

קובץ

למען ילמדו

מתיבתא ד'קינגסטאן

סיכומי סוגיות
בעניני עירובין

חסידות
הלכה ומנהג

-

Bonus Section

The Rebbe's Directives
On City Eruvin

קובץ הערות וביאורים
למען ולמדו


קובץ שלישי


קובץ הערות וביאורים
למען ילמדו

מתיבתא ד'קינגסטאן

קינגסטאן, פענסילוועניא

הנהלת הישיבה

הרב שמעון שי' העלינגער - ראש הישיבה

הרב יהודה ליב שי' אהרנסאן

הרב מנחם שי' אייזנמן

הרב פינחס שי' הלוי לעוויטין



מערכת למען ילמדו

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן

הת' גבריאל נח שי' הלוי לעוויטין

הת' לוי יצחק שי' חיריק

הערות והארות אפשר לשלוח לאימייל:
KingstonMivtzoim@gmail.com

פתח דבר

שמחים אנו להגיש לפני קהל התמימים ואנ"ש את קובץ "למען ילמדו" – פרי עמלם של תלמידי התמימים בישיבתנו "מתיבתא ד'קינגסטאן".

בשונה מקובצים הקודמים שכללו שקו"ט והערות קצרות, הקובץ שלפנינו כולל ליקוטי סוגיות בעניני עירובין. במשך השנה שעברה, למדו הבחורים את כל מסכת עירובין בעיון וגירסא, ולקחו על עצמם לברר כמה נושאים חשובים מן המקורות ולברר שיטת רבותינו נשיאינו בנושאים אלו.

נושא עירובין מורכב מאוד ונוגע לשמירת שבת עלי' אמרו חז"ל "שקולה שבת כנגד כל המצוות" (ירושלמי נדרים ג, יד), ואמרו שהמחלל שבת בפרהסי' הוא מומר לכל התורה כולה, ושחיטתו נבלה, ואוסר את היין במגעו (חולין ה ע"ב).

ועוד אמרו רז"ל "כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו" (שבת קיח ע"ב). והביאו אדה"ז בתניא קונטרס אחרון והוסיף "כהלכתו דייקא, לכן מוטל על כל אחד ואחד להיות בקי בהלכתא רבתא לשבתא".

ועל כן, מוטל עלינו שלא להסיק מסקנות כפי הנראה בשטחיות אלא לעיין היטב בש"ס ופוסקים לברר מה מותר ומה אסור. ובלשון אדה"ז בהלכתא רבתא לשבתא "להרים מכשולות ושגגות השכיחות ומצויות ולפי דעת הרבה מגדולי הראשונים יש בהן איסור כרת וסקילה במזיד וחיוב חטאת בשוגג ה' יכפר".

וזאת למודעי: הסיכומים, המשא ומתן והמסקנות נכתבו על ידי תלמידים צעירים, ולא על ידי רבנים חשובים, על כן פשוט שאין כוונתנו בהדפסת הדברים לפסוק הלכה למעשה המסורה למורי הוראה מובהקים. גם במה שסוכם בסוף כל ענין "היוצא מכל הנ"ל" הוא רק קווים כלליים של המסקנות כפי שנראה לתלמיד הכותב בעיונו ובירורו, ולא בתור מסקנא להלכה למעשה.

*

שער מיוחד בקובץ זה עוסק בביאור ובירור ענינים יסודיים בדא"ח. תלמידי שיעור ב' וג' למדו במשך השנה שעברה חלק גדול מספר המצוות לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע הידוע בשם "דרך מצוותיך", רוב הלימוד הי' למיגרס, ומיעוטו למדו לעיון, ותוך כדי הלימוד בעיון עלה בידי כמה וכמה מהתלמידים לסכם את

הדברים שנתלבנו בדיבוק חברים, ותקותנו שהביאורים המוצגים פה ימצאו חן בעיני שאר תלמידי הישיבות וההוגים בתורת החסידות.

עוד שער כולל מאמרי בירורי הלכה מרבנים חשובים ותלמידי הישיבה.

*

בראש הקובץ הצבנו דבר מלכות – חמשה מכתבי קודש מרבינו בעניני עירובין להרב יוסף דוד מושקוביץ על ספרו תיקון עירובין במנהטן, עם תוספת הערות ופיענוח מראה מקומות.

בסוף הקובץ הוספנו ליקוט רחב מהוראות ומענות רבינו על תיקון עירובין בעיירות באנגלית. הליקוט נתפרסם בלה"ק בגליון העבר וכאן תורגם לאנגלית עם תוספת פרטים.

*

בזוהר (רעיא מהימנא כי תצא רעו, א) איתא "עני ורוכב על חמור – עני איהו תמן בסימן, ערובין נדה יבמות, ושאר מתניתין בכלל", שישנה קשר מיוחד בין מסכתות אלו לביאת המשיח. תקוותינו שהלימוד והעסק במסכת זו יזרז את ביאת המשיח ויכף ומיד ממש.

הרב שמעון העלינגער

מפתח ענינים

דבר מלכות

10. הקדמה:
11. אגרת א'
12. אגרת ב'
13. אגרת ג'
14. אגרת ד'
16. אגרת ה'

סיכומי סוגיות בעירובין

18. אתו רבים ומבטלי מחיצה.
הת' גבריאל נח שי' הלוי לעווישין
25 צורת הפתח יותר מעשר אמות.
הת' דוד צבי ישראל שי' אייזנמן
35 שש עשרה אמה.
הת' יהושע העשל שי' איידעלקאפף
45 חשבון ששים ריבוא
הת' צבי יוסף שי' ניומאן
64 רה"ר מכוון ומפולש
הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן
77. מחיצת הבתים
הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן
92 הוקף לדירה
הת' מנחם מענדל שי' הכהן גרימברג

- 101..... שכירת רשות מנכרים
הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
- 112..... שכירת רשות מישראל שאינו מודה בעירוב
הת' מיכל אהרן שי' קופלן
- 121..... גודלו של רשות היחיד
הת' מנחם מענדל שי' ריבקין

הסידות

- 130..... ידיעת המציאות – ב' ביאורים
הת' מיכל אהרן שי' קופלן
- 137..... "ופני לא יראו"
הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
- 142..... דעת – מפתח לששה מדות
הת' שמואל שי' הכהן גרימברג
- 148..... מצות האמנת אלוקות לדעת הרמב"ם
הת' מנחם מענדל שי' סטאן
- 153..... ביאור מצוות אהבת ישראל
הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן
- 163..... מה דעלך סני לחברך לא תעביד
הת' מנחם מענדל שי' הכהן גרימברג
- 167..... פרנסתו של יהודי
הת' גבריאל נח שי' הלוי לעוויטין

הלכה ומנהג

- 174..... ביאור שיטת רבינו בדין ביטול מחיצות בידי שמים ע"י בקיעת רבים...
הרב חיים שלום דייטש שליט"א – ראש כולל צמח צדק ירושלים תובב"א
- 183..... אפה תבשיל לפסח בשמן קטניות...
הרב גדלי' אבערלאנדער שליט"א – רב אב"ד קינגסטון פענסילוועניא
- 192..... ביאור דברי אדה"ז בהגהתו להלכות עירובין...
הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן



דבר מלכות



הקדמה:

הרב יוסף דוד מושקוביץ (תרס"ג-תשמ"ו), כיהן כאדמו"ר מרדוביץ-שאץ. נולד ברדוביץ לאביו הרב יצחק, מצאצאי הרב מאיר מפרמישלאן, השר שלום מבעלז, והרב יחיאל מיכל מזלוטשוב. לאחר שנות הזעם היגר לארצות הברית וקבע את דירתו באיסט סייד שבמנהטן.

באותם שנים רצו כמה אנשים במנהטן להקים שם עירוב והיה דו"ד האם מועיל הדבר ע"פ הלכה. הרב מושקוביץ לקח המשרה על שכמו לברר הדבר "בתור תודה להשי"ת על הצלתו והכרת טובה לאחב"י" בניו יארק.

בשנת תשי"ד הכין קונטרס לברר אפשרות תיקון עירובין במנהטן, ושלחו לכמה רבנים לחוות דעתם. רבינו ענה לו במכתב ראשון, ולאחר מענה הרב מושקוביץ, שוב כתב לו רבינו מכתב שני.

בשנת תשי"ח הכין הרב מושקוביץ ספר שלם "תיקון עירובין" ושלח טיוטה ממנו אל רבינו כדי לקבל הסכמה, אך רבינו ענה לו שעל אף מעלת העירוב המציל אנשים מאיסור הוצאה, אפשר לעשות עירוב בסוד אבל לא בגלוי.

בשנת תשי"ט לפני שליחת הספר לדפוס ביקש שוב להסכמה, אך רבינו נמנע מלהסכים עליו וציין למכתבו הקודם (שבה שלל בניית עירוב בגלוי). מאיזה סיבה הדפיס הרב מושקוביץ רק מכתב זה שממנו משמע כאילו תומך בעירובו.

בתחלת הספר מזהיר הרב מושקוביץ שכותב "לא להלכה ולא למעשה" רק לברר הדבר. וכך כותב באזהרה מיוחדת:

"אין אני מתיר ח"ו לטלטל ברחובות העיר (האי) מאנהעטען, או להוציא מן הבית לחוץ או מחוץ לבית ביום שבת קודש, בלי הסכמת גאוני זמננו שליט"א. גם לא כתבתי לפסק הלכה, כי מה אני ומה חיי לבוא בשער המלך, מאן מלכא רבנן גדולי הדור אשר מפייהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, ולהם נאה ויאה לאמר לנו מה נעשה ומה נפעל, והם רשאים ולא אנו ואנחנו כחגבים בעיניהם."

לפנינו הערות רבינו על חלק מדבריו (עם תוספת הערות ופינוח מראה מקומות):



אגרת א'

לפלא שלא הזכיר בכל השקו"ט שבקונטרס ששלח אלי אודות הענין דזרעים הנמצאים בעיר שלדעת כמה ראשונים ואחרונים מבטלים המחיצות¹. כן לא נגע בזה דחלק מנהטן מסובב מהים², ואפילו החלק שנק' ריווער הנה צ"ע רב אם הוא בגדר נהר ע"פ הלכה, ואכ"מ להאריך. ועיין בקונטרס להרב אייזנשטדט הנ"ל³. וכן מקואות פ"ה משנה ד'⁴. מכות ד' א'⁵ ועוד. שו"ת צפנת פענח להגאון מרגצוב סי' נ"ח נ"ט בגדר נהר ע"פ דין. כן כפי המבואר בקונטרס הנ"ל כמה מקומות שלא הקיפו נוסף על הענין דחלק המחיצות לא הוקפו לדירה.

ומה שהעיר כת"ר במחלוקת הראשונים אם צ"ל ששים רבוא בוקעים⁶, כך פסק רבנו הזקן בשולחנו הטהור סי' שמ"ה סעיף י"א⁷, ועיין בשו"ת בית אב תנינא סי' ה'

(1) ראה טושו"ע ששנ"ח ס"ט וס"י ושו"ע אדה"ז ס"ז וס"ח.

(2) וז"ל (ע' כ"ה): העיר (האי) מאנהעטען נהר מקיף אותה מכל סביבותי ודינה כול המתלקט עשרה טפחים מתוך ארבע אמות [שהוה מחיצה].

(3) שמחלק בין המימות המקיפים מנהטן, שחלקם הם נהרות וחלקם ימים. וז"ל (ס"ב): א) מאנהעטען מוקפת כולה במים עמוקים עשרה טפחים. ואלו הימים והנהרות המקיפים אותה החל מראש קרנה הדרומי-מזרחי. 1. ים אוקיינוס. 2. הנהר המזרחי. 3. היאור המערבי. 4. השער העלל. 5. נהר הארלם. 6. נהר האדסן. 7. ושוב אוקיינוס.

(ב) יש להניח כי מימות 1, 2, 3, 4, על פי הלכה הם מימי הים וממילא כל חומרות הים עליהם לחוש שמא יעלה הים שרטון כמבואר בשלחן ערוך אליבא דחד מאן דאמר. וכי מימי הנהרות 5 וגם 6 דין נהר עליהם ולא חיישינן שמא יעלו שירטון כמבואר בתשובת הריב"ש .. וגם החשש שמא יקרו .. ליכא שאותם הנהרות לא שכיח כלל שיקרשו מחמת עמקם וגודלם, וכבר הכריע החתם סופר כדברי המגן אברהם דאפילו בנקרשים לא חיישינן שמא יקרו אפילו אם נאסור בשעה שהם קרושים.

(ג) ולכן בשעה שהיינו רוצים לסמוך על המחיצות הימים והנהרות השקועות ומכוסות במים לא היינו יכולים לסמוך אלא על מחיצות הנהרות האדסן והארלם כלומר במערבה ובצפונה של העיר והיו המחיצות השקועות במים בדרום העיר ובמזרחה פסולות מדרבנן גזירה שמא יעלה הים שרטון.

(4) כל הימים כמקוה, שנאמר (בראשית א. י'), ולמקוה המים קרא ימים, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, הים הגדול כמקוה. לא נאמר ימים, אלא שיש בו מיני ימים הרבה. רבי יוסי אומר, כל הימים מטהרים בזוחלין, ופסולין לזבין ולמצרעים, ולקדש מהם מי חטאת.

(5) ואמר רב יהודה אמר רב: חבית מליאה מים שנפלה לים הגדול, הטובל שם - לא עלתה לו טבילה. חיישינן לשלשה לוגין שלא יהו במקום אחד. ודוקא לים הגדול, דקאי וקיימא, אבל נהרא בעלמא - לא.

(6) ז"ל (ע' קלו): נסתפקתי לשיטת הבה"ג ורש"י ותוס' והרא"ש והבאים אחריהם דילפו מדגלי מדבר דבעינן ששים רבוא בוקעין להעשות המקום רה"ר... [והרבי מוסיף שרבינו הזקן התקבל שיטה זו להלכה].

(7) ז"ל: ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר, אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשו רשות הרבים גמורה,

דמונה שם שלשים דעות מהראשונים דס"ל כזה.⁸

ומה שהעיר⁹ במ"ש הר"א מבוטשאטש, דאין ראי' דעכו"ם אין נכנסים במס' ס' רבוא ומחפש ראיות ע"ז, הנה בכ"מ מהאחרונים משמע דבמס' ס' רבוא נכללים גם עכו"ם¹⁰.

והיסוד ע"ז י"ל כי שבת במרה נצטוו (ראה תוס' ד"ה [אתחומין] שבת [פז, ב] ¹¹) ואז עדיין דין בני נח להם (וכידוע דעת רוב הראשונים בזה ¹²), וגם לאח"כ במ"ת נגדרו עניני שבת כאשר צוך (במרה).

ומ"ש בענין דמצוה לתקן ערובין, יעוין נוסף על מה שמזכיר במכתבו, שיטה מקובצת לביצה ט"ז ב', שו"ת הראש כלל כ"א, תשב"ץ ח"ב סי' ל"ז, חת"ס ל' או"ח סי' צ"ט, שו"ת בית אב תנינא סי' א'.

אג"ק ח"ט ע' קסה



אגרת ב'

מאשר הנני קבלת מכתבו מענה על מה שכתבתי הערותי בעניני עירובין.¹³

ומ"ש בענין הזרעים שלא ראה זרעים במנהטן, הנה לפלא הדבר כי מרובים הם בכמה מקומות שם.

ואין למחות בידם, שיש להם על מי שיסמכו.

(8) והמה (שם ענף ב'): בה"ג ורש"י וסמ"ג וסמ"ק וסה"ת ומהר"ם מרוטנבורק ורוקח ותוספות והרא"ש והאר"ז והטור ורבינו ירוחם הראב"ן והרשב"א מבעלי התוספות ובהג"א ושבלי הלקט וריקאנטי והאגודה ואו"ה הראב"ן והגהת אר"ה ומהר"י ווייל ותה"ד צידה לדרך לתלמיד ר"י בן הרא"ש ור"ת והאשכול ותוס' רי"ד והאגור והארחות חיים.

(9) ז"ל (ע' קלט): והגה"ק ז"ל מביטשאטש בחבורו אשל אברהם על או"ח סס"י שמ"ה הוי כמסתפק בענין זה ומסיק שלא מצא ראי' ברורה לזה ע"ש.

(10) ראה שו"ת בית אפרים (מרגליות) סכ"ו ע' 92. ועוד.

(11) שכתב שלפי מאן דאמר אחד במרה נצטוו גם על ההוצאה (ונכללו בזה כל דיני רה"ר).

(12) ראה רמב"ן אמור פכ"ד פ' י"ד. ועוד.

(13) באגרת הקודם.

כן מ"ש אודות העלאת שרטון שבמקום שהוא מדרבנן אין חוששין שמא יעלה שרטון¹⁴, ע"כ צ"ל שלא נתקבלה דיעה זו כיון שלדעת כמה ראשונים וכמה גם מאחרונים להלכה למעשה אין רשות הרבים בזמן הזה ובכ"ז מביאין ומאריכין בהחשש דעלה שרטון גם עתה.

ומ"ש ע"ד הערתי דשאני שבת שבמרה נצטוו, ומקשה ע"ז מתוס' שבת פ"ז ע"ב ד"ה [א]תחומין, הנה כמדומני ברור שגם במכתבי ציינתי לתוספות זה כי שם משמע דלחד מ"ד נצטוו על הוצאה במרה וממנו נלמד גם להשני כיון דלא בזה הוא פלוגתייהו. ומה שרוצה לדמות זה למילה (ולהעיר מפיה"מ ספ"ז דחולין¹⁵), הרי גם על זה רמזתי במכתבי שציינתי שם דבשבת שבסיני נאמר להם כאשר צוין במרה משא"כ מילה, וכמובן.

אג"ק ח"ט ע' ש



אגרת ג'

לא נעלם ממני זה¹⁶, אבל אינו דומה כלל לנדוד, כי דיני רה"ר הובאו בשו"ע

(14) וז"ל (ע' פה): הוכחתי מכל הפוסקים חוץ מהט"ו דס"ל שבאם יש לחצר למבוי או למדינה שלש מחיצות שלימות והים הוא בצד הרביעית אזי אין חוששין בזה שמא יעלה היט שרטון ותבטל המחיצה הרביעית לפי שאפילו אם יעלה הים שרטון ותבטל המחיצה הרביעית היינו מחיצת הים אעפ"כ ישארו שלש מחיצות שהם רשות היחיד מן התורה .. ורק מדרבנן הוא דאסור לטלטל בתוכה עד שיתקן מחיצה הרביעית

(15) וז"ל: ושים לבך על העיקר הגדול .. שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא כמצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כגון .. אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה.

(16) מה שענה הגר"ד מאסקאוויטש משאין להראיה של הרבי בנוגע החשש שמא יעלה הים שירטון [במכתב הקודם] וז"ל: תשובתי לע"ד הוא, אמת הוא כמו שכתב כ"ת שאין לנו רה"ר בזמן הזה, כן פסק המחבר בסי' ש"ג ס' י"ח וכן כתב הרמ"א סס"י שמ"ו ושנ"ו והט"ו ורמ"א בכמה מקומות ומכל זה מביאין דיני דרה"ר למאות. גם רש"י ז"ל שהוא אחד מן הפוסקים דצריכין ששים רבוא בוקעין לדין דרה"ר מביא ג"כ דיני רה"ר לאין מספר ולפי זה מוכרחים אנו לומר דטעמא דרש"י וכת דילי' דסוכרי שאין לנו עתה רה"ר לאו משום דבטלי לגמרי דיני דרה"ר הוא, אלא משום דלא שכיח כל כך שיהיו ששים רבוא בוקעין במקומות האלו. אבל אם תמצא תמצא המקום דשכיח שם ס"ר בוקעים בהצטרף גם כן כל התנאים הנחוצים להעשות המקום רה"ר אזי שפיר נוכל לומר דגם בזמן הזה יש רה"ר וכן משמע מתוס' שבת (ס"ד): ד"ה רבי וז"ל ואנו שאין לנו רה"ר גמור דבל רה"ר כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות

ונ"כ מפני א) שבכמה ענינים גם בזמה"ו גוזרים מפני דאתי לאחלופי, ב) בכ"מ נתוסף על אתר שבזמה"ז אין שייך לדין זה וכו', ג) רובם ככולם של דיני רה"ר מדברים בכלל, ולא בנוגע למאורע פרטי, ובמילא נוגע לכשתהי' רה"ר גמורה. - בנדו"ד א) אם יגזרו משום אחלופי נפל כל ההיתר, ב) החשש דהעלאת שרטון הובא בנוגע לעיר פרטית (סורא - אף דאין אוכלסא בבבל - קושטנטינא ועוד), ובזה שקו"ט ולכן ברור פסק רבנו בזה בשו"ע שלו: מבוי הפתוח לר"ה או לכרמלית כו' שמא יעלה הים שרטון (סשס"ה סל"ה).

- בנוגע לתיקון עירובין בנ"י. בכלל, כשבקרני עד"ז ... ושאל חו"ד, אמרתי לו אשר יישר חילי" של המתעסקים בזכות הרבים הכי גדולה זו, אבל יש לעשותו מבלי כל פרסום ועי"ז יסורו כמה חששות.

לקו"ש חכ"א ע' 483



אגרת ד'

מאשר הנני קבלת מכתבו בצירוף ה"קונטרס תיקון עירובין" של כת"ר שי', ומוחזר בזה הקונטרס.

ומש"כ בענין הסכמה - הרי ידוע שאין זה בנוהג בית הרב. ומנהג אבותינו בידינו.

ובפרט אשר אין הזמן גרמא כלל, לעיין בהספר כפי הדרוש. ועוד זאת - ועיקר הוא אצלי - אשר בכל מקום הנה אנא באתרי דרב אנא, הוא אאזמו"ר רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, ונהוג דוקא כרב. ובזה כמובן גם מש"כ בשו"ע שלו (סשס"ג סל"ה) דהים אינו עולה משום מחיצה.

ומה שרוצה כת"ר לדחוק ולפרש פס"ד זה - דוקא באם יש חשש שגם האשפה תנטל ותשאיר מחיצה אחת - במח"כ אין לזה מקום כלל, כי בפירוש כתב דינו בשו"ע

ט"ז אמה ולא ששים רבוא בוקעין הרי הוא כחצר שאינה מעורבת - ולזה הסכים המ"א בס' שנו"ס ק"י א' והט"ז ס' ש"ד ס"ק ב' והו"ג"כ דעת המחצה"ש והפרמ"ג - חזינן דלא בטלו לגמרי דיני דרה"ר אלא דלא שכיחי להמצא כל כך והוא ג"כ בדין דשרטון דאם אפשר בהא שיבוא לידי איסור דאורייתא דהיינו שלא ישארו אחר העלאת הים שרטון שלש מחיצות או חיישינן להחשש דשרטון אפי' בזמן הזה ולפיכך הביאו הפוסקים הדין דשרטון.

שם - באשפה של רבים שאינה עשוי' להתפנות. וכשיעלה הים שרטון ישארו ב' מחיצות סמוכות זל"ז כדל"ת ולחי או קורה בצד ג'.

והנה, אף כי, למרות הנ"ל, שמחתי לקרות בסיום הקונטרס אשר שכר משכירו ולקיטו כו',¹⁷

(אף כי בטח בלא ברכה, ודלא כמשמע משטחיות הלשון, שהרי מידי כמה ספיקות לא יצא. וברכות אין מעכבות)

ולדעתי זכות גדול ונפלא הוא לכת"ר, אפילו את"ל אשר לכמה דיעות יש מקום לדון ע"ד כמה פרטים וספקות.

בכ"ז ברור לדעתי מוחלטת ותקיפה - שאין להדפס, וגם לא לפרסם באופן אחר, שגמר הענין ותקן העירוב (עכ"פ לפי דעתו).

ומש"כ בסיומו דהקונטרס תועלת הפרסום - בכדי להציל אף אלו דלאיסורא מכווני וכש"ס (נזיר כג, א¹⁸),

בודאי גם כת"ר משער כמה מאלו המזידיים - לומדים או אפילו רק יודעים ע"ד ספרים וקונטרסים כאלו,

משא"כ בהנוגע לשומרי תומ"צ, שעליהם דוקא אחז"ל דמורי היתרא לנפשיהו (באם רק ימצא איזה יסוד ואמתלא שיהי') שעלול פרסום הדבר להביא אותם עד לפרצות כו'. ולאחרי הפרסום יהי' הענין בגדר לא יוכל לתיקון, אפילו אם ירצה.

- האזהרה רבה שבפתיחת הקונטרס - כבר ראו במוחש, שאין זה מועיל בדבר הנדפס ומתפרסם, כיון שבעוה"ר רווחת השיטה דבהיתרא ניהא. ובפרט במדינה זו, אשר ה"רע-בנים" עומדים על משמרתם - משמרת לעומת ה' ולעומת תורתו - לפרוץ חומת הדת והיהדות.

ויהי רצון שבימינו ובימינו יקוים בפועל מאמרז"ל (ירושלמי תענית פ"א סוף ה"א) אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כתיקונה מיד הי' בן דוד בא.

(17) היינו שהוא בפועל עשה עירובי חצירות במנהטן בהסתמך על המחיצות הנזכרות בקונטרס שלו.

(18) שם: מתני' האשה שנדרה בנזיר, והיתה שותה ביין ומטמאה למתים - הרי זה סופגת את הארבעים. הפר לה בעלה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה ביין ומטמאה למתים - אינה סופגת את הארבעים. רבי יהודה אומר: אם אינה סופגת את הארבעים - תספוג מכת מרדות. רש"י: רבי יהודה אומר תספוג מכת מרדות - אם לא נתחייבה במלקות מן התורה תהא לוקה מכות מדרבנן כדי להוכיחה שלא תהא מזידה.

- בבבלי (שבת קיח, ב) איתא שתי שבתות כהלכתן. ואינו סותר להמאמר בירושלמי דתענית הנ"ל, וכמו שביאר רבנו הזקן בספרו לקוטי תורה פ' בהר רד"ה את שבתותי תשמרו. עיי"ש. -

ובהוספה בשמות רבה (סוף פכ"ח): למה - שהיא שקולה כנגד כל המצות.

אג"ק חט"ז ע' שז



אגרת ה'

במענה למכתבו מיום החמישי, בו כותב אודות ספרו תקון עירובין וכו'

וחו"ד בהנוגע להאמור, ובכלל אודות גודל נחיצות עשית העירוב, כבר כתבת מאז במכתבי לכת"ר.

ובמ"ש אודות הסכמה, הנה מה אעשה שאין זה בנוהג בבית הרב. וכמדומה כבר אמרתי לו זה גם בשיחתנו פא"פ. ואתו הסליחה.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח, מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, שהרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בכבוד ובברכת החג,

אג"ק חכ"א ע' תכו



**סיכומי
סוגיות
בעירובין**



אתו רבים ומבטלי מחיצה

הת' גבריאל נח שי' הלוי לעוויטין

העירוב המצוי כיום נעשית מקנים וחוט על גביהם הנק' בלשון ההלכה "צורת הפתח". השאלה היא אם רבים עוברים דרכה האם מועיל הפתח או שמתבטלת ע"י הרבים. ואם נאמר שמתבטלת, מה צריך לעשות לה להתיר העירוב.

א.

צורת הפתח

הנה איתא בגמ' עירובין ז' ע' א':

אמר רב יהודה אמר רב. בקעה מכאן ובקעה מכאן — עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן.

היינו שבמקרה שיש מבוי שפתוח משני צדדים (או יותר) לכרמלית (בקעה) צריך לתקן לחי או קורה בחד מהפתחים וצורת הפתח בשאר הפתחים.

כן הוא הדין בכל כרמלית שאינו רשות הרבים, שאם יש צורת הפתח בכל מקום שאין שם מחיצה גבוהה עשרה, יש לו דין רשות היחיד ומותר לטלטל בכולה.

אבל אם המקום שרוצה להקיף להתיר הטלטול הוא רשות הרבים, על זה איתא בגמ' (ו' ע' א):

תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים? עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. חנניה אומר: בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכשהוא יוצא ונכנס נועל. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן.

ורשות הרבים מי מערבא?! והתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך.

וכי תימא בכך הוא דלא מערבא, הא בדלתות מערבא, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה — חייבין עליה

משום רשות הרבים?!

אמר רב יהודה, הכי קאמר: כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים, עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן.

היינו שיש מחלוקת בברייתא כיצד לעשות רה"ר לרה"י, ת"ק סובר שצריך לחי או קורה בחד פתח וצורת הפתח בפתח השני (כשאר המבואות) וחנניה סובר שצריך דלת בחד פתח ולחי או קורה בפתח השני. אבל הגמ' אומרת שברייתא זו עוסקת רק במבואות המפולשים לרשות הרבים אבל רשות הרבים עצמה (כיון שרבים בוקעים בו) אי אפשר לטלטל בו אא"כ יש לו דלתות ננעלות כירושלים.

ואנן פסקינן כן גם להלכה (שוע"ר ששס"ד ס"ד): "הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן, והוא שננעלות בלילה."

ב.

דלתות ננעלות

הנה אע"פ שלכולי עלמא רה"ר צריך דלתות, יש מחלוקת האם דלתות אלו צריכות להיות נעולות בכל לילה או רק שיהיו ראויות להנעל אע"פ שאינם נעולות בפועל בכל לילה.

ובהקדם, הגמ' מביא ראי' שרה"ר צריך דלתות מהא דאר"י "ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה — חייבין עליה משום רשות הרבים". ומהא שמעינן שהדלתות צריכות להנעל בכל לילה.

אבל, לאחר זה הגמ' מבארת מהו הדין בדלת של מבוי המפולש לרה"ר לפי שיטת ב"ה אליבא דחנניה (הובא לעיל "חנניה אומר .. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן") שמבוי המפולש לרה"ר צריך דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ואע"פ שאינה להלכה (כיון שאנן פסקינן כת"ק שאין צריך אלא צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן) הגמ' מבארת מהו שיטתו:

איבעיא להו: לחנניה אליבא דבית הלל צריך לנעול, או אין צריך לנעול? תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל: אינו צריך לנעול... הני אבולי (ראשי מבואות – רש"י) דנהרדעא דטימן עד פלגיהו בעפרא, (סתומות עד חציין בעפר ואין אדם יכול לנעולן מפני העפר – רש"י) ועייל ונפיק מר שמואל, ולא אמר להו ולא מידי. אמר רב כהנא: הנך מגופות הואי (לא היו כולן פתוחות אלא סגורות ופתוחות במקצת – רש"י). כי אתא רב נחמן אמר: פנויה לעפריהו. לימא קסבר רב נחמן: צריך לנעול? לא, כיון דראויות לנעול, אף על פי שאין ננעלות.

היינו שהגמ' מקשה האם דלת זו צריך להיות ננעלת, ומסקנת הגמ' שאין צריך להיות ננעלות בכל לילה רק ראויות להנעל.

משמע מזה שדלתות המקיפות רה"ר צריכים להיות ננעלות בכל לילה, אבל הדלת שבמבוי המפולש לרה"ר (לשיטת ת"ק שאינה להלכה, כנ"ל) צריך רק להיות ראויות להנעל. וכן פסק הרי"ף ("אבל ברה"ר גופה לא מערבין אלא בדלתות מכאן ומכאן והוא דננעלות בלילה") והרא"ש ("אבל רה"ר גופיה לא מערבא אלא בדלתות מכאן ומכאן והוא דננעלות בלילה").

אבל הרמב"ם (פי"ז ה"י) פסק שאפילו ברה"ר הדלתות אינם צריכים להיות אלא ראויות להנעל, אבל אין צריכים להיות ננעלות בפועל. ("ואינו צריך לנעל הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל.")

ולחבין הטעם של הרמב"ם, הנה נתבאר לעיל שהגמ' מבארת השיטה שסובר שמבוי צריך דלת, וזה פלא, כיון שאין אנו פסקינן אליבא. ולכן הרמב"ם סובר שהטעם שהגמ' מבארת אותו הוא לומר שהדין הוא כן גם ברה"ר גמורה. כלומר, אע"פ שהגמ' מדבר במבוי מפולש, אעפ"כ יש לנו לומד שהדין הוא כן במקרה שאנו פסקינן שצריך דלתות – רשות הרבים.

ומפני המחלוקת פסק בשו"ע (סשס"ד ס"ד):

הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן. והוא שננעלות בלילה .. ויש אומרים שאין צריך שיהיו נעולות בלילה, רק שיהיו ראויות לנעל, שאם משקעות בעפר — מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לנעל. ויש להחמיר כסברא הראשונה, אף על פי שהעקר כסברא האחרונה.

היינו שהעיקר הוא שיטת הרמב"ם, אלא שיש לחשוש לשיטת הרי"ף והרא"ש שצריכים להיות ננעלות.!

ג.

שם ד'

הנה מבואר שאע"פ שיש צורת הפתח מ"מ אם רבים הולכים בתוכו אזי "אתו

(1) הנה כ"ק אדמו"ר הצ"צ (חידושים על הש"ס פ"ה מ"ו) מקשר מחלוקת הזאת עם המחלוקת בין ר"י ורבנן (דלקמן בפנים) אם אתו רבים ומבטלי מחיצה. דלר"י צריך דלתות ננעלות ולחכמים צריכים להיות רק ראויות להיות ננעלות. ולהעיר שלמסקנא כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ שיש לחשוש לשיטת ר"י. וזה מתאים אם מה שכתב בשו"ע"ר שיש להחמיר כסברא הראשונה, היינו שיטת ר"י.

רבים ומבטלי מחיצה" ואין מותר לטלטל אלא אם כן יש מחיצות גמורות ודלתות (הראויות להיות) ננעלות בהפתחים.

אבל יש סוג אחר של מחיצה שמהני, לשיטות מסוימים, והיא שם ד'. היינו שיש בכל הד' פינות מחיצה גבוהה עשרה ורחבה אמה משני הצדדים, היינו אמה מכאן ואמה מכאן (עירובין י"ז ע"ב).

ובהקדם, המקור למחיצה של שם ד' הוא מפסי ביראות. היינו שבשביל עולי רגלים שצריכים לשאוב מים לבהמתם בשבת, החכמים התיר להם לשאוב מים מבאר בדרך אע"פ שאין שם מחיצות גמורות אם יש שם שם ד' בכל הארבע פינות. היינו אע"פ שבכלל מן התורה אין מקום נחשב מוקף מחיצות אא"כ יש עומד מרובה על הפרוץ (טו ע"ב) מ"מ אם המחיצות הם בהקרנות הם נחשבים מחיצה גמורה מן התורה, רק מדרבנן אף במקום כזה צריך עומד מרובה על הפרוץ, ובעולי רגלים העמידו חכמים דבריהם על דברי תורה (אם הפרצה הוא פחות מ' אמות).

זהו רק אם הבאר הוא בכרמלית, אבל אם הבאר הוא ברה"ר אזי יש מחלוקת במתני' האם מותר לעולי רגלים לשאוב מים מהבאר.

רבי יהודה אומר: אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן — יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים: אינו צריך.

היינו שיש מחלוקת בין ר"י ורבנן האם מותר לשאוב מים מבאר ברה"ר.

טעם מחלוקתן הוא האם כוחן של מחיצות אלו הוא הכי חזקה שהם מתירים הטלטול בתוכם אפי' ברה"ר, וחכמים מקילין אבל ר"י מחמיר.

ואיתא בגמ':

"רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו: כאן (מדברי חכמים) הודיעך כוחן של מחיצות."

ומקשה הגמ':

כאן, וסבירא ליה? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים. אלא: כאן — ולא סבירא ליה.

היינו שר' יוחנן אמר שמדברי חכמים אנו למדין הכח הכי חזקה של שם ד' שמדאורייתא הוא מתיר הטלטול ברה"ר, ומסיק הגמ' שהוא לא סבירא כן להלכה, כיון שאמר שאילו לא הי' לירושלים דלתות ננעלות בלילה הי' רה"ר דאורייתא, אע"פ שיש לה שם ד'.

וממשיך בגמ':

ורמי דרבי יהודה אדרבי יהודה. ורמי דרבנן אדרבנן. דתניא, יתר על כן אמר רבי יהודה: מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים, עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן.

דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא: התם — דאיכא שתי מחיצות מעלייתא. הכא — ליכא שתי מחיצות מעלייתא, דרבנן אדרבנן נמו לא קשיא: הכא — איכא שם ארבע מחיצות, התם — ליכא שם ארבע מחיצות.

היינו שהגמ' מסיק שלפי רבי יהודה אין רבים מבטלים מחיצה של שתי מחיצות שלמות. ולרבנן, אין רבים מבטלים מחיצה של שם ד'.²

ומבאר בהתוס' שבאמת לרבנן, ירושלים, אע"פ שהיתה לה שם ד', מ"מ כיון שהוא ט"ז אמה אין שם ד' מועיל שם, והטעם שירושלים לא היתה רה"ר הוא משום שהיתה לה צורת הפתח, ולכן אפילו בלא דלתות ננעלות אינו רה"ר. כיון שצורת הפתח מוציא אותו מדין רה"ר - אע"פ שעדיין אינו מותר לטלטל שם בלא דלתות מדרבנן.

ולהלכה, פסק בשו"ע אדה"ז (שמ"ה סי"א):

איזו היא רשות הרבים? ... שהרי אין לו אלא ב' מחצות משני צדדיו בלבד.

היינו שרבינו פסק כחכמים, שרה"ר אפי' עם שתי מחיצות הוא רה"ר.

ושם (ס"ה):

כל מקום שיש לו שם ד' מחצות, אף על פי שאינן שלמות אלא פרוצות באמצען, ואין בהן אלא אמה לכאן ואמה לכאן בכל זווית, כגון ד' קורות הנעוצים ברשות הרבים לארבע זוויות, וכל אחת עביה אמה על אמה, שנמצא שלכל רוח יש מחצה ברחב אמה מזווית זו וברחב אמה מזווית זו, אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש — הרי זה רשות היחיד מן התורה.

היינו, כמבואר לעיל, ששם ד' מועיל רק בי"ג אמה ושליש, אבל בט"ז אמה אין

שם ד' מועיל.³

ובסש"ד (ס"ד):

(2) ומה שירושלים היתה רה"ר דאורייתא לרבי יהודה, אע"פ שיש לה שתי מחיצות, הוא רק מדבר אודות איזה מקומות בירושלים שהי' מפולש מארבע צדדין.

(3) ומה שממשיך בס"א (אם מחצות אלו אינן רחוקות אמה ברחב רשות הרבים מכנגד חלל השער) היינו ששם ד' מועיל אפי' ברה"ר שרחב ט"ז אמה, צ"ל שמדובר בשיש שתי מחיצות, ושם ד' עם שתי מחיצות אינו רה"ר.

אף על פי שצורת פתח היא כמחצה גמורה, ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קנרסין — רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפלו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה, כמו שנתבאר בסימן שם"ב, אף על פי כן מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסמן שם"ה.

היינו, כמבואר לעיל, שמדאורייתא צורת הפתח מועלת לרה"ר ורק מדרבנן צריכים דלתות.

ומה שממשיך בסי"א (אם מחצות אלו אינן רחוקות אמה ברחב רשות הרבים מכנגד חלל השער) היינו ששם ד' מועיל אפי' ברה"ר שרחב ט"ז אמה, צ"ל שמדובר בשיש שתי מחיצות, ושם ד' עם שתי מחיצות אינו רה"ר.

הנה כל זה הוא כמו שכ"ק אדמו"ר הצ"צ מבאר דברי כ"ק אדמו"ר הזקן בחידושים שלו על הש"ס (פ"ה מ"ו).

אבל לפי זה קשה מה שכתב רבינו בסש"ד ס"ד בהערה: "דלמסקנא בדף כב, א י"ל דכאן וס"ל, דירושלים לא היו לה שם ד'." היינו (ראה לקמן הערת הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן בשער הלכה ומנהג בענין הגה"ה זו) שאנן פסקינן כרבי יוחנן שירושלים אילולי דלתותיה ננעלות, היתה רה"ר (ובאמת כ"ק אדמו"ר הצ"צ הניח הערה זה בצ"ע במקום אחר (חידושים על הש"ס פ"ב מ"ד)), ולפי הערה זה יש להסביר דברי כ"ק אדה"ז באופן אחר לגמרי שמשתנה גם ההלכה למעשה, אבל אנו אין לנו אלא דעת רבינו — כ"ק אדמו"ר הצ"צ — שבוודאי צריך לתרץ ההערה כיצד הוא מתאים, אבל השיטה של כ"ק אדה"ז הוא כפי שפירשתי לעיל בשם כ"ק אדמו"ר הצ"צ.



היוצא מכל הנ"ל:

העירוב המצוי כיום נעשית מקנים וחוט על גביהם הנק' בלשון ההלכה "צורת הפתח". אמנם יש חסרון במחיצה זו שיכולה להתבטל ע"י בקיעת רבים דרך הפתח, ובל' הגמרא "אתי רבים ומבטלי מחיצתא" או מדאורייתא או מדרבנן.

ולכן הדרך היחידה לתקן העיר היא להעמיד דלתות לכל

הפתחים. הפוסקים חלוקים האם דלתות אלו צריכים להנעל בפועל בכל לילה או שמספיק שיכולים להנעל.

ישנה עוד היקף מחיצה שמועיל מן התורה והוא הנק' "שם ד" וענינה מחיצות של אמה לפחות בכל פינה לב' הרוחות. מחלוקת הפוסקים האם בקיעת רבים מבטלת המחיצה או לא, ודעת אדה"ז שאינו מתבטל.

אמנם כשיש פרצה יתרה מט"ז אמה, אינו מועיל ה"שם ד" ומתבטלת מחיצה.



צורת הפתח יותר מעשר אמות

הת' דוד צבי ישראל שי' אייזמן

כאשר מקיפים שטח גדול עם מחיצות של צורות הפתח, ובפרט כשמקיפים רחובות בתוך העיר, נוהגים להרחיק את לחיי צורת הפתח הן למעט בלחיים והן לעבור על הרחובות הגדולים שעוברים ביניהם. ועל זה עולה השאלה: מהו שיעורו של צורת הפתח? האם אפשר למשוך פתח עד כמה שרוצה? והאם יש הבדל בין צורת הפתח במקום אחד והשאר מוקף במחיצה גמורה, ובין היקף שלם של צורות הפתח?

א.

מחלוקת אמוראים

איתא בריש מסכת עירובין:

"מבוי ... הרחב מעשר אמות ימעט. ואם יש לו צורת הפתח, אף על פי שהוא רחב מעשר אמות אין צריך למעט".

דהיינו שרוחב המבוי הוא עד עשר אמות, ויותר מזה נחשב כפירצה, אך אם יש צורת הפתח בראש המבוי, מועיל להחשיב פירצה זו כפתח.

נמצא, שצורת הפתח מועילה לפירצה יתירה מעשר אמות.

אמנם בהמשך דברי הגמרא (ב, ב) איתא שרב יהודה הי' שונה לחייל בר רב לפני רב משנתנו. ואמר לו רב: למד אותו "צריך למעט", במקום "אינו צריך למעט".

"מתני ליה רב יהודה לחייל בר רב קמיה דרב: "אינו צריך למעט". ואמר ליה: אתנייה "צריך למעט".

הרי שלשיטת רב אף צורת הפתח אינה מועילה בפתח שהוא יותר מעשר אמות.

ולהלן בגמרא (יא, א) איתא:

"אמר רב יוסף: מדברי רבינו נלמד: חצר שרובה פתחים וחלונות – אינה ניתרת בצורת הפתח".

היינו שרב יוסף לומד משיטת רב שכשם שצורת הפתח אינה מועילה ביותר מעשר אמות, ג"כ אינה מועילה בפחות מעשר אמות כשהפרוץ מרובה על העומד (פירוש שפירצות יתרות על הבנין). מאי טעמא? הואיל וסבר רב שצורת הפתח אינה מועילה ביותר מ' אמות, משום שפתח שהוא רחב יותר מעשר אמות נחשב כפירצה – וצורת הפתח אינה מועילה בפירצה. כ"כ בפרוץ מרובה על העומד, אע"פ שפתחיו הם פחותים מרוחב עשר אמות, מ"מ יש לו דין פירצה, ואין מועילה בה צורת הפתח. ולכן סובר רב יוסף שדעת רב הוא, שצורת הפתח אינו מועילה בחצר שרובה פתחים וחלונות, ואפילו כשהם פחותים מעשר אמות.

יצא, שרב סובר שצורת הפתח אינה מתרת ביותר מ' אמות, וכשהפרוץ מרובה על העומד.

ולהלן בגמרא (שם):

"מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבעה קונדיסין בארבע פינות השדה, ומתח זמורה עליהם. ובא מעשה לפני חכמים, והתירו לו לענין כלאים. ואמר ריש לקיש: כדרך שהתירו לו לענין כלאים כך התירו לו לענין שבת. רבי יוחנן אמר: לכלאים התירו לו, לענין שבת לא התירו לו. במאי עסקינן? אילימא מן הצד, והאמר רב חסדא: צורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום. אלא על גבן. ובמאי? אילימא בעשר – בהא לימא רבי יוחנן בשבת לא? אלא לאו – ביתר מעשר. לא, לעולם בעשר ומן הצד – ובררב חסדא קא מיפלגי".

פירוש: מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבעה מוטות בארבע פינות השדה, ומתח ענף עליהן ונוצרו ארבע צורות הפתח מארבע רוחות, ורצה אותו אדם שייחשב המקום הזה כמקום סגור וגדור, ויהא מותר לו לנטוע כרם בסמוך לתבואה ולא יעבור משום כלאי הכרם, כיון שיש צורת הפתח ביניהם. ובא מעשה לפני חכמים, והתירו לו לענין כלאים. ואמר ריש לקיש: כדרך שהתירו לו לענין כלאים – כך התירו לו לענין שבת שמקום המוקף מחיצה מעין זו נחשב כסגור, ומותר בטלטול. ר' יוחנן אמר: לכלאים – התירו לו, לענין שבת – לא התירו לו.

שואלת הגמרא: במאי עסקינן? אילימא שהניח את הענפים על צידי המוטות, ולא על ראשיהם, והאמר רב חסדא לענין שבת: צורת הפתח שעשאה מן הצד – לא עשה ולא כלום. אלא ודאי שם את הזמורות על גבן. וכמה מורחקות היו המוטות, אם תאמר שהי' עשר אמות בין המוטות – בהא לימא ר' יוחנן בשבת לא?! והלא הכל מודים שמועילה צורת הפתח בפתח הרחב עשר אמות. אלא לאו מדובר כאן – ביתר מעשר, והרי זה כשיטת רב שביותר מעשר אין צורת הפתח מועילה.

אמנם דוחה הגמרא פירוש זה: לא, לעולם תאמר שהי' זה בעשר אמות ואת

הענפים הוא שם מן הצד, ומה שאמרנו בשם רב חסדא שצורת הפתח מן הצד ודאי אינה ראוי, אינו מוסכם לכל. ובשיטת רב חסדא קא מיפלגי, שלדעת ריש לקיש אף צורת הפתח מן הצד מועילה לענין שבת, ור' יוחנן סבור כרב חסדא שאינה מועילה לענין שבת, אבל כשהענפים הם על גבי ראשי המוטות – סבור ר' יוחנן שגם תועיל לענין שבת ביותר מעשר אמות כגירסתינו במשנה, או עד עשר אמות כרב (אך לא לפירושו של רב יוסף).

קיצור: יש ב' אופנים לבאר המחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש:

א. צורת הפתח שעשו אותם מכל ארבע רוחות (פרוץ מרובה על העומד) – ביותר מעשר אמות, לפי ר' יוחנן אינה מחיצה לשבת, ולפי ריש לקיש הוה מחיצה.

ב. שחולקים אם מועילה צורת הפתח מן הצד, אבל על גביו כ"ע מודי שמותר [אם לפי המשנה: אפילו יותר מעשר אמות. ולפי רב: עד עשר אמות]. – וכן הוא מסקנת הגמרא.

ועולה מכל הנ"ל, שיש כאן ג' שיטות באיזה רוחב מועילה צורת הפתח:

שיטת רב (ור' יוחנן – לפי המסקנא וכגירסת רב): שאינה מועילה ליותר מעשר אמות, אבל עד עשר מהני, אפילו כשהפרוץ מרובה על העומד.

א. שיטת רב יוסף (בדברי רב): שאינה מועילה אפילו בפחות מעשר כשהפרוץ מרובה על העומד.

ב. שיטת ר' יוחנן (לפי המסקנא וכלשון המשנה) וריש לקיש: שמועילה אפילו ביותר מעשר, ואפילו כשהפרוץ מרובה על העומד (צורת הפתח מד' רוחות).

ב.

שיטות הראשונים

הנה בשיטת ר' יוחנן שכשהפרוץ מרובה על העומד – מהני צורת הפתח, יש ב' אופנים, לפי לשון המשנה שאפילו ביותר מעשר אמות מהני, ולפי גירסת רב שמהני רק עד עשר אמות.

והנה פסקו הגאונים והבה"ג! שצורת הפתח מהני ביותר מעשר אמות, כפשטות לשון המשנה, ולא כרב שאמר שיש לשנות את הגירסא במשנה.

וכן כתב המרדכי (ריש עירובין) וז"ל:

(1) הובאו בתוספות דף יד, א ד"ה אתנייה רחבה ובריאה.

"ואם יש לו צורת הפתח אין צריך למעט – הכי הלכתא, ולא כרב דאמר בתלמודא אתנייה צריך למעט" עכ"ל.

והנה מכיון שפסקו כלשון המשנה, יש לומר שבמסקנת הגמרא בשיטת ר' יוחנן פסקו כהמשנה, והיינו שצורת הפתח מהני כשהפרוץ מרובה על העומד, אפילו ביותר מעשר אמות. וכן פסקו הר"ף (א, א) שהביא רק את דברי המשנה (ורבינו ירוחם (נתיב יב, חלק יז).

אך הרמב"ם (הלכות שבת פרק ט"ז הלכה ט"ז), סמ"ג (מ"ע דרבנן הל' עירובין) וסמ"ק (סי' רפ"ב) חולקים ע"ז, וסוברים שצורת הפתח מהני ליותר מעשר אמות רק כשהעומד הוא מרובה מהפרוץ, אבל כשהפרוץ מרובה על העומד מהני אך ורק כשרוחבה הוא פחות מעשר אמות, אבל אם רוחבו הוא יתר על עשר אמות – אינו מועיל.

וז"ל הרמב"ם:

"אם היה לפרצה זו צורת פתח אף על פי שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחצה. והוא שלא יהא הפרוץ מרבה על העומד" עכ"ל.

וז"ל הסמ"ג:

"ואם יש לו צורת הפתח שהוא לחי מכאן ולחי מכאן וקורה על גביהם אע"פ שרחב מ' אמות אין צריך למעט, צורת הפתח שאינו רחב מ' אמות מתיר אפילו מד' רוחות" עכ"ל.

והנה שיטתם צריכה ביאור, שהרי אינה כהמשנה או כרב. לפי המשנה, אפי' אם הפרוץ מרובה על העומד, יש להקיפו בצורת הפתח יותר מעשר. ולפי רב, כל צורת הפתח יותר מעשר, אפי' במקום שהעומד מרובה על הפרוץ, פסול. אבל לפי הרמב"ם, רק אם הוא צורת הפתח הוא יותר מעשר וגם הפרוץ מרובה על העומד, אזי אין הצורת הפתח מועלת.

והנה המגיד משנה (ד"ה ומ"ש רבינו) ביאר, שלמד הרמב"ם² שהמשנה הראשונה שאמרה "אם יש לו צורת פתח אע"פ שרחב מעשר אמות אינו צריך למעט", היינו דווקא לגבי מבוי שיש לו ג' מחיצות, ועומד מרובה על הפרוץ, אבל כשפרוץ מרובה על העומד פסק דלא מהני יותר מ'.³

וביאור הסברא שבזה³:

(2) וכן יש לומר לסמ"ג ולסמ"ק.

(3) ועיין חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם שביאר סברא זו באריכות.

שהרמב"ם משווה פתח פחות מי' אמות בלי צורת הפתח, לפתח יותר מי' אמות עם צורת הפתח. וכמו שלגבי פתח פחות מי' אמות בלי צורת הפתח, אינו מותר אלא אם כן העומד מרובה על הפרוץ, כמו כן, בפתחים עם צורת הפתח ביותר מעשר אמות צריך שיהי' עומד מרובה. ולכן פוסק הרמב"ם, שצורת הפתח מהני אפילו ביותר מי' אמות, כל זמן שהעומד הוא מרובה מהפרוץ, אבל כשהפרוץ מרובה על העומד לא מהני צורת הפתח.

והנה הטור (או"ח שסב, י), המחבר (שם) ורבינו (סי"ט) הביאו ב' הדעות, ופסקו כדעה הא', והוסיף רבינו "וטוב לחוש לדבריהם" כלומר לדעת הרמב"ם וסיעתו.

ויצא, שיש כאן ב' דעות:

- א. שיטת הגאונים והבה"ג שצורת הפתח מהני אפילו ליותר מעשר, ואפילו כשהפרוץ מרובה על העומד. וכן פסק המחבר ורבינו.
- ב. שיטת הרמב"ם וסיעתו שצורת הפתח מהני ביותר מעשר רק כשהעומד הוא מרובה על הפרוץ, אבל כשהפרוץ מרובה על העומד לא מהני צורת הפתח אלא עד עשר אמות. וכתב רבינו "וטוב לחוש לדבריהם".



והנה הרמב"ם לא כתב להדיא מהו הדין כשהפרוץ מרובה על העומד והצורת הפתח היא פחותה מי' אמות. ויש לדון מהו שיטת הרמב"ם בדין זה.

וכתב המגיד משנה וז"ל:

"ובפרצה עשר ויש לה צורת הפתח אפשר שהוא ז"ל יודה שאפילו פרוץ מרובה על העומד כשר הוא" עכ"ל.

היינו שמסתפק המגיד משנה בשיטת הרמב"ם בדין זה.

והנה רבינו בשולחנו פסק בשיטת הרמב"ם שמהני צורת הפתח במקרה כזה, וז"ל:

"אבל לפרצת עשר מועיל צורת פתח אפילו פרוץ מרובה על העומד" עכ"ל.

ג.

היכן מועילה צורת הפתח

והנה ביארנו לעיל שלהלכה צורת הפתח מהני בפרוץ מרובה על העומד, ואפילו ביותר מעשר.

אך⁴ מדברי סופרים יש עוד תנאי לדבר, והוא, שצורת הפתח מד' רוחות (פרוץ מרובה על העומד) לא מהני אלא במקום דירוי, אבל בבקעה שאינה מקום דירוי לא מהני צורת הפתח מד' רוחות.

ומקורו הוא בתוספות (ד"ה אילימא) ורא"ש (סי' יג) שהקשו הואיל ומהני צורת הפתח מכל ד' רוחות, א"כ גבי פסי ביראות מדוע הוצרכו לארבעה פסים, יעשו צורת הפתח מד' רוחות? ותירצו (תירוץ הב') שהא שמהני צורת הפתח מד' רוחות זהו רק בחצר ובמבוי שיש בה דירוי, אבל בבקעה דלית בה דירוי לא מהני, וז"ל הרא"ש:

ווא"ת ולמה הוצרכו לעשות פסין לביראות, וגם לא התירו אלא בבהמת עולי רגלים ולא לאדם, ובקל היה יותר לעשות צ"ה מד' רוחות ואפילו ליותר מעשר כמתני' וי"ל ... הא דשרינן פיאה בחצר ובמבוי שיש בה דירוי אבל בבקעה דלית בה דירוי לא שריא" עכ"ל.

ותנאי זה הובא בטור (שסב, י) וז"ל:

"ה"מ בחצר ומבוי שיש בהם דירוי, אבל בבקעה שבא לעשות היקף למלטל בתוכו לא מהני, ודוקא כשכל ד' הרוחות ע"י צורת הפתח בהא אמרינן דלא מהני בבקעה" עכ"ל.

דהיינו שמשום שבקעה אינה מקום דירוי, לכן לא מהני בה צורת הפתח מד'

(4) מלבד זאת, ישנו קושי נוסף בנוגע לשימוש בצורות הפתח גדולים, והוא לשמור שהחוט העליון לא יזוז ממקומו, מה שעלול לפסול את כשרות העירוב.

הגמרא (עירובין יא, ב) אומרת שצורת הפתח היא "קנה מכאן וקנה מכאן על גביהם". כלומר, צריך שני עמודים ומעליהם קנה עליון. הגמרא גם מדגישה שאין צורך שהקנה העליון ייגע בעמודים, אך אם הקנה נמצא מן הצד ולא מעל העמודים - הפתח פסול.

בימינו, כאשר משתמשים בחוטי חשמל קנה העליון בצורת הפתח, הבעיה היא שהחוט לא נמצא מעל העמוד החשמל אלא מהצד שלו, ולכן יש צורך להניח עמוד נוסף מתחת לחוטים, כדי שהקנה העליון יהיה בדיוק מעל העמודים. עם זאת, יש לחשוש שמא העמוד או החוט יזוזו מעט ממקומם, ואז הפתח יפסל.

בנוסף, פוסקים רבים כתבו שהחוט העליון צריך להיות מתוח וישר בין שני העמודים. יש לחשוש שמא החוט יזוז באמצעו, למשל אם יימשך לכיוון אחד הבתים או שענף ידחוף אותו מעט, ובכך החוט לא יהיה מכוון בדיוק בין העמודים - והפתח ייפסל.

רוחות, אלא אם יש לו מחיצות כתיקונן (ראה להלן פרק ד'). וכן פסק המחבר בשו"ע (שם) 5.

והלבוש (שם) ביאר טעמו של תנאי זה, והוא, כי רק במקום שיש דיריין (בתים וחצירות) שהדרך לעשות שם פתחים הרבה, התיירו גם היקף של צורת הפתח, מה שאין כן בשטחים שאין בהם דיריין, אין הדרך להקיף בהרבה פתחים, ואדרבה אם רוצים לשמר מה שיש שם מקיפים מחיצות גמורות, ולכן לא יועיל להתיר הטלטול שם בלא מחיצה גמורה, משום⁶ שמא יטעו ויבואו להתיר טלטול גם כשאין צורת הפתח, כיון שאין הרגילות שם לטלטל במחיצות אם פתחים הרבה, וכשיראו שמטלטלים שם, יאמרו שמתור גם בלא מחיצה כלל.

נמצא, שמה שצורת הפתח מד' רוחות לא מהני בבקעה, זהו רק בבקעה, משום שאין דרך העולם לעשות פתחים מרובים לבקעה, אבל במקום שיש דיריין כיון שרגילות הוא לעשות פתחים הרבה בכדי לצאת ולבוא דרכם, מועילה צורת הפתח להם, ואפילו כשהכוונה בצורת הפתח הוא בכדי לטלטל שם, ולא כדי לגדור את מקום הדיריין, מ"מ כיון שזהו הרגילות – לא יבואו להתיר טלטול גם כשאין צורת הפתח.

והנה רבינו (שם, יט) שינה מעט⁷ הטעם של דין הנ"ל, וז"ל:

(5) אף שלא כתב כן בבירור, מ"מ עיין במשנה ברורה שם שכן למד בדברי המחבר.

(6) ראה פסקי תשובות חלק ד' עמוד פ' הערה 87.

(7) והסיבה לזה יש לומר, שהרי מוסכם לכ"ע שצורת הפתח מהני (במקום דיריין) אפילו ביותר מעשר מפני שאין כאן פרוץ כלל, וא"כ איך יתכן לומר שצורת הפתח תלוי במקום מסוים, עד שאם אינם באותו מקום אינם נחשבות מחיצות ראיות לענין שבת, והרי זה סותר לכלל הנ"ל שעי' צורת הפתח "אין כאן פרוץ כלל". אלא ע"כ החילוק בין מחיצות תלוי בכוננת האדם, שאם כוונתו הוא בכדי להקיף מקום זה לדירה, הרי רצונו שמקום זה יהי' מוסגר במחיצות (ככל חצר ומבוי), אלא שיהא בו ג"כ כמו"כ פתחים, ונמצא, שצורת הפתח זו מטרתה הוא להסגיר שטח זה – ולכן יש לו דין מחיצה, משא"כ כשמקיף להתיר הטלטול בלבד, הרי רצונו בצורת הפתח זו הוא לצורך צדדי, ואינו רוצה שיהא מקום זה מוקף במחיצות – לכן לא יחשב הצורת הפתח כמחיצה כלל. [וכעין זה מצינו (עירובין טו, א) גבי מחיצות שתשמישה לאייר שהיא מחיצה גרועה, היינו מחיצות שכל כוונתם אינה עשוי' לצורך תוכה, אלא לצורך אייר שחוצה לה, לדור שם שומרי השדות ועשויין להציל מן החמה, ואף שהם מחיצות ממש, מ"מ מכיון שאין מטרתן לצורך המקום שמקיפים, אלא לצורך דבר אחר, אינם נחשבות מחיצה כ"כ].

וביאר במה שמוכרחים לומר שהחילוק תלוי בכוננת האדם:

משום שלפי הטור והלבוש קשה מדברי הגמרא "מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבעה קונדיסין בארבע פינות השדה, ומתח זמורה עליהם" ומסיק הגמרא שכן סבר ר' יוחנן, ואפילו ביותר מעשר מהני, וכן פסקו רוב הראשונים לפי גמרא זו – וכן פסק הטור בעצמו שצורת הפתח מהני מד' רוחות. אבל בגמרא מבואר שמקרה זה הי' בבקעה, ואפ"ה מהני צורת הפתח מד' רוחות, ואפילו ביותר מעשר? אך ע"פ מה שכתב רבינו ניהא, שהרי אין חילוק בין חצר לבקעה, אלא תלוי בכוננת האדם, ולכן יש לומר שמעשה זה מבקעת חורתן לא הי' כוונתו בשביל טלטול לבד. [אך יש לתרץ לשיטת הטור שבקעת חורתן הייתה מקום דיריין, או שהד' קונדיסים היו אמה על אמה (ראה לקמן פרק ד)].

”אם עשה צורת פתח, אפלו לפרצה יתרה מעשר – מתר, מפני שאין כאן פרוץ כלל. כמה דברים אמורים? בחצר ומבוי שיש בהם דיורים ומקיפים אותם לדירה, ולא בשביל התר מלפול בלבד, לכן מועיל בהם כשהקף דירתם הוא על ידי צורת פתח מד’ רוחות. אבל בבקעה שבא לעשות בה הקף כדי להתיר לטלטל בתוכו, אינו מועיל מדברי סופרים כשכל הד’ רוחות מקפות על ידי צורת פתח בלבד” עכ”ל.

דהיינו שהטעם שמועילה צורת הפתח רק במקום דיורין, הוא משום, דבמקום שיש דיורין עיקר מטרת צורת הפתח הוא לא בכדי להתיר הטלטול בשבת, אלא לגדור את מקום הדיורין, אבל בבקעה כל מטרת צורת הפתח הוא להתיר הטלטול בלבד – ומשו”ה אינו מועילה בו צורת הפתח.

ולפי זה נמצא, שאפילו במקום שיש בו דיורין, אלא שאין הכוונה בצורת הפתח בכדי להקיף אותם לדירה, אלא כדי להתיר לטלטל בתוכו בלבד, לא מהני בו צורת הפתח – כמו אצל בבקעה⁸.

ועפ”ז צריך עיון גדול בעירובין בעיירות שכל כוונתם הוא בכדי להתיר הטלטול בעיר, והם צורת הפתח מד’ רוחות – שלכאורה לא מהני (לשיטת אדמו”ר הזקן) כיון ”שבא לעשות בה הקף כדי להתיר לטלטל בתוכו” (אלא אם כן יש ”מחיצות כתיקונן” כמו שיתבאר בפרק הבא).

ד.

”מחיצות כתיקונן”

והנה כתבנו לעיל שצורת הפתח שהיא בשביל טלטול לבד – לא מהני מד’ רוחות. אבל יש עצה לזה, והוא, שאם יש מחיצות כתיקונם מכל ד’ רוחות של אותו מקום המוקף, אף שהפרוץ מרובה על העומד, מהני צורת הפתח לשאר היקף אותו מקום.

וז”ל הטור (שם):

”אבל היה ההיקף כתיקונן, אלא שיש בו פרצות יותר מעשר, מהני ביה צורת הפתח אפילו אם הפרוץ מרובה” עכ”ל.

דהיינו שאם יש ”מחיצות כתיקונם”, והשאר מוקף בצורת הפתח – מותר, אף שהפרוץ מרובה על העומד. וכן פסק רבינו בשולחן.

(8) וכן להיפך, שאם היקף קרפף (שדינו כבקעה) בצורת הפתח מד’ רוחות, ומטרתו הוא לא בשביל טלטול, אלא לדירה – מהני בו צורת הפתח כיון דהוה כחצר (ראה נתיבות שבת ע’ קצד הערה ב).

ובגדר שיעור של "מחיצה כתיקונה" נחלקו מחברי זמנינו:

א. התפארת יעקב⁹ כתב ששיעור של "מחיצה כתיקונה" הוא, שלא יפחות מאמה בכל פינה מארבע רוחות, כההיא דפסי ביראות שיש אמה מכאן ואמה מכאן בכל פינה ופינה מד' רוחותי', דהיינו שלא מהני צורת הפתח בבקעה, אא"כ יש אמה מכאן ואמה מכאן בכל פינה ופינה, ואז מהני בהו צורת הפתח מכל הרוחות אפילו בבקעה, אף ביותר מעשר, אע"פ שהפרוץ מרובה.

ב. החזון איש¹⁰ והמנחת ישראל¹¹ כתבו שמה שכתב הטור ש"אם היה ההיקף כתיקונו" פירושו שיש שם שתי מחיצות של עומד מרובה על הפרוץ, דהיינו שבעינן ב' מחיצות גמורות מב' צדדים, ומה שכתב אח"כ "אפילו אם היה הפרוץ מרובה" כוונתו על שאר שתי הרוחות שבהם מהני צורת הפתח אפילו כשפרוצים לגמרי.

ג. ויש שאומרים¹² שצריך ד' אמות מחיצה בכל פינה מד' רוחות.

עולה מזה, שבימינו שמקיפים עיר בצורת הפתח ביותר מעשר אמות מכל ד' רוחות, בעינן שהי' לפחות בכל פינה מד' רוחות פס אמה.



היוצא מכל הנ"ל:

העירובין שבימינו העשויים מצורות הפתח מכל הד' רוחות והפרוץ שבהם מרובה על העומד, ורוחב הפתחים הם יותר מעשר אמות – מותרים הם מעיקר הדין, אלא שטוב להחמיר שלא להשתמש בהם אלא אם כן רחבה של צורת הפתח תהא פחות מעשר אמות או שיהא העומד מרובה על הפרוץ (רוב הצדדין במחיצות שלמות).

(9) תפארת יעקב (קרויזר) פרק כ' הערה יב.

(10) עירובין סימן ו' סק"ב.

(11) מנחת ישראל (רייך) עירובין יא, א.

(12) פסקי תשובות שסב, י הערה 93.

כשמטרת צורות הפתח היא להתיר הטלטול בלבד, אין לסמוך על צורות הפתח בלבד, וצריך שיהא מחיצה ברוחב אמה עכ"פ בכל פינה, מכל הד' רוחות.

צריך זהירות יתירה לבדוק ולתקן צורות הפתח שלא יפסל העירוב ע"י הזזת החוט של גביהם – בין ע"י שיצא החוט מבין הלחיים יותר מג' טפחים, או שירד החוט למטה, או שיוזז מעל הלחיים אפי' משהו – שאם נעשה כן במקום אחד נפסל העירוב כולו.



שש עשרה אמה

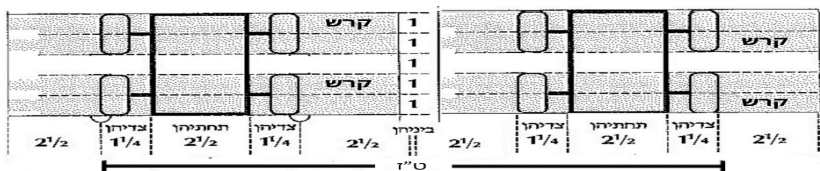
הת' יהושע העשל שי' איידעלקאפף

בכדי לברר דין עירוב באיזה מקום ואיזה היקף מועיל לו, צריך מתחילה לברר האם המקום נחשב כרשות הרבים או ככרמלית. ובפרטיות יותר: האם כדי להיות רשות הרבים צריך שיהא בה דריסה של ששים ריבוא בני אדם, או האם כל רחוב גדול ופתוח המיועד לרבים הוא רשות הרבים?

א.

מחלוקת ראשונים

איתא בשבת (צט, א) שרוחב רשות הרבים צריך להיות לפחות ט"ז אמה, ושיעור זה ילפינן מדגלי מדבר שהי' רשות הרבים שלהם רחבה ט"ז אמה, שכן המקום שנסעו בו העגלות הי' ט"ז אמה, שהרי שתי העגלות שהלכו זו בצד זו היו ברוחב חמש אמות כל אחת [העגלה עצמה היתה שתיים וחצי אמות רוחב, והגלגלים היו בולטים משני צדדי העגלה אמה ורבע ($1 \frac{1}{4}$), נמצא, שהיו העגלות עם הגלגלים חמש אמות רוחב], ובין שתי העגלות הי' מרווח של חמש אמות, שבו הונחו הקרשים [הקרשים היו בולטים שתיים וחצי אמות ($2 \frac{1}{2}$) מהגלגלים], ואמה פנוי בין העגלות, שהי' בן לוי הולך אחרי העגלות, וכשרואה שהקרשים נשמטים הי' רץ ואוחז אותם ומיישרם. ולפיכך רשות הרבים בעי שתהא לפחות שש עשרה אמות רוחב. (ראה ציור:)



ועפ"ז יוצא, שכל רחוב שרוחבו יותר מט"ז אמה – יש לו דין רשות הרבים, שאינו ניתר בצורת הפתח, אלא בדלתות.

אך יש ראשונים שסבורים להוסיף עוד תנאי, שמלבד רשות הרבים צריכה

להיות ט"ז אמה, בעינן ג"כ שיהי' ששים ריבוא עוברים בו בכל יום. והנה מקור שיטה זו נמצא ברש"י (עירובין ו, א ד"ה ר"ה), וטעמו הוא, בכדי שיהא דומה לדגלי מדבר, וז"ל:

”ורשות הרבים משמע ... ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ... דומה לדגלי מדבר.”

וכן איתא בספר העיתים (סי' ר"ח) בשם הבה"ג, וז"ל:

”וכתב בעל הלכות ... רה"ר דוכתא דרשין ליה שית מאה אלפין גברא ביומא כדגלי מדבר.”

דהיינו שמפני שבמדבר הי' ששים ריבוא מבנ"י, לכן בעינן שיעברו בו ששים ריבוא בכדי שיהפך לרשות הרבים.

ומזה יוצא, שעירות שאין להם ששים ריבוא – אין להם דין רשות הרבים.

והנה תנאי זה מחודש הוא, הילכך גדולי הראשונים! לא אזלי בתר הכי, ואדרבה מקשים עליו.

קושיות ר"ת (תוספות עירובין ו, א ד"ה ר"ה; ריטב"א נט, א ד"ה עיר של יחיד):

- א. מדוע לא הוזכר תנאי זה בש"ס דילן (= תלמוד בבלי) ולא בירושלמי.
- ב. איתא בשבת (צט, א) שתחת העגלות הוה ג"כ רשות הרבים, והרי תחתיהן לא היו ס' רבוא.
- ג. איתא בעירובין (נט, א) שעיר שהייתה של רבים, ולאחר מכן נעשתה של יחיד – דינה שאין מערבין את כולה. ופירש רש"י (ד"ה עיר) ש"עיר של רבים" פירושו שנכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם, ו"עיר של יחיד" פירושו שנחסרו דיורה, ואין בה ששים ריבוא שנכנסין בה תמיד. וקשה להבין כיצד יתכן מצב זה, שכן כיצד אפשרי שעיר תהי' בתחילתה של רבים, שהרי זהו דבר שאינו שכיח שיתיישבו בה מתחילתה ששים ריבוא.
- ד. מדוע ילפינן ממדבר מספר ששים ריבוא, והרי במדבר היו כפלי כפלים יותר מששים ריבוא, שהיו בו אנשים ונשים וטף וערב רב.

קושיות הרמב"ן (עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד):

- א. מדוע בתחלת מסכת שבת (שבת ו, א) ששנו בברייתא כל תנאי רשות הרבים לא אמרו "והוא שיעברו שם ששים רבוא", או שבתנאי כרמלית יאמר "ים ובקעה ומקום שאין בו ששים רבוא".

ב. אמרינן בגמרא (שם, ב) שבזמן שהיו ישראל במדבר, הי' המדבר רשות הרבים, אך בזמן הזה – כרמלית. והנה מהא שנקטה הגמרא חילוק זה רק לגבי המדבר, ניתן להסיק שהחילוק הזה "כאן בזמן שישראל שרויין" נוגע דווקא לרשות הרבים שבמדבר. הסיבה לכך היא שבמדבר אין דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום. ולכן, אם לא היו במדבר שישים ריבוא (כלומר, בני ישראל ששרויין שם), המדבר היה נחשב כרמלית. משא"כ בעיר וסרטיא הדרכים כבושות ואנשים עוברים בהם בקביעות. לפיכך, אף על פי שאין שם שישים ריבוא אנשים, הן נחשבות רשות הרבים משום שהרבים בוקעים שם להדיא.

ג. מדוע ילפינן ממדבר מספר ששים ריבוא, והרי במדבר היו כפלי כפלים יותר מששים ריבוא, שהיו בו אנשים ונשים וטף וערב רב. ואין לתרץ שלא הוזכר בתורה שהיו אצל המשכן יותר מששים ריבוא, כמ"ש (בא יב, לז) "כשש מאות אלף רגלי", שהרי כתיב (ויקהל לה, כב) "ויבאו האנשים על הנשים", היינו גם נשים באו לתרומת המשכן, וא"כ ליבעי יותר מששים ריבוא [וכן כתיב בהמשך הכתוב "כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף", הרי הוזכר בתורה שגם היו שם טף יותר ממספר ששים ריבוא].

ד. אם ילפינן ממדבר, אין לחשב במנין ששים רבוא אלא אנשים מבני עשרים ועד ששים – שכן הי' במדבר [ואין מסתבר כלל לומר שזהו אחד מתנאי ששים ריבוא].

וכן הקשה הר"ן (שבת כו, א ד"ה אבל קשה):

א. שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ששים רבוא בכל יום, "ואי אפשר דלא משתמיט תלמודא לאדכורי הכי בחד דוכתא" (= ואי אפשר שהתלמוד לא יזכיר זאת במקום אחד).

ב. שחכמים בסתמא אסרו, ולא נתנו דבריהם לשיעורין לחלק בין כפרים לעיירות גדולות.



ועוד קשה מנין לו לבה"ג (בספר העיתים שם) שבמדבר הי' דריסת ששים ריבוא

בכל יום, שלכן בעינן שידרוסו ברשות הרבים ששים ריבוא בכל יום, והרי בדגלי מדבר לא מצינו שעברו כל הס' רבוא במקום אחד בכל יום.

והי' אפשר לפרש שלמד מהא דאמרין בגמרא (עירובין נד, ב):

”נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן”.

ומכוין שכל ששים ריבוא מישראל היו באים ללמוד תורה אצל משה, לכן הייתה מחנה לוי' (שבו הי' משה שרוי) – רשות הרבים.

וכן מצינו בשבת (צו, ב) שמחנה לוי' רשות הרבים הי', משום שהיו ישראל מצויין אצל משה:

”הוצאה גופה היכא כתיבא? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: ”ויצו משה ויעבירו קול במחנה”, משה היכן הוה יתיב? — במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים”.

דהיינו שילפינן איסור הוצאה מהא דאמר משה שלא יביאו עוד לתרומת המשכן, ומשה הוה יתיב במחנה לוי' שהיא רשות הרבים, ואמר לישראל אל תוציאו מרשות היחיד שלכם, לרשות הרבים דהכא.

ומפרש רש"י (ד"ה ומחנה לוי') איך שמחנה לוי' הוה רשות הרבים, וז"ל:

”מחנה לויה ר"ה היא, שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו”.

הרי חזינן מהכא שמחמת שהיו ישראל מתקבצים אצל משה, משו"ה הי' למחנה לוי' דין רשות הרבים.

אך מנין לו שהיו כל ישראל באים ללמוד ממשה בכל יום. ואדרבה איפכא מסתברא, מכמה טעמים.

א. שיש להביא רא' שלא היו נמצאים הס' רבוא בכל יום אצל משה רבינו, דאם היו נמצאים שם בכל יום למה הוצרכו לחצוצרות כדי להקהיל את העם לעת הצורך, דהרי ממילא היו נמצאים שם כל ישראל בכל יום (אג"מ או"ח ח"ד).

ב. וכדמשמע מקרא (פ' יתרו יח, טו) ”ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדרוש אלקים, כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלקים ואת תורתיו”, ובוודאי שלא הי' משפט בכל יום לכל אחד מישראל.

ג. ואף שמשם לימד תורה לכל ישראל כדכתיב ”וידבר משה אל בני ישראל”, מ"מ לא בכל יום הי' כן, אלא כשנצטווה מהקב"ה ללמד לישראל, כגון פרשת ויקהל דכתיב (לה, א) ”ויקהל משה את כל עדת בני ישראל”, שרק אז נקהלו

כל ישראל יחד ללמוד ממשה.

ד. כתב הרמב"ם² (בהקדמתו לפירוש המשניות) "ואחרי כן יבאו ההמון וכל מבקש ה' וישם לפנייהם המצוה ההיא עד ישמעו הכל מפיו ... ואחרי כן היו כל העם הולכים ללמד איש לאחיו מה ששמעו מפי משה". הרי דדעת הרמב"ם דמש"כ הגמרא "כל העם" אין כוונת הגמרא על כל הס' רבוא, אלא רק על המבקשי ה', ואח"כ הלכו הם ללמד לאחיהם שלא היו נמצאים שם לשלמדו, נמצא, שלא היו הס' רבוא אף פעם אצל משה רבינו בפעם אחת.

ואת"ל שלמד כן מהבאות הנדבות, ומאותו היום לכד נלמד מלאכת הוצאה, הרי כתוב בנדבות המשכן "בבוקר בבוקר" ואיתא בבמדבר רבה (פ"ב) "ולשני בקרים הביאו כל הנדבה, שנאמר (ויקהל לו, ג) והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר", ולא ביום אחד באו כל הס' רבוא³.

הנה, אף שתוצו הראשונים כמה השאלות שהועלו לעיל, מכל מקום השאלה העיקרית, שהצורך בששים ריבוא "לא הוזכר בשום מקום, לא בש"ס דילן ולא בירושלמי", לא נפתרה ונתרת במקומה. ולכן מצינו שהרבה ראשונים לא סבירא להו דבעינן ששים ריבוא, ומהם⁴: הרמב"ם (שבת פ"ד ה"א), הראב"ד (מהא שלא חלק

(2) ואף שאפשר לומר שחולק עליו הבה"ג, מ"מ חזינן מהכא עוד אופן בהבנת דברי הגמרא "נכנסו כל העם ושנה להם משה פירקם".

(3) ואין לומר שהאנשים במספר ס' רבוא הביאו ביום אחד, והנשים ביום שני, שהרי כתוב שם לפני: "ובאים אנשים ונשים בערבוביא".

(4) והנה המשכנות יעקב הוסיף עוד ראשונים: הרשב"א בעל התספות (כתובות ז, א ד"ה מתוך), ר"י הלוי (הובא ב"י תקנו ס"ד), והמרדכי (מובא בהגמ"ר שבת פ"ב ע"ג), הריב"א (הובא בהג"א ביצה פ"ג אות ב' ובאור זרוע ח"ב עירובין ק"מ), רשב"ם (הג"מ שבת ת"ג), רבינו תם (ריטב"א עירובין נט, א), [בהגה' מרדכי (סוף אות תסז) הקשה ר"ת דבמדבר היה כהנים ולווים ונשים וטף שלא נמנו, וכן הוא בתוס' (עירובין ו, ב ב"ד"ה כיצד) בשם ר"ת, וכן בהריטב"א. ובבית אפרים (ס' כה) כ' דאף דמבואר בתוס' דר"ת הקשה על רש"י, מ"מ לדינא לא כתב דלא כרש"י ע"ש. אבל עיין תוס' הרא"ש (שם נט, א ד"ה עיר) ותוס' ר"פ (שם) דמבואר בפירוש דר"ת חלק על רש"י לדינא, אך ראה תוס' בשבת (סד, ב ד"ה רבי ענני. וכ"כ בספר התרומה (רל"ט)) דסובר ר"ת דליכא רה"ר זומנינו כיון דאין ס' ריבוא בוקעים שם, כדעת רש"י. (וע' מה שכתב ע"ז המשכנות יעקב בתשובה הב' (ס' קז) ובבית אפרים (ס' כה)), רבינו שמחה (הובא במרדכי רמז תרסז), הר" ברוך ממגנצא (רמז שיג), רי"ף (דפי הרי"ף יח, א) והר"ה (שם) רבינו יהונתן (שם), הרשב"ץ (חלק ג סי' יט) ורבינו יונה (הובא בנימוקי יוסף סוף הל' ציצית) ושבה"ל בשם הר"ח (סי' קג). והרא"ש (שבת פ"ו ס"ג) [מדכתב להחיר לטלטל במבוי שאין רבחוה ט"ז אמות, ולא הזכיר כלל ס' ריבוא (ואפשר דמחמת שהרא"ש כתב זה בשם ר"ת, משום הכי לא הזכיר ס' ריבוא דהרי ר"ת אינו סובר כרש"י כמבואר לעיל, אבל הרא"ש עצמו אפשר דהכריע כהר"י דסובר כרש"י, וצ"ע). ובבית אפרים (ס' כה) כתב דאפשר דמש"ה נקיט הרא"ש ההיתר של ט"ז אמות משום דיש כמה העיירות שיש בהם ס' ריבוא, ומש"ה נקיט הרא"ש מילתא דפסיקא דכלל עיירות ליכא רחובות שהם ט"ז אמות, אבל המשכנות יעקב (ס' קכא) השיג ע"ז, דודאי הוה יותר שכיח עיירות שיש בהם מבואות שהם רחבים ט"ז אמה,

על הרמב"ם), הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשכב), הריטב"א (נט, א ד"ה עיר של יחיד), רמב"ן (שם), ר"ן (שבת כו, א ד"ה אבל קשה), הכל בו (סי' ל"א ד"ה כל יוצא), ריב"ש (סי' תה), ר"א ממיץ (במרדכי ס' תעג) ורבינו אפרים (ראבי"ה שעט).

ומ"מ אף לאחרי כל השאלות דלעיל מ"מ מצינו כו"כ ראשונים שציידו כבה"ג וכרש"י, ומהם⁵: סמ"ג (לוי' דרבנן) סמ"ק (רפ"א), ספר התרומה (סי' ריד), רוקח (סי' קעה), הר"מ מרוטנבורג (מרדכי שבת סי' שעה), ר"י בעל התוספות (עירובין ו, א ד"ה כיצד מערבין) והאור זרוע (חלק ב' סי' קסד).

והעולה מכל הנ"ל, שרשות הרבים צריכה שתהא ט"ז אמה רוחב, ויש ראשונים שהוסיפו שגם בעינן שיהא דריסת ששים ריבוא בכל יום, אך אין דעת כל הראשונים נוטה לזה (מחמת הקושיות דלעיל), אלא שיטתם הוא דלא בעינן אלא תנאים שהוזכרו בתלמוד.

ב.

פסק רבינו נשיאנו

והנה הובא לעיל כמה קושיות על הראשונים דסבירא להו דבעינן ששים ריבוא דורסים בו, וכן קשה להתנאי שדריסת הששים ריבוא צריך שיהא בכל יום. ולכן פסק המחבר בשו"ע (שמה, ז) שרוחב י"ו אמה ואינו מקורה הם מתנאי רשות הרבים, אך לא בעינן שיעברו בו ששים ריבוא. ורק הוסיף דעה זו בשם יש אומרים, שמוכן מזה דלהלכה אין הדין כן⁶, וז"ל:

מעירות שס' ריבוא בוקעין שם, ואם הי' סובר כרש"י הי' לו להזכיר ההיתר של ס' ריבוא ולא ההיתר של ט"ז אמות. ועיין במשכנות יעקב ס' קכ באריכות.]
אמנם הבית אפרים חולק וסבירא לי' דראשונים המחמירים הם רק אלו שבפנים.

5 והנה הבית אפרים מוסיף עוד ראשונים שמקלים: המרדכי, (הג"מ (שבת פט"ו ה"ד), מהר"ם רקנטי (סי' צ"א), הג"א (עירובין פ"א ס"ח), אגודה (עירובין פ' כיצד משתתפין), ראב"ן (סי' שמת), ריב"א (לא נמצא בדבריו כלום), אר"ה (שער נט דין מא), באר"ה (שער נט דין מו בשם רבי אליעזר), ומהר"י ווייל (חידושי דינים סי' יב, תרומת הדשן (חלק ב' סי' נה), ורבינו ירוחם (נתיב ג' חלק י"ז)).
וגם חולק על המשכנות יעקב (הערה שלפנ"ז) דמה שכתב שרבינו שמחה, ורשב"א בעל התוספות ורבינו יהונתן – מחמירים, אינו נכון, אלא הם מהמקלים.
והמשכנות יעקב חולק וסבירא לי' דראשונים המקלים הם רק אלו שבפנים.

6 מקור כלל זה הוא בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן צז) וביד מלאכי (כללי השולחן ערוך אות יז) מביא את הכלל מכנה"ג בשם מהר"ק, מהר"ש הלוי ומהר"ט ומסיים "זה מוסכם מכל המחברים לא ראיתי חולק על זה", וראה באריכות בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יג אות ח' ואילך) מעשרות פוסקים שכתבו כן בפשטות. וכן כתב רבינו (ק"א א"ח שמח סק"א) "העיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע".

"איזה רה"ר רחובות ושווקים הרחבים י"ו אמה ואינם מקורים ... הוי רשות הרבים, ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים".

וכן כתב רבינו בשולחנו (שם, יא), אלא שהוסיף שהסומכין על דעה זו אין למחות בידם, שכבר נתפשט המנהג להקל, אלא שכל ירא שמים יחמיר לעצמו⁷, וז"ל:

"ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר, אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה, ואין למחות בידם, שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)".

והנה יש לירא שמים להחמיר מכמה טעמים:

א. מהטעם שביאר רבינו⁸ בשולי הגליון "שכן דעת גדולי הראשונים, וטעמם ונימוקם עמם, שלא נזכר [ששים רבוא⁹] בגמרא", כלומר, מאחר שגדולי הראשונים חולקים ע"ז, יש להחמיר, ולא לערב ע"י צוה"פ גם בעיירות שאין בהם דריסת ששים רבוא.¹⁰

7) וב"תורת מנחם - התוועדיות" (תשמ"ז ח"א עמ' 67) כתוב, שכאשר אדמו"ר הזקן כתב בשולחנו הערוך "כל ירא שמים יחמיר לעצמו" הרי זו הוכחה שענין זה שייך לכל אחד ואחד מישראל. ובהמשך דבריו שם כתב, שמוכרח שהדבר שייך לכל אחד ואחד מישראל שבשבילו נעשתה מלאכת חיבור השולחן ערוך, כמו שכתוב בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל בביאור הוראת המגיד לאדה"ז על דבר חיבור השולחן ערוך "מפני שצורכי ישראל מרובים ובפרט בצוק העתים הללו בפי כל אדם".

8) ואף שכתב הגרא"ח נאה (בקונטרס השולחן ע"מ) שהא דאיתא בשו"ע "שכל ירא שמים יחמיר לעצמו" אינם דברי רבינו אלא הוספת המהר"ל, מ"מ הוא עצמו כתב "ולא באנו כאן להקל ליר"ש בר"ה שלנו אלא לברר הגירסא בשו"ע רבינו ז"ל", הרי אין נפקא מינה להלכה.

9) ראה קונטרס השולחן (שם).

10) והנה אפ"ל שהיכא שאין ההיתר תלוי רק על התנאי דששים רבוא, אלא גם משום שאינו מפולש משער לשער או שהמקום מוקף חומה, שוב גם לרבינו אין מקום ליר"ש להחמיר על עצמו (שהרי יש כאן כמה קולות).

אך אין זה נכון כלל, אם נאמר שהטעם שיש להחמיר הוא מפני "שכן דעת גדולי הראשונים", ומאחר שראשונים אלו סברי דלא בעינן ששים רבוא גם במקרה של מקום מוקפת וכדומה, לכן יש להחמיר כמותם בכל מקרה.

ואלו הראיות לכך שגם במקרה של מקום מוקף חומה (ואין דלתותיו נעולות בלילה), או כשהמבואות אינם רחבים ט"ז אמה, או כשהם אינם מכוונים משער לשער, ראשונים אלו סברו שאין צורך בששים רבוא:

- א. שרוב עיירות בימיהם היו מוקפות חומה (פסקי תוספות מגילה אות יד. כלבו סי' קצו. שו"ת ר"ן סי' עב. ספר הנייר עירובין סי' ג. שו"ת מן השמים סי' סה), ואפילו במקומות אלו סברי הני ראשונים דלא בעינן ששים רבוא.
- ב. כמ"ש הראב"ה בשם רבינו אפרים (ראב"ה ח"א שפו) שאפילו בעיר המוקפת חומה אם בקעי

- ב. מדהעתיק רבינו דעה ראשונה בסתמא ודעה השניה בשם י"א משמע דדעתו כדעה הראשונה, ורק שאין למחות ביד המקילים, שכן לא כתב שיש לסמוך על דעה זו.
- ג. וכן אדמו"ר הצמח צדק (חידושים סד, א) דחה הה"א לסמוך על שיטת המקילים, וז"ל: "ודוחק לומר דסומכין על דעת הפוסקים דרשות הרבים בעינן דוקא ס' רבוא בוקעין בו, דהא גדולי הפוסקים חולקים על זה, ואיך סמכין ע"ז באיסור דאורייתא".
- ד. וכן חשש ברחובות העיירה הקטנה ליובאוויטש, (חידושים לג, ד) "בעירנו ליובאוויטש ... כיון שכולם מפולשים לפלטיא, הוא הרחוב שבאמצע העיר ששם החניות כולם, אם כן חשיבי כולם רשות הרבים ... להפוסקים דלא בעינן בקיעת ששים ריבוא".

- ב' רבים (פחות מ' ריבוא, שכן הוא מן המחמירים) - דינו כרשות הרבים, וז"ל: "עיירות שבוה המלכות שיש בהן רשות הרבים ואסור לטלטל בתוכן יותר מארבע אמות והן רשות הרבים גמורה. ואף על גב דמוקפות חומה דהא אין דלתותיהן נעולות כלילה ובקעו בהו רבים".
- ג. וכן דנו הראשונים (ראב"ה שטע) בעיר ווארמיזא שהיא מוקפת חומה (ספר אגודה פ"א ס"א), שרבינו אפרים סבר דדינו כרשות הרבים אף דלא בקעי שם ששים ריבוא, והראב"ה מתיר, וז"ל: "בוירמיישא יש להם מבואות ורבים בוקעים בהם ואינן מיוחדים לבני השכונה ... מהו להתיר בקורה מצד אחד ובצורת הפתח מצד אחד, ומימות אבותי נהגו לטלטל בתוכו, אך מורי רבי אפרים מערער ולא קבלו דבריו, לכך כתבתי שנראה לי שהיתר הראשונים מקיימת והיתר הוא". הרי דנשאל על מכוי שאין בו ששים ריבוא ומוקף החומה אם נותר בצוה"פ, שרבינו אפרים אוסר מטעם דרבים בוקעים שם, והראב"ה מתיר.
- ד. ובאמת המבואות היהודים בזמנם של הראשונים לא היו בדרך כלל רחבים ט"ז אמה, כמבואר בתוספות (שבת סד, ב ד"ה רב ענגי, וברא"ש שם, ובתוספות כתובות ז, א ד"ה מתוך ועוד ראשונים), ובעיירות כאלו נחלקו הראשונים אם בעינן ששים ריבוא אם לאו.
- ה. בנוסף, דנו רבי אלעזר ממיץ ורבינו יואל (ראב"ה סי' שצא) במעשה שאירע שמת הובא בספינה בשבת לעירם, ושאלו קרוביו מה לעשות, האם מותר להביאו מהספינה לבית בנו על ידי גויים? רבי אלעזר ממיץ סבר שכבוד המת דוחה איסור דאורייתא של טלטול ברשות הרבים, אך רבינו יואל חלק עליו ואמר שכבוד המת דוחה רק איסור דרבנן. וכתב רבינו יואל שלפי רש"י אין לעיר זו דין רשות הרבים משום שאין שם ששים ריבוא בוקעים וגם השערים אינם מכוונים, ולפיכך לדעת רש"י מותר לומר לנכרי להביא את המת לבית. וזה לשון רבינו יואל: "אבל לפי סברת רבינו שלמה שפירש 'דירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות חייבים עליה משום רשות הרבים' משום ששם מצויים ששים ריבוא ומכוונים פתחיה משער לשער ... משמע שעירות שלנו שהן מוקפות חומה ואין מכוונים שעריהם משער לשער הן כרמלית". אולם, לפי דעתו שאותה העיר היא רשות הרבים מדאורייתא (כיון שלא סבר דבעינן ששים ריבוא), אסר רבינו יואל להביא את המת לבית בנו. מכאן עולה, שלפי רבי אלעזר ממיץ ורבינו יואל, רשות הרבים שאין בה ששים ריבוא בוקעים, נחשבת עדיין לרשות הרבים, אע"פ שאינה מכוונת משער לשער.

ה. וכן אמר כ"ק אדמו"ר להרב רוט¹¹: "הרי מאדה"ז משמע שרשות הרבים זה ט"ז אמה, כי יש הרי דעה שסוברת שמספיק ט"ז אמה להיות רשות הרבים, וא"כ צריכים להחמיר".

נמצא, שהסומכים על דעת המקילים – אין למחות בידם, אך נכון להחמיר כנ"ל.

ג.

חשבון ט"ז אמה

והנה כתבנו לעיל שרוחב רשות הרבים צריך שיהא ט"ז אמה, ותנאי זה מוסכם לכו"ע שהרי נזכר בגמרא. ועתה יש לבאר כמה פרטים בתנאי זה, ואיך לחשב רוחב ט"ז אמה.

מתקצרים בקצתן

הנה איתא בשבת (ז, א) שאם יש עמודים ברשות הרבים, ומלפני ומאחורי העמודים רוחב הרשות הרבים הוא ששה עשר אמה, אזי גם בין העמודים שאין ביניהם ט"ז אמות הוי רה"ר, כיון שבני רה"ר בוקעין בה – דינו כרשות הרבים.

וכן הובא להלכה בשו"ע¹² (שמה, יב) שרשות הרבים המתקצרת באמצעה – דינה כרשות הרבים גמורה, וז"ל:

"מבואות הרחבים ט"ז אמה, אפלו שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה – הרי הן רשות הרבים, לפי שאי אפשר לרשות הרבים להתלקט במלקט ורהיטני".

דהיינו, מכיון שאי אפשר שרשות הרבים תהא רחבה ט"ז בקו המשקולת, לכן אפילו אם מתקצרים באמצעם אין זה גורע מדין רשות הרבים.

וכמה אפשר שיתקצר ומ"מ יהי' בו דין רשות הרבים? איתא בשו"ע¹³ (שם):

"לפיכך מבואות המפלשים לרשות הרבים מב' ראשיהם, וארכן לארך רשות הרבים, אף על פי שאין ברחבן ט"ז אמה – הרי הם רשות הרבים גמורה, ... ויש אומרים שאינן רשות הרבים אלא אם כן רחבים י"ג אמה ושליש".

היינו שרבינו מביא שתי דיעות, אחת שלא נתפרשה שיעורה (ולכאורה השיעור הוא כל זמן שהוא רחב ד' טפחים או יותר¹⁴), והשנית, כל זמן שהוא רחב יותר מ"ג

(11) ראה קובץ "למען ילמדו" גליון א' ע' 127.

(12) אף שלא כתב רבינו במפורש כמה שיעורו ("אע"פ שאין ברחבן ט"ז אמה הרי הם רשות הרבים גמורה"), בוודאי שהיה פחות מ"ג אמה ושליש (שהרי כן דעת המיקל), וכתב המאירי בחידושו (עירובין

אמה ושליש או יותר.

חניית המכוניות, מדרכות

ועוד יש לעיין האם יש לצרף את מקום חניית המכוניות לשיעור ט"ז אמה, וכן המדרכות האם אפשר לצרפם להיות חלק משיעור ט"ז אמה.

הנה עיין בשו"ת מלכיאל (ח"ד סי' יא סד"ה אשר, וד"ה נראה) שהוכיח מדברי התוספות (שבת ו, א. צט, א) שאפילו לרבנן דסברי "צידי רשות הרבים לאו כרשות הרבים דמי", והמוציא לשם אינו חייב חטאת, אמנם "צידי רשות הרבים היו מכלל ט"ז אמה רוחב רשות הרבים", והיינו דמצרפים צידי רשות הרבים (מדרכה) לקבוע שיעור רוחב הרחוב לענין איסור טלטול באמצע הרחוב¹³.

וכן נמצא בספר שביתת יו"ט (או"ח סי' ו) שכותב שאפילו אם הקאלדירום (מדרכות) הם גבוהין ג' טפחים מרשות הרבים – מצטרפים להשלים שיעור ט"ז אמות, כיון שנעשו להילוך הרבים¹⁴ בזמן הגשמים שלא ילכו בבון, (ובוודאי בימינו שכל השנה המדרכות הם לשימוש הרבים).

וכן בשו"ת אג"מ (ח"ה סכ"ח ענף ג' אות ח) שלל הסברא שהמדרכות אינם מצטרפים לרשות הרבים מחמת המכוניות החונות שהם כמחיצה בין הרחוב למדרכות, שהרי גם המכוניות שמעמידים אצל המדרכה, כיון שהוא רק להעמדת עראי שמתחלפין בכל עת, וכן יש איסור מהמדינה להשהות שם לזמן גדול, הילכך אינם ממעטים משיעור ט"ז אמה, וכן אינם נחשבות כמחיצות להפריד בין הרחוב למדרכה, ואף שגם מצד היתר העמדת העראי נמצאו עומדים שם כל הזמן, שהרי כשמכונית אחת עוזבת בא אחרת במקומה, וא"כ א"א להשתמש במקום זה להילוך הרבים – והוה המכוניות כמחיצה, מ"מ מכיון שחניית המכונית הוא חלק מהילוך הרבים, דכל הנוסע צריך לפוש

13 ב ד"ה וקושיא) דאפילו אין המבוי רחב ארבע אמות נמי הוי רשות הרבים. ובריש סי' שנד כתב רבינו הכלל בזה: "...שאינו נוח תשמיש הליכתו הואיל ואין בו רוחב ד', אבל אם יש בו רוחב ד' רשות הרבים הוא". ובביאורי הגר"א (שם, סקי"ח) הוזהר דין זה לבין העמודים שהוה רשות הרבים עד ד' טפחים. [ואף שכתב רבינו (סכ"א) דשיעור המבוי אינו כשיעור בין העמודים, ושיעורו הוא י"ג אמה ושליש, וביאר בזה רבינו כי המבוי "מקום חשוב בפני עצמו ואינו טפל ובטל לרשות הרבים", אבל פשוט שכל זה כתב לדעה הב' ששיעור המבוי הוא י"ג אמה ושליש, אבל לדעה הא' שלא כתבו שיעור זה, דין המבוי שוה לגמרי לדין בין העמודים].

13 ועיין באג"מ לקמן שמשמע דלא נקט הכי.

14 ואף שמקשה התיבות שבת (פ"ג סק"א) דמה בכך שיש דריסת רבים מ"מ כיון שחלוק מרשות הרבים בנובה יותר מג' טפחים הרי הוא רשות אחרת מן התורה, ואין צירוף בין דריסת הרבים שעל הקאלדירום לבין דריסת הרבים שבאמצע הרחוב, הרי בימינו שרוב המדרכות אינם גבוהין ג' טפחים מרשות הרבים, גם הוא יודה שמצטרפים להיות חלק מרשות הרבים.

מעט מנסיעתו, וממילא יש להאינשי על המדרכה דין הולכין ברה"ר, והמדרכות הם מרשות הרבים גופה, ולא מדין צידי רה"ר שהרי נעשו להילוך כולי אינשי. וא"כ אפשר לצרף את המדרכה וכן מקום חניית המכוניות לשיעור ט"ז אמה.

אך עיין בספר נתיבות שבת (פ"ג סק"א) שהניח סברא זו בצ"ע.

נמצא, שמדרכות מצטרפות לשיעור ט"ז אמה לכו"ע, אלא שיש מחלוקת מהו הדין כשיש מכוניות החונות בין המדרכה לרחוב האם נחשבות כמחיצה.

אך יש לומר שאפילו כשיש מכוניות חונות בין המדרכה לרחוב גם הנתיבות שבת יודה שרחובותינו דינם כרשות הרבים, שהרי אפילו אם אין אנו מצרפים את מקום חניית מכוניות, מ"מ מכיון שבכל רחוב יש בתחלתו ובסופו איסור חניי (No Parking Zone), וכן יש צומת (Intersection), והרי במקום זה אין חונים שם, והוא רשות הרבים, וא"כ נמצא שיש ט"ז אמה בתחלת הרחוב ובסוף הרחוב, והוא דינו כרשות הרבים שמתקצר באמצעו¹⁵, וכל עוד שיש בקצרו ד' טפחים (או י"ג אמות ושליש) – הוה כרשות הרבים גמורה.

אך עיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' ס) שכתב שהמכוניות שהם י' טפחים על ד' טפחים הם כמחיצות, ואפילו כשהם מהלכות ממעטים מרחב רשות הרבים, ועפ"ז

15) ואף שבשוע"ר (שם) איתא: "שמתקצרים בקצתן", ומשמע מכך שרק מיעוט הרחוב יכול להיות ברוחב ארבעה טפחים (או י"ג אמה ושליש), והרי ברחובותינו, שרוב הרחוב פחות משש עשרה אמה ורק בתחילתם ובסופם מתרחבים לשיעור זה, אין לרחוב הפחות משש עשרה אמה דין רשות הרבים, פרט לתחילתם וסופם. מ"מ יש לומר שאין כוונת העבודת הקודש לומר שרק מיעוט הרשות הרבים יכול להיות פחות משש עשרה אמה. שהרי דייק העבודת הקודש בלשונו: "מבואות הרחבים ט"ז אמה, אפילו שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה – הרי הן רשות הרבים, לפי שאי אפשר לרשות הרבים להתלקט במלקט ורהיטני". ומדבריו משתמע שהחלק הצר הוא רק מיעוט משאר הרשות הרבים. ובהמשך מסיק העב"ק שכל מבוי שאינו רחב שש עשרה אמה, והוא פתוח לרשות הרבים (שיש בה שש עשרה אמה) משני צדדיו, הרי דינו כרשות הרבים גמורה. וכאן לא הוזכר שהמבוי הוא רק מיעוט ביחס לרשות הרבים, אלא נכתב בפשטות שכל עוד יש רשות הרבים משני צדדיו – דינו כרשות הרבים. וז"ל: "לפיכך מבואות המפלשים לרשות הרבים מב' ראשיהם, וארכן לארך רשות הרבים, אף על פי שאין ברחבן ט"ז אמה – הרי הם רשות הרבים גמורה". [וזהו ג"כ מה שבסיום דבריו כותב "לפי שהן כרשות הרבים ארכה שנתקצרה בקצתה", והיינו שמדינן מבוי זה כאילו הוא קצת מהרשות הרבים שנתקצרה].

וכן נראה מהתוספות (עירונין נט, א ד"ה עיר) שכתבו שעיר שרשות הרבים שבה אינו רחב שש עשרה אמה, יכולה להיחשב רשות הרבים אם יש רשות הרבים רחב שש עשרה אמה משני צדדיו. וז"ל: "ורה"ר עוברת בתוכה שאינו רחב ט"ז אמה אלא יש רה"ר רחב ט"ז אמה ומכאן ובקעין דרך העיר מזו לזו והוי רה"ר אף לתוכה דליכא ט"ז אמה כמו בין העמודין דפ"ק דשבת". ומזה נראה דעיר שלמה שרשות הרבים שלה אינו רחב ט"ז אמה – הוי רשות הרבים, מאחר שתחילתה וסופה רחבים ט"ז אמה.

[הטעם לכך שצריך שרשות הרבים תהיה ברוחב ט"ז אמה בתחילתה ובסופה הוא, שרק מרחב רחב ט"ז אמה נחשב מקום רבים. לאחר מכן, יתכן שהרבים יעברו גם במקום צר יותר, אך אם מתחילה הוא פחות מט"ז אמה, אין זה נחשב מקום רבים].

יוצא, שמלבד שהמדרכות אינם מצטרפות לרשות הרבים (מאחר שיש מחיצה ביניהם לרחוב), הרי אין כאן רשות הרבים כלל, מאחר שהמכוניות ממעטין את הרחוב מט"ז אמה, ומפני שהרבים הם בתוך רשות היחיד – ואין להם דין רבים.

קיצור: לפי רוב הדעות (חוץ משו"ת משנה הלכות) יש לצרף את המדרכות לשיעור ט"ז אמה (כל זמן שאינם גבוהין ג' טפחים), וכל זמן שאין מכוניות חונות בין המדרכה לרחוב, ואם יש מכוניות שחונות צריך עיון מהו הדין.



היוצא מכל הנ"ל:

הסומכים על התנאי שבעינין ס' ריבוא אין למחות בידם, הואיל ויש להם על מי שיסמוכו. אך כל ירא שמים יחמיר לעצמו, שכל רחוב שרחבו ט"ז אמה נחשב כרשות הרבים, ואינו נותר בצוה"פ אלא בדלתות.

ובחשבון שיעור ט"ז אמה נחלקו המחברים: יש שאמרו שגם שמקום חניית המכוניות והמדרכות מצטרפים לשיעור זה. ויש שאמרו שאין מקום חניית המכוניות מצטרפים, ואף מפסיקים בין הרחוב למדרכה, אבל כשאין מכוניות חונות אפשר לצרף את המדרכה, אם אינה גבוה ג' טפחים. ויש שטען שהמכוניות הנוסעות ממעטות מרשות הרבים.



חשבון ששים ריבוא

הת' צבי יוסף שי' ניומאן

במאמר הקודם נתבאר שלפי דיעה אחת מתנאי רשות הרבים שיהא בה דריסה של ששים ריבוא בני אדם. הרוצה לסמוך על דיעה זו לומר שאין הרחובות רשות הרבים, צריך לוודא שאין שם ששים ריבוא.

כדי לוודא, צריכים לדעת כיצד מחשבים את הששים ריבוא ומי נכלל בה, ואז נדע איזה מקום שנחשב רשות הרבים דאורייתא לשיטתם עם כל תנאיו לגבי הקמת עירוב.

א.

ששים ריבוא

איתא בשבת (מט, ב) ש"אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן", כלומר, שאדם אינו חייב על מלאכה בשבת אלא אם כן זו היתה מלאכה שנעשתה במשכן. כך למשל, הלכות הוצאה בשבת נלמדות מהמשכן: כמו שבני ישראל העלו את הקרשים מקרקע המדבר, שהיתה רשות הרבים, לעגלות, שהיו רשות היחיד, כך אסור להכניס חפץ בשבת מרשות הרבים לרשות היחיד. (וכן להיפך – כמו שהם הורידו את הקרשים מהעגלות לקרקע, כך אסור לנו להוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים.)

גם תנאי רשות הרבים נלמדים מהמשכן. כמו שהמקום בו חנו הדגלים במדבר לא הי' מקורה, כך רשות הרבים צריכה להיות בלתי מקורה. וכן רוחב רשות הרבים נלמד מהמשכן, כמ"ש במסכת שבת (צט, א) שרוחב רשות הרבים צריך להיות לפחות ט"ז אמות. שיעור זה נלמד מהמשכן, שהמקום שבו נסעו העגלות הי' ברוחב ט"ז אמות: שתי עגלות היו ברוחב של חמש אמות כל אחת, וביניהן הי' מרווח של חמש אמות שבו הונחו הקרשים, ועוד אמה פנוי' בין העגלות, שבה הי' הולך בן לוי כדי ליישר את הקרשים אם היו נשמטים. לכן, רשות הרבים צריכה להיות לפחות ברוחב של ט"ז אמות.

והנה יש ראשונים שמוסיפים עוד תנאי, שיש צורך שגם יעברו דרך רשות הרבים ששים ריבוא בנ"א בכל יום!¹

והנה מקור שיטה זו נמצא ברש"י (עירובין ו, א ד"ה ר"ה), וטעמו הוא, בכדי שיהא דומה לדגלי מדבר, וז"ל:

"ורשות הרבים משמע ... ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ... דומה לדגלי מדבר".
וכן איתא בספר העיתים (סי' ר"ח. וכן הוא בתוספות שם ד"ה כיצד) בשם הבה"ג,
וז"ל:

"וכתב בעל הלכות ... רה"ר דוכתא דדשין ליה שית מאה אלפין גברא ביומא,
כדגלי מדבר".

דהיינו שמפני שבמדבר הי' ששים ריבוא מבנ"י, כדאיתא בקרא (בא יב, לז) "כשש מאות אלף רגלי", לכן בעינן שיעברו בו ששים ריבוא בכדי שיהי' רשות הרבים.

והנה אין מקור דבריהם מפורש בתלמוד, אבל משמע מהגמרא בכמה דוכתי:

א. איתא בשבת (ו, א): "איזו היא רשות הרבים? סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין – זו היא רשות הרבים גמורה". ומקשה הגמרא (שם, ב) הרי המדבר נחשב גם הוא לרשות הרבים, מכיון שנאמר בברייתא שני': "איזו היא רשות הרבים? – סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר!" ותירץ, שהמדבר היתה רה"ר כשישראל היו במדבר, מכיון שרבים מצוין שם, נחשב כרה"ר, אבל בזה"ו, שאין רבים מצוין שם, הוי המדבר כרמלית. ומזה נראה, שרק כאשר נמצאים ששים ריבוא בני אדם (כפי שיעור דגלי מדבר), נהפך השטח לרשות הרבים². וז"ל הגמרא:

"אמר אביי: לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר. כאן בזמן הזה".

ב. איתא בעירובין (נט, א) "עיר של יחיד, ונעשית של רבים – מערבין את כולה", ופירש רש"י (ד"ה עיר) ש"עיר של יחיד" פירושו שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם, ו"עיר של רבים" פירושו שנתוספו בה דיורין.

(1) ולענין איזה מין בנ"א מצטרפים לחשבון ששים ריבוא - ראה לעיל ב"דבר מלכות" אגרת ב' וג'.

(2) תוספות (שם ד"ה כאן). וראה רמב"ן (עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד) שכתב, שהחילוק "כאן בזמן שישראל שרויין" נוגע דווקא לרשות הרבים שבמדבר. הסיבה לכך היא שבמדבר אין דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום. ולכן, אם לא היו במדבר ששים ריבוא (כלומר, בני ישראל ששרויין שם), המדבר הי' נחשב כרמלית. משא"כ בעיר וסרטיא הדרכים כבושות ואנשים עוברים בהם בקביעות. לפיכך, אף על פי שאין שם ששים ריבוא אנשים, הן נחשבות רשות הרבים משום שהרבים בוקעים שם להדיא.

ומזה נראה, שרק כאשר נמצאים ששים ריבוא בני אדם (כפי שיעור דגלי מדבר), נהפך השטח לרשות הרבים³.

ג. בכתב יד רומי (מספר 127 דף 35) נמצא הוספה שלימה בתוך מסכת שבת (ו, א)⁴, שאיננה בכל יתר כתבי היד, וזו לשון ההוספה: "אמר עולא אין רשות הרבים בבבל. אמר רבה בר בר חנה ירושלים אי למלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין משום רשות הרבים". וזהו משום שבבבל לא היו ששים ריבוא בנ"א⁵, כדאיתא בברכות (נח, א) "אמר עולא: נקיטינן אין אוכלוסא בבבל. תנא: אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא". נמצא, דעולא לשיטתו אזל דאין ששים ריבוא בבבל⁶, ומשו"ה סבר שבבל לא לה דין רשות הרבים⁷.

ב.

חשבון ששים ריבוא

איך מחשבים את בקיעת הששים ריבוא?

הנה מצינו ג' אופנים:

א. הרחוב מסור לששים ריבוא, כלומר, שאין צריך שביקעו ששים ריבוא בפועל, אלא די במה שהרשות הרבים מסורה לכל העולם, וראוי שיעברו בו ששים ריבוא.

(3) ומקשה ע"ז ר"ת (ריטב"א שם ד"ה עיר) שבהמשך המשנה איתא: "של רבים ונעשית של יחיד - אין מערבין את כולה", דהיינו עיר שהייתה של רבים, ולאחר מכן נעשתה של יחיד - דינה שאין מערבין את כולה. וקשה להבין כיצד יתכן מצב זה, שכן כיצד אפשרי שעיר תהי' בתחילתה של רבים, שהרי זהו דבר שאינו שכיח שיתיישבו בה מתחילתה ששים ריבוא.

(4) וכן הוא בראבי"ה (עמ' 176 ס' רא) בשבת דף ו, א כתיב: "אמר עולא אין דרך רשות הרבים בבבל". וכן נמצא במאירי (שבת ו, א).

(5) אמנם משמע מהמאירי (שם) שהטעם שאין רשות הרבים בבבל, הוא משום, שלא היו הדרכים רחבים ט"ז אמה, וז"ל: "כבר ביארנו שכל דרך שאין ברחבה שש עשרה אמה אינה רה"ר גמורה, זהו שאמרו בכאן אין רה"ר בבבל. ויש מפרשים בה מפני שכולה מעלות ומורדות ואין דומה לדגלי מדבר".

(6) והקשה הגר"א מהא דעירובין (ו, ב) דאמר עולא דאבולי דמחוזא דאי לאו דלתותי' נעולות הוו רשות הרבים, הרי אמר עולא שיש במחוזא (עיר בבבל) ששים ריבוא, ואי לאו דהיו דלתותי' נעולות הי' רשות הרבים, ויש לומר דתרי ככל הוו, בכל המדינה ובכל העיר, ומה שאמרו אין ששים ריבוא בבבל לא נאמר אלא על העיר בבבל, אבל המדינה בכל יש יותר מששים רבוא, וא"כ שפיר יתכן שגם בעיר אחת כמדינת בבבל כמו מחוזא היו ששים ריבוא.

(7) ראה ה"פרדס" שנה כז חוברת ו (אדר - תשי"ג).

ב. שבעיר וסביבתו ישנם ששים ריבוא שעלולים להשתמש בו בפועל.

ג. יש ברשות הרבים דריסת ששים ריבוא בפועל.

והנה כאמור לעיל התנאי של ס' רבוא אין מקורו מפורש בתלמוד, ומוצאין אותו תחילה בדברי והבה"ג רש"י, וע"כ נקדים לבאר לשונות רש"י בענין זה, שהוא העיקר שהביאו הפוסקים כהמקור להתנאי של ס' רבוא, ובשיטתו תלוי כל השיטות המובאין להלן באופן קיום התנאי של הס' רבוא.

איתא ברש"י (עירובין ו, א ד"ה רה"ר):

|"משמע רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה ששים רבוא".

ועוד איתא ברש"י (שם ו, ב ד"ה אבולי דמחוזא), וז"ל:

|"מחוזא – שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה [= במחוזא] ששים רבוא".

ועוד איתא (שם כו, א ד"ה עסרייתא):

|"עיר קטנה שאין נכנסין בה ששים רבוא".

הרי כתב רש"י דתלוי אם מצויין ששים ריבוא בעיר, ולא בעינן שיעברו ששים ריבוא ברוחב עצמו⁸.

אמנם בהבנת דברי רש"י מצינו מחלוקת, האם כוונתו כאופן הא' (מסור לששים ריבוא) או כאופן הב' (שיש ששים ריבוא בקירוב מקום, ועלולים ללכת שם).

שיטה א: הרחוב מסור לששים ריבוא

והנה כתב הריטב"א (שם נט, א ד"ה עיר) דכוונת רש"י הוא דלא בעינן שהס' רבוא יבקעו בפועל אלא די במה שהרשות הרבים הוא דרך ראוי לס' רבוא, וז"ל:

|"ויש בהם דרך לששים רבוא, וכפרש"י בפ"ק דעירובין ... והא דאמרי' שיש בה דרך לס' רבוא לא סוף דבר שיהו קבועים ביה, אלא שהוא דרך [להם]. תדע שהרי ירושלים אילמלא דלתותיה נגעלות בלילה חייבין על ידו משום ר"ה, ובוודאי לא היו שם קבועים ס' רבוא, אלא שלפעמים באים שם והיא דרך

(8) וכן בשאר מקומות שכתב רש"י "בה", כוונתו שיש ששים ריבוא בכל העיר ולא רק ברחובות, והוא ברש"י (שם ו, ב ד"ה ירושלים): "ירושלים ... יש בה דריסת ששים ריבוא". וכן הוא ברש"י (שם קא, א ד"ה חייבין): "דעיר של רבים היא שאוכלוסין הרבה באים לה".

תדע, שהרי "בה" או "לה" הם לשון נקבה, ומתייחסים לעיר (רד"ק שמואל ב יז, יג, ונחום ב, יד), בעוד "רשות הרבים" או "רחוב" הם בלשון זכר. [כמ"ש בתוספות הרא"ש (עירובין ו, א. ובפסקיו שם): "רשות הרבים צריך שיהא רחב ט"ז אמה, עיר שמצויין בה ס' רבוא". הרי לענין עצם רשות הרבים דיבר בלשון זכר "שיהא רחב", ולגבי עיר כתב "ומצויין בה", הרי ש"בה" הוא לשון נקבה, וקאי על העיר].

[להם], כי רוכלת כל העמים היתה".

וכן מבואר ברמב"ן⁹ (עירובין נט, א ד"ה עיר) ובבית הבחירה למאירי (שם ב, א), שכן דעת רש"י¹⁰.

היינו, שהבינו ראשונים אלו שדעת רש"י הוא, שהדרישה לששים ריבוא בעיר נועדה להבטיח שיהי' הרחוב מסור לששים ריבוא אנשים, אך לא בעינן שיהיו עלולים לעבור בו כשיטה הב'¹¹.

שיטה ב: ששים ריבוא בעיר

ועתה נבאר דברי הראשונים שהעתיקו לשון רש"י בסתמא וכלשונו, והיינו בלשון "עיר שמצויין בו ס' ריבוא" דמשמע דלא די שיהא הרשות הרבים מסור לששים ריבוא בלבד, אלא דבעינן שיהיו גם נמצאין בפועל הששים ריבוא בתוך העיר, כך שיהו מצויין לבקוע ברחובות העיר. וה"ה: תוספות (עירובין ו, א ד"ה כיצד), ספר ההשלמה (שם), ספר המאורות (שם), אור זרוע (סי' קסד¹²), תוספות הרא"ש (שם. ובפסקיו שם) והראבי"ה (הל' עירובין שעט)¹³.

9 וז"ל הרמב"ן: "שהאסרטיא שהיא כבושה חוץ לעיירות, והולכין ממנה מעיר לעיר, וממדינה למדינה עד סוף כל העולם, אין מדקדיקין בה בעוברין עליה ששים רבוא דהא דכ"ע הוא". ומה שכתב בהמשך דבריו: "אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים, בלא ששים ריבוא [בתוך העיר] דתהוי כדגלי מדבר", היינו דווקא כשרשות הרבים שבתוך העיר אינו מסורה אלא לבני אותה העיר בלבד, אבל אם רחוב העיר מסור לכל העולם, אין מדקדיקם שיבקעו שם ששים ריבוא וק"ל.

10 ומצינו עוד ראשונים שהכי סבירא להו, אך לא כתבוה בשם רש"י: ריא"ז הובא בשלטי גיבורים (עירובין ב, א. פסקי ריא"ז פ"ה ה"ה) ונמוקי יוסף (סוף הל' ציצית).

11 וראה רש"י קא, א (ד"ה חייבין) דכתב דירושלים "עיר של רבים היא שאוכלוסין הרבה באין לה ... שהוא דרך פתוח כל שעה", משמע להדיא כשיטה הא' שהרי לא הזכיר שששים רבוא באין אלי, רק שבאין אלי רבים. ועוד שכתב "שהוא דרך פתוח כל שעה", שבפשוטו כוונתו לומר שהי' מסור לרבים.

12 ואף דלא כתב להדיא את דבריו בשם רש"י, מ"מ הרי האור זרוע "עומד בשיטת רש"י בכל מקום" - יו"ד ס"א ק"א סק"ד (וראה עוד בשו"ת סי' כח, תרומת הדשן רכג, ברכי יוסף אהע"ז סי' ד אות ת. שדי חמד כללי הפוסקים סימן יא אות טו. וכך כותב האור זרוע עצמו (סי' שצז) "אני שותה מימיו של רש"י, ונוהגין לפסוק כרש"י").

13 וכן מצינו עוד גאונים וראשונים שנטקו הכי: שר שלום גאון (תשובות שר שלום גאון (מוסד הרב קוק) סי' לד. שע"ת סי' רט), רב נטרונאי גאון (תשובת הגאונים סי' רט) הסמ"ג (לאוין ס' סה), תוספות רי"ד (פסחים סט, א), ספר העתים (סי' צב), רוקח (סי' קעה), ספר התרומה (סי' ריד) וספר האשכול (הל' עירובין).

[הנהגה בסמ"ג איתא "שולטין ששים ריבוא", וספר התרומה כתוב "שולטין בה ששים רבוא", ובוודאי הכוונה שיש ששים ריבוא בעיר, ולא ברחובות עצמם, דיש לומר שלשון "שולטין" פירושו שראוין ויכולים לעבור, אבל לא שיעברו בו בפועל (מהרש"ם בספרו דעת תורה סי' שמה. וכן ראה אג"מ סי')

הנה הבאנו לעיל (שיטה א') שהריטב"א פירש ברש"י שאין צורך שהס' ריבוא יהיו מצויים ממש ברשות הרבים, אלא די בכך שהדרך מסור לששים ריבוא. אמנם, אין הדבר כן אליבא דכו"ע. שבש"ת משכנות יעקב נקט כפשטות לשון הריטב"א, דדי בכך שבעיר ישנם רחובות ושוקים המסורים ומיועדים לשימושם של ששים ריבוא. [וכפי שכותב הריטב"א שם: "ירושלים ... לא היו שם קבועים ס' רבוא, אלא שלפעמים באים שם והיא דרך [להם], כי רוכלת כל העמים היתה"].

אך בשו"ת בית אפרים תירץ לו שאם ה' די בכך שהמקום מסור לשימוש בלבד, הרי כל העולם והמדברות יהיו נחשבים למקום המסור לשישים ריבוא, ויהי' להם דין רשות הרבים. לכן, מסיק שצריך שס' ריבוא יהיו קבועים ומצויים בקירוב מקום, כך שיאפשר ועלול שיעברו בתוך רשות הרבים שבתוך העיר. [ולכן, ירושלים, שהייתה פתוחה לעיירות ולכרכים והייתה רוכלת עמים, אף על פי שבירושלים עצמה לא היו ששים ריבוא, מכיוון שהיו בקירוב מקום¹⁴ ועלולים לעבור שם, נחשבים המבואות של ירושלים עצמה לרשות הרבים ולעיר של רבים].

וכן עיין בתוספות (שם ו, א ד"ה כיצד) שהקשה ר"ת כיצד אמרינן שבעינן דריסת ששים ריבוא כדי להגדיר מקום כרשות הרבים, שכן בשבת בפרק הזורק (שבת צה, א) נאמר שהעגלות היו תחתיהן וביניהן רשות הרבים, ובפועל לא היו תחתיהן ששים ריבוא. ומתריך ר"י, שמכל מקום דרכם של הרבים הי' לצאת ולבוא באותו דרך.

ופירש הבית אפרים דכוונת הר"י במש"כ "דדרכם לבא ולצאת באותה דרך", דהיינו דאע"פ שאין עוברים ששים ריבוא שם, מ"מ הם עלולים לעבור שם, כיון שהדגלים היו חונים סביב לו, אבל אם הם אינם דרים סביבו, ורק לפעמים באים מרחוק, אינם מצטרפין, כנ"ל בפירוש דברי הריטב"א¹⁵.

קלט ענף ה) שדעת ספר התרומה שוה לדעת התוספות דלא בעינן שיבקעו ששים ריבוא בפועל בכל רחובות העיר. וכן יש לומר לספר התרומה ש"שולטין בה" קאי על העיר, ולא על הרחוב (ראה לעיל הערה 8). אמנם ראה ר"ן (שבת נו, א ד"ה אבל קשה) שכתב בשם בעל התרומה שבעינן "שהיו ששים רבוא עוברים שם בכל יום". וכן כתב השלטי גיבורים (שם ו, א) לדעת הסמ"ג.

14) וע"פ דבריו יוצא, שהא דאמרינן בגמרא (לעיל אות א) שכזמן שישראל שרויים במדבר, הי' למדבר דין רשות הרבים, הכוונה היא רק למקומות הסמוכים לדגלים, אבל כל שאר המדבר לא הי' לו דין רשות הרבים. אמנם המשכנות יעקב חולק עליו, וסובר, דכל המדבר הי' רשות הרבים, אפילו מקומות המורחקים.

15) אמנם קושיית ר"ת עדיין תמוהה מאוד. כיצד הי' עולה בדעתו שצריך דריסת רגל ממש של ששים ריבוא תחת העגלות? שכן אם כך, נמצא שדעתו היא שצריך להיות ששים ריבוא בכל מקום ברחוב, ואם כן גם בלא עגלות הי' לרבינו תם להקשות על כך שלא היו ששים ריבוא דורסים בכל נקודה ברחוב (דאין שייך כלל לומר שהיו ששים ריבוא בכל חלק וחלק דהמבואות), וא"כ איך נעשה הרחוב שבמדבר רשות הרבים.

שיטה ג: ששים ריבוא עוברים ברחוב

כאמור לעיל דדעת רש"י והרבה מהראשונים שלא בעינן בקיעת ששים רבוא בפועל ברשות הרבים, וסגי במה שמסור לששים ריבוא או שמצויין בהעיר ששים רבוא. אמנם מצינו באיזה ראשונים הלשון "עוברים בו בכל יום" בלי להזכיר לשון "עיר". מהם: הבה"ג (ספר העיתים סי' ר"ח), התוספות (שבת ס"ד, ב ד"ה רבי ענני. עירובין ו, א ד"ה כיצד בשם הבה"ג), רבינו ירוחם (נתיב י"ב חלק רביעי), רא"ש (ביצה פ"ג ס"ב), הרע"ב מברטנורא (בריש פרק הזורק), רבינו פרץ (עירובין ו, א כיצד) וסמ"ק (ס' רפב). ויש לפרש כוונתם.

והנה בתוספות איתא:

"אנו שאין לנו רה"ר גמור, דכל רה"ר שלנו כרמלית היא, שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה, ולא ס' ריבוא בוקעים בו".

והנה, יש לפרש שכונת התוספות בלשון "בו" מתייחסת ל"רשות הרבים", כלומר, שאם בכל הרשות הרבים עוברין ששים ריבוא - הוה רשות הרבים, ולא בעינן שיעברו ששים ריבוא בכל חלק מהרחוב. לכן כל רחוב שהוא חלק מרשות הרבים (מחמת שהוא רחב ט"ז אמה ואינו מקורה) מצטרף לחשבון בקיעת הששים ריבוא. ולכן, השתמשו התוספות בלשון יחיד וכתבו "בוקעין בו", ולא בלשון רבים "בוקעין בהן", כפי שכתבו בלשון רבים לגבי "אין מבואות רחבות י"ו אמה". אם כן, מוכח ש"הששים ריבוא בוקעים" מתייחס לכלל ה"רשות", כלומר, אם ששים ריבוא בוקעים בכל הרחובות שהם רשות הרבים, אף אם לא בכל מבווי ומבווי בפני עצמו, הרי שכל המבואות הרחבות בט"ז אמה נחשבות לרשות הרבים¹⁶.

נמצא, שלפי התוספות בעינן שיבקעו ששים ריבוא בכל הרחובות יחד.

יש לתרץ שגם בה"א זו ידע ר"ת שלא דרושים ששים ריבוא בפועל בכל מקום ברחוב, אלא רק שצריך להיות מקום שבו יוכלו לעבור ששים ריבוא, ולכן הקשה שמתחת העגלות לא הי' שייך לששים ריבוא לילך שם, ולא חשוב מקום שאפשר שיעברו בו ששים ריבוא. ומתוך ר"י שאזלינן בתר רוב הדרך, והמעט מתבטל לעיקר הדרך, ונחשב כחלק מרשות הרבים.

16 ראה אג"מ (סי' קלט ענף ה) שדייק כן בדברי התוספות, אלא שכתב דכוונת ה"בו" על העיר של ס' רבוא.

והנה רבינו פרץ כתב ג"כ "ששים רבוא בוקעים בו בכל יום כדגלי מדבר", ונראה לפרש דכוונתו בה"בו" הוא על הרשות הרבים. ועוד יש לדייק ממה שכתב הר"פ "כדגלי מדבר", שכמו שהיו הששים ריבוא בוקעים בדגלי מדבר בכל המבואות יחד, ולא בכל רחוב לעצמו (ראה לקמן פרק ג), כ"כ כל בקיעת ששים ריבוא נחשב לפי כל הרחובות שהם רשות הרבים.

וכן משמע מלשון הבה"ג¹⁷ שמצריך שיעברו ששים ריבוא בהרשות הרבים, וז"ל:
 "דוכתא דרשין ליה שית מאה אלפין גברא ביומא כדגלי מדבר".

וכן הוא להדיא בדברי רבינו ירוחם:

"ויש מפרשים שכתבו לפי פירושם בנמרא כי כל אלו הקרויין רשות הרבים צריכין שיעברו בהם ס' רבוא בכל יום דומיא דדגלי מדבר, וכן פירש"י".

הרי כתב שבכל רשות הרבים בעינן שיעברו ששים ריבוא.

וכן מצינו בלשון הרע"ב מברטנורא, וז"ל:

"ורה"ר הוא כגון השוקים והרחובות והמדברות והדרכים המפולשים להם, והוא שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה, ולא יהיה עליו תקרה, ואיכא למאן דאמר שצריך נמי שיהיו בוקעים בהם ששים רבוא בכל יום".

ולכאורה הלשון "בוקעים בהם" קאי על השוקים והרחובות שכתב לעיל בלשון רבים, וכוונתו בקיעת הששים רבוא בכל השווקים והרחובות.

וכן נמצא ברש"י (עירובין מז, א ד"ה שלש חצירות)¹⁸ :

"עיר של יחיד – שנתמעטו אוכלוסיה מעבור ברחובותיה ס' רבוא ולא דמי השתא לדגלי מדבר".

הרי כתב רש"י לשון רבים "רחובותיה" שמשמע דהעוברים בכל הרחובות של עיר מצטרפין להס' רבוא¹⁹.

17) אמנם ראה רמב"ן שם (שיטה א) שכתב בשם הבה"ג שאין צורך בקיעת הס' רבוא בפועל בכל יום, אלא בעינן שיהא מסור לרבים. וצ"ע. אך ראה ר"ן (שבת ו, ב ד"ה כאן) בשם הרא"ה שכן פירש להדיא בדעת הבה"ג וז"ל:

"פירש הרא"ה ז"ל ... דפי' רש"י ובה"ג דלא הוי רשות הרבים אלא של ששים רבוא, לאו דבעינן ששים רבוא, אלא שיש כאן דרך לששים רבוא, כלומר שיהיו רגילין לילך שם אנשים רבים תדיר כששים רבוא". דהיינו דבעינן שיהא הילוך הששים ריבוא ברחוב - בפועל ותדיר [ויש לומר תדיר פירושו - בכל יום, כשיטת הבה"ג].

18) וראה לעיל בדברי הר"ן (שבת ו, ב ד"ה כאן) ורבינו ירוחם (נתיב י"ב חלק רביעי) שכתבו להדיא שרש"י פירש כשיטתם, ואולי יש לומר שסמכו על דברי רש"י אלו. וראה ר"ן (שם נג, א ד"ה אבל קשה) שכתב שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות.

19) שיטה הא' והב' יעמיסו לשון זה (וכן לשון השני דרש"י) על שאר הלשונות שכתב רש"י. וכן ניתן לדייק מדברי שרש"י שתלה את הששים ריבוא באוכלוסי', כלומר במספר הששים רבוא הדרים בעיר. ואם אין כוונת רש"י שדי בכך שיש בעיר ששים רבוא כדי להפוך את הרשות הרבים לרשות הרבים, אלא שצריכים ששים רבוא שיבקעו בפועל ברשות הרבים, לא מובן לשונו כשהוא תולה את הששים רבוא באוכלוסיית העיר.

וכן כתב (שם נט, א ד"ה עיר) ²⁰:

"שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשיבא רה"ר".

הרי כתב דבעינן שיהיו ששים ריבוא הולכין ב(רחובות ה)עיר.

"אין לנו רשות הרבים בזמן הזה"

וזהו מה שכתבו התוספות (שבת סד, ב ד"ה רבי ענני), ספר התרומה (סי' רלט וסי' רמ) ורא"ש (ביצה פ"ג ס"ב), וכן הובא בשו"ע (שמה, יא), "דלא שכיחי האידינא רה"ר דששים ריבוא בוקעין בו", כיון שבמיהם רוב עיירות לא הי' בהם ששים ריבוא דרים שם, ובוודאי שלא היו ששים ריבוא עוברים ברחובות".

אמנם אם יארע שאכן יש ששים ריבוא עוברים ברחובות העיר, או דרים בעיר, הרי עיר זו תחשב כרשות הרבים גמורה, גם לפי שיטה זו.

וכן מצינו שכ"ק אדמו"ר חשש שיתכן מציאות של ששים ריבוא בימינו:

א. אמר כ"ק אדמו"ר בשיחת י"ב תמוז תשמ"ה (מסרט הקלטה) אודות הטוענים שהלכה מפורשת בשו"ע ש"אין לנו עכשיו רשות הרבים", אך מכיון שנשתנה המצב והיום יש בוודאי מקומות שיש בהם ששים ריבוא, ה"ה רשות הרבים גמורים מן התורה!

ב. בשנת תשמ"ג, בנה הרב שמואל טובי" שטערן ע"ה את העירוב להקיף את מיאמי ביטש. בהתוועדות יו"ד שבט, בין השיחות, ניגש הרב שטערן אל הרבי וסיפר לו על העירוב שבנה. בהקלטת ההתוועדות שומעים שהרבי שואל אותו האם יש ששים ריבוא אנשים במיאמי. הרב שטערן ענה שספרו את הנוסעים ברכב (ע"פ חשבון של שלשה אנשים לרכב) ויצא כ-120,000 אנשים. ועוד כדי שלא יהי' ביטול מחיצה מצד הכביש מהיר (סרטיא) תקנו שם דלתות. הרי חזינן שחשש כ"ק אדמו"ר שמא יש עיר עם ששים ריבוא, ואזי מושלל הדבר לעשות שם עירוב ²¹.

ג. סיפר הרב שלום דובער שי' לוין:

בשנת תשמ"ב, הי' סערה גדולה בקשר לבניית עירובין בברוקלין. הגשתי אז תשובה שכתב הרבי על תנאי עיר שיהי' אפשריות לעשות שם עירוב – שאינה רשות הרבים וכי המקום ראוי. אך הרבי הורה לי שלא להכניסו אל הקובץ ההוא. וזה לשון

(20) וראה שה"צ (שמה, סקכ"ה) דגם שם אין הכוונה שיהא ששים ריבוא בוקעין בו בכל יום.

(21) ראה קובץ "למען ילמדו" גליון א' ע' 126.

רבינו במכתבו:

"לפעמים קרובות מתקלקל, ורואין במוחש שההכרזה על דבר זה א) כימינו מגיע רק למיעוט ב) מעטים מהם שימנעו עצמם על ידי זה (לאחרי שהורגלו כמה וכמה שבתות). ולכן (במקום שאין רשות הרבים דאורייתא ומתאים לעירוב וכו') כדאי לעשות כמאמר חז"ל בזה – וכתנאי שלא לפרסם על דבר זה כלל."

ברור מהמכתב שהרבי הכיר שיש מציאות של רשות הרבים בזמנינו והרגיש צורך לפרט זאת כבעי' שיש להימנע ממנה. אף כאשר תנאים אלה נענו, הביע הרבי דאגה שהאנשים ימשיכו לשאת גם כאשר העירוב פסול, ולכן התיר בנייתו רק בסודיות מוחלטת.

ג.

ס' ריבוא במדבר

והנה טרם שנודקק לבאר שיטת רבינו, יש עלינו לבאר אופן מציאות של בקיעת הרבים במדבר, כיון שלאותן הדעות שמצריכין ס' רבוא לתנאי רשות הרבים ילפינן לה מדגלי מדבר.

הנה מצינו בשבת (צו, ב) שמחנה לוי' הי' רשות הרבים, משום שהיו ישראל מצויין אצל משה.

"הוצאה גופה היכא כתיבא? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה", משה היכן הוה יתיב? – במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דירכו לרשות הרבים".

דהיינו שילפינן איסור הוצאה מהא דאמר משה שלא יביאו עוד לתרומת המשכן, ומשה הוה יתיב במחנה לוי' שהיא רשות הרבים, ואמר לישראל אל תוציאו מרשות היחיד שלכם, לרשות הרבים דהכא.

ומפרש רש"י (ד"ה ומחנה לוי') איך שמחנה לוי' הוה רשות הרבים, וז"ל:

"מחנה לויה ר"ה היא, שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו".

הרי חזינן מהכא שמחמת שהיו ישראל מתקבצים אצל משה, משו"ה הי' למחנה לוי' דין רשות הרבים.

ואיתא בעירובין (נד, ב) שכל העם היו באים ללמוד תורה ממשה.

"נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן".

ומכוין שכל ששים ריבוא מישראל היו באים ללמוד תורה אצל משה, לכן הייתה מחנה לוי' (שבו הי' משה שרוי) – רשות הרבים.

ועפ"ז משמע שכל הששים ריבוא צריכים להיות כולם במקום אחד, כמו שכל הששים ריבוא מישראל שהיו אצל משה.

אמנם א"א לומר שרק מחנה לוי' הי' רשות הרבים, ושאר המחנות הי' להם דין רשות היחיד (או כרמלית), מכמה טעמים:

א. איתא בגמרא (שבת ה, א. שם פח, א. עירובין כב, ב) שרשות הרבים בעי שתהא "דומה לדגלי מדבר", ויש לדקדק למה נקט "דגלי מדבר", הוי לי' למימר לפי שאינו דומה למחנה לוי' ומזה משמע דעיקר דין רשות הרבים ילפינן ממחנה ישראל, ששם חנו כל השבטים, ולא ממחנה לוי' לחוד.

ב. כתב הרמב"ם (תשובות הרמב"ם סי' שי. הובא בב"י תד, א ד"ה והרמב"ם) שהטעם שאין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא הוא לפי שהם כרמלית, והרי ממחנה ישראל דילפינן מיני' איסור תחומין - הוה רשות הרבים²², וא"כ המהלך י"ב מיל על פני מים – פטור, לפי שאינו דומה למחנה ישראל²³.

ג. איתא בקרא (בשלח טז, כט) "אל יצא איש ממקומו", ומבואר בתוספות (עירובין יז, ב ד"ה לאו) שכוונת הכתוב היא לאיסור הוצאה בשבת, כלומר שלא יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושים בחול. והנה, בגמרא יומא (עה, א) מבואר שצדיקים נפל להם המן אצל פתחי אוהליהם, בינונים בתוך המחנה, ורשעים מחוץ למחנה. ואם נאמר שמחנה ישראל הי' רשות היחיד ולא רשות הרבים, איזה איסור הוצאה שייך בליקוט המן שנפל בתוך המחנה?

ד. והנה התוספות (עירובין ו, א כיצד), הר"ן (שם), רבינו פרץ (שם), התוספות

(22) כ"ז הוא רק להניי שיתות דסברי דאיסור תחומין הוא מן התורה, והרי הם: ירושלמי פ"ג סוף ה"ד (הובא ברי"ף עירובין סוף פ"ק). רמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"א. גאונים (הובאו בעבודת הקדש ריש שער ה' ובמ"מ שם). ראב"ד (הובא בחידושי רמב"ן ורשב"א עירובין סוף פ"ק). סמ"ג לאוין סו. דיעה הא' בלבוש סי' שצז ס"א. אבל להניי שיתות דסברי שאיסור תחומין הוא מדרבנן, ולא ילפינן כלל מדגלי מדבר - אין זה ראי'. ואלו הן: רי"ף (שם לפירוש הרמב"ן במלחמות שם ובחידושי שם). הרשב"א (בעבודת הקדש ובחידושי שם). רא"ש (פ"א סי' כד). טור (רס"י שצז). דיעה הב' בלבוש (שם).

(23) וכן פסקו המחבר (תד, ב) ורבינו (שם, ג), מטעם "שאינן דומים לדגלי מדבר", הרי שגם לדעתם דגלי מדבר (י"ב מיל על י"ב מיל) הוה רשות הרבים (ואפילו לא כדין כרמלית), כמ"ש בשוע"ר (שם, ב): "שהיו כל הי"ב מיל רשות הרבים גמורה מן התורה, על דרך שנתבאר בסמן שמה", כדי שהיו דומים לדגלי מדבר שהיו רשות הרבים גמורה, שמשם למדו אסור התחומים מן התורה".

הרא"ש (שם) והרמב"ן (שם נט, א) הקשו דאי גמרינן מהבוקעים והמצויים בדגלי מדבר, יש לצרף גם את הנשים, הטף והערב רב, ואז המניין יהי' הרבה יותר מששים ריבוא. ותירץ התוספות (שם) שאין לומדים ממשכן אלא במילתא דכתיבא במספרם. והנה, אם נאמר שילפינן דווקא מהמניין המצוין אצל משה רבינו, הרי לא באו הנשים, הטף והערב רב, לשנות פרקן אצל משה רבינו במחנה לוי²⁴. ואם כן, מה הייתה ההו"א של קושיית הראשונים לצרפן כלל למניין הקובע רשות הרבים במדבר? ועוד, למה תירצו הראשונים שגומרים ששים ריבוא מפני שזהו מילתא דכתיבא במספרם? הרי הי' להם לתרץ שאין מצרפים את הנשים, הטף והערב רב, משום שרק אלו שהיו מצויים אצל משה במחנה לוי' הם שנמנים למניין הששים ריבוא, והם הקובעים רשות הרבים, ורק הגברים היו אצל משה ולא הנשים, הטף והערב רב. ועל כרחק שהדעת הראשונים היא שאין לומדים את המניין של ששים ריבוא מהבאים ללמוד אצל משה רבינו, אלא לומדים את המניין של ששים ריבוא מכל המחנה.

וכן מצינו בשו"ע ר (תד, ג), לבוש (שמה סק"ז) ובחתם סופר (שבת צו, ב) דכתבו להדיא דמחנה ישראל הי' רשות הרבים²⁵.

(24) ראה פדר"א פי"ז (הובא ברש"י עה"ת ברכה לד, ח) דעיקר עיסוקו דמשה הי' עם הזוכרים.

(25) ואין להקשות ממה שכתבו הרשב"ם (ב"ב ס, א ד"ה וירא). ריטב"א (שם) ונימוקי יוסף (שם) על הא דאיתא במשנה: "לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון", ואיתא עלה בנמרא: "מנהני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: 'וישא בלעם את עיניו, וירא את ישראל שכן לשבטיו' - מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה". וכתבו הראשונים הנ"ל ד"מחנה ישראל כחצר השותפין דמי, דלא הי' רה"ר אלא במחנה לוי", ולכן הי' אסור להם לפתוח פתח זה כנגד זה. ולכא' משמע מהכא דס"ל דמחנה ישראל לא הוי רשות הרבים.

אמנם הרי תשובתו בציודו, מהמשך המשנה בב"ב שם - דאף ד"לא יפתח אדם לחצר השותפין .. אבל פותח הוא לרה"ר", וה"ט כי "סוף סוף הא בעית אצטנועי מבני רשות הרבים". וע"ז הוקשה לרבותינו הראשונים הדאיך קאמרה הגמ' דמנ"ל לאיסור בחצר השותפים מבלעם הרי במחנה ישראל הי' רה"ר, וא"כ הוי ראי' לסתור. וע"ז תרצו דבין האוהלים במחנה ישראל הו"ל חצר השותפין, ורק במחנה לוי' השטח בין האוהלים הי' ג"כ רה"ר. אבל הדרכים והמבואות במחנה ישראל המפולשין למחנה לוי' בוודאי דהווי רשות הרבים, ואין מכאן שום ראי' או דמות ראי' לנר"ד.

תדע, וכי נדמה לך שמקור דין חשוב כזה ישמיעו לנו שלא במקומו לגבי דיני הזק ראי'?! והחילוק ברור: במחנה לוי' היו באים בני ישראל ללמוד תורה אצל אוהל משה, ולכן גם בין האוהלים הי' בקיעת רבים והוי רשות הרבים. מה שאין כן בין האוהלים במחנה ישראל, שלא בקעו שם רבים (חוץ מאלו הדורים באוהלים אלו - והוה כחצר) לא הוי רשות הרבים, אלא ברחובות מקום שבקעי בה רבים. ועפ"ז יוצא לנו ראי' נפלאה דלא בעינן שיעברו הרבים בכל מבוי ומבוי, אלא שכל המבואות מצטרפים לחשבון אחד (ראה לקמן פרק ג), דהרי מהי הה"א של הראשונים הנ"ל שבין האוהלים הוה רשות הרבים (ומשו"ה מצאו מוכרח לבוא ולפרש שהי' רשות היחיד), שבוודאי אין ששים ריבוא עוברים שם, אלא שפסיקא להו שלא בעינן שיעברו ששים ריבוא במקום אחד, ומשו"ה הי' מקום לסברא שבין האוהלים

[והא דאיתא בשבת (שם) "לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים" – הכוונה בלשון "רשות היחיד דידכו" היא לאוהלים (רש"י (שבת צו, ב, ד"ה רה"י) והרמב"ן (ריש מסכת שבת)), ואילו שאר מחנה ישראל היה רשות הרבים.]

וא"כ יוצא, שאף שלא היו מצויין ששים ריבוא במקום אחד, מ"מ נעשה רשות הרבים.

והנה לגבי הסיבה שמחנה ישראל נחשב לרשות הרבים (אף שלא היו ששים ריבוא במקום אחד), כל אחד מהשיטות הנ"ל יסביר כשיטתו:

שיטה הא': שמחנה ישראל הי' מסור לששים ריבוא, אף שלא הלכו בו בקביעות.²⁶

שיטה הב': שהיו דרים במחנה ישראל ששים ריבוא, ועלולים לעבור ברחובותי'.²⁷

שיטה הג': שכל המבואות של מחנה ישראל נחשבו לרשות הרבים, מחמת הששים ריבוא העוברים במבואות אלו.

תהי' ג"כ רשות הרבים, ולכן באו לפרש דהוה רשות היחיד (מחמת שלא בקעי בה רבים (חוץ מהדרים באוהלים אלו, כנ"ל) כלל).

26) ואף שכתב המאירי (שבת ב, א ד"ה אמר) "ומחנה ישראל כל אחד ואחד היה יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו", נמצא, שלא הי' מסור לרבים, מ"מ עדיין הי' לו דין רשות הרבים, דלא גרע משאר המדובר שהי' רשות הרבים (שבת ו, ב) מחמת שהיו תגרים באין אליהם (רשימות חוברת ט).

27) ומה שכתב המאירי (ראה הערה שלפנ"ו) שלא הי' רשות לבני שבט אחד להלוך ברשות חבירו, וא"כ לא היו עלולים לעבור בשאר המבואות, יש לומר שהני שיטות לא סבירא להו כדברי המאירי (שהוא נמנה בין הסבורים כשיטה הא').

ועוד יש לומר (בדחוק צפת) שכוונת המאירי לומר שלא הי' המבוי מקום כללי כמחנה לוי, אלא פרטי לבני אותו השבט, אך אעפ"כ שאר בני ישראל היו רשאים להלך שם, וכמו כל מבוי שהוא מיוחד ופרטי לבני המבוי ומ"מ שרי לשאר בני העיר להלך בו. [תדע, שהרי מבוי המפולש וסרטיא מכאן ופלטאיא מכאן דע"כ בקעי בה רבים, ואפ"ה הואיל ולא נמסר מבוי זה לרבים, הוכשרו בלחי או קורה מכאן וצורת פתח מכאן מפני שהוא מפולש, ואילו ר"ה גמורה צריך נעילת דלת (מאירי עירובין כ, א). ויש להביא עוד רא"י משיתופי מבואות, שאף שיש דריסת רגל לשאר בני העיר במבוי, השיתוף נעשה רק על ידי בני המבוי. ואף על פי שהתקנה נועדה למנוע טעות שיאמרו שמותר לטלטל במקום רבים (ותישכח תורת הוצאה), ולכן תקנו שאין לטלטל עד שישתתפו, כדי להראות שאין כל אחד חולק רשות מחברו, אלא כולם נחשבים כרשות אחת. ואף שלכאורה חשש הטעות עדיין קיים, עם דריסת שאר בני העיר שלא הצטרפו לשיתוף (והרי המקום הוא מקום רבים). מ"מ בהכרח לומר שלא יטעו לומר שמותר לטלטל במקום שיש רבים, שכן המבוי נשאר פרטי ומיוחד לבני המבוי, ואינו הופך למקום כללי, אע"פ שעוברים שם רבים].

ג.

דעת רבינו בשולחן

איתא בשוע"ר (שמה, יא):

"איזו היא רשות הרבים? רחובות ושוקים ... וכן דרכים שעוברים בהן מעיר לעיר ורחבים מ"ז אמה, וכן מבואות רחבים מ"ז אמה המפלישים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים מ"ז אמה, הן רשות הרבים גמורה. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר, אינו רשות הרבים אלא כרמלית.

יש לדקדק בלשון רבינו כאשר הוא כותב "ששים ריבוא עוברים בו", נראה כי ה"בו" מתייחס לרשות הרבים (רחובות, שווקים, דרכים ומבואות) שלפניו, וכשיטה הג' הנ"ל²⁸. דהיינו שכל אחד מהרשות הרבים נחשב כחלק מ"בו" שהרבים ההולכים בו מצטרפים לששים ריבוא²⁹.

28) ובגליון ציין רבינו שמקור דין זה הוא ברש"י, תוס', ס' התרומה, רא"ש, סמ"ג וסמ"ק, והנה התוספות, רא"ש וסמ"ק כתבו דבעינן ששים ריבוא עוברים בו. אמנם ברש"י, סמ"ג וספר התרומה מבואר רק שצ"ל "ששים ריבוא מצויין בעיר" או "שולטין בה ששים רבוא" (כשיטה הב'). ראה לעיל הערה 13), ולא שצ"ל "ס' רבוא עוברים בו בכל יום" (כשיטה הג').

ויש לתרץ, דהנה מקור לשון "שהיו ששים רבוא עוברים שם בכל יום" נמצא בר"ן (שבת נו, א ד"ה אבל קשה), וכתב הר"ן דין זה בשם הרב בעל התרומה. משמע (שהבין הר"ן) שמה שכתב ס' התרומה "שולטין בה ששים רבוא", כוונתו שעוברים בו ששים ריבוא

ועוד כתב הר"ן (שם נו, א ד"ה אבל קשה) שמקור דין זה הוא ברש"י, וז"ל: "והך סברא לא מחוורא, שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ששים רבוא בכל יום, ואע"פ שרש"י ז"ל מפרש כן בהרבה מקומות". היינו שמצא הר"ן ריבוי מקומות שבהם כתב רש"י דבעינן "שהיו עוברים שם ששים ריבוא" (וראה בהערה 18 מה הם ה"הרבה מקומות"). וע"כ יש לומר שהר"ן הבין שהדרישה לששים ריבוא בעיר (שלפום ריהטא הכי משמע מרש"י) נועדה להבטיח שיהי' ברחובות ששים ריבוא, שהרי בוודאי שהדרים בעיר יצאו לרחובות לפחות פעם אחת ביום. [ועפ"ז יוצא לנו רא"י שאין צורך שיעברו ששים ריבוא בכל מבי ומבוי, אלא שיעברו בכל רחובות העיר, שהרי אין כל בני העיר יוצאין אל כל רחוב בכל יום].

וכן הסמ"ג שכתב "שולטין ששים ריבוא", יש לומר דדעתו שוה לדעת הספר התרומה כפירוש הר"ן. וכן כתב להדיא השלטי גיבורים (שבת ו, א) "צריך שיעברו בו בכל יום ששים רבוא, וכ"כ הטור א"ח סימן שמ"ה וכן סמ"ג לאוין ס"ה".

נמצא, שכל הכל המ"מ שבגליון דעתם שבעינן שיעברו ששים ריבוא כפועל ברשות הרבים - כשיטה הג'.

[אך ראה שוע"ר סי' שנו ס"ז: "בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא", מלשון זה נראה לכאורה שאין צריך שיעברו ששים רבוא ברחוב זה בכל יום, וסגי כמה שס' רבוא דרים בעיר הזאת, וצ"ע].

29) ואין לומר שדרוש שיהיו ששים ריבוא בכל סוג של רשות הרבים, כלומר, שיהיו ששים ריבוא בשוק, ששים ריבוא בדרך, וכן ששים ריבוא במבוי. שכן, אם נאמר שבעינן ששים ריבוא בכל מבוי

ומבוי, הרי זה כולל גם "מבואות הרחבים ט"ז אמה אפילו שמתקצרים בקצתן", ומשמע מזה שיש צורך בששים ריבוא גם במבואות שמתקצרים לרוחב של ארבעה טפחים (לדעה הא'). ופשוט שאין מציאות כזו שבה ששים ריבוא עוברים בפועל בכל יום במבוי שמתקצר לרוחב של ארבעה טפחים. האם ניתן לומר שששים ריבוא אנשים יעברו בכל יום במבוי שרוחבו ד' טפחים, וכי ניתן לומר שארבעה טפחים הוא רוחב "נוח לשימוש" עבור כל כך הרבה אנשים?
ואין לומר שרק נכנסין בצד הרחב של המבוי, ובחלק צר הולכין שם רק מעטים מבני רשות הרבים, משום:

- (א) לשון "עוברים בו" אינו משמע שנכנסים ויוצאים מאותו פתח.
(ב) אם אין הרבים מגיעים לדרך או לרחוב שמצד השני למה עוברים בפתח הרחב כלל, הרי מבוי אינו רחוב או שוק שיש בו צורך לרבים מצד עצמו.
(ג) הרי כל המבוי דינו כרה"ר, גם משך המבוי שנתקצרה רחבו, ואם נאמר שלה"ר צריך ששים רבוא עוברים בו, וכאן אין עוברים במקום שנתקצר, למה יהי דין החלק הקצר כרה"ר?
ואם תאמר דמ"מ זהו מבוי אחד ארוך ולכן גם החלק הקצר דינו כרה"ר - אם כן, הגע עצמך, אם מצרפים מבוי שאין בו רוחב ט"ז אמה לרה"ר ונחשב הכל כרה"ר ארוכה שנתקצרה, איך לא נצטרף המקומות הרחבים ט"ז אמה (רחובות ושוקים, דרכים ומבואות) להחשיבם כרה"ר אחת לענין ששים רבוא?

[ישמא תאמר שיש חילוק בין אם הם מפולשים זה לזה לאורך או לרוחב, וכשהם מפולשים אחד לרוחב חבירו אינם מצטרפים (לדוגמא מבוי רחב ט"ז אמה המפולש לדרכים רחבים ט"ז בשני ראשיו, אבל ארכו לרוחב הדרכים) ונחשיבם כל אחד רה"ר לעצמו לענין ששים רבוא - זה אינו, כי מה שמבוי שאינו רחב ט"ז אינו מצטרף לרשות הרבים שבפתחו כשארכו לרוחב רה"ר הוא רק מצד שאינו רחב ט"ז ואין בו שיעור רה"ר ולכן נחלק מהרה"ר שבפתחו אא"כ הוא מפולש לארכו, אבל בלאו הכי, היינו במבוי שיש לו רוחב ט"ז לעולם יצטרף לרשות הרבים שמפולש לו אפילו אם ארכו מפולש לרחבם, ונעשו כולם רה"ר אחת, וזה נראה פשוט.

ולפי מ"ש רבינו (שמה, יב) במוסגר שלדיעה הב' (דעת הרא"ש) אף מבוי רחב י"ג אמה ושליש יצטרף לרה"ר הרחב ט"ז אף כשארכו מפולש לרוחב רה"ר, אזי כ"ש וקל וחומר שיצטרפו כל חלקי הרה"ר להחשב כרשות אחת, וגם יש למנות הששים רבוא בין כולם].

ונמצא א"כ, שלא יתכן לפרש דבריו בס"א "עוברים בו בכל יום" שקאי על כל מבוי ומבוי, ומוכרחים אנו לפרש שתיבת "בו" נסוב על מה שכתב מיד לפני זה "הן רשות הרבים גמורה", היינו שכולם מצטרפים לרשות הרבים אחת, וע"ז כתב "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית". היינו, דאם ברשות הרבים הזה, הכולל כל מה שמנה לפני זה (רחובות, שוקים, דרכים ומבואות), אין עוברים בו ששים רבוא כדגלי מדבר אין דינו כרשות הרבים אלא כרמלית. לפי זה נמצא שלא רק שאין לדייק מלשון "עוברים בו" שצריך שיהיו ששים רבוא בכל רחוב ורחוב, אלא אדרבה יש לנו מדברי רבינו הוכחה לאידך גיסא, ששיעור ששים רבוא הוא בצירוף כל המקומות שהרבים מצויים שם, כי הכל נעשה רשות הרבים אחת.

וכן משמע שלא ה"י רשות הרבים שבו עברו בפועל ששים ריבוא אנשים בכל יום בזמני חז"ל, ושאין הכוונה ב"ששים ריבוא עוברים" לכך שכל הששים ריבוא צריכים לעבור בפועל בכל יום ברשות הרבים. דהא איתא בירושלמי (נדרים פרק ג' הלכה ב') במתניתא: "נדרי הבאי אמר, אם לא ראיתי בדרך זו כעולי מצרים", ומקשה הגמרא שם: אפשר שלא עבר בה כעולי מצרים? (ופרש הקרבן העדה והפני משה, וכי לא ייתכן שבאמת עברו בדרך זו כמו יוצאי מצרים, ומדוע קרוי נדר הבאי?). ומתרת הגמרא: אלא, אנו קיימן בראי אחת (ופרש הקרבן העדה והפני משה: לא שנדר שראה ששים ריבוא עוברים, אלא שנדר שראה ששים ריבוא בבת אחת, וזה דבר שאינו אפשרי). וממשיכה הגמרא: והא לוליינוס מלכא, כשירד

והנה לכאורה יוקשה מדוע שינה רבינו מהסדר של המחבר³⁰, שהמחבר כתב את דעת ה"ש אומרים" (בס"ז) אחרי דין "רחובות ושווקים", ורק אח"כ (בס"ח וס"ט) הביא דין ה"מבואות", אבל רבינו הביא דין "רחובות", "שווקים", "דרכים" ו"מבואות", שהן רה"ר, ורק אח"כ הביא את דעת ה"ש אומרים" - שמצריכים ששים ריבוא.

יש לומר שלדעת רבינו גם המבואות המפולשים לרשות הרבים מצטרפים לחשבון ששים ריבוא, כלומר, אנו מחשבים אם ככל השווקים, הרחובות והמבואות יש ששים ריבוא. לכן רבינו הביא את דין המבואות לפני שהביא את דעת ה"ש אומרים".

נמצא, שישנם שני פרטים בסעיף זה:

א. רשות הרבים (פלטיא או סרטיא) צריכה שיהיו רבים בוקעים בה (וכל שאר תנאי רשות הרבים).

ב. לאחר שכבר יש רשות הרבים מכוח בקיעת הרבים, יש צורך שיהי' גם שיעור מסוים של רבים העוברים בה, כלומר שברשות הרבים צריך להיות ששים ריבוא כדי להחשיבה כרשות הרבים גמורה.

שני פרטים אלו חלים גם על מבואות המפולשים:

א. בכדי להחשיב מבוי כרשות הרבים, יש לברר האם הוא מפולש למקום שיש בו בקיעת רבים, ואם כן, דינו כמבואות המפולשין לרשות הרבים – ונחשב כרשות הרבים גמורה.

ב. המבואות שכבר נתבררו כרשות הרבים (מחמת פילושן לרשות הרבים)

עמו מאה כ' ריבואין (ופרש הקרבן העדה: כלומר, אם לא תאמר כך, קשה, שהרי המלך לוליינוס כשירד לבבל ירדו עמו ק"כ רבוא אנשים, שזהו כפול כיוצאי מצרים, אלא ודאי כמו שתרצנו, שהוא נדר שראה ששים ריבוא בראי' אחת).

והנה לפי ההו"א של הירושלמי, מדובר בנדר הבאי שבו נדר שראה ששים ריבוא עוברים בדרך זו, ולכן הקשה הירושלמי האם אפשר שלא עברו שם כעולי מצרים. ומתרחץ הירושלמי כמעשה דלוליינוס, שהי' מקרה חד פעמי שבו עברו עמו ק"כ רבוא אנשים, והגמרא משתמשת בזה כדי להוכיח שאכן יתכן שמספר כזה יעבור במקום מסוים, אף על פי שזה מקרה נדיר. והנה פלא הוא, שאם נאמר שאין רשות הרבים אלא במקום שבו עוברים בפועל ששים ריבוא אנשים בכל יום, וכך הי' גם בימי חז"ל, מדוע נזקקה הגמרא להביא ראי' מהמעשה של לוליינוס, שהי' מאורע נדיר? הי' לה להביא ראי' מרשות הרבים בימי חז"ל, שבהם הי' דבר מצוי שיעברו ששים ריבוא אנשים, כמו בירושלים, מחוזא, נהרדעא, מירון, ושבילי בית גילגול (אלמלא שלא נמסרו לרכים על ידי יהושע). מכאן ברור שלא הי' קיים כלל מצב כזה בזמני חז"ל, שבו עברו ששים ריבוא אנשים באותו דרך כיום אחד. (חלק ממה שנכתב פה הועתק ממה שכתב אחד מרבני ישיבתנו בגליון א).

מצטרפים גם הם לחשבון ששים ריבוא³¹.

ולפי זה מתבאר היטב מדוע נאמר בגמרא (שבת שם) ש"משה היכן יתיב – במחנה לוי, ומחנה לוייה רשות הרבים הוא". דלכאורה, גם ללא פרט זה הייתה ההוצאה מאוהליהם נחשבת להוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, שהרי מיד כשהיו מוציאים מאוהליהם, היו מוציאים לרשות הרבים (הדרכים במחנה ישראל). ואם כן, מדוע הזכירה הגמרא שמשה הי' במחנה לוי, ושם הי' רשות הרבים מחמת שכל ישראל היו מצויין שם, והרי פסקינן שמבואות המפולשין לרשות הרבים נחשבים כרשות הרבים.

אך לפי האמור לעיל מובן היטב הטעם. זאת משום שמבואות מחנה ישראל נחשבו לרשות הרבים, משום שהיו להם דין מבואות המפולשים לרשות הרבים. כלומר, מחנה לוי הי' בעצם רשות הרבים (כדין פלטיא שמצויין בה רבים), מכיון שכל העם הי' מצוי אצל משה רבינו, וכן המדבר שסביבותיהם הי' גם הוא רשות הרבים (שבת ו, ב)³². לכן, המבואות שהיו מפולשים למחנה לוי ולמדבר נחשבו לרשות הרבים, כדין "מבואות המפולשין". וע"כ כל העוברים במבואות אלו מצטרפים לחשבון הששים ריבוא.

ולכן, נאמר בגמרא שהטעם שאסור הי' להביא עוד נדבות הוא משום שמחנה לוי הי' רשות הרבים בעצם, ולכן גם כל שאר המבואות נחשבו לרשות הרבים, כלומר, היא זו שגרמה לכן שכל המבואות יהיו רשות הרבים. אולם, אין הכוונה שרק מחנה לוי בלבד הי' רשות הרבים³³.

והנה בסעיף שלאחריו איתא:

מבואות הרחבים ט"ז אמה, אפלו שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה – הרי הן רשות הרבים, לפי שאי אפשר לרשות הרבים להתלקט במלקט ורהיטני".

ועפ"ז צריך עיון, שלכאורה הדין של מבואות המובא בסי"א מיותר, שכן נכתב שם "מבואות רחבים ט"ז אמה ... הן רשות הרבים גמורה", דהיינו דמבואות צריכות להיות ט"ז בכדי להיות להם דין רשות הרבים. אולם, בסי"ב נכתב שאין המבואות

31 יש לומר שזהו הבדל בין כמות לאיכות: פרט הא' מתייחס לאיכות רשות הרבים, כלומר, שיש בה רבים בוקעים, ובכך המבואות נחשבים למבואות המפולשים לרשות הרבים. פרט ב' עוסק בכמות של רבים אלו, כלומר, כשיש את האיכות של רשות הרבים (בקיעת רבים), יש צורך גם בכמות מסוימת של אנשים כדי להחשיבו כרשות הרבים.

32 מחמת שהיו תגרים באים אליהם, ואפילו לדעת הרמב"ם (רשימות חוברת כט).

33 ועפ"ז יוצא לנו ראי' דלא בעינן שיעברו הרבים בכל מבו ומבו לעצמו, שהרי א"א לומר שעברו כל הששים ריבוא בכל יום בין כל המחנות, שהרי א"כ כל מבו הוא רשות הרבים בעצמו (שהרי יש בו ששים ריבוא), ולא מחמת שמפולש למחנה לוי, וא"כ חזרה קושיא לדוכתא דמ"ט אמרינן בגמרא שדווקא מחנה לוי הייתה רשות הרבים.

צריכים להיות רחבות ט"ז אמה כדי שיהא להם דין רשות הרבים, אלא כל שהם ד' טפחים (לדעת הא' 34) או י"ג אמה ושליש טפח (לדעת הב') – "הרי הם רשות הרבים גמורה". אם כן, מדוע לא סתם רבינו שיעור המבואות בסי"א, והסתמך על שיעור המבואות שנכתב בסי"ב?

יש לומר שגם לפי המובא בסעיף י"ב, ישנה נפקא מינה משיעור מבוי הרחב ט"ז אמה (המובא בסי"א) לדעת ה"יש אומרים" שמצריכים ששים רבוא: זאת מפני שמנין הששים רבוא העוברים בכל רשות הרבים כולל רק את אלו העוברים במבואות שהם רשות הרבים גמור, היינו אלו שהם רחבים ט"ז אמה. אולם, המבואות הקצרים יותר, אף שהם רחבים י"ג ושליש, תלויים במנין העוברים בשאר רשות הרבים הרחב ט"ז אמה, ורק אם נודון ב"עיקר" רשות הרבים שיש בו דין רשות הרבים גמורה, אפשר לצרף גם את המבואות המפולשים אליו, אף אם הם קצרים מרוחב ט"ז אמה. אך לפני שנוכח לדעת שבמקור רשות הרבים הרחב ט"ז אמה יש ששים רבוא בפני עצמו, אין לכנות את המבואות הקצרים הללו "מפולשים לרשות הרבים".

זוהי גם משמעות לשון התוספות במסכת שבת (סד, ב) כאשר הם כותבים "ואנו שאין לנו רשות הרבים גמור, דכל רשות הרבים שלנו כרמלית היא, שהרי אין מבואות שלנו רחבות ט"ז אמה ולא ששים רבוא בוקעים בו". לשון זו לכאורה סותרת את דברי התוספות במסכת שבת (ו, א ד"ה אבל) ובעירובין (ו, ב ד"ה וכי תימא), שכתוב שם שאין צורך ברוחב ט"ז אמה כדי להיחשב לרשות הרבים גמורה.

הביאור הוא שכוונתם היא שאין דין רשות הרבים חל, אלא אם כן יש ששים רבוא ברשות הרבים הרחבה ט"ז אמה. וזהו שסיימו "בוקעים בו" ברשות הרבים עצמו (הרחב ט"ז אמה). כלומר, רק מה שרחב ט"ז אמה מצטרף לעצם רשות הרבים, וששים רבוא שבין כולם מצטרפים לששים רבוא, ואזי יכול להפוך את המבואות הקצרים מט"ז אמה לרשות הרבים, אך הרבים שבמבואות הקצרים מט"ז אמה ואינם עוברים כלל ברשות הרבים הרחב ט"ז אמה אינם מצטרפים.

נמצא, שיש שני סוגי מבואות: הראשון, מבואות המהווים חלק מרשות הרבים שבו עוברים ששים ריבוא, כלומר, אם הם מפלשים מפלטיא לסרטיא, הם נחשבים כחלק מה"רשות הרבים" והעוברים "בו" מתייחסים גם אליהם. ושיעור מבואות אלו הוא ט"ז אמה, ולכן הזכיר רבינו את דיני המבואות הרחבים ט"ז אמה לפני שהביא את דעת ה"יש אומרים", משום שגם הם מצטרפים לכללות רשות הרבים. לעומת זאת,

34) אף שלא כתב רבינו במפורש כמה שיעורו, בוודאי שהוה פחות מ"ג אמה ושליש (שהרי כן דעת המקל). ובריש ס' שנד כתב רבינו הכלל בזה: "...שאינו נוח תשמיש הליכתו הואיל ואין בו רוחב ד', אבל אם יש בו רוחב ד' רשות הרבים הוא". ובביאורי הגר"א (ס' שמה סק"ח) הוה דין זה לבין העמודים שהוה רשות הרבים עד ד' טפחים.

מבואות הרחבים פחות מט"ז אמה, שהוזכרו בסי"ב, יש להם גדר אחר. למרות שהם רשות הרבים מפני שהם מפולשים לרשות הרבים, הם אינם מצטרפים לחשבון ששים ריבוא. לכן רבינו כתב אותם לאחר שהביא את דעת ה"ש אומרים" (בסי"ב).



היוצא מכל הנ"ל:

ישנם שלשה דעות בראשונים מהו הפי' רחוב של ששים ריבוא:

א. הרחוב מסור לששים ריבוא אנשים אף אם אין כולם משתמשים בה.

ב. ששים ריבוא אנשים דרים באותו העיר.

ג. ששים ריבוא אנשים עוברים ברחובות.

אפילו לדעה השלישית, אין הכוונה שהולכים ששים ריבוא אנשים בכל רחוב ורחוב, אלא הכוונה ששים ריבוא אנשים הולכים ב"רשות הרבים", היינו בכללות רחובות העיר כולו.

אדמו"ר הזקן שינה מלשון המחבר והעמיד דין ששים ריבוא "עוברים בו" לאחר דין מבואות המפולשים. מזה מובן שגם ההולכים מבוי מצטרפים למספר ששים ריבוי העוברים ברחובות העיר.



רה"ר מכוון ומפולש

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן

כפי המבואר במאמרים הקודמים, רשות הרבים גמורה א"א להקיפו ע"י צורת הפתח כיון ד"אתי רבים ומבטלי מחיצתא" (בני רשות הרבים העוברים דרכם בכוחם לבטל את המחיצות). ולכן כדי להתיר עירוב ברשות הרבים הוא רק אם נאמר שהרחוב אינו רשות רבים גמורה.

אחד הסברות הנאמרים בזה הוא שרשות הרבים צ"ל מכוון וישר. ולכן כל רחוב שאינו ישר לגמרי אינו רשות הרבים גמורה ומועיל בו מחיצה של צורת הפתח.

במאמר זה יתבאר האם נכון הדבר שרשות הרבים צ"ל מכוון, ואם כן, מהו פי' "מכוון".

א.

איתא בתוספתא (שבת א, א) וכן הובא בגמרא (שבת ו, א) "איזהו רשות הרבים? סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין – זו היא רשות הרבים גמורה". דהיינו בכדי שמבוי (הנקרא בימינו רחוב) יעשה רשות הרבים מן התורה, ויהי' אסור לטלטל בו ד' אמות בשבת, צריך שיהיו ראשיו פתוחים אל רשות הרבים גמורה (סרטיא או פלטיא), ותנאי זה הוא הנקרא בגמרא "מבואות המפולשין".

שיטות הראשונים

והנה בתנאי זה דבעינן שרשות הרבים תהי' מפולשת מצינו כמה שיטות:

שיטה א': ראשונים שכתבו "פתוח משני צדדין"

הנה מצינו מפורש בערוך (ערך פלש) דהפירוש של מבוי מפולש הוא "פתוח משני צדדין". וכן מצינו שהרי"ף (ריש שבת), הרמב"ם (שבת פי"ד ה"א), הכל-בו (הלכות שבת סי' לא), תשובות הריב"ש (סי' תה), והפסקי ריא"ז (עירובין פ"א ד"ה

מבואות), כתבו דרשות הרבים צריכה להיות מפולשת בלבד. ויש לעיין, למה השמיטו אלה ראשונים התנאי דשערים מכוונים.

שיטה ב': ראשונים שכתבו "שערים מכוונים"

אך מצינו במקצת לשונות הראשונים, שכנראה שיטתם שונה משיטת הראשונים הנ"ל, שכתבו בסתמא דרשות הרבים בעי שערים מכוונים, ומהם הרשב"א בחידושיו (שם כב, א ד"ה הכא איכא שם ארבע מחיצות) ובעבודת הקודש שלו (ריש שער ג'), המאירי (עירובין ו, א ד"ה כבר), האהל מועד (דרך י"ג נתיב ב'), והרמב"ן (שם נט, א ד"ה וסוף דבר).

שיטה ג': ראשונים המחלקים בין המוקפת חומה לשאינה מוקפת חומה

הנה בשיטת רש"י מצינו לכאורה סתירה. דפירש רש"י בריש עירובין ד"מפולשין" פירושו שיש לו ב' פתחים, וז"ל:

"...הלכך לא הוי רה"ר בציר מי"ו אמה רוחב ומפולש משני ראשין, אבל מבוי קצר הוא, ואינו רחב י"ו אמה. ואי נמי רחב הוא, ואינו מפולש, אלא ראשו אחד פתוח לרה"ר וראשו אחד סתום, דאי הוה מפולש לא הוי משתרי בקורה".

דהיינו שהטעם שמבוי, שהוא ט"ז אמות רוחב, נותר בקורה הוא מפני שאינו פתוח משני צדדיו, אך אם הוא פתוח משני צדדיו הרי דינו כרשות הרבים, וא"א להתירו ע"י קורה.

וכן פירש רש"י בכמה דוכתי (שבת ו, א ד"ה מפולשין. עירובין נט, א ד"ה אין לו אלא פתח אחד) דתנאי ד"מבואות המפולשין" פירושו שהרשות הרבים פתוח מב' צדדים, ותו לא.

אמנם בדרך ו, א (ד"ה ר"ה) הוסיף רש"י תנאי בדין ד"מפולשין" והוא שתהא הרשות הרבים ג"כ מכוונת משער לשער (כשיטה הב'). היינו, דמלבד מה שרשות הרבים בעי ב' פתחים, עוד צריך שכל אחד מב' הפתחים יהי' מכוון ממול חבירו שכנגדו. ולכן בעינן שכל הרחוב יהי' ישר בלי עיקום, כך שב' הפתחים יהיו מכוונים זה כנגד זה.

וז"ל רש"י:

"רשות הרבים משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא, ואין בה חומה, או שהי' רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר".

והנה מכיון שבכמה המקומות הזכיר רש"י רק פרט אחד בתנאי ד"מפולשין", יוצא שיש סתירה בדברי רש"י, שפעמים מצריך שרשות הרבים תהי' מכוונת משער לשער,

ופעמים אינו מצריך אלא שתהא לרשות הרבים ב' פתחים, בכדי שלא תהי' הרשות הרבים סתומה.

והנה סתירה זו אפשר ליישב ע"פ דברי הראב"ה (הלכות עירובין סי' שעט), שמחלק בין עיר המוקפת חומה, לעיר שאינה מוקפת חומה, דלגבי עיר שאין מסביבה חומה כתב דבעי שיהי' לרשות רבים ב' פתחים ודיו, משא"כ לגבי עיר שיש סביבה חומה הצריך שיהי' לרשות הרבים ב' פתחים, וגם שהרחוב יהי' ישר בכדי שהפתחים יהיו מכוונים זה כנגד זה, וז"ל:

"ולא חשיבא רשות הרבים אלא דומה לדגלי מדבר, שהי' ששים ריבוא, ושם היה מחנה לוויה שהעגלות היו מחזיקין ברוחב י"ו אמות כדאיתא בפרק הזורק (שבת צ"א, א), והוא שיעור דרשות הרבים – דמלאכת שבת ממשכן גמרינן, והיה מפולש משני צדדין, ובמדבר היו אוהלים ואינן מסוככין בחומה, והוא הדין עיירות שאין להן חומה שראשי רשות הרבים שלהן מפולשין הוי רשות הרבים, ואם מוקפין חומה ורשות הרבים שלהם מכוון ומפולש משער לשער ברוחב י"ו אמות הוי רשות הרבים".

היינו שהרשות הרבים שבמדבר לא הייתה מכוונת וישרה, ומ"מ הי' דינה כרשות הרבים, והוא משום שלא הייתה מוקפת בחומה, ולכן כל רשות הרבים שאינה מוקפת בחומה, אינה צריכה להיות מכוונת וישרה, משא"כ ברשות הרבים המוקפת בחומה, צריך שהרשות הרבים תהי' פתוחה מב' צדדים, וגם מכוונת משער לשער.

וכן איתא ברש"י להדיא! (שם ו, א) ש(רק)אם הרשות הרבים מוקפת חומה בעינן שערים מכוונים, וז"ל:

"אין בה חומה, או שהי' רה"ר שלה מכוון משער לשער".

והמדייק ימצא דכל מקום שהצריך רש"י ב' פתחים לרשות הרבים ולא הוסיף שתהי' ג"כ מכוונת, מדבר שם ברשות הרבים שאינה מוקפת חומה, ורק במקומות שמדבר אודות רשות הרבים המוקפת חומה, הצריך שתהי' הרשות הרבים גם כן מכוונת משער לשער, כמו דמצינו² (עירובין ו, ב ד"ה ירושלים) גבי ירושלים שיש

(1) וראה רבינו ירוחם (נתיב יב ח"ד) שכן תפס בדעת רש"י.

(2) ומה שכתב רש"י (ו, ב ד"ה אבולי דמחוזא) גבי מחוזא "שערי העיר מכוונים זה כנגד זה, צ"ל דאיירי שהיתה מוקפת חומה. וכן משמע מלשון רש"י שכתב "שערי העיר", דבליכא חומה מה שייך שערי העיר, שהרי היכן יש שערים לעיר כשאין חומה סביב לה (ראה לקמן אות ב). וכן מפורש בתוספות (עירובין כו, א) דמחוזא אית לה חומה. ואף שרש"י כתב שם מחוזא לית לה חומה, ע"כ איירי בשכונה אחרת במחוזא או בתקופה אחרת, שהרי כתב שם רש"י להדיא דמחוזא עיר קטנה שאין נכנסין בה ששים רבוא ואינו דומה לדגלי מדבר, וכאן (ו, ב) הלא כתב רש"י דמחוזא יש בה ששים ריבוא, ומוכח דאיירי בתקופה אחרת או בשכונה אחרת שאין בה ששים ריבוא וגם לא היתה לה חומה, אבל אבולי דמחוזא

מסביבה חומה הצריך רש"י שיהא רה"ר שלה מכוון משער לשער, וז"ל:

"ירושלים רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש".

וכן מצינו חילוק זה בדברי הרי"ד (פסקי הרי"ד עירובין ו, א ד"ה ת"ר), וז"ל:

"פי' רשות הרבים משמע עיר שיש בה ששים ריבוא כדגלי מדבר, ומבואותיה רחבין י"ו אמה כהילוך העגלות, ואין העיר מוקפת חומה שכל ראשי מבואותיה³ פתוחין חוץ לעיר שהוא ר"ה, אי נמי בעיר מוקפת חומה והמבוי מכוון והולך משער לשער, זו היא רשות הרבים".

הרי דלגבי עיר שאין מסובבת בחומה בעי רק שראשי מבואותיה יהיו פתוחין, ואע"פ שהרשות הרבים עקומה, אולם לגבי מוקפת חומה כתב "המבוי מכוון והולך משער לשער", דלא די שראשי המבוי יהיו מפולשין, אלא גם מכוונים זה כנגד זה.

חילוק הנ"ל הובא להלכה

והנה בשו"ע (שמה, ז) פסק המחבר להדיא שאין צריך שתהי' הרשות הרבים מכוון משער לשער אלא כשהעיר מוקפת חומה, משא"כ בעיר שאינה מוקפת חומה דיו שיהי' לה ב' פתחים, וז"ל המחבר:

"איזה רה"ר רחובות ושווקים הרחבים י"ו אמה, ואינם מקורים, ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער, הוי רשות הרבים".

והרי פסק דדין ד"מפולשים משער לשער" הוא ברשות הרבים המוקפת חומה בלבד. וכן פסק רבינו בשולחנו (שם יא).

לסיכום, ישנם ג' שיטות בתנאי ד"מבואות המפולשין":

- א. הרמב"ם וסיעתו השמיטו לשון "מכוונים" ועל כן נראה דסבירא להו שתנאי ד"מפולשין" פירושו שיהי' לו ב' פתחים.
- ב. רשב"א וסיעתו סבירא להו שכל רשות הרבים צריכה שתהי' פתוחה מב' ראשי, וגם מכוונת משער לשער.
- ג. רש"י וסיעתו מחלקים בין עיר שאינה מוקפת חומה שאין צריך אלא

דהכא איירי שיש לה חומה וששים רבוא בוקעים בה.

(3) ויש לומר שבוה קובע שגדר של "אינה מוקפת חומה" הוא, שכל מבואותיה הם פתוחים אל מחוץ לעיר, וגדר של "מוקפת חומה" הוא, שאין לה אלא ב' פתחים, ושאר מבואותיה אינם פתוחים אל מחוץ לעיר, שהרי הי' אפשר לומר שמכיון שיש מחיצות הבתים סביב לרשות הרבים יהא נחשב כחומה, וא"כ כל רשות הרבים בימינו היא מוקפת חומה ובעינן שתהא מכוונת, וקמ"ל שמוקפת חומה פירושה שאינה לה אלא ב' פתחים.

שהרשות הרבים תהי' מפולשת, למוקפת חומה שגם צריך שהרשות הרבים תהי' מכוונת משער לשער. וכן פסק המחבר ורבינו.

ב.

ביאור הלשון "מפולש משער לשער"

הנה הביאנו לעיל דברי המחבר בשו"ע שחילק בין מוקפת לשאינה מוקפת, שכתב לגבי רשות הרבים המוקפת חומה שצריכה שתהי' "מפולשים משער לשער", ומוכן שהכוונה ב"מפולשים" הוא מכוונים, וכן כתב המגן אברהם (סק"ה) דאף שכתוב בשו"ע לשון "מפולשין", מ"מ פירושו דבעינן שיהיו הרשות הרבים מכוונים משער לשער, וז"ל: "פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה".

והנה ממשמעות לשון השו"ע [ש"מפולשין" פירושו מכוונים], נמצא, כשרש"י וסיעתו כתבו שרשות הרבים שאינה מוקפת חומה בעי שתהא "מפולש", כוונתם שתהא הרשות הרבים מכוונת וישרה, וזה סותר ליסוד דברינו ד"מפולש" בדברי רש"י פירושו שב' ראשי' פתוחים בלבד, ולא מכוונת וישרה.

ואם נפרש בדברי רש"י ש"מפולש" פירושו "מכוון", יוצא, שאין חילוק בין מוקפת חומה לשאינה מוקפת חומה, שבשניהם בעינן שתהא הרשות הרבים מכוונת וישרה, וזה סותר לדעת רש"י (עירובין ו, א ד"ה רשות הרבים) שחילק בין מוקפת לשאינה מוקפת.

[ועוד יוצא מזה, שכל הראשונים שכתבו בשם רש"י "שהיא רשות הרבים מפולש משער לשער", מפרשים את דעת רש"י בהיפך לגמרי מרש"י בעצמו, דהרי הם לא חילקו בין רשות הרבים המוקפת חומה, לבין רשות הרבים שאינה מוקפת חומה, אלא כתבו בסתמא שכל רשות הרבים בעי שתהא מפולשת, ואי נימא דהפירוש במפולש הוא מכוון, נמצא, שראשונים אלו מצריכים שכל רשות הרבים אפילו אלו שאינם מוקפות, יהיו מכוונות משער לשער (כשיטת הרשב"א וסיעתו), וזה סותר לדעת רש"י שחילק בין מוקפת לשאינה מוקפת. ומהם: התוספות (שם ו, א ד"ה כיצד מערבין), תוספות רבינו פרץ (שם) ופסקי הרא"ש⁴ (שבת פרק שישי סי' יג.).]

ויש לתרץ שיש הבדל בין לשון "מפולש" לבין לשון "מפולש משער לשער", ד"מפולש" פירושו שיש לו ב' פתחים, ו"מפולש משער לשער" פירושו שמכוון וישר.

(4) והנה יש לומר שאין כאן סתירה בין רש"י לפסקי הרא"ש, שהרי הביא התוספות הרא"ש את רש"י ככתבו (דחילק בין מוקפת לשאינה מוקפת), ומסתבר לומר שכן סבר הפסקי הרא"ש (ואף שלא כתבו הרא"ש - אלא הטור - מ"מ אינו מסתבר לומר שחולק עליו), ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

וביאור ההבדל ביניהם:

תיבת "מפולש" מציין מרחב פתוח שבו אין דבר החוסם את המעבר, והוא פתוח לגמרי לבני אדם להלך בו. עם זאת, יש שתי דרכים להבין את האופן שבו מרחב זה פתוח:

א. שני פתחים: לשון "מפולש" גרידא מתפרש כמצב שאין חומה שחוסמת את הפתח. שהרי פתח פתוח הוא הפירוש הכי פשוט בתיבת "מפולש", וכמו שכתבנו לעיל (אות א') בשם הערוך שמפולש פירושו שיש לו ב' פתחים ואינו סתום.

ב. מכוון: משא"כ לגבי "מפולש משער לשער" אין לשון מפולש מורה שאין פתחו חסום, ויש לו ב' פתחים, שהרי מהלשון "שער" מורה שיש לו ב' פתחים, שהרי שער – פתחא הוא, ומדאיתא "שער לשער" מובן שיש כאן ב' פתחים. ומהוספת לשון "מפולש" משמע, שהדרך היא נוחה להילוך ואין בו דבר שסותמו⁵, והיינו שיהא מכוון, דהרי אם הדרך מתעקמת באמצע אינה ניהא להילוך⁶.

והנה לא בעינן שיהא הדרך סלולה וקלה להילוך, אלא במקרה שהרשות הרבים

(5) ראה אגרות משה (אורח חלק ח' סי' כח ענף ב') שכתב כעין לזה וז"ל "רשות הרבים שיהא מפולש משער לשער, יש לפרש שיהי' בלא הפסק דבר המבטלו מדיני רשות הרבים".

(6) ומצינו מעין זה בריטב"א (כב, א ד"ה כאן הודיעך) שכתב שדווקא רשות הרבים שבירושלים שהייתה מכוונת היא נוחה להילוך, משא"כ מבואות המפולשין אינם נוחים להלך בהם, ואף שהמבואות הם "מפולשין" מ"מ אין ניהא תשמשיהו, וז"ל: "בירושלים כיוצא בה דבקעי בהם תמיד להדיא והדרך סלולה שם לרבים להשתמש לעבור שם תמיד, אבל במבואות המפולשין ורשות הרבים שאין בקיעתם תדירה וסלול להדיא, וזהו ראי' למה דאיתא בפנים שלשון מפולש שתמא אינו נוח להילוך כ"כ, ורק ירושלים וכיוצא בה דהו מכוונים – ניהא תשמשתא.

(7) ועפ"ז יש לפרוך כמה הוכחות שלכאורה מוכחים ש"מפולשין" פירושו "מכוונים":
א. בדין טרפות איתא שאם ניקב הושט או הריאה או בית הכיסות – טריפה, ולכל אברים אלו יש שני עורות, ובעינן שינקב שניהם, אלא שבבית הכיסות בעינן שינקב במכוון, אלא שנקט השו"ע לשון "מפולש" ופירושו כדאיתא בש"ך (י"ד סי' מה ס"ח) – מכוון, ומזה ראי' שמפולש פירושו מכוון. אך ע"פ מה שכתוב בפנים אינו ראי', דהיכן שמדובר אודות ב' פתחים (ובנדוד: נקבים), בא "מפולש" להוסיף שיהיו מכוונים, וק"ל.

ב. איתא ברא"ש (עירובין ו, א ד"ה איתמר) שהא דאיתא בגמרא שמבוי עקום תורתו כמפולש, פירושו "תורת מבוי זה שהוא עקום תורתו כאילו היה מפולש ביושר בלי עקמומית", היינו שמפולש פירושו מכוון אלא שאנו מחשיבים מבוי עקום כאילו הוא ישר. אך ע"פ מה שכתוב בפנים אינו ראי', דהיכן שכבר עסק בדין פתחים (שיש לו ב' פתחים), בא "מפולש" להוסיף שיהא מכוון, וכן בנדוד' מאחר שהמדובר הוא לא על פתחא דמבוי, אלא על עקמימות המבוי, הילכך נופל לשון מפולש על יושר המבוי ולא על פתחיו.

מוקפת חומה, ויש לומר שזה ג"כ מצוין בלשון "משער לשער", דהרי שערים הם בחומה בלבד, דכשארין חומה אין שערים, וא"כ נמצא דבעינן שהרשות הרבים תהי' מכוונת ("מפולש") רק במקרה שיש חומה סביבה ("משער לשער").

וא"כ יוצא שאין סתירה כלל, שבמקום שכתוב מפולש גרידא פירושו שבעינן שיהא לרשות הרבים ב' פתחים בלבד, ולכן כשכתב רש"י שרשות הרבים בעי' שתהא מפולשת, פירושו שצריך שיהי' ב' ראשי' פתחים. משא"כ כשכתבו הראשונים⁸ (בשמו של רש"י) והשו"ע "מפולש משער לשער" פירושו דבעינן שתהא רשות הרבים מכוונת (היכן שמוקפת חומה).

ועוד יוצא מזה שהטור שכתב בסתמא "ומפולשים משער לשער" ג"כ דעתו דלא בעינן מכוונים אלא במוקפת חומה.

עוד מורם מזה, שהראשונים שכתבו "מפולשין משער לשער" (אלו שלא כתבו זה בשמו של רש"י) ג"כ סברי שלא בעינן מכוון אלא ברשות הרבים המוקפת חומה. ואלו הן כמה מראשונים אלו: סמ"ג (עשין דרבנן, הלכות עירובין), רא"ש (פ"א סימן ח), ספר העיתים (סימן ר"ו) ושבולי הלקט (סימן קיב).

העולה מכל הנ"ל, שרש"י, הראב"ה, פסקי הרי"ד, תוספות, תוספות רבינו פרץ, פסקי הרא"ש, סמ"ג, רא"ש, ספר העיתים, שבולי הלקט, טור, מחבר ושוע"ר, כולם עולים בקנה אחד, ודעתם דלא בעינן שערים מכוונים אלא כשהרשות רבים מוקפת חומה.

לסיכום, הפירוש ב"מפולש משער לשער" הוא, מכוון משער לשער, אלא שלשון זה הוא רק כשהרשות הרבים מוקפת חומה, כי מלשון "שער לשער" משמע שמדובר אודות מקום המוקף חומה, וא"כ אין סתירה לדברינו.

ג.

ב' טעמים בביאור החילוק בין מוקפת חומה לשאינה מוקפת

בפרקים הקודמים הבאנו המבואר ברש"י ובראשונים, החילוק בין עיר המוקפת חומה לשאינה מוקפת חומה, דבעיר שאינה מוקפת חומה רק צריך שיהיו ראשי רשות רבים פתחים, שעל ידי זה תהא הרשות הרבים מפולשת, ובעיר שיש בה חומה צריך

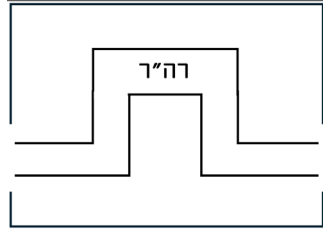
(8) אך קשה לפרש כן בדברי התוספות שאף שכתבו "משער לשער" שמה מובן שיש לו ב' פתחים, מ"מ ב"מפולש" הכתוב כאן א"א לומר שפירושו שהוא מכוון, דהרי כתבו "מפולש משני צדדים משער לשער" דהיינו במה מתבטא פירושו - מזה שפתוח מב' צדדים, ולא שמכוון, ואם פירושו הוא שיהא לו ב' פתחים, הי' לו לתוספות לחלק בין מוקפת לשאינה מוקפת. וצ"ע.

שתהי' הרשות הרבים מפולש וגם שערי' יהיו מכוונים זה כנגד זה. ועתה עלינו לבאר ולהבין הטעם בזה למה דוקא בעיר המוקפת חומה מצריכינן שיהא השערים דרשות הרבים מכוונים.

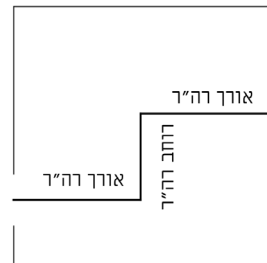
והנה בטעם החילוק בין עיר המוקפת חומה לזו שאינה מוקפת חומה, מצינו כמה טעמים:

טעם א': בטל תנאי רשות הרבים

הג"ר שבתי נאואווי בשו"ת מים רבים (סי' לו). הוזכר בחידושי צמח צדק שבת ו, א) ביאר שהטעם לדעת הראשונים שחילקו בין רשות הרבים המוקפת דבעינן שתהי' מכוונת משער לשער, לשאינה מוקפת דלא בעי אלא שתהא פתוחה מב' ראשי', הוא משום, שברשות הרבים שאינה מוקפת חומה אפילו אם מתעקם הרשות הרבים, לא תהי' הרשות הרבים מוסגרת בג' מחיצות, שהרי יש לה כמה וכמה פתחים לצאת אל חוץ לעיר, ואפילו אם אחד מהם מוסגר בג' מחיצות, אפשר לצאת דרך השני, וכל זמן שאין מוסגר מג' מחיצות חשיב רשות הרבים, אבל כשהעיר מוקפת חומה ואין לה אלא ב' פתחים, הרי כשיתעקם הרשות הרבים יהי' מוסגר בתוך ג' מחיצות (ראה ציור), ולכן צריך שתהא הרשות הרבים מכוונת משער לשער.



יש עוד אופן שתהי' הרשות הרבים מוקפת בג' מחיצות, והוא, כשיש ב' פתחים לעיר, אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה, והרשות הרבים הוא בצורת "ל", כלומר שיש ב' רחובות שנמשכים מכל פתח לאורך העיר, וביניהם יש מבואות שהולכים לרוחב העיר והם המחברים את ב' הרחובות ההולכים לאורך העיר (ראה ציור). ויתכן שהמבוי המחברם אין לו כל תנאי רשות הרבים (ט"ו אמה וכיצא בזה⁹).



(9) ובפרט לפי דעת הריטב"א (עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד) שכל מבוי שהוא כבעלות היחיד אינו רשות הרבים.

נמצא שנפסק דרך הרבים באמצע, וא"כ החלק שיש לה דין רשות הרבים מוסגר בג' מחיצות (ראה ציור), אך זהו דווקא בעיר המוקפת חומה, שהרי כל שאר מבואות העיר כלים לחומה וסתומים הן, חוץ מרשות הרבים שבה שיש לה ב' פתחים, הילכך כשהמבוי אין לו דין רשות הרבים, אין רשות הרבים לעיר זו. משא"כ בעיר שאינה מוקפת חומה אז הרי



היא מלאה ביציאות ופתחים אל מחוץ לעיר מכל רחוב ורחוב, עד שלא הוצרכו לחשוש שתהי' הרשות הרבים נסתמת בג' מחיצות, ואם יקרה שרשות הרבים יפגש במבוי שאינו בדין רשות הרבים, בוודאי יהיו מצויים עוד הרבה מבואות שיש להם תנאי רשות הרבים, ולכן בעיר שאין בה חומה אין צורך שיהיו השערים מכוונים, כי אין שייך כל הני אופנים.¹⁰

ועפ"ז מובן מאי טעמייהו של כמה מהראשונים (ראה לעיל שיטה א') שהשמיטו לשון מכוון לגמרי, והוא משום שדין זה אינו תלוי בגדר רשות הרבים, אלא סיבה צדדית שלא תהי' כרמלית (משא"כ לפי טעם הב' לקמן), ומשו"ה לא הזכירו תנאי דמכוונים, אבל אם יקרה כהנה בוודאי שיודו שלא תהא רשות הרבים.

טעם ב': דומה לדגלי מדבר

הנה לא נזכר בגמרא תנאי שרשות הרבים צריך שיהא מכוון, אלא תנאי זה הובא בראשונים, והם כתבו¹¹ שטעם הדבר הוא, מדאיתא במסכת שבת (מט, ב) שכל מלאכות דבשבת ממשכן גמרינן, לכן בעינן שיהא רשות הרבים מפולש "דומה לדגלי מדבר".

והנה הרשות הרבים שבמדבר הי' נוח להילוך הרבים, כמ"ש רש"י (עירובין כב, ב ד"ה מעלות ומורדות ד"ה שאינן ד"ה דלא) שדגלי מדבר היו נוח לדריסה, לפיכך בעינן בכל שארי רשות הרבים שיהו נוחים להלך בהם, כדי שהרבים יבקעו להדיא – ויעשו הרחוב רשות הרבים, ע"כ תוכן דבריו. דהיינו שבכדי שרחוב יעשה רשות הרבים בעינן שיהא נוח להילוך הרבים, שהרי רשות הרבים מהותה הוא שפתוח לרבים, ונוח להם ללכת שם.

10) וכעין זה כתב הבית אפרים, וז"ל: "ולכאורה אפשר לומר דמ"ש הטור והשו"ע דבעינן מפולש משער לשער, משום דאל"כ אף דקי"ל כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי, מכל מקום בכה"ג שהוא מפולש זה שלא כנגד זה, כשביל רבים הנכנסים ויוצאין בפתח זה לא מבטלי המחיצה, כיון שכנגדו במקום זה המחיצה סתומה".

11) רש"י (עירובין ו, א ד"ה ר"ה). תוספות רבינו פרץ (שם ד"ה כיצד). ר"ן (חידושים, שם ו, א ד"ה כיצד מערבין). תוספות הרא"ש (שם).

והנה, דגלי מדבר לא היו מוקפים חומה (ראבי"ה סימן שעט, הובא לעיל אות א', שיטה ג')¹². וגם הרשות הרבים שמדבר לא הייתה מכוונת וישרה, אלא התעקמה באמצע (חידושי הר"ן שבת ו, א, ד"ה מידי. חסדי דוד על התוספתא שבת א, א¹³. וכן ברור מלשון הראבי"ה שהובא לעיל, אות א', שיטה ג').

אף על פי כן, לבני רשות הרבים הי' קל להלך ברשות הרבים, כיון שכל ראשי המבואות היו פתוחים כלפי חוץ לעננים, ופתוח להדיא מכל הצדדים. וגם אם הרחובות התעקמו, די בכך שיש בהם ששים רבוא ורוחב שש עשרה אמה בכדי שתהא רשות הרבים גמורה. ואף שהדריסה ברשות הרבים אינו נוח כמו כשהשערים מכוונים וישרים, אין זה משנה את הגדרתה.

לכן, רשות הרבים שאינה מוקפת חומה אינה חייבת להיות מכוונת, כמו בדגלי מדבר שהרשות לא הייתה מכוונת.

לעומת זאת, בעיר מוקפת חומה, אם הרחוב עקום, הדריסה אינה נוחה, משום שאין אלא שני פתחים בחומה זו. וכדי שהרחוב ייחשב רשות הרבים, הוא צריך להיות מכוון וישר, כדי שהבני רשות הרבים יוכלו להתהלך בנוחות, כמו בדגלי מדבר שבהם הדריסה הייתה נוחה¹⁴. [וראה כעין סברא זו באג"מ (או"ח חלק ח' סי' כח ענף ב').]

ויש לומר שטעם זה רמז רבינו בשולחנו (שמה, יא):

"איזו היא רשות הרבים? רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה, שכן היה רחב הדרך במחנה לויים שבמדבר ... ואין להם חומה סביב. ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפלשים משער לשער ... וכן דרכים שעוברים בהן מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה ... הן רשות הרבים גמורה".

(12) ואף לשיטת רוקח (סי' קצח) ומהר"ם רוטנברג (שו"ת ח"ג סי' שד) דגלי מדבר הי' לו דין מוקף חומה, מחמת הענני הכבוד שהי' להם דין מחיצה גמורה והקיפם מסביב, מכל מקום היו יכולים לבוא לרשות הרבים מכל מקום בהעננים בלי שיצטרכו למצוא פתח, ולא הי' עיכוב ומניעה מחמת החומה, והי' נוח לדריסה לבני רשות הרבים, והי' כאילו שאין לו חומה כלל [מ"מ הי' לה דין מחיצה, ואדרבה עדיפה מחומת אבנים וברזל (ראה אגרות משה חלק ח' סי' כח ענף ב)].

(13) והוא מפני שהמשכן הי' באמצע המחנות, ומחמתו היו צריכים הרבים לעקם את דרכם ללכת מסביבו (עיי' שירי המנחה שביאר דבריו).

(14) ובוה מדייק לשון רש"י שכתב "ואין בה חומה או שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער, שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר", דהיינו שטעם התנאי דמכוון הוא שיהא דומה למפולש שבמדבר, דלכאורה קשה איך ילפינן תנאי של מכוונים ממה שבמדבר הי' הרשות הרבים מפולש, והרי הם שני מציאויות נבדלים? אך ע"פ מה שכתבנו בפנים נחא, ש"מפולש" דדגלי מדבר פירושו שהי' נוח להילוך הרבים [שאינו מדבר אודות הפתחים של רשות הרבים, שהרי לא היו לו פתחים, דכל כולו פתח הוא, ובהכרח לומר ש"מפולש" דכאן פירושו נוח לרבים (ראה לעיל אות ב.)], וילפינן מזה שרשות הרבים בעי שתהא נוחה להילוך רבים, ומאחר שאין נוח לרבים להלך כשהרחוב מוקף חומה, משו"ה בעינן שתהא ג"כ מכוונת.

והנה ממה שלא הביא רבינו תנאי ד"מפולשין משער לשער" אחר שגמר דיני פלטיא וסרטיא (רחובות ושוקים) ומבואות המפולשין, אלא הביאו עם דיני פלטיא, מובן, שאין תנאי זה תלוי בזה שמחיצות הם סתירה לבקיעת הרבים (כטעם הא'), שהרי א"כ ה' לו להביא תנאי זה בסוף כל סוגי רשות הרבים, שהרי כולם המחיצות מבטלות את רשות הרבים, ומשהביא תנאי דמכוון ביחד עם התנאים של פלטיא, מובן, שגדר התנאי של שערים מכוונים הוא, דבעינן שיהא דומה לדגלי מדבר, כלומר שעל פי סברא אין מחיצות סותרות לעסקי פלטיא, שהרי פלטיא הוא מקום שמתקבצים שם רבים, ואין מחיצות סותרות לזה, (ואדרבה מחזקות אותו)¹⁵, די ש' לומר הקיבוץ שם נוח יותר), והטעם שבעינן שלא יהי' מחיצות לפלטיא, הוא בכדי שיהא דומה לדגלי מדבר, ומסביב לדגלי מדבר לא היו מחיצות¹⁶, ולכן בעינן שלא יהא חומה סביב לפלטיא [ואם הפלטיא מוקפת חומה בעינן שיהא מכוון משער לשער, כדי שיהא דומה לדגלי מדבר]. ולפיכך כתב רבינו תנאי זה דווקא אצל פלטיא לחדש דין זה דגם בפלטיא צריך "שיהא דומה לדגלי מדבר", משא"כ אם ה' כתבו ביחד עם שאר סוגי רשות הרבים, ה' אפשר לטעות שטעמו הוא משום שמחיצות מבטלות בקיעת רבים, שהרי הסברא נותנת שמחיצות יבטלו דין רשות הרבים מסרטיא ומבואות, שהרי תשמישם הוא להילוך, וכשיש מחיצה שסותם את דרכם – בטל תורת רשות הרבים מיני', ולכן בעינן שלא יהי' מוקף, וקמ"ל רבינו שיש כאן עוד דין, וכנ"ל.

קיצור: מצינו ב' טעמים לדין שרשות הרבים המוקפת חומה בעי שתהא מכוונת:

א. דאי לאו הכי יבטל מהיות רשות הרבים.

ב. דאי לאו הכי לא הוה דומה לדגלי מדבר.

ד.

בירור תנאי דמכוון ומפולש ע"פ הראשונים שאינם מחלקים

והנה הבאנו לעיל שישנם כמה ראשונים שמצריכים שתהא הרשות הרבים מכוונת, ואינם מחלקים בין עיירות המוקפות לשאינם מוקפות. והנה המדייק מלשונם במה שכתבו יראה, דסברי דהא דבעינן שערים מכוונים אינו מכוח גזירת הכתוב – שרשות הרבים בעי שתהא ישרה ממש, אלא הטעם דבעינן שערים מכוונים הוא בכדי להמנע ממצב שרשות הרבים מוסגרת בג' מחיצות, או ממצב שאינו נוח לדריסה.

(15) כן סבר הרשב"א בעבודת הקודש (ריש שער ג).

(16) ואפילו לדעת הראשונים שהיו מוקפים מחיצות במדבר, כבר כתבנו לעיל שלא היו מניעה ועיכוב לרבים.

דברי הרשב"א (עירובין כב, א ד"ה הכא)

"ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה שדומה לדגלי מדבר, דכיון דבקעי בהו רבים אתיא בקיעת הרבים ומבטלת כח המחיצות והרי הוא רה"ר כמות שהיתה".

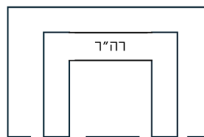
הרי מבואר ברשב"א שכוונת שערים מכוונים הוא, בכדי שיהא דומה לדגלי מדבר, ועי"ז יבטלו הרבים את חומות העיר (טעם ב').

דברי המאירי (שם נט, ב ד"ה גדולי)

"גדולי המפרשים כתבו שזה שהחמרנו בשני פתחים, פירושו בשהפתחים מכוונים זה כנגד זה, עד שדרך רשות הרבים עוברת עליה דרך ישר, אבל אם היו שני פתחים פתוחים מצד אחד אינם נחשבים אלא כפתח אחד".

הרי מבואר בהמאירי שכל כוונת תנאי דשערים מכוונים ודרך ישר הוא לאפוקי שלא יהא שתי פתחים בצד אחד, דאזי הוה מוקף בג' מחיצות (טעם א'). כזה:

מכיון שכן, יש לומר דלא בעינן שיהא מכוון משער לשער רק במקום שיש חסרון דמוקף ג' מחיצות או שאינו נוה לדריסה, אבל היכן שאין חסרונות הללו, כולי עלמא מודי דלא בעינן שיהא



17) וגם לשיטת הרמב"ן והאהל מועד שלא כתבו טעמו של דבר, יש לומר דסברי דלא בעינן מכוון אלא היכן שאינו דומה לדגלי מדבר, שהרי משיג הרמב"ן (עירובין נט, א) על רש"י ומקשה דא"א להחשיב תנאי דס' רבוא משום שאין מקור מפורשת בתלמוד, אע"פ שיש רמזים לתנאי של ס' רבוא מן הגמרא, וידוע לנו מן המקראות דה"ל נמצא המנין דס' רבוא בדגלי מדבר, מ"מ בעינן שיהא לו מקום מפורש בתלמוד שכתוב שהדין כן, ומבואר מדבריהם דבלי מקור מפורש בתלמוד אין לעשות תנאי לרשות הרבים, וכש"כ בנידון דידן דשערים מכוונים שאין לסמוך אלא כשיש מקור מן התלמוד, וע"כ בוודאי מצא הרמב"ן מקור לתנאי זו בתלמוד. ויש לומר שלמד זה מהכלל "דכל מלאכות דשבת ממשכן גמרינן" (וכן כתב להדיא האהל מועד "שיהא דומה לדגלי מדבר"), כלומר שבעינן שיהא רשות הרבים דומה לרשות הרבים שבמדבר, [וכמו לגבי התנאי שלא יהי' רשות הרבים מקורה שילפינן ג"כ מהמציאות של הדגלי מדבר, ונמצא, דמקור התנאי דמפולש משער לשער שוה ממש למקור התנאי של רשות הרבים מקורה, דע"כ שניהם נלמדים מפשטות המציאות של הדגלי מדבר, והיינו שלא הי' עליו תקרה והי' נוה לדריסה], וא"כ יוצא דדוקא בעיר המוקפת חומה בעינן שיהא מכוון בכדי שיהא נוה לדריסה - דומה לדגלי מדבר, וכטעם הב' הנ"ל.

[אין קושיא למה השיג הרמב"ן דוקא על שיטת רש"י דבעי ס' רבוא לרה"ר דהקשו דאין לנו מקור בתלמוד דרשות הרבים בעי ס' רבוא, ולא הקשו על תנאי דמכוון משער לשער דאין לנו מקור בתלמוד. דיש לומר דבס' רבוא אע"ג דהמציאות בדגלי מדבר הי' שהי' שם ס' רבוא, אבל מהיכי תיתי דרשות הרבים תלוי באתו מספר דלאו כל מידי גמרינן מדגלי מדבר, ודילמא בבקיעת רבים לבד סגי, לפיכך השיג שאין מקור בתלמוד לכך להחשב כתנאי ברשות הרבים. משא"כ בעיר המוקפת חומה אם אין הרשות הרבים מכוון משער לשער, כ"ע מודי דלא חשיב רשות הרבים ככהאי גוונא - דהרי לא ניחא תשמישתי' ולא הוי דרך מעבר, ואינו דומה לדגלי מדבר כלל שהי' דרך מעבר וניחא תשמישתי', ופשוט שרשות הרבים תלוי בזה].

מכוון משער לשעה, אלא מפולש ודיו¹⁸.



היוצא מכל הנ"ל:

דין זה שרשות הרבים צריכה להיות מכוונת וישרה אינה אלא בעיר המוקפת חומה. ולכן בימינו שהעירויות במקומותינו אינם מוקפות חומה, אין תנאי זה, והרחובות יכולות להיות רשות הרבים גם אם אינם מכוונות כלל.

גם במקום שרשות הרבים צריכה להיות מכוון, אין הכוונה שתהיה ישר ממש שאינה בנמצא, אלא שלא תהי' עקומה כמין ד'.



18) עיין בספר איזהו רשות הרבים (ע' עב) שהוסיף דאפילו הראשונים שכתבו דבעינן שערים מכוונים בסתם רשות הרבים בלי לחלוק מפורשת בין מוקפת חומה לשאינה מוקפת חומה, אינו מוכרח שחולקים על הראשונים דבעינן שערים מכוונים דוקא ברשות הרבים המוקפת חומה, דיש לפרש שהם מצריכים שערים מכוונים רק לגבי עיר המוקפת חומה, ולא כתבו כן מפורשת כיון דסתם עיירות בימיהם היו מוקפת חומה, כמבואר בדברי הראשונים, הרי הם: המרדכי (סוף מס' שבת) רבינו יואל (ראב"ה סימן שצ"א) ורבינו אפרים (ראב"ה סימן שפ"ו) שהעידו דסתם עיירות שבימיהם היו מוקפת חומה, נמצא, שאין הכרח שחולקים מקצת הראשונים אלו על שיטת כל הראשונים.

מחיצת הבתים

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן

אחד מהקולות המפורסמות להתיר תיקון עירובין בעיירות גדולות הוא ע"פ מה שכתוב בספר חזו"א שהבניינים שבעדדי רשות הרבים נחשבים כמחיצות סביב הרחוב, ומכיון שרוב העיר מוקפת בבניינים, נמצא שיש מחיצה סביב רוב העיר, ומקומות הפתוחים (צומת הרחובות) אפשר לתקן ע"י צורת הפתח.

במאמר זה יבואר האם דעת רבותינו נשיאנו שוה לדעה זו, ומותר לתקן עירובין בעיירות גדולות, ואם הן, האם יש איזהו תנאים לדבר.

א.

הנה מצינו בספר חזו"א (או"ח סי' קז) דכתב היתר למתקני צורת הפתח ברשות הרבים המוקפת ג' מחיצות שהעומד מרובה על הפרוץ, ומציאות כזו נמצא ברוב עיירות גדולות בעולם דמחמת הבניינים המרובים נמצא שהרשות הרבים שבתוך העיר מוקפת מחיצות בעומד מרובה על הפרוץ.

וזה לשונו:

"ויצא לנו מזה דבזה"ז כל השוקים והרחובות שבכרכים היותר גדולים הן רה"י גמורה מה"ת, דכלן תמצא בהן אחת מוקפת ג' מחיצות והיא רה"י, וכל הרחובות הפתוחות לה רה"י והפתוחות לתוכן נעשין רה"י, וכיון שכן הן ניתרות בצו"ה ובמ"ב סי' שמ"ה האריך שקשה להקל מחמת שאין ס' רבוא בוקעין כל שהיא דרך לרבים לעוברים ולסוחרים, ולהאמור ההיתר מחזור ומרווח לכרכים שלנו".

ותוכן דבריו הוא, שכיוון שבמקומות רבים ברוב עיירות גדולות ישנם בניינים רבים שמקיפים את רשות הרבים ומשלימים את המקום לשלוש מחיצות, והעומד מרובה על הפרוץ (כלומר, רוב ההיקף הוא מחיצות ולא פרצות), הרי מדאורייתא יש כאן רשות היחיד. גם אם יש פרצות רחבות, מדרבנן אפשר לתקן אותן באמצעות צורת הפתח. לכן, לימד החזון איש היתר על אלו שמתקנים רשות הרבים בעיר באמצעות צורת הפתח, ויש מקום לסמוך על כך שמותר לטלטל שם בשבת.

היתר זה של ספר חזון אי"ש לתיקון רשות הרבים באמצעות צורת הפתח מבוסס על כמה יסודות הלכתיים:

א. דקיי"ל כהשיטות דפסקי דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה: דלהלכה אם יש מחיצות מסביב לשטח מסוים, גם אם רבים עוברים שם, הם אינם מבטלים את המחיצה. וגם דהשיטות דסברי לא אתי רבים ומבטלי מחיצה סוברים כן אפילו כשאין "שם ד" מחיצות סביב הרשות הרבים.

ב. שלוש מחיצות מדאורייתא: כאשר יש מקום המוקף בשלוש מחיצות, אפילו אם הרוח הרביעית פתוחה, הוא נחשב מדאורייתא לרשות היחיד.

ג. פירצה רחבה עשר אמות - דרבנן: כל עוד הפירצה במחיצה אינה עולה על עשר אמות (ועד בכלל), המחיצה נשארת בתוקפה, אולם זה דין מדרבנן. אם הפירצה רחבה יותר מעשר אמות, אז היא מבטלת את המחיצה מדרבנן, אך לא מדאורייתא.

ומחמת שכל אחד מהנחות הנ"ל אינם פשוטים כלל, וכל אחד מהם בספיקא תליא, ובפלוגתא דרבנותא, ע"כ נפרש בפרקים הבאים העקולי ופשוטי שקשורים בהאי היתר.

ב.

דקיי"ל כהשיטות דפסקי דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה

איתא במשנה (עירובין יז, ב): "עושין פסין לביראות", כלומר, במחיצות מיוחדות שהוקמו כדי לאפשר לעולי רגלים לשאוב מים מהבארות בשבת, גם במקומות שאין בהם מחיצות גמורות. מן התורה, מספיק להעמיד עמודים בארבע פינות – כל עמוד בגובה עשרה טפחים ורוחב אמה – ובכך נחשבת המחיצה כגמורה מדאורייתא. מדרבנן, נדרש שהמחיצות יהיו באופן שהחלק העומד רב על החלק הפרוץ, אך חכמים הקלו בעולי רגלים והתירו להשתמש בפסי ביראות אפילו אם לא מתקיים תנאי זה.

במשנה לקמן (שם כב, א) מובאת מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים לגבי המקרה שבו עוברת דרך רשות הרבים בין הפסין. רבי יהודה מחייב לסלק את הרבים לצדדים, כדי שהרבים לא יעברו בין המחיצות ויפקיעו מהם שם מחיצות, כי הוא סובר שרבים העוברים דרך המחיצה מבטל את המחיצה, ואילו חכמים סוברים שאין בכך צורך ואין מעבר הרבים מבטל את המחיצה. מחלוקת זו נוגעת לשאלה אם "אתי רבים ומבטלי מחיצה": רבי יהודה סובר שכן, וחכמים סוברים שלא.

בגמרא (עירובין שם) מובאת דעת רבי יוחנן שפוסק כדעת רבי יהודה, ולפי דבריו, ירושלים הייתה נחשבת כרשות הרבים אלמלא היו סוגרים את שערי' בלילה. כלומר,

לדעתו, אם רבים עוברים דרך המחיצות, הם מבטלים את תוקפן, ואם לא היו נועלים את שערי ירושלים, הייתה נחשבת רשות הרבים מדאורייתא.

והנה כמעט כל הראשונים פסקו להלכה כדעת רבי יוחנן, "דאתי רבים ומבטלי מחיצה", וביניהם רשב"א (עירובין כב, ב), ריטב"א (שם ו, א), ר"ן (שם) מאירי (שם כב, א. שבת ו, א) מאור הקטן (עירובין ו, א) ר"מ מאיברא (הובא בגהות אשרי ריש פרק קמא דעירובין), שלטי גיבורים (פרק קמא דעירובין בשם הרי"ז), סמ"ג (ראה ביאור הלכה סי' שסד), ריב"ש (סי' תה), רבינו ירוחם (נתיב יז, חלק יז) ורא"ש (ראה חידושי צמח צדק ריש פרק ב' דעירובין)¹. גם הטור ושולחן ערוך (שסד, ב) פסקו להלכה כדעת רבי יוחנן, וכן הרמ"א (שמה, ז) פסק כהטור.

והנה אפילו בשיטת הרמב"ם דתמכו בו יסודותיהן הני שיטות דפסקי לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא כחכמים, אינו ברור שכן דעת הרמב"ם, דהרי דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דאע"פ דנראה לכאורה שפוסק כרבנן, ש"אפילו היו רבים בוקעים ועוברים בין הפסין, לא בטלו המחיצות", כדאיתא בהלכות שבת (יז, לג). עם זאת, בהלכות עירובין (א, א) כותב שעיר מוקפת מחיצה אינה נחשבת רשות היחיד אלא אם כן דלתותי' נעולות, דבר המורה על כך שהוא פוסק כרבי יוחנן שאם רבים עוברים – הם מבטלים את המחיצה.

רבינו בשולחנו בסימן שסד, ד בהגהה מיישב את הסתירה בדברי הרמב"ם בכך שלפי מסקנת הסוגיא (בגמרא שם), חכמים לא אמרו ש"לא אתי רבים ומבטלי מחיצה" אלא במקום שיש בו "שם ד" מחיצות (כמו פסי ביראות), אבל כשאין "שם ד" מחיצות, גם חכמים מודים ש"אתי רבים ומבטלי מחיצה". לפי זה, יש לומר שלפי מסקנת הסוגיא רבי יוחנן סבר כרבנן, היינו שגם רבי יוחנן מודה שבמקום שיש "שם ד" רבים אינם מבטלים את המחיצה, ואף שאמר רבי יוחנן דירושלים הייתה רשות הרבים משום "דאתי רבים ומבטלי מחיצה", היינו דווקא משום שירושלים לא ה' לה "שם ד", ולכן פסק "דאתי רבים ומבטלי מחיצה", אמנם היכן שיש "שם ד" גם רבי יוחנן יודה "דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה".

ומכאן נובע שהרמב"ם פוסק לפי רבי יוחנן: שבפסי ביראות, היות ויש שם "שם ד", הרבים אינם מבטלים את המחיצה (שבת יז, לג), אבל במדינה שאין בה "שם ד"²,

(1) וכן כתבו להדיא הרשב"א (עירובין ו, ב), הרמב"ן (שם כב, א), הראב"ד (שם), המאירי (שם), הר"ן (שם), שכן שיטת הרי"ף דמסקינן כר' יוחנן דאתי רבים ומבטלי מחיצתא.

(2) ואף שהמדינה מוקפת חומה, מכל מקום אין זה נחשב כ"שם ד", שהרי הפירצה רחבה מ"ג אמה ושליש שלדעת הרמב"ם הוי שיעור מן התורה. ועוד יש לומר משום שהעמודים של "שם ד" צריכים להיות בולטים לתוך רשות הרבים ומעכבים את הרבים מלעבור, אך חומות העיר אינן בולטות לתוך הרחוב אלא נמצאות בשני צדי הדרך (ראה לקמן הערה 5 באריכות). לכן, החומות אינן נחשבות כמחיצות

הרבים מבטלים את המחיצה וצריך שהדלתות יהיו נעולות (עירובין א, א).

וכן דעת גדולי הפוסקים שכשאין "שם ד" כ"ע מודי דאתי רבים ומבטלי מחיצה: בית אפרים (סי' כו ד"ה עכ"פ), מהרי"ט צהלון (סי' רנא) ואבני נזר (סי' רסה אות יב (ויג)).

ועפ"ז ניתן לבאר שגם דברי הרמ"א בדרכי משה (שסד, א) שכתב "דאין לזוז מפסק הרמב"ם" כוונתו היא שאין לזוז מדעת הרמב"ם כפי שהתבאר לעיל – דהיינו שבמקום שיש "שם ד" מחיצות, רבים העוברים במקום אינם מבטלים את המחיצה.

נמצא, ששיטת הרמב"ם, וכן הפוסקים שהלכו בעקבותיו, סוברים שרבים אינם מבטלים את המחיצה רק במקום שיש "שם ד" מחיצות, אבל במקום שאין "שם ד" רבים אכן מבטלים את תוקפה של המחיצה.³

לפי כל הנ"ל יוצא שכאשר בין הבתים היוצרים את המחיצה יש רחובות שעוברים בהם הרבים, אזי לפי כל הדעות הרבים מבטלים מחיצות אלו, אלא אם כן הרחוב ננעל בדלתות בלילה. אולם, אם יש "שם ד" בארבע פינות הרחוב⁴, כגון עמודים בולטים שמעכבים את מעבר הרבים⁵, אזי לשיטת הרמב"ם וטוש"ע לא נאמר ש"אתי רבים

שמונעות את מעבר הרבים, ואין להן את התוקף של "שם ד" כמו בפסי ביראות, ו"אתי רבים ומבטלי מחיצה".

(3) ואפילו לפי האמור בשו"ע ר"ר שסד, ד שצוה"פ מהני לרשות הרבים גמורה, מ"מ בעינן דלתות ננעלות מדרבנן, ואין להסתפק בצוה"פ לחוד (ראה לעיל ערך אתי רבים ומבטלי מחיצה).

(4) כל עוד שאין פירצה יתרה מט"ז אמה, אבל אם הפירצות רחבות ט"ז אמה אזי "אתו רבים ומבטלי מחיצה. וז"ל הצמח צדק (חידושים סד, א): "דדוקא בפסי ביראות לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא כיון שאין הפרצה רק י"ג אמות ושליש, אבל היכא דהפתח רחב י"ו אמה אתו רבים ומבטלי מחיצתא".

(5) הדנה "שם ד" מחיצות צריך שיהא בולט למקום הילוך הרבים, ומעכב (מעט) את הרבים. ויש להביא ראי' לזה משיטת חכמים, שכן לשיטתם "שם ד" כחו חזק מב' מחיצות, ולכן אמרינן "אתי רבים ומבטלי מחיצה" היכן דאיכא ב' כתלים, ולא אמרינן "אתי רבים ומבטלי מחיצה" היכן דאיכא "שם ד" מחיצות. וצריך להבין במאי הוה ["שם ד"] אלים טפי [מב' מחיצות], שהרי "שם ד" מחיצות נכלל במציאות של ב' כתלים, שכל אחד מב' הכתלים יש לו בתחילתו ובסופו מחיצה שהיא אמה על אמה, ו"שם ד" הוא רק כשיור של ב' כתלים (ולא יתכן לומר שע"י הוספת מחיצה יחלש הסגירה), [ואין לומר משום ד"שם ד" הם אמה על אמה, וב' כתלים אינם (פי' לא בעינן שיהיו) אמה על אמה, שהרי אמר רבי יהודה "שני בתים משני צידי רשות הרבים" – נעשה רשות היחיד, והחכמים חולקים עליו, ובוודאי שבתים אלו יש להם בתחילתן ובסופן מאמה על אמה]. ולכן ע"כ יש לומר ש"שם ד" מחיצות צריך שיהא בולט לתוך רשות הרבים ומעכב הילוך הרבים, ובוה מתבטא כוחו, משא"כ ב' כתלים שהם בצידי רשות הרבים.

והכי מוכרח ג"כ מדברי התוספות (עירובין ו, ב ד"ה והאמר) שמוכח מדבריהם שרובנן לא מהני צורת הפתח ברשות הרבים (אלא דלת(ות) נעול(ות)), ו"אתי רבים ומבטלי מחיצה" (ודלא כמשמע מתוספות כב, א ד"ה והא"ר יוחנן, וכבר עמד על סתירת הדברים רעק"א בתשובות החדשות תשובה ו). וצ"ל למה הוי צוה"פ כלחי לרבנן, הרי צוה"פ הוא מחיצה גמורה, ומ"ש מפסי ביראות דלא אמרינן "אתי רבים ומבטלי

ומבטלי מחיצה", והרבים אינם מבטלים את תוקף המחיצה.

ג.

שלוש מחיצות מדאורייתא

הנה היות ודין היתר של החזון איש מבוסס על ההנחה שג' מחיצות יוצר דין רשות

מחיצה? וצריך לומר דבצוה"פ כיון שאינו מונע הילוך הרבים, דאינו אלא קנה כל שהוא מכל צד משו"ה אתי רבים ומבטלי מחיצה, משא"כ ש"ם ד" מחיצות דיש אמה של מחיצה גמורה מכל צד ומונע את הרבים, וא"כ צוה"פ אף דיש לו דין מחיצה, מ"מ מחיצה כזו שאינו מונע רבים כלל, הוי מחיצה גרועה לענין אתי רבים. נמצא לפי זה, ש"שם ד" צריך שיעכב (מעט) את הילוך רבים, [ואפילו להאי תוספות דסבר דצוה"פ מהני לרבנן אפילו ברשות הרבים (עירובין כב, א ד"ה והאמר) ע"כ י"ל דלשיטתם צוה"פ הוה ג"כ עיכוב הרבים [וכדיוק לשון הצמח צדק, דכתב (ראה להלן) ש"צוה"פ לא גרע מפסי ביראות, ולכאורה צ"ע והרי בתוספות שם משמע שצורת הפתח מועיל יותר מפסי ביראות (שרחבו יותר מט"ז אמה והוא מחיצה גמורה), ומדוע כותב הצמח צדק ד"לא גרע"? ויש לומר דלא גרע הוא לענין עיכוב הרבים שבוזה יפה כוח פסי ביראות, וא"כ יוצא שגם צוה"פ מעכב הרבים אלא שבוזה הוה "לא גרע" וק"ל].

ואולי יש לומר דהאי עיכוב הוא כדאיתא בתוספות עירובין יא, א ד"ה אילימא (וראה חידושי צ"צ סד, א: "אבל לרבנן דס"ל לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא ... א"כ לפ"ז י"ל מדאורייתא גם בצוה"פ מהני אף ברה"ר ... ד"ל צוה"פ לא גרע מפסי ביראות כמ"ש בתוספת דף י"א סע"א") דהטעם דא"א להכשיר לשתות מהבאר בשבת אלא ע"י פסי ביראות ולא צוה"פ, הוא משום, שצורת הפתח מסביב לבאר "אינו מתקיים כ"כ משום דאתו גמלי [הבאים לשתות מהבאר] ושרדו ליה", וכ"כ בנוד"ד יש לומר שצורת הפתח ברשות הרבים מעכבת רבים הרוכבים על הגמלים (כיון שאינם רוצים לשבור הצוה"פ), ועצ"ע].

וכן נראה מדברי רבינו בשו"ע שמה, יא שכותב שם: "ואפילו יש להם חומה ... יש לאותו דרך .. כל דין רשות הרבים ... שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)", דהיינו שאם יש רק ב' כתלים ישירים הוה רשות הרבים (כחכמים ולא כרבי יהודה), אמנם אם יש ש"ם ד" מחיצות אינו נעשה רשות הרבים, וחזינן מהכא דאף בשיש חומה סביב הרשות הרבים מ"מ אינו נחשב כ"שם ד", אלא כב' כתלים, משום שאין החומה בולטת לתוך "רוחב רשות הרבים". אמנם אם ב' הכתלים מורחקות אמה מרשות הרבים, ואצל השער יש עדיין חומה ה"מחבר" בין ב' הכתלים לחלל השער, אזי נמצא, שיש כאן ש"ם ד" מחיצות - ואינו נעשה רשות הרבים, והוה מחמת המעט כותל שהוא במקום הילוך הרבים ("רוחב רשות הרבים"). וחזינן מהכא שהמחיצות של ש"ם ד" צריכות להיות בתוך רשות הרבים.

ועצ"פ מובן ג"כ מש"כ רבינו במראה מקום בשסד, ד, שירושלים לא יהיו לה ש"ם ד" מחיצות, ולכאורה תמוה הרי ירושלים הייתה מוקפת חומה, והאיך אמרינן שלא הי' לה ש"ם ד"? ועפ"ז ניחא, שהרי הי' לה חומה, מ"מ ראשי החומה לא בלטו לתוך מקום הילוך הרבים.

[יש לומר שזהו כוונת המאירי (עירובין כ, א) במש"כ "הואיל ואיכא ש"ם ד" מחיצות ואע"ג דר' יוחנן גופיה אמ' דירושלם צריך נעילת דלתות, התם הוא מפני שמבואות שבירושלם מפולשים היו והואיל וליכא אלא ב' מחיצות, ופי' דבריו: דבה"א נקט הגמרא דלירושלים הי' ד' מחיצות (כמפורש בדבריו להלן), ובמסקנא נקטו דירושלים מאחר שהיתה מפולשת חשיבי כלית בה ד' מחיצות, והיינו משום שלמסקנא דגמרא "מפולשין" מבטל את החומה מלהיות ש"ם ד" מחיצות, כיון שאין החומה מעכב את הרבים (כ"ש ד"), ולכן הי' החומה נחשבת כב' מחיצות (ראה לעיל ע' 68 ואילך שלשון "מפולש" פרוש "פתוח להדיא").]

היחיד, נמצא שאין שיטתו מתיישבת עם דעת הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך, שסברו שאף מג' מחיצות שלימות אינן יוצרות רשות היחיד מהתורה, ורק "שם ד" מחיצות יוצר דין רשות היחיד מדאורייתא.

והנה בברייתא (שבת ו, א) נאמר: ים, בקעה, איסטוונית והכרמלית אינן לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, אין מוציאים מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה, ואם הוציא והכניס – פטור, כדין כרמלית.

ובהמשך (ז, א) מקשה הגמרא: מה החידוש ב"כרמלית" שהובאה בברייתא, הרי כולם כרמלית? ומתרתת הגמרא: לא נצרכה אלא למקום המוקף שלוש מחיצות, והרוח הרביעית פתוחה לרשות הרבים, ואף על פי שלפעמים נכנסים רבים לתוך המחיצות הללו, מכל מקום, נחשב המקום ככרמלית – וזהו חידוש הברייתא.

והנה מגמרא זו משמע, ששלוש מחיצות אינן הופכות את המקום לרשות היחיד מדאורייתא, אלא לדין כרמלית מן התורה. ורק ארבע מחיצות עושות את ההיקף לרשות היחיד מן התורה⁶.

וכן פסק הרמב"ם (שבת פ"ד ה"א וה"ד, פ"ז ה"א, ה"ב, ה"ט וה"ה), שדין ארבע מחיצות הוא מן התורה, ואילו שלוש מחיצות הופכות את השטח לכרמלית, ומי שזורק לתוכה מרשות הרבים פטור, משום שאין לה דין רשות היחיד.

וכן היא שיטת רבינו חננאל (עירובין יב, ב, ע"פ ביאור הלכה ריש סי' שסג), וכן דעת רש"י, כפי שמבאר השפת אמת (שבת ז, א).

וכן דעת הטור (סי' שמה, יד), שכתב:

"וכרמלית הוא ... וקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים כגון מבואות שיש להן שלוש מחיצות ואין להן לחי ולא קורה ברוח הרביעית".

והבית יוסף (שם ד"ה כגון) פירש:

"זהו דעת הרמב"ם בפ"ד, שכיון שאין להן אלא שלוש מחיצות, הרי זה כקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים שהוא כרמלית. וכבר כתב הרב המגיד בפ"ז שיש חולקים ואומרים שכל שיש לה ג' מחיצות רשות היחיד גמור לחייב הזורק מרשות הרבים לתוכו".

(6) וכן איתא בגמרא עירובין (צד, א) דחצר שנפרצה לרשות הרבים, לרבנן המטלטל מתוכה לרשות הרבים - פטור, נמצא שאע"פ שיש לו ג' מחיצות נקרא כרמלית, ואינו חייב על הוצאה מכרמלית לרשות הרבים. ומה שאמרה הגמרא בפ"ק (יא, ב) דלב"ה הזורק למקום המוקף ב' מחיצות הוא דמחייב, אלמא דרשות היחיד הוא בשתי מחיצות, ע"כ צריך לומר דהתם פתוח הוא לכרמלית ולכן ב' מחיצות דאורייתא (מ"מ יז, ט ד"ה מבי).

נמצא שדעת הבית יוסף שהטור סובר כדעת הרמב"ם, שארבע מחיצות הן מן התורה, ושלוש מחיצות דינן ככרמלית מן התורה.⁷

וכן הוא להדיא ברמ"א (שם).

לפי זה יוצא שדעת הרמב"ם, רבינו חננאל, הטור (אליבא דבית יוסף) והרמ"א היא, שמקום המוקף שלוש מחיצות הוא כרמלית מן התורה, והזורק מרשות הרבים לתוכו פטור.

והנה מבואר בגמרא (שם) שהסיבה שקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים - כלומר המבוי המוקף שלוש מחיצות (לפי פירוש הרמב"ם והטור) - נחשב לכרמלית, הוא משום שלפעמים רבים דוחקים בו ואין נוח להשתמש בו. אך אם הי' נכנסים בו הרבים באופן תדיר ונוח הי' המקום נחשב לרשות הרבים גמור.

וכן כתב האבני נזר (סי' רס"ה ס"ו)⁸ :

"בשלוש מחיצות הוי כרמלית, משום שאין רבים עוברים בו, אבל אם אין הדלת ננעלת והרבים עוברים, יהיה רשות הרבים".

נמצא שדעת האבני נזר היא, שאפילו מקום שמוקף בשלוש מחיצות, אם הרבים עוברים בו באופן תדיר ונוח, נחשב לרשות הרבים גמור.

לסיכום, דעת הרמב"ם, רבינו חננאל, רש"י (כפי שהבין השפת אמת), הטור (אליבא דבית יוסף) והרמ"א היא, שארבע מחיצות הן מן התורה, ושלוש מחיצות שלימות שנכנסים לתוכן רבים נחשבות לרשות הרבים גמור, וכל שכן אם מדובר בשלוש מחיצות שמקיפות רשות הרבים בעומד מרובה על הפרוץ, שהרי במקום שנכנסים בו רבים ונוח להשתמש בו, דינו כרשות הרבים גמור.

והנה, אפילו לשיטת הט"ז (סי' שסג) ורבינו בשולחן ערוך (שמה, ו. שסג, א), שג' מחיצות דאורייתא, דהיינו, שדין ג' מחיצות יוצר דין רשות היחיד מדאורייתא, מ"מ, הם סוברים שכאשר השטח המוקף בג' מחיצות פרוץ לרשות הרבים ברוח

7) ומה שכתב הטור (סי' שסג) דכל מקום שיש לו שלש מחיצות הוא רשות היחיד גמור. כבר פירש הבית יוסף שם להדיא דכוונתו להחיר לטלטל בכלול שכך דינה של כרמלית מה'ת, ולא לחייב הזורק מרשות הרבים לתוכו.

8) וכן כתב הנודע ביהודה (דורש לציון דרוש יג בדרשה לשבת שובה שנת תקיב) דלשיטת הרמב"ם דסובר שרשות שהוא מוקף ג' מחיצות הוה כרמלית ולא רשות היחיד, לא מהני לסלק בקיעת הרבים, ולכן אף דכתב הרמב"ם דמקום שהוא מוקף ג' מחיצות הוא כרמלית היינו רק במקום דאין הרבים בוקעים שם, אבל אם הרבים בוקעים שם הוה רשות הרבים גמורה. והבית אפרים נסתפק בזה, דבסכ"ה כתב לדבר הפשוט דרק ד' מחיצות מסלקין בקיעת הרבים ולא ג' מחיצות. אבל בסכ"ז כתב דג' מחיצות או ד' מחיצות - מסלקין.

הרביעית – דינו ככרמלית מהתורה. כלומר, למרות ששלוש המחיצות נחשבות מחיצה מדאורייתא, מכיוון שהרוח הרביעית פתוחה לרשות הרבים, דין השטח אינו רשות היחיד אלא כרמלית.

ובמקרה זה, בכרמלית מדאורייתא, יש לומר שאם רבים עוברים בה באופן תדיר ונוח (בקעי בה רבים), דינה משתנה לרשות הרבים גמור. כלומר, על אף שהשטח מוקף בשלוש מחיצות, אם רבים עוברים בו באופן קבוע ונוח, המקום מקבל דין רשות הרבים, משום שבמקום כזה "אתו רבים ומבטלי מחיצה" – כלומר, רבים יכולים לבטל את תוקף המחיצות.⁹

ומה "דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה", היינו, כאשר המחיצות יוצרות דין רשות היחיד ממש, כגון שהן סגורות מכל צד ואינם פרוצות במלואם לרשות הרבים, במצב כזה, אפילו אם רבים עוברים בתוך המחיצות או סמוך להן, המחיצות שומרות על תוקפן ואין הרבים יכולים לבטל אותן. אבל כאשר המקום נעשה כרמלית (כיון שנפרצה במלואה לרשות הרבים), הרי אין המחיצות עושות בפועל את תפקידן, ולכן יתכן שהרבים יכולים לבטלן ולהפוך את המקום לרשות הרבים.¹⁰

הכי כתב הנודע ביהודה (דורש לציון דרוש יג בדרשה לשבת שובה שנת תקי"ב):

"לכן אני אומר לך כלל גדול בביטול מחיצה ע"י רבים בין לר"י ובין לרבנן. ואומר הכלל הוא דאם אף בלי בקיעת רבים זה המקום הפתוח מיחשב כרמלית אז ע"י בקיעת רבים נעשה רה"ר גמור. אבל אם בלי בקיעת רבים מיחשב המקום ההוא רה"י אזי אף שבקעי רבים לא מבטלי רה"י ונשאר רה"י".

וכן מבואר להדיא במאירי (עירובין כ, א), וז"ל:

"שמבואות שבירושלם מפולשים היו, והואיל וליכא אלא ב' מחיצות לא הוי רה"י, ובל שאינו רה"י נמורה אי בקעי רבים רגל רבים מבטל המחיצות".

והרי בקיעת הרבים בירושלים גרמה שתהי' רשות הרבים דאורייתא, ומכאן מוכח שבקיעת רבים בכרמלית - עושה רשות הרבים גמורה.

וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (עירובין ו, ב ד"ה ונראה). ומובא ג"כ בכלבו סי' לג

(9) וכדיוק לשון רבינו שכתב שדווקא ג' מחיצות הפתוחות לרשות הרבים - הם כרמלית, אבל ג' מחיצות ברשות הרבים עצמה - הם רשות הרבים. וכן מוכח מסוף דבריו: "מפני שלפעמים נדחקים רבים לתוכו כשיש דוחק רב ברשות הרבים", אבל כשהרבים בוקעים שם להדיא הוה רשות הרבים.

(10) אמנם פי' זה א"א לומר בדברי הרשב"א (עירובין ו, ב) והר"ן (שם) כיון דסבירא להו דג' מחיצות מהני אפילו בתוך רשות הרבים עצמה, וז"ל הרשב"א: "קשיא לי דהא ודאי אפילו לרבנן דאמרו לו בכך הוא דלא מערבא משום דשתי מחיצות לדידהו לאו דאורייתא, אבל בשלש מחיצות דאורייתא לא אכפת להו אם דרך הרבים מפסקת בנתים דבקיעת הרבים לדידהו לא מבטלת מחיצה".

ד"ה כ' ר"פ ¹¹), שבכרמלית, כאשר רבים עוברים בה, הם מבטלים את תוקף המחיצות, וז"ל:

"כמו כן היה לנו לומר הכא [במבוי דאינו רחב ט"ז אמה] דאתי רבים ומבטלי מחיצתא, ונהי דר"ה אינו יכול להיות דהא לא הוי י"ו אמה, מ"מ מבטלי ליה מחיצות ולא הוי רה"י ואסור לטלטל בתוכו".

היינו שגם במבוי שאינו רחב ט"ז אמה (שדינו ככרמלית) שייך ביטול מחיצות ¹².

ובמשכנ"י (סי' קכ) ובבית מאיר (ס"ס שסג) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קפח) מובא ראי' מדברי הגמרא דבקיעת רבים שייך גם בכרמלית, מהא דמבואר בעירובין (כב, ב) דהרבים העוברים על מעלת בית מרון מבטלין המחיצה. וברש"י איתא (ד"ה מעלות) דמעלת בית מרון הוא מעלה קצרה וא"א לעלות שם אלא זה אחר זה ולא שנים ביחד. והנה ברור שדבמקום שא"א לעבור שנים ביחד א"א שיעברו ששים רבוא ביום אחד, ועכצ"ל דמקום זה הוי כרמלית, ואפ"ה אמרינן שהרבים מבטלי המחיצה ¹³.

לפי כל הנ"ל יוצא שכאשר בין הבתים היוצרים את הג' מחיצות יש רבים הבוקעים ביניהם, אזי לפי רוב השיטות הרבים מבטלים מחיצות אלו, והמקום נעשה רשות הרבים.

11) ובספר בית אברהם כ' דיש לפרש בדברי הכלבו שהוא מייירי במבוי המפולש לרשות הרבים, וסובר דבזה נעשה המבוי רשות הרבים כדעת התוספות (עירובין ו, ב ד"ה וכי תימא). אבל לא ה' לפניו תוספות רבינו פרץ דשם מבואר להדיא דאף דהיכא דלא הוי רשות הרבים (אלא כרמלית), אמרינן דנתבטלו המחיצות ע"י בקיעת הרבים.

12) ורק שאינו נעשה רשות הרבים כפועל מחמת שאין לו כל תנאי רשות הרבים, אך אם ה' לו שאר תנאי רשות הרבים, ה' נעשה רשות הרבים גמורה ע"י בקיעת הרבים.

וכן מבואר בריטב"א (עירובין ו, א), ספר השלמה (שם) ואהל מועד (שער עירובין דרך ג) דבכל דרך שהוא סלולה לרבים נתבטלו המחיצות אף היכא דאינו רחב ט"ז אמה.

ועוד מצינו בר"י בתוספות (שם סב, ב ד"ה ורבי יוחנן) וכן במרדכי (סי' תקט) דאותן ישראלים הדרים בכרכין המוקפות חומה ודלתותיהן נעולות כלילה שרי לטלטל בכולה בשבת. וכ' בדרכי משה (א"ח סוד, סק"א) דמזה נראה דאף בכרמלית שייך ביטול מחיצות, דהרי הר"י סובר דאין לנו רשות הרבים בזמן הזה (משום שאין לנו ששים ריבוא), ואפ"ה כתב דאסור לטלטל רק בדלתות נעולות. נמצא, דסבר דאתי רבים ומבטלי מחיצה אפילו במקום שהוא כרמלית. [אך ראה בשו"ת רעק"א (כרך ד' א"ח לו) דחלק על הד"מ]. וכן דייק המהר"ם שיק (א"ח סי' קעא) מדברי הרע"ב (טהרות פ"א מ"ו) דגם בכרמלית שייך ביטול מחיצות ע"י בקיעת רבים.

13) ובשו"ת מהרש"ם כתב דבלא"ה מעלת בית מרון ה' כרמלית, דהרי כתב רש"י דה' "מעלה קצרה", וא"כ לא הוי רחב ט"ז אמה ואפ"ה נתבטלו המחיצות. [אמנם ראה בישועות מלכו (א"ח סי' כז) דמדחה ראי' זו, דיש לומר דמעלת בית מרון ה' מפולש מב' צדדים לרשות הרבים הרחב ט"ז אמה, ודעת התוספות הוא דמבוי שאינו רחב ט"ז אמה, ומפולש לרשות הרבים הרחב ט"ז אמה נעשה המבוי ג"כ רשות הרבים, וה"נ במעלות בית מרון ה' רשות הרבים ע"י שה' מפולש לרשות הרבים אחרת ע"ש. אמנם תירוץ זה לא אתי שפיר אלא לשיטת התוספות, אבל לשיטת רש"י ורמב"ם חלקו ע"ז (ראה בה"ל שמה, ז), ולשיטתם יש ראי' ברורה דאף בכרמלית שייך ביטול מחיצות].

ד.

פירצת עשר מדרבנן

ספר חזו"א למד היתר בדרך שאינה עולה בקנה אחד עם השיטות שסוברות כי שפירצה של ט"ז אמות – מבטלת את המחיצה מן התורה והופכת את השטח לרשות הרבים, ואפילו היכן שזולתן יש ד' מחיצות גמורות.

הנה מבואר בחידושי הצמח צדק (חידושים על הש"ס לד, א) שפירצת ט"ז אמות מבטלת את המחיצה (ואפילו כשיש (שם) ד' מחיצות (ראה לעיל פרק ב)), וז"ל:

"כיון שהוא פרוץ ברוחב י"ו אמה בשני מקומות הנ"ל, אע"פ שזולתן יש לו ד' מחיצות גמורות ... אינו סתום מד' רוחות לגמרי, כי אם יש בו שני פתחים גדולים ברוחב י"ו אמה, יש לומר דחשוב רשות הרבים".

יוצא מזה, ששני פירצות ט"ז במחיצות הופכת את השטח לרשות הרבים.

אמנם מפשטות לשון הראשונים לא משמע כדברי הצמח צדק, אלא דאפילו פירצת עשר אמות בכוחה לבטל המחיצה.

דהנה רבינו חננאל (עירובין קא, ב ד"ה ופריק) מבאר את דברי הגמרא דאמר רב פפא כי ירושלים לא נחשבה כרשות הרבים כל עוד לא נפרצו בה פרצות, משום שדלתותיה היו ננעלות. אולם, לאחר שנפרצו פרצות בחומותיה, דינה כרשות הרבים דאורייתא. והנה מפרש רבינו חננאל שהפרצות היו ברוחב של יותר מעשר אמות, ומכאן נראה שסבר כי פירצת עשר מבטלת את המחיצה מדאורייתא¹⁴.

משמע מזה שפירצת עשר מבטלת המחיצה, ולא בעינן פירצת ט"ז אמה.

וכן משמע מדברי רש"י (שם כב, ב ד"ה חצר) שחצר עם פרצות של עשר אמות נחשבת לרשות היחיד, משמע שאם הפרצה גדולה מעשר – דינה כרשות הרבים מדאורייתא.

כך גם עולה מדברי הריטב"א (שם מז, ב ד"ה ושמענין), שכתב כי פרצה ברוחב של יותר מעשר אמות נחשבת כאילו כל המחיצה פרוצה, ולכן ירושלים אחרי שנפרצו

14) ואע"ג דהי' שם עומד מרובה על הפרוץ. דא"א לומר דרוב החומה נפלה דא"כ לא הי' צריך לומר דנפרץ בה פרצות של עשר, דהלא בלא"ה ליכא שם מחיצות כלל, וע"כ מיירי דרוב החומה הי' קיים, ואפ"ה כתב דנפסל ע"י פרצות של עשר. וכן כתבו התוספות בכ"מ נג, ב דאחר דנפרצו בה פרצות נשאר רוב החומה קיים.

בה פרצות הייתה רשות הרבים¹⁵.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (שבת טז, טז ויח), שפרצה שגדולה מעשר אמות מבטלת את המחיצה, "וכל השעורין האלו הלכה למשה מסיני הן". וכן איתא בשו"ע"ר (שסב, יח) שהלכה למשה מסיני שפירצת עשר מבטלת המחיצה¹⁶.

אולם יש לבאר זה ע"פ מה שכתב אדמו"ר הצמח הצדק לקמן בחידושו (סד, א):

ואפשר אף אם הפרצה יותר מעשר כל שאינה רחבה י"ו אמה י"ל דנהי דאינו רה"י אבל רה"ר נמי לא הוי רק ה"ל כרמלית, אבל אם הפרצות רחבות י"ו אמה י"ל ה"ל רה"ר.

דהיינו שיש חילוק בין פירצת עשר אמות לט"ז אמות, שבפירצת עשר הו"ל כרמלית, משא"כ בפירצת ט"ז נעשה רשות הרבים.

ובזה יש לבאר דברי כל הראשונים הנ"ל שנראה מלשונם שפירצת עשר מבטלת המחיצה, כוונתם כדברי הצמח צדק שע"י פירצת עשר המקום נעשה כרמלית, וע"י פירצת ט"ז נהפך השטח לרשות הרבים. אלא שאם בקעי רבים בכרמלית נהפך המקום לרשות הרבים (כדלעיל פרק ג')¹⁷.

15) וכן דייק הגאון יעקב (שם יא, א ד"ה שמעינן) מדברי הרשב"א (שם) שפירצה ברוחב י' אמות מבטלת המחיצה מהתורה.

16) ועוד יש להביא ראי' מהא דאיתא בשו"ע"ר (שסא, ד) שחצר המוקפת בשלוש מחיצות, והצד הרביעי פתוח, עדיין נחשבת רשות היחיד מן התורה, ככל זאת, אם אותו צד פתוח לרשות הרבים, החצר נחשבת כרמלית מן התורה. ומוסיף שאם נפרץ החצר בעשר אמות דינו כנפרץ במלואו דהוא נעשה כרמלית מן התורה, ומבואר מזה דפירצת עשר מבטל המחיצה מן התורה.

17) רבינו חננאל: ששוק של פטמים שהי' בירושלים אחר שנפרצו בו פרצות של עשר נעשה כרמלית, ומאחר שבקעי בו רבים (שוק של פטמים - פלטיא) הו"ל רשות הרבים. [ויש לבאר כך גם את דברי הריטב"א].

רש"י: הא דאמר בגמרא "חצר שהרבים נכנסין לה בוז ויוצאין בוז ... רשות היחיד לשבת" מפרש רש"י "חצר שהרבים נכנסין לה - דרך פתחים או פרצות של עשר" היינו שדוקא בפירצה של עשר (או פחות) הוה רה"י, אבל יותר מזה הוה כרמלית, ונעשה רשות הרבים מחמת דבקעי ב' רבים ("רבים נכנסין .. ויוצאין").

[וכן כתב רש"י (צד, א ד"ה חצר) ש"חצר שנפרצה לרה"ר - במלואה או יותר מעשר" דינו (לחכמים) דהוה כרמלית, כיון דלא בקעי בה רבים להדיא, אמנם אי בקעי ב' רבים להדיא הוה רשות הרבים. אמנם צריך להבין דהרי כתב רש"י "שנפרצה לרה"ר במלואה" ואפילו הכי הו"ל כרמלית (אלמלא בקיעת הרבים), והאיך יתכן שפירצת ט"ז אמה אלימא טפי מנפרצה במלואה? וע"כ יש לומר שב' פרצות ט"ז אמה מבטלות המחיצה מב' רוחות, משא"כ נפרצה במלואה מרוח אחת.

ולפ"ז יש לומר שאף להשיטות דסברי ששטח המוקף ג' מחיצות שלימות ורוח רביעית פרוצה במלואה - אינו רשות הרבים (וא"כ אפשר לערבה ע"י צורת הפתח), מ"מ ב' פרצות דט"ז אמה אלימי טפי ונהפך השטח לרשות הרבים גמורה].

פוסקים נוספים, כמו נודע ביהודה (בדורש לציון דרוש שלש עשר), הבית אפרים (סי' קכ), משכנות יעקב (סי' קכ), אבני נזר (סי' רסה) ואור שמח (שבת פי"ז הכ"ה), כולם סוברים שפירצת עשר אמות מבטלת את המחיצה מן התורה, ונעשה כרמלית.

קיצור: פירצת עשר אמות מבטלת המחיצה, ועושה את השטח להיות כרמלית, ולא רשות הרבים (אלא אי בקעי רבים בכרמלית נעשה רשות הרבים), אמנם פירצת ט"ז אמה עושה את השטח כולו להיות רשות הרבים (ואפילו בלא בקיעת רבים) ¹⁸.

רמב"ם ורבינו: יש לומר דע"י פירצת עשר נעשה כרמלית, ולא רשות הרבים (וראה במ"מ בהערה שלפנ"ז דמשמע להדיא שרבינו סבר דע"י פירצת עשר נעשה כרמלית).

18 והנה בשו"ת צ"צ א"ח סי' זה כתב הצמח צדק שאם יש לפלטיא ד' מחיצות סביבה, אע"פ שיש בכל צד פירצת ט"ז אמה – אינו רה"ר כיון שיש לו ד' מחיצות, לא גרע מפסי ביראות, וז"ל: "הפלטיא אם יש לה ד' מחיצות אע"פ שיש בכל צד מבוי י"ו אמה י"ל מדאורייתא אינו רה"ר כיון שיש לו ד' מחיצות ובכל א' עומד מרובה כפלי כפליים על הפרוץ לא גרע מפסי ביראות, ומבואות המפולשים דהוי רה"ר לפי שאין להם רק ב' מחיצות, וזה שדקדק הרמב"ם פי"ו ה"ב' כתלים והעם עוברים ביניהם ב' כתלים דוקא י"ל כיון לריה"ב' מחיצות דאורייתא ובשאר מהני לחי משום מחיצה, י"ל לרבנן נמי מהני עומד מרובה על הפרוץ".

ולכאורה סברא זו סותרת לדברי הצמח צדק בחידושים (לד, א) ששני פרצות ט"ז מבטלת המחיצה, והופכות השטח להיות רשות הרבים.

והנה מלבד מה שסי' זה לא נכתב כתשובה, אלא כסברא בשוליו הגליון של החידושים למסכת שבת, וניכר שלא סיים כתיבתו, כי מסיים בפסיק (כפי שאפשר לראות בתמונת הכת"י הנמצא תח"י), וצ"ע אם יש להביא ראי' מזה להלכה. הנה יש לתרץ שאין זה ראי' לכאן, ובהקדים קושי בדברי הצמח צדק: א. מה שכתב "לא גרע מפסי ביראות" צ"ע, שהרי פסי ביראות לא מהני מדאורייתא בט"ז אמה (שוע"ר שמה, ה. חידושי צ"צ סד, א), ובדין הוא שגם ד' מחיצות לא יועילו ליותר מט"ז אמה מטעם ד"לא גרע" [ככלל "דיו לבא מן הדין להיות כנדון"]?

ב. משמע מלשונו שטעם ההיתר הוא מטעם שיש כאן ד' מחיצות שהם כפסי ביראות, וא"כ צ"ע מה שכתב "ובכל א' עומד מרובה כפלי כפליים על הפרוץ ... לרבנן נמי מהני עומד מרובה על הפרוץ", משמע שטעם ההיתר הוא מזה שיש עומד מרובה, ולא מטעם (שם) ד' מחיצות, שהם "לא גרע" מפסי ביראות. ויש לכאן ע"פ דיוק בדברי הרמב"ם (שבת יז, לג) שכתב טעם למה שמועיל פסי ביראות ברשות הרבים, וז"ל:

"הזורק מרה"ר לכין הפסין חייב, והאיל ויש בכל זווית וזווית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה, והרי הרבוע ניכר ונראה, ונעשה כל שביניהם רה"י".

דהיינו שבכוה רשות היחיד אין אתה צריך להקפיד ולבדוק כל מחיצה ומחיצה שבו בקפדנות אם דין מחיצה עלי, רק אתה דן על כל המקום המוקף מהזווית ביחד, וכל שאתה מוצא "הרבוע ניכר ונראה", דהיינו שניכר שריבוע זה נסגר, כלומר, דניכר שכל המחיצות הם "באין" לסגור שטח אחד – נעשה כל שביניהם רשות היחיד, ולכן אף דכל מחיצה ומחיצה הפרוץ מרובה ממנה אינו מפסיד שם רשות היחיד מהמקום המוקף. ועל כן מכיון שאין אתה מקפיד בזה על כל מחיצה ומחיצה לחוד, רק על כל המקום שבין העמודים אתה דן, לכן גם הפתח של רשות זה מרווח יותר (כל שניכר כרובע, היינו עד י"ג ושליש). אמנם אם הוא רחב יותר מזה (ט"ז אמה) אין ניכר שהם ביחד, אלא כל אחד עומד לבדו – הפרוץ רבה עליהם ומבטלם.

ויש לומר שעל פי סברא זו בא אדמו"ר הצמח צדק לחדש (בסי' זה), שבמה דברים אמורים [שפרצות

לפי הנ"ל יוצא, כאשר הרחובות בין הבתים יוצרים מחיצה שברובה עומד מרובה על הפרוץ, אך רוחב הרחובות עולה על ט"ז אמה (או יו"ד אמות אי בקעי בהו רבים), אין כאן מחיצה של עומד מרובה על הפרוץ, ולפיכך חל עליהם דין רשות הרבים. והכי נראה מדברי רבינו חננאל, רש"י, רמב"ם, רשב"א, ריטב"א, שוע"ר, צמח צדק, נודע ביהודה, בית אפרים, משכנות יעקב, אבני נזר אור שמה, ועוד.

והמורם מכל האמור כאן, שאף שבעיירות גדולות יש בניינים רצופים זא"ז, ורוב

הרחבות ט"ז אמה יבטלו הפסי ביראות, בפסי ביראות שהם אמה על אמה, שע"י הפירצה אין ניכר הריבוע, וכל אחד מהפסים הוא לעצמו, והפרוץ מבטלו, אבל אם הפסים הם יותר מהפרוץ (ואפילו פרוץ ט"ז אמה), הרי הריבוע עדיין ניכר, שהרי רואים במוחש שיש כאן ריבוע, ופירצה זעירא אינה מבטלת הריבוע, ונעשה רשות היחיד. אמנם אילו לא הי' ד' מחיצות, ורק הי' ג' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ, הרי הי' הפרוץ מתבטל ע"י פירצת ט"ז אמה.

ובזה מיושב א) מה שכתב בסוף דבריו "לרבנן מהני עומד מרובה", שכוונתו בזה לומר שע"י עומד מרובה של ד' מחיצות נעשה רשות היחיד. ב) מה שכתב "לא גרע מפסי ביראות", שכוונתו שריבוע זה (שע"י העומד מרובה) - ניכר כמו הפסי ביראות.

ועפ"ז יוצא, שיש ג' תנאים בכדי שהיתר זה יצא לפועל.

א. שיהיו ד' מחיצות סביב לרשות הרבים.

ב. שיהיו הד' מחיצות מרובים על הפרוץ.

ג. שיהיו הד' מחיצות כדין פסי ביראות, כלומר: א) שע"י הד' מחיצות יהא ריבוע ניכר, דהיינו שיהא ניכר שהם מסגרים מקום מסוים. ב) שיהיו המחיצות בלטות לתוך הרשות הרבים, כפסי ביראות (ראה לעיל הערה 5 באריכות. [ואף לפי משנ"ת בדברי הרמב"ם ש"ש ד" מחיצות אינן משום שמעכבות הילוך הרבים, אלא דבעצמם הם רשות היחיד כיון שניכר ונראה כאן היקף של רשות היחיד, והיינו דהוא רה"י בעצם, ובוה לא אכפת לן אם מעכבי הילוך רבים, מ"מ צ"ל שבכדי שהריבוע יהי' ניכר צריך שהמחיצות של "שם ד" יהיו בתוך רשות הרבים, בכדי שיהא ניכר שעמודים אלו "באין" במיוחד להסגיר שטח זה, [וא"ת שהריבוע ניכר אפילו ע"י "שם ד" שבצידי רשות הרבים - א"כ מאי אולמי מב' כתלים דריה"ו, וכש"ג בהערה שם]. תדע, דס"ל להרמב"ם דצוה"פ מד' רוחות ליותר מעשר לא מהני (שבת פט"ז הט"ז), ולכאורה ע"י הצוה"פ הריבוע ניכר, ומדוע לא מהני כפסי ביראות (ואדרבה הריבוע ניכר יותר שהרי יש קנה מלעלה המחרם)? וע"כ יש לומר דצוה"פ כיון שאינו מונע הילוך הרבים, דאינו אלא קנה כל שהוא מכל צד משה"ה "אתי רבים ומבטלי מחיצה" (וכפי דברי התוספות בהערה שם)].

ועפ"ז יוצא שבעיירות גדולות אין כל ג' התנאים, שהרי צריך שיהא ד' מחיצות סביב הרשות הרבים, [ראה בספר חזו"א שצייר באופן שיש רק ג' מחיצות מסביב הרשות הרבים], וכן צריך שהבניינים בפינות יהיו בולטות לתוך מקום הילוך הרבים, וא"כ אין "ריבוע ניכר" ע"י בניינים, שהרי הם אינם עושין ריבוע מוסגר ע"י היותם בצידי רשות הרבים, שהרי בתים בצדי רשות הרבים אין ניכר בהם שהם "באין" להסגיר שטח זה.

ועוד יש לומר שבדברי הצמח צדק מדובר על חומה המקיפה פלטיא, שמחיצת החומה מבטלת שם רשות הרבים מן הפלטיא, שהרי סותרת היא לו, אבל לא יתכן שבניינים יבטלו שם רשות הרבים מינה, שהרי הם חלק מ"ציור" רשות הרבים (ראה הערה הבאה).

[ומה שכתב "עומד מרובה כפלי כפלים על הפרוץ", כנראה כוונתו לתת עומד מרובה, שהרי בסוף דבריו כותב "לרבנן מהני עומד מרובה" וכאן לא הזכיר לשון "כפלי כפלים". ומקור לשון "עומד מרובה כפלי כפלים" הוא לכאורה ברבינו יונתן (עירובין עו, ב. הובא בב"י שעב, ז), ושם לשון "כפלי כפלים" אינו לריבוי שיעור גדול יותר של עומד].

העיר מוקפת במחיצה, מ"מ מאחר שבין הבניינים ישנם פירצות רוחבות הרבה שבהם בוקעים הרבים, הרי הרבים מבטלים את מחיצת הבתים והופכים את העיר להיות רשות הרבים דאורייתא, וא"א לערבה אלא ע"י דלתות ננעלות¹⁹.



היוצא מכל הנ"ל:

הקולא המפורסמת של החזו"א להתיר תיקון עירובין בעירות גדולות ע"פ מחיצות הבתים אינה שוה לדעת רבותינו נשיאנו מחמת ג' טעמים:

א. בספר חזו"א נקט להלכה "דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה" – וכ"ק אדה"ז נקט "דאתי רבים ומבטלי מחיצה" כשאין "שם ד" מחיצות.

ב. בספר חזו"א נקט להלכה שג' מחיצות ברשות הרבים יוצרת רשות היחיד מן התורה, ולכן גם ג' מחיצות ברשות הרבים שהעומד שבהם הוא מרובה מהפרוץ הוא רשות היחיד – ורבותינו נשיאנו נקטו שג' מחיצות בלבד היכן שהרבים עוברים בתוכן נעשה רשות הרבים.

ג. בספר חזו"א נקט להלכה שפירצת ט"ז אמה ויותר אינה

19) ומלבד כל הנ"ל, לא יתכן כלל לומר שע"י בתים (בניינים) יבטל שם רשות הרבים מרחוב גדול, והרי הבניינים אינם סתירה והיפך רשות הרבים, אלא אדרבה הם כחלק ממנו, וכמו בדגלי מדבר שהיו אהלים בצדי הדרכים ואפ"ה ה' רשות הרבים, ומסתמא היו יותר אוהלים מאשר פתחי הדרכים. ובלאו הכי יש לומר שבוודאי בין האוהלים הי' העומד מרובה על הפרוץ, ואפ"ה (ראה לעיל ע' 56 הערה 24) ה' לרשב"ם, לריטב"א ולנימוקי יוסף ה"א שמקום זה יהי' רשות הרבים (אלא שמחמת שאין שם בקיעת רבים - הוה כחצר הושתפין), ואף שהיו האוהלים מרובים על הפתחים שביניהם. והגע עצמך, שפלטיא (שהוא מקום שמתקבצים שם רבים לסחורה) שיש חניות רבות המקיפות אותו מד' רוחות - לא היא רשות הרבים! והרי ענין פלטיא הוא שיהא שם חניות [המוציא מחנות לפלטיא] - שבת ו, א.]. ולא יתכן שמחמת ריבוי החניות יבטל מהיות רשות הרבים. -- וא"כ לא יתכן כלל סברא זו דספר חזו"א.

מבטלת המחיצה מדאורייתא - ורבותינו נשיאינו נקטו
שפירצת עשר אמות מבטלת המחיצה ויוצרת כרמלית מן
התורה, ופירצת ט"ז אמה יוצרת רשות הרבים מדאורייתא.



הוקף לדירה

הת' מנחם מענדל שי' הכהן גרימברג

מלבד הברורים באופני ותוקף המחיצות לעירוב, צריך לברר גם שהשטח שבתוכו מתאים לטלטול. שהרי אמרו חז"ל שגם במקום שהוקף כהלכתו, אם "לא הוקף לדירה" אסור לטלטל שם. ואף האם המקום בכללותו הוקף לדירה, אלא שנמצא שם שטח גדול שאינו משמש לדירה, הרי המחיצות אינן מועילות והמקום כולו אסור בטלטול.

ולכן, בכדי להתיר הטלטול במקום המקוף מחיצות העירוב, צריך מתחילה לברר איזה שטח נחשב כהוקף לדירה ואפשר להתירו ע"י עירוב ואיזה לא.

א.

הוקף לדירה

כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם, אף על פי שמן התורה הוא רה"י גמור, אסרו חכמים לטלטל בתוכן יותר מד' אמות – אם הוא יותר מבית סאתים, אבל אם היא בית סאתים או פחות מותר לטלטל בכולו.

וסמכו חכמים שעורים אלו לשעורי חצר המשכן, לפי שכל מלאכת שבת והלכותי' אנו למדין ממשכן, וחצר המשכן שיעורו בית סאתים, ולא הי' מוקף לדירה – והיו מטלטלין בכולו, לפיכך לא אסרו חכמים עד שיעור בית סאתים. אבל יותר משיעור בית סאתים אפילו משהו – אסור לטלטל בו אלא ד' אמות.

ומקורו במשנה (עירובין יח, א):

"רבי יהודה אומר: עד בית סאתים. אמרו לו: לא אמרו בית סאתים אלא לגנה ולקרפף".

דהיינו שסבר רבי יהודה שגם אלו שהוקפו לדירה אסור לטלטל בהם יותר מד'

אמות (אם יש בהם יותר מבית סאתים), ואמרו לו חכמים שאצל גינה וקרפף – שאינם מוקפים לדירה, אם שיעורו יותר מבית סאתים, אסור לטלטל בו יותר מד' אמות, אבל אם הוקף לדירה מותר לטלטל בכלו אפילו יש בו מאה מילין.

והטעם לזה מבואר ברש"י (שם סז, ב ד"ה לעולם):

"רה"י היא עד כמה, עד בית סאתים. אבל טפי לא, דשוויה רבנן ככרמלית לענין טלטול משום דמחוסר דירה ומיחלף ברה"ר".

כלומר, שמפני שהוא גדול מבית סאתים, אם אינו מוקף לדירה, הוא דומה לרשות הרבים (שאינו מיוחד לדירה), ומתחלף ברשות הרבים, ויבואו לטעות שמותר לטלטל ברשות הרבים, ולפיכך אסרו לטלטל בו יותר מד' אמות – כדין רשות הרבים. אבל היקף קטן אינו מתחלף ברשות הרבים, ומותר לטלטל בתוכו אף על פי שלא הוקף לדירה.

הנה "הוקף לדירה" פירושו, שתשמישו לכניסה וליציאה תמיד (אף שאין בו דירה ממש כבית). כגון: דיר (מקום לבהמות שבשדות), סהר (מקום לבהמות שבתוך העיר) וחצר (שלפני הבתים)!

ואפילו מקום שאין תשמישו לכניסה וליציאה תמיד, כגון: קרפף (היקף חוץ לעיר להכניס שם עצים לאוצר), גינה ופרדס, אם הקיפו מחצותיו לדירה – דינו כחצר לכל דבר, ומהו הנקרא "הוקף מחיצות לדירה"? זו שבנה בו בית דירה או שהי' בית פתוח לו כבר, ואחר כך הקיף עוד ג' מחיצות סמוך לכותל הבית שבו הפתח – הרי זה מוקף לדירה, שכיון שהוא פתוח לבית דירה, חשוב כבית דירה כמו חצר הבית. [רק שצריך שבשעת עשית מחצותיו תהא עשיתן לדור בהם?].

אבל אם הקיפו במחיצות ואחר כך בנה בו בית דירה, או שפתח לו אחר כך פתח מביתו – לא הועיל כלום. ואפילו אם בשעת עשית המחיצות הי' בדעתו שעושה כך לשם לבנות בו ולפתוח לו אחר כך, אין זה מועיל כלום.³

(1) בנוגע לרחוב אי הוה חשוב מוקף לדירה, כתב הצמח צדק (שו"ת סי' לט ס"ג) דגשר (וה"ה רחוב) אם הוא בתוך העיר ויש בתים משני צדדיו, ועוברים עליו תמיד מצד זה לצד זה – חשוב דירת אדם, וז"ל: "הא דתנן (רפ"ה) וגשרים דלא חשיבי עשוין לדירה, זהו בגשר שחוץ לעיר לגמרי, אבל בנד"ז שהגשר עשוי לעבור עליו תמיד כי הוא בתוך העיר ויש הרבה בתים משני צדדיו, היינו שגם בצד השני יש הרבה בתים, ועוברים עליו תמיד מצד זה לצד זה – חשוב דירת אדם. כמ"ש אאזמ"ר ז"ל בשו"ע שלו (רס"י שנ"ח) וז"ל כל היקף מחיצות שלא הוקף לדירת אדם לכניסה ויציאה תמיד עכ"ל. מובן דאם עשוי לכניסה ויציאה תמיד אעפ"י שאין שם תשמיש אחר חשוב מוקף לדירה".

(2) דהיינו שמלבד שצריך שיהא פתוח לבית דירה, צריך שעשיית המחיצה תהא לשם לדור בתוכו, ראה רמב"ם שבת סז, ה. ודרכי משה סי' שנת, סק"ב.

(3) ראה הגהות אשרי (עירובין פ"ב ס"ב. הובא ברמ"א שנת, א. וכתב שיש חולקים) שכתב שכל קרפף

ומכל מקום אם הי' מוקף שלא לשם דירה, ואח"כ בנה בו בית דירה או שפתח לו פתח מביתו, אין צריך לפרוץ כולו (כך שכל מחצותיו תהא עשיתן לדירה), אלא יפרוץ בה פרצה ביותר מי', ובזה יתבטל ההיקף, ונמצא בית פתוח בו בלא היקף, ויחזור ויגדור הפרצה לדירה – ומותר.

וכ"ז הוא מהגמרא (שם כד, א):

”אמר שמואל: קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, כיצד הוא עושה? פורץ בו פירצה יותר מעשר, וגודרו ומעמידו על עשר, ומותר ... אמר רב נחמן: אם פתח לו פתח – מותר לטלטל בכולו, פתח מתירו. ולא אמרן אלא שפתח ולבסוף הוקף, אבל הוקף ולבסוף פתח – לא.”

דהיינו מקום יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ובנה אח"כ דירה בתוכו, כיצד הוא עושה? פורץ פירצה יותר מעשר אמות, ופירצה גדולה זו מבטלת את המחיצה, והוי כמי שאין בו מחיצות, וגודר וסותם הפירצה, ומעמיד הפירצה על עשר אמות בלבד. והיקף מחודש זה גורם שיהא מותר לטלטל בו.

קיצור: שטח המוקף במחיצות שלא לשם דירה אסורה בטלטול אם הוא גדול מבית סאתים. בכדי להתיר את הטלטול, יש לפרוץ פירצה ביותר מעשר אמות, לבטל את ההיקף הראשון, ולגדור מחדש לשם דירה. שטח כזה נחשב כ”פתוח ולבסוף הוקף”, ומותר בטלטול.

ב.

ביטול הדירה

יתר מבית סאתים שהוקף לדירה מטלטלין בכולו הואיל ולשם דירה הוקף, מכל מקום פעמים שחוזר ונאסר מחמת דברים המבטלים את הדירה, כיון שאין דרך לדור בתוכם.

ואלו הן:

א. זרעים.

שהוא בתוך התחום נקרא מוקף לדירה, כי דעתו עליו בשבת. ורבינו בשולחנו (שנה, י) כתב ”ואין זה עיקר, כמו שנתבאר למעלה (ס”א) ברחבה שאחורי הבתים, שכשהיא יתרה מבית סאתים כרמלית היא”. דהיינו שאפילו שטח שאחורי הבית אם אינו פתוח לבית – אין לו דין מוקף לדירה, ואינו מועיל מה שדעתו עליו.

וכתב אדמו”ר הצמח צדק (ש”ת סי’ לט ס”ג) שאם ההיקף הוא תוך העיר ממש, ועשוי לעבור עליו תמיד, לכ”ע [בין להגהות אשרי ובין לרבינו] י”ל שחשוב כבית דירה ומהני ב’ עירוב.

ב. מים.

ג. בית החיים.

ד. פארקים.

ה. חיות.

ונבאר אחד אחד בעזה"י.

זרעים

איתא בגמרא (שם כג, ב):

"נזרע רובו הרי הוא כגינה, ואסור".

ומפרש רש"י:

"נזרע רובו בזרעונים ביטל דירתו, בזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה גינה, ואסור לטלטל אף בשאינו נזרע דבטיל ליה לגבי רובא".

דהיינו שבמקום זרעים אין אנשים דרים, הלכך היקף זה אינו מקום דירה, ואסור לטלטל בו.

וכן מבואר ביד רמה (בבא בתרא יא, ב):

"משא"כ זרעים כיון דלא שכיחי בחצרות העשיות לדירה, מבטלי לחצר, ונעשה כולו כלא הוקף לדירה".

אבל אם נטע בתוכו אילנות, אינם מבטלים הדירה, שדרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד, ונחשב כחלק מדירת האדם. ואפילו אם אינם עשויות שורות שורות (ולא נוח לשבת שם).

וז"ל הגמרא (שם כד, א):

"נטע רובו – הרי הוא כחצר, ומותר ... אף על פי שאין עשוין אצטבלאות [= שורות שורות]".

והנה כל הנ"ל הוא כשהזרעים הם רוב ההיקף (ואפילו אין בהם בית סאתים), והמיעוט שלא נזרע בטל לגבי רוב הנזרע, ונאסר כולו כאילו לא הוקף כלל לדירה, ואסור לטלטל בכל ההיקף יותר מד' אמות. וכן אם נזרע מיעוט ההיקף, והמיעוט הזרוע הוא יותר מבית סאתים – אסור לטלטל בכל ההיקף יותר מד' אמות, שהרי הזרוע הוא כרמלית, והשאר שלא נזרע הוא פרוץ לו במלואו – ואסור. אך אם הנזרע הוא פחות מבית סאתים – מותר לטלטל בכל ההיקף, ומתוכו לבית.

מים

שטח יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונכנסו בו מים, אם ראויים לשתי' וכביסה – אין מבטלים הדירה⁴, שאין לך דירה מעולה מזו. ואם אינם ראויים לשתי' – דינם כזרעים, שמבטלים הדירה. והוא שיש בעמקם י' טפחים, אבל אם אין בעמקם עשרה טפחים הרי הם כרקק (שלולית), שאין חולקין רשות לעצמם, ואינם אוסרים.

וז"ל הרשב"א (עבודת הקודש פ"ג סי"ג. וכן הוא ברש"י שם כד, ב ד"ה שאין):

"נתמלא מים ... הרי הוא מותר כנתמלא נטעים, מטעם שדרך החצרות לכנוס בהן מים והרי הן בתוך החצר ככרי של פירות. במה דברים אמורים במים הראויין לשתייה ולכביסה⁵, אבל מים מלוחין או עכורין הרי הן כזרעין ואוסרין את החצר כדרך שאמרו בזרעים. במה דברים בשיש בעמקן עשרה טפחים, פחות מיכן אינן אלא כמיט שבחצר, רקק הוא זה, ורקק אינו חולק רשות לעצמו בשום מקום".

והנה מים דינם כזרעים, ולכן: כשהמים הם רוב ההיקף (ואפילו אין בהם בית סאתים), והמיעוט שלא הגיעו אליו המים בטל לגבי רוב השטח שמלא במים, ונאסר כולו כאילו לא הוקף כלל לדירה, ואסור לטלטל בכל ההיקף יותר מד' אמות. וכן אם נתמלא מיעוט ההיקף, והמיעוט שנתמלא הוא יותר מבית סאתים – אסור לטלטל בכל ההיקף יותר מד' אמות, שהרי המים הם כרמלית, והשאר שיבש פרוץ לו במלואו – ואסור. אך אם המקום שנתמלא מים הוא פחות מבית סאתים – מותר לטלטל אף מתוכו לבית, וכל שכן בשאר ההיקף.

בית החיים

אין דרך לדור בבית החיים⁶, ולכן כשיש בית החיים בתוך היקף מחיצות, מבטל הוא את שאר ההיקף – ואסור לטלטל בהיקף זה, כדין זרעים ומים. וכ"ז כשאין בו דירה לשומר, אבל כשיש מקום לשומר לדור – הוה כדירה מעולה, ואין ההיקף מתבטל

(4) בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' לב) דין בהיקף של בריכת שחי' יותר מבית סאתיים, אם דינה כהוקף לדירה. וכתב דאף שאם ראוי לשתי' או לכביסה אינו מבטל היקף לדירה, היינו כשיש שם היקף לדירורין, אבל כשכל ההיקף אינו אלא למים לדעת רוב הפוסקים אינו בכלל "הוקף לדירה". וע"כ העלה שאין לטבול באותה בריכה בשבת עיי"ש.

(5) ועיין משנה ברורה (סק"ה) ובשע"צ (שם) דיש להקל אפילו אינם ראויים לשתייה אדם אלא לכביסה או לשאר דברים.

וצריך עיון האם נהרות בימינו חשובים כראויין לכביסה מחמת שאפשר לכבס בהם, או מכיון שאין זה דרך בנ"א (ועלול להביא מחלות ר"ל) – לא חשיבי כראויין.

(6) נדה יז, א. שוע"ר י"ד הל' שחיטה אות ל"ז. שוע"ר חושן משפט הל' שמירת הגוף ס"ו.

מחמת הקברות⁷.

פארקים

הנה יש שני ספקות בפארקים:

א. האם יש לשטח המשחק דין תשמיש קבוע.

ב. האם יש לשטחי הדשא דין זרעים או דין אילנות.

האם יש לשטח המשחק דין תשמיש קבוע

איתא בגמרא (שם כה, ב):

"ההיא אבוורנקא דהוה ליה לריש גלותא בכוסתניה אמר ליה לרב הונא בר חנינא: לעיביד מר תקנתא, דלמחר נאכול נהמא התם".

דהיינו שהי' לריש גלותא (= ראש הגולה) בפרדסו אבוורנקא (= אילן שצילו מרובה), והי' אותו פרדס יתר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואמר לרב הונא בר חנינא שיתקן את הפרדס כך שלמחר בשבת נוכל לאכל לחם תחת האילן.

ומבואר מדברי הגמרא, דאע"ג שהי' דרכם לאכול ולטייל⁸ ב"אבוורנקא", מ"מ לא מהני לאשוויי דירה, מאחר דהוי תשמישו ארעי⁹.

וכן כתב הריטב"א להדיא¹⁰ (שם כו, א ד"ה שם):

7 שו"ת דובב משרים (תשובה סה), והסיק הכי מהא דאיתא (סי' שצח ס"ו) בענין עירובי תחומים, דקבר שיש בו דירה לשומר - חשוב דירה. ומיהו לדברי החת"ס (סי' צה) משמע דאין להוכיח מדין בית דירה לענין צירוף לתחומין, לדין בית דירה לענין טלטול ביותר מסאתים, וצ"ע.

8 ואף שרש"י לא כתב להדיא שהיו אוכלים ומטיילים שם, אלא כתב "להתלונן תחתיו ... ולשמח שם", מ"מ מדאמר ריש גלותא שנאכל שם לחם, מובן שהי' מקום אכילה. וכן הוא להדיא בריטב"א (שם ד"ה ההוא): "אבוורנקא הוא אילן גדול ... ומקיפין אותו מחיצות לטייל שם בצניעות ואוכלים שם". וכן כתב רש"י במגילה (ה, ב ד"ה ונטיעה): אבוורנקי אילן שצילו נאה ... והמלכים אוכלין תחתיו בימות החמה".

9 משום שמקום זה הי' מיועד לטיול (רק) בימות החמה (ראה בדברי הראשונים בהערה שלפני זה), אבל אם הי' תשמישו לטיול כל ימות השנה - דירה מעולה הוא, כמ"ש רש"י (שם כו, א ד"ה כאיסטרטיא) וז"ל: "שם היו מטיילים תמיד אלמא איכא דירה בהכי", כלומר שאם תשמישו הוא תמידי - הרי זה נחשב דירה.

10 וכ"ז הוא לדעת הריטב"א, משא"כ לדעת הרשב"א (שם ד"ה ואתא) ה"אבוורנקא" עצמה חשיבא מוקפת לדירה. וא"כ יוצא, שלדעת הרשב"א תשמיש כזה (אכילה וטיול) נחשב כתשמיש דירה. אמנם הנה עיין בגמרא (שם כו, א) שמדמינן מחיצת "אדרכלין" למחיצת "אבוורנקא", ומחיצת אדרכלין מפרש הרשב"א (שם): "מחיצה שעושין חוצבי אבנים להניח שם כליהם לפי שעה, ושלא יראה האדם

"כותלי האבורנקא בעצמן לא חשיבי מוקפין לדירה מפני שאינם עשויין להשתמש בהם לדירת קבע, אלא לאכול שם דרך עראי ואקראי ולצניעותא שלא יראום מבחוח כשיושבים ומטיילים שם".

וכן משמע מהתוספות (שם כג, א ד"ה שהוא) שביארו שהטעם דילפינן השיעור דבית סאתים מחצר המשכן ולא מהר הבית והעזרה, הוא משום, שהר הבית והעזרה היו חשובים מוקף לדירה משום שהכהנים היו שומרים בה כל הלילה. נמצא, שאע"פ שבחצר המשכן היו הכהנים אוכלים קדשי קדשים ביום, מ"מ לא הי' חשוב מוקף לדירה, משום שאכילה ביום בלבד לאו קביעות היא לאשוויי דירה.

וכן פסק רבינו בשולחנו (סי' שנח ס"ו י"ז) וז"ל:

"ומהו "הקף לדירה" זו שעשה בו תחלה סכת שומרים שדר בה השומר ביום ובלילה, או שבנה בו תחלה בית דירה – אף על פי שאינו דר בה בקביעות – ואחר כך הקיפו מחצות".

דהיינו, ש"הוקף לדירה" פירושו שדרים בו ביום ובלילה. [אא"כ הוה בית ממש שאזי אין צריך לדור בו בקביעות].

והנה לקמן (ריש סי' שסב) כתב רבינו ש"הוקף לדירה" פירושו "מחיצה העשויה ליום ולילה אחד" ¹¹.

אותם כשהם יגיעים ונחים שם ליבש, או כשהם אוכלין שם לפי שעה. ומבואר בגמרא (שם) דמחיצת ה"אדרכלין" לא הויין מחיצה כלל, משום דהוה לפי שעה. נמצא לפי זה, דלפעמים גם להרשב"א לא נחשב דירה כלל ע"י אכילה לפי שעה.

וכן כתב הרשב"א בעבוה"ק (ש"ד פ"ח ה"ב): "שמחיצות שעושין בספינה אינן מחיצות, שאינן אלא לשעה לאכול שם בצניעות, וכל מחיצה שאינה אלא לשעה לצניעות כמחיצת האדרכיל אינה מחיצה". הרי אפילו מחיצות של חזרי ספינה שאוכלים שם בקביעות בעת שהותם בספינה – לא חשיב מחיצה לדירה. ועל כרחק צריך לומר ד"אבורנקא" עדיף מיני, וצריך בירור כמה הוה עדיף. [ואין לומר שה"אבורנקא" הי' תשמישה כל השנה, שהרי גם לגבי "אבורנקא" כתב הרשב"א (שם) שהם רק לפי שעה, וז"ל: "מחיצות האבורנקי נמי לצניעותא בעלמא הן עשויות, לעמוד שם לפי שעה לנוח ולהתענג לרוח היום, ושלא יראה אדם העומד שם או האוכל שם לפי שעה". וצ"ע].

11) וכן פסק רבינו בריש סי' שסב: "כל מחיצות שלא נעשו כדי לדור בתוכן, דהינו לכניסה ויציאה תמיד, אלא לשמור מה שיניחו בתוכן או לישב בתוכן לשמור השדות, שאינו דר בה יומם ולילה אלא מסתופף בצלה בלבד כשהחמה עומדת עליו (אבל סכה שדר בה השומר יומם ולילה – דירה מעלה היא, כמו שנתבאר בסמן שניח) ... וכן האכסדרה שבונים בתוך הפרדס (שתשמיש מחיצה זו גם כן אינו קבוע להתלונן בצלה אפילו יום ולילה אחד בקביעות, אלא כשהחמה קודרת בלבד, אבל מחיצה העשויה ליום ולילה אחד – דירה מעלה היא)".

12) ראה רש"י (שם טז, ב ד"ה לא התירו) שכתב מחיצות שדר בהם ליום ולילה – דירה מעולה היא [אלא שרבי יהודה לא התיר ליחיד יותר מבית סאתים, אבל לדעת חכמים מהני גם ליחיד ע"ש]. אמנם ראה רש"י לקמן (כו, א ד"ה כיון) שכתב שמחיצות שנעשו רק ליום ולילה – לאו דירה היא.

נמצא, שבכדי שפארק יחשב כמקום שמוקף לדירה, צריך שיהיו שם בנ"א לפחות יום ולילה אחד, שזהו שיעור קביעות.

האם יש לשטחי הדשא דין זרעים או דין אילנות

הנה יש לדון אם דשא הינו כזרעים או כאילנות.

והנה בתשובות מהרי"א הלוי (סי' רב), שו"ת אמרי יושר (סי' קע) ונזירות שמשון (סי' שנח ס"ט), צידדו להקל בדשא, ואסמכהו אקרא (תהילים כג, ב) ד"בנאות דשא ירביצני"¹³.

אך בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קלא) החמיר בזה, משום שלא חילקו ("לא פלוג") חכמים בין זרע לזרע, וכן מבואר בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' כח).

אמנם כתוב בבית הבחירה למאירי (כג, ב) שזרעים העשיות להלך על גביהן או להריחם – אין מבטלים את הדירה¹⁴, וז"ל:

"יראה לי שהזרעים העשויים לטיול ולהריח, אין אלו מבטלות מחיצות והיקף דירה הוא אעפ"י שזרע. מכאן יראה לי שרבים מקילין בכך בפרדסים הסמוכים לבתיהם".

הרי מבואר להדיא שדשאים העשיות להלך על גביהן – אין מבטלים את הדירה, וה"ה לשטחי דשא בפארקים שמכיון שהדשא מיועד להלך עליו – אין לו דין זרעים, ואינו אוסר¹⁵.

והנה בקונטרס תיקון עירובין בעיר מאנהטען איתא, שזרעים הזרועים לא לצורך מאכל אדם או בהמה, אלא לנוי בעלמא ולאויר טוב – לא מבטלי ההיקף. והשיג על זה כ"ק אדמו"ר¹⁶ וכתב שדין זה "בפלוגתא שנוי" וצ"יין לס' שהובאו בהגהות מהרש"ם

וצ"ע. ואולי יש לומר שהטעם שכתב ש"לאו דירה היא", הוא משום, שלמחר יסתרו את המחיצות, ולכן לא כלום היא, אבל היכא שמחיצות קיימות למשך זמן, די שידור בהם יום ולילה אחד בכדי שיעשו דירה מעולה.

13) האי אסמכתא צריכה עיון, דהרי כתב רש"י (שם) "לפי שהתחיל לדמות מזונותיו למרעה בהמה שאמר ה' רועי נופל על הלשון של ה' רועי נאות דשא". א"כ אדרבה רק משום שבמשל עסקינן בהמה דיבר הפסוק בדשא, אך לא שדרך בנ"א להתענג בדשא, וצ"ע.

14) ועי' בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב צ"ח ע"ב) שהביא דברי האחרונים הנ"ל, וכתב שכולם לא ראו דברי המאירי שנדפס מחדש, ועל הוראת המאירי בוודאי יש לסמוך.

15) וראה נתיבות שבת (פי"ג סק"ד הע' מד) שכן הסיק.

16) בשנת תשי"ד שלח הרב אייזנשטאט לרבינו קונטרס תיקון עירובין שחיבר על הקמת עירוב במאנהטען. במענה רבינו אליו מעיר על דבריו ומשיג על חלקם. הערות והשגות רבינו נדפס בכמה

שבארחות חיים (חדש) ששנ"ח.

וכ"כ כתב כ"ק אדמו"ר להרב יוסף דוד מושקוביץ (ראה לעיל ב"דבר מלכות" ע'

:121 11)

"לפלא שלא הזכיר בכל השקו"ט שבקונטרס ששלח אלי אודות הענין דזרעים הנמצאים בעיר שלדעת כמה ראשונים ואחרונים מבטלים המחיצות.

...ומ"ש בענין הזרעים שלא ראה זרעים במנהטן, הנה לפלא הדבר כי מרובים הם בכמה מקומות שם."

ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר במש"כ שהזרעים "מרובים הם בכמה מקומות" - הוא לפאראקים ומגרשי משחק וכדומה הנמצאים במנהטן (דהרי בשנות היו"דים הי' סוג אחד של זרעים במנהטון) וע"ז כתב רבינו ש"שלדעת כמה ראשונים ואחרונים מבטלים המחיצות".

וא"כ יוצא לנו, שאין הדבר מוכרע כדעת המאירי, אלא במחלוקת שנוי, ונראה שיש להחמיר בזה.

חיות

כתב הנודע ביהודה (מהדורה תנינא תשובה מ"ז) קרפף חיות אינו מקום דירה, ולכן מבטל את שאר ההיקף - ואסור לטלטל בהיקף זה, ואפילו יש שם דירת אדם¹⁷. וז"ל:

"ואמנם בעובדא דידי' שהוא מקום דירת חיות, לא מיבעיא שאם אין שם דירה קבועה לשומר שיודור ביום ולילה, שאינו רשאי לטלטל ביותר מבית סאתים. אלא אפילו הוקף מתחילתו לדירה, ויש שם דירה קבועה לשומר, לא מהני .. דודאי גדודי חיות גרע מזרעים".

וכ"ז הוא אם השטח שבו החיות הוא יותר מבית סאתים (או בית סאתים בדיוק), אבל אם מקום החיות הוא פחות מבית סאתים מסופק הנודע ביהודה אם מבטל המחיצות עיי"ש.

מקומות (אגרות קודש ח"ט עמ' מא. לקו"ש ח"כ ע' 547).

17 והנה בשו"ת שיבת ציון (ס' ח) - בנו של הנודע ביהודה - עסק בדין ארוות סוסים אי בעינן בהו בית דירה כדי לצרפן לתחום, דבכרייתא בעירובין תני להו בהדי אוצרות דמהני בהו בית דירה, דגרסינן "הארוות והאוצרות שבשדות - ויש בהן בית דירה", ואילו ברמב"ם ושו"ע השמיטו דין ארוות. ולכן כתב בשו"ת שיבת ציון הנ"ל דדין ארוות סוסים במחלוקת שנוי, דלהרי"ף והרא"ש דמיא לאוצרות דבעינן בהו בית דירה, ואילו הרמב"ם אפשר לומר דהשמיטן משום דס"ל דלא בעינן בית דירה, או אפשר דהרמב"ם מחמיר יותר וס"ל דלא מהני בהו בית דירה (כשיטת הנודע ביהודה).

וכ"ז הוא כשאין מחיצה מפסקת בין הגורמים איסור (דהיינו: זרעים, מים, בית החיים, פארקים וחיות) לשאר ההיקף, אבל אם יש ביניהם מחיצה כהלכתה, אין הגורמים אוסרים על העירוב כלל.



היוצא מכל הנ"ל:

כל מקום שיש בתוכו שטח של בית סאתיים שלא הוקף לדירה אסור לטלטל בו. עצה להתירו הוא להקיף המקום שאינו לדירה עם מחיצות המפסיקות בינו לבין המקום שמוקף לדירה ואז אינו אסור אותו.

מקומות שאינם לדירה כולל: זרעים, מים, בית החיים (שאינן בו בית דירה), וגן חיות.

פארק עירוני המיועד להשתמשות ביום ובלילה נחשב כמקום דירה. אם מיועד להשתמשות רק ביום אינו נחשב כמקום דירה ואוסרת. מקומות של דשא שנוי' במחלוקת ויש להחמיר בזה.



שְׂכִירַת רִשׁוֹת מְנַכְרִים

הַת' מִנְחָם מֵעֲנַדֵּל שִׁי' וִילְהֵלֵם

תִּקְנֵנוּ חֲזו"ל שְׁבַנְסוֹף לְעִירוֹב חֲצֵרוֹת הַנְּעִשָׂה בֵּין הַיְהוּדִים הַדְּרִים
בְּחִיקָף אַחַד, חִיִּיבִים לְשַׁכּוֹר רִשׁוֹת מְכָל הַנְּכָרִים הַדְּרִים בְּאוֹתוֹ חִיקָף.
מִוֵּבֵן שְׁלִשְׁכוֹר רִשׁוֹת בְּאוֹפֵן פְּרִטִי מְכָל נְכָרִי הַדְּרִ בְּעִיר הַמְּעוֹרְבַת
אִינוּ מֵעִשִׂי, וְסִמְכוּ לְשַׁכּוֹר מִחֲמוּשֵׁל (Mayor) אוּ מִחֲבֵרוֹת הַחֲשֵׁמֵל
וְכִי"ב ע"פ פֶּסֶק הַגְּמָרָא שֶׁאֵפְשֵׁר לְשַׁכּוֹר לֹא רֵק מִהַנְּכָרִי עֲצֵמוּ אֲלֵא גַם
מִשְׁכִּירוֹ וְלִקְיָטוֹ.

בְּמֵאֵמֶר זֶה יִבְוֹאֵר הָאֵם וּמִתִּי אֵפְשֵׁר לְסַמּוֹךְ עַל שְׂכִירוֹת מִחֲמוּשֵׁל
בּוֹמְנָנוּ.

א.

שְׂכִירַת רִשׁוֹת

חֲצֵר שִׁישׁ בֵּה שְׁכָנִים רַבָּה כֹּל אַחַד מֵהֶם בְּבֵית לְעֲצֵמוֹ, וְכוֹלֵם יְהוּדִים, דִּין תּוֹרָה
הוּא שִׁיחִיו כּוֹלֵן מִתְרִין לְטַלְטֵל בְּכָל הַחֲצֵר, וּמִבְתִּים לְחֲצֵר, מִפְּנֵי שְׁכָל הַחֲצֵר רִשׁוֹת
הַיְחִיד אַחַת וּמוֹתֵר לְטַלְטֵל בְּכוֹלָהּ. אֲבָל מִדְּבָרֵי סוֹפְרִים אֲסוּר לְשַׁכְּנִים לְטַלְטֵל בְּרִשׁוֹת
הַיְחִיד שִׁישׁ בֵּה כִּמֵּה דִּירוּיִן עַד שִׁיעֲרָבוּ כֹּל הַשְּׁכָנִים כּוֹלֵן מֵעֵרֵב שַׁבַּת. אַחַד חֲצֵר וְאַחַד
מִבּוֹי וְאַחַד מִדִּינָה. וְדִין זֶה תִּקְנַת שְׁלֵמָה וּבֵית דִּינּוֹ הוּא.

אֲמֵנָם שְׁנֵי יִשְׂרָאֵלִים הַדְּרִים עִם נְכָרִי בְּחֲצֵר (וְהִ"ה בְּעִיר) הִרִי זֶה אוֹסֵר עֲלֵיהֶם. וְאִף
אִם עָרְבוּ הַיִּשְׂרָאֵלִים לְעֲצֵמָן, אוּ שְׁבִיטֵל הַנְּכָרִי אֶת רִשׁוֹתוֹ לְהֵם (דֵּהִינּוּ שֶׁאֵמֶר "רִשׁוֹתֵי
מִבּוֹטְלֵת לֶךְ") – לֹא הוֹעִילוֹ כְּלוֹם שֶׁאֵין עָרוֹב מוֹעִיל בְּמִקּוֹם נְכָרִי, וְאֵין בְּטוֹל רִשׁוֹת
מוֹעִיל בְּמִקּוֹם נְכָרִי, וְאֵין לְהֵן תִּקְנָה אֲלֵא שִׁישְׁכָרוּ מִמֵּנּוּ רִשׁוֹתוֹ וַיַּעֲשֶׂה הַנְּכָרִי כִּאִילוֹ הוּא
אוֹרַח אֲצֵלָן.

וְדִין זֶה גְזִירָה הוּא, כְּדֵאִיתָא בְּגִמְרָא (עִירוֹבֵין סָב, א) שֶׁחֲשֵׁשׁוּ שְׁמָא אִם יְדוּרוּ
יִשְׂרָאֵלִים וְנְכָרִים בְּהַדִּי הַדְּדִי יִלְמְדוּ מִמְּעִשֵׂיהֶם, וְלִכֵּן תִּקְנֵנוּ דֵּאֵין עִירוֹב מוֹעִיל בְּמִקּוֹם
נְכָרִי, (וְאִף אֵין בְּטוֹל רִשׁוֹת מוֹעִיל בְּמִקּוֹם נְכָרִי), וְאֵין אֲפִשְׁרוֹת לְטַלְטֵל בְּחֲצֵר שֶׁאֵחַד

מדירי' נכרי עד שישכיר, ומאחר שלא ירצה הנכרי להשכיר רשותו, יכבידו תנאי הדיור על הישראלים, שאי אפשר להם לטלטל בחצרם בשבת, ויצטרכו לעקור מחצר זו, ולילך למקום שכולו ישראל.

והנה הגמרא נותנת ב' טעמים מדוע לא ירצה הנכרי להשכיר רשותו, וז"ל הגמרא: "אמרו רבנן: אין עירוב מועיל במקום גוי, ואין ביטול רשות מועיל במקום גוי, עד שישכיר. וגוי לא מוגר מאי טעמא? ... במוהרקי ואבורגני ... חשיש גוי לכשפים".

היינו שנותנת הגמרא ב' טעמים שלא ירצה הנכרי להשכיר רשותו:

א. שע"י שמשכיר רשותו לישראל, יכול הוא למלאות את חצרו בספסלין וכיסאות, ואין הנכרי רוצה בזה.

ב. חושש הנכרי שע"י שישכרו ממנו רשותו, שמא יעשו לו היהודים כשפים בכח זה שרשותו הוא בבעלותם, ולכן אינו משכיר דירתו.

ומבאר אביי (שם) שדין זה אינו אלא אם היו שם שני ישראלים או יתר, אבל ישראל יחדי הדר עם הנכרי בחצר מותר לטלטל בחצר, מפני שאינו דבר מצוי שידור ישראל אחד עם נכרי, שהרי הישראל מפחד שמא יהרגנו הנכרי.

והנה להלן בגמרא (סו, א):

|"חמשה ששרויין בחצר אחת אחד שוכר ע"י כולם".

דהיינו שאם כמה ישראלים שרויין עם הנכרי בחצר אחת, אחד מהן שוכר מן הנכרי, ונעשה בית הנכרי כביתו, ושאר הישראלים מערבין עמו – ומותרים, שהרי הנכרי כאורה אצל כולם, משום שע"י העירוב כל אחד יש לו רשות בבית חבירו, ועתה שבת הנכרי הוא בבעלות הישראל, הרי כולם שותפים בבית הנכרי, – ולכן אין כל אחד צריך לשכור מן הנכרי.

והנה מסופר להלן בגמרא (פ, א):

"ההוא טרוזינא דהוה בשיבכותיה דרבי זירא, אמרו ליה: אוגיר לן רשותך, לא אוגיר להו. אתו לקמיה דרבי זירא אמרו ליה: מהו, למיגר מדביתהו? אמר להו: הכי אמר ריש לקיש משמיה דגברא רבה, ומנו רבי חנינא: אשתו של אדם מערבת שלא מדעתו".

פירוש: שר נכרי הי' דר בשכנותו של ר' זירא, אמרו לו השכנים: השכר לנו את רשותך לצורך טלטול בשבת, – ולא השכיר להם, באו לפני ר' זירא ושאלו אותו, האם מותר לשכור מאשתו שלא מדעת בעלה? אמר להם "אשתו של אדם מערבת שלא מדעתו", ולפי עיקרון זה, יכולה אשת הפקיד להשכיר שלא מדעתו.

ולא אשתו בלבד, אלא גם פועל העובד בביתו של הנכרי יכול להשכיר נגד רצון הבעל הבית, כדאיתא בגמרא (סג, ב):

”ההוא מבואה דהוה דייר בה לחמן בר ריסתק. אמרו ליה: אוגר לן רשותך, לא אוגר להו ... אמר רבא: לזייל חד מינייהו, ליקרב ליה, ולשאול מיניה דוכתא ולינח ביה מידי, דהוה ליה כשכירו ולקיסו, ואמר רב יהודה אמר שמואל: אפילו שכירו ואפילו לקיסו – נותן עירובו ודיו.”

כלומר, שהי' מבוי שגר בו נכרי, ואמרו לו השכר לנו רשותך, כדי שלא תאסור רשותך את הטלטול בחצר, ולא השכיר להם, ולא יכלו לטלטל במבוי בשבת, אמר רבא: כך יש לעשות, ילך אחד מהם, ויתחבר אל הנכרי¹, וישאל ממנו רשות להשתמש במקום, ויניח בו דבר מה, שהריהו נעשה לו על ידי כך כפועל המלקט עבור הנכרי, ואמר רב יהודה אמר שמואל: לא רק שהנכרי עצמו יכול להשכיר את דירתו לצורך עירוב, אלא אפילו שכירו או לקיסו של הנכרי יכול להשכיר רשות הנכרי לישראלים הדרים בחצר – ודיו.

והיינו שפועלו של הנכרי יכול להשכיר רשות הנכרי מפני שנחשב כמוהו, שהרי יש לו רשות בבית הנכרי, וכמ”כ בישראל השואל מקום מנכרי, שאז אנו רואים כאלו ישראל זה הוא דר אצל הנכרי, ונעשה ישראל זה כאלו הוא שכירו או לקיסו ומשכיר שלא מדעת הנכרי (וזהו עצתו של רבא).

וזהו אופן הא' להבנת העצה של רבא. וכן ביאר הרמב”ם (עירובין ב, יב) והרשב”א (שו”ת ח”ד סי’ רח”ז), שהיהודי שיש לו חלק ברשות הנכרי צריך להשכיר רשותו של נכרי.

אמנם רש”י ביאר באופן אחר, והוא, שמאחר ונעשה הישראל כאילו הוא שכירו או לקיסו של הנכרי, אינו צריך להשכיר רשותו של הנכרי, אלא די שנותן עירובו עם בני החצר לשתף עצמו בעירוב, ודיו בכך גם בשביל בית הנכרי, שהרי נחשב הוא אדון בית הנכרי – וע”י שעירב, שיתף גם את רשות הנכרי, בלי צורך להשכיר רשותו של נכרי מהיהודי.

[וזהו שאמר רב יהודה אמר שמואל: “נותן עירובו ודיו”, שמזה משמע כפירושו של רש”י שדי שהישראלי (שהשכיר רשות הנכרי) נותן עירובו עם שאר בני החצר, ולא שצריך להשכיר רשות הנכרי לשאר בני החצר.]

והנה כ”ז הוא כשישראל נעשה שכירו של הנכרי, אבל כשפועלו של הנכרי הוא

(1) וצריך להבין והרי הטעם שצריך לשכיר מהנכרי, הוא משום “גזירה שמא ילמד ממעשיו של הנכרי”, ואיך נותן רבא עצה להתחבר לנכרי עד שיהא אוהבו, והרי זה היפך כל הגזירה? וצ”ע.

ג"כ נכרי אפילו רש"י מודה שצריך לשכור מהפועל.

וז"ל רש"י (סד, א ד"ה אמר רב יהודה; סו, א ד"ה ומה מערב):

"שכירו ולקיטו של נכרי, אם ישראל הוא נותן עירובו עם בני החצר ודיו. שכירו ולקיטו דנכרי, אם נכרי הוא משכיר רשות אדונו לדיורי החצר".

נמצא כאן ד' פרטים בדין שכירת רשות מנכרי:

א. שישאל אחד יכול לשכור מנכרי, ושאר בני החצר רק צריכים לערב עירובי חצרות.

ב. שאפשר לשכור מאשתו של הנכרי אפילו בעל כרחו.

ג. שאפשר לשכור מהפועלים הנכרים של הנכרי אפילו בעל כרחו.

ד. שיכול ישראל לשאול רשות מהנכרי, ועי"ז נעשה כפועלו של הנכרי, ויש לו להשכיר רשות הנכרי בעל כרחו (רמב"ם). או שיערב עם שאר בני החצר – ודיו (רש"י).

כל דינים אלו הובאו להלכה בשוע"ר סימן שפב סעיפים יב יד וטו (לגבי דין ד' פסק שהלכה כרש"י, אלא שלכתחילה יש לחוש לדעת הרמב"ם).

ב.

שכירות מראש העיר

והנה הובא לעיל שאפשר לשכור רשות משכירו ולקיטו של הנכרי, ואין צריך לשכור מהנכרי בעצמו, ועפ"ז במקום שישכרו הישראלים מכל נכרי ונכרי בעיר בכדי לערב בעיר, יש להם לשכור משר העיר בלבד, שהרי שר העיר הוא אחראי על כל בני העיר לתת המס, והרי זה דומה לשכירו ולקיטו של כל הנכרים בעיר.

אך המהר"ם מרוטנבורג בספר התשב"ץ (סי' עה) כותב שאינו מספיק לשכור רשות כל העיר משר העיר, אלא צריך לשכור מכאור"א מהנכרים, שהרי אין השר דומה לשכירו ולקיטו, וז"ל:

"שאיין די להם במה שקונים הרשות מן שר העיר לעשות עירוב, אלא צריכים לשכור מכל בית ובית שדרים שם גוים, הואיל ואינם אוכלים פרס הימנו צריכים לשכור מכאור"א".

דהיינו שהואיל ואין אנשי העיר מקבלין פרס (מנת אוכל) מן השר, אלא אוכלים משלהם, חשבינן להו חלוקים, וצריך לשכור מכל אחד ואחד. וכדמצינו בפרק הדר (עירובין עב, ב) שהאחיזן הדריים בחצר אחת בזמן שאוכלין משל אביהם א"צ לערב,

אבל כשאוכלין משל עצמן חשבינן להו חלוקים וצריכים לערב, אף כאן הואיל ואינן מקבלים פרס מן השר חשבינן להו חלוקים. ולגבי שכירו ולקיטו אף שאינם מקבלים פרס מהנכרי, מ"מ כיון שיש להם תפיסא ברשות הנכרי הרי הם נחשבים כבני בית.

וכן פסק המרדכי (רמז תקט) והטור (שצא, א).

וביאר הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו ואין מספיק) שאין דברים הללו אמורים אלא בשר שאין הבתים שלו, וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל, ואפילו בשעת מלחמה שצריך להושיב אנשי המלחמה וכלי מלחמתם בבתי בני העיר, אין יכול להניח בבתיים שלא מדעתם, שאין לשר עליהם שררה ושולטנות כי אם לקבל מסים ידועים ולשפוט משפטיהם, ולכן אינו נחשב כשכירו ולקיטו שהרי אין לו שום רשות בקרקע שלהם. אבל עיירות שצרכי העיר אינם נעשים אלא ע"פ השר, ודאי שהשכירות מהשר מהני, שהרי יש לו רשות להושיב אנשי מלחמתו וכלי מלחמתם בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם.

ודין זה הביא רבינו בשולחנו (שם, ב), וז"ל:

"צריכים לשכור מכל חצר וחצר של נכרי, ואין מועיל מה שישכרו משר העיר. במה דברים אמורים? בשר שאין הבתים שלו, וגם אין לו רשות להשתמש בבתי בני העיר כלל, ואפילו בשעת מלחמה, שצריך להושיב אנשי המלחמה וכלי מלחמתם בבתי בני העיר ... אבל עיירות שצרכיהן אינם נעשים אלא על פי המלך או השר והנהגתם, או על פי הממנים שלהם, ודאי ששכירות מהשר הוא או מהממונה מועיל, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתם בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם, וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו – נעשה כשכירו ולקיטו, ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו".

ולפי זה נמצא, שאפשר לשכור משר העיר כל זמן שיש לו רשות להכנס בשעת מלחמה לתוך בתי הנכרים שלא מדעתם.

והנה הריב"ש (סי' תכז) והרמ"א (שם, א) כתבו שמלך או שר שאין לו רשות בבתי בני העיר, אבל יש לו רשות לשנות דרכי העיר ומבואותי, יכולים לשכור ממנו רשות העכו"ם במבואות ודרכי העיר, והשכירות מועלת לטלטל במבוי, אבל אינו מועלת להוציא ולהכניס לרשות העכו"ם!¹

אך היכא דגם זה אינו יכול לעשות כי אם בהתיעצות עם יועצי העיר, פשוט שאינו יכול להשכיר גם את זה.

(1) אך משמע שרבינו לא סבר כך, שהרי לא הזכיר כלל את סברת הרמ"א. כך גם עולה מדברי הנודע ביהודה (תנינא או"ח סימן לב), וכן מסיק הנפש חי' (סימן ל).

[והנה הפמ"ג (שצא סק"ג) מוסיף שאם נתוספו דיורים ישראלים א"צ שכירות מחדש, כדין אחד השוכר לכולם. שבזה כלול גם כל הבאים אח"כ, וכן אם שכר אחד משר העיר ואח"כ עזב השוכר את העיר, ג"כ נוהגין להקל דנעשה כאילו שכרו כולם. וכן מקילים כשנתוספו עכו"ם אחר ששכרו משר העיר, משום דחשיב ששכרו כל העיר, ואפילו אלו שעדיין לא באו, וכתב שטוב לזכות בפירוש לנוספים].

ג.

דינא דמלכותא

יש לעיין מהו היכולת של הצבא, ושל המשטרה בימינו באמריקה, כמ"ש בחוקות ארה"ב:

Third Amendment: No Soldier shall, in time of peace be quartered in any house, without the consent of the Owner, nor in time of war, but in a manner to be prescribed by law.

Fourth Amendment: The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no Warrants shall issue, but upon probable cause, supported by Oath or affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons or things to be seized.

נמצא, שהכלל הכללי הוא שהמשטרה חייבת שיהי' לה צו כניסה כדי להיכנס לביתך, אלא אם כן יש יוצא דופן לכלל הזה, והחיפוש נחשב הגיוני.

וצריך ביאור האם מספיק היכולת של המשטרה להכנס לבית הנכרי בעל כרחו (כשיש סיבה מצדקת).

והנה רק באופן שיכול השר או המלך לסלקו "כמו שירצה" (כלשון הריב"ש סי' תכז) אזי אמרינן שאפשר לשכור משר העיר, דהיינו שיכול לסלק כל אדם, אף בלי שום סיבה. וכן כתב הגינת וורדים (כלל ג' ס' כב ד"ה וענין השכירות) וז"ל:

"ואע"פ שקרקע ארץ מצרים אינה קנויה למלך ... מ"מ כיון שלעת הצורך עושה כרצונו ואין מוחה בידו נמצאת אומר שיד המלך שייכא ואגידא בקרקעות".

הרי שהצריך שיוכל לעשות כרצונו ואין שום אחד מוחה בידו, וא"כ בזמנינו ודאי לא שייך היתר זה, דהא בזמנינו אין שר העיר יכול לסלקו בכל עת ואופן שירצה בלי שום סיבה, דהכל הוא לטובת בני המדינה ולא לממשלה, וכל שאין סיבה שהוא לטובת

בני העיר לסלקו אינם יכול לסלק², ולכן עד שלא נזדמן הסיבה מהיכי תיתי לומר דהוי כבעלים, ואף אחר שנזדמן הסיבה הרי ג"כ אינם יכולים לסלקו רק לטובת אותה סיבה, אבל לסלקו מאדם אחד, וליתנו לאדם אחר, ודאי דאין להם יכולת, ופשוט הוא. ומלבד זה הרי פסק רבינו (שם) דשכירות מן המלך אינו מועיל היכן שצריך להסכמת יועצי המדינה, והטעם פשוט דרק אז נחשבו כבעלים, ומציאות כזו ודאי לא שייך כהיום.

ומה שבעינין שיכולו להניח שם דבר מה נגד רשות הבעלים, זה ג"כ אינו שייך כהיום³. ועיין ספר נתיבות שבת (פרק לז סקצ"ג) שכתב שמן הראוי אין לסמוך על השכירות לטלטל מרשויות (דהיינו כל עירובין בעיירות), שיתכן שאין למי שמשכיר ממנו – רשות שכירות.

ד.

"שכירו ולקיטו שבביתו"

הנה⁴ הובא לעיל שאם יש רשות לשכירו ולקיטו להניח חפציו בתוך רשות הנכרי, אפשר לשכור ממנו רשות הנכרי שלא מדעתו.

והנה בשוע"ר סי' שפב סי"ד כתב:

| "אבל מאשתו או בני ביתו או אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו)".

וכ"ה לקמן סט"ו:

| "נעשה ישראל זה כאלו הוא שכירו או לקיטו (שבביתו)".

ובסי"ז:

| "והוא הדין כל עבד מעבדי המלך הקטנים (שבביתו) שוכרים מהן".

וכ"ה לקמן סימן שצא ס"ב:

| "שכירות מהשר ההוא או מהממונה או אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו)".

בכל אלו כותב רבינו דלא סגי בשכירות משכירו ולקיטו שעובד בחצירו של הנכרי, כי אם צריך דוקא ושיהי' שכירו ולקיטו שעובד גם בביתו. אמנם בכל אלו הוסיף רבינו

(2) ועפ"ז יש לומר שגם כאשר הממשלה יכולה לסלק בני אדם מבתיהם מכוח החוק "Eminent Domain", אין זה טעם מספיק שיכולים להשכיר את הרשות, משום שזה נעשה רק לטובת בני המדינה, כגון: מגדלי מים, בתי ספר, ובנינים ציבוריים, ועוד.

(3) ובענין טלטול במלון מטעם דיכול הבעה"ב להניח שם חפציו - ראה אג"ק ח"ח ע' תקנו.

(4) ביאור זה מבוסס בעיקר על הערות וביאורים אהלי תורה תתכנ ע' 71.

תיבה זו במוסגר שכנראה הי' לרבינו ספק בהלכה זו⁵.

אמנם ראה מה שכתב רבינו בסט"ו:

"עד שישאיל לו הנכרי מקום ברשותו".

ולא חילק אם המקום שהשאיל לו הוא בביתו או בחצירו. ויותר מפורש בסי"ח:

"שכירים ולקיטים דרים בחצרו".

וכ"ה לקמן סי' שצא ס"ב:

"וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו".

שבכל הני אינו מגביל שיהא שכירו ולקיטו בביתו דוקא, ואפילו אם עובדים בחצירו – מהני לשכור מהם רשות הנכרי.

וכדי לבאר זאת יש לעיין תחלה מהו המקור להלכה זו, שצריך שיהא שכירו ולקיטו בביתו דוקא.

והנה בסעיף יד לא נסמן על זה שום מקור, אמנם בסט"ו מצויין על זה "תוס". וכנראה שהכוונה לתוספות בעירובין (סו, א ד"ה מערב. ששם מבואר דין ישראל שהוא שכירו ולקיטו של נכרי) וז"ל התוספות:

"דאם ייחד הנכרי לישראל, שהוא שכירו ולקיטו, חדר אחד שלא יוכל הנכרי להשתמש בו דהוי השתא הנכרי מסולק מישראל, ואין יכול לסלק הישראל, בכה"ג לא אמרינן נותן עירובו ודיו".

דהיינו שאם נתן הנכרי לישראל חדר מסוים, ושאר הבית לא ייחד לו, בזה צריך לשכור מהנכרי את רשותו, ואין לשכור מהישראל.

והנה הלכה זו מובאת בטור ושו"ע (שפב, יג). ובטור מבואר הטעם, משום שאינו כשלוחו בכל הבית, שהרי אין לו אלא מקום המיוחד לו. ומבואר בב"י שם:

"אבל אם יחד חדר לישראל, והגוי יכול להשתמש בו אבל אין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית, אין לישראל דין שכירו ולקיטו".

דהיינו שלמד הב"י מדברי התוספות שאימתי מהני לשכור רשות הנכרי משכירו ולקיטו, רק כשעבודתם היא בכל הבית, אבל אם ייחד להם חדר מסוים, אע"פ שיכולים

5) וכדאיתא בשו"ת שארית יהודה (א"ח סי' ו): "כמו ששמעתי מפי קדשו פעמים רבות דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתי היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו, ואפשר שהיה על זה איזה קונטרס אחרון".

להשכיר חדר זה, מ"מ שאר הבית אינו שכור – ואוסר עליהם.

ויש לומר שמכאן למד רבינו שהשכירו ולקיטו צריך שתהי' עבודתם בכל רשות הנכרי, כולל בבית, ולא סגי במה שהוא שכירו ולקיטו בעבודת החצר, ואין לו רשות להכנס לבית.

ולמרות זאת, כותב רבינו בהמשך הדברים בסט"ו "עד שישאיל לו הנכרי מקום ברשותו" ולא חילק אם המקום שהשאיל לו הוא בביתו או בחצירו, ויותר מפורש לקמן סי' שצא ס"ב "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו", דהיינו שאפילו אם הוא שכירו ולקיטו בעבודת החצר בלבד – מהני להשכיר רשות הנכרי בעל כרחו.

והביאור בזה הוא, דהנה המקור ללשון זה דסגי כשמשאיל לו מקום בחצירו הוא ברש"י (עירובין סד א ד"ה ליקריב) "וישאיל לו הנכרי מקום בחצירו". וכותב על זה הב"י (שפ"ב, יב ד"ה ופירש רש"י):

"ומיהו איכא למידק שכתב "וישאיל לו מקום בחצרו" ועל כרחך צריך לומר דמקום לאו דוקא, כלומר שאינו מיוחד לו מקום, דאם כן לא מהני כמו שכתב רבינו בסמוך, אלא שמשאיל לו מקום להניח בו כליו ולא אמר בפירוש זה המקום אני משאיל לך ולא שאר הבית, וכל שלא פירש לו כך אע"פ שלא השאיל לו אלא זוית אחת כיון שאפשר שלמחר יצטרך לזוית זו ויפנה כליו לזוית אחרת, הוה ליה כאילו השאילו כל הבית, ובהכי ניחא לי מה שכתב "וישאיל לו מקום בחצרו" דאפילו ברשות החצר סגי כל שלא פירש ואמר אני משאיל לך רשות ביתי כיון שאם למחר יצטרך מקום חצרו יפנה לתוך ביתו הוה ליה כאילו השאיל לו כל הבית".

דהיינו שכלשון רש"י "וישאיל לו מקום בחצרו" משמע שדי לו במה שיש לו רשות בחצר הנכרי, ולא צריך שיהא לו רשות בבית דוקא, וא"כ הרי זה סותר לדברי הטור ש"אם יחד לו הגוי מקום בבית לשכירו להשתמש בו, אינו יכול ליתן העירוב בשבילו". ולכן מכריח הב"י שמה שכתב רש"י "מקום בחצרו" אין פירושו שמשאיל לו מקום מסוים בחצר, דאם כן אינו יכול ליתן העירוב בשבילו, אלא פירוש "מקום בחצרו" הוא, שמשאיל לו בסתמא זוית אחת להניח בו כליו, ולא שאמר בפירוש "זה המקום אני משאיל לך ולא שאר הבית", ומאחר שאפשר שלמחר יצטרך בעה"ב לזוית זו, ויפנה כליו של שכירו לזוית אחרת, הוה לי' כאילו השאילו כל הבית, ובהכי ניחא מה שכתב רש"י "וישאיל לו מקום בחצרו" דאפילו נתן לו מקום בחצר סגי, כיון שאם למחר יצטרך מקום חצרו יפנה לתוך ביתו הוה לי' כאילו השאיל לו כל הבית, כל זמן שלא פירש ואמר אני משאיל לך רשות ביתי.

נמצא שהב"י הולך בזה לשיטתו שצריך שיהי' לשכירו ולקיטו רשות להשתמש בכל ביתו, שאם ישאר בבית הנכרי מקום ששכירו ולקיטו מסולק הימנו, הרי מקום זה אוסר על כולם, – ולא מהני שכירות הרשות משכירו ולקיטו, ואעפ"כ סגי כשהשאליל לו בסתמא רשות להשתמש בחצירו, דהוה כאילו השאליל לו את כל הבית.

וזהו תורף סגנון רבינו בשו"ע שלו סט"ו: "עד שישאליל לו הנכרי מקום ברשותו ונעשה ישראל זה כאילו הוא שכירו או לקיטו שבביתו", דהיינו שהולך בזה בשיטת הב"י הנ"ל, שע"י שהשאליל לו מקום ברשותו, ואפילו בחצירו, אלא שלא פירש הנכרי שמקום זה לבד אני משאליל לך, הוה כאילו שהשכיר לו מקום בביתו – והרי הוא כשכירו ולקיטו שבביתו.

וכן מה שכתב בס"י שצא ס"ב "אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו) מועיל ... וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצירו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו", שגם בזה הולך בשיטת הב"י הנ"ל ואין כאן סתירה מרישא לסיפא.

אמנם הב"ח (ד"ה כתב בית זה לשונו ומ"ש התוס') חולק על פסק הב"י ועל פירושו בדברי התוספות הנ"ל (ששכירו ולקיטו למקום אחד בבית – לא מהני), וכותב:

"ולפי ענ"ד נראה דכל היכא שהגוי יכול להשתמש בו במקום שיחד לישראל דין שכירו ולקיטו יש לו, אע"פ דאין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית".

דהיינו שאפילו אם אין לישראל זכות שימוש ברוב הבית, מ"מ מאחר שיש לו תפיסה בחלק אחד מהבית, שיש לנכרי שימוש בו, הוה כשכירו ולקיטו שבביתו – ומהני להשכיר רשות הנכרי. כלומר שאם נתן הנכרי לישראל חדר מסוים, ויכול הנכרי להשתמש במקום זה הרי אינו מסולק ממקום זה, ונמצא הנכרי והישראל דרים בבית יחד, אך אם הוא אינו יכול להשתמש בו שלא מדעת הישראל, הרי הנכרי מסולק מן הישראל, והרי זה כאילו נמצא בבית אחר, ולא הוה כשכירו ולקיטו, ובוה צריך לשכור מהנכרי את רשותו, ואין לשכור מהישראל.

וכן פסק המ"א (שם סק"ט).

יוצא א"כ לכאורה, שלפי מה שפסק הב"ח והמ"א אין צריך שיהי' שכירו ולקיטו בכל הבית של הנכרי, אלא שיהי' לו רשות להניח חפציו בחדר אחד או בחצר, ואולי מטעם זה הניח את תיבת שבביתו במוסגר בכל המקומות האלו שמספק פסק כדעת הב"י וכמו שנתבאר לעיל



היוצא מכל הנ"ל:

מותר לשכור רשות הנכרים משר העיר, בתנאי שיש להשר רשות להניח חפציו בכל הבתים, ואפילו אם רק בשעת מלחמה, – ויכולת זו אינה שייכת כיום. ואף שנתוספו נכרים בעיר לאחר השכרות מהשר, אין צריך לערב עוד הפעם.

בבנין מגורים של יהודים ונכרים, אין לשכור מפועל הנקיון של מקומות הכללים של הבנין (המסדרון המדרגות וכדומה), שאף שהוא שכירו ולקיטו של כל דיירי הבנין, אין לו רשות להכנס לתוך בתי הדיורים עצמם.

וכן חברת חשמל וכיו"ב שיש להם כלי מדידה (Meter) בבית, א"א לשכור מהם עד שיהא להם רשות בכל הבית.



שכירת רשות מישראל שאינו מודה בעירוב

הת' מיכל אהרן שי' קופלן

תיקנו חז"ל שכל היקף שגרים בו כמה יהודים, חייבים לערב ביניהם ע"י פת. אמנם אמרו שרק מי שמודה בעירוב יכול להשתתף, ומי שאינו מודה בעירוב (כגון צדוקי שבזמן חז"ל) דינו שצריך לשכור ממנו כמו נכרי, להבדיל.

בזמננו יש בעירות כמה וכמה יהודים שאינם שומרי שבת לעת עתה. השאלה היא: א) האם יכולים היהודים הללו – שרובם תינוקות שנשבו – להשתתף בעירוב? ב) באם לאו, האם יכולים לשכור רשותם משך העיר (כפי ששוכר רשותם של כל הנכרים, להבדיל)?

א.

ביטול רשות

אנשי החצר שעירבו כולם חוץ מאחד מהן שלא ערב עמהן בין מזיד בין שוכח הרי זה אוסר עליהן. ואסור לכולן להוציא מבתיהן לחצר או מחצר לבתיהן. מה תקנתם? יבטל להם רשות שיש לו בחצר, היינו שיאמר "רשותי מבטלת לכם" או "רשותי קנויה לכם". ועי"ז סילק עצמו מרשותו, וממילא אין מי שיאסר עליהם, ואם דר עמו כמה ישראלים – צריך לבטל לכל אחד ואחד, ויאמר "רשותי מבטלת לכולכם!", ולא די שיבטל לאחד מהם, אף על פי שזה שמבטל לו כבר ערב עם השאר. ואם לא עשה כן,

1) רש"י (עירובין כו, ב ד"ה חמשה. מגיד משנה עירובין ב, ב ד"ה והמבטל רשותו).

משא"כ הרמב"ם (עירובין ב, ב) סבר שלא די שיאמר "רשותי מבטלת לכולכם", אלא צריך שיפרש ויאמר "מבטלת לך ולך". וטעמו הוא, שלשון "כולכם" משמע רובו ככולו, ועל כן אי אמר "כולכם" אפשר דלא נתכוין רק על הרוב. ומהאי טעמא אומרים בנוסח התפלה בראש השנה "מלוך על כל העולם כולו" דאמר כפל לשון להוציא שלא נפרש על רובו (ט"ז שפ, סק"א).

ורבינו (שפ, א) הניח את רש"י כדעה העיקרית, והניח את דברי הרמב"ם כיש אומרים בלבד [שונה מהמחבר שהניח את רש"י כיש אומרים]. ואולי יש לומר דמהאי טעמא השמיט רבינו בנוסח התפלה בראש השנה תיבת "כל", ורק כתב "מלוך על העולם כולו", שהרי סבר כרש"י ולא כהרמב"ם.

אף למי שביטל לו אסור.

כדאיתא בברייתא (עירובין סט, ב):

”מפני שאמרו: ישראל נוטל רשות ונותן רשות ... כיצד? אומר לו: רשותי קנויה לך, רשותי מבוטלת לך קנה”.

ואפשר לבטל אפילו בשבת, וכדברי ב”ה (שם):

”מאימתי נותנין רשות? בית שמאי אומרים: מבעוד יום. בית הלל אומרים: משחשיכה”.

והטעם לזה מבואר בגמרא להלן (עא, א):

”אמר עולא: מאי טעמא דבית הלל, נעשה כאומר כלך אצל יפות”.

פירוש, שאף שאסור לקנות רשות בשבת, מ”מ כאן הוא גילוי דעת בלבד, מאחר שביטל רשותו משחשיכה נתגלתה דעתו שרצה שתהי’ רשותו מעורבת עם של שכניו (בכדי להתיר לעצמו ולאחרים את הטלטול בחצר), אלא ששכח ולא עירב, ונמצא, שכבר מבעוד יום הקנה רשותו לשאר בני החצר, – ומשום”ה מותר לבטל בשבת, כי הפעולה נחשבת כהמשך של רצון שהייתה קיימת כבר מבעוד יום ולא כקניין בשבת עצמה.

אמנם מוכח² מלשון השולחן ערוך (שפ, א) שגם אם לא עירב במזיד יכול לבטל רשותו משתחשך, כיון שנאמר ”ויכול לבטל אף משתחשך”, משמע שכל שכן מבעוד יום. ואם לא מדובר במי שאינו מערב במזיד, למה לו ביטול רשות? הרי עדיין יכול לערב. אלא בוודאי מדובר כאן כשאין רצונו לערב (מזיד), ובכל זאת אמרינן שיכול לבטל רשות משתחשך³.

וא”כ הטעם הנ”ל אינו מספיק להכא, שהרי אם במזיד לא עירב עם בני החצר, הרי גילה דעתו שאין רצונו לערב יחד עם בני החצר, ואף שעתה רוצה להתיר הטלטול בחצר, הרי השתנתה דעתו, ואין זה שמגלה מה שהי’ צפון בדעתו מקודם, וא”כ איך יכול לערב משתחשך (בשבת), והרי הוא מעשה גמור.

וביאר אב”י (עא, א) עוד טעם:

”בית הלל סברי אסתלוקי רשותא בעלמא הוא, ואסתלוקי רשותא בשבת – שפיר דמי”.

(2) ראה שער הציון וערוך השולחן (שפ, א) שדייקו כן.

(3) ואף על גב דתנן ”מאימתי נותנין רשות, בית הלל אומרים – משחשיכה”, ולא אמרו אף משחשיכה, מכל מקום פסיקא להו לרבותינו – דכוונת בית הלל הוא אף משחשיכה, וכל שכן מבעוד יום.

דהיינו שאין צריך שיקנו הם רשותו, אלא שהוא יסלק עצמו מרשותו, וממילא אין מי שיאסר עליהם, – ולסלק עצמו מרשותו מותר אף בשבת. וטעם זה הביא רבינו רבינו בשולחנו (שם).

והנה מכיון שאין ביטול רשות קנין גמור אלא גלוי דעת (טעם א') וסילוק רשות (טעם ב'), לפיכך אם אחר שביטל רשותו וביתו לבני החצר, הוציא הוא מביתו לחצר (משחשכה) הרי הוא מראה שחזר מביטולו, שכיון שחוזר בו, אם כן בודאי לא הסיח לבו לגמרי, ולא סילק עצמו מרשותו, – ואוסר על בני החצר.

והכי איתא במשנה (סט, ב):

”מי שנתן רשותו והוציא, בין בשוגג בין במזיד – הרי זה אוסר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: במזיד אוסר, בשוגג אינו אוסר.”

דהיינו שע”י שמוציא מביתו מיהדר רשותא הוא, וחזר מביטולו, וחולקים ר”מ ור”י מה נחשב כחוזר מביטולו, האם במזיד בלבד, או אפילו בשוגג. ופסק הלכה כרבי יהודה שרק אם הוציא במזיד אוסר על בני החצר (שוע”ר שפא, א).

אך אם החזיקו בני החצר ברשותו קודם שהוציא מביתו לחצר, שוב אינו יכול לחזור בו. שכל שעשו דבר ברשותו שהיו אסורים לעשותו אם לא בטלה להם – הרי זו חזקה, ואינו אוסר עליהם כשחוזר בו.

והכי איתא להדיא בברייתא (סט, א):

”במה דברים אמורים – בשלא החזיקו בני מבוי במבוי, אבל החזיקו בני מבוי במבוי, בין בשוגג ובין במזיד – אינו אוסר.”

דהיינו שכל מחלוקת ר”מ ור”י הוה היכן שלא קדמו והחזיקו בני החצר ברשותו, אבל אם קדמו והחזיקו כו”ע מודו שאינו יכול ליטול רשותו עוד.

והסיבה לכך, מפני שחזקה מועילה כקנין, והרי קנו רשותו! – ואינו יכול עוד לחזור מביטולו.

יוצא, שביטול רשות מהני אפילו כשבמזיד לא רצה לערב. ואם אחר שביטל הוציא מרשותו לחצר – הרי זה סימן שחוזר מביטולו, אך אם קדמו והחזיקו בני החצר, אף שאח”כ הוציא הוא לחצר – אינו אוסר עליהם.

4) וצריך עיון איך מותר לקנות רשות ע”י חזקה בשבת, והרי אמרינן לעיל שאסור לקנות בשבת. ואין לומר שאין זה קנין גמור מפני שלאחר השבת חוזרת הרשות לבעלי, דהרי אמרנו לעיל שאסור להקנות בשבת (אף שחוזרת הרשות לבעלי), ורק מחמת ב' הטעמים התירו חכמים.

ב.

ישראל שאינו מודה בעירוב

הצדוקים הם כישראל ומבטלים רשות, ואין צריך לשכור מהם כדי להרחיק דירתו מהם⁵, הואיל והם שומרי שבת ואינם עובדים אליילים. אבל עירוב שלהם אינו מועיל, כיון שאינם מודים בעירוב (שו"ע שפה, א).

ומקורו במשנה (סא, ב):

"הדר עם הנכרי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב – הרי זה אוסר עליו .. אמר רבן גמליאל: מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים, ואמר לנו אבא: מהרו והוציאו את הכלים למבוי, עד שלא יוציא ויאסר עליכם".

ובגמרא (סח, ב) מבואר שרבן גמליאל סובר שצדוקי הרי הוא כישראל ויכול לבטל רשות (ומכיון שביטול רשות אינה קנין מעולה, לכן אמר לבניו שיחזיקו בחצר לפני שיחזור בו – ויאסור אליהם).

ומבאר הרמב"ם (עירובין ב, טז) שמדין זה שהצדוקי שיכול לבטל ואינו יכול לערב, למדים שכל מי שאינו מודה במצות עירוב (כצדוקים שאינם מודים במצוות דרבנן), אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב. אבל מבטל הוא רשותו כישראל, וזו היא תקנתו. וז"ל:

"אם היה מן האפיקורוסין שאין עובדין עבודת כוכבים ומזלות, ואין מחללין שבת, כגון צדוקין וביתוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה, כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות עירוב, אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב ... אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו".

נמצא, שגדר "צדוקי" הוא ישראל שאינו מחלל שבת ואינו עובד עבודה זרה, רק שאינו מאמין בתורה שבעל פה.

אך ישראל שמחלל שבת בפרהסיא או שעובד עבודה זרה הרי הוא כנכרי לכל דבר, וצריך לשכור ממנו רשותו. וז"ל הרמב"ם:

"ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודת כוכבים ומזלות הרי

5) שהרי הסיבה שצריך לשכור רשות הנכרי, הוא משום, שחששו שמא אם ידורו ישראלים ונכרים בהדי הדדי ילמדו ממעשיהם, ולכן תקנו דאין עירוב מועיל במקום נכרי, ואף אין ביטול רשות מועיל במקום נכרי, ואין אפשרות לטלטל בחצר שאחז מדיירי' נכרי עד שישכיר להם רשותו, ומאחר שלא ירצה הנכרי להשכיר רשותו, יכבידו תנאי הדיור על הישראלים עד שיצטרכו לעקור מחצר זו, ולילך למקום שכולו ישראל.

הוא כעובר כוכבים ומזלות לכל דבריו. ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות אלא שוכרין ממנו כעובר כוכבים ומזלות".

וכן פסקו המחבר ורבינו בשו"ע (שפה, א).

יוצא לכאורה, שאלו שאינם שומרי תורה, כיון שהם מחללים שבת בפרהסיא, אינם יכולים לבטל רשותם, אלא צריכים להשכיר רשותם – כנכרים.

אמנם נחלקו הפוסקים בדין ישראל שאבותיו פרשו מדרך התורה האם נחשב כמזיד (וא"כ נחשבים הם כנכרים – וצריך לשכור מהם) או כתינוק שנשבה (וא"כ יכול לבטל רשותו כישראל).

הנה כתב הב"י (ד"ה ומ"ש אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן) והובא בט"ז ומ"א (סק"א) וקרנן נתנאל (פ"ו, יג ד"ה צדוקי) דאף שצדוקים מחללים שבת בפרהסיא במילי דרבנן לא חשיבי מומרים, זאת משום שמזיד דידהו כאונס הוי, דמעשה אבותיהן בידיהם, וה"ל כתינוק שנשבה בין הגוים.

ועפ"ז יוצא, שאלו שאינם שומרי תורה ומצוות, והם בגדר תינוק שנשבה, אפשר שיבטלו רשות כישראל, אך אינם יכולים לערב עמהם (אם אינם מודים במצוות דרבנן).

אמנם עיין באל"י רבה (סק"ב) שהביא בשם הריא"ז דאם הצדוקים עוברים בפרהסיא אמילי דרבנן דינן כנכרי, ואין אומרים "דמעשה אבותיהם בידיהם", וכן הביא הקרבן נתנאל (שם) בשם בתשובות מוה' בצלאל אשכנזי ושו"ת מבי"ט. ובשעה"צ (סק"ב) כתב הטעם לזה, כי אפילו אם עושה כן מחמת מנהג אבותיו, עכ"פ שייך הטעם "שמא ילמד ממעשיו". ולפ"ז גם מי שאינו שומר תורה ומצוות אע"פ שהוא תינוק שנשבה – אינו יכול לבטל.

ופסק רבינו (שם, ג) כב"י שתינוק שנשבה דינו כישראל, ויכול לבטל רשותו.

גדר תינוק שנשבה

והנה בגדר "תינוק שנשבה" מצינו חילוקי דעות:

החזו"א (יו"ד ס"א סק"ו) כתב דתינוק שנשבה בין העכו"מ דינו כישראל, שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שב, אמנם אחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב – דינו כמומר, ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים.

אבל השבט הלוי (ח"ט סי' קצח) כתב שתינוק שנשבה בין הגוים, ועכשיו הוא בין הישראלים, ויודע שהוא ישראל, כל זמן שאינו מתקרב ליהדות לא עדיף ממומר

לתיאבון. וכן כתב שלפ"ז אין מצוי תינוק שנשבה בימינו (שהרי רובם מאלו שאינם שומרי תורה ומצוות יודעים על היותם יהודים).

ועיין בלקוטי שיחות (חלק טו ע' 198) שבימינו רובם ככולם של ישראלים שאינם מתנהגים כראוי הם בגדר תינוק שנשבה.

עפ"ז יוצא, שרובם מאלו שאינם שומרים תומ"צ, מכיון שהם בגדר תינוק שנשבה, אפשר שיבטלו רשות לישראל, ואין צריך לשכור מהם⁶.

ג.

שְׂכִירַת רִשׁוֹת מִיִּשְׂרָאֵל

והנה הובא לעיל שצדוקי יש לו דין כישראל ויכול לבטל רשותו, ואינם צריך להשכיר. אמנם יש לעיין האם יכול להשכיר אם אינו רוצה לבטל?

הנה רש"י (ס"א ע"ב ד"ה עד שלא יוציא) – אוסר. ולמד זה מהא דאיתא במשנה:

"אמר רבן גמליאל: מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים, ואמר לנו אבא: מהרו והוציאו את הכלים למבוי, עד שלא יוציא ויאסר עליכם".

פירוש, שאמר רבן גמליאל לבניו החזיקו ברשות הצדוקי קודם שיחזור בו, וצדוקי זה ביטל רשותו, שהרי אם השכיר רשותו היכי מצי לחזור בשכירות והרי נתנו לו דמים, – ואינו אוסר ע"י שמוציא הפציו לחצר, וע"כ ביטל רשותו, ומכיון שאין זה קנין גמור, לכן אוסר עליהם ע"י שמוציא מרשותו. וז"ל רש"י:

"ש"מ דאינו כנכרי, דאי אגירו מיניה היכי מצי למהדר, אע"ג דמפיק לא אסר – דהא נקיט דמי".

דהיינו שמזה שביטל רשותו, ולא השכיר רשותו, ש"מ⁷ דלאו נכרי הוא, שהרי רק

(6) בכיאר שיטת אדמו"ר הזקן בענין תינוק שנשבה ראה בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה 1037 ג' תמוז תשע"ב מאמר הרב שד"כ שי' לוי' והרב כרוך שי' אברלאנדער. וגם מאמר הרב שמואל שי' זאיאנץ בקובץ "אור ישראל" גליון סו ע' רפא, וג' סז ע' רצד.

(7) ואין להקשות שאין זה ראי' גמורה, שהרי אפשר לומר דמהני שכירות אצל צדוקי ג"כ, אלא שבמקרה של רבן גמליאל ביטל הצדוקי רשותו, ומשו"ה אמר להם להחזיק בחצר. שהרי בגמרא (סו, ב) מבואר שרבן גמליאל בא לחדש כאן שצדוקי הרי הוא כישראל, ולכן הי' יכול לבטל רשותו, ואת"ל שגם שכירות מהני אצל צדוקי, א"כ מדוע לא שנו במשנה להדיא, והרי בא כאן לחדש שצדוקי הוא כישראל. ועוד אי מהני שכירות גבי ישראל מדוע לא שכרו רשות הצדוקי, שע"ז לא יוכל לחזור בו אח"כ, [ויש לומר שהטעם שלא שכרו ממנו, הוא משום שלא רצה. והרא"י שלא שנו במשנה להדיא, אין זה ראי' גמורה, וצ"ע (ואולי יש לומר שזו מענה של שיטות המקילים)]. ועיין ט"ז (שפ, סק"ב) שהביא עוד טעם לדין זה מדברי הגמרא.

נכרים יכולים להשכיר.

וכן דייק הכסף משנה (ד"ה אבל אם הי' מן האפיקורסים) בלשון הרמב"ם (עירובין ב, טז):

"כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות ערוב, אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בערוב. ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כעובר כוכבים ומזלות".

דהיינו שכתב גבי צדוקי שאין שוכרין ממנו לפי שאינו כעכו"ם, משמע דכל שאינו כעכו"ם אין שוכרין ממנו. וכן סברו המהר"ם מרוטנבורג (ס' קנו) והמרדכי (רמז תקטז).

אמנם הרא"ש (עירובין פ"ו סי"ג) כתב שישראל יכול להשכיר רשותו אם ירצה, שהרי ביטול רשות בדיבור קולא הוא לישראל, אך אין זה גורע אם רוצה להשכיר. וז"ל:

"דבריו אינן מוכנים דודאי קולא הוא דאינו כנכרי ומבטל רשותו בדיבור ואין צריך שכירות. ומה שכתב דאם אינו כנכרי דמבטל רשות ואין שוכרין ממנו, הא ליתא דישראל שלא רצה לבטל אלא לשכור שוכרין ממנו".

וגם הטור (שפ, ג) סבר הכי.

והנה בשו"ע (שם) הובאו ב' השיטות, אך לא פסק להלכה. ורבינו (שם, ד) פסק דלענין הלכה, "בדברי סופרים הלך אחר המקל", דהיינו כשיטה הב'. וביאר הטעם לזה "לפי שהשכירות אינה גרוע מהבטול שהיא מתנה בחנם".

נמצא, שמותר לשכור רשות מישראלים שאינן רוצים לערב או לבטל, כיון ששכירות רשות שהיא מתן דמים אינה גרועה ממתנה בחנם.

ד.

שכירת רשות משר העיר לגבי ישראל

הנה, כל האמור לעיל עוסק במצב שהישראל עצמו משכיר את רשותו. אך יש לעיין אם שר העיר יכול להשכיר את רשותם של הישראלים בעירו.

בנוגע להיתר לשכור משר העיר, מכיון שהוא יכול לסלק את בני העיר כרצונו, נזכרו באחרונים שני טעמים:

(א) מאחר שהוא יכול לסלקם, הדבר דומה לשכירו ולקישו (פועל של הישראל).

(ב) מכיון שהוא יכול לסלקם, כל העיר נחשבת כאילו היא שלו, וכל אנשי העיר נחשבים כשוכרים ממנו, ולכן די בכך ששוכרים את הזכות ממנו.

היתר שכירות משר העיר מטעם דלא גרע משכירו ולקיטו

הנהגה, היתר שכירו ולקיטו מופיע בגמרא (עירובין סד, א) בנוגע לנכרי, שם נאמר שדירתו אוסרת על בני העיר, וצריך לשכור את רשותו ממנו. הגמרא מציינת שאפשר לשכור אף משכירו ולקיטו.

הטעם שהתירו לשכור משכירו ולקיטו הוא משום שדירת נכרי נחשבת כדירת בהמה ואינה אוסרת, אלא גזרו חכמים משום שמא ילמד ממעשיו של הנכרי. לכן, התירו לשכור משכירו ולקיטו, כדאיתא בשו"ע⁷ (שפב, יד):

"אבל מאשתו או בני ביתו, או אפילו משכירו ולקיטו – שוכרים, אף על פי שהוא מוחה, שכיון שדירת הנכרי אינה אוסרת אלא כרי שלא ילמד ממעשיו, הקלו בה להיות אפילו שכירו נחשב כמהו".

לעומת זאת, לגבי ישראל, שמחויב מעיקר הדין להשתתף בעירוב, אין אפשרות לשכור את רשותו דרך שכירו ולקיטו. דלא עדיפי שכירו ולקיטו משאר בני בית דכ"ע מודי דאינם יכולים לערב בעדו אם אינו רגיל בכך, כמבואר בשו"ע (סימן ססז). וכן הדין נמי שאין לשכור רשות משר העיר, כפי שאין לשכור משכירו ולקיטו של ישראל, וכן פסקו העצי אלמוגים (סי' שצא), שו"ת משיב דבר (סי' כו), ושו"ת חלקת יעקב (סי' קפב)⁸.

היתר שכירות משר העיר מטעם דכל העיר שלו

באשר לטעם השני, שמבוסס על כך שהשר נחשב כבעלים בשל יכולתו לסלק את אנשי העיר, נראה שלכאורה יש מקום לומר שזה מועיל גם לגבי ישראל, כפי שנפסק בשו"ע⁹ (סי' שע ס"ב וס"ה) שישיראל המשכיר את ביתו ויש בכוחו לסלק את השוכר – אין השוכר אוסר בחצר. כך גם לגבי שר העיר, אם יש לו אפשרות לסלק את בני העיר, הוא נחשב כבעלים וניתן לשכור ממנו.

אולם, היתר זה לא שייך בזמננו, שכן השר או המלך בזמנם יכלו לסלק את בני העיר "כמו שירצה" (כלשון הריב"ש סי' תכז). אך כיום, השר אינו יכול לסלק אדם בלי סיבה מוצדקת. וכמו שכתב הגינת וורדים (כלל ג' סי' כב): "ואע"פ שקרקע ארץ מצרים אינה קנויה למלך ... מ"מ כיון שלעת הצורך עושה כרצונו ואין מוחה בידו נמצאת אומר שיד המלך שייכא ואגידא בקרקעות". בזמננו, אין השר יכול לסלק אדם

8) ואף לשיטת הרשב"א דס"ל (עירובין סד, א ד"ה הא) דמועיל לשכור משכירו ולקיטו אף בישראל, מ"מ הא כתב הרשב"א (שם) דלא מהני בישראל שכירו ולקיטו אלא אם כן דר שם, והיינו דישי לו שם מקום לינה או מקום פיתא. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה ועוד) להדיא לשיטה זו. וכל זה לא שייך בשר העיר בימינו. ועכ"פ יוצא מזה דלא שייך בישראל ההיתר לשכור משר העיר בעל כרחו של ישראל אם הוא מטעם "דלא גרע משכירו ולקיטו".

כרצונו אלא לטובת בני העיר, ולכן אינו נחשב כבעלים.

בנוסף, רבינו פסק (שם) ששכירות מהמלך אינה מועילה כשיש צורך בהסכמת יועצי המדינה, ומציאות זו לא קיימת כיום (וראה לעיל עמ' 106 ו107).

ועפ"ז צריך עיון גדול בנוגע לישראל שאינו שומר תומ"צ, גם לא מועיל לשכור את רשותו משר העיר, משום ששכירות משכירו ולקיסו לא מועילה לגבי ישראל, וגם לא מועילה יכולת השר לסלקו.



היוצא מכל הנ"ל:

- א. אפשר לבטל רשות אפילו בשבת, ואפילו אם כשבמויד לא עירב.
- ב. אם הוציא במזיד אחר שביטל רשותו – אוסר על בני החצר, אא"כ החזיקו שאר בני החצר ברשותו קודם שהוציא.
- ג. גם מי שאינו מודה בעירוב יכול לבטל רשות.
- ד. רובם ככולם מאלו שאין שומרי תומ"צ דינם כתינוק שנשבה – שיכול לבטל רשות.
- ה. שכירת רשות מהני אפילו בישראל כיון דלא גרע מביטול רשות.
- ו. אין שר העיר יכול להשכיר בשבילים.



גודלו של רשות היחיד

הת' מנחם מענדל שי' ריבקין

בשנת תשי"ד, כתב הרב מנחם צבי הירש אייזנשטאט קונטרס תיקון עירובין שחיבר על הקמת עירוב במאנהטען, ושלחו אל רבינו לחוות דעתו.

אחד השאלות שהעלה אודות העירוב היתה האם מועיל עירוב להקיף היקף שטח כה גדול. הרב אייזנשטאט העלה סברא לומר שמכיון שאפשר לראות את כל המחיצות מעל לבניינים הגבוהים ה"ז נחשב היקף, אך רבינו שלל את סברתו זו.

הערות והשגות רבינו נדפס בכמה מקומות (אגרות קודש ח"ט ע' מא. לקו"ש ח"ב ע' 547).

א.

מקורו

איתא בגמרא (עירובין כב, ב) שאמר רבי יוחנן שארץ ישראל אינה נחשבת רשות הרבים, ואין חייבים עלי' משום הוצאה מרשות לרשות. השאלה היא מדוע זה כך? אם נאמר שזה משום שארץ ישראל מוקפת גדרות טבעיים כמו סולמא דצור! מצד אחד, ומחתנא דגדר² מצד השני, הרי גם בבל מוקפת בנהרות פרת ודיגלת משני צדדי³,

(1) "סולמא דצור" הוא מסילה תלולה כעין סולם, שהיו עולים בה לארץ ישראל מהעיר צור (ראה רש"י כאן, ובשבת כו, א ד"ה סולמא דצור. ובבא מציעא מג, ב ד"ה אקף). וצוק זה משוך לאורך צד הצפון של ארץ ישראל והוא גבוה הרבה יותר מעשרה טפחים, ולפיכך נחשב הוא כמחיצה (רש"י).

(2) "מחתנא דגדר" הוא עמק בצד צפון מזרח של ארץ ישראל. [כנראה הכוונה לאפיק נחל הירמוך אשר העיר גדר יושבת על הגדה שלו]. עמק זה עמוק יותר מעשרה טפחים ורחב ארבע, ולפיכך נחשב אף הוא למחיצה (רש"י).

(3) ואף על פי שמתקנת חכמים אסור לטלטל במקום שיש לו שתי מחיצות בלבד, מ"מ מדאורייתא כבר אינו נחשב רשות הרבים, ולכן אין חייבים עליו (רש"י).

וכל העולם מוקף בים האוקיינוס, וא"כ נמצא, שאין כלל רשות הרבים בעולם! אלא הכוונה היא לעליות ומורדות שיש בארץ ישראל, שאינם נוחים להילוך⁴, ולכן אין עליהם דין רשות הרבים (משא"כ שאר חלקי ארץ ישראל (וכל העולם) שהם נוחים להילוך – יש להם דין רשות הרבים).

וז"ל הגמרא:

"אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים ... מאי טעמא? אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא, ומחתנא דגדר מהך גיסא, – בבל נמי, מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא! דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס! דילמא מעלות ומורדות קאמרת."

והנה, מצינו שיש ה"א שכל העולם ייחשב רשות היחיד, אבל הגמרא דחתה פשט זו, מכיון שמופרך לומר שכל העולם הוא רשות היחיד, כיון שאם כן אין איסור הוצאה דאורייתא, וצריך להבין הטעם למה באמת אין כל העולם כולו נחשב כרה"ר, כיון שהוא מוקף מחיצות?

מחלוקת ראשונים

הנה הרשב"א (שם ד"ה אי הכי), הריטב"א (שם ד"ה דהא), הר"ן (שם) והמאירי (חידושים שם ד"ה העיירות) סברו שהסיבה שא"א להפוך את כל העולם ע"י מחיצה אחת לרשות היחיד, הוא משום, שיש גבול למידת גודל רשות היחיד.

והנה הרשב"א מסופק לגבי הגודל שיכול להיחשב כרשות היחיד. וז"ל:

"מהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רשות היחיד. ויש לעיין דהא א"ר יוחנן בפרק הדר (עירובין סו, א) קרפף יתר מבית סאתים אפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב, מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין. וא"כ עד כמה יהא שידון משום רה"ר. והדבר צריך תלמוד."

דהיינו מדאמר רבי יוחנן שרשות היחיד יכול להיות אפילו כור או כוריים, משמע שרשות היחיד יכול להיות בכל גודל, ואין שיעור לגודל רשות היחיד, אך מדברי הגמרא הכא משמע שיש שיעור, וצריך עיון כמה שיעורו.

והנה הריטב"א כתב ששיעור רשות היחיד הוא כל שחש בעצמו שהוא מוקף במחיצות, משום שבמחיצות הרחוקות כו"כ, אין סברא להחשיב השטח כמוקף במחיצות, כיון שהאדם העומד בתוכן אינו חש בעצמו שהוא מוקף במחיצות. לכן,

(4) וכל רה"ר דלא נחא דריסה – לא הוי רה"ר, כיון שאינן כדגלי מדבר דארץ חלקה היתה שהענן משוה אותה (רש"י).

מצריך הריטב"א שהאדם יוכל לראות את כל המחיצות בכל מקום בשטח המוקף (שעי"ז יחוש האדם שהוא בתוך מחיצות)⁵, וז"ל:

"וכמה יהא שיעורו? ... אומר רבינו הרב ז"ל⁶ דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות".

וכן כתב הר"ן להדיא:

"דמחיצות הניכרות הינו שבאי זה מקום שיעמוד באותו היקף רואה המחיצות הצריכות לו מן התורה".

דהיינו שמצריך הר"ן שהאדם יוכל לראות את כל המחיצות בכל מקום בשטח המוקף.

והנה התוספות (שם ד"ה מעלות) חולקים עליהם, וסוברים שאין שיעור מסוים לגודל רשות היחיד. כלומר, אין הגבלה לגודלה של רשות היחיד, ויכולה היא להיות אפילו בשטח עצום. עם זאת, הם מסבירים כי לא ניתן להחשיב את כל העולם כולו כרשות היחיד, אף שכל העולם מוקף באוקיינוס, משום שמחיצה שלא נעשתה בידי אדם, אלא בידי שמים (כגון אוקיינוס), אינה נחשבת כמחיצה חזקה, ולכן אתו רבים ומבטלי מחיצה (= רבים באים ומבטלים את המחיצה), ועי"ז הופכים את המקום לרשות הרבים. לעומת זאת, אם כל העולם הי' מוקף במחיצות שנבנו בידי אדם, אזי ניתן הי' להחשיב את כל העולם כרשות היחיד, אף על פי שהעומד בתוך ההיקף אינו יכול לראות את כל המחיצות בשל גודלם, וז"ל:

"ר' יוחנן דאמר ... 'אפי' כור ואפי' כוריים הזורק לתוכו חייב", והוא הדין אפי' לאלף כורים, דמה שיעור יהיה". וי"ל דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי, ואפי' רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצה".

(5) והנה הביאור הלכה (שמו, ג) הבין את דברי הריטב"א שצריך לראות את המחיצות (רק) כשעומד באמצע, וצריך עיון כיצד הדברים מתיישבים עם לשון הריטב"א.

והנה לשון "אמצע" נמצא בדברי הרמב"ן (עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד: "כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם"), והבין הביאור הלכה שדעת הריטב"א שזה לדעת הרמב"ן, שכן כותב הריטב"א דין זה בשם "הרב הגדול ז"ל" וכך קורא להרמב"ן (וראה הערה הבאה). ולפי דעתו יוצא, שהר"ן מחמיר יותר מהריטב"א. שלפי הריטב"א, נדרש לראות את המחיצות רק כאשר הוא עומד באמצע, בעוד שלפי סברת הר"ן יש צורך לראות את המחיצות בכל מקום בשטח.

אך ראה אגרות משה (או"ח חלק א' סי' קל"ט ענף ו') שכתב שהריטב"א מפרש את לשון "אמצע" של הרמב"ן שכוונתו תוך המחיצות, ולא דוקא באמצע ממש, אלא שכל תוך המחיצות קרא לשון באמצע.

(6) הכוונה להרא"ה ולא זכינו לחידושו למסכתין. וכ"כ רבינו גם בסוכה (ד, ב) בשם "מורי הרב נר"ו". ובנדפס אומר רבינו "הרב הגדול ז"ל" וכך קורא רבינו להרמב"ן.

תיווך ב' השיטות

והנה הביאור הלכה (שמו, ג) מתווך בין דעת התוספות (דמחיצות שנעשו שלא בידי אדם לא חשיבא מחיצא כולי האי), ובין דעת הריטב"א (דכל המחיצה שאין נראית לעומדין בתוכה – לא מקרי מחיצה מן התורה), וכותב, שרק במחיצות העומדים מאליהם (בידי שמים) כהרים ובקעות, אם הם רחוקים טובא לא מקרי מחיצות, אבל אם המחיצות נעשין בידי אדם אפשר שיהיו אפילו אלף כורים.

ושיטה זה מצינו בדברי הרמב"ן (עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד), דהרמב"ן לא כתב דין גודל רשות היחיד אלא במחיצות העומדים מאליהם – כהרים ובקעות⁷, וע"ז כתב שכל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואין נכרת להם – אינה מחיצה. היינו שרק במחיצות העומדות מאליהם (בידי שמים) כהרים ובקעות צריך שיהא אפשר לראותם.

אמנם רבינו בשולחן ערוך לא הזכיר שיטה זו, וכתב שרשות היחיד אינה מוגבלת בשיעור (שנה, ה), ומכאן נראה שהוא פוסק כשיטת התוספות בפירוש הגמרא.

אך מ"מ בחידושים (רד, ב) מביא הצמח צדק דעת התוספות (דמחיצות שנעשו שלא בידי אדם לא חשיבא מחיצא כולי האי), וכן דעת הריטב"א (דכל המחיצה שאין נראית לעומדין בתוכה – לא מקרי מחיצה⁸), ואינו מכריע ביניהם, ומשמע דאזל כב' הדעות - לחומרא, וצ"ע לדינא.

ב.

פירוש "נראה"

והנה כתבנו לעיל שלפי כמה מהראשונים, מחיצות רשות היחיד צריכות להיות גלויות לעין לאדם העומד בתוכן.

והנה יש לעיין מה נחשב כראי' של כל ההיקף, האם נחשוב ראי' מעמידה על

7) כמובח מהמשך דבריו שמדבר דוקא אודות מחיצות העומדות מאליהם (הרים ובקעות), שהרי כותב הרמב"ן (שם) תירוץ שני (תירוץ התוספות), וז"ל: "וא"נ היכי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום אין בה תורת מחיצה, וה"נ משמע ההיא דעושין פסין גבי סולמא דצור ואוקינוס" עכ"ל, היינו כשאין המחיצה מעכבת וממעטת את הרבים, והרבים בוקעים בין המחיצות, אזי אין לה תורת מחיצה. וזה נכון רק כאשר המחיצות נעשו בידי שמים, כפי שכתבו התוספות. וא"כ גם לתירוץ הראשון (שצריך שמחיצות יהיו ניכרות) לא מדובר אלא במחיצות העומדים מעליהם, אבל כאשר המחיצות נעשו בידי אדם, הם נחשבות לרשות היחיד מן התורה בכל גודל (גם אם המחיצה אינה נראית לעומדים באמצע).

8) ואפילו מחיצות בידי אדם - ודלא כבה"ל.

בניין גבוה או אפילו מאוירן?

הנה כתוב בקונטרס תיקון עירובין בעיר מאנהטען⁹, שכל שטח מוקף, שאפשר לראות ע"י אחד הבתים הגבוהים, הרי זה נהפך מרשות הרבים לרשות היחיד. והשיג עליו כ"ק אדמו"ר בהערותיו¹⁰, וז"ל:

"אין נלענ"ד כלל לומר, דע"י בנין מגדל וראשו בשמים באמצע שטח גדול ביותר מוקף יהפך כל השטח מרה"ר דאורייתא לרה"י, ואין לומר דכל הראוי לראות ההיקף ע"י בנין וכיו"ב – רה"י הוא מה"ת, דא"כ קושית הש"ס דכו"ע מקיף ל' אוקינוס (עירובין כב, ב, לפי הפי' המובא בקונטרס שצ"ל ההיקף במקומה עומדת, וכמסופר בשלמה¹¹ (ירושלמי¹²). הובא בתוד"ה ככדור ע"ז מא, א¹³). ועכצ"ל דלפי הנ"ל צריך שיראה בעמדו בשטח הארץ. ובכורות (נד, ב) שהוא ט"ז מיל. ואולי בנדוד"ר הוא יותר ע"ז כי שם צ"ל שלמא בה עינא לשמור ולמנות משא"כ בהיקף מחיצות."

היינו שסבר כ"ק אדמו"ר שאין לקבל טענה זו, ואין להניח שבניית מגדל גבוה באמצע שטח רחב תגרום להפיכת השטח מרשות הרבים מדאורייתא לרשות היחיד. דאם כן, הייתה נשארת בעינה קושיית הגמרא בעירובין (כב, ב), שהאוקינוס מקיף את כל העולם, ובכל זאת אינו נחשב לרשות היחיד, שהרי אפשר לראות את כל העולם כאחת, כמסופר בשלמה שראה את כל ים אוקינוס מלמעלה, וא"כ נמצא, שאפשר שכל העולם יהי רשות היחיד (ע"י מחיצה אחת). לכן, בהכרח לומר שההיקף צריך להיות נראה לעין בעמידה על הקרקע כדי להחשב כרשות היחיד.

שיעור המרחק שאדם יכול לראות נקבע לפי מה שנאמר בכורות (נד, ב): "קים להו לרבנן דשיתסר מיל קא שלטא ביה עינא דרועה" (= מוחזק להם לחכמים שמרחק של ט"ז מיל שולטת בו עין הרועה, ולא ביותר מזה). לכן, גם במקרה של היקף מחיצות, המרחק יכול להיות עד ט"ז מיל. וייתכן שהמרחק יכול להיות גדול יותר, שכן

(9) להרב מנחם צבי הירש אייזנשטאט.

(10) בשנת תשי"ד שלח הרב אייזנשטאט לרבינו קונטרס תיקון עירובין שחיבר על הקמת עירוב במאנהטען. במענה רבינו אליו מעיר על דבריו ומשיג על חלקם. הערות והשגות רבינו נדפס בכמה מקומות (אגרות קודש ח"ט עמ' מא. לקו"ש ח"כ ע' 547).

(11) בירושלמי וכן בתוספות שלפנינו מסופר על אלכסנדרוס מוקדון. ואולי הכוונה למה דאיתא במדבר רבה (נשא פ"ג, ז) ששלמה המלך בנה בבית המקדש את הים של שלמה וצורת הים עשה כקערה, משום שראה אותה מלמעלה כקערה (ראה לקמן הערה 13).

(12) ע"ז פ"ג ה"א.

(13) וז"ל: "שהעולם עגול. כדאיתא בירושלמי שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור ואת הים כקערה פי' ים אוקינוס שמקיף את כל העולם."

בבכורות מדובר על רועה שצריך להיות יכול לספור (ולשמור) את צאנו, ולכן השיעור הוא עד ט"ז מיל, לעומת זאת, במקרה של היקף מחיצות, שבו דרוש רק לראות את קיום המחיצות, ייתכן שהמרחק יכול להיות גדול יותר.



היוצא מכל הנ"ל:

הגמרא אומרת שעומק ים אוקיינוס אינה נחשבת מחיצה להתיר את כל העולם. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, ויש אומרים שהוא משום שהמחיצות מורחקות מאוד עד שאי אפשר לראותם, אינם נחשבים כהיקף.

בענין מה נחשב "נראה" לפי דעה זו שיחשב כהיקף, טען הרב אייזנשטאט שמועיל מה שאפשר לראותם מעל לבניינים הגבוהים, אך רבינו שלל את סברתו זו שאפשר גם לראות מחיצות האוקיינוס בגבוה מאוד, וגם בזמנם היתה מציאות זה של עלי' לגובה.





חִסְדוֹת



ידיעת המציאות – ב' ביאורים

הת' מיכל אהרן שי' קופלן

בספר המצות של כ"ק אדמו"ר הצ"צ במצות האמנת אלוקות פ"א-ב מבאר בארוכה את מצות ידיעת האלוקות מהי. בתחלה מביא את קושיית הרב חסדאי שבספר ראש אמנה לאברנאל איך יתכן שתהי' מצוה להאמין במציאות ה', הרי המצוות הם אחרי שמאמין שיש מצוה, ואיך נאמר שאחד מן המצוות הוא להאמין שיש מצוה המצוות.

והאברנאל תירץ את שיטת הרמב"ם שמנה בתרי"ג מצות גם את מצות האמונה

בה':

"אבל כוונת הרב הגדול בכל דבריו הוא שהעיקר הראשון והמצוה הראשונה הוא שנאמין שהאלוקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו הוא היותר ראשון ויותר שלם אשר בכל המציאות". היינו שאין המצוה להאמין שישנו בורא ומצוה אלא המצוה הוא להאמין בפרטי שלימות מציאותו, שמציאותו שונה משאר דברים "שמציאותו אינו אפשר מצד עצמו כיתר הנמצאים אבל הוא מחויב המציאות".

אחר כך כתב הצ"צ על זה:

"אמנם מה שביאר החכם הנז' ענין שלימות מציאותו שהוא מחויב המציאות הגה ע"פ דרך הקבלה הוא בענין אחר כמשי"ת לפנינו א"י"ה כי גם על היותר מחויב המציאות א"צ לאמונה כי הוא נכלל בכלל הידיעה שכבר ידענו זה שיש בורא המחי' העולם וממילא שהוא מחויב המציאו' ... אלא האמונה היא שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה ... וענין זה הוא הנק' בזהר סובב כל עלמין שע"ז היא מצות האמונה".

משמע שבאופן כללי מסכים לדעת האברנאל שמצות האמונה היא בשלימות מציאות ה', רק שחלוקים במה היא השלימות האמיתית שעל זה המצוה – לדעת האברנאל שמיסוד על חקירה ענין השלימות הוא "מציאותו מעצמותו". אבל לפי דרך הקבלה השלימות האמיתית היא מה שהוא יתברך "סובב כל עלמין" היינו "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה".

אבל ממשיך ומאריך מאוד מיד אח"כ:

"אבל בחי' ממכ"ע אינו נופל ע"ז לשון אמונה אלא כמ"ש ומבשרי אחזה אלוקה (איוב י"ט כ"ו) אחזה ממש ... כמו מה שנתאמת אצל האדם ענין חיות נפשו שיש

מהות נפש מלוכשת בגופו המחי' אותו ... הגם שמעולם לא ראה אדם מהות הנפש שבו איך ומה היא עכ"ז נתאמת אצלו ברור מציאותה ע"י השכל ... וכך אחזה אלוקה ממש בראותו כל העולם חי וקיים כל נברא לפי ערכו הגלגלים מתנועענים והארץ יש בה כח הצומח להצמיח עשבים ואילנות עושים פרי ובע"ח מרגישים וכן הנפש שבאדם ... הנה זהו חיות האלקות שהוא ית' מאיר ומשפיע בכללו וכמארז"ל מה הנשמה ממלא את הגוף כך הקב"ה ממלא כל העולם".

ואח"כ שואל בתחלת אות ב':

"דלכאורה יש סתירה לדברינו אלה שאנו אומרים שמציאת ה' והיותו מחי' העולם אינו בכלל אמונה אלא בבחי' דעת ממש ממאמר הידוע בזהר דלית מחשבה תפיסא ביי' כלל ומשמע שאין הנבראים יכולים להשיג אותו ית' בדעתם והשגתם כלל".

ומתרץ:

"אך הנה באמת אין מזה הריסה כלל והכל אמת ויציב, והוא עפמ"ש הרמב"ם שהבורא ית' הוא הידוע מציאותו ולא מהותו וכ"ה בכל ספרי האמת, ור"ל שאנחנו מצד פעולותיו נדע שהוא נמצא אבל איננו מכירים איך ומה הוא".

היינו שמקשה איך אפשר להיות ידיעה באלקות, הרי "לית מחשבה תפיסא ביי'", ומתרץ שזהו רק ידיעת המציאות ולא המהות, ועל ה"מהות" הוא שנאמר "לית מחשבה תפיסא".

ומבאר באורך:

"וביאר ענין ידיעת המציאות ולא השגת המהות מובן ג"כ במשל הנ"ל ממה שהאדם יודע ומרגיש שיש בו נפש חיה מחמת שרואה גופו בשר ודם חיים שזה ג"כ אינו אלא ידיעת המציאות בלבד שזה ידוע לו בבירור שנמצא נפש בגופו אבל אינו יודע ומכיר מהותה ועצמותה איך ומה היא, וגם אפי' איכות התלכשותה בגופו איננו יודע איך הוא הגם שידוע בבירור שמלוכשת בכל רמ"ח איברי גופו שהרי מיד שיעלה ברצונו לנענע ברגלו תתנענע הרגל תומ"י בלי שיהיו ואיחור כלל ואילו הי' הנפש שורה כמוחו ולבו לבד ומשם הי' הרצון נמשך ברגל ואז תתנענע הי' צ"ל שהיית זמן בה שיהי' סיפוק להילוך הרצון מן המוח ללב ואנחנו רואים היפך זה שבו באותה רגע שיעלה הרצון יהיה תנועת הרגל, מזה הוראה שהמחשבה ישנה ממש ברגל, והנה נתברר מציאות התפשטות אור הנפש בכל איברי הגוף ועכ"ז אינו מכיר אופן ההתלכשות וכ"ש שאינו מכיר מהות הנפש מה היא וזהו ענין ידיעת המציאות ולא השגת המהות, וכמו כן הוא ית' הוא הידוע מציאותו שאנחנו נדע שיש בורא מקור החיים המחיה ומהווה העולם אבל מהותו אינו נודע וע"ז נאמר דלית מחשבה תפיסא ביה ר"ל להכיר

מהותו ממש שזה אינו מושג לשום נברא בעולם."

ויש להבין:

א. אם מצות האמונה לפי האברבנאל הוא מה שהוא יתברך מציאותו מעצמותו, א"כ למה קרא לזה "אמונה"? וכי לדעת האברבנאל צריך אמונה לענין זה, הרי השכל מחייב שהוא יתברך מציאותו מעצמותו?

ב. משמע מדברי הצ"צ שהוא נוקט שהאברבנאל סבר שמצות האמונה הוא בממלא כל עלמין ולא בסובב כל עלמין, ועל זה כתב הצ"צ שמצות האמונה הוא ב"סובב", וב"ממלא" אין צריך ל"אמונה" אלא ישנו ידיעה, ומבאר באריכות את ענין הידיעה. הרי לכאורה בענין "ממלא" אין כל מחלוקת בין האברבנאל להצ"צ, ולמה הוצרך להאריך כל כך במשלים והסברים לבאר ענין "ממלא כל עלמין", הרי כל החילוק ביניהם הוא על מציאות ה"סובב" שהוא על פי קבלה, אבל מה שאלוקות מושג ע"פ שכל זהו בחינת ממלא לכאורה, וזהו ענין "היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות" ו"מציאותו מעצמותו" שכבר כתב הרמב"ם והאברבנאל באריכות. ומשמע מהאריכות של הצ"צ שבא לחלוק על האברבנאל גם לענין "ממלא", וצריך להבין מחלוקתם.

ג. כדי לבאר ענין הידיעה באלוקות מביא מ"ש הרמב"ם ש"מצד פעולותיו נדע שהוא נמצא", הרי לכאורה ענין זה לא שייך לכאן, כי ידיעה זו שהוא "נמצא", כבר נתבאר שזה אינו מצוה, אלא המצוה הוא בידיעת שלימות מציאותו, והאמונה בזה שהוא למעלה ממדריגת החכמה, אבל "מצד פעולותיו נדע שהוא נמצא" הוא דבר הפשוט בתכלית עוד קודם המצוה.

ד. באות ב' מביא משל מהנפש שבגוף, שהמחשבה ממש נמצאת ברגל, ומזה נבין ענין "ידיעת המציאות", ולכאורה כבר הביא משל זה בסוף אות א', ושם כתב "הגם שמעולם לא ראה אדם מהות הנפש שבו איך ומה היא עכ"ז נתאמת אצלו ברור מציאותה", א"כ כבר שם נתבאר שאינו משיג את מהות הנפש, ואינו מוכן איזה מקום יש להקשות בתחלת אות ב' ממ"ש "לית מחשבה תפיסא ביי" ולתרץ ממשל, שכבר כל זה ביאר בארוכה בסוף אות א' כך שאין מקום לקושינו מלכתחילה?

ואולי הביאור בזה:

מצינו ב' ביאורים בענין "ידיעת המציאות" – דהנה בסוף ספר דרך מצותיך (קעד, ב) ב"להבין ענין פסח ומצה" מאריך הרבה בענין ידיעת המציאות והשגת המהות,

ומסיים שם:

"ועד"ו יוכן ההפרש בידיעת המציאות בע"ם עליונות בנינו להרשב"י והאריז"ל דענין ידיעה שלנו הוא ע"ד האמונה שלכך נק' הי"ם רוא דמהימנותא ואין לנו שום הכרה בבחי' ח"ע כו' משא"כ ידיעת הרשב"י ז"ל עם שאינה השגת המהות כנביאים מ"מ י"ל שהיא ידיעה והרגשה ע"ד שהאדם נרגש ויודע מכח השכל שבו אע"פ שאינו משיג מהותו כנ"ל".

והיינו שיש אופן א' בידיעת המציאות שהוא ע"ד אמונה, כי אינו מרגיש בדבר, ויש אופן ב' שנקרא ידיעה מלשון הרגשה, אף שההרגשה אינה אלא במציאות הדבר ולא מהותו.

ובסוף אות א' כתב הצ"צ ברור שמצות הידיעה הוא "ופי' דעת הוא ל' הרגשה כמו והאדם ידע וגו' (בראשית ד, א) כי הדבר המושג ע"י ראיית השכל הוא נרגש ממש ולא בחי' אמונה שהדבר האמון אינו בבחי' הרגשה בהמאמין שהאמונה היא למעלה מהשכל", היינו כאופן הב' הנ"ל.

אלא שבשונה ממה שנתבאר ב"להבין ענין פסח ומצה" שנין ידיעה מלשון הרגשה שייך רק אצל יחידי סגולה, כאן מבאר שהוא מצות הידיעה שלכל אחד מישראל, והיינו שכל אחד מישראל מחוייב להתבונן ולהעמיק עד אשר יורגש אצלו ענין הממלא כל עלמין.

ולכן מובן מה שהאברבנאל קרא לידיעה בשלימות מציאות השם ית' בשם אמונה, אף שהוא ידיעה שע"פ שכל, כי מכיון שע"פ שכל הקב"ה הוא בלי גבול, ממילא השכל יבוא למסקנא שכך הוא אבל אינו יכול להרגיש את ענין הבלי גבול כי השכל הוא מוגבל. וא"כ ידיעה זו היא ממש כמו אמונה, וכמ"ש ב"להבין ענין פסח ומצה" שידיעה כעין זה נקרא אמונה. בסגנון אחר: מכיון שידיעת השכל בזה שהשם יתברך הוא בלי גבול הוא רק על ידי "ידיעת השלילה" היינו שידוע שאין לו גבול אבל אינו יודע מהו ענין ה"בלי גבול" בעצמו, לכן זה נקרא אמונה.

ועפ"ז מובן האריכות בדברי הצ"צ לשלול סברא זו שאי אפשר לשכל לתפוס את ה"בלי גבול", דבא לחדש שע"י הדעת וההרגשה בענין החיות שבעולמות יכול לדעת ענין "ממלא כל עלמין".

ועל זה מקשה באות ב' שאיך אפשר לתפוס בו יתברך, היינו שכוונתו להקשות לכאורה שגם על "ממלא כל עלמין" נאמר "לית מחשבה תפיסא ביי", כי מה ש"ממלא כל עלמין" אינו ענין של גבול ח"ו, אלא הקב"ה הוא ה"ממלא", ואיך אפשר לתפוס בו כלל.

ועל זה מתרץ שבאמת המהות אינו מתגלה לשום נברא, היינו אפילו המהות של ה"ממלא".

דהנה ממשיך שעל השגת המהות נאמר "ופני לא יראו" (שמות לג, כג), והנה דעת ב' התורה הוא המורה על דבר ידיעת המציאות אבל על השגת המהות נופל ל' ראייה שחוש הראות הוא כלי להשגת מהות דבר המוחש, והדעת הוא השגת המציאות". ואם נאמר שה"פני לא יראו" הוא בחינת הסובב ולמעלה מזה, מה שייך זה לכאן שאנחנו דנים אודות הידיעה בבחינת ממלא כל עלמין. אלא דזה שנאמר למשה רבינו "ופני לא יראו", שבבחי' ראיית המהות לא ישיג את ה"פני", היינו גם את ה"פני" של ממלא.

אבל בבחי' ידיעת המציאות, היינו ההרגשה ע"י כח הדעת, ישיגו גם בבחי' ה"פני", וזהו שהולך ומבאר להלן "וביסוד מלובש מוח הדעת הנמשך מדעת עתיק יומין ואריך אנפין כידוע והוא בחי' או"א"ס ב"ה בדעת ובבחי' פנימיות ... מאיר הארת דעת זה לכל נפש מישראל לידע את השם", היינו שהדעת שבכל נפש מישראל בבחי' הרגשה הוא בבחי' "אור אין סוף ב"ה", היינו בחי' "ופני לא יראו", כי הדיוק הוא "יראו" דוקא הוא שאינם רואים, אבל בבחי' דעת יכולים להרגיש בוו הבחינה שאי אפשר לשום נברא להשיג מהותה.

הנה ע"פ כל הנ"ל אפשר לתרץ את הד' שאלות הנ"ל:

- א. כבר נתבאר שהאברבנאל קרא לידיעה מצד השכל אמונה כי הוא בדרך ידיעת "השלילה" שאין זה ידיעה והרגשה ממש.
- ב. מחלוקת האברבנאל והצ"צ אינו רק בענין מצות האמונה אלא גם בענין מצות הידיעה, כי מצות הידיעה לפי הצ"צ הוא ההרגשה בהאלוקות דממלא כל עלמין, וזהו חידוש שלא נתבאר כלל בדברי האברבנאל.
- ג. כוונת הצ"צ במה שהביא את לשון הרמב"ם "מצד פעולותיו נדע שהוא נמצא" לכאורה אין כוונתו לענין מה שישנו בורא, אלא לענין ה"בלי גבול" וה"אין סוף" של אלוקות. שאין זה רק מסקנא מחמת חקירה וידיעת השלילה שמוכרח לשלול מהבורא את ענין הגבול, ומוכרחים לומר שהוא "בלי גבול". דהיינו שמהרמב"ם רואים שיש ב' אופנים בידיעת החיוב, א' השגת הדבר בעצמו, ב' השגת הדבר ע"י פעולותיו, היינו איך שהדבר עצמו מתחייס לענין אחר. וזהו מה שבא לבאר שאף שענין הבלי גבול אי אפשר לדעת בעצמו, אבל רואים ענינים של בלי גבול בהנבראים ובחיות הנבראים, היינו איך שהבלי גבול של אלוקות מתייחס להנבראים המוגבלים, שמזה יודעים ומרגישים את ענין הבלי גבול עצמו גם כן.

ד. וזהו החילוק בין מה שנתבאר באות א' ממשל הנפש שבגוף ומה שנתבאר באות ב' ממשל הנפש שבגוף, דבאות א' רק ביאר באופן כללי שאפשר להרגיש האלוקות ע"י שרואה שהעולם חי, כמו שמרגישים שיש נפש מחמת שמרגיש חיותו, אף שאינו יודע מה היא. אבל עדיין יש מקום לשאול שמא הנפש אפשר להרגיש אותה ממש מחמת שהיא סוף סוף גם כן מוגבלת [כי רואים שהנפש מחי' רק גוף אחד ולא שנים]. ואף שאי אפשר להכיר מהותה מחמת שהיא רוחנית ומ"מ אפשר להרגישה במה שהיא מחי' את הגוף, אבל אין מזה ראי' שאפשר להרגיש האלוקות שהוא בודאי אינו מוגבל בחיות העולמות, וא"כ אולי יש לומר שאף שמרגישים שיש חיות רוחניות בעולמות, הרגשה זו אינה בהאלוקות וה"אין סוף", כי אי אפשר להרגיש זה כלל.

במילים אחרות: אולי אין ההרגשה בנפש עצמה אלא בחלק שיש בו ערך לגוף ולפרטי האברים, אבל בחלק שבאין ערוך לחיות הגוף אין בזה הרגשה כלל. וכן באלוקות, אולי החיות הרוחני שמרגישים אין זה הפנימיות של האלוקות שהוא בודאי "אין סוף", וא"כ אין שייך דעת והרגשה ב"אלקות".

ועל מחדש שיש גדר של "ידיעת המציאות" שעל ידי דבר אחר יש בו הרגשה בדבר בעצמו, ומביא משל שוב מהתלבשות הנפש בגוף, אבל מוסיף מה שלא ביאר באות א':

"הגם שיודע כביורר שמלובשת בכל רמ"ח איברי גופו שהרי מיד שיעלה ברצונו לנענע ברגלו תתנענע הרגל תומ"י בלי שיהיו ואיחור כלל ... מזה הוראה שהמחשבה ישנה ממש ברגל, והנה נתברר מציאות התפשטות אור הנפש בכל איברי הגוף ועכ"ז אינו מכיר אופן ההתלבשות וכ"ש שאינו מכיר מהות הנפש מה היא".

דהיינו שעיקר החידוש שבמשל שבאות ב' הוא שגם איך שהנפש מלובשת באברים המוגבלים אין זה רק חלק הנפש השייך לאבר ההוא, אלא ל"מחשבה" שהיא באין ערוך נעלית מהרגל, וזה רואה ומרגיש שברגל מלובשת שבאין ערוך להרגל, וזהו מצד שבידיעת המציאות, היינו ידיעת דבר אחד ע"י דבר אחר, יכול לתפוס גם בעינינים שבאין ערוך.

וממשיך בדרך כל שכן וקל וחומר, שאם הרגשתו בכח הנפש המלובשת באבר פרטי ההרגשה היא ב"מחשבה" איך שהיא ברגל, כל שכן שידיעתו והרגשה שיש בו נפש באופן כללי, אין זה רק ה"גבול" ו"חלק" ו"חיצוניות" הנפש, אלא ה"בלי גבול" של הנפש שבאין ערוך להגוף לגמרי.

[וראה בדברי הת' שמואל שי' הכהן גרימברג בענין דעת – מפתחא דכליל שית
ובדברי הת' מנחם מענדל שי' סטאן בענין מצות האמנת אלוקות לדעת הרמב"ם].



”ופני לא יראו”

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם

הנה בספר המצוות לכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע במצוות האמנות האלוקות אות ב' מקשה:

”יש סתירה לדברינו אלה שאנו אומרים שמציאת ה' והיותו מחי' העולם אינו בכלל אמונה אלא בבחי' דעת ממש ממאמר הידוע בזהר דלית מחשבה תפיסא ב' כלל, ומשמע שאין הנבראים יכולים להשיג אותו ית' בדעתם והשגתם בלל”.

היינו, שמצד אחד מבואר בזהר שאין ביכולת מחשבה ושכל הנבראים להשיג את מציאות השם יתברך, ולאידך מבאר הצמח צדק שיש מצות ”לידע” את מציאות השם, היינו שלא רק שזה שייך לנביאים, אלא לכל ישראל.

וממשיך:

”אך הנה באמת אין מזה הריסה כלל והכל אמת ויציב, והוא עפמ”ש הרמב”ם שהבורא ית' הוא הידוע מציאותו ולא מהותו וכ”ה בכל ספרי האמות, ור”ל שאנחנו מצד פעולותיו נדע שהוא נמצא אבל איננו מכירים איך ומה הוא”.

ומבאר ע”פ משל ומסיים:

”...הוא ית' הוא הידוע מציאותו, שאנחנו נדע שיש בורא מקור החיים המחיה ומהווה העולם, אבל מהותו אינו נודע, וע”ז נאמר דלית מחשבה תפיסא ביה ר”ל להכיר מהותו ממש שזה אינו מושג לשום נברא בעולם, כדכתיב ופני לא יראו (שמות ל”ג כ”ג)”.

מבואר דהשגת מהותו של השם יתברך אינו מושג לשום נברא, אבל מציאות הבורא המהווה ומחי' זה יכולים ומצווים אנו לדעת בהשגה וידיעה ולא רק באמונה.

וממשיך:

”והנה דעת בל' התורה הוא המורה על דבר ידיעת המציאות, אבל על השגת המהות נופל ל' ראייה שחוש הראות הוא כלי להשגת מהות דבר המוחש.. ולפי שבאלקות לא יתכן השגת המהות אלא ידיעת המציאות בלבד לכן נאמר אחזה תרגום ואחוריים של הראיה וכן הוא פי' הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים (דברים ד' ל”ה), כלומר ענין זה שה' הוא האלקים תוכל להגיעו בבחי' דעת ממש והוא אמות חזק כמו הראיה ממש שמה שאינו משיג מהותו אינו שום

רפיון ושינוי בחזוק אמיתית ברור מציאותו אצלו כאילו רואה ממש מאחר שידוע מציאותו וכמשנת"ל בארוכה ממשל הנפש".

מבואר שהלשון ראי' מורה על השגת מהות הדבר, והלשון דעת מורה על ידיעת המציאות בלבד, אלא שמכיון שגם בדעת יתכן שהדבר יתאמת אצלו כמו בראי' שרואה הדבר לכן נאמר "אתנה" או "הראת לדעת" – מצד מעלה זו שבדעת שמביא את היודע למעלה זו של "אימות חזק" כמו שיש בראי'.

וממשיך:

"אלא שבהשגת מהות האלקות יהי' תענוג עצום ונפלא לאין קץ ותכלית כי הוא מקור התענוגים וזוהי מעלת הנביאים שנאמר בהם וירא אליו ה' וכו' (בראשית י"ח א') ולע"ל יתגלה אלינו כמ"ש וראו כל בשר (ישעי' מ' ה') עין בעין יראו (ישעי' נ"ב ח') כנודע".

היינו, שיש מעלה בראי' שאין בדעת, והוא מעלת התענוג, וזהו מעלת הנביאים שהשיגו את השם יתברך בבחינת ראי', ולכן גם הי' להם "תענוג עצום ונפלא".

ומסיים:

"ומ"מ יוכל כל משכיל על דבר להתענג תענוג עצום ונפלא מרוב כל בדיעה זו שיצייר בדעתו יחוד הש"י אע"פ שלא השיג מהותו ועד"מ כמו ששמח העשיר מהון מרגליות הצרור ומונח אצלו אע"פ שאיננו רואה בעינו כל רגע, וכמשנת"ל בלק"א פל"ג".

דהיינו שמחדש שאף מי שאינו נביא אלא "משכיל על דבר" יכול גם כן להתענג בדיעה זו שיצייר בדעתו יחוד השם יתברך. ומביא על זה משל ששמח עשיר מצרור מרגליות שמונח אצלו אף שאינו רואה המרגליות בכל רגע. ומציין על זה "כמו שנתבאר בלקוטי אמרים פרק ל"ג".

וצריך ביאור:

א. הרי ביאר בארוכה שהשגת המהות לא שייך כלל אצל הנבראים, וראי' הוא השגת מהות הדבר, ואם כן איך סיים שהנביאים השיגו אלוקות בבחינת ראי', זה נראה שסותר את דבריו הראשונים.

ב. אם תענוג בא דוקא מצד ראי' ולא מצד ידיעה, איך יוכל כל משכיל שאינו במדריגת ראי' "להתענג תענוג עצום ונפלא".

ג. מהו תוכן המשל ששמח העשיר מצרור מרגליות אף שאינו רואה, וכי תענוגו הוא מראיית המרגליות, תענוגו הוא ממה שהם שלו, וזה אינו תלוי בראי'.

לכאורה, אם כן מה השייכות לענייננו?

ד. מהו הציון שנתבאר זה בפרק ל"ג בתניא? אף שבתניא שם יש משל "כמו שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק שלא עמל בו, כן ויותר מכן לאין קץ, יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילונו אבותינו, הוא יחוד ה' האמיתי", אבל אין זה דומה למשל של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, כי המשל בתניא מדגיש את גודל השמחה ששמח על ירושה שלא עמל בו, וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מדגיש שהשמחה היא אף שאינו רואה. ולכאורה אלו עניינים שונים. ואיך המשל בתניא שייך לענייננו?

ולכאורה נקודת הביאור בכל זה:

א. הראי' של הנביאים אינה באותו מדריגה באלוקות שעליו נאמר "לית מחשבה תפיסא ביי", ו"ופני לא יראו", אלא פשוט שרואים מדריגה שלמטה מזה, ואם אצל משה רבינו נאמר רק "וראית את אחורי" כ"ש שראית שאר הנביאים אינו למעלה יותר ממדריגת "אחורי". ולכן אין כאן סתירה בין תחלת הפרק וסופה, דבתחלת הפרק מדבר כמ"ש בפירוש במדריגת "ופני לא יראו", ועל זה מחדש שאף על פי שבמדריגה זו אין "ראי'", ולא שייך כלל לשום נברא בעולם להשיגו, מ"מ במדריגה זו עצמה יש בחי' דעת, בבחי' "ידיעת המציאות", וזהו נקודת הביאור, שעל אותה המדריגה שאומרים "לית מחשבה תפיסא" זהו רק לענין "השגת המהות, ולא לענין "ידיעת המציאות".

היינו שדיוק לשון הפסוק הוא "ופני לא יראו", היינו בבחינת ראי' דייקא, אבל בידיעה יכול להגיע ל"פני".

ב. מה שבכל זאת מביא בהמאמר את ענין ראיית הנביאים אף שמדבר על המדריגה של "ופני לא יראו", וגם הנביאים אינם רואים מדריגה זו, הוא כדי לבאר את מעלת הראי', שבאותם עניינים שיש בחי' השגת המהות ובחי' ראי', יש גם תענוג, משא"כ בידיעה.

ג. אחר כך מחדש שיש "ציור" שהוא מביא את ענין התענוג, ואצל הנביאים העניינים שנתגלו אליהם לא היו צריכים "לצייר בדעתם", כי נתגלו העניינים עצמם אליהם, אבל במי שאינו נביא יש בידו היכולת להתענג מהידיעה שיש לו, כי על ידי שצייר את מה שיודע כאילו רואה הדבר, זה מביאו לידי התענוג על עצם הדבר שיודע.

ד. וזהו המשל מהעשיר, שאף שבודאי התענוג שלו אינו רק מראיית המרגליות,

והראי' שאם הי' רואה מרגליות אצל אחרים לא הי' מתענג מזה, אלא תענוגו ממה שהם מונחים אצלו, אלא שיש חילוק בין מה שיודע שיש אצלו המרגליות לבין מה שרואה בעיניו ממש המרגליות, שכשרואה המרגליות שהם שלו מכבר זה מביא לו שמחה ותענוג, וזהו נקודת המשל – ששמחה זו שיש לו בראיית המרגליות ישנה גם אם אינה רואה המרגליות בכל רגע, היינו ששמח במה שמונחים אצלו כמו ששמח כשרואה אותם, כי המרגליות מצויירים בדעתו כאילו רואה.

ה. כמו כן ה"משכיל על דבר", היינו שבנוסף לזה שיש לו ידיעה באלוקות בבחי' "ידיעת המציאות", הוא גם מצייר "יחוד השם יתברך", היינו איך שהעולמות בטלים לאלוקות, בזה יוכל להתענג כאילו רואה אלוקות וביטול העולמות – תענוג נפלא ועצום. וזהו כמו שמצייר העשיר המרגליות שיש לו שאינו רואה אותם עתה, כמו כן המשכיל הזה יש אצלו ידיעה בעינים אלו שמצייר, אלא שאינו בבחי' ראי' אצלו, אבל אין זה מניעה שיתענג מזה, כי על ידי "ציור" הענין זה מביא תענוג. ואילו לא הי' אצל המשכיל הזה "דעת" באלוקות והי' מצייר ענין "יחוד השם" הי' זה כמו עני שמצייר בדעתו מרגליות, אבל מכיון שיש לו בידיעתו הענין לכן הוא כמו עשיר, רק שצריך לצייר כי אינו רואה הדבר שיודע.

ו. ובתניא שם מבואר שכל מי שיעמיק בענין ביטול העולמות ויחוד השם ישמח לבו ותגל נפשו, ואולי כוונת הציון לשם שרואים שענין השמחה והתענוג שייך גם למי שאין אצלו את ענין הראי'.

ז. אלא שעדיין צריך ביאור, כי בתניא מדגיש שזהו "אמונה", ולכן אומר שזהו כמו "שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק שלא עמל בו, כן ויותר מכן לאין קץ, יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילוננו אבותינו", היינו שגם ה"אמונה" ביחוד השם יתברך ללא ענין ה"דעת" יכולה להביא לידי שמחה. ולכאורה מהמאמר משמע קצת שרק מי שיש לו דעת באלוקות יוכל להגיע גם לתענוג ושמחה אם יצייר בדעתו?

ח. הנה אף שגם בתניא אומר ש"יעמיק מחשבתו ויציר בשכלו ובינתו ענין יחודו יתברך האמיתי", היינו שאין זה רק "אמונה", אבל לאידך אינו מדבר על ענין הדעת לכאורה, ואם כן איך מתאים עם הביאור של המאמר, ולמה מציין לשם?

ט. ואולי יש לומר שיש אמנם ב' אופני תענוג – (א) עשיר ששמח מצרור מרגליות המונח אצלו, (ב) "שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון

עתק שלא עמל בו", "שמחת הדיוט ושפל אנשים". ושניהם הם על ידי ענין הציור במחשבתו את ענין "יחוד השם האמיתי", אלא שיש חילוק בין אם (א) השיג הענין בדעתו ומצייר במחשבתו, או (ב) רק מאמין בענין זה כמו ירושה שלא עמל בו, ומציירו במחשבתו. ובמאמר דידן שמדגיש את מעלת הדעת מדבר באופן הראשון, ולכן שינה מהמשל המבואר בתניא ל"עשיר" סתם, היינו שנתעשר מחמת עמלו ויגיעתו רק שאינו רואה ואעפ"כ יכול להתענג בעושרו.

[ויש לעיין אם התענוג הזה הוא גם במדריגה של "ופני לא יראו", דאף שנתבאר שב"דעת" יש ידיעה גם בבחי' זו, אבל אולי אין שייך לצייר זה כמו שאין שייך לראי', וא"כ כל הסיוס מדבר רק במדיגות של "וראית את אחורי" ששייך לראיית נבואה וגם לענין הציור, או שמא יש לומר שבאמת רק "ראי'" אין שייך במדריגה זו אבל ציור שייך גם בזה. כי כמו שמחדש במאמר שאפשר "דעת" ו"הרגשה" בזה, אולי גם הביטול של כל העולמות שבא מחמת "הרגשה" ב"מדריגה" זו, יוכל גם "לציירה". אף דאינו שייך שיתגלה מדריגה זו אל הנבראים בבחי' ראי', מ"מ שמא בציור, שאינו ש"מהות הדבר" מתגלה אליו, רק שמצד "מציאות" הדבר יש מקום ל"ציור" במחשבתו, ושמא זה אפשרי גם לצייר וגם להתענג מהציור הזה. וצריך עיון].



דעת – מפתח לששה מדות

הת' שמואל שי' הכהן גרימברג

בספר המצוות להצמח צדק מצות האמנת אלוקות מבאר שמצות ידיעת ה' אינו האמונה שיש אלוקה נמצא, שזה כבר ידענו לפני המצוה, אלא המצוה היא "להתבונן ולהעמיק מחשבתו בזה".

ומבאר:

"ופי' דעת הוא לשון הרגשה כמו והאדם ידע וגו' כי הדבר המושג ע"י ראיית השכל הוא נרגש ממש ולא בכחינת אמונה שהדבר האמון אינו בכחינת הרגשה בהמאמין, שהאמונה היא למעלה מהשכל".

ובאות ב' שם מבאר:

"ולפי שבאלוקות לא יתכן השגת המהות אלא ידיעת המציאות בלבד לכן נאמר "אחזה" תרגום ואחוריים של הראי' וכן הוא פירוש הכתוב "הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים" כלומר ענין זה שהוי' הוא האלקים להגיעו בבחי' דעת ממש".

וממשיך שהדעת נקרא בזהר "מפתחא דכליל שית", כי דוקא הדעת מעורר את המדות. ומביא על זה שרואים בחוש שכשהאדם מרגיש את עצמו הרי הוא מתעורר לאהוב הטוב ולשנוא הרע, משא"כ בעת שאינו מרגיש את עצמו כל כך, כגון שטרוד באיזה ענין, שאז אינו מרגיש את עצמו כל כך וממילא לא יתפעל כל כך במדותיו באהבה ושנאה.

אח"כ מביא כמה ענינים, שבהשקפה ראשונה מעוררים שאלות על כללות הביאור, וגם על המשך וסדר הענינים, וכדלהלן:

א. מבאר ששרש הדעת הוא "מאחוריים דיסוד אימא", כי אימא הוא כח ההבנה, וההבנה היא במהות הדבר, ולכן כח הדעת שהוא רק הידיעה במציאותו הוא "בחי' אחוריים שלה לבד".

ב. "האמונה היא הנקראת עטרה בספרים כי היא כמשל העטרה בבחי' מקיף לבד על הראש ואינו נכנס בפנימיותו ואין המדות מתפעלים ממנה לפי שהוא בבחי' ריחוק".

ג. מביא מה שאחז"ל "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" – "משום שענין האמונה הוא בחי' מקיף ואין מדותיו זזים ממקומם על ידי זה אלא ע"י הדעת דוקא".

ד. ואח"כ מוסיף "כמו"כ יובן הענין למעלה שבחי' נה"י דז"א מוחין לנוקבא וביסוד

מלובש מוח הדעת הנמשך מדעת עתיק יומין ואריך אנפין כידוע והוא בחי' אוא"ס ב"ה בדעת ובבחי' פנימיות, וממדת מלכותו ית'... מאיר הארת דעת זה לכל נפש מישראל לידע את השם", משא"כ האמונה "שרשה מבחי' כתר מלכות שהוא בבחי' מקיף וסובב על המלכות, ומה שמאיר מזה בכל נפש אמונת האלוקות הרי אמונה זו היא ג"כ מקיף לבד".

וצריך ביאור:

א. לכאורה בכדי לבאר שדעת מעורר המדות הי' יכול לבאר שההרגשה בכל ענין הוא ע"י הדעת דוקא, דהיינו על ידי הדעת באותו הענין עצמו, דכשיש דעת בטוב הדבר מתעורר לאהוב אותו וכו', וכמו"כ על ידי העמקת הדעת בזה שיש חיות האלוקי המחי' העולמות תהי' לו הרגשה בזה שאלוקות הוא חיות העולמות, וממילא יתעורר ב"לאהבה את ה' אלקיך כי הוא חייד". ולמה מבאר כאן ביאור ומשל חדש שכשאדם מרגיש עצמו וחיותו מאד מתעורר לאהוב הטוב ולשנוא הרע, וכשהוא טרוד אינו מתעורר כל כך, ודוקא עפ"ז מבאר מה שמתעורר לאהוב את ה', והי' צריך לכאורה לומר שכשאדם מרגיש את הטוב מתעורר לאהבו וכו'.

ב. לכאורה כוונתו כאן לבאר את מעלת הדעת איך שדווקא על ידו מתעוררים המדות, משא"כ על ידי האמונה, וא"כ מה נוגע כאן "החסרון" של הדעת ששרשו רק מבחי' אחוריים דאימא ואינה כראיית והשגת מהות הדבר, ואף לא כהבנת מהות הדבר. [ולכאורה מקום ענין זה הוא לעיל בהמאמר כשבאר בארוכה החילוק בין השגת המהות לידיעת המציאות, ומה זה נוגע להענין המתבאר כאן].

ג. עוד צריך ביאור, מצד אחד מבאר שרק האמונה אינה מעוררת את המדות, ומשמע מזה שראיית והשגת הדבר יתכן שיעוררו את המדות, ולאידך משמע שרק כח הדעת מעורר את המדות, ולא כח הראי' והשגה וההבנה.

ד. לכאורה ענין "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" מוכיח רק שתיכנן אמונה שאינה נרגשת במדות, אבל עדיין אין מכאן ראי' שרק על ידי הדעת נרגש הידיעה במדות, [והגע עצמך, וכי מי שיש אצלו ראי' באלוקות (או אפילו רק משיג או מבין) היתכן אצלו ענין הגניבה?].

ה. מה נוגע לענין התעוררות המדות לבאר סדר השתלשלות הדעת מדעת דעתיק יומין כו' ולהוסיף "והוא בחי' אוא"ס ב"ה בדעת", לכאורה די בכך שיבאר שדעת נמשך במלכות באופן פנימי, משא"כ שרש האמונה מבחי' הכתר אינו נמשך בפנימיות, וממילא האמונה היא בבחי' מקיף בנשמות

ישראל.

ואולי אפשר להציע את הביאור בכל זה:

עיקר הביאור במאמר זה בהענין דידיעת המציאות הוא שאף שהידיעה היא רק במציאות הדבר ולא במהותו, אבל עי"ז יש לו הרגשה בפנימיות הדבר ולא רק בבחי' אחוריים וחיצוניות הדבר. וכך לכאורה עולה מפירושו הכתוב שהביא לעיל בהמאמר "וראית את אחורי לפני לא יראו", שבחי' ראית המהות תיתכן אצל נביאים רק בבחי' אחוריים דלמעלה, אבל ב"פני" לא יתכן לשום נברא בחי' ראי', אבל ידיעה שייך בבחי' "פני", ולא רק אצל יחידים, אלא אצל כל ישראל ע"י בחי' הדעת.

ולכן נוגע לבאר מה שהדעת שבכל נפש מישראל הוא "בחי' אוא"ס בדעת", דלא זו בלבד שיש בדעת את המעלה שנמשך אצל הנשמות בבחי' פנימיות, אלא שנמשך בזה ה"אוא"ס ב"ה". (ומתורץ שאלה ה').

וצריך ביאור איך הוא, איך יתכן שמה שכח הראי' של משה רבינו עליו השלום אינו יכול לתפוס יוכל להיות מורגש בכח הדעת של כל נפש מישראל, ועל זה מבאר שהחילוק בין ראי' לדעת הוא שראי' תופס מהות הדבר והדעת תופס מציאות הדבר. דהיינו, מכיון שבדעת ההרגשה היא במציאות דוקא, לכן יתכן שיורגש בו ענינים כאלו שמהותם אינו יכול להתגלות בכח הראי'. [ע"ד מאחז"ל תקנתו קלקלתו (תענית יז, א)].

לכן נוגע לבאר את ה"חסרון" של הדעת כאן, כי מה שדוקא דעת הוא מפתח למדות שייך ג"כ ל"חסרון" זה. והביאור יובן ממאחז"ל "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" ומבאר בזה שאף שמאמין ביכולת ה' "אין מדותיו זזים ממקומם על ידי זה".

דהיינו, אילו הי' נרגש האמונה ביכולת ה' במדות לא הי' מתעורר להשיג דבר היפך רצון ה', אבל במדות הרגשתו היא שלו היכולת לגנוב ולמלאות מחסורו, היפך האמונה, וממילא מתעורר לגנוב. ונמצא שיש ב' "מקומות" בנפש האדם, "מקום" האמונה, ו"מקום" המדות, ואין נרגש ב"מקום" זה מה שנרגש ב"מקום" זה. וממילא, המדות פועלים עליו לגנוב במעשה כי המדות שייכים לכלי המעשה, ו"מקום" האמונה שבו על כרחא נגררת עמו למעשה הגניבה, ואין לו ברירה אחרת אלא להתפלל לרבש"ע "הושיעני".

והטעם שהם בשני מקומות נבדלים, שהאמונה אינה נרגשת במדות, הוא לכאורה מצד "מעלת" האמונה. היות שנמשכת ממקור גבוה יותר, דהיינו שמאיר בה האמת כמו שהוא, ובתוקף גדול, אין האדם עצמו ומדותיו "כלים" להאמת כמו שהוא מצד האמונה.

וזהו מעלת הדעת שהוא "תופס" רק את המציאות של הענין. דהיינו שהענין כמו שהוא בכל תקפו, היינו "מהותו", אינו נתפס כלל, ורק איך שהענין הזה פועל בדבר אחר זהו שנרגש, ולכן יכול להביאה בהרגשה פנימית אצלו. ולא זו בלבד שמביאה לידי הרגשה ב"מוחיך", אלא גם המדות יכולים להתעורר מזה.

[ועפ"ז אולי יש לתרץ את השאלה הא' הנ"ל, דשמא רוצה להדגיש שהתעוררות המדות שייכים למה שהאדם "מרגיש עצמו", ולא רק שנרגש הענין שאליה הוא מתעורר. דדוקא ענין זה מבאר את החידוש שבדעת שמצד אחד שייך להאדם עצמו והרגשתו את עצמו, ומצד שני על ידי הדעת יוכל האדם עצמו להתעורר לאהוב את השם, ולכן מסיים עפ"ז "ואז תהפך לאיש אחר", היינו שהדעת פועל על האדם עצמו, אבל ראה להלן ביאור אחר בשאלה הא'].

עפ"ז אולי יש לתרץ את השאלה ד' דלעיל, דאיך מסיק ממאחז"ל "גנבא אפום מחתרתא" שרק ע"י הדעת זוים המדות ממקומם, הרי מוכח מכאן רק שהאמונה אינה פועלת זה, אבל מנין שדוקא הדעת פועל זה. ואולי יש לומר הביאור בזה על פי המבואר שם בתחלת הענין במי שטרוד באיזה ענין גדול שאינו מתעורר כל כך, על דרך זה יש לומר דהן אמת אם ה' אצלו הראי' באלוקות ה' מונע ממילא את ההתעוררות לגנוב, אבל אין זה מצד שניווזו המדות, אלא שמצד עצמם לא נשתנו אלא שאינם בתוקף כל כך מחמת שטרוד בראי' והשגת אלוקות, וממילא גובר בו הראי' וההשגה ומתנהג לפי'. וזהו החידוש בדעת, שמצד "חסרונו" אינו שולל את התעוררות המדות, ואדרבה גורם להתעוררות, אבל ההתעוררות תהי' "לאהוב את השם", (ורק באופן זה ישנו את שלילת הגניבה בתכלית).

ועפ"ז אולי יש לתרץ גם את השאלה הג' דלעיל מדוע אינו מבאר מה שדוקא על ידי הדעת יש התעוררות המדות משא"כ על ידי ראי' והשגה לבד, דלפי הנתבאר לעיל ישנו צד השווה בין אמונה ודעת בפעולתם בנפש האדם, שבשניהם יש מקום להתעוררות המדות, האמונה אינה שוללת את המדות כי היא בבחי' מקיף, (ויתכן גם שיתעורר לענינים כאלו שהם היפך האמונה כמו גניבה כו'), וגם הדעת אינו שולל את המדות, ואדרבה מעוררם.

אבל עדיין אינו מובן כל כך, הרי מה שהאמונה אינה פועלת התפעלות המדות הוא "לפי שהוא בבחי' ריחוק", וא"כ שמא די לעוררם על ידי הראי' והשגה ש"קרוב" יותר להאדם ומדותיו, ועדיין לא נתבאר ההכרח שדוקא על ידי הדעת מתעוררים המדות.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

לפי מה שנתבאר כבר משמע ששיקר החידוש בדעת הוא שגם בחינת "פני" דאלוקות, "שזה אינו מושג לשום נברא", גם בחינה הזו נרגשת ע"י הדעת בכל נפש

מישראל.

ועפ"ז מובן שהתעוררות המדות שנמשך ע"י הדעת הוא פלא, דעצם זה שיתכן שה"אוא"ס ב"ה" יהי' מורגש בדעת זה פלא אחד, וזה שיתכן שיביא להתעוררות המדות שהם למטה מהדעת, ומוגבלים יותר מהדעת, זהו פלא על גבי פלא לכאורה.

אלא שהיא הנותנת, דדוקא מצד זה שנרגש בדעת ה"אוא"ס ב"ה", דהיינו ה"פני", היינו פנימיות האלוקות, משום זה דוקא המדות גם כן "בטלים ונמשכים אחר הדעת", כי מצד שהוא אין סוף אי אפשר להגבילו ל"מקום" הדעת, לכן גם המדות שהם למטה מהדעת, גם ניזוים ומתעוררים.

ואולי זהו הביאור בשאלה הא' – דמה שמבואר בכ"מ שע"י שנרגש אצלו הטוב דאלוקות (מה שאלוקות מקור החיים) ע"ז מתעורר לאהבה כו' כי הוא חייך, אין זה עיקר ועומק הענין המבואר כאן, דאדרבה לפי המבואר שם מה שנרגש בדעת הוא בחינת "אחורי" ולא בחי' "פני", ולכן מעורר מדה פרטית השייכת למה שנרגש אצלו בדעתו.

אבל כאן רצונו לומר שהמדות מתעוררים ממילא לאהוב ולירא את השי"ת מחמת שנרגש ה"פני" דאלוקות, האוא"ס הנמשך בדעת, והמשל לזה הוא מה ש"אנו רואים בחוש שלפי שהוא מרגיש את עצמו וחיותו מאד אזי מדותיו מתפעלים בהתפעלות רב לאהוב הטוב ולשנוא הרע", "כמו שהאדם אוהב וחפץ לעשות דברים המוכרחים לקיום נפשו וגופו... כמו שהאדם שונא המזיק לנפשו ובורח ממנו כמטחוי קשת", דזה שמרגיש את עצמו אינו ענין פרטי בו, וגם המדות שמתעוררים אינם שייכים לפרט מסויים, אלא המדות כולם מתעוררים לאהוב הטוב המוכרח לו ולשנוא הרע המזיקו, מחמת שמרגיש את עצם מציאותו וחיותו מאוד.

וזהו הביאור בזה שמשווה בין "אמונה" ל"דעת" לענין התעוררות המדות ולא מדבר על "ראי' והשגה" (שאלה ג' וד') כי "ראי' והשגה" כבר נתבאר בארוכה שאי אפשר שיהיו בבחי' "פני", ורק בבחי' "אחורי" וגם זה רק בנביאים וכו', ממילא הענין המבואר כאן, שהמדות מתעוררים מחמת שנרגש בהאדם ענין ה"פני" שאינו מוגבל ל"מקום" מסויים, ענין זה ודאי אינו שייך ב"ראי' והשגה" שמושג בהם רק ענין "אחורי". אבל "אמונה" הוא גם בבחי' "פני" וא"כ צריך ביאור מדוע אין המדות מתעוררים ממילא מחמת האמונה.

ועל זה בא הביאור דאף דענין האמונה הוא גם בבחי' "פני", אבל כשבחי' "פני" מתגלה באופן דמקיף אינו נכנס בפנימיות האדם וממילא המדות בלתי ניזוים. ומסיים שדוקא משום שהוא מתגלה בבחי' מקיף, היינו למעלה משכל האדם, זהו גם מעלתו מה שמאיר בזה "בחי' הארת הכתר שבמל' ששרשו מכתר עליון שלמעלה מהחכמה

ונק' סוכ"ע".

נמצא שענין "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין" המבואר כאן הוא ב' אופנים בהתגלות ה"פני" דאלוקות, ד"ממלא" הוא שרש הידיעה, והוא בחי' "הרגשה" במציאות ד"פני", היינו שנרגש את בחי' ה"פני" איך שנמשך בחיות העולמות, ע"ד הידיעה "שהמחשבה ישנה ממש ברגל", ו"סובב" הוא שרש האמונה, היינו שמצד שהאלוקות הוא למעלה מהשכל, הרי מרגיש שאי אפשר להשיגו.

[וראה בדברי הת' מיכל אהרן שי' קופלן בענין ידיעת המציאות ובדברי הת' מנחם מענדל שי' סטאן בענין מצות האמנת אלוקות לדעת הרמב"ם].



מצות האמנת אלוקות לדעת הרמב"ם

הת' מנחם מענדל שי' סטאן

בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלוקות פ"א-ב מביא מחלוקת הבה"ג והרמב"ם אם מצות האמונה במציאות הא-ל נמנה במנין תרי"ג מצוות, שהבה"ג ס"ל שאינו במנין והרמב"ם מנאה במצוה הראשונה.

ומביא בדעת הבה"ג ב' ביאורים – א) מ"ש הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ שלדעת הבה"ג נמנו רק גזירות, אבל האמונה הוא השרש שממנו נולדו המצוות לא ימנה (בשבונון). ב) מ"ש הרב חסדאי בספר אור ה' הובא בספר ראש אמנה להרב האברבנאל ד"אם נניח אמונת מציאות הא-ל מצוה כבר נניח אמונת מציאות הא-ל קודמת למצוה", כי לא יצויר מצוה (בשוא) ללא מצוה (בפתח).

ובדעת הרמב"ם ביאר בשם הרב האברבנאל שהמצוה אינה על האמונה במציאות הא-ל אשר סותרו הוא הנעדר ח"ו, אלא המצוה היא על האמונה שמציאותו הוא היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות.

דהיינו, שאמנם האמונה על זה שיש אלוקה אין זה מצוה, אלא הרי היא שרש המצוות, אבל יש גם מצוה להאמין בשלימות מציאותו.

אבל הצ"צ מבאר באופן אחר את ענין מצות האמנת וידיעת האלוקות, ותורף הענין – דענין האמונה הוא שהוא ית' למעלה מעלה ממדריגת החכמה, וענין ידיעת אלוקות היינו הרגשת האלוקות, ולזה צריך העמקת הדעת, והצווי הוא על העמקת הדעת.

ועפ"ז מבאר באופן חדש את המחלוקת בענין מנין מצות האמונה:

"עתה יתבאר דעת מוני המצות שנחלקו בזה אם ימנה זה במנין המצות אם לאו ודעת בה"ג שלפי שעיקר ענין זה דידיעת האלקות הוא מושג ונרגש כנ"ל א"כ לא יתכן ציווי ע"ז כי הציווי אינו נופל אלא בדבר שיש בו בחירה (כמ"ש הרמב"ם פ"ב מן השמנה פרקים) אם בדעות או במחשבה ודבור לחשוב או לא לחשוב, לדבר או לא לדבר, לעשות או לא לעשות אבל דבר המורגש ונראה לעין מה יתכן ציווי ע"ז להרגישו או למנוע מהרגיש אחר שמורגש שהרי אנו רואים העולם חי וקיים מחיי החיים וכמשנת"ל פ"א לכן לא מנה זו במנין המצות אמנם הרמב"ם וסיעתו ור' יונה וסיעתו שמנו זה במנין המצות טעמם כי הציווי הוא על העמקת הדעת וההתבוננות בדבר זה הירוע שע"ז יתכן ציווי כי גם שהדבר ידוע אעפ"כ אם לא יתבונן תמיד בזה ויסיד דעתו לדברים אחרים לא יועיל כלום ואפי' שיחשוב זאת

במחשבה והרהור לבר אינו כלום אלא צריך להעמיק דעתו דוקא ואז יפתחו המדות בו' וע"ז נאמר וידעת היום והשבות אל לבבך (דברים ד' ל"ט) וגם הציווי הוא על ההאמנה במה שא"א להשיג בדעת כנ"ל וז"ש הרמב"ם בס' המצות שהציווי הוא בהאמנת אלקות ובריש ס' המדע אמר לידע שיש שם מצוי ראשון בו' וכלל בזה ב' דברים שהם ידיעת מציאותו הנודע בדעת וגם האמונה בו והם מצוה א' להשים דעתו ע"ז וגם להאמין כנ"ל והר' יונה עשה מזה שתי מצות מצות האמונה מפסוק אנכי בו' ומצות הדעת מפסוק וידעת היום, ואמר וז"ל ומעלת התבונן בגדולתו ית' כמ"ש וידעת וגו' נמסרו לנו במצות עשה, וכ"כ בספר חרדים משמו, וז"ש החינוך לידע ולהאמין שיש אלוהים ר"ל מה שאפשר לידע ידע דייקא ומה שא"א לידע יאמין כמשי"ת ואיהו בשיטת רמב"ם קאזיל דקחשיב להו במצוה א' במנין תרי"ג.

והיינו דמפרש דלכו"ע ענין ידיעת האלוקות הוא ענין הדעת וההרגשה באלוקות, אלא שנחלקו באם אפשר למנות ענין זה כמצוה, דלהבה"ג האלוקות נמצא כבר במורגש, וכמו שביאר שם לעיל באורך דכמו שנוגש בכל אחד מציאות הנפש בגופו, כן נרגש שיש מציאות האלוקות המח' ומהווה את הכל, וא"כ א"א לצוות על זה, כי אין בחירה בזה אם להרגישו אם לאו.

אבל דעת הרמב"ם הוא שיש ציווי על ההתבוננות והעמקת הדעת בזה, כי אף שהדבר ידוע מעצמו בלא התבוננות, אבל בלא העמקת הדעת לא יועיל כלום, ונאמר "וידעת היום והשבות אל לבבך", ופתיחת המדות הוא על ידי העמקת הדעת דוקא. ומוסיף שגם הציווי כולל ההאמנה במה שאי אפשר להשיג בדעת. ושני ענינים אלו (א') ההעמקה במה שאפשר להשיג, ב' וההאמנה במה שלמעלה מהשגה) מדוקדקים בלשון הרמב"ם כי בסה"מ כתב "האמנת האלוקות" ובריש ס' היד כתב שהמצוה "לידע", ושניהם הם חלק ממצוה אחת, להעמיק במה שאפשר להשיג בדעת ולהאמין במה שלמעלה מהשגה.

והנה ב"הדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו" בהערה 23:

"ע"פ מ"ש בפנים יובן מ"ש בספהמ"צ להצ"צ שם (נעתק לעיל הערה 17) דמצות האמונה היא "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממוריגת החכמה", ומהמשך הענין שם משמע שמפרש כן בדעת הרמב"ם – דלכאורה יוקשה, הרי הרמב"ם כותב שהמצוה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא מוציא כל הנמצא בו", והיאך אפשר לפרש בדעת הרמב"ם שמצות האמונה היא "שהוא רם ונשגב בו"? וע"פ מ"ש בפנים – אתי שפיר, דפרט זה בהמצוה ("שהוא רם ונשגב בו") כתב הרמב"ם בה"ב ובה"ד.

"ומה שבהתחלת הענין כותב הרמב"ם "לידע שיש שם מצוי ראשון בו" – אף

שעיקר מצות האמונה (לפי ביאור הצ"צ) שהוא רם ונשגב בו – יש לומר, כי המצוה היא שגם הענין ד'רם ונשגב' יהי' באופן ד'לידע', ידיעה שכלית (כדלקמן ס"ח), ולכן מקדים הרמב"ם הענין ד'לידע' שיש שם מצוי ראשון בו" – כי דוקא לאחרי ידיעה זו אפשר להגיע לידיעה נעלית יותר ("עלה על הדעת") שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל".

דהיינו שמקשה איך כתב הצ"צ בדעת הרמב"ם שמצות האמונה היא שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה, הרי הרמב"ם הגדיר את מהות הידיעה "לידע' שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא", שזהו הידיעה שבגדר השגה ובגדר חכמה, ולא למעלה מזה.

ולכאורה אינו מובן הקושיא שבהערה, דהרי הצ"צ גם כן כתב שמה שכתוב בריש ספר היד הוא ענין הידיעה במה שאפשר להשיג, ורק בסה"מ ישנו הלשון "האמנת האלוקות" ובוזו רמז את ענין האמונה במה שלמעלה מהשגה, וא"כ אין כאן קושיא על הצמח צדק לכאורה. ויתירה מזו, גם בתירוץ שבהערה משמע שרוצה לבאר שענין "לידע' שיש שם מצוי ראשון" הוא רק הקדמה להאמונה במה שלמעלה מהשגה, ומשמע שכוונתו לפרש את מה שנתבאר בסה"מ צ"צ להצ"צ, ולכאורה זהו לא כפי הביאור של הצ"צ. כי הצ"צ מבאר שישנם שני ענינים, והענין הראשון הוא העמקה במה שאפשר להשיג, וזהו כוונתו "לידע' שיש שם מצוי ראשון וכו'" היינו ההעמקה וההתבוננות בזה עד שיורגש ויפתחו המדות, ולא שזהו הקדמה בלבד לענין האמונה במה שלמעלה מהשגה.

ועוד צ"ב בהערה זו מ"ש ש"עיקר מצות האמונה הוא שהוא ית' רם ונשגב", ואינו מובן, דהרי משמע מדברי הצ"צ בפ"א שם דזהו כל ענין האמונה ולא רק "עיקרה", והידיעה במה שמושג לכאורה אינו ענין האמונה כלל.

וי"ל הביאור בזה דבאמת המעיין בדברי הצ"צ יראה שגם ענין הדעת הוא במה שאי אפשר להשיג בהשגת המהות, כי "לית מחשבה תפיסא ב', אלא שבאופן של ידיעת המציאות אפשר להשיגו בפנימיות, ומה שאי אפשר להשיג גם באופן של "ידיעת המציאות" משיגו באופן של "אמונה".

בסגנון אחר:

במצות האמונה והידיעה, ששניהם כלולים במצוה אחת לדעת הרמב"ם, יש שני פרטים – א' באיזה מדריגה דאלוקות מגיע האדם, היינו בפנימיות האלוקות או בחיצוניות האלוקות ("פני לא יראו" או "וראית את אחורי") ב' באיזה אופן יש להאדם שייכות עם מדריגה זו (ידיעה והרגשה או באמונה).

וזה כמעט ברור בכל מה שנתבאר בדברי הצ"צ שה"פני" נרגש בב' אופנים – א'

בדעת, באופן של ידיעת המציאות, ב' מכיון שבידיעת המציאות אין היודע משיג את מהות הדבר, ממילא כשישנה ידיעת המציאות באלוקות אזי כשם שנרגש אצלו האלוקות, כמו כן נרגש אצלו מה שאי אפשר להשיג מהותו, והאמונה היא במה שאי אפשר להשיג.

ולפ"ז יש לבאר מה שביאר ה"צ בפ"א:

"אמנם מה שביאר החכם הנז' ענין שלימות מציאותו שהוא מחוייב המציאות הנה ע"פ דרך הקבלה הוא בענין אחר ... אלא האמונה היא שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה... וענין זה הוא הנק' בזהר סובב כל עלמין שע"ז היא מצות האמונה, אבל בחי' ממכ"ע אינו נופל ע"ז לשון אמונה אלא כמ"ש ומבשרי אחזה אלוקה (איוב י"ט כ"ו) אחזה ממש..."

דמשטחיות הענין משמע שיש שני ענינים חלוקים, דענין האמונה הוא במדריגת "סוכ"ע", וענין "אחזה" שהוא ענין הידיעה (כמבואר שם באורך), הוא במדריגת "ממכ"ע". אבל לפ"ז אינו מובן כל כך המשך הענינים, דבא לבאר דלפי דרך הקבלה ענין האמונה הוא במה שלמעלה ממדריגת החכמה, וא"כ מה שייך זה לענין "ממכ"ע" שביאר מיד אח"כ, דלכאורה בענין ממכ"ע אין חילוק עיקרי בין דעת האברבנאל לדרך הקבלה לכאורה.

אלא שלפי ההערה בשיחה הנ"ל משמע שבאמת מה שהוא ית' הוא למעלה מעלה ממדריגת החכמה וזהו עיקר המצוה, וכמו שמבואר בתחלת דברי הצ"צ, אלא שיש גם עוד ענין במצוה זו שמסתעף מהענין הראשון, שמה שיכול להעמיק ולהרגיש מהענין הזה ידע בבחי' דעת והרגשה ג"כ, דאף שהוא ית' למעלה מעלה ממדריגת החכמה אעפ"כ הרי הוא מחי' ומהווה את הכל בבחי' ממלא כל עלמין, ואת החיות הזה יוכל להרגיש, ומה שלא נמשך בבחי' ידיעה והרגשה "הניחחו על האמונה".

ולפ"ז אתי שפיר מדוע לדעת הרמב"ם שניהם, האמונה בבחי' סוכ"ע והידיעה בבחי' ממכ"ע, נכללים במצוה אחת, והוא כי שניהם הם ב' אופני ידיעה, אבל נושא הידיעה הוא אחד. ולפ"ז אתי שפיר הלשון "עיקר מצות האמונה הוא שהוא ית' רם ונשגב", ושאלנו הרי זהו כל ענין האמונה ולא רק עיקרה, ונראה שכוונתו הוא שבמצות האמונה והידיעה, שהם מצוה אחת, מה שהוא ית' רם ונשגב זהו "העיקר", כי הגם שבחלק ה"ידיעה" ההרגשה הוא בחיות העולמות, אבל גם בזה העיקר הוא מה שע"ז נרגש אצלו האלוקות שלמעלה מענין חיות העולמות (אלא שהוא ית' נמשך גם בענין זה של חיות העולמות), וע"ז שייך שיהי' אצל האדם גם ידיעה והרגשה בהאלוקות שהוא רם ונשגב וכו'.

ולפ"ז אתי שפיר קושייתו, דאיך הגדיר הרמב"ם את הידיעה ב"לידע שיש שם

מצוי ראשון", הרי לא רק שענין האמונה אינה בענין זה, אלא גם הידיעה אינו בענין זה, דאף שהידיעה היא ע"י שנרגש אצלו חיות העולמות, אבל זהו רק האופן שבא אצלו בהרגשה, אבל העיקר בזה הוא שע"ז יש אצלו ידיעה גם במה שהוא ית' רם ונגשב וכו'.

ומתוך בהערה: א' במה שממשיך הרמב"ם ש"אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" ישנו הענין הזה שלמעלה מעלה ממדריגת החכמה. ב' וגם הענין ד"מצוי ראשון" הוא הקדמה שעל ידה יוכל הענין ד"יעלה על הדעת", היינו שבכדי שהידיעה שהוא ית' למעלה מעלה ממדריגת החכמה תהי' נרגשת בדעת צריך קודם לענין "לידע שיש שם מצוי ראשון".

ותירוץ זה שבהערה מרומז בלשונו של כ"ק אדמהצ"צ שם:

"אמנם מה שא"א להגיע בו בבחי' דעת הניחיה על האמונה להאמין בו אמונה שלימה אחרי אשר ידעת מציאותו והיותו חיי החיים בהרגשה ממש דומה לראיית העין, א"כ מה שא"א להשיג יהי' בבחי' אמונה ... ונק' סוכ"ע שענינו הוא בחי' גילוי האלקות שלמעלה משכל והשגה".

והיינו, כי מהלשון "אחרי אשר ידעת" משמע שהכוונה שהאמונה תבוא אחרי בחי' הידיעה, ואז גם האמונה תהי' בבחי' "גילוי האלקות שלמעלה משכל והשגה". כי אחרי שישנה הידיעה במה שהוא ית' הוא חיי החיים, נרגש אצלו שמה שהוא ית' הוא חיי החיים הוא רק "מציאותו" ולא "מהותו", והוא מה שהוא ית' "רם ונשגב", ונרגש אצלו זה עצמו שאינו יכול להשיגו בבחי' דעת, ומוכרח רק להאמין בו, ואמונה זו היא נרגשת אצלו בבחי' פנימיות, כי היא שייכת לידיעתו שבחי' פנימיות.

[וראה בדברי הת' שמואל שי' הכהן גרימברג בענין דעת – מפתחא דכליל שית ובדברי הת' מיכל אהרן שי' קופלן בענין ידיעת המציאות].



ביאור מצוות אהבת ישראל

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן

א.

שאלות

מבואר בדרך מצותיך מצוות אהבת ישראל, שמהות מצוות אהבת ישראל היא באה ע"י ההכרה העמוקה באחדות של עם ישראל. אדם הראשון נחשב לכללות כל הנשמות שבישראל, וכל נשמה נמשכת ממנו כמו איברים בגוף האדם. כל איבר בגוף, למרות שצורתו נפרדת, הוא חלק בלתי נפרד מהשלימות הכללית של הגוף. ההתכללות הזו נובעת מהמשכה של חכמה עילאה, המאחדת את כל הנשמות ליחידה אחת, בדומה לכך שהמוח כולל החיות והכחות שבכל האברים, והוא מקור חיותם ולכן מרגיש את הכאב שבכל איבר, ולכן מצד ענינו יש אחדות פנימית בין כל האברים.

גם כאשר נשמת אדם הראשון התפשטה ל"שרשים וניצוצות" בגופים שונים, הפירוד הוא רק מצד הגוף, בעוד שמצד הפנימיות נשארה האחדות בשלמות. כמו שהיד והעין, למרות שהם נפרדים, הם כלולים זה מזה, ויש בכל אבר חיות "חבירו", כך כל נשמה קשורה בפנימיות לשאר הנשמות. לכן, חטא של אחד מישראל משפיע על כללות החיות, משום שכל נשמה קשורה לאחרות באחדות פנימית.

נמצא, שאהבת כל ישראל נובעת מההכרה שכל יהודי הוא חלק מהאחדות הכוללת של כלל ישראל. שנאה של יהודי אחד פוגעת באחדות הרוחנית של כלל ישראל. נמצא שכל מצוות אהבת ישראל היא ביטוי לאחדות הרוחנית ומחייבת אותנו לראות בכל יהודי חלק מאותה שלמות פנימית.

לכן, נצטוינו לאהוב כל אדם מישראל ולוודא שאנו מקבלים על עצמנו את מצוות האהבה לפני התפילה, כך שיעלו תפילותנו באופן שיהי' מקובל לפני ה'. שהרי השנאה פוגעת באחדות וממילא משפיעה על הרוחניות של האדם שאיננו בשלימות, דבר שמונע ממנו לעלות לרצון לפני ה'. בדומה לכך שמצינו שבקרבנות בהמה בעלת מום אינה יכולה ליקרב וכהן בעל מום אינו יכול להקריב, משום שהפגם משפיע על כל השלימות ומצד האלקות דרוש שלימות.

וצריך ביאור מ"ש שם:

| "והגם שיש בה רמ"ח איברים מיוחדים הרי הם כלולים זה מזה וכמו עד"מ בגוף

אחד שהגם שהוא בהתחלקות ציור איברים ראש ורגלים וידיים וצפרנים מ"מ כל א' כלול מזולתו שביד יש חיות מעין הרגל ... ולכן נצטוונו ג"כ לאהוב כל אדם מישראל שהרי כל אדם כלול משמות ישראל כנ"ל מן האיברים והרי א"כ בו יש זולתו ג"כ ויאהב זולתו כמוהו וכן הוא כלול בזולתו כנ"ל בקישור האיברים..."

היינו שבנוסף לקשר שיש בין כל האברים שהם חלק מגוף אחד של אדם אחד, ובנמשל כל נשמות ישראל הם קשורים זה לזה בהיותם חלקי נשמת אדם הראשון הכולל כולם, מוסיף אריכות בענין ה"התכללות", שכל אבר כלול בו מחיות שאר האברים, וכך בכל אחד מישראל יש בו מזולתו, ואינו מובן כל כך מדוע צריכים אנו לביאור מה שבכל אבר יש בו מזולתו, בכדי לבאר הענין דאחדות ישראל וההכרח במצוות אהבת ישראל? ומה מוסיף ענין ההתכללות לכללות הביאור?

ועיין בתניא (אגה"ק סי' לא) שמבאר ענין אחדות ישראל ע"ד המבואר בסהמ"צ הנ"ל אבל אינו מביא את ענין ההתכללות, וז"ל:

"...שסיבת החולי והבריאות היא התפשטות והילוך החיות מהלב אל כל האברים, המלוכשת בדם הנפש היוצא מהלב אל כל האברים, וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים המובלעים בהם, וחוזר אל הלב. ואם סיבוב והילוך הרוח חיים הלו הוא כהלכתו, תמידי כסדרו המסודר לו מחיי החיים ברוך-הוא אזי האדם בריא בתכלית, כי כל האברים מקושרים יחד ומקבלים חיותם הראוי להם מהלב על-ידי סיבוב הלו. אך אם יש איזה קלקול באיזהו מקומו, המונע ומעכב או ממעט סיבוב והילוך הדם עם הרוח חיים המלוכש בו, אזי, נפסק או מתמעט הקשר הלו המקשר כל האברים אל הלב על-ידי סיבוב הלו, ואזי – נופל האדם למשכב וחולי, ה' ישמרנו. וככה ממש, על דרך משל, הגה כל נשמות ישראל נקראים בחינת "אברי דשכינתא", הנקראת בשם "לב", כמו שכתוב: "וצור לכבי", וכמו שכתוב: "ושכנתי בתוכם"..." ע"ש באורך.

דהיינו שההסבר בתניא מתמקד בכך שכאשר כל הנשמות דבוקות ומקושרות יחד אזי יש סיבוב והילוך החיות וההשפעה כראוי, ואם יש שנאה בין יהודים ח"ו, דהיינו שהחיבור הזה נפגע, וכמו בגוף האדם שאם ח"ו יש קלקול בזרימת הדם, גורם למחלה. זה כבר מסביר היטב את ענין אחדות ישראל וההכרח באהבת ישראל, כי הפגיעה באחדות גורמת לנזק לכלל, ואיננו מבאר את ענין ההתכללות שם.

וצריך ביאור מדוע יש צורך להוסיף את הרעיון שכל אבר בגוף כולל בתוכו משהו מהאברים האחרים! מה ההוספה הזו נותנת להבנת מצוות אהבת ישראל? לכאורה,

(1) דלכאורה כל סיבת ביאור ענין התכללות הוא בכדי לבאר מדוע כאב לאר"י ז"ל כאב שאר ישראל (האברים), לצורך זה, נדרש ביאור באריכות של ענין ההתכללות. אך לעיקר הביאור – שיש לאהוב כל

ניתן היה להסתפק בכך שהחיות עוברת בכל האברים וש"הפירוד הזה הוא רק מצד הגוף אבל הנפש לא נפרדה באמת וכולם מתאימות", ומספיק להבין שבכך יש ביניהם קשר וחיבור². וצריך להבין דמדוע צריך לאריכות הביאור בענין שכל אחד כלול מזולתו?³

ב.

התכללות למעלה

והביאור בזה:

ויובן ע"פ הקדמת ביאור ענין ההתכללות בספירות למעלה (ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח – ראה בהערות) דלכאורה, אפשר הי' לחשוב שהתכללות זו נובעת מ"חולשה" של הספירות, ואין לכל ספירה תוקף מוחלט, ולכן אינן שוללות זו את זו, ונהי' מצב של "עירוב" ביניהן. אולם, אין הכוונה בהתכללות ל"עירוב", אלא שיש קשר פנימי בין הספירות, ולכן כלולות זמ"ז. וצריך להבין מהו הקשר שביניהם.

והנה לאחר שהספירות נאצלו מן הא"ס, כל אחת מהן "נפרדה" לעצמה, ולכאורה כל ספירה שוללת את זולתה. וככל שהספירה בתוקף יותר, כך היא שוללת יותר את זולתה. ולכאורה הי' מקום לומר ששלימות הספירות הוא במה שאינם נותנים תפיסת מקום לזולתן.

למשל, ספירת החסד, כאשר היא "חלשה" יכולה שתתחבר עם ספירת הגבורה (כגון גבורה שבחסד), אך כאשר היא בתוקפה, היא שוללת את ספירת הגבורה לגמרי

אחד מישראל, וכאשר שונאים יהודי אחד נעשה בעל מום – לכאורה אין צורך להיכנס לעובי הקורה של ענין התכללות. די בכך שמבארים שכל ישראל, אף שנפרדו, יש להם חיות כללית שמייחדת אותם.

2) ועוד יש להקשות במשל עצמו של אברי הגוף. שבמשל מובאים שני ענינים שונים לגבי הקשר בין אברי הגוף:

שמצד אחד, כל אבר בגוף כלול מזולתו, כלומר יש בכל אבר מעין חיות האיברים האחרים. ומצד שני, כל האיברים מחוברים זה לזה באמצעות חיות כללית שממנו נמשכו כולם. כלומר החיבור בין האיברים נוצר ע"י החיות הכללית שמקשרת את כולם.

והנה במאמר מובא ראי' למה שכל אבר בגוף כולל בתוכו את זולתו ממה ש"נודע שמרפאים אבר א' ע"י הקוזה בחבירו מצד עירוב הדמים", כלומר על ידי החיבור הכללי של כל האברים דרך זרימת הדם. וצריך להבין כיצד משל זה משמש ראי' להתכללות? העניין הזה מורה על כך שכל אבר מחובר לזולתו באמצעות חיות כללית שעוברת ביניהם ("עירוב הדמים"). ולכן שוב עולה השאלה: מדוע המאמר מבאר באריכות שכל אבר כולל בתוכו את זולתו, אם עצם ההתחברות הכללית דרך הדם יכולה להספיק להבהיר את ענין ההתכללות?

3) ואף שממשיך במאמר וכותב שקשר בין הנשמות הוא בדוגמת התכללות האיברים, מ"מ הא גופא קשיא: מהו הדמיון שבקישור האיברים, שבו כל אבר כלול בזולתו, בהשוואה לכך שהנשמות אינן נפרדות?

ולא מאפשרת חיבור ביניהן, ולכאורה זהו ביטוי לעוצמה ושלמותה.

אמנם שלימות זו היא איך שהספירות הם לעצמם, אבל תכלית שלימות הספירות הוא, שלאחר שנאצלו מהא"ס, מתגלה שהן עדיין קשורים להא"ס, ודווקא מחמת קשר זה, שייך עניין ההתכללות.

והביאור בזה, דהנה הא"ס יש בו כל הספירות ו"המעלות", ולא יתכן ש"יחסר" ממנו ספירה אחת ח"ו, שכן הוא שלימותא דכולא (= שלימות הכל), לכן הספירות היו כלולות בא"ס עוד קודם שנאצלו, אלא שכמו שהיו כלולים בו אין כל אחד מהם דבר בפנ"ע ח"ו אלא רק מה שכולם יחד הם שלימות הא"ס. כלומר שהי' נרגש בהם שעיקר עניינם אינו מה שהם "מעלה" לעצמם, אלא מה שעל ידם נשלמת "ענין" (שלימות) הא"ס שכולל הכל. והרגש זה הוא בכל ספירות גם לאחר שנאצלו ו"נתחלקו", ומזה נובע עניין ההתכללות, שיש בכל ספירה מעין הספירות האחרות, מחמת שנרגש שמציאותה הוא גילוי השלימות של הא"ס הכולל כולם. וענין זה בא בגילוי ע"י התכללות בזולתה, שהרי שלימות הא"ס הוא מה שכולל בתוכו כל הספירות, לכן כש"באים" הספירות בכמה אופנים הרי הם "משלימים" את הא"ס! היינו ש"התחלקות" הספירות אינו גורם "פירוד" ח"ו ביניהם, כיון שאינו נרגש שהם מציאות לעצמן (ושהם סתירה זה לזה), אלא שנרגש שבוזה שיש התחלקות מתגלה עוד יותר שלמותו של הא"ס².

מובן מזה, שהתכללות אינה מורה על "חולשה", אלא אדרבה מורה על תוקף

(1) ראה אוה"ת פ' נשא (עמ' רפד-ה). וז"ל: "מצד התכללות הנ"ל יש בתיקון מעלה גבוה שאינה כבחי' תהו, כי יש בתיקון גילוי אור א"ס שאין בתהו והוא כמ"ש בזהר קוב"ה לא שריא אלא באתר שלים, פי' קוב"ה הוא עצמו המאציל את הוא שלימות דכולא, ואינו שורה אלא באתר שלים, היינו כשיש התכללות למט' וקשר וחיבור הע"ס יחד אזי ישכון בהם אור א"ס שלימותא דכולא, מה שלמעלה מע"ס, ולא מכל אליון מדות איהו כלל, משא"כ כשכל מדה היא בפ"ע אין זה כלל אתר שלים שיהי' השראה משלימותא דכולא כו', ולכן בתיקון ע"י ההתכללות בבחי' פרצוף אדם העליון נמשך השראת אור א"ס משלימותא דכולא מה שאין כן בעולם התהו, וזהו מעלה יתירה ועוצמה דבחי' אדם שכתיקון על עולם התהו".

(2) ראה תורת חיים (קל, ב) שמבאר שענין ההתכללות הוא כמשל עבדים שאע"פ שעבודתם היא בשני דרכים הפכיים, מ"מ מחמת ביטולם למלאות רצון המלך הרי הם מתחברים יחד. וזהו עולה בקנה אחד עם המבואר כאן, שהספירות אף שהם הפכיים, מ"מ מחמת הביטול למלאות שלימות הא"ס הרי הם מתחברים יחד. וז"ל: "ע"כ הגם שהן ב' הפכים כאש ומים יתכללו יחד כענין (איוב כה, ב) 'עשה שלום במרומיו' בין מיכאל וגבריאל כו' דשלום זה בא מלמעלה למטה מצד אימת מלכות כמו שא' ואימתך עליהם, כמו משל ב' שרים גדולים שהן מנגדיים, כאשר באים לפני המלך מתבטל כ"א מציאותו ומתכללים יחד כאלו הן אחד ממש, ואינם ב' הפכים כלל. וכן ב' תלמידים זה אוסר וזה מתיר לפי שזה שכלו נוטה לחסד וזה לדין, כאשר באים לפני רבן שלמעלה הרבה מהשגת שניהם, יתבטלו מציאותם ויתכללו יחד כו', וכן בבטול העבדים לפני המלך מצד שרצון אחד להם לעבודת המלך, אע"פ שזה אהבתו מצד האהבה וזה מצד היראה, מתכללים יחד בעבודה זאת כאיש אחד ממש בבטול רצון אחד".

נעלה יותר, דהיינו הקשר למקורה – הא"ס³. כי אילו הספירה תישאר לעצמה לבד, לא רק ש"תבדיל" את עצמה משאר הספירות⁴, אלא גם "תנתק" את עצמה ממקורה,

(3) אך התכללות שאין עמה הרגשת מקורה, נובעת מחלישות הספירה. כלומר כאשר הספירה מתכללת בזולתה לא מחמת חיבור למקורה העליון, א"ס, הדבר מעיד על חוסר בתוקף של הספירה, כמבואר באוה"ת פ' נשא (עמ' רפה), וז"ל: "והנה אחר ששוכן בבחי' תיקון הארת אא"ס שלמעלה מע"ס ע"ז יכולים אח"כ ליכלל המדות והספי' בבחי' ביטול במציאות ממש, יותר מקודם שהי' ההתכללות רק מחמת חלישת התגלות האור רך כקנה כו', אבל לא בחי' עצמיות הביטול ממש, אכן בהגלות נגלות עליהם גילוי אור א"ס שלימותא דכולא אשר כל המדות כאין נגדו ... אזי המדות היו לאחזים ובטלים ממש כנר לפני אבוקה באורו ית' המאיר להם ואין תופסים מקום כלל. וזהו ענין עושה שלום במרומיו בין שר של מים ושר של אש וכמ"ש באגה"ק ע"פ והי' מעשה הצדקה שלום כו' ע"ש, והתכללות זו הוא ביטול אמיתי ממש שלמעלה מבחי' הביטול דרך קנה כו', עד שאפי' כשהמדות היו בריבוי האור היו בטלים ומתכללי' וכמו בעולם העקודים שודאי הי' שם ריבוי האור מבנקודים ואעפ"כ לא הי' שם שבה"כ ח"ו, והיינו מחמת קרבתן לאור א"ס שע"ז הם בבחי' ביטול אמיתי כו' והתכללות אמיתי' עד שעקודים בכלי א', ומבחי' ביטול זה נמשך אח"כ בעולם התיקון ג"כ ע"י השראת אור א"ס הנמשך בעולם התיקון שע"ז נמשך בהם הביטול האמיתי".

(4) והנה כתוב בספר המאמרים תרס"ה (עמ' כא) שבעולם התווה היו האורות תקיפים ביותר, ולכן לא יכלו להתחבר זה עם זה. רק בעולם התיקון, שבו האורות חלשים יותר (בשל ביטולם), ניתן הי' להגיע לעניין ההתכללות. ולכאורה, נראה מכך שהעדר ההתכללות מעיד על תוקף רב, וזה סתירה לכאורה עם הביאור בפנים. ויש לומר על פי מה שכתוב באור התורה פרשת נח (עמ' 2136-תתרסט), שאף שבתווה הי' האור בתוקף רב, בכל זאת לא הי' בו תוקף האחדות, כי כל ספירה עמדה לבדה, משא"כ התוקף שנובע מהתכללות הספירות יחד, אף שכל ספירה בנפרד אינה חזקה כל כך, מ"מ התכללותן יוצרת תוקף נעלה יותר. לכן, בתיקון, אף שהאורות היו מועטים, הי' בהם תוקף של אחדות, משום שהי' בהם עניין ההתכללות. [בנוסף, מבואר שם שהיכולת לכלול דבר שהוא היפוכו ממש מעידה גם היא על תוקף עצום, ומכאן שמעלת התוקף של עולם התיקון על פני התווה היא בשני דברים: א) האחדות שלהם, ב) יכולתם לסבול זולתם] וזה עולה בקנה אחד עם מה שכתוב בפנים, שתוקף הספירה "בא" דווקא על ידי ההתכללות בזולתה.

ויש לומר שההבדל בין ב' סוגי תוקף אלו [דתהו ודתיקון] הוא בדוגמת ההבדל בין כמות לאיכות. תוקף דתהו – כמות. בעולם התווה, התוקף של הספירות הי' בעיקרו עניין של כמות. כל ספירה הייתה "גדולה" וחזקה בפני עצמה, ללא יכולת להתכלל עם ספירה אחרת. כלומר כל ספירה הייתה בעלת ריבוי וגודל עצום מבחינת הכמות של האור שלה, אך זה לא התבטא באיכות שהיא נמדדת ביכולת לחבר ולשלב כוחות שונים.

תוקף דתיקון – איכות. בעולם התיקון, התוקף מתבטא באיכות. זה אומר שכל ספירה כוללת בתוכה ריבוי פרטים (איכות), והיא מסוגלת לשלב בתוכה גם תכונות של ספירות אחרות, דבר המעיד על עוצמה פנימית גבוהה יותר. האיכות הזו אינה קשורה לכמות או לגודל "הכמותי" של האור, אלא ליכולת של הספירות להתכלל, שבו כל ספירה עשירה (= איכות) בפרטים.

וז"ל: "גדלה מעלת התיקון, שבתיקון נמצא מעלת בחי' השלימות מה שלא הי' נמצא בתהו כלל, שהרי בתהו עם היות שהחסד הי' בריבוי ובתוקף גדול מאד, אבל בחי' הגבורה לא הי' נמצא בו כלל וכלל, וכן לא הי' נמצא בו החכ', כ"א שהי' בחי' אחת לבדו, שענין היותו רק בחי' אחת הוא בלתי שלימות כלל, שבחי' העדר השלימות זו ממעט ערך כל גדלות בחי' האור, מאחר שהיא רק במדה אחת לבדו, אבל בתיקון שהוא בחי' התכללות, מלבד מה שנמצא בו חסד וגם גבורה וגם שארי המדות וכן המוחין, הנה החסד הנמצא בו מאחר שיוכל לסבול בחי' הגבורה ה"ז הוראה שיש בחסד זה ביטול הרבה יותר מכמו

הא"ס.

ולמשל, ספירת החסד, שלימותה האמיתית מתבטאת בכך שהיא יכולה "לבוא" גם בספירת הגבורה, אף על פי שזה היפך ממנה. הסיבה לזה הוא, מאחר שהיא חלק מהא"ס, אינה מרגישה מהות לעצמה (שהיא היפך ענין הגבורה), אלא ענינה הוא לגלות איך שהא"ס כולל כל אופני (סוגי) הספירות (ממילא גם ענינה הפרטי של חסד הוא מעין האין סוף שיש בו שלימות זו שכולל גם גבורה שבחסד). – וזהו שלימותה.

קיצור: כל ספירה, כפי שהיא כלולה בא"ס, מרגישה שעיקר עניינה אינו במה שהיא לעצמה, אלא בכך שעל ידה נשלמת תכלית הא"ס – שכולל את הכל. ומחמת הרגש זה ייתכן עניין ההתכללות גם לאחר יציאתן אל הגילוי. הדבר מבטא את שלמותן האמיתית – הקשר שלהן עם הא"ס.

ג.

התכללות בגוף האדם

כמו כן, ניתן לראות דוגמה להתכללות זו גם באברי האדם. הנפש עצמה היא בלתי מוגבלת, ואילו כל אבר בגוף הוא כלי מוגבל ובעל תכונה פרטית. נשאלת השאלה: איך ייתכן שחיות בלתי מוגבלת (הנפש) תחי' אברים שהם מוגבלים?

והתירוץ הוא⁵ שישנו ממוצע המחבר בין הנפש הבלתי מוגבלת לבין האברים

חסד דתוהו שלא הי' יכול לסבול כלל בחי' הגבורה, שענין הסבלנות זהו מצד הביטול, שהרי בהתעוררות הגבורה אינו מתבטל החסד לגמרי ... הנה זהו הוראה על עוצם תוקף החסד ועכ"ז הוא נושא וסובל גם בחי' הגבורה, והענין הסבלנות זו זהו הוכחה גמורה על בחי' ביטול האמיתי הנמצא בבחי' חסד דתיקון, וכ"ה במדת הגבורה, וכן בשארי המדות. ושורש הענין הוא מפני כי בתיקון הוא בחי' השלימות, שזהו מצד ההתכללות חו"ג ושארי מדות ומוחין הכל ביחד נאצל יהי' בבחי' הביטול עד שיוכל לסבול היפוכו .. וה"ז מעלה יתירה מבבחי' נקודים [= עולם התוהו] שהי' רק כל בחי' בפ"ע חסד לבדו, וגבורה לבדו, אבל בתיקון יש בחי' התכללות והתחברות, כמו עד"מ חיבור האותיות שנפרדו להיות מצטרפין יחד לתיבות .. ומ"מ ע"י התכללות זו מאיר בהן הארה עליונה מא"ס ב"ה כי אור א"ס ב"ה מאיר ונמשך דוקא במקום שיש חיבור והתכללות ... וזהו ע"י שם מ"ה המאיר בעולם התיקון ששרשו למעלה מבחי' נקודים כי הוא שם מ"ה דא"ק שהוא בחי' האור הכללי".

5) "עד"מ מענין התלבשות חיות הנפש בגוף שעיקר משכנה הוא בהראש, דהנה יש בכל נפש אדם בחי' נר"ג שהן בחי' כחות היולים, דהיינו שהן במהותן ועצמותן אינן כלל מערך ומהות הכחות פרטיי' המסתעפי' בהן ע"י התלבשות החיות מהן באיברי הגוף כמו כח הראי' שבעין וכח השמיעה באזן כו' שלא יתכן כלל לומר שיש כחות אלו בנר"ג ממש שהן פשוטי' בתכלית למעלה מעלה מצירוף כחות הגופנים וזהו שנק' כחות היולים ר"ל שהיולי הוא שמופשט עדיין מתואר ותמונה פרטיות, אלא התמשכו' והסתעפו' הכחות הנ"ל מהן נעשה ע"י ממוצע והוא שמתחלה מתלבשים במוח שבראש ושם הוא גילוי כחות הנפש כולן בכלל, ובו ועל ידו נמשך אחר כך ומתחלק החיות לכל אבר כפי מזגו ותכונתו כח הראי' בעין כו'."

המוגבלים, והוא החיות הכללית הכוללת את פרטי החיות של האברים הפרטיים. ובגוף מוצאים אנו שהחיות הכללית שורה במוח, וגם חיות האברים נמשך אל כל האברים ע"י הדם שנמשך מן הלב אל כל האברים ע"י הורידים שעוברים בין כל האברים.

דהנה, מצד אחד הדם הוא בבחינת בלתי מוגבל ביחס לאברים, שכן הוא שווה בכל האברים וכולל בתוכו את החיות של כל האברים בהשוואה אחת, ואין לו את ההגבלה של האברים והכוחות המוגבלים – זוהי בחינת חיות בלתי מוגבלת. ומצד שני, הדם אינו בלתי מוגבל ממש כמו הנפש עצמה, שהרי הוא יורד ומחי' את האבר הפרטי ע"י הרוח החיים שבו ושוב צריך לחזור ללב בדרך "רצוא ושוב", ונמצא שיש בו חיות מצומצמת שיכולה לחיות דבר פרטי ואחרי שמחי' "נפסק" כחה, מה שאין כן הנפש שהיא למעלה מכל פרטי האברים.

ואף כשהדם מחי' אברים פרטיים, הוא חייב לכלול בתוכו גם את ה"בלי גבול", כלומר שעליו להכיל בתוכו את כל סוגי החיות של האברים הפרטיים (כמבואר במאמר שיש סוג חיות שונה לכל אבר). אם הדם אינו מכיל את כל סוגי החיות הללו, הוא אינו מסוגל לשאת בתוכו את הנפש הבלתי מוגבלת. כלומר כדי שהדם יוכל לפעול כ"שליח" של הבלתי מוגבל (הנפש), עליו להיות דומה במידה מסוימת לאותו בלתי מוגבל. זה מתבטא בכך שהדם צריך להיות שלם ולכלול את כל סוגי החיות של האברים, וזהו סוג מסוים של בלתי מוגבל.

והנה כשהדם מוביל את החיות לאברים, החיות הזו הופכת להיות מהותם של האברים. אף שהאברים הם מוגבלים, הרי כדי שיחיו מהחיות שנתלבשה בהם צריכה גם בהם להיות דוגמת החיות שבהם ובעיקר צריך להיות ביטול אל החיות שבהם. אם לא יפעלו כך, הם לא יוכלו לקבל את החיות. וענין זה מתבטא בכך שכל אבר מרגיש שהוא חסר ללא האבר השני (כמשל הראש שצריך לרגליים כדי להלך), ואזי מתחבר עם שאר האברים, ואזי כשכולם מתחברים יחדיו – זו שלמות אמיתית. רק אז הדם, שכולל את כולם, יכול להחיות אותם. אם לעומת זאת, אבר דוחה את זולתו, הוא מראה שנרגש אצלו שהוא שלם בעצמו, הרי הוא מונע את קבלת החיות⁶, כי בכך הוא מנתק את עצמו ממקור החיות הכללי.

מכאן עולה, שהתחברות והתכללות זו בין האברים היא תכלית השלמות, שהרי

(אוה"ת פ' בלק עמ' א'ו).

6 ראה סידור עם דא"ח (רלא, א): "ואמנם ההיפוך מזה [= התכללות האברים זמ"ן] הוא כאשר אין א' מצטרף לזולתו, ויש לו שלימות בלתי חבירו לגמרי, הרי הוא הנפרד לעצמו, וכן שני לו נפרד לעצמו, היפוך בריאות האדם בגופו.

באמת כל אבר נזקק לזולתו וכלול ממנו.⁷

נמצא, שהמשל של האברים דומה ממש לעניין הספירות. שכן גם באברי הגוף, כדי שיוכלו לקבל את חיותם מהמקור, צריכים הם להיות כלולים זה מזה. וזהו גם היסוד להתכללות הספירות: הספירות אין עיקר מהותן במה שהן שלמות לעצמן, אלא במה שהן חלק מ"הכוללם יחד" של האור אין סוף, שזהו שלימות אור אין סוף מה שנושא גם את ענין הספירות, ומחמת זה הן יכולות להתכלל זו בזו.

ובזה יובן היטב מה שמבואר במאמר במשל על הגוף, שאף על פי שהגוף מחולק לאיברים שונים – כמו הראש, הרגליים, הידיים – כל אבר כלול מזולתו. כלומר ביד יש חיות של הרגל, וכן הוא בשאר האיברים בגוף, מחמת שחיות היד היא מהנפש ובנפש כל הכוחות וחיות האברים כלולים כאחד. ולכן מרפאים אבר אחד על ידי הקזת דם מאבר אחר, היינו שיש שלימות לאבר הנרפא מחמת האבר שהקינו ממנו.

פירוש הדברים הוא שכל אבר בגוף מרגיש שהוא זקוק לחיות והתכונה של האבר השני, ויש בו מהחיות של אותו אבר. זאת הסיבה שאפשר לרפא כאב או חולי באבר אחד על ידי טיפול באבר אחר, כי הם מחוברים דרך הדם הכולל חיות כל האיברים. במילים אחרות, הדם לא רק עובר בין האיברים ומרפא, אלא שהוא מחבר אותם יחד כך שהם פועלים כיחידה אחת.⁸

ד.

התכללות בקומת ישראל

והנה כמו שהוא בגוף האדם, כך גם בנשמת כל ישראל. דהנה, אדם הראשון הוא כללות כל הנשמות, וההתכללות בנפש אדם הראשון נובעת ממקור חיי נפשו, שהוא בבחינת חכמה עילאה של אדם העליון, שהיא בחינת אור אין סוף ברוך הוא. כלומר

(7) ש"ע"ד"מ באדם למטה כל האברים והכחות כולם מתכללים יחד ... בפעולת אבר וכח א', וכמו בהילוך רגל יש בו גם מכה היד וגם מכה העין כו' דרוב כנ"א מנענעים בידם בעת ההילוך והיינו שתנועת הידים מסייעים אל ההילוך, וכשקושרים ידיו נעשה שינוי בההילוך, שאינו הולך כדבעי, ולהיפך כשקושר מתניו ההילוך בטוב יותר כו', הרי שבפעולת אבר משתתף גם כח אבר זולתו. (ספר המאמרים תרס"ה עמ' אא).

(8) כפי שמבואר בלשונו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ספר המאמרים תרס"ה עמ' סא): "והרא" מן הרפואה שאם ירפאו אבר אחד יתרפא זולתו וכמו בהקזת דם ברגל יתרפא כאב וחולי הראש, הרי מוכרח להיות באבר הרגל ממזיגה וטבעית המוחין שבראש, ויש ממזיגה וטבעי הראש ברגל. שאם לא כן, מה שייכות וחבור יש לראש עם הרגל כו'". כלומר הרפואה באה לידי ביטוי בכך שהחיות הפנימית המחברת בין האיברים היא שמאפשרת את הריפוי מאבר אחד לאבר אחר, כי האברים אינם נפרדים לגמרי זה מזה, אלא מהווים חלקים משלימות אחת, המחוברת על ידי הדם המשותף לכולם.

מחמת מקורו הנעלה של אדם הראשון, כל הנשמות היו כלולות בו. אך לאחר מכן, כשנחלקה נשמתו לענפים ולניצוצות רבות בגופים מיוחדים, הדבר דומה לאיברי הגוף שנפרדו זה מזה. אולם, הפירוד הזה הוא רק מצד הגוף, אבל הנפש לא נפרדה באמת, מחמת ששם כולם כלולים זה מזה, כמו משל היד שיש בה חיות מהרגל.

ולכן נצטוונו לאהוב כל אדם מישראל, שהרי כל אדם מישראל כלול מכל נשמות ישראל, כפי שנאמר על איברי הגוף, וממילא בכל אחד יש חלק מזולתו, ולכן יאהב את זולתו כמו את עצמו. באותו אופן, הוא עצמו כלול בזולתו, כפי שהאיברים קשורים זה לזה. לעומת זאת, כאשר שונא אדם אחד מישראל בליבו, הרי הוא מפריד מנפשו את אותו חלק של זולתו הכלול בו ודוחה אותו מעליו בשנאה זו, ומסלק את רצונו ממנו. ממילא, יש בכך פגם וחסרון בנפשו, כי אותו חלק נפרד ממנו, ונעשה כאילו הוא בעל מום, משום שבאמת כל אבר פרטי כלול מתרי"ג אברים, שהן התכללות של שאר הנשמות בו. על ידי השנאה, הוא מפריד ממנו את אותו חלק הפרטי, ואז אינו יכול לעלות לרצון לפני ה'.

ה.

תירוץ השאלות

ומעתה יש לבאר מדוע לא די לבאר שיש חיבור בין האברים מצד הנפש בלבד, כי היא מחברת כולם יחדיו. דאם משום הא עדיין אינו מובן מדוע "שאא"ס ב"ה הכולל כולם לא יסבלנו מצד החסרון שבו שחיסר אותו האבר הפרטי שהרי א"ס ב"ה כולל גם אותו", שהרי האבר הפרטי שדוחה את חברו ממנו, אינו סותר לנפש עצמה, דהרי אותו איבר שדוחה את חברו אינו סותר את הנפש עצמה, כיוון שלכל איבר יש שורש פרטי בנפש, וכל עוד אין באיבר עצמו חיסרון, הוא יכול להתחבר לחלק הנפש שבו הוא מושרש. מדוע, אם כן, המקור אינו סובל אותו מחמת חיסרונו שאצלו אין חיבור עם השאר, כשהוא כשלעצמו שלם?

בסגנון אחר: כשיש שנאה בין שני יהודים אפשר לומר שאין השנאה אל "כלל ישראל", והם מודים שיוכלו לסבול זה את זה מצד מה שכל יהודי הפרטי הוא חלק מ"כלל ישראל", אבל השנאה היא מ"הפרט" אל "הפרט" שפרט של האחד אינו מתחבר עם "הפרט" של חברו. ולכאורה איך יתכן אחרת, הרי הם באמת סותרים זה את זה. וגם מקורם שכולל את כל פרטי נשמות ישראל כאחד זהו מצד שכל הפרטים בטלים אל הכלל, אבל כשהפרטים יוצאים מן הכלל הם סותרים זה לזה, ומדוע "לא יסבלנו".

אבל ע"י הביאור שמחמת שבאמת כל הפרטים הם נובעים מהכלל, וזהו חיותם, לכן גם כנפרדים מהכלל עדיין יש בהם ההרגש שענינם הפרטי עיקרו אינו הפרט מצ"ע

אלא איך שמשלים את הכלל, לכן אינם יכולים "לסתור" זה לזה באמת, ואדרבה נרגש בהם שמצד ענינם הפרטי גם כן הם משלימים זה את זה. ואם לאו הרי הם עצמם אינם שלימים, נמצא, שיש חסרון באבר הפרטי גופא, ולכן "שאא"ס ב"ה הכולל כולם לא יסבלנו".

ומכאן נלמד גודל חשיבותה של אהבת ישראל, שגם כאשר חברו חוטא כלפיו, עליו לראותו כחלק בלתי נפרד מהכלל, ולהבין שגם הוא זקוק לו כדי להיות שלם.



מה דעלך סני לחברך לא תעביד

הת' מנחם מענדל שי' הכהן גרימברג

הנה בפ"ב ממצות "אהבת ישראל" שבספר דרך מצותיך מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ:

"עוד טעם נפלא בעוצם הטובה שהאדם עושה לו ולכל העולם בקיום מ"ע זו ולהיפוך ח"ו כשמבטל מ"ע זו ועובר על ל"ת של תורה דלא תשנא", ונקודת הדברים הוא ש"כשמתכללים נשמות ישראל והיו לאחדים עי"ז נעשה אחד באחד שה' ית' מתייחד עם ישראל והיו לאחדים ואין האדם דלעילא רואה חוב לעצמו ואז הוא עובר על כל פשע של הישראל".

ומקדים שאלה על מאמר הלל הזקן "מה דעלך סני לחברך לא תעביד" "למה ביארו מ"ע זו בענין השלילה מה דסני עלך לחברך לא תעביד ולא אמר לו ההן שבה הנגלה מפשט הכתוב כדתרגם אונקלוס ותרחמיה לחברך כוותך".

ומבאר:

"והענין כי דבריו אלה הוא פי' מצות ואהבת לרעך כמוך בענין עמוק, דהיינו כמו שאין אדם רואה חוב לעצמו אין הפירוש שאינו יודע כלל חובותיו ... אלא הכוונה שאין החוב תופס מקום אצלו כלל להתפעל מזה ... וזהו מה דסני לך גילוי זה, לחברך לא תעביד שלא תראה חובותיו ופשעיו, הן במילי דעלמא בדברים שבין אדם לחבירו והן במילי דשמיא, ליש ודבר מה אלא יהי' האהבה שלך לו גדולה כ"כ עד שתכסה על הפשעים ולא תניח אותם מן הידיעה לבא להתפעלות במדות".

היינו, שכוונת המאמר הזה שלא יראה חסרונות חבירו באופן שתופס מקום, כמו שחסרונות שלו עצמו אינו מחשיב להתפעל מזה.

וממשיך:

"ולכן זהו כל התורה כולה שע"י התכללות נשמות ישראל אלו באלו והיו לאחדים ממש כאילו היא קומה א' לבד עי"ז גורם למעלה ענין נפלא שהוא יסוד ותכלית כל התורה כולה והוא ענין יחוד קוב"ה ושכינתו' ששכינתו' היא אימא תתאה ומטרוניתא מקור נשמות ישראל".

דהיינו שמתרץ בזה קושייתו בתחלת מאמר זה על מאמר הלל:

"זה כל התורה ואידך פירושא כו' וכאמת אינו מובן כ"כ דהתייח במצות שבין אדם לחבירו אבל מצות שבין אדם למקום מאי איכא למימר".

דהיינו שמוכן איך זהו יסוד כל מצות שבין אדם לחבירו אבל מצות שבין אדם למקום הם לכאורה אינם שייכים לענין זה כלל.

אבל עפ"ז מבאר שיסוד כל התורה הוא יחוד קב"ה ושכינתו, וזה תלוי במצות אהבת ישראל כי רק כאשר כל ישראל הם כאחד אזי מתייחד קב"ה בשרש נשמותיהם שהוא השכינה, באופן של "אחד באחד".

עד כאן כמה נקודות עיקריות מהמאמר בדרך מצותיך.

וצריך ביאור:

א. לכאורה את הקושיא איך הוא יסוד כל התורה יכל כבר לתרץ באות א', אחרי שביאר את זה שכל ישראל הם קומה אחת שלימה וכוללים זה מזה, ויכל כבר שם לתרץ שמכיון שיחוד קב"ה ושכינתו הוא יסוד התורה ורק כשיש אחדות ביניהם ישנה ליחוד זה, א"כ מובן איך שהוא יסוד כל התורה. אבל במאמר משמע שהטעם הנוסף שבאות ב' שאין השם יתברך רואה חוב לישראל ע"י אחדות ישראל שאינם רואים חוב זה לזה, זהו דוקא יסוד התירוץ איך שאהבת ישראל יסוד כל התורה, וצריך להבין מה נתחדש באות ב' לגבי שאלתו זו.

ב. אינו מובן כל כך איך תירץ את קושייתו שבמאמר הלל אומר רק השלילה "דעלך סני לחברך לא תעביד" ולא את החיוב, ונקודת הביאור שמדבר כאן בראיית חובות הזולת אינו מובן, וכי אם הי' אומר את החיוב – שיאהב חברו כמוהו" לא הי' בזה את הענין שאינו רואה חוב לזולתו? אדרבה, האופן שבו משיג את זה שאינו רואה חוב לזולתו הוא לא על ידי מעשה "לא תעביד" אלא רק על ידי האהבה שאוהב חבירו מאוד כמ"ש שם "אלא יהי' האהבה שלך לו גדולה כ"כ עד שתכסה על הפשעים ולא תניח אותם מן הידיעה לבא להתפעלות", א"כ אדרבה יש לשאול עוד יותר למה הדגיש הטפל לכאורה – "לחברך לא תעביד" ולא היסוד והעיקר – "תאהב חברך כמוך"?

והביאור בזה בדרך "אפשר":

בשני הפרקים שמאמר זה מבאר שכל ישראל הם קומה שלמה, אלא שהחילוק בין הביאור באות א' לביאור באות ב' הוא שבאות א' האחדות הוא כדי שכל יחיד ויכל לעלות למקורו ושרשו כמ"ש בסוף אות א' – שבאם ח"ו ישנא חבירו "אינו יכול לעלות לרצון לפני ה'", משא"כ באות ב' האחדות נוגע ל"ענין יחוד קוב"ה ושכינתו".

דהיינו שבאות א' האחדות נוגע ל"העלאה" ובאות ב' ל"המשכה".

ועפ"ז מובן מה שבאות א' מדגיש את ענין ההתכללות שכל יחיד כדי שיוכל להתעלות במקורו ושרשו צריך להיות באופן שיקובל לרצון במקורו, היינו לפי האופן

שבו "נמצא" במקורו, וכמו שבמקורו כל פרט כלול משאר הפרטים כאחד, כמו כן אחר שנחלקו אינם יכולים להתעלות במקורם בלא שיהיו גם הם כלולים מהשאר על דרך כמו שהוא במקורם. והתכללות זו הוא רק על ידי הכרה ש"מעלות" הזולת אינם סותרים ואדרבה גם "משלימים" את ה"מעלה" שלו.

משא"כ באות ב' עיקר הביאור הוא איך יוכל להתאחד עם הזולת אף שחטא לו, כמ"ש שם "כאשר יהי' לאדם רצון ותשוקה נפלאה לחבירו מצד המשכה רבה ועצומה שמעצמיות הנפש שיש לו אליו כל אשר יעשה לו רעות היפוך אהבתו לא יהיו תופסים מקום כלל". והיינו שלא די בהכרה איך שכל "המעלות" משלימים זה את זה, אלא יש כאן ענין נוסף – שגם "החסרונות" שמצד הגוף, על ידי בחירתם של הזולת כנגדו, שזוהו נעשה מחמת "ההתחלקות" (בגופים מחולקים) ולא מחמת ההתכללות (והנשמה), ואעפ"כ אינם מניעה לאחדות ואהבת ישראל.

היינו שבאות ב' נתחדש שהאחדות של כל ישראל כמו שהיא במקורם למעלה נמשך גם ל"מטה" במקום כזה אשר יש התחלקות גמורה עד כדי כך שחטא אחד לחבירו (מחמת שלא הרגיש האחדות), וגם שם נתעורר באהבה רבה מחמת שבפנימיותם אחד הם, וממילא אין החטא תופס מקום אפילו למטה בגוף.

וזה פועל למעלה ג"כ "יחוד קב"ה ושכינתו", והיינו כי בחירתם של ישראל למטה פועל למעלה במקורם שב"שכינה", וזה משפיע כביכול על ענין היחוד אם יומשך "קב"ה" להתייחד עם השכינה.

ולכן לא די במה שנתבאר באות א' שמצד הנשמה יש התכללות ו"העלאה" וישנו אחדות מצד הנשמה, אלא בעיקר נוגע שאחדות זה נמשכת למטה שגם במצב שאחד חטא לזולתו, האחדות פועל ש"על כל פשעים תכסה אהבה" והחוב של הזולת אינו תופס מקום מחמת שנמשך למטה האחדות כל כך עד שאוהב זולתו כמהו.

ולכן לא אמר הלל הזקן את החיוב – האהבה, אלא את השלילה – שלא יראה חוב חבירו, כי אף שגם השלילה תלוי באהבה, אבל האהבה שבאה מצד האחדות הפנימית יכולה להיות בב' אופנים – א' להשאר למעלה, כמו שהנשמה מתעלית מהגוף, או ב' שנמשכת למטה כמו שהנשמה באה בגוף, והנפקא מינה הוא אם יש לו אהבה כל כך שאינו תופס מקום מה שחטא לו חבירו.

ולכן אילו הי' הלל הזקן אומר "תאהב חברך כמוך" הי' אפשר לחשוב שכוונתו לאופן הא', שהאחדות והאהבה היא מצד הנשמה וה"מעלות" של הזולת, ולא יומשך גם בשעת החטא שמצד ההתחלקות והגוף של הזולת. ולכן חידש הלל הזקן שיתכן להמשיך את האחדות והאהבה למטה כל כך עד שלא יראה חובותיו של הזולת מחמת שאינם תופסים מקום אצלו.

[וזה עולה בקנה אחד עם שני הביאורים שבתניא פל"ב "וזהו שאמר הלל הזקן על קיום מצוה זו זהו כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא כו'. כי (א) יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשא דכל עלמין וגם (ב) להמשיך אור-אין-סוף ברוך-הוא בכנסת ישראל, כמו שיתבאר לקמן, דהיינו, במקור נשמות כל ישראל, למהוי אחד באחד", עיין שם].



פרנסתו של יהודי

הת' גבריאל נח שי' הלוי לעוויטין

בדרמ"צ מצות תגלחת מצורע סעי' ב-ג מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ מהו גילוח שערות ברוחניות והצורך בזה. ומבאר שהשערות שצריכים גילוח בעבודת האדם הוא התחכמות יתירה בעסק ללא צורך.

ולבאר זה, מקשה הרבי שבכלל, למה אמרה תורה שאדם צריך לעסוק בעסק? ה' כבר קצב לו מזונו בר"ה ויוה"כ (ר"ה ט"ז ע"א), ובוודאי שאין בכח האדם לשנות מה שקצב ה', וא"כ מה הצורך במלאכה?

ולבאר זה מקדים כ"ק אדמו"ר הצ"צ לבאר שלש שאלות:

א. כיון שנקצב פרנסתו של אדם בר"ה, מהו ענין מרוז"ל (שם) "אדם נידון בכל יום" לראות אם הוא ראוי בכל יום לקבל מזונו?

ב. וכן בהתפילות בכל יום אנו מבקשים "ברך עלינו" "רפאינו", וכיצד אפשר להתאים זאת עם מארוז"ל שאדם נידון בר"ה?

ג. כתוב בזהר שרב המנונא⁹ סבא הי' מתפלל בכל יום למזונות, ולא הי' אוכל עד שהתפלל באמרו "עד דאתייהיב מבי מלכא". וזה פלא, כיון שכבר נקצב לו בר"ה וגם הוא מזומן אצלו, על מה מבקש?

וכ"ק אדמו"ר הצ"צ מבאר זה, שבער"ה החיות שמחיה העולם מסתלק לשרשו, ואח"כ בר"ה ע"י עבודתם של יהודים בתקיעת שופר והתפילות, נמשך חיות חדש מא"ס במלכות דאצילות, חיות כללי לכל העולם כולו. אבל כיון שבמלכות לא נחלקה ההמשכה לפרטים, עד יוה"כ יכול ההמשכה להשתנות, שאדם אחד יהיה לו יותר ולאחר פחות. אבל ביוה"כ נחתמה ההשפעה ע"י ה' גבורות, ומה שנקצב לו הוא מה שיהי' לו.

אבל חסד זה הוא חסד רוחני גבוה ביותר, כנ"ל שהוא כמו מלכות דאצילות נחלק לפרטים. ובכדי שיומשך בגשמיות צריך לרדת דרך כמה היכלות רוחניים, ואינו נמשך אלא אם האדם הוא כדאי, ולאחרי כל רידות הללו יהי' לאדם הטוב בגשמיות שנקצב לו.

ומבאר, שזהו הביאור לשאלות הנ"ל: כיון שהמשכת חסד זה בגשמיות הוא רק

9) ראה לק"ש חכ"ו ע' 99 הערה 35 שיניי גירסאות בזה.

אם האדם הוא כדאי, לכן אדם נידון בכל יום לראות אם הוא ראוי לחסד היום. וזהו גם הטעם שמועיל התפילה, שמבקשים מה' שיהי' רחום בדין.

ע"כ סעיף ב'.

וממשיך בסעיף ג', שזהו התירוץ להשאלה הראשונה למה צריך לעסוק במלאכה. כיון שההמשכה שנמשכת בגשמיות צריכה לרדת דרך כמה היכלות, בגלל זה ההמשכה נמשכת בעוד לבוש: דרך הטבע; שאינו ניכר שפרנסתו של יהודי הוא מה', אלא נראה כאילו "חכמתו עמדה לו" והאדם בעסק שלו הוא מה שהי' הגורם למזונו.

אבל באמת פרנסה של יהודי הוא רק מה'. והטעם שצריך לעסוק בעסק הוא רק מפני שה' רוצה שלא יהי' ניכר בעולם הזה שההמשכה הוא באמת מה'.

והכוונה ברצון זה הוא עמוק עמוק, כי זהו מדת גבורתו להסתיר אלקות.

וזהו גם הפשט הפנימי למרוז"ל "מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שתף עמו מדת הרחמים". מדת הדין היינו טבע, שאינו ניכר בעולם גילוי אלקות, ומדת הרחמים היינו גילוי אלקות כמו ע"י יחידים שה' קורא עליהן.

וזהו גם כן הפשט בדהאריז"ל "ש"א-ל-א-דני" בגימטריא צ"ו וארז"ל "אין צו אלא ע"ז". שהקשר שבין "א-ל-א-דני" וע"ז הוא, ש"א-ל-א-דני" הוא השם שעל ידו נמשך חיות מא"ס בעולם הזה, וצריך לירד דרך לבוש גם ועב כדי שלא יהי' ניכר שההמשכה הוא מה'. וזהו הענין של ע"ז, לומר "אני ואפסי עוד" ואין אני מסתמך בה'.

ומשום זה הטעם - שה' רוצה שההמשכה מתלבש בלבוש הטבע - מלבד מה שהאדם צריך לבקש רחמים מה', הוא גם צריך לעסוק במלאכה; לעשות לבוש שע"פ טבע הוא יכול להרויח סך הנצרך לו.

ע"כ תוכנו של מאמר.

הנה לכאורה צריך להבין:

א. הטעם שכ"ק אדמו"ר הצ"צ מביא אריכות הביאור בסעיף ב' בנוגע לאדם נידון בכל יום הוא "ויובן [למה צריך לעשות מלאכה] בהקדם משארז"ל אדם נידון בכל יום", ומביא שלשה קושיות בענין זה, כנ"ל. משמע שאריכות הביאור בזה מבאר הענין של התירוץ להשאלה למה צריך לעשות מלאכה, (שאם לאו, למה מביא בכלל אריכות הביאור בסעיף ב', אם אינו נוגע לענינו של המאמר).

ולכאורה אינו מובן כיצד זה מבאר הענין. בסעיף ג' מבאר שמטעם

עמוק רוצה ה' להעלים חסדו ולכן צריך לבוש – מלאכה, ותירוץ זה הי' יכול לתרץ בלי כל האריכות אודות מארו"ל "אדם נידון בכל יום"?

עוד אינו מובן, גם בכדי לבאר הסתירה שאף "מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה" מ"מ"אדם נידון בכל יום" די לבאר שמה שנקצב לו הוא חסד רוחני, וצריך להמשיכו למטה שיתגשם ויבוא כחסד גשמי, ולזה נידון בכל יום, אבל מה שמבאר באריכות המדריגות למעלה של החסד הנמשך בר"ה ובהחתימה דנעילה והאריכות בזה אינו נוגע לכאורה לנקודת הביאור, וכל מה שנוגע להמאמר הוא רק מה שחסד הנמשך בר"ה הוא חסד רוחני ולא גשמי? ואפי' את"ל שצריך לבאר מהו החסד הרוחני שנמשך מה', אין זה מתרץ למה מבאר בהמאמר שבער"ה נסתלק החיות לא"ס ובר"ה צריך להמשיכו משם, מה זה נוגע להמאמר, שמדבר בהחסד רוחני ולא בשרשו?

ב. הנה לכאורה השאלה הג' שמביא כ"ק אדמו"ר הצ"צ בסעיף ב', למה מתפלל רב המנונא סבא קדם שיאכל מתורץ בביאורו של סעיף ב' - כיון שיש דין בכל יום, הרי קודם הדין אין לו מה' עדיין שום מזון להיום, ויש צורך להתפלל לה' - אבל לכאורה אין זה מתרץ השאלה, כיון שרב המנונא סבא הי' לו האוכל בביתו, א"כ כבר נתן לו ה' מה שצריך לו ולמה צריך להתפלל?

ג. הנה הביאור בהמאמר שהטעם שאדם נידון כל יום הוא משום שבר"ה החסד הנמשך לאדם הוא רק רוחני, הוא פלא, למה היתה כזאת, מדוע החיות שנמשך בר"ה הוא רק רוחני וצריך דין בכל יום כדי להמשיכו בגשמיות?

הנה בדרך אפשר יש לבאר כל זה:

יובן זאת בהקדם הידוע שהשפע הנמשך מחיצוניות אלקות יכול להיות באופן ד"מאן דשדי בתר כתפוי לשונאו", היינו, שהשם ית' אינו חפץ ליתן השפעה לקליפה עבור עצמה, והוא, כביכול, "מוכרח" ליתנו, מצד ענין אחר. אבל ההשפעה מפנימיות אלקות הוא מצד פנימיות רצונו יתברך.

הנה כיון שבר"ה נמשך חיות מא"ס, פני' אלקות - ושם אין נוגע שום דבר כ"א רצונו הפנימי - א"כ בכדי לקבל השפעה משם צריך לעורר את רצונו ית' ולהיות כפי פנימיות כוונתו ית', היינו לעבוד ה', ואז מקבל השפעה. ולכן דוקא ע"י עבודתם של יהודים בר"ה (בתק"ש וכו') נמשך חיות לעולם.

וזהו הטעם שצריכה ההמשכה הזו מהאין-סוף לבוא בתחילה, בר"ה, כחסד רוחני, כיון שהוא מדריגה גבוהה ביותר שנעלה ומרומם מהגבלה ופרטים וצריכה להמשיכו מהכלל (הבלי גבול) אל הפרט (הגבול), לכן אי אפשר להמשיכו כ"א דרך כמה מדריגות

וצמצומים, ולכן בר"ה שהעבודה היא בביטול כללי יותר משאר השנה, זהו כלי להמשיך כללות החיות באופן רוחני, ובכל יום נמשך פרט ממנה.

אבל אין הפשט ששרשו הוא מפנימיות אלקות, א"ס, ואח"כ יורד למדריגות תחתונות, ואז אין לו שייכות לפנימיות אלקות, כ"א שבכל מדריגה ההמשכה היא במהותה א"ס. והיינו מה שאדם נידון בכל יום, שאפי' במדריגה האחרונה, ההמשכה בגשמיות, הדבר תלוי בעבודתו של יהודי. וכנ"ל שזהו הוראה שמדריגה זה הוא פנימיות אלקות, שאין נוגע שם כ"א רצונו של מקום.

והנה כיון שהוא א"ס אפי' כשהוא יורד למטה, באמת אין שייכות בין המשכה זו וטבע העולם. היינו, שמזונו של יהודי צריך לבוא באופן ניסיי שנראה במוחש שאם עובד ה' יש לו מזונות ואם לאו ח"ו, אין לו מזונות, ושאינו תלוי בדבר אחר (כגון התעסקות) כלל, כיון שמזונו הוא השפעה מפני' אלקות בלי שום ירידה בטבע כשאר גשמיות העולם. (משא"כ בבע"ח וגוים שמזונם נמשך דרך הטבע, ואם בדרך הטבע ראוי לו לקבל פרנסה, אזי מקבל פרנסה, ואם לאו, לא).

אבל בפועל אינו כן, וצריך לעסוק בעסק בכדי לקבל מזונות, מטעם עמוק עמוק רוצה השי"ת שלא יהי' ניכר בעוה"ז שהמשכה הוא מה'. ולכן צריך לעשות לבוש שבו יתלבש ההשפעה.

אבל, אין הפשט שמזונו של יהודי מתלבש בלבוש הטבע, כ"א שהוא לבוש המסתיר, שאינו ניכר מהיכן באה ההשפעה, ונדמה שהוא מטבע ולכן אדם יכול לומר שהוא מטבע כמו בע"ח וגוים, אבל באמת מזונו של יהודי הוא השפעה מפני' אלקות, וזהו המהות של אוכל הגשמי שלו.

ומשום שני ענינים אלו - א', שההשפעה הוא מפני' אלקות ולכן תלוי בעבודת האדם. והב', שיש צורך בהתעסקות, אבל זהו רק מפני שה' רוצה להעלים חסדו - מסיים כ"ק אדמו"ר הצ"צ שזהו ב' הכוונות טובות שיכוין אדם בעסקו במו"מ, א' יבקש רחמים מה' שישלח מזונו, וב' שיאמין שפרנסתו הוא כשאר נסים הגלויים כמו המן וכו'.

וזהו התירוץ לכל השאלות:

שאלה הא' למה יש צורך להביאור של אדם נידון בכל יום ושהחסד רוחני בא מא"ס, כי לולא הביאור הזה, אפשר לחשוב שמזונותיו קצובים מר"ה היינו מזונות גשמיים, א"כ למה צריך לבוש המסתיר, הרי הרבה דרכים למקום ויכול לגרום שבטבע העולם כל אדם יקבל מזונותיו הקצובים לו, אבל מעתה שנתבאר שבאמת ההשפעה אינה של מזונות גשמיים אלא השפעה רוחנית שבמהותה היא עדיין אין-סוף, והוא

נידון בכל יום אם הוא ראוי מצד עבודתו לה' להשפעה פני' מא"ס שבא באופן של טובות בעוה"ז, א"כ הי' צריך לבוא כמו מן מן השמים, דהיינו נס גלוי, ולכן מובן למה צריך לעסק היינו כדי לעשות לבוש המסתיר על ההשפעה הניסית.

והשאלה למה צריך לידע מהיכן באה ההשפעה גם נפתרת מאליה, שכל נקודת הביאור הוא שההשפעה מאין סוף ברוך הוא.

והשאלה הב' למה רב המנונא לא הי' אוכל עד שיתפלל הוא משום שכיון שנתבאר שהעסק הוא רק לבוש והאוכל הוא נס מאת ה', הרי אצל רב המנונא ראה זה בגלוי, שלא החשיב את העסק והאוכל שנמצא כבר ברשותו בדרך הטבע למזונו מאת השי"ת, ורק כשעמד לפני אכילה ממש אז ביקש מזונו מאת השי"ת, כי באמת מה שיש אצלו בטבע אוכל מזומן להכנת הסעודה אין זה עיקר מזונו אלא עיקרו ניתן לו כשמבקש ואז מתלבש בלבוש של ההכנה של האוכל שמכין ממה שיש אצלו.

וזהו גם כן למה מביא בהמאמר למה שתף עמו מדת הרחמים ע"י יחידים שה' קורא עליהן, שמהצדיקים כמו רב המנונא אנו רואים שבאמת המזון הוא מה' ועד שיכולים להתפלל כשיש לו אוכל בביתו.

והטעם שאינו נקצב בר"ה חסד גשמי הוא כי אז לא הי' ההמשכה יכול להיות מפני' אלקות, ולא הי' נשאר במהותו אין-סוף, אלא כל כולו הי' רק גשמי, וכדי שגם יהי' גשמי אבל במהותו ישאר רוחני ואין סוף, צריך להלבישו בכמה לבושים ולהמשיכו מן הכלל אל הפרט, וגם שכל שלב יהי' שם נוגע ענין העבודה, שאם הי' נקצב בר"ה חסד רב והוא לא יהי' ראוי ח"ו במשך השנה כשניזון מחסד זה, הרי נמצא שאין זה מפני' אלקות, שהרי אין א"ס ב"ה מוכרח ליתן חסד לאדם אם הוא אינו ראוי, והוא נותן רק אם האדם בעבודתו ראוי לחסד כזה.

[זו הסיבה מדוע אין לאדם להתחכם יותר מדי בעסק. כיון שזהו רק לבוש המסתיר, לא יעדיף מאומה כשמרבה בזה, כיון שהכוונה בהעסק הוא רק שיהי' ניכר שפרנסתו הוא מה', ולזה אין צריך התחכמות, כיון שבלאו הכי אפשר שיקבל מעסק זה פרנסתו.]





הלכה ומנהג



ביאור שיטת רבינו בדין ביטול מחיצות בידי שמים ע"י בקיעת רבים

הרב חיים שלום דייטש שליט"א - ראש כולל צמח צדק ירושלים תובב"א

דעת רבינו דבקיעת הרבים מבטלת מחיצה העשויה בידי שמים רק "במקום שהלאה ממנו", ודלא כמג"א הסובר שמבטלת לגמרי * תמיהת שו"ת בית שלמה על שיטת רבינו * ביאור שיטת רבינו וישוב קושייתו * עוד מקשה שם מדברי רבינו במק"א דבקיעת הרבים אינה מבטלת מדאורייתא המחיצה כלל * ישוב הסתירה * עוד מקשה שם על דעת רבינו שאף בקיעת הרבים בין המחיצות מבטלת * ישוב קושייתו * עוד כתב שם דיש ביאור אחר למה שהביא את רבינו להבנתו זו * דחיית דבריו * עוד העיר דרבינו עצמו הזכיר בחותם דבריו סברא נוספת. ואכן צ"ע * עוד מקשה בדעת רבינו דלדבריו אא"פ לסמוך אמחיצה ביד"ש לעולם * ישוב קושייתו

א.

כתב אדה"ז בשו"ע (סימן שסג סמ"ד) וז"ל:

"מבוי המפולש משני ראשיו לנהר או לתל שאינו עשוי בידי אדם, אינן מועילות להתירו בלא תיקון בשום אחד מראשיו, לפי שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה, כיון שאין לו אלא ב' מחיצות מב' צדדיו, שמחיצות הנהר מבטלת אותן בקיעת הרבים שבמבוי, שהואיל ואינן עשויות בידי אדם אינן חשובות מחיצה כל כך שלא תבטל אותן בקיעת הרבים שבמבוי.

"שאף שבמקומן הן מחיצה גמורה ואין עליהם דין רשות הרבים אף אם רבים בוקעים עליהם כמו שנתבאר למעלה, מכל מקום אינן חשובות כל כך לבטל המבוי שרבים בוקעים בו מדין רשות הרבים. ואם כן אף אם אין רבים בוקעים במבוי אסור מדברי סופרים גזרה משום רבים בוקעים בו, כמו שאסרו כל כרמלית שאין רבים בוקעים בה גזרה משום רשות הרבים שרבים בוקעים בה" עכ"ל.

ובזה פליג אדה"ז על המג"א (ס"ק ל וס"ק מ) הסובר דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבה מחיצה, ואתי רבים ומבטלי מחיצתן.

והיינו שהמג"א סובר שבקיעת הרבים מבטלת לגמרי המחיצה, ואילו לדעת רבינו בקיעת הרבים מבטלת את המחיצה רק לעניין שלא תועיל למבוי להוציאו מגדר רה"ר, אך לגבי דידה חשיבא מחיצה (וכדלקמן).

ב.

והנה בקו"א (סימן שמה קו"א ב) כתב רבינו לבאר הטעם שפליג בזה על המג"א:

"דבריו [של המג"א] שם בסק"ל וסק"מ צע"ג, דבגמרא שם מכואר בהדיא דאף שהרבים בוקעים על המחיצה עצמה לא מבטלו לה לרבנן, דקיי"ל כוותייהו כמ"ש הרמב"ם, ואפילו אינה עשויה בידי אדם, שהרי גובה מעלת בית מרון וגובה שבילי בית גלגול אינו עשוי בידי אדם" עכ"ל.

וכדי להבין דבריו יש להביא בקצרה הסוגיא במס' עירובין:

תנן במשנה (כב, א):

"רבי יהודה אומר אם היתה דרך רשות הרבים מפסקתן (לפסי ביראות) יסלקנה לצדדים (דאתו רבים ומבטלי מחיצה), וחכמים אומרים אינו צריך".

היינו שר"י ורבנן פליגי כאשר דרך הרבים עוברת בין הפסין (- לוחות סביב בארות מים, אשר הונחו כדי לשוות לסביבות הבאר דין רשות היחיד), לדעת ר"י מעבר הרבים מבטל המחיצה (ולכן יש להטות את הדרך משם), ולדעת רבנן אינו מבטל וחשיב רה"י.

והקשו שם התוס' ד"ה דילמא (כב, ב):

"ותימה, דלרבנן (דלא אתו רבים ומבטלי מחיצה) כל ארץ ישראל תיעשה רשות היחיד ע"י סולמא דצור (סלע הר גבוה סביב לעלות בו לא"י, והוא גבוה י' טפחים) ומחנתא דגדר (מורד חריץ עמוק י' טפחים ורחב ד' סביב א"י מאידך גיסא), ובבל נמי מקיף לה דיגלת, ולא אתו רבים ומבטלי מחיצתן". ומתרגמים: "וי"ל דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי, ואפילו רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצה". ע"כ.

ומדברי התוס' אלו למד המגן אברהם (הנ"ל), דבמחיצה שאינה עשויה בידי אדם, בקיעת הרבים על גבי המחיצה מבטלת אותה לגמרי מתורת מחיצה.

אך רבינו מקשה עליו, דבהמשך הגמ' איתא (שם):

"בעא מיניה רחבה מרבא, תל המתלקט עשרה מתוך ארבע ורבים בוקעין בו

- חייבין עליו משום רה"ר או אין חייבין עליו. אליבא דרבנן לא תיבעי לך כו' לא אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא כו' (ופשיטא דאין חייבין עליו משום רה"ר), כי תיבעי לך אליבא דרבי יהודה מאי, התם הוא דניחא תשמישתיה הכא הוא דלא ניחא תשמישתיה לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, או דלמא לא שנא. א"ל חייבין. ואפילו במעלות בית מרון (זקופין מאד ומעלה קצרה, ומהלכין בה בזה אחר זה ולא שנים יחד. רש"י), א"ל אין".

ומשמעות הגמרא שגם מעלות בית מרון ה"ז תלוי בפלוגתא דרבנן ורבי יהודה, דלרבי יהודה חייבים דאתו רבים ומבטלי מחיצה, אבל לרבנן לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצה.

ובהמשך הגמרא שם מפורש:

"תא שמע שבילי בית גלגול (מעלה גדולה וזקופה היא בארץ ישראל. רש"י) וכיוצא בהן, רשות היחיד לשבת . . מני אילימא רבנן לא אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא . . אלא לאו רבי יהודה היא". ע"כ.

מבואר להדיא מדברי הגמרא דגם כשרבים בוקעים שם עדיין נחשבת מחיצה לרבנן, ואע"פ שאינה עשויה בידי אדם, דלא כמג"א.

ולכן כתב אדה"ז לבאר את דברי התוס' באופן אחר, וזה לשונו (בקו"א שם):

"וכוננתם, שאף שבמקומה היא מחיצה גמורה והזורק עליה חייב (דהא תל אתי שם במכל שכן מפסי ביראות ע"ש) אף אם היו רבים בוקעים עליה ממש כמבואר בגמרא, מ"מ לא חשיבה כולי האי לבטל בקיעת הרבים במקום שלהלאה ממנו שלא יהיה שם רשות הרבים מחמת שהים מקיפתו, אלא אדרבה בקיעת הרבים שם מבטלתה שם". עכ"ל.

ג.

והנה בשו"ת בית שלמה (לר"ש דרימר, או"ח סי' נא) הקשה על דברי אדה"ז בקו"א הנ"ל, וז"ל:

"לא הועיל בתירוצו כלום, דהא על כרחך בהך דמעלות בית מרון דבעי התם בש"ס לענין תל המתלקט על כרחך האיבעיא הוא אי חייבין עליו משום רה"ר, היינו לענין אם זרק ע"ג התל למעלה אחר שכלה גובה העשרה טפחים, ועל כרחך דמיירי נמי דבקעי רבים ע"ג התל שלולא שהוא בגובה עשרה מתוך ד' הוי רה"ר, ואעפ"כ קאמר התם דלרבנן לא אתו רבים ומבטלי מחיצה" עכ"ל.

ונראה לפרש דברי אדה"ז, שאין כוונתו לחלק בין המחיצה עצמה והמקום המוקף מחיצה (כהבנתו בשו"ת הנ"ל). אלא לחלק בין ההר, ל"מקום שלהלאה ממנו".

דהנה גובה ההר הוא מחיצה שאינה עשויה בידי אדם, מחיצה טבעית, ועניינה של מחיצה זו היא שמבדלת ומגבלת את ההר, והיינו את השטח שלמעלה. ואם אנו רוצים להשתמש ע"י ההר שיהיה מחיצה לדבר אחר שאין קשר בינו ובין ההר, ע"ז אנו אומרים דבקיעת הרבים מבטלת זאת.

ואם נכוחים הדברים, תובן היטב סברת התוספות לצרף את שתי החסרונות "מחיצה בידי שמים" ו"בקיעת רבים". דמחיצה בידי שמים לא הועמדה למחיצה, ולכן היא תלויה ביחס בני אדם כלפיה, וכאשר רבים בוקעים שם הנה ע"י בקיעתם עושים אותה כאילו אינה קיימת.

וכל זה לענין שתועיל המחיצה ל"מקום שלהלאה" מהם, אבל לענין מה שהיא מהוה מחיצה באופן טבעי, הרי זו מחיצה במציאות ואינה תלויה ביחס בני אדם כלפיה.

ד.

עוד הקשה שם על דברי רבינו בסי' שסג (הנ"ל) וז"ל:

"יש סתירה מדבריו אלו למ"ש הוא בעצמו בסעיף מב, דמן התורה אף אי בקעי רבים על גבי המחיצה אינה מבטל שם מחיצה בבקיעת הרבים, והוי רשות היחיד מן התורה". עכ"ד.

דהיינו, דבסעיף מב שם כתב אדה"ז וז"ל:

"מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתיחתו לרשות הרבים, דהיינו שקרקע המבוי גבוה מרשות הרבים, והוצרך לשפע אצל פתחו לצד רשות הרבים, או ששוה לרשות הרבים ונעשה מדרון לתוכו, דהיינו שקרקע רשות הרבים גבוה מקרקע המבוי, ותחלת כניסת המבוי מן הפתח ולפנים ג"כ גבוה כרשות הרבים ואח"כ משפע ויורד לצד דופן האמצעי ונעשה מדרון, הרי מבוי זה אינו צריך שום תיקון בפתחו, לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה.

"ומכל מקום, אם רבים בוקעים עליו אסור (ואף על פי שמן התורה אין בקיעת רבים מבטלת ממנו שם המחיצה, ואילו היה [ברחבון] ד' על ד' גבוהים [י] טפחים מן הארץ מכל צדדיהם היתה שם רשות היחיד גמורה מן התורה, והוורק לשם מרשות הרבים חייב, מכל מקום מדברי סופרים אסור למלטל כשרבים בוקעים שם, ולכן אין נידון ג"כ משום מחיצה למבוי מדברי סופרים.

"ומכל מקום, לא אסרו חכמים אלא בבקיעת רבים כעין רשות הרבים, אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר, ולא גזרו בו משום תל שרבים בוקעים בו כמו שגזרו בכל כרמלית שאין רבים בוקעים בה משום רשות הרבים גמורה שרבים בוקעים בה, לפי שכל כרמלית היא שלא נגמרו מנין מחיצותיה ודומה

במקצת לרשות הרבים, אבל כאן אין שום דמיון כלל לרשות הרבים, אלא כשרבים בוקעים עליו בלבד..."). עכ"ל.

הרי שבסעיף מב מבואר שהמדרון מועיל מן התורה גם למבוי עצמו להפקיעו מדין רה"ר אף שבוקעים בו רבים (ורק שמדרבנן אסרו בזה), וזה דלא כמו שכתב בסעיף מד (ובקו"א) שבקיעת רבים מבטלת שם המחיצה לענין המקום שהלאה ממנו, והרי הוא רשות הרבים גמורה.

ח.

ואמנם ע"פ מה שביארנו לעיל, שכוונת אדה"ז לחלק בין מה שהמחיצה עשויה לו באופן טבעי ובין שטח אחר שאינו קשור אליו, אולי י"ל גם כאן, שיש חילוק בין מדרון (בסעיף מב) לנהר ותל (בסעיף מד). דהנה כאשר יש מדרון והמבוי בגובה, הרי המדרון הוא הגובה של שטח המבוי, והוא המחיצה שלו, והרי זה ממש על דרך שנתבאר לעיל בענין גובה הנהר שזה נחשב "מקום המחיצה עצמה". וגם להיפך, כשרה"ר גבוהה יותר, הרי המדרון הזה הוא חלק מהמבוי, משמש כירידה אליו, וגם לזה יש מעלת ה"מחיצה עצמה". משא"כ אילו רה"ר והמבוי היו באותו גובה, וביניהם הר, ואנו רוצים להשתמש בו כמחיצה, הנה על זה נאמר שזוהי מחיצה למה "שלהלאה ממנו". וזהו מה שמבואר בסעיף מד כשיש תל בראש המבוי, וכן בנהר, שמחיצותיו הן משמשות את הנהר עצמו ולא את המבוי, והמבוי הוא "הלאה הימנו", ובזה יש החסרון של מחיצות בידי שמים שאם רבים בוקעים אינן מועילות.

וזהו מש"כ אדה"ז בסעיף מד "שאף שבמקומן הן מחיצה גמורה ואין עליהם דין רשות הרבים אף אם רבים בוקעים עליהם כמו שנתבאר למעלה", ולכאורה היכן נתבאר כן (ובהוצאה החדשה לא ציינו ע"ז כלום). אמנם ע"פ הנ"ל אתי שפיר, דהיינו מה שנתבאר בסעיף מב שהמדרון מועיל למבוי, כי זה נחשב "במקומן".

י.

והנה על גוף הסברא שחידש אדה"ז בקו"א הנ"ל "שאף שבמקומה היא מחיצה גמורה. . . מ"מ לא חשיבה כולי האי לבטל בקיעת הרבים במקום שלהלאה ממנו. . . אלא אדרבה בקיעת הרבים שם מבטלתה שם" הקשה בשו"ת הנ"ל בתוקף גדול.

ותחלת הענין הוא בסימן מט שם, בנוגע לעיר זווינעטשקא, שדרך המלך עובר באמצע ובשתי רוחות שבצדדין יש הרים גבוהים. והתיר להחשיב את שני הצדדים למחיצות (ולעשות תיקון ע"י צורת הפתח בדרך המלך משני הצדדים). ועל זה הקשה עליו השואל דכיון שהוא בידי שמים הרי אתו רבים ומבטלי למחיצות, כמ"ש התוס'

(הנ"ל) בעירובין דף כב ד"ה דלמא. וכתב לו הבית שלמה:

"שאלתו הוא תמוה ביותר, דהתוס' לא כתבו רק אם רבים בוקעים במקום המחיצה אז המחיצה בטלה ע"י בקיעת הרבים, אבל מה שרבים בוקעים ברוחות שמצד מזרח ומערב וההרים הם בצד דרום וצפון כמו בנ"ד, מאי איכפת לן בזה. ותמהני על רו"מ שכתב מכתבו שלא בהשגחה כלל". עכ"ל.

ישוב חוזר ודן בזה בסימן נא, וז"ל:

"המערערים אינם יודעים בין ימינם לשמאלם, ואם לא למדו מעולם הלכות אלו למה להם להכניס א"ע בזה. אמנם בכדי לסתום פי המערער מוכרח אני להשיב שנית. הנה המציאה אשר מצא המערער בש"ע של הגאון מוהרש"ז סוף סימן שסג, ידעתי מזה ידעתי, אבל מעודי תמהתי אם יצאו דברים אלו מפיו כו'. פשטות דבריו שאם בקעי רבים רק תוך המחיצות במקום המבוי אף דלא בקעי רבים במקום המחיצות הוי רה"ר, הנה זה ודאי תמוה מאד ולא ניתן להאמר כלל. דמה לנו בזה שבוקעים רבים תוך המבוי. ופלוגתא דרבנן ור"י במשנה דעירובין דכ"ב אי אתי רבים ומבטלין מחיצה היינו אם בקיעת הרבים הוא במקום המחיצה כדקתני אם היתה דרך הרבים מפסקתן, היינו שמפסיק בין הפסין ומבטל המחיצה. וע"ז קאמרי התוס' דאף דרבנן ס"ל דלא אתו רבים ומבטלין מחיצתא זהו במחיצות שבידי אדם אבל מחיצות שביד"ש אתו רבים ומבטלין מחיצתא. והיינו כשרבים דורסין והולכין במקום המחיצות או בין המחיצות כדאיתא שם בש"ס, אבל מה שהרבים בוקעין תוך המבוי והמחיצות מקיפות המבוי ודאי דאין המחיצות בטלות בכך, ואף בר כי רב דחד יומא לא יטעה בהכי. ומבואר בש"ס דירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות חייבין עליה משום רה"ר, הא כיון שדלתותיה ננעלות ויש לה מחיצות לכולי עלמא לא הוי רה"ר אף דבקעי בה ס' רבוא אף אליבא דר"י דאית ליה אתו רבים ומבטלי מחיצתא כו'. ולר' יהודה אף בשתי מחיצות גמורות לא אתי רבים ומבטלי מחיצות, אף שבקעי רבים בין שתי המחיצות כו'. עכ"פ לכ"ע כל שיש מחיצות מכל הצדדים אף דבקעי ס"ר בעיר או במדינה ודלתותיה ננעלות כלילה אין עלה דין רה"ר, וה"ה לרבנן במחיצות שבידי שמים". עכ"ד.

ז.

ונראה, דזה ברור שגם אדה"ז מפרש את ענין בקיעת רבים שנוצר בדברי רבי יהודה, דהכוונה שבקעי בין המחיצות (או על המחיצות), וכהבית שלמה. וכמו שנקט בסי' שסג סמ"ב גבי מבוי שבפתחו מדרון "אם רבים בוקעים עליו (על המדרון) אסור", דלא די בכך שבוקעים במבוי עצמו. וכן בסי' שמה סי"ט גבי גומא שבימים ובנחלים (שאף היא מד"ס אינה רה"י אלא כרמלית) כתב "הואיל ועוברים על מחיצותיה

מלמעלה כאילו אין שם מחיצות כלל". וגם בקו"א שם (בו חידש אדה"ז את חידושו הנ"ל דרבים בוקעים במקום שלהלאה מבטל את המחיצה), לשונו הוא (כמובא לעיל) "שאף שבמקומה היא מחיצה גמורה אף אם היו רבים בוקעים עליה ממש, מ"מ לא חשיבה כולי האי לבטל בקיעת הרבים במקום שלהלאה ממנו. . אלא אדרבה בקיעת הרבים שם מבטלת שם". מבואר להדיא מלשונו שאכן יש כאן שתי דרגות בענין בקיעת רבים: בקיעה על המחיצה, ובקיעה במקום שלהלאה.

והיינו, דאמנם במחלוקת ר"י ורבנן אם אתו רבים ומבטלי המחיצות הכוונה לרבים שבוקעים המחיצות, אבל במ"ש התוס' דבמחיצות בידי שמים בקיעת הרבים מבטלי מחיצה גם לרבנן, בזה סובר אדה"ז דגם ע"י מה שבוקעים תוך המבוי סגי בזה לבטל המחיצות.

וההסבר בזה י"ל, שאם בתוך המבוי יש הרבה אנשים, הנה מציאות זו היא סתירה למחיצה, שהמחיצה אומרת שבני אדם אינם אמורים להיות כאן, והמציאות איננה כך. ואמנם אין זו סתירה עם המחיצה בפועל (כמו כאשר בקעי רבים תוך המחיצה או על המחיצה, שאז הרי זו סתירה למחיצה, וכלשון אדה"ז "הואיל ועוברים על מחיצותיה כאילו לא היו שם מחיצות כלל"), אבל עכ"פ זו סתירה לתוכן של מחיצה. אלא שבזה גופא יש הפרש בין מחיצה בידי אדם למחיצה בידי שמים, דכשהאדם עשה ופעל מחיצה - הנה דוקא כאשר יש סתירה עם המחיצה בפועל הרי זה סותר את המחיצה. משא"כ למחיצה טבעית בידי שמים סגי במה שנסתר התוכן של מחיצה.

וראה במהדורה החדשה של השו"ת הנ"ל שם ציינו לכמה אחרונים שכתבו ג"כ כדברי אדה"ז, שגם בבקיעת רבים תוך המבוי יהיה החסרון דאתו רבים ומבטלי מחיצה.

ח.

ובהמשך דברי הבית שלמה שם כותב:

"והא שהביאו לגאון הנ"ל לכל זה הם דברי המג"א בסימן שמ"ה ס"ק יד דימים ונחלים אפילו עמוקים יו"ד מתוך ד' הוי כרמלית דרבנן כמו קרפף ותל. וכתב הגאון שם בקו"א דלדוגמא בעלמא נקט קרפף אבל הם כרמלית דרבנן אף בפחות מסאתיים משום דהמחיצות הם בידי שמים ע"ש בקו"א באריכות. אבל בספר תוספת שבת שם הבין דברי המג"א כפשטן דדוקא ביתר מסאתיים קאמר משום דמחוסר דיריין כמו קרפף, וכן פירש שם בספר מחצית השקל בפשיטות". עכ"ד.

אמנם באמת, המעיין בדברי אדה"ז יראה שאינו כן. וכדי לבאר את דברי המג"א בסי' שמה לא הוצרך אדה"ז כלל לחידושו דמחיצה בידי שמים מתבטלת ע"י בקיעת רבים. ובדברי המג"א מבאר בפשטות, דמדרבנן רבים מבטלי מחיצה אף לשיטת רבנן.

דמה שלשיתם לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא היינו שמדאורייתא נשאר רה"י, אבל מדרבנן עדיין אסור (ורק בפסי ביראות הקילו). והחידוש שחידש אדה"ז הוא מהכרח הסוגיא בעירובין עצמה, כמבואר בדבריו בקו"א.

ט.

ובבית שלמה שם ממשיך ומעיר עוד בנוגע לדעת אדה"ז בפשט דברי המג"א הנ"ל, וז"ל:

ואכן דברים אלו שבסוף הקו"א אינם ברורים, איך מתקשרים הדברים עם מש"כ לפני כן. ועצ"ע.

י.

ובגוף הדין שכתב אדה"ז בסימן שסג סעיף מד, לענין מחיצות בידי שמים כשבוקעים בהמבוי:

"ואף אם אין רבים בוקעים במבוי אסור מדברי סופרים גזרה משום רבים בוקעים בו, כמו שאסרו כל כרמלית שאין רבים בוקעים בה גזרה משום רשות הרבים שרבים בוקעים בה", הקשה על זה הבית שלמה: "דברי הגאון הנ"ל סוף סימן שסג לענין לא בקעי רבים במבוי דכתב דאסור מד"ס, תמוהים מאד. דהא מפורש בש"ס שאם עשה מחיצה ע"ג התל שהועיל, וכתב שם הרא"ש שדי אם עשה בצד א' מחיצה יותר מועשרה, אף ששאר המחיצה וגם השלשה מחיצות הן מחיצות התל עצמם ואעפ"כ מותר לטלטל בהתל. ואף אם נדחוק ונאמר דתל שבש"ס הנ"ל היינו שנעשה בידי אדם אלא שלא נעשה לדירה, מ"מ הא מפורש בש"ס דף ט"ו ע"א כברייתא בתל ונקע דערד בית סאתיים הוי רה"י גמור, אף שהתל ונקע בידי שמים נעשו כמפורש שם בש"ס. ואף ביותר מסאתיים דאין המחיצות מועילות הוא רק משום שאינו מוקף לדירה, וכיון שעשה בו מחיצה בא' מצדדיו מהני כמבואר בש"ס והרא"ש הנ"ל. וכן כברייתא דמיתת הש"ס שם דף ס"ז ע"ב כסלע שבים מותר לטלטל עליו, ואף שכל מחיצותיו בידי שמים הם. ודברי הגאון שבשו"ע הנ"ל תמוהים מאד ולית להו פתרי". עכ"ד.

ונקודת שאלתו, דע"פ דברי אדה"ז יוצא שמדרבנן לעולם אי אפשר לסמוך על מחיצה בידי שמים, גזירה אטו בקעי ביה רבים.

אמנם באמת נראה, דהנה אדה"ז מסביר בדבריו שגזירה זו היא כמו שאסרו כל כרמלית שאין רבים בוקעים בה גזרה משום רשות הרבים שרבים בוקעים בה". ונראה פשוט, שגזירה זו שייכת במקום של הילוך, אלא שחזו"ל אסרו גם אם אינו הילוך של רבים שהוא בגדר רשות ורבים (ולמשל להשיטה שרה"ר צ"ל ששים רבוא, הנה חזו"ל

גזרו גם על מקום הילוך שאינו ששים רבוא). אבל אם אין שם הילוך של אנשים נראה שאין זה בכלל הגזירה; שהרי בתכונה זו של "רבים בוקעים" יש לו דמיון לרשות היחיד יותר מרשות הרבים. והרי על רה"י בוודאי לא גזרו אטו רה"ר.

ואף דבוודאי מקום שאינו מוקף מחיצות הוי כרמלית אע"פ שאינו מקום הילוך כלל, אבל באמת הנה יש ב' דינים בכרמלית והם חלוקים זה מזה ביסודם. דהנה דין אחד יש בכרמלית (שבת ו, א) "אין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה, ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י". והביאור בדין זה הוא כדפירש רש"י שם (וכן הוא לשון אדה"ז כאן בסימן שמה) משום שאינה כרה"י שהרי אין לה מחיצות, ואינה כרה"ר דאינה דומה לדגלי מדבר דלאו להילוך רבים עבידא. והיינו, שמשום הכי עשאוה חז"ל כרשות בפני עצמה, וממילא המוציא מתוכה לרה"י או לרה"ר הוי ליה מוציא מרשות לרשות.

ועוד דין נאמר בכרמלית (שבת שם) "אין נושאים ונותנים בתוכה", כלומר שאין מטלטלין בה אלא בתוך ד' אמות, ועל דין זה פירש רש"י "משום דדומין לרה"ר וגזרו בהן רבנן אטו רה"ר". ובדין זה י"ל שאכן צריך שיהיה למקום דמיון לרה"ר. ויש לעיין בנקודה זו בדברי הפוסקים, האם נזכר באיזה מקום שצריכים להיות תנאים מסויימים בכרמלית שע"ז היא דומה לרה"ר וגזרו בה אטו רה"ר.

ואם אכן כך הם הדברים א"ש קושיית הבית שלמה בפשטות, דדברי אדה"ז בסימן שסג הם דווקא לענין מבוי, שיש בו הילוך ובקיעה אע"פ שאינו בקיעת רבים ממש, ובזה גזרו אטו בקיעת רבים; משא"כ תל ונקע וסלע שבים מועילה בהם המחיצה שבידי שמים ואין גוזרים אטו בקעי רבים.



אפה תבשיל לפסח בשמן קטניות

הרב גדלי' אבערלאנדער שליט"א - רב אב"ד קינגסטון פענסילוועניא

נשאלתי ע"י שליח חב"ד, שהכין סעודת החג עבור הרבה אורחים שבאים לליל הסדר, ובטעות השתמשו בשמן קנולה שהוא כשר לפסח לאוכלי קטניות, ושאלתו מה עליו לעשות עכשיו, האם מותר לו להשתמש במאכלים אלו לאותן אורחים שאינם אוכלין קטניות. תשובה: מקודם שנגיע לשאלה דידן, יש לעבור בקצרה על יסוד גזירת איסור קטניות בפסח.

מקורותיו הראשונים

מדינא דגמרא, ההלכה הפסוקה היא שאין בקטניות דין חמץ. כך שנינו במשנה מס' פסחים (לה, א): אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל. ובגמרא שם: מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת. דתניא רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן, מפני שקרוב להחמיץ. איבעיא להו, שקרוב להחמיץ - דקדים ומחמיץ, או דילמא קרוב להחמיץ הוי, חמץ גמור - לא הוי. תא שמע, דתניא, אמר רבי יוחנן בן נורי, אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ולהלן בפרק ערבי פסחים איתא בגמרא (קיד, ב): מאי שני תבשילין? אמר רב הונא, סילקא וארוזא. רבא הוה מיהדר אסילקא וארוזא, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. אמר רב אשי, שמע מינה דרב הונא, לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי. דתניא, רבי יוחנן בן נורי אומר, אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. וברש"י (ד"ה שמע מינה) "מדקאמר רב הונא דמבשילין אורז בפסח ולא חייש לחימוץ, לית דחש לה דר' יוחנן".

הרי מבואר בפשטות דברי הגמרא, דרק חמשת מיני דגן מחמיצים, משא"כ קטניות כגון אורז ודוחן אין מחמיצים אלא מגיעים לידי סרחון, ולית דחש לדעת רבי יוחנן בן נורי שסובר דגם קטניות מחמיצין. ואדרבה, רבא הוה מיהדר לאכול לשני תבשילין סילקא וארוזא, כלומר "אורז".

וכך כותב הרמב"ם (פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"א): "אין אסור משום חמץ בפסח אלא חמשת מיני דגן בלבד, והם שני מיני חטים שהן החטה והכוסמת, ושלושת מיני השעורים שהן השעורה ושבולת שועל והשיפון, אבל הקטניות כגון אורז ודוחן ופולים ועדשים וכיוצא בהן אין בהן משום חמץ אלא אפילו לש קמח אורז וכיוצא בו ברותחין וכסהו בבגדים עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ הרי זה מותר באכילה שאין זה חמוץ אלא סרוחין".

וכן פסק המחבר (סי' תנ"ג ס"א): "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון, אבל לא באורז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל".

את המקור הראשון לאי אכילת קטניות בפסח באשכנז, מצאתי בדרשות שנדפסו לאחרונה! מכתב-יד של רבינו אלעזר בעל הרוקח, מוורמייזא שבאשכנז: "ומה שאין אוכלין פולין ועדשים, מפני שיש בהן חיטין".

אח"כ מצינו מנהג זה בהגהות רבינו פרץ מקורביל על הסמ"ק (סי' רכב, במהדורת תשי"ט, עמ' רלא-רלב²), שמאריך בענין, וז"ל:

"ועל הקטניות כגון פוי"ש ופול"ש וריי"ש ועדשים וכיוצא בהם, רבותינו נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל, וכן נראה. כמדומה ששמעתי על הפולין שלא לבשולן בפסח כי אם במים רותחים מתחילת נתינתן בקדירה, וגדולים נוהגים בהם היתר. ומורי רבינו יחיאל היה נוהג לאכול בפסח פול הלבן שקורין פוי"ש, וגם היה אומר כן בשם גדולים. ומביא ראיה דאפילו באורז דחשיב ליה רבי יוחנן בן גורי מין דגן לגבי חימוץ, קאמר תלמודא לית דחייש לה להא דרבי יוחנן. מיהו קשה הדבר מאוד להתיר דבר שנוהגין בו העולם איסור מימו חכמים הקדמונים, דמסתמא לא נהגו בו איסור מחמת חימוץ עצמו, דלא טעו בדבר שהתינוקות של בית רבן שלמדו ההלכה יודעין, דאיכא בהדיא בפסחים דאין בא לידי חימוץ כ"א מה' המינים. ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור כל קטנית בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו, כי טעות הוא לומר כן, אלא מטעם גזירה

(1) נדפס ע"ש עמנואל, במאמרו 'חיבוריו ההלכתיים של ר' אלעזר מוורמייזא, בתוך: 'תעודה', כרך טז-יז, ת"א תשס"א, עמ' 246.

(2) יש לציין, שבסמ"ק שם הדברים הללו הם כאמור בהגהות רבינו פרץ (ולא בדברי רבינו יצחק מקורביל בעל הסמ"ק), וכ"ה בכלבו סי' מח ובארחות חיים הל' חמץ ומצה אות נה. אולם במרכזי מס' פסחים סי' תקפח מביא ש"גיסי ה"ר יצחק מקורביל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד את הדברים הללו. גם הבי' בסי' תנ"ג מביא קטע כעין זה בשם הגהות מיימוניות בשם סמ"ק.

הוא, דכיון דקטנית מעשה קדירה הוא, ודגן נמי מעשה קדירה הוא כדרייסא, אי הוי שרינן קטנית אולי אתי לאחלופי ולהתיר דייסא, כיון דאידי ואידי מעשה קדירה הוא, וגם מידי דמידגן הוא כמו חמשת המינים, כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים דקרי לקטנית מידי דמידגן, וגם יש מקומות שרגילים לעשות מהם פת כמו מחמשת המינים, ולכך אתי לאחלופי לאותם שאינן בני תורה. ולא דמי למיני ירקות כגון כרוב וכרשין וכיוצא בהן, דהנהו לא דמי כלל לדגן ולא אתי לאחלופי, ומנהג הגון הוא לזוהר מכל קטנית כדפרישית, ואפילו מחרדל משום דהוי מידי דמידגן, אף על גב דתלמודא שרי אורו, זהו דווקא בימיהם שהיו כולם בקיאים בהלכות איסור והיתר, אבל עכשיו בדורות אחרונות ודאי יש לגזור כדפרישית. וגם זה הטעם פירש רבינו סעדיה גאון גבי דין יולדת שחילק בין דורות הראשונים לדורות אחרונים. ואפילו ליתנם במים רותחין מתחלה יש לאסור, דילמא אתי לאחלופי לתתן במים קרים."

טעם המנהג

בטעם המנהג לאסור קטניות, מצינו חמשה טעמים בדברי הראשונים:

א. טעמו של הרוקח, מפני חשש תערובת חטים בין הקטניות.

ב. טעמו של הגהת הסמ"ק, מפני דמיון קמח קטניות לקמח חטה, ששניהן מעשה קדירה, ואתי לאחלופי לאותם שאינן בני תורה.

הצד השווה בין שני טעמים אלו הוא, דנאסר מכח החשש שיכול להיווצר מאכילת קטניות, אלא שיש הפרש במהות החשש: לפי הרוקח החשש הוא שיתערבו בהם חטים לפני בישולם, ואילו לפי הגהת הסמ"ק החשש הוא בעצם הדבר, שקמח קטניות דומה לקמח חטים, ויבואו לידי טעות.

ג. בפירוש 'רבינו מנוח' על הרמב"ם (פ"ה ה"א) מביא מספר המנהגות לרבינו אשר הטעם מפני שהן מחמיצין. והגם שבגמ' מפורש שאורז ודוחן אין באין לידי חימוץ רק לידי סרחון ודלא כר' יוחנן בן נורי, יש שעדיין קיים בזה איסור חימוץ מדרבנן.

ד. טעמו של רבינו מנוח בעצמו (שם) "מפני שאין דרך לאכול קטניות במועד, שהרי כתוב ושמחת בחגך, ואין שמחה באכילת תבשיל קטנית...". כלומר, הוא נותן טעם כללי שאינו מיוחד לחג הפסח אלא לכל החגים.

ה. לאחר מכן מוסיף רבינו מנוח טעם מקורי שמצא כתוב: "שיש מין אחד הנקרא ויצאש, והם מגרגרים של חטה שמשנתנים בארץ בתבניתם וטבעם כמין הזונין, שבשנה שאינה של ברכה יוצאת התבואה מדרך היושר וחוזרת... ובשנה גשומה חוזרת התבואה ויצאש וקורין אותה ויצאש פורמנטלש, ועל כן אסרו כל קטניות".

למעשה בשו"ע אדה"ז (סי' תנג סעיף ג) מביא רק טעמו של בעל הגהת הסמ"ק שאסרו מעשה קדירה דהיינו תבשיל שנעשה ממיני קטניות, וז"ל:

"...נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמן ושאר מיני קטניות אפילו ביו"ט אחרון, לפי שבדורות האחרונים רבו עמי הארץ שאינן בקיאות באיסור והיתר, ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן, הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממיני דגן, ידמה בעיניהם שדינם שיהיה בפסח, לפיכך נהגו לאסור הכל... ולא נהגו איסור אלא במיני קטניות שהתבשיל הנעשה מהם מתחלף בתבשיל הנעשה ממיני דגן שהם דומים זה לזה ששניהם נקראים מעשה קדירה..."

תבשיל מקמח קטניות עם כל ההידורים של עשיית מצה

עוד נשאר לנו לדון בזה, מהו הדין אם טחנו קמח מקטניות ואפו אותו עם כל החומרות של עשיית מצה מקמח חטה, אם מותרת באכילה.

הנה מפשטות לשון הגהות רבינו פרץ להסמ"ק שכ': "ועל הקטניות... נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל", משמע שעשאן כגופו של איסור ואין אוכלין אותו כלל, אפי' באופן שמותר לאכול קמח של חיטה. וכן משמע גם מלשון המרדכי (פסחים סי' תקפח) "ורבינו ברוך ורבינו שמשון מאוירא לא היו אוכלין מיני קטניות בפסח", וכן מלשון ספר המנהגות: "ונהגו כל העולם שלא לאכול זרעונים בפסח מפני שהן מחמיצין".

אבל מהמשך לשון רבינו פרץ בהגהת סמ"ק שם, "כמדומה ששמעתי על הפולין שלא לבשלן בפסח כי אם במים רותחים מתחילת נתינתן בקדירה", משמע דדוקא לבשלם אסור אבל ע"י אפייה עם כל חומרת קמח חטה למצות מותר, כמו דמותר לבשלה במים רותחין דהוי חליטה ואינו מחמץ³. וכן מלשון הלכות פסח לרבינו שמואל מפלייזא: "וכן הקטנית מנהג להחמיר שלא לאכלם כי אם כשנתבשלו במים רותחים". משמע דבאופן שמותר בקמח חיטה כגון ע"י חליטה ברותחין מותר נמי בקמח קטניות,

3) ועי' בסוף דבריו שם שהוסיף להחמיר בזה, וכתב "ואפילו ליתנם במים רותחין מתחלה יש לאסור, דילמא אתי לאחלופי לתת במים קרים", מבואר דלבסוף מסיק לאסור גם ע"י חליטה ברותחין, אבל נראה דאף לפי"ז מודה דע"י אפייה כמו מצות מותר, דהרי כתב שם הטעם משום "דלמא אתי לאחלופי במים קרים", וא"כ כשאופין זאת עם כל החומרות של קמח חיטה דלא שייך גזירה זו לכא' יש להתיר. ומעניין שבמודעה שפירסמו גדולי ישראל בווען שנת עטרת (ובהם רבי מאיר אריק ורבי יוסף ענגעל, ועוד. נדפס בקובץ הדרום גליון טו), להתיר בשעת הדחק קמח קטניות, כתבו להתיר רק בישול ע"י חליטה ואסרו לאפותו.

וא"כ ה"ה באפייה אם אפאה כמו שעושין מצות מותר⁴. גם מדברי הריטב"א (פסחים לה.) שכתב: "והרבה מן החסידים נמנעו מלאכול מהם בפסח מבושלים", ומדברי הטור (סי' תנ"ג): "ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל", ומנהגי מהרי"ל (הל' מאכ"א בפסח אות טז): "קטניות כל מיניהן, אמר מהר"ש דגורנין שלא לבשלין בפסח", משמע דרק מבושל בתבשיל אסור.

גם מכח סברא מסתבר לומר דמותר, כיון שכל איסור קטניות הוא משום דמיחלפו בקמח דגן, א"כ אין לאסור אלא באופן שאסור בקמח דגן, אבל באופן המותר בקמח דגן יש להתיר גם בקמח קטניות.

וכך מפורש בשו"ע הרב ס"ה: "ואפילו במיני קטניות לא נהגו אלא איסור אכילה אם נפלו עליהן מים, בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין".

וכן פסק גם בחיי אדם (כלל קכז אות א) בפשיטות "אבל מותר לטחון ולאפותם כעין מצות ולאכלה".

ולמעשה כך אכן היה מנהג החסידים, עוד בזמן המגיד הגדול ממעזריטש, וכלשון הגאון רבי יצחק אייזיק מוויטעבסק⁵: "וגבי שמן נמי אילו שמרו את הקטניות או הזרעים מלתיתה במים דחש לה בתה"ד שם דה"י מותר לאוכלם בפסח בלי ספק, אילו נעשה בכלים חדשים ושימור מחימוץ כדרך מצה מה' מינים. וכך הי' דרכם של רבותינו במעזריטש, שהיו נזהרים מלאכול מאכלי מצה טחונה קניידלעך וכדומה, והיו אופים מצה מגריקע וכותשים לעשות מהם קניידלעך וחרמזיל, אך היו שומרים אותם כדרך שהם שומרים אפיית מצה מה' מיני קמח...".

עדות נוספת למנהג זה אצל גדולי ומאורי החסידות, מצינו בפקס (נדפס בקובץ בית אהרן וישראל, גליון סד עמ' קסז) של הרה"ק ירחמיאל משה מקאזניץ שרשם בו הליכות והלכות שראה בבית זקנו-חורגו הרה"ק בעל ה'בית אהרן' מקרלין: "טאטירקוה"י אוכלים בחג במצות. בתחילתו היו נערים מבררים שלא ימצא בהם שום מין דגן, וכל זמן שהיו מוצאים היו מבררים, עד שהיו מבררים ולא מוצאים שום מין דגן, והיו טוחנים אותם בריחיים של השמורה קודם שטחנו בו השמורה, והיו עושים

4) וראה גם שו"ת חתם סופר חאו"ח, סי' קכב: ואם מטעם הוזה עשו ככה יפה עשו, אלא שהי' להם להזהיר לתת הקטניות במים רותחים מיד כמ"ש ר' פריץ בהג"ה סמ"ק [סי' רכ"ב] בתחלת דבריו, וטעמו מוכן דאפילו בדגן כה"ג ליכא איסור ברור אלא משום דלא בקיאי בחליטה א"כ בקטנית מיהת קליש ליה איסורא. עכ"ל. הבאו דבריו במשנה ברורה סי' תנ"ג ס"ק ז.

5) נדפסה בקובץ גידיל תורה, נ"י. גליון יב, עמ' ה-יא. תשובה זו מופנית לכ"ק אדמו"ר הצ"צ שפנה אליו בשאלת היתר שמן שומשמן בפסח. ואכן גם דעת הצ"צ להתיר, כפי שמבואר בשו"ת צ"צ, א"ח סי' נו.

אותו קודם פסח, ומפוררין אותו, ועושים ממנו מאכלים היינו קוגלען לשבת שבתוך הפסח".⁶

גם בהקדמת שו"ת 'טוב טעם ודעת' כותב הגאון רבי שלמה קלוגר: "ואני לא התרתי רק לעשות ממנו מצה קודם פסח מן הקמח זה [של קטניות] אין בו איסור, כיון שנשתנה ונעשה ממנו מצה קודם פסח. וזכורני אז שכשהייתי בילדותי בבית חותני ז"ל בק' ראואו ראיתי כל החסידים עושין להם מצות קודם פסח מרעטשקע, שבוררין אותם שלא יהי' בו תבואה אחר וטחנין ועושין ממנו לחמים עבים, ובפסח טוחנין הלחמים על ריבאיזין ועושין ממנו קניידלך, ואז היו שמה גדולי הדור ואין פוצה פה, ומה לי רעטשקא או טירקישע ווייצין, חימוץ אין בהם דאין בהם מחמשת המינים... ושוב כתב אלי... שהעיד לו זקן אחד שזוכר לפני חמישים שנה כשבא לשם הרב הגאון בעל בית שמואל אחרון בירר לו רעטשקע ואפה מהם בפסח כי אמר כן כי לא אסרו מיני קטניות בפסח רק מה דאי אפשר מה' מינים וכו' ונהנתי מאד שכוונתי לדעתו בזה".

ומכח תשובה זו התיר גם בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קפג), כשנשאל אם מותר להשתמש בשמן הנעשה ע"י קטניות בלי מגע מים: "הנה בגוף הדין כבר הבאתי בהגהותי לאו"ח סימן תנ"ג (שנדפסו לא כבר בארץ הגר בתוך ספר ארחות חיים) בשם שו"ת 'יוסף דעת' להגאון מהרש"ק ז"ל שבספר 'נדרי זריזין' סי' ח' בשם הגאון בעל 'בית שמואל אחרון' נהג לברור קודם פסח כסמין ולטחון ולאפות מצות לפסח, באמרו שגזירת קטניות לא שייך אלא בגוונא דאסור בחמשה מינים, אבל מה דשרי בה' מינים לא יהא טפל חמור מן העיקר. ובהקדמת שו"ת 'טוב טעם ודעת' מהדו"ק הוסיף לחזק ההיתר, והעיד שבקהילת ראואו נהגו כל החסידים בזה מטעם הנ"ל". ומוסיף שם דמה שמבואר בתרומת הדשן (סי' קיג, הובא במג"א סי' תנ"ג סק"ג) דגם שמן זרע שומשמן וקנבוס מותר להדלקה, ומשמע דלאכילה אסור, מיירי בנפל מים על הקטניות והזרעים מפני שלותתין אותם וכדומה בזה איכא גזירת קטניות, אבל בלא נפל עליהם מים מותר דגם במיני דגן שרי.

וכך מבואר גם בשו"ת עני בן פחמא (או"ח סי' כו), ומסתייע מדברי רבינו הרב בעל התניא שמתיר, ומעיד שכל עניי אחינו בני ישראל מענגים את החג בזה בטיגון בצלים וביצים וכדומה, יאכלו ענוים, ומסיים שהסכים לו הגאון רבי יעקב בן הרה"ק רבי אברהם מטשעכנאו.

גם במרחשת (סי' ג עמ' 30) כתב להיתר: "דהא גם בקטניות אין גזירתן קשה משל חמשת המינים של דגן, ואם בדגן עצמו אין נזהרים בו מלבא לידי חמוץ הרי מותר

6) וכך נהג רבי ירחמיאל משה בעצמו, וכפי שמצינו זאת בקצרה בספרן של צדיקים עמ' קא: "ומתחילה היו טוחנים טאטערקי ברורים".

לאכלו בפסח, א"כ כמו כן הקטניות עצמן אם נזהרין בו ומשתמשין בו באופן שאם היו דגן לא הי' בא לידי חמוץ ודאי מותרים הם באכלה בפסח, דלא יהא טפל חמור מן העיקר".

ובאמת נראה דאפשר לדייק מדברי הרמ"א להתיר בזה, דהנה המחבר כתב (סי' תנה ס"ו) "לש המצה בקמח ושומשמין ובמיני תבלין כשרה כיון שיש בה טעם מצה". והרמ"א לא העיר כלום ע"ז לדדין שמחמירין בקטניות אסור. ובע"כ דכיון שלש עם קמח חטה הרי מקפיד בזה על כל דיני אפיית מצה, ולכן מותר.

לעומת זאת מצינו פוסקים שהחמירו גם בזה, ראה שו"ת מאמר מרדכי (סי' לב, דף מז ע"ב) ושו"ת צפנת פענח (ח"ב סי' מב).

גדר קטניות שאסר

עוד ענין אדבר בקצרה מהו גדר קטניות שנאסרו. בשו"ע הרב ס"ד כתב: "ולא נהגו איסור אלא במיני קטניות שהתבשיל הנעשה מהם מתחלף בתבשיל הנעשה ממיני דגן שהם דומים זה לזה ששניהם נקראים מעשה קדירה, ולכך אסרו זה בשביל זה. אבל מיני זרעים כגון השבת (שקורין עני"ש) והכסבר (שקורין אליינד"ר) וזרע אקלייז"א וכיוצא בהם משאר מיני זרעוני גינה אין נוהגין בהם איסור. חוץ מן החרדל, לפי שגידולו הוא בשרביטין והרי הוא דומה לגידול מיני קטניות ונאסר בכללם. וחוץ מן הכמון הנמכר בחנות (שקורין קראם קימל) שמביאין אותו לכאן ממדינות אחרות וגרעיניו דומה לדגן, ולכך מחמירין בו כמו שמחמירין בכל מיני קטניות. אבל מין כמון (שקורין פעלד קימל) שאין צורתו דומה לדגן אין מחמירין בו כלל, וכן כל מיני ירקות אין מחמירין בהם הואיל ואינן דומים כלל לדגן".

כלומר דאסרו רק קטניות שהתבשיל הנעשה מהם מתחלף בתבשיל הנעשה ממיני דגן. אבל זרעוני גינה לא אסרו רק אלו הגדלים בשרביטין כמו קטניות או שגרעיניו דומה לדגן, ולא אסרו כל מילי דמידגן.

ומטעם זה הקילו הרבה אחרונים בשמן הנעשים מגרעינים של זרע פשתן Cotton Seed Oil (ראה מקראי קודש ח"ב סי' ס, ומביא שכ"פ גם הגר"ח מבריסק;

(7) החילוק בין קטניות לזרעים מבואר היטב בדברי הרמב"ם (בפ"א מהל' כלאים ה"ח) וז"ל: "הזרעונים נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא תבואה והיא חמשה מינין החטים והכוסמין והשעורים ושכולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא קטנית, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמין והפרגין והספיר וכיוצא בהן, והשלישי מהן הוא הנקרא זרעוני גינה, והן שאר זרעונין שאינן ראוין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן, וזרע פשתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה, כשזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא ירק".

הוספות למנחת פתנים להגר"מ אריק סי' תנג; שו"ת דברי יציב או"ח סי' קצו), או שמן מגרעיני פרחי חמה הנקרא Sun Flower Seed (ראה שו"ת בית שערים או"ח סי' רטו, והסכים עמו הגה"ק בעל ייטב לב מסיגעט), או שמן פרג Moon (ראה שו"ת חבלים בנעימים ח"א סי' ז).

בנידון דידן

ועכשיו נבוא לשאלה דידן, באופן שבישלו מאכלי פסח בשמן קנולה שכשר לפסח לאוכלי קטניות, האם מותר לכתחילה להשתמש במאכלים אלו להנוהגין איסור בקטניות, ונראה דלהלכה יש להקל בזה מפני כמה סניפים:

א. שמא קנולה אינו בכלל קטניות אלא בכלל זרעוני גינה.

ב. אפי' אם נאמר שהוא בכלל קטניות, יש לדון הואיל דזרע קנולה עצמו אינו נאכל, דעיקרו רק לשמן, נמצא דלא שייך ביה חשש אחלופי בפת, וא"כ אפשר שאינו בכלל גזירת קטניות, (ראה דברי השואל בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קפג שהזכיר סברא זו). וגם אין עושין ממנו קמח, וגם לא שייך בה חשש תערובת דגן. ובפרט כשנבררו קודם פסח, והוי תערובת לח בלח שאינו חוזר וניעור אף בדגן. (ראה שו"ת באר יצחק סי' יא).

ג. היות דמין זה הוא מין חדש שלא נשתמשו בה בימים קדמונים, יש לצרף בזה דעת שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קיז), שכ' [לענין תפוחי אדמה] "דמה שלא הוי בכלל הגדר בשעת הגזירה, אף על גב דנתחדש עתה שעושים ממנו קמח, לא נכנס בכלל הגזירה למפרע". וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' סג) [לענין פינאט'ס], "ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם. וגם יש ליתן טעם דדין מה שנאסר במנהג הא אין זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושים קמחים, אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערב בהן מיני דגן ודברים שעושים מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים, לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו, ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז".

ד. שמא לא הופק השמן ע"י מים, ואם לא הגיע אליו מים מותר לפי אדה"ז ודעימיה, דהא גם קטניות עצמם אם לא נגע במים מותרים באכילה.

ה. ואפילו אם ודאי הופק ע"י מים, הלא קיי"ל דקטניות בטל ברוב אפי' בפסח עצמו, וכש"כ קודם הפסח (ראה רמ"א ריש סי' תנג; שו"ע הרב שם ס"ה).

ו. ונראה דאפי' אם היה משתמש בשמן קנולה של כל השנה ואינו נעשה במיוחד

לפסח, נמי היה מותר לאכול המאכלים. שהרי בודאי יש כאן ששים בהמאכל כנגד השמן, ואפי' אם יש פליטה מחמץ בתוך השמן הרי נתבטל קודם הפסח בששים, וכיון שהוא לח בלח אינו חוזר וניעור (עי' ברמ"א סי' תמ"ז ס"ד). וכש"כ בנידון דידן, שהשמן היה כשר לפסח לאוכלי קטניות, נראה דבצירוף כל הנ"ל בודאי יש להתיר לכתחילה.



ביאור דברי אדה"ז בהגהתו להלכות עירובין

הת' יוסף יצחק שי' אייזנמן

א.

איתא בשוע"ר שסד, ד:

"הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה המלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן. והוא שנעלות בלילה".

וע"ז כתב בהגהה¹:

"ר' יוחנן ו (משום דלמסקנא בדף כב, א יש לומר דכאן וסבירא ליה, דירושלים לא היו לה שם ד'. ולפי זה לא קשה מידי מה שהקשו התוס' דף ו. כ"ד הרמב"ם וטור שו"ע ודו"ק)".

ננסה לבאר את הדברים על פי הסוגיות בעירובין.

איתא במשנה (כב, א):

"רבי יהודה אומר: אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן — יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים: אינו צריך".

ובגמרא איתא:

"רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו: כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן, וסבירא ליה? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים. אלא: כאן — ולא סבירא ליה".

דהיינו במשנה נחלקו רבי יהודה וחכמים בנוגע לפסי ביראות — מחיצות המורכבות מעמודים בארבע פינות, המקיפות בור מים. לדעת רבי יהודה, אם רבים

1) בדפוסים הראשונים נדפס "משום דלמסקנא בדף כב, יש לומר ד'כאן וסבירא ליה, דירושלים לא היו לה שם ד'".

והיינו שבמקום "דכאן" נדפס "ד'כאן". ובדפוס תרט"ז שינו ופיענחו "דלת כאן". וכן פיענחו גם בסוף "שם דלת". אשר לפי זה אין להערה זו שום מובן כלל. ולכן תוקן כאן כבדפוסים הראשונים. וראה חידושי צמח צדק (סב, ד סוף אות א): "ואאזמור הגאון ד'ל במראי מקומות רס"י שס"ד כתב, דלמסקנא יש לומר דלת כאן וס"ל", וזה צ"ע. ובדברי נחמי' (או"ח סי' כג): וכמ"ש מוח"ז רד"ל במראי מקומות שבס"י שס"ד ס"ד בהגהה, דלמסקנא דרב יש לומר דכאן [וסבירא] ליה.

עוברים דרך המחיצות, יש להסיט את הדרך כדי שלא יעברו בתוך המחיצות, כי בקיעת רבים מבטלת את המחיצות. לעומת זאת, חכמים סוברים שאין צורך בכך, כי רבים העוברים דרך המחיצות אינם מבטלים את כוחן.

בגמרא מבוארת דעתם של רבי יוחנן ורבי אלעזר, ששניהם סוברים שחכמים במחלוקתם עם רבי יהודה באים להדגיש את כוחן של המחיצות. אך שואלת הגמרא, האם רבי יוחנן עצמו מסכים לדברי חכמים, שדרך רבים אינה מבטלת מחיצות? הרי אמר רבי יוחנן שבירושלים, אם דלתות העיר לא היו ננעלות בלילה, העיר היתה נחשבת לרשות הרבים, משמע שדרך הרבים העוברת בתוך המחיצות מבטלת את כוחן. מכאן מסיקה הגמרא שרבי יוחנן אינו מסכים עם חכמים, אלא סובר שדרך הרבים מבטלת מחיצות ("אתי רבים ומבטלי מחיצה").

ולהלן מקשה הגמרא:

"ורמי דרבי יהודה אדרבי יהודה. ורמי דרבנן אדרבנן. יתר על כן אמר רבי יהודה: מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים, עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן. דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא: התם – דאיכא שתי מחיצות מעלייתא. הכא – ליכא שתי מחיצות מעלייתא. דרבנן אדרבנן לא קשיא: הכא – איכא שם ארבע מחיצות, התם – ליכא שם ארבע מחיצות."

היינו שמקשה הגמרא סתירה בין דברי רבי יהודה במשנה לדברי רבי יהודה בבבביתא, ובין דברי חכמים במשנה לדברי חכמים בבבביתא. בבבביתא נאמר שרבי יהודה מתיר למי שיש לו שני בתים משני צידי רשות הרבים להניח לחי בכל צד, ובכך נחשב השטח שביניהם לרשות היחיד. חכמים חולקים ואומרים שאין אפשרות לערב רשות הרבים בצורה כזו.

הגמרא מבארת את הסתירה. מצד אחד, רבי יהודה סובר כאן (בבבביתא) שהרבים העוברים ברשות הרבים אינם מבטלים את המחיצות, ובכך נוצר סתירה בין דבריו בבבביתא לדברי המשנה שבה נראה שרבי יהודה מסכים שהרבים מבטלים את המחיצות. כך גם בדברי חכמים, שבבבביתא הם סוברים שהרבים מבטלים את המחיצות, אך במשנה נראה שהם סוברים הפוך.

הגמרא מתרצת שיש לחלק בין המקרים. לגבי רבי יהודה, ההבדל הוא שבבבביתא מדובר בבתים שהם שני מחיצות שלמות, ולכן לדעתו אין הרבים מבטלים אותן. ואילו במשנה מדובר בפסי רשות הרבים, שאינם מחיצות גמורות, ולכן כאן הרבים מבטלים אותן.

כמו כן, גם לדעת חכמים יש הבדל בין מקרה "שם ד" מחיצות – כמו בפסי ביראות – לבין מקרה שיש רק שתי מחיצות. במצב שיש "שם ד" מחיצות, חכמים סבורים שאין רבים מבטלים את המחיצות, אך במצב של שתי מחיצות – רבים מבטלים אותן.

והנה, כמעט כל הראשונים פסקו להלכה כרבי יהודה ש"דאתי רבים ומבטלי מחיצה", בהתאם לדעת רבי יוחנן, שהי' רבי לרבי אלעזר. וביניהם: רשב"א, ריטב"א, ר"ן, מאירי, מאור הקטן, ר"מ מאיברא, שלטי גיבורים, סמ"ג, ריב"ש, רבינו ירוחם ורא"ש. ולכן בכדי להתיר רשות הרבים צריך שיהא דלת מכאן ודלת מכאן.

אמנם, יש להבין כיצד פסקינן כרבי יהודה נגד דעת חכמים, והרי הכלל הוא שהלכה כחכמים כאשר הם חולקים על יחיד. על כך בא רבינו לבאר בהגהה שרבי יוחנן, למעשה, סובר כדעת חכמים.

והביאור בזה:

בתחילת הסוגיא, הגמרא סברה שרבי יוחנן פוסק כרבי יהודה, כיוון שבשלב זה עדיין לא התבהר לגמרא ההבדל בדעת חכמים בין שתי מחיצות משני צידי רשות הרבים לבין מצב שיש "שם ד" מחיצות. הגמרא סברה שחכמים בכל מקרה סוברים שהרבים אינם מבטלים את המחיצות. לכן, כשרבי יוחנן אמר ש"ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה - חייבין עליה משום רשות הרבים", משמע שסובר "דאתי רבים ומבטלי מחיצה", ולכן נראה שדעתו היא כרבי יהודה.

אולם לפי המסקנה בסוגיא, שחכמים סוברים "דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה" רק כשיש "שם ד" מחיצות, ניתן לומר שרבי יוחנן הולך לשיטת חכמים. כיון שבירושלים, שעלי' דיבר רבי יוחנן, לא היו "שם ד" מחיצות, ולכן אמר ש"אתו רבים ומבטלי מחיצה". אבל אם היו בירושלים "שם ד" מחיצות, הרבים לא היו מבטלים אותן, כפי שסוברים חכמים.

ולכן פסקנו להלכה שבכדי להתיר רשות הרבים יש צורך בדלת מכאן ודלת מכאן, אך זה דווקא במקום שאין "שם ד" מחיצות⁽²⁾.⁽³⁾

(2) כפי שכתב רבינו בשמה, יא (בחצאי עיגול), אם מתקיימים כל תנאי רשות הרבים, אזי רשות זו נחשבת לרשות הרבים כל עוד שאין "שם ד" מחיצות.

(3) וראה ברמב"ן (מלחמות ה' שם ד"ה אין דבריו בזה נכונים) שמבאר טעם אחר מדוע בעינן דלתות להתיר הטלטול ברשות הרבים.

דכתב שאילו היינו סוכרין כרבי יוחנן דסבר כרבי יהודה, א"כ יוצא, שכל מה שאנו מחמירין לערב הרחובות בדלתות, אף שיש להם ב' מחיצות, לשוא הוא, דהרי רבי יהודה סבר דב' מחיצות עושות רשות היחיד (ראה ברייתא דלעיל), וא"כ אין צורך בדלתות.

אלא על כרחך יש לומר דאין כל דבריו דרבי יהודה תלויין זה בזה, אלא רבי יוחנן סבר לה כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצה, אבל בשתי מחיצות כרבנן סבירא ל', דאף דאית שני מחיצות, מ"מ לא

וזו לשון רבינו בתחילת ההגהה:

"ר' יוחנן ו (משום דלמסקנא בדרף כב, א יש לומר דכאן וסבירא ליה, דירושלים לא היו לה שם ד".

כלומר, לפי מסקנה זו אין צורך לומר שרבי יוחנן פסק כרבי יהודה, אלא שהוא סובר כחכמים.

ב.

כדי להבין את המשך ההגהה, יש להקדים ולהבהיר את הקושי שעליו עוסק רבינו בביאורו.

איתא בגמרא (ו, א):

"תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים? ... בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מיערבא?! והתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים, עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה — חייבין עליה משום רשות הרבים!"

המשמעות היא שלדעת בית הלל, כדי להתיר טלטול ברשות הרבים יש צורך בדלת מצד אחד ולחי או קורה מצד שני. על כך מקשה הגמרא מדברי חכמים שאמרו לרבי יהודה ש"אין מערבין רשות הרבים בכך", כלומר באמצעות לחיים בלבד לא ניתן להתיר את רשות הרבים.

וכי תאמר שאינה ניתרת בתקנה זו של לחי בלבד, והיא שאינה מספקת, הא בדלתות יכולה להיות ניתרת, והאמר רבי יוחנן ש"ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים". כלומר, לדעת רבי יוחנן, לא די בדלת אחת להתיר טלטול ברשות הרבים — יש צורך בשתי דלתות הננעלות בלילה. מכאן עולה קושיא על דברי בית הלל, שטענו שדי בדלת אחת בלבד.

הגמרא מתרצת שמדובר במבואות פתוחים לרשות הרבים, שהם עצמם אינם רשות הרבים, ובכדי לערבם די בדלת אחת ולחי או קורה מצד השני.

לסיכום, הגמרא מסיקה שבכדי לערב רשות הרבים ממש, יש צורך בשתי דלתות

הוי רשות הרבים. ולכן ירושלים שהי' לה ב' מחיצות הייתה רשות הרבים, משום דסבר כרבנן דלא הוי רשות היחיד ע"י ב' מחיצות. נמצא, ששיטת רבי יוחנן כלולה משיטת רבי יהודה ורבנן.

הננעלות. זו היא דעת רש"י (ד"ה חיביין) בהבנת הגמרא.

אמנם התוספות (ד"ה אמר רבה) חולקים על רש"י, וז"ל:

"ואם תאמר כיון דיש לו ב' מחיצות ושלישית בננעלת הוי ג' מחיצות, ולקמן אמר דלכל היותר לב"ה שלש מחיצות דאורייתא. ויש לומר לפירושו דהיינו דווקא היכא דאיכא ג' מחיצות גמורות הוו דאורייתא, אבל הכא דשלישית ע"י דלת, רביעית נמי צריך דלת. ולר"י נראה דפריך משום דמשמע ליה דב"ה לא בעי נעילה".

דהיינו שהתוספות חולקים על רש"י ומסבירים שהגמרא מקשה על דברי בית הלל, שמשמע מהם שאין צורך שהדלת תהיה נעולה כדי להתיר טלטול ברשות הרבים, ואילו מדברי רבי יוחנן משמע שיש צורך בכך. לפי רבי יוחנן, אין די בקיומה של דלת אחת, אלא הדלת צריכה להיות נעולה כדי להתיר את הטלטול. אך אין הכרח בשתי דלתות נעולות – די בדלת אחת שננעלת.

התוספות מקשים על רש"י, שסובר שיש צורך בשתי דלתות. והרי אם יש שתי מחיצות ועוד מחיצה שלישית בצורה של דלת נעולה, יש כאן שלוש מחיצות, ולפי בית הלל, שלוש מחיצות יוצרות רשות היחיד מהתורה. התוספות מסבירים ששלוש מחיצות גמורות אכן יוצרות רשות היחיד, אך אם המחיצה השלישית היא דלת, יש צורך בדלת נוספת. כלומר, לפי רש"י, דלת אחת אינה חזקה מספיק, ולכן יש צורך בשתי דלתות כדי שיהיו שלוש מחיצות שלמות.

ובהמשך התוספות איתא:

"וא"ת והיכי פריך מר' יוחנן דאמר בפרק ב' דהוי אליבא דרבי יהודה דאמר אתו רבים ומבמלי מחיצתא, ופליגי עליה התם רבנן. ויש לומר דפריך כי היכי דלר' יהודה בשם ד' מחיצות דלא חשיבי ליה מצריך נעילה, הכי נמי ב' מחיצות דלא חשיבי לרבנן, יהיה צריך נעילה. וכן משמע בפרק שני (כב, א) דשתי מחיצות לרבנן כשם ד' מחיצות לרבי יהודה".

דהיינו שואלים התוספות כיצד ניתן להביא רא' מדברי רבי יוחנן על חובת דלתות לרבנן (ולבית הלל), שהרי בגמרא בדרך כב נאמר שרבי יוחנן סובר כרבי יהודה, החולק על חכמים. התוספות מתרצים שהגמרא מקישה שכשם שלדעת רבי יהודה, כאשר יש "שם ד'" מחיצות, שאינן חשובות כמחיצות, רבי יוחנן דורש נעילה, כך גם כאן, שמדובר על שני מחיצות שאינן נחשבות מחיצות גמורות לרבנן ולכן יש צורך בנעילה.

לפי התוספות, דברי רבי יוחנן על ירושלים, שאילולא דלתותי ננעלות בלילה הייתה נחשבת רשות הרבים, נאמרו במקום שיש "שם ד'", כלומר, לרבי יוחנן, יש צורך בשתי דלתות כדי להפוך את ה"שם ד'" מחיצות [שפתוחות מד' רווחות], לב'

מחיצות גמורות [פי' שכל דלת תסתום פתח אחד, כך, שלא יהי' להם אלא ב' פתחים] שמחשיבות את המקום כרשות היחיד.

והנה ע"פ הסבר התוספות יוצא, שלדעת רבי יהודה כל דלת נחשבת חזקה בפני עצמה, ולכן די בשתי דלתות כדי להחשיב את (ה"שם ד") המחיצות כב' מחיצות שלמות. לפי זה, לרבנן, כאשר יש שתי מחיצות שלמות, דלת אחת מספיקה כדי להשלימן לשלוש מחיצות מדאורייתא.

ההסבר לכך הוא שמהות חיוב הדלתות לרבנן נלמדת מתוך שיטת רבי יהודה, שהרי רבי יוחנן מצריך דלתות, והוא עצמו פוסק כשיטת רבי יהודה. ולכן, מכיון שרבי יוחנן סבור שדלת נחשבת מחיצה שלימה וחשובה בפני עצמה (כדעת רבי יהודה), כך גם רבנן לומדים ממנו שגם דלת אחת נחשבת כמחיצה גמורה לשם השלמת המחיצות למצב של רשות היחיד מדאורייתא.

ועפ"ז יוצא⁴, שתירוץ זה הוא בתוקף רק לשיטת התוספות, שכן הם סוברים שכל דלת נחשבת מחיצה בפני עצמה. אבל לשיטת רש"י, שדורש שתי דלתות משום שכל אחת אינה חזקה לבדה, א"כ הרי א"א להקיש את דברי רבי יוחנן לדעת רבנן, וחזרה קושיית התוספות למקומה ש"היכי פריך מר' יוחנן דהוי אליבא דרבי יהודה דאמר אתו רבים ומבטלי מחיצתא ופליגי עליה התם רבנן".

וע"פ מה דאיתא בהגהה לית קושיא מעיקרה, דהרי לפי מסקנת הגמרא רבי יוחנן כרבנן סבירא לי', ולא כרבי יהודה, וא"כ מובן היטב איך אנו מבאים ראי' מדברי רבי יוחנן דבעינן דלתות לרבנן, משום שרבי יוחנן סובר כחכמים, וחולק על רבי יהודה. וא"כ אין לומר שרבי יוחנן סובר שדלת היא חזקה לעצמה (וצריך ב' דלתות - לעשות ב' מחיצות, כרבי יהודה), אלא דרבי יוחנן מצריך ב' דלתות משום שכל אחת אינה חזקה לעצמה⁵.

והכי כתב בסוף ההגהה:

|"ולפי זה לא קשה מידי מה שהקשו התוס' דף ו כ"ד הרמב"ם וטור שו"ע ודו"ק".
והסיק מזה שיש לפסוק להלכה הכי משום שהרי כן דעת הרמב"ם (שבת פי"ז ה"י) טור ושו"ע (שם, ב) ⁶.

(4) אף שלא כתבו התוספות בפירושו שתירוץ זה הוא לא כדעת רש"י, מ"מ הכי משמע מלשונם שכתבו "ב' מחיצות דלא חשיבי לרבנן יהיה צריך נעילה", ולא "יהי' צריך ב' דלתות".

(5) וזה שאמר רבי יוחנן בשיטת חכמים "דלתותיה נעלות", דלת לשון רבים, דבעינן ב' דלתות (ואפילו) לחכמים.

(6) ויש שרצו לומר שמה שציין רבינו לדעת הרמב"ם, טור ושו"ע, ר"ל שפסקינו ד"אתי רבים ומבטלי

וז"ל הרמב"ם:

"שני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם, כיצד מכשיר ביניהם, עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן, ואחר כך יעשה ביניהם רשות היחיד".

וז"ל הטור ושו"ע:

"רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות ... ואחר שעשה לה תיקון דלתות, חשובה כולה כחצר אחד, ואין מבואותיה צריכין תיקון".

ג.

ומה שהוסיף רבינו את המילה "ודו"ק", יש לומר שבא לרמוז שביאור זה, כלומר שרבי יוחנן אזיל לשיטת חכמים, מתבאר מתוך דיוק בדברי הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך.

והביאור בזה:

לכאורה, יש סתירה בדברי הרמב"ם. בפרק י"ז מהלכות שבת (הלכה לג) כותב: "אפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין, לא בטלו המחיצות", ומשמע שאין הרבים מבטלים מחיצה, כלומר שהרמב"ם סובר כשיטת חכמים. אולם בהלכות שבת פרק י"ד (הלכה א) כתוב: "מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה", וכן בהלכות עירובין (א, א) נכתב: "מדינה שהיא מקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה, הרי זו רשות היחיד", ומשמעות הדברים היא שיש צורך בנעילת דלתות כדי ליצור רשות היחיד, וזה כשיטת רבי יוחנן שסובר כרבי יהודה.

אולם, על פי ההנחה שבדברי רבינו בהגהתו, שרבי יוחנן סובר כחכמים, כלומר שבמקום שאין "שם ד" מחיצות (כמו ירושלים), "אתי רבים ומבטלי מחיצה", ובמקום שיש "שם ד" למחיצות, "לא אתי רבים ומבטלי מחיצה" – אין סתירה כלל בדברי הרמב"ם. דהרמב"ם פוסק לפי רבי יוחנן, ולכן בפסי ביראות, היות ויש להם "שם ד" מחיצות, הרבים אינם מבטלים את המחיצה. אך במדינה שאין לה "שם ד" ⁷, הרבים

מחיצה, ולכן בעיני דלתות. אבל מהא שציין רבינו לדרך ו' (שבו עוסקת הגמרא בדין וכמות הדלתות) ולא לדרך כ"ב (שבו עוסקת הגמרא בדין "אתי רבים ומבטלי מחיצה"), מובן שהעיקר ההגהה הוא לבאר מדוע בעיני ב' דלתות, ולא להסביר את דין "לא אתי רבים ומבטלי מחיצה". ופרט זה מובא רק כדי לבאר את הטעם שבגללו נדרשות שתי דלתות לצורך יצירת רשות היחיד, כנ"ל.

7) ואף שהמדינה מוקפת חומה, מכל מקום אין זה נחשב כ"שם ד", שהרי הפירצה רחבה מ"ג אמה ושליש שלדעת הרמב"ם הוי שיעור מן התורה. ועוד יש לומר משום שהעמודים של "שם ד" צריכים להיות בולטים לתוך רשות הרבים ומעכבים את הרבים מלעבור, אך חומות העיר אינן בולטות לתוך הרחוב אלא נמצאות בשני צדי הדרך (ראה לעיל ע' 80 הערה 5 באריכות). לכן, החומות אינן נחשבות כמחיצות שמונעות את מעבר הרבים, ואין להן את התוקף של "שם ד" כמו בפסי ביראות, ו"אתי רבים

מבטלים את המחיצה ולכן יש צורך בדלתות (כמובא בעירובין א, א) §. 9.

[ומה שפסק הרמב"ם במק"א דלא בעינן דלתות ננעלות אלא ראויות להנעל (שבת יז, י. והובא בשוע"ר שסד, ד), אף שרבי יוחנן אמר שבעינן דלתות ננעלות, יש לומר דבירושלים (וה"ה במדינה בשבת פי"ד ה"א) היו המבואות מכוונים ולכן בעינן דלתות ננעלות, משא"כ הכא אין הדרך שבין הכתלים מכוון, ולכן לא בעי אלא דלתות הראויות להנעל¹⁰].

כמו כן, סתירה זו קיימת גם בטור ובשולחן ערוך. בסימן שסד, ד כתוב: "רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בליה", שמשמעותו היא שיש צורך בנעילת דלתות כדי ליצור רשות היחיד, וזה כשיטת רבי יוחנן כרבי יהודה. אולם בסימן שסה, ג כתוב שחצר שהרבים נכנסים לה מצד אחד ויוצאים מצד שני, נחשבת לרשות היחיד לשבת. ובגמרא (עירובין כב, ב) מתבאר שזוהי שיטת חכמים, אולם לפי רבי יהודה חצר זו נחשבת לרשות הרבים.

אך, על פי ההנחה שבדברי רבינו בהגהה, אין סתירה כלל בדברי הטור והשולחן ערוך, כי הם פוסקים לפי רבי יוחנן. ולכן, בסימן שסה מדובר במקום שיש לו "שם

ומבטלי מחיצה".

8) והכי איתא במאירי (עירובין כ, א): "ופסק הר"ם ז"ל נוטה לגירסא כאן הודיעך יוחנן סבי' ליה ולדידיה אין צריך לסלק הואיל ואיכא שם ד' מחיצות, אבל בירושלם צריך לנעילת דלת הואיל וליכא במבואות שלו אלא ב' מחיצות".

9) ואת שאפשר לחלק לשיטת הרמב"ם בין ירושלים לבין הפסין דשאני ירושלים דמסורה להילוך הרבים, ואילו בין הפסין מסור רק לתשישי שתי' ולא מקרי מסור לרבים, [ודלא כדס"ל למאירי (שם) דזה מקרי מסור לרבים]. וכן משמע לשונו של הרמב"ם בההיא דפסין דכתב 'והרי הן חצירות שהרבים בוקעין בהן', וחצירות אינן מסורין לרבים, ו(ולכן) אין בקיעת רבים מבטלתן (ראה מאירי שם בשם הראב"ד). אמנם זה אינו, דהרי הרמב"ם איירי גם כי עשה ברה"ה כעין פסי ביראות דליכא כלל באר, ואיירי נמי שתמא גם בחור"ל דלא התירו כלל פסי ביראות, וא"כ אינו מסור רק לשתי', אלא עומד להילוך בני רשות הרבים, ולשון חצירות דנקט זהו רק כדוגמא להלכה זו.

10) הכי איתא במאירי (שם) וכ"מ (שבת פי"ד ה"א ד"ה כגון מדינה. ב"י שמה, ב ד"ה ומ"ש עוד רבינו) שלדעת הרמב"ם דווקא במכוונים בעינן דלתות ננעלות. ועוד יש לומר ע"פ סברא זו שבפי"ז מדבר כשבין הכתלים אין ט"ז אמה, ולכן מהני דלתות ראויות להנעל (כלשון הרמב"ם ב' בתלים ברשות הרבים', כלומר, שהם תוך רשות הרבים, ולא מצדדיו). אמנם ב' תירוצים אלו לא אתי שפיר לשיטת רבינו, שהרי בשוע"ר (שסד, ד) איתא שלשיטת הרמב"ם היכן שנשלמו כל תנאי רשות הרבים בעינן (רק) דלתות ראויות להנעל, והרי אחד מתנאי רשות הרבים הוא, שבעיר המוקפת חומה הרשות הרבים צ"ל מכוון (ראה לעיל בשער סיכומי סוגיות ערך רשות הרבים מכוון ומפולש באריכות), וא"כ יוצא, שגם במדינה שהמבואות המכוונים (בירושלים) לא בעינן אלא דלתות ראויות להנעל, ועצ"ע.

ד"ש¹¹, אך בסימן שסד מדובר במקום שאין לו "שם ד", ולכן הרבים מבטלים את המחיצה ויש צורך בנעילת דלתות¹².



(11) (11) כמוכח מהגמרא שם.

(12) וראה במאירי (שם) שדין חצר שהרבים נכנסין בזה ויוצאין בזה דהוה רשות היחיד הוא מפני דאיכא "שם ד" מחיצות. אך ראה חידושי צמח צדק (סד, א) דמבאר סתירה זו באופן אחר, דכתב שהא דאיתא בס"י שס"ה אפשר לומר דאזיל ג"כ כרבי יהודה, ואיירי שאין בהפרצה רק עשר אמות, וצ"ע.



***City Eruvin:
The Rebbe's
View***



The Rebbe's Directives Regarding eruv

Introduction

The Rebbe's position against the establishment of city eruvim has been long recognized, not only among Chassidim, but across the broader frum community. Many have attested to the fact that this was common knowledge in the United States.

This position was even documented in several prominent Torah journals which the Rebbe received. In 5739 (1979), the HaPardes Journal published a lecture by Rabbi **Simcha Elberg**, a close associate of the Rebbe, in which he emphasized the Rebbe's opposition to city eruvim.¹⁾ (Likewise, Rabbi **Leibel Schapiro** heard him voice this in opposition to the construction of an eruv in North Miami Beach, FL). Likewise, in notice by Agudas HaRabbanim published in HaPardes, it mentions that the Rebbe is opposed to city eruvim.²⁾ In the HaMaor Journal from 5741 (1981), Rabbi **Meir Amsel** cites the Rebbe among those known to oppose eruvim in places like Manhattan and Brooklyn.³⁾

1) Year 53, Pamphlet 8, Iyar 5739, pg. 25. "Who are the ones in our country who cry out to correct Shabbos by constructing eruvim to enable shemiras Shabbos? It is not the great rabbonim, roshei yeshiva and Rebbes of Satmar, Lubavitch, Bluzhev, and Bobov - who all staunchly oppose the eruv for their reasons."

2) Year 53, Pamphlet 4, Teves 5739, pg. 26: "In recent weeks, the Agudas Harabbonim held several consultations with the participation of great rabbonim and roshei yeshiva, discussing the issue of the eruvim that arose due to the renewed attempts of several modern rabbis to establish eruvim in cities and certain areas, etc., to make it easier for the masses to carry on Shabbos. Agudas Harabbonim has been warning for many years about the potential chillul Shabbos that could come from setting up eruvim." And it continues in HaPardes: "About the warning of the Agudas Harabbonim not to profane the sanctity of Shabbos by setting up eruvim, most of the great rabbonim from all circles, from Satmar to Lubavitch, Chassidim and Litvish, and all the Chassidic Rebbes, signed in agreement."

3) Year 33, Pamphlet 2, pg. 23.

In Kislev 5739 (1979), a public proclamation against eruv in metropolises was signed by several rabbonim, including Chabad rabbonim R' **Zalman Shimon Dworkin** and R' **Meir Greenberg**.

A few months later, a notice against the Flatbush eruv appeared in the "Jewish Press," signed by multiple Chabad rabbonim: R' **Zalman Shimon Dworkin**, R' **Meir Greenberg**, R' **Chaim Meir Bukiet**, R' **Yitzchok Ushpol**, and R' **Shlomo Aaron Kazarnovsky**. It is self understood that these rabbonim signed with knowledge of the Rebbe's position against city eruv.

The Chabad position against the establishment of city eruv was so widespread, that when Rabbi **Asher Herson** received permission from the Rebbe in 5753 (1993) to establish an eruv in the area where he was a shliach (Rockaway, NJ), he couldn't find another shliach with experience in making an eruv, nor were there Lubavitcher rabbonim who ever constructed a city eruv. He was forced to ask the Rebbe if he could seek assistance from a non-Lubavitcher rov to build it.

Recently, a handwritten response from the Rebbe regarding the construction of an eruv in Melbourne was published, explicitly stating that "my opinion is **well-known**" against the establishment of eruv, calling it a "terrible stumbling block." This shows clearly that the Rebbe's opposition to eruv in large cities was not a new concept but has been a long-standing and well-known position.

Indeed, Rabbi **Yehuda Leib Groner** and Reb **Yoel Kahan** confirmed the Rebbe's stance against creating and using an eruv in large cities.

This compilation includes numerous responses from the Rebbe that have come to our attention. Special thanks to Rabbi **Nochum Zajac** for his extensive research on this topic, and for sharing with us material from his collection.

May we merit to follow the Rebbe's directives in their full sense and bring Moshiach speedily in our days.

The Rebbe's Letter

To begin, it would be appropriate to bring a letter from the Rebbe from Chol HaMoed Pesach 5724 (1964). In this letter, addressed to rabbonim in Manhattan, the Rebbe elaborates on his position regarding city eruv.

The letter was first published by Reb **Shalom Ber Shapiro** from the archives of his father-in-law Reb **Nissan Mindel** and appeared in the series "The Letter and The Spirit."

In addition to this letter, Rabbi Shapiro shared another letter that is identical to this one, besides for the first paragraph. At first glance, it seems like two drafts of the same letter, but Rabbi Shapiro confirmed that the letters were written to two different rabbonim in Manhattan who had connections with the Rebbe. He added that he possesses more letters on this subject which will be published soon, IYH.

The letter was written during Chol HaMoed, a time when the Rebbe would not engage in correspondence (as noted in the letter), highlighting the urgency and importance of this matter to the Rebbe.

From the beginning of the second letter, it is clear that a group of rabbonim sought to understand the Rebbe's stance on the Manhattan eruv:

Shalom U'Brachah:

My brother-in-law RSG ⁴⁾ informed me yesterday of your desire to discuss with me in the presence of your colleagues the question of an Eiruv for Manhattan. Although because of the sanctity of Chol HaMoed my correspondence is generally suspended during these intermediate days I hasten to convey to you my views on this matter.

Here is the full text of the Rebbe's first letter:

As you will surely recall, the matter was raised a few years ago when I expressed my position, which has not changed. However, since I do not know if you are fully informed of it, I will reiterate the main points of my viewpoint relative to this matter.

4) Rabbi Shmaryahu Gurary (Rashag).

Firstly, as a matter of principle, my opinion is that where according to the din an Eiruv can be instituted, it should be instituted. This is based on the opinion of many poskim, including that of Admor HaZaken in his Shulchan Aruch.

Secondly, special consideration has to be given to the state of affairs and attitudes in respect of the observance of the mitzvos in the present day and age, which has a particular bearing on the problem under discussion. I have in mind the precaution which such an Eiruv calls for under the best of circumstances and certainly here and now against the possibility of the Eiruv becoming posul. In the olden days, when there was a close contact between the Jewish community (“the man in the street”) and the Beth Din or Rav, the invalidation of the Eiruv and the consequent resumption of the pre-Eiruv state of the prohibition of carrying on Shabbos could be fairly easily communicated to the “man in the street” and no harm was done. Nowadays, unfortunately, the position is different. While the institution of the Eiruv would quickly become common knowledge, not only through various media of communication but also by word of mouth, the suspension and temporary rescinding of it in case of its invalidation would only reach those who are in contact with the Rabbinical authorities or who attend the synagogue regularly, whereas many would remain in ignorance of the changed situation. Moreover, many of those who might get into the habit of carrying on Shabbos on the strength of the Eiruv might not so readily discontinue to do so even if they became aware of the breakdown in the Eiruv; and this contingency is particularly to be considered in relation to the Jewish youth in this country.

In view of the above, it is an absolute necessity, in my opinion, that the Eiruv, if one is feasible at all according to din, should be carried out in the utmost secrecy. This means that the purpose of the Eiruv would be not to enable a Jew to carry his tallis to shul on Shabbos but only to relieve those who already transgress the Shabbos by carrying things from doing so b'issur.

Thirdly, and this too is an essential point in my position. The opinion expressed in the first conditional paragraph, namely that where an Eiruv is permissible according to the din, it should be

instituted, is based, of course, on the general principle indicated above. However, it expresses no opinion regarding any particular place, such as Manhattan in this case, as to whether or not it indeed qualifies for an Eiruv according to the din. This is a matter to be decided by the Rabbinical authorities who have thoroughly investigated the pertinent details in full accord with the Hilchos Eiruvim.

Fourthly, assuming that it be agreed that the Eiruv should be instituted without publicity as above, the question may be asked whether it would be warranted to follow the more lenient view of some “poskim” regarding the qualifications of the place in order to remove the transgression of those who carry in any case (inasmuch as the Eiruv would not be intended to induce the Shabbos observer to carry on Shabbos). However, this would not be right, in my opinion, for two important reasons: a) a Rav or Rabbinical authority should always act only in strict adherence to the Shulchan Aruch in every detail; and b) it is inevitable that the existence of an Eiruv should not become known to limited circles with the result that some individuals would be tempted to accept it on its face value, especially in this country where there is a strong tendency to find hetterim and make religious observance more “convenient.” Hence it is my considered opinion that not only should the Eiruv be done in the utmost secrecy but that it should be done only if the place strictly qualifies for it in accordance with the din.

I take this opportunity to extend to you and yours my prayerful wishes for a continued kosher and happy Pesach.

With blessing

(by reason of Chol HaMoed this letter is left unsigned)

This letter indicates that the Rebbe’s view on the matter had been expressed several years earlier and had not changed. The Rebbe’s stance is clear that an eruv must be strictly kosher, without leniencies in Halacha. As the Rebbe wrote, “a Rav or Rabbinical authority should always act only in strict adherence to the Shulchan Aruch in every detail.”

Regarding the construction of an eruv, the Rebbe wrote: “The

purpose of the eruv would not be to enable a Jew to carry his tallis to shul on Shabbos but only to relieve those who already transgress the Shabbos by carrying things from doing so *b'issur*." It is clear that there no ideal to create an eruv to permit carrying, and, even after it is constructe, it is preferable that carrying is not done. Thus, an eruv constructed to prevent people who are carrying from transgressing, it should be done wihout anyone knowing.

Directives from the Rebbe to Community Leaders

1. Crown Heights

In the Rebbe's shechuna, Crown Heights, an eruv was never constructed, and it was well known that this was at the Rebbe's instructions.

Mrs. **Rivka Chitrik** related that when her husband, Rabbi **Tzvi Hirsch Chitrik** a"h, was a member of the Vaas Hakohol in the 5730s (1970s), he wanted to put up an eruv in the community. But when he asked the Rebbe about it, the Rebbe strongly opposed it.

This was confirmed by family members (Rabbi **Yosef Yitzchok Chitrik** and others) who recall how their father wished to establish an eruv in Crown Heights but stopped pursuing it after a certain point. Several grandchildren heard from him explicitly that the Rebbe firmly opposed the establishment of an eruv in Crown Heights.

2. Detroit, Michigan

In the 1970s, the question of establishing an eruv came up almost annually at meetings of the rabbinical council of Greater Detroit. Each time, they voted against it by majority. In 1980, however, a majority of rabbonim chose to establish an eruv⁵⁾.

5) As heard from Rabbi **Yissachar Wolf**, who is in charge of the Oak Park eruv under the rabbinical council.

On two occasions, the Rebbe instructed to avoid establishing an eruv:

When Rabbi **Yaakov Krantz** was on shlichus in Detroit, he was also a member of the local rabbinical council. When the discussion about building an eruv arose, he asked the Rebbe in *yechidus* what to do. The Rebbe answered ⁶⁾:

“Vote against the building of the eruv. The reason is that if someone comes from a place with an eruv to a place without an eruv, they will continue to carry, leading to a disregard for the prohibition of carrying on Shabbos.

“Even though there were eruvin in some large towns in the past, the situation is different now. In the past, people stayed in one place, and if there was an eruv, they carried in that place. But nowadays, people are mobile and travel from place to place. If people get used to carrying where there is an eruv, they will carry where there is no eruv.

“Some ask that since people carry anyway, building an eruv would save them from sinning, so it might be worth building an eruv. The answer is that it is certainly worth establishing an eruv in secrecy. When there was a discussion about building an eruv in Manhattan, there was a suggestion to establish an eruv secretly without anyone knowing about it. Then, there are two advantages: there is no concern of disregarding Shabbos because observant Yidden won’t carry, and those who carry won’t be transgressing.”

Several years after Rabbi Krantz left the area, the issue came up again. Rabbi **Elimelech Yosef Silberg** and Rabbi **Chaim Moshe Bergstein** asked the Rebbe, who responded again to avoid establishing an eruv.

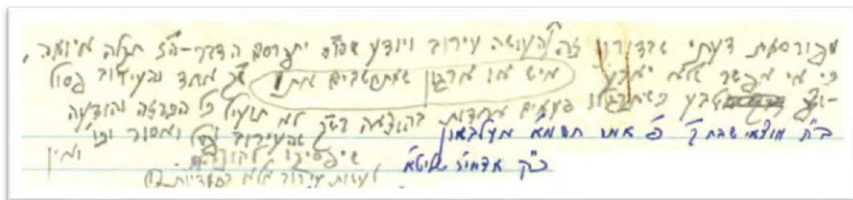
3. Melbourne, Australia

In 5741 (1981), a proposal was made to establish an eruv in Melbourne. Rabbi **Yitzchok Dovid Groner**, shliach and Rov of the Chabad community, inquired about this proposal from the Rebbe. The

6) This was related over by Rabbi **Yehuda Leib Shapiro** – Rosh Yeshiva and Rov of the Chabad community in Miami.

question posed was regarding the general idea of establishing an eruv, even before any specific plans were made⁷⁾.

Rabbi Groner received a response from the Rebbe (Motzaei Shabbos Parshas Emor, 5 Iyar, 5741) in the following words (in the Rebbe's own handwriting)⁸⁾:



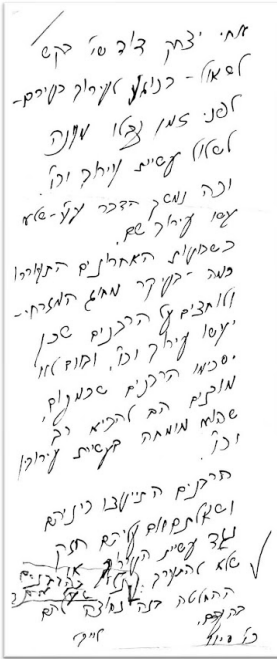
“My opinion is well-known that in our generation, if recognized individual or organization establishes an eruv, knowing that it will eventually become public knowledge, it is a terrible stumbling block. It is inevitable that one Shabbos the eruv will be invalid, and it is natural that once people get used to carrying on Shabbos, no declaration or announcement that the eruv is invalid will stop them from carrying. Therefore, an eruv should only be established in secrecy.”

When Rabbi Groner received this response, he consulted with other rabbonim in the city, and they issued a proclamation from all the rabbonim in the city against establishing an eruv. As a result, no eruv was established there for several years.

After some time passed, the proposal to establish an eruv came up again. Several community members (not from Anash) stated that if the local rabbonim did not agree to build an eruv, they would bring in a rav from outside to build it. The rabbonim then consulted among themselves, and Rabbi Groner again sent a question to the Rebbe asking if they should continue to oppose the establishment of the eruv or if it was better to stay out of it.

7) Many Anash from Melbourne testified about this, including Rabbi **Mottel Krasnianski**, who worked on it together with Rabbi Groner, and even published a pamphlet on erubin in 5748 (1988) in collaboration with Rabbi Groner.

8) First published in Kuntres Tzadik L'Melech, volume 7, page 226.



The following is the question that was written by the Rebbe's secretary Rabbi **Yehuda Leib Groner** on behalf his brother, Rabbi Yitzchok Dovid Groner, and the Rebbe's response:

My brother Yitzchok Dovid wants to ask the Rebbe – regarding the eruv in their city – some time ago they received a response [from the Rebbe, as mentioned above] to oppose the establishment of an eruv. And this is still the case – that no eruv has been established there.

In recent weeks, several individuals – primarily from the Mizrachi circle – have pressured the rabbonim to establish an eruv, etc., and if the local rabbonim do not agree, they are ready to bring in an a rav from elsewhere to establish it. The rabbonim consulted among themselves

and asked if they should strongly oppose the establishment of the eruv or not get involved. The decision is needed urgently.

The Rebbe's wrote his handwritten response on the question paper:

“[The decision on this matter] depends on the local rabbonim.”

Rabbi **Chaim Tzvi Groner** related that his father understood that the Rebbe did not want him to fight against the eruv alone without the support of the other rabbonim (who were not from Anash). He therefore went ahead and consulted with the other rabbonim to form a united front against the eruv. However, the other rabbonim weren't ready to fight against the eruv again.

[It should be noted that although he didn't fight the eruv, he did not allow his community to rely on the eruv and he did not allow a bris to be held in his shul on Shabbos - even for big supporters of the shul - in order not to encourage the use of the eruv. This indicates that he understood the Rebbe's opinion that wherever he had control, the eruv should not be relied on, he just shouldn't fight with the other

communities who rely on it.]

4. West Hartford, Connecticut

Rabbi **Yosef Gopin** of West Hartford, Connecticut, relates:

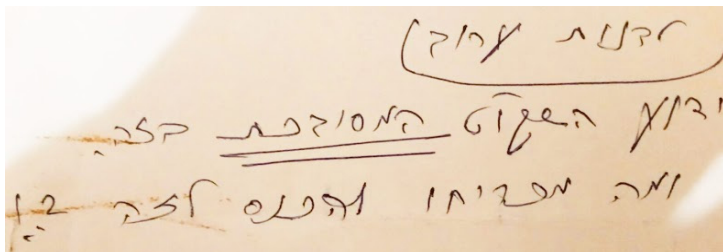
In 5743 (1983), a group of rabbonim began discussing making an eruv in our city of West Hartford, Connecticut, and pressured me to join. I wrote a note to the Rebbe asking how to respond: Should I join, oppose, or avoid involvement? The response was to avoid involvement. The Rebbe underlined the word “avoid.”

At that time, Reb Leibel Groner told me that he knew the Rebbe had already responded to several shluchim about this matter, one of whom was Reb Yankel Kranz. I contacted him, and he told me he had a *yechidus* with the Rebbe, who gave several reasons not to establish an eruv. At that time, it was very clear that the Rebbe did not support establishing an eruv.

5. Doncaster, Australia

In 5745 (1985), a proposal was made to establish an eruv in the Doncaster neighborhood (a suburb outside Melbourne). Reb **Mordechai Zev Gutnick**, who was the rav there, wrote about this to the Rebbe and received the following response⁹⁾:

“It is well known the **complex** discussions (*shakla v'tarya*) in this matter, and what compels you to get involved in this?!”



6. Montreal, Canada

Harav **Yitzchok Hendel**, was the Rov of the Chabad community

9) From Teshura Horowitz-Borenstein, 22 Sivan 5776 (2016), pg. 55.

in Montreal and one of the city's prominent rabbonim. At that time, there was a significant controversy in Montreal about the eruv, and one of the notable rabbonim with whom Harav Hendel was friendly was involved in its establishment. When Harav Hendel had his next *yechidus*, he asked if he should help establish an eruv in the city.

The Rebbe instructed him not to support it, but also not to oppose that Rov.

The question and answer were as follows as heard directly from him by Harav **Sholom Ber Chaikin** of Cleveland, Ohio ¹⁰⁾:

Should I work to establish an eruv in the city?

The Rebbe instructed me to avoid it for the following reasons:

1. In America, people are accustomed to moving frequently, and from one area to another, and the residents won't realize that in their new residence there is no eruv, and they will act as usual, carrying on Shabbos, *chas veshalom*.
2. Since towns are divided into different neighborhoods, residents of the permitted area won't notice the eruv boundaries, where the eruv ends, and will continue carrying from one neighborhood to another, *ch"v*.
3. When the eruv is established, it is possible to ensure that the *mashgiach* and person in charge of the eruv are reliable, but over time, this might change, and it could fall into the hands of someone who is not reliable, *ch"v*.

The above was also confirmed by Harav **Dovid Raphael Banon** of Montreal who also heard it from Harav Hendel. Harav **Berel Bell** of Montreal also testified that he explicitly heard from Harav Hendel that the Rebbe was against the establishment of eruvim.

Harav **Yosef Yitzchok Feigelstock** from Buenos Aires, Argentina, wrote: "[Harav Hendel] taught me about making the eruv at Camp Gan Yisroel, and told me that it was kosher according to all opinions, and it was a mitzvah to establish an eruv there. There was a section of the

10) Sefer Mamleches Kohanim by Rabbi **Yisroel Yosef Hendel**, siman 25, pg. 27. Hiskashrus, issue 665, from Rabbi **Sholom Ber Chaikin** (from Cleveland, Ohio), who heard this straight from Rabbi Hendel a"h.

camp that was left unenclosed [a necessary feature for city eruvin], and it followed the stricter opinion of the Rambam¹⁰[requiring a post every 10 amos]. A city eruv, on the other hand, relies on all the leniencies together, and the Rebbe told Harav Hendel not to permit it but also not to forbid it. The type of eruv that they are discussing [where there are wide streets but not 600,000 people], the Alter Rebbe writes about it not to call them *mechalelei Shabbos*, yet not to permit the eruv..."

We see here the difference between a summer camp and the like¹², where the Rebbe's opinion was favorable towards establishing an eruv (when done properly), as opposed to towns, especially large cities, where the Rebbe was very displeased with an eruv there.

11) For an explanation of the Rambam's position, see the essay in this pamphlet entitled "A Tzurach Hapesach wider than 10 amos."

12) Regarding setting up an eruv at a summer camp properly, it is appropriate to quote a response from the Rebbe on this matter from the year 5715 (1955).

A bochur who was a student at the JTS Seminary became close to Rabbi **Berel Baumgarten** and began attending his Tanya shiurim. Rabbi Baumgarten would ask the Rebbe's advice on every step regarding this bochur. One summer, this bochur was appointed to run a Conservative camp. Rabbi Baumgarten asked the Rebbe if he should accept this position in order to introduce holiness to the camp as much as possible. This is what he asked the Rebbe:

"Avaraham Yaakov is doing tremendous work to establish in the camp under his supervision the maximum amount of *yiras Shomayim* and also strives that the kashrus of the food should be, at least, kosher *b'dieved*, so that there should not be any doubt of *neveilos* and *treifos*. Since his knowledge in such matters is very limited, I advised him to stay in constant contact with me. He also wishes to establish an eruv so that those who deliberately carry on Shabbos should not stumble, and certainly not those who do so unintentionally or simply don't know better. But a road passes through the middle of the camp, and he doesn't know how to make the proper posts. The entire idea of requiring posts was foreign to him; he thought one could just string a wire from house to house and from tree to tree without any posts, etc."

At the end of the letter, the Rebbe responded (23 Iyar 5715): "Regarding the eruvin - ask in detail by R' **Yonasan Shteif** or R' **Binyomin Moshkovitch**, who deal with these halachos."

7. Cincinnati, Ohio

Harav **Ezriel Zelig Sharfstein** was a shliach and Rov in Cincinnati, Ohio. When the question of establishing an eruv arose, he asked the Rebbe. The Rebbe instructed him to avoid it because people would come to carry where there is no eruv, and over time, it might fall into the hands of someone who is not reliable.¹³⁾

After some time, several city residents (not from Anash) pressured him to build an eruv, saying that if he refused, they would bring someone down on their own to build it for them. The Rebbe then agreed that he should build the eruv and gave him two instructions: 1) to review *hilchos eruvin*, 2) to bring an expert in eruvin to help build it.

8. Yagdil Torah Journal

Rabbi **Sholom Dovber Levin**, author of many seforim and head of the Rebbe's library, shared:

"In my work on the Torah journal 'Yagdil Torah,' published by the Kollel under the Rebbe's Mazkirus, I collected various halachic articles from the Rebbe to include in the journal. Before each publication, I presented my proposals to the Rebbe for approval.

"In 5742 (1982), there was a significant controversy about building eruvin in Brooklyn. I then submitted a response the Rebbe wrote about the conditions under which a city could have an eruv – that it is not a *reshus horabim*, and that the place is suitable. However, the Rebbe instructed me not to include it in that publication."

Here is the Rebbe's wording in his letter:

... לפעמים קרובות מחלקלל, ורואין במחשש שההכרזה על דבר זה (א) בימינו מגיע רק למיעוט ב) מעטים מהם שימנעו עצמם על ידי זה (לאחרי שהורגלו כמה וכמה שבתות). ולכן (במקום שאין רשות הרבים דאורייתא ומתאים לעירוב וכו') כדאי לעשות כמאמר חז"ל בזה – ובתנאי שלא לפרסם על דבר זה כלל.

"Oftentimes the eruv becomes invalid, and we see **clearly** that an announcement about this a) in our times reaches only a minority

13) Heard from Rabbi **Sholom DovBer Chaikin** (as mentioned in Hiskashrus, loc. Cit.), and Rabbi **Avraham Zev Sharfstein** in the name of his father.

b) few of them will refrain because of this (after they have become accustomed to carrying for several Shabbosim). Therefore (in a place that is not a *reshus horabim min haTorah* and is suitable for an eruv, etc.), it is worthwhile to do as our Sages said in this matter – but on the condition that it is not publicized at all.”

Rabbi Levin concludes:

“It is clear from the letter – which was approved by the Rebbe – that the Rebbe recognized the existence of a *reshus horabim* in our times and felt the need to specify it as an issue to avoid. Even when these conditions are met, the Rebbe expressed concern that people would continue to carry even when the eruv is invalid, and therefore allowed its construction only in complete secrecy.”

[Regarding the matter of a *reshus horabim* in our times, this is also evident from the Rebbe’s letter to Harav **Eisenstadt** about the eruv in Manhattan, where he stated that if not for the barriers of the tollbooths, it would be a *reshus horabim min haTorah* (even though the 600,000 are spread across many streets, and the street does not run in straight line from gate to gate, and there are walls from the houses).

It is especially noteworthy what the Rebbe said on Yud Beis Tammuz 5745 (1985) that this that it says in Shulchan Aruch that “we don’t have a *reshus horabim* in our times” is obviously not applicable nowadays, since, there are clearly certain places where 600,000 people go, and they are to be considered a *reshus horabim min haTorah*! ¹⁴⁾]

14) A translation of the exact wording of the recording of the sicha (fourth sicha):

“There was a claim, a tumult, how could it be that we’ve started talking about the Sheva Mitzvos Bnei Noach when the Rambam has already paskened a clear halacha, that a Jew is obligated to ensure that a non-Jew fulfills the Sheva Mitzvos Bnei Noach – how is it possible that it wasn’t done earlier?

“This is similar to a halacha that has become relevant today. There is a halacha in Shulchan Aruch, and the Alter Rebbe brings it down as well, that we pasken that nowadays there is no city that qualifies as a *reshus horabim min haTorah*, because there isn’t a city where 600,000 pass through it.

“Therefore, **when the question arose in a city where 600,000 people**

9. New York

Reb **Yosef Dovid Moshkovitch**, the Shatzer Rebbe, lived in New York and authored a pamphlet on establishing eruv in Manhattan. He suggested several ways he believed it was possible to establish an eruv and wrote to the Rebbe that they followed his suggestions. He wanted to publicize the eruv, thinking it would save those who carry on Shabbos from *intending* to sin [since even if there's an eruv, it's still a transgression to carry if one thinks that there is no an eruv]. To prevent Shabbos observant Jews from carrying, he planned to include a warning not to rely on the eruv.

In the Rebbe's letter to him, the Rebbe wrote that it should not be publicized at all that an eruv was established (which according to him was kosher) because it could lead to breaches in halacha that could not be repaired later. The warning in the pamphlet would not help because the public accepts any leniency they find.

Here is the Rebbe's wording (1 Adar 5718)¹⁵:

"It is clear to me, absolutely and firmly, that it should not be printed or publicized in any other way that the matter is complete and the eruv has been established (at least according to his opinion).

"What you write at the end of the pamphlet about the benefit of publicizing – to save even those who intend to sin – surely even

clearly pass through, people wanted to interpret the Shulchan Aruch as saying that since in the time of the Shulchan Aruch there was no such city, this is a sign that there never will be such a city. Even though **he is standing in such a city**, and he counts again- (or the police count for him), **and they've counted again, that 600,000 people pass through it**, and even more than 600,000.

"What does this have to do with a halacha in Shulchan Aruch? The Shulchan Aruch itself warns that this isn't a *chok*, it is simply that because there aren't 600,000 people passing through, therefore there is no *reshus harabim min haTorah*. But when for whatever reason there comes a city where 600,000 or more pass through, there is no question – it's an absolute certainty that this is a *reshus harabim de'Oraisa*. You only need to be certain, or at least know beyond a doubt, that there are 600,000 there."

15) Igros Kodesh, vol. 16, letter 6084.

he can estimate how many of those intentional sinners – study or even just know about such books and pamphlets,

“But regarding those who observe Torah and mitzvos, who are the ones Chazal said ‘they permit for themselves (if they find any basis or pretext for it),’ publicizing this matter is likely to bring them to breaches, etc. After the publicizing, it will be beyond repair, even if they want to.

“For the strong warning at the beginning of the booklet - we have already seen clearly that it doesn't help for that which is printed and publicized, since unfortunately the approach of preferring leniencies has become widespread. Especially in this country where the improper rabbis (רע-בנים) are standing guard - against Hashem and His Torah - to breach the wall of religion and Yiddishkeit.”

10. “The Local Rabbonim Should Decide”

The following *maineh* was written in Elul 5742 (1982) to Harav **Gavriel Zinner**, regarding his suggestion that the Rebbe issue a directive to build eruvin in various towns (perhaps for the shluchim).

From the Rebbe's response, we see that the Rebbe was concerned about the potential pitfalls and left it to the local rabbonim to decide whether establishing an eruv would enhance Shabbos observance or the opposite. The Rebbe also cautions that where there is an eruv, it must be ensured to be unquestionably kosher.

Here is the Rebbe's response:

“Regarding eruvin, the two extremes are well-known: 1) it is a mitzvah to seek out, etc., and one recites a bracha on it; 2) and on the other hand – even in a truly righteous generation – one must leave an area [of the city not enclosed] so that it not be forgotten [in a city eruv there's a requirement to leave part of the city out of the eruv, so one shouldn't forget that there is a prohibition to carry on shabbos], and in our generation, all the more so.

“Therefore, in my opinion, it is up to the local rabbonim who know the conditions of the place to decide what outweighs what in that

particular place – to establish or not.

“It is obvious that where there is one, there must be an effort to ensure it is according to the halacha.

“Praiseworthy is the portion of those who merit the public, and ‘If they kept one Shabbos, etc. [it would bring the redemption]’ –

“But a plea and call from my end, would need to come with an introduction (as above) that if the eruv is made according to the instructions and with the will of the *chachomim* etc. – (since this country is not like Poland of yesteryear etc.) and for several reasons there is a concern that through that the benefit will be lost etc. And that should be simple for the wise.”

11. Miami

From a letter to Rabbi **Pinchas Weberman**, about the eruv in Miami (3 Tammuz 5722)¹⁶⁾, it is understood that if an eruv is to be made anyway, it should be ensured that it is done with utmost kashrus by a rav expert in these laws.

Here are the Rebbe’s words:

“Regarding an eruv in the city, as there are many halachos about this, it should not be done without the participation of a rav expert in these laws specifically.”

In 5743 (1983), Harav **Shmuel Tuvia Stern**, built an eruv encompassing Miami Beach.

During the Yud Shevat Farbrengen, between sichos, Harav Stern approached the Rebbe and told him about the eruv he built. In the recording of the Farbrengen, one can hear the Rebbe asking him if there are 600,000 people in Miami (since if there are, one cannot make an eruv there). Rabbi Stern replied that they counted the people traveling by car (based on an estimate of three people per car) and found around 120,000 people. Furthermore, to avoid nullifying the barrier due to the highway (*sratya*), they installed gates there.

The Rebbe continued to question him about what he did near the sea and asked several times about the concern that the sea might

16) Igros Kodesh vol. 22, letter 8457.

rise, and the eruv will be nullified, [in their eruv they relied on the dropping wall that surrounds the sea, to serve as part of the walls of the eruv, a reliable halachic leniency, assuming one doesn't have the problem of the sea rising up to the top 10 *tefachim* of the wall]¹⁷.

12. Philadelphia

In the early 5740s (1980s), a proposal was made to establish an eruv in Philadelphia. Rabbi **Avraham Yitzchok Shemtov**, knowing the Rebbe's view on establishing eruvin in towns, spoke with the city's rabbonim and encouraged them to avoid establishing an eruv. Indeed, for many years, no eruv was built there.

One of the community activists was very upset about the cancellation of the eruv and wrote a harsh letter to the Rebbe, claiming that the shliach imposed the "Lubavitch view" on the city's rabbonim and did nothing for Yiddishkeit in the city (except for building his Chabad House). In the Rebbe's letter, the Rebbe strongly defended the shliach and detailed many of his activities, calling on the complainant to prove his claims.

Initially, the Rebbe addressed the claim that the emissary wanted to impose the "Lubavitch view":

"Particularly puzzling is your statement, 'Do you honestly think and feel it is right for us to be subjected to only Lubavitch thinking?' Anyone who knows about Lubavitch thinking knows that 'subjecting' others is alien to it as it is alien to Torah, 'Whose ways are ways of pleasantness, and its paths are peace.'"

Regarding the eruv itself, the Rebbe wrote:

"As for your account of the Eiruv project in your city, I happen to know personally some of the senior rabbonim and younger rabbonim, and I can hardly accept the allegation that 'though all in the area were in agreement,' they permitted themselves to be overruled by one person who, according to you, has done nothing positive for Yiddishkeit in your city. Clearly, to surrender a considered Torah opinion to a veto of such an individual would

17) See Shut Shavit vol. 7, siman 27, a note from 5738 (1978) about the leniencies in the eruv there, and his suggestions on how to correct it.

not be in keeping with the function of a Rav, much less a Vaad Horabbonim.”

From this letter, we can see the two sides of the Rebbe’s approach to establishing eruv in towns (like any other halachic issue), as we saw in the previous responses:

On the one hand, there is a preference to avoid establishing an eruv due to the halachic problems and the pitfalls associated with it. On the other hand, when it is permitted according to Halacha, there is no place to fight against it or impose Chabad stringency on other communities who follow their poskim.

13. The Rebbe’s Own Practice

Besides the explicit instructions mentioned above, we have seen how the Rebbe avoided supporting or instructing the construction of eruv. The Rebbe sent shluchim to many places worldwide, assigning them various tasks to strengthen Yiddishkeit in each location, in collaboration with leaders from all circles and groups, in all areas of Yiddishkeit regarding the support and strengthening of Torah. However, he never sent anyone to establish eruv.

Similarly, regarding Crown Heights – the Rebbe’s neighborhood. The issue of the eruv came up repeatedly, and many wanted to build an eruv (such as Rabbi **Hershel Chitrik**), but they refrained from doing so according to the Rebbe’s wishes and the instructions of the rabbonim at the time (Harav **Zalman Shimon Dworkin**, among others). This itself is a “Maaseh Rav” showing that the Rebbe did not want an eruv.

[Some argue that the Rebbe’s opposition to establishing eruv was due to concerns about the government’s permission at the time. However, a review of all the letters and responses mentioned above shows no reference to government permission.

Furthermore, by the 1980s, eruv had already been established in many large towns in America with government permission (Manhattan, Williamsburg, Boro Park, Flatbush, Queens, Bronx, Monsey, Baltimore, Detroit, Los Angeles, North Miami, etc.), and yet the Rebbe called it ‘a terrible stumbling block.’ In Detroit, they received full cooperation from the government at every step, and yet the Rebbe

still instructed twice not to establish an eruv.]

14. Eretz Yisroel

In Eretz Yisroel, even though we don't find that the Rebbe outright opposed setting up eruvin in towns, still, it was clear that he wasn't pleased with it.

In 5719 (1959), Rabbi **Naftali Rutt**, who was then one of the heads of Yeshivas Erev in Yerushalayim, had a *yechidus* with the Rebbe. Here's the story of the *yechidus* as Rabbi Rutt told it ¹⁸⁾:

The Rebbe asked: "What about Shabbos, do Anash carry on Shabbos in Yerushalayim?"

Answer: "Generally, Anash refrain from carrying on Shabbos." (The Rebbe's face showed satisfaction.)

The Rebbe continued: "And what about the students in the Yeshivas Erev, do they carry on Shabbos?"

Answer: "There are some individuals who don't carry on Shabbos (I think I mentioned someone by the name of Freeman), but generally, they do carry on Shabbos." (It seemed that the Rebbe didn't like the fact that they were carrying on Shabbos.) I then mentioned that there's a private eruv in the neighborhood.

In the recording, Rabbi Rutt adds that the Rebbe said: "From the Alter Rebbe's Shulchan Aruch, it seems that a *reshus horabim* is defined as being sixteen amos wide [even without 600,000 people walking through it]. Because there is an opinion that says sixteen amos is enough for it to be a *reshus harabim*, we need to be stringent [and not rely on a string-and-pole eruv]."

From this story, it's clear that the Rebbe's view was to be strict like the Rambam's opinion and not rely on the eruv.

Conclusion

From all the above, it is clear that the Rebbe was generally against the establishment of eruvin in large towns. Aside from the significant halachic questions involved in the eruv itself (and certainly in a

18) Hiskashrus issue 531, also on recording.

town where 600,000 people pass through it, where it is impossible to establish an eruv according to the Alter Rebbe and the Tzemach Tzedek), there are many concerns about the pitfalls that could arise from it.

If someone will come and argue that this response from the Rebbe can be explained this way, another response that way, and a third response another way, we will tell them that instead of finding various excuses (due to the fact that they find it necessary to encourage carrying in cities), it is simpler to say that the Rebbe's opinion is against establishing eruvin in towns. We must be honest and submissive to the Rebbe's opinion, not bend the Rebbe's opinion to our will.

May it be Hashem's will that we follow the Rebbe's instructions and walk in his ways until the coming of Moshiach, speedily in our days!

Summary

The Rebbe's opinion on establishing eruvin varies in different circumstances:

1. In places with 600,000 people, it is a public domain according to Torah law, and it is impossible to make a string and pole eruv (Tzuras HaPesach) .

2. Even if there are no 600,000 people and it is permissible according to Halacha, it is advisable to avoid building an eruv in towns due to the potential pitfalls.

3. In places where it is permissible according to Halacha and others will establish it anyway, efforts should be made to ensure it is done in the best possible Halachic manner. However, it is advisable to avoid using the eruv in towns relying on many leniencies (such as streets 16 amos wide without 600,000, Tzuras HaPesach more than ten amos, etc.).

4. In summer camps and small settlements (bungalow colonies) and the like, it is good to establish an eruv to enhance Shabbos observance, ensuring it is done in the best Halachic manner.



***Summaries
of Topics in
Eruvin***



We are pleased to present you with a collection of essays written by talmidim of the Mesivta on topics related to mesechta Eruvin which was learned in our yeshiva last year.

For the benefit of the English reader, we present English summaries of the essays. The goal of the summaries is to provide the general ideas clarified in the Lashon Kodesh section in broad strokes. They are by no means exhaustive or precisely accurate.



Enclosures which Don't Always Work for Eruvin

HaTomim Gavi Levitin

The common eiruv today is made with poles and a string on top, known in halachic terms as a “tzuras hapesach” (form of a doorway). However, there’s a weakness with this type of enclosure, as it can become invalid when many people walk through it. In the language of the Gemara, “a crowd can come and nullify the barrier” — either on a Torah level or rabbinically.

Therefore, the only way to truly fix the situation is to put doors at all the openings. The poskim debate whether these doors need to actually be locked every night, or if it’s enough that they can be locked.

There’s another type of enclosure that’s effective on a Torah level, known as a “shem daled”, which involves setting up walls at least one amah wide at every corner along two sides. The poskim argue whether a crowd passing through nullifies this kind of wall or not, and the Alter Rebbe holds that it does not.

However, when there’s a breach larger than sixteen amos (24.6 feet), the “shem daled” doesn’t help, and the wall becomes invalid.



A Tzuras Hapesach Bigger than 10 Amos

HaTomim Dovid Aizenman

The eiruvim we have nowadays, which are made up entirely of tzuras hapesach on all four sides, and the width of the openings is more than ten amos – they are technically allowed according to the basic law. However, it's still good to be stringent and not rely on them unless the width of each opening is less than ten amos, or the closed areas are more than the open ones (meaning most sides have solid walls, and one is using a tzuras hapesach to gap the remaining space).

When the purpose of the tzuras hapesach is just to permit carrying, you shouldn't rely on them alone. There should be at least a one-amah (18 ½ inches)-wide wall at every corner, on all four sides.

Extra care must be taken to regularly check and fix the tzuras hapesach so the eiruv doesn't get invalidated by the string shifting. This can happen if the string is more than three tefachim away from the sideposts, or if it sags downward, or if it moves even slightly off the sideposts. If this happens in even one place, the entire eiruv is invalid.



The Width of a Reshus HaRabim

HaTomim Heshy Eidelkopf

Those who rely on the condition that there must be 600,000 people to qualify as a reshus harabim (reshus harabim) don't need to be rebuked, as they have whom to rely on. However, anyone who fears Heaven should be stringent for themselves and treat any street that's sixteen amos wide as a reshus harabim, which can't be fixed by a tzuras hapesach unless there are doors.

When calculating the sixteen amos, the opinions differ: Some say that you can include parking spaces and sidewalks in the measurement, while others say parking spaces don't count and even create a separation between the street and the sidewalk. But

when there are no parked cars, the sidewalk can be included in the measurement as long as it's not three tefachim higher than the street. There's also an opinion that the moving cars reduce the status of the street as a reshus harabim.



How to Calculate the 600,000 People Necessary for a Reshus HaRabim

HaTomim Hirshy Newman

There are three opinions among the Rishonim on the definition of a street with 600,000 people:

1. The street is accessible to 600,000 people, even if not all of them use it.
2. 600,000 people live in that city.
3. 600,000 people pass through the streets.

Even according to the third opinion, it doesn't mean that 600,000 people walk on every single street, as this is practically impossible. Additionally, in the encampments of the Israelites in the desert, the camp was considered a reshus harabim, even though 600,000 people did not walk on every street. Rather, it means that 600,000 people walk in the "reshus harabim," i.e., in the city's streets as a whole.

The Alter Rebbe modified the wording of the Shulchan Aruch, placing the law of 600,000 "passing through it" after the law of open alleyways. From this, it is understood that even those walking through the alleyways are included in the number of 600,000 people passing through the city's streets.



Can a Crooked Street be a Reshus HaRabim

HaTomim Yosef Aizenman

There is a law that a reshus harabim must be straight and aligned, however, this only applies to a city that is surrounded by a wall. Nowadays, since our cities are not walled, this condition doesn't apply, and streets can be considered a reshus harabim even if they aren't straight.

Even in places where the reshus harabim needs to be aligned, it doesn't mean perfectly straight. Rather, it shouldn't be crooked like the shape of a daled.



Do Surrounding Houses Create a Valid Eruv?

HaTomim Yosef Aizenman

There is a popular heter of the Chazon Ish which allows the construction of an eruv in large cities based on the partitions formed by the walls of houses. This is not aligned with the view of our Rebbeim for three main reasons:

1) In the Chazon Ish's writings, he rules that "public traffic does not invalidate a partition." However, the Alter Rebbe rules that "public traffic does invalidate a partition" when there aren't "four partitions" enclosing the area.

2) The Chazon Ish holds that three walls in a reshus horabim create a halachic reshus hayochid min haTorah. Moreover, as long as those three walls have more standing sections than breaches, they are still considered a reshus hayochid. In contrast, our Rebbeim maintain that three walls alone, in a place where public traffic passes through,

remain a reshus horabim.

3) The Chazon Ish holds that a breach wider than sixteen amos does not nullify a partition min haTorah. However, our Rebbeim rule that a breach wider than 10 amos invalidates a partition, making it into a karmelis min haTorah, and a breach of 16 amos transforms it into a reshus harabim d'oraisa.



The Challenges of Lakes and Parks

HaTomim Menachem Grimberg

Any area that includes a space of a beis sasayim (around 3854 sq. feet) that wasn't enclosed for residential purposes makes it forbidden to carry there. One solution is to put up walls to separate the non-residential area from the residential one, so it doesn't cause issues.

Non-residential areas include fields, water bodies, cemeteries, and zoos.

A city park that's meant to be used both day and night is considered a residential area. If it's only for daytime use, it doesn't count as residential and makes it forbidden. There's a debate about grassy areas, and the custom is to be lenient.



Renting Rights from the Mayor and Utility Companies

HaTomim Mendel Wilhelm

It's permissible to rent the rights of non-Jews from the mayor, as long as the mayor has the authority to leave his belongings in any

house in the city, even if only during wartime. Even if new non-Jews move into the city after renting from the mayor, there's no need to rent again.

In a residential building shared by Jews and non-Jews, you cannot rent the rights from the building's janitor. Although he's hired by all the residents, he has no access to the individual apartments themselves.

Similarly, utility companies like the electric company, which have meters inside the house, can't rent out their rights unless they have full access to the entire house.



Including Non-Frum Residents in an Eruv

HaTomim Michel Coplon

One can relinquish ones control over ones property even on Shabbos, even if one didn't make an eiruv deliberately.

If you carried something on purpose after relinquishing your control, you make it forbidden for the rest of the courtyard residents, to carry in the courtyard unless they had already taken advantage of carrying in the courtyard, before you carried.

Even someone who doesn't believe in the eiruv can relinquish ones control.

Most people who aren't religious today are considered like a child captured by non-Jews, so they can relinquish their control.

Renting rights works even with a Jew, since it's no less than relinquishing ones controls.

However, the mayor can't rent the rights on their behalf.



Enclosing an Unusually Large Space as a Reshus HaYachid

HaTomim Mendy Rivkin

The Gemara states that the descending walls surrounding the ocean do not count as a mechitza (partition) to permit carrying across the whole world. The Rishonim disagree on the reason for this, with some explaining that extremely large partitions, which cannot be seen by someone standing in the midst of the walls, do not qualify as a valid enclosure.

Regarding what is considered “visible” for it to count as an enclosure, Rabbi Eisenstadt argued that it is sufficient if the walls can be seen above tall buildings. However, the Rebbe rejected this reasoning, pointing out that one could similarly see the ocean’s walls from a high vantage point (flying, etc.), and even in earlier times, there existed ways to reach great heights.

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר
מהרה יגלה אכי"ר



לעילוי נשמת
שפרה נעכא בת יצחק חיים
נפטרה י"ט מנחם-אב ה'תשפ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש ע"י משפחת גארמאן שיחיו

לזכות
החיילים העומדים על
משמרתם

ומוסרים נפשותיהם למען אחינו
בני ישראל היושבים בארץ הקדוש
תובב"א

מוקדש ע"י
משפחת קרן
שיחיד

לזכות

הבחור לוי יצחק שי' קאניקאוו

למועד הנחת תפילין שלו - כ"ג מנחם-אב



לזכות

שנת הצלחה לשטערנא שרה בת חנה

מוקדש ע"י משפחת ליפשיץ שיחיו



לזכות

תלמידי ישיבתנו הקדושה

שעמלו רבות ויגעו בלימוד התורה,

ובפרט אליבא דהלכתא

לעילוי נשמת

הרב ר' חיים שניאור זלמן ע"ה
בן יבלחט"א

הרב ר' שלום שמעון יעקב שי'

באר אס

ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות

הנהלת ישיבתנו הקדושה

המשקיעים את כוחם ומרצם למען תלמידי התמימים שיחיו

הרב שמעון העלינגער שליט"א

הרב יהודה ליב אהרנסאן שליט"א

הרב מנחם אייזנמן שליט"א

הרב פינחס הלוי לעוויטין שליט"א

לעילוי נשמת
ניסים בן יעקב ע"ה
ויוסף בן בן - ציון ע"ה

ולעילוי נשמת
כל אלו שנהרגו על קידוש השם
בשמחת תורה והחיילים שנהרגו מאז

מוקדש ע"י

משפחת לוי

שיחיו

לעילוי נשמת
הר"ר שלום מתתיהו ע"ה
בן יבלחט"א הר"ר מנחם דניאל
לפידות
גלב"ע ב' כסלו ה'תשפ"ד
ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות התמימים
יוסף יצחק שי' אייזנמן
דוד צבי ישראל שי' אייזנמן

מוקדש לזכות
הרה"ח המופלג מוהר"ר
ר' גדליה דוד
בן מוהר"ר אלטר חיים ז"ל
נפטר י' שבט תשכ"ו
ת.ג.צ.ב.ה.

מוקדש ע"י משפחת
אבערלאנדער שיחיו

מתיבתא
ד'קינגסטאן