

הרב שאול דוד בוצ'קו

## הערות פרק רבי אליעזר דמילה קל - קלבי

### ראשי פרקים

#### שבת קל עמוד א

- א. עוד אמר רבי אליעזר
- ב. בגמרא מפרש
- ג. כלל אמר רבי עקיבא
- ד. דין משני קודם
- ה. חיבוב מצווה
- ו. לא למהר לנדות
- ז. מסירות נפש למצוות
- ח. להעביר האיזמל או התינוק
- ט. הותרה או דחויה

#### שבת קל עמוד ב

- י. אם אתה יכול לקיים את שניהם
- יא. יישוב דברי המהרש"א
- יב. בין מבוי לחצר
- יג. מציאות והגדרה הלכתית

#### שבת קלא עמוד א

- יד. לימוד דין מכשירי מצווה מקרבן העומר
- טו. בעומר המכשיר הוא מצווה
- טז. עיון בפסוקים
- יז. מהות מצוות הבאת העומר
- יח. מעומר לשתי הלחם

---

1. בעריכת הרב יצחק קושיבלסקי. גם רוב ההערות מפרי עטו.

יט. הפרשה כולה מעידה על הקשר בין עומר לשתי הלחם  
 כ. מדוע הסוגיה מתחילה בדין העומר  
 כא. מדוע צריך סברא שלא לכלול ציצית ומזוזה בהיתר לחלל שבת עבור  
 מכשירה  
 כב. חשיבות ההכנה למצוות  
 שבת קלא עמוד ב  
 כג. בגדר חובת הדר במזוזה  
 כד. אין אדם דן גזירה שוה מעצמו  
 כה. ייחודה של כל מצווה  
 שבת קלב עמוד ב  
 כו. עשה דוחה לא תעשה

### ט

בלומדי עם תלמידיי פרק "רבי אליעזר דמילה" הערנו כמה הערות והנה בפניכם  
 מה שנתחדש מדף קל עד דף קלב.

### שבת קל עמוד א

#### א. עוד אמר רבי אליעזר

**במשנה: "עוד אמר רבי אליעזר כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל".**

המשנה באה ללמדנו ב' דברים: א. שרבי אליעזר לא התיר מכשירי מצווה  
 ישירים בלבד אלא אפילו מכשיר דמכשיר; ב. שהיתרו כולל לא רק הוצאה שהיא  
 מלאכה גרועה אלא את כל המלאכות.

#### ב. בגמרא מפרש

**רש"י ד"ה מגולה. בפני הכל, ובגמרא מפרש אמאי מצריך ליה לגלוייה.**

יש להבין, הלוא הגמרא מסבירה תמיד את המשנה ורש"י לא אומר על כל קטע  
 של המשנה "בגמרא מפרש". ההסבר הוא שרש"י מעיר הערה זו כאשר יש צורך

ללוות הלומד שלא יתמה על דברי המשנה. דין זה במשנתנו תמוה בהשקפה ראשונה - מדוע צריך דווקא לגלות את הכלי איתו מחללים את השבת, לכאורה עדיף היה להסתיר אותו כדי למעט את הפרסום. לכן ראה רש"י צורך לומר "בגמרא מפרש", שהגמרא תפרש טעם הדבר.

### **ג. כלל אמר רבי עקיבא**

**רש"י ד"ה כלל אמר רבי עקיבא. נחלק על רבי אליעזר במכשירי מצווה שאין דוחין, הואיל ואפשר לעשותן מערב שבת.**

הטעם שרש"י ראה צורך לפרש שרבי עקיבא חולק על רבי אליעזר הוא משום שבלשון המשנה לא כתוב 'רבי עקיבא אוסר' באופן שהיה ברור שהוא חולק על רבי אליעזר, אלא "כלל אמר רבי עקיבא", ולשון זו יכולה להישמע כפירוש או הרחבה, ועל כן בא רש"י ומסביר ללומד שרבי עקיבא חולק.

### **ד. דין משני קודם**

**רש"י ד"ה טעמא דרבי אליעזר. דאמר מגולה אין, מכוסה לא.**

רש"י ראה צורך להסביר ששאלת הגמרא "טעמא מאי" מתייחסת למה שרבי אליעזר הצריך להביא את הסכין מגולה דווקא, כי הנה רבי אליעזר אמר דין עיקרי שמכשירי מצווה דוחים שבת ודין משני שצריך להביא הסכין מגולה, והגמרא הקדימה להסביר הדבר המשני, ועל כן רש"י ליווה הלומד כדי שלא יתבלבל.

הטעם לכך שהגמרא באמת עוסקת קודם בדין המשני, כי אם נדקדק בכל הש"ס נראה שהסוגיה הראשונה בגמרות היא להסביר את הדינים הנראים מוזרים במשנה.

### **ה. חיבוב מצווה**

**גמרא: "אמר רבי לוי: לא אמרה רבי אליעזר אלא לחבובי מצווה".**

לפי מסקנת הגמרא הטעם שמוציאים את הסכין מגולה הוא משום חיבוב מצווה. בהמשך עוד נלמד מהיכן למד רבי אליעזר שמכשירי מצווה דוחים שבת,

אבל ודאי שהקדמה זו מסבירה גם את היחס של רבי אליעזר למצוות. זהו הטעם העמוק מדוע מכשירים דוחים שבת בנוסף ללימוד מן הפסוקים. ועל פי זה נבין את דברי הגמרא להלן:

**”אמר רבי יצחק: עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, והיו מתים בזמנו. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה.”**

מי שנהג כרבי אליעזר מת בזמנו כי היה רבי אליעזר מקפיד לקיים את המצוות בזמנם וזה מידה כנגד מידה. (פירוש זה שמעתיו מבני נפתלי).

### **ו. לא למהר לנדות**

**גמרא: ”לוי איקלע לבי יוסף רישבא... אמאי לא תשמתניהו וכו”.**

אבי מורי זצ”ל כתב לרב שך מכתב נחרץ כאשר יצא בשצף קצף נגד פסק מסוים של הרב גורן, והסביר שם אמו”ר שאין לנדות אדם שביסס את פסקו על פי ש”ס ופוסקים. אין לנדות אלא מי שפורש מחז”ל. ניתן להביא לכך ראיה לדבריו מתגובתו של רבי בסוגייתנו שסירב לנדות את יוסף הצייד שהאכיל עוף בחלב, כי יתכן שבמקומו יש רב שפוסק כרבי יוסי הגלילי.

### **ז. מסירות נפש למצוות**

**גמרא: ”וכל מצווה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם, דאמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים.”**

ישנם שלושה פירושים מהיכן אנו יודעים שעם ישראל לא מסרו עצמן על מצוות תפילין.

א. דעת הרשב”ם (בתוספות ד”ה אמר) שהלימוד הוא מכך שאלישע לא ענה בצורה גאה שהוא לובש תפילין אלא ענה כנפי יונה בידי.

ב. דעת הרשב”א שהלימוד הוא מכך שרק אלישע יצא לשוק עם תפילין.

ג. אולם רש”י פירש בדרך אחרת וזה לשונו:

**”שלא יפיח בהו. אלמא לא זהירי בהו, ושמעינן מינה דלא מסרו עליה אלא**

### אלישע לבדו<sup>2</sup>.

הוא לומד מדברי רבי ינאי שדווקא אלישע היה מקפיד שלא להפיח בתפילין ואילו אחרים לא היו זהירים במצווה זו ומכאן שלא מסרו נפשם על מצוות תפילין.

ואומר הרשב"א שפירושו של רש"י לא מחוור. הרשב"א לא כותב מדוע לא נראה לו פירוש רש"י, אבל בפשטות נראה שהוא דוחה את פירוש רש"י כי אנו עוסקים בסוגיה של מסירות נפש ואין ראייה מזה שלא נזהרו לא להפיח בתפילין שלא מסרו נפשם על המצווה. ולכן פירש הרשב"א שבאמת לא היה צורך להביא דברי רבי ינאי שתפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפיים כי אין לדבריו שום קשר עם הנידון שלנו שהוא מסירת נפש למצוות, אלא אגב שהגמרא הביאה את המעשה באלישע בעל כנפים הובאו גם דברי רבי ינאי שהזכיר אותו בדבריו.

ובאמת דברי רש"י מוקשים - איך נשמע מדברי רבי ינאי שעם ישראל לא מסרו נפשם על המצווה, הלוא אין מוכח אלא שלא היו זהירים בדיני המצווה. ולכאורה היה נראה להסביר שרש"י כמפרש פשטן מבין שדברי רבי ינאי הובאו לצורך ועל כן כותב שמכך שדווקא אלישע מצוין בדברי רבי ינאי כמי שנזהר שלא להפיח בזמן שלובש תפילין אנו לומדים ששאר הציבור לא היו מוסרים נפשם על התפילין, וכוונת רש"י לקרוא לזהירות שלא להפיח מסירות. אבל קשה לומר כן, כי בהקשר הגמרא משמע שמדובר על מסירות נפש ממש.

אשר על כן מפרש המהר"ם שכוונת רש"י היא שמאלישע בעל כנפיים אנו למדים שני דברים: א. מדברי רבי ינאי משמע שרק אלישע היה נזהר שלא להפיח; ב. מהמעשה שעל שמו נקרא בעל כנפיים מבואר שרק הוא יצא לשוק עם תפילין. ולדברי המהר"ם מה שכתב רש"י: "ושמעין מינה דלא מסרו עליה אלא אלישע לבדו", אין כוונתו לדברי רבי ינאי אלא למעשה של אלישע בעל כנפיים עם הקסדור.

אולם קשה לפירושו - אם רש"י בא להוכיח ששאר העם לא מסרו נפשם על המצווה בשעת הגזרה מן המעשה באלישע שברח מהקסדור, מה עוד יש לו להוכיח מכך שלא נזהרו לשמור על גוף נקי<sup>2</sup>. גם קשה לומר ש"שמעין מינה"

2. נראה ליישב שכוונת המהר"ם בדעת רש"י שמאלישע בעל כנפיים אנו לומדים את שתי העובדות שהוזכרו בברייתא: א. שמצוות תפילין רפויה ביד ישראל; ב. שלא מסרו עצמן על

שכותב רש"י מכוון לעובדה שלא יצאו לשוק עם תפילין כי לפי סדר המשפט ברש"י נראה ש"מינה" היינו מה שהביא בתחילת המשפט, שלא היו זהירים שלא להפיח. ונראה לי לפרש את דבריו כי באמת יש קשר בין ההקפדה שלא להפיח ובין המסירות נפש של אלישע. מי שמדקדק במצוות בשעת שלום ימסור את נפשו עליהם בשעת גזירה ואילו מי שמתרפה עליהם בשעת שלום לא ימסור את נפשו עליה בשעת ניסיון. ולפי זה אפשר להסביר כפשוטו שמה שכתב רש"י "ומינה שמעינן" כוונתו לעובדה שלא הקפידו שלא להפיח, ומזה נלמד שוודאי לא מסרו נפשם על מצווה זו. ובזה מיושב פירושו של רש"י.

## ח. להעביר האיזמל או התינוק

### תוספות ד"ה רבי אליעזר

התוספות מקשים מדוע התיר רבי אליעזר להעביר את האיזמל מרשות לרשות אל התינוק ולעבור בכך איסור דאורייתא לצורך המילה, הרי יכול להביא את התינוק אל האיזמל ויעבור רק איסור דרבנן כי מדאורייתא אמרינן חי נושא את עצמו.

ומתרצים התוספות שמדובר באופן שלבסוף יצטרכו להעביר את התינוק חזרה לאמו כשהוא חולה לאחר המילה ואז כבר יהיה לו דין כפות (שאינו נושא את עצמו), והאימא איננה יכולה ללכת אל מקום התינוק כי גם היא מסוכנת מחמת הלידה, ואם כן בין כה יעברו עליו איסור דאורייתא ולכן אין צורך לדקדק בדבר.

והקשה הרשב"א על תירוץ זה, הרי כעת לפני המילה אין סכנה לתינוק

---

המצווה בשעת הגזרה. ועל זה כותב רש"י שמכך שלא היו ישראל נזהרים שלא להפיח בתפילין מוכח שהיתה מצווה זו רפויה בידם ולכן לא נזהרו לדקדק בהלכותיה, ומכך שאלישע מסר עצמו על המצווה בשעת הגזרה מוכח ששאר ישראל לא מסרו עצמם עליה. ועיין בחידושים המיוחסים לר"ן שכתב לבאר את רש"י מעין דברי המהר"ם אך באופן אחר, שרש"י בא לבאר שני דברים: א. דברי רבי ינאי שתפילין צריכים גוף נקי הם הגורם והסיבה לכך שעם ישראל התרפו מלקיים מצוות תפילין מחשש שלא יצליחו לשמור על גוף נקי (ובאמת מטעם זה לא נהוג היום ללבוש תפילין כל היום כעיקר המצווה אלא רק בשעת התפילה); ב. המעשה באלישע בעל כנפיים הובא על מנת להוכיח ששאר ישראל לא מסרו נפשם על המצווה בשעת הגזרה, ועיין עוד במהר"ם שיף בתוספות ד"ה אמר ליה.

ומדוע אם כן נעבור עתה על איסור בהעברת האיזמל כשאין צורך בכך וניתן להעביר את התינוק, הלוא עדיף לעשות עכשיו בהיתר ואחר כך כשתהיה סכנה לתינוק יעברו על דאורייתא כדין פיקוח נפש.

ותירץ אחד התלמידים בשיעור שהתוספות נקטו שעדיף לעשות איסור דאורייתא עכשיו ולעבור על איסור אחד בלבד מאשר לעבור עכשיו על איסור דרבנן ואחרי המילה על איסור דאורייתא ונמצא שעבר על שני איסורים. ולדידי קשה מה שכתבו התוספות שאי אפשר להביא את האימא כי היא מסוכנת, הלוא המילה היא ביום שמיני וכבר אין לה דין מסוכנת.<sup>3</sup>

הרשב"א עצמו מסביר שטעם ההיתר להביא הסכין אף שהיה אפשר להביא התינוק אל הסכין הוא משום שהותרה מלאכה אצל מצוות מילה וכמו שברית מילה עצמה אפשר לקיימה כמו בחול כך גם מכשירה, כי הכל בגדר מילה אריכתא היא.<sup>4</sup> והנה עניין זה טוען בירור בגדרי "שבת הותרה" אצל מילה לפי רבי אליעזר, וננסה לעמוד על גדר העניין על פי דברי הרשב"א לענין שבת הותרה אצל פיקוח נפש.

## **ט. הותרה או דחווה**

### **עניין שבת אצל פיקוח נפש הותרה או דחווה.**

הרשב"א בתשובה (חלק א סימן תרפט) מביא את שאלת הראשונים מה הדין בחולה שיש בו סכנה הזקוק לבשר בשבת ואין לפניו כי אם בשר נבלה, האם מתירין לשחוט בשבילו בהמה בשבת כדי שלא יאכל נבלה או שמא אסור לשחוט לו בשבת מאחר ואפשר להאכילו נבלה.

וכתב הרשב"א ששאלה זו תלויה בשאלה אם שבת הותרה או דחווה בפני

3. כמבואר בהלכות שבת ויום כיפור שאין לאם דין מסוכנת אחרי הלידה אלא בשבעה ימים הראשונים אחרי הלידה. ויש ליישב קצת שמדובר באופן שהיום השמיני הגיע לפני שעברו שבעה ימים מעת לעת (דהיינו עשרים וארבע שעות), שאז האשה נחשבת עדיין מסוכנת אף ביום השמיני.

4. ועל פי זה כתב הרשב"א שמיושבת גם קושיית התוספות להלן (קל, ב, ד"ה שלא) מדברי ריש לקיש שכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה, ועיין להלן מה שכתוב על דברי התוספות שם.

פיקוח נפש, (ונקט להלכה ששבת דחוויה ולכן עדיף להאכיל את החולה נבילה ולא לשחוט לו בשבת).

ויש לשאול שגם אם אומרים ששבת הותרה בפני פיקוח נפש הלוא דין זה נלמד מהפסוק "וחי בהם". ואם כך יש לשאול מה בין זה לאכילת נבילה, הלוא גם נבילה הותרה משום פיקוח נפש מאותו מקור עצמו "וחי בהם".

ונראה לתרץ שיש להבחין בין איסור נבילה שהוא איסור חפצא ובין איסור שבת שהוא איסור גברא. הנבילה נשארת נבילה גם אם מותר לו לאוכלה, לכן ההיתר לאכלה מוגדר כדחייה, מה שאין כן שבת, אף ששבת נשאר יום השביעי, בכל זאת, לא השבת נאסרת אלא האדם הוא שנאסר לו לעשות מלאכה, ואם משום פיקוח נפש הותרה לו המלאכה נותר כל האיסור והרי זה בגדר הותרה.

ועוד יש לומר שכל שהאיסור הוא שמונע מאתנו להחיות הרי התורה מתירה איסור זה, ולכן לגבי איסור שבת שהשבת מונעת מאתנו להחיות את החולה (כי כשמגיע יום השבת אי אפשר לטפל בחולה כפי שמטפלים בו בחול), אזי התורה "ביטלה" את השבת משום "וחי בהם". אבל הנבילה הרי לא נצרכת לחולה בדוקא, אלא החולה צריך בשר, ורק בגלל שאין בשר כשר נצרך להתיר לו לאכול נבילה, ולכן אין איסור הנבילה בגדר הותרה אלא בגדר דחוויה. ובאמת לו יצויר שלבריאותו היה צריך לאכול דווקא נבילה, נבילה הייתה מותרת בשבילו ולא רק נדחית, אבל במקרה שלנו אם היה זה יום חול לא היו נותנים לו נבילה אלא היו שוחטים בשבילו בשר כשר, ואם כן השבת היא שמונעת לקיים בו "וחי בהם" ועל כן השבת הותרה ולא איסור נבילה.

והנה בנוסף לשאלה אם להקדים נבילה או להתיר שחיטה בשבת, יש לשאלה אם שבת נדחית או הותרה אצל פיקוח נפש תוצאות חשובות למעשה, האם להתיר לחולה שאין בו סכנה דווקא מה שנצרך להציל את חייו או כל מה שיכול להקל עליו. ובפשטות נראה שהמחבר פסק ששבת הותרה כי העדיף לשחוט מלהאכיל נבילה (שכח, יד) והתיר לעשות לחולה "כל שרגילים לעשות לו בחול" (לשון המחבר סימן שכח, ד). ועיין ביאור הלכה (ד"ה כל שרגילים) שהבין גם כן שזו דעת המחבר והאריך לדחות את דבריו.<sup>5</sup>

5. אמנם הביאור הלכה לא תלה שאלה זו להדיא בנידון האם שבת הותרה או דחוויה אצל פיקוח נפש, ועיין שם שהביא ראיות מדברי הרבה ראשונים שאין לחלל שבת אלא לצורך ביטול הסכנה



ונראה שמעבר לדברי הראשונים שהביא המשנה ברורה, קשה לו להבין הסברא; וכי מה פתאום לומר שבטלו איסורי שבת בעת פיקוח נפש. ודאי שבת קיימת אלא שמותר לחללה כדי להציל חיים. איך נלמד מ"וחי בהם" שהשבת בטלה, אין לנו בו אלא חידושו שצריך לעשות הכל כדי להציל חיים.

אמנם נראה לי שהראשונים שהשתמשו בביטוי ששבת "הותרה" לא התכוונו שאין שבת כלל ושמי שחייב בסכנה יכול לעשות הכל כאילו אין שבת כי דבר זה אינו מסתבר כלל. גם ממקור המושג בגמרא אפשר ללמוד שאין כן הפשט, כי מושג זה מובא לגבי השאלה אם טומאה דחווה בציבור או הותרה בציבור (יומא ו ע"ב). והגמרא דנה שם שגם מי שסובר הותרה, מודה שאם באותו בית אב יש כהנים טמאים וטהורים יעבדו דווקא הטהורים, ומוכח שגם למי שסובר "הותרה" אין פירושו של דבר שהותרה הרצועה לגמרי.

מצד שני גם המשנה ברורה שסובר דחווה אין כוונתו לומר שצריך לדקדק כחוט השערה ולא לעשות שום דבר נוסף ממה שממש מציל חיים שהרי בסוף דבריו מודה שאם הימנעות המלאכה תכביד מחלת החולה מותר לחלל שבת בשבילו.

אלא כל הספק שהסתפקו הראשונים אם שבת הותרה או דחווה הוא היכן לשים את הגבול, כי את דברי התורה "וחי בהם" אפשר להבין בשני אופנים: א. שיחיה ולא ימות; ב. ברגע שחיי אדם בסכנה צריך לעשות הכל כדי להקל עליו שחוקי התורה לא יתאכזרו בו אלא שיחיה בהם.

ולכן לכל הדעות כל מה שמציל חיים מותר לעשות וכל מה שהוא פינוק אסור לעשות וכל הנידון הוא בשאלות ביניים, שלדעת המחבר כל מה שרגילים

---

אך לא לשאר צרכי החולה, ולכאורה לפי הנ"ל יש לדחות שאותם ראשונים סוברים ששבת רק דחווה אצל פיקוח נפש, אך המחבר פסק ששבת הותרה כפי שמוכח ממה שהתיר בסעיף יד לשחוט בהמה גם במקום שיש נבלה. וכנראה כוונת הביאור הלכה שמכל הני ראשונים יש להוכיח ששבת רק נדחית אצל פיקוח נפש ולא הותרה. ואכן בסעיף יד הביא המשנה ברורה (ס"ק לט) שיש אומרים שהטעם שמותר לשחוט בהמה הוא משום ששבת הותרה אצל פיקוח נפש, אך מאידך הרבה ראשונים פסקו ששבת רק דחווה אצל פיקוח נפש, ולדבריהם צריך לומר שהטעם שהותר לשחוט גם במקום שיש נבלה הוא משום שחששו שמא החולה לא ירצה לאכול את הנבלה ויבוא לידי סכנה. ומשמע שם מדברי המשנה ברורה שנטה לפסוק כאותם ראשונים ששבת דחווה ולא הותרה.

לעשות בחול עבור נוחות החולה להקל מחלתו מותר לעשות ואילו לדעת המחמירים רק אם ההימנעות מכבידה עליו מותר לעשות וצריך לבחון יותר בדקדוק מה יגרום להכבדת מחלתו ומה לא.

ועיינו בספר לווית חן של הרב עובדיה יוסף שמחזק את פסק השולחן ערוך ונראה לי פשוט שהמקל כפי המחבר והרמ"א (שגם הוא סובר כמחבר מכך שלא חלק עליו), הרי הם שני עדים נאמנים שעליהם יקום דבר והסומך עליהם ומקל עבור החולה יבורך.

## שבת קל עמוד ב

### י. אם אתה יכול לקיים את שניהם

#### תוספות ד"ה שלא

התוספות מקשים איך התיר רבי אליעזר להביא הסכין דרך רשות הרבים כשאפשר להביאו דרך קרפיפות, והלוא פסק ריש לקיש: "כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב". והנה קשה כי בתוספות קודם (קל, א, ד"ה רבי אליעזר) כבר תירצו קושיה זו על פי היסוד שהעלו שם שכדי למהר את המצווה מותר לעבור על איסור תורה אפילו אם היתה אפשרות אחרת לקיים את המצווה גם בלי לעבור על איסור תורה, והסבירו על פי זה את דברי הגמרא אצלנו שלפי רבי אליעזר מותר להביא את הסכין דרך רשות הרבים כדי למהר את המצווה אף על פי שהיה אפשר להביא דרך גגות גם בלי לעבור על איסור דאורייתא.

ועיין במהרש"א על התוספות לעיל שמתרץ שהתוספות הראשון הקשו כן מסברא ועל כן תירצו מה שתירצו אבל בתוספות זה מקשים מכח דברי ריש לקיש ואז אי אפשר לחלק בין אם מרוויחים זמן או לא כי ריש לקיש לא הבחין בין זה לזה, וכדי למהר המצווה אין אומרים לו לעבור עברה<sup>6</sup>.

ולעניות דעתי כוונת התוספות להביא ראיה מריש לקיש שאפילו אם מרוויחים זמן אין לעשות את האיסור החמור, כי מדובר שם בתינוק שיש לו

6. אמנם עיין בתוספות הרא"ש שנקט שסברא זו מועילה ליישב גם את הקושיא מדברי ריש לקיש.

בהרת ולפי ריש לקיש אסור לאב למולו אם יש אחר היכול למולו כי האחר לא יעבור על איסור "השמר בנגע הצרעת" היות ולא יכוון לחתוך הצרעת, מה שאין כן האב שרצונו וכוונתו גם להסיר את הבהרת מבנו. אולם לרבי אליעזר, כשם שלדעתו אין להמתין ולהביא דרך קרפיפות משום חיבוב המצווה אף אם על ידי ההמתנה ירוויח שאין צריך לעבור על איסור תורה, כמו כן בתינוק שיש לו בהרת ודאי עדיף לדעתו שדווקא האב יעשה המילה כי הוא חייב במצווה זו, ומצווה בו יותר מבשלוחו. ועל כן דברי ריש לקיש לא מתאימים לשיטת רבי אליעזר. והתוספות לא חוזרים בהם מתירוצם שבתוספות הקודם, אלא רוצים להביא לתודעתנו שדברי ריש לקיש לא תואמים שיטת רבי אליעזר.

### **יא. יישוב דברי המהרש"א**

**רש"י ד"ה ואייתוהו. "שהיה התינוק בבית שבראש המבוי ואזמל בבית שבראש האחר שכנגדו".**

עיין במהרש"א שמקשה על רש"י שהלוא אפילו רבי שמעון שמתיר להוציא מחצר למבוי מודה שאסור להוציא מן הבית למבוי ואם כן אף לצורך מילה יש לאסור. ואין לומר שלצורך מצוות מילה שיש בה איסור כרת מתיר רבי שמעון לעבור על איסור הוצאה דרבנן, שהרי ראינו לעיל שלפי חכמים אסור להביא את האזמל דרך גגות וחצרות למרות שאין בזה אלא איסור דרבנן כי העמידו חכמים דבריהם גם במקום כרת, ולכאורה גם רבי שמעון מודה לכך במה שאסור לדידו. ועיין תירוצו הנפלא בו הוא מסביר שדווקא לפי חכמים האוסרים להוציא מקרפיפות לחצר לדבר הרשות, גזרו איסור להוציא באותו אופן אפילו לדבר מצווה, משום שאוושא מילתא ויש בזה פרהסיה גדולה<sup>7</sup> ואם יתירו לדבר מצווה יבואו להתיר גם לדבר הרשות. אולם לרבי שמעון שמתיר להוציא מקרפיפות לחצר לדבר הרשות ולשיטתו אין איסור אלא להוציא מבית לחצר או מבית למבוי, מסתבר להתיר איסור זה לצורך מצוות מילה, כי איסור זה שהוא רק מדרבנן נדחה בשביל המצווה ולא נאמר בו שהעמידו חכמים דבריהם אף

7. כי הכל ידעו שודאי עברו על איסור בהבאת האיזמל.

במקום כרת היות ולא אוושה מילתא שעובר על איסור<sup>8</sup>. ולכאורה יש לשאול שחילוק זה נכון מאד בסברא, אבל אינו מפורש בגמרא שלנו. ונראה לי להקהות קצת את השאלה כי הנה מימרא זו שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת איננה כלל קבוע בכל מקום אלא כך אמר רבא (פסחים צב, א): "ערל, איזמל והזאה העמידו דבריהם במקום כרת אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהם במקום כרת". הראית לדעת שאין כלל זה קיים אלא במקרים ספורים והגמרא טורחת למנותם. והנה בגמרא שם כתוב כמו שכתוב כאן: "כשם שאין מביאין אותו דרך רשות הרבים כך אין מביאים אותו דרך גגות חצירות וקרפיפות", ולא כתוב שאין מוציאים מן הבית לקרפף או לחצר. ועל כן אין זה רחוק לומר שדברי רבא שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת הם דווקא לשיטת רבנן שאסור להעביר דרך קרפיפות ונתיישב פירוש המהרש"א.

### **יב. בין מבוי לחצר**

**גמרא. "דאמר רב אין המבוי ניתר בלחי וקורה עד שיהיו בתים וחצרות פתוחין לתוכו".**

המשנה ברורה (שסג, ס"ק קב) מבאר (בשם הבית יוסף) שהסברא בדין זה היא מן הטעם שחצרות הן מקום צנוע יותר ממבוי. וזה לשונו:

**"הטעם בזה משום דהא דהתירו במבוי בלחי וקורה מחמת דיש בו ריבוי דיורין ואין משתמשין בו בהצנע כל כך לפיכך סגי בתיקון כזה, מה שאין כן בחצר שאין מצוי בו דיורין כל כך משתמשין בו בהצנע טפי לכך צריך הכשר טפי שני פסין או פס ארבעה טפחים, ולכך הכי נמי במבוי שאין בו שני חצרות פתוחין דיוריהן מועטין ועושין בו תשמישי הצנע ולכן לא סגי בלחי וקורה".**

ונראה לתת הסבר להסברו, שהסגירה של מקום תלויה במהותו של המקום. ולכן חצר שעושים בה דברים צנועים צריכה דוקא פס ארבעה או שני פסים כי אחרת המקום לא סגור כפי שמתאים לחצר, אבל מקום שלא עושים בו דברים

8. משום שהרואים לא ידעו שהאזמל היה בבית אלא יתלו שהיה בחצר וממילא לא יבואו להתיר את האיסור לדבר הרשות.

צנועים נחשב סגור בסגירה כל דהו.

### יג. מציאות והגדרה הלכתית

גמרא. "אמר רב: מבוי שלא נשתתפו בו, עירבו חצירות עם בתים - אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות, לא עירבו חצירות עם בתים - מותר לטלטל בכולו".

הגמרא בהוה אמינא הבינה שהסיבה שאסור לטלטל במבוי אם עשו עירובי חצרות היא בגלל שמבחינה משפטית הלכתית כשעשו עירובי חצרות אין כאן כבר חצרות (כי על ידי ערוב חצרות החצר נחשבת חלק מן הבית), ורב לטעמו שאין המבוי נותר בלחי וקורה עד שיהיו בתים וחצרות פתוחים אליו. אולם הגמרא דוחה פירוש זה בגלל שגם לאידך גיסא אם לא עשו עירובי חצרות, משפטית הלכתית אין כאן בתים (כי הבתים מנותקים מן המבוי היות ואינו יכול לטלטל מן הבית לחצר), ואם כן גם אם לא עשו עירובי חצרות למה מותר לטלטל. אמנם נראה לי שעיקר הדחיה היא בגלל שיש כאן ניתוק במהות בין המציאות בשטח ובין ההגדרה הלכתית, וזה לא סביר לגמרא, ונראה שזו כוונת רש"י בדף קלא ע"א בד"ה אלא אמר רב אשי:

"טעמא לאו משום בתים וחצרות פתוחות לתוכו הוא, דרב בין ערבו בין לא ערבו, מכיון דפתיחי שתי חצרות למבוי ושני בתים לכל חצר תורת מבוי עליו וניתר בלחי וקורה".<sup>9</sup>

שבת קלא עמוד א

### יד. לימוד דין מכשירי מצווה מקרבן העומר

למדנו במשנה שלדעת רבי אליעזר מכשירי מצווה דוחים שבת. סוגייתנו דנה באלו מצוות אמר רבי אליעזר את דינו ומה מקורו. הקטע הראשון של הסוגיה דן במכשירין בעומר ובשתי הלחם.

9. כלומר, עיקר דחיית הגמרא היא שיש ללכת בתר המציאות הפשוטה ולא בתר המציאות ההלכתית.

ויש לשאול כמה שאלות על הסוגיה:

א. הגמרא דנה באריכות באיזה מצוות אמר כן רבי אליעזר, והנה, הדיון הראשון בגמרא הוא במכשירי עומר ושתי הלחם והדיון האחרון במכשירי מילה, וצריך להבין מדוע הגמרא לא עסקה תחילה בדינו של רבי אליעזר במכשירי מילה שהוא דין המשנה.

ב. רבי אליעזר לומד שמכשירי עומר דוחים את השבת מדין קצירת העומר הדוחה שבת ועל ידי גזירה שווה מרחיב את הדין גם לשתי הלחם. ויש לשאול, הלוא הגמרא עצמה משיבה על הגזרה שווה שאין ללמוד קצירת שתי הלחם מקצירת העומר ומבאר רש"י שקצירת העומר היא גופה מצווה שהרי אפילו אם מצא קצור קוצר. ואם כן קשה, אף לאחר שהגמרא אומרת שהגזרה שווה מופנית משני צדדים לכאורה לא ניתן ללמוד קצירת שתי הלחם מקצירת העומר, כי איך אפשר ללמוד ממצווה שדוחה שבת שגם מכשירים ידחו שבת.

ג. הגזירה שווה מבוססת על העובדה ש"מיום הביאכם" שנאמר בעומר וכן "תביאו" שנאמר בשתי הלחם מיותרות. ולכאורה מלים אלה אינן מיותרות כי את המלים "מיום הביאכם" צריך כדי ללמד לנו שספירת העומר מתחילה ממחרת יום ראשון של פסח שמקריבים את העומר ולא ממחרת שבת בראשית. וכן המילים "ממושבתיכם תביאו" אינן מיותרות כי לכתוב 'ממושבתיכם לחם תנופה' הוא משפט שחסר בו הפועל ואם כן מלים אלו נצרכות לגוף הפסוק ואינן מיותרות לדרשה.

### **טו. בעומר המכשיר הוא מצווה**

ואחרי העיון נראה שרבי אליעזר הבין שבמצוות העומר התורה מחדשת לנו שגם המכשיר הוא מצווה. הלוא העומר הוא קרבן מנחה וקומצו נקטר על גבי המזבח, והנה, בכל קורבנות מנחה אחרים לא ראינו מצווה בקצירה או בשאר השלבים שמביאים למצווה, ועל כן הקצירה בדרך כלל אינה מצווה אלא הכשר מצווה, אולם בעומר התורה הפכה הכשר מצווה זה למצווה. מכאן שאב רבי אליעזר הרעיון שהמכשיר הוא דבר חשוב, ומכאן המקור לדעתו ללמוד כן גם

### טז. עיון בפסוקים

עיון בפסוקי התורה (ויקרא כג, י-טו) מראה בצורה ברורה שההכנה של מצוות העומר היא חלק עיקרי במצווה. בפסוקי התורה בפרשת העומר בולט השורש "הבאה" המופיע ארבע פעמים:

א. פתיחת הפרשה "וכי **תבואו** אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה".

ב. "**והבאתם** את עמר ראשית קצירכם אל הכהן".

ג. "ולחם וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד **הביאכם** את קרבן א־לוהיכם".

ד. "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום **הביאכם** את עומר התנופה".

נראה שכוונת התורה בהדגשת המילה "הבאה" שהעומר היא מצווה מיוחדת שהתורה כה חשיבה עד כדי שלא רק הקרבתה מצווה אלא גם עצם הבאתה הפכה למצווה. במצוות העומר כל השלבים המביאים למצווה הם עצמם מצווה, מהקצירה עד ההקטרה דרך ההבאה.

### יז. מהות מצוות הבאת העומר

ונבאר יותר; הנה מצווה זו מתירה לאכול מהחדש, מכאן שהיא לא ככל קורבן מנחה, אלא מהותה לקדש את הקצירה על ידי הבאת העומר. הקב"ה בירך אותנו שנבוא לארץ ונאכל מיבולה, ואנו מודים לו בהבאה לכהן את ראשית קצירנו. אם כן לא רק ההקרבה חשובה אלא גם ההבאה. וזה מה שדקדק רבי אליעזר שנאמר "ממחרת השבת מיום **הביאכם** את עומר התנופה", ולא כתוב "מיום **הקריבכם** את העומר" שלכאורה הוא עיקר המנחה. לא!, אומרת לנו התורה, העיקר במצווה היא ההכנה, ההבאה. המילה "הביאכם" פנויה לדרשה מצד מה שהתורה השתמשה במילה הביאכם במקום במילה הקריבכם.

10. כלומר, הלימוד בעומר אינו רק מייתור המלים, אלא עניין המצווה עצמו מלמד הלכה זו. אחרי שלמדנו בעומר את הרעיון, אנו מרחיבים אותו גם לשאר המצוות שאנו מוצאים בהם יתור המתאים לענין.

### יח. מעומר לשתי הלחם

ומסביר לנו רבי אליעזר שכך הדין גם בשתי הלחם. שתי הלחם עצמם אינם קרבים על גבי המזבח, אבל יש בהם תנופה שהיא עיקר המצווה. אך עדיין גם במצווה זו התורה מדגישה את ההבאה. הפסוק אומר "ממושבותיכם תביאו", ללמדנו שאחר שהעומר התיר תבואה חדשה לחולין (דהיינו למושבות), אנו מקדשים עכשיו את ביתנו, עולים מדרגה ומביאים ממושבותינו לה' שני לחמים. מכאן למד רבי אליעזר שמצווה זו דומה למצוות הבאת העומר. גם בשתי הלחם ההבאה חשובה אף שבמהות היא הכנה כי סוף סוף המצווה היא התנופה. רבי אליעזר דרש את הפסוק "ממושבותיכם תביאו" כי לכאורה היה אפשר לדלג על שתי המילים ולחבר עם הפסוק הקודם 'והקרבתם מנחה חדשה לה' לחם תנופה"<sup>11</sup>, אלא ודאי שגם ההבאה ממושבות היא עיקרית. ואכן, גם מצווה זו מיוחדת כי היא מתירה להביא על המזבח קורבנות מנחה מן התבואה החדשה וכמו שהעומר מתיר למושבות כך שתי הלחם מתיר למזבח.

### יט. הפרשה כולה מעידה על הקשר בין עומר לשתי הלחם

נקרא שוב את פרשת העומר ושתי הלחם:

(ט) "וידבר ה' אל משה לאמר: (י) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן: (יא) והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן: (יב) ועשיתם ביום הניפכם את העמר כבש תמים בן שנתו לעלה לה': (יג) ומנחתו שני עשרנים סלת בלולה בשמן אשה ליקוק ריח ניחח ונסכה יין רביעת ההין: (יד) ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדורתיכם בכל משבתתיכם: טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה: (טז) עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה': (יז) ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה'".

11. כך הסבירו הר"ן והריטב"א.



כל הפסוקים מעידים על קשר עז בין שתי המצוות והיא כל עניינה של ספירת העומר. לספור מיום הביאכם את העומר עד יום שמביאים את שתי הלחם.

על כן למד רבי אליעזר שכשם שמותר לחלל שבת לקצירת העומר כך מותר לחלל שבת גם לאפיית שתי הלחם, כי ההכנה במצוות אלו היא עיקר המצווה והאפייה בשתי הלחם מקבילה לקצירה של העומר.

### **כ. מדוע הסוגיה מתחילה בדין העומר**

על פי דברינו אנו מבינים מדוע הסוגיה התחילה ללמד דין היתר מכשירים מעומר ולא ממילה, כי ממצוות העומר למד רבי אליעזר את עיקר הרעיון. לכן גם בהמשך הסוגיה, בכל מצווה שרבי אליעזר הורה בה שמכשיריה דוחים את השבת והגמרא מבקשת למצוא את לימודו, פותחת הגמרא קודם כל במלים "אי מעומר ושתי הלחם", כלומר, מדוע יכולים היינו לחשוב שמכשיריה דוחים שבת - מן העומר, כי מכשירי העומר הם מרכז הלימוד. אלא שיש תמיד הפרש, ועל כן צריך כל פעם לימוד נוסף להרחיב מה שלמדנו בעומר. על פי דרך זו מובן מדוע רבי אליעזר מסביר את הפסוקים כפי שהוא מסביר ולא כפי חכמים, כי הזדהה עם הרעיון הנלמד מעומר ונקט שמן הסתם עיקרון זה קיים גם בשאר מצוות ויש להתאמץ לחפש לו מקור.

### **כא. מדוע צריך סברא שלא לכלול ציצית ומזוזה בהיתר לחלל שבת עבור מכשיריה**

ועל פי זה נבין גם מדוע הגמרא הייתה צריכה להדגיש שלא לכל אמר רבי אליעזר שמכשירים דוחים שבת והקשו בתוספות (ד"ה ושווין) מדוע צריך סברא לומר שמכשירי ציצית ומזוזה אינם דוחים שבת, למה לא נסתפק בעובדה שאין לנו פסוק ללמוד שהם דוחים. אך לאחר שראינו בעומר ובשתי הלחם את העיקרון וראינו שהרחיבו את הדין ללולב, לסוכה, למצה, לתקיעה, למילה, נראה שזה כלל אוניברסלי והיה מקום לחשוב שאין לדין זה שום יוצא מן הכלל. ולכן נדרשת הגמרא להסביר שיש היגיון להוציא ציצית ומזוזה כי הם לא מצווה חיובית, שהרי מי שאין לו בגד של ארבע כנפות או אין לו בית פטור ממצוות

אלו. על כן הגיוני שמכשיריהם לא ידחו שבת, כי ההכנה חיונית דוקא במצווה שחייבים לקיים אותה בכל אופן לא רק במזדמן.

### **כב. חשיבות ההכנה למצוות**

אף שאין הלכה כרבי אליעזר לא לחינם דנה הגמרא בדבריו, שאף שאכן אין לחלל שבת עבור מכשירי שתי הלחם, למדנו מדברי רבי אליעזר את החשיבות של ההכנה למצוות. מצווה בלי הכנה היא כגוף בלי נשמה. רבי אליעזר הרחיק לכת להתיר לחלל שבת בשביל זה. בזה אין הלכה כמותו אבל רעיונו הוא יסודי ואמת שצריך להתכונן למצוות בכל הלב וההכנה היא חלק אינטגרלי של המצווה.

### **שבת קלא עמוד ב**

#### **כג. בגדר חובת הדר במזוזה**

בגמרא מובא שרבי אליעזר מודה שמכשירי מזוזה וציצית אינן דוחים את השבת בגלל "שבידו להפקירן", ומבואר בדברי רש"י שאם אינו מפקיר את הטלית הוא חייב בציצית כי טלית חייבת בציצית אפילו אם מונחת בקופסה. והקשו המפרשים שזו הרי רק דעת שמואל (מנחות מב, ב) שציצית חובת מנא, ולא נפסקה הלכה כמותו, ומדוע נאלץ רש"י לפרש את הגמרא על פיו. והתשובה היא כי לשון הגמרא חייבה אותו להסביר כך משום שבגמרא כתוב "בידו להפקירן" ולא כתוב שבידו שלא ללבשו. מכאן שלא די שלא ללבוש את הטלית להיפטר מציצית אלא צריך גם שהטלית לא תהיה בבעלותו. ואם תשאל, שמא הגמרא כתבה "בידו להפקירן" בהתייחס למצוות מזוזה דוקא, יתכן לומר שדעת רש"י שהואיל ומזוזה חובת הדר היא (על פי הגמרא בעבודה זרה כא, א ופסחים ד, א), כיון שדר אדם בבית חייב בבית במזוזה מן התורה אפילו אם מפקיר את הבית<sup>12</sup>. לכן נאלץ רש"י לומר שבידו להפקירן הוא לגבי

12. בגמרא מנחות (מד, א) מבואר שהשוכר בית בחו"ל עד שלושים יום פטור ממזוזה ומשלושים יום ואילך חייב במזוזה. והסתפקו בעלי התוספות האם החיוב לאחר שלושים יום הוא מדאורייתא משום שמזוזה חובת הדר ולאחר שאדם דר בבית שלושים יום יש לו קביעות

ציצית. כל זה מבואר בדברי הריטב"א<sup>13</sup>.

אמנם יש לשאול, אם הגמרא נוקטת שמזוזה מצוות הדר היא, ומי שגר בבית חייב במזוזה אפילו אם הבית אינו שלו ואינו נפטר מן המצווה אלא אם יצא מן הבית, קשה להבין הביטוי "בידו להפקירן" שמתאים למצוות ציצית לדעת שמואל אבל לא מתאים למצוות מזוזה. ולכן נראה לי שכוונת הגמרא שאומרת "בידו להפקירן" הוא להפקיר ולא לגור בבית ולא ללבוש את הטלית כדבר הפקר שכל אדם יכול להשתמש וכוונת הגמרא לומר שהוא יכול לא לקיים את המצווה ואם כן אין זה מצווה שחייבים לקיים אותה, זוהי מצווה שחייבים לקיים רק במצבים מיוחדים ועל כן אין מכשירה דוחים שבת. והגמרא השתמשה בביטוי בידו להפקירן כי במצוות ציצית לא די שלא ללבוש כדי להיפטר מהמצווה.

ואמנם רבותינו בעלי התוספות במנחות מד ע"א (ד"ה טלית) רצו ללמוד מסוגייתנו שהשוכר בית פטור ממזוזה מן התורה, כי ממה שאמרה הגמרא שבידו להפקירן ולהיפטר מהמצווה מוכח שאינו חייב במזוזה אלא אם הבית בבעלותו, ומכאן קושיה על רש"י ורמב"ם ועוד ראשונים שסוברים שגם השוכר בית חייב במזוזה מן התורה, אך לפי דברינו אין זו ראייה כי הפירוש להפקיר הוא שלא לגור.

והנה רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן סו) מביא מחלוקת בין המחבר והרמ"א אם יהודי שותף עם גוי בבעלות בית, האם חייב היהודי במזוזה מן התורה, לדעת המחבר (בבית יוסף סימן רפו) חייב (כדעת הרשב"א) ולדעת הרמ"א פטור (כדעת המרדכי). והסביר רבי עקיבא איגר שמקור מחלוקתם היא אם השוכר בית חייב במזוזה מן התורה אם לאו; לשיטת המחבר נקט שהשוכר חייב מן

---

בדירתו וחייב במזוזה מן התורה אפילו שהדירה אינה שלו, או שמא גם לאחר שלושים יום אין החיוב אלא מדרבנן מכיון שנראה כשלו כיון שדר בה שלושים יום.

13. הריטב"א אמנם כותב בתחילה שהטעם שבידו להפקירן מועיל לפטור בין לציצית ובין למזוזה, אולם בסוף דבריו מסיק ששוכר הדר בבית חייב במזוזה מדאורייתא אפילו אם הבית אינו שלו כיון שעיקר מצוות מזוזה היא לשמירה על דיירי הבית, והרי הוא דר בבית. ולפי זה לכאורה גם במפקיר דירתו חייב במזוזה, ועל כרחק צריך לומר שהדר בו הריטב"א ממה שכתב לעיל. (ובדברי הריטב"א לפנינו יש חסרון וטעויות סופר).

התורה ומכאן שהבין כפשוטו את דברי רב משרשיא שמזוזה חובת הדר היא, וממילא גם בשותפות עם גוי חייב במזוזה (כדעת הרשב"א ולא כדעת המרדכי) כי סוף סוף הרי הוא דר בבית. אבל הרמ"א פסק כמסקנת התוספות שהשוכר חייב רק מדרבנן, ומכאן שהבית צריך להיות בבעלותו ממש ועל כן בשותפות עם גוי הוא פטור ממזוזה כי סוף סוף אין הוא הבעלים היחידים של הבית ואין זה לגמרי "ביתך".

ברם, בהמשך דבריו כותב רבי עקיבא איגר שלא ייתכן להסביר כך את המחבר, שמאחר והרא"ש פסק בפירוש שהשוכר אינו חייב אלא מדרבנן, אם אכן היו דבריו מסייעים לדעת המרדכי ששותפות גוי פטור כנגד הרשב"א לא מסתבר שהמחבר יפסוק כהרשב"א כנגד הרא"ש והמרדכי, ועל כרחק אין לקשור את החיוב במזוזה בשותפות עם גוי דוקא עם הדעה ששוכר חייב במזוזה מן התורה<sup>14</sup>.

ואני באתי לחזק את דבריו הראשונים, כי ברור שהמחבר פסק שהשוכר בית חייב מן התורה שהרי בבית יוסף מביא את הגמרא שאומרת שהשוכר בית בחו"ל אינו חייב במזוזה אלא אחר שלושים יום ומביא המחבר את הטעם של רש"י שרק אחרי שלושים יום נקרא דירתו דירת קבע. והלוא הסבר זה שייך רק למי שסובר שהשוכר בית חייב מן התורה כי למי שסובר שהשוכר חייב רק מדרבנן אין צורך להסביר מדוע פטור בשלושים יום הראשונים אלא צריך להסביר למה לאחר שלושים יום חייב וגזרו חכמים<sup>15</sup>.

ובאמת שזו דעתם של הרבה ראשונים; כך דעת רש"י בפסחים (ד, א ד"ה חובת הדר) וכך דעתם של הריטב"א והרשב"א בחולין (קלה, ב)<sup>16</sup> וכך נראה דעתו של הרמב"ם שהביא עשרה תנאים כדי שבית יתחייב במזוזה ולא הביא שהבית צריך להיות שלו.

ואף שכמובן אין לנו להכניס את ראשינו במחלוקות ראשונים לומר שזה

14. ולפי זה צריך לומר שטעם שבשותפות גוי חייב יותר מן השוכר הוא משום שגם בעלות חלקית מספיקה לחייב.

15. כפי שכבר כתב זאת רבי עקיבא איגר בעצמו (בתשובה הנ"ל) בדעת הש"ך עיין שם.  
16. בדעת הרשב"א והריטב"א יש סתירות, כי בכמה מקומות נקטו שהשוכר פטור כי אין הבית שלו, ובמקומות אחרים נקטו שגם מי שאין הדירה שלו חייב כיון שדר בבית, (ועיין בהערות הרב שילה רפאל לחידושי הריטב"א חולין קלה, ב הוצאת מוסד הרב קוק הערה 31 שהאריך בדבר).

נראה יותר מזה, נראה לחזק את הדעה שסוברת שהחיוב הוא מן התורה, כי הנה יש שתי גמרות שמראות לכאורה שהחיוב הוא מדרבנן ואת שתיהן יש לדחות:  
 א. הגמרא האחת היא הסוגיה שלנו בה כתוב שאם מפקיר את ביתו פטור ממזוזה, אולם כבר הסברנו שהסוברים שהשוכר בית חייב במזוזה מן התורה יסבירו שלהפקיר את הבית פירושו להפקיר ולא לגור.

ב. הגמרא השנייה היא במנחות מד ע"א שהגמרא משוה את השואל טלית לשוכר דירה, וכמו שהשואל טלית פטור מציצית מן התורה כך השוכר בית פטור ממזוזה מן התורה. אולם גם ראיה זו כבר דחו התוספות במנחות (מד, ב ד"ה טלית) שכוונת ההשוואה הייתה רק להראות את החשיבות של שלושים יום. לעומת זאת הראיות שהביאו הראשונים להוכיח שהשוכר חייב במזוזה מן התורה הן:

א. עצם דברי רב משרשיא שמזוזה חובת הדר היא, שמשמע שמי שדר בבית חייב במזוזה אף שהבית אינה בבעלותו.  
 ב. העובדה שהגמרא בחולין (קלה, ב) לא למדה 'ביתך ולא בית של אחרים' כפי שדרשה במצוות אחרות אלא דרשה 'ביתך דרך ביאתך'.

ואיך דוחים הראשונים ראיות אלה:

א. חובת הדר באה לפטור את בעל הבית כשאינו דר בבית אבל אינה באה לחייב מן התודה מי שדר בבית ואינו שלו. החיוב מן התורה לדבריהם הוא דווקא כשהבית גם בבעלותו וגם דר בו.  
 ב. הראשונים<sup>17</sup> מביאים שכתוב פעמיים בתורה המילה ביתך, והגמרא דרשה רק אחת הפעמים 'ביתך דרך ביאתך', ואם כן הפעם השנייה נותרה לדרוש ביתך ולא בית של אחרים<sup>18</sup>.

הדחיות נראות דחוקות כי קשה לומר שהוראת רב משרשיא "מזוזה חובת הדר" באה לפטור את בעל הבית כאשר בפשטות באה לחייב הדר בבית. גם קשה שראשונים ידרשו דרשה שלא נדרשה בגמרא ובספרי. ואם תשאל, הלא דרשה זו היא פשוטה שהרי בכל מקום דרשו כך כגון לגבי טלית 'כסותך' למעט

17. התוספות במנחות (מד, א ד"ה טלית), הריטב"א בסוגיין ועוד.

18. ומה שהגמרא במנחות לא אמרה דרשה זו - "חד מתרי טעמי נקט" (רמב"ן, רשב"א ור"ן בסוגיין).

טלית שאולה (חולין קלה, ב), ולהיפך דברי רש"י (פסחים ד, א ד"ה חובת הדר) שכותב שמביתך דרך ביאתך ילפינן שהשוכר חייב כי הוא זה שנכנס לבית קשים להולמם, אענה לך שיפה דרש ככה, כי בכל המצוות האחרות השוכר או השואל אינו דומה לבעל הבית, ובדרך כלל הוא משתמש בחפץ לזמן מוגבל ביותר, ואילו השוכר בית, הבית נהפך כמקום מגוריו וגם כל השוכרים בעולם מזמינים אנשים לביתם אף שאין זה ביתם, ועל כן דרשו חכמים בכל מקום הדרשה המתאימה<sup>19</sup>. ונראה כי הראשונים שנקטו שהשוכר חייב במזוזה מן התורה סברו שהגמרות שדנות ישירות בדין המזוזה ונראה מהן שיש חיוב לשוכר מן התורה עדיפות על הגמרא שלנו ושל מנחות שמלמדות על מזוזה רק בעקיפין. על כן תפסו הראשונים לעיקר את המשמעות של גמרות אלו וסברו שאנו אין לנו לדרוש דרשה שלא כתובה בגמרא<sup>20</sup>.

### **כד. אין אדם דן גזירה שוה מעצמו**

**תוספות ד"ה סלקא דעתך אמינא. ואם תאמר היכי תיסק אדעתיה לדון גזרה שווה הא אין אדם דן גזרה שווה מעצמו וכו'.**

הרמב"ן בספר המצוות שורש ב שואל איך ייתכן שיש מחלוקות בגזירה שווה אם אין אדם דן גזירה שווה מעצמו ועיין שם מה שתירץ. יש לשים לב שלא זו קושיית התוספות כאן כי בעמוד א למד רבי אליעזר מגזירה שווה שמכשירי שתי הלחם דוחים שבת וחכמים חולקים עליו והתוספות לא העירו על כך כלום, ונראה שדעת התוספות היא שהמחלוקות נולדות מ"קצר" שעבר בהעברת המסורת. דווקא כאן כאשר הגמרא מסבירה שלימוד מסוים נצרך על מנת שלא נלמד גזירה שווה, מקשים התוספות למה היה עולה בדעתנו ללמוד מעצמנו גזרה שווה, הלוא אם הגזרה שווה היא רק

19. כעין זה כתבו התוספות במנחות (מד, א ד"ה טלית) וזה לשונם: "והיינו טעמא דלא מסתבר קרא למעוטי בית אחרים, דכיון דלשימור עביד לא שנא". ומצאנו דוגמא לכך שהדרשה מתהפכת לפי העניין בדברי רבא בכמה מקומות בש"ס (קידושין ט, ב; תמורה ו, ב; יומא סג, ב, ועוד): "התם מעניינא דקרא הכא מעניינא דקרא".

20. ומטעם זה העדיפו להידחק קצת בפירוש הגמרות מהן משמע שהשוכר פטור מן התורה, ולא להידחק בפשטות לשון "מזוזה חובת הדר היא".

הוה אמינא, זה עצמו ראייה שאין מסורת לגזירה שווה זו.

## כה. ייחודה של כל מצווה

### תוספות ד"ה אי

התוספות שואלים למה צריך ללמוד שמכשירי סוכה דוחים שבת לפי רבי אליעזר על ידי גזירה שווה מלולב, הרי אפשר ללמוד זאת משתי הלחם ומלולב במה הצד. ומתרצים שאם היינו באים ללמוד במה הצד היה ניתן למצוא פרכה ללימוד. דברי התוספות מבוססים על הגמרא (חולין קטו, א) שאומרת שכל מה הצד פרכינן כל דהו. וניתן לדייק מכך שכדי לדחות לימוד ישיר צריך דווקא פרכה חזקה.

מתבאר אם כן שהפרכה "מה ללולב שכן טעון ארבעה מינים" שהגמרא העלתה כאשר באנו ללמוד סוכה מלולב באופן ישיר, היא פרכה חזקה ככל שאר הפרכות המובאות בגמרא בעניין זה משאר המצוות. ולכאורה קשה וכי העובדה שלולב טעון ארבעה מינים היא פרכה חזקה, לכאורה לא מובן מדוע דין זה יגרום אחריו שמכשירי המצווה דוחים שבת במצווה זו יותר ממצוות אחרות? דבר זה מצריך אותנו להתעמק ולהבין מה הסברה שבגלל הייחוד שבכל המצוות האלה, היינו יכולים לחשוב שרק ההכשר שלהם דוחה שבת. נעבור בכל המצוות אחד לאחד ויתברר שעל ידי מבט כולל בסוגיא נבין יותר ייחודה של כל מצווה:

#### א. שתי הלחם צורך גבוה

בית המקדש הוא מחוץ לתחום ההלכתי הרגיל. הלוא מידי שבת מחללים שבת בבית המקדש להקריב קורבנות מה שאין כן בגבולין שרק פיקוח נפש דוחה שבת ואין שום מצווה (חוץ מברית מילה) שדוחה שבת. לכן היה מקום לחשוב שדווקא מכשיריה של מצוות שתי הלחם דוחים שבת. בעומק הדבר, בית המקדש הוא מקום מיוחד של קרבת אלוקים גדולה וקדושה גדולה ומצוותיו הן מיוחדות והן מעל הטבע. כל העניין של שבת הינו הכרה בקב"ה שברא את כל הטבע ועל כן ביום השבת אין לנו לעשות מלאכה, אבל בית המקדש הוא מקום הנמצא מעל הטבע והיו בו ניסים כל הזמן ועל כן זהו מהות אחרת לגמרי.

### ב. לולב טעון ארבעת המינים

מקובל להסביר שארבעת המינים מסמלים ארבעה סוגי יהודים מהצדיקים ביותר עד הריקים ביותר ואי אפשר לקיים את המצווה בלי האיחוד של כולם. אם כן מצוות לולב היא מצווה של סגולת ישראל ואחדותה. על כן היינו יכולים לחשוב שדווקא עבור מצווה שמסמנת אחדות ישראל מותר לחלל שבת, כי אחדות ישראל קודמת לכל וכבר אמרו חז"ל שבימי אחאב שהיו מאוחדים היו מנצחים במלחמה ואילו בימי דוד שהיו מחלוקות אף שכולם היו צדיקים הרבה נפלו. כמה חשובה האחדות!

### ג. סוכה נוהגת בין ביום ובין בלילה

סוכה היא מצווה מאוד מיוחדת שאדם מקיים על ידה את מצוות בוראו בלי לעשות כלום. הוא אוכל, ישן מטייל ומצווה בידו, כל זה כי הסוכה היא כעין מקדש מעט. "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם ממצרים" - הסוכה היא ענני הכבוד שסוככים על ישראל. כניסה לסוכה היא כניסה לביתו של ה'. לכן היינו יכולים לחשוב שמפאת חשיבות מצווה זו מכשירה דוחים שבת.

### ד. מצה נוהגת בנשים כמו בגברים

עובדה זו מלמדת אותנו על שלושה ממדים של מצוות מצה:

- נשים חייבות במצווה זו כי באותו פסוק כתוב האיסור לאכול חמץ עם החיוב לאכול מצה והיות הנשים מחויבות בכל לא תעשה שבתורה הן חייבות בעשה המלווה את האיסור. והסביר אמו"ר שכל מי שאוכל מצה בפסח מקיים את הלאו לא לאכול חמץ. ועל כן מצוות עשה זו איננה כשאר מצוות עשה כי כל פעם שמקיימים אותה מראים כי מכבדים את האיסור שלא לאכול חמץ.
- הן חייבות גם משום שאף הן היו באותו הנס של גאולת ישראל. ועל כן במצווה זו טמון הרעיון של גאולת ישראל.
- נשים חייבות במצווה זו מבחינה פנימית כי מצה זה החיוב להימנע מהשפעת זרות (ה"חמץ") וזה שייך כמובן לנשים כמו לגברים. לסיכום שלושה ממדים מיוחדים במצווה זו, המקיים אותה מקיים הלאו; היא מצוות הגאולה; והיא מצווה של זהות ישראל. ועל כן ייתכן שדווקא עבור מצווה זו אפשר לחלל שבת עבור מכשירה.



ה. תקיעה מכניסה זכויותיהם של ישראל  
 תקיעת שופר של ראש השנה מכנסת זכרונות של ישראל אל אביהם  
 שבשמים. יש גמרא מקבילה במסכת ראש השנה בו הגמרא מסבירה שאי אפשר  
 לתקוע תקיעת שופר בקרן של פרה משום שאין קטיגור נעשה סניגור והפרה  
 מזכירה חטא העגל. הגמרא שואלת הלוא מקריבים פרות ביום ראש השנה  
 וביום כיפור, עונה הגמרא שהם עבודות חוץ מה שאין כן תקיעת שופר שהיא  
 כעין עבודת פנים. מכאן שמצוות תקיעת שופר היא מצווה שמגלה את היחס  
 האינטימי בין ישראל לאביהם שבשמים, היא מצווה של אהבה הדדית. היא אם  
 כן באמת מצווה מיוחדת מאוד ואולי דווקא בעבורה מותר לחלל שבת עבור  
 מכשירה.

#### ו. תקיעת שופר של יובל

תקיעת שופר של יום כיפור יש לה ממד חברתי שאין בשום אחת משאר  
 מצוות כי בעקבות תקיעה זו משוחררים העבדים והקרקעות חוזרות לבעליהן  
 הראשונים. היא מצווה של צדק חברתי ולכן יכולנו לחשוב שעבור הצדק  
 החברתי תקיעת שופר זו היא מצווה זו מיוחדת שרק עבורה אפשר לחלל שבת  
 למכשירה.

#### ז. שלוש עשרה בריתות של ברית מילה

הגמרא אומרת שהמיוחד במצוות מילה היא שנכרתו עליה שלוש עשרה  
 בריתות. והנה התוספות לעיל (עמוד א"ה לא) לימדו אותנו לכאורה פרכה יותר  
 גדולה שאולי דווקא מילה שהיא עצמה דוחה שבת אז מכשירה דוחים שבת  
 מה שאין כן כל שאר המצוות שאין בהן חילול שבת אין מכשירה דוחים שבת.  
 אלא שדבר זה עצמו צריכים להבין, מדוע בין כל מצוות עשה זכתה דוקא  
 מצוות מילה שתדחה שבת, ובאה התשובה בסוגיא שלנו בגלל שנכרתו עליה  
 שלוש עשרה בריתות. ועיין בפרק שביעי של ברכות שהגמרא אומרת שבברכת  
 המזון צריך בברכת הארץ להזכיר הן תורה והן את המילה, ואומרת הגמרא  
 שצריך להקדים ברית לתורה כי המילה ניתנה בשלוש עשרה בריתות מה שאין  
 כן התורה שניתנה רק בשלוש בריתות. ועל כן מצווה זו היא ממש שונה משאר  
 מצוות התורה. ועל כן היינו יכולים לחשוב שרק עבור מכשירה מחללים את  
 השבת.

בדברינו מיושב מה שהעירו תוספות והראשונים שלכאורה לא היה צריך

לימוד בכל הדינים, אלא די היה לומר לנו את דין הדיחוי בשני דינים והיינו לומדים את האחרים במה הצד, והסבירו שאין הכי נמי היה אפשר לעשות כן, אבל עדיף ללמוד מן הפסוק כי "מלתא דאתיא במה הצד טרח וכתב לה קרא". ולדברינו יש לכך תוספת הסבר כי רצון הגמרא היה להסביר את המיוחד שבכל מצווה שהוא באמת הסיבה למה מכשירה דוחים את השבת לרבי אליעזר.

## שבת קלב עמוד ב

### כו. עשה דוחה לא תעשה

בסוגייתנו מוזכר הכלל הידוע "עשה דוחה לא תעשה". ולכאורה קשה להבין טעמו של כלל זה כי לכאורה לעבור על איסור לאו חמור יותר מאשר לעבור על עשה ועל כן על פי ההיגיון היה יותר נכון להימנע מלעבור על הלאו ולבטל את העשה בשב ואל תעשה. והסביר הרמב"ן (שמות כ, ה) שמצוות עשה ממידת אהבת ה' ואילו מצוות לא תעשה מצד היראה ואהבה גדולה מן היראה, וזה לשונו:

**"ואמת הוא גם כן כי מדת זכור רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצוות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצוות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצוות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצוות עשה כלל".**

ועדיין קשה כי הלוא לעבור על לא תעשה חמור יותר מביטול עשה ועל כן אף שאמנם המקיים מצוות בוראו זכותו גדולה ממי שנמנע מלעבור על איסור,

אבל כשעובר בקום עשה הרי חמורה יותר עבירת הלאו מביטול העשה<sup>21</sup>, ואם כן חוזרת הקושיה למקומה.

ואפשר להסביר את הרמב"ן שהחומרה הגדולה שיש בעבירת לאו היא מחמת המרידה בקב"ה, אולם כאן הלאו מדובר במי שרוצה לקיים את מצוות בוראו ולא במי שרוצה למרוד ואז זכות קיום העשה גדולה יותר<sup>22</sup>.

והנה המהרי"ק (סימן קלט) מביא הסבר אחר בשם אחד משואליו, והוא שמלכתחילה התורה לא אסרה את הלאו כשיש מצוות עשה, אולם הוא דוחה את דברי השואל בשתי ידיים ואומר שאדרבה אפשר גם להגיד להיפך שהתורה לא ציוותה את העשה כשיש לאו ועוד קושיות רבות, וזה לשונו:

**"ואשר כתבת דטעם דחיית עשה ללא תעשה משום דכיון דמבחוץ כל דבר שרי<sup>23</sup> איכא למימר דכי אזהרה קרא בלא תעשה לא דבר בלשון מקום מצווה כלל כמו כלאים בציצית ודומיהם אמינא דכי ניים ושכיב מר אמרה להא שמעתתא חדא דהלשון דעשה דוחה לא תעשה לא משמע הכי<sup>24</sup>. ועוד דאדרבה די ש לומר לאידך גיסא ואימא דכיון דמבחוץ מיפטר מכל מקום מצוות עשה אם כן אית לן למימר דלא חייבה תורה במקום לא תעשה כלל... ועוד דלפי סברתך גם בלא תעשה שיש בו כרת הוה ליה למימר דלידחי ליה עשה מהאי טעמא ואנן קיימא לן דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת... ועוד שהרי כתבו התוספות פרק בתרא דעירובין וזה לשונם: ועוד יש לומר דאין עשה דוחה לא תעשה במקדש כדאמרינן פרק דם חטאת (דף צז) וכו' עד מיהו יש לדחות דלא דמי דהיינו טעמא משום לא תעשה**

21. כפי שרואים מתוך כך שמי שעבר על לאו חייב מלקות ואילו מי שביטל עשה אינו חייב מלקות.

22. כלומר, כאן הסיבה שהאדם מבקש לעבור על מצוות הבורא אינה משום שבא למרוד בו ח"ו, אלא להיפך, הוא רוצה לקיים את מצוות בוראו אלא שמצווה זו כרוכה בעבירה. לכן ביחס אליו בחנה התורה מה עדיף, האם גילוי האהבה לבורא על ידי קיום מצוות העשה או השמירה מלעשות הרע בעיניו בעבירת הלאו הכרוכה במעשה זה, ומשכך הכריעה התורה שאהבה גדולה מיראה ולכן עשה דוחה לא תעשה.

23. כלומר, אילולא היתה התורה מטילה איסורים היה הכל מותר, ואם כן ניתן לומר שהתורה לא חידשה איסור זה במקום שיש מצוות עשה.

24. וכן הקשו התוספות בברכות (כ, א ד"ה שב) על סברא זו.

דמקדש חמור ולא מידחי קמיה עשה אבל גבי בל תוסיף לא שייך שם חומרא דשייך נמי בעלמא אך מכל מקום יש לומר כיון דהוי במקדש לא מדחי, עד כאן לשון התוספות, הרי לך בהדיא שהדבר תלוי משום קולא וחומרא ולא כאשר חשבת אתה ואין צריך להאריך בזה יותר".

והנה דברים אלה של השואל הריהם מפורשים בדברי רבנו נסים גאון (שבת קלד, ב) ומצווה לתרץ את דברי הגאון מהשגת המהרי"ק. ויש להקדים שהטעם שניתן לדין מן הדינים הוא לא המייצר את הדין אלא אנו רואים את ההלכה ומנסים להסביר אותה.

דברי רבנו נסים גאון מבוססים על העובדה שדין עשה דוחה לא תעשה נלמד בגמרא מהסמיכות בין איסור כלאים וחיוב לבישת ציצית, ולמדו חז"ל מהסמיכות שהעשה של לבישת ציצית דוחה את הלאו של כלאים, ומכאן למדו על ידי אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהם שכן הוא בכל התורה שעשה דוחה לא תעשה. והסביר רב ניסים גאון שגדר הלימוד שלמדה הגמרא הוא שכשהתורה אמרה לאו היא לא מסרה אותו במקום שיש מצוות עשה. ואם כך מבינים את הדברים, כל הקושיות של המהרי"ק נעלמות, כי רב ניסים גאון לא למד דינו מסברא אלא מגזרת הכתוב והסביר מה גדר הכתוב.

גם דברי הרמב"ן מובנים עתה יותר; אין כוונתו שהיות ואהבה גדולה מיראה לכן עשה דוחה לא תעשה, אלא שעל כל פנים, אחרי שהתורה פסקה שעשה דוחה לא תעשה נלמד מכאן שאהבה גדולה מיראה.

נמצא אם כן שדברי רב ניסים גאון ודברי הרמב"ן עולים בקנה אחד. השלב הראשון הוא להבין שעשה דוחה לא תעשה פירושו שמלכתחילה התורה לא אסרה כשיש עשה, ובא הרמב"ן והוסיף להסביר מדוע קבעה כך התורה, כי גדולה האהבה מהיראה<sup>25</sup>.

25. ולפי זה מיושבת גם קושיית התוספות והמהרי"ק על סברת רב נסים גאון שאם התורה לא נתנה כלל את הלאו במקום העשה למה נקרא הדבר עשה דוחה לא תעשה, כי לדברינו גם רב נסים גאון אינו מבאר אלא את גדר ההלכה, אך גם הוא מודה שטעמה של ההלכה הוא משום שעשה דוחה לא תעשה כדברי הרמב"ן.