ג.

שיטות נוספות בטעם הפטור

(ראשית יש לציין לדברי התוס' (ד"ה 'ור"ש מטהר') שכתב דטעם הפטור בשנים שעשאוה בשבת הוא מפני "דגלי רחמנא דאיכא קרא לפטור". היינו גזירת הכתוב בלבד ולא סברות נוספות בפטור, עיי"ש).

הנה בטעם הפטור כתב הריטב"א על אתר:

"טעמא דר' יהודה בזו אע"ג דאיכא מיעוטא דקרא לזה יכול וזה יכול, פירש הר"מ [בר' יוסף] ז"ל דהכא כיון שנמשך ידו בכל המלאכה ועושה בה בכל כחו הרי זה חשוב עושה את הכל, מה שאין כן בזה יכול וזה יכול שלא עשה בה אחד מהם כל כחו ומשום הכי היא שניהם שעשאוה".

היינו דשנים שעשו מלאכה פטורים משום שכל אחד לא עשה במלאכה בכל כוחו, משא"כ כששניהם אינם יכולים, פעולתו של כל אחד נמשכת בכל המלאכה, וחשוב שעושה בה הכל.

ומוסיף בריטב"א ומביא "ואחרים פירשו כי טעמו של ר' יהודה מפני שהמלאכה תלויה בכל אחד מהם דכיון שהיא צריכה לזה כמו לזה אחשבה רחמנא כאילו כל אחד מהם עשאה כולה".

היינו דשנים שעשאוה פטורים משום שאין כל המלאכה תלויה בכל אחד מהם, משא"כ כששניהם יכולים המלאכה תלויה בכ"א ויתחייבו.

וב'רשימות שיעורים' (מהרי"צ קלמנסון) מבאר שב' השיטות בריטב"א חלוקים בגדר איסורי שבת אי קאי אגברא או אחפצא (המלאכה), וז"ל "נראה דתליא ביסוד איסור המלאכות בשבת אי הוא משום לתא דהפועל, הגברא שינוח ולא יעבוד בשבת, או הוא משום לתא דהנפעל שלא יעשה מלאכה בעולם בשבת, דהר"מ מפרש דהוא משום לתא דהגברא, דלכן מפרש דתליא בהענין דכל כחו, דבז"י וז"י פטורים לר"י, דחסר בכח המלאכה, דלא עשו כ"א המלאכה בכח הנצרך לה, והו"ל כעשו כ"א "מקצתה" בכח המלאכה, משא"כ בזא"י וזא"י דעשו כ"א בכל כחו הו"ל שפיר ענין דמלאכה מצד הגברא, דפעל בזה בכל כחו".

אך מ"מ כל הדברים הללו הן בשיטת ר"י, אך עדיין צ"ב שיטת ר"ש הפוטר אף בששניהם אינם יכולים, והרי בזה כל אחד עשה את כל כוחו במלאכה, ומדוע ייפטרו (להר"מ בריטב"א), או שמצד המלאכה היא "תלויה בכל אחד מהם" ו"היא צריכה לזה כמו לזה", ומדוע ייפטרו (לאחרים בריטב"א).

ד.

יסוד חדש במחלוקת וביאור על פיו

ונראה לומר יסוד חדש בביאור הדברים, והוא ע"פ המבואר בחידושי הב"ח דר"ש ור"י גופא פליגי אי 'בעשותה' קאי אנפש או קאי אמלאכה.

וז"ל חידושי הב"ח: "ונראה לי דר"י ור"ש פליגי בפירושא דלישנא דקרא דבעשותה, כי יש לפרשה אמלאכה ור"ל אותה המלאכה שהוא עושה אותה, באותו אופן ממש שעושה אותה הוא חייב באם יכול לעשות את כולה ועושה את כולה, אבל אם באותו אופן עושה את מקצתה פטור מאחר שבאותו ענין יכול לעשות את כולה, אבל אם עושה מקצתה בענין שאינו יכול לעשות כולה באותו ענין חייב דזה מקצתה הוי כמו כולה, אבל אם נפרש אותו על הנפש ונאמר דנפש אחת העושה חייב אבל שנים פטורים א"כ בכל מקום פטורים שנים העושין".

היינו דר"ש סבר ד'בעשותה' קאי אנפש - ובכל מצב ששנים עשו מלאכה יחד, בין שניהם יכולים ובין שניהם אינם יכולים, ייפטרו³. ור"י סבר ד'בעשותה' קאי אמלאכה, וכששניהם אינם יכולים הרי מאחר ש"עושה מקצתה בענין שאינו יכול לעשות כולה באותו ענין חייב דזה מקצתה הוי כמו כולה".

(יסוד זה הוא מעין החילוק בין 'אברא' ל'חפצא' שבקובץ שיעורים, אלא שבחידושי ה"ח חילקו בין ר"ש ור"י גופא, ולא בין שיטות בטעמי הפטור דר"י).

והנה יסוד זה ניתן לומר בביאור כל השיטות, ונבארם בזה אחר זה.

לא עביד כולי מעשה: לר"ש 'כולי מעשה עביד' היינו שהאדם לא עביד כולי מעשה, והוא אף כאשר שניהם אינם יכולים, כ"א לא עביד כולי מעשה, וייפטרו. ולר"י 'כולי מעשה עביד' היינו שכל המלאכה נעשתה בפעולתו, וכששניהם אינם יכולים הרי "זה מקצתה הוי כמו כולה", ויתחייבו, אך כששניהם יכולים, כ"א לא עביד כולי מעשה, וייפטרו.

אינו אלא כמסייע: לר"ש הפטור קאי אנפש, שבכל מצב ששנים עשו מלאכה האחד מסייע לחבירו, וייפטרו. ולר"י הפטור קאי אמלאכה, וכששניהם אינם יכולים כל אחד עשה במלאכה כל מה שניתן לעשות בה, ויתחייבו. אך כששניהם יכולים כל אחד רק סייע לחבירו בעשיית המלאכה, וייפטרו.

לא עשה בה בכל כחו: לר"ש פטורים אף כששניהם אינם יכולים, כיון שאף שכ"א עשה בכל כחו, מ"מ לא הוא עשה את המלאכה בכוחו, וייפטרו. ולר"י היינו כוחו במלאכה, וכיון שעשה בה בכל כחו הרי זה "חשוב עושה את הכל".

אין המלאכה תלויה בכל אחד מהם: לר"ש היינו מצד האדם, וכשעושה מלאכה בשנים לא כל המלאכה נתלית בו, וייפטר. ולר"י כששניהם אינם יכולים הרי המלאכה "צריכה לזה כמו לזה", ויתחייבו שניהם.

3. והא דמחייב בזה יכול וזה אינו יכול י"ל דכל טעמי פטור אלו הן רק דכאשר יש מיעוט של התורה - נותנין טעם בדבר, אך במקום שהתורה לא מיעטה לפטור, לא פטרינן אף שהסברא דהפטור בתוקפה עומדת, וזהו הביאור בשיטת ר"ש בכל ביאורי השיטות שיובאו לקמן.

דרך עשיית המלאכה: לר"ש היינו שדרך שני בנ"א לעשות מלאכה זו, ולכן פטורים כששניהם יכולים, אך כששניהם אינם יכולים מ"מ "אף על גב דאורחיהו למיעבד בתרי מעטינהו". ולר"י היינו שדרך המלאכה להיעשות בשנים, וע"כ כששניהם אינם יכולים ייפטרו שהרי אין דרך מלאכה זו להיעשות בשנים, אך כששניהם יכולים יתחייבו, שהרי דרכה בכך).

ולפי זה יתבארו היטב כל השיטות וטעמי הפטור ד'שנים שעשאווה', ויובנו כל הדיעות ביתר פשיטות.



'המדבר' בשיטת כ"ק אדמו"ר

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' הבר
תלמיד בישיבה

א.

שיטת רש"י והרמב"ם בביאור תירוץ הגמ'

שבת דף ו' ע"א: "ת"ד ד' רשויות לשבת.. ואיזו היא רה"ר: סרטיא, ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה". ומקשה הגמ' בע"ב: "ולחשוב נמי מדבר - דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין והמדבר. אמר אביי: לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

בביאור תירוץ הגמ' כתב רש"י על אתר: "בזמן שהיו. חשיבא רה"ר; בזמן הזה. אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי".

העולה מדבריו, דהברייתא הראשונה העוסקת בד' הרשויות איירי בזמן הזה, וכיון שבזמננו המדבר איננו נחשב לרה"ר משום "דלא שכיחי הולכי מדברות", לכך לא שנינו בברייתא את "המדבר" עם שאר המקומות הנכללים בגדר רשות הרבים. לעומת זאת הברייתא השנייה שכן מזכירה את המדבר כרשות הרבים, עוסקת בזמן בו היו ישראל שרויין במדבר, שאז היה למדבר דין רה"ר היות שהולכי מדברות היו מצויין בו.

הנה פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א): "ארבע רשויות לשבת. רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור. אי זו היא רה"ר מדברות ועיירות ושווקים ודרכים המפולשין להן".

וכבר הקשו נו"כ¹ מדוע פסק שהמדבר נחשב כרשות הרבים, הלא להדיא איתא בגמ' דרק בזמן שישראל היו שרויין במדבר היה נחשב הוא לרשות הרבים, משא"כ בזמן הזה אין הדבר כן.

¹ מגיד משנה, כסף משנה ועוד.

ובכסף משנה כתב בשם ר' אברהם בן הרמב"ם, דהרמב"ם לומד את תירוץ הגמ' בדרכא אחרין: בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היה הוא נחשב לכרמלית ובזמן הזה נחשב הוא לרשות הרבים. וכלשונו: "בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו, היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו. ובזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו, הוא רה"ר. וטעמא דמסתברא הוא".

ב.

ביאור רבינו מתיישב שפיר בלישנא דגמ'

הנה ישנה רשימה מרבינו על סוגיא זו דד' רשויות (חוברת כט), ומביא תירוץ לבאר שיטת הרמב"ם באופן מחודש, וז"ל (המובא בדגש הוא לשון רבינו ובאות רגילה הוא ביאור המהדיר):

ואולי אפ"ל הפירוש בלשון אביי (שבת ו:): "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה" לשיטת הרמב"ם – באופן אחר: אין הכוונה שבזמן שישראל שרויין במדבר היה דין המדבר כך ובזמן הזה דין המדבר באופן אחר [מר כדאית לי' ומר כדאית לי'] אלא הכוונה היא דבין בזמן הזה ובין בזמן שישראל כו' דין מדבר כו', אלא דברייתא הא' לא חשיבא מדבר מפני שלא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחי (עיינ ברכות נד: תוד"ה ארבעה) משא"כ בזמן שישראל כו' במדבר, שהיה דבר הרגיל לילך במדבר – שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו', אבל לדינא אין נפק"מ בין זמן הזה לזמן שישראל שרויין במדבר, ולעולם דין מדבר כו' ר. ועיי"ז אתי שפיר הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל כרמלית – כיון שגם ברייתא הא' ס"ל שדין מדבר הוא לעולם כו' ר; משא"כ לשאר הפירושים יוקשה הא דלא חשיב בברייתא הא' מדבר אצל כרמלית (וצריך לתרץ מר כדאית לי' ולמר כדאית לי').

ונראה לומר דביאור זה מתיישב שפיר בלישנא דגמ', לעומת הביאורים שנאמרו ע"י רש"י ור' אברהם בן הרמב"ם. כד דייקת בלשון הגמ' "ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזו היא ר"ה.. והמדבר", דוק ותשכח דכן הוא סדר הגמ': בתחילה מקשינן מדוע לא שנתה הברייתא את המדבר כו' ר, ושאלה זו מבוססת ע"כ שברייתא אחרת כן הזכירה את המדבר כו' ר. וא"כ, כיון שמילתא דפשיטא דדין המדבר הוא כו' ר מדוע לא שנתה

אותו הברייתא². ע"כ עונה הגמ' "אמר אביי: לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

אי נימא שכוונת הגמ' בתירוצה הוא כדברי רש"י, שכעת הגמ' לומדת שאין המדבר נחשב באופן תמידי לרשות הרבים, יוצא שהגמ' הדרא בה מההבנה הקודמת. בתחילה עלה במחשבת הגמ' שדין המדבר לעולם כרה"ר, ע"כ אביי מחדש דאין הדבר כן באופן תמידי אלא נתון לשינויי תקופות. כלומר: אביי מתרץ שכל היסוד עליו מבוססת השאלה מעיקרא ליתא. ואם כן הם הדברים צ"ע מדוע בגמ' לא מצינו כל רמז לכך שחל כאן שינוי מהותי בהבנת גדרו של המדבר, שינוי שמוריד את השאלה מעיקרא. אם נכון הדבר הייתה הגמ' נוקטת כדרכה בכ"מ: "לעולם המדבר הוי רה"י ושאיני התם דאיירי בזמן שישראל שרויין במדבר" או כה"ג.

הא גופא שהגמ' לא נקטה כן, י"ל בפשטות דהוא משום שלא חל שינוי בהבנת גדרו של המדבר בין שאלת הגמ' לתירוצה. לא עלה במחשבת הגמ' לומר דדין המדבר נתון לשינויי תקופות אלא לית מאן דפליג דדין המדבר לעולם כרה"ר. אביי רק נחית לומר יסוד חדש שאינו פורך את שאלת המקשן מעיקרא, אלא מוסיף משקל נוסף שלא עלה על דעת המקשן: מה שאין הברייתא מזכירה את המדבר בברייתא דד' רשויות, זאת משום שאין זה נוגע למעשה. רק כאשר הדין המוזכר נוגע למעשה הוא יוזכר בברייתא, ואם לאו - לא יוזכר. נמצינו למדים דביאור רבינו א"ש בלישנא דגמ'.

ג.

חילוק בין תירוץ רבינו למ"ש בחפץ ה'

אך לכאורה נראה דתירוץ זה המובא ברשימה כבר הקדימו בספר חפץ ה' (לאוה"ח הק') שכותב (לאחר שו"ט בסוגיא זו): "ולעניות דעתי נראה, דכוונת הרמב"ם לעולם דהמדבר תמיד הוא רשות הרבים אף על פי שאין רבים הולכים בו, כדקתני בברייתא והמדבר.

² אף שאפשר ללמוד באופן נוסף: מזה גופא שהברייתא דידן לא הזכירה את המדבר כרה"ר משמע שהברייתא דידן חולקת על הברייתא שמביאה את המדבר כרה"ר. אך מפשטות לשון הגמ' נראה יותר לומר כדברינו - מהא דלא נקטה הגמ' "אמאי לא תני מדבר" וכה"ג, לשון המדגישה את חוזה השאלה, שמפאת חוזה מגיעים למסקנה דהברייתות פליגי. מכך שהגמ' נוקטת "ולחשוב נמי מדבר" משמע שזה שהמדבר הוא רה"ר הוא מילתא דפשיטא אלא שצלה"ב רק מדוע לא שנתה אותו הברייתא.

והא דקאמר הש"ס כאן בזמן, פירושו: הא דאשמועינן והמדבר דהוי רשות הרבים משום דקא עסיק בזמן שהיו ישראל שרויין, לזה אשמועינן דיניה. כאן בזמן שאין שם ישראל וכיון שאין שם ישראל לא טרח האי תנא לאשמועינן, ולעולם אי שאיל לון אדם דיניה אמרינן ליה דהוי כרשות הרבים..". בהשקפ"ר נראה לומר דרבינו וחפץ ה' אמרו ד"א.

אך נראה לומר בדא"פ דשני תירוצים יש כאן, ובהקדים: הנה הטעם בפשטות שלשיטת רבינו וחפץ ה' המדבר נחשב לרשות הרבים, הוא משום דאנו למדים זאת מאיסור הוצאה לרשות הרבים, דאייתא במסכתין (צו, ב): "הוצאה גופה היכא כתיבא? א"ר יוחנן: דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה". משה היכן הוה יתיב? במחנה לוי, ומחנה לוי רה"ר הוא. וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דידכו לרה"ר". וכיון שפסוק זה עוסק במדבר - אשר עליו קרא משה רבינו את הפסוק, הרי לנו ראייה שהמדבר נחשב לרשות הרבים.

אך לכאורה אם למדים את דין המדבר מכך שהיה נחשב לרה"ר בזמן שהיו בו ישראל, לא כל מדבר לרשות הרבים יחשב. רק מדבר שיש רגילות ששוהים בו בני אדם - כדוגמת אותו שטח במדבר בו שהו בני ישראל שעליו נאמר הפסוק הנ"ל - למעוטי מדבר שומם.

ע"כ מגיעה הברייתא ומחדשת שכאשר אנו אומרים שהמדבר נחשב לרשות הרבים אין הכוונה רק למדבר ששוהים בו בני אדם - כדוגמת השטח במדבר שהיו בו בני"י - אלא כל מדבר, אפילו שומם. ולכך מונה הברייתא את המדבר כרשות הרבים, דבכך שלא מחלקת בין סוגי המדבריות אלא נוקטת "והמדבר", אתי לאשמועינן שדין זה הוא בכל מדבר, גם שומם³.

ואוי"ל בדא"פ דזה הפשט בדברי רבינו "שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו". דלכאורה מה עניין זה לכאן? הלא אפ"ל נפק"מ פשוטה מזו לדיני הוצאה

³ ביאור זה מתיישב שפיר אם דברי האחרונים על הרמב"ם הנ"ל, דס"ל שהא דהרמב"ם פליג על תוס' (על אתר. ד"ה כאן בזמן) שסובר שבעינין ס' ריבוא, ולא ס"ל הכי, משום דלשיטתיה מדבר הוא מקום שראויים ללכת בו בני"א ולא צריך שילכו שם בפועל. ואוי"ל ע"פ המבואר בפנים דשיטת הרמב"ם נובעת מכך שלמד שזה חידוש הברייתא שלא רק המדבר בו שהו בני"י נחשב לרה"ר אלא כל מדבר לרה"ר יחשב, ולכך לא בעינן שיהיו בו ס' ריבוא בפועל.

ההכנסה - יציאת בני" מבתיהם אל עבר מחנה לוייה שנחשב הוא לרה"ר. מכך שרבינו בוחר להוסיף נפק"מ זו, משמע שבזה טמון חידוש הברייתא, שלא רק מחנה לוייה – מקום שנמצאים שם הרבה בני"א נחשב לרה"ר – אלא גם יציאה אל שאר חלקי המדבר ששם לא נמצא איש, ג"ו נחשב לרשות הרבים.

אך כד דייקת בלשונו של חפץ ה', נראה דלפיו התירוץ הוא באופ"א: לא שהברייתא נקטה את המדבר בכדי להשמיע ולחדש לנו דינו, אלא כיון שהיא כבר עסקה בזמן בו היו ישראל שרויין במדבר לכך אמרה מה גדרו של המדבר. וכלשונו: "משום דקא עסיק בזמן שהיו ישראל שרויין, לזה אשמועינן דיניה". די"ל דלשיטת חפץ ה' לא הוה קס"ד לחלק בין מדבר שנמצאים בו בני"א לבין מדבר שומם. וזאת אע"ג שהמדבר עליו נאמר דין רה"ר הוא המדבר שבני"א שהו בו, מ"מ אין לחלק. ולכך לומד החפץ ה', שהברייתא כתבה את דין המדבר רק בדרך אגב, ואין זה חידוש.

כלומר: לתירוץ של רבינו הסיבה שמצינו ברייתא שבחרה למנות את המדבר, זאת משום שרצתה להשמיענו דינו (ויש חידוש בזה כיון "שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים"), אך לתירוץ של החפץ ה' לא באה הברייתא להשמיענו דין המדבר, אלא כיון דברייתא זו עוסקת בזמן בו היו ישראל שרויין במדבר אגב אורחא השמיעה לנו גדרו.

ד.

ביאור החילוק בעומק יותר

ביאור החילוק בעומק יותר: אי נימא שהברייתא באה להשמיענו את דינו של המדבר, יוצא דאם לא הייתה שונה לנו אותו לא היינו יודעים מה דינו, וזאת משום שהו"א שגדר רה"ר קיימא רק על התחום בו היו ישראל שרויים במדבר, ולכך מחדשת הברייתא דכל מדבר שם רה"ר עליו.

אך אי נימא שהברייתא עסקה בזמן בו היו ישראל שרויין במדבר ואגב אורחא השמיעה לנו דינו, יוצא שלא היה צורך לשנות זאת, בלאו הכי היינו יודעים שכל מדבר ואפילו שומם, דינו כרה"ר משום שאין לדייק מהפסוק דבעינן דווקא מדבר כדוגמת השטח במדבר בו שהו בני". מה שבכ"ז שנינו אותו זה משום שכבר עסקנו בזמן זה, אך אין בכך הכרח.

ונפקא מינה, דלביאור רבינו בתירוץ הגמ' יורדת קושיא הקיימת על ביאורו של חפץ ה': לכאורה לדבריו, שהא שלא שנתה הברייתא דידן את המדבר הוא משום דהוא לא שכיחי, קשה על הברייתא: אם אכן בימנו אין זה שכיח, מדוע כתבה זאת הברייתא, הלא אין היא כותבת כל מקום שנחשב לרשות הרבים אלא את המקומות הנוגעים לזמננו⁴. אך דין המדבר אינו נוגע לזמננו, ואמאי כתיבי?

אך ע"פ דרכנו בשיטת רבינו א"ש: הסיבה שהברייתא בחרה לשנות את המדבר, זאת משום שרצתה לחדש ולהשמיע לנו שכל מדבר דינו כרה"ר, משום שלולא דכתיבי לא הוי ידעינן דין זה. ואע"ג שאין זה מצוי אך בכ"ז כיון שזה דבר חידוש - שנדע שהמדבר תמיד נחשב לרה"ר, לכך שנתה אותו הברייתא. ונמצינו למדים דאיכא נפקותא בין ביאורו של רבינו לבין מ"ש בחפץ ה'.

ה.

נפק"מ להלכה

ונראה לומר נפק"מ להלכה בין ב' הביאורים: מה שלביאור רבינו הא דכל מדבר - אפילו שלא הולכים בו בנ"א - נחשב לרה"ר הוא דבר חידוש, החידוש הוא לגבי זה שלא בעינן הילוך רבים בפועל באותו מקום, אך בעינן לכל הפחות מקום שראוי להלך בו ואף הלכו בו בעבר בנ"א וכיון שכן - נחשב הוא לרה"ר.

דמכך שלומד רבינו שצריך לחדש שכל מדבר נחשב לרשות הרבים, משמע שלומד בגמ' דלא פשיטא ליה שדין כל מדבר נחשב לרשות הרבים, ולכך יש לדון כל מקרה לגופו - האם נחשב הוא לרשות הרבים אם לאו. וגבי מקום שבזמננו אין הולכים בו רבים - שמעינן מהברייתא דנקרא הוא רה"ר, אך אין לך בו אלא חידושו. ועדיין בעינן לכה"פ שהלכו שם בנ"א בעבר. אך לשיטת חפץ ה' כל מדבר, גם שלא הלכו שם בנ"א, נחשב לרה"ר. וכלשונו: "ולעניות דעתי נראה, דכוונת הרמב"ם לעולם דהמדבר תמיד הוא רשות הרבים אף על פי שאין רבים הולכים בו, כדקתני בברייתא והמדבר". בדבריו אלו אין מחלק בין סוגי המדבריות אלא כל מדבר לרה"ר יחשב. זאת ניתן ללמוד מכך שפשוט לו מלכתחילה שכל מדבר נחשב לרשות הרבים, ולשיטתו אי"צ לחדש דבר.

⁴ ראה בהקדמת הרמב"ם לספרו משנה תורה, שכתב שם דעינין הברייתא הוא "לכא דייני המשנה".

אך ראה לשון רבינו: "ואולי אפ"ל בלשון אביי (שבת ו:): דבין בזמן הזה ובין בזמן שישראל כו' דין מדבר כר"ה". משמע שאין כל מדבר נחשב לרה"ר "תמיד" (כלשונו של חפץ ה'), אלא הן המדבר ששהו בו בני"ו והן המדבר בזה"ז נחשב לרה"ר, אך בעיני לכה"פ שהלכו בו בעבר בני"א. ואולי גם זה כוונתו בהוספה זו: "שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו'". דבזה אתי לאשמועינן דבעינן שלכה"פ אירע שהלכו בו בני"א ובכך שינו גדרו לרשות הרבים.

ולפ"ז איכא נפק"מ להלכה: לביאור רבינו בשיטת הרמב"ם רק מדבר שהלכו בו בני"א נחשב לרה"ר, אך אם לא הלכו בו אף פעם – לא יחשב לרה"ר. אך לשיטת חפץ ה' אף אם לא הלכו במדבר אינשי מעולם – נחשב הוא לרה"ר מצד עצמו.

וכ"ז רק לפלפולא. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

.1

יסוד המחלוקת

ונראה לומר ביסוד מחלוקתם בדא"פ: לשיטת חפץ ה', אין לומר דהברייתא באה להשמיענו את דינו של המדבר, כיון דאם הוא לא שכיח, מדוע צריך לשנותו ולתלות צורך זה בכך שמדובר בזמן בו ישראל היו במדבר – מאי דהוה הוה, כיום אין צריך לשנות דין המדבר. מחמת קושי זה לומר החפץ ה' שהברייתא לא באה להשמיענו דינו, אלא כיון שהיא כבר עסקה בזמן זה אגב אורחא הזכירה דינו, אך אין בכך צורך אמיתי.

אך רבינו ס"ל דכיון שבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר ובזמן הזה - דין המדבר אחד הוא, לכך שנתה אותו הברייתא ללמדנו דין המדבר בזמן שהיו ישראל שרויין בו, ואגב נדע שכן הוא בזמן הזה.



רשויות שבת – כמה

הת' גדליה שיחי' הרץ
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ו, א) "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור", ובתוד"ה ד' רשויות: "ק' לרשב"א ליתני ה' רשויות דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א?" ותירצו התוס' "וי"ל דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו" (כיון שנכלל ברה"י וכרמלית).

וכן פרש"י (ד"ה לא עירבו אסורין) "רה"י היא והמוציא מתוכו לרה"ר חייב", והוא משמע כפירוש התוס'. וכן כתב הרשב"א שהרש"י והתוס' אומרים דבר אחד. ולפי זה יוצא פירוש ד' רשויות היינו ד' דינים (חלקם מדאורייתא וחלקם מדרבנן), והשאר נכללים בדינים אלו.

אמנם הרמב"ם כתב שתירוצ' התוס' הוא בגמגום, ותירוצ' דההוא רה"י דאורייתא, והני בין דאורייתא ובין דרבנן שמותם עליו, אלא שדיניהם שלושה מן התורה ומדבריהם ארבעה". ונראה כוונתו שגם מן התורה ישנו דין ורשות ד' כרמלית, רק שמדאורייתא דינה הוא כמקום פטור, ומדבריהם יש לו דינים מיוחדים. אך "קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה" ה"ה מן התורה רה"י ואין לו שם (ואינו נחשב רשות) בפ"ע, ולכן לא נחשב בד' רשויות לשבת (שהם ד' רשויות מן התורה, אלא שמהתורה דיניהם רק שלושה¹).

אך קשה להרשב"א דמנ"ל שרש"י סבר כתוס' שמן התורה יש ג' רשויות, והרי לכאורה למד כהרמב"ן (שאז אין מקום לקושיא כלל, עיין בהערה), דרש"י כתב רה"י היא ולא

¹ יש להעיר שלרמב"ן אין מקום לקושיא מלכתחילה, וכמוש"כ "לדידי לא קשיא", דהיינו שלא רק שניתן לתרצה אלא שאינה קשה כלל, דכיון שד' רשויות הוא שמן התורה יש ד' רשויות, א"כ קרפף זו שאינה מן התורה כרשות אחר אינו נחשב, אבל לתוס' שלומד שד' רשויות פירושו מדרבנן (שיש ד' דינים) א"כ קשה שיש דין חמישי מדרבנן שהוא קרפף, ואז יש לתרץ שכבר נכלל במה שכתב לפני"כ.

כתב שנכלל ברה"י וכרמלית שכבר כתוב בברייתא (כפירוש התוס'), וכן יש לדייק בדא"פ ממש"כ רש"י (ז, א) בד"ה אלו כולו "ש"מ זו היא רשות שלישי", דהיינו שהוא שהוא 'שם' ו'רשות' שלישי גם מן התורה ולא רק דין שלישי?

וי"ל שבדף ח' ע"א כתב הרש"י (ד"ה רחבה ו' פטור) שהטעם שפטור בזורק כוורת שהיא רשות לעצמה הוא משום ש"ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זל"ז ולא היו זורקין רשויות", ובתוס' (ד"ה רחבה ששה פטור) כתבו טעם אחר "שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח והוי כזורק מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר דפטור כדאמר לעיל (דף ד.) דלא יליף זורק ממושיט". ופירש המהרש"א שהטעם שתוס' לא פירש כרש"י דאי ממשכן גמרינן ולא היו זורקין רשויות, א"כ מאי טעמא כרמלית ומקום פטור אע"ג דלא הוו רשות לעצמן מ"מ רשויות אחרות מקרו אף מדאורייתא (שיש למקומות אלו שם אחר), ורשויות נמי לא היו זורקין אלא מחטיהן, ולכאורה מה יתרץ רש"י הרי גם 'כרמלית' לא זרקו? ובפשטות י"ל שלרש"י יש ג' רשויות, שלכן כתב הרשב"א שלרשי יש רק ג' רשויות כמו לתוס'.

אך לפי"ז ישנה סתירה בין הרש"י לתוס' בדבדף ח' משמע שיש ד' רשויות מן התורה, ולתוס' בדף ו' משמע שישנם מן התורה רק ג' רשויות, וא"כ למהרש"א התוס' בדף ח' סותר את דבריו בף ו'.

וי"ל שהא שהתוס' לא למד כרש"י נוכל לפרש באופנים אחרים, וכמו שכתב הפני יהושע, ונראה דמה שלא רצו התוס' לפרש כפרש"י ואע"ג דלכאורה סברא פשוטה היא שלא הקשו תוס' ע"ז כלום, אלא משום דלשיטת רש"י שייך הך מילתא אפילו בזורק ד' אמות ברה"ר, וא"כ אמאי לא קאמר אביי בזריקה כהאי גוונא, משא"כ לפירוש התוס' לא שייך האי מימרא דאביי כלל בזורק ברה"ר עצמו".

ומ"מ קושיית המהרש"א קשה על רש"י, וצ"ל שלרש"י יש מן התורה רק ג' רשויות, כנ"ל.



בגדר מקום פטור

הת' מנחם מענדל שי' הרשקוביץ
תלמיד בישיבה

א.

חקירה בגדר מקום פטור

שבת ז, א: "אמר רב חסדא לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק על גבה פטור כו' והוא שגבוה שלושה דלא דרסי לה רבים". ופרש"י (ד"ה 'פטור'): "דלא דרסי בה רבים דהוי מקום לעצמה".

ומבאר בתוצאות חיים סי' טז, שי' רש"י: "ונראה לכאורה מזה דענין פטור כרמלית המונח ברשות הרבים הוא משום דהכרמלית חולקת רשות לעצמה, דכיון דאין רבים דורסים עליה לא מבטל לרשות הרבים והוי רשות ומקום בפני עצמו, ולכן פטור הזורק על גבה דהא לא זרק על קרקע רשות הרבים רק על רשות החלוק בפני עצמו".

אך הרשב"א כתב וז"ל: "כיון שמונעים הרבים מלדרוס שם אין שם רשות הרבים באותו מקום שאין דין רשות הרבים אלא במקום המוכן לדריסת רבים".

היינו, דלדעת רש"י מקום פטור הוא כל מקום החולק רשות לעצמו ולא מהווה רצף אחד עם רשות הרבים¹, ולדעת הרשב"א מקום פטור הוא מקום המונע הילוך רבים.

ומוסיף התוצאות חיים נפק"מ בין השיטות, לעניין דין הקרקע שמתחת ללבינה. דלדעת רש"י הרי מקום זה לא נחלק משאר הרשות ושאר רה"ר, ולדעת הרשב"א משום שבפועל לא דורסים שם רבים, גם מקום זה יהיה מקום פטור.

¹ ומה שכותב 'דלא דרסי בה רבים' מסביר התוצאות חיים שזהו כעין תנאי, שבאם כן דורסים שם רבים יתבטל המקום החלוק הזה ויהפך גם הוא לרה"ר.

ב.

גובה מקום פטור בתוך רה"ר

להלן ממשיכה הגמ': "אביי ורבא דאמרי תרוייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים אבל היזמי והיגי אע"ג דלא גביהי שלשה וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי אבל צואה לא ורב אשי אמר אפילו צואה". היינו, דאביי ורבא ס"ל דאמנם בד"כ רק דבר שגבוה ג' טפחים נקרא מקום פטור, אך קוצים וצואה, שגם כשהם נמוכים יותר נמנעים מלדרוך עליהם, גם בפחות משלושה יהיו בגדר דמקום פטור, אמנם רב אשי חולק ע"כ וסובר שגם באלו יש צורך בגובה שלושה טפחים כדי שיכנסו לגדר מקום פטור.

ונחלקו הראשונים בטעמו של רב אשי: הבית יוסף² סובר שזהו מדין 'לבוד' – כיון שזה פחות מג' אף שלא דורכים שם הם נחשבים כחלק מהקרקע. ואילו המרדכי³ (סי' שעז) ס"ל דרב אשי חולק על המציאות בפועל – אנשים כן דורכים על קוצים וצואה כשהם קטנים ונמוכים כ"כ, למטה מג' טפחים.

ויש לקשר ולומר שמחלוקת זו דהראשונים תלויה במחלוקת רש"י והרשב"א לעיל:

הבית יוסף דס"ל שמקרה זה הוא 'לבוד', סובר כרש"י שמקום פטור הוא מקום החולק רשות לעצמו, ולכן כאן ניתן להסביר את דעת רב אשי שמקום זה הוא חלק מרשות הרבים אף שנמנעים מלדרוך שם, משום שהוא אינו חולק רשות לעצמו.

אולם המרדכי סובר כהרשב"א שמקום פטור הוא מקום המונע הילוך רבים, ולכן כאן הוא מוכרח להסביר שלרב אשי מקום זה הוא רשות הרבים ממש משום שאכן האנשים לא נמנעים מלדרוך כאן.

ג.

מקום ג' בתוך הכרמלית

עד"ז יש לבאר מחלוקת נוספת בסוגיין.

² בס' שמ"ה סעיף י' וכך פסק גם בשו"ע. וכן סוברים גם הרמב"ם והרשב"א בעבודת הקודש.

³ וכן סובר ה'חפץ ה" על אתר.

גבי כרמלית מצינו מחלוקת רש"י והר"ן, מה דינו של מקום הגבוה ג' טפחים הנמצא בתוך שטחה של הכרמלית (כגון תל גבוה ג' הנמצא בתוך הבקעה).

רש"י ס"ל שמקום זה נק' מקום פטור, וז"ל (בד"ה 'דעד י' הוי כרמלית): "ואי בדקאי בכרמלית, וכיון דלית ביה ד' הוי שם הכרמלית עליו, אם כן מצינו חומר בכרמלית מרשות הרבים, דאילו ברשות הרבים כי האי גוונא מקום פטור הוא ובטל ומותר לרשות הרבים ולרשות היחיד, ואנן אמרינן בשמעתין דהאי תופסת עד י' מקולי רשות הרבים הוא?". עכ"ל. היינו דכיון שברה"ר מקום כזה יתירו להיות מקום פטור כ"ש בכרמלית (שהיא רק חומרא דרבנן) ג"כ מקום כזה יתיר אותו להיות מקום פטור.

ואילו הר"ן כתב (בשם 'אחרים') שבכרמלית הדין שונה מרה"ר, ואף שברה"ר בכה"ג יהיה מקום פטור, מ"מ בכרמלית ישאר חלק מהרשות. ועל דרך שמצינו בעירובין ט, א, ש'בין הלחיין' (סימן היכר שמניחים בפתחי המבוי ע"מ שיכירו דהוא רה") מיקרי כרמלית, דאיירי התם בגמ' גבי מבוי הסמוך לכרמלית, ואמרינן התם דאף שהוא בין רה"י לכרמלית מ"מ נחשב ככרמלית, וטעמא הוא משום ד'מצא מין את מינו וניעור'. ועד"ז גם הכא דכיון שנמצא בכרמלית אמרינן מצא מין את מינו ויחשב לכרמלית אף שנראה כחלוק ממנה.

אך ע"פ זה צ"ל בשי' רש"י כיצד יסתדר עם הגמ' הנ"ל?

והנה כתב אדה"ז בשו"ע (סי' שמה סעי' כד) "חורים שבכתלים כלפי כרמלית אינם ככרמלית אם הם למעלה מג' טפחים אלא אם כן יש בהם ד' על ד' והם למטה מעשרה כמו שנתבאר בחורי רשות הרבים". ומקשה בקונטרס אחרון דלכאורה צריכים החורים להיות בטלים לכרמלית ע"ד הכלל הנ"ל בעירובין שכשמקום פטור וכרמלית מתחברים הרי 'מצא מין את מינו וניעור'? ומבאר, דיש לומר שכאן כולם יודו שהחור לא בטל משום שהוא פתוח רק מכיון אחד לכרמלית, ולכן כאן לא אומרים מצא מין את מינו.

ומוסיף עוד ומבאר עפ"ז את המחלוקת בין רש"י לר"ן: רש"י סובר שאומרים 'מצא מין את מינו' רק כשגובה הקרקע שווה, ואילו הר"ן ס"ל דאף גבוהה ג' נקרא כרמלית, כי הוא מוקף מכל רוחותיו באויר הכרמלית, משא"כ החור, שבו שניהם מודים שאינו חלק מהכרמלית כנ"ל.

ויש להסביר דבריו שגם סברת מחלוקת זו – האם אומרים 'מצא מין את מינו' במקום גבוה ג' בכרמלית – תלויה במחלוקת רש"י והרשב"א בגדר מקום פטור ברשות הרבים. רש"י לשיטתו, שמקום גבוה ג' ברה"ר הופך להיות מקום פטור משום שהוא חולק מקום לעצמו, ולכן גם בכרמלית מקום כזה יחלוק רשות לעצמו משאר הכרמלית, ולא נוכל לומר על מקום כזה 'מצא מין את מינו'.

משא"כ הר"ן סובר כהרשב"א, שמקום פטור ברה"ר נהיה כך משום שהוא מונע הילוך רבים, ולכן בכרמלית, שלא שייך טעם זה הרי אין לומר שמקום הגבוה ג' יחלק משאר הרשות וניתן לומר גם הכא 'מצא מין את מינו וניעור'.

ד.

מצא מין את מינו – במקום פטור

אמנם לכאורה יש להקשות על זה. דהרי אם הר"ן מסכים עם סברת הרשב"א שמקום פטור הכוונה היא לדבר המונע הילוך רבים, לא שייך לומר שיש מקום פטור בתוך הכרמלית, כיון שכרמלית אינה מקום הילוך רבים, ואין צורך להגיע להטעם המיוחד דמצא מין את מינו.

ויש לבאר זאת דאכן נחלקו בגדר מקום פטור, ויובן ע"פ האופן בו מסביר השפת אמת את הכלל ד'מצא מין את מינו וניעור'.

לשי' של השפת אמת משמעות הדבר הוא, דכשני דברים מאותו המין מתחברים, אזי גם אם האחד מהם קטן מכדי להחיל עליו את דינו המיוחד, נוכל לעשות זאת ע"י ששניהם יצטרפו יחד.

ועפ"ז מבאר דעת הר"ן, וז"ל: "ולהנ"ל יש להסביר דבריו, דהא דפחות מד' הוי מקום פטור, היינו שלא רצו חז"ל לתת שם כרמלית במקום שאינו רחב ד' וממילא הוי מקום פטור, והיינו דווקא כשעומד ברשות הרבים שאינו רשות הרבים ולא רשות היחיד ולא הוי רשות כלל, שפיר לא רצו לתת שם חדש עליו. אבל כשעומד בכרמלית, שכל המקום הוא כרמלית, אלא דנאמר דזה המקום שאינו רחב יפקיעו משם כרמלית להיות מקום פטור, זה ג"כ לא אמרינן, וזהו פירוש דבריו שכתב מצא מין את מינו". עכ"ל.

היינו שמקום הגבוה ג' אינו חשוב מקום בפני עצמו, ולכן אף שאינו רשות הרבים לא רצו רבנן להחיל עליו שם כרמלית בהיותו ברשות הרבים. אך בכרמלית אדרבה – מצד זה שהוא לא מקום חשוב, לא יצא מכלל שאר הכרמלית ויצטרף לדין שאר הרשות.

וע"פ הסבר זה דהשפת אמת, ניתן אכן לתלות את המחלוקת בגדר מקום פטור דלעיל: הר"ן סובר כהרשב"א שמקום גבוה ג' אינו יכול להיחלק משאר הרשות ולכן הוא לא רשות בפני עצמו, ומשום זה ברה"ר לא נוכל להחיל עליו שם כרמלית, משא"כ כאשר הוא נמצא ליד מינו - בתוך הכרמלית שאז גם הוא יהיה כרמלית. [אמנם ברה"ר הוא לא יכול להיות חלק מהרשות משום שבפועל הוא מונע הילוך רבים].

משא"כ רש"י ס"ל לשיטתו, שמקום הגבוה ג' נחלק משאר הרשות והוא מהוה רשות בפני עצמו, ומכיון שאין לו מצד עצמו את דיני הכרמלית, ישאר מקום פטור הן ברה"ר והן בכרמלית. ולפי רש"י מקום זה אינו אותו ה'מין' של הכרמלית, אלא משהו אחר.

ה.

ביאור בדעת הרשב"א

אמנם יש לעיין בהסבר זה לשיטת השפת אמת. דהנה הרמב"ם בהלכות שבת פי"ד ה"ו כתב: "בור שבכרמלית הרי הוא ככרמלית אפילו עמוק מאה אמה אם אין בו ארבעה".

והקשה הרשב"א (שבת ק, א) וז"ל: "... מגומגם בעיני, והלא מקום פטור אחד מן הד' רשויות הוא ולמה לא יחלוק גם הוא רשות לעצמו ויהיה בור זה מקום פטור, וכי יהיה דינו חמור כשהוא בכרמלית מבור שהוא ברה"ר שאם אין בו ד' על ד' מקום פטור?!"

ובכסף משנה שם תי' וז"ל: "ולי נראה דיש לתרץ שדעת רבינו דכרמלית ליכא מקום פטור משום דמצא מין את מינו ונייעור, וכמ"ש הר"ן בפ"ק בשם קצת מפרשים".

מוכח א"כ דלדעת הרשב"א אין הכלל של מצא מין את מינו בכרמלית – אף לא בתל, דא"כ מאי שנא בור, דבתל מצא את מינו ובבור לא מצא, ואלא זה שבפועל תל נחשב למקום פטור הוא מטעם אחר, וצ"ל מ"ט.

ואולי יש לחלק בזה לשי', דאף הוא ס"ל משני הגדרים במקום פטור הנ"ל:

אופן הא' – מקום שאינו כאחד משאר הרשויות, דמשו"ה נהיה למקום פטור. דעפ"ז יש לחלק אם נמצא ברה"ר או בכרמלית, דכאשר נמצא מקום זה ברה"ר – יהיה מקום פטור, אך כאשר נמצא בכרמלית – ישאר ככרמלית, דבזה נכלל גם מקום הגבוה ג'.

אופן הב' – מקום החולק רשות לעצמו, ומצ"ע אינו יכול להיות כשאר הרשויות ומשו"ה הוא מקום פטור. דעפ"ז אין שום חילוק במקום המצא, וגם בכרמלית לא יתבטל אליה, דבזה נכלל גם הבור (העמוק אפילו מאה אמה) שהוא שונה מלבינה וכיו"ב והוא ממש רשות לעצמו⁴.

ו.

בדינא דכוורת

לקמן (ח, א) בדינא דכוורת נחלקו רש"י ותוס' (בד"ה 'רחבה') מדוע זורקה פטור. רש"י כתב: "דהוי רשות לעצמה ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות", אך התוס' כתבו: "שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח והוי כזורק מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר דפטור".

ופי' במהרש"א דהתוס' לא ס"ל כרש"י משום דא"ה היה צריך ליפטור גם בגבוה פחות מעשרה כיון שזרק כרמלית דגם היא נק' רשות. ואף דרש"י תי' ע"כ שכרמלית היא רשות מדרבנן ולא מדאורייתא ולא באו רבנן אלא להחמיר, הנה מ"מ גם חפצים כאלו לא זרקו במשכן.

⁴ אמנם כל הנ"ל הוא רק לשיטת השפת אמת, אך אדה"ז (שם סעי' כה) ס"ל הדין ד'מצא מין את מינו' באו"א, וז"ל: "... מצא מין את מינו וניעור דהיינו המקום פטור מצא את הכרמלית שהיא מינו שהיא ג"כ מקום פטור מן התורה וניעור ונתחזק ע"י מינו להצטרף עמו ולהיות כמוהו".

היינו שכרמלית ומקום פטור הם בעצם רשות אחת, ומשום זה כאשר הם מתחברים יחד מחזקת הכרמלית את המקום פטור והופכת גם אותו לכרמלית, ועפ"ז אין שום חילוק בין אם המקום פטור הוא רשות לעצמו או לא, כי גם אם בד"כ הוא רשות בפ"ע, אזי כשנמצא בכרמלית יהפך לכרמלית דבעצם הם דבר אחד.

וא"כ עדיין יש לעיין במה נחלקו רש"י והר"ן לשיטת אדמוה"ז. וצ"ע.

והקשה רעק"א, דאין נראה לומר שזה מה שהוקשה לתוס', דזה קשה גם לשי'. דגם לשי' צ"ל פטור כשהכוורת נמוכה מעשרה, משום שמ"מ הרי נחה על מקום פטור וצריך להיות פטור.

ויש לבאר דעת תוס' לשי' מהרש"א, ע"פ ביאור התוצאות חיים דלעיל: רעק"א למד בתוס' כרשב"א, שמקום פטור הוא – דבר המונע הילוך רבים, וממילא גם הקרקע שתחתיו נעשית מקום פטור, ולכן הוקשה לו בתוס', דהכוורת כשהונחה – הונחה על מקום פטור וצריך ליפטר.

משא"כ מההרש"א למד בתוס' כרש"י התם, שמקום פטור הוא החולק רשות לעצמו ובמילא לא מפקיע הקרקע שתחתיו, ולכן, הרי אף שהכוורת עצמה היא מקום פטור – מ"מ הונחה על רה"ר ומובן מדוע חייב על כך.



ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה

הת' מנחם מענדל שי' הרשקופ
תלמיד בישיבה

במסכתין (צו, ב) מצינו דיון מהיכן למדים חיוב בדין זריקת חפץ ד' אמות בשבת, והגמ' מנסה להוכיח תחילה דין זה ממלאכות המשכן, שגם במשכן מצינו זריקה, ומונה כמה אפשרויות לזריקה במשכן, ולאחר מכן שואלת הגמ' "מעביר ד' אמות ברה"ר מנלן דמחייב" ומתרצת ש"כל ד' אמות ברשות הרבים גמרא גמירי לה".

והנה צלה"ב, הרי הגמ' קאי בענין זריקה ד' אמות, ובזה היו נסיונות העמדה כל הזמן, ומדוע עוברת לדבר על העברה ד' אמות ברשות הרבים?

גם צריך להבין מהי כוונת הגמ' באומרה "כל ד' אמות ברה"ר גמרא גמירי לה", האם כוונתה היא שהעברה נלמדת במסורת, או שמא שזריקת ד' אמות היא הנלמדת במסורת? ויש לדון ההעמדה ככל אחד מב' האופנים, איך לפי"ז נלמד את האופן הנוסף.

והנה בתוס' (ד"ה 'הכנסה') מצינו ששאל על הגמ' (כשחיפשה לחייב את מלאכת הכנסה במשכן מסברא של 'מה לי אפוקי מה לי עיולי') מדוע צריך לסברא, והרי מצינו שמלאכה זו היתה במשכן, וכל שהיה במשכן חייבים עליו משום אב, וכמו שבזריקה נסינו להעמיד שהחיוב הוא מצד מלאכת המשכן דמהא מוכח שהיותו במשכן גורם להתחייב עליו, ומדוע נזקקים לסברא במלאכת הכנסה?

ומתרץ שגם בזריקה צריך לסברא ד'מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה', משום שאם היינו מסיקים חיוב זריקה רק מהיותה במשכן, לא היינו למדים שזריקה היא תולדה של הוצאה. ואם היינו למדים אותה רק מסברא לא היינו מחייבים עליה משום שהיא מלאכה גרועה.

והיוצא מהתוס' הוא שבכדי לחייב תולדה דזריקה צריכים הן ללימוד מן המשכן והן ללימוד מן הסברא.

ובתוס' בתחילת המסכת (ד"ה 'פשט') שאל דהרי היות והוצאה הייתה במשכן, מדוע צריך להוכיח מסברא ד'מה לי אפוקי מה לי עיולי'? הרי אפשר לומר בפשטות שצריך שהמלאכות יהיו במשכן! שהרי מצינו בזריקה שרצינו לחייבה משום היותה במשכן, ומדוע צריך ללימוד מסברא? ומתרץ שהסברא באה ללמד על סוג נוסף של חיוב (- הכנסה דבעה"ב).

וא"כ מוצאים אנו מתוס' שבזריקה אין סברא בכלל, ושאפשר לחייבה מעצם היותה במשכן ואין הסברא נחשבת כגורם משפיע לחייבה משום מלאכה.

וצריך להבין את טעם החלוקה שבין דברי התוס' מאלו לאלו, ולפ"ז איך הבינו את גר מהות הזריקה ואת הגמ'.

והנה ישנה תמיהה גדולה על התוס' הכא, שהרי הגמ' באה לברר על זריקה ד"א, והתוס' משתמש בל' "מה לי על ידי הוצאה מה לי על ידי זריקה", והרי הגמ' לומדת זאת אודות זריקה של ד"א ולא על זריקה מרשות לרשות. וכיצד תוס' משווה ביניהם?

והנה כתב המהר"ם לבאר זה שהטעם הוא משום שסברא זו ישנה אף בזריקת ד"א, משום שזריקה זו היא תולדת הוצאה, ומה שהתוס' בא לומר הוא "מה לי על ידי הוצאה מרשות לרשות, ומה לי על ידי זריקה ד' אמות", שהרי כל מוציא מד"א כמוציא מרשותו דמיא (כסברת בעה"מ, עיין לקמן).

והועלה מכל הנ"ל הוא שתוס' למד שהגמ' מנסה להוכיח שזריקת ד"א היא תולדת מלאכת הוצאה, וא"כ הפי' ב'גמרא גמיר לה' הוא שנלמד זריקה דין מהוצאה.

והנה הקשה כן במהרש"א (דבאם הגמ' קאי בזריקת ד"א, מדוע תוס' לומד את הגמ' באופן של זריקה של מרשות לרשות), ומביא את דעת הבעה"מ הסובר שכל ד"א הוי כרשותו של אדם, וברגע שזורק מעבר לד' אמותיו הוי כזורק מרשות לרשות, והיינו שתוס' התכוון לשאול 'מה לי הוצאה שהיא מלאכה גרועה, והיא מרשות לרשות. ומה לי זריקה ד"א שגם היא מלאכה גרועה והוי כמו הוצאה מרשות לרשות'.

והעולה מהדברים הוא שתוס' למד את נסיון הוכחת הגמ' חיוב זריקה ד"א מהמשכן בתורת הוצאה, ולאחר שנסתה להעמיד בכמה אופנים, היא סוברת שעל זה נאמר הלכה למשה מסיני.

אמנם, כנ"ל, יש לעיין מהו גדר ההלכה למשה מסיני, ומה הוא בא ללמדנו ושלא יכלנו ללמוד בלעדיו.

והנה יש לחלק ולסכם כל המקרים שראינו עד עתה: א. הוצאה מרשות לרשות. ב. זריקה מרשות לרשות. ג. העברת ארבע אמות ברשות הרבים. ד. זריקת ארבע אמות ברשות הרבים.

והנה ברמב"ם פוסק (פי"ב ה"ח) שמלאכת הוצאה נלמדת ממלאכת המשכן, והעברה נלמדת כהלכה למשה מסיני, וז"ל "וכן למדו מפי השמועה שהמעביר ברשות הרבים מתחילת ארבע לסוף ארבע הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב", ואחרי כן פוסק (ה"י) שזריקת ד"א ברה"ר וכן זריקה מרשות לרשות חייב משום תולדה דמוציא, וז"ל "הזורק מרשות לרשות או המושיט הרי זה תולדת מוציא וחייב וכן הזורק או המושיט בידו מתחילת ארבע לסוף ארבע הרי זה תולדת מוציא וחייב". היינו דבטעם החיוב ישנו חילוק ביניהם, דבהעברה נקט "וכן למדו מפי השמועה", ובזריקה נקט (הן בזריקה דהוצאה והן בזריקה מרשות לרשות) שהם "תולדה דהוצאה".

ובאם נדייק בלשונו ניתן לומר שהרמב"ם למד ש'גמרא גמירי לה' קאי על העברה ולא על זריקה, ובהעברה עצמה הוא מחייב אותה משום אב, שהרי בכללי אבות מלאכות שהביא הרמב"ם (פ"ז ה"ב) כתב "כל אלו המלאכות וכל שהוא מעניינם הם הנקראים אבות מלאכות", היינו שמנין הל"ט המלאכות אינו החלטי, כ"א כל דבר הדומה לאב בצורה מושלמת הרי הוא כאב.

וא"כ יוצא שהרמב"ם למד שחיוב ההעברה הנלמד מהלכה למשה מסיני הוי אב (אמנם יש המדייקים שלמד שהעברה הינה תולדת הוצאה, ויש לעיין בזה קצת).

והנה ה'חידושי רבינו משה קזיס' על משנתנו אודות היו שניהם על דיוטא אחת דהמושיט חייב והזורק פטור כותב "וא"ת בשלמא בין מושיט לזורק יש סברא לחלק ביניהם, שהרי כתב בעל ק"ס דזורק מרשות לרשות גמרא גמירי להו. דליכא למילף זורק

ממעביר, משום שהזורק אינו עושה הנחה בידיים¹. ולפיכך היכא דלא אשכחן אלא הושטה, אין ללמוד ממנה זריקה". והיוצא מדבריו שהלימוד ד'גמרא גמירי לה' קאי על גדר זריקה, ואפילו על זריקה דהוצאה שבוזה לכאור' פשוט יותר ללומדה כתולדת הוצאה, והוא לומד זאת מ'גמרא גמירי לה'.

והיינו שרואים כאן דעה מחודשת הסוברת שכל הלימוד של זריקה נתקבל במסורת, וניתן לדייק שלומד שהחיוב שנתקבל במסורת הוא שזריקה הוי אב, משום שמחלק כאן אפי' הוצאה מרשות לרשות שבתחילה פשיטא ליה (לגמ') שזה נלמד כתולדה, וא"כ משמע שאפי' תולדה לא הוי.

והנה ב'מאור הקטן' מצינו סברא אחרת לאידך, שאומר (בד"ה "אלא כל ד"א ברה"ר גמרא גמירי לה") "וכלהו תולדות דמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ניהו", וטעמו הוא משום (כפי שהובא לעיל במהרש"א) שכל ד' אמות נחשבות כרשותו של האדם וקונות לו, וע"כ כשהאדם זורק חפץ מרשותו הוי כזורק מרשות לרשות².

והעולה מדבריו הוא שהחיוב ד'גמרא גמירי לה' הוא לימוד של תולדת המוציא, והוא בכל הדרגות, החל מזריקה דהוצאה (שהיתה פשוטה לגמרא לפני כן) ועד להעברה ד"א ברה"ר.

והנה בריטב"א חדשים לומד את שאלת הגמ' "זרק ד' אמות ברה"ר מנא לן דלחייב" באופן אחר, והוא שהגמ' הסיקה שתולדת הוצאה אפשר ללמוד רק במה שפירושה הוא הוצאה מרשות לרשות כמו זריקה. ולפי"ז מקשה מנין למדים גם זריקה של ד' אמות ברשות הרבים.

¹ וי"ל בזה שתי סברות: א. אין הנחה מכוחו שהרי בשעת הנפילה של החפץ אין זה מכוחו. ב. הזריקה עצמה היא בסדר הפוך, שהרי אין כאן עקירה, זריקה, יציאה מהרשות ואז הנחה, כ"א כל הפעולות הללו נכללו כבר ברגע הזריקה עצמם. ואינם נעשים ע"י האדם עצמו.

² והנה סברא זו אינה סברא מוסכמת כ"כ כמו שמשמע לעיל שזו סברא פשוטה, משום שהתוס' במס' עירובין (עג, א ד"ה 'והא') כתבו: "ואע"ג דד' אמותיו חשבינן כרה"י היינו דוקא למהוי הוא ועירובו במקום אחד אבל להתיר להביא שם מרה"י או לאסור מרה"ר שם לא חשיב רה"י דהא לית ליה מחיצות ולא חלק רשות". היינו דהרה"י הכא היא רה"י מסוג אחר (כביכול) ולא ככלל רה"י הרגיל.

ומתרצת, שהוצאה זו נלמדת כהלכה למשה מסיני. ומוסיף הריטב"א שאין הכוונה כאן לומר שייחשב כתורת אב, משום שלפי"ז יהיה לנו יותר מל"ט מלאכות. ומביא קושיה גם מזה שאין עונשין בהלכה למשה מסיני, וכן מהמשך הגמרא (צ"ו ע"ב) דאיתא שרבי יהודה אומר שהזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד"א אמות ברשות הרבים חייב רק אחת, משום שהיה כאן תולדה ואב, ומחייבים על תולדה במקום אב.

א"כ יוצא שלשיטת הריטב"א למדים את זריקה דהוצאה כתולדת מוציא, ואת זריקת ד' אמות כתולדה בהלכה למשה מסיני.

והנה המאירי לומד את דברי הגמ' באופן שונה, דלאחר שלא הצלחנו להוכיח את זריקת ד"א ברה"ר ממלאכת המשכן, מקשה יותר מהא שלא מצינו גם העברה ד"א ברה"ר בתקופת המשכן.

וע"ז מתרצת ש'גמרא גמירי לה', דהינו שישנה מסורת שמחייבים על הדברים הנ"ל משום תולדה דהוצאה, וע"כ כל דבר שפירושו הוא הוצאה מרשות לרשות או העברה ברה"ר (ובכלל זה גם מושיט), נלמד כתולדת מוציא. ומביא המאירי גרסא נוספת ד'כל ד' אמות ברשות הרבים הלכתא³ גמירא לה', ומקשה עליה משום שמשפט זה גורם להסתכלות על מלאכת הזריקה כאב, וזה אינו, משום הוכחת הריטב"א בדעת רבי יהודה.

ולכאו' ניתן לתרץ על דברי המאירי מריבוי האבות אף שאנן תנן רק ל"ט מלאכות מדברי הרמב"ם שפוסק שכל דבר הדומה לאב נק' אב. ומביא עליו הכס"מ את הרמ"ך ששואל עליו וז"ל "כתב הרמ"ך תימה הוא אם כל אלו אבות אמאי חשיב ארבעים חסר אחת ה"ל לחשוב יותר מחמישים?".

והנה ניתן לתרץ בזה שאין הכונה של הרמב"ם להוסיף מלאכות ממש, שהרי א"כ נפישו להו אבות. אלא כוונתו לומר שהאבות הם כללים שלפיהם לומדים גדר איסור במלאכות מסוימות נוספות, ואין הכוונה שנוספים אבות כ"א הם גדרים באותה מלאכה.

³ וכן גורס תוס' בדף ב' ע"א ועיין לקמן.

ולפי"ז אפשר לתרץ שאף שאם נחשיב 'גמרא גמירי לה' בתורת אב יהיו יותר מל"ט מלאכות, מ"מ זהו רק ככלל, אבל לא באופן פרטני⁴, ולכן יהיה נתן לענוש אף באלו משום שאין זה חיוב נוסף כ"א גדר נוסף בדין החיוב, ולכן רבי יהודה מחייב אחת משום תולדה במקום אב, כי אין זה אב נוסף לעצם החיוב כי אם בשם התואר (אבל עדיין ניתן ללמוד שהוא אב לענין החיוב לפי הסברות הנוספות).

ובספר "שבת של מי" לומד את הגמ' באופן אחר, דמקשה דאף שזורק מרשות לרשות ניתן ללמוד משום תולדת הוצאה מהסברא ד'מה לי ע"י הוצאה מ"ל ע"י זריקה', מ"מ מהיכן למדים לחייב זריקה באותה רשות? וע"ז הגמ' מתרצת שנלמד משום הלכה למשה מסיני, והטעם הוא משום שד' אמות הם רשות בפני עצמה, ובזריקה ד"א ברשות הרבים הוי כמוציא מרשות לרשות. ומוסיף בסוף דבריו 'עיינ בספר המאור'.

והנה יש לדייק בדעת ה'שבת של מי' כיצד לומד את גדר ד'גמרא גמירי לה', דהנה בהשקפה ראשונה נראה שבא ללמוד שדין זריקת ד"א נלמד כמו דין זריקה דהוצאה. אך מזה שכותב "ועיינ בספר המאור" משמע שלומד כהסברא שבבעה"מ, אך לא סובר כמותו שזריקה זו נלמדת בתורת תולדה, כי אם בתורת אב.

ובהחת"ס לומד הדברים באופן שונה, דהגמרא ניסתה לומר דזריקת ד"א הוי כדבר עצמאי, ואחר שלא הצליחה לקבוע יסוד זה חוזרת לתחילת הדברים וסוברת שאף זריקת ד"א נלמד כתולדה של הוצאה (משום הטעם של בעה"מ). אלא ששאלת הגמ' הכא היא על העברה, דכיוון שרשות האדם זזה עמו כל הזמן, א"כ האיך מחייבים כאן מעביר, והרי החפץ לא יצא משום רשות ואין כל סברא לחייב. ומתרצת שלמדים זאת מ'גמרא נמיר לה' שכל גדר החיוב הוא אך ורק משום שכך קבלנו במסורה.

⁴ ולפי"ז יש לתמוה על המ"מ שמפרש (בפרק י"ב הלכה י') שעצם החיוב דזריקה משום תולדה הוא משום שלא מצינו אב בשמם, וז"ל "כל זה פשוט שהם תולדות הוצאה לפי שבמשנה לא נזכר אב מלאכה אחר הדומה להם", ולכאור' טעם הרמב"ם הוא מטעם אחר ולא מטעם זה, דהרי הרמב"ם עצמו סובר שלא כל דבר המוזכר במשנה פי' הוא שיהיה אב מלאכה כ"א צריך את הדומה לו. ובזריקה (לכה"פ בזריקה מרשות לרשות) יש סברא דמה לי ע"י זריקה מה לי ע"י הוצאה. ואולי י"ל שבזריקה אין דמיון מוחלט להוצאה משום הטעמים דלעיל בדעת ר"מ קזיס, ועצ"ע.

והנה גם לדעת החת"ס עצמו ניתן לומר שהבין את הכרעת הגמ' כלימוד של תולדה מהא דמשמע מלשונו שרצינו לחייב מעביר משום זורק, אך אמנם שהיות ואין שום סברא לחייב זאת בא ה'גמרא גמירי לה' ללמד שחייב משום תולדת מוציא.

והנה אדאיתין להכי יש לחלק לפי כל הדעות כיצד למדו את סברת הגמרא בחיוב משום 'גמרא גמיר לה'.

הוצאה מרשות לרשות: לכו"ע נלמד בתור אב מתוך פסוק.

זריקה מרשות לרשות: מצינו הסתפקות בזה, דלדעת ר"מ קזיס נלמד כהלכה למשה מסיני ולא כתולדת הוצאה, ואילו לשאר הדעות נלמד משום תולדת הוצאה.

זריקת ארבע אמות ברשות הרבים: לרוב הדעות החיוב הוא משום הלכתא גמירי לה, אך יש לדון האם זה בא ללמדנו על אב בפ"ע או על תולדה, דלדעת הר"מ קזיס ודעת הי"ג במאירי ה"ה כאב, אך לדעת הריטב"א וכן המאירי נלמדים כתולדה. ובדעת ה'שבת של מי' יש להסתפק האם סבר דהוי משום אב או משום תולדה. כן ישנם דעות שמלכתחילה נלמד כתולדה, ולכן לומדים (כגון הרמב"ם) שדיון הגמ' על זריקה תם כשלא הוכחנו על זריקה של ד' אמות.

העברה ד"א ברה"ר: ישנם דעות הלומדות שבזה נאמר הגדר של הלכה למשה מסני, ויש לדון האם בתור אב או בתור תולדה. דלדעת בעה"מ נלמד כתולדה (וכן שני סוגי הזריקה נלמדים מדין זה כתולדה דהוצאה) וכן לדעת החת"ס (רק שלדעתו, רק העברה נלמדת ולא שאר דברים).

הצ"צ נוקט במחלוקת זו שהוצאה הוי אב, וזריקה מרשות לרשות הוי תולדה של מלאכה זו, אבל זריקה ד"א ברה"ר וכן העברה ד"א נלמדים מדין 'גמרא גמירי לה' דחייב. ולומד שחיובם הוא בתור תולדה, ומסביר כשיטת בעה"מ שכל ד' אמות הוי כרשותו של אדם, והוי כמוציא מרשות לרשות.

והנה לאחר כ"ז נבוא לבאר דברי התוס' דהכא מצריך לימוד ממלאכת המשכן ומסברא, ובתחילת המסכת שולל את הצורך בסברא ואומר שאפשר להשאיר את רק הלימוד ממלאכת המשכן.

כפי שהוכחנו מהמהרש"א שתוס' בא ללמוד שזריקה ד"א הוי כזורק מרשות לרשות, וכן גם תוס' בתחילת מסכתין כותב במפורש "וכולהו תולדות דהוצאה נינהו".

אלא שכאן מגיע חילוק, דמכיון שלא הצלחנו להוכיח ממלאכת המשכן, איך למדים מדין של הלכתא גמירי לה?

שלדעת תוס' בתחילת מסכתין דין זה בא ללמדנו שלמדים זורק ד"א משום תולדה דהוצאה⁵, ולכן ס"ל שגם כשנסינו ללמוד מן המשכן זה היה בתורת תולדה, ולא נכנס כאן טעם סברא כלל. ומכיון שכך מוכח שהסברה היא רק טעם לחיוב נוסף על הלימוד העיקרי של מלאכת המשכן.

אך תוס' אצלנו יצטרך ללמוד שהגמ' הוכיחה למסקנא שזריקה זו היא אב (מסברת גמרא גמירי לה), אך כיון שתוס' עצמו מעדיף לא להעמידו כאב (אפ"ל מטעם סברת הריטב"א), מוסיף לזה גם שמזה יוצא שהגמ' רק רצתה לחייב בכלל, והגיעה הסברא ולמדה שחייב משום תולדה דזורק.

וכן היה הלימוד ממלאכת המשכן, שתוס' סבר שכל החיוב ממלאכת המשכן הוא חיוב כללי, אך איננו יודעים מדין מה לחיבו, ואפשר שהוא משום אב. ולכן תוס' סובר שעדיין חייבים לומר סברא, בשביל שיהיה לנו איך ללמוד זאת כתולדת מעביר.

וכן ניתן לדייק מל' תוס' שכותב "דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה דהוצאה", שכל רצונו לומר הוא רק מצד הצורך להחשיב זאת כתולדה של הוצאה.

יש עוד לדייק ולהעלות סברות לכאן ולשם בדעות אלו ו"תן לחכם ויחכם עוד".



⁵ וגורס "הלכתא" דהינו שכך הדין, שזוהי תולדה. אך המאירי טוען שאלו שגורסים כך זה מצד שהם סוברים שהוי כאב.

חורי רשות היחיד

הת' שלום שי' ויגלר
תלמיד בישיבה

שבת ז, ב: "והאמר רב יהודה א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים".

ופירשו התוס' בד"ה 'והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת רבי מאיר ורבנן' וז"ל: "תימה לר"י דבפרק קמא דעירובין (דף יא: ושם) בכיפה דפליגי בה ר"מ ורבנן אמרינן התם דלא אמרינן חוקקין להשלים לר"מ אלא ביש ברגליה ג' וגובהה י' פי' גבוה ג' טפחים שיש בהן רחב ד' אבל אין ברגליה ג' או שאינה גבוהה מי' לא אמרינן וא"כ היכי אמרינן הכא חוקקין להשלים לר"מ בחור כל שהוא?

ואומר ר"י דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר ולכ"ע הוי חור רה"י דהא חורי רה"י כרה"י דמי ולא פליגי אלא לשוויה מקום ד' על ד' דלרבי מאיר חוקקין להשלים והוי כד' על ד' אבל ממש בחור כל שהוא אפילו ר"מ מודה דלא אמרינן חוקקין להשלים וכן משמע בירושלמי דגרסינן התם על דעתיה דר"מ בין שיש שם ד' בין שאין שם ד' רואין את הכותל כגמום".

וכתב מהרש"א בד"ה 'והלכה ונחה וכו' ולכ"ע הוי חור רה"י וכו' על דעתיה דר"מ בין שיש שם ד' בין שאין שם ד' כו' עכ"ל". "לכאורה מאי משמעו מן הירושלמי הזה דאדרבה הכי משמע בין שאין שם ד' כלל דהיינו חור כל שהוא ונראה לפרש דבריהם משום דקשיא להו מעיקרא מההיא דכיפה דאין אומרינן ביה חוקקין להשלים לר"מ אלא ביש שיעור קצת בגובה הפתח דהיינו ביש ברגליה ג' ובעי נמי גובה י' ובעי נמי שיעור קצת ברוחב דהיינו דבעי רוחב ד' עד ג' טפחים גובה וכיון דשיעור רשות היחיד נמי בעי גובה עשרה ורוחב ארבע א"כ אין תירוצו של ר"י מספיק שכתב דאיירי בחורין שדרכן כו' ובצד רשות היחיד הם רחבים ארבע כו' מ"מ כיון דמסתמא אין בגובה אותן חורין עשרה גם אין בהם שלש ברוחב ארבע ואכתי תקשי הכא אמאי אמרינן חוקקין להשלים בגובה

והתם לא אמרינן אלא ביש ברגליה שלש וגובה עשרה כו' ואהא תירצו ולכולי עלמא הוי חור רשות היחיד כו' ר"ל דלענין גובה לא בעינן הכא חוקקין להשלים דהוי חור רה"י ולא בעינן בחור גובה עשרה דשדינן ליה בתר הרשות היחיד גופיה שהוא גובה עשרה".

ובשפת אמת מבאר שאם התוס' ס"ל כרש"י (ו, ב ד"ה קמ"ל), דהטעם לכך שרה"י עולה עד לרקיע הוא ע"י גוד אסיק, א"א לומר כאן דבגלל שהחור סתום מלמעלה לא שייך גוד אסיק (ולכן המהרש"א למד שהחור צריך שיהא בו גבוה י'), דהרי הגמ' אומרת "הא נח בחור" – היינו – דהכא איירי שהחור יהיה רה"י בלי לומר חוקקין.

ולפי שי' רש"י שהחור פתוח לרה"ר (דהתוס' למדו שזה פתוח לרה"י מצד אחד ומאד"ג פתוח לרה"ר) לא שייך לומר כאן שהחור יהיה רה"י מדין חורי רה"י, וחייב להיות דלרש"י הטעם לכך שזה רה"י הוא משום שרה"י עולה עד רקיע השמים, וא"כ לרש"י גם במצב שהחור סתום אומרים גוד אסיק, ועפ"ז שואל השפת אמת מאיפה הסיק המהרש"א שהתוס' סוברים אחרת, והניח את המהרש"א בצ"ע.

והנה התוס' לקמן (ח, א) ד"ה כפאה על פיה כתבו וז"ל: "נראה לריב"א דארחב ששה קאי, וכי איכא שבעה ומשהו חייב דכשמגיעות המחיצות תוך שלש אין המחיצות גבוהות י' ועובי השולים אין מצטרפין דבעינן מחיצה הרואה את אויר הכלי שיהא גבוה י' ואע"ג דהיכא דכוורת גבוה י' מצטרפין השולים להיות על גבו רה"י כדאמר לעיל גבי בית שאין תוכו י' כו' וכיון דעל גבו רה"י פטור הזורק מ"מ כיון דאין גבוה י' אלא מחמת לבוד אין אויר פחות מג' מצטרף אלא א"כ יהיו המחיצות גבוהות י' לבד השולים דלא אמרינן לבוד אלא במחיצות כדפירש בקונטרס תדע דבשולים למטה לא אמרי' לבוד".

ומבואר מדברי המהרש"א שהמחלוקת בין רש"י לתוס' בדין של לבוד הוא דלרש"י אמרינן לבוד אפילו כאשר אין גובה י' למחיצות, וגם כאשר אין לכוורת רוחב ו' (היינו שאינה רחבה ד'). משא"כ התוס' ס"ל שבכדי לומר לבוד צריך שיהא במחיצה עצמה גובה י' ומחיצה ו' (היינו שתקיף בתוכה אויר ד').

והנה בספר שלום יהודה (סי' לו), מבאר הטעם לכך שאומרים לבוד רק כאשר כפאה על פיה, ולא כאשר השולים למטה. והוא מכריח מהגמ' בסוכה שנאמרו ב' דינים בהלכה למשה מסיני של לבוד, הלכה אחת היא הלבוד הרגיל בכל התורה כולה, שמקום שהוא פחות מג' טפחים סמוך לקרקע, אינו מפסיק בין החפץ לרשות והוא בטל אצל

רשות הרבים. וההלכה הב' היא במחיצות בלבד – היינו שכאשר נכנסות המחיצות לתוך ג' סמוך לקרקע, גם באם יש בהם פחות מעשרה טפחים¹ אומרים לבוד ומאריכים את המחיצות עד לרצפה ממש.

מקור דין זה הוא בסוכה (ו, ב) דאיתא התם: כי אתאי הלכתא לגוד ולבוד ולדופן עקומה".

ומכאן ראייה שהמחלוקת בין רש"י לתוס' בקשר ללבוד (ששייך למחיצות בלבד) הוא גם בנוגע לגוד אסיק דהרי שלושת הדינים של לבוד וגוד ודופן עקומה נלמדו יחד מאותה ההלכה למשה מסיני.

ועפ"ז לכא' יש לתרץ את קושיית השפת אמת: הטעם לכך שהמהרש"א מחלק בין רש"י לתוס' הוא – לשי' בלבוד. דלפי התוס' בחור למעלה מי', א"א לומר שהחור הוא רה"י ע"י גוד אסיק כי בכדי לומר גוד אסיק צריך החור להיות מצד עצמו גבוה י' ורובח ארבעה, משא"כ לרש"י דאומרים לבוד אף במחיצות שאין להם דין מחיצות א"ש דהחורים הוו רה"י.



¹ עכ"פ לדעת רש"י ותוס'.

הם העלו קרשים מהעגלה

הת' מנחם מענדל שי' ויסברג
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסיכתין צח, א: "אמר רב שמואל בר יהודה אמר רב אבא אמר רב הונא אמר רב: המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה - פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר", והקשו: "איני, והא עגלות דמקורות הויין, ואמר רב משום רבי חייא: 'עגלות, תחתיהן וביניהן וצדיהן - רשות הרבים'?" והיינו דהקרשים שמעל העגלה הפכו את הקרקע הסמוכה אליהם לרה"ר מקורה, וא"כ הרי שאף במדבר מצינו רה"ר מקורה, וא"כ היכי אמרינן משמיא דרב "המעביר ד' אמות בר"ה מקורה פטור", והא הוא הוי בעל הממירא דתחת העגלות וצדיהן הוו רשות הרבים, וע"כ גם מעביר ברה"ר מקורה הוי דומיא דדגלי מדבר?

ותירצו: "כי קאמר רב - בדראתא". ופירש רש"י: "בדראתא: בריוח שבין שורות הסדר, שהיה סודר קרש על קרש סדר אחד, ומניחו ריוח, וסודר סדר אחר ומניחו ריוח". היינו שהיו הקרשים מסודרים בעגלה בטורים אחד על גבי השני, והיה רווח בין טורי הקרשים המונחים על העגלה, ועל השטח שתחת החלל אמר רב דהוי רה"ר ולא על החלק המקורה.

ולשיטת רבינו חננאל בשם הגאונים, גורסים בגמ': "בדרא תתאה", היינו, שבשורה התחתונה הסמוכה לעגלה בלבד היה רווח בין הקרשים, משא"כ בשאר השורות לא היו הקרשים מסודרים וסותמים הרווח, וכוונת רב באומרו שתחת העגלה הוא רה"ר היא לעת בו מונחת על העגלה שורת הקרשים הראשונה בלבד.

ומבררת הגמ': "מכדי, אורכא דעגלה כמה הואי - חמש אמיין, פותיא דקרש כמה הואי - אמתא ופלגא, כמה מותיב - תלתא, פשא ליה פלגא דאמתא, כי שדי ליה מר ביני וביני - כלבוד דמי". והוא, דמפני היות רוחב הקרשים אמה ומחצה, ואורך העגלה חמש אמות, ומקום יש בעגלה ליתן ג' קרשים, ע"כ עולה חשבון הרווח שביניהם חצי אמה, וכשניתן חצי אמה זו ליחלק בין ג' טורי הקרשים יצא פחות מג' טפחים בין קרש לקרש,

ואא"פ לומר שלרווח זה נתכוון רב באומרו שתחת העגלות הוא רה"ר, דהרי בפחות מג"ט דנים הדבר כלבוד, ואינו נחשב כלל לפתח בקירוי.

וממשיך: "מי סברת קרשים אפותייהו הוה מנח להו? אחודן מנח להו". דהנחו הקרשים על חלקם הצר דהוי אמה בלבד, "סוף סוף, סומכא דקרב כמה הוי - אמתא, כמה הוה מותיב - ארבעה, פשא לה אמתא, כי שדי לה מר ביני וביני - כלבוד דמי", דכאשר נוצר לו רווח נוסף יוסיף אף קרב נוסף - והווי שוב כלבוד.

ומתריך: "אמר רב כהנא - באטבעי", ודוחה: "אטבעי היכא מנח להו - אגבא דעגלה, עגלה גופא מקורה הואי?" ומסיק: "אמר שמואל: ביתדות".

ובביאור התירוץ, הו"א והמסקנה, הובאו ב' פירושים ברש"י, פי' רבותיו ופירוש דלי', ולקמן נדון בהם בהרחבה.

ב.

והנה, הרשב"א בחידושו לאחר שהביא את חילוקי הגירסאות הנ"ל ברש"י והגאונים, כתב בפירוש המשך דברי הגמ': "אמר רב כהנא באטבי: מלשון 'כמלא אטבא' (מנחות לב, א)¹, ופירש רבינו האי גאון ז"ל, כי קאמר רב דוקא בזמן דלית בהו אלא אטבי בלחוד, וקודם נתינת הקרשים". והיינו דמדובר דאין על העגלה יותר מאטבים המחזיקים הקרשים שלא יפלו.

ומבאר דחיית הגמ' על תי' זה: "ואקשינן, היכא מנח להו, אגבא דעגלה - עגלה גופא מקורה היא?, כלומר, כי אין מניחין האטבי אלא בזמן נתינת הקרשים, דאז מניחין את האטבי על גבי עץ העגלה כדי לאחוז את הקרשים בה שלא ישמטו, ובאותו העת עגלה מקורה היתה בקרשים, ונתבטלו דברי רב חסדא". דהיינו, שאין נותנים אטבים אלו אלא לאחר נתינת הקרשים כשהעגלה כבר מקורה.

ומבאר התירוץ: "ואסיקנא בה: אמר שמואל - ביתדות. כלומר, שהיו מניחין יתדות ועמודים של קלעים על חלל העגלה תחלה בשתי וערב, והן הן דרא תתאה, ועליהן מניחין את הקרשים, ובזמן שהיתדות בלבד על העגלה אמר רב שתחתיה רשות הרבים".

¹ ראה רש"י מנחות שם: "אטבא דסיפרי: גלועי"ן, עץ סדוק הנושק דפי קונטרס שלא יכפלו".

דכוונת שמואל היא שהניחו יתידות על העגלה וזהו כוונת התירוץ דלעיל "בדרא תתאה" – דכוונת רב שתחתי העגלות הוי רה"ר הוא לאחר שנתן עליהם את היתידות בלבד. ומסיים: "ורש"י ז"ל פירש בענין אחר".

ועפ"ז ממשיך ומקשה על כללות הסוגי': "וא"ת, מפני מה היה דוחק להעמידה בכך, לוקמה בזמן שאין שם כלום? תירץ רבינו האיי גאון ז"ל, דתחתיהן ליכא למימר אלא בזמן שיש עליהן שום דבר, ולא בזמן שהן מגולות לגמרי".

והנה בשי' רש"י עולה ביאור שאלת הגמ' באופן אחר, דהנה רש"י פי' תירוצו של רב כהנא (הן לפירושו והן לפי' רבותיו) ד'אטבעי' פי' שעמדו הקרשים בארבעה טורים, כשכל שני טורים סמוכים אחד לחברו באחד מקצוות העגלה, ודברי רב הם על הרווח שבין שני הטורים האמצעיים דהיה רחב ולא הוי לבוד.

וע"ז הקשו בגמ': "עגלה גופא מקורה הוא" – והרי העגלה עצמה מקורה היא, שתחתיתה גורמת לקרקע רה"ר להיות מקורה. וע"ז תי' שמואל "ביתידות" – דלא הוו לעגלות קרקעית אלא יתידות בלבד. ועפ"ז, ההו"א דהגמ' מתחילה היא שיש לעגלות קרקעית, וע"כ א"פ להעמיד כשאינ בהם קרשים כלל דהרי מ"מ הוי מקורה.

והיינו, דלשי' הר"ח ושאר גאונים אין כלל הו"א שיש לעגלות קרקעית, וע"ז מקשה כנ"ל – מדוע אכן לא מפרש כן מתחילה, משא"כ לרש"י הרי זו גופא קושיית הגמ' ותירוצה.

ג.

והנה רש"י בפירושו הביא כנ"ל ב' פירושים, פירושו ופירוש רבותיו. ונקודת החילוק ביניהם בקצרה, דהנה רבותיו פי' דברי רב כהנא "באטבעי", דהיינו שהיו על כל קרש טבעות זהב שבתוכן נכנסו הבריחים שהעמידו המשכן, וע"כ כאשר סידרו הקרשים ע"ג העגלות הניחום כך שיפנו טבעותיהם לשני הצדדים, בטור הראשון בקצה העגלה פנו הטבעות לאחורי העגלה, בתור השני לאמצעה, וכן בשני התורים שבקצה העגלה השני. ומחמת צורת הנחה זו נוצר רווח של אמה בין שני תורי הקרשים האמצעיים.

ורש"י עצמו פי', ד'אטבעי' היינו בדוגמת כלי מלאכה הנקרא 'אטבא', שהונחו אכן באותה הצורה כבפירוש רבותיו, ששני טורים בקצה אחד ושנים בקצה השני, אך מטעם

שלא יפלו בנסיעתם. והזכיר רש"י ב' טעמים למה שמשנה בפירושו מפי' רבותיו: האחד, מטעם שלא מתאים פירוש רבותיו כ"כ בלשון הגמ', והב', שלא בעיני רווח גדול כ"כ – ברוחב אמה – ליתן מקום לטבעות, דהא יכולין להזיז מעט הקרשים אחד לפנים ואחד לחוץ כך שיהיה ביניהם הרווח רק כמלא טבעת אחת.

ויש לדייק, מדוע הוצרך רש"י להביא ב' דחיות לפירוש רבותיו, ומה חסר באחד מהם. בהקדים דכן מצינו ג"כ לעיל בדברי רש"י כשמפרש הטעם דלא העמידו הקרשים בדוחק זה לצד זה, ויהיה בעגלה מקום לה' קרשים, שהביא בזה ב' טעמים: הא', כדי שלא יתקלקלו הקרשים בחיכוכם זה בזה, והב' משום דבעינן ליתן מקום לטבעות.

והנה בשני מקומות אלו יש לדייק מדוע הביא רש"י הקושיא הגדולה יותר והמוכרחת יותר בתור 'ועוד' וטעם שני בלבד. דהנה, בדחיית פי' רבותיו כתב רש"י בתחילה "וללשון רבותי אין לשון הגירסא נראה כפירושן", והוא קושיא בהלשון בלבד, ולכא' הטעם הב' לדחי': "ולמה הוזכרו אותן טבעות כאן, לשלחופינהו לקרשים שבשני סדרים הפנימית שלא יהו טבעותיהן מכוונין זו כנגד זו" הוי' דחיה מסברא חזקה דלא כפירושן.

וכן ג"כ כשמפרש הטעם מדוע לא הטעינו ה' קרשים על העגלה, כותב בתחילה רק הא דחישנין להיזק הקרשים, ורק לאח"ז מוסיף שהיו בהם טבעות, ומטעם זה דיש בהם טבעות לכא' אין אפשרות כלל להטעין על העגלה ה' קרשים?

ונראה לומר בדא"פ, דהנה נת' לעיל דבתחילה סברא הגמ' דעמדו הקרשים על חלקן הרחב, ורק לאח"ז הסיקו דעמדו הקרשים על צידן הצר. ולכא' אינו מובן כלל ההו"א שעמדו הקרשים על צידן הרחב, והרי היו בהם טבעות, ואיך אפשר להטעין הקרשים אחד ע"ג חבירו כשיש ביניהם טבעות, והרי אחד מן השנים, או שיתקלקלו הטבעות מכובד הקרשים, או שיפלו באורך הדרך מחמת עמידתן שאינה יציבה.

ואוי"ל, שע"כ הביא רש"י הטעם הב' בהביאור בסידור ד' הקרשים על העגלה בתור טעם שני בלבד, דמאחר וחזינן דלא התחשבה הגמ' בהו"א בפרט זה, משמע דס"ל דניתן להסיר הטבעות או כיו"ב, ורק שניתן לתרץ סידור הקרשים גם באופן בו לא נצטרך להסיר הטבעות, וע"כ לא הוי טעם זה מוכרח כ"כ.

וכן ג"כ בדחיית פירוש רבותיו, מביא רש"י הדחיה מסידור הטבעות כטעם שני בלבד, והוא מפני שאף על פי שאכן ניתן לסדר הטבעות גם באופן אחר, אך תירוצו של רב כהנא מתחילתו אינו שכן מוכרח להיות סדר הטבעות, אלא שכן היה סידור הקרשים בפועל – מחמת הטבעות שביניהן – והוא אף שהיה יכול להיות הסידור באופן אחר ואף גם יכלו להסירן לגמרי (כדמוכח מההו"א דהגמ' כנ"ל).

ד.

עוד יש לעיין בסוגיא זו, מדוע לא אמרינן במחיצות העגלה 'גוד אחית' וממילא השטח שתחת העגלה יהפך לרה"י.

דהנה איתא בפירקין קא, א: "ולימא גוד אחית מחיצתא, מי לא תניא ר' יוסי בר' יהודה אומר, נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו חייב, אלמא – אמרינן גוד אחית מחיצתא". ובהמשך הגמ' איתא שם: "אמר רב יהודה אמר רב, ומטו בה משום רבי חייא ותני עלה 'וחכמים פוטרין'".

ועפ"ז, הנה אף שלשי' רבנן לא אמרינן גוד אחית בכגון דא שהגדיין בוקעין תחת המחיצות, הנה מ"מ לשי' ריב"י הול"ל דהוי רה"י מטעם גוד אחית מחיצתא.

והנה בתוס ר"י הזקן ביאר קושיא זו, דישנם ב' טעמים מדוע לא אמרינן בעגלות גוד אסיק להפוך הקרקע שתחתיהן לרה"י, הא', מחמת דהעגלות אינן קבועות ולא אמרינן גוד אסיק בדבר שאינו קבוע, והב', דאמרינן גוד אסיק מחיצתא רק כשהמחיצות ניכרות ובולטות כלפי מטה כי האי דטרסקל.

(והנה לרש"י ותוס' שם לק"מ, דהם פי' שמועיל גוד אסיק רק לשולי הטרסקל שיידונו כרה"י, ולא לקרקע שתחת הטסקל, וכן ג"כ כאן לא אמרינן גוד אסיק להיות הקרקע רה"י).

והנה הקשה ה'שפת אמת', בהא דביארה הגמ' להוכיח מקרשי המשכן שהמעביר ד' אמות ברה"ר מקורה יתחייב, דאינה מובנת לכא' הראי', דהא "אם אחד יניח קירווי ברה"ר לפי שעה ויזרוק בתוכו ד' אמות, או מרה"י לתוכו" ודאי לא נאמר דפטור, אלא ע"כ שדין רה"ר מקורה הוא רק בקירווי הקבוע, ואילו קרשי המשכן היו רק קירווי עראי. ותירץ

השפ"א, דמפני שתחת העגלות היה תמיד המקום מקורה, לכן ניתן להשוות זאת למקום שיש בו קירוי קבוע.

ובהגות לשפת אמת כתב לתרץ באופן אחר, דמאחר והמדבר בכללו היה רה"ר זמנית (שנחשב לרה"ר רק מפני שהיו בו ששים ריבוא בני"א אותה שעה), לכן גם קרוי עראי הוי קרוי, ולכן ניתן ללמוד מזה לנדו"ד דיהיה חייב המטלטל ברה"ר מקורה.

ויש לעיין ע"פ הנ"ל מתוס' ר"י הזקן, מדוע לא תועיל קביעות זו הגורמת לקרוי להחשב לקירוי של קבע גם לעניין גוד אסיק מחיצתא, ויהיה דין הקרקע כרה"י כמו תחת רה"י הקבועה.

ואו"ל שע"כ לא פירש השפ"א כמ"ש לתרץ המגיה, שהוא מטעם דס"ל דאאפ"ל שנחשב קרוי ארעי במדבר לקירוי של קבע מחמת שדי לן בקרוי עראי – דא"כ נדון אף גוד אסיק מחמת קירוי עראי, אלא מוכרחים לומר שהטעם למה שנחשב הקרוי לקבוע הוא, מפני שכן היה תמיד תחת העגלה, ודי לן בזה, ולא מטעם שנחשב הדבר לדבר קבוע².

ה.

עוד יש לחקור בדברי רב דפטר במעביר ד' אמות ברה"ר מקורה, האם כוונתו היא שרה"ר מקורה אינה רה"ר כלל אלא נעשית כרמלית, או שמא שהרשות המקורה נשארת בגדר רה"ר אלא שיש חידוש מיוחד שלכן פטור.

דהנה כתב המאירי בחידושו: "המעביר ארבע אמות ברה"ר מקורה פטור, שכל שיש עליו תקרה אע"פ שהוא רה"ר דינו כרמלית". וגם בלשונו יש לדייק, דמן הצד האחד כתב בפירוש ד"דינו כרמלית", אך יחד עם זה נראה בלשונו דהוי רה"ר, שכתב ש"אע"פ שהוא רה"ר דינו כרמלית".

² אך מ"מ יש לחלק בין ב' סוגי ה'קביעות', דהקביעות לעניין גוד אסיק עליה להיות של דבר הקבוע בקרקע, דומיא דטרסקל שתלוי ע"ג עמוד הנעוץ בקרקע, משא"כ לעניין קרוי רה"ר לא בעינן אלא קביעות שלא יהיה הדבר עראי – לשי' המגיה – או שלא יהי' דבר זמני ועומד להנטל – לשי' השפ"א.

ונראה דמוכח לומר דלא כצד הא', דהוי כרמלית ממש, אלא דהוי רה"ר, דאל"כ קשה בלשונו של רב - "המעביר ד' אמות ברשות הרבים מקורה", והרי אין זה רה"ר, אלא כרמלית. וכן בטעם הדין, דאסור משום ש'לא דמיא לדגלי מדבר' נראה אשר לא הוי כרמלית ממש. ועוד יש לעיין בכל זה, ואשמח לשמוע דעת המעיינים.

ונסיים בדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כ"ח³, דלכאוו' למה היו רק ד' עגלות ובכל עגלה י"ב קרשים, והרי אין עניות במקום עשירות ואפשר ליתנם בעגלות רבות יותר?

ומבאר כ"ק אדמו"ר, אשר 'אין עניות במקום עשירות' אין משמעותו שעקב העשירות יבזז את ממונו לריק, אלא הכוונה היא שיש ליתן הכסף על דברים הנחוצים בלבד, וכדברי רש"י ד"דעל כרחיך כל מה שיכול לסדר על פני אורך העגלה הוא מסדר", וראה שם התשובה באריכות.



³ פר' נשא שיחה ב', עמ' 40 ואילך.

כפאה על פיה – אמאי פטור

הת' לוי יצחק שי' זילברשטרום
תלמיד בישיבה

א.

שבת ח, א: "אמר אביי, זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור. רבא אמר אפי' אינה רחבה ו' פטור, מ"ט אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה. כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב, שבעה ומחצה פטור, רב אשי אמר אפי' שבעה ומחצה חייב, מ"ט מחיצות לתוכן עשויות".

וכתב הרשב"א בד"ה 'כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב', וז"ל: "יש מי שפירש, דדוקא בשאינה רחבה ששה, והלכך אף לכשתכנס למטה משלשה ומשהו והוי כלבוד, הויא כולה תוך רשות הרבים וחייב, אבל ברחבה ששה פטור דפחות משלשה לקרקע כלבוד דמי והויא לה רשות היחיד, דהא גבוהה עשרה ורחבה ששה".¹

ובתוספות אמרו, דאדרבה ברחבה ששה אמרו, דאי בשאינה רחבה ששה אפילו גבוהה שבעה ומחצה חייב, דליכא למימר לבוד אלא במחיצות אבל בדופני כלי לא אמרינן לבוד ולא חשיבי מחיצות אלא ברחבה ששה, אבל כשאינה רחבה ששה אינה אלא כשאר חפצים דעלמא, אלא הכא ודאי ברחבה ששה קאמר. וא"ת אם כן גבוהה שבעה ומשהו ליפטור, דהא אמרינן לבוד והוה לה כגבוהה עשרה ורחבה ששה? י"ל, דכיון שאינה גבוהה עשרה אלא מחמת לבוד, ולא אמרינן לבוד אלא במחיצות, אם כן השוליים אינן מצטרפין לגובה עשרה והרי היא כשאר חפצים דעלמא, אבל בגבוהה שבעה ומחצה, כל שהיא סמוך לקרקע שלשה פחות משהו, נמצא שיש בגובהן של מחיצות ממש עשרה בלא צירוף השוליים והווי להו מחיצות, והלכך אמרינן בהו לבוד".²

¹ זוהי שי' רש"י בסוגיין.

² היינו דרש"י ותוס' ס"ל דיש הכא לבוד מיוחד הנק' 'לבוד מחצין' דמאריכים המחיצות מחמת שפתוחות כלפי מטה (דהרי בכפאה על פיה עסקינן), וא"כ ברגע שנכנסות המחיצות לתוך שלושה סמוך לקרקע מחשיבים כאילו מתארכות המחיצות עד עשרה, ואזי, אם יש בהן שבעה ומשהו, נמצא הכל יחד עשרה

ומביא שי' הרמב"ן בענין: "והרמב"ן ז"ל כתב, דלעולם בין ברחבה ששה בין שאינה רחבה ששה לא אמרינן לבוד בכלים, ועכשיו כלי הוא, אלא עיקר פטורא משום דכיון שהיא בתוך שלשה נעשית כמונחת וכשהיא גבוהה שבעה ומחצה הרי הונחה ואגדה למעלה, לפיכך פטור ולא משום מחיצות כלל, עד כאן³". וביאור הדברים: הרמב"ן ס"ל דהמחלוקת של אביי ורבא עם ר' אשי היא כך – אליבא דכו"ע לא שייכא הכי דין 'לבוד מחצין' (הארכת המחיצות) מאחר ואין פה במחיצות עשרה טפחים ואינן נקראות כלל בשם מחיצות, כ"א בשם כלי וקיימא לן דאין אמרינן לבוד וגוד אחית וגוד אסיק בכלים⁴. אלא דאביי ורבא ס"ל דכיון שנכנס הכלי לתוך שלושה סמוך לארץ חשיב מונח מדין לבוד (הרגיל בש"ס), דכל מונח בתוך שלושה חשיב מונח ממש, וא"כ באם יש בכלי

וכל הכלי מונח ברה"ר וע"כ חייב, משא"כ אם יש יותר משבעה ומשהו (וכלש' רש"י אפי' שבעה ו"שני משהויין") פטור מאחר וחלק מהחפץ מונח במקום פטור.

וכל מה שחלקו רש"י ותוס' הוא רק האם בשביל להאריך את המחיצות צריך שיקראו המחיצות 'מחיצות' שהוא רק כאשר מקיפות בתוכן ד' טפחים על ד' טפחים, או שנקראות מחיצות גם בלאו הכי, דהתוס' ס"ל כאופן הא' ולכן מצריכים שתהיה הכוורת ההפוכה רחבה ו' (דאו מקיפה בתוכה דע"ד), ובאם לא, לא נוכל לומר גוד אחית מחיצתא מאחר ואין כאן בכלל מחיצות כי אין להם דין מחיצות, משא"כ רש"י ס"ל דמחיצות נק' מחיצות גם כאשר אין להם דין מחיצות – אלא ביחד עימם יש ו' טפחים – הנה גם זה מספיק. אולם בעצם הדין של גוד אחית מחיצתא מסכימים גם רש"י וגם התוס'.

³ ובדבריו ב'מלחמות ה'" על הרי"ף מאריך יותר בביאור הסוגיא וז"ל: "הא דאמר אביי זרק כוורת לרשות הרבים פירשה הרי"ף ז"ל בהלכות ולא כל הצורך שלא פירש בכפאה על פיה כלום ובפירוש רש"י ז"ל היא מבוארת כולה יפה.

וקצר רבינו ז"ל בפירוש כפאה על פיה כמנהגו, אבל כתב (דרב אשי פירש אין) [בדרב אשי פירוש, ואין] ממנה למעלה מעשרה כלום, ולפיכך הוא חייב וזה מוכיח טעמו של אביי מהו.

והו' יודע שאין צורך להעמידה דוקא בשאינה רחבה ששה כמו שהעמידה בעל המאור ז"ל, ולא בשרחבה ששה דוקא כמו שהעמידה מקצת רבני צרפת ז"ל (תוד"ה כפאה) אלא בין כשרחבה ששה בין שאינה רחבה מתוקמא. דאנן לא אמרינן לבוד לשוויי רשות דבר שהוא כלי ולא (מצנין) [מצינו] בתלמוד לבוד וגוד אחית מחיצתא וגוד אסיק בכלים, אלא עיקר הפטור שמשעה שירדה לתוך שלשה נעשית כמונחת. אבל הכא כמעביר דמי שהרי סופה לנוח כאן, ומשעה שהגיעה לפחות משלשה התחילה הנחתה ונפטור עליה, דרואין כאילו דפנות מונחות בקרקע, לא שתעשה רשות אלא כלי הוא ואגנו למעלה מעשרה. . וכשאין לה שבעה ומחצה חייב לפי שאינה נעשית רשות מפני לבוד כדפרישנא.

ורב אשי אמר מחיצות לתוכן עשויות, ואין משלשין להם דפנות אלא רואים הנחתה בתוך שלשה כאילו רשות הרבים עולה, והוא הטעם לזורך כדרכה ועיקרן של דברים כפשוטן ופירושן כמשמען, שסתם נאמרו ולא פירשו בסיפא דמימרא רחבה כמה ולזה כיון רבינו יצחק ז"ל."

⁴ וכדכתב בפירוש במלחמות ה', לעיל הערה 3.

שבעה ומשהו נחשב מונח כולו ברה"ר וחייב, אך באם יש בכלי יותר משבעה ומשהו נמצא מונח מקצתו במקום פטור, ופטור.

ור' אשי ס"ל דאין אומרים כן אלא כיון שהכלי נמצא ברה"ר ו'המחיצות לתוכן עשויות', הילכך אין מחשיבים את הג' טפחים של הארץ כחלק מהכוורת וחייב עד שיהיה עשרה טפחים בגוף המחיצה.

ב.

ומקשה הרשב"א לשי' הרמב"ן: "ולא ירדתי לסוף דעתו, דאם כדבריו למה ליה למימר כפאה על פיה, הוא הדין נמי לשוליה כדאיירי עד השתא? ואפשר דמשום הכי נקט כפאה על פיה דאי לא כפאה אפילו בשבעה ומשהו פטור, משום דאי אפשר לקרומיות של קנים שבפיה שלא יעלו למעלה מעשרה, אבל השוליים חלקים הן ואין קרומיות עולין מהן.

ומיהו אכתי קשה לי דעל כרחין רבא משום לבוד אתי בה, מדאמר רב אשי אפילו שבעה ומחצה חייב, מאי טעמא מחיצות לתוכן עשויות, כלומר ואינן מחיצות לומר בהן לבוד, אלמא רבא דפטר משום לבוד נגע בה, ועוד דאי מתורת מונח אתית לה רב אשי אמאי קא מחייב, וכי פליגי רבא ורב אשי בשלשה סמוך לקרקע אי כמונח דמי או לא.

וא"ת, מכל מקום אפילו כשזרקה דרך שוליה ויש בה שבעה ומחצה ליפטר מהאי טעמא דאמרן דכל שלשה סמוך לקרקע כקרקע דמי, ראיתי לרבינו ז"ל דלא קשיא דקיימא לן כרבא דאמר בפרק הזורק לקמן (ק, א) דתוך שלשה בעינן הנחה על גבי משהו, ומכל מקום תיקשי לן לפי מה שפסק שם ר"ח ז"ל כרב חלקיה בר טובי, דאמר בריש פרק הזורק (צז, א) דלמטה משלשה דברי הכל חייב, דתניא כוותיה התם, ובגיטין בפרק הזורק נמי (עט, א) תנן היתה עומדת בראש הגג וזרקו לה כיון שהגיע לאויר הגג מגורשת, ואקשינן והא לא מינטר ואמר עולא משמיה דאבימי הכא בפחות משלשה סמוך לגג עסקינן דכל פחות משלשה סמוך לגג כג דמי, אלא שיש לתרץ בזו דגט שאני, דאפילו קלוט חשבי ליה רבנן כמונח, מה שאין כן לענין שבת כדאיתא התם בפרק הזורק.

ומסתברא לי דלא אמרו תוך שלשה סמוך לקרקע כקרקע דמי אלא להתחייב בו כאילו זרקו לקרקע ונח בו ממש, אי נמי לקנותו בו כאילו נח ממש בקרקע, אי נמי כאילו נתמלא

כל האויר עפר והוא כארעא סמיכתא, ואילו היה אותו אויר, קרקע, מתלקט ועולה עד החפץ, מאותו מקום אתה מודד עשרה טפחים לאויר רשות הרבים, אבל שנראה כאילו נשתרבבו שולי הכלי או הגט והגיע לארץ ונחשוב הכלי כאילו אגדו למעלה מעשרה בכי הא לא אמרינן לעולם, כן נראה לי". ע"כ.

היינו: א. אם הלבוד כאן הוא לבוד רגיל, מ"ש כפאה על פיה מ"ש זרקה ישר, דבין כך ובין כך מיד כשנכנסה לג' טפחים הסמוכים לארץ נחשב כמונח ומתחייב או מיפטר⁵. ב. היאך שייך לומר שר' אשי יחלוק על דין לבוד מאחר ודין זה מוכח וברור בכל הש"ס (דהילכתא גמירי לה (שבת צח, א))⁶, ג. ובעיקר קשה דלשי' הרמב"ן יוצא דין תמוה במאד – לכא' כל הדין של לבוד הוא דהקרקע נחשבת שעולה עד לחפץ או שהחפץ נחשב כיורד לקרקע, וא"כ צ"ל דנמנה את העשרה טפחים מהקרקע ולמעלה והוי הכוורת בגובה שבעה טפחים ומחצה, אך לומר שנחשב מונח מדין לבוד, ומאידך לומר שמונח במקום פטור זה אינו, דכל מה שמונח במקום פטור הוא רק מחמת האויר ולא באמת, ומצד האמת – או שמונח ברה"ר (מדין לבוד), או שנמצא במקום פטור ואינו מונח כלל.

ג.

בגמ' לקמן (צט, ב): "בעא מיניה רב מרדכי מרבא עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' וזרק ונח על גביו מהו מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור, או דילמא כיון דממקום פטור קאתיא לא".

וכתב הרשב"א בד"ה 'או דלמא כיון דממקום פטור קא אתיא לא': "איכא למידק, ותפשוט מדבן עזאי, דתניא בריש פרק קמא דמכילתין (ו, א) אחד המוציא ואחד המכניס ואחד הזורק חייב בן עזאי אומר המוציא והמכניס פטור המושיט והזורק חייב, פירוש

⁵ אלא דע"ז תי' דשמא לכך כתב דוקא כפאה על פיה – מאחר דאם זרקה ישר, הרי דיש את הקרומיות שודאי עולות למעלה מעשרה. אלא דיש להקשות דזהו רק אליבא דשי' רבא, אלא דע"פ מה שית' לקמן בשי' הרמב"ן יובן תי' זה.

⁶ והכא נראה דהוא משום שלא ראה את הרמב"ן כמו שכתב במלחמות ה' דהתם מפרש כמו שכתבנו בביאור דבריו של הרמב"ן שאינו חולק על עצם הדין של לבוד הרגיל, אלא ס"ל דהכא גם באם נאמר לבוד עדיין לא יחשב כמונח במקום פטור, ולכא' הוא משום קושייתו השלישית של הרשב"א כדלקמן.

מחנות לפלטיא דרך סטיו? ועוד דהא אמר רבא לעיל (ח, ב) המעביר ארבע אמות דרך עליו חייב? ואמרינן (לעיל צב, א) המוציא משוי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן היה משא בני קהת? ועוד תניא רבי יוסי בר' יהודה אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו חייב ואוקימנא בריש מכילתין (ה, א) למעלה מעשרה? ועוד תניא (לקמן קא, א) עמוד ברשות הרבים גבוה עשרה ורחב ארבעה ואין בעיקרו ארבעה יש בקצר שלו שלשה וזרק ונח על גביו חייב, וכל הני ממקום פטור קא אתיין?

ומיהו הא דעמוד וההיא דרבי יוסי, נראה דלא קשיא ליה דדחי להו נמי כדדחי מתניתין דחולית הבור והסלע ומוקי לה במחט ואית להו מורשא, וההיא דרבא נמי לא תיקשי ליה דמאמורא לא פשיט ליה, אלא ברייתא דבן עזאי תיקשי וכן נמי משא בני קהת אמאי לא פשטו לה מינייהו.

והרמב"ן ז"ל תירץ, דכל היכא דעקר ממקום חיוב ונח במקום חיוב ובאוויר של מקום חיוב ממש לא מיבעיא ליה דחייב, כי קא מיבעיא ליה בשנח בעמוד העומד ברשות הרבים, שאוירו הוא אויר של רשות הרבים והוי מקום פטור, דכי אמרינן דרשות היחיד עולה עד לרקיע הני מילי רשות היחיד גמורה במחיצות כגון חצר אבל עמוד לא, וכן דעת רבינו הא"י גאון ז"ל בזה.

וכיון שכן כשזרק על גבי עמוד דממקום פטור קא אתיא ובמקום פטור הוא עומד כלומר שכולו עומד באוויר מקום פטור אלא שהוא נח על מקום חיוב, פטור. אבל נעץ קנה ובראשו טרסקל שיש לו מחיצות הרי כולו מונח במקום חיוב, ועמוד גבוה עשרה ורוחב ארבעה ואין בעיקרו ארבעה דלמא בשיש לו מחיצות, וההיא דבן עזאי במקום חיוב ממש נח, וכן מעביר דרך עליו ומוציא משוי למעלה מעשרה הנחתה במקום חיוב הוא הלכך חייב.

ואינו מחוור בעיני דאטו מוציא משוי למעלה מעשרה אם עמד לפוש מי לא מחייב, וכן מעביר דרך עליו ועמד בסוף ארבע מי לא מחייב, ובתוספות אמרו דשאני מעביר ומוציא שכן היה במשכן, ואינו מחוור בעיני ועדיין צריכה תלמוד.., "ע"כ.

וביאר דבריהם: איבעי' ליה לגמ' מה דין אדם שזרק מרה"ר לעמוד גבוה י' (דהוי רה"ר), דודאי עבר דרך מקום פטור מאחר ועבר מעל עשרה טפחים ברה"ר. והקשה

הרשב"א⁷ דחזינן בריבוי מקומות דהמעביר דרך מקום פטור חייב אם עקר ממקום חיוב ונח במקום חיוב, ומהו הספק בגמ'.

ומביא דעת הרמב"ן – דבאמת אם נח במקום חיוב ממש ונעקר ממקום חיוב ממש ודאי שפטור גם באם עבר דרך מקום פטור, ולא ע"ז הסתפקה הגמ' כלל, אלא כל הספק הוא רק בנדו"ד דזרק מרה"ר ונח על רה"י שהיא 'תל' גבוה ברה"ר דהוא עצמו הוי רה"י, אך האויר מעליו הוא מקום פטור⁸ מאחר ונחשב אויר רה"ר וכל רה"ר למעלה מעשרה הוי מקום פטור. וזהו הספק בגמ' דמחד גיסא נח על מקום חיוב (רה"י), ומאד"ג נח במקום פטור, וע"ז איבעיא לן מאי הוי עלה.

והקשה הרשב"א על דבריו, דלשי' יוצא דמעל גופו של אדם נק' מקום פטור מאחר והאויר מעליו הוי מקום פטור (אף שהוא עצמו [אולי] נק' רה"ר), וזה קשה לומר הכי דהרי כתיב דהמוציא משוי למעלה מעשרה חייב (אם עומד עליו), וכן המעביר ד"א ברה"ר והחפץ על כתפו ג"כ נק' ודאי כמונח ברה"ר ולא במקום פטור וחייב, ומהיכי תיתי לן לפטור בכזה מצב.

ולכך מביא הרשב"א ביאור אחר בגמ', עי"ש בדבריו.

ד.

בתוצאות חיים סי' י"ג כתב לבאר סברת מחלוקתם, וז"ל: "הנה דנחלקו ז"ל בזה במוציא למעלה אם בעי הנחה בקרקע למטה מעשרה או דסגי בהנחת גופו למטה אף שהחפץ למעלה מי".

היינו דלדעת הרמב"ן, אף שגופו של אדם אינו כרשות בפ"ע אלא הוא כדבר הבטל לרשות בו הוא נמצא (וכדכתב הרשב"א ה, א גבי 'טרסקל'), ומ"מ כיון שהחפץ עצמו אינו מונח למטה מעשרה בתוך רה"ר עצמה אלא למעלה מעשרה דהיינו מקום פטור הרי שיהיה פטור, עד שיניח את החפץ בתוך עשרה – רה"ר – דאז יתחייב. משא"כ

⁷ וכן בעוד ראשונים רבים.

⁸ עיין ברמב"ן ו, א גבי הברייתא דארבע רשויות בשבת דס"ל שרה"י שמחיצותיה עולות עד רקיע השמים הוא רק במחיצות המקיפות לאויר ולא בתל סגור שאינו מקיף לאויר אף שהוא עצמו כן נחשב לרה"י, עי"ש.

הרשב"א ס"ל שגופו של אדם נחשב ממש כהרשות בה הוא נמצא, וא"כ מובן שגם חפץ המונח על גופו של אדם נחשב מונח ברה"ר אף שבפועל נראה כמונח במקום פטור.

ובעומק יותר: לשי' הרמב"ן מוכרחים להניח את החפץ בתוך י' ברה"ר ואחרת לא תחשב כלל הנחה, כיון שמסתכלים על המצב מבחוץ כעין 'תמונת מצב' – על כל חלק מהענין לגופו איפה הוא נמצא כעת, ובאם נראה (שבפועל) החפץ מונח למעלה מי' אינו נחשב להנחה אף שעומד על גופו של אדם שהוא עצמו עומד ברה"ר, ולא ס"ל מכל קושיות הרשב"א עליו (התם בדף צט) מכך שהאדם חשיב כולו כהקרקע שעליו הוא עומד, כיון שבסה"כ מה שנראה כאן הוא רק שהחפץ נמצא מעל י' דזהו מקום פטור.

משא"כ הרשב"א ס"ל דאין כזה דבר שנאמר שמסתכלים על החפץ כמו שהוא אלא שמסתכלים על התמונה כולה ובאם הכל מונח, נחשב הכל כמונח ברה"ר דהתם מונח גופו של אדם.

ה.

ונראה לבאר עפ"ז את דעת הרמב"ן לעיל גבי כוורת:

אף שאין נראה לומר כזה דבר דנראה את החפץ מחד גיסא כמונח (מצד הלבד – ולא מ'לבד מחצין), ומאד"ג כמונח למעלה מי' – כיון שעצם ההנחה מגיעה מחמת ה'לבד' דלבד פי' שהקרקע עולה אל המחיצות או שהמחיצות יורדות וא"כ או שנאמר שזה מונח למטה מי' או שנאמר שזה כלל לא מונח, אך לתפוס את שני הצדדים, זאת לא (כשי' הרשב"א).

הנה כל זאת הוא רק לשי' הרשב"א דרואים כל דבר כמו שהוא בכללות הענין אך לדעת הרמב"ן שרואים כל דבר לגופו וכל חלק מהתמונה באופו פרטי, הנה השאלה כלל לא מתחילה, כיון דאף שהחפץ נקרא מונח רק מכח זה שהוא לבד לקרקע ומ"מ כיון שבסופו של דבר הוי החפץ מונח במקום פטור, פטור על הוצאתו.

משא"כ לומר שהלבד הוא לבד של 'מחצין' (כפי שהסבירו הרשב"א ושאר השי') הנה לכזה לבד אין בכלל מקום לשי', כיון שכמו שהוסבר אין אפשרות לומר שמחיצות יתארכו כ"א כאשר יש להם דין מחיצות וזה לא שייך במחיצות כאלו שהם רק בגובה ז' ומחצה.

ונמצא דכל א' קאי לשי"י.

ו.

ע"פ כהנ"ל נראה לבאר ענין נוסף בגמ' לקמן.

לקמן איתא (ח, ב): "אמר מר ובלבד שלא יטול מבעל הבית ונותן לעני מעני ונותן לבעל הבית ואם נטל ונתן שלשתן פטורין לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר רבא המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' ברשות הרבים אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב התם לא נח הכא נח".

ופרש"י: 'דרך עליו' - שהגביהו למעלה מי' דלא שליט ביה אויר רה"ר והוי מקום פטור, 'חייב' - 'כי הדר אנחיה ואע"ג דדרך מקום פטור אזל', 'לא נח' - 'במקום פטור והויא ליה עקירה מרה"ר והנחה ברה"ר', 'הכא נח' - 'במקום פטור ביד העומד על האסקופה'.

ובביאור שי' רש"י כתב הצמח צדק לבאר טעמו, וז"ל: "אבל לפרש"י והרמב"ם דפי' העבירו דרך עליו היינו למעלה מראשו הפי' התם לא נח במקום פטור. וגם גופו לא נח דמיירי במהלך כמ"ש הריטב"א בערובין שם ואף את"ל דגופו נח הרי נח ברה"ר. אבל הכא כיון שעומד במקום פטור י"ל דה"ל נח אע"פ שלא נתעכב בידו. . גם לשון רש"י (ד"ט ע"א) הכא נח במקום פטור ביד העומד על האסקופה, משמע קצת שהיד נחה מעט ולא שמהלכת בלי עיכוב, ומ"מ יש סברא להפך כיון דלבן עזאי אפילו גופו מהלך כעומד דמי, א"כ גם לרבנן דפליגי עליה ואומרים דמהלך לאו כעומד דמי וחייב זהו כשגופו מהלך, אבל כשגופו עומד במקום פטור רק ידו מהלכת בלי עיכוב י"ל כיון שגופו עומד, לכן כשהגיע היד נגד גופו, חשוב כעומד אף שמהלכת.."

⁹ ועפ"ז א"ש גם מה שתי' הרשב"א אליבא דהרמב"ן גבי כוורת ישרה (דאמר דהוא דווקא בכפאה) דהוא מצד שב'ישרה' יש את הקרומיות (כדלעיל הערה 5), דהוא מתאים מאד עם שי' הרמב"ן, דמאחר שמסתכלים על כל דבר בפרטיות ולא על הכל ביחד א"כ גם קרומיות מספיקות להחשיב את הכוורת כמונחת במקום פטור אף שאין להם חשיבות מצ"ע, ומ"מ כיון שבסופו של דבר משהו מתוך הכוורת מונח במקום פטור - פטור על הכל.

היינו דיש שני אופנים לבאר שי' רש"י: א. שוני במקרה - באיסקופא איירי שהיד עוצרת ממש, משא"כ רבא איירי שהיד ממשיכה ללכת, ב. שניהם עוסקים באותו מקרה - שהיד ממשיכה להלך - ובכל זאת באיסקופא הדין הוא שפטור וברה"ר - חייב.

ולכא' יל"ע בטעם הדבר, מנ"ל לחלק בין כאשר היד נמצאת באותה הרשות של הגוף לבין נמצאת ברשות אחרת דכאשר נמצאת באותה הרשות נק' נחה - ופטור, וכאשר נמצאת ברשות אחרת נק' מהלכת וחייב.

ז.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש הר"ן לעיל (ג, ב ד"ה 'גופו נח') וז"ל: 'על גבי קרקע והויא עקירה, ומקשו הכא, אי משום ידו לא נח פטרת ליה לעני, כי נתן לתוך ידו של בעל הבית או נטל מתוכה נמי ליפטור דליכא עקירה והנחה? יש לומר דלא אמרינן ידו לא נח אלא כשגופו ברשות אחד וידו ברשות אחר, אבל כשגופו וידו עומדים ברשות אחד כיון דגופו נח ידו נמי כמאן דניחא דמי".'

והיינו דכאשר היד נמצאת ברשות הגוף הרי היא בטילה להגוף וכשם שהגוף עומד, נחשבת גם היד לעומדת ואף שבפועל מהלכת, אך כאשר נמצאת היד ברשות אחרת הרי שרואים אותה כגוף לעצמו ובמילא באם מהלכת נק' מהלכת ובאם עומדת נק' עומדת.

ולכא' יש להקשות דא"כ שהדבר תלוי ברשות בה נמצאת היד, מדוע אמרה הגמ' הלש' 'נח' ו'לא נח', והוא ליה למימר דהחילוק בין המשנה דאיסקופא להמקרה דרבא הוא, דבמשנה דאיסקופא נמצאת היד ברשות הגוף ובטילה וברבא נמצאת היד ברשות בפ"ע ולא בטילה אלא נחשבת לעצמה?

ח.

אך ע"פ המבואר לעיל בשי' הרמב"ן י"ל כן גם הכא: רש"י ס"ל דרואים כל פרט לגופו, וא"כ כאשר היד נמצאת באותה הרשות של הגוף נחשבת היד כחלק מהגוף וכשם שהגוף כולו נק' עומד כן גם היד נק' עומדת (וכלש' הר"ן לעיל "כיון דגופו נח ידו נמי כמאן דניחא דמי"), אך כאשר נמצאת היד מחוץ לרשות בה נמצא הגוף כולו (בנדו"ד שהאדם עומד ברה"ר והיד נמצאת במקום פטור), הרי דלא אמרינן שהיד הולכת אחרי הגוף אלא רואים את היד כדבר בפ"ע ובאם היא זזה נק' מהלכת - 'לא נח' - וחייב כיון שהלך ד"א

ברה"ר ברציפות, אך כאשר מעביר את היד בתוך אותה הרשות בה נמצא כל הגוף (בנדו"ד - איסקופא - מקום פטור), הרי שמיד נחשבת היד ל'נחה' ממש מחמת שבטילה לשאר הגוף, וא"ש שי' רש"י ודברי הצ"צ.



משמוש בתפילין – אימתי

הת' שמואל שי' טנג'י
תלמיד בישיבה

בסידור אדה"ז הל' תפילין כתב: "וחייב אדם למשמש בתפילין בכל פעם שנוכר מהם שע"ז יהא נזכר על שהאזכרות שבהם ויזכור את ה' לשעבד לו הלב והמוח ולא יבוא לידי היסח הדעת גמור שהוא שחוק וקלות ראש ושיחה בטילה, אך מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו כלל מהן ולמשמש בהן בכל עת גם בעוד שדעתו עליהן בכדי שלא לבוא לידי היסח הדעת".

ובשו"ע סי' כה ס"ב כתב כשמביא הדין דצריך למשמש בהן בכל עת (למצוה מן המובחר): "ואעפ"כ טוב למשמש בהן כדי שיהיה דעתו עליהם ממש שזהו מצוה מן המובחר".

כלומר, בשו"ע ההידור למשמש בהן בכל זמן (גם בשעת ק"ש ותפילה – שאז אין לחוש לשחוק וקלות ראש), הוא כדי שיהיה דעתו ממש על התפילין. משא"כ בסידור מבואר שזהו אף בזמן שדעתו עליהן – מ"מ צריך למשמש בהן, וצ"ע הטעם והמקור לכך.

ויש להעיר מפסק הרמב"ם הל' תפילין פ"ד הל' י"ד: "חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהן עליו שלא יסיח דעתו מהם אפי' רגע א'". ומשמע קצת מלשון הרמב"ם שיש חיוב למשמש בכל זמן שהן עליו, אלא שלאחמ"כ מוסיף שע"ז ימנע היסח דעתו מהן אפי' רגע א'.

והנה כללות ענין זה שלמצוה מן המובחר צריך להיות דעתו עליהן ממש ולכן ימשמש בהן בכל עת – הוא מדברי הב"ח שכתב "וימשמש בהן כל שעה. בסוף פרק הקומץ יליף לה בק"ז מציץ שאין בה אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהם אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה ואיכא למידק דמקרא לא שמעינן אלא שלא יסיח דעתו מהם אבל שימשמש בהם כל שעה לא שמענו ותו דמשמוש זה לא שמענו פירושו וכי בכל הזמן שתפילין על ידו ועל ראשו ימשמש בהן שלא יסיר ידו מהם אתמה ונראה דהכי קאמר חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה

שנזכר מהם דמיד לאחר שנזכר מהם חייב למשמש בהם כדי שלא יגיע לידי היסח הדעת".

ולהעיר, משינוי נוסף בסידור על דברי הב"ח (וכ"ה בשו"ע), דהב"ח כתב שאיסור היסח הדעת מעיקר הדין הוא שחוק וקלות ראש, ולמצוה מן המובחר צריך להיות דעתו עליהן ממש - ולכן ימנע עצמו משיחה בטילה, משא"כ אדה"ז בסידור מביא שיחה בטילה יחד עם האיסור בשחוק וקלות ראש - כלומר דאיסור שיחה בטילה הוא מעיקר הדין (!), וגם בזה צ"ע המקור.

ועיין ברמב"ם סוף פ"ד: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק". אלא שהרמב"ם לא הביאו בתור הלכה אלא בא להודיע קדושת התפילין ופעולתם על האדם.

להעיר ג"כ משינוי נוסף, בסידור מוסיף שלא רק שיש איסור היסח הדעת מהתפילין וצ"ל ביר"ש אלא שדווקא בשביל זה תיקנו לילך בתפילין כל היום - שע"כ יעמוד ביר"ש כל היום, עי"ש.

ומקורו ג"כ מדברי הרמב"ם כאן בהמשך הלכה זו: "לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא. אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין".



בדין 'דרך גדילתו' באתרוג

הת' מנחם מענדל שי' לבל
תלמיד בישיבה

איתא במס' סוכה (מה, ב): "אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שטים עומדים".

ולכאו' יש להקשות, דניחא בג' המינים דהדס וערבה ולולב, מחזיקים אותם דרך גדילתן. אבל את האתרוג הרי מחזיקים הפוך ולא כדרך גדילתו, דדרך גידולו הוא עם הפיטם למטה והעוקץ למעלה ואילו אנו מחזיקים אותו עם הפיטם למעלה והעוקץ למטה?
למטה?

איברא דרש"י על אתר (בד"ה כל המצוות) כתב: "כל המצוות. כגון קרשי המשכן ועמודים ולולב והדס וערבה". ומכך שלא מנה את האתרוג בכלל אלו, משמע דאליבא דרש"י לא בעינן דרך גדילתו – באתרוג.

אמנם להלכה נפסק דבעינן דרך גדילתן בכל הד' מינים: ראה ברמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז) גבי ד' מינים: 'וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו ואחר כך נוטל האגודה הזאת בימינו ואתרוג בשמאלו ונוטלן דרך גדילתן שיהיו עיקריהן למטה לארץ וראשיהן למעלה לאויר".

ובשו"ע (הלכות לולב סימן תרנא) כתב: "יטול האגודה בידו הימנית, ראשיהם למעלה ועיקריהם למטה, והאתרוג בשמאלית".

וצלה"ב, דממה נפשך: אם ס"ל לרמב"ם ולמחבר כפירוש רש"י, מדוע מצריכים שיהיה גם באתרוג דרך גדילתו. ואי ס"ל דבעינן דרך גדילתו - הלא אין זה דרך גדילתו, כיון שדרך גדילתו הוא עם הפיטם למטה והעוקץ למעלה.

ולכאורה היה ניתן לבאר זאת, דהנה בשו"ע אדה"ז (הלכות לולב סימן תרנא) הביא טעם לפסק זה: "כל ארבעה מינים הללו צריך ליטלן דרך גדילתן.. והאתרוג, אע"פ שהוא תלוי באילן עוקצו למעלה, מכל מקום דרך גדילתו נקרא עוקצו למטה". וראה עד"ז

במג"א: "אע"ג דאתרוג תלוי באילן ועוקצו למעלה מ"מ מקרי דרך גדילתו עוקצו למטה".

ובכוונת דבריו ניתן לומר בדא"פ עפמ"ש המשנ"ב: "ואע"ג דאתרוג כשהוא תלוי עוקצו למעלה מ"מ מקרי דרך גדילתו עוקצו למטה אלא שהפירות מכבידין אותו".

עפ"ז היה ניתן לומר, דלשיטת הפוסקים בעינן אף באתרוג שיהיה דרך גדילתו, ומה שמחזיקים את האתרוג עם הפיטם למעלה והעוקץ למטה, זאת משום שכן הוא דרך גדילתו (אלא שכיון שהפירות מכבידין עליו, לכך משתנה גידולו).

אבל אין נראה לומר כן:

א. יש אומרים¹ שדרך גדילתן הכוונה היא לרוב הזמן בו הם נמצאים בעץ. ולכאורה רוב הזמן הפיטם נמצא למטה והעוקץ למעלה - דכן איתא בשו"ע, שרק בתחילת הגידול הפיטם הוא למעלה, וא"כ יוצא שאי"ז דרך גדילתו.

וכיהודה ועוד לקרא: ה'תורת שלמה' כותב, שמזה שרש"י משמיט את המילה אתרוג, זאת משום שרוב גידולו של האתרוג הוא עם הפיטם למטה, רק שצריך בסופו של דבר להפכו. וא"כ טפי משמע שרוב זמן גדילת האתרוג - הפיטם כלפי מטה והעוקץ כלפי מעלה.

ב. וביותר יוקשה: ע"פ מה שרש"י משמיט את האתרוג, א"כ נראה שדרך גדילתו הוא גם הפוך. היינו שאפי' אם אחז אתרוג הפוך יצא ידי חובתו. ובאמת דכ"כ בספר ה'שלמי תודה', שיוצא י"ח לכתחילה כשהופכו, וזהו דרך גידולו ולכך יוצא י"ח אפילו לכתחילה.

(וחיזוק לדברי ה'שלמי תודה' ניתן למצוא בדברי ה'גנזי נסתרות', שכתב שמהפשט ברש"י יוצא שבהפכו יצא ידי חובתו לבטח. ותמה על רש"י שלא הזכיר כלל אתרוג, ולא הזכיר כלל את הסברא של המשנ"ב - שהאתרוג נופל רק מהכובד ולכן מתהפך).

¹ הובא בספר 'תורת שלמה'.

וא"כ נמצא דלכמה דיעות רוב גידולו הוא עם העוקץ למעלה דווקא, ומ"מ מותר ליטלו כשהוא הפך, ויוצאים בו ידי חובה אף לכתחילה. וא"כ, יל"ע מדוע נפסק להלכה דאפילו בדיעבד לא יצא כשנטלו הפוך.

ויתירה מזו, דאי אמרינן שגידולו קאי על דרך גדילתו – הרי רוב הגדילה היא על העץ ולא על תחילת הגידול, וברוב הגידול הפיטם הוא למטה, וא"כ היאך אנו מחזיקים את האתרוג הפוך מדרך גדילתו.

עכ"פ להלכה נפסק שדרך גדילתו הכוונה היא לתחילת הגידול כרוב הראשונים (ואע"פ שיש ספרי הלכה שמפרשים אחרת), ואין להקשות, שזה לא קשור לתהליך הגדילה, דהרי פשוט וברור שזו היא הגדילה אלא שמחמת כובדו נופל והכל הוא כתחילת הגדילה, ורש"י לא הזכיר הענין כלל, ודבר זה צריך עיון².



² כ"ק אדמו"ר נכנס פעם ל-770 וראה יהודי עם אתרוג הפוך שפיטמו למטה וכ"ק אדמו"ר נעצר וסימן ליהודי להפוך את אתרוגו כדי שיצא ידי חובת ד' מינים כו' (אוצר סיפורי חב"ד ח"ב).

מערת המכפילה

הת' שמואל שי' לבקיבקר
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפרשת חיי-שרה מקשה כ"ק אדמו"ר על פירוש רש"י אודות 'מערת המכפלה' (בראשית כג, ט) שכתב שהוא "בית ועליה על גביו" שלוש שאלות: א. 'מכפלה' מלמדת שהיתה בכפילות, אך מנין שהיתה אחד מעל השני ולא זה לפניו מזה? ב. לשון 'מכפילה' משמע שהוא דבר אחד שיש בתוכו כפילות, ועפי"ז שפיר עדיף לומר שמכפלה היינו זה לפניו מזה? ג. מדוע רש"י משנה וכותב בית ולא מערה?

ומוסיף כ"ק אדמו"ר ומקשה אף על הפירוש השני ברש"י "דבר אחר שכפולה בזוגות", דהרי בפשטות משמע שנקברו בה ארבעה זוגות, והרי בשם 'מערת המכפלה' קראוה גם בני חת, ומסתמא לא ידעו שבהמשך יקברו בה ארבעה זוגות, ומהו שמה 'מערת המכפלה'?

(ומוסיף הרבי, שנראה שלא ידעו שאדם וחיה קבורים שם, דאל"כ עפרון לא היה מוכרה בזול כ"כ (יחסית), ובפרט שאדם הראשון היה חשוב, וככתוב בפרקי דרבי אליעזר פ"כ שפחד שאחרי מותו יעשו מגופו ע"ז. ועיין לקמן).

ומביא ע"ז כ"ק אדמו"ר את תירוץ המפרשים שהכוונה היא שבמערה יש מקום לארבעה זוגות. אך דוחה זאת שהרי א"כ הול"ל 'שמונה אנשים' ולא 'ארבעה זוגות', ומהי הנפק"מ שהיה שם מקום ל'ארבעה זוגות'.

כן מביא כ"ק אדמו"ר פסוקים שמהם משמע שהשדה נקראת 'מכפלה' גם בלא קשר למערה ("שדה עפרון אשר במכפלה", "מערת שדה המכפילה" ו"במערה אשר בשדה המכפלה"), וא"כ היאך אפשר לומר ש'מכפלה' נקראת ע"ש המערה?

ומתרץ שכיון שיש ב' פסוקים סותרים, שמאחד משמע שהמערה הייתה כפולה, ומהשני משמע שזה היה שמה של השדה, צריכים ללמוד שהיה בית כפול (שתי קומות) שעמד ליד המערה, שעל שמו (על שם חשיבותו) נקראת גם השדה וגם המערה "מכפלה".

ומביא כ"ק אדמו"ר לכך ראיה נוספת, שהרי לא שייך לומר שלשון 'מכפלה' היינו ע"ש שהייתה כפולה במקומות קבורה (כנ"ל), וכן לא שייך לומר ש'מכפלה' היינו מעלה בגוף המערה (זה לפנים מזה), דהרי מהלשון "בקצה שדהו" משמע שרצה להמעיט את מחירה, ובהזכירו שהיא כפולה הרי"ז מורה על ערכה? לפי"ז צ"ל שהכוונה היא לבית ועליה על גביו כפשוטו – בית ממש.

ולאחר כל זה מבאר כ"ק אדמו"ר הצריכותא בפ"י השני, דלפי' הראשון קשה מדוע צריך אברהם לתת למערה ב' סימנים (א. בית. ב. בקצה שדהו)? וע"כ מביא רש"י התירוץ הב' שכל קבר היה עשוי משני קברים, לאיש ולאשתו. ולכך הוסיף אברהם ואמר "מערת המכפלה" כדי לומר שהוא רוצה מקום שיש בו ארבעה קברים כפולים עבור קבורת משפחתו. ואח"כ מבאר כ"ק אדמו"ר את מעלתו של הפירוש הא' שהוא קרוב יותר לפשוטו של מקרא, שהרי הפירוש השני אינו מסתדר עם המשך דברי אברהם המבקש בצער גדול "לקבור את מתי (ל' יחיד) מלפני", ולא לקבל שמונה קברים! עיי"ש.

וצריך להבין: א. הרי אף לפירוש השני נצטרך לומר שאף השדה נקראה 'מכפלה' ע"ש הבית שהיה בה (כנ"ל שיש ב' פסוקים סותרים כו'), וא"כ מדוע הוצרך רש"י להוסיף פירוש זה דממ"נ מוכרחים לפירוש הראשון?

ב. מדוע לפירוש השני לא קשה מה שאברהם נתן שני סימנים, הרי אף שצריך את הסימן ד'מכפלה", מ"מ אינו צריך להסימן ד'בקצה שדהו"?

ג. גם לפי' הא' יקשה מדוע היה צריך למערה כזו גדולה, והרי לקבורת שרה יכולים ליתן לו קבר בודד?

וי"ל דאין כוונת כ"ק אדמו"ר לומר שישנם שני פירושים נפרדים, ורק מצד שלכל אחד יש חיסרון צריכים אנו להגיע גם לביאור השני, אלא ששני הפירושים נכונים הם, ואברהם אמר את שניהם. ואין הקושיא למה אברהם הביא את שני סימנים, אלא למה התורה כתבה שאברהם הראה שני סימנים.

וזהו שמבאר כ"ק אדמו"ר הא שמביא רש"י עוד פי' "שכפולה בזוגות", דבזה יובן למה בתורה נזכרו ב' הענינים. דאם התורה הייתה קוראת רק לשדה 'מכפלה', היינו יודעים

רק שהיה בית. ואם הייתה קוראת 'מכפלה' רק למערה לא היינו יודעים האם הכוונה לבית או לכפולה בזוגות, (מאחר ועל השאלה שמוכיחה שהיה בית, אפשר לדחות ולומר שהכוונה לכפולה בזוגות ולא בית ועליה, שהרי אין בעיה שיזכיר שכפולה בזוגות, מאחר וזה לא כזה חידוש גדול שכל קבר עשוי משניים, ולא מופרך שהיו עוד כאלו מקומות, אלא שאברהם רצה דווקא שם כי שם קבור אדם הראשון¹).

ולכן כתבה התורה את ב' העינים ללמדנו את היות הבית, ואין לדחותו, שהרי נזכר 'מכפלה' גם גבי השדה, וכיון שעצם הלשון 'מכפלה' גבי המערה מיותרת, יש ללמוד שהיתה כפולה בזוגות.

ועפ"ז מתורצת הקושיה הראשונה. ואף הקושיה הב', שהרי 'מכפלה' מלמד שהיתה כפולה בזוגות, ו"בקצה שדהו" מלמד שהיה בית, ובמילא צריכים לב' הסימנים.

ובמילא גם מובן למה היה צריך מערה גדולה כ"כ לפי' הא', דאף שלפי' זה אינו נצרך, מ"מ זהו לפי' הב' – מאחר ושניהם קיימים².



¹ או אפ"ל, שהא גופא שהתורה כתבה שני סימנים, ללמד שמה"בקצה שדהו" נלמד שהיה בית. ומההוכחה הא' נלמד שהייתה כפולה בזוגות מצד הייתור שבמלה.

² ואולי יש לדייק זאת במה שכותב הרבי בסוף סעיף ב': "און צוליב דעם האט די מערה באקומען אט דעם נאמנען בעיקר" [=ומחמת זה קיבלה המערה את אותו השם בעיקר], שלכאורה לא כ"כ מובן מה שייכותה של מלה זו פה? שמזה משמע שבעיקר קראו לה כך כי הייתה ליד הבית, אבל היה לה עוד טעם לשם זה.

עמוד תשעה ברה"ר

הת' דב בעריש שי' ליפקין
תלמיד בישיבה

בגמרא (ח' ע"א) "אמר עולא: עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו - חייב, מאי טעמא? . . תשעה ודאי מכתפין עילוי".

וחלקו המפרשים ברוחב העמוד: רש"י כתב "בין רחב בין קצר", והראב"ד ותוס' רי"ד כתבו שדווקא רחבה ד'.

והקשה הרשב"א על רש"י: "ותמיהא לי דהא בעי' הנחה ע"ג מקום ארבעה וליכא? וי"ל דכיוון דמשום דמכתפי ביה משויא לה רה"ר, ודרך המכתפין לכתף אע"פ שאין בה ארבעה, לפי שאין מניחין שם משאם, אלא נסמכין בו, הרי הוא מקום חשוב וראוי לתשמישו והרי זה כידו של אדם החשובה לו כארבעה על ארבעה, לפי שדרכם של בני אדם להעמיד כליהם בידיהם, ועוד, כיוון דדרכן לכתף עליו מחשבת הרבים משויא ליה מקום ולא גרע מזרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן, כנ"ל".

ויש לקשר עניין זה עם דברי הגמ' (דף ח, א. ודף ד, ב) "אילן ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, וזרק ונח אנופו", וחלקו רש"י ותוס' בפי' "שדי נופו בתר עיקרו", דרש"י פי' שהווי כמונח ברה"ר על מקום ד', דעיקר מחשב ליה לנוף", ותוס' פי' דהווי כרה"י שנוף מקבל דע"ד מהאילן, ואפי' שהם ב' רשויות, וכ"ש כאן שהעמוד מתבטל לרה"ר שיהיה בו דע"ד.

ואולי יש לומר שרש"י והראב"ד ותוס' רי"ד חולקים עד כמה חזק כח הרבים לבטל את הכרמלית ולהפכה לרה"ר. דרש"י ס"ל שבכח הרבים לבטל את הכרמלית לגמרי, והווי ממש חלק מן (קרקע) רשות הרבים, כמו שקרקע הגבוהה הוי כחלק מרה"ר. והראב"ד ותוס' רי"ד סוברים שבכח הרבים לחבר את רשות זו עם רשות הרבים - כלומר ב' רשויות שמתחברות.

ומשו"ה לרש"י גם כשאין דע"ד הוי הינוח מעולה, לפי שזוה חלק מרה"ר שבה יש דע"ד, ולראב"ד צריך שיהיה במקום זה דע"ד, משום שאלו ב' רשויות המתאחדות.

ונראה לומר שרש"י סובר שבלא כיתוף הרבים הוי העמוד "כרמלית" – מקום פטור, משום שמונע את הילוך הרבים, אך כשרבים מכתפין עליו – כי כל מה שנוצרה פה רשות הוא משום שמפריע לרבים כמו קוצים וצואה (כי זה לא רה"ר), ואי"ז רשות שונה, ואין הפסק ברה"ר.

וכמו שרואים בקרן זוית – שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר (רש"י, ז' ע"א) – שהוא כביכול כשטח רה"ר והוי כרמלית, לפי שהרבים אינם משתמשים בו, ומוכח ששימוש הרבים או אי שימוש הרבים קובע את הרשות.

ונראה לומר שזה בדוגמת המחלוקת לגבי לבינה, דאיתא בגמרא (ז, א) "אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברה"ר, וזרק וטח בפניה – חייב, על גבה – פטור", וחלקו ר"ת וריב"א מתי מתחייב בטח בפניה ונח למעלה מג' מכיוון שרואה את הקרקע, חשיב כמונח ע"ג הקרקע, דלר"ת צריך שיהיה דע"ד, ולריב"א לא צריך שיהיה בפני הלבינה דע"ד.

ונראה דלר"ת הדבילה מונחת ע"ג הלבינה, (וכלשונו "ומה שמדובק בפני הלבינה, חשוב כמונח עליה", ולכן צריך דע"ד), אך רשות זו מתאחדת עם רה"ר, ולריב"א פני הלבינה מתבטלים לרה"ר, ומשום הכי החפץ המונח עליה הוי כמונח ע"ג הקרקע, ואין צורך בדע"ד.

ובהקדים ההבדל בין חפץ לרשות, שחפץ משתייך לרשות שהוא נמצא בה, כלומר שהוא משנה רשויות, משא"כ רשות שהיא תמיד נשארת כשלעצמה.

והנה ב'חידושי ר' חיים' אומר אודות כוורת שדווקא רשות שהיא גבוהה י' מבפנים ורחבה ד' והמחיצות מבחוץ הוי רה"י גם כשזורקים אותה באוויר, משום שאינה משתייכת לרשויות, לעומת זאת אם המחיצות הם כחלק מהרשות אזי כשיזרקו אותה באוויר אז זה יהיה כמו חפץ שהשתייך לרשות.

- במילים אחרות, רק דבר שיש בו שם רה"י, היינו רה"י בעצם, הוא לא משתייך לאף רשות, משא"כ דבר שיש בו דין רה"י הוא משתייך כחפץ -

וזה כמחלוקת תוס' ותוס' ישנים – האם החלל והמחיצות הם ב' פרטים שונים, או כפרט א', שתוס' סובר שהם כא' ואילו תוס' ישנים סובר שהם כב' פרטים שונים.

ומעין זה סובר כ"ק אדה"ז¹, שהמחיצות נועדו לעצור רגל הרבים (ולא כחלק מהרשות).

ולעניננו לגבי עמוד תשעה ברה"ר, מי שסובר שצריך בעוביו דע"ד, פי' שהעמוד עוצר רגל הרבים כמחיצה, ולכן כשהרבים מבטלים אותו הם אינם מבטלים אותו לגמרי, אלא יש כאן מציאות שעוצרת רגל הרבים (ולכן היא כרמלית), ויש כאן ב' רשויות המתאחדות, כי במציאות העמוד עוצר רגל הרבים ומה שמתבטל לרה"ר זה החלל.

משא"כ לשיטת רש"י שסובר שלא צריך דע"ד דווקא, משום שכשאדם מבטל את העמוד לגמרי, כי המחיצות והחלל הם דבר א', ולכן כשמבטל את הרשות מבטל אותה לגמרי.

ואולי י"ל שיסוד מחלוקתם הוא האם מסתכלים על הגברא או על החפצא. דרש"י סובר שמסתכלים על הגברא, והיות שכאן הרבים 'מכתפים' על העמוד ט', הנה מבחינתם זה חלק מרשות הרבים והם גורמים לביטול העמוד לחלק מרשות הרבים לגמרי.

אך הראב"ד ס"ל חפצא, והעמוד הוא חפצא וקיים כחפץ מציאותי – עובדתי (לא כרש"י שמבטלו לרה"ר כנ"ל, אלא) שמצד שימוש הרבים הוא מתאחד להיות כרשות הרבים.

והיינו שרש"י סובר שהפירוש "רבים מכתפים עליו" היינו שהוא ראוי לכיתוף הרבים אך לאו דוקא שאכן מכתפים עליו בפועל (יכולת שימוש הגברא, מבטלו לרה"ר).

והראב"ד סובר ש"רבים מכתפים" הינו רק כיתוף בפועל שאכן אנשי רה"ר מכתפים על העמוד בשביל לעשותו כרה"ר.

ויש לקשר כל הנ"ל למחלוקת ברוחב העמוד.

¹ הל' שבת סי' שמה סעי' כב.

מצד הגברא אפילו פחות מרוחב ד' העמוד מועיל לכיתוף הרבים וממילא מתבטל מצד האדם.

אך מצד החפצא נדרש דווקא רוחב ד' על ד', כי ההסתכלות מחייבת מציאות של חפצא, שהיא - כהגדרתה - דווקא ד' על ד'. ועל גבי עמוד זה יש כיתוף הרבים.

הנה בדף ד' אומרת הגמרא: "והא בעינן העברה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד'". ונחלקו בזה רש"י ותוס' במקור הדברים: רש"י ס"ל שנצרך מקום מסברא, דהאדם מחשיב את המושג "מקום", רק כשהוא אכן כזה. כלומר - גודל מכובד שהוא ד' על ד'. אך התוס' לומד זאת מהפסוק "אל ייצא איש ממקומו" שמקומו של אדם הינו ד' על ד', שמקום אדם העומד על קרקע הוא ד' על ד'.

כלומר - רש"י קאי על האדם שצריך להיות מקום מספיק עבורו. ותוס' קאי על החפצא, שבמצב זה היא הקרקע שעליו האדם עומד.

ונקודה זו ניתן למצוא גם בעניין "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'", דישנם בזה ב' אפשרויות, האם להסתכל על החפץ שהוא מונח במקום טוב כד' על ד', או להסתכל על ידו של האדם שחשובה לו כד' על ד'.

רש"י יסבור שההסתכלות הינה על החפץ, ואליו תוס' יסברו שמסתכלים על היד, כדברינו בשיטתם לעיל.

וכן ניתן למצוא ענין זה בטעם הפטור בעניין "כוורת", דלרש"י הכוורת נמצאת תמיד ברשות עצמה, ברשות היחיד. ולתוס' היא כמו העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר. והיינו כנ"ל, שרש"י קאי על החפץ, שתמיד נמצא ברשות עצמו, ותוס' קאי על הקרקע.



בדין מונחות חפץ על גבי מים

הני"ל

א.

איתא במסכתין ה, ב: "א"ר אבין א"ר יוחנן, הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב". ומסיקה הגמ': "אלא אמר רבא, כגון שקלט מע"ג גומא. גומא פשיטא, מהו דתימא מים ע"ג מים לאו הנחה הוא, קמ"ל. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו".

והנה קודם לכן "בעי רבא, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא נייה, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייה, דנייד", ומניחה הגמ' הספק בתיקו.

והקשו התוס' ד"ה 'אגוז': "ואע"ג דאמרינן בפ"ק דכבא מציעא (ט, ב) ספינה מינח נייחא, ומיא הוא דקא ממטי ליה, לגבי קנין שאני, דלא איקרי 'חצר מהלכת', דחצר ילפינן מיד, ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה. אבל הכא ממשכן ילפינן, ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעין חפצים בני אדם. ובעי, אגוז בכלי וכלי צף על גבי המים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא", עד כאן לשונו לעניינו.

והנה כתב המאירי לפרט הדינים העולים מהגמ' דידן אשר "דווקא בגומא וכיוצא בה שהמים נחים שם, אבל נהרות המושכין המושכין ומעיינות הנובעים אם הוציא ממקומן לחוץ אינו חייב, הואיל ואין נחין כלל", ומסיים "ויש חולקין".

ויש לבאר בטעמם ושי' של החולקים, דס"ל שאף כשאין המים עומדים במקום אחד אלא זזים נחשבים המים למונחים ותהוי עקרתן עקירה.

דהנה י"ל, דשאני מים מכל סוגי ההנחה דשאר דברים שבעולם, אשר מים הנמצאים ע"ג מים הנה לא רק שנחשבים המים העליונים למונחים ע"ג התחתונים – כי נכנסו לרשות המים, אלא שכל המים נחשבים לדבר אחד ממש. וע"כ, כאשר עוקר מים מעל

גבי מים, הנה אף שזוים המים ממקומן – לא נשתנו המים למקום אחר, ונחשב הדבר שנמצאים הם במקומן הראשון, שהיו בכל העת במקום המים.

ב.

ניתן להביא ראייה ותוספת ביאור לחילוק זה מדברי אדה"ז בשולחנו (הל' בציעת הפת ס' קסז), גבי חבורה שנתוועדו לסעוד יחד שהדין הוא דיכול האחד להוציא את כולם ידי חובת ברכת המוציא, באם נמצאים כולם במקום אחד.

והנה, אף שאין צורך בענין זה בקביעות מקום של ממש (היינו שא"צ שישבו כולם בריכוז אחד), וע"כ די אף ב'הכנת מקום', ואפי' כשעומדים בשדה וכל אחד עומד על בהמתו נחשבים כעומדים במקום אחד, הנה כאשר רוכבים על העגלה – כתב אדה"ז אשר יש להסתפק האם נחשבים כנמצאים במקום אחד. אך לגבי ההולכים בספינה כתב, דודאי נחשבים כעומדים במקום אחד, ואחד מברך לכולם.

ביאור הדברים:

חפץ המונח ע"ג קרקע מקומו הוא הקרקע עליה עומד בשעת הנחתו. וכאשר יזוז החפץ וילך למקום אחר, מקומו של החפץ משתנה כמקום הקרקע שתחתיו שמשנתה ע"פ תזוזותיו (ופה יש לדון האם מסתכלים על הקרקע עליה עומד בפועל, או על העגלה בה יושבים כולם יחד – דלאופן הא' אין מצטרפים כיון שמהלכים ולאופן הב' מצטרפים כיון שמצורפים כולם יחד), וע"כ בשעת תזוזתו אינו מונח – שבכל רגע מתחלף מקומו.

משא"כ החפץ הנמצא ע"ג מים, הנה גם בעת תנועתו לא מתחלף המקום שעליו הוא מונח, שבכל עת נמצא הוא במקום המים. ובלש' אדה"ז "ספינה אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם המים".

וע"כ הספק בדין הרוכבים ע"ג העגלה הוי כהספק גבי אגוז המונח בכלי (ע"פ פשטות, ולקמן יבואר ספק זה בעומק יותר ובשי' התוס') אם נחשב למונח ע"ג המים – ואזי אין הנחתו הנחה לדיני שבת כאגוז המונח ע"ג מים, או שנחשב כמונח בכלי וע"ג הכלי מונח הוא. שעד"ז יש להסתפק ברוכבים בעגלה אם נחשבים כנמצאים במקום העגלה והרי הם במקום אחד, או שנמצאים במקום הקרקע המתחלפת תחת העגלה.

אך בנוסעים בספינה אין כלל מקום לספק, דאף באם נחשיב השוכנים בעגלה לנמצאים במקום הקרקע – הנה לגבי המים נמצאים כולם באותו המקום שאינו מתחלף שהוא מקום המים, שהוא רשות בפ"ע, מקום מיוחד – מקומן של המים, ואף אם בפועל זו בתוך המים מ"מ נחשב כמונח מאחר ונמצא ברשות אחת.

וזהו ג"כ הסיבה לכך שהמים הזורמים ע"ג מים נחשבים למונחים, שנמצאים הם ע"ג הרשות הלזו ומקומן של המים.

ג.

וניתן להוסיף ביאור בזה, דהנה פי' הראשונים דברי הגמ' בסוגיין דמוסבים הדברים גבי עקירת החפץ בלבד, משא"כ הנחת החפץ ע"ג מים – לכו"ע הוי הנחה גמורה. ואכן מדויק מלש' המאירי "שאינן האגוז או הכלי נח על המים עד שתיחשב נטילתו עקירה", והיינו, שכל מה דלא נחשבת הנחתו הנחה הוא רק לענין שלא תהוי עקירתו עקירה וכתב ב'פסקי ראבי"ה' דכן מדויק ג"כ בלש' רש"י בד"ה 'מהו דתימא' – "לאו היינו הנחתן תהוי עקירתו עקירה".

והביאור בזה ע"פ הנ"ל, דהנה חפץ שהונח ע"ג המים אין כל ספק לענין הנחתו ברשות זו, דודאי מונח הוא באותה הרשות. ואע"ג שעדיין זו החפץ ואינו עומד במקום אחד, ולכא' הוי חיסרון בהנחתו ברשות, הנה כנ"ל שונה הדבר מחפץ שאינו נח לגמרי ע"ג הקרקע, דשם אינו מונח לגמרי ברשות זו, משא"כ חפץ הנמצא ע"ג מים – נמצא הוא כבר במקום זה בצורה גמורה, דבכל מקום מקום שיהיה ע"ג המים נחשב הוא לנמצא במקום אחד – 'רשות' המים.

ויש להוסיף, דדמיא דין זה לדינא דקלוטה כמי שהונחה, דדי בכניסת החפץ לרשות (כשנכנס באופן גמור) להחשיב החפץ כמונח ברשות לענין הנחתו, אף שלענין עקירתו עליו להיות נח ולא ניזוז ממקומו.

ד.

ע"פ כהנ"ל יש להוסיף ביאור בדברי התוס' ד"ה 'אגוז' דלעיל, דהנה כנ"ל חילקו התוס' בין דיני קנין לדיני שבת לענין ההנחה הדרושה בהם, שבקנין די לנו בהנחת החפץ ע"ג המים, משא"כ בדיני שבת צריכה להיות הנחה גמורה לחפץ בכדי שתהא עקירתו עקירה.

ומבארים התוס' הטעם לכך: "אבל הכא ממשכן ילפינן, ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעין חפצים בנ"א", ועפ"ז מבארים המשך הגמ' "ובעי אגוז בכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא".

והנה על חילוק זה בתוס' כתב רעק"א בגיליון הש"ס: "תמוה לי, הא בנותן גט ביד עבדה אמרינן דהוי חצר מהלכת והא הוי דומיא דידו. אע"כ דאמרינן דומיא דידו דא"א להלוך ממנו דהקונה, ותמיד ידו אצלו, כך בעי' חצר שאינה מהלכת ממנו דהקונה. וצע"ג", ע"כ.

ונראה לומר, דס"ל לרעק"א דמונחות החפץ ע"ג מים שנתבארה לעיל, אין די בה להחשיב את החפץ למונח, ורק שדי לקניין גם בחפץ שאינו נח כל עוד אינו מהלך מעצמו. משא"כ התוס' ס"ל דחפץ שע"ג מים הוי ממש כמונח.

ועפ"ז יש לבאר המשך דברי הגמ' ע"פ ב' שיטות אלו: דלשיטת רעק"א דחפץ המונח ע"ג מים כלל אינו כמונח ורק שדי בכך שאינו ניזוז מעצמו לדיני קניין. הנה שאלת הגמ' מאגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אין בה שייכות מהותית לדין דאגוז הצף ע"ג מים שאינו כמונח. ורק שלאחר שנתבאר שאין אגוז הצף ע"ג מים נחשב כמונח - יש לציין האם אגוז בכלי נחשב כצף ע"ג המים.

משא"כ לשיטת התוס' הנה מחמת שנתבאר בתחילת דבריו דבכללות חפצים המונחים ע"ג מים נחשבת הנחתם הנחה, ורק שגבי שבת שאני דבעינן ג"כ שיהיה כדרך הנחת החפצים, הנה אפ"ל שהבעיא דהגמ' נוגעת בכללות הדין דאגוז הצף ע"ג מים.

דהנה, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, ניתן להביט עליו כמשנ"ת לעיל, דמצד מונחותו ברשות - מונח הוא לגמרי ע"ג המים. וכאשר מונח הוא בתוך כלי - אולי אפ"ל שהוי כדרך המצניעין וע"כ נחשב הוא למונח ע"ג המים מדין הנחה גמורה ברשות.

ודלא כפירוש רעק"א שלשיטתו עלינו לומר ע"פ דברי הגמ' בתחילת הסוגיא דאין כל מקום לחשוב שתהיה מונחת לאגוז ע"ג המים. ורק שבאם נביט על האגוז בלבד ניתן לראותו כמונח בתוך הכלי, אך לשיטת התוס' - דאם נחשיב הנחת אגוז בכלי להנחה, יחשב האגוז כמונח ע"ג המים עצמם, דמחמת עצמו נחשב הוא למונח ע"ג המים וכאן הוי גם כדרך המצניעין.

גדר קלוטה כדרך שמצניעים בני אדם

הת' יוסף יצחק שי' מוזס
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת דף ה' ע"ב: "מים ע"ג מים - היינו הנחתן. אגוז ע"ג מים - לאו היינו הנחתו".
ופירוש הדבר, שכאשר המים מונחים ע"ג מים חשיבא שפיר הנחה, משום שהם אותה
מציאות, ואע"ג שמים הם "ניידי ואזלי", למרות זאת חשיבי כמונחים. משא"כ אגוז,
כיון שהוא לא מציאות אחת עם המים, והנחת חפץ אחר על מים זה לא דרך הנחתו,
מכיון שמים הם "ניידי ואזלי", לכן אגוז על גבי מים לא נחשב מונח.

הנה בתוס' על אתר (ד"ה "אגוז ע"ג מים") הקשה על דברי הגמ' וז"ל: "ואע"ג דאמרינן
בפ"ק דב"מ (דף ט ושם) ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה. לגבי קנין שאני
דלא אקרי חצר מהלכת. דחצר ילפינן מיד, ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה,
אבל הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם".

אך לכאורה מ"ש התוס' דגבי שבת "ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך
שמצניעים חפצים בני אדם", הוא מילתא דתמיהא. דהנה הגמ' בדף ד' ע"א גבי "פשט
העני את ידו" מקשה "אמאי חייב? והא בעינן מקום הנחה דע"ד וליכא". ומתרצת: "הא
מני רבי עקיבא היא, דאמר לא בעינן מקום הנחה דע"ד.. ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי
שהונחה".

ובביאור הדברים כתב רש"י (שם. בד"ה קלוטה): "החפץ, הואיל ונקלט באוירה של
רה"ר - כמי שהונחה בתוכו, ואע"ג דלא נח". משמע מדבריו (וכן יראה מפשוטם של
דברים) שאליבא דרע"ק כאשר החפץ נקלט באויר רה"ר הוא נחשב כמונח בארץ ולכן
חייב. אך לכאורה לתירוץ התוס' דידן - שצריכים להצניע כדרך שמצניעים בני אדם ורק
אז נחשב הדבר להנחה - כיצד ניתן לומר לדעת ר' עקיבא שכאשר נקלט החפץ באויר
הרי הוא כמי שהונח בארץ, הלא על מנת שההנחה תחשב הנחה, היא צריכה להיות כדרך
שמצניעים בני אדם - כנ"ל?

ונ"ל הביאור בזה ובהקדים. הנה בגדר "קלוטה כמי שהונחה" כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ר"מ) שפליגי רש"י ותוס' בהבנת העניין. שיטת התוס' בקלוטה כמי שהונחה היא, שהונחה באויר ולא על הקרקע. ומוכיח זאת מדברי התוס' שם (ד, ב. ד"ה דאמרינן) שכותב "ועוד אומר ר"י", שכותב שלפי ההסבר השני בגמ' בביאור מחלוקת ר' עקיבא ורבנן, שר' עקיבא לא יסבור קלוטה כמי שהונחה, "דאי כמי שהונחה אי אפשר ללמוד זורק ממושיט כיון דכמו שהונחה למעלה מי' - מקום פטור והוי כזורק מרה"י למקום פטור וחזר ועקר ממקום פטור והניח ברה"י" (לשון האבנ"ז). ולכך לשיטת ר"ע אם לפינן זורק ממושיט לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה.

ומסביר האבני נזר, שלפי ה"ועוד אומר ר"י" בתוס', משמע שקלוטה היינו קלוטה באויר, כי אם נקלט במקום פטור - משמע שנקלט למעלה מי' והוי כמונח שם, ולמעלה מי' הוי מקום פטור וא"כ אמור להיות פטור ע"ז. ומכך שחייב מוכח שר"ע לא סובר (ע"פ המ"ד השני בגמ') שקלוטה כמי שהונחה דמי. ומה שכתב קלוטה כמי שהונחה זה רק אליבא דרבנן. ומכאן משמע ששיטת התוס' היא שמונח היינו מונח באויר.

אך שיטת רש"י היא שקלוטה כמו שהונחה הפשט הוא שהוי כמונח על גבי הקרקע. ומוכיח זאת מרש"י בגיטין דף עט ע"א (בד"ה כמי שהונחה): "קלוטה בתוך האויר כמי שהונחה לארץ". ומכאן מוכח בבירור ששיטת רש"י היא שקלוטה הרי היא כמי שהונחה בארץ ממש.

ע"פ דבריו אלו ניתן ליישב את הקושיא דלעיל. דהנה האבני נזר כותב ששיטת התוס' בכללותה היא לא כהתירוך שמביא "ועוד אומר ר"י". אלא כמו ה"אומר ר"י" הראשון בתוס' שם. מכאן ניתן להוכיח ששיטת ר"י בכללותה היא שקלוטה כמי שהונחה, הפשט הוא כמי שהונחה בארץ. ולכן ניתן לומר שהתוס' דידן (גבי אגוז צף ע"ג מים) סובר כשיטת רש"י ור"י בתירוץ הראשון, שקלוטה הרי היא כמי שהונחה בארץ. ולכן ניתן לומר שקלוטה כן נחשב כדרך שמצניעים, כיון שזה ממש כמי שהונחה בארץ.



ביאור בתוס' 'פשט' ו'הכנסה'

הת' יצחק שי' מלאכי
תלמיד בישיבה

בריש מסכת שבת מבארת המשנה והגמ' את מלאכת הוצאה מרשות לרשות, ודנו רבות מדוע התחילו דווקא במלאכת הוצאה, והסברים שונים לכך.

בסוף תוד"ה 'יציאות השבת' הביא שהוצאה היא 'מלאכה גרועה', וביאר זאת לאחר מכן בתוד"ה 'פשט', שהינה מלאכה גרועה משום ש'מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד'¹.

והביא שמפני היותה 'מלאכה גרועה' הוצרכה הגמרא להביא פסוק הן להוצאת עני והן להוצאת בעל הבית, ואנו דורשים גם מקור לכל אחת מתולדות הוצאה, מקור לתולדה זו שיראה שהייתה במשכן בעת בנייתו (שמלאכות שבת האסורות הן מלאכות שנעשו במשכן בעת בנייתו), מה שאין כן בתולדות של מלאכות אחרות אנו רוצים מקור מהמשכן אך לאב המלאכה, אך כל תולדות המלאכה נלמדות מסברא, מדימוי לאב.

אך הקשה תוס' על כך, שהרי הגמ' בהמשך (בדף מט:): הביאה מקור למשיכה ממלאכת המשכן, ובפרק הזורק (בדף צו:): הביאה סברא ללימוד משיכה 'מה לי אפוקי מה לי עיולי', דאין סברה להבדיל בין מעשה הוצאת החפץ מרשות לרשות להכנסתו מרשות לרשות, וממילא כשם שחייבה תורה על הוצאה כן תחייב על הכנסתו. ומדוע נצרכה הגמ' להביא להכנסה גם לימוד מ'מלאכת המשכן', וגם סברא ('מה לי אפוקי מה לי עיולי')?

ויישב, שהצורך בסברא הוא בשביל הכנסה של בעל הבית, שלא הייתה במשכן, כי המקרה שהביאה הגמ' בדף מט, ב (שם העלו קרשים מהקרקע לעגלות שסחבו את קרשי המשכן) נחשב למקרה של הכנסה של עני, 'דמסתמא בקרקע היו עומדים, שהוא רשות הרבים'.

¹ עיין בקובץ קריית מלך רב פט' ביתר ביאור בדברים.

אך הקשו התוס' "ואם תאמר, כיוון דאיכא סברא, אמאי איצטריך ב'במה טומנין' (לקמן מט, ב) למימר דהכנסה היתה במשכן? ויש לומר דתנא ליה איידי דבעי למתני 'הם הורידו קרשים מעגלה ואתם אל תוציאו כו'".

ולכא', שאלה זו אינה מובנת, שהרי תוס' בתחילה הסבירו, שמחמת היותה 'מלאכה גרועה' לא ניתן כלל ללמוד את תולדות מלאכת הוצאה מסברא אלא אך ממקור ב'מלאכת המשכן', ואיך כאן לפתע מסתפק הוא בסברא, ועוד יותר מאחר ויש סברא הריהו מסתפק מדוע בכלל צריך לימוד מהמשכן?! הרי בכך הוא סותר את דבריו הוא לכא'!

ונראה שמדיוק לשון תוס' ניתן יהיה להסביר תמיהה זאת:

תוס' הביאו שהסברא היא למלאכת הכנסה של בעל הבית, כיוון שלהכנסה כזו, אין מקור ממלאכת המשכן. ולכא' הרי כבר קודם ביארו תוס' שסברא לבדה לא תועיל, ואיך הסתפקו בסברא כאן? אלא דאכן התוס' ס"ל שהכנסה אינה כשאר תולדות הוצאה, בהם שייך לטעון להבדלים בין האב דהוצאה לתולדה, וסברא לדמות ביניהם לא תספיק, אלא שהכנסה חזקה יותר "מה לי אפוקי מה לי עיולי" היינו דהוצאה והכנסה הינן אותה מלאכה ממש. הסברא לא משמשת כאן כסתם סברא כדי לדמות בין מלאכה לאב, אלא לומר שאין כלל חילוק ביניהם, והם אותו דבר ממש.

מאחר והתוס' סברו שהם אותו דבר ממש, הרי שתמיהתם הבאה מובנת מאוד, שכן אם הוצאה והכנסה הם אותו דבר ואין כלל מקום לחלק ביניהם – מדוע מציינו לימוד מהמשכן להכנסה? הרי זה כלימוד נוסף למלאכת הוצאה! ועל כן אומר שאכן הלימוד אינו למלאכת הכנסה כלל, אלא נכתב כיוון דבאה הגמ' לכתוב 'הם הורידו קרשים.. ואתם אל תוציאו', דזה כחלק ממלאכת הוצאה.

אך התוס' בדף צו, ב² הקשו מדוע צריך בהכנסה סברא ללימוד הדין, ולמסקנא למדו שצריך דימוי מהמשכן וסברא, כ'זריקה' שגם היא תולדת הוצאה, ודרשנו בה הן סברא

² בתוד"ה 'הכנסה'. ועיין ג"כ בתוד"ה 'ציאות' בשבועות ב, א בסופו, שציין דלהכנסה צריך לימוד מהמשכן ולא כהתוס' דידן שאמר שהלימוד בדף מט, ב אינו נדרש לעצם לימוד הכנסה. אך מ"מ נראה דאינו כתוס' זה שסבר דחייבים פסוק ממש וכו'. ועיין.

והן לימוד ממלאכת המשכן, ומדוע נחלקו בדבריהם? – לומר שנחלקו אי הוצאה זהה לגמרי להכנסה קשה, דהרי למדה הגמ' 'מה לי אפוקי מה לי עיולי', שלא נמצאו הבדלים ביניהם?

ונלענ"ד אולי לחלק (ושמעתי כן גם מאחד מרבני הישיבה שליט"א³) דנחלקו מהי תולדה – מלאכה שהיא כהאב ממש, או רק כזו הדומה לאב, ואינה כאב ממש⁴.

ובתוספת: בגמ' שם נחלקו האם כל החילוק בין תולדה לאב הוא בכך שאב היא מלאכה שהייתה חשובה במשכן ותולדה לא (או דאב נכתב בפירוש ותולדה לא), או שזה נוגע להלכה, דאם עשה שני אבות או שני תולדות יהא חייב שתיים, ואם עשה אב ומלאכתו בטלה התולדה לאב וחייב רק אחת.

לתוס' בדף ב, א אכן ההבדל בין אב לתולדה הנו בכך שזה היה במשכן חשוב או נכתב בפירוש, וזה לא, וממילא תספיק סברא שתאמר שהכנסה הינה כהוצאה ממש, כי מהות האב וההוצאה היא שהם דבר אחד, ורק צריך בכל תולדה להוכיח זאת. אך התוס' בדף צו, ב למד דהדימוי בין אב לתולדותיו (בהוצאה), אף שהוא דמיון גדול הרי עדיין אלו אב ותולדה והם דברים נפרדים, ואף מצינו בגמ' סברא לומר שביניהם יש חילוק לדינא (דעת ר"א שם) וממילא על מנת ליצור חיוב מחודש, לא תספיק סברא לדימוי, וצריך לימוד מהמשכן ללמדנו שזה אסור. וא"כ מדוע צריכים לדעתו סברא, והלימוד לכשעצמו לא יספיק? דהא אינו יכול להשתמש בתירוץ של תוס' שלנו. אלא דהסברא היא על מנת לדעת לאיזה מלאכה לדמות זאת, כמו שהסביר בתוס' שם לגבי זריקה, דצריך סברא (ד'מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה) כיוון 'דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה דהוצאה', דכשם שבהוצאה חילקנו בעצם מלאכת הוצאה בין הוצאה דעני לשל בעה"ב ודרשנו לימוד לכל אחד, וודאי דכך הוא בתולדותיהם.

³ והביא כן גם בספר 'מורשת משה' ועוד.

⁴ והוא עפ"י הרמב"ם בפרק ז' מהלכות שבת דמצינו שחילק בין סוגי התולדות, וראה במגיד משנה שם.

ונראה לבאר עוד בדרך נוספת⁵:

בשורש האיסור שבהוצאת חפץ מרשות לרשות מצינו שני הסברים:

א. האיסור הוא בהזזת החפץ, וכמות ההזזה היוצרת חיוב נקבעה להוצאה מרשות לרשות. והיינו: ההוצאה מרשות לרשות לכשעצמה לא פועלת כלום, אלא היא רק מהווה סימן בשבילנו שהאדם המזיז את החפץ הזיזו בכמות היוצרת חיוב. והיינו דזו בעצם מלאכה ככל המלאכות במידת מה, אם כי נגרעת משום שהשיעור בה אינו קבוע וכיו"ב.

ב. האיסור אינו בהזזת החפץ, אלא בשינוי הרשות, וכיוון שהעביר את החפץ מרשות אחת לאחרת הרי יצר חיוב, וההזזה היא רק תנאי כדי שתהא זאת העברה מחייבת. וממילא הרי זו מלאכה שגוף המלאכה אינו במעשה ממש, דהמעשה הוא תנאי בלבד, והעיקר הוא התוצאה חילוף הרשות.

על פי שני צדדים אלו ניתן לתלות את מחלוקת התוס':

⁵ עפ"י החקירה שהובאה בקובץ הקודם, וחילוק זה מופיע גם כן באורך רב בדברות משה כאן סימן א', בעיקר בענף ב' וג', וכאן קיצרתי מאוד משום כך, דהמעייין ימצא שם בהרחבה.

(ומ"מ אגב הזכרתו נביא עניין קטן בדבריו בענף א' שם בפסיקא המתחלת 'עוד קשה בתוד"ה פשט דהקושיא' וכו', דהביא שהקשה ר"י על הכפל במשנה של הוצאת העשיר והוצאת העני ולא על הכפל בכך שבואר גם להוצאה וגם להכנסה "אף שג"כ שוים (הוצאה והכנסה) בסברא דמה לי אפוקי מה לי עיולי" ומשמע שהבין ר"י דהסברא דמה לי אפוקי ומה לי עיולי אינה סברא חזקה לדמות כמו הסברא לדמות בין בעה"ב לעני, אך אח"כ בתירוץ הרי שלבעה"ב ועני אנו מצריכים שני פסוקים ללמוד, והוצאה והכנסה לומדים מהסברא לדימוי ביניהם לבדה, והיינו דהדימוי בין הוצאה והכנסה חזק מן הדימוי בין עני ועשיר. עד כאן שאלתו.

ולכא' יל"ע בזה, דאולי מה שלא הקשה ר"י על הוצאה והכנסה אינו מצד חולשתם כי אם אדרבה מצד חזקם, מתוך שידע שאין סברא לחלק כיוון שהם כדבר אחד ממש, ועם זאת עשיר ועני בהם הן העני והן העשיר עושים את אותה הפעולה אך מצד אחר ממילא הכפל לכא' מיותר, אך הוצאה והכנסה שם יש הבדל בפעולה עצמה (כאן נכנס לרשות וכאן יוצא ממנה) הרי מובן שכפלו זאת אף שמסברא הם זהים לגמרי.

ונראה לומר דעפ"י שיטתו דלתוס' כאן ההסתכלות על מלאכת הוצאה היא מצד הזזת החפץ אכן יוקשה אף על הוצאה והכנסה דאכן אין צריך לכפול זאת, דסוכ"ס הרי ההזזה זהה בשניהם, וע"כ היה לו לר"י להזיקק גם להם. כן נראה, ועייין).

באם אנו סוברים שהאיסור הוא בהזזת החפץ הרי שבין הזיזו באופן שהוציאו אל מחוץ לרשות בה הוא נמצא ובין אם הכניס אותו אליה אין כלל הבדל בהזזה, 'מה לי אפוקי' כו', ומובן שכשם שבהכנסה חייב, חייב אף בהוצאה, ואין סיבה לחלק כי הרי האיסור בהוצאה הוא במעשה טכני של הזזה, ומעשה זהה יש גם כאן. וכן סברו תוס' בדף ב, א⁶.

אך באם האיסור הוא בשינוי הרשות הרי זהו דין מחודש, דאין האיסור בעצם הפעולה של ההזזה. ואם כן הרי שיתכן דאף אחר הסברא ד'מה לי אפוקי מה לי עיולי' נאמר שמכל מקום יש לחלק, דכיוון שכל האיסור כאן הוא חידוש מיוחד ולא מוגדר במעשה, הרי שנאמר דזהו דווקא בהכנסה, ואף שמצד המעשה אין לחלק הרי שבלא לימוד מפורש מהמשכן לא נוכל לומר בוודאי דאף הכנסה חייב. וממילא עפ"י זה מובנת היטב דעת התוס' דדף צו, ב דבלא לימוד וסברא (שתלמדנו דזו תולדת הוצאה) לא נלמד דהכנסה כהוצאה.

ויש לקשר בין שני ההסברים, דאי אנו סוברים דמלאכת הוצאה בעיקרה הריהי מלאכה מוגדרת כשאר מלאכות והאב והתולדות הם דבר אחד הרי שבאם יש סברא מספיק חזקה, היא תועיל, אך כיוון דזו מלאכה גרועה, במידה והסברא לא חזקה מספיק (לומר דהם דומים לחלוטין) הרי שנצריך דווקא לימוד מפסוק.

אך אי זו מלאכה מיוחדת ללא גדר של פעולה ממילא מובן שלא ניתן לדמות אליה אף דברים שנראים זהים לגמרי, לא יהיו ניתנים ללימוד על ידי סברא לבדה, ואף אם תהא זו סברא חזקה.



⁶ אולי יש להביא ראיה לכך דלדעת תוס' כאן הרי שגדר הוצאה הינו בעל דמיון לשאר מלאכות אף דזו מלאכה גרועה מכך שבסוף תוס' הוא מסביר דאף דיש להוצאה לימוד מפסוק מפורש מ"מ צריך גם כן לימוד מהמשכן כדי שלא נבוא לטעות ולדמות מלאכות נוספות הדומות למלאכה גמורה 'כמו בהוצאה', וזהו אף שלכא' הוצאה היא מלאכה גרועה (ראה גם הסבר הרמב"ן לזה) אך מכל מקום אנו לומדים מכאן לכל שאר המלאכות, דצ"ל דווקא דבר שהיה במשכן. והיינו דהיא כן בגדר מלאכה ממש והיותה מלאכה גרועה אינו מפרידה משאר מלאכות. ואכתיל"ע.

האם ידו של אדם הוי ככרמלית

הני"ל

"אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י" (רש"י: "פשיטא לי ממתניתין דידו של אדם הפשיטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה בין שהוא רה"י בין שהוא רה"ר". כו')

ושאל אביי, כיוון שאינה כגופו לגמרי, האם היא ככרמלית כרשות שאסור לו להוציא ולהכניס ממנה ואליה בשבת, וממילא אם הוציא את ידו לרשות אחרת בשבת אסור יהיה לו להכניס אותה חזרה? והביאה הגמ' שמצינו שאם הוציא ידו מלאה פירות, נחלקו שני מקומות אי יכול להחזירה או לא, וייתכן שבזה בעצם נחלקו אי ידו ככרמלית או לא.

ואמרה הגמ' שאפשר לומר שלכו"ע היא ככרמלית, ובמקום שאסרו עליו להחזיר הרי זה כשהוציא בגובה פחות מעשרה, וזה כאוויר רה"ר, וקנסוהו שתהא כרמלית האסורה בהחזרה, ובמקום שמותר לו להחזיר הרי"ז כשהוציא בגובה למעלה מ' טפחים דזהו מקום פטור, ועל כן מותר לו להחזיר, דאין זו כרמלית (עפ"י רש"י).

ואיבעית אימא דשניהם מתחת ל' טפחים, ולאומר שפטור, הרי"ז כשהוציא את ידו קודם חשיכה, ומשחשכה רוצה להחזיר וכיוון שהוציאה מתחילה בהיתר, אינה רשות לעצמה אלא נגזרת אחר גופו. והאומר שאסור להחזיר, הרי"ז כשהוציא כבר בשבת 'משחשכה', וקנסוהו שלא יחזיר.

ועל זה מקשה הגמ' שצריך לכא' לומר הפוך, שבמוציא מבעוד יום נקנס שלא יחזיר, דהרי מכל מקום גם אם יניח את החפץ לא יעבור איסור. אך המוציא בשבת, אם נאסור עליו להחזיר את ידו, יבוא ויניח ברשות השניה ויתחייב מדאורייתא, כיוון דהוציא והניח בשבת.

ומכך שלא חוששים לכך אנו רוצים ללמוד למקומות נוספים שכשרבנן מתקנים תקנה הם אינם משנים אותה אף במקומות שדווקא בגלל התקנה עלול אדם לבוא לידי חיוב דאורייתא. עד כאן לענינו.

א.

ומס' נקודות ברצוני לבאר בעז"ה, על דרך אפשר:

באיבעית אימא א', שנחלקו בהוציא למטה מי' טפחים ולמעלה מי' טפחים: הדין המתחדש כאן הוא האיסור להחזיר את ידו, ומהו האיסור? לסובר שזו כרמלית, הרי בעצם ההוצאה. ועד ההוצאה לא הייתה כרמלית? לא, כי אף לדעתו אין זו כרמלית לגמרי, וע"כ לא חל האיסור בעצם ההוצאה אלא על ההחזרה, דאך מרגע שנמצאת ידו ברשות אחרת הרי היא נחשבת ל"אינה נזרקת אחר גופו לגמרי (רש"י)", ועל כן חייב.

ולכאורה מדוע, אף אי זה ככרמלית, מדוע אסור לו להחזיר את ידו? הרי כאן אין זו ככל כרמלית, דאין כאן עקירה מכרמלית והנחה ברשות אחרת, דכשיכניס את ידו – החפץ ימשיך להיות בכרמלית כל זמן שידו זוה, ולא יחול שם עקירה כלל וכשתיכנס לרשות בה נמצא הגוף – ייפקע לגמרי מהיד שם כרמלית, ויוצא שהחפץ ממילא הגיע מכרמלית לרשות בה נמצא הגוף¹, ללא עקירה והנחה כלל, ולמה שיתחייב? וכי הזזת חפץ לבדה ברשות אחרת מחייבת?

ולכאורה נראה לומר שהגמ' פה סוברת כצד בחקירה² שאיסור הוצאה מרשות לרשות אינו פעולת הגברא אלא הפעולה בחפץ, והיינו: ניתן להסביר בשני דרכים את איסור ההוצאה בשבת – איסור הזזת החפץ (והגדר לכמות ההזזה המחייבת נקבע בהעברה לרשות אחרת) או איסור בשינוי מקום החפץ "שינוי שם הרשות בה נמצא החפץ". וכאן אכן נשתנה מקום החפץ, הוא עבר רשות.

והיינו דקנסוהו רבנן שלא יחזיר ידו לפי"ז יהא שאף שלא הייתה כאן עקירה ממש ולא הנחה ממש אי יחזיר³ מכל מקום מצד שינוי הרשות קנסוהו שלא יחזיר.

¹ כאמור לעיל שכשהיד והגוף באותה רשות היד בטלה לגוף.

² זכיתי לעסוק מעט בחקירה זו בקובץ הקודם, עי"ש.

³ היינו, מצד הזזת החפץ אין כאן שם הזזה כלל, אך שינוי מקום יש כאן. רק שאין זה שינוי מקום שאמור לחייבו בדרך כלל. אך מכל מקום, כיוון שהוא שינוי מקום שהוא דבר שמחייב, ואך לא נעשה באופן שיצור חיוב שייך לומר שייקנסו רבנן על זה כאן, שיהא חייב.

ב.

ולכאורה יש לעיין כאן באיבעית אימא זו, בדבר נוסף:

הגמ' בהמשך שאלה "אדרבה איפכא מסתברא", שרצתה לומר שבמקום שגזירת רבנן עלולה לגרום שיווצר עליו חיוב דאורייתא, תתבטל הגזירה. ולכאורה מדוע לא אמרה זאת הגמ' גם כאן? דאי נאסור עליו להחזיר ידו בלמטה מי' עלול לבוא להניח וממילא יתחייב מדאו', ונאמר דייגורו בהוציא למעלה מי' דווקא! ואם תאמר דלא ניתן להעמיד שנגזור במוציא למעלה מי"ט דאף אי יניח שם הריהו פטור לגמרי, גם זה לא ייתרץ כיוון דסוכ"ס עלול לבוא להניח מתחת לי' ולהתחייב, ועוד יותר ייקשה אליבא דתוס' כאן⁴ שהסביר שמדובר בהוצאה שבתחילה הייתה למטה מי' ואז מחזיר דרך למעלה מי', וא"כ כבר היה תחילת מעשה שיכול להביא לידי איסור וחל כבר שם כרמלית על היד וכו'⁵,

⁴ ד"ה 'כאן למעלה מי'.

⁵ אגב, יש לי לעיין בתוס' זה – דהא במח' דבן עזאי וכו' למסקנא המעביר מרשות לרשות דרך מקום פטור חייב, וכאן יוצא לתוס' שהמעביר מכרמלית לרה"י או לרה"ד דרך מקום פטור – פטור, ולא משמע שהניח במקום פטור, דא"כ הדרא קושיית תוס' לדוכתא דמה חידוש יש במעביר ממקום פטור לרשות אחרת, ומה ההו"א שיהא שינוי אם קודם העביר ממק"א למקום פטור.

ועפ"י הנ"ל נראה לומר שבהעברה רגילה אף שהחיוב הוא בשינוי המקום מ"מ יש גדר לכך, שצ"ל עקירה והנחה וכו'. אך כאן שהכל הוא קנס מיוחד שמסתפקים בשינוי הרשות ולא בהזזת החפץ עצמה כאמור ממילא שינוי הרשות מכרמלית למקום פטור הוא מוחלט, ולא רק חלק מההעברה לרשות בה הגוף נמצא. וכן מהמקום פטור לרשות בה נמצא הגוף הרי זו העברה לעצמה.

ואין זה כהסבר בתחילת הערה זו שהניח את החפץ במקום פטור, כיוון דהנחה במקום פטור מוחלקת את ההזזה לשניים – עד ההנחה, וממנה, אך כאן אף שלכא' הכל הוא מעשה אחד (וכן גם באופן מעשי לא מניח בפועל במקום פטור) – מכל מקום אנו מתייחסים לכך כשני דברים, דכשאין זה מקום הקנס הריהו בטל ממילא, וכעת החפץ במקום פטור.

וזה דווקא עפ"י חידוש הגמ' כאן, דאין זו העברה אלא שפשוט בטלה הכרמלית כשאין החפץ נמצא שם, כיוון דאין זו כרמלית רגילה שהינה כרמלית מצד עצמה אלא כרמלית שנגזרה מצד החפץ, וכשהוא אינו בה הריהו בטלה (והיינו דיש כאן שתי סיבות לדברי תוס', 1. המעבר מרשות לרשות מהווה שינוי מספק כדי להחשיב את המשך ההזזה כדבר נפרד מההזזה הראשונה, וראה ליתר הבנה במה שהבאתי בקובץ הקודם בהסבר החילוק בין אם הזזת החפץ היא הוצאתו, או שדווקא שינוי הרשות בה הוא נמצא נחשב להוצאה המחייבת, 2. דכשהוציא החפץ מהכרמלית הריהו ממילא במקום פטור ובטל שם הכרמלית. אך כמובן ששני הסברים אלו תלויים זה בזה). כך נראה לענ"ד, ומ"מ יעיין המעיין בכך.

וא"כ יובן למה הגיוני שייגזרו רבנן. ואי ייגזרו מעל י', שם הרי לא כ"כ מצוי שיבוא לידי חיוב דאור', דאף אם יניח מעל י' וכו' לא תהא חטאת, וא"כ גם כאן נאמר איפכא. ולכא' גם כן אפשר ללמוד מכך שלא שאלה זאת הגמ' (לא אמרה 'איפכא' כאן), דאף למ"ד זה בגמ' (דידו ככרמלית) אין רבנן מבטלים גזירתם מצד חשש שמא יבוא לידי עבירה דאור'⁶ (כמו שמצינו שלמדה הגמ' להלן), אך עדיין, מדוע לא תאמר זאת הגמ'?

ונראה לומר שיש לחלק כאן חילוק גדול בין הגמ' כאן והחידוש שלה לגמ' להלן, באיבעית אימא השניה, שבגיננו שם דרשה 'איפכא', וכאן לא:

הגמ' בהמשך דנה לפי הצד דאין זו כרמלית, אלא קנס מוחלט ומחודש ("לא שתהא רשות לעצמה.. אלא קנסא בעלמא" רד"ה "כאן משתחשך") וא"כ שואלת – אם זהו חידוש שיכול להביא לידי איסור תורה, למה שלא נשנה אותו, שהרי זהו חידוש מיוחד לכאן, אז מדוע שלא נתאים אותו לכאן, וזו ה'איפכא', שנצילנו מאיסור דאור' ע"י שינוי המקרה בו קונסים רבנן.

ואחר כתיבה מצאתי שהקשה כע"ז ברשב"א כאן והביא שתירצו שמותר להעביר מכרמלית למקום פטור ולהיפך כיוון דאלו רשויות דרבנן (ראה עירובין פז, א), או דא"ז כרמלית לגמרי, ולא קיבל תירוץ אלו, ועל כן חלק על תוס' וסבר דאין כלל אפשרות להוציא בלמעלה מי' טפחים.

וראה במקור הלכה טז' שלמד כאן בתוס' דזו כרמלית גמורה, מקנס. ועפ"י הגדר שהובא רי"ז מובן היטב, כאמור. וראה בשיעורי ר' יחיאל מיכל באות יח' כאן, דאולי לכך נתכוון גם הוא. וראה דבמנחת אריאל כאן באות יט' העמיד דכשם שנחשב החפץ למונח בכרמלית כך למעלה מי' הריהו כמונח במקום פטור. ולכא' אין צריך להגיע לכך ואפ"ל דכיון שהוציא מכרמלית מחודשת זו, שוב בטל ממנה שם כרמלית וממילא היד נחשבת למקום פטור. דאי מצד הנחות החפץ בכרמלית והמקום פטור דווקא עסקינן, הרי ההוצאה מהכרמלית תיחשב לכאור' לעקירה ממש, וכנ"ל גם לא מובן לפי"ד חידוש תוס'.

⁶ ראה בסוף רד"ה "מבע"י דאי שדי ליה".

⁷ לכא' רש"י לא צריך להגיע לכדי חידוש זה דתוס', משום שלדעתו אף סתם למעלה מי' טפחים דפטור, הרי זה 'פטור אבל אסור', וכן כתב הפרי מגדים (משבצ"ו שמ"ח א'). אך כבר הקשו על כך (ראה למשל במשנת השבת עמ' לו') דהא רש"י כתב בפירוש בסוף דבריו "לא קנסוה דלאו איסורא עבד". ולכא' יש ליישב כעין הסבר החת"ס ברשב"א כאן, דלכתחילה אין להוציא למעלה מי' טפחים שמא יניח ויבוא לידי חטאת. אך לא קנסו זאת כיוון שכל הקנס כאן הוא לדמות לכרמלית, ואין כרמלית למעלה מי'.

אך לסברת הגמ' אצלנו אין זה חידוש מיוחד אלא זו הכנסת המקרה לגדר קיים וגדול יותר לדין כרמלית⁸.

כרמלית מעל י' טפחים לא שייכת, וממילא לא שייך לומר כאן 'איפכא מסתברא' ולהעמיד שעל למעלה מ' טפחים חייבו. דכיוון שידוע לנו שחידשו רבנן כאן שזה גם נכלל בדין כרמלית, הרי זה ע"פ כללי כרמלית, והאופן היחיד בו ניתן לומר דזו כרמלית זהו למטה מ' טפחים. ולהוסיף, דלבד מזה שאנו 'כבולים' לגדרי כרמלית, יש כאן אף דבר נוסף, שבאיבעית אימא השניה לא נעקר קנס רבנן אי אנו הופכים (בין "הוציא מבעוד יום" ל"הוציא משחשכה") אך כאן אי נהפוך, ממילא בטל כל דין הקנס של רבנן כאן, דהרי בשני הצדדים יהא צ"ל פטור⁹.

ג.

באיבעית אימא השניה רוצה להעמיד הגמ' בלמטה מעשרה טפחים, ומעמידה דלכו"ע אינה ככרמלית, וכאן כשהוציא ידו מבעוד יום וכאן משחשכה. וממילא זהו קנס חכמים בלבד, ומבעוד יום "בתר גופו גרירא" אך משחשיכה – 'קנסוה'¹⁰, ואי אפשר לומר שנחלקו בהוציא מבעוד יום ומשחשכה אם אומרים שידו היא ככרמלית – משום דא"כ אף אי הוציא מבעוד יום הווי איסור להחזיר בשבת – כמבואר לעיל ששינוי הרשות מהווה איסור, וכיוון שעל פי גדרי כרמלית נלך לא ניתן יהא לומר שרק משחשכה יתחייב, וכמבואר לעיל.

ועל כן מבארת הגמ' שאין ידו ככרמלית, אלא האיסור להחזירה הוא קנס בלבד, שמבעוד יום לא קנסו, ומשחשכה קנסו.

⁸ היינו, אין זה שחידשו כאן דין למקרה זה בלבד, אלא תיקנו שמקרה זה יהא כלול תחת דין קיים – כרמלית. וראה בכת"ס כאן. וראה מקור הלכה סי' טז' (הראשון). אך יש להעיר בדבריו בדרך אגב שצ"ע, דבין דבריו למד ברשב"א דכל האיסור הוא אך בהוציא למטה מ' טפחים והעלה ידו. ולכא' ברשב"א הרי כתב בפירושו דאף בהוציא מתחילה למעלה מ' טפחים אסור. ויל"ע בדבריו וכוונתו בזה.

⁹ למטה מעשרה טפחים, כדי שלא יבוא לידי חיוב דאור' נאפשר לו להחזיר את ידו, ולמעלה מעשרה כיוון שלא שייך שם כלל שם כרמלית ממילא גם כן יותר לו להחזיר, כפי שבואר.

¹⁰ ראה רש"י ד"ה 'כאן מבע"י' וד"ה 'כאן משחשך'.

ועל כן שואלת הגמרא ד"אדרבה איפכא מסתברא", שכן איסור השבת ידו משחשכה עלול להביאו להניח את החפץ, וממילא לאיסור דאורייתא. משא"כ כשהוציא מבעוד יום. שם יכול לבוא אך לעבירה על קנס רבנן, אז נאמר שמבעוד יום יקנסוהו ומשחשכה לא, כדי שלא יבוא לידי חיוב דאור'.

ומסביר רש"י את הסברא לאסור מבעוד יום, "אם תאסרנה להחזירה וישליך מידו החפץ.. לא אתי לידי חיוב חטאת, דלא היא עקירה בשבת אלא הנחה לחודה, ואיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה, וכדתנן שניהן פטורין אבל אסורין, קנסוה רבנן שלא יחזירנה"

ולכאורה יוקשה, דהרי חשש זה צריך להיות אף ללא ה'איפכא', שנחשוש שמא יניח ותהא חצי מלאכה (בהוציא מבעוד יום)?

ובאמת קשה יתר על כן, על עצם הדימוי ל'עשה מקצתה' בשניים שעשו שפטורין אך אסורין, שהרי שם סיבת האיסור היא משום ש'אתעבידא מלאכה מבינייהו' (ג, א), היינו שהייתה מלאכת איסור אך לא אדם אחד עשה אותה. אך כאן לא נעשתה כלל מלאכת איסור שלמה של עקירה והנחה, ולמה בכלל שנאסור מצד 'עשה מקצתה'?

את שתי שאלות אלו נראה ליישב עפ"י הגדר השני בחקירה¹¹ אי ההיתר בפעולת השניים העושים הוא משום חסרון בפעולת ה'גברא' הפועלים את ההוצאה, או מצד ה'חפצא', פעולת ההוצאה עצמה.

דאכן אי אנו מסתכלים על דין שניים שעשו כפעולת גברא שלא הושלמה כראוי (כי לא עשה לבדו), ואכן זו נחשבת מלאכה אחת שלמה רק שלא נעשתה באופן שיוצר חיוב – הרי שכאן כלל לא מובן למה שיאסרו רבנן, שהרי אין כאן כלל מלאכה שלמה.

אך אי ההסתכלות היא מצד ה'חפצא', שמלאכת הוצאה עניינה הזזת החפץ והחסרון כאן הוא הוא בכך שלא נעשתה מלאכה אחת של הזזה אלא שתי חצאי מלאכה, וממילא כשם ששם אסרו רבנן על חצי מלאכה גם כן, גם כאן דימו לחצי המלאכה בשניים שעשו

¹¹ שהוזכרה לעיל והובאה בהרחבה בקובץ קריית מלך רב פ"ט.

שמדובר בשני חצאי מלאכות, ואסרו, כיוון שיש דמיון ברור, כשם ששם על חצי מלאכה אסרו, כך גם כאן.

משא"כ אי מצד הגברא גזרו שם הרי שהדימוי מכאן לשם אינו מובן, דסוף כל סוף שם יצאה מלאכה אסורה שלמה, וכאן לא.

אך אם כן, מדוע לא נאמר זאת אלא אך עם ה'איפכא'? אלא שמצד האמת אין לאסור על חצי מלאכה לכשעצמה, ורק שם כשנעשו עקירה והנחה אנו חוששים ואוסרים, אך על חצי לבדו אכן לא היה לאסור. ורק בגלל האיפכא רצתה הגמ' לחדש שקנסו כאן רבנן, כיוון שרוצה הגמ' ללמוד שבהוציא משחשכה יהא פטור, וממילא קנס רבנן יהא כשהוציא טרם חשכה, מבעוד יום, אף שסתם כך לא היינו לומדים זאת.

(וכמבואר, באיבעית אימא הראשונה לא שייך לתלות כלל באיפכא כגון זאת כי כאן הכל זה קנס מחודש ולכן ניתן לומר שחידשו אף במבעוד יום כאמור, אך באיבע"א הראשונה אנו סוברים שהחידוש הוא דקנסו שתהא כרמלית, וממילא לא שייך לומר שם איפכא ולחדש חיוב במקום שלא שייך בו כרמלית – למעלה מ' טפחים).¹²



¹² אמנם ראיתי בספר ברכת אהרן שרצה ללמוד בדעת רש"י בדף ב, א דכל תחילת מלאכה לכשעצמה הינה אסורה ועל כן לדמות אף לכאן, ורק לדעת ריב"א שם היינו דווקא באתעבידא מלאכה. אך לא נראה כל כך שייאסר לדעת רש"י כאן דבר שאינו כלום מצד עצמו והמדובר שם בפירוש הוא מחשש שמא ישלים המלאכה, מה שלא שייך כאן, וכל האיסור שם בשניים שעשו הוא מצד דנעשתה מלאכה והווי חצי מלאכה, וסתם הזוה בעלמא לא תחייב אם אין בה ולו שם מלאכה. כנלענ"ד, והמעייין יכריע.

האם מצינו דין לבוד בכלים

הת' יחיאל שי' מרזל
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ח, א): "אמר אביי: זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' – חייב. רחבה ו' – פטור. רבא אמר: אפי' אינה רחבה ו' – פטור. מאי טעמא? אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה.

כפאה על פיה, שבעה ומשהו – חייב. שבעה ומחצה – פטור. רב אשי אמר: אפי' שבעה ומחצה – חייב. מאי טעמא? מחיצות לתוכן עשויות". והיינו דמבואר בגמרא לגבי 'כוורת' שאם "כפאה על פיה", אזי באם גבוהה "שבעה ומחצה" הדין יהיה שפטור.

וכתב רש"י טעם הפטור¹: דמדובר בכוורת שאינה רחבה ו', ופטור – משום שכאשר מגיעה הכוורת לג' טפחים סמוך לקרקע נחשבת כמונחת ע"ג הקרקע מדין 'לבוד', ואזי היא כגבוהה י' ומחצה, ועל כן היא 'אגודה במקום פטור' שלמעלה מי'.

והרמב"ן פליגי ע"ז², וס"ל שאין משמעות לרוחב הכוורת, וטעם הפטור הוא משום שעצם היות הכוורת למטה מג', נחשבת היא כמונחת ע"ג הקרקע. והיות ויש בה שבעה ומחצה, הרי היא 'אגודה במקום פטור' שלמעלה מעשרה ולכך פטור. אך מה שנחשבת כמונחת ע"ג הקרקע אין זה מדין לבוד, דלא אמרינן לבוד בכלים.

ומוסיף הרמב"ן, דאף למ"ד שלרבנן בתוך ג' צריך הנחה ע"ג משהו, זהו רק בזורק, כלומר: זורק ממקום למקום שאין סופו לנוח כאן, משא"כ במעביר שסופו לנוח, אמרינן דהוי כמונח. ור' אשי אמר "מחיצות לתוכן עשויות", ורואין הנחתה בתוך ג' כאילו קרקע רשות הרבים עולה לכוורת.

1. דף ח' ע"א, ד"ה "כפאה על פיה".

2. במלחמות ה' על הרי"ף.

אך לכאורה עדיין צ"ע בדברי הרמב"ן, דבתחילת דבריו כתב דלא מצינו בש"ס כלל דין לבוד בכלים, ולכך סיבת הפטור כאן היא מחמת שכל למטה משלושה הרי הוא כמונח בארץ, ואח"כ כתב שדברי ר' אשי "מחיצות לתוכן עשויות" באו לשלול דלא נאמר ד'נשלשל המחיצות' - מדין לבוד, והרי לא אמרינן לבוד בכלים כלל.

וצ"ע, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



גיל עגלה ערופה

הת' אברהם אלעזר שי' מרינובסקי
תלמיד בישיבה

שנינו בריש מסכת פרה: "רבי אליעזר אומר: עגלה בת שנתה ופרה בת שתים, וחכמים אומרים: עגלה בת שתים ופרה בת שלוש או בת ארבע".

ובפירוש הרע"ב: "רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה - עגלה ערופה צריך שתהא בת שנתה ולא יותר: 'פרה אדומה בת שתי שנים' - דלשון פרה משמע דקשישא טפי מעגלה: 'וחכמים אומרים עגלה ערופה כשרה אפילו בת שתים' - וכל שכן בת שנתה, אלא דאפילו בת שתים עגלה היא. ואף על גב דקיימא לן כל מקום שנאמר עגל בן שנה הוא, סברי רבנן שאני עגלה ערופה דכתיב בה¹ 'עגלת בקר' ולא כתיב עגלה סתם".

והקשה הרש"ש בחידושו וז"ל: "קשיא לי, נימא דאתי למעוטי בת שנתה וכמו "עגל בן בקר" (ר"ה י, א) דהוה דוקא בן שתים כפרש"י ותוס' שם, ודומיא דפרה בת שלש דקאמרי דלמעוטי פחות קאתי".

ביאור קושייתו: מכך שמצינו אצל עגלה ערופה לשון ייחודי, "עגלת בקר" ולא עגלה סתם, יש ללמוד לא רק שעגלה ערופה כשרה אף כשהיא בת שתיים, אלא גם שאינה כשרה אלא כשהיא בת שתים. ומוכיח הרש"ש את קושייתו מהגמרא ר"ה דף י' ע"א: "רבי מאיר אומר: כל מקום שנאמר 'עגל' בתורה סתם [הרי זה עגל] בן שנה, [וכשנאמר בתורה 'עגל'] בן בקר' בן שתים", ובפרש"י ד"ה "בן שתים": "השוה בן בקר ואיל לעולה תמימים אף בשנים²". הרי שמשמעות הוספת המילה 'בקר' על המילה 'עגל' היא דוקא עגל בן שתים, וא"כ קשה הנחת הרע"ב דעגלה פחות מבת שתים "כ"ש דכשרה".

¹ דברים כ"א, ג.

² ואיל הוא הוא ודאי בן שתי שנים כמבואר לקמן.

יצויין שגם הר"ש והרא"ש כתבו דלדעת חכמים עגלה ערופה כשרה אף פחות משתיים³, והטעם שהיא שונה משאר 'עגל' האמור בתורה, כנ"ל משום שנאמר בה 'עגלת בקר'⁴. וכן פסק הרמב"ם פ"י מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ב: "עגלה ערופה בת שתי שנים או פחות"⁵.

מ"מ קושיית הרש"ש מבוססת על הגמרא בר"ה דף י', ברם לכאורה יש לחלק בין דרשת ר"מ שם "כל מקום שנא' עגל.. בן בקר בן שתיים", ובין דרשת חכמים דעגלה ערופה "אף בשנה שניה כשרה.. דכתיב עגלת בקר"⁶, ולפיו קושיא מעיקרא ליתא.

הנה על דברי הגמרא "ר"מ אומר כל מקום שנא' עגל בן שנה בן בקר בן שתיים" פרש"י וז"ל: "שנא"⁷ 'קח לך עגל בן שנה ואיל לעולה תמימים', והכי תניא לה בתורת כהנים השוה בן בקר ואיל לעולה תמימים אף בשנים". ובהגהות הב"ח (אות ב') מבאר את דרשת התו"כ המובאת ברש"י וז"ל: "נ"ב פירושו, מדלא כתיב 'תמים' בכל אחד ואחד וכתיב 'תמימים' משמע שהשוה אותם לגמרי, דכשם שהשוה אותם בתמות השוה אותם אף בשנים ואיל בן שתי שנים, דמדוכבש בן שנה איל בן שתי שנים הוא אף 'עגל בן בקר' בן שתיים..".

כלומר, הא דעגל בן בקר הוא בן שתיים הוא משום שהוקש לאיל שהוא בן ב' שנים, ולא משום שלעגל זה נוסף התואר בן בקר.

אבל דרשת חכמים דר"א – דמהא שנא' בעגלה ערופה עגלת בקר למדנו שהיא כשרה הן בשנתה הראשונה והן בשנתה השנייה – נובעת מעצם זה שהעגלה נקראת "עגלת בקר", כדכתב הרא"ש דמכך "משמע שהיא קרובה להיות בקר". ועד"ז כתב בפיה"מ

³ לשון הר"ש: "וחכ"א עגלה בת שתיים – ולא למעוטי בת שנתה דכ"ש הא דילדה טפי". ובפ"ה הרא"ש: "עגלה בת שתיים" – אף בשנה שניה כשרה".

⁴ להעיר מלשון הר"ש: "ישמא שאני עגלה ערופה דכתיב בה עגלת בקר ולא כתיב בה עגלה סתם".

⁵ ובהגהות מיימוניות: "כרבנן דר"א במסכת פרה".

⁶ לשון הרא"ש.

⁷ ויקרא ט, ב.

לרמב"ם "הואיל ואמר עגלת בקר הרי הרי יחס אותה אל הבקר, לפיכך תהיה בת שנתים".

כלומר, דממשמעות הכתוב "עגלת בקר" למדנו שהיא כשרה כשהיא בת שתיים, והחידוש בדרשה זו הוא שעל אף שהפרה מבוגרת והיא כבר בת שתיים עדיין נקראת עגלה, ופשוט אם כן שעגלה בת שנה אחת כשרה, דכ"ש דנקראת עגלה דהא ילדה טפי.

ומעתה אין מקום להקשות דלא תהא כשרה כ"א עגלה בת שתיים דומיא דרשת ר"מ במסכת ראש השנה, דהתם הוקש עגל בן בקר לאיל שהיא ודאי בן ב' שנים, ולפיכך לא יהא העגל בן בקר שם כ"א רק בן ב' שנים כאיל. משא"כ הכא משמעות הכתוב היא שאף פרה בת שתי שנים נקראת עגלה, ואם כן אין סברא לומר שפרה בת שנה אחת איננה כשרה להיות עגלה ערופה.

ויש להוכיח כחילוק זה, מפירוש הראב"ד בתורת כהנים. דהנה בתורת כהנים פרשתא ב' פיסקא ו': "רבי שמעון אומר כל מקום שנאמר עגל בתורה, סתם – בן שנה, שנא' 'ועגל וכבש בני שנה'. בן בקר – בן שתי שנים, שנא' 'קח לך עגל בן בקר ואיל לעולה תמים' תמימים אף בשנים...".

ופירש הראב"ד: "ר' שמעון אומר כל מקום שנא' בתורה עגל סתם בן שנה' – פי' סתם לא נאמר בו בן בקר, ואם נא' בו בן בקר שתי שנים, כדכתיב 'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים', אף בשנים משמע שווים לגמרי. ואיל בן שתי שנים הא מדכתיב בעלמא כבש בן שנתו⁸.. הא דקאמר 'כל מקום' משום פר לחודיה קא נסיב ליה דאי משום עגל סתם ומשום עגל בן בקר לא אשכחן בכל התורה בר מהנך דקא מייתי וקא מפרש בהו קרא. ואפשר דמשום עגלה ערופה נמי קא נסיב דכתיב עגלת בקר וקאמר נמי דבענין שתהא בת שתי שנים כדאיתא בריש מסכת פרה.. ורבנן סברי לה כר"ש וכר"מ דעגל האמור בו בן בקר בן שתי שנים...".

ביאור הדברים: הוקשה לראב"ד מדוע אמר ר"ש "כל מקום שנאמר עגל בן בקר בן שתיים", והלא לא נאמר "עגל בן בקר" אלא בפסוק שהזכיר ותו לא! ותירץ ב' תירוצים:

⁸ וברור הדבר דאיל הוא מבוגר מן הכבש, (ראה לעיל בביאור הב"ח).

א. אכן הלשון "עגל בן בקר" לא נזכר כ"א פעם אחת, אלא שאגב מה שאמר "כל מקום שנא' פר" אמר גם כן "כל מקום שנא' עגל בן בקר". ב. הלשון "עגל בן בקר" לאו דוקא, וכוונתו גם לעגלה ערופה שנא' בה עגלת בקר דאומר ר"ש דאף היא בענין שתהיה בת שתי שנים".

הרי דלתירוצו הראשון של הראב"ד, דרשת רז"ל דעגל בן בקר הוא בן שנתיים דוקא דומיא דאיל איננה שייכת לעגלה ערופה שנא' בה עגלת בקר ולא עגל בן שנה. ולתירוץ זה צריך לומר דמה שאמרו חכמים דעגלה צ"ל בת שתים הוא מפני משמעות הסמכת תיבת "בקר" לעגלה⁹. וי"ל דבדרך זו למדו הראשונים הנ"ל שאמרו דעגלה ערופה כשרה אפי' פחות מבת שתים.

אבל בתירוצו השני סובר הראב"ד, דהדרשה "דעגל האמור בו בן בקר" הוא בן שתים קאי גם על עגלה ערופה, וזאת למרות שלא נאמר בה 'בן בקר' אלא 'בקר' בלבד. ויש לומר דאכן לתירוץ זה עגלה ערופה פחות מבת שתים איננה כשרה, לפי דכל עגל האמור בו בקר צ"ל שוה לאיל במנין השנים, וזהו שכתב "דבעינן שתהיה בת שתים", כלומר, דוקא שתים ולא פחות.¹⁰

ולהעיר דרש"י על הגמרא ראש השנה הנזכרת לעיל, עומד על המילים "כל מקום שנא' עגל] בן בקר" ומפרש: "של שמיני למילואים, שנא' קח לך עגל בן בקר לחטאת". ומשמע דסובר דדרשת ר"מ הינה אך על עגל דמילואים ולא על עגלה ערופה וכתירוצו הראשון של הראב"ד, ועל פי האמור י"ל, דס"ל לרש"י דעגלה ערופה אפי' פחות מבת ב' שנים - כשרה.

⁹ במשנה אחרונה כאן כתב דרבנן דמתניתין פליגי אדר"מ דראש השנה, ולא דרשו מהיקש "עגל בן בקר" לאיל, ומשמעות לא דרשי שיהיה עגל המילואים בן שתים, ואדרבה, משמע להו דעגל בן בקר הוא בן שנה דוקא, וז"ל: "אבל גבי עגל אפי' כתיב עגל בן בקר אינו אלא בן שנה וטעמא דכל בן משמע ילד, כדאמר בתורת כהנים 'אי בן יכול קטן ת"ל פר' וכו'.. ופליגי אדר"מ דאמר בפ"ק דר"ה ד": 'כל מקום שנא' עגל בן בקר בן שתים', לחכמים אין חילוק וכלם אינם אלא בני שנה". ולפי זה מובן מדוע לא דרש הראב"ד דעגל בן בקר הוא בן שתים מן המשמעות, כפי שדורש לכאן בעגלה ערופה לתירוץ זה, שהרי בעגלה נא' "בקר", אבל בעגל דמילואים נא' "בן בקר" דמשמע קטן, וק"ל.

¹⁰ וראה בעוד אחרונים שדייקו דהראב"ד סובר דעגלה ערופה צ"ל דוקא בת שתים (ספר פרת חטאת ירושלים תשנ"ג), דעת יוסף ועוד).

האם הוי מדבר רה"ר – שי' הרמב"ם

הני"ל

א.

במסכתין דף ו' ע"א: "תנו רבנן, ארבע רשויות לשבת - רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית ומקום פטור.. ואיזו היא רשות הרבים? סרטיא ופלטאי גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה". ובעוד ב' מקשה הגמרא: "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא: איזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטאי גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר". ומתרצים: "אמר אביי: לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן - בזמן הזה".

ופירש רש"י: "בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים. 'בזמן הזה' - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכחי"י¹¹ עכ"ל. כלומר, דהברייתא שמנתה מדבר כרה"ר קאי על זמן שהיו ישראל במדבר, משא"כ הברייתא שעוסקת בזמן הזה אינה מונה מדבר לפי שעתה המדבר אינו רה"ר "דהולכי מדברות לא שכחי"י".

אמנם הרמב"ם בפ"ד מהל' שבת ה"א כתב דמדבר הוא רה"ר אף בזמנה"ז, וז"ל: "איזו היא רה"ר מדברות ויערים..". ואכן במגיד משנה הביא הגמרא הנ"ל ופרש"י וסיים "רבינו ז"ל לא היה לו להזכיר מדברות".

ובכסף משנה הביא ביאור בדברי הרמב"ם מבנו רבי אברהם וז"ל: "כתב הרב המגיד מ"ש רבינו המדברות והיערים רה"ר הוא דבר מתמיה וכו'.. כתב ה"ר אברהם בנו של רבינו, שיש מפרשים בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו, היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו, ובזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רה"ר, וטעמא דמסתברא הוא".

¹¹ בפשטות כוונתו דאין מצויין ס"ר הולכי מדברות, וכדעת רש"י דרה"ר היא דוקא זו שיש בה שישים ריבוא תמיד (ראה פרושו לעירובין נט, ב במשנה). דהא אל"כ הרי "כמה מדברות כמו מדברות שבארץ ישראל יש בארץ מצרים ושברוב העולם השיירות מהלכות בהם תמיד" - הר"א בן הרמב"ם בספרו ברכת אברהם סי' ט"ו.

ביאור הדברים: ביאור הגמרא לדעת הרמב"ם הוא, דאדרבה, הברייתא שמנתה את המדבר כרשות הרבים היא הברייתא שמדברת בזמה"ז, דכל מקום רחב ט"ז אמה הראוי להילוך רבים ה"ז רה"ר¹², ואילו הברייתא שהשמיטה את המדבר היא זו שעוסקת בתקופה בה היו בני ישראל במדבר. והטעם שבהיות בני ישראל במדבר לא היה המחנה שלהם רשות הרבים, שהוא דומה ל"בקעה ושדה ומאי דדמי להו".

ב..

ובספר מקראי קודש¹³ למד דדעת הר"א היא, דכיון ששטח זה היה מיועד רק לבני ישראל ולא עבור שאר העולם, הרי הוא דומה לבקעה ושדה שמיוחדים לאנשים מסוימים ואינם מיועדים להילוך רבים. ולפי זה אין בכל מחנה רשות הרבים, והוא אינו אלא כרמלית או רה"ר¹⁴.

ברם, על ביאור זה – דמחנה ישראל אין בו רה"ר – הרבו האחרונים להקשות:

א. איסור¹⁵ הוצאה נלמד מן הפסוק "אל יצא איש ממקומו" דדרשו חז"ל "אל יוציא איש ממקומו"¹⁶, ואם כדברי הר"א הלא המדבר הינו כרמלית, והוצאה מרה"ר לכרמלית אינה אלא איסור דרבנן.

¹² ראה את המשך ההלכה ברמב"ם, ברשימת כ"ק אדמו"ר המצויינת בפנים, ביאור הלכה לסי' שמ"ה ועוד דלדעת הרמב"ם א"צ שיהיו מהלכים בו ס"ר.

¹³ לרבי חיים אבולעפיה, הובאו דבריו בספר מעשה רוקח ובספר יוסף חי.

¹⁴ במעשה רקה: "נראה להדיא שהבין נר"ז בכוונת הר"א בנו של רבינו דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר הוה רה"ר דאורייתא", אך ראה בספר יוסף חי (ר"י זרקא) שהבין בדברי המקראי קודש דהמדבר היה כרמלית, ואכ"מ.

¹⁵ קושיא זו וכן קושיות ג' וד' הקשה בעל מקראי קודש עצמו.

¹⁶ ראה עירובין יז, ב ובפ' התנוס' ד"ה 'ולאו', וראה גם חידושי הרשב"א ריש מכילתין.

ב. בגמרא¹⁷ צו, ב: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה¹⁸, משה היכן הוה יתיב - במחנה לוויה, ומחנה לוויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דינכו לרשות הרבים", הרי להדיא דמחנה לוויה רה"ר הוא.

ג. במשנה ריש פרק הזורק (שם ע"א): "כך היתה עבודת הלויים, שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים, מושיטין הקרשים מזו לזו, אבל לא זורקין", ובגמ' צט, א "אמר רב משום רבי חייא: עגלות, תחתיהן וביניהן וצידיהן רשות הרבים", הרי מפורש כאן דמחנה ישראל רה"ר הוא.

ד. בגמרא צו, ב "אמר רב יהודה אמר שמואל: מקושש, מעביר ארבע אמות ברשות הרבים הוה", ולדברי ר"א לא היתה במחנה ישראל רה"ר וכיצד העביר המקושש ברה"ר¹⁹.

ה. אין²⁰ לדמות את מחנה ישראל לבקעה ושדה דהם של יחידים ואין רבים בוקעין בהם, דהא במחנות ישראל היו שישים ריבוא בוקעים בו בכל יום.

¹⁷ לקושיא זו - ראה מעשה רקח.

¹⁸ שמות לו, ו.

¹⁹ בביאור הלכה (סי' שמ"ה, בס"ק ז') מביא את דעת הרא"ה "דאפשר לומר דבאותו הזמן אפילו שאר מדברות שהיה להם דרך לשם לאותו מדבר היו רה"ר, דאע"ג דפרש רש"י ובה"ג דלא הוה רה"ר אלא של שישים ריבוא, לאו דבעינן שישים ריבוא אלא שיש כאן דרך לס"ר, כלומר שיהיו רגילים לילך שם אנשים רבים תדיר כס"ר, וכאן הרי היו השירות מצויות של ס"ר ואע"פ שלא היו כולן כאן בדרך כאחד". והוסיף בסוגריים "[ודע, דבדבריו מתורצין לפי שיטה זו אמאי אמרו בגמ' לענין מקושש דמעביר ד"א ברה"ר הוה, הרי בודאי לא עשה הנחה בפרסום בפני כל רק רחוק מן המחנה מדכתב (מדבר טו, לט) 'וימצאו', ובודאי לא היה שם ס"ר ישראל אכן לפי מ"ש הרא"ה ניחא"]".

אך יש להקשות על תירוצו, דהתוס' (ב"ב קיט, ב ד"ה 'שאפילו', הובא ונת' בארוכה בלקו"ש חכ"ח ע' 93 ואילך) כתבו בשם המדרש: "דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים", ולדבריהם ודאי שרצונו היה שיראוהו ויהרגוהו, ודלא כדברי הביאור הלכה ש"ודאי לא עשה המלאכה בפרסום".

²⁰ כן הקשה בספר זיו משנה (ר"ז טורבאוויטש).

ג.

המעשה רוקח ביאר את דברי הר"א באופן אחר – לפיו לא קשות הקושיות הנ"ל – שמחנה ישראל לא היה רה"ר ליושבים בו, אלא ששאר העולם העומדים חוץ למחנה ישראל ואינם רשאים להכנס בו הרי עבורם המחנה כבקעה ושדה, אבל העומדים בפנים ודאי שעבורם הוא רה"ר, ובזמה"ז הוי המדבר רה"ר לפי שכולו הפקר לכל, עיי"ש שהאריך לדייק מלשון הר"א כדבריו.

אך גם לפי ביאור זה אין דברי רבי אברהם ברורים דיים, דהך דמקום מסוים ייעשה לרה"י למי שאינו רשאי להלך בו למרות שיש בו תנאי רה"ר, סברא קשה היא, וכפי שהקשה בדברי ירמיהו כאן וז"ל: "זה צ"ע, וכי נאמר אשר אין רשות לנו לבוא שמה משום מניעת המושל לבוא לסרטיא ופלטיא יהיה רה"י אף כי בלעדנו רבים ההולכים שם, הן זה דבר חדש, ומה מכריח אותנו כן מאי דלא נוכל ללמוד ממשכן". והרי תירוח רבי אברהם בן הרמב"ם עדיין צריך ביאור²¹.

ד.

ברשימותיו (חוברת כ"ט²²) דן כ"ק אדמו"ר בקושי שבדברי הרמב"ם דמדברות הינם רה"ר, ובראשית דבריו מצטט את תירוח רבי אברהם. ובמילים בודדות שופך רבינו אור חדש בהבנת דברי הר"א.

וזלה"ק: "והנה ר"א בן הרמב"ם כ' שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפרש"י שבת (צו:)" עכלה"ק.

הרי לנו דרך חדשה בלימוד תירוצו של הר"א, הטעם שמדבר שהיו בו ישראל דומה לבקעה וכו' ואינו רה"ר אינו מפני שאין אנשי העולם נכנסים בו, אלא משום שבמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא, הרי דגל ראובן שאין (שכיחים) בו כ"א משבט ראובן דומה "לבקעה ושדה ומאי דדמי לי" שהם מיועדים לאנשים מסוימים ואין שאר

²¹ לתירוח כמה מקושיות הנ"ל – ראה קובץ הערות "ופרצת" דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש צרפת, ברינוואה (י' שבט, שנה זו).

²² נדפס בריש קובץ זה, וראה גם הערת הת' מ"מ הלוי הבר.

אנשי העולם מהלכין בהם, וכן שאר הדגלים. ויוצא מן הכלל הוא מחנה לוי, שם היה נמצא משה רבינו "והכל שכיחים אצל משה", הרי שמחנה זה – בניגוד לשאר המחנות – אינו דומה לבקעה, שהרי כל שישים ריבוא בני ישראל בוקעין בו.

לפי ביאור זה לא קשה אף אחת מקושיות הנ"ל:

מה שנזכר במשנה ובגמרא שעגלות המשכן עומדות ברה"ר, הוא מפני שמחנה לוי שבו עומד המשכן הוא אכן רה"ר, מפני שהכל שכיחים אצל משה. וזהו שהזהיר משה שלא להביא עוד תרומה למחנה לוי לפי שמחנה לוי רה"ר הוא ואהלי בני ישראל – משם מביאים הם את התרומות – רה"י הן²³. ולפיכך הזהיר הכתוב "אל יוציא איש ממקומו" שהרי יש אצלם רה"ר גמורה. ומקושש מעביר ד"א במחנה לוי היה והוא רה"ר גמורה.

ופשוט שאין להקשות דס"ר בוקעים במחנות ישראל כל יום, דהא חוץ ממחנה לוי לא היה אצלם עוד מקום שהיו בוקעין בו ס"ר מלבד מחנה לוי, ולפיכך רק הוא היה רה"ר.

לדברי רבינו דברי הר"א מובנים היטב.

ה.

ומקשה כ"ק אדמו"ר על ביאור הר"א וזלה"ק: "ולכוארה התירוץ דוחק קצת²⁴, ובפרט לפי דעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו.. וא"כ מהו השיעור לבקוע שיחשב אז לרה"ר".

ומתריך: "ואולי אפ"ל בתירוץ הר"א על פי המובא בתוס' ד"ה אלא (חולין פח:): שבזמן שהיו ישראל במדבר היה מצמיח²⁵, וא"כ היה דינו כשדה". ולכאן' כוונתו דכיון שהיו צמחים במדבר, הרי אינו נעשה רה"ר אא"כ יהלכו בו ס"ר ומ"ש הר"א דמשום דלא היו

²³ ראה רש"י שם ד"ה "מרה"י דידכו".

²⁴ שלא חשיב רה"ר כיון שבמקום דגל זה לא היו שכיחים מדגל אחר – המפענחים.

²⁵ וז"ל: "דשמא אז כשבאו שם ישראל היה מצמיח", ובהמשך הרשימה מציין כ"ק אדמו"ר לשרהש"ר פ"ד, יב שם מובא להדיא דלדעת רבי יוחנן היה המדבר מצמיח.

שכיחים מדגל אחד אצל דגל אחר היה המדבר רה"ר לדעת הרמב"ם אף שלא ס"ל דבענין ס"ר.

בהמשך הרשימה מוסיף כ"ק אדמו"ר ביאור מדלי' בשיטת הרמב"ם, ועיין שם היטב. והרבה יש לפלפל בדבריו הק', ועוד חזון למועד.



הפטור מן הדבר ועושהו

הת' שמעיה יהודא לייב שי' מרינובסקי
תלמיד בישיבה

כתב המחבר בשו"ע הלכות תפילין סי' לב סעי' ו: "אין (צריך) לשרטט כי אם שטה עליונה שטה עליונה, ואם אינו יודע ליישר השטה בלא שרטוט, ישרטט כל השורות". וכתב ע"ז המג"א: "אין לשרטט - פי', לפי שתפילין א"צ שירטוט, והפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובמקצת ספרים כתוב כאן 'הג"ה - א"צ לשרטט', וכ"כ בב"ח, שרמ"א הגיה מלת 'צריך' והוא חלק עליו וכ' שאין לשרטט".

והיינו, שמלת 'צריך' היא הוספת הרמ"א, ולשי' המחבר אין לשרטט כלל, מחמת דפטור הוא והפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. וכן כתב אדה"ז בשולחנו סי' לב סעי' ח: "ואין לו להחמיר ולשרטט בכל השיטות מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". ומאריך לבאר בדרך מחודשת מדוע על אף שאינו שייך כלל הידור בזה כנ"ל, בכל זאת באם בלא שרטוט לא יוכל לכוין השורות כדבעי יש לו לשרטט, מאחר "ולא אמרו הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה דרך חומרא" (עיי"ש שמאריך בראיות וביאור הדברים).

והנה כתב המשנ"ב סי' לב אות כ: "וקאמר 'אין צריך', משום דאם ירצה לשרטט כל השיטין לכתוב יותר ביושר ליפות השיטות הרשות בידו". והיינו דס"ל שהמילה צריך היא מדברי המחבר, וכתבה להורות אשר באם ירצה יוכל לשרטט ליפות הכתב. ולכאורה קשה לומר כן, שמלת 'צריך' היא מדברי המחבר.

דהנה העולה מביאור אדה"ז הוא, אשר מצד עצם הדין אין כל מקום להחמיר ולשרטט, מאחר והוא בגדר הפטור מן הדבר כו', ורק מצד דין צדדי, דכאשר אינו יודע ליישר הוי הידור מצוה שאינו נכלל בדין זה - מותר לו ליישר, אך מצד גוף הדין דאין לשרטט - דייק המחבר לכתוב ד'אין לשרטט', ומשמעו דאין לשרטט כלל, להוציא מידי חומרא לחשוש לשי' הרמ"א שס"ל שיש לשרטט מדינא אף באם יודע ליישר, דלשי' המחבר הוי ככל הפטור מן הדבר, וביאור כ"ק אדה"ז (בעל ההילולא) עולה ככפתור ופרח בלשון המחבר.

איהו והבריאה חד

הת' יהודה לייב שי' מרנץ
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה 'פדה בשלום' תשכ"ו (סי"א) "ולע"ל שהגילוי יהיה גם בדרגת המלכות כמו שהוא בבי"ע ועד לכה הפועל שבנפעל, גם הניצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלוקי, ואפילו הניצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהיה בתכלית ההתאחדות באלוקות, וזה שהגשמי יהיה אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלוקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל בנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהיה אז בתכלית ההתאחדות".

ויש לבאר ההוספה בכך שהנפעל יהיה בתכלית ההתאחדות נוסף על גילוי כח הפועל בנפעל.

הנה בשיחת ש"פ חוקת תשמ"ח (ס"י) מזכיר מה שלע"ל היש הנברא יהיה דבר אחד כביכול עם היש האמיתי (ביאווה"ז לאדהאמ"צ בשלח מג, ג). ובהערה 42 מבאר דאף שענין זה הוא בעיקר בנוגע לגוף ישראל שמציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות (כדמשמע שם. וראה ד"ה לה"ע כתיבת ס"ת תש"ל), משא"כ בנוגע לכללות הבריאה מה שיש הנברא הוא יש האמיתי, הכוונה בזה רק שהעצמות הוא המהווה אותם. . ומבלעדו אין שום מציאות כלל" (ולקחתם לכם רס"א), מ"מ אולי י"ל יתירה מזה (ש)גם יש הנברא דעולמות הוא כולא חד עם יש האמיתי. אלא שאמיתית הענין שהיש הנברא אמיתות מציאותו הוא יש האמיתי, קאי על ישראל (וכנ"ל), כי השאר נברא בשבילם – וע"ד החילוק דמציאות עבד כנעני לגבי האדון – ומציאות נכסיו.

ומבאר שהחילוק בין עולם וישראל באופן ההתאחדות עם יש האמיתי הוא ש: זה גופא שיש הנברא חד הוא עם יש האמיתי הוא בכח העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים (אבל מצד הנברא – ה"ה מציאות הפכית מאלוקות); משא"כ בישראל מציאותם גופא (גם מצד בריאתם) הוא, כביכול, העצמות.

[ויש להעיר ג"כ למה שנת' בכ"מ (לקו"ש חי"ב תזריע ב'. חט"ו לך ג', ועוד) בענין דירה בתחתונים, דאף שלעת"ל יהיה גילוי אלוקות בעולם מצד ענינו של העולם גופא, נשלם בזה כוונת העצם להיות דירה בתחתונים, כיון שלעת"ל לא יתבטל הצמצום, ומה שיהיה גלוי אלוקות בעולם מצד ענינו, אי"ו מצד גדר העולם אלא בכח העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים, ולכן מצד העצם אף שישאר החושך מ"מ נהפך לאור. ע"ש].

ובשוה"ג מבאר דאי"ז בסתירה להמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 443 שח"ו לומר בנוגע לנבראים 'איהו והבריאה חד', כיון שזהו רק מצד בחינת ה'גילויים', אבל מצד העצמות הרי גם הבריאה (יש הנברא) כולא חד עם יש האמיתי.

ולכאורה זהו ג"כ החידוש במאמר זה, שלעת"ל תהיה הגשמיות בתכלית ההתאחדות באלוקות, ואי"ז רק ע"י שיתגלה בו כח הפועל בנפעל, כלומר שיתגלה שהעצמות (שהרי אמיתית הההוות היא בכח העצמות דוקא – אג"ק ס"כ) הוא המהווה אותם ומבלעדו אין שום מציאות כלל, אלא יתגלה שהגשמי (הנפעל) עצמו הוא ג"כ דבר אחד, כביכול, עם העצם. אלא שאי"ז מצ"ע ורק ע"י שמתגלה בו אמיתית מציאותו היא מציאות העצמות.

וזהו ג"כ משנ"ת בד"ה קודש ישראל תשח"י שהתהוות העולמות בבחינת יש מאין כפי שהוא מבחי' הדיבור הוא המשכה שבסדר והדרגה, כי היש תופס מקום אצל האין, שהרי האין יכול להוות את היש אבל אינו יכול להיעשות יש (כ"א שהאין מהווה את היש וחוץ ממנו) – מפני שזה בערך וזה לא, ואמיתית הענין של אין ערוך הוא דוקא בהתהוות כפי שבא מהעצמות אשר הנברא הוא באי"ע לגמרי להעצמות, ואופן ההתהוות מהעצמות הוא אשר היש האמיתי נעשה יש הנברא, משא"כ התהוות היש מאין הוא דבר שבערך.

שהכונה בזה היא, שענין ההתהוות כפי שבא מהעצם, אין בו התחלקות דבורא ונברא – יש ואין, אלא שהנברא גופא מציאותו היא חלק ממציאיות הבורא – 'איהו והבריאה חד', אלא שאי"ז שהנברא קשור עם בורא, אלא מצד שהעצם כל יכול וכו', עד שגם נברא מאוחד איתו. ולכן מצד גדר הנברא – ה"ה באי"ע אל העצם. וענין זה אינו יכול להיות מצד האין המהווה את היש – כיון שמצד גילויים אא"ל שהנברא הוא ג"כ אלקות, ורק מצד העצם (שהוא העצם של האין והיש כאחד) אפשר להיות חיבור דיש ואין – שהאין נעשה יש.

ולהעיר משיחת כ"ב שבט ה'תשנ"ב (ס"ז) ונראה ג"כ בשיחת ש"פ יתרו בארוכה, שמבאר ג' דרגות בסיום העבודה דעשיית דירה בתחתונים, וז"ל (בתרגום מאידית):

א. העבודה – עד לסיום ושלמות העבודה – בעולם, בדרגת "עשר", כדי להכין את העולם לקבל את הגילוי ד"אחד עשר" (אלקות שלמעלה מעולם) ושלא יתבטל ממציאותו (כפי שהי' במתן תורה). אבל בזה מודגש בעיקר ובגילוי הענין ד"עשר", אלא שב"עשר" גופא – כפי שנעשה כלי ל"אחד עשר". ובאופן שעדיין ניכר חילוק בין "עשר" ל"אחד עשר", מהאי טעמא גופא שצ"ל בגדרי התחתונים והתחתונים נמצאים עדיין בדרגת "עשר" (ולא "אחד עשר").

ב. הגילוי ד"אחד עשר" עצמו, עד ש"עשר" מתעלה ל"אחד עשר". ז.א. ש"אחד עשר" פועל גם ב"עשר", אבל בעיקר מורגש הגילוי ד"אחד עשר" (ו"עשר" נכלל ונעשה חלק בלתי נפרד מ"אחד עשר").

ג. שלימות החיבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא), שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו יתברך, לעצמותו ית'. ביחד עם זה שווה דירה לו יתברך (אבל הוא עדיין דבר נפרד כביכול מהדייר עצמו, בהיותו – בדרגת עשר בנפרד מאחד עשר) – נעשית הדירה בתחתונים דבר אחד עם הדייר, ובלשון הידוע: היש הנברא הוא (דבר אחד עם) יש האמיתי".

ויש לומר, שב' הענינים האחרונים הם כנגד ב' הדרגות ב"אחד עשר" גופא: אחד עשר שבערך ושייכות לעשר (ולכן יש ל"אחד עשר" פעולה על דרגת עשר, אם באופן של ביטול (כפי שהי' במ"ת), או באופן שעשר מצ"ע נשאר סו"ס מציאות נפרדת מאחד עשר). ואחד עשר שרומז על עצמותו ית' – "אנת הוא חד ולא בחושבן" – שלא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שתיהם בשלימות, עכ"ל.

והמבואר שם בענין הג' (שלימות החיבור ד'עשר' ו'אחד עשר') הוא החידוש שנת' בשיחת ש"פ חוקת תשמ"ח בענין דירה בתחתונים, שאי"ז רק שנעשים דירה לו ית', שאע"פ שבאופן זה אין שום חיסרון בהדירה, מ"מ זה גופא שהעולם רק דירה (דבר נפרד) מהעצמות, אי"ז עדיין אחדות ה' אמיתי (ולכן בנוגע לענין הב' מדגיש הענין של 'אחד עשר', וה'עשר' (העולם) רק בטל לגילוי של 'אחד עשר').

משא"כ שלימות היחוד ד'עשר' ו'אחד עשר' הוא כשהתחתונים נעשים אחד עם העצם, וכשנ"ת לעיל (ועי"ש בהערה 46 מבאר לפ"ז החילוק בין ב' הענינים של 'אין עוד' ו'אין עוד מלבדו', בב' אופנים. עי"ש).

וזהו מה שמבאר שם שב' נקודות האחרונות הם ב' מדריגות ב'אחד עשר' גופא, והכוונה בזה היא, כיון שמצד כל המדריגות דגילויים אא"ל שהיש הגשמי הוא דבר אחד עם היש האמיתי, ורק מצד העצמות יכול להיות שגם היש הגשמי יהיה בתכלית ההתאחדות.



'הכנסה נמי הוצאה קרי לה'

הת' דוד מנחם מענדל שי' סתהון
תלמיד בישיבה

תנן בריש מסכתין (שבת ב, א) "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ", ובגמרא מפרש (ב, ב) "מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ ומאי שנא התם דתני שתיים שהן ארבע ותו לא? הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות . . אמר רב פפא הכא דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי . . חיובי מאי ניהו, יציאות! יציאות תרתי הויין! - שתיים דהוצאה ושתיים דהכנסה.

והא יציאות קתני? אמר רב אשי תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה ממאי מדתנן המוציא מרשות לרשות חייב מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י וקא קרי לה הוצאה וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה. אמר רבינא מתניתין נמי דיקא דקתני יציאות וקא מפרש הכנסה לאלתר, ש"מ: א"ל רב מתנה לאבבי הא תמני הויין, תרתי סרי הויין! וליטעמיך שיתסרי הויין! א"ל הא לא קשיא, בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני . . מ"מ תרתי סרי הויין. פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב...".

והנה בהשקפה ראשונה נראה דאין שייכות בין שאלת ודיון הגמרא בהתחלה "מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ" ובין השאלה בהמשך הגמרא שם "א"ל רב מתנה לאבבי תרתי סרי הויין! . . וליטעמיך שיתסרי הויין! . . מ"מ תרתי סרי הויין!", דהרי קושיא זו קיימת לכאורה גם קודם בירור הגמרא 'מאי שנא הכא'. אלא י"ל, שהגמרא מתחילה בסתירה בין שתי המשניות, ולאחר מכן מבררת את פרטי המשנה.

אמנם מעיון בדברים ניתן לומר שאכן ישנו קשר בין שאלת רב מתנה לדיון הגמרא שבתחילה, ובהקדים:

הנה התוס' בד"ה 'והא יציאות קתני' כותב: "לא פריך אלא אמתני' דשבועות . . אבל במתני' דהכא משכחת לה כולהו ביציאות, כגון שלא יהיו כולם לחיובא שתיים דהוצאה [1] שיש בה חיוב חטאת [2] ופטור אבל אסור דאתי לידי חיוב חטאת שהן ד' [3] פטור

אבל אסור דלא אתי לידי חיוב חטאת [4] ופטור ומותר, בעני וכן בעשיר לפירוש ריב"א בסמוך. ולהכי לעיל כי משני הכא . . לא הוה מצי למיפרך והא יציאות קתני".

וכן בתוס' ד"ה 'וקמפרש הכנסה לאלתר' כתב "וא"ת ואמאי לא דייק מכח דלא משכחת ארבע בפנים וד' בחוץ בלא הכנסות וי"ל דמשכחת להו כדפירשתי לעיל".

אמנם לפי התוס' צריכים להבין כיצד לומדים את המשנה, והרי כתוב בה גם הכנסות? אלא היינו לומדים ש"יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ" דהיינו כולם הוצאות וכמו שלמד התוס', ואחר כך ממשיכה המשנה "כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים כו'", דהיינו ש'שתיים שהן ארבע' קאי רק גבי הוצאות והמשנה כתבה כבדרך אגב גם הכנסות, שגם באלו יש חיובי ופטורי.

אלא שבתוך המקרים הללו נמצאים ההוצאות הכתובות בתחילת המשנה "שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ", והן אלו שכתב התוס'. היינו שלכו"ע גם בהכנסות יש חיובי ופטורי, אלא שהמשנה עוסקת רק בהוצאות - "יציאות השבת", וכל זמן שאפשר לפרש המשנה דקאי רק בהוצאות, נפרשה כך, כי בן הוא פשוט הלשון ש'יציאות' היינו הוצאות.

וגם אחרי דברי רב אשי ש"הכנסה נמי הוצאה קרי לה" ומביא הראיה מהמשנה בדף עג, מ"מ אין הכרח לומר כן במשנתנו וההכרח הוא רק על המשנה דשבועות, וזה שאומר התוס' "לא פריך אלא אמתני' דשבועות", דמזה אפ"ל שאף אחרי תירוץ הגמרא, עדיין משנתנו עוסקת רק בהוצאות, כי הפירכא הייתה רק על המשנה בשבועות כי אם לא - לא נגיע למנין של 'שתיים שהן ארבע' בלי למנות הכנסות, וממילא גם התירוץ קאי עליה.

אך אחר דברי רבינא "מתניתין נמי דיקא דקתני יציאות וקא מפרש הכנסה לאלתר", ש"מ ש'יציאות' דמשנתנו קאי אף על הכנסות, דכיון שכתבתם ראשונה מובן שלא הביאתם רק כבדרך אגב - והיינו שמוכיח ממשנתנו דהלש' יציאות קאי גם על הכנסות. וזהו שמפרש התוס' שהדיוק ש'יציאות השבת' שבמשנה קאי אף על הכנסות הוא רק מזה ש"קא מפרש הכנסה לאלתר, ולא ניתן היה לדיוק זה ממה שכתוב 'יציאות השבת שתיים שהן ארבע כו'" שהרי ניתן לפרשם בלא הכנסות, כנ"ל בתוס'.

וא"כ דוקא אחר דברי רבינא שהוכרחנו לבאר ש'ציאות' דמתניתין קאי ג"כ על הכנסות, הנה בזה מתעוררת שאלת רב מתנה "תרתי סרי הויין!", דלפני דברי רבינא הובנו דברי המשנה ד'ציאות' קאי רק על הוצאה כיון דזהו פשטות הלשון 'ציאות' ואין לנו בעיה עם המנין כי הווי שמונה ההוצאות. אך אחר שהוברר מדברי רבינא דקאי אף על הכנסות, א"כ "תרתי סרי הויין!" (לכה"פ. דמה שלא הקשה "שיתסרי הויין" הוא כי לא סבירא ליה למנות אף הפטור ומותר, כפשוט). וע"כ מתרצת הגמרא "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב כו".

ולפי זה יובן שפיר הקשר בין שאלת רב מתנה לדברי הגמרא שלפני"ז, דרק מתוך כל מהלך הגמרא שלפני"ז ועד הדיוק של רבינא עולה שאלת רב מתנה. דבלא זה היינו מפרשים ד'ציאות' קאי על הוצאות במשנתינו כי כך מובן בפשטות הלשון 'ציאות' והא ראייה שהיה מקום בגמרא להגיד ש'ציאות' הכוונה להוצאות דווקא והוכרחנו להביא ראיות שגם כן קאי על הכנסות, ואם אכן היתה הכוונה להוצאות בלבד אז לא שייך לשאול "תרתי סרי הויין", כנ"ל. ורק מתוך דברי רבינא שכולל גם הכנסות במשנתינו מתעוררת שאלת רב מתנה, כי עם ההכנסות אכן יש "תרתי סרי".

ולפי"ז יובן ג"כ התוס' ד"ה 'והא יציאות קתני' שמנה אף את הפטור ומותר, דאף שבהמשך הסוגיא מסקינן "פטור ומותר לא קתני", מ"מ זהו רק לאחר שמסיקים ש'ציאות' קאי אף על הכנסות, אך בתחילה כשרצינו לומר שקאי רק על הוצאות שפיר הו"ל למנות גם את הפטור ומותר, ואדרבא, בלעדיהם לא היינו מגיעים למנין ה'תמני'. אבל כשבלעדיהם יש לנו מנין של שמונה אין לנו לשאול למה לא מונים אותם, כי הרי סוף סוף אין בזה איסור דאורייתא ולא דרבנן, ומה בא לאשמועינן?!



אגוז על גבי מים

הת' אהרן שי' פארסט
תלמיד ביישיבה

א.

בענין אגוז וספינה שעל גבי המים

איתא במסכתין ה, ב: "א"ר אבין א"ר יוחנן, הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב" ומברר כוונתו, ולאחר אריכות השקו"ט מסיק: "אלא אמר רבא, כגון שקלט מע"ג גומא. גומא פשיטא, מהו דתימא מים ע"ג מים לאו הנחה הוא, קמ"ל.

ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו". ומסתפקת הגמ' לפ"ז: "בעי רבא, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא גייח, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא גייח, דנייד", ומניחה הגמ' הספק בתיקו.

והקשו התוס' ד"ה 'אגוז': "ואע"ג דאמרינן בפ"ק דבבא מציעא (ט, ב): 'ספינה מינח נייחא, ומיא הוא דקא ממטי ליה, לגבי קנין שאני', דלא איקרי 'חצר מהלכת', דחצר ילפינן מיד, ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה. אבל הכא ממשכן ילפינן, ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעין חפצים בני אדם. ובעי, אגוז בכלי וכלי צף על גבי המים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא", עד כאן לשונו לעניינו.

וכתב רעק"א בגליון הש"ס על דברי התוס' 'ויד נמי איהו דמסגי תותא': "תמוה לי, הא בנותן גט ביד עבדה אמרינן דהוי חצר מהלכת והא הוי דומיא דידו. אע"כ דאמרינן דומיא דידו דא"א להלוך ממנו דהקונה, ותמיד ידו אצלו, כך בעי' חצר שאינה מהלכת ממנו דהקונה. וצע"ג".

ומכאן עולין ב' דרכים לפרש מהי חצר המהלכת:

לשיטת הרעק"א חצר המהלכת היינו – חצר המהלכת מהאדם, כמו בהמה שמהלכת מעצמה מהאדם. וזהו הטעם למה שהעלתה הגמרא דספינה שקפצו עליה הדגים נקנו מדין חצר, והספינה לא נקראת חצר מהלכת, כיון ש"ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא

ממטי לה", היינו שספינה אינה כבהמה המהלכת מבעליה, ולכן אינה נקראת חצר המהלכת, ונחשבת כנחה – שאינה מהלכת מבעליה.

ועפ"ז פירוש "ספינה מינח נייחא" אינו שהספינה ממש נחה, אלא רק לומר שאינה מהלכת כבהמה, וא"כ אין סתירה בדבר לדיני שבת "אגוז לאו היינו הנחתו", כי בדיני שבת הנידון הוא שהאגוז עצמו לא מונח, ולא שייך דין זה לדין חצר מהלכת, שהרי דיני הנחה בשבת אינם בדין שייכות לאדם מסוים.

משא"כ לשיטת התוס', חצר מהלכת היינו חצר שביכולתה לילך מעצמה, וכמו בהמה שיש לה כח הילוך. וכשנקטינן דהספינה אינה נחשבת חצר מהלכת אלא 'מינח נייחא', משמעות הדבר היא שהספינה ממש מונחת, מפני שאין לה כח הילוך משל עצמה.

ולפי ביאור זה דהתוס', אכן יש סתירה מענין זה לאגוז, שהרי הכא אמרינן שאגוז לאו מונח הוא, ובב"מ אמרינן שספינה מונחת על אותו המקום. עד כאן ביאור שאלת התוס'.

ב.

אופן א' בביאור תירוץ התוס'

ובביאור תשובת התוס' ראיתי מבארים באופן א', ולכאורה ניתן להציע בזה ביאור באופן אחר.

והוא, דהנה ישנם ב' אופנים להסתכל על ספינה או שאר חפצים המונחים על גבי המים:

א. כיון שהספינה נסעה ממקום א' למקום אחר, הרי אינה נחה על גבי מקום אחד, ואף שאינה זזה מחמת עצמה, אך ודאי שאינה עומדת על מקום אחד – שבמציאות נמצאת היא במשך נסיעתה בכל עת במקום אחר.

ב. הספינה מונחת על אותם טיפות מים¹ בכל משך הפלגתה, היינו שהספינה מונחת כל העת על אותו המקום².

ולפי"ז, הנה לענין שבת נקטינן כצד הא' - שהספינה לא נחה, משא"כ לענין קנין אמרינן כצד הב' - שהספינה נחה.

והטעם לזה כתבו התוס': "לגבי קנין שאני דילפינן מיד", היינו, כיון שקנין נלמד מ'יד', א"כ גם הנחה כזו כהנחת יד על הגוף - שכמו"כ הוא הנחת הספינה ע"ג המים, הרי"ז מוציא מדין חצר המהלכת והוי מונח.

משא"כ לענין שבת דאזלינן בתר רגילות האנשים, א"כ ודאי שלא יניחו חפציהם ע"ג מקום שהחפץ לא ישאר בו אחר זמן מועט, ולגבי דעת בנ"א אין נ"מ במה שבהגדרת הדין נחשב החפץ המונח ע"ג מים למונח באותו המקום, וע"כ בדיני שבת אמרינן ש"אגוז לאו היינו הנחתו".

ועפי"ז, בכל דיני התורה אמרינן שהספינה "מינח נייחא" (כדרך הב'), אך דיני שבת שאני ובהם אזלינן בתר הרגילות, וא"כ "לאו מינח נייחא". ומה שכתבו התוס': "אבל הכא ממשכן ילפינן . . . כדרך שמניחין חפצים בני אדם", הוא המשך ועיקר תירוץ, והיינו, שנקודת החילוק בין המונחות דחצר להיחשב לחצר שאינה מהלכת למונחות חפץ בדיני שבת, הוא מטעם שבשבת כלל לא אזלינן בתר ההנחה במציאות אלא בתר דעת בנ"א.

ג.

ביאור ע"פ הנ"ל בדברי כ"ק אדמוה"ז

ע"פ ביאור זה אף ניתן לבאר פסק אדה"ז בשולחנו (סימן קס"ז, סט"ז, דיני בציעת הפת) שכתב, וזלה"ק: "אם הולכים בספינה אחת, ואמרו נאכל, נקבעו באמירה זו אפילו כל אחד אוכל מכרו, ואפילו שלא על מפה אחת. אבל אם יושבים בעגלה, יש להסתפק

1. יש לחקור אם זהו דין שהספינה מונחת על אותם הטיפות, או שזהו מציאות העולם. ובפנים נקטתי כאופן שזהו מציאות ע"מ לפשט הדברים.

2. ראה לקמן הערה 4.

אם דינם כרוכבים על גבי בהמה, שהעגלה ג"כ מהלכת, משא"כ בספינה, שהיא אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה, והיא נחה לעולם על אותם המים".

הוא בנוגע לרבים שנתוועדו שאחד יכול לברך המוציא ולהוציא את כולם ידי חובתם, שהוא רק כאשר יושבים יחדיו ובספינה, כיון ש"אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם המים", א"כ אפשר שאחד יברך ויוציא את השאר ידי חובתם, שנחשב הדבר שנמצאים כולם במקום אחד.

וע"פ הביאור האמור לעיל יובן, דכיון שכך הוא הדין בכל דיני התורה, א"כ גם בדיני בציעת הפת אומרים ש"ספינה מינח נייחא", ופסק אדמוה"ז ע"פ דברי התוס' הללו. ולפי ביאור זה, הנה דברי אדה"ז הם דלא כהרעק"א דלעיל, דס"ל שהחפץ שע"ג מים אינו דבר הנח, אלא רק שדי בזה לדיני קנין כנ"ל, דלא כתוס'.

ד.

הקושי בביאור הנ"ל

אמנם לכאורה ישנם כמה קושיות בביאור זה:

א. בפשטות קשה לומר במציאות שהספינה מונחת על אותם טיפות ממש³, דהרי דוחק גדול הוא לומר שלא נשתנו מי הים שתחתיה במשך כל שינויי הפלגתה וזרמי המים. ובפרט דיכול להיות שיוודע בוודאות שנשתנו המים, וכגון שעבר תחתיה דג גדול וכיו"ב, ולכאו' אז עלינו לומר שלא תקנה הספינה הדגים שעליה.

ב. מפשטות לשון התוס' 'קנין שאני', משמע שהדין השונה הוא קנין, וע"פ הנ"ל הול"ל 'שבת שאני', שהרי דין שבת הוא השונה משאר דיני הנחה במים.

ה.

ביאור חדש בתוכן הדברים

ולכן נראה לומר באופן אחר:

³ ובפרט אם נאמר שזוהי המציאות בעולם, אבל גם אם זהו רק דין צ"ב ומקור לומר דין כזה, שספינה מונחת על אותם טיפות ממש מתחילת הפלגתה ועד סוף.

הגמרא הכא אומרת ש'מים על גבי מים היינו הנחתם', ובמונחות דמים ע"ג מים הנה לכאור' אינו מפני שנמצאים המים במקום אחד ולא זזין ממקומן, אלא הוא מפני שנמצאים הם ב'מקום המים'. ואפשר לומר שעד"ז הוא במונחות דספינה, דספינה המונחת ע"ג המים אע"פ שהיא מפליגה, מ"מ מונחת על אותו מקום, דמונחת היא על הים.

ביאור הדברים:

בגמ' לקמן נסתפקו גבי שמן שע"ג יין אי הוי מונח, והקישו הדבר לדיני טומאה אי מקבל היין טומאה מחמת השמן. והשייכות בין שני הדינים היא, דבאם לגבי דיני טומאה נחשבים השמן והיין לדבר אחד, הרי שמכאן ראייה שנחשב השמן למונח. והיינו מפני שמונחות נוזלים ע"ג נוזלים היא – היותם דבר אחד.

ואפ"ל דלפי זה תובן המונחות דחפץ ע"ג נוזל, שהמים עצמם נחשבים לדבר אחד (כדמוכח מהדין הנ"ל), והחפץ שעליהם תמיד נמצא על המקום האחד הלזה – המים.

משא"כ ביבשה כל מקום הוא מציאות בפ"ע, ולכן כל תזווה בה הוי מהלכת, ואם יונח החפץ באופן שלא ישאר על פני אותו המקום בקרקע – לא יחשב למונח.

ותירוץ התוס' הוא ש'קנין שאני' – שבו די גם בהנחה כזו שבספינה ע"ג מים, וע"כ גם הנחה של ספינה המונחת ע"ג ים נחשבת ל"מינח נייחא" ואינה בדין חצר מהלכת. והוא מפני שלמדין אנו דין חצר מיד אדם, שגם בה אמרינן שהדבר נשאר באותו המקום על אף שזז, משא"כ בשאר דינים, ובנדו"ד – דיני שבת, אין חפץ שע"ג מים נחשב למונח, מאחר ואינו נמצא במציאות באותו המקום – מאחר וגם כשעומד במקומו אינו מונח לגמרי. ולפי"ז א"ש לשון התוס' שכתבו 'קנין שאני' ולא 'שבת שאני', שדיני קנין הם השונים משאר דיני מונחות, משא"כ דיני שבת הם כהפי' הפשוט בדבר המונח.

ובדרך זו עלינו לומר אשר המשך דברי התוס', "אבל הכא ממשכן ילפינן כו", אינו בהמשך לדבריו הראשונים – לבאר מהו המיוחד בדיני שבת שבהם בעינן הנחה 'כדרך', אלא כהקדמה להמשך דבריו – גבי השוני דאגוז מהנחת שאר חפצים, שלגביו הוי' הנחה זו שלא כדרך. ולא לגבי הגדרת המונחות שלו בדיני מונחות בשבת, גבי ספק אגוז כלי המף ע"ג מים אי הוי הרגילות להניח כך או לא.

1.

ביאור בדברי כ"ק אדמוה"ז

אלא שעפ"י דרך זו צריך להבין פסק כ"ק אדמוה"ז שפסק – לא בדיני קנין – שספינה מינח נייחא.

ואולי אפ"ל בשי' אדה"ז בביאור החילוק שבין דיני קנין לדיני שבת⁴, דבקנין סגי בהנחה כל דהו, וע"כ גם הנחה על גבי מים מוציאו מדין חצר המהלכת, והספינה נקראת מונחת. משא"כ בשבת, דבעינן שלא יהיה החפץ ניזוז כלל ממקומו, ועליו להיות מונח בהנחה גמורה.

ועפ"י פוסק אדמוה"ז גם בדיני בציעת הפת, שסגי בהנחה כל דהו (כדלהלן), ולכן אומרים שספינה מינח נייחא בדיני בציעת הפת – מאותה הסברא דאמרינן בדיני קנין.

ביאור הענין:

אדמוה"ז פוסק (שם סעי' ט"ז) גבי שמש, שבכל משך הסעודה קם ממקומו להגיש המזון וכו', דמ"מ יוצא ידי חובתו בברכתו של הבוצע, כיון ש"דרכו בכך וזוהי קביעותו, לעמוד לשרת ולאכול".

וכמו"כ פוסק (סעי' ט"ז) שאם היו רוכבים על גבי בהמות, כיון שהכינו מקום לאכול יחדיו, אע"פ שכל אחד רוכב בבהמתו הוא, מ"מ אפשר שאחד יברך ויוציא את האחרים ידי חובתם.

ובזה רואים שגם בדיני בציעת הפת סגי בהנחה כל דהו וא"כ אפשר לומר ג"כ שהספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי ליה.



⁴ ראה חי' הריטב"א החדשים כאן.

אין כרמלית בכלים

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

המקור

במס' שבת (ח, א) מובאת ברייתא: "היתה קופתו מונחת ברה"ר גבוהה עשרה ורחבה ד' - אין מטלטלין לא מתוכה לרה"ר ולא מרשות הרבים לתוכה. פחות מכן - מטלטלין".

ורש"י אל אתר הקשה: "...וא"ת פחות מי' ורחבה ד' כרמלית היא? (ומדוע שלא נאסור לטלטל מרה"ר לתוכה כפי שאסור לטלטל מרה"ר לכרמלית? ומתרץ רש"י:) לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא".

על סמך רש"י זה, בנו גדולי הפוסקים יסוד דאין כרמלית בכלים. וכ"כ התוס' בדף ה, א. (ד"ה 'כאן'): "אין כרמלית בכלים כמו שפירש רש"י לקמן גבי הייתה קופתו מונחת כו". וכן מובא בהגהות אשר"י (אות י') בשם (הר"ח ו) רש"י, וכדלקמן בזה.

ב.

ביאור הטעם דאין כרמלית בכלים

הנה בחידושי הר"ן (ח, א) מביא מהרא"ה ביאור בעומק הטעם דאין כרמלית בכלים, וז"ל: "וא"ת הא כרמלית היא. פירש הרא"ה ז"ל דליכא למימר משום כרמלית, דכלי לא בטיל למהוי כרמלית, דטעמא דכרמלית משום דלא דרסי ליה רבים וכלי כיון דלא קבוע ועשוי להנטל משם לא הוי כרמלית...".¹

¹ דייק בריש דברי הר"ן דמשמע דקופה פחות מי' דינה כרה"ר (ולא מקום פטור). ולקמן נדון אם דינה כמקום פטור או כרה"ר.

העולה מדבריו, דטעם הדבר דאין הכלי נחשב כרמלית ואין עליו דין רשות, הוא משום "דעבידי להנטל". וניתן להוסיף בכוונת דבריו, שגם המקום שעליו עומד הכלי נשאר רה"ר, וזאת מכיון שהכלי עשוי להינטל ולפיכך ההנחה בכלי הוי הנחה ברה"ר.

סברא זו דומה לזאת המובאת בר"ן (שעל הרי"ף), וז"ל: "מקשו הכא דבעינן ברה"ר הנחה על מקום ארבע. היכי דמי? אי למטה מג' לא צריך, דכל פחות משלושה כקרקע דמי, וכדאמרינן בגמ' בשלשל ידו למטה מג' וקבלה, ואי למעלה מג' ולמטה מעשרה – כרמלית היא ופטור. ואי למעלה מעשרה – רשות היחיד הוא". והיינו דתמוה היכי משכחת לה הנחה ע"ג מקום ד' ברה"ר, הרי אם ההנחה הייתה על דבר שהוא למעלה מג' ולמטה מי' – הוי המקום כרמלית, ואם הוי למטה מג' – הוי רה"ר, ולאידך אם הוי למעלה מי' – הוי רה"י.

ומתרץ שם בשם הראב"ד: "משכחת לה בבעלי חיים גבוה מג' שעומדים ברה"ר שאין חולקים רשות לעצמן"².

הרעיון הטמון בדברי הראב"ד דומה לסברא הנ"ל (המבוססת על דברי הר"ן) דדבר שעומד להינטל ממקומו – אינו קובע רשות לעצמו ואינו נעשה כרמלית, דזה גופא³ הטעם בבע"ח שאינם חולקים רשות לעצמם משום שאינם קבועים במקומם.

ג.

תירוץ לקושיית החלקת יואב

עפ"ז יש לתרץ מה שהקשה בספר חלקת יואב (קונטרס "קכא דקשייתא") וז"ל: "וקשה הא בשבת דף ז' בלבינה ברה"ר גבוה ג' ורחב ד' הוי כרמלית⁴. וקשה דהרי לבינה כלי היא כמבואר בש"ס ב"ק (דף צו ע"ב) וברשב"א שם כמבואר דלבינה כלי היא, וא"כ

² ומביא תירוץ נוסף: "אי נמי בעמוד תשעה ורבים מכתפין עליו דהוי כרה"ר..".

³ כן נראה הביאור בדברי הראב"ד בפשטות. וכן איתא ברשב"א (ה, א) שכותב בשם הראב"ד שאין דנים באדם דין כרמלית "לפי שהוא נע ונד".

⁴ וכלשון הגמ' שם: "אמר ר' חסדא לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב, על גבה פטור".

הלא אין כרמלית בכלים (שבת ה, תוד"ה כאן) וצ"ע". והיינו שמקשה אהא דלבינה דינה ככרמלית – הרי לבינה כלי הוא וקיי"ל דאין כרמלית בכלים.

אולם לפי ביאורנו הנ"ל המבוסס על דברי הר"ן מתורץ הדבר⁵, היות דהא דאין כרמלית בכלים אינו דין בכלים מצד עצמם⁶ שלא רצו לגזור עליהם שיהיו רשות לעצמם, אלא הוא דין בדבר שמטלטל ועומד להיעקר ממקומו שאין שם רשות עליו, וא"כ שונה הוא דין לבינה משאר כלים היות שאינה עשויה להינטל, ולכך שפיר חל עליה שם כרמלית.

ד.

תירוץ לקושיית אבן העוור

עפ"ז ניתן לתרץ ג"כ את קושיית אבן העוור על הכלל דאין כרמלית בכלים. הנה באבן העוור מציין לסוגיא בדף ז' ע"א דמבואר שם גבי היזמי⁷ והיגי⁸ והדומה להם דדינם כמקום פטור: "דכולם⁹ מבטלים מתורת רשות הרבים והוי מקום פטור". וע"כ מקשה מדוע¹⁰ כלים נעשים רה"ר (לשיטת התוס'¹¹) - הלא הו"ל לבטל שם רה"ר ולהיות מקום פטור.

ולפי היסוד הנ"ל מתורץ הדבר בפשטות, דשאני כלי דעביד להינטל ממקומו, ולפיכך לא חל עליו שם כרמלית או מקום פטור ונשאר כדין הקרקע שתחתיו - דהוי רה"ר,

⁵ אולם יתכן לחזור ולהעמיד קושייתו לפי מה שנבאר בשיטת רש"י לקמן, דאין כרמלית בכלים הוי דין מסוים בכלים שלא רצו לגזור עליהם שם כרמלית (כמפורסם בפוסקים).

⁶ דמה"ט גם בהמה לא נעשית כרמלית.

⁷ וכן הקשה מלבינה. וע"פ ביאורנו לעיל (גבי לבינה) תתורץ קושיא זו.

⁸ 'היזמי' הוא סנה ו'היגי' הם קוצים. ראה ברמב"ם פי"ד ה"ז.

⁹ פירוש: היזמי והיגי מבטלים במקומם שם רשות הרבים והמניח על גביהם הוי כמניח על גבי מקום פטור ולא כמניח ברה"ר.

¹⁰ פירוש, דמקשה שאפילו אי נימא דאין כרמלית בכלים מ"מ מדוע נעשה רה"ר ולא נשאר על דינו דאורייתא דהוי מקום פטור. והדין דאין כרמלית בכלים היינו שאינו כרמלית אלא מקום פטור.

¹¹ לקמן נביא ב' שיטות אם לכלי ברה"ר יש דין רה"ר או דין מקום פטור, וקושיית אבן העוור הוי להשיטה (תוס') דס"ל דהוי כרה"ר.

משא"כ היזמי והיגי והדומה להם דלא עבידי להינטל ממקומם – חל עליהם שם מקום פטור (או כרמלית – אם הוי דע"ד).

תירוץ זה דומה למ"ש הרשב"א לקמן (ז, א) בסוגיא דהיזמי והיגי, דמקשה מהא דאמר רבא¹² דהיזמי והיגי שאינם גבוהים ג', אינן רה"ר, ואילו לקמן בפרק המצניע אמר רבא גופא דמוציא פירות ברשות הרבים למטה מג' ביד – חייב, משום דכל שסמוך לקרקע בתוך שלושה – כקרקע דמי, והרי יד לא דרסי בה רבים? ומתריך: "שלא אמרו (דאינו כרה"ר) אלא בדברים שצריך העולם להניחם ולהשליכם ברשות הרבים, ואינם עומדים להסתלק, והלכך כיון שמונעין את הרבים מלדרוס שם אין שם רשות הרבים באותו מקום שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן דריסת רבים אבל אוכלין¹³ שאינן עשוין להתעכב שם אלא לשעה אין חולקין רשות לעצמן אלא עומדין הן ברשות ובטלין לגבי הרשות".

ומסיק הרשב"א: "תדע לך, דהא אפילו כלי גבוה משלושה ועד עשרה אינו חולק רשות לעצמו ולהיות ככרמלית, דכל שהוא עומד בתוך אויר הרשות אינו חולק רשות לעצמו, וטעמא כדאמרינן וה"ה הוא הטעם כאן כנ"ל".

הרי לנו מהרשב"א להדיא דדבר שאינו עשוי להתעכב שם אלא לזמן מה – אינו חולק רשות לעצמו, ומשמע מדבריו שאין זה דין מסוים בכלי, אלא כל דבר שאינו עשוי להתעכב ברה"ר אינו חולק רשות לעצמו ולא חל עליו שם כרמלית או מקום פטור.

ה.

דיוק בפרש"י

הנה מדיוק לשון רש"י בדף ח' יש להוציא לאור ביאור אחר בטעם הדבר שאין כרמלית בכלים, שמדייק לכתוב (כמובא לעיל, עיי"ש ברש"י ד"ה 'פחות מכן') "...לא גזור רבנן

¹² בסוגיא חולקים אמוראים בדין היזמי והיגי שאינן גבוה ג' אם יש להן דין רה"ר או מקום פטור. וקושיית הרשב"א היא לרבא דס"ל שדינם כמקום פטור, דבפרק המצניע לכאורה סותר דבריו.

¹³ צע"ק שמתחיל הרשב"א ב'יד' לעניין הנחה על היד ומסיים ב'אוכלין' – הרי לא איירי הכא לעניין אוכלין אלא לגבי הנחה על היד, וצ"ע. ויש לחפש בגירסאות הרשב"א אם יש טה"ד. שו"ר ברשב"א (בהוצאת מוסד הר' קוק) שגורס: "אבל יד או כלי שאינן עשוין להתעכב...".

לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא". משמע שעיקר הדין דאין כרמלית בכלים הוא שרבנן לא נתנו דין כרמלית בכלי, והוי ע"ד הפה שאסר הוא הפה שהתיר – שחכמים שאסרו לטלטל חפץ ולהניחו מרה"ר לכרמלית הם אלו שהתירו להניחו בכרמלית.

ומעתה נראה לומר דרש"י פליג על הראשונים הנ"ל, דלדבריהם הא דאין כרמלית בכלים הוי מצד מציאות הכלי (ולא מצד דינו), דמעיקרא דמילתא לא חל על כלים שם כרמלית מחמת דעבידי להינטל ואינו קבוע, משא"כ אליבא דרש"י בעצם היה צריך לחול עלייהו שם כרמלית אלא שרבנן לא ראו לגזור בכלים וקבעו שאין דין כרמלית בהם ולפיכך נשאר דינם כמקום פטור.

ולפ"ז יוצא לנו ב' ביאורים בהא ד"אין כרמלית בכלים", וכדלקמן בזה.

ו.

ב' ביאורים בהא דאין כרמלית בכלים

הנה¹⁴ המתעמק בדברי הראשונים בסוגיא זו, יבחין שישנם ב' דרכים בגדר כלל זה דאין כרמלית בכלים. התוס' הנ"ל פירשו את הסוגיא דדף ה ע"א ("כאן למטה מיו"ד") דכוונת הגמ' לומר דכשיש כלי (בידו של אדם) למטה מ' – דינו כרה"ר, וא"כ כשאומרים שאין כרמלית בכלים הכוונה היא שאין לכלי דין כרמלית אלא דינו כהרשות שמונח בה¹⁵.

ואילו ההגהות אשר"י כותב דאין כרמלית בכלים היינו שאין לו דין כרמלית, אלא דינו כמקום פטור וז"ל: "וכן קופה גבוהה י' ורחבה ארבע הוי רה"י גמורה. פחות מכאן הוי מקום פטור, דאין כרמלית בכלי. וכן פר"ח ורש"י. מהרי"ח". נמצא דלפיו אין הכלל דאין כרמלית בכלים מבוסס על המציאות דאין הכלי קבוע רשות לעצמו אלא הוי דין בכלים שלא גזרו בכלים לעשותם ככרמלית ודיניה, ונשאר דין הכלי דאורייתא שהוא רשות דמקום פטור (ולקמן נפרש כיצד יפרש את הסוגיא דדף ה').

א"כ נמצא דישנם ב' דרכים לפרש את דברי רש"י בהא שמותר לטלטל מרה"ר לקופה (פחות מיו"ד ורחבה ד') ברה"ר. לתוס' הוא משום שאין להקופה דין רה"ר ומטלטל הוא

¹⁴ מקצת הדברים מובאים לעיל וחזרנו עליהם כאן לבאר היטב את ב' המהלכים בכללות הסוגיא.

¹⁵ ויש להבהיר שבסוגיא דדף ה' הוי הכלי לכו"ע רה"ר כדלקמן הטעם בזה.

מרה"ר לרה"ר בפחות מד' אמות שאין איסור בדבר. ואילו להגהות אשר"י משום שלקופה דין מקום פטור ומטלטל הוא מרה"ר למקום פטור שאין איסור בדבר.

ז.

ב' שיטות בהלכה

ב' דרכים אלו מובאים להלכה בשו"ע אדמוה"ז (סי' שמה ס"י) וזלה"ק: "אבל אם אינו (הכלי) גבוה עשרה אף על פי שרחב ד' אינו חולק רשות לעצמו. ואף על פי שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמו דהיינו כרמלית כמו שיתבאר, מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והן כלים ודינם כמקום פטור. ויש אומרים שדינם כרשות הרבים שהם עומדים עליה וכל שכן אם גם אינו רחב ד' והוא למטה מיוד".

והנפק"מ בין ב' השיטות הוא במקרה שטלטל ד' אמות ברה"ר והניח בכלי רחב ד' שאינו גבוה י'. לשיטה הא' (של ההגהות אשר"י) יהיה פטור ואילו לשיטה הב' (תוס') יהיה חייב - שהרי הניח במקום רה"ר. והכי נמי אם היה הכלי ברה"ר ליד רה"י והוציא מרה"י והניח בכלי שברה"ר, לשיטה הא' מותר¹⁶ אף לכתחילה להוציא ולהניחו בכלי היות ודינו הוא כמקום פטור. אך לשיטה הב' אסור. ולכאורה מלבד האיסור שבדבר אף יהיה חייב אם עשה כן שהרי הוציא מרה"י לרה"ר.

ח.

ביאור טעמי המחלוקת

בכללות¹⁷ נחלקו ב' שיטות הנ"ל האם הכלי שברה"ר מתבטל לרה"ר (ע"ד ידו של אדם) וההנחה עליו נחשבת הנחה ברה"ר, או שהכלי הוי כרשות מקום פטור בפ"ע ואינו מתבטל לרה"ר, וההנחה עליו הוי הנחה ע"ג מקום פטור. בסגנון אחר: דפליגי האם הכלי מתבטל להרשות או נימא שהרשות מתבטלת להכלי.

¹⁶ כך נראה לפי הכללים דמותר לכתחילה להוציא מרשות היחיד למקום פטור, אולם טעון ביאור אם כתוב כן בפוסקים.

¹⁷ גם כאן חזרנו על מקצת הדברים המובאים לעיל בכדי לבאר היטב טעמי המחלוקת.

ויש להוסיף ביאור בשיטת ההגהות אשר"י דס"ל דהוי מקום פטור, דהא דאמרינן אין כרמלית בכלים היינו שבעצם הוי מקום פטור אולם חכמים הטילו על כל גוף דע"ד שברה"ר דין כרמלית לחומרא, ועל הכלי לא החמירו והשאירו דינו על דין דאורייתא דהוי מקום פטור. ולפ"ז יוצא דהדין דאין כרמלית בכלים הוי דין מסוים בכלים.

ביאור ב' השיטות בפרטיות יותר: התוס'¹⁸ הסוברים שלכלי דין רה"ר (או עכ"פ שהנחה עליו הוי הנחה ברה"ר) ס"ל דהטעם שאין כרמלית בכלים הוא משום דכלים המונחים ברה"ר אינם מבטלים שם רה"ר (גם במקום הכלי) ולפיכך הנחה על הכלי הוי הנחה ברה"ר, וכסברת הר"ן¹⁹ והרשב"א דכלי אינו מבטל שם רה"ר, כיון שעשוי להינטל. ומובן דלשיטת התוס' הוי הנחה על כלי שברה"ר כהנחה ברה"ר ולא במקום פטור (או כרמלית) משום דלשיטתו אין הכלי קובע רשות בפ"ע משום שאינו מציאות בפ"ע (לעניין קביעת שם רשות).

וכן משמע מרש"י (כפי שכתבנו) שמבאר דמה שלא אסרוהו ככרמלית הוי דין מסוים שלא גזרו²⁰ דין כרמלית בכלים לבטלם מתורת כלים. לפי זה יוצא דרש"י נקט כדברי ההגהות אשר"י דמקום הכלי הוי מקום פטור ולא כדברי התוס' ברש"י²¹ דמקום הכלי הוי רה"ר. ועדיין יש לפלפל בדבר.

ואילו ההגהות אשר"י סוברים שלכלי דין מקום פטור, משום דס"ל שחל שם רשות דמקום פטור ברה"ר על הכלי, והא דאין כרמלית בכלים היינו שלא נתנו חכמים את החומרא דכרמלית בכלים ונשאר בדינו המקורי מקום פטור. לפ"ז הא דאין כרמלית בכלים הוי דין מסוים בכלי דלא גזרו דין כרמלית עליו לבטלו מתורת כלי.

¹⁸ וכן ס"ל להר"ן הנ"ל בראשית דבריו, ועד"ז שיטת הרשב"א והמאירי המובאת בהמשך.

¹⁹ הקשר בין ב' עניינים אלו: א. דין הכלי ברה"ר דדינו כרה"ר. ב. הטעם של הר"ן דאין כרמלית בכלים משום דעשוי להינטל, לא מובא במפורש בדברי הראשונים, אולם מסתבר שיש לקשר בין ב' העניינים.

²⁰ ויתכן שזה גופא שלא רצו לבטל תורת כלי ממנו הוי מחמת טעמו של הר"ן משום דעשוי להינטל. אולם אין זה טעם דאורייתא שחל עליו שם מקום פטור אלא הטעם שלא גזרו חכמים עליו דין כרמלית לאחר שכבר נעשה מקום פטור.

²¹ יש לדייק דתוס' והגהות אשר"י גם יחד (שחולקים אם הכלי נעשה רה"ר או מקום פטור) תלו סברותיהם ברש"י.

דייק ג"כ במאירי (דף ח' ע"א) שכותב גבי קופה ברה"ר: "פחות מכאן (משיעור רה"י) בטלה היא אצל רשות הרבים, ואין משערין בה דין כרמלית ומקום פטור שאין כלים בדין כרמלית ומקום פטור כלל". והיינו דס"ל באופן מוחלט דכלי ברה"ר אין דינו כמקום פטור ודלא כההגהות אשר"י.

מדיוק לשונו ניתן להבין את צירוף ב' נקודות הנ"ל:

א. אין לכלי חשיבות עצמית לבטל שם רה"ר.

ב. הנחה ע"ג הוי הנחה ברה"ר וכפי שמבאר דהטעם דאין כרמלית בכלים הוא משום דהכלי "בטלה היא אצל רה"ר", וכסברת הר"ן והרשב"א דכלי עשוי להינטל ואין לו דין רשות כלל, (גם לא מקום פטור שברה"ר) ולפיכך נעשה כהנחה ברה"ר משום שהוא בטל אליו.

ט.

ביאור בסוגיא בדף ה' אליבא דההגהות אשר"י

ע"פ הנ"ל יוצא דשיטת התוס', הר"ן, המאירי והרשב"א דכלי ברה"ר דינו כרה"ר ולהגהות אשר"י (ע"פ פרש"י) דינו כמקום פטור.

הנה יש לעיין, דהרי הסוגיא בדף ה' ע"א איירי לעניין הנחה ברה"ר וקאמרינן שם שהמוציא והניח בטרסקל (כלי) שעל יד חבירו חייב משום שהוציא מרה"י לרה"ר. וא"כ מוכרחים לפרש כדברי התוס' (שם, ד"ה "כאן") דהוי הנחה ברשות הרבים ולא במקום פטור, וקשה כיצד יתרץ הגהות אשר"י את סוגיא זו.

וי"ל דס"ל להגהות אשר"י דיש חילוק בין כלי על גבי קרקע דאיירי בו בדף ח' א. לבין כלי בידו של אדם המושטת ברה"ר דאיירי בו בדף ה, א, דכאשר הוא על הקרקע נעשה רשות בפ"ע ומדין תורה שם מקום פטור עליו, משא"כ כאשר הוא בידו של אדם המושטת לרה"ר ואויר רה"ר מלמטה ומלמעלה ממנו - אינו נעשה מקום פטור.

והיינו, דאע"פ דס"ל דכלי המונח ברה"ר הוי רשות בפ"ע ולא מתבטל לרה"ר, מ"מ כשהכלי בידו של אדם המושטת לרה"ר שפיר מתבטל לרה"ר. א"כ, חלוקה הסוגיא דדף

ה' א. שהכלי מונח על הקרקע שנעשה רשות דמקום פטור מהסוגיא בדף ה' א. שהכלי הוא על ידו של אדם המושטת לרה"ר ומתבטל לרה"ר.

וניתן להוסיף דכיון דהנחה על היד אינה נחשבת להנחה על גבי מקום פטור אלא הנחה ברה"ר כדמוכח מהמשנה (ב, ב) דפשט בע"ה את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של העני חייב, וכביאור הראב"ד המפורסם (הובא ברשב"א דף ה ע"א) דכיון שנייד אינו נעשה רשות ברשות הרבים, א"כ מסתבר לומר שהנחה על כלי שבידו הוא ג"כ הנחה ברה"ר²². ולא אמר ההגהות אשר"י דהוי כהנחה ובמקום פטור אלא רק כשהכלי על גבי קרקע, שאז גם הקרקע מקבלת דין של מקום פטור משום דלא דרסי בו רבים.

אמנם כ"ז הוא לפי דברי ההגהות אשר"י אבל תוס' גופא ס"ל שהכלי נעשה רה"ר גם במונח ע"ג הקרקע שהרי ציינו לרש"י דדף ח', א. כמקור לדבריהם ורש"י הרי איירי בקופה המונחת על קרקע רה"ר.

י.

ביאור בשיטת רש"י בסוגיא דשדי נופו בתר עיקרו²³

ע"פ ביאור הנ"ל ניתן לתרץ קושיית התוס' על רש"י בסוגיא דשדי נופו בתר עיקרו (ד, ב), דמפרש רש"י (ד"ה "שדי"): "והוי כמונח ברשות הרבים על מקום ד', דעיקר מחשב ליה לנוף". והיינו דס"ל לרש"י שהנחה על הנוף היא כהנחה ברשות הרבים והעיקר מחשיבו לנוף להיות כמקום דע"ד.

ובתוס' (ד"ה "באילן") כותב על פרש"י ש"אי אפשר להעמידה, דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכו"ע, ולמעלה מג' לא הוי רה"ר". והיינו, שאם הנוף למעלה מג' דין כרמלית עליו, וכמבואר בדף ז' וח' לעניין לבינה ועמוד - שאם היו דע"ד גבוה משלושה דין כרמלית עליהם ולא הוי הנחה ברה"ר. ולפיכך פירש התוס' דשדי נופו בתר עיקרו נאמר לעניין שהנוף יש בו דין רה"י.

²² ויתכן לומר שגם כשיש לבינה בידו הוי הנחה על הלבנה כהנחה ברה"ר ולא אמרינן שדין כרמלית לבינה כשהיא על היד ורק כשהיא על הקרקע יש לה דין כרמלית.

²³ ראה בצרור החיים ח"ה ביאור רחב על הסוגיא דשדי נופו בתר עיקרו.

ויש לתרץ רש"י ע"ד הנ"ל, דאע"פ שעמוד וכיו"ב גבוה מג' ורחב ד' – דינו ככרמלית (כשאינו גבוה מיד) כשהעמוד על הקרקע, מ"מ בסוגיין דשדי נופו בתר עיקרו לא אמרינן כן שהעיקר (הגזע) של הנוף הוי ברה"י והוא לבד הוי ברה"ר ולמעלה ולמטה ממנו יש אויר רה"ר – בכה"ג ס"ל לרש"י דיין רה"ר על הנוף²⁴.

ועיינן בשפת אמת בב' הסוגיות (ג, ב, ה, א). ע"ד הנ"ל: "דווקא בלבינה ע"ג קרקע כיון דמעכב הילוך הרבים בזה אמרינן דלמעלה מג' הוי כרמלית אי הוי ד' ובפחות מד' מקום פטור..". אבל נוף או זיו היוצא כחלל רשות הרבים²⁵ דרבים בוקעין תחתיו מנא לן להיות חולק רשות לעצמו.

יא.

תירוץ לקושיית התמימים

בשיעור כשנאמר ביאור הנ"ל שאל א' התמימים דלפי הדברים הנ"ל ע"פ ביאור השפ"א נמצא דדברי התוס' סותרים זל"ז. בדף ה' ע"א ס"ל דכלי על היד הוי רה"ר משום דיש אויר מלמטה ולמעלה ואינו מונח על הקרקע, ואילו בדף ד' ע"ב מקשה התוס' על רש"י גבי נוף שיהיה הנוף כרמלית, ולא ניחא להו לומר דהוי רה"ר אע"פ שיש אויר רה"ר מלמטה ולמעלה מהנוף.

ויש לומר דאיכא ב' תשובות בדבר:

א. גוף שיטת התוס' בדף ה' היא דכלי אינו כרמלית ודינו כרה"ר גם כשהוא על הקרקע, וכפי שכתבנו לעיל. ומה שנאמר בביאור הגמ' בדף ה' לחלק בין דין עמוד ליד אדם היינו ביאור בגמ' לשיטת הגהות אשר"י. וייתכן שאה"נ וס"ל להגהות אשר"י כרש"י לעניין שדי נופו בתר עיקרו דהוי כדע"ד ברה"ר דינו כרה"ר.

²⁴ והיינו דאפילו אי נימא שאין לגוף הנוף שם רה"ר מ"מ מקרי הנחה ברה"ר ולא הנחה על כרמלית.

²⁵ דייק בלשונו שכותב "נוף או זיו היוצא כחלל רה"ר למעלה מט' טפחים". וקצ"ע מדוע בכה"ג דווקא הוי לנוף דין רה"ר, דלכאורה אם מחלקים בין נוף לעמוד הסברא נותנת שגם אם הנוף הוי למטה מט' (שהוא למעלה מג') דינו כרה"ר ומהו הצורך שיהיה גבוה ט' טפחים דווקא, וצ"ע.

ב. יש לחלק בין ענף של אילן לכלי על יד אדם, דכלי על יד אדם לכו"ע אין מקום להחשיבו כמקום פטור וכפי שביארנו לעיל שאין לתת לכלי דין שאין אנו נותנים ליד שמונחת עליו. וכיון שהנחה שעל ידו נחשבת להנחה ברה"ר כיון שעומד להסתלק כסברת הרשב"א המובאת לעיל כמו"כ הנחה על כלי שבידו נחשבת להנחה ברה"ר, וייתכן שגם שהנחה על לבינה שעל ידו נחשבת להנחה ברה"ר (וכפי שהוספנו בהערה (שם).

משא"כ לעניין נוף שנוטה לרה"ר שהוא יציב ואיננו עומד להסתלק או להינטל משם בהא שפיר ס"ל לתוס' (לפי ביאור רש"י²⁶) דנחשב הנוף לכרמלית.

יב.

ביאור בסוגיא דזרק כוורת

ונראה לפרש בעזה"י ולבאר בסוגיא דלקמן "זרק כוורת לרה"ר" דף ח' ע"א ולקשרה להמבואר בביאורנו כאן. הנה איתא בגמ' שם: "אמר אביי: זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' – חייב. רחבה ו' – פטור". ופירש רש"י: "רחבה ו' פטור" (משום): "דהוי רשות לעצמה, ואנו ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות".

(וממשיך רש"י ומקשה): "וא"ת בדלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית (ומתנין) ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן ולא להקל על דברי תורה בא כגון זו שיפטר מחטאת".

וכבר עמד במהרש"א על קושיית רש"י וז"ל: "ויש לדקדק דמאי קשיא ליה, הכא בכוורת דהא שמה כרמלית כו' כיון דכלי הוא ולא גזור ביה רבנן לבטולי מתורת כלי כמו שפירש"י לקמן גבי קופה, וכ"פ התוס' לעיל". היינו דמקשה על גוף הקושיא ברש"י שייפטר מטעם זריקת רשות דכרמלית – והרי אין כרמלית בכלים.

²⁶ היינו דאי נימא כפרש"י דעל הנוף דין רה"ר ס"ל לתוס' שנידון ככרמלית ברה"ר אבל תוס' עצמו ס"ל שעל הנוף דין רה"ר ולא שייך כלל ליתן לו דין כרמלית.

ומתריך: "וי"ל דלא קאמר התם דלא גזרו ביה רבנן לבטולי מתורת כלי אלא שלא להחמיר בכלי כשאר כרמלית שאין מטלטלין בו אבל הכא להקל ביה דהוה רשות לעצמה קאמר (ולפטרו מזריקת הכוורת) ולהכי הוצרך הכא לומר דלא הוי רשות אלא מדרבנן ואין כוח ביד חכמים להקל על ד"ת וכו' ודו"ק".

והיינו שמתריך דהא שאין כרמלית בכלים הוי קולא שלא אסרו לטלטל חפץ (פחות מד' אמות) ברה"ר ולהניחו בכלי (וכן מרה"י), אבל לא נאמר אין כרמלית בכלים בסוגיין (גבי זריקת כוורת) כדי להחמיר ולחייבו על זריקתו מחמת זריקה שאינה רשות (דכרמלית) כהסוגיא דלקמן.

ונ"ל דלפי שיטת הר"ן והרשב"א הנ"ל דהא דאין כרמלית בכלים הוי מציאות עובדתית דכיון דעבידי להינטל לא חל עליו שם רשות דכרמלית, אין תירוץ של המהרש"א (שמחלק בכלי בין קולא לחומרא) עולה יפה, דלביאור זה לא שייך להבדיל בין קולא וחומרא דהרי לפ"ז הא דאין כרמלית בכלים הוי סברא בפ"ע, דכיון דעביד הכלי להינטל אינו קובע רשות לעצמו.

וצ"ל שהמהרש"א מפרש את שיטת רש"י (כהגהות מימוני הנ"ל) שס"ל כביאורנו שבעצם הוי מקום הכלי רשות דמקום פטור והא דאין כרמלית בכלים היינו שלא גזרו דין כרמלית לחומרא בכלי והשאירו דינו כמקום פטור, ולפיכך גבי זריקת כוורת עשאוה ככרמלית לקולא משום דהוי זריקת רשות (לפי ההו"א של רש"י), ושפיר מובן תירוץ של המהרש"א.

ונ"ל דלשיטת הר"ן קושיית רש"י שיהיה פטור בזריקת כוורת מחמת זריקת רשות דכרמלית - אינה קושיא מעיקרא, שהרי בכלי לא שייך קביעת רשות וברור הדבר שזורק דבר שאיננו רשות כלל. ודייק בר"ן הנ"ל שמתעמק בסוגיא ועומד על קושיית רש"י ומתריך ע"פ דברי הרא"ה הנ"ל, וא"כ הדברים מדויקים²⁷.

²⁷ אך צע"ק במ"ש בסיום דבריו "ורש"י ז"ל פירש בדומה לזה". וניתן לפלפל בכוונת לשונו.

ועד"ז הקשנו לעיל על תוס' שמציין לרש"י למקור סברתם דהכלי נעשה רה"ר, אולם י"ל לגבי ב' מראי מקומות אלו (הר"ן ותוס') שאין כוונתם לומר דרש"י ס"ל כשיטתם בהסברא דאין כרמלית בכלים אלא כוונתם הוי אך ורק לציין לדין שמחדש רש"י ד"אין כרמלית בכלים" עיין היטב.

הדביק פת בתנור

הנ"ל

א.

המקור

במס' שבת (ד, א) איתא: "בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו²⁸". ובסיום הסוגיא מפרש ר' אשי את בעיית ר' ביבי לעניין מזיד, וס"ל דשאלת רב ביבי הייתה לעניין סקילה האם התירו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה או לא התירו, ומסיקה הגמ': "רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה".

ועל הא דמתני ר' אחא פרש"י (בד"ה 'בהדיא'): "בהדיא סקילה, ובלשון פשיטותא ולא בלשון בעיא מתני רב אחא בריה דרבא מילתא דרב ביבי". ועיין ג"כ ברמב"ם²⁹ (ע"פ המגיד משנה) שפסק כן (הל' שבת פ"ט ה"ה)

בתוד"ה 'קודם' נעמד על שאלת הגמ' האם התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ומקשה בזה: "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה, פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו". ומתרץ: "ותי' ריב"א, דאם לא התירו לא מיחייב סקילה, כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו".

²⁸ עיין בסוגיין שישנם כמה אופנים בתיאור שאלת ר' ביבי, ובביאורנו עמדנו על האופן ששאלת ר' ביבי היא לעניין איסור סקילה, משום ששאלה זו מתקשרת יותר להדין בביאורנו.

²⁹ דייק ברמב"ם שכותב: "שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר, מותר לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה". דייק שפוסק כן לעניין שוגג אולם עיין במגיד משנה שכותב: "דדין שוגג ומזיד אחד הוא". עיי"ש שכותב שהרמב"ם ביאר את הדין לעניין שוגג וכ"ש לעניין מזיד.

וממשיך התוס' להוכיח דבריו: "וכן בפסחים בס"פ האשה (דף צב. ושם): ערל, הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת. אלמא לא מיחייב כרת, הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח".

ובתוס' ישנים תמה על הוכחת התוס' ממס' פסחים, דלכאורה אין מקום להשוות בין המקרים: "ולא דמי לההיא דפסחים, כיון דפשע". פירושו: דגבי הדביק פת בתנור פשע בידיים וראוי להתחייב סקילה, דבכה"ג דפשע מסתבר שלא הפקיעו חכמים את עונשו, משא"כ בההיא דפסחים שאע"פ שיכול היה להכין את האיזמל מערב פסח, מ"מ אין כאן פשיעה בידיים, וראה לקמן בזה בביאור התוס'.

ב.

עיון בשו"ט התוס'

הנה יש לעיין בעומק סברת השו"ט של התוס', דבתחילת דבריהם נקטו שיש חיוב סקילה גם אם ימנע מרדיית הפת מחמת אונס שאסרו לו חז"ל לרדות, ולבסוף נקט ריב"א שאין כאן חיוב סקילה כיון שנמנע מלרדות מחמת איסור דרבנן.

וי"ל דב' צדדים אלו, נובעים מחקירת האחרונים בגדר מלאכת אפייה, האם גדרה הוא הדבקות הפת בתנור (באופן שלבסוף יאפה דאל"כ אין על הדבקות הפת שם אפייה) או שמא י"ל דגוף אפיית הפת הוא גדר מלאכת האפייה, והדבקות הפת הוי רק הכשר המלאכה.

לפ"ז י"ל, דהמקשן בתוס' נקט כאופן הא' בגדר מלאכת אפייה, דגדרה הוא הדבקות הפת בתנור, וכיון שאין אונס על הדבקות הפת א"כ חייב סקילה. ואע"פ שיש אונס על גוף האפייה, מ"מ גוף האפייה הוי רק כעין תנאי (כדי שיחול על ההדבקה שם אפייה) ולא גוף המלאכה. ואילו הריב"א ס"ל כאופן הב', דגדר מלאכת אפייה הוי גוף האפייה, ולפיכך האונס שאסרוהו מחמת גורם לכך שלא יהיה חייב סקילה כיון שהוא אונס בגוף המלאכה.

ומתוסף ע"י ביאור זה הלכה נוספת, דלשיטת הריב"א כיון שהפטור הוא מחמת אונס גוף האפייה, צ"ל דלאו דווקא אם האונס נעשה ע"י איסור חכמים אלא היה אם האונס

נגרם ע"י בני אדם ה"ה שעצרוהו מלרדות את הפת פטור הוא, וכ"כ השפ"א שם, ועיין לקמן בזה.³⁰

ג.

תוספת ביאור בחקירה

הנה (כמובא לעיל) חקרו האחרונים³¹ בגדר מלאכת אפייה האם מהות המלאכה הוי הדבקות הפת בתנור או גוף אפיית הפת. ומובאת בספרי גדולי ישראל נפק"מ להלכה: המניח פת בתנור בשבת ונאפתה הפת במוצאי שבת. לאופן הא' דמהות האיסור הוי הדבקות הפת בתנור – חייב, אבל לאופן הב' דמהות האיסור הוי גוף אפיית הפת – פטור, כיון שנאפתה הפת במוצ"ש.

ולפי מה שביארנו דזה גופא שורש שאלת התוס' האם יתחייב סקילה כאשר נאנס מלהוציא את הפת מהתנור, דחקר התוס' במהות מלאכת אפייה, האם המלאכה הוי הדבקות הפת בתנור או שמהות גוף מעשה האפייה הוי המלאכה. היוצא מכ"ז הוא, דלפי

³⁰ עיין שם בשפ"א שמתעמק בשיטת ריב"א גופא וכותב: "דאפשר לומר דהחיוב אינו בשעה שהדביק אלא בשעה שנגמר האפייה, ומשום הכי פטור גם אם אינו יכול לרדות מחמת אונס". וע"ד שביארנו באות זו.

³¹ חקירה זו יש לחקור בעוד מלאכות בשבת, אולם אין גדרי המלאכות שווים וטעון עיון רב להבנת החילוק בין מלאכה למלאכה. ועיין במנחת חינוך במלאכת זריעה שכותב: "על הזריעה שזרע חייב אף בלא הזריעה. ונקלט כלל כגון שנתקלקל תיכף ע"י איזה סיבה או שתיכף הגביה מן הקרקע חייב על מעשה הזריעה. ולא דמי לאפייה דקודם שנאפה אינו חייב, כמבואר בשו"ע התירו לרדותה קודם שתאפה כדי שלא יבוא וכו', דהתם האפייה הוא המלאכה וחייב בשעת האפייה, אבל הכא המלאכה הוי הזריעה, וחייב תיכף על הזריעה".

ועיין בהמשך דבריו שכתב חידוש נוסף: "ונראה פשוט אפילו אם זרע אדעתא להגביה תיכף מן הקרקע ולא יצמח כלל, מ"מ מעשה הזריעה במקום צמיחה אסרה תורה וזה הו"ל מלאכה, א"כ הו"ל כבונה ע"מ לסתור או כותב ע"מ למחוק דודאי יחייב על המעשה וה"נ כנ"פ".

ובכללות החקירה עיין צפנת פענח הל' שבת פ"ט ה"א, וראה רש"ש דף עג ע"א. ובימי בחרותי העיר לי ידידי הטוב הר' יהושע העשל גרינברג שי', על שינוי הלשון מהמשנה להרמב"ם, דבמשנה איתא "הזורע והחורש" ואילו ברמב"ם פ"ז ה"ט איתא "החרישה והזריעה", וביאר דתלוי אם גדר המלאכה הוא מצד גברא ופעולתו (זורע חורש כו') או מצב בחפצא והנפעל (חרישה זריעה כו')

הריב"א (שמתרץ קושיית התוס') המדביק פת בתנור בשבת ונאפתה במוצ"ש – פטור, כיון שגוף המלאכה נעשתה במוצ"ש.

עיין בשפ"א שמקשה מהירושלמי שנקט דכאשר הכניסה לתנור בשבת ונאפתה במוצ"ש חייב (דמשמע שעיקר המלאכה הוי ההכנסה לתנור), וא"כ קשיא על שיטת הריב"א, דמסיק שכאשר נאנס מלהוציא את הפת מהתנור פטור מסקילה (דמשמע שעיקר המלאכה הוי גוף האפייה). אמנם עיין בהר צבי (מובא בהמשך) ועוד אחרונים דהבבלי פליג על הירושלמי הנ"ל יתורצו דברי הריב"א (ועיין עוד בזה לקמן).

עיין בחלקת יואב (או"ח ס"י) שדן בגוף ההלכה ומביא אחרונים דס"ל דבמניח פת בתנור בשבת ונאפתה למוצ"ש פטור. ומשיג על דבריהם וז"ל: "דמה דפשיטא להו לכל האחרונים ז"ל דאם מניח פת בתנור בשבת ונאפה דמודים שפטור, הנה כולם שגו בזה, דמפורש להדיא בירושלמי פ"א ה"ו דאם התחיל לעשות המלאכה בשבת אף שנגמרת במוצ"ש חייב. ועיין בהר צבי שהוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי וס"ל שאם הדביק פת בתנור בשבת ונאפתה למוצ"ש דפטור. וכן הביא מפמ"ג בפתיחה כוללת שנסתפק בדבר זה. (אם הכניס הפת לתנור בשבת ונאפה במוצ"ש – אם חייב או פטור) והפמ"ג מסיק בכה"ג כיון שלא נאפה בשבת פטור".

ד.

תירוץ הגור אריה לקושיית התוס' ושיטתו

תירוץ נוסף לקושיית התוס' נמצא בחידושי גור אריה (להמהר"ל מפראג) וז"ל: "ואין להקשות וכי ישמע לנו אם נאסור לו, מכל מקום נפקא מינא מיניה שבי"ד מצווין להפרישו ולעכבו בידיים שלא ירדהו, ומונעין אותו לעשות איסור בעל כרחו".

והיינו שמקשה כקושיית התוס' מה טעם יש לאסור כיון שבין כך לא ישמע לנו, ומתרץ (דלא כהתוס') דאה"נ דלא ישמע לנו, אולם הבי"ד ידאגו למנוע ממנו מלרדותה, ויעכבוהו בידיים.

ולכאורה יש לדייק מהא דלא תירץ הגור אריה כדברי התוס', די"ל שס"ל שגם באם נמנע ממנו לרדות, מ"מ יתחייב סקילה.

וי"ל דמהאי טעמא גופא הוכרח הגור אריה לתרץ הקושיא באופן אחר מהריב"א, משום דס"ל שכיון שברצונו הדביק את הפת בתנור צ"ל חייב, ואין האונס בעת האפייה פוטר מחיוב סקילה שחל (למפרע) בעת הדבקות הפת. ועיין ג"כ בשפת אמת שתמה על יסוד הריב"א וז"ל: "וצע"ג בסברא זו, כיון דבאמת מיד שהדביק חייב, אך אם היה רודה לא היה נגמר, וע"י שנאנס על הרדייה יפטור - הוא מילתא דתמוה לנו".

וא"כ י"ל, דס"ל להגור אריה דמהות איסור אפייה הוי הדבקות הפת בתנור, ולפיכך חייב סקילה על הדבקות הפת אע"פ שאנוס הוא מלרדותה. ומש"ה הוכרח לתרץ שבי"ד יעכבוהו בידיים. אולם עיין בראשונים על אתר שרובם ככולם הביאו את יסוד הריב"א שע"י שנאסר ע"י חכמים מלרדותה לא מיחייב סקילה.

ה.

דברי התוס' ישנים

עיין בתוס' ישנים שעומדים על דברי הריב"א (שכתב שמכיון שא"א לו לרדותה מחמת איסורא דרבנן - אינו חייב סקילה) ומקשים בשם הרב שמואל ממירבורא: "א"כ מאי קא מיבעיא, כיון דבין התירו בין לא התירו לא מיחייב - פשיטא דלא יתירו". ומתריך: (באופן הב' ³²): "היא גופא קא מיבעי ליה התירו, דאם לא יתירו מיחייב. ולא דמי לההיא דפסחים כיון דפשע או לא התירו דלא מיחייב אע"ג דפשע מתחילה, השתא מיהא אינו מניח מלרדות אלא ע"י שאסרו לו חכמים".

והיינו דאליבא דהתוס' ישנים הגמ' גופא מסתפקת האם האונס שאסרוהו מלרדות את הפת פוטר אותו מסקילה אם לאו. ולפי ביאורנו שדין זה, אם חייב סקילה אם נמנע מלרדות מחמת איסורא דרבנן, תליא במהות מלאכת אפייה, נמצא שהגמ' גופא מסתפקת במהות מלאכת אפייה האם האיסור הוא הדבקות הפת או גוף האפייה.

³² עיי"ש שתירץ לפי אופן הא': "ונ"ל דנ"מ אם התירו דמיחייב אם לא ירדה". וראה שפ"א שכותב על תירוץ זה: "אין מובן לי כלום". והיינו משום שאע"פ שיש נפק"מ אם התירו או לא התירו מ"מ צריכים להבין מדוע יתירו - הרי עדיף שלא יתירו ובין כך לא יהיה חייב סקילה - כקושייתם לפנ"ו.

עיין בהמשך דברי השפ"א שר"ל שכוונת הת"י בתירוץ זה היא שהתירו לו לרדותה ואו לא ירדה יהיה חייב סקילה. אמנם צ"ע פירוש זה, שהרי פשטות כוונת הגמ' שהתירו לו לרדותה בא כדי שלא יתחייב ולהקל על המדביק את הפת ולא להחמיר עליו, עיין היטב.

1.

עיון בתוד"ה "וכי אומרים"

הנה בסוגיין אומרת הגמ' גבי המדביק פת בתנור שאין להתיר לחברו לרדותה, ובלשון הגמ': "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך?".

ובתוס' (ד"ה "וכי") מקשה ממס' עירובין (לב, ב) דאיירי התם גבי הפרשת תרומה שלא מן המוקף, וז"ל: "והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין לב: ושם) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", ומדוע אמרינן הכא שאין להתיר לו לחטוא בכדי שיזכה חברו (שלא יעבור איסור דאורייתא)³³, ומתרץ: "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו, דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתני. אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו.. עיי"ש פרטי התירוץ.

ובהמשך לזה (שם) קאמר הריב"א: "דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור, לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

והיינו שהריב"א מחלק בין מדביק פת בתנור לבין האכלת טבל, שגבי מדביק פת בתנור כבר נעשה האיסור, ולכך שוב אין לו להציל את עצמו (וק"ו את חברו) ע"י רדיית הפת, משא"כ גבי האכלת טבל עדיין לא נעשה שום איסור, ולכך יש לו להציל את חברו ע"י איסור קל דהפרשת תרומה שלא מן המוקף מאיסור חמור של אכילת טבל.

אך ע"פ ביאורנו הנ"ל (אות ג') לכאורה הריב"א עצמו סותר דבריו, דבד"ה "וכי" כתב "שהאיסור כבר נעשה וממילא יגמור", ואילו בהמשך בתוד"ה "קודם" משמע (מדפסור מחמת אונס וכו"ל) שהאיסור הוא גוף מלאכת האפייה, וא"כ לא נעשה שום איסור - כפי שביארנו לעיל באריכות.

³³ זהו פירוש קושיית התוס' אולם אינו מובא בתוס' במפורש.

אמנם יתכן לומר דמ"ש הכא ד"מעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור" - אין הכוונה שגוף האיסור כבר נעשה ע"י הדבקות הפת בתנור, אלא הכוונה שהמעשה שמביא את המלאכה כבר נעשה, ושוב ב' דברי התוס' עולים בקנה אחד ודו"ק.

ובגוף גדר הדין ד"וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך" דייק ברש"י (ד"ה "וכי") שמפרש: "וכי אומרים לו לאדם. צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור". ובלקו"ש (חח"ע' 149) תמה כ"ק אדמו"ר על דברי רש"י - מדוע הוצרך להדגיש את עניין ה"עונש חמור" ולא פירש בפשטות שיחטא בכדי למנוע את חברו מעבירה חמורה.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר נשי"ד, דרש"י אזיל כשיטת התוס', שמפרש בסוגיין דאיירי באופן כזה שמעשה האיסור כבר ישנו, ויכול למנוע מחברו רק את העונש, וע"ד המדביק פת בתנור. וע"ז נאמר בגמ' בתמיה: "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". אבל אם חברו לא עשה עדיין את מעשה עבירה אה"נ שצריך לחטוא בכדי שיזכה חברו ולהצילו מחטא חמור. חזינן בדיוק לשונו הטהור שתירץ רש"י את קושיית התוס'.

ז.

גדר חדש במלאכת אפייה

ויש להתעמק שוב בגדר מלאכת אפייה, דהנה איתא בסוגיין לעניין המדביק פת בתנור: "א"ל רב אחא בר אבבי לרבינא: היכי דמי? אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התיירו? ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב? והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה..".

העולה מסוגיא זו, שאם הדביק פת בתנור ונודע לו קודם האפייה, פטור הוא מקרבן חטאת, משום שיש לו ידיעה קודם גמר המלאכה. ולכאורה יש להוכיח מכאן שגוף המלאכה איננה הדבקות הפת בתנור בלבד, דא"כ מדוע פטור מקרבן חטאת כאשר נזכר לאחר ההדבקה - הרי גוף האפייה לפי סברא הנ"ל הוא תנאי בלבד? וע"כ י"ל דס"ל דמהות מלאכת אפייה היא גוף המלאכה ולא הדבקות הפת בתנור. ביאור זה, הולך בד בבד עם ביאורנו בדברי הריב"א הנ"ל.

אמנם לכאורה יש לדייק ג"כ במלאכת אפייה דלא הוי גוף האפייה בלבד, דא"כ מדוע פטור כאשר נזכר קודם האפייה - הרי הידיעה הייתה קודם המלאכה? אלא ע"כ שהמלאכה מתחילה בהדבקות הפת בתנור ונמשכת עד עת האפייה בפועל.

הבנה זו, על אף שהיא משנה את הגדרת המלאכה, מ"מ עולה היא בקנה אחד עם ביאורנו הנ"ל, שהרי סו"ס גוף האפייה הוי מגוף המלאכה והאונס קודם האפייה בפועל הוי אונס בגוף המלאכה. ועיין בהר צבי או"ח ס' קכח.

דייק ברמב"ם הל' שבת (פ"ט ה"ה) שכותב: "שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר, מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה". משמע שהתירו לו לרדותה בכדי שלא יעבור על המלאכה, אבל מחיוב חטאת פטור הוא בלאו הכי שהרי יש ידיעה באמצע.

ומפרש הרמב"ם כוונת המקשן בגמ': "מי חייב" - רק לעניין גוף החיוב, אבל אה"נ דמותר³⁴ לרדותה גם בכה"ג בכדי למנוע ממנו את גוף המלאכה (ואע"פ שאין בה חיוב חטאת), וכן פירש בלחם משנה.

אולם עיין במאירי שחולק על הרמב"ם, וכותב דכאשר הדביקה בשוגג אסור לו לרדותה: "שאם נזכר קודם שיקרמו פניה - הרי משנזכר אין כאן חיוב חטאת". משמע שעיקר ההיתר לרדותה הוא רק כדי להימנע מעונש חטאת ולא מאיסור מלאכה, וצע"ק הסברא בזה וראה בהערה.

אולם גם להמאירי גוף המלאכה היא משעת ההדבקה עד גמר מלאכת האפייה, אך ס"ל שהתירו לו לרדותה רק בכדי להציל³⁵ את המדביק מחיוב חטאת, עיין בדבריו היטב.

³⁴ ולכאורה רק לו עצמו מותר לרדותה משא"כ גבי חברו אמרינן "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", ונאסר מלרדותה גם בשביל להציל את חברו מהאיסור מלאכה. עיין בלקו"ש המובא לעיל והדיוק בלשון רש"י. וצריך ישוב הדעת לחבר הדברים.

³⁵ קצ"ע דלכאורה הא דהתירו לחטוא כדי להציל את עצמו הוא מהחטא ולא מעונש החטא. ובשלמא במזיד צ"ל שעונש הגוף חמיר טפי ולכך התירו לו לחטוא כדי להציל את עצמו מעונש חמור זה, אבל עונש הקרבן דהוי כפרה - מדוע צריך לפוטרו מזה.

ת.

דרך חדשה³⁶ בביאור דברי הריב"א

הנה עד כאן ביארנו³⁷ דברי הריב"א "דאם לא התירו לא מיחייב סקילה כיון דמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו" - שזהו מטעם אונס רחמנא פטריה, דכיון שהוא אסור מלרדות את הפת - פטור הוא מסקילה, ולפי"ז אין זה דין מסויים מחמת שהוא אונס ע"י בית דין אלא דין כללי באונס וה"ה אם הוא אונס ע"י חברו שאינו מאפשר לו לרדות את הפת - ה"ה פטור מסקילה, דאונס רחמנא פטריה.

אולם עלה בליבי לפרש כוונת התוס' באופן אחר, שכוונתו היא דכאשר חכמים אסרו לו לרדותה הם גם הפקיעו ממנו³⁸ את עונש כרת. ולפי"ז אין זה דין באונס רחמנא פטריה אלא כוח מיוחד שיש לבי"ד להפקיע את העונש מאדם שמציית לדבריהם.

עפ"ז יומתק יותר הא דפטור מסקילה, שהרי כבר תמה השפ"א (הובא לעיל על דברי הריב"א) "וצע"ג בסברא זו, כיון דאמת מיד שהדביק לחייב וע"י שנאנס על הרדייה פטור - הוא מילתא דתמוה לנו". ולפי ביאור זה אין כאן קושיא מעיקרא, דאין הפטור מדין אונס רחמנא פטריה, אלא מחמת הפקעת העונש ע"י חכמים.

ולפי"ז אין הכרח לפרש בשיטת הריב"א דס"ל שגדר מלאכת אפייה הוא גוף האפייה, דאפילו אי נימא דגדר מלאכת האפייה הוא הדבקות הפת בתנור מ"מ אם אסרו לו חכמים לרדותה פטור הוא מסקילה, מחמת הפקעת האיסור ע"י חכמים.

עפ"ז יש לפרש דברי התוס' (בד"ה "וכי") כפשוטו, שכתבו: ש"הכא המעשה של האיסור כבר נעשה וממילא יגמור...". היינו כפשוטו שגוף ההדבקה הוי המלאכה

³⁶ עיין בספר אילה שלוחה (להרב אהרן אליהו וילהלם) שמפרש דברי הריב"א כדרכנו, אולם לא ראינו ביאור זה במפרשים אחרים.

³⁷ וכן ביארו רוב האחרונים.

³⁸ דייק ג"כ בלשון תוס' (ד"ה "שנים"), נמ"י ועוד רוב הראשנים שהביאו את תירוצו של הריב"א ודייקו לכתוב: "לא מיחייב סקילה כיון שאינו בא לידי איסור אלא ע"י מה שאנו אוסרין לו". ולא הזכירו כלל דפטור מטעם אונס. אולם דייק בריטב"א חדשים שהדגיש דהפטור הוא משום אונס שלא התיר עצמו למיתה. ולקמן בביאור דהתראת ספק נחזור לדבריו בעזה"י.

והאיסור. ולפ"ז יוצא נ"מ לדינא שאם הדביק פת בתנור ונאנס ע"י חברו מלרדותה חייב סקילה (אם התרו בו).

ולפ"ז לק"מ קושיית המפרשים³⁹, דהקשו שמכיון שיש כאן אונס (לפי ביאור הריב"א) אם כן מדוע שואלת הגמ' אם התיירו לו לרדותה אם לאו - הרי מסתבר לומר שלא התיירו לו לרדותה, כיון שגם כך יהיה פטור מסקילה. ולפי הנ"ל אין כאן קושיא מעיקרא שאין כוונת הריב"א דפטור מחמת אונס אלא מחמת הפקעת העונש למציית לדברי חכמים ושאלת הגמ' היא האם הפקיעו חכמים את עונש הסקילה ואסרו לו לרדותה או לא הפקיעו חכמים את עונש הסקילה בכה"ג, משום שפשע בתחילה, ולא הפקיעו העונש בכה"ג.

לפ"ז ניתן לבאר הוכחת התוס' ממס' פסחים בעומק יותר, ובזה גם לתרץ את קושיית התוס' ישנים הנ"ל ד"לא דמי לההיא דפסחים כיון דפשע" (והדביק פת בתנור במזיד), דכוונת התוס' בהבאת הגמ' במס' פסחים איננה לעניין הפטור מעונש כאשר נעשה האונס ע"י איסור חכמים, אלא להוכיח שיש כוח ביד חכמים להפקיע עונש כרת או סקילה למי שראוי להיענש על מעשיו.

ויש לעיין, דהנה מפורסמת סוגיית הגמ' במס' יבמות (ה, א) דיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. וי"א שהכוונה במס' יבמות שיש כוח היא שיש כוח ביד חכמים להפקיע חיוב בשב ואל תעשה מצוה - כגון שופר בר"ה שחל להיות בשבת שאין תוקעין, אבל אין הוכחה מהסוגיא ההיא דיש בידם כוח להפקיע את עונש הראוי לחול מחמת האיסור שכבר נעשה - כגון המדביק פת בתנור, שצ"ל חיוב סקילה (אם התרו בו כו'), ומ"מ הפקיעו חכמים את העונש כשאסרו לו לרדותה. ועד"ז כשלא הקריב קרבן

³⁹ שכן הקשה התוס' ישנים ועד"ז בשפ"א, דייק היטב בלשון התוס' ישנים שיתכן שביאורנו לקמן כלול בתירוץ התוס' ישנים: "או דלמא לא התיירו דלא מיחייב אע"ג שפשע מתחילה", אולם יתכן לפרשו (באופן אחר) שכוונתם היא, ששאלת הגמ' האם האיסור מלרדות פטור מסקילה מחמת אונס. וכפי שביארנו לעיל.

פסח שחייב כרת, שהרי⁴⁰ ביכולתו להביא איזמל מלפני השבת, אך מ"מ הפקיעו⁴¹ חכמים את העונש במה שאסרו לו להביא את האיזמל והעמידו דבריהם ופטרו מכרת גם בכה"ג.

ט.

קשר לסוגיא דאשו משום חציו

ונראה לכאורה דיש לקשר דין זה (מדביק פת בתנור במזיד ושוב נאנס מלרדותה - אם חייב סקילה) לסוגיא דאשו משום חציו.

הנה חולקים ר' יוחנן וריש לקיש במס' ב"ק (כב, א) אם אשו משום חציו או משום ממונו. וטעמא דריש לקיש דלא אמרינן אשו משום חציו הוא משום: "דחציו מכחו אזל, האי לא מכחו קאזיל". לפ"ז יוצא דגבי מדביק פת בתנור שכל כולה של האפייה נעשית ע"י כוחו - בהא כו"ע מודים דאשו משום חציו.

ולפ"ז מסתבר לומר גבי מדביק פת בתנור דלכו"ע הוי אשו משום חציו, כיון שאין כאן כוח זר שמסייע באפייה וחייב לכו"ע גם שנאנס מלרדותה לבסוף, דלשיטת ר' יוחנן דס"ל אשו משום חציו חייב אע"פ שנאנס לבסוף ע"י זורק החץ, ואע"פ שלאחר זריקת החץ אנוס הוא מלהחזירו.

ועד"ז ג"כ איתא בנמ"י בסוגיית הנ"ל, וז"ל: "חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו דאחר שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה - דאנוס הוא שאין בידו להחזירה". דייק היטב דמחמת

⁴⁰ אולם יל"ע בעצם העניין, באופן שלפני השבת פשע ולא הביא האיזמל ושוב בשבת נאסר עליו להביא - האם הוא חייב כרת מחמת פשיעה הראשונה. דיש מקום לומר שחייב כרת מחמת התרשלות דערב שבת, אולם יש ג"כ מקום לומר דפטור מכרת, כיון דכעת בשבת ה"ה אנוס מלהביא את האיזמל, וטעון בירור. וראה מ"ש בגדר אונס בספר 'בצורר החיים' ח"ז בעניין ההוא.

⁴¹ אע"פ שלא מבואר במפורש בסוגיא הנ"ל שחכמים הפקיעו את העונש כרת מ"מ הבינו התוס' כן משום שלא יתכן שנאסור עליו להביא איזמל (מדרבנן) ולגרום עי"ז עונש כרת למציית לדברי חכמים.

האי הוכחה שחייב גם אם נאנס לבסוף ס"ל שעיקר החיוב והשעבוד בזריקת החץ הוי מעת⁴² הזריקה ולא מעת גוף ההיזק.

עיי"ש שמחדש עפ"ז הלכה זו"ל: "וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש והאי משתלם ניזק מאחריות נכסים בידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ושלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לא חיובא הוא אלא לא ש"מ שלא כמאן דאדליק השתא בידיים בידיה חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה".

הכלל היוצא מהנ"ל הוא, שבאשו משום חציו חייב מחמת מעשיו ובעת מעשיו חל החיוב (למפרע). לפי"ז יל"ע מדוע נפטר המדביק את הפת בתנור כשאסרו לו חכמים מלרדותה (כדברי הריב"א) מדיני אונס - הרי כל זורק חץ הוי אונס לאחר זריקת החץ ואעפ"כ חייב מחמת גוף הזריקה שנעשתה ברצון.

דבשלמא לפי הביאור האחרון - שכוונת התוס' שהפטור מסקילה הוא משום שחכמים הפקיעו את העונש למי שמציית לדבריהם ולא מחמת אונס אתי שפיר. אולם לפי ביאור הא' דנקטו בו רוב האחרונים דהפטור הוא משום אונס צ"ע כנ"ל.

ויתכן שיש לחלק בין זורק חץ שאין ביכולתו לשלוט על החץ לאחר זריקתו ולפיכך הולכים אחר עת הזריקה, משא"כ מדביק פת בתנור כיון שביכולתו לרדות את הפת מן התנור אף לאחר שהדביקה בתנור, לכך כאשר נאנס מלעשות כן נחשב הדבר לאונס גמור. ויש להאריך עוד ולצלול במים אדירים של התורה הקדושה, וארוכה מארץ מידה.



⁴² עיי"ש שמקשה מהא דמשלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה (ערב שבת), וכן מהא דמאחיזין את האור במדורת בית המוקד (ערב שבת), וכן ממעשים בכל יום שמדליקין אף ערב שבת ולא אמרינן שחייב במלאכת מבעיר, כיון דאשו משום חציו. ומתריך ע"פ יסוד שבנה דאשו משום חציו הוא שנחשב כאילו נעשה מעת התחלת הפעולה, והוי כאילו נעשה בערב שבת. וכפי שכותב בסוף ביאורו: "וכן הדין לענין שבת, דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמה בידיים, בההוא עינא דלית ביה איסור חשיב".

הוצאה מלאכה גרועה היא

הת' ישראל שי' קולסקי
תלמיד בישיבה

שבת צו, ב: "הוצאה גופה היכא כתיבא, א"ר יוחנן דאמר קרא (שמות לו, ו) ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה, היכן הוה יתיב, במחנה לוויה, ומחנה לוויה רה"ר הואי, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דידכו לרה"ר. וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב (שמות לו, ז) והמלאכה היתה דים וגו'? גמר העברה העברה מיוה"כ, כתיב הכא ויעבירו קול במחנה, וכתיב התם (ויקרא כה, ט) והעברת שופר תרועה מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור, אשכחן הוצאה הכנסה מנלן? סברא היא, מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי. מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה ומכדי אהא מיחייב ואהא מיחייב אמאי קרי לה האי אב ואמאי קרי לה האי תולדה? נפקא מינה דאי עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מיחייב תרתי ואי עביד אב ותולדה דידיה לא מיחייב אלא חדא, ולר"א דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרו לה אב ואמאי קרו לה תולדה, הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב, הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב, אי נמי הך דכתיבא קרי אב והאי דלא כתיבא קרי תולדה".

וכתבו התוס' בד"ה 'וממאי דבשבת קאי': "ר"ח ל"ג כל זה עד אשכחן הוצאה דהא אפילו בחול קאי נפקא ליה שפיר דהוצאה מלאכה הוא דהא רחמנא קרייה מלאכה כדכתיב ואיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש וכתוב ויכלא העם מהביא אלמא קרי להוצאה מלאכה וכן דריש בהדיא בירושלמי".

ובד"ה 'ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי לה אב כו': "הוה מצי למימר דנפקא מינה לענין התראה כדפי' בפ' כלל גדול (עג, ב) ואיכא למימר דהיינו דקמשני הך דהוות במשכן חשיבא כו', אית דגרסי הך דהוות במשכן חשיבא קרי לה אב והך דלא הוות במשכן חשיבא קרי לה תולדה ולפי זה יש מלאכות דהוו במשכן כגון מנכש ומשקה זרעים דלא חשיבי ולא הוו אבות וכן אי גרסינן דהוות במשכן וחשיבא קרי לה אב אבל אי גרסי' הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוות במשכן לא

חשיבא וקרי לה תולדה לפי זה התולדות לא היו במשכן. אי נמי הך דכתיבא קרי לה אב, הך לישנא לא איצטריך אלא משום הוצאה".

והנה בשו"ע ר סי' שא ס"א כ' דהוצאה מלאכה חשובה במשכן וילפינן מהפסוק ויכלא העם מהביא. ובשו"ע ג מצוין דהמקור הוא מדברי הרמב"ם פי"ב ה"ח – "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא. ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא. הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה", וכן מהתוס' הנ"ל ד"ה 'וממאי' (בשם הירושלמי ור"ח).

וצ"ע מה שכ' דהוצאה מלאכה חשובה – דמנ"ל הוא ובמיוחד דלא נזכר כן בשום מקום (וכן הקשה במ"מ וציונים להגרמ"ש אשכנזי), וכן יש להעיר שמוסיף על דברי הרמב"ם שהוצאה היתה מלאכה חשובה במשכן.

וי"ל, דהוא לפמ"ש התוס' בבב"ק (ב, א) ד"ה 'ה"ג הך דהואי במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הואי במשכן חשיבא קרי ליה תולדה' וז"ל: "ולפי הך גירסא בא לאפוקי כמה מלאכות שלא היו חשובין והיו במשכן, דתולדות נינהו ולא אבות מלאכות, כדאמרינן בפרק במה טומנין (שבת דף מט, ב), הם העלו הקרשים מקרקע לעגלה, דהיינו הכנסה ומושיט בדיוטא אחת. ואית דגרסי הך דהוה במשכן וחשיבא קרי לה אב, הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא קרי לה תולדה, ולפי גירסא זו צריך לומר דבעי תרתי, אבל חשיבא ולא הוי במשכן או איפכא הוי תולדה".

היינו דלגירסא הא' יש מלאכות שהיו במשכן ונק' תולדות כיון דלא חשיבי וע"ד הכנסה ומושיט כו' משא"כ לגירסא "הך דהויה במשכן חשיבא.. והך דלא הויה במשכן לא חשיבא", דלגירסא זו התולדות לא היו כלל במשכן, וכמ"ש מהרש"ל [וכ"ה בתוס' ד"ה ולר"א (לעיל), ועיי"ש בתוס', ואכ"מ].

ולפ"ז אפ"ל דבשו"ע ר גריס כאופן הא' וממילא מוכרח ללמוד שההוצאה מלאכה חשובה היא, דאל"ה אין חילוק בין הוצאה להכנסה, ולא יובן החילוק דזו נק' אב וזו תולדה.

אך עדיין צ"ע, דהא גופא מנ"ל לחלק, היינו מ"ש הוצאה דאי קרי מלאכה חשובה מהכנסה דלא איקרי חשובה, וזה שגבי הוצאה יש פס' בתורה, זהו רק כדי ללמד על עצם הדין של הוצאה והכנסה, אך מ"מ לא נראה דיש מקום לחלק במציאות ביניהם.

והנה התוס' בשבת פ' יציאות השבת (ב, א) ד"ה 'פשט' כתבו ז"ל: "ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא . . . ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש הזורק (לקמן דף צו, ב ושם), מויכלא העם מהביא, ובספ"ק דעירובין (דף יז, ב) נפקא לן מקרא אחרונא, דדרשינן אל יצא איש ממקומו אל יוציא, והתם פירשתי, והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו חד לעני וחד לעשיר, וכן בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן".

היינו דהתוס' ס"ל דבעי ב' פסוקים לחיוב הוצאה א' לעני וא' לבעה"ב, אכן מהראשונים נראה דס"ל דסגי פס' א' לתרווייהו, כמשנ"ת במק"א (וראה גם הערה 1).

ונקודת המחלוקת (לכאורה), האם ע"י שהוצאה נזכר בפסוק בפס' נעשית כמלאכה חשובה, וממילא ילפינן מיניה לכל מילי דהוצאה. או דגם לאחר הפסוק נשאת המלאכה גרועה, ומשו"ה בעי פסוק לכל פרט מדיני הוצאה. והיינו דהחילוק הוא האם הפס' בא להשמיענו את כלל דיני הוצאה ולגלות לן דהיא מלאכה רגילה ככל המלאכות, או שהפס' בא ללמדנו דין פרטי במלאכת הוצאה הידועה לן, ולא לשנות את כל גדריה ולהגדירה כמלאכה כשאר המלאכות.

ולפ"ז נראה דלפי' הרמב"ם והר"ח (המובא בתוס'), דהפס' ויכלא העם מהביא בא ללמד שהוצאה נק' מלאכה, א"כ שפיר י"ל דמעתה אין חילוק בין הוצאה לשאר מלאכות שבת, ויש לקרוא להוצאה בשם מלאכה חשובה במשכן, ועצ"ע.

[והנה במ"מ וציונים (על השו"ע שם) מדייק מל' השו"ע דתולדות לא היו כלל במשכן, וז"ל: "ומנין כל המלאכות שהיו במשכן הן ל"ט והן נקראות אבות מלאכות שיש עוד תולדות שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לה ממש)]". והיינו כגירסא

הב'. וצע"ג דלשו"ע הכנסה הוי תולדה אע"פ שהיתה במשכן, וע"כ נראה דכוונתו היא שהתולדות לא היו נק' מלאכות במשכן].

והנה המהרש"ל (בב"ק) הקשה לגירסא הב' מהכנסה ומושיט ושובט ומדקדק, דלכא' הם ג"כ היו במשכן ולא נקראו בשם אבות, ומ"ט אמרינן דכל דהוא במשכן וחשיבא הוי אב.

וי"ל עפמ"ש הרמב"ם בפ"ז ה"ב: "כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינים הם הנקראין אבות מלאכות", היינו דכל מה שהוא מעניני האב ממש נקרא אב (ועי"ש בכס"מ), ולפי"ז אה"נ דלא היו תולדות במשכן כיון דכל אותם המלאכות כלל לא איקרי תולדות אלא אבות ממש, וזה שלא נימנו במפורש כיון שהם בדיוק אותו הענין כמו האב.

ונמצא כמה פרטים בזה: א. אם הכנסה וכו' הוי אב או תולדה – לשי' אדה"ז הוי תולדה ולשי' הרמב"ם הוי אב, ולכא' בזה תלוי הגירסא בגמרא – לשי' אדה"ז הגירסא היא אך דהוא במשכן חשיבא וכו", ולדעת הרמב"ם אפ"ל דהגירסא היא 'אך דהוא במשכן וחשיבא כו', ולדעת אדה"ז נק' מלאכה חשובה¹.



¹ ובהא לא פליגי, דהן לשי' הרמב"ם והן לשי' השו"ע, ע"כ דאי"צ ב' פסוקים להוצאה אלא פס' אחד לאזהרה, ואחד לקרותו מלאכה בדיני שבת, וכמ"ש בפ' שמהפס' 'ויכלא העם מהביא' למדינן דהוצאה איקרי מלאכה. ולהעיר, הרמב"ם הביא הפס' אל יצא איש ממקומו בהל' שגגות לענין איסור שבת ועד"ז בשו"ע בהל' עירובין וכאן הביאו הפס' ויכלא העם מהביא לענין חיוב מלאכות שבת, ויש להאריך בזה.

בענין טלטול ע"י ניפוח

הת' משה ישראל שיחי' קופרשמידט
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סש"ח סעי' ט"ו כתב: "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול
דהיינו בידי אדם אבל מותר לטלטלו בגופו כמו שיתבאר בסי' שי"א וזהו הנקרא טלטול
כלאחר יד שהוא שינוי מדרך החול... ואין צריך לומר שמותר לטלטל מוקצה ע"י נפוח
שאין לך טלטול כלאחר יד גדול מזה".

והנה בפשטות נראה, דנפוח נדון ככח האדם לגמרי והוי 'טלטול' ולא 'גרמא' (ועיין ב"ב
י"ט ע"ב), ומה שהוא מותר במוקצה הרי זה רק משום דהוי כלאחר יד, ולפי"ז בדברים
שגם בחול הדרך לנפח עליהם, יהיה אסור לטלטלם ע"י ניפוח, וכגון אבק שע"ג הספרים
או שרץ קטן.

אך הרמ"א (שי' שי"ח סוף סעי' ג') כתב וז"ל: "וכן מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י
ניפוח, דלא הוי טלטול אלא כלאחר יד ולא מקרי טלטול", ע"כ. הנה מזה שכלל דין זה
בהמשך להיתר ש"נגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי", וכן מהא דסיים "לא מיקרי
טלטול", נראה שלהרמ"א בכל אופן מותר לנפח על מוקצה אף שדרכו בחול בניפוח. וכן
מהמחבר, שכתב דין זה (בסעי' מ"ג) בהמשך להיתר נגיעה במוקצה, משמע דדומה לו,
היינו שלא נאסר כלל.

אך מ"מ נראה דמאדה"ז משמע כנ"ל, דההיתר הוא רק משום "כלאחר יד", וגם
מדחילק ההיתרים של "נגיעה" בסעי' י"ג וההיתרים ד"כלאחר יד" בסעי' ט"ו ובסעי' זה
דווקא כתב היתר הנפיחה, ועוד מדהשמיט לש' הרמ"א "לא מיקרי טלטול" משמע
דפליג בזה.

אך יש לדון ע"ז מדברי אדה"ז הידועים בסידור (הלכות רבתא לשבתא), בנפל זבוב
ככוס שאסר לנפח עליו עד שיצא, "אבל מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס"
ולכאורה זוהי הדרך לנפח גם בחול, ומזה מוכח לכאן דבנפיחה ליכא איסור כלל.

ואחר כ"ז נראה לומר, דלכו"ע נפיחה שרי, אפי' כשהוי דרכו בחול, וגדר ההיתר הוא "שאינן לך כלאחר יד גדול מזה", היינו, דאינו היתר כשאר היתרים "כלאחר יד", דהיותם שינוי הוא משום שלא עשה כדרכו, אלא היתרו של 'ניפוח' הוא שמצד עצמותו הוא סוג טלטול משונה "כלאחר יד", ולא אסרו בטלטול כזה.

ובזה יובן כוונת אדה"ז בלש' זה "אינן לך כלאחר יד גדול מזה", דלכאו' במה נגדיר זה שנפיחה הוא ה'כלאחר יד' הכי גדול, אלא ודאי הכוונה היא כנ"ל, דהיות דמחד גיסא נפיחה חשובה וכוחו של האדם מצד זה הרי זה נכלל ב"טלטול", מ"מ הוא בעצמותו טלטול משונה ומותר בכל אופן, ובזה הוא ה'כלאחר יד' הכי גדול, דאינן עוד פעולה שמחד גיסא נחשבת 'טלטול' ולאד"ג מותרת אפי' כשבחול הוי הדרך לעשות כן.

ובנוגע לאבק שע"ג הספרים יש לעיין אם בכלל נחשב לדבר המיטלטל, דשמא מצד קוטן מציאותו לא חל עליו איסור טלטול. ואינן להוכיח מאיסור טלטול חול ועפר (סעי' ח' וש"נ), די"ל דשאני אבק דקטן יותר וכפשוטו, ואולי מזה גופא דלא נמנה עמהן יש להוכיח דבאמת לא נאסר כלל.

אך מלשון הרמב"ם ששינה וכתב "וכן העפר והחול והמת אין מזיזין אותן במקומן", ולא כתב כדלעיל מיניה "אסור לטלטלן", משמע מזה דכוונתו לומר דאף דברים שלא שייך בהם שם "טלטול", מצד קטנותם וכיו"ב, מ"מ אסורין, דעצם "הזזתם ממקומם" אסורה, וא"כ י"ל דאבק נכלל בזה, ועויל"ע.



'הדביק פת' - התראתו ואיסורו לשיטת התוס'

הת' מיכאל שי' ריבקין
תלמיד בישיבה

א.

דין התראת ספק ושיטת התוס' בזה

במס' שבת ד, א. מובא ספקו של רב ביבי גבי אדם שהדביק פת בתנור ואח"כ רוצה לרדותה - האם התיירו לו חכמים לעשות כן. ומסיקה הגמ' דהתיירו לו לרדותה, כדי שינצל מאיסור סקילה.

ובתוס' (ד"ה קודם) תמה: "וא"ת, והיכי אתי לידי חיוב סקילה, והא התראת ספק הוא, דבשעה שהדביק פת בתנור שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה, ומה שלא רדה שמא שכח ההתראה?" וא"כ מהו ספיקו של רב ביבי, והרי לעולם אין זו התראה, וא"כ לעולם לא יבוא לידי סקילה? עיי"ש מה שתירץ בזה.

אך לכאן אינו מובן, (כפי שהקשו האחרונים¹) דהרי מה שהתראת ספק אינה התראה שנוי הדבר במחלוקת ר"י ור"ל במס' מכות (דף טו, ב): "דתני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה קיים עשה שבה פטור ביטל עשה שבה חייב א"ל מאי קא אמרת קיים פטור לא קיים חייב ביטל לא ביטל פטור תני ביטלו ולא ביטלו, ורבי שמעון בן לקיש אומר קיימו ולא קיימו.

במאי קא מיפלגי בהתראת ספק קא מיפלגי מר סבר התראת ספק שמה התראה ומר סבר התראת ספק לא שמה התראה". והיינו דר"י סבר דהתרא"ס הוי התראה, ור"ל סבר דהתרא"ס לא הוי התראה.

והרי ידוע הכלל במחלוקותיהם דר"י ור"ל שהלכה כר"י², דהתראת ספק הוי התראה. ואכן כך פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פט"ז ה"ד) וז"ל: "אין אדם לוקה אלא בעדים

1. שבת של מי, נודע ביהודה ועוד, ראה תירוצם שם.

2. ראה ביומא לו. דהלכה כר"ל בתלת עיי"ש היטב.

והתראה.. עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ואמרו אל תעשה דבר זה שאם תעשה דבר זה ולא תקיים עשה שבו תלקה (כגון הלוקח אם על הבנים שבזה עבר על לאו אך אינו חייב עד שישבור את כנפי' שבזה ביטל העשה של שלח תשלח את האם.) ועבר ולא קיים העשה ה"ז לוקה ואע"פ שהתראה בספק היא, התראת ספק - התראה היא". הרי דפסק מפורש דהלכה כר"י, וא"כ צ"ע מהי שאלת התוס' דהתרא"ס לאו שמה התראה?

ולכאורה נראה ששיטת התוס' בכללות שאין הלכה כר"י. וכדמשמע בגמ' כתובות (דף ל"ג): "ר"א אומר עדים זוממין ממונא משלמין ומילקא לא לקי משום דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא תדע ניתרי בהו אימת, ניתרי בהו מעיקרא, אמרי אישתלין (שכחנו) ניתרי בהו בשעת מעשה, פרשי ולא מסהדי (אף אם דוברי אמת הם ד"מה לנו ולצרה זאת)" ניתרי בהו לבסוף, מאי דהוה הוה (דכיון שהגידו שוב אינם חוזרין ומגידין)."

ובתוס' שם (ד"ה ניתרי בהו) כתב: "וא"ת תיפוק לי' דהא הוי התרא"ס דאין אנו יודעין אם מעידין שקר" הרי דשיטתו דהתרא"ס אינה התראה. וכן בעוד כו"כ תוס' בש"ס. וא"כ יקשה לן ביותר מנא ליה להתוס' דהתרא"ס לא הוי התראה - היפך ההלכה?

[ובדוחק י"ל שקושיתו ליישב דברי רב ביבי ככו"ע גם לדיעה שאינה להלכה, אלא דא"כ הוה ליה לתוס' לומר כן בהדיא שקושיתו למ"ד התרא"ס אינה התראה.]

ב.

שיטת השדי חמד

והנה השדי חמד (קונטרס הכללים, ערך התרא"ס) מחלק דישנם ב' סוגי התראת-ספק.

א. התראה שכעת אינה מבוררת שאכן ייעשה המעשה האסור. וע"ד דוגמא, הלוקח אם על הבנים אינו מתחייב עד שיבטל את האפשרות לשלחה - ישבר כנפי'. ולכן, אם יתרו בו כעת שלא ישבור כנפיה, הרי אח"כ יתברר האם עשה את האיסור שהותרה עליו, או לאו. ובזה פליגי ר"י ור"ל האם התראה כזו שמה התראה.

ב. התראה על מעשה כזה שלעולם לא יתברר האם נעשה מעשה האיסור. ובזה לכו"ע לא הוה התראה, כי בזה חסרון שמעולם לא יתברר האם עבר על האיסור, שלכן לא ניתן להענישו.

ולכן בעדים זוממין כתבו התוס' דבאם היו צריכים התראה לא היה אפשר להענישם מאחר "דאין אנו יודעים אם מעידים שקר", שספק זה לבי"ד נשאר לעולם.

- ובזה מבאר שפיר קושיית ה'שואל ומשיב' (ח"ב סי' מ') על רבי שמעון בפסחים (סג.) שהשוחט קרבן פסח שלא לשמו. דינו כשלמים, ולכן אין עובר עליו בלאו ד'לא תאכל על חמץ דם זבחי', כיון שאין לו דין קרבן פסח. ומקשה דא"כ לעולם אין ללקות על לאו זה, מאחר והוה התרא"ס דשמא שחטו שלא לשמו.

ולכאורה דבריו תמוהים, ובשנים: א. דהרי התרא"ס הוה התראה? ב. הרי ר"ש הוא תנא, ויכול לסבור שתחשב התראה. אלא עפ"י כל הנ"ל יובן בפשטות דאין המדובר כאן אודות התרא"ס רגילה, אלא התרא"ס שאינה עתידה להתברר, ובזה וודאי אינה שמה התראה לכו"ע.

ובזה מתרץ גם דברי התוס' דידן דגם לגבי רדיית הפת זוהי התראה שאינה עתידה להתברר - האם הייתה כוונת המדביק לרדות, או לאפות, ובזה לכו"ע אינה התראה.

ג.

קושיות על שיטת השדי חמד

ולכאורה דבריו צריכים עיון, דמה לי כוונתו בשעת ההדבקה, הא סו"ס לא רדה את הפת ונעשתה מלאכת אפיה בשבת? והוא כהדוגמא המובאת בהמשך התוס' באדם שנדר שלא יאכל פת זו אם יאכל את השניה. דאם יתרו בו לפני שאכל הפת הזו, שכעת אסורה עליו הפת השניה, - דזוהי התראת-ספק רגילה, הרי אם יאכל כעת הפת השניה לא נתחיל לפשפש במחשבתו האם היה בדעתו בזמן ההתראה לאוכלה או לא, אלא כיון שנעשה כאן האיסור - ילקה מבלי הבט על כוונותיו, וא"כ ה"ה גם באפיה?

וכן אין מובן ההשוואה דהשד"ח בין מקרה זה לשוחט פסח וחמצו בביתו, דהרי חלוקים הן. דקרבן הכל תלוי במחשבתו וכוונתו שישחט לשם פסח, ואם כיון לקרבן אחר - הרי

לא ייצא יד"ח פסח. אבל באפיה הרי אין נוגע כלל כוונתו בעת הדבקות הפת בתנור, דהרי עושה האיסור בידיים, ומה לי כוונתו!?

ד.

אפשרות ליישוב דבריו ודחיה

ואולי יש לומר בהקדים חקירה בגדר מלאכת אפיה בשבת, האם האיסור בהדבקה (והאפיה תנאי בחיוב) ולכן כל זמן שלא נאפה לא התחיל האיסור, או שהאיסור באפיה וההדבקה תנאי כדי שיהיה זה מעשה שבא ממנו (עיי' באמרי צבי (להגרמ"צ גרוזמן) ח"א סי' ה' שמאריך בזה).

ומובאת באחרונים נפק"מ: אם הדביק ע"מ לרדות מיד וכן עשה, לצד הא', דהרדיה מועילה רק להסיר העונש (החיוב) אך לא את האיסור שנעשה כבר בשעת ההדבקה - אמנם אינו חייב (כיון שלא נאפה בפועל) אבל אסור לעשות כן.

לצד הב' - הרדיה מסירה גם את האיסור, כיון שכל הבעיה בהדבקה בשבת כשהיא לשם האפיה, אך כאן שהדביק ע"מ לרדות זו 'הדבקות היתר' ואינה נחשבת שום מלאכה, ולא יתחייב על ההדבקה.

וא"כ י"ל דכאשר הדביק ע"מ לרדות, אף ששכח ולא רדה יהיה פטור, מאחר דהדבקותו הדבקות-היתר היא וה"ז כמי שהדביק בע"ש ונאפה בשבת שפטור³. וא"כ מצינו דיח להתחשב בדעת המדביק. וזוהי שאלת תוס' "והא התרא"ס היא" (כפירוש השד"ח) דאין לדעת מה היתה כוונתו, האם לרדות מיד - שפטור, או שהיה מזיד וחייב סקילה. דזוהי התרא"ס שלא תתברר לעולם, וא"כ גם בזה יודה ר"י דאינה התראה, ותיושב שיטת ה'שדי-חמד'.

- ועפ"י יובן דיוק לשון התוס' "שמא היה בדעתו לרדותה", דלכאורה, היה יכול לקצר ולומר "שמא נמלך"? [ומה איכפת לן אם בשעת ההדבקה היה מזיד או לאו?] ועפ"י כהנ"ל יתיישב היטב, דרק כך יהיה זה התרא"ס דאינה עתידה להתברר.

³ מאחר שבהדביקו את הפת היה זה ביום חול. ועד"ז הכא דמאחר שהדבקותו הייתה הדבקות היתר הרי אין לחייבו על כל המעשה.

אך דרך זו אינה מיושבת: א. זהו חידוש עצום לומר שאפי' שנעשה מעשה האיסור בשבת - אפיה, יהיה פטור בגלל כוונתו בעת ההדבקה? ב. עפ"י הנ"ל ייצא דאף במקרה שהדביק ע"מ לרדות, ולבסוף חזר בו לא רדה ונאפה, יהיה פטור כיון שזוהי הדבקה היתר, ולמה תוס' הזכיר בשאלתו דשמא שכח?!

ה.

אפשרות נוספת לישוב השד"ח

לכאורה עפ"י היסוד האמור לעיל, ניתן להסביר את השד"ח בתוס' באופן אחר. ובהקדים, שמלאכה שכשעשאה היה מזיד הרי וודאי דיתחייב סקילה אף אם מיד שסיים שכח, והוא כאדם הזורק חץ ומיד חשב לעוצרו (ע"י זריקת חץ אחר וכיו"ב) אך בפועל שכח ולא עשה זאת, הרי וודאי שחייב. ועד"ז הוא בענייננו דהאדם הדביק פת ע"מ לרדות ובפועל שכח, הרי שחייב וודאי כבירה חץ.

אבל עפ"י היסוד הנ"ל שהדבקה ע"מ לרדות אינה הדבקה איסור ממש, אף שפעולה זו משתייכת אליו, אינו נקרא מזיד בזה. א"כ כשהסיום היה בשוגג (ששכח), המלאכה נמשכת אחר הסיום ונקראת שוגג, ויהיה פטור מסקילה.

ועפ"ז, שאלת תוס' היא, הרי זהו ספק שלא יוודע לעולם, האם כוונתו היתה לרדות מיד אך שכח - דחייב חטאת, או שזוהי במזיד וחייב סקילה, וא"כ זוהי התראת-ספק שא"א לברר, וגם בזה יודה ר"י שאין שמה התראה.

אך ביאור זה, אינו מתיישב בדברי השדי חמד. דהרי הוא השווה המקרה דכאן עם עדים וזממין וחמץ בקרבן פסח, ושם הרי זהו ספק האם היה איסור או לאו, ואינו עולה בקנה אחד עם מקרה דנן - עפ"י ביאורנו, דכאן הוא ספק איזה סוג איסור הוא? ודבריו צע"ג.

ו.

ביאור חדש עפ"י דברי השד"ח

ולכאורה ניתן לומר אופן חדש בענין, המושתת על עיקר דבריו של השד"ח, שהתרא"ס המדוברת כאן, היא התרא"ס כה רחוקה - שאף ר"י יודה שאינה התראה.

דהנה גדר התרא"ס הוא, דאמנם כעת בפעולתו אין ניכר האם ייעשה מעשה המחייבו, אך כאשר יעשהו, יתברר למפרע שכעת כבר נעשה האיסור. ובוזה חולקים ר"י - התראה, ור"ל - אינה התראה.

ולדוגמא: הלוקח אם על הבנים, אינו חייב כיון שיכול עדין לשלחה, אמנם אם ישבור את כנפיה, יתברר למפרע שזה היה מעשה איסור. (וכן אוכל את הפת שאסר ע"ע אם יאכל את השניה - דאם יאכל את השניה, זהו עצמו איסור).

אך כאן בהדביק פת בתנור, שזו התרא"ס - דשמא ירדה, הרי גם כאשר לבסוף לא ירדה, הרי מעשה ההדבקה אינו איסור אלא רק הכשר עבירה, והשלב שבו נעשה האיסור הוא בעת האפיה, ולא למפרע (הדבקה) כבלוקח אם על הבנים וכיון שכאן זוהי גם התרא"ס - דעתיד להתברר רק אח"כ, וגם מעשה האיסור ייעשה רק אח"כ - אפיה, לכן, גם ר"י יודה שאין זו התראה, כיון שלא נעשתה כלל בעת המעשה האסור - דשי' תוס' דהדבקה הוה רק הכשר עבירה, ולכן הקשה תוס' והלא אינה התראה⁴.



⁴ בהכנת הפלפול נעזרתי רבות ברבנים הגאונים הר' א"מ פרידלאנד והר' אלחנן הכהן שליט"א, והגני מוקיר להם תודה ע"כ.

מנהג חב"ד במספר הטבילות במקווה

הת' ישראל אריה לייב שיחי' שפירא
תלמיד בישיבה

בנוגע למניין הטבילות במקווה, ישנם (בכללות) אצל אנ"ש ב' דעות רווחות: א. הטובלים ג' טבילות. ב. הטובלים ט' טבילות. ברשימה זו ננסה לעמוד בקצרה על מקורות מנהגים אלו, בכדי לדעת איך ראוי לנהוג. כן נעמוד גם על מנהגים אחרים של אלו הנוהגים לטבול מספר שונה של טבילות. וזאת למודעי, שקצרה היריעה מלהביא את כל המקורות בעניין, מה גם שנושא זה רחב היקף, וע"כ אשמח לקבל מקורות נוספים מהקוראים.

ראשית כל אציג את המקורות בספרי ההלכה המצריכים מספרים שונים של טבילות:

א. בשולחן ערוך אדמוה"ז סימן תר"ו הלכה י"א כותב לגבי טבילה בערב יוהכ"פ: "נוהגים לטבול בעריוה"כ. ויש אומרים שטעם טבילה זו הוא משום קרי, כדי שיהיו נקיים וטהורין ביוה"כ. ולפי טעם זה אין ענין כלל לאמר ווידוים במקווה, וכן א"צ לטבול אלא פעם אחת". הרי לנו מקור שיש לטבול פעם אחת.

ב. ב"פסקי תשובות" סימן ר"ס¹ מביא בשם "שער הכוונות" ובשם הפע"ח דיש עניין לטבול שתי טבילות.

ג. עיין ב"פסקי תשובות" הנ"ל² דשם מביא בשם ה"סדור נהורא" דיש ענין בד' טבילות במקווה [ולהעיר דבליל שבועות ג"כ נוהגים לטבול ד' טבילות. הערת כותב השורות].

ד. עיין ב"שולחן מנחם" או"ח ח"ב סימן קנ"א³ בשם כ"ק אדמו"ר, מענה ליהודי אחד ששאל מהו המקור לזה שכ"ק אדמו"ר הזכיר ה' טבילות. אותו יהודי כותב לרבי שמצא

1 הערה 29, עמוד קנח.

2 שם.

3 עמוד כו.

ב', ג', ד', י"ג, י"ד, [עיינן בפסקי תשובות הנ"ל], אך לא מצא ה' טבילות. כותב לו הרבי: "איני יודע היסוד לשמועה זו". אבל מביא שם כמה מקורות לה' טבילות: "בפרי הארץ" לר' מנחם מענדל מוויטבסק זי"ע בפרשת לך-לך עמוד יד כותב וז"ל: "ויטבול פעם ה' וישלב את השם "אה-יה" פשוט עם השם "א-ל-ד" עכ"ל". ושם אינו מביא עוד טבילה.

וכ"ק אדמו"ר מעיר מעניין הה' טבילות דכה"ג ביום הכיפורים, ומביא מ"ש בלקו"ת סוף פרשת פינחס⁴. ומוסיף הרבי ומביא ג"כ חמש טבילות: בחולין, מעשר, תרומה קודש וחטאת [שכל א' גבוה מהשני] [עיינן חגיגה פ"ד מ"ו ושם: "נוטלין לידיים לחולין ולמעשר ולתרומה ולקודש מטבילין ולחטאת אם נטמא ידיו נטמא גופו"]. לאחמ"כ מביא גם מפע"ח שער הברכות פ"ה שמדבר שם על הה' דרגות הנ"ל ע"פ סדר העולמות הרוחניים. אבל כ"ק אדמו"ר אינו מכריע בזה. עכ"פ הרי לנו מקור לה' טבילות

עייג"כ בנן איש חי בש"פ לך-לך [הנ"ל] באות ט"ז דשם מביא ג"כ עניין הה' טבילות וזה לשונו: "ויש נוהגין חמש כנגד נפש רוח נשמה חיה יחידה".

ה. עיינן בפסקי תשובות הנ"ל⁵ דשם מביא בשם הבן איש חי דיש עניין בז' טבילות וז"ל: "ויש נוהגין לטבול בקבלת תוספת שבת חמש כנגד פרטי נפש רוח נשמה חיה יחידה. ויש מוסיפין עוד שתיים כנגד חיה ויחידה בכללות". וכן מוזכר בפסקי תשובות דזה מנהג החסידים בירושלים.

הרי לנו מקור לז' טבילות.

ו. ראה פסקי תשובות הנ"ל⁶ דשם מביא שהיה מנהג החת"ס לטבול עשר טבילות. ומביא גם בשם החיד"א בספר 'עבודת הקודש' [בחלק הנקרא] "מראה באצבעו" סימן ד' אות קל"ז דיש לטבול י'. וז"ל: "אם אפשר יטבול בכל ע"ש. וטוב לטבול טבילה אחת להעביר הזוהמה וטומאת קרי, וכיוצא. וד' טבילות. ויקבל ד' מיתות לתקן מה שפגם בד'

⁴ וכנראה הכוונה למ"ש בסוף המאמר האחרון בפינחס: "ולכן יום הכיפורים הוא יום שנתחייב בה' תפילות". לאחר דמבאר בארוכה לפנ"ז שמחדו"מ ורצה"ע - ד'. וה' למעלה מכולם וכו'. דזה מבאר את המעלה דה' וכמו"כ בטבילות וכו' עיי"ש.

⁵ סימן רס הערה 29 בעמוד קנח.

⁶ סימן ר"ס הערה 29 בעמוד קנח.

אותיות משמות "הוי" – א-ה-י-ה-א-ד-נ-י ומה שפגם בעולמות אבי"ע, וע"י קבלת ארבע מיתות והטבילות יאירו ע"ס⁷ מ"ב באבי"ע ויתחברו השמות הקדושים והעולמות. ויטבול טבילה אחת ליחד בכל, ועוד יטבול לתקן מה שפגם בכעס בכח "אלף-הה-יוד-הה" בגימטריה "מקוה". ועוד יטבול להפשיט בגדי חול, ועוד שני טבילות לקבל הארת וקדושת השבת". הרי לנו מקור ל"י טבילות.

ז. עיין בפסקי דינים הנ"ל דמביא מ'כף החיים' סי' ק"ה דיש חסידים הראשונים הנהגים לטבול י"ג טבילות במקוה כמנין "אחד".

ח. עיין בפסקי תשובות הנ"ל בשם ה'תיקון שבת' דיש לטבול י"ד כנגד י"ד עיתים הרעים שיהפכו לטובה, ובספר 'הליכות חיים' [מנהגי עש"ק] בשם בעל 'דברי יציב' זצ"ל שקבלה בידו דיש לטבול י"ד בגימטריא "דוד" כנגד הנשמה היתירה שיש לנו בשבת שהיא מבחי' "מלכות", ובשולחן מנחם הנ"ל מביא בשם השל"ה דיש לטבול י"ד טבילות.

ט. ראה בשולחן מנחם הנ"ל דמביא בשם השל"ה דיש ענין כל"ט טבילות [הובא ב'מחצית השקל' – והאריך בזה בשל"ה שער האותיות אות ק' ועוד].

ולחביבותא דמילתא: עיין בתורת מנחם תשמ"ו חלק ג' ש"פ שלח (ע' 645) דשם מובא שאמר כ"ק אדמו"ר בפארבריינגען: "דבר שנכתב במאמר חסידות שייך ללומדי חסידות ולא עוד אלא שדרושה הכנה כו' לטבול במקוה עד לש"י טבילות!"

כעת אציג את מקורות הדיעות הרווחות בין אנ"ש:

א. בשולחן ערוך אדמוה"ו סימן תר"ו הלכה י"ב כותב וז"ל: "אבל י"א שטעם טבילה זו [בערוה"כ דלעיל] היא משום תשובה כגר המתגייר ולפי זה יש לטבול ג' פעמים". הרי לנו מקור שיש לטבול ג' טבילות.⁸

⁷ אולי הכוונה לעשר ספירות מעשה בראשית ד:

⁸ עיין ג"כ בפסקי תשובות הנ"ל דמביא את המג"א בסימן תרו [שו"ע או"ח] ושם על הלכה ד' כותב: "ולפי זה יש לטבול שלוש פעמים וכן כתב ברוקח". [והנ"ל מובא על יום הכיפורים]. וראה ג"כ בנן איש חי [שנה ב'] פרשת לך-לך אות ט וז"ל: "ויש נוהגין לטבול שלוש טבילות כנגד נפש רוח נשמה".

ב. הנה מצאתי בספר הליקוטים (ואינו מוזכר אפילו ברמז לא בפסקי תשובות ולא בשולחן מנחם) - דא"ח מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בכרך 'אות נון-סמך' דף קי"ז⁹ דשם כותב, וז"ל: "זו"ס שנזכר בדברי הרב שצריך ט' טבילות, א' לדחות כוחות הטומאה וזה בבחינת גבורות דאבא [חכמה] והב' להמשיך שפע הקדושה וזה בבחי' "חסדי אמא" [בינה]" עכ"ל.

וכן ראיתי בהערות התמימים דתות"ל אהלי תורה גליון יג [תתלה¹⁰] דשם מובא דבאלול תשי"א אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע לר' יוסף מנחם מענדל טענענבוים ז"ל [שהיה הבעל תוקע של כ"ק אדמו"ר זי"ע] שיתכונן לר"ה וילמד את המאמר 'להבין ענין תקיעת שופר' הידוע, ושיטבול במקוה ט' טבילות באופן דג-פשוט-דג [והיינו: טבילה אחת כאשר גופו מושכב במים - כדג, טבילה שנייה - רגילה, טבילה שלישית כדג, וחוזר חלילה עד ט'].

וכן שמעתי מהרה"ח ר' מענדל גרונר שליט"א מראשי ישיבתנו, שכ"ק אדמו"ר אמר לאביו הרה"ח ר' יהודה לייב גרונר שליט"א בערב פסח תשי"ב שילך למקווה ויטבול ט' טבילות.

ומכל הנ"ל יש להסיק דלכתחילה יש ענין לטבול ט' טבילות, אבל בפועל ישנם ג"כ הרבה חסידים שטובלים ג' ויש להם על מה שיסמוכו.

אחרית דבר: ישנם דיעות שונות - וסימוכין להם - במספר הטבילות: א, ב, ג, ד, ה, ז, י, יג, יד, לט [עד ש"י טבילות ללימוד חסידות], אבל מנהג הרבה מהחסידים לטבול ט' טבילות ומשמע דכן ראוי לנהוג, והטובלים ג' יש להם על מה שיסמוכו.



⁹ בד"ה "עניין רחיצת ידיים".

¹⁰ די"א ניסן תשס"ב.

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק

* * *

לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לישיבתנו הק'

הת' ישעיהו שי' אבני

הת' בועז בנימין משה שי' בן-יעקב

הת' מנחם מענדל שי' זילברשטרום

הת' שלמה הכהן שי' כהן

הת' משה מרדכי שי' לאופר

הת' שאול שלמה שי' פייבישביץ

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לזכות

החתן התמים יוסף יצחק שי' פלדמן
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטו"מ
עב"ג מ' חיה מושקא תחי' אבערלאנדער

*

החתן התמים שמואל משה שי' פרידמן
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטו"מ
עב"ג מ' חיה מושקא תחי' סוסובר

*

החתן התמים מנחם שי' משרקי
עב"ג מ' רחל תחי'
לרגל חתונתם - י"ט אדר-א תשע"ד

*

יה"ר שיהיה זה הבית בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוה
ויזכו תיכף ומיד, בתוך כלל ישראל
לקבל פני משיח צדקנו
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

* * *

לע"נ

הרב יהושע בן ר' נתן הלוי ע"ה

דאידוויטש

נלב"ע י"ט שבט ה'תשס"ו

*

נתרם ע"י אשתו, בנותיו, חתניו וצאצאיו

לזכות

הרה"ח ר' וועלוועל פסח

ורעייתו מ' שיינדל רייזל שי' מרנץ

יהי רצון שימלא ה' כל משאלות לבם לטובה

ויזכו לאיוש"ט מתוך בריאות איתנה ונח"ר מכל יוצ"ח

*

הוקדש ע"י נכדם הת' יהודה לייב שי'

* * *

לזכות

הרה"ח שליח הרבי למדינת צרפת

הרב שמואל בן רישא שי' אזימאוו

לבריאות איתנה והצלחה רבה בעבודת הקודש

*

ולע"נ רעייתו

מרת בתיה בת הרה"ח בן-ציון שם-טוב

ע"ה

* * *

לע"נ

הרה"ח יחיאל מיכל בן ר' אפרים ע"ה

פיקארסקי

נלב"ע שושן פורים קטן תשנ"ה

* * *

לע"נ

מ' חנה גיטל אולגה בת שלמה דוד ע"ה

נלב"ע ד' אדר-א' ה'תשע"ד