

בסייעתא דשמיא

מנוחת יונתן

סיכומי עיון בהלכות שבת

חיים סלמון

כיון שלא הגעתי להוראה, כל מסקנותי להלכה בחוברת זו נאמרות
להלכה ולא למעשה, אלא אם הלומד הוא תלמיד חכם המבין
בדעתו ונראים לו הדברים נכונים בלי לסמוך עלי ועל שיקול דעתי
כלל.

ישיבת מרכז הרב

ירושלים ה'תשע"ח

לעילוי נשמת

אבי מורי ר' **יצחק בנימין בן חיים** זצ"ל

אשר גידלני לאהבת תורה

חוברת זו מוקדשת

לעילוי נשמת

אבינו וסבנו

ר' **ציון בן הרב ניסים ורבקה חכמוב** ז"ל

אוהב התורה והארץ, טוב לב, צנוע ואציל נפש.

נלב"ע ד' סיון תשנ"ז

עיצוב כריכה : נתנאל כהן אור

ניתן בשמחה לצלם ולהפיץ, להגדיל תורה ולהאדירה.

כתובת להערות וכו': חיים סלמון, רח' הרב ריינס 2 ירושלים

ניתן להשיג את הספר בכתובת הנ"ל, או במספר 0528200932

ברכת מו"ר רה"י הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א



ישיבת
מרכז
הרב

YESHIVAT
MERCAZ
HARAV

מסודרו של מרן הרב
אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
Founded by Harav
Avraham Y. Kook



הרב צבי יהודה
ת.ד. 5010, ירושלים, 91050
טלפון: 02-6524793
פקס: 02-6540356

12 Harav Zvi Yehuda St.
P.O.Box 5010
Jerusalem, 91050
Phone: 02-6524793
Fax: 02-6540356
www.mercatzHarav.org.il
mercaz@012.net.il

אשר ושלח

הש"ק

מכתב קצור

יבוצי היקף הרב וכו' חיוס פאון שליט"א
ואותו אהבתי ושיקמתי רבך, האוסף באומצת
מפיטא, ושמע סגורם לו, קיטצט וקמ
ומסכא ישכר. מול מקיבוני האכר שלח
הינו קסד לבלח את הנכסין, הירבגם
לעזרת של האכר. ולבואי לפני קיטכין
ש רבנן אלא העץ נשאר הפני מפיטא
המאמץ אשר בא לו מעץ יאמר,
ואז באה אלא אכר שיער כעין
וכרן קטלח של חנוה מעץ שחיה
לעז חנוה מעינה ומעמור
ויולח ציר ויאחז עקבות אכר
מעז ואכרונה

הרב-חומה צדוקי נאמן

ש"ק שרני

תוכן העניינים

(תוכן עניינים מפורט בסוף הספר)

ברכת מו"ר רה"י הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א..... 3

הקדמה..... 5

שער שהיה הטמנה ובישול

סי' רנג- דיני שהיה..... 9

סימן רנד - המשך דיני שהיה..... 59

סימן רנו - תקיעות בע"ש..... 80

סימן רנז - דיני הטמנה..... 82

סימן רנט - מקצת דיני הטמנה..... 106

סימן שיח- הלכות בישול..... 118

שער דיני מוקצה וטלטול..... 179

סימן רעט - דיני טלטול הנר בשבת..... 179

סימן שח - דיני מוקצה..... 194

סימן שט - טלטול היתר שמוקצה על גביו..... 262

סימן שי - דיני מוקצה בשבת..... 279

סימן שיא - טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד..... 296

שער המלאכות

סימן שיג - גדרי חכמים למלאכת בונה..... 303

סימן שיד - מלאכת הבונה והסותר..... 319

סימן שטז - הלכות צידה..... 354

סימן שיז - הלכות קשירה..... 381

סימן שלז - דשא"מ בכיבוד הבית והשואת גומות..... 402

שער המאמרים

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה..... 409

מלאכת מבשל..... 437

הבונה והמכה בפטיש..... 448

תוכן עניינים מפורט..... 461

הקדמה

הביאו התוסי' (חגיגה ג:) בשם המדרש:

"שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקדוש ב"ה - ישראל והקדוש ברוך הוא מעידים על השבת שהוא יום מנוחה, ישראל ושבת על הקדוש ב"ה שהוא אחד, הקדוש ברוך הוא ושבת על ישראל שהם יחידים באומות".

ביאור הדברים ע"פ המהר"ל^א הם שעם ישראל הוא עיקר הבריה, וע"י עם ישראל מתגלה שאף כאשר אנו פוגשים בעולם ריבוי של נבראים שונים ואף מנוגדים זה לזה, אין העולם מחולק באמת, שהרי ה' הוא אחד, ואחדותו יתברך היא ההגדרה הנשגבה ביותר שאנו יכולים להשיג ממציאותו, ואם כן העולם שבו הי"ת מתגלה אלינו מוכרח להיות אחדותי גם הוא. לכן, בראשית הבריה ברא הי"ת מציאות רוחנית שורשית - "ישראל ואורייתא"^ב - התורה שנקראת ראשית וישראל שנקראו ראשית. דהיינו עיקר בריאת הי"ת בעולמו זה עם ישראל והתורה, וכל הריבוי שאנו מוצאים בעולם נועד כדי להוציא אל הפועל את הבריה השורשית הזאת. לכן, דוקא ע"י עם ישראל מתגלה אחדות הי"ת בעולמו^ג.

ואמרו חז"ל:

"תני ר"ש בן יוחאי אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע לכולן יש בן זוג, ולי אין בן זוג, א"ל הקדוש ברוך הוא כנסת ישראל היא בן זוגך, וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקדוש ברוך הוא זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל היא בן זוגך היינו דבור (שמות כ) זכור את יום השבת לקדשו".

מבאר המהר"ל שכשם שבכלל הבריה עיקר הבריה הם ישראל ובכך הם מגלים את אחדותו יתברך בכך שהבריה איננה מחולקת ונפרדת כך בזמן שברא הי"ת - עיקר הזמן הוא השבת, וכל הימים נבראו לשמש את השבת. לכן, עם ישראל והשבת משלימים זה את זה, כאשר עם ישראל זוכרים ושוברים את השבת מתגלה ייחודה של השבת בזמנים, וע"י שניתנה השבת שהיא עיקר הזמן לישראל מתגלה ייחודם של ישראל שהם עיקר העולם, ובזה גילוי ייחודו של הי"ת שלם.

זאת היא אם כן כוונת המדרש - הקב"ה והשבת מעידים בישראל שהם עם אחד, בריאה אחת שורשית שמתפרטת לנשמות הפרטיות הפועלות בעולם. השבת וישראל מגלים את ייחודו יתברך בעולם. והקב"ה וישראל מעידים על השבת שהיא יום מנוחה, מבאר המהר"ל שגם מנוחת השבת זהו עניינה - חסרון המנוחה נובע מהניגודים השונים שישנם בעולם, ואילו ביום השבת, מתגלה מדריגה של מעין עולם הבא, מדרגה שבה כל הניגודים מתאחדים, שבה יהיה ה' אחד ושמו אחד. כל זה מתגלה במושג ה"מנוחה" של השבת.

^א בריש ספר דרך חיים ובספר נצח ישראל פרקים ג, יא, וע"ע בריש ספר נר מצוה.

^ב ומבאר המהר"ל שזו כוונת דברי חז"ל על הפסוק "בראשית ברא אלוקים" - "בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראת ראשית", וכבר כתב כן בקצרה הרמב"ן בפירושו לתורה, עיי"ש.

^ג וביאר המהר"ל בגבורות ה' פרק ט, שכל דוקא בקרבן פסח, שהוא ע"ש שפסח ה' על בתי אבותינו במצרים ובחר אותנו לעם מתגלה אחדותו יתברך שכיון שה' אחד בחר לו עם מיוחד.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ע"פ זה נבין את דברי המהר"ל בביאורו להגדה של פסח (גבורות ה' נט), שם מבאר המהר"ל את דברי בעל ההגדה "כמה מעלות טובות למקום עלינו", שם מנה בעל ההגדה ט"ו מעלות, וביאר המהר"ל שהם ט"ו מעלות (=מדרגות) המובילות את עם ישראל לדבקות בהי"ת חמש מעלות ראשונות ביציאת עם ישראל מארץ מצרים ("הוציאנו ממצרים" עד "נתן לנו את ממונם") ה' מעלות נוספות שהי"ת נתן לעם ישראל את מדרגתם למעלה מהעולם הטבעי בנסים שנעשו לעם ישראל (מ"קרע לנו את היס" עד "האכילנו את המן"), וה' המעלות האחרונות הם קניין הדבקות של עם ישראל בקב"ה עד בניין בית הבחירה.

המדרגה הראשונה בדבקותם של ישראל בקב"ה היא "ונתן לנו את השבת", וביאר שם המהר"ל:

"ואחר ה' אמצעיות זכר ה' מעלות קדושות שעל ידם הדבוק עם השם יתברך. והראשונה מן החמשה נתינת שבת מצוה אלהית, והיא הברית בין הקדוש ברוך הוא ובין ישראל בה יתדבקו בהקדוש ברוך הוא וזה ידוע".

וע"פ מה שנתבאר מובן למה דוקא מצות השבת נמנתה בפני עצמה כשלב בדבקותנו בקדוש ברוך הוא קודם נתינת שאר התורה, כיון שע"י השבת מתגלה ויוצא אל הפועל ייחודנו כעם המגלים את אחדות הי"ת בעולמו.

ע"פ זה נראה שע"י כל מלאכות השבת לפרטי הלכותיהם, מוציאים אנו אל הפועל את עניינה של השבת כ"יום מנוחה", יום בו מתגלה אחדותו יתברך, ע"י שאנו מתרחקים מכל פעולת יצירה בעולם המורכב שלנו. וע"י כך ניתנת המשמעות הנכונה לכל המלאכות הנעשות על ידינו בימות השבוע, כחלק מעבודת הגילוי של אחדות ה' שמתגלה דוקא מתוך עולם החומר על מורכבותו, וע"י זה כל עבודתנו מתחברת לתכלית העליונה ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, יום שיהיה ה' אחד ושמו אחד.

כאשר באים אנו לעסוק בהלכות שבת, יש לעמוד על נקודה נוספת באותו עניין. בביאור תפילת שחרית של שבת כתב המהר"ל (בריש דרך חיים):

"וכמו שאנו אומרים בתפלת ישמח משה ולא נתתו לגויי הארצות ולא הנחלתו לעובדי פסילים ובמנוחתו לא ישכנו ערלים כי אם לזרע יעקב אשר בס בחרת. זכר ג' דברים שלא נתן השבת לגויי הארצות ולא לעובדי פסילים ולא לערלים, כי השבת הוא קודש להשי"ת ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השי"ת אינו ראוי לו השבת, וכנגד שבעים אומות והם גויי הארצות אשר הם סרים מן השי"ת לצד ימין, ולא נתן השבת לעובדי פסילים אשר הם סרים מן השי"ת לצד שמאל גם כן אינו ראוי השבת, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושיפלותם בעצמם שהם ערלים אינו ראוי להם השבת, והבן הדברים האלה כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו ישורון שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל שיין השבת, ומפני כן המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב שהיא בלי מצרים והבן זה".

גילו אחדות ה' ע"י עם ישראל, ודבקות ישראל בו יתברך, מתבטאת בכך שעם ישראל הולך בדרך ישרה, באיזון בין הכוחות השונים, ימין ושמאל, חסד ודין. זאת היא מדרגתו של יעקב אבינו שכולל

הקדמה

את מידתם של אברהם ויצחק מתוך התבטלותו להי"ת, מתוך יראת שמים טהורה^ד, מתאחדים התכונות השונות הנראות לכא' כניגודים וכמו שנתבאר.

זו היא דרכה של הלכה, כמו שביאר המהר"ל בנתיב התורה (פרק א) את דברי הגמ', שפרשת דרכים שעל יוגע באיזו דרך מהלך זהו ת"ח דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא:

"פירוש ההלכה שהוא האמת והישר, ואף ששאר התורה גם כן נקראת תורה ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת... כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, **כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל**, וזה לשון הלכה אשר שמשו בו חכמים לומר הלכה כך וכך, כלומר הלכה היא ישר הדרך שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל הוא כך, ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל, וכמו שבארנו לפני זה מאי פרשת דרכים זה תלמיד חכם שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא והרי כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר והוא הולך ביושר. וזה שאמר כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא דכתיב הליכות עולם לו, כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא ע"י הלכות של תורה".

פנים שונות יש לתורה, וכולם דברי אלוקים חיים, אבל ע"י לימוד ההלכה מגיעות הסברות והדיעות השונות המתבארות בדברי הגמ' והראשונים אל האיוון הנכון, באיזה מקום תצא כל סברה אל הפועל למעשה^ה. וזהו הקרוי "אמתת", שהיא מידתו של יעקב אבינו "תתן אמת ליעקב". כך ת"ח שהתמלא מתוך לימוד העיון בגמ' ובסברות הראשונים, ומגיע ללימוד ההלכה בפוסקים, מתוך יראת שמים יוכל להביא את הסברות השונות לכלל הרמוניה בהלכה למעשה.

לכן, חינוכו רבותינו בישיבה הקדושה, ישיבת מרכז הרב, שלא לגשת ללימוד ההלכה, אלא לאחר מילוי בלימוד סוגיות הגמ' והראשונים בעיון הראוי. כך השתדלתי ביראה לגשת ללימוד הלכות שבת, מתוך הדרכת רבותי. וזה עניינה של חוברת זו, בה מובאים סיכומי לימודי בהלכות שבת. בכל עניין בו עסקתי ניסיתי לכלול בסיכום את כל פרטי ההלכה שנתבארו בב"י, השו"ע, הרמ"א, המג"א, הגר"א והמ"ב, מתוך סוגיית הגמ' והראשונים, לפי מסת הזמן והיכולת. ובעז"ה אקוה שתהיה תועלת בדברים ללומדים את ההלכה בדרך זו.

עקב אילוצי הזמן וסיבות נוספות הסיכומים אינם מקיפים את כל הסימנים הנלמדים לבחינות הרבנות הראשית לישראל, וישנם סימנים ואף סעיפים שלא הספקתי להעלות על הכתב את לימודי בהם. עוד חשוב להדגיש, שכיון שלא הגעתי להוראה **כל מסקנותי להלכה בחוברת זו נאמרות להלכה ולא למעשה** אלא אם הלומד הוא תלמיד חכם המבין בדעתו ונראים לו הדברים נכונים בלי לסמוך עלי ועל שיקול דעתי כלל. ואתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי.

^ד "מה נורא המקום הזה", "הא-ל הנורא" - כנגד יעקב.

^ה "דברי רש"י" (תעובות זו):

"כי פליגי תרי אמוראי גדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מיסתגר טעמא אין כאן שקר כל חד וחד סברא דידיה קאמר מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא ואיצטא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם זימנן דשייך האן טעמא וזימנן דשייך האן טעמא שיהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

חוברת זו נקראת "מנוחת יונתן" ע"ש חברי האהוב, הקדוש יונתן יצחק (בן שמואל דרור) אלדר הי"ד, עמו זכיתי ללמוד תורה בחברותא עד שנלקח מעמנו בפיגוע בישיבה הקדושה ביום ל' אדר תשס"ח, והוא בן ט"ז שנים. יונתן התייחד מאד ברצונו ללכת בדרך ישרה והרמונית מתוך תורת ה', ובייחוד בלימוד ההלכה בה התמיד מאד (בעיקר בספרי פניני הלכה), והיה בקי בגילו הצעיר בהלכות המעשיות בתחומים רבים. יהו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה.

כאן המקום להודות להי"ת, אשר זיכני ומזכה אותי יום יום להיות בין יושבי בית המדרש, ללמוד ולהתגדל בתורתו הקדושה בדרך העולה בית ה'. עוד אודה לרבותי בישיבת מרכז הרב שעל ידם נתגדלתי בתורת עד כה, ואתפלל להמשיך ולהתגדל מכח תורתם. למו"ר הרב יאיר גזבר שליט"א, שהדריכני כיצד לגשת ללימוד ההלכה, ולמרחן רה"י שליט"א שע"פ הכרעתו יוצאת חוברת זו לאור. תודה רבה לחברותות איתן למדתי חלק גדול מהדברים - ר' מנחם אמיתי, ר' ידידיה שנדורפי ור' ליאב לוי, ולכל החברים המקשיבים בישיבה הקדושה, עמם נתלבנו הדברים.

תודה רבה לר' אליהו חכמוב, אשר מימן הוצאת חוברת זו לאור עולם, יהי רצון שישלח הי"ת ברכה בכל מעשי ידיו ויזכה לרוות רוב נחת מכל יוצאי חלציו, הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד.

עוד אודה לאבי מורי זצ"ל ולאמי מורתי תבלחט"א, שגידלוני לאהבת תורה וכל תורתי ועבודתי נובעים מכחם וכח כחם. ולסיום אודה לאשתי היקרה, אשר במסירותה וכח רצונה מאפשרת לי לשבת בבית ה' ולשקוד על לימוד התורה הקדושה, וחלקה רב בכל דבר שהשגתי בעבודת ה' ובלמוד התורה הקדושה - "שלי ושלכם שלח הוא".

שער שהיה הטמנה ובישול

סי' רנג- דיני שהיה

סעיף א

א. מחלוקת חנניה וחכמים

נסתפקה הגמ' האם מתניתין לשהות תנן או להחזיר תנן, ובעקבותיהם נחלקו רבותינו הראשונים כיצד להכריע להלכה. **הרי"ף וסיעתו** (הב"י מנה: רבינו יונה, שאילתות, ר"י אלברצלוני, רמב"ם, רמב"ן) פסקו כמ"ד לשהות תנן דהיינו: אסור להשהות מערב שבת על כירה שאינה גרופה וקטומה, אלא תבשיל שנתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו.

רש"י^א וסיעתו (הב"י מנה: רבינו הא"י, רבינו חננאל, תוס', רשב"א, סמ"ג, סמ"ק, התרומה, הגהות מיימוניות והמרדכי בשם אור זרוע, והרא"ש כתב שכיון שכן המנהג לא ישמעו לשנות, והטור נקט שכן הכריע הרא"ש להלכה^ב) פסקו כמ"ד להחזיר תנן, דהיינו: מותר להשהות ע"ג כירה שאינה גוי"ק

^א כך נקטו הפוסקים בשיטתו, והיינו ממה שכתב רש"י (ל"ז):

"ואנן דמשהינן קדירה על גבי כירה שאינה גרופה אדחנניה סמכין הואיל ותנן סתם מתניתין כותיה דאמר הא קרמו שרי ואנ"ג דלא בישל כל צרכו ואמר רב שישת משהייה דרבי יוחנן כותיה דמתניתין דפרקין משום חזרה הוא דבעי גרופה אבל לשהות לא וכל הני אמוראי דאסרי סברי מתניתין לשהות תנן".

אמנם בדף ל"ד: כתב רש"י:

"גזירה שמא יחתה בגחלים. משחשכה שבא לבשל הקדרה שלא בשלה כל צרכה וגורו אף בגישלה כל צרכה עד שיגרוף אן שיקטום והכי מסקינן בפרק כירה (דף ל"ז): דאמר רבי [אנשינו] א"ר יוחנן קטמה והווערה משהיין עליה חמין שהוחמו מבעוד יום כל צרכן ותבשיל שבישל כל צרכו וכן אמר רבי יוחנן".

משמע לכא' שבא לפסוק דרבנן דאסור להשהות תבשיל שלא נתבשל כל צרכו על כירה שאינה גוי"ק. סתירה זו ניתן לתרץ בשני אופנים:

א) יתכן שרש"י בדף ל"ז: כתב ליישב המנהג (כלשונו "אנן דמשהינן"), אבל מצד הסוגיות היה נראה לו מעיקר הדין להכריע בחכמים. אמנם זה דוחק.

ב) הפנ"י (ל"ז: בתוס' ד"ה לא יתן) פירש דלרש"י, הסובר שגזרת הטמנה ושהיה היא גזירה אחת כמו שייבואר להלן, המימרא של רבא בדף ל"ד: שאוסרת הטמנה מבע"י אתנא דלא חנניה, שהרי לחנניה און אסור להשהות ולהטמין מבע"י אף בדבר המוסף הגל כל עוד נתבשל כמב"ד (ולא נראה להנעיד הגמ' בשלא נתבשל כמב"ד), ולכן פירש רש"י שהסוגיה שם באה לבאר את שיטת חכמים, אבל באמת לא קי"ל הכי.

^ב עי' בדרישה ש"כ הטעם משום שמבואר בגמ' שבענין זה הולכים אחר המנהג, שאמר רב עוקבא ממישן "אתנן דמקרביתו לדרב ושמואל עבדיתו כרב ושמואל אנן נעביד כר"י", וכיון ש"כ הרא"ש שזהו מנהג ישראל זהו העיקר להלכה. אמנם דברי רב עוקבא נאמרו לגבי דין מצטמק ויפה לו ופירש רבינו חננאל שהטעם שהולכים אחר המנהג, משום שעיקר הדין כר"י שמותר, אלא שכיון שנהגו כרב ושמואל לאסור היו כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ואסור לשנות.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי (לרש"י- שליש בישול, לרמב"ם חצי בישול¹), ואין חילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, ודיני המשנה נאמרו לגבי החזרה, שכדי להחזיר הקדרה לאש בשבת צריך שתהיה גוי"ק.

שיטה נוספת בעניין זה היא דרכו של **בעל המאור** שסובר שהלכה כמ"ד להחזיר תנן, ואעפ"כ פירש שיש חילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, שכל עוד לא נתבשל כל צרכו מותר גם לחנניה רק במצטמק ורע לו להשהות, ובמצטמק ויפה לו אסור. ומחלוקת האמוראים בגמ' היא אחר שנתבשל כל צרכו וקיי"ל בזה להקל במצטמק ויפה לו.

מרבן השו"ע הביא את שיטת הרי"ף בסתם, ומשמע שפוסק כוותיה והביא את שיטת רש"י וסיעתו בשם "ויש אומרים", ואילו הרמ"א כתב שהמנהג להקל כסברת רש"י וסיעתו. הביאור הלכה (ד"ה ונהגו) כתב במשמעות דברי הרמ"א שרק מחמת המנהג אין למחות ביד המקלים, וכמו שכתב הרא"ש שרק כיון שישראל אדוקין במצות שבת ולא ישמעו לנו להתיר הכריע להקל כרש"י וסיעתו², אבל אם לא כן משמע שהיה מוחה במקלים, וכן דעת הב"י נוטה להחמיר בזה כמ"ש, ולכן ראוי לכתחילה להזהר שהתבשיל יתבשל כ"צ מערב שבת, ואם מצטמק ויפה לו לא ישהה אותו ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה³. אך אם ארע שנתאחר הדבר וישנו צורך לכבוד השבת להניח התבשיל שלא נתבשל כ"צ ונתבשל כחצי בישול מותר. החזו"א חולק בזה על המשנ"ב וכתב דיש לסמוך לכתחילה על המקלים כיון שהמנהג כמותם ויש בזה הרבה פעמים ביטול עונג שבת, וזה גופא כוונת הרא"ש, ועוד שהיא מחלוקת בדברי סופרים⁴, וכתב עוד דאפשר שאסור להחמיר אחר שהגאונים לא החמירו לעצמם וכמו ש"רנב"י מרי דעובדא הוה ומשהו ליה ואכיל".

גם בדברי האחרונים הספרדים (כה"ח ועוד) מובא שהמנהג להקל בזה כרש"י וסיעתו. ובחזו"ע (שבת ח"א סי' ב ס"ק א) כתב כביה"ל שיש להחמיר בזה לכתחילה משום הכרעת מרבן, אבל בשעה"ד ניתן לסמוך על המקלים, ועיי"ש שהאריך בזה.

ולפי זה אין ראיה שהמנהג בדברים אלו מכריע גם להתיר. כמו"כ ע"פ דברי ר"ח טעם זה שייך רק כאשר ברור מה עיקר הדין, ואילו כאן הנידון הוא האם עיקר הדין כהנ"א או כחכמים, ואין ע"פ זה מקום ללכת אחר המנהג בעניין זה.

¹ ופסק המ"ב דבמקום הדחק יש להקל כרש"י אף שהשו"ע סתם כרמב"ם, וכן בדיעבד יש להקל להתיר המאכל כרש"י.

² בדבריו בזה דלא כדרישה שדייק מלשון הטור שכתב על שיטת רש"י וסיעתו "וכן הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל, שלגמרי הכריע הרא"ש כמותם, וביאר הדרישה שם שבאמת תלוי הדבר במנהג וכיון שכתב הרא"ש שהמנהג להקל זו היא הכרעת ההלכה מעיקר הדין. אמנם לשון הרא"ש לא משמע כדרישה בפשטות. [ועי' לעיל בהערה ב].

³ לשונו: "לפי זה לכתחילה בודאי יש לזהר שיהיה מבושל כ"צ קודם חשיכה ולסלקו מן האש", ונראה שכוונתו כמו שכתבנו, שיש להקפיד שיהיה מבושל קודם חשיכה, אבל אם אינו מבושל מותר בדיעבד משום עונג שבת להקל ולהניחו להתבשל וכמ"ש בהמשך "אם נתאחר הדבר...", ואם מבושל אלא שמצטמק ויפה לו אין יש להסירו מהאש שאינה גוי"ק, דאין בזה חסרון בכבוד שבת כיון שנתבשל כ"צ, ולשמר חומו אפשר ע"י כירה גוי"ק. וכן משמע שביאר החזו"א.

⁴ אמנם ע"י ברמב"ן במלחמות ש"כ דאין להתיר מספק במחלוקת זו למיעבד בה עובדא להקל, ועי' מש"כ להלן בביאורו.

1. אחר איזה זמן הולכים

ע"פ שיטת הרי"ף יש אם כן חילוק בדין שהיה בין מצטמק ורע לו למצטמק ויפה לו, וצ"ב מהי הגדרת מצטמק ויפה לו, שהרי כל מאכל אם יהיה מעבר לגבול מסויים על האש, האש תזיק לו (ואפי' טשולנט עלול להשרף בשלב מסויים), אם כן כיצד נקבעת הגדרת מצטמק ויפה לו. המג"א הביא מלשון המלחמות "כל דבר שאדם שמח כשיבש ומצטמק", אך עדיין אין זה ברור מלשוננו באיזה זמן צריך שישמח בצימוקו, האם נקבע הגדר ע"פ שעת שימתו על האש, או אולי ע"פ שיעור הזמן עד שמתכנן לסעוד את סעודתו ולהורידו מהאש, אלא שקשה דאם כן נתת דבריך לשיעורין. יותר מזה קשה שבגמ' ובפוסקים נמנו דברים מסויימים שמוגדרים מצטמק ויפה להן או רע להם, ואם כן משמע שישנו גדר אובייקטיבי. אם כי גם בגמ' עצמה ישנו חילוק (בתבשיל לפת ובשר) בין שרוצה אותו לצרכו או לצורך אורחים, ואולי יש להביא מזה ראייה שהגדר הוא גדר סובייקטיבי ויקבע בכל אדם לפי הניחותא הפרטית שלו (ועי' מה שנכתוב בזה להלן בע"ה), אבל אכתי לא נתברר ע"פ איזו שעה נלך.

הרמב"ן במלחמות בתוך דבריו לחלוק על בעל המאור כתב: "שכל מאכל בן דרוסאי מתבשל ומצטמק ויפה לו הוא עד שיתבשל כל צרכו", ולכן כתב שלא יתכנו דברי בעה"מ לחלק בנתבשל כמב"ד בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו. משמע מזה שסובר הרמב"ן שהמדד הוא לפי המציאות בזמן כניסת השבת, ולכן לא שייך לומר שתבשיל שלא נתבשל כל צרכו נחשב מצטמק ורע לו'. ממה שהביא המג"א מלשון הרמב"ן (והרמב"ן הביא זאת בשם הרב אלברצלוני ורב אחא משבחה) מבואר שאין זה נחשב מצטמק ויפה לו מה שמתווסף חום בתבשיל, אלא דוקא מה שטיב התבשיל משתנה מלבד חמימותו – "יבש ומצטמק". כדעת הרמב"ן מבואר גם ברשב"א כמו שכתבנו בהערה.

בפשטות בזה חולק עליו בעה"מ, וסובר שלא הולכים אחרי המציאות הנוכחית, אלא כיון שאחר שיתבשל יהיה מצטמק ורע לו נחשב מצטמק ורע לו ולא חוששים לחיתוי, וא"כ לשיטתו צ"ב מהו הגדר ואחר איזו שעה נלך, ומסתבר שתלוי הדבר האם בשיהיו עד השעה שרגילים לאכול את סעודת השבת יפה לתבשיל הצימוק, וצ"ע. עכ"פ בפשטות להלכה יש להחמיר בזה כשיטת הרמב"ן והרשב"א.

ראיה נוספת יש להביא להגדרה זו מביאור הב"י בדברי הגמ' (יח):

י' צ"ע לכא' לשיטת הרמב"ן משיטת ב"ש בלישנא דלהחזיר תנן, דאחר החסורי מחסרא סוברים ב"ש לחלק בנתבשל כמאכל בן דרוסאי בין חמין לתבשיל, ומשמע בגמ' בדה לה. שהחילוק בין חמין לתבשיל הוא שחמין מצטמק ורע לו ותבשיל מצטמק ויפה לו, וכיון שהמשנה אליבא דחנניה, ומיירי בלא נתבשל כ"צ מה החילוק לרמב"ן בין חמין לתבשיל, הרי גם חמין כל עוד לא נתבשל כ"צ צריכים להחשב מצטמק ויפה להם, וכן בלישנא דלשהות תנן, מחלקים ב"ש בשהיה על כירה גויק בין חמין לתבשיל, ולפי דברי הרמב"ן אין לכא' טעם לחלק ביניהם. ויש ליישב ע"פ מה שר' הרשב"א דמה שהתירו ב"ש בחמין היינו בחמין שהוחמו כ"צ מע"ש דמצטמק ורע להם, ונימק זאת מהטעם שכתבנו דא"ה מ"ש מתבשיל שגורו בו ב"ש. גם מדברים אלו של הרשב"א מבואר כשיטת הרמב"ן שהמדד למצטמק ויפה לו הוא האם התבשיל משתבח מתוספת הבישול בכניסת השבת. עוד י"ל כמ"ש התוס' (לו: ד"ה חמין), שחמין קלים יותר מתבשיל לב"ש אף כשלא הוחמו כל צרכן, כיון שאף שעתה הם מצטמק ויפה להם, הרי יגיעו לללא חיתוי לבישול כ"צ, ואז יהיו מצטמק ורע להם.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"והשתא דאמר מר גזירה שמא יחתה בגחלים האי קדרה חיינתא שרי לאנוחה ע"ש עם חשיכה בתנורא מ"ט כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה ולא אתי לחתויי גחלים ובשיל שפיר דמי בשיל ולא בשיל אסיר ואי שדא ביה גרמא חייא שפיר דמי".

העיר הב"י דפשט דברי הגמ' משתנה לפי שיטות הראשונים, לרש"י וסיעתו בשיל ולא בשיל היינו שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, ואילו לר"ף וסיעתו משהתחיל להתבשל, כל עוד מצטמק ויפה לו נקרא "בשיל ולא בשיל"^ה.

בפשטות מביאור זה של הב"י משמע כפי שדייקנו שגדר מצטמק ויפה לו הוא הגדרת התבשיל בכניסת השבת, דלפי זה באמת כל עוד התבשיל מצטמק ויפה לו, מבחינה מסויימת לא נגמר בישולו. משא"כ אם נגדיר שהבחינה האם מצטמק ויפה לו או מצטמק ורע לו נמדדת ע"פ שעת האכילה, אין בשעת כניסת שבת שעליה מוסבת הגמ' שום שינוי ברמת הבישול של המאכל בין מצטמק ורע לו או מצטמק ויפה לו, אלא רק טעם חיצוני שישנו חשש חיתוי בזה יותר מבזה, ולא שייך לקוראו "בשיל ולא בשיל". גם בשו"ע כשהביא את דעת הי"א משמע בפשטות מלשונו שלדעה זו לא שייך לחלק בלא נתבשל כ"צ בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, ולכן כשכתב הדין בשכח ושהה לדעה זו לא התייחס כלל לאפשרות שמצטמק ורע לו, והיה לו להשמיענו רבותא שאפי' מצטמק ורע לו אסור. משמע אם כן שלא כבעה"מ אלא גדר מצטמק ורע לו הולך רק אחר שעת הבישול^ו.

2. גדר אובייקטיבי או סובייקטיבי

יש לעיין האם גדר מצטמק ויפה לו תלוי באדם הפרטי, או באומדן כללי של יחס בני האדם אל המאכל במציאות הנתונה. המשנ"ב (שעה"צ ס"ק ט) דייק מלשון המלחמות שהובא במג"א "כל דבר שאדם שמח כשיבש ומצטמק", שר"ל שהדבר משתנה לפי המציאות הנתונה אף באותו תבשיל, וכמו שמצינו בגמ' שתבשיל של לפת דאית ביה בשרא הוא מצטמק ויפה לו, אבל אם קבעי ליה לאורחים הוא מצטמק ורע לו. אמנם עדיין אין מכך ראייה גמורה לשאלתנו, דאף אם הולכים אחר הנתונים הסביבתיים של תכליתו של המאכל, עדיין יש בכך מדד אובייקטיבי, וסתם דעת בני אדם שכשרוצים בשר לאורחים אינם רוצים בצימוק.

הגר"א נבנצל בהערותיו למשנ"ב כתב מכח דברי השער הציון שהגדרת מצטמק ויפה לו יכולה להשתנות מבית לבית ואף באותו בית משבת לשבת. ומשמעות דבריו שגדר מצטמק ויפה לו אינו תלוי כלל בגדר מוחלט, אלא תלוי האם בעל התבשיל בפועל רוצה כרגע בצימוקו של תבשיל זה או לאו, אך אחמכ"ת אין מדברי שעה"צ ראייה לכך כמ"ש. יותר מכך נלע"ד דהדבר קשה הן מסברה והן מגמרא. מסברה- כיצד יתכן שיתנו חכמים תורת כל אחד בידו? שהרי כל אחד כאשר ירצה להתיר לעצמו להשהות עלול להורות היתר לעצמו ולהחליט שאיננו רוצה בצימוקו, ואין זו דרך תקנות חכמים. ומגמ'^ז:

^ה אמנם הרמב"ן חולק בזה על הב"י, ופירש שהגמ' לא התייחסה כלל לדין מצטמק ויפה לו, ואינו כלול בלשון "בשיל ולא בשיל", אף שגם בו יש אסור, עיי"ש.

^ו בזה מיושבת לכת' קושיית הגרעק"א מרישא לסיפא בשו"ע, עיי"ש. דלשיטת השו"ע כלל לא שייך מצטמק ורע לו גבי לא נתבשל כ"צ, ולכן לא הוצרך להזכיר בו "אפי' מצטמק ויפה לו". אבל באמת לא הביא השו"ע כלל להלכה את שיטת בעה"מ.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף א

א) הגמ' מנתה מאכלים מסויימים שנחשבים מצטמק ויפה לו או מצטמק ורע לו, וכן למדה מדברי התנאים מהו דינם של ביצים, ועי' בהרחבה בביאור הלכה שהרחיב בזה, ולכא' אין טעם להגדרות אלו כיון שהדבר תלוי בכל אדם לפי דעתו, וכל אדם אם כעת הוא אוהב לאכול את התבשיל מצומק הוא מצטמק ויפה לו, ואם לאו הוא מצטמק ורע לו, ולא שייך לכא' לקבוע בזה גדר כללי. ב) הביאור הלכה הביא מדברי הפמ"ג שאם לא ברור לאדם האם תבשיל מסויימ מצטמק ויפה לו או מצטמק ורע לו ראוי להחמיר, ולכא' אם הדבר תלוי בכל אדם לפי מה שהוא מדוע שלא יהיה ברור לו האם אוהב את הדבר מצומק יותר או לאו. מכל הנ"ל היה נראה בביאור שהגדרת מצטמק ויפה לו היא הגדרה כללית בתבשיל זה בנסיבות שלהם אותו אדם צריך אותו, האם רוב בני האדם היו רוצים בהמשך צימוקו או לא, ואינו תלוי בדעתו הסובייקטיבית של האדם, אך מדברי הרב נבנצל משמע לא כן, וצ"ע.

ג. קידרא חייתא

הגמ' (יח:) פוסקת:

"והשתא דאמר מר גזירה שמא יחתה בגחלים האי קדרה חייתא שרי לאנוחה ע"ש עם חשיכה בתנורא מ"ט כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה ולא אתי לחתויי גחלים ובשיל שפיר דמי בשיל ולא בשיל אסיר ואי שדא ביה גרמא חייתא שפיר דמי".

במושג זה של קדרה חייתא ישנם כמה פרטי דינים:

א) כתב הב"י שלכ"ע קדרה נחשבת חיה רק כל עוד לא התחילה להתבשל כלל קודם שבת, וכ"כ המג"א'. על פי זה היתר זה יתכן רק אם יניח את הקדרה כאשר טרם הגיעה לרתיחה, ואז יוכל לקבל תוספת שבת של מס' דקות לפני שהקדרה תתחיל להתבשל, וכמ"ש המשנ"ב דגם כשהוחם התבשיל שרי כל עוד לא התחיל להתבשל. ונראה מסברה שאסור רק אם כל התבשיל נתבשל מעט, ולא רק חלקו החיצוני, כי אם חלקו לא נתבשל כלל לא גרע מאבר חי"^א, אך בחזו"א כתב לא כן, משום שיש לחלק בין אם יש אבר אחד בתבשיל שלא נתבשל כל עיקר, או שבכל התבשיל נתבשל כדי קליפה, ועוד יל"ע.

ב) התוס' (לח. ד"ה שכח) כתבו לתירוץ אחד שהיתר זה של קידרא חייתא הוא רק בתנור ולא בכירה, כיון שבכירה עלול לחשוש שגם עד מחר לא יתבשל ויבא לחתות. כתירוץ זה נקטו להלכה ההג"א, וההגהות מרדכי, וכן דייק הב"י מלשון המרדכי, ואעפ"כ הכריע מרן הב"י שלא כשיטה זו, ראשית משום שהביא את דברי הרמב"ם והר"ן^ב שחולקים על זה, ושנית משום שבדף לח: ד"ה תנור כתבו התוס':

^א הב"ח חולק על זה וסובר שלשטיטת הרי"ף וסיעתו קדרא חייתא היינו גפחות משליש בישולו.
^ב וכן מוכרח גפשוטות ממה שכתב המשנ"ב שאפי' אם הוחם התבשיל מותר להשהותו על האש כיון שעצם הבישול לא נתבשל כלל, וגפשוטות משמע שאפי' אם הגיעה הקדירה לכדי היד סולדת בה מותר, ואם כן ודאי שנתבשל קצת לכה"פ בכדי קליפה, ודוחק לומר שכוונתו שהוחם קצת שלא בכדי יד סולדת.

^ג לשון הב"י ק"ק שהביא את דברי הרמב"ם והר"ן שכתבו שמותר לשהות קידרא חייתא בין בתנור ובין בכירה בלשון "ודע דמאי דשר לשהויי ע"ג כירה שאינה ג"ק שרי נמי לשהויי ע"ג כפה או תנור", ולכא' החידוש הוא בהיפך דקידרא

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"תנור שהסיקוהו בקש ובגבבא לא יתן כו'. אי להחזיר תנן הכא נמי האי לא יתן לא יחזיר אבל להשהות משהו אפילו בתנור שאינו גרוף וקטום כדמשמע בפ"ק (דף יח:) דשרינן קידרא חייתא ובשיל כמאכל בן דרוסאי אפילו באינו גרוף וקטום ומשמע התם דבתנור איירי דקאי אהא דקתני התם לעיל לא תמלא אשה קדרה עססיות כו'".

ודייק הב"י דכוונתם אפי' בתנור וכ"ש בכירה שאינה גרופה וקטומה, וא"כ משמע שתפסו לעיקר את תירוצם הראשון ואינם מחלקים לדינא בין תנור לכירה לגבי קידרא חייתא², ולכא' צ"ע דבשלב זה של התוס' לא דיברו התוס' כלל על קידרא חייתא ועיקר דבריהם מוסבים על ההיתר להשהות תבשיל שנתבשל יותר מכדי מב"ד, שזהו פשט המשנה לחנניה³, ורק אח"כ במה שהביאו התוס' ראייה מפרק ראשון הזכירו שהסוגיה שם מדברת גם על קידרא חייתא, וגם בה התירה בתנור שאינו גרוף וקטום. אמנם אולי נראה הדבר למרן הב"י דוחק שיזכירו התוס' את קידרא חייתא ובשיל כמב"ד בחדא מחתא כאשר רמזו בדבריהם דין שאינו נכון לגבי קידרא חייתא. ויותר נראה ליישב שגם אם המשמעות של דברי התוס' מוסבים על נתבשל כמב"ד ולא על קידרא חייתא, משמע מלשון זו שניתן להשוות את הדינים, ומכאן הגמ' שם שהתירה בשיל כמב"ד בתנור אפשר ללמוד לכירה, ואם ישנו צד קולא בתנור שמשום שחומו רב יש פחות חשש שיבא לחתות משום שיתבשל בלא"ה אי אפשר ללמוד גם לעניין זה מכירה לתנור, דאולי דוקא בתנור מותר כמב"ד משום שאינו חושש שלא יתבשל ולא יבא לחתות.

אמנם אכתי לולי דברי הב"י לא נראה היה לענ"ד לומר שזו כוונת התוס', אלא התוס' קאי על המשנה וע"ג המשנה הקודמת שפירשה בהדיא שמותר להשהות תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי על כירה

חייתא נכרה בגמ' גבי תנור, כמו שדייקו התוס' (לח: ד"ה תנור), והחידוש הוא שה"ה לכירה ודלא כתוס'. וכנראה נמשך מרן הב"י אחרי לשון הטור שכתב את היתר קידרא חייתא לגבי כירה, וע"ז כתב הב"י שה"ה לתנור, ואין לחלק בין כירה שאינה גרוף לתנור בין לקולא ובין לחומרא כמ"ש הר"ן והרמב"ם.

אמנם אכתי קשה מה שכתב הב"י להלן (ד"ה ומ"ש אפילו) שגם בתנור שאינו גרוף מותר להשהות לכ"ע תבשיל שמצטמק ורע לו, והביא את מה שהביא אצלנו מהראשונים שכל מה שמותר להשהות על כירה שאינה גרוף מותר להשהות בתנור, שמוסבים על כך שישנו היתר של קידרא חייתא גם בתנור⁴ ואפילו החולקים בזה לעניין קידרא חייתא מודו במצטמק ורע לו דלא אתי לחתויי כיון דרע לו הוא⁵, ולכא' קשה כיון שהמחלוקת לעניין קידרא חייתא היא לאינדך גיסא האם יש בתנור צד קולא דיש פחות חשש חיתוי מאשר בכירה, כיון שחומו רב ואין צריך כל כך חיתוי ומדוע קישר הב"י את הדברים. על כרחו לכאורה עולה מדברי הב"י שאם נאמר שלעניין קידרא חייתא יש הגדל לדינא בין כירה לתנור, דהיינו שהפער גבול שבין כירה לתנור הוא פער שחכמים התייחסו אליו כמשמעותי לעניין חשש החיתוי, תהיה מכ נפק"מ גם לקולא וגם לחומרא, דכמו שיוצא מזה שהאדם לא יחוש לחתות בתנור כיון שבלא"ה יתבשל עד מחר, יש לחוש יותר שיבא לחתות בו לצורך הלילה, כיון שחיתוי מועיל בו יותר ואין אפשר לשיטה זו ללמוד מדין כירה שאינה גרוף לדין תנור גם לקולא, ואכתי צ"ע.

² כתב הב"י "ואנ"פ שאפשר לפרש דבריהם דאפי' דקאמרי לא אתא אלא למישרי תנור שאינו גרוף וקטום (דהיינו שה"אפי' מתייחס לכך שלא רק בג"ק מותר אלא אפי' בשינוי גרוף) יותר נראה דלמישרי בין תנור בין כירה אתר". ונראה כוונתו כיון שאח"כ חזרו וכתבו "אפילו באינו גרוף וקטום", משמע שברישא כוונתם ב"אפילו", ביחס לכירה. כמור"כ עיקר דבריהם בדיבור זה הרי מוסבים לומר שגם בתנור מתיר חנניה בשיל כמב"ד, ולא רק בכירה ומסתגר א"כ שעי"ז מוסב האפי'.

³ כי בפשטות המשנה מוסבת על החמין ותבשיל שבמשנה הקודמת ופירשו התוס' שם שמדובר בתבשיל כמב"ד, ואילו לקידרא חייתא לא שייך לקרוא "תבשיל".

שאינה גוי"ק, פירשו שאפי' בתנור מותר לעשות כן. אמנם, ישנה משמעות מסויימת בתוס' שמצד הראיה מפרק ראשון לבד היה ניתן ללמוד כן, וצ"ע.

ג) דין קידרא חייתא קיים גם בקדירה שהשליך לתוכה אבר חי אחד דמסיח דעתו ממנה ולא יבא לחתות, וכתב הב"י דמשמע מהגמ' והפוסקים דדוקא אבר, כיון שבאמת לא יוכל להתבשל עד סעודת ליל שבת, אבל אם נתן בה ירק חי וכד', שיכול להתבשל עד הלילה אין היתר לשהותה ע"ג כירה שאינה גוי"ק. אמנם הביא הב"י שברמב"ם בפיה"מ משמע לא כן, שכתב שגם ירק ניתן לשים בקדירה כדי להתיר שהייתה, ופירש טעמו שנתנית הירק החי היא משום היכר שלא יחוש לבישול הקדירה ולא יבא לחתות, וכשם שמועילה קטימה כל דהו משום היכר שיזכור ולא יבא לחתות. אמנם צ"ע קצת כיצד יש היכר כלל אם מדובר בירק שיכול להתבשל מבע"י, כמו שהדיש הב"י בלשונו, וכנראה שהכוונה מכך שחכמים הטילו עליו להטילו כדי שיוכל לשהותה, ועדיין צ"ע. עכ"פ להלכה הכריעו הב"י והמג"א שלא כשיטת הרמב"ם בפיה"מ והיתר זה הוא דוקא באבר וכד', שלא יוכל להתבשל עד הלילה.

ד. גדר גריפה וקטימה

נחלקו רבותינו הראשונים מהי גריפה. הרמב"ם והטור כתבו שיגרוף לחוץ את כל הגחלים, ואילו הר"ן ובעה"מ כתבו שיגרוף את כל הגחלים שתחת הקדירה לצד אחר. מרן השו"ע פסק להלכה כדעת הרמב"ם שגריפה היא בכל הגחלים, וחשש החיתוי ע"פ זה בתנור שאסרו להשהות הינו משום שאי אפשר לגרוף את כל הגחלים בלי שישאר ניצוץ כלשהו שעלול לבא בו לידי חיתוי, כמבואר בלשון הרמב"ם (הלכה ו"ט).

הפמ"ג הביא שני פירושים בלשון הרמב"ם האם הנחה זו שאי אפשר לגרוף כל האש היא דוקא בתנור, שכיון שהבלו רב לא ניתן לגורפו כראוי, או שגם בכירה אי אפשר לגרוף לגמרי, ונפק"מ לכא' בין הפירושים האם כירה שגרפה ונותרו בה ניצוצות נחשבת לגרופה או לא. אמנם י"ל שגם לפירוש שדוקא בתנור אי אפשר לגרוף לגמרי שלא ישארו ניצוצות, אי"צ לגרוף בכירה עד כדי שלא ישארו ניצוצות שהרי כתב הרמב"ם "שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה", משמע שזו דרך הגריפה הרגילה, אלא שהוסיף הרמב"ם לומר שגם אם ירצה לגרוף יותר מהדרך ולא להשאיר ניצוצות, לא יועיל לו בתנור (לפירוש זה) מכיון שאי אפשר, אבל בכירה לכ"ע אף שנשארו ניצוצות לא חוששים שיחתה בהם כיון שאין הבלה רב.

בקטימה הביא הב"י בשם הר"ן ע"פ הירושלמי שאין צריך לקטום לגמרי, אלא מספיקה קטימה כלשהי (וכמובן אין הכוונה לקטימה של חלק מהגחלים אלא קטימה כלשהי על פני כל הגחלים אף שאין בה די לכבותם ונראית אדמומיתם, וכן מבואר מלשון הפוסקים), כיון שאז יש היכר שאינו מקפיד כ"כ על חומם ושוב לא יבא לחתות, והביאו המג"א. אמנם יש להעיר דרש"י שמשוה את דין

^{טז} לשון הרמב"ם:

"ולמה אסרו לשהות בתנור אנ"פ שגורף, מפני שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאיר ניצוץ אחד מפני שהבלו חם שמא יחתה כדי לבער הניצוצות הנשארות".
וספקו של הפמ"ג שיוצא להלן, הוא על מה קאי הביטוי "מפני שהבלו חם". אמנם ברמב"ם פרנקל הגי' "ומפני", ולפי"ז ברור שגם בקדירה אי אפשר לגרוף כל האש, ונתנית הטעם מפני שהבלו חם, היא שלכן יצא לחתות אנ"פ שגורף וכמו שכתב הרמב"ם לגבי אש קטומה אין קש וגגבא בתנור בהלכה ה', אך גרסת הב"י כמו שהבאנו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שהיה והטמנה פירש (כ.) שתכלית הקטימה היא שהגחלים לא יוסיפו הבל ולפי שיטתו צריך לקטום עד שהגחלים לא יוסיפו הבל לתבשיל חס"ט, ולשיטתו כנראה בא הירושלמי רק לאפוקי שלא צריך לקטום עד שלא ניכר כלל אש כיון שהביאו לרמת חום זו, ודוחק הדבר בלשון הירושלמי. עכ"פ לא קיי"ל כרש"י בזה כמו שיבואר להלן.

מחלוקת נוספת שכרוכה בזה בין רש"י לראשונים היא שרש"י כתב שצריך לתת אפר על הגחלים **"לכסותם ולצננם"**, משמע מלשוננו שלא די בכך שהגחלים מכוסים ופוחת החום המגיע מהם לתבשיל עצמו, אלא צריך שגם יצנן את הגחלים עצמם (ועפ"ז לא ניתן יהיה לקטום גופי חימום חשמליים), ואילו הטור והשו"ע נקטו **"למעט חומם"**, משמע בכל אופן שימעט החום המגיע מהגחלים, ובפשטות טעמו של רש"י לשיטתו דבעינן שלא יהא מוסיף הבל דדמי לרמץ, וא"כ זו הגדרה במקור החום שלא יהא דומה לרמץ וצריך לפעול עליו. לכן ברור שלדינא שפסק השו"ע דלא כרש"י ניתן לקטום גם ע"י כיסוי גרידא, שממעט החום, אע"פ שאינו משפיע על מקור החום.

הביאור הלכה הביא מדברי רש"י והטור, שעל גבה של כירה שאינה גרופה וקטומה, שאסור להשהות לרי"ף וסיעתו, ולהחזיר לרש"י וסיעתו היינו אפי' כאשר כיסוי הכירה נתון עליה ועל גבה נתונה הקדירה, ואין זה נחשב לקטום, ודקדק מלשון הרמב"ם שחולק על זה (אמנם בלשון הרמב"ם אין הכרח כ"כ, עיי"ש, וגם הביה"ל נשאר בצ"ע בשיטתו). לפי מה שביארנו פשוט לכא' שרש"י לשיטתו שמצריך שתהיה קטימה במקור החום כדי שלא יחשב למוסיף הבל דומיא דרמץ"י, אך לדעת הטור צריך להבין מדוע הכיסוי שעל הכירה איננו נחשב כקטימה כיון שממעט חום הגחלים ויש בכך גילוי דעת והיכר שלא יחתה, ובפשטות נראה שטעמו משום שזו הדרך לבשל ע"ג כיסוי הכירה, כדי שלא יחרך התבשיל יותר מדי, וכ"כ האג"מ (או"ח א, צג). לפי סברה זו כתב האג"מ שכיסוי שאין דרך לשומו לצורך הבישול וכמו לשים 'בלעך', על כיריים של גז שלנו, יחשב כקטימה"י [וכתב שם שבשימוש בבלעך ראוי לשים כיסוי גם על הכפתורים, אף שאין בזה צורך מעיקר הדיון, והגרש"ז חולק על זה ואנו מצריך כלל כיסוי לכפתורים בבלעך, אלא שמצריך לא לשנות את גובה הלהבה אחר שנתן את הבלעך, וסברתו משום ששינוי עוצמת האש מבטל את גילוי הדעת שבקטימה].

החזו"א (לז, ט) כתב שהטעם שאין הכיסוי נחשב כקטימה הוא משום תרתי-שגם דרך בישול בהכי וגם איננו ממעט חומו כ"כ. וכתב בס"ק יא שעפ"ז בלעך איננו נחשב לקטימה כמו כיסוי שאסר הטור, כמ"ש בס"ק ט. וכנראה כוונתו שאף שאין דרך בישול על בלעך איננו ממעט חומו כ"כ. אך הדבר צ"ע דגבי קטימה מועילה קטימה כל דהו על פני כל הגחלים, וא"כ משמע שאין שיעור מסויים של מיעוט חום שנצרך, וכתב הב"י הטעם לכך משום שרק צריך שיעשה היכר שלא יבא לחתות, וא"כ מ"ש אם ממעט החום מעט או הרבה, וצ"ע. יש להדגיש שגם לפי שיטת החזו"א יהיה מותר להשהות

^{טז} כמבואר בלשון רש"י בסוגיה דמוליאך (מאן) שיאנעו מוסיף הבל אלא "משמר ומקיים חום שלהם שלא יצטננו".

^{יז} וכ"כ האג"מ או"ח א, סי' צג, עיי"ש.

^{יח} עיי"ש שהדגיש שזוהו רק בגלל שישנו טעם לכך שלא שמים כיסוי על הגז, כיון שאפשר לכוון באופן מדוייק את החום, שלא כבעצים, שאם לא היה טעם לא היינו מתירים רק בגלל שבפעול לא רגילים.

ולהחזיר על הבלעך שלא כנגד האש, כדין לסמוך לכירה שאינה גרופה וקטומה, שהרי רק סומך לאש¹, ובסמיכה אין צריך לתנאי חזרה (בדין נתינה לכתחילה בסמיכה, עיי' להלן אות ה).

1. קטמה והובערה (והכרעה בספיקות בדין שהיה)

המג"א (ס"ק ג) כתב:

"ואפילו הובערה אח"כ שרי (גמרא) כיון דגילה דעתו דלא בעי לגחלים סגיי".

אמנם הגדרה זו תלויה בתירוצי התוס' (לז: ד"ה שמע), דלתירוץ הראשון של התוס' אכן חשיבא כקטומה לגמרי, אבל לתירוץ השני של התוס' נחשבת קטומה רק לעניין תבשיל שנתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו, אבל לעניין תבשיל שלא נתבשל כ"צ אסור להשהות עליה לרבנן (ובפשטות גם אסור להחזיר לחנייה), וכן העיר רעק"א. כמו"כ הביא רעק"א את דברי הרשב"א שסובר כתירוץ השני של התוס'.

בדברי רש"י מבואר שסובר כתירוץ השני של התוס' שפירש הטעם לכך שקטמה והובערה הדרא למילתא קמייאת משום "דגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצמוקי", וטעם זה שייך רק בתבשיל שנתבשל כל צרכו אלא שמצטמק ויפה לו, ואדם זה מגלה שאיננו חפץ בצימוקו, אבל תבשיל שלא נתבשל כ"צ, לא שייך כלל לומר שהאדם לא רוצה שיתבשל אע"פ שקטמו, דפשיטא שרוצה בבישולו. מטעם זה לא פירש רש"י את עיקר דין קטימה מטעם גילוי דעת דלא ניחא ליה², אלא פירש (כ. ד"ה קטום):

"קטום. מפזרים אפר מלמעלה כדי להפיג חומו שלא יוסיף הבל בשבת".

משום שבתבשיל שלא נתבשל כ"צ לא שייך להתיר מכח גילוי הדעת, כי לא שייך שלא ירצה בבישולו, ורש"י לא סובר שמועיל גילוי דעת שלא יקפיד על כך, ודלא כסברת הריטב"א כאן שפירש הטעם "דגלי דעתיה דלא קפיד בחימומה כולי האי".

צריך אם כן להבין מה ראה המג"א להכריע הלכה כתירוץ הראשון של התוס', ודלא כרש"י והרשב"א. הפמ"ג פירש בדעתו דנקט לקולא במידי דרבנן. אך יש להעיר בזה קצת מדברי הרמב"ן במלחמות, שבתוך דברי השגתו כלפי בעה"מ שפסק להחזיר תנן, והביא סיוע לדבריו מדברי הגאונים, כתב הרמב"ן שחלק מהגאונים חולקים על זה, וכתב "ויעוד שהחומרא מכרעת דכל כה"ג לחומרא נקטינן ולא שרינן למעבד הכי". משמע מדברי הרמב"ן שאף שזו מחלוקת מדרבנן, אין מתירים בה לעשות לכתחילה. אמנם דברי הרמב"ן גופיה צ"ע דקיי"ל (ע"ז ז). "בדברי סופרים הלך אחר המיקל", ולכא' דברי ר"ח שכתב להחמיר במחלוקת הלשונית בדין חזרה כיון ששבת היא איסורא דאורייתא (הביאם הב"י בשם הר"ן להלן), זהו דוקא בדין חזרה שקרוב לאיסור בישול דאורייתא יותר ולא בדין שהיה.

ונלע"ד שאפשר שמקור דברי ר"ח והרשב"א שכיון שדינים אלו קרובים לבא לאיסור תורה דנים בהם כבדאורייתא, הוא ממהלך הגמ' בדף לח. שהשונה בפשטות את דין איסור מעשה שבת בשהיה לדין מעשה שבת בבישול דאורייתא, ואף רבה ורב יוסף לא חילקו מטעם שזה דרבנן וזה דאורייתא. ואילו

¹ וגבלעך גם יש הפסק בין הקדירה לאש ולכן לא צריך להרחיק קצת גם לשיטת התוס' והרא"ש, וכמ"ש התוס' בדף לו. והרא"ש פ"ג סי' י.

² ודלא כמ"ש האג"מ (א"ח א, עג) בדעת רש"י דקטימה אינה משום שאינו מוסיף הגל אלא משום גילוי דעת.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בגמ' בביצה (יז:.) איבעיא דלא אפשיטא אם מי שאפה מיו"ט לשבת ללא עירוב תבשילין נאסר בדיעבד אפי' במזיד, והביאה הגמ' שם ראייה מהמבשל בשבת ודחתה דאיסורא דשבת שאני, ופירש רש"י שם הטעם משום שהוא איסור דאורייתא, ואם כן מדוע לא חילקה הגמ' גם אצלנו שהוא איסור תורה, וכיצד מפורש בברייתא שבמזיד יאכל בשוגג לא יאכל כדעת ר"מ בכל מעשה שבת. אלא ע"כ דבדין שהיה והחזרה החמירו חכמים כדאורייתא משום שקרוב לבא לידי איסור תורה^{כא}. ועל פי זה אכתי קשה לכא' על דברי הפמ"ג בביאור המג"א, שהרי כאן עוסקים אנו בדין שהיה שחמור כדאורייתא לפי מש"נ.

בשער הציון כתב דאין צריך לטעמו של הפמ"ג משום שכתירוץ הראשון של התוס' משמע גם ברמב"ן, הר"ן והריטב"א, אך ק"ק מאי אולמיה דהרמב"ן, הר"ן והריטב"א מרש"י^{כב} והרשב"א, ואולי כוונתו משום דהלכתא כבתראי והר"ן והריטב"א ראו דברי הרשב"א.

ח. סמיכה לכירה שאינה גז"ק בשבת

בגמ' (לז:.)

"איבעיא להו מהו לסמוך בה תוכה וגבה אסור אבל לסמוך בה שפיר דמי או דילמא לא שנא תא שמע שתי כירות המתאימות אחת גרופה וקטומה ואחת שאינה גרופה וקטומה משהין על גבי גרופה וקטומה ואף על גב דקא סליק ליה הבלא מאידך דילמא שאני התם דכיון דמידליא שליט בה אוירא תא שמע דאמר רב ספרא אמר רב חייא קטמה ונתלבתה סומכין לה ומקיימין עליה ונוטלין ממנה ומחזירין לה שמע מינה לסמוך נמי קטמה אין לא קטמה לא ולטעמיד נוטלין ממנה דקתני קטמה אין לא קטמה לא אלא תנא נוטלין משום מחזירין הכא נמי תנא סומכין משום מקיימין הכי השתא התם נוטלין ומחזירין בחד מקום הוא תנא נוטלין משום מחזירין אלא הכא סומכין בחד מקום הוא ומקיימין בחד מקום הוא מאי הוי עלה ת"ש כירה שהסיקוה בגפת ובעצים סומכין לה ואין מקיימין אא"כ גרופה וקטומה גחלים שעממו או שנתן עליה נעורת של פשתן דקה הרי היא כקטומה".

אם כן, הגמ' נסתפקה האם מותר לסמוך לכירה שאינה גז"ק ומסקנתה שמותר. אך לא נתבאר בהדיא בגמ' באיזה זמן נסתפקה הגמ' האם מותר לסמוך, וממילא מתי מותר למסקנה. התוס' שם פירשו:

^{כא} אמנם צ"ע לפי זה מדוע ר' יהודה שבכל מעשה שבת מחמיר טפי מר"מ וגזר שוגג, אתנו מזיד משמע בברייתא שאינו מחמיר כן מעיקר הדין (מקמי גזירתא) באיסור שהיה. גם עצם מה שכתבנו כאן בדין מעשה שבת בדרבנן צ"ע, דאף שבסוגיה גביצה נשאלה הגמ' בספק לעניין הדין בדיעבד באיסור דרבנן, וכן פסק הרמב"ם והשו"ע (תקכג, כג) להקל בעבר ואפה שלא לצורך יו"ט, וכן הוכיח הגר"א גביאורו שם שכן נוטה הסוגיה להלכה להקל בזה, אך בסימן ש"ה כתב הגר"א שמי שיעבר על איסור דרבנן בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, אף לדעת השו"ע שפסק כר"י, וכתם המשנה גבי המעשר בשבת שבשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ולא הביא הרמב"ם והשו"ע וכן האחרונים שם, את אוקימתה הגמ' גביצה שמה שלא יאכל במזיד זהו דוקא בדליקא פירי אחריני, וצ"ע. אמנם בכל אופן מעצם השוואת הגמ' את דין שכן קדירה למבשל ולא למעשר יש מקום להביא ראיה לדברי ר"ח והרשב"א.

^{כב} אמנם הפמ"ג כתב דדעת רש"י דהוי כקטומה לגמרי וכתירוץ הראשון, ולא הבנו דבריו (עי' ראש יוסף). גם הפנ"י כתב כדבריו בשיטת רש"י. עיי"ש מה שהאריך ליישב הסוגיה לשיטתו.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף א

"מהו לסמוך. באינה גרופה קבעי ואי מתניתין להשהות תנן קא בעי להשהות ולהחזיר ואי להחזיר תנן ושרי להשהות אפי' תוכה וגבה בעי להחזיר ולהשהות היכא שאינו מבושל כמאכל בן דרוסא".

אם כן, לשיטת התוס' ספק הגמ' אינו תלוי במחלוקת אם להחזיר תנן או לשהות תנן, ולכ"ע הספק הוא בכל מציאות שבה אסור ליתן על גבה האם מותר לסמוך. ומשמע מדבריהם בפשטות שלכ"ע הספק הוא רק בלהחזיר אבל לסמוך לכתחילה בשבת אסור (אך עיי' הערה)²⁷.

הרי"ף, לעומת זאת הביא ראיה מספק זה של הגמ' שלהלכה לשהות תנן, כיון שבלשון הבעיא ספק הגמ' הוא "תוכה וגבה אסור", משמע שתוכה אסור בגלל שמדובר באינה גוי"ק, ומשמע מכך שעל כירה גוי"ק מותר ליתן בתוכה, וא"כ מוכרח שמדובר בשהיה כי בהחזרה אסור לתת בתוכה מדבר גוריא אמר רב. מוכח אם כן שהגמ' הסתפקה לעניין שהיה מע"ש, וזו אסורה על גבה (כן פירשו הרי"ף). על פי הרי"ף לכאורה, גם למסקנת הגמ' שהתרנו לסמוך היינו מע"ש, אבל בשבת אסור להחזיר בסמיכה, כי בזה לא נסתפקה הגמ' מעיקרא, ומשמע שמסברה פשוט לגמ' שאסור. אמנם, יש להדגיש שאין זה מוכרח ממה שפסק הרי"ף כלישנא ד"לשהות", ואפשר היה גם לפסוק בזה כרי"ף מטעם שאר ראיותיו, אך לסבור כתוס' שספק זה הוא גם בהחזרה לכ"ע, וכן משמע ברמב"ן במלחמות.

על יסוד הקדמה זו ניגש למחלוקת האחרונים בדיון זה. כתב המג"א (ס"ק ה):

"ואין מחזירין לעולם אלא ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה וכו' וכל שאין מחזירין לו אין סומכין לו בשבת עכ"ל הרמב"ם משמע דבשבת אסור לסמוך באינה גרופה דהאיבעיא בגמ' לא הוי אלא בע"ש ועיין במ"מ וכן משמע ברי"ף, עיי"ש אבל לסברה השניה שרי אפי' בשבת כמ"ש רמ"א ססי' זה".

וכתב הדגול מרבבה בדעתו דכוונתו שלדעה הראשונה (דהיינו דעת הרי"ף והרמב"ם) אסור לסמוך לכתחילה בשבת אבל אם סמך מע"ש מותר להחזיר ולסמוך, וכתב שכן מוכח בגמ' משתי כירות המתאימות, וביאר הביה"ל כוונתו שהראיה היא מכך שהביאה הגמ' ראיה מהברייתא של שתי כירות המתאימות ושם מפורש בסיפא דברייתא בדברי ר' יהודה דאף מחזירין, ומשמע שהסיפא מדברת על אותה המציאות שמדברת הרישא בשתי כירות המתאימות. מבואר אם כן שכשהבינה הגמ' שברייתא זו נחשבת כסמיכה התירה הברייתא אף להחזיר לכתחילה בשבת. מביאר זה של הדגול מרבבה בדעת המג"א יצא שלשיטה השניה, דהיינו לדעת רש"י והתוס' וסיעתם מותר אף לכתחילה לסמוך בשבת דבזה אמר המג"א שיש מחלוקת.

אמנם זה מבואר דאין דעת המג"א כמו שכתב הדגול מרבבה, דבס"ק ו כתב המג"א על שתי כירות המתאימות, דלדעה השניה מותר אפי' בשבת ליתן על הכירה הגוי"ק, וזה ודאי מדבר בהחזרה ולא בנתינה לכתחילה שהרי לתת לכתחילה אסור בשבת אפי' על כירה גוי"ק. אלא ע"כ שר"ל שמותר להחזיר כדין סמיכה, ובזה כתב שלדעה הראשונה אסור. מבואר אם כן, שהמג"א סובר שלא כמו שדייק הביה"ל (והרמב"ן במלחמות) מהברייתא שמותר להחזיר על גבי כירה גוי"ק שבשתי כירות

²⁷ אמנם אין זה הכרח שכן גם לשון הרשב"א שם דומה ללשון התוס', ואעפ"כ כתב ביה"א (מ): שמותר גם לתת לכתחילה, וא"כ אפשר שכוונת הלשון אינה בדוקא שללהחזיר מותר ולתת אסור, וצ"ע.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

המתאימות^ד. אלא מחלוקת זו של ר"מ ור"י האם מותר להחזיר אינה מוסבת על הרישא, ולדעת הרי"ף וסיעתו אסור להחזיר בסמיכה על שאינה גוי"ק, דמהיכא תיתי להתיר. ועל זה מוסבים דבריו שלשיטה השניה מותר להחזיר ולא ליתן לכתחילה, כמפורש בתוס', וכן פירשו הגרעק"א^{כה}.

גם ברמ"א בסעיף ה, שהביא המג"א, מפורש שקאי על החזרה בשבת ולא על נתינה לכתחילה, ואם כן מבואר שהמג"א התכוון להתיר לדעה השניה רק החזרה, וז"ל שם:

"אבל אם הקדירות עדיין חמין, מותר להעמידן אצל תנור בית החורף, מאחר שנתבאר דתנורים שלנו יש להם דין כירה, **וסמיכה בכירה שאינה גרופה וקטומה כדן גרופה וקטומה לענין נתינה עליה. וכבר נתבאר שנהגו להקל בחזרה בשבת אפי' הניחה ע"ג קרקע, וה"ה לסמוך לתנור שאינו גרופ וקטום** הואיל והקדירה עדיין חם ומבושל כל צרכו, וכן המנהג פשוט להתיר וע"ל סי' שי"ח".

מבואר שכדי לומר שמותר לסמוך הוצרך להקדים שנהגו להקל בהחזרה כזו, וכן הוכיח שם הביה"ל שלא כבית מאיר והדגול מרובה, עיי"ש. עוד יש להביא ראיה מעצם לשונו של הרמ"א שהשוה את דין סמיכה לגמרי לדין נתינה על כירה גוי"ק, ואם כן כמו שבזה אסור להחזיר גם בזה אסור להחזיר.

אך לכאורה יש בדבר סתירה בדברי הרמ"א, כי בסימן שי"ח (סעיף ט"ו) כתב הש"ע:

"דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפי' במקום שהיד סולדת בו. הגה: ואפי' נצטן כבר. אבל אם הוא רותח, אפילו בדבר שיש בו מרק, מותר. ויש מקילין לומר **דכל שאין נותנו ע"ג האש או הכירה ממש רק סמוך לו, אפילו נצטן, מותר** (המגיד פרק כ"ו). ונהגו להקל בזה אם לא נצטן לגמרי, וכמו שכתבתי לעיל סי' רנ"ג".

מבואר שבין במדורה ובין בכירה מותר לסמוך לכתחילה בשבת בדבר שלא שייך בו בישול, ולהיפך מהמבואר בדברי הרמ"א אצלנו. גם במ"ב יש בזה סתירה בהתאמה, שבסימן שיח פירש בשם הרשב"א את טעם ההיתר משום שאין מיחזי כמבשל בלסמוך כיון שאין זו דרך הבישול, ואילו אצלנו משמע מפרש כן רק בשם הדגול מרובה והבית מאיר, והוכיח לא כן בדעת הרמ"א בסוף הסימן, וכן סתם בביה"ל בסעיף ב ד"ה אבל לסמוך שדוקא חזרה מותר, וכנראה מוכרחים לומר שדעת הרמ"א שמותרת רק חזרה כמפורש בדבריו ברנ"ג, ומש"כ בסימן שיח זהו רק ציטוט של דברי הרשב"א שהביא הה"מ, וס"ל כן רק לענין שאין בזה משום בישול אבל לתת לכתחילה אסור אלא רק בדרך חזרה. אך פלא הדבר שהמג"א והמ"ב שם הביאו על דברי הש"ע את דברי הרא"ש והרשב"א ולא העירו שהרמ"א אינו סובר כן, וצ"ע^י.

אמנם מצד עצמם ניתן להוכיח מהגמ' כדברי הדגול מרובה כמ"ש הביה"ל אף אם דבריו אינם נכונים בכוונת המג"א והרמ"א. אך גם אם נקבל את דיוק הביה"ל מסיפא דברייתא מוכח לכא' מדברי

^ד אמנם על דין זה עצמו של המג"א דרך לדעה השניה מותר להחזיר בכירות המתאימות חולק הביה"ל מכח אותו דיוק מסיפא דברייתא.

^ה אמנם בתוך דבריו הוכיח הגרעק"א מדברי הר"ן בדעת הרי"ף והביאם שלא כמו שהם לפנינו, עיי"ש. ולפי מה שהביא בשמו מוכח שגם הר"ן חולק על דיוק זה מסיפא דברייתא וסובר שרישא דברייתא בשהיה דוקא ולא בחזרה. אמנם לפנינו לא נמצא כן בר"ן, וצ"ע.

^ט ע"ע להלן בסעיף ג מה שנכתוב בזה.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף א

הרי"ף שאין זה הפשט למסקנה, שהרי הרי"ף פירש את ספק הגמ' בשהיה, ומשמע שמסברה לא רצתה הגמ' להסתפק בחזרה. וא"כ גם אם כשהביאה הגמ' ראייה משתי כירות המתאימות רצתה ללמוד מכך גם לדין החזרה שיהא מותר לסמוך מסתבר לומר שכשדחתה הגמ' ראייה זו ואמרה שדין שתי כירות המתאימות קל יותר מסמיכה כיון ששליט ביה אוירא, חזרה הגמ' לסברתה הראשונה שלא רצתה להסתפק כלל לגבי חזרה ופשוט שאסורה, וכמו שהביא הביה"ל מהתוספת שבת (ואיני יודע מדוע ראה בכך הביה"ל דוחק, וצ"ב).

אם כן, עולה מדברינו שברור לכא' שלדעת הרי"ף גופיה מוכח שחזרה בסמיכה אסורה, כמ"ש הגרעק"א^כ והמג"א. אמנם אין זה מוכרח ממה שפוסק כמ"ד לשהות תנן ולכן יש מקום לומר בפשט הגמ' כמו שכתב הביה"ל, וכן משמע ברמב"ן במלחמות, ומותר יהיה לכ"ע לפי זה להחזיר בסמיכה.

אמנם לתת לכתחילה עולה לכא' מדברינו שיש לאסור כמ"ש הרמ"א, דמהיכא תיתי להתיר, אך לפי הדגול מרבבה מותר וכן הביא הביה"ל בשם הבית מאיר, ודייק כן מהרא"ש בסימן י', עיי"ש^כ, וכן היא דעת הרשב"א בדף מ: . וכנראה למד בלשון הגמ' "מהו לסמוך", שבזמן שעליו דיברה הגמ' מותר גם לסמוך לכתחילה, וכיון שלשיטה זו הספק הוא בלהחזיר בשבת, משמעות הלשון שמותר גם לסמוך לכתחילה, ועוד צ"ב.

ז. שהיה בתנור

1. הגדרת תנור

בהגדרת תנור כתב הב"י ע"פ בעל ההשלמה^כ שבתנור 'דידן' מותר לשהות כיון שפתוח מן הצד, ואילו הסיבה שהתנורים בזמן הגמ' היו עם הבל רב משום ש"קצר למעלה ורחב למטה" (לשון רש"י), והיינו שפיו למעלה ולא מן הצד, ולכן דייק גם מלשון רש"י שתנור שפתוח מן הצד אינו נחשב כתנור. וכך משמע שביאר הב"י גם את דברי הר"ן בשם רבינו חננאל שתנור דידן הוא ככירה של נחתומים, ודינו ככירה ולא כתנור משום שפתוח מן הצד.

^ט ולא מטעמיה, כמו שנתבאר.

^י איני יודע מדוע כתב המשינ"ב שזהו רק קצת סמך, לכא' זו ראייה גמורה, שהרי הרא"ש שם כתב שטעם ההיתר לתת לכתחילה כנגד המדורה הוא משום שדמי לסומך, מפורש לכא' שסומך מותר. ומשמע בדבריו שם שזהו גם קודם שהביא בשם הירושלמי שהיתר כנגד המדורה הוא רק במקום שאין יכול להגיע ליד סולדת. אמנם למסקנת הרא"ש ע"פ הירושלמי אין ראייה מהגמ' להתיר לסמוך לכתחילה, אך עכ"פ מוכח שכן למד הרא"ש דין סמיכה. אמנם כמ"ש בתוס' משמע שחולקים ע"ז, וכן בר"ן.

^י שהביא הכלבו בשמו שמוותר לשהות בתנור שאינו גרוף וקטום ולכא' זה סותר לפשטות הסוגיה ורוב הפוסקים. אמנם לולי דברי מרן הב"י היה נראה לומר שסברת בעל ההשלמה היא כמו שסובר בהדיא הרמ"ך (הביאן הכס"מ פרק ג הלכה ה) שכיון שדין המשינה מפורש רק שאין נותנין על גביו כשהוסק בקש וגגבא, מותר לשהות על גבי תנור גוי' משום שטעם היתר גוי' הינו משום שיש בכך היצר, והיצר זה מועיל גם בתנור. ומצד סוגיית הגמ' יש ליישב דעת אג"י שהמשינה דיברה בתנור שאינו גוי' ויסבור שבתנור גוי' לכ"ע מותר כי יש בכך היצר, וקש וגגבא גריעתא טפי משום שאין בכך היצר, וסובר שכיון שתניא פותיה דאג"י קי"ל לגמרי פותיה גם בגיאור המשינה, ודלא כרש"י שפירש שרק במה שאסור לסמוך לתנור קי"ל פותיה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עוד חילוק הביא הב"י בשם הכלבו בין תנורים שלנו לתנורים שבזמן הגמ', שהתנורים שלנו רחבים מכדי שפיתת קדירה, והביאו המג"א. אמנם חילוק זה של הכלבו אינו מובן לכא' דמהיכ"ת שתנורים שבזמן הגמ' היו כדי שפיתת קדירה. על כן נראה בכוונת הכלבו (והמג"א שהביאו) שפשוט היה להם שתנור דידן מצד מבנהו דינו ככירה כיון שפתוח מן הצד, ומה שכתב שרחב יותר מכדי שפיתת קדירה, זהו כדי לומר שדינו ככירה ולא ככופח. וכן מדוקדק בלשונו שהובאה בב"י, שכלל אינו מכנה תנור זה בשם תנור, אלא בשם "הכירות שלנו שקורין פורנילא"ש". וכלל לא התכוון להשוותו לתנור אלא להכריע אם דינו ככירה או ככופח. המ"ב (ס"ק כח) הביא גם את דעת המהרש"ל שחולק על הב"י וסובר שאין חילוק בין תנורים שלנו לתנורים של זמן הגמ', והכריע המ"ב להחמיר בתנור של נחתומין שחומו רב, שבזה משמע להחמיר בביאור הגר"א והר"ן בשם ר"ח, שחילקו בין מציאות התנורים רק מכח ההבדל בין תנורי דידן לתנור דנחתומין שהובא בגמ' בבבא בתרא, שם מפורש שתנור שלנו דינו ככירה של נחתומין, ולא מחמת מבנה התנור שפתחו מהצד.

יל"ע עפ"י מה הדין בתנורים שלנו, שאף שפתחם מן הצד, פתחם מבודד היטב ע"י כיסוי ואינו מאבד חום כ"כ, אך אעפ"כ ברור שמאבדים את חומם מהר בהרבה מהתנורים של חז"ל שהיו עשויים מחרס, כמו"כ יש גופי חימום גם מלמעלה וגם מלמטה, ויתכן שהבלם רב כתנור עליו דיברו חז"ל, אמנם לאידך גיסא יתכן שעל תנור כזה לא גזרו, ומניין לנו לחדש גזירות חדשות. גם צ"ב לפי הגדרת הכלבו שתנור הוא כדי שפיתת קדירה מהו שיעור זה כדי לדעת מה יהיה הדין בתנורים שלנו, אך לפי מש"כ הגדרה זו היא רק נפק"מ אם להגדירו ככופח או ככירה, ולא לעצם השאלה אם הוא תנור או לאו. עכ"פ גם אם נדון את התנורים שלנו ככירה, אי אפשר לגורפם, וצ"ב אם אפשר לקוטמם (אולי ע"י הנחת נייר כסף עבה^ל על גופי החימום, בנוסף להיכר בכפתורים (לסברת הגרמ"פ שהזכרנו לעיל אות ד).

האג"מ (או"ח ד סי' עד, אות כו) כתב שדינם של התנורים שלנו ככירה והביא ראיה מהמאירי שכל מקום ששליט אוריא הוי ככירה, וכן משום שישנו טרמוסטט המגביל את חומם וכנראה כוונתו שאין זה כתנור של ימי חז"ל שחומו היה ע"י אש גלויה ויכל להגיע לחום רב.

2. תנור שאין היד סולדת בו

בתנור אסור לשהות כלל אף אם גו"ק^ל, ואסור אף לסמוך לו, כמפורש בגמ'. אמנם אם אין היד סולדת בו, כ' הב"י בשם הגהות מרדכי, ופסקו מרן הרמ"א בשו"ע, שמותר לשהות בו ואף לתת על גביו לכתחילה בשבת אפי' אם איננו גרוף וקטום (מג"א), ומשמע לכאורה מלשונו שצריך שלא תהא היד סולדת בתנור עצמו ולא די במה שאיננו יכול להביא את התבשיל לכדי יד סולדת, אך בביאור הגר"א מבואר לא כן, דהגר"א בביאורו הביא מקור לדברי הרמ"א משבת מ: , שם מבואר שיש איסור לשים קיתון של מים כנגד המדורה במקום שיוכל התבשיל להגיע לכדי יס"ב (לפירוש התוס' מח. ד"ה מאי, וזה מה שהביא הגר"א מהרא"ש והירושלמי דדין זה הוא הגדרה במקום, ולא רק שאסור להביא את המים לכדי יד סולדת כפירוש רש"י שם), ובלשון הגמ' שם ברור שמדובר על החום אליו יכול להגיע התבשיל ולא על החום של המקום עליו הוא מונח ("לא בכדי שיחמו"), וכ"כ הב"י להלן בסימן שיח.

^ל נייר כסף דק מעוטר בפסקי זמננו שאיננו נחשב כלל לקטימה, שכן אינו ממעט החום כמעט ודרך לתת אותו ככיסוי למנוע לכלוך וכו'.

^{לא} ע"י לעיל מה שהבאנו בדעת הרמ"ך ובעל ההשלמה, הביאם המ"ב בשע"צ. עכ"פ להלכה קיי"ל שאסור גם בגר"ק.

הטור כתב שבכופח אסור לשהות אפי' אם הוסק בקש וגבבא והוא גוי"ק וכתב הב"י שלמד הטור שלאוקימתא דרב אדא בר אהבה דין המשנה שהרי הוא כתנור מייירי בכופח גוי"ק, וא"כ גם מה שדינו ככירה בקש וגבבא קאי דוקא על כופח גוי"ק, אבל אם איננו גוי"ק איננו ככירה אלא כתנור, והאריך הב"י בכך שמשמע מהראשונים דלא כוותיה, ואף מהתוס' משמע דלא כדבריו, אלא גפת ועצים גוי"ק מקביל לאביי לקש וגבבא שאינו גוי"ק ולרב אדא בר אהבה גפת ועצים גם גוי"ק חמור מקש וגבבא שאינו גוי"ק, עיי"ש ואכמ"ל.

מדברי הטור עולה כמובן שקש וגבבא בתנור נאסרו גם אם גרף וקטס את התנור, שהרי על זה אמרה הגמ' שדין כופח אינו כתנור אלא ככירה. משמע שבתנור כזה אסור להשהות, וכן פסק השו"ע. אך כתב המשנ"ב שיש להקל בזה כיון שמלשון הרמב"ם משמע שבזה לא נאסר תנור וכ"כ הכלבו והר"ן (וכתב בשעה"צ דיש לצרף לזה דעת הרמ"ך שכל גוי"ק מועיל בתנור).

ז. שהיה וחטמנה

כתב הטור :

"וכל זה בעניין שהיה לצורך הלילה כמ"ש רבינו חננאל ושיהוי זה אינו הטמנה אלא כעין כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו והיא תלויה או באבנים וכיוצא בהם, אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור דקיי"ל הטמנה בדבר המוסיף הבל אפי' מבעוד יום אסור".

1. שהיה לצורך מחר

הב"י מביא שני דרכים בפירוש תחילת דבריו של הטור ש"כל זה בעניין שהיה לצורך הלילה". בפירוש הראשון פירש שכוונתו לאו דוקא אלא לאפוקי מי שהטמין ואורחא דמילתא היא שמטמינים לצורך מחר, כמ"ש תוס' (מוז' : ד"ה במה), והטור גופיה להלן בסימן רנו שזו חלק מסיבת החומרה בהטמנה (ונרחיב בזה להלן בעז"ה). כפירוש זה מבואר בפשטות מלשון הטור שהרי הטור כתב משפט זה כחלק מהניגוד בין שהיה להטמנה, ולא משמע שבא להשמיע בזה דין בפ"ע, אלא לחלק באופן השהיה^ל.

דרך שניה הביא הב"י לפרש כוונת הטור שדוקא שהיה לצורך הלילה נאסרה, אבל שהיה לצורך מחר לא נאסרה משום שמסיח דעתו ממנו. כדרך זו כתב הב"י שכתבו הכלבו והגהות מרדכי, אבל לא ראה זולתם אף פוסק שחילק בכך. לכא' דרך זו תמוהה ביותר מכח הגמ' בדף יח : (הובאה לעיל) שהתירה שהיית קידרא חייטא משום שמוכח שמסיח דעתו ממנה עד למחר. מבואר בגמ' דדוקא בגלל שיש היכר וטעם לכך שמסיח דעתו מן הקדירה מותרת השהיה, אבל אין די במה שכוונתו היא שהקדירה תהיה למחר, כי יכול להמלך ולחתות כדי שיוכל לאכלה בלילה, וכן הוכיח הגר"א (להלן רנד, ה) מגמ' זו, וכן הביא הביה"ל מהמג"א, א"ר והגר"א הנ"ל, שמדינא אין מקום לשיטה זו. אבל כיון שכמה פוסקים כתבו כן, כתב הביה"ל שבדיעבד יש לסמוך עליהם אם אינו רגיל לעשות כן.

^ל והדברים מתאימים לכך שהטור להלן בסימן רנו הביא כטעם היחיד להבדל בין שהיה והטמנה לדעת ר"ת ששהיה היא לעצור הלילה והטמנה היא לעצור מחר וצריכה חיתוי טפי ולא הביא את מה שכתבו התוס' שבהטמנה יש סיבת חומרא נוספת שהחיתוי מועיל טפי.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

יש להעיר שגם בהגהות מרדכי והכלבו שהביא בב"י לא מבואר בהדיא שבכל אופן שמניח הקדירה לצורך מחר אין איסור שהיה, דכמ"ש הב"ח הם דיברו באופנים שמעשיו מוכיחים שרוצה את הקדירה למחר, וסוברים שמקרים אלו דומים לקידרא חייתא, עיי"ש, וכן כתב הב"ח (ס"ק ט) בדעתם. גם מ"ש המרדכי בפרק כירה:

"והיכא דהשהה ע"ג כירות שלנו לצורך מחר מותר דאין זו הטמנה כמו שאפרש בהלכות הטמנה".

אינו ראייה, די"ל שמירי בקדירה שנתבשלה כמב"ד וכחנניה, וקמ"ל כתוס' (מח.) והרא"ש שם שבכירה שלהם אינו נחשב להטמנה, כמו שהאריכו שם.

עוד הביא זאת הב"י בסוף הסימן בשם רבינו ישעיה, אך גם בזה י"ל שדבריו רק בגלל שעסק בהטמנה שגם בה מעשיו מוכיחים שרוצה בתבשיל לצורך מחר ולכן לא חוששים לחיתוי, אבל אין די בדעתו גרידא.

אם כן, לא מצינו חידוש זה שכתב הב"י בשם הכלבו וההגה"מ מפורש בדברי רבותינו הראשונים, ומוכח מהגמ' לא כן, כמ"ש הגר"א. אמנם בדברי הגר"א בריש סימן רנ"ז מבואר שחולק על סברת הב"ח שאמרו את דבריהם דווקא בהטמנה ולא בשהיה, ומשמע שסברתו משום שאם כן אין לדין זה מקור כלל בש"ס, ומוטב לומר שלמדו מדין חייתא וסוברים שלא דוקא בחייתא אלא בכל שהיה לצורך מחר מאשר לומר שאין מקור כלל לדינם והמציאו חילוק זה מסברה.

לכן גם במה שכתב הביה"ל להקל בדיעבד ע"פ דברי הרמ"א להלן בסימן רנ"ז שסמך על שיטה זו לעניין שהיה בדיעבד אם איננו רגיל לעשות כן, היה מקום לפקפק מעט כיון שעל פי מה שכתבנו מיסוד סברת הב"ח אין ראייה שהרמ"א סובר כן גם בניד"ד, דבהטמנה מוכיחים מעשיו שרוצה את הקדירה למחר, ועיי"ש. אך מבואר בדברי הביה"ל שם שסובר כדברי הגר"א שחולק על הב"ח, ולכן גם כאן לא התייחס לסברה זו.

2. שיטת רש"י בשהיה - מדין הטמנה בדבר המוסיף הבל

רש"י (לו:; ובכל הסוגיה וכן כ.) פירש שהטעם שאסורה שהיה ע"ג כירה שאינה גוי"ק היא משום שמוסיפה הבל ואסרו חכמים להטמין בדבר המוסיף הבל בשבת, וכירה גוי"ק איננה מוסיפה הבל בשבת. בביאור דבריו דכירה שגוי"ק איננה מוסיפה הבל, נראה לבאר ע"פ דבריו בדף מא. גבי מוליא, שהגדרת מוסיף הבל הוא שמוסיף הבל לתבשיל חם ולא רק גורם שלא יצטנן. ממילא אפשר להבין שכירה גוי"ק אף שודאי יוצא ממנה חום נחשבת לאינה מוסיפה הבל, כיון שאין די בחום זה כדי להוסיף חום בתבשיל חם, וסתם קדירות ביה"ש רותחות הן, ולגביהם אין כירה גוי"ק נחשבת מוסיפה הבל. עוד י"ל כמ"ש התוס' להלן מח. שגחלים שהולכים וכבים אינם נחשבים למוסיפים הבל כיון שכבר אינם מוסיפים הבל מחמת עצמם.

אמנם אכתי קשה לשיטת רש"י מדוע תלויים גחלים בהגדרת מוסיף הבל, הרי בפשטות טעם החילוק בין הטמנה ובדבר המוסיף הבל לשאינו הוא מחמת הדמיון לרמץ, ואילו בגחלים גם ללא גזירה אטו רמץ ישנו חשש חיתוי בגחלים עצמם, ואם כן מה מועיל שאינם מוסיפים הבל, ועיי' בפנ"י שהאריך ליישב שיטת רש"י. יש להעיר שעוד קשה לשיטת רש"י מהירושלמי שהביא הר"ן שלא צריך לקטום כל צרכו, ולשיטת רש"י פשוט הוא שצריך לקטום עד שלא יוסיפו הגחלים הבל, ול"ש כלל להסתפק האם צריך לקטום כל צרכו, כמ"ש לעיל.

עכ"פ מבואר לשיטת רש"י שגזירת שהיה והטמנה היא גזירה אחת ויש ללמוד דיניהם זה מזה, ולכן לשיטתו הגמ' (לד:) שאסרה להטמין מבעוד יום שמא יטמין ברמץ, ומשמע אפי' נתבשל כמאכל בין דרוסאי וכל צרכו היא דלא כחנניה, כמדויק מרש"י שם וכ"כ הפנ"י. ממילא לשיטת רש"י להלכה מותר מבעוד יום גם להטמין דבר שנתבשל כמב"ד או קדרא חיינתא ע"ג גחלים או דבר המוסיף הבל, וכן הביאו התוס' (מז: ד"ה במה) בשם הרשב"ם, וכן מביא הב"י בשם הראב"י ובסוף הסימן בשם הרי"ד^{לג}.

3. החילוק בין שהיה להטמנה - הטמנה מצד אחד

רוב רובם של הראשונים חלקו בהגדרה זו על רש"י וסיעתו ומעמידים את המשנה בכירה באופן שאינו נחשב להטמנה, וזו גזירה שונה שמא יחתה בגחלים, וגם כירה גו"ק נחשבת לשיטתם מוסיפה הבל, אלא שפחות החמירו בשהיה ע"ג כירה מאשר בהטמנה מהטעמים שיבוארו להלן. עפ"י, הטמנה אסורה גם בתבשיל שנתבשל כ"צ וגם בקידרא חיינתא. אלו הם דברי הטור שלפנינו, וכ"כ הרמב"ם והה"מ בדעתו, התוס' בשם ר"ת (מז: ד"ה במה), הרא"ש והר"ן וכן הביא הב"י בשם התרומה וסה"מ. אם כן, צריך להבין מהו ההבדל המהותי בין שהיה להטמנה?

לשון הטור, הלכותה מלשון הרא"ש והר"ן בשם רבינו חננאל ורב האי גאון היא שכדי שלא תיאסר השהיה מדין הטמנה, צריך שהקדירה תונח ע"ג כסא של ברזל, דהיינו שלא תונח ממש על הגחלים. משמע בפשטות שאם הקדירה מונחת על הגחלים, אף שאין היא מכוסה כלל משאר צידה, ולא שייך בלשונו לקוראה מוטמנת, זוהי הטמנה האסורה. כך גם נקט הב"י, ולכן כתב שדברי המרדכי בשם או"י שהתיר להשהות קדירה ע"ג הגחלים ממש, הינם כשיטת רש"י וסיעתו דדין הטמנה ושהיה שווים, ונדחו מהלכה. אך הרמ"א בדרכי משה השיג עליו וכתב:

"וצ"ע דהא לא מקרי הטמנה אלא כשמכסהו למעלה כמו שיתבאר להלן סימן רנ"ז. לכן נראה לי דמשום זה אין לדחות דברי אור זרוע, ועי' להלן סימן רנ"ז דיני הטמנה".

וכן פסק הרמ"א בשו"ע:

"הגה כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי".

וננסה לבאר מעט את מחלוקתם.

הגמ' בדף מז ::

"ת"ש דאמר ר' זירא משום חד דבי ר' ינאי קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים ש"מ של זיתים תנן לעולם אימא לך לענין הטמנה דשומשמן נמי אסור לענין אסוקי הבלא דזיתים מסקי הבלא דשומשמן לא מסקי הבלא".

בפשטות מבואר בגמ', שאף שהניח ע"ג גפת של זיתים, שהוא דבר המוסיף הבל, חשיבא הטמנה דוקא משום שגם הטמין בקופה, ומשמע אם כן שעצם ההנחה ע"ג גפת של זיתים אינה נחשבת להטמנה. ונחלקו הראשונים שם בפירוש הגמרא. הרמב"ן בפירושו הראשון פירש:

^{לג} עיי"ש שכתב שזהו כ"ש משהיה, ואזיל לשיטת רש"י שאין יותר חשש חיתוי בהטמנה מבשהיה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"בשאינן לה שוליים, או שהן הופכין קופה על פיה להיות הקדירה טמונה בתוכה ומנוחת על הגפת והקדירה עצמה נוגעת בהן. והלכך הבלא דמצד אחד הטמנה היא כיוון דמחוברת לקדירה שהטמנה בתוכה וכולה קדירה טמונה היא וצידה אחד טמון בדבר המוסיף והוא מעלה הבל לתוכה בתוך הקופה, אבל בשאינן הקדירה נוגעת בהן הו"ל כעין שיהוי, ואע"פ שהקדירה טמונה בתוך הקופה הטמנה לחוד ושיהוי לחוד..."

ע"פ פירוש זה של הרמב"ן מבואר שהטמנה היא דוקא הטמנה מכל צד, ולפירוש זה ההטמנה נחשבת להטמנה בדבר המוסיף הבל דוקא אם אחד מהצדדים שצמודים לקדירה מוסיף הבל. אם כן לפירוש זה פשוט שהדין כמ"ש הרמ"א שהטמנה מצד אחד אינה הטמנה.

אמנם בפירושו השני שם פירש הרמב"ן שמה שהקופה מנוחת ע"ג גפת נחשב להטמנה, ומבואר שם בלשונו, שהטמנה מצד אחד נחשבת הטמנה, וכתב הרמב"ן שהמנהג ("במקומות אלו וברוב העולם") בדיני הטמנה כסברה זו. לפי פירוש זה של הרמב"ן בפשטות מה שנקטה הגמ' שטמנה בקופה הוא לרבותא שאע"פ שהקדירה אינה נוגעת בגפת אלא רק הקופה שמוטמנת בה חשיבא הטמנה ואסור¹².

הרשב"א שם החמיר יותר וכתב שאפי' אם אינה נוגעת בגפת אסור כיוון שטמנה בקופה, שאם לא כן יהיה אסור גם אם טמנה בלא קופה:

"שהרי כל זמן שפני הקדירה דבוקים על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה וכמ"ש בריש פרק כירה משמן של רבינו האיירי ורבינו חננאל ז"ל שהטמנה במקצת הטמנה היא..."

והביא לזה הרשב"א שם ראיה מהמשנה בדף נ. "כיצד הוא עושה נוטל את הכיסוי והן נופלות" מבואר שאף אם חלק מהקדירה מגולה ואפשר על ידו להסיר את הכיסוי חשיבא הטמנה, והותרה רק בדבר שאינו מוסיף. עכ"פ מפורש אם כן ברשב"א כדעת מרן השו"ע שהטמנה מצד אחד חשיבא הטמנה, וכ"כ גם הה"מ (הלכות שבת ג, ד) ע"פ רבינו חננאל ורב האי, וכתב שכן המנהג.

בלשון התוס' שם (מח. ד"ה דזיתים) מבואר שהטמנה מצד אחד אינה נחשבת להטמנה:

"ועוד יש שעושין חפירה גדולה ועושין בה בנין לבנים סביב מכל צד ומלמטה ומחמין אותה היטב וגורפין אותה ומטמינן בה את הקדירה ולא דמיא למטמין בדבר המוסיף הבל דלא אסרו אלא כשטמין ומדביק סביב הקדירה דומיא דרמץ אבל תנור או חפירה שיש אויר בין הדפנות לקדירה אין לאסור יותר מהשהאה אף על פי שכל הקדירה בתוך התנור".

מבואר שאף שמונח בתנור מצד אחד והוא חם ומוסיף הבל אינו אסור מדין הטמנה. אמנם יתכן שלתוס' (בראש הדיבור) יש גזירה שלא להטמין על גחלים שמא יטמין בתוכם ממש, כיון שאפשר להטמין בתוכם, אך יתכן שכונתם שזה נאסר דוקא כאשר כבר הטמין בדבר שאינו מוסיף, וכמדויק מלשונם ש"אין להטמין קדירה עליהם".

¹² כך משמע בלשון הרמב"ן שלפנינו בפירוש זה, הן מחמת העוסף במוסגר "וצד אחד אסור", וגם בלא זאת ממה שכתב "אבל שיהוי הוא על גב כסא של ברזל ואיננה נוגעת כלל בגחלים", מפירוש שאם נוגעת בגחלים חשיבא להטמנה. אמנם בלשון שהביאנו הר"ן משמע יותר, שדוקא בגלל שכל הקדירה מוטמנת נחשב להטמנה, וכיון שהגפת מוסיף הבל והוא צמוד לקופה נחשב לחלק מההטמנה ולכן נחשב הטמנה בדבר המוסיף.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף א

בדעת הרא"ש, אף שדייק ממנו מרן הב"י שהטמנה מצד אחד אסורה, אין נראה כן לכא', דאף שהרא"ש הביא את לשונם של ר"ח ורב האי בפרק כירה, מהמקרים שמצייר הרא"ש להתיר בריש במה טומנין מבואר לכא' שהטמנה מצד אחד אינה נחשבת הטמנה, כיון שכתב שמותר להטמין באפר צונן ע"ג כירה שנחשבת דבר המוסיף הבל, ואין זו נחשבת הטמנה בבר המוסיף הבל, והביאו הב"י בסימן רנז, ואם הטמנה מצד אחד נחשבת הטמנה אף בלא אפר צונן היה צריך הרא"ש לאסור משום שעצם שימת הקדירה ע"ג הכירה אסורה מדין הטמנה וכן דייק הקרבן נתנאל שם, וכן הב"ח. הק"י והב"ח תירצו הסתירה שכוונת הרא"ש שכאשר הקדירה מכוסה מותר לשים אותה רק ע"ג כיסא של ברזל. אמנם לענ"ד ניתן לפרש שזו כוונת הרא"ש במה שכתב אחר שהביא את דברי ר"ח "ולקמן נפרש דין הטמנה בעז"ה", דהיינו שמה שהביא את רבינו חננאל זהו רק לאפוקי משיטת רש"י ולחלק בין הטמנה לשהיה, אבל בגוף החילוק איננו סובר כמותו, אלא כמ"ש בריש במה טומנין.

צ"ע א"כ ליישב את דעת הב"י בשיטת הרא"ש, וכנראה שזו כוונת הרמ"א, במה שהפנה לסימן רנז, לדברי הרא"ש שהובאו בב"י שם. עוד יש להביא ראיה ממה שכתב הטור בסימן רנז בשם אביו הרא"ש, שנהג לתת את הקדירה לתוך הכירה, ולהפסיק בינה לכין הבגדים, ולפי מרן הב"י לא ברור מה הועיל בזה, כיון שהקדירה עצמה מוסיפה הבל והקדירה נוגעת בה, וא"כ נחשב הדבר להטמנה בדבר המוסיף הבל^{לה}.

מחלוקת זו בין הרמ"א לשו"ע תלויה בטעם חומרת הטמנה. התוס' פירשו (וכן הביא הרא"ש):

"ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מעט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושלטי ביה אוריא אבל הטמנה שעושין לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומר וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה".

מבואר לתוס' שכל חומרת הטמנה היא משום שאינו מגולה ולכן החיתוי שיעשה לצורך מחר יועיל, וממילא אם אין הקדירה מכוסה אין טעם להחמיר בהטמנה, וכן ציין הגר"א מקור לדברי הרמ"א בתוס' זה. הרשב"א לעומת זאת כשכתב שהטמנה מצד אחד אסורה כתב הטעם:

"וכל זמן שהוא טומן מגלה בדעתו שהוא מקפיד להיות חומו משתמר ואתי לחתוי".

יוצא מדבריו, שאין הטעם משום שבאמת חומו משתמר ויועיל החיתוי יותר, אלא בגלל גילוי דעתו בלבד שמקפיד על חימומו ויבא לחתות, ולכן יש מקום לומר שגם הטמנה מצד אחד נחשבת להטמנה

^{לה} הדרך היחידה שאני רואה כעת ליישב את דברי מרן הב"י היא כמ"ש החזו"א לחלק בין גחלים לשאר דבר המוסיף הבל, ולפי"ז זהו הטעם שהיה פשוט לב"י בסימן רנז שמנחנו של הרא"ש הוא בכירה ללא גחלים דא"כ חשיב הטמנה אסורה גם בלא בגדים (עי' בפרישה שם שתירץ אחרת מדוע נקט כן הב"י), ואני בענייני לא זכיתי עדיין להבין החילוק כמו שכתבתי לחלק. אמנם מה שהקטנו לחלק שמדברי הרשב"א מוכח לא כן איננו קושיה כ"כ על פירושו בב"י, שהרי מרן הב"י לא ראה דברי הרשב"א ואין הם המקור לדבריו, אף שנראה פשוט שהר"ן שהביא התבסס על דברי הרשב"א אין להקשות מכך על הב"י שלא ראה דבריו (אמנם על פי זה אין בכך טעם לפסוק כמותו, ודלא כחזו"א). אך מסברה אינני מבין זאת כמ"ש. גם מדויק קצת מדברי מרן שם לא כן, עי' מה שכתבנו שם.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

משום גילוי דעתו^{לז}. בשאלה זו נחלקו אם כן הב"י והרמ"א, ובעקבות התוס' פסק הרמ"א כאו"ז^{לז} שכאשר הקדירה מגולה אין זו הטמנה.

החזון איש (סי' לז, ס"ק יט) כתב שכוונת הרמ"א להביא ראיה מהגמ' של גפת של זיתים, שם מבואר דדוקא כיון שטמן בקופה על גבה חשיבא הטמנה ולא בעצם ההטמנה על גבה, וכתב לדחות שיש לחלק בין שאר דבר המוסיף הבל לגחלים, ודוקא בגחלים כתבו הראשונים שחשיבא הטמנה עליהם. אמנם בענייני לא זכיתי להבין את דבריו, הן מצד הסברה שהרי טעם הגזירה בדבר המוסיף הבל היא משום שמא יטמין ברמץ, וכמו שכתבו התוס' בדף מז: שהבאנו, במציאות שבה יש לחוש בגחלים שמא יחתה אסור להטמין בדבר המוסיף שמא יבא להטמין גם ברמץ ולחתות באותה מציאות וא"כ אין מקום לחלק ביניהם^{לח}. ומלבד זאת בדברי הראשונים שהבאנו מבואר שאינם מחלקים בזה, והרשב"א והרמב"ן אוסרים גם בגפת, והתוס' מתירים גם בגחלים. וצ"ע וע"ע במה שכתבתי בזה בהערה לה ולהלן בסימן רנו.

ח. טלטול קדירה מגחלים

כיון שכתב הרמ"א שאין איסור מדין הטמנה גם לשים את הקדירה ע"ג הגחלים עצמם, נזקק הרמ"א לדון האם יש איסור בטלטולה מן הגחלים כאשר לא נכבו עדיין, שכן טלטול גחלים אסור משום כיבויים והבערתם. ובדרכי משה הביא בשם הגהות מיימוניות והגהות מרדכי שמותר ליטול הקדירה רק ע"י גוי ולא ע"י ישראל, והביא שהאגור חולק ואוסר גם ע"י גוי. [המג"א לעומ"ז גרס בהגהות מרדכי דגם ע"י גוי אסור, והביא דין זה כמחלוקת בין הגהות מרדכי להגהות מיימוניות]. הטעם להתיר ע"י גוי גם אם יש בדבר איסור כיבוי והבערה, כתב בהגהות מיימוניות שם שמותר כיון שהישראל אומר לגוי רק ליטול את הקדירה ולא אומר לו לכבות ולהבעיר, וביאר הגר"א דאף שהוא פסיק רישיה, כיון שאין לו תועלת מהכיבוי וההבערה זהו רק איסור דרבנן קל לכ"ע, ושבות דשבות כזה מותר משום שהוא איסור קל^{לט}, ואעפ"כ אסור ע"י ישראל כיון שלא קיי"ל כערוד וסיעתו המתירים פ"ר דלא ניחא ליה.

^{לז} גם הטור בסימן רנו, כשהביא את דברי ר"ת השמיט את התנאי שכתבו התוס' שהומו משתמר כיון שמוטמן, אלא כתב רק את החילוק אם רוצה את הקדירה לצורך הלילה או לצורך מחר, שלכן יש חשש שיחתה. אמנם לא ברור מה דעת הטור גנפיה בהטמנה מצד אחד, כמו שהעיר הרמ"א מדבריו בסי' רנו.

^{לח} עדיין יש לתמוה על לשון הב"י שכתב שהא"ז סבר בהכרח כרש"י וסיעתו שכל מקום שהותרה הטמנה הותרה שהיה, שהרי נתבאר שדעת כמה ראשונים: הרמב"ן בפירושו הא, הר"ן בדעת הרמב"ן גם לפי הב", התוס' והרא"ש מפורשת שהטמנה היא דוקא כשהקדירה מכוסה, ומדוע מיאן לומר שכדבריהם סובר הא"ז, וצ"ע.

^{לח} אמנם לשיטת רש"י מוכרח שיש לחלק בין גפת לגחלים, שהרי ע"ג גחלים אסור גם ללא הטמנה שמא יחתה בהם, ובגפת מבואר בגמ' שדוקא כשמוטמן בו ממש נאסר, או בקופה על גביו, וכמו שמשמע מלשון רש"י שם. אגל דוקא לשיטתו שייך לחלק בכך מפני שלא חילק כלל באופן שהיה/ההטמנה, וכל הנידון לשטחו הוא האם ביחס לתבשיל יש תוספת הבל שאין נאסר מדין גזירת הטמנה או שאין, וממילא אם אינו מכוסה יש חילוק בין גפת לגחלים, כי גחלים מוסיפות הבל לתבשיל גם כשאין מכוסה, ואילו גפת אינו מוסיף הבל לתבשיל אלא אם כן מכוסה.

^{לח} יש להעיר דגם אמירה לגבי באיסור דרבנן אסורה כאשר לא נתמלאן הפרטים המבוארים בסי' ש"ז סעיף ה', וכתב הגר"א (בסעיף ה) שהטעם שהותר כאן הוא משום שפ"ר זהו איסור קל, ונראה כוונתו משום שרבו המתירים לתתחילה

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף א

בנוסף הביא הרמ"א בדרכי משה את דברי ה"ב" בסוף סימן ש"א שכתב שאין בנטילת חררה מע"ג גחלים איסור הבערה "אע"פ שמטלטלן קצת". דהיינו שטלטול גחלים כאשר אינם מקיפים מהצדדים את הדבר הנלקח, שאז הם נופלים ומתבערים, אינו נחשב להבערה אע"פ שהם מיטלטלן קצת. אמנם בשו"ע לא סמך הרמ"א על הגדרה זו, שכתב שמותר לישראל ליטול את הקדירה רק אם יטלנה בנחת ולא ינענע הגחלים. משמע דכל מה שמותר הוא משום שלא ינענע הגחלים כלל ודלא כב"י שכתב שאין איסור בנענוע הגחלים כיון שנענוע קצת אינו מבעיר. וכן הוא גם לשון האו"י שהביא המרדכי שאפשר שמותר ע"י ישראל "הואיל ואינו מנענע הגחלים ואינו מתכוון עליהם ואינו מזיז ממקומן". לכן, התיר הרמ"א ע"י ישראל רק אם אין גוי כי יש לחוש שיטול הישראל שלא בנחת ואז יהיה פ"ר שיבעיר ואסור. משא"כ לב"י נראה שאין בזה איסור^מ.

עכ"פ לכ"ע כאשר הגחלים מסביב לקדירה זהו פסיק רישיה שיבעיר ואסור ע"י ישראל. וע"י גוי כתב המ"ב שאף שיש בזה מחלוקת יש להקל לצורך שבת, כיון שבלא"ה זהו רק איסור דרבנן קל, וכמ"ש בהערה. ולכא' קשה מה שמשמע מהמג"א והמ"ב שהמחלוקת אם מותר ע"י גוי היא רק בשהגחלים סביב לקדירה, דהא כשהגוי נוטל מהגחלים אינו נוטל בנחת וא"כ בכל גווניו זהו פ"ר שיבעיר, כמו שכי' הגר"א ומאי נפק"מ לגבינו אם הגחלים סביב או לא, ומשמע שהרמ"א לא פסק כב"י כמ"ש, וא"כ לכאורה פסק הרמ"א להתיר ע"י גוי הוא בין כאשר הגחלים סביב ובין אם הם רק תחת הקדירה דלעולם הוא פ"ר ואין טעם לחלק, והכריע בזה במחלוקת. אך באמת אין זה קשה כלל, דכבר ביארו המג"א והגר"א בסימן רעו, ג בדעת הרמ"א, שאין איסור אמירה לגוי בדבר שיש דרך של היתר לעשותו ע"י ישראל, אף שהגוי יעשה זאת בדרך איסור, וכשיטת ר"ת (קכב. תד"ה משקה) וממילא כאשר הגחלים תחת הקדירה פשוט שמותר לומר לגוי ליטלה אף אם הגוי לא יעשה זאת בנחת.

ט. מעשה שבת בשחיה והחזרה

בגמ' (לח.):

"בעו מיניה מרבי חייה בר אבא שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת, מהו? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. למחר נפק דרש להו: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, ולא שנא. מאי ולא שנא? רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו להיתירא: מבשל הוא דקא עביד מעשה, במזיד - לא יאכל, אבל האי דלא קא עביד מעשה - במזיד נמי יאכל. רב נחמן בר יצחק אמר לאיסורא: מבשל הוא דלא אתי לאיערומי - בשוגג יאכל, אבל האי דאתי לאיערומי - בשוגג נמי לא יאכל. מיתיבי... מאי גזירתא? דאמר רב יהודה בר שמואל אמר רבי אבא אמר רב כהנא אמר רב: בתחילה היו אומרים המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, והוא הדין לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו - חזרו וקנסו על השוכח. קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר, קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה! - דרבי

בזה אף דלא קיי"ל כוותיהו (הלא הם הערוך, ר"ח בסוף פ"ג דביצה, הרשב"א בכתובות ו, וכו"מ בדעת ר"ת בתוס' בכתובות ו. ומשמע שם שר"י הסתפק בזה, וכן למד הגר"ח בדעת הרמב"ם ועוד).

^מ ע"י ריטב"א ית, שהביא שזו מחלוקת רש"י והגאונים האם מותר ליטול מן הגחלים את החררה אף את הגשר מדין דבר שאינו מתכוון, כאשר מטלטלם ע"י זה והיינו כמחלוקת זו בין הב"י לרמ"א, וכתב שלמעשה טוב לחוש לשיטת רש"י אף שערצה להכריע מעיקר הדין כשיטת הגאונים. ועראה דרש"י א"ל לשיטתו, שפירש את האיסור להחזיר בתוכה דשאנה גרופה "מפני שמטמין ממש ברמץ", דהיינו שמחתה ממש (כלשון המאירי "ונמצא מחתה") כיון שמוזין.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מאיר אדרבי מאיר לא קשיא: הא - לכתחילה, הא - דיעבד. דרבי יהודה אדרבי יהודה נמי לא קשיא: כאן - בגרופה וקטומה, כאן - בשאינה גרופה וקטומה.

למסקנת הסוגיה (לח.) מבואר שאם שכח קדירה ובישלה בשבת גזרו חכמים שבין שוגג בין מזיד אסור המאכל באותה שבת שמא יבא להשהות מזיד ולומר שוכח הייתי^{מא}. אח"כ הביאה הגמ' ספק "איבעיא להו עבר ושהה מאי", ונחלקו בזה הראשונים במה חוזרת הגמ' ומסתפקת, אחרי שכבר פשטה שישנו איסור דרבנן בין בשוגג בין במזיד. הרי"ף, הרמב"ם, התוס' וע"ר פירשו שהספק הוא מה הדין בשוגג בנתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו לר' יהודה בברייתא שם, שאוסר מצטמק ויפה לו גבי שהיית קדירה שנתבשלה כ"צ, האם זהו רק במזיד או גם בשוגג. אמנם התוס' פירשו בשם הרשב"א שספק זה הוא רק קודם גזירה שאחר גזירה לא שנא מזיד ולא שנא שוגג, שהרי השווים לדינא, אך הרמב"ם והרי"ף פירשו דבזה יש לחלק בין שוגג למזיד, ומה שנפסק לעיל דל"ש, זהו דוקא כשבישלה בשבת, ולא כשהיתה מבושלת ורק נצטמקה.

פירוש נוסף בספק הגמ' הוא פירוש הראב"ד (ודומה לזה ברמב"ן) שפירש שהגמ' מסתפקת באומר מותר, ששמא הוא קל יותר משוכח כיון שלא פשע^{מב}. המהרש"א כתב שזהו גם פירוש רש"י, אך יש להקשות עליו רבות ועי' פני"י, ואכמ"ל.

הרא"ש פירש שספק הגמ' הוא האם אסור רק לו או גם לבני ביתו, וכן פירש הטור, אלא שהכריע בספק לחומרא, וזה תימא כיון שהספק הוא במילי דרבנן, ולכא' לא שייך כאן לומר כדברי ר"ח שאיסור שהיה וחזרה קרובים לבא לידי איסור תורה וחשיבי כדאורייתא, משום שהדיון במעשה שבת הוא דרבנן גם במלאכות שעיקרן דאורייתא, ויש ללכת בו לקולא^{מג}. הב"ח פירש שסובר הטור שגם לפירוש הרא"ש הספק הוא קודם גזירה אבל אחר גזירה כשם שאין חילוק בין שוגג למזיד גם אין חילוק בינו לבין אחרים, וגם סברה זו לא זכיתי להבין.

ולענ"ד נראה לבאר סברת הטור ע"פ מה שכתב הגה"מ^{מד}, אחר שהביא הדעות בפירוש הספק בעבר ושהה:

"לפי דרכנו למדנו מכאן כיון דלא איפשטא ליה, דכל היכי דעבר אדרבנן בין בהשהה בין בהחזרה בין בהטמנה דאסור אי לאו דאיתמר בהדיא דשרי".

ונראה כוונתו שמכך שהגמ' הסתפקה האם מותר בדיעבד בכה"ג, ולא היה פשוט לה שכיון שלא שמענו איסור מותר בזה, שמעינן שבאופן כללי ישנה גזירת מעשה שבת גם בדיעבד אא"כ נשמע בהדיא להתיר, וממילא כיון דלא איפשיטא לא שמעינן היתר ואסור. כנלע"ד.

^{מא} במאירי משמע שגם הטעם לאיסור במזיד הוא משום שמצויה הערמה בהשהיה יותר מדברים אחרים, אגל' לשיטת רש"י ורוב הראשונים הטעם במזיד הוא מעיקר גזירת מעשה שבת, כמו בדאורייתא כמ"ש לעיל (אות 1), ורק הטעם לכך שגזרו שוגג אמו מזיד הוא מטעם זה, אגל' אם לא היה אסור מזיד מעיקרא דדינא לא היה שייך לגזור שוגג אמו מזיד, וכן משמע בגמ' דמקמי גזירתא מבואר בברייתא שאסור מזיד כמו מבשל בשבת לר"מ, ואכמ"ל.

^{מב} כך פירשו הר"ן, אף דמלשונן היה נ"ל הטעם משום ששייכת בו יותר הערמה כיון שאין בו מעשה חדש ורק הוא וקועו יודעים אם היה שוכח או לא, משא"כ לומר שלא ידע האיסור זו מילתא דתימא ויקשה עליו להערים בכך.

^{מג} ותימה על הב"ח שכתב פ"י א' שטעמו משום כך.

^{מד} הביאנו הב"י להלן.

השו"ע והרמ"א הכריעו כדעת הרמב"ם שספק הגמ' בשוכח במצטמק ויפה לו והכריעו בזה לקולא. לכן העולה להלכה שבתבשיל שלא נתבשל כ"צ מע"ש והושהה לדעת הרמב"ם והרי"ף או שלא נתבשל כמב"ד לדין, נאסר באכילה עד למוצ"ש. ובמצטמק ויפה לו, שהשהה באיסור לדעת הרמב"ם והרי"ף ישנו חילוק בין שוגג למזיד – בשוגג מותר ובמזיד אסור, אך להלכה בכל אופן מותר כיון שהמנהג כחנניה כמ"ש לעיל.

1. בכדי שיעשו

בשיעור האיסור כתב הרמ"א דאסור למוצ"ש בכדי שיעשו ומקורו ברמב"ם ובהגהות אשר"י^מ. אמנם ישנו הבדל ביניהם שההגהות אשר"י כתב דבין שוגג ובין מזיד צריך להמתין בכדי שיעשו, ואילו ברמב"ם משמע שרק במזיד ישנו דין בכדי שיעשו ולא בשוגג, וכן היא דעת המאירי בהדיא. ברמ"א ובמ"ב אין הכרעה ברורה בין השיטות האם יש לאסור בכדי שיעשו גם בשוגג או רק במזיד.

2. איסור לאחרים

הטור כתב שהאיסור הוא לכל, גם למי שלא שיהיה אותו בשבילו, וטעמו בפשטות מכח ספק הגמ' לשיטת הרא"ש והכריע לחומרא, ועי' מה שביארנו בזה לעיל^מ. ההגהות מרדכי כתב שכיון שקיי"ל כר"מ בכל מעשה שבת פשוט להלכה שאין לאסור בשכח קדירה ובישלה בשבת אלא לו ולא לאחרים, דהא בכל מעשה שבת לר"מ לא אסרו שוגג כלל, וכל הטעם שאסרו הוא מחמת גזירה שלא יעשה מזיד ויאמר שוגג הייתי, וכיון שאסרו עליו אין אדם חוטא ולא לו, וכתב ע"ז המג"א דממילא כיון שפסק השו"ע (שיח, א) כר"י בכל מעשה שבת, לדין אסור בין לו ובין לאחרים דגזרו כמו בשאר מעשה שבת, וכן דייק מלשון השו"ע.

גם הגר"א, אף שפסק (שם) כר"מ בדין מעשה שבת, פסק דבין לו ובין לאחרים נאסר אף בשוגג מכח לשון הגמרא ד"לא שנא", משמע שדין שוגג ומזיד שווים, ובמזיד קיי"ל שאסור לר"מ בין לו ובין לאחרים. ואפשר שטעם הגזירה הוא משום שאדם נהנה מכך שיכול ליתן את התבשיל שנעשה על ידו לאורחים וכד' ואין זה נקרא שחוטא ולא לו.

אמנם הב"ח דייק מלשון השו"ע להיפך מהמג"א, וכתב להלכה שפשוט שמטעם אין אדם חוטא ולא לו לכ"ע (מלבד הטור) נאסר רק לו ולא לאחרים.

המ"ב כתב להלכה שנאסר בין לו ובין לאחרים, והדגיש שזהו גם לפסק הגר"א כר"מ במעשה שבת, כמו שנתבאר.

^מ ומקורם בגמ' בדף יח; כמו שהביא הגר"א.

^מ כך פירשוהו הג"ח והב"י, אבל לולי דמסתפינא הייתי אומר שאת ספק הגמ' פירש כתוס' שאינו נפק"מ כלל להלכה אחר הגזירה, ומסבירא דידיה כתב שהאיסור בין לו ובין לאחרים, וכדיוק הגר"א מהביטוי "לא שנא". ולפי"ז מיושב שלא הכריע הספק לחומרא.

3. דין מעשה שבת בהחזרה

הב"י הביא מחלוקת מה הדין בהחזיר בשבת בשוגג - בשם הגהות אשר"י הביא שהסתפק האם יש בזה איסור, אפי' כשמצטמק ויפה לו, כיון שאין הישראל נהנה כ"כ^{מז}. ובשם הגהות מרדכי הביא שכל היכא שעבר אדברבן בין בשהיה בין בהחזרה ובין בהטמנה אסור מלבד מה שמפורש להיתר, ופירש הב"י שגם לשיטתו מצטמק ורע לו מותר, כמו שאמר ר' יהודה בגמ' לגבי שהיה כיון שאין זה נחשב הנאה^{מח}.

כתב הרמ"א:

"ואם החזירו אינו יהודי דינו כשכח ושהה, ואם החזירו ישראל דינו כעבר ושהה".

דהיינו, בהחזירו גוי מותר אם נתבשל כל צרכו אף שמצטמק ויפה לו ואילו בהחזירו ישראל אסורה כל הנאה אף במצטמק ויפה לו. בטעם שני הדינים נחלקו המג"א והגר"א: בטעם הדין בגוי, כתב המג"א שזהו כמו שמצינו בסי' רע"ו בדיני הנאה מנר שהדליק גוי, שאם היה ניתן לעשות את אותו תשמיש ללא הנר שהדליק הגוי אף ע"י הדחק, מותר הישראל לעשות זאת גם לאור הנר שהדליק הגוי, וה"ה שמותר במצטמק ויפה לו כי לא נהנה כ"כ, דיכל לאכלו בלא"ה^{מט}. הגר"א לעומתו פירש הטעם משום דימוי מהותי בין מלאכת גוי במזיד למלאכת ישראל בשוגג^ג, והקשה על זה הביאור הלכה דאכתי בהחזרה גם בשוגג נאסר בישראל, ורק בשהיה הותר כשנתבשל כ"צ, ותיירץ מכח מה שכתב המג"א דבהחזרה בשוגג גופה אין דין זה ברור כ"כ דהגר"א מסתפק להיתר גם לישראל שהחזיר באיסור במצטמק ויפה לו כיון שהיה שוגג, ולכן במלאכת גוי לא רצה הרמ"א לאסור. אמנם בדברי הגר"א לא משמע לענ"ד שזהו הטעם, ואולי סברת הגר"א דמצד החומרא שייך להשוות את מלאכת הגוי רק לשהיה ולא להחזרה כיון שסיבת החומרא היא שמשום שעסוק בחימום המאכל יש חשש גדול יותר שיבא לחתות, או שחמור משום שעביד מעשה^{נז} וכשהגוי עושה אינו עסוק בו כלל ושייך לדמותו רק לשהיה^{נח}.

^{מז} מכ' שהסתפק רק בהחזיר בשוגג ולא בהחזיר במזיד, מבואר שאין כוונתו לומר שאין הנאה זו נחשבת הנאה ששייך לאיסור כיון שאינו נהנה כ"כ, אלא שכיון שאינו נהנה כ"כ אין לחוש שמא יבא להערים ולומר שוגג הייתי, ולכן אין צורך לגזור שוגג אצט"ל.

^{מח} נלע"ד דאין כוונת הג"י לומר מסברה שאין זו הנאה ולהתיר אף שאין ראיה מדברי ר"י, דמסברה ודאי שאין הכרח לומר כן שהרי ודאי שנהנה מכ' שהחזיר את התבשיל שעכשיו יכול לאוכלו חם, שהרי בשביל זה החזירו. אלא כוונת מרן הג"י שכיון שר"י סובר שיש מדינת איסור מעשה שבת גם בשהיה בשוגג, נראה שסברתו להחזיר מצטמק ורע לו היא להגדיר שאין זה נחשב הנאה, ולכן גם בגי' יש להתיר מהאזי טעמא כי אין זה נחשב הנאה.

^{מט} יתכן שהגר"א סובר דיש לחלק, דשם התשמיש הוא אותו תשמיש בין לאור הנר ובין בלעדי, רק שתלוי עד כמה נה לעשותו, אבל באכילה יש מקום לומר שזו נקראת אכילה מסוג אחר, כי האכילה עצמה נשתנת והיא אכילה של תבשיל משוגב יותר, וצ"ב.

^נ עיי"ש ולא כ"כ זכית להבין טעמו דהרי הגר"א בריש שיי"ח פסק כר"מ וא"כ כיצד מתגסס על כך שבישראל קיי"ל במזיד כר"י שאסור לעולם.

^{נז} עי' להלן מה שנכתוב בזה בדעת הגר"א להלן, ולפי המתבאר כאן גם אם נאמר שטעם החזרה הוא משום חשש חיתוי, צריך לשנות מעט מטעמו של ר"ת, שלר"ת טעם חומרת חשש החיתוי בהחזרה היא משום שחוששים שהמאכל הצטנן בכך שהוסר מהאש בשבת, וכיון שהוא צונן יבא לחתות לחממו, וטעם זה שייך לכאן גם כאשר גוי החזירה, וממילא

אמנם צע"ק לשיטת הגר"א לפסק הרמ"א כרש"י וסיעתו דשוב אין מקור לחילוק בין לא נתבשל כ"צ לנתבשל ומצטמק ויפה לו, וכנראה צ"ל שסובר כתוסי' שהגמ' הסתפקה בזה בשהיה אליבא דר' יהודה אף דלא קיי"ל כוותיה, ויש בזה תוספת יישוב מדוע נסתפקה בזה הגמ', דיש מזה נפק"מ לדין החזרה ע"י גוי בדיעבד, כמו שכי' הגר"א.

בטעם הדין בחזרה בישראל כתב המג"א שמשום שמשמע בהגה"מ שאוסר גם בשכח ושהה מצטמק ויפה לו²¹, החמיר הרמ"א לפחות בדין החזרה גם בשוגג. הגר"א לעומתו כתב שדין החזרה במצטמק ויפה לו חמור כמו דין שהיה בבשיל ולא בשיל, והוכיח כן מחנניה. בדברי הגר"א אלו ישנם שני חידושים: א) כדי להשוות באופן זה צריך לכא' לומר ששהיה והחזרה נאסרו מטעם אחד, וטעם זה יותר תקיף בהחזרה, וכשיטת ר"ת בספר הישר (נביאו להלן), שאיסור החזרה באינה גוי"ק מטעם חשש חיתוי. ב) צריך לומר לפי זה שהסיבה לכך שמותר ליהנות משהיה באיסור כשכבר נתבשל ומצטמק ויפה לו, היא משום שעבר על איסור פחות חמור, ולא בגלל שפחות נהנה מהאיסור, כי אם אין הטעם מפאת חומרת האיסור מאי אכפת לן שחומרת איסור החזרה גדולה יותר, הרי אין זה חשוב כהנאה אסורה²². וכנראה מסיבות אלו המג"א לא פירש כן, ופירש שהרמ"א רק חשש בזה להחמיר כהגה"מ. על שתי הנחות אלו מבואר בדברי המ"ב שהכריע דלא כגר"א (ס"ק ל, לו) ולכן הכריע כמג"א, ונפק"מ מזה לדין שכתב המג"א שגם במצטמק ויפה לו אסור רק לו ולא לאחרים, כיון שההג"א מסתפק להתיר אפי' לו ולטעמו של הגר"א לא שייך לומר כן.

כך היה נלע"ד בדברי הגר"א, אך אין זה נכון, דבהדיא כתב הגר"א (סעיף ה) שטעם איסור החזרה בשאינה גרופה, וכן איסור נתינה לכתחילה על כירה גוי"ק הוא משום מיחזי כמבשל ולכן במקום שאין דרך לבשל אין איסור אף לתת לכתחילה, כגון כנגד המדורה וע"ג כ"ר, כיון שאין חוששים לחיתוי במקום שאין איסור שהיה. וצ"ע לפי"ז מה סברת דבריו בסעיף זה, וכיצד ניתן ללמוד מחומרת דין החזרה, שנובע מכך שטעמו שונה ושייך מיחזי כמבשל גם כאשר כבר נתבשל, ששונה בחומרתו לדין שהיה בקדירה שלא נתבשלה, שם הטעם משום שאין חוששים בזה שיחתה. וא"כ אף שהתנוצצה הדינית היא שחומרתו שוה, אין זה נובע לכא' מהשואה מהותית בחומרת המעשה, וצ"ע.

צריכה החזרת גוי להיות חמורה כהחזרת ישראל בשוגג, שאסור. לכן, כתבנו הטעם שיש לחוש יותר לחיתוי, כיון שעוסק הישראל בשבת בחימומו ויבא גם לחתות בו. בדרך אחרת י"ל שבאמת הגר"א סובר לגמרי כר"ת ומצד טעם הגזירה אין מקום לחלק בין החזרת גוי לחזרת ישראל אצל סוף סוף ע"י גוי אין את חומרתה היתירה של החזרת ישראל שעבדי מעשה בשבת, אמנם זה דוחק. אך עכ"פ הגר"א גופיה סובר שטעם איסור חזרה משום שמיחזי כמבשל, ואין חוששים שמא יחתה, כמ"ש בהדיא בסעיף ה.

²¹ אמנם פשוט שלומר לגוי לכתחילה יהיה אסור כגדרי החזרה, משום שאין חשוב כאלו הישראל עוסק בו ע"י שלוהו, כדן אמירה לגוי, כמ"ש רש"י בכמה מקומות, וגם לרמב"ם והתוס' שאין זה טעם האיסור באמירה לגוי מסתגר שאחר שתיקנו חכמים שאסורה אמירה לגוי התקנה היא שייחשב כן, ואכמ"ל.

²² כוונתו מכך שההגה"מ הנ"ל מוסב על ספק הגמ' בעבר ושהה, שפירש בו כמה פירושים ואחד מהם שהספק במצטמק ויפה לו אליבא דר"י, ולמד מכך שלא איפשטא שאין להתיר שום דבר בלא ראייה.

²³ בדברי הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם מבואר בהדיא לא כן, שכתב שהחילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו שנתלקו בו ר"י ור"מ תלוי במחלוקתם בכל מעשה שבת, וא"כ פשוט שהוא לא מצד חומרת האיסור אלא מצד מידת ההנאה.

1. שיטת התוס'

המ"ב בסוף ס"ק לו כתב שהטעם שאסורה החזרה ע"ג כירה שאינה גוי"ק הוא משום שמיחזי כמבשל, כרש"י, הרשב"א והר"ן, והביא בשער הציון שדעת ר"ת הוא שהאיסור משום שיש בזה יותר חשש שיבא לחתות בגחלים כיון שקצת נצטנן. מו"ר הגר"פ מונדשיין שליט"א רצה לומר שמוכח כדעת ר"ת מהתוס' בדף לח: שהקשו גבי פינה ממיחם למיחם מדוע בהחזרה זו סיבת חומרא כאשר בהטמנה זו סיבת קולא, עיי"ש, ואם איסור החזרה הוא משום מיחזי כמבשל לא שייך כלל להקשות דיש בזה יותר מיחזי כמבשל כיון שאינו נראה כהמשך פעולה קודמת אף שיש פחות חשש חיתוי, וכן תירץ הר"ן שם. אלא מבואר שסוברים התוס' שאיסור החזרה הוא משום חשש חיתוי.

אך לענ"ד אין זו ראייה לנידון דידן, משום שניתן לומר שגם אם האיסור לתת לכתחילה בשבת (דהיינו כאשר לא מתקיימים תנאי החזרה) הוא משום שיש חשש שיבא לחתות, אין זה הכרח שזהו גם הטעם של האיסור להחזיר על כירה שאינה גוי"ק. וכן מוכח בר"ן, שאף שלגבי דין החזרה על כירה שאינה גוי"ק פירש הטעם משום שמיחזי כמבשל באין חולק, ליישב את קושיית התוס' בין הטמנה להחזרה גבי פינה ממיחם למיחם הביא תירוץ נוסף שאכן מה שמצינו בהטמנה משום חשש חיתוי הוא הדין גם להטמנה. ע"כ אם כן שלמד הר"ן שאף אם איסור החזרה בשאינה גוי"ק הוא משום מיחזי כמבשל אין זה הטעם לאיסור נתינה לכתחילה שבה אכן יש יותר חשש חיתוי. והטעם משום שבהחזרה ב"בשיל", כשהתבשיל עודנו חם אין לחוש לחיתוי שהרי בשהיה לא חששו לכך (ולא חשש הר"ן שמא נצטנן כר"ת), וא"כ מוכרח שהאיסור להחזיר הוא משום מיחזי כמבשל. אבל בנתינה לכתחילה, שהתבשיל צונן ויש לחוש יותר לחיתוי (וכן כאשר היתה הפסקה משמעותית של התבשיל מהאש שאז יש לחוש שנצטנן), ניתן לומר שמה שנאסרה היא משום חשש חיתוי, ולכן נזקק הר"ן לתירוץ נוסף. ממילא מובן מדוע לא הביא שער הציון את דברי התוס' בזה אלא רק מר"ת בספר הישר.

אמנם ניתן אולי להביא ראייה לזה מדברי התוס' (לו: ד"ה וב"ה) שכתבו שהחזרה אסורה בע"ש בכדי שיעור שלא יוכל להגיע לכדי רתיחה עד שבת, ובשלמא אם טעם איסור החזרה על כירה שאינה גוי"ק הוא מטעם חשש חיתוי ישנו חשש שמא כיון שנטלו מהאש נצטנן ויבא לחתות בו, וזהו אותו חשש עצמו שישנו בשבת לפירוש ר"ת, אך אם טעם האיסור הוא משום מיחזי כמבשל, הרי בע"ש איננו נראה כמבשל, ולגזור ע"ש אטו שבת משום מיחזי כמבשל, זהו לכא' רק אליבא דב"ש בדף יז: שגוזרים שאדם לא יעשה בע"ש מעשה שממשיך בשבת שמא יבא לעשותו בשבת, וכך הקשה הר"ן על התוס', ובפשטות נראה לומר שבה נחלקו, שהר"ן סובר שהטעם משום מיחזי כמבשל והתוס' סוברים שהטעם משום חשש חיתוי ולכן אין זה תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה^{יה}.

אמנם יש לדחות ראייה זו, דאפשר לתרץ קושיית הר"ן שאף שטעם הגזירה הוא משום מיחזי כמבשל, כיון שזהו איסור דרבנן יש לחוש בזה יותר שאדם יבא לעבור איסור דרבנן מאשר שאדם יבא לעבור איסור תורה בשבת, בגלל שעשה כן בחול. וכיון שלא יחשוש לאיסור החזרה יבא גם לידי איסור תורה של בישול.

^{יה} עוד יש לעיין בזה ביחס לשיטת הרא"ש שם שלדידיה מפורש שזו גזירה ע"ש אטו שבת, אג"ל פירשה דוקא בשנתבשלה וחוששים שמא ישהה לכתחילה בשבת.

2. דעת הגר"א

כפי שהזכרנו לעיל, בביאור הגר"א נראה היה לכא' שלמד שטעם איסור החזרה בשאינה גוי"ק הוא משום שמא יחתה, דבטעם דין הרמ"א שאסר המאכל בישראל שהחזיר בשבת אפי' כשנתשבשל כ"צ אם מצטמק ויפה לו כתב הגר"א שהוא משום שחומרת דין החזרה במצטמק ויפה לו שוה לחומרת דין שהיה בבשיל ולא בשיל כדמוכח מדעת חנניה, והשוואה זו שייכת להאמר רק אם זהו טעם אחד ויש בזה חומרה מזה, אבל אם הטעם בהחזרה הוא משום מיחזי כמבשל לא שייך לומר שמטעם זה חמור דין החזרה, אלא שבדין החזרה יש טעם אחר להחמיר. אך אין זה נכון, דבהדיא כתב הגר"א בסעיף ה, שטעם איסור החזרה ע"ג כירה שאינה גוי"ק, וכן טעם איסור נתינה לכתחילה ע"ג כירה גוי"ק הוא משום מיחזי כמבשל, וצ"ע בדבריו בזה.

סעיף ב – זין החזרה

א. איזה תבשיל מותר להחזיר?

יסוד הדין של סעיף זה מקורו במשנה (לו:), שנחלקו ב"ה וב"ש האם מותרת החזרה, והלכה כב"ה שמותר להחזיר על כירה גרופה וקטומה, ואסור להחזיר על כירה שאינה גוי"ק. ע"פ זה פסק הטור:

"כירה שהיא גוי"ק ונטל הקדירה מעליה אפי' בשבת, מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת".

ופירש מרן הב"י כוונתו שכשאינה רותחת אסור להחזיר מחמת שיש בדבר איסור בישול, וע"פ דבריו בדבר שלא שייך בו בישול, כגון דבר יבש או תבשיל שיש בו מרק אך עדיין חס קצת ע"פ פסק הרמ"א (שיח, טו) מותר להחזירו. אמנם הב"ח¹ פירש שזהו דין בדיני החזרה שאם הקדירה כבר לא רותחת אין זה בכלל החזרה ונראה כדבר חדש, אך הב"י, המג"א, הגר"א והמ"ב הכריעו דלא כוותיה ופירשו שהטעם משום איסור בישול. אמנם המג"א (ס"ק לו) פירש שבדבר שנצטנן לגמרי יש איסור החזרה גם בדבר יבש שאין בו מרק דהוי כנותן לכתחילה, אך הביה"ל הכריע שלא כדבריו אלא כביאור הגר"א בשי"ע שם, עיי"ש.

הטור לא הזכיר בלשונו באיזו רמת בישול נתבשלה הקדירה שיהא מותר להחזירה, ולכאורה משמע שגם קדירה שנתבשלה כמאכל בן דרוסאי מותר להחזיר ע"ג כירה גוי"ק, ואין בזה משום איסור בישול, שהרי לעיל פסק הטור כדעת רש"י וסיעתו שבקדירה זו מותרת שהיה, ופשטות לשונו שבכל אופן שמותרת השהיה מותר גם להחזיר על כירה גוי"ק. כך סוברים להלכה רבינו ירוחם בשם רבינו יונה, הה"מ בשם הרמב"ן והרשב"א (הובאו בב"י). וכך גם מבואר מדברי התוס' (לו:), שפירשו שסתם חמין ותבשיל עליו מדובר במשנה הוא גם כאשר נתבשל כמאכל בן דרוסאי, וע"ז מוסבים דברי ב"ה שאמרו אף מחזירין.

אך הב"י דחה הבנה זו בדברי הטור, כיון שלהלן בסי' ש"ח פסק הטור שישנו איסור בישול גם בדבר שנתבשל כמב"ד עד שיתבשל כל צרכו, וכן פסק השו"ע בסימן שיח (סעיף ד) כשיטת הרמב"ם שיש איסור בישול גם אחר שנתבשל כמב"ד, וע"פ זה פסק הרמ"א אצלנו שמותר להחזיר רק אחר שנתבשלה הקדירה כל צרכה, וכן פסק המ"ב². ה"ט"ז הביא בשם תשובות רמ"א שהתיר לסגור את התנור ע"י גוי כאשר התבשיל נתבשל כבר כמב"ד, ונראה שטעמו משום שרק בדאורייתא צריך לחוש לדעת הרמב"ם והטור, אך המ"ב (סי' שיח ס"ק כז) נקט גם ע"י גוי לאיסור.

אמנם ראוי להזכיר שהאגלי טל (מלאכת אופה ס"ק י) חולק בזה על פסק הב"י וסובר שכל איסור בישול אחר כמב"ד הוא רק איסור דרבנן, וממילא לא גזרו בזה בחזרה כיון שנראה כהמשך אחד, ויותר מזה נראה מדברי התו"י (לו:), שכל דיני החזרה הם מחמת דיני בישול, שהקשו שם מדוע אסור להחזיר בבישל כל צרכו, כיון שאין בישול אחר בישול, ותירצו שבתבשיל יש בישול אחר בישול, וא"כ משמע שכשהותרה חזרה, ונחשב לתהליך אחד על כירה גוי"ק מופקע ממנו שם בישול מדאורייתא, אך לא קיי"ל הכי כמו שנתבאר, וע"ע במה שנכתוב בזה להלן בסי' ש"ח.

¹ וכן משמע במה שהביא המג"א (ס"ק יט) מהעולת שבת.

² ע"י בסי' ש"ח סעיף ד גביאור הלכה שהאריך בזה.

בגמ' (לז.) "א"ר חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב לא שנו אלא על גבה אבל בתוכה אסור", ולמסקנת הגמ' מוסבת מימרא זאת על החזרה ולא על שהיה, ופירש רש"י שהאיסור בתוכה הוא ע"ג קרקעיתה (אמנם רש"י לשיטתו כתב שטעם האיסור משום שמטמין ברמץ, אבל לפסק השו"ע מדובר אפי' על כסא של ברזל כיון שמונחת כל הקדירה בתוך הכירה, וגם זה נקרא ע"ג קרקעיתה. אמנם בלשון הטור דייק מרן הב"י שעל גבה זהו דוקא על דפנותיה, או על כיסוי שעל גבה, ולא כאשר שוליה (דהינו תחתיתה) נכנסים לתוך הכירה עצמה¹¹. וכתב המג"א (ס"ק כב) שמשמע מסתימת לשון הש"ע כרש"י שמותר אף בשוליה ממלאים הכירה, וכ"פ המ"ב (ס"ק נז¹²).

ג. תנאי החזרה

בגמ' (לח.):

"א"ר זריקא א"ר אבא א"ר תדאי לא שנו אלא שעודן בידו אבל הניחן ע"ג קרקע אסור א"ר אמי ר' תדאי דעבד לגרמיה הוא דעבד אלא הכי א"ר חייא א"ר יוחנן אפילו הניחה על גבי קרקע מותר פליגי בה רב דימי ורב שמואל בר יהודה ותרוייהו משמיה דרבי אלעזר אמרי חד אמר עודן בידו מותר ע"ג קרקע אסור וחד אמר הניחן על גבי קרקע נמי מותר אמר חזקיה משמיה דאבבי הא דאמרת עודן בידו מותר לא אמרן אלא שדעתו להחזיר אבל אין דעתו להחזיר אסור מכלל דעל גבי קרקע אע"פ שדעתו להחזיר אסור איכא דאמרי אמר חזקיה משמיה דאבבי הא דאמרת על גבי קרקע אסור לא אמרן אלא שאין דעתו להחזיר אבל דעתו להחזיר מותר מכלל שבעודן בידו אע"פ שאין דעתו להחזיר מותר בעי ר' ירמיה תלאן במקל מהו הניחן על גבי מטה מהו בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו תיקון¹³."

בפסק ההלכה בין הלישנות וכן בספקות של הגמ' כתב רבינו חננאל "וקיי"ל כל כה"ג בדאורייתא עבדינן לחומרא ושבט איסור דאורייתא הוא", וכוונתו כמו שכתבו הרשב"א והר"ן שדברים אלו קרובים לבא לידי איסור תורה ולכן דנים בהם כדאורייתא ומחמירים בספיקות ומחלוקות בהם¹⁴, וכן פסק הרי"ף, רבינו ירוחם והה"מ בשם הגאונים (הובאו בב"י). ע"פ זה פסק הטור להלכה, שהיתר החזרה הוא רק אם לא הניחה ע"ג קרקע ולא ע"ג מיטה או מקל, והיה דעתו להחזירה ולא פינה ממיחם למיחם.

אך הביא הב"י שהרמב"ם חולק על זה, ופסק בספקות הגמ' לקולא בדרבנן, ולכן לא הביא להלכה את התנאים שלא יניח ע"ג מיטה וכו'. אמנם אע"פ כתב הרמב"ם שמותרת החזרה רק אם לא

¹¹ משמע שמבנה הקדירה עליו מדובר אינו בקדירה ששוליה ישרים, אלא מעוגלים כלפי מטה, ולכן אם מניח את הקדירה על שתי הדפנות הנגדיות בלי כיסוי ממלא שוליה בתוך הכירה, אך לולי כן משמע שגם לטור היה מותר.

¹² עי' מה שהביא המ"ב בשעה"צ ס"ק נב מירושלמי, וע"פ פירוש מראה הפנים בירושלמי שם יש מהירושלמי עכ"פ סיוע לשיטת רש"י בהגדרת על גבה.

¹³ עי' לעיל (סעיף א, 11) שהצענו שמקור דבריהם מסוגיית הגמ' בלח, ונפק"מ שה"ה לדיני שהיה, אך אין זה מוכרח.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הניחה ע"ג קרקע ולא חילק בין דעתו להחזירה או לאו, לא כשהניחה ע"ג קרקע ולא כשעודה בידו. וביאר הב"י שלא פסק כחזקיה משמיה דאב"י משום שאמוראי קמאי לא חילקו בזה^{טז}.

השי"ע פסק כרמב"ם והרמ"א כטור, אך הרמ"א השמיט את הדין של פינה ממיחם למיחם, והמג"א הביאו בדעתו (ס"ק כ). אך כתב המ"ב (שעה"צ מב), שלא הזכיר זאת כיון שלתירוץ אחד בר"ן הכוונה בפינה ממיחם למיחם שאסור היא דוקא שאסור להחזירו למיחם הראשון, אבל את המיחם השני מותר להחזיר (כמו בדין הטמנה נא.), ולכן יש להקל בזה כיון שבלא"ה דברי הרמ"א נתונים במחלוקת ויש לסמוך על המקלים.

הב"י הביא בשם הגהות מיימוניות בשם ספר התרומה שפסקו בכל האיבעיות בגמ' לקולא, ואף התיירו להחזיר מע"ג קרקע אם היה דעתו להחזיר, אך דחאם מהלכה. והעיר ע"ז הביאור הלכה שישנו חבל ראשונים שלא היה בפני הב"י וסוברים גם הם כדעה זו (מאירי, חידושי הר"ן^{טז} בשם הרא"ה, שלטי הגיבורים בשם הריא"ז, תוס' מח. בדרך שמא), ולכן כתב המ"ב שאפשר שיש להקל בזה במילתא דרבנן, ופסק שעכ"פ יש להקל במקום הצורך כדעת הרמב"ם והב"י בהניחה ע"ג ספסל וכד' אם היה דעתו להחזיר^{טז} ובעודה בידו אם לא היה דעתו להחזיר.

אמנם דברי המ"ב צ"ע מה שייך לומר בזה להקל משום שהוא מילתא דרבנן, כיון שבזה גופא המחלוקת האם לדון זאת כספק דאורייתא או כספק דרבנן, ועוד שמשמע קצת שלא ראה המ"ב דברי ר"ח שהחמיר בזה, אך לא מצאתי מי שהעיר זאת על המ"ב, וצ"ע.

עוד יש להעיר שכתב הרב נבנצל שליט"א שלולי דמסתפי היה אומר שהיום להניח ע"ג שולחן מטבח^{טז} הוא כמו הניח ע"ג קרקע כיון שדרך להניח קדירה ע"ג שלחן, והניח ע"ג קרקע הוא כמו הניח על גבי ספסל. ובשיש כתב להלכה שחשיב כהניח ע"ג קרקע.

^{טז} אמנם טעם זה צ"ע דבכל דוכתא קיי"ל הלכתא כבתראי, והגר"א ביאר בטעם הרמב"ם והשי"ע שפסקו כירושלמי שלא חילק בין דעתו להחזירה לאין דעתו להחזירה.

^{טז} דהיינו ריטב"א.

^{טז} צ"ע מדוע הצריך זאת המ"ב דהא לשיטות אלו שהביא, וכן לדעת הרמב"ם גופיה אין צורך בזה בדעתו להחזיר, דכמו שהקלו כל"ב דחזקיה משום שמחשיבים דין זה כדין דרבנן שחולכים אחר המיקל, כן יש להקל בספקותיו ולהקל בגתעו ע"ג ספסל וכו' גם אם אין דעתו להחזיר, וא"כ לא ברור מה המעליותא של דעתו להחזיר אם סומכים על שיטות אלו בצירוף הרמב"ם. ועראה לענ"ד שפונת הבה"ל להרוויח בזה את דעת הריב"א שהובא בתוס' (שבת מב:), הסובר שבכל מחלוקת לישנות לישנא קמא עיקר, והלכה כמותה גם בדרבנן. ממילא לשיטתו גם אם נאמר כשיטה זו שהכרעה בספיקות אלו היא כבב"ל ספק במילתא דרבנן, במחלוקת הלישנות נפסוק כל"כ. ולכן, לשיטת הריב"א צריך להיות הדין שמע"ג קרקע אסור לגמרי להחזיר, ובעודה בידו צריך דעתו להחזיר, אבל הניח ע"ג ספסל דינ כידו. ולכן יותר מרווח להקל כאשר גם לשיטת הריב"א בהכרעה בספיקות הדין להקל לשיטה זו.

החזו"א כתב שאפשר להקל בהניח ע"ג ספסל בשבת משום צירוף דעת הר"ן שאין אסור החזרה כשנטל בשבת.
^{טז} משמע מדבריו שדוקא בשלחן מטבח נוטה להחמיר בזה כי דרך להשאיר שם סירים וכו' לזמן מרובה. משא"כ בשלחן הסלון המיועד לסעודה שאין רגילים להשאיר עליו את הסיר אלא כדי הצורך.

הביא דברי הר"ן שכתב ע"פ הירושלמי^ט שכל תנאים אלו נצרכים רק אם נטל הקדירה מע"ש ורוצה להחזירה בשבת, אבל אם נטל הקדירה בשבת ורוצה להחזירה מותר אף אם הניחה ע"ג קרקע ולא היה דעתו להחזירה, אך פסק לא כן, כיון שבתוס', הרא"ש^י והרמב"ם מוכח שחולקים על זה, ולכן סתם שלא כמותו בשו"ע. הרמ"א (בדרכי משה ובשו"ע) כתב שהמנהג להקל כדברי הר"ן וסומכין על המקילין, אך טוב להחמיר.

הט"ז פירש שהטעם שטוב להחמיר הוא מחמת דעת התוס' והרא"ש, אך המ"ב (ס"ק סז) הוסיף טעם נוסף להחמיר מפני שהרמ"א דיבר על המנהג להחזיר לתנורים שלנו, שאף אם נדון אותם ככירה ונאמר שמותרת החזרה כר"ן, הרי להחזיר לתוכה אסור גם במקום שהותרה החזרה, ומטעם זה כתב הבי" בסוף הסימן שאין לנהוג כן, וכתב ע"ז בדרכי משה שאין זה מוכרח דאפשר שלר"ן גם להחזיר בתוכה מותר כשנטל בשבת. אך כיון שאין הכרח להבין כך את הר"ן ויש בכך דוחק כמ"ש בהערה^ס כתב הרמ"א שטוב להחמיר. לפי טעם זה משמע שע"ג כירה שאין לה תוך אין צריך להחמיר, ונפק"מ לפלטה של שבת, גם לדעת הסוברים שיש בה איסור החזרה, דלפי טעם זה אין לחוש גם אם הניח ע"ג קרקע, אך עכ"פ טוב להחמיר בגלל הטעם הראשון שכתב המ"ב שהרבה פוסקים חולקים על הר"ן.

עוד כתב הרמ"א שאם נצטנן לכ"ע אסור גם אם נטל בשבת, ולפי מה שכתבנו לעיל היינו משום איסור בישול, אבל בדבר יבש מותר כיון שאין בו איסור בישול אף אם נצטנן לגמרי, ודלא כמג"א (ס"ק לו), הביאו המ"ב כאן, אף שחולק עליו להלן בביאור הלכה).

המ"ב תמה בשער הציון על מה שהביא על זה הרמ"א "ויש אומרים דאם הוציא מאכל מן התנור בשבת אסור להניחו בכרים וכסתות", והביא בשם הא"ר^ס שיש מקילין בזה, והרי זה ירושלמי מפורש. ולענ"ד ברור שהיש מקילין סוברים שמה שמפורש בירושלמי זהו דוקא כאשר נטל מע"ש ובא להחזיר בשבת, משום שבזה יש לפי הירושלמי את שאר דיני חזרה, ובזה ס"ל שאם מעביר משהיה

^ט הר"ן כתב לבאר ע"פ הירושלמי גם את דברי הגבלי שהמתיר התיר אפי' בשבת, שהכוונה היא אפי' כשרק החזרה היא בשבת כיון שנטל מע"ש, וע"ז מוסבים כל התנאים שאמרה הגמ'. ולא הגעתי לפירושו מה הסיוע שהביאה הגמ' מדברי רבי אשעיא, כי לכא לא נתפרש כלל בדבריו מתי נטל את הקדירה מהאש וצ"ע.

^י כתב הג"י "ופשוט שאין כן דעת התוס' והרא"ש וסיעתם שהרי הם אסורים להחזיר אפי' מבעוד יום סמוך לחשיכה וכ"ש להחזיר כשסילק משחשיכה", ועי' במה שהקשו בדבריו המאמר מרדכי והדרישה, שהרי התוס' והרא"ש אסרו החזרה בשאינה גז"ק ולא החזרה בגז"ק ודחקו טובא בדבריו, ולענ"ד נראה ברור שכוונת הג"י לדברי התוס' והרא"ש בדף מה. שהתקשו במנהג להניח את הקדירה מבע"י ע"ג קרקע בזמן גריפת הקדירה, ויישבו שישמא קי"ל כל"ב דחוקיה (ועי' ברא"ש תירוצו אחר). עכ"פ מבואר שס"ל שאסור להחזיר מע"ג קרקע גם מבע"י וכ"ש משחשיכה.

^י המ"ב הביא את דברי המג"א ס"ק לה, שהניח דברי הדי"מ בצ"ע, שהרי טעמו של הר"ן משום שבשבת בלא"ה נראה הדבר כהמשך ההשגחה גם אם הניחו ע"ג קרקע, ואילו טעם איסור תוכה אינו משום שנראה כמטמין לתחילה אלא משום שנראה יותר כמבשל ונאסר למרות שנראה המשך אחד. וכנראה כוונת הרמ"א שכיון שנראה הדבר יותר כהמשך ההשגחה, יש פחות מיהו כמבשל, ודוחק.

^י אינני יודע מה ראה המ"ב להביא זאת מהא"ר, דמלשון הרמ"א עצמו מבואר שיש אומרים כן ויש מקילין גם בזה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

להטמנה זה נראה דבר חדש, אך אם מעביר בשבת עצמה משהיה להטמנה יש לומר שאין זה נראה כמעשה חדש והחזרה זו מותרת^ט.

ח. החזרה על שאינה גרופה

כמפורש במשנה מותר להחזיר לב"ה ע"ג כירה גרופה וקטומה, אך אסור על שאינה גוי"ק. בטעם האיסור נחלקו הראשונים דעת רש"י, הרשב"א והר"ן היא שטעם האיסור משום שנראה כמבשל, שהרי איננו חוששים לחיתוי כיון שהותר להשהותה על האש, וכשיטתם ביאר הגר"א את פסקי השו"ע (רנג, ה, שיח, ז-ח, ועוד) וכן משמע דעתו לדינא. ודעת ר"ת בספר הישר שהאיסור הוא משום שיש חשש חיתוי יותר מבשהיה מע"ש כיון שיש חשש שהתבשיל הצטנן כשהורד מהאש בשבת, וכן היא דעת הראי"ש (פ"ג סי' י'). ועי' במה שהארכנו בזה לעיל (בסוף סעיף א). המ"ב לעיל בס"ק לו תפס לעיקר את הטעם של מיחוי כמבשל, והביא את ר"ת בשער הציון. ואצלנו בס"ק נה הוסיף לומר שגם הטעם של האיסור לתת לכתחילה על האש הגוי"ק במקום שאין זה מוגדר חזרה הוא משום מיחוי כמבשל^ל. אמנם בדעת התוס' נקט המ"ב (ס"ק ע) שהטעם משום שמא יחתה, ויתבאר להלן בע"ה. בסימן שיח (ס"ק צח) הביא המ"ב את שתי השיטות.

ז. החזרה סמוך לחשיכה

בגמ' (לח.):

"אמר רב ששת לדברי האומר מחזירין אפילו בשבת ואף ר' אושעיא סבר אף מחזירין אפי' בשבת דא"ר אושעיא פעם אחת היינו עומדים לעילא מר' חייא רבה והעלנו לו קומקמוס של חמין מדיוטא התחתונה לדיוטא העליונה ומזגנו לו את הכוס והחזרנוהו למקומו ולא אמר לנו דברי".

ודייקו התוס' והרא"ש וסיעתם מלשון הגמ' שאפילו בשבת מחזירים שהמחלוקת גם בע"ש ולב"ש אסורה החזרה סמוך לחשיכה בכדי שאם היה התבשיל צונן לא היה יכול לרתוח עד כניסת השבת, וכתבו התוס' שה"ה לדידן אליבא דב"ה והבאנו לעיל את קושיית הר"ן על זה שלכא' הדבר תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה, ועי' מה שכתבנו שם. אך המ"ב בדבריו כאן (ס"ק ע) ביאר אחרת את התוס', וכתב שגם לתוס' הטעם הוא גזירה מבע"י אטו חשיכה ושמא יחתה וכולה חדא גזירה, ולא משום שסוף סוף יוצר מציאות שבה יש חשש שיחתה בשבת קודש, וכנראה שפירש כן כדי ליישב מדוע שייך לגזור גם כאשר בפועל התבשיל חם בשעת החזרתו ואין חשש שיחתה בו בשבת, ולפי"ז צריך ליישב

^ט החזרה מותרת גם בהטמנה בדבר שאינו מוסיף הגל' כמבואר במשנה מט. וכל הדיון שם אם לאסור באפנים מסויימים משום מוקצה, וכן משמע בדף נא.

וסברה זו שתתבטל נראית פשוטה יותר ממה שר' הרמ"א לומר שלפי הר"ן מותר גם להחזיר לתוכה בשבת שיוה לכא' אינו קשור כלל לשאלה אם נראה כמטמין לתחילה, וכקושיית המג"א. משא"כ לעניין זה שודאי תלוי אם מוגדר כמטמין לתחילה, וכנראה סברת השעה"צ שהטמנה היא עניין אחר לגמרי ולא שייך לומר שהיא המשך השהיה, אך אין זה הכרח.

^י כאן לא הביא המ"ב את דברי ר"ת, וכמ"ש לעיל אין הגיונים תלויים בהכרח אחד בשני, ויתכן שר"ת יודה שאין חשש חיתוי בגיד"ד כיון שהכירה גוי"ק, ויש היכר שלא יבא לחנות (וכן אין זה תלוי בהכרח גם לאידך גיסא כמו שנתבאר).

את קושיית הר"ן לשיטת התוס' כמ"ש לעיל שיש יותר טעם לגזור מבע"י אטו משחשיכה בדבר שאינו אסור מדאורייתא בשבת ויש יותר חשש שיבאו לחתות בו.

רש"י חולק על התוס' בפירוש הגמ' ופירש שאפי' בשבת היינו אפי' ביום השבת משום דהו"ל כמטמין לכתחילה^א, וכן ברמב"ם משמע שאין איסור החזרה ע"ג כירה שאינה גו"ק מבע"י כלל. וכתב מרן הב"י שלא נהגו כשיטת התוס' וסיעתם, ופסק להקל. הרמ"א לעומ"ז כתב שטוב להחמיר כשיטת התוס' והרא"ש במקום שאינו צורך כל כך.

קדירה שלא נתבשלה

כתבו הרא"ש והטור שדין זה שכתבו התוס' הוא דוקא בקדירה שנתבשלה כ"צ אבל אם לא נתבשלה כל צרכה מותר להחזירה. הב"י כתב שטעם הדבר משום שאין לחוש שיבאו לבשל לכתחילה בשבת, ולכן אם עדיין צריכה בישול אין לגזור ע"ש אטו שבת^ב. הסמ"ג, הסמ"ק והגה"מ חולקים על הרא"ש ואוסרים גם בקדירה שאינה מבושלת להחזיר סמוך לחשיכה על כירה שאינה גו"ק, ומשמע במ"ב (ס"ק עג) שהעיקר כדעת הרא"ש, שהרי הביא את דעת הרא"ש בסתם ודעת הסמ"ג כ"וויש מחמירים^ג.

סמוך לברכו

ההגהות מרדכי כתב שהשיעור הקובע לעניין סמוך לחשיכה שכתבו התוס' וסיעתם הוא סמוך לברכו ולא סמוך לשקיעה, והביאו הרמ"א. המג"א חולק ע"ז מכח דברי רש"י והר"ן (וכל הראשונים) בסוף במה מדליקין שכתבו שהטעם שחיכו לפני התקיעה של קבלת שבת כדי להדביק פת בתנור היא משום שמותר להדביק הפת, כיון שתוכל שיקרמו פניה עד השקיעה שהרי מוסיפין מחול על הקודש וכתב המג"א שטעמם הוא משום :

"דלא גזרינן שמא יחתה אחר ברכו דהא לא אסור מדאורייתא^ד, וא"כ כ"ש שיש להקל בדין זה שאינו אלא גזירה דאי שרית ליה מע"ש אתי להחזיר בשבת ובשבת אסור שמא יחתה א"כ למה נגזור סמוך לברכו".

ונראה שיש לחלק בין הנדונים, דשם החשש הוא שמא יחתה לפני שיתבשל, וא"כ החשש הוא משום איסור תוספת שבת שהוא איסור קל יותר ואין לגזור מחמתו, אבל הגזירה שאנו עוסקים בה היא

^א הר"ן כתב על דברי רש"י ששייך לפרש כן רק לשיטתו שגזירת הטמנה ושהיה היא גזירה אחת, וצ"ע מדוע שהרי כמו שלרש"י אסור להטמין לכתחילה גם לדין אסור לתת לכתחילה על כירה בשבת, כמבואר בכל הסוגיה אלא שלרש"י זה משום אסור הטמנה, ולדין משום שרק להחזיר הותר ואין זה קשור לשהיה. אך עכ"פ לכא' שייך גם לדין לפרש כן את הגמ', וכן משמע שלמד הג"י שהביא את פירוש רש"י לחלוק על התוס', אף שלא קי"ל כוותיה בטעם אסור שהיה.

^ב ונלע"ד בכוונתו ששייך לומר כן גם למ"ד שאין בישול אחר כמב"ד, שהרי כד סובר הרא"ש (פרק ג סימן י), משום שכל עוד נראה הדבר כהמשך של תהליך הבישול מסקי אינשי אדעתיהו שבמה שנוגע לבישול ישנו חילוק בין מבעוד יום לשבת, כיון שאסור לבשל בשבת, אבל מה שנראה כתחילת שהיה יש לחוש שייבאו לעשות כן גם בשבת, כי בזה יחשבו שהאיסור הוא בתוצאה הנעשית בשבת כמו סמוך לשבת (שישנה קדירה מתחממת על האש, כיון שגם באופן זה יש לחוש שמא יחתה), וכן משמע בלשון הרא"ש ואגמ"ל.

^ג הטעם כנראה משום שבלא"ה משמע שהעיקר להלכה כדעת רש"י וסיעתו משום המנהג, ולכן יש להקל במה שישנו במחלוקת גם אג"בא דתוס'.

^ד כתבו האחרונים (רעק"א, נש"מ"א) בדעתו שכונתו כיון שזהו רק אסור עשה, ולא לאו וזכרת.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

גזירה שמא יטעו בין ע"ש לשבת כיון שהקדירה ממשיכה להתחמם בשבת, וא"כ כיון ששם הקדירה סמוך לברכו ואחר ברכו חלים דיני שבת, יבאו בני אדם לטעות לעשות כן גם בשבת ממש, וזה דעת הרמ"א והגר"א שסתמו כהגה"מ בזה^{ע"ה}.

ע"ג כירה גו"ק

הב"י הביא בשם ההגה"מ שהסתפק האם מותר לשיטת התוס', שאסרו החזרה ע"ג כירה שאינה גו"ק מע"ש, לתת לכתחילה ע"ג כירה גו"ק, ומשמע בדברי ההגה"מ שם שנוטה לאסור מכח דיוק לשון המשנה 'מחזירין', שקאי לשיטה זו גם על ע"ש ומשמע שדוקא מחזירין אך אין נותנין לכתחילה. כך גם מבואר בהדיא בדברי התוס' (מח.).

הרמ"א בשו"ע לא הביא את דברי ההגה"מ לאסור נתינה לכתחילה ע"ג כירה גו"ק, אמנם מלשונו "דינו כמו בשבת עצמו", יש מקום לדייק שכמו שבשבת אסור לתת לכתחילה גם מבע"י סמוך לחשיכה אסור, וצריך שלא יניח ע"ג קרקע ויהא דעתו להחזירה כמו בשבת. אך כתב הגר"א (והתוספת שבת, הביאו המ"ב), שלשון הרמ"א לאו דוקא^י וכוונת הרמ"א היא כמבואר ברא"ש (פ"ג סי' ב), שרק לעניין כירה שאינה גו"ק יש איסור סמוך לחשיכה לשיטתו אבל אין צריך בזה שלא יניח ע"ג קרקע ויהא דעתו להחזירה^י, וכן פסק המ"ב.

הגר"א הביא ראייה לדברי הרא"ש בזה מלשון הירושלמי שהביא הר"ן, "נטל מבע"י מחזיר מבע"י נטל משחשיכה מחזיר משחשיכה", שמשמע ממנו שכמו שמשחשיכה מתיר הירושלמי גם אם הניח ע"ג קרקע ואין דעתו להחזירה, גם מבע"י מותר באופן זה. אמנם יש להעיר שהתוס' שחולקים ע"ז חולקים גם על דין הירושלמי משחשיכה. והעיר הגר"א בסוף דבריו שמירושלמי זה יש ראייה גם לעצם שיטת התוס' לאסור החזרה על כירה שאינה גו"ק סמוך לחשיכה כי לשיטת הר"ן אינו דומה מבע"י לחשיכה ואילו הירושלמי השווה ביניהם. ומשמע שגם לשיטת הרא"ש נתינה לכתחילה אסורה אפילו ע"ג כירה גו"ק, אלא שלא צריך לתנאים הנ"ל וכן מדויק לשון המשנה "מחזירין", דדוקא החזרה מותרת גם מבע"י.

ז. החזרה לכירה אחרת

הב"י הביא מחלוקת בין הרמב"ם לרבינו ירוחם בגירסה בירושלמי. הרמב"ם גרס שמותר להחזיר לכירה אחרת ורבינו ירוחם כתב שאסור. להלכה פסק הרמ"א בשו"ע כדעת הרמב"ם.

^{ע"ה} ועראה ל' שו"ז כוונת הא"ר, עיי"ש.

^{ע"ה} אמנם התו"ש כתב שהרמ"א פסק כשיטת התוס', ודלא כרא"ש, וכמו שדייקנו בלשונו. עכ"פ להלכה פסק המ"ב כדעת הגר"א בזה, כנראה משום שגל"ה המעגה שלא כשיטת התוס' והרא"ש, ורק יש לחוש להם לכתחילה, ולכן אין להחמיר במה שגם בשיטתם נתון במחלוקת.

^{ע"ה} אמנם יש סתירה בדברי הרא"ש, שהביא בדף מה. את דברי התוס' שהתקשו במעגה להניח הקדירה ע"ג קרקע בזמן גריפת הכירה סמוך לחשיכה, וכתבת הגר"א ששם רק הביא דברי התוס' ולא ס"ל, ועי' בתוספת שבת שהאריך ליישב הסתירה (וכ' שדברי הרא"ש שם הם רק לדחות הסברה ש' שבמקום שבישלו כל היום אין חשש הטמנה כמו על גפת של זיתים כיון שאין תחילת המעשה להטמנה, וע"ז כתב שכיון שמיניחים ע"ג קרקע הוי כמעשה חדש וקשה על סברה זו).

הב"י הביא בשם הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, רשב"א, ר"ן), שאסור להחזיר לתנור וכופח גם מה שמותר לשהות בהם, כיון שמותר להחזיר רק בגו"ק, ובכופח ותנור הרי אינה מועילה גו"ק. אמנם בתנורים שלנו אפשר^ע שמותר, שדינם ככירה.

לתנור מבואר בגמ' שאסור אפי' לסמוך, והטעם שאסור בהחזרה הוא משום שהבלו רב יש לחוש למיחזי כמבשל אפי' בסמיכה. והביא הב"י מחלוקת בין הרמב"ם לקצת מפרשים האם מותר לסמוך לכופח שהסיקוהו בגפת ובעצים, ותלוי הדבר בגירסה בגמ', ואכמ"ל. לדין זה אין התייחסות מפורשת בש"ע, אך עכ"פ מסתימת לשון הש"ע בסעיף א שכופח שהוסק בגפת ובעצים דינו כתנור, וכאן לא פירש לחלק ביניהם, משמע כדעת הרמב"ם, שאסור לסמוך לכופח.

^ע לא הבנתי למה כאן כתב זאת הב"י כאפשר, כאשר בכל הסימן מתייחס לזה כהלכה ברורה למסקנה.

סעיף ג – קטימה ע"י קדירה

א. קטימה בשבת ע"י קדירה

כתב הב"י בשם הגהות מרדכי, שאם אדם רוצה להסיר בשבת קדירה מכירה שאינה גוי"ק ולהחזירה אח"כ^ט, יכול להסירה ולכסות פי הכירה בקדירה ריקנית^פ ישנה^{פא} שיניח עליה את הקדירה, שאז נחשבת הכירה כקטומה ומותר להחזיר עליה בשבת. אמנם פסק שגם בזה צריך להקפיד על גדרי החזרה ולא להניח ע"י קרקע, וכמבואר בסעיף ב, וכן פסק בשו"ע.

ב. נתינה ע"י היכר בדרך חזרה ולכתחילה

במג"א דן ע"פ זה לעניין לתת ע"י מעזיבה של תנור שלנו, שגם זה יחשב כקטימה אף שלא פעל כלל במקור החום כמו שקדירה שמבדילה נחשבת כקטימה, אך הביא בשם מהרי"ל שהצריך שיהיה דף מונח עליו להיכר, ומשמע שלולי כן אין זה נקרא כלל קטימה, כיון שהמעזיבה היא חלק מבניינו הרגיל של התנור ומה שהניח ע"י המעזיבה ולא בתוך התנור אינו נחשב להיכר מספיק. ומשמע מלשונו וכן מלשונו להלן בסוף סימן רנט, שמותר לתת על תנור עם היכר נוסף ע"י המעזיבה גם לכתחילה, וכן דייק המ"ב. וננסה להבין טעם הדבר.

1. סתירה בשו"ע בדין נתינה לכתחילה בהפסק קדירה

השו"ע בסימן שיח סעיף ח הביא מחלוקת האם מותר להניח על גבי מיחם שעל האש דבר יבש קר שנתבשל כל צרכו, ופסק שמותר כמו להניח כנגד המדורה דבר שאין בו משום בישול (שכן הביא בב"י בסי' רנח בשם רבינו ירוחם, הר"ן והה"מ בשם הרשב"א), וכן פסק להלן בסעיף ה.

מקור דין זה מהסוגיה בדף מ: שם מפורש שמותר לתת שמן למ"ד שאין בו משום בישול כנגד המדורה (וכן ציין הגר"א). ופירש הרא"ש שם שסיבת ההיתר היא כיון שיש היכר בכך שהתירו רק כנגד המדורה, דהיינו במרחק מסוים ממנה, ולכן הרי זה כסמיכה לכירה שאינה גוי"ק שמותרת^{פב} משום שלא יבא לחתות. הרשב"א שם לעומתו, לא הצריך גם לגבי מדורה להרחיק ממנה וכתב שכל שאינו על גבה אינו נראה כמבשל ולכן מותר לתת לכתחילה.

ובפשטות מחלוקת זו שהובאה בשו"ע תלויה בטעם איסור נתינה לכתחילה, שאם הוא משום חשש חיתוי, כמו ששמע ברא"ש יש מקום לומר שאסור לתת לכתחילה ע"י מיחם. אבל אם הוא משום שמיחזי כמבשל, כרשב"א ור"ן, ודאי שאין דרך בישול ע"י מיחם^{פג} ואין סיבה לאסור לתת על גביו

^ט הדוגמה שעליה דיבר הוא כשרואה שהתבשיל מקדיח ורוצה למעט חום הקדירה, אבל פשוט שאין דוגמה זו בדוקא.
^פ אי אפשר לתת קדירה מלאה משום שגם את התבשיל שבה אסור לתת על כירה שאינה גוי"ק.
^{פא} בקדירה חדשה ישנו איסור של צירוף כלי חרס, וכתב המ"ב שבקדירות שלעו שכבר עברו תנור של יוצרים יש להקל בשעת הדחק, ואנ"ל.

^{פב} ודייק מכך הגיה"ל בראש הסימן שסובר הרא"ש שסמיכה מותרת בשבת לכתחילה, עי' משי"כ בזה לעיל.
^{פג} לשון הגר"א: "שאין דרך בני אדם **פרוב פעמים** לבשל...". משמע שגם אם יש מציאות שבהם מבשלים באופן זה, אין בזה משום מיחזי כמבשל, ונפק"מ לדין פלטה של שבת, שדעת הרבה פוסקים שאין בה משום מיחזי כמבשל, כמו שיבואר

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף ג – קטימה ע"י קדירה

דבר שמותר בשהיה ואין בו איסור בישול, וזו כוונת הגר"א להלן בסימן שיח, שכתב על פסק השו"ע שמותר להניח קדירה ע"ג כירה שהוא דלא כרא"ש והתוס' שחילקו בין סמיכה לכירה לסמיכה לאש, שלשיטתם הטעם משום שמא יחתה, וזה יש לגזור גם ע"ג מיחם שמפסיק, ולכן כתב הגר"א שטעם השו"ע הוא משום שאין הלכה כשיטתם אלא כרמב"ן, הרשב"א והר"ן שהטעם משום מיחזי כמבשל, וכ"כ גם להלן בסעיף ה.

המג"א הקשה שם (ע"פ הגהת היד אפרים) שפסק השו"ע שם סותר לדבריו אצלנו בסעיף ג, שהצריך תנאי חזרה כדי להחזיר ע"ג כירה שקדירה על גבה, וכמו"כ יש להקשות שסותר אצלנו לדבריו בסעיף ה שהתיר לתת 'פנדיש' ע"ג קדירה שעל האש. עוד הקשה המג"א מדוע כתב השו"ע בשיח (שמקור לשונו ברבינו ירוחם) שהעיקר כדעה הראשונה שמותר לתת ע"ג קדירה שעל האש, רק בסעיף ח, שם מדבר על דבר יבש ולא בסעיף ז, שם דיבר בדבר לח ורותח.

2. תירוץ המג"א - גזירה משום בישול בלח

המג"א חידש שדעת השו"ע לחלק בין דבר שיש בו רוטב לדבר יבש, שבדבר שיש בו רוטב, אע"פ שהוא רותח ולא שייך בו בישול, גזרין שמא יתנו קר ויעבור על איסור בישול, ואצלנו וכן בשיח, ז מיירי בדבר שיש בו רוטב, ולכן בזה הכריע השו"ע שמותר רק בדרך חזרה ככירה גרופה ואסור לתת לכתחילה. אך גם המג"א כתב שמ"מ נראה להקל גם בזה דלא כשו"ע, כיון שכן משמע במ"מ ומותר לתת עליה לכתחילה תבשיל חס"פ.

כמובן שיש דוחק גדול בביאורו של המג"א בש"ע, דמנ"ל להמציא גזירה חדשה שאינה מהטעם של איסור נתינה לכתחילה על האש אלא מטעם גזירה שלא יבא לבישול, ולא מצינו גזירה זו בתלמוד. עוד יש להקשות מדוע מותר ע"י תנאי חזרה, ובזה נראה שסברתו שאם מקפיד על גזרי חזרה לא נחוש שמא התקרה התבשיל^פ, אך זה עדיין לא יועיל להסביר את דברי הרמ"א שכתב בסעיף שלנו שכבר נתבאר שנהגו להקל בנתינה ע"ג קרקע, כאשר נטל בשבת, שהרי בזה ודאי יש לחוש שיתקרה, ובכ"ז משמע שתלה זאת בגדר חזרה כשו"ע. הגר"א שם חולק על המג"א גם בדעת השו"ע וכתב שיש לפרשו כעולה מדברי הה"מ והר"ן שאין לחלק בין לח ליבש, ובכל גווני מותר לדעת השו"ע ליתן ע"ג כירה לכתחילה, וכ"כ המ"ב שם. עכ"פ מבואר לפי"ז שפסק המג"א שמותר לתת לכתחילה ע"ג כירה שיש בה היכר נוסף על עצם הקטימה הוא כשיטתו שם שהכריע כן.

3. תירוץ הפמ"ג והביה"ל - קדירה מלאה וריקנית

אמנם המ"ב בביאור הלכה (בשם הפמ"ג) חולק על ביאורו של המג"א בסתירה בשו"ע^פ, ותירץ שהחילוק בין סעיף ג' לסעיף ה', הוא ששם מדובר במיחם וקדירה מלאים שנותן על גבם ובזה באמת

להלן, דגם אם יש מקרים שמשתמשים בפלטה לבישול (לדוג' אם לא הספיקו לבישול את הצלנט מע"ש, יש שנותנים אותה על הפלטה, דעה מחר יתבאר) לא חשיב דרך בישול בכך, כיון שאין זה השימוש העיקרי בה, אלא לחימום בלבד.

^פ בסי' רנח כתב המג"א שדין עתנית תבשיל ע"ג קדירה רותחת שעל האש כדן שיהיו על כירה שאינה גר"ק, וצ"ע דסותר לדברי עצמו בסי' שיח, ולפסק השו"ע שם ובסי' רנג, ה, וזו כוונת הביה"ל והפמ"ג שם להעיר ע"ז עיי"ש, וצ"ע.

^פ וגם למג"א גופיה (ס"ק לו) בגזרי חזרה אסור להחזיר דבר שנצטנן, ע"י לעיל סעיף ג, ג.

^פ אמנם הביה"ל לא הקשה בין הניד"ד לסימן שי"ח, אלא הקשה מהדין בסעיף ה, שם הותר הש"ע לתת לכתחילה פאנדיש ע"ג קדירת חמין, ותב הדוגל מרבגה שהמג"א לא רצה להקשות מסעיף ה, כיון שמשם לבד אין זו סתירה כי אפשר היה לתרץ שטעמו של הש"ע שם הוא מכת דברי הר"ן שאין מיחזי כמבשל בעתנית פאנדיש ע"ג כירה, כיון שאין זו דרך

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אינו נראה כנותן על הכירה כלל ומותר לתת לכתחילה^פ, אך אצלנו מדובר שנותן ע"ג קדירה ריקה, שכל המצאות הקדירה שם היא כדי לתת עליה את התבשיל, ואם כן נראה התבשיל כמונח על הכירה, ושייך בזה שיראה כמבשל, אלא שכיון שהכירה נחשבת קטומה ע"י הקדירה אין איסור אם מתקיימים תנאי חזרה.

4. מסקנת המ"ב לדינא

ע"פ ביאור זה של הביה"ל, אין ראייה לדינו של המג"א בתנור שיש עליו היכר נוסף מפסק השו"ע בשיח, ח, משום ששם נראית הקדירה כמונחת על התנור. אבל עכ"פ יש מקום מסברה לומר שהיכר כזה הוא מספיק כדי שלא יהיה מיחזי כמבשל כלל כמו בנותן כנגד המדורה וסמיכה לכירה (לדעת הרשב"א^נ), ולכן המ"ב מביא כאן דין זה בשם המג"א, ומשמע שאינו חולק עליו, וגם להלן בסוף הסימן (ס"ק קג) כתב שיש לסמוך על דברי המג"א בזה^ט. אמנם כתב "ועי' בחידושי רעק"א שם", שהעמיד דברי המג"א שם דוקא לעניין החזרה ולא לעניין נתינה לכתחילה ודלא כפשטות לשונו משום שסובר שגם היכר זה אינו עדיף מסמיכה לכירה, שמבואר בדעת המג"א והרמ"א שלא הותרה לכתחילה (עי' לעיל סעיף א, ה' מש"כ בזה) אף שגם סמיכה לכירה אינה דרך בישול^ז. אך עכ"פ בדעת המ"ב משמע שיש לסמוך על היתר זה של המג"א, וכנראה טעמו משום שיש היכר נוסף על עצם השינוי ממקום הבישול, ולכן אינו נראה כלל כמבשל וגם לא יבא לחתות.

ג. נתינה על פלטה של שבת לכתחילה

בפלטה חשמלית גוף החימום, שדינו כאש, מכוסה ע"י מכסה פח, שהוא עצמו ודאי אינו נחשב כאש^א, אלא הוא כיסוי הממעיט את חום האש^ב. אם כן לכא' צריכה הפלטה להחשב כקטומה. אלא שדבר זה תלוי בדין נתינה שע"ג מעזיבת התנור^ג, ששם החמיר המהרי"ל שאין זה נחשב לקטימה,

בישולו, ולכן העדיף המג"א להביא ראיה מסימן שי"ח. עכ"פ למסקנה גם הדג"ל מרבגה מודה שדעת מרן השו"ע שלא לפסוק כר"ן, אלא שאין זה הכרח ולכן לא יכל' המג"א לעשות מזה קושיה, ודלא כמה שמשמע לכא' מדברי הביה"ל בשמו.

^פ וכמ"ש הגר"א (בסעיף ה) משום שהטעם הוא משום מיחזי כמבשל ובוה אינו נראה כמבשל.

^נ וכבר הערתי לעיל שאינני יודע לתרץ הסתירה בזה ברמ"א והמג"א ומ"ב בין דבריהם בסימן שלנו שמשמע להלכה שסמיכה לכירה אסורה לדבריהם בסימן שי"ח.

^ט שם כתב זאת אפי' לעניין לתת על המעזיבה של התנור בלי היכר נוסף, משום ששם מעורפת הקולא שנותן קודם ההיסק.

^ז הגרעק"א התקשה לשיטתו בהמשך דברי המג"א שם שכתב שמוחקר במציאות זו לתת גם דבר יבש שנצטנן, ואילו בסימן רנ"ג, ס"ק לו מבואר שלדעת המג"א זה כבר לא נקרא החזרה, ונשאר בצ"ע, ולכא' גם מזה מבואר שדעת המג"א להתיר ע"י ההיכר הנוסף גם נתינה לכתחילה ולא רק החזרה.

^א עי' לשון הזה"מ (יב, א) על הדין שכתב הרמב"ם שברזל מלובן נחשב לאש לעניין הבערה בשבת, "שהוא עצמו נעשה אור ושורף", וודאי שזה לא מתקיים במכסה הפח שאיננו מגיע לרמה זו של חום, וא"כ לא שייך להגדירו כאש וגם אין בו איסור כיבוי והבערה.

^ב ואכן במוצרים דומים הנועשים לצורך חול, כגון גרילר חשמלי או כירה חשמלית, גוף החימום גלוי בדר"כ ויש רשות המכסה אותו או כיסוי בטיחותי בלבד.

^ג וכן הביא השש"כ (פרק א, הערה פג) בשם הגרש"ז.

וביארנו סברתו משום שזה דרכו של התנור, ואם כן ה"ה לפלטה שכיון שזו דרכה אין היא נחשבת לקטומה לשיטת המהרי"ל, אף שישנו היכר שאין כוונתו לבשל מעצם מה שמשמש בפלטה של שבת, ולא שם את התבשיל על הגז או בתנור כדרך הבישול.

על פי סברה זו שדין נתינה על פלטה שוה לדין נתינה שע"ג המעזיבה מותר ליתן על גבה קודם ההיסק, כמ"ש המג"א (ס"ק מג) והמ"ב (ס"ק קב), כיון שנתנה קודם ההיסק קלה יותר, משום שלענין מבשל ממש בשבת אין בזה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן. על פי זה מבואר שמותר לתת על פלטה של שבת קודם שהשעון שבת מחברה לחשמל דבר שאין בו משום איסור בישול, וכ"כ הגר"א נבנצל שליט"א בשם הגרש"י^צ. כמו"כ מבואר שע"י הפסק נוסף להיכר כגון דף, צלחת הפוכה או מכסה^צ, וכד' מותר גם לתת על גבה לכתחילה.

הש"כ הביא בשם הגרש"י שמסברה נראה שגם המהרי"ל יודה בפלטה שמותר אף לתת לכתחילה אחר ההיסק ללא היכר נוסף, משום שמה שהחמיר בזה המהרי"ל הוא משום שאף שאינו נראה כמבשל בגלל שנותן במקום שאין דרך לבשל בו, יש לחוש לחיתוי כיון שאין היכר מצד גוף התנור, ואם כן בפלטה שלא ניתן לשנות את רמת חומה אין חשש חיתוי ומותר גם לשיטתו, אך לדינא כתב שטוב להחמיר, וכתב שיש להתיר בזה החזרה אף אם הניחה ע"ג קרקע.

החזו"א והגר"ש אלישיב נקטו שפלטה אינה נחשבת קטומה^צ כלל ולא מועיל מה שאי אפשר לחתות בה והפח נחשב מגוף האש, ולא הבנתי סברתם כל הצורך, אך הרבה פוסקים נקטו להלכה שמותר לתת לכתחילה ע"ג פלטה דבר שאין בו איסור בישול, אף בעודה דולקת וללא היכר נוסף, משום שעצם הנתינה על גבי פלטה של שבת נחשבת להיכר ואין דרך לבשל באופן זה, וכן אין אפשרות לחתות בה^צ ולשנות את גובה הטמפי, וע"י באריכות בחזו"ע שהביא שכן דעת הגרצ"פ פרנק, ר' משה פיינשטיין, הציץ אליעזר, הישכיל עבדי, הרב קפאח ועוד, וא"כ ודאי שיש לסמוך על דעתם עכ"פ בשעת הדחק.

^ע בספר ארחות שבת כתבו שאסור לעשות כן אף בתבשיל שאין בו משום בישול, ובהערה ציינו לדברי החזו"א בסימן לח ס"ק ג, אך דבריו אינם ראיה לניד"ד לכא' דשם מיירי לענין תנור המופעל ע"י חשמל, ובזה פשוט שאסור לתת אף קודם ההיסק כמפורש בדברי הרמ"א בסעיף ה. משא"כ בגיד"ד שעצם שימת התבשיל על הפלטה היא שיעוי מדרך הבישול בחול ולא גרע מההיכר שע"ג המעזיבה, וגם אין בפשטות חשש חיתוי. וע"ע מה שנכתב בזה להלן בסעיף ה.

^ע בפשטות לא די בגייר כסף דק, כי איננו מפסיק את החום, וכ"כ בארחות שבת בשם הגר"ש אלישיב.

^ע ע"י בספר שבות יצחק שהביא מכתב של החזו"א, ועי"ש ברצותיו, ולכא' יש לדחות בקל.

^ע והוסיף הרב הדאיה זצ"ל, שאף מצד מקומה של האש לא ניתן להגיע אליה לחתות ללא מעשה אומן שיפרק את הפלטה, עיי"ש.

סעיף ז - עירוי מים מבושלים לקדירה ורתחת

בסעיף זה מתייחס מרן השו"ע למנהג להטמין מים מבושלים ולתתם לתוך הקדירה הרתחת בשבת כדי שלא תצטמק מדי, וכתב שיש למחות ביד הנוהגים כן. והביא בזה הב"י מספר טעמים להחמיר:

א. טעם חז"ן ודעת הרמ"א

א) טעם ראשון כתב הב"י, משום שפעמים אחד מהן היד סולדת בו והשני אין היד סולדת בו וכתב רבינו יונה ורבינו ירוחם שישנו איסור בישול בנתינת המים שאין היד סולדת בהם בכ"ר שהיד סולדת בו. טעם זה אינו שייך לשיטת הרמ"א בסימן ש"ח, שכתב שנוהגים שלא לחוש לבישול אחר בישול אפי' בלח כל עוד התבשיל חם קצת, וכן הביא הב"י שכתבו הר"ן והרשב"א לחלוק על דבריהם משום שאין בישול אחר בישול.

ב) כתב הכלבו להחמיר משום שבנתינת המים הוא גורם לערוב הקדירה, והמגיס חייב משום מבשל אפי' כשהקדירה מבושלת כ"צ כל עוד היא על האש. השו"ע להלן בסימן שיח (סעיף יח) הכריע כדעת רוב הראשונים שלא כדעת הכלבו, שמותר להגיס בקדירה שהתבשלה כ"צ, ואף שהרמ"א כתב שם שיש להזהר לכתחילה, והביאו המג"א אצלנו, אך כתב המ"ב בשם האחרונים שאין נוהגים להחמיר בזה וגם הרוצה להחמיר יחמיר רק בהגסה ממש ולא בנטילה בכף. וכן הביא בשער הציון אצלנו (ס"ק עט).

ג) הר"ן כתב בדעת רש"י שיש איסור הטמנה^{צח} בעירוב של מים קרים במים חמים, ואסור מדין הטמנה בדבר המוסיף הבל. אך השו"ע בסימן שכו (סעיף ג) הכריע כפירוש התוס' דדוקא אם המים המוטמנים נמצאים בתוך צינור שעובר בתוך המים החמים יש בזה משום הטמנה, אבל בדבר המתערב אין איסור הטמנה.

מבואר אם כן, שהטעם שהחמיר בזה הב"י הוא משום שסובר שיש בישול אחר בישול בלח כטעם הראשון, וכן נקטו האחרונים^{צט}. ע"פ זה כתבו המג"א והמ"ב שלדידן שקיי"ל כרמ"א בבישול אחר בישול בלח מותר לעשות כן לכתחילה כל עוד המים המבושלים חמים קצת, וזו כוונת הרמ"א שכתב "ועי' לקמן סימן ש"ח".

ב. בישול דבר רותח בכלי שני

המג"א הביא לכך ראיה מהמנהג לתת רוטב של בשר מכלי ראשון ע"ג קטניות הנתונות בכ"ש, וכוונתו שאין חוששים לכך שהרוטב של הבשר יבשל את הרוטב של הקטניות הנמצא בכלי שני. אך לכא' קשה כי מדובר בעוד הקטניות רותחות, ואם כן גם לשו"ע אין בזה משום בישול, ופירש המחצית

^{צח} לא הגעתי כ"כ כיצד מוכיח הר"ן מלשון רש"י שמדובר שהמים התערבו בחמי טבריא, וכנראה מהלשון "נמשכין" משמע ליה חכי.

^{צט} אצמם גלשונו כתב מרן הב"י, שיש למחות "כיון דאיכא כמה רבנותא דאסרי", משמע לכת' שכיון שיש בזה כמה צירופים להחמיר יש להחמיר אף אם לא קיי"ל ככל אמת מהשיטות בפ"ע, ולפי"ז גם לאשכנזים שמקלים כדעת הרמ"א גבישול אחר בישול בלח היה ראוי להחמיר, אך האחרונים נקטו לא כן.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף ד - עירוי מים מבושלים לקדירה רותחת

השקל בדעתו, שכיון שאין כלי שני מבשל גם התבשיל הנתון בו נחשב לפחות מבושל, ולכן נחשב העירוי עליו כבישול. ויש בזה חידוש מסברה שהרי אם המאכל הנתון בכ"ש היד סולדת בו, אין לכאורה חסרון באיכות בישולו, אלא שכיון שהדפנות קרות והוא בתהליך של התקררות אין בו כח לבשל אחרים, אך מדוע זה גורע מהגדרתו כמבושל?^ק

בפשטות ניתן היה לבאר דברי המג"א באופן אחר, שכמו שחשש רבינו יונה שמא אחד מהכלים נצטנן יותר מהשני, אף שאין לנו ידיעה בזה (שהרי גם המים המבושלים הוטמנו כדי לשמר את חומם), כך לשיטתו אסור לתת את רוטב הבשר בקטניות, שמא הקטניות יצטננו, ומה שנקט המג"א בלשונו: "כיון שהקטניות בכ"ש ומערין עליהם מכ"ר ה"ל בישול", כוונתו שכיון שהם בכ"ש יש לחוש שהצטננו וא"כ נתינת הרוטב עליהם הוא בישול, או שכוונתו שבסתם כלי שני אין היד סולדת בו, וכן משמע קצת לשון המ"ב^{קא} וצ"ע.

ג. לתת קטניות לרוטב

כתב המג"א והמ"ב, שאף שמותר לדעת הרמ"א לקיים את המנהג לתת את הרוטב בקטניות, טוב יותר לעשות להיפך, ולתת את הקטניות לתוך הרוטב. אמנם המג"א גופיה כתב בתוך דבריו שגם אם נותן את הקטניות אחר שנתן את הרוטב אסור לדעת השו"ע שמא הקטניות רותחים יותר מהרוטב ואם כן צ"ב מה הרויח המג"א בכך שהורה לתת את הקטניות לבסוף.

הפמ"ג כתב שטעמו של המג"א שכתב לתת את הקטניות לבסוף הוא משום שדרך העירוי של הקטניות הוא בהפסקת הניצוק ובזה יש מקום מסברה פחות לחוש לבישול, וכן הביא מהש"ך (יו"ד קה, ס"ק ה) שאין לחוש לבישול לעניין שבת כאשר נפסק הקילוח. על פי זה יש ליישב את הסתירה בדבריו מיניה וביה, דאף שיש פחות חשש בישול בעירוי כאשר נפסק הקילוח, כמ"ש הר"ן (כ. מדפי הר"ן) בדעת ר"ת שמה שאמר ר"ת שעירוי מכ"ר מבשל גם יותר מכדי קליפה אף שבגמ' בפסחים מבואר שתתאה גבר ורוטב של איסור שנטף על היתר נבלע רק כדי קליפה, זהו משום שבפסחים נפסק הקילוח, ומה שר"ת דן שעירוי ככ"ר זהו כשלא נפסק הקילוח, ובזה תירץ את קושיית התוס' עליו. אך עכ"פ בדעת התוס' (מב: ועוד) מבואר שס"ל שעירוי מבשל כדי קליפה כמו לעניין בליעה, וכן דעת עוד ראשונים^{קב}, וא"כ ודאי שלדעת השו"ע ששייך בישול מדאורייתא בדבר לח כיון שנצטנן ואין היס"ב, ודאי שאין להקל כנגד דעת התוס'. ורק לרווחא דמילתא כתב שיתן את הקטניות אחרי הרוטב דבזה אנו מרוויחים שזהו בישול פחות חמור, כמ"ש הר"ן^{קג}, אך בכל אופן מוכח שהמנהג דלא כפסק השו"ע.

^ק עי' משי"כ בזה בסיכומנו למלאכת מבשל.

^{קא} שכתב "דכיון שלא נצטנן לגמרי", משמע שעכ"פ נצטנן ואין היס"ב.

^{קב} אמנם ברש"י (מב:) משמע לכא' שישנו חילוק בין דיני בליעה בפסחים שעירוי מגליע כדי קליפה לדין בישול בשבת שאינו מבשל אף כדי קליפה, ולכן כתב שלמ"ד תתאה גבר אין איסור כלל בעירוי בשבת של מים חמים למים קרים, וכ"כ כמה אחרונים בשיטתו ליישב קושיית התוס', אך גם בשיטתו קשה לומר כן, כי בסוגיה בפסחים כתב בזה"ל שדין בישול ודין בליעה תלויים זב"ז, עיי"ש, ועי' פנ"י.

^{קג} הש"ך שם לא ציין מהו מקור דבריו שיש להתיר לתת קטניות לעניין שבת כאשר נפסק הקילוח, ולכא' זה דלא כדעות הראשונים שראיתי, דדעת הרשב"ם לחלק בין בליעה בא"י לבישול בשבת שלעניין בישול עירוי אינו מבשל כלל, ורק

מנוחת יונתן – הלכות שבת

המ"ב לעומת זאת, פירש שטעמו של המג"א הוא משום שדרך ליטול את הקטניות בכף, ואז אין זה עירו מכו"ר אלא מכ"ש. וע"פ זה אינני יודע ליישב את ריש דברי המג"א שגם אם נותן את הקטניות אחר הרוטב היה צריך לחוש לדעת השו"ע, אלא אם כן כוונתו דהקטניות הם דבר גוש, שיש מחמירים בו לדונו ככלי ראשון, אך עכ"פ יותר קל מעירו מכלי ראשון ממש.

מבליע כדי קליפה, ודעת התוס' והרא"ש (גם בדעת ר"ת, ע"י משי"כ שם בשי"ך הארוך) ועוד ראשונים להשוותם לגמרי, וכן דעת ר"ת (ע"פ הר"ן) לא לחלק כלל בין בליעה לבישול, אלא שס"ל לחלק בין אם נפסק הקילוח שמבשל רק כדי קליפה לבין אם לא נפסק הקילוח שמבשל לגמרי. ולשי"ך לעניין בליעה יש דין של כדי קליפה גם בנפסק הקילוח, כמבואר בגמ', ולעניין בישול מחלק בין נפסק הקילוח ללא נפסק, וצ"ע מניין יצא לו דין זה מהש"ס שהרי מקור דין כדי קליפה הוא בנפסק הקילוח, וא"כ אם בנפסק הקילוח אין ללמוד מבליעה לבישול מניין ללמוד שבלא נפסק עירו מבשל כדי קליפה, וע"י לחלק בסימן שי"ח, י.

סעיף ה

א. נתינה לכתחילה ע"ג קדירה

כתב הר"ן בשם הרשב"א שמותר לתת ע"ג קדירת חמין^{קד} בשבת תבשיל שנתבשל כ"צ מע"ש, משום שאין בו איסור בישול, וגם איסור נתינה לכתחילה אין בו כי כל האיסור לתת לכתחילה הוא משום שמיחזי כמבשל וכאן אין דרך בישול בכך^{קח}, וכן פסק השו"ע. וכבר הבאנו לעיל שדעת המג"א (סעיף ג) שזהו דוקא ביבש ולא בלח, אף שלא נצטנן, והמ"ב לא פסק כמותו, אלא חילק בין קדירה ריקנית לקדירה מלאה, שדברי השו"ע אמורים דוקא בקדירה מלאה ולא בקדירה ריקנית (ועי' בהערה קד).

מרן הש"ע הדגיש שאין לכסותה בבגדים, משום איסור הטמנה. אמנם הקדירה שתחתיה משמע שהיתה מכוסה בבגדים מע"ש, ולש"ע הדבר אסור לכאורה שהרי אסור הטמנה גם מצד אחד, וא"כ זו הטמנה בדבר המוסיף כיון שיש אש מתחת לקדירה. ותי"ר המ"ב שמיירי כשאין אש תחת הקדירה^{קי}

ב. דבר שאין דרך לבשלו על כירה

עוד כתב הר"ן דדבר שאין דרך לבשלו ע"ג כירה, כגון פאנדייש, דהיינו לחם הממולא בבשר (מ"ב) שדרכו לאפות רק בתנור, **אפשר** שמותר לתתו ע"ג כירה כיון שאין בזה מיחזי כמבשל^{קל}, וכתב הב"י שבאופן שאינו נותנו ע"ג האש ממש אפשר שיתיר הר"ן ללא ספק, אך הב"י גופיה הכריע שיש להחמיר בזה כדי שלא יבאו להתיר את האסור, וגם כי אין זה ברור כ"כ להיתר, וכן בשו"ע לא הביא מזה דבר^{קכ}, וכתב המג"א שמשמע שדעתו לאסור, והרמ"א בשו"ע פסק בהדיא שאסור להניח את הפנדיש אפי' ע"ג כירה גוי"ק.

^{קד} הרשב"א לא הזכיר שהקדירה היא קדירת 'חמין', וכנראה נצרך לזה הר"ן כדי לומר שדוקא במציאות זו, שהקדירה מליאה יש מספיק היכר, כי אז נחשב הדבר שמניח על כ"ר ולא שמניח על האש, ולכן אין דרך בישול בכך, וכן משמע בגימור הגר"א שהטעם כי אין דרך בישול על כ"ר, אגל אם הקדירה ריקנית ונתנה שם רק כדי שיהיה הפסק בין הקדירה לאש, לא התיר בזה הר"ן וכמו שהבאנו לעיל מהפמ"ג והגיה"ל. אמנם בדברי הרשב"א שלא חילק בתוכן הקדירה אפשר שמיקל גם בקדירה ריקנית וצ"ב.

^{קח} בפשוטות דין זה דלא כדעת הרא"ש והתוס' שטעם איסור נתינה לכתחילה הוא משום שמא יחתה, וכן משמע בגימור הגר"א, וסגרת הרא"ש במדורה שחיון שהצריכו אותו חכמים להרחיק מן האש אין לחוש שייבא לחתות לא ברור ששייך לאמרה כאן, שהרי כאן אין זה היכר ברור כהרחקה מהמדורה, כי לחמם על הקדירה איננו יכול בקרוב יותר ממה שעושה, אלא שהצריכו אותו חכמים לחמם על הקדירה ולא על האש עצמה, וגם בחול אם רוצה רק לחמם ואין מקום על האש עצמה יתכן שישים על הקדירה ולא ידליק אש נוספת לשם כך, וא"כ יש לחוש שייבא לחתות כדי שיתחמם מהרה, וצ"ע ק.

^{קי} אמנם לכא' נצרך לתירוץ זה רק לדעת הש"ע, דלדעת הרמ"א לעיל בסעיף א מותר כיון שאינה מכוסה מכל צידה, ורק מה שמניח על גגה עלול לכסותו מכל צד, כדי לא לפגוע בכיסוי הקדירה.

^{קכ} דין זה פשוט שאינו לשיטת התוס' וסיעתם דלענין חשש חיתוי אין נפק"מ כלל אם דרך לבשלו שם.

^{קכ} ואף למה שתב' הדגל מרבגה בדעת המג"א בסעיף ג, אין פונתו שזו מסקנת המג"א בדעת השו"ע, עי' מש"כ לעיל הערה פו, וגם למה שתב' שם בהו"א של המג"א אין פונתו השו"ע לפסוק כר"ן בזה, אלא להגביל גם את ההיתר לתת

1. הנאה ממעשה גוי כשיכל להנות בלא"ה

הביא הב"י בשם הגהות מרדכי שנהגו^{קט} להשהות את הקדירה מע"ש ליום השבת, ואם מתקררת העבדים הגויים מדליקים אש תחתיה בשבת לחממה ללא ציווי הישראל, ואין זה נחשב הנאה ממלאכת גוי, כיון שמדובר שלא נתקררה לגמרי והיתה ראויה לאוכלה כמו שהיא גם בלא החימום, וכן פסק הרמ"א^ק.

בדברי הרשב"א שהובא בב"י משמע שאם הדליק הגוי אש לחמם התבשיל בשביל הישראל, אסור לאכול את התבשיל עד שיתקרר אף שיכל לאוכלו קר, שהרי הביא הרשב"א שם ראייה מדין מילוי מים להשקות אפי' בהמתו, ובדין זה נחלקו בעלי התוס' (קכב.) שר"ת סובר שלישאל עצמו מותר ליהנות מהמים כיון שיכל ליהנות ע"י שירד לבור, ודוקא לבהמה אסור, ור"י סובר שנקט בהמתו לרבותא וה"ה שאסור גם לישראל עצמו. והביאו התוס' שם ראייה לדברי ר"ת מדין פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו שמותרים משום שיכל ליהנות גם ללא מעשה הגוי, ודחו התוס' ששם זהו איסור דרבנן, אבל באיסור דאורייתא כיון שעשה מלאכה בשבילו אסור לו ליהנות ממנה אף שיכל ליהנות בלא"ה. א"כ נראה שזו גם כוונת הרשב"א, לומר שכיון שהדליק הגוי את האש, וזו מלאכה דאורייתא (מבעיר) גם אם יכל לאוכלו בלא"ה כיון שנתבשל כ"צ, אסור לו ליהנות ממנו.

אמנם בהגה"מ והאו"ז (שהביא הדרכי משה) משמע שחולקים על זה שהרי התירו אם אפשר היה לאוכלו בלא חימום אף שהגוי הדליק את האש, ואף לא הצריכו למחות בו, ומשמע בהדיא באו"ז שגם אם עשו בשביל הישראל מותר אם לא נתקרר לגמרי וגם אין צריך למחות בהם, וכן הרמ"א בהגהות השו"ע לא חילק כשהיה אפשר לאוכלו בין אם הגוי רק הניחו על אש דלוקה או שהדליק את האש, וצ"ב האם טעמים משום שסוברים כר"ת^{קיא}. ונלע"ד דיש לחלק גם לדעת ר"י, משום שלגבי שתיה וכן הבאה מחוץ לתחום, הגוי הוסיף בעצם יכולת הישראל לאכול, ולכן אף שיכל הישראל להנות בלא"ה כל הנאתו עכשיו היא מחמת הצורה שנתן הגוי להנאתו, שלא יצטרך לטרוח בשבילה וכד'. משא"כ הכא שלעצם יכולתו לאכול הגוי לא הועיל, אלא שגרם שבאכילתו יהנה יותר, ובזה גם ר"י מודה שההנאה שיכל להנות בלא"ה לא נאסרה מחמת כן.

אמנם בדברי הרשב"א משמע שסובר שגם כאן יש לאסור כסברת ר"י, כיון שתלה את האיסור במבעיר בכך שעבר מלאכה מדאורייתא, ואם מדבר באופן שאינו ראוי לאכול בלא החימום גם במלאכה דרבנן יש לאסור, כמו שהוכיח הגר"א מהגמ' (ביצה כה.) לגבי פירות שבאו מחוץ לתחום

לעתחילה ע"ג קדירה דוקא למציאות שאין דרך בישולו ע"ג הכירה, וזה דוחק בשו"ע כמ"ש שם, וגם מסברה אין זה מובן כ"כ דבמקום זה כל דבר אינו דרך בישולו וא"כ מאי נפק"מ אם דרך בישולו בכירה או בתנור.

^{קט} הדוגמה שהובאה בהגה"מ היא בחופות, וכתב הג"י בשם תרומת הדשן שה"ה בשאר מקומות, וכן פשוט לכא' דבלא"ה יש בזה צורך מצוה משום עונג שבת וא"כ אין נפק"מ בכך שמדובר בחופה.

^ק וכתב הגר"א שזהו כמו שהותרנו בסעיף א מצטמק ויפה לו כשהחזירו גוי, והטעם משום שאין זה נחשב כ"כ הנאה.

^{קיא} הא"ז כתב שר"ת ושאר גדולי הדור כולם מתירים, ולכא' שאך גדולי הדור זה כלל גם את ר"י. ועוד עי' בסימן שכה, י שהביא הדרכי משה בשם הכלבו שנהגו להקל כדעת ר"ת, והרמ"א הביא את דעת ר"ת בשו"ע שם בשם "יש מקלים", אגל המ"ב שם (ס"ק נו) כתב שאין להקל כדעתו אף ידיעבר אלא בשעת הדחק כי כל הראשונים חולקים על זה, וכאן לא התייחס לזה המ"ב.

(וכן פסק המ"ב ס"ק צד, ודלא כמג"א). אלא ע"כ שמדבר באופן שיכל להנות בלא"ה ולכן אם היה מדובר באיסור דרבנן היה מותר, כראיית התוס', ואסור דוקא משום שהוא דאורייתא כדברי ר"י. אך כאמור פסק הרמ"א כהגה"מ.

2. אם לא יכל ליהנות ללא מעשה הגוי

הביא הד"מ בשם האו"ז (על המעשה של החופות הנ"ל), הביאו המג"א :

"ואפי' נתקרו הרבה אין לאוסרן שגם כוונתן בעבורן הן ואפי' מתכוונים בעבור ישראל אין לחוש, דמסתמא אין הישראל רוצה בכך שאילו ידעו שהקדירות נתקרו לגמרי לא היו מניחים לחמם אותם כלל, וכשהעבדים עושין לאו כל כמיניהו לאסור לנו התבשיל בעל כרחנו".

מסברתו משמע לכאורה שמדובר במציאות שהיה אפשר לאכול התבשיל גם כשהוא קר, דאל"כ אין משמעות למה שאסרו את התבשיל בע"כ, שהרי ללא מעשיהם אי אפשר היה כלל לאוכלו. אך אם נפרש כן אינו מובן מה החילוק אם נתקרו לגמרי או לא שהרי בלא"ה מדובר בדברי האו"ז שעשו מלאכה דאורייתא שהרי הדליקו אש סמוך לקדירות וא"כ מאי נפק"מ אם גם יש בזה בישול מדאורייתא (לשיטת הרמ"א שיה, טו) או לא^{ק"ב}. אלא ע"כ שמדובר בתבשיל שאי אפשר לאוכלו קר, וא"כ מה הכונה שלא כל כמיניהו לאוסרו ע"כ, הרי בלא מעשיהם לא יכלנו כלל לאוכלו בשבת, ונמצא שלא הפסידו אותנו דבר.

ואולי י"ל בכוונתו שישנו שינוי מהותי בתבשיל בין אם הוא צונן או חם, שאף שאפשר לאוכלו צונן, יש לו שם אחר כאשר הוא חם, שמטעם זה יש בו איסור בישול, וא"כ מה שיש בו איסור בישול הוא סימן לכך שעתה כל האכילה נחשבת להנאה ממלאכת הגוי, כיון ששינה את שם ההנאה, ואי אפשר היה לאכול את התבשיל בתורת חמין קודם לכן, אך לא כל כמיניה לאסור את התבשיל כיון שיכלנו לאוכלו קר בלא מעשיו. משא"כ לגבי איסור ההבערה, שכיון שאיננו משנה מהותית את התבשיל כיון שיכלנו לאכול בלא"ה אין צריך אף למחות בגויים לכתחילה. וכתב האו"ז שראוי ונכון שלא לעשות כן משום זילותא דשבתא, ונראה שכוונתו שיש למחות בגויים שלא יעשו כן, אך לא לאסור את התבשיל בדיעבד, ובמקום שלא שכחי רבנן יש לאסור אפי' בדיעבד, ומשמע בב"י שדין האו"ז שבמקום דלא שכחי רבנן יש לאסור מוסב גם על המציאות שהיה אפשר לאכול בלא"ה, אך הרמ"א בשו"ע לא סייג את היתר זה.

עכ"פ, למדנו מדברי האו"ז שגם לגבי מעשה שבת נאמר הכלל ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולכן אם עשה גוי, וה"ה יהודי (דמסברה אין מקום לחלק בזה) שלא מדעתו, מלאכה האוסרת על האדם דבר שלו שיכל ליהנות ממנו בלא"ה, אין בכחו לאוסרו עליו.

^{ק"ב} ודוחק לומר שדבריו מוסבים רק על מה שתתג שיש שמסלקים ונותנים אותם סמוך לאש. אך מצד שני משמע בדבריו שבא מדין בישול ולא בגלל מיעוט ההנאה, שכן "וכשמוסיפין להם חום מותר שהרי גם בישול אין בהם", וצ"ע.

3. מעשה גוי ע"פ ציווי הישראל

כתב הרשב"א שאם הישראל ציוה על הגוי לחמם^{ק"י} לו את התבשיל שהתבשל כ"צ קנסו אותו חכמים ואסור לאכול אפי' צונן, ופסקו הרמ"א בשו"ע. משא"כ אם עשה בלא ציווי מותר לאוכלו צונן כיון שאין בכך הנאה ממעשה הגוי. אמנם כתב המג"א שאם חיממו סמוך לאש או הכירה ולא על גבה, אף שאסור לעשות כן כיון שיש בזה איסור ביטול לפסק הרמ"א (שיח, טו) כיון שכמה ראשונים מתירים לכתחילה אפילו ע"י ישראל אין לאסור זאת בדיעבד.

המ"ב כתב שהקנס שלא לאכול אפי' צונן הוא עד בכדי שיעשה למוצ"ש, ולא הבנו דבריו, שהרי הטעם להמתין בכדי שיעשה הוא כדי שלא יהנה ממעשה שבת, כמבואר מרש"י והרמב"ם^{ק"י}, וכן מבואר בדברי הגר"א שהביא מקור להיתר ליהנות מהחזרה כשמצטמק ורע לו, מאחר בכדי שיעשה שהתירה הגמ' (יח.). א"כ הכא שנצטנן ובלא"ה אינו נהנה מה טעם להחמיר בכדי שיעשה, וצ"ע.

ד. פסיק רישיה באמירה לגוי

כתב תרומת הדשן (הובא בב"י) שמותר לומר^{קטו} לשפחה גויה לשים את התבשיל ע"ג התנור העשוי לחימום קודם ההיסק, ואח"כ להסיקו, כיון שקיי"ל שהכל חולים אצל צינה, וא"כ ההסקה לצורך חימום הבית מותרת ע"י גוי, ואף שפ"ר שתחמם בכך את התבשיל והדבר אסור מדין החזרה ואפי' כשנתקרה לגמרי ויש בזה איסור ביטול ע"י ישראל, אין להחמיר בפ"ר ע"י גוי, כיון שאין זה מתכוון גמור.

הרמ"א בשו"ע הביא דין זה כהמשך לדין הקודם, וכתב "לכן נוהגים...", ונחלקו בביאורו המג"א והגר"א. המג"א פירש כוונתו, דכיון שאסור לומר לגוי לתת לחמם אחר ההיסק כאשר נתקרה לגמרי, נהגו לומר לתת קודם ההיסק. לפי זה ההיתר הוא אפי' נתקרה לגמרי דומיא דדינו של הרשב"א שהובא קודם לכן. אך הגר"א כתב לחלוק על התירו"ד, שכן פ"ר אסור מדאורייתא בישראל כמו מתכוון גמור, וא"כ אין כאן צירוף של איסורים קלים ואין טעם להקל^{קטו}. ולכן פירש שגם מה שסמך

^{ק"י} בלשון הרשב"א שהובא בב"י מדובר שציוה הישראל על הגוי להדליק את האש, ודייק המג"א שהרמ"א שינה מלשוננו, משום שהרשב"א לשיטתו שאף אם נתקרה לגמרי אין איסור דאורייתא בגניעתו על האש משום ביטול, משא"כ לשיטת הרמ"א שם שיש איסור ביטול אם נתקרה לגמרי, אין לחלק בין הבעיר לביטול ששניהם איסורים דרבנן. ומשמע מדבריו שאין איסור הנאה ממלאכת גוי שאיסורה מדברי חכמים. והגר"א חלק עליו, והוכיח מדין תחומין שיש בהם איסור הנאה מהבאת הגוי, וכן פסק המ"ב שאין לחלק בזה.

^{קיד} יש הגדל ביניהם האם זהו עניין עצמי שלא יהנה (רש"י), או בגלל שאם יהנה עלול לומר לגוי גם להבא לעשות כן, ונפק"מ למעשה שבת של ישראל שרש"י יש בו גדר של בכדי שיעשה, ולרמב"ם לא, משום שאין חשש שיבא לעשות בעצמו איסור שבת בגלל זה, ואכמ"ל.

^{קטו} כך משמע בפשטות לשונו, וכן בלשון הרמ"א, וכך הבינו האחרונים, אם כי היה מקום לדחוק בלשון תרומת הדשן ולומר שהדיוקנה שעושה כן מעצמה.

^{קטו} בפשטות טעמו של התירו"ד תלוי במחלוקת ראשונים בגימור דין פ"ר, דעת הערוך (ערך פסק) ור"ה שהמשמעות של פ"ר הוא שאגן סהדי שמתכוון אע"פ שאומר שלא מתכוון ולפ"י בפ"ר הרי הוא מתכוון גמור (ובתוס' מאן; משמע שכשנחיא ליה כולל דין פ"ר גם אגן סהדי כנ"ל בנוסף על ההגדרה הדינית, ולכן אין זו משאצ"ל). ודעת התוס' בכתובות (ו.) והרשב"א שם שפ"ר זהו דין שמוגדר כמתכוון אע"פ שאינו מתכוון, וכאשר מצטרף לזה חסרון נוסף של משאצ"ל מותר

הרמ"א על דברי התרוה"ד זהו רק כאשר לא נצטן לגמרי, וזה מה שכתב "ולכן", דהיינו דוקא במציאות זו שאלה התייחס הרמ"א בסמוך^{ק"י}. הטי"ז כתב לחלוק על עיקר דינו של התרוה"ד, ולומר שנחשב למתכוון גמור ולא לפ"ר כיון שע"מ כן שמה שם את הקדירה.

המ"ב הכריע שיש להקל כמג"א, והביא חבל אחרונים שסוברים כמותו ויש לסמוך עליהם. אמנם כתב שכל דין זה אמור דוקא במין תנור שאין דרך לבשל עליו בחול, אבל בתנור שהדרך לבשל עליו בחול ודאי שכשהשפחה מדליקה את האש עיקר כוונתה גם לתבשיל ואסור.

נתינה לכתחילה ע"י גוי

ע"פ ביאור הגר"א בדברי השו"ע מבואר שאסור לומר לגוי לעבור על איסור החזרה ממש אף במקום שאין בו איסור בישול, שהרי בזה דיבר הרמ"א לשיטתו, והתיר רק ע"י שאינו מתכוון גמור, כמעשה בשפחה, וכן מבואר גם בט"ז שאין לחלק בדין אמירה לגוי בזה אם האיסור דאורייתא או דרבנן אם נחשב מתכוון. ובפשטות מה שחלקו האחרונים עליהם, זהו רק מכח טעמו של התרוה"ד שאינו מתכוון גמור, אבל במתכוון לא מצינו חולק בכך שאסור לומר לגוי לתת לכתחילה בשבת על האש דבר שאין בו משום איסור בישול. אמנם לא פירשו בהדיא בדבריהם מה הדין אם יש בדבר צורך שבת, דהיינו שיהא בדוחק קצת ללא תבשיל זה (מ"ב שכה, ס"ק סב), אך מכך שלא חילקו משמע בפשטות לאסור גם במקום צורך שבת.

אך הבה"ל הביא בשם הפמ"ג שכיון שקיי"ל שמותר שבות דשבות במקום מצוה (שז, ה) אפשר דהמיקל לומר לגוי לכתחילה לתת את התבשיל על האש לצורך שבת^{ק"י} אין גוערין בו, שהרי איסורו רק מדרבנן, והוי שבות דשבות, וכן הביא מהשע"ת (שיח, לה) בשם מהרי"ט^{ק"ט}, אך העיר בעצמו שמדברי כמה פוסקים בסימן זה משמע לא כן. ונראה שסברת הפוסקים שהחמירו בזה, היא משום שאיסור חזרה חמור יותר משאר איסורים וחלק מהראשונים דנים להחמיר בספקותיו משום שקרוב הדבר לבא לידי איסור תורה, כמבואר לעיל. אך עכ"פ פסק הביאור הלכה שלצורך שבת יש לסמוך עליו להקל בזה.

יותר מזה הביא הבה"ל בשם הברכי יוסף, שאפי' בדבר שיש בו מרק שאסור מדין בישול לפסק הרמ"א (שיח, טו) מותר ע"י גוי להחזירו **בסמוך** לאש, כיוון שיש פוסקים (רשב"א, ר"ן) שמתירים אפי' ע"י ישראל, אך בזה כתב המ"ב שצ"ע ואפשר שיש לסמוך עליו רק אם אין לו עצה אחרת ולצורך שבת, כיון שמשמע לא כן בסימן זה. ועי' בסי' שיח, טו, שביארנו שספקו תלוי בשאלה האם האיסור לרמ"א בבישול כשנצטן לגמרי הוא איסור דאורייתא או דרבנן.

גם ללא דין מלאכת מחשבת, וא"כ לשיטתם יש מקום לומר פתרוה"ד כיון שיש חסרון בהגדרתו כמתכוון. אמנם עדיין אין זה ברור כ"כ כיון שאפ"ה ע"י ישראל אסור בזה מדאורייתא, ואכמ"ל בזה.

^{ק"י} קצת יש מקום לדייק כן מעצם מה שהשמיט הרמ"א מלשונו את מה שהוזכר התרוה"ד שמותר אפי' נצטן לגמרי.

^{ק"י} גגד צורך שבת לעניין זה פירש המ"ב (שכה, ס"ק סב) שזהו דוקא בדבר שגלעדיו יהיה חסרון משמעותי בסעודה ויהיה ב"דוחק קצת". משא"כ בדבר שאינו חיוני לסעודה, אע"פ שרוצה להתענג בו לכבוד השבת.

^{ק"ט} אמנם עיי"ש שמשמע שמיירי באופן שמותר לפי הר"ן בלא"ה, שהרי התייחס למה שכתב הג"י לאסור את המנהג בסוף רנג, אך אין זה הכרח.

הערה בדין שטיפת כלים בחמין בשבת

מכח היתר התרוה"ד כתב המג"א, והביאו המ"ב, שפשוט שמותר להשתמש במים שלא התכוון הגוי לצורך חימוםם אלא לצינון הקדירה, אך אסור שישראל יתן את המים כמו שנתבאר. אלא שהעיר המג"א שבשטיפת הכלים ע"י מים אלו אסור לערות את החמין על השומן שנימוח בכך ואסור משום מוליד, כמבואר בסימן שכ, יד, אך מותר לתת את הכלים בתוך החמין, שבזה לא עבד מעשה, וכנראה שחשיב מקום צורך ולכן לא החמיר כפסק הרמ"א להלן בסימן שיח, טז.

ח. נתינת קודם חזיסק

כתב תרוה"ד (הובא בב"י וברמ"א בשו"ע), שע"י ישראל אסור ליתן גם קודם ההיסק כיון שמפורש בגמ' (ביצה לד.) שאחד שופת את הקדירה ואחד נותן את האש, הראשון פטור אבל אסור. ואף הגר"א שפירש שדינו של הרמ"א כאן הוא בתבשיל שלא שייך בו איסור ביטול הביא מקור מדברי הגמ' שם, וכוונתו שרואים מדין זה שמי שנותן את הקדירה נחשב עכ"פ מדרבנן כשותף במעשה הנתינה, וא"כ ה"ה לגבי איסור נתינה לכתחילה בשבת שאסורה מדרבנן משום מיחוי כמבשל אסור לאדם להיות שותף במעשה ע"י שפיתת הקדירה. אם כן מבואר שבין לגבי איסור ביטול ובין לגבי איסור החזרה אסור לתת את הקדירה גם קודם שהאש דולקת (ומצוי הדבר בימינו ע"י שעון שבת)³⁰.

אמנם כתב המג"א שבנתינה ע"ג מעזיבת התנור נהגו להקל, וטעמו שאף שלעיל הביא דברי המהרי"ל שהחמיר בזה כשאין דף שמפסיק, כאן כיון שנתנה קודם ההיסק קלה יותר, שהרי גם בביטול ממש אין בה איסור דאורייתא, יש להקל כמו שנטתה דעתו שם לתת אף לכתחילה ע"ג התנור, וכן פסק המ"ב, ועי' מה שכתבנו לעיל (סעיף ג) בזה בדין פלטה.

³⁰ למבואר שאין בדין זה היתר של גרמא, ונראה הטעם משום שגלג"ה דרך הביטול היא שהאדם שם את התבשיל והוא הולך ומתבטל מעצמו ע"י האש, ולכן גם כששם את התבשיל קודם שיש אש זה דומה לדרך המלאכה הרגילה ואסור מדרבנן, ואין להחזיר אפי' במקום הפסד.

סברה נוספת שמעתי פעם ממר"ר הגר"י מגנס שליט"א שיש סוברים שאין גביטול דין גרמא כלל כיון שכל דרך מלאכת הביטול היא בגרמא, (וזה היא דעת המרכבת המשנה והזקן אהרן ועוד אחרונים), ולפי"ז יש לדון האם בנתינה על פלטה קודם שנדלק השעון שבת יש להקל כמו קודם ההיסק, שכן קודם ההיסק ברור שאין זה אפי' גרמא שהרי תלוי באדם נוסף שידליק האש, ואף אם יש לומו שכיון שהוא גוי ואין לו איסור בדבר ודאי יעשה שליחותו וידליק האש, לא גרע משנים שעשיאנו שאסור רק מדרבנן, כיון שהגוי שותף במעשה, אבל כאשר שם את התבשיל קודם שנדלק השעון שבת הרי שהוא עושה הכל, ואם אין גביטול דין גרמא מסתבר שגם בדין החזרה שטעמו משום מיחוי כמבשל אין להחזיר יותר קודם שהשעון שבת הדליק את הפלטה, ולא דמי למה שהחזיר המג"א לתת ע"ג המעזיבה דבר שאין בו משום ביטול קודם ההיסק, דהמג"א לשיטתו שכתב שטעם איסור החזרה אינו משום מיחוי כמבשל אלא משום חשש חיתוי (שיח, ס"ק כה) ואנו בפשטות פוסקים שהטעם משום מיחוי כמבשל, כמו שכתב הגר"א גביאור פסק השו"ע, וסתמת המ"ב בכמה מקומות אך הבאנו לעיל (סעיף ג, אות ג) את דברי הגר"ש שהחזיר בזה, וגם החזיר (לה, ס"ק ב) כתב שיש דין גרמא גם לענין מלאכת מבשל. והאריך בזה הדין (ח"ד סי' לה) ומסקנתו שגם בדין מבשל יש דין גרמא, ומעשה של שימה על האש אינו גרמא כלל, והביא את החזיר הנ"ל וכן שכן דעת הביה"ל (ס"ס שלח, וקוצנו ממה שסתם שם שגרמא מותר בכל המלאכות) והרבה אחרונים, עי"ש ראיותיו. וע"פ דברינו מוכרח שהמ"ב סובר שיש דין גרמא גם בגביטול מכך שהביא את היתר המג"א לענין נתינה ע"ג המעזיבה קודם ההיסק, אף שסובר שטעם איסור נתינה לכתחילה הוא משום מיחוי כמבשל.

סי' רנג – דיני שהיה – סעיף ה ז. החזרה לתוך התנור בשבת

כתב הב"י שנהגו בקצת מקומות להחזיר תבשיל לתוך התנור ביום השבת, וכתב שטעם המנהג משום שסמכו על הירושלמי שהביא הר"ן (עי' לעיל סעיף ב, אות ד) שהתיר להחזיר אף אם נטל בשבת והניח ע"ג קרקע, ותנור דידן ככירה דמי, וחשיב גו"ק כיון שכבר עממו גחליו. והקשה על כך הב"י - א) שכבר נתבאר שאין הלכה כר"ן הנ"ל כיון שרוב הפוסקים חולקים עליו אך הרמ"א כתב שניתן לסמוך עליו כיון שנהגו כמותו. ב) המנהג הוא להחזיר אפי' צונן וזה ודאי אסור מדין בישול. ג) בתנורים שלנו כיון שפתחם מן הצד ההחזרה היא בתוכם, ובתוך כירה אסור להחזיר לכ"ע.

וכתב הב"י שיש מקום להתיר את המנהג מטעם דברי הכלבו, שכתב שבתנור שלא הוסק לשם ההטמנה אלא רק נשתמר בו חום ממה שאפו בו בע"ש מותר אפי' לתת לכתחילה, שכן הבלו מועט ואין בו חשש חיתוי, אך גם על זה חלק הב"י כי מרש"י (לח): מוכח לא כן^{קכא}, וכן סברת מרן הב"י נוטה שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים. לכן, דעת הב"י שאין להתיר מנהג זה^{קכב}.

הרמ"א בדרכי משה כתב ליישב המנהג כאשר הקדירה אינה צוננת משום שיש לסמוך על הר"ן, וחדש שאפשר לומר בדעת הר"ן שגם אין בעיה להחזיר לתוכה כאשר נטל בשבת, ופוק חזי מאי עמא דבר. המג"א הקשה על סברתו שהרי כל טעמו של הר"ן משום שכשנטל בשבת אין זה נראה כתחילת הטמנה, אבל איסור תוכה אינו נובע ממה שנראה כדבר חדש שהרי גם בהחזרה אסור, וכנראה סברת הרמ"א משום שפחות מיחזי כמבשל כיון שנראה כהמשך מה שקדם, א"כ גם כשמחזיר לתוכה יש לחוש פחות למיחזי כמבשל ודוחק.

בשו"ע כתב הרמ"א:

"ויש מתירין ליתן לתוך תנור שאפו בו מבעוד יום דמאחר שלא הטמינו בו רק אפו בו מבעוד יום לא נשאר בו רק הבל מעט ואין לחוש לבישול^{קכג}, ובלבד שלא נצטן לגמרי, ויש מחמירין בזה, ואם החום כ"כ בתנור שהיד סולדת בו אסור".

ונחלקו רבותינו האחרונים בביאור דבריו. במג"א משמע שפירשו כמו שכתב הרמ"א בדרכי משה לסמוך על הר"ן גם לעניין לתוכה, וכל אריכות הלשון שהעמיד הרמ"א בתנור שאפו בו ולא הטמינו בו משמעותה הוא רק שתנור כזה חשיב גו"ק ומותרת החזרה עליו. כמובן שיש בזה דוחק גדול בלשון הרמ"א שלא היה צריך לכא' להזכיר כאן כל אריכות זאת, אלא רק לומר שמותר בגו"ק. מלבד זאת הקשה הגרעק"א דלגירסת המג"א משמע שפירש שכיון שאין היד סולדת בו כיון שהניחו מאתמול רק חשיב כגו"ק ואילו לעיל כתב הרמ"א שמותר לתת אף לכתחילה בתנור שאין היד סולדת בו.

^{קכא} מטעמו של הכלבו מביא שס"ל שטעם איסור נתינה לכתחילה ע"ג כירה הוא משום שמא יחתה, וא"כ לשיטות הראשונים שהטעם משום מיחזי כמבשל, ובראשם רש"י לא שייך טעם זה להאמר לרא'. אמנם גם לשיטתם י"ל שכיון שאין בו הבל רב אין דרך לבשל בו ואין בזה מיחזי כמבשל, וכן משמע בלשון הרמ"א.

^{קכב} טעם נוסף להתיר המנהג כתב הב"י שבעדברים שאין דרך בישולם בתנור יש מקום להתיר כדברי הר"ן, וכבר העתקנו לעיל (אות ג) את מה שכתב לדחות זאת.

^{קכג} נראה שכוונתו לחוש למיחזי כמבשל, ושינה מלשון הכלבו שכתב משום שאין בו חשש חיתוי.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עוד חידוש דין שיוצא מדברי המג"א ע"פ גירסתו שאף בדבר יבש אם נצטנן יש בו איסור החזרה, שהרי מדובר לשיטתו בתנור שאין היד סולדת בו ואין בו איסור בישול, ובכ"ז פסק הרמ"א שאם נצטנן לגמרי אסור להחזיר בתוכו. וטעם הדבר כיון שדבר שנצטנן נראית החזרתו לאש כדבר חדש.

הגר"א הגיה בשו"ע בדעת היש מחמירין "שאם החום..."^{קכד}, כדי לבאר שגם הדעה הראשונה מדברת אפי' בתנור שהיד סולדת בו, והיא שיטת הכלבו, שפירש שאין איסור החזרה בתנור שנשתייר בו הבל מאפיית אתמול, וכ"כ המ"ב. וע"פ זה דחה את דברי המג"א שחידש איסור החזרה בצונן גם כשאין בו איסור בישול^{קכד}.

^{קכד} עוד כתב שהוקשה למג"א שהרמ"א קאי על פאנדיש שהוא דבר שאין בו רוטב, ודחה שפשוט שבייש מתירין כלל הרמ"א גם דבר שיש בו רוטב.

סימן רנז - המשך דיני שהיה

סעיף א-ג - שהיית צלי

אומרת הגמ' (יח):

"והשתא דאמר מר כל מידי דקשי ליה זיקא לא מגלו ליה האי בשרא דגדיא ושריק שפיר דמי דברחא ולא שריק אסור דגדיא ולא שריק דברחא ושריק רב אשי שרי ורב ירמיה מדיפתי אסיר ולרב אשי דשרי (והתניא) [והתנן] אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום התם דברחא ולא שריק איכא דאמרי דגדיא בין שריק בין לא שריק שפיר דמי דברחא נמי ושריק שפיר דמי כי פליגי דברחא ולא שריק דרב אשי שרי ורב ירמיה מדפתי אסיר ולרב אשי דשרי (והתניא) [והתנן] אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעוד יום התם בבשרא אגומרי אמר רבינא האי קרא חייא שפיר דמי כיון דקשי ליה זיקא כבשרא דגדיא דמי".

א. דין צלי חי

וכתבו התוס' בשם בה"ג שסוגיה זו עוסקת בצלי, וכתבו שמטעם זה אין להתיר קידרא חייתא כיון שמתוך הסמיכות לגחלים יוכל להתבשל מהרה^א, וכ"פ הטור והשו"ע, וכתב המגן אברהם שהיינו דוקא בצלי ללא קדירה אבל בצלי קידר מותר כאשר לא התבשל כלל קודם חשיכה, וכ"פ המ"ב.

ב. פסיקת החלכה בלשונות הגמ'

מצד כללי הפסיקה הרגילים פסיקת ההלכה היא כל"ב וכרב אשי שהוא בתרא^ב, וכן פסקו רב האי גאון (הובא ברשב"א), ר"ח, הרז"ה, סמ"ג, סמ"ק, המרדכי והתרומה. אך הקשו התוס' שסתמא דגמ'

^א אמנם אין לזה הרהר מפשט הסוגיה, שהרי את פשט הסוגיה אין מניעה להעמיד בגשיל ולא בשיל, אלא שכך היה פשוט לתוס' מסבבה, ואולי יש גם לדקדק כן מלשון הגמ' "האי קידרא חייתא..." שדוקא בקדירה ישנו להיתר זה ולא בגשיר עצמו המצוי על האש.

^ב כך רגילים הרמב"ם ורוב הראשונים לפסוק, אמנם התוס' (מב:) הביאו את דעת הריב"א שסובר שבכל מקום הלכה כל"ק שהיא עיקר, ולשיטתו בלי שום קושיה היינו צריכים לפסוק כרב אשי בל"ק. אמנם לפי שתי השיטות האחרות שהביאו שם (רש"י - בשל סופרים הלך אחר אחרון, ולר"ת - בשל סופרים הלך אחר המיקל), יש לפסוק בסוגיין כל"ב אליבא דרב אשי.

ואולי מחמת דעת הריב"א פתגו התוס' בלשונם שאין הלכה כרב אשי בהאי לישנא, ולא כלשון הריף שהלכה כרב ירמיה מדיפתי, כי לריף פשוט של"ב עיקר, ולכן השאלה היא איך לפסוק במחלוקת רב ירמיה ורב אשי, ואולי לתוס' אין זה ברור כאיזה לשון נלפתוס, ולכן כתבו שאין הלכה כרב אשי בל"ב, אך אפשר שההלכה היא בגלל דברי רב אשי בל"ק ולא מחמת דברי רב ירמיה מדיפתי.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בראש הסוגיה שאמרה שכל מידי דקשי ליה זיקא לא מגלי ליה אתיא דלא כרב אשי, שהרי לרב אשי גם בשר איל¹ שלא קשה לו הרוח אין חוששים שיבא לגלותו. ועוד הקשו התוס' מהסוגיה בדף כ.:

"משלשלין את הפסח: מ"ט משום דבני חבורה זריזין הן הא לאו הכי לא והאמר מר גדיא בין שריק בין לא שריק שפיר דמי התם מינתח הכא לא מינתח".

משמע מהסוגיה שבדבר שלא קשה לו הרוח חוששים שיפתח את התנור ויחתה, ולכן פסקו התוס', וכן הרי"ף², הרמב"ם³, הרא"ש והטור כרב ירמיה מדיפתי בל"ב, שמחלק בין בשר גדי לבשר איל, שבבשר גדי מותר גם כשלא שריק ובבשר איל מותר דוקא בשריק, כיון שלא קשי ליה זיקא⁴, וכ"פ השו"ע והרמ"א.

הגר"א בביאורו תירץ את קושיות התוס', שאין כונת רב אשי בל"ב לומר שאע"פ שהרוח לא קשה לאיל שרי, אלא שגם בשר איל מנותח קשה לו הרוח ולא יבא לחתות בו, ובזה מתורצות כל הקושיות, כי סוגיית הגמ' בדף כ. באה ליישב שבגדי שלם וה"ה לאיל לא קשה לו הרוח, ולא גרסו בגמ' שם "גדיא", ולכן אסור בלא שריק, ונפק"מ מדבריו שגם לשיטת הגאונים בשר שור שודאי לא קשיא ליה זיקא אסור לשהותו בלא שריק, וכ"מ בדבריו שהביא מקור לדין בשר שור מדברי הירושלמי באין חולק, ורק על בשר איל הביא את מחלוקת הגאונים וכתב ליישב שיטתם.

להלכה כתב המג"א והביאו הבה"ל שאף שקיי"ל לאסור בבשר איל בלא שריק, כיון שדעת הרבה ראשונים להתיר לכתחילה, אם עבר ושהה אין לאסור בזה בדיעבד.

ב. מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור הגמ'

בביאור הסוגיה נחלקו רש"י והרמב"ם. רש"י (וכן התוס' והרבה ראשונים) פירש שלבשר גדי קשה הרוח ולבשר איל גדול לא קשה הרוח, ולכן בבשר גדי אף בלא שריק אין חוששים שיחתה לרב ירמיה מדיפתי, כיון שיצטרך לשם כך לפתוח את התנור המכוסה ותכנס הרוח. וההיתר בבשר איל לשיטתו כאשר התנור טוח בטיט הוא מטעם אחר, שאיננו מוכן לחתות ולכן אין חוששים לחיתוי כיון שיזכר

¹ רש"י פירש "ברחא – איל גדול", משמע מפירושו שהסיבה שלא קשה לו הרוח היא משום שהוא מאיל גדול לעומת גדי שהוא רך וצעיר, וכן פסק הבה"ל, ואף שהרמב"ם חילק בין גדי לבין עז ולא נקט בלשונו רש"י שהוא גדול, כוונת הדברים אחת שהרי גדי נקרא בין כבש צעיר ובין עז צעיר, וא"כ גם בגיטוי עז לעומת גדי הנוטה שהעז גדול.

² הרי"ף הביא ראיה אחרת, מהא דאמר רבינא האי קרא חיית כיון דקשי ליה זיקא כבישרא דגדיא דמי משמע שאם היה כברחא היה אסור, ובעד"מ כתב ע"ז שלרבותא נקט לומר שדין זה נכון אפי' לרב ירמיה מדיפתי, ועי' במלחמות.

³ לרמב"ם ראית התוס' אנה עומדת לכאן, שהרי לשיטתו ההיתר של קשי ליה זיקא קאי דוקא על ברחא ולא על גדיא, אך אצתי לשון הגמ' קשה שהרי לרב אשי אין צריך כלל להיתר של קשי ליה זיקא, שהרי היתר זה שייך לפי הרמב"ם דוקא בשריק, אבל בלא שריק אין היזק הרוח מספיק משמעותי כדי שיפתח את התנור, ואם כן אף לפירושו רב אשי איננו נזקק להיתר של קשי ליה זיקא. כמור"כ לשון הגמ' מוכיח דלא כרב אשי שתלתה את ההיתר (גם בדברי רבינא וגם בגמ' בדף כ.) דוקא בגדיא ומשמע שבברחא אסור.

⁴ ניסוח זה הוא לתוס', לרמב"ם הטעם משום שאינו מתחרך ע"י החיתוי.

קודם שיגיע לחתות. ועפ"י תירוץ הגמ' ל"ב בבבירא אגומרי עניינו שאין כיסוי לתנור, שאז אסור לכ"ע גם בדבר שקשה לו הרוח כי בלא"ה יש שם רוח¹, וכן מוכן להפוך ולחתות בו.

הרמב"ם פירש שגם לבשר עז קשה הרוח, אלא שהרוח קשה רק כאשר התנור היה טוח בטיט שאז שומר טוב על חומו והפתיחה שמכניסה אויר קר לתנור מצננת את התנור ומקשה את הבשר, אך בלא טוח בטיט אין משמעות לשיטתו למה שהתנור מכוסה או מגולה. ומה שהתרנו גדיא ולא שריק זהו כיון שבשר גדי עלול להחרך ע"י החיתוי בגחלים ולכן לא יבא לחתות בו אף אם התנור פתוח, אבל אם הבשר מונח ממש ע"ג הגחלים מוכיחים מעשיו שאיננו חושש למה שיתחרך אלא שיצלה מהרה ולכן יבא לחתות בו.

השו"ע פסק כרמב"ם, והרמ"א פסק כרש"י והתוס', ויש ביניהם שתי נפק"מ פשוטות:

(א) לפי השו"ע מותר להשהות בשר גדי ועוף² שלא התבשלו כמב"ד על האש ללא כיסוי כיון שאין חוששים שיחתה בהם כי עלולים להתחרך, אלא אם כן נתנם על האש ממש, שאז גילה בדעתו שאינו חושש בחירוף ואסור א"כ נצלו מבע"י כמב"ד, ואילו לרמ"א אסור להשהותם אלא בתנור מכוסה, אף שאיננו טוח בטיט.

(ב) קדירה, וכן צלי קידר שלא התבשלו מבע"י (לר"י וסיעתו - כ"צ ומצטמק ורע לו, לרש"י וסיעתו - כמב"ד) מותר לפסק הרמ"א להשהות בתנור טוח בטיט כי אין חוששים שיבא לחתות, כיון שאיננו מוכן לחתות³, ואילו לשו"ע הדבר אסור כיון שנתונים בקדירה ולא קשה להם הרוח.

היתר בשר בצל וביצה לר"י וסיעתו

נפק"מ נוספת כתב המג"א שישנה לשיטת הר"י וסיעתו (לעיל רנג, א) שאסרו להשהות קדירה שמבושלת כמב"ד ולא כ"צ עד שמצטמק ורע לה, וכתב הר"ן (הובא בב"י) שהטעם שבבשר בצל וביצה מותר כשנתבשלו כמב"ד גם לשיטתם הינו משום שמדובר שהוא ע"ג הגחלים ממש⁴, וכיון שכך לא יחתה להפסידו. וכתב המג"א והביה"ל⁵ שלשיטת הרמ"א תצא נפק"מ שאף לר"י וסיעתו יהיה מותר להשהות צלי אף אם אינו ע"ג הגחלים ממש, שהרי לשיטת רש"י אין נפק"מ בין ע"ג הגחלים

¹ רש"י לא הזכיר שקשה לו הרוח אלא שמוכן לחתות, משום שלשיטתו אין משמעות בגרחה לרוח, וממילא סובר שהחיתך לרב אשי בגרחה ולא שריק הוא משום שאף בלא טוח בטיט סובר רב אשי שכיון שהתנור מכוסה ואינו מוכן כ"כ לחתות בו אין חוששים שיפתח כיסוי התנור ויכסה. מה שהוזכרתי טעם זה הוא משום שיטת הגאונים והגר"א וסיעתם, שלרב אשי גם בגרחה חוששים להזיק הרוח וזו סיבת ההיתר, וא"כ הטעם בבבירא אגומרי הוא משום שיש שם רוח כיון שאינו מכוסה, ואין לו מניעה מלחתות, כמו"כ לרב ירמיה מדיפתי בגדיא זו סיבת האיסור בבבירא אגומרי.

² שהביא הר"י בשם הסמ"ג, הסמ"ק, התרומה, מרדכי והגהות מיימוניות שדינו כגדי

³ כתב המ"ב שדין זה התכוון הרמ"א לרבות במה שכתב לגבי תנור טוח בטיט "חל" שרי", דהיינו אפי' קדירה.

⁴ כך הביא מרן הר"י, אך לפנינו בר"ן שם מבואר שהטעם משום שאין דבר מפסיק בינו ובין האש ולכן עלול להתחרך.

⁵ המ"ב למד שזו גם כוונת הגר"א, ועי' בפרט אליהו שהביא שיש מי שלמד שהגר"א חולק על המג"א וסובר שאין המחלוקת תלויה זו בזו, עיי"ש.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ממש לסמוך להם כאשר התנור פתוח, וכתב הגר"א שמה שלא כתב הרמ"א נפק"מ זו, משום שבלא"ה פסק לעיל (רנג, א) כדעת רש"י וסיעתו²¹.

אך בענייני לא זכיתי להבין למה לרמ"א יהיה מותר יותר, שהרי סברת רש"י אינה מתייחסת כלל לחשש חירוד, ורק ס"ל שלעניין קשי ליה זיקא אין חילוק בין ע"ג גחלים ממש לתנור פתוח, אבל אם לדעת הרי"ף מותר בצלי כמב"ד כיון שלא יחתה מחשש חירוד מהיכא תיתי לומר שחשש זה קיים לשיטת רש"י גם כשאינו ע"ג גחלים ממש, וכנראה כוונתם משום שהעמדת הגמ' ב"בישראל אגומרי", פירושה לרש"י רק מצד מה שהוא מגולה, וא"כ אין מקור לכך שהמשנה מדברת דוקא כשנמצא ע"ג הגחלים ממש, אך גם זה צ"ע שהרי רש"י פירש שהדוגמה של הגמ' בבישראל אגומרי היא כשאינו בתנור, רק הטעם הוא משום שהוא מגולה, וא"כ י"ל שמשמעות הגמ' היא באמת ע"ג הגחלים ממש, אלא שלעניין היתר שהיה מצד קושי הרוח אין צריך לזה כמו שאין צריך שיהיה מחוץ לתנור, ואורחא דמילתא נקט, אבל לרי"ף וסיעתו יהיה הפירוש שנקטה הגמ' דוקא אגומרי, כי זו הסיבה שמותר אחר מב"ד כי אז חושש שיחרך ולא יחתה להפסידו כיון שראוי לאכילה, וא"כ שוב אין זה מובן מדוע תלו המג"א והגר"א שלרמ"א יהיה מותר גם כשאין זה ע"ג הגחלים ממש וצ"ע.

הט"ז אכן איננו תולה את המחלוקת מה יהיה הדין לשיטת הרי"ף אחר מב"ד בפירושי הרמב"ם ורש"י בביאור הגמ', אלא כתב בפשטות שכן מוכח מלשון הטור, שהזכיר את היתר המשנה לצלות בשר בצל וביצה, ולא כתב "ע"ג גחלים", ואילו הרמב"ם כתב שהטעם שמותר בבשר בצל וביצה אחר שראויים לאכול (דהיינו כמב"ד) הוא משום ש"אם יחתה יחרוך אותן **שעל גוף האש הם**", משמע שהם על גוף האש ממש²². א"כ מוכח שיש בזה מחלוקת בין הטור לרמב"ם, שלטור מותר לכ"ע כל עוד אין הפסק בינו ובין הגחלים ולרמב"ם רק אם נמצא על הגחלים ממש, אך לא כתב כמ"א שהא בהא תליא, אולי מחמת מה שהקשינו.

אמנם קשה לפי הבנה זו בלשון הרמב"ם שכוונתו להעמיד ההיתר דוקא ע"ג הגחלים ממש, שהרי בלי"ק העמידה הגמ' את המשנה ש"אין צולין בשר בצל וביצה" בתנור שלא שריק, וא"כ ללשון זו מבואר שסתמא דגמרא בהכרח כחנניה, כי להעמדה זו אין מדובר בבישראל אגומרי, וא"כ אין טעם להתיר לחכמים כי אין חשש חירוד, וא"כ היה צריך הרמב"ם לפסוק כחנניה דבזה לא נחלקו הלישנות.

עכ"פ לפי הבנה זו אי"צ לתלות בהכרח את המחלוקת זו בזו, ופסק השו"ע שפסק בסעיף ב שמותר לתת בשר בצל וביצה דוקא ע"ג הגחלים ממש הוא מחמת לשון הרמב"ם שהתיר רק במציאות שהבשר על גוף האש²³ ודלא כר"ן (לפי לשונו שלפנינו) והטור. גם בב"י לא כתב כמ"א שלפי השיטה החולקת על הרמב"ם כאן בהכרח תשתנה ההבנה במקום ההיתר לרי"ף וסיעתו, ואכתי צריך להבין את דברי המג"א.

²¹ קצת משמע מדבריו שלא כמו שפירש הגיה"ל לעיל דברי הרמ"א שראוי לחוש לכתחילה לשיטת הרי"ף, דא"כ עדיין יש מזה נפק"מ. אמנם הגיה"ל כאן הגיב את דברי הגר"א.

²² בדעת הגר"א (לפי הבנת הגיה"ל בדבריו) קשה לומר כן, שהרי את המקור לדברי הרמ"א לא ציין לטור, ואעפ"כ הבין שיש נפק"מ מדברי הרמ"א אליבא דהרי"ף, וקשה מדוע תלוי זה בזה וצ"ע.

²³ מלשון ב"י משמע שגם מה שר"ן להתיר זהו משום שמונח ע"ג הגחלים ממש, אך בלשון הר"ן לפנינו מבואר ללא שההיתר לרי"ף הוא משום שאין דבר מפסיק בינו ובין האש ומשמע שאפי' אינו ע"ג האש ממש מותר.

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף א-ג – שהיית צלי ג. דין בשר גדי על גחלים

כתב השו"ע: "אין צולין בשר בצל וביצה... אפילו הוא בשר גדי", וכתב ע"ז המג"א:

"ואפי' שריק אסור להרב"י בס"א משא"כ לרמ"א שרי בשריק"

וקשה מדוע התיר לשיטת הרמ"א דוקא בשריק, שהרי קאי על בשר גדי וגם בלא שריק שרי לשיטת הרמ"א בגדי. ואולי י"ל שסובר המג"א שגם הרמ"א מודה לסברת הרמב"ם שכיון ששם בשר ע"ג הגחלים ממש איננו מקפיד אם יחרך וה"ה שאינו מקפיד אם תזיק לו הרוח כדי למהר בישולו, ולכן אם אין היכר ע"י סתימה בטיט אסור גם בגדי, כי אף שקשה ליה זיקא יבא לחתות כדי למהר הבישול, וצ"ב מה מקור סברה זו, דמלבד מה שלרש"י אין מקור בגמ' לסברת הרמב"ם, מסברה היה מקום לחלק בין מה שאיננו מקפיד שלא יתחרך שזה חזינן ממה ששם את הבשר על הגחלים, אבל מהיכא תיתי שגם איננו מקפיד שיוזק ע"י הרוח? ואולי כוונת המג"א אינה מכח סברת הרמב"ם, אלא שס"ל שהרוח לא מזיקה לגדי כשנמצא על הגחלים ממש, וגם בזה צ"ב מה מקורו.

במ"ב (ס"ק יז) אין הכרח שסובר דין מחודש זה שכי' המג"א, כי רק כתב שכשטוח מותר בכל גוני דהיינו אף בבשר שור ועז, וכן בגר"א משמע שהדין לפי הרמ"א הוא כמו בסעיף א, ואולי גם בכוונת המג"א יש לדחוק שהזכיר 'בשריק' כיון שבשריק מותר בכל גוני ואף בבשר שור ועז, וקאי על ה"אפי" שכולל גם עז, אבל מודה שבבשר גדי מותר לרמ"א גם בלא שריק וצ"ע. בלשון הגר"א בביאורו משמע שלרמ"א הדין גם ע"ג הגחלים יהיה שוה למה שכי' הרמ"א בסעיף א, עיי"ש.

לשיטת הבה"י מבואר עכ"פ במג"א שע"ג גחלים ממש אסור בגדי אפי' בשריק, והטעם כתב הדגול מרבבה כי כיון שנמצא ע"ג גחלים לא תזיק לו הרוח כ"כ אם יפתח הסתימה לחתות, וכוונתו שכיון שחום הגחלים סמוך לו מאד לא יצטנן ויתקשה¹⁰.

חזין בדיעבד – סעיף ג

השו"ע הביא כאן שנית את הדין שנוזר לעיל ברג שהמאכל נאסר אם השהה באיסור בין שוגג ובין מזיד.

ע"פ מה שכתב המג"א (הבאנו לעיל) שבדיעבד אם השהה בתנור שאיננו טוח בטיט בשר עז מותר משום שהרבה ראשונים מתירים בזה כרב אשי, כתב הבה"ל שה"ה שמותר בדיעבד אם השהה בתנור פתוח בשר גדי ועוף כיון שהרמב"ם והש"ע מתירים בזה. ואם כן האיסור הוא רק כאשר השהה באופן שאסור לכ"ע, דהיינו בצלי על הגחלים ממש, או בקדירה כשאין התנור טוח בטיט, וכן השהה דבר שלא קשה לו הרוח כגון בשר עז.

עוד כתב הבה"ל שאף אם השהה באופן האסור לכ"ע מאכל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי קודם השקיעה, אבל המאכל יספיק להגיע לכדי מאכל בן דרוסאי קודם שהגיע זמן השקיעה לדעת ר"ת וסיעתו מותר לאכלו בדיעבד כיון שלדעת ר"ת מותר היה אף לכתחילה לעשות כן, וכתב הגר"א נבנצל בשם הגרש"ז שלמנהגנו שנהגו לגמרי דלא כר"ת, אף להקל בדאורייתא לעשות מלאכה למוצי"ש

¹⁰ ניתן לומר שזה הביאור גם לשיטתו בדעת הרמ"א כמ"ש לעיל, אלא שלפירוש רש"י לא מציענו מקור מפורש לחילוק בין על הגחלים ממש לתנור מגולה, ולכן יש בזה קצת דוחק.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

קודם השקיעה לשיטתו, אין מקום לסמוך על ר"ת אפי' לעניין דיעבד, ואם משנתכסתה השמש לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אסור לאכלו.

יש להעיר שמשמע כאן בלשון המג"א והמ"ב שדוקא בדבר שיש פוסקים שמתירים אף לכתחילה אין לאסור בדיעבד, אבל אם לכ"ע יש בדבר איסור דרבנן, אף שבדיעבד שרי לחלק מהפוסקים אין להתיר בדיעבד ואין אומרים שזהו ספק דרבנן כיון שלא קי"ל כאותם הפוסקים, וכן משמע במש"כ המג"א לעיל רנ"ג ס"ק לו לעניין מעשה גוי, שכתב שאם גוי נתן תבשיל צונן ע"ג האש אסור בדיעבד לרמ"א, כיון שהוא איסור דאורייתא ע"י ישראל, אף שלשיטת הרשב"א מותר בדיעבד כיון שאיסורו ע"י ישראל הוא רק מדרבנן (כי ס"ל שאין בישול אחר בישול גם בלח שנצטנן), אבל אם נתן תבשיל צונן בצד האש שבזה מתיר הרשב"א ע"י ישראל אף לכתחילה מותר התבשיל בדיעבד^{טז}.

^{טז} וע"ע במ"ב ברי"ט טי"ח בשם הפמ"ג ומש"כ שם בס"ד.

סעיף ז - שהיית פירות חיים

א. דין שהיה בפירות שראויים לאכלם חיים

פסק הטור (סוף סימן רנז) שמותר לתת פירות חיים שטובים לאוכלם חיים סביב הקדירה, אע"פ שלא יצלו קודם חשיכה כמב"ד, כיון שהם יותר טובים לאוכלם כמו שהם ממה שנתבשל כמב"ד, ויסוד דבריו בתוס' (מח. ד"ה דזיתים). אמנם העיר הגר"א שהתוס' לשיטתם שפסקו כחנניה שאחר שנתבשל כמב"ד מותר להשהותו ע"ג כירה שאינה גו"ק, אבל לרי"ף וסיעתו אסור, אך כבר תירץ המג"א, והביאו בשער הציון, שכאן מותר כיון שדינו כצליה שהפירות סמוכים לגחלים ולכן מותר לכ"ע כיון שלא יבא לחתות אחר שראוי לאכילה שמא יתחרך".

ודייקו האחרונים (מ"א, מ"ב ועוד) שאין זה דומה לדין בצל וביצה שאסור אף בצלי כשאינם מבושלים כמב"ד, כיון שאף שלפעמים אוכלים אותם חיים אין זו דרכם. וה"ה לכל דבר שעיקר דרך אכילתו היא מבושלת שאסור לתתו אם לא נתבשל כמב"ד.

ב. דין בישול בפירות חיים

הטור והשו"ע פסקו שכיון שנתן פירות שאינם מבושלים סביב הקדירה אסור להחזיר את הכיסוי עליהם בשבת, שהרי נמצא ממהר בישולם בשבת. ועיי' בזה להלן בסי' שיח, סעיף יד"ה.

" וכתב שגם הגר"א מודה לזה, ומה שכתב שהתוס' לשיטתם זהו בגלל שלא הזכיר השו"ע בלשונו שהפירות על הגחלים וא"כ משמע בפשטות שישם את הפירות להתחמם מחום הקדירה, ויש להוסיף שבפשטות כיון שכדי להתיר בצלי הצריך הרמב"ם והשו"ע שיהיה ע"ג הגחלים ממש, היה לו לנקוט בהדיא שהפירות ע"ג הגחלים ממש כיון שזו סיבת ההיתר, ואף שנקט קדירה משום סיפא כמ"ש בשע"צ (ס"ק כג) היה צריך לפרש גם את עיקר ההיתר, וא"כ משמע שלא מיירי דוקא בדחי, אך קשה כיצד סתם כאן כדעה השניה לעיל ברנ"ג, א ולכן כתבו האחרונים שכוונתו כנ"ל, וצ"ע".

" כתב המ"ב (ס"ק כג) שמה שאסור להחזיר הכיסוי זהו אע"פ שמצד הקדירה מותר כמו שנתבאר בסימן רנז סעיף ד, ודבריו בזה צ"ע, שהרי פירש המ"ב שכאן מיירי שהקדירה על הגחלים וא"כ אם מכסה באופן שיש בו משום הטמנה אין היתר אף להשאיר את הכיסוי מע"ש על הקדירה כיון שהיא הטמנה בדבר המוסיף הבל, אלא ע"כ מדובר כאן בהטמנה במקצת שאינה אסורה כלל בשבת גם ללא הדין בסימן רנז, ואולי המ"ב סובר שכלול דין השו"ע כאן גם אם נתן את התפוחים סביב קדירה רותחת שמוטמנת בכרים וכסתות, וכמו שנקטו התוס' (הנ"ל), שאם הטמין עם הקדירה, דהיינו בהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, שאז מותרת החזרת הכיסוי על הקדירה כיון שנטלו בשבת ובגלל התפוחים יש בדבר איסור בישול.

סעיף ה – שהיית פת באפייתה

א. פסיקת החלכה בדיון קרימת פנים

בגמרא (יט):

"מתני'... אין נותנין פת לתנור עם חשכה ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום רא"א כדי שיקרום התחתון שלה... אין נותנין את הפת כו': איבעיא להו תחתון האיך דגבי תנור או דילמא תחתון האיך דגבי האור ת"ש ר"א אומר כדי שיקרמו פניה המדובקין בתנור".

ונחלקו הראשונים בביאורה, רש"י פירש שפניה הדבוקים בתנור קורמים מאוחר יותר מפניה שכלפי האור, וא"כ למסקנת הגמ' ר"א מחמיר ות"ק מיקל. התוס' לעומתו פירשו ע"פ הירושלמי שר"א מיקל, דהיינו שפניה שכלפי התנור הם הממהרים לקרום, ולפי"ז ת"ק מחמיר ומצריך שיקרמו כל פניה אף שכלפי האור, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ ופסק כת"ק. הר"ן פסק כר"א משום שגרס ר"א בן יעקב וקיי"ל שמשנתו קב ונקי, אך רוב הראשונים לא גרסו כן, וא"כ לכאורה צריך לפסוק כת"ק, ותלוי במחלוקת הראשונים אם לקולא כירושלמי או לחומרא כרש"י.

הרמב"ם פסק (ג, יח):

"אין נותנין את הפת בתנור עם חשיכה ולא חררה על גבי הגחלים אלא כדי שיקרמו פניה שהם מודבקים בתנור או באש".

וכתב הרב המגיד שכוונת הרמב"ם לפסוק כר"א משום בעיא דגמ' אליביה או משום שבא לפרש ולא לחלוק, וכוונתו לכא' שכמו שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה ר"א לקולא, ולכן פסק הרמב"ם שמשקרמו פניה הממהרים לקרום תחילה בין אם אלו פניה המדובקים בתנור או באש מותר לתתה עם חשיכה, ואפשר שנקט הרמב"ם לשון זו משום שאין זה מוחלט אלו פנים יקדמו לקרום, ותלוי הדבר בצורת התנור והפת.^ט

מין הב"י הביא רק את שיטת רש"י שר"א לחומרא, וע"ז הביא את דברי הר"ן שפסק כר"א והה"מ שפירש בדעת הרמב"ם כן, וממילא התקשה מדוע נקט "או באש" שהרי אם פסק כר"א לחומרא צריך שיקרמו דוקא פניה המדובקים בתנור, ופירש שהרמב"ם והטור מחלקים בין חררה לפת, שאע"פ שבפת צריך שיקרמו פניה שכלפי התנור, בחררה די בקרימת פניה שכלפי האור², ופירש הפרישה בטעמו כיון שהיא דקה ומתבשלת מהר יותר.

^ט ע"י פרישה שתלה זאת האם עדיין הגחלים בתנור או לא, ואף לשיטת הרי"ף שהחזיתר הוא משום שאם יחתה יחרוך, אף אם אין כעת גחלים הרי כל האיסור הוא משום שמא יתן בתנור עם גחלים ויחתה ואז לא יבא לחתות כיון שאם יחתה יפסיד.

² גביאור המשנה י"ל ע"פ זה שאע"פ שדברי ר"א אמורים בין על חררה ובין על תנור, ספק הגמ' הוא דוקא גבי תנור, דגבי חררה לא שייך להסתפק מהו התחתון כיון שיושבת על הגחלים וא"כ הצד הדבוק בגחלים הוא התחתון, ורק כלפי פת בתנור שדבוקה במאונך יש להסתפק מהו התחתון. כנלע"ד.

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ה – שהיית פת באפייתה

אמנם בלשון הרמב"ם נוחים דברי הבי"ה להאמר כיון שנקט לי "או באש", משמע שדבוקים באש וזה שייך יותר גבי חררה, אך בלשון הטור שכתב "או פניה שכנגד האש" זהו דוחק טובא לומר שקאי על חררה כאשר אין לדבר רמז בלשונו כלל (וכן דייק הגר"א). עוד קשה שלפ"ז צריך לומר שחזר בו הרמב"ם ממש"כ בפי"ה"מ בין בפירוש ובין בדין, ובשלמא בדין יש מקור לומר שחזר בו כיון שפסק (לגירסת הה"מ, וכ"ה לפנינו) שמדובר בפניה המדובקים בתנור, אך מדוע לומר שחזר בו ממה שפירש שר"א לקולא.

מכח קושיות אלו ועוד דחו האחרונים את דברי מרן הבי"ה וכתבו שהעיקר להלכה לפסוק לקולא כר"א, ואף בלשון השו"ע שחילק בין פת לחררה כתב המג"א שאין כוונתו כמבואר בב"י, אלא כוונתו לפסוק לקולא ופת דרכה שקורמים קודם פניה שכלפי התנור, ובחררה דרך שקורמים קודם פניה שכלפי האור, ובאיזה צד שקורם סגי, וכן פסק המ"ב.

הגר"א כתב שאין דרך הרמב"ם לפסוק כיחידאה אף אם בעיא דגמ' אליביה^{כא}, ולכן פירש שכוונת הרמב"ם לפסוק כת"ק כמו שפסק בפי"ה"מ, אלא שחזר בו ממה שפירש שר"א לקולא וס"ל שאין זה קבוע איזה פנים קורמים קודם, ולכן אליבא דת"ק לא הסתפקה הגמ' כי במה שיקרום קודם סגי, וסברת ר"א שהולכים תמיד אחר הפנים הדבוקים בתנור^{כב}, ואם כן לעתים דברי ר"א לחומרא, אך קי"ל כת"ק.

ב. חוטי' נמשכין הימנו

בגמ' (מנחות עח:): מבואר שמשקרמו פניו של הלחם נקרא לחם, ומבואר שם ששיעור זה מקביל לשיעור שאין חוטי' נמשכין מהלחם כשפורסו^{כג}, וכתבו התוס' שם שה"ה למה שמצינו שיעור זה לענין שבת, וכן פסק הרמ"א. וקצ"ע לפי"ז במה נחלקו התנאים, שהרי השיעור שאין חוטי' נמשכין הימנו הוא שיעור ברור, וא"כ ניתן לבדוק בקלות האם פת שקרמו פניה מצד אחד נמשכין חוטי' הימנה או לאו, אלא א"כ נאמר שברייאת זאת במנחות היא כאחת מן השיטות ופשוט שהיא אליבא דהלכתא. לדברי הגר"א ניחא טפי, כי לדבריו כל השאלה היא מתי אפשר לראות מבחוץ שהפת אפיה עד שאין חוטי' נמשכין הימנה, והמחלוקת אם לסמוך רק על קרימת פנים שכלפי התנור שאיננה נתונה לשינוי או גם על צד האור, אך הכל מכוון לשיעור אחד מצד הפת, אך לפי הראשונים שאלו שני שלבים שונים תמיד, צריך לדחוק כפי שכתבנו.

ג. מאפה עבה או ממולא

כתב הבי"ה בשם הסמ"ג, הסמ"ק והתרומה שפשיטא או פלדון צריך לתתם כדי שיקרמו מבעוד יום משני צדדים, ויתבשל המילוי שבתוכם כמב"ד, והביאו הרמ"א בשו"ע. והקשה המג"א דכיון שהרב"י פסק בשו"ע להקל (ע"פ מה שדחק המג"א לפרשו דלא כב"י) ולהצריך רק צד אחד בפת, היה צריך הרמ"א להביא את דעת הסמ"ג שהצריך שני צדדים בשם י"א. ואף שבפשטות קושיה זו עצמה אינה

^{כא} וכתבא פשוט לו דלא כטעם השני ש"כ הה"מ שסובר שר"א בא לפרש, שהרי בלשון הגמ' אין רמז לזה שבא לפרש, ואולי גם הה"מ מסתמך על זה שבעיא אליביה, וא"כ משמע שבא רק לפרש, וגם זה נראה לגר"א דוחק.

^{כב} נראה הסברה משום שהחום של הפנים הדבוקים בתנור מעיד יותר על כלל הפת כי נובע מחום התנור ולא משינוי מקרי בעוצמת האש, שיכול לגרום לקרימת פנים אף שהפת אינה אפיה.

^{כג} מבואר ששיעור זה הוא בכלל הפת, ואין הכוונה שפורס רק את הפנים ואין חוטי' נמשכין מהן.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

קשה כ"כ לפי פשטות השו"ע שפסק לחומרא, כתב הגר"א שמפורש בדברי הסמ"ג והתרומה שפוסקים כר"א לקולא, וא"כ סותרים דבריהם מיניה וביה. ותיירץ הגר"א שמקור דבריהם בירושלמי שהביאו התוס' שמודה ר"א בלחם הפנים, וטעמא בגלל שהוא עב וקרימת פנים מצד אחד אינה מועילה לדעת שכל הפת אפוייה, ולכן בדבר עבה מודו כ"ע דבעינן שיקרמו פניה משני צדדים. המ"ב הביא את תירוצו להלכה, וכתב שאף בדבר עב ניתן לסמוך על השיעור שאין חוטין נמשכין הימנה^{טז}.

הדגול מרבבה תירץ^{טז}, שכיון שמדובר בדבר ממולא, כל צד של המילוי נחשב כדבר בפ"ע, ולכן הצריך הרמ"א שני צדדים כדי שבשניהם יקרמו פניה, וגם את תירוצו הביא המ"ב להלכה^{טז}.

בכל אופן מבואר שבדבר ממולא צריך גם שהמילוי יתבשל כמב"ד, כי אל"כ עשוי לחתות בשביל המילוי, ולא יחשוש לחירוכה של הפת.

ד. רדיית חפת

ישנן שלוש סוגיות הסותרות לכאורה בדין רדיית פת בשבת. הגמ' (ג: ד.) הסתפקה האם התירו למי שהדביק פת בתנור לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת וסקילה. מבואר בדברי הגמ' שבלא"ה ישנו איסור ברדיית פת בשבת. לעומת^{טז} במשנה שאנו עוסקים בה בסעיף זה מבואר שמותר להשהות פת בתנור אם קרמו פניה, וא"כ משמע שאין איסור לרדותה בשבת. ובגמ' בפרק כל כתבי (קז:) ישנה ברייתא:

"תנו רבנן: שכח פת בתנור וקידש עליו היום - מצילין מזון שלש סעודות, ואומר לאחרים: בואו והצילו לכם. וכשהוא רודה - לא ירדה במרדה אלא בסכין. איני? והא תנא דבי רבי ישמעאל: לא תעשה כל מלאכה - יצא תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה! - כמה דאפשר לשנויי משנינן".

מבואר בגמ' שמותר לרדות עד שיעור שלוש סעודות בשינוי, ולא יותר.

ביישוב הסוגיות הביא הב"י שלוש שיטות:

(א) דעת הרמב"ן - גם באופן שמותר להשהות פת בתנור, מותר להציל רק בשינוי ורק לצורך השבת (או להצלתו מאיסור), ונלע"ד שמה שכתב לצורך השבת כוונתו לכו"ע כשיעור מזון ג' סעודות, שהרי לפי"ד לא מצינו כלל חילוק בין השהה באיסור להשהה בהיתר, ואם כן גם בהשהה בהיתר מה שמותר הוא כשיעור שלש סעודות^{טז}.

(ב) דעת הר"ן - הברייתא בכל כתבי עוסקת דוקא ב'שכח', דהיינו באיסור וכיון שהשהה באיסור צריך לשנות ברדייתו, אבל אם השהה בהיתר אין צריך לשנות ומותר לרדותה כדרך משום צורך השבת,

^{טז} מסברה הדבר פשוט כמו ש"כ המ"ב כיון ששיעור זה הוא בכל הפת אין סברה לחלק בין פת עבה לדקה, אך לא הגענו מה שכתב שמוכח כן בסוגיה במנחות עה; עיי"ש.

^{טז} ע"פ פירוש המג"א, שכן בדעת הסמ"ג עצמו כתב שפוסק לחומרא, ולכן הרמ"א השמיט את דין עוגה ש"כ שם.

^{טז} אם כן להלכה - דעת המג"א והס"ז שהרמ"א פוסק להחמיר בכל פת להצריך קרימה משני צדדים, ודעת הגר"א, הדגול מרבבה והחמוד משה (הובא במ"ב), שגם הרמ"א פסק לקולא בפת ורק לגבי פשטידא וכד' מצריך שני צדדים.

^{טז} ומה שנחלקו המ"ב והפמ"ג זהו דוקא בדעת הר"ן כמו שביאר להלן.

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ה - שהיית פת באפייתת

דכיון שאיסור רדייה אינו שבות אלא איסור קל יותר משום עובדין דחול הותר לצורך מצוה^כ. השו"ע פסק כשיטת הר"ן ובביאורו נחלקו הפמ"ג והמ"ב, הפמ"ג פירש כוונתו שמותר רק בכדי שהיה לו מזון ג' סעודות, ואילו המ"ב פירש שלר"ן מותר כל עוד הרדייה היא לצורך שבת גם יותר ממזון ג' סעודות וכתב שעוד אפשר לומר בדעת הר"ן שגם אם יש לו די למה שרוצה לאכול בשבת אבל רוצה דוקא בפת שבתנור, חשיב צורך שבת ומותר לרדות כדרכו כיון שהשהה בהיתר אחר שקרמו פניה^כ.

ג) שיטה נוספת הביא הב"י בשם המ"מ שכתב לחלק בין השהה בהיתר להשהה באיסור, שאם השהה בהיתר אין הגבלה לשיעור אותו מותר לרדות, אבל החמיר להצריך שינוי גם כשהשהה בהיתר. השו"ע לא פסק כוותיה כלל, אבל המ"ב בשם האליה רבה כתב שיש להחמיר כדעתו להצריך שינוי גם כשהשהה בהיתר כיון שזו היא דעת הרבה מהראשונים, וכן הביא הד"מ בשם הרא"מ.

גזירת שוגג אטו מזיד

אם השהה פת בתנור במזיד טרם שקרמו פניה פסק השו"ע שאיסור לאוכלה עד כדי שיעשה למוצ"ש^ל, ואעפ"כ בשוגג מותר כדי מזון ג' סעודות, ולא כתבשיל שגזרו שוגג אטו מזיד. את טעם היתר האכילה של הפת שהשהה בשוגג, פירש הב"י בשם הר"ן^ל, המג"א והמ"ב שהתירו משום שעיקר מצות שבת בג' סעודות והתירו לצורך השבת^כ. ועל פי זה כתב המ"ב שגם אם השהה תבשיל באיסור בשוגג, ואין לו שום דבר אחר לאכול מותר לאוכלו כדי שלא יעבור על איסור תענית בשבת. עוד כתב שאם יש לו כדי ג' סעודות אף שאין לו פת שלם ולחם משנה אסור לרדותה, דרך משום עיקר המצוה התירו.

נפק"מ נוספת כתבו המג"א והמ"ב מביאור זה, שאף בתנורים שאין בהם איסור רדיה כאשר השהה באיסור אסור לאכול יותר מג' סעודות כי רק לצורך סעודת שבת התירו, וכתב המ"ב שלרדות את הפת מהתנור שאין בו איסור רדיה מותר אף אם אסור לו לאכלה, ונראה בסברתו שאין בזה איסור מוקצה כיון שמותרת לאוכלה לאחרים שאין להם מזון ג' סעודות.

^כ מבואר מהמשך לשונו שם, שהשוה זאת לתקיעת שופר שהותרה ללמד התעניות שכוונתו שמשום המצוה נדחה האיסור הקל, ולא שכיון שזוהו צורך שבת אין זה עובדין דחול. אך צע"ק לפי"ז מה הסברה לחלק בין השהה באיסור או בהיתר לעניין העורך לשעות שהרי בין כך ובין כך הביאור הוא שדוחין את האיסור משום צורך המצוה, ולא שאין דבר כלל איסור וא"כ מדוע לא נצריך אותו לשעות גם אם השהה בהיתר (ולשיטתו גם לא מציעו קנס כלשהו בשוגג בשהיית הפת), ויש לדחוק.

^כ בלשון הר"ן אין הכרח לדבריו, וכנראה טעמו משום שפירש שכל ההיתר לאכול את הפת, שלא כשאר שהייה שנאסרה בדיעבד אפילו בשבת, הוא שמפני מצות ג' סעודות בשבת לא גזרו שוגג אטו מזיד, וממילא טעם הגרייטא בכל כתבי שהצריח ג' סעודות דוקא ולא כל צורך שבת הוא משום קנס וזה לא שייך בשהה בהיתר.

^ל כתב המ"ב שפשוט שמותר לרדותה מיד למוצ"ש, ודוקא לאוכלה אסור.

^{לא} אין זה מפורש ממש בג"י לעניין זה, עיי"ש, אבל כך הביאו המג"א.

^כ בשם הגרי"ח כתב המג"א טעם אחר, שפת הוי"א מילתא דלא שכיחא שישווה משחשיכה טרם אפייתה, ויסוד דבריו בירושלמי, וכתב המג"א שאין לסמוך על טעם זה להקל אפי' יותר מג' סעודות בתנורים שאין בהם איסור רדיה, משום שדעת הרמ"ך להחמיר בהשהה באיסור אפי' בג' סעודות.

ח. שחיית פת קודם קרימת פנים לצורך מוצ"ש

כתב הכלבו (הובא בב"י), שאם יש לו מזון ג' סעודות מותר לו להשהות את הפת בתנור אף שלא קרמו פניה כיון שלא יבא לחתות בה שהרי בשבת אסור לו לרדות את הפת ואם כן מוכרח שהיא מיועדת למוצ"ש ואין חשש שימלך לאוכלה בשבת ויבא לחתות. כך גם פירשו האחרונים (מג"א, הגר"א, מ"ב) בדעת הרמ"א שכתב:

"אבל אם הוא טוח בטיט^ל או שאינו אופה לצורך שבת רק למו"ש, דיש לו זמן לאפותו, מותר דלא גזרינן בכה"ג שמא יחתה".

ואף שבפשטות לשונו משמע שעצם כוונתו לאפות למוצ"ש מועילה להתיר, מוכרחים להבין כן בדבריו, שהרי בסימן רנ"ג לא הביא הרמ"א את הדעה שהובאה בב"י להתיר שהיה לצורך מחר וכמו שכתב הביה"ל שם אין לשיטה זו מקום מעיקרא דדינא. ופשוט היה לרמ"א שאם אין לו מזון ג' סעודות לא שייך לומר שאופה למוצ"ש, שהרי רוצה לאכול את סעודות השבת ומוכרח שהאפיה היא לשבת ולא ראה צורך להזכיר דבהכי מיירי, ודוחק.

על פי ביאור זה כתב המג"א שבתנורים שלנו שאין בהם איסור רדיה אסור להשהות פת אף למוצ"ש אם לא קרמו פניה, משום שחוששים שמא יחתה.

ז. הצלה לאחרים

כתב הביה"ל שלשון השו"ע (שמקורה בברייתא) "אומר לאחרים בואו והצילו לכם" דוקא, ולו עצמו אסור להציל בשבילם משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך כיון שאיסור רדיה נדחה בפני כבוד השבת, ולא ידחה משום כבוד השבת של אחרים. ולכאורה דבריו תלויים בתירוץ התוס' בדין חטא כדי שיזכה חבירך. לתירוץ הראשון (יובא להלן בעז"ה) שכל שאין האיסור בא על ידו א"א חטא כדי שיזכה חבירך הדין עמו. אבל לתירוץ בתרא, שרק במקום שהלה פשע אין אומרים חטא כדי שיזכה חבירך, כאן מהכ"ת שפשעו בכך שאין להם אוכל לשבת. אמנם יש מקום לומר מסברא שכיון שאינו מצילו מאיסור דאורייתא אלא מביטול ג' סעודות שהוא דרבנן (עי' להלן רצא שהפסוק הוא רק אסמכתא לרוה"פ) אין אומרים בזה חטא כדי שיזכה חבירך, והמקור לומר כן מעצם לשון הברייתא שאומר לאחרים להציל ולא מציל להם בעצמו, אבל לזה אין מקור מהגמ' בדף ד, והמ"ב בסעיף ו פסק כתירוץ זה של התוס' ואם כן כיצד הביא מקור לדין זה מהגמ' בדף ד.^{לז}, ואולי יש לדחוק שסתם אדם שאין לו מזון ג' סעודות לשבת חשיב פושע כיון שמחוייב אפי' ללוות כדי לכבד את השבת כמבואר במ"ב בסימן רנב, ונפק"מ לפי"ז למקרה שאין לו ממי ללוות, ודאי לא חשיב פושע, וצ"ע.

^{לז} דין זה כשיטתו בסעיף א, עיי"ש, וכ"כ האחרונים.

^{לז} אה"כ ראיתי שהקשה כן הגר"א נגדצ"ב ב"ביעזק יקרא".

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ו - רדיית הפת כשהניחה בשבת

סעיף ו - רדיית הפת כשהניחה בשבת

א. חיתור הרדיה כשהניחה בשבת בשוגג

פסקו הטור והש"ע שמי שהדביק פת בתנור בשבת בין במזיד ובין בשוגג מותר לרדותה קודם שיגיע לידי איסור חטאת וסקילה:

"ואם נתנו בשבת, אפילו במזיד, מותר לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה".

הדין במזיד מפורש במסקנת הסוגיה בדף ד. לגירסת רוב הראשונים שהתירו לו לרדות קודם שיגיע לידי איסור סקילה. אמנם בשוגג ונזכר משמע לכא' בגמ' שאסור לרדות שהקשתה שם:

"אמר ליה רב אחא בר אבבי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה - למאן התירו? ואלא לאו - דאיהדר ואידכר - מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה..."

ומשמע בפשטות שכוונת הגמ' להקשות שכיון שאין חיוב חטאת כשנזכר אין להתיר לו לרדות כיון שלא יבא על ידי זה לחיוב נוסף על עצם מעשה האיסור שעשה, ואין מתירים לו איסור דרבנן כדי להפקיע איסור שעשה בשוגג, וכן פסק הראב"ן (סי' שלח), ואעפ"כ דעת רוב הראשונים (עי' תרא"ש, רמב"ן, רשב"א ועוד) שלמסקנת הגמ' גם בזה התירו לו לרדותה, כמו שהתירו כדי שלא יבא לידי איסור סקילה אף שאין בו חיוב סקילה בפועל ולא התחדש עליו חיוב נוסף^ל. לביאור זה כתב הב"ח שהתכוון הטור בלשונו "אפי' במזיד", שמה שנקטה הגמ' במסקנה "איסור סקילה", זהו משום שזו רבותא טפי, שהו"א לומר הלעיטהו לרשע וימות^ל, וה"ה לשוגג ואידכר. ואכמ"ל עוד בזה.

ב. חצורך בשינוי

כתב המג"א שכאשר רודה להנצל מהאיסור צריך לרדות בשינוי אם אפשר, כמבואר לעיל, וזו היא דעת המ"מ והר"ן, אבל הרמב"ן במלחמות כתב שאיננו צריך לשנות "שלא יהא מחזור אחר סכין ונמצא מתחייב בין כך ובין כך".

המ"ב כתב:

"אך כ"ז דוקא אם לא יצטרך להשהות עי"ז כדי שלא יבוא ע"י השהיה לידי קרימת פנים להתחייב עי"ז".

^ל כ"כ הרמב"ן. הרא"ש כתב שכל קושית הגמ' היא משום שבשוגג ואידכר לא שייך הלשון של איסור חטאת, כיון שחמור יותר מחטאת.

^ל לא הגעתי כ"כ סגרת הב"ח, דמה שייך לומר בזה הלעיטהו לרשע וימות, דבשלמא גבי כרם רבעי (ב"ק סט.) שייך לומר הלעיטהו וימות כיון שבשעת האיסור הוא גג, אבל כאן הרי רוצה לחזור בו מהאיסור ולעשות תשובה, ומה הו"א לומר הלעיטהו לרשע וימות, וצ"ע.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וציין ע"ז "עיין במלחמות", ודבריו הם כעין פשרה בין הראשונים, כי בלשון הרמב"ן מבואר שכגדר כללי לא הצריכוהו לשנות כדי שלא יבא עי"ז לאיסור, ואילו לר"ן אף אם יצטרך לשהות עי"ז, כל עוד אפשר לו לרדות בשינוי קודם שיגיע לידי איסור חייב לרדות בשינוי. והמ"ב כתב להתיר כרמב"ן במקום שיש שהות יותר בשינוי, והחמיר כשאין בשינוי שהות.

ג. אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך

בסוגיית הגמ' (ד.) מבואר שדוקא למדביק עצמו מותר לרדות, אבל לאדם אחר אסור כיון שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. התוס' שם הקשו מסוגיות אחרות ותיירצו ב' תירוצים מדוע כאן אין אומרים לאדם לעשות איסור קל כדי להציל חברו מאיסור חמור. תירוצ ראשון - כיון שאין האיסור בא על ידו. אמנם לצורך פו"ר מותר אף שלא בא על ידו משום שהיא מצוה רבה. תירוצ שני - כיון שהמדביק פשע, גם אם היה שוגג אין אומרים לאדם לחטוא כדי להצילו, אבל במקום שלא פשע בכך שעלול להגיע לחטא עושים איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור.

המג"א כתב שקיי"ל כתירוצ השני של התוס' שעיקר הטעם תלוי אם פשע או לאו, והביא ב' ראיות (א) התוס' בעירובין לב: (ד"ה ולא) נקטו רק תירוצ זה. (ב) פסק השו"ע בסימן שו (סעיף יד) שמי שרוצים להוציא את בתו לשמד מותר לחלל שבת כדי להצילה שלא תצא מכלל ישראל, ולתי' הא' הרי האיסור לא בא על ידו.

הגר"א בסימן ש"ו חולק על המג"א, דגם לתירוצ הא' מותר משום שהיא מצוה רבה להצילה שלא תצא מכלל ישראל, והרשב"א שחולק על דין זה זהו משום שתירץ אחרת מדוע מותר לשחרר חציו עבד ואין לו את הסברה שמצוה רבה שרי. ובדעת המג"א אולי י"ל שכיון שהצלה מחיוב סקילה לא חשיבא מצוה רבה לתוס', גם הצלה מאיסורים אחרים ומהוצאה מכלל ישראל לא חשיבי מצוה רבה וצ"ע.

דין נוסף פסק הרמ"א להלן בסי' שכח (סעיף י):

"מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו".

הגר"א שם כתב שדין זה הוא כתירוצ הא' של התוס', וצ"ע מדוע, כי אמנם לתירוצ הראשון דין זה מפורש בגמ' שאין אומרים לו חטא כדי שיזכה חברך, אבל גם לתירוצ הב' אין מקור להתיר כי אף שלא פשע הרי חילול שבת הוא איסור חמור, ואין מצוה גדולה כשמירת שבת כמ"ש הגר"א בסי' שו¹⁵, וא"כ מהיכ"ת להתיר לעשות איסור חמור אחד כדי להציל חברו מאיסור חמור אחר באונס, דמאי אולמיה דהאי מהאי, ואף שאין מפורש איסור זה בגמ' לתירוצ הב' לכא' צריך מקור להתיר ולא לאסור.

המ"ב פסק כתי' הב' של התוס' שעיקר הטעם תלוי אם פשע.

¹⁵ לגבי אותו חילול שבת שנזכר בסימן שכה, וא"כ אין מקום לתרץ שהבין הגר"א שמדובר על חילול שבת בדרבנן.

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ו - רדיית הפת כשהניחה בשבת

בתנורים שלנו

פסק המ"ב בשם הא"ר שאף בתנורים שאין בהם איסור רדיה אסור לרדות הפת להציל חבירו מאיסור כיון שהבצק מוקצה, ואין אומרים חטא וכו'. אמנם כתב שבתבשיל שאיננו מוקצה^ל גם אחר מצווה להורידו לאפרושי מאיסורא, כיון שאין בו איסור רדיה.

^ל כן צריך לומר בכוונתו, דאז"ל גם בזה אסור כמ"ש הא"ר, וכ"כ הגר"א נגנצל.

סעיף ז – רדיה בתנורים שלנו

פסק מרן הב"י בשם רבינו ירוחם, וכן הביא בשו"ע שבתנורים שלנו אין איסור רדיה בשבת אף ביותר ממזון ג"ס כיון שהפת מונחת על השוליים של התנור ולא מודבקת על דפנותיו כבימי חז"ל.

א. מחלוקת רבינו ירוחם וזרע"מ ברחת

אעפ"כ כתב רבינו ירוחם שאסור לרדות ברחת, משום שהיא מרדה שבימי חז"ל ואסור משום עובדין דחול, וכ"פ השו"ע. וכתב הגר"א שדעת הגמ"ר בשם הרא"מ שהביא הדרכי משה לחלוק ע"ז, שכתב שהפלי"ה אינו מרדה שבימיהם. ונלע"ד שהמחלוקת תלויה בטעם איסור רדיה בשבת, שהב"י למד כר"ן שטעם איסור רדיה הוא משום עובדין דחול, ואם כן הכלי שעמו רגילים לרדות בחול אסור לרדות בו בשבת משום עובדין דחול, ואילו הרא"מ סובר כרש"י (ג): שהאיסור הוא משום שבות, דהיינו שאע"פ שרדיה היא חכמה ואינה מלאכה, כיון שדומה למלאכה אסרו חכמים משום שבות, ולפי"ז פשוט שאם אין זה כלי שמיוחד לרדות מדופן התנור אלא להוציא הפת משוליו, אין סיבה לאסור בזה^ט. המ"ב פסק שע"י ישראל אסור להוציא ברחת, כפסק השו"ע, וע"י גוי מותר כי יש לסמוך על שיטת הרא"מ בזה.

ב. חזדיק באיסור

כתב המג"א על היתר השו"ע לרדות בתנורים שלנו שמיירי בהדיק בהיתר, ותמה על כך הביאור הלכה, דלמה יאסר לרדות אם הדביק באיסור, הרי כיון שיכול לרדות כדי מזון ג"ס יוכל לרדות הכל ולא יאסר הטלטול, וכתב ליישב לשון המג"א בדוחק עיי"ש^ב, ומפאת הדוחק כתב שיש להקל בהדיק באיסור לרדות רק במקום הפסד.

ג. לצורך חול

כתב המג"א:

"ונ"ל דוק' כשרוצ' לאכול ממנו בשבת אבל אסור לרדו' לצורך חול דאפי' טלטול בעלמא אסור כמ"ש בהג"מ ה' פסח דאסור להביא יין בשבת לצורך מ"ש ועמ"ש סי' שכ"ג וסי' תרס"ו".

דהיינו, ישנו איסור אפי' לטלטל הפת מהתנור אם הוא לצורך חול מדין הכנה מקודש לחול, וכתב המ"ב (בשם החמד משה) שאיסור זה הינו דוקא אם לא רוצה כלל מהפת לשבת, אבל אם רוצה חלק ממנה לשבת מותר לרדות כולה ולהחליט אח"כ איזו רוצה לאכול בשבת.

דין זה של המג"א צריך לי עיון רב, שהרי מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל אף אם אינו צריך לו בשבת, וכן התיר רש"י (ביצה מ.) לתת מנות לאורחים ביו"ט לסעודת הלילה. ומוכח לכא'

^ט אפשר גם לומר שגם לפירושו האיסור משום עובדין דחול, אבל רק אם דומה למלאכה יש בזה עובדין דחול, ואצ"ל.
^ב דקא' על רבינו ירוחם גופיה שסובר כדעת הרמ"ך שאם השהה באיסור נאסר באצ"ל אף מזון ג"ס, וממילא נאסר בטלטול.

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ז – רדיה בתנורים שלנו

מזה שאין דין הכנה מקודש לחול בדבר שעושה בשבת כדי שהחפץ ישמר עתה, אף אם אין צריך לו עכשיו כיון שעוסק בצרכו, ולא בהכנה מסויימת לחול, והכי נמי להוציא את הלחם מהתנור, כדי לשמרו היה צריך להיות מותר, ולא יספיק לזה מש"כ המ"ב שלא רצה המג"א להתיר לצורך הפסד כי יכול לאכול ממנו בשבת ולא יפסד, כי לפי דברינו במקום שיש הפסד ללחם אין כלל איסור, ואי"צ היתר מיוחד.

השש"כ כתב בשם הגרש"ז (פרק כח, סעיף פט) הגדרה דומה למש"כ, שאין איסור הכנה במה שרגילים לעשותו בלי לחשוב על התועלת שבעשייתו, וכתב בהערה ליישב דברי המג"א שכיון שאין רגילים לאפות בשבת ישנה מחשבה מיוחדת על תכלית ההוצאה מהתנור כדי להשתמש, ולא הבנתי הסברה, וצ"ע^{מא}.

^{מא} נפק"מ פשוטה מהגדרה זו של הגרש"ז היא שמוותר לשיטתו את מברשת השיניים אחר הצחצוח, ודלא כמו שהביא השיש"כ בהערה בפרק יד הערה קב בשם היביע אומר, וכ"כ האג"מ (אנ"ח ח"א קיב) לאסור לשיטתו המברשת אחר הצחצוח משום שמכין למחר, ולפי מה שנתבאר יש מקום להתיר כיון שזו דרך הפעולה ואין רגילים לחשוב על הצחצוח הבא אלא פשוט לשימור על המברשת, וצ"ע.

סעיף ח-ט - עססיות, תורמסין וחבית של מים

בסעיפים אלו מובא דין הגמ' (יח):

"מאן תנא להא, דתנו רבנן: לא תמלא אשה קדרה עססיות ותורמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה. ואם נתן - למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. כיוצא בו, לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה, ואם עשה כן - למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. לימא בית שמאי היא ולא בית הלל! - אפילו תימא בית הלל, גזירה שמא יחתה בגחלים".

וצריך בירור מה נתחדש בדין זה מעבר למה שכבר הביאו הטור והשו"ע בסימן רנג.

א. סייג בדין קידרא חייתא

הב"י הביא מחלוקת מהי המציאות בעססיות והתורמסין- רש"י פירש שאינם דומים לקדירה חיה כיון שהם צריכים הרבה בישול וגם עד מוצ"ש לא די להם להתבשל ויבא לחתות, וכ"כ התוס', הרא"ש, הטור והר"ן. בדומה לכך פירשו התוס', הרא"ש והטור גם בחבית של מים שהטעם משום שדרך לחמם אותה על אש נמוכה, כיון שצריך אותה למוצ"ש, ולכן יש חשש שהאש תדעך ויבא לחתות בה. לשיטתם אם כן, החידוש בדין זה הוא שאין דין קדירה חיה בדברים שצריכים בישול רב יותר משתספיק לו השבת.

הרמב"ם, לעומת זאת, פירש שהטעם שאינם כקדירה חייתא הוא משום שדרך להתבשל מהר ויבא לחתות בהם לאוכלם לפי שאינו מסיח דעתו מהם, וביאר הגר"א שהרמב"ם דייק זאת מהדמיון לחבית של מים שמתבשלים מהרה. ע"פ הרמב"ם א"כ החידוש בדין זה הוא שאין דין קדירה חיה בדבר שאין בישולו לוקח זמן רב ויוכל להיות מוכן לאכילה לסעודת הלילה, וכן פסק השו"ע.

בביאור הלכה משמע שהבין בדעת רש"י וסיעתו שגם חולקים על דינו של הרמב"ם וסוברים שיש דין קדירה חיה גם בדברים שקלים להתבשל, ותמה בזה על המג"א שמשמע ממנו לא כן. ולכא' מסברה אין נראה כן, דאף אם אין מקור מהגמ' לדינו של הרמב"ם לשיטתם, לכא' פשוט שטעמא דקידרא חייתא דמסח דעתיה מינייה לא שייך כלל בדבר שממהר להתבשל. וכ"מ גם מדברי הב"י לעיל בסימן רנג, שכתב שמדברי הגמ' והפוסקים משמע שדוקא בבשר יש דין קידרא חייתא למעט דברי הרמב"ם בפיה"מ, ולדברי הביה"ל לא היה לו להשמיט דברי רש"י והרבה הראשונים, דס"ל כן. אלא ע"כ שאין זה הכרח וכמ"ש.

ב. מחלוקת הב"י והגר"א בדין שוגג

כתב הב"י:

"ומדקתני סתם אסורין למוצאי שבת בכדי שיעשו משמע דאפילו בשוגג נמי אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשו וכדאסיקנא בפרק כירה (לח). משרבו משהים במזיד ואומרים שכחים אנו גזרו אף על השוכח, וכבר כתבתי זה בסימן רנ"ג (יד. ד"ה כל)".

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ח-ט – עוסקות, תורמסין וחבית של מים דהיינו, משהו הב"י דין זה לדין המפורש בגמ' להלן לח. שגם בשוגג ישנו איסור בדיעבד בשהיה, משום שגזרו שוגג אטו מזיד, ואפי' לר"מ שמיקל בדין המבשל בשבת בשוגג, וכך נראה היה פשוט שהרי זהו אותו דין עצמו שאנו עוסקים כאן בדין אשה שהשהתה תבשיל באיסור, וכן משמעות לשונו. אמנם גם הב"י בלשונו דייק מסתימת הברייתא ואם כוונתו שזהו אותו דין עצמו, קצת קשה מה צריך לדיוק זה, כאשר הדין מפורש בגמ'^{מב}.

אעפ"כ הגר"א חלק על מרן הב"י וכתב:

"אפי' בשוגג. ירושלמי והביאו סמ"ג ע"ש ועב"י וז"ל הירושלמי שם פ"ג הלכה א' תני לא תמלא אשה עססיות ותורמסין כו' ואם נתנה מ"ש אסורין בכדי שיעשו ר' אחא וכו' ר' ייסא אמר בשוגג כר"י א"ר מנא יאות אמר ר' ייסא דתני הנוטע בשבת שוגג יקיים מזיד יעקור ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור ר"י אומר חילוף הדברים הנוטע בשבת בין בשוגג בין במזיד יעקור בשביעית שוגג יקיים ומזיד יעקור למה מפני שהניית שבת עליו וכאן מכיון שאת אומר ימותין למ"ש בכדי שיעשו כמי שלא נהנה מחמת שבת כלל כו' ע"ש ואנן קי"ל כר"י במבשל וכמשי"ש כר"י דמבשל וה"ה לנוטע ועמשי"ל סי' שיי"ח ס"א ע"ש".

מביא הגר"א ירושלמי שפירש בהדיא שהדין בשוגג בברייתא זו תלוי במחלוקת ר"מ ור"י, וממילא הפנה למה שכתב להלן בריש שיי"ח לחלוק על מרן הב"י ולפסוק כר"מ ולא כר"י, וא"כ בשהיה עססיות ותורמסין מותר לשיטתו בשוגג. והדבר קשה דמ"ש מהדין המפורש בגמ' בדף לח. שגזרו שוגג אטו מזיד שמא ישהה שוגג ויאמר שוכח הייתי, ואם כן מוכרח שדעת הבבלי שלא כירושלמי זה. אך קושיה זו יש להקשות על הירושלמי גופיה דבסוגיה דגמרא לעיל שם (פ"ג ה"א), הכריע הירושלמי עצמו שלכ"ע גזרו שוגג אטו מזיד ב"שוכח תבשיל ע"ג כירה וקדשה עליו השבת", משום שנחשדו להיות מניחין ולא נחשדו להיות מבשלין (ל' הירושלמי שם), ולא הביא בזה הירושלמי כל מחלוקת, ואם כן כיצד מביא אח"כ בפשיטות שהדין בברייתא זו בשוגג יהיה תלוי במחלוקת ר"מ ור"י.

ולחומר הקושיה מוכרחים לענ"ד לייסד בדעת הירושלמי, דיש לחלק בין שוכח **תבשיל** לאשה הממלאת עססיות ותורמסין, דסתם תבשיל כתבו התוס' בריש כירה שנתבשל כמב"ד, וא"כ י"ל שבתבשיל גזרו שוגג אטו מזיד, משום שיבא האדם לטעות ולהשהות בשוגג. אבל בגדר האיסור להשהות תבשיל שלא התבשל כלל (בין אם האוקימתא כרמב"ם או כרש"י^{מב}), י"ל שאין צורך לגזור על השהייתו בשבת, שגם על זה נאמר טעמו של הירושלמי "שלא נחשדו ישראל להיות מבשלים בשבת". וביאור הדבר הוא שאף שטעם האיסור בשהייה זו שוה לטעם האיסור בשהיית תבשיל, בעיני בני האדם חמור יותר בישול של דבר שאיננו מבושל ולא יבואו להניח בשבת לבשל אף אם איסורו מדברי חכמים.

ע"פ זה יש ליישב גם את דברי רש"י (לח.) שכתב שספק הגמ' בשכח קדירה ובשלה בשבת הוא אליבא דמאן דאסר, וכתבו התוס' שם שגם לחנניה יש להעמיד בתבשיל שלא נתבשל כמב"ד, וע"פ מה שביארנו בטעם הירושלמי י"ל שזו גם סברת רש"י, שלא שייך לגזור שוגג אטו מזיד כשהקדירה נתבשלה ממש בשבת, כי חמיר לאינשי איסור בישול אפי' כשאיסורו מדברי חכמים וכמ"ש.

^{מב} אין להקשות מדוע הגמ' בדף לח. לא הביאה ראיה מברייטא זו, שכן הביאה שם ברייתא מפורשת יותר, עיי"ש.
^{מג} מבואר כן בלשון הגר"א שכתב לחלוק על הג"י עוד קודם שהביא כלל את שיטת רש"י וסיעתו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עפ"י נראה לדינא שלפי מה שבי"ה הביה"ל בריש ש"יח דיש לסמוך על דעת הגר"א כר"מ בשעת הדחק, יש מקום להקל בדיעבד בשוגג בשעת הדחק גם בדבר שעצם ביטולו היה בשבת. אמנם אין זה הכרח, כי גם אם קיי"ל כדעת הגר"א במה שכתב שם, אין זה ברור שגם במה שהכריע כאן כדעת הירושלמי קיי"ל כוותיה, שהרי בתוס' בדף לח. מבואר שחולקים ע"ז.

בדרך נוספת ניתן ללכת ביישוב דברי הירושלמי והגר"א, לחלק בין שוגג למזיד, דדוקא בשכח סובר הירושלמי שיש לחוש להערמה, אבל כאשר אין מדובר בשכחה, אלא בשוגג, דהיינו אומר מותר אין לחוש שיערים ויאמר שוגג הייתי, כי קשה להערים בזה, או שקל יותר ואין לקונסו, וכדעת הר"ן והראב"ד בביאור ספק הגמ' (לח). בעבר ושהה, ולפי"ז תולה הגר"א את דין זה במחלוקת ר"מ ור"י וממילא תלוי במחלוקתו עם השו"ע בפסיקות ההלכה בה, ואינני יודע כרגע להכריע בין הפירושים בדעתו.

ג. מדוע יש איסור שחייה במים

הקשה המג"א מדוע יש איסור שהיה במים כיון שנאכלים חיים, ולעיל בסעיף ד התיר השו"ע להשהות פירות חיים על האש, עיי"ש. ותיירץ שני תירוצים:

(א) מים אינם טובים לשתות חיים כפירות הנ"ל, והחימום משביחם מאד, וכעין דין בצל ותפוחי יער שנזכרו שם.

(ב) מדובר שרוצה את המים להדחה וצריך להם חמים דוקא^{מד}.

המ"ב בשם הגר"ז הכריע כתירוץ הראשון, שבכל אופן יש איסור שהיה במים, גם אם רוצה לשתות אותם כיון שמועיל להם החימום הרבה, והביא שכן מוכח במרדכי ועוד. אמנם כל קושיות הגר"ז על התירוץ הא' של המג"א הם לענין עצם איסור השהיה, אבל יש מקום לומר שעכ"פ לא יהיה איסור בדיעבד במים, דאף שיש איסור שהיה בהם כמו שהוכיח הגר"ז^{מה}, אין בהם איסור בדיעבד דומיא דדבר שמצטמק ויפה לו לשיטת הרי"ף, וכן מוכח בהגה"מ (פרק כירה, הביאור הרמ"א להלן בריש סימן רנז), שהשוה את הדין בדיעבד בהטמנה בתבשיל שנתבשל כל צרכו לדין מים שהוחמו בשבת ע"י הטמנה ולכן הקשה מאנשי טבריה, ואולי זו גם כוונת המג"א ליישב מדוע יש בחבית של מים איסור בדיעבד, אך דוחק קצת, כיון שהביא המג"א בלשונו מס"ד, ושם הנידון הוא גם לענין לכתחילה

^{מד} המג"א הפנה לדבריו בסוף רנ"ג שם ביאר שמותר להשרות את השומן בתוך מים חמים אצל לא לערות עליו משום איסור מוליד, עיי"ש.

^{מה} לשון הגר"ז:

"ובגוף הדין משמע בהדיא במרדכי ריש פרק כירה דמים לא דמי לפירות אלא לביצה. ואין סגרא כלל לדחוק ולומר דמיירי בהדחה, דהוה ליה לפרש, ומסתמא מיירי דומיא דביצה. וגם בגמרא דף ל"ז ע"ב דאמר רב שיש דסבירא ליה כתנא דמשהין חמין שלא הוחמו כל צורך ומשמע בהדיא דלא הוחמו כלל לא. גם כן דוחק גדול לומר דמיירי בהדחה כלים, דאמורא הוה ליה לפרש, ומסתמא מיירי דומיא דתבשיל.

ובר מן כל דין מציע מפורש במשנתנו מעשה שעשו אנשי טבריה כ' שאסרו בשתיה, ומשמע אף אם הוחמו (ואף אם הוחמו בשביל רחיצה אין לאסור בשתיה לפי סגרא זו) בשביל שתיה ולא משום הטמנה כמפורש שם בגמרא, ורשב"ם עצמו שהמציא היתר הפירות מתיר גם בהטמנה וכן דעת המרדכי ריש פרק כירה, מכלל דסבירא להו להלך בין פירות למים".

סימן רנד – המשך דיני שהיה – סעיף ח-ט - עוסקות, תורמסין וחבית של מים שמותר להשהות פירות ועל זה הקשה שפיר הגר"ז. מהמ"ב משמע עכ"פ שלא חילק בזה וס"ל שגם במים לשתיה יש איסור בין לכתחילה ובין בדיעבד, ודלא כהגה"מ, וצ"ע^מ.

להלכה הביא המ"ב גם את דינו של המג"א שיש איסור שהיה במים להדחה, אך הביא שהא"ר חולק ע"ז וסובר שאין חשש חיתוי במים להדחה, וכתב בשעה"צ שיש לסמוך עליו בשעת הדחק.

^מ אולי יש מקום לדקדק קצת שאין במים איסור בדיעבד גם מלשון הירושלמי, שכן דוקא בהניח **תבשיל** ע"ג כירה וקדש עליו היום, ולא בחמין, אף שהמשנה דיברה גם בהם, ושעמא משום שפשיטא ליה שבחמין אין איסור בדיעבד ולא חשיבא הנאה כ"כ, ודומה לתבשיל שמצטמק ורע לו שמוחר לירושלמי שם בדיעבד, אף שמשמע שאסור לכתחילה, ועוד יל"ע בדברי הירושלמי שם.

סימן רנו – תקיעות בע"ש

א. דין התקיעות בזח"ז

כתב הטור :

"שש תקיעות תוקעין בע"ש במקום גבוה כדי שישמעו כולם תקיעה ראשונה נמנעו אותן שבשדות מלעשות מלאכתן ואין הקרובים רשאים ליכנס עד שיכנסו גם הרחוקים ויכנסו כולם ביחד ועדיין החניות פתוחות והתריסין מונחין התחילו לתקוע תקיעה שנייה נסתלקו התריסין וננעלו החניות ועדיין החמין והקדרות רותחין על גבי הכירה התחילו לתקוע תקיעה שלישית סילק המסלק והטמין המטמין והדליקו הנרות שהה כדי לצלות דג קטן או כדי להדביק פת בתנור תוקע ומריע ותוקע ושובת כתב הרמב"ם ז"ל תקיעה ראשונה תוקע במנחה ושלישית סמוך לשקיעת החמה".

משמעות לשונו היא שתקיעות אלו הן הלכה פסוקה וכך יש לעשות, אך מרן השו"ע שינה וכתב:

"כשהיו ישראל בישוב, היו תוקעין בע"ש שש תקיעות, כדי להבדיל את העם מן המלאכה".

דהיינו שהיום אין תקיעות אלו נוהגות. ונראה שישוד דבריו הוא ברמב"ם (פ"ה הי"ח):

"כל מדינות ועיירות של ישראל תוקעין בהן שש תקיעות בע"ש, ובמקום גבוה היו תוקעין".

מבואר שתקנת חכמים לתקוע היתה על מדינות ועיירות של ישראל, ואילו בגלות לא היו עיירות ישראל, דבכל מקום היו גם גויים, ומפניהם לא יכלו לתקוע, ולכן כתב הרמב"ם ש"היו" תוקעים, וזה מה שכתב בשו"ע. אך עכ"פ גם לפי הרמב"ם מבואר שהלכה זו נקבעה לדורות, וכל מקום שיש בו עיירות של ישראל, צריך לתקוע בו שש תקיעות להבדיל בין קודש לחול כסדר הנזכר.

ע"פ זה צריך עיון מדוע אין תוקעים היום כסדר זה כעיקר דין הגמ', והמנהג הוא שיש צפירה אחת עם זמן הדלקת נרות הקבוע בלוח, ותקיעה זו היא כנגד התקיעה השלישית הנזכרת, אבל אין תוקעים ומריעים ותוקעים לקבל את השבת^א, ומשמע בלשון הגמ' שסדר זה הוא בדוקא, שאמר שם רשב"ג שם "מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין מנהג אבותיהם בידיהם", ולמה צריך להתיר מפני המנהג אם כל העניין הוא להזכיר את איסור המלאכה ואיך שיזכירו סגי. אלא ע"כ שזהו גדר שתיקנו חז"ל לקבל באופן זה את השבת, וכן יש לדייק מקושיית הגמ' שם שאי תוקעין ומריעין הו' להו חמש. מבואר שיש דין בדוקא בסדר של שש התקיעות, דאל"ה מאי איכפת לן שבני בבל יקבלו בחמש תקיעות את השבת, וכן כתב הגר"א נבנצל ב"ביצחק יקרא", שראוי לנהוג גם היום לתקוע ובלבד שיהיה באופן שישמעו כולם. אמנם מהגמרא בדף קיז: שהקשתה מדוע צריך

^א ואפי' בצפירה אין המנהג שמקבלים שבת על ידה, ודינים אנתה רק שתקיעה השלישית שמוחרת אחריה עוד לעשות מלאכה.

סימן רנו – תקיעות בע"ש – סעיף ח-ט – עססיות, תורמסין וחבית של מים לתקוע במקדש כיון שכהנים זריזים הם משמע שכל הצורך בתקיעות הא רק כדי שיהיה היכר, ולא דין עצמי כיצד לקבל שבת, וצ"ע, ועי' הערה².

ואולי יש ליישב טעם המנהג היום, כיון שבעונותינו רבים אינם שומרים את שבת קודש, ואין זה לכבוד השבת שיתקעו ברחובה של עיר לקבל את השבת וחלקם אינם שובתים, וגם יכשל חלק מהציבור בחילול שבת אחר התקיעות וירבה בכך האיסור. אמנם עפ"י ביישוב שכולם בני תורה אין טעם לחוש, ויש לקיים תקנת חכמים לתקוע.

ב. תחליפים לתקיעות

כתב הב"ח, שגם בזמן שאין ישראל ביישובם מתקיים דין התקיעות הראשונות ע"י מה שהשמש מזכיר סמוך למנחה לבשל דגים, ותקיעה שישית מתקיימת בברכו, שהוא קבלת שבת, ולדין המנהג שבמזמור שיר מקבלים שבת וא"כ הוא כנגד התקיעה השישית, וכמו שכתב הפרי מגדים שאין צורך להקדים את ברכו היום דדי בהקדמת קבלת שבת, וכך ניתן לקרוא ק"ש בזמנה. ואף שבשעה"צ כתב שלא ישמעו לנו ויגיעו לעשות מלאכה קודם ברכו אף אחר השקיעה, כהיום שכן הוא המנהג שכולם באים לבית הכנסת לקבלת שבת אין חוששים לזה³. כמו"כ כתב המג"א שראוי לשלוח איש לבטל הבעלי מלאכה בשעת המנחה כנגד תקיעה ראשונה.

ג. סגירת חנוניות

כתב המג"א שיש לסגור החנויות "כשעה קודם השבת", וכתב המחצית השקל (הובא בשעה"צ) שכוונתו לזמן מנחה קטנה כי היו מקבלים את השבת כשעה וחצי קודם השקיעה, שהרי אחר מ"ק מבואר בסימן רנא שאסור בעשיית מלאכה. וכוונתם כמו שנתבאר במג"א שם (ס"ק ד), שתקיעה ראשונה להבטל העם שבשדות ממלאכה היא בזמן מנחה גדולה, ותקיעה שניה לבטל העיר ממלאכה ולסגור חנויות היא בזמן מנחה קטנה, וכך ביאר הפמ"ג והביאור הלכה (ד"ה "העושה מלאכה") שם את דברי המג"א בס"ק א שם.

² אמנם גם לפי העולה מהגמ' שם המנהג בימינו מבטל דין זה כיון שאין היכר בזמן קבלת השבת בפועל ע"י הציבור לאיסור מלאכה, אלא שלפי הסוגיה שם ניתן לתקן הדבר גם ע"י תוספת צפירה ציבורית של קבלת השבת בפועל בהסכמת הציבור, ולא דוקא ע"י תקיעת שופר (וכן צפירה לסגירת החנויות בזמן מנחה קטנה, ובמקום שיש מרכזי תעשייה או חקלאות מחוץ לעיר צפירה לבטלם מעבודתם בזמן מנחה גדולה). אך נראה יותר שבמקום שיש צורך בהיכר צריך לעשות את ההיכר דוקא בתקנת חז"ל כסדר התקיעות, וכמו שהוכחנו מסוגיית הגמ'.

³ ובאמת בלשוננו במ"ב משמע דלא בירא ליה לחלוק על הפמ"ג ולכן כתב רק להקדים את קבלת שבת ולא כתב להקדים את ברכו.

סימן רנז - דיני הטמנה

סעיף א-ב - עיקר גזירת הטמנה

א. דין הטמנה

אומרת הגמ' (לד., לגירסת רש"י):

"אמר רבא: מפני מה אמרו: אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה - גזרה שמה ירתיה. אמר ליה אביי: אי הכי, בין השמשות נמי ניגזר! - אמר ליה: סתם קדירות רותחות הן. ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום - גזירה שמה יטמין ברמץ שיש בה גחלת. אמר ליה אביי: ויטמין! - גזירה שמה יחתה בגחלים".

אם כן, לפירוש רש"י וגירסתו, הדין שוה מבע"י ובבין השמשות - אסורה בהם הטמנה בדבר המוסיף הבל ומותרת הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל^א, ומשחשיכה אסור להטמין אף בדבר שאינו מוסיף הבל. ואף שגירסת הרמב"ם שונה^ב הכריעו הראשונים^ג כדעת רש"י.

בדבר יבש

בטעם איסור ההטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת כתב רש"י:

"גזירה שמה ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה, וירתיחנה תחילה, ונמצא מבשל בשבת".

וביאר הרא"ש, שסובר רש"י שיש בישול אחר בישול בדבר לח שנצטנן ולכן יש לחוש משום בישול. ומכך שלא רצה רש"י לפרש שהגזירה שמה ירתיה ויבא בתוך כך לחתות, ונגזר משום הבערה, מבואר שסובר רש"י שאין לחוש לכך שגם ירתיה וגם יחתה, וגם למסקנת הרא"ש שכתב שנראה לו כדברי רש"י משמע שסובר שגזירת הטמנה בדבר שאינו מוסיף היא דוקא בדבר לח, אבל בדבר יבש אין חשש כי אין בו איסור בישול, ולא חוששים שירתיח באופן שיבא לחתות, ושיבא להבעיר ממש אין חוששים, כי אין טועים בזה בשבת, ורק לעניין בישול יבאו לטעות ולסבור שמותר לבשל לח שנצטנן בשבת.

אך לדעת הראשונים הסוברים שאין איסור בישול אחר בישול גם בדבר לח (הר"ן והרשב"א) מוכרחים לפרש שהחשש שמה ירתיה הוא שמה ירתיה ויחתה ויעבור על איסור הבערה, וכמו שנקט הרא"ש בתחילת דבריו. ממילא לשיטתם איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הוא גם בדבר יבש.

^א קצ"ב גלשון הטור מדוע כפל לומר שמוחקר להטמין בדבר שאינו מוסיף גבין השמשות וחזר לומר שמוחקר מבע"י, דכ"ש הוא, ובדבר המוסיף אין מקום לסגרת הרמב"ם בדבר שאינו מוסיף לטא.

^ב לגירסת הרמב"ם מותרת הטמנה בדבר המוסיף הבל גבין השמשות כיון שטעם איסורו הוא משום שמה ירתיה הקדירה ויגלה ויכסה אותה, ובין השמשות אין לחוש לזה שכבר רתחה ונחה מרתחתה.

^ג הב"י הביא מהר"ן והרא"ש, וגם הראב"ד רמז שגירסת רש"י מיושרת יותר, וגם לפירושו בגירסת הרי"ף אין נפק"מ לדינא בינה לבין גירסת רש"י.

כך נראה לענ"ד הדלה, אך המ"ב והפמ"ג נקטו שטעם זה נכון לכ"ע ויש לחוש לחיתוי, ואסרו מטעם זה לכ"ע הטמנה של דבר יבש בדבר שאינו מוסיף הבל, ומדברי הגר"א בסי' שיי"ח (סעיף ד) מוכח כמו שכתבנו (והארכנו שם בהערה, עיי"ש), ועכ"פ גם אם כנים דברינו בראיה מדברי רש"י והרא"ש שמיאנו בפירוש הר"ן משום שלא מסתבר להם לחוש שירתיה ויחתה, לדינא יש לחוש לדעת הר"ן, וכן פסק השו"ע בסעיף ה בהדיא שיש איסור הטמנה אף בדבר יבש⁷, אך לפי דברינו תהיה נפק"מ לעניין דיעבד, שבכל מקום שיש מתירים לכתחילה אין מחמירים בדיעבד כמ"ש המג"א לעיל (רנ"ג, ז), וא"כ יש להתיר בדיעבד אם הטמין דבר יבש וצ"ע⁸.

ב. חזין בדיעבד

בגמ' (לט.) מבואר שכיון שעברו אנשי טבריה על איסור הטמנה אסרו להם חכמים את המים בדיעבד. מדין זה למדו הראשונים שיש איסור בדיעבד בתבשיל שהוטמן, אך כתב הרמב"ן דזה דוקא אם הוחם יותר ע"י ההטמנה אבל אם רק העמידה ההטמנה חומו הראשון לית לן בה, וכן פסק השו"ע.

הרמ"א בדרכי משה, וכן הב"י בסוף הסימן הביאו את דברי ההגה"מ (ריש כירה, כז: בדפוס וילנא החדש):

"והיכא דבשיל כל צרכו אף על גב דאסור להטמין ברמץ המוסיף הבל מ"מ אם שכח שוגג והטמין בדבר המוסיף הבל שרי לאכול או מצא גחלים לוחשות ובווערות סביב הקדירה ותחתיה מותר בדיעבד לאכול והא דאמר רב חסדא [דף לט א] ממעשה שעשו אנשי טבריא סמוך לקדירה (*אסור) [*שאסור] להטמין בדבר המוסיף הבל והתם אסרו לשתות מים שהוחמו בשבת התם כל עיקר היתה בדבר המוסיף הבל בחמי טבריא אבל מצא בשוגג גחלים מועטים או תחתיה ועיקר הטמנה היתה בדשן או בכר וכסת או דבר אחר של היתר התם מותר לאכול התבשיל אי נמי התם במזיד"⁹.

מבואר בדבריו שאין איסור בדיעבד בשוגג אם הטמין באיסור תבשיל שהתבשל כל צרכו, וחולק בזה על הרמב"ן הנ"ל, והביאו הרמ"א בשו"ע בשם וי"א, אך לא הביא את מה שכתב ההגה"מ דדינו דוקא בתבשיל שנתבשל כ"צ.

בטעמו של הרמ"א כתב הגר"א "כמו בשחיה בבישל כ"צ לדעת הרי"ף כמ"ש בסי' רנ"ג, א". והקשה בביאור הלכה בשם התוספת שבת מדוע כתב המג"א (ס"ק ז) דדינו של הרמ"א הוא דוקא בתבשיל שנתבשל כ"צ, דכיון שהטעם הוא דומיא דשחיה, הרי שם התיר הרמ"א מכמב"ד כחנניה וה"ה לדין

⁷ ואכן מקור דברי השו"ע שם בר"ן בשם הרשב"א שהם העומדים בשיטה שאין ביטול אחר ביטול גם בלא וממילא מוכרח דין זה לשיטתם. וכתב הגיה"ל שיתכן שלדין זה התכוון הרמ"א במה שהפנה בסעיף לעיין בסימן רנ"ג.

⁸ ובה לא שייך להתיר מטעם דברי הרשב"ם שמתיר הטמנה בדבר מבוטל, כי דבריו נאמרו דוקא לגבי הטמנה מע"ש, שטעמה משום חשש חיתוי, ודומה לגזירת שחיה, וכמ"ש הגר"א.

⁹ הט"ז תפס לעיקר את התינוח הראשון של ההגדה"מ ולכן חלק על פסק הרמ"א וכתב שגם בדיעבד יש להקל רק באופן שעיקר ההטמנה לא היתה בדבר המוסיף הבל, וכתב בשערי צדק שהרבה אחרונים חולקים על זה וסוברים כרמ"א (וכמו שמבאר בהגדה"מ גופיה, עיי"ש), ויש להקל.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כאן¹. וצ"ע רב בקושייתו דהא ההגה"מ גופיה לעיל שם כתב בשם רש"י, ר"ת וראב"י שהלכה כחנניה². וסברתו מבוארת, דאף שלא קיי"ל כרבנן דחנניה, הרי מבואר בסוגיה (בבעיא דעבר ושהה לרוב הראשונים), שאף למ"ד שאסורה שהיה במצטמק ויפה לו, אם השהה מותר בדיעבד, וא"כ ה"ה לדין בהטמנה, אף שאסורה גם לחנניה אחר מב"ד לכתחילה, מותר לאכול בדיעבד אם נתבשל כ"צ כמו שמצינו שם, כיון שאין זו הנאה כ"כ, וזו כוונת הגר"א בהשוואת הדינים. כנלע"ד.

להלכה, כתב הגר"א:

"וכן י"א דשכח נדחה דהוא ג"כ סובר דהטמנה שוה לשהייה אבל אן דקיי"ל דאפי' מצטמק ורע לו אסור כמ"ש ס"ז דמיא להחזיר ישראל בסי' רנ"ג ס"א".

ואין נראה שהתכוון שההגה"מ סובר שהטמנה שוה ממש לשהייה, שהרי ההגה"מ פסק כחנניה, ואילו כאן פירש שאסור להטמין לכתחילה תבשיל שנתבשל כ"צ³. אלא כוונתו בסברת ההגה"מ שהטמנה דומה לשהייה לדעת רבנן, שבשניהם מותר כשמצטמק ורע לו, וממילא השהה אותם כנ"ל, אך לדין שקיי"ל בסעיף ז שהטמנה אסורה גם במצטמק ורע לו, אם כן חמורה יותר ודומה לדין החזרה שאסור בה הרמ"א לעיל גם בהחזיר בשוגג ומצטמק ויפה לו. אמנם כתב המ"ב שקשה להחמיר בדיעבד כיון שהרמ"א סמך אפי' על הי"א השני בדיעבד, שלדידיה שוה ממש שהיה והטמנה⁴. וגם בדברי הגר"א בביאורו לא משמע שבא לחלוק על פסק הרמ"א, אלא לתת טעם למה שכתב הרמ"א שאם רגיל לעשות כן אסור אף בדיעבד.

כתב הרמ"א:

"וי"א דכל זה אינו אסור אלא כשעושה לצורך לילה, אבל כשמטמין לצורך מחר, מותר להטמין מבע"י בדבר שמוסיף הבל. (מרדכי ריש פרק כירה ובי"י ס"ס רנ"ג בשם שבולי לקט), ובדיעבד יש לסמוך על זה ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן".

וביאר הגר"א סברתם שסוברים שדין שהיה ודין הטמנה הם גזירה אחת (וכדעת רש"י, הרשב"ם וראב"י⁵, עי' לעיל רנ"ג, א אות ז), וסוברים שקידרא חייטא לאו דוקא אלא גם כאשר רק מתכוון לצורך מחר ולא לצורך היום די בזה כדי להתיר, וכתב שדבריהם דחויים מהלכה, כי אנו פוסקים שאסורה הטמנה גם בחייתא, וכמ"ש התוס' (מז:), וכן גם בשהיה אינו מותר אלא בחייתא ממש. ואעפ"כ כתב המ"ב שכיון שהרמ"א סמך על זה בדיעבד קשה להחמיר.

¹ גביה"ל תירץ שהמג"א לא רצה לתפוס את הקולא משני קצוות, גם לפסוק כחנניה וגם לפסוק שהטמנה כשהיה לענין זה.

² התוספת שבת כתב שההגה"מ סובר כדעה הראשונה, ומבואר שם שראתה דבריו בפנים, ותימה.

³ אמנם, התוספת שבת לא פירשו כן כנ"ל, ואכן משמעות הלשון הפשוטה של הגר"א והמ"ב משמע כן, אמנם מכך שהביא הגר"א דוקא מדין מצטמק ורע לו שלא קיי"ל כוותיהו, ולא מדין תבשיל שנתבשל כ"צ משמע כמ"ש בביאור סברתו, וצ"ע.

⁴ הביאור הלכה כתב ש"ח טעמא לתרווייהו, אבל אין כוונתו שחיד טעמא ממש הוא שהרי הי"א השני נצרך מלכד עצם ההשוואה בין שהיה להטמנה גם לסברה שלא גזרו בשהיה לצורך מחר, שגם היא סברה שאיננו פוסקים כמותה, כמ"ש הג"י והגר"א, אלא שכ"ש הוא מדסמך הרמ"א על י"א בתרא שסמך על י"א קמא, וכמ"ש.

יש להעיר שלדעת הבי"ח (רנג, ס"ק ט, הבאנו דבריו לעיל), הטמנה עדיפה על שהיה לעניין זה, כיון שמעשיו מוכיחים שרוצה את הקדירה לצורך מחר ודמי לקידרא חייתא, אבל בשהיה אין הוכחה ממעשיו ולכן אין זה משנה למתי רוצה בה, ואם כן ניתן מסברה לומר שלכן הביא הרמ"א י"א אלו לסמוך עליהם בדיעבד דוקא כאן ולא בסימן רנג, דשם דעה זו דחווה מפשט הגמ' שהתירה דוקא בקידרא חייתא, ולא הסתפקה בדעת האדם, ואולי אף לא אמרו דבריהם בזה כמ"ש הבי"ח, ולכן שם אין לסמוך כלל על שיטה זו. אך הביה"ל הביא את דברי הרמ"א כאן גם בסימן רנג לסמוך עליהם בדיעבד, וגם בדברי הגר"א בביאורו מבואר דלא כסברת הבי"ח, שכתב שלסברה השניה לומדים משהיה וסברו שחייתא לאו דוקא, וטעמו משום שמוטב לומר שסוברת שיטה זו שחייתא ל"ד ולמדו משהיה מאשר לומר שהמציאו דין בדיני הטמנה שאין לו מקור בגמ'.

בדבר המוסיף הבל

כתב המג"א שלדעת השו"ע שאוסר בדיעבד בין בשוגג בין במזיד כאשר אינו רק עומד בחמימותו, אבל בעומד בחמימותו מותר שאין זו נחשבת הנאה¹, משמע שמותר בדיעבד אם הטמין בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת שהרי רק עומד בחמימותו. וכתב על זה רעק"א דמשמע שבמטמין בדבר המוסיף הבל בשבת אסור, גם אם רק עומד בחמימותו, וצ"ע, והביאו בשעה"צ. ולא הבנתי כ"כ באיזו מציאות מסתפק, שהרי בהגדרת דבר שאין מוסיף הבל כתב רש"י (מא.) שמשמר חומו שלא יצטנן, ומבואר שם בהדיא דגם הטמנה במקור חום, אם שיעור חומו הוא רק כדי להעמיד החום ולא להוסיף בחמימות הקדירה מיקרי דבר שאינו מוסיף, וא"כ לפי"ז אם הטמין בדבר המוסיף הבל ודאי שהתבטל לא רק עמד בחמימותו ולכן אסור, וכן משמע במג"א. ונראה שכוונתו להסתפק אם הטמין בדבר המוסיף הבל, אבל עבר זמן ונצטנן חזרה לחמימותו הראשונה, שבזה אם נצטנן לגמרי משמע שמותר כמו במצטמק ורע לו, ובזה הסתפק אם מיקרי הנאה כיון שמה שחם עכשיו כמעיקרו הוא מחמת שנתווסף בו חום באיסור, שלכן לא נצטנן יותר. אמנם לפי"ז היה צריך להסתפק בזה גם אם הטמין בדבר המוסיף הבל מע"ש, ומשמע שדוקא במטמין בדבר המוסיף הבל בשבת מסתפק דחמיר טפי. ואולי כוונתו כדמשמע ברמב"ם שהטמנה בדבר המוסיף הבל היא איסור עצמי בשבת גם ללא גזירה אטו רמץ², ולכן חמור יותר ואסור אפי' בהנאה מועטת ממה שנשתמר החום, וצ"ע מה המקור לחלק בזה.

ג. הטמנה לצורך מוצ"ש

כתב המג"א, שלשיטת הרמ"א בסימן תרט, שאסר להטמין מערב יום הכיפורים למוצאי יוה"כ, ה"ה שאסור להטמין מע"ש למוצ"ש. אך הקשה מדוע התיר לפי זה הרמ"א (לעיל רנד), להניח בתנור לצורך מוצאי שבת, ותירץ שהטעם משום שמעיקר הדין מוכח בגמ' שאין איסור בהכנה משבת לחול שלא נעשית ע"י האדם בשבת, כמו מוגמר וגפרית, דיו וכו' בסימן רנג, אלא שנהגו להחמיר בהטמנה דוקא, והבו דלא לוסף עלה.

כל קושיה זו של המג"א היא לשיטתו שם בסימן תרט, שפירש טעמו של הרמ"א משום איסור הכנה, אך הגר"א שם פירש הטעם משום שמעיקר הדין היה צריך לגזור שלא להטמין מע"ש אף בדבר שאינו

¹ היינו משום שרק שימר החום ולא חידש דבר חדש בתבשיל.

² שתקל לפירושו שגוזרים שלא להטמין בדבר המוסיף הבל מע"ש שמה יגלה ויכסה בשבת "ונמצא טומן בדבר המוסיף הבל בשבת שהוא אסור".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מוסיף הבל אטו דבר המוסיף הבל, דכולה חדא גזירה, ומה שהתירו להטמין זהו דוקא לכבוד שבת, וכך פירש את לשון הרא"ש. וכן משמע ברדב"ז (ח"ד קו, הביאו הא"ר שם), ויותר מזה כתב הרדב"ז שם שאף לדעת המתיר ביום הכיפורים היינו משום עגמת נפש כקניבת ירק, אבל מע"ש למוצ"ש לכ"ע אסור, ולכן בהנחה בתנור לצורך מוצ"ש אין חשש איסור, דאין זו הטמנה.

המ"ב הביא את דברי המג"א והביא על זה את דברי הלבוש שם שעל פיו אין אפי' מנהג להחמיר בניד"ד, וכוונתו למה שכתב הלבוש שם ליישב את קושיית המג"א, שהטעם ביו"כ משום שמיחזי כרעבתנותא, אך צ"ע מדוע לא הביא המ"ב דברי הגר"א והרדב"ז הנ"ל שעל פיהם אסור מדינא, ודברי הלבוש לכא' דחוקים מסברה, שהרי קניבת ירק שרינן ביום הכיפורים ואין אומרים שהקדמת הכנת המאכל נראית כרעבתנות, ועוד שהאכילה במוצאי יום הכפורים היא מצוה קצת, כמבואר בתוס' בדף קיד: וק"י:, ועוד, וא"כ מדוע ההכנה למצוה זו נראית כרעבתנותא, וצ"ע.

ד. סעיף ב

תבשיל שנתבשל כ"צ

כתב הב"י בשם הר"ן (וכ"פ בשו"ע) שאיסור הטמנה הוא גם בבשיל כ"צ והביא מקור לזה מסתימת התלמוד שלא חילק בזה, והיינו משום שסובר לחלק בין שהיה להטמנה כדעת רוב הראשונים כמו שנתבאר. הגר"א הביא לדין זה מקור מהגמ' בדף נא:.

"אף על פי שאמרו אין טומנין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה, אם בא להוסיף - מוסיף".

ולדעת השו"ע שפסק שיש איסור בישול אחר כמב"ד, אסור להוסיף אם אינו מבושל כ"צ, כמבואר בסעיף ה", וא"כ מוכח שמדובר בקדירה שנתבשלה כ"צ ואעפ"כ אסור להטמין אפי' בדבר שאינו מוסיף הבל. עיקר דין זה יתבאר בעז"ה בסעיף ז.

שמירת התבשיל

עוד כתב שאם מכסהו כדי לשמרו מעפרורית ועכברים וכד' אין בזה איסור הטמנה, וכתב הגר"א שמקור דין זה מהגמ' בדף נא: , שהתירה לטוח פיה בבצק. וכתב המ"ב שהיינו אפי' אם בפועל הכיסוי גורם גם לשמירת חומו של התבשיל, כיון שאינו מכוון לכך, וכן מוכח מהגמ' הנ"ל, שאע"פ שניתן לטוח בבצק כדי שיחמו, כיון שהוא מטמין בשביל שיהו משומרין מותר.

^{יג} דלא כמג"א שם, ועי' מה שנתנוג שם בע"ה.

סעיף ג – דברים המוסיפין הבל

בסעיף זה מובא פירוט הדברים שמנו חכמים כמוסיפים הבל. ומקורם במשנה בריש במה טומנין ובגמ' עליה.

א. גפת של שומשמן

הגמ' (מו:): הסתפקה בדין גפת של שומשמן, וכתב הב"י שמסברא נראה היה להכריע לקולא כיון שלא נפשט הספק אבל הראשונים (ר"ן, רבינו ירוחם, טור, רמב"ם) הכריעו להחמיר, וכתב הבית יוסף שני תירוצים מדוע: א) משמעות לשון הגמ' כיון שדחתה הראיה להקל בלשון 'לעולם' ולא בלשון 'ודילמא', משמע שכך היא האמת. ב) כמ"ש הר"ן לעיל שהחמירו בספק החזרה כשל תורה, כיון שקרוב לבא לידי איסור תורה.

התירוץ השני של הב"י צ"ע, שהרי הביא מהרא"ש בדיבור הבא שבספק הגמ' נכריע לקולא בלחין מחמת דבר אחר, כי הוא ספק דרבנן, אף שהרא"ש גופיה סובר כדעת הר"ח להחמיר בדין חזרה כשל תורה. ועוד קשה בדעת הרמב"ם כתב מרן הב"י לעיל שחולק גם על הר"ן בהחזרה ופסק כוותיה שם, ולכא' נראה שעיקר סמכו של הב"י על התירוץ הראשון, ורק כתב שלחלק מהראשונים שהביא ניתן לפרש כן, ודוחק. גם הגר"א דייק מהגמרא שלמסקנה גפת הוא גם בדשומשמן^{טו}, ולא מטעמו של הב"י.

ב. לחים מחמת דבר אחר

בתבן, כסות, מוכין ועשבים הסתפקה הגמ' (מט:). האם מוסיפים הבל כשהם לחים מחמת עצמן או כשלחים מחמת אחרים, ופירש רש"י ורוב הראשונים שלחים מחמת עצמן מחממים יותר, וממילא כיון שנשארה הגמ' בספק אזלינן לקולא ולחים מחמת דבר אחר מותרים. אבל הרמב"ם (ד, א) פירש שלחים מחמת עצמן מחממים יותר, ופסק לחומרא שאסור להטמין אפי' בלחין מחמת עצמן, וכן דייק הדרכ"מ מסתימת לשון הטור, והמג"א מסתימת לשון השו"ע. בטעם פסק הרמב"ם כתב הלחם משנה שכיון שנשארה הגמ' בספק מסתם לשון המשנה משמע ליה בכל לחין^{טז}.

ג. כסות ופירות לחין

במשנה (מט:). נמנתה כסות כדבר שאינו מוסיף הבל, אך בברייתא דתני ר' הושעיא שם נאמר שאם הם לחים אסור, וכתבו התוס' ורוב הראשונים שברייתא זו חולקת על המשנה. אמנם הביא הב"י דעת הר"י להחמיר כן, אך בשו"ע לא חילק בין יבשין ללחין.

^{טו} גם משום שנשארה הגמ' בספק וא"כ זו סתמות לשון המשנה, וגם משום שאחר שידיעין הסברה לחלק בין הטמנה על הגפת לבתורה יש לדייק מכך שדוקא לגבי על גבה נקט ר"ז גפת של זיתים.

^{טז} באופן זה כתב גם הגר"א ליישב את פסק השו"ע בגפת של שומשמן להחמיר. ועי' בלח"מ ביישוב הסוגיה לשיטתו.

^{טז} הגי' ה"ל כתב שהטעם משום שהגבלי נשאך בספק והירושלמי פשיטא ליה והלכה כהגון זה כירושלמי כמ"ש חיד מלאכי. אמנם ראיית הירושלמי היא ממוכין וראיה זו דחה הגבלי בהדיא, ומשמע שגם כהגון זה סובר הגי' ה"ל שכלל זה נכון, ויל"ע.

כתב הרמ"א בשו"ע בשם י"א, שמותר לטמון בסלעים אף שמוסיפין הבל כיון שלא שכיחא כלל הטמנה בהם כי מזיקים לתבשיל, ויסודו בדברי התוס' בב"ב יט., אך בביאור הגר"א משמע שנוטה לדעת הר"ח ור"י בתוס' שם, שסלעים אינם מוסיפין הבל.

ה. דבר חם שאינו מוסיף הבל בעצמו

כתב המ"ב בשם המהרש"ל שאפר חם אינו נחשב מוסיף הבל, וכן שאר דברים חמים שאין בהם כדי להוסיף הבל. אמנם בירושלמי מפורש שדוקא אפר שנצטנן מותר להטמין בו, וי"ל דמיירי באפר שיש בו גחלים.

סעיף ז – כיסוי בשבת

א. החזרת כיסוי בשבת

בגמ' (נא.):

"משנה. לא כסהו מבעוד יום - לא יכסנו משתחשך, כסהו ונתגלה - מותר לכסותו. ממלא את הקיתון ונותן לתחת הכר או תחת הכסת... תנו רבנן: אף על פי שאמרו אין טומנין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה, אם בא להוסיף - מוסיף. כיצד הוא עושה? רבן שמעון בן גמליאל אומר: נוטל את הסדינין ומניח את הגלופקין, או נוטל את הגלופקין ומניח את הסדינין".

ונחלקו הראשונים במה עוסק דין המשנה בכיסהו ונתגלה. התוס' (ד"ה כסהו) פירשו שנתגלה מבע"י ואעפ"כ מותר להחזירו משחשיכה, ואין זה נראה כהטמנה חדשה. ולכן נקטה הגמ' דוקא 'נתגלה' דמשמע ממילא כי אם גילהו מבע"י בעצמו, אפי' אם עשה זאת על דעת להחזיר, אסור להחזיר הכיסוי משחשיכה כי נראה כהטמנה חדשה, וכן פסקו הרא"ש, הטור ורבינו ירוחם.

[אמנם ישנו חילוק ביניהם לדינא האם גילהו בעצמו מבע"י על דעת להחזיר מותר או אסור, שברא"ש, הטור ורבינו ירוחם לפנינו כתוב שדוקא אם גילהו שלא על דעת להחזיר אסור להחזיר, דלא כתוס' שכתבו מכח דיוק לשון המשנה שבכל אופן שגילהו אסור להחזיר הכיסוי, וכן העתיקם הב"י, אבל הב"ח הגיה בדבריהם כתוס'].

הסמ"ג, הסמ"ק, התרומה והרמב"ם פירשו שכיסהו ונתגלה היינו דוקא אם נתגלה משחשיכה אבל אם נתגלה מבע"י, אפי' ממילא הרי זה כהטמנה חדשה ואסור, והטעם שנקט דוקא נתגלה הוא לדייק שמבע"י אפי' נתגלה ממילא אסור להחזיר, וכן משמע בירושלמי. וכתב הב"י שכיון שרוב הפוסקים ובכללם הרמב"ם סוברים כן, והירושלמי מסייעם, יש לחוש לדבריהם, וכן פסק בשו"ע. הב"ח חולק ע"י, משום שחולק בפירוש הסמ"ג על הב"י, וכתב שיש להקל כיון שהוא דרבנן, והביאו המג"א.

הגר"א סייע לפסק השו"ע מהירושלמי הנ"ל, ועוד הוכיח כדבריו מגרסת הרי"ף בטעם איסור הטמנה (לד:), שפירשו הרי"ן שם"י שקושיית הגמ' היא שיאסר להטמין בבין השמשות בדבר שאינו מוסיף הבל שמא תעלה הקדירה רתיחות ויצטרך לגלותה ולחזור ולכסותה, וזה אסור בשבת. מבואר שסובר הגר"א להלכה שאף בבין השמשות אם גילה את הקדירה אסור לחזור ולכסותה משחשיכה, וכן פסק המ"ב.

ב. החלפת כיסוי בשבת וחוספה עליו

בברייתא הנ"ל מפורש שמותר להוסיף על הכיסוי בשבת, ולגירסה שלפנינו מפרש רשב"ג את דברי ת"ק שמותר ליטול כיסוי חם ולהניח כיסוי פחות חם ולהיפך, והקשו התוס' שבדברי ת"ק משמע שסובר שדוקא להוסיף מותר ולא להחליף, ולכן הגיהו הגירסה ופירשו של"ג כיצד הוא עושה, ואם כן

^י לא זכיתי להבין כיצד ישנו רוב, שהרי מנה הג"י ארבעה מחמירים וארבעה מקילים.
^י ורמז הגר"א בלשונו שפירוש הר"ן מוכרח, דהפירושים האחרים לגרסה זו דחוקים.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

רשב"ג חולק על ת"ק ומתיר אף להחליף וזה לא התיר ת"ק. ע"פ זה ההלכה היא כת"ק שאסור להחליף הכיסוי וכן פסקו הסמ"ק והסמ"ג (הובאו בב"י). את הטעם לכך שהחלפת הכיסוי חמורה יותר מהוספה עליו פירש הב"י בשם הר"ן, שהחלפה נראית כהטמנה חדשה.

רבינו יונה (הובא ברא"ש והרשב"א) יישב הגירסה ופירש שבעיקר דבריו בא רשב"ג לפרש דברי ת"ק שההיתר להוסיף הוא גם אם מתחילה היה מכוסה בסדינים שאינם מועילים כ"כ, ולאפוקי שלא נאמר שנחשב מעיקרא כמגולה וזו הטמנה חדשה, ורק אגב אורחא השמיענו שלא רק להוסיף מותר אלא גם ליטול ולהחזיר, וכן גרסו הרי"ף, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, רבינו ירוחם, הגהת סמ"ק והרמב"ם, וכן פסק השו"ע.

עוד הביא הב"י את דברי הה"מ שלמד ברמב"ם שדוקא להחליף מותר ולא להוסיף על הכיסוי הקיים^ט, משום שבהוספה יש גם את חומו של הכיסוי הנוכחי וגם של החדש, וכתב הב"י שאין זה הכרח בדברי הרמב"ם, דאפשר לפרשו כר"ן שהחלפה חמורה יותר והשמיע שהחלפה מותרת וכ"ש להוספה, ולכן הלכה שמותר להוסיף כיסוי כמ"ש הרבה ראשונים.

ג. נטילת כיסוי וחזרתו בשבת

כתב הב"י שלכ"ע מותר לגלות את הכיסוי ולהחזירו לכתחילה בשבת, כמפורש בלשון התוס' והראשונים, שלא כמו שבי' הרא"ש בדעת התוס', לומר שלת"ק כשם שאסור לגלות ולהחליף, אסור לגלות ולהחזיר את אותו הכיסוי עצמו. ודחה הב"י שהתוס' כתבו בהדיא לא כן, וסברתם היא שהחזרת אותו הכיסוי עצמו אינה נראית כלל כהטמנה חדשה, וכן עולה מדברי הראשונים. אמנם גם בדעת הרא"ש דחק הקרבן נתנאל שם לפרש דבריו דוקא בגילה ע"מ שלא לחזור ולכסות, עיי"ש. עכ"פ, לפי פסק השו"ע כדעת רבינו יונה ורוב הראשונים, שמותר להחליף הכיסוי בכיסוי אחר פשוט הוא שמותר להחזיר את הכיסוי ואף אם נטלו בשבת שלא ע"מ להחזירו. אך אין זה הכרח, כי יש מקום לומר שגם החלפת כיסוי מותרת דוקא כאשר הסיר בכוונה להשאיר את התבשיל מוטמן ע"י כיסוי אחר, אבל אם נטל שלא ע"מ להחזיר כיסוי כלל, אולי נאמר כסברת הק"נ שנראה כהטמנה חדשה ואסור, אך עכ"פ אין לזה מקור לשיטה זו, ויל"ע.

^ט לפירוש רבינו יונה סברה זו מובנת מאד בפשט הסוגיה, שהרי מוכח בגרייתא שרשב"ג לא בא לחדש את ההיתר להחליף וא"כ זו עצמה כוונת ת"ק בלשון 'להוסיף', שמחליף הכיסוי בכיסוי משמעותי יותר ומוסיף חום, וא"כ אם מסברה יש מקום לומר שחמורה יותר הוספה ממש כמ"ש הה"מ, מהיכא תיתי להתיר, אך עכ"פ אין זה הכרח כמ"ש הב"י. אמנם את גוף סברת הה"מ לומר שהוספה חמורה מהחלפה לא הגעתי כ"כ, כיון שאין הגבלה בשיעור החום של מה שמחליף אליו כל עוד לא יהיה מוסיף הגל, ומותר להוסיף כיסוי שעבה יותר מהגלופקדין והסדינין גם יחד, וא"כ מדוע גרוע מזה אם יוסיף על הסדינין גלופקדין, ואנלי משום שנמנע מאיבוד חום גם בזמן ההחלפה הוי גילוי דעת שמקפיד ביותר על חומו, וצ"ע.

סימן רנז – דיני הטמנה – סעיף ד - כיסוי בשבת
ד. הוספה על קדירה שלא נתבשלה כל צרכה

כתבו הטור והשו"ע, שמה שהתרנו בסעיף זה הוספה על כיסוי קדירה טמונה², זהו דוקא בקדירה שהתבשלה כל צרכה, כי בקדירה שלא התבשלה כל צרכה בתוספת הכיסוי הוא גורם לתוספת בישול. והקשה המג"א שכיון שטמונה בדבר שאינו מוסיף הבל אין בזה תוספת בישול כלל, ולכן דחק לומר שמדובר במציאות שהטמינה ע"ג גחלים קטומות באופן המותר המבואר להלן (ס"ח).

לכאורה היה נראה לי שדברי המג"א בזה תלויים במחלוקת הראשונים, דרש"י (מב.) פירש שהגדרת דבר שאינו מוסיף הבל הוא שמשמר ומקיים חום של מים רותחים, ולפי זה ברור שאם מטמינים בו קדירה הוא יכול להוסיף בבישולה, אבל הרמב"ם הגדיר שתוספת הבל היא "ומוסיפין בבישולו כעין האש", ולפי זה צודק המג"א שאם הדבר איננו מוסיף הבל ז"א שאיננו מוסיף בישול. אבל גם לשיטת הרמב"ם קשה לומר כמג"א, שהרי כלי ראשון מבשל אף אחר שהוסר מן האש עד שחומו יפחת מכדי יס"ב, ואם כן נראה ברור שככל שמשמר יותר זמן את חומו של התבשיל מוסיף בבישולו, ואין זה כלל משנה מה רמת השמירה של החום, וכן מוכח פשטות הטור והשו"ע, וכן הוכיח הביה"ל מביאור הגר"א בסעיף ב (הו"ד לעיל), וכ"כ הבית מאיר, ולכן דחה הביאור הלכה את דברי המג"א מהלכה³.

² לשיטת הג"י ושיאך הפוסקים (לעיל בסימן רנז), שיש איסור בישול מן התורה לטור וסיעתו גם אחר שנתגשל כמב"ד, מוכרחים לומר שה"ה שאסור ליטול את הכיסוי ולהחזירו בשבת, שהרי מוסיף בבישולו. אמנם האג"ט (מלאכת אופה ס"ק י), שחולק על זה הוכיח מלשון הטור שלפנינו שזהו רק איסור דרבנן, שהרי רק להוסיף על הכיסוי אין להחליף אסור הטור, אג"ל להחזיר הכיסוי משמע שמוחק, וצ"ע.

³ כנראה שלמג"א היה פשוט מסברה, שלא שייך לחייב משום בישול על כך שממשיך את רמת החום הקיימת, כי רק גורם שהפעולה הקיימת לא תפסק ולא מחדש ביצירתו דבר, ודמי קצת לסברת גרמא. אך צ"ע מדוע, שהרי סוף סוף מוסיף בבישולו ע"י מעשה שהרי הדבר שאינו מוסיף הבל לא מונע מהחום לצאת מהתבשיל אלא גורם לחום שיוצא לחוץ אליו ע"י שמונע מלהתפזר (ואולי כיון שלעין נראה כאילו רק משמר ואינו מוסיף דבר חדש, וגם זה אינו מובן לי כל הצורך מדוע יפטר).

סעיף ה – פינה ממיחם למיחם

א. כוונה לקררו

בגמ' (נא.):

"וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא אסרו אלא אותו מיחם, אבל פינה ממיחם למיחם - מותר. השתא אקורי קא מקיר לה, ארתוחי קא מירתח לה".

וזהו הדין שפסק הטור כאן שאם פינה ממיחם למיחם מותר להטמין המיחם השני בדבר שאינו מוסיף הבל. והביא הב"י בשם הר"ן שיש מחלוקת בין רש"י לרמב"ם בביאור דין זה - רש"י פירש הטעם משום שכיון שמקורו בידים לא יבא לחממו, ולפי"ז משמע שדוקא אם עושה לתכלית זאת ולא אם יש לו צורך אחר להעביר התבשיל ממיחם למיחם, ואילו הרמב"ם פירש שטעם דין זה הוא כמו שמותר להטמין את הצונן, כי כיון שנמצא בכלי שני נקרא צונן ולא גזרו בו, ותלה זאת הר"ן במחלוקתם בדין הטמנת צונן דרש"י פירש שמותר להטמין את הצונן רק ע"מ לצננו, שאל"כ עדיין יש לחוש שמא ירתיח, ונמצא מבשל, ואילו הרמב"ם פירש שמותר להטמין את הצונן אף ע"מ להפיג חומו, וממילא רק לפי הרמב"ם שייך להסביר את דין פינה ממיחם למיחם משום הטמנת צונן, ולפי זה להלכה שקיי"ל (בסעיף ו) שמותר גם להפיג צינתו, היתר פינה ממיחם למיחם הוא גם אם עשה זאת לתכלית אחרת, וכן משמע במג"א וכן פסק במ"ב.

דברים אלו של הר"ן אינם מובנים לי, שהרי לכא' רש"י והרמב"ם לשיטתם דלרש"י (לד.) שביאר את הטעם שאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל שמא ירתיח הקדירה ונמצא מבשל בשבת, לכא' אין לחלק אם מטמין כלי ראשון או שמטמין כלי שני, דבכל אופן יש לחוש שמא כיון שרוצה בחומו ומטמינו לשם כך, ימצא שנצטנן ויבא להרתיחו, ודוקא הרמב"ם שפירש שהטעם שאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל הוא מחמת החשש שמא יטמין ברמץ, אם כן יש לחוש דוקא בחם שיבא לטעות בינו לרמץ ולחתות בגחלים, כי חיתוי יועיל לו לשמר על חומו, וכן הרמב"ם פירש בהדיא את הטעם משום שאין זו דרך הטמנה וטעם זה שייך לכא' רק אם הסיבה היא משום שמטמין כדרכו ואתי למיטעי ולהטמין ברמץ, אבל אם במקרה זה גופא אנו חוששים שימצא קדירתו שנתקררה וירתיחנה לא שייך לכאורה לומר כן. ואם כן הר"ן והב"י שלעיל הכריעו כגירסת רש"י ופירושו בדף לד, היה להם גם כאן לפסוק כמותו, ולכאורה על כרחנו מוכרחים לומר שסובר הר"ן שגם לגרסת רש"י ישנו הבדל בין כלי ראשון לכלי שני, כיון שרק כל עוד מקפיד על מציאות התבשיל וסבור שהוא ברמת חום שהוא ממשיך להצטמק חששו שמא ירתיח, ולא כשהוא בכ"ש שכבר אינו מבשל, וצ"ע.

ב. החזיר לכלי הראשון

הקשו התוס' (לח.): מדוע לגבי דין החזרה זו סיבת חומרא אם פינה ממיחם למיחם ולגבי דין הטמנה זו קולא, ותירצו התוס' דשם מתקרב יותר ויבא לחתות אבל בהטמנה במיחם קר לא יועיל החיתוי²².

²² בתוס' משמע שמדובר במציאות של הטמנה שהיא משום חשש חיתוי, והיינו הטמנה בדבר המוסיף הבל, ומשמע שלמדו שדין פינה ממיחם למיחם קאי גם על דבר המוסיף הבל, ודלא כרמב"ם והר"ן שכתבו שאפי' הטמנת צנן אסורה במוסיף הבל (סעיף ו).

סימן רנז – דיני הטמנה – סעיף ה - פינה ממחם למיחם

בר"ן שם (יו: מדפי הרי"ף) תירץ שני תירוצים: (א) טעם איסור חזרה אינו משום חשש חיתוי, שאכן ישנו פחות כאשר פינה ממיחם למיחם, אלא משום מיחזי כמבשל, ואם פינה ממיחם למיחם נראה יותר כמעשה חדש ומיחזי כמבשל. (ב) בחזרה מדובר שמחזיר לכלי הראשון, ומשמע שלתירוץ זה פינה ממיחם למיחם בהטמנה הוא דוקא כשאינו מחזיר למיחם הראשון. המג"א סתם כתירוץ הראשון של הר"ן שרק לגבי החזרה יש טעם להחמיר כי הוא כנותן לכתחילה, וכתב שלפי מה שכי' הר"ן הטעם משום שזהו כבר לא כלי ראשון ואינו נחשב חס ה"ה אם החזיר לכלי הראשון וכ"פ במ"ב^כ.

ג. נצטנן בכלי ראשון

כתב המג"א:

"ואפשר דאפי' בכ"ר אם נתקרה קצת שרי להטמינו ועמ"ש סי' שי"ח ס"ד".

ובפשטות כוונתו שנתקרה עד שאין היס"ב, דבלאו הכי אין סברה שיחשב כמטמין צונן, ובכל אופן הסתפק בזה המג"א, וכ"כ הפמ"ג בדעתו, וכתב המ"ב שיש להקל בזה במקום הצורך. בשעה"צ פירש דבריו שע"פ שיטת הרמ"א להלן בסימן שי"ח שאין בישול בדבר לח שנצטנן אף שאין היס"ב גם כאן אפשר שאין להקל, אך במקום הצורך יש לסמוך על שיטת המחבר בזה. ולא הבנתי מדוע תלויים הדברים זה בזה, שהרי הטעם כאן הוא משום שאין דרך להטמין אלא דבר ההולך ומצטמק כמ"ש הרמב"ן, וא"כ גם אם חשיב 'חמין' לעניין שאין בהם בישול אחר בישול, הרי אינם מוסיפים להצטמק כיון שאינם מבשלים ואין דרך הטמנה בהם. ונראה ליישב שסובר המ"ב שטעם זה של הרמב"ן שייך דוקא לשיטתו שגרס כרי"ף בטעם איסור הטמנה בשבת, אבל לדידן, שהטעם משום שמא ירתיח, ע"כ שאין הטעם משום שאין זו דרך הטמנה, אלא הטעם משום שגדר גזירת חכמים היא דוקא בהטמנת חמין ולפי הרמ"א עדיין מיקרי חמין^{כז}, וצ"ע.

^{כז} קצ"ע לפי דברי הר"ן סותרים דשם כתב תירוץ אחד שדין פינה ממיחם למיחם הוא דוקא במטמין את הכלי השני, ולא הכריע, ומטעמו כן הוציא המג"א איפכא. אמנם אין דברי המג"א מוכרחים כ"כ מסברה דניתן לומר שהכלי הראשון שנתחם באש חם יותר מהכלי השני וחשיב הטמנת חם. עכ"פ עולה מדברי המג"א שאם עירה מכלי ראשון לכ"ש והחזיר לכלי הראשון לא חשיב כ"ר, ונפק"מ לדיני בישול, ואולי הר"ן חולק ע"ז. אך הפמ"ג (במשבצות זהב ס"ק ה) כתב שאם שכשהריק מכלי לכלי והחזירו לכלי הראשון יש בו משום בישול, מותר להטמינו, וצ"ע מה הטעם.

^{כח} סברה זו אמר לי ר' אמציה ברקוביץ שליט"א ועדיין אין זה מובן מסברה כל הצורך כיצד גדר התקנה יהיה מעותק מטעמה.

סעיף ו - הטמנת צונו

א. הטמנת לחמם

כבר הבאנו לעיל שנחלקו הראשונים האם מותרת רק הטמנה לקרר או גם הטמנה לחמם מעט את הצונו. רש"י פירש שמותר להטמין דוקא ע"מ לצננו, ואין גוזרים משום הטמנה לחמם, ואילו הרמב"ם והגאונים כתבו שמותרת הטמנה אף להפיג צינתו ולחממו מעט, והכריע הר"ן וע"ר כדעת הגאונים וכ"כ השו"ע^ה.

ב. בדבר המוסיף חבל

כתב הב"י בשם הר"ן שאסור להטמין צונו בדבר המוסיף חבל, והביא ראיה לכך ממעשה אנשי טבריה שהעבירו מים צוננים בתוך החמין ואסרו להם חכמים משום הטמנה. הגר"א בביאורו הביא ראיה מהגמ' בדף מח.:

"רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא, חזיוה לההוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא, נזהיה רבה. אמר ליה רבי זירא: מאי שנא ממיחם על גבי מיחם? אמר ליה: התם - אוקומי קא מוקים, הכא - אולודי קא מוליד".

והוכיח הגר"א מהתוספתא שדין מיחם ע"ג מיחם אינו דין בשהיה אלא בהטמנה, ובמעשה זה ביקש העבד להטמין כוזא של צונו ע"ג המיחם באופן שהטמנת המיחם מותרת, כגון שהסיר ממנו את הכיסוי ורוצה להחזירו ואסר לו רבה משום שדינו כהטמנה בדבר המוסיף חבל. מקורם של דברי הגר"א בזה הם בר"ן בשם רבינו יונה (הביאו הגר"א בסימן רנח).

עולה מדברים אלו של הגר"א שעיקר דין מיחם ע"ג מיחם הוא שמותר להטמין קדירה רותחת בשבת ע"ג קדירה רותחת אחרת במציאות שהראשונה היתה מוטמנת כבר מע"ש משום שאין זה נחשב דבר המוסיף חבל, ולא הבנתי מספיק את טעם הדבר שהרי כעת טומן לכתחילה את הקדירה השניה בשבת בדבר שאינו מוסיף ויש לחוש שמא ירתח או שמא יטמין ברמץ ומדוע התירו בזה חכמים, וצ"ע.

עוד העיר הבה"ל שאין הטמנה זו נחשבת ממש כדבר המוסיף חבל, אלא מותר להטמין כוזא אפומא דקומקומא מע"ש משום שחומה של הקדירה הולך ופוחת, וכמפורש בסימן רנח, אלא שלעניין זה נידון כדבר המוסיף חבל כיון שמוליד חום בשבת.

^ה בד"ץ זה מובן יותר מדוע אין זה סותר למה שהכריע רש"י בטעם איסור ההטמנה בדבר שאינו מוסיף, משום שיש"ל גם לרש"י שאין לחוש שמא יבא להרתח צונו גמור, שהרי אינו מקפיד על חומו כ"כ, שהרי לא ציפה שיהיה רותח ולא יבא לטעות ולהרתח.

סעיף ז – סוג התבשיל שנאסרה בו הטמנה

התוס' (מז:): הביאו מחלוקת בין הרשב"ם לר"ת האם יש איסור הטמנה בקדירה שהתבשלה כמב"ד, או בקדירה חיה, שבהם מותרת שהיה מע"ש בלי גריפה וקטימה כמבואר בדף יח: הרשב"ם סובר להשוות את דין הטמנה לדין שהיה, ולכן לשיטתו גם בהטמנה מותר להטמין קדירה מבושלת כמב"ד או קדירה חיה, שבהם אין חוששים לחיתוי, וכן הביא הב"י לעיל בסימן רנג בשם הראב"ה והרי"ד, וכן עולה לכא' משיטת רש"י כמו שכתבנו שם (סעיף א, אות ז), וכן הביא הדרכי משה מהאו"ז בשם הרי"י דאורליינש"י.

ר"ת שם חולק על דברי הרשב"ם, שהרי סתם קדירות בבין השמשות רותחות הן ומבושלות¹² ומחלק בין דין הטמנה לדין שהיה משום ב' סברות¹³: א) משום שבשהיה מטמין לצורך הלילה ואין צריך כ"כ חיתוי, ואילו בהטמנה יש יותר לחוש שמא יחתה כיון שצריך לשמור את החום עד מחר. ב) בהטמנה החום משתמר יותר כיון שאיננו מגולה, ולכן יועיל לו החיתוי המועט, ויבא לחתות אף בדברים אלו. כדעתו פסקו רוב הראשונים (ר"י, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ש, הר"ן, המרדכי, סמ"ג, סמ"ק, התרומה, הריטב"א ורבותיו ועוד). אמנם הביא הב"י שהסתפק רבינו ירוחם בדעתו מה הדין בקדירה שהתבשלה כל צרכה, אך גם בזה כתב הב"י שודאי לאו דוקא נקטיה, אלא גם אם מבושל כל צרכו ואפי' מצטמק ורע לו אסור, וכן משמעות דברי רוב הראשונים, וכן פסק מרן המחבר בשו"ע.

הרמ"א (בדרכי משה ובשו"ע) הסכים שכן העיקר לדינא, אבל כתב שבמקום שנהגו כדעת הרשב"ם להקל אין למחות בידם, אך אין לנהוג כן במקומות אחרים. כמובן בדיעבד התבשיל מותר, כמו שכתב המג"א בכמה מקומות שאם מקצת הפוסקים מתירים לכתחילה אין להחמיר בדיעבד, וכן עולה מדברי הרמ"א בסעיף א.

כתב המג"א שמה שכתב הרמ"א שאין למחות במקום שנהגו להקל כרשב"ם זה אפי' אם נתבשל רק כמב"ד ולא רק כ"צ, ע"פ מה שפסק לעיל הרמ"א בסימן רנג, א כחנניה, אבל הביא הביאור הלכה בשם הא"ר והתו"ש שחולקים על זה משום שאין להקל שתי קולות, גם כרשב"ם ששוה דין הטמנה לדין שהיה וגם להקל בדין שהיה כרש"י וסיעתו שפסקו כחנניה, ויש למחות ביד הנוהגים להקל כ"כ.

וכתב הגר"א שגם לשיטת הרשב"ם זהו דוקא לגבי הטמנה מבע"י בדבר המוסיף הבל שמותרת בתבשילים אלו, אבל הטמנה בשבת בדבר שאין מוסיף הבל אסורה גם לשיטתו בכל תבשיל, וטעמו ברור – משום שכל טעמו של הרשב"ם הוא מההשוואה לשהיה, וזה שייך דוקא מע"ש, שטעם איסור ההטמנה משום חשש חיתוי, אבל בשבת הרי האיסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל הוא מטעם

¹² לכן מש"כ הגיה"ל דדעת הרשב"ם שהביא הרמ"א יחידא היא לא דק בלישניה, אלא פונונו דרוב הפוסקים חולקים על זה.

¹³ הגר"א כתב בגימורם שכוונתם להביא ראיה מהגמ' בגימור כו', אמנם זה אינו מבואר להדיא בגמ' בגימור כו', וניתן היה לומר שאף שהקדירה רותחת אינה מבושלת כמב"ד, אבל עכ"פ רש"י שם ביאר שמעגירים אותם רותחות מעל הכירה ומסתמא לא מעגירים אותם מעל הכירה קודם שנגמר בישולם, וצ"ע.

¹⁴ כך מבואר בלשון הרא"ש. וכבר הערנו לעיל בסימן רנג ע"פ דברי הגר"א, שלדעת מרן הג"י שהטמנה מצד אחד נחשבת הטמנה צריך לומר שעיקר הטעם לחלק בין שהיה להטמנה אינו משום שאינו מעולה והחום משתמר אלא משום שמטמין לצורך מחר, ואכן הטור הביא רק טעם זה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שמא ירתיח ולא משום שמא יחתה ואין זה קשור כלל לגדרי שהיה, ולעניין שהיה אין היתר כלל לשים לכתחילה על האש בשבת.

סעיף ח – דרך ההטמנה האסורה

גמ' (מו:):

"איבעיא להו: גפת של זיתים תנן, אבל דשומשמן – שפיר דמי, או דילמא: דשומשמן תנן, וכל שכן דזיתים? – תא שמע, דאמר רבי זירא משום חד דבי רבי ינאי: קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים, שמע מינה: של זיתים תנן. – לעולם אימא לך: לענין הטמנה – דשומשמן נמי אסור, לענין אסוקי הבלא. דזיתים – מסקי הבלא, דשומשמן – לא מסקי הבלא".

מבואר בגמ' שקופה שטמן בה, נחשבת להטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, אבל אם תחתיה יש גפת של זיתים, שהם דבר המוסיף הבל כל ההטמנה נחשבת לדבר המוסיף הבל שאסור להטמין בו מערב שבת.

התוס' והרא"ש שם הקשו מגמ' זו על המנהג להטמין קדירה ע"ג כירה חמה במקום שבישלו כל היום וגרפו ממנה הגחלים, שהרי זה דבר המוסיף הבל, ולכן אף שההטמנה על גבה היא בבגדים שאינם מוסיפים הבל, כיון שהכירה מעלה בהם הבל נחשבת להטמנה בדבר המוסיף הבל.

א. הטמנה על דבר המוסיף שא"א להטמין בו

התוס' תירצו שני תירוצים: א) ר"י תירץ שהטעם של איסור ההטמנה בדבר שעולה הבל מלמטה איננו איסור עצמי אלא גזירה שמא יטמין בתוך הגפת שזו הטמנה בדבר המוסיף הבל, ובכירה לא ניתן להטמין כל הקדירה בתוכה. ב) רבינו ברוך תירץ שכירה שהתחממה מחמת האש אינה נחשבת לדבר המוסיף הבל, כיון שהולכת ומצטננת, ודבר המוסיף הבל זהו דוקא אם תוספת ההבל שלו היא מחמת עצמו. בסברתו נראה שרק אז הוי דומיא דרמץ ויבא להטמין ברמץ ולחתות. הרא"ש לא הביא את תירוצו של רבינו ברוך, ותירץ תירוצ נוסף: כיון שהנחת הקדירה לא היתה לשם הטמנה אלא לשם בישולה ורק כעת משאירה שם לשם הטמנה, ולכן לא יבא ע"י זה להטמין ברמץ. הביא את דברי הרא"ש (בשני תירוציו), ולא הביא את תירוצ רבינו ברוך.

הטור הביא בשם הרא"ש שהרא"ש הטמין בתוך כירה רק באופן שאין הבגדים נוגעים בקדירה, וביאר הבי"ט שמדובר במציאות שאן גחלים בכירה, ואעפ"כ סובר הרא"ש שהכירה נחשבת מעלה הבל בבגדים, ואסור להטמין על גבה. מבואר שסובר הרא"ש שאין די בכך שאי אפשר להטמין בתוך הכירה, כיון שלא מתקיים התנאי השני שכתב הרא"ש שנתן הקדירה שלא לשם הטמנה, וכך גם משמע פשוט לשונו בפסקיו, שצריך את שני התנאים כדי להתיר^ל. אם כן דין זה נתון במחלוקת

^ל עי' פרישה שביאך כיצד דייק זאת הג"י מלשון הטור, וע"ע מה שכתבתי בהערה לה.

^ל אמנם בלשונו בפסקיו היה מקום לדחוק, כי גם לקולא וגם לחומרא פתג את שני התנאים וא"כ בהכרח שרישא אן סיפא לאן דוקא, עיי"ש. עכ"פ כך מבואר במה שכתב הטור בשמו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

התוס' והרא"ש, וכך גם הביא המג"א. ופסק המ"ב שאין למחות ביד הנוהגים כתוס' להתיר הטמנה מע"ש על כירה וכדי שא"א להטמין בה^{לא}, ומשמע מדבריו שלכתחילה יש להחמיר כשיטת הרא"ש.

נפק"מ מדין זה האם יש לחוש מדיני הטמנה לשים על הפלטה מע"ש ולכסות כולו בבגדים, דלשיטת ר"י אין לחוש למה שהתבשיל מוטמן בבגדים ע"ג הפלטה מע"ש אף אם מוטמן כולו בהם, כיון שאי אפשר להטמין כולה בפלטה, וכמו בכירה, וא"כ אין למחות ביד המקילים בזה. אמנם אין זה מוכרח, כי בפלטה לא שייכת סברת רבינו ברוך, שהרי אין חומה מצטנן והולך, כיון שחום החשמל מוסיף לחממה, וא"כ אין הכרח שגם בזה נכונים דברי המ"ב שאין למחות, דאולי סמך שלא למחוץ דוקא כיון ששייכות בזה שתי סברות התוס', שהרי הזכיר גם את טעמו של רבינו ברוך. אמנם המג"א הביא בשם התוס' רק סברת ר"י, ומשמע מדבריו שיש מקום לסמוך על סברה זו גרידא, אך הגר"א הביא את ג' הסברות^{לב}.

ב. דבר חפסיק לבגדים

כתב הטור שהרא"ש נהג להטמין הקדירה בתוך כירה ולתת עליה לוח ועל גביו לשים את הבגדים, ואז אין זה דרך הטמנה כיון שאין הבגדים נוגעים בקדירה, והסתפק הב"י מדוע שם את הכלי ע"ג הכירה ולא ע"ג הקדירה עצמה, האם משום שסובר שצריך הפסק אויר דוקא בין הדבר המוטמן לבין הבגדים כדי לא יחשב להטמנה, או מחמת צורך טכני. לדינא הכריע מרן הב"י שהכיסוי או הלוח עצמו, כיון שאיננו מוסיף הבל כלל מפסיק בין הקדירה לבין הבגדים אף ללא הפסק אויר, ואין זה חשוב להטמנה, והוכיח כן הב"י מדברי הר"ן ורבינו ירוחם, שכתבו (בדעת הרשב"א ורבינו יונה שיובאו להלן) שאין בעיה של הטמנה אם נותן ע"ג הקדירה כיסוי רחב שאינו נוגע בה, ולמד מרן הב"י שבהכרח מדובר שנתן בגדים ע"ג הכלי, כי הכלי עצמו פשוט לו שאיננו חשוב הטמנה כלל.

בכוונת הב"י, פשוט שאין כוונתו שכיסוי הקדירה עצמה מהווה הפסק בינה לבין הבגדים, דמבואר בהדיא במשנה בדף מט. שהטמנה נחשבת הטמנה על הקדירה עם כיסויה, אלא כוונתו לכיסוי נוסף כגון כלי או לוח שאיננו משמר כלל את חום הקדירה, ולכן אינו נחשב להטמנה ואפי' לא להטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, ומפסיק בין הקדירה לדבר שטמונה בו, ולכן גם מה שטמונה בו איננו נחשב לדרך הטמנה.

ג. הטמנה מצד אחד

בעיקר מחלוקת מרן והרמ"א הארכנו לעיל בסימן רנ"ג סעיף א (ז, 3) גם במה שנוגע לסימן זה. אמנם נקודה אחת שיש להעיר כאן היא שעולה מדברי מרן הב"י שכתב בדעת הרא"ש שהוצרך ללוח כדי להפסיק בין הקדירה לבגדים, אף שמשמע שהבגדים לא נגעו בקדירה מכל צידה, שגם בדבר שאינו מוסיף הבל, ונחשב למוסיף הבל רק בגלל שעולה אליו הבל מדבר אחר סובר מרן שיש איסור הטמנה מצד אחד, ולכן אם היו הבגדים נוגעים בקדירה מלמעלה היה אסור מדין הטמנה גם אם אינם נוגעים בצידה, וכן משמע בשו"ע שצריך שלא יגעו הבגדים בקדירה משום צד. אך על פי זה צריך ביאור למה

^{לא} השו"ע לא הכריע בזה, אלא נקט את דיעו (שהוא מדברי הר"ן בשם הרשב"א שייבארו להלן) שאסור להטמין בגדים ע"ג גחלים, שבהם לא שייכת סברת התוס', שהרי אפשר להטמין בהם. אמנם גר"י הביא רק את דברי הרא"ש.

^{לב} הגר"א הוכיח שאין בתעור איסור הטמנה מכך שמוותר להשוות בתעור קידרא חיתתא ובישיל (יה:), ובהטמנה אסור כמ"ש התוס' בדף מז:.

אין איסור בעצם מה שנתן הרא"ש את הקדירה על הכירה המוסיפה הבל אף ללא נתינת בגדים מלמעלה, שגם זו הטמנה מצד אחד, וצ"ע.⁷⁹

גם ברשב"א (מז:), שסובר שהטמנה במקצת אסורה מבואר בהדיא שה"ה בדבר שאינו מוסיף הבל, שהביא ראיה לדבריו מדברי המשנה שמביאה כדוגמה להטמנה המותרת כיון שהיא מבע"י בדבר שאינו מוסיף הבל הטמנה במוכין כאשר מקצת הכיסוי מגולה (ולכן אין בו איסור מוקצה), ומבואר שאם היה כן בדבר המוסיף היה אסור, ואין לומר שזהו רק כאשר קצת מגולה, דא"כ נתת דברך לשיעורים. מבואר אם כן שגם בדבר שאינו מוסיף הבל חשיבא הטמנה במקצת הטמנה אלא שמותרת מע"ש, וא"כ הטמנה כזו אסורה בשבת. אמנם לדין זה אין הכרח בשו"ע.

דעת הרמ"א בניד"ד

המ"א והגר"א כתבו שפסק השו"ע שההיתר להטמין בהפסק כלי מהבגדים זהו דוקא אם הקדירה אינה נוגעת בגחלים, הוא לשיטתו בסימן רנג שסובר שאם שולי הקדירה נוגעים בגחלים זו הטמנה אסורה, אבל לרמ"א שם מותר גם אם שוליה נוגעים בגחלים. והביא הביה"ל בשם הא"ר שחולק עליהם וסובר שבניד"ד כיון שמכוסה מלמעלה בבגדים, אף שיש הפסק בין הקדירה לבגדים, אם נוגעת בגחלים חשיבא הטמנה גם לרמ"א, והביא הא"ר ראיה מכך שהרמ"א לא הגיה בסעיף זה.

ובענייני לא הבנתי כ"כ את דבריו, שהרי אם ישנו הפסק בין הקדירה לבגדים אין זו דרך הטמנה, והטמנה מצד אחד גם היא אינה דרך הטמנה לרמ"א, ומהיכא הוציא הרמ"א שצירוף שני הדברים נחשב להטמנה. ואולי יש לדחוק שכיון שהטעם לכך שהטמנה מצד אחד אינה נחשבת להטמנה, ביאר הגר"א לעיל בגלל שלא מתקיים טעמו של ר"ת לחומרת הטמנה שאינו מגולה והחוס משתמר, וכיון שהחוס משתמר, חשיבא ההטמנה בגחלים להטמנה, כי מכך שהדביק בגחלים מוכח שרוצה אותו למחר, וכיון שיש בגדים מלמעלה חיתוי מעט יועיל, וצ"ע. עכ"פ המג"א והגר"א כתבו לא כן, וכן נקט במ"ב.

ד. חטמנה מעל דבר חמוסיף

בביאור הגמרא שהבאנו לעיל, האוסרת להטמין בקופה ע"ג גפת, נחלקו הראשונים. התוס', רבינו יונה, הרשב"א, סמ"ג וסמ"ק והתרומה כתבו שהטעם משום שהדבר המוסיף הבל מחשיב את ההטמנה, אף שהיתה בדבר שאינו מוסיף כדבר המוסיף הבל, כי סוף סוף המכלול של ההטמנה מוסיף הבל (או משום גזירה שמא יטמין בתוכה, לתי"ר⁸⁰). ולכן לשיטתם גם אם יש הפסק בין הדבר המוסיף הבל לקופה אסור.

הרמב"ן, לעומתו, כתב שהטעם דוקא משום שחלק מההטמנה היא בדבר המוסיף הבל⁸¹, אבל אם יש אויר המפסיק בין הקופה לדבר המוסיף מותר, כי שהיה לחוד והטמנה לחוד, והיא בדבר שאינו מוסיף ומותר, וכן כתב הר"ן, ורבינו ירוחם הביא את שתי השיטות ולא הכריע. וכתבו הר"ן ורבינו

⁷⁹ אולי י"ל שכיון שבכירה אין אפשר להטמין כלל לא שייכת סגרת הרשב"א שלא ניתן דברינו לשיעורים ולכן יש לחלק בזה בין כירה לגחלים, וצ"ב.

⁸⁰ עי' משי"כ לעיל בסימן רנג א שיש הגדל בין משמעות הרמב"ן כמו שהוא לפנינו ללשונו שהובאה בר"ן האם גם הקופה היא תנאי באיסור או שמקצת ההטמנה בדבר המוסיף היא בפ"ע סיבה לאסור.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ירוחם שלשיטת הרשב"א וסיעתם מותר להניח כלי רחב על גבה ואז אין זה דרך הטמנה אף אם נותן עליו בגדים, כמו שהזכרנו.

מרן השו"ע פסק כשיטת הרשב"א. אמנם אמר לי ר' שלמה בן רחמים שליט"א שמנהג הספרדים כרמב"ן, וכמו שכתבו הרמב"ן והר"ן עצמם שע"פ שיטה זו המנהג ברוב המקומות, ומנהג זה קדם למרן. עכ"פ לאשכנזים העיקר כשו"ע ואסור להטמין מכל צד ע"ג דבר המוסיף הבל, אף אם אינו נוגע בדבר המוסיף¹⁶.

המג"א הביא בשם הש"ג שבמרדכי בשם תוס', שכל הדיון בזה הוא דוקא בהטמנה ע"ג דבר המוסיף הבל, שבוזה חששו חכמים שמא יטמין כולו בתוכו, אבל ע"ג גחלים ממש מותר להשהות ע"ג פטפוט אף אם מכסה מלמעלה מכל צד, משום שאין לחוש שיבא להטמין בהם, כיון שידוע לכל שאסור להטמין ברמץ, ודינו כדין שהיה. תוס' זה שהביא הש"ג חולק על התוס' בדף מח., וכן על שאר הראשונים שהבאנו לעיל. המ"ב לא הזכיר דברים אלו של המג"א ומשמע שלא סמך על זה לדינא.

ז. הטמנה בטוח בטיט

כתב הרמ"א שמותר להטמין בתנור טוח בטיט. הטעם לכך שבעצם הנתנה בתנור אין איסור הטמנה מבואר בתוס' (מח. ד"ה דזיתים):

"דלא אסרו אלא כשמטמין ומדביק סביב הקדרה דומיא דרמץ אבל תנור או חפירה שיש אויר בין הדפנות לקדרה אין לאסור יותר מהשהאה אף על פי שכל הקדרה בתוך התנור".

ונחלקו האחרונים מה הדין אם בתוך התנור הטוח בטיט, שאין בו חשש מצד דיני שהיה לדעת הרמ"א לעיל (רנד, א) כיון שלא יבא לחתות, מטמין בדרך הטמנה מכל צד¹⁷. מהרש"ל, הטי"ז, תו"ש והמאמר מרדכי כתבו שבוזה לא התכוון הרמ"א להתיר, שהרי אף שאין לחוש שמא יחתה יש לחוש שיטמין באופן זה מחוץ לתנור ברמץ ויחתה, שהרי גזירת הטמנה אינה בגלל המציאות הנוכחית, אלא שמא יטמין ברמץ ויחתה והגרעק"א, הגר"ז והא"ר כתבו שגם בזה מותר כיון שטוח בטיט וכה"ג ברמץ לא יבא לחתות. וכתב בשע"צ שקרוב בעיניו שגם האוסרים היו חוזרים בהם אם היו רואים שמפורש באו"ז להתיר, ואעפ"כ כתב שטוב להחמיר¹⁸.

¹⁶ דעת הגר"מ א"ל"הו שאסור לספרדים לתת ע"ג פלטה ישירות, כי כולה נחשבת לדבר אחד, ונמצא שאין הפסק בין האש לקדירה והוי הטמנה מצד אחד שאסורה למרן, וכן לאשכנזים אם מלמעלה מכוסה, ודעת הגר"ע יוסף ועוד פוסקים שנחשב הפסק מה שיש כיו"פ פה שמפסיק בין הקדירה לגוף החימום. בעוסף הפוסקים האשכנזים נקטו בדעת הרמ"א שהכוונה מכוסה מלמעלה, אינה כמשמע מדברי הגר"מ א"ל"הו שרק מעליה מכוסה אלא שהקדירה שלמעלה מכוסה מכל צדדיה, אבל אם צד אחד בה אינו מכוסה די בזה, דהטמנה במקצת לא שמה הטמנה.

¹⁷ כך נקט המ"ב בלשונו, אך דעת ה"טז והמהרש"ל שכיון שנתן בתוך התנור אסור אפי' אם מצד אחד נוגע בתנור או בגחלים, שכבר דומה לדרך הטמנה, וכתב המ"ב שע"ז מוסבים דברי המג"א דפוק חזי מאן עמא דבר.

¹⁸ גם מחמת טעם נוסף – שמא ישארו גחלים לחשות סביב הקדירה ולא יוכל להסירה מחמת איסור הבערה.

סימן רנח - דין מיחם ע"ג מיחם

א. ביאור שיטות הראשונים

בברייתא (נא):

"מניחין מיחם על גבי מיחם וקדרה על גבי קדרה, (אבל לא) [הגהת רש"י ע"פ התוספתא - ו] קדרה על גבי מיחם ומיחם על גבי קדרה. וטח את פיה בבצק, ולא בשביל שיחמו - אלא בשביל שיהיו משומרים".

ובגמ' (מח.):

"רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא, חזיוה להווא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא, נזהיה רבה. אמר ליה רבי זירא: מאי שנא ממיחם על גבי מיחם? אמר ליה: התם - אוקומי קא מוקים, הכא - אולודי קא מוליד".

ונחלקו הראשונים בביאור דין זה - ברש"י משמע שפירש דין זה מדין הטמנה בדבר המוסיף הבל, שכיון שביחס לדבר קר הדבר החם מוסיף הבל בשבת אסור ליתן דבר קר על פיו, ומשמע דאפי' אם לא יגיע לכדי יד סולדת בו, והדבר מתאים לשיטת רש"י שגזירת הטמנה וגזירת שהיה הם גזירה אחת, ולכן אפי' שאינו בדרך הטמנה אסורה תוספת הבל, וכן למה שכתב (נא). שאסור להטמין את הצונן אפי' להפיג צינתו, ואכמ"ל בזה. על כל פנים לא קיי"ל בזה כרש"י.

התוס' והרבה ראשונים פירשו את סוגיית הגמרא מדיני בישול, ופירשו שסבר ר' זירא שמותר לתת את הספל ע"ג המיחם משום שכוונתו היתה לתתם שם רק כדי להפשיר ולא להגיע לכדי יד סולדת, אך ענה לו רבה, שכיון שיכולים המים להגיע לכדי בישול, שתהא היד סולדת בהם אסור לתתם במקום זה משום גזירה שמא יניחם שם ויבאו לכדי יד סולדת, וכן היא דעת הב"י.

רבינו יונה (הובא ברשב"א ובר"ן) חלק על התוס' משום שפרק זה עוסק בהטמנה ולא בנתינה ע"ג האש, ובמיוחד את הברייתא בדף נא קשה לפרש בשהיה כיון שכל הברייתא עוסקת בהטמנה. וכרש"י לא יכל לפרש משום שסובר לחלק בין שהיה והטמנה כרוב הראשונים, ולכן פירש רבינו יונה שמדובר שהמיחם היה מוטמן בדבר שאינו מוסיף הבל ורצה העבד לצרף להטמנה זו את הכוזא, שזה מותר במיחם ע"ג מיחם, ואת זה אסר רבה משום שדומה הדבר לתוספת הבל כיון שמוליד חום בכוזא, ולכן אין בזה היתר להטמין את הצונן, כיון שמטמינו בדבר המוסיף הבל, והביא רבינו יונה ראיה לדבריו מהתוספתא, וכן היא דעת הגר"א. על פי דבריו עיקר דין מיחם ע"ג מיחם הוא שמותר לצרף דבר חם (מיחם או קדירה) להטמנה קיימת בדבר שאינו מוסיף הבל בשבת, ועי' מש"כ בזה לעיל רנז, ו.

נראה לבאר בד' אופנים מדוע מיאנו התוס' לבאר הסוגיה כרבינו יונה:

(א) אפשר שחולקים מסברה על היתרו של רבינו יונה לצרף מיחם נוסף להטמנה בדבר שאינו מוסיף, דס"ל שזה כהטמנה לכתחילה ולכן מיאנו לפרש כן את דין מיחם ע"ג מיחם.

(ב) דוחק לפרש הסוגיה באופן שבא להטמין את הכוזא, דלא הזכירה זאת הגמ', ולפי רבינו יונה זהו עיקר טעם הדין.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ג) לרבינו יונה מוכרחים לפרש שמדובר שלא יגיעו המים שבכּוּזא לכדי בישול, דא"כ תיפּוּ"ל שאסור מטעם זה, ואפשר שסוברים התוס', כמבואר מלשון הרמב"ם, שדבר המוסיף הבל היינו דוקא אם מוסיף בבישול, אבל אם לא מביא את המים לכדי חום של בישול, אין זה נחשב הטמנה בדבר המוסיף הבל. אמנם גם לרבינו יונה איננו כדבר המוסיף הבל ממש כי מותר לעשות כן מע"ש, אבל על דרגת ביניים זו (שישנה רמת חום שנחשבת יותר מהפגת צינה המותרת בצונן לרה"פ, אך אינה בכדי יס"ב) אפשר שחולקים התוס' וסיעתם.

ד) עוד אפשר שסוברים שאם היינו באים מדיני הטמנה לא היה בדבר איסור, כי אין זה נחשב להטמנה בדבר המוסיף כיון שפוחת חומו והולך, וכסברת רבינו ברוך (מח. תד"ה דזיתים)^ל.

ע"פ הסברה הראשונה והשניה עולה לדינא שלחומרא גם לתוס' ניתן לומר כחומרנו של רבינו יונה שיש איסור להטמין את הצונן בשבת ע"ג מיחם המוליד בו חום, אף אם אין בדבר איסור בישול, אלא שאין לדבר מקור בגמ', וא"כ מהיכא תיתי להחמיר בזה, ואילו לשתי הסברות האחרונות התוס' חולקים על חומרה זו של רבינו יונה.

ב. ביאור הד"מ בשיטת הטור

הטור כתב את הדין אצלנו כסימן בפ"ע, אף שכתב את אותם הדברים לכא' בסימן שי"ח (סעיף ו), והדבר צ"ב. כשנדקדק בדבריו נמצא שני שינויים עיקריים בין מה שכתב בסי' שי"ח למה שכתב בסימן זה. שם כתב שהאיסור לתת דבר קר ע"ג המיחם הוא דוקא בעניין שהעליון יכול להתבשל, ואילו כאן, לרוב הגרסאות (ע"פ עדות מרן הב"י) לא כתב כן. וכאן גם נימק את טעם האיסור "שהרי מוליד בו חום בשבת", ואת נימוק זה לא כתב בסימן שיח.

לכן, נראה לבאר בדעת רבינו הטור, ששני הדינים שפסק כאן ובסימן שיח הם בשני נידונים שונים. כאן עוסק רבינו בדיני הטמנה, והביא את דינו של רבינו יונה שבדרך הטמנה מותר להוסיף לעיקר ההטמנה מיחם נוסף, ואין זה כמטמין לכתחילה בדבר שאינו מוסיף בשבת, וזה אסור בדבר קר משום שמוליד הבל בשבת, דהיינו כמו שכתב רבינו יונה שלעניין זה הוא כמטמין בדבר המוסיף הבל שנאסר. בסימן שיח, לעומת זאת עוסק הטור בדיני בישול, ולכן כתב שם את הדין העולה מדברי התוס' שבמקום שיכול להגיע לכדי בישול אסור לתת דבר קר ע"ג המיחם אפי' שלא בדרך הטמנה, ואף שלשיטתו שפירש את הגמרא כרבינו יונה אין לדבר ראייה בבלי, כבר כתב הגר"א בסימן רנ"ג, שלדינם של התוס' יש מקור בירושלמי, והביאו הרא"ש בפ"ג סי' י', וכן מוכרח גם בדעת הגר"א גופיה שבסי' זה (וכן ברנז, ו) הכריח שפירוש הגמרא כרבינו יונה ולהלן (שיח, ו), הסכים עם דינו של השו"ע וציין למקורו בתוס' בדף מח, משום שדינם מוסכם לדינא כמבואר בירושלמי הנ"ל.

בזה תתבאר כוונתו של הדרכי משה, שהב"י כתב שע"פ דברי הר"ן ורבינו ירוחם שדבר שהתבשל כ"צ מותר לתת ע"ג מיחם אף אם הוא קר, צריך לדחוק שהאיסור של הברייטא "ולא בשביל שיחמו" הוא דוקא בדבר שלא התבשל כל צרכו, וכתב ע"ז הד"מ:

"לפי דברי הטור דתלי טעמא משום שמוליד חום בכל עניין אסור".

^ל אמנם ר"י גופיה משמע בתוס' שאיננו מסכים עם סגרת רבינו ברוך, ולכן נצרך לטעם אחר, אגל' בדעת העומדים בשיטתו ניתן לומר כן.

וכוונתו דמטעמו של הטור מבואר שפירש כרבינו יונה הנ"ל שמיירי בדרך הטמנה, וא"כ לדבריו אי"צ לדחוק שמדובר בברייתא דוקא בתבשיל שלא נתבשל כ"צ, משום שהאיסור להטמין כדי שיחמו הוא בכל עניין, דחשיב לעניין זה כהטמנה בדבר המוסיף הבל, ואינו תלוי בדיני ביטול.

ג. שיטת מרן זצ"ל

כמבואר, הב"י חולק בזה על הדרכי משה והשווה את דברי הטור בשני המקומות לדין אחד ופירש גם כאן ש"מוליד הבל" שכתב הטור היינו בכדי יד סולדת, שאז אסור מדין ביטול. וטעמו משום שסובר מרן הב"י שפירוש הגמ' הוא כתוס', ולא הביא כלל את דברי רבינו יונה משום שהרבה ראשונים פירשו כתוס', כמו שהביא בשם הר"ן והה"מ, ואולי כך גם הכריע הב"י מסברה משום שלא מסתבר לו להתיר לצרף דבר להטמנה בדבר שאינו מוסיף בשבת, ולכן גם את דברי הטור דחק לפרש כן.

ע"פ זה מבואר שלא כמו שכתב המ"ב בסימן שיח, שכוונת השו"ע במה שכתב (שיח, ו) קדירה 'טמונה', הוא לומר שמדובר בדרך הטמנה, ולרמוז לדינו של רבינו יונה שמותר ליתן קדירה חמה בדרך הטמנה ע"ג קדירה שכבר טמונה בדבר שאינו מוסיף. ולפי מה שכתבנו דבריו צ"ע שהרי בב"י מבואר שפירש כל עניין זה שלא בדרך הטמנה, ובסימן שיח העתיק לשון הטור וכוונתו כמו שביאר בב"י ופסק כפירוש התוס', ומה שהביא בשעה"צ ראייה לזה מהתוספתא תמוה לכא', שכבר הביא הגר"א ראייה מתוספתא זאת לפירוש רבינו יונה אבל השו"ע פסק כפירוש התוס', שמבואר שלא פירשוה בדרך הטמנה, דאם לא כן קושייתם מסוגיה זו לברייתא דכנגד המדורה מעיקרא ליתא, וכמו שמבואר ברשב"א בהדיא פירוש התוס' ורבינו יונה בגמ' הינם פירושים חלוקים, ולשו"ע אם כן ליתא לדינו של רבינו יונה כלל. ואולי כוונתו רק לפסוק כן לדינא, דהיא קולא בדרבנן והגר"א דהוא בתרא הכריע להקל ע"פ התוספתא.

בלשון הטור שכתב שמותר לתת דבר קר ע"ג המיחם מע"ש משום "שאיין זה כטומן בדבר המוסיף הבל" (והעתיקו בשו"ע), פירש מרן הב"י:

"פשוט הוא שהרי אין הקדירה חמה מוספת הבל אדרבא חומה מתמעט והולך".

ולכא' קשה כיון שאין מדובר באופן של הטמנה מדוע נצרך לטעם זה, תיפו"ל שאינו כטומן כלל. אלא מוכרח, וכ"כ הפמ"ג והמחצית השקל, שהב"י לשיטתו שס"ל שהטמנה על דבר המוסיף הבל גם מצד אחד שמה הטמנה, כמבואר בסימן רנג, א, וא"כ כאשר נותן את המיחם ע"ג הקדירה אם נחשב הדבר לדבר המוסיף הבל יש לאסור מדין הטמנה לתת עליו מע"ש, ולכן הוכרח לפרש את הטור כסברת רבינו ברוך (מח. תד"ה דזיתים), שאין זה נחשב דבר המוסיף הבל כיון שחומה מתמעט והולך.

ודייק הביאור הלכה מדברי הפמ"ג, שסובר בדעת מרן, שאף בדרך הטמנה מותר להטמין צונן ע"ג קדירה חמה אם אין היד סולדת בו, כיון שחשיבא הטמנה ואעפ"כ כתב שהאיסור דוקא אם היד סולדת בו. ואחמכ"ת לכא' לא דק, דמה שכתב הפמ"ג הוא דוקא שאם היה דבר המוסיף הבל חשיב כדרך הטמנה משום שדעת הב"י שהטמנה ע"ג דבר המוסיף חשיבא הטמנה אף מצד אחד, אבל בדבר שאינו מוסיף נראה שלא חשיבא כלל הטמנה מצד אחד הטמנה^ט. ממילא אחר שפירש הב"י הטעם

^ט אף לשיטת הרשב"א שהביא ראייה לכך שהטמנה מצד אחד דבר המוסיף הבל שמה הטמנה, והוכיח זאת מדין הטמנה דבר שאינו מוסיף, שאסורה בשבת גם כאשר מטמין במקצת (מהמשנה שהיה מקצתה מגולה), ואין לתת דבריו

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מדוע אינו נחשב דבר המוסיף, גם אין ללמוד ממנו מה הדין אם היה דבר המוסיף, אף לפירוש הפמ"ג, ואף שפירושו של הפמ"ג לכא' מוכרח לשיטתו של מרן לעיל בסימן רנג, שאוסר הטמנה מצד אחד בדבר המוסיף^מ.

א"כ מכח דינו של הב"י אין הכרח לומר שמרן הב"י חולק על הדין העולה מדברי רבינו יונה, להחמיר בהטמנת צונן אם מוליד בו חום בשבת פחות מיס"ב. אך עכ"פ דברי הביה"ל שכיון שאין הכרח לדין זה מדברי הב"י אפשר שמודה שאסור צ"ע, דלכא' לתוס' ושאר הראשונים שחלקו על רבינו יונה, שכמותם פסק הב"י כאמור, אין מקור כלל לחדש דין זה, ומנ"ל להחמיר ולחלק בין הפגת צינה, המותרת בהטמנת צונן, לבין תוספת חום המועטת מכדי ביטול.

לסיכום, המ"ב פסק כרבינו יונה והגר"א, הן לחומרא שבדרך הטמנה אסור להטמין דבר קר שיוסיף חום מעבר להפגת צינה אף שלא יגיע לכדי יד סולדת ב"מ^מ, והן לקולא שמותר לצרף דבר חם בדרך הטמנה לקדירה המוטמנת בדבר שאינו מוסיף הבל כיון שאין זו דרך ההטמנה. ולפי מה שנתבאר מה שרצה לומר כן גם בדעת מרן הב"י צ"ע, ולכא' נראה שמרן חולק על שני דינים אלו, להקל בהטמנת צונן אף בתוספת חום המועטת מכדי יס"ב^מ, ולהחמיר בצירוף קדירה להטמנה בדבר שאינו מוסיף בשבת, משום שאין לדינים אלו מקור בגמ' לפירוש, ולכן השמיט את דברי רבינו יונה ולא הביאם בב"י, וכן יש להורות לספרדים לכא', וצ"ע. אמנם לאשכנזים אין זה נפק"מ כ"כ, דכיון שדעת הגר"א כרבינו יונה, וכן נראית דעת הד"מ בפירוש הטור, וכן פסק המ"ב, הכי נקטינן אף כנגד הב"י, ויל"ע.

לשיעורים, ומבואר מדבריו שגם בדבר שאינו מוסיף חשיבא הטמנה במקצת הטמנה, נראה שבהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל מודה שלא חשיבא כלל הטמנה מצד אחד, דלא שייך כלל לקוראן הטמנה במה שיושב על דבר שאינו מוסיף, ואין זה לתת דבריו לשיעורים. אמנם יש מקום לדחות דהכא המיחם מוסיף בו חום ושייך לקוראן בשם הטמנה אף אם דינו כדבר שאינו מוסיף, וצ"ב.

^מ הביה"ל שם כתב שאין זה הכרח מפני שניתן לפרש גבוונת הב"י, שהטור התכוון לכלול בלשונם שאפי' אם עושה זאת בדרך הטמנה מותר מטעם שלא חשיבא דבר המוסיף. ויש להקשות בתרתי: (א) לכאורה זה דוחק לומר שאחרי שגריש דברי הטור מתייחסים לשלא בדרך הטמנה לפירוש הב"י סוף דבריו מתייחסים להטמנה. (ב) צ"ע מדוע מבין שלב"י לשיטתו בסימן רנג אין זה דרך הטמנה אם היה נחשב כדבר המוסיף הבל, ובדבר המוסיף כתב הב"י שגם הטמנה מצד אחד היא הטמנה, ואולי צריך לדחוק שס"ל שגם להו"א אינו נחשב מוסיף הבל מספיק כדי שיחשב להטמנה. עוד אולי י"ל שתלוי הדבר במה שהנחנו בצ"ע לעיל בסימן רנו, מדוע לשיטת מרן הב"י הטמנת קדירה על כירה כשהגדים מופסקים ממנה לא נחשבת הטמנה מצד הכירה, שהיא לכא' קושיית הרמ"א עליו בד"מ (ברג שם) ואולי אם תתורץ שאלתנו שם יוסברו גם דברי הביה"ל כאן, ואכן לפי מה שנשנינו שם לבאר שכיון שבכירה שלא ניתן להטמין אין זה לתת דבריו לשיעורים, ולכן ל"ד לגחלים, ה"נ ע"ג מיחם אין זה לתת דבריו לשיעורים כיון שאין דרך להטמין במיחם את כל הקדירה, וצ"ב.

^{מא} לשוננו צ"ע קצת, שכן: "דבשבת לא התירו להטמין את הצנן אלא כדי שתפוג צינתו אבל בזה שמוליד חום ע"י הטמנה אסור", ומשמע קצת שהטעם שאין בזה דין הטמנת צנן הוא משום מידת החום שהצנן מגיע אליה ואילו בלשון רבינו יונה והגר"א מבואר שהטעם משום שחשיב לעניין זה כדבר המוסיף הבל, וצריך לומר שזו עצמה חוונתו, ורק הגדיר ע"פ החום שאילו מגיע הדבר את הגבול מתי יחשב לעניין זה כמוסיף הבל, וכן משמע בלשוננו בבואר הלכה לעיל רנו, ו.

^{מב} ובייחוד שפירש בספר הטור שחום פחות מכדי יס"ב לא שייך לקוראן "אולודי מוליד". וגם בזה אפשר שהרמ"א לטעמייה (שיח, טז), שמחשיב גם חום מועט למבטל, ולכן שייך לומר לשיטתו שחום זה משמעותי גם לדין תוספת הבל בהטמנה.

הב"י הביא לשון מהר"י בן חביב, שדייק בדברי הטור, שכיון שלא חילק הטור בלשונו משמע שדבר חם שמותר לתת ע"ג קדירה בשבת, הוא אף אם לא התבשל אלא כמב"ד ולא כל צרכו, והקשה שזה סותר למש"כ להלן בשי"ח ששייך בישול גם אחר מב"ד עד שיתבשל כ"צ, ותירץ המהר"י בן חביב שכאן מדובר שמניח את המיחם ע"מ לשמור החום ולא ע"מ להניחו כדי שיבשל, ואין גוזרים שמא יניחו כדי בישול כיון שהתבשל כמב"ד.

עולה מדבריו שבישול אחר כמב"ד קל יותר ואיסורו רק מדרבנן, ולכן אין גוזרים מחמתו, ודלא כדעת הב"י והגר"א להלן (שיח, ד, עיי"ש). מלבד זאת לא כ"כ הבנתי את המציאות שעליה מדבר שהרי מניח שם את התבשיל שרותח והיד סולדת בו, וא"כ כיצד לא יוסיף בישול. ונראה לבאר שהמהר"י בן חביב סובר שיש איסור בישול אחר שהתבשל כמב"ד רק אם מביא את התבשיל לידי בישול כ"צ, אבל מה שמוסיף בישול אם לא מגיע לכדי בישול כ"צ, שאז יש יצירה חדשה באופן מהותי ביחס למה שהיה קודם לכן, אין בו איסור בישול. ע"פ זה מוכרח שסובר המהר"י בן חביב שע"ג מיחם יכול התבשיל להגיע לידי בישול גמור, ודלא כט"ז שיובא בסמוך.

דין זה של הטור נפסק בשו"ע להלן בסי' שיח, ו, וכתב הט"ז שם שמסתימת הלשון משמע שמותר אף אם לא נתבשל כ"צ, משום שע"ג מיחם לא יכול התבשיל להגיע לכלל בישול גמור, ולכן דוקא בצונן אסור, וכתב בשעה"צ שכן מוכרח מפירוש הב"י בדעת הר"ן בסימן זה, וכוונתו היא למה שכתב הב"י שלפי הר"ן שכתב שמותר להניח דבר שהתבשל כ"צ אפי' צונן ע"ג קדירה חמה, ואפי' שהיא על האש, מוכרחים לפרש את דברי הברייתא שהתירה הנחת מיחם ע"ג מיחם, ואמרה "ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהו משומרים", שעוסקת בתבשיל שלא נתבשל כ"צ, שאם נתבשל כ"צ מותר לשיטת הר"ן בין אם נעמיד ביבש ובין אם נעמיד בלח, שהרי הר"ן סובר שגם בלח אין בישול אחר בישול, כמ"ש הב"י בסי' שיח (סעיף ד). אם כן מוכרח לשיטתו שהברייתא שהתירה הנחת מיחם ע"ג מיחם היא גם בשלא התבשל כ"צ, ולא ניחא ליה לדחוק כמהר"י בן חביב שמדובר שלא מתכוון להניחו עד שיתבשל, אלא אינו יכול להגיע לידי בישול גמור במציאות זאת. אמנם, כאמור לפי פסק הב"י (שיח, ד) שיש בישול אחר בישול בלח אין מקום לראיה זו דאפשר להעמיד רישא וסיפא בלח, ואחר שנצטן יש בו משום בישול, וכ"כ הפמ"ג שם.

הב"ח כאן חולק על דברי מהר"י בן חביב והט"ז, ופירש בדעת הטור שמדובר דוקא בשהתבשל כ"צ, אבל אם לא התבשל כ"צ אסור מדיני בישול, וכ"פ הגר"א (שיח, ז), וכן פסק המ"ב (שיח, ס"ק נ, נה) בשם כמה אחרונים. לדעתם ניתן לומר דס"ל שיש איסור בישול גם בעצם מה שמוסיף בישול נוסף על כמב"ד, אף אם לא יגיע לכלל בישול גמור, וכן משמע מהמ"ב. אמנם ניתן גם לפרש שס"ל כעולה מדברי המהר"י בן חביב הנ"ל שיכול להגיע באופן זה לידי בישול גמור, וגזרו שמא ישכח וישאירו שם עד שיתבשל, וצ"ב.

סימן רנט – מקצת דיני הטמנה

סעיף א – מוכין וג' צמר שטמן בהם

א. שיטות הראשונים

בגמ' (מח.):

"בעא מיניה רב אדא בר מתנה מאביי: מוכין שטמן בהן, מהו לטלטלן בשבת? אמר ליה: וכי מפני שאין לו קופה של תבן עומד ומפקיר קופה של מוכין? לימא מסייע ליה: טומנין בגיזי צמר ובציפי צמר ובלשונות של ארגמן ובמוכין - ואין מטלטלין אותן! - אי משום הא - לא איריא, הכי קאמר: אם לא טמן בהן - אין מטלטלין אותן. אי הכי, מאי למימרא? - מהו דתימא: חזי למזגא עליהו - קמשמע לן".

מבואר בדברי אביי, שאף שטמן במוכין נשארו מוקצים ואסור לטלטלם. כמו"כ מבואר מלשונו שאם ייחדם בהדיא להטמנה פוקעת הקצאתם ומותר לטלטלם, שהרי סברתו היא שמסתמא אינו מפקיר קופה של מוכין, אבל אם בהדיא ייחדם לעולם להטמנה פשוט שלא שייך אומדן זה (כן פירש הגר"א).

והקשו הראשונים שדברי אביי סותרים למסקנת הסוגיה בדף מט::

"בגיזי צמר ואין מטלטלין. אמר רבא: לא שנו אלא שלא טמן בהן, אבל טמן בהן - מטלטלין אותן. איתיביה ההוא מרבנן בר יומיה לרבא: טומנין בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן, כיצד הוא עושה? נוטל את הכיסוי והן נופלות! - אלא, אי איתמר הכי איתמר, אמר רבא: לא שנו אלא שלא יחדן להטמנה, אבל יחדן להטמנה - מטלטלין אותן. איתמר נמי, כי אתא רבין אמר רבי יעקב אמר רב אסי בן שאול אמר רבי: לא שנו אלא שלא יחדן להטמנה, אבל יחדן להטמנה - מטלטלין אותן. רבינא אומר: בשל הפתק שנו. תניא נמי הכי: גיזי צמר של הפתק - אין מטלטלין אותן, ואם התקינן בעל הבית להשתמש בהן - מטלטלין אותן".

מבואר למסקנת בסוגיה שבגיזי צמר שאינם של הפתק אין איסור טלטול כיון שהטמין בהם, ורק בשל הפתק בעינן שייחדם להטמנה, ואם הסוגיות סותרות זו לזו. לייש זאת לפסיקת ההלכה ישנם ארבעה דרכים בראשונים:

(א) הרי"ף והרמב"ם סוברים שאכן הסוגיות סותרות, ופסקו כאביי ול"ק דרבא שבין בגיזי צמר ובין במוכין שהטמין בהם, אף כשלא נתנם לאוצר (=הפתק), אסור לטלטלם^מ.

(ב) רש"י (ע"פ דיוק הבי"מ^מ), הרא"ש (לתי א'), הרי"ן (לתי א') והטור: מוכין מוקצים יותר מגיזי צמר ולכן הטמנה מועילה בלי ייחוד רק לגבי גיזי צמר ולא לגבי מוכין.

^מ לא הגעתי למה פסקו ראב"י ולא רבינא שהיו עתה תנאי עותיה, ואכן ברשב"א משמע שאם יתה סתירה בין הסוגיות היינו צריכים להעמיד את אביי ולא להלכתא ולא את רבינא, וצ"ע.

סימן רנט – מקצת דיני הטמנה – סעיף א - מוכין וגזי צמר שטמן בהם (ג' התוס', הרשב"א, הרא"ש (לתי"א) והר"ן (לתי"א אחד): אביי דיבר במוכין של הפתק וכמסקנת רבינא. לפי תירוץ זה גם מוכין שהטמין בהם מותר לטלטל אף שלא ייחדם להטמנה לעולם. כך כתב הביה"ל שמשמע גם בבה"ג ובר"ח, והביא שכך פסק הא"ר.

(ד) הר"ן תירץ תירוץ נוסף: שאביי דיבר לשבת אחרת והטמנה ללא ייחוד מועילה רק שלאותה שבת אינו נחשב מוקצה אבל לשבת הבאה חשיב מוקצה.

פסק הב"י, שאע"פ שהר"ף והרמב"ם מחמירים בגיזי צמר להצריך ייחוד והם רוב בניין, כיון שרוב הראשונים חולקים עליהם קי"ל להקל כדבריהם. אבל במוכין פסק כטור וסיעתו שצריך ייחוד, אך כתב הביה"ל שבמקום הדחק ניתן לסמוך להקל גם במוכין שאינם של הפתק.

ב. חגדרת מוכין וגזי צמר

בהגדרת מוכין כתב רש"י במשנה:

"מוכין - כל דבר רך קרוי מוכין, כגון צמר גפן, ותלישי צמר רך של בהמה, וגרירת בגדים בלויים".

אך דייק המ"ב מלשון המ"א שזהו דוקא לעניין הטמנה בהם, אבל לענייני גרירת בגדים בלויים אינה בגדר מוכין, כיון שאין מקצים אותם למלאכה, ולכן אם טמן בהם בסתמא מותר לטלטלם.

כתב המג"א שגיזי הצמר שאסורים אם הקצם לסחורה זהו דוקא אם מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם למלאכה אחרת, כמו שמפורש ברמ"א (שח, א) שכלים שייחדם לסחורה אסורים בטלטול רק אם מקפיד עליהם. אך האבן העוזר חולק ע"ז וכתב שכיון שאין על הגיזי צמר תורת כלי, יש צורך חיובי שיהיו מיועדים להטמנה כדי שתהיה תורת כלי עליהם, ולכן אם לא הקצם לסחורה מסתמא מיועדים להטמנה כיון שטמן בהם ויש בהם תורת כלי ומותרים בטלטול, אבל אם הקצם לסחורה אסורים בטלטול כיון שאין תורת כלי עליהם, ולכן לא מועיל מה שאינו מקפיד עליהם, וכן פסק המ"ב.

ג. טלטול הקדירה ממוקצה

כאשר טמן בגיזי צמר העומדים לסחורה או במוכין שלא ייחדם, שאסורים בטלטול, פירשה המשנה "כיצד הוא עושה מנער את הכיסוי והן נופלות", כיון שהכיסוי לא נעשה בסיס לגיזים "שאינו עשוי אלא לכסות קדירה" (רש"י, הביאו ב"י), אמנם המג"א הוסיף בטעם הדבר "אדרבא הצמר משמש להקדירה לחממו", משמע מדבריו שאין זה רק דין בכיסוי שאינו מתייחס למה שעליו אלא למה שתחתיו, אלא גם הקדירה עצמה לא נעשית בסיס לדבר האסור אם מונחים הגיזים עליה, כיון שאינה משמשת את הגיזים, וע"ע להלן סעיף ד-ה בעניין זה.

^{יד} כוונתו ממה שכתב רש"י בפירושו "מוכין" ש"אין אלא לעשות לבידים", בשונה מגיזי צמר שכתב רק "דמוקצות הן לטוות ולארג", משמע שהמוכין מוקצים יותר ומיוחדים רק למלאכתן והיו מוקצה מחמת חסרון כוון, ולא כגיזי צמר שמוקצים רק מחמת איסור.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כך פסקו הטור והשו"ע והוסיפו, וכגון שמקצתן מגולה, דאם אין מקצתן מגולה אינו יכול לנער, וכתב המג"א שאם הקדירה מכוסה כולה, ואינו יכול לנער הכיסוי, מותר לתחוב כוש או כרכר כדי ליטול את הכיסוי אם זה אפשרי, כמפורש בגמ' (קכג.) ובשו"ע (שיא, ט) לגבי חררה.

והקשה הט"ז, מדוע פסק השו"ע להלכה שצריך שיהא מקצתן מגולה, הרי לרבנן דרשב"ג (קמב:) מותר לטלטל גם את הדבר שאינו ניטל לצורך הדבר הניטל (ומקור דבריו בתוס' בדף נ:), שכתבו שהברייתא שנקטה שיהא מקצתה מגולה אתיא כרשב"ג, ואף שכאן מדובר במניח ולא בשוכח, הרי כתב הב"י (להלן בסעיף ז) שמניח שדעתו ליטול בשבת חשיב כשוכח בעל התרומות^מ.

ונלע"ד דמיושב שפיר לפי הסברה שכתבו התוס' בדף קכג. לחלק בין מניח שדעתו ליטול לבין שוכח דסוף סוף פשע, דלא היה לו להניח, ולכן אף שחשיב כשוכח לעניין שאינו עושה בסיס, לא שייך להתיר לטלטלו לצורך ההיתר, וכן מוכרחים לכא' לומר גם לשיטת רש"י בדף קמב:, שהטעם לכך שהותר לטלטל המוקצה עצמו לכ"ע^מ לצורך מה שתחתיו הוא משום ששכח ולא פשע, וממילא אין זה שייך לדין מניח ע"מ ליטלו כמו שכתבו התוס' בדף קכג.. אמנם מה שהתוס' עצמם התירו בהדיא בניד"ד לרבנן דרשב"ג הוא לסברתם בדף קמב: שהפסולת בטלה לאוכל ואינה נחשבת מוקצה, ואכמ"ל, וע"ע להלן בסי' שט.

^מ מלשון הט"ז משמע שגם מפסק השו"ע בסעיף ז משמע כבעל התרומות, אבל לא מצאתי רמז לדין זה בשו"ע בסעיף ז, ורק הביאו בג"י בשם ההגה"מ.

^מ ואף לרשב"ג מגידיר רש"י שם שמטלטל את המוקצה עצמו בלא"ה, אלא שאומרים אנו שיעשה זאת ע"י עיסוק בהיתרא, עיי"ש.

סעיף ב - אבנים שטמן בהם

א. טלטול אבנים

בדף קכה: נחלקו רבה בשם ר' אמי ורב יוסף בשם ר' אסי אליבא דר' יוחנן מה דין אבן שהניחה לכיסוי חבית. ר' אסי סובר שמותר לטלטלה כי כיון שהשתמש בה בתור כיסוי לחבית, נחשבת ככיסוי כלי שמותר לטלטלו, ואילו ר' אמי סובר שגם החבית אסורה בטלטול כיון שנעשתה בסיס לדבר האסור, ופסקו רוב הראשונים כר' אמי, כפי שיתבאר להלן בסי' שח (כ - כג). ממילא מבואר שלדינא לא מועיל מעשה של שימוש באבן מבע"י כדי שתחשב כלי שמותר לטלטלו, ומבואר בגמ' שם שה"ה שלא מועיל לשיטתו מעשה כל דהו (שפשוף) כדי לייחד אבן לישיבה בשבת, ועדיין אסורה אבן זו בטלטול.

לעומ"ז בסוגיה בדף נ. לגבי חריות של דקל נחלקו רב ושמואל ורב אסי בדין חריות של דקל האם צריך לעשות בהם מעשה כדי לייחדם לישיבה או לאו, ופסקו רוב הראשונים (מלבד ר"ת בתוס') שהלכה כרב אסי ש"ישיב אע"פ שלא חשב ואע"פ שלא קישר", דהיינו מעשה כל דהו מועיל לייחד חריות לישיבה, אף ללא ייחוד. וביאר הב"י (סימן שח) בשם הה"מ שהחילוק הוא משום שחריות של דקל עומדות גם לישיבה, וכל הקצאתם היא משום שהוא גדרם לעצים, ולכן די להם במעשה כל דהו ודוקא באבנים שסתמן אינן עומדות לישיבה אמר רבה שאינו מועיל מעשה כל דהו להפוך אבן וע"י להלן בסי' שח, כ - כג, שהר"ן חולק על הה"מ בטעם זה.

וגם לרמ"א שחלק בסימן שח וכתב שאין צריך ייחוד באבנים לישיבה, היינו בגלל מה שהביא בדרכ"מ שם מהמרדכי שבאבנים אין צריך להזיזם ולכן אין איסור בישיבה עליהם, דמוקצה לא נאסר בהנאה (וכפשט דברי רש"י למ"ד 'למדום'), אבל כאן שהנידון האם מותר לטלטלם, מודה הרמ"א לדין העולה מדברי רבה שאינו מועיל מעשה כל דהו כדי להתיר טלטול אבן, ולכן לא הגיה כאן על דברי מרן המחבר שכתב שאבנים שטמן בהם אסור לטלטלם, אף שעשה בהם מעשה מע"ש בכך שטמן בהם.

ב. ייחוד לעולם

בסימן שח הביא הב"י בשם הרשב"א (הובא בר"ן כג. מדפי הרי"ף), שדברי רבה בדף קכה: הם דוקא כיון שמדובר שהניחה רק ע"מ שתהיה על החבית בשבת זאת, אבל אם ייחדה להיות כיסוי לחבית

¹⁰ לשון רש"י (קכה:): "שאין הזמנה במעשה כל דהו מועלת לאבן לעשותה כלי", ומסברה נראה היה לי לבאר הסברה באופן מעט שונה מהמבואר גבי' בשם הה"מ (וכן הוא ברמב"ן במלחמות מט.). דאבן היא דבר שהאדם לא פגע בו כלל, והיא כקרקע עולם עד שיעשה כלי ואינה מקבלת תורת כלי ללא מעשה מובהק של האדם שיכניסה לכלל כלי. משא"כ חריות שגדרן ונכנסו בזה להיות חלק מתשמישיו של האדם והנידון הוא רק למה מייחדם ולכן מועיל מעשה כל דהו להזמין, אך בראשונים שם לא מצאתי בסיס לסברה זו, וע"י עוד בזה להלן בסי' שח, כ - כג.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לעולם, ועשה בה מעשה מע"ש^{מח}, מותר לטלטלה ולמד זאת מהדין ש"מכניס אדם מלא קופתו עפר ועושה בה כל צרכו" (נ.), שמדין זה מבואר שייחוד מועיל להוציאו מתורת מוקצה^{מט}, והסיבה שלא מועיל ייחוד באבן שהניחה ע"פ חבית זהו משום שלא ייחדה לעולם אלא רק לשבת זאת, וכתב שכן הוא הדין במייחד אבן לפצוע בה אגוזים. אמנם הר"ן חולק על דברי הרשב"א וסובר שבדבר שרגילות לעשות באבן כגון לפצע בה אגוזים מועיל גם ייחוד לשבת, אך כתב הב"י שבניד"ד גם הר"ן מודה כי אין זה רגילות לטמון באבנים. וכן פסק הטור, שייחוד לעולם מועיל להתיר לטלטל את האבנים שהטמין בהם מע"ש, וכן פסק השו"ע.

אמנם הביא הד"מ את דברי המרדכי שחולק וסובר שצריך דוקא ייחוד ע"י מעשה חשוב לתקנם להטמין בהם, כיון שפסק כרב גבי חריות, אך גם הוא מודה להלכה לפסק הטור והאגור והב"י שדי בייחוד. דינים אלו עוד יבוארו בעזה"ת בסימן שח, סעיף כ - כג.

ג. ייחוד ע"י שימוש

וכתב הב"ח שבגיזי צמר העומדים לסחורה ומוכין שנתבאר בסעיף הקודם שצריכים ייחוד כדי לטלטלם, גם ע"י שימוש בהם להטמנה יותר משבת אחת נחשבין שייחדם, כיון שלא שייכת בזה סברת אביי "וכי מפני שאין לו קופה של תבן..."^נ, שהרי רואים אנו שאין זה דבר מקרי שטמן בו. וכתב שזה מה שחידש הטור שבאבנים אין הדין כן, אלא רק ייחוד מפורש לעולם מועיל בהם, כיון שמצד עצמם הרגילות היא להשליכם אחר השימוש ורק ע"י הייחוד נעשים כלי, והביא המ"ב את דבריו הן לענין מוכין (ודייק כן מלשון השו"ע "בדרך מקרה") והן לענין אבנים.

^{מח} הרשב"א שם כתב תנאי זה בדרך אפשר, משום שיש להסתפק אם לדמותו לדין פיקודין וציפה בדין נ, כיון ששם אין ייחוד מפורש לעולם. עכ"פ כך הביא הב"י בסימן זה, וביאר בזה גם את דברי שיבולי הלקט, שכתב שכיון שטמן באבנים מותר לטלטלם, שהייעו בעוסק על הייחוד.

^{מט} ולדין דקיי"ל כרב אפי' אם בר מיעבדא ביה מעשה, כמבואר בגמ' שם.

סימן רנט – מקצת דיני הטמנה – סעיף ג – נתקלקלה הגומא

סעיף ג – נתקלקלה הגומא

בגמ' (מט. נ.):

"רבי אלעזר בן עזריה אומר: קופה - מטה על צדה ונוטל, שמא יטול ואינו יכול להחזיר. וחכמים אומרים: נוטל ומחזיר.

אמר רבי אבא אמר רבי חייא בר אשי (אמר רב): הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא - שאסור להחזיר. תנן: וחכמים אומרים: נוטל ומחזיר. היכי דמי? אי דלא נתקלקלה הגומא - שפיר קא אמרי רבנן! אלא לאו - אף על פי דנתקלקלה הגומא! - לא, לעולם - דלא נתקלקלה, והכא בחוששין קמיפלגי; מר סבר: חוששין שמא נתקלקלה הגומא, ומר סבר: אין חוששין".

ונפסק להלכה כרבנן שאין חוששים שמא נתקלקלה הגומא.

בטעם האיסור להחזיר את הקדירה אם נתקלקלה הגומא נחלקו הראשונים: רש"י והתוס' פירשו שטעם האיסור הוא משום שמזיזם לכאן ולכאן, ולכן אין זה כטלטול מן הצד שמותר, אלא כטלטול ע"י כלי, וחשיב טלטול כדרכו (או כטלטול ישיר לשיטת התוס' בטלטול מן הצד, ואכמ"ל). אך הרא"ש, הריטב"א והמאירי כתבו שהחשש הוא שמא יתקנה בידו ויטלטל בידו את המוקצה ומשמע מדבריו שאין איסור לטלטל ע"י כלי. עכ"פ לשיטתם טעם האיסור הוא מדיני טלטול, ואם הטמין בדבר המותר אין איסור.

הרמב"ם בפירוש המשנה לעומ"ז פירש שהאיסור הוא מדיני הטמנה כי נראה הדבר כמטמין לכתחילה כיון שעתה מסדר מחדש הטמנה שלא היתה באופן זה בע"ש, וכתב הב"י שלכן לא הביא הרמב"ם הלכה זו במשנה תורה, כיון שפשיטא שאסור כמטמין לכתחילה².

מין המחבר הביא את דעת רוב הראשונים בסתמא והביא את הרמב"ם בשם "וי"א", וכתב המג"א שהלכה כדעה הראשונה, וכן פסק המ"ב. אך הגר"א הביא ראיה לשיטת הרמב"ם מירושלמי סוף פ"ד:

"נטלו מבעוד יום מחזירו מבעוד יום. נטלו משחשיכה מחזירו משחשיכה. נטלו מבע"י וקדש עליו היום רבי בא בשם רב יהודה אם נתקלקלה הגומא אסורה".

ופירש הגר"א שמביא הירושלמי ראיה מדין נתקלקלה הגומא שרואים שבמקום שנראה כהטמנה חדשה אסור להחזיר להטמנה, ומזה למד הירושלמי שה"ה אם נטל מבע"י שנראה כהטמנה חדשה. אך ע"י בשאר מפרשי הירושלמי שם שפירושהו באופן אחר.

² ביאור זה צ"ע, דאנדרבא לשיטת שאר הראשונים פשוט יותר מדוע לא הביא הרמב"ם, דפשיטא שאסור לטלטל מוקצה בשבת, ודוקא לשיטתו בפיה"מ קשה דזהו חידוש שחשיב כמטמין לכתחילה ולא כמחזיר מהטמנה להטמנה.

סעיף ז - ה - זין בסיס בקדירה וכיסויה

בברייתא (נא):

"טמן וכיסה בדבר הניטל בשבת, או טמן בדבר שאינו ניטל בשבת וכיסה בדבר הניטל בשבת - הרי זה נוטל ומחזיר. טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, או שטמן בדבר הניטל בשבת וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, אם היה מגולה מקצתו - נוטל ומחזיר, ואם לאו - אינו נוטל ומחזיר".

וכן פסק הטור לפנינו, אמנם יש שלא גרסו כאן בלשון הטור את הדין של טמן בדבר הניטל וכיסה בדבר שאינו ניטל, וכן בשו"ע השמיטו, וצ"ע מדוע.

בטעם לכך שאינו נוטל ומחזיר כאשר טמן בדבר הניטל וכיסה בדבר שאינו ניטל נחלקו הראשונים. רש"י הקשה מדוע לא יוכל לפנות את הדבר הניטל מסביבותיה ולהטות הקדירה ויפול הכיסוי שאינו ניטל, כמו שמצינו באבן שע"פ החבית, ותיירץ רש"י שכיון שמדובר במניח ולא בשוכח נעשית הקדירה בסיס לדבר האסור, ואסור לטלטלה, וכדין אבן שע"פ החבית אבל כשמגולה מקצתה ואפשר ע"י ניעור לפנות הדבר שאינו ניטל אין זה נקרא טלטול כלל^א.

התוס' חלקו עליו וכתבו שאין החבית נעשית בסיס לדבר האסור כיון שהניח ע"מ ליטלו בשבת, אלא הטעם משום שמדובר במציאות שלא ניתן להגיע לגוף הקדירה בלי לטלטל את הדבר שאינו ניטל. כ"כ גם הרז"ה, הרשב"א והר"ן, אלא שחלקו^ב על התוס' בטעם לכך שאינו נעשה בסיס לדבר האסור, ופירשו הטעם משום שאין הקדירה משמשת את הכיסוי אלא הכיסוי משמש את הקדירה, ולכן אין הקדירה בסיס וכן פסקו המג"א והמ"ב^ג.

ויש להקשות, מה החילוק שבין כיסוי זה שנועד לשמירת החום, לבין האבן שע"פ החבית שנעשית החבית בסיס לאבן אע"פ שלכא' אינה משמשת את האבן, וכע"ז הקשה הרמב"ן במלחמות (מח:): "ואם אין דעתו לכסוי למה מניחה, כי מתיירא מן האבן שלא יאכלוה עכברים" (קושיית הרמב"ן אינה מוסבת על עניין זה, אלא על מה שמשמע בבעה"מ שאם הניחה לשם כיסוי נעשית כיסוי לכ"ע), וכן הקשה רעק"א (בחיידושו קכה:). והראה לי הרב שמיר, שהתייחס לזה הרשב"א בביצה ב, וכתב:

"ומסתברא שאין אומרים נעשה בסיס אלא בנר שיש לו חשיבות בסיסות קצת כמעט שעל [הכר] שאדם רוצה להצניעם כדי שלא יאבדו ואבן שעל פי החבית נמי לפי שהיא צריכה לבנין ואדם חס עליה שלא תאבד וכן שלא תתקלקל ותשבר אם תעמוד במקום כאבני גזית דומיהם".

^א לפי רש"י (קמו:): הגבהת הקדירה נחשבת לטלטול מוקצה ממש ולא לטלטול מן הצד ואעפ"כ הותר בשוכח, ולפ"ז לא היה מוכרח רש"י לומר שנעשתה הקדירה בסיס לדבר האסור, דאף אם היה סובר כתוס' היה אסור לטלטל כיון שאינו שוכח ופשע בהנחתו, כמ"ש תוס' ב"ק קכג, אלא שרש"י לפי האמת חולק על סגרת התוס', ולכן פירש שגם נעשה בסיס.

^ב הרז"ה כתב את שני הטעמים, והרשב"א דחה תירוץ התוס' מדין נר, שאעפ"פ שאינו לכל השבת אסור לטלטלו, ואצ"ל בזה, וכן סתם הר"ן.

^ג לכן גם בסעיף א שנייה המג"א מלשון רש"י, שפירש שרק **הכיסוי** אינו נעשה בסיס למה שעליו כיון שעשוי לכסות קדירה, ופירש שגם הקדירה עצמה אינה נעשית בסיס מה"ט, כמ"ש הר"ן.

סימן רנט – מקצת דיני הטמנה – סעיף ד - ה - דין בסיס בקדירה וכיסויה
וכ"כ המאירי (נא). לשיטה זו, ולפי"ז, כאשר מדובר באבן שאין צורך להצנעתה בהיותה על גבי
החבית^ט, אין החבית נעשית לה בסיס, וכן קי"ל להלכה לפי פסק המג"א והמ"ב כאן, דלא כרש"י
תוס' והרמב"ן. אך הריטב"א (שבת קכה:) הקשה קושיה זו ותירץ:

"י"ל דשאני התם שהדבר המונח עליהם עושה בהם מעשה גמור שאי אפשר לפגה להתבשל
אלא בתבן והחררה אינה נאפית אלא בגחלים וכן החמין מתחמם ומוכשר בגיזי צמר, וכיון
שלצורך הכשרם הונחו שם ודאי נעשו טפלים להם בלא שום מעשה אחר והא עדיף טפי
מקישור דחריות דקל, משא"כ בכיסוי זה שאינו משמש לחבית אלא ככיסוי בעלמא לפיכך
אינו יוצא מתורת אבן שיחול עליה שם כיסוי ותשמיש אלא במעשיו אליבא דר' אמי..."

ואין לפרש כוונת הריטב"א שכלל לא נעשה הכיסוי מוקצה כיון שבטל לדבר המותר, שהרי מפורש
בגמ' שטלטול הגחלים והצמר מותר רק באופן שהוא טלטול מן הצד, אלא שסובר הריטב"א שרק אם
המוקצה בטל לדבר המותר, אין הדבר המותר נעשה לו בסיס, אבל אם אינו משמש את ההיתר אלא
רק עשוי לכסותו, סובר הריטב"א כמ"ש המאירי שם:

"וואף על פי שהאבן באה בשביל החבית מ"מ הוא נותן לה מקום להצניעה שם ונמצאת באה
בשביל האבן".

דהיינו, כל עוד אין הגדרה מוחלטת של טפלות של המוקצה למה שתחתיו, אמרינן שאף שעיקר
הבאתו לשם היא לכסות סוף סוף האבן משמשת לו מקום^ט, ובזה חידש הריטב"א שאם המוקצה
מיועד להכשרת ההיתר, חשיב טפל אליו ולכן אין ההיתר נעשה לו בסיס.

בלשון המגן אברהם והמ"ב כאן (בשם הר"ן) "שאין הכיסוי תשמיש לצמר אדרבא הצמד משמש
להקדירה", אין הכרע כיצד סוברים במחלוקת זו, האם דין זה שאינו נעשה בסיס הוא דוקא כאשר
שני הצדדים נכונים, שגם הכיסוי עשוי לשמש את ההיתר וגם אין ההיתר משמש את האיסור, אבל
אם המוקצה נועד רק לכסותו ולא לשמשו נעשה ההיתר בסיס וכשיטת הריטב"א והמאירי, או
שעיקר הדבר הוא שאין ההיתר עשוי לשמש את האיסור, ולרבותא הזכירו ש'אדרבא' אבל אין צריך
לזה בדוקא. אמנם דוחק לומר שסוברים כרשב"א כיון שלא הזכירו את האוקימתא של הרשב"א

ע' לנ"א היה נראה מדברי הרשב"א שמדובר שיש את האבן ע"ג החבית רק ע"מ להצניעה שם ולא ע"מ לכסות את
החבית כלל, ועוד יותר מכך נוטה לזה משמעות דברי המאירי (נא):

"ואבן על פי חבית פירושו לדעתם שלא באה לכסות החבית אלא שייחודו לה מקום להצניעה לשם אגל' כיסוי קדירה
שהוא בא לצורך הקדירה ולכסותה אין אומרים נעשה בסיס".

אך לא ניתן לבאר כן מכה הסוגיה בדף קכה: שם נחלקו ר' אמי ור' אסי האם במניח נעשית החבית בסיס, או שמותר
לטלטלה כיון שנעשתה כיסוי לחבית, ואם לא הונחה לשם כיסוי אין סברה לומר שנעשתה בסיס לחבית (ועי' בגעז"מ
והריטב"א שפירשו שבה ההבדל בין דברי רב בדף קמב: לדברי ר' אמי בדף קכה: שרב מיירי באופן שלא הונחה לשם
כיסוי, ופסקו כרב ור' אסי, אך רוב הראשונים חולקים על זה), אלא ע"כ כוונת הרשב"א והמאירי, שמדובר בחבית
שישנו גם צורך להצניעה, בנוסף על מה הצורך בכיסוי החבית, ולכן נעשית החבית מוקצה כיון שעשויה לשמש את האבן,
אף שגם האבן משמשת אותה.

ע' אמנם יש לעיין בלשון המאירי "להצניעה שם", אם כוונתו דוקא שיש צורך בהצנעתה, וכדעת הרשב"א שהביא המאירי
לעיל בדף נא, או שסוף סוף מוצנעת שם, ומשמשת לה החבית מקום היענה אף אם אין לו צורך להצניעה דוקא, וכשיטת
הריטב"א.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בסימן שט, ד, וצ"ע. עכ"פ בפשטות נראה שיש להחמיר כשיטת רש"י, תוס', הרמב"ן והריטב"א, שגם אם הניח האבן רק לכיסויי החבית ולא להצניעה, נעשית החבית בסיס¹¹, כיון שלא הכריעו האחרונים בהדיא כדעת הרשב"א.

¹¹ אמנם לשיטת הריטב"א גופיה מותרת גם האבן עצמה בטלטול אם הניחה לשם כיסוי, וכדעת ר' אשי בדרך קצרה; אך רוב הפוסקים פסקו כר' אמי, כמו שיתבאר להלן בסימן שוה, כא בעז"ה, עיי"ש.

סעיף ו - הטמנה באבנים ביו"ט

כתב הב"י בשם שיבולי הלקט שנחלקו הראשונים (הריב"ן וה"ר בנימין) האם מותר לטמון באבנים (שמיוחדים להטמנה כנ"ל בסעיף ב) ביו"ט שחל בע"ש. שורש מחלוקתם בדברי הגמ' בביצה לב ::

"אמר רב נחמן : אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביום טוב. איתיביה רבה לרב נחמן : אין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה! - אמר ליה : שאני התם, משום דקא עביד אהלא. - אמר ליה רבה זוטא לרב אשי : אלא מעתה, בנה אצטבא ביום טוב דלא עביד אהלא, הכי נמי דשרי? - אמר ליה : התם - בנין קבע אסרה תורה, בנין עראי לא אסרה תורה, וגזרו רבנן על בנין עראי משום בנין קבע. והכא, משום כבודו - לא גזרו ביה רבנן".

למסקנת הגמ' שם אם כן גם בניין עראי אסור ביו"ט מדרבנן אבל הותר משום כבוד הבריות, ובזה נחלקו - הריב"ן סבר שדוקא לכבוד הבריות התירו, אבל לצורך כבוד השבת אסור לבנות בניין עראי כהטמנה באבנים ביו"ט, וה"ר בנימין מתיר משום שסובר שכשם שלכבודו התירו, כך גם התירו לכבוד שבת, וכן ביאר הגר"א.

נפק"מ מביאור זה, שאם יש לו דרך אחרת להטמין ללא שיצטרך לבניין עראי זה ביו"ט מודים כ"ע שאסור לו לטמון באבנים, וכ"פ המג"א והמ"ב. השו"ע הביא המחלוקת בשם "ויש מי שאוסר... ויש מתירים", משמע אם כן מלשונו שהעיקר שמותר, וכן כתב המ"ב בשם א"ר שנוהגין כ"ש מתירים'.

סעיף ז - פתיחת וסגירת התנור

א. פתיחת תנור טוח בטיט

כתב הב"י בשם תרומת הדשן שמותר לפתוח את התנור אף שטוח בטיט, ואין בדבר איסור סותר כיון שאינו עשוי לקיום כלל, ולכן אין זה דומה לחותמות שבקרקע שאסור לחותכם משום דדמי לסותר^ט, אך כתב התרוה"ד שאם אפשר עדיף לפותחו ע"י גוי או תינוק, או ע"י שינוי קצת. בשם האגור הביא הב"י שכתב בשם האגור שאסור ובשם המהרי"ל והמרדכי שמותר, והכריע האגור כתרוה"ד הנ"ל שכשאפשר יפתח ע"י גוי או תינוק ואם אי אפשר ע"י ישראל.

בשו"ע סתם מרן שמותר לפותחו, ולא חשש כלל לצד האיסור שבזה, והרמ"א כתב כתרוה"ד והאגודה שמותר לסותרו דוקא ע"י גוי או תינוק, ואם אי אפשר ע"י שינוי קצת.

ב. איסור מבעיר ומכבה

כתב הב"י בשם האגור שאם יש גחלים לוחשות בתנור אסור לסותמו, כי פ"ר שיכבה, אך ע"י גוי מותר, ופירש הגר"א הטעם משום שפ"ר דלא ניחא ליה מותר ע"י גוי, כמפורש לעיל רנ"ג, ה, וכן פסק בשו"ע.

כתבו המג"א בשם תרוה"ד שה"ה שאסור ישראל לפתוח את התנור אם ידוע שיש בו גחלים לוחשות, משום שפ"ר שיבעיר, וכ"פ המ"ב. אמנם משמע מדבריהם שאם ספק אם יש בתנור גחלים בוערות מותר לפותחו. אך אין מוכרח מזה כשיטת הט"ז בסימן שטז, שספק פ"ר חשיב כאינו מתכוון, כיון שכאן בלא"ה מותר כי גם אם לא חשיב אינו מתכוון, כיון שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, גם אם נדון ספק פ"ר כספק, זהו רק ספק דרבנן ומותר (כעין סברה זאת כתב הביה"ל שם).

ג. איסור בישול

כתב הרמ"א שאסור לסגור את התנור אפי' ע"י גוי כאשר ספק שמא לא נתבשלו הקדרות כל צרכם, כיון שיש בזה איסור בישול, ואף אם נתבשל כמב"ד וכפסק השו"ע להלן בסימן שיח, שיש איסור דאורייתא של בישול גם כאשר נתבשל כמב"ד^{טז}.

לעניין דיעבד, אם ישראל סגר התנור כשלא נתבשל כמב"ד אסור המאכל כדין המבשל בשבת (עי' להלן שיח), אבל אם נתבשל כמב"ד מותר כיון שיש מתירים (כמבואר להלן שיח, ד). אם גוי סגר התנור כתב הרמ"א (בשו"ת סי' קב) שמותר בדיעבד כיון שגם בלי מעשיו היה מתבשל, וכן פסק המג"א והמ"ב.

^ט מקור לכך שאיסורו רק מדרבנן משום מיחזי כסותר, ואין זה סותר ממש, הביא הגר"א מרש"י בעירובין לה; עיי"ש. וביאר הטעם שאף אם עשוי לקיום אין בו איסור תורה, משום שאינו חיבור, וכמגופת הבית (מה); וכן מבואר בלשון רש"י שם "דהא פתיחת דלת בעלמא הוא".

^{טז} ואף שבתשובות הרמ"א בסימן ק"ב כתב שצריך רק שהתבשל כמב"ד חזר בו ראן, והודה בזה לפסק השו"ע.

סימן רנט – מקצת דיני הטמנה – סעיף ז - פתיחת וסגירת התנור
כתב המג"א בשם השל"ה שגם בתוספת שבת דרבנן יש להחמיר באמירה לגוי לסגור התנור, כדי שלא
יטעה לעשות כן גם משחשיכה, וכן פסק המ"ב.

סימן שיח- הלכות בישול

סעיף א - דין מעשה שבת

א. פסיקת החלכה במחלוקת התנאים

במספר מקומות בש"ס (חולין טו., גיטין נג.; כתובות לד., ב"ק עא.) נחלקו ר"מ, ר' יהודה ור' יוחנן הסנדלר בדין המבשל בשבת. ע"פ המבואר בגמ' בחולין, וכן דעת רוב הראשונים^א - **דעת ר"מ** שבמזיד אסור עד למוצ"ש אף לאחרים ובשוגג מותר אף בשבת אפי' לו, **דעת ר"י** שבמזיד אסור לו עולמית ולאחרים עד מוצ"ש, ובשוגג אסור בין לו ובין לאחרים עד למוצ"ש, ו**דעת ר"י הסנדלר** שבמזיד אסור עולמית בין לו ובין לאחרים, ובשוגג אסור לו עולמית ולאחרים מותר למוצ"ש.

בגמ' בחולין מפורש שכשהיה רב מורה לתלמידיו הורה להם כר"י ואילו כשדרש בפירקא דרש כר"י משום עמי הארץ. בעקבות זאת נחלקו הראשונים כיצד לפסוק להלכה:

התוס' הוכיחו משם שהלכה כר"מ שהרי כך הורה רב לתלמידיו, וכן פסקו **סמ"ג והתרומה**, וכ"כ הב"ח בדעת **הטור והרא"ש**. אמנם, כתב הסמ"ג שברבים יש לדרוש כר"י משום עמי הארץ, וכמו שדרש רב עצמו. כשיטה זו האריך הגר"א לפסוק להלכה, וכתב שאף ברבים ניתן לדרוש כר"מ משום שכתבו התוס' (ביצה ו.) שאנו נחשבים בני תורה ולא מחמירים בחומרות שהחמירו חכמים על עמי הארץ, ועי' בהערה^ב. עוד כתב הגר"א שאע"פ שמבואר בגמ' בגיטין שר"מ גוזר שוגג אטו מזיד באיסורים מדרבנן, אף בדרבנן קי"ל להקל בשוגג שמותר בו ביום ומזיד למוצ"ש משום שכך פסק ר' יוחנן בירושלמי כסתם משנה.

הגאונים, הרי"ף, הרמב"ם, הרמב"ן, הר"ן והב"י בדעת הרא"ש פסקו כדעת ר' יהודה משום שסוברים שרב לטעמיה שאינו סובר את הכלל שר"מ ור"י הלכה כר"י (עירובין מו:)^ג, אבל לדין קי"ל כר"י, וכן פסק השו"ע. וכתב הגר"א והחיי אדם, שגם לשיטת השו"ע האיסור הוא דוקא בדאורייתא, אבל בדרבנן, שמבואר בסוגיה בגיטין שאפי' ר"י גופיה אינו גוזר שוגג אטו מזיד, אף

^א רש"י בב"ק ובגיטין פירש שלד"מ ור"י יש אסור רק לו, ולא לאחרים, ואילו בחולין פירש כרוב הראשונים, וביאך המהרש"א (בחולין) בדעתו, שסובר רש"י שישננה מחלוקת בין הסוגיה בחולין לסוגיה בגיטין, דבסוגיה בגיטין מפורש שנחלקו אם גזרין שוגג אטו מזיד, ואם כן מבואר שהטעם משום קנס, ולא שייך לקנוס אחרים על מה שעשה אדם זה. בחולין משמע שיש איסור גם לאחרים, וא"כ הסוגיה שם סוברת שהטעם כדי שלא יחנה מעבירה ולכן לסוגיה שם אסור אף לאחרים ואף בכדי שיעשה.

^ב דלא כנובי" תניינא סימן ל', שחי בדורו של הגר"א וכתב לעניין מטריה שאף אם מדינא מותר יש לאסור, דומיא שמה שחמירו חכמים בדין כילה במקום שאינם בני תורה, והכא נמי נפשי עמי הארצות טובא, עיי"ש. אמנם בדורנו צ"ע בדין זה דבענין רבו עוזבי התורה, ורבה הולול בדקדוקי ההלכה, ועראה שגם לגר"א יש להחמיר בדין מעשה שבת בדרשה לרבים ולדרוש כר' יהודה כמו שעשה רב.

^ג עי' בב"ח ובדרישה שהאריכו בדעת הרא"ש בעניין זה.

^ד עי' מה שביאך בזה הגר"א בשיטתם.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף א - דין מעשה שבת
לשיטת השו"ע מותר בשוגג בשבת עצמה ובמזיד למוצי"ש^ה, וכן פסק הבה"ל, ודלא כפמ"ג (משבצות
זהב ס"ק ב). וכתב המג"א בשם הרשב"א שבמזיד לר"י נאסרה גם הקדירה כמו התבשיל (ונפק"מ
דאסור למתבשל מה שנתבשל בקדירה).

להלכה כתב המ"ב שבמקום הצורך ניתן לסמוך על דעת הגר"א, ולהקל בשוגג אפי' בו ביום^ז.

למי שנתבשל בשבילו

כאמור, דעת ר"י שאם בישל במזיד אסור לו עולמית, וכתב המג"א שנראה לו שה"ה למי שנתבשל
בשבילו שאסור עולמית, כמו בדין המבטל איסור לכתחילה, שבמזיד אסור אף למי שביטלו את
האיסור בשבילו משום קנס, וסובר המג"א שיש להשוות קנסות אלו. אבל כתב שמדברי הב"י שם לא
משמע כן, משום שדוקא שם יש לחוש שיאמר לגוי לבטל לו, אבל כאן לא יועיל לו לומר לגוי לחלל
שבת בשבילו, דבלא"ה יצטרך להמתין בכדי שיעשה, ואין לחוש שיעשה בשביל ישראל אחר, כיון
שאין אדם חוטא ולא לו, וכ"פ המ"ב.

ב. כדי שיעשה

נחלקו הראשונים האם במקום שאסור מעשה שבת עד למוצי"ש, אסור בכדי שיעשה כמו שמצינו בדין
גוי שעשה מלאכה לישראל, או שמותר מיד. דעת הטור, הרמב"ם, רבינו יונה, הרא"ש והר"ן שמותר
מיד, וכ"פ הב"י ובשו"ע. דעת רש"י בחולין, הבה"ג, והרמב"ן שאסור עד בכדי שיעשה. וכתב הגר"א
שמחלוקת זו תלויה במחלוקת רש"י ותוס' (ביצה כד:): בטעם האיסור בכדי שיעשו. רש"י כתב שם
שגם ביו"ט שני של גלויות מותר אחר בכדי שיעשו מיו"ט ראשון, משום שטעם האיסור הוא שלא
יהנה מעבירה, וביו"ט שני, שהוא משום ספיקא דיומא, ממה נפשך אינו נהנה מעבירה, ולפי"ז גם כאן
שייך בכדי שיעשה. אבל התוס' שם חלקו עליו, וכתבו שטעם האיסור בכדי שיעשה אינו גדר עצמי כדי
שלא יהנה מעבירה, אלא קנס כדי שלא יבא לומר לגוי לעשות לכתחילה כדי שיהיה מוכן לו למוצי"ש
מיד. ממילא לשיטת התוס' כאן אין טעם לקנוס בכדי שיעשה, כי אין לחוש שהישראל יעשה
לכתחילה מלאכה בשבת, ורש"י אזיל לשיטתיה שם. אמנם עי' בסימן תקטו, א שמרן המחבר פוסק
בזה כרש"י, ורק הרמ"א הביא שם את שיטת התוס'. לכן, מוכרחים לפרש שטעמו של מרן שפסק כאן

^ה הביאור הלכה הקשה מדוע גם בדין המזיד חילקו הרמב"ם והגר"א בין דאורייתא לדרבנן, שהרי בגמ' בגיטין מבואר רק
שבדרבנן איננו גוזר שוגג אטו מזיד ולא שהמזיד עצמו קל יותר.

^י עצם פסיקת ההלכה בדין מעשה שבת בדרבנן צריך לי עיון, דבביצה יח. נשארה הגמ' בספק לעניין עגר ואפה ללא
עירוב תבשילין ביו"ט, ודחתה שאין ראיה לזה מדין המבטל בשבת משום שאיסורא דשבת שאני, ופירש רש"י שם
שהייעו משום שהוא דין דאורייתא, וכן הביאה שם ראיה מהמעשר בשבת ודחתה דמירי בדאית ליה פירי אחריני, וכן
פסק הרמב"ם (שביתת יו"ט ג, ז) והשו"ע (תקכג, כג) להקל בעבר ואפה שלא לעורך יו"ט, וכן הוכיח הגר"א בביאורו שם
שכן נוטה הסוגיה להלכה להקל בזה, אך בסימן ש"ח כתב הגר"א שמי שעבר על איסור דרבנן בשוגג יאכל במזיד לא
יאכל, אף לדעת השו"ע שפסק כר"י, וכסתם המשנה גבי המעשר בשבת שבשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ולא הביא
הרמב"ם והשו"ע וכן האחרונים שם, את אוקימתת הגמ' בביצה שמה שלא יאכל במזיד זהו דוקא בדאית ליה פירי אחריני,
אבל אם אין לו לאכול מאתו המין מותר בדיעבד כשעבר על איסור דרבנן, וצ"ע.

^י משמע מלשוננו שדוקא בשוגג יש להקל כר"ם במקום הצורך כר"ם ולא במזיד, ואפשר לומר שטעמו משום שמזיד חמור
יותר, או משום שכיון שהנפק"מ במזיד היא רק לו עצמו, עדיף שיתנם לאחרים לאכול, ואין זה צורך מספיק כדי לסמוך
בזה על דעת הגר"א.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שלא צריך בכדי שיעשו הוא בגלל סברת התוס' (חולין טו.) שכיון שהיא מילתא דלא שכיחא שיחלל ישראל שבת לא גזרו בזה בכדי שיעשה, וכ"כ המג"א.^ח

אמנם יש להעיר שסברה זו מחודשת יותר מסברת התוס', דהתוס' קיימי ליישב שיטת רש"י בביצה (שאיסור ההנאה ממלאכת גוי הוא משום שיש איסור עצמי ליהנות ממלאכת שבת) ממה שקיי"ל כר"מ להתיר שוגג לגמרי, ולא חששו למה שנהנה מעבירה, ועל זה כתבו שלא גזרו חכמים בזה משום שהוא מילתא דלא שכיחא, ואילו המג"א קאי ליישב אליבא דר"י, שכן גזרו גם במעשה שבת בשוגג, אלא שלא גזרו בכדי שיעשו, וע"ז מיישב שהטעם משום שקנסו בשבת אף שלא שכיח, אבל לא גזרו שלא יהנה מעבירה כיון שהוא לא שכיח, ואפי' הכי סובר המג"א ששייד לומר שלעניין הקנס ראו לקנס אף בלא שכיח ואילו לעניין הגזירה שלא יהנה לא גזרו, וע"י ביאור הסברה בהערה ט.^ט

כתב הב"י בשם הרשב"א, שאף לשיטת רש"י הסובר שיש במעשה שבת דין בכדי שיעשה, היינו דוקא כשנעשתה המלאכה באיסור, אך אם נעשתה לצורך חולה שיב"ס, אף באופן שאסור להנות ממנה בשבת משום גזירה או משום שמא ירבה (עי' סעיף ב), אין בזה דין להמתין בכדי שיעשו, והביא שכ"כ הר"ן והה"מ וכן הסכימו המפרשים,^י וכ"כ המג"א בסעיף ב (ס"ק ז) גם כאשר בישל גוי לצורך חולה, וכ"כ המ"ב שם.

ג. ספק פלוגתא

כתב המ"ב בשם הפמ"ג שכל שיש ספק פלוגתא במעשה שבת, אף שמחמירים לכתחילה כיון שהוא ספק דאורייתא, בדיעבד יש להקל כיון שמעשה שבת הוא איסור דרבנן. ומשמע מדבריו שהיינו דוקא באופן שהטעם לכך שקיי"ל להחמיר הוא מחמת ספק, אבל בדבר שרוב הראשונים מחמירים, ולכן פסקינן לחומרא, לא שייך טעמו של הפמ"ג. ואעפ"כ גם בזה כתב המג"א והמ"ב לעיל בסימן רנ"ג ורנ"ד,^י שכל מקום שיש מקילים לעשות אפי' לכתחילה אין נאסר המאכל בדיעבד. אם כן למסקנה יצא שבמה שיש מחלוקת בין הראשונים אם יש בו איסור דאורייתא ונפק"מ מזה לעניין דיעבד, תלוי הדבר אם מה שאין פוסקים כמותם הוא בתורת ודאי או בתורת ספק, ואילו בדבר שיש ראשונים

^ח והגר"א הביא סברה זו בשם הרא"ש ולא מצאתי שם, ולא הביא בשם התוס' אלא כתב "ועי' תוס' בגלל מה שהערינו בזה להלן.

^ט את הסברה בזה יש לבאר ע"פ מה שנראה בכמה מקומות (לדוג' גבי פרוזבול שלא תיקנו למי שאין לו קרקע כיון דלא שכיחא ועוד), שאין הוכחה בזה שלא גזרו חכמים במילתא דלא שכיחא, שלמקרה כזה לא טרחו חכמים להתייחס כיון שאינו שכיח, אלא גם במקומות שגדר התקנה הכללי צריך היה לכלול גם את המקרה הלא שכיח הוציאו חכמים מהכלל, והטעם נראה כדי שלא לעשות דבריהם מוחלטים דבריהם תורה עצמם כדי להחלץ בין העיקר והתוספת וכן ביאר הרב יעקב קליינשפיץ שליט"א) אך כדי שלא יטעו לחשוב שדין זה הוא דין דאורייתא, שנפק"מ בזה לכמה עניינים. ממילא עפ"י אם לא היו מחלקים בתקנתם שלא ליהנות מעבירה בכל מקום, היה נראה הדבר כיון תורה, ולכן שייך דין מעשה שבת ע"י ישראל דלא שכיח שבו אין דין שלא ליהנות מעבירה. לעומתו הקנס לאדם שפשע וחילל השבת בשוגג, שייך שפיר לקנסו אף אם אין זה דבר שכיח, כי סברות אלו לא שייכות בו, כיון שמגדר התקנה שאינה בכדי שיעשו מבואר שזהו קנס מדרבנן. ע"ל ע"ד.

^י מסברה היה מקום לגזור שמא ירבה כדי לאכול למוצ"ש מיד, ולכן הוצרך הג"י להדגיש שהסכמת הראשונים שכולי האי לא גזרינן.

^י עי' מש"כ בזה בסימן רנ"ד, סעיף ג.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף א – דין מעשה שבת
המתירים לכתחילה משמע שמותר בדיעבד אפי' אם מה שאין פוסקים כמותם הוא מכח כללי
הפסיקה, ועוד יל"ע.

ד. ביטול במזיד דר"י

כתב הרמ"א (יו"ד קב, ד):

"ולא מקרי דבר שיש לו מתירין אלא א"כ הותר למי שנאסר, אבל אם נשאר לאחד לעולם
אסור, אף על גב שמותר לאחרים כגון המבשל בשבת, לא מקרי דבר שיש לו מתירין (ב"י
בשם רבינו ירוחם)".

ומקור דברי הרמ"א מהגמ' ביבמות (פב). שם מבואר בגמ' לגבי תרומה, שאף שמותרת לכהנים כיון
שלמי שאסורה אסורה לעולם ולמי שמותרת מותרת לעולם אין זה נחשב דבר שיש לו מתירין.
והקשה המג"א (ס"ק ב):

"וצ"ע דאין הנידון דומה לראי' דתרומה לא הוי אצל שום אדם דשיל"מ דאי לכהן גם היום
מותר ואי לישראל לעולם אסור אבל הכא **כיון שחל עליו שם דבר שיל"מ לאחרים אף
לדידיה לא בטיל** כדאיתא פ"ג דבכורים דאם נתערבו בכורים אסורים אף לזרים אף על גב
דלדידהו הוי דשאל"מ כיון דלכהנים הוי דשיל"מ דיכולין לאכלו בירושלים אף לזרי' אסור
וכ"כ הרע"ב והרמב"ם בפ"י המשננו' ובחבורו פ"ד מבכורים ומיהו הר"ש כתב דלא הוי
דשיל"מ כיון דאסורים לזרים ומ"מ יש להחמיר ומ"ש **בי"ד ססי' ק"ב אפשר דאירי**
כשנתערב אחר השבת דאז הוי ממש דומיא דתרומה וכנ"ל עיקר".

ולא זכיתי להבין כלל את ראיית המג"א מהמשנה בביכורים והרמב"ם שם, דמבואר בהדיא ברמב"ם,
גם בפירושו וגם בחיבורו (ביכורים ד, ה), וכן ברע"ב שמשנה זו היא דוקא כשנתערבו בירושלים, וא"כ
דמי ממש לדין הגמ' ביבמות גבי תרומה, שהרי מותרים הביכורים לכהנים עכשיו, כיון שהם
בירושלים ומותרים באכילה, ולפי דבריו היה צריך להיות להיפך, שהרי מחוץ לירושלים עדיין נחשב
לכהנים דבר שישל"מ שאפשר לאכלו בירושלים, ובירושלים בטל כמו שכתב לגבי מוצ"ש. אלא ע"כ
כמבואר בלשון הרמב"ם בפירושו שם ובחיבורו, שזוהי תקנ"ח מיוחדת בביכורים ומעשר שלא יבטלו
במקום אכילתם, ועשאו לעניין זה כדבר שיש לו מתירין, וכ"כ הרדב"ז שם, וצ"ע בדעת המג"א.

המ"ב הביא את דעת המג"א ואת דעת החוות דעת ביו"ד שחולק עליו. עוד כתב בשם האחרונים
ביו"ד שאף למג"א אם נתערב בשבת, למוצ"ש כשכבר אינו דבר שיש לו מתירין מותר.

בגמ' בגיטין (נד.) מבואר שלר' יהודה אם נטע בשבת בין שוגג ובין מזיד יעקור, וכתב הביה"ל שהטעם הוא משום שבשבת עצמה אין משמעות לאיסור ההנאה ואין הקנס ניכר, וכן כל כה"ג לדעת השו"ע. אמנם, במקום צורך יש להקל בזה כדעת הגר"א כנ"ל³.

³ תלוי בטעמים שכתבנו לעיל בהערה ז' לפסק המ"ב שרק בשוגג יש לסמוך על הגר"א, מה יהיה הדין במזיד כאן כיון שגם לאחרים אסור וצריך לעקרו, האם במקום צורך ניתן לסמוך על הגר"א בכה"ג, שאם מפאת חומרת המזיד לא רצה לסמוך על הגר"א ה"נ בנוטע, ואם מחמת שאיננו צורך כ"כ כיון שלאחרים מותר, כאן הרי אסור לאחרים, וצ"ע.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ב - השוחט והמבשל לחולה

סעיף ב - השוחט והמבשל לחולה

א. מוקצה מחמת איסור דלא דחייה בידיים

בגמ' בחולין (טו): מבואר שלדעת רב השוחט בשבת אסור בדיעבד משום מוקצה, אף לר"מ שמתיר מדין מעשה שבת כיון ששגג כמבואר לעיל, כיון שהבהמה לא היתה ראויה כלל לאכילה ללא שחיטה, ואסור לשוחטה בשבת (זה מקור דברי התרומה שהביא הטור, ועי' להלן). במימרא נוספת בגמ' שם בשם רב מבואר שהשוחט לחולה בשבת אסור בשבת מדין מוקצה ופירש שם רב פפא שמייירי בשחלה בשבת, אבל אם היה חולה מע"ש אין איסור מוקצה. עוד מבואר בדברי רב פפא שם שמבשל לחולה אסור לבריא משום שמא ירבה בשבילו⁹.

למסקנת הגמ' שם:

"אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא: השוחט לחולה בשבת - מותר לבריא באומצא, מ"ט? כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחית אדעתא דחולה קא שחית; המבשל לחולה בשבת - אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו".

ונחלקו הראשונים באיזה מקרה דיבר רב דימי, רש"י והר"ן¹⁰ פירשו שמדובר כשהיה לו חולה מע"ש, שאין בזה משום איסור מוקצה, שאם לא כן אסור משום מוקצה כמו שאמר רב לעיל בסוגיה, והביא הגר"א שכן סוברים גם התוס' והרמב"ן. הרא"ש, לעומ"ז, כתב שרב לטעמיה שסובר כר"י במוקצה, אבל לדין שקיי"ל כר"ש במוקצה, אין איסור מוקצה מחמת איסור אלא במוקצה שדחייה בידיים¹¹, ולכן מותר אף בשוחט לחולה שחלה בו ביום, וכ"כ הרשב"א בשם רבינו יונה והמ"מ, וכ"מ ברמב"ם ובריי"ף, וכן פסק הטור, השו"ע והגר"א¹², והאריך הגר"א להוכיח שאפי' לר' יהודה מותר לכמה ראשונים במוקצה מחמת איסור כשלא דחאו בידיים, עיי"ש¹³, ולכה"פ שקיי"ל בזה כר"ש.

החילוק בין בהמה למחומר

והקשה הבי"ד לדעת הרא"ש, מאי שנא ממה שכתב רש"י בביצה (כד:), לגבי גוי שהביא פירות מן המחומר) שפירות מחוברים נחשבים שדחאם בידיים ואסורים אפי' לר"ש כיון שלא לקטם מע"ש, וכן

⁹ הביא הב"י מחלוקת בין הרשב"א לר"ן האם יש איסור דאורייתא בריבוי בשיעורים כאשר המעשה הוא מעשה אחד, כגון שנתן יותר בקדירה קודם שנתנה ע"ג האש, והביא המג"א, וכתב המ"ב שבספרו אהבת חסד הביא ראיה לדעת הר"ן שהאיסור מדאורייתא, ומשמע שרצונו לדמות דין זה למה שהוכיח שם (פרק ז, ס"ק א) מדין לא אפשיך וקא מכין שאסור, לאסור לקחת משכון גדול כאשר מתען לקחתו גם כנגד ההלואה ולא רק כנגד הפקדון, וצ"ע בסגרתו שם ואצמ"ל.

¹⁰ הבי"ד כתב שהר"ן לשיטתו שסובר כשיטת בעה"מ לגבי מחומר, שבדבר שאינו יושב ומצפה שיותר גם אם לא דחייה בידיים אסור אפי' לר"ש, כמו בנזק, קערה ועשית.

¹¹ אמנם ר"ש גופיה סובר שאף מוקצה מחמת איסור אף שדחייה בידיים אין בו איסור אלא כגון עשית וקערה שאינו מצפה שייקנו, אבל בזה קיי"ל כר"י, כדברי הגמ' (קנו). שקיי"ל כר"ש לבר ממוקצה מחמת איסור, ופירשו התוס' שהייע דוקא בדחייה בידיים, ולכן לדין אסור נר שהדליקו בו בשבת.

¹² כן משמע מכך ששייע לשיטה זו וכתב שלשיטת הר"ן והתוס' הסוגיה גביצה ו: דחוקה.

¹³ יסוד הסברה בדחיית הגמ' בהדיא בחולין טו., אלא שנחלקו האם נשארה סברה זו למסקנה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

היא דעת הרא"ש שם. ותיירץ מרן הב"י שדוקא במחובר שייד לומר שמדלא קצץ מע"ש הקצהו, כיון שכל אחד יכול ללקוט, משא"כ בשחיטה שאפשר לשחוט רק ע"י מומחה וגם יש בזה טורח לבדוק וכד', ולכן אין בזה שלא שחטה מע"ש הוכחה שדחאה בידיים".¹

באומצא

באופני ההיתר המבוארים לאכול לבריא בהמה שנשחטה, היינו בלא מליחה ובישול האסורים בשבת, ומותר לאכלו ע"י הדחה כדין דם האברים שלא פירש (תוס', הרא"ש, הטור והר"ן, וכן פסקו המג"א והמ"ב).

ב. שוחט בשוגג

הטור הביא בשם ספר התרומה, שאם שחט באיסור בשבת בשוגג, או עשה אחת משאר מלאכות שלא יכל כלל להשתמש בהם קודם, אסור ליהנות בו גם לפוסקים כר"מ משום איסור מוקצה, וכתב הב"י שכו"כ גם הסמ"ג והסמ"ק, והטור גופיה כתב שמסברה אין נראה לו כן. בטעם דינו של התרומה כתב הדרישה, שאף לפי מה שפסק הטור שהשוחט לחולה מותר גם בחלה בו ביום, היינו דוקא כאשר הגיע הדבר בדרך היתר, אבל אם הגיע בדרך איסור ולא יכל כלל ליהנות בו בלא שיעבור איסור, ודאי שהקצהו מדעתו שלא ליהנות ממנו בדרך איסור², ובזה לכ"ע יש מוקצה אף שלא דחייה בידיים³.

ונראה לפי"ז, שגם לפי מה שכתב המ"ב שיש להקל כדעת הגר"א בבישול בשוגג, נקט בלשונו "בבישול" דוקא, לומר שבדבר שלא היה ראוי לכוס אסור גם לדעת הגר"א משום מוקצה. וכדעת התרומה ודעימיה.

ג. דבר המתגדל בשבת

כתב הב"י בשם הארחות חיים שהקוצץ פרי שלא נגמר בישולו לצורך חולה אסור לבריא לאכול ממנו, אף שאין בו חשש שמא ירבה⁴, משום שמתגדל והולך ואין הכנה בדבר שגדל והולך, וכ"כ הרמ"א

¹ תירוצו נוסף כתב הב"י שס"ל כמ"ד (שבת מה): שחולק היה ר"ש אפי' בגעלי חיים שמתו, ודחה הב"י כי לפי"ז צ"ל שאין חילוק בין מוקצה לטלטול שעליו דיברה הגמ' שם למוקצה לאכילה, והרא"ש לגבי מוקצה לחצי שבת מחלק בין מוקצה לטלטול למוקצה לאכילה, ואם כן לא ניתן להביא ראיה מהגמ' שם, ועולה מדבריו שסובר שלשיטת התוס' והרא"ש שמחלקים בין מוקצה לטלטול למוקצה לאכילה, אין להביא כלל ראיה מזה לזה, אף במקום שאין חכמה להחליט ביניהם, וצ"ב.

² עולה מדבריו לכאן שיש איסור ליהנות ממוקצה, דאל"כ למה אסור ליהנות מטעם זה בהדליק לו נר, אך אי אפשר לומר כן, שהרי כל נר ושלחבת הם מוקצה בשבת אף שהדליקם בהיתר (מו"ק). ואעפ"כ מותר ליהנות מהן, וכן קש שע"ג המיטה מותר לטבול עליו אף שהוא מוקצה, וכן באגנים (קנה: רש"י ד"ה צאן ולמדות). ועראה לומר בפנינו התרומה שראו ההנאה עצמה נחשבת מוקצה, כיון שהנאה זו לא יכל ליהנות בגיה"ש, ויכולתו ליהנות התחדשה בשבת, ולא דמי לכל הדוגמאות הנ"ל שיכולת ההנאה מהמוקצה היתה מוכנה מביה"ש.

³ לפי דבריו המימרא הראשונה של רב, היא לכ"ע וגם לר"ש.

⁴ כן מוכח מכך שכל הדיון בזה מדין מוקצה, וכעראה מה שאין בו שמא ירבה משום שכל קציצה עומדת בפ"ע, וצ"ע מדוע אין חשש שיקוצץ ענף עם פירות רבים ולא ענף עם פירות מועטים, ואולי אין בזה איסור מלאכה יותר ולא דמי לבישול שהאיסור מתייחס לכל דבר שמתגדל בפ"ע כיון שאינו בעין, ויל"ע.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ב - השוחט והמבשל לחולה בשו"ע, וכתב הגר"א שכך פירש את הדין בגמ' בחולין הנ"ל שבקצץ לו דלעת אסור גם במבשל משום שגדל בשבת, ודלא כרש"י ותוס'.

והקשה המג"א מדוע לא יתבטל מה שגדל היום ברוב, ואף שהוא דבר שיש לו מתירין ואפי' באלף לא בטיל, מבואר להלן בסימן שכ (סעיף ב) שמותר לשתות יין שזבו לתוכו ענבים שלא נתרסקו מבע"י, משום שאין דין דבר שיש לו מתירין בדבר שמעולם לא עמד בפ"ע, אלא נתערב מיד.

ותירץ הגר"א שדעת הא"ח כמ"ש התוס' בב"ק סט.²² לענין מעשרות שאף מה שגדל במחובר אחרי שהפרישו הצנועים אינו בטל מדרבנן משום דשיל"מ, והצנועים שם הועילו רק מדאורייתא, עיי"ש, אבל כתב שדבריהם דחוקים בגמ' שם, והעיקר שטעם ההיתר הוא כמ"ש השו"ע בסימן שכ משום שלא ניכר בפ"ע ואין בו דין דבר שיש לו מתירין, וכן משמע שנוקט הגר"א לדינא, וכ"כ הרמ"א גופיה ביו"ד קב, ד. והביא המ"ב את דבריהם.²³

ד. לחולת שאין בו סכנה

כתב הב"י בשם האגור בשם הרשב"א שגם לחולה שאין בו סכנה אסור לאכול, וביאר טעמו משום שגם בו יש לחוש שמא ירבה, שהרי ע"י ישראל אסור בחולה שאב"ס כמו בבריא²⁴, וכ"כ הגר"א. המ"ב שמדברי הגר"א שהשווה לגמרי חולה ובריא לענין זה, משמע שאף אם לא ימצא גוי לבשל לו אסור לאכול ממה שבישל ישראל לצורך חולה.²⁵

ה. גוי שבישל לחולה

הביא הב"י בשם התוס' (גיטין ח.) שגוי שמבשל לחולה אסור לומר לו להרבות לצורך ישראל אחר, ולכן גם בזה כתב הר"ן (ע"ז ט.) שאסור בדיעבד לבריא שמא ירבה²⁶, וכתב שלמוצ"ש מותר ואין בזה איסור בישולי גויים, וכתב הגר"א שהטעם משום שלא שכיח²⁷.

²² המג"א הביא ראיה לדבריו מתוס' זה, ונראה כוונתו שמבואר בדבריהם שבטל ברוב, ואף שכתבו שהוא דבר שישל"מ, ע"ז הפנה לס"י שכ' ששם מבואר שיבזה לא קי"ל כוותיהו.

²³ מבואר בלשונם שנהלקין המג"א והגר"א בהגדת התוס' בביצה לו. שכתבו שלענין בהמה אין חשש של מוקצה אף שמתגדלת והולכת. הגר"א למד שכתבו כן דוקא בהמה, ונראה סברתו משום שאין גידולה משמעותי כ"כ, ורק במקרה הוסיפה קצת שמעוניית, משא"כ במחובר שדרוך להתגדל. במג"א לעומ"ז, משמע שסברת התוס' שאין בדבר שמתגדל והולך משום מוקצה כלל, ויל"ע.

²⁴ לשון הג"י בשם הרשב"א אינה מפורשת כ"כ, אך כך נראה כוונתו, ונתכוון לתרץ מדוע יש לחוש שמא ירבה כיון שאפשר לעשות לו ע"י גוי, וע"ז תירץ שפעמים שלא ימצא גוי ויבא להרבות.

²⁵ והביא שהפמ"ג פקפק בזה.

²⁶ קצ"ב מדוע זו לא גזירה לגזירה.

²⁷ הר"ן גופיה כתב שהטעם משום שיש היכרא שהיא שעה שאסור ל"ע ולא יגיעו לידי חתנות.

סעיף ג - בישול בחמה ובאור ותולדותיהן

הארכנו בדין זה בסיכום למלאכת בישול, וכן במסתעף ממנו לדין מיקרוגל, ולשלמות העניין נעתיק דברינו משם לענין זה:

א. תולדות האור ותולדות חמה

מבואר במשנה ובגמ' (לח:-לט.), שבישול שאסרה תורה הוא דוקא באור ובתולדותיה, ולא בחמה ותולדותיה אך לא נתבאר בגמ' טעם הדבר. רש"י פירש את הטעם של ההיתר לבשל בחמה משום ש"אין דרך בישול בכך". לכאורה ניתן היה להבין כוונתו משום שהמעשה לא נעשה כדרכו ואין זו מלאכת מחשבת, וככל מלאכה שנעשית כלאחר יד^כ. אמנם לפי הבנה זו תקשה ביותר הגמ' בפסחים (מא.), שמגדירה שגם לעניין איסור אכילת פסח מבושל אינו נחשב מבושל כאשר לא נתבשל בתולדות האור וזה אינו עניין כלל למלאכת מחשבת. עוד יש להקשות על הבנה זו מהגמ' בדף לט. שמסבירה את מחלוקת ר' יוסי ורבנן בדין חמי טבריה שנחלקו האם הם תולדות חמה או תולדות האור משום שחלפי אפתחא דגיהנם, ולכא' אם העניין הוא להגדיר את המעשה כמעשה משונה צריך הדבר להיות תלוי בשאלה אם דרך לבשל בחמי טבריה בעצמם, ומאי נפק"מ בהגדרה האם חלפי אפתחא דגיהנם?

האג"מ (או"ח ג, נב) כתב ליישב כוונת רש"י, שבא רש"י ליישב מדוע חמה לא תתחייב מדין תולדה אף שלא היתה במשכן, וע"ז תירץ רש"י שאין דרך בישול בכך, דהיינו שבני אדם אינם מבשלים בחמה אא"כ אין להם עצים כדי להדליק אש, וא"כ מבואר שחימום זה גרוע באופן מהותי ואין ללמדו מאש בתורת תולדה. וליישוב את מה שהקשינו מחמי טבריה כתב על פי זה שהן תולדות האור והן תולדות חמה לא היו תולדה מסברה כי אין דרך כ"כ לבשל בהם והחיוב בתולדות האור הוא רק בגלל שנחשב לאותה המלאכה עצמה כי הדבר מתבשל ע"י חום האש והיא הפועלת בו^{כז}. ע"פ זה כתב האג"מ שכיון שבישול במיקרוגל אינו משונה חייבים עליו מדין תולדה.

על דברי האג"מ יש להעיר שעולה מדבריו לכא' שהגדרת תולדה בשבת נובעת מכך שאופן הפעולה הוא שונה, ולכא' עולה ממספר מקומות שהחילוק בין אב לתולדה אינו באופן המעשה, אלא באיכות היצירה בחפץ, וכן מפורש בדברי הה"מ (הלכות שבת ז, ד)^{כח}, ולפי"ז אין מקום לדברי האג"מ אלא אם נאמר שגם כוונתו היא שמה שאין דרך בני אדם לבשל כך הוא סימן שהיצירה שבכך היא יצירה גרועה יותר, ודוחק.

עוד יש להקשות מבישול פסח כמו שכתבנו, כי בפסח אין ההגדרה רק במעשה שאין מתחייבים עליו בשבת כי הוא מעשה גרוע, אלא אחר הבישול בחמה ותולדותיה אינו נחשב לימבושל, ובישול לעניין פסח אינו תלוי כלל בלימוד מהמשכן ואם כן בפשטות לא שייכים להיאמר בזה דברי האג"מ. אמנם יש מקום ליישב שבאמת עיקר בישול שנאמר בתורה הוא דוקא באש, ולכן מה שלא עבר בישול באש

^{כז} ע"פ הגדרה זו כל דרך של חכמה של אצל ע"י חום שאינה משונה, וכגון מיקרוגל או "מבושלת לדרך" (חימום ע"י חיבור כימי שיוצר חום), קף חשמלית וכו' יהיה אסור.

^{כח} דרך נוספת כתב האג"מ שאף שבאמת היה שייך ללמוד תולדות חמה מדין תולדה, פטור כיון שהם תולדה של דבר שלא שייך בו בישול ולא הגעתי הגדרה זו כל הצורך.

^{כט} וכן משמע בחכמת שלמה בשבת סח, ואצמ"ל בזה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ג - בישול בחמה ובאור ותולדותיהן
אינו נחשב למבושל. וטעם האג"מ הרי נצרך רק כדי לבאר מדוע אין הבישול בחמה תולדה, ותולדות
לא נאסרו לגבי פסח.

על כן לכא' מבואר (אף לאג"מ) שהאש היא הגדרה מהותית בבישול, ובישול בהגדרת התורה הינו
דוקא פעולת ההשבחה שנעשית בתבשיל ע"י האש ולא השבחה שנעשית ע"י חמה או באופן אחר, ואם
לא נלך בדרכו של האג"מ י"ל שהטעם שאף משום תולדה אין לחייב בחמה ותולדותיה הוא משום
שאין זה אותו סוג של יצירה. ויש לבאר באופן זה גם את כוונת רש"י, וכוונתו שאין דרך בישול בכך
אינה מצד האדם הפועל שעשה באופן משונה, אלא התוצר אינו אותו תוצר הנחשב לדרך בישול
וממילא לא זו המלאכה שנאסרה^{לא}, וכלשון רש"י בפסחים :

"דלאו תולדות אש היא. הלכך לאו בישול הוא דליהוי חייב משום אב מלאכה".

וכן משמע בלשון הרמב"ם (ט, ב) :

"שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה".

משמע שהחיוב בבישול הוא דוקא על מעשה האש ואין די בכך שבישול בתולדת האור מבשל מצד
עצמו אלא רק כיון שהוא כמבשל באור עצמה^{לב}.

ומצאתי כן גם בלשון האו"ז שכתב שאין בישול ביין אלא אם כן הוסיף בו דבש וכד' "שהרי משתנה
לטעם אחר ע"י האור", וכן בהמשך דבריו שם כתב לגבי בישול פירות חיים שאסור "שהרי מתמקמק
טעמם ומשתנה לטעם אחר ע"י האור". דהיינו החיוב במלאכת בישול הוא תיקון^{לב} ע"י האור דוקא,
כמו שנתבאר. ויש להביא ראיה לכך שיש הבדל בין תוצאת בישול בחמה לתוצאת בישול באור מדברי
הגמ' (מנחות כא.), שבישול דם באור לא הדר ובישול דם בחמה הדר (דהיינו חוזר לצלילותו, רש"י
שם). מבואר בהדיא שיטתו הבדל בתוצאת הדבר ובישול באש הוא בישול משמעותי יותר.

מסברה היה נלע"ד לבאר ע"פ זה שזו הגדרה פשוטה שהיצירה שנאסרה בשבת היא הכשרת מאכל
ע"י האור, ולכן תוצאה אחרת כלל אינה תוצאה של בישול ולא שייך לדון בה אף מדין תולדה, כיון
שזו יצירה אחרת, וכמו שלא שייך לומר שמליחה תהיה תולדה של בישול גם אם יש בה הכשרה של
המאכל, וכן משמע מדברי הרב (אגרת קמה), וכעין זה כתב הגרש"ז אויערבאך^{לב} (שלחן שלמה),

^{לא} ע"י באג"ל ט"ל (אנפיה מד) שהסביר באופן זה גם את המושג של עצין שאינו נקוב, ועל פי זה מבואר מדוע דין עצין
שאינו נקוב הוא גם נפק"מ להגדרת מחובר שמחוסר מעשה תלישה לעניין גיטין, משום שמצד הנפועל הוא נחשב שלא
כדרך. ועי' עוד באג"ל"ט שהאריך בזה.

^{לב} אמנם אפשר גם לומר דברי הרמב"ם על פי מה שהבאנו לעיל בשם האג"מ שבאמת לא היה צריך להתחייב על תולדות
האור כי אין דרך לבשל כך ואין זה מוגדר בישול, והטעם שהיציבים עליהם הוא משום שיש בהם מכת האש ולכן נחשב
כמבשל באש.

^{לב} באוכל התיקון הוא בטעם, ופשוט שגם בסממנים וכד' שאין העניין בטעם ההגדרה תהיה תיקון האש דוקא.
^{לד} עיי"ש שהעיר שאין לומר שבישול באש יותר טוב מבישול בחמה שהרי במים בישולם הוא חימוםם לכדי יד סולדת,
וחום זה יכול להגיע בין ע"י האש ובין ע"י חמה. ועראה לי שגם לדבריו מוכרח לומר שהיצירה היא שונה משום שמקור
החום שונה כמ"ש האג"ל ט"ל, דאג"כ היה צריך להיות עכ"פ תולדה בשבת, אלא פונתו שאין זה בהכרח יצירה פחות טובה
כי אי אפשר להגדיל במים איזו יצירה יותר איכותית מהשניה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וביאור לשון רש"י להנ"ל אינו כלל מדיני שינוי אלא שכיון שזו דרך בני אדם או יודעים שעל בישול זה דיברה תורה, וזהו הבישול שהיה במשכן, אך צע"ק מדוע הוכרחו חכמים להגדיר באופן זה את אב המלאכה ולא להרחיבו לכל הכשרת דבר ע"י חוס מדיני תולדות בשבת.

אם נלך בדרך זו ברור שבמיקרוגל אין איסור בישול כלל ואפי' מדרבנן, שהרי אינו אש וגם אינו דומה לתולדות חמה שנאסרו, כי לא המיקרוגל הוא מקור יצירת החום עצמו^{לה} ואין חשש שיבאו לטעות בינו לבין האש.

האגלי טל (אופה ס"ק מד) כתב בכוונת רש"י שאכן כוונתו שמותר מדין שינוי אלא שיש לחלק בין שינוי באופן הפעולה לשינוי בנפעל, ששינוי באופן הפעולה הוא רק חסרון במלאכת מחשבת, כי אין זו דרך אומנות, אך התוצאה היא תוצאה שאסורה בשבת ולכן יש בזה איסור דרבנן (כמו במשאצ"ל ומקלקל), ובכל התורה יש בזה איסור תורה. לעומת זאת כאשר השינוי הוא בנפעל, וכמו בעציץ שאינו נקוב או אכילה שלא כדרכה, דבר שאין במינו ניצוד^{לו} וכד', אין זה נקרא כלל המלאכה האסורה, וכן בבישול בחמה כתב שהיצירה שבבישול בחמה היא יצירה אחרת מהיצירה שבבישול באש, והטעים שם את הדבר ע"פ הדין של שבת עצים בפת, שמוכיח שאופן החימום מהותי לתוצאה, עיי"ש.

אך ע"פ האגלי טל עדיין קשה ממחלוקת ר' יוסי ורבנן בחמי טבריא כי אם הדיון הוא האם נחשב הדבר לשינוי, צריך לדון האם בישול בחמי טבריא עצמם הוא משונה או לאו בדרך בני אדם, ומאי נפק"מ אי חלפי אפיתחא דגיהנם, וכנראה סובר שהדבר תלוי בהגדרה הכללית, כדי להגדיר האם בישול זה משונה, אך אינני מבין הסברה בזה וצ"ע.

ע"פ דרכו של האגלי"ט יש להסתפק מה דינו של בישול במיקרוגל, כיון שאין זה שינוי בנפעל כאשר מבשלים במיקרוגל, שהרי רגילים היום גם בבישול זה, ומצד שני יתכן שכיון שכשניתנה תורה הדרך היחידה שאינה משונה לבשל היתה באש, לא נאסרה דרך אחרת משום בישול ואסרה תורה רק בישול ע"י האש, וצ"ע^{לו}.

בישול אחר בתולדות חמה (ובמיקרוגל)

ע"פ הנ"ל צריך לברר מה הדין לעניין בישול באש אחר בישול בחמה. הפמ"ג (משבצות זהב שיח סס"ק ו) כתב שפטור כיון שכבר נתפעל בבישולו, ואפשר שמותר, ועוד כתב (יו"ד פז משבצות זהב א) שאין ללמוד לעניין דין בישול בחמי טבריא ממלאכת שבת לדין בישול בבשר וחלב. אך לפי המתבאר לענ"ד דבריו קשים להאמר מכח הגמ' בפסחים מא. הנ"ל שמבואר בה שגם לכל התורה לומדים את גדר מבושל כמו בשבת ובעינן אור ותולדותיה דוקא. כמו"כ לפי ביאורו של האגלי"ט נראה לכא' שאין זה נכון לומר שאין בזה בישול אחר בישול, כי אופן הפקת החום משמעותית ליצירה וכיון שעדיין לא נתפעל בו בישול באש עתה כאשר מבשלו באש בשבת מוסיף בו את כחה של האש, ולכן אף לצד שכתבנו שבישול במיקרוגל יאסר על פי דבריו מדין בישול, ברור הוא שזהו אופן אחר של יצירה ולא גרע מבישול אחר אפיה וכד'.

^{לה} במיקרוגל החום נוצר מכח תנועת חלקיקי המים שבמזון, שנגרמת ע"י קרינת המיקרוגל.

^{לו} העירני להשוואה זו הרב אלעזר נאה שליט"א.

^{לו} זו כמובן שיאלה כללית גדיני תורה, עד כמה משמעותי מה שהיה געניתה, ואיני יודע כרגע למצוא מקורות וראיות להכריע בזה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ג - בישול בחמה ובאור ותולדותיהן

והיה נלע"ד שמטעם זה יש בדבר חיוב חטאת, אך כתב באבני נזר (בתשובות שבסוף האגלי טל סימן קכט) שאעפ"כ המבשל באור דבר שנתבשל בחמה פטור, משום שאין הטעמים שונים כ"כ וגרע מבישול אחר אפיה שהשבח שמשביחה האור עכשיו הוא שבח משמעותי, עיי"ש, ונראה בכוונתו דומיא דמה שכתב הרמב"ם שדבר שאין צריך בישול כלל, המבשלו פטור אף שלא נתבשל כלל בעבר אלא שראוי לאכילה כמו שהוא, ואף בדעת התוס' שכתבו שיש איסור בישול בפירות חיים כתב האור זרוע שהטעם הוא משום "שמתמקמק טעמם ומשתנה לטעם אחר ע"י האור", ומגדיר האבני נזר שאף שלא נעשתה כלל פעולת בישול ע"י החמה כמ"ש, סוף סוף אין שבח האש משמעותי כי השינוי בין הטעמים הוא שינוי קטן, ולכן אין בזה איסור בישול מן התורה. אמנם ע"פ ביאורנו בדבריו מבואר שעכ"פ איכא איסור דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל שמבשל דבר שאין צריך בישול פטור אבל אסור, וכן מפורש בלשון האבני נזר.

גם לפי האג"מ אין זה ברור שפטור, שהרי לדבריו כל הדיון במבשל בחמה הוא לחייבו משום תולדה, והמבשל במיקרוגל חייב לדבריו מדין תולדת מבשל, אבל ברור שאין זה נקרא "מבשל", (וכן כל חיובו של המבשל במיקרוגל הוא משום תולדת מבשל, אבל אפשר שאין זה נחשב מבושל), וכמ"ש לעיל דבריו יובנו רק אם נאמר שמצד תוצאת היצירה ישנו הבדל בין בישול בחמה לבישול באש, וא"כ ה"ה למיקרוגל, וכן מוכח מפסח שאינו נחשב מבושל כאשר נתבשל בחמה. אמנם גם לפיו יש מקום לומר כמו שכתב האבני נזר הנ"ל שאין השינוי בטעמים משמעותי דיו כדי להתחייב חטאת, אך עכ"פ איסור דרבנן איכא, וא"כ לכאורה יש להחמיר בזה דלא כפמ"ג^ל, ואסור לבשל בשבת ע"ג חום האש (או הפלטה) דבר שנתבשל במיקרוגל. גם לפי מש"כ הגרש"ז ברור שצ"ל שיצירה בחמה היא יצירה אחרת, שלכן לא נאסרה בשבת, וכיון שלא נתבשל אסור לבשלו בשבת, שהרי מוסיף בו את יצירת האש, ואף אם חיוב אין בזה איסור דרבנן מיהא איכא, ודברי הפמ"ג בזה צריכים עיון, ואף הוא עצמו לא כתב להתיר לכתחילה בפשיטות אלא בדרך "אפשר".

ב. אסור להטמינה בחול

הגמ' שאלה מדוע על דין המשנה ש"לא יטמינה בחול ובאבק דרכים" לא חלק ר' יוסי, אף שבשאר תולדות חמה סובר ר' יוסי שאין איסור לבשל. ונחלקו בדבר האמוראים: רבה סבר שהטעם משום שמא יטמין ברמץ, ואילו רב יוסף סבר שהטעם מפני שמזיז עפר ממקומו.

כתב הב"ח בשם הרא"ש, שלרבה האיסור להטמין את הביצה בחול שהוחם בחמה הוא גם מבע"י, כמו כל דבר המוסיף הבל שאסור להטמין בו מבע"י (לד), והקשה הב"ח מדוע לא הביא זאת הטור כיון שקיי"ל כרבה לגבי רב יוסף^ט, ותירץ המג"א שהוא בכלל מה שהביא הטור בסימן רנז שאסור

^ל ע"פ המתבאר צ"ע כיצד מבאר הפמ"ג את דין בישול בחמה.
^ט דעת התוס' (ל"ט. ד"ה אלא) שגם לרב יוסף ישנו איסור להטמין בחול זה מבע"י משום גזירה שמא יטמין ברמץ, אבל נצרך לטעם אחר משום שסובר שלא שייך לגזור שמא יטמין ברמץ בשבת. אמנם בלשון הרא"ש מביא, שדוקא אג"בא דרבה אסור, וענינה סובר שרב יוסף חולק על הגדרת חול זה כדבר המוסיף הבל אף שהוחם בחמה, ולכן לא גזר בו אטו רמץ, ולא דמי לחול דמתיתין שטמן בו תבשיל רותה, ומחזיר את החום (מבואר בג"ב יט, וכן בירושלמי שהובא בראשונים, שהחול בעל פקדון הוא ומחזיר את מה שנתנים לו).

מנוחת יונתן – הלכות שבת

להטמין בחול^מ. הרשב"א חולק בדין זה על הרא"ש, וכתב שאף שהטמנה בחול זה בשבת היא הטמנה בדבר המוסיף, כיון שעתה הוא חס, מבע"י מותר להטמין בו כיון שבליל שבת יהיה צונן גמור, והמ"ב הביא את דעת הרא"ש בסתם, והביא גם את דעת הרשב"א, וא"כ משמע שסובר שלהלכה יש להחמיר כדעת הרא"ש^{מא}.

עוד הביא הב"ח בשם הרא"ש שגם לגלגל ביצה ע"ג החול אסור^{מב}, ואת זה כתב המג"א שלא הוצרך הטור להביא משום שלדידן דקיי"ל כרבנן פשיט שאסור כמו שאר תולדות חמה, וע"ז הביא את דברי המהרש"ל שחולק ע"ז וסובר שבדבר שאין דרך לחממו באור, כגון גג רותח, מודים חכמים שמותר, וא"כ לפי דבריו נפק"מ מדברי הרא"ש שאסור לגלגל ע"ג חול חס. אבל כתב שדבריו אינם מוכרחים, ופסק דלא כוותיה, וכן פסק המ"ב.

^מ ע"פ מה שכתבנו בהערה הקודמת יצא מוכרח מתירושו של המג"א שעכ"פ חולק הטור על סברת הרא"ש דלסברתו יש חידוש בהגדרה שחול זה אף שטמן בו ביצה צוננת נחשב כדבר המוסיף, והטור חולק על סברה זו ולכן סובר שאין חידוש בפסק זה מע"ש.

^{מא} כנראה טעמו של הרא"ש משום שבבין השמשות עדיין החול חס, וצ"ב.

^{מב} אכמ"ל בראייתו וטעמו של הרא"ש.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול

סעיף ז – בישול אחר בישול

א. אחר כמב"ד

דין מאכל בן דרוסאי

מבואר בגמ' (מנחות נז.) שישנו איסור בישול מן התורה גם בהבאת התבשיל לכדי מב"ד (שהוא חצי בישול לרמב"ם והשו"ע, ושליש בישול לרש"י ורוב הראשונים), משום שבשיעור זה התבשיל ראוי לאכילה ע"י הדחק. לכאורה היה נראה מדין זה שמעבר לשיעור זה לא יהיה איסור בישול, כמו בכל מלאכות שבת שהגדרנו מהי היצירה שמהווה את מעשה המלאכה, ואם היצירה היא להביא את המאכל לשיעור שראוי לאכילה ע"י הדחק, אם כן מעבר לזה מסתבר שלא יהיה איסור בישול.

אמנם גם בגמ' שם מצינו שישנו חילוק בין בישול עד כמב"ד לבישול כל צרכו, שבבישול כ"צ גם גרוגרת אחת בתוך הבשר שהתבשלה די בה לחיוב חטאת, אבל אם התבשל רק כמב"ד חייב רק על בישול משני הצדדים, וכ"פ הרמב"ם (הביאו המג"א והמ"ב^מ). ואם כן היה מקום לראות מזה שבישול כל צרכו הוא בישול באיכות שונה. אמנם מסברה, וכן משמע קצת בלשון הגמ' שם, הטעם להבדל זה הוא משום שאם ראוי לאכילה רק ע"י הדחק ואין כולו ראוי למאכל, אף אחד לא יאכל מהבשר באופן זה, גם לא ע"י הדחק, ולכן פטור, וא"כ אין ראיה לומר שישנה איכות חדשה באופן מהותי בבישול כ"צ, ואעפ"כ חלקו הפוסקים בדיון זה.

דעת מרן הב"י והגר"א – בישול דאורייתא

בדברי הרמב"ם מבואר שישנו איסור תורה בבישול גם אחר שנתבשל כמב"ד, שכתב (ט, ג):

"המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור".

מבואר בהדיא שדוקא אם מבושל כל צרכו פטור, אבל עד שיתבשל כל צרכו חייב, וכן הביא הגר"א מדברי התוס' בדף לט. שכתבו לגבי "כל שבא בחמין מותר לשרותו בחמין", שהיינו נתבשל כל צרכו, וא"כ משמע שקודם לכן יש איסור בישול, ועי' מה שנכתוב בזה להלן^מ.

כתב הטור שתבשיל שנתבשל כמב"ד ועדיין לא נתבשל כ"צ שייך בו בישול אפי' בעודו רותח. והקשה הב"י מדברי הרא"ש שכתב (פ"ג סי' י) לגבי קירוב בישול שרק עד כמב"ד המקרב בישולו חייב, ולא לאחר מכן, וכ"כ הטור גופיה בקיצור פסקי הרא"ש, ואם כן כיצד סתם כאן כנגד דעת אביו הרא"ש. ותירץ הב"י שבקיצור פסקי הרא"ש כתב דעת אביו, אבל לא רצה לסמוך עליה הלכה למעשה משום שאין ראיותיו מוכרחות, עיי"ש.

^מ לְכַתּוּב נִרְאֶה שֶׁנִּפְלְאָה ט"ס בְּדִבְרֵי הַמַּגֵּי"א, שֶׁכָּתַב שֶׁהֶרָאג"ד הִשְׁיֵג עַל דִּין מִשְׁנֵי צִדִּים בְּמִבְ"ד לֹאמַר שֶׁגַם שֵׁם חַיִּיב בְּגִרְגֻרָתָהּ, וּלְפָנֵינוּ הִשְׁגָּה זֹאת נִמְצְאָת בְּסֵ"מ בְּשֵׁם הַרְמ"ך, וְלֹא נִתְבָּאֵר לִי מִדּוּעַ סוֹבֵר שֶׁהִסְגִּיחַ בְּמִנְחוֹת דֹּלָא כְּהִלְכָתָא בְּזֶה, וְיִלְ"ע.

^מ וְכֵן הֵבִי' הַב"י בְּשֵׁם רִבִּינוּ יְרוּחִם, וּמִשְׁמַע בְּדִבְרֵי הַב"י שְׁנֵי הַנִּידוּנִים: הָאֶם יֵשׁ בִּישׁוּל אַחֵר מִבְ"ד בְּעוֹדוֹ רֹתֵחַ, וְהָאֶם יֵשׁ בִּישׁוּל בְּדִבְרֵי יֵשׁ שֶׁנֶּצֶטֶן כֶּאֱשֶׁר מִבְּשׁוּל מִבְ"ד, הֵם נִידוּנִים שׁוֹנִים וְאֵינֶם תְּלוּיִים זֶה בְּזֶה, וְלֹכֵן הֵבִי' אֶתְּם בְּגִפְרֵד וְלֹא קִישֹׁר בֵּינֵיהֶם, וְעַי' לְהֵלֵךְ מִה שֶׁנֶּצְטָב בְּזֶה בְּס"ד.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וכתב הב"י שאין לפרש שדברי הרא"ש הם מדאורייתא ודין הטור הוא רק שיש בישול מדרבנן, על אף שפטור מדאורייתא משום שתי קושיות: א) אם אין בדבר איסור דאורייתא, מהיכא תיתי שיהיה בדבר איסור מדרבנן. ב) ברא"ש אין רמז לחילוק זה ומנ"ל לטור לחלק ביניהם.

כדעת הב"י בביאור הטור פסק הגר"א, שהביא מקור לדין הרמ"א (רנ"ג, ב) שישנו איסור החזרה אחר כמב"ד מדין 'שמא יגיס' (יח:), שממש הוכיח הרא"ש שיש איסור קירוב בישול מן התורה (וציין שם שלדעת הרא"ש הוא רק עד מב"ד), וכן משמע בלשונו כאן, וכן פסק המ"ב.

קושיות על דרך זו

האחרונים (דרישה, ט"ז, אגלי טל) הקשו מספר קושיות על דרכו של הב"י:

א) אין זה מדרכו של הטור לחלוק על אביו הרא"ש בלי להזכיר כלל את דבריו. אמנם יש ליישב סברת הב"י דשבקיה לרבינו הטור דדחיק ומוקי אנפשיה, דבהדיא כתב בקיצור פסקי הרא"ש שאחר מאכל בן דרוסאי "לא שייך ביה בישול", וכאן כתב דשייך ביה בישול, וא"כ עכ"פ בדעתו מוכח בהדיא שחולק על הרא"ש, ובדברי הרא"ש למד שאפי' איסור דרבנן ליכא^מ.

ב) מה שכתב הב"י שמהיכ"ת שיהא איסור דרבנן אינו מובן, שהרי הביא בעצמו את דברי הה"מ שפירש ברמב"ם שגם בתבשיל שהתבשל כ"צ יש איסור דרבנן לבשלו בשבת על האור (ט"ז ודרישה), אך קושיה זו לענ"ד ליתא דשם פירש הה"מ שאיסור זה נלמד מדין חזרה, שאסור לתת קדירה לכתחילה על האש בשבת, אבל מהיכ"ת לומר שיש איסור דרבנן בבישול שאינו מדין חזרה.

ג) הטור כתב לעיל בסימן רנז שאסור להוסיף כיסוי על קדירה שלא נתבשלה כל צרכה, משמע מלשוננו שלהוריד הכיסוי ולהחזירו מותר, ואם יש בו איסור בישול מן התורה, היה צריך לאסור גם להחזיר, וכמ"ש בסוף הסימן שם לגבי פירות חיים.

ד) לגבי החזרה (בסימן רנ"ג) לא הזכיר הטור הגבלה שיהא איסור בשלא נתבשל כ"צ, וכיון ששהיה התיר בכה"ג, היה לו לפרש, ואם כן מבואר מלשוננו שמותרת החזרה בכל אופן דלא כמ"ש הב"י שם. (שתי קושיות אלו הקשה האגל"ט^מ), וגם בדברי רבינו ירוחם ישנה סתירה דומה שלעיל בסימן רנ"ג הביא הב"י בשמו בהדיא שמותרת החזרה אחר כמב"ד, ואילו אצלנו הביא הב"י בשמו שכל שבא בחמין היינו שנתבשל כל צרכו. סתירה זו ישנה גם בדברי התוס', שכתבו שסתם חמין ותבשיל, שבהם הותרה החזרה, לא נתבשלו כ"צ, ואילו ב"כל שבא בחמין" פירשו (לט. ד"ה כל) שהיינו נתבשל כ"צ דוקא^{מז}.

^מ אך דעת הדרישה והט"ז, שהטור לא חולק על הרא"ש בזה, וצ"ע.

^{מז} ואין זה ברור ששאר האחרונים שסוברים כשיטתו בדעת הטור שהאיסור בבישול אחר מב"ד מדרבנן יודו לדינים העולים מדבריו, ובייחוד לכך שחזרה מותרת, דלא כפסק הרמ"א ברנ"ג, ג.

^{מז} הגר"א גביאורו הפנה לדבריהם בלשון "ועי" ונראה לא כלל אותם בחדא מחתא עם הטור והרמב"ם בגלל הסתירה הנ"ל (יש גידור זה בדברי הגר"א ט"ס דמוכח שכתב "ודלא כרא"ש וטור ורמב"ם", ונשמט "אלא כטור ורמב"ם", וכן הגיה הדמשק אג"עור).

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול שיטת האגל"ט ועוד אחרונים

מכל הנ"ל הוכיח האגלי טל והאחרונים הנ"ל שדעת הטור וסיעתו הוא ששייך בישול מדרבנן בדבר שלא התבשל כ"צ אף שמדאורייתא נגמר בישולו כשהגיע לכדי מב"ד. מקור איסור דרבנן זה, הוא מהגמ' בדף קמה: שפירשה שדין המשנה שכל שבא בחמין מותר לשרותו בחמין הוא בכגון תרנגולתא דרי אבא שנתבשלה כ"צ, ומזה הוכיחו שיש איסור דרבנן אף אחר מב"ד, ואין זה איסור דאורייתא, כיון שהותרה החזרה בסתם חמין ותבשיל שלא התבשלו כ"צ^מ, והטעם משום שכאשר מתקיימים תנאי חזרה אינו נראה כבישול ולא גזרו בו חכמים.

הביה"ל הביא ליישב מדוע פסק השו"ע כדעת הרמב"ם והטור, ולא כדעת הרבה ראשונים שחולקים עליהם, משום עוד סוללת ראשונים שהביא שכתבו שאסור להוסיף על כיסוי הקדירה שלא התבשלה כ"צ, וכתב שאין לזוז למעשה מפסק השו"ע "ובפרט דהוא דאורייתא". אמנם לפי מה שהבאנו מהאגל"ט, מדין זה גופא מוכח שהוא דין דרבנן ולא דאורייתא, כיון שרק להוסיף אסור ולא אסרו להחזיר את הכיסוי.

גם בדברי מהר"י בן חביב שהביא הב"י לעיל בסימן רנ"ח מבואר לכא' שלמד בדעת הטור שאחר כמב"ד זהו בישול דרבנן, שפירש שם בדעתו שאף שבתבשיל שלא התבשל כלל אסור גם לתתו ע"מ להפשיר במקום שיוכל להגיע ליס"ב, בדבר שהתבשל כמב"ד אין חוששים לזה ומותר לתתו ע"מ להפשיר. וחילוק זה יתכן רק אם דין הבישול אחר כמב"ד קל יותר ואינו דין דאורייתא.

גם בדעת הרמב"ם דחק האגל"ט לומר שכוונתו שיש רק איסור בישול דרבנן, ורק בא להשמיע רבותא שאפי' שהתבשל כל צרכו פטור אבל אסור. אמנם זה דוחק בדבריו, אבל עכ"פ לפי המתבאר לכא' דעת הרמב"ם יחידאה היא. ועוד כתב שגם הב"י אפשר שחזר בו כיון שבשו"ע בסימן רנ"ג לא העתיק את מה שכתב שדין החזרה שמותר הוא רק בשלא נתבשל כ"צ.

כדברי האגל"ט לדינא מפורש בהדיא בריטב"א (לט):

^מ שיטה נוספת עולה מדברי הג"ח כאן, דמשמע מיניה שהרא"ש מסופק למסקנה כיצד לפסוק דין בישול אחר שהתבשל כמב"ד, ולכן אין דבר חיוב חטאת, אג"ל הו' ספק דאורייתא. אמנם בלשון הרא"ש לא הגעתי דבריו, דאחר שכתב הרא"ש שיש לדחות הראיה מבריייתא דמגיס, ששמא דוקא עד שנתבשל כמב"ד כולם חייבים על קירוב בישול, כתב: "מסתברא דעד שלא הגיע למאכל בן דרוסא כל המקרב בישולו חייב ואחר שהגיע למאכל בן דרוסא אם נצטון והרתחו חייב", וזה לא נצרך לעצם מה שכתב שאיננו למידי ראיתו, אלא היא ודאי הכרעתו להלכה מסבירה, וכמו שכתב הב"י.

עוד משמע בדברי הג"ח, וכן בגימור הלכה, שדעת רש"י מביא שסובר שיש בישול אחר שנתבשל כמב"ד, כיון שכתב לגבי החשש שמא יגיס בקדירה של סממנים "ובמבשול הו' בשול", ולמדו בדבריו שאף אחר שנתבשל כמב"ד שייך בו בישול, וכוונתם דאף לדחיית הרא"ש שבסממנים לצבוע בהם צריכים בישול לעולם, וזה רק לדחות הראיה מהסוגיה שם, אג"ל מלשון רש"י שכתב שאף שנחשב מבושל שייך בו בישול עכ"פ מוכח שסובר שיש בישול במגיס אף אחר שנחשב מבושל (כל עוד הפעולה שעושה עתה נחשבת יצירה משמעותית, ולכן אין ראיה מזה שסובר רש"י כשיטת הכלבו שהביא הב"י לעיל בסימן רנ"ג ששייך בישול דאורייתא במגיס אף אם נתבשל כ"צ), וכן משמע קצת בכוונת הרא"ש, משום שתירוצו השני שם ודאי לא מיישב את רש"י שכתב שחייב משום צבוע ולא משום מבשל. אמנם המהרש"ל הגיה בפירושו רש"י "ובמבשול הו' בישול", ופירש כוונתו שא"כ הכא חשיב צבוע, ולפי"ז אין ראיה מדעת רש"י לענין זה נאך עצם דברי המהרש"ל קשה להבינם, דמדוע נצרך רש"י להשוות זאת לבישול.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"והקשו התוספות דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (לעיל ל"ד א') מפני מה אין טומנים משחשיכה בדבר שאינו מוסיף הבל גזרה שמא ירתיע כלומר שיתן אותה על גבי האש כדי להרתיע אם ימצאנה צוננת, אלמא יש בישול אחר בישול דהא התם בקדרה מבושלת איירי, ותימצו דהתם הוא בדבר לח דשייך בישול [אחר] בישול, אבל בדברים יבשים כגון בשר ודגים לא שייך בישול [אחר] בישול, ולא נהירא, והנכון בעיני **דהתם הוא על ידי האור ממש דמחזי כמבשל** אבל הכא שרינן בתולדות [האור] שאין דרך בישול בכך, **והיינו נמי דשרינן חזרה בתבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי** על גבי כירה גרופה וקטומה (ואי) [דבהאי] לא מיחזי כמבשל, וכן מותר להחם כנגד המדורה מהאי טעמא".

ישוב דעת הב"י

בדעת הב"י נלע"ד דלא משמע ליה לפרש בטור כאגלי טל, משום שהטור בסימן זה מיירי בתבשיל שיש בו מרק אלא שהוא עדיין רותח ודוחק לומר שמדובר דוקא בשלא נתקיימו תנאי חזרה, שהרי סתמא דמילתא שמציאות שעדיין היד סולדת בתבשיל שכיחה יותר כאשר עודנו בידו, והיה לו לפרש, ולכן משמע ליה לב"י שאסור הטור להחזירה לאש אפילו בדרך חזרה, ואם כן בהדיא מבואר שס"ל שחזרה היא דוקא במבושל כ"צ.

מטעם זה לא התקשה הב"י בסתירה בתוס' וברבינו ירוחם, כי סובר כמ"ש בחידושי הר"ן בטעם התוס':

"כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בשבת. פירשו בתוס' דהיינו בנתבשל כל צורכו והיינו דאמרינן עלה בפרק חבית כגון מאי כגון תרנגולתא דר' אבא כלומר שאחר שהיתה מבושלת כל צרכו הי' שורה אותה בחמין כדי שתתרכך יותר אבל כל שלא נתבשלה כל צרכה אף על פי שנתבשלה כמאכל בן דרוסאי דתו לא אפשר לאחיובי עלה משום בשול אפי"ה אין שורין אותה משום דכיון דעל גבי האור ממש אסור דהיינו להחזיר דאסור בתולדת האור נמי מחמירין ליה הואיל ולא נתבשל כל צרכו אבל הרשב"א ז"ל כתב דכל שנתבשל כמאכל ב"ד שרי".

דהיינו שבדבר שלא התבשל כל צרכו יש יותר מיחזי כמבשל ולכן אסור יותר במקום שלא מתקיימים דיני חזרה, ולכן אסור אפי' לתת לכתחילה בכלי ראשון שאינו על האש, וזה נכלל בגזירת איסור נתינה לכתחילה, אבל במקום שהתקיימו תנאי חזרה, כמ"ש מדיוק הטור, כתב הב"י שמנ"ל להמציא איסור דרבנן חדש אם אין בדבר איסור תורה. מטעם זה גם חילק הב"י את הנידון של במה התירה המשנה לשרות דבר שבא בחמין מע"ש, ולא קישר אותו כלל לניד"ד, משום שבזה י"ל שישנו איסור דרבנן גם אם לא שייך בו בישול דאורייתא משום שמיחזי כמבשל, וכמ"ש הר"ן^{מט}.

ונותר לנו רק ליישב קושיתו של האגל"ט מלשון הטור שאסור רק להוסיף על הקדירה כיסוי כאשר נתבשלה כ"צ ולא אסור להוריד הכיסוי ולהחזירו, וצ"ע.

המסקנה למעשה

למעשה, ע"פ המהר"י בן חביב, אגל"ט, הט"ז והדרישה בספק אם התבשל כ"צ זהו ספק דרבנן ולא ספק דאורייתא, ודלא כמה שכתב הביה"ל להחמיר אפי' בהחזרה אם הוא ספק לו אם התבשל כ"צ,

^{מט} הביאור הלכה לא למד כן, שהרי הקשה שייש סתירה בדברי התוס' אם לפסוק קדעת מרן הג"י שייש בישול אחר מב"ד, ונעלמו מעיניו דברי החידושי הר"ן, שלפיהם אצנו עניין זה לזה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול

ואילו לשיטת הב"י והגר"א הדין כמ"ש הביאור הלכה שזהו ספק דאורייתא ואסור, וצ"ע אם במקום צורך ניתן לסמוך על דעת האחרונים הנ"ל.

לעניין החזרת התבשיל כאשר מתקיימים תנאי החזרה, גם הט"ז והדרישה מסכימים לפסק הרמ"א (רנ"ג, ב) שמותר רק אם נתבשל כ"צ²¹, וא"כ האג"י יחדא בזה²², ואמנם גם הריטב"א קאי כוותיה, אך כמ"ש הביאור הלכה כיון שהוא דאורייתא אין לזוז מפסק השו"ע, שפסק כרמב"ם, רש"י (ע"פ הב"ח והביאור הלכה), הטור וסיעתם.

ב. בישול אחר בישול בלח שנצטנן

בגמ' בדף לד. מבואר שנאסרה הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל שמא ירתיח, ופירש רש"י שם:

"גזירה שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה, וירתיחנה תחילה, ונמצא מבשל בשבת".

מבואר בדבריו שאם הקדירה נצטננה יש בה איסור בישול, ולעומת זאת במשנה בדף קמה: מבואר שאין בישול אחר בישול, ולכן "כל שבא בחמין מע"ש שורין אותו בחמין בשבת". ותירץ הרא"ש ועוד ראשונים (הב"י הביא: סמ"ק, רבינו ירוחם, רבינו יונה, וכ"כ הטור) שיש לחלק בין בישול בלח לבישול ביבש, ורק בלח יש בישול אחר שנצטנן, ונראה שטעמם משום שבלח עיקר המשמעות בבישולו היא עצם חימומו²³, וממילא כאשר בטל חומו בטל ממנו שם מבושל, משא"כ ביבש שבישולו הוא תוצאה של החום ולא עצם החום.

אמנם יש לעיין בזה ביחס לדברי רבינו ירוחם בשם רבינו יונה (שהובא בב"י) שכתב שיש בישול אחר בישול בדבר שיש בו רוטב שנצטנן דוקא אם הוא מצטמק ויפה לו ולא אם הוא מצטמק ורע לו, ומשמע מדבריו שאין הטעם שיש בישול בגלל הרוטב עצמו שנתחמם, דגם כשמצטמק ורע לו הרי נתחמם הרוטב והוא טוב יותר מצד מה שהוא חם, אלא מצד צימוק התבשיל, וכן משמע במה שכתב הט"ז ליישבו, ולפי דבריו מוכרחים לכא' לומר שההבדל בין תבשיל שיש בו רוטב לתבשיל שאין בו רוטב הוא, שתבשיל שיש בו רוטב צימוקו מחדש אחר שנצטנן משמעותי יותר, או שיותר בטל ממנו שם הבישול כאשר נצטנן, וצ"ע מדוע²⁴.

²¹ הט"ז שם כתב בשם תשובת הרמ"א להקל ע"י גוי לסגור התנור אם התבשל כמב"ד, ולשיטתו ההיתר מובן כיון שגם ע"י ישראל זהו רק איסור דרבנן לשיטת הטור, אך מדברי הרמ"א בתשובה שם אין ראיה, דבכל דבריו שם משמע שפשוט לו שדין בישול הוא עד מב"ד, והוא עצמו בסוף סימן רנ"ט כתב בהדיא שאסור לסגור את התנור גם ע"י גוי עד שיתבשלו הקדירות כ"צ, ומבואר בהדיא שחזר בו והודה לפסק הב"י בזה. ולכן כתב המ"ב (שע"ח"צ ס"ק כה) שהט"ז הנ"ל לא דק כ"כ. ²² גם בתנ"י (שבת לו:) משמע שדיני החזרה מועילים גם שלא יהיה בדבר דין בישול, ומשמע בדבריהם שכל דיני החזרה הם כדי שלא יהיה בדבר איסור בישול, עיי"ש, אך רוב הראשונים אינם סוברים כשיטתם בזה, וראיתי מי שרצה לדייק מבעד"מ בריש כירה, שהתיר אפי' החזרת בשיל שלא נתבשל כמב"ד, ואינו מוכרח, עיי"ש. ²³ וכמדויק לשון הרמב"ם בריש פרק ט', שכתב: אחד האופה את הפת או המבשל את התבשיל או את הסמנים או החמנים את המים". ²⁴ ואין לומר שטעם הדבר משום שפעולת המים יוצרת צימוק משמעותי יותר, שהרי המקור לכך שאין בישול אחר בישול הוא במשנה בדף קמה, וגם שם מדובר על שריה של הדבר היבש בחמין.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כתב הב"י בדעתם, דמשמע ליה ש'נצטנ' היינו כאשר כבר אין התבשיל בחום שהיד סולדת בו, ואז שייך בו בישול, וכן מפורש בהדיא בדברי רבינו יונה שהביא הב"י לעיל בסימן רג (והר"ן בדף כב. מדפיו). לעומ"ז, בתרוה"ד (סימן סו) ובהגהות מרדכי (סי' תנו) שהביא הרמ"א לעיל בסימן רג, משמע שאם עדיין חם קצת שראוי לאוכלו (נראה שכוונתם בתורת חמין) אין בו איסור בישול משום שנחשב כמאכל בן דרוסאי (לשון התרומת הדשן "כדוגמת מאכל בן דרוסאי").

הרמב"ם, הרשב"א והר"ן לעומ"ז לא חילקו בין לח ויבש ומשמע מדבריהם שאין בישול אחר בישול כלל, בין בלח ובין ביבש, ואת טעם הגזירה שמא ירתיח פירש הר"ן (וכן הרא"ש בהו"א) שמא ירתיחנה ע"ג מדורה, ויעבור על איסור הבערה⁷¹.

השו"ע פסק כדעת הטור וסיעתו, שבתבשיל שיש בו מרק יש בישול אחר בישול אם נצטנ, והרמ"א הביא בשם י"א את דעת רי"ו בשם רבינו יונה שדוקא אם מצטמק ויפה לו, וגם השו"ע הביא את דברי רי"ו בסעיף ח', וכתב המג"א שאולי לא הביאו כאן משום שסמך על מה שכתב שם, והמ"ב כתב שאולי דעת השו"ע כמו שבי' כאן שלא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, אלא שנקט לשון רבינו ירוחם, שאזיל לשיטתו כמ"ש הגר"א.

הב"ח (הביאו המג"א) סובר שאין הלכה כדעת רבינו יונה, דלענין בישול דאורייתא אין סברה ומקור לחלק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו⁷². הגר"א כתב שלדין שקיי"ל שיש איסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף בשבת גם במצטמק ורע לו, ודברי רש"י בטעם דין זה הם כאמור המקור לדין בישול בלח שנצטנ, א"כ מוכח שלא קיי"ל כרבינו יונה בזה, וכתב שרבינו יונה כנראה סובר שאין דין הטמנה במצטמק ורע לו, משום שטעם הגזירה לא שייך בו לשיטתו⁷³, וכן פסק המ"ב שיש להחמיר גם במצטמק ורע לו.

לענין שיעור הצינון, דעת השו"ע היא שכיון שאין היד סולדת בו יש בו משום בישול, וכמ"ש בב"י. אמנם הרמ"א להלן בסעיף טו חולק ע"ז, ופסק שיש בו משום בישול רק אם נצטנ לגמרי, אבל אם לא נצטנ לגמרי נהגו להקל בסמיכתו למדורה, ואפי' אם יוכל להגיע לכדי היד סולדת בו. בטעם הדבר ניתן לומר שסובר כמו שמשמע מהתרוה"ד, שכאשר לא נצטנ לגמרי הוא דוגמת מאכל בן

⁷¹ הרא"ש פירש שאין סברה לגזור שמא ידליק אש בשבת, אלא שמא יתן על גבי האש ויבא לחתות, והביאו המג"א והמ"ב לעיל בסימן רנו, אבל בר"ן משמע יותר שהחשש שידליק אש ("שירתיחנה באור"). הגר"א (בסעיף טו) כתב שלשיטה זו יש לפירש שמא ירתיח כגורסת הרמב"ם שם, ופירושו של הראב"ד שאינו סותר לדינא למה שקיי"ל לענין הטמנה, אך לעיל רנ"ג ה' פירש בטעמים שמא ירתיח ע"ג מדורה והיינו כרא"ש. עוד הביא הגר"א שם מקור לשיטתם מהתוספתא "ואפין את האפין ומבשילין את המבושיל", ומבושיל הוא הרי דבר לא.

⁷² בלשוננו משמע שר"ל שגם כוונת רבינו יונה גופיה היא רק לענין דרבנן ולא לענין דאורייתא, אך לא הגעתי כיצד נכנס הדבר בלשוננו, עיי"ש.

⁷³ מוכח מדברי הגר"א כמ"ש בענייניו לעיל בסימן רנו, שלשיטת רש"י וסיעתו גזירת הטמנה היא רק בדבר ששייך בו בישול, משום שההכרח לפירושו הוא מן שלא מסתבר לו לגזור שמא יבא להגעיר או לחתות, ואין לשיטתו איסור הטמנה בדבר יבש בדבר שאינו מוסיף הבל, דא"כ אין הכרח ממה שקיי"ל ברנו, ז' גבי מצטמק ורע לו, דאפשר ששם הטעם משום שמא יחתה. וגם עצם מה שהביא הגר"א המקור מהגמ' עצמה בדף ל"ד. ולא רק מדברי רש"י מוכיח שישנו הכרח לומר כן, משום שאין לגזור שמא יחתה, וכן ממה שהוכיח שזהו אפי' גנתגשל כ"צ ממה שקיי"ל כתוס' (מזו) לענין דין הטמנה מוכח כן. ודלא כמ"ב ופמ"ג שם.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול

דרוסאי, וכיון שבלא"ה יש חולקים על עצם הדין לא נחמיר תרי חומרי, לומר גם שיש בישול אחר בישול בלח וגם שיש בישול אחר כמב"ד^ט. עוד דרך יש לבאר שמעיקר הדין קיי"ל כרמב"ם וסיעתו, אבל נהגו להחמיר אם נצטן לגמרי, והטעם מדרבנן משום שמיחזי כמבשל (עי' נשמי"א כלל יט, אות ח), ונפק"מ בין הפירושים אם זהו איסור דאורייתא או דרבנן לדין שכתב הנשמי"א שם להקל לצורך חולה להפיג צינתו במקום שיכול להגיע לכדי יס"ב, בצירוף דעת רש"י, דאם מדאורייתא קיי"ל להחמיר בנצטן לגמרי אין לכא' להקל בזה, ויל"ע^י.

המ"ב (ס"ק צט) ביאר בטעמו של הרמ"א שסומכים על דעת הרמב"ם וסיעתו אם לא נצטן לגמרי, ולא נתבאר בדבריו הטעם לחלק בין נצטן לגמרי לחם קצת, ומשמע בדבריו שמספקא ליה טעם הדבר, כמבואר בהערה^ט.

ג. דבר שנשרה בחמין

בדברי המשנה: "כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת", הבאנו לעיל (אות א) מחלוקת ראשונים מהו בא בחמין מע"ש. התוס', רבינו ירוחם והגהות מיימוניות פירשו שדוקא אם נתבשל כ"צ, ואילו הרשב"א והר"ן בחידושיהם (הב"י לא הביאם, כיון שלא היו לפניו) כתבו שנתבשל כמב"ד, ועי' לעיל מש"כ בביאור המחלוקת. הב"י כתב שמדברי רש"י (קמה:) שפירש בא בחמין "שנתבשל" אין הכרע אם נתבשל כמב"ד או כ"צ.

דבר שנשרה ולא נתבשל

הרמב"ם פסק (כב, ח):

"דבר שנתבשל קודם השבת או נשרה בחמין מלפני השבת אף על פי שהוא עכשיו צונן מותר לשרותו בחמין בשבת".

וכתב הב"י בביאור דבריו, שאפי' אם רק נשרה ולא נתבשל אפי' כמב"ד מותר לשרותו שנית בשבת, משום ש"חשיב כמבושל לענין שלא יחשב כמבשל בשבת כששורה אותו". והקשה הדרכי משה, שהרי

^ט זה ברור שהדימוי למב"ד איננו דימוי גמור, שהרי אין איסור בחימום מים לפחות מיד סולדת, אלא דומה למב"ד בכך שאחרי שכבר היה מבושל, והיה לו שם חמין לא בטל ממנו שם בישולו עד שייצטן לגמרי, ונקרא קצת מבושל כמו במב"ד. והסברה בזה נראתה שהיא כיון שאנן יש הגבל' מצאנאני בין מים פושרין שהוממו רק לחום מועט למים שרתחו ונצטנו, ועתה הם רק פושרים, כמבואר בהדיא בב"מ כט:, ולכן רק אם רתח ונצטן אך לא לגמרי חשיב כמב"ד.

^י דאולי אעפ"כ יש מקום לסמוך על שיטת הרמב"ם כיון שכל האיסור הוא רק משום גזירה שמא ישבת, ובלשון הנשמי"א לא משמע שתלוי בטעמים אם הוא דאורייתא או דרבנן, וצ"ע.

^י בהערות לנשמי"א במהדורת פרידמאן, למדו בדעת המ"ב שהאיסור לחמם מים שנצטנו והם חמים קצת לפסק הרמ"א הוא איסור דאורייתא, וראיתם מס"ק צ"ט איננו מבין כלל, אמנם יש קצת ראיה ממה שהביאו מהגה"ל בסוף סי' רנ"ג, לענין היתר החזרה ע"י גוי לצורך שבת, עיי"ש, וברור שזו דעת הפמ"ג שהביא שם (שמבואר בדבריו שנתנית דבר שאין בו מרק דוקא שייך לקוראה שבות דשבות, ולא בדבר שיש בו מרק והטעם ע"כ משום שהוא דאורייתא), אבל הביא אח"כ את דברי הגר"י יוסף שניקל ע"י גוי אפי' בדבר שיש בו מרק לצורך שבת, וכתב שאפשר שיש לסמוך עליו אם אין לו עצה אחרת לצורך שבת, וא"כ משמע שדעתו להלכה שחשיב שבות דשבות, אבל לא סמך ע"י בשופי, וא"כ משמע שגם המ"ב גופיה מסתפק בזה, ואולי לכן לא פירש כאן הטעם לכן שנהגו להחמיר אם נצטן לגמרי.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הרמב"ם כתב (והביאו הב"י לעיל) שאפי' בדבר שנתבשל כמב"ד יש בישול, וכ"ש בזה. וצריך אם כן להבין את דברי הרמב"ם לפירוש הב"י.

האבן האזל על הרמב"ם פירש ששרייה לעולם אינה מביאה לפירוש הרמב"ם לכדי בישול כמב"ד, ואיסור שריה הוא איסור דרבנן כי כיון שמכשיר הדבר לאכילה קצת מיחזי כמבשל, ואם כבר נשרה אין בזה מיחזי כמבשל, ודבריו טעונים ביור, שהרי כלי ראשון מבשל וא"כ מה כוונתו ששריה אינה מבשלת, ונראה כוונתו לפרש שלרמב"ם שריה בחמין היינו בכלי שני שאינו מבשל ממש, וכא' פירושי התוס' (לט.)^פ. ע"פ זה עולה מהרמב"ם חומרא לאסור שריה בחמין בכ"ש ולא קולא. אמנם עולה מדבריו שאם כבר נשרה אף שלא התבשל מותר בכ"ש, ואין בזה מיחזי כמבשל, ואילו לפירוש התוס' אסור גם בכה"ג.

במג"א ובמ"ב משמע שהרמב"ם קאי על בישול בכלי ראשון שהיס"ב ובוזה התיר כאשר כבר נשרה מע"ש בכ"ר, וזה דלא כאבן האזל, ולכן מוכרח לכא' להבין^{סא} ששריה יכולה לפעמים להביא מאכל לכדי מב"ד ולכן אסור לשרות, אבל אם כבר שראו בכ"ר ולא נתבשל, שרייתו שנית לא תבשלו בכדי מב"ד.

בשו"ע פסק שההיתר לשרות דבר יבש בחמין הוא כשכבר נתבשל, ולא כתב כרמב"ם "או שנשרה", ומשמע מדבריו דלא כרמב"ם, וכ"כ המג"א והמ"ב. אמנם המג"א כתב רק דטוב להחמיר אם היד סולדת במים, ואילו המ"ב פסק שאסור, כרוב הפוסקים שחולקים על הרמב"ם. ע"פ מה שנתבאר שלפסק השו"ע יש איסור דאורייתא בבישול דבר שלא התבשל כ"צ, מבואר שמה שכתב כאן "נתבשל", היינו כ"צ, וכ"כ המ"ב^{סב}.

שריה בכלי שני

הקשו התוס' לפירוש ר"ת שעירוי מכ"ר מבשל, שלדבריו ע"כ מה שאמרה המשנה "אבל מדיחין" היינו בכלי שני, ואם כן מדוע אסור אף לשרות דבר שלא נתבשל כיון שמירי בכלי שני, וכ"ש אינו מבשל, ותירצו שני תירוצים: א) באמת אסורה שריה בכלי שני משום מיחזי כמבשל, ודוקא לעניין תבלין מותר משום שעשוין למתק ואין זה נראה כבישול. ב) שריה בכ"ש מותרת ומה שנקטה המשנה "אבל מדיחין", הוא כדי להשמיענו שבקולייס האיספנין אפי' הדחה אסורה. ופסקו הב"ח, המג"א, המ"ב והפמ"ג להחמיר כתירוף השני של התוס', שאסור לשרות בכלי שני דבר שאינו מבושל משום מיחזי כמבשל. וכתב הב"ח שלתירוף זה גם הרישא היא בכלי שני דוקא, ואסור לשרות בכלי ראשון אף דבר יבש שנתבשל כ"צ מע"ש, אך המג"א והמ"ב לא פסקו כמותו, אלא כמו שהביא הב"י בשם רי"ז, הרי"ן והתוס' שאף בכלי ראשון מותר לשרות.

החזו"א לעומתו (סוף סימן נב) כתב שכיון שהפוסקים (רמב"ם, רי"ף, רא"ש וטושו"ע) לא הביאו תירוף זה משמע שאין הלכה כמותו, ומותר לשרות אף בכלי שני. גם האגלי"ט (מלאכת האופה, ס"ק לד) כתב שהלכה כתירוף השני משום שהוכיח שם שדעת הרא"מ, המאירי והטור שהמשנה עוסקת בכ"ר, ואף שעירוי מכ"ר מבשל היינו דוקא בתבלין, ולא בדברים עבים יותר, ואף שלעניין עירוי יש

^פ ע"ע התם סופר א"ח עד, שחלק על הב"י, עיי"ש.

^{סא} כן הסביר לי ר' אמציה ברקוביץ שליט"א.

^{סב} אמנם כאן לעניין שריית צען פשוט יותר להחמיר עכ"פ מדרבנן מדין איסור חזרה, וכמ"ש לעיל בדעת התוס' ורבינו ירוחם ע"פ חידושי הר"ן.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול

להחמיר, כיון שהיא מחלוקת בדאורייתא, לענין הנפק"מ אם יש מיחזי כמבשל בשריה בכ"ש יש לפסוק כשיטתם, כיון שהוא דין דרבנן, ובייחוד שגם בדעת התוס' תלוי במחלוקת התירוצים.

אך העיר החזו"א שכל ההיתר בזה הוא דוקא אם ידוע שאין היד נכוית בו, משום שכתב הח"א ע"פ הירושלמי שאם היד נכוית יש בישול דאורייתא גם בכ"ש, והביאו המ"ב (ס"ק מח), וכתב החזו"א שקשה להבחין בגבול בין יד נכוית לבין יד סולדת, ולכן צריך להחמיר בכל אופן שיש להסתפק שמא יד אדם נכוית בו^ט.

על האור

כתב המ"ב בשם א"ר שאסור ליתן אפי' דבר יבש שנתבשל בכלי ראשון שעל האש ממש, ומסברה נראה היה שהטעם משום שמדין החזרה אסור לתת לכתחילה על האש דבר שנצטן, ואם יתקיימו תנאי חזרה (כמבואר לעיל רנ, ב) יהיה מותר לתת, וכמ"ש הה"מ בדעת הרמב"ם (והביאו ב"י) שמקור האיסור לתת על האש דבר שנצטן הוא מדין חזרה, וכנזכר לעיל, וגם את דברי המאירי (לט). יש לפרש באופן זה. אך בשעה"צ כתב:

"מפני דיש מחמירין שעל האש יש בישול אחר בישול, ועוד, דיש בזה משום חשש החזרה וכדלעיל בסימן רנ במג"א".

ולא הבנתי דבריו, דלכא' לא קי"ל שיש בישול אחר בישול על האש, דזו דעה יחידאית של התו"י בדף לו: , ונצרכו לדבריהם לומר שדיני החזרה מועילים שלא יהיה בזה איסור בישול, והמ"ב גופיה נקט בפשטות לא כן בכמה מקומות (ובייחוד בדבריו בביאור הלכה ד"ה אפילו). גם מה שתלה את חשש החזרה במג"א ברנ"ג ס"ק לו אינו מובן דכבר דחה בביאור הלכה שם את דבריו, אלא שבדרך כלל בדבר יבש צונן בלא"ה אסור מדין חזרה, אא"כ נתקיימו תנאי החזרה כנ"ל, וצ"ע.

ד. קלי חבישול

דין המשנה שמותר להדיח בחמין דבר שלא בא בחמין מע"ש, חוץ ממליח הישן וקוליים האיספנין, שהדחתן היא גמר מלאכתן. ופירש רש"י (קמה). שדברים אלו ראויים לאוכלם חיים מחמת מלחם ע"י הדחה בחמין. ומבואר בלשונו שללא הדחה בחמין לא היו ראויים לאוכלם כלל, ולכן, כיון שע"י ההדחה נעשים ראויים לאכילה חשיב בישול. והעיר ע"ז הבה"ל שדברי רש"י בזה סותרים לדבריו בפרק כירה (לט), שם פירש שקוליים האיספנין הוא דג שקורין טונינ"א, וכן טרית, שמבואר בגמ' שנאכל כמות שהוא חי, פירש רש"י שהוא טונינ"א, ושם מבואר שנאכל אף בלא הדחה בחמין, ועל כן כתב שרש"י גופיה מסופק כיצד לפרש, והביא שיש בזה מחלוקת ראשונים קדומה שהובאה כבר בערוך ועוד, עיי"ש.

הפרדס (הובא בב"י) הקשה כיצד ניתן לומר שקוליים האיספנין הוא טונינ"א, שהרי ראוי לאכילה ע"י מלחו בלי הדחה בחמין, וא"כ אין משמעות של בישול בהדחתו בחמין^ט, ולכן פירש שקוליים

^ט עיי"ש שכתב שע"פ דין היד נכוית נפ"ל פתא' גבירא, דאין בקיאין בשיעור בין סולדת לגבית, וא"כ לא נוכל להחזיר בכלי שני בדר"כ, אף שמסברה נראה לו לחלוק על הח"א, כתב שקשה להקל לענין שבת, ונתייחס עוד לזה אי"ה להלן סעיף יב לגבי אמבטי.

^ט כן ביאר הדרושה, ועי' בהערה הבאה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

האיספנין ומליח הישן הם דברים שלא ניתן לאכול ללא הדחה בחמין. ותירץ הביה"ל ששיטת הראשונים שחלקו על זה סוברים שהוא כמו ביטול של דברים שנאכלים כמות שהם חיים, שחייבים משום שביטולם משביחם משמעותית.

הנפק"מ בין הפירושים היא האם שייך ביטול בדברים שמכשירים לאכילה ע"י הדחה בחמין (קלי הביטול), אבל כבר קודם לכן היו ראויים לאכילה. מכח מחלוקת זו כתב הביאור הלכה שיש להחמיר בהדחת הערינג בחמין בשבת, כמו שמשמע מהט"ז^ט, משום שאין בידנו להכריע במחלוקת הראשונים להקל בדאורייתא, וכן הכריע במ"ב. אמנם הביא גם את שיטת האחרונים (תו"ש, אליה רבה, מחה"ש) שמקלים בדבר שנאכל בלא הדחה בחמין.

כשאין היס"ב

כתב הביה"ל שלכא' משמע מכך שהרישא של המשנה שאסרה לשרות דבר שלא בא בחמין מיירי בשהיד סולדת בהן, שגם הסיפא מדובר בהדחה בחמין שהיס"ב, ואם אין היס"ב מותר להדיח ולשרות אף את קלי הביטול. ותמה הביה"ל מדוע לא נזכר דין זה באחרונים, והתירו רק בצונן ממש, וכתב שצ"ע למעשה. ויש להקשות על דבריו מדברי הרשב"א (מ:): שכתב בהדיא שדברים אלו הפשרן זהו ביטול, ומוכשרים לאכילה גם בחום שאין היס"ב, וממילא אם מביאם לחום זה בתולדות האור, אף ע"י חום שאין היס"ב חייב. ודיוק הביה"ל ממתני' יש לדחות, דאמנם הדחה דומיא דשריה דרישא, שמדיח מכלי שהיס"ב, אבל אעפ"כ כשהמים נשפכים כבר אין היס"ב כמפורש ברשב"א, וממילא נלמד שאין האיסור תלוי ביס"ב. וא"כ לדינא נראה דיש להחמיר בדברים שידוע שהם מקלי הביטול אפי' בחום שאין היד סולדת בו.

אמנם יש מקום לדחות ראייתנו מהרשב"א, דברשב"א שם מצינו רק שדברים אלו מתבשלים אף שהם לא מגיעים לכדי יד סולדת, אבל אפשר שכדי שיחשב הדבר לביטול צריך שבמקור החום תהיה היד סולדת ולכן אם אין המים בחום שהיס"ב לא יהיה בדבר דין ביטול, אך אינני יודע מהו המקור לחלק בכך, וצ"ע^ט.

דברים שאינם מפורשים (סעיף ה)

כתב הרא"מ, שאסור לתת פת בכלי שני שהיס"ב, והביאו הטור. וכתב הב"י בטעמו (ע"פ ההגה"מ) שכיון שמצינו בגמרא מחלוקת האם מלח מתבשל בכלי שני, אף שקיי"ל כלישנא בתרא שמלח איננו מתבשל אפי' בכלי ראשון סוף סוף שמעינן שישנם דברים שמתבשלים אפי' בכלי שני, ולכן יש להחמיר כיון שאיננו בקיאים בהגדרת רך וקשה.

^ט הב"י, וכן הט"ז, למדו בדברי הפרדס שמוותרת הדחת הטוני"א רק בצונן, ולא בחמין, וכתב הב"י שדבריו מגמגמים, משום שלפי הטעם שכתב היה לו להזכיר גם בחמין, והדרישה יישוב לשונו, שבא להוכיח מכך שבהדחתו בצונן ודאי שאין איסור, שגם אין איסור בחמין כיון שפועל את אותה פעולה שהיה פועל אם היה מדיח בצונן, ובהדחה בצונן פשוט שאין איסור.

^י ומה שכתב הביה"ל מדיוקא דמתני' אינו מספיק ראיה לזה, כי אם אין מקור לכך ששיעור יד סולדת משמעותי לעניין הגדרת מקור החום כמבשל, גם מדיוקא דמתני' אין משמעות לזה, כיון שאף שזו המציאות נאמר שהיא לאו דוקא לעניין זה, ושייך לדיוק בדבריו רק אם מניחים כידיעה מוקדמת ששיעור יס"ב הוא שיעור משמעותי לעניין הגדרת מקור החום כמבשל, ולכא' מה שמציעו את שיעור זה בגמרא (מ:): הוא דוקא לעניין הגדרת הביטול של הדבר המתבשל (מים, שמן, יין) שביטולו הוא משיגע לשיעור זה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד - בישול אחר בישול

הטור כתב על דבריו שאינו נראה לאוסרו בכלי שני, דהיינו, אף שמדין בישול אחר אפייה מודה הטור לשיטת היראים, סובר הטור שאין להחמיר כדעתו לחוש שמא דברים שלא מצינו בהם שממהרים להתבשל מתבשלים בכלי שני. הבי"י ביאר בדעתו שסובר בדעת הרא"מ שסבר שהלכה כל"ק במלח, אבל המהרל"ח והבי"ח (וכן משמע בדברי הגר"א בביאורו) כתבו שאף שמסיק אדעתיה רבינו הטור את הטעם שפירש הבי"י חלק עליו משום שס"ל שלל"ב עצם העקרון אינו נכון ואין דבר שמתבשל בכ"ש^{טז}.

מרן בשו"ע (סעיף ה) השמיט את דעת הטור מהלכה, והביא רק את החולקים על הרא"מ לגמרי וסוברים שאין בישול אחר אפיה, וכמו שיבואר להלן, וכנראה שלא הביאו להלכה כיון שסובר שראיתו דחויה כנ"ל, אבל הרמ"א הביא גם את שיטת הטור (כנראה משום שסובר כדעת הבי"ח, מהרל"ח והגר"א בביאורו), וכתב שהמנהג להזהר לכתחילה כדעת הרא"מ.

על פי דברי הרא"מ כתב הט"ז (ס"ק ה), שאסור לתת בכלי שני בצלים דקים, שמא מתבשלים בכלי שני, והמג"א כתב שבשאר דברים נמי יש להחמיר. עפ"ז כתב המ"ב, שבכל דבר חוץ ממים ושמן שמצינו בהדיא שאינם קלי הבישול, חיישינן שמא הוא מקלי הבישול, כי איננו בקיאים בהגדרה מהו רך ודק, ונזהרים מלתתו בכלי שני, וכן המנהג, וכן מפורש בהדיא בדברי היראים (סימן רעד):

"הלכך יזהר אדם שלא יתן **שום דבר** בכלי שני ואף בכלי שלישי כל זמן שהיד סולדת בו, שאין אנו בקיאים בדברים רכים וקשים מי הוא מתבשל בכלי שני ומי הוא שאינו מתבשל".

אמנם האגל"ט, ערוה"ש והחזו"א חולקים על זה וכתבו שדוקא בפת כתב הרא"מ להחמיר כיון שכבר נאפתה וקלה להתבשל, ולכן יש לחוש לבישולה בכלי שני כמו שמצינו בל"ק דמלח, אבל בשאר דברים אין לחוש לזה, דבסתם אין בישול בכלי שני, מלבד ביצה שכתב בה החזו"א להחמיר מכח הסוגיה בדף לח: (דבריו תלויים במחלוקת ראשונים שם ואכמ"ל בזה). גם המחצית השקל כתב בדעת המג"א שאין כוונתו להחמיר בכל דבר אלא בכל הדברים הרכים, שבהם יש לחוש שמא הם קלים להתבשל^{טז}.

טעם נוסף להחמיר בפת בכלי שני, כתב המג"א ע"פ מה שפסק לעיל (ע"י לעיל אות ג) כתירוף השני של התוס', לאסור שריה בכלי שני משום מיחזי כמבשל, והביאו המ"ב. אמנם כתב שם שמכך שהשמיט השו"ע את דעת הטור ורק הביא שיש מתירים לגמרי משום שאין בישול אחר אפיה^{טז}, משמע שדעת השו"ע כתירוף השני של התוס' שאין איסור שריה בכלי שני, ואעפ"כ פסק המג"א והמ"ב כתירוף זה והחזו"א והאגל"ט חולקים כנ"ל.

בכלי שלישי

כתב המ"ב בשם הפמ"ג שבכלי שלישי אין לחוש לבישול אף בפת וכד' אף כשהיד סולדת בו, וכ"כ האג"מ (ח"ד, עד טו) והגרש"ז (שש"כ פ"א בהערה על סעיף סח), משום שלא מצינו דבר שמתבשל

^{טז} נראה שהיה פשוט לראשונים שאין לחוש שמא יש דברים שדינם כקוליים האיסופנין ואיננו יודעים, כיון ששם הרי מפורש שזהו גמר מלאכתו, וזה יודעים אנו לדעת האם ההדחה/הבישול מכשירים לאכילה את המאכל, אבל במלח מצינו שאף דבר שמוכשר לאכילה כמו שהוא יתכן ויהא בו דין בישול גכ"ט. וקצת ראיה מזה למה שכתב הגיה"ל ע"פ חידושי הר"ן להלן, שקוליים האיסופנין איננו ראוי לאכילה כלל בלא הדחה, ודלא כאג"מ. שהבאנו שם בס"ד.

^{טז} עיי"ש שהוכיח זאת מדברי המג"א בס"ק יט.

^{טז} כן מבואר לשון המג"א וכן פירשו במחצית השקל, ודלא כפמ"ג.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בכלי שלישי. אך ערוה"ש, החזו"א והגר"מ אליהו חולקים על זה וסוברים שבמה שמתבשל שלא בכלי ראשון אין נפק"מ בין שני לשלישי, כיון שבלא"ה דפנותיו קרים, וכן מפורש בהדיא בדברי היראים (סימן רעד, הובא לעיל) אך כתב החזו"א, שנהגו להקל בשלישי משום שבלא"ה זו רק חומרה לחוש בדברים אלו שמא הם קלי הבישול, ובכלי שלישי בדרי"כ אין היס"ב^ב ולכן נהגו להקל.

ח. מכה בפטיש באוכלין

הלבוש, הנשמ"א והפמ"ג כתבו שדבר שלא ניתן לאכלו אלא ע"י הדחה, אפי' בצונן, אסור להדיחו בשבת משום איסור מכה בפטיש, ועולה מדבריהם שמלאכת מכה בפטיש שייכת גם באוכלין. הביה"ל הקשה על דבריהם שתי קושיות:

(א) בכל הראשונים מבואר שהחייב בהדחת קוליס האיספנין ומליח הישן הוא משום מבשל, ומדוע לא חייבו גם משום מכה בפטיש.

(ב) בגמ' בדף קנה. מבואר ש"שיוויי אוכלא משוינן", וכן קיי"ל להלכה (וגם לחולק בגמ' שם הוא מדרבנן), וא"כ מוכח שבהכשרת אוכל לאכילה אין משום איסור מכה בפטיש.

את הקושיה הראשונה כתב הנשמ"א ליישב שמליח הישן נאכל ע"י הדחק ולכן לא נשתנה שמו במה שנתבשל ואין זה נקרא גמר מלאכה, אבל באמת אם עושה פעולה שעל ידה מכשיר את האוכל לאכילה חייב משום מכה בפטיש. ודחה המ"ב שבר"ן ואו"ז מפורש שאינם נאכלים כלל קודם לכן. האג"מ (או"ח ג סי' נב) חלק על ראייה זו משום שאולי שאר הראשונים חולקים עליהם. ולכן לדינא כתב האג"מ שאין לדחות לגמרי את דברי הפמ"ג, הלבוש והנשמ"א, ויש לחוש לשיטתם קצת, על אף שהראיה השניה של הביה"ל היא קושיה ומשמע ממנה להכריע באמת שלא כוותייהו. אבל לענ"ד דבריו מוקשים, חדא דמלשון רש"י (בדף קמה;), הביאו הביה"ל בדיבור הקודם) גם משמע כדברי הר"ן שלא ראוי לאכילה כלל ללא הדחה^א, וגם מהיכ"ת להמציא מחלוקת בין הראשונים שלא מצינו בהדיא, וצ"ע בדבריו.

לעניין הראיה השניה של הביה"ל היה נ"ל ליישב ששם כיון שמה שאי אפשר לאכול את האגודות ירק כמו שהם הוא לא פגם בגופם שצריך לתקנו, אלא רק יש הרבה יחד, ולכן זו פעולה חיצונית לגוף הדבר, ואולי בזה אין לכ"ע משום מכה בפטיש. אמנם בדברי הפמ"ג מבואר בהדיא שגם בכה"ג סובר שיש משום מכה בפטיש, שהקשה מדוע אין בהדחת כלים משום מכה בפטיש, ותירץ משום שראויים לשימוש ע"י הדחק^ב. גם מסברה אין חילוק זה ברור כ"כ.

^א כביה"ל שהבאנו לעיל שאין חשש בישול אף בקלי הבישול אם אין היס"ב, ודלא כרשב"א לנא, וצ"ע.

^ב וגם שם פירש רש"י שהיו משום בישול ולא משום מכה בפטיש.

^ג גם לשיטתו היה נראה לענ"ד ליישב בשופי שפעולה של הדחה וניקוי לא שייך להגדיר תיקון הדבר, ודאי שלא לשיטת רש"י שמכה בפטיש זהו דוקא שלב ע"ג מלאכת הדבר, אך דבר שהוא תחילתו וגמרו, ואף לשיטת ר"ח אין זה תיקון בגופו ולא שייך להגדירו גמר מלאכה וכן מדויק בלשונם גבי שדי אקופי מגלימי, שהם לכלוכים שבגוף הגד ע"י התפירה ולא דברים חיצוניים, עיי"ש, ואינו דומה להדחה ממלח שעליה דיבר הפמ"ג, שהמלח הוא חלק מהתהליך של הכשרת המאכל וההדחה נצרכת לגמרו, ושייך לומר שהוא מכה בפטיש אם לא היה אכיל וכו'.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ד – בישול אחר בישול

הטעם שאין מכה בפטיש באוכלין צ"ב, דלכא' זהו תיקון הגומר את מלאכתם (ע"ג המלאכה עצמה) ומדוע לא יהיה בו מכה בפטיש, ואולי צ"ל שתיקון מאכל איננו חשוב מספיק כדי להחשיב את גמרו כמלאכה וכעין הסברה שאין עיבוד באוכלין. עוד י"ל שגמר באופן זה איננו הדרך הרגילה של גמר הכשרת המאכל שהיא ע"י בישול ולכן אין הפעולה מתייחסת לגמר התהליך, וכמו שמשמע בכמה מקומות בלשון רש"י^ע, שדוקא הגמר שכך רגילים לעשותו נחשב כמכה בפטיש, כיון שיש יחס בינו לבין מה שקדם לו, ועוד יל"ע ואכמ"ל בזה.

ז. חכנת תה בשבת

לעניין עלי התה פשוט שיש בבישולם משום איסור בישול ואסור מן התורה לבשלם בכלי ראשון, וכ"ש ע"ג האש. כמו"כ אסור לערות עליהם מכלי ראשון, ואפי' בדיעבד אסורים עד למוצי"ש כמו שיתבאר להלן בסעיף י"ד. כמו"כ כתב המ"ב ששריה בכלי שני אסורה ע"פ מה שפסק כתירוץ הראשון של התוס', ונראה כוונתו דלא דמי לתבלין שכתבו התוס' שאין בו משום מיחזי כמבשל כי עשוי רק למתק הקדירה, כי אף שגם עלי התה עשויים למתק טעם המים, עיקר שם התבשיל נקרא על שמם, ועיקר עיסוקו הוא בהכנתם לשתיה, שהרי רוב בני האדם לא ישתו רק מים חמים ללא תה בתור משקה חשוב, ולכן מיחזי כמבשל^ע. עוד כתב שיש בעלים גם חשש דאורייתא, שמא הם מקלי הבישול שמתבשלים גם בכלי שני, כמו שהבאנו לעיל מהמ"ב והמג"א. אמנם לחזו"א אין בזה חשש כיון שעל שני דינים אלו חולק החזו"א כמו שהבאנו לעיל, אלא שגם לשטתו יש חשש אם המים חמים בשיעור שיש לחוש שמא היד נכוית בהם, דבשיעור של יד נכוית חוששים לבישול, כמ"ש הח"א.

לכן כתב המ"ב שתי עצות כיצד להכניס בשבת: עצה ראשונה – לערות עליהם מים חמים היטב מע"ש, ולהקפיד שיהיה העירוי מכל צד, שהרי מבשל רק כדי קליפה, ואז מותר לערות עליהם מים חמים מכ"ר בשבת דאין בישול אחר בישול. אמנם כתב שעצה זו פחות טובה, שמא לא יערה מכל צד ממש מע"ש, ובשבת יערה על מה שלא עירה מע"ש ויבא לידי בישול. עצה שניה כתב – להכין תמצית מעלי התה ולתת אותה לתוך המים בכלי שני, שאין נוזל מתבשל בכלי שני, דומיא דמים שמפורש בהם

^ע ע"י ע"ג, קב: ועוד, ואינו מוכרח.

^ע ואף לסברת האג"מ ט"ל שהבאנו שם (שעירוי מותר להרבה ראשונים משום שהיו מבי"ד מצד אחד) כאן מודה שלכ"ע יש בו איסור בישול בעירוי כיון שהטעם היוצא מן העלים מתבשל, וכמו בתגב"ין.

^ע וראיתי באג"מ (א"ח ד, עד) שכתב, שעלי תה אינם נחשבים לתבלין שמבואר שמוותר לתת בכלי שני, משום שעשויים לחוותא בעלמא ולא לטעמא, ומטעם זה כתב שיש לחוש בהם שמא מתבשלים בכלי שני, כי הרי הם כשאר דברים שאינם בקיאים האם מתבשלים בכו"ס או לא. ואינני יודע כוונתו דעלי התה שרגילים להשתמש בהם היום ודאי עבידי לטעמא, ונותנים אותם במים מחמת טעמם ולא מחמת מראיהם. גם לא הבעתי מדוע זו סיבה לומר שאינם דומים לתבלין שנוצר במשנה לעניין שאין בו בישול, שהרי הדבר איננו תלוי לכא' בייעודו של הדבר אלא בטבעו האם נחשב רך וקל להתבשל, וא"כ אם הבין האג"מ שמצד טבעם דומים הם לתבלין שנוצר במשנה מאי נפק"מ מכן שעבידי לחוותא, ואם לא ברירא ליה שעל תבלין כזה דיברו חז"ל, גם אם עבידי לטעמא לא יועיל.

אמנם לניד"ד, האם יש בהם חשש של מיחזי כמבשל ע"פ התוס', ודאי שלהגדרתו יתכן לחלק בינם לבין תבשיל דבמידי דעביד לחוותא לא מציעו את ההגדרה שאין בו משום מיחזי כמבשל, ודבר זה תלוי בהגעת הטעם של מה שכתבו התוס' שכיון שעשויים רק למתק אין בהם מיחזי כמבשל, וגם בזה נראה לענ"ד שאין נפק"מ אם עשוי למתק או לחוותא, כי עיקר העניין הוא שאין האדם עוסק בבישול הדבר שאותו עות בכו"ס אלא בשאר התבשיל, וצ"ע. עכ"פ בטעמו של המ"ב נראה כמו שכתבנו בפנים. עוד יש להדגיש שבגלשון האג"מ שם משמע לכא' שלא חשש לפסק המ"ב כתירוץ זה של התוס'.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שאינם מתבשלים, ולא יערה מהכלי הראשום עליה משום איסור עירוי,^ע וכתב המ"ב שאין לחוש בזה לצביעה דאין צביעה באוכלים. אמנם אם עדיין חס קצת טוב יותר לערות מכ"ר עליהם, כדי לצאת דעת הסוברים שיש צביעה באוכלים.

לעניין בישול עלי התה בכלי שלישי, ערה"ש כתב שאסור מן התורה כיון שענינו רואות שהם קלי הבישול, וכבר הקשה עליו האג"מ (או"ח ד, עד אות טו) דמה שמפליטים טעם וצבע אינו מורה כלל על השאלה אם מתבשלים או לאו. וממילא הם רק כשאר דברים שאסרינן בכלי שני, אבל בכלי שלישי אין כל מנהג לאסור. אמנם להכין תמצית יותר טוב דאז יוצאים ידי חובת כל הדעות, ולדעת ערה"ש זהו איסור תורה, אבל ודאי שבמקום צורך יש להקל בזה, ובייחוד שקשה לכא' לחלק בין עלי התה הכתושים לתבלין שנזכר בהדיא במשנה שאיננו מתבשל בכלי שני^ע, דלכא' עלי התה הם סוג של תבלין, וגם בימי חז"ל היו רגילים לכתוש את התבלינים כמבואר בהרבה מקומות, וא"כ הרי היו דקים, וגם התבלינים שבימי חז"ל נתנו טעם בתבשיל גם בכ"ש (דאל"כ לא היה צריך לתתם בו), ואעפ"כ אמרו שאין בזה משום בישול.

^ע ועי' להלן בסעיף יב, שם ביאך הביאור הלכה שאין למחות ביד המקלים לערות על תמצית התה מכלי ראשון, כי יש לצרף לדעות הראשונים שאין בישול אחר בישול גם בלח, את שיטת הרשב"א וסיעתו שאין איסור בעירוי על נוזל אפי' שלא נתבשל גם אם הוא מועט, אך לפתחילה יש לחוש לשיטת התוס' שם.
^ע עי' לעיל הערה עה.

סעיף ה – בישול אחר אפיה

א. מקור דברי הרא"מ

כבר הזכרנו לעיל את דברי הרא"מ, הסובר שאסור לתת פת בכ"ש שהיד סולדת בו (כדבריו הביא הב"י גם בשם הסמ"ג והסמ"ק והגה"מ). עולה אם כן מדברי הרא"מ שיש בישול אחר אפיה. מקור דינו של הרא"מ בגמרא בפסחים מא.:

"ורבנן האי בשל מבושל מאי עבדי להו? - מבעי ליה לכדתניא: בשלו ואחר כך צלאו, או שצלאו ואחר כך בשלו - חייב. בשלמא בשלו ואחר כך צלאו חייב - דהא בשליה, אלא צלאו ואחר כך בשלו הא צלי אש הוא, אמאי? - אמר רב כהנא: הא מני - רבי יוסי היא, דתניא: יוצאין ברקיק השרוי, ובמבושל שלא נימוח, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: יוצאין ברקיק השרוי, אבל לא במבושל, אף על פי שלא נימוח. עולא אמר: אפילו תימא רבי מאיר, שאני הכא דאמר קרא ובשל מבושל - מכל מקום".

מבואר, אם כן, שלר' יוסי שהלכה כמותו בישול מבטל את הצליה בפסח ומבטל את האפיה לגבי מצה, ורק לר"מ צריך פסוק של ובשל מבושל לעניין פסח. וכתב הב"י שלימוד זה נכון לשיטת רש"י שם שמפרש שהטעם במצה הוא משום שמבטל את האפיה, אך לשיטת התוס' שם שחלקו על רש"י ופירשו דהויא מצה עשירה אי אפשר ללמוד מסוגיה זו כרא"מ. ודברי מרן בזה צ"ע, דלכא' מבואר בתוס' שם שהטעם שחולקים על רש"י הוא משום סברת ר"ת, שעיסה עבה נקראת לחם גם אם לא נאפתה אלא נתבשלה במשקין, ולכן גם אחר שהבישול ביטל את האפיה חשיב לחם, ולכן פירשו שכיון שהבישול מבטל את האפיה אף שחשיב לחם זו מצה עשירה. עכ"פ למעשה יוצא שגם לשיטתם הבישול מבטל את האפיה, וכבר העירו כן בהגהות והערות שבמהדורת שירת דבורה.

הקשה המרדכי בשם הראב"ה, מהסוגיה בברכות (לח):

"דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו - שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; וחברינו היורדים מארץ ישראל, ומנו - עולא, משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר: במחלוקת שנויה. דתניא: יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר: יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל, אף על פי שלא נמוח. ולא היא, דכולי עלמא - שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם - אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא - אפילו רבי יוסי מודה".

א"כ מסקנת הסוגיה שם דלא כסוגיה בפסחים הנ"ל, והדין של ר' יוסי אינו משום שהבישול מבטל את האפיה והצליה, אלא זהו דין מיוחד במצה דבעינן טעם מצה וליכא, ולכן בשלקות אמרינן שלא בטל שמם שהיה להם קודם לכן. וכ"כ התוס' בפסחים שם, שמסקנת הסוגיה בפסחים שרק לר"מ בעינן קרא דבשל מבושל כדי ללמוד שחייב על בישול אחר צליה היא משום שעולא לטעמיה שסובר שמברכים על שלקות שהכל, וקאי כר"י (הביאם הגר"א בביאורו). וכתב הב"י שקושיית הראב"ה היא קושיה חזקה שהרי כל הפוסקים פסקו שעל שלקות מברכים בפה"א, וא"כ קי"ל כמסקנה דהתם, ולכן בשו"ע הביא את הרא"מ רק בלשון "יש מי שאומר", ואת דעת הראב"ה והמרדכי כ"ו"ש מתירין", ומשמע שפוסק כמותם, אך כתב הרמ"א שהמנהג להזהר כשיטת הרא"מ.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ליישב את דעת הרא"מ נלע"ד דס"ל כשיטת הר"ש (חלה פ"א מ"ה) והבה"ג (הובא בב"י סי' קסח"ה) שסוברים שלחם שחזר ובשלו אין מברכים עליו המוציא, והביא הר"ש ראייה מדברי ר' יוסי, וטעמו משום שלמד בסוגיה שאין כוונת הגמ' שישנו דין מיוחד במצה שבעינן לחם עוני, אלא כוונתה לחלק שלעניין מצה תלוי הדבר שיהא לה שם לחם וכיון שטעם הבישול מבטל את טעם האפיה שוב אין זה נקרא לחם, משא"כ לעניין שלקות שלא תלוי הדבר בטעם אלא כיון שהבישול רק השביחם, עדיין נקרא ירק וברכתו אדמה, וכ"כ הפנ"י בברכות, וכן מבואר מלשון השאלות (פרשת צו שאלתא עז"ט):

וואי אייתי לחמא ורמייה בקדירה ובשלה **נפקא מתורת לחם** ולא נפיק ידי חובתיה דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי ולא במבושל אף על פי שלא נימוח".

והמקור לשיטתם הוא מכח הגמ' בפסחים הנ"ל שלא דחתה את הדימוי לפסח כדחיית הגמ' בברכות, משום שגם לעניין צלי בפסח סוברת הגמ' שתלוי הדבר בטעם הצלי². וע"פ זה גם לעניין שבת נראה פשוט שתלוי הדבר בטעם, וכן מבואר בהדיא בלשון האו"ז³, ושם הבישול או האפיה תלוי בשינוי הטעמים, ולעניין זה הלכה כר' יוסי שבישול מבטל את טעם האפיה ויוצר טעם חדש. ואף שלעניין ברכות לא הביא הרמ"א (בסימן קסח, י) את שיטת הר"ש, בשבת נהגו להזהר כשיטתו משום חומרא דשבת⁴.

אפיה וצליה אחר בישול

בלשון הסמ"ג שהביא הב"י מבואר, שכמו שיש בישול אחר אפיה גם יש אפיה אחר בישול, וא"כ דבר שנתבשל עם משקין, אסור לתת אותו בסמוך לאש ללא משקין, וכ"כ המג"א והמ"ב. אמנם כתב הסמ"ק, והטור בשם רבינו פרץ (דלא כ"א) שודאי גם לשיטתו אין אפיה אחר אפיה, ואין צליה אחר צליה.

² אמנם הב"י שם דחק לבארו באופן אחר, אבל אחר שראינו בהדיא שכן היא דעת הר"ש, י"ל שגם הבה"ג כך סבר. ³ וכן ראיתי שהביא (בהערות לתוס' רבינו יהודה על ברכות) בשם רבינו מעון על הרמב"ם (פ"ז ה"ז), והקשו דבריו מדוע הקשה מהא דבלע מצה יצא, ועראה פשוט שלפי הגדרתנו שפיר הקשה, כי הסברא בכך ש"טעם מצה בעינן" היא שהטעם הוא המשמעותי לעניין מצה, ובו תלויה הגדרת הלחם, ומהא דבלע מצה מוכח שעיקר ענין המצה אינו תלוי בטעם האפיה, וא"כ גם יוגדר לחם כמו בשלקות, כנלע"ד.

אמנם בלשון הר"ש גופיה שבו תלה הפנ"י את דבריו משמע שסובר שגם הלכה כשמואל (כך גרסתו שם) שעל שלקות מברך שהכל, וא"כ סובר שאין הסוגיות חלוקות אלא שהכריע כסוגיה דפסחים וסובר שמהסוגיה שם מוכרח שדחיית הגמרא בברכות היא דיהויא בעלמא, וצ"ע.

⁴ זה דלא כפנ"י גופיה שכתב שגם לעניין פסח אין זה תלוי בטעם אלא בהגדרה האם בטלה פעולת הצליה, דגויה"כ שיהא צלי ולא מבושל, וע"פ זה דבריו גם לתוס' בפסחים שם, אך לפנ"י עדיין לא תנובן ראיותיו של הרא"מ מפסחים. גם מסברה נראה יותר כמ"ש. אמנם ע"פ דברי הפנ"י אין הכרח מהתוס' שחולקים על הרא"מ לעניין שבת, ודלא כדברי הגר"א.

⁵ לעניין הטעם שיש בישול בפירות חיים "שהרי מתמקמק טעמם ומשתנה לטעם אחר כשהם מתגשלים".

⁶ הב"ח והט"ז כתבו סברה דומה בגיאור תירוצו הגמ' בברכות, אך לא תלו זאת בדין פת שבישלה לעניין ברכת המוציא, ואולי היתה להם סברה לחלק ביניהם וצ"ב, ועי' באג"ש שהאריך בזה, וכתב שם שאף לפי מה שקיי"ל שפת שאפאה ואח"כ בישלה ברכתה המוציא, י"ל שאף שאין הבישול מבטל האפיה חשיב בישול, ולכן כתב שאין הלכה כרא"מ גופיה שהבישול מבטל האפיה, אך אנופ"כ יש להחמיר בבישול אחר אפיה משום שיתכן ללמוד בסוגיה שלכ"ע יש בישול אחר אפיה אף שאינו מבטלה כשיטת הרא"מ, וכתב שזהו ספיקא דדינא.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ה – בישול אחר אפיה

דבר שנצלה וחזר ונתבשל, כתב הפמ"ג שמותר לחזור ולצלוחו, כיון שמבואר בסוגיה שם שגם שם הבישול הראשון לא בטל לגמרי לעניין פסח, וכתב הביה"ל שאין זה מוכרח, שהרי סוף סוף מבטל את שמו השני שהוא העיקרי, אבל התיר לצלות אם נתבשל מע"ש, ואח"כ נצלה. אמנם דעת האג"ט להלכה כפמ"ג.^פ

המסקנות למעשה

למנהג האשכנזים^{פד} שהביא הרמ"א (וכן היא שיטת הרא"מ, סמ"ג, סמ"ק, הגה"מ, הר"ש, מהר"ם חלאוה, והטור, וכ"מ בבה"ג והשאלות) יש בישול אחר אפיה, וחוששים לו אף בכלי שני (כדברי הרא"מ, הסמ"ג, סמ"ק והגה"מ), ואסור ליתן פת, או קרוטונים וכד' במרק בכלי שני כל עוד היס"ב. לעניין שקדי מרק מטוגנים - כתב ערוה"ש (והביאו השש"כ) שדין טיגון כדין צליה ואפיה ויש אחריו בישול לשיטת הרא"מ, וא"כ אסור ליתנם במרק כל עוד היס"ב. אמנם אם הכנתם בטיגון עמוק מסתבר שמותר, דמאי שנא בישול בשמן או במים, וכ"כ בשש"כ בהערה, עיי"ש.

בדברי מרן הבי"י, מבואר שסובר שאין בישול אחר אפיה, כדעת ראבי"ה והמרדכי, שהרי הביא את דעת הרא"מ רק בשם "ויש מי שאומר", וכ"כ הגרע"י בחזון עובדיה (ח"ד עמ' שו), אך כתב שהחמיר תבא עליו ברכה^{פה}. אמנם דעת הבן איש חי (ב' פרשת בא אות ו) להחמיר כדעת הרא"מ וסיעתו.

^פ ולאן מטעמיה, דהפמ"ג למד שזהו הדין גם לדעת הרא"מ גופיה מכה פשט הסוגיה בפסחים, וגזו דחה הביאור הלכה שפיר, אלא שהאג"ט האריך להוכיח שרוב הפוסקים חולקים על הרא"מ, אך לפי מה שהבאנו בשמו בהערה פב, יוצא שלא בטלה האפיה או הצליה הראשונה כלל ועתה הו"א צליה אחר צליה.

^{פד} אמנם בדברי הגר"א גביאורו משמע שנוטה להכריע דלא כרא"מ, מכה דברי התוס' בפסחים דקיי"ל הכי לעניין ברכת שלקות ולעניין פסח קיי"ל שהטעם משום בשל מבושל גם לר"י כתוס' שם.

^{פה} בלשונם משמע שקאי רק על בישול אחר אפיה בכלי ראשון, ומפני כמה אחרונים שהביא בהערה שסוגרים כן בדעת מרן השו"ע, שיש מתירין היינו רק בכלי שני.

סעיף ו-ח - דין מיחם ע"ג מיחם

עיקרי הדינים שבסעיפים אלו כתבתי לעיל: דין תוספת לדבר מוטמן, והטמנת צונן לחממו פחות מיד סולדת וכן דין נתינת תבשיל שלא התבשל כ"צ ע"ג מיחם - לעיל בסי' רנח, ודין הנחת דבר שאין בו בישול ע"ג מיחם שע"ג האש- לעיל בסי' רנג, סעיף ג, אות ב.

דין מרוח בבצק

פסק השו"ע ע"פ הברייתא (נא:): שמותר לטוח פי הקדירה בבצק כדי לשומרה מטינוף ולא ע"מ לחמם, ונחלקו המג"א והט"ז מדוע אין בזה משום איסור מירוח. המג"א כתב שבצק אינו בר מירוח כלל, ולכן כתב שבשעוה וזפת וכד' אסור לטוח פי הקדירה. הט"ז לעומתו כתב שאף בצק הוא בר מירוח, אלא שחוששים שמא ימרח רק במקום שיש לו עניין שיהיה מהודק היטב ולכן עלול להחליקו ולהשוותו, כדן שעוה שעל נקב חבית (קמו.), אבל במקום שאין לו עניין אלא לכסותה לא חוששים שידביק יפה, ואין בזה איסור מירוח, והמ"ב הביא מחלוקתם, ומשמע שיש להחמיר כשניהם (דהיינו גם בשאר דברים כאשר אינו מדביק יפה כניד"ד, וגם בבצק אסור להדביק יפה משום מירוח) כיון שהוא דין דאורייתא.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ט – בישול בכלי ראשון

סעיף ט – בישול בכלי ראשון

א. גדר כלי ראשון

במשנה (מב.):

"האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין - לא יתן לתוכן תבלין, [דף מב עמוד ב] אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי".

מבואר שישנו איסור בישול בכלי ראשון שעל האש, דעת הירושלמי שאיסור זה הוא מדרבנן, ודעת הבבלי שאיסורו מן התורה, וכן פסקו רוב הפוסקים, וכן מבואר בדעת המ"ב בהרבה מקומות, וע"י בהערה^פ.

החילוק בין ראשון לשני

מבואר בגמ' (מ:) שכלי ראשון מבשל וכלי שני אינו מבשל, ויש לעיין מהו טעם ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני כיון שמשמע שהכלי גורם אף אם רמת החום האובייקטיבית בשני הכלים זהה. בסיכומנו על מלאכת הבישול עמדנו על כך שיש בעניין זה מחלוקת ראשונים בין רש"י והתוס' לרשב"א, ונעתיק דברינו משם:

דרך אחת ניתן לומר שההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא הבדל מציאותי פשוט- התוס' (מ:) כתבו שטעם החילוק הוא שבכלי ראשון דפנות הכלי חמים ואילו בכלי שני דפנות הכלי צוננים והולך ומתקרר, וביאור סברתם שגם כאשר הטמפי' זהה, לא נחוש לבישול בכלי השני כיון שהאנרגיה של חום המים מתחלקת ללא רק לחימום המאכל אלא גם לחימום הדפנות וממילא המאכל לא יגיע לכלל בישול (לפי"ז הביאור בכך שהולך ומתקרר היא שהמים שבכלי הולכים ומאבדים את חומם ובתהליך זה אינם יכולים לבשל אף אם הם חמים עדיין).

ע"פ דרך זו אפשר לומר שכל ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא שכלי שני לא יכול להביא את המאכל לאותה רמת בישול שכלי ראשון יכול להביאו. כך מבואר בדברי הרשב"א (מ:) שהקשה על דברי רש"י, מהם משמע שהפשר שמן בכלי ראשון הוא בישול ובכלי שני אינו בישול:

"דאם איתא מה לי ראשון מה לי שני, כל מקום שהוא מתבשל אסור ותניא כל שבא בחמין...חות מן המליח הין וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, אלמא כל שהוא מתבשל בין בכלי ראשון בין בכלי שני ואפי' בהדחה בעלמא חייב".

ע"פ דרך זו מסתבר לומר שיהיה שיעור של חום שבו נגיד שהפער הנ"ל כבר אינו משמעותי דיו כדי שהכלי השני לא יבשל, כיון שגם הוא יוכל להביא את התבשיל לכדי בישול, ואכן

^פ דעת הירושלמי (פ"ג ה"ה, הובא בר"ן) שבישול דאורייתא הוא רק כאשר האור מהלך תחתיו, אך ביארנו באריכות בשער המאמרים שכל הראשונים סוברים שהבבלי חולק על הירושלמי כמו שכתב הר"ן, משום שלא גרע משאר תולדות האור שאיסורם מן התורה, אך ערוה"ש פסק להלכה שדין בישול בכ"ר הוא דין דרבנן, ועיי"ש באריכות גם האגל"ש אף שכתב שדעת הרמב"ם כירושלמי, ודלא כדבריו שם, כתב שרוב הפוסקים חולקים ע"ז.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מצינו להלכה דעה כזו בחיי אדם (האריך בזה בספרו שערי צדק) שהוכיח מהירושלמי והרמב"ם בהלכות מעשרות שבשיעור של "יד נכזית בו" יש איסור בישול גם בכלי שני. וכך אכן מבואר ברשב"א בדף מב. שכתב בטעם הגמ' שם שאסרה לתת צונן לתוך אמבטי של חמין:

"ואע"פ שהוא כלי שני ובעלמא אינו מבשל הכא שאני לפי שדרך לחממן יותר מדאי".

מבואר בדבריו שכאן כלי שני מבשל ממש, וא"כ מבואר שאין הגדרה דינית בכלי שני שאין חייבים עליו משום בישול אלא שבפועל אינו מבשל, ובמציאות שמחממים אותו יותר מדאי (כנראה הכוונה לשיעור יד נכזית) חייבים. כך גם משמע בדברי הטור, וכן פירשו מרן הב"י^פ, ועל פי זה נפק"מ לכל כלי שני שבשיעור שהיד נכזית יש איסור דאורייתא לתת בו.

לדרך זו, שעיקר החילוק הוא מציאותי יש מקום להקשות שהרי הגדרת בישול מים הוא להביאם לחום שהיד סולדת בו, וודאי שניתן לתת מעט מים בכלי שני עם מים רתוחים והחום של כלל המים שבכלי יהיה חום שהיד סולדת בו. הרשב"א (מב.) תירץ קושיה זו, וכתב שאכן אין בכח הכלי שני להביא את המים הקרים לחום של יד סולדת, אלא רק להפשירם, והמים הפושרים האלו בלולים בתוך המים החמים שלא הצטננו^פ.

אמנם התוס' גופיהו (מב.) חולקים על דברי הרשב"א וסוברים שאין בישול בכלי שני אף באמבטי שמימי חמין הרבה, וא"כ משמע לכא' שלא כמו שביארנו על בסיס דבריהם. יותר מכך יש לדקדק בלשון התוס' בקושייתם ששאלו "דאי יד סולדת בו אפי' בכלי שני נמי ואי אין היד סולדת בו אפי' כלי ראשון נמי לא", ולכא' גדר זה של "יד סולדת" נזכר בסוגיה ביחס לרמת החום אליה מגיע התבשיל ולא ביחס לרמת החום של מקום החימום, ואם כן מבואר בדברי התוס' שאף שהתבשיל הגיע לאותה התוצאה רוצים לחלק רבותינו בעלי התוס' בין כלי ראשון לכלי שני.

ונראה שמוכרחים להסביר בדבריהם שכיון שיכולת החימום של כלי שני מצד עצמו פחותה מיכולת החימום של כלי ראשון, שוב אין דרך המלאכה לבשל באופן זה, ולכן אף שבמקרה הביא את המאכל לידי בישול, אין זה נקרא מלאכת בישול, ודומיא דמש"כ האגל"ט על בישול בחמה, ועוד צ"ב בזה.

ע"פ זה מבוארים דברי רש"י שם שכתב שבשמן הפשרו זהו בישול דוקא בכלי ראשון ולא בכלי שני, שכן רק בכלי ראשון הדרך לבשל ולכן אף שהפשר הינו בישול מצד המציאות האובייקטיבית אין זה מדרך המלאכה כאשר מבשל בכלי ראשון, ובקושיית הרשב"א מקולייס האיספנין נראה לענ"ד לבאר דשם זו כל דרך הבישול של מין זה, וכיון שבזה נגמרת הכשרתו לאכילה דרך לבשלו כן, אבל בשמן כיון שאפשר לבשלו יותר מהפשר אין דרך לבשלו כלל בכלי שני, ועוד יל"ע.

^פ כך נראה בפשטות מלשונם של הב"י, אך יש להעיר דבסימן ק"ה על דברי הטור שבשיעור של יד נכזית בו יש בליעה לעניין איסור והיתר, דחק הב"י להסביר שאין מדובר בכלי שני משום שכלי שני אינו מבשל לעולם, ומשמע בדבריו שם שסובר שאין חילוק בין היד סולדת ליד נכזית כלל, ולפי"ז צריך להסביר גם את דבריו כאן כדין דרגון.

^פ מסברה אין הדבר מובן לי כל הצורך, אבל כך עולה מלשון הרשב"א, עיי"ש.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ט – בישול בכלי ראשון

לסיכום בקצרה: בדברי התוס' מבואר שישנו הבדל טכני בין כלי ראשון לכלי שני מצד חום הדפנות, שדפנותיו של כלי ראשון חמים מהאש, ואילו דפנותיו של כלי שני קרים, ולכן איננו מבשל. אמנם דקדקנו בס"ד בלשון רש"י והתוס', שאין הכוונה שכל כלי שני אינו יכול להביא לתוצאה של בישול, אלא שאף אם יביא את הדבר לכלל בישול כגון שחם מאד, עד כדי שמצליח לבשל למרות הדפנות, או בדבר שמתבשל אף בחום נמוך^פ עדיין לא יהיה חייב משום מבשל, כיון שאין זו דרך הבישול.

בדברי הרשב"א לעומת^ז מבואר שכל החילוק בין כלי ראשון לכלי שני הוא בשאלה המציאותית האם מבשל או לאו, ובמציאות שכלי שני מביא בפועל לתוצאה של בישול, חייב משום מבשל. ע"פ הרשב"א מבוארים דברי הח"א בשם הירושלמי, שישנו איסור בישול בכ"ש שהיד נכזית בו^ח, וכן עולה מדברי הרשב"א והטור בסוגיית ספל ואמבטי (מב.), ויבואר להלן בעזה"י.

דעה נוספת הובאה בב"י בשם הגה"מ (בשם ראב"י^ה), שכתב שכלי ראשון מבשל רק מיד אחר שהורד מהאש. משמע מדבריו שכל ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא ברמת החום, וממילא אם עמד מעט להפיג רתיחתו על כרחינו אינו מוגדר כבר כלי ראשון. הב"י דחה את דבריו מהלכה מכח דברי התוס' הנ"ל שיש חילוק בין כלי ראשון לכלי שני גם כאשר רמת חומם זהה^ט. הט"ז הביא ראיה כנגד הראב"י מפירוש רש"י על המשנה בדף מב. שפירש שמדובר שהסיר הקדירה בביה"ש ונותן בה תבלין משחשיכה, אף ששהה מעט, ומבואר אם כן שגם דעת רש"י היא דלא כראב"י^י, וכן פסק בשו"ע.

דבר גוש

כתב המג"א בסוף הסימן, שאם יש דבר גוש שהיד סולדת בו מבשל גם בכ"ש, וכדעת חלק מהפוסקים לגבי איסור והיתר. אמנם האגלי טל חולק על המג"א והביא בשם האיסור והיתר והמנחת יעקב, שדוקא מבליע לעניין או"ה אבל לא מבשל לעניין שבת כלל לכ"ע^כ. הנשמ"א פסק שדבר גוש מתבשל רק אם לא נתנו בכלי שני, אבל כשנתנו בכלי שני גורם לו להתקרר ואז גם אינו מבליע, אך המ"ב כתב דיש ליזהר לחוש לדעת המג"א.

ב. כלי ראשון שאין חיס"ב

כאמור, השו"ע פסק שכלי ראשון מבשל כל זמן שהיד סולדת בו, אך כתב המג"א שבירושלמי איתא שעשו הרחקה לכלי ראשון אף שאין היד סולדת בו, אך כתב הגר"א ועוד אחרונים (ש"ך, פרי חדש)

^פ כגון שמן למ"ד הפשרו זהו בישולו, ע"י ברש"י והרשב"א (מ:).

^ז אמנם ע"פ מה שהבאנו לעיל נראה שגם בזה אינו בישול דאורייתא לירושלמי, דאין האור מהלך תחתיו. אמנם יש מקום לעיין בזה בפשט דברי הירושלמי, ואנ"ל.

^ח כ' נלע"ד ברור בכוונת הג"י ואין מקום לקושיית הט"ז, עיי"ש.

^ט והדבר מתאים למה שכתבנו לעיל בשיטתו על יסוד דבריו בהבדל בין הפשר שמן בכ"ר לכ"ש, מהם מביא שההגדל בין כלי ראשון לכלי שני אינו רק הבדל מציאותי ברמת החום, אלא שדרך הבישול היא בכ"ר ולא בכ"ש.

^י בירושלמי (פ"ג ה"ד) ע"פ ביאור קה"ע שם מביא בהדיא ש"כ"ש אינו מבשל גם כשיש בו דבר גוש. אמנם יתכן שאזיל לשיטתה שכל איסור כ"ד הוא איסור דרבנן ולא קיי"ל הכי כמביא לעיל, שהרי היא גופא ראיית הירושלמי שם, שכיון שבדבר גוש הוא רותח גם בכ"ש ע"כ טעם החילוק הוא משום שעשו הרחקה לכ"ר ולא עשו הרחקה לכ"ש.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דלא דק בדברי הירושלמי, משום שפירש "היד שולטת בו", שכתב הירושלמי כמו היד סולדת בו של הבבלי, ומבואר בירושלמי שם שלהיפך, דאין היד שולטת בו הוא כמו היס"ב, דאיתא שם (ג, ד):

"דמר רבי זעירא בשם רב יהודה מותר להפשיר במקום שהיד שולטת. ואסור להפשיר במקום שאין היד שולטת. אפי' במקום שאין היד שולטת עד איכך. ר' יודה בר פזי ר' סימון בשם רבי יוסי בן חנינה עד שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכזית. הכל מודין בכלי שני שהוא מותר. מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני. א"ר יוסי כאן היד שולטת. וכאן אין היד שולטת. א"ר יונה כאן וכאן אין היד שולטת. אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני".

וא"כ בהכרח שכוונת הירושלמי היא שעשו הרחק בכלי ראשון שלא להפשיר בו כל עוד היד סולדת שמא יבא לידי בישול, ובכ"ש לא גזר²⁷, וכאשר אין היד סולדת בכ"ר אין איסור לתת בו, אפי' בתנור, כמו שהביא הגר"א ראה מירושלמי בכירה, וכ"פ המ"ב, ועוד צ"ב במחלוקת זו, ועי' בהערה²⁸.

ג. בישול מלח

בגמ' (מב:): נחלקו הלישנות בדין מלח, לפי לישנא קמא מלח מתבשל אפי' בכלי שני, ודלא כרב נחמן שאמר "צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא", ולפי לישנא קמא מלח אינו מתבשל אפי' בכלי ראשון, אלא דוקא על האש ממש (רש"י ור"ן²⁹), והיינו דרב נחמן. הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש פסקו בפשיטות כלישנא בתרא שמותר לתת מלח אפי' בכ"ר, ואזדי לשיטתייהו בכל פלוגתא לישנות, שדרכם (לפחות רי"ף ורמב"ם, אינני יודע מה שיטת הרא"ש בזה) לפסוק כלישנא בתרא. אך התוס' העירו מדברי רש"י ור"ת שסוברים שבדאורייתא הלך אחר המחמיר, ומשיטת ריב"א שתמיד העיקר כלשון ראשון, ואעפ"כ כתבו שכאן מסתבר שהלכה כלי"ב לכו"ע, כיון שלפי לישנא זאת הברייתא לא סותרת לדברי רב נחמן, אך כתבו שהמחמיר תבא עליו ברכה, כנראה משום שלא פסיקא להו כ"כ להקל כנגד הכללים הנ"ל.

²⁷ כך פירש הגר"א, וקה"ע שם פירש שהירושלמי לשיטתו שרק באור מהלך תחתיו איכא בישול ברור מן התורה, ולכן עצם הבישול בכ"ר הוא גזירה אטו חמי האור שעל האור ממש, ולא רק ההפשר. אמנם עכ"פ הירושלמי שם קאי על הפשר.

²⁸ גם לפירוש הגר"א והש"ך בירושלמי קשה קצת הלשון "במקום שאין היד שולטת בו עד איכך", דמשמע מזה שבמקום שאין היד שולטת אין בו בישול, ושואל הירושלמי עד מתי אין בו בישול וע"ז עונה עד שתהא היד נכזית, והקה"ע בשם הר"ן הגיה "במקום שהיד שולטת", אבל הגר"א לא הגיה, והפ"מ דחק לומר שכוונת הירושלמי להגדיר מהו הגבול של היד שולטת, והגדיר שדוקא כשנכזית בו, והלשון דחוקה. ואילו אם נפרש כמ"א א"ש, דבא לומר עד מתי אין היד שולטת ומותר (אמנם ל"א) פליג אתלמודא דידן, כיון שקאי על כלי ראשון והצריך דוקא יד נכזית לאסור משום בישול, ולכא משמע כמ"ש ההגה"מ שהביא ב"י, וי"ל לדבריו דגם תלמודא דידן לא פליג אלא דוקא כנגד המדורה אסור ביד סולדת, אבל בכ"ר אין די ביד סולדת כדי לבטל, אלא שאינו מובן ריש דברי הירושלמי דאסור להפשיר במקום שאין היד שולטת, ואיכא מיבעי ליה. אכן, בערוך מפורש דעת המג"א שכתב (ערך סלד) ששולטת היינו סולדת, וכנראה מוכרח לומר שגרס איכא דיד שולטת בו אסור ואין יד שולטת מותר, ומכא דברי הערוך כתב בשו"ת בית יעקב (סימן ט), שהתווכח עם הש"ך והודה לו (הובא במחז"ש, אמנם שאר קושייתו שם תמוהה ל"א, עיי"ש), אך העמיד הבית יעקב שם את דברי הירושלמי בכ"ר שאצל האש דוקא, וגם בזה כתב שהמנהג להקל, אבל יש להחמיר שלא במקום הפסד מרובה. ²⁹ הבי' הביא כן בשם הר"ן, והגר"א העיר דכבר רש"י פירש כן, וצ"ב.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף ט – בישול בכלי ראשון
השו"ע פסק כר"ף, הרמב"ם והרא"ש, שמותר לתת בכלי ראשון, והרמ"א פסק כתוס' דהמחמיר
שלא לתת מלח אפי' בכלי שני תבא עליו ברכה.

מלח מבושל

כתב המרדכי, שבמלח שלנו אין איסור לתת בכלי ראשון, כיון שבתהליך הפקתו ממי הים, כבר
התבשל על האש, וכ"כ המג"א. אך כתב המרדכי בסוף דבריו שהמחמיר תבא עליו ברכה, ומשמע
בדרכ"מ (וכ"כ הא"ר והגרעק"א) שגם על דין מלח שכבר נתבשל קאי מש"כ שיש לחוש והמחמיר
תע"ב. וכתב המ"ב שיש להחמיר בזה בכ"ר, אך בכ"ש לא החמיר משום שהבגדי ישע כתב שע"ז לא
קאי מש"כ המרדכי שיש להחמיר.

בטעם מה שיש מקום להחמיר אפי' במלח שכבר נתבשל, כתב המ"ב שהוא איסור דרבנן משום מיחזי
כמבשל. כנראה מקור איסור זה הוא ממה שהחמירו התוס' משום מיחזי כמבשל בנתינת דבר שלא
התבשל בכלי שני משום מיחזי כמבשל, אף שהוא רק מדיוקא דמתני' ומשמע שאין בזה תקנה
מפורשת, אלא שאסרו מדרבנן כל דבר שיש בו משום מיחזי כמבשל, כמו שגזרו בהחזרה^צ, ומסברה
נראה למרדכי שכיון שהבישול הראשון היה רק בהכנה הראשונית של המלח, וכעת הבישול שנעשה בו
נראה כפעולה חדשה של בישול בתבשיל, גם בו שייך מיחזי כמבשל. ועדיין מסברה הדבר קשה מנ"ל
להמציא איסור דרבנן כזה כשלא מצינו בהדיא. השש"כ כתב טעם אחר לכך שטוב להזהר בזה, משום
שיש סוברים (חיי אדם ועוד) שדבר שנמש ע"י הבישול, נחשב כלח ויש בו בישול אחר בישול. עכ"פ
טעמים אלו שייכים דוקא במלח וה"ה לסוכר ושאר אבקות נמסות שמתבשלות בתהליך ייצורם, אבל
בשאר מאכלים שנתבשלו מותר לתת בכלי ראשון, אם אינו על האש. (על האש נתבאר לעיל סעיף ד,
אות ג, שהמ"ב אוסר מחשש החזרה ובישול אחר בישול, עיי"ש).

במצאות היום - כתבו בארחות שבת ש'מלח שלחן' הוא מבושל, ומותר לכתחילה לתנו בכלי שני,
ו'מלח בישולי' אינו מבושל, אלא מיובש בחום, שהוא כעין אפיה או קליה, וכתבו שצ"ע בדינו^צ.

ביטול במלח שהתבשל

כתב הב"י בשם שיבולי הלקט, שאם עבר ונתן מלח בשבת לתבשיל שעל האש, שאסור לכ"ע, לא נאסר
התבשיל בדיעבד, משום שהמלח מתבטל בס'. טעם דין זה תלוי בשני עניינים: דין דבר שיש לו
מתירים, ודין דבר שעשוי לטעמא שאפי' באלף לא בטיל. לגבי דשיל"מ כתב השיבולי הלקט שאין
לאסור כאן משום שמעולם לא נראה כאיסור בפ"ע, כי התערב ונימוח לפני שהתבשל, וכמו שפסק
השו"ע לקמן שכ, ב, ועי' מש"כ לעיל בסעיף ב בשם הגר"א בטעמו.

דין שני הוא מה שעשוי לטעם ואינו מתבטל אפי' באלף, ובזה כתב השיבולי הלקט שחשיב כזה וזה
גורם שהרי התבשיל נמלח גם מע"ש, ומסתמא לא הוסיף עכשיו כדי שיהיה בו לתת טעם בתבשיל
לבד, שהרי אז יהיה מלוח מדי. ה"ט חלק ע"ז, משום שסובר שזה וזה גורם שייך רק כאשר שניהם
פועלים באותו זמן, אך כתב המ"ב שרוב האחרונים השיגו עליו, והכריע שלא לחוש לו. אמנם גם לפי

^צ אמנם צ"ע מהיכ"ת, דלשיטת התוס' טעם איסור נתינה לכתחילה לרא' אינו משום מיחזי כמבשל, וקצת נראה מזה שטעם
איסור החזרה על שאינו גרופה גם לדידם הוא משום מיחזי כמבשל, ועי' מש"כ בזה לעיל.

^ע כי מצד אחד י"ל שאין להחמיר כ"כ, גם כלישנא שיש בישול במלח וגם שיש בישול אחר אפיה, ומצד שני י"ל שאולי
אחר שנאפה כבר קל יותר להתבשל, וכמ"ש חלק מהאחרונים בטעם החשש בפת שמא היא מקלי הבישול, וכבר אין בו
את הכלל ש"צריכא מילחא בישולא".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דבריו אם אכן יש במלח שנותן עתה לתת טעם לבדו אסור דחשיב כגורם לבד, כזה יכול וזה אינו יכול, דמסייע אין בו ממש, וכ"כ המג"א והמ"ב. אמנם כתב המג"א שגם באופן זה אין לאסור אף במזיד אלא עד למוצ"ש, והפנה בשעה"צ למה שכתב בסעיף א בדעת הגר"א, ובביאור"ל שם. וכוונתו למה שהביא את דעת הגר"א שפסק כר"מ וכתב שיש להקל כשיטתו במקום הצורך, וכיון שנאסר לו לעולם, ודאי שחשיב מקום צורך להתירו לו למוצ"ש מיד, ולסמוך על הגר"א.

ביטול בתבלין

כתב הבה"ל שצ"ע אם תבלין מתבטל, שהרי לא שייך בו טעמו של השיבולי הלקט שאינו דשיל"מ משום שנימוח שהרי תבלין אינו נימוח, ומצד שני אפשר שאף שאינו נימוח ממש נחשב שהתבטל בעצם עירובו לפני שהתבשל, והניח בצי"ע. אמנם בלשונו של שיבולי הלקט נימק את מה שמלח מתבטל לפני הבישול במה ש"צריכא מילחא בישולא כבישראל דתורא", וכיון שזה אינו שייך בתבלין לכא' נראה שבתבלין חשיב שבישולו ועירובו באים כאחד. אמנם אין זה הכרח כ"כ, די"ל שרק נקט כן לאלומי למילתיה. אמנם מדין עירוי נראה לכא' ללמוד שמתבשל לכל הפחות כדי קליפה עם המגע הראשון, וצ"ב מדוע לא פשט הבה"ל את ספיקו מזה, ועי' בהערה צ"ט.

ד. בישול בשר שור

מדברי הגמ' שמלח מתבשל רק על האש ולא בכלי ראשון כמו בשר שור, עולה שפשוט לגמרא שבשר שור איננו מתבשל אלא על האש. אעפ"כ כתב הרא"ש שאסור לתת בשר שור בתוך כלי ראשון רותח, משום שאף שאין הבשר עצמו מתבשל, הלחלוות המלח והדם שבו מתבשלים. וכ"כ הטור, ולא הזכיר חילוק בין אם הוא מלוח או שאינו מלוח, ומשמע א"כ מדבריו שבכל אופן אסור. אך בשו"ע כתב:

"ויש מי שאוסר לתת לתוך כלי זה בשר מלוח, אפילו הוא של שור".

משמע מלשונו שמבין בדעת הרא"ש שדוקא בבשר מלוח אסור לתתו בכלי ראשון, אבל בשר שאינו מלוח מותר. אך הרמ"א כתב בהגה שמה שנקט מרן המחבר בשר מלוח זהו רק משום שאם אינו מלוח בלא"ה יש איסור לאכלו בגל הדם ואין נפק"מ. הבי"ח לעומ"ז חולק על הרמ"א וסובר שכוונת מרן היא מלוח דוקא, שהמלח מסייע לו להתבשל אבל אם הדיח אחר המליחה כדין, ואין מלחו עליו מותר לתתו בכלי ראשון. ובכל אופן גם הבי"ח גופיה מודה שפשט לשון הרא"ש היא כמו שכתב הרמ"א. והט"ז כתב שגם מרן המחבר מודה לדינא לרמ"א, אלא בא לאפוקי בשר יבש לגמרי שאין בו לחלוות וגם אינו מלוח שבו אין איסור בישול בכל אופן^פ.

עכ"פ כתב המ"ב שאין נפק"מ במחלוקת האחרונים כיון שלדינא כ"ע מודו שהלכה כדברי הרמ"א שגם בשאינו מלוח אסור לתתו בכלי ראשון.

^פ לאג"ש אין מזה ראיה, משום שכתב שכל האיסור בעירוי על תבלין הוא מחמת הטעם שיוצא ממנו שמתבשל ע"י העירוי (כי הקליפה היא מב"ד מצד אחד, ולאן כלום הוא), וטעם זה אכן מתעבר מיד, ואף לדעת המ"ב שכתב גריש הסימן לתרץ שיש במב"ד מצד אחד איסור דרבנן, י"ל שלא יכל להביא ראיה מזה משום שהקליפה היא רק איסור דרבנן ובשו"ג מותר לבי"ע, ויש להסתפק מה דין שאר התבלין שנתבשל ממש, האם נחשב מתעבר או בעין.
^ק אכמ"ל להאריך בביאור לשון הרא"ש, עי' ב"ח וט"ז ועוד, וכן לעניין דיני בליעה העולים מדבריו.

סעיף י – דין עירוי

נחלקו ר"ת והרשב"ם (מב:) בדין עירוי - ר"ת ור"י סוברים שעירוי ככלי ראשון, והרשב"ם סובר שעירוי ככלי שני, והכריעו התוס' שעירוי אינו ככלי ראשון ואינו ככלי שני אלא מבשל כדי קליפה^{קא}, וכ"כ הרבה ראשונים. אמנם הב"י כאן סתם דבריו ולא חילק בין השיטות אם מבשל לגמרי, או רק כדי קליפה, וכנראה משום שלעניין עצם הדין אם מותר לערות מכלי ראשון אין נפק"מ כ"כ אם האיסור הוא משום כדי קליפה או משום שכולו מתבשל, ולעניין לתת מה שהתבשל בעירוי לתוך כלי ראשון בלא"ה אסור כיון שיש לחוש לדעת הרשב"ם, ואכתי צע"ק^{קב}.

להלכה פסק השו"ע שאסור לערות מכלי ראשון ע"ג תבלין. והעיר השעה"צ בתחילת הסימן שקשה מדוע נקטו הפוסקים^{קג} שאסור לערות בגלל שמבשל כדי קליפה, הרי מה שמבשל זהו רק כמב"ד ומב"ד מצד אחד לא כלום הוא כמבואר בגמ' (מנחות נה.), וכתב שאולי זהו איסור דרבנן וצ"ע, והאג"ט פסק מהאי טעמא להלכה שדוקא בתבלין יש איסור ביטול בעירוי משום שהטעם היוצא מהקליפה מתבשל, ויש בו לבד איסור ביטול^{קד}.

הדין בדיעבד

בדיעבד אם עירה מכ"ר על מאכל כתב המג"א שנאסר בכדי קליפה, וכתב המ"ב בריש הסימן שצ"ע קצת מדוע אסור בדיעבד כיון ששיטת הרשב"ם היא שמותר, וכתב הפמ"ג והמג"א שבמקום שיש מתירים לכתחילה אין להחמיר בדיעבד דספיקא דרבנן לקולא. וכנראה סברת המג"א שכאן אין לצרף את דעת הרשב"ם אפי' כדי ליצור ספק, כיון שרוב רובם של הראשונים חולקים עליו וסוברים שדין ביטול כדין בליעה המפורש בפסחים (עג.) ומבשל עכ"פ כדי קליפה, וכך קיי"ל גם לעניין או"ה (עי' יו"ד סח, י קה, ג וש"ך שם). ועוד יל"ע. והעיר הביה"ל שבדבר שנצלה או נאפה אין לאסור בדיעבד אם עירה עליו, ואפי' אם נתנו בכ"ר, שהרי י"א שאין ביטול אחר אפיה וצליה, ודלא כחיי"א.

^{קא} כך משמע בתוס' שלפנינו. אמנם הש"ך בסימן ק"ה האריך להוכיח דגם דעת ר"ת כן היא, וכמו שמפורש ברא"ש. אך הר"ן כתב בדעת ר"ת שכ"ר מבשל לגמרי משום שלא נפסק הקילוח ומה שמבואר בגמרא בפסחים שמבשל רק כדי קליפה זהו משום שנפסק הקילוח.

^{קב} אמנם אצתי נפק"מ למקום שלא שייך ביטול בקליפה וכגון לערות על כלי סגור שיש בתוכו תבשיל וכגון בקוק מלא מים, אבל זה לא שכיח כ"כ.

^{קג} על השו"ע גופיה לא קשה משום שנקט בלשון תבלין, ותבלין הוא דבר דק שכולו הוא כדי קליפה, או שהטעם שמוציאה הקליפה עכ"פ מתבשל לגמרי (אג"ט) אבל הקשה ממה שהביא המג"א וכן מבואר בראשונים שהקשו על המטעה של "מודיחין אותו בחמין", שגם בשאר דברים יש איסור עירוי.

^{קד} האג"ט תירץ שהתוס' קיימי לפי מה שסוברים בדעת ר"י ור"ת שעירוי מכ"ר מבשל לגמרי ולא רק כדי קליפה, ולכן שייך לחייבו משום מבשל, אבל לדין דקיי"ל שעירוי מבשל רק כדי קליפה, כהרעת רוב הראשונים (עי' ש"ך קה, ס"ק ה, ובאר"ך מש"ך שם) אה"נ שאין איסור בעירוי על דברים שאינם תבלין שפולט טעם והטעם היוצא מהקליפה מתבשל. אך מתוס' בזה"ש עי'. מוכח לכאן שלא כדבריו, שאחר שהוכיחו שר"ת סובר שעירוי מבשל רק כדי קליפה ולא לגמרי, הקשו את קושיית התוס' אצלנו לשיטתו מכל שבא בחמין. אמנם יש מקום לדחוק שם לומר שקושיית התוס' מוסבת על מה שכתבו שאין ר"ת גופיה מודה לו לומר שכשלא נפסק הקילוח מבשל לגמרי, עיי"ש.

הש"ך ביו"ד קה (ס"ק ה, וכ"כ האגל"ט בשם האחרונים) כתב שלכ"ע מותר עירוי כשנפסק הקילוח. הש"ך שם לא ציין מהו מקור דבריו שיש להתיר לכתחילה לעניין שבת כאשר נפסק הקילוח, ולכא' זה דלא כדעות הראשונים שראיתי, דדעת הרשב"ם לחלק בין בליעה באו"ה לבישול בשבת שאף שלעניין בליעה מבליע כדי קליפה, לעניין בישול אינו מבשל כלל^{ק"ה}, ודעת התוס' והרא"ש (גם בדעת ר"ת, עי' מש"כ שם בש"ך הארוך) ועוד ראשונים להשוותם לגמרי, וכן דעת ר"ת (ע"פ הר"ן) לא לחלק כלל בין בליעה לבישול, אלא שס"ל לחלק בין אם נפסק הקילוח שמבשל רק כדי קליפה לבין אם לא נפסק הקילוח שמבשל לגמרי. ולש"ך לעניין בליעה יש דין של כדי קליפה גם בנפסק הקילוח, כמבואר בגמ', ולעניין בישול מחלק בין נפסק הקילוח ללא נפסק, וצ"ע מניין יצא לו דין זה מהש"ס שהרי מקור דין כדי קליפה הוא בנפסק הקילוח, וא"כ אם בנפסק הקילוח אין ללמוד מבליעה לבישול מניין ללמוד שבלא נפסק עירוי מבשל כדי קליפה. והאגל"ט כתב ליישב שדוקא בגמ' בפסחים מבליע כדי קליפה אף בנפסק הקילוח משום שטיפת הרוטב שם התבשלה באש עצמה, ולא כנוזלים שבכ"ר, שהדפנות הפסיקו בינם לבין האש. ולא זכיתי להבין דלפי"ז אין מקום כלל ללמוד משם לעניין עירוי מכ"ר, שהרי אין זה עירוי כלל דהטיפה נמצאת מעל האש גם בזמן שהיא באויר, אלא ע"כ שהטעם משום שהחרס הוא המחמם את הטיפה, ודמי ממש לכ"ר, וצ"ע.

ע"פ מה שביאר הפמ"ג בדברי המג"א לעיל בסימן רנג, סעיף ד, מבואר בהדיא שסובר שיש איסור בעירוי גם כשנפסק הקילוח, ועי' מה שכתבנו שם. וכתב המ"ב שכשנפסק הקילוח עכ"פ אין להחמיר בדיעבד כיון שיש מקילים בזה. משמע שלכתחילה סובר כמו שכתבנו שגם בנפסק הקילוח אין להקל בזה, ודלא כש"ך.

^{ק"ה} כ"כ האגל"ט בשיטתו, וקצ"ע בתוס' זבחים צה: שכתבו שמהאי טעמא התיר למלוג תרנגולת בעירוי, ולכא' הרי יבליע דם בכדי קליפה, ויל"ע. אך עכ"פ אג"כ אני יודע ליישב שיטתו שהביא ראייה מדין תתאע גגרי ושם מבואר שמבליע בכדי קליפה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יא, יב – דין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו סעיף יא, יב – דין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו

א. דין צירוף

בגמ' (מא. - מא.):

"משנה. המיחם שפינהו - לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו, אבל נותן הוא לתוכו, או לתוך הכוס כדי להפשיר.

גמרא. מאי קאמר? - אמר רב אדא בר מתנא, הכי קאמר: המיחם שפינה ממנו מים חמין - לא יתן לתוכו מים מועטים כדי שיחמו, אבל נותן לתוכו מים מרובים - כדי להפשיר. והלא מצרף! - רבי שמעון היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - מותר. מתקיף לה אביי: מידי מיחם שפינה ממנו מים קתני? מיחם שפינהו קתני! אלא אמר אביי, הכי קאמר: המיחם שפינהו ויש בו מים חמין - לא יתן לתוכו מים מועטים בשביל שיחמו, אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשיר. ומיחם שפינה ממנו מים - לא יתן לתוכו מים כל עיקר, מפני שמצרף. ורבי יהודה היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - אסור. אמר רב: לא שנו אלא להפשיר, אבל לצרף - אסור. ושמואל אמר: אפילו לצרף נמי מותר. לצרף לכתחילה מי שרי? אלא, אי איתמר הכי איתמר, אמר רב: לא שנו אלא שיעור להפשיר, אבל שיעור לצרף - אסור. ושמואל אמר: אפילו שיעור לצרף מותר."

מבואר בדברי הגמ', שלכ"ע השאלה אם מותר לתת מים מרובים צוננים בכלי מתכת שפינו ממנו מים חמים או שעדיין יש בו מים חמים (באופן שאין בדבר איסור בישול, עי' להלן), כאשר הדבר מביא לצירופו של הכלי, תלוי במחלוקת ר' יהודה ור"ש בדין דשא"מ, וממילא לדידן דקיי"ל כר"ש מותר. והקשו התוס' דלכא' משמע שזהו פסיק רישיה, ותירצו שצ"ל שבמציאות אין זה פ"ר. כך תירץ גם הר"ן (הביאו ב"י), וביאר את הסברה משום שכלי שמתחמם עם מים בתוכו אינו מגיע לאותה רמת חום שאלה מגיע כלי שמתחמם באש לבד. ונפק"מ מסברה זו, שכלי מתכת שהיה על האש בלי מים, כגון סיר שקלו בו דבר יבש סמוך לשבת על האש, ועדיין לא נצטנן, גם לר"ש אסור לתת לתוכו מים צוננים מרובים להפיג צינתם דהוי פ"ר שיצרף.

הב"י הביא על זה גם את דברי הה"מ (יב, ב), שכתב לגבי גחלת של מתכת שאין איסור צירוף בנתינתה למים ואפי' לר"י משום:

"שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל **שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי** דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פ"א שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שניו אף על פי שראוי לכך בקטימתו פטור **שכל שהוא מפני תקון כלי מי שאינו מתקנו פטור** ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין."

ומלשון מרן הב"י משמע לכא' שע"פ הה"מ מותר גם לתת מים לכלי באופן שהוא פסיק רישיה שיצרף מטעם זה, אך לא יתכן לומר כן, משום שסברת הה"מ שייכת דוקא בדבר שאינו כלי, וממילא אם אינו מתכוון לעשותו כלי אין טעם שיהא בו איסור צירוף, כי אינו מתקן כלל כיון שאינו עושה כלי, ורק כוונתו מגדירה שזהו מעשה מלאכה. משא"כ בניד"ד לגבי מיחם שהוא כלי ודאי, א"כ גם אם אינו מתכוון לעשותו כלי אסור בפ"ר, כיון שעושה מלאכה בודאי, וכ"כ הלח"מ, הגרעק"א, מחה"ש,

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לבושי שרד ועוד אחרונים, וכך פירשו בדברי המג"א שגם הוא הביא את דברי הה"מ אחר דברי הר"ן^ק. אמנם בלשון הב"י הדבר דחוק יותר עיי"ש, וצ"ב^ק. המ"ב פסק להלכה את תירוץ התוס' והר"ן שאין זה פ"ר, ולא הביא את דברי הה"מ.

ב. כלים העשויים לרחיצה

בדף מב. אומרת הגמ':

"אבל נותן כו'. תנו רבנן: נותן אדם חמין לתוך הצונן, ולא הצונן לתוך החמין, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: בין חמין לתוך הצונן, ובין צונן לתוך החמין מותר. במה דברים אמורים - בכוס, אבל באמבטי - חמין לתוך הצונן. ולא צונן לתוך החמין. ורבי שמעון בן מנסיא אומר: אמר רב נחמן: הלכה כרבי שמעון בן מנסיא. סבר רב יוסף למימר: ספל הרי הוא כאמבטי. אמר ליה אב"י, תני רבי חייא: ספל אינו כאמבטי. ולמאי דסליק אדעתא מעיקרא דספל הרי הוא כאמבטי, ואמר רב נחמן: הלכה כרבי שמעון בן מנסיא, אלא בשבת רחיצה בחמין ליכא? - מי סברת רבי שמעון אסיפא קאי? ארישא קאי: ובית הלל מתירין בין חמין לתוך צונן, ובין צונן לתוך החמין, ורבי שמעון בן מנסיא אומר: צונן לתוך חמין. - לימא רבי שמעון בן מנסיא דאמר כבית שמאי! - הכי קאמר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: חזינא ליה לרבא דלא קפיד אמנא, מדתני רבי חייא: נותן אדם קיתון של מים לתוך ספל של מים, בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין. - אמר ליה רב הונא לרב אשי: דילמא שאני התם דמיפסק כלי? - אמר ליה: מערה איתמר, מערה אדם קיתון של מים לתוך ספל של מים, בין חמין לתוך צונן, בין צונן לתוך חמין".

למסקנת הגמ' עולה שבאמבטי אסור לתת צונן לתוך החמין. לעניין חמין לתוך הצונן תלוי הדבר כיצד לפרש את דברי ר"ש בן מנסיא למסקנה. התוס' כתבו שרק להו"א שסברנו שספל הרי הוא כאמבטי, היה צורך בתירוץ הגמ' שר"ש בן מנסיא ארישא קאי, אך למסקנה קאי אסיפא ובא לומר שבאמבטי אף חמין לתוך הצונן אסור, והלכה כדבריו כמו שפסק רב נחמן. הר"ן לעומתו פירש שגם למסקנה ר"ש בן מנסיא ארישא קאי ובא לאסור בכוס צונן לתוך החמין, וממילא אין הלכה כדבריו, אלא כרבא שהתיר צונן לתוך החמין אף בספל וכ"ש בכוס, וכן הסכים הרא"ש והרמב"ם, וכן נפסק בטור ובשו"ע.

שיטת רש"י והר"ן

נחלקו הראשונים האם האמבטי שעליו מדובר בסוגיה הוא כלי ראשון. מדברי רש"י מבואר שהוא כלי ראשון, וביאר הטעם שמותר לערות ממנו לתוך צונן ואסור לערות לתוכו מפני שתתאה גבר. והקשו על זה התוס': (א) יקשה מכאן למ"ד עילאה גבר. (ב) גם למ"ד תתאה גבר הרי מבשל כדי קליפה. לבאר פירוש רש"י נראה שלמ"ד עילאה גבר בלא"ה איתותב מברייא אחרת, ובכדי קליפה

^ק וע"ע בס' שיד, א שהוכחו שכן היא גם דעת רש"י, אך רק אג"ב דר"ש, וכן היא דעת הגר"א שם להלכה בסוף סעיף א והביאו בשע"צ שם (והוכחו שם דין צ"ל שנוקט לדינא עיי"ש).

^ק גם במחז"ש שם הניח את דברי הר"י והב"ה בצ"ע שמשמע מהם שדברי הה"מ נפק"מ גם לעניין מיהם.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יא, יב - דין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו סובר רש"י שלא שייך בדבר המתערב שכן הקליפה מתערבת מיד ואף הקליפה אינה יכולה להתבשל^ק, וכן משמע מדברי התוס' בפסחים (מ: ד"ה האילפס).

ע"פ שיטת רש"י, החילוק בין אמבטי לספל הוא שאמבטי הוא כלי ראשון, וספל הוא כלי שני. להלכה א"כ לשיטת רש"י בכלי שני, גם שעשוי לרחיצה, אין כל איסור מדין בישול, הן בחמין לתוך צונן והן בצונן לתוך חמין, ובעירווי לכלי שני לח אין כל איסור כיון שתתאה גבר, ובדבר המתערב אינו מתבשל כלל, וכן היא גם דעת הטור בפשטות.

גם הר"ן סובר כרש"י בכך שאמבטי הוא כלי ראשון^ט, והקשה הר"ן מדוע באמבטי אין את הדין שמצינו במיחם שמותר לתת מים צוננים מרובין בכדי הפשר, ותיירץ הר"ן שאמבטי חם ביותר, ולכן גזרו בו לאסור אפי' הפשר, שמא יבא לבשל, וכ"כ רבינו ירוחם (הביאם הב"י).

שיטת התוס'

התוס' בשבת תירצו שכיון שמדובר בדבר המתערב אין בו מחלוקת כלל ואין בו נפק"מ בין תתאה לעילאה, אלא תמיד המועט מתערב במרובה, ולכן נקטה הגמ' שהתחתון הוא המרובה משום שאורחא דמילתא היא שנותנים מועט למרובה. ע"פ התוס' א"כ - מותר לתת חמים מועטים לתוך צונן מרובה, וכן צונן מרובה לתוך חמין מועטים. ע"פ דבריהם, א"כ, אין הבדל בין דין מיחם לאמבטי בכלי ראשון, דההיתר של שיעור להפסיר שמצינו גבי מיחם נכון גם באמבטי. וכתב הביה"ל שהגדרת מים מרובים היא לאו דוקא מועט במרובה, דתלוי הדבר ברמת החום של המים, אם אחר העירווי המים לא יהיו ברמת חום של יד סולדת בהם, דהיינו אם המים החמין הם בשיעור של יד סולדת ומועט יותר, גם מים מועטים מותר כי רק יגיעו להפשר ולא לבישול.

אף שדין זה נכון לשיטת התוס' אף בכלי ראשון, סוברים התוס' שהאמבטי שעליו מדובר בברייתא הוא כלי שני^ק, אך כיון שאמבטי מיועד לרחיצה, המים בו חמים ביותר וגזרו בהם אטו כלי ראשון.

ביאור דברי הטור

הטור פסק:

"אבל ספל שיש בו מים חמין לרחיצה אפילו הוא כלי שני אסור ליתן בהן צוננן דכיון שהם לרחיצה סתמא חמין הן הרבה ומתבשלין הצוננן שמערבים בהן אבל לערות מהם לתוך צונן מותר דתתאה גבר".

^ק דהיינו שלא כמו שכתבו התוס' שמצד הדבר החם איננו יכול לגבול כי מתערב ומתקרב, סוברים רש"י והתוס' בפסחים שהטעם הוא בגלל הדבר המתבשל, שכיון שגם הכדי קליפה מתערבת מיד אינה יכולה להתבשל, והיינו משום שלא הוקשה להם כתוס' ממ"ד עילאה גבר, וע"ע להלן.

^ק הר"ן חלק על טעמו של רש"י שכתב שדין זה תלוי בדין תתאה גבר, וכתב שבדבר המתערב כ"ע מודו דתתאה גבר כמו שכתב הרשב"א, אך לא כפירוש הרשב"א בכך שהעמיד אפי' בכלי שני.

^ק התוס' סוברים כך משני טעמים: א) דייקו מכך שספל הוא כלי שני שגם אמבטי הוא כלי שני, כיון שמשמע להם שהגבול הוא רק בעזרת הכלי. ב) מכך ששיעורתה הגמ' ונקטה אמבטי ולא מיחם, דבכלי ראשון לא מסתבר להו לחלק בין כלי של שתיה לכלי של רחיצה, וגבוה תלויה מחלוקת הגר"א והב"י כמו שיבואר להלן א"י.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וקשה שהרי בגמ' מבואר למסקנה שספל אינו כאמבטי, ומדוע אם כן אוסר הטור לתת צונן לתוך החמין בספל. ותירץ הבי"י שני תירוצים:

תירוצ' ראשון תירץ, שהטור סובר כתוס' בכך שמדובר באמבטי כלי שני, אבל סובר שאנו לא יודעים מהי צורת ספל ומהי צורת אמבטי, ולכן כל כלי שני לרחיצה אסור מספק. אמנם לתוס' אין בזה סברה, שהרי כל הטעם הוא משום גזירה אטו כלי ראשון, וא"כ אם איננו בקיאים בצורת הכלים, היה צריך להתיר מספק ולא לאסור מספק, ולכן פירש הבי"י שסובר בטעם הדין שלא כתוס', אלא כיון שהמים חמים הרבה מבשלים גם בכלי שני, וכ"כ הרשב"א בהדיא שזהו טעם האיסור באמבטי אף בכלי שני.

על פי הבנה זו מבואר אם כן שישנה רמת חום שבה יש איסור בישול אף בכלי שני, והביא מכך החיי אדם (בספר שערי צדק פרק ב, בינת אדם אות ט) ראייה לכך שישנו איסור דאורייתא בבישול בכלי שני כאשר היד נכזית בו וכך ביאר דברי הירושלמי והרמב"ם. אמנם בבית יוסף ישנה סתירה לכא', משום שביו"ד (סימן קה) האריך לכתוב בדעת הטור שאין כל מקום לומר שישנו איסור בישול בכלי שני אף כשהיד נכזית בו^{ק"א}, וכתב שאם היתה מציאות שבה יש בישול בכ"ש לא היה לחז"ל לסתום שכ"ש אינו מבשל, וכנראה צ"ל שתפס לעיקר את תירוצו השני כאן.

בתירוצ' השני כתב שמפרש הטור שספל שבגמ' זהו כלי שלישי, וזהו החילוק בינו לבין אמבטי שהוא כלי שני, ולכן כשכתב ספל שהוא כלי שני, היינו אמבטי שמפורש בגמ'. לפי זה ניתן לומר שההבדל בין אמבטי לספל הוא מדרבנן, כי בכלי שני שמיועד לרחיצה יש לגזור אטו כלי ראשון, משום שהוא חם הרבה, ואילו כלי שלישי אינו חם כ"כ, וכך כנראה נוקט הבי"י למסקנה בדעת הטור, אך יש בדבר קצת דוחק בלשונו "ומתבשלין הצוננין"^{ק"ב}.

שיטת הרמב"ם והשו"ע

כתב הרמב"ם (כב, ה-ו):

"ה. אמבטי של מרחץ שהיא מלאה מים חמים אין נותנין לה מים צונן שהרי מחממן הרבה, וכן לא יתן לתוכה פך של שמן מפני שהוא כמבשלו, אבל נותן הוא מים חמין לתוך אמבטי של צונן. ו. מיחס שפינה ממנו מים חמין מותר ליתן לתוכו מים צונן כדי להפשיר, ומותר לצוק מים חמין לתוך מים צונן או צונן לתוך החמין והוא שלא יהיו בכלי ראשון מפני שהוא מחממן הרבה".

הרמב"ם השמיט א"כ את הדין העולה מדברי אביו (ולתוס' גם מהסוגיה בדף מב), שמותר לתת מים מרובין לתוך כלי ראשון באופן שיגיעו לכלל הפשר ולא לכלל חום שהיס"ב. כמו"כ לא ברור מדברי הרמב"ם לכא' באיזה אמבטי מדובר – כלי ראשון או שני.

^{ק"א} משמע לצא' בלשוננו שם שסובר שיד סולדת ויד נכזית זהו אותו שיעור, ולא נחת להלך ביניהם כלל, וצ"ב כי מסבירה אין זה אותו שיעור.

^{ק"ב} אולי יש ליישב כמ"ש לעיל בשיטת רש"י והתוס' שבמציאות כלי שני כאשר הוא חם הרבה מבשל, אך אנפ"כ אין גז' איסור בישול משום שאין דרך בישול בכך, אמנם עדיין יש בכך דוחק כיון שהביטוי בגמ' הוא שכלי שני אינו מבשל, ולפי מה שתבגנו בדעת התוס' שם פונוט ביטוי זה הוא שאין בכלי שני את מה שמוגדר כבישול מדין תורה, ועכ"פ דוחק מדוע נקט הטור לשון 'מתבשלין', כאשר כלי שני אינו מבשל.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יא, יב - דין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו הביי ביאר בדעת הרמב"ם שסובר שהלכה כתירוץ רב אדא, שלפיו מועמדת המשנה אליבא דהלכתא (כר"ש), וכתב ליישב את קושיית אביי, שאין זה אלא דוחק לומר "פינהו" זה פינה ממנו מים^{ק"י}, והעדיף הרמב"ם דוחק זה על פני העמדת המשנה דלא כהלכתא (כר"י). לכן, השמיט הרמב"ם את הדין העולה מדברי אביי שמותר לתת מים מרובין לתוך כלי ראשון שיש בו מים חמים. אמנם בסוף דבריו כתב הביי שאפשר שגם הרמב"ם מודה לדין זה וכללו בלשון "מפני שמחממן הרבה", דמשמע שאם לא מחממן הרבה אין בדבר איסור. על פי הרמב"ם, כתב הביי שיש לפרש שאמבטי הוא כלי ראשון, כיון שאם תירוצו של אביי נדחה לא מצינו כל הבדל לדינא בין מיחם לאמבטי, דבשניהם אסור לתת צונן לתוך החמין, ומה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "והוא שלא יהיו בכלי ראשון", פירש הביי שמוסב רק על צונן לתוך החמין שהרי בדבריו בהלכה ה נתבאר שאין איסור בחמין לתוך הצונן אף בכלי ראשון ע"פ מה שביארו הביי שאמבטי הוא כלי ראשון.

בשו"ע פסק המחבר כלשון הרמב"ם בלא תוספת ביאור, וכנראה כוונתו כמו שכתב בבית יוסף, שאין חילוק לדברי הרמב"ם בין כלי ראשון שמיועד לרחיצה לכלי ראשון שמיועד לשתיה, ובשניהם אסור עירוי צונן לתוך החמין אף אם הצונן מרובה, ומותר עירוי חמין מהם לתוך צונן, כדעת הרי"ף שר"ש בן מנסיא ארישא קאי ונדחה. בכלי שני לשיטתו לא יהיה כל איסור.

הגר"א חולק על הביי בדעת הרמב"ם (והשו"ע), אף שגם הוא סובר שהרמב"ם פסק כרב אדא, ופירש הגר"א שאמבטי שעליו מדובר הוא כלי שני, דאליכ לא היה לרמב"ם לכפול הדינים במיחם ובאמבטי^{ק"ד}. כמו"כ הוכיח מטעמו של הרמב"ם ש"מחממן הרבה", וכדי לומר שכלי ראשון מבשל אי"צ לטעם זה^{קט"ו}.

עוד הוכיח מכך שבהלכה ו סתם הרמב"ם וכתב "והוא שלא יהו בכ"ר", ומשמע שאסור בכ"ר הן חמין לתוך צונן והן צונן לתוך החמין, וא"כ ע"כ שאמבטי הוא כלי שני ולכן מותר בו חמין לתוך הצונן. בטעם איסור חמין לתוך הצונן, כתב הגר"א שדוקא לפירוש אביי במשנה שמדברת במיחם שפינה ממנו מים מוכח מדיוק המשנה שדוקא לתת לתוכו מים כדי שיחמו אסור, אבל לתת מתוכו מים לכלי שני שרי, אבל לרב אדא אין מקור להתיר זאת בכלי ראשון.

לסיכום שיטת הגר"א בדעת הרמב"ם (ובדעת המחבר בשו"ע) - בכלי ראשון אסור הן עירוי למים שבכלי שני והן נתינת מים מרובים לתוכו. בכלי שני המיועד לרחוץ בו אסור לתת צונן לתוכו, אף להפשיר, ומותר לערות חמין ממנו לתוך הצונן.

פסק הרמ"א

הרמ"א בשו"ע כתב שאמבטי הוא אפי' כלי שני, ומבואר בדבריו שהדין שוה גם בכלי ראשון, ומותר לערות ממנו חמין לכלי שני שהמים שבו מרובים, וכמ"ש התוס' (וכן ביארו הגר"א והמ"ב). עוד כתב

^{ק"י} עי' תוס' שם, שעמדו על זה שיש מקומות שודאי לשון "פינהו", מתייחסת לתוכן של הדבר, והקושיה רק מכך שלא היה לתנא לנקוט לשון שיש למעות בה. הט"ז השיג על דברי הג"י שאין זה ביד שום פוסק לדחות קושיה שעמדה בקושיה בתלמוד, ואנלי לכן, נצרך הגר"א לכת' שורב ושמואל סברו כרב אדא, ואותם הרי סידר התלמוד במסקנת הסוגיה, ויל"ע.

^{ק"ד} בדרך הלימוד של דין זה מהגמ' הביא הגר"א את ראיות התוס'. משא"כ בג"י משמע שראיות התוס' לא הפריעו לו, וכיון שאין הגדל דיני בין מיחם לאמבטי, לא הוצרך להעמיד בכלי שני, ובהו תלויה לכא' מחלוקתם, ואנמ"ל.

^{קט"ו} לא הגנתי ראיה זו של הגר"א שהרי גם לגבי כלי ראשון בהלכה ו, כתב הרמב"ם "מפני שמחממן הרבה", וצ"ע.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שמים צוננים מרובים, שיגיעו רק לכלל הפשר, מותר לתת אף בכלי ראשון, ובלבד שאיננו על האש^{קט"ז}. אמנם לא נתבאר בדברי הרמ"א האם היתר זה של מים מרובים בכדי הפשר מותר גם בכלי ראשון המיועד לרחיצה, ולכן כתב המ"ב להחמיר בזה כדעת הר"ן ורבינו ירוחם. אמנם בכלי שני פסק להקל בנתינת צונן מרובה לתוך החמין (שלא כדברי הגר"א בדעת הרמב"ם, ושלא כתוס' שפסקו כר"ש בן מנסיא) משום שיש לסמוך על שיטת רש"י והר"ן שאמבטי שנאסר בו הוא דוקא כ"ר, כיון שהוא לכ"ע דין דרבנן.

ג. דין עירוי דבר יבש

כתב המג"א שלכ"ע אסור לערות בשר רותח לתוך הרוטב בשבת, כיון שאיננו דבר המתערב ומתבשל כדי קליפה. אמנם דבר זה תלוי כמבואר במחלוקת ראשונים - ע"פ שיטת התוס' בשבת הטעם להבדל בין עירוי מים למים לעירוי על תבלין היא משום שהדבר החם איננו יכול לפעול את הבישול, כיון שהוא דבר המתערב ומתבטל מחומו, וא"כ אם החם אינו דבר המתערב אסור כדי קליפה. אמנם ע"פ שיטת רש"י והתוס' בפסחים, אין הטעם משום שהפועל מתערב ומתבטל מחומו, אלא משום שהנפעל מתערב מיד, ולכן אין קליפה בו מספיקה להתבשל^{ק"י}, וע"פ דבריהם כל עוד העירוי הוא לתוך נוזל אין נפק"מ אם הדבר שנתערה מתערב או לאו כיון שהנפעל כשלעצמו הוא דבר לח המתערב.

המג"א הביא ראייה לדבריו שכן ההכרעה להלכה מיו"ד סימן צ"א ששם מבואר שבשר חם שנפל לתוך חלב חם צריך הבשר קליפה, והקשה הנשמ"א, שאדברא מוכח משם איפכא כי רק הבשר מתבשל אבל החלב מותר כולו, ולא מצריכים ס' כנגד הקליפה, וכנראה המג"א סובר שסוף סוף מבואר שחלק מהחלב נתבשל בבליעתו בבשר, וה"ה כאן, ואכמ"ל בזה.

המ"ב פסק להלכה להחמיר כמג"א לכתחילה, אך בדיעבד כתב שמותר הרוטב, בגלל שיש הסוברים שאין בישול אחר בישול גם בלח, וכמו שנתבאר לעיל (סעיף ד)^{ק"י}, והוסיף "ובפרט שבעצם דין זה מפקפקין הנשמ"א והבית מאיר". לא ברור אם כן מה יהיה הדין בדיעבד אם עירה דבר חם יבש לדבר שלא נתבשל, וע"פ המתבאר נראה שיש להתיר בדיעבד, כיון שלשיטת רש"י והתוס' בפסחים שרי לכתחילה, וצ"ב.

ד. דין חמין לתוך הצונן בכ"ר

כמו שנתבאר לעיל, דעת רש"י, התוס' בפסחים, הרשב"א^{ק"ט}, הר"ן, הטור והב"י בדעת הרמב"ם, שאין איסור בעירוי חמין מכ"ר לתוך הצונן אם הוא דבר המתערב, אף אם הצונן מועט, ואילו לדעת התוס' בשבת, והגר"א בדעת הרמב"ם יש בזה איסור תורה של בישול.

^{קט"ז} שאין אסור אפי' אם מתכוון ליטלו משם, שמא יבא לידי בישול, וכדין מניח כנגד המדורה.

^{ק"י} הטעם להבדל בין התוס' הוא משום שלתוס' בפסחים לא הוקשתה קושיית התוס' שהגריייתא אצלנו דלא כמ"ד עילאזא גבר, כיון דאיתנותב בלא"ה, וכמ"ש המחצית השקל.

^{ק"י} ועי' לעיל רנ"ג ס"ק לו, שהמגן אגדהם גופיה כתב שבדיעבד אין איסור אם עשה דבר שמותר לשיטת הרשב"א הנ"ל לכתחילה.

^{ק"ט} לא הארכנו בדבריו כיון שלא הובא בג"י כאן, עיי"ש שהוכיח שאין חילוק בין מועט למרובה. אמנם סובר שיש איסור גם בכלי שני, ואכמ"ל.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יא, יב - דין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו לדינא הביא הביה"ל את דברי הבית מאיר שהכריע שאין להקל בזה כנגד שיטת התוס', ולכן אסור לתת לתוך משקה שלא נתבשל מים חמין, אך בדיעבד מותר משום שיש לסמוך בזה על הראשונים הנ"ל^ק. אמנם כתב שבדבר שכבר נתבשל כגון תמצית תה וקפה אין למחות ביד המקלים כיון שיש לצרף לזה את סברת הראשונים שאין בישול אחר בישול גם בלח. אך גם בזה כתב דבעל נפש יחוש גם לזה כשיטת התוס'.

ז. חמי טבריא

גם לחמי טבריה מוכח בגמ' (מ:) שאסור לערות מים צוננים כאשר נמשך האמבטי מהנהר החם עצמו, דדמי לכלי ראשון, וכן פסק המג"א והמ"ב.

^ק אף שכתב שם שסברת טעמם קשה עלינו להשיג, וכנראה כוונתו למה שהקשה הרשב"א שאם בסופו של דבר אננו רואים שהכל הגיע לכדי יד סולדת, הרי שבישלו את העוזל המועט שהיה שם, ולא ניהא ליה בתירוץ הרשב"א שבאמת התתאה לא התבשל ונשאר פושר רק שמעורב בתוך החמין, דזה אינו מובן במציאות, אמנם בל"א^ה י"ל ע"פ שיטת רש"י והתוס' בבישול גכ"ש שאף אם במקרה יבשל אין זה נחשב בישול, וה"ל בעירוי לא נתבשל התתאה גבר ומה שנתבשל אח"כ, אפי' מיד, הוא בישול בכלי שני שאינו כדרך, ויל"ע.

סעיף יג – הגזרת כלי שני

בגמ' (מ:):

"אמר רבי יצחק בר אבדימי: פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי: טול בכלי שני ותן".

מבואר בגמ' שאף שהאמבטי נחשב ככלי ראשון (מדרבנן, בגלל שהוא חמי טבריה) מותר לתת את פך השמן לתוך הכלי השני, וכן פסקו הטור והשו"ע בסעיף זה, שמותר לתת קיתון של מים בתוך כלי שני.

דין מצקת

שיטת הט"ז

כתב הט"ז (יו"ד ס"ס צב, וכן בקצרה כאן) שמגמ' זו מוכח שכלי ששואבים בו מהכלי הראשון נחשב לכלי ראשון, ולכן אמר "טול בכלי שני ותן", ולא "טול בכלי ותן" כי אם ישאב בכלי ישירות יחשב אותו הכלי ככלי ראשון, כיון שהיה בתוך כלי ראשון רותח. את הסברה בכך ביאר הט"ז שם, משום שסברת התוס' בביאור ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא האם הדפנות של הכלי חמות או לאו, וכיון שהיה הכלי בתוך הכלי הראשון והיה דינו ככלי ראשון כאשר היה בתוכו, א"כ אין הדפנות נחשבות קרות, וחשיב ככלי ראשון, עיי"ש ראיותיו מדברי הראשונים. אמנם במסקנת דבריו הכריע הט"ז שיש בדבר ספק ויש להחמיר הן לעניין הגעלה שלא חשיב כלי ראשון והן לעניין שבת (או מליגה שם) דחשיב ככלי ראשון, כיון שכתבו התוס' (ע"ז לג.):

"ויש משימין קערה בתוך מחבת על האש עד שהרתיחה עולה תוך הקערה ומאותה קערה מגעילין ובזה מסופק ר"י אם זה מועיל ככלי ראשון אם לאו ותלה הדבר להחמיר ואסר להגעיל בהן דחשיב ככלי שני ולענין מליגת תרנגולת נמי אסור דחשיב ליה ככלי ראשון".

אמנם בשם המהרי"ל כתב הט"ז, שדוקא אם נשתהה הכלי בכלי הראשון חשיב ככלי ראשון, אבל אם לא נשתהה חשיב ככלי שני והאריך לחלוק על דבריו, עיי"ש. ובנקה"כ שם הסכים עם מסקנת הט"ז לדינא מכח הראשונים שהביא, אף שכתב שראיותיו אינם מוכרחות.

שיטת החו"ד

החוות דעת שם חולק על הט"ז לעניין הגעלה, וכתב שכלי זה ששאבו בו מכלי ראשון חשיב כעירוי שנפסק הקילוח כיון שהדפנות לא הוחמו באש, ולכן אינם נחשבות לחמות, וא"כ אין המאכל שבהם נחשב למחובר לדפנות שהוחמו באש, אך גם אינו נחשב ככלי שני, כיון שאין הדפנות קרות, ואינם מקררות את מה שבתוכו, ולכן נחשב כעירוי שנפסק הקילוח והדין בו לשמואל שקיי"ל כוותיה שתתאה גבר, ולכן מה שינתן בתוך הכלי יתבשל ולא מה שיערו מהכלי עליו. אמנם מדברי החוות דעת אין לכא' נפק"מ לעניין שבת לכתחילה, כיון שגם לדידיה בעירוי מכלי זה על דבר קר מבשל כדי

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יג - הגדרת כלי שני
קליפה משום סברת אדמיקר ליה בלע, ששייכת גם כאשר נפסק הקילוח^{קכא}, אמנם לפי הש"ך בנפסק
הקילוח אין איסור שבת, ואף שלעיל הנחנו דבריו בצ"ע, סמך עליו המ"ב לעניין דיעבד כמבואר לעיל.

כשאינו על האש

מראיתו של הט"ז מבואר שס"ל שדין זה בשואב מכלי ראשון נכון גם כאשר הכלי אינו על האש. אך
החזו"א (סי' קכב אות ג) חלק ע"ז, משום שמבואר בלשון התוס' בע"ז^{קכב} שהביא הט"ז שדוקא כאשר
הכ"ר על האש הסתפקו האם נעשית הקערה לכ"ר, אבל אם אינו על האש פשיטא שאינו ככ"ר משום
שלא הוחמו הדפנות באש, והוי ככלי שני.

פסק המ"ב

המ"ב אצלנו כתב (ס"ק פז):

"אבל אם שואב בכלי ריקן מתוך כלי ראשון י"א דדינו ככלי ראשון ובפרט אם משהה הכלי
ריקן בתוכו עד שמעלה רתיחה ודאי מקרי כ"ר [אחרונים]."

מבואר מדבריו שחשש לדברי הט"ז להחשיב את המצקת ככלי ראשון לחומרא. ואם שהה בתוכו פסק
כמהרי"ל שחשיב ודאי ככלי ראשון, ואין נראה שהתכוון לפסוק כן בתורת ודאי, ודלא כתוס' בע"ז
(ונפק"מ לעניין הגעלה), אלא כוונתו שבוזה לכ"ע יש לחוש כיון שאפי' למהרי"ל שמיקל במקום שלא
שהה הרבה שחשיב ככלי שני הכא סובר שנחשב ככלי ראשון, וא"כ בזה לכ"ע יש להחמיר.

אך בס"ק מה, כתב לעניין בישול אחר אפיה, שהתיר שם לתת פת רק בכלי שלישי ולא בכלי שני,
שלכל הפחות יקח מהכלי הראשון בכף ואז תחשב הקערה ככלי שלישי ומותר לתת בו פת. כמו"כ
לעיל בסימן רנג, ס"ק פד, כתב המ"ב שאם יש בכלי קטניות עם מרק שנצטננו לגמרי מותר לקחת בכף
מכלי ראשון ולערות עליהם, דכבר אין זה עירווי מכ"ר אלא מכ"ש. א"כ דבריו סותרים לכא' למה
שפסק אצלנו לחוש להחמיר שדין כלי ששאב בו מכלי ראשון ככלי ראשון.

ונראה בכוונתו (וכ"כ בספר ארחות שבת ועוד), שבמקום שיש צירוף נוסף על עצם הספק בדין כלי
ששאב בו, מתיר לכתחילה, ולכן לעניין בישול אחר אפיה בכ"ש, וכן לענין בישול אחר בישול בלח,
שהרבה ראשונים מתירים לכתחילה בלא"ה, התיר המ"ב לקחת בכף ולערות^{קכג}. אמנם כל זה כאשר
לא נשתהה הרבה בתוך הסיר הרתח, אבל אם נשתהה עד שהכלי עצמו רתח והיד סולדת בו, בזה
פסק המ"ב כמהרי"ל שודאי נחשב ככלי ראשון ובוזה לא מצאנו שהקל כלל.

לדינא יוצא א"כ מדברי המ"ב, שאם מזגו מרק לקערות ע"י מצקת מהכלי הראשון, מותר לתת בו
שקדי מרק או קרוטונים, כיון שמצרפים את שיטות הראשונים שאין בישול אחר אפיה, אך דבר שלא

^{קכא} ודלא כמ"ש בספר ארחות שבת שלפי החוות דעת מותר לערות מכלי זה, ולא דייקו שפיר אחמכ"ת.

^{קכג} החזו"א כתב בקצרה שכן נראה מהראשונים שהביא שם, אך כן נראית כוונתו, דבשאר הראשונים שהביא שם לא
מצאתי מפורש, ויל"ע.

^{קכד} והגר"פ מונדשיין תירץ בשם מרן הגר"א שפירא, שהחילוק הוא בין כלי לבין כף דמה שכתב המ"ב שדינו ככלי ראשון,
כתב דוקא בכלי ששאב שואגים בו מהכלי הראשון צריך להכניס את כל הכלי לתוך הכלי הראשון, משא"כ בקף
שעוטלים בה מהכלי הראשון בלי להכניס את כולה לתוך הכלי. ולפי זה במצקת שלנו שהרגילות להכניסה כולה לתוך הכלי,
כיוון שיש לה דפנות ועומק כמו כלי אחר, יש לאסור.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

התבשל כלל אסור לתת בו, כיון שחוששים שמא הוא מקלי הבישול כיון שאיננו בקיאים, כמבואר לעיל^{קכד}, וכמו"כ מותר לערות מהמצקת גם על דבר לח (כגון מרק) שנתבשל ונצטנן. אמנם אם שהתה המצקת בסיר עד שהיד סולדת בה, תחשב הקערה כלי שני ואסור לתת בה שקדי מרק וכד', וכן אסור לערות מהמצקת ע"ג דבר לח צונן, אא"כ הוא מרובה, וכמבואר לעיל בסעיף יא - יב^{קכה}, ואם היה הכ"ר על האש בזמן שלקח ממנו במצקת, נראה להחמיר דחשיבא ככ"ר, כמ"ש החזו"א.

^{קס} אמנם כל זה ע"פ מה שפסק המ"ב שרק בכלי שני יש לחוש לקלי הבישול ולא בכלי שלישי, ודלא כרא"מ גנפיה כמ"ש לעיל (סעיף ד).

^{קס} אף שגם בזה מבואר בהדיא שהסתפקו התוס' בע"ז, וכן פסק הט"ז שם שגם בזה הוא ספיקא דדינא, החמיר בזה המ"ב כיון שאין אפשר לצרף בזה גם את שיטת המהרי"ל שסובר שאפי' ספק ליכא, ולכן אף שיש בזה כעין ס"ס - שמא חשיב בכלי שני, ואף אי חשיב בכלי שני שמא הלכה שאין בישול אפיה, כיון שהמנהג להחמיר בדיון בישול אחר אפיה לא הסתפק בזה ללא צירוף שיטת המהרי"ל, וצע"ק כיון שנתבאר לעיל שמה שקיי"ל כרא"מ בבישול אחר אפיה הוא רק משום חומרא דשבת שהרי סותר דין זה למה שקיי"ל בהלכות בריות, ואת סברת האגלי טל לא משמע שס"ל למ"ב, עיי' לעיל סעיף ה, ואנ"כ לכה"פ בס"ס היה צריך להקל ומדוע נצרך דוקא לצירוף דעת המהרי"ל.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יד – הפשר כנגד המדורה

סעיף יד – הפשר כנגד המדורה

א. במקום שיכול להתבשל

בגמ' (מ:):

"תנו רבנן: מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו, אלא בשביל שתפיג צינתו. רבי יהודה אומר: מביאה אשה פך של שמן ומניחתו כנגד המדורה, לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אשה סכה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה, וסכה לבנה קטן, ואינה חוששת... אמר רב יהודה אמר שמואל: אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו – אסור, אין יד סולדת בו – מותר. והיכי דמי יד סולדת בו? אמר רחבא: כל שכריסו של תינוק נכוית".

ונחלקו רבותינו הראשונים מה הכונה "לא בשביל שיחמו". רש"י פירש שאסור להניחם שם עד שיחמו, והטעם משום שאז מביאם לידי בישול, וכ"כ הב"י שמשמע בדברי הרמב"ם^{קכ}, וכך גם מבואר בלשון הרמב"ן, עיי"ש.

הראשונים הקשו על פירוש זה שתי קושיות עיקריות: (א) בדף מח. אומרת הגמ':

"רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא, חזויה לההוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא, נזחיה רבה. אמר ליה רבי זירא: מאי שנא ממיחם על גבי מיחם? אמר ליה: התם – אוקומי קא מוקים, הכא – אולודי קא מוליד".

והקשו הראשונים דהא פשיטא שלא סבר ר' זירא שמותר לבשל בשבת, וא"כ מה היתה ההו"א שלו להתיר להניח צונן להתחמם על פי המיחם. ולכן פירשו התוס' בשם הרשב"א ועוד ראשונים שם שההוא עבדא רצה רק להפשיר את המים ולכן סבר ר' זירא להתיר כמו מיחם ע"ג מיחם, ואסר רבה להניח אפי' להפשיר כיון שהוא מקום שיכול להגיע לידי בישול.

בקושיה זו נראה בפירוש רש"י שם שפירש דין זה לשיטתו שדין שהיה והטמנה גזירה אחת הם, ושהיה על דבר שמוסיף הבל בשבת אסורה מדין הטמנה, ולכן הטמנה של צונן ע"ג מיחם היא דבר המוסיף הבל ואסור, אף אם איננו מביאו לידי בישול. אמנם אין כן דעת רוב הראשונים, כמו שנתבאר לעיל רנ"ג, א.

^{קכ} היינו ממה שסתם הרמב"ם כלשון הגמ', ולא פירש שזהו דין במקום, וקצת צ"ב כיצד פירש הרמב"ם את האיסור להוליד חום בכוזא אפומא דקומקומא (מח). הביאנו הרמב"ם פרק ד הלכה ו, עיי"ש, דאינו יכול לפרשו כמו התוס' ע"פ מה שמדויק ברמב"ם כאן עש"י, וגם רבינו יונה לא פירש כי מפורש בדבריו בהדיא שמדובר שלא בדרך הטמנה, ואינו סובר עש"י שגזירת שהיה והטמנה אחת הן, וגם לא יתכן לשיטתו שתקרה תוספת הבל כאשר אין בה גכדי יד סולדת כיון שפירש בריש פרק ד "שמוסיפין בבישול" כעין האש, וא"כ מאיזה טעם אסור להוליד חום בשבת אם לא משום גזירת בישול ולא מדיני הטמנה, ואולי פירש כפירוש הרמב"ן, יובא להלן בעז"ה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הרמב"ן שם פירש לשיטתו שההו"א של ר' זירא היתה שאין בדבר איסור בישול כיון שאיננו מונח ישירות על תולדת האור, אלא מקבל חומו מן ההבל שעולה מהמים, וכנראה סברתו כעין כלי שני, וכך כנראה יש לבאר גם את דברי הרמב"ם.

(ב) הקשו הרשב"א והר"ן מגירסת הגאונים בהמשך הסוגיה (מ):

"אמר רבי יצחק בר אבדימי: פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי: טול בכלי שני ותן. שמע מינה תלת, שמע מינה: שמן יש בו משום בשול, ושמע מינה: כלי שני אינו מבשל, ושמע מינה: הפשרו לא זהו בשולו".

מבואר א"כ, שאף שאין בהפשר שמן משום בישול אסור להפשירו בכלי ראשון, וע"כ הטעם משום שמא יניחורו שם עד שיתבשל. אמנם רש"י לא גרס כן, אך האריך הרשב"א לדחות גרסתו עיי"ש, ואכמ"ל במחלוקתם^{קכז}.

לכן, פירשו התוס', הרשב"א, הר"ן, הרא"ש, הטור ורבינו ירוחם (הביאם הב"י) שאסור להניח דבר שיש בו משום בישול במקום שיוכל להגיע לידי בישול, אף שמתכוון להורידו קודם לכן, משום גזירה שמא ישכח ויניחנו שם עד שיגיע לכדי יס"ב, ויתבשל, וכן מפורש בירושלמי, וכן פסקו השו"ע והגר"א^{קכח}.

ב. הפשר על האש

כתב הרמב"ן שמסתבר שכמו שמותר להפשיר כנגד המדורה מותר להפשיר גם על גבה, וטעמו כנראה משום שס"ל שאין מיחזי כמבשל כאשר אין הדבר מגיע לכדי יד סולדת. הר"ן לעומתו כתב שמסתבר שגם לשיטת רש"י אסור להניח על המדורה כי אסור לתת לכתחילה על האש, ואף שגם הר"ן סובר שטעם האיסור משום מיחזי כמבשל, סובר הר"ן שהמיחזי הוא בעצם ההנחה באופן שעשוי לבישול אף אם איננו מביאו לכלל בישול.

לדידן אין נפק"מ ממחלוקת זו כ"כ כיון שכאמור לא קיי"ל כרש"י וסיעתו בעניין זה, ואעפ"כ יתכן שתהיה נפק"מ אם מותר להניח ע"ג אש קטנה שלא תוכל להביא את התבשיל לכדי יד סולדת. אמנם בזה יתכן שגם הר"ן יודה, משום שאז גם מעשה הנתינה על האש איננו נראה כבישול, כיון שהיא אש שאינה ראויה לבשל, וצ"ע.

^{קכז} סברת רש"י לחלק בין הפשר בכלי ראשון להפשר בכלי שני, שהפשרו זהו בישול דוקא בכלי ראשון, וע"כ סברת רש"י בזה משום שסובר שרק כלי ראשון הוא דרך הבישול. אמנם הרשב"א חולק ע"ז וסובר שהכל תלוי בהגדרת התוצאה האם נקראת בישול או לא, והביא ראיה מקוליים האיסופנין, ובמאמר הארבע בזה, עיי"ש.

^{קכח} הגר"א הביא מקור לדין זה מהירושלמי ומהסוגיה בדף מח כפירוש התוס' שם, ואף שהוא עצמו בסימן רנח סובר שאין עיקר פירוש הסוגיה תנ"ס אלא כרבינו יונה, ראה לענן לעיין גם לסוגיה עצמה, ולא רק לדברי התוס' שם. ובדומה לזה גם ברשב"א בדף מ: שכתב שע"פ סברה זו מיושבת הסוגיה בדף מח, אף שיש בזה תירוצים אחרים, וכוונתו למה שהביא שם את רבינו יונה. אמנם בסעיף ו ציין הגר"א על אותו הדין לתוס' בדף מח, ולא ציין לגמ' עצמה שם, והיינו לשיטתו שמהגמ' אין ראיה כיון שניתן לפרשה כרבינו יונה.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף יד – הפשר כנגד המדורה ג. י"ס בתבשיל או במקום

הב"י הביא שמשמע ברבינו ירוחם שהאיסור הוא להניח במקום חם כ"כ שהיד סולדת בנגיעתה באותו המקום, אך הכריע הב"י שודאי אין זה עיקר^{קכט}, אלא העיקר כמו שמבואר בהדיא ברא"ש ובתוס' שהאיסור הוא להניח במקום שיוכל התבשיל להגיע לכדי יד סולדת, ואילו במקום שהיד סולדת בו אבל אין חומו מספיק כדי להביא אף את התבשיל לכדי יד סולדת מותר להניח להפשיר, כיון שאינו יכול לבוא לידי בישול.

ד. פירות חיים

הביא הב"י בשם המרדכי שישנו איסור בישול בפירות חיים, אף שראויים לאכילה כמו שהם משום דלא גריעי ממם, שאף שראויים לשתייה כמו שהם חייב משום מבשל, כיון שהחימום באש משביחם, וכ"כ התוס' בהדיא (מח. ד"ה דזיתים), וכן באו"ז ובטור לעיל בס"ס רנז, וכן פסק השו"ע לעיל רנד, ד, וכתב המ"ב שאף בדעת הרמב"ם שכתב שהמבשל דבר שאינו צריך בישול פטור, נראה לו שאין הכוונה לפירות חיים וכד', אלא לדבר שלא מועיל לו הבישול (כגון יין שהביא האו"ז שם). אמנם הביא שהברכי יוסף הסתפק אם איסור זה מן התורה או מדרבנן, והכריע המ"ב שהוא מן התורה מלשון הראשונים הנ"ל, והביא שכ"כ הגר"ז והח"א.

הרמ"א כאן חידש שגם בפירות חיים אסור להניחם כדי להפשירם במקום שיוכלו להגיע לכדי צליה, וטעמו משום שהשוה המרדכי את דין פירות חיים לדין מים, וא"כ כמו שבמים ישנה גזירה זו ה"ה לפירות חיים, כיון שמשבתחים ע"י האור.

ה. דבר שאין מתכוון

הקשה האגל"ט (ס"ק מה) מדוע גוזרים אנו שמא ישכח ויגיע לכדי יד סולדת הרי כיון שאיננו מתכוון לחממו גם אם ישכח הרי זה דשא"מ ושרי. ומוכרח מזה לומר^{קל} שכיון שניחא ליה בכך שיתחממו שהרי בישולם ישביח אותם, והמעשה שעושה הוא מעשה של חימום, אלא שרוצה שמעשה זה יעצר קודם, כדי שלא יעבור על איסור שבת, אין זה נקרא דשא"מ אף אם ישכח ולא יסירנו מהאש, שהרי התכוון למעשה זה ורוצה בו, אלא שרצה לעוצרו, ודמי למה שכתבו התוס' (שבת ד.) שאין זה נקרא התראת ספק כאשר מדביק פת בתנור משום שמא ירדה, כיון שמצד המעשה שעושה עכשיו ודאי תיאפה וודאי אין דעתו לרדות קודם לכן כי ניחא ליה שתיאפה, א"כ מעשיו מוכיחים שניחא ליה,

^{קכט} נלע"ד שסגרת רבינו ירוחם משום שקשה לאמוד האם יכול התבשיל להגיע לכדי יס"ב, והדבר תלוי בהרבה משתנים, ולכן דרך האומדן של חום המקום היא דרך אומדן מוחלטת יותר כדי לדעת האם מותר להניח שם, ודרך זו לכאן תמיד תהיה חומרא ולא קולא.

^{קל} אינני בטוח בכוונת האגל"ט, עיי"ש ובהגדה, ואולי התכוון להגדרה זו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ונחשבת ההתראה ודאית, וכמו"כ כאן כיון שניחא ליה לא נחשב דבר שאי"מ אלא מתייחס אליו כל המעשה, דאל"כ היה נחשב התראת ספק^{קלא}.

עפ"ז נבין את מה שכתב כאן המג"א שאפשר שמותר להניח כלי מתכת או סודר גם במקום שיכולים להגיע לכלל התכה/ שריפה, משום שכיון שלא ניחא ליה הוי דשא"מ גם אם יגיעו לכלל בישול, אף שבעלמא דין דשא"מ איננו תלוי אם ניחא ליה או לאו כאשר אינו פ"ר, כאן כיון שהיא פעולה אחת ולא שתי פעולות הנגררות זו מזו, מה שניחא ליה גורם שיחשב מתכוון, אבל אם לא ניחא ליה אין סברה לומר שיחשב מתכוון על המשך הפעולה עד כדי התכה ושריפה^{קכ}, וכן פסק המ"ב להלכה (ע"פ האליה רבה ותו"ש שהכריעו כן - שעה"צ).

^{קלא} אמנם יש מקום מסבירה לחלק דהתם אין תועלת בחימום הפת אם לא תגיע לכלל אפייה ולכן מוכח מכך שמניחה שם שדעתו שלא לרדוהה, אבל כאן יש תועלת גם בשלב הקודם, אך התנאי שם לא תלו בזה את סברתם, וכן מוכח גם מניד"ד. גם את דברי המ"ב בסי' שטז, ס"ק ל' יש ליישב באופן זה כמו שנכתוב שם בס"ד.

^{קכ} אמנם בכל אופן הסתפק בכך המג"א משום שיש מקום מסבירה לומר שכלל אין כאן דין דשא"מ משום שהוא משך אותה הפעולה ולא פעולה אחרת, וצ"ב.

סעיף טו - חימום כנגד המדורה

מדברי הגמ' (מ:): שלמ"ד ששמן אין בו משום בישול מותר לתתו כנגד המדורה אף אם יגיע לכלל יס"ב, הוכיחו הראשונים (רשב"א, רא"ש, ר"ן ועוד) שאין איסור בנתינה כנגד המדורה של דבר שאין בו איסור בישול, שלא כנתינה לכתחילה ע"ג האש שנאסרה גם בתבשיל שנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו, שהרי הותרה רק חזרה.

א. להרחיק מעט

אמנם, כנזכר לעיל בסימן רנג, נחלקו הרשב"א והרא"ש האם טעם איסור נתינה לכתחילה הוא משום חשש חיתוי או משום מיחזי כמבשל, ובהתאמה נחלקו כאן מתי מותר לתת דבר שאין בו משום איסור בישול כנגד המדורה, הרשב"א והר"ן, שסוברים שטעם האיסור משום מיחזי כמבשל, כתבו שכיון שהוא כנגד המדורה ולא על גבה אין זו דרך הבישול ומותר אף בלא כל היכר נוסף, וכן פסק הגר"א (לעיל סעיף ח, והפנה כאן לדבריו שם וכן ברנג, ה) ק"ל. אך הרא"ש, הסובר שטעם איסור נתינה לכתחילה על האש הוא משום חשש חיתוי, כתב שצריך להרחיק קצת מן המדורה (וביאר שזו משמעות הלשון 'כנגד'), כדי שיהיה היכר שלא יבא לחתות, וכ"פ המג"א.

המ"ב הביא את שתי הדעות, ומשמע מדבריו שיש להחמיר כדעת הרא"ש. אמנם קצת תמוה מדוע פסק כן המ"ב שכן בסימן רנג (ס"ק נה, סה, פז) נקט בפשיטות כדעת רוב הראשונים שטעם איסור נתינה לכתחילה הוא משום שנראה כמבשל, וכך ביאר את דין השו"ע, וצ"ע.

ב. בדבר לח

בדברי הרשב"א והר"ן מפורש, שגם דבר לח שהתבשל מותר לתת כנגד המדורה אף במקום שהיס"ב, אך כתב הב"י שלפי הראשונים הסוברים שיש בישול אחר בישול בלח שנצטנן אסור לתתו כנגד המדורה אם נצטנן, וקיי"ל כותיהו כמבואר לעיל, והביאו הרמ"א בשו"ע. אך הביא על זה את דעת הרשב"א והר"ן וכתב שנוהגים להקל אם לא נצטנן לגמרי, ועיי' מה שהארכנו בטעמו לעיל (סעיף ד, אות ב).

ג. דבר שלא התבשל כ"צ

עוד כתב הב"י שלפי מה שפסק הטור (וכן השו"ע) לעיל שיש איסור בישול בדבר שלא נתבשל כ"צ אף שהתבשל כמב"ד, אסור אף לתתו כנגד המדורה במקום שהיס"ב, וכן משמע בלשונו בשו"ע, ודבריו סותרים לדברי המהר"י בן חביב שהביא לעיל בסימן רנח, שפירש שגם לדעת הטור שישנו איסור בישול אחר כמב"ד, היינו דוקא כשכוונתו לבשל, אבל מותר לתת להפשיר אף במקום שהיס"ב, ולא גזרינן שמא ישהה שם עד שיתבשל, ואזיל הב"י לטעמיה שסובר בדעת הטור שאיסור הבישול אחר כמב"ד הוא דאורייתא, וממילא אין סברה לחלק בזה, וכמ"ש לעיל.

^{ק"ל} ולפי דברי הגר"א מוכרח שזהו ביאור פסק השו"ע גופיה בסימן שיח, ז-ה, ולעיל בסימן רנג, ה, וכן משמע בדברי המ"ב שם. אמנם אנפ"כ במג"א משמע שביאר גם דינים אלו משום חשש חיתוי, וע"ע משי"כ בזה לעיל סימן רנג, סעיף ג ועוד, וצ"ב.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עוד הסתפק הב"י האם לדעת הרשב"א שאין בישול מן התורה אחר כמב"ד מותר לתתו כנגד המדורה או שיש בזה איסור דרבנן, וכתב דאפשר דשרי דלא אסרו אלא ע"ג האש עצמה. וצע"ק כיצד כאן הב"י מעלה על דעתו שיהא איסור דרבנן לרשב"א לבשל דבר שהתבשל כמב"ד, שלא מטעם איסור החזרה ומיחזי כמבשל, שהרי סברה זו עצמה דחה לעיל (סעיף ד) שאין לומר בדעת הטור, וכמו שנתבאר שם. אמנם מסקנת דבריו כאן מתאימה למסקנתו לעיל, ועכ"פ למעשה אין נפק"מ בזה כיון שקיי"ל כטור ודלא כרשב"א בזה.

ד. צליה אחר בישול

תמה הביאור הלכה בשם הבית מאיר כיצד סתם כאן השו"ע שמותר לתת דבר יבש שהתבשל כנגד המדורה, הרי כיון שהתבשל ועתה הוא בלא מרק, הרי זו צליה אחר בישול, ולעיל הביא השו"ע גם את דעת היראים שאוסר זאת, וכ"פ הרמ"א שם. והמאמר מרדכי דחק להעמיד את המציאות באופן שאין בזה משום צליה אחר בישול, כגון שנתן לתוך קדירה שכנגד המדורה, או שלא דוקא נתבשל אלא נצלה וכד' ק"ל.

האגלי טל לעומ"ז כתב מכאן להלכה, שכיון שאיננו מתכוון אלא לחממו ואין לו עניין להופכו ממבושל לצלוי, אין בזה חיוב מלאכה בשבת, וכמ"ש רש"י (גיטין יט.). לגבי כתב ע"ג כתב, שאיננו חייב משום כותב, כיון שקודם לכן היה כתוב טוב יותר, ואף שעתה ניכר הכתב השני ולא הראשון, והכא נמי כיון שאין לו עניין בצליה, אין תוספת השבח שבצליה אחר הבישול חשובה להתחייב עליה אף שמבטלת את הבישול הראשון^{קל"ה}, ולפי"ז השו"ע חולק על הרא"מ עצמו שכתב בהדיא שגם בזה יש ליזהר, והביאוהו המג"א והמ"ב לעיל בסעיף ה.

^{קל"ד} אוקימתא נוספת כתב שם המאמר מרדכי, שמדובר שנותנו בקדירה ריקנית, וזה חידוש לדינא לדבריו שצ"ל קידר איננו נחשב לצלי אחר בישול אלא לבישול, וקצת משמע לא כן בסוגיה בפסחים, וצ"ע, ונפק"מ אם מותר לתת מאכל שנתבשל ע"ג הפלטה ללא נוזלים (שהרי עם נוזלים בעין אסור לתת משום איסור בישול בלח).

^{קל"ה} האג"ש תלה את דעת הרא"מ שחולק ע"ז בדברי התוס' שם שהטעם שחייב משום מוחק לחד לישנא בסיקרא ע"ג דיו, ואינו מקלקל, הוא משום שעתידי לכתוב ע"ג הסקרא וע"י הסקרא יהא הכתב שיכתוב על גביו ניכר יותר, ולכן לעניין כותב יש לומר שהוא מקלקל בכתב השני כיון שלא יחזור לכתוב עליו, משא"כ הכא, ולא זכיתי להבין דבריו, דלכא"ה הסברה שנחלקו בה התוס' על רש"י שם היא בהגדרת מקלקל, דרש"י שם כתב שאינו מקלקל משום שאין זה קלקול כ"כ, והתוס' ס"ל דלא סגי בהכי אלא דוקא צריך להגדיר שהוא תימן ולא רק מדוע אין קלקול, ומי שאינו מתקן במעשה המלאכה אף אם איננו מקלקל סוברים התוס' שפטור משום מקלקל, ולפי"ז הכא נמי יפטר משום מקלקל לשיטת התוס'.

אלא שבלא"ה אין דברי האג"ש מסוגיה דגטין מופרחים, דשם יוצר יצירה שכבר קיימת, דכמו שהכתב התחתון הוא כתב, כך הכתב העליון הוא כתב, וא"כ אכן אין בזה כל יצירה חדשה, ומה שכתב הוא אדום ולא שחור י"ל שאין זה נחשב למהות חדשה של יצירה. משא"כ הכא שיוצר יצירה של צליה שלא היתה קודם לכן במקום הבישול שהיה, והיא סוג אחר של יצירה וחייב עליה משום מבשל, ומה"ט י"ל שגם לא יחשב מקלקל לשיטת התוס', וצ"ע. לדינא כאמור משמע שהמ"ב אינו סובר כתירוץ של האג"ש.

סימן שיח – הלכות בישול – סעיף טז – המסת שומן קרוש

סעיף טז – המסת שומן קרוש

א. ביאור שיטות הראשונים

בגמ' (נא):

"אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה".

בטעם איסור זה נחלקו רבותינו הראשונים:

רש"י פירש "משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו", וכתבו בדעתו הרשב"א והר"ן שכיון שהאיסור הוא מחמת שדומה למלאכה, שייך לאסור דוקא כשמוליד בידיים, ולא כאשר נותן אינפנד"א עם שומן כנגד המדורה ונימוח מאליו, שאז אין זה דומה לעשיית מלאכה.

הגר"א בביאורו (וכן משמע ברא"ש ובתרומה) חולק על פירוש זה בדעת רש"י, וסובר שלטעמו של רש"י שהאיסור משום מוליד אסור לתת כנגד המדורה דבר שיש בו שומן קרוש שעתיד לימוח ע"י החום. בטעם נראה שסוברים שאין נתינה כנגד האש נחשבת כדבר שממילא אלא כמו במלאכת מבשל שאף שהאש פועלת מתייחס מעשה הבישול לאדם המבשל, כך מעשה הולדת הנוזל מתייחס אליו ע"י האש, ואכמ"ל. ויתכן שלשיטתם דוקא באש אסור אבל בדבר שנימוח ללא פעולה חיובית כלשהי, וכגון הוצאת נוזל קפוא מהמקפיא מותר לפי זה לכתחילה^{קל}.

הרמב"ן הרשב"א והר"ן כתבו שהטעם משום שמא יבא לסחוט פירות העומדין למשקין כשם שעתה יוצר בידיים משקה ממוצק. ולפי טעם זה כתבו ששייך לגזור כן דוקא אם עושה בידיים ולא אם מניח כנגד המדורה.

בעל ספר התרומה אסר מכח דין זה של מרסקין את השלג לתת אינפנד"א כנגד המדורה, אפי' במקום שאין היס"ב^{קל}. הרשב"א והר"ן (וכ"מ בב"י) הבינו בשיטתו שטעם האיסור הוא משום שיוצר מוקצה של 'נולד'. והגר"א לעומתו פירש שטעמו כשיטת רש"י שמוליד בשבת ודומה הדבר למלאכה. נפק"מ מפירושים אלו בדעתו היא לעניין הדין בדיעבד, כי לפי פירוש הר"ן והב"י בדעת התרומה יהיה אסור השומן בדיעבד כיון שהוא מוקצה, וכ"כ המג"א. ואילו לביאור הגר"א רק נעשה בו איסור דרבנן, ואם נעשה בשוגג מותר בדיעבד, כמ"ש הגר"א בריש הסימן.

אמנם אין זה הכרח, משום שגם לשיטת הגר"א י"ל שיש בשומן גם איסור מוקצה, שהרי נקרא שהולידו בשבת, וא"כ יש בו איסור נולד, אך ס"ל שאין איסור ליצר מוקצה בשבת, שהרי לא מצינו איסור זה בשום מקום מלבד סוגיה זו^{קל}, אך נראה לבאר כן, משום שכתב המ"ב בשם האחרונים (תצה, סעיף ד) שלחלכה אין איסור נולד בשבת, וע"י מה שנכתוב בזה בס"ד בסימן ש"ח סעיף ו-ז.

^{קל} עיי' בדברי התרומה (סי' רלח) שדייק מדברי רש"י לגבי ברד, שגם דבר שהיה נוזל וקפא יש איסור נולד בלחזור ולהמיסו.

^{קל} מפירוש בלשונם שמדובר על "מי החורף", שאז גם כאשר אינו רוצה לחמם צריך עכ"פ להפיג הציעה.

^{קל} אין כאן ביטול כלי מהיכעו כיון שעיקר הכלי עשוי להחזיק את עיקר האוכל המוצק, ולכן נראה שאינו אפי' בסיס לדבר האסור והמותר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עכ"פ כתב הרמ"א שיש להקל במקום צורך, ולכן כתב גם המג"א שאין לאסור השומן בדיעבד, כמו שיתבאר.

כשאינו בעין/מועט

כתב הב"י שבמקום שאין השומן בעין, כגון קדירה שיש בה הרבה נוזלים מלבד השומן וכשימס יתערב בשאר הנוזלים מותר לתת אותה כנגד המדורה באופן שאין בו איסור בישול (כגון שאין היס"ב, מג"א), גם לשיטת התרומה, כי כיון שאינו בעין אין זה נולד, וכמו שהתירה הברייתא בסיפא לתת ברד לתוך הכוס מטעם זה. אמנם כתב פירוש אחד בדעת הר"ן שאינו דומה כיון שהשומן צף על פני המים וחשיב בעין.

בדומה לזה כתב הב"י, שאם אין שומן בעין כעת, אלא שע"י החימום יצא מהבשר שומן, אין בדבר איסור אף לשיטת התרומה, כיון שהוא מועט ואינו חשוב בפני עצמו, והוכיח כן מלשונו, וכ"פ המג"א והמ"ב.

ב. פסיקת חזלחז

הסמ"ג, הסמ"ק, ורבינו ירוחם כתבו שהעיקר כשיטת הרמב"ן וסיעתו ומותר להמיס שומן כאשר אינו עושה מעשה בידיים, וכן פסק הב"י כיון שהוא דין דרבנן, וכן כתב בשו"ע. הרא"ש והטור פסקו כדעת התרומה לאסור, וכתב הרמ"א שנהגו להחמיר כשיטתם, ואפי' בקדירה שיש בה נוזלים אחרים, אך במקום הצורך יש להקל כסברת הרמב"ן וסיעתו.

על פי זה כתב המג"א, שבדיעבד מותר התבשיל כמו שהתיר הרמ"א במקום צורך. עוד כתב, שמותר לתת תבשיל זה קודם ההיסק, כיון שלעניין בישול אין בזה איסור דאורייתא, בדין דרבנן זה שהרבה ראשונים סוברים שמותר לכתחילה מותר, אך כתב שאין לעשות כן בפני ע"פ הארץ, וכ"פ המ"ב. וצ"ב מי נחשב לע"פ הארץ לעניין זה, דהגר"א בריש הסימן כתב ע"פ התוס' בביצה (ו). שאיננו נחשבים כעמי הארצות לעניין מקומות שחששו חכמים שיבואו להקל יותר, וא"כ ה"ה הכא שבסתמא איננו נחשבים עמי הארצות קלט. ונראה שכוונת המג"א למי שמכירים בו שהוא עם הארץ ועלול לבא להקל בנתינה קודם ההיסק אף בדברים שיש בהם משום איסור בישול. ע"י גוי כתב המג"א שמותר לתת קודם ההיסק גם בפני ע"פ הארץ.

^{קלט} אמנם גב"י שם הביא את שיטת הסמ"ג שחולק על זה. אמנם משאך הראשונים שעומדים בשיטת ר"י הפוסק כר"מ בריש הסימן ולא חששו לכתוב בפסקיהם להקל, ולא סייגו דבריהם שלא להורות כן ברבים, מוכח כגר"א הנ"ל.

סעיף יח – דין מגיס

בגמ' (יח):

"אפילו תימא בית הלל, גזירה שמא יחתה בגחלים... אונין של פשתן נמי ליגזור! - התם, כיון דקשי להו זיקא - לא מגלו ליה. - צמר ליורה לגזור! - אמר שמואל: ביורה עקורה. - וניחוש שמא מגיס בה! - בעקורה וטוחה".

מבואר אם כן בגמ', שישנו איסור של מגיס בקדירה, וכמבואר בביצה (לד.), שהמגיס חייב משום מבשל. כמו"כ מבואר בגמ' שחוששים שמא יגיס ביורה של צבע אע"פ שאינה על האש כעת, כיון שאיננה טוחה, ויכול להגיס בה. דין זה לא מצינו לעניין שהית מאכל שאין בו חשש חיתוי, שם אין תנאי שתהיה הקדירה טוחה, ולכ"ע אין חוששים בה שמא יגיס^{קמ}. אעפ"כ נחלקו הראשונים האם חוששים שמא יגיס כאשר מכניס כף לקדירה.

א. שיטות הראשונים

כתב הב"י בשם הר"ן שאסור להכניס כף לתוך הקדירה שלא התבשלה כמב"ד "דנמצא מגיס ואיכא משום מבשל", ומשמע פשטות הלשון שעצם הזזת התבשיל שבהכנסת הכף יש בה איסור דאורייתא של מגיס. והביא שהה"מ הביא את דעת הרמב"ן והרשב"א שרק בהגסה ראשונה ישנו איסור דאורייתא של מגיס, ולפי דבריהם לא שייך לאסור להוציא מהקדירה אף אם אינה מבושלת שהרי גם אם יגיס ממש אין בזה איסור דאורייתא לשיטתם, כיון שנעשתה ההגסה הראשונה, שרק היא נחשבת לצורך הבישול. הטעם לדבריהם לכך שבירה של צבע יש איסור גם אחר הגסה ראשונה הוא בגלל שכן היא דרך הצובעין, ופירש המ"ב שהיינו משום צובע^{קמא}.

מסתימת לשון הרמב"ם (ט, ד) משמע שכל מגיס בקדירה שאינה מבושלת חייב, וכ"כ הה"מ בדעתו, ולכן כתב הרמב"ם (ג, יא):

"אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת".

^{קס} הרמ"ך הקשה על הרמב"ם שלמד שחוששים גם בתבשיל שמא יגיס, כמבואר להלן, מדוע מותר להשהות קידרא חייטא ותירין שגם לעניין ההגסה שייכת הסברה שמסיה דעתו מהתבשיל החי. על פי זה יש מקום עיון, מדוע מותר להשהות ע"ג כירה גו"ק תבשיל שלא התבשל כמב"ד, כמו שפסק השו"ע לעיל בס"י רנ"ג, שהרי שם איננו מסיח דעתו ממנו מצד התבשיל, ויש לחוש שמא יגיס, ודוחק לומר שיהיכר בכך שגרף וקטם מועיל גם להגסה, דנראה פשוט שזהו רק היכר לעניין שלא יקפיד על רמת החום כ"כ שיבא להתות, אבל אין כל היכר ביחס לתבשיל עצמו, ויש לחוש שמא יגיס, וצ"ע.

^{קמא} אמנם אין זה הכרח, משום שגם אם הטעם משום מבשל כמשמע מפירוש רש"י בפשטות (ולא כמהרש"ל), י"ל שחייב משום מבשל רק כאשר היא יצירה משמעותית, ודרך הצובעין מהוה סימן מהי יצירה משמעותית.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אמנם מלשוננו משמע שזהו רק איסור דרבנן, שכי' שהוא כמבשל, ולא מבשל ממש^{קמב}, וכן ממה שנקט הרמב"ם לשון 'איסור' ולא חייב, וכלל הרמב"ם בפרק א' שכל מקום כתב 'איסור' לעשות כך וכך' זהו איסור דרבנן. בטעמו כתב הה"מ שמהכניס מגריפה להוציא דבר איננו מגיס ממש, אלא שחוששים שמא יגיס, ומקור האיסור הוא מדברי הגמ' הנ"ל שבמקום שיש לחוש שמא יגיס יש איסור דרבנן, ומטעם זה איסור להכניס את הכף במקום שאם יגיס יהיה בדבר איסור תורה^{קמג}. אמנם הראב"ד שם השיג על הרמב"ם, וכתב שאין איסור להוציא מהקדירה במגריפה.

וכתב הה"מ שלכ"ע במקום שאין בו איסור בישול, אין גם איסור בהגסה בו. ולכן, כשנתבשל כ"צ אף לשיטת הרמב"ם אין איסור להכניס מגריפה לקדירה. אמנם לעיל בסימן רג הביא הב"י את דברי הכל בו, שכי' שכאשר הקדירה על האש המגיס בה חייב חטאת, ולא נתברר טעמו (וכ"כ בשעה"צ ס"ק קמח שלא ידע טעמו).

עוד משמע בפשטות מלשון הרמב"ם שדוקא כאשר הקדירה על האש שייך בה איסור הגסה, אבל אין דין מגיס בקדירה שאינה נתונה על האש אפי' אם היא כלי ראשון רותח, וכן פירש בדעתו הלח"מ, ובסברתו כתב שדוקא לגבי צביעה שייך איסור מגיס ביורה עקורה, משום צובע כפירוש התוס', אך משום מבשל לא שייך במגיס בקדירה שאינה על האש. הב"י לעומתו כתב שלשון הרמב"ם בקדירה שעל האש היא לאו דוקא, אלא ה"ה באילפס וקדירה שהעביר מרותחין מהאש, וגם להם קורא הרמב"ם 'על האור'.

ב. פסיקת החלכה

בשו"ע העתיק מרן המחבר את לשון הר"ן ולא את לשון הרמב"ם, ומבואר בלשונו שאף בהכנסת כף לקדירה שלא התבשלה כ"צ יש איסור דאורייתא, אך במ"ב כתב שלהוציא בכף זהו רק איסור דרבנן, כמבואר במ"מ ובכל בו^{קמז}. וגם פסק כמו שכי' בב"י שאיסור זה הוא אפי' כאשר אינה על האש. בקדירה שהתבשלה כ"צ פסק השו"ע כמ"ש הה"מ שאין לחוש לדין מגיס, ומותר להוציא ממנה בכף.

הרמ"א הביא בשם מהר"י וייל שיש לזהר לכתחילה שלא להוציא במגריפה מהקדירה אף אם התבשלה כ"צ, והביא ה"ט"ז שראייתו של המהר"י וייל היא ממה שחששה הגמ' דלמא מגיס בה אף כשקלט העין, ודחה שדוקא בצבע חמור יותר, כמ"ש הראשונים שהזכרנו לעיל, ולכן אין ראייה להחמיר בזה, ולקמן (סימן שכא, יט) סתם השו"ע להקל, ושם לא השיג הרמ"א, ולכן כתב ה"ט"ז שגם הרוצה להחמיר בקדירה שהתבשלה כ"צ יזהר רק בהגסה ממש ולא בהוצאה בכף, וגם בהגסה ממש כתב המ"ב שלא נהגו להחמיר. אמנם משמע מלשוננו של המ"ב שטוב להחמיר לכתחילה אף בהוצאה

^{קמב} אמנם אין זה הכרח גמור, משום שיש מקום שכי' הדמיון משמעה השוואה גמורה, וכאן כיון שאין הוא מבשל ממש אלא חשיב כמבשל רק כיון שעושה דבר מצד חיובו, כתב הרמב"ם כמבשל, אך אינו מסתגר כ"כ.

^{קמג} אמנם בלשון הרמב"ם משמע יותר שהאיסור איננו שמא יגיס, אלא עצם הכנסת המגריפה נחשבת הגסה שכי' "מפני שמגיס", אלא שהגסה זו אין בה איסור תורה, אלא אסורה משום מיחוי כמבשל, ולפי"ז היה אפשר לומר שמדובר אפי' כשנתבשל כ"צ, אך הה"מ מציין לפרש כן כעראה משום שאין ק' מהו מקור דברי הרמב"ם להמציא איסור זה מדרבנן, כאשר בגמ' מציעו רק שמגיס חייב, ושיש גזירה שמא יגיס בה, ולא דין של מיחוי כהגסה.

^{קמד} וצ"ע, דבלשון השו"ע מביא לרא' כמ"ש ולמבואר בג"י משמע שזו מחלוקת בין הרמב"ם לר"ן ופסק לחומרא כר"ן, אך במ"ב משמע שהדין כן באין חולק.

סימן שיח- הלכות בישול – סעיף יח - דין מגיס

בכף כל עוד הקדירה על האש, כיון שכתב הכל בו שיש בזה איסור תורה, אף שכל הראשונים חולקים עליו ולא נתברר טעמו כנ"ל.

סעיף יט – בישול בדבר גוש

כתב הב"י בשם הכלבו שאסור לטוח שמן ושום על הצלי כאשר הוא כנגד המדורה (במקום שהיס"ב), אפי' שהצלי נצלה כבר מבע"י, כיון שהשום והשמן יתבשלו ע"י זה, וכן פסק השו"ע. וכתבו המג"א והט"ז, שאפי' אם כבר איננו כנגד המדורה אלא שעדיין רותח, אסור לתנו כנגד המדורה. אמנם טעמם שונה - המג"א כתב הטעם משום שאפי' בדבר גוש כתבו הפוסקים ביו"ד שמבשל גם בכ"ש, וכל שכן צלי, ואילו הט"ז כתב "דהא עדיין כלי ראשון הוא", ונראה כוונתו כמו שביאר האגלי טל, שאף שבדבר גוש אינו מבשל בכלי שני, לפי מה שהשיג שם על המג"א שרק מבליע ומפליט אבל לא מבשל, בצלי כיון שהתחמם על האש ישירות בלי חציצה של דפנות הכלי נידון הצלי גופיה ככלי ראשון, ואין אומרים שמתקרב כאשר מעבירים אותו לכלי שני, ואפשר שגם המג"א מודה לסברה זו ולכן כתב "וכ"ש צלי", משום שבו יש יותר סברה להחמיר אלא שלדידיה אי"צ לסברה זו כיון שס"ל שכל דבר גוש מבשל בכ"ש. הנפק"מ א"כ בין הט"ז למג"א, היא בדין דבר גוש שנתבשל בקדירה, דל"טז אינו מבשל ולמג"א מבשל.

הקשו האגלי"ט (ס"ק לב) והנשמ"א (כלל כ, ס"ק ג) מדברי המשנה (מעשרות א, ז) 'נותן לחמיטה ולתמחוי', ופירש הר"ש שם שחמיטה היא עוגה שנאפתה באש, וכל עוד היא רותחת אם יטוח אותה בשמן לא חשיב בישול שקובע למעשרות. ולפי מה שנתבאר קשה כיון שנאפתה באש עצמה והיא דבר גוש מדוע אינו נחשב מבשל ואינו קובע למעשרות, ולכן כתב האגלי"ט שצ"ע לדינא. הנשמ"א תירץ שכל מה שדבר גוש מבשל זהו כל עוד לא הניחו בכלי שני, אבל כיון שהניח החמיטה בכלי שני, דפנות הכלי מקררות אותה ושוב אינה מבשלת^{קמ"ה}, כמ"ש הרמ"א ביו"ד (קה, ג).

לדינא, כתב המ"ב שיש להחמיר לכתחילה כדעת הפוסקים שדבר גוש מבשל אפי' בכלי שני, ואפי' במבושל, כמ"ש לעיל בסעיף ט. אמנם אם מונח בכלי שני מותר בדיעבד, משום שיש לסמוך על הפוסקים שבכלי שני גם דבר גוש מתקרב ואינו מבשל.

שומן שנקפה

כתב המ"ב שכל מה שאסר בזה, זהו דוקא בדבר שלא התבשל, אבל אם רוצה לטוח את הצלי בשומן קפוי מותר אפי' כנגד המדורה, כמ"ש לעיל בסעיף טז, שאין בו איסור בישול, וגם משום איסור נולד אין כיון שנבלע בבשר, אבל אסור לרסק בידיים כמ"ש שם.

^{קמ"ה} את הסברה בזה לא הגעתי, דמ"ש מכלי ראשון שמונח ע"ג קרקע קרה, דפשיטא שלא אמרין שכל הכלי מתקרב מחמת קרירות הקרקע וחשיב ככ"ר, וה"ה בדבר גוש שדימה אותו הנשמ"א לשאר תולדות האור מדוע נגיד שהכלי מקרב את כל הדבר הגוש, ואפי' את מה שלא נוגע בו, כמ"ש הנשמ"א שם ליישב הגמ' בחולין, וצ"ע.

שער דיני מוקצה וטלטול

סימן רעט - דיני טלטול הנר בשבת

סעיף א - מיגו דאתקצאי

א. פסיקת החלכה

בגמ' (מד.):

"תנו רבנן: מותר השמן שבנר ושבקערה - אסור, ורבי שמעון מתיר.

משנה. מטלטלין נר חדש אבל לא ישן. רבי שמעון אומר: כל הנרות מטלטלין, חוץ מן הנר הדולק בשבת.

גמרא. תנו רבנן: מטלטלין נר חדש אבל לא ישן, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: כל הנרות מטלטלין, חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת. רבי שמעון אומר: חוץ מן הנר הדולק בשבת. כבתה - מותר לטלטלה, אבל כוס וקערה ועשית לא יזיזם ממקומם".

שלושה טעמים נאמרו בגמ' לכך שהשמן שבנר מוקצה בשעה שהוא דולק. (א) הוקצה לאיסורו כיון שאם יטול ממנו בעודו דולק יכבה הנר (מה. ורש"י שם). (ב) הוקצה למצות כבוד השבת^א, משום שבשעה שהוא דולק אם יטול ממנו יבטל המצוה (שם, ותוס' מב:). (ג) בסיס לדבר האסור - לשלהבת, שמטעם זה אסרו גם בנר ופתילה לטלטלם (מז:).

דעת ר"ש היא שאחר שכבה הנר מותר לטלטל וליהנות ממותר השמן, וכן מותר לטלטל את הנר עצמו, ואין אומרים מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, אך כתבו הראשונים שאף שקיי"ל במוקצה כר"ש בזה לא קיי"ל כוותיה, כמפורש בגמ' (קנז:).

"פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת מיאוס, ומאי ניהו - נר ישן. וחד אמר: במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת איסור ומאי ניהו - נר שהדליקו בה באותה שבת".

ובמחלוקת רב אחא ורבינא קיי"ל כדברי המיקל (פסחים עד:), מבואר, שבמוקצה מחמת איסור קיי"ל כר"ש, שכיון שהוקצה לביה"ש הוקצה לכולי יומא^ב, וכן פסקו כל הפוסקים (הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הטור, השו"ע והגר"א).

^א כתב הריטב"א שטעם זה אינו שייך בשמן המטפף, דאין ביזיון מצוה בטלטולו, כיון שכבר אינו ראוי לנר.
^ב אמנם דקדק הגר"א בלשונו גביאורו וכתב שהמקור לדין מותר השמן הוא מהרי"ף פ"ג מהני"ל, ולא מהגמ' שבה מפורש רק בגר שקיי"ל בזה כר"ש. משמע שמסגרה היה מקום לחלק בין נר שהדליקו בו בשבת לבין מותר השמן ולומר שבזה קיי"ל כר"ש, אך לכא' קשה דכ"ש הוא, דהרי נר כל הקצאתו משום שהיו בסיס לדבר האסור, ולא שייכים בו שני הטעמים האחרים שהוזכרו, ואפ"ה קיי"ל שיש בו מיגו דאתקצאי, וכ"ש במותר השמן, ומדוע הוצרך לדברי הרי"ף.

בגמ' (מה.):

"ורב כרבי יהודה סבירא ליה? והא בעו מיניה דרב: מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא? ואמר להו: שפיר דמי. - שעת הדחק שאני. דהא אמרו ליה רב כהנא ורב אשי לרב: הכי הלכתא? - אמר להו: כדי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק".

מבואר שבשעת הדחק מותר לסמוך על ר"ש ולטלטל את הנר אחר שכבה. ע"פ גמ' זו כתב המג"א בשם שלטי הגיבורים, "אם יש אימת גויים עליו מותר לטלטלו אחר שכבה", אך הביא על זה שרש"י שם פירש ששעת הדחק היינו סכנה, ומשמע ששלא בשעת הסכנה אסור. אמנם ברור שאין כוונת רש"י לסכנת נפשות דוקא, דא"כ אין צריך לסמוך על ר"ש דפיקוח נפש דוחה אפי' איסור תורה וכ"ש טלטול דרבנן, אלא כוונתו לסכנת הפסד ממון או צער הגוף, וכן פירשו הריטב"א שם, וכן הביא המ"ב בשם הפמ"ג.

התוספת שבת חולק על המג"א, וכתב לבאר בלשון רש"י שגם שעת הדחק שאינה סכנה מותרת³, והביאו המ"ב. אמנם לא הבנתי כ"כ במה המחלוקת, כי אם במקום חשש הפסד או צער הגוף מודה המג"א כנ"ל, איזו אימה אחרת יש לו מהגוי שתחשב לדחק, וכנראה הכוונה לאיבה בעלמא, וצ"ב⁴.

ג. הדין ביו"ט

כתב המג"א שביו"ט אין איסור לטלטל את הנר ואת השומן או השעוה שבו כיון שמותר להדליקם ביו"ט, ואינם מוקצים מחמת איסור, משום שגם איסור כיבוי אין בהם לפסק הרמ"א (תקיד, ג) שדוקא בשמן יש איסור כיבוי כיון שבמה שנוטלו מכהה אור הנר. אך אסור להשתמש בהם לתשמיש שאינו הדלקה ביו"ט אם יש בו ביטול היכולת להדליק בהם, כגון לאכול מהשומן שבנר וכד', כיון שמוקצה למצוה כמו שהתבאר.

אמנם ציין המ"ב לדבריו בסימן תקיד, שם ביאר שכמה אחרונים חולקים על פסק הרמ"א ומשמע שיש לחוש לדבריהם⁵, ולפי"ז גם שעוה ושומן הם מוקצים מחמת איסור, ואסור לטלטלם.

³ ממה שרש"י פירש כן רק במעשה דרב כהנא ורב אשי ולא בריש דברי הגמ' ששעת הדחק שאני, למד שביאך בלשון הגמ' שהגמ' מרחיבה את הדין שנאמר לרב כהנא ורב אשי במקום סכנה, גם למקום שאינו סכנה ממש אלא אימת הגוי, עיי"ש.

⁴ על התנ"ש עצמו אין זו קושייה מדוע הוצרך לחלוק על המג"א, דהוא פירש במג"א כפשוטו שסכנה היינו סכנה ממש, אלא שהוא חשש רחוק לסכנה שלא היה צריך לחוש לו לולי שיש לסמוך על רש"י, עיי"ש, ולכן הוצרך לחלוק ולהתיר גם במקום שאין צד של סכנת נפשות, אך על המ"ב קשה מדוע הביא זאת כמחלוקת כיון שהביא את הפמ"ג שהכונה לצער הגוף או איבוד ממון, ולא לסכנה ממש.

⁵ כי כתב המהרש"ל שיש לחוש לסגרת הרא"ש (ביצה פ"ג סי' יז) שיש איסור כיבוי בכל מה שעומד לדלוק, ולאן יחידא הוא, שכן סוברים גם רש"י שבת כ"ט, הריטב"א בסוף כירה ועוד.

סימן רעט – דיני טלטול הנר בשבת – סעיף ב - לצורך גו"מ, ולהסירו מחמת מיאוס

סעיף ב - לצורך גו"מ, ולהסירו מחמת מיאוס

א. לצורך גו"מ

הביא הב"י בשם המרדכי והאגור (בשם הרי"ד), שיותר לטלטל נר שכבה בשבת לצורך גו"מ. כמו שהתירה הגמ' בדף קכג: טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו. אך הביא הב"י שרוב הראשונים חולקים על זה וכמפורש בתוס' (לו. ד"ה הא ר"ש, הביאו הגר"א) שגם היתר ר"ש לטלטל מוקצה מחמת איסור זהו דוקא לצורך גו"מ, אבל מחמה לצל אסור, כיון שמוכח שהמשניות בפרק כל הכלים שהתירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ הם גם לר"ש, עיי"ש, וא"כ מוכח שמה שקיי"ל במוקצה מחמת איסור כר"י היינו לאסור גם טלטול לצורך גו"מ, וכן כתב הרשב"א שם, וכן הביא הב"י בשם הרמב"ם, הגהות אשר"י, רבינו ירוחם והרא"ש.

בטעם הדבר כתב הב"י שאינו דומה לכלי שמלאכתו לאיסור שגם בביה"ש היה ניתן להשתמש בו למלאכת היתר, אבל בנר שהיה בסיס לדבר האסור, לא ניתן היה להשתמש בו כלל למלאכת היתר בביה"ש ומיגו דאתקצאי בביה"ש אתקצאי לכולי יומא'.

הקשה הט"ז לדעת בעל התרומות (והתוס') שאם דעתו ליטול את המוקצה מהבסיס בשבת, חשיב כשוכח ואינו נעשה בסיס לדבר האסור, מדוע כאן נעשה בסיס לדבר האסור כיון שדעתו שיכבה הנר בשבת, ואז לא יהיה בסיס לאיסור, ומטעם זה כתב הט"ז שאם מקפיד שיהיה הנר על השלחן רק בלילה, אין הנר בסיס לדבר האסור, כיון שמקפיד שלא יהיה בסיס לשלהבת כל השבת כדי שיוכל לטלטל¹, ויותר לטלטלו לצורך גו"מ, וכתב לפי"ז שי"ל שכ"ע מודים לסברה זו והראשונים שכתבו שאסור הוא כשאינו מקפיד לסלק הנר.

אך סברת הט"ז צ"ע, דאת קושייתו כבר הקשה הרשב"א (נא). על גוף דברי התוס', דמבואר בגמ' שבנר יושב ומצפה שיכבה ואין בו שמן כדי לדלוק כל השבת (ומטעם זה חולק עליהם הרשב"א), ובתירוצו אין די לכא' ליישב שהרי גם אם אינו מקפיד ודאי שדעתו שבשבת השלהבת תכבה ותסתלק מהנר כיון שלא נתן בו די שמן לדלוק אח"כ². אלא ע"כ ליישב ע"פ דברי התוס' (מג). לגבי קן של תרנגולים, שאם דעתו ששעה אחת יהיה עליו והקצהו לכך בביה"ש, אסור לטלטלו גם לשיטתם, וכל מה שהתירו הוא בדבר שגם בביה"ש עומד לטלטלו לשימוש, וכמו כיסוי חבית וקדירה, שבכל שעה שירצה להוציא את תכולתה עומד לטלטלו ולא הקצהו, וכן הביא הביה"ל שהקשה עליו הפמ"ג, שגר מקצה בביה"ש, כיון שזו עיקר מצוותושיהא דלוק לכבוד השבת³. גם בשם התו"ש כתב לחלוק על הט"ז, והכריע דלא כוותיה.

¹ ודמי למה כתבו התוס' והרשב"א שם שגם לר"י כלי שעיקר מלאכתו לאיסור מותר בטלטול לצורך גו"מ, ואסור דוקא בכלי שאינו מיועד למלאכת היתר כי אם מעט. וגם כאן הרי גביה"ש לא היה ניתן לעשות עמו מלאכת היתר כלל.

² כן ביארו הלבושי שרד ואצתי צ"ע, כמו שהקשה שם בעצמו וכמו שיבואר.

³ לדברי הט"ז יש לדחוק שגם גבי קדירה, מיטה וחבית השעם משום שמקפיד שלא יהו בסיס כדי שיוכל לטלטל בהמשך השבת, ולא די במה שדעתו לסלקם. אך סתימת לשון התוס' לא משמע כן, וגם הסברה שביאר הלבושי שרד בדעתו אינה ברורה כ"כ, ובט"ז כתב רק שיש להעמיד האיסור באופן שלא ודאי שיטלטל הנר, אך קשה כג"ל, וצ"ע.

⁴ ונראה שכתב כן לרווחא דמילתא דבלא"ה גילה בדעתו שבשעה זו רוצה שיהא דלוק ואינו יכול לסלקו מעליו.

כתב המרדכי (ביצה סי' תרמב) :

"נר שהדליקו בה בשבת אסור לטלטלו ויש מתירין משום דהוי כגרף של רעי ואין זה נכון כי כל השוטים יאמרו דאנינו דעתייהו ואינו מותר אלא למי שהוא אסטניס והמחמיר [יחמיר והמיקל (הגהת הב"ח והגר"א)] לא הפסיד".

דהיינו, על אף שנתבאר שקיי"ל כר"י שנר שהדליקו בו בשבת אסור לטלטלו, יש מתירים לטלטלו מדין גרף של רעי, שהתירו חכמים לטלטלו מחמת מיאוסו (עי' מז., קכד.), וכך נר של חרס הרי הוא מאוס כמבואר בגמ' שמחמת כן אוסרו ר"י בטלטול, ולכן מותר לטלטלו ע"מ להוציאו מלפניו שלא יהא מאוס לו. כדברי המתירים הכריע הב"ח והגר"א, עיי"ש. אך הב"י (סי' שי) כתב על זה :

"ואני תמה על המתירים וגם על מה שכתב ואין זה נכון יש לתמוה שלא דחה דבריהם אלא במילי דחומרא בעלמא".

דהיינו, סובר הב"י שמעצם מה שאסרה הגמ' להלכה טלטול נר על אף שהוא מאוס ולא חילקה בין אם נמצא לפניו על השלחן וצריך להוציאו או לאו, משמע שאין זה מיאוס גדול דיו כדי להתיר לטלטלו, ולא דמי לקערות שהתירה הגמ' (קכד.) לטלטלם לכ"ע כגרף של רעי, משום שכאשר נשארות שאריות מזון בקערות על השלחן, הדבר מאוס ביותר, ונר אינו מאוס כ"כ, וכן כתב הט"ז^א.

הרמ"א בשו"ע פסק כדעת המרדכי, שיש מקום להקל בטלטול נר מדין גרף של רעי רק למי שהוא אסטניס, וגם בזה יש מקום להחמיר. וכתב ע"ז הגר"א שאינו נאמן לומר איסטניס אני, כמבואר בלשון המרדכי^ב, והביא דברי ר"י (שהובאו ברא"ש סוף פ"ב דברכות) שאסטניס נחשב מי שמסוכן מחמת כן, וביארו הגר"א בשם הרמב"ן (יו"ד שפא, סעיף ג) שאין הכונה למסוכן ממש, אלא למי שיצטער הרבה ויבא לידי מיחוש וכן פסק השו"ע שם.

^א המ"ב הביא את דברי הב"ח והגר"א, אך הביא ע"ז שמדריך החיים משמע שיש להחמיר כדברי הרמ"א, ולא הכריע למעשה. ונלע"ד שכיון שכך היא גם דעת הב"י, חט"ז והגר"א, ראוי להחמיר.

^ב עי' מש"כ בזה להלן בסימן שח, סעיף כו, שנראה לבאר שהכוונה היא משום שער אינו מאוס לרוב בני האדם בהמצאו לפניו אלא דוקא במגעו, ולכן מקצים לטלטלו ואסור לר"י, אך אין זו סיבה להוציאו מחמת כבוד הבריות, ובמי שאינו אסטניס חיישינן שמוציאו לצורך מקומו וכד' ומאוסותו היא רק תירוץ. אך באופן שהדבר מאוס לאדם בהמצאו לפניו ולכן רוצה להוציאו מותר לתתילה לכ"ע כמו שדייקנו מרש"י שם, עיי"ש.

^ג וכ"כ הריטב"א (מד.).

"ובתוספות אומרים כי הרב ר' יעקב מקיעון היה מתיר לטלטל הפמוט שכבה משום דאנינא דעתיה והוה ליה כגרף של רעי, אבל לשאר בני אדם לא היה מתיר שאין כל אדם נאמן לומר אנינא דעתאי אלא בתלמיד ירא שמים".

סימן רעט – דיני טלטול הנר בשבת – סעיף ג – טלטול ע"י דבר המותר

סעיף ג – טלטול ע"י דבר המותר

הביאו הראשונים (רבינו ירוחם, ריב"ש) מנהג שנהגו חלק מהנשים לשים בנר פירורי פת, ע"מ שיהיה הנר בסיס לדבר האסור והמותר ויהא מותר לטלטלו. וכתבו הראשונים שאם שמות פירורים אלו בשבת ודאי שמנהגם דלא כהלכתא, דכבר נפסק בגמ' (שבת קמב):

"רב אשי אמר: אפילו שכח נמי [לא], ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד".

מבואר אם כן שלהלכה אין היתר טלטול ע"י דבר המותר, אלא במת משום כבוד הבריות, וא"כ לא שייך מטעם זה להתיר טלטול נר.

אם נותנים את הפירורים מבע"י בנר, טעם ההיתר הוא משום שנעשה הנר בסיס לדבר האסור והמותר שמוותר לטלטלו כמבואר בשבת מז. ד"מטלטלין כנונא אגב קיטמא ואע"ג דאיכא עליה שברי עצים", וכ"כ הב"י בשם הכלבו בשם קצת חכמי צרפת.

וכתב הגר"א שסברה זו היא דלא כפירוש רש"י והתוס', שפירשו שם (ד"ה בגלילא) שדין בסיס לדבר האסור והמותר הוא דוקא כאשר הדבר האסור פחות חשוב מהדבר המותר ובטל אליו, אבל אם הנר נעשה בסיס גם לדבר האסור, שאינו בטל מחמת חשיבותו לא מועיל מה שהוא בסיס גם להיתר". סברה זו כתב גם הב"י בשם הריב"ש, וכתב הריב"ש מחמת סברה זו שצריך שיהא הכיכר חשוב יותר מהשמן, וגם אז אין זה ברור להקל, כיון שהשמן לעולם חשוב לו יותר, כיון שצריך לו בשעה שדולק, והמג"א פירש כוונתו שהשלהבת תמיד חשובה יותר, ועי' בהערה".

הכלבו הביא ראייה לאסור מהגמ' בדף מה. שאסור להניח נר ע"ג דקל ביו"ט כיון שמוותר לטלטלו ויבא להשתמש במחובר, ובשבת מותר כיון שאסור לטלטלו, א"כ משמע שבכל אופן אסור לטלטלו, והקשה הב"י שאינה ראייה שאפשר שמוותר לטלטלו דוקא באופן שלא נתן בו דבר המותר. אעפ"כ הגר"א כתב שזו ראייה לפירוש רש"י ותוס' הנ"ל שלא שייך בזה היתר של בסיס לדבר המותר והאסור, וכנראה סובר שאם היתה דרך של היתר לטלטל נר בשבת לא היו מחלקים חכמים בין יו"ט לשבת והיו אוסרים בכל גווני להניחו על המחובר.

י' וכן פירש רש"י בדף קמב, "דעיקר נעשית בסיס לפירות".

י" המ"א הקשה מדוע מתייחס הריב"ש לשמן כדבר האסור, הרי הדבר האסור אינו השמן אלא השלהבת, דכל אסור השמן הוא מחמת השלהבת, שהוא בסיס לה, ולכן דחק לפירשו דהשלהבת חשובה יותר והביא המ"ב. ולענ"ד נראה היה בפשטות שכיון שהשמן נעשה בסיס לשלהבת בודא, שהרי אין השמן בסיס ללחם, ואף אם במקרה מונחים הפירורים בשמן הרי אינו משמשם אלא הנר שהוא כלי הקיבול, וכבר פסקו המג"א והמ"ב לעיל בסימן רנט כדעת הראשונים שגדר בסיס הוא דוקא כאשר משמש את הדבר האסור, עיי"ש, וכן להלן שט, דכתבו שאם חפץ מונח באקראי על חפץ אחר בתצוה אין בו דין בסיס, ופשוט שה"ה לחומרא שאם אינו משמש את ההיתר המונח עליו אינו נחשב בסיס להיתר, אלא רק לשלהבת, וא"כ כיון שהשמן הוקצה מדין בסיס, צריך שהנר לא יהיה ספל לשמן שהוא מוקצה ודאי אלא ללחם, ולכן הצריך הריב"ש שיהא הלחם חשוב מהשמן ולא רק מהשלהבת. כנלע"ד, אך מכך שמיאנו בזה המג"א והמ"ב משמע שסוברים שאין דין בסיס לבסיס, וצ"ב מדוע.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אמנם כתב הריב"ש (הביאו ב"י), שיש להתיר טלטול הנר כאשר נתנו בו דבר המותר, משום דחשיב כאילו התנה ותנאי מועיל לשיטתו כמבואר בסעיף הבא. עכ"פ פסק השו"ע שאין לסמוך על היתר זה, וכ"כ הגר"א והמ"ב כמו שנתבאר^{טו}.

^{טו} והעיר בשערי צדק, דמשמע בביאור הגר"א שאין מקום לסברת הריב"ש דהוי כאילו התנה, שהרי הביא את המקור מדין בסיס לדבר האסור והמותר, כמו שהזכרנו.

סימן רעט – דיני טלטול הנר בשבת – סעיף ד – טלטול ע"י תנאי סעיף ז – טלטול ע"י תנאי

הקשו התוס' (מד.) מדוע אוסר ר"י לטלטל נר בשבת אחר שיכבה, ולא מועיל בו תנאי כמו שמועיל לגבי סוכה רעועה שאינה של מצוה (ביצה ל. לגירסתם) שאף שמוקצה מחמת איסור סתירה מועיל בה תנאי^ט. ותיצרו ע"ז הראשונים ד' תירוצים: (א) תוס' – שאני הכא שכל צרכו בנר הוא שידלק בביה"ש, ומדליקו סמוך לשבת וחשיב דחיה בידים לצורך שבת ולא מועיל בזה תנאי. (ב) תירוצ' נוסף כתבו הת"י ותהרא"ש בשם הר"ש משאנץ, שלא מועיל תנאי בבסיס לדבר האסור, כיון שאין איסורו מחמת עצמו, אלא מחמת שטפל למה שעליו, וכיון שעל השלהבת לא שייך להתנות, שהרי עומדת באיסורה עד שתכבה, גם על הנר שנעשה בסיס לה לא ניתן להתנות אף לאחר שיכבה. (ג) הרמב"ן בריש דבריו תירץ שלא מועיל תנאי לשמן כיון שסבור שיכלה, ואינו דומה לסוכה שיוכל להשתמש בה כשתיפול^י, וכיון שעדיין השמן והפתילה בנר ונעשה בסיס להם לא שייך להתנות על הנר. (ד) הריטב"א כתב שרק לעניין מוקצה למצוה שייך שיועיל תנאי להפקיע קדושתו, אבל במוקצה שאינו מחמת מצוה לא שייך תנאי, וגבי סוכה פירש (וכנראה גרס כן, כר"ף) שמירי בסוכה של מצוה, ולעניין נפילתה במועד שאין בו איסור אהל.

אך הביא הרמב"ן ירושלמי:

"תני אם התנה עליו מותר מה אן קיימין אי כר"מ אפי' התנה יהא אסור ואי כר"ש אפי' לא התנה יהא מותר אלא כר' יהודה נר מאוס הוה מן דתניא אם התנה עליו יהא מותר ר"ש דתני אבל כוס וקערה ועשית אף על פי שכבו אסור ליגע בהן ר' טבי בשם ר' חסדא אפי' ר"ש דאמר תמן מותר מודה הוא הכא שהוא אסור וכו'".

אם כן בירושלמי מפורש שמועיל תנאי לר"ש להתיר כוס, קערה ועשית בטלטול אם יכבו, ולמד מזה הרמב"ן שה"ה לדין שקיי"ל כר"י במוקצה מחמת איסור ולא במוקצה מחמת מיאוס שמותר לטלטל ע"י תנאי. והקשה הריב"ש (בב"י הביאו בקצרה) שאין זו ראייה, דלר"ש אין דין מיגו דאיתקצאי כלל, וכל הקצאת כוס, קערה ועשית היא כיון שאדם מקצה דעתו מהם לכל השבת, כי איננו סבור שיכבו, ולזה מועיל תנאי מפורש לומר שדעתו עליהם. אבל לר"י, שקיי"ל כוותיה במוקצה מחמת איסור, הקצאת נר שכבה היא משום שהוקצה לביה"ש וס"ל שמיגו דאיתקצאי וכו', ומהיכ"ת

^ט הקשה הפנ"י מדוע פשוט היה להם כ"כ שאין לא מועיל תנאי, וכתב שמשמע להו שאם היה מועיל תנאי היה כל נר כאלו התנה שאין בדעתו לאגד השמן. אך מהרמב"ן מביא שסברת הקושייה היתה "שלא הזכירו במוקצה דערות תנאי בכל השמועות הללו", ואף שהפנ"י כתב שזה דוחק דיש עוד ברייתות של מוקצה שודאי מועיל בו תנאי, כגון דלא דחיה בידים ולא הזכיר. כנראה הקנה משום שנוכרו בסוגיה כמה מעשים בידי נרות, והיה פשוט לגמ' שמי שמטלטל נר זהו כר"ש, ודלא כר"י, וע"ז הקשו התוס' מדוע. וביחוד קשה מהגמ' בך מו. שהקפידו ר' שמלאי ור' יוסי בר חנינא על שטלטלו אמוראים נר במקומם, וכן ריב"ל לא טלטל משום כבודו של ר' יוחנן, ומנא ידיע שלא התנו על הנר מע"ש, ומדוע לא התנה ריב"ל מע"ש כדי שיוכל לטלטל, ואף אם שכה להתנות, לכא' אין חסרון כבוד במה שמטלטל כיון שמי יודע אם התנה. ולשיטת הרמב"ן יש לדחוק שהיה נר שאינו שלהם ולא יכלו להתנות עליו, וידוע היה שהבעלים לא התנה, או שכיון שהיו אנשים חשויים לא היה להם להקל אפי' עם תנאי שמא ילמדו מהם להקל אף ללא תנאי.

"אמנם הרמב"ן נצרך גם לבאר מדוע לא ניתן להתנות על השמן (כיון שסבור שיכלה), ורק ע"ג סברה זו כתב דלא ניתן להתנות על הנר כיון שנעשה בסיס לשמן, וצ"ע מדוע כיון שסבור שבסיס אינו ניתן ע"י תנאי, ומביא בגמ' שהשמן מוקצה מדין בסיס לשלהבת.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שתנאי מועיל לבטל את המיגו דאתקצאי. ונראה שלסברה זו רמזו התוס' במה שכתבו שעיקר הקצאתו ביה"ש, דכיון שבביה"ש היה מוקצה חמור דדחייה בידים, לא יועיל בו תנאי^ח, אך עכ"פ כתב הריב"ש להלכה כרמב"ן משום שכבר הורה זקן.

הב"י כתב ע"ז ליישב בשם התשב"ץ:

"שלא אמרו כיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא אלא בדבר שהוא מוקצה [מעצמו] כנויי סוכה ועצי סוכה אבל הנר הלז אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו".

ולכא' נראה בדבריו שאין דין מיגו דאתקצאי בבסיס לדבר האסור, אך זה אינו נכון, דמפורש בגמ' (מד.): גבי מיטה שהניח עליה מעות וגבי מוכני, שדין מיגו דאתקצאי נאמר גם לגבי בסיס לדבר האסור, וגם איסור טלטול הנר אחר שכבה הוא ע"כ משום מיגו דאתקצאי. אלא הכוונה שדווקא בבסיס מועיל תנאי לבטל את המיגו דאתקצאי כי הוא מוקצה קל יותר, ועדיין אין הסברה מובנת לי די הצורך, וכתב המג"א בשם הה"מ שבשאר בסיס לדבר האסור לא מועיל תנאי, אלא דוקא בנר משום שעשוי להכבות, ודלא כדמשמע מדברי התשב"ץ.

להלכה נחלקו בזה מרן המחבר והרמ"א. השו"ע סתם שמועיל תנאי לטלטל הנר אחר שיכבה משום שיש לסמוך על הרמב"ן, הרשב"א והתשב"ץ, ואילו הרמ"א כתב שנהגו להחמיר כשיטת התוס' (גם הביא שכן כתבו ההג"א והכל בו).

הגר"א כתב שהמחלוקת תלויה בגירסאות בביצה ל: , שהרי"ף שם גרס שמועיל תנאי גם בסוכה של מצוה, ורש"י שם גרס שאינו מועיל, ומשמע מלשונו שדין נר של מצוה הוא כדין סוכה של מצוה, אך זה ודאי שאי אפשר להאמר בסוגיה שם, אלא הטעם שלא מועיל תנאי בסוכה של מצוה הוא משום "חג לה'", וכ"כ התוס' שם ובשבת (כב. ומד.), והר"ן שם, ואף בדעת רש"י שם שהזכיר הטעם משום איסור אהל, ששייך כמו"כ בנר, כתב המהרש"א (והגר"א גופיה הפנה לדבריו בהגהותיו שם) שטעם החילוק בין סוכה של מצוה לסוכה דעלמא מוכרחים לפרש מגזיה"כ ד"חג לה'", ומה שיש איסור סתירת אהל הוא טעם לפי רש"י והתוס' לכך שבסוכה לא מועיל תנאי של איני בודל מהם כל ביה"ש, שהרי ע"כ יבדל מהם משום איסור סתירת אהל. ממילא ה"ה לנר שיש ללמוד מהסוגיה שם שלא יועיל התנאי של "איני בודל מהם כל ביה"ש", אבל עדיין י"ל כרמב"ן והרשב"א, שתנאי לטלטלו אחר שיכבה מועיל כמו בסוכה דעלמא שם, וכמו שהקשו התוס', וכך גם מוכרח מדברי הר"ן שהכריע בסוגיה שם שלא כגירסת הרי"ף, וכאן כרמב"ן והרשב"א.

ואולי כוונת הגר"א היא שכאן מדובר על תנאי של "איני בודל מהם כל ביה"ש" שלגירסתנו בגמ' שם אינו מועיל, ולגירסת הרי"ף שם מועיל על אף שבפועל נבדל מהם מחמת איסור, משום שכתב הרמ"א "ודין התנאי עיין להלן סימן תרלח", ולא רצה להדחק כמג"א לומר שהיינו רק לעניין שיעשהו קודם ביה"ש ולא לעניין נוסח התנאי, ולכן למד הגר"א שהדיעה הראשונה היא כשיטת הרי"ף שמועיל גם תנאי של "איני בודל", וכן כתב המ"ב, שהשאלה איזה תנאי מועיל לשיטה הראשונה תלויה במחלוקת המג"א והגר"א הנ"ל, ולא הכריע.

^ח וכן הריב"ש כתב שיש לפירוש שמועיל תנאי "פנים קצת גירושלמי", דאינה ראייה גמורה כמ"ש הריב"ש.

סימן רעט – דיני טלטול הנר בשבת – סעיף ד – טלטול ע"י תנאי
עכ"פ בטעמו של הרמ"א, פירש המג"א כתוס' משום דדחי בידיים, וכן הביא המ"ב. עוד ניתן היה
לפרש שבבסיס לדבר האסור ס"ל שלא מועיל תנאי, כר"ש משנץ^ט.

טלטול ע"י גוי

כתב הרמ"א שנהגו להקל לטלטל נר ע"י גוי ואין בזה איסור אמירה לגוי דהוי כאילו התנה², ויש
לסמוך על המקלים שמועיל תנאי, כיון שהיא רק שבות דשבות. והקשה המג"א, דבלא"ה כתב
הרמ"א לעיל בסי' רע"ו ס"ג שמותר לומר לגוי לטלטל נר דלוק, ותי' המג"א, ששם מדובר בטלטול
שאינו לצורך הדבר האסור אלא לצורך האדם, ולכן אפי' ע"י ישראל היה מותר בטלטול מן הצד,
וכיון שכך מותר ע"י גוי. אך בניד"ד מדובר בטלטול לצורך הנר, שזה אסור ע"י ישראל בטלטול מן
הצד, ולכן מותר רק משום שכאילו התנה. וכתב המ"ב נפק"מ מדבריו, לנר שרצה שידלק כל השבת
(כגון נר של יארצייט), שם לא שייך לומר שכאילו התנה, דאעפ"כ מותר לומר לגוי לטלטלו אם הוא
לצורך גופו או מקומו, כיון שאז היה מותר בטלטול מן הצד, ועי' מה שהערנו בדיון זה להלן בהקדמה
לסימן שט, אות ה.

^ט קשה ל' לסגרת התוס' מדוע צריך פסוק דחג לה' בסוכה דמצוה, הרי גם בסוכה דמצוה עיקר עשייתה לערב וצריך לה'
בגיה"ש, ושייך כמו"כ לומר דדחי בידיים, וצ"ע, ולשיטת הר"ש משנץ א"ש. וכנראה צריך ליישב שאת הפסוק צריך כדי
לאסור בהנאה כל שבעה, וכד' וע"ע בתוס' שם ובשבת כג.

^כ הג"ח כתב שלא מסתגר שיועיל כאילו התנה וראוי להתנות בהדיא, והמ"ב לא הביא דעתו.

סעיף ה – מוקצה לחצי שבת

הביא הב"י בשם תשובת הרשב"א (ח"ג רסח), והביאו בשו"ע, שאם הדליקו נר בשבת לצורך חולה או יולדת ונתרפא החולה וילדה היולדת, מותר לטלטל נר זה אחר שכבה. לדין זה כתב הרשב"א שני טעמים:

(א) נר זה אינו מוקצה מחמת עצמו כיון שלא דחי בידיים שהרי הדליקו ע"מ לטלטלו, ובמוקצה דלא דחייה בידיים קיי"ל כר"ש להתיר כמ"ש התוס' קנז. ד"ה לברכא.

(ב) אף אם היה נחשב מוקצה קיי"ל שאין מוקצה לחצי שבת כלישנא בתרא בביצה כו: ^{כז}, משום שהוא ספק בדרבנן, וכן משום שדחיית אביי לראיית הגמ' שם שאין מוקצה לחצי שבת מבכור דמייירי שישבו הדיינים שם בלידתו ולא היה לו זמן איסור היא דוחק, ודיחויא בעלמא.

וכתב הרשב"א שה"ה שמותר לטלטל נר שהודלק בשבת באיסור ^{כח} כיון שאין מוקצה לחצי שבת. וכתב המ"ב בשם האחרונים (וכך ביאר גם את דברי המג"א), שה"ה אם הדליק נר לצורך חולה מע"ש שמותר מהטעם הראשון כיון שלא דחייה בידים בבין השמשות שעדיין מותר היה לטלטלו, ולכן אין בו דין מיגו דאתקצא, וגם אם נעשה מוקצה אחר כך כשנתרפא החולה אין מוקצה לחצי שבת.

^{כז} ועי' בביאור הגר"א שיה, ב שכתב שגם אליבא דר"י יש ראשונים הסוברים שלית ליה מוקצה כשלא דחייה בידים, והביא שם דברי הרשב"א בחולין (טו). שהביא מחלוקת הראשונים במוקצה דלא דחייה בידים, וכאן בתשובה נקט לדינא כדעת רבינו יונה רבו שלר"י אסור ולר"ש שרי וקיי"ל כר"ש בזה.

^{כח} לשון הרשב"א ק"ק, שנקט בלשון שהיא איבעיא דלא אפשיטא גביצה, ואילו בגמ' אף שלא נפשטה האיבעיא ממשנה או ברייתא, פשטה רבא מסברה אלא שנחלקו הלשוניות בגמ' האם פשט לאיסורא או להיתרא, וע"פ כללי הפוסקים יש לפסוק כלישנא בתרא (פרט לשיטת הריב"א בשבת מב: תד"ה והיינו).

^{כט} בלשון נקט "בשוגג", וכתב המג"א (והמ"ב) שה"ה במזיד, אלא דלא עסקין ברשיע.

סעיף ו - מוקצה מחמת מיאוס

בגמ' (קנז.) נחלקו רב אחא ורבינא האם קיי"ל כר"ש במוקצה מחמת מיאוס, וקיי"ל (פסחים עג:) דהלכה כדברי המיקל במחלוקות רב אחא ורבינא, ולכן להלכה מוקצה מחמת מיאוס מותר.

בגמ' (מו.):

"אמר רב יהודה: שרגא דמשחא - שרי לטלטולה, דנפטא - אסור לטלטולה. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: דנפטא נמי שרי לטלטולה. (דהואיל וחזי לכסות ביה מנא). רב אויא איקלע לבי רבא, הוה מאיסן בי כרעיה בטינא, אתיבי אפוריא קמיה דרבא. איקפד רבא, בעא לצעוריה. אמר ליה: מאי טעמא רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שרגא דנפטא נמי שרי לטטוליה? אמר ליה: הואיל וחזיא לכסויי בה מנא. - אלא מעתה כל צורות שבחצר מטלטלין, הואיל וחזיא לכסויי בהו מנא! - אמר ליה: הא - איכא תורת כלי עליה, הני - ליכא תורת כלי עליה. מי לא תניא השירים והנזמים והטבעות הרי הן ככל הכלים הנטלים בחצר, ואמר עולא: מה טעם - הואיל ואיכא תורת כלי עליה. הכא נמי - הואיל ואיכא תורת כלי עליה. אמר רב נחמן בר יצחק: בריך רחמנא דלא כסיפיה רבא לרב אויא".

מבואר בגמ' למסקנה שגם נר של נפט שמסריח מותר לטלטלו²⁷, וכן פסק הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשו"ע.

טלטול נר מחמה לצל

כתב המ"ב (ס"ק טז, יט) בשם האחרונים שגם כשהותר טלטול נר כר"ש כאשר לא דחייה בידים או שלא הדליקו בו בשבת זו, היינו דוקא לעניין טלטול לצורך גוי"מ אבל מחמה לצל אסור כשאר כלי שמלאכתו לאיסור. דין זה תלוי במחלוקת ראשונים:

התוס' בריש כל הכלים (שבת קכב:) הקשו על דברי רב יהודה שם ששמע ממנו שטלטול כלי שמלאכתו לאיסור אסור גם לצורך גופו מדבריו בדף מו. שהתיר לטלטל נר של שמן. מבואר שס"ל שנה הוי כלי שמלאכתו לאיסור, ותירצו שם, שרב יהודה אסר רק במקום שהצורך לשמו מטלטל הוא מלאכה גרועה לגבי כלי זה, אבל לצורך מלאכה חשובה מודה. א"כ אף למסקנת דבריהם טלטול נר גם כשמותר, הוא רק כדין כלי שמלאכתו לאיסור, וכ"מ בתוס' בדף לו. (ד"ה הא ר"י), וכ"כ הגהות אשר"י (פ"ג סי' כ) והריטב"א שם, וכ"כ הגר"א בסעיף ב.

הרשב"א והרמב"ן בשם הראב"ד שם תירצו שנה אינו כלי שמלאכתו לאיסור כיון שרק נושא את האיסור כבסיס ואינו עושה פעולה של איסור. סברה נוספת כתב הרמב"ן:

"וילי נראה ש²⁸נרות משמשי שבת הן ואין מלאכתן לאיסור אלא כגון קורנס ורחת שאין להן תשמיש קבוע בשבת".

²⁷ מחלוקת רש"י והתוס' שם האם רק אג"ב דר"ש (רש"י) או גם לר"י אם לא הדליקו בו בשבת (תוס').

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דהיינו נר אינו כלי שמלאכתו לאיסור משום שמלאכתו היא מלאכת שבת ולא מלאכת חול. הגדרת "מלאכתו לאיסור" לפי"ז אינה מלאכה האסורה בשבת אלא מלאכה שאינה מלאכת שבת כיון שהיא אסורה. אמנם כתב שם גם תירוץ אחר שלפיו נר הוא מלאכתו לאיסור.

הפמ"ג (א"א ס"ק יב) דקדק מדברי המג"א שרק על נר של נפט כתב שההיתר לטלטלו שהוא דוקא לצורך גוי"מ ולא כתב זאת על כל נר, משמע שלא ברור לו שכל נר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, אלא דוקא בנר של נפט שאין משתמשים בו אלא לאיסור, אבל בשאר נרות שניתן גם לשים בהם מעות וכד' לא ברור דהוי מלאכתו לאיסור.

והקשה עליו בשעה"צ דדבריו כנגד שיטת המג"א גופיה בסי' שי (ס"ק ה) שכתב גבי מיטה שיחדה למעות שאף שאינה עושה מעשה אלא היא רק בסיס הויא כלי שמלאכתו לאיסור, וה"ה לנר. וכוונתו שמבואר שהמג"א אינו סובר כסברת הרשב"א הנ"ל בשם הראב"ד, ואכן לפי מה שנתן הפמ"ג טעם משום ששרגא דנפטא לא ניתן להשתמש בו כלל לתשמיש היתר לא שייך לבארו ע"פ הרמב"ן הנ"ל (שבגלל שמלאכתו מלאכת שבת אינו נחשב כשמלא"ס), דגם תשמישו להדלקה, לא חשיב מלאכתו לאיסור לשיטתו, ולכן לרמב"ן אין מקום לחלק בין שרגא דנפטא לשאר נר, ואם המג"א אוסר בשרגא דנפטא, ואינו סובר כסברת הרשב"א שכלי שאינו עושה מעשה אנו נחשב מלאכתו לאיסור מוכח שה"ה לכל נר.

אמנם כתב הגרעק"א (על סעיף ד) שמה שכתב המג"א שם שע"י גוי מותר לטלטל הנר כדי שלא יגנב מסברת הרמ"א דחשיב כאילו התנה, ע"כ הוא מחמת סברת הרשב"א דלא חשיב מלאכתו לאיסור, דאל"כ היה אסור גם ע"י גוי כיון שאין דרך היתר ע"י ישראל לטלטלו לכ"ע. אמנם כתב שאין מזה ראייה שקיי"ל כרשב"א אלא שע"י גוי יש לסמוך על זה^כ.

^כ יש בדבריו חידוש, דאע"פ סומכים בגידון זה על שתי דיעות שלא קיי"ל כוותיהו, כיון שמדובר ע"י גוי, גם כשיטת הרמב"ן שתנאי מועיל לטלטל הנר, וגם על שיטת הרשב"א שלא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור, וכעראת נצרך לזה משום שאם לא כן יקשו דברי המג"א מיניה וביה, כמ"ש.

סימן רעט - דיני טלטול הנר בשבת - סעיף ז - טלטול מנורה

סעיף ז - טלטול מנורה

בגמ' (מה: - מו.):

"דאמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי: הורה ריש לקיש בצידן: מנורה הניטלת בידו אחת - מותר לטלטלה, בשתי ידיו - אסור לטלטלה. ורבי יוחנן אמר: אנו אין לנו אלא בנר כרבי שמעון. אבל מנורה, בין ניטלה בידו אחת בין ניטלה בשתי ידיו - אסור לטלטלה. וטעמא מאי? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: הואיל ואדם קובע לה מקום. אמר ליה אביי לרב יוסף: והרי כילת חתנים, דאדם קובע לו מקום, ואמר שמואל משום רבי חייא: כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפרקה בשבת! - אלא אמר אביי: בשל חוליות. אי הכי, מאי טעמא דרבי שמעון בן לקיש דשרי? מאי חוליות - כעין חוליות, דאית בה חידקי. הלכך: חוליות - בין גדולה בין קטנה אסורה לטלטלה. גדולה נמי דאית בה חידקי - גזירה אטו גדולה דחוליות. כי פליגי - בקטנה דאית בה חידקי. מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן."

למסקנת הגמ' מחלוקת ר"י ור"ל במנורה היא מטעם איסור עשיית כלי, שבמנורה של חוליות גזרינן שמא תיפול ויבא להחזירה ובמנורה שנראית כמנורה של חוליות גוזרים אטו של חוליות לכ"ע אם היא גדולה ובקטנה נחלקו ר"י ור"ל, ובפשטות קיי"ל כר"י ככל מחלוקת ר"י ור"ל לבר מתלת (עי' יבמות לו.), וכן פסקו התוס', הרא"ש הטור והשו"ע.

א. בניין בכלים

הרי"ף השמיט סוגיה זו מהלכה וביארו הר"ן דסבר שסוגיה זו כמ"ד יש בניין בכלים, אבל אגן קיי"ל אין בניין בכלים, שהרי בביצה כא: מפורש שב"ה מתירים לזקוף את המנורה ביו"ט משום שאין בניין בכלים. שיטה זו מתאימה לשיטת הר"ח ורב האי גאון שדין בניין בכלים הוא מחלוקת אמוראים ולדין קיי"ל שאין בניין בכלים, וכן היא שיטת רש"י, הרא"מ והגהות מרדכי (הובאו בביאור הגר"א שו"ג, וכן הר"ן בחידושו (מז.), וכן פסק הגר"א (שיד, א), ועי' במה נבאר בס"י שיד בזה.

התוס' והרא"ש וע"ר, שפוסקים להלכה את מסקנת הגמ' לאסור טלטול של מנורה של חוליות, תירצו הגמ' בביצה כא: שהתירו ב"ה לזקוף מנורה של חוליות, שמיידי במנורה שחיבור חוליותיה רפוי, או במנורה שהחוליות בה לא מתפרקות זו מזו, ואזדו לטעמייהו שסוברים (קב:, עג:) שלכ"ע יש איסור בניין בכלים במקום שיש חיזוק ואומנות או עשיית כלי מתחילתו (מר כדאי"ל ומר כדאי"ל, עי' בשער המאמרים מלאכת בונה, אות ג). ולכן העמידו שהסוגיה בביצה מדברת באופן שאין חיזוק ואומנות, וכאן חשיב חיזוק ואומנות בגלל שהתפרקו החוליות זו מזו ומחברם בהידוק, וכן פירשו את הסוגיה בדף מז., עיי"ש.

על פי זה לכא' הדין בניד"ד היה צריך להיות תלוי במחלוקת הגר"א והשו"ע בריש סי' שיד כיצד להכריע להלכה בשאלה אם יש בניין וסתירה בכלים. אלא שאין הדבר כך, אלא כמו שפירש רש"י בדף מז. גבי מיטה של טרסיים וקנה מנורה, גם לשיטתו אסור להחזיר מנורה של חוליות משום איסור מכה בפטיש, משום ש"הוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש" (אך למסקנה דוקא בתוקע), ולכן לא העיר כאן הגר"א דבר על פסק השו"ע, דיש לחוש שמא יחזיר בתקיעה, וכן מבואר מדברי רש"י גופיה שפירש (קכא:) על מימרא דר' אבא בר כהנא שמותר לטלטל פמוטות של בית ר', שלא היו של חוליות, משמע שאם היו של חוליות פשיטא דאסור כסוגיה דילן.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

צריך אם כן ליישב לשיטתו את קושיית התוס' מהגמ' בביצה כא, דשם התירו ב"ה זקיפת מנורה משום שאין בניין בכלים. ותירוצ' התוס' לא שייך לשיטתו דלשיטת רש"י אין השאלה אם יש בו חיוב משום פ"ר תלויה בחיזוק ואומנות, אלא אם יש בו מעשה הגומר עשיית הכלי, וחייב משום מכה בפטיש, וגם פירש רש"י בהדיא שם שמדובר שנפרדו חוליותיה. אמנם תירוצ' קמא של התוס' דמירי ברפוי ניתן להאמר גם לשיטת רש"י כמבואר בסוגיה (מו:), אלא שאכתי יקשה לשיטת האוסרים ברפוי בגמ' שם. ואולי י"ל לשיטת רש"י ב"ה דיברו במנורה שאינו מתחילה וגומרה במעשה אחד, אלא צריך לחבר חוליה לחוליה ועוד חוליה עד שמשלים בנייתה, ולכן אי אפשר להגדירו כמכה בפטיש כמו גבי חביתא וחלתא (עד:)¹². על פי זה ניתן לומר שגם בסוגיה בדף מו. מדובר באותה המנורה אלא שבשבת יש איסור דרבנן בהחזרתה, וכתירוצ' התוס' בביצה כב. (ד"ה ובית).

לכן, פסק הטור והשו"ע, דלא כר"י, מוסכם לכ"ע, והמחלוקת היא רק האם החזרת החוליות היא מדין איסור בניין כשיטת התוס', או משום מכה בפטיש כשיטת רש"י.

ב. טלטול כלים גדולים

הטור כאן סתם להתיר טלטול מנורה גדולה, שאינה ניטלת בשתי ידיים אם אינה נראית כמנורה של חוליות. והעיר הב"י שדין זה תלוי במחלוקת בפירוש סוגיית הגמ' (קכא - קכב):

"אמר רבי אבא בר כהנא אמר רבי חנינא: פמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת. אמר לו רבי זירא: בניטלין בידו אחת, או בשתי ידיים? אמר לו: כאותן של בית אביך. ואמר רבי אבא בר כהנא אמר רבי חנינא: קרונות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת. אמר לו רבי זירא: בניטלין באדם אחד, או בשני בני אדם? - אמר לו: כאותן של בית אביך".

דרש"י שם פירש שמדובר במנורה שאינה של חוליות, ו"כאותן של בית אביך", היינו שהיו קטנות, דבגדולות אדם קובע להם מקום ואסור משום מוקצה. אך התוס' (לה.) ורוב הראשונים פירשו "כאותן של בית אביך" שהיו גדולות, משום שאם לא כן תקשה הסוגיה בעירובין קב.:

"ההוא שריתא (=קורה) דהוה בי רבי פדת, דהוה מדלו לה בי עשרה ושדו לה אדשא, ולא אמר להו ולא מידי. אמר: תורת כלי עליה. ההיא אסיתא (=מכתשת, רש"י) דהות בי מר שמואל, דהוה מחזקת אדריבא, שרא מר שמואל למישדייה אדשא, אמר: תורת כלי עליה".

מבואר דאין כלי נאסר בטלטול מפני כובדו וגודלו, והוכיחו התוס' שאף אביי סובר כן מכך שחלק (מו. הובא לעיל) על רבה ורב יוסף ואמר שאין אדם קובע מקום למנורה גדולה. ולדעת רש"י לכא' היא מחלוקת הסוגיות, דר' אבא בר כהנא איננו סובר כאביי.

השו"ע (שח, ב) פסק כדעת התוס' שכלי אינו נאסר מחמת גודלו וכובדו, וכתב הגר"א, שפשט הסוגיה מוכחת כפירוש התוס', דלרש"י קשה, כיון ששאל במנורה הניטלת בשתי ידיים, מדוע הוצרך להסתפק שנית בקרונות הניטלים ע"י שני בני אדם¹³. עוד הביא ראייה מירושלמי שמפורש בו שמותר לטלטל

¹² ועי' באריכות בשער המאמרים מלאכת בונה ומכה בפטיש.

¹³ ונראה פשוט בדעת רש"י שישנו חילוק בין מערה ובין קרונות, דמערה דרכה להנשא ביד, ולכן אם ניטלת בשתי ידיים כבר מיוחד לה מקום מחמת כובדה, אך בקרונות רגילות טלטולם היא ע"י גרידה או בכתף וכד', וגם מטבעם פחות עשויים

סימן רעט – דיני טלטול הנר בשבת – סעיף ז – טלטול מנורה
כלי אפי' נישא ע"י כמה בני אדם. עוד הביא ראייה מדברי רבא (קכג:) שהתיר לטלטל אפי' כלי שנישא
ע"י שני בני אדם, וכתב שה"ה ע"י יותר (וע"י מה שכתבנו שם על פסק המ"ב בזה).

ג. שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם:

"מנורה של חליות בין גדולה בין קטנה אין מטלטלין אותה שמא יחזירנה בשבת, היו בה
חדקים והיא נראית כבעלת חליות, אם היתה גדולה הניטלת בשתי ידים אסור לטלטלה
(מפני כובדה), היתה קטנה מזו מותר לטלטלה".

וכתב הב"י שפוסק הרמב"ם כרבה ורב יוסף משום שסובר כרש"י הנ"ל שר' אבא בר כהנא קאי
כוותיהו, אך הקשה מדוע העמיד בדחידקי, שהרי לשיטתם מדובר בכל מנורה גדולה ואין נפק"מ אם
היא של חוליות או לאו, ותירץ שרצה להשמיע רבותא שאפי' בדחידקי מותר במנורה קטנה. וכמובן
פירוש זה דחוק ברמב"ם, ואכמ"ל, ומה שנצרך לזה הב"י משום גרס ברמב"ם "מפני כובדה", אך
כתב הרב קפאח שבכל כתבי היד ליתא, וכ"מ במ"מ, ובחידושי הר"ן (מז.), וע"פ זה פסק הרמב"ם
כאב"י אליבא דר"ל, ופירש הר"ן שסובר הרמב"ם שהסוגיה בדף קכא:, היא במנורה עם חידקי, ובזה
אסר ר' אבא בגדולות. ולכן פסק הרמב"ם כריש לקיש, משום דר' אבא קאי כוותיה.

עכ"פ להלכה פסק השו"ע כשיטת הטור שהלכה כאב"י וכו' יוחנן, שטלטול מנורה דחידקי אסור אפי'
בקטנה, והסכימו לזה האחרונים, וכתב המג"א שאם דרך המנורה להיות רפויה מותר לטלטלה אף
אם היא של חוליות, ואף להחזירם, כיון שאז אין בה איסור בניין, ולא מכה בפטיש, וכמו שכתבו
התוס' ע"פ הסוגיה במז., והשו"ע בסי' שיי"ג (סעיף ו).

להשגב ולכן דוקא בגדולים שנישאים בשני בני אדם יש לחוש בהם לקביעות מקום, ושייך שפיר להסתפק בהם גם אחר
שנפגש דין מעורה.

סימן שח – דיני מוקצה

טעם איסור טלטול

בטעם איסור טלטול כתב הרמב"ם (סוף פכ"ד):

"יב. אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח. יג. ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה, ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביטה הניכרת, לפיכך שביטה מדברים אלו היא שביטה השווה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול, ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר".

והקשה עליו הראב"ד, שבגמ' בדף קכד: מפורש "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא", מבואר בהדיא שאיסור טלטול הוא סייג למלאכת הוצאה.

ולענ"ד נראה ליישב ע"פ הגמ' בביצה יב, שם מבואר לפירש"י שאם טעמם של ב"ה ש"אין עירוב והוצאה ביו"ט", לא שייך לאסור טלטול כיון שאיסור טלטול הוא משום איסור הוצאה, אבל אם טעמם משום "מתוך שהותרה לצורך", אף לשיטת רש"י והרמב"ם שהותרה אף שלא לצורך כלל שייך לאסור טלטול אבנים^א. סברה זו אינה מובנת אם נאמר שטעם התקנה הוא סייג כדי שלא יבאו להוציא, שהרי גם אם יוצאו אין כל איסור בכך ביו"ט, וא"כ למאי נפק"מ שכעקרון גם על יו"ט נאמר איסור הוצאה אלא שהותר לצורך.

מכאן נראה שלמד הרמב"ם שהטעם שראו חכמים לגעת באיסור זה הוא מפני כבוד השבת, מנוחתה ושביטתה, כמו שהאריך הרמב"ם לבאר, אלא שכמו שכתב הרמב"ם בריש פרק כא, כל איסורי שבות הם משום שדומים למלאכה או משום גזירה שמא יבא למלאכה, פרט למה שנלמד מדברי קבלה ד"ממצוא חפצך" וכו', ולכן איסור טלטול שאינו מדברי קבלה ואינו סייג למלאכה מסויימת מוכרח להיות איסורו מצד גדר התקנה רק במקום ששיכת מלאכת הוצאה לה הוא דומה, ולכן רק במקום ששייכת מלאכת הוצאה שייך לגזור שבות של איסור טלטול.

^א אמנם גדעת רש"י גופיה כתב הפנ"י דאין כוונתו להתיר טלטול שלא לצורך כלל, עיי"ש, אך עכ"פ ברמב"ם מודה גם הפנ"י, וא"כ לרמב"ם אין מקום לאסור טלטול.

ע"פ הנ"ל מבואר מדוע מצינו שגזרו חכמים שמא יבא לטלטל מוקצה (גבי נתקלקלה הגומא (נ:)), וע"י גם בדף קכד:), דאין זו גזירה לגזירה, כיון שאיסור טלטול אינו גזירה אלא תקנה עצמית ורק צורתה וגדרה נתלה באיסור הוצאה².

עוד יש לציין שהגמ' בפסחים מז: למדה שמוקצה דאורייתא משום "והכינו את אשר יביאו", ואף ששם נדחתה סברה זו, רש"י פירש באופן זה בסוגיית מוקצה לחצי שבת (ביצה כו:), שלכן צריך הזמנה מבעוד יום ע"מ להוציא דבר מתורת מוקצה למאן דאית ליה מוקצה, ויש מהאחרונים שלמדו בדעתו שמוקצה לאכילה הוא מדאורייתא גם למסקנה. עוד ניתן לבאר ברש"י שגם להלכה הסמיכו חכמים את האיסור על קרא ד"והכינו", ונפק"מ לגדריו, וע"ע מה שנכתוב בזה בסימן שי, ואכמ"ל עוד בזה.

² אולי גם הראב"ד מודה לזה, משום שלא כתב על הרמב"ם בלשון קושייה שטעמו איננו נכון אלא כתב: "ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אלא הכלים הצריך להם כמו שיתבאר. אי"א עוד אמרו (שבת קכד) אטו טלטול לאן צורך הוצאה הוא, ועוד אמרו (שם קכג) בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים נטלים על השלחן, נמצא כי מפני חוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה". ואולי כוונתו רק להוסיף שאיסור טלטול הוא גם גדר הוצאה דכך קבעו חכמים את גדרו כנ"ל.

סעיף א - ב - מוקצה מחמת חסרון כיס

בגמ' (קכג):

"מתני'. רבי יוסי אומר: כל הכלים ניטלין, חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה. גמרא. אמר רב נחמן: האי אוכלא דקצרי כיתד של מחרישה דמיא. אמר אביי: חרבא דאושכפי, וסכינא דאשכבתא, וחצינא דנגרי - כיתד של מחרישה דמי'."

מבואר, שדבר שאדם מקפיד עליו ומייחד לו מקום על מנת שלא יפגם ויתקלקל, דהיינו שמקפיד שלא לעשות בו תשימש אחר, אסור לטלטלו כלל, ומבואר בגמ' (קנו). שבדין זה גם ר' שמעון מודה, וכן הביאו הטור והשו"ע.

א. בכלי שמלאכתו לחיתור

הביא הב"י את מחלוקת רש"י והתוס' מהו "סכינא דאשכבתא". רש"י פירש שהיא סכין שמקצבים בה בשר, ואילו התוס' פירשו שהוא סכין של שחיטה. נראה לבאר שמחלוקתם היא האם שייך מוקצה מחמת חסרון כיס בדבר שאין מלאכתו מלאכת איסור בשבת, וכגון סכין של קצבים שאין איסור לקצב בשר בשבת אם רוצה לאכלו באומצא, ופירש רש"י שכיון שאדם מקפיד עליו ומייחד לו מקום אסור לטלטלו. על זה חולקים בפשטות התוס' (בשם וי"מ), וסוברים שדבר שמלאכתו מלאכת חיתור אין האדם מקצה מדעתו אף אם מקפיד עליו שלא להזיזו אלא לצרכו, ולכן אין בו איסור טלטול בשבת.

ואזדי לטעמייהו שרש"י פירש (קכב). שיש איסור טלטול בכלים גדולים משום שאדם מייחד להם מקום, אף שאין מלאכתם מלאכת איסור, וכגון קרונות של בית רבי, ואילו התוס' סוברים (לה.), עי' לעיל בס"ס רעט) שקביעות המקום של כלים גדולים לא חשיב קביעות, אף שקובע להם מקום במידה מסויימת (כמ"ש מו. תד"ה והא) וגם זה מהאי טעמא שלא מקצה האדם דבר שראוי לו לשימוש בשבת, אף אם מייחד לו מקום.

ופסקו הטור והשו"ע כשיטת התוס', שסכינא דאשכבתא זהו דוקא סכין של שחיטה ולא סכין המיועד לקצב בו בשר, וכ"כ הגר"א בדעת השו"ע. אם כנים דברינו, צ"ע במה שכתב המ"ב (ס"ק ח) על פסק השו"ע שמותר לטלטל כלי אפי' גדול וכבד הרבה:

"ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה".

ולפי מה שפירשנו בשיטת התוס', שכמוה פסק השו"ע, אף שאדם קובע לו מקום, אין האדם מקצה לגמרי כלי שראוי לו להשתמש בשבת אף אם ישנו טעם שראוי להקפיד עליו, כל עוד שימוש הוא למלאכת חיתור. ומה שפירש בשעה"צ:

"עיינין בביאור הגר"א שכתב טעם על המחבר שפסק דלא כרש"י, שסבירא ליה בשבת קכ"ב דמפני כבודותה אדם קובע לה מקום, וכל זה שייך רק בסתמא".

תמוה לכא', דטעמם של התוס', כמו שפירשו בדף מו. ד"ה והא:

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף א - ב - מוקצה מחמת חסרון כיס
”והא כילת חתנים דאדם קובע לה מקום - פי' רשב"א דאדם קובע לה מקום כמו למנורה ואפי"ה שרי שמואל אלא ודאי לא חשיב קביעות שלה ושל מנורה קביעות אלא היכא דקבע מקום לגמרי כדאמר בפי' כל הכלים (לקמן קכג).“

דהיינו שאה"נ שאדם קובע מקום לכלים גדולים, אבל קביעות מקום כזו איננה נחשבת הקצאה גמורה, כמו שפירשנו, כיון שעומדים לטלטלם למלאכתם שהיא שימוש המותר בשבת, ואם כן אין המחלוקת מה מחשבת האדם בסתמא, אלא כיון שראוי לאדם לשימוש בשבת אינו קובע לו מקום לגמרי כי יתכן שישתמש בו בשבת, ועכ"פ אין מקור לדין זה בגמ' ע"פ מה שפסק השו"ע כתוס', וצ"ע, ואכן בשש"כ נקט בסתמא שמוקצה מחמת חסרון כיס שייך דוקא אם מלאכתו לאיסור, אך לא התייחס לדברי המ"ב הנ"ל.

אמנם כתבו הפוסקים (שש"כ, ארחות שבת ועוד), שחפצי נוי כתמונות וכד', ודאי נחשבים מוקצה מחמת חסרון כיס אף שאין מלאכתם לאיסור, כיון שאין עושים בהם כל מלאכה המותרת בשבת, וא"כ אדם קובע להם מקום ואסור לטלטלם, דאין צורך חיובי בכך שיהיו כלי שמלאכתו לאיסור כדי לאסור, אלא כל היכא שאין להם מלאכת היתר בשבת ואדם קובע להם מקום, חשיבי מוקצים. ואולי זו גם כוונתו של המ"ב כאן, בכלי כבד שמחמת כובדו אין מטלטלים אותו כלל אף למלאכת היתר בחול, ודוחק קצת, דבפשטות קאי על כלי גדול וכבד, כעין הדוגמאות שזכרו בפוסקים (כילה וכו'), שלא מנידים אותם ממקומם אלא לצורך תשמישם, אבל לצורך מלאכתם ודאי שמזיזים אותם ולפי"ז קשה כנ"ל. אמנם נראה שאין זה דוחק כ"כ, ומיירי בכלי שאין רגילים לטלטלו כלל לצורך תשמישו, אלא עושים בו מלאכה במקומו, ולכן אף שעומד להשתמש בו למלאכתו, אינו עומד לטלטלו כלל וחשיבא קביעותו קביעות.

ב. כלים חמיוחדים לסחורה

כתב הרמב"ם (הביאו ב"י), שכלים המיוחדים לסחורה חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס, ופירש הב"י שכוונתו אם מקפיד עליהם (וגם על זה מוסבים סוף דברי הרמב"ם שם), כדי שלא יסתור לדברי התוס' (יט: ד"ה הני), שכתבו שלר"ש מוקצה לסחורה אינו מוקצה, ורש"י שם ועוד. וכתב הגר"א שמקור דבריו הוא בסוגיה בדף מט.:

”יתב רבי יונתן בן עכנאי ורבי יונתן בן אלעזר, ויתב רבי חנינא בר חמא, גביהו, וקא מיבעיא להו: שלחין של בעל הבית תנן, אבל של אומן, כיון דקפיד עלייהו - לא מטלטלינן להו, או דילמא: של אומן תנן, וכל שכן של בעל הבית? - אמר להו רבי יונתן בן אלעזר: מסתברא, של בעל הבית תנן, אבל של אומן - קפיד עלייהו. אמר להו רבי חנינא בר חמא, כך אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי אבא שלחא הוה, ואמר: הביאו שלחין ונשב עליהן“.

ופירש רש"י: ”ואמר - בחול“, ולפי דבריו מבואר שהיתר טלטולם של עורות העומדים לסחורה תלוי אם מקפיד עליהם או שאינו מקפיד עליהם, אמנם לתוס' שפירשו שאמר בשבת, והראיה ממעשה רב ולא מהמציאות, אין ראיה משם שאם מקפיד אסור, דניתן לפרש שהכרעת ר' יוסי היא שאע"פ שמקפיד עליהם מותר לטלטלם, ולכן כתב הגר"א ”ועי' רש"י שם“, דמקור דברי הרמב"ם הוא מכח פירוש רש"י כמ"ש. אמנם גם לתוס' מבואר כן מהמשך הסוגיה שם, שמפורש שנסרים של אומן אסור לטלטלם משום שמקפיד עליהם, כמבואר להלן סעיף כב, וגם לזה ציין הגר"א בביאורו.

כתב המג"א שנייר חלק העומד לכתובה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס כי מקפיד עליו שלא לעשות בו מלאכה אחרת והביאו המ"ב,³ ונייר כתיבה יחיד, שאינו יקר ערך, כתב השש"כ בשם הגרש"ז שאפשר שאינו מוקצה כיון שאינו מיוחד דוקא לכתובה, וכנראה כוונתו שלפעמים משתמשים בו כסימניה וכד', וצע"ק.

כתב הרמ"א שגם אם נתן את הסכין של סופרים בתוך נדן של סכינים אין זה גילוי דעת שאינו מקפיד עליה ואסור לטלטלה (כך פירשוהו המג"א והמ"ב).

כתב המג"א שבמקום שאין מקפידים עליו מותר לטלטלו לצורך גוי"מ ככלי שמלאכתו לאיסור, ואינו נחשב מוקצה מחמת חסרון כיס. והמ"ב הביאו בלשון "אם הוא אינו מקפיד", דמשמע שתלוי הדבר בדעת כל אדם לפי הקפדתו, וזה קצת תימה מסברה שיתנו חכמים תורת כל אחד בידו, ומדוע לא נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם, וגם המג"א לא כתב כן, וצ"ע.⁴

פסק השו"ע שאין כלי נעשה מוקצה מחמת גודלו וכובדו, וכבר נתבאר לעיל (בסעיף זה וברעט, ז).

ד. טלטול מן הצד וכלאחר יד במוקצה מחמת חסרון כיס

במשנ"ה (קמא):

"מכבש של בעלי בתים - מתירין, אבל לא כובשין. ושל כובסין - לא יגע בו. רבי יהודה אומר: אם היה מותר מערב שבת - מתיר את כולו ושומטו".

הרמב"ם (כו, יב הובא בב"י בסימן שב, ד) פירש שמכבש של כובסין הוא מוקצה מחמת חסרון כיס וזהו הטעם ש"לא יגע בו", והשמיט את דינו של ר' יהודה, ומשמע א"כ שסובר שאין הלכה כמותו וגם אם היה מותר מע"ש אסור להתיר כולו ולשומטו, וקשה לכא' במאי פליגי ר"י ות"ק לשיטתו. מכח דין זה כתב הפמ"ג:

"ומדבריו אתה למד שמוקצה מחמת חסרון כיס אין לו צד היתר לטלטלו, אפילו כלאחר יד לצורך דבר המותר" כי הכא במותר, אסור לשמוט כליו, ודוקא במוקצה מחמת גופו צרורות [סימן שח סעיף ז] וכדומה, כמו קש שעל המטה [סימן שיא סעיף ח], וכמו שכתב הב"י בסימן ש"ח בהקדמתו [עמוד רצו ד"ה ומתוך] שמוקצה מחמת חסרון כיס אין לו שום צד היתר לטלטלו, ואי"ה יבואר שם [משבצות זהב ריש הסימן]. אבל הלבוש [סעיף ד] כתב מותר שומטו, כמו שכתב הטור, ועיין אליה רבה אות י"א וי"ב".

בפשטות נראה היה שביאור דברי הפמ"ג הם שאסור לשיטת הרמב"ם לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס אפי' בטלטול מן הצד לצורך דבר המותר. אך זה לכא' אי אפשר לאומרו, שהרי גיזי צמר אסור לטלטלם כיון שמקפיד עליהם (ואף כלל אותם הרמב"ם באותה הלכה אם דין מכבש), ואעפ"כ מותר

³ ראיתי בילקוט יוסף שכתב שבימינו אינו מוקצה מפני שאין מקפידים עליו, ותמוה בעיני, שלא ראיתי שמשתמשים בגייר העומד לכתובה לתשמיש אחר שעלול ללכלך וכד', אמנם בגייר יחידי, יש להסתפק כמ"ש הגרש"ז, וצ"ע.
⁴ גם פשטות הגמ' שחילקה במיני החפצים, ולא כללה כל דבר שמיחד לו מקום קצת דחוק לפי"ז.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף א - ב - מוקצה מחמת חסרון כיס

ליטול הקדירה והם נופלות, אף שזהו טלטול מן הצד^ה, כמבואר בגמ' (מח:), וכן נפסק בשו"ע בסימן רנט'. אם כן מוכח בהדיא שטלטול מן הצד מותר גם במוקצה מחמת חסרון כיס, ואם כן צריך ליישב דברי הפמ"ג שלא יסתרו לגמ' מפורשת.

ונלע"ד דאין כוונתו לטלטול מן הצד, אלא נקט טלטול כלאחר יד דווקא, וכוונת הפמ"ג לדברי הרא"ש (פ"ג, סי' יט, יבואר להלן בהקדמתנו לסימן שט), שכתב שטלטול בגופו מותר משום שהוא טלטול כלאחר יד, ומותר אף לצורך דבר האסור, ומבואר מדבריו שהגדרת טלטול מן הצד אינה טלטול כלאחר יד אלא שכיון שעוסק בהיתר והאיסור ניזון מאליו אין מעשה הטלטול מתייחס לאיסור אלא להיתר, ולכן לא שמיא טלטול.

אם כן, ע"פ דברי הרא"ש יש לומר שטלטול כלאחר יד חמור יותר מטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, דבטלטול בגופו מטלטל את האיסור אך ע"י שינוי, ואילו בטלטול מן הצד אינו מוגדר טלטול כלל, ומה שטלטול מן הצד אסור לצורך דבר האסור זהו בגלל שאז נחשב טלטול, ובזה סובר הפמ"ג בדעת הרמב"ם שאסור טלטול כלאחר יד במוקצה מחמת חסרון כיס, אף לצורך דבר המותר, ולכן אסור להיתר המכבש, אף שזוהי דרך משונה לטלטול.

וכן מדויק בדברי הב"י בריש הסימן שהביא הפמ"ג לראיה, דאחר שכתב הב"י שמוקצה מחמת חסרון כיס אין תקנה לטלטלו הביא י"ג אופנים שמותר לטלטל שאר מוקצה, ולא מנה בהם טלטול מן הצד, אף שמנה בהם טלטול בגופו, והטעם כנ"ל דטלטול בגופו נחשב טלטול אלא שהותר, ואילו טלטול מן הצד אינו נחשב טלטול כלל להלכה ולכן אינו אופן שהותר טלטול, אלא אופן שאינו קרוי טלטול ולכן מותר גם במוקצה מחמת חסרון כיס.

ואין להקשות מהשוואת הגמ' (קמא.) בין דין טלטול בגופו לדין טלטול בגופו, שהקשתה על דברי רב נחמן שטלטול מן הצד אסור מדין המשנה דקש שעל גבי המיטה, דלפי דברינו הקושיה היא מכ"ש, שהרי טלטול כלאחר יד חמור מטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ואם התירה המשנה טלטול כלאחר יד כ"ש בטלטול מן הצד שאינו נחשב טלטול כלל.

אמנם להלכה צ"ע אם יש לחוש לסברתו, דהא השו"ע בסימן שב, פסק כרש"י שאיסור מכבש אינו מטעם מוקצה אלא משום דדמי לסותר, וא"כ אין מקור לשיטתו לחלק בזה, וגם המ"ב לא הזכיר דברים אלו של הפמ"ג, וצ"ע לדינא.

^ה אמנם שיטת רש"י שניעור אינו נקרא טלטול מן הצד, אך רוב הראשונים חולקים עליו, וכן משמענות לשון הרמב"ם בפרק זה.

^י עיי"ש במ"ב דחמירי משאר מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שאין תורת כלי עליהם.

סעיף ג, ה - כלי שמלאכתו לאיסור

בגמ' (קכג):

"תנו רבנן: בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת: מקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדרה וסכין קטנה שעל גבי שלחן. התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו, עד שאמרו: כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה. מאי התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו? - אמר אביי: התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו - אין, לצורך מקומו - לא. ועדיין, בידו אחת - אין, בשתי ידיו - לא. עד שאמרו: כל הכלים ניטלין בשבת, ואפילו בשתי ידים. אמר ליה רבא: מכדי התירו קתני, מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו? - אלא אמר רבא: התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, וחזרו והתירו מחמה לצל, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו - אין, מחמה לצל - לא. ועדיין, באדם אחד - אין, בשני בני אדם - לא, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת אפילו בשני בני אדם... אמר רבי חנינא בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, דכתיב בימים ההמה ראיתי ביהודה דרכים גתות בשבת ומביאים הערימות".

מבואר למסקנת הסוגיה (אליבא דרבא, שהלכה כמותו¹), שכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו מחמה לצל ומותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו. וכמבואר לעיל בסימן רעט, זהו דוקא בכלי שייעודו הוא לשמש לאיסור, אבל כלי שהיה בסיס לדבר האסור בביה"ש (כגון נר) אסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו, וכ"כ הרמ"א בסעיף זה.

א. רוב מלאכתו

כתב המ"ב בשם הפמ"ג, שכלי שמלאכתו לאיסור הוא גם כלי שרק רוב מלאכתו היא לאיסור ועושים בו גם דברי היתר, והביא ראיה מדברי הרשב"א שקדירה חשיבא כלי שמלאכתו לאיסור אף שלפעמים מאחסנים בה דברים באקראי, וכתב הביה"ל שנראה לו שזהו דוקא בדברים שעיקר דרך השימוש בהם הוא לאיסור, אבל אם דרך השימוש התדירה בהם היא גם לאיסור וגם להיתר, גם אם שימוש האיסור נפוץ יותר מהיכ"ת שיהיה אסור, אך הניחו בצ"ע.

ב. כאשר הוא בידו

כתב הב"י בשם הה"מ שכשמטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו מותר להניחו בכל מקום שירצה והביא הגר"א ב' ראיות לזה:

¹ ישנה דעה יחידאית של ר"ח שכתב בדף קכד, שהלכה כרבא שאסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, וכעראה כשיטת הראג"ד גריש גטיין שבמחלוקת רבה ורבא פוסקים כרבא משום שהוא רבו, ולא הובא דבריו ע"י הפוסקים.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף ג, ה – כלי שמלאכתו לאיסור

א) בדף מג. אומרת הגמ' אליבא דר' יצחק שאין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, שאם נטלו כי צריך למקומו יכול לשים אותו גם במקום שימש את הדבר שאינו ניטל. וה"ה לדין בכלי שמלאכתו לאיסור^ה.

ב) בדף קכד. הקשתה הגמ' על רב יוסף כיצד מטלטלים לשיטתו קערות אחר האכילה אליבא דר' נחמיה שאוסר לשיטתו טלטול כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, ותירצה מידי דהוה אגרף של רעי, ואם לרבא אחרי שפינה מהמקום צריך להניחה מידו מיד, יקשה גם לרבא היכי מטלטלין להו, שהרי מבואר מהראיה מגרף של רעי שמסלקים את הקערות מלפנינו לגמרי כדין גרף. (ראיה זו מקורה ברשב"א).

וכתב המג"א שנראה לו שה"ה אם שכח ונטלו באיסור שמותר לטלטלו יותר, אך דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים לעיל בסימן רסו, יב. הרמ"א שם כתב (ומקור דבריו באגודה):

"ומי ששכח כיסו עליו בשבת אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם להצניעו".

וזהו ממש כדברי המג"א כאן, אך הגר"א שם השיג עליו, וכתב שדוקא כאשר תחילת הטלטול בהיתר מותר להניחו היכן שירצה, אבל כאשר שכח וטלטל באיסור, צריך לשומטו מידו מיד, שהרי אין ראיה משם להתיר כאשר תחילת הטלטול באיסור. והביא ראיה מהגמ' (לה:): שנתנו זמן לחון להניח שופרו במקום מוצנע לפני שמקבלים שבת אחרי התקיעות. אמנם המג"א שם תירץ שכיון שאפשר בהכי עדיף, אך כתב הגר"א שלא נראו דבריו כלל. עוד הביא ראיה מהתוספתא שהאשה צריכה להניח הפתילה אחר הדלקת הנרות.

וכתב ליישב ב'אבן העזר', שבאמת במוקצה מחמת גופו שאסור לטלטלו כלל, אסור לטלטלו לחדר וכד', אלא צריך לשומטו מיד, דלא מצינו ראיה להיתרו, ומה שהביא הרמ"א זהו באופן שלא נעשה הכיס בסיס למעות, כיון שהניחו אותם בחול לא בסמיכות לשבת, וללא דעת מפורשת שיהיו בכיס בשבת, ולכן דינו רק ככלי שמלאכתו לאיסור, ודוקא בו התיר הרמ"א לטלטלו, ועל פי זה יישב את הסוגיה שם, שמה שהצריכו זמן להניח השופר זה אליבא דר"י, שלדידיה אסור לטלטל כלל כלי שמלאכתו לאיסור ואין לו מלאכת היתר כי אם מעט, וכתב לפרש שלא תקעו בשופר אלא בחצוצרות, ואכמ"ל בדבריו. אמנם פירושו בסוגיה דלא כרש"י, הריטב"א והר"ן שם. ולפירש"י משמע א"כ כדעת הגר"א אם לא שנדחוק כמו שכתב המג"א שמה שנתנו לו זמן זהו בגלל שעדיף לא לבא לידי כך.

המ"ב הביא כאן את דעת המג"א ואת דעת הגר"א, וכתב בשם האחרונים שגם לדעת המג"א זהו דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו, וכמ"ש האבן העזר^ט.

ג. לצורך גופו כאשר יש לו כלי חיתר

כתב המ"ב שאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, אם יש לו כלי שמלאכתו להיתר לצורך כך, והביא בשעה"צ ראיה:

^ה מהשוואת הגר"א את דינו של ר' יצחק לדין גזירת כלים משמע שדינו של ר' יצחק הוא מדיני גזירת כלים, וכמו שנגאץ בעז"ה דברי הרמ"א ותרוה"ד בס"י שי, ו.

^ט אך המג"א גופיה סובר כן גם במוקצה מחמת גופו כמו שכתב בס"ק ס גגי גרף של רעי.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"כן מוכח בשבת קכ"ד ע"א בגמרא דמשני, מקלות אפשר כדרי' אלעזר, הרי דאף שמוכנין היו לזה מערב שבת, דדקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא, אפילו הכי אסור כיון דשלא לצורך הוא וכדלקמן, וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאסור".

אך יש להעיר שיש מקום לפקפק בראייתו, שכן האיסור במקלות הוא כיון שיכול לטלטל ללא כלי כלל שבזה אינו נוגע בגזירת כלי כלל, אבל כאשר צריך לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שכלול אף הוא מטעם גזירת כלים, ולא פקעה ממנו הגזירה לגמרי, שהרי אסור שלא לצורך כלל, מהיכ"ת שצריך להעדיף כלי שמלאכתו להיתר ולא כלי שמלאכתו לאיסור, כיון שלצורך זה טלטול שניהם מותר, והדבר תלוי בהכרע הסברה, וכנראה מסתבר למ"ב שזה חמור יותר. אמנם לשיטת הרשב"א והריטב"א שם יש ראייה גמורה, שכתבו שטלטול מקלות אינו נחשב טלטול שלא לצורך, אלא נחשב כטלטול מחמה לצל ונאסר רק לדעת רבה שם. וא"כ לשיטתם מפורש בהדיא שכאשר יכול להסתדר באופן אחר חשיב כטלטול מחמה לצל, וה"ה לדידן שנאסר טלטול זה בכלי שמלאכתו לאיסור, שהרי נאסר בו טלטול מחמה לצל, אך המ"ב פירש בלשונו הסוגיה משום טלטול שלא לצורך, וכשיטת המאירי שם.

ד. אגב דבר היתר

כתב הב"י בשם הרא"ש שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל ע"י שיתן עליו דבר המותר לטלטל, ומה שפסק רב אשי (קמב:) ש"לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד", זהו דוקא במוקצה מחמת גופו, והביא ראייה מהברייתא (קכג., קכד.):

"מדוכה אם יש בה שום מטלטלין אותה ואם לאו אין מטלטלין אותה".

מבואר שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו ע"י דבר היתר שמונח בו, וכן משמע ברש"י שם, והביא השו"ע שיטתו בשם "יש מתירים", אך הרמב"ן, הרשב"א ובעה"מ^א שם חלקו על זה, ופירשו שדוקא במדוכה שמיוחדת לכתישת שום, אמרינן שאם יש בה שום מטלטלין אותה כיון שע"י שמשמשת את השום שהוא תשמיש של היתר **שמייוחדת לו**^ב, אינה נחשבת כעת שמלאכתה לאיסור, וכן בקדירה שנשאר בה מהתבשיל מותר לטלטלה, אבל במה שרק יש עליה דבר של היתר אין היתר לטלטלה, וכן פסקו הגר"א, הט"ז ועוד אחרונים, וכן הביא הב"י בשם הכלבו ובעל ההשלמה. וכתב המ"ב שהלכה כדעת הראשונים המחמירים בזה, אבל במקום הפסד כתב בשם הגר"ז שיש לסמוך על שיטת רש"י והרא"ש.

דיני טלטול מן הצד שהובאו כאן יתבארו אי"ה בסימן שט.

^א הגר"א הביא הראייה דוקא מדף קכד. דשם למסקנת הגמ' דין הברייתא הוא אג"בא דהלכתא ככלי שמלאכתו לאיסור, ודלא מקצת. ששם תירצה הגמ' שאיתא כ"י נחמיה, ודלא דהלכתא, וא"כ אולי יש לדחות הראייה, ויל"ע.

^ב הביא שם אחד מחכמי הדור שכתב כרא"ש.

^ג ע"פ הרשב"א, שכמותו פסק הגר"א, הרמב"ן לא הצריך בהדיא שתהיה מיוחדת לזה, אג"ל הצריך שתשמש את ההיתר ולא רק תישא אותו.

סעיף ז - כלי שמלאכתו להיתר

א. טלטול שלא לצורך כלל

כמבואר בגמ' שהבאנו, בתחילה אסרו בטלטול גם כלי שמלאכתו להיתר, וחזרו והתירו טלטולו אף מחמה לצל, אך מעבר לזה לא מפורש בגמ' להתיר. לכן כתבו הר"ן והה"מ (הביאם ב"י) שמשמע שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל, ודייק כן הה"מ בלשון הרמב"ם שהזכיר רק היתר טלטול לצורך הכלי ולצורך גוי"מ, משמע שלא צורך כלל אסור לטלטלו. וכ"כ הגר"א שממה שלא הזכירה שם הגמרא אלא היתר מחמה לצל ולא הזכירה היתר שלא לצורך כלל, משמע שאסור לטלטלו שלא לצורך כלל.

ראיה נוספת הביאו לזה מדין טלטול מקלות להפשטת הפסח, שמבואר בגמ' (קכד.) שאסור לטלטל משום שאפשר בלא"ה, אבל ראיה זו דחו הרשב"א והריטב"א, ששם הם דברי רבה, ואוסר אף מחמה לצל אבל לרבה מותר. אמנם אין ראיה מדבריהם שחולקים על דין זה, דקושייתם שם היתה משום שהצורך במקלות לא גרע מהצורך בטלטול מחמה לצל. אך הריטב"א כתב שם בשם הרא"ה שהתיר אף טלטול שלא לצורך כלל.

להלכה פסק השו"ע שאסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל, וכ"פ המ"ב. אמנם האבני נזר (או"ח סי' תג) כתב שהמנהג להקל בזה ולטלטל אף שלא לצורך, ומנהג ישראל תורה הוא, ועי' הערה² אך עכ"פ המ"ב לא הביא חולק על פסק השו"ע וא"כ יש להחמיר. אעפ"כ כתב ערוך השלחן שטלטול כלי כדי להתענג בטלטולו ולהפיג שעמומו, לא נחשב טלטול שלא לצורך, ורק טלטול שלא לצורך כלל אלא כמתעסק בעלמא אסור.

וכתב הט"ז שאם מטלטל כלי שאינו צריך לו עכשיו, כגון שמטלטל סכין בחגורתו כשהולך לביה"כ כדי שיהא מזומן כשיצטרך לו בהמשך היום כשיחזור, גם זה נחשב טלטול לצורך.

ע"פ הנ"ל הסתפקתי האם מותר לטלטל צרור של מפתחות שיש בו מפתח שאינו צריך לו בשבת, האם ניתן לדון את כל הצרור ככלי אחד, כיון שזו הדרך לטלטלו כדי לשמור המפתחות וכד', ונראה פשוט יותר מסברה שכל מפתח הוא כלי בפ"ע, ואסור לטלטלו אם אינו צריך לו, וצריך לפי"ז להוציא מהצרור מע"ש מפתחות שאינו צריך להם, אך בלשון השש"כ משמע קצת לא כן, כי הצריך להוציא דוקא מפתחות שמלאכתם לאיסור. ועי' מנחת יצחק (ח, כב) שכתב שיש ללמד זכות על הנוהגים לטלטל אף מפתחות שאינם צריכים להם, כיון שאין בזה דין בסיס כיון שהוא דבר היתר, וחשיב

² הביא שם ראיה מהרשב"א הנ"ל, ופמ"ש אינה ראיה, וגם הה"מ כתב ליהפך בשם הרשב"א, וכוונתו לדברי הרשב"א בדף מג, אך עי"ש שהסתפק בזה וכתב שאין ראיה לאסור לטלטל כלי שלא לצורך והמחמיר תבא עליו ברכה. ומה שיש לסמוך לשיטת האבני נזר הוא על דברי הריטב"א בשם הרא"ה. והגרע"י (בחזו"ע) כתב שאין זה נקרא מנהג כאשר הוא נוגד לרוב הפוסקים, וגם י"ל שהמנהג הוא באופן שהתיר ערוך השלחן כדלהלן.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

טלטול מן הצד, אך זה שייך דוקא אם אינו מחזיק בידו את המפתח שאינו צריך לו, ועוד צ"ע.⁷⁷ עוד י"ל שכיון שרוצה לשמור כל המפתחות ביחד כדי שלא יאבדו חשיב טלטול לצורך הכלי שמותר.

אם יכול להסתדר בלי כלי

אם יכול להסתדר בלי כלי בדוחק קצת, תלוי הדבר במחלוקת הראשונים בפירוש הסוגיה בדף קכד, שגבי לחם הפנים והפשטת הפסח אמר רבה שם שכיון שאפשר להסתדר בלעדיהם (דבהאי פורתא לא מיעפש, ולשים כתיפו על כתף חברו ולהפשיט) אסור לטלטלם לצורך כך, ופירשו תהרא"ש, הרשב"א והריטב"א שם שהטעם משום שחשיב כמחמה לצל ורבה לשיטתו שאוסר, וא"כ לדידן אין בזה איסור דחשיב צורך קצת. אך המאירי שם כתב לדינא כמסקנת הגמ'⁷⁸, ובשעה"צ משמע כמאירי. עכ"פ לדינא נראה שיש לסמוך בזה על הראשונים שהתירו בהדיא, אחר שבלא"ה אין האיסור בטלטול כלי שמלאכתו להיתר ברור כ"כ, כמ"ש האבני נזר וערה"ש⁷⁹.

ב. כלי אכילה

כתבו התוס' (קכג:) שמה שאמרה הברייתא:

"תנו רבנן: בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת: מקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדרה וסכין קטנה שעל גבי שלחן".

לא מנתה אלא כלים שאינם בני קיבול, אבל כוסות וקערות וצלוחיות פשיטא שלא נאסרו כלל בגזירת כלים, וממילא גם אין מקור לאיסור לטלטלם שלא לצורך כלל, וכתב המ"ב בשם האחרונים שה"ה לסכין קטנה שעל השלחן וכד', שבהם מפורש בגמ' שלא גזרו כלל בתחילה, דהיינו כלים שאוכלים בהם שתשישם תדיר ולכן לא גזרו בהם כלל גזירת כלים, וה"ה מזלג וכד', ולכן אין איסור לטלטלם אף שלא לצורך כלל.

בשם הר"ן הביא הב"י שמותר לטלטל שלא לצורך רק אוכלים וכתבי הקודש, משום שלא היו בכלל הגזירה, וכן פסק בשו"ע. אך אין נראה לדקדק בלשונו שדוקא אלו מותרים ואילו כלי אכילה אסורים בטלטול, שהרי הר"ן גופיה בחידושו כתב כדברי התוס'⁸⁰, וגם שם כתב כדבריו בפסקים, ואף הפנה בפסקים לדבריו בחידושו. אלא שהטעם שלא מנה אותם כדבר נוסף על אוכלים וכלים שהתיר לטלטל זהו משום שהטעם להיתר טלטול כלי אוכל לשיטתו הוא משום שנעשים בסיס לדבר המותר, וממילא כלולים הם בהיתר האוכלים ואינם עניין בפ"ע. לכן נלע"ד שאין ראיה שפסק השו"ע דלא

⁷⁷ סברה נוספת מובאת בפסקי תשובות בשם החזו"א, שכאשר לוקח כלי שצריך לו לא מציעו שהצריכוהו לבדוק מע"ש שלא יחא בו כלי שאינו צריך לו.

⁷⁸ והר"ן שם הביא שתי הגרסאות ולא הכריע.

⁷⁹ שכתב שגם ברמב"ם אינו מוכרח להסביר כמ"מ, דאפשר שרק נקט לשון הגמ' (אך זה דוחק), ושאר הראשונים (ר"ן, רשב"א) כתבו דין זה כמסופקים.

⁸⁰ לשונו שם:

"פי' ג' כלים שאינם נעשים בסיס לדבר המותר שאילו נעשין בסיס לא אסרו עליהן כלום דאין לא תימא הכי קערות וכוסות וצלוחיות הכי נמי דאסירי הא ודאי לא אפשר אלא על כרחין דאמרן".

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף ד - כלי שמלאכתו להיתר כתוסי^י, כיון שמקור דבריו בר"ן וביאורם כמ"ש. ואף בסכין קטנה שע"ג השלחן מוכרחים לפי טעמו של הר"ן לומר שמותר הטלטול שהרי גם בה לא גזרו כלל, כמבואר בגמ'.¹

והביא המ"ב שברמב"ם משמע שגם כלי אכילה אסורים בטלטול, והיינו ממשי"כ הרמב"ם (כה, א):

"יש כלי שמלאכתו להיתר והוא הכלי שמותר לעשות בו בשבת דבר שנעשה לו בחול, כגון כוס לשתות בו וקערה לאכול בה וסכין לחתוך בו בשר ופת וקורדום לפצוץ בו אגוזים וכיוצא בהן".

ועל זה כתב (הלכה ג):

"כל כלי שמלאכתו להיתר בין היה של עץ או של חרס או של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת, בין בשביל עצמו של כלי בין לצורך מקומו בין לצורך גופו".

ומלשון זו דייק הה"מ, שההיתר דוקא לצורך כלשהו אבל שלא לצורך כלל אסור². לרמב"ם צריך אם כן ליישב קושיית התוס' והר"ן, כיצד יתכן שגזרו בתחילה שלא לטלטל כלל קערות וצלוחיות, וכי יאכלו בשבת ללא כלים? יותר מזה קשה שגם סכין קטנה שעל השלחן ומקצוע של דבילה לא הוציא הרמב"ם מהכלל, ומשמע אם כן לפי הה"מ שאסור לטלטלם שלא לצורך כלל, ובהם הרי מפורש בגמ' שלא גזרו כלל, וא"כ מדוע לא חילק הרמב"ם בדבריו.

ונראה ליישב שמקור הרמב"ם לאסור טלטול שלא לצורך אינו כמו שכתב הר"ן ממה שלא מצינו שהתירו יותר מאשר מחמה לצל, שלפ"ז באמת אין מקור לאסור במה שלא גזרו מתחילה, אלא מקור דבריו הוא בגמ' דמקלות וקנים, שאמרה הגמ' שאסור משום גזירת כלים, והטעם הוא משום שהוא טלטול שלא לצורך, והרמב"ם לא סובר כמ"ש הראשונים שהם דברי רבה לשיטתו ודלא כהלכתא שהרי פסק שאין סידור הקנים ונטילתן דוחה את השבת. משם הוכיח הרמב"ם שבגזירת כלים גזרו גם בכלים שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם שלא לצורך כלל, וכמ"ש המאירי שם, ומה שאמרו בתחילה "ג' כלים ניטלין", היינו לצורך כלשהו דוקא.

אם כנים דברינו, מבואר מביאור הגר"א שכתב שמקור דברי השלחן ערוך מדלא קאמר והתירו לגמרי ומלשון רבא שם "ואפי' מחמה לצל", ולא שלא לצורך כלל, שסובר הגר"א בדעת השו"ע כמ"ש הר"ן שבמה שלא גזרו מתחילה אין מקור לאסור, ולפ"ז אין צריך להחמיר כדעת הרמב"ם, אף לספרדים, ודלא כמ"ש הגרע"י בספרו חזון עובדיה להחמיר בזה³, וכן לשון המ"ב משמע שנוטה להקל בזה.

כתבי הקודש ואוכלין נראה שאף לשיטת הרמב"ם מותרים שהרי ודאי שלא היו כלולים בגזירת כלים כלל, ואין טעם לאוסרם.

^י שלא כמו שכתב הגרע"י בחזו"ע, עיי"ש.

^י אמנם לפי מש"כ עה"ש, שאין דברי הה"מ מוכרחים אין ראיה מהרמב"ם, אך קשה לחלוק על הה"מ גביאור דברי הרמב"ם.

² לאנדן גיסא, על פי דבריו גם לא ניתן להביא ראיה מדברי התוס' שחולקים על הרמב"ם, אך עכ"פ אין נפק"מ לדינא כיון שפסק השו"ע כשיטת הר"ן, וכן היא דעת הרשב"א והריטב"א ע"פ מה שביארנו, וגם יש להוסיף לזה שכל איסור זה פתגמו הראשונים מספיקא ולא גבירור, כמו שנתבאר לעיל, ודעת הרא"ה להקל בזה, ולכן מסתגר יותר להקל במחלוקת בפרטי דינא.

הב"י הביא בשם הספר הנקרא 'מקדש', שתפילין נחשבות ככלי שמלאכתו לאיסור משום שאסור להניחם בשבת, אך כתב על זה בשם הרלב"ח שכתב שאין הלכה כמותו ודייק מלשון הרא"ש שלא הזכיר זאת בתשובה בה פירט כל דיני המוקצה (כב, ח). וכתב שהטעם משום שאין זה נכון להלכה שיש איסור להניח תפילין בשבת, שכן כתבו התוס' בביצה (טו. ד"ה הכי), ורש"י והר"ן שם, שהטעם שהתירה הגמ' לשלח תפילין ביו"ט הוא משום שאין איסור להניחם ביו"ט, אף שאינו מחוייב בכך. וכן הביא הב"י בשם תרוה"ד, שמותר לטלטל תפילין לשום צורך, ככלי שמלאכתו להיתר, וכן פסק הרמ"א בשו"ע.

התוס' בשבת ס. (הביאם המג"א) חולקים על זה וכתבו שהטעם שהתירו לשלח תפילין ביו"ט אף שחשיבי כלי שמלאכתו לאיסור, כיון שאסור להניחם, הוא משום ששילוח שיש בו תוספת שמחה ביו"ט חשיב כצורך גופו. והקשו הט"ז והמג"א מדוע פסק השו"ע כשיטת התוס' בביצה, ואילו בהלכות תפילין (סי' לא) פסק כדברי הזה"ק שהמניח תפילין בחוה"מ חייב מיתה משום שמזלזל במועד, וכ"ש בשבת, ולכן פסק המג"א להלכה שדוקא לצורך גופם ומקומם מותר לטלטלם.

ורמז המ"ב ליישב שדעת השו"ע שדוקא להניחם לשם מצוה אסור, אבל להניח תפילין שלא לשם מצוה מותר בשבת, וכ"כ שמשמע בביאור הגר"א שם, ולכן בשעת הדחק יש לסמוך על דעת הב"י והרמ"א, לטלטלם ככלי שמלאכתו להיתר.

סעיף ו - ז - טלטול שבירי כלים

א. דין נולד בשבירי כלים

בגמ' (קכד):

"מתני'. כל הכלים הניטלין בשבת - שביריהן ניטלין עמהן, ובלבד שיהיו עושין מעין מלאכה. שבירי עריבה - לכסות בהן את פי החבית, שבירי זכוכית - לכסות בהן את פי הפך. רבי יהודה אומר: בלבד שיהיו עושין מעין מלאכתן; שבירי עריבה - לצוק לתוכן מקפה, ושל זכוכית - לצוק לתוכן שמן. גמרא. אמר רב יהודה אמר שמואל: מחלוקת שנשברו מערב שבת, דמר סבר: מעין מלאכתן - אין. מעין מלאכה אחרת - לא. ומר סבר: אפילו מעין מלאכה אחרת. אבל נשברו בשבת - דברי הכל מותרין. הואיל ומוכנין על גבי אביהן - מותר. מותיב רב זוטראי: מסיקין בכלים ואין מסיקין בשבירי כלים. דנשברו אימת? אילימא דנשברו מערב יום טוב - עצים בעלמא נינהו! אלא לאו - ביום טוב, וקתני מסיקין בכלים ואין מסיקין בשבירי כלים! אלא, אי איתמר הכי איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל: מחלוקת שנשברו בשבת, דמר סבר: מוכן הוא, ומר סבר: נולד הוא. אבל מערב שבת - דברי הכל מותרין הואיל והוכנו למלאכה מבעוד יום".

למסקנת הגמ', מחלוקת ת"ק ור' יהודה היא האם מותר לטלטל שבירי כלים שנשברו בשבת, שת"ק סובר שמותר לטלטלם ואילו ר' יהודה סובר שהם אסורים כיון שנולדו בשבת ולא היו ראויים למלאכה זו מע"ש, ורק אם משמשים מעין אותה מלאכה מותר לטלטלם. ופסקו הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשו"ע כת"ק, אך המג"א כתב:

"(יד) כל הכלים. ועסי' תצ"ה ד"א דנולד אסור בשבת ולכן אכתוב כ"מ שיש נולד: (טו) לכסות בה. ולמ"ד נולד אסור בעי' שיהא ראוי למלאכתו ראשונה כגון שבירי עריבה לצוק לתוכה מקפה ושל זכוכית לצוק לתוכה שמן וה"ה אם עכו"ם עושה כלי בשבת אסור לטלטלו לדעת זה":

דהיינו סובר המג"א שמחלוקת ת"ק ור' יהודה היא האם יש איסור נולד בשבת או לאו, ולא האם כלי שנשבר חשיב נולד. מטעם זה כתב, שלשיטות הפוסקים שיש איסור נולד בשבת להלכה, גם כאן יש לפסוק כר"י. להבנת הדברים נקדים את הסוגיה בביצה (ב):

"מתני'. ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל. גמרא. במאי עסקין? אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה - מאי טעמייהו דבית הלל? אוכלא דאפרת הוא! אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים - מאי טעמייהו דבית שמאי? מוקצה היא! - ומאי קושיא? דלמא בית שמאי לית להו מוקצה? קא סלקא דעתין: אפילו מאן דשרי במוקצה - בנולד אסור, מאי טעמייהו דבית שמאי? - אמר רב נחמן: לעולם בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ודאית ליה מוקצה אית ליה נולד, ודלית ליה מוקצה לית ליה נולד, בית שמאי כרבי שמעון ובית הלל כרבי יהודה. ומי אמר רב נחמן הכי? והתנן: בית שמאי אומרים: מגביהין מעל השלחן עצמות וקליפין, ובית הלל אומרים: מסלק את הטבלא כולה ומנערה. ואמר רב נחמן: אנו אין לנו אלא בית שמאי כרבי יהודה, ובית הלל כרבי שמעון! - אמר לך רב נחמן: גבי שבת, דסתם לן תנא כרבי שמעון, דתנן: מחתכין את הדלועין לפני הבהמה, ואת הנבלה לפני הכלבים - מוקים לה לבית הלל כרבי שמעון. אבל

מנוחת יונתן – הלכות שבת

גבי יום טוב דסתם לן תנא כרבי יהודה, דתנן: אין מבקעין עצים מן הקורות ולא מן הקורה שנשברה ביום טוב, מוקים לה לבית הלל כרבי יהודה. - מכדי, מאן סתמיה למתניתין - רבי, מאי שנא בשבת דסתם לן כרבי שמעון, ומאי שנא ביום טוב דסתם לן כרבי יהודה? - אמרי: **שבת דחמירא ולא אתי לזלולי בה - סתם לן כרבי שמעון דמיקל, יום טוב דקיל ואתי לזלולי ביה - סתם לן כרבי יהודה דמחמיר.**

דהיינו, בהו"א סברה הגמ' שלכ"ע נולד אסור בין בשבת ובין ביו"ט, וביארו התוס' שם שסברה זו היא דוקא בנולד גמור, שלא היה בעולם מע"ש, אבל בשברי כלים הרי התיר ר"ש בהדיא להסיק, והטעם משום שכבר היה הכלי בעולם מע"ש ולא חשיב נולד גמור, ודוקא ביצה וכד' סברה הגמ' שאסור לכו"ע כיון שלא היתה כלל בעולם מע"ש, כיון שהיתה בלועה בתרנגולת. כמו"כ סברה הגמ' בהו"א שאין הבדל בין פסיקת ההלכה בדיני מוקצה בשבת וביו"ט.

רב נחמן, חולק על שתי הנחות אלו של הגמ', ואמר שמאן דלית ליה מוקצה מתיר גם בנולד גמור. עוד חידש שיש חילוק בפסיקת ההלכה בין יו"ט לשבת, ואף שבשבת קי"ל כר"ש ביו"ט קי"ל כר"י. אמנם האוקימתא של ר"י במשנה שם נדחתה בהמשך מהלך הגמ' שם, אך נחלקו הראשונים כיצד להכריע בשני הדינים שחידש, האם לקבל את סברתו אף שהאוקימתא נדחתה.

כך הוא הביאור ע"פ התוס' בביצה, שביארו שלהו"א של הגמ' בביצה ר"ש אוסר נולד גמור, ואילו לדברי רב נחמן גם בנולד גמור מתיר ר"ש, וכן משמע בתוס' בשבת (יט: ד"ה שמן של בדין), משום שכתבו שרק בנולד גמור אסר רב, הסובר כר"י, וא"כ מוכח שר"ש חולק גם בנולד גמור, דזהו טעמו של שמואל לשיטתם שם, עיי"ש. אך מלשון התוס' בעירובין (מו. ד"ה כל שכן), עולה שחולקים על דברי התוס' בביצה, שכתבו:

"ווא"ת ולימא הא רבי שמעון היא דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד כדאיתא בריש ביצה (דף ב.) וי"ל דבנוולד כה"ג דדבר חדש שלא בא לעולם כל עיקר מודה רבי שמעון וכן באפר כירה שהוסק ביום טוב נראה דמודה ר"ש דאסור לכסות בו אא"כ ראוי לצלות בו ביצה כדאמר בפרק קמא דביצה (דף ח.)."

קושיית התוס' היתה מדברי רב נחמן שר"ש חולק גם בנולד, ולא כתוס' בביצה שהקשו מכח הברייתא דמסיקין בשברי כלים, דמוכח שבנולד כזה שרי ר"ש. ואם כן למסקנת התוס' שם אליבא דרב נחמן שלר"ש לית ליה נולד היינו דוקא בנולד שאינו גמור, אבל בנולד גמור כ"ע לא פליגי שאסור. ולפי זה לפוסקים כהו"א של הגמ' בביצה כל נולד אסור לר"ש, אך צ"ע כיצד ליישב לשיטתם את הברייתא דמסיקין בשברי כלים שהקשו ממנה התוס' בביצה. גם לפוסקים שנדחתה ההו"א צ"ע מדוע לא דחתה אותה הגמ' מברייתא זו, שהרי ההו"א לא נדחתה כלל.

כדברי התוס' בעירובין משמע שנוקט להלכה המ"ב, שכן בסימן תקא ס"ק ג, כתב המ"ב שמה שלא חלק הרמ"א על השו"ע במה שהכריע לאסור ביקוע עצים מקורה שנשברה ביו"ט, אע"פ שסובר הרמ"א שקי"ל גם ביו"ט כר"ש, היינו משום שבנולד גם הרמ"א סובר שיש להחמיר, משום שיש הפוסקים שגם בשבת יש איסור נולד, וכמ"ש הרמ"א בסימן תצה. מבואר שגם בנולד שכבר היה בעולם מע"ש סובר המ"ב שיש להחמיר ביו"ט. ממילא בשבת יש להחמיר לפי"ז בנולד גמור לכו"ע, דהא ר"ש אוסר בזה אפי' לרב נחמן, לשיטת התוס' בעירובין, וכן נקט להלכה השש"כ בהערה בסוף פרק כב, שם סיכם את הלכות נולד, עיי"ש.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף ו - ז - טלטול שבירי כלים

לעניין פסיקת ההלכה בדין מוקצה ביו"ט (טור וב"י תצה): הרי"ף, הרמב"ם, בעה"מ, הרמב"ן והרשב"א, פסקו כר"י. ואילו ר"ח, בה"ג, רש"י, ר"י ור"ת, בעל העיטור והרא"ש פסקו גם ביו"ט כר"ש. לעניין פסיקת ההלכה בדין נולד: בדברי הרמב"ם (יום טוב פרק א, יז-יח) משמע שפוסק גם בזה כר"י, שבמקום שקיי"ל כר"ש (דהיינו בשבת לשיטתו) גם אין איסור נולד. ברשב"א (שבת מו:) משמע שסובר שבוה לא קיי"ל כר"י, ונולד אסור גם לר"ש כהו"א של הגמ' בביצה, ומתאימים הדברים למה שנימק את פסיקת ההלכה כר"י לעניין החילוק בין מוקצה ביו"ט למוקצה בשבת משום ש"מסתברא טעמיה", וממילא אפשר שס"ל שבנולד לא מסתברא טעמיה, וכן הביאו הטור והב"י (תצה) בשם ר"ת והבה"ג לפסוק שנולד אסור^{כא} גם אם פוסקים ביו"ט כר"ש, וכן היא הפשטות לשיטת רש"י והתוס' שדברי ר"י נדחו מהלכה. אמנם יש מקום לומר שידור בזה לרמב"ם מפני שהגמ' בשבת (מו:) סתמה כר"י, ואכמ"ל.

להלכה נחלקו בסימן תצה המחבר והרמ"א, המחבר פסק שהלכה ביו"ט כר"י, וכשיטת הרי"ף והרמב"ם, אך לא התייחס לדין נולד, ואילו הרמ"א הביא את דעות החולקים להתיר מוקצה גם ביו"ט, אך כתב שלשיטתם נולד אסור גם בשבת, וכתב המג"א שם שכוונתו שכיון שיש בנולד צד נוסף לאסור, שיש סוברים שאסור גם בשבת, יש להחמיר בנולד ביו"ט. וכן כתב המ"ב שם בשם האחרונים שלהלכה יש להקל במוקצה ביו"ט, ולהחמיר בנולד ביו"ט אבל לא בשבת.

אם כן, דברי המג"א כאן הם לשיטת הראשונים שסוברים להלכה שאף שפוסקים בשבת כר"ש, מודה ר"ש שנולד אסור, וכהו"א של הגמ' בביצה, כיון שדברי רב נחמן נדחו מהלכה. וכתב שלשיטתם ההלכה כר' יהודה שמצריך מעין מלאכתך ולא מעין מלאכה, ולפי דבריו בזה נחלקו ת"ק ור"י האם ישנו איסור נולד או לאו, אע"פ שכ"ע מודו ששבירי כלים הם נולד גמור.

עצם ההנחה שבוה נחלקו ת"ק ור"י עולה בפשטות גם מדברי התוס' שם, שפירשו על המשך הסוגיה:

"אמר רב נחמן אמר שמואל: חרס קטנה מותר לטלטל בחצר, אבל בכרמלית - לא. ורב נחמן ידיה אמר: אפילו בכרמלית, אבל ברשות הרבים - לא. ורבא אמר: אפילו ברשות הרבים. ואזדא רבא לטעמיה; דרבא הוה קאזיל בריתקא דמחוזא, אתווסאי מסאניה טינא, אתא שמעיה שקל חספא וקא מכפר ליה, רמו ביה רבנן קלא. אמר: לא מיסתייא דלא גמירי, מיגמר נמי מגמרי? אילו בחצר הואי - מי לא הוה חזיא לכסויי ביה מנא? הכא נמי - חזיא לדידי".

וכתבו ע"ז התוס':

"ורבא אמר אפילו ברה"ר - ובהני דנשברו בע"ש קאמר דאי בנשברו בשבת האמר בפרק נוטל (לקמן קמב:) דרבא אית ליה מוקצה וכל שכן נולד".

דהיינו, הוקשה לתוס' מדברי רבא שאית ליה מוקצה, שכו"ש שאית ליה נולד, ורבא בדף קמג. אמר בהדיא שמסיקין כלים ואין מסיקין בשבירי כלים, שזהו נולד שאינו נולד גמור לפירוש התוס' בביצה הנ"ל. מוכח א"כ שסוברים התוס' שכאן הוי נולד גמור ולכן חמור יותר ממוקצה רגיל לרבא, וכן עולה

^{כא} משמע שם שנולד אסור לשיטתם גם בעולד שאינו גמור, דהבזה"ג הביא ראיה מדדרש רבא אשה לא תנעס לבית העצים ליטול אוד, דהוי נולד שאינו גמור. וכן ר"ת הביא ראיה משמואל גבי גרעינין, שגם לא הוי נולד גמור לכאן, ואנלי לן שיטת ההלכה כתוס' בעירובין, משום שהראשונים שלשיטתם חוששים ביו"ט כוותיהו סגרי, וצ"ב.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מפירוש המג"א בשיטתם (ס"ק יז). הסברה בזה היא שבניגוד לשברי כלים העומדים להסקה שלא התחדש בהם דבר חדש אלא כבר קודם לכן היו בעולם ואפשר היה להסיק בהם, אלא שבדעת האדם אין עומדים כלים שלמים להסקה²². משא"כ בכלי שנשבר ועתה ראוי לכסות בו כלי וכד', הם תשמישים שלא היה הכלי ראוי אליהם קודם לכן מצד עצמו, ולכן נחשב לדבר חדש שלא היה בעולם קודם לכן. ועולה מהתוס' שמחלוקת התנאים היא בשאלה אם נולד אסור או מותר²³, אלא אם כן נדחוק כמו שפירש הב"ח בדבריהם (עי' להלן).

אך דברי המג"א עדיין צ"ע, שהרי הפוסקים שסוברים שלהלכה יש איסור נולד בשבת, טעמם משום שסוברים שהלכה כהו"א של הגמ' ש"אפי' מאן דשרי מוקצה בנוולד אסר", ואם כן מאן ת"ק, שהרי מבואר בגמ' בביצה, שלפי הבנה זאת ליכא מ"ד שמתיר נולד בשבת. ונראה בביאור דבריו שסובר שטעמם של הראשונים הפוסקים שנולד אסור אינו מהסוגיה בביצה (כמ"ש הגר"א שם), אלא מהראיות שכתב הב"י שם מדברי האמוראים, מהם עולה שהלכה בנוולד כר"י, וכן משמע מלשון הרא"ש שהובאה בב"י²⁴.

האחרונים הקשו על המג"א שמלשון הגמ' - "מ"ס מוכן הוא ומ"ס נולד הוא", לא משמע שמחלוקת התנאים היא האם נולד אסור או מותר, אלא האם שברי כלים שראויים לעשות מלאכה אחרת הם נולד או לאו. ולכן כתב הביאור הלכה בשם הרבה אחרונים, שפסק השו"ע שדי בכך שראויים לעשות מלאכה כלשהי הוא לכ"ע, ואין זה נולד כיון שעדיין ראוי לשום מלאכה.

ב. חתיכת חרס שנשברה

פסק הב"י בדין נולד בשבת

כתב הטור :

"חתיכת חרס שנשברה בחול מכלי וראויה לכסות בה כלי מותר לטלטלה אפילו במקום שאין כלים מצויין שם לכסות בה זרקה לאשפה מבע"י אסור לטלטלה כיון שבטלה מהיות עוד כלי".

ולמד מרן הב"י, שהטור מתיר דוקא אם נשברה בחול, אבל אם נשברה בשבת אוסר, ואת טעם הדבר ביאר ע"פ התוס' הנ"ל, שביארו שיש בדבר איסור נולד, וכתב שאין זה דומה לכלי שנשבר, כי כאשר כל הכלי נשבר סובר הטור שהלכה כת"ק שאין זה נולד אלא מוכן, כיון שכל הכלי משמש כעת לתשמיש מועט שלא היה ראוי לו קודם לכן, אבל כשכל הכלי שלם, ורק נשברה ממנו חתיכה סובר הטור שבזה חשיב נולד גמור, כיון שחתיכה זו נפרדה מהכלי ומשמשת עתה בפני עצמה²⁵. כלשון

²² ע"פ זה מבואר מאד מדוע בזה פשוט שחולק ר"ש, כי גם הגדרת השבר כלי כעולד נובעת מהקצאת האדם מדעתו ולא מחסרון אנטיקסיבי, ובהו' הרי חולק ר"ש על ר"י ואכמ"ל בזה.

²³ כך כתבו גם הרשב"א והריטב"א בדף קיב. שמחלוקת ת"ק ור"י תלויה בשיאלה אם יש איסור נולד בשבת, וקיי"ל בזה כר"ש שאין איסור נולד.

²⁴ "ובה"ג פסק כר"ש ביו"ט אבל בעולד פסק כר"י", משמע שנחלקו בזה ר"י ור"ש, אלא שפסק הבה"ג כר"י, ואילו לדברי הגר"א אין בזה מחלוקת בין ר"י ור"ש, ולא שייך לומר שפסק כר' יהודה בעולד.

²⁵ לענ"ד נראה שגם מרן הב"י התכוון לפרש כן רק בדעת הטור ולא בדברי התוס', אף שעליהם כתב שביסס את דבריו, כיון שלשון התוס' "בהנך שנשבר" מוכיחים בהדיא שכונתם היא על כלים שנשברו, ולא על חתיכה שנשברה מכלי.

הטור פסק מרן בשו"ע, ומבואר שכוונתו לפסוק להלכה כמו שפירש בב"י שיש איסור נולד בשבת בכה"ג.^ט

אם כן, להלכה יש בזה מחלוקת בין מרן הב"י לרמ"א שהבאנו בסימן תצ"ה, שביארו המג"א והמ"ב שם שכוונתו להחמיר בנו"ד ביו"ט דוקא ולא בשבת, וכתב המ"ב שכן היא הכרעת האחרונים.^י אך ע"פ מה שביארו ששיטת ההלכה כתוס' בעירובין, הסוברים שבנו"ד גמור מודו כ"ע, יש מקום גם לשיטתם לומר, שכאן סובר מרן הב"י דחשיב נולד גמור כיון שהוא דבר חדש שלא היה בעולם כלל ככלי בפ"ע. אכן הרמ"א בדרכ"מ חולק על ביאור זה בשיטת הטור, וכתב שמה שכתב הטור "שנשברה בחול", אינו לאפוקי שנשברה בשבת, אלא משום שרק במציאות זו שייך הדין שכתב בסיפא שאם זרק את שבר הכלי לאשפה, בטל מתורת כלי, והביאו המג"א, וכתב לדחות את הב"י שאין להמציא מעצמנו חילוקים שלא נזכרו בתלמוד ובפוסקים, וכן פסק במ"ב שגם אם נשברה החתיכה בשבת מותר לטלטלה.

הב"ח חולק על הב"י גם בביאור דברי התוס' הנ"ל ודחק בדבריהם שדוקא ברה"ר ס"ל שחשיב שבר כלי נולד, משום ששם אינו עומד לכסות כלי, ואין עליו תורת כלי, ובדומה לזה פירשו הטי"ז^י והא"ר. הביה"ל הביאם, אך משמע מלשונם שהעיקר להלכה דלא כוותייהו. כנראה משום שפשט לשון התוס' הוא כמו שפירשו המג"א (עי' לעיל), אלא שלפי דבריהם אין איסור נולד כלל להלכה, וכנ"ל.

ג. חשליכו לאשפה מע"ש

בגמ' (קכד):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: מגופת חבית שנכתתה - מותר לטלטל בשבת. תניא נמי הכי: מגופה שנכתתה - היא ושבירה מותר לטלטלה בשבת, ולא יספות ממנה שבר לכסות בה את הכלי ולסמוך בה כרעי המטה, ואם זרקא באשפה - אסור. מתקיף לה רב פפא: אלא מעתה, זריק ליה לגלימיה - הכי נמי דאסור? אלא אמר רב פפא אם זרקא מבעוד יום לאשפה - אסורה".

וכן פסק הטור והשו"ע להלכה, שאם זרק שבר כלי לאשפה מבע"י בטל ממנו תורת כלי, אך אם זרקו לאשפה בשבת לא נהיה בכך מוקצה. אמנם אם זרק כלי שלם לאשפה כתבו התוס' שפשוט הדבר שאינו בטל בכך מתורת כלי, דבטלה דעתו אצל כל אדם, והביאם להלכה בשעה"צ (ס"ק נו). וכתב

^ט בסימן שי"ח (סעיף טז) נחלקו מרן והרמ"א אם יש איסור להמיס שומן קרוש משום נולד, אגל' שם סברת הב"י אינה משום שאין איסור נולד, אלא שלא חשיב שומן שנימוח לנו"ד, וגם לרמ"א אין האיסור משום מוקצה אלא משום שדמי למלאכה, וכמ"ש הגר"א שם. אמנם המג"א שם פירש שהאיסור משום מוקצה, אך גם לשיטתו אין בו איסור גדיעוד, כי כתב הרמ"א שם להקל במקום צורך, ולכן אין בזה סתירה למה שפסק המ"ב בתצה' שאין איסור נולד בשבת, אלא שלפירוש המג"א ברמ"א יש להזהר לא להביא לכתחילה לידי נולד משום איסור מוקצה, ואילו לגר"א משום דמי למלאכה. הנפק"מ בין הגר"א למג"א אי"צ היא רק גידעת התרומה גופיה, דלמג"א מוכח שס"ל שיש איסור נולד בשבת.

^י אמנם בלשון המג"א כאן משמע שאין הדבר מוכרע.

^י אמנם הטי"ז לא פירש מצד המקום שבו נמצא החפץ אלא מצד הצורך שלשמו מטלטלו עתה, שאינו צורך שנקרא כלי בשבילו ולכן חשיב נולד.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

המ"ב שה"ה אם זרק לרחוב שבר כלי - בטל מתורת כלי, ולא דוקא לאשפה, והסתפק אם ה"ה אם הניחו מאחורי הדלת, עיי"ש.

ד. דבר שאין בו תורת כלי

בגמ' (קכד.):

"והא דתנן: אין סומכין את הקדירה בבקעת, וכן בדלת. והא בבקעת דביום טוב - דבר שמלאכתו להיתר הוא, אלמא: דבר שמלאכתו להיתר, בין לצורך גופו בין לצורך מקומו אסור! - התם מאי טעמא - כיון דבשבת דבר שמלאכתו לאיסור הוא, גזירה יום טוב אטו שבת. וכי תימא שבת גופיה תישתרי, דהא דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו שרי! - הני מילי - היכא דאיכא תורת כלי עליו, היכא דליכא תורת כלי עליו - לא".

מבואר שכל דבר שאין עליו תורת כלי אסור לטלטלו בשבת כלל בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ומבואר בגמ' שכן הוא הדין גם בצרורות (מו.) ואבנים (ביצה יב.), וכן בבקעת כנ"ל, מעות (רמב"ם) וכל כיו"ב. כן הביא הב"י בשם הרמב"ם, המרדכי והטור, וכן פסק בשו"ע. אמנם את הדין שהאיסור הוא אפי' לצורך גו"מ השמיט מרן המחבר בשו"ע וכתבו מרן הרמ"א.

פתילה ונרות

כתבו התוס' (מז.) שפתילה שלימה נחשבת כלי ומותר לטלטלה לצורך גו"מ, אבל שברי פתילה אינם נחשבים כלי, ומוכח כן בסוגיה שם, והביאו דבריהם להלכה המג"א והמ"ב. וכתב המג"א שה"ה לנר של חלב ושעוה שחשיב ע"פ זה כלי ומותר לטלטלו לצורך גו"מ. אך בספר מור וקציעה פירש שגם המג"א התכוון רק לומר שהעולם רגילים לטלטל נר, כיון שסומכים על התוס', והם טועים שהרי אפי' אם היה דומה נר שעוה לפתילה היה מותר רק לצורך גו"מ, אבל באמת אינו דומה נר של שעוה לפתילה, משום שאין עושים בו שום שימוש אחר ואינו נחשב כלי^ט. המ"ב הביא את שתי הדעות, ומשמע בדבריו שהעיקר הוא שמותר לטלטל נר של שעוה לצורך גו"מ.

ד. טלטול למגיעת חיזק

כתב הרמ"א שמותר לטלטל שברי זכוכית לפנות ממקום שעלולים להנזק בהם. מקור דבריו הוא בגמ' (מב.) שהתירה לטלטל קוץ פחות פחות מד' אמות, כדי שלא יוזקו בו, וע"ע להלן בסעיף יח. אמנם כתב המג"א והמ"ב שזהו דוקא בשברי זכוכית, אבל בשברי כלי חרס שאינם ראויים לשום מלאכה, ואין עלולים להנזק בהם, אסור לטלטלם, ואין איסור בדריסה עליהם כיון שאינו מתכוון לשוברם ולא הוי פ"ר^ז. וכתב המ"ב שמותר לדחותם ברגלו, שהרי אין זה נחשב לטלטול כלל ומותר אפי' לצורך דבר האסור, כמו שיבואר להלן בסימן ש"א.

^ט לא הגעתי סברתו דלכא' רק חשיב כלי שמלאכתו לאיסור כי תשמישו להדלקה, ומ"ש מפתילה שמבואר בתוס' שהיא כלי, ולכא' אין עושין בה תשמיש אחר (שהרי אחר שהדליקו בה לא ניתן לתפור איתה וד'), וצ"ע.

^ז לא זכיתי להבין דבריהם, שאיזה איסור יש לשוברם, הרי כבר אין עליהם תורת כלי כלל, וא"כ הוא מקלקל דבר שאין כל מלאכה כלל, ומהיכ"ת לאסור אפי' במתכוון גמור. ובסברה זאת ביארתי לענ"ד סברת רש"י (קמו.), שכתב "שאין במקלקל שום איסור בשבת", והקשו עליו הראשונים דמקלקל פטור אצל אסור, וכן מבואר בהדיא בסוגיה בכתובות (ה:).

כיום אין רגילים לשמור כלל שבירי כלים, אלא לזורקם לאשפה, אף אם ראויים כעקרון למלאכה כלשהי (כגון לכסות כלי, או אפי' אם משמשים כעין מלאכתן הראשונה, מפני ריבוי הכלים והשפע בדורנו, מלבד כלים מסויימים שיתכן שעדיין משתשים בשבירה, כגון לעשות סמרטוט מבגד שנקרע וכד'). לכן, נראה מסברה שאין היתר לטלטל שבירי כלים, כיון שדרך בני אדם לזרוק לאשפה, וכמו במחט שניטל חורה או עוקצה, שאף שניתן להשתמש בה מפורש בגמ' (קכג.) שאסור לטלטלה כיון שאדם זורקה לבין גרוטאות.

בספר ארחות שבת הסתפקו בשאלה זו, וסברתם להתיר משום שמצד עצמו השבר כלי ראוי לשימוש, ואם היה במקום שאין ריבוי כלים כזה היו שומרים אותו, ומה שאנו לא שומרים אותו חשיב כהתפנקות בעלמא, וכן פסק הגר"י קרליץ (חוט השני ח"ג פרק נא). ולא הבנתי הסברה כלל, דכיוון שאין דרך בני האדם לשומרו מאי איכפת לן אם זהו מחמת התפנקות או סיבה אובייקטיבית אחרת, כיון שמבואר מהגמ' הנ"ל שהדבר תלוי בדרך בני אדם, וצ"ע.

כלים חד פעמיים

שאלה דומה היא מה דינם של כלים חד פעמיים, שדרך לזרוקם אחר השימוש בהם, או אריזות מזון אחר שנתרוקנה תכולתם, שאין רגילים כלל להשתמש בהם שימוש חוזר. בארחות שבת (פרק יט, קס - קסב והערה ריא) הביאו מחלוקת בין הפוסקים בזה. הגרש"ז כתב לגבי אריזות שנתרוקנו שאסור לטלטלם כיון שאין רגילים להשתמש בהם שוב, וחוט השני הנ"ל מיקל גם בזה. והביאו שם סברה בשם הגר"ש אויערבאך שליט"א להתיר, כיון שלא מצינו שבטל שם כלי מדבר כשלא נעשה שום שינוי בגופו^{לא}.

מסברה כתבו שם להכריע להקל בכלים חד פעמיים, שמצוי משתמשים בהם שימוש חוזר (גם אני ראיתי פעמים רבות שבמקרה של חוסר בכלים חד פעמיים שוטפים אותם ומשתמשים שנית), ולהחמיר באריזות נייר שהתרוקנו, שנחשבים אצל סתם בני אדם כפסולת גמורה, ולעולם אין משתמשים בהם שנית (וכתבו לפי"ז להקל בגביע לבן וקופסת גבינה וכד'). עוד כתבו שכוסות חד פעמיות מותר לטלטל לכז"ע, דהרבה פעמים משתמשים בהם שנית.

כמובן, גם אם נכריע לאסור, מותר לפנותם מהשלחן מדין גרף של רעי, באופנים שיתבארו להלן (סעיף כז-ל, לד - לז), ולדינא צ"ב בכל זה.

אג"א ע"כ דרש"י לשיטתו שאין כל מלאכה בשבירת החבית, כיון שס"ל שאין בגיין וסתירה בכלים כלל (עי' מש"כ בזה הגר"א בריש סימן שיד). ואיסור עשיית פתח אין בזה לשיטתו כיון שחיבור המגופה אינו חיבור, כמבואר בדבריו בסוגיה דפותח בית הצואר (מה); וזה מה שכתב, שאין כל איסור לקלקל בשבת בדבר שאין בו מלאכה, דכל האיסור הוא בעושה מלאכה שאינה מלאכת מחשבת משום שהוא מקלקל, אג"ל לקלקל בעלמא אין איסור, וכן משמע בלשון המ"ב (שטז, ס"ק ל) וא"כ צ"ע מדוע נצטוו המ"א והמ"ב לתתבאן להתיר משום אין מתכוין.
^{לא} ע"י עוד כמה שנכתב בזה בריש סימן שי.

סעיף ח-ט - דלתות שנתפרקו

א. דלתות כלים

בגמ' (קכב):

"משנה. כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, אף על פי שנתפרקו (בשבת) שאינן דומין לדלתות הבית, לפי שאינן מן המוכן... גמרא. כל הכלים ניטלין ואף על פי שנתפרקו בשבת, ולא מיבעיא בחול? אדרבה, בשבת - מוכנין על גבי אביהן, בחול - אין מוכנין על גבי אביהן! - אמר אביי, הכי קאמר: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, אף על פי שנתפרקו בחול - ניטלין בשבת".

וכן פסקו הטור והשו"ע. והקשו התוס' שם מדוע כאן פשוט שמותרות הדלתות בשבת, ולא ככלים שנשברו בשבת שנחלקו בהם ת"ק ור"י, ותיצו, שכאן עדיין ראוי למלאכתו ועומד לחזור ולהתחבר עם הכלים, ולכן הכנתם אגב אביהם מחשיבתם כלי בין בשבת ובין בחול.

ב. דלתות בניין

רש"י על המשנה כתב:

"ואין דומין לדלתות הבית שאין ניטלין, לפי שדלתות הבית אינן מן המוכן לטלטל, שאינן כלי, אבל אלו הן כלי אגב אביהן".

משמע מלשונו שדלתות הבית אסורות כיון שאינן כלי, אבל אם הם כלי, כגון דלת קטנה שראויה כאשר היא מפורקת לשמש כמגש לתת עליו אוכל לקטן וכד', מותר לטלטלם. דהיינו לשיטת רש"י ההבדל בין דלתות הכלים לדלתות הקרקעות הוא רק בכך שדלתות הכלים הכלי נותן להם תורת כלי, ואילו בקרקעות אין מה שיתן להם תורת כלי.

הרמב"ם (כה, ו) לעומת זאת כתב:

"דלתות הבית אף על פי שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת^{כב} אין מטלטלין אותן".

דהיינו, סובר הרמב"ם שדלתות הבית, כיון שעומדות להתחבר בבית שאינן כלי, אע"פ שיש עליהם תורת כלי מצד עצמם הם בטלים בבית ואינם מוכנים לטלטל. וכתב הביה"ל (סעיף י) שמקור דבריו בדיון כיסוי קרקעות, שנאסר בטלטול לשיטתו אף שיש עליהם תורת כלי.

כתב המג"א שמדברי הרמב"ם נלמד שכלי שהיה מוקצה מחמת חסרון כיס ונשבר בשבת ועתה איננו מוקצה אסור לטלטלו, כמו שדלת שנתפרקה אף שעתה יש עליה תורת כלי, אסורה משום שמע"ש לא

^{כב} הקשה המג"א מאי "אפ"י, הרי דלתות הבית אינן נחשבים כלל כלי, ולא הוכנו אגב אביהם, וא"כ הרבוצת הייתה גדולה היא כשנתפרקו בחול, שאין אנשים שהוכנו מע"ש למלאכה אחרת כיון שעדיין עומדים להתחבר. ותיירץ שקמ"ל שמה שפיתחים וסוגרים בהם אינו נחשב שהוכנו לטלטל.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף ח-ט – דלתות שנתפרקו

היה עליה תורת כלי. אך הגרעק"א הקשה דכאן אין האיסור משום מיגו דאתקצאי, אלא משום שעדיין עומדת להתחבר עם הבית ולכן היא מוקצה עתה, אבל במיגו דאתקצאי קי"ל כר"ש שאין מיגו דאתקצאי²⁷, וכן משמע בפשטות בלשון הרמב"ם שגם אם נשברו בחול אסור לטלטלם. המ"ב פירש את הרמב"ם כרעק"א, אך אעפ"כ הביא את פסקו של המג"א בשמו, ונלע"ד שטעמו משום שאף שאין ראייה לדבריו מהרמב"ם, משמע שלעניין מיגו דאתקצאי קי"ל כר"י, שהרי פסקו כמותו בנר שכבה, וכ"ש במוקצה מחמת חסרון כ"ס דחמיר טפי, דר"ש מודה לעצם איסורו, שיש לפסוק כמותו.

ג. דלת של שידה תיבה ומגדל, לול

בגמ' (קכב):

"יתנו רבנן: דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל – נוטלין, אבל לא מחזירין. ושל לול של תרנגולים – לא נוטלין ולא מחזירין. בשלמא של לול של תרנגולים – קסבר: כיון דמחברי בארעא – יש בנין בקרקע, יש סתירה בקרקע. אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי קסבר? אי קסבר יש בנין בכלים – יש סתירה בכלים, ואי אין סתירה בכלים אין בנין בכלים! – אמר אביי: לעולם קסבר יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים – ושניטלו קאמר. אמר לו רבא: [שתי תשובות בדבר], חדא: דניטלין קתני, ועוד: מאי אבל לא מחזירין? אלא אמר רבא: קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, וגזירה שמא יתקע".

ופירש"י שלרבא השתנתה רק הבנת הדין בשידה תיבה ומגדל, שאין בהם בנין וסתירה, אבל אסור להחזיר הדלת מחמת גזירה שמא יתקע, ויתחייב משום מכה בפטיש, אבל בלול של תרנגולים האיסור ליטול ולהחזיר הוא משום בנין וסתירה, וכן היא פשטות הסוגיה. אך הרי"ף הביא את הברייתא בלשונה וכתב עליה את הטעם "גזירה שמא יתקע", ולכא' משמע ממנו שזהו גם טעם האיסור בלול של תרנגולים, שמא יתקע ושמא יטול דלת שנתקעה בחזקה (וסובר כרמב"ם שטעם איסור תקיעה הוא משום בונה ולא משום מכה בפטיש, ולכן שייך איסור גם בנטילת הדלת). אמנם הרי"ן דחק ופירש שטעם זה מוסב על שידה תיבה ומגדל דוקא, ונלע"ד דאזיל לשיטתו שפירש בדעת הרי"ף (כא:), הביאו ב"י לעיל רעט, ז, עיי"ש, שאין בנין וסתירה בכלים כלל, וא"כ לא שייך לאסור נטילת הדלת משום תקיעה, דאין סתירה בכלים, ולכן אין כל איסור מן התורה בליטול דלת כלי אף אם היא תקועה היטב.

הרמב"ם פסק (כב, כה):

"התוקע חייב משום בונה לפיכך כל הדלתות המחוברות לקרקע לא נוטלין אותן ולא מחזירין גזירה שמא יתקע, אבל דלת שידה תיבה ומגדל ושאר דלתות הכלים נוטלין ולא מחזירין ואם נשמת ציר התחתון שלהן דוחקין אותו למקומו, ובמקדש מחזירין אותו, אבל ציר העליון שנשמת אסור להחזירו בכל מקום גזירה שמא יתקע".

מבואר בלשונו בהדיא שהטעם של גזירה שמא יתקע מוסב על הדלתות המחוברות לקרקע, וכתב הה"מ שמקורו בדברי הרי"ף הנ"ל. והקשה הה"מ מדוע הוצרכו לטעם זה במה שמחובר לקרקע, שהרי יש בו איסור בונה גם ללא תקיעה, וכמבואר בהו"א של הגמ'. ותיירץ הבי"י שרק בהו"א סברה הגמ' שכלים המחוברים לקרקע נחשבים כקרקע אבל אחר שתירץ רבא שיש גזירה שמא יתקע לא

²⁷ את ראייתו לכך מסימן ק"א לא הגעתי כל ערכה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

צריך לה"ט דגם את הדין שאין נוטלין יש להסביר מטעם גזירה זו. אך צ"ע לפי תירוץ הב"י מדוע ישנו חילוק למסקנה בין דלתות שידה תיבה ומגדל ללול של תרנגולים כיון ששניהם אינם נחשבים מחוברים לקרקע, וכן הקשה הב"ח.

הב"ח תירץ שאין איסור בונה בחזרת דלתות כלל, גם במחוברים לקרקע, וטעם החילוק בין דלתות הלול לשידה תיבה ומגדל הוא משום שאיסור התקיעה הוא חמור יותר בקרקע, שאז הוא דאורייתא, ואילו בכלים הוא רק איסור דרבנן. אך גם תירוצו צ"ע דמבואר בהדיא בגמ' (מז) ובדברי הרמב"ם (פרק י) והראשונים שאיסור תקיעה הוא מדאורייתא גם בכלים ולפי הרמב"ם טעמו משום בונה, וכמ"ש המפרשים דיש בניין וסתירה במקום חיזוק ואומנות גם בכלים, וכן הקשה המאמר מרדכי.

השו"ע פסק כדעת רש"י ורוב הראשונים שאיסור החזרת ונטילת דלת מלול של תרנגולים היא איסור תורה משום בונה, גם ללא תקיעה.

סעיף י – כיסויי כלים

א. כיסויי כלים המחוברים לקרקע

בגמ' (קכו):

"משנה. (כל) כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה - ניטלין בשבת. אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים - בכיסוי קרקעות, אבל בכיסוי הכלים - בין כך ובין כך ניטלין בשבת... גמרא. אמר רב יהודה בר שילא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: והוא שיש תורת כלי עליהן. דכולי עלמא, כסוי קרקעות אם יש להן בית אחיזה - אין, אי לא - לא. כסוי הכלים, אף על גב דאין להם בית אחיזה. כי פליגי - בכלים דחברינהו בארעא, מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן. לישנא אחרינא: כי פליגי - בכיסוי תנור, מר מדמי ליה לכיסוי קרקע, ומר מדמי ליה לכיסוי כלים".

ולעיל בגמ' (קכה):

"העיד רבי יוסי משום רבי אליעזר בן יעקב על שברי תנור ישן שניטלין בשבת ועל כיסוי שאינו צריך בית יד. אמר רבינא: כמאן מטלטלין האידנא כיסוי דתנורי דמתא מחסיא דאין להם בית אחיזה, כמאן - כרבי אליעזר בן יעקב".

ונחלקו הראשונים כיצד לפסוק להלכה. הרי"ף פסק שהלכה כת"ק, וכלישנא קמא^ד, שאסור לטלטל כיסויי כלים המחוברים בקרקע אם אין להם בית אחיזה והקשו עליו הרא"ש ובעה"מ שמהגמ' בדף קכה. מבואר שהלכה כר' יוסי שראב"י קאי כוותיה להתיר טלטול כיסוי התנור אף שאין לו בית אחיזה, ולשיטתו שהעיד כן בשם ראב"י פסק כן גם בשאר כיסויי הכלים, והרי"ף הביא מימרא זו גם כן, ולכן כתב הרא"ש שט"ס נפלה ברי"ף, והלכה כר' יוסי, וכן פסקו התוס' והטור.

אך הרי"ן תירץ, שהרי"ף סובר שכלים המחוברים בקרקע שעליהם מדובר כאן הם כגון חבית הבלועה לגמרי בקרקע, שכיון שאינם מגולים נראה הכיסוי כבניין ואסור לטלטלו, וכן כתב הרמב"ם והרשב"א, וכע"ז ברמב"ן במלחמות^ה.

השולחן ערוך פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם, וכתב שאסור ליטול כיסוי כלים המחוברים בקרקע ובלועים בה אם אין להם בית אחיזה משום שנראה כבונה, אבל מותר ליטול כיסוי של כלים אע"פ שמחוברים בטיט לקרקע, כעדות ראב"י הנ"ל שגם ת"ק מודה לה, ופירש המגן אברהם שכיסויי קרקעות שאינם ניטלים אסורים גם בטלטול, כיון שאינם מוכנים לטלטל.

^ד עצם הפסיקה כלישנא קמא ולא כלישנא בתרא מנוגדת לכללי הפסיקה הרגילים של הרי"ף, ונראה שטעמו כדי להעמיד את המשנה כראב"י, דאם נחלקו בכיסוי דתנורי, ת"ק בהדיא דלא כראב"י.

^ה הרמב"ן כתב תירוץ נוסף, שכיסוי תנור הוא חלק מתשמיש התנור עצמו, ונחשב חלק מהכלי, ואין זה דומה לשאר כיסויי הכלים שהם רק כיסוי בעלמא, והרשב"א חלק על תירוץ זה (קכה, עיי"ש).

בגמ' פירש ר' יוחנן שגם מה שכיסויי כלים ניטלים זהו בתנאי שיש תורת כלי עליהם, ובפירוש הדבר נחלקו רש"י והתוס'. רש"י פירש, שכיסוי כלי אינו נחשב לתשמיש ואינו מגדירו ככלי, וצריך דוקא שיהיו ראויים לתשמיש אחר, בנוסף על מה שראויים לכיסוי, כגון לתת עליהם מזונות לקטן וכד'. ואילו התוס' כתבו ש"תורת כלי עליהם" הכונה שיעשה בהם מעשה להכשירם לכסות כלי, דגם השימוש של כיסוי כלי נחשב לתורת כלי, וכן פסק הרא"ש, הה"מ והר"ן (הטור השמיט תנאי זה כלל ותמה הב"י מדוע), וכתב הר"ן שהוא הדין אם השתמש בהם לכסות הכלי מע"ש חשיב תורת כלי, כמו בחירות דקל שקיי"ל כרשב"ג (נ.) וכן פסק בשו"ע.

וכתב הגר"א שהתנאי שתהיה תורת כלי עליהם הוא "דוקא באותן שא"צ בית אחיזה", ופירשו הביה"ל שכוונתו לומר שאם יש להם בית אחיזה הרי עצם מה שיש להם בית אחיזה זהו מעשה שמכשירם להיות כיסוי כלי ואין צריך מעשה נוסף, והביא שהא"ר הקשה על זה ממשמעות לשון הגמ' בראש העמוד, שמשמע שר"י מוסב על הסיפא ש"אם יש להם בית אחיזה ניטלין בשבת", ודחק ליישב. אך לענ"ד מלשון הגר"א לא מוכרח כמו שפירשו הביה"ל, דלא כתב "באותן שאין להם בית אחיזה אלא "באותן שא"צ", ולכן נראה היה לי בכוונתו שדוקא בכיסוי כלים, שבהם אין צריך בית אחיזה יועיל מה שיש תורת כלי עליהם ומותר לטלטלם, אך בכיסוי קרקעות, אף אם יש תורת כלי עליהם, אין זה מתיר לטלטלם כיון שצריכים בית אחיזה דוקא, וכמבואר בגמ'. וכנראה הביה"ל פירשו, שמדובר דוקא באותן שאינם צריכים בית אחיזה, כיון שבאותן שצריכים בית אחיזה, כיון שאסרנו לטלטלם בלא בית אחיזה אחרי שיש להם בית אחיזה שוב אין צריך שיהא תורת כלי עליהם.

סעיף יא – מחט שניטל חודה או עוקצה

בגמ' (קכג.):

"מחט של יד ליטול בה כו'. שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף: ילמדנו רבינו, מחט שניטל חררה או עוקצה מהו? אמר ליה: תניתוה, מחט של יד ליטול בה את הקוץ. וכי מה איכפת ליה לקוץ בין נקובה לבין שאינה נקובה? - איתיביה מחט שניטל חררה או עוקצה - טהורה! - אמר אביי: טומאה אשבת קרמית? טומאה - כלי מעשה בעינן, לענין שבת - מידי דחזי בעינן, והא נמי חזיא למשקלא בה קוץ. אמר רבא: מאן דקמותיב - שפיר קמותיב, מדלענין טומאה לאו מנא הוא - לענין שבת נמי לאו מנא הוא. מיתיבי: מחט, בין נקובה בין שאינה נקובה - מותר לטלטלה בשבת, ולא אמרו נקובה אלא לענין טומאה בלבד! תרגמא אביי

ל' כן הביאם הר"ן והב"י. אמנם אין זה מוכח בדברי התוס' שלפנינו (קכו.; ד"ה וכי תימא), דהתוס' מוסבים דוקא על מה שפירשה הגמ' שהוא הדין גם לגבי נגר הנגר, ובוה חלק ר"ת על רש"י דגם תשמישו של הנגר נחשב לכלי, ואולי לשיטתיהו בכלל חסוגיה שם שנחלקו האם הדין בכל חסוגיה אם להתיר לסגור דלת נגר באופנים השונים זהו מדין בעיה ומיחזי כבעיה (רש"י) או מדין מוקצה (ר"ת), ועי' בסיומנו לס' שיג, א' וממילא לרש"י חשיב תורת בניין ולא תורת כלי, אגל לר"ת סגירה גדלת אינה בניין וחשיב תורת כלי במה שראוי לתשמישו, אגל בכיסוי הכלים לא חלקו התוס' שלפנינו על רש"י ועראה שמודים לו בכך שלא חשיב כלי אצ"כ עשוי גם לתשמיש דעלמא דכיסוי לא חשיב תשמיש, שאג"כ היה להם לקבוע את הדיבור על דברי ר' יוחנן "והוא שיש תורת כלי עליהם", ולא על העמדת הגמ' "וכי תימא הכא נמי...", אך הגר"א ציין את מקור פסק השו"ע בתוס' שלפנינו, וצ"ע.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף יב – יג – שיירי מחצלאות ומטלניות
אליבא דרבא: בגולמי עסקינן, זימנין דמימלך עליהו ומשוי להו מנא. אבל היכא דניטל
חררה או עוקצה – אדם זורקה לבין גרוטאות".

ונפסקה הלכה (רא"ש, רי"ף, טור, שו"ע) כרבא שמחט שניטל חודה או עוקצה, אין עליה תורת כלי, כיון שאדם זורקה לבין גרוטאות ואסור לטלטלה אף לצורך גופה, ואילו מחט גולמית שעדיין לא נגמרה מלאכתה מותר משום דזימנין דמימלך ומשוי ליה מנא. והקשו התוס', שלפי השוואת רבא בין טומאה לשבת צריכים היו שברי כלים להיות אסורים בטלטול, כי לעניין טומאה אינם נחשבים כלי ללא יחוד, ותירצו התוס' שדבר שלעניין טומאה מועיל יחוד לתת לו תורת כלי בלא מעשה, הוי כלי לעניין שבת, אבל במקום שאין מועיל יחוד להופכו לכלי לעניין טומאה גם איננו כלי לעניין שבת, ופירשו שזו כוונת תירוצ' הגמ' בגולמי, שאע"פ שאינם כלי עדיין כיון שאם ימלך עליהם לעשותם כלי מועיל בהן יחוד לעניין טומאה חשיבי כלי לעניין שבת.

התוס' בזבחים לעומ"ז תירצו, שהחילוק הוא בין דברים שרגילות לייחדם להיות כלי כמו שהם עתה, לדברים שאין רגילות, ודבר שאין רגילות לייחדו לתשמיש חשיב מוקצה גם אם לעניין טומאה אין צריך בו מעשה. המג"א הכריע כתוס' בזבחים, משום שפשט המשנה משמע שגם כאשר ניטל חודה או עוקצה מועיל מה שהתקינה למיתוח ביחוד בלא מעשה כדי להגדירה ככלי, ואעפ"כ אסור לטלטלה (התוס' בשבת יפרשו שהתקינה למיתוח במעשה), וכן משמע במ"ב. נפק"מ מהגדרה זו שאם בפועל יחד מחט שניטל עוקצה לתשמיש מבע"י, מותר לטלטלה (דלתוס' בשבת בעינן מעשה), וכן הביא המ"ב בשם הפמ"ג.

וכתב המ"ב שמותר לטלטל המחט כדי שלא יזקוק בה, אם נמצאת במקום שעלולה להזיק, כמו שנתבאר לעיל סעיף ו ולהלן יח.

סעיף יב – יג – שיירי מחצלאות ומטלניות

בגמ' (קכה.):

"אמר בר המדורי אמר שמואל: קרומיות של מחצלת מותר לטלטלם בשבת. מאי טעמא? – אמר רבא, בר המדורי אסברא לי: מחצלת גופא למאי חזיא – לכסויי ביה עפרא, הני נמי חזיין לכסויי בהו טינפות. אמר רבי זירא אמר רב: שיירי פרוזמיות אסור לטלטלן בשבת. אמר אבוי: במטלניות שאין בהן שלש על שלש, דלא חזיין לא לעניים ולא לעשירים".

בדין שיירי מטלניות, הקשה הראב"ד (הובאו דבריו ברשב"א ובר"ן, ובקצרה בב"י) מדוע אסור לטלטל טליתות כיון שעדיין ראויות לקנח בהם טינוף והרי באות מבגד ויש תורת כלי עליהם, וכמו בשברי כלים ומחצלאות שמותר כי עדיין ראויים לעשות מעין מלאכה אע"פ שאינם מעין מלאכתן יש להתיר. לכן, העמיד הראב"ד שהגמ' מדברת דוקא בשיירי טליתות של מצוה שאין דרך בני אדם לעשות בהם תשמיש מאוס, וכן דייק הגר"א מלשון רש"י.

כמו כן דייק כן הגר"א מהתוס' שאמרו שמה שפירשה הגמ' בשיירי מחצלאות שכיסוי טינפות הוא מעין מלאכתן, זהו לאו דוקא, דה"ה אם היה תשמיש שאינו מעין מלאכתן. ואכן מסברה זו חולק הריטב"א על דברי הראב"ד, משום שרק גבי מחצלאות שכיסוי טינפות הוא מעין מלאכתן הראשונה

מנוחת יונתן – הלכות שבת

חשיב כיסוי טינופת, אבל לגבי שיירי מטלניות כיסוי טינופת לא חשיב, כיון שהיו עשויים לתשמיש חשוב אחר, ואין רגילות לשומרם לכסות בהם טינופת, אלא לזורקם לאשפה.

הרמב"ם חולק על הראב"ד ופסק בסתמא שאסור לטלטל שיירי מטלניות שאין בהם ג' על ג'. ובשו"ע סתם כרמב"ם והביא את שיטת הראב"ד בשם "ויש מתירים", וכאמור דברי הגר"א בביאורו נוטים לשיטת הראב"ד, שכתב שכן היא גם דעת רש"י והתוס' ^{לו}.

כתב המ"ב דמה שהותר לטלטל שיירי מטלניות כשיש בהם ג' על ג' אצבעות זהו דוקא לעניים שלהם ראוי לעשות ממנו טלאי, אבל לעשירים אינו ראוי ואסור לטלטלו, אא"כ יש בהם ג' על ג' טפחים, ובהניחון בקופסה כתב שמותר גם לעשירים, ומקורו מהדין בשבת כט. לענין טומאה וטהרה, עיי"ש.

טלטול שבירי כלים לצורך גו"מ

כתב הפמ"ג (משב"ז ה, יב) בשם הפרישה והלבוש שהתירו לטלטל שיירי פרוזמיות, וכן שאר שבירי כלים שאין ראויים לעשות כל מלאכה לצורך גופם ומקומם. הפרישה (אות ו) הביא ראיה מדברי הרא"ש (בכלל ח, הובא בב"י) שהביא ב"י להלן שהתיר לטלטל קליפי אגוזים מעל השלחן משום שצריך למקומם, ודבריו תמוהים לכא', שהרי כתב הרא"ש שם שהטעם משום שמטלטל את הטבלא ולא מטלטל את הקליפים בהדיא ולא משום שבאים מאוכל, ואדרבא יש להוכיח איפכא שהרי רק משום זה התיר. גם פשט לשון הגמ' שאמרה שאסור לטלטל משמע שאסור לטלטל כלל, ע"פ פירוש התוס' בדף לו., עיי"ש.

גם הפמ"ג הביא ראיה שאין הדין כן מרבא שהשתמש בחרס לצורך גופו ורמו ביה קלא, ואם היה מותר לטלטלו גם אם אינו ראוי למידי לצורך גו"מ מדוע רמו ביה קלא כשהשתמש בו לצורך גופו. עוד הביא ראיה מדברי הרמ"א ששבירי זכוכית מותר לטלטלם רק כדי שלא יזוקו בהם, משמע שבלא"ה אסור אף צורך מקומם. וכ"כ הביה"ל שפשטא דמילתא משמע שגם לצורך גו"מ אסור.

^{לו} הרשב"א בשם הראב"ד הביא ראיה נוספת, דלא גרע מחרס קטנה (קכ"ד): שמותר לטלטלה משום שחזיא לכפורי בה טינופת, והביאן הג"י והגר"א, והקשה הפמ"ג שלכא' אין זה הטעם של היתר הטלטול בחרס קטנה, דהתם טעמא לפירש"י משום שיש עליה שם כלי בחצר, אלא ע"כ שחולק הראב"ד על רש"י בפירוש הגמ' שם וסובר שכונת דברי רבא "הכא נמי חזי לדידי", הם שהיכולת לקנה בו טיט חשובה בפני עצמה בלי קשר ליכולת לכסות בו כלי בחצר, ומותר לטלטלה כיון שראויה לקנה טיט, והקשה לפ"ז מדוע לא הביא השו"ע גם בסעיף ו את דעת הראב"ד שחולק וסובר שאף אם אין בחרס כדי לכסות כלי ויש בו כדי לקנה מותר לטלטלו. וע"פ מה שנתבאר יש לומר שגם לשיטת רש"י שחולק על הראב"ד בפירוש דברי רבא בחרס קטנה הדין בגיד"ד הוא אמת, ונלמד מדין שיירי מחצלאות ולכן הביא השו"ע את דעתו, אבל שם לא ראה לנכון להביא את דעתו, דהיא דעת יחיד.

בטעם החילוק לשיטת רש"י בין חרס קטנה לשיירי מטלניות י"ל שדוקא בחרס שראויה לקינוח רק בשעת הטיט כאשר נדבק טיט במעגלים וכמעשה דרבא, שייכת סברת רש"י שאין זה שכיח, דלא בכל שעה יש טיט (ע"י גם קיג). משא"כ שיירי מטלניות שניתן לקנותן בשיירי בגד מצוי כל שעה ולא שייך לומר שלא שכיח. ועל פי זה ניתן גם לומר שהראב"ד לא חולק כלל על רש"י גבי חרס קטנה, אלא שבחרס קטנה רואים ששימוש לקינוח, נחשב שימוש חשוב של כלי, ואף שלא די בזה כדי להתיר לטלטל החרס כמו שביארנו, ומותר רק ע"י צירוף מה שבחצר יש לו תורת כלי, משום ששימושו הנדבק לא שכיח, סברה זו לא שייכת בשיירי מטלניות וכיון שאותו שימוש של קינוח שכיח הלא יש ללמוד מחרס קטנה להתיר. כנלע"ד.

סעיף יד – יז

לשון השו"ע:

י"ד. מנעל חדש מותר לשמטו מעל הדפוס, אף על פי שמלאכתו לאיסור, כיון דשם כלי עליו מותר לטלטלו לצורך מקומו.

טו. סנדל שנפסקה רצועה הפנימית, עדיין תורת כלי עליו ומותר לטלטלו; נפסקה החיצונה בטל מתורת כלי ואסור לטלטלו; ואם הוא בכרמלית, מותר לכרוך עליו גמי לח שהוא מאכל בהמה לתקנו שלא יפול מרגלו; ובחצר שהוא נשמר שם, אסור.

טז. חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה לייבשו יכול לשמטו מעל הקנה; אבל ליקח הקנה מתוכו, אסור לפי שאינו כלי. ואם תחבו בו כלי, מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא מלאכתו לאיסור. כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה, אסור לטלטלה. הגה: וכן ספסל ארוך שנשמט אי מרגליה, כ"ש שתים, דאסור לטלטלה ולהניחה על ספסל אחרת ולישב עליה אפילו נשברה מבע"י (תרומת הדשן סי' ע"א), אא"כ ישב עליה כך פעם אחת קודם השבת (ב"י סי' ש"ג). גם אסור להכניס הרגל לשם משום בנין (ב"י שם).

יז. לבנים שנשארו מהבנין, מותר לטלטלם דמעתה לא קיימי לבנין אלא למזגא (פ"י לסמוך ולשבת עליהן) עליהו. ואם סידרן זה על זה, גלי אדעתיה שהקצן לבנין ואסור לטלטלם."

סעיף יח – טלטול משום היזק

בגמ' (מב.):

"למימרא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה? והאמר שמואל: מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ. ואי סלקא דעתך סבר לה כרבי שמעון - אפילו של עץ נמי! - בדבר שאין מתכוין - סבר לה כרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה - סבר לה כרבי יהודה. אמר רבינא: הלכך קוף ברשות הרבים - מוליקו פחות פחות מארבע אמות, ובכרמלית אפילו טובא".

ופירש רש"י שטעם ההיתר לכבות גחלת של מתכת לר"י, הוא משום שאין זה כיבוי מדאורייתא משום שאינה נעשית פחמים (להלן קלד.), ואיסור דרבנן התירו משום היזקא דרבים. אך הבה"ג (הובא בראשונים) חולק עליו ומשמע מדבריו שגם בגחלת של מתכת מיירי שיש בדבר איסור דאורייתא (של צירוף), ואפ"ה התירו חכמים משום שהיזק רבים חשוב כסכנה והותר מחמתו גם איסור דאורייתא, וכתב הבה"ג שהחילוק בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ הוא שגחלת של עץ היא אדומה וניתן להשמר ממנה, אבל גחלת של מתכת שורפת גם כאשר כבר אינה אדומה ואי אפשר להזהר ממנה, ולכן חשיב כהיזקא דרבים ומותר מחמתו גם איסור תורה, וכן למדו בדעת הבה"ג הרמב"ן, הר"ן והריב"ש^ל.

לשיטת הבה"ג מבואר שאיסור דרבנן מותר גם למניעת היזק שאינו היזק של רבים, שהרי לשיטתו זה מה שהקשתה הגמ' לשמואל, שלר"ש יש להתיר כיבוי גחלת של עץ אף שאין היזקה מצוי, וכן פירש הר"ן, ובלשון הריב"ש מבואר בהדיא שביאור סברת הבה"ג הוא שאז אין זה נקרא "היזקא דרבים". אם כן לשיטת הבה"ג מבואר שאיסור דאורייתא מותר למניעת היזק של רבים, ואיסור דרבנן מותר בשביל כל מניעת היזק, אף שאינו היזק הרבים.

השו"ע פסק שהטעם שמותר טלטול קוף פחות פחות מד' אמות ברה"ר, ואף יותר מכך בכרמלית, הוא משום שלא גזרו חכמים שבות במקום נזק הרבים, וזה כפירוש רש"י שדוקא איסור דרבנן הותר משום נזק הרבים, דאילו לשיטת הבה"ג מותר גם איסור דאורייתא.

אך הקשה הפמ"ג, שלעיל בסעיף ו כתב הרמ"א (ומקורו בארחות חיים שהביא ב"י), שמותר לטלטל זכוכיות ממקום ההילוך כדי שלא יזיקו, ושם מיירי גם בבית^ל, וא"כ מדוע התיר כיון שאין זה היזקא דרבים, ורק במקום היזקא דרבים התירו, ותיירץ לחלק בין איסור מוקצה לשאר איסורים שאיסור מוקצה קל יותר וע"י בהערה^מ, ולכן הותר גם במקום היזק היחיד, והביאו הביה"ל, אך העיר על זה הפמ"ג בעצמו דמוכח לא כן מהא"ח שהביא ראיה "מידי דהוה אקוף בכרמלית", ומשמע

^ל אצמם הרשב"א למד בדעת הבה"ג שאיסור כיבוי גחלת של מתכת גם הוא איסור דרבנן, עיי"ש, וצ"ב קושיית הגמ' על שמואל לפ"ז, ויל"ע.

^מ לשון הארחות חיים מפורש בהדיא "כגון על השלחן או באמצע הבית".

^נ אך זה תלוי במחלוקת שהביא השו"ע להלן שי"א, ב אם טלטול חמור מהוצאת לפרמלית או איפכא, עיי"ש וגביאור הגר"א, ולשיטת התוס' שם אין מקום לדברי הפמ"ג דאיסור טלטול חמור יותר, ואילו לשיאך הראשונים שם משמע שהאיסורים שווים, ועכ"פ קשה מנלן להמציא קולא זו ללא מקור, וצ"ע.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף יח - טלטול משום היזק
שדומיא דהתם צריך להיות הדין דוקא במקום היזקא דרבים, וכן הגר"א הביא שם בסתמא שהמקור
בשבת מב., ולא הוסיף שהכא בגלל שהוא איסור מוקצה מותר גם בלא נזק לרבים, וצ"ע^{מא}.

דין היזק הניכר לעין

והביא המג"א בשם הריב"ש, שאע"פ שלא קיי"ל כשיטת הבה"ג להתיר איסור דאורייתא במקום
היזק הרבים, נלמד מדבריו את היסוד שיש לחלק בין היזק שאפשר להזהר ממנו להיזק שאי אפשר,
ולכן אבן גדולה וכד' שניתן לראות אותם ולהשמר מהם אסור לטלטל. והקשה עליו המג"א דלפי"ז
מדוע הותר לכבות גחלת של עץ לר"ש, דמה לי בכך שהאיסור מדרבנן, הרי ניכרת מחמת אדמיומה
ואין מתירים משום היזק כזה. עוד הקשה מדין שיפוד של עץ שמותר לטלטלו כדי שלא יזק, אע"פ
שניכר.

התוספת שבת תירץ את קושיית המג"א שהטעם שלר"ש מותר כיבוי גחלת של עץ לדין הוא משום
שלפעמים גם היזקה איננו ניכר כגון שיש שחרורית שמכסה אותה. אמנם אכתי צ"ע דלדין שלא
קיי"ל כבה"ג אין מקור מהגמ' לחלק בין נזק ניכר לנזק שאינו ניכר, ואילו לשיטת הבה"ג גופיה כדי
למנוע נזק אף שניכר לעין מותר איסור דרבנן, אלא שהריב"ש מסברה מחלק ביניהם על יסוד סברת
הבה"ג, ולכאורה קשה לחלק בזה בלי מקור. את הקושיה השניה תירץ התו"ש שגבי שיפוד כיון
שנמצא בחצר שכיחי קטנים שאינם יודעים להזהר^{מב}. הביה"ל פסק כריב"ש ודחה את קושיות המג"א
כנ"ל.

נזק שיכלו לסלק מע"ש

המג"א כתב שמטעם אחר אסור לסלק אבן גדולה, דכיון שהיתה שם כבר מע"ש לא התירו איסור
דרבנן כיון שיכל לעשות זאת מע"ש, והביא הביה"ל שהא"ר הקשה שמהגמ' משמע שהקוף היה שם
מע"ש, וכן הביא רמב"ם מרש"י גבי גחלת של מתכת, וכוונתו למה שפירש"י שהיא פסולת של מתכת
שהשליכו כשהיא רותחת, ובשבת אין משליכים פסולת של מתכת. ואחמ"כ לא הבנתי מאי רמב"ם,
דשמא גוי זרק שם, ואדרבא מסתבר שהמשליך הוא גוי, דתימה הוא שישראל ישליך נזק במקום
הילוך הרבים, ולגבי קוף לא הבנתי כלל מאי משמעו, דהא מיירי בקוף תלוש, ויתכן שהרוח
הביאתו לשם בשבת או שהביאו גוי וכד'.

עכ"פ בביה"ל משמע שנוקט כא"ר לדינא שגם נזק שהובא מע"ש ויכלו לסלקו מותר לסלק. ופשטות
הסברה נותנת כדבריו, כיון שתכלית היתר הטלטול הוא כדי שלא יזקו הרבים, ולא מסתבר לומר
שכל אחד ואחד מהרבים פשע בכך שלא סילק האבן מע"ש, דודאי רבים מהם לא ידעו כלל על האבן,
וא"כ מדוע נקנס את הרבים בכך שנאסור לטלטל האבן וינזקו על ידה.

^{מא} בתחילה היה נראה לי שאולי גם בני ביתו נחשבים רבים לעניין זה, אבל משמע מהפמ"ג והמ"ב לא כן, וגם אין זה
מסתבר כ"כ. וצ"ע. ויתכן לומר שכיון שמדובר באיסור דרבנן סמך הרמ"א לעניין זה על פירוש הבה"ג בסוגיה, שלשיטתו
מותר גם נזק שאינו נזקא דרבים, ולא ראה צורך להשיג כאן על המחבר, כיון שראו לא כתב לדינא דין שאינו נזק
לשיטתו, וסמך על דבריו לעיל, ואולי המחבר לא הביא בעצמו את הא"ח שהביא גר"י משום שלא ס"ל להתיר במקום נזק
הרבים, אך הביה"ל לא פירש כן.

^{מב} הביה"ל תירץ, ששיפוד חד מלמעלה כמו קוף, וכוונתו, דגם קוף הוא גדול וניכר לעין, והסיבה שאינו נחשב ניכר היא
משום שההיזק שבו, דהיינו החוד אינו ניכר, וכך גם בשיפוד אף שהשיפוד עצמו ניכר לעין, החוד שבו מלמעלה אינו ניכר.

הביה"ל כתב מטעם אחר שאסור לפנות אבן, דדוקא קוץ התיירו כי יכול להזיק מאד בחודו, אבל סתם אבן אינה מחודדת אף שעלול להתקל בה וליפול וכד', אין זה נחשב נזק כזה שהתיירו מחמתו איסורים, והעמיד האבן שדיבר עליה הריב"ש באבן עם עוקצין חדים.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ – כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש
סעיף כ – כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש

א. דין חריות של דקל

בגמ' (נ.):

"תנא רבה בר בר חנה קמיה דרב: חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לשיבה - צריך לקשר, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין צריך לקשר. הוא תני לה והוא אמר לה: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. איתמר, רב אמר: קושר, ושמאל אמר: חושב, ורב אסי אמר: יושב, אף על פי שלא קישר ואף על פי שלא חישב. בשלמא רב - הוא דאמר כתנא קמא ושמאל נמי - הוא דאמר כרבן שמעון בן גמליאל, אלא רב אסי - דאמר כמאן? - הוא דאמר כי האי תנא, דתנא: יוצאין בפקורין ובציפא בזמן שצבען (בשמן) וכרכן במשיחה, לא צבען (בשמן) ולא כרכן במשיחה - אין יוצאין בהם, ואם יצא בהם שעה אחת, מבעוד יום, אף על פי שלא צבע ולא כרכן במשיחה - מותר לצאת בהן. אמר רב אסי: אף אן נמי תנינא, הקש שעל גבי המטה - לא ינענעו בידו, אבל מנענעו בגופו, אבל אם היה (עליו) מאכל בהמה, או שהיה עליו כר או סדין מבעוד יום - מנענעו בידו. שמע מינה".

ישנם אם כן ג' דעות כיצד ניתן להכשיר מוקצה מחמת גופו לטלטול - רב - לעשות בו מעשה של תיקון, שמואל - לחשוב, רב אסי - להשתמש בו מע"ש. לעניין פסיקת ההלכה הביאו התוס' שרבינו שמשון הזקן פוסק כרב אסי, כיון שרב אסי שהוא בתרא קאי כוותיה ומשמע שכן הלכה, ורבינו תם פסק כרב, וכ"כ המרדכי בשם הראב"ה, אך רוב הראשונים פסקו כרב אסי (רי"ף, רמב"ם, רא"ש, בעה"מ, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, טור, רבינו ירוחם ועוד), וכן פסק השולחן ערוך.

בדעת רב אסי נחלקו הראשונים. התוס' למדו שמחשבה טובה יותר ממעשה מע"ש, ולכן לרב אסי מועילה גם מחשבה כמו שמועילה ישיבה, וכוונתם לדייק מהלשון "ישב... אע"פ שלא חישב", משמע שחישב עדיף, וכ"כ רב האי גאון, הרשב"א בשם רבינו יונה, הר"ן ועוד. הרמב"ן לעומתו סובר שהלשון לאו דוקא דמעשה של שימוש מע"ש עדיף על מחשבה, ופסק השו"ע כדעת רוב הראשונים שגם מחשבה מועילה.

מחלוקת נוספת היא איזו מחשבה מועילה, דהתוס' הקשו על הברייתא שהביאה הגמ' לסייע לרב אסי, מדוע ברישא "יוצאין בפקורין וציפא בזמן שצבען בשמן וכרכן במשיחה", הרי לרב אסי מועילה מחשבה לבד ומדוע הצריכו מעשה, ותירצו התוס' שמחשבה שמועלת ועדיפה על מעשה היא דוקא מחשבה לישב עליהם **בשבת**, אבל מחשבה לישב עליהם בחול איננה מועילה, ומעשה של תיקון מועיל גם אם היה לצורך לצאת בהם בחול, ונמלך לצאת בהם בשבת. הרא"ש לעומתו חולק על התוס' וכתב שה"ה שמחשבה להשתמש בחול מועילה, אלא תיקון מעליא נקט ומסיפא שיציאה מבע"י מספיקה ידעין שה"ה לרישא, וכ"פ השו"ע.

יש לשים לב, שכל דברי התוס' והרא"ש הם ע"פ שיטתם שעיקר דברי הברייתא היא לעניין טלטול מוקצה, אבל רש"י ורבינו יונה חולקים ע"ז וסוברים שעיקר הברייתא נשנתה לעניין מלאכת הוצאה ורק ממילא שמעינן שבאופן זה גם אין איסור מוקצה, ולפי"ז מה שהצריכה תיקון מעליא הוא משום שאל"כ מיחזי כמוציא מרשות לרשות שאין איש יודע מה שבלבו, אבל עשיית מעשה היא דבר שניכר

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כלפי חוץ, אך לעניין איסור מוקצה ברור שגם מחשבה להשתמש בחול מועילה, וכ"כ רבינו יונה (הובא בר"ן וב"י), וע"ע להלן בסעיף כ"ד.

ב. דין הזמנת אבנים

בגמ' (קכה):

"נתן התם: אבן שעל פי החבית מטה על צידה והיא נופלת. אמר רבה אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח - נעשה בסיס לדבר האסור. ורב יוסף אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח - נעשה כיסוי להחבית... ואזדו לטעמייהו; דכי אתא רב דימי אמר רבי חנינא ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רבי חנינא: פעם אחת הלך רבי למקום אחד ומצא נדבך של אבנים, ואמר לתלמידיו: צאו וחשבו כדי שנשב עליהן למחר, ולא הצריכן רבי למעשה. ורבי יוחנן אמר: הצריכן רבי למעשה. מאי אמר להו? רבי אמי אמר: צאו ולמדום אמר להו. רבי אסי אמר: צאו ושפסום אמר להו."

מבואר, שנחלקו רבי אמי ורבי אסי כיצד מזמינים אבן להיות כיסוי לחבית. רבי אמי סובר ששימוש באבן מע"ש אין בו די כדי להזמין להיות כיסוי, ואילו רבי אסי סובר שכן. ואומרת הגמ' שאזדו לטעמייהו בדין נדבך של אבנים איזו רמה של מעשה צריך כדי לייחדם לשיבה (או - האם מועיל מעשה, עי' להלן)^מ. והקשו הראשונים שהרי קיי"ל כרב אסי גבי חריות שמספיקה ישיבה מע"ש, ולא צריך מעשה של תיקון, וא"כ קשה כיצד סובר ר' אסי שצריך שפשוף כדי להזמין נדבך של אבנים לטלטול. התוס' תירצו שני תירוצים: א. גבי חריות גרסינן רב אסי (ע"פ המהרש"א) וגבי אבנים ר' אסי, ונחלקו בזה. ב. חריות ראויין לשיבה יותר מאבנים.

נפק"מ בין שני תירוצי התוס', כיצד לפסוק להלכה, דלתירוץ הראשון של התוס', לפי מה שקיי"ל כרב אסי, בנדבך של אבנים לא בעינן כל מעשה להכנה, אלא שישב עליהם, ולפי"ז גם באבן שע"פ החבית מותר לטלטלה אם הניחה לשם כיסוי^מ. כן פסקו בעה"מ והריטב"א, ופירשו שמה שאמר רב (בדף קמב:) שבמניח נעשה בסיס לדבר האסור, ושם אין מי שחולק, מיירי בשלא הניחה שם לשם כיסוי אלא להצניעה שם בלבד^מ.

לתירוץ השני של התוס', אף שקיי"ל גבי חריות כרב אסי, בהזמנת אבנים אינו תלוי בזה וניתן לפסוק שם כר' אמי או כר' אסי, וכן היא דעת הרמב"ם שפסק לגבי חריות של דקל כרב אסי שישב אע"פ שלא חשב מועיל להזמין לטלטול, ואילו גבי אבנים כתב שבעינן למדום כרבי אמי, ובדומה לזה כתב הה"מ בדעתו, ויבואר להלן בעז"ה.

^מ והקשו התוס' כיצד ר' אמי לטעמיה, הרי גבי כיסוי חבית לא הצריך מעשה כלל ואילו גבי נדבך הצריך מעשה כלשהו, ותירצו שגבי כיסוי חבית דרכו לעשותו כלשהו, ולכן אין צריך בו מעשה חשוב.

^מ אמנם בדעת התוס' יתכן שאינם סוברים כן להלכה גם לתירוץ זה, אלא דעת ר"ת שפסק הלכה כרב, ולכן לא התקשו בלחיצת אף את הסוגיה בדף קכה: דלא להלכתא, דאתא להלכתא כרב וכו' אמי.

^מ וכתב הריטב"א שלפי זה מיושב מדוע לא הובאה מימרא דרב בסוגיין ולא מימרא דר' אמי ור' אסי בדף קמב; שלא שייכי כלל זה לזה, ואין חולק על דברי רב.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ - כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש

הרי"ף והרא"ש פסקו כרב אסי והשמיטו את דין נדבך של אבנים, אך פסקו כר' אמי שאין אבן נעשית כיסוי לחבית בהנחתה עליה אלא נעשית החבית בסיס לדבר האסור. וכתב הה"מ בדעת הרי"ף שסובר שכיון שהלכה כרב אסי גבי חריות נדחה מהלכה דין נדבך של אבנים. אך הב"י כתב עליו שא"א לומר כן, שהרי רב אסי גופיה הוא הסובר שבעינן שפשוף גבי נדבך ואם כן מוכרחים לחלק בין אבנים לחריות. ונראה ברור שלא נעלם מעיני מרן הב"י תירוצם הראשון של התוס' שהתם רב אסי והכא ר' אסי, אלא שלא רצה להאריך בזה כיון שאי אפשר להסביר את פסק הרי"ף והרא"ש ע"פ תירוץ זה של התוס', שהרי פסקו שמניח אבן ע"פ החבית נעשה בסיס לדבר האסור, ואף שהניחה לשם כיסוי (שאל"כ לא היה חולק ר' אסי), ואם איננו מחלקים בין אבנים לחריות יש לפסוק כר' אסי שבהנחה גרידא נעשה כיסוי לחבית, וכמו שהשיג בעה"מ על הרי"ף. אלא ע"כ שסובר הרי"ף לחלק בין אבנים וחריות לענין טלטולם.

לתרץ את מה שהשמיטו את דין נדבך של אבנים כתב הב"י שסמכו על מה שכתבו שהלכה כר' אמי גבי מניח אבן על פי החבית, וממילא נלמד שאין מועיל מעשה לאבן לעשותה כלי^מ. אך הסתפק הב"י בשיטתם האם גבי נדבך בעינן שפשוף או לימוד^מ (והביא שהרא"ש בתשובה הביא את שתי הדעות), והכריע שעכ"פ לדינא בעינן לימוד משום שכן היא דעת הרמב"ם, וכן פסק בשו"ע.

הגדרת ההבדל בין חריות לאבנים

ישנו הבדל בין הראשונים העומדים בשיטה זו (שכמוה קיי"ל להלכה) מהו ההבדל בין חריות לאבנים בלשון התוס' משמע שגם חריות של דקל מסתמא אינן עומדות לישיבה, אלא שראויות לכך יותר מאשר אבנים, ולכן צריכות יחוד פחות משמעותי, וכן היא משמעות לשון הר"ן^מ. אך הה"מ (הביאו ב"י והמג"א) כתב הטעם משום שחריות של דקל סתמן עומדות בין לישיבה ובין לעצים ורק מחשבתו עליהם לעצים היא שעשתה אותם מוקצה ולכן די במחשבתו או בשימוש בהם מבעוד יום כדי להפקיע את מחשבתו הראשונה^מ.

וכתב הגר"א (סעיף כב), דנפק"מ בין הפירושים האם מועיל יחוד לשבת אחת באבן לפצע בה אגוזים, דדין יחוד לשבת אחת נלמד מחריות כמו שיתבאר להלן בעז"ה, וסתם אבן הרי לא עומדת לפצע בה אגוזים אלא שרגילות לייחודה לכך, ולכן כתב שהר"ן שכתב שמועיל יחוד לשבת אחת באבן לפצע בה אגוזים, אזיל לטעמיה שפירש שהטעם בחריות הוא משום דעבידי להכי, וכן מוכח בדברי הר"ן גופיה, שהביא ראיה שיחוד לשבת אחת מועיל באבן לפצוע בה אגוזים מדין חריות. ואילו הרשב"א שחולק עליו סובר כנראה כמו הה"מ שחריות שאני שרק מחשבתו היא שעשתה אותם מוקצה, אבל אבן היתה מוקצה כבר ללא מחשבתו, ובעינן יחוד לעולם דוקא.

^מ והדברים מיושבים טפי לפי מה שהבאנו מהתוס' (הערה מג), שנדבך של אבנים עריך יותר הזמנה מאבן שע"פ החבית, וא"כ יש ללמוד מכ"ש, שאם באבן בעינן מעשה בגדבך נצטרך מעשה.

^מ והיינו האם הסתפקו בכך שהשמיטו שבעינן מעשה ומעשה כל דהו מועיל, או שסמכו על מה שמבואר בגמ' שאזדור לטעמיהו, ואם כן גם גבי נדבך הלכה כר' אמי שצריך לימוד דוקא.

^מ לשונו שם:

"י"ל דהתם שאני משום דחריות של דקל עבידי לישיבה ומ"ה מהנייא בהו אצל אבן לא עבידא לשווייה כסוי לחבית ומ"ה לא מהנייא בה הנחה דמבעוד יום".

^מ ברמב"ן במלחמות ניתן לדייק לשני הצדדים, עיי"ש.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

המג"א סובר בדעת השו"ע שסובר כמ"מ, ולכן בסעיף כ, דייק מלשון השו"ע "שקצצם לשריפה", שסתמא לא אסירי ובסעיף כא פירש ע"פ הה"מ. אלא שקשה לפי"ז מדוע סתם השו"ע בסעיף כב כשיטת הר"ן שמועיל יחוד לשבת אחת באבן לפצע בה אגוזים, וי"ל שהמג"א חולק על ביאורו של הגר"א, וסובר שאין טעמו של הר"ן משום שגמרין היתר ע"י יחוד לשבת אחת דומיא דחריות דוקא, אלא דוקא מאבן שע"פ חבית גמרין איסורא כאשר ייחדה רק לשעה ודומיא דאבן דוקא אבל בדבר שדרכה בכך אינו דומה לאבן שע"פ החבית ומסברה מותר לטלטלה, וכן משמע לשונו שם, ואולי לפי"ז המקור להיתר הוא מדין פורפת אך צ"ע לפי"ז למה היה צריך הה"מ לטעם זה שרק מחשבתו עשתה אותם למוקצה, אם בכל דבר שדרכו בכך מועיל יחוד לשעה. אא"כ נאמר שדוקא בחריות מועיל ישוב אע"פ שלא חשב, ובדבר שהיה מוקצה גם ללא מחשבתו מועיל דווקא יחוד לשבת אחת, אבל לא ישוב לבד (ואולי גם לא יועיל מחשבה להשתמש בו בחול לכ"ע), ואכתי הסברה צ"ב. גם דעת הר"ן, שהוא מקור דברי השלחן ערוך, מוכחת לא כן מדהביא ראיה מחריות, וכמ"ש.

עוד הקשה בעל הגהת נתיב חיים על המג"א, שהרי רב אשי הביא ראיה לדין חריות של דקל מדין קש שע"ג המיטה, והשו"ע בסי' שיא (ח) פירש שקש שע"ג המיטה סתמו מוקצה להסקה, ואעפ"כ מועילה בו הנחת כר או כסת מטעמו של רב אסי², ולכן כתב כמו שהבאנו מהגר"א שמוכרחים להסביר את השו"ע כסברת התוס' והר"ן שסתם חריות מוקצות, אלא שראויות יותר לשיבה³, ומשמע מדבריו קצת שנפק"מ לדין שכתב המג"א שבעצים שלהם שסתם גדירתם להסקה דינם כאבנים, ואילו לפי התוס', הר"ן וביאור הגר"א בשו"ע, אין הדין כן משום שקיימי לשיבה טפי מאבנים (שישיבה עליהם מזיקה כמו שהביא מהירושלמי), אך המ"ב סתם כמג"א, וצ"ע מדוע.

דעת הרמ"א

כתב הרמ"א בדרכ"מ:

"אבל במרדכי פרק במה טומנין (סי' שכד) פסק בהדיא דאין חילוק בין אבנים לחריות ואדרבה כתב דיש אומרים דוקא בחריות של דקל פליגי משום דמזיזן כשיושב עליהן אבל אבנים שרי דאין מזיזן. ותמיהני שלא הביא בית יוסף דברי המרדכי וקצת משמע כן בהר"ן סוף פרק כל כתבי (מו: ד"ה עשה) דמותר לישב על אבנים בשבת וגם המגיד משנה כתב פרק כ"ה (הכ"א) דדעת הר"ן שאין לחלק ביניהם וכן יש לפרש דעת הרא"ש (סי' ח) דלא חילק ביניהם אלא שבית יוסף דחק עצמו לפרש דעת הרא"ש והר"ן כדעת הרמב"ם".

ועל פי זה פסק בשולחן ערוך שהעיקר הוא שאין לחלק בין חריות לאבנים. והקשה המג"א כיצד כתב הרמ"א שלא חילקו בין חריות לאבנים הרי מסוגיית הגמ' בדף קכה: מוכרח לחלק ביניהם, וכוונתו כמו שביארנו לעיל דברי הב"י, ולכן כתב שלהלכה אבנים צריכות מעשה גדול ולא די להם בשיבה ומחשבה בחריות, כדי להתירם בטלטול. ורק אם אינו מזיזן מותר לשבת עליהם לכו"ע, ומשמע שלמד שגם הרמב"ם ומרן הב"י מודים לזה.

אך אחר העיון נראה שדברי הדרכ"מ מבוארים, דז"ל הרמב"ם:

¹ ועל ה"מ לא קשה, כי הרמב"ם לא כתב שסתם קש מוקצה להסקה, וניתן לפרש שסתמו עומד לכך ולכך, ורק מחשבתו משוייג ליה מוקצה.

² ואת דיוק המג"א מלשון השו"ע "שקצצן לשריפה", הרי בלא"ה צריך ליישב לשיטת התוס' והר"ן שהרי זהו לשון הגמ' "שגדרין לעצים", וי"ל שכיון שסתמן עומדים לשריפה כאשר גדרין סתמא קרי גדרין לעצים.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ - כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש
"נדבך של אבנים שחשב עליו מבעוד יום אם למדום מותר לישב עליהן למחר ואם לאו
אסור, חריות של דקל שגרדן לעצים ונמלך עליהן מערב שבת לשיבה מותר לטלטלן, וכן
אם ישב עליהן מבעוד יום מותר לטלטלן".

גבי חריות, ניסח הרמב"ם בלשונו שאם נמלך עליהן מע"ש מותר לטלטלם, ואילו גבי אבנים כתב
שהלימוד מתיר לישב עליהם, ונראה מבואר מלשונו שאם לא לימדם אסור אפי' לישב עליהם, וגם
אחר שלימדם אסור לטלטלם. כמו"כ הביא לשון רש"י שטעמו של ר' אמי שבעינן לימדום הוא
משום שאפי' מעשה חשוב אינו מועיל לאבן לעשותה כלי, ומבואר בהמשך דבריו שנשאר בטעם זה
למסקנה להלכה, דהיינו שלימוד שהצריך הרמב"ם הוא כדי להתיר לישב עליהם, דבלא"ה אסור
לישב עליהם אע"פ שאינו מטלטלם משום גזירה שמא יבא לטלטלם (ומצינו כה"ג גבי נתקלקלה
הגומא, שאסור להחזירה מה"ט לפירוש הרא"ש והמאירי), וכך דייק הרמב"ם מלשון הגמרא שגבי
נדבך הצריכה לימוד "כדי שנשב עליהם למחר", ולא "כדי שנטלטלם למחר". כך גם משמע מלשון
השו"ע שכתב ש"אסור לישב עליהם אא"כ לימדום", ודוחק לומר שאין איסור לישב עליהם אלא
דוקא לטלטלם, וכן המאירי חשב לדעה זו ואחר שהאריך לכתוב שאין איסור מדינא לשבת על אבנים
כיון שרק נוגע בהם ואינו מטלטלן, כתב:

"שבדברים שאפשר לנגיעה שתבא לידי טלטול ראוי להפריש הואיל ואין צריך לנגיעתו".

ובטעמו נראה משום שזו היא דעת הרמב"ם אפי' במקום שצריך לכך כגון ישיבה על אבנים, ואף
שפסק דלא כוותיה מכח מעשים שבכל יום, כתב לחוש במקום שאינו צריך לנגיעתו.

לכן נראה ברור שכך הבין הרמ"א את דעת הב"י, וע"ז השיג הרמ"א מדברי המרדכי והר"ן שכתבו
שמותר לישב על אבנים כיון שאינו מזיזן, ולא חששו שיטלטל האבנים אע"פ שלא סידרם מע"ש לישב
עליהם, וזה מה שרוצה לומר גם בדעת הר"ף והרא"ש שהשמיטו דין נדבך של אבנים משום
שמשמעות הלשון הפשוטה בגמ' היא כפירוש הרמב"ם שאסור לשבת על אבנים בשבת, ולכן השמיטו
דין זה, כי אפי' אם יש לחוש שמא יטלטל האבנים כיון שלא סידרם, אחר שהזמינם לכך מע"ש
כמבואר בחריות, שוב אין לחוש גם שיבא לטלטלם אף שלא הותרו בטלטול, וכן היא משמעות לשונו
גם בדרכי משה הארוך, עיי"ש, וזו גם כוונתו בהגה במה שכתב שאין לחלק בין חריות לאבנים²². עוד
יש להביא ראיה שזו היא דעת הרמ"א, דאם כוונתו שהדין באבנים כמו בחריות ששימוש מבע"י
מחשיבם לכלי, היה צריך לחלוק על הב"י גם בסימן רנט, שם פסק מרן שאבנים שטמן בהם אסור
לטלטלם אם לא ייחדם לעולם, והרי עשה בהם מעשה מע"ש בכך שטמן בהם, אלא ע"כ שאין זה דעת
הרמ"א ומה שחלק כאן זהו רק בגלל שמרן המחבר כתב שאסור לשבת עליהם, ובזה סובר שמותר
לישב עליהם. כנלע"ד, אך המג"א והמ"ב לא פירשו כן.

²² גביאור הסוגיה סוגרים ראשונים אלו כפירוש רש"י, שפירש: "צאן ולמדום – סדרו אותם והשיבו, כדי שלא נצטרך
ליגע בהם למחר". אמנם הלשון "צאן חילוק בין חריות לאבנים דחוקה מאד, דמה יש ללמוד מחריות, כיון שבישיבה על
האבנים אין איסור כיון שאינו מזיזם, וכנראה צ"ל שמפני שיטת הרמב"ם סייג את הדבר והצריך שישב עליהם מבעוד יום
שאז גם אם לא סידרם יש פחות חשש שיצטרך לטלטלם, כיון שכבר ישב עליהם באופן שמועילים עכשיו, וצ"ע. אך
משאך מהלך דבריו כן נראה.

מעשה חשוב באבנים

כמו שהבאנו לעיל, פסק הב"י כמ"ד "צאו ולמדום", והביא בשם רש"י שהפשט הוא ש"אין מעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי", דהיינו ששום מעשה לא מועיל לייחד אבן, כיון שבצמותה אינה כלי, וכן היא גירסת המהרש"א ברש"י, ופירש שלא רק שפשוף אינו מועיל לאבן לעשותה כלי, אלא גם מעשה חשוב יותר אינו מועיל לר' אמי. אך המהרש"ל^ט והמהר"ם הגיהו ברש"י שדוקא מעשה כל דהו אינו מועיל לאבן, אבל מעשה חשוב מועיל, אך סובר רש"י שגם לימוד אינו מעשה חשוב, ולכן מועיל רק שלא נצטרך ליגע בהם למחר.

בהמשך דברי הב"י מבואר בהדיא שכך סובר להלכה, שכך סתם בפירוש דברי ר' אמי כאשר בא לבאר שיחוד מועיל באבן לדבר שרגילות לייחודה אליו, עיי"ש. ובפשטות לפי זה יש לפרש באותו אופן גם את מה שכתב בשו"ע שאסור לישב על נדבך אבנים א"כ לימדום, וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם, שאם לא לימדום אסור אפי' לישב עליהם, שמא יטלטלם, ואם לימדום אין חוששים שיבא לטלטל ומותר לשבת אע"פ שעדיין אסור לטלטלם. אך המ"ב לא ביאר כן בדעת המחבר, וכתב שמדעתו משמע שאם לימדום מותר לטלטלם, והביא על זה שהמג"א חולק ופוסק כרש"י. (ולשיטתו שמיאן לבאר את מחלוקת מרן והרמ"א כמבואר לעיל).

הה"מ והמאירי כתבו שלימוד הוא מעשה חשוב שמועיל להתיר לטלטל את האבן, וכן משמע בר"ח^י, וכאמור כך ביאר המ"ב בדעת השו"ע. כמו"כ בביאור הגר"א משמע שסובר כשיטתם, שכתב בסעיף כ"ב שמקור ה"י"א' שהביא המחבר שם, שסוברים שצריך מעשה של תיקון כדי להתיר אבן גם ע"י יחוד לעולם, ופליגי על הרשב"א (יבואר להלן אי"ה), הוא משום שסוברים "כמ"ש בסכ"א", וחולקים על ראיית הרשב"א מקופה של עפר. מבואר שאם הדין הוא "כמ"ש בסכ"א", מועיל מעשה של תיקון כדי להתיר את טלטול האבן^י.

אם כן נראה שדין זה הוא מחלוקת להלכה בין מרן הב"י לגר"א האם מועיל מעשה להזמין אבן לטלטול בשבת, אף לדבר שאין דרכה כגון לישב עליה, ובמ"ב משמע שיש לחוש למג"א שסובר בזה כמרן המחבר ע"פ מה שנתבאר, אך בס"ק פז סתם לבאר כדעת הגר"א.

אבנים שזזות בישיבתו

כתב המג"א שלכ"ע מותר לשבת על אבנים בשבת אף אם מזיזם ע"י ישיבתו, שהרי קש שע"ג המיטה מותר לטלטלו כיון שטלטול בגופו מותר אפי' לצורך דבר האסור (להלן שיא, ח), והביאו המ"ב, וכתב שם שכן מצא גם במאירי שהסכים לזה אך רק במקום צורך, ומשמע שכן כוונתו לפסוק להלכה, אך אחמכ"ת דבריו צ"ע, דז"ל המאירי:

^ט ידוע שרבות מהגהות המהרש"ל שהקניסו בגוף הדפוס של הגמ' השיטו מהדפסת החכמת שלמה, וכן הביא המהרש"א בשמו.

^י שפירש למדום – "עשו להם לימודים... והם כיסויי עצים ועליהם טיט שהצריכם למעשה". אמנם הביא שם פירוש נוסף שהצריכם רק לעיין בהם בלא מעשה, דהיינו שמחשבה מועילה אף ללא מעשה, וצ"ע כיצד לפי פירוש זה אודו לטעמייהו.

^י ולא ציין זאת הגר"א בסעיף כא, כיון ששם ניתן לפרש הלשון גם כפירושו, וכמ"ש הה"מ ברמב"ם, רק בג"י מבואר שאין כן דעת המחבר.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ – כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש

"כל מה שאסורנו בחירות ונדבך של אבנים וכיוצא בהם פירושו שהיו צריכים לטלטלן לישב עליהם במקום אחר שאלו לישב במקומן אף מחשבה אין צריך בהם ששיבה בלא טלטול אינו כלום ומעשים בכל יום שיושבים על האבנים שאין זה טלטול אלא נגיעה בעלמא כנגיעה בכותלים או בקרקע וכל שנאסר בטלטול מותר הוא בנגיעה לבד שאין הנגיעה כלום אלא שבדברים שאפשר לנגיעה שתבא לידי טלטול ראוי להפריש הואיל ואין צריך לנגיעתו ויש חולקין בזו אלא שגדולי הדורות שלפנינו כתבוהו כן".

משמע שדבריו מוסבים על נגיעה בעלמא בלא טלטול, ומתיר דוקא לגעת, ובזה אוסר במקום שאפשר שהנגיעה תגיע לידי טלטול, ונראה שכוונתו שהאדם עלול לטעות ולטלטל בידיו, וכעין מה שפירש המאירי גופיה כפירוש הרא"ש גבי נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר מה"ט, שאם רק אפשר שיגיע לידי טלטול אין זו סיבה לאסור דהוי דשא"מ, אלא ע"כ טעמא משום חשש שיבא לטלטל במתכוון, וכמ"ש לעיל, אך עכ"פ לא דיבר המאירי כלל מדין טלטול בגופו. ומלשון המרדכי שהביא הרמ"א משמע שאסור אם מזיז האבנים בישיבתו, שהרי כתב טעם ההיתר לשבת כיון שאינו מזיזם, אלא שהמג"א חולק עליו מכח הקושיה מקש שע"ג המיטה (כמ"ש מחה"ש), ואולי גם בכוונת המרדכי י"ל שמדבר דווקא כאשר מזיזם בידו, והחילוק בין חריות לאבנים הוא משום שבדרי"כ כשאדם יושב על דבר שאינו כבד וזז ע"י נגיעה בו, הרגילות שגם נוגע בו בידו וא"כ יזוז מחמת כן, ולעומ"ז על דבר כבד שקבוע במקומו גם אם נוגע בו בידו לא יזוז בכך ממקומו, אבל אם יושב בלי לגעת באבן בידו אין בכך איסור טלטול גם לשיטתו.

ואולי י"ל, דגם לפירוש הרא"ש בדין קש שע"ג המיטה, הרי מבואר בדבריו שטעם היתר טלטול מגופו הוא משום שנחשב שינוי, וי"ל שטלטול אבנים בישיבה עליהם אינו נחשב טלטול בשינוי אלא טלטול כדרכו, ובקש חשיב שינוי כיון שמנענעו בגופו ולא ע"י השכיבה עליו כדרכו. אך לא מסתבר כן כ"כ דדרך טלטול מיקרי כאשר הוא דרך לטלטלו כן כדי להזיזו ממקומו לצורך הטלטול כמבואר מקושיית התוס' על רש"י בדין סליקוסתא (מד). שכתבו שהזזת העפר אגב נטילתה, היא טלטול מן הצד אף שדרך לעשות כן, דאין דרך לטלטל את העפר באופן זה כאשר המגמה היא הזזת העפר. אמנם ברש"י משמע שחולק על זה וכמו שביארנו בהקדמה לסימן שט, עיי"ש. וגם לשיטת התוס' יתכן שיש מקום לחלק, דבישיבה על אבן דרך לשבת באופן שהאבן תזוז לזוית שבה נח לשבת עליה, ולכן חשיב דרך טלטול ממש ולא טלטול כלאחר יד, וצ"ע¹⁹.

ג. יחוד לעולם

בגמ' (נ.):

"אמר רב יהודה: מכניס אדם מלא קופתו עפר, ועושה בה כל צרכו. דרש מר זוטרא משמיה דמר זוטרא רבה: והוא שיחד לו קרן זוית. אמרו רבנן קמיה דרב פפא: כמאן - כרבן שמעון בן גמליאל, דאי כרבנן - האמרי: בעינן מעשה! - אמר להו רב פפא: אפילו תימא רבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן דבעינן מעשה - אלא מידי דבר עבידא ביה מעשה, אבל מידי דלא בר מעבדא ביה מעשה - לא".

מבואר אם כן שבדבר שלא שייך לעשות בו מעשה, מותר לטלטלו ע"י יחוד אפי' לת"ק, ולרשב"ג משמע שמותר אף אם היה אפשר לעשות בו מעשה, וכ"ש לדידן שקיי"ל כרב אסי, אלא שלכא' קשה

¹⁹ וע"ע גמ' שכתב ליישבו החזו"א (מו, ס"ק יב).

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שהרי עפר הוא מוקצה גמור כמו אבנים, ונתבאר לעיל מדין אבן שע"פ החבית שאסור לטלטל אבן אע"פ שייחדה לתשמיש. לכן, כתב הרשב"א (בשו"ת ח"א תשנז, הובא בר"ן כג. ובב"י) לחלק שמה שלא מועיל יחוד אבן זהו ביחוד לשעה, ואילו יחוד לעולם מועיל גם לטלטל אבנים.

לכן, כתב הרשב"א, שאם רוצה לייחד אבן לפצוע בה אגוזים בשבת מותר לטלטלה רק אם ייחדנה לכך לעולם, שאם לא כן אין זה מועיל לטלטל את האבן. על זה חולק הר"ן, וכתב שהטעם שלא מועיל יחוד אבן לכסות בה חבית זהו דוקא בגלל שאין רגילות להשתמש לכך באבן, אבל לפצוע בה אגוזים שזה דבר שעשויה לו אין צריך יחוד לעולם ודי ביחוד לשבת זו, ועיי' במש"כ לעיל במחלוקת הגר"א והמג"א בטעמו של הר"ן.

הב"י הביא ראיה לדברי הר"ן (ואחר מצא כן בשה"ל בשם הרי"ד), מהדין המבואר בגמ' וברש"י (סה:): שפורפת אשה על האבן כיון שהקצתה אותה לכך מע"ש, וא"כ שמשמע שיחוד מועיל בלא מעשה אפי' לשבת אחת והטעם כיון דאורחה בהכי.

השו"ע סתם כדעת הר"ן וכתב על זה בשם "ויש מי שאומר" את דעת הרשב"א שלא מחלק בין תשמיש שדרך לייחדו לכך או לאו, והביא על זה עוד "וי"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של יחוד מבעוד יום", ונראה מביאור הגר"א שי"א אלו קאי על ריש הסעיף, דגם במקום שמועיל יחוד לעולם י"א שצריך לעשות בו מעשה מבעוד יום, והיא דעת המרדכי והרא"ש שהביא המג"א כאן¹ שכתבו שגם לדינא יש חילוק בין דבר שבר מיעבד ביה מעשה לדבר שלא בר מיעבד ביה מעשה וא"כ לשיטתם אין מקום לדברי הרשב"א שהרי מקור דברי הרשב"א שיחוד מועיל באבן הוא כיון שלמד מדין הכנסת קופת עפר, אבל הרא"ש והמרדכי סוברים שאחר שתירצה הגמ' שעפר קל יותר כיון שלא בר מיעבדא ביה מעשה הוא גם לפי מה שקיי"ל כרב אסי אין ללמוד שיחוד לעולם מועיל, אלא דוקא בדבר שלא בר מיעבד ביה מעשה. את ראיית הב"י מדין 'פורפת' כתב הגר"א שיעמידו לשיטה זו דוקא כאשר עשה בה תיקון מעשה קצת.

להלכה, כתב המ"ב שבמקום צורך יש להקל כשיטת הר"ן ביחוד לשבת אחת לדבר שאורחיה בהכי.

חול שטמן בו - סעיף לח

כתב שבולי הלקט, שחול או עפר שטמן בו מע"ש מותר לטלטלו כיון שיחדו להטמנה, וכתב המ"ב (בסימן שיא), שמדובר דוקא בעפר שיחדו לצרכיו, ולא אם נתנו למדרס הרגלים, שאז אסור בטלטול כמו בקופת עפר שאסורה אם לא יחד לה מקום, משום שבטלה אגב קרקע הבית.

הגר"א הביא ראיה לדין זה מגיזים שכאשר לא הכניסן לאוצר מותר לטלטלם אם טמן בהם, דמזה מוכח שדבר שאינו מוקצה מצד עצמו, נחשב שייחדו לעולם לתשמיש כאשר הטמין בו, ולכן בחול, שאינו בטל לקרקע הבית לא צריך יחוד בהדיא, אלא בעצם מה שטמן בו חשיב כיחוד, ולכן המ"ב שם כתב "ואם טמן בעפר שהוא מוקצה...", משום שיש בזה חילוק בין חול לעפר שעפר בטל לעפר הבית ובעיני יחד לו קרן זוית (ובעפר כזה מיירי השה"ל והרמ"א), אבל חול אינו בטל לקרקע הבית ודי בזה שטמן בו. ובשניהם לא בעינן יחוד לעולם דההטמנה עצמה דינה כיחוד לעולם, כיון שרגילים לעשות

¹ המרדכי כתב שמועיל יחוד לעולם לטמן באבנים (עיי' לעיל רנט, ב) מטעם זה, והרא"ש כתב שזה הטעם שמוותר לטלטל לבגים שנשתתירו מהבגין בלי לעשות בהם מעשה תיקון.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ - כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש
כן. ונראה שדין זה דלא כשיטת הרשב"א, שלדבריו צריך יחוד לעולם גם לדבר שדרך לעשות כן, כגון
אבן לפצע בה אגוזים^{נ"ב}.

בקרע מרוצפת

וכתב הביה"ל (סעיף לח) שמה שבעיני יחד לו קרן זוית הוא גם כאשר הקרקע מרוצפת, שהרי רש"י
פירש הטעם שאסור בלי יחוד משום שבטל אגב הקרקע כיון שנתנו למדרס רגליים, ולכן בכל אופן
שנתנו למדרס רגליים בטל אגב קרקע, גם אם הקרע אינה מעפר, והביא דברי הנזירות שמשון שחולק
על זה. עוד כתב דגם מה שהקל בזה הנזירות שמשון הוא דוקא אם הכניסו לתשמיש, אף שאח"כ
פיזרו אינו בטל לשיטתו, כיון שהקרקע מרוצפת, אבל אם לא הכניסו לתשמיש פשוט שסתם עפר הוא
מוקצה. וממילא גם מה שמותר בייחד לו קרן זוית זהו דוקא אם ייחדו לתשמיש, וכמבואר מדברי
הרשב"א והר"ן הנ"ל.

ד. יחוד מטח"כ וכשמלא"ס

כתב הב"י (סוף סימן שי) בשם ההגהות בשם ראב"ן לגבי כיס שיחדו למעות, שאסור לשיטת ר"ת שם
מדין מוקצה מחמת חסרון כיס, שנשאר מוקצה אלא אם כן עשה בו מעשה שפתחו מלמטה וסילקו
מיחד מעות, וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ז, ומשמע מכך שגם אם ייחד אותו לעולם לשימוש של
היתר אין זה מועיל אם לא יעשה בו מעשה. בטעם הדבר כתב הגר"א^ט (וכן פסק המ"ב) ע"פ המשנה
בכלים (כה, ט):

"כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואינן עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה
שהמעשה מבטל מיד המעשה ומיד מחשבה ומחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד
מחשבה".

מבואר אם כן מדבריו שכל דבר שלא הוקצה מחמת עצם מציאותו, כמוקצה מחמת גופו שנידון
בסעיף זה, אלא מחמת מעשה או מחשבת האדם, כגון מוקצה מחמת חסרון כיס, שהוקצה מחמת
מעשה האדם או מחשבתו שגילה דעתו שמקפיד עליו, אינו בטל מהקצאתו אלא ע"י מעשה שמבטלו
מתשמישו הראשון, וע"פ זה נראה היה לכאורה שה"ה לכלי שמלאכתו לאיסור שגם אם עתה רוצה
לייחדו למלאכת היתר לא יבטל ממנו שמו אלא אם כן יעשה בו מעשה לשנותו.

על פי זה הסתפקתי בדין פלאפון ישן שהחליט בעל הפלאפון לייחדו למשחק קטן, שע"פ דברי הגר"א
משמע לכאורה שללא כל מעשה לא יבטל שמו, ואסור לטלטלו בשבת, אך מה יהיה הדין אם הוציא
את הסוללה, דלכא' זה גרע מפתחת הכיס מלמטה וכד', דאין זה מעשה בגופו, אלא בכלי הנחוץ כדי
שיוכל לעבוד אך בגוף המכשיר לא נשתנה דבר.

^{נ"ב} אמנם לפ"י קשה לכא' על הרשב"א מדין גיזי צמר שמועיל בהם שימוש להטמנה פעם אחת, ללא יחוד לעולם. ונראה
לפרש שיש לחלק לשיטתו בין גיזים שהם דבר חשוב בעצמם, והנידון הוא רק למה ייעדו אותם לבין אגנים ועפר, שדרך
לזרוקם אחר השימוש בהם ולכן רק יחוד בהדיא לעולם מועיל בהם, וכ"כ הג"ה בסימן רנט, ומטעם זה פסק שבגיזים
שימוש שתי שבתות חשיב כ"יחוד לעולם (אפי' בהפתק), ובאגנים בעיני יחוד בהדיא דוקא.

^ט לשונו שם: "אצ"כ עשה בו מעשה. שהוא מבטל המחשבה דייחוד וכן המעשה כמ"ש בסוף פכ"ה דכלים ודוקא עשה בו
מעשה כמ"ש שם".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ונלע"ד דאף אם נאמר שלא חשיבא הוצאת הסוללה כמעשה בגופו יש להתיר מטעם אחר, דבגמ' (נח): נחלקו אב"י ורבא מדוע זוג שניטל העינבל שלו עדיין טומאתו עליו, דאב"י סבר שהטעם משום שההדיוט יכול להחזירו, ואילו רבא דחה את דבריו שם, ואמר שהטעם משום שההדיוט יכול להקישו ע"ג כלי חרס, וכן פסק הרמב"ם. אם כן מבואר שניתוק של חלק מהכלי אף שההדיוט יכול להחזירו, מבטל את שם הכלי אם אי אפשר להשתמש בו כך, ואם כן יוצא שברגע שנותקה הסוללה מהמכשיר אין המכשיר כלי שמלאכתו לאיסור מחמת הקצאת האדם, אלא בטל ממנו שם כלי וחשיב מוקצה מחמת גופו, ולכן כאשר חוזר ומייחדו למשחק קטן אין זה ייחוד כנגד הקצאה במחשבה או במעשה, אלא ייחוד לעולם במוקצה מחמת גופו שמועיל כנ"ל. אמנם צריך לכ"ע ייחוד לעולם דוקא כי נראה שאין זה נחשב דבר שדרכו בכך לייחדו למשחק קטן.^פ

כך היה נלע"ד, ואכן היתר זה נראה נכון במכשירים יקרים, שמקפידים עליהם שלא להשתמש בהם כלל לשימוש אחר, שהיו קודם לכן בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס, ובהם צריך מעשה, ונראה ע"פ הנ"ל שהוצאת הסוללה חשיבא שינוי מהותי שהרי מבטלת ממנו שם כלי, וממילא חשיבא מעשה ואין צריך למעשה אחר. אך לגבי כלי שמלאכתו לאיסור, מפורש בתהרא"ש שאין צריך מעשה לייחדו, וז"ל (קכב):

"אמר רב יהודה קורנס של אגוזים לפצע בו אגוזים, פירוש קורנס של נפחים שיחדו לפצוע בו אגוזים וקמ"ל דכלי שמלאכתו לאיסור על ידי ייחוד מלאכת היתר משתרי וכולה מתני' דשריא קרדום ורחת ומלגז וכוש וכרכר מוקי לה רב יהודה בשייחדן למלאכת היתר, וכן הא דתנן כל הכלים ניטלים חוץ מן המסור הגדול ויתד של מחרישה מיירי שייחדן למלאכת היתר אבל מסור ויתד לא מהני להו ייחוד משום דקפיד עלייהו שמתקלקלים בדבר מועט, וכן הא דשרי רב יהודה לעיל בפרק אלו קשרים כלי קיואי כשייחדן למלאכת היתר אבל כובד העליון וכובד התחתון לא מהני להו ייחוד ס"א".

והסברה בחילוק זה מבוארת מאד ע"פ הנ"ל, דע"מ לבטל מעשה צריך מעשה בדוקא ואין מועיל ייחוד לעולם, כיון שאין מחשבה מבטלת מעשה, ולכן בכלי שמקפיד עליו שלא להשתמש בו מלאכה אחרת ייחדו למלאכה אחרת סותר ליחוד הראשון שהיה ע"י מעשה, ולכן צריך מעשה אחר. אבל בכלי שמלאכתו לאיסור מה שהיה מיוחד למלאכת איסור אינו סותר לכך שיכול לעשות בו גם מלאכת היתר, ולכן מועיל ייחוד לעולם לייחדו למלאכת היתר, וע"פ זה פשוט שה"ה אם לא מפקיעו ממלאכת האיסור אלא מייחדו לעולם גם למלאכת ההיתר מותר (ותלי במחלוקת הביה"ל והפמ"ג לעיל בסעיף ג, האם צריך שיהיה רוב מלאכתו להיתר כדעת הפמ"ג, או שדי בכך שמשתמשים בו

^פ לעצם השאלה האם ייחוד למשחק קטן מועיל, תלוי הדבר במחלוקת שהביא הב"י בסימן שח לגבי משחק בכדור, שהאגור בשם שייבולי הלקט כתב שכיון שלא חזי למידי אסור לטלטלו ולצחוק בו, ואילו התוס' כתבו שמותר, והרמ"א שם פסק כתוס'. ובין הפוסקים הספרדים יש מחלוקת מדוע פסק מרן לאסור משחק בכדור בשבת, האם מטעמו של האגור שחשיב מוקצה וייחוד למשחק אינו חשוב, או משום שיש אסור לשחק בשבת מטעם אחר, וזו עונתו במה שהביא שם מהירושלמי (קן הביאו הארצות שבת בשם האור לציון, ולכן כתב שגבדור יש לאסור גם היום שגבדור שייחוד למשחק כאשר יש מפעלים מיוחדים לעשותו מעשה אצמן, לא שייך לומר שאינו חשוב), ובה תלוי האם להתיר כה"ג לספרדים.

^{סא} עיקר עונת תהרא"ש לתרץ בזה קושיות התוס' כיצד יתכן שלרב יהודה אין היתר לטלטל בכלי שמלאכתו לאיסור, דאין מיישב המשינוי, וגם קשיא ידידיה אדידיה מכלי קיואי, עיי"ש, אך עכ"פ לדינא אין נראה שיחלקו על דיעו שעכ"פ ייחוד מועיל בכלי שמלאכתו לאיסור.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כ – כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש

בקביעות למלאכת היתר, שכן פסק הבה"ל, וכן פסק החזון איש (מג, א), וכתב שגם לדעת הר"ן צריך ייחוד לעולם בדוקא, ונראה כוונתו כיון שאין דרך לייחד דבר שמיוחד למלאכה אחרת למלאכת היתר, והוי כדבר שאין דרכו בכך שמודה בו הר"ן כנ"ל, וכן פסקו בארחות שבת³⁰.

מטעם זה, כתב הגרעק"א (שח, ס"ק א) שגם אם יחליט המוהל מע"ש להשתמש בסכין המילה לתשמישים אחרים ככל סכין אחרת לא יועיל הדבר לבטלו מדין מוקצה מחמת חסרון כיס, דאין המחשבה מוציאה מידי מעשה. אך הקשה שם רעק"א מדין חריות של דקל שגדרם להסקה, ואעפ"כ מועיל בהם ייחוד, ותיירץ ששאני כיס שכיון שייחדו למעות והניח בו מעות חשיב מעשה, אבל בחריות אין הגדירה נחשבת למעשה ומידי מחשבה אין צריך מעשה להוציא ומועיל ייחוד. מבואר מדבריו שחולק על הגר"א הנ"ל וס"ל מכח דין חריות שבמוקצה מחשבה מוציאה מידי מחשבה, ורק דבר שהקצאתו היתה ע"י מעשה אין מועילה מחשבה להוציא מידי המעשה. אמנם מדברי תהר"ש אין הכרח לומר לא כן, כיון שי"ל שעצם הכנת מסר הגדול ויתד של מחרישה חשיבי הקצאה על ידי מעשה.

לתרץ את קושיית הגרעק"א לשיטת הגר"א נראה, שישנו הבדל בין מחשבת היסק בחריות למחשבת הקצאה של מוקצה מחמת חסרון כיס – חריות הם מוקצה מחמת גופו כיון שאין להם שימוש ביו"ט, ומחשבת האדם אינה יוצרת דין חיובי בהם אלא מגדירה שאינו הופך את חריות הדקל לכלי, **וממילא** הם נחשבים מוקצה כיון שלא פעל בהם דבר, אבל עיקר סיבת הקצאתם אינה משום שהקצם להסקה, אלא משום שלא הקצם לשיבה. לכן אין זה נחשב שהאדם החיל דין על החפץ ואין צריך מעשה לעוקרו³¹. משא"כ בממח"כ, כגון כיס שייחדו למעות, שסיבת הקצאתו היא בגלל שהאדם מייחד אותו לתשמיש שמהוה סיבה להקפדתו עליו שלא להשתמש בו לדברים אחרים, ולכן נחשב הדבר לדין שחל בחפצא של המוקצה, וכדי לעוקרו צריך מעשה דוקא, כמבואר במשנה בכלים הנ"ל.

עוד יש להקשות מדין נסרים של אומן (מט. :), שמוקצים כיון שמקפיד עליהם, ומבואר בברייתא שאם חשב עליהם ליתן עליהם פת לאורחים מותר לטלטלן, ומדוע לא נאמר לדברי הגר"א שאין מחשבה מוציאה מידי מחשבה שהקפיד עליהם מתחילה. ונראה שיש לחלק, שגבי נסרים אין הקצאתם מחמת הגדרת גופם (דהיינו מה שהם נסרים), שהרי בעה"ב לא מקפיד עליהם, וכשימכרו שוב לא יקפידו עליהם, ולכן אין ההקפדה יוצרת שם בגופם, אלא רק מגדירה שהם מוקצין כיון שבעליהם מקפיד עליהם, ודין המשנה בכלים שאין מחשבה מבטלת מחשבה שייך דוקא בדברים שנובעים מהגדרת החפצא. משא"כ בכיס שייחדו למעות וכד', שהקפדת האדם עליו נובעת מכך שמעמידו לתשמיש מסויים וכד', ומוגדר מיוחד לו, וזו היא מחשבה שיוצרת הגדרה בחפצא שאין מחשבה אחרת יכולה להוציא ממנה³².

³⁰ אמנם לא רצו להחזיר שם בדין גם בלי לבטלו ממלאכת האיסור, כיון שזה אינו מפורש בתהר"א"ש, ולכן רק כתבו כן בהערה בשם החזו"א, אך כן נראה פשוט לדינא ע"פ יסוד הסברה שנתבארה (גם הם כתבו כן שם בהערה נא).

³¹ ואפי' לשיטת הה"מ, שבסתמא קיימי להסקה, היינו משום שבלא מחשבה מסויימת שלו היינו אומרים שסתמא לך הן עומדות, ובמחשבתו להסקה הגדיר שאינם עומדות לשיבה וממילא אין בהם שימוש בשבת.

³² עוד ניתן היה לומר ששם ההקפדה גורמת שאין לו תורת כלי כלל כיון שנסרים אינם כלי בעיקר ייעודם, ולכן אין זו מחשבה שיוצרת חלות חיובית בחפץ, ולפי"ז נסרים אינם מוקצה מחמ"כ אלא מחמת גופם, וקצת משמע כן במאירי עיי"ש,

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בטעמו של הגרעק"א, נראה שמקור דבריו בגמ' בקידושין נט:, שם נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש האם דיבור מוציא מידי דיבור או לאו. ר' יוחנן סובר שדיבור מוציא מידי דיבור וריש לקיש סובר שאינו מוציא, והביא ריש לקיש ראייה ממשנה זו בכלים:

"איתיביה ר"ל לר' יוחנן: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואין עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה; מעשה מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה, מחשבה אין מוציאה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה; בשלמא מיד מעשה לא מפקה, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק! **שאני מחשבה דטומאה, דכי מעשה דמי**; וכדרב פפא, דרב פפא רמי: כתיב כי יתן וקרינן כי יותן, הא כיצד? כי יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה, אף יותן דניחא ליה".

מבואר בהדיא בגמ' שמה שאין מחשבה מוציאה מידי מחשבה זהו דין בטומאה דוקא, בה נלמד מהפסוק שמחשבה נחשבת כמעשה, אבל לשאר דיני תורה מחשבה מוציאה מידי מחשבה. אם כן דברי הגר"א והמ"ב שמשמע מדבריהם שגם בענייננו אין מחשבה מוציאה מידי מחשבה צ"ע ליישבם^{סה}.

המסקנה לדינא

בפשטות נראה שיש להורות להלכה כפסק הגרעק"א מכח הגמ' בקידושין הנ"ל, אך עכ"פ כאמור מודים כו"ע במכשירים שיוחדו ע"י מעשה. ונפק"מ למכשירים חשמליים יקרים, שחשיבי מוקצים ע"י מעשה והאדם הקפיד עליהם בשעת קנייתם שהחליפום באחרים (ולא התקלקלו, דאם התקלקלו זה עצמו שינוי בגופם ומסתבר שאין צריך עוד מעשה) ורוצים עתה לייחדם למשחק וכד', שצריך מעשה בדוקא, וכמ"ש לעיל נראה שדי בהוצאת הסוללה במכשירים שכל זמן שהם שמישים רגילות שהסוללה נמצאת בהם. אמנם יש להסתפק במכשירים שתלויים בחיבור לחשמל, או מכשירים שגם בעת שימושם רגילות להוציא מהם את הסוללה בזמן שאין משתמשים בהם, דשמא במכשירים אלו אין המעשה של ניתוק מהסוללה או מהשקע מוגדר כמעשה, כיון שגם בזמן שאינם מחוברים לחשמל רגילים להקפיד עליהם באותה מידה, ואם כן, אף שכאשר הם מנותקים מהחשמל אין עליהם שם כלי לעניין טומאה כנ"ל, נראה שאין בניתוק גילוי דעת שאינם מוקצים מחמת חסרון כיס, ולכן לעניין זה לא יחשב כמעשה, ועדיין מיוחדים למלאכתם שמחמתה מקפיד עליהם. כנלענ"ד.

אך בגימטריא הגר"א מוכח לא כן, שכתב (שם, א) שזהו המקור לפסק הרמ"א שכלים המיוחדים לסחורה שמקפיד עליהם אסורים מדין מוקצה.

^{סה} ואנלי יש לדחוק בדבריהם, אך בלשון הגר"א קשה מאד לדחוק, ע"י הערה נט.

סעיף כד – יוצאין בפקורין וציפה

הבאנו לעיל את דברי הברייטא :

"דתניא : יוצאין בפקורין וביציפא בזמן שצבען (בשמן) וכרכן במשיחה, לא צבען (בשמן) ולא כרכן במשיחה - אין יוצאין בהם, ואם יצא בהם שעה אחת, מבעוד יום, אף על פי שלא צבע ולא כרכן במשיחה - מותר לצאת בהן".

בפירוש ברייתא זו נחלקו הראשונים. רש"י והרמב"ם פירשו שעיקר הדיון בברייתא הוא מדין הוצאה, שאסור לצאת בהם אם לא צבען או יצא בהם מע"ש, דהוי משוי ורק ממילא גמרינן כיון שמותר לצאת בהם אם יצא בהם מבעוד יום שמעינן שאינם מוקצה, מפני שאם היו מוקצה היה אסור לצאת בהם, כיון שאסור לטלטלם. ואילו התוס' פירשו ש"יצא" לאו דוקא ועיקר הדיון הוא האם מותר לטלטלם. והקשו התוס' אם כך מדוע ברישא נקטה הגמ' שצבען בשמן הרי אפי' מחשבה מועילה. על זה הביא הב"י ג' תירוצים: התוס' תירצו שמחשבה מועילה רק אם חשב להשתמש בו בשבת אבל לא אם חשב להשתמש בו מע"ש, הרא"ש תירץ שבאמת מחשבה מועילה גם אם חשב להשתמש בחול, ותיקון מעליא נקט, והר"ן בשם רבינו יונה תירץ כשיטת רש"י שעיקר הברייטא נשנתה לעניין הוצאה ולעניין הוצאה אין די במחשבתו, כיון שאין אדם יודע מה שבליבו ומיחזי כמוציא מרשות לרשות, אבל לעניין טלטול לא חיישינן למיחזי וכיון שחשב שוב אין זה מוקצה.

בשו"ע כאן סתם כדעת הרא"ש שלא צריך דוקא מעשה אלא גם מחשבה של שימוש מע"ש מועילה להתירם בטלטול וכתב ע"ז "וי"א דלא סגי במחשבה לחוד", והקשה המג"א מי הם י"א אלו שהרי גם לרבינו יונה סגי במחשבה לחוד לעניין טלטול, אלא שלעניין הוצאה לא סגי במחשבה לחוד, וכן הגר"א פירש שלפי י"א אלו מיירי באיסור הוצאה ולא סגי במחשבה לחוד להתיר בהוצאה אבל די במחשבה להתיר בטלטול, וכן הביא המ"ב.

בדעת השו"ע כתב הפמ"ג בשם הא"ר שכוונתו למה שכתב הרשב"א בסוף דבריו בתשובה לעניין אבן שייחדה לפצוע בה אגוזים (הובא בב"י לעיל) :

"דאפשר שבעינן שישתמש בה פעם אחת מבעוד יום כפקורין וציפה".

וכתב ע"ז הב"י שלפי הרא"ש סגי במחשבה. אך לא זכיתי להבין דברי קדשו של הרשב"א, שהרי דין פקורין וציפה השוותה הגמ' לדין חריות, ובחריות כתב הרשב"א בחידושו כדעת רוב הראשונים שמועילה מחשבה אף בלי מעשה, ותירץ את קושיית התוס' כרבינו יונה, וא"כ מדוע סובר שפקורין וציפה חמורים יותר ובעינן דוקא מעשה, דזה לכא' נגד הסוגיה. ואולי לכן מיאנו המג"א והגר"א לומר שהביא המחבר את דבריו אפי' בתור "וי"א"ס.

סעיף כה – כו טלטול עורות ונסרים

בגמ' (מט.): נחלקו התנאים האם מותר לטלטל עורות של אומן, ונפסק להלכה כר' יוסי שמותר לטלטלם, משום שאינו מקפיד עליהם, והטעם לכך שמותרים עורות בטלטול נתבאר בגמ' שם משום

^{סו} לעניין עצם פירוש הסוגיה, עי' גביאור הגר"א בסימן שא סעיף נא, שכתב שיש בזה סתירה בשו"ע, ועי' ביה"ל שם.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דחזו למיזגא עלייהו. והקשו הראשונים, מהסוגיה בדף קיז, דשם משמע לגבי הפשט הפסח שעור הפסח אסור בטלטול. בתירוץ שאלה זו נחלקו רש"י ור"ת: רש"י תירץ שדוקא עור של בהמה גסה מותר משום שחזי למיזגא אבל עור של בהמה דקה לא חזי למיזגא כולי האי. ר"ת תירץ שעורות לחין לא חזו למיזגא ורק עורות יבשים מותר לטלטל. הב"י הביא שהר"ן כתב כדברי ר"ת ולכן הכריע כך בשו"ע.

התוס' הקשו על רש"י מהמשנה בכל כתבי (קכ.). שמותר לפרוש עור גדי על גבי תיבה כדי שלא יאחז בה האור, ומדוע אין בו איסור מוקצה לפירש"י, שהרי זה עור בהמה דקה, ותירצו דמיירי בייחדו לכך. וכתב הרמ"א בדרכ"מ שליחוד זה די ביחוד במחשבה, כמו שנתבאר לעיל בסעיף כב, וכ"כ בשו"ע לדעת רש"י שהביא בשם וי"א. אמנם אין מכאן הכרח האם פסק הרמ"א כדעת הר"ן בסעיף כב או כ"א בתרא שם, שהם המרדכי והרא"ש, שסוברים שדוקא בדבר שלא בר מיעבדא ביה מעשה מועילה מחשבה, כי שמא עור לא צריך מעשה כדי להכשירו לשיבה. להלכה כתב המ"ב בשם הא"ר שהעיקר כדעת ר"ת שהחילוק הוא בין עורות יבשים לעורות לחים.

בדין נסרים חילקה הגמ' בין נסרים של בעה"ב שאינו מקפיד עליהם ומותר לטלטלם משום שראויים לשיבה, לבין נסרים של אומן שמקפיד עליהם ואסור לטלטלם. וכתב המ"ב בשם הפמ"ג שאפשר שה"ה נסרים של סוחרים שנתנום לאוצר לסחורה. ומבואר בלשונו שמסופק בזה, כיון ש"ל שדוקא אומנים מקפידים כיון שהחליקו הנסרים ברהיטני, אבל נסרים שלא החליקום, אין כל כך חשש שיפגמו, ואעפ"כ משמע לאסור.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה
סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה

א. עצמות שאינן ראויות למאכל בהמה – הגדרת גרף של רעי וטלטולו כשאפשר אגב מנא

בגמ' (קמג.):

"משנה. בית שמאי אומרים: מעבירין מעל השלחן עצמות וקליפין, ובית הלל אומרים: מסלק את הטבלא כולה ומנערה. מעבירין מלפני השלחן פירות פחות מכזית, ושער של אפונין, ושער עדשים - מפני שהוא מאכל בהמה... גמרא. אמר רב נחמן: אנו אין לנו אלא בית שמאי כרבי יהודה, ובית הלל כרבי שמעון".

ונחלקו רש"י ושאר הראשונים באלו עצמות מתירים ב"ה לטלטל עצמות מעל השלחן. רש"י כתב שמדובר בעצמות שאינם ראויות למאכל בהמה, והקשו עליו התוס' ועוד ראשונים, שמבואר בגמ' (קנו: ועוד) שר"ש מתיר בטלטול דוקא מה שראוי למאכל בהמה, אבל גם לר"ש אף שלית ליה מוקצה, דבר שלא חזי למידי אסור לטלטלו בשבת, וא"כ כיצד מתיר טלטול עצמות שאינן ראויות לכולם.

ותירץ ה'מגיני שלמה', שדעת רש"י היא שהתירו טלטולם מדין גרף של רעי, דלא גרעו עצמות מקערות שאכלו בהם שהתירה הגמ' (קכד). לטלטלם מטעם זה ולכן דוקא לגבי שער של אפונים וכו' פירשה המשנה הטעם מפני שהן מאכל בהמה ולא לגבי עצמות. ולפי זה הוצרך לחדש, שדין גרף של רעי שמבואר בגמ' שיותר לטלטלו גם שלא אגב מנא (ביצה לו: , שבת קכא:) זהו דוקא לר"ש אבל אליבא דר"י מותר לטלטלו אגב מנא דוקא. וצ"ב במה נחלקו הראשונים על רש"י ומדוע סברו שעצמות אינם נחשבים כגרף של רעי, דתימה לומר שנחלקו האם עצמות מאוסים או לאו. ובתחילה היה נראה לי לבאר ע"פ מש"כ רש"י בהמשך הסוגיה (לגבי גרעינים), ש"רב הונא בריה דרב יהושע עביד להו כגרף של רעי", ופירש רש"י:

"גרף של ריעי - צוברן לפניו כשאוכל התמרים עד שנמאסות בעיניו, ונוטלן אותן מפניו כגרף של ריעי, ונותנן לבהמה".

ולכא' קשה מדוע הוצרך רש"י לומר שנותנן לבהמה, ולא שמסלקן כי איננו רוצה בקיומן על השלחן, אלא מבואר שהוקשה לרש"י למה הוצרך רב הונא לעשותן כגרף, הרי יכול שלא לעשותן כגרף ולהשאירם לפניו על השלחן. ועל זה תירץ רש"י שהיה צריך להם למאכל בהמתו ולזה רצה לטלטלן. מבואר אם כן מרש"י, שגם אם רק מאוס הדבר קצת שיש לו גרעינים לפניו על השלחן חשיב כגרף של רעי, ולכן אם כשאינם צבורין אין דינם כגרף מבואר שאינם מאוסים לו כלל, ולכן הוצרך לתת טעם מדוע חפץ לטלטלם. ובתחילה סברתי שעל הגדרה זו חולקים הראשונים וס"ל שלא כל דבר שמעט מפריע לאדם המצאו לפניו חשיב כגרף מחמת כן, ורק דבר מאוס ביותר התירו חכמים לטלטל משום כבודו, ולכן נחלקו בעצמות אם חשיבי כגרף.

אך שוב ראיתי ברשב"א שהקשה מדוע לר' יהודה מסלק את הטבלא ומנערה ולא צריך לנערה במקומה כדין מעות שע"ג הכר וכלכלה שהאבן בתוכה, שצריך לנער אם יכול, ותירץ בתירוץ אחד שמותר מדין גרף של רעי. מבואר א"כ דגם הרשב"א מודה שיתכן להגדיר עצמות שעל השלחן כגרף של רעי, ואם כן צריך לבאר מדוע חולק על רש"י בהעמדת העצמות בשאינן ראויות למאכל בהמה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לכן, נראה לומר שטעמים של הרשב"א והראשונים אליבא דר"ש הוא שהרי טלטול גרף של רעי מותר רק משום כבודו ולכן יש להקל באיסורו כמה שאפשר, ולכן אם העצמות מוקצים משום שאינם ראויים, ורק מחמת כבודו הותר לסלקם, צריך לטלטלם אגב כלי בסילוק הטבלא, ולא לטלטלם בהדיא בידו, וראייתם לזה מדעת ב"ש ור' יהודה שסוברים שיש בהם איסור מוקצה והצריכו לסלק הטבלא ולנערה אף שאינם חולקים בדין גרף של רעי.

עכ"פ העולה לדינא עפ"י בהגדרת גרף של רעי, היא שכל דבר שמציאותו לפני האדם מפריע לו, אף אם איננו מאוס ממש מותר לטלטלו לכ"ע וכמדויק מלשון רש"י הנ"ל, דגם שאר הראשונים אין ראייה שפליגי בזה. אך קשה דלעיל בסימן רעט, ב לגבי טלטול נר של שמן אחר שכבה להוציאו מלפניו, פסקו הב"י והאחרונים ע"פ המרדכי (דלא כב"ח) שאסור ליטלו מלפניו, ומשמע לכא' הטעם משום שאינו מאוס כ"כ, וגדר איסטניס שהותר שם פירש הגר"א שהוא מי שמצטער הרבה ויבא לידי מיחוש. אם כן משמע שם שדוקא צער הרבה מגדיר את הדבר כגרף של רעי ודלא כדברינו הנ"ל.

אמנם יש ליישב דשם עיקר ההגדרה היא שר אע"פ שהוא מוקצה מחמת מיאוסו, היינו שמגעו מאוס, ולכן מקצים אותו מטלטול, אבל אפשר שכלל אינו מאוס לסתם בני אדם מה שנמצא לפני האדם במקום דירתו, ולכן איננו מוגדר כגרף של רעי. ומה שהתיר המרדכי רק לאיסטניס גמור שמצטער הרבה מחמת כן, היינו משום שבלא"ה יש לחוש שכל השוטים יאמרו אנינא דעתאי, וכמש"ש, ולכן כדי שלא תיבטל דעתו אצל סתם בני אדם שמציאות נר של שמן שהדליקו בו במקום דירתם אינה מאוסה להם, צריך דוקא שיהא מוגדר באופן מוחלט כאיסטניס, אבל בדבר שלסתם בני אדם מאוס קצת המצאו במקום דירתם י"ל שמותר לכ"ע לסלקו מלפניו.

למעשה כתב הגרש"י (בתשובות שבראש הספר "טלטולי שבת"), שגרף של רעי נחשב כל דבר שגורם "אי נעימות ממש"^{טז}, וכגון שהאשה מקפידה שייגעו אורחים לבית לא מסודר, וכיו"ב, ובדומה לזה כתב הגר"מ פיינשטיין^{טז}, והדברים מבוארים מאד ע"פ מה שביארנו מלשון רש"י. על פי זה כיום שרוב בני האדם רגילים להקפיד על כל דבר פסולת המונח על השלחן ולפנותו ממנה, אף גרעין תמרה בודד שמונח על השלחן, או קליפה וכיו"ב, אם מקפיד עליו נחשב כגרף של רעי ומותר לטלטלו.

עוד נפק"מ שעולה בהדיא מדברי הרשב"א הנ"ל היא שבמקום שניתן להקל בדין טלטול הגרף, וכגון לטלטלו אגב מנא או בטלטול מן הצד, אסור לטלטלו בידיו, שהרי לכן כתב שלר' יהודה אף שנחשב גרף של רעי צריך לסלק הטבלא ולנערה ולא לטלטלו בידיו, ובדין גרף לא מצינו שנחלקו ר' יהודה

^{טז} בארחות שבת העתיקו בשמו "אי נעימות גדולה", ועראה דשגגה היא תחת ידם, דכוננו היא רק שאי הנעימות היא ממשית והיא סיבת הטלטול אצל בני אדם בדרך באופן זה ואן אצל בני אדם כאלו כמבואר לעיל, ולא שישתמשו בה כתיורין לטלטל לצורך מקומם, אך לא כתב הגרש"י אי נעימות גדולה, דמשמע לאפוקי קטנה, ואולי גם בכונתם י"ל ששיעור "גדולה" היינו שמחמת אי הנעימות, רגיל האדם לסלק את הדבר מלפניו, וכמו שהוכחנו.

^{טז} לשונו (חלק ה, סימן צא):

"ובענין הגדרת גרף של רעי, לא שייך ליתן שיעור, אלא תלוי לפי האדם. וכן תלוי באם הוא מפוזר, דאן הו"ל מאוס יותר ומותר לטלטלו, משא"כ אם הוא במקום אחד דלא הו"ל כ"כ מאוס, או אין בו היתר להרבה אינשי. אגל אם הוא איסטניס מותר".

ולשון זו צ"ע קצת ע"פ מה שנתבאר, ואנ"ל. עוד הביא בשמו בספר טלטולי שבת שמותר לטלטל גם אם אשתו מקפידה שלא יהיו קליפות על השלחן כשמגיעים אורחים וכיו"ב.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה ור"ש, כמו שנתבאר, וכן פסקו האג"מ (או"ח ה, כא) וערוך השלחן (שח, ס), ותימה על ספר ארחות שבת שכתבו (בשם רבם הגר"ש אוירבך) שצ"ע מנא לן לומר כן, וכתבו להתיר טלטול גמור בגרף אף אם יכול לטלטלו כלאחר יד. אמנם עוד כתבו עה"ש והאג"מ שעדיף לטלטלו ע"י גוי אם אפשר ולזה אין ראייה שהטריחוהו. אמנם ניתן להעמידם במקום שאפשר לעשות כן בלא טרחא, כגון שהגוי בביתו. עכ"פ יסוד הסברה הוא שטלטול גרף של רעי אינו בגדר "הותרה", אלא הוא איסור דרבנן שנדחה מפני כבוד הבריות, ויש למעט באיסור ככל האפשר.

סילוק פסולת שאינה ראויה למאכל בהמה

לשיטת רוב הראשונים שאסור לטלטל פסולת שאינה ראויה למאכל בהמה, שבזמנם לא נידונה כגרף של רעי (וכן לדידן באופן שאין זה מאוס ואין רגילות לפנותו בחול מחמת מיאוסו), יש לשאול כיצד מפנים אותה בשבת מעל השלחן, דמלשון המשנה "מסלק את הטבלא ומנערה" (אליבא דר"י, וה"ה לדידן כאשר אינו ראוי למאכל בהמה), משמע בפשטות שמותר גם לטלטל הטבלא ולנערה במקום אחר, ואינו חייב לנערה במקומה, ולעומת זאת בשאר מוקצה מבואר בריש פרק נוטל שצריך לנער אם אפשר ואסור לטלטלו ועודן עליו, וכן בדף קמב: לגבי מעות שע"ג הכר.

הרשב"א הנ"ל כתב שני תירוצים ללשון המשנה. תירוץ ראשון כתב שמדובר בצריך למקום הטבלא, שכאשר צריך למקומו גם במעות שע"ג הכר הותר לטלטלו ועודן עליו, אבל אם אינו צריך למקומו אסור לטלטל הטבלא עם הקליפין שעליה אלא צריך לנערה במקום, וכן הביא הב"י בשם הסמ"ג.

תירוץ שני כתב הרשב"א שהתירו לטלטל הטבלא ולנערה כיון שהוי גרף של רעי, וגרף של רעי מותר לסלק לגמרי מלפניו, כמ"ש הגר"א לעיל בסעיף ג, ומקור דבריו ברשב"א (קכד.).

עוד כתבו הרמב"ן, הרשב"א והר"ן בהמשך הסוגיה, שמותר לטלטל גרעינים האסורים בטלטול אגב לקנא דמיא, כיון שמה שנאמר "לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד", היינו דוקא כאשר מטלטל בהדיא את הדבר האסור ודבר ההיתר רק מונח עליו, אבל אם מטלטל את הדבר המותר, ודבר איסור מונח עליו מותר לטלטלו, ואינו נעשה בסיס לדבר האסור כיון שכל עצמו אינו עושה אלא ע"מ לזרקו. ועל פי זה כתבו הרמב"ן והרשב"א שזהו גם הטעם שמותר לסלק הטבלא ולנערה, וכ"כ המג"א בשם הרמב"ן והר"ן.

והקשה התו"ש (הובא במחה"ש) מאי שנא ממעות שע"ג הכר והמיטה שצריך לנער ואסור ליטלם כמו שהם, וכבר קדמו הרשב"א גופיה^ט והקשה כן על דבריו, ותירץ ג' תירוצים: (א) שם מיירי שהיו על המיטה כל ביה"ש, או שהניח עליה מדעת בשבת, ולכן חמירי טפי, אבל כשנתן בשבת ע"מ לנער לא נעשה בסיס כלל (וכ"כ המחיה"ש). (ב) כאן מיירי בצריך למקומו, שמטלטלו ועודן עליו. כתירוץ זה נקט הרשב"א בביצה (כא:), ונראה שתירוץ זה נכון לדינא עכ"פ, דמה שהותר הוא דוקא אגב ריפתא ולא לצורך המוקצה, דאם לא כן תמוה מאד, כיצד מותר טלטול אגב היתר יותר מטלטול מן הצד שאסור לצורך הדבר האסור^פ. במסכת ביצה (ב). סתם הרשב"א בשם התוס' כתירוץ זה. (ג) מעות חשובות וכאשר נמצאות על המיטה וכד' בטלה אליהם אע"פ שלא יחדה, משא"כ בקליפין שבטלים לטבלא

^ט התו"ש כתב בהקדמתו שהרבה ספרים לא היו תחת ידו, וכנראה שלכן לא ראה את דברי הרשב"א.
^פ אמנם צע"ק לפי מדוע הוצרך הרשב"א לכל לחלק בין דין טלטול ע"י כיכר או תינוק לטלטול הגרעינים, כיון שדוגמאות הגמ' לדין כיכר או תינוק היו לצורך המוקצה ואילו בגרעינים מיירי לצורך מקומו. וכנראה הטעם משום שכללה הגמ' בלשונה שלא התירו אלא למת בלבד, ולא דוקא בדוגמאות שהובאו שם, וכעין זה נזכר בג"י לעיל בריש הסימן.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וגרעינין לפת (בשם הראב"ד, ונראה לי ביאור דבריו דאף שאינה בטילה ממש למעות כיון שאינה נעשית בסיס, אבל עיקר שם הטלטול הוא טלטול של המעות, ולא של ההיתר, משא"כ בקליפין וגרעינין שעיקר הטלטול מתייחס לטבלא ולפת).

הרא"ש בתשובה (כב סי' ח, הובא בב"י) תירץ שטעם ההיתר הוא משום שבטלים אגב הפת שעל הטבלא ולכן מותר לטלטלם, ואין זה דומה לכיכר או תינוק, דמה שנאסר כיכר או תינוק זהו דוקא בדבר שאינו בטל אגב פת ואין עליו תורת כלי, אבל גרעינין בטלים לפת. וכתב הב"י שנראה לו שהסמ"ג והרא"ש אינם חולקים, אלא הסמ"ג דיבר כאשר אין פת על השלחן ולכן אסור לטלטל הטבלא כיון שיש עליה רק דבר האסור, והרא"ש דיבר באופן שיש על השלחן גם פת ובטלים הקליפין לפת ולכן מותר לטלטל הטבלא עם הקליפין שעליה, וכן פסק בשו"ע שכאשר יש פת על השלחן מותר להגביה הטבלא עם הקליפין, אך אם אין עליה פת צריך לנערה במקום.

והקשה המג"א שדברי הרא"ש סותרים, שהרי בתשובה השווה את ההיתר בקליפין להיתר כיכר או תינוק, וא"כ משמע שגם אם נתנם כשלא היה פת על הטבלא, מותר ליתנה אח"כ, כמו שהותר במת, ואילו בפסקיו (ביצה ב, טו) כתב דמותר דוקא אם זורק הגרעינין לתוך הסל שהלחם בו, אבל אסור לשים לחם בסל אחר שזרק בו הגרעינין כדי לטלטלם, והניח בצ"ע.

גם דברי מרן הב"י קשים לכא' שכתב שאין מחלוקת בין הרא"ש לסמ"ג, ואסור לכ"ע לטלטל אם אין עליו לחם, ולכא' לפי הרא"ש יוכל להניח עליו פת אח"כ, וע"י לטלטל את השלחן, ואינו צריך לנער במקום (כך פירש המחמה"ש קושיית המג"א). אמנם י"ל שאף שהרא"ש גופיה סובר כן, הרי כמבואר בלשונו אזיל לשיטתו (בסימן רעט) שסובר שיש היתר כיכר או תינוק בכל דבר שיש עליו תורת כלי, ולכן סובר שהיתר זה ישנו גם במה שבטל אליו, אבל לשיטת הרמב"ן שם, שכדבריו סתם השו"ע, אין להתיר ע"י כיכר או תינוק בשום אופן, ורק אם מלכתחילה היה הפת על השלחן שייך להתיר משום שבטל לו, וכדין שברי פתילה (מז).

עוד י"ל, שהב"י חולק על המג"א בהבנת הרא"ש, דאף שהקשה הרא"ש מדין "לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד", אין כוונתו לומר שגם בטבלא יש את גדרי ההיתר של כיכר או תינוק, אלא רק להשוות שכמו ששם התירו לטלטל איסור ע"י דבר היתר, גם בניד"ד התירו. אבל טעם ההיתר כאן הוא רק בגלל שבטל לפת, ואינו בטל לפת אא"כ הפת קדמה, ולכן אין דברי הרא"ש סותרים זה את זה. כנלע"ד.

לסיכום: להלכה ישנם ג' שיטות בראשונים: הסמ"ג - צריך לנער הטבלא במקומה מהקליפין והעצמות המוקצים. הרא"ש - מותר לטלטל כשיש פת על השלחן (מחלוקת הב"י והמג"א אם היתה קודם), וכתב הב"י דלא פליגי. הרשב"א (לשנים מתירוציו, וכן למד המג"א ע"פ הרמב"ן והר"ן) - מותר לטלטל הקליפין אגב הטבלא, ואין זה דומה למעות שע"ג הכר. להלכה פסק השו"ע שאסור להגביה הטבלא ולנערה אא"כ יש עליה פת, וכתב המ"ב שאפשר שמותר להניח עליה פת אם קשה לו לנער כדעת המג"א אליבא דהרא"ש. וכנראה טעמו משום דדעת הרשב"א, הרמב"ן והראב"ד להתיר בלא"ה טלטול הקליפין אגב הטבלא, אף שלא פסק המחבר כמותם יש להקל בצירוף דעת הרא"ש בתשובה לפי מה שפירשה המג"א.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה
ב. דין דבר שראוי למאכל בחמה מצויה

כאשר ראויים העצמות והקליפות למאכל בהמה, מותר כאמור לטלטלם לכ"ע, אך אעפ"כ כתב הב"י בשם הר"ן:

"וכי קא שרי רבי שמעון לטלטולי עצמות הראויין לכלבים וקליפין דחזיין למאכל בהמה
אף על פי שנתפרקו העצמות מהבשר והקליפין מהפירות בשבת אבל אם נתפרקו מערב
שבת אפילו רבי שמעון מודה".

והקשה הב"י, שאם נתפרקו מע"ש כבר היו מוכנים לבהמה מע"ש, וקילי טפי, דאפי' ר"י מתיר נבילה שנתנבלה מע"ש לכלבים, וגם הקשה ברישא מה כוונתו "אע"פ שנתפרקו... בשבת", דאם נתפרקו מע"ש אוסר טפי. ולכן כתב הב"י להגיה "אפי' ר"י מודה", וכן הסכימו הב"ח והגר"א, וציין הגר"א שזהו תוס' מפורש בדף קכח. שעצמות שהיו מוכנות מאתמול לבהמה מותרות לכלבים.

הדרכ"מ לעומתו כתב ליישב שסובר הר"ן שאם אין לו כלבים מותר לטלטל רק אם נתפרקו בשבת שכבר היו מוכנים אבל אם נתפרקו מע"ש מותר לטלטל לכלבים רק אם יש לו כלבים. אך כתב בעצמו שזה תלוי בהבנת הסוגיה דלהלן (קכח):

"מתני' (קכו:). מפני... ולא את הלוף ולא את החרדל. רבן שמעון בן גמליאל מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין. חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים. אם התקין למאכל בהמה - מטלטלין אותן, ואם לאו - אין מטלטלין אותן. גמ'... (קכח). ולא את הלוף. תנו רבנן: מטלטלין את החצב - מפני שהוא מאכל לצביים, ואת החרדל - מפני שהוא מאכל ליונים, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מטלטלין שברי זכוכית, מפני שהוא מאכל לנעמיות. אמר ליה רבי נתן: אלא מעתה חבילי זמורות יטלטלו - מפני שהוא מאכל לפילין! - ורבן שמעון בן גמליאל: נעמיות - שכיחי, פילין - לא שכיחי. אמר אמימר: והוא דאית ליה נעמיות. אמר רב אשי לאמימר: אלא דקאמר ליה רבי נתן לרבן שמעון בן גמליאל: חבילי זמורות יטלטל מפני שהוא מאכל לפילין. אי אית ליה פילין - אמאי לא? אלא - ראוי, הכי נמי - ראוי. אמר אבבי: רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי ישמעאל ורבי עקיבא כולחו סבירא להו, כל ישראל בני מלכים הם".

להלכה, ע"פ כללי הפוסקים אין הלכה כרשב"ג שסובר שכל ישראל בני מלכים הם, כיון שהעמידה הגמ' דבריו בשיטה^{עא}, וכ"כ הב"י. אבל משמע שהטעם שת"ק חולק על רשב"ג זהו רק בגלל שאינו

^{עא} אמנם יש להעיר בזה מפירוש רש"י בדף קיא. שכתב שפסיקת ההלכה כר"ש דין "כל ישראל בני מלכים" תלויה בפסיקת ההלכה כמותן בשאר הלכות שבת, שבהם קי"ל כוותיה בדשא"מ ומשאצ"ל (בסגרתו נראה שפסיקת ההלכה כר"ש נובעת מכך שבשבת אגו מסתכלים בהסתכלות פנימית יותר מבימות החול, ולכן בשבת קי"ל כר"ש שהולך אחר מחשבת האדם וכמו"כ יש ללכת אחר פנימיות האדם מישראל שהוא בן מלכים בפנימיותו, ולפי"ז שיטת רש"י כשאלות שהביאו התוס' קי: דוקא בשבת קי"ל כר"ש). וכן פירש בדף נט: את היתרו של שמואל לצאת ברקתא דאגסכא מידי דהוה אגגש של מלכים משום דכל ישראל בני מלכים הם. ואולי לשיטת רש"י מוכרחים לומר שמה שלא קי"ל כשיטה זו הוא דוקא לעניין שאר התורה וקי"ל כרשב"ג ור"ש.

עכ"פ רוב הראשונים לא פירשו בסוגיה שם כפירוש רש"י, ואף לשיטתו אין הכרח ללמוד מכך שהלכה כר"ש שגם הלכה כרשב"ג, משום שההבדל בין שיטה ד"כולהו סבירא להו", לבין "אמרו דבר אחד", הוא שבשיטה אין הכרח שמודים זה

מנוחת יונתן – הלכות שבת

סובר לדון ע"פ הכלל שכל ישראל בני מלכים, אבל בעצם ההגדרה שמאכל שראוי לבע"ח מצויים אינו מוקצה, לא מצינו שחלקו רבנן על רשב"ג, ולכן פסקו כן הרי"ף³³ והרמב"ם, והקשו הראשונים (הה"מ, ר"ן ועוד) שישנה מחלוקת בין ת"ק דברייתא למשנה בדין טלטול חרדל, ומדוע פסקו הרי"ף והרמב"ם שמותר לטלטלו דלא כתנא דמתני' הר"ן תירץ (הביאו ב"י) שסוברים הרמב"ם והרי"ף שאין מחלוקת בין ת"ק דברייתא לת"ק דמתני', אלא שבמקומו של ת"ק דמתני' לא היו מצויות יונים להאכיל להם חרדל, ואילו במקומו של ת"ק דברייתא היו מצויות יונים להאכיל להם חרדל.

על זה כתב הדרכ"מ שרבים חולקים על זה, וכוונתו כנראה שסוברים שהמחלוקת בין ת"ק דמתני' לת"ק דברייתא היא האם מטלטלים דבר הראוי למאכל בהמה כאשר אין לו מאותן הבהמות, דת"ק דברייתא חולק על רשב"ג רק מטעם שלית ליה כל ישראל בני מלכים, ואילו ת"ק דמתני' סובר שמותר לטלטל רק לצורך בע"ח שיש לו בפועל, והלכה כתנא דמתני', וע"פ זה ביאר דברי הר"ן כאמור³⁴. אמנם כתב הביה"ל בשם המאמר מרדכי שלא מצא מי שסובר כן, ואף הרמ"א פסק להלכה כב"י, ודלא כביאורו בר"ן.

עכ"פ, התוס' (קכח.) חולקים על הר"ן הנ"ל וס"ל שהברייתא חולקת על המשנה, ולכן כתבו שרשב"ג שמודה לענין חרדל לת"ק דברייתא שמותר, חולק גם במשנה על תנא דמתני' וסובר שחרדל מותר בטלטול. בסברתם נראה לבאר כמו שכתבו הרשב"א, הריטב"א והה"מ שטעם מחלוקת תנא דברייתא ותנא דמתני' בחרדל (לשון הרשב"א):

"ונראה לי דבהא נמי פליג תנא דמתניתין אתנא דברייתא בחרדל דתנא דמתניתין אסר ותנא דברייתא שרי מפני שהוא מאכל ליונים, דתנא דמתני' סבר סתמא למאכל אדם קאי וכיון דהשתא לא חזי ליה אף על גב דהוא נמי מאכל ליונים לא מטלטלינן ליה דמידי דחזי ליה מקצה ליה מיונים, ותנא דברייתא סבר הואיל והוא מאכל ליונים כלומר שהוא מאכל ידוע ליונים דעתו נמי איונים, כלומר דלא מקצה להו מינייהו, וקיימא לן כתנא דמתניתין".

דהיינו המחלוקת היא בדבר שעיקרו עומד למאכל אדם, אבל הוא גם מאכל ידוע לבהמה, האם האדם מקצה אותו מדעתו. וכן פסקו הטור והרא"ש, כתנא דמתני' שאסר טלטול חרדל.

לענ"ד ניתן לבאר את פסק הרי"ף והרמב"ם שפסקו כתנא דברייתא בדרך נוספת, דגם אם מודים שיש מחלוקת בין תנא דמתני' לתנא דברייתא, כתב בתוס' ר"י הזקן ותלמידו (הוצאת מכון אופק) שהטעם לכך שלא הזכיר רשב"ג בלשונו חרדל הוא משום:

"דלא חש במתניתין למיתני אלא לוף דשרי משום דכל ישראל בני מלכים הם, אבל חרדל הוה שרי כל מאן דלית ליה מוקצה, ותנא דמתניתין אסר ליה משום דמקצה ליה מיונים, ות"ק דברייתא לית ליה מוקצה".

לזה, אלא רק שיש יסוד משותף ביניהם (ע"י תוס' יבמות נא:), ואפשר שדוקא לענין שאינו מוכחא מילתא שסך לצורך ריפוי אמרינן כל ישראל בני מלכים, אבל לא נאמר שמחמת כן בסתמא אינו מקצה שרי זכויות מדעתו (אך ביד מלאכי כלל נ, כתב בשם הש"ך שאם איתמר הלכתא כד מהתנאים שבישיטה באה השיטה לומר שהלכתא גם כאידך תנאי).

³³ ע"פ הר"ן והה"מ בשמו, והעיר הג"י שמלשונם שלפנינו משמע איפכא.
³⁴ ומה שכתב הר"ן בסוגיה שם לפ"ז הוא דוקא לפי הרי"ף והרמב"ם, ואינו סובר כן לדינא, וכן משמע בחידושינו, אלא שבביאור המחלוקת כתב כשאר הראשונים כפי שיתבאר.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה דהיינו מחלוקת המשנה והברייתא תלויה במחלוקת הכללית בדין מוקצה בשבת, כיון שחרדל ראוי ליונים והשאלה היא האם אדם מקצהו מדעתו אעפ"כ. אם כן, לדין שקיי"ל כר"ש דלית ליה מוקצה, פסקו הר"ף והרמב"ם כתנא דברייתא.

בדעת הר"ף והרמב"ם כתב בשו"ת תורה לשמה (לבעל הבא"ח), שגם הם מודים בדבר שמקצים אותו לגמרי מבע"ח, וכל מחלוקתם היא בדבר שסתמא קאי לאדם אבל עומד גם לבע"ח^{עד}. וכן פסקו האחרונים בסעיף לא, ודייקו כן מדברי הרמב"ם גופיה, ויבואר שם בעז"ה.

בשו"ע (סעיף כט) פסק המחבר :

כל שהוא ראוי למאכל חיה ועוף המצויים, מטלטלים אותו; ואם אינו ראוי אלא למאכל חיה ועוף שאינן מצויים, אם יש לו מאותו מין חיה או עוף, מותר לטלטל מאכל הראוי לאותו המין; ואם לאו אסור."

וביאר הגר"א שכוונתו לפסוק כמ"ש הר"ן בדעת הר"ף והרמב"ם שהיתר חרדל וכיו"ב תלוי אם אותו בע"ח מצוי או לאו, ולכן לא חילק בגדרים אלא כלל שכל בע"ח מצוי מותר לטלטל מאכל הראוי לו. א"כ לדינא הלכה כר"ף והרמב"ם, שאין איסור מוקצה אף בדבר שעיקרו עומד לאדם (ועדיין אינו ראוי למאכל האדם) אם רגילות לתת אותו לעתים גם לבהמות. אמנם יתכן שראוי להחמיר בזה במקום שאפשר כיון שהרבה ראשונים סוברים כן כנ"ל (הרשב"א, הריטב"א, הר"ן בחידושו, הרא"ש והטור).

ג. דין טלטול חבילי קש

בגמ' (קכח.):

"תנו רבנן: חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים, אם התקינן למאכל בהמה - מטלטלין אותן, ואם לאו - אין מטלטלין אותן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: חבילין הניטלין ביד אחד - מותר לטלטלן, בשתי ידים - אסור לטלטלן."

וכתב הב"י בשם הה"מ שהטעם שצריך הזמנה הוא משום שסתמן עומדים להסקה, וכתב תהרא"ש שהטעם לכך שעומדים להסקה הוא משום שעשאן חבילות, אבל ללא איגוד בחבלים עומדים למאכל בהמה ואינם צריכים הזמנה. וכתב המגן אברהם שקש שלנו איננו עומד להסקה, אלא למאכל בהמה ואינו צריך הזמנה, וכ"כ המ"ב בשם התו"ש שתלוי הדבר במנהג המקומות. וברור הדבר שבימינו כבר אין משתמשים כלל בקש כחומר הסקה, וכל חבילי קש עומדים מסתמא למאכל בהמה ואינם צריכים הזמנה.

ד. טלטול גרעינים

בגמ' (קמג.):

^{עד} עיי"ש שכתב נפק"מ מזה לדבר שמקצים אותו לגמרי מקטנים מחמת יוקרו וייעודו לחזק גבורת אנשים, דאסור לטלטלו ביוה"כ.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"הני גרעיני דתמרי ארמייתא שרו לטלטולינהו, הואיל וחזיין אגב אמן. ודפרייתא - אסור. שמואל מטלטל להו אגב ריפתא. (שרני"ס שפ"ז סימן). שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: עושה אדם כל צרכו בפת. רבה מטלטל להו אגב לקנא דמיא. רב הונא בריה דרב יהושע עביד להו כגרף של ריעי. אמר ליה רב אשי לאמימר: וכי עושין גרף של ריעי לכתחילה? רב ששת זריק להו בלישניה. רב פפא זריק להו אחורי המטה. אמרו עליו על רבי זכריה בן אבקולס שהיה מחזיר פניו אחורי המטה וזורקן".

בסוגיה זו משמע שלכ"ע גרעיני תמרים שמע"ש לא היו ראויים למאכל בהמה, כיון שעמדו עם התמר למאכל אדם, ועתה אדם אינו יכול לאכלם, אסורים בטלטול מדין מוקצה, והקשו הראשונים, שהרי קיי"ל כר"ש (קנו): שמתיר נבילה שנתנבלה בשבת, אף שמע"ש לא עמדה לכלבים אלא לאדם, ושמואל גופיה פסק שם כר"ש, וכן בדף כט. מפורש בדברי רב שדין גרעיני תמרים (שנאכלו ביו"ט) להסקה ביו"ט, תלוי במחלוקת ר"י ור"ש, וא"כ מדוע החמיר שמואל ורבה לטלטלם אגב ריפתא וכד'. ונחלקו בזה הראשונים:

א) התוס', בעה"מ, הרא"ש (בפסקיו) והר"ן בשם רבינו יונה והרא"ה תירצו, ששמואל החמיר על עצמו כיון שהיה אדם חשוב ולא היקל כנגד ר' יהודה אלא ע"י שינוי, וכן פסק הטור שאדם חשוב צריך להחמיר על עצמו בזה.

ב) בתשובה תירץ הרא"ש שגרעיני תמרים מותר לטלטל רק במקום שרגילים להאכילם לבהמה, אבל במקום שאין רגילים להאכילם לבהמה אסור, וכתב הביה"ל בדעתו שדין זה דוקא בגרעיני תמרים כיון שראויים להאכיל לבהמה רק ע"י הדחק, כמבואר בראשונים, אבל גרעיני פירות שראויים לבהמה גם שלא ע"י הדחק שרי גם לשיטתו.

ג) הרמב"ן והרשב"א כתבו שטלטול גרעיני תמרים מותר לר"ש רק ביו"ט, משום שראויים להסקה, אבל בשבת שאי אפשר להסיק בהם אינו מועיל מה שראויים למאכל בהמה להיתירם בטלטול כיון שראויים לכך רק ע"י הדחק, ואסורים גם לר"ש, וכן נראה מדברי רש"י כמבואר בהערה"ה.

ע"פ דברי הרמב"ן יש ליישב דברי רש"י ששינה פירושו בין דף כט. לדף קמג. בדף כט. פירש ההגדל בין תמרי פרסייתא לתמרי ארמייתא:

"פרסייתא - תמרים טובים ומתבשלים יפה, וכל אונא שלהם נפרש מעל גרעיניהן, ואין הגרעינין ראין לטלטל - ואפילו הכי שרי לטלטלן למישידיהו לחיותא, אלא לא קיבלה מיניה.

בארמייתא - דאין מתבשלות יפה, ואין האונא נפרש מהן ומשתייר בגרעיניהן, וחזו לאדם". ואילו בדף קמג. פירש:

"ארמייתא - תמרים רעים הם, ומאכילין התמרים עצמן לבהמה, הלכך אגב אימיהו לבהמה נמי קיימי. פרסייתא - תמרים טובים הם, ואין מאכילין אותן לבהמה".

וקשה מדוע שינה פירושו בין שתי הסוגיות, וע"פ דברי הרמב"ן מיושב, דהסוגיה בדף כט. היא אליבא דר' יהודה, וכמ"ש רש"י שם בהדיא שרב שדי קשייתא לכוניא ביו"ט. משמע פרמב"ן דיש חילוק בין יו"ט לשבת, וא"כ אליבא דר"י לא מועיל להתיר בטלטול תמרי ארמייתא משום שהיה ניתן מאתמול להאכילם לבהמה, דהא עיקרן לאו להכי קיימי כיון שראויים לכך רק ע"י הדחק והווי מוקצה, ולכן פירש שיותר דוקא בגלל שעדיין ניתן להאכילם לאדם. לעומ"ז בסוגיה בדף קמג. פירש רש"י אליבא דר"ש, דלדידה שרי בארמייתא כיון שכבר מאתמול היו ראויין לבהמה ולכן אינם מוקצה אף

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינים ומאכל בהמה הרמב"ם סתם דבריו וכתב שכל גרעינים הראויים למאכל בהמה מותר לטלטל, ובפשטות דעתו כתוס', ששמואל החמיר על עצמו, אבל לדינא מותר כר"ש, וצ"ב מדוע לא פסק שיש לאדם חשוב להחמיר על עצמו.

המחבר בשולחן ערוך פסק לחומרא כשני תירוצי הרא"ש, ולכן פסק שהיתר טלטול גרעיני תמרים הוא רק במקום שרגילים להאכילם לבהמות, וגם אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטל אלא ע"י שינוי, וכתב ע"ז המג"א:

"ואדם חשוב. מדלא כתבו הטור והמחבר בשאר נולד שצריך להחמיר נ"ל דוקא גרעיני משום דיש מקומות שאין מאכילין אותן לבהמה ולכן יש להחמיר גם בשאר מקומות כנ"ל עסי תצ"ה".

וע"פ המתבאר דבריו צ"ע, שהרי לפי התירוץ ששמואל החמיר על עצמו משום שהיה אדם חשוב, אין חילוק בגרעיני תמרים בין מקום שרגילים להאכילם לבהמה למקום שלא, ואף שהשו"ע פסק לחומרא כשני התירוצים אין מקום לכאורה לומר שזו הסיבה שיש לאדם חשוב להחמיר. אלא ע"כ הטעם כמו שהביא המ"ב בשם הלבוש והע"ש, שכיון שראויים הגרעינים לבהמה רק ע"י הדחק יש לאדם חשוב להחמיר בזה (אמנם המ"ב הביא גם את טעמו של המג"א).

והקשה הפמ"ג שגבי בר יונה (בסעיף הבא) לא כתבו הטור והשו"ע שיש לאדם חשוב להחמיר, אף שבו החמיר רבא כי היה אדם חשוב, וממנו למדו התוס' לשמואל. ונלע"ד ליישב דכמבואר בגמ' שם רבא שהחמיר גבי בר יונה לשיטתו שסובר כר' יהודה, וא"כ כל היתר הטלטול בבר יונה הוא משום שחזי לאומצא, וכיון שאכילת אדם באומצא היא רק ע"י הדחק יש להחמיר בזה לאדם חשוב, אך לדין דקיי"ל כר"ש מותר לטלטל בר יונה גם אם לא היה ראוי לאומצא משום שראוי לשונרא, ולזה ראוי גם שלא ע"י הדחק ולכן אין בו דין שאדם חשוב יחמיר על עצמו.

דין שאר גרעינים

כמובא לעיל, כתב הביה"ל שבגרעיני שאר פירות שנאכלים לבהמה גם שלא ע"י הדחק מותר לטלטל אף אם אין רגילות באותו המקום להאכילם לבהמה^ט. עוד פסק שגרעינים שיש בתוכם אוכל, כגון גרעיני שזיפים (כן הוא גם בגרעיני זיתים כמבואר במסכת שביעית פ"ז מ"ג) מותר לטלטל אף אם אינו עומד לאכלו. ובגרעיני תפוחים ואגסים כתב שאפשר שיש להקל כיון שלפעמים אוכלים את הגרעינים עצמם עם הפרי.

טראניין לה רק ע"י הדחק. משא"כ בפרסייתא שמאמול לא היו ראויים כלל לבהמה וגם היום ראויים רק ע"י הדחק, דזה חשיב מוקצה אף לר"ש, כמ"ש הרמב"ן.

ט ביאור הסברה היא, שדוקא דבר שלא ראוי לבהמה אלא ע"י הדחק, רק אם מאכילים אותו בפועל לבהמה יש עליו שם מאכל בהמה ומותר לטלטלו, אבל דבר שראוי לבהמה באופן מוחלט אין צורך ברגילות בפועל כדי להגדירו כמאכל בהמה.

סעיף לא – לב טלטול בשר שאינו מבושל

א. ביאור שיטות הראשונים

שיטת רש"י, התוס' והטור

בגמ' (קכח., הגירסה שלפנינו):

"איתמר: בשר מליח^י מותר לטלטלו בשבת; בשר תפל, רב הונא אמר: מותר לטלטלו, רב חסדא אמר: אסור לטלטלו. רב הונא אמר: מותר לטלטלו; והא רב הונא תלמיד דרב הוה, ורב כרבי יהודה סבירא ליה, דאית ליה מוקצה! - במוקצה לאכילה - סבר לה כרבי יהודה, במוקצה לטלטל - סבר לה כרבי שמעון. רב חסדא אמר: אסור לטלטלו. והא רב יצחק בר אמי איקלע לבי רב חסדא, וחזא ההוא בר אוזא דהו קא מטלטלו ליה משמשא לטולא. ואמר רב חסדא: חסרון כיס קא חזינן הכא! - שאני בר אוזא דחזי לאומצא. תנו רבנן: דג מליח - מותר לטלטלו, דג תפל - אסור לטלטלו. בשר, בין תפל ובין מליח - מותר לטלטלו, (וסתמא כרבי שמעון) תנו רבנן: מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים, בשר תפוח - מפני שהוא מאכל לחיה..."

זו גרסת רש"י, ופירש שמחלוקת רב הונא ורב חסדא היא האם מותר לטלטל בשר שאינו מליח, ועל זה הקשתה הגמ' מבר אוזא שגם רב חסדא התיר לטלטל, ותרצה שבר אוזא ראוי לאכול באומצא. מבואר אם כן, שבשר בהמה שאינו מליח אינו ראוי לאכול באומצא לאדם, ואעפ"כ מותר לטלטלו לרב הונא.

בהמשך הגמ', גבי דג תפל שאסרה הברייטא לטלטלו פירש רש"י "שאינו ראוי לכלום ולכלבים לאו דעתיה למשדייה", והיינו משום שראוי לאדם למאכלו ואין דעתו להשליכו לכלבים, ואם כן קשה מדוע מותר לטלטל בשר תפל לרב הונא כיון שאינו ראוי לאכול לאדם באומצא, והרי יהא מוכן לאדם למוצ"ש ואין האדם משליכו לכלבים. שאלה זו ניתן ליישב בשני אופנים:

(א) התוס' הקשו קושיה זו בפשט הגמ', ובתירוצם השני תירצו שהברייטא כר"י, דאילו לר"ש מותר גם דג תפל כיון שראוי לכלבים, ולכן אליבא דר' יהודה פירש רש"י שכיון שלא דעתיה למשדייה לכלבים אסור לטלטלו, וכ"כ הב"ח והט"ז בדעת רש"י.

(ב) בב"י משמע שטעמו של רש"י הוא גם להלכה, שקיי"ל כר"ש, דמה שסובר ר"ש (קנו:) שמוכן לאדם הוי מוכן לכלבים היינו דוקא כאשר כבר אינו ראוי עוד לאדם, אבל אם ראוי לאדם ע"י בישול הוי מוקצה מכלבים, וכך פירש הריטב"א (קמב:) בדעת רש"י, וכן היא דעת הרבה ראשונים (רשב"א, ריטב"א, בעה"מ, הר"ן, הה"מ (פרק כו) - הובאו במג"א ובביאור הלכה), ואם כן הטעם בבשר תפל שמותר לטלטלו לר"ש, הוא משום שראוי גם לאדם באומצא ע"י הדחק, ואילו בר אוזא ראוי יותר באומצא, ולכן דעת האדם עליו ושרי גם לר"י (עי' ט"ז).

^י הראשונים כתבו שלגירסת רש"י הגרסה היא בשר חי, ועל זה הקשה הרשב"א שבכל הש"ס בשר חי הוא ההיפך מבשר מליח ולא ההיפך מבשר תפל, ולפי גירסתנו מיושב.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף לא – לב טלטול בשר שאיננו מבושל

המשמעות הפשוטה יותר ברש"י לבאר כתירוץ הראשון, וכן היא דעת התוס', ואם כן לפי שיטתם להלכה, שקיי"ל כר"ש, מותר לטלטל דבר שאינו ראוי כלל לאדם כעת אלא לכלבים, אף שראוי לאדם למוצי"ש ע"י בישול, וע"ע בהערה בשיטת רש"י^ע. כך גם פסק הטור, שמותר לטלטל בשר תפל שאינו מלוח כלל מפני שראוי לכלבים.

שיטת הרי"ף ורוב הראשונים

הרשב"א הקשה על רש"י, שמה שמוכן לאדם למוצי"ש לא הוי מוכן לכלבים גם לר"ש, כמבואר בדג תפל לשיטתו, ולכן הכריע כגירסת הגאונים והרי"ף: "בשר חי מותר לטלטלו בשבת, בשר תפוח רב הונא אמר...". ולדבריו הטעם בבשר חי שמותר לטלטלו לכ"ע הוא משום דחזי לאומצא גם ללא מליחה (והביא לזה מקור מחולין טו. וקיג.), ואילו בשר תפוח נחלקו בו האמוראים כיון שאינו ראוי כלל לאדם, ואף לכלבים אינו ראוי (לרשב"א מחמת ארס, לר"ן בגלל שמסריח), ולכן נחלקו אם מותר לטלטלו כיון שראוי לחיה. פירוש נוסף כתב הרשב"א (בשם החכם ר' אבא מרי בר יוסף) שבשר תפוח ראוי לכלבים, והמחלוקת היא כיון שמדובר שהסריח הבשר בשבת, ולכן הדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ש, וכן משמע בר"ח. אמנם ברי"ף כתב הרשב"א שלא משמע כן, משום שהביא ראיה מהברייתא דבשר תפוח שאין הלכה כרב חסדא.

ב. פסיקת החלכה

השו"ע פסק שטעם ההיתר בבשר תפל הוא משום "דחזי לאומצא", דהיינו דלא כשיטת רש"י, התוס' והטור, שלשיטתם היתר בשר תפל הוא משום שראוי לכלבים, אלא כשיטת רוב הראשונים שמה שראוי לכלבים אינו מועיל, אלא דוקא בגלל שראוי לאדם באומצא. וכתב המגן אברהם בשם ספר יראים^ע שהיינו דוקא במין דרכיך שאז ראוי לאכול באומצא, אבל סתם בשר בהמה אינו ראוי לאכול באומצא ואסור לטלטלו, כיון שמה שראוי לכלבים אינו מועיל לפסק השו"ע כמו שנתבאר.

אך הגר"א הביא דברי הרשב"א הנ"ל שכל בשר בהמה ראוי לכוס, כמבואר בגמ' בחולין, ולכן מותר לטלטלו. אך גם לשיטתו מה שאינו ראוי כלל לאכילת אדם, אסור בטלטול אע"פ שראוי לכלבים וכשיטת רוב הראשונים, וכן פסק הבה"ל (והביא כמה אחרונים שסוברים כגר"א). ולכן להלכה חילק הבה"ל בין בשר בהמה (וכ"ש עוף), שמותר לטלטלו כיון שראוי לאדם, לבין שומן שאסור לטלטל כיון שאין אדם יכול לאכול כלל שומן שאיננו מבושל^פ, אף שראוי לכלבים.

דג שאינו מבושל ואיננו מלוח, אסור לטלטלו כמבואר בגמ' וכן פסק השו"ע, וטעם הדבר לפי שיטת ראשונים הנ"ל, שכמותם נפסקה ההלכה, היא משום שאין דעת האדם להשליכו לכלבים, כיון שראוי לו למוצי"ש, וכן כתב רש"י, וכן פסק המ"ב. אמנם הט"ז כתב שהעיקר כתירוץ השני של התוס' שדג תפל אסור לטלטל דוקא לר"י אבל לר"ש מותר לטלטלו, כיון שראוי לכלבים אף שאין דעת האדם להשליכו להם, וכן מוכרח ליישב שיטת רש"י והתוס' שהבאנו לעיל. עכ"פ כתב המ"ב שהאחרונים

^ע כך היא גם פשוטות לשון רש"י להלן קמב: שפירש גבי בר אבוןא, שאם לא היה ראוי לאומצא היה אסור לטלטלו רק לר"י, ואם היה סובר כראשונים הנ"ל היה צריך לפרש שם שהכוונה היא אם לא היה ראוי לאומצא והיה מסריח שאינו ראוי לאדם כמו שפירשו הראשונים שם, ומסתמך לשון לא משמע הכי. אמנם בריטב"א שם משמע שכן פירש גם את דברי רש"י.

^ע בסימן מה, שכתב אגב אורחא דמיירי בבשר של און.

^פ ודלא כמ"ז שיוצא להלן. אמנם המ"ב צירף את דעתו להיתר כל בשר בהמה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הכריעו כפסק המג"א (כרוב הראשונים הנ"ל) שדבר שאינו ראוי כלל לאדם, ויהיה ראוי לו ע"י בישול, אסור לטלטל אף אם ראוי לכלבים^{פא}.

^{פא} מחלוקת זו היא נפק"מ להבין במה נחלקו ר"י ור"ש במוקצה, דל"ז כאן (שהיא שיטת רש"י והתוס') משימע שמחלוקת ר"י ור"ש היא האם אנו מתייחסים לדעת בני האדם ביחס לדבר, או רק לשאלה אם הוא ראוי מבחינה אובייקטיבית לתשמיש האדם, ולכן אין מוקצה לר"ש בדבר הראוי, וכמו שהביא ח"ז מלשון רש"י (שבת מה.), ואילו לשיאך הראשונים גם ר"ש מודה שדבר שברור שאין האדם מקצה אותו כלל לכלבים, אסור לטלטלו אף שראוי לשימוש, ולפי"ז המחלוקת בין ר"י לר"ש היא רק בדבר שאין האדם מקצה אותו באופן מוחלט מדעתו, ויש להאריך בזה (ע"ע בלשון רש"י ביצה ב.).

סעיף לד – לז טלטול גרף של רעי

בעיקר הגדרת גרף של רעי, עיי' מש"כ לעיל בסעיף כז - ל, והעולה מדברינו שם שגרף של רעי הוא כל דבר שאדם רגיל להוציאו כיון שמאוס בעיניו. אמנם ביארנו שם, שדבר שלרוב בני האדם לא מפריעה הימצאותו בפניהם, ואדם זה אומר שמאוס לו, בזה שרי רק אם הוא איסטניס, דהיינו שמצטער הרבה ע"י כן ויבא לידי מיחוש, וכמ"ש הגר"א בסימן רעט. עוד ביארנו שנלע"ד שאם ניתן לטלטל גרף של רעי אגב מנא, או בטלטול מן הצד, חייב לעשות כן ואסור לטלטלו בהדיא, וכמ"ש עה"ש והאג"מ, דלא כארחות שבת (עיי"ש ראייתנו).

עוד כתב המגן אברהם שטלטול גרף של רעי מותר לא רק במקום דירתו של האדם, אלא גם במקום דריסת הרגל במבוי וכד', שבני אדם רגילים להשתמש במקום זה והוא מאוס להם, והעתיקו המ"ב^פ.

א. טלטול צואת אדם

אומרת הגמ' (קכא.):

"משנה. כופין קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה, ועל צואה של קטן... גמרא. רב יהודה ורב ירמיה בר אבא ורב חנן בר רבא איקלעו לבי אבין דמן נשיקיא, לרב יהודה ורב ירמיה בר אבא אייתו להו פורייתא, לרב חנן בר רבא לא אייתו ליה. אשכחיה מתני ליה לבריה: ועל צואה של קטן מפני קטן. אמר ליה: אבין שטיא מתני שטותא לבניה, והלא היא עצמה מוכנת לכלבים! וכי תימא דלא חזיא ליה מאתמול - והתניא: נהרות המושכין ומעיינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם. - ואלא היכי אתנייה? - אימא: על צואה של תרנגולים מפני קטן. - ותיפוק ליה דהוי גרף של רעי. וכי תימא: גרף של רעי אגב מנא - אין, איהו גופיה - לא, והא ההוא עכבר דאישתכח באיספרמקי דרב אשי, ואמר להו: נקוטו בצוציתיה ואפקוה! - באשפה. - וקטן באשפה מאי בעי ליה? - בחצר. - חצר נמי, גרף של רעי הוא! - באשפה שבחצר".

אם כן, ע"פ הגירסה שלפנינו, מותר לטלטל צואה של אדם גם אם היא במקום שאינה נחשבת כגרף של רעי, כגון באשפה שבחצר או בחצר שאין דרים בה ואינה מאוסה, כיון שראויה למאכל כלבים, וכן פירש רש"י, וכן הביא הב"י בשם רבינו ירוחם. אך הרי"ף והרא"ש כתבו:

"אוקימנא [דף קכ"א ע"ב] בצואה של תרנגולין בשביל הקטן שלא יזק בהן ובחצר אחרת אבל צואה של תרנגולין ושל בני אדם ובאותה חצר מותר לכבדה ולהוציאה לבית הכסא דגרף של רעי מטלטלין ליה ומפקין ליה".

^פ עיי' בספר ארחות שבת, שכתבו שהמשנה למלך חולק על זה (הלכות שבת פ"ג הלכה ט) שכתב שהטעם שיש איסור לטלטל בשרץ בהר הבית, הוא משום ש"לא נאמר אותו דין אלא במקום שהוא בית דירתו". אמנם גם לשיטתו מותר לטלטל בכל מקום שמשתמשים בו בקביעות, ורק במקום שרק חולכים בו משמע בדבריו לאסור. גם ניתן לדחוק ולומר שמבני חשיב מקום דירה לבני המבוי ואין זה מקבועם שיהא שם דבר מאוס, ורק על הר הבית כתב שאין זה מקום דירה לשום אדם, ולכן אין בזה חסרון בכבוד הגריות.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ומשמע מדבריהם שאין חילוק בין צואה של אדם לצואה של תרנגולים, ושתייה נחשבת למוקצה ומותר לטלטל רק מדין גרף של רעי, וכתב הבי"י בשם הר"ן שלשיטתם מה שנקטה הגמ' בחצר אחרת דוקא צואה של תרנגולים כיון שדרך שמייחדים לתרנגולים חצר אחרת ולכן אסור לטלטל את הצואה שלהם אלא רק לכפות עליה כלי, אבל באמת אין חילוק בין צואה של אדם לצואה של תרנגולים דשניהם אסור לטלטל בחצר אחרת, ומותר רק אם הם במקום דירתו ומאוסים לו, מדין גרף של רעי.

לפי זה צריך לומר שלא גרסו הרי"ף והרא"ש את כל את הקושיה של "והלא היא עצמה וכו'", וכן את הקושיה ממעיינות הנובעים, אלא גרסו "אבין שטיא מתני שטותא לבריה, והא הוי גרף של רעי..." וכן הובאה הגירסה באוצר הגאונים בשם רב נטרונאי גאון, וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בדעת הרי"ף^פ. כך פירש הבי"י גם את לשון הטור שהזכיר רק צואה של תרנגולים, ולא הזכיר היתר בצואת אדם לטלטלה מפני שמוכנה לכלבים, משום שסובר כרי"ף והרא"ש שזו רק דוגמה אבל להלכה אין חילוק בין צואת אדם לצואת תרנגולים, וכן פסק בשולחן ערוך.

הגר"א חולק על זה, משום שדוחק גדול לומר שהגרסה שבפני הרי"ף היתה שונה כ"כ^פ, וכן דוחק מה שהתחיל הרי"ף בלשונו שהעמידה הגמ' בצואה של תרנגולים, וסיים בזה שאין נפק"מ בין צואת אדם לצואת תרנגולים, וגם בדברי הטור כתב שמה שכתב הבי"י דחוק מאד, דמדוע הזכיר צואה של תרנגולין כלל, ולא סתם צואה^פ, וגם ברמזים סתם כפירוש רש"י, ולכן כתב הגר"א שצריך להגיה בדברי הרי"ף והרא"ש "אבל צואה של בני אדם ושל תרנגולין באותה חצר", וקאי באותה חצר רק על של תרנגולין, אבל צואה של אדם בלא"ה מטלטלין ליה משום שראוי לכלבים.

ע"פ המבואר בראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א), המחלוקת בין רש"י לרי"ף אינה האם צואה של אדם ראויה לכלבים^פ, אלא המחלוקת היא משום שאף שצואת אדם ראויה לכלבים, הרי לא היתה מוכנה מע"ש, והוא נולד בשבת, וכמו שמצינו בגמ' בריש ביצה שבתרנגולת העומדת לגדל ביצים, נחשבת ביצה שנולדה ממנה לנולד, אע"פ שהיתה דעתו של האדם עליה מע"ש, וכן עצמות וקליפין נחשבים מוקצה למרות שידע האדם מע"ש שיגיעו לכלל כד^פ. ובדעת רש"י כתב הרשב"א שלא חשיב נולד כיון שלא היה טפל לדבר הראוי לאדם לעניין אחר ולכן אין האדם מקצה אותו מדעתו. עכ"פ המחלוקת היא - האם דבר שלא היה כלל בעולם מע"ש, אבל דעתו עליו לכשיגיע, נחשב נולד.

^פ הרמב"ן והרשב"א לא הכריעו בין הגרסאות (הרשב"א כתב שבספרים שלעו הגירסה כרי"ף, אך בירושלמי איתא כפירש"י), והריטב"א כתב שנראה כגרסת הרי"ף.

^פ צ"ע מדוע זה דוחק, כיון שכך העיד הרשב"א שהיתה גרסת הספרים לפניו (והגר"א ראה את חידושי הרשב"א למסכתין), וודאי לפי תשובת רב נטרונאי הנ"ל אין זה דוחק לומר שכך גם גרס הרי"ף.

^פ הג"ח כתב שהטור היה מסופק כיצד להכריע בין הגרסאות, ולכן חשמיט דין צואת אדם, וכתב דנקטין לחומרא. גם מסברה קשה מאד לומר שיחלקו רש"י והרי"ף בקביעה מציאנותי קצאת, וביחוד שיירושלמי מפורש שראויה לכלבים כפירש"י, ובשלמא בהלכה י"ל שהגבלי חולק, אבל לא יתכן שיחלקו הגבלי והירושלמי באומדן המציאותי האם ראויה צואה לכלבים.

^פ לז"א, קושיה זו מתורצת ע"פ מש"כ התוס' בדף כט. דהטעם בהם משום שנעצרים כשומר לפרי, אבל צואה אינה שומר ואינה נחשבת חלק מעוף האדם, ואין האדם מקצה אותה מדעתו, וכמו במעיה דבר אנווא, אך קשה דגם הרשב"א והריטב"א תירצו כעין זה שם. וכנראה שהכא לא ניהא לכו בתירוץ זה כיון שלא היו בעולם מע"ש.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף לד – לז טלטול גרף של רעי

על פי זה נראה היה לכאורה שפסק השו"ע לשיטתו שסובר להלכה שיש איסור נולד בשבת, כמו שביארנו לעיל בסעיף ו - ז, אבל ע"פ העולה מפסק הרמ"א והמ"ב בסי' תצה יש להתיר בשבת ומחלוקת השו"ע והגר"א היא רק לגבי יו"ט, ששם יש להחמיר בנולד, אך המ"ב לא העיר בזה דבר, ונראה לבאר טעמו משום, שכמו שכתב הריטב"א, הכא הוי נולד שלא היה בעולם כלל, והוי נולד גמור דמודה בו הרמ"א לאסור גם בשבת כשיטת התוס' בעירובין (מו.) כמו שפירשנו שם^פ. אמנם התוס' בשבת (יט:) חולקים, וכתבו שלא נקרא נולד גמור, משום שכבר היתה הצואה במעי הקטן.

המ"ב לא התייחס למחלוקת בין הגר"א לשו"ע, האם להכריע כרש"י וסיעתו (התוס'), הטור, רבינו ירוחם) שצואת אדם אינה נחשבת מוקצה, או כשיטת הראשונים בדעת הרי"ף והרמב"ם שצואה נחשבת נולד גמור ואסורה בשבת (הנפק"מ המצויה, האם מותר לטלטל טיטול ובו צואת קטן, במקום שאיננו מאוס, או שלא ע"מ לפנותו, וכגון שצריך למקומו אך עדיין איננו חפץ לפנותו לאשפה מסיבה כלשהי), ולכא' משמע מכך שלא העיר דבר שיש להחמיר כפסק השו"ע, ומסברה יש מקום להחמיר מאחר שכך כתבו הרבה ראשונים בדעת הרי"ף, ובהם הריטב"א שלא ראה הגר"א את דבריו, וכן את תשובת רב נטרונאי, שמבואר בה בהדיא שגרס כמו שפירשו הראשונים בדעת הרי"ף. אמנם גם היה ניתן לומר איפכא ולהקל בפלוגתת הראשונים במידי דרבנן, וכדברי הגר"א שקאי כוותיהו (ובאמת משמעות לשון הגר"א, שגם אם באמת הפסד ברי"ף כמ"ש הר"ן יש לפסוק כרש"י והטור). והמגן אברהם כתב דיש לסמוך על גרסתנו להתיר טלטול צואת אדם בשעת הדחק.

ב. החזרת הגרף

בגמ' (ביצה לו):

"אמר שמואל: גרף של רעי ועביט של מימי רגלים מותר להוציאן לאשפה, וכשהוא מחזירו - נותן בו מים ומחזירו".

ונחלקו הראשונים באיזו מציאות התירו להחזירו, שהרי לא התירו ע"י כיכר או תינוק אלא למת בלבד, וא"כ מדוע כאן התירו טלטול גרף שאסור בטלטול מחמת מיאוסו^פ אגב מים המותרים בטלטול^ז: הרשב"א כתב שמדובר כשצריך לכלי ע"מ למלאות בו שנית, והתירו לו להחזירו משום כבודו, כשם שהתירו לו לפנותו משום כבוד הבריות, וכ"כ רבינו ירוחם (הביאם ב"י). אך המהר"י אבוהב (הביאו ב"י) כתב שמהר"ש משמע שלא חילק, ולכן פירש שגם אם אינו צריך שוב לגרף מותר

^פ אך תימה לפ"ז על מה שכתב הש"ס"כ בשם הגרש"ז (פרק לג' כא) שמותר לעשות בדיקת שתן בשבת, לפי שאין בשתן איסור נולד, כמו מיא' בעיבא מינ' ניידי, משום שכבר היו המים בעין קודם ששתה אותם, ותימה מ"ש מצואה דפירש השו"ע כאן לאסור, וגם הגר"א שחולק היינו משום שראייה לכלבים, וזה לא שייך גבי שתן. אמנם לשיטת הגר"א יש ליישב ע"פ מה שכתב שם בעזרה שנחשב ראוי כיון שהחולה רוצה בו לתשמיש הבדיקה, אף לפסק השו"ע צ"ע לחלק בין המאכל שכבר היה בעולם קודם לכן וממנו נוצרה הצואה, לנזלים שהיו בעולם ומהם נוצר השתן, ולכן שלא בשעת הדחק קשה להקל בזה.

^פ היינו שמאס כ"כ שבטלה ממנו תורת כלי והוי מוקצה מחמת גופו גם לר"ש (מ"ב בשם הלבוש).

^ז משום שניתן להשקותם לבמה, רשב"א, ותב' המג"א שיהו תנאי בהיתר הטלטול, דאם אינם ראויים אפי' לכלב, אסורים בטלטול.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

להחזירו, משום שאם לא נתיר להחזירו לא יוצאו, משום שאין אדם מפסיד את כליו להשאירם באשפה. גם בלשון רש"י והמאירי משמע שלא כרשב"א, עיי"ש^{צא}.

מסתימת השו"ע משמע להקל, ומותר להחזיר גם אם אינו צריך לו שנית, אך כתב המ"ב בשם הא"ר שאם הגרף במקום המשתמר אסור להחזירו גם אגב מיא, וסברתו משום שלא שייכת בזה סברת המהר"י אבוהב הנ"ל^{צב}.

וכתב המג"א שאם הכלי עדיין בידו מותר להחזירו גם בלא מים "כמ"ש בסעיף ג", אך, כמו שנתבאר בסעיף ג, הגר"א חולק על דין זה וסובר שהיתר בעודו בידו הוא דוקא כאשר הנטילה היתה בהיתר, וכאן הנטילה היתה באיסור מוקצה אלא שהתירו לו משום כבוד הבריות, וכיון שפסקה סיבת ההיתר נראה שלדעת הגר"א אין היתר להמשיך ולטלטל. כמ"כ כתב המ"ב שם בשם האחרונים שכל ההיתר בעודו בידו הוא דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו, עיי"ש, ולכן הביא המ"ב שהפמ"ג והא"ר מפקפקים בזה, וכוונתו למה שכתב הפמ"ג שהמג"א לשיטתו שגם באבן יש היתר בעודו בידו, אבל לדין כיון שהגרף מוקצה מחמת גופו אסור לטלטלו גם אם עודו בידו.

אם הגרף מונח במקום שאין בו מיאוס, אבל הוא מלא ורוצה לפנותו כדי שיוכל לחזור ולהפנות עליו, כתב המג"א שגם זה מותר משום כבוד הבריות והעתיקו המ"ב. מבואר אם כן, שלא רק סילוק הגרף הותר, אלא גם טלטולו לצורך סילוק המיאוס, ולפי"ז נראה שמותר לטלטל את פח האשפה ע"מ להניח בו פסולת שדינה כרעי, **אם אין אפשרות ליטלה לפח בלא"ה**, אך אם מדובר בפסולת שניתן ליטלה בכלי או ביד ולטלטלה לפח אין להתיר, שהרי יש למעט בהיתר טלטול הגרף ככל הניתן, וכ"כ בספר ארחות שבת.

ג. עשיית גרף של רעי לכתחילה

בגמ' (שבת קמג. וביצה כא.): מבואר שאין עושין גרף של רעי לכתחילה, דהיינו שאסור לעשות לכתחילה דבר בכוונה שיהא כגרף כדי להתירו בטלטול. אעפ"כ בגמ' בביצה לו: :

"בי רחיא דאביי דלף, אתא לקמיה דרבה. אמר ליה: זיל עייליה לפוריק להתם, דלהוי כגרף של רעי, ואפקיה. יתיב אביי וקא קשיא ליה: וכי עושין גרף של רעי לכתחילה? אדהכי נפל בי רחיא דאביי. אמר: תיתי לי, דעברי אדמר".

והקשו הראשונים, דבאמת קי"ל שאין עושין גרף של רעי לכתחילה ומדוע היה צריך אביי לעשות כדברי רבא. וג' תירוצים נאמרו בזה:

(א) הרמב"ם לא כתב כל היתר בעשיית גרף של רעי לכתחילה, וכתב הה"מ שסובר הרמב"ם שבאמת הדין כאביי, ורבה שתק לו משום שקיבלה ממנו, ודברי אביי "תיתי לי וכו'", אינם להלכה.

^{צא} לשון רש"י "ואי לאן אגב מיא – לא מצו לטלטלינהו, ולהוציאן הוא דשרו ליה משום כבודו". משמע מדבריו שהחזרה אינה היתר משום כבודו, וכן במאירי כתב שטעם ההיתר להחזיר אגב מיא הוא כיון שהוציאם בהיתר.

^{צב} אגב סברת המאירי, דמותר להחזירו אגב מיא כיון שתחילתו בהיתר ניתן לו לומר ששייכת גם בזה. אגב גם את דברי המאירי ניתן לפרש בדוחק כמהר"י אגובה, שכיון שתחילתו בהיתר יש צורך להתיר חזרה, אגב אם הוא במקום המשתמר אין צורך להתיר לו להחזיר.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף לד - לז טלטול גרף של רעי
(ב) התוס' (בתירוץ אחד) תירצו שבמקום הפסד מותר לעשות גרף של רעי לכתחילה, וכ"כ הה"מ.

ג) בתירוצם השני כתבו התוס' שאע"פ שאסור לעשות גרף של רעי לכתחילה, מותר לקבוע ישיבתו אצל דבר מאוס, דאז אינו עושה בידיים הגרף אלא ממילא מותר לטלטלו, וכ"כ הרא"ש בתשובה, הטור והגהות אשר"י^{צג}.

מ"ן השו"ע פסק לחומרא כשני התירוצים האחרונים, והתיר עשיית גרף של רעי לכתחילה רק במקום הפסד, ורק ע"י שיביא לשם את כלי תשמישו ולא עשייה ממש לכתחילה של מיאוס, וכן פירשו הגר"א.

כדי שיחשב הדבר למקום דירתו שמותר לכתחילה לטלטלו משם, דייק הב"י מלשון הרא"ש שצריך דוקא להכניס מיטתו או כלי תשמישו (כגון שלחן וכד') למקום הגרף, אבל אין די בכך שישב שם גרידא, וכ"כ המ"ב. עוד כתב הב"י (במסקנתו, עיי"ש) שגם במקום שאינו מקום דירה כלל, מותר להביא לשם את כלי תשמישו ולקובעם שם, אע"פ שמינכרא הערמתו, והוכיח כן מתשובת הרא"ש והה"מ.

סעיף לח - כתבתי לעיל בסעיף כ - כג, אות ג.

^{צג} רש"י (ביצה כ"א): משמע שלא תתירוץ זה, שכתב:

"וכי עושין גרף של רעי לכתחילה – נהי דכי איתיה קמן מסלקין ליה, אבל לאתווי קמן, או למיזל אגן לגביה כי היכי דנמאס עלן ונסלקיה – מי שרי".

משמע ששני האופנים שווים, אך אין זה הכרח גמור.

סעיף לט – מ איסור טלטול והוצאת בע"ח

בגמ' (קכח):

"משנה. כופין את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו. תרנגולת שברחה דוחין אותה עד שתכנס. מדדין עגלין וסייחין. אשה מדדה את בנה, אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת! אבל אם היה גורר - אסור... תרנגולת שברחה וכו'. דוחין - אין, מדדין - לא. תנינא להא, דתנו רבנן: מדדין בהמה חיה ועוף בחצר, אבל לא את התרנגולת. תרנגולת מאי טעמא לא? אמר אביי: משום דמקפיא נפשה. תני חדא: מדדין בהמה וחיה ועוף בחצר, אבל לא ברשות הרבים. והאשה מדדה את בנה ברשות הרבים, ואין צריך לומר בחצר. ותניא אידך: אין עוקרין בהמה וחיה ועוף בחצר, אבל דוחין בהן שיכנסו. הא גופא קשיא, אמרת: אין עוקרין אבל דדויי - מדדין. הדר אמרת: דוחין - אין, מדדין - לא? - אמר אביי: סיפא אתאן לתרנגולת".

כתב הב"י בשם הה"מ שטעם האיסור לטלטל בע"ח, הוא משום שאינם ראויים. וכתב המ"ב שאפי' במקום הפסד אסור, וטעמו דמה שהותר לטלטל במקום פסידא זהו דוקא במקום שהאדם בהול וחיישינן שיעבור על איסור תורה (כגון כיבוי או הוצאה, ע"י להלך סי' שלד סעיף ב, ולעיל רעט, א).

א. היתר דידוי

מבואר במשנה שמותר לדדות עגלים וסייחים, אע"פ שאסור לטלטלם, והקשה הר"ן מדוע, הרי בכל מוקצה אסור לטלטל אף מקצתו, כמבואר במשנה (קנא). שאסור להזיז אבר במת, ותיירץ שמשום צער בע"ח התירו לטלטל מקצתם. לכן פסק השו"ע שמותר לדדות את הבע"ח רק אם צריכים לכך, אבל אם אין להם צער אם לא ידדו אותם אסור אף לדדות. נמצינו למדים שטלטול מקצת המוקצה קל יותר, ואם כן, גם במקום שהותר לטלטל מוקצה (כגון במקום סכנה, גרף של רעי וכד') יש להעדיף טלטול מקצת המוקצה אם יכול להביא למטרה שלשמה התירו חז"ל את הטלטול.

תרנגולת אסור אף לדדות, ובטעם הדבר נחלקו הראשונים: רש"י כתב שכיון שהיא קופצת נמצא מטלטלה בידיים, והרמב"ם כתב שמא יתלשו כנפיה. והקשה המג"א (פירש כן קושיית הרמב"ד) דהוי דשא"מ ואין בו איסור, וכתב החת"ס (בחידושו לשבת) ליישב שכוונת הרמב"ם ששמא יתלשו כנפיה ויבא לטלטלם, דאותה עצמה אין חוששים שיבא לטלטל. עכ"פ השו"ע סתם כפירוש רש"י.

דחיית תרנגולת

במשנה מפורש שתרגולת שברחה, אף שאסור לדדות אותה מותר לדחותה כדי שתכנס, ופירש רש"י ש"ברחה" היינו שברחה מן הבית, ופירש הב"ח שרק משום חשש הפסד התרגולת התירו לדחותה, וה"ה אם ברחת בבית מעל הביצים, דגם אז מותר לדחותה שתחזור אליהם משום הפסד הביצים. אך בלא חשש הפסד אסור אף לדחותה, וכן פסק המ"ב, ונראה הטעם משום שיש חשש שיבא עי"ז לטלטל.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף לט – מ איסור טלטול והוצאת בע"ח
ב. איסור דידוי ברה"ר ובכרמלית

בברייתא מפורש שמדדין בחצר אבל לא ברה"ר, ופירש הטור שהביטוי 'רה"ר' בברייתא זו, כולל גם כרמלית, שלגבי חצר גם כרמלית נקראת רה"ר, ולכן כתב שגם בכרמלית אסור לדדות בהמה חיה ועוף. אך תמה הב"י, מדוע גוזרים ברה"ר, כיון שפירש רש"י שטעם האיסור ברה"ר הוא שמא יבא להגביהם, ואם כן בכרמלית זו גזירה לגזירה וקיי"ל כרבא שאין גוזרים גזירה לגזירה בכרמלית (שבת יא:; עירובין צט.). ותירץ המהרל"ח דשאני הכא שאם יגביה יעבור על שני איסורים - איסור טלטול ואיסור העברה בכרמלית, והפרישה תירץ שאם יבא להגביהם בכרמלית ודאי יוליכם גם ברה"ר, שהרי דרכם לברוח. מרן בשו"ע סתם שמותר בחצר דוקא, משמע בפשטות דבין בכרמלית ובין ברה"ר אסור, אף שבב"י הניח בתימה מדוע, וכן פסק המ"ב בשם הלבוש^{עד}.

הר"ן כתב שדוקא בעגלים וסייחים קטנים גזרו לאסור דידוי, כיון שיש יותר חשש שיבא להגביהם, אבל בגדולים מותר לדדות, ודייק כן מהמשנה שנקטה היתר בעגלים וסייחים דומיא דקטן שמותר לדדות אף ברה"ר. אך הרמב"ם והטור לא חילקו בזה, וכ"פ השו"ע. אמנם כתב המ"ב שבזה יש להקל בכרמלית, כיון שמצטרף לזה ספיקו של הב"י אם יש לאסור בכרמלית כיון דהוי גזירה לגזירה, ולכן יש לסמוך על הר"ן באופן זה.

^{עד} אמנם המ"ב לא חש לדיוק בלשון השו"ע שהתיר דוקא בחצר ומשמע ממנו שלא נתבאר בלשון המחבר בשו"ע מה הדין בכרמלית.

סעיף מא – הוצאת קטן

בגמ' (צד.) נחלקו ר' נתן ורבנן האם המוציא את החי חייב או פטור, ומסקנת הגמ' שמחלוקתם דוקא בבע"ח, דמשרבטי נפשיהו, אבל באדם מודים רבנן שהחי נושא את עצמו. את טעם הדין שהחי נושא את עצמו ביארו התוס' שהיו דומיא דמשכן, דבמשכן לא נשאו בע"ח שמקלין עצמם, ולכן אף שגם הנושא משא קל חייב, הנושא חי לא הוי דומיא דמשכן.

והקשו התוס' מדוע בריש נוטל העמידה הגמ' את דברי רבא, שהנושא את הקטן פטור משום שהחי נושא את עצמו, כר' נתן, הרי באדם גם רבנן מודים. ותירצו התוס' שקטן דומה לבהמה דמשרבט נפשיה, אך לפי"ז הקשו התוס' מהברייתא (קכח:) שהאשה מדדה את בנה ופירש רש"י שהטעם שאין חוששים שמא תגביה אותו, כי אפי' אם תגביה אין זה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן, שהרי באדם מודים חכמים. ותירצו על זה שרבא דיבר בתינוק בן יומו שבו לכ"ע מודים רבנן. אמנם לא נתבאר בדבריהם מהו הגבול המדויק, אך מסתבר שלשיטתם זהו כל עוד התינוק לא שותף בהחזקתו כלל, וכעין מה שכתב הרשב"א (קמא:) שעד חודש חשיב ככפות, שאפי' ר' נתן מודה בו. לעומ"ז בריש פרק ר' אליעזר דמילה נקטו התוס' בפשיטות שאף כאשר הקטן בן שמונה ימים אמרינן "חי נושא את עצמו" ואיסור הוצאתו רק מדרבנן.

רוב הראשונים (בעה"מ, רשב"א, רמב"ן, ר"ן, מאירי) פירשו שבקטן שאינו יכול ללכת בכוחות עצמו לא אמרינן חי נושא את עצמו לרבנן, וטעם ההיתר לדדותו הוא כיון שיכול ללכת, ולפי"ז הטעם שאסור כאשר גורר (כר' יהודה שמפרש דברי חכמים) הוא משום שבקטן כזה לא אמרינן בו חי נושא את עצמו, וכך פירש הר"ן. רש"י לעומ"ז פירש שטעם האיסור לגוררו משום שזה עצמו חשיב נשיאה, ונפק"מ ביניהם האם איסור הגרירה הוא דאורייתא או דרבנן, וכ"כ המ"ב, דלא כמג"א.

עכ"פ להלכה אסור לשאת קטן ברה"ר, דלכה"פ יש בזה איסור דרבנן, ואף בכרמלית כתב הביה"ל שאסור (במקום שאין עירוב), כיון שכל דבר שאסור לצאת בו ברה"ר אסור גם בכרמלית, ואין זה דומה לדינו של רבא שאין גוזרים גזירה לגזירה, דזה שייך רק במעשים שנאסרו מדרבנן ברה"ר, ולא בחפצא שהגדירו חכמים שיש בו איסור הוצאה.

עוד ראוי לציין לדעת רש"י (פסחים סה:) שפסק להלכה כר' נתן, שגם בבע"ח אמרינן חי נושא את עצמו, והיינו משום דרבא קאי כוותיה, וכן סתם המשנה שם לפירושו. אמנם השו"ע פסק כרמב"ם שפסק כחכמים ועוד יל"ע בזה.

העברת קטן בין בעל לאשתו נידח

ע"פ המתבאר יש לעיין בפסק התשב"ץ (ח"ג סימן רל, הובא בפתי"ש יו"ד קצה ס"ק ג):

"אלא שיש להקל ליטול תינוק מידה משום דהחי נושא את עצמו כדאי' בפי' (מפנין) [המצניע] (צ"ד ע"א) ובפי' נוטל (קמ"א ע"ב) והיא אינה עושה כלום אלא התינוק עצמו הוא יוצא מחיק אמו ובא לחיק אביו".

ולכאורה לפי דברי התוס', שטעם הדין שהחי נושא את עצמו הוא משום שכן היה במשכן, אינו עניין כלל לדיני הרחקה בנידה, דאין פחות חשש שיבא לגעת בה בגלל זה. עוד קשה, דלפי"ז יהיה דין זה

סימן שח – דיני מוקצה – סעיף מא - הוצאת קטן

נכון רק בקטן שיכול ללכת בכוחות עצמו, ומלשונו משמע להקל בכל אופן שבא מחיק אמו לחיק אביו (דהיינו מגיל חמישה - ששה חדשים), וכן העתיקו בדרכי טהרה (אמנם בפת"ש גופיה כתב שדוקא דומיא דמה שכתב המגן אברהם כאן שרי, דהיינו כשיכול ללכת בעצמו).

וביאר הגרש"ז (מנחת שלמה סימן עה) שכיוון שדין זה אין לו יסוד ברור בתלמוד, סובר התשב"ץ שלא נאמר אלא באופן שאין מסייע אחר מלבד הבעל והאשה, וכיון שהגדירו התוס' שהחי חשיב מסייע לנשיאתו דמיקל עצמו, והתוס' סוברים שאפי' מגיל ח' ימים נחשב התינוק למסייע בנשיאתו, ולכן בזה לא גזרו, וכע"ז כתב הגרע"י בספר טהרת הבית באריכות.

אמנם עה"ש (יו"ד קצה), השבט הלוי (ח"ב סי' צב) ועוד אחרונים כתבו שאין לסמוך להלכה על התשב"ץ הנ"ל, אך קשה לחלוק מסברה על דברי הראשונים, ונראה שהמנהג להקל. אמנם כתב הגרע"י שטוב להחמיר כאשר אינו במקום צורך.

סעיפים מב – גב דינים קצרים בהלכות מוקצה

מב. דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מונענע אפי' מקצתו (וכבר נתבאר ס"ג).

מג. מותר לטלטל מוקצה ע"י נפיחה (וכבר נתבאר ריש סימן זה).

מד. כלי שנתרועעה, לא יטלו ממנה חרס לכסות בו או לסמוך בו.

מה. אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור. הגה: ויש מתירין, ונהגו להקל (תוס' פ"ק דביצה).

כתב הדרכ"מ שברה"ר או בכרמלית אסור בשבת דילמא אתי לאתויי, וכן פסק המ"ב. בכדורים של ימינו, שעשויים במיוחד לצורך משחק בבתי המלאכה כתבו הפוסקים^צ שיש תורת כלי עליהם ומותר לכ"ע לטלטלם. אמנם האור לציון כתב שכל זה בשאר משחקים, אך בכדור יש לאסור כיון שאין טעמו של הב"י שאסור מדין מוקצה, אלא מכח הירושלמי שהביא שטור שמעון חרבו על ששיחקו בכדור בשבת, דמשחק בכדור הוא זילותא בכבוד השבת. אך כתב המ"ב שאסור לשחק בכדור ע"ג קרקע, משום חשש אשווי גומות ומכל מקום אין למחות ביד נשים וקטנים, דמוטב יהיו שוגגים, וכמובן שהדבר תלוי באומדן הדעת אם ישמעו לו.

מו. אסור לשאת תחת אציליו זרע התולעים שעושין המשי, מפני שאסור בטלטול ועוד שהוא מוליד בחומו.

מז. יש אוסרים לטלטל בגד שעטנז, ויש מתירים.

הכריע המ"ב בשם האליה רבה כדעת האוסרים, ואפי' לצורך גופו ומקומו.

מח. מותר לטלטל מניפה בשבת להבריה הזבובים.

כתב המ"ב שהוא מדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, ולא זכיתי להבין מדוע מניפה היא כלי שמלאכתו לאיסור, דלכא' אין כל איסור לעשות רוח בשבת, ובב"י בשם הכלבו משמע שהחידוש הוא שמניפה נחשבת כלי, וצ"ע. ומטעם זה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' לד) כתב לחלוק על המ"ב בדיון מניפה, דהוי מלאכתה להיתר.

מט. מכבדות שמכבדים בהם הקרקע, מותר לטלטלם.

דין זה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א להלן שלו אם מותר לכבד הבית, דאם אסור הוי כלי שמלאכתו לאיסור. אך עכ"פ לדין שרוב בתי העיר מרוצפים, מותר לכבד גם לרמ"א, וממילא גם לדידה הוי כלי שמלאכתו להיתר.

נ. הרשב"א מתיר לטלטל האצטרלו"ב בשבת, וכן ספרי החכמות, ולדעת הרמב"ם יש להסתפק בדבר.

^צ ארחות שבת בשם הגרש"ז והגר"ש א"ישיב.

סימן שח – דיני מוקצה – סעיפים מב – נב דינים קצרים בהלכות מוקצה
ספקו של הב"י האם לשיטת הרמב"ם שאסור לקרוא בספרים שאינם בדברי תורה, אסור לטלטלם.
ופסק המ"ב בשם הגר"א¹⁹ כדעת הרשב"א, וכתב שאפי' לרמב"ם מותר בטלטול. לעניין קריאה
בספרים אלו כתב המ"ב בסי' שז, שהמנהג להקל ולירא שמים ראוי להחמיר.

נא. מה שמורה על השעות שקורין רילו"ז, בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר, יש
להסתפק אם מותר לטלטלו (וכבר פשט המנהג לאסור).

בשעון של ימינו כתבו האחרונים ממספר טעמים שיש להקל: בשו"ת פנים מאירות כתב הרב השואל
שאינו דומה שעון שבימינו לשעון שנזכר בב"י והרמ"א לאיסור משום מדידה, שזה שייך רק בשעון
חול או שמש שהמדידה בו בשבת נעשית ע"י מעשה האדם. משא"כ בשעונים שלנו שלא עושה האדם
שום מעשה²⁰. ובדברי הפמ"א נראה שמודה לדבריו והוסיף שכל האיסור הרי אינו ברור, כמו שכתב
הב"י בשם המהרי"ל שמה"ר ויפיש היה מסופק בדבר ורק מפני המנהג שנתפשט האיסור לא רצה
להתיר, דשמא יש בזה משום מדידה, וא"כ אחרי שנתפשט המנהג להתיר מותר, והביא הפמ"א בשם
גדולי עולם שנהגו להקל בזה, וכ"כ החת"ס. וכן פסק המ"ב. שעון קיר פסק המ"ב להחמיר שלא
לטלטלו, והיינו משום שהוא מוקצה מחמת חסרון כס, דאין מטלטלים אותו לשום שימוש היתר
בשבת.

נב. מוקצה לעשירים הוי מוקצה, ואפילו עניים אין מטלטלין.

כתב המ"ב:

"(קע) אין מטלטלין - שכבר הוקצה מדעתו של בעה"ב העשיר ואין חילוק בין עניים שבביתו
בין עניים שחוץ לביתו דאזלין בתר מי שהוא בעליו והא דאיתא לעיל בסי"ג דאם יש בהן ג'
אצבעות על ג' אצבעות מותר לטלטלן היינו דוקא כשהם של עני ואז מותר גם העשיר
לטלטל אותן ועיין בט"ז שמסיק דדוקא כשהעשיר דר בבית העני שאז הוא נגרר אחריו אבל
עשיר דעלמא אסור לטלטל כיון שמ"מ אינו ראוי לו שהוא פחות מג' טפחים על ג' טפחים.
עוד כתבו הפוסקים דמה שפסק המחבר דמוקצה לבעה"ב הוי מוקצה לכל הוא דוקא בדבר
שאינו ראוי לבעליו מחמת גריעותא כנ"ל אבל דבר שאינו ראוי לבעליו מחמת איסור כגון
שנדר מככר לא נעשה מוקצה בשביל זה הואיל דמותר לאחרים ואף הוא עצמו מותר
לטלטלו ואם אסר על כל העולם אז אסור לכל לטלטלו":

¹⁹ לא מצאתי היכן הדברים בגי' הגר"א.

²⁰ ועי' בספר אש תמיד לרב הנקין הי"ד, שכתב כן מסגרה דיליה, והתפלל שלא כתבו הפוסקים טעם זה.

סימן שט - טלטול היתר שמוקצה על גביו

פתיחה לסימן - הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב היתר

א. בנו והאבן בידו

בגמ' (קמא):

"משנה. נוטל אדם את בנו והאבן בידו, וכלכלה והאבן בתוכה... גמרא. אמר רבא: הוציא תינוק חי וכיס תלוי בצוארו - חייב משום כיס. תינוק מת וכיס תלוי לו בצוארו - פטור. תינוק חי וכיס תלוי לו בצוארו - חייב משום כיס. וליחייב נמי משום תינוק! - רבא כרבי נתן סבירא ליה, דאמר: חי נושא את עצמו. וליבטל כיס לגבי תינוק, מי לא תנן: את החי במטה פטור אף על המטה, שהמטה טפילה לו! - מטה לגבי חי - מבטלי ליה, כיס לגבי תינוק - לא מבטלי ליה. תינוק מת וכיס תלוי לו בצוארו - פטור וליחייב משום תינוק! - רבא כרבי שמעון סבירא ליה, דאמר: כל מלאכה שאין צריך לגופה - פטור עליה. תנן: נוטל אדם את בנו והאבן בידו. אמרי דבי רבי ינאי: בתינוק שיש לו גיעגועין על אביו. - אי הכי, מאי איריא אבן, אפילו דינר נמי! אלמה אמר רבא: לא שנו אלא אבן, אבל דינר - אסור! - אבן, אי נפלה לה - לא אתי אבוה לאיתויי, דינר אי נפיל - אתי אבוה לאתויי."

מבואר בגמ' שאסור לטלטל את התינוק כשמוקצה בידיו והותר הדבר רק במקום צער. בטעם הדבר נחלקו הראשונים - רש"י כתב:

"בתינוק שיש לו געגועין על אביו, שאם לא יטלנו יחלה, ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה, ואע"ג דלאו סכנת נפש גמורה אלא סכנת חולי".

משמע שטלטול תינוק שאוחז מוקצה חשיב טלטול גמור של המוקצה, וכאילו מטלטל המוקצה, אלא שקיל טפי כיון שאינו מטלטל המוקצה בידים ממש, ולכן הקלו במקום חשש חולי. כך גם משמע ברשב"א והרמב"ן, שטלטול זה הוא טלטול גמור האסור מדינא, וכן מפורש במיוחס לר"ן:

"וואף על גב דטלטול בחצר לא מיתסר אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא מטלטל ממש בידים העמידו דבריהם אפי' במקום געגועין כיון דלית ב' סכנת נפש גמורה אבל כי נקט אבן תינוק אף על גב דחשיב כמאן דנקיט ל' איהו ואיכא איסורא דרבנן מ"מ קיל איסורייהו כיון דלא נקיט בידיו ממש ולא העמידו טלטול כי האי במקום צערא וכן נראה מפרש"י ז"ל".

אבל הריטב"א כתב:

"שאם היה נוטל את האבן מידו של תינוק היה מצטער ויבא לידי חולי, ומפני כן הקלו חכמים לו והתירו לו טלטול זה שעל ידי בנו דהא טלטול מן הצד הוא ועל ידי דבר המותר".

דהיינו סובר הריטב"א שההיתר הוא כמו שהותר בדף קכג. טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכמ"ש הראשונים שם, דגם כאן חשיב טלטול מן הצד. וכנראה סברתו שכאשר אין לו געגועין על אביו, לא חשיב צורך כ"כ, וכמ"ש התוס' (קמב.), ולכן אף טלטול לצורך דבר המותר לא הותר שלא

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – פתיחה לסימן – הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב

היתר

במקום צורך, ואזיל הריטב"א בזה לשיטתו שכתב בדף מד. שטלטול מן הצד שהותר הוא דוקא "לצורך דבר המותר ולצורך שבת"^א, דהיינו הוסיף בזה הריטב"א תנאי על מה שכתבו הראשונים שם שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר לא שמיה טלטול, וכתב שגם באופן זה מה שהתירו הוא דוקא לצורך שבת^ב. ממילא מובן שגם כאן אף שחשיב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, אסור כאשר אינו במקום צורך השבת, ולכן הותר דוקא במקום צורך^ג, ונלע"ד דמכאן למד הריטב"א דין זה דפשוט היה לו מסברה דחשיב טלטול מן הצד, וחזינו דהותר רק לצורך.

ב. הגדרת טלטול מן הצד

ונראה שרש"י כאן אזיל לשיטתו בהגדרת טלטול מן הצד, דרש"י פירש (מג: , נ.), שטלטול מן הצד הוא טלטול כלאחר יד, דהיינו בשינוי, והגבהת ילד כאשר מחזיק דבר אינה דבר משונה כלל. התוס' בדף מד: ועוד ראשונים שם חלקו על פירוש רש"י ומבואר מדבריהם שהטעם שמותר טלטול מן הצד אינו משום שהוא משונה, ולכן התוס' שם הגדירו שמי שמוציא צנן מהעפר שהוא טמון בו חשיב טלטול מן הצד, אף שאין זה דבר משונה, ולכן הדבר מותר, והאמוראים שאסרו אסרו זאת מדין בניין^ד.

אמנם בדבריהם אין זה הכרח גמור שחולקים על הגדרת רש"י משום שגם אם הגדרת טלטול מן הצד היא בשינוי, יתכן לומר שלא כל דבר שדרך לעשותו נחשב שדרך לטלטל כן, דהרי דרך להסיט אבנים ומכשולות מדרכו בעזרת הרגל, ואעפ"כ כתב הרא"ש (יובא להלן) שטלטול בגופו חשיב כלאחר יד, אלא ע"כ הגדרת טלטול כלאחר יד תלויה בדרך הרגילה לטלטל את הדבר **כשצריך לו**, דזהו עיקר הטלטול, ואם מטלטלו באופן שאין רגילות לטלטלו לצורכו אף שרגילות לעשות כן לצורך דבר אחר, חשיב טלטול כלאחר יד. אמנם רש"י גופיה נראה שחולק על הגדרה זו כנ"ל^ה.

אמנם מדברי הרא"ש גופיה עולה שאין הגדרת טלטול מן הצד תלויה בכך שהטלטול משונה, דז"ל הרא"ש (פ"ג סי' יט):

^א גם כאן כתב הריטב"א את אותו היסוד: "התם לצורך אכול נפש ושאר צרכי שבת אבל שלא לצורך שבת לא".
^ב לשונו שם:

"ויש לתרץ דלא דמו דהכא לצורך דבר האסור כגון מת טלטול מן הצד שמיה טלטול ואסור, אבל כולו אינך דאמרין בעלמא הוה לצורך דבר המותר ולצורך שבת ולפיכך התירו בו טלטול מן הצד".

^ג צ"ע האם הריטב"א חולק גם על מה שכתבו התוס' בדף קכג. שהגדרת היתר שמוקצה עליו חשיב טלטול גמור, או שסובר שצ"ע גרע משום שהתניעק מטלטל האגב, והטלטול נחשב פחות ישיר.

^ד רש"י בסוגיה שם (נ:) אזיל לשיטתו ופירש שכל הדיון בסוגיה אינו מדין טלטול מן הצד (כמו שהביא התוס' בשמו), דאין זה שייך לטלטול מן הצד, אלא הנידון הוא האם הטלטול מתייחס לעפר ונחשב טלטול, כיון שמתלטל העפר כשמגביה הענן או שחשיב כניעור, שיבואר להלן בע"ה דלא חשיב טלטול כלל לשיטת רש"י, ועכ"פ מיושבת קושיית התוס' דשמואל התיר טלטול מן הצד ושם אסר, דאין זה עניין כלל לדעת רש"י לטלטול מן הצד, כיון שאינו טלטול משונה. והתוס' שחלקו בזה על רש"י גם הם אינן לטעמייהו בהגדרת ניעור שס"ל שהוא מדין טלטול מן הצד, ואם כן אין מקום לומר כרש"י שלא נחשב כלל טלטול העפר, אלא ע"כ חשיב טלטול מן הצד, ולכן לא יתכן ששמואל אסר בזה, ועי' עוד להלן.

^ה ע"ע במה שכתבתי בזה לעיל שם, כ – כג סוף אות ב.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"והקשה על זה וזש"ר יונה מהא דתנן לקמן בפרק תולין (דף קמא א) הקש שעל המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו ודייקי מיניה בי רב דטלטול מן הצד ל"ש טלטול והתם לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטל. ולא קשה דהתם אף טלטול אין כאן כמו פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטל בידו ואגבן מטלטלין דבר אסור. אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד הלכך אף על גב דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר".

מבואר שסובר הרא"ש שדוקא טלטול בגופו חשיב טלטול כלאחר יד¹, אבל טלטול מן הצד הוא דין אחר, אלא שתלויים זה בזה, וצריך אם כן להבין לשיטתו מהו יסוד דין טלטול מן הצד. בלשונו נקט הרא"ש שטלטול מן הצד הוא אגב דבר המותר, דהיינו טלטול מן הצד הוא טלטול שבו אין האדם פועל ישירות בדבר האסור, אלא עיקר טלטולו מתייחס לדבר המותר, ולכן מדויק לשון הגמ' ד"לא שמיא טלטול", דכאשר עוסק בדבר המותר לצרכו והמוקצה זו ממילא, אין הטלטול מתייחס למוקצה וזו סיבת ההיתר. לעומ"ז, טלטול בגופו סובר הרא"ש שהוא טלטול גמור, אלא שנעשה בשינוי, ומדין טלטול מן הצד למדנו שכל שאין הטלטול נעשה כדרכו אינו אסור, ולכן כשם שטלטול עקיף לא נאסר (אף שאינו משונה), גם טלטול משונה לא נאסר, ובטלטול משונה אין נפק"מ אם הוא לצורך דבר האסור או לצורך דבר המותר, כיון שאין סיבת ההיתר בו משום שהאדם עוסק בדבר המותר, ולא מוגדר כמטלטל את האיסור, אלא שטלטול משונה לא נאסר. לכן, מיושב כיצד למרות השוואת הדינים סובר הרא"ש שטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור.

הרשב"א (מג): חולק על רבינו יונה והרא"ש, וכתב שטלטול קש אינו נחשב טלטול לצורך דבר האסור, אלא טלטול לצורך דבר המותר, דעיסוקו הוא במיטה שרוצה לשכב עליה ולצרכה מטלטל את הקש. בפשטות נראה מדבריו שסובר שטלטול מן הצד הותר רק לצורך דבר המותר, כי התירו רק לצורך שבת, ולא בגלל שזוהי הסיבה העצמית לכך שאינו נחשב טלטול כמו שביארנו, דזה לכא' לא שייך כאשר עיקר עיסוקו הוא בטלטול הקש ורק תכלית מגמתו היא לצורך המותר בשבת, ולפי"ז עיקר

¹ כתב הרמב"ן קנ"ד:

"ותימה הוא כיון שהיא תבואה של טבל שאינה ניתלת למה התירו להכניס ראשו תחתיה ולטלוקו לצד אחר, שאע"פ שאינו מטלטלה לגמרי טלטול במקצת שמיא טלטול כדמוכה בסוף פ' שואל (קנ"א א) מדתנן ולא יזיז בו אגרו, והיה אפשר לומר דמשום צער בע"ח הוא דשירי ליה, אלא שאין הסוגיא סובלת שהתירו כלום משום צער בע"ח כמו שנפרש, ואפשר לומר משום דלא הוי טלטול כי אורחיה הוא דשירי ליה משום צער בע"ח, ויותר נראה לומר דמכניס ראשו תחתיה אפי' בעלמא שרי שטלטול שבגופו לא גזרו בו רבנן דתנן בפ' תולין (קמ"א א) הקש שע"ג המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו, ואמרין נמי בפ' מפנין (קכ"ז א) עושה בו שיכל ברגלו בכניסתו וביציאתו".

משמע מדבריו שהטעם שטלטול בגופו מותר אינו כרא"ש משום שהוא משונה, אלא שכל טלטול בגופו לא גזרו בו רבנן, אף אם אינו משונה. ומשמעות דבריו שם שטלטול משונה (כשאינו בגופו) מותר רק לצורך, כגון צער בע"ח וכו', ואף בזה מסתבר יותר לרמב"ן שאסור. והדברים מתאימים למה שכתב הרמב"ן בהגדרת טלטול מן הצד (מג):

"ותירץ רבינו הגדול ז"ל להאי קושיא ואמר תרי גונוי טלטול מן הצד הוה חד באנכלין ודבר הראוי שהוא עם דבר שאינו ראוי כ"י אלוהו בו תדאי, וחד כגון טלטול דמת שלא כדרכו ורב סבר דאסור והלכתא כוותיה".

דהיינו סובר הרמב"ן שדברי רב שאסר טלטול מן הצד, הם בטלטול שטעם היתרו הוא משום שלא כדרכו, וסובר שבה הלכה כרב שאסור, ואילו טלטול מן הצד שהתירה הגמ' הוא בטלטול מן הצד כמו שהגדירו הרא"ש והתוס', דהיינו טלטול היתר שאגב מיטלטל האיסור כאשר מטלטל ההיתר לצורך, וא"כ ע"כ טלטול בגופו מותר לא מטעם שינוי, דבזה הלכה כרב שאסור.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – פתיחה לסימן – הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב

היתר

הטעם שטלטול מן הצד קל יותר הוא משום שזהו טלטול בשינוי כפירוש רש"י, שהרי הרשב"א לא חילק כראש"ש בין טלטול בגופו לטלטול מן הצד, אך הר"ן כתב כדבריו וניסחם כך:

"והיה נמי דתנן בפי' [תולין] [דף קמא א] הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו אלא מפני שהוא צריך למטה ואי אפשר לו בלא טלטול הקש ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד שר"י."

וניתן להבין שזו הרחבה של אותה ההגדרה - בטלטול מן הצד עניינו הוא שאין האדם עוסק במוקצה אלא בהיתר וע"כ מטלטל המוקצה, ולכן גם בטלטול הקש, כיון שעיקר עיסוקו בהיתר ולא בצורך באיסור מוגדר כעוסק בהכשר השכיבה ולא בטלטול המוקצה ולכן מותר, ולפי"ז הצורך בשינוי הוא משום שכשמטלטל כדרכו לא ניתן להגדיר שעיסוקו אינו בטלטול, אף אם אין זו תכלית מגמתו. אך ניתן גם בדבריו לבאר כמו שכתבנו לעיל, שסוברים הר"ן והרשב"א כשיטת רש"י, אלא שסוברים שהותר דוקא לצורך היתר, ולא לצורך איסור. עכ"פ לפנינו מחלוקת בהגדרת טלטול מן הצד - רבינו יונה והרא"ש מצמצמים את ההגדרה דוקא לאופן שבו בפועל האדם מטלטל את ההיתר ולא את האיסור, והרשב"א והר"ן לעומתם? סוברים שגם כאשר מטלטל את האיסור בשינוי לצורך ההיתר חשיב טלטול מן הצד, וטעמם כאחד מהדרכים שביארנו.

אמנם גם הראשונים שחולקים על רש"י בהגדרת טלטול מן הצד, לא מחוייבים לבאר שטלטול האבן אגב התינוק נחשבת טלטול מן הצד כמ"ש הריטב"א¹, דכאשר מרים התינוק והאבן עליו, אין זה דומה לכל הדוגמאות שהביאו הראשונים שמטלטל ההיתר וע"י זה האיסור זו ממקומו, אלא האיסור נותר על ההיתר, ומטלטל האיסור וההיתר יחד. לכן לא שייך לומר שהטלטול מתייחס רק להיתר אלא מטלטל בהדיא האיסור אגב ההיתר, אלא שכיון שאינו מטלטלו בידים קיל טפי והותר במקום חשש חולי, וכע"ז כתב הפמ"ג. אמנם הגדרה זו תלויה בדיון אבן שע"פ החבית כפי שיתבאר.

ג. אבן שע"פ החבית

היתר ההגבהה

בגמ' (קמב. :):

"משנה. האבן שעל פי החבית - מטה על צדה והיא נופלת. היתה בין החביות - מגביה, ומטה על צדה והיא נופלת. מעות שעל הכר - מנער את הכר והן נופלות... גמרא. אמר רב הונא אמר רב: לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח - נעשה בסיס לדבר האסור. [היתה בין החביות כו'] מאן תנא דכל היכא דאיכא איסורא והיתרא - בהיתרא טרחין, באיסורא לא טרחין? - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבן שמעון בן גמליאל היא, דתנן: הבורר קטנית ביום טוב, בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים: בורר כדרכו בחיקו ובתמחויו. ותניא, אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים - שהאוכל מרובה על הפסולת, אבל פסולת מרובה על האוכל - דברי הכל בורר אוכל. והא הכא, דכי אוכל מרובה על הפסולת דמי! - הכא נמי, כיון דאי בעי למישקל לא משתקיל ליה יין עד דשקיל לה לאבן - כפסולת מרובה על האוכל דמי".

¹ וכן מבואר מהרמב"ן דבמג: משמע מדבריו פתוס, ואילו בריש נוטל פירש רש"י גבי טלטול אבן אגב התינוק.

"מאן תנא - דמתניתין, דקתני : מגביה ומטה על צדה, דאית ליה, דכי טרח - מטרח בחבית דהוי היתרא, ולא יטול האבן ממש דהוי איסורא, ואף על גב דהשתא נמי אבן מטלטל בהדי חבית. כשהאוכל מרובה על הפסולת - דאי שקיל אוכל מפיש בטרחה. דברי הכל בורר אוכל - דבהיתרא טרח ולא באיסורא, ופרכינן, והא הכא דמתניתין, דאוכל מרובה על הפסולת, וכי מגביה האבן עם החבית טרח טפי, והוה למשקל פסולת כרבן שמעון. כיון דאי בעי למשקל - לכולי יין מן החבית לא משתקיל ליה יין שבשוליה עד דשקיל ומגבה לה לחבית - כפסולת מרובה דמי, דאי בתחלתו לא מגבה לה לחבית - סוף סוף מיבעי ליה לאגבוהה תו לחבית, הלכך הוה ליה מפיש בטרחה".

דהיינו, מבאר רש"י שכאשר נוטל האבן והחבית עליה חשיב ממש מטלטל האבן, ואעפ"כ (לרבן גמליאל) מעדיפים שיעסוק בהיתר ולא באיסור, כיון שיש יותר טרחה בהגבהת האבן. לכא' סברת רש"י קשה, שהרי ודאי שיותר קשה להרים את החבית כאשר החבית מלאה והאבן עליה מאשר להרים עכשיו את האבן ואח"כ להגביה החבית לרוקן אותה, ולכן אין זו הדרך לעשות כן בחול, כמבואר מסברת ת"ק. אלא ביאור דבריו, שסברת מיעוטי בטרחה אינה מיעוט קושי, אלא מיעוט פעולות בשבת, כמבואר בריש פרק מפנין, וכיון שיש צד שהטרחה גדולה יותר, אע"פ שודאי שאלמלא השיקול של טרחה בהיתר לעומת טרחה באיסור היה עדיף להסיר את הכיסוי, ולמעט במשוי, כיון שיש גם צד של סברה שיש תוספת טרחה באופן זה, אין מתירים לטרוח באיסורא. ומשמע בפשטות שלרש"י אם תהיה מציאות שאין תוספת טרחה בטלטול האבן, וכגון שהחבית קבועה בבניין ובלא"ה לא ניתן להזיזה וכד', יהא מותר לטלטל האבן להדיא, ועוד נעיין בזה להלן בע"ה.

עכ"פ מבואר בדברי רש"י שהגבהת האבן והחבית עליה נחשבת טלטול גמור ולא טלטול מן הצד. אמנם טלטול זה קל יותר כיון שטורח בהיתר ולא באיסור, ולכן הותר במקום חשש חולי, כמו שנתבאר בדין תינוק שהאבן בידו. גם התוס' (קכג.) כתבו שהגבהת חבית והאבן עליה אינה נחשבת טלטול מן הצד אלא טלטול גמור, והותר בשוכח אגב ההיתר, ומשמע בדבריהם שם, שהיתר זה הוא דוקא בשוכח ממש, אבל במניח ע"מ ליטלו בשבת, שגם הוא אינו נחשב לשיטתם כמניח ואין האבן נעשית בסיס לדבר האסור ומותר להטותה, לא התירו טלטול גמור בהגבהה אף אגב ההיתר¹, וכ"כ הביה"ל בשם הגרעק"א.

התוס' חלקו על רש"י וביארו שההבדל בין אוכל מרובה לפסולת מרובה אינו ברמת הטרחה, אלא שאם האוכל מרובה על הפסולת מתיר רבן גמליאל לטרוח באוכל כיון שהפסולת בטלה לגבי האוכל ומותר ליטלה כי איננה נחשבת מוקצה. ואילו האבן לא נחשבת בטילה לגבי היין כיון שהיין אינו ניכר ולא ניתן לנוטלו בלי שיטול החבית, ובדומה לזה כתב גם הריטב"א שם.

טעם היתר טלטול האבן אגב החבית לפירוש רש"י צ"ב, דלכא' משמע שבשוכח דבר מוקצה מותר לו לטלטלו בידיו, אם אין אפשרות לטלטלו אגב היתר, ואילו להלן בהמשך הסוגיה נפסק להלכה, שאפי'

¹ נראה שהתוס' בהגדרה זו אינם חולקים על דברי הרא"ש שהבאנו לעיל שטלטול מן הצד הוא טלטול אגב היתר, כיון שהגדל גדול יש בין המושגים, בטלטול מן הצד הטלטול אינו מתייחס כלל לדבר האסור, דהאדם רק עוסק בגטילת ההיתר, והאיסור מיטלטל מאליהו. משא"כ בהגבהת החבית, שכוונתו לטלטל את הדבר האסור, שהרי אינו רוצה שהאבן תיפול בין החביות, אלא שעושה כן אגב החבית ולצורכה.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – פתיחה לסימן – הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב

היתר

בשוכח אסור לטלטל דבר איסור אפי' ע"י כיכר או תינוק. אמנם יש מקום לחלק ששם הטלטול הוא לצורך האיסור וכאן הטלטול הוא לצורך ההיתר, ולצורך ההיתר סובר רש"י שהתירו גם טלטול מוקצה ממש כיון ששכח.

אך מסתבר יותר לבאר את רש"י ע"פ מה שכתב הרמב"ן (קמב: הביאוהו הריטב"א והרשב"א):

"מאן תנא דכל היכא דאיכא היתירא ואיסורא בהיתירא טרחינן באיסורא לא טרחינן. פירוש לפי שכיון שהאבן מונחת ע"פ חבית שיש בה יין שהוא צריך לו ולא נעשית חבית בסיס לאבן אלא דין הוא שתנטל האבן משם, היה ראוי שתעשה אבן זו כפסולת שבאוכלין שהוא עפרורית וטנופת ואף על פי כן ניטלינן בפני עצמן, ה"נ תנטל בעצמה כדי שיהיו המשקין שבחבית מתוקנין לאכילה, דמאי שנא אבן שעל גבה מאבן שבתוך הפירות עצמן דניטלת כפסולת שבאוכלין, אלא מפני שפסולת מרובה אין טורחין אלא בהיתר דהא צריך למשקלה לחבית כדמפרש ואזיל".

וביאור דבריו נראה כמ"ש החזו"א (מז, טו) בדעת התוס', שעל פעולה של תיקון אוכל לא גזרו חכמים משום מוקצה, כיון שעיקרה לתקן המאכל, ולכן גם כאן חשיב כתיקון המאכל ולא כמעשה טלטול, ולכן מותר לטלטל את האבן דלא גזרו בזה חכמים^ט. אמנם לפי התוס' אם האוכל בטל ואינו ניכר, אסור לטלטל כיון שכבר אינו מוגדר כמעשה של תיקון אוכל אלא כמעשה של טלטול, אף שהוא לצורך תיקון אוכל, כיון שי למוקצה חשיבות בפ"ע. אבל לרש"י יסוד זה נכון בכל אופן, שטלטול שעיקרו לתיקון המאכל לא גזרו בו, ורק אם יכול לעשות בטורח בהיתר אסור לטלטל בהדיא^ז.

הזכרנו לעיל (שח, סעיף ל) את דברי הרמב"ן והרשב"א, שמה שהותר טלטול גרעינין אגב ריפתא, אע"פ שלא התירו כיכר או תינוק הוא בגלל ששם מטלטלים האיסור אגב ההיתר ולא מטלטל האיסור בידיו, ועי"ש במה שביארנו מדברי הרשב"א שהיתר זה הוא דוקא בצריך למקומו, דלצורך המוקצה אין סברה להתיר, שהרי אפי' טלטול מן הצד לא הותר לצורך דבר האסור, וכ"ש טלטול אגב היתר, וכמו בתינוק שהאבן בידו שלא הותר אלא במקום חשש חולי, וטלטול אבן אגב כלכלה שהותר רק בגלל צורך השבת.

יש להעיר, שהמ"ב (ס"ק יז) כתב בלשונו שהגבהת האבן והחבית על גבה לטלטלה מבין החביות היא טלטול מן הצד, ואחמכ"ת מבואר בראשונים לא כן (מלבד שיטת הריטב"א בריש נוטל), כמו שכתבנו, דחשיב טלטול גמור, ונפק"מ שההיתר הוא רק משום צורך השבת או במקום חולי כבתינוק (וכמ"ש התוס' והראשונים), אבל אם הוא לצורך שמירת דבר המותר, כגון שרוצה לפנות דבר מוקצה מהכלי

^ט ע"פ זה יש מקום לבאר את דברי רבינו ירוחם שהג"א חב"י, שמשמע ממנו שגם במניח מותר להטות החבית ולהפיל האבן, ע"פ דברי רש"י אלא שעצם טלטול המוקצה לא נאסר במקום שהוא תיקון האוכל, ולכן גם אם החבית נעשתה בסיס לדבר האסור י"ל שמותר לטלטלה כדי לתקן היין שבתוכה, שלא נעשה בסיס לאיסור. אמנם להלכה לא קי"ל הכי דרוב הראשונים סוברים פת"ס שמסקנת הסוגיה שכיון שהיין אינו ניכר לעצמו ואי אפשר לנטלו ללא הפסולת אינו בטל, ומעשה הטלטול אינו מתייחס לתיקון המאכל, כיון שעומד לעצמו. וגם לרש"י גופיה י"ל שרק בשוכח התירו לטלטל מוקצה לתיקון המאכל אבל במניח אסור, וכן משמעות לשונו.

^ז וכתב החזו"א שלכן במקום שמוחר (מדין בורר) להוציא זוגב וכד' מהכוס, אין בו איסור מוקצה כיון שאין הפעולה נקראת על שם הטלטול אלא כתיקון אוכל.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כדי לכסותו טוב יותר (לדוגמה כדי שהכסוי יתפוס פחות מקום וכד'), יש לאסור אף שהוא לצורך דבר המותר כיון שאין זה צורך שבת, וצ"ע.

שיטת רש"י במניח

מלבד הגמ' בדף קמב: שהעמיד רב הונא אמר רב את המשנה בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור, הביאה הגמ' בדף קכה: מחלוקת ר' אמי ור' אסי, שר' אמי סובר שבמניח נעשית האבן בסיס לדבר האסור, ואילו ר' אסי סובר שבמניח נעשית כיסוי לחבית ומותר לטלטל האבן עצמה. שם פירש רש"י את דברי ר' אמי:

"לא שנו - דמותר לטלטל החבית והאבן עליה, דקתני: ואם היתה בין חביות, שירא להטותה שם שלא תפול האבן על החבית שבצדה - מגביה ומטה על צדה והיא נופלת".

דהיינו מפרש רש"י שר' אמי קאי דוקא על הסיפא, ומה שאסור במניח זה דוקא להגביה ולהטות, אבל ברישא שרק מטה החבית, מותר גם במניח. ודבריו סותרים למה שפירש בדף קמב: שבמניח אסור להטותה שהחבית עצמה מוקצה.

ונראה לענ"ד לבאר, דרש"י סובר כמ"ש הריטב"א שדברי רב הונא ור' אמי הם בשני עניינים שונים, ר' אמי דיבר כשמניח האבן ע"פ החבית ע"מ לכסותה, ולכן גם חלק עליו ר' אסי ואמר שנעשה כיסוי לחבית, ואילו רב הונא דיבר במניח אבן ע"פ החבית לצורך שמירת האבן. לכן, סובר רש"י שגם דין "בסיס לדבר האסור", אין משמעותו שווה בשני המקומות - כאשר מניח את האבן לצורך החבית, לא שייך לומר שהחבית טפלה לאבן, שזהו המובן הפשוט של בסיס לדבר האסור כמו שפירש רש"י בדף מז., שהרי האבן נמצאת שם לצורך החבית ולא להיפך, ולא ניחא ליה לרש"י בסברות הראשונים שהבאנו בזה בסימן רנט, סעיף ד - ה. לכן פירש, שמשמעות המושג בסיס לדבר האסור כאן אינה שהחבית עצמה נעשית מוקצה, אלא שכיון שהניח מדעת את האבן על החבית, האבן והחבית נחשבים לדבר אחד לעניין שבטלטול האבן ע"י החבית חשיב כמטלטל האבן בידים, ולכן אסור להגביה, דאיסור טלטול מוקצה בידים לא התירו^א, משא"כ בניעור שסובר רש"י שאינו נחשב טלטול המוקצה כלל. בגמ' בדף קמב: "לעומת" מדובר שהניח האבן על החבית לצורך האבן, ולכן סובר רש"י שנעשית החבית עצמה מוקצה ואסור לטלטלה, וכן מצאתי שכתב הגרעק"א בביאור דבריו, עיי"ש.

דין נייעור

על פי זה מבוארים דברי רש"י בדף נא. שכתב לגבי קדירה שטמן בדבר הניטל וכיסה בדבר שאינו ניטל שאם אין מגולה מקצתה אסור לפנות סביבותיה ולהטותה על צידה ויפול הכיסוי, דזה נחשב טלטול הכיסוי, וכיון שמדובר במניח נעשה בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו. אבל אם מגולה מקצתו "אין זה טלטול שמצדדו והכיסוי נופל מאליו". דכוונתו בבסיס לדבר האסור אינו שנעשה הכלי עצמו מוקצה, שהרי אז אסור היה אף לנער, וכמו כר שהניח עליו מעות, שגם אם מגולה מקצתו אסור לנער (כן הקשה הרשב"א שם על רש"י), אלא שכיון שהכיסוי עשוי לשמש הקדירה אין הקדירה עצמה מוקצה, והאיסור רק לטלטל המוקצה אגבה, ונייעור סובר רש"י שאינו נחשב טלטול.

מקור סברת רש"י שנייעור אינו נחשב טלטול כלל, הוא מהגמ' (קכג.):

^א "מאן מוותר, שאין כוונת רש"י להתיר טלטול מוקצה בידים ממש לצורך תיקון מאכל, כאשר אין מדובר בשוכח, כמ"ש לעיל, ואצתי צע"ק.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – פתיחה לסימן – הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב

היתר

"וואת הכוש ואת הכרכר כו'. תנו רבנן: פגה שטמנה בתבן, וחררה שטמנה בגחלים, אם מגולה מקצתה – מותר לטלטלה. ואם לאו – אסור לטלטלה. רבי אלעזר בן תדאי אומר: תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערות מאליהם. אמר רב נחמן: הלכה כרבי אלעזר בן תדאי. למימרא דסבר רב נחמן טלטול מן הצד לא שמיא טלטול! והאמר רב נחמן: האי פוגלא, מלמעלה למטה – שרי, ממטה למעלה – אסיר! – הדר ביה רב נחמן מהאיא".

משמע בפשטות הגמ' שמחלוקת ר"א בן תדאי ורבנן היא האם טלטול מן הצד שמיא טלטול ואעפ"כ התיר ת"ק לטלטלה את מגולה מקצתה, והסביר רש"י שם בטעם הדבר:

"דאפילו טלטול מן הצד ליכא, שאין צריך להגביה התבן אלא מגביה מקום המגולה, והתבן נשמת ונופל".

דהיינו, סובר רש"י שמעשה של נטילת היתר אף שעל ידו נשמת האיסור ממילא אינו נחשב כלל לטלטול של המוקצה, משום שהמעשה אינו מתייחס לדבר האסור ורק ממילא הוא נשמת, וכ"כ גם המאירי שם. לעומת זאת אם צריך גם להגביה קודם שיוכל להטות כבר יש יחס למעשה גם לדבר האסור, אלא שהוא טלטול אגב היתר שקל יותר כמו שנתבאר. אמנם ודאי שסברה זו בדין ניעור שייכת רק כאשר הניעור הוא לצורך הדבר המותר, אבל אם מנער את הדבר האסור לצרכו פשוט שאסור שהרי אינו נשמת "ממילא", ומעשה הטלטול מתייחס אליו, ורק יתכן שיחשב טלטול מן הצד.

התוס' (מד.), הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א חולקים על סברת רש"י וכתבו שפשוט מסברה שגם ניעור הוא טלטול מן הצד, וכתב הרמב"ן שלכן ברור מסברה שלא בזה נחלקו ר"א בן תדאי ות"ק, וביאר הריטב"א שסברת ת"ק היא משום שאף שטלטול מן הצד לא שמיא טלטול, בפגה שאין מגולה מקצתה, בטלה הפגה לתבן והחררה לגחלים, ולכן אין בהם היתר לטלטלם.

לפי"ז הקשו הראשונים מדברי המשניות שניעור מותר על דברי רב שסובר (מג.): שטלטול מן הצד אסור, ותירצו התוס', הרשב"א והריטב"א לחלק בין טלטול לצורך דבר האסור לטלטול לצורך דבר המותר (וביארנו סברתם לעיל). הרמב"ן לעומ"ז כתב בשם הרי"ף²³ לחלק בין שני מושגים של טלטול מן הצד – טלטול מן הצד שהזכיר רב, הוא טלטול שלא כדרכו של דבר האסור, ואילו טלטול מן הצד שעליו דיברה הגמ' בקבג. עניינו טלטול דבר הראוי, שעל ידו מיטלטל גם דבר שאינו ראוי²⁴.

בדעת רש"י נראה שלא חילק בטלטול מן הצד בין לצורך דבר המותר או דבר האסור (אף שבניעור נראה שמחלק בזה כמו שהתבאר), שהרי לשיטתו אין לזה מקור, ולשיטתו בפשטות אין ההלכה כרב (בדף מג: "ו") שאוסר גבי מת טלטול מן הצד מדינא, ומותר גם לצורך דבר האסור. אמנם בדומה לזה נכון הדבר גם לשיטת הרא"ש, שהגדיר שטלטול מן הצד עניינו טלטול אגב ההיתר, וכתב שבטלטול כלאחר יד מותר גם לצורך דבר המותר.

²³ הרשב"א והריטב"א דחקו לברר דברי הרי"ף כתוס', עיי"ש.

²⁴ אמנם יש דמיון בין ההגדרות, דטלטול שאינו ישיר של דבר שאינו ראוי הוא טלטול בשינוי, אך השאלה היא האם הסיבה היא שאינו ישיר, או שהסיבה היא בגלל שהוא טלטול משונה, ועי' לעיל הערה ו' במש"כ בזה.

²⁵ עי' ריטב"א שם שדחה ראית התוס'.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לסיכום, אף שחלוקים במקור הדינים, למסקנה ההגדרה גם לרש"י וגם לרא"ש (ומשמעות התוס') היא שטלטול אגב היתר, כאשר אינו מגביהו, אלא רק נוטל ההיתר, מותר רק אם הוא לצורך ההיתר ולא לצורך האיסור, וטלטול שאינו כדרכו מותר גם לצורך דבר האסור¹⁰, ואילו הרמב"ן סובר שגם טלטול שאינו כדרכו מותר רק לצורך דבר המותר, אך על טלטול בגופו לא גזרו. אם מגביה ההיתר והאיסור על גביו (תינוק והאבן בידו, אבן שע"פ החבית) - דעת רש"י ורוב הראשונים שנחשב טלטול גמור, אלא שקל יותר והותר במקום חשש חולי, ודעת הריטב"א שחשיב טלטול מן הצד, וכל טלטול מן הצד הותר רק במקום צורך שבת, ולכן מותר דוקא בתינוק שיש לו געגועין, דחשיב צורך.

ח. טלטול מן הצד לצורך גופו ומקומו

לאור מה שביארנו לעיל במחלוקת הראשונים בהגדרת טלטול מן הצד, יש להעיר במה שכתב הב"י (סימן שיא) בשם רבינו ירוחם, שמותר לטלטל המת בטלטול מן הצד אם צריך למקומו או לדבר שהמת מונח עליו, כיון שאז זהו טלטול לצורך דבר המותר, דשרי בטלטול מן הצד, וכמו שנתבאר לעיל בהקדמה לסימן שט. ויש בדבריו חידוש, שמה שהותר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר הוא לא רק לצורך דבר ההיתר שאותו הוא מטלטל, אלא אף לצורך היתר אחר כגון מקומו, וכן למד מזה המג"א שמותר לצורך הכהנים שלא יטמאו.

לכאורה נראה שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, דאם נאמר כפירוש הרא"ש שטלטול מן הצד לא שמיה טלטול לא מחמת שהוא טלטול בשינוי, אלא כיון שעוסק בטלטול ההיתר, אינו מוגדר כמטלטל האיסור, בניד"ד אין שייך לומר כן שהרי אינו עוסק במקום אלא במת, ולכן כתב הרא"ש שטלטול הקש כדי לשכב עליו אינו טלטול לצורך דבר המותר, וסיבת היתרו היא בגלל שהיא טלטול בגופו. אלא נראה שרבינו ירוחם אזיל כדעת הרשב"א והר"ן הנ"ל, שתירצו שטלטול הקש שעל המיטה חשיב טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כיון שמטלטלו לצורך שכבה ולא לצורך הקש עצמו, והכא נמי תכלית טלטולו הוא לצורך היתר, ואכן רבינו ירוחם לא הביא בהלכות מוקצה (נתיב יב חלק יג) את היתר טלטול בגופו.

אלא שלפי זה קשה דפסק השו"ע תרתי דסתרי, דבסימן שיא, ה פסק כרבינו ירוחם, ושם בסעיף ח פסק כדברי הרא"ש בטלטול בגופו, ודוחק לומר שפסק כרא"ש, ולא מטעמיה אלא מכח ראייתו של הרמב"ן (קנד:) ממה שהתירו לטלטל השקים ע"י ראשו, ולמד משם שכל טלטול בגופו לא גזרו, שהרי לא ראה דברי הרמב"ן ובב"י הביא את דברי הרא"ש והר"ן, ובפשטות פסק כוותיה ודלא כתירוץ הר"ן.

ונראה דכאן אין זה דומה לקש שע"ג המיטה, דשם תכלית המעשה הוא להשתמש בקש לשכיבה, ולכן מגדיר זאת הרא"ש כטלטול לצורך האיסור, כיון שהוא לשימוש באיסור, אף שלתכלית מותרת. משא"כ בניד"ד שתכלית השימוש באיסור היא לצורך המקום שהוא דבר המותר ורק מפנה את האיסור, וכיון שהוא טלטול מן הצד אינו מוגדר כמטלטל האיסור, דעיקר עיסוקו בהיתר.

אך עדיין קשה, דבסימן רעו (סעיף ג) פסק הרמ"א שמותר לומר לגוי ליטול נר דלוק כבר, ופירשו המג"א והגר"א טעמו כיון שיכל הישראל לטלטלו בטלטול מן הצד, משום שהוא לצורך היתר, שיהיה

¹⁰ אך בהגדרת טלטול שלא כדרך נחלקו – לרש"י היינו דוקא מעשה טלטול שהוא מעשה משונה, ולתוס' – טלטול שאינו כדרך הרגילה לטלטל החפץ לצורכו, וכמו שנתבאר.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – פתיחה לסימן - הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב

היתר

לו אור. וזה ודאי דומה ממש לקש שע"ג המיטה שרוצה להשתמש בגוף הקש לשכב עליו, והסברה לומר שחשיב טלטול לצורך דבר המותר היא כסברת הרשב"א והר"ן שהבאנו לעיל, אך לשיטת הרא"ש, שהוכיח מדין קש שע"ג המיטה שטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור, ומכחו נובע פסק השו"ע בסעיף ח, כמבואר בב"י ובהגר"א, גם טלטול נר מן הצד חשיב צורך דבר האסור והיה צריך לאסור ע"י גוי, ואם כן להלכה פסקי השו"ע סותרים זה את זה, וצ"ע.

סעיף א – בנו והאבן בידו

א. הגדרת געגועין

כנזכר לעיל, מותר ליטול את בנו והאבן בידו רק בבן שיש לו געגועין על אביו. רש"י כתב שגעגועין המדוברים כאן הם חשש חולי, ולא די שהתינוק מצטער בכך אם אין חשש שיבא לידי חולי, וכ"כ הרמב"ן והריטב"א. המאירי לעומ"ז כתב:

"ואף באבן דוקא בבן שיש לו געגועין על אביו ויש בדבר צער לתינוק אף על פי שאין שם סכנת חולי אבל בבן שאין לו געגועין על אביו אין מתירין לו אחר שאין כאן צער לתינוק".

דהיינו סובר המאירי שגם בלא סכנת חולי מותר, וכן משמע קצת לשון הטור שכתב סתם "שיש לו געגועין" ולא כתב שיגיע על ידם לידי סכנת חולי דוקא. אך הב"י העתיק לשון רש"י שמדובר שעלול להגיע על ידי געגועין אלה לידי סכנת חולי, וכ"כ בשו"ע. אך בדברי הפוסקים האחרונים (שש"כ, ארחות שבת) משמע שאין המדובר על חשש חולי ממש, דבשש"כ כתב שאם נראה שהילד משתוקק ביותר שירימו אותו ורק ע"י זה ירגע, מותר, ולא התנה שאם לא כן יפול למשכב ויחשב חולה שאב"ס, ובארחות שבת כתבו בהדיא שנראה להם שאין הכוונה לחשש חולי ממש, אלא שתהיה פגיעה כלשהי בבריאותו ע"י זה, וצ"ב מהיכן לקחו דבריהם.

ונראה לענ"ד שלפי הריטב"א שהבאנו לעיל, מוכרח כדבריהם שהרי טעם האיסור הוא משום שטלטול מן הצד מותר רק לצורך שבת ואם התינוק מצטער טובא, עד כדי שיש לכך השפעה כלשהי על בריאותו, ודאי שנחשב צורך השבת ויש להתיר כדי שלא יעונה התינוק בשבת. וגם לשיטת רש"י ורוב הראשונים שחשיב טלטול גמור, אלא שכיון שהוא קל יותר הותר במקום צער, הרי הקשו התוס' (קמב. ד"ה ונישדינהו) מדוע לא תיבטל האבן אגב התינוק כמו שבטלה האבן אגב כלכלה מליאה פירות, ותרצו שאין צריך כ"כ טלטול התינוק, וכאשר התינוק משתוקק לזה מאד עד כדי שיש לדבר השפעה על בריאותו תמוה לומר שלא יחשב צורך שבת¹⁰, ולכן מוכרח שזו כוונת הפוסקים בביטוי חשש חולי.

עוד יש להביא ראיה מדין מפיס מורסא, שממנו למדו הפוסקים גם לנשיכת פרעוש, והתירו לצורך צער כזה איסור דרבנן, וצער התינוק שמשתוקק לאביו ואמו, ובוכה וצועק מחמת כן, אף אם לא מגיע עד כדי שיפול למשכב, מסתבר שלא גרע¹¹. עוד יש להביא ראיה מפסק הרמ"א (שכח, יז) שסתם צרכי קטן חשיבי כחולה שאין בו סכנה, שמותר לעשות עבורו איסור דרבנן בשינוי, וכתב הגר"א שמקורו

¹⁰ אע"פ יתכן שהתוס' אצדו לטעמיהו בדין טלטול אבן שכתבו שהאבן בטילה לזין ולכן מותר לטלטלה, אצל לרש"י יתכן שאין הטעם בהיתר טלטול הכלכלה משום שבטילה לה, אלא משום שכיון שהכלכלה בסיס להיתר ומטלטלה להיתר, ולא איכפת ליה כלל בטלטול האיסור חשיב כעין דין ניעור שלא חשיב טלטול כלל משום שהמעשה אינו מתייחס לדבר אסור, משא"כ בגיד"ד שאינו רוצה בניעור האבן כדי שלא יצרח התינוק ויבכה, ואם כן יש יחס בין מעשה טלטול התינוק לבין האבן. אך עכ"פ רוב הראשונים סוברים בגיאור הסוגיה בחבית מדין ביטול, כנ"ל, ולכן להלכה רק צריך להגדיר כצורך שבת.

¹¹ ראיה זו עומדת גם לשיטת רש"י, גם אם נאמר לשיטתו שזו דחיה גמורה של האיסור, כמ"ש בהערה הקודמת, וע"ע מש"כ בזה בסי' ש"ז, אן אנת ח.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – סעיף א – בנו והאבן בידו
הוא בדין נטילת תינוק עם אבן כשיש לו גיעגועין ואם כן פשוט, שכל זמן שיש לקטן צער מזה
שמשליך מעט על בריאותו חשיב גבי קטן כחולי, ולא בעינן שיפול למשכב^{יח}, דאל"כ איך נלמד מכאן
לסתם צרכי התינוק. כנלע"ד.

ב. דינר בידו

מפורש בגמ' שגם בתינוק שיש לו געגועין על אביו מותר לטלטלו רק כשאבן בידו, ולא כאשר דינר
בידו, שמא יפול, ופירש רש"י:

"אתי לאתויי – וטעמא לאו משום טלטול הוא, דאפילו לאוחזו בידו והתינוק מהלך ברגליו
אסר ליה רבא, דילמא נפיל ואתי לאתויי, וכיון דלאו סכנת נפש היא לא שרו ביה טלטול".

סובר רש"י, שמחשש שמא יטלטל המוקצה בידים, אסור שהתינוק יקח בידיו דבר ערך האסור
בטלטול אפי' אם האב רק אוחז בידו. הרמב"ן לעומתו^{יט} חולק עליו^{יט} ופירש שדוקא אם מטלטל
התינוק, שאז כבר התרנו לו איסור מוקצה יבא גם לטלטל בידים, אבל אם לא התרנו דבר אין איסור
לאוחז בידו, ואין חוששים שיטלטל. בשו"ע סתם כרש"י, והביא בשם "וי"א" את שיטת הרמב"ן, וכן
פסק ה"ח לחומרא כרש"י, ואילו בשם הא"ר כתב הביה"ל לסמוך על הרמב"ן משום שהרי מדובר
במקום סכנת חולי, והרמב"ן בתרא הוא לגבי רש"י והר"ן הביאור^כ.

^{יח} עיי"ש בשער הציון שהוכיח מניד"ד שמוותר להאכיל הקטן מוקצה רק בשינוי ולא בידים.

^{יט} הרמב"ן הקשה על רש"י, דוכי יהא אסור לעמוד בד' אמותיו, ותנין הרשב"א ששאגני הכא ששמירתו ושמירת הדינר
מוטלת עליו כיון שאוחזו.

^כ בדעת הג"ח נראה שלא התחשב בכך שהרמב"ן בתרא, כיון שאף הרשב"א והר"ן הביאו את שתי השיטות ולא הכריעו
ביניהם, והם היו אחרי הרמב"ן (והרשב"א דחה ראיתו, אמנם הרישב"א סובר כרמב"ן). ובדעת השו"ע אין זה קשה כלל,
דכבר כתב הדרכ"מ בהקדמתו שהב"י לא סבר שהלכתא כבתראי בין הראשונים, וע"פ זה ביטל מעהג אנחנו שיוסדו על
כלל זה.

סעיפים ב - ג כלכלה והאבן בתוכה

בגמ' (קמב.):

"כלכלה והאבן בתוכה. ואמאי? תיהוי כלכלה בסיס לדבר האסור! - אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכא בכלכלה מלאה פירות עסקין. ולישדינהו לפירי, ונישדי לאבן, ונינקטינהו בידים! - כדרכי אלעי אמר רב: בפירות המיטנפין, הכא נמי - בפירות המיטנפין - ולינערינהו נעורי! - אמר רב חייא בר אשי אמר רבא: הכא בכלכלה פחותה עסקין, דאבן גופה נעשית דופן לכלכלה."

א. נעשית דופן לכלכלה

על מסקנת הגמ' הקשו הת"י והרשב"א, מדוע מותר לטלטל את הכלכלה והאבן בתוכה כיון שהכלכלה פחותה, יטול את הפירות בידיו, ויניח הכלכלה עם האבן, ותירצו שמייירי שהפירות לא נמצאים בכלכלה בכלי ואינו יכול לנוטלם בידיו שמא יפלו, או שפיה צר ואינו יכול לעשות כן.

מבואר מקושייתם (וכן מהמשך לשון הת"י שם) שהבינו את תירוץ הגמ' בכלכלה פחותה, שאינו יכול לנער האבן כיון שאם ינער האבן יהיה חור בכלכלה ולא יוכל לשאת עמה את הפירות, ולא הטריחוהו ליטול את הפירות בידיו. ועכ"פ גם לתירוץ זה לשיטתם מייירי בכלכלה מליאה פירות, (ועי' בת"י שני תירוצים אם מייירי בפירות המיטנפים). כך גם מוכיח לשון הגמ' לגירסתנו, שלא אמרו "אלא אמר רב חייא...", וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ (ולכלן ניישב בעז"ה את השגת הב"י עליו), וכן משמע בלשון הר"ן.

הרמב"ם (במשנה תורה) והטור חולקים על זה, ופסקו שבאבן שנעשית דופן לכלכלה עצמה מותר לטלטל הכלכלה גם ללא פירות דומיא דאבן שבקירוייה (קכה:) שפסקה הגמ' שאם היא מהודקת בקירוייה נעשית לה דופן ונחשבת כחלק מהקירוייה ומותר לטלטלה, וביאר הב"י שגרסו "רב חייא בר אשי אמר", וזו אוקימתא שונה מר' יוחנן ושתי האוקימתות אמת לדינא, כפי שיבואר להלן. בדעת הת"י והרשב"א יש לתרץ כמ"ש הריטב"א, שמייירי באבן שאינה מהודקת כ"כ בכלכלה, אבל אם מהודקת גם הם מודים שנעשית לה דופן כמו בדיו אבן שבקירוייה.

בלשון הטור והרמב"ם יש לדקדק שלגבי אבן שבכלכלה לא הזכירו כמו באבן שמדובר דוקא בהדקה, וכנראה הטעם משום שסתם אבן שתוקע בחור חשיבא מהודקת שכן החור מחזיקה, משא"כ באבן שבקירוייה שכדי שתכביד אותה לא צריך להדקה, ולכן נצרכו להזכיר שמייירי במיהדקה דוקא. עכ"פ ברור כפסק המג"א והמ"ב, שאם האבן אינה מהודקת בחור אסור לטלטל הכלכלה בלי פירות, אך אם יש בה פירות אולי יש להתיר כדברי הת"י, הרשב"א והר"ן הנ"ל, אך הפוסקים לא הביאום, וצ"ע^{כא}.

^{כא} ע"ע בריטב"א שכתב שאם יש בה פירות חשיבא ככלי אף בלא מיהדקה, ואין צריך להיתר טלטול אגב הכלכלה, ופליג על הת"י והרשב"א לקולא, דאף אם יטול אין צריך לנער בכה"ג.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – סעיפים ב - ג כלכלה והאבן בתוכה ב. כלכלה מליאה פירות

כאמור, התירוץ הראשון של הגמ' (ר' יוחנן) היה שבכלכלה מליאה פירות עסקינן, ובפירות המטנפים, והקשתה הגמ' על זה "ולינערינהו נעורי", ופירש רש"י:

"ולנערינהו נעורי - עד שישתלקו הפירות מן האבן לתוך הכלכלה לצדדין, וישליך האבן לבדה בנעורתה".

אם כן, להלכה לפירוש רש"י, צריך לנער האבן אם אפשר, ובמציאות בכלכלה ישנה אפשרות, גם אם מורכבת יותר, לנער האבן, ולכן חייב. ומסיבה זו דחתה הגמ' את דברי ר' יוחנן או שהעמידה אותם בכלכלה פחותה (לראשונים הנ"ל שלא הוזכרו בב"י). וכתב הב"י שמטעם זה השמיטו הרי"ף והרא"ש את הסוגיה, כיון שאת דין אבן בכלכלה פחותה יש לשמוע כבר מדין האבן שבקירויה, ואילו דינו של ר' יוחנן נדחה.²²

הרמב"ם והטור לא גרסו בגמ' "ולינערינהו נעורי", אלא גרסו את דברי ר' חייא בר אשי כתירוץ נוסף (כך פירשום הה"מ, הב"י והגר"א, ועי' ב"ח), ולכן פסקו שבכלכלה שיש בה פירות המטנפים מותר לטלטלה כיון שאינו יכול לנער הפירות מתוכה, ומשמע שאינו צריך לטרוח לנער הפירות לצדדין כדי שיוכל לנער את האבן, וכן פסק השו"ע²³. אך הגר"א הפנה לרמ"א בסימן שי, ח שפסק שאם יכול צריך לנער את האיסור, וכגירסת רש"י, וכן פסק המ"ב.

²² אמנם ק"ק מדוע לא הוזכרו אעפ"כ את הדיון כדי שנלמד מקושיית הגמ' שכל היכא דאפשר צריך לנער, ואפי' כשצריך לטרוח לנער הפירות לצדדים לשם כך, ונראה דס"ל שיש לשמוע דין זה מדין מעות שע"ג הכר שבצריך לגופו חייב לנער, ולא רצו להעתיק הגמ', כי אז יקשה מדוע לא העמידה הגמ' בצריך למקומו, כמו שהקשו הראשונים, ויצטרך להעמיד בהדיא בצריך לגופו, ואנתי צע"ק.

הר"ן נשאר בתזמזה על השמטת הרי"ף ולא יכל לתרץ כדבריו, משום שמבואר בלשוננו שלא גרס אלא, וא"כ מוכח שצאן מיירי באגן דלא מיהדקה וההיתר משום ההפסד של הפירות בכלכלה פחותה, ודין זה לא שמענו במקום אחר.

²³ צע"ק מדוע, כיון שבדעת הרי"ף והרא"ש פירש רש"י וכתב בהקדמתו שהולך אחר הרוב בין הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם. ואולי משום שדברי הרמב"ם מפורשים יותר.

סעיף ז - ה אבן שע"פ החבית

א. חיתור נייער

כתבו המג"א והמ"ב שנייער מותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך דבר האסור (שלא יגנבו המעות וכד'), וכבר ביארנו דין זה בפתיחה מדברי הראשונים, דכ"ע מסכימים בזה - לרש"י והמאירי משום שאז לא חשיב נייער אלא טלטול, ולשאר הראשונים משום שכל נייער הוא טלטול מן הצד, ובטלטול מן הצד כתבו הראשונים שמותר רק לצורך דבר המותר, ותמוה מדוע כתב בשער הציון דדין זה לא ברירא כולי האי (אמנם דייק כמג"א מלשון הגמ' "לא שנו אלא לצורך גופו"), וצ"ע, ואולי י"ל שסובר להלכה כשיטת רש"י בדין נייער, וביאר סברתו באופן אחר ממה שביארנו לעיל, אך גם זה צ"ע מדוע פסק כן כנגד רוב הראשונים. ואולי לא דק בזה כ"כ כיון שבלא"ה מסכים לדינא למש"כ המג"א.

כתב המ"ב בשם המהרי"ל שמותר ללמוד על השלחן בשבת, אף שיש עליו מעות כיון שאינו פ"ר שיטלטל השלחן בלימודו, וכתב בשעה"צ, שאם היה פסיק רישא היה אסור כיון שיכול לנער המעות, ואם יש לו פסידא מהנייער כתב שמותר. אך אכתי צ"ע כיון שבטלטול מן הצד לא מצאנו שהצריכו לנער אם יכול, אלא דוקא בטלטול גמור (כטלטול הכלכלה עם האבן, או הגבהת הכר והחבית ועוד המוקצה עליהם, ואם כן היה צריך להתיר בפ"ר גם אם יכול לנער. ובסברת המהרי"ל נראה היה לענ"ד לפרש שסובר כריטב"א שטלטול מן הצד מותר רק לצורך שבת, וכיון שיכול לנער לא חשיב צורך לטלטל יותר מזה, אך לפי"ז דברי המהרי"ל דלא כהלכתא, שהרי כמו שנתבאר לעיל, נראה שמקור דברי הריטב"א בכך שרק בתינוק שיש לו געגועין מותר ליטלו ואבן בידו, וס"ל שחשיב טלטול מן הצד, אך כבר פסק המ"ב לעיל כרוב הראשונים שם דלא כוותיה, אלא הטעם משום שנחשב טלטול גמור, ורוב הראשונים גם לא סייגו את חיתור טלטול מן הצד לצורך שבת דוקא אלא די שיהא לצורך חיתור, כמו שנתבאר⁷¹.

ב. הניח ע"מ ליטול בשבת

כתבו התוס' (נא.) בשם ר"ת שהטעם שאין איסור לנער כיסוי שאינו ניטל, אף שהניחו מע"ש, הוא משום שגם מניח ע"מ ליטול באמצע השבת חשיב כשוכח, ולכן אין הקדירה נעשית לו בסיס, וכ"כ התוס' בדף מד., וכ"כ בעל התרומה והגהות מיימוניות בשם הסמ"ג, וכן כתב הטור בשם בעל התרומה והשו"ע בשם וי"א. אך בסתם כתבו הטור והשו"ע כשיטת רש"י (הבאנו דבריו בפתיחה) שמניח ע"מ ליטול בשבת חשיב מניח, אך כתבו שאסור אפי' לנער, משום שסוברים כדעת הרמב"ן, והראשונים הנ"ל שחלקו על רש"י וסברו שגם נייער חשיב טלטול, וגם אינם סוברים כשיטתו בחילוק בין הסוגיות בדף קכה: ודף קמב:; כמו שנתבאר לעיל בסימן שח (סעיף כ - כג אות ב), וממילא מוכרח לשיטתם שבכל אופן שנחשב מניח החבית עצמה מוקצה, ואסור לטלטלה כלל, ואת הסוגיה בדף נא. יש ליישב לשיטתם כמו שביארנו הרשב"א והר"ן שם, שלא נעשית הקדירה בסיס כיון שאין הכיסוי עשוי לשמשה כמו שנתבאר בסימן רנט, סעיף ד - ה.

⁷¹ אמנם למ"ב לטעמיה, שכתב שהגהה אנג' חיתור היא טלטול מן הצד, יש ללמוד מאגן שבכלכלה, אך כמו שנתבאר לעיל לא דק בלישניה בזה, כמבואר בראשונים, וצ"ע.

סימן שט – טלטול היתר שמוקצה על גביו – סעיף ד – ה אבן שע"פ החבית להלכה כתב הב"ח (רעז), והביאוהו המג"א והמ"ב, שבמקום פסידא יש להקל כשיטת התוס' והתרומה ולטלטל דבר שהניח עליו מוקצה ע"מ ליטלו בשבת (הדוגמה עליה דיבר הב"ח היא נייעור נר שנפל על השלחן, באופן שאינו פ"ר שיכבה)^כ. אמנם גם לשיטה זו מותר רק לנער ולא להגביה, אף אם אינו יכול לנער, כמ"ש התוס' בדף קכג, וכן הביא הביה"ל בשם הגרעק"א^כ.

ג. מניח סתם

כתב הב"י בשם תרומת הדשן (ח"ב סימן קצג) שאם הניח סתם בחול ללא דעת מפורשת שישאר שם בשבת, ושכחה שם בבין השמשות חשיב מניח, והוכיח כן מלשון רש"י והרמב"ם, וכן הסכים הב"י, וכן משמע לשונו בשו"ע, ששינה מלשון הטור שכתב שאם דעתו להשאירו בשבת חשיב כמניח, ואם דעתו לנטול קודם השבת חשיב כשוכח, וקשיא רישא לסיפא, וכתב רק את הצד שאם דעתו להשאירו בשבת חשיב כמניח, משמע דבעינן דעת מפורשת דוקא ע"מ לאסור.

אמנם, בדברי התרוה"ד משמע שדוקא קודם ע"ש, אבל בע"ש גם הניח בסתם חשיב מניח, אך המג"א והמ"ב הכריעו כדעת הב"י, שכל שהניח בחול בסתם חשיב כשוכח.

כתב המג"א שאם הניח אדם מוקצה על דבר של חברו שלא מדעתו אינו נעשה בכך בסיס לדבר האסור, והוכיח זאת מהתוס' (מד:). ועוד כתב ע"פ שה"ג שאם הניח כלי תחת נר של חברו ע"מ להציל את ביתו מדליקה, באופן שיש אומדן שניחא ליה בזה, ואכן נפל עליו הנר, מסתפק אם אסור, ופסק המ"ב שאסור.

ד. גדר בסיס

השואל בתשובת תרומת הדשן שם רצה לומר שדבר נעשה בסיס רק אם הניח המוקצה עליו בשביל שיתיישב עליו בטוב, אבל אם מניח כמה דברים בתיבה, ומונח המוקצה על ההיתר במקרה, אין ההיתר נעשה בסיס. והתרומת הדשן שם כתב שאין דבריו מוכרחים, ופסק הטי"ז כמותו.

בפשטות על פי רש"י והתוס' בדף מז., שכתבו שבסיס לדבר האסור היינו שהוא בטל למה שעליו כיון שמשמשו, ברור שהדין כמו שסבר השואל, שהרי אם במקרה נמצא עליו, אין ההיתר משמשו, וכן נראה מהרשב"א והר"ן לגבי כיסוי קדירה, וכן פסק המג"א, ואכמ"ל בראיותיו.

^כ הקשה המהרש"א מדוע בדף מד: גבי מעות שהניח על המוכני, כתבו התוס' שאם הניחם לדעת בשבת ע"מ ליטלם לאחר שעה חשיב כמניח ולא כשוכח, ואסור לטלטל המוכני בעוד המעות עליה, הרי לסברתם מניח ע"מ ליטול חשיב כשוכח, וכתב דיש ליישב בדוחק, ובעניונו סברתי שיה"ל שמה שכתבו התוס' שמניח ע"מ ליטול חשיב כשוכח הוא דוקא בדבר שמצד המציאות הרגילות היא לטלטלו לאחר שעה, אבל דבר שאין סיבה מצד המציאות לטלטלו לאחר שעה, גם התוס' מודים שחשיב מניח ולא שוכח אף אם חסכים בדעתו ליטלו משם לאחר שעה. אך מדברי הפוסקים מוכח לא כן, והטור והשו"ע כתבו לשיטה זו דרך אם דעתו שיהיה שם כל השבת חשיב מניח, ולא מועילה הרגילות להשאירו שם להחמיר כנגד דעתו המפורשת לנטלו, וכ"כ המ"ב (אמנם כתב שצריך דעת מפורשת דוקא), וכן משמע קצת מדברי תרוה"ד שיוגא בסמוך, וא"כ הדרא קושיית המהרש"א לדוחתה וצ"ע.

^כ וכתב שאינם חולקים על התוס' בדף נא, עיי"ש, משום שלמסקנה שם סוברים התוס' שלא ניתן לנער הכיסוי בלי להגביה, עיי"ש.

ואכן בלשון התרוה"ד משמע שהבין אחרת את דין בסיס, דזה לשונו שם :

"דאיכא למימר דוקא בשוכח שלא מדעת כשכבר היה נח עליו לא נעשה בסיס, אבל במניח בע"ש אפי' באקראי, הואיל ויודע שהמוקצה יהא נח על החפץ בשבת, גם החפץ נעשה מוקצה מפני שמקצה דעתו ממנו".

דהיינו שסברת בסיס אינה סברה של בטלות לאיסור, אלא שהאדם מקצה דעתו מכלי שלא ניתן לטלטלו בהדיא כיון שיש מוקצה עליו^ט, וניתן לסייע לזה קצת מלשון הגמ' לגבי נר שהדליקו בו באותה שבת, שהוא מוקצה מחמת איסור, אך בהרבה ראשונים משמע לא כן, כנ"ל. להלכה כתב המ"ב שיש להקל במקום הצורך כדעת המגן אברהם, דכן כתבו כמה אחרונים ושומעין להקל בדרבנן.

^ט יש בזה דוחק שהרי יכול לנערו, ומדוע מקצה דעתו בגלל שלא יכול לטלטל בהדיא, ונראה שיסוד דבריו הוא דדבר שאין טלטלו הרגיל נאסר בשבת מקצתו האדם מדעתו.

סימן שי - דיני מוקצה בשבת

סעיף א - ה דין מוקצה

בגמ' נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בדין מוקצה בשבת, ר' יהודה אית ליה מוקצה ור' שמעון לית ליה, ונפסק בגמ' (קנז.):

"פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: בכל השבת כולה הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת מיאוס, ומאי ניהו - נר ישן. וחד אמר: במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כרבי שמעון, לבר ממוקצה מחמת איסור ומאי ניהו - נר שהדליקו בה באותה שבת. אבל מוקצה מחמת חסרון כיס - אפילו רבי שמעון מודה, דתנן: כל הכלים ניטלין בשבת, חוץ ממסר הגדול ויתד של מחרישה".

וקיי"ל בפסחים (עד:): שכל מקום שנחלקו רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל. מבואר לפי זה שבמוקצה מחמת מיאוס, או מוקצה שמקצה האדם מדעתו לסחורה וכד' קיי"ל כר"ש שמתיר דלית ליה מוקצה, אבל במוקצה מחמת איסור קיי"ל שאסור כר"י.

א. מוקצה מחמת איסור

ביאר מרן הב"י, שגם ר"ש מודה שישנו מוקצה מחמת איסור בשעה שהוא אסור ואינו ראוי למלאכת היתר מצד עצמו או מצד דבר שעליו^א. כמו"כ מודה ר"ש שיש איסור מוקצה בדבר שאינו ראוי לכלום מצד עצמו ואין עליו תורת כלי או אוכל^ב.

אם כן, מוקצה מחמת איסור שנחלקו בו ר"ש ור"י, הוא דוקא אחר שנסתלק איסורו, כגון נר שכבה, שסובר ר"ש שאין דין מיגו דאתקצאי, טעם הדבר מבואר ברש"י בביצה כו: שישוד מחלוקת ר"י ור"ש לעניין מיגו דאתקצאי תלוי האם לדרוש "ביום השישי והכינו את אשר יביאו" להצריך הכנה מבעוד יום, ולכן לר' יהודה מה שהיה אסור בבין השמשות נותר באיסורו כל השבת גם אם נתקן, כי לא הוכן

^א הב"י נוקט כאן בהגדרת בסיס לדבר האסור, שאיסורו משום שכל עוד הדבר האסור מונע על ההיתר לא ניתן לטלטלו להדיא, ולכן הוא מוקצה מחמת איסור, ונראה מקורו בלשון הרמב"ם (פו, יד) ועוד ראשונים שכינו בסיס לדבר האסור "מוקצה מחמת איסור", ולשיטתו שפסק גבי לעיל בסימן שט פתרוה"ד (ע"י בסיכומנו שם), שכן משמע ממנו טעם האיסור, אך ברש"י ותוס' (מו.) ועוד ראשונים מבואר שטעם איסור בסיס לדבר האסור הוא משום שהבסיס טפל למה שעליו, וכן הכריעו המ"ב ועוד אחרונים כמ"ש לעיל בסוף סימן שט.

אמנם גם בדעת הרמב"ם יש להעיר שגם טלטול שמן שיחד בכלי מעוקב לנשוף לנר הגדיר הרמב"ם (ה, טו) שסיבת האיסור להסתפק ממנו היא כיון שמוקצה מחמת איסור, ודלא כרש"י שפירש משום איסור כיבוי, ושם הרי לא היה כל איסור ליטול מהשמן קודם לכן לסגרת הרמב"ם, שלא כתב שיש בו איסור כיבוי (וס"ל פתוס' בגיזה כג, שאיסור כיבוי במסתפק מן הנר הוא משום שמכזה נר הנר, וזה לא שייך בכלי שיעל גביו), ואם כן מדוע שמן זה נעשה מוקצה מחמת איסור, אלא ע"כ שגם הרמב"ם מודה שעיקר הטעם של איסור בסיס לדבר האסור הוא משום שטפל לדבר האסור, ולכן השמן בסיס לשלהבת, כיון שטפל לה, ומה שכתבו הרמב"ם מוקצה מחמת איסור קאי על אחר שכבה שכבר אינו בסיס שאנו ממשיך להיות מוקצה רק כיון שהיה אסור בגיה"ש משום בסיס.

^ב מלשון הב"י משמע שגם זה כולל בשם "מוקצה מחמת איסור", אך נראה שלשונו בזה לאו דוקא.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מע"ש, ולר"ש מותר כי אינו דורש דרשה זו¹, ולכן גם דבר שמוקצה לר"ש אין בו מיגו דאתקצאי ואינו מוקצה מחמת איסורו אחר שבטל ממנו האיסור, אך פסיקת ההלכה בזה היא כר"י שיש דין מיגו דאתקצאי.

ע"פ זה מוסבר מדוע מודה ר"ש בכוס קערה ועששית, שהדליקם ע"מ לדלוק כל השבת ולא העלה בדעתו שיכבו קודם לכם, משום שבהם אין טעם האיסור משום שלא הוכנו מע"ש, אלא כיון שהקצם בהדיא מדעתו שלא להשתמש בהם בשבת, ובזה מודה ר"ש².

ב. תלא דכוורא – מוקצה מחמת מיאוס

ע"פ הנ"ל, מוקצה מחמת מיאוס מותר להלכה, ולכן פירש הרא"ש שדברי רב שאוסר עץ שתולין עליו דגים (לפירושו בגמ' קמ:) בגלל שהוא מאוס, הוא לטעמיה שפסק כר"י, אבל לדידן שקיי"ל כר"ש מותר. הה"מ לעומ"ז כתב בשם הרי"ף שהאיסור גם לר"ש, כי כיון שהוא רק עץ ונמאס בשימוש בו רגילות ולזורקו לבין העצים. וצ"ב האם זו מחלוקת לדינא, או שאלה מציאותיות האם אכן רגילות לזורקו מחמת מיאוסו אחר השימוש בו.

אם נאמר כדרך הראשונה, שהרא"ש חולק על סברת הה"מ תצא מזה נפק"מ לדין כלים חד פעמיים אחר השימוש בהם, שנחלקו בהם פוסקי זמננו האם יש בהם איסור מוקצה כיון שאין רגילות להשתמש בהם שוב, דלפי הרא"ש זו גם המציאות בתלא דבשרא ואעפ"כ מותר לטלטלו דסוף סוף הוא כלי, והשו"ע פסק כפירושו של הרא"ש. אמנם גם אם נאמר כדרך השניה אין ראייה לאיסור בכלים חד פעמיים, דתלא דבשרא גרע מינייהו, כיון שהוא רק עץ וכיון שדרך בני אדם לחזור ולזורקו לבין העצים לא חשיב כלל תורת כלי עליו, ואף בזמן השימוש אינו נקרא כלי מטעם זה, וזה לא שייך בכלים חד פעמיים שעשויים במיוחד לשם השימוש, וודאי שתורת כלי עליהם קודם השימוש, וממילא אולי ה"ה לאחר השימוש.

פירוש נוסף בפשט הגמ' הוא שמדובר בדבר שאינו ראוי למאכל בהמה מחמת מיאוסו (רמב"ם) או בדג עצמו שאינו נאכל חי (רש"י, וכנפסק לעיל בסימן שח, סעיף לב).

ג. מוקצה באוכלין לר"ש

בגמ' (מה.): :

¹ כן מבואר מלשון רש"י "ומאן דאית ליה מוקצה – חכמה מבעוד יום בעי, כדכתיב ביום הששי והכינו את אשר יביאו (שמות טז)", משמע שלמאן דלית ליה לא בעינן חכמה מבע"י, וכן משמע בלשון הג"י לפנינו, ודלא כחזו"א, שכתב שבגרוגרות וצימוקים יש מיגו דאתקצאי גם לר"ש. עכ"פ להלכה קיי"ל בזה כר"י.

² אפשר שבה מעמיד ר"ש את הדרשה (אן האסמכתא, ואצמ"ל בזה) דוהכינו את אשר יביאו, דהיינו לא שיהא מוכן בפועל מבעוד יום אלא שלא יקצוהו האדם מדעתו לגמרי, שאז אינו נחשב מוכן לשבת. לפי"ז אפשר שיש בזה תוספת הגנה במה שכתב רש"י (קה.) שבכל השבת כולה הלכה כר"ש, דדברי ר"ש קשורים זה בזה באותו היסוד של ההלכה אחר מחשבת האדם באופן מוחלט, גם כאשר אין למחשבה גילוי מעשי וכמו"כ לעניין מוקצה אצל ר"ש בתר מחשבת האדם שדעתו על כל מאן דחוי ליה, ורק מה שהקצוהו לגמרי מדעתו נחשב מוקצה, ואילו לר"י מה שמצד המציאות לא היה מוכן אינו נחשב מוכן, ועוד יל"ע בזה.

סימן שי - דיני מוקצה בשבת - סעיף א - ה דין מוקצה

"בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: חטים שזרעו בקרקע, וביצים שתחת תרנגולת מהו? כי לית ליה לרבי שמעון מוקצה - היכא דלא דחייה בידים, היכא דדחייה בידים - אית ליה מוקצה, או דילמא לא שנא? אמר ליה: אין מוקצה לרבי שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו... כעין שמן שבנר קאמרין, הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו. איתמר נמי, אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: אין מוקצה לרבי שמעון אלא כעין שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו - הוקצה לאיסורו. אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצימוקים בלבד. - ומידי אחרינא לא? והתניא: היה אוכל בתאנים והותיר והעלן לגג לעשות מהן גרוגרות. בענבים והותיר והעלן לגג לעשות מהן צימוקים - לא יאכל עד שיזמין. וכן אתה אומר באפרסקין וחבושין, ובשאר כל מיני פירות. מני? אילימא רבי יהודה - ומה היכא דלא דחייה בידים - אית ליה מוקצה, היכא דדחייה בידים לא כל שכן? אלא לאו - רבי שמעון היא! - לעולם - רבי יהודה, ואוכל אצטריכא ליה, סלקא דעתך דאמינא: כיון דקאכיל ואזיל - לא ליבעי הזמנה, קמשמע לן: כיון דהעלן לגג - אסוחי אסחי לדעתיה מיניהו. בעא מיניה רבי שמעון בר רבי מרבי: פצעילי תמרה לרבי שמעון מהו? - אמר לו: אין מוקצה לרבי שמעון אלא גרוגרות וצימוקים בלבד".

מבואר בגמ' שישנו מוקצה לר"ש רק בגרוגרות וצימוקים, ופירש רש"י שהטעם הוא משום שאית בהו תרתי - דחינהו בידים ולא חזו. ומקור דבריו שדחיה לבדה לא מועילה, היא ממה שמפורש בהדיא בראש הסוגיה שחטין שזרעו בקרקע וביצים שתחת תרנגולת דחינהו בידים, ואעפ"כ מותרות לר"ש. אך צ"ב מניין לרש"י שהטעם בגרוגרות וצימוקים אינו רק משום שאינן ראויות, ומדוע צריך לצירוף הטעם דדחינהו בידים. ופירש הגר"א שמקורו הוא מדין פצעילי תמרה, שפירש רש"י שהמציאות בהם היא:

"פצעילי תמרה - תמרים הנלקטים קודם בישולן, וכונסין אותם בסלים שעושין מלולבין, והן מתבשלות מאלהן".

ואם כן לא דחאם בידים כלל, ועל כרחינו שההו"א לאסור היתה משום שאינם ראויים, ופשט רבי להיתר, משום שלא דחאם בידים. אך צ"ב, מדוע באמת לא די בכך שלא חזו לאוסרם, ככל צורות ואבנים שאסור לטלטל כיון שלא חזו למידי (אמנם ניתן היה לדחוק שכיון שעיקרם אוכל, ואינם מחוסרים מעשה לכך, לא חל עליהם שם מוקצה אף שלא חזו, וכע"ז כתב הדברות משה בביצה מ). בייחוד צריך להבין דברי רש"י בביצה מ, שם פירש את דברי רבי:

"אלא בגרוגרות וצימוקים - שהן מתחלה ראויין לאכילה, והוא דחה אותן בידים להעלותן ליבשן, ושוב אינן ראויין עד שייבשו, אבל אלו - לא דחה אותן בידים, ואיכא דאכיל מניהו".

לכא' פירש רש"י שבפצעילי תמרה איכא תרתי לטיבותא גם חזו, וגם לא נדחו, אלא שלפ"ז יקשה טובא מה ההו"א של ר"ש ברבי, וגם מדוע נצרך לזה רש"י, ולא כתב בפשטות שלא דחינהו בידים ולכן מותר, כיון שרק באיכא תרתי אסור.

אלא מוכרח מזה כמ"ש החזו"א ע"פ הגמ' בביצה כו: ופירוש רש"י שם, שם מפורש שישנם ג' שלבים בביבוס הגרוגרות: (א) לא חזו - משנשתהו קצת ביבוס, אינם ראויים לאכילה וליכא דאכיל להו הכי, ואז לא מועילה בהם הזמנה והם מוקצה לכו"ע. (ב) חזו ולא חזו - כאשר נתיבשו, אך לא כל צרכם,

מנוחת יונתן – הלכות שבת

איכא דאכיל להו הכי ואיכא דלא אכיל להו הכי, ולכן מועילה בהם הזמנה לומר שהוא מאלה שאוכלים אותם כך, וכ"פ הב"י ובשו"ע. ג) אחר שנתייבשו - אז ראויים לגמרי לאכילה, ואינם מוקצים.

וכתב החזו"א שעיקר חידוש הגמ' בשבת, אינו על השלב שלא חזו כלל, דבזה פשוט שמודה ר"ש ככל צרורות שבחצר, וגם אין צריך לזה דחיה בידים, אלא עיקר חידוש הגמ' הוא שמודה ר"ש שגרוגרות וצימוקין אפי' אחר שנתייבשו אך לא כ"צ עדיין שם מוקצה עליהם כיון שדחאם בידים ועדיין לא חזו לגמרי.

ע"פ זה מובנים דברי רש"י בביצה מ: דגם אחר שכתב שלא דחה את פצעילי התמרה בידים הוצרך לכתוב "ואיכא דאכיל להו הכי", דאלי"כ היו מוקצה גמור כמו צרורות ואבנים, אף שלא דחאם בידים. וגם דברי הגר"א שכתב שמקורו של רש"י שבעינן תרתי הוא מדין פצעילי תמרה מיושבים לפי"ז, דאף שכתב רש"י שאיכא דאכיל להו הכי, לעניין ההגדרה של הגמ' בשבת עדיין קרויים "לא חזו", ואעפ"כ מותרים כיון שלא דחאם בידים^ה.

על פי זה גם מבוארים מאד דברי הכל בו, שפסק כמותו הרמ"א, שמדין אין היכן לגוי כתב שגרוגרות וצימוקין שלו מותרין, והקשה המ"ב בשם האחרונים שכאשר אין מועילה הזמנה כיצד שייד לומר שדעתו של הגוי על הכל, ותיירץ המ"ב בשם הגר"ז שמירי בחזו ולא חזו, וכ"כ בשעה"צ בדעת הגר"א, ולפי מה שנתבאר אין בזה דוחק כלל, דמה שצריך שני תנאים כמו שהזכיר השו"ע בסתם גרוגרות וצימוקין היינו כאשר "חזו ולא חזו".

אמנם במ"ב לא משמע הכי, דמשמע מדבריו שעיקר ההבדל בין פצעילי תמרה לגרוגרות הוא בגלל שפצעילי תמרה איכא דאכיל להו הכי, וציין כמקור את רש"י בביצה מ: , וצ"ע כמו שנתבאר.

העולה לדינא ע"פ הנ"ל: דבר שאי אפשר לאוכלו (או להשתמש בו כלל), אף אם לא דחייה בידים חשיב מוקצה כמו כל עצים ואבנים. דבר שיש שאוכלים אותו כך ויש שאינם אוכלים אותו כך, ודחייה בידים, חשיב מוקצה אלא אם כן הזמינו לכך. בכל אופן שנחשב הדבר למוקצה בבין השמשות, חשיב מוקצה כל היום גם אם הוכן באמצע השבת, משום שבזה הלכה כר' יהודה.

מוקצה לחצי שבת

נחלקו הלישונות בגמ' (ביצה כו:) האם יש מוקצה לחצי שבת או לאו, דהיינו האם דבר שבשבת הפך ללא ראוי וחזר להיות ראוי, חשיב מוקצה או לא, ופסקו הר"ף, הרא"ש, הטור והר"ן שאין מוקצה לחצי שבת^ו, וכן פסק השולחן ערוך.

ד. גמרו בידי אדם

בתוך השקלא וטריא בגמ' לעניין מוקצה לחצי שבת נאמר:

^ה אמנם הגר"א לא כתב זאת בהדיא בדעת רש"י אלא בדעת השו"ע שפסק כמותו.

^ו בלשון רש"י בסוגיה נראה לכת' שכל הספק במוקצה לחצי שבת הוא רק אליבא דר' יהודה, דלר"ש פשוט שאין מוקצה לחצי שבת, כמו שאין לו מיגן דאתקצא, אבל גם לפירושו נצטרך הראשונים לפסוק בזה הלכה שהרי במיגן דאתקצא קי"ל כר"י, ואם היה מוקצה לחצי שבת גם בזה היינו צריכים לפסוק כמותו.

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף א – ה דין מוקצה

"אמר רבי זירא: תא שמע מפולין ועדשים דהא פולין ועדשים מעיקרא חזו לכוס, שדינהו בקדרה - אדחו להו, גמר בשוליהו - חזו להו. אמר ליה אביי: ולטעמיד, תקשי לך קדרות דעלמא: דהא סתם קדרות דעלמא בין השמשות ורתחות הן, ולאורתא אכלינן מיניהו! אלא, גמרו בידי אדם - לא קא מבעיא לן, כי קא מבעיא לן - גמרו בידי שמים".

מבואר שדבר שגמרו בידי אדם, דהיינו שודאי שיגמר בשבת ע"י מעשה האדם (מאירי) או שיכול האדם לגומרו בשבת (תוס' מג.) אין בו דין מיגו דאתקצאי, וכתב הב"י בשם הכלבו שמטעם זה אם נתן תמרים במים מע"ש, אף שלא חזו בביה"ש מותר לאכול מהם בשבת משום שגמרו בידי אדם, והקשה עליו הב"י שתמרים אינם גרוגרות וצימוקים, וגם אין זה נחשב גמרו בידי אדם, אך הט"ז הביא דברי הכלבו, ותירץ המ"ב בשם האחרונים שהמציאות בתמרים אלה היא שכגרוגרות וצימוקים נדחו לגמרי מאכילה, אך חשיבי גמרו בידי אדם שכן בידו להשהותם עד למחר שיקלטו טעם התמרים, וצ"ע בדעת הב"י מדוע לא חשיב גמרו בידי אדם.

לאור דין זה נחלקו האחרונים, האם כבסים שהיו רטובים בביה"ש וודאי שיתייבשו בשבת חשיבי גמרו בידי אדם, דהמשנ"ב כתב בסימן שח ס"ק סג, שבגד שהיה טופח ע"מ להטפח בביה"ש מוקצה לכל היום, כיון שבביה"ש אסור היה ללבושו גזירה שמא יסחוט (אמנם אם אין לו בגד אחר ללבוש מותר, כמבואר שם), ואילו בשם החזו"א כתבו שמותר כיון שגמרו בידי אדם. בספר ארחות שבת האריכו בזה (במילואים לפרק יט הערה תקסג), ומסקנת דבריהם היא שנחלקו בזה גם פוסקי זמננו. הגרש"ז (מנחת שלמה סימן י), המנחת יצחק (ח"א, סימן פא) ושבט הלוי (ח"א סי' סב) כתבו דהמשנה ברורה מיירי בבגד כזה שלא בטוח שיתייבש כל השבת, אבל בגד כזה שגם אם יבואו עננים וכד' ודאי שיתייבש בשבת חשיב גמרו בידי אדם ומותר בטלטול.

הגר"ש אלישיב לעומ"ז כתב שאין דין גמרו בידי אדם במוקצה מחמת איסור אלא רק במוקצה מחמת גופו, וכאן אסור היה ללבוש הבגד בביה"ש כיון שטופח ע"מ להטפח ויש גזירה שמא יסחוט, ולא מועיל מה שגמרו בידי אדם להתיר את מה שהוקצה מחמת איסור, והארח"ש ביארו במשנ"ב שסובר שאיסור טלטול בגד רטוב שייך באיסור טלטול¹ ומיגו שנאסר בביה"ש נאסר לכולי יומא. ולכא' יש להקל בזה בדרבנן, ביחוד שעל עצם דין המשנ"ב הקשה הגרש"ז, שהרי מותר לטלטלו בשני בני אדם, ואם כן לא נאסר בטלטול, עיי"ש שכתב עוד צירופים להקל בזה, וא"כ עכ"פ יש להקל במקום שברור שהבגד יתייבש במהלך השבת, גם אם ישתנה מזג האויר (ולכא' נראה שדוקא בשינוי כזה שיתכן בעונה זו, דודאי שלא נחוש בקיץ שמא יהיה קור גדול שימנע מהבגד להתייבש וכד').

¹ לתירוץ לנא' תגדל מאד קושיית הגרש"ז שהובאה בסמוך, דכיון ששייך באיסור טלטול מוקצה כיצד מותר לטלטלו בשני בני אדם, אלא על כרחין שאין דיעו כמוקצה.

סעיף ו - ביטול כלי מהיכנו

א. טעם האיסור

בגמ' (מב:-מג:) נחלקו רבה ורב יוסף אליבא דרב חסדא מדוע אסור להניח כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה אבל מותר להניח עליה כלי כדי שלא תשבר, רבה פירש משום שהצלה מצויה התירו והצלה שאינה מצויה לא התירו¹ ורב יוסף פירש משום שאסור לבטל כלי מהיכנו, ופסקו הרי"ף, הרא"ש, הטור והרמב"ם כרב יוסף אליבא דרב חסדא שהטעם הוא משום שאסור לבטל כלי מהיכנו, וכ"פ השו"ע. וכתבו התוס' (ד"ה ושני), שניתן לומר שגם רבה ור' יצחק מודים לסברה זו שאסור לבטל כלי מהיכנו, עיי"ש².

עכ"פ, להלכה ישנו איסור לבטל כלי מהיכנו. בטעם איסור זה ישנם ג' שיטות: א) רש"י כתב לגבי הנחת כלי תחת הנר (מב:-) משום שנראה כבונה וקובע הכלי בטיט, ואילו בדף קנג: פירש משום שנראה כסותר שמבטלו מתשמישו. ופירש הפנ"י בדעתו (הביאו הפמ"ג בסימן רסה), שיש לחלק בין ביטול כלי מהיכנו בכלי קיבול, שהוא דומה לבונה, אך אינו סותרו דניתן להשתמש בו, לבין ביטול כלי בכרים וכסתות שאין דרך לקובעם בטיט ולכן אינו דומה לבונה אך מבטלם מתשמישם דאי אפשר לשכב עליהם כך. ב) הרמב"ם והטור כתבו שהטעם רק משום שנראה כסותר. ג) שיטה נוספת בדיון זה עולה מביאור המהרש"א בתוס' (מב: ד"ה ואין) שכתב שהאיסור לתת כלי תחת הנר הוא אף שהשמן אסור רק באכילה ולא בטלטול, ואם כן ודאי אין זה נראה לא כסותר ולא כבונה, אלא הטעם משום שממעט בכבוד שבת לאסור כלים המותרים³, וכ"כ הריטב"א. השו"ע סתם דבריו ולא פירש הטעם אלא "מפני שאסור הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו".

¹ עיי' רש"י שם שפירש שלדבר האיסור להציל הצלה שאינה מצויה, הוא משום שהביצה היא דבר שאינו ניטל, וביזה מבוארת גם לשונו במשנה שם, עיי"ש, ודלא כרמב"ן במלחמות (סו:) שהוכיח מסוגיה זו שאסור לטלטל דבר הניטל שלא לעורך כלל, דהמחלוקת רק בהצלה כלשהי, והדבר תלוי בגרסה דרש"י גרס "נשברה לו חבית של טבל בראש גג", והרמב"ן לא גרס "של טבל", והרשב"א, הריטב"א והר"ן כתבו כרמב"ן, עיי"ש, וקצ"ע בריטב"א מדוע אין זה סותר למש"כ להלן קכד. בשם הרא"ה שכלי שמלאכתו להיתר ניטל גם שלא לעורך כלל, ונראה שהריטב"א סובר כמ"ש התוס' שהתירו איסור טרחה בשבת, ולא כל טלטול נחשב לטרחה.

² לשיטת התוס' אין הכרח לפסוק כרב יוסף מסתמא דתלמודא שסובר שיש איסור ביטול כלי מהיכנו (כמ"ש הרמב"ן בביאור הרי"ף) וממילא לשיטתם לתירוק זה יש לפסוק כרבה שהצלה שאינה מצויה אסורה. אמנם גם הם כתבו תירוק זה רק כ"מציען למימרא", ולא באופן ודאי.

³ הגרעק"א בגליון הש"ס חלק על המהרש"א, וכתב שכיון שאסור להסתפק מהשמן, שוב הוי מוקצה ככל דבר שאינו ראוי לכלום, וקשה לדבריו מהתוס' בדף מה: ד"ה דאית, שכתבו שהאיסור לאכול ביצה שעולה ביו"ט משום משקין שזכו אינו אסור לטלטלה לר' יוחנן, וא"כ מוכח שמה שהמאכל אסור באכילה מצד הלכות שבת אינו אסור בטלטול, ואולי צריך לדחוק לשיטת הגרעק"א דניתן להשתמש בביצה לסמוך בה פרעי המיטה וכו', ולכן מותר לטלטלה. עוד יש להקשות מדברי התוס' למ"ד יש מוקצה לחצי שבת, שהי"ע רק באכילה אבל לא לטלטול (מג), א"כ מוכח שאף שהגרורות והצימוקים אסורים באכילה מדין מוקצה מותר לטלטלם, ואינם כדבר שלא חזי למידי, ויש לבאר הסברה משום שכיון למוצ"ש מותר, אין איסור שבת עותן שם מוקצה על החפצא, וצ"ע. המג"א (תקטו), בכתב בשם הרי"ף

כתבו הרא"ש והטור ע"פ הירושלמי שההיתר לכפות כלי ע"ג הביצה כדי שלא תשבר הוא "בלבד שלא יגע בו", והקשו הראשונים (הה"מ, תרוה"ד) מדוע יש בדבר איסור, הרי אין איסור נגיעה במוקצה כמו שנתבאר בסימן שח (סעיף ג, ועי' מש"כ בזה שם סעיף כ - כג בביאור מחלוקת הרמ"א והב"י בדין ישיבה על אבנים).

הה"מ תירץ שהטעם כאן הוא משום שמירי בביצה שהיא דבר המתגלגל, ולכן אסור שמא ע"י נגיעתו יזיז את הביצה, אבל בסתם מוקצה מותר ליגע בו, ואילו תרוה"ד כתב שהטעם משום שכאן הנגיעה היא לצורך הדבר המוקצה ונגיעה לצורך דבר המוקצה אסורה.

הגר"א הקשה על התרוה"ד שהמקור לכך שמותר ליגע במוקצה הוא מדברי המשנה (קנא). שמותר לסוך את המת, אע"פ שלא התירו במת דבר מלבד טלטול ע"י כיכר או תינוק, וכתב שלפי התרוה"ד צ"ל שהמקור להיתר הנגיעה הוא מהגמ' בעירובין פד. שהתירה ליטול דבר היתר שמונח על פירות טבל האסור בטלטול, ובמת הוא היתר מיוחד, אך כתב דזה דוחק והעיקר כתירוץ הה"מ. גם במ"א לגירסה שלפנינו¹⁰ משמע שרוצה להעיר כמו הגר"א שמדין סכין את המת שבסימן שיא, ז משמע דלא כתרוה"ד (וכן כתב בדעתו הדמש"א), וכן פסק המ"ב דדוקא בדבר המתגלגל אסור לגעת.

אמנם בלשון הטור ומרן השו"ע משמע שסוברים לעיקר כתירוץ התרוה"ד, שכתבו סתם "דבר שאינו ניטל", ועל זה כתבו ובלבד שלא יגע בו ולא חילקו בין ביצה לשאר דברים, ואכן הטור אזיל לשיטתו בסימן שיא, שכתב "אבל התירו לסוכו", דמשע שהוא היתר מיוחד במת. עוד נראה שיש ליישב ע"פ מש"כ הדרכ"מ בסימן שיא, שאיסור נגיעה במוקצה לצורך דבר האסור הוא דוקא ע"י כלי, ולכן כתב שיש להעדיף טלטול המת ע"י כיכר או תינוק ולא ע"י כלי, שמא יגע בו. מבואר שלמד הדרכ"מ שאיסור זה הוא מדיני גזירת כלים ולא מדין איסור המוקצה של הדבר האסור, אלא כשם שנאסר לטלטל כלי שלא לצורך כלל להרבה ראשונים, וכד', כמו"כ נאסר לטלטל כלי לצורך דבר האסור כאשר נוגע בדבר האסור ע"י הכלי, וע"פ זה אין קושיה כלל מסיכת המת שלא נעשית ע"י כלי בדוקא, אך כאמור הכרעת המ"ב כדעת הגר"א, דהוא בתרא, ואוליין לקולא בפלוגתא בדרבנן. אמנם יתכן שבמקום שאפשר ראוי להחמיר כדעת הטור, מרן הב"י והרמ"א, ועכ"פ לספרדים ודאי יש להחמיר בזה.

והרא"ש כדעת הגרעק"א, והמהרש"ל כתב שם כמהרש"א, ולפי דבריו דברי הרא"ש סותרים לכת' דגבי מוקצה לחצי שבת כתב שאסור באגילה ומותר בטלטול, וצ"ע.

¹⁰ דלפני הגר"א היתה הגירסה במג"א "עי' סי' שיא, ס"ח".

סעיף ז - בסיס לדבר האסור

א. מיטה שיחידה למעות

בגמ' (מד):

"אלא, אי איתמר - הכי איתמר: אמר רב יהודה אמר רב: מטה שיחידה למעות, הניח עליה מעות - אסור לטלטלה, לא הניח עליה מעות - מותר לטלטלה. לא יחדה למעות, יש עליה מעות - אסור לטלטלה, אין עליה מעות - מותר לטלטלה, והוא שלא היו עליה בין השמשות. אמר עולא, מתיב רבי אליעזר: מוכני שלה, בזמן שהיא נשמטת - אין חבור לה, ואין נמדדת עמה, ואין מצלת עמה באהל המת, ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות. הא אין עליה מעות - שריא, אף על גב דהוה עליה בין השמשות! - ההיא רבי שמעון היא, דלית ליה מוקצה, ורב כרבי יהודה סבירא ליה".

מבואר בגמ' לדברי רב שישנו חילוק בין מיטה שיחידה למעות והניח עליה מעות מבע"י, שאסורה בטלטול תמיד, לבין מיטה שלא יחדה למעות שאסורה לטלטול רק אם יש עליה מעות או שהיו עליה בין השמשות, לפי מה שקיי"ל כר"י שאומרים מיגו דאתקצאי, כמבואר לעיל.

בדין זה נחלקו הראשונים האם נאמר דוקא לר' יהודה או גם לר"ש, שהרי לר"ש בדרי"כ אין הזמנה גורמת לאסור דבר מדין מוקצה, ולכן כתב הרי"ף, שהמימרא של רב יהודה אמר רב היא לשיטתו שסובר כר' יהודה אבל לדידן גם אם יחדה למעות והניח עליה מעות מבע"י, וכ"כ הר"ן ורבינו ירוחם וכן דייק הב"י מסתימת הרמב"ם. אבל התוס' והרא"ש כתבו בשם ר"ת שגם לר"ש אסורה בטלטול מיטה שיחידה למעות כיון שהוה כסיכי זיירי ומזורי שמודה בהם ר"ש כיון שאדם קובע להם מקום (מד:), ולכן מיטה שיחידה למעות אסורה משום שהיא מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שאדם קובע לה מקום ומקפיד עליה שלא להשתמש בה לתשמיש אחר.

לצורך גוי"מ

הביא הב"י בשם ההגהות אשר"י שגם ר"ת אוסר רק מחמה לצל, אבל לצורך גוי"מ מתיר, ותמהו עליו המג"א והגר"א שהרי מקורו של ר"ת הוא מדין מוקצה מחמת חסרון כיס, וא"כ אסור בטלטול גם לצורך גוי"מ, וההג"א אכן לא מוסב כלל על דברי ר"ת, ולכן כתבו בדעתו שסובר כדעת הרי"ף, ועי' כתב שאף שמותר לטלטל מיטה שיחידה למעות זהו דוקא לצורך גוי"מ, כי גם לר"ש נחשבת כלי שמלאכתו לאיסור, וכמו שכתבו התוס' בדף לו., שגם לר"ש שמתיר לטלטל חצוצרות אף שמיוחדות לאיסור, זהו דוקא לצורך גוי"מ, ור"י אוסר גם לצורך גוי"מ כיון שלא חזי למלאכת היתר כי אם מעט. אם כן מבואר שגם מה שחולק ר"ש בדבר שאדם מקצה מדעתו זהו רק להתיר לצורך גוי"מ, אבל מודה שחשיב כלי שמלאכתו לאיסור, וזה ביאור דברי ההג"א וצ"ע ליישב דעת מרן הב"י.

מרן הב"י פסק כשיטת הרי"ף ואילו הרמ"א פסק כשיטת ר"ת, ואף שמלשון הרמ"א משמע כמ"ש הב"י בשם ההג"א, פסק המ"ב כדעת המג"א והגר"א שלכ"ע אסור לטלטל מיטה שיחידה למעות מחמה לצל, ולר"ת אסור גם לצורך גוי"מ.

וכתב המ"ב בשם הבית מאיר והא"ר, שכיס שמיוחד למעות, אם איננו מקפיד עליו בחול מלשים בו דברים אחרים אינו נחשב מוקצה מחמת חסרון כיס, וגם לר"ת מותר לטלטלו לצורך גוי"מ.

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף ז - בסיס לדבר האסור ב. בסיס באמצע השבת

בדברי רב יהודה מבואר שאם יש עליה מעות בשבת, אע"פ שלא היו עליה ביה"ש אסור לטלטלה, והקשו התוס' שהרי מדובר במניח, דבשוכח מותר לטלטלה לצורך מקומה ועודן עליה או לצורך גופה ע"י נייעור, ואיך יתכן שמניח לדעת בשבת, ויתרצו שמדובר שהניח גוי או תינוק בשבת לדעת ישראל, ולכן נעשית המיטה בסיס ואסור לטלטלה כל זמן שהם עליה. מדבריהם דייק המג"א (שח, ס"ק נ) שסוברים שדבר שהניחו עליו מוקצה באמצע השבת נעשה בסיס, וכך הביא גם מדברי התוס' בביצה ב. לגבי דין מנער את הטבלא, שיתרצו מספר תירוצים מדוע לא נעשית הטבלא בסיס לדבר האסור אף שלא היו עליה הקליפין מע"ש, וכתב על זה המג"א:

"ולפמ"ש סי' רס"ו סעיף ט' לא הוי בסיס אלא א"כ היו עליו בין השמשות ע"ש וכ"מ רס"ו ש"א".

וכוונתו למבואר שם (ובגמ' קנ): שמותר להפיל מוקצה על שלפי זוטרי ומותר לנערם אח"כ ואינם נעשים בסיס לדבר האסור בכך, וכן בסי' שיא (בגמ' מג): מבואר שמותר לטלטל מת ע"י טלטול ממיטה למיטה ואין אומרים שנעשית המיטה בסיס לדבר האסור, ולכן נוטה המג"א להכריע שמותר לנער דבר שנעשה בסיס באמצע השבת, וכן הביא בשמו (מסי' רסה, ס"ק ב) המ"ב.

אך לכא' דברי המג"א קשים להולמם, דשאני התם שכל הנחת המוקצה על דבר ההיתר היתה ע"מ לסלקו, ולכן אינו טפל לו ואינו נעשה בסיס, וכן מבואר בלשון הרא"ש (פ"ג סימן יט), הרמב"ן והרשב"א (קמג), עיי"ש) ועוד, ואף שבעה"מ כתב בחד תירוצא כמג"א, אין ראיה מזה שכן קיי"ל להלכה, והמג"א גופיה הביא בסימן רסו גם את תירוצו השני של הרז"ה שכתב כדברי הרא"ש²¹.

לכן, נלע"ד שכוונת המג"א מוסבת על המשך דברי התוס' שהקשו מדוע לא הביאה הגמ' מדין מיטה שאין עליה מעות, שמותרת בטלטול אף שהיו עליה בשבת, ראיה שאין מוקצה לחצי שבת, וע"ז תירצו שמדובר שהניח ע"מ לסלקה, וכן על המבואר בתוס' בביצה שאף שנתן את הקליפות ע"מ לסלקו אח"כ נעשית הטבלא בסיס להם, ומבואר בדבריהם שיש בסיס לחצי שבת גם כשמניח ע"מ לסלקו בשבת, וע"ז כתב המג"א שמשמע במקורות אלו שלא כן, וכן מבואר בהדיא ברשב"א והרמב"ן להלן קמב. שמיטה נאסרה דוקא אם הנחת המוקצה עליה שלא ע"מ לנער בשבת, ודוקא באופן זה נעשה בסיס²². אמנם התוס' סוברים ששאני התם שהנחה היא לא רק בדעת מקרית לסלק אח"כ, אלא מגמת ההנחה היא כדי לסלקם, וכן משמע מלשון הרא"ש, וע"פ זה נראה שזו גם כוונת הביה"ל במה שהביא דברי המג"א להתיר בהניח ע"מ לסלקו בשבת כרשב"א ודלא כתוס'. אמנם ע"פ זה מש"כ הביה"ל שמשמע מדברי המג"א סימן רסה ס"ק ב שמכריע דלא כתוס' אינו מוכרח, דגם שם ניתן לפרש כמ"ש, עיי"ש, אלא שמלשון המג"א בסימן שח משמע שכן מסתבר לו להלכה, וכמו שנתבאר.

²¹ אמנם לשיטת התירוה"ד ומשמעות הג"י שטעם אסור בסיס הוא משום שצאשור המוקצה עליו אסור לטלטלו כדרכו, אכן אין סברה לחלק בזה, אך כבר ביארנו בסוף סימן שט שהמג"א אינו סובר כן, עיי"ש.

²² הרמב"ן תירץ (וכן הרשב"א לחד תירוצא) שהאסור לטלטלה הוא דוקא כדרכה אבל נייעור מותר, ובה מיושבת גם שיטת בעה"מ, אך הרמב"ן גופיה אינו סובר כוותיה, שהרי הקשה מדין מיטה שהניח עליה מעות רק אחר שתירץ שהטבלא אינה נעשית בסיס בגלל שכל עצמו אינו מניח שם אלא ע"מ לסלקם, ועל זה הוקשה לו שגם מעות מסתמא מניח על המיטה על דעת לנערם שיוכל לשבת עליה, וע"ז תירץ שאכן מותר לנער המעות מהמיטה, אך אם מניחם שלא ע"מ לסלקם, משמע שמודה הרמב"ן לאיסורא.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

העולה לדינא מדברינו הוא שדבר יכול להעשות בסיס באמצע שבת אם הניחו שלא על דעת לסלקו בשבת, אך אם דעתו לסלקו נפסק כרמב"ן והרשב"א שמותר לטלטלו.

ג. מוקצה שאינו מונח על עיקר הכלי

כנזכר, הביאה הגמ' בסוגיין משנה במסכת כלים (יח, ב):

"מוכני שלה, בזמן שהיא נשמטת - אין חבור לה, ואין נמדדת עמה, ואין מצלת עמה באהל המת, ואין גוררין אותה בשבת בזמן שיש עליה מעות".

במציאות מוכני זו ישנם ב' פירושים עיקריים בדבר הראשונים: רש"י וריב"א (בתוס'), הר"ש והרא"ש (בפיה"מ) פירשו שמוכני זו היא אופן של השידה, ואילו ר"ת, הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א פירשו שהיא כן שעליו מונחת השידה.

עכ"פ לכ"ע מבואר שהמוכני היא חלק טפל בכלי, ומבואר בגמ' שאם היא חיבור ואינה נשמטת מהכלי מותר לגוררה ואם נשמטת אסור, וצ"ב מדוע. עוד עניין שצ"ב - מדוע בלשון הברייתא יש בדינים הראשונים ייחוס בין המוכני לשידה "אינה חיבור לה, אינה נמדדת עמה, ואין מצלת עמה", ואילו לגבי שבת הלשון היא "אין גוררים אותה", האם האיסור לגוררה (וההיתר כאשר אינה נשמטת) הוא גם ללא קשר לכלי?

התוס' כתבו שהטעם שמחמתו מותר לגרור את המוכני בשבת אם אינה נשמטת:

"דכשהיא נשמטת היא כלי בפני עצמה אבל כשאינה נשמטת שרי לגוררה אע"פ שיש עליה מעות דכיון שאינם ע"ג השידה שהיא עיקר הכלי שרי".

מבואר בתוס' שהטעם שמותר לגוררה הוא כיון שאינה כלי לעצמה, אך לא ביארו האם המוכני עצמה מותרת בטלטול, כיון שבטלה לשידה ולא למעות ולכן אינה בסיס לדבר האסור, או שהמוכני עצמה היא בסיס ואסורה לטלטל, אך הטלטול של השידה שמחוברת בה אינו מתייחס אליה ישירות כיון שאינה עיקר הכלי. ברשב"א מבואר כדרך השניה, שכתב:

"ואין גוררין אותה בזמן שיש עליה מעות. וא"ת בזמן שיש עליה מעות אף על פי שאינה נשמטת ממנו מפני מה גוררין אותה, תירץ רבינו אפרים ז"ל בשיש בשידה פירות או כלים והלכך בשאינה נשמטת הוה ליה הכל כלי אחד ונעשה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ומותר לגוררה וכדתנן (לקמן קמ"א ב') נוטל אדם כלכלה מלאה פירות והאבן בתוכה, ובתוספות פירשו דבזמן שהיא נשמטת אינו בטל לגבי השידה וכיון שנעשה בסיס לדבר האסור אסור לגוררה, אבל בזמן שאינה נשמטת הרי הוא בטל לגבי השידה ואף על פי שנעשה הוא בסיס לדבר האסור לא חשבינן השידה כבסיס לו מפני שהמוכני טפלה לשידה".

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף ז – בסיס לדבר האסור

מבואר בהדיא ברשב"א^י שלמד בדעת התוס' שהמוכני עצמה היא בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלה כשלעצמה, אלא שהשידה אינה נחשבת כבסיס ולכן מותר לגרור את השידה, ועל ידה לגרור את המוכני, אבל את המוכני עצמה אסור להזיז.

הריטב"א לעומת^ז כתב לפירוש זה (בשם התוס' הביא את פירוש רבינו אפרים שהביא הרשב"א):

"ויש שתירצו דכשאינה נשמטת והיא טפלה ומתבטלת לגבי השידה כשם שהשידה אינה בסיס לדבר האסור כך המוכני אינו נאסר, והקשו בתוספות דאדרבה כיון שהמוכני חבור לה תהא אסורה אפי' השידה עצמה, דאטו אם נתנו מעות על בית יד של מחבת לא יהא אסור לטלטל כל המחבת, וי"ל דהתם הכל כלי אחד ממש אבל הכא שני כלים הם ואין השידה מתבטלת למוכני אדרבה המוכני משתרי אגב השידה".

בדבריו מבואר אם כן, שהדבר הטפל גם לא נעשה בעצמו בסיס כיון שטפל לעיקר הכלי, שמותר בטלטול. ובדברי התוס' אינו רואה הכרע האם כוונתם כרשב"א או כריטב"א.

כאמור, הרשב"א והריטב"א הביאו פירוש נוסף, שהטעם באינה נשמטת הוא שהשידה והמוכני נחשבים כלי אחד, ולכן אינו נחשב לבסיס לדבר האסור, כיון שיש בשידה גם דברים המותרים, ונעשים בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ולכן מותר לטלטל את המוכני.

עכ"פ, מבואר מדברי הרשב"א (וכן משמע במאירי) שהחילוק בין נשמטת לאינה נשמטת אינו על טלטול המוכני לעצמה דזה לשיטתו (אליבא דתוס') אסור בכל גווני, אלא החילוק בין נשמטת לאינה נשמטת מתייחס לטלטול המוכני ע"י טלטול השידה, ונראה שהטעם שאסור לטלטל השידה כשהמוכני נשמטת הוא משום שאם המוכני היא כלי נפרד, כיון שטלטולה הוא כדרכו אינו נחשב לטלטול מן הצד, ונמצא שמטלטל בהדיא את המוכני שהיא בסיס לדבר האסור, משא"כ אם המוכני אינה נשמטת, חשיב כלי אחד וכיון שמטלטל את עיקר הכלי שאינו בסיס לדבר האסור, אין הטלטול מתייחס לחלק הכלי שאינו עיקרי^ט. ע"פ זה מבוארת הלשון "אין גוררין אותה", דאף שהגרירה היא יחד עם השידה, סיבת האיסור היא כיון שמתייחסת אל המוכני בפ"ע^ט.

^י עי' להלן הערה יז, שהבאנו בקצרה את פירוש הנשמ"א ברשב"א ומש"כ שם.

^{טז} סברה דומה כתב רש"י בהגדרת ניעור שכיון שאינו עוסק בטלטול החלק שמהוה בסיס, אינו נחשבת כלל לטלטול, עי' בהקדמתו לסימן שט.

^{טז} שיטה יחידאית הביא הנשמ"א בשם הרא"ש בפירושו למשנה שפירש שגם באינה נשמטת מותר לגרור רק את המוכני, ובלבד שלא יזיז את השידה, ופירש סברתו משום שדוקא טלטולה ע"י השידה חשיב טלטול כדרך, עיי"ש.

^י הנשמ"א (כלל סז אות ד) חולק על המג"א וסובר שאין איסור לטלטל השידה ולגרור על ידה גם את המוכני משום שאין גוררין אותה קאי רק על המוכני, אבל כשמטלטל השידה חשיב המוכני בסיס לאיסור ולהיתר כיון שהוא בסיס לשידה שצריך לה, אך הגדרה זו צ"ע דמשמע שהשידה האם המוכני בסיס גם להיתר או רק לאיסור נמדדת ע"פ צורפו בזמן הטלטול, ולנעם קושייתו דהוי בסיס לאיסור ולהיתר י"ל שמיידי שהמעוות חשבויות ואינן בטלות לשידה, ואכן אם אינן חשבויות יותר מהשידה יהיה מותר לטלטל המוכני, וכמ"ש החיי אדם בעצמו שאם יש רק כמה פרוטות במגירת השלחן שרי לטלטל. ומדברי המאירי מבואר בהדיא שהנידון הוא טלטול המוכני עם השידה, וכן משמע פשוט לשון הרשב"א והריטב"א וביאור לשון המשנה כמ"ש בפנים, וכדברי המג"א עוד נלע"ד, ולשון המשנה "גוררים" מורה בהדיא דמיידי

תרוה"ד פסק כתוס', שמוקצה שמונח על מקום שאינו עיקר הכלי אינו אוסר הכלי בטלטול, וע"פ זה כתב להלכה הב"י (בסימן שט), שאם אדם שכח מעות בכיס הבגד באופן שאין המעות מונחים על עיקר הבגד, כגון שרק פיו מחובר לבגד¹ מותר לטלטלו, ואינו מחוייב לנער את המעות כדין שוכח שמתלטל דבר לצורך גופו², וכן פסק הרמ"א בסעיף זה.

אך המג"א העיר שהרמב"ם בפירוש המשניות חולק על זה שכתב לגבי מוכני שטעם ההיתר הוא משום שאי אפשר לנער המעות, משמע שאם אפשר מחוייב לנער, אך אעפ"כ כתב המ"ב שהעיקר לדינא כתוס' והרשב"א, שכמו שהוכיח רעק"א סוברים כפסק הרמ"א והב"י³, ואעפ"כ כתב שאם אפשר יראה לנער מתחילה לצאת ידי הרמב"ם⁴.

כמו שנתבאר, דין זה נכון לא רק בשוכח, אלא גם אם הניח המעות בכיס מדעת בע"ש מותר לטלטל הבגד, כיון שאינם מונחים על עיקר הבגד, ופסקו המג"א והמ"ב שבאופן זה אסור להכניס ידו לכיס, וכשיטת הרשב"א הנ"ל ודלא כריטב"א.

כאמור, כל זה בכיס שמחובר בבגד שנחשב חלק ממנו, אבל בכיס שאינו מחובר בבגד אלא קשור אליו כתב המג"א שאסור לטלטלו כמו במוכני נשמטת, וכמו"כ כתב שולחן שיש בו מגירה שנשמטת ובמגירה זו יש מעות, אסור לטלטל השלחן כי חשיב כמוכני נשמטת. ולפי מה שביארנו לעיל הסברה היא משום שחשיב טלטול גמור ביחס למגירה עם המעות והיא הרי בסיס לדבר האסור. וה"ה בשוכח שצריך מדינא לנער את המגירה, כדין טלטול של דבר היתר שמונח עליו מוקצה בשכח, כמבואר לעיל בסימן שט, וכ"כ המ"ב.

אך כתב המג"א שאם יש על השלחן גם דבר המותר מותר לטלטלו אע"פ שיש בו מגירה עם מעות, ודין זה לא זכיתי להבין, שהרי אם מדמה המג"א את דין מגירת השלחן לדין מוכני, מבואר מלשון הראשונים הנ"ל, שהאיסור לטלטלה כאשר היא נשמטת הוא אפי' כאשר השידה מלאה בדברים המותרים, ומפורש הדבר ברשב"א בשם רבינו אפרים, ואף לשיטת התוס' לא נראה שבוזה פליגי, אלא

בטלטול השידה דע"י השידה נגרר המוכני, דהשידה היא דבר גדול וכבד, ואין מטלטלים אותה אלא גוררים, אך אם מדובר היה בטלטול המוכני לבדו היתה צריכה המשנה לנקוט לשון "אין מטלטלין" ולא לשון גרירה. לטעמיה שסובר שיעיקר המשנה אינה בגרירת המוכני עם השידה אלא בטלטול המוכני לבדו והוא שנאסר, פירש שגם לרבינו אפרים שהביא הרשב"א מותר לטלטל השידה עם המוכני גם כשהיא נשמטת, ולפי"ז פירש גם את המשך לשון הרשב"א, עיי"ש, אך לפי מש"כ כפירוש המג"א אין מקום לפרש את הרשב"א באופן זה אלא כמו שכתבנו בס"ד.
¹ לאפקי' כיסים כמו שרגילים להיות במכנסי ג'ינס או בחולצות, שהכיס כולו מבוסס על גוף החולצה, שאז המוקצה יושב גם על הבד הנספח של הכיס, וגם על גוף החולצה, דבזה נעשה הבגד כולו בסיס.
² כן פירשו המג"א.

³ מכך שהקשו דנעמיד המשנה בשוכח וביש עליה מעות אסור טלטול גמור, ואם מיירי באי אפשר לנער הרי מותר לטלטל גמור בשוכח. וגם הדבר פשוט ע"פ פירושם במשנה כנ"ל.

⁴ נראה שכל הצד להחמיר זהו רק לפירוש הרמב"ם הנ"ל, אבל לפירוש רבינו אפרים שהביא הרשב"א אין להחמיר אף אם אין הבגד בסיס לדבר נוסף, כיון שאין הבגד עומד לנשיאת כלל אלא עומד ללבוש, וכמו שדקדק הרמ"א לכתוב, ולכן אינו נעשה בסיס למעות, דומיא דכיסוי קדירה שאינו נעשה בסיס למ שעליו כיון שאינו עשוי אלא לכסות קדירה כמו שנפסק לעיל סימן רנט, ויל"ע בזה.

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף ז – בסיס לדבר האסור

ס"ל דאפי' אם אין בשידה דברי היתר מותר לטלטלה כיון שאינה נעשית בסיס, אבל עכ"פ האיסור בגרירת המוכני ע"י השידה כאשר היא נשמטת, אינו בגלל שהשידה נעשית בסיס לדבר האסור, אלא משום שהמוכני היא בסיס לדבר האסור וטלטולה נחשב לטלטול גמור, ואם כן מה מועיל שיתן על השלחן גם דבר המותר, אלא אם כן נדחוק ונאמר שכוונת המג"א שישים על השלחן בתוך המגירה דבר היתר, אך לא משמע הכי ולא כן פירשוהו הפמ"ג והמ"ב.

ונראה לבאר, שאין כוונת המגן אברהם והמ"ב לומר שדין מגירה שבשלחן, או כיס הקשור לבגד כדין מוכני שאינה נשמטת, שהרי בניגוד למוכני שמשמשת את השידה ואין השידה משמשתה כלל, הכיס והמגירה, כאשר אינם נחשבים כחלק מהשלחן והבגד, הרי נתונים עליהם והשלחן והבגד משמשים אותם²², ועוד הבדל שישנו בין המוכני והכיס והמגירה, הוא בכך שבעוד במוכני ברור מסברה מדוע נחשב טלטולה עם הכלי כטלטול גמור, שהרי זהו דרך טלטולם הרגיל שנועדו להחזיק הכלי ולהטלטל עמו, בכיס (שאינו תפור בבגד) ומגירה עיקר טלטולם הוא בפני עצמם, וכשמטלטלים אותם אגב השלחן והבגד חשיב טלטול מן הצד. לכן, דוקא כאשר הם חלק מהכלי הווה אותם המג"א לדין מוכני, אבל כאשר נשמטים יש ללמוד מדין מוכני רק את עצם הדין שאין בטלים לשלחן והבגד, אבל פרטי דינם יהיו שונים, שכן טלטול הבגד והשלחן אינו נחשב לטלטול גמור של המוקצה, אך הבגד/השלחן עצמו נחשב לבסיס להם, ולכן אם יש עליו גם דבר המותר מותר לטלטל השלחן.

על פי זה אם יש מגירה וכד' שקבועה ברגליים של השלחן, ולא על הטבלא שהיא עיקר הכלי, מותר לטלטלה בכל אופן, דאין זה טלטול כדרכו כאשר אינה מחוברת וגם אין השלחן נעשה בסיס לה, ואם מחוברת כ"ש שמותר, כיון שטפלה לכלי, וכ"כ הנשמת אדם. אך קשה כיון שבחיי אדם (כלל סז), סימן י"י) פסק שלא כמגן אברהם והמ"ב, וכתב שדוקא אם יש דבר היתר **בתוכם** מותר לטלטלם כאשר המגירה נשמטת, ומשמעות לשונו שלא מועיל מה שיהא דבר היתר חשוב על השלחן, והסברה היא משום שס"ל שאף שאין כן עיקר דרך הטלטול שלהם כמו במוכני של השידה, עכ"פ חשיב טלטול גמור כי דרך לטלטלם גם באופן זה²³, ואם כן כיצד פסק בסימן יא ובנשמ"א שגם אם אין רגלי השלחן קבועות בשלחן מותר לטלטל השלחן עם הרגלים שקבועה בהם מגירה כיון שחשיב טלטול גמור של המגירה שהיא בסיס לדבר האסור, וצ"ע²⁴.

אמנם, עדיין קשה להבין לפי"ז את ספיקו של הפמ"ג - האם מותר להוציא ולהכניס התיבה שיש בה מעות אם היה על השלחן דבר המותר כאשר אין בתיבה אלא מעות, דפשיטא דאסור כמו שנתבאר, כיון שאין המגירה דבר אחד עם השלחן וכיצד יועיל לדין המגירה מה שנתן על השלחן, וצ"ע מה ראה להסתפק בזה. עכ"פ המ"ב אכן נוטה בזה לאסור.

מגירה שאינה מיוחדת לאיסור

כתב המ"ב בשם החיי אדם, שאם אין המגירה שבשלחן מיוחדת רק למעות, אלא עיקרה מיועדת לדברים של היתר, ובמקרה הניח בה מעות, נראה שמותר לטלטל השלחן, כיון שהוא בסיס גם למגירה שהיא כלי של היתר וצ"ע, עכ"ד. אך בנשמ"א שם נוטה יותר לומר שאסור אפי"כ יש במגירה

²² כן כתב גם הנשמת אדם (כלל סז אות ד), שדין של המג"א אמת מהטעם שכתבנו, וגם בלשון המג"א יש לפרש כן בשופי.
²³ ולדעת המג"א י"ל שאין דרך לטלטלם באופן זה כשחפץ במגירה או בכיס, אלא כשדוצה לטלטל השלחן והבגד, ולכן לא נחשב טלטול גמור, או משום שאינו כדרכו או משום שהוא עקיף (עי' מש"כ לעיל בריש סימן שט בהגדרת טלטול מן הצד).

²⁴ לא משמע בלשונו לחלק בין אם המגירה עצמה נשמטת או שקבועה ברגליים והרגליים נשמטות.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בפועל לחם וסכינים, וכך מסתבר שהרי אם אין בה היא עצמה בסיס לדבר האסור וממילא גם המגירה איסור, וצ"ע מדוע המשנ"ב השמיטו.

בדין ביטול הכיס מייחודו למעות שנזכר בדברי הרמ"א בסעיף זה, עי' מש"כ לעיל בסימן שח, סעיף כ - כג, אות ד.

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף ח – ט בסיס לדבר האסור והמותר

סעיף ח – ט בסיס לדבר האסור והמותר

בגמ' (מו.ז.):

"אמר רבי זירא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן אמר רבי חנינא אמר רבי רומנוס: לי התיר רבי לטלטל מחתה באפרה. אמר ליה רבי זירא לרבי אסי: מי אמר רבי יוחנן הכי? והתנן: נוטל אדם בנו והאבן בידו, או כלכלה והאבן בתוכה. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכלכלה מלאה פירות עסקין. טעמא - דאית בה פירי, הא לית בה פירי - לא! אשתומם כשעה חדא ואמר: הכא נמי - דאית בה קרטין. אמר אביי: קרטין בי רבי מי חשיבי? וכי תימא - חזו לעניי, והתניא: בגדי עניים - לעניים, בגדי עשירים - לעשירים, אבל דעניים לעשירים - לא! אלא אמר אביי: מידי דהוה אגרף של ריעי. אמר רבא: שתי תשובות בדבר: חדא: גרף של ריעי - מאיס, והאי - לא מאיס. ועוד: גרף של ריעי - מיגלי, והאי מיכסי! **אלא אמר רבא: כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קיטמא ואף על גב דאיכא עליה שברי עצים.** מיתיבי: ושזין שאם יש בה שברי פתילה - שאסור לטלטל! אמר אביי: בגלילא שנו".

ופירשו רש"י והתוס', שלמסקנת הגמ' מותר לטלטל את הכנונא מחמת האפר שהוא אפר המותר בטלטול בשבת^{טז}, ואע"ג שיש עליו שברי עצים האסורים לטלטול, ומשמע ברש"י (ד"ה בגלילא) שהטעם הוא משום ששברי העצים בטלים לאפר ואין המחמת נעשית בסיס להם אלא לאפר. בדומה לזה פירש רש"י גם בדף קמב. גבי אבן שבכלכלה ש"עיקר נעשית בסיס לפירות". דהיינו, סברת ההיתר בבסיס לדבר האסור והמותר היא מחמת שההיתר חשוב יותר מהאיסור והאיסור בטל ואין הבסיס בטל אליו אלא להיתר^{טז}.

א. בששניחם שזין

עכ"פ מבואר מדברי רש"י שטעם ההיתר הוא דוקא משום שהאיסור בטל להיתר, אבל אם היו שניהם שזים מבואר מלשון רש"י שאסור, וכן מבואר בדברי התוס', שפירשו על מה שתירצה הגמ' שבגלילא

^{טז} בפשט הגמ' שם נחלקו רש"י והתוס', לרש"י מה שהשתנה בין ההו"א למסקנה הוא האנקימתא, שבתחילה סברה הגמ' שהתיר רבי באפר שלא נצרך לו מאתמול ולא היתה דעתו עליו, ולכן הוא מוקצה, ובמסקנה נתחדש שמיירי באפר שהיה צריך לו מאתמול ודעתו עליו, ואילו התוס' פירשו שבין ההו"א למסקנה נשתנתה הגנת הדין האם סתם אפר מחתה מוקצה הוא או לא. עכ"פ להלכה למעשה אין בזה נפק"מ בין רש"י לתוס' שכן רש"י פירש שם שהסוגיה שעולה ממנה שאפר מחתה שלא היה דעתו עליו מוקצה היא אליבא דר' יהודה, וכן מוכרח לשיטתו משום שדוקא לר' יהודה דבר ראוי שאין דעתו עליו הוי מוקצה, ולרש"י לית ליה, וקיי"ל כוותיה. אם כן, בין לרש"י ובין לתוס' להלכה סתם אפר אינו מוקצה. אמנם יש להסתפק מה דין אפר בימינו, שכל הרחובות והבתים מרוצפים, ולא שייך כ"כ להשתמש באפר לכיסוי רוק או צואה, וא"כ מסתבר שיהא מוקצה, וצ"ע.

^{טז} המושג "בסיס לדבר האסור ולדבר המותר" נזכר בגמ' בדף קיז, ולא הובאה כאן ע"י הפוסקים משום ששם, בתיק הספר שיש בו מעות, הותר לטלטלו רק מפני קבד הספר להצילו מפני הוליקה, ומשמע שם שבלא"ה היה אסור לטלטלו כמו שהוא, כיון שאין המעות בטלות לספר אלא הוא בסיס לאיסור ולהיתר, ואיסורו קל כיון שאינו בסיס לאיסור לבד, וע"י שם במיוחד לר"י. ולהוציא מזה כתב רש"י, שבאגן שבכלכלה ואפר מחתה נעשה בסיס רק להיתר דהאיסור בטל לו ולכן שרי לכתחילה ורק צריך לנער אם אפשר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אסור לטלטל, משום שהשמן אינו חשוב להם כ"כ כי יש להם רוב שמן "ולא בטלי שברי פתילה אגב השמן", מבואר שלא די שיהיו שוים ע"מ להתיר, אלא בעינן בדוקא שיהא האיסור בטל להיתר^ט, אבל אם שניהם שוים בחשיבותם נעשה הכלי בסיס גם לאיסור ואסור לטלטלו, ועי' הערה כו. כך גם מבואר מלשון הריב"ש שהביא הב"י בסימן רעט:

"מכל מקום צריך שיהא הלחם יותר חשוב מן השמן ולא יספיק מעט לחם כי בכל דבר הנעשה בסיס לדבר המותר ולדבר האסור אין מותר לטלטלו אלא אם כן הדבר המותר חשוב יותר מהדבר האסור כדאמרינן בפרק כירה (שם) גבי כנונא אגב קיטמיה".

וכן פסקו החי אדם והמ"ב, אף שמלשון הטור והשו"ע אין הכרע מה הדין כשניהם שוים. אמנם עה"ש פסק בזה להתיר, ודייק כן מההגהות מיימוניות, אך מדברי הראשונים מבואר לכא' שלא כדבריו כנ"ל, וצ"ע.

ראוי להדגיש שהחשיבות לעניין זה נראה שאינה תלויה בערך הכספי של הדבר, כמו שהביא הב"י לעיל בסימן רעט בשם הריב"ש שגם אם ישנם בנר חתיכות פת חשובות יותר מהשמן יעשה הנר בסיס לשמן "לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מהדבר המותר שנותן בו". ותלוי הדבר עד כמה חשוב הדבר לאדם כעת^י.

עוד כתב המג"א שהגדרת החשיבות לעניין בסיס אינה תלויה בדרך העולם אלא במה שחשוב לאדם זה, וכתב עה"ש שראיית המג"א היא מקושיית הגמ' "קרטין בי רבי מי חשיב", דמשמע שהמדד הוא מה חשוב לרבי ולא מה חשוב בעלמא, וכמו שהוכיחה הגמ' מבגדי עניים וכו'.

ב. החיוב לנער אם אפשר

הקשה הב"י בשם הרא"ש בתשובה מ"ש מאבן שבכלכלה מליאה פירות שנתבאר בדף קמב. (ולעיל בסי' שט סעיף ג), שאף שמותר לטלטל את הכלכלה חייב לנער את הפירות המותרים בטלטול עם האבן ולקחת את הפירות לבדם, וא"כ הם פירות המיטנפים שלא ניתן לנערם, ותיירץ הרא"ש שמדובר שאיננו יכול לקחת את האפר לבדו בלי לטלטל את שברי העצים מפני שמדובר בפחמים ושברים קטנים שמעורבים באפר (פירוש הב"י), וכתב הב"י שה"ה אם צריך למקום המחתה שאינו צריך לנער, וכדין שוכח, כיון שלא נעשתה בסיס, וכן פסק בשו"ע. והוסיף הרמ"א שגם אם ניתן לנער את האיסור לבדו מחוייב לעשות כן, כמבואר לגירסתנו בגמ' (קמב.) "ולינערינהו נעורי", שחייב להשליך האבן לבדה בנעורתה כשאפשר, ומרן המחבר לשיטתו שפסק לעיל בסימן שט כגירסת הרמב"ם, שלא הטריחוהו לנער (כ"כ הגר"א), וכתב המג"א שאם יש הפסד בניעור אין צריך לנער כמו שמבואר מדין פירות המיטנפים, וכ"פ המ"ב.

^ט לולי דברי הטור והפוסקים הבאים אחריו, הייתי מחדש יותר מזה – שגם אם האיסור פחות חשוב מההיתר אין די בזה להתיר, דבעינן דוקא שהפעל בחשיבות יהיה כ"כ גדול שיבטל לגבי האיסור, אך מהטור והפוסקים משמע שכל היכא שפחות חשוב לו חשיב בטל.

^י באנחות שבת הגדירו שהדבר תלוי על מה היה מעדיף לוותר כעת, וחלקו שם על השי"כ שכתב שתלוי מה יותר חשוב לו לתשמיש השבת, שהרי בדר"כ מסתמא אין האדם צריך את דבר האיסור לשבת.

סימן שי – דיני מוקצה בשבת – סעיף ח - ט בסיס לדבר האסור והמותר

עוד כתב המג"א שלפי דברי התוס' בדף קמב. שהקשו מדוע התירו ליטול הכלכלה עם האבן ולא יטול את הפירות בידיו, וכתבו שכאשר אין הפירות מונחים בכלי אחר לא הצריכו חכמים לקחתם בידיו, יחלקו גם על הרא"ש הנ"ל וגם אם ניתן לקחת האפר בידיו אין צריך לעשות כן. אך התו"ש כתב שהמג"א בזה לשיטתו שפירש בתוס' שהטעם שלא הצריכוהו ליטלם בידיו משום טרחה, אבל יש לפרשם משום שיש חשש שיפלו הפירות על הקרקע ויטנפו, ומשום חשש ההפסד התירו לו לטלטל, לכן אין הכרח שהתוס' חולקים על הרא"ש, דבאפר אין חשש הפסד אם יפול על הארץ, ולכן השמיט המ"ב את פסק המג"א בזה. לדינא אם כן תלוי ההיתר לטלטל בלא ניעור האם ישנו חשש הפסד בנטילת הדבר המותר בידיו.

סימן שיא - טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד

סעיף א - ז - טלטול והוצאת מת

בגמ' (מג):

"איתמר, מת המוטל בחמה, רב יהודה אמר שמואל: הופכו ממטה למטה. רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב אמר: מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו. היכא דאיכא ככר או תינוק - כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי - דלית ליה. מר סבר: טלטול מן הצד - שמיה טלטול, ומר סבר: לא שמיה טלטול. לימא כתנאי: אין מצילין את המת מפני הדליקה. אמר רבי יהודה בן לקיש: שמעתי שמצילין את המת מפני הדליקה. היכי דמי? אי דאיכא ככר או תינוק - מאי טעמא דתנא קמא? אי דליכא - מאי טעמא דרבי יהודה בן לקיש? אלא לאו בטלטול מן הצד פליגי: דמר סבר: טלטול מן הצד - שמיה טלטול. ומר סבר לא שמיה טלטול. - לא, דכולי עלמא - טלטול מן הצד שמיה טלטול, והיינו טעמא דרבי יהודה בן לקיש: דמתוך שאדם בהול על מתו, אי לא שרית ליה - אתי לכבויי. אמר רבי יהודה בן שילא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה בן לקיש במת".

מסקנת הגמ', שמותר לטלטל מת המוטל בחמה לצל ע"י כיכר או תינוק, אבל דייקו התוס' שלהלכה אסור ע"י טלטול מן הצד, כיון שהגמ' יכלה להעמיד את המחלוקת גם כשמואל הסובר שטלטול מן הצד לא שמיה טלטול, ולהעמיד המחלוקת באופן שאין אפשרות בטלטול מן הצד, ואעפ"כ העמידה הגמ' שכ"ע סברי כרב, וא"כ מוכח שהלכה שטלטול מן הצד שמיה טלטול, ואסור לטלטל בו המת מפני החמה, וכן פסקו הי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשו"ע

א. טלטול מפני הדליקה

מפני הדליקה מבואר שמותר לטלטלו משום שאי לא שרית ליה אתי לכבויי, וכתב הרא"ש בשם רש"י (לפנינו לא מוכח בהדיא בלשוננו) שמותר אפי' טלטול גמור מטעם זה, וכ"כ הר"ן ורבינו יונה (ב"י), אך הרי"ף כתב שמותר דוקא טלטול מן הצד מפני הדליקה, ויתכן שטעמו כיון שאיסור כיבוי מפני המת איננו איסור דאורייתא, דהוי משאצ"ל, ולכן סובר שלא התירו איסור טלטול בהדיא החמור יותר מטעם זה, דלא נתיר איסור דרבנן אחד כדי שלא יעבור על איסור אחר. אך הכריעו הרא"ש והטור והשו"ע כדעת רש"י שגם טלטול גמור הותר מפני הדליקה.

וכתב הב"י מדיוק לשון הראשונים שאף שגם טלטול גמור הותר מפני הדליקה, זהו דוקא כאשר לא ניתן לעשות באופן קל יותר, אבל אם ניתן לטלטלו ע"י כיכר או תינוק, לא מתירים לטלטול בלעדיתם, וכן אם ניתן בטלטול מן הצד אין מתירים טלטול גמור. וכתב הגר"א שמקורו הוא מריש פרק מי שהחשיך (קנג.) שגם שם ישנו היתר לטלטל את הכיס ולהעבירו ברה"ר באיסור דרבנן כדי שלא יבא להעבירו באופן האסור מן התורה, ושם מבואר שהצריכו חכמים לעשות באופן הקל אם אפשר (גוי, שוטה, חרש/קטן, פחות פחות מד"א). אם כן מוכח שאין חוששים שמכך שנורה לעשות באופן הקל יותר לא יחוש לדברינו מתוך בהילות.

סימן שיא – טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד – סעיף א - ד - טלטול והוצאת מת ב. הוצאת המת לכרמלית

בגמ' (צד):

"ההוא שכבא דהוה בדווקרא, שרא רב נחמן בר יצחק לאפוקיה לכרמלית. אמר ליה רבי יוחנן אחוה דמר בריה דרבנא לרב נחמן בר יצחק: כמאן - כרבי שמעון, אימר דפטר רבי שמעון מחיוב חטאת - איסורא דרבנן מיהא איכא! - אמר ליה: האלהים! דעיילת ביה את, ואפילו לרבי יהודה (שרי). דמי קאמינא לרשות הרבים? לכרמלית קאמינא! גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

מבואר בגמ' שהתירו הוצאת המת לכרמלית מפני כבוד הבריות, וקשה מ"ש טלטול שלא התירו לכבוד המת אפי' בטלטול מן הצד אלא ע"י כיכר או תינוק, או משום שלא יבא לכבות, ואילו הוצאה התירו מפני כבודו. מכח קושיה זו נחלקו הראשונים בהגדרת ההיתר.

שיטת רש"י וסיעתו

רש"י כתב שגם סיבת ההוצאה במת זה היתה מפני שהיה מוטל בבזיון או מפני החמה או מפני הדליקה. מבואר שבאותה המציאות שבה לא הותר טלטול אפי' מן הצד, הותרה הוצאה לכרמלית, ובטעם הדבר ניתן לומר שני תירוצים: א) תירצו התוס' בסוכה (לו): שאיסור טלטול חמור מאיסור הוצאה לכרמלית, ולכן אף שהתירו חכמים איסור הוצאה לכרמלית משום בזיון המת לא רצו להתיר איסור טלטול דחמיר טפי (וצ"ב מדוע). אמנם ברש"י בסוכה שם מבואר שחולק על הגדרת התוס' וסובר שאיסור הוצאה לכרמלית חמור יותר^א. ב) תירצו הרמב"ן והר"ן, שאיסור טלטול אפשר לתקן ע"י כיכר או תינוק, ולכן לא התירו חכמים כלל ללא תקנה זו, וע"י בהערה^ב. וכנראה זה ביאור דברי רש"י גופיה, שלא יסתרו לדבריו במסכת סוכה וע"י בהערה^ג.

^א ולכן התירו לטלטל אגנים לביה"ח, רק כאשר אינו עובר על איסור הוצאה, כגון בתוך ד"א ואינו מוקף מחיצות.
^ב הביה"ח כתב בדעת הר"ן שלא פלוג רבנן ולכן אסרו גם כשיאין לו כיכר או תינוק, אך הרמב"ן בתורת האדם כתב: "ויל' תנא קמא אסר משום דאפשר למיתן עליה ככר או תינוק, ואין לך מקום דחוק שלא יחא המציל יטל ליתן עליו ככר או תינוק או אחד מן הכלים שחוא לבוש וכיוצא בהן ומשום הכי אסר, ור' יהודה בן לקיש סבר אי מצרית ליה לאהדורי בתר ככר או תינוק ושום מידי אתי לכבויה מתוך שאדם בהול על מתו, הלכך שריין ליה להצילו להדיא כדבעי. והלכתא כוותיה".

דהיינו גם המציאות שעליה דיברה הגמ' בדף מג; שאין לו כיכר או תינוק הכונה היא לא שאין לו לגמרי, דזה אינו מציאות כלל, אלא שלא מצוי לו במידיות, ועל זה נפסק להלכה שאסור לטלטל שלא ע"י כיכר או תינוק, כאשר אין חשש שיבא לכבות, אפי' בטלטול מן הצד, ואין צריך לסברת לא פלוג.

^ג ניתן לפרש באופן זה את כוונת הגר"א שאחר שכתב שיש סתירה ברש"י ע"פ ביאור התוס', כתב "ועי' מ"א", וכוונתו לסק' ח, שם הביא המג"א את הר"ן הנ"ל ולפי"ז מתורצת הסתירה ברש"י. אמנם פשטות לשונו משמע שביאור רש"י הוא כמו שכתבו התוס' בסוכה, ולכן נכונה קושייתם על רש"י שם גבי אגנים של בית הכסא, ואולי דוקדק כן מלשון רש"י "וא" משום טלטול מניח עליו כיכר או תינוק ומטלטלו", דמשמעות הלשון היא שזו קושייה על דין רנב"י, דבשלמא הוצאה הותרה משום כבוד הבריות אבל טלטול לא שייך לומר שהותר גם הוא משום כבוד הבריות, ועל זה חייבים ליישב שיש פתרון של טלטול אגב כיכר או תינוק, ורק לכן מותר, ואילו לביאור הר"ן והרמב"ן לולי שהיה דרך לתקן ע"י כיכר או

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לדינא אם כן, לשיטת רש"י גם מת שמוטל בחמה ורוצה להצילו שלא יסריח או שצריך להצילו מפני הדליקה או כל בזיון אחר של המת, מותר להוציאו לכרמלית משום כבוד הבריות, אך צריך ככר או תינוק כדי להתיר הטלטול, וגם היתר ככר או תינוק שהתירו במת דוקא הוא משום כבוד הבריות (כ"כ רש"י קמב:).

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לעומתו כתב (פרק כו):

"כא. מת המוטל בחמה מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו, וכן אם נפלה דליקה בחצר שיש בה מת מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו, ואם אין שם ככר ולא תינוק מצילין אותו מן הדליקה מכל מקום שמא יבא לכבות מפני שהוא בהול על מתו שלא ישרף, ולא התירו לטלטל בככר או תינוק אלא למת בלבד מפני שאדם בהול על מתו..."

כג. מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו מותר להוציאו לכרמלית, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה שהוא לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואם היה להן מקום אחר לצאת בו אין מוציאים אותו אלא מניחין אותו במקומו ויוצאים הם".

דהיינו, סובר הרמב"ם בביאור הסוגיות, שבסוגיה בדף מג: אין כל היתר משום כבוד הבריות, דבזיון המת עצמו אינו נחשב לחסרון בכבוד הבריות, כאשר אינו מתבזה בפני החיים מחמתו⁷. לכן התירו שם רק ע"י ככר או תינוק וטעם ההיתר לטלטלו מהחמה ע"י כיכר או תינוק, גם הוא משום שאדם בהול על מתו, וכנראה כוונתו שיבא ע"י זה לעשות איסורים חמורים יותר אם לא נתיר לו (הוצאה,

תינוק לא היה שייך להקשות על דין רנב"י דאן היה מותר בשופי מפני כבוד הבריות, ואדרבא צריך לחדש לשיטתם שכיון שיש תיקון ע"י כיכר או תינוק חייבים לעשות דוקא באופן זה.

⁷ בלשון הגר"א גביאור משמע ששיטת הרמב"ם היא שיש לחוש רק לכבוד החיים, ולכבוד המתים לא מתירים איסור דרבנן, ומסבירה דבריו מיושבים יותר, דקשה לומר שאין בזיון למת שנשרף וכו', אך המג"א פירש כמו שכתבנו בפנים, וכן מדויק הלשון "נמצא מתבזה בין החיים", וכן הוא לשון המאירי:

"יש מתירים שלא נאמר כבוד הבריות אלא לכבוד החיים הא כל שהמת מסריח והחיים מתבזים בו מותר כמו שהוזכר בפרק המצניע במשנה הששית צ"ד ב' בהוא שיקבא דהוה בדרוקרת והתיר רב נחמן להוציא בכרמלית ומ"מ לגדולי המחברים ראיתי בה מת שהסריח ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים בו **אלמא שאף לבזיון יש לחוש אלא שיראה לי שלא הותר מזה קודם שהסריח** ולא מדברי האומר שאין דוחים לא תעשה אלא לכבוד החיים שהרי מת מצוה אין שם כבוד לחיים אלא שכל שאינו מסריח אין בעמידתו ולולא אחר שאינו ראוי לקבורה".

דהיינו, הגדרת בזיון המת גופיה לפי הרמב"ם היא רק אם הוא מסריח, והחיים מריחים את ריחו הרע שאז מתבזה ביחס לחיים, אבל מה שהוא כשלעצמו מצוי בגווול אינו נחשב בזיון כאשר אינו ראוי לקבורה, ולכן גם שריפתו אינה נחשבת לבזיון, כיון שאינו מתבזה ע"י כך אצל החיים. ע"פ זה מיושב מה שכתב המג"א שפסק השו"ע כאשר המת מתבזה מאסיפת גוים סביבו וכו' חשיב בזיון כיון שמתבזה בין החיים, והוא בזיון גדול יותר משריפה לשיטת המאירי והמג"א גביאור הרמב"ם, אך הגר"א לשיטתו גביאור הרמב"ם שחשש רק לכבוד החיים פירש שדין זה נכון רק לפירוש רש"י ולא לפירוש הרמב"ם, וע"ע להלן. ולפירוש הגר"א נראה שביאור לשון הרמב"ם ש"הוא מתבזה בין החיים", היינו שיש בזיון לחיים בכך שמצוי בפניהם המת במציאות של בזיון, וצ"ב.

סימן שיא – טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד – סעיף א - ד - טלטול והוצאת מת בניין אוהל וכדו'). לעומת זאת בסוגיה בדף צד: מיירי במת שהסריח, וזהו בזיון לחיים ולמת כאשר מת מסריח ביניהם ורק בזה התירו משום כבוד הבריות.

ע"פ הרמב"ם במקום שהמת מסריח, ומותר להוציאו מפני כבוד הבריות, אין מקור לומר שצריך לעשות זאת ע"י כיכר או תינוק, דדוקא במקום שאין כבוד הבריות ואין סיבה שתדחה את איסור מוקצה, מפורש בגמ' שהתירו רק ע"י כיכר או תינוק, וכנראה הטעם משום שכאשר המת מוטל בחמה גם מתוך מה שאדם בהול על מתו, לא יבא לעבור אלא על איסור דרבנן, וא"כ מדוע נתיר איסור טלטול גמור. אך במקום כבוד הבריות שדוחה איסור מדבריהם, אין מקור כלל לשיטת הרמב"ם לומר שבעינן כיכר או תינוק, ונראה שזו כוונת הרמב"ן במש"כ שמדברי הרמב"ם נראה שאין להוציא לכרמלית ע"י כיכר או תינוק^ה.

הכרעת השו"ע

עוד נפק"מ שעולה מדברי הרמב"ם שלטלטל את המת לכרמלית כדי שלא יסריח או מפני הדליקה, לא מצינו היתר בגמ', דרך טלטול ע"י כיכר או תינוק הותר מטעם זה, אבל לא איסור דרבנן גמור, וכתבו המג"א והגר"א שזהו טעמו של השו"ע שפסק שדוקא באותו רשות מותר לטלטל ע"י כיכר או תינוק מפני הדליקה, כיון שבסעיף ב פסק השו"ע כשיטת הרמב"ם שמת שלא הסריח אסור להוציא לכרמלית כדי שלא יסריח. וממילא לשיטת הרמב"ם גם מפני הדליקה אין היתר הוצאה לכרמלית^ה.

אמנם הביא המ"ב בשם הרבה אחרונים שחולקים על ביאור זה בדעת מרן המחבר וסוברים שמה שכתב "באותו רשות", לא בא לאפוקי הוצאה לכרמלית שאסורה, אלא לאפוקי כאשר מוציא לכרמלית שיש מחלוקת אם צריך כיכר או תינוק כמבואר בסעיף ב, אך כמובן זה דוחק מאד בדברי מרן המחבר, ובייחוד שע"פ המבואר בסעיף ב, שפסק כרמב"ם בביאור הסוגיה, מהיכ"ת להתיר הוצאה לכרמלית מפני החמה והדליקה, כיון שלרמב"ם לא התירו משום כבוד המת.

אמנם מה שהביא אחרונים אלו (ע"י בתו"ש ועוד) להדחק בביאור המחבר הוא משום שסוברים שאין הביאור ברמב"ם כמו שכתבנו ע"פ המג"א והגר"א, אלא אם הותר מפני כבוד המת שמסריח להוציאו לכרמלית, כ"ש שהותר מפני בזיון הדליקה, וכלשון התוספת שבת:

"והמג"א שהחליט בפשטות לומר דלא מקרי בזיון למת כשנשרף דבריו דברי תימה ומרפסין איגרא דהוא נגד השכל והחוש והידוע, ועוד דאטו מי גרע ממת שמונח בספינה והגויים מתאספין סביבו דשרי כמ"ש המחבר בס"ב".

אמנם עדיין צ"ע לשיטתם ליישב את מהלך דברי הרמב"ם. ונראה שביאור הסברה למג"א היא, משום שאין השריפה בזיון למת כשלעצמה, אלא הבזיון הוא בכך שלא נקבר, ואילו מה שהתירו מפני כבוד הבריות, היינו דוקא במציאות שהמת מתבזה בפני הבריות, ולא כאשר מתבזה מצד עצמו, משום שמצד עצם המת לא ניחא ליה שיחללו שבת עליו, ורק מצד האופן שהמת נתפס בעיני הבריות חששו חכמים לכבודו. עוד ניתן לבאר ע"פ מש"כ המאירי שכיון שכעת אינו ראוי לקבורה אין בזיון

^ה הג"י כתב שהדיוק הוא רק מסתימת לשון הרמב"ם והקשה על זה שכן דרכו של הרמב"ם, להעתיק את הדין כפי מקורו בגמ', ואין לדייק מ"כ שלא הזכיר את היתר הטלטול ע"י כיכר או תינוק, ולכן נראה לבאר כמ"ש.
^י המג"א כתב לדייק מלשון הרמב"ם "נפלה דליקה בחצר שיש בה מת", ולא הגעתי דיוקו כל הצורך, ע"י תנ"ש ומחה"ש.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

במניעת הקבורה, ע"י מש"כ בהערה ד, ובמשמעות לשונו נראה שמירי גם בהצלה מפני הדליקה שאסורה מדינא מטעם זה.

עוד כתב הביה"ל שממ"נ אין פסק המחבר לדינא לאסור הוצאה לכרמלית מפני החמה והדליקה, דאו שנבאר כאחרונים הנ"ל שגם בדעת הרמב"ם אינו סובר כן, או שנאמר כפירוש הגר"א שבסוף סעיף ב, שם כתב המחבר שמת שהגויים מתאספים סביבו מותר לטלטלו מפני בזיונו, אף שאין החיים מתבזים בו, זה כפירוש רש"י דוקא ולא כפירוש הרמב"ם, וא"כ חזר בו המחבר ופסק העיקר להלכה כדעת רש"י. אמנם כל זה לפי מה שדחה סברת המג"א, אך ע"פ מה שביארנו בסברתו, וכדברי המאירי, י"ל שבסוף סעיף ב חשיב בזיון למת כלפי תפיסת החיים אותו כאשר מוטל בבזיון בהתקלות הגויים. משא"כ שריפת המת, שלא חשיב בזיון כאשר אינו ראוי לקבורה (או כדרך השניה שכתבנו שחשיבא בזיון מצד עצם המת ולא כלפי החיים), והגר"א בסוף סעיף ב, שכתב שהוא דוקא לרש"י, אזיל לטעמיה שלמד בדעת הרמב"ם שלא חוששים כלל לכבוד המת אלא לכבוד החיים, אך מרן המחבר אינו סובר כן, כמבואר בב"י¹.

עכ"פ לדינא כתב המ"ב שהעיקר דלא כרמב"ם גם לפירוש המג"א כיון שרש"י, הרמב"ן, המרדכי, הר"ן והטור פליגי על הרמב"ם בזה. גם הרמ"א בסעיף ב פסק כשיטת רש"י וסיעתו שמותר לטלטל את המת מפני החמה גם קודם שהסריח, וממילא נפק"מ גם לדין הוצאה לכרמלית כמו שנתבאר.

כבר או תינוק בהוצאה לכרמלית

רש"י כתב שגם כאשר מוציאים את המת לכרמלית בעין כיכר או תינוק כדי להתיר את טלטול המת, אך הרמב"ן כתב שכאשר מוציאים את המת לכרמלית, אין מוציאים אותו ע"י כיכר או תינוק כדי לא להרבות בהוצאה, וכבר ביארנו מה שכתב שכן משמע ברמב"ם. אמנם הרמב"ן סובר כן, על אף שבשאר ביאור הסוגיה סובר כרש"י, אלא שסובר שהטעם לכך שלא התירו לטלטל שלא ע"י כיכר או תינוק הוא משום שניתן לתקן, ולא משום שהוא איסור חמור יותר, ולכן נראה לו לומר שאין להרבות בהוצאה כדי להקל על איסור הטלטול.

בטעם החולקים על הרמב"ן - לתוס' בסוכה שכתבו שאיסור טלטול חמור יותר פשיטא שלא נתיר טלטול כדי להקל על ההוצאה, אך גם הרשב"א, אף שמסכים ליסוד הסברה שאיסור הוצאה לכרמלית חמור, חלק על הרמב"ן, משום שבתחילת הטלטול הרי לא היה איסור בטלטול הכיכר והתינוק כלל, והיה מחוייב ממילא לתת על המיטה כיכר או תינוק, ולכן לא הצריכו חכמים להורידם לפני היציאה לכרמלית, דמיחזי כחוכא כיון שעד עתה התירו רק ע"י כיכר ועתה מתירים רק ללא הכיכר, וכ"פ הר"ן והה"מ בשמו. עוד סברה שכתב הגר"א בדעת החולקים שמוטב להרבות באיסור אחד מלדחות שני איסורים.

בלשון המחבר משמע שהעיקר לדינא כחולקים על הרמב"ן שהביא את דעתם בשם "וי"א", ואת דעת הרמב"ן אח"כ בשם "ויש מי שאומר". אך כתב המ"ב שאם אין לו כיכר או תינוק מותר להוציא ללא כיכר או תינוק לכרמלית, "דאף לדיעה הראשונה אין הכרע שהוא לעיכובא", ומקורו בא"ר שחלק על המג"א שכתב שאם אין לו כיכר או תינוק אסור לטור בסעיף ב, כאשר המת מסריח, להוציאו. וכתב

¹ שכתב על דברי רבינו ברוך שאנן שומעין לו לחלוק על רש"י ולפרש שמשום בזיון המת לא התירו להוציא המת לכרמלית, ואם כן מבואר שהוא עצמו סובר שמפני בזיון המת שרי, אלא שלשיטתו זהו דוקא בבזיון המת כלפי החיים וכמ"ש המאירי והמג"א.

סימן שיא – טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד – סעיף א - ד - טלטול והוצאת מת
 על זה הא"ר שכאשר אי אפשר לתקן ע"י כיכר או תינוק מותר גם לטור. אך דבריו צ"ע, דלשיטת הטור ורש"י וסיעתם, גם הסוגיה בדף מג. במת המוטל בחמה היא משום כבוד הבריות, ולא כרמב"ם, וכמו שנתבאר, ואם כן לשיטתם מפורש בגמ' שאם אין לו כיכר או תינוק אסור לטלטלו גם משום כבוד הבריות, והטעם כמו שנתבאר לעיל, וודאי שאין סברה להתיר יותר משום שגם מוציא לכרמלית, לפי מה שחלקו על הרמב"ן, וצ"ע.^ה

ג. הוצאת חמת לרה"ר

כתב הרמב"ן (תורת האדם שם), שלדידן שקיי"ל כר"ש במשאצ"ל מותר להוציא את המת ע"י תינוק (לפירש"י, ומיירי בגדול קצת שאין בו איסור הוצאה מן התורה. מג"א) גם לרה"ר, כיון שגם זה רק איסור דרבנן ושרי משום כבוד הבריות. אך כתב שמדברי ר"ח נראה שהוא אוסר^ו, ופירש את טעמו משום שמשאצ"ל קרובה לבא לידי איסור תורה דמי מפסי במלאכתו אם היא צריכה לגופה או לאו, והאריך בזה הרמב"ן שם. כמו כן בחידושי כתב הרמב"ן רק שמדברי ר"ח נראה לאסור, ואם כן משמע לכא' שהרמב"ן גופיה לא נוקט לדינא להתיר^ז. השו"ע הביא את דעת הרמב"ן בשם "יוש מי שמתיר", וכתב המ"ב בשם האחרונים שהלכה כדעה הראשונה, שאסור להוציאו לרה"ר.

ד. מת אגב בגדין

כתב הב"י בשם המרדכי שאם היה המת לבוש חשיב כמו כיכר או תינוק ושרי לטלטלו, משום שאין בגדיו בטלים למת, וכתב ב"י שמסתימת שאר הפוסקים לא משמע הכי, וכתב בטעמם, שהכסות בטילה למת ואי אפשר לטלטלו על ידה. המג"א כתב שיש לתרץ דעת המרדכי, שכיון שעתיד להפשיט המת הכסות לא בטילה אליו, ולא דמי לתכריכין, אך הביה"ל כתב שכל זמן שלבוש בה בטילה למת, אף שלא נעשית לו בסיס, כדמוכח מדין המיטה של המת שלא נחשבת ככיכר או תינוק אף שלא נעשתה לו בסיס, ודברי המרדכי צריכים יישוב. בשו"ע הביא את דבריו בשם "יש מי שאומר", ופסק הביה"ל שאין הלכה כן.

אמנם פסק השו"ע^ח שניתן להשתמש בבגדי המת בתור כיכר או תינוק, אם מפשיטים ממנו את הבגד, דאז ודאי אינו בטל אליו, ומקור דין זה בלשון הרמב"ן בתורת האדם. אך דין זה דלא כדרכ"מ שכתב

^ה בדעת הא"ר גופיה ניתן לבאך שס"ל שלא אנמרים כלל לא פלוג לשיטה זו, והסברה היא כמו שנתבאר לעיל ברמב"ן שאין כוונת הגמ' שאין לו כיכר או תינוק כלל, דזה לא שייך במציאות, אלא שצריך לחזור אחריהם, וא"כ י"ל שבמציאות נדירה שכלל אין לו כיכר או תינוק מותר לטלטל גם בלעדיהם וכל הטעם שלא התירו בלעדיהם הוא כיון שאפשר לתקן (אמנם לשונם משמע יותר שלמד את עיקר הסוגיה כמו הרמב"ם לכו"ע, וע"ג זה ס"ל שבענין כיכר או תינוק כשאפשר וצ"ע), אך המ"ב הרי כתב לעיל שהטעם בגלל "לא פלוג", וא"כ כיצד מסתמך על הא"ר לומר שניתן להקל כאשר אין לו כיכר או תינוק, וצ"ע.

^ו מסברה היה ניתן לומר שר"ה לשיטתו שסובר שבמת סרוח אין זו משאצ"ל, וממילא קרוב הדבר לבא לידי איסור תורה, אבל הרמב"ן לא פירש כן את דבריו, אלא מחמת שיש מציאות שהיא צריכה לגופה כגון בגוי המוציא לכלבו וכו', עיי"ש.

^ז דברי הרמב"ן בחידושייו לא היו בפני מרן הב"י.

^ח בשם "יוש מי שאומר", אך כתב המ"ב שאין חולק בדבר אלא שכן דרכו של השו"ע כשלא מצא הדבר מפורש בפוסקים אחרים.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שיש לחוש לדברי ההגה"מ שכיכר או תינוק דוקא דבכלי אסור לגעת במוקצה, ועיי' מש"כ בזה לעיל (שי, ו).

ענייני טלטול מן הצד שבסעיפים ה, ח וט נתבארו לעיל בהקדמה לסימן שט, עיי"ש.

שער המלאכות

סימן שיג - גדרי חכמים למלאכת בונה

סעיף א - ב - פקק החלון ונגר הנגרר

א. שיטות הראשונים

בגמ' (קכה : - קכו :) :

"וחכמים אומרים בין כך ובין כך פוקקין בו. מאי בין כך ובין כך? - אמר רבי אבא אמר רב כהנא: [דף קכו עמוד א] בין קשור בין שאינו קשור, והוא שמתוקן. אמר ליה רבי ירמיה: ולימא מר בין תלוי ובין שאינו תלוי והוא שקשור - דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר הנגרר. דתנן: נגר הנגרר - נועלין בו במקדש אבל לא במדינה, והמונח - כאן וכאן אסור. רבי יהודה אומר: המונח - במקדש והנגרר - במדינה. ותניא: איזהו נגר הנגרר שנועלין בו במקדש אבל לא במדינה - כל שקשור ותלוי וראשו מגיע לארץ. רבי יהודה אומר: זה - אף במדינה מותר, אלא איזהו שבמדינה אסור - כל שאינו לא קשור ולא תלוי, ושומטו ומניחו בקרן זוית. ואמר רבי יהושע בר אבא משמיה דעולא: מאן תנא נגר הנגרר - רבי אליעזר היא! - אמר ליה: אנא דאמרי - כי האי תנא, דתניא: קנה שהתקינו בעל הבית להיות פותח ונועל בו, בזמן שקשור ותלוי בפתח - פותח ונועל בו, אין קשור ותלוי - אין פותח ונועל בו. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מתוקן, אף על פי שאינו קשור. אמר רב יהודה בר שילת אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והתנן: כל כסויי הכלים [דף קכו עמוד ב] שיש להם בית אחיזה - ניטלין בשבת. ואמר רב יהודה בר שילא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: והוא שיש תורת כלי עליהן! - וכי תימא: הכא נמי דאיכא תורת כלי עליו. ומי בעי רבן שמעון בן גמליאל תורת כלי עליו? והתניא: חריות של דקל שגדרן לשם עצים ונמלך עליהן לשיבה - צריך לקשר, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין צריך לקשר. - רבי יוחנן סבירא ליה כוותיה בחדא, ופליג עליה בחדא.

דרש רבי יצחק נפחא אפתחא דריש גלותא: הלכה כרבי אליעזר. מתיב רב עמרם: ומדבריהם למדנו שפוקקין ומוודין וקושרין בשבת - אמר ליה [אביי]: מאי דעתך - משום דקתני סתמא, נגר הנגרר נמי סתמא היא! ואפילו הכי - מעשה רב".

בכל מהלך הסוגיה נחלקו רש"י והתוס' מאיזה דין אסור באופנים מסויימים להשתמש בנגר, הפקק והקנה :

כל הדיון בסוגיה הוא משום איסור בונה - בנגר שאיננו מתוקן כלל, דהיינו שלא הזמינו לכך מע"ש, יש איסור דאורייתא של בונה בנעילה בו בשבת^א, ולשיטת רש"י נראה שהוא הדין לפקק החלון אם איננו מתוקן, כי לשיטת רש"י השוואת הדינים בין פקק לנגר היא השוואה גמורה. אם הנגר, הפקק והקנה מתוקנים לכך מע"ש אך אינם קשורים, נחלקו בזה ר' יהודה ורשב"ג דלר' יהודה יש בזה משום מיחזי כבונה ולרשב"ג מותר, ולהלכה פסקו רב כהנא ור' יוחנן בסוגייתנו כרשב"ג, שלא בעינן קשירה אך לר' יוחנן צריך שתהא עליו תורת כלי, דהיינו שיהא ראוי לדבר אחר, שהרי תשמישו הוא להיות חלק מהבניין וזה אינו נחשב כלי להיתירו בטלטול^ב.

לעומת זאת, שמואל בעירובין קב. פסק הלכה כר' יהודה, ולשיטתו (אליבא דרש"י) נראה שבין בנגר ובין בפקק וקנה צריך שיהא קשור, דאל"כ מיחזי כבונה, דלרש"י אין סיבה לומר שישנה מחלוקת בין הסוגיות, ומשמע שם שרבא שהוא בתרא סובר כשמואל, וא"כ לרש"י זו ההלכה. עוד פירש רש"י שם על דברי שמואל "הלכה כר"י בקשור", שאם אינו קשור פוסק שמואל שאסור מדאורייתא אף במקדש, כת"ק.

שיטת התוס'

התוס' הקשו על רש"י, מה הראיה מנגר שגם פקק יהא טעון קשירה, הרי מבואר בסוגיה לעיל שפקק החלון מותר משום תוספת אוהל עראי, ובגמ' בעירובין מד. מוכח שלרבנן מותרת תוספת אוהל עראי גם בלא כל קשירה, וע"כ אינו דומה לנגר שאיסורו משום מיחזי כבונה בניין קבע^ג. לכן, פירשו התוס'

^א והקשו התוס' דאין נראה שיהא בו איסור תורה כיון שאינו מבטלו שם, ואכן הריטב"א שפירש את כל שאר הסוגיה משום מיחזי כבונה, פירש גם כאן שרק מיחזי כבונה דאינו בונה מן התורה. אמנם בשיטת רש"י נראה דאף שאינו מבטלו שם ממש כעת, ע"י שימתו שם עתיד תמיד לפתוח ולנעול בו, ולכן נעשה הנגר חלק מהבניין ע"י נעילתו, וצ"ב לשיטת רש"י מה יהא הדין אם חושב לזורקו אחרי נעילה זו ואינו מבטלו שם, דקצת משמע ברש"י בדף קנו: גבי גמי, ובעירובין קד. גבי תבן, שלא די שאינו מבטלו שם בדעתו כדי שיהא "לא מבטל ליה", אלא צריך שמצד המציאות יהא עתיד ליטלו משם כיון שצריך לו לדבר אחר, וע"ע להלן בסעיף י.

^ב לענין גביאור דברי רש"י הטעם שצריך שיהא תורת כלי עליו אינו משום מיחזי כבונה, דא"כ תקשה קושיית התוס' והרא"ש בשם ר"ת מאי מייתי ראיה מהירות, דשם מה שלא בעינן תורת כלי לרשב"ג הוא להחזיר איסור מוקצה, אלא סובר רש"י דקושיית הגמ' היא משום שכדי להחזיר לנעול בקנה, מלבד מה שצריך לפסוק שאין בזה משום מיחזי כבונה, צריך גם שיהא מותר לטלטלו, ולר' יוחנן אסור לטלטלו כמו בכיווי הכלים, וע"ז תרצה הגמ' שמשום שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו. אמנם הרא"ש מבואר שלא פירש כן ברש"י עיי"ש, אך לכן הקשה עליו בשם ר"ת מראיית הגמ' מהירות.

^ג לרש"י אתי שפיר דרש"י פירש לעיל בסוגיה שאיסורו של פקק החלון אינו משום תוספת אוהל עראי אלא משום דמיחזי כמוסיף על הבניין, והגמ' רק דימתה דין מיחזי כבונה לדין מיחזי כאוהל, שכשם שבוה התירו חכמים במוסיף בעלמא כן יתירו באוהל, אך אפשר שגדרי הדינים, מתי נראה כבונה שונים בין שני הנידונים (והדבר מסתבר שכן במיחזי כבונה הצורך הוא שבצורת הבניין לא יראה כעושה דבר חדש, ואילו באוהל עיקר הדגש אינו בצורתו של האוהל אלא בתוצאת האוהל, ולכן שם א"צ קשירה). ועי' עוד בסוגיה בעירובין שם, דגם לענין תוספת אוהל עראי כל ראית התוס' לשיטתם שם שדופן רביעית היא תוספת אוהל עראי, אבל לרש"י הטעם שהיא תוספת היא רק משום שמגדירה הגדרה חדשה בגג, ואם כן אין ראיה כלל שלא בעינן קשירה בדבר שבעצמו מהוה תוספת אוהל עראי, וכגון אם ירצה להוסיף מחצלת חדשה לצל במקום שכבר יש מחצלת קיימת, אין ראיה לרש"י משם שא"צ קשירה. אמנם כל זה לשיטת רש"י בדיון אוהל

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף א - ב - פקק החלון ונגר הנגרר בסוגיה דשבת שאין בנגר כלל איסור משום מיחזי כבונה, והדיון בנגר, בקנה ובפקק בסוגיה בשבת הוא רק משום טלטול, ומסקנת הסוגיה שזו מחלוקת ר"י ורשב"ג, והלכה כרשב"ג שמותר לטלטלם אף בלא קשירה, אך לר' יוחנן בעינן שתהא תורת כלי עליהם, דהיינו שיוכנו ע"י מעשה לתשמישם, ואילו לרב כהנא אין צריך אף תורת כלי, אלא סובר לגמרי כרשב"ג.

אך הקשו התוס' דשמואל בעירובין פסק כר"י דבעי קשירה ואילו גבי חריות ס"ל דסגי במחשבה, וא"כ אם הטעם משום טלטול קשה דשמואל אדשמואל, ולכן פירשו דשמואל חולק על הסוגיה בשבת וס"ל שאיסור נעילה בנגר שאינו קשור הוא משום מיחזי כבונה ולא משום טלטול. ולהלכה צ"ב כמי לפסוק לדבריהם, דרבא דהוא בתרא משמע שסובר כשמואל, ודלא כסוגייתנו⁷. עכ"פ משמע לשיטת התוס' דדוקא בנגר שיד משום איסור בונה לשמואל, אבל בפקק ובקנה אין איסור משום בונה לכ"ע, אלא רק משום טלטול, ובזה קיי"ל דמועילה מחשבה (וכרב אסי בחריות).

שיטת הרא"ש בדעת הרי"ף

הרי"ף בסוגייתנו הביא את דברי רב כהנא לגבי פקק החלון שפסק שלא צריך קשירה, ופסק הלכה כחכמים כמסקנת הסוגיה, אך לא כתב בפקק דבעינן תורת כלי. לעומ"ז בקנה הביא הרי"ף את דברי ר' יוחנן שבעינן תורת כלי עליו דוקא, ואילו בעירובין פסק כשמואל שבנגר בעינן קשור ותלוי, והקשה הרא"ש דפסקי הרי"ף סותרים זה את זה. ותירץ הרא"ש, דהרי"ף סובר כמ"ש התוס', דשמואל חולק על ר' יוחנן, וסובר שאין מקום השוואה בין פקק החלון לנגר הנגרר דבפקק הטעם משום טלטול ובנגר הטעם משום מיחזי כבונה, וכמו שהוכיחו התוס' דאל"כ קשה דשמואל אדשמואל, ולכן בפקק שטעמו משום איסור טלטול פסק הרי"ף כרב אסי בחריות דאין צריך מעשה ודי במחשבה (וה"ה בשימוש מע"ש), ואילו בנגר פסק כשמואל ומשמע ברא"ש שטעמו משום דרבא שהוא בתרא קאי כוותיה, ולכן צריך קשירה כר"י, וכתב שלפי מה שנדחתה הסוגיה סובר הרי"ף שגם אין מחלוקת בין רשב"ג לר"י, דבקנה יש פחות משום בניין מאשר בנגר, ולכן סגי בתורת כלי עליו כדי שלא יהא מיחזי כבונה, וכן פסק הטור⁸.

ביאור הגר"א בדעת הרי"ף והשו"ע

אמנם בפשט לשון הרי"ף נשאר קושי לביאורו של הרא"ש, דבטעם פסיקת ההלכה כחכמים כתב הרי"ף:

"וואף על גב דסתם לן תנא כר' אליעזר בנגר הנגרר [עירובין ק"ב ע"א] קיי"ל כי האי סתמא אחרינא דתנן מדבריהן למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת [דף קכ"ו ע"ב] משום דמעשה רבי".

ולביאורו של הרא"ש בדעתו סברה זו שמקשרת בין המחלוקת בנגר הנגרר למחלוקת בפקק החלון נדחתה, דבנגר האיסור משום בונה ובפקק משום טלטול, והיה לו לרי"ף לכתוב שהלכה בפקק החלון כחכמים דסתם מתני' כוותיהו, ולא להביא לשון הגמ' שמתני' דנגר הנגרר פליגא, דסברה זו נדחתה

עראי, אגל לרוב הראשונים, שפסקו פתוס' דיש אהל במחיצות, ופקק הוא מדין תוספת אהל עראי ישנה ראיה משם שאין לפרש הסוגיה מדין בונה אלא מדין טלטול, ולכן כתב הגר"א דמצד הסוגיה בשבת התוס' דחו פירוש רש"י כנ"ל. עוד יש לציין שלשיטת רש"י יש סיוע מקושיית התוס' (ד"ה והמונח), דמנ"ל דבתרתי פליג, ועיי"ש תירוצם לשיטתם.
⁷ ע"ע פתוס' לעיל ג. ד"ה ורב אסי.

⁸ הרא"ש גופיה הסתפק בזה, וכתב לצד אחד שתורת כלי מועילה כמו קשירה, ואין חילוק בין קנה לנגר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לשיטתו. ולדעת הרא"ש צריך לדחוק דהעתיק הסוגיה ומה שפסקה להלכה אף דלא ס"ל טעם זה. עכ"פ מזה משמע כמו שדייק הגר"א בדעת השו"ע, שכתב:

"פקק החלון, כגון: לוח, או שאר כל דבר שסותמין בו החלון, יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין; והוא שיחשוב עליו מע"ש לסתמו בו. וקנה שהתקינו להיות נועל בו, א"צ שיקשרנו בדלת ומ"מ דמי לבנין יותר מפקק החלון ולא סגי במחשבה שיחשוב עליו מאתמול וצריך שיתקנו לכך".

ודייק הגר"א שמשמע שגם בפקק החלון הטעם שצריך מחשבה הוא משום שאם לא כן מיחזי כמוסיף על הבנין וכשיטת רש"י דגם הטעם בפקק הוא משום מיחזי כבונה. בטעם הדבר כתב הגר"א, דאכן סובר השו"ע כמ"ש הרא"ש דהסוגיה נדחית מכח סוגיה דעירובין, אך לא נדחו עצם דברי ר"י שכמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר, דבשני המקומות המחלוקת היא האם לחוש למיחזי כבונה, אלא דנגר חמור יותר, וקרוב יותר לבנין, ולכן שם גם לרבנן צריך קשירה, משא"כ בפקק דסגי לרבנן במחשבה, ובקנה כיון שפחות מיחזי כבונה מנגר אך יותר מפקק, סגי בתורת כלי. אמנם, הביה"ל הביא שהב"ח והפמ"ג פירשו בדעת השו"ע כרא"ש, ואח"כ הביא את שיטת הגר"א. נפק"מ ממחלוקת זו אם הכין דבר שאיננו כלי (כגון לוח, אבן או בקעת עץ וכד'), דאם יש עליו תורת כלי אין בו מיחזי כבונה, וכמו בקנה) לטלטול מע"ש, אך לא ע"מ לסתום בו החלון, דלשיטת הב"ח והפמ"ג מותר לסתום בו החלון, אך לשיטת הגר"א אסור, ולרש"י האיסור מן התורה. בלשון השו"ע מבואר בפשות כדברי הגר"א דדוקא אם הזמינו "לסתום בו" מועיל אבל לא אם הזמינו לצורך אחר, והביה"ל דחק לשיטת הב"ח דהלשון לאו דוקא.

ב. תורת כלי בפקק

הר"ן חולק על הרא"ש, וכתב שהר"ף לא התכוון לחלק בין פקק לקנה, ומה שלא הזכיר בפקק והוא שיהא תורת כלי עליו, זהו משום שבפקק סתמו שנשתמש בו מבעוד יום, ולרב אסי די בזה כדי שיחשב תורת כלי עליו. השו"ע פסק כרא"ש, ונפק"מ לקולא ולחומרא, דלא בעינן תורת כלי בפקק, ואילו בקנה לא מועיל שימוש מע"ש כדי שיהא עליו תורת כלי. אך המ"ב העיר דהרבה ראשונים (רשב"א, רמב"ן, רא"ם) כתבו כר"ן ונשאר בצ"ע למעשה. אמנם, פסק השו"ע מוכרח לשיטתו שדינים אלו משום בונה דלר"ן וסיעתו מוכרחים לומר שכל הסוגיה מדיני טלטול, דאם לא כן איננו דומה לדינו של רב אסי בחירות'.

¹ לשיטת הרא"ש צ"ב מהו מקור דבריו של הר"ף להצריך שיהא תורת כלי בקנה, שהרי הסוגיה שהוכיחה שלר' יוחנן בעינן בקנה שיהא תורת כלי עליו הצריכה זאת מדין טלטול, ואין הלכה כמותה כמו שהוכיח הרא"ש מכך שבחירות של דקל פסק הר"ף שסגי במחשבה או ישיבה, וא"כ מהיכ"ת להצריך תורת כלי בקנה. אמנם נראה מזה, וכן ממשי"כ הרא"ש בדעת רש"י גבי תורת כלי, שהבין הרא"ש שניתן להוכיח מאופן ההכנה לטלטול לאופן ההכנה שלא יהא בו איסור בונה, ולכן לא הקשו הרא"ש והתוס' על רש"י (שהבינו בו שתורת כלי לשיטתו היא כדי שלא יהא בזה איסור בונה) מראיית הגמ' מחירות, אלא רק אמרו שלר"ת מיושב שהכל מדין טלטול, אבל גם אם הנידון היה משום בגיין ראיית הגמ' עומדת ומניד"ד משמע שאפי' אם אין ההלכה כן גבי טלטול, ואצתי צ"ע מדוע.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף א - ב - פקק החלון ונגר הנגרר ג. פרטי דינים בנגר

נגר שיש בראשו גלוסטרטא

כאמור, לדינא בנגר הנגרר נפסק שצריך קשירה, אך בנגר עצמו ישנם מספר חילוקים: בגמ' (עירובין קא:):

"משנה. נגר שיש בראשו גלוסטרטא, רבי אליעזר אוסר ורבי יוסי מתיר. אמר רבי אליעזר: מעשה בכנסת שבטבריא שהיו נוהגין בו היתר, עד שבא רבן גמליאל והזקנים ואסרו להן. רבי יוסי אומר: איסור נהגו בו, ובא רבן גמליאל והזקנים והתירו להן. גמרא. בניטל באגדו - כולי עלמא לא פליגי. כי פליגי - בשאינו ניטל באגדו - דמר סבר: כיון דיש בראשו גלוסטרטא - תורת כלי עליו, ומר סבר: כיון דאינו ניטל באגדו - לא".

אם כן, נגר שיש בראשו גלוסטרטא (היינו שראשו עבה וראוי לדוש ולכתוש בו) קל יותר מנגר הנגרר ומותר אפי' אינו ניטל באגדו לר' יוסי דקיי"ל כוותיה. בפירוש המושג "ניטל באגדו", רש"י פירש שהיינו שהחבל חזק, והנגר יכול להנטל על ידו. לעומת הריטב"א פירש שהכונה היא שעשו לנגר לולאה לתלות אותו על ידה על הקיר כשאר הכלים ועל ידי הלולאה נראה הנגר ככלי ואינו נראה כבונה. פירוש נוסף כתב הב"י והרמ"א בדעת הרמב"ם שניטל באגדו היינו שאין רגילים להתיר את החבל מהנגר כאשר נוטלים אותו, אלא מתירים את הצד הקרוב לקיר, ובאופן זה מוכח שהוא כלי¹. עכ"פ להלכה פסקו הטור והשו"ע כפירוש רש"י.

למסקנה אם כן, מותר לטלטל נגר שיש בראשו גלוסטרטא אף אם אין החבל חזק, אבל משמע שקשירה בחבל דק עכ"פ צריך, אך בלשון רש"י משמע לא כן שפירש:

"כשאין ניטל באגדו - שהחבל דק, ואם היה רוצה ליטלו משם לטלטלו על ידי אותו חבל - מיד נפסק, ר' אליעזר סבר: כיון דאינו ניטל באגדו - דהוה כמי שאינו קשור, ותנן לקמן נגר המונח, שאינו קשור בדלת - אין נועלין בו, והאי נמי מונח הוא, משום גלוסטרטא לא שרי ליה, ור' יוסי סבר: גלוסטרטא מהניא ליה, דכיון דכלי הוא - לא הוי כבנין".

משמע שר' יוסי אינו חולק על ר"א בכך שכיון שאינו ניטל באגדו אינו נחשב קשור, אלא שסובר שאעפ"כ מותר כי כלי אינו נראה כבנין, וכ"כ הגר"א בדעתו.

בלשון הטור, לפי הגירסה שלפנינו משמע שגם בנגר שיש בראשו גלוסטרטא בעינן קשירה, אך די בחבל דק:

"נגר שהוא יתד שנועלין בו ותוחבין אותו באסקופה למטה ודומה טפי לבנין לא סגי בהכי ואין נועלין בו אא"כ יהא קשור וכיצד יהא קשור אם יש בראשו גלוסטרטא פירוש שהוא עב באחד מן הראשים וראוי לכתוש בו שדומה לכלי סגי אפי' אם קשור בחבל דק שאינו ראוי

¹ הב"י כתב שאין לבער פריטב"א דעת הרמב"ם דלפ"ז יקשה מדוע אמר רבא והוא שקשור בדלת דוקא, וז"ל: "וכיון דכי קשור בדלת אגדו מוכיח עליו מאן איריא דלת הא כל כי הא גוונא בכל דוכתא שרי דמסיק ההוא ניטל באגדו הוה", ולא הגעו קושייתו, דלפריטב"א יתכן שקשור אבל אין בו אגד לתלות אותו בו, וצ"ע, אך בלא"ה אין לפרש ברמב"ם פריטב"א דאין זה מיושב בלשון "ניטל באגדו עמו", דמשמע שפשוט שישנו אגד, אגל השאלה היא האם רגילים לנטלו מן האגד, ואולי זו כוונת הרמ"א במש"כ "ופשוט שכן הוא דעת הרמב"ם".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

להיות ניטל בו ואפי' אם אינו קשור בדלת עצמו אלא בברית הדלת ואפילו אם החבל ארוך ואינו תלוי כלל באויר אלא כולו מונחת בארץ".

אך הביא הב"י דיש גירסאות שמפורש איפכא. הב"י נוטה להכריע שאין צריך קשירה כלל, כיון שיש בראשו גלוסטרא, ויש עליו תורת כלי, אך בלשונו בשו"ע משמע שצריך קשירה לכה"פ בחבל דק ואפי' שאינו בדלת, וכן הכריעו ה"ט"ז והגר"א, וכ"פ המ"ב, דלא כא"ר שכתב שבמקום צורך ניתן לסמוך על המקלים בזה.

נגר שאין בראשו גלוסטרא

כנזכר, בנגר הנגרר כשאין בראשו גלוסטרא פסק שמואל כר' יהודה, וז"ל הגמ':

"משנה. נגר הנגרר - נועלין בו במקדש אבל לא במדינה. והמונח - כאן וכאן אסור. רבי יהודה אומר: המונח - מותר במקדש, והנגרר במדינה. גמרא. תנו רבנן: איזהו נגר הנגרר שנועלין במקדש אבל לא במדינה - כל שקשור ותלוי, וראשו אחד מגיע לארץ. רבי יהודה אומר: זה - אף במדינה מותר, אלא איזהו נגר שנועלין במקדש אבל לא במדינה כל שאינו לא קשור ולא תלוי, ושומטו ומניחו בקרן זוית. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בנגר. אמר רבא: והוא שקשור בדלת. איני? והא רבי טבלא איקלע למחוזא, וחזא לההוא דהוה תלי בעיברא דדשא, ולא אמר להו ולא מידי! - ההוא ניטל באיגדו הוה".

אם כן למסקנה, בנגר שאין בראשו גלוסטרא בעינן שיהא קשור, ומשמע שאם הוא קשור מועיל אע"פ שאינו תלוי כלל, וכ"כ הב"י¹ וכ"פ בשו"ע. ומבואר בגמ' שאם קשור בדלת סגי בחבל דק שאינו ניטל באגדו (לפירש"י כנ"ל) ואם קשור בברית או בכותל וכד' בעינן דוקא חבל חזק שיהא ניטל באגדו, דאל"כ מיחזי כבונה.

נקמז, עשה לו בית יד

בגמ' שם:

"בעי רבי זירא: נקמז מהו? - אמר רב יוסף: מאי תיבעי ליה? לא שמיע ליה הא דתניא: נשמט - אסור, נקמז - מותר. ורבי יהודה אמר: נקמז, אף על פי שאינו נשמט - אסור. ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בנקמז. וטעמא מאי? אמר אב"י: משום דמיחזי כבונה. בעא מיניה רב נחומי בר זכריה מאב"י: עשה לו בית יד מהו? - אמר ליה: בוכנא קאמרת".

פירש רש"י שמשמעות נקמז, היינו שנעוץ בארץ ממש ולא רק באסקופה, ולכן נראה יותר כבונה, וכ"פ הטור והשו"ע (דלא כתוס' בשבת קכו; , ודלא כפירוש המובא בריטב"א בשם י"מ).

¹ דבריו צ"ע במה שתבג שאין גורסים "וראשו אחד", דגם לגירסתנו זהו הגי' הנכונה כמ"ש רש"י ותוס' שבת קכו. אך לדינא עכ"פ עוקשים רש"י והתוס' בדבריו, ונקטה הגר"תאן כן לרבותא דת"ק שאפ"ה אסר במדינה. אגמם ק' מדוע העלים עיניו מרן הג"י מגירסת הר"ה, הרי"ף והרמב"ם בדברי רבא "והוא שקשור ותלוי בדלת", דמשמע לכת' שלכה"פ בצד אחד הוא תלוי דאנ"כ מדוע נקרא תלוי, ולפי"ז משמע שלא מועיל אם מונח לגמרי על הקרקע. אך לא מצאתי מי שהתייחס לגירסה זו בהדיא.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף א - ב - פקק החלון ונגר הנגרר בספק הגמי "עשה לו בית יד מהו", נחלקו רש"י והרי"ף על איזה נגר קאי, הרי"ף פירש שקאי על נקמז, ולפי"ז גם בנקמז מותר אם עשה לו בית יד, אך רש"י כתב שקאי על סתם נגר שאין לו גלוסטרא ואינו קשור, וכתב הגר"א שהטור סובר כרש"י, ולכן השמיט את דין עשה לו בית יד, כיון שמשמעות התשובה של אב"י "בוכנא קאמרת" היא שהיינו נגר שיש לו גלוסטרא, ודין זה כבר כתב הטור.

הב"י לעומת"ז כתב (בתוך דבריו על שיטת הטור ביש לו גלוסטרא) שעשה לו בית יד עדיף מגלוסטרא שכן עשה בו מעשה בידים, ובעשה לו בית יד לכ"ע אין צריך קשירה כלל, וכ"כ המג"א, אך בביאור הגר"א משמע שיש להחמיר בזה.

העולה לדינא ע"פ הגר"א, שגם בריח שיש לו תורת כלי גמורה אסור לנעול בו בננעץ בקרקע, ודלא כב"י והט"ז שנקטו שמותר. וכתב המ"ב שאעפ"כ מותר לנעול בבריחים שלנו שיש להם גומא מוכנה בארץ, משום שיש לסמוך על הטעם הראשון שכתב הט"ז, שמשמעות נקמז לרש"י היא דוקא אם עתה נועץ את הנגר בקרקע, ולא אם כבר הגומא מוכנה ורק מכניס הנגר לגומא.

סעיף ג - ז סגירת דלת שאינה מחוברת לפתח

א. הדלת שבמוקצה

בגמ' (עירובין קא.):

"משנה. הדלת שבמוקצה, וחדקים שבפרצה, ומחצלות - אין נועלין בהן אלא אם כן גבוהים מן הארץ.

גמרא. ורמינהו: דלת הנגררת, ומחצלת הנגררת, וקנקן הנגרר, בזמן שקשורין ותלויין - נועלין בהן בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב! - אמר אבוי: בשיש להם ציר. רבא אמר: בשהיה להן ציר. מיתיבי: דלת הנגררת, ומחצלת הנגררת, וקנקן הנגרר בזמן שקשורין ותלויין, וגבוהים מן הארץ אפילו מלא נימא - נועלין בהן, ואם לאו - אין נועלין בהן! - אבוי מתרץ לטעמיה, ורבא מתרץ לטעמיה. אבוי מתרץ לטעמיה: או שיש להן ציר, או שגבוהין מן הארץ. רבא מתרץ לטעמיה: כשהיה להן ציר, או שגבוהין מן הארץ. תנו רבנן: סוכי קוצים וחבילין שהתקינן לפירצה שבחצר, בזמן שקשורין ותלויין^ט - נועלין בהן בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב".

מבואר בסוגיה שדלת שלא היה לה ציר (לרבא דקיי"ל כוותיה) מותר לסגור בה את הפתח דוקא אם היא קשורה ותלויה, דהיינו גבוהה מן הארץ^ז, אבל דלת שהיה לה ציר מותר לנעול בה אף אם היתה קשורה אך לא תלויה.

בעה"מ השיג על הרי"ף שפסק משנה זו להלכה, דהא גבי נגר הנגרר נפסק כר' יהודה שבעי קשירה אך לא תליה, וא"כ גם לגבי דלת לא צריך שתהא גבוהה מן הארץ אלא די בקשירה, והמשנה שלא אמרה כך היא כר' אליעזר. אך יש ליישב ע"פ פירוש רש"י, שפירש שישנם שתי מציאויות בדלת שאסור לנעול בה:

"הדלת שבמוקצה - רחבה שאחורי הבתים, ומשום הכי נקט לה, משום שאין משתמשין בה תדיר, ואין בעל הבית חושש לעשות לה דלת תלויה כראוי וקבועה, אלא זקופה כנגד הפתח, וכשהוא פותח מטילה לארץ, ויש שתלויות אבל נגררות לארץ. אין נועלין בה - בשבת, **משום דעביד בנין**, או אפילו כשהיא תלויה ונגררת - אין זה קבועה, וכשהוא מגביהה על המשקוף, כיון **דאינה קבועה שם מחזי כבונה**".

דהיינו, כאשר הדלת כלל אינה קבועה בפתח אלא כשהוא פותח מטילה לארץ, יש בדבר איסור דאורייתא של בונה, ובזה חמורה דלת יותר מנגר, דגבי נגר פירש רש"י (שבת קכו.) אליבא דר' יהודה, שרק אם לא ייחדו לכך מע"ש יש בו איסור דאורייתא של בונה. ובטעם הדבר אפשר לבאר, שבנגר

^ט פירש הריטב"א דמיירי שגבוהין מן הארץ, ולא הוצרך התנא לפרש כיון שלא קראם נגררים.

^ז כן מבואר בהדיא בגמ' והראב"ד, וכ"מ ברש"י, שגבוהה מן הארץ היינו שכאשר אינה בפתח היא גם תלויה ואינה נגררת. אמנם הנשמ"א פירש בדעת הה"מ, חסור וחש"ע שגבוהה מן הארץ היינו דכאשר היא סגורה היא גבוהה מן הארץ דיש לה מפתח, ולכן נראית יותר כדלת ולא כנגיין, אך הבה"ל דחה דבריו מהלכה, דאין ראיה לזה בראשונים מלבד הה"מ שהוא יחידא בזה, עיי"ש.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף ג – ד סגירת דלת שאינה מחוברת לפתח ייעודו הוא לנעול בו ולהוציאו כשפותח, וא"כ כאשר מוציאו מהדלת אין בזה ביטול להגדרת כחלק מהבניין. לעומת דלת בדרי"כ לא מטילים לארץ, וכיון שמטילה לארץ, ניתקה מהבניין וכאשר מחברה יהיה בה שוב משום איסור בונה, ולשיטת רש"י אין זה נקרא שאינו מבטלה שם כיון שמיעדה רק להיות דלת ואינו נוטלה משם לדבר אחר וכמו בנגר. עכ"פ, לפי דבריו שכאן האיסור דאורייתא חמור יותר, דגם ייחוד אינו מועיל, מסתבר שזהו הטעם שגם האיסור דרבנן חמור יותר ואיסור בנגר ללא היכר, אפי' לר' יהודה, אך עי' בהערה יא.

הרא"ש הביא את קושיית בעה"מ ותירץ בשם הראב"ד, דדלת שבמוקצה דוקא נאסרה באופן זה, כיון שזהו מקום שאין נכנסים ויוצאים בו תדיר (וכ' הביה"ל בשם התוספת שבת שהיינו ל' יום), והוי תוספת אוהל קבע ולא אוהל עראי ולכן אסור גם בנגר. ודייק הב"י מלשון רש"י שאינו סובר כדעתו שהרי רש"י פירש שנקט מוקצה, משום ששם שכיח שתהא כזו דלת, אבל אין הגדרה מהותית במה שאין משתמשים בה תדיר, וכ"כ הט"ז והגר"א (דלא כב"ח), וכאמור לרש"י הקושיה מיושבת באופן אחר.²² הגר"א דייק מהרי"ף כדעת הראב"ד, כיון שפירש בהלכה מהו מוקצה, ומשמע אם כן שדוקא במוקצה אסור (כן נראה ביאור דבריו), וכ"כ הרמב"ן בדעת הרי"ף.

הטור והשו"ע פסקו כשיטת הראב"ד שדלת שבמוקצה דוקא נאסרה כשלא היה לה ציר אם אינה תלויה, וכשהיה לה ציר בנגררת. ופתח שנכנסים ויוצאים בו תדיר כתבו שמותר לנעול בו "אפי' לא היה לו ציר מעולם והוא נגרר", וכתב הגר"א דמש"כ והוא נגרר זהו דוקא, משום שהרא"ש קיבל את ההשוואה של בעה"מ בין סגירת פתח בדלת לנגר הנגרר, וא"כ כשם ששם הצרכנו עכ"פ שיהא קשור הכא נמי בדלת צריך שתהא קשורה²³, אך הרמ"א חולק על זה כמו שיתבאר.

ב. דלת אלמנה

בהמשך הגמ' שם :

"תני רבי חייא: דלת אלמנה הנגררת - אין נועלין בה. היכי דמי דלת אלמנה - איכא דאמרי: דחד שיפא, ואיכא דאמרי: דלית ליה גשמה".

בביטוי חד שיפא פירש רש"י שהיינו דלת שעשויה מקרש אחד, ו"גשמה" פירש שאין לה בריחים (וכ"כ הריטב"א), אך הרי"ף פירש שאין לה מפתן, וכ"כ הרמב"ם, הרא"ש, הטור והשו"ע. לפסק הלכה בין הלשונות בגמ' - הרמב"ם פסק כשתי הלשונות לקולא, דהיינו שרק בצירוף שני התנאים יש לאסור, והטוש"ע פסקו כשתי הלשונות לחומרא, שכל תנאי בפני עצמו מגדיר את הדלת כדלת אלמנה.

²² אך אין זה ברור כ"כ, דלחלוקה פירש רש"י בדברי שמואל (עירובין קג). שגם נגר אם ייחודו לכך אך אינו קשור אסור מדאורייתא, דבזה אין הלכה כר' יהודה, וא"כ לדינא ניתן לומר שאין חילוק בין נגר לדלת מדאורייתא. אמנם עכ"פ מוכח שיש סברה לחלק ממה שר' יהודה חולק דוקא בשיפא גבי נגר ולא גבי דלת, אם לא שנאמר כבעה"מ.

²³ רש"י לא יכל' לפרש כדברי הראב"ד שאסור משום אוהל קבע, דשיטת רש"י שאין אוהל במחיצות (שבת קכח:), אך יכל' לפרש כרמב"ן במלחמות, שכיון שאין נכנסים ויוצאים תדיר מיחזי כבעה"מ יותר.

²⁴ לרש"י יש באופן זה איסור דאורייתא לנעילה כמו שנתבאר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

והקשו התוס' במאי מיירי, דבדלת שאין לה ציר כבר הסקנו שאסור לנעול אם אינה קשורה ותלויה והכא הרי היא נגררת, ובלא"ה יש לאסור גם אם לא היתה דלת אלמנה. ותימצו התוס' שמדובר בדלת שיש לה ציר ואפ"ה אסור בנגררת.

מקושיית ותירוץ התוס', הסיק הב"ח דדין זה של דלת אלמנה הוא דוקא בפתח שאין נכנסים ויוצאים בו תדיר, שאל"כ קושיית התוס' מעיקרא ליתא שהרי רק דלת שבמוקצה נאסרה להחזיר בנגררת שאין לה ציר ולא דלת פתח שנכנסים ויוצאים בו תדיר. אך כל ראיית הב"ח לשיטתו, שסובר שגם רש"י מסכים לחילוק זה של הראב"ד, וא"כ מסתבר שגם התוס' מודים לו. אך לפי שאר האחרונים הנ"ל, מסתבר שהתוס' סוברים כרש"י שאין חילוק בין פתח שנכנסים ויוצאים בו תדיר או לאו ולכן לא יכלו לתרץ כן, וכ"כ הגר"א.

בדברי הב"י מבואר להדיא שסובר שאיסור דלת אלמנה הוא גם בפתח שנכנסים ויוצאים בו תדיר, שכתב לגבי פתח החנויות שלהם שמותר לנועלו כיון שאינו נחשב דלת אלמנה, כיון שנועלים אותו במספר נסרים, אף שאינם מחוברים זה לזה, וגם חשיב יש לו אסקופה החריצים שאליהם מכניסים הנסרים, וכ"פ הרמ"א בשו"ע. ופתח זה ודאי עשוי לכניסה ויציאה, ואעפ"כ נצרכו הב"י והרמ"א לומר שאינו דלת אלמנה, וכן דייק המג"א, אך כתב דיש להקל כב"ח גם אם עשוי קרש אחד בצירוף דעת הרמב"ם שצריך את שני התנאים כדי שתחשב דלת אלמנה, וכ"כ המ"ב וע"י להלן.

דלת שאינה קשורה כלל בפתח תדיר

כאמור, הרמ"א העתיק להלכה, שדלת העשויה מקרשים הרבה אף ששומטים אותה כשפותחה מותר אם יש לה אסקופה, ודין זה לכא' לא מצינו עד כה, דכל מה שהתירו הוא בדלת נגררת, אבל בדלת שאינה קשורה כלל אפי' בפתח שנכנסים ויוצאים תדיר לא התירו הטוש"ע, וכתב הגר"א שמקורו בגירסת הרי"ף והרמב"ם שגרסו "דלת אלמנה שאינה נגררת", ולשיטתו מוכרחים לומר שמדובר במקום שנכנסים ויוצאים תדיר, דבלא"ה אסור גם אם יש לה ציר, כיון שאינה קשורה, ואם כן מפורש שגם דלת שאינה קשורה כלל, אסור לנעול בה במקום שנכנסים ויוצאים תדיר רק אם היא גם דלת אלמנה, וצריך לבאר שדינה קל יותר מדין נגר, כיון שאינה נראית תקועה בקרקע, וכעין מש"כ הרא"ש והגר"א גבי פקק החלון. וכתב הגר"א שבזה חולק הרמ"א על מרן המחבר שסתם בסעיף ג כלשון הטור שבפתח העשוי ליכנס תדיר מותר "והוא נגרר", משמע שאם לא קשור כלל אסור, וכמו שביאר מדברי הרא"ש.

אמנם צ"ע בלשון השו"ע גופיה דבסעיף ג כתב "והוא נגרר", ובדלת אלמנה תיאר את המציאות כלשון הרי"ף "וכשפותחין שומטין ועוקרין אותה", משמע דגם בכה"ג שרי בדלת שאינה דלת אלמנה. וכה"ג קשה בלשון הרא"ש גופיה, דכמו שביאר הגר"א עולה מדבריו שאסור לנעול בדלת שאינה קשורה כלל גם במקום שנכנסים ויוצאים בו תדיר, שהרי מודה להשוואה לנגר, וגם גרס "דלת אלמנה הנגררת", ודלא כרי"ף, וא"כ כיצד העתיק אח"כ את לשון הרי"ף "וכשפותחין שומטין ועוקרין אותה", וכן קשה בלשון הטור. וכנראה צריך לומר ששומטין ועוקרין בלשון הרא"ש והטוש"ע לאו דוקא שאינה קשורה אלא העתיקו לשון הרי"ף, וכוונתם ובלבד שקשורה, וכמו שהתנו בהדיא "והוא שנגרר", ורק ברמ"א מוכרח לא כן דכתב "שומטים אותה" מלישנא דיליה ולא נגרר אחר לשון הרי"ף, וכן מתיאור המציאות בקרשים שבחקיקה דמשמע שאינם קשורים⁷¹.

⁷¹ וצ"ל לפי"ז שהב"י חזר בו בשו"ע ממט"כ בב"י בקרשים שבתנויות.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף ה – החזרת דלת כלים

פסק המ"ב

המ"ב פסק כדעת הגר"א בפירוש הרמ"א שמותר לנעול בפתח שנכנסים ויוצאים בו תדיר, גם אם אין הדלת קשורה ותלויה כלל, וציין על זה לדברי הגר"א, אך מאידך העתיק גם את דברי המג"א דיש להקל בפתח שנכנסים ויוצאים תדיר גם אם נתקיים בו אחד מהתנאים של דלת אלמנה, כמ"ש הב"ח בדעת התוס', כיון שיש לצרף לזה את דעת הרמב"ם שבעיני תרתי להגדירה כדלת אלמנה. והדבר צ"ע, שלכא' הם תרי קולי דסתרי אהדדי, דלביאור הגר"א במחלוקת הרי"ף והתוס', אין הכרח בתוס' לדברי הב"ח, ואין בראשונים מי שמתיר דלת אלמנה במקום שנכנסים ויוצאים תדיר, ואף אם אין זה הכרח לומר מכך שסובר בדעת הרי"ף כגר"א שיסביר גם בתוס' כדעתו, עכ"פ אין ללמוד מהתוס' לדין דפסק השו"ע כדעת הרי"ף, וכמ"ש כל דברי הב"ח לטעמיה בשיטת רש"י, והב"י, הט"ז והגר"א חולקים עליו, ולפי דבריהם ברור שהתוס' ס"ל כרש"י ולכן לא יכלו להעמיד במקום שאין נכנסים ויוצאים תדיר. עוד קשה, דכיון שלרש"י יש איסור תורה בהחזרת דלת שאינה קשורה כלל, אף במקום שאין נכנסים ויוצאים תדיר, די לנו אם נקל במה שהקל השו"ע כדעת הרי"ף כשאינה דלת אלמנה, אבל במקום שגם לפסק השו"ע אסור כיון שהיא דלת אלמנה, צ"ע מדוע פסק המ"ב להקל בזה.

סעיף ה – החזרת דלת כלים

בגמ' (עירובין קב:):

"משנה. מחזירין ציר התחתון במקדש, אבל לא במדינה. והעליון - כאן וכאן אסור. רבי יהודה אומר: העליון במקדש, והתחתון במדינה. גמרא. תנו רבנן: ציר דלת שידה תיבה ומגדל, במקדש - מחזירין, במדינה - דוחקין. והעליון - כאן וכאן לא יחזיר, גזירה שמא יתקע. ואם תקע - חייב חטאת. של בור ושל דות ושל יציע - לא יחזיר, ואם החזיר - חייב חטאת".

בטעם האיסור להחזיר ציר העליון אפי' במקדש, כתב רש"י שס"ל יש בניין בכלים והוא איסור תורה, אך התוס' הקשו דא"כ מתני' כב"ש, ולכן כתבו שיש איסורי דרבנן שנאסרו גם במקדש, וכ"מ ברמב"ם (כב, כה). וכתב בשעה"צ שלדינא האם איסור ההחזרה הוא דאורייתא או דרבנן תלי במחלוקת רש"י והתוס', משמע שסובר שלרש"י לדינא היא דאורייתא, ולא דמי לשאר בניין בכלים שקיי"ל אין בניין בכלים, וצ"ע מדוע, דלולי דבריו היה נראה דמשנה זו כב"ש ודלא כהלכתא לפירש"י.

בדין דחיקת הציר העליון אם לא יצא לגמרי הסתפק ר"ת אם לדייק בברייתא להיתר או לאיסור, והכריע הרא"ש להחמיר (בב"י משמע שלא היה כן בגירסתו) וכ"כ הטור והשו"ע.

צירים שלנו

כתב המג"א דלכא' את הצירים שלנו שעשויים מברזל מותר להחזיר בשבת, דאין לחוש שמא יתקע באופן של הצירים שדיברו בהם חז"ל, שצירים אלו היו עשויים מעץ, והכניסו את הקרש בחור שבדלת ושבמפתן, ואת הציר עצמו היה חשש שיחבר במסמרים לחזק החיבור שבין הדלת לכלי, אך אעפ"כ דייק מהמרדכי שאסור, משום שיש חשש שיתקע את הציר עצמו במסמרים לדלת.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כמובן, כל דין זה, שמותר לדחוק את הציר התחתון אם לא יצא כולו, וכן שאיסור ההחזרה הוא רק מדרבנן שמא יתקע, היינו דוקא בכלים אבל דלת בניין אסור להחזיר למקומה מדין בונה, אלא בתנאים שהתבארו בסעיף הקודם, ולכן כת הט"ז שאסור מן התורה להסיר חלון ממקומו ולהחזירו.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף ו – כלים של פרקים סעיף ו – כלים של פרקים

בגמ' (מו.):

"לוי בר שמואל אשכחינהו לרבי אבא ולרב הונא בר חייא דהוו קיימי אפיתחא דבי רב הונא, אמר להו: מהו להחזיר מטה של טרסיים בשבת? אמרו ליה: שפיר דמי. אתא לקמיה דרב יהודה, אמר: הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו: המחזיר מטה של טרסיים בשבת - חייב חטאת. מיתבי: המחזיר קנה מנורה בשבת - חייב חטאת, קנה סיידין - לא יחזיר, ואם החזיר - פטור אבל אסור. רבי סימאי אומר: קרן עגולה - חייב, קרן פשוטה - פטור! אינהו דאמור כי האי תנא - דתניא: מלבנות המטה, וכרעות המטה, ולווחים של סקיבס - לא יחזיר, ואם החזיר - פטור [דף מז עמוד ב] אבל אסור. ולא יתקע, ואם תקע - חייב חטאת. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היה רפוי - מותר. בי רב חמא הוה מטה גללניתא, הוה מהדרי לה ביומא טבא. אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא: מאי דעתך, בנין מן הצד הוא, נהי דאיסורא דאורייתא - ליכא, איסורא דרבנן מיהא איכא! - אמר ליה: אנא כרבן שמעון בן גמליאל סבירא לי, דאמר: אם היה רפוי - מותר."

לפנינו בגמ' שלש שיטות (לפירש"י^ט) בדין מיטה של טרסיים - רב יהודה בשם רב ושמואל מחייב חטאת על החזרתה, וכמותו סובר התנא של "המחזיר קנה מנורה", ת"ק דרשב"ג פוטר ורשב"ג מתיר לכתחילה אם היה רפוי, וכמותו סוברים ר' אבא ורב הונא בר חייא, וכן סובר רבא במסקנת הסוגיה, וא"כ הלכה כרשב"ג. התוס' לעומ' הסבירו שישנם רק שתי דעות, דגם ת"ק לא חייב ברפוי, אלא דוקא כשאינו רפוי וראיית הגמ' היא שלא יתכן להתיר לכתחילה ברפוי אם כשאינו רפוי חייב חטאת. עכ"פ בדעת רשב"ג, דקיי"ל כוותיה לא נחלקו דברפוי מותר, וכשאינו רפוי אסור מדרבנן^ט, ואם תקע חייב חטאת - לרש"י משום מכה בפטי ולתוס' משום בונה.

בטעמו של ת"ק שמחייב חטאת כשאינו רפוי פירש רש"י הטעם משום ש"הוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש, אב לכל גומרי מלאכה". ובטעמו של רשב"ג נראה לשיטתו שאין זה מוגדר גמר מלאכה כיון שכן דרכו של הכלי להתחבר ולהתפרק כל יום, וכמו שגם ת"ק מודה בקנה סיידין שפטור כיון שדרכו להתפרק תמיד. אך כאשר תוקע חייב, כיון שעצם התקיעה ע"י יתדות נחשבת גמר מלאכת הכלי, ולכן במקום שמחזיר שלא ברפיון יש לחוש שמא יתקע ואסור מדרבנן גם לרשב"ג. עוד ניתן לומר שאיסור הידוק אינו שמא יתקע, אלא משום שדומה למלאכה.

לעומ'ז, התוס' (קב.), וכן משמע בדבריהם בסוגיה) סוברים שהאיסור לת"ק הוא משום בנין, משום שאף שקיי"ל כב"ה שאין בנין בכלים, במקום שיש חיזוק ואומנות מודים ב"ה שיש בנין גם בכלים. ע"פ דבריהם נראה שמחלוקת ת"ק ורשב"ג כאשר מחזיר באופן מהודק היא האם החזרה כזו של חוליות נחשבת חיזוק ואומנות או לאו, ותקיעה לכ"ע נחשבת חיזוק ואומנות ואסורה מן התורה משום בונה, ולכן כאשר מחזיר באופן מהודק אסור לרשב"ג שמא יתקע ממש ויעבור על איסור בונה.

^ט כן משמע בלשונו בסוף ד"ה "קרן עגולה וקרן פשוטה". אגמ"ש יש מקום לדחוק.

^{טז} בשיטת רש"י אין זה מוכרח, דלשיטתו ניתן לומר דבאע"פ רפוי חייב חטאת ורשב"ג אינו גוזר רפוי אטו שאינו רפוי, אך אין זה מסתגר כ"כ והר"ן בהדיא כתב כן בדעתו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הרי"ף דחה את כל הסוגיה מהלכה, משום שסובר שסוגיה זו סוברת שיש בניין בכלים ולדידן קיי"ל שאין בניין בכלים. בדין זה נרחיב בע"ה בסימן שיד.

עכ"פ בין לרש"י ובין לתוס' עולה שישנן ג' מדריגות בהחזרת חלקי כלי מתפרק למקומו בשבת - א. תוקע - חייב חטאת. ב. מחזיר באופן שאינו רפוי (מהודק) - אסור מדרבנן^ג. ג. מחזיר ברפיון - מותר לכתחילה, וכן פסקו הטור והשולחן ערוך. וכתב הטור:

"וראיתי כתוב על שם הר"ם מרוטנבורג דה"ה כוס של פרקים אסור להחזירו אא"כ יהא רפוי ונרא' דכוס אין דרך להדקו כל כך ושרי בכל ענין".

דהיינו נחלקו המהר"ם מרוטנבורג והטור מה דינה של כוס של פרקים, ובפשטות מלשון הטור נראה היה שהמחלוקת ביניהם היא האם חיבור כוס זו נחשבת מהודקת או שנחשבת רפויה, דדברי הטור "אין דרך להדקו כ"כ" משמע שמוסב על ראש דבריו שחילק בין רפוי למהודק וע"ז אומר שאינו מהודק כ"כ, וכן משמע לפום ריהטא בב"י, ודייק הב"י מלשון הרמב"ם והטור (שכתב שמותר רק בגלל שאין דרך להדקו, ולא בגלל שאין מהדקו עתה) שאסור להחזיר אפי' ברפיון חוליות שדרך להחזירם באופן מהודק. ע"פ הבנה זו, לכ"ע דבר שדרך להחזירו בהידוק, אפי' שאינו נחשב כתקיעה אסור להחזירו כלל, וכל ההיתר רק בדבר שכל דרכו להחזירו ברפיון. מחלוקת הטור ומהר"ם הובאה להלכה בשו"ע (דעת מהר"ם בשם "ויש מי שאומר")^ה.

הט"ז לעומתו פירש את מחלוקת הטור ומהר"ם שנחלקו האם יש איסור להחזיר בדבר שאין דרך לתקוע, ואפי' אם דרך להדק, דהטור סובר שבאופן זה מותר להחזיר ברפיון, כיון שאין לגזור שמא יתקע, אך בחזקת אסור להחזיר (ונראה דטעמא משום דדמי למלאכה, שהרי באופן זה אין לגזור שמא יתקע). ואילו מהר"ם סובר שגם דבר שדרך רק להדקו אסור אפי' להחזיר ברפיון.

בביאור הגר"א משמע שסובר כדעת הט"ז בביאור השו"ע, שציין על דברי הרמ"א שמותר להחזיר רק אם דרכה להיות רפויה, שמקורו מהגמ' בריש כל הכלים, שבדבר שדרך לתקוע יש גזירה שמא יתקע, ואין מקום ללמוד משם למקום שדרכו להיות מהודק באופן שאין בו איסור תורה, דמקור דין זה לסוברים כן הוא מדיוק לשון הסוגיה בסוף כירה דדוקא אם היה רפוי מותר, וסוברים שהיה רפוי היינו דזו הרגילות. כמו"כ ציין הגר"א ועי' בהג"א, שם מפורש בשני המקומות שאליהם הפנה הגר"א שכל האיסור הוא דוקא במקום שדרך לתקוע^ו. אמנם לא נתבאר אם גם את דעת מהר"ם פירש כט"ז, או שס"ל שאין בזה חולק ומהר"ם סבר שהחזרת הכוס נחשבת להידוק שאסור בכ"א שהרי רק אם היה רפוי התיר רשב"ג גם במקום שאין משום שמא יתקע (כ"כ הגר"א במקור דברי הרמ"א "ובלבד שלא יהדקי").

^ג בפשטות לגדר זה עונת הרשב"א בעבוה"ק (בית מועד ג ג) שהביא ב"י שרפוי ואינו רפוי אסור, דהיינו למציאות זו שאין בה איסור תורה אף גם אינו רפוי, והרשב"א סובר שתירוצי התוס' (ביצה כג. ד"ה ובית) שהחילוק בין שבת ליום"ט היא במציאות שיש רק איסור דרבנן דלא החמירו גבי יום"ט, וזה מה שחילק שם בין יום"ט לשבת. אמנם במ"מ שממנו העתיק הב"י קצת משמע שיש בזה חידוש מה נקרא מהודק, וצ"ג.

^ה יש לציין שמרן המחבר השמיט את החילוק בין דבר שדרכו להיות רפוי לדבר שדרכו להיות מהודק מהשו"ע, אף שכתב כן בג"י, והרמ"א הוסיף זאת, וצ"ג אם חזר בו מדבריו בג"י אן שמטעם אחר השמיט זאת.

^ו וכמו שכתבו גם התוס' בדף מה. ד"ה הא, ועי' בסימן שיז, ב.

סימן שיג – גדרי חכמים למלאכת בונה – סעיף ז – ט

להלכה כתב הט"ז שלכתחילה ראוי לחוש לדברי מהר"ם, וגם בדבר שדרך להחזירו בהידוק לא להחזיר אפי' ברפיון, אך לצורך שבת יש להקל בזה. המ"ב פסק כדברי הט"ז, ואף שבשעה"צ העיר שלביאורו קשה לשון הטור ש"אין דרך להדקו כ"כ". ונראה שהטעם שפסק כן משום שאף אם אין זה ברור מה דעת הטור גופיה, הרי הגר"א ביאר כן בשו"ע ויסודו בהגהת אשר"י, וגם דעת הב"י בזה אינה ברורה שהרי אחרי שדייק מהרמב"ם כנ"ל כתב "וכן נראה מדברי הגהת אשר"י", ובדברי הגהת אשר"י הרי מבואר שדוקא אם דרך לתקוע אסור ולא אם דרך רק להדק. וגם בגמ' אין מקור ברור לאסור אם רק דרכו להיות מהודק, ולכן סמך על הכרעת הט"ז והגר"א (אמנם לא הזכיר את דברי הגר"א).

דין חיבור בהברגה

המ"ב דייק בשעה"צ שיטתה מחלוקת בין המג"א לט"ז מה דין כלי שפרקיו מתחברים ע"י הברגה (שוריי"ף), דהט"ז כתב לביאורו דזה תלוי במחלוקת מהר"ם והטור, האם מותר להחזיר בלי להדק ההברגה, דהיינו שסובר שאיסור הברגה זו מדרבנן, ואילו המג"א כתב שלכ"ע אסור, וא"כ משמע שסובר שהידוק ההברגה נחשב כתקיעה שאסורה מדאורייתא, ועל זה הביא את דברי המאמר מרדכי, שנוטה מעיקר הדין לחלוק על המג"א, ולהתיר הברגה לכתחילה כיון שאין לחוש שמא יתקע, דאין דרך לתקוע בחיבור זה.

ולענ"ד הדלה נראה דגם דעת המג"א אינה שהברגה נחשבת תקיעה שאסורה מן התורה, אלא שהמג"א הבין במחלוקת הטור ומהר"ם כמ"ש לעיל בשם הב"י, ששניהם מודים שאם דרך להדק אסור אפי' להחזיר ברפיון ורק נחלקו בכוס של פרקים אם נחשב מהודק, וע"ז כתב דבכוס שחיבורה בהברגה כו"ע מודו דחשיב מהודק ואסור. אך לפי מה דקיי"ל כדעת הגר"א והט"ז שמותר לצורך שבת להחזיר גם אם דרך להדק ה"ה דכוס שחיבור הרגל שלה בהברגה שמותר להחזיר ההברגה באופן רפוי. ויש לדייק כן קצת מלשון המג"א, שבטעם היתר כוס של פרקים לשיטת הטור העתיק רק מה שכתב "שאין דרך להדקו כ"כ", דלשון זו דחוקה לפירוש הט"ז כנ"ל, וכע"ז משמע שהבין המאמר מרדכי בדעתו, עיי"ש. אך במ"ב העתיק המ"ב את דברי המג"א דאף ברפיון אסור להחזיר רגל הכוס בהברגה לכ"ע, וצ"ב.

סעיף ז – ט

י"ז. קורה שנשברה, מותר לסמכה בארוכות המטה שהם כלי לא כדי שתעלה, דא"כ הוי ליה בונה, אלא כדי שלא תרד יותר; והוא שיהיו רפויים, שיכול ליטלם כשירצה אבל אם מהדקם שם, אסור.

ח. ספסל שנשמט אחד מרגליו, אסור להחזירו למקומו; ולהניח אותו צד השמוט על ספסל אחר, יש מי שמחמיר לאסור (וע"ל סי' ש"ח).

ט. התוקע עץ בעץ, בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד, הרי זה תולדת בונה".

סעיף י – זריית תבן בחצר

בגמ' (עירובין קד.):

"משנה. בוזקין מלח על גבי כבש בשביל שלא יחליקו... גמרא. רמי ליה רב איקא מפשרניא לרבא, תנן: בוזקין מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליקו. במקדש - אין, במדינה - לא. ורמינהי: חצר שנתקלקלה במימי גשמים - מביא תבן ומרדה בה! - **שאני תבן, דלא מבטיל ליה**. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: האי מלח היכי דמי? אי דמבטליה - קא מוסיף אבנין, (וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל). ואי **דלא קא מבטליה** - קא הויא חציצה! - בהולכת אברים לכבש, דלאו עבודה היא. ולא? והא כתיב והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבח, ואמר מר: זו הולכת אברים לכבש! - אלא אימא: בהולכת עצים למערכה, דלאו עבודה היא. דרש רבא: חצר שנתקלקלה במימי גשמים מביא תבן ומרדה בה. אמר ליה רב פפא לרבא, והתניא כשהוא מרדה - אינו מרדה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה! הדר אוקים רבא אמורא עליה ודרש: דברים שאמרת לפניכם טעות הן בידי, ברם כך אמרו משום רבי אליעזר: וכשהוא מרדה אינו מרדה לא בסל ולא בקופה אלא בשולי קופה".

דברי הגמ' צ"ע לכאורה דבתחילה תירץ רבא שתבן מותר לרדות בחצר משום שאינו מבטלו שם, ובזה הוא שונה ממלח דמתני', ואח"כ מעמידה הגמ' שגם מלח דמתני' מיירי שאינו מבטלו שם, דאל"כ היה אסור ליתנו על המזבח משום שמשנה מתבנית הבית, וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה שבאופן זה גם במדינה מותר לבזוק מלח ולא רק בכבש, וכן הקשה המהרש"א.

ותירץ המהרש"א דלמסקנה אין החילוק בין מבטל ליה ללא מבטל ליה, אלא שבמדינה מותר רק ע"י שינוי כדדרש רבא, ואילו במקדש מותר אף בלא שינוי, וצ"ל לפי"ז דמה שתירץ רבא בריש הסוגיה היה קודם שהודה לרב פפא שמותר לרדות במדינה רק ע"י שינוי. ומשמע מתירוצ' המהרש"א שאין לחלק בין דבר שדרך רוב העולם שלא לבטלו, כתבן, לדבר שרק הוא עתה חושב ליטלו לדבר אחר ואינו מבטלו, דבכל אופן מותר במדינה ע"י שינוי, דאם לא כן היה צריך המהרש"א ליישב דגם מלח שאינו מבטלו אסור לבזוק בו במדינה כיון שרובא דאינשי מבטלים אותו ומיחזי כבונה.

להלכה פסק השו"ע שמותר לרדות תבן בחצר ובלבד שישנה וירדה ע"י שולי הקופה, כמסקנת רבא, ועוד הביא את דברי התוס' שאם רודה ביד אין זה נחשב שינוי ואסור. וכתבו המג"א והמ"ב שדבר שמבטל שם כמו טיט וחול וכד' אסור, ולשונם משמע קצת דלא כמהרש"א הנ"ל, שתלוי בסוג הדבר ולא בדעת האדם, אך אין זה הכרח, וצ"ב.

עוד כתב המג"א והמ"ב שאם אין כוונתו לתקן בכך החצר לכ"ע מותר, כמו שמותר לכסות רוק בחול.

סימן שיז - מלאכת הבונה והסותר

סעיף א, ז, ח - בניין וסתירה בכלים^א

א. עיקרי שיטות הראשונים

הזכרנו לעיל בסימן רעט, ז את סוגיית הגמ' בדף מז. גבי מנורה של חוליות שמשמע שאסור לזקפה בשבת, ולעיל בסימן שיג, ו, את סוגיית הגמ' בדף מז. גבי מיטה של טרסיים שיש מ"ד שיש איסור דאורייתא בהחזרתה בשבת בהידוק, ולמסקנת הסוגיה ישנו איסור דאורייתא רק לתקעה בשבת. והקשו הראשונים מדוע ישנו איסור בניין במנורה ובמיטה, הרי אלו כלים ובסוגיה בביצה כא: מבארת הגמ' שב"ה מתירים לזקוף את המנורה ביו"ט משום שסוברים שאין בניין וסתירה בכלים. בתירוץ קושיה זו ישנם ד' דרכים עיקריות בראשונים:

א) **הרי"ף** השמיט את סוגית הגמ' גבי מנורה של חוליות, משום שסובר שסוגיה זו היא כמ"ד יש בניין וסתירה בכלים, דלשיטתו נחלקו בזה רב ושמואל בדף קב: גבי "עילל שופתא בכופינא דמרא" דרב מחייב משום בונה ושמואל משום מכה בפטיש, וכמו שהביא הרשב"א שם בשם רב האי גאון, וכן מבואר בפירוש רבינו חננאל ורש"י שם, שמחלוקתם תלויה בשאלה האם יש בניין וסתירה בכלים או לא^ב, וסובר הרי"ף שהסוגיה בדף מז אודא כרב, אך העיקר להלכה כסתמא דגמ' בביצה כא: שאין בניין וסתירה בכלים ולכן לא שייך לחייב משום בונה על החזרת מנורה של חוליות, ולא על החזרת מיטה של טרסיים, וכך מפרש גם את מחלוקת האמוראים גבי מיטה של טרסיים, ולכן ישנו איסור רק בתקיעה משום מכה בפטיש, אבל אין איסור תורה בהחזרתה בהידוק משום שאין בניין בכלים כלל^ג.

ב) **רש"י** סובר בעיקר הדבר כשיטת הרי"ף שאין בניין בכלים כלל, אך לגבי מנורה של חוליות משמע מדבריו שחייב משום מכה בפטיש על החזרתה, ועי' מש"כ בזה בסי' רעט, ז. כמו"כ גבי מיטה של טרסיים פירש שלמ"ד שחייב בהידוק הוא משום מכה בפטיש, וכן לגבי עשיית פתח לחבית בדף קמו. (ד"ה אוסופי) פירש שחייב משום "גמר מלאכה", דהיינו משום מכה בפטיש, ובביאור הגר"א האריך ליישב ולבסס את שיטת רש"י בזה, עיי"ש, וכן היא דעת הרא"מ (רעד)^ד וההגהות מרדכי בשם רבינו ברוך (הביאו הגר"א שו"ז, ג"ל).

^א סעיף א מתחלק לשתי סוגיות - סוגיה ראשונה בד"ץ בניין וסתירה ועשיית פתח בכלים, סוגיה שניה בד"ץ פ"ד בדרבנן המסתעפת מד"ץ הוספה על הנקב שבתבית. לכן, חילקנו את סעיף זה לשני חלקים.

^ב ע"ע בזה בשער המאמרים במלאכת הבונה.

^ג קצ"ע לשיטת הרי"ף דקשה דשמואל אדשמואל, דבדף מז. סובר רב יהודה בשם רב ושמואל שהמחזיר מיטה של טרסיים חייב חטאת, ומיירי בלי תקיעה כמבואר בגמ', ואילו בדף קב: ס"ל דאין בניין בכלים. אך יש ליישב שסובר כמו שפירש הרמב"ן שם שגם רב ושמואל אסרו מן התורה דוקא בתקוע, וס"ל לרב יהודה שכיון שבתקוע יש איסור תורה יש לגזור גם ברפי שמתא יתקע. אך רבינו חננאל, פירש גם הוא בדף קב: שבניין בכלים זו מחלוקת רב ושמואל, אך פסק כרב שיש בניין בכלים, ואחת מראיותיו היא מהסוגיה בדף מז, ולכאורה קשה לפי"ז דשמואל אדשמואל, וצ"ע.

^ד אמנם שו"ע הרא"מ מרש"י גביאור סברת רב (בדף קב), שהוכיח הרא"מ מדברי רב "מסיקין בכלים", שרב מודה שאין בניין בכלים (הגר"א תירץ לרש"י ששם הוא מדי דמילא ולכן מודה בו רב), ולכן פירש שמחלוקת רב ושמואל גבי עיל

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ג) **התוס'** בדף קב: פירשו שמה שסוברים ב"ה שאין בניין וסתירה בכלים זהו רק בבניין וסתירה כלדהו, אבל במקום שיש חיזוק ואומנות חייב משום בונה גם בכלים, וכ"כ הרא"ש¹ והטור² וכן משמע ברמב"ן³, וכ"פ השו"ע.

ד) שיטת **הרשב"א והר"ן** (קב:), שאין בניין בכלים, אבל עושה כלי חייב דאין בניין גדול מזה, וכן המחזיר כלי שצריך אומן להחזירו ועושהו בכך לכלי חייב דדוקא בניין בכלי מותר ולא עשיית כלי מתחילה⁴, וכן נראה בלשון הרמב"ם⁵.

ב. שובר אדם את החבית

במשנה בדף קמו. מפורש שמותר לשובר את החבית להוציא ממנה גרוגרות, והקשו התוס' והראשונים מהסוגיה בעירובין לד::

"משנה. נתנו במגדל ואבד המפתח - הרי זה עירוב, רבי אליעזר אומר: אם אינו יודע שהמפתח במקומו - אינו עירוב. גמרא. ואמאי? הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר הוא! - רב ושמואל דאמרי תרויהו: הכא במגדל של לבנים עסקינן..."

שופתא בקופינא דמרא אנה משום מה חייב, אלא האם חייב, וסברת רב היא: "שאינו נקרא מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר גנין שהכאת פטיש הוא לאחר גמר גנין", וזו כוונת רב שהוא מחוסר גנין, ואף שאינו חייב עליו אין לחייבו משום מכה בפטיש. גם לא מצאתי בפירוש בדבריו האם סובר כר"י או כר"ף לענין מעורה של חוליות.

"עיי"ש גביאור מחלוקתם גדר מכה בפטיש.

¹ בתוספותיו כתב כלשון התוס', וזו גם כוונתו בפסקיו שכתב שבמקום שיש "תיקון גמור" חייב משום מכה בפטיש, הביא ב"י.

² וכן רבים מהראשונים האשכנזים שנמשכו אחר התוס', בטור והב"י הובא בהמשך הסימן כן בשם הר"י מקיעון, רבינו פרץ, הסמ"ק (הביא דבר מחלוקת וכתב להקל ע"י ג"י), האגור.

³ כתב במסקנתו בדף קב: שתקע חייב משום בונה ולא כר"י שפירש שחייב משום מכה בפטיש, אף שתקע ודא' אינו "עושה כלי", עיי"ש.

⁴ גם התוס' הזכירו סברה זו בדף עד; אך כדי שלא יסתרו דבריהם זא"ז, נראה לבאר כוונתם שם שכיון שעושה כל הכלי נחשב חיזוק ואומנות, וכן משמע בלשון הרא"ש בעירובין (הביא ב"י), שכתב שיש גנין "בעושה כל הכלי או תיקון גמור".

⁵ פרק י, הלכה יב - יג, עיי"ש, ולכן על עשיית פתח כתב שחייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה (שם הלכה טז), וכן בפרק כג, הלכה ד, ו, משמע שהחייב על תיקון כלי, ותיקון קנה שבחבית הוא משום מכה בפטיש, ובמה שכתב הרמב"ם (פ"י הי"ג, פכ"ד הכ"ז) שתקע חייב משום תולדת בונה, נלע"ד שאינו עניין לדין גניין בכלים אלא למד הרמב"ם שהיא תולדה בפ"ע כמו במגן שכתב הרמב"ם (פ"ז הי"ז) "שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לגנין", והכא נמי כיון שקיבץ שני עצים להיות גוף אחד הרי זו תולדת בונה, אבל במה שפועל בצורת הכלי כעשיית נקב או תיקון וסתירה אחרים שאינם מבטלים את חיבורו של הכלי להיות דבר אחד לא שייך בזה גנין וסתירה בכלים, ועוד נראה שאף כאשר מפרק הכלי לחלקיו אינו נחשב סותר גם לרמב"ם דבזה אין חשיבות מלאכה בכלים כמו שעולה מדברי הרשב"א והר"ן לגבי עשיית כלי מתחילתו, אך המג"א בס"ק י' לא יכל ליישב באופן זה את דעת הר"י מקיעון, דהר"י מקיעון סובר כשיטת התוס' והשו"ע שיש גנין וסתירה גמורה בכלים, וא"כ גם התקע עץ בעץ מסתגר שהוא מטעם זה, ובעדעת הוצרה לחלק בין מיני התקע, עיי"ש, וע"ע בשער המאמרים.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח - בניין וסתירה בכלים

ולמדו התוס' שבהו"א סברה הגמ' שמדובר במגדל של עץ שהוא כלי, ואעפ"כ סברה הגמ' שיהא אסור לשבור אותו, וא"כ מדוע גבי חבית מותר לשוברה, ותירצו התוס' דמירי בחבית שהיא 'מוסתקי', דהיינו שברים מדובקים בזפת, וכמו שהעמידה הגמ' בביצה לג: ליישב את המשנה אליבא דר"א שגוזר בקיסם שקוטמו להריח, שמא יתכוון לעשותו כלי, ויהא חייב^א, וכתבו התוס' שהעמדה זו של הגמ' מוכרחת גם לרבנן כי כל מה שחכמים חולקים שם על ר"א זהו משום שסוברים שגם אם יתכוון לעשות הקיסם לכלי פטור, וכן פסק השו"ע, שהיתר שבירת חבית הוא דוקא במוסתקי.

בתוס' בשבת משמע קצת שלמסקנתם אין הטעם של העמדת המשנה במוסתקי משום איסור סתירה בכלים, אלא כגמ' בביצה הנ"ל משום גזירה שמא יתכוון לעשות פתח לחבית^ב, ובאופן זה יש ליישב גם את איסור סתירת המגדל שמא יתכוון לעשות לו פתח, אך בדברי התוס' בשבת קב: ובעירובין לד: (בתירוץ זה), וכן בלשון הרא"ש, הטור והשו"ע, מבואר שכוונתם שכיון שהגמ' בביצה העמידה את המשנה במוסתקי, אף שהטעם להעמדה זו הוא כדי לבאר מדוע אין חוששים שמא יתכוון לעשות כלי, מכח אוקימתת הגמ' ניחא מדוע אין בזה גם משום איסור סתירה, כיון שהחבית היא רק של שברים מדובקים.

הרשב"א והר"ן חולקים על תירוץ התוס', והאריך הרשב"א בביצה להוכיח שהעמדת הגמ' במוסתקי היא אליבא דר"א דוקא, וכן מוכח מדעת הר"ף והרמב"ם שלא הביאו את העמדת הגמ' במוסתקי, ואזדו לטעמייהו דגם בניין וסתירה גמורה אין בכלים, וכן פסק הגר"א. את הסוגיה בעירובין ישבו הרשב"א והר"ן כתירוץ השני של התוס' בעירובין לד: , שסיבת האיסור לשבור את המגדל היא משום שמדובר במגדל גדול [שיש בו מ' סאה], ולכן יש בו איסור בניין וסתירה כמו בקרקע^ג. גם ברש"י בהמשך הסוגיה שם מבואר שבמגדל גדול יש בניין וסתירה מן התורה לכ"ע, עיי"ש.

ואף שלשיתת הר"ן יש בניין בכלים כאשר עושה הכלי מתחילתו, או כשמחזיר כלי שצריך אומן להחזירו ובלי החזרה אינו כלי, כמ"ש הר"ן והרשב"א בדף קב: גבי עייל שופתא בכופינא דמרא (הביאו ב"י), כאשר שובר כלי קטן עולה מדבריו שאין בזה איסור סותר, ובטעם הדבר נראה כמבואר מדברי הרמב"ם שהעושה כלי מתחילתו הוא תולדה של מלאכת הבונה דאין זה בניין ממש, אלא ש"אין בניין גדול מזה", דהיינו שהיצירה שבזה דומה ליצירה שבמלאכת הבונה, משום חשיבותה שעתה יוצר כלי (שהוא צורה חדשה מחלקיה^ד) בעולם, ולכן חייב מדין תולדה, אבל היצירה שבסתירת כלי אינה דומה לסתירת בניין, דבעוד בסתירת בניין יוצר חלל פנוי לבנות מחדש, בסתירת כלי אין יצירה חשובה כזו, ולכן אם אין אב של בניין וסתירה בכלים לא שייך לחייבו מדין תולדה.

^א נחלקו שם רש"י ור"י מדוע במוסתקי אין לחוש שמא יתכוון לעשותה כלי. רש"י פירש משום שמחמת גריעותה לא חס עליה ואין לחוש שיתכוון לכך, ואילו ר"י פירש שגם אם יתכוון לעשותה כלי, אין בדבר איסור, כיון שהחבית שבורה לא שייך תיקון כלי כלל.

^ב וזו פיונת האנ"י שהביא הדרכי משה שלדין שקי"ל כר"ש בדשא"מ מותר גם בחבית שלימה, כיון שהטעם לגזור הוא משום שמא יתכוון לעשות כלי, וכמו שמתירים בכל דשא"מ ואין חוששים שמא יתכוון למלאכה, גם בגיד"ד לא נחוש שמא יתכוון לעשות כלי כאשר אינו מכוון לכך.

^ג הריטב"א (קמז) סובר שהחילוק בין חבית למגדל אינו בגודל שיש בה מ' סאה, אלא שמלאכת סותר שייכת רק בדבר שרגילים לתקנו אם נשבר ובוה החילוק בין כלי לקרקע דכלי לעולם לא יהיה סותר ע"מ לגנות דאין מחזירים שבריו, ומגדל רגילות להחזיר שבריו.

^ד מדברי הרמב"ם (שבת ז, ו ועוד) עולה שזו היא הגדרת היצירה שבמלאכת בונה, כמו שביארנו בהערה לעיל.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

רש"י בשבת כתב שהטעם שמותר לשבור את החבית ליטול הימנה גרוגרות הוא משום "דאין במקלקל שום איסור בשבת", והקשו עליו הראשונים שהרי במשנה בדף קה: מפורש שכל המקלקלים פטורים, וכל פטורי דשבת פטור אבל אסור. גם בסוגיה בכתובות ה: מפורש בהדיא שגם מקלקל אסור לכתחילה.

ליישוב שיטת רש"י נראה דאין כוונת רש"י שאין איסור בשבת כאשר עושה מלאכה אך הוא מקלקל, אלא כוונתו דכאן אינו עושה שום מלאכה שהרי לרש"י אין איסור בפתיחת החבית משום שותר דאין בניין וסתירה בכלים כלל, ואין איסור מכה בפטיש כיון שכבר יש פתח לחבית שהרי מגופת החבית אינה חיבור כמבואר בפירוש רש"י מח:; אך נצרך רש"י לחדש שאין איסור לקלקל דבר בשבת בדבר שאינו מלאכה, וזו משמעות לשונו שאין שום איסור לקלקל בשבת. ואח"כ מצאתי שכ"כ הבית מאיר (סי' שלז) ^{טו}.

הר"ן תירץ שי"ל שקלקול לצורך שבת (לאכול גרוגרות) מותר לכתחילה, אף שכוונת רש"י גופיה אינה כן. אמנם במג"א משמע, וכן העתיקו הביה"ל, שגם מש"כ הר"ן שהיתרו לקלקל משום צורך שבת דוקא, כוונתו לפרש בזה את דברי רש"י, אבל הוא עצמו אינו סובר כן, שהרי לדידה מיושב שכתב שאין בזה איסור שותר משום שמירי בכלי קטן, ואין בניין וסתירה בכלים, ולא הבנתי כיצד נכנס פירושו בלשון הר"ן ^{טז}, וצ"ע.

האג"מ (ח"א סי' קכב) פירש בדעת הר"ן לחלק בין מלאכת שותר לבין שאר מלאכות, דאף דמקלקל מותר לצורך שבת היינו מצד מה שהיה אסור לעשות הפתח מדין מכה בפטיש (דלא כרש"י במח:; אלא כתוס' שם), אך בסותר סובר הר"ן שאין פטור של 'מקלקל' כאשר תכליתו היא לתיקון, שאינו יכול לקחת את תכולת החבית ללא שבירה זו, דבסותר אף שאין התיקון בגוף הדבר חשיב מתקן, ולכן הוצרך הר"ן ליישב שאין בו איסור סתירה כיון שמירי בכלי קטן. אך הגדרתו זו במלאכת שותר צ"ע, ועי' בהערה ^{יז}.

^{טו} וע"ע באג"מ ח"א סי' קכב, שרועה לומר בכוונת רש"י דמקלקל מותר דוקא במלאכת מכה בפטיש, דלא חשיבא מלאכה אם הוא מקלקל, אבל בשאר מלאכות אסור מן התורה, ואג"מ. כביאורנו ברש"י מצאתי שכתב הבית מאיר בסימן שלז, וכן בספר ארחות שבת.

^{טז} לשון הר"ן (סא; מדפי הרי"ף):

"פרש"י ז"ל דאין במקלקל שום איסור שבת ולא נהירא דעיה דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא **אבל חיינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור** הכא משום צורך שבת שרי לכתחלה **מיהו כי שריא** דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה גנין וסתירה אבל בכלי גדול לא והראיה מדאמר בפרק בכל מערבין...".

וכ"כ גם הריטב"א שאין נראה כן מלשון רש"י, ומשמע דאף שאין גנין וסתירה בכלים סובר הר"ן דדוקא לצורך שבת שרי, ועדיין לא נתברר לי טעמו, וצ"ע.

"דגם במלאכת שותר בענין שיהא ע"מ לגנות במקומו (לא), והטעם דאג"כ אין התיקון בגוף הדבר, ולכא' מה שהביא מהתוס' (סוף ענף א), שגם לר"ש אין צריך במלאכת שותר שיתקן יותר מאילו לא היה גנין זה כלל בעולם אינו ראיה כלל לחידוש זה, דהתוס' באן ליישב מדוע באופן זה אינו נחשב למשאצ"ל, והגדרת משאצ"ל לר"ש תלי' במה שהיה במשכן לתוס', ובמשכן היה גם תיקון כזה שאינו מתקן יותר מאילו לא היה הדבר כלל בעולם אבל עכ"פ פשוט שאינו נחשב מקלקל עתה בסתירתו, כיון שמסתירתו מגיע תיקון בגוף הדבר, ולכן לר' יהודה פשוט היה לתוס' שחייב כי מצד עצם המעשה הוא מתקן ולא מקלקל, ואין זו משאצ"ל כיון שכך היה במשכן. אבל כאן רועה האג"מ לחדש שבסותר ישנה דין

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח – בניין וסתירה בכלים להלכה, פסקו השלחן ערוך והרמ"א בדעת התוס' והטור, שמותר לשבור את החבית דוקא אם היא חבית דמוסתקי, ומבואר בלשונו שהטעם משום שיש בניין וסתירה בכלים כאשר זהו בניין גמור (ולא כמו שניתן לבאר בדעת התוס' בשבת קמו.). הגר"א לעומ"ז פסק כרשב"א והר"ן שבכל חבית מותר, וכן הרבה ראשונים (מאירי, ריטב"א, רא"מ, הגה"מ בשם רבינו ברוך^ז, אור זרוע^ח, תשב"ץ, משמעות הרמב"ם והר"ף^ט ועוד). לדינא כתב האג"מ (סוף סימן קכב) שצריך להחמיר כהכרעת רבותינו בעלי השולחן ערוך, וכן משמע פשוט לשון המ"ב, אף שהביא גם את שיטת הגר"א. אמנם בחזו"ע (חלק ה עמוד שעא) כתב שאם היה רואה מרן הב"י דעת כל הפוסקים הנ"ל קרוב לודאי שהיה חוזר בו, ולכן פסק להקל בסתירת כלים כנגד מרן המחבר^{כא}.

ג. כלים גדולים מ"י סאה

כתב הרמ"א שאפי' בחבית דמוסתקי צריך להחמיר אם היא גדולה שמחזיקה מ' סאה^{כב}, כי בכלי גדול שנחשב כקרקע אפי' במוסתקי יש בניין וסתירה. אמנם הביא הביה"ל את דברי הרשב"א בעבודת הקודש שחולק וסובר שבחבית דמוסתקי אפי' אם היא גדולה לא שייך בה בניין וסתירה.

בביאור מחלוקת הרשב"א והרמ"א נראה שהדבר תלוי במחלוקת רש"י והר"י (בתוס') בביצה מדוע שרי בחבית דמוסתקי, דרש"י פירש הטעם משום שאין לחוש שמא יחוס עליה ויתכוון לעשותה כלי, ואילו ר"י פירש שלא שייך בה כלל תיקון כלי, והרשב"א סובר כר"י, ולכן מסתבר לו שכמו שלא שייך בזה תיקון כלי מחמת גריעותה גם לא יהיה שייך בזה בניין וסתירה. אמנם בדעת הרמ"א אין הכרח לומר שסובר ששייך תיקון כלי גם בחבית דמוסתקי^{כג}, אלא גם לפי ר"י י"ל שסובר שהיינו דוקא בכלים שיש בהם רק משום בניין גמור, זה לא שייך במוסתקי, אבל בכלי גדול שנידון כקרקע גם בנין

מקלקל, דמה שבשאר מלאכות מוגדר מקלקל כאשר תיקונו הוא בדבר אחר יחשב מתקן במלאכת סותר, וזה צ"ע דמה שיכול להגיע לגרורות שבתחתית הוא תיקון שאינו מגדרי המלאכה כלל ללא, ופשוט ללא שפטור גם לר"י, וצ"ע.

^ז הביא הגר"א ש"י, ג עיי"ש.

^ח הובא בדרכ"מ כג"ל.

^ט שסתמו דבריהם ולא העמידו כגמ' בביצה בחבית של מוסתקי. הק"נ ועוד אחרונים תמחו על מרן השלחן ערוך שסתם דבריו כנגד הרמב"ם והר"ף, עי' בחזו"ע עמ' שסט – שעא שהאריך להביאם.

^{כא} כתב שם שמשמע זה אין לאסור פתיחת בקבוק מצד מה שסותר את הטבעת המחוברת לפקק שמעתה לא תצלה למלאכה, עיי"ש. אמנם סברתו שאם היה מרן רואה היה חוזר בו צ"ע, שהרי בלא"ה פסק כאן מרן כנגד הר"ף ופשוט הרמב"ם שהיו לפניו, וכנגד הר"ן ועוד ראשונים שראו מרן שעומדים בשיטתו כא"ז, הגה"מ, רש"י ועוד, וע"כ שכאן נראה לו יותר סברת התוס', הרא"ש וסיעתם והכריעו כתייהו, וא"כ מאן לימא לן שבגלל שהיה רואה עוד כמה ראשונים שסוברים כרש"י וסיעתו היה חוזר בו מסברתו.

^{כב} מרן השו"ע השמיט לגמרי את הדין של כלים גדולים שיש בהם מ' סאה, ומשמע שסברתו לפסוק לגמרי כתוס' גם לקולא העולה מדבריהם שאין חילוק בין כלים גדולים לקטנים בגניין שאינו חיוזק ואנענות ומותר גם בכלים גדולים, שא"כ הרי נפלה ראייתם מהגמ' בעירובין, וכמו שתירצו הרשב"א והר"ן. ונפק"מ דלספרדים יש ללא' להורות כן (נפק"מ לדוג' שמותר יהיה להם להחזיר מגירה לארון גדול וכו'), אך הגרע"י בחזו"ע ה עמ' שעא כתב שאם היה רואה השלחן ערוך את דברי רוב הראשונים, שפסקו שאין גניין בכלים כלל היה חוזר בו ופוסק כרשב"א והר"ן וכשיטת הגר"א, וא"כ לפי"ד לכה"פ יש לחוש להומרא לשיטתם גם לנוהגים כפסקי מרן הב"י.

^{כג} ונפק"מ דיסבור כשיטת רש"י שאין גניין וסתירה בכלים כלל, ורק אם יתכוון יהיה מכה בפטיש, וגוריען שמא יתכוון וכמשמעות התוס' בשבת קמו..

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וסתירה כלדהו נחשב למלאכה, וגם במוסתקי לא גרע מבניין כלדהו. עכ"פ פסק הביה"ל שיש להקל בזה ע"י גוי.

בשאר כלים הגדולים ממ' סאה יש בניין וסתירה, גם כאשר אין זה תיקון גמור אלא בניין כלדהו, כמו במחובר לקרקע ממש^{טז}, ומקור דין זה במהלך הגמ' בעירובין לד. כמו שביארוהו הראשונים כנ"ל. וכתב הגר"א (וכן נראה פשוט מסברה), שמקור הגדר של מ' סאה הוא בדיני טומאה וטהרה, שם מצינו שכלי שגדול ממ' סאה ואינו מיטלטל מלא וריקן אין לו שם כלי לעניין קבלת טומאה מהיקש לשק, כמובאר במשנה באהלות וכלים.

בכלים עם גלגלים

על פי זה מוכח שיש להקל בכלים שיש להם גלגלים, כגון עגלות וכד' שמטלטלות מלא וריקן ע"י גלגליהם אף אם גדולות ממ' סאה מותר בהם בניין שאינו בניין גמור, כמבואר במשנה בכלים (טו, א) וכן בשבת פד. ותוסי' שם גבי ספינת הירדן, שטלטול ע"י שוורים שמיה טלטול וכן נפסק ברמב"ם (כלים פרק ג).

אך, נחלקו הרמב"ם והראב"ד מה דין כלי שניתן לטלטלו ע"י גלגליו כאשר הוא מלא, אך לא לזה הוא עיקר ייעודו, דברמב"ם (כלים ג, א) משמע שמקבל טומאה והראב"ד חלק עליו וכתב, שדוקא דבר שכל ייעודו הוא לטלטל אותו בעזרת גלגליו מקבל טומאה^{טז}, ולדינא נראה שצריך להחמיר גם כשיטת הראב"ד הנ"ל, ולכן מקרר שיש לו גלגלים, אע"פ שניתן לטלטלו מלא וריקן בעזרתם, כיון שלא לזה עיקר ייעודו, יש לחוש בו גם לבניין כלדהו (כהחזרת מגירה, מדף וכד', אף ברפיון).

ח. חותמות שבכלים

בגמ' (ביצה לא :) :

"אמר שמואל: חותמות שבקרקע - מתיר, אבל לא מפקיע ולא חותך. שבכלים - מתיר, ומפקיע, וחותר. אחד שבת ואחד יום טוב".

טז כן מבואר בהדיא בלשון תרומת הדשן סימן סד, אף שמסברה היה מקום לומר שיש לחלק כיון שכתבו הראשונים שכלי גדול הוא כאוהל, שהוא תולדת עונה, ונראה שהחילוק בין אוהל לבניין, הוא בכך שבאוהל, המלאכה אינה בגיטת צורת הבניין, אלא בתוצאה של יצירת החלל, וא"כ תיקון של האוהל שאינו מתייחס לכללות החלל שלו (וכגון להתקין בו מדף או מגירה), היה מקום להתיר, אך כאמור מלשון תרומת הדשן מבואר בהדיא לא כן, ובסברתו נראה שאחר שהאוהל נחשב לאוהל, כל תוספת בניין בו מגדירה את כללות האוהל כאוהל משוכלל יותר, וגם זה אסור מתולדת עונה (סברה זו שמעתי מהרב יעקב קליינשפיץ שליט"א).

טז ז"ל שם:

"ואולי לא כמו שהוא סובר אלא מפני שספיעת הירדן אין דרכה להורידה למים אלא טעונה אגל שאר כלים אף על פי שפעמים מיטלטלין במלואן כיון שאין דרכן בכך אינו מטמאין וכן הוא במשנת כלים פט"ז רבי יהודה אומר דרדור עגלה וקיסטות מלכים ועריבת העבדן וגור ספיעה קטנה והארון אף על פי שמקבלין ארבעים סאה טמאין שאין עשויים להטלטל אלא במה שבתוכו ושאר כל הכלים המקבלין טהורין שאין מקבלין טמאין אין בין דר"מ לרבי יהודה אלא עריבת בעל הבית המקבלת לרבי יהודה טהורה אף על פי שפעמים שמוליכין אותה מלאה לפורני ראה מה הלשון אומרת שאינו עשויין להטלטל אלא במלואן אגל פעמים כן ופעמים כן טהורין ואין הולכין בהן אתר חזקה".

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח - בניין וסתירה בכלים
 ופירש רש"י שהחילוק בין קרקע לכלים, הוא משום שאין בניין בכלים, ופירש שמדובר בחותמות
 הקשורים בקשרי חבלים. וכתבו התוס' (שבת קמו.) שמותר להפקיע דוקא חותמות שקשורים בחבל,
 אבל אסור לשבור מנעול של כלים, שהרי לשיטתם בסוגיה בעירובין, זו הסיבה שהגמ' התקשתה
 מתחילה "הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר", משום שלשבור את מנעול המגדל חשיב סתירה
 גמורה שישנה בכלים, וכמו שפירשו גם בדף קב.: רש"י לעומ"ז סובר כאמור שאין כל דין סתירה
 בכלים, ולכן מה שנקט רש"י "קשרי חבלים" זהו כדי להסביר הלשון של מפקיע וחותר, דלשון זה
 שייך דוקא בחבלים, אבל גם במנעול אין דין סתירה לשיטתו.

כך אכן כתב בהדיא הרא"מ (שעומד בשיטתו של רש"י בבניין בכלים כנ"ל) שמותר גם לשבור מנעול
 של כלים, והביאו הטור. אך הביא גם את דעת ר"י והרא"ש שסוברים כתוס', והכריע בשם הסמ"ק
 שיש להקל ע"י גוי, וכן פסק השו"ע, ובפשטות ה"ה לכל בניין בכלים שיש להקל ע"י גוי, גם לפסק
 השו"ע שאוסר בניין וסתירה גמורים בכלים ע"י ישראל^כ. אך המג"א כתב בשם היש"ש לאסור גם
 ע"י גוי, והביאו המ"ב בשם "ויש שכתבו"^{כז}.

ז. חסרת חצירים מכלי

בגמ' (קכב:):

"תנו רבנן: דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל - נוטלין, אבל לא מחזירין. ושל לול של
 תרנגולים - לא נוטלין ולא מחזירין. בשלמא של לול של תרנגולים - קסבר: כיון דמחברי
 בארעא - יש בנין בקרקע, יש סתירה בקרקע. אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי
 קסבר? אי קסבר יש בנין בכלים - יש סתירה בכלים, ואי אין סתירה בכלים אין בנין
 בכלים... אלא אמר רבא: קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, וגזירה שמא יתקע".

בגמ' מבואר שאסור להחזיר דלתות הכלים משום גזירה שמא יתקע, אבל לנוטלם מותר, דאין בזה
 משום איסור סתירה, וכן פסק השו"ע בסימן שח (סעיף ט). כתב המרדכי (עירובין תפח):

"אבל ה"ר יעקב מקינון פ"י שמותר להסיר חצירין שקורין גונץ בלע"ז שאחורי התיבה אם
 נאבד המפתח דהא סתירה גרועה היא כיון שא"צ לשבור שום דבר אבל ל"נ לה"ר פרץ דהא
 פ' כל הכלים [דף קכב ב] אמרינן דאסור להחזיר דלת של תיבה גזירה שמא יתקע פ"י שמא
 ישים חצירים דהוא בנין חשוב".

הטור הביא את דברי ר"פ, אך בב"י הביא את שתי הדעות והביאם להלכה בשו"ע:

^ט בטעם ההיתר ע"י גוי כתב הג"י "דאילו ע"י אינו יהודי אין להחמיר כ"כ כיון דאיכא מאן דשרי ע"י ישראל". משמע
 שבכל מקום שיש מי שמותר ע"י ישראל אין לאסור ע"י גוי, אך בדברי הסמ"ק שהביא הטור אין ראיה שזוהו הטעם,
 די"ל שמעיקרא דדינא סובר הסמ"ק שאין בניין בכלים כלל, וכמו שהאריך הגר"א להוכיח כשיטת רש"י, הרשב"א, הר"ן,
 ריטב"א ועוד הרבה ראשונים, אלא דחושש לשיטת התוס' והרא"ש בדאורייתא ע"י ישראל ואילו ע"י גוי פסק כפשטות
 הסוגיות שאין בניין וסתירה בכלים כלל. גם במג"א רנ"ג ס"ק לו משמע שלא ס"ל כלל זה לעניין אמירה לגוי לתחילה
 אלא רק דיעבד.

^ט פרט למקום הפסד מרובה או שנחפו הרבה לצורך מצוה, דבזה שרינן אמירה לגוי בעלמא, ע"י סימן שז.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"ודוקא כעין קשירת חבל וכיוצא בו ; אבל פותחת של עץ ושל מתכת, אסור להפקיע ולשבר דבכלים נמי שייך בנין גמור וסתירה גמורה. ומטעם זה אסור להסיר הצירים שקורים גונזי"ש שאחורי התיבות אם נאבד המפתח, ויש מתירים בזו".

בהבנת המחלוקת בין הר"י מקינון לרבינו פרץ ישנן ב' דרכים עיקריות בדברי האחרונים. הדרכ"מ כתב שמדברי התוס' והרא"ש שאוסרים לשבור פותחת של עץ ושל מתכת משמע כר"פ שאסור להסיר הצירים. משמע שסובר שטעמו של הר"י מקינון הוא משום שסובר שכל שבירה שאינה בגוף הכלי אינה נקראת סתירה גמורה, ומש"כ "כיון שא"צ לשבור שום דבר", היינו שום דבר מגוף הכלי, ועל זה חולק רבינו פרץ וסובר שגם בדבר שאינו מגוף הכלי שייך איסור סתירה וחשיב סתירה גמורה, וא"כ מוכח כדבריו בתוס', הרא"ש והמרדכי, כמ"ש הרמ"א. לפי"ז משמע שהמציאות שבה נחלקו הר"י מקינון ור"פ היא בשבירת הצירים עצמם והסרתם מהכלי, וגם בזה מתיר הר"י מקינון להסירם.

כך נראה שהבין המחלוקת גם המג"א, ולכן הקשה על השו"ע, שבסימן שיג פסק שהתוקע עץ בעץ חייב משום בונה, וא"כ כיון שעל חיבור הצירים לכלי חייבים משום בונה, על הסרתם חייבים משום מכה בפטיש, וכל קושייתו מתבססת על ההבנה שמה שהתיר כאן השו"ע בשם "ויש מתירים" הוא להסיר את הצירים מהכלי, ותירץ המג"א שמה שמדובר בפסק השו"ע שם הוא דוקא כאשר בלי תקיעה זו לא היה כלל כלי, אבל כאשר גם בלא תקיעה זו היה עליו שם כלי, שהרי גם בלא צירים נחשב כלי, אין בתקיעה של הצירים משום מלאכת בונה ואף שמפורש בגמ' (קכב:) שאסור להחזיר דלתות כלים גזירה שמא יתקע, וא"כ מפורש שהתקיעה אסורה, סובר הר"י מקינון בזה כרש"י שחייב תוקע כזה שאינו מחדש בו שם כלי הוא משום מכה בפטיש ולא משום בנין^{טז}, ואם כן אין בו איסור סותר, דאין זה נחשב סתירה גמורה^{טז}. אמנם להלכה סובר המג"א כדעת רבינו פרץ שחולק על יסוד זה וסובר שכל חיוב התוקע הוא משום בונה ולא משום מכה בפטיש, משום שזה נחשב לבנין גמור (וכמ"ש הרמב"ן בחידושו), ולכן כך סתם המג"א בסי' שח ס"ק כא.

הט"ז לעומת"ז פירש שמחלוקת הר"י מקינון ור"פ אינה בפירוק הצירים עצמם מהכלי, אלא בהוצאת הדלת מצירה בלי לשבור שום דבר, ובטעם המחלוקת פירש שדעת רבינו פרץ היא שהגמ' שאסרה להחזיר דלתות הכלים שמא יתקע היינו שמא ישים את הדלת על הצירים, ומטעם זה אסרה הגמ' להחזיר הדלת אפי' בלי לשים אותה על צירה, ולפי"ז גם מה שמותר ליטול דלתות הכלים היינו כשאינם נתונות על הצירים, ואילו הר"י מקינון סובר שלתת את הדלת על הצירים לא נחשב תוקע אלא רק לחבר את הצירים לכלי בחוזק מאד ע"י מסמרים וכד', ולכן כתב הט"ז שלר"י מקינון מותר גם לשים את הדלת בצירה (ומיירי באופן שאין דרך לתקוע, דאל"כ אסור כמבואר לעיל בסי' שיג, ו, עיי"ש, וכמפורש בגמ' בדף קכב:).

לסיכום: המג"א והט"ז הבינו את המחלוקת בשני מישורים שונים, למג"א המחלוקת היא האם על חיבור הצירים לכלי חייב משום בונה או משום מכה בפטיש, ואילו לט"ז המחלוקת היא האם נתינת

^{טז} אמנם ברמב"ם גופיה שהוא מקור הדין בסי' שיג צריך לצאר באופן אחר, עי' לעיל הערה י, אך לביאור המג"א נקט המחבר את לשון הרמב"ם, אך בטעם החיוב תלוי במחלוקת כאן האם הוא מטעם עושה כלי מתחילתו שהוא בנין גמור, או שכל תקיעה נחשבת בנין גמור.

^{טז} זו כוונת המג"א במש"כ "ויל' דלכ"ע אסור לקבוע הצירים במסמרים דמתקן מנא אגל זה מקלקל הוא", דאין כוונתו שפטור מטעם מקלקל אלא שחייב השמת הצירים הוא משום "מתקן מנא", דהיינו מכה בפטיש, וזה כיון שהוא מקלקל אינו בכלל מלאכה זו, שהרי לא מתקן הכלי אלא מקלקלו.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח - בניין וסתירה בכלים הדלת בצירים נחשב תקיעה, או שרק חיבור הצירים עצמם לכלי נחשב תקיעה, ושניהם מודים שתוקע חייב משום בונה, וכשיטת הרמב"ם והרמב"ן.

להלכה, פסק המ"ב כדברי הט"ז שלדעת רבינו פרץ (שסתם כמותו השו"ע) יש איסור תקיעה בהחזרת הדלת על צירה ולר"י מקינון מותר, וכתב בשער הציון שאין ראייה מהמג"א שחולק על זה, וכנראה כוונתו משום שלמג"א אין זה כלל הנידון כאן ואפשר שלכ"ע אסור או מותר לשים הדלת על צירה². עוד כתב שלכ"ע אסור לקבוע את הצירים לכלי, כמ"ש המג"א.

ז. חותלות – דין פתיחת אריזות וקופסאות שימורים

בגמ' (קמו.):

"תניא חדא: חותלות של גרוגרות ושל תמרים - מתיר ומפקיע וחותר. ותניא אידך: מתיר, אבל לא מפקיע ולא חותר! - לא קשיא; הא - רבנן הא - רבי נחמיה. דתניא, רבי נחמיה אומר: אפילו תרוד, ואפילו טלית, ואפילו סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן".

מבואר שמותר להפקיע ולחתוך חותלות, ואין בזה איסור של סתירת כלי, ופירש רש"י:

"חותלות - כלי של כפות תמרים, ועושין כמין סלים, ונותנים לתוכן תמרים רעים להתבשל".

ופירש הב"י בשם הכלבו (וכן פסק בשו"ע) שהטעם שאין בדבר איסור סתירת כלי הוא משום ש"כל זה כשובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שלהם", דהיינו כיון שכל תשמישו של הכלי הוא רק לצורך אחסון האוכל שבו עד שיוציאוהו ממנו בטל לאוכל כמו קליפת האגוז לגבי האגוז, ואינו נחשב כלי, וזו כוונת המג"א במש"כ "דאינם עשויים אלא שיתבשלו בתוכם התמרים, אבל כלי גמור פשיטא דאסור וכ"מ בירושלמי", וכוונת דבריו שכיון שכל תשמישם הוא עד שיוציאו מהם את התמרים, אינם נחשבים כלי גמור. והוכיח האג"מ (ח"א קכב) שה"ה אם תשמישם רק לאחסון של האוכל שבהם, שהרי גרוגרות אין צריכות לכלי כדי להתייבש ואעפ"כ גם חותלות של גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר³, אך הפמ"ג (א"א יג - יד) הסתפק בזה, עיי"ש.

וכתב האג"מ שמטעם זה מותר לכתחילה לפתוח קופסאות שימורים במקום שאין רגילים להשתמש בהם לשימוש חוזר, וכן ארזיות נייר של סוכר וכד'²³, ונראה דה"ה לדין בארזיות ניילון של מוצרים שונים שמותר לכתחילה לפותחן מדין חותלות. אמנם הגרש"ז אירבך בשש"כ כתב להתיר פתיחת

² אמנם זהו דוחק בלשון השע"צ, דמשמע מלשון שלמג"א שני הדינים (גם שימת הדלת על צירה וגם חיבור הצירים לכלי) תלויים במחלוקת, אך אין נראה כן, אלא כמו שנתבאר, ויש לדחוק כן בלשון, עיי"ש (ס"ק לג).

³ והביא ראייה שרק פירש המג"א את המציאות לפי האמת, ולא דווקא אם עשויים להתבשל, שהרי גם רש"י פירש כן את המציאות, ולרש"י פשוט שאין כל איסור בסתירת החותלות שהרי רש"י סובר שאין סתירה בכלים כלל.

²³ עי' באג"מ שם שכתב שכל זה מדינה, אבל כיון שאין בני תורה מצויים נראה לו שיש להחמיר ולא לפתוח חבילות וארזיות כלל, כדי שלא יבא לזלזל בקבוצ השבת, ויש להתיר רק בצנעא לת"ח, ורק במציאות שעלול להתגייש ע"י זה, כגון שיש לו סעודה גדולה של נישואין וכו', ואם לא יפתח את הארזיות הנ"ל לא יהיה לו במה לכבד האורחים ויתגייש, אבל בלא זה לא התיר. אמנם לא ירדתי כ"כ לסוף דעתו מדוע דוקא היתר זה יביא לזלזול בקבוצה של השבת. עכ"פ להלכה הרבה פוסקים התירו לכתחילה ולא חששו לדבריו (עי' שש"כ בשם הגרש"ז אירבך ועוד).

מנוחת יונתן – הלכות שבת

קופסאות שימורים, כי כיון שעשויות רק לשימוש חד פעמי הרי הם כלי גרוע כחבית דמוסתקי, ולא בא לזה מדין חותלות, ונראה שטעמו כיון שחושש למה שכתב החזו"א (שבת נא, יא) שכיון שניחא ליה בשימושם לאחסן בהם האוכל גם אחר הפתיחה עד גמר השימוש בו, חשיב כלי, ויתכן שבחותלות בזמן שחותכים אותם שוב אין מאחסנים בהם כלל את התמרים והגרורות, אלא שסובר הגרש"ז שגם שימוש זה לא גרע מדין מוסתקי, דסוף סוף הוא כלי גרוע, כיון שאין משתמשים בו שימוש חוזר. אמנם כאמור, החזו"א אוסר לפותחם בשבת מהטעם הנ"ל, דגם מה ששומרים בהם המאכל עד שיאכלוהו חשיב תורת כלי^ג, אך הסברה נותנת כדברי המתירים כמו שנתבאר.

גם איסור קורע כתב הגרש"ז אורבך שאין בפתיחת אריזות נייר וניילון לצורך תוכנם, והוכיח כן מדברי התוספתא (הובאה בב"י):

"קורע אדם את העור שעל פי חבית של יין ושל מוריים ובלבד של יתכוון לעשות זינוק".

וכתב שגם טעם דין זה הוא כמו בחותלות משום שהעור בטל לאוכל שבו, ובטל ממנו שם בגד וכלי, כיון שכל תשמישו הוא עד שיקרעוהו להוציא את תוכנו, ואח"כ זורקים אותו, וכתב שם שה"ה לדבר שאיננו מאכל (כגון כלים חד"פ, מפיות וכד' העטופים בניילון) שהאריזה בטלה לו, ובטל ממנו שם כלי. אך כתב שטוב שלא לפתוח במקום ההדבקה, דבזה יש לחוש לאיסור קורע כמו במפריד ניירות דבוקים, כיון שחלק מההדבקה אינה עומדת להפתח, והוי תפירה של קיימא^ד. ולענין אריזות טישו ע"י בהערה^ה.

עשיית חור קודם פתיחת קופסאות שימורים

בשש"כ כתב שאפשר לצאת ידי חובת כל השיטות, ע"י שיעשה חור מלמטה קודם הפתיחה, וע"י זה בזמן הפתיחה כבר לא תהיה הקופסה ראויה לשמש לשום דבר ואין זה נקרא עשיית כלי. ויש להקשות קצת על דבריו דהוי מקלקל הכלי ולא לצורך שבת, וזה אסור לפי ההבנה הפשוטה בדברי הר"ן, אף שעדיין לא זכינו להבנה ברורה בדבריו כנ"ל.

עוד כתב שם שאף אם יוצאים המים והשמן שמשמרים את המזון בקופסה, והוא אינו רוצה בהם אין בזה איסור בורר, והביא ראיה מדין המשנה (קמ., שו"ע שכד א):

"ואין שולין את הכרשינין, ולא שפין אותן, אבל נותן לתוך הכברה או לתוך הכלכלה. אין כוברים את התבן בכברה ולא יתנו על גבי מקום גבוה בשביל שירד המוץ, אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האיבוס".

^ג עוד כתב שם שדרך לשומרם לשים בהם מסמרים וכו', אך ככל הנראה בעניין זה נשתנתה המציאות והיום אין רגילות לשומרם כלל אחר הוצאת המאכל.

^ד אך לא הגת' מדוע לא נתיר גם בזה מהסברה הנ"ל, דאין לאריזה חשיבות כיון שבטלה לאוכל, וא"כ אין בזה חשיבות קריעה כמו בעור שע"פ החבית, ועי' באריות בדבריו (פ"ט הערות יב, כא).

^ה בשש"כ (ט, ח) אסר לפתוח עטיפה של מגבני נייר וכו' במקום הסימונים שבה, מטעם קורע ע"מ לתקן, וה"ה לדבריו לפותח מן הצד באופן שניתן יהיה להשתמש בה, אלא יש לקרעה באופן שלא תהיה עוד ראויה לשימוש, ונראה שלא התיר מהטעם הנ"ל כעור שע"פ החבית משום שדרך השימוש של אריזות נייר אינו רק לפותחן להוציא מהם הנייר, אלא חלק משימושן הקבוע הוא אחסון הנייר בהם (וביחוד כאשר מאחסן באופן הקרוי "צץ רץ", שייעוד האריזה הוא גם כל זמן השימוש בנייר), ולכן בזה סובר שחשיב כלי, וקורעו ע"מ לתקן.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח - בניין וסותר בכלים
מבואר שכאשר נוטל את התבן והמוץ נופל מאליו אין בזה איסור בורר, וכתב שה"ה כאשר עושה חור
כדי לפגום בקופסה, והנוזל שאינו רוצה בו נופל מאליו אין בזה איסור בורר, והפנה לנשמ"א (יח, ב)
ולספר שביתת השבת (כללי דשא"מ ופ"ר ס"ק ב), ואנו מוכרחים להאריך בזה קצת, דכל דבריו בזה
צריכים עיון לעני"ד.

במשנה ישנם שני דינים, דין ראשון גבי כרשינין דנותן לתוך הכברה ואינו חושש, אף שמתברר מאליו,
ודין שני גבי תבן שנוטל בכברה ואינו חושש למה שמתברר מאליו, ופירש רש"י:

"אבל נותן לתוך הכברה - ואף על פי דפעמים שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה, ונמצא
נתברר מאליו... אבל נוטל בכברה - ליתן בתוך האבוס, ואף על פי שהמוץ נופל מאליו - כר'
שמעון דאמר: דבר שאין מתכוין מותר".

ומשמעות לשון רש"י, שהרישא היא אפי' לר' יהודה, כיון שאין זה פ"ר, אלא פעמים שנופל מאליו^ל,
ובסיפא מותר לר"ש אע"פ שהוי פ"ר, וצ"ב בשני הדינים, שהרי בעלמא מודה ר"ש בפ"ר, וכמו"כ ר'
יהודה חולק גם כאשר אינו פ"ר, והפנה הגרעק"א בגליון הש"ס לרש"י בדף נד. גבי חבלים שכתב
רש"י שלר"ש מותר להחזיק חבל של כלאים אף שמתחמם ממנו בפ"ר, וגם דין זה צריך להבין. ונראה
ביאור הדברים כמש"כ רש"י בדף כט: גבי מוכרי כסות, שמפורש שם בגמ' שהשאלה אם מותר להם
למכור כדרכן תלויה במחלוקת ר"י ור"ש, ולכא' קשה דהוי פ"ר, והתוס' כתבו שמירי שאינו פ"ר, אך
רש"י כתב:

"מוכרין כדרכן - כסות של כלאים לובשו בשוק כדי להראותו למוכרו, דלא אסרה תורה
אלא לבישה שהיא להתחמם, כדרך כל הלובשים, והעלאה דומיא דלבישה נמי דמיתהני
בה. ובלבד שלא יתכוין כו' - ור' שמעון הוא דאזיל בתר כוונה".

ונראה בכוונתו שאין זה ממש מה שנחלקו בו ר"י ור"ש, שכאן השאלה אם מתכוון או לאו, מגדירה
אם בכלל יש כאן מעשה איסור דאם אין זו לבישה להתחמם הרי שלא אסרה התורה לבישה זו. אלא
שהשאלה כיצד להתבונן במשמעות הכוונה תלויה במחלוקת ר"י ור"ש, לר"י אין מסתכלים על
המעשה מצד כוונת האדם בו, דאין הולכים אחר הכוונה, אלא אחר מה שנראה בפועל מצד
המציאות, וכיון שלובש הבגד כדרכו ונהנה בו לא אכפת לנו במה שאינו מתכוון, אך לר"ש, שהולך
בתר כוונה, כאשר אינו מתכוון אין זה נחשב דרך הנאת לבישה אף אם בפועל נהנה בכך, וכן מבואר
בדברי המאירי שם^{לז}. ופשוט שזו היא גם כוונת רש"י בדף נד גבי כלאים של חבלים, דלר"ש מותר כיון
שאינו מתכוון לכך ואין זה חשוב דרך הנאת לבישה.

ממילא זו גם כוונת לשון רש"י בענייננו, דבנידון זה הגדרתו כבורר אינה ברורה, שהרי אינו בורר את
כל המוץ והפסולת, ולכן רק כוונתו תגדיר את המעשה למלאכת בורר^{לח}. לכן, אפי' לר' יהודה מותר

^{לז} צ"ע לפ"ז על דברי הביה"ל בסי' שיט סעיף ה, שכתב שמרש"י נראה שהיה"ח לתת בכברה הוא דוקא באופן שאינו
פ"ר, ולכא' נראה ברור דרש"י פירש כן כדי להעמיד הרישא גם לר"י.

^{לח} שכתב: "ואף על פי שזו מיהא פסיק רישיה הוא אפשר שאינו פסיק רישיה כגון שהיה לביש בכדי צרכו או שמא לא
אסרה תורה אלא לבישה שמדריך קונת הנאת לבישה". מעובר בהדיא שלפי פירוש רש"י אין צריך לתירוץ התוס'.

^{לח} לגבי האם האיסור אם נתכוון לכך מן התורה או מדרבנן, תלוי הדבר אם להכריע דברי הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב):

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בנידון זה כאשר אינו פ"ר, כיון שחוסר הכונה גם מתבטא באופן העשיה^ט, ואילו לר"ש שהולך אחר הכונה גרידא, גם בפ"ר מותר באופן זה דאין זה נחשב כלל מעשה מלאכה. ע"פ הבנה זו בדברים אין מקום כלל להתיר מטעם זה עשיית חור שעל ידו מוציא לגמרי את כל הנוזל שאינו רוצה בו, דמאיזו טעם לא יחשב לביריה גמורה מצד עצמו? וממילא הוי מלאכה גמורה בפ"ר וחייב חטאת.

הנשמ"א, אליו הפנה השש"כ, כתב:

"ואין לומר דהא הוה פסיק רישא, זה אינו דדוקא במקום שעושה מלאכה כגון משקה מים לזרעים וכיוצא בו דהוא עושה המלאכה רק שאינו מכין לפעולתה משא"כ הכא **שאינו מוקד כלל אלא שנוטל בכברה ולכן אף שנופל דרך נקבי הנפה אין לחוש דמלאכת מחשבת אסרה תורה כדאי' בב"ק כ"ו ע"ב להדיא**. הוצרכתי לזה לפי שראיתי ברש"י וטור והרע"ב שכי' על כשרינין אבל נוטל בכברה אף על פי שלפעמים נופל דרך נקבי הכברה, ובתנן כתבו כולם אף על פי שנופל משמע דהוא ודאי, וא"כ ע"כ צ"ל כמו שכתבתי".

דהיינו, כאשר עוסק במעשה נטילה מהכברה אינו מוגדר כלל כעושה מלאכה של ברירה, משום שאין זה מלאכת מחשבת, וכמו לגבי מי שעמד ואבן בחיקו ולא הכיר בה ונפלה לרה"ר, וכאן לכא' אין זה שייך דמעשה נקיבת הקופסה כאשר פניה למטה הוא מעשה של הוצאת המשקין שבה בידים לכא'. אמנם זו שאלה בהגדרה מסבירה לדמויי מילתא למילתא, ואיני יודע הכרח בזה².

בעיקר סברת הנשמ"א צ"ע, דאין זה דומה לכא' כלל לגמ' בב"ק, דשם לא הכיר בה או ששכחה ובשעת עשייתו אינו יודע כלל שעשויה להיעשות מלאכה, ולכן פטור דאין זו מלאכת מחשבת, ואילו כאן יודע שע"י נטילת התבן בכברה יתברר המוץ, והוי ככל דשא"מ שאסור בפ"ר, וכיון שניחא ליה חייב חטאת. ובספר שביתת השבת הקשה עליו מהגמ' בדף קמא. שהקשתה "כי נחית למיא נמי קדחי כחו ד"א", אף שעוסק בכניסה למים וכלל לא בטלטול המים בכרמלית.

בספר שביתת השבת הסביר טעם המשנה משום שאין הכל מתברר, ואין בו איסור תורה כדברי הירושלמי (פ"ז ה"ב הבאתיו בהערה כאן), וכיון שבנוטל בכברה אין המלאכה ניכרת גם איסור דרבנן אין בו, ומה שהזכיר רש"י דשא"מ, היינו לגבי החשש שיצא כל הפסולת, דזה אינו פ"ר. וגם לפי"ז אינו שייך כאן, כיון שנראה שזהו פ"ר שיצא כל הנוזל שאינו רוצה בו מקופסת השימורים. על כן לענ"ד אין לסמוך על היתר זה, ובאופן שאינו רוצה בנוזל שבקופסת השימורים ופ"ר שיצא ע"י נקיבת הקופסא אסור מן התורה לעשות נקב זה, דמודה ר"ש בפ"ר ולא ימות. וודאי עדיף לסמוך באופן זה על דיעות הפוסקים שמותר לפתוח קופסאות שימורים בשבת.

^טאמר רבי יודן יש שהוא עורר צרות כל היום ואינו מתחייב. יש שהוא נוטל כגרוגרת ומיד מתחייב. היך עבידא היה יושב על גבי כרי וברר צרות כל היום אינו מתחייב. נטל לתוך ידו כגרוגרת ובירר חייב.

האג"ט במלאכת זורה כתב שהגבלי חולק על ירושלמי זה, עיי"ש, אך אין דבריו מוכחים כמו שהזכיר שם בעצמו, ועיי' גביה"ל סימן שם סעיף א ד"ה ומלקט לבנות. עכ"פ לכו"ע מדרבנן אסור באופן זה.

²דוגמה לדבר – בגמ' בפסחים כה: ישנו צד להסתפק שלר"י יהיה מותר "לא אפשר", ואפי' אם מתכוון לכך, כיון שמצד אופן העשייה נראה שאיננו מתכוון, והסברה שר"י אינו הולך אחר הכוונה, אלא אחר המציאות בפועל, וממילא במציאות שנראה שאיננו מתכוון אפי' לר"י לא יחשב בעניינו עורר.

³ותלוי גם בהגנת סברתו של הנשמ"א, דלא הגענוי כלל כמו שיתבאר.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף א, ז, ח – בניין וסתירה בכלים
 אמנם בקופסת שימורים שרוצה בנוזל שבה, כגון שימורי טונה בשמן שרוצה בשמן לטבל בו את
 הטונה או את המאכל שמכין ממנה וכד', אין השמן נחשב כפסולת, ויוכל אם כן לעשות כעצת השש"כ
 לצאת גם ידי דעת החזו"א שאוסר פתיחת קופסאות שימורים^{מא}. כמו"כ בקופסת שימורים של טונה
 בשמן כתב בספר פניני הלכה שאין זה פ"ר שכל השמן יצא, וא"כ בקופסה כזו י"ל שמותר לעשות חור
 ע"פ השביתת השבת הנ"ל, וכן ע"פ מה שביארנו. אמנם לפי הנשמ"א יש להסתפק בדבר כנ"ל^{מב}.

^{מא} יש לציין שהחזו"א מגדיר שקופסת שימורים קודם פתיחתה אינה נקראת כלל כלי כיון שהיא אטומה, והגרש"ז חולק גם
 על סברה זו, ואצמ"ל בזה.

^{מב} וקרוי לודאי בעיני שגם השש"כ כשכתב להתיר בזה עמדה לנגד עיניו דוגמה של קופסת שימורים שאינו פ"ר שייצא כל
 הנוזל שבה.

סעיפים א, יב – הוצאת סכין מחבית וכותל (דיני פ"ר)

בגמ' (קמו.):

"תנו רבנן: אין נוקבין נקב חדש בשבת, ואם בא להוסיף - מוסיף. ויש אומרים: אין מוסיפין. ושון שנוקבין נקב ישן לכתחילה. ותנא קמא, מאי שנא מנקב חדש דלא - דקא מתקן פיתחא, אוסופי נמי - קא מתקן פיתחא! - אמר רבה: דבר תורה - כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח, ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולין, דעביד לעיולי אוירא ולאפוקי הבלא. ואם בא להוסיף מוסיף אוסופי ודאי כלול של תרנגולים - לא אתי לאוסופי, משום ריחשא. ויש אומרים: אין מוסיפים - זימנין דלא תקניה מעיקרא, ואתי לארוחי ביה. דרש רב נחמן משום רבי יוחנן: הלכה כיש אומרים".

מבואר בגמ' שאסור להוסיף על הנקב שבחבית מדרבנן - גזירה שמא יבא להוסיף על פתח העשוי להכניס ולהוציא כלול של תרנגולים). והקשה המרדכי (ע"פ בהגר"א) מ"ש מדין הגמ' בדף נ: :

"אמר רב הונא: האי סליקוסתא, דצה שלפה והדר דצה - שריא, ואי לאו - אסיר. אמר שמואל: האי סכינא דביני אורבי, דצה שלפה והדר דצה - שרי, ואי לאו - אסיר. מר זוטרא ואיתימא רב אשי אמר: בגורדייתא דקני שפיר דמי. אמר ליה רב מרדכי לרבא, מתיב רב קטינא תיובתא: הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היה מקצת עליו מגולים - אינו חושש לא משום כלאים, ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת! - תיובתא".

אם כן, מבואר שמותר למסקנה להוציא את הסכין מביני אורבי אע"פ שמרחיב הנקב, ותיירץ שמה שאסור הוא דוקא כאשר מתכוון להוסיף אבל באינו מתכוון מותר^מ.

א. כמעט פסיק רישיה

תרומת הדשן נשאל האם מותר לשלוף סכין התקוע בכותל או בחבית, וכתב שבכותל ודאי אסור להוציאו אם לא דצה ושלפה מבעוד יום, כיון שהו **כמעט** פסיק רישיה, והיא מלאכה דאורייתא של קודח, שהיא תולדת בונה לרב (קב:), וכן פסק השו"ע.

יש חידוש בדברי תרוה"ד שנראה מדבריו ש"כמעט פסיק רישיה" נידון כפסיק רישיה, וניתן היה לומר שלזה כוונתו במה שכתב שאסור מכח המנהג לאסור דאשכחינן ליה טעמא, דבלא המנהג היינו אומרים שחשיב דשא"מ ואינו פ"ר. אמנם המג"א פירש לשיטתו שלולי המנהג היה מתיר מדינא גם בפ"ר, עיי' להלן.

ויש להביא ראיה לסברה זו, שיש להחמיר בקרוב לפ"ר, מהגמ' בדף קכ: :

^מ ז"ל המרדכי:

"ת"ד אין נוקבין נקב חדש בשבת ואם בא להוסיף יוסיף וי"א אין מוסיפין דרש רב נחמן משמיה דר' יוחנן הלכה כ"א ול"נ דהא מיירי כשמתכוין להוסיף אגל אם היה סכין תקוע מע"ש בחבית מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף כדאמר' סוף פרק במה טומנין [לעיל דף ג ב] אמר שמואל הני סכיני דביני אורבי דצה שלפה והדר דצה שרי".

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיפים א, יב – הוצאת סכין מחבית וכו' (דיני פ"ר)
 "תנא: נר שאחורי הדלת – פותח ונועל כדרכו. ואם כבתה – כבתה. לייט עלה רב. אמר ליה רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: מאי טעמא לייט עלה רב? אילימא משום דרב סבר לה כרבי יהודה, ותנא קתני לה כרבי שמעון – משום דרב סבר לה כרבי יהודה, כל דתני כרבי שמעון מילט לייט ליה? – אמר ליה: בהא – אפילו רבי שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות".

וא"כ קשה מדוע התירה הברייטא, כיון שהוי פסיק רישיה, וכי נחלקו רב ותנא דברייטא האם ודאי שיכבה הנר או לאו? אלא משמע שאינו ודאי לגמרי, ואעפ"כ אסר רב מדין פ"ר, כיון שגם קרוב לודאי יש לאסור, וכ"כ המהרש"א שם. ראה זו כתב גם רבינו אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם סימן יט), אמנם מבואר מדבריו שבאופן זה האיסור הוא רק מדרבנן, ובזה ביאר את דברי הרמב"ם שאף שפסק במשאצ"ל שחייב, כאן כתב רק אסור, כיון שאינו לגמרי פ"ר, וכן דייק מכך שרב הוצרך לקלל, דאם היה איסור ברור היה צריך לפסוק הדין ולא היה צורך לקללה, ובדומה לזה כתב המאירי, עיי"ש^מ.

ונראה שמוכרחים לומר כן גם לדעת הריטב"א (בתי א') והמיוחס לר"ן שם שפירשו שהמחלוקת היא האם זה נקרא פ"ר, ואינו מסתבר שמחלוקתם במציאות, אלא ע"כ שמחלוקתם איזו רמה של ודאות נחשבת פ"ר. כעין זה יש להביא ראה גם מדברי התוס' (צה). דנחלקו ר"א וחכמים האם כיבוד הוי פ"ר או לאו, וקשה שיחלקו במציאות, אלא מסתבר שהמחלוקת האם רמה כזו של ודאות שישוה גומות נחשבת פ"ר או לא^מ. א"כ משמע שהגבול בין פ"ר לאינו מתכוון אינו מוחלט לגמרי, וכיון שלא נתבאר מהו הגבול יש לאסור בדבר שקרוב לודאי שתעשה המלאכה.

אמנם לרשב"א בדף קכ: שפירש שהמתיר סבר כס"ד דאביי (קלג). שלא מודה ר"ש בפ"ר, ומיאן לפרש כנ"ל, משמע קצת שס"ל שכל שאינו מוכרח לגמרי שתיעשה מלאכה אינו נחשב פ"ר. כמו"כ הריטב"א ביומא לד: כתב "וכל דאפשר בשום צד בלא מלאכה לא חשיב פסיק רישיה כדברירנא בכמה דוכתי"^מ.

^מ המאירי בא ליישב בזה גם מדוע אסור בזה פ"ר, כיון שפ"ר בדרבנן מותר (בדף כט: הביא בזה מחלוקת), וע"ז תירץ שבלא"ה מוכרחים לומר שכאן אין האיסור מדינא, שכל שאיסורו פשוט אין בו צורך לקללת חכם, והוסיף שכאן בלא"ה אין בו איסור מדינא כיון שאינו פ"ר לגמרי אלא שיש להחמיר בו כיון שקרוב לודאי ועראה כפורץ גדר, ולכן אין זה אפי' איסור דרבנן לשיטתו אלא שיש בזה קללת חכם, כיון שקרוב לפ"ר. וקצת צ"ע לדבריו מדוע בשאר מקומות פ"ר בדרבנן מותר ולא נאמר שהוא כפורץ גדר. אמנם בדף כט: תירץ קושיה זו על דין פ"ר בדרבנן כתירוץ של הגר"א שיבואר להלן בעז"ה. אמנם לשון המאירי "כל שהוא בקרוב לפסיק רישיה **והדבר מצוי** נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה", משמע דרך היכא והדבר מצוי אסור, אבל בלא"ה יש להחמיר בקרוב לפ"ר, וצ"ב מה מוגדר כדבר מצוי.

^מ עי' ביב"א ח"ד סי' לו, שרצה לומר בתחילה דבא גופא פליגי ר"א ורבנן לפירוש התוס', דלר"א רוב חשיב כפ"ר ולרבנן לא, אך לפי מסקנתו שם דרובא דרובא חשיב פ"ר, י"ל שפליגי אי חשיב רובא דרובא, וזה מיושב יותר בלשון התוס' לענין.

^מ אמנם לפי מה שכתבנו יש לנצל סתירה בדברי הריטב"א, בדף קכ: כתב שנחלקו רב ותנא דברייטא אם חשיב פ"ר, ואיך יתכן מחלוקת האם דבר הוא פסיק רישיה או לאו אם כל עוד יש צד כלשהו שלא תהיה מלאכה אינו נחשב פסיק רישיה, וכי נחלקו במציאות? אמנם אפשר שס"ל לעיקר כתירוץ השני שם שנחלקו בפ"ר בדרבנן. עוד אפשר שגם פועתו ש"שום צד" מועיל להיתר, היינו דוקא בצד מבורר, כגון שם דשמא יהיה מעט או שזו סוג מתכת שלא נצרפת (כ"כ שם).

מנוחת יונתן – הלכות שבת

עוד מקור יש להביא בעניין זה מהגמ' בכתובות (ה:) גבי בעילה בשבת, שפירשה הגמ' שאם אינו מתכוון לפתח מותר לר"ש מדין דבר שאין מתכוון, והקשה רש"י דמודה ר"ש בפ"ר ולא ימות, ותיירץ הר"ן^מ שמירי במי שבקיא בהטיה, ולכן יתכן שלא יצא דם ולא יפתח פתח^מ. משמע דבמי שאינו בקי בהטיה, אף שיתכן שיזדמן לו להטות אף אם אינו בקי, כמפורש בגמ' בכתובות י., אלא דלשיטתו בתרא שם לפירוש רש"י אינו שכיח ואין תולין בזה, ומוכח מהר"ן דאעפ"כ חשיב פ"ר אם אינו בקי, כיון שאינו שכיח שיטה. לעומ"ז, הרשב"א, הריטב"א והמאירי שם תירצו שכיון שאפשר שיטה אין זה פ"ר. אמנם בדבריהם אינו מוכח שחולקים על הר"ן, די"ל שס"ל שאינו כ"כ לא שכיח שיטה באינו בקי, ובייחוד לפי המבואר במאירי בדף י. שס"ל שלא נחלקו הלשונות בגמ', ולכ"ע תולין שמא היטה אף באינו בקי. אך בלשון הריטב"א שם משמע שחולק על הר"ן, שכתב:

"אלא הכי קאמר דכיון שיש בקיאיין בהטייה שאין בו דם ואין בו פתח ואפשר שיזדמן כן אין זה פסיק רישיה ולא ימות, **דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפי' בצד רחוק לא חשיב פסיק רישיה ולא ימות**, ולשון פסיק רישיה ולא ימות מוכיח כן".

משמע בהדיא דס"ל שפ"ר הוא רק כאשר מוכרח לחלוטין שתיעשה מלאכה ע"י מעשהו.

אם כן לפנינו מחלוקת ראשונים מפורשת: הר"ן, המאירי^מ, רבינו אברהם בן הרמב"ם ובעל תרוה"ד סוברים שכמעט פ"ר אסור, וכן נוטים דברי התוס' ופסק השו"ע². לדעת רבינו אברהם בן הרמב"ם והמאירי אין האיסור מן התורה, ולדעת שאר הראשונים צ"ב, שמשמע קצת שחשיב פ"ר גמור^מ. ולעומ"ז דעת הריטב"א, וכן נוטים דברי הרשב"א, שכל שאינו הכרח גמור שתעשה מלאכה אינו פ"ר ומותר.

אגל במקום שרק אינו מבורר לגמרי שתעשה מלאכה אגל אין צד ברור להניח שלא תיעשה חשיב פ"ר, אך להלן נוכיח מהריטב"א בכתובות שסובר בהדיא שכמעט פ"ר אינו נחשב פ"ר, וא"כ מוכרח שהריטב"א תופס לעיקר שנחלקו בפ"ר בדרבנן.

^מ וז"ל: "את"ל להוצאת דם הוא צריך ופתחא ממילא אתי כו'. ולקמן בעי' בסמוך והא פסיק רישיה ולא ימות הוא, שא"א שלא יהא פותח פתח, ומוקף לה בשיוועין להטות דלא פסיק רישיה ולא ימות הוא".

^מ רש"י שם תירץ "הא פריעין לה לקמן ומשנינן יש שבקיאין בהטיה ואין דם יוצא ואף אין פתח נפתח הלכך לאו פסיק רישיה ולא ימות הוא", וביאר קווען לענ"ד שכיון שיש אופן לעשות את הפעולה באופן שאינו פ"ר לא חשיב פ"ר גם אם באופן שעושה עכשיו ודאי תיעשה מלאכה, וכ"כ בהדיא בגוהים צא:

"ואם תאמר פסיק רישיה ולא ימות הוא אפשר דמוליק ליה בשיפין דקות מאד הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות דבר שאין מתכוין הוא".

אך בתוס' (קג, ועוד) משמע שחולקים על יסוד זה, וכן משמע בדברי הראשונים בכתובות ה: כמו שהבאנו בפנים.

^מ אמנם לדעת המאירי אסור רק בדבר מצוי, והגרע"י כתב דהבו דלא לסיף עלה, אך אינני יודע מדוע כיון שמהבואר בדברי המאירי שאין זה תקנה מיוחדת של חכמים שנאמר דבמה שגורו גורו, אלא שכתבן זה מקרי פורץ גדר וא"כ יש לאסור בכל דבר מצוי לשיטתו דגם הוא בכלל פורץ גדר.

² אם לא שנאמר שאף שפסק תרוה"ד בכותל מחובר חולק עליו במציאות וס"ל דהוי פ"ר גמור, וזה דוחק גדול. גם ראיתי הביה"ל מלשונות בסיומן רעו, א שםא יכבה מכריחה שס"ל שכמעט פ"ר אסור, וכ"כ הגרע"י.

^מ וכן מוכרח לפי מה שביארנו בתוס' בדף צה.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיפים א, יב – הוצאת סכין מחבית וכו' (דיני פ"ר) להלכה, משמע במ"ב בסימן שכת, ס"ק קנא שקרוב לודאי אסור, שכתב גבי פתילה ששמים בפי הטבעת "דאידי דממשמש שם כמה פעמים להכניס ולהוציא **קרוב לודאי** שישיר השער שם", משמע שכיון שקרוב לודאי יש בו איסור, כמו"כ בבביאור הלכה (סימן רעז, א ד"ה שמא יכבנו) הסביר את לשון השו"ע ע"פ המהרש"א הנ"ל בדף קכ:, ולפי מה שנתבאר הדין עמו דכן היא דעת רוב הראשונים²⁶. הגרע"י (יבי"א ח"ד או"ח לו) האריך בסוגיה זו, עיי"ש, והעולה מדבריו למסקנה דאם רובא דרובא שתיעשה מלאכה אסור, וכמו שנתבאר, אך אם זהו רק רוב שתיעשה מלאכה הוכיח שם דמותר²⁷.

ב. פ"ר בדרבנן

בדבר תלוש, שלא שייך בו איסור קודח אם אינו חיזוק ואומנות, כתב התרוה"ד שיש להתיר לכתחילה. אמנם בחבית מותר רק אם לא דצה ושלפה כיון שעושה בכך פתח לחבית.

בדברי תרוה"ד (לשונו הובאה במלואה בט"ז) ישנם שני שלבים לגבי סכין הנעוץ בחבית שהתיר המרדכי הנ"ל, בשלב ראשון כתב תרוה"ד שטעם ההיתר הוא משום שהוי פ"ר בדרבנן וכל פ"ר בדרבנן מותר, והוכיח זאת מדברי המרדכי, שפסק כלישנא בתרא בעירובין פז:, שמתירה כאשר אינו מתכוון לכך לשפוך מים ברה"י כאשר פ"ר שילכו מכחו לכרמלית כיון שאינו מתכוון לכך, ודחו האחרונים (המג"א והגר"א) את ראייתו, דהתם גם אם היו המים הולכים לרה"י והיה מתכוון לא היה בו איסור תורה כיון שברה"י הוא שופך (רש"י שם), וא"כ כאשר אינו מתכוון לא יבא מכך לעשות בהדיא ולכן לא גזרו בו חכמים²⁸.

המג"א הביא מספר ראיות שפ"ר אסור גם בדרבנן: (א) הגמ' (ביצה לו.) הקשתה כיצד מותר לכסות כוורת של דבורים במחצלת, הרי מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות, ותרצה דמיירי בשאינו פ"ר וכוונת הברייתא "שלא יעשנה כעין מצודה", וכן פסק השו"ע להלן בסי' שטז, ד. א"כ מבואר דאף שדבורים הם דבר שאין במינו ניצוד²⁹ והוי פ"ר בדרבנן מפורש בגמ' שאסור. ולדעת תרוה"ד י"ל כמ"ש הגר"א בסי' שטז בדעת הטור שדין זה הוא מחלוקת סוגיות, שהרי בגמ' בשבת (מג:) מופיעה אותה הסוגיה, ושם הקשתה כן הגמ' רק לר"י, ולא הקשתה "ותסברא", וא"כ משמע בסוגיה בשבת שלר"ש מותר פ"ר בדרבנן, וכיון שהיא מחלוקת בדרבנן הכריע התרוה"ד להקל, כמו שעולה גם מדברי הטור בסי' שטז, עיי"ש³⁰, וכנראה שמטעם זה השמיט הגר"א ראייה זו של המג"א.

²⁶ בארחות שבת ל, ב סתמו דבענין זה י"ש לשונות חלוקים בין הפוסקים, והביאו בהערה את מרבית המקורות הנ"ל, וצ"ע דהיה להם לסתום להלכה לאסור כמעט פ"ר.

²⁷ ראייתו מהתוס' בפסחים קא, שכתבו שגגירה אינו ספק שקול, ולכן אפשר ששם אסור ר' יוחנן, ולדין קיי"ל כר"ש גם בגגירה, וע"ע שם באורך.

²⁸ כך משמע בלשון המג"א, אך בלשון הגר"א משמע קצת שהטעם הוא משום שהוי תרי דרבנן, דגם ברה"י כל איסורו מדרבנן, וגם הוי פ"ר דלא נחא ליה, כמבואר ברש"י שם דלא אכפת ליה אם ילכו בנהר או ישארו מתחת המחיצות, ולכן שרי, וכמ"ש הרמ"א שטז, ג דפ"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן (צד זגובים בתיבה גדולה) מותר.

²⁹ דעת רוב הפוסקים, דלא כב"י להלן בסי' שטז, עיי"ש.

³⁰ אמנם גם שם הוי פ"ר דלא נחא ליה, ולכן אין ראיה גמורה משם לאינך גיסא. אמנם דעת התרוה"ד גופיה נראה לכא' שפסיק רישיה דלא נחא ליה חייב כמו שיתבאר, וא"כ אין בזה נפק"מ, ולדידיה יכל' להביא מזה ראיה, כמו שהביא

מנוחת יונתן – הלכות שבת

(ב) תוס' בדף קג. כתבו שפ"ר דלא ניחא ליה אסור משום שהוא משאצ"ל, ולתרוה"ד היה להם להתיר כי כיון שהיא משאצ"ל כבר הוא איסור דרבנן ופ"ר בדרבנן שרי. עוד הביא מהסוגיה בדף קכ: שהבאנו לעיל (ונפסקה בשו"ע סימן רעז) שמבואר שפ"ר אסור באיסור כיבוי, אף שלר"ש איסור כיבוי אינו מן התורה בשאינו צריך להבהבה. ותירץ הגר"א שתי קושיות אלו כמ"ש ר"ח בדף צד (הובא בב"י בסימן שיא) שאף שהותרה הוצאת מת לכרמלית משום כבוד הבריות, לא הותרה הוצאה כזו לרה"ר, אף שהוצאת מת לרה"ר היא משאצ"ל. והטעם כיון שמשאצ"ל קרובה יותר לבא לידי איסור תורה, שהרי עיקרה מן התורה לולי שעתה אינו צריך לה/ אינו מתכוון לתכליתה.

(ג) עוד הביא המג"א ראייה מפסק הב"י בריש סימן שלו בשם הרוקח שאסור לגרור מיטה וכסא כבדים ביותר שודאי יעשו חריץ, אף שהוא כלאחר יד והוא איסור דרבנן, אך ודאי שאין זה ראייה כנגד תרוה"ד, כיון שאין דין זה מפורש בגמ', ועוד הביא ראייה מהרמ"א שם, עיי"ש.

א"כ אין ראייה מוחלטת כנגד דינו של בעל תרוה"ד להתיר פ"ר בדרבנן. אך עכ"פ כתב הגר"א ש"מ"מ י"ל דאין לחלק, שהיינו שכיון שאין מקור מפורש בגמ' לכאן ולכאן אין לחדש מסברה היתר כזה, אחר שבמשאצ"ל מצינו שאסור, או שכוונתו שיש לפסוק לחומרא במחלוקת הסוגיות, כסוגיה בביצה, וכ"מ בדבריו בסימן שטז.

תרוה"ד המשיך וכתב שכיון שהביא המרדכי ראייה מדין סכינא דביני אורבי, נראה שמוכרחים להגיד שלא דיבר המרדכי בפ"ר, אלא כאשר דצה ושלפה שאז איננו פ"ר¹⁷, שהרי בסוגיה שם מוכרחים לבאר שלא מדובר בפ"ר שירחיב הגומא, דבכותל המחובר לקרקע הרחבת הגומא היא איסור תורה של בונה.

וכתבו הגר"א והא"ר, וכן משמע בדרכ"מ, שכאן חזר בו בעל תרוה"ד מסברתו שפ"ר בדרבנן מותר, שאל"כ אין טעם לדברי המרדכי שאוסר להוציא סכין מהנקב באופן זה, וכ"כ המ"ב. אמנם המג"א והב"ח נקטו שלא חזר בו, וטעמו משום שמעמיד בשלב זה את דברי המרדכי בחבית גדולה ממ' סאה¹⁸, ולכן אם היה פ"ר היה בו איסור תורה.

מרן המחבר בשו"ע פסק שמותר להוציא את הסכין מהחבית אף בלא דצה ושלפה, אף שכמו שביאר התרוה"ד במציאות זו הוא פ"ר, וא"כ מבואר שס"ל שפ"ר בדרבנן מותר, ואילו הרמ"א חלק עליו

מהמרדכי הנ"ל, גם משמע שם שבמה שגורו חכמים לאסור צידת דבר שאין במינו ניצוד אין צד קולא במה שלא ניחא ליה, דכל זה כלול בגזירה, ולכן לא הביאו מזה הראשונים ראייה כנגד שיטת הערוך, ועי' מה שנכתב בזה להלן בע"ה. ואולי לשיטתו גם ראייה מפסק המרדכי להכריע כן במחלוקת הסוגיות.

¹⁷ על קושיית הב"י, שלהלכה שם מותר גם בלא דצה ושלפה, תירצו המג"א והגר"א (וכן המשב"ז בשם הנחלת צבי), דבמציאות הגמ' שם בלא דצה ושלפה אינו נחשב פ"ר, ואילו בסכין הנעוצה בבית של עץ אם לא ידוץ וישלף פ"ר שירחיב הנקב, וכוונתם שבעל תרוה"ד לטעמיה שכתב בשם התוס' שהסוגיה מדברת באיסור טלטול ולא באיסור בניין, וא"כ אין שיעוי בין הה"א למסקנה בשאלה אם הוי פ"ר, אלא רק המחלוקת האם יש איסור בהזזת העפר, אגל לכ"ע מיירי בהזזת עפר כזאת שאין בה משום הרחבת גומא, דאל"כ לא היה צד להתיר בזה, וכמ"ש תרוה"ד שם אין לדון משום קודח כיון שרק מפריד הלגנים זה מזה, אך אם היה עושה גומא היה אסור לכ"ע כמו שנגזר.

¹⁸ במג"א יש שפירשו שמבין שמעמיד דברי המרדכי בנקב שעשויו להכניס ולהוציא, והיינו הך.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיפים א, יב – הוצאת סכין מחבית וכו' (דיני פ"ר) ופסק כמסקנת התרוה"ד, שפ"ר בדרבנן אסור (ע"פ ביאורו בדרכי משה^ט), וכן פסק המ"ב בשם האחרונים^פ.

ג. חופר גומא ואינו צריך לעפרה

הסיבה שהכריח התרוה"ד שהסוגיה גבי סליקוסתא ואוירא דליבני אינה בפ"ר היא משום שאל"כ הוי איסור דאורייתא, משום שמרחיב הגומא, וחופר גומא ואינו צריך לעפרה חייב מדאורייתא משום בניין, וכוונתו לדייק מלשוננו של ר' אבא (ביצה ח, שבת עג:) "החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה", ונקט התרוה"ד דהלשון בדוקא אבל אם גם לעפר אינו צריך חייב חטאת. והקשו עליו האחרונים דאדרבא, אם גם לעפר אינו צריך פשיטא שפטור, כיון שהוי משאצ"ל וגם לא לצורך אחר, והוי מקלקל גמור לכ"ע, וגם אינו מתכוון וכלאחר יד.

ואפשר דכוונת התרוה"ד היא שאם חופר גומא וצריך לעפרה הצורך לעפר מוכיח שאינו עושה בשביל הגומא, אבל כאשר בגוף מעשה המלאכה אינו צריך לתוצר אחר שלו, אין הוכחה שאינו צריך לגופה, וגומא בסתמא עומדת לשימוש. אך אינו מובן לי בסברה מדוע נזדקק להוכחה מגוף מעשה המלאכה, ולא די בהוכחה לכך שאינו צריך ממה שצריך לסכין ומוציאו להשתמש בו, וצ"ב.

עוד ניתן לבאר דבריו ע"פ מש"כ הכס"מ (א, ז) בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם בשם אביו:

"ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא דגבי פסיק רישיה אינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה".

אם כן, לשיטתו חמור יותר מעשה שנעשה בלא כונה כלל למלאכה מאשר מעשה שנעשה לשם מלאכה בלא כונה לתכליתה, והטעם כיון שכאשר אינו מכוון למלאכה כלל, אבל מוגדר מתכוון לה כיון שהוא פ"ר, אין חסרון במלאכה כיון שאינו מכוון לתכלית אחרת שאינה תכליתה של המלאכה^ס. א"כ ניתן

^ט שם ביאר שמה שהתיר התרוה"ד בדבר תלוש כגון ספסל אף שאסור בחבית, הוא משום שבחבית יש איסור דרבנן של עשיית נקב, שגזרו בו אטו לול של תרנגולים. ועראה שסברה זו לא נעלמה מעיני הרב"י, אלא שהב"י מיהא לומר שחזר בו התרוה"ד מסברתו שפ"ר בדרבנן מותר, אחר שהביא לה ראיה מדברי המרדכי, ולא כתב סברה לדחות ראיתו, וכ"כ גם בס"ה שם, ולכן לא יכל לפרש כדרכ"מ, דמה בכך שבחבית איכא איסור דרבנן, הרי פ"ר בדרבנן מותר.

^פ מלבד הגר"א, המג"א והא"ד הנ"ל, הביא גם את דברי הגרעק"א שהביא ראיה לאסור מדין מיעוט ענבי הדס, שהקשתה שם הגמ' מדין פ"ר אף שהוא איסור דרבנן. קושיה זו הקשה המאירי (כט:): על הסוגרים שפ"ר בדרבנן מותר, ותיירץ: "שמא לא נאמר שתקון כלי אינו אלא מדברי סופרים אלא במקום שאין בו מעשה כגון הפרשת תרומה ומעשרות אצל לקוט בידים מדאורייתא הוא ואף על פי שאין הענף מחובר לאילן מ"מ במקום תקון אסור".

ובסימן תרמו הביא בזה הגרעק"א מחלוקת בין התוס' למרדכי, דהתוס' ביומא לד: כתבו שהוא איסור דרבנן והמרדכי ריש פ"ג דסוכה כתב שהוא דאורייתא, וא"כ צ"ב קצת מדוע כאן סתם דבר פשוט שמיעוט ענבי הדס הוא רק איסור דרבנן, ואולי כוונתו כיון שמלשון השו"ע והלבוש משמע כן שכתבו שהוא "כמתקן כלי".

^ס כבר עמדנו במאמרנו "משאצ"ל ופ"ר" (מבית מדרשנו חורף תשע"ז), על כך שלשיטת הכס"מ הנ"ל לא שייך לומר שפ"ר דלא ניהא ליה יפטר מטעם משאצ"ל, אלא אם יש בו פטור זהו משום שאיננו נחשב מתכוין (וכשיטת הערוך).

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לפרש באופן זה גם את דברי תרוה"ד, דמטעם זה חמור יותר כאשר מוציא הסכין ואינו מתכוון כלל למלאכה, וחייב חטאת, ולפ"ז לשיטתו כל פ"ר דלא נחא ליה חייב חטאת, וכשיטת הריטב"א (קג.), עיי"ש, שכתב שגם פ"ר דלא נחא ליה חייב, אא"כ היא מלאכה שמצד עצמה אין לה חשיבות, ולכן רק כאשר נחא ליה בה יש לה חשיבות מלאכה. כן היא גם דעת ספר הבתים (שער המלאכות האסורות, סוף שער ב') בדעת הרמב"ם, אם כי לא פירש טעמו^ס.

אם כן, כך י"ל גם בכוונת בעל תרוה"ד, שהרחבת הגומא היא מלאכה מצד עצמה, ורק אם מכוון לתכלית אחרת מפקיע ממנה שם מלאכה כדברי הכס"מ, אבל אם לא התכוון אליה כלל, דאינו צריך לא לגומא ולא לעפרה, אלא לסכין והסליקוסתא היוצאים ממנה וכד' - כיון שנחשב מתכוון מדין פ"ר, אין חסרון במלאכה וחייב אפילו אם לא נחא ליה.

ע"פ זה גם מובנת ראייתו מהמרדכי לדין פ"ר בדרבנן, דאף ששם הוא פ"ר דלא נחא ליה, אין בכך צד קולא לשיטתו. כמו"כ, ע"פ זה מיושבת קושיית הגר"א עליו בסימן רנג, ה, במה שהתיר פ"ר ע"י גוי, והקשה הגר"א דרך בפ"ר דלא נחא ליה מצינו צד קולא ולא בפ"ר גמור, ולפי המתבאר לא יכל בעל תרוה"ד לומר כך, דאם יש צד קולא בפ"ר אין חילוק בין 'ניחא ליה' ל'לא נחא ליה', כיון שלא התכוון כלל למעשה ואין לו כוונה לתכלית אחרת, כמ"ש כאן.

עכ"פ, קושיות המג"א והגר"א על סברת התרוה"ד עומדות לשיטת רה"פ שגם כאשר אינו מתכוון כלל למלאכה, אם אינו רוצה בתכליתה (לא ניח"ל) חשיבא משאצ"ל^ס, ולשיטתם אין מקום לכא' לדברי בעל תרומת הדשן שיהיה חמור יותר אם אינו צריך לעפרה, דהוי בזה אינו צריך לגופה יותר. עוד הקשה המג"א על התרוה"ד, שאין זה איסור תורה כיון שהוא חופר כלאחר יד, כמ"ש רש"י בדף מו: שחופר שחייב מדאורייתא הוא במרא וקרדום דוקא, אמנם לשיטת התרוה"ד יש מקום ליישב, דדוקא חפירה חדשה דרך לעשות בכלי דוקא, אבל להרחיב גומא דרך גם ללא כלי.

ד. פ"ר במקלקל כלאחר יד

אע"פ שחלקו המג"א והגר"א על ההיתר של פ"ר בדרבנן, כתבו להתיר להוציא את הסכין אפי' מכותל מחובר, בלא דצה ושלפה, מכח דברי הגמ' בשבת קיג.:

"איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל: כלי קיואי מותר לטלטלן בשבת, אפילו כובד העליון וכובד התחתון, אבל לא את העמודים. אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי שנא עמודים דלא? אילימא דקעביד גומות - גומות ממילא קא הויין! דתנן: הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם מקצת עליו מגולין - אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת! - בשדה לא אתי לאשוויי גומות, הכא בבית - אתי לאשוויי גומות".

ובתרה"ד מביא ר' ל' שחייב חטאת, ולשיטת הכס"מ יש להבין זאת כנ"ל. אמנם בשיטת הרמב"ם הוכיח הגר"ה שס"ל שפ"ר דלא נחא ליה הוי דשא"מ, מהלכות שגגות ז, יב, עיי"ש.

^ס הפנה לביאורו ב'רחבה', ולא זכינו לאנדרו של חלק זה בספרו.

^ס תוס' (שבת קג., כתובות ו.), רמב"ן (שבת קג.), רשב"א (כתובות ו.), ר"ח (צד:), רי"ג (יב.), בעה"מ (לז:), וכן משמע מדברי רש"י (צג: ועוד) שלשיטתו אין הגדרת משאצ"ל תלויה בתכלית מסוימת אלא בחוסר רצון בפעולה, עי' בכל זה במאמרנו 'משאצ"ל ופ"ר'.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיפים א, יב - הוצאת סכין מחבית וכו' (דיני פ"ר)
מבואר בהדיא בגמ' שבעצם הוצאת העמודים אין איסור אע"פ שעושה גומות בודאי משום ש"ממילא קהויין", וכתב המג"א שעיקר הטעם שסמך התורה"ד לאסור הוא משום המנהג שנהגו לאסור להוציא סכין מהכותל (הגר"א לא הביא זאת ומשמע דס"ל שאין להתחשב במנהג זה לאסור). אמנם בביאור טעם ההיתר נחלקו המג"א והגר"א - המג"א פירש שכיון שהיו פ"ר במקלקל וכלאחר יד (דרך חפירה היא רק במרא וחצינא, כמבואר ברש"י בדף מו:), התירו חכמים לכתחילה, ואילו הגר"א פירש ע"פ דברי הה"מ (שבת יב, ב, הביאו הב"י והמג"א בסימן שיח, יב) שכתב לגבי המכבה גחלת של מתכת במים, דאין בו איסור מצרף, משום:

"שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות הוא וליחייב מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם שהזכרנו פ"א שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שניו אף על פי שראוי לכך בקטימתו פטור שכל שהוא מפני תקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין".

ומבאר הגר"א שה"ה שאין לגומא חשיבות בניין כלל ללא שמתכוון לכך, ולכן כאשר אינו מתכוון מותר לכתחילה בגומות דממילא קהויין. המ"ב הביא את שני הטעמים (את המג"א בפנים והגר"א בשעה"צ). אמנם מדבריו בסימן שלז, שכתב שהגורר מיטה כסא וספסל הוא מקלקל בחריץ, משמע שהעיקר לדבריו כטעמו של הגר"א, שהרי המג"א הביא ראייה שפ"ר בדרבנן אסור מדברי הרוקח שהובא בב"י לאסור גרירת מיטה, כסא וספסל כבדים מאד, משמע ששם לא שייך הטעם שכתב כאן להתיר משום שהוא מקלקל, ובפשטות יסבור שאין זה מקלקל לעשות חריץ (דמיישר בכך את הבית ואם ימשיך לגרור באופן זה יישר כל קרקע הבית^{טו}). אך המ"ב שנקט שם שהוא מקלקל, ואעפ"כ אסור שם^{טז}, על אף שכאן סמך דרבנן על דעת המג"א והגר"א, מוכרחים לומר שסמך על מה שכתב להתיר בניד"ד כגר"א, משום שבגומא אין חשיבות מלאכה כלל בלא כוונה, משא"כ בעשיית חריץ שהיא משמעותית יותר.

מסקנת החלכה

לדינא קיבל המ"ב את הכרעת הט"ז^{טז}, להחמיר בכותל מחובר כפסק מרן השו"ע והרמ"א (סעיף יב), שמותר להוציא ממנו את הסכין רק אם דצה ושלפה, שאז אינו פ"ר^{טז}. אבל בחבית שאיסור עשיית

^{טו} נצרכנו לזה לשיטת התוס' (גיטין יט.), אך לרש"י שם י"ל שאין קלקול בחריץ, ואף אם גם תיקון אין בו אצתי הוי מלאכת מחשבת עיי"ש.

^{טז} עי' בשעה"צ שם ס"ק ג שהעיר שבמיטה, כסא וספסל אסור, על אף שהיו פ"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן - דהוי מקלקל וכלאחר יד, ואילו הרמ"א כתב בסימן שטז, ג שפ"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן (דבר שאין במיע ניצוד במקום שלא מטי ליה בחד שיחא) מותר לתחילה, ולא ביאר שם טעם החילוק, ויתכן שהטעם משום שבהגדרת המלאכה לא חסר דבר, אלא שיש שני טעמים שאינו מלאכת מחשבת, וכיון שכל הפטור מטעם מלאכת מחשבת לא מועיל בזה מה שהוא תרי דרבנן, וכע"ז כתבו בארחות שבת (פרק ל).

^{טז} את גוף דברי הט"ז וסברתו בעניין זה לא זכיתי להבין, דכתב שכיון שאינו צריך גם לעפר הגומא אלא להוציא הסליקוסתא, מותרת עשייתה לתחילה, כיון שלא נחא ליה כלל והוא רק מוסיף, וזו לשיטתו עונת הסוגיה שם, ולכא' נראה שאין עונת לפסוק כערוך בפ"ר דלא נחא ליה, וא"כ אינו מגין עונתו בסברה. וע"פ זה ביאר הט"ז דברי המרדכי לחלק בין ההור"א למסקנה שם בשאלה האם ישנו איסור עשיית גומא בהוצאת הסליקוסתא והסכין כלל, והמרדכי בא

מנוחת יונתן – הלכות שבת

נקב בה הוא מדרבנן, יש להקל לצורך גדול גם בלא דצה ושלפה, כדעת המחבר, ודלא כרמ"א, אך לא מטעמו של המחבר, אלא מטעמים של המג"א והגר"א כנ"ל.

עוד כתב בביה"ל שלתחוב את הסכין בכותל, אם דצה ושלפה מבע"י אסור לכו"ע, כיון שאז אינו נקרא אינו מתכוון, אלא עושה המלאכה בהדיא, כיון שמרחיב הסדק להכניס בו את הסכין. עוד כתב שבמקום שבעינן דצה ושלפה, צריך בדוקא לתוחבה שני פעמים כלשון הגמ' "דצה ושלפה והדר דצה", אבל אם רק דצה ושלפה אסור לתוחבה בכותל בשבת.

להוכיח שבמקום שיש איסור בעשיית הגמא, מותר להוסיף כשאינו מתכוון כלל, וצ"ע לבאר סברתו שם גה"א ובמסקנה, עיי"ש, ואצמ"ל.

^ס צירף להחמיר גם את דברי הא"ר, שכתב שאין הגדרת המג"א דהוי מקלקל נכונה דניח"ל במקום הגמא להכניס אצ"ו שנית את הסכין.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף ב - ד - פתיחת נקב ישן בחבית
סעיף ב - ז - פתיחת נקב ישן בחבית

בגמ' (קמו):

"יושין שנוקבין נקב ישן לכתחלה. אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו אלא במקום העשוי לשמר, אבל לחזק - אסור. היכי דמי לשמר, היכי דמי לחזק? - אמר רב חסדא: למעלה מן היין - זהו לשמר, למטה מן היין - זהו לחזק. רבא אמר: למטה מן היין נמי זהו לשמר. והיכי דמי לחזק - כגון שניקבה למטה מן השמרים. אמר ליה אביי לרבא: תניא דמסייע לך; בית סתום - יש לו ארבע אמות, פרץ את פצימיו - אין לו ארבע אמות. בית סתום אינו מטמא כל סביביו, פרץ את פצימיו - מטמא כל סביביו".

לפירוש רש"י, מסקנת דברי רבא היא שמותר לנקוב דוקא נקב שמצד המציאות אין צריכים לעשותו חזק מאד כיון שאין כל כובד היין נשען עליו, משא"כ בנקב שלמטה מן השמרים שכיון שכל כובד היין נשען עליו צריך לעשות בו סתימה מעלייתא, וכאשר פותחו הוא כפותח נקב חדש. לעומ"ז ע"פ גירסת הרי"ף פירש הר"ן, שאין הסיבה בגלל שבמציאות מוכרחים לעשות סתימה מעולה, אלא שכן הרגילות כיון שאין רגילים להוציא היין ממקום זה (כיון שיצאו עמו שמרים), ולכן סותמים אותו על דעת שלא לפתוח, ולכן עושים סתימה חזקה. הב"י העתיק את לשון רש"י וכן פסק הטור ובשו"ע, אך אפשר שאין מחלוקת ביניהם במקום שאכן המציאות כפירוש הר"ן, שסותמים אותו על דעת שלא לפתוח, וגם רש"י יודה שבאופן זה אסור לפותחה.

בדרך זו ביאר הגר"א את מה שהביא השו"ע בסעיף ג בשם י"א (בב"י בשם הכלבו):

"וי"א דלא שרי לנקוב נקב ישן אלא בחבית של חרס שאין הסתימה מהודקת יפה, אבל בחבית של עץ שמהדקים מאד העץ שסותמים בה הנקב וחותרים ראשו ע"ד שלא להוציאו, ודאי נראה שזה נקב חדש, ואסור".

וביאר הגר"א טעמו ע"פ פירוש רש"י לגמ' בדף מח: גבי פותח בית הצואר שהקשתה "מה בין זה למגופת חבית", ותירצה "זה חיבור וזה אינו חיבור", ופירש רש"י שהטעם שאין איסור עשיית כלי בהסרת מגופת החבית משום ש"לינטל עומדת", משמע שאם אינה עומדת לינטל חשיבא חיבור, והנוטלה חייב משום עשיית פתח, וה"ה הכא שיחשב שעושה נקב לכתחילה. ע"פ זה ניתן לבאר שלכן לא רצה רש"י לפרש כפירוש הר"ן, דמהשוואת הגמ' ל"פרץ את פצימיו", משמע שהנידון הוא בחוזק החיבור, ואילו לפירוש רש"י במגופה גם אם החיבור אינו חזק, אם הסתימה אינה עומדת לינטל יש לאסור, ולכן פירש באופן שעל כרחו היה מוכרח לעשות סתימה מעלייתא, ואין גילוי דעת שלא התכוון לפותחה.

אמנם במ"ב הביא בשם הא"ר, שרוב הפוסקים חולקים על הכלבו, ומבואר מדבריו שהבין שכל החילוק הוא בין חבית של חרס לשל עץ, וע"ז הביא שלא משמע הכי בפוסקים שנקטו גם דוגמאות בחבית של חרס, עיי"ש, אך לפי דברי הגר"א מבואר שהטעם הוא דוקא משום שחותרים ראשו על דעת שלא להוציאו, ובמקום שידוע שכן הוא לכא' אין טעם להקל, דבין לרש"י ובין לר"ן הני"ל אסור. והמ"ב כתב על דברי הא"ר שמשמע מהחיי אדם והפמ"ג שיש להחמיר כדעת הכלבו, והביא את דברי שו"ע הרב שבמקום צורך גדול יש להקל כדעת החולקים, ונלע"ד שגם בהבנת דבריו מוכרחים לומר שלמד בדברי הכלבו שהחילוק בין כל חבית של חרס לכל חבית של עץ, משום שבחבית של עץ

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הסתימה מהודקת יותר^{סה}, וכמו שמשמע בא"ר, אבל סתימה שידוע שעושים על דעת שלא להוציאו פשוט לכ"ע שאסור.

עוד כתב הב"י בשם המרדכי, שמותר לפתוח את הנקב הישן מחדש גם בכלי, ואפי' בכלי המיוחד לכך (מקדח), ופירש הגר"א שטעמו משום שהברייתא (קמו.) חילקה בין נקב חדש שאין נוקבין לנקב ישן שנוקבין, ונקב חדש אי אפשר לפתוח אלא ע"י כלי ומסתמא מיירי בכל כלי, וא"כ גם נקב ישן ע"כ מיירי בפתחה בכלי, ובזה התירה הברייתא לפתוח.

^{סה} וגם בזה חקל רק במקום צורך גדול.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף ה – נתינת קנה ועלה בפתח החבית

סעיף ה – נתינת קנה ועלה בפתח החבית

א. נתינת קנה בנקב החבית

בגמ' (קמו):

"גובתא, רב אסר, ושמואל שרי. מחתך לכתחלה - דכולי עלמא לא פליגי דאסור. אהדורי - דכולי עלמא לא פליגי דשרי. כי פליגי - דחתיכה ולא מתקנא. מאן דאסר - גזרינן דלמא אתי למיחתך לכתחלה, ומאן דשרי - לא גזרינן. כתנאי: אין חותכין שפופרת ביום טוב ואין צריך לומר בשבת. נפלה - (אין) מחזירין אותה בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב, ורבי יאשיה מיקל. רבי יאשיה אהייא? אילימא ארישא - הא קמתקן מנא! אלא אסיפא - תנא קמא נמי מישראל קשרי! אלא: דחתיכה ולא מתקנא איכא בינייהו, מר סבר: גזרינן, ומר סבר: לא גזרינן. דרש רב שישא בריה דרב אידי משמיה דרבי יוחנן: הלכה כרבי יאשיה..."

למסקנת הגמ', מותר לתת בחבית קנה שחתוך ואינו מתוקן. בפירוש המושג "חתיכה ולא מתקנא ישנם שני פירושים בראשונים: רש"י פירש, שהקנה כבר הוכן מבע"י לתתו בנקב, ותיקנו אותו לגודל המתאים, אבל לא הכניסוהו לנקב מבע"י, ולכן יתכן שימצא שאינו מתאים לנקב, ואעפ"כ מותר לתתו בנקב ואין חוששים שמא יתקנו למידת הנקב, וכן פסק הטור והשו"ע. ר"ח פירש:

"וזה שאמר חתיכה ולא מתקנא לאו שצריכה תיקון כלי כגון סכין וכדומה לו אלא תיקון ביד בלבד. ואם צריכה תיקון בסכין או זולתו סכין כלי אחר אסורה".

וביאור דבריו שלפנינו נראה, שפירוש 'חתיכה' - הוא תיקון הקנה בכלי, ופירוש 'מתקנא' הוא תיקון ביד, וכיון שעיקר תיקון הקנה הוא התיקון בכלי, אחר שכבר נתקן בכלי אין חשש שיבא לתקנו עוד ביד, אף אם יתנו כך בחבית. משא"כ אם לא נתקן כלל יש לחוש שיבא לתקנו, וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב (כג, ו):

"אין חותכין שפופרת של קנה מפני שהוא כמתקן כלי, היתה חתוכה אף על פי שאינה מתוקנת מותר להכניסה בנקב החבית בשבת להוציא ממנה יין ואין חוששין שמא יתקן".

משמע שהתיקון הוא שלב נוסף על החתיכה וכיון שהוא פחות משמעותי, וכנראה אפשר להשתמש בקנה בלעדיו אין חוששים שיבא לתקן.

הב"י הביא בשם רבינו ירוחם שרבינו חננאל פירש שמותר לתקן ביד את הקנה בשבת אבל לא בכלי, וכנראה היתה לו גרסה אחרת בפירוש רבינו חננאל^ט. ע"פ גירסה זו יש לבאר סברת ר"ח ע"פ שיטתו שכתב בדף קב: - קג. שהלכה כמ"ד יש בניין בכלים, והביא ראיה לדבריו מדין מיטה של טרסיים, שחייב עליה חטאת בתוקע, וע"כ הוא מטעם בניין, וס"ל שתיקון בכלים מוכרח להיות מדין בונה ולא מדין מכה בפטיש, דאלי"כ אין ראיה. ולכא' מוכרח שס"ל כתוס' שבניין בכלים חשיב בניין רק אם יש

^ט ע"י ביאור הלכה (ריש סימן שמ) שמשמע מדבריו שיש להעדיף את גירסת ר"ח שלפנינו על פני מה שהביא הראשונים בשמו, אגמם יתכן שהוא דוקא שם שדברי הר"ן בשם ר"ח מוקשים, ולכן הוכרח לומר שהיתה לפניו גירסה משובשת, אבל כאן יש ליישב הגירסה כמו שנגזר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בו חיזוק ואומנות, שאם לא כן כיצד יישב הסוגיה (בדף מז): שלא חייבה בכלים בבניין כלדהו, אלא רק אם תקע. ממילא עפ"י י"ל לשיטתו שאם מתקן הקנה רק ביד אין זה חשוב חיזוק ואומנות, ולכן פטור. משא"כ לרש"י שיש בזה משום מכה בפטיש, לא שייך לחלק בזה. וע"פ זה לדינא שדעת רוב הראשונים שאין בניין בכלים וחיוב תוקע הוא משום מכה בפטיש, עכ"פ יש לחוש לדעתם ולהחמיר בניד"ד, לומר שיש איסור מכה בפטיש גם אם מתקנו ביד.

המ"ב הביא גם את הדין העולה מדברי הרמב"ם שגם אם אין הקנה מתוקן כל צרכו מותר ליתנו בנקב, ומשמע שס"ל לרש"י לא חולק בזה, אף לרש"י אין לזה מקור בגמ'.^ע

ב. עלה של הדס

בגמ' (קמו):

"אמר טבות רישבא אמר שמואל: האי טרפא דאסא - אסור. מאי טעמא? - רב יימר מדפתי אמר: גזירה משום מרזב, רב אשי אמר: גזירה שמא יקטום. מאי בינייהו? - איכא בינייהו: דקטים ומנחי".

ופירשו רש"י והתוס' שהגזירה לרב יימר מדפתי היא שמא יבא לעשות בחבית מרזב ליינו. והקשו התוס' מ"ש מגובתא שאין גוזרים שמא יבא לעשות מרזב, ותימצו שבמה שנותן את הגובתא בחבית אינו נראה כעושה מעשה של תיקון בגובתא, אבל את העלה צריך לקפל כדי לתתו בנקב, ולכן נראה כעושה מעשה בגוף הדבר, וכן פסק השו"ע^ע. אמנם לפירוש רבינו ירוחם בשם רבינו חננאל, אין בזה תירוץ, שהרי גם בגובתא התיר לעשות בו מעשה ביד. אכן, רבינו חננאל פירש, שהגזירה אינה שמא יבא במקום אחר לעשות מרזב, אלא האיסור הוא למשוך יין בשבת דרך העלה שכבר נמצא בחבית מע"ש, שמא יבא לתקן מרזב לחבית כיון שלא יספיק לו העלה, וגזירה זו לא שייכת בגובתא דכבר יש לו מרזב, ואין לחוש שיבא לעשות מרזב אחר (הובא בביאור הלכה^ע).

לרב אשי - הגזירה היא שמא יקטום, ופירש רש"י:

"שמא יקטום - העלה מן הענף, וכיון דקטמיה הוה ליה כמתקן כלי, כדתניא במסכת ביצה (לג, ב): לחצות בו שיניו - לא יקטמנו, ואם קטמו - חייב חטאת".

והקשה הר"ן (ביצה לג:), דקיי"ל במסקנת הסוגיה שם כרב יהודה שאוכלי בהמה אין בהם משום מאכל בהמה, וא"כ מדוע חיישין כאן עלה של הדס שמא יקטום. ותיירץ לחלק שמאוכלי בהמה דרך

^ע שיטה נוספת הביאן התוס' בשם הרב פור"ת שהגזירה שמא יבא לתת מרזב על גגו, והקשו שגם בגובתא נגזור משעם זה.

^ע הביה"ל הביא זאת כמחלוקת בין הטור לר"ח, ונפק"מ לפירוש דברי רב אשי, דלר"ח גם לרב אשי אסור לתת לתתחילה את העלה בחבית שמא יקטום כמו שכתב הר"ח בהמשך דבריו, אך לדבריו נתבאר שגם מרש"י והתוס' מבוזר לא כן, דלתוס' הסעם לרב יימר הוא גזירה שמא יעשה מרזב במקום אחר בגלל שעושה עתה מעשה בעלה, אבל אם אינו עושה עתה מעשה בעלה אין שייך לומר שמה שמושך יין דרכו יגרום לו לעשות מרזב במקום אחר, ואם כן מוכח שגם רש"י והתוס' אינם סוברים כר"ח הנ"ל, ואם כן לדינא נראה שאין צורך לחוש לשיטתו, וצ"ע מדוע הביאן בביה"ל (אמנם לפעמים מגיב דיעות שאין הלכה כמותם כלל).

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף ה - נתינת קנה ועלה בפתח החבית לתקן כלי קיים אבל אין דרך לעשות מהם כלי חדש, וכתב הגר"א שתירוצו דחוק^{כב}, וכתב הה"מ שמכח קושיה זו פסק הרמב"ם כרב יימר מדיפתי שהטעם משום מרזב, דלרב אשי מימרא דשמואל אתיא דלא כהלכתא^{כג}. אך הרא"ש פסק כרב אשי, וצריך להבין כיצד יישב את קושיית הר"ן. גם צ"ב מדוע לא הקשו כר"ן גם שאר הראשונים.

ונלע"ד, דכל קושיית הר"ן לשיטתו שם שפירש הטעם לכך שאוכלי בהמה אין בהם משום מאכל בהמה:

"אין בהם משום תקון כלי. דכיון דרכין עד שהן ראויי לבהמה לא חשיב כלי שאינו מתקיים".

דהיינו, אין הסיבה משום שהם אוכלי בהמה אלא משום שאינם דבר המתקיים, כיון שרכין הם, ומה שהם אוכלי בהמה זהו רק **סימן** לכך. לכן הקשה דגם עלה של הדס הוא רך ואינו מתקיים, ולכן אף שאינו מאכל בהמה יש לאסור, וכן מבואר בלשוננו:

"וכ"ת והיכי מסקינן הכא דאוכלי בהמה **כיון שהם רכים** אין בהם משום תיקון כלי אף על פי שהוא מכוי לכך והא בפירוש אסרי למיתן [שבת קמו ב] טרפא דאסא בחביתא".

אבל בפירוש רש"י שם משמע לא כן^{כד}, אלא נראה שהסיבה שאין בהם משום תיקון כלי הוא בגלל שהם מאכל בהמה, וכעין מה שמצינו ברמב"ם לגבי מלאכת קושר שאין איסור קושר באוכלי בהמה כלל, גם אם מתקיימים (עי' ביה"ל סוף סי' שיז)^{כה}, דדבר שיש לו שם אוכל אינו דבר חשוב ואין עליו חשיבות כלי. וממילא לשיטת רש"י לא קשה, דאין רגילים לתת הדסים לבהמות, ולכן לעלה של הדס יש חשיבות כלי. אמנם הרמב"ם כנראה סבר כפירוש הר"ן שם, ולכן הוקשה לו כקושיית הר"ן וסבר שתירוצו דחוק כמ"ש הגר"א.

עוד הקשה הב"י על הרא"ש, מדוע אסרו שמא יקטום הרי לרבנן בסוגיה בביצה אין איסור בקטימה מדאורייתא, דחשיב תיקון כלי כלאחר יד, וא"כ הויא גזירה לגזירה. אמנם רש"י שם ביאר הטעם שהויא קטימה תיקון כלאחר יד, משום שדרך להקציע הקיסם בסכין וכד', ואפשר שלכן בעלה של

^{כב} הג"י כתב בתחילה פירוש נוסף בדבריו, ולא הגעתינו כל הצורך, אך המג"א והגר"א כתבו בשמו כפירוש השני של הב"י כמ"ש.

^{כג} יש בדבריו חידוש בכללי הפסיקה, והיה מסתגר לרא' שאם רב אשי בתרא וקיי"ל כוותיה, גם נפסוק כמותו בפירוש שמואל, ונעמיד מימרא דשמואל דלא כהלכתא, דלרב אשי שהוא בתרא אין הלכה כשמואל. אך מבואר בדבריו וכן פסק הב"י כאן, שעדיף לפסוק דלא כבתרא כדי לא לדחות מימרא דשמואל מהלכה.

^{כד} שפירש את תשובת רב יהודה "הא ברכין הא בקשין – דכי תניא ההיא – בעצי בשמים קשין, שאינן ראויין למאכל בהמה", ולפי הר"ן, שאוכלי בהמה זהו רק סימן על כך שהם רכים ואינם עומדים להתקיים, אחר שהעמדת ברכין אין נפק"מ אם ראויים למאכל בהמה או לא. אמנם יש מקום לדחוק בזה, אך גם לשון המאצרי בחידושינו (לא בגית הבהירה) על תירוץ זה מורה כן, שלא דן כלל ברפתם אלא בלחלוותם, עיי"ש.

^{כה} אמנם שם רש"י חלק, כיון שערצה שטעמו של הרמב"ם משום שגבי קושר עיקר האיסור לרמב"ם הוא דוקא במעשה אומנות, וזה אינו נקרא ואין זה מעשה אומן לעשות קשר ע"י אוכל, וכיון שלא שייך בו חשיבות של מעשה אומן, לא שייך בו איסור קושר לרמב"ם (וכיון שלא שייך במיעוט גם לא קורו בו חכמים). אבל בגיד"ד גם לרש"י בעיני חשיבות כלי וסובר רש"י שדבר שיש עליו שם אוכל אינו כלי חשוב, כיון שעומד לתת לבהמה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הדס אין זה נקרא כלאחר יד, דאין זה דרכו, וע"פ זה מיושב לשון רש"י בסוגיין שהביא בסתם את לשון ר"א שהקוטם קיסם חייב חטאת, משום שטעם הפטור לרבנן אינו שייך בענייננו.

קטים ומנחי

בפירוש הנפק"מ בגמ' בין רב יימר מדיפתי לרב אשי "דקטים ומנחי", כתב הב"י שלכא' נראה היה לפרש לשיטת רש"י שעלה זה היה קטום מע"ש, ומוכן לתתו בחבית, דאז אין לחוש שמא יקטום, אבל הטור כתב ש"יש לו הרבה קטומים", ורק באופן זה מותר. בלשון הטור משמע ש"הרבה" היינו יותר מאחד, שסיים דבריו - "ואם אין לו שם אלא אחד אפי' קטום ועומד אסור ליתנו שם", משמע שאם יש שנים מותר, משום שאין חוששים שיתקלקלו שני עלים. אך הב"ח כתב שמסתבר שבאופן זה עדיין יש לחוש שמא יאבדו העלים איידי דזוטרי, ולכן גם אם יש שנים שלושה אסור, ולשון הטור לאו דוקא. ומלשון מרן המחבר משמע כב"ח מכך שהשמיט את הסיפא של דברי הטור. כ"כ בשעה"צ בשם התו"ש.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף ו – מתיז ראש החבית ואיסור נקב

סעיף ו – מתיז ראש החבית ואיסור נקב

בגמ' (קמו.):

"בעו מיניה מרב ששת: מהו למיברז חביתא בבורטיא בשבתא? לפיתחא קמיכוין - ואסיר, או דילמא: לעין יפה קמיכוין, ושרי! - אמר להו: לפיתחא קא מכוין - ואסיר. מיתיבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מביא אדם חבית של יין ומתיז ראשה בסייף! - התם ודאי לעין יפה קמיכוין. הכא, אם איתא דלעין יפה קמיכוין - לפתוחי מיפתח".

א. טעם החיתור לחתיז ראש החבית

הגמ' בדף מח:

"אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא - מה בין זו למגופת חבית? אמר ליה רבא: זה - חיבור, וזה - אינו חיבור".

ופירש רש"י שהקושיה היא מבריינתא זו שמוותר לפתוח ראש החבית בסייף, והקשו עליו התוס' שפתיחת ראש החבית נעשית בחבית עצמה וא"כ מדוע אמרה על זה הגמ' שהחבית אינה חיבור. ועי' ביאורנו בשיטת רש"י בזה בסימן שיז, ג, ומסקנת הדברים, שלפי רש"י הטעם שמוותר לפתוח את החבית בשבת הוא כיון שאין המגופה חיבור לה, וא"כ אין איסור עשיית פתח במה שעושה פתח לחבית. התוס' חלקו על רש"י ופירשו שאיסור עשיית פתח הוא משום בונה, ולא משום מכה בפטיש, ולשיטתם טעם ההיתר אינו משום שלחבית כבר יש פתח, אלא משום ש"לעין יפה קמכוין", ואין זה נקרא פתח. אמנם גם לרש"י צריך לסברה זו ש"לעין יפה קמכוין", דאל"כ, גם אם החבית כבר פתוחה (משום שהמגופה אינה חיבור), היה חייב משום מכה בפטיש על עשיית פתח זה שהוא פתח בפ"ע.

ב. איסור נקב

בגמ' (קמו.):

"אין נוקבין מגופה וכו' אמר רב הונא: מחלוקת למעלה, אבל מן הצד - דברי הכל אסור. והיינו דקתני לא יקבנה מצדה. ורב חסדא אמר: מחלוקת מן הצד, אבל על גבה - דברי הכל מותר. והא דקתני לא יקבנה מצדה התם בגופה דחבית".

ופסקו הפוסקים כרב הונא שהוא רבו של רב חסדא. אם כן, להלכה מותר לעשות נקב במגופה (דהיינו בדבר שאינו מחובר לגוף הכלי) מלמעלה, ואסור מן הצד. ופירש רש"י את סברתו:

"למעלה - בראש המגופה התם הוא דשרו רבנן, דלאו אורחא למיעבד פתחא התם, אלא נוטל כל המגופה. אבל מצדה - זמנין דעבדי לה משום פתחא, ואינו רוצה לפותחה למעלה שלא יפול עפר או פסולת ביין".

וביאור דבריו הוא שודאי דרך לפתוח את החבית מלמעלה, על אף החשש שמא יפלו צרורות ועפר, שהרי הדרך הרגילה לעשות פתח בחבית היא ליטול את מגופתה, כמבואר במקומות רבים (עי' לדוג'

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ב"מ כג: אלא שכשעושים כן נוטלים את המגופה עצמה ואין עושים בה פתח, ולכן אין דרך כלל לעשות פתח מלמעלה במגופה. לעומ"ז מהצד לפעמים עושים פתח כאשר אין רוצים ליטול המגופה שמא יפול עפר או פסולת ביין, וכיון שנקב זה איננו כדרך הרגילה סובר רב חסדא שמותר, אך רב הונא סובר שכיון שלפעמים עושים כן אסור לעשות נקב כזה בשבת^ע.

ג. באיזו חבית מדובר

הרשב"א הביא ראיה כנגד שיטת התוס' בבניין בכלים (עי' לעיל סעיף א) מברייתא זו, שמבואר שמותר להתיז ראש החבית אף שאין מדובר במוסתקי, ואין בזה איסור סתירה. א"כ לשיטת השו"ע שפסק כתוס', צריך ליישב כיצד פסק ברייתא זו כלשונה. המג"א כתב דמייירי במוסתקי ולכן אין בה איסור סתירה, וכן פסק המ"ב. לפי"ז בכלי גמור אסור לעשות חור אף שאינו כדרך עשיית פתח לכלי אלא בדרך עין יפה.

בי"כ החיים' לעומ"ז כתב ליישב, שהשו"ע מייירי גם בחבית שלימה, דמה שאסרו התוס' סתירה בכלי זהו דוקא בסתירה גמורה, דהיינו ששובר החבית מכל וכל, אבל אם רק מתיז ראשה אין זה נקרא סתירה גמורה ומותר. ודבריו דחוקים, דמנין להעמיד המשנה דוקא בשבר כזה ששובר החבית לגמרי, הרי חפץ לשוברה רק ע"מ להוציא הגרוגרות^ע. ועוד קשה מדוע סתירה שאינה שוברת את כל הכלי אינה סתירה גמורה לתוס', הרי התוס' הגדירו שבניין שאינו גמור, היינו כעין חוליות וכד' שאין בהם תיקון גמור משום שכבר עומדים לכך, וכד', אבל אם שובר ממש לא גרע מתיקון גמור שכתב הרא"ש שאסור בכלים.

^ע כנלע"ד פשוט, ועי' ט"ז שהתקשה בזה ומה שתירץ.

^ע ואנ"ל מדלג חילקה המשנה הוצרכו התוס' להעמיד במוסתקי, אך היה להם לפרש.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף י - חותמות שבקרקע

סעיף י - חותמות שבקרקע

בגמ' (ביצה לא):

"אמר שמואל: חותמות שבקרקע - מתיר, אבל לא מפקיע ולא חותך. שבכלים - מתיר, ומפקיע, וחותר. אחד שבת ואחד יום טוב".

ופירש רש"י שם שהטעם שמוותר להתיר משום שאין זה קשר של קיימא, כיון שעשוי להתירו תמיד, ואעפ"כ אסור להפקיע ולחתוך, כיון שבקרקע יש בניין וסתירה, ולכא' יש להקשות דאם אינו של קיימא מדוע יש בו גם איסור סתירה.

הרמ"א בס"י שיז, ג (מקורו בב"י שם) הביא מחלוקת האם בתפירה בעינן של קיימא, והכריע ש"אין להקל בפני עם הארץ", דהיינו מדינא מותר, אך בפני עם הארץ יש להחמיר בזה. וביאר הגר"א שם את המחלוקת:

"ולכן כו' דאין. מדאמרינן ביום טוב ל"א ב' מתיר אבל לא כו' וכ' רש"י מפני שאינו של קיימא ואפ"ה לא מפקיע כו'. ויש מתירין כו'. דשם מ"מ הקליעה לקיום עומדת".

ונראה כוונת דבריו, שהמחלוקת אם בתפירה בעינן של קיימא או לאו, היא מחלוקת כללית, האם הדין שמצינו במלאכת קושר שקשירה שאינה של קיימא, דהיינו שדרך בני אדם לפותחה (בשיעור הזמן ע"י סי' שיז), זהו דין פרטי במלאכת קושר או דין כללי בכל מלאכות שבת. ולכן פירש שמקור המחלוקת בניד"ד, דמצינו כאן חילוק בין מלאכת קושר למלאכת סותר, שהרי איסור חתיכת והפקעת החבל כאן הוא משום סותר^ה, ואסור אף שאינו של קיימא, שהרי מטעם זה מותר להתיר את הקשר. מכך הוכיחה הדעה הראשונה שבשאר מלאכות שבת אין חילוק בין של קיימא לשאינו של קיימא אלא במלאכת קושר ומתיר דוקא, וממילא ה"ה למלאכת קורע שישנה גם בתפירה שאינה של קיימא.

המתירים לעומת^ז סוברים "דשם מ"מ הקליעה לקיום עומדת", דהיינו, אף שחיבור החבל לקרקע אינו של קיימא, סוף סוף הדבר שבו נעשית המלאכה הוא דבר שעומד לקיום, דהיינו החבל עצמו, ולכן אין חסרון בכך שחיבור החבל לבניין אינו של קיימא. כלומר, המחלוקת בין השיטות היא האם הטעם שבעינן קשר של קיימא הוא משום שחיבור שאינו של קיימא אינו נחשב חיבור, ואם כן יש להוכיח שלעניין שאר מלאכות נחשב חיבור, דאל"כ אין זו סתירה בדבר המחובר לקרקע, או שהטעם משום שפעולת המלאכה אינה חשובה כיון שנעשית בדבר שאינו מקויים, ואם כן אין ראייה מניד"ד, משום שהפעולה נעשית בדבר חשוב ומתקיים, ואף שחיבורו לקרקע אינו עמוד לקיום כל זמן שמחובר לקרקע חשיב מחובר.

מדברי בעל תרומת הדשן (סה) שהביא הב"י כאן (בחלקו), יש ללמוד תירוץ נוסף לדעת המתירים: בעל תרומה"ד כתב שלעניין סותר בעינן 'של קיימא' כמו לעניין מתיר, וכמו ששם מצינו ג' מדרגות

^ז במהלך הסוגיה מוכח שהאיסור משום סותר ולא משום קורע, עיי"ש, וגם אם היה האיסור משום קורע היה אסור גם בחותמות שבכלים, אלא ע"כ שלא שייך לדון בחיתוך חבל משום קורע, וטעמא משום שחשיב כלי ולא בגד, ולא שייך בו שם של תפירה וקריעה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לפירוש רש"י (עומד לעולם - חייב, של קיימא קצת - פטור אבל אסור, אינו של קיימא כלל - מותר, ע"י סי' שיז) גם כאן יש ג' מדרגות במלאכת סותר, ומשמע מדבריו שזו כוונת רש"י במה שכתב בעירובין לה. שהפקעת חותמות שבקרקע "גזירה דרבנן היא, דמיחזי כסותר ולא סותר בנין ממש הוא, דהא פתיחת דלת בעלמא הוא", דהיינו שזהו לא חיבור שעומד להתקיים לעולם ולכן חשיב מדאורייתא כפתיחת דלת שמותרת^ט. וכתב על זה התרוה"ד:

"יומה שפרש"י התם הלכך שרי להתיר חותמות שבקרקע, משום דלא הוי קשר של קיימא שעשוי להתיר תדיר, נראה דר"ל הקשר שסוגרים בו מתירים אותו כשבא לפתוח וחוזר וקושר כשבא לנעול, אבל הדלת לעולם קבוע שם לאיזה זמן".

מבואר מדבריו, שהחבל עצמו קבוע בדלת שקבועה שם איזה זמן, ולכן יש בו איסור סותר, וחיבור הקשר לקרקע הוא אכן חיבור של קיימא, ורק הקשר עצמו אינו של קיימא, ולכן מותר להתירו בשבת ואסור להפקיע או לחתוך, ולפי"ז אפשר לומר שגם בשאר מלאכות שבת בעינן של קיימא אף שהגדרה היסודית היא בהגדרת החיבור ולא בהגדרת הפעולה. אמנם לגר"א נראה פירוש זה דחוק, ולכן כתב הטעם כנ"ל, וגם על דברי השו"ע כאן ציין לדבריו בסימן שיז, ג.

השו"ע פסק כאן כמו שהביא מבעל תרוה"ד (ומהמרדכי) להתיר פתיחת סתימת התנור שטוח בטיט, כיון שאינו עשוי לקיום כלל, וז"ל:

"חותמות שבקרקע, כגון דלת של בור שקשור בו חבל, יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא, שהרי עומד להתיר; אבל לא מפקיע וחותר, משום סתירה; ודוקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו בשבת, אבל אם אינו עשוי לקיים כלל, מותר. ומטעם זה מותר להתיר דף שמשמין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיום (וע"ל סי' רנ"ט)".

וכתבו רעק"א והפמ"ג שגם ההיתר להתיר את הקשר בחותמות שבקרקע הוא דוקא אם עשוי הקשר להפתח בתוך כ"ד שעות ולכן לשון השו"ע "ודוקא...", היא בדוקא שאינו עשוי להתירו בשבת אלא במו"ש, אבל לאחמ"כ חשיב של קיימא קצת ואסור להתירו. אמנם לפי מש"כ הביה"ל בסי' שיז, היינו דוקא אם הוא קשר שהרגילות היא שלא להתיר אותו במו"ש, דאם עשוי להתירו תמיד, ורק במקרה כעת אינו מתכוון להתירו במו"ש חשיב קשר שאינו של קיימא, דאין הדבר תלוי בדעתו של האדם הפרטי אלא בדרך העולם. עוד יש לציין שלהכרעת הביה"ל בסי' שיז (סעיף ד ש"ה "שאינם קבועים") יש להקל במקום הצורך להתיר את הקשר אף אם מתקיים יותר מיום אחד ופחות משבוע (או שלשה ימים). ע"י בכל זה בסי' שיז.

^ט כתבו הפמ"ג והביה"ל דלחנסי' שם (ד"ה בעי) אין ראיה לכך מהסוגיה, אך גם אין ראיה שחולקים על סברה זו לעיקר הדיון, עיי"ש.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף יא – סתימת נקב החבית

סעיף יא – סתימת נקב החבית

א. איסור ממרח

בגמ' (קמו):

"משנה... ואם היתה נקובה - לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח. אמר רבי יהודה: מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב, ואמר: חוששני לו מחטאת... ואם היתה נקובה וכו'. מישחא; רב אסר, ושמואל שרי. מאן דאסר - גזרינן משום שעוה, ומאן דשרי - לא גזרינן. אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף: בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי".

מבואר במשנה שישנו איסור לסתום בשעוה, וטעם האיסור שמא ימרח את השעוה כאשר סותם בה, שזהו איסור דאורייתא משום ממחק (רש"י שם). לענין שמן עב (רש"י) נחלקו רב ושמואל האם גוזרים בו אטו שעוה או לאו, ופסקו הר"ף, הרמב"ם², והרא"ש כרב שאסור לסתום גם בשמן עב³, אף שלא שייך בו ממרח, וכן פסק בשו"ע. יוצא מזה בפשטות, שבדבר נזולי לא שייך כלל איסור ממרח, דאיסור זה שייך רק בדבר ששומר על צורתו אחר שמחליקים אותו, ובדבר צמיגי ביותר גזרינן אטו שעוה, וע"ע במש"כ בזה בס"י שטז, סעיף י - יא אות ג.

ב. איסור סתימת נקב

כתב הב"י שמגמ' זו משמע שכל טעם האיסור הוא משום ממרח, אבל בדבר שאין בו איסור ממרח משמע שמותר לסתום נקב לכתחילה, והקשה על זה מהגמ' (קלט):

"אמרו ליה רבנן לרב אשי: חזי מר האי צורבא מרבנן, ורב הונא בן רבי חיון שמיא, ואמרי לה רב הונא ברבי חלוון שמיא, דשקל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא, ואמר: לאצנועיה קמיכוניא. ואזיל ונאים במברא, ועבר להך גיסא וסייר פירי, ואמר: אנא למינח קמיכוניא. - אמר לה: הערמה קאמרת? - הערמה בדרבנן היא, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחילה".

מבואר שדוקא ע"י הערמה התירו לסתום הנקב, אבל לכתחילה אסור, וכתב הב"י שרש"י התכוון ליישב זאת במש"כ:

"ומנח בברזא דדנא - מקום שיש בו נקב בחבית והיין יוצא, נותנו שם בשבת לסתום, והוי כמתקן, ומערים לכתחילה".

² לשון הרמב"ם "שומן".

³ הב"י כתב שהעדיפו את סתמא דגמ' על פני דברי רב שמואל בר בר חנה, ואילו הגר"א הוכיח לא כן מדין כלילא (נ"ט). ולכן כתב שלא היתה מימרא זו בגירסתם, ואכמ"ל.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דרך משום שהיין יוצא מיחזי כמתקן²⁹, אבל אם לא כן לא היה נראה כמתקן, וכן פירש את לשון הטור: "חבית שנקבה והיין יוצא ממנו אסור ליתן בו בד של שום לסותמו", דדוקא אם יוצא ממנה יין אסור לסותמה בלא הערמה. וכתב הב"י שהרמב"ם חולק על רש"י, שכתב בסתם (פכ"ג ה"ג) "כשם שאסור לפתוח כל נקב כך אסור לסתום כל נקב". מוכח אם כן שלרמב"ם אין חילוק בין אם יוצא יין מהחבית או לאו, דבכל גווני אסור, ואם כן חזרה למקומה הקושיה בין הסוגיות. הה"מ תירץ שיש לחלק בין אם סותם בתוך הנקב, שזה נראה יותר כבונה ואסור משום גזירת בניין³⁰, לבין שעה שנותן ע"ג הנקב וסותמו מבחוץ, דבזה אינו דומה לבונה, כיון שאינו מתקן בגוף הכלי ורק אסור משום גזירת מירוח.

הב"י חלק על הה"מ³¹ וכתב בדעת הרמב"ם שיש איסור משום בונה גם בסתימת נקב מבחוץ, ומה שנחלקו רב ושמואל במשחא זה האם יש בו איסור גם משום ממרח (ואולי נפק"מ אם מותר בדרך הערמה), אבל לכ"ע יש איסור בכל סתימת נקב גם משום בונה. להלכה עכ"פ פסק בשו"ע כמו שכתב בשיטת רש"י והטור שאם היין יוצא אסור לסתום נקב אלא בדרך הערמה, ואם אין היין יוצא מותר לסתום את הנקב בדבר שאין בו משום מירוח.

הב"ח, ה"ט"ז ועוד אחרונים קיבלו את תירוצו של הה"מ לחלק בין סתימה מבחוץ לסתימה מבפנים, וחלקו גם על מה שכתב הב"י בדעת רש"י והטור, וגם בדעתם ביארו כמ"ש הה"מ³² (הגר"א הביא את שתי השיטות ונשאר בצ"ע³³), וכן פסק המ"ב להלכה שמותר לסתום נקב מבחוץ בדבר שאין בו משום מירוח, אבל בתוך הנקב אסור לסתום בכל דבר. וכתב בבדק הבית שמותר לכתחילה לסתום את הנקב בדבר שדרך לסותמו בו, כגון העץ של הברזא בחבית, וכ"פ המ"ב.

כמפורש בגמ', לת"ח הותר להערים בזה ולהצניע דבר מאכל בנקב באופן שיסתם מאליו, והרמב"ם פסק שבזה הותר גם לשאר אדם, ורק גבי מעבר בספינה הותר רק לת"ח, וע"פ ה"ט"ז נראה שטעמו משום שחבית היא דבר שאין חשש שיבא האדם לעשותו בפרהסיא ולכן אין חוששים כאשר עושה בדרך הערמה שיבא לעשות להדיא, כיון שגם אם יעשה להדיא זה רק בצנעא ולא ילמדו ממנו³⁴. עכ"פ

²⁹ בלשון המ"ב משמע שפירש כוונתו שהחילוק הוא בחבית שיש בה יין אם הוא יוצא דרך הנקב או לא, דהיינו, מה שמותר הב"י לפי רש"י זהו דוקא בנקב קטן כ"כ שגם אם יש בחבית יין כנגדו אינו יוצא החוצה, וצ"ב.
³⁰ לשון הב"י, ובהכרח שהלשון לאו דוקא, דאיסור עשיית נקב כתב הרמב"ם שהוא משום מכה בפטיש, דהרמב"ם סובר שאין איסור בגין בתיקון כלים, וכמו שביארנו לעיל בסעיף א, עיי"ש בהערה י.

³¹ הב"י לא פתח מדוע לא קיבל את סברת הה"מ, ונראה שטעמו משום שלא נחא ליה בסברה לחלק בין אם מתקן את הכלי מחוץ לנקב או בתוך הנקב, דבין כך ובין כך הוא דומה לתיקון כלי. ויתכן שסברת הה"מ ששייך לאסור מדין מכה בפטיש דוקא כאשר נעשית המלאכה כדרך גומרי מלאכה, דכך משמע בלשון רש"י בכמה מקומות, ולכן רק כאשר סותם את הנקב מבפנים דומה הדבר לתיקון מעולה של הכלי ויש לחייב משום מכה בפטיש, וצ"ב.

³² במש"כ רש"י והטור "והיין" יוצא פירש הב"ח שדוקא באופן זה התירו הערמה משום פסידא, אגל בלא"ה לא התירו, ואילו ה"ט"ז פירש שאנראה דמילתא נקט שפאשר היין יוצא מוכרחים לסתום בתוך הנקב ולא מבחוץ, ודוקא באופן זה אסור.

³³ בהגהות הגר"א על הש"ס, פתב הגר"א על דברי רש"י יין יוצא דוקא, אגל לשון זו אינה מוכרעת אם כוונתו כ"י – שדוקא אם יוצא יין יש איסור לסתום הנקב, או כב"ח, שדוקא אם יוצא יין התירו הערמה.

³⁴ וכ"כ האנ"ו. ה"ט"ז דייק כן מלשון רש"י "דהוא לא אתי למעבד לתחילה בהדיא לעבור שם בפני הכלי, ופירש שכל האיסור דוקא משום שיבא לעבור שם לפני הכלי, ולפי"ז הקשה מדוע יש איסור הערמה לשאר אדם לגבי סתימת חבית.

סימן שיד – מלאכת הבונה והסותר – סעיף יא - סתימת נקב החבית

להלכה פסק השו"ע כרש"י, שרק לת"ח מותר, אך כתב המג"א שבזה גם היום שקיי"ל שאין דין ת"ח מותר לת"ח, כיון שלדעת הרמב"ם מותר לכל אדם^פ, והביאו המ"ב, אך הביא גם דברי המלבושי יו"ט שאוסר בשם "ויש חולקין".

ועראה בכוונת רש"י, דגבי שאר אדם יש לחוש גם אם יעשה בצנעה, שמא יבא לעבור על האיסור להדיא ומתוך כך יבא לעבור על איסור תורה, אבל חוקשה לרש"י גבי ת"ח, שיודע שתקון גמור בכלי אסור, ויודע שאסור לעשות חבית של שייטין, וא"כ מדוע אסרו כלל חכמים על ת"ח, וא"כ כמו שלא התירו לו בעלמא גם ע"י הערמה לא יתירו, וע"ז תירץ דאם ת"ח יעשה איסור דרבנן להדיא ילמדו ממנו להקל, וכל מה שנאסר משום מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור. משא"כ ע"י הערמה לא ילמדו ממנו, ולא נחוש כ"כ שיבא לעשות להדיא ובפני הכל. אבל בשאר אדם יש לחוש שאם יבא לעשות בהדיא גם שלא בפני הכל איכא למיחש שמא יבא לעבור על איסור תורה, דמחמת כן גזרו.

^פ הא"ר הביא ראיה לדבריו שהרי השו"ע עצמו בסימן שלט השמיט את דין היתר הערמה גבי שט בספינה משום שאין ת"ח בזה"ל לענין זה (וכו' הביא בג"י שם בשם הה"מ), וא"כ איך התיר כאן בסתמא לת"ח, אלא ע"כ שסובר שבה יש להקל גם לת"ח שלעו.

סימן שטז - הלכות צידה

סעיף א - מקום הצידה

א. גדר צידה גמורה

בגמ' (קו. :):

"מתני'. רבי יהודה אומר: הצד צפור למגדל, וצבי לבית - חייב. וחכמים אומרים: צפור למגדל, [דף קו עמוד ב] וצבי לגינה ולחצר ולביכרין - [חייב]. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הביכרין שוין. זה הכלל: מחוסר צידה - פטור, שאינו מחוסר צידה - חייב.

גמרא. תנן התם: אין צדין דגים מן הביכרין ביום טוב, ואין נותנין לפנייהם מזונות. אבל צדין חיה ועוף, ונותנין לפנייהם מזונות. ורמינהו: ביכרין של חיות ושל עופות ושל דגים - אין צדין מהם ביום טוב, ואין נותנין לפנייהם מזונות. קשיא חיה אחיה, קשיא עופות אעופות! - בשלמא חיה אחיה לא קשיא, הא - רבי יהודה, הא - רבנן. אלא, עופות אעופות קשיא! - וכי תימא? עופות אעופות נמי לא קשיא; הא - ביבר מקורה, הא - ביבר שאינו מקורה; והא בית, דמקורה הוא, ובין לרבי יהודה ובין לרבנן, צפור למגדל - אין, לבית - לא! - אמר רבה בר רב הונא: **הכא בצפור דרור עסקינן**, לפי שאינה מקבלת מרות. דתנא דבי רבי ישמעאל: למה נקרא שמה צפור דרור - מפני שדרה בבית כבשדה. השתא דאתית להכי - חיה אחיה נמי לא קשיא, **הא - בביבר גדול, הא - בביבר קטן. היכי דמי ביבר גדול, היכי דמי ביבר קטן? אמר רב אשי: כל היכא דרהיט בתריה, ומטי לה בחד שיחייא** - ביבר קטן, ואידך - ביבר גדול. אי נמי: **כל היכא דנפיל טולא דכתלים אהדדי - ביבר קטן, ואידך - ביבר גדול, ואי נמי: כל היכא דליכא עוקצי עוקצי - ביבר קטן ואידך - ביבר גדול**".

אם כן, למסקנת הגמ' - ציפור דרור ניצודת צידה גמורה כאשר מכניסים אותה למגדל, ורק אז חייב, ופירש הביאור הלכה שהן אותן הציפורים הקטנות שדרות בעצים ולרוב קטנותן נשמטות מזוית לזוית בבית וקשה לתופסן, אבל ציפור שאינה ציפור דרור, כגון יונים וכד', חייבים על צידתן אפי' כאשר מכניסים אותם לבית. אמנם הטור וכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו חילוק זה, וכתב הביה"ל שסמכו על הכלל שכתבו שכל המחוסר צידה פטור, ושאינו מחוסר צידה חייב.

עוד מפורש בגמ' שהגדרת הצידה היא במקום שיכול לתופסו במרוצה אחת, וכן פסק הרמב"ם וכן פירש המג"א והמ"ב בלשון השו"ע. וכתב המ"ב ששיעור זה והשיעור שנזכר בגמ' בביצה "כל שאומר הבא מצודה ונצודנו", שיעור אחד הוא להלכה שכן סוברים רוב הראשונים, דלא כתוס' והרשב"א (שחילקו בין עוף לבהמה וחיה). אך הקשה המ"ב מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שנזכר בגמ' דבאית ליה עוקצי חשיב מחוסר צידה אף שיכול להגיע אליו בריצה אחת, כיון שיכול להשטם בפינות, וכתב ר"ח שגם אוקימתא זאת הלכתא היא. וכתב שאולי סובר הרמב"ם שהגדר של "הבא מצודה ונצודנו" מקביל דוקא להגדרה של הגודל ולא להגדרת הצורה, ולא הבנו מדוע.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף א – מקום הצידה
ב. צידה מדרבנן

גם כאשר הבע"ח הניצוד נחשב מחוסר צידה, מבואר במשנה ש'פטור' אבל גם צידה זו אסורה מדרבנן, ככל פטורי דשבת שפטור אבל אסור. בגדר איסור זה הסתפק הביאור הלכה מה הדין במי שלוכד עוף בבית שהחלון פתוח, וכד'. משמעות הספק היא, שאולי מה שאסרו חכמים זהו דוקא כאשר מצמצם את המרחב שאליו יכול הבע"ח להגיע, וכגון שסוגרו בבית גדול דלא מטי ליה בחד שיחייא, שעתה כבר לא יכול לצאת מהבית אלא שעדיין צריך רדיפה ע"מ להכניסו לרשותו לגמרי, אבל מה הדין כאשר רק הקשה עליו את הבריחה, אבל עדיין יכול להגיע לכל המרחב שיכל להגיע אליו קודם לכן? האם גם זה נחשב שהכניסו לרשותו קצת ואסרו בזה חכמים או לאו?

הביה"ל נוטה להחמיר בספק זה מכח דברי התוספתא (יב, ג): "הצד צבי בחצר שיש לה שני פתחים פטור", אך כתב שאיסור זה הוא דוקא בדבר שבמינו ניצוד, כיון שלגבי דבורים כתב הא"ר בשם המהריט"צ שמוותר לדבר עליהם דברים טובים כדי לגרום להם להתקבץ על המקל ולהכניסו לכוורת, כיון שעדיין יכולים לברוח, והם דבר שאין במינו ניצוד לרוב הפוסקים (מלבד הב"י, עי' להלן סעיף ג - ד).

סעיף ב – הגדרת ניצוד ועומד

בגמ' (קו):

"יתנו רבנן: הצד צבי סומא וישן - חייב, חיגר וזקן וחולה - פטור. אמר ליה אביי לרב יוסף: מאי שנא הני ומאי שנא הני? - הני - עבידי לרבויי, הני - לא עבידי לרבויי. - והתניא: חולה - חייב! אמר רב ששת: לא קשיא, הא - בחולה מחמת אישתא, הא - בחולה מחמת אובצנא".

דהיינו, בע"ח שאינו יכול לברוח מחמת תנאיו הפיזיים אין בו איסור צידה מן התורה, אך יש בו איסור מדרבנן. לעומת סומא וישן, שיכולים לברוח אם ישימו לב שמנסים לצודם, חייבים על צידתם, וכ"פ הטור והשו"ע.

א. הגדרת חולה

כתב הב"י שנחלקו רש"י והרמב"ם באיזה חולה יש איסור דאורייתא בצידתו ובאיזה אין. רש"י פירש שבחולה מחמת אישתא חייב כיון שעדיין יכול לברוח, ומחמת אובצנא פטור שהיא עייפות שאינו יכול לזוז ממקומו. הר"ח (הביאו הה"מ, לפנינו כרש"י) פירש להיפך, שמחמת אובצנא, שהיא עייפות שהתעייף מחמת כלב או דבר אחר חייב ומחמת אישתא פטור, וכ"פ הרמב"ם, וכתב הגר"א שמטעם זה לא חילקו הרמב"ם, הטור והשו"ע, וכתבו בסתמא שהצד צבי חולה פטור, כיון שסתם חולה הוא חולה מחמת אישתא, ופסקו כפירוש הר"ח שפטור על צידתו.

כתב הביה"ל שגם לשיטת ר"ח נראה שחולה מחמת אובצנא שאינו יכול לזוז ממקומו פטור, אלא שאובצנא שהזכירה הגמ' סובר שאינו עייף כ"כ, וכן הביא בשם הא"ר, מחה"ש ונשמ"א, דלא כב"י שמשמע בדבריו שחולקים. אמנם גם בדברי הב"י ניתן לדחוק שמה שהביא שנחלקו רש"י והרמב"ם בפירוש מחמת אובצנא הוא כדי לומר שנפק"מ מדבריהם לדינא במחמת אישתא אם חייב או פטור, אך זה דוחק בלשונו, עיי"ש. עכ"פ נפק"מ ממחלוקת הר"ח ורש"י, האם בהמה וחיה חולה מחמת אישתא חייבים על צידתה או לאו, ולהלכה פסק השו"ע כר"ח שפטור.

ב. לעי"ף בע"ח

הסתפק הביה"ל האם יש איסור דאורייתא בלעי"ף את הבע"ח עד שאינו יכול לזוז ממקומו, או להכותו עד שיהיה חיגר וכד', אם אינו נוטלו כלל לרשותו, שאז ע"י מעשיו נחשב עתה כניצוד שהרי כעת מי שיקחנו פטור עליו, וא"כ אפשר להגדיר שנחשב הבע"ח כאילו הכניסו לרשותו כיון שיכול עתה לשלוט עליו^א. אך אפשר שהגדרת צידה היא דוקא להכניסו לרשותו ממש, ואם עי"פ בלי להכניסו לרשותו פטור.

ג. צידה בכלבים

כתב הרמב"ם:

^א מצינו הגדרה כזאת גם גבי גש (גיטין עח; עיי"ש) שחשיב ברשות האשה אפי' רחוק ממנה מאה אמה אם יכולה לשומרו, ולפי"ז ה"א נמי י"ל שחשיב שנכנס לרשותו.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ב – הגדרת ניצוד ועומד

"המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיוצא בהן וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה תולדת הצד וחייב, וכן העושה כדרך הזו בעופות".

וכתבו הה"מ והגר"א שמקורו מפירוש הר"ח בחולה מחמת אובצנא, דהיינו שלמד הרמב"ם מכך שאחר שעייפו הכלב חשיב כניצוד, שאם הביאו למצב זה חייב². הטעם לכך שחייב אף שלא עשה בעצמו את כל הצידה אלא בשותפות הכלב, כתב המ"ב משום שכן היא דרך הציידים וכוונתו שהיו כזורה ורוח מסייעתו, שחייב משום שכן היא הדרך והיו מלאכת מחשבת³.

דין זה של הרמב"ם פסק הרמ"א בשם הכלבו: "המשסה כלב אחר החיה בשבת הוי צידה", והקשה המג"א שאם לא עשה מעשה בעצמו פשוט שפטור, וכתב שהיו צידה מדרבנן, והמ"ב פירש בשם האחרונים שמייירי שעשה מעשה. עכ"פ לדינא - אם עשה מעשה חייב ואם לא עשה מעשה פטור אבל אסור. עוד כתב הרמ"א שאסור לצוד בכלבים אף בחול משום מושב לצים.

² לכא' מזה יש מקום להביא ראיה לפשוט את ספקו של הביה"ל, דמבואר בדבריהם שבדברים אלו שנחשבים ניצוד ועומד, גם המביאן לאותה המציאות נחשב צד. אמנם הרמב"ם כתב ש"הכלב תפשו", ולא רק שעתה הוא עיף, אך לכא' צריך לומר שהיינו הך, ואין החיוב על מעשה הכלב, כי אחרת מקור ההלכה אינו בחולה מחמת אובצנא, והה"מ והגר"א כתבו שזוהו המקור, וצ"ע, ועי' במרכבת המשנה שם שכתב שמקור הרמב"ם הוא מסברה למצוא תולדה למלאכת צידה, ולפי דבריו אין ראיה.

³ אמנם זה דלא כמג"א (רנ"ג ס"ק ט) שכתב גבי רחיים של מים שפטור על טחינה בהם ואין בו דין מלאכת מחשבת, וע"כ הטעם משום שאין זה כל דרכו כמו בזורה, וא"כ גם בניד"ד שיש דרך לעוד בלי הכלב אין בו דין זה, ואכן הביא מזה היאגן העוזר' בסימן שכח ראיה כנגד דברי המג"א, והמ"ב לשיטתו שהכריע שם דלא כמג"א, ולדברי המג"א יש ליישב ע"פ מש"כ המרכבת המשנה שחייב מדין זה אינו יכול וזה אינו יכול, ומש"כ בשעה"צ שהכא' גרע דחשיב כגרמא, יש ליישב שאין זה נקרא גרמא, כיון שהוא חלק ממעשה הצידה, ולא רק התפיסה היא הצידה אלא כל התהליך של לעייפו עד שלא יוכל לזוז, ואצמ"ל.

סעיף ג - ז - דבר שאין במינו ניצוד

בגמ' (קו):

"יתנו רבנן: הצד חגבין, גזין, צרעין ויתושין בשבת - חייב, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: כל שבמינו ניצוד - חייב, וכל שאין במינו ניצוד - פטור".

והלכה כחכמים שדבר שאין במינו ניצוד פטור על צידתו. בטעם הדין כתב רש"י שכיון שאין במינו ניצוד לא צדו לצורך והוי משאצ"ל, אך התוס' ורוב הראשונים חלקו עליו וכתבו שאין המחלוקות תלויות זו בזו, ואף אם צדו לצורך פטור, ואף אליבא דר' יהודה, והטעם כנראה משום שאין זה נחשב לדרך הצידה, וכן פסק המ"ב.

א. מה נחשב 'אין במינו ניצוד'?

רש"י פירש שחגבין וגזין נחשבים דבר שבמינו ניצוד, והרמב"ם כתב שנחשבים דבר שאין במינו ניצוד, והביא הביה"ל ראיה מירושלמי שחגבין נחשבים במינו ניצוד וגזין אין במינם ניצוד, ודחק ליישב הרמב"ם, עיי"ש.

דבורים, כתב הב"י, שהם דבר שבמינו ניצוד, אך בסוגיה בביצה (לו.) משמע שחשיבי אין במינו ניצוד, וכן כתב המ"א בשם המהרש"א והב"ח וכן הכריע המ"ב^ד. דגים נחשבים במינם ניצוד^ה.

ב. סגירת תיבה עם זבובים

כתב הטור בשם ספר התרומה, שכיון שאסור לצוד זבובים מדרבנן אף שאין במינם ניצוד, אסור לסגור תיבה שיש בה זבובים כיון שצדס ע"י סגירתה, וכתב הב"י שמקור דבריו בגמ' לגבי כוורת של דבורים (ביצה לו., וכמו"כ בשבת מג בהשמטת ה'ותסברא', ע"י להלן):

"יתא שמע (ביחס לדנינו של ר' יצחק שאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת): פורסין מחצלת על גבי כורת דבורים בשבת, בחמה - מפני החמה, ובגשמים - מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד! - התם נמי, דאיכא דבש... במאי אוקימתא - כרבי יהודה דאית ליה מוקצה, אימא סיפא: ובלבד שלא יתכוין לצוד, אתאן לרבי שמעון, דאמר: דבר שאין מתכוין מותר! - ותסברא דרבי שמעון? והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות! - לעולם כולה רבי יהודה היא, והכא במאי עסקינן - דאית ביה כוי. ולא תימא לרבי יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד אלא אימא: ובלבד שלא יעשנה מצודה. - פשיטא! - מהו דתימא: במינו ניצוד - אסור, שלא במינו ניצוד - מותר, קא משמע לך..."

אם כן, למסקנת הגמ' מותר לכסות כוורת של דבורים רק באופן שלא יהיה פ"ר שיצודו, ופירשו התוס' שם שהכוונה היא שיש בכוורת חור קטן שאם יראוהו הדבורים נמצא שאינם ניצודות דיכולות לברוח אבל יתכן שלא ישימו לב אליו ויצודו, ולכן לר"י לא די בחור כזה אלא דוקא לר"ש שדשא"מ

^ד ליישב דעת הב"י כתב הא"ר שהקמ"ל בגמ' שם הוא שחשיבי במינם ניצוד, עיי"ש.

^ה המ"ב הביא זאת לאפקי מט"ס שנפלה ברבינו ירוחם, כמבואר בא"ר.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ג - ד - דבר שאין במינו ניצוד מותר (ע"פ תהרא"ש שם, וכ"מ במ"ב). עכ"פ עולה מהסוגיה שאם אין כל חור בכוורת יש בכיסויה איסור צידה, ולכן סובר התרומה שה"ה לתיבה שיש בה זבובים, שאסור לסגור התיבה כיון שבכך צד את הזבובים. הטור חולק¹ על בעל התרומה וכתב:

"ונ"ל שא"צ לדקדק בזה שאין הזבובים נצודין בתיבה שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו ולא דמי לדבורים בכוורת דקתני פורסין המחצלת ע"ג כוורת ובלבד שלא יכוין לצוד כי הכוורת קטנה היא והדבורים ניצודין בה ועוד דבכוורת גופה קתני ובלבד שלא יכוין לצוד אלמא כי לא מכוין שרי".

שני טעמים להיתר יש בדברי הטור: א) קושיה ראשונה הקשה על בעל התרומה שהכוורת קטנה היא, ותיבה גדולה ולכן בתיבה אם בא לפתוח התיבה יברחו הזבובים, ואין זה נקרא צידה כאשר אין הזבובים ברשותו שהרי אם יפתח יברחו, אף שאם היה בתוך התיבה יכול היה להגיע אליהם בחד שיחייא. הקשה על זה הב"י שא"כ נתת דברך לשיעורים, שאף אנו נחלק בין תיבה גדולה לקטנה. ופירש הט"ז דבריו שלרוב קטנותם של הזבובים כל תיבה קטנה לגביהם, ואין זה פ"ר שיוכל לתפוס אפי' זבוב אחד לרוב קטנותם. משא"כ בדבורים שלא יוכלו כל הדבורים לברוח אף כשיפתח הכוורת, ולכן חשיבי ניצודים, וכן משמע שביארו הגר"א.

קושיה שניה כתב הטור, שהרי אפי' בכוורת של דבורים מותר כאשר אינו מתכוון, וגם כאן אינו מתכוון, והקשה הב"י שכבר נתבאר שצריך שלא יהא פ"ר, ואם פ"ר שיצודו אין זה מועיל מה שאינו מתכוון, וכתב הגר"א בדעת הטור שסובר שיש בדבר מחלוקת בין הסוגיה בביצה לסוגיה בשבת, שכן הסוגיה בשבת השמיטה את הקושיה שאף לר"ש הוי פ"ר, ומשמע שסוברת שאף שהוי פ"ר לא מודה ר"ש שאסור בכה"ג, ואולי מחלוקת הסוגיות היא בדין פ"ר בדרבנן, שכתב הגר"א בסימן שיד, א שאין בזה מקור ברור להיתר או לאיסור, וא"כ י"ל שבזה נחלקו הסוגיות². אבל משמע בלשון הגר"א שסובר שהעיקר להלכה כסוגיה בביצה³.

הב"י כתב טעם אחר לדחות את פסק התרומה משום שדבורים במינן ניצוד, אבל זבובים אין במינן ניצוד, והוי פ"ר בדרבנן, וכבר נתבאר שלא קיי"ל בזה כב"י אלא דבורים במינן ניצוד. אבל אין ללמוד מדברי מרן הב"י כאן שס"ל שפ"ר בדרבנן מותר (כתרוה"ד שמובא בסי' שיד), דהכא זהו פ"ר דלא ניחא ליה, שהרי אין לו צורך בצידת הזבובים, ומה שיש לו צורך בהרחקתם מהבית זו משאצ"ל, וע"ע להלן.

להלכה פסק הב"י כשיטת התרומה, כיון ש'מי יקל ראשו שלא לחוש לדברי התרומה והמרדכי', אך בשו"ע לא הביא את דבריו, אלא סתם שאסור לצוד זבובים. הרמ"א בשו"ע הביא את דברי התרומה, והטור שחולק עליו:

"הגה: ולכן יש לזהר שלא לסגור תיבה קטנה, או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם (בה"ת ומרדכי ס"פ כירה ואגור). ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם, יברחו".

¹ ע"פ ההבנה הפשוטה, דלא כט"ז שיבאר להלן.

² ע"י מט"כ שם, ובה מוסבר מדוע הגר"א השמיט שם את ראיית המג"א לשיטתו שפ"ר בדרבנן אסור מהגמ' גביצה גבי כוורת של דבורים, כיון שסובר שזו מחלוקת הסוגיות וי"ל שפסק בעל תרוה"ד להקל במחלוקת זו בדרבנן.

³ אך עדיין ניתן לפסוק כטור מהטעם הראשון, שזבובים יכולים לברוח כשיפתח.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וכתב המג"א שנקט בדברי התרומה דוקא תיבה קטנה כיון שבתיה גדולה שגם אם היה בתוכה לא היה יכול לתפוס את הזבובים סובר הרמ"א שלכ"ע מותר, ואף שבדבר שבמינו ניצוד אסור מדרבנן גם לצודו במקום שלא מטי ליה בחד שיחיא, כמ"ש לעיל^ט, סובר הרמ"א שכיון שהוא גם דבר שאין במינו ניצוד, והו"י תרי דרבנן, וגם אינו מתכוון, מותר לכתחילה אף שהוא פ"ר (שעה"צ בשם פמ"ג), וכתב בשעה"צ להלן בסימן שלו שזהו דוקא כיון שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, וע"י בהערה^ז.

ספק אם יש שם זבובים - ספק פ"ר

הט"ז פירש דברי הטור שלא חולק על דינו של התרומה שאם יש זבובים בתיבה אסור לסוגרה, אלא כוונתו במה שכתב "שאין צריך לדקדק בזה", היא שאין צריך לבדוק האם יש שם זבובים קודם שסוגר את התיבה, ורק אם רואה שיש שם זבובים צריך להפריחם.

בטעם הדבר כתב הט"ז, שכיון שאיננו יודע אם יש שם זבובים אין זה נקרא פ"ר, ומותר מדין דשא"מ, אע"פ שמסברה היה נראה שאין זה נכון, דכל מה שמצינו דין דשא"מ זהו בספק מה יקרה להבא, אבל אם יש ספק מה המציאות עכשיו לכא' הו"י ככל ספק איסור, וכ"כ הביה"ל שהיה נראה מסברה, וכ"כ רעק"א ביו"ד פו, ב בדעת הרמ"א^א. והביא הביה"ל ראייה לסברת הט"ז מדברי הרמב"ן גבי דין צירוף מיחס, שמותר לר"ש, וכתב שלא חשיב פ"ר דשמא לא הגיע המיחס לרמת חום כזו שיהא שייך צירוף בנתינת המים עליו. א"כ משמע שספק במציאות חשיב דשא"מ.

אעפ"כ במ"ב, וכן בהמשך דבריו בביה"ל, לא רצה לסמוך על סברת הט"ז להתיר ספק פ"ר כשאר דשא"מ (אולי בגלל שהרמ"א ביו"ד פליג), אלא כתב להתיר לסגור את דלת התיבה אחר שהפריח משום שהו"י ספק פ"ר באיסור דרבנן, כיון שאין במינו ניצוד, וספק דרבנן לקולא. וכתב הביה"ל שיש לסמוך יותר להקל אם יש מזון בתיבה שאז הו"י פ"ר דלא ניחא ליה, וע"י בהערה^ב.

^ט ולשיטת התרומה אינו מועיל מה שיכולים לברוח כשיפתח.

^א נראה שזה תלוי במחלוקת הגר"א והמג"א גבי אמידה לגוי בסוף סימן רנ"ג, האם מה שאינו מתכוון גמור אלא פ"ר, זו סיבת קולא יותר לפסק הרמ"א כאשר אינו פ"ר דלא ניחא ליה, דלפי הגר"א אין מקום כלל לומר שבפ"ר דניחא ליה יהיה מותר בתרי דרבנן, אך למג"א יש מקום להסתפק בזה. אמנם גם לגר"א שם בתרי דרבנן חסכים לפסק הרמ"א שיש להקל יותר בפ"ר, עיי"ש. אך בגיד"ד כתב בהדיא בשעה"צ (שלו, ב) שטעם ההיתר של הרמ"א משום שהו"י פ"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, אבל סתם פ"ר גם בתרי דרבנן משמע שאסור, וכן מבואר ברמה מקומות, אך בגיה"ל כאן משמע שאין הטעם בגלל שלא ניחא ליה כמו שיתבאר להלן הערה יב, עיי"ש.

^ב שאסור שם לחתות בגחלים תחת קדירת גוי, שמא ביטל בה בשר וחלב, ויעבור על איסור ביטול, ואף שזהו ספק לא הו"י דשא"מ. אמנם רעק"א הביא שם את שיטת הט"ז כצירוף להקל בזה.

^ג לכא' דבריו צריכים עיון שהרי לרוב הראשונים הפשט בפ"ר דלא ניחא ליה הוא שהו"י משאצ"ל, וגם מה שהרשב"א מתיר, והתוס' בכתובות מסתפקים בזה הוא מחמת הצירוף של החסרון בעונה לכך שהו"י משאצ"ל, והארכנו בזה במאמר (פורסם ב"מבית מדרש" חורף תשע"ז), וכאן בלא"ה הו"י משאצ"ל משום שאין לו עניין בגופו של הזבוב, אלא רק להרחיקו מעליו, וא"כ מאי אכפת לן אם יש בו אוכלים. אבל נראה שכוונתו להרוויח שיטת הר"ח והערוך גפיהו, שמשמע מלשונם שטעם ההיתר בפ"ר דלא ניחא ליה הוא משום שכל עניין פ"ר הוא אומדן שאינו מתכוון, וכשמוכרה שהדבר יעשה וניחא ליה, אע"פ שהו"י שמתכוון, ואם לא ניחא ליה אין אע"פ שהו"י. וא"כ לפי דבריהם, אף שהו"י משאצ"ל, עדיין אסור כיון שרוצה בצידת הזבוב כדי שלא יציק לו בביתו, והו"י אע"פ שהו"י שמתכוון, ורק אם יש בתיבה אוכלים חשיב פ"ר דלא ניחא ליה.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ג - ד - דבר שאין במינו ניצוד

הגרש"ש (שערי יושר ח"ג כה) הקשה על הט"ז (בלי להביאו בשמו) מהתוס' בדף צה. שפירשו שמחלוקת ר"א ורבנן היא האם כיבוד חשיב פ"ר או לאו, ואם הסברה בפ"ר היא שכיון שהאדם יודע בודאי שתיעשה מלאכה ע"י פעולתו חשיב מתכוון, איך יתכן לומר שמה שתלוי במחלוקת תנאים האם ודאי שיעשה או לאו, ברור לאדם העושה שתיעשה מלאכה ע"י פעולתו, וכי ברור לכל אדם מסברה כיצד להכריע במחלוקת התנאים?! לכן כתב שהגדרת פ"ר אינה בגלל דעתו של האדם אלא בגלל שם המעשה שעושה שמוגדר כשם מעשה של איסור כיון שהאיסור מוכרח ממעשהו⁷, ולכן ספק פ"ר הוא ככל ספק בדיון, ובאיסור דאורייתא הוי ספק דאורייתא⁸.

את ראיית הביה"ל מדברי הרמב"ן כתב לדחות, שהרי הרמב"ן כתב שם שזהו לא ספק אחד האם יגיע לצירוף, אלא תרי ספיקי, האם המיחם הגיע לחום כזה שכעת יגיע לצירוף, ושמה כבר נצרף קודם שנעשה כלי ודוקא בשני ספיקות אין שם המעשה מעשה של צירוף אם לא שנתכוון לו. אך דחייתו צ"ע, דבר"ן שם הביא רק ספק אחד (שמה לא הגיע לצירוף), וא"כ יש ראייה עכ"פ מהר"ן⁹, וגם ברמב"ן נראה יותר שאין כוונתו בדוקא משום שיש להסתפק בשני הספיקות, אלא שתמיד יהיה אחד מספיקות אלה, אם הגיע לחום גדול יש ספק שמה כבר נצרף, ואם מחמת המים לא הגיע לחום גדול כ"כ יש להסתפק שמה לא הגיע לצירוף, ולאו דוקא ע"י צירוף שניהם. לכן, נראה לענ"ד שמחלוקת זו של הט"ז והרמ"א, היא מחלוקת קדומה בין התוס' לרמב"ן בטעם דין פ"ר - לתוס' הטעם משום ששם המעשה הוא מעשה מלאכה, כיון שהמלאכה מוכרחת ממנו, ולרמב"ן חשיב כמתכוון כיון שיודע שתיעשה המלאכה על ידו.

אמנם לענ"ד בלא"ה לפירושו הערוך והר"ה מסתבר יותר לומר כסגרת הט"ז שחשיב אין מתכוון גמור, דאין אגן סהדי שמתכוון למה שאינו יודע כלל אם קיים. אמנם גם זה אינו מוכרח.

ונראה ליישב את דברי הביה"ל (והפמ"ג), דלכא' קשה מדוע לא הביאו הראשונים ראייה כנגד שיטת הערוך מדין צידת דבורים, דאין לאדם עניין שיעצודו בדבורת, ואעפ"כ מפורש בגמ' בגיטע שיש בהם איסור צידה, ועל כרחיהו נראה לייסד מזה שבצידת דבר שאין במינו ניצוד לא נכל' לצרף לקולא את מה ש"לא ניהא ליה כדי שתהיה גם משאצ"ל, ויהא תרי דרבנן, דכל צידת דבר שאין במינו ניצוד סתמה היא שלא לצוד, ואעפ"כ גזרו בה חכמים, והיא גזירה אחת. לכן את מה שאין לו צורך בגובים אין להחשיב כפ"ר דלא ניה"ל, דגזירת חכמים היא אף שלא ניהא ליה, אבל אם יש גם סיבה אחרת לומר שלא ניהא ליה, כיון שהגובים מוסיקים לו בתיבה, שוב יש לצרף זאת לקולא.

ע"פ יסוד זה נראה היה לכא' לומר שפסק הרמ"א להקל בגידון זה בתרי דרבנן הוא אפי' בפ"ר דניהא ליה, שהרי כאן אין מצרפים את מה שלא ניהא ליה. אך נראה שאין זה נכון, כיון שגם אם לא מצרפים להסרון במלאכה את מה שלא ניהא ליה, אפשר שכאשר ניהא ליה הוי מתכוון גמור וכשיטת התוס' בשבת מאן ועוד, דאגן סהדי שמתכוון, ולכן אין בו צד קולא כלל במה שהוא פ"ר, וסברה זו ודאי לא שייכת כאשר לא ניהא ליה, אף אם נאמר שאין מצרפים זאת לתרי דרבנן מטעם משאצ"ל, ולכן מיושבים דברי שעה"צ להלן בסימן שלו, ג, שרק בפ"ר דלא ניהא ליה בתרי דרבנן הקל הרמ"א כנ"ל.

⁷ הגדה זו תנובה בהדיא במהר"ל (תפארת ישראל פרק מא).

⁸ גם מדברי הקרבן נתנאל (פרק כ, סימן יד, אות ח) מביא שס"ל דלא כר"ן שביאר לשיטת השו"ע שמצד חבית הוי פ"ר שישוה גומות, שלשון הגמ' "דילמא אתי לאשוויי גומות" כוונתו ששמה יש שם גומות אבל אם יש שם גומות הוי פ"ר.

⁹ עוד קשה קצת אם אגן כוונת הרמב"ן שתמיד יש תרי ספיקי אם יגיע הכלי לצירוף ע"י מעשיו, גם לר"י היה לנו להתיר מדיון ס"ס, ומדוע שרי רק לר"ש. אמנם בזה יל"ע בדיון ס"ס, ואכמ"ל.

סעיף ה - ו

א. ניצוד פעם אחת

הדין שפסקו הטור והשו"ע כאן מפורש במשנה והגמ' עליה (קו - קז:), וזה לשון הטור:

"צבי שנכנס לתוך הבית ונעל א' בפניו חייב נעלו ב' פטורין לא יכול א' לנעלו ונעלו ב' חייבין ישב הראשון על הפתח ומלאו וישב הב' בצדו אף על פי שעמד הראשון והלך לו הב' פטור ומותר והראשון חייב".

והוסיף הרמ"א שכמו שמותר לשבת בצד הראשון על אף שמוסיף שמירה על שמירתו של הצבי, כך מותר לנעול את דלת הבית שהצבי בתוכו, כאשר כבר היתה הדלת סגורה ולא יכל הצבי לצאת בלא"ה, שכך ביאר הר"ן את דימוי המשנה "הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו".

בפשט המשנה "ישב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב בצידו, אע"פ שעמד הראשון והלך לו..." נחלקו המג"א והת"י. הת"י פירש שמדובר דוקא באופן שלא עשה השני שום מעשה אלא ישבו אחד מאחורי השני באופן שגם כאשר קם הראשון והלך לו נשאר הצבי ניצוד מאליו ללא שיזוז השני ממקומו^{טז}. המג"א לעומתו כתב שאף אם קם הראשון והלך מותר לשני להתיישב, ואין בזה איסור צידה כיון שכבר היה ניצוד מאתמול. את דבריו ביסס על לשון רש"י:

"ונמצא צבי - שהוא ניצוד כבר, שמור בתוכו, וכן אף על פי שעמד הראשון - אין זה אלא כשומרו לצבי שהיה לו מאתמול".

ולמד המג"א בדבריו שסיבת ההיתר היא כיון שכבר היה ניצוד אתמול ולכן נחשב הצבי עדיין לניצוד כיון שהוא כבר ברשותו ולכן אין איסור לפתוח ולסגור חזרה הדלת בפניו, וכן בפני כל בע"ח שנמצא בבית. אמנם אין זה הכרח בלשון רש"י כ"כ, די"ל שבא לתת טעם מדוע פחות מיחזי כצידה כאשר סוגר את ביתו וצבי שמור בו, דמאי אולמא דהאי מהאי כקושיית התוס', וע"ז תירץ דפחות מיחזי כצידה כיון שכבר ניצוד מאתמול ואינו נראה כאילו כוונתו להמשיך את מעשה הצידה (וזה משי"כ רש"י "ולא לצוד", ועי' להלן), משא"כ כאשר ממשיך את מעשה הצידה שעל ידו צד הראשון את הצבי, היתה הו"א שאסור מדרבנן משום מיחזי כצד, וחידשה המשנה שגם את זה לא אסרו, אבל אין זה משנה את עצם גדר הצידה. גם לשון הר"ן מורה בהדיא שלא כדבריו, ודלא כמו שרצה לדחוק, עיי"ש ואכמ"ל, וכתב המ"ב שרוב האחרונים וכמעט כולם הכריעו כדעת הת"י.ט.

עוד כתב הביה"ל בשם ספר נהר שלום שגם המג"א אמר את דבריו רק באופן שאינו מתכוון לצוד, אבל לסגור את ביתו ע"מ לצוד בע"ח שכבר ניצוד פעם אחת קודם לכן, אוסר גם המג"א גופיה. טעמו של הנהר שלום, מפני שדייק מלשון רש"י שכתב:

^{טז} בדרך לימודי נראה היה לי להעמיד באופן דומה, כגון בפתח צר שצבי יכול לצאת בו וישב הראשון ומילא חצי הפתח, וכבר אין הצבי יכול לצאת ובא השני ומילא חצי השני, ואף שקם הראשון והלך, הצבי נשאר ניצוד כי אין די במחצית הפתח לצאת, ולדינא פשוט שהיינו הדך.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ה - ו
"לנועל את ביתו לשומרו - ולא לצוד".

ואם כן גם דברי רש"י שמהוים את מקור דברי המג"א לא נאמרו כאשר מכוון לצוד.

אמנם לענ"ד הדלה דבריו תמוהים, דהמג"א קאי על דין המשנה ברישא, ושם יושב על הפתח בפשטות ע"מ שלא יברח הצבי, וברישא לא פירש רש"י שאינו יושב לצוד. רק בסיפא הוקשה לרש"י מדוע יש רבותא טפי בנועל את ביתו לשומרו, וכקושיית התוס', וע"ז תירץ רש"י שהנועל את ביתו מכוון לשומרו ולא לצוד, ולכן אין סברה שיאסרו בזה חכמים מדרבנן, אך אכתי סיבת ההיתר לפי רש"י (ע"פ המג"א) היא משום שכבר היה ניצוד פעם אחת ואין סגירת הפתח נחשבת צידה.

אע"פ שכתב המ"ב שההלכה כשיטת התי"ט, כתב שיש לצרף את דעת המג"א להיתר באופן שכל איסור הצידה הוא מדרבנן, כגון חיה ועוף שברשותו (להלן סעיף יב) או אם הבע"ח (נקט עוף, שכנראה היה מצוי בימיהם צידה בו יותר) בבית גדול שלא מטי ליה בחד שיחייא, שבה אם כבר היה ניצוד מע"ש יש להקל לסגור הבית אחר שפתחו. אמנם גם קולא זו היא רק כאשר כוונתו לשמור הבית, אבל אם כוונתו לצוד, הרי סובר הביה"ל כנהר שלום שבה מודה גם המג"א, ולכן כתב להלן בסעיף י"ב שאם מכוון לצוד, גם אם כבר היה ניצוד והבע"ח ברשותו וחוזר לערב, אסור לסגור הכלוב אחר שפתחו".

ב. יושב ומשמרו

בגמ' (קז.):

"אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: נכנסה לו צפור תחת כנפיו - יושב ומשמרו עד שתחשך".

מבואר שאין איסור גם כאשר משמר בגופו את מציאות הצידה ולמד דין זה מדין המשנה, כמבואר שם. עוד הביאו הרמב"ן והרשב"א בשם התוספתא:

"ישב אחד על הפתח ונמצא צבי שמור בתוכו אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה, למה זה דומה לנועל את המגדל ונמצא צבי שמור בתוכו ולמתכסה בטלית ונמצאת צפורית בתוכה אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה".

מבואר שכאשר לא ידע שהצבי שם אין כל איסור אף להמשיך אח"כ ולשומרו, וכ"כ הרמב"ן והרשב"א".

"אמנם לפי משי"כ יל"ע בזה לדינא כנ"ל. אמנם בלא"ה משי"כ לסמוך בדרבנן על סברת המג"א אחר שרוב האחרונים דחו אותו ופשוט הר"ן מורה דלא כוותיה, לא היינו אומרים כן מסברה והבו דלא לוסף עליה.
"אמנם הרשב"א גריד דבריו שם הסתפק בזה אם מותר לכתחילה, ותמה הביה"ל שהרי מלשון זו של "למה זה דומה" דייקה הגמ' שפטור ומותר, וערצא שהרשב"א למד שאין הדיוק של הגמ' מהלשון אלא מההשוואה, דבעול את ביתו לשומרו פשוט היה לגמ' שמותר, ולעומ"ז בדימוי התוספתא לנועל המגדל, לא היה פשוט לרשב"א שמותר לכתחילה.

אמנם, אם ידע שהצבי שם אלא ששכח שהיום שבת או שאסור לצוד, דייק הביה"ל שחייב לפתוח הדלת ולהניח לצבי לברוח, כיון שאת הדין הנ"ל נימק הרשב"א:

"דכיון שלא נתכוין לצידה ונמצא ניצוד בתוכו בלא מתכוין ואינו מוסיף עכשיו בצידתו למה יפתח ומאי דהוה הוה, דכיון דלא עביד איסורא דאורייתא בצידתו בתחלתו הרי הוא מותר בסופו".

את טעם הדבר צריך להבין, שהרי כמו שבי הרשב"א גופיה "מאי דהוה הוה" ואינו מתקן האיסור, ונראה לענ"ד לבאר שאיסור זה הוא מדין מעשה שבת, כיון שעצם מציאות הצבי ברשותו היא רווח שמרוויח ממעשה המלאכה שעשה, ולכן אם מניחו כך עצם מה שיש צבי ברשותו חשיבא הנאה ממעשה שבת. ולפי"ז יתכן שהרשב"א לשיטתו שפוסק כר"י (עי' שיח, א) ובמקום צורך ניתן לסמוך על שיטת הגר"א שם שפוסק כר"מ, ולהתיר לו לשומרו, כמ"ש הביה"ל שם, וצ"ע.

ג. הנועל את ביתו לשומרו וצד צבי

בירושלמי (פרק יג הלכה ו):

"ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חינא היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונא היה מפקח בגל ונתכוון להעלות ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר".

וכתב הרשב"א ע"פ דברי הירושלמי שמותר לאדם לסגור את ביתו לשומרו אף אם בסגירה זו ניצוד הצבי, וכתב הרשב"א שמההשוואה של הירושלמי משמע שהיתר זה הוא אפי' אם מכוון גם לצידת הצבי. בטעם הדבר נראה שהגדרת מעשה סגירת הבית היא מעשה היתר בעצמו שהרי כך רגילות כל בני האדם לסגור את ביתם, ולכן מוגדר כעושה מעשה היתר אף אם פ"ר שיצוד הצבי ומכוון לכך, ואינו נחשב כעוסק בצידה, כיון שעיקר שם המעשה הוא סגירת בית לשומרו^ט.

אך הר"ן חלק עליו, וכתב שחייב חטאת בזה כיון דהוי פ"ר, אלא כוונת הירושלמי היא כתוספתא הנ"ל שאם סגר את ביתו ולא כיוון לצבי ואף לא ידע שהצבי בתוכו אינו צריך לפתוח הדלת. וכתב המג"א שאין להקל כדברי הרשב"א², וכן משמע בכס"מ (שבת א, ז), וכ"כ המ"ב.

^ט עי' בחידושי הגר"ש"י כתובות סימן ו, שר"ל שדברי הרשב"א והירושלמי הנ"ל הם דוקא במלאכת צידה שבה האיסור במעשה ולא בתוצאה, ולכן לא שייך בה דין פ"ר, דאף שתהיה תוצאה של צידה לא נעשה על ידו מעשה צידה. וסברתו לא הגיעה דגל מלאכות שבת מלאכת שבת אסרה תורה והאיסור הוא ליצור תוצאה דוקא ע"י מעשה חשוב, ואין סברה לחלק בזה בין מלאכות שבת ואכמ"ל בזה.

² המג"א צ"ן לשלטי הגיבורים שתתב ליישב דברי הרשב"א:

"והשתא לדברי הרשב"א נמציעו למדין דאנ"ג דק"ל דפסיק רישיה אסור, היינו דוקא שבאנו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באנו הפ"ר שעושה עושה ג"כ דבר היתר ויתכוין גם לדבר היתר אז אפי' עביד פסיק רישיה ומכין גם לו שרי".

סעיף ז – הצד נחש

מקור סעיף זה הוא בדין המשנה (עדויות ב, ה, הובאה בשבת קז):

”הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו - פטור, אם לרפואה - חייב.”

ופירשה הגמ' (קז). שפטור זה הוא פטור ומותר. בטעם הדין פירשה הגמ' בדף קז: שאתי כר"ש שמשאצ"ל פטור עליה, ולכן זהו רק איסור דרבנן, והתירו חכמים משום צערא (עי' תוס' ג., ועוד). אך הרשב"א (כתובות ה.) בשם רבינו יונה חולק ע"ז משום שס"ל שאין מתירים משאצ"ל משום צער אלא טעם ההיתר מדין פ"ר דלא ניחא ליה, וטעמו שפ"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה משום צירוף חסרון הכוונה למשאצ"ל, והארכנו בזה במאמר^{כא}.

מכל הנ"ל מבואר, וכן כתבו התוס' (ג.) והרמב"ם (י, כה הביאו ב"י) שלא מדובר דוקא במקום סכנה, דאם היה מדובר במקום סכנה לא היתה הגמ' צריכה להעמיד המשנה כר"ש, וגם לא היתה רבותא בכך שפטור ומותר.

שיטת הרמב"ם

והקשו האחרונים, מדוע הביא הרמב"ם דין זה שהצד נחש להנצל מנשיכתו פטור, הרי הגמ' העמידה דין זה אליבא דר"ש דוקא ואילו הרמב"ם פסק כר"י שמשאצ"ל חייב.

ותירץ המג"א (עי' ביאור לשונו במחה"שולבושי שרד) שס"ל שחשיב מתעסק, כיון שכל עיסוקו הוא בכך שלא ישכנו, ולא עוסק כלל בלצודו שיהיה ברשותו, וכ"כ הה"מ שם (י, יז). הגדרה זו נמצאת גם ברא"ש לעניין צידת פרעוש שכתב שהטעם לכך שמותר ליטלו ולהשליכו מעליו הוא משום "דאינו כמתכוין לצודו, אלא כמתעסק שלא ישכנו". תירוץ נוסף כתב הה"מ שסובר הרמב"ם שכיון שרבים

וזה תימה, דכל פ"ד הכי הוא, כגון הגורר מיטה כסא וספסל כבדים אן המצרף מיחם, אן המל במקום הצרעת, וכן כל כה"ג עושה מעשה היתר ופ"ר שיעשה עמו איסור, וצ"ע, ואולי כוונת דבריו הוא ליישב שפאן מוגדרת התנצאה תנצאה אחת לשנות את הגדרת הבית כמקום סגור ואין שתי תנצאות שונות שנגדיר שאחת מהן היא תנצאת איסור, אלא התנצאה אחת היא – הבית סגור, ואף שלתנצאה זו יש שתי משמעויות, כלך אחר ההיתר ולא אחר האיסור, כיון שהוא עיקר המעשה. משא"כ בשאר פ"ר שהתנצאה האסורה היא תנצאה של מעשה ההיתר ולא משמעות של תנצאת ההיתר, וכגון מילה בצרעת שאין ענינה לטהר הנגע ומעשה טיהור הנגע נעשה בהכרח, וכן הגורר ספסל שמגמתו להביאן ממקום למקום אלא שתנצאת המעשה היא גם תנצאת אסורה, וכן בצירוף וכל כה"ג, ויש להלך בין זה לבין דין משאצ"ל, דכאן איננו מדברים על שתי תנצאות של המעשה אלא שתי מגמות בתנצאת המעשה, ובוה סובר הש"ג בדעת הרשב"א שאין אפשר להגדיר את התנצאה ככה"ג תנצאת אסורה, אך גם הוא כתב "ובצאתי כי קולא היא זו".

עוד כתב שם הש"ג שאם אפשר לעשות מעשה שלא בפ"ר מותר אפי' לעשותו באופן שיהא פ"ר, עיי"ש, וזאת היא שיטת רש"י בזה"ש צא: ובתנבות ה:, אך בדברי שאר הראשונים שהזכירו מהגמ' בזה"ש גבי מולף יין ע"ג האישיים כערוך ותירצו באופן אחר וכן מדברי הראשונים בתנבות שם מבואר שחולקים בזה על רש"י, ולכן להלכה נראה שאין לסמוך על סברה זו.

^{כא} פורסם במבית מדרשנו חורף תשע"ז.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ניזוקין בו חשיב כסכנת נפשות אף שלא ממיתין, וכדעת רב האי גאון והר"ח (מב., ע"י רשב"א שם), אך הפוסקים השמיטו תירוץ זה.

ביישוב סוגיית הגמ' ע"פ הנ"ל שתלתה את הפטור במשאצ"ל, כתב הה"מ שלא פסק הרמב"ם כלשון זו, אלא רק כלישנא קמא, שמימרא דרב מוסבת רק על המשנה דשמונה שרצים, ולכן שמואל פסק שפטור ומותר, אף שסובר כר"י במשאצ"ל^{כב}. והביה"ל כתב ליישב דמה שאמרה הגמ' שאתי כר"ש בצד נחש ומפיס מורסא אינו מוסב כלל על הסיפא דפטור משום שהיא משאצ"ל, דבאמת הפטור במפיס מורסא הוא משום שכלל אינו נחשב כעושה מלאכה כאשר אינו עושה זאת כדרך הרופאים, והפטור בצד נחש משום מתעסק כנ"ל, אלא דברי הגמ' מוסבים על הרישא שהצד נחש חייב דוקא אם צדו לרפואה, והמפיס מורסא חייב רק אם עשה זאת לעשות לה פה, דזה נכון רק לר"ש, אבל לר"י חייב בזה כיון שלא מתעסק בהיתר^{כג}.

^{כב} ודוחק לומר כתירוץ התנ"ס ששמואל אמר אליבא דר"ש וליה לא ס"ל.

^{כג} בתירוץ נוסף ליישב מדוע השמיט הרמב"ם את הדין שהצד נחש לרפואה חייב, כתב הביה"ל שנחש חשיב אין במינו ניצוד, והביא לזה ראיה מרש"י על המשנה שסובר כן. אך מרש"י לכת' אין ראיה שהדין דעת רש"י היא שפטור על צידת דבר שאין במינו ניצוד רק כאשר עושה זאת שלא לצורך ומדין משאצ"ל, וממילא לשיטתו ודאי שכאשר צד נחש שלא לרפואה חשיב דבר שאין במינו ניצוד, אך לרמב"ם שחולק על רש"י וס"ל כרוב הראשונים שבדבר שאין במינו ניצוד פטור גם אם צדו לצורך, מהיכ"ת שיחשיב נחש אין במינו ניצוד. וגם שאר דבריו שם אינם מוכרחים לכת', ותמוה בעיני שנצרך לפירוש זה אחר פירושו הראשון, דלר"י לא בעינן שייצטרך לרפואה דוקא, אך כנראה נצרך לזה מחמת השמטת הרמב"ם את לשון המשנה 'צד נחש', וכללו לפי התירוץ הראשון בשאר שקצים ורמשים, וזה קצת דוחק.

סעיף ח – צידה וחבלה בשרצים

במשנה (קח.):

”שמנה שרצים האמורים בתורה, הצדן והחובל בהן - חייב. ושאר שקצים ורמשים, החובל בהן - פטור, הצדן לצורך - חייב, שלא לצורך - פטור”.

אם כן יש חילוק בין דין שמונה שרצים האמורים בתורה לשאר שקצים בין לעניין צידה ובין לעניין חבלה.

א. דין צידה בשרצים

בטעם החילוק בדין צידה הביא הב”י מחלוקת בין התוס’ לר”ן. לשיטת התוס’ טעם החילוק הוא משום שלשרצים האמורים בתורה יש עור, וכיון שיש להם עור מסתמא צדים אותם בשביל עורם, ולכן הצדם סתמא חייב. משא”כ בשאר שקצים ורמשים, שאין להם עור, ולכן בסתמא אין צידתם לצורך ופטור משום שהויה משאצ”ל. הר”ן לעומתו פירש הטעם להיפך, כיון ששמונה שרצים האמורים בתורה אינם מזיקים אין טעם אחר לצודם, אם לא שצדם לצורך. משא”כ בשאר שקצים ורמשים שצדם כדי שלא יזיקו. וכתב המ”ב שלפ”ז ה”ה אם ימצא בע”ח נוסף שאיננו מזיק שיהא חייב על צידתו בסתמא. המג”א סתם כטעמו של הר”ן, והמ”ב סתם כטעם התוס’, אך בביה”ל האריך בביאור שיטת הר”ן⁷².

בביה”ל הקשה לשיטת הר”ן, הסובר שצידת שאר שקצים היא כדי שלא יזיקו, מדוע בצידת שאר שקצים ורמשים פטור אבל אסור ולא הותר משום צערא כמו בצד נחש ושאר רמשים המזיקים שהזכיר המחבר בסעיף ז, עיי”ש, ותירץ שמתורת הצידה לכתחילה כדי שלא יזיקו רק ברמשים שעקיצתם קשה מאד כנחש ועקרב, אף שאינם ממיתים, ולא ברמשים שרק גורמים צער מועט.

עוד הקשה לפי פירוש הר”ן מדוע כתב המחבר שלרמב”ם חייב, הרי לפירוש הר”ן צדם ע”מ שלא יזיקו, ובזה ביארנו שחשיב לרמב”ם כמתעסק לגבי הצידה, וכה”ק הגרעק”א והניח בצע”ג. ותירץ שלרמב”ם פטור הצד נחש וכד’ דוקא אם כוונתו בהדיא כדי שלא ישכנו, דאז יש להגדיר שאינו עוסק בצידה אלא בהרחקתו מעליו, אבל אם צד בסתמא, אף שסתמן ניצודין כדי שלא יזיקו, אין זה מפקיע את שם הפעולה שעיסוקו הוא בצידה, שהרי התכוון לצוד וצד, וכן דקדק לשון הרמב”ם שכתב לגבי רמשים המזיקים ”והוא שיתכוון להנצל מנשיכתם”, אף שודאי שלכך עומדים בסתמא.

ב. החובל

בטעם חיוב החובל נחלקו הראשונים :

⁷² אני מסופק לשיטת הר”ן מה הדין בימינו בצידת שמונה שרצים, כיון שכהיום בערים איננו רגילים שבע”ח מסתובבים ביננו, והם מאוסים עלינו (וביחוד על הנשים), וגם בשמונה שרצים י”ל שצדם מחמת מיאוסם, ולא לצורך.

א) רש"י על המשנה כתב שני פירושים: א) חבורה שאינה חוזרת היא תולדה דשוחט. ב) משום צובע. בהמשך דברי רש"י בפירושו משמע שגם אם הטעם הוא משום תולדת שוחט, לא הוצאת הדם היא המלאכה (כתוס' והר"ן שיובאו להלן), אלא עצם שינוי מקום המכה "שמתקשה העור במקום המכה" (כן דקדק ר' ידידיה שנדורפי), שהיא הריגה של אותו מקום שלא ישוב עוד לקדמותו^{טז}.

על פי זה גם מיושבים דברי רש"י שכאן פירש הטעם משום שוחט או צובע, משום שכאן עיקר ההתייחסות היא לדין העור, ובכתובות ה: פירש שטעם חיוב חובל הוא משום מפרק, דהויא תולדה דדש^{טז}, משום שסובר רש"י שלא שייך לחייב מצד הדם, כאשר הדם נצרר ולא יצא, דא"כ אין תוצר חשוב להגדירו כדש, שהרי עדיין כנוס בתוך העור, ולכן סובר שלא שייך לחייב מצד הדם אלא דוקא מצד העור - או מחמת איסור צביעתו או משום שהחבורה איננה חוזרת.

כמו"כ נהירים לפי"ז דברי רש"י בב"ק (לד:): שכתב:

"בצריך לכלבו - דהוי מקלקל על מנת לתקן והא (דתנן) [דתניא] נצרר הדם אף על פי שלא יצא משום צובע הוא דמחייב".

דהיינו, הוקשה לרש"י שבסוגיה שם מבואר שחיוב דם תלוי בצורך בדם, ולסברת רש"י היינו משום דש, ואיך יתכן לחייבו משום הדם כאשר נצרר ולא יצא, ואם כן אין תיקון במלאכה, כיון שלא ניתן להשתמש בדם, ולכן פירש שבמשנתנו אין הטעם דומה לטעמו של חובל באדם ומוציא דמו שחיובו משום דש, אלא טעם חיובו משום צובע, וה"ה שיכל לפרש כפירושו הראשון כאן משום חבורה שאינה חוזרת שהיא תולדת שוחט, וחדא מתרתי נקט.

ע"פ זה מיושבת לשיטת רש"י גם הסוגיה בחולין (מו:), שם מפורש בברייתא שבשאר שרצים אינו חייב עד שיוציא מהם דם, ופירש רש"י שם:

"מי לא תניא ושאר שקצים ורמשים - קטנים כגון צפרדעים ודומה להם שעורן רך חוץ משמונה שרצים שעורן קשה אינו חייב עליהן בשבת משום חובל עד שתצא מהם טיפת דם ואף על פי שנצרר הדם והאדים עורן מבחוץ **אין זה לקותא** דמתוך שעורן רך הוא ממחר להאדים...".

וביאור הסברה ע"פ מה שביארנו היא, שבשאר שרצים לא שייך לחייב משום חבורה שאינה חוזרת, כי כיון שעורן רך אדמימותו אינה נובעת משינוי בעור שמתקשה ואינו חוזר לקדמותו, וזה מה שכתב רש"י "אין זה לקותא", ולא כתב שאין זו נטילת נשמה כיון שלא נעקר הדם (כסברת התוס'), כיון שהדיון הוא רק בסימן על מנת לדעת האם לקה עורן באופן שאינו חוזר לקדמותו, שאז חייב משום שנטל נשמת אותו המקום, ובשאר השרצים רק אם יצא מהם דם בפועל חייב.

את הסברה בכך שחייב על הוצאת הדם ניתו לבאר בשני אופנים: א) ניתן לבאר שבשאר השרצים אין כלל דין חבורה שאינה חוזרת, וחיובם על הוצאת הדם הוא משום מפרק, כשאר החובל בחי, ולפי"ז

^{טז} עי' בשו"ת ברכת אברהם לרבינו אברהם בן הרמב"ם (סימן יח), שכתב שכבר נודע בספרי הרפואות שאין עור חוזר לקדמותו אחר שנחבל.

^{טז} "אין חבורי מיהבר - דם בתולידם היוצא על ידי חבורה הוא בא שהדופן מתפרק מחברו".

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ח - צידה וחבלה בשרצים

רש"י חולק על הרמב"ם שגם הוא סובר שחיוב החובל משום מפרק ופירש שבשאר שרצים שאין להם עור אין זה פירוק, כי אינו דומה לדש^{יז}. (ב) עוד ניתן לומר, שהחיוב כאשר יצא הדם משאר שרצים הוא מדין חבורה שאינה חוזרת, שכאשר יצאה טיפת דם, זהו סימן לכך שניקב העור או הבשר ולא יחזור עוד לכמות שהיה, וקצת משמע כן מלשונו שהעמיד את כל נקודת החילוק בין שמונה שרצים לשאר שרצים משום שאין האדמיות לקותא, אבל אם יצא בפועל י"ל שחיובו משום חבורה שאינה חוזרת, דודאי ניקב העור ואינו חוזר לקדמותו^{יח}. אמנם לפי הפירוש שפירש רש"י שחובל חייב משום צובע מוכרחים לומר שביצא הדם חיובו משום מפרק, אלא שמלשון רש"י שם משמע יותר כלשון השני (דהגדרת "לקותא" אינה סיבה להגדירו כצובע או לאו).

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כתב שחובל חייב משום מפרק שהיא תולדת דש, וגם כאשר נצרר הדם ולא יצא חיובו משום דש, כיון שעתיד לצאת, ולכן החיוב רק בשחוציא כגורגרת. וכתב הרמב"ם שבשאר שרצים פטור לגמרי על הוצאת דם, והקשה הה"מ (הביאו הב"י) דזה כנגד הברייתא בחולין שם מפורש שבשאר שרצים אם יצא מהם דם חייב, וכתב שאפשר שהוא סבור שהיה ברייתא אתיא דלא כהלכתא כיון שהמשנה סתמה בדין החובל בשאר שרצים שפטור^{יט}, ולא חילקה בין אם יצא או רק נצרר, ונשאר בצ"ע^ל.

שיטת התוס' והר"ן

התוס' והר"ן כתבו שטעם איסור חובל הוא משום שהדם הוא הנפש ולכן נטילתו היא נטילת הנשמה שבאותו מקום^כ, וכתבו המג"א והביה"ל שכן היא דעת רוב הפוסקים (הביה"ל הביא רש"י בחולין - שלא כביאורנו בו, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, מאירי). וגם לשיטתם כתב הביה"ל בשם הרשב"א, שאם יש לו תועלת בצביעה חייב גם משום צובע.

^{יז} וביאר סברתו רבינו אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ערכת אגדהם יח):

"בשיש להן עורות הוא שהדם מבלע בבשר ולא בעור ולפיכך אם חבל עד שייצא הדם או עד שייצורר בעור הוא דקריין ליה מפרק שפירק הדם מן הבשר כמו משקה המוגבלע בית או בעיגל לא בקליפתו והקליפה של אונל עליו כמו העור על הבשר אגל בשאין להן עורות שהדם או הליחה מצוי בגוף כולו אפילו חבל ויצא הדם או הליחה לחוץ לא קריין ביה מפרק שאין לאותו הדם או הליחה בזה הגוף מקום מסוים עד שניאמר אם הוציאן ממנו פירק אותו..."

ועיי"ש שפירש שגם לרמב"ם בעין חבורה שאינה חוזרת כדי שיהיה דומיא דדש, שאין הדבר הנידוש חוזר לכמות שהיה. עכ"פ רש"י ניצל מזה בכך שפירש הטעם בנצרר הדם משום צובע או שוחט כ"ל.

^{יח} גם זה דלא כרבינו אברהם בן הרמב"ם שפירש שבאין להם עורות לא מציע חבורה שאינה חוזרת, ויל"ע.

^{יט} אמנם מש"כ שגם לרש"י צריך לומר כן אינו נכון לפי הדרך הראשונה שביארנו, דכשיצא הדם גם לרש"י חייב משום דש.

^ל ע"י בשו"ת בית אפרים סימן כ"ב שהאריך ליישב.

^{לא} לשון הר"ן שהעתיק ב"י, אך בתוס' לא כתבו נטילת נשמה "שבאותו מקום", אלא שנטילת הדם היא נטילת נשמה, ואפשר שיש מזה נפק"מ לסוגיה בכתובות ה: שכתבו התוס' שאם צריך לדם כדי לראות אם היא בתולה חשיב מלאכה הצריכה לגופה, ואילו לסברת הר"ן, שהתייחסות נטילת הנשמה היא למקום, צריך לכא' שייצטרך להוצאת הדם מאותו המקום. אמנם לשיטת הר"ן גופיה (בחידושי קו"י, כרמב"ן שם) לגבי בורר וגזון, צריך שיהיה צריך לגוף מעשה המלאכה, ולא דוקא לעיקר מה שאילוי מתייחסת המלאכה באופן מהותי, ואכמ"ל.

המג"א הביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם החובל בחבירו דרך נקמה חייב או פטור מדין מקלקל, דדעת הרמב"ם שחייב כיון שמתקן הוא אצל יצרו, ודעת הראב"ד ורוב הראשונים (קה:) שפטור כיון שהוא מקלקל בכך שמרגיל יצרו לבא עליו. וכתב ע"ז המג"א שנראה לו שהחובל לרפואה חייב לכ"ע. וכתב הביה"ל שאין כוונתו לכ"ע ממש שהרי פשוט שאם החיוב הוא משום צובע³², כיון שהחובל לרפואה אינו צריך לצביעת המקום הוא משאצ"ל, וכן אם חיובו משום דש הרי אינו צריך לדם. אלא כוונתו לשיטת רוב הראשונים שהחיוב משום נטילת נשמה, דאז היא משאצ"ל שרוצה להוציא הדם מאותו המקום לרפואה, ולכא' זה שייך לומר רק אם נאמר שנטילת הנשמה מתייחסת למקום, כלשון הר"ן (וכן ברשב"א והמאירי), אך אם נטילת הנשמה מתייחסת לדם הניטל, כמו ששמענו בתוס' בכתובות (ה:) לכא' בניד"ד הרי איננו צריך לדם, אך לא נתברר לי הדבר די הצורך ועי' בהערה³³.

ד. חזקת חי

כתב המ"ב:

"ויע"כ יזהר מאד שלא להכות שום חי בשבת הכאה שיכול לבוא לידי חבורה כי עכ"פ איסור יש בדבר לכו"ע והעולם נכשלין בזה".

ולכא' קשה, מדוע אסור להכות את החי אם אפשר לבא לידי חבורה הרי אינו פ"ר, וא"כ הוי דשא"מ ומותר, ונראה ליישב כמו שכתבנו (שיח, יד אות ה) ליישב קושיית האגל"ט לגבי ביטול על האש כשכוונתו להפטר, שאין להתיר מדין דשא"מ, משום שבידיים עושה המלאכה וניחא ליה בה, אלא שרוצה שלא תגיע לכלל מלאכה, כדי שלא יעבור על איסור שבת והכא נמי פועל פעולה של חבלה אלא שאינו רוצה שתגיע לכלל מלאכה כדי שלא יעבור על איסור שבת, ולכן נחשב מתכוון גמור, ועיי"ש.

³² לפי מה שהתבאר ליכא מ"ד שזה הטעם בחיוב החובל ומוציא דם אלא רק בנצטר ולא יצא.

³³ התוס' פתגו (כתובות ה:) שהצורך לגוף המלאכה הוא כאשר צריך את הדם עצמו, כגון לראות אם היא בתולה, ומשמע מדבריהם שאם היה צורך שלא יהא הדם בגוף האשה, היה נחשב הדבר למשאצ"ל, אך זה צ"ע שהרי במשכן בשחיתות האילים המאדמים לא היו צריכים את נשמתם אלא את האילים שמהם הוציאו את הנשמה, ויש לדחוק בביאורם, ואכמ"ל. עכ"פ להלכה לשיטת הרמב"ן, שפסק השולחן ערוך כוונתו בסימן שמ, שכתב שנטילת צפרניים הויא מלאכה הצריכה לגופה משום שצריך את מעשה ההפרדה, אף שאינו צריך את הדבר הנגזר, ה"נ בניד"ד מסתבר שהויא מלאכה הצריכה לגופה לכ"ע (התוס' בשבת צג: חולקים על הרמב"ן הנ"ל), משום שמעשה נטילת הנשמה נצרך, ואין זה משנה לאיזה צד של התוצאה (אין זה דומה למה שלרמב"ם ורש"י שאיתנו עלה משום מלאכת דש, שעניינה יצירת תוצרת שנתפרקה ממקומה, ודאי שחשיבא משאצ"ל כיון שאינו צריך כלל יצירה של תוצרת, וכמו שהביא הביה"ל מהסוגיה בכתובות ס.). אך הביה"ל בסי' שמ ביאר את פסק השו"ע לא מטעמו של הרמב"ן אלא מטעמו של הריב"ש, שגם במשכן היו גוזזים באופן זה, שהיא כעקרון כשיטת התוס' בהגדרה, וא"כ אין זה ברור כיצד לפסוק להלכה במחלוקת הרמב"ן והתוס' בגדר משאצ"ל.

בסעיף זה לגבי הצד שלא לצורך, סתם המחבר שפטור כדעת ר"ש, והביא על זה שלרמב"ם חייב, מבואר שסובר מרן להלכה שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. כך גם הכריע כאן הגר"א בשם רוב הפוסקים, ואין להאריך בראיותיו, עיי"ש. אם כן מבואר שגם בחובל חייב רק באופן שצריך לגופה של מלאכה, וגם לרמב"ם צריך עכ"פ שלא תהיה המלאכה קלקול אלא תיקון, וכבר הבאנו שהקשה רש"י בב"ק (לד:), כיצד ישנו תיקון בנצרר הדם ולא יצא, כיון שגם עתה איננו יכול להשתמש בדם, שהרי כנוס הוא מתחת לעור השרץ, ולכן הכריח רש"י שכאן המלאכה איננה בהוצאת הדם אלא בצביעה/החבורה שנעשית על ידו, וכמו שנתבאר, ונראה בכוונתו שהצורך בצבע והחבורה הוא ע"מ לידע שהחליש את החי או לצורך אחר. עכ"פ, מוכרחים אנו ליישב קושיתו לדעת רוב הראשונים.

בשם הפמ"ג כתב המ"ב ליישב שמדובר שרוצה להאכיל הבשר לכלבו, ויש לו תועלת מכך שיוכל להאכילו לכלבו עם דמו. ובשם המאירי הביא המ"ב שחשיב תיקון ולא קלקול, כיון שצורכו של האדם בחבלתו בשרצים היא שיהו נוחים ליכבש, וזוהי דרך תיקונו אף שלגביהם זהו קלקול^{לד}. דברי המאירי מתאימים לדרכם של רש"י והר"ן בדין משאצ"ל (עי' בשער המאמרים במשאצ"ל ופ"ר), שכתבו שלא שייך לפטור מדין משאצ"ל כאשר זו דרכו, משום שאז רצונו הוא במלאכה וחשיבא מלאכת מחשבת, ומרחיב המאירי הגדרה זו גם לדין מקלקל, שאינו נחשב מקלקל כאשר כך דרך בני האדם לתקן, אף שבגוף הדבר הוא מקלקל, ויל"ע אם שאר הראשונים מודים להגדרה זו, ועי' בהערה^{לה}. מטעמים אלו כתב הבה"ל שגם חשיבא מלאכה הצריכה לגופה כאשר נצרר הדם ולא יצא, כמו שלא חשיב מקלקל.

^{לד} לשון המאירי (קו:).

"ולשיטה זו כלל מפרשים אלו בענין זה שכל המקלקל על הדרך שאדם רגיל באותו דבר לצורך תקונו והנאתו ושהדבר ניכר בשעת הקלקול שלצורך תקונו הוא חייב אף לר' שמעון שפוטרו במלאכה שאין צריכה לגופה ואם הוא בחבורה אף לדעת ר' יהודה הפוסטו במקלקל בחבורה ואין זה קלקול כלל אלא תקונו כגון חובל בשרצים ופוצע בחלזון וחובל בשחיטה ומבעיר לאפות או לבשל או לחמם ואפי' היה הקלקול יתר על התקון כמו שכתבנו למעלה וכן שאמרו בפסחים פסח ששחטו שלא לשמו חייב אף לר' יהודה הפוסטו במקלקל בחבורה שהרי תקונו בה שאם עלו לא ירדו והטעם מפני שזהו מתקנו כמנהג העולם וכן נצטרך וזהו אף על פי שמקלקלו נקרא תקונו שדרך העולם לחכותם כדי לחלשים שיזו עוזין לירבש ופוצע חלזון אף על פי שאינו צריך לחלזון עצמו אלא לדם היוצא ממנו ואין זה כחובל ועריך לדם לכלבו וחופר גומא ועריך לעפרה שדרך העולם להורגו בשביל הדבר שצריכה לו ומלאכה הצריכה לגופה היא שהוצאת הדם היא עיקר המלאכה ומטעם זה נקראים זורה ובורר מלאכה הצריכה לגופה אף על פי שאין הכוונה אלא להחיות המין בזורה והפסולת והצוררות בגורר מפני שהוא מתקנה על מנהג העולם ואין אומרים אין זה אלא הסרת נק שאין אומרים כן במה ששתיהן נבראין יחד כגון המין והתבואה וחייב כל אלו וכיוצא בהם בין לר' יהודה בין לר' שמעון".

^{לה} אפשר שגם הראשונים שחולקים גבי משאצ"ל על הגדרת הר"ן (תוס' ובעה"מ, ועיי"ש עוד) יודו שאינו נחשב מקלקל, כיון שזהו דרך התיקון, וגם בלשון התוס' (קו). משמע שאם כך דרך התיקון חשיב מתקן לשיע, אבל לאידך גיסא י"ל שכן ניתן להגדיר שכל עניינו הוא לקלקל את השרץ ואין קלקולו נחשב תיקון אף אם יש לו תועלת מכך שיהא מקולקל, ואם לר"ן אפשר שפעולה זו חשיבא קלקול, ואין זה דומה להגדרת משאצ"ל, ואין ראיה מדין החובל בחבירו שמשמע בדף קו. שחשיב מקלקל, אף שרצונו היה שחבירו יהיה חבול דרך נקמה וכד', דשם ההתייחסות האנטיקטיבית למעשה

סעיף ט - צידת והריגת פרעוש וכינה

א. צידת פרעוש

בגמ' (קז): נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע האם הצד פרעוש חייב או פטור, ונתפרש בגמ' טעמם משום שהוא דבר שאין במינו ניצוד, ונחלקו האם יש איסור צידה מן התורה בדבר שאין במינו ניצוד. להלכה, כר' יהושע, הצד פרעוש פטור אבל אסור מדרבנן, אעפ"כ מבואר בראשונים שהאיסור הוא דוקא כאשר הוא ע"ג קרקע או על בגדיו (מבחוץ/מבפנים - ע"י להלן), אך נאמרו בזה בראשונים שלושה טעמים שונים, ובהתאם נחלקו בגדר ההיתר:

א) רש"י שם כתב: "הצד פרעוש - ממקום שאינו ניצוד ועומד, כגון מעל גבי קרקע, או מבגדיו מבחוץ". מבואר לשיטתו שכאשר הפרעוש על בגדיו מבפנים חשיב ניצוד ועומד, ואינו מחוסר צידה, וממילא אין בו איסור צידה. ונראה מלשון הב"י שפשוט לו שגם לשיטת רש"י אין בצידת הפרעוש איסור טלטול, כמו שאין איסור טלטול קוץ מרה"ר משום צערא, כמ"ש הרא"ש.

ב) התוס' כתבו:

"ואומר ר"י בשם הרב פורת דאפ"ה אם נושך האדם מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו **דמשום צער שרי** אבל אם הוא באותו ענין על האדם שאינו ירא שינשכנו כגון על סרבלו מבחוץ אסור ליטלו אבל יכול להפילו מעליו".

דהיינו, חידשו התוס' מסברא, שמשום צערא הותר לצוד את הפרעוש, ופירש הגר"א שמקור היתר זה הוא מדין מפיס מורסא והצד נחש שהותרה משאצ"ל לכתחילה משום צער¹⁶.

ג) הרא"ש והרשב"א כתבו הטעם: "דאינו כמתכוין לצודו אלא כמתעסק שלא ישכנו", דהיינו שכל אינו עוסק בלצוד את הפרעוש ולהכניסו לרשותו, אלא להרחיקו מעליו, וחשיב כמתעסק¹⁷.

ודקדק הב"י בדברי התוס' שישנה סתירה מרישא לסיפא, דברישא משמע שרק אם ממש עומד לנשך האדם, דהיינו על בשרו, מותר לצודו ולהשליכו, אבל על בגדיו מבפנים אסור, ואילו בסיפא משמע שרק אם הוא על סרבלו מבחוץ אסור, אבל אם הוא על בגדיו מבפנים מותר לצודו. וכתב הב"י שזו

היא כקלקול, משא"כ הכא שההתייחסות המוחלטת של בני האדם לשרץ מוחלט היא שנתקן השרץ בכך שקל לכובשו, ועוד י"ע.

¹⁶ ולכא' כאן הוא כ"ש דבעוסף על דין משאצ"ל יש צד קולא עוסף כיון שהוא דבר שאין במינו ניצוד, ולכן גם לשיטת הרשב"א שחולק על סברת התוס' במפס מורסא יש מקום להחזיר, אך הרשב"א כתב כאן כסברת הרא"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל בסעיף ד, אין לצרף לתרי דרבנן את מה שאין במינו ניצוד והיא משאצ"ל, עיי"ש בהערה יב, וע"ע ברי"ט סי' ש"ז.

¹⁷ ניתן למצוא סברה דומה בפשטות לשון הגמ' עה"ו, ובפירושו רש"י ורנ"ג שם, שהפועל חלזון ולא נחא ליה במיתתו נחשב מתעסק ואין זו מלאכת מחשבת, דאף שהמלאכה נעשית בפ"ר נעשית הפך כוונתו, עיי"ש, והכא נמי מלאכת הצידה היא להכניסו לרשותו והוא רוצה בהפכה, דהיינו לסלקה מעליו, ולפי"ז התוס' לשיטתם שחולקים שם על יסוד זה של רש"י ודחקו לפרש הגמ' מדין פ"ר דלא נחא ליה שהוא משאצ"ל, עיי"ש.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף ט – צידת והריגת פרעוש וכינה

מחלוקת ראשונים: סמ"ג, סמ"ק, הגהות מיימוניות והמרדכי כתבו שרק על בשרו מותר לצודו אבל על בגדיו מבפנים אסור לצודו, ואילו בלשון רש"י, הר"ן, הרשב"א והה"מ משמע שמותר לצודם גם אם הם על גבי בגדיו מבפנים^ל, וכתב הב"י שבלשון הטור שכתב "אבל אם הוא על בשרו ועוקצו מותר לצודו", משמע כדעת הראשונים שמתירין דוקא אם עוקצו ממש, וכלשון זה סתם בשו"ע: "ואסור לצודו אלא אם כן הוא על בשרו ועוקצו". וכתבו המג"א והגר"א שדוקא אם עוקצו בפועל מותר, אבל אם הוא על בשרו ועדיין אינו עוקצו אסור ליטלו, וכתב הגר"א הטעם משום שההיתר הוא דומיא דמפיס מורסא ושם ההיתר הוא דוקא כאשר מצטער בפועל ורוצה להנצל מהצער, ולא כאשר רק חושש שמא יגיע לו צער.

אמנם הטי"ז חלק על זה וכתב ש"ועוקצו" שכתבו הטור והשו"ע, אין הכוונה שעוקצו ממש בפועל אלא כל שהוא על בגדיו הפנימיים (ולא על הסרבל החיצוני), קרי 'עוקצו' כיון שעשוי לעוקצו, וכתב להלכה שיש לסמוך על המקלים כיון שהוא דרבנן, אך אם יוכל להפילו בלי לצודו, ודאי שיש להחמיר. וכתב בשעה"צ שמהנכון להחמיר לכתחילה, כפסק הב"י והרבה ראשונים הנ"ל, ואין למחות ביד המקלים.

עוד הביא הב"י בשם המרדכי (וכן לפנינו בפירוש הר"ח) שהעיד רב יהודאי גאון שרבנן קשישי הקפידו שלא לצוד פרעוש כלל, אפי' מעל בשרם, וכתב הב"י שזו מידת חסידות.

ג. הריגת כינה ופרעוש

הגמ' (קז:): חילקה, אליבא דר' יהושע שהלכה כמותו, בין כינה לפרעוש לעניין הריגתם, פרעוש אסור להורגו כיון שפרה ורבה ודמי לאילים מאדמין שהרגו במשכן, ואילו כינה אין איסור בהריגתה, כיון שאינה פרה ורבה ולא דמי לאילים המאדמים. ונחלקו בעלי התוס' (יב.) מהי כינה ומהו פרעוש. ה"ר יוסף פירש שכינה היא השחורה הקופצת ופרעוש היא הכינה הרוחשת, ור"ת פירש איפכא, והכריעו הראשונים (הרא"ש, רמב"ם, המרדכי) כדעת ר"ת שהשחורה הקופצת היא הקרויה פרעוש, וכן פסק בשו"ע. ואף שהקשו הרמב"ן והרשב"א שגם מין זה נוצר מן העפר ואינו פרה ורבה, תירץ הר"ן שיש בו חיות כמו המינים שפרים ורבים, ולכן חייב על הריגתו, ורק מה שנוצר מן העיפוש אין בו חיות כ"כ ופטור על הריגתו.

אמנם גם על פרעוש שחייב על הריגתו מדאורייתא, זהו רק אם יש לו צורך בפרעוש עצמו לאיזה עניין, שאל"כ הויא משאצ"ל ופטור, וכ"כ הגר"א והביה"ל.

ספק כינה או פרעוש

אם הוא מסופק בלילה האם הבע"ח שלפניו הוא כינה או פרעוש, כתב המ"ב שמותר לצודו, כיון שזהו בלא"ה איסור דרבנן, כמבואר לעיל, וספק דרבנן להקל, אבל אסור להורגו, כיון שאם הוא פרעוש איסור הריגתו הוא מן התורה, ואף אם אינו צריך לגופו עיקרו הוא מן התורה.

^ל לרש"י הטעם משום שחשיב ניצוד ועומד, ושאר הראשונים הטעם משום שמתירא שלא ישכנו, אגל כשהוא על בגדיו מבחוץ אין לו לחוש שמא ישכנו. [לולי דברי הג"י נראה היה פשוט גם בלשון התוס' שסוף דבריהם עיקר שדוקא על סרבלו מבחוץ אסור, וכל היכא שהפרעוש מבפנים חשיב נושך האדם].

מלילת פרעוש

הביא הדרכי משה בשם רבינו ירוחם, שאף למלול פרעוש באבעותיו ולזורקו אסור שמא יהרגנו, וכעולה מדברי רש"י והתוס' בדף יב., על דברי הגמ':

"תנו רבנן: המפלה את כליו מולל וזורק, ובלבד שלא יהרוג. אבא שאול אומר: נוטל וזורק, ובלבד שלא ימלול".

שכתבו שסברת אבא שאול שאסר למלול כינה היא משום שיש בה איסור הריגה דאורייתא כר"א (רש"י) או משום שגוזרים אטו מלילת פרעוש (תוס'), וא"כ לכ"ע אסור למלול פרעוש כיון שיש בהריגתו איסור תורה וחיישינן שמא יהרגנו, וכן פסק הרמ"א בשו"ע.

והביא הבה"ל בשם האליה רבה, שכתב שיש להקל במלילה משום שדעת הר"ן (וכן רמב"ן, רשב"א ריטב"א), שמחלוקת ת"ק ואבא שאול היא אליבא דר"א שיש איסור דאורייתא בהריגת כינה, ואעפ"כ הקל ת"ק והתיר מלילה, וא"כ נלמד שה"ה לפרעוש, שאסור לדין מדאורייתא להרוג, מותר למלול ולא גזרינן אטו הריגה. אך הבה"ל דחה דבריו די"ל שרק משום מאיסותא התיר ת"ק בכינה, ופרעוש אינו מאוס, ולכן אין בזה כדי להקל כנגד רש"י והתוס' וסיעתם ופסק הרמ"א.

המפלה בגדיו וראשו

בגמ' (יב.):

"תנו רבנן: המפלה את כליו מולל וזורק, ובלבד שלא יהרוג. אבא שאול אומר: נוטל וזורק, ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא: הלכה - מולל וזורק וזהו כבודו, ואפילו בחול. רבה מקטע להו, ורב ששת מקטע להו, רבא שדי להו לקנא דמיא. אמר להו רב נחמן לבנתיה: קטולין, ואשמעינן לי קלא דסנוותי. תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין הורגין את המאכולת בשבת, דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין".

ופירשו רוב הראשונים (רש"י, רמב"ן, ר"ן, ריטב"א, הה"מ בדעת הרמב"ם, שיבלי הלקט, או"ז, בה"ג, סמ"ג, מאירי - הביאם ביה"ל) שהברייתא של אבא שאול ורבנן שאסרה להרוג כינה היא דלא כב"ה, אבל לב"ה אין כל איסור בהריגת כינים, ולכן לא חששו האמוראים להרוג כינים בשבת.

אך הרא"ש והטור תירצו שיש לחלק בין דברי הברייתא שדיברה במפלה את כליו לבין האמוראים שהרגו את הכינים שבראש, והטעם הוא משום שבבגדים מצויים גם פרעושים ויש לגזור הריגת כינה אטו הריגת פרעוש, ואילו בראש אין מצויים פרעושים ולכן מותר לכתחילה להרוג כינים שבראש, וביאר הגר"א שכך דייק מהלשון "אמר להו רב נחמן לבנתיה", משום שלבנות יש שער ארוך ומצוי שמפלים הכינים משערן. וכתב הט"ז דגם לשיטה זו מותר להרוג כינים שמפלה מבשרו כי הוא מילתא דלא שכיחא שיחפש אחר כינים^{לט} בבשרו, ולא גזרו בה רבנן.

השו"ע פסק כשיטת הרא"ש והטור, להתיר הריגת כינים שבראש אבל בבגדים מותר למלול ואסור להרוג. בביה"ל הביא בשם הגהות הגר"ח צאנזער והאליה רבה שיש להקל כדעת רוב הראשונים, ובייחוד שכן המנהג, ומי"מ ירא שמים יש לו להחמיר כדעת הרא"ש והטור.

^{לט} במ"ב לפנינו העתיק הלשון "פרעושים", ועראה שהוא ט"ס, דההיתך הוא משום שהוא מילתא דלא שכיחא, ולא משום שלא מצויים שם פרעושים.

"אבל רמשים שהויתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן כגון תולעים של בשר ותולעים שבתוך הקטניות ההורגן פטור".

ופירש המג"א שמה שכתב 'פטור' לאו דוקא, אלא מותר לכתחילה שהרי מקור הדין הוא בדין הריגת כינה, כמ"ש המ"מ, אך הדבר דחוק ביותר שהרי כלל הרמב"ם בפ"א שכל מקום שכתב בהלכות שבת פטור, היינו פטור אבל אסור ומכין אותו מכת מרדות. לכן, פירשו המשנה למלך והא"ר שיש בדבר איסור דרבנן, ורק בהריגת כינה התירו משום מאיסותא, וכן פסק המ"ב.

בביה"ל האריך להוכיח שדין שאר המינים, שאינם נולדים מהעיפוש אבל גם לא מפו"ר וכגון תולעים שבפירות חיים, תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ם סובר שאף שלא נוצרו מפו"ר יכולים לפרות ולרבות, ולכן חייבים על הריגתם, ואילו הרמב"ן סובר שכל דבר שאינו נוצר מפו"ר גם איננו יכול לפרות ולרבות, וכתב שבזה תלויה המחלוקת בהגדרת פרעוש, ואם כן כבר פסק השו"ע כרמב"ם, וגם הוכיח כמותו מסוגיית הגמ', ולכן הלכה כרמב"ם ואסור להרגם מן התורה. אמנם אין דבריו מוכרחים כ"כ, וע"י בהערה², אך עכ"פ להלכה ודאי שיש להחמיר בזה.

שינוי המחקר

כיום, דעת המדע היא שאף כינים שבראש פרים ורבים, ואין מין שאיננו פרה ורבה, או שנוצר מן העיפוש וכד'. בעקבות זאת הביא ה'פחד יצחק' (לאמפרונטי) בערך 'צידה האסורה והמותרת בשבת' מחלוקת האם מותר להרגם בשבת, וכתב שנראה לו להחמיר שלא להרגם בשבת, כיון שכעת התברר שבטל הטעם שאמרו שאינן פרות ורבות^{מא}. אמנם גם בדבריו שם מודגש שמה שמורה לשנות הדין בעקבות שינוי החקירה המדעית זהו רק משום שזהו שינוי לחומרא ולא לקולא.

² דבפסק השו"ע י"ל שהוא משום תירוצו של הר"ן שיש בו חיות כמו בגע"ח שפרה ורבה, ולא משום שיכול לפרות ולרבות. ומה שתקב ציד מקשה הגמ' על רב יוסף כיון שנוצרות מהזיעה, וא"כ היה צריך להקשות מסברה על הגרייטא, י"ל שהיא גופה הנידון בגמ' האם הכינים נוצרות מהזיעה או שפרות ורבות, וכן נראה מראיית הגמ' שם מביצי כינים. גם ראייתו השניה שם לא הגנתי דכמו דלרמב"ם כולל כל הנהוים מן העיפוש לרמב"ן כולל כל מה שאינו פרה ורבה, עיי"ש. עכ"פ להלכה ודאי יש להחמיר בזה כיון שהוא איסור דאורייתא (ואף שהוא משאצ"ל אין הולכים בספיקו לקולא, כנ"ל). ^{מא} עיי"ש שהוכיח מכך שהודו חכמי ישראל לחכמי א"ה בעניין גלגל חוזר ומולות קבועים, שלא כל דבריהם מקבלה, ואם הוכח בראיות ברורות שפרין ורבין, משתנה הדין. אמנם בשם חכם אחד כתב שם שבמה שקבעו חכמים דין על פיו ברור הדבר שדקדקו בו ומה שאמרו במציאות הוא אמת, וכל ידיעת המדענים היא שטחית יותר מהגדרות חז"ל שירדו לעומק המציאות, וע"י ראייתו שם מדברי הרמב"ן.

לענ"ד לגבי מהשאלא האם יש לשנות את הדין בעקבות שינוי ההגדרות המדעיות, יש לדון האם הגדרת חז"ל שאינם דומיא דאילים הוא משום שפרים ורבים בדוקא או שזהו רק סימן למידת החיות שיש בהם, וכמ"ש הר"ן גבי פרעוש שיש בו חיות מרובה כיון שמתהווה מהעפר ולא מן העיפוש, ולכן יש בו איסור דאורייתא אף שאינו פרה ורבה, ואם כן יש לומר שעיקר ההבדל אינו נובע מהשאלא אם הם פרים ורבים, אלא שבעלי חיים שלעין האדם נראה כאילו אינם פרים ורבים רמת חיותם פחותה מאילים מאדמים דמשכך. אמנם לפי משי"כ הביה"ל ליישב הרמב"ם בדין פרעוש דלא כר"ן, וכתב שאף שנוצר מן העפר יכול לפרות ולרבות, אם כן לדבריו י"ל שעיקר ההגדרה תלויה באמת ביכולת הפו"ר, דאם יכול להעמיד

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בספר ארחות שבת הביאו בשם הגרשז"א שהתיר, ובשם הגרי"ש אלישיב שכתב להמנע מזה אם לא במקום צער (כגון לשים חומר להריגת כינים שמצערות קטן)^{מב}.

תולדות נחשיב יותר חי, וחייבים על נטילת נשמתו, ואולי לכן נצרכו האחרונים לטאלה כיצד להתייחס למה שטוענים החוקרים בהגדרת המציאות.

^{מב} עיי"ש שכתבו לעניין תולעים שבפי הטבעת שיש להקל בהם אם מצערות אותו, כדין כינים, שהרי מתהוות מן הגללים, אף שכיום לפי המדע גם הם פרות ורבות. אך כתבו שאף שלעניין צידה הוי תרי דרבנן ומוותר, לעניין הריגה הסתפקו האם חשיב מאיסותא וצערא ככנים, ולכן כתבו להשליכן, כדי שהריגתן תהיה רק כגרמא, עיי"ש, וקשה לי מה החילוק בין זה לשולח דג מן הים ולא חשיב גרמא משום שפוסקו ממקור חיותו וזה עצמו נחשב מעשה הריגה, והכא נמי בתולעים אלו המעי של האדם הוא מקום חיותו, ומדוע הפוסקו ממקום חיותו ומשליכן לחוץ חשיב גרמא, וצ"ע.

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף י – יא – הריגת מזיקין ודריסתם

סעיף י – יא – הריגת מזיקין ודריסתם

א. הריגתם כדרך

בגמ' (קכא):

"אמר רבי יהושע בן לוי: כל המזיקין נהרגין בשבת. מתיב רב יוסף: חמשה נהרגין בשבת, ואילו הן: זבוב שבארץ מצרים, וצירעה שבנינוח, ועקרב שבחדייב, ונחש שבארץ ישראל, וכלב שוטה בכל מקום. מני? אילימא רבי יהודה - הא אמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה! אלא לאו - רבי שמעון, והני הוא דשרי, אחריני - לא! - אמר רבי ירמיה: ומאן נימא לן דהא מתרצתא היא, דילמא משבשתא היא? - אמר רב יוסף: אנא מתנינא לה ואותיבנא לה, ואנא מתריצנא לה - ברצו אחריני ודברי הכל".

ונחלקו רש"י והתוס' על מה קאי התירוץ "ברצין אחריני ודברי הכל". רש"י פירש שמימרא דריב"ל היא ברצין אחריני ודברי הכל, משום שגם שאר המזיקין (שפירש רש"י שמדובר במזיקים ההורגים) כאשר רצין אחריני זה פיקו"נ ומותר להרגם. ובחמשה המזיקים של הברייתא מיירי גם כאשר אינם רצים אחריני, אף שאז אין זה פיקו"נ, מותר כר"ש משום שהיא משאצ"ל ולא גזרו במזיקין מסוכנים אלו. כדעת רש"י הביא הב"י שפירשו גם הר"ף, הרא"ש, הרשב"א והרמב"ן, וכן הטור והשו"ע.

התוס' פירשו להיפך, שברייתא דחמשה מזיקין היא ברצין אחריני ודברי הכל אבל שאר מזיקין מותר להרוג רק לר"ש, וגם בזה פסקו שאין הלכה כריב"ל, דלדבריהם פליגי עליו האמוראים שהתירו רק לפי תומו^מ.

הרמב"ם (יא, ד) פסק כרש"י וסיעתו אליבא דר"ש, אף שפסק במשאצ"ל כר' יהודה, וכתב הה"מ שס"ל שגם מימרא דריב"ל וגם הברייתא מוסכמות לדברי הכל, והטעם משום שחמישה מזיקין אלו אף כשאינם רצין אחריני מהוים פיקו"נ בהראותן, וכוונתו שמפחדם עלול האדם למות^מ.

עוד עולה מדברי הרמב"ם שחמישה מינים אלו הם כלל לכל מין שנושך וממית ודאי, ושאר המזיקים לדבריו הם בע"ח שספק אם ימותו בנשיכתן ולכן מותר להרגם רק כאשר רצין אחריני. אך לדין שקיי"ל כר"ש כתב הב"י בשם המרדכי שהיתר הריגת מזיקין הוא גם במזיקין שאין פיקו"נ בנשיכתם, שגם בהם לא גזרו חכמים משום צערא, וכמו שמצינו בדין מפיס מורסא וכיבוי גחלת, וכך פסק המ"ב להלכה, אף שהשו"ע סתם דבריו (כנראה לא פירש בהדיא כדי לא להכנס במחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים שנית).

^מ לשיטת התוס' תמוה קצת מסברה, כיצד מנתה הברייתא רק חמישה מזיקין שעלולים להמית כאשר רצים אחרי האדם, וכי אין עוד נחשים ועקרבין מזיקין במקומות אחרים, או בע"ח טורפים ומסוכנים, שבעצמם יכולים להמית האדם? וצריך לומר לשיטתם שאלו רק דוגמאות בעלמא שמדעם נלמוד לכל מציאות של פיקו"נ ואצתי צע"ק.

^מ מסברה היה ניתן ליישב באופן נוסף, דאף שאינו ממש סכנה לאדם זה, יש סכנה כללית מהמצאותם במקום שעלולים לעבור בו בני אדם גם אם כעת אינם רצים אחריהם. עוד ניתן היה לומר שהטעם מסברת רב האי גאון ור"ח (מב), שאף איסור דאורייתא נדחה משום חזק הרבים אף אם אינו פיקו"נ ממש, והה"מ כתב לתירוץ אחד שזו הסיבה שהצד נחש מותר גם לרמב"ם (עי' לעיל סעיף ז), אך בזה פסק השו"ע בסימן שח (סעיף יח) דלא כוותיהו.

בהמשך הסוגיה שם:

"בעו מיניה מרבי ינאי: מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת? אמר להו: צירעה אני הורג, נחש ועקרב לא כל שכן? - דילמא לפי תומו. דאמר רב יהודה: רוק - דורסו לפי תומו. ואמר רב ששת: נחש דורסו לפי תומו".

לפי פסק הראשונים דלא כתוס', מדובר באין רצין אחריו ואעפ"כ מותר לדורסם לפי תומו. בפירוש לפי תומו פירש רש"י:

"דילמא לפי תומו - לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו, ונחש או עקרב בפניו - אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו - ימות, הואיל ולא נתכוין, דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא, ולענין מזיקין לא גזור".

דהיינו ההיתר לפי רש"י הוא מדין דשא"מ, כיון שאינו מתכוון להרגם אלא לילך, ואפי' אם יהרגם אין זה פ"ר שבדריכתו ימות, ולכן לר"ש מותר לכתחילה ואפי' לר"י (כך גרס הריטב"א ברש"י) אין מתכוון אסור בשבת רק מדרבנן, וכדעת התוס' (שבת מא:) ולא גזרו במקום צער.

הרמב"ן, הרשב"א והר"ן הקשו על רש"י שתי קושיות: א) הלשון צרעה אני הורג, משמע שהורגה במתכוון. ב) הגמ' שם הביאה מעשה:

"אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי ריש גלותא זוזי, אייתיהו קא מצערי ליה. הוה שדי רוקא, אמר להו ריש גלותא: אייתו מאנא סחיפו עלויה. אמר להו: לא צריכיתו, הכי אמר רב יהודה: רוק דורסו לפי תומו. אמר להו: צורבא מרבנן הוא, שבקוהו".

וכיצד אמר להם שאינם צריכים לתת עליו חרס, הרי אולי לא יזדמן מי שיצטרך ללכת שם וידרוס בלא כוונה.

לכן, חלקו על רש"י ופירשו שדורסו לפי תומו זהו גם במתכוון להרוג, והטעם משום שקי"ל כר"ש ומשום צערא התיירו, ואעפ"כ הצריכו אותו לשנות, דכיון שאין היזקן מצוי כל כמה דאפשר לשנויי משנינן.

וכתב הב"י שאף שלא פירשו הראשונים בהדיא נראה לו שדוקא לענין מזיקין התכוונו הראשונים להתיר לדרוס בכוונה להרוג, אבל גבי רוק שדורסו לפי תומו, הכוונה היא שדורסו בכוונה לדרוס (כשמראה עצמו כאילו אינו מתכוון וכנ"ל) אבל אסור להתכוון למרח ולהשוות גומות. בפשטות זו הסיבה שבשו"ע שינה לשונו בין סעיף י' ל"א, שלגבי מזיקין כתב "ואפילו במתכוין אלא שמראה עצמו כאילו אינו מכוין", ואילו לגבי רוק כתב "אבל מותר לדרוס לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות", משום שאף שפירוש דורסו לפי תומו שוה בשניהם, שמתכוון לדרוס, אבל ההבדל הוא שבמזיקין מותר להתכוון למלאכה, דהיינו להרוג, ואילו ברוק אסור להתכוון למרח, וכמו שנתבאר.

כדברי הב"י בדעת הראשונים בפירוש רוק, נראה גם בכוונת רש"י גופיה שכתב:

סימן שטז – הלכות צידה – סעיף י - יא - הריגת מזיקין ודריסתם
"רוק דורסו לפי תומו - שאין מתכוין למרח ולאשוויי גומות, דאף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מיכוין - שרי, משום מאיסותא".

ולא כתב שאינו מתכוון לדורסו, אלא שאינו מתכוון למרח, ובזה מיושבת קושיית הראשונים עליו ממעשה דאבא בר מרתא, דמותר לדורס ולהתכוון לסלק המיאוס, וכן כתב הריטב"א בשיטת רש"י^מ.

כך גם נראה שפירש הגר"א בדעת רש"י, כיון שבסעיף י, כשהביא מקור לפסק השו"ע כדעת הראשונים, הביא מהלשון "צרעה אני הורג", ולא הביא ראיות ממעשה דאבא בר מרתא, משום דס"ל שאינה ראייה וכמ"ש הריטב"א. אמנם הגר"א חולק על הב"י בדעת שאר הראשונים, ופירש שגם ברוק מתירים מתכוון ממש למרח אלא שעושה עצמו כאינו מתכוון, וכמשמעות הפשוטה של הרשב"א והר"ן, ולכן מה שפסק השו"ע בסעיף י"א שמותר דוקא כשאינו מתכוון, פירש הטעם משום שפוסק בזה כרש"י, ולא כמו שפירש בב"י.

בכל אופן, לדינא עולה מדברינו הן לפי הגר"א והן לפי הב"י שמותר לדורס רוק בכוונה להסיר המאיסות ובלבד שלא יתכוון למרח ולהשוות גומות (ומיירי שאינו פ"ר), וזו אם כן גם כוונת המ"ב (ס"ק נא):

"ודוקא כשהוא בדרך הלוכו אף שהוא מתכוין לדורס על הרוק אבל אינו מתכוין למרחו
אבל אסור לילך למקום הרוק כדי לדורס עליו דזה אינו נקרא לפי תומו אלא ילך ויצגי רגלו על הרוק ויזהר שלא ישפשף כלל דזה מותר בכל גוונא".

דהיינו מותר לדורס על הרוק, ובלבד שיראה עצמו כאינו מתכוון, ואם אינו בדרך הלוכו אלא צריך לילך לשם במיוחד אינו נראה כאינו מתכוון, ולכן הפתרון הוא רק להציג רגלו באופן שלא ימרח כלל, אבל ה"ה שיכול ללכת למקום שיצריכהו ללכת ע"ג הרוק באופן שיראה עצמו כאינו מתכוון וכמו שנתבאר.

ג. מירוח רוק במקום מרוצף, וגדר ממרח

כתב המג"א שמלשון השו"ע "רוק שע"ג קרקע", משמע שדוקא ע"ג קרקע יש איסור למרחו אבל במקום מרוצף מותר, לפי פסק השו"ע בסי' שלו, ב, שמותר לכבד בית מרוצף (ואף לפסק הרמ"א שם מותר כשכל בתי העיר מרוצפים), משום שאין בו חשש של השואת גומות, והקשה המג"א מדוע אין בזה איסור ממרח, ותירץ:

"וי"ל דממרח לא שייך אלא כשכונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע".

^מאננם ברשב"א משמע שלמד ברש"י לא כן אלא דברי רש"י מוסבים על מה שכבר פירש את משמעות המושג "לפי תומו" בדיבור הקודם, ועל זה כתב שכיון שדורסו לפי תומו אינו מתכוון למרח ולכן מותר, אך בר"ן באמת שינה מעט מלשון הרשב"א וכתב בלשון בקושיה "ואם איתא דדורסו לפי תומו בלא מתכוין משמע כדפירש"י...", דהיינו אף שרש"י שינה פירושו גבי רוק, מקשה דהלשון היא אחת ומשמע שאינו מתכוין לדורס, וזה קשה ממעשה דאבא בר מרתא.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

וכ"כ המ"ב. אך הקשה הא"ר דבלשון הראשונים לכא' מבואר להדיא לא כן, שהרי רש"י כתב שהאיסור משום שממרחו, וכן כתבו הר"ן והטור, וכן העתיק גם השו"ע גופיה, וא"כ כיצד כתב המג"א שאין ברוק שרוצה שיבלע בקרקע איסור ממרח. בביאור דברי המג"א נראה לפרש, שאף שכתב רש"י "שאינו מתכוון למרח ולהשוות גומות", והעתיקו הראשונים את דבריו, אין הכונה שאסור משום ממרח, שהוא תולדת ממחק, אלא הכונה היא שבמירוחו משהו גומות, אבל באמת אין בזה איסור ממרח.

עוד קשה על דברי המג"א והמ"ב בזה, מדוע נקטו בפשטות שבמירוח רוק אמור להיות איסור ממרח, הרי אין איסור ממרח בדברים נוזליים, ואפי' בשמן עב מבואר בגמ' (קמו:) שאסור לסתום קדירה רק משום גזירה אטו שעה, ואם כן ברוק שהוא נוזלי, ואפי' אם הוא סמיך קצת אין איסור ממרח וכמו בשמן עב, וצ"ע^מ.

בארחות שבת כתבו ליישב שאין האיסור ברוק אלא בעפר המגובל ברוק, שאינו נוזל ויש בו איסור ממרח, אך לפי"ז לא היה צריך המג"א לסברתו כלל, דע"ג רצפה אינו מתגבל ולכן אין בו ממרח, אף לולי סברתו שאין איסור ממרח במה שנבלע בקרקע.

בפשטות, נפק"מ גדולה מדברי המג"א, שאין לחוש משום ממרח במריחת משחה, כאשר כל עניינה להבלע בעור (לאפוקי משחות שע"ג פצע וכד'), שיוצרים עליו שכבת הגנה ורצים שישארו עליו לאורך זמן ולא רק שיבלעו), וכ"כ בארחות שבת שיש להקל בזה לצורך חולה, אך רק אם מבליעו בעור עד שלא נשאר מהמשחה כלל ע"ג העור, שאז אין על זה שם מלאכה כלל, משום שחששו לקושיית הא"ר הנ"ל. בשש"כ כתב שיש מקום לדחות הראיה מדברי המג"א ולבאר כוונתו שאין הסברה בגלל שנבלע, אלא בגלל שכל רצונו אינו למרח אלא להבליעו שלא יהיה קיים, אך אין הלשון משמע כן, ועוד יל"ע בזה.

רוק שאין בו ליחה

כתב המג"א שהיום אין ברוק (שאינו בו ליחה - מ"ב) משום מאיסותא ולכן אין להקל בו ויש ליזהר שלא לשפשפו כלל כשדורס עליו^מ. אך כתב המ"ב שזהו דוקא בבית שאינו מרוצף, אבל בבית מרוצף, אף אם אין כל בתי העיר מרוצפים שאסור לשיטת הרמ"א, אין להחמיר ברוק יותר מבליחה.

^מ אולי י"ל שכאן אין המירווח מתייחס לרוק, אלא שממרח הקרקע ע"י הרוק, אך בקרקע מרוצפת אינו יודע אם שייד לומר כן, וצ"ב.

^מ לא הגנתי מדוע ההיתר רק משום מאיסותא, כיון שאינו מתכוון ואינו פ"ר, כמו שנתבאר, וצ"ע.

סימן שיז - הלכות קשירה

סעיף א, ו - הגזרת קשר האסור בשבת

א. שיטות הראשונים

בגמ' (קיא: - קיב.):

"משנה. ואלו קשרים שחייבין עליהן: קשר הגמלין, וקשר הספנין. וכשם שהוא חייב על קישורן - כך הוא חייב על היתרן... משנה. יש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין. קושרת אשה מפתח חלוקה, וחוטי סבכה, ושל פסקיא, ורצועות מנעל וסנדל, ונודות יין ושמון, וקדירה של בשר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא. גמרא. הא גופא קשיא; אמרת יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא, הא איסורא - איכא. והדר תני: קושרת אשה מפתח חלוקה - אפילו לכתחילה. - הכי קאמר: יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין, ומאי ניהו - קיטרא דקטרי בזממא, וקיטרא דקטרי באיסטרידא, חיובא הוא דליכא, הא איסורא - איכא. ויש שמותרין לכתחילה, ומאי ניהו - קושרת מפתחי חלוקה. איתמר: התיר רצועות מנעל וסנדל, תני חדא: חייב חטאת, ותניא אידך: פטור אבל אסור, ותניא אידך מותר לכתחילה. קשיא מנעל אמנעל, קשיא סנדל אסנדל! - מנעל אמנעל לא קשיא, הא דקתני חייב חטאת - בדאושכפי, פטור אבל אסור - בדרבנן, מותר לכתחילה - בדבני מחוזה. סנדל אסנדל לא קשיא; הא דקתני חייב חטאת - בדטייעי, דקטרי אושכפי, פטור אבל אסור - בדחומרתא דקטרי אינהו, מותר לכתחילה - בסנדל דנפקי ביה בי תרי...".

מבואר אם כן שישנם ג' מדרגות: ישנם קשרים שחייבים עליהם חטאת, ישנם קשרים שאסורים מדרבנן, וישנם קשרים שמותרים לכתחילה. בביאור ג' מדרגות אלו במלאכת הקושר מצינו ג' שיטות יסודיות בראשונים.

שיטת רש"י והרא"ש (וכן דעת הרבה ראשונים): קשר שחייבים עליו הוא רק קשר של קיימא שעשוי לעמוד כן לעולם. פטור אבל אסור בקשר שאינו עומד לעולם אבל דרך להשאיר אותו לעתים לפרק זמן מסויים (בלשון רש"י - שבוע, שבועיים, חודש), וקשר שמותר לכתחילה הוא קשר שעשוי להתירו בכל יום (בגבולות הזמנים המדויקים ע"י להלן).

שיטת הרא"מ (הובא בש"ג, ובב"י בשם הכלבו): קשר שודאי שעשוי לעמוד כן לעולם אסור מן התורה, קשר שיתכן שיעמוד כן לעולם אסור מדרבנן, וקשר שודאי שיותר אחרי זמן מסויים מותר לכתחילה.

שיטת הרי"ף והרמב"ם: ישנו חיוב חטאת רק בקשר שהוא מעשה אומן והוא קשר של קיימא, ולכן אם אינו מעשה אומן או שאינו של קיימא אסור מדרבנן ואם שני התנאים חסרים מותר לכתחילה.

המחבר בשו"ע פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם, והרמ"א הביא בשם "יש חולקים" את שיטת רש"י והרא"ש, ומשמע מדבריו שיש לחוש לשתי השיטות. המג"א והמ"ב הוסיפו שגם לשיטת הרא"מ יש

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לחוש לחומרא, דהיינו שגם קשר שעשוי להתירו בו ביום אם יתכן שימלך לקיימו לעולם אסור מדרבנן^א. עתה נבקש לבאר פרטי הדין לשיטות השונות.

ב. שיטת רש"י וזרא"ש

דעת האדם או דרך העולם

לשיטת רש"י יש לעיין מה המגדיר את הקשר כקשר העומד לזמן מרובה או מועט, האם דעתו של האדם מגדירה את הקשר, או שהמציאות האובייקטיבית. בשאלה זו נחלקו הט"ז והביאור הלכה, הט"ז כתב שהגדרת הקשר לשיטת רש"י תלויה מתי דעת האדם להתירו בשעת הקשירה, וכן עולה מדברי רעק"א והפמ"ג (הובאו בביה"ל). אך הביה"ל והבית מאיר חולקים על זה וכתבו שהגדרת הקשר איננה תלויה כלל בדעתו של האדם בשעת הקשירה, אלא תלוי מה דרך בני אדם כאלו לעשות בקשר. ולכן קשר שדרכו לעמוד לעולם, גם אם יחשוב אדם זה להתירו לערב, יחשב קשר של קיימא, וכן משמע בלשון הבי"י.

הביה"ל כתב שבכמה מקומות בדברי רש"י בסוגיה משמע כדבריו, וכנראה כוונתו למה שכתב רש"י שקשר המותר הוא קשר שרגילים להתירו בכל יום, ולא רק שדעתו להתירו היום, וכן ממה שדיברה הגמ' לשיטתו בסוגים של קשרים ולא תלתה הכל בדעת האדם הקושר, ודוחק לומר שכל הנידון הוא בדיון בסתמא, ולעני"ד ראייה מוכרחת לדברי הביה"ל מהגמ' (ק"ב):

"דבר יהודה אחוה דרב סלא חסידא הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו, זימנין נפיק ביה ינוקיה. אתא לקמיה דאבבי, אמר ליה: כהאי גונא מאי? אמר ליה: חייב חטאת. אמר ליה: השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי? - מאי טעמא? - אמר ליה: משום דבחול נמי, זימנין נפיקנא ביה אנא, זימנין נפיק ביה ינוקא. - אמר ליה: אי הכי - מותר לכתחילה".

מבואר בהדיא שהטעם שהותר לרב יהודה להתיר את רצועת הסנדל זהו דוקא משום שזהו רגילותו גם בחול, ולא היה מועיל שיתכוון עתה להתירו בערב, וכן מבואר מלשון רש"י שם, עיי"ש.

הביה"ל נקט בלשונו שקשר שאסור תלוי במה שדרך העולם לעשות בקשר כזה, ולא בדרך האדם הפרטי לעשות בחול. ואין להקשות על דבריו מהגמ' הנ"ל שתלתה במה שרב יהודה גופיה היה רגיל בחול, כי זו רק סיבה להגדיר הסנדל כסנדל שנפקי ביה בי תרי, אבל אחר שנגדירו כן י"ל שתלוי במה שדרך העולם לעשות בחול בסנדל כזה, ולא ברגילות של האדם הפרטי.

גבולות הזמנים

כאמור ההגדרות שכתובות ברש"י בהדיא הם שקשר שעשוי להיות נותר בו ביום אינו של קיימא כלל ומותר לכתחילה, קשר שדרכו להיות נותר לאחר שבוע או שבועיים או חודש אסור מדרבנן, וקשר שאינו עשוי להתירו לעולם חייב חטאת. אם כן, הותר לנו רש"י מקום בירור איזה מהשיעורים שכתב הם דוקא ואיזה לאו דוקא. הטור כתב:

^א וכן נראה מדברי המיוחס לר"ן שיוצא להלן הערה ה', עיי"ש.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף א, ו – הגדרת קשר האסור בשבת
"כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו והתרתו בין אם הוא של אומן
או של הדיוט והעומד להתקיים ז' ימים פטור אבל אסור... ושעומד להתיר בכל יום מותר
לכתחילה".

ופירשו הב"י שלמד הטור בדעת רש"י שהגדר של עומד להתקיים שבוע שכתב רש"י הוא בדוקא
שמאז יש איסור דרבנן, אבל אם עשוי להיות נותר בפחות מכן חשיב כעשוי להתירו בכל יום ואין אפי'
איסור דרבנן, וכנראה כוונתו שאם לא כן היה לרש"י להשמיענו שיש איסור גם בפחות משבוע. עוד
כתב הב"י שנראה שלרש"י כל שעומד להתקיים יותר מחודש נקרא שעומד לעולם וחייב חטאת.
הט"ז חולק בזה על הב"י ופירש שלעולם היינו שאינו קוצב לו זמן כלשהו להתירו כלל, וכן משמע
במ"ב.

אמנם הביא הב"י בהגדרות הזמן שיטות נוספות: מהר"י אבוהב (בשם רבינו פרץ, ובדעת הטור):
יותר משבוע חייב חטאת, ויותר מיום אסור לכתחילה. רבינו ירוחם: משלושה ימים אסור לכתחילה,
חצי שנה או שנה חייב חטאת.

הרמ"א הביא להלכה שיש אומרים שמותר רק אם עשוי להתירו בכל יום, וי"א עד שבעה ימים. וכתב
הביה"ל (סעיף ה) שיש להקל במקום צורך כשיטה שאף קשר שעשוי להתקיים יותר מיום אחד מותר
לקשור ולהתיר, שכן משמע בהרבה ראשונים, אך לא נתברר מדבריו האם יש להקל דוקא אם עומד
להתקיים פחות משלושה ימים, כרבינו ירוחם, או כל פחות משבוע.

ג. דעת הר"ף

לשיטת הר"ף והרמב"ם ישנם כאמור שני תנאים לחיוב: של קיימא ומעשה אומן. הגדרת של קיימא
לשיטתם בפשטות זהה לגדר שבו חייב חטאת לשיטת רש"י, וכן היא משמעות השו"ע וכ"כ המ"ב.
אמנם שה"ג כתב שישנו איסור דרבנן גם לשיטתם בעשוי להתקיים שבוע או יותר, וצ"ע מנ"ל,
דלשיטתם אין לזה מקור בגמ'.

כתב הגר"א שמקור דבריהם לכך שצריך מעשה אומן הוא מלשון המשנה שנקטה "קשר הספנין" ולא
"קשר הספינות", משמע שתלוי הדבר בכך שיהא העושה את הקשר אומן, ופשטות הלשון משמע שכל
קשר שעושה אדם אחר שאיננו אומן אינו נחשב לקשר אומן, אלא שלפ"ז יקשה מאד שהרי הגמ'
(יא): הקשתה "אלא מעתה הדיוט שחקק קב בבקעת בשבת לר"מ הכי נמי דלא מיחייב", ופירש"י
שם:

"הדיוט שחקק קב בבקעת - הואיל ואינו אומן, ואין דרך חקיקה בכך - הכי נמי דפטור לר'
מאיר, אם כן לא מחייב ר' מאיר בשבת אלא אומנין אלא על כרחיך: הואיל וכל דרך
חקיקתו של זה בכך - מיחייב, והכא נמי: הואיל וכל דרך הוצאה זו לזה בכך - חייב".

לכן, ע"כ הגדרת 'מעשה אומן' היא הגדרה בטיב הקשר ולא באדם העושה אותו, ונראה שלכן כתב
השלטי גיבורים (הובא בדרכי משה) שלא נתברר היטב מהי הגדרת מעשה אומן, כי ודאי אי אפשר
לומר שרק אם אומן עשה כדרך אומנתו חייב חטאת כמבואר בגמ' זו, אלא הגדרת מעשה אומן היא
הגדרה בטיב הקשר שגם הדיוט אם רוצה לעשות קשר קבוע יכול לעשות כן. ולכן כתב שנוהגים שלא

מנוחת יונתן – הלכות שבת

להתיר כל קשר שעשוי שני קשרים זה על זה כיון שאיננו יודעים מהי ההגדרה של מעשה אומן, ויש לחוש שהוא מעשה אומן, וכן פסק הרמ"א.²

ד. קשר אחד

את דברי הרמ"א ניתן להבין בשני אופנים: ניתן להבין שקשר אחד גם הוא קשר, אך אין להסתפק בו שמא הוא מעשה אומן דודאי אינו נחשב מהודק כ"כ שיחשב כמעשה אומנות, ורק משני קשרים זע"ז יש להסתפק שמא הוא מעשה אומנות. או להבין שקשר אחד כלל אינו נחשב קשר, ולכן איננו אסור כלל. נפק"מ בין הפירושים האם יש להתיר לעשות קשר אחד לכתחילה בדבר שדרכו לעמוד לעולם (דוגמה שכיחה היא קשירת שקית לזורקה לאשפה, ששוב לא יתיר לעולם קשר זה).

דין זה תלוי בפשטות במחלוקת שהביא הב"י להלן בשם המרדכי בהלכות ציצית בדין עניבה בין ר"ת לר"צ. ר"ת פירש שאסור לעשות בשבת עניבה ע"ג קשר, דחשיב קשר של קיימא מחמת הקשר שתחתיה, ולכן פירש שעניבה שהותר לעשות בדלי למלא בו מים, היא דוקא עניבה שאין תחתיה קשר, ומזה הוכיח שם ר"ת שאם היה עושה קשר אחד שאינו עניבה באופן זה, שקושר הדבר לעצמו סביב דבר אחר, חשיב קשר של קיימא. ר"צ לעומת זאת דחה ראייתו וכתב שעניבה נקרא קשר שעליו עושים עניבה, אבל קשר אחד גרידא אינו נחשב קשר של קיימא.

אם כן, לשיטת ר"ת קשר אחד נחשב קשר, ואם דרכו לעמוד לעולם חשיב קשר של קיימא וחייב חטאת, ואילו לר"צ קשר אחד כלל אינו נחשב קשר וגרע מעניבה, שהרי עניבה כוללת בתוכה קשר אחד. הרמ"א בסעיף ה פסק כר"צ, וכן היא דעת הגר"א שהביא מקור לדברי הרמ"א כאן מהרא"מ שהוכיח מדין תופר שאינו חייב עד שיקשור, ולכא' צריך אז להתחייב משום קושר, ואיך יתחייב רק משום תופר? וכתב הרא"מ שמייירי בקשר אחד שאף שמתקיים כיון שהוא על התפירה, אין קשר אחד נקרא כלל קשר, וכך ביאר הגר"א גם את דברי הרמ"א בסעיף ה.³

אך המ"א והט"ז שם השיגו על הרמ"א וכתבו שמותר לעשות עניבה ע"ג קשר רק אם מתעתד להתירה באותו יום כיון שאין זה קשר של קיימא, אך אם אינו מתירו באותו יום נחשב קשר ואסור, וכן פסק המ"ב. על פי שיטתם אם כן, מוכרחים לבאר את פסק הרמ"א כאן שמשני קשרים זע"ז יש להסתפק שמא הוא קשר של אומן, אבל קשר אחד שעתיד להתקיים לעולם אסור מן התורה לשיטת רש"י, וכן משמע מהמ"ב. לפי זה אסור לקשור קשר אחד בשקית שעומדת להזרק לאשפה⁴, מדאורייתא לרש"י ומדברבן לרמב"ם.

² כתב הלבושי שרד, שגם קשר ע"ג קשר אם איננו מהודק כלל אין להסתפק בו ומותר.

³ מדברי שלח"ג נראה, שנקודת המחלוקת בין הרא"מ לחולקים עליו, היא האם הקשר צריך שיוכל להתקיים מצד עצמו או גם מזה שנשמד עליו, ולכן סובר הרא"מ שאם יש קשר אחד, הרי כשלעצמו איננו יכול להחזיק, ולכן אף שמוחזק ע"י העניבה אין בגלל שהוא ע"ג תפירה וכו', אין זה קשר.

⁴ בשלמי יהונתן הוצע שאולי באשפה נדחסות השקיות ונקרעות, ולכן לא יהיה בזה איסור, אך דחה שם שאין זה ברור שזו המציאות, ולענ"ד נראה שאף אם יתגרר בוודאות שבמציאות השקית עומדת להקרע, ולא תהיה אז תועלת בקשר, אינו נחשב שהקשר אינו של קיימא אלא אם כן הקשר עצמו יותר, וראיה לזה מלשון רש"י (קנו): "ולאחי נקט גמי שראוי למאכל בהמה ולא מיבטל ליה להיות קשר של קיימא דמתקן כשייבש", מבואר ברש"י שלא די בכך שעתיד

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף א, ו – הגדרת קשר האסור בשבת
אמנם כתב הב"י בשם הסמ"ג והגה"מ, שגם לשיטת הרא"מ הסובר שקשר אחד כלל אינו נחשב קשר,
קשר אחד שבראש חוט, שודאי מתקיים מצד עצמו נחשב לקשר של קיימא, וכן משמע בשלטי
הגיבורים, וכן פסק הרמ"א בשו"ע.

ה. מעשה אומן שאינו של קיימא

לשיטת הרי"ף מפורש שמעשה הדיוט שעשוי לקיום, כיון שהתקיים בו רק אחד מתנאי החיוב אסור
מדרבנן, אך לא נתבאר בהדיא מה הדין לשיטתו אם עשאו אומן אך איננו עשוי לקיום, וכתב הב"י
שמשמע מדבריו גבי חומרתא דקטרי אינהו שאסור מדרבנן. שם כתב הרי"ף:

"והאי דקתני פטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו והיכי דמי דחומרתא מיכנפא
כולהו רצועות ומעילין בחומרתא דכי בעי מעיק הדר קטיר מאבראי דחומרתא וכי בעי
מרווח והאי דקתני מותר לכתחלה כסנדל דנפקי ביה בתרי דזמנין דנפיק ביה האי ומרווח
ליה וזמנין דנפיק ביה האי ומעיק ליה והאי לאו קשר של קיימא הוא ולפיכך מותר
לכתחלה".

ונראה שפירשו הב"י, שנקודת החילוק בין קיטרא דקטרי אינהו לסנדל דבי תרי היא בכך שהראשון
הוא קשר אומן, אך אינו עשוי לקיימא כיון ש"כי בעי מעיק וכי בעי מרווח", ואילו השני הוא מעשה
הדיט כי הרגילות הוא שמי שיוצא בו הוא שפותח וסוגר את הקשר. אמנם בלשון הרי"ף ניתן להסביר
באופן אחר, שנקודת החילוק בין הקשרים היא, ש'קיטרא דקטרי אינהו' הוא קשר של קיימא ואינו
של אומן, וכוונת הלשון "כי בעי מעיק וכי בעי מרווח", היא שלפי רצון בעל הסנדל הוא מיצר ומרחיב
את הסנדל לפי גודל רגלו ולא האומן, אך אחר שמתאים את גודל הרצועות שוב אינו משנה אותם
והוי קשר של קיימא, וכן משמע מסוף לשונו "והאי לאו קשר של קיימא הוא", דמשמע שבוזה
החילוק. וכן הביאו ה"הגהות והערות" שמשמע בר"ח.

לכן הגר"א הביא את המקור לדין זה שפסק השו"ע, מהמשנה בדף קיג. ש"כל קשר שאינו של קיימא
אין חייבים עליו", משמע שאיסורא איכא, ולשיטת הרי"ף שאין חילוקי מדרגות בשל קיימא ע"כ
שהטעם שאסור מדרבנן הוא משום שמדובר במעשה אומן.

ו. פעמים מתיר זה ופעמים זה

בגמ' (ק"ב):

"מפתח חלוקה: פשיטא לא צריכא דאית ליה תרי דשי מהו דתימא חדא מינייהו בטולי
מבטל ליה, קמ"ל".

ופירש"י:

"מהו דתימא... ותיהוי קשר של קיימא וכיון דלא ידעי תרוייהו ליתסרו קמ"ל".

להנעתך כשייבש כדי להחזיר את קשירתו, אלא דוקא בגלל שזו סיבה לכך שלא יבטלו שם אלא יקחוהו למאכל בהמתו,
אלא אם היה משאירו שם עד שיענק היה נחשב קשר של קיימא כיון שהקשר עצמו אינו עומד להחזירו אלא להנעתך.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מבואר שכאשר ישנם שני פתחים שודאי שיתיר אחד מהם בכל יום, מותר לפותחם וצ"ב מה קמ"ל, האם המסקנה שאין חוששים שמא יעמוד אחד מהם שבוע או שאין בדבר איסור כיון ששניהם עומדים להתרה⁷. בדומה לזה בהמשך הגמ':

"ונודות יין ושמן. פשיטא! - לא צריכא, דאית ליה תרתי אוני. מהו דתימא: חדא מינייהו בטולי מבטל לה - קמשמע לן. קדירה של בשר פשיטא! - לא צריכא, דאית לה שלאכא. מהו דתימא: בטולי מבטל לה - קמשמע לן".

וגם בזה צ"ב מאי קמ"ל, האם קמ"ל שלא מבטל את הקשר, או שכיון שבסופו של דבר עשוי להתיר אין זה נקרא קשר של קיימא כי עומד להתירו בכל עת. בשם רבינו ירוחם כתב הב"י כדרך השניה, וז"ל:

"דטעמא מפני שעשויים לקשור ולהתיר תמיד ומשום הכי אף על פי שיש בנוד פיות הרבה ולפעמים מניח הפה הגדול קשור ימים הרבה ומוציא ומכניס יין בפה קטן שלו מותר לכתחלה. ומהאי טעמא מותר לקשור לפני בהמה..."

וביאר הב"י את דבריו שההגדרה היא שאע"פ שעשוי להניחו כן קצת ימים, אין זה נחשב קשר של קיימא, כיון שלא מבטלו כן לעולם⁸, וכן דייק הב"י גם מלשון הרמב"ם "דאינה של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר", ונראה בביאור הסברה, שאין זה דומה לקשר של קיימא כשאר קשר שעומד זמן

⁷ המיוחס לר"ן שם כתב:

"מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטל לה. כלומר לא יתיר כי אם אחת מן הלשונות וחסנית תשאיר חדש סגורה ותהיו קשר של קיימא וליתקשר מדרבנן וטעמא דאמרין בקיטרא דקטרי בזממא לפי שמניחה שם שבוע או שבועות, קמ"ל דלא אלא אמרי' פעמים מתיר זו ופעמים זו ואין באחד מהם קשר של קיימא כלל". ולגבי נודות יין (קיב): כתב: "דאית לי שלאבא, פי' שני ראשין לקדרה ופעמים מתירין האחד ומניחין האחר קשור ולא חיישי' שמא יניח האחר קשור חדש או יותר כדפרישנא לעיל".

ונראה בביאורו שקשר שעומד להתקיים חודש חשיב 'לעולם' והוי קשר של קיימא מן התורה, וס"ל כדעת הרא"ם שאם ספק אם יעמוד לעולם הוי איסור דרבנן, וקמ"ל שאין חוששים שמא יעמוד חודש או יותר כי פעמים מתיר זה ופעמים מתיר זה, ולכן אף שעשוי לעמוד זמן מה אין בו איסור אפי' מדרבנן, כיון שעומד להפתח וכמ"ש בפנים. ושמענו מדבריו חידוש נוסף, שאף שביאר שאר הסוגיה כרש"י שהאיסור דרבנן הוא בדבר שעומד לזמן, בכ"ז כתב מסברה שאם ספק האם יעמוד לעולם גם הוא דומה למה שאסרו חכמים וגם בו יש איסור, וכמו שפסקו להלכה המג"א והמ"ב.

⁸ אמנם לולי דבריו נראה היה מלשונן של רבינו ירוחם לבאר שאף אם יתכן שיעמוד לעולם, כיון שעומד תמיד להפתח, אלא שכיון שיש קשר נוסף לא בטוח שיפתח בפועל לא חשיב קשר של קיימא ומותר, שהרי כתב שיעמוד "ימים הרבה", וכ"כ בהגהות והערות, אך מה שהקשו שם על פירוש הב"י יש ליישב כמ"ש בפנים. גם מלשון רש"י שהבאנו שההו"א היתה "מהו דתימא תרויהו ליתסרו", משמע קצת שהקמ"ל אינו שאין חשש שיעמוד לעולם, אלא קמ"ל שאף אם יבטלו שם להיות של קיימא, כיון שעומד אחד מהם להפתח בכל יום אין בזה איסור.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף א, ו – הגדרת קשר האסור בשבת
מה שגזרו בו חכמים, כי כיון שעומד להיות מותר בכל עת, אלא שלא ודאי איזה מהקשרים יתיר,
אינו נראה כקשר של קיימא ולא גזרו בו¹.

קשר שספק אם יותר – סעיף ו

אמנם כל זה בקשר שודאי יותר אחד משני הקשרים ורק קשר זה יתכן שיעמוד זמן מה, שפחות נראה
כקשר של קיימא, כי עומד להתרה אחד מהם, אבל קשר שמצד עצמו ישנו ספק אם יותר בכל יום (או
תוך שבוע), ללא תלות בקשר אחר, נראה שתלוי במחלוקת הראשונים שהביא מרן הב"י בסעיף ו:

בגמ' (קיא, : קיב,):

"רבי אליעזר בן יעקב אומר: קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא... פשיטא לא צריכא
דאית ליה תרי איסור מהו דתימא חדא מינייהו ביטולי מבטל ליה קמ"ל".

ופירש רש"י שני פירושים:

"תרי איסורי – שני חבלים קושר ברחב הפתח, זה למעלה מזה, לישנא אחרינא: תרי
איסורי שקושרין היום בשני צידי הפתח, ולא היתה תלויה בה מאתמול. חדא מינייהו –
אחד מן הראשים, [וללשון אחר] – חד מיניהו מבטל ליה, כשיוציא הבהמה לא יתיר אלא
תחתון ויוציאנה בדוחק".

והביא הב"י מחלוקת בין הרא"ש לרבינו ירוחם, הרא"ש פסק כלשון אחרון ורבינו ירוחם כלשון
ראשון. ונראה בביאור המחלוקת דבדין העולה מהלשון השניה מודו כ"ע, דזה כבר נתבאר גבי תרתי
דשי וכו' שכאשר ישנו קשר שפעמים מתיר ראש זה ופעמים מתיר הראש השני מותר לקושרו ולהתירו
בשבת, כיון שאין זה נקרא קשר של קיימא.

לכן נראה שמה שמבואר בלשון הב"י שישנה מחלוקת בין הרא"ש לרבינו ירוחם, הוא לגבי הדין
שחידש רש"י בלשון הראשון, שהרי במציאות שצייר רש"י, אין בחבל התחתון כל חשש איסור שהרי
אין זה קשר של קיימא, שודאי מתירו בכל יום, אלא רק בחבל העליון יש חשש שיעמוד לקיימא כיון
שפעמים שאין מתירים אותו אלא מוציאים הבהמה מלמטה בדוחק, ואם כן קשר זה אינו אחד משני
קשרים שודאי שאחד מהם יותר בכל יום, אלא רק מצד קשר זה ישנו ספק אם יתקיים זמן מה, ללא
תלות בקשר אחר, כיון שאין מוציאים את הבהמה מלמעלה אף בדוחק, ואעפ"כ סובר רבינו ירוחם
שמותר, כיון שדרכו להיות נותר בכל יום, אף אם אינו מוכרח שכך יהיה.

בדין זה פסק השו"ע בסעיף ו כדעת הרא"ש, ואם כן להלכה יש להחמיר בקשר שיש בו עצמו ספק
האם יותר ולא ודאי שיותר אחד משני הקשרים. גם המג"א והמ"ב שכתבו שה"ה לשני חבלים זה
מעל זה, שינו מלשון רש"י רבינו ירוחם, וכתבו שמדובר בשני חבלים שפעמים מתיר זה ופעמים מתיר

¹ ביאור זה נצרך רק לרבינו ירוחם שסובר פרש"י וסיעתו, דלרמב"ם פשוט שכיון שאינו עומד לעולם, אין זה קשר של
קיימא, ולרמב"ם אין שתי מדרגות בהגדרת של קיימא לפי מה שנקט הב"י בשטתו, וכל שאינו עומד להתקיים לעולם
מותר, ועי' לעיל אות ג.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

זה (כגון בהמה קלה שאחר שפותח החבל העליון יכול להרימה ולהוציאה בדוחק בלי לפתוח התחתון), ולא כמו שכתב רבינו ירוחם שרק לגבי החבל העליון פעמים מתירו ופעמים לא מתירו¹.

ז. לצורך מצוה

כתב הטור שגם קשר שאסור מדרבנן (שהוא לשיטתו שעומד להתקיים שבעה ימים) מותר לקשור לצורך מצוה, וכתב הב"י שמקור דבריו במשנה (קנז):

"ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית, שפקקו את המאור בטפח, וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לא. ומדבריהם למדנו, שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

ולגבי מדידה אמרה הגמ' שם שטעם ההיתר הוא משום שהוא צורך מצוה, ולמד הטור (וכן הרמב"ם) שה"ה לקשירה שהחידוש במשנה היא שהותרה קשירה שיש בה איסור דרבנן לצורך מצוה. ומשמע בב"י שפירש באופן זה גם את לשון רש"י "וקושרין - קשר שאינו של קיימא", דהיינו קשר שאינו לגמרי של קיימא אלא עשוי לעמוד זמן מה, והותר כאן משום צורך המצוה. אמנם בלשון רש"י לא משמע הכי לכא', שרק גבי מדידה פירש במשנה "להתלמד על דבר הוראה", משמע שבקשירה שאינה של קיימא לא הוצרך לכך. כמו"כ בע"ב פירש רש"י:

"ולהכי נקט גמי - שראוי למאכל בהמה, ולא מיבטל ליה להיות קשר של קיימא, דמנתק כשיבש".

ולשון זו ש"לא מבטל ליה" משמע שאינו מבטל כלל ומותר לכתחילה, וכן היא משמעות הלשון בכל הסוגיה (קיב - קיג). א"כ משמע שהחידוש הוא שמותר לכתחילה לקשור קשר שאינו של קיימא כלל, גם מהתוס' משמע שלא מיירי בקשירה לצורך מצוה דוקא, שהרי כתבו התוס' (ד"ה מדידה) שדווקא במדידה בעינן של מצוה ולא בפקיקה, ונראה שה"ה לקשירה, שהרי כתבו "דווקא במדידה בעינן של מצוה", ולא דווקא בפקיקה לא בעינן של מצוה, וא"כ משמע שמדובר בקשירה כזאת שמותרת לכתחילה, והכוונה בלשון "מדבריהם למדנו", שמדבריהם למדנו את הדין שנפסק במשנה בפרקין, וכ"כ המ"ב בשם הבית מאיר שלרש"י, התוס' והרע"ב אין היתר באיסור קשירה לצורך מצוה, והיתר זה שנפסק בשו"ע הוא כשיטת הטור והרמב"ם דוקא.

ח. במקום צער

כתב הרמ"א שבמקום צער יש להקל לפתוח גם שני קשרים זה על זה, כיוון שהוא רק איסור דרבנן ולא גזרו במקום צער. וכתב הגר"א שמקור דבריו הוא בדין מפס מורסא וצידת פרעוש (לעיל שטו), שם מצאנו שהתירו חכמים שבות דרבנן במקום צער. לפי זה משמע שההיתר הוא רק בצער משמעותי כעין חולי שאין בו סכנה, שהרי גבי מפס מורסא הקשה הרשב"א בשם רבינו יונה (כתובות ו.). כיצד יתכן שהתירו משאצ"ל משום צער כאשר מצינו שגזרו על רפואה בשבת, ומטעם זה חלק על

¹ אמנם מלשון המיוחס לר"ן שהצאנו לעיל בהערה משמע שהנידון הוא רק מחמת הספק שיש לגבי הקשר הזה, וכיון שהוא לא עומד להתקיים חודש מותר, אך אין זה הכרח דגם בדבריו י"ל שמה שודאי יתיר אחד מהם מחשיבו פחות של קיימא, אבל אם אחד מהם יתכן שלא יתיר שבע או שבעים יש בו איסור דרבנן.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף א, ו – הגדרת קשר האסור בשבת

התוס' וכתב שאין טעם ההיתר משום צער אלא מדין פ"ר דלא נח"ל, עיי"ש. וא"כ כדי לתרץ קושייתו לשיטת רוב הראשונים שפירשו שטעם ההיתר במפס מורסא הוא משום צערא מוכרחים לומר שהצער עליו מדובר במפס מורסא אינו כמיחוש בעלמא, אלא צער משמעותי שמשפיע על כל התפקוד של האדם בדומה להגדרת חולה שאין בו סכנה, שהותרה בו רפואה (עי' סימן שכח, יז)^ט, וכן משמע בפמ"ג בסימן שח (א"א ס"ק לו).

על פי זה, היתר הרמ"א להתיר קשר שאיסור פתיחתו מדרבנן משום צער, הוא דוקא בכה"ג, וכגון שלא יוכל כלל לישון כיון שלא יוכל להסיר הנעל מהרגל והוא איסטניס שלא יכול לישון כך, או שיוצרך להסגר בביתו כי הנעל או הבגד שלו קשור ואינו יכול ללבשו וכד', אך לא מחמת אי נוחות של לבישת והסרת הבגד או הנעל וכיו"ב.

מסברה אמנם היה מקום להתיר בכל מקום צורך מטעם אחר, דאף שמחמירים בכל שני קשרים זע"ז שמא הם מעשה אומן כיון שלא ידעין מסתבר שזו חומרה בעלמא, ומעשה אומן הוא רק בקשר גמור שמצריך מעשה אומנות ממש ולא בכל קשר כפול. אך סברה זו לא נכתבה בפוסקים ולכן אין מקום לסמוך עליה, ועי' הערה^ז.

המג"א הביא את דברי בעל ספר הזכרונות (פרק ט) שחולק על הרמ"א וכתב שאין להתיר משום צער, כיון שאין להתיר משום צער אלא במקום שמצינו שהתירו חכמים בהדיא שאין לדמות דבר לדבר בענייני השבותים^ח. ונראה שליישב זאת ציין הגר"א דוקא לדין פרעוש בסימן שטז, ט, דשם פסקו התוס' שמותר לצודו ולהשליכו משום צער^ט, אף שאין לזה מקור בדברי חז"ל, ומשם נוכל ללמוד שדין זה שהתירו שבות במקום צער אינו היתר פרטי רק במפס מורסא^י.

^ט וכן הוא במה שקרוי היום ברפואה "אגצס", אמנם צ"ע לפי זה בשיטת רש"י, שגבי מפס מורסא כתב דמשום צער התירו, ואילו בע"ז כה. פירש שלא הותרה גזירת שחיטת סממנים אלא במקום פיקו"נ וא"כ לדידיה הדרגא קושיית הרשב"א לדוכתא.

^י כך הוא ע"פ דרך הפסיקה האשכנזית כפסק הרמ"א, אך לספרדים נחלקו בדבר הבן איש חי, שפסק כרמ"א והגרע"י, עי' בחזו"ע שכתב שדעת מרן המחבר והרב חיד"א שגם קשר על קשר מותר לכתחילה. אמנם ראיתו שם מפסק השו"ע שסתם את דין קשירת דלי בקשר שאינו של אומן ופשוט שדלי קושרים בשני קשרים זע"ז שא"כ יפול, צ"ע טובא דכן הוא גם לשון הגמ', ואעפ"כ כתב שה"ג והרמ"א שכיון שאיננו בקיאים אנו חוששים בקשר זע"ז, ור"ת פירש הגמ' שם שניתן להחזיק הדלי בעניגה גרידא בלי קשר תחתיה (הובא בג"י בקצרה), כפי שיתבאר להלן, ומי יבוא לחלוק על כל הני רב"ר בסברה בעלמא שמחזיק דלי רק ע"י שני קשרים, ומכאן זה לומר שמרן הג"י חולק על הרמ"א, כאשר אין חולק בהדיא, וצ"ע, אלא שיש לספרדים לסמוך על מה שכתב בשם החיד"א שלא נהג להחמיר בזה, והיכא דנהג נהגו.

^י והביא סיוע לדבריו מדברי הה"מ (ו, ט) בשם הרשב"א, עיי"ש.

^י ואף שאינו כאב כדוגמת חולה שאב"ס, י"ל שברגע העקיצה זהו צער גדול לאדם להניח לפרעוש לעוקצו, כאשר ביחולת להשליכו מעליו, ולכן אף שאינו צער פיזי כבחולה שנפל למשכב, התירו גם משום צער כזה.

^י אמנם צ"ע לפי"ז מדוע בחולה שאין בו סכנה בסימן שכת, יז, התיר השו"ע להלכה איסור דרבנן רק בשינוי, ולא התירו כל איסור דרבנן אף כדרכו לצורך חולה חולה שאין בו סכנה משום צערא, ועיי"ש בביאור הגר"א שמקורו בגמ' דף לז, שאף לר"ש לא התירו כיבי לצורך חולה שאין בו סכנה, ולכא' משם נראה היה כדברי ספר הזכרונות שאין ללמוד היתר במקום צער משבות לשבות, וצ"ע.

התוס' (עג.) הסתפקו האם חיוב המתיר הוא דוקא במתיר ע"מ לקשור או גם במתיר שלא ע"מ לקשור, ותלו את הדבר בפירוש רש"י והר"ח בהו"א של הגמ' ללמוד מתיר מחוטי יריעות הנפסקות, שאמרה הגמ' "זמנין דמתרמי שני חוטים בהדי הדדי ושרי חד וקטר חד", ופירש"י שמתיר האחד ומשאיר השני קשור, ואילו הר"ח פירש שמתירים וחוזרים וקושרים, ומשמע שכן נוטים התוס' להכריע כיון שכתבו שלשון "וקטר" לא משמע כפירוש רש"י, וכן הביא הב"י בשם הרא"ש, שבענין דוקא מתיר ע"מ לקשור.

וכתב הבה"ל שרש"י חולק על הרא"ש, אמנם אין זה הכרח גמור, דאפשר לומר שרק להו"א שם חייב בלא ע"מ לקשור אבל למסקנה שהתרה במשכן היתה בצידי חלזון, משמע בפירש"י שהיא התרה ע"מ לקשור, וניתן אם כן לומר שלמסקנה חייב דוקא בע"מ לקשור. עוד הביא דברי התפארת שמואל על הרא"ש, שדייק מסתימת לשון הרמב"ם והסמ"ג שפליגי על הרא"ש⁷.

נידון זה תלוי בשאלה האם קורע ע"מ לתפור, וכן שאר המקלקלים שזכרו במשנה, חייבים דוקא באותה המגמה, או שחייבים גם במגמת תיקון אחרת, והתוס' אזדו לשיטתם בעג: שפירשו בהדיא שקורע חייב דוקא ע"מ לתפור, שרק אז מיקרי קורע, ומשמע שכן הוא אפי' לר' יהודה, וכ"כ הכס"מ (פרק י, י) בשם הריטב"א, וכן בב"י בסימן זה. אך בביה"ל שם חלק על זה מכח הסוגיה בדף קה: שחייבה בקורע בחמתו ועל מתו לר"י, ועיי"ש שהאריך בזה, וכן הקשה גם הגרעק"א (על הגליון בדף עג:), אך עכ"פ זו היא שיטת התוס' כמבואר מדבריהם כאן בדין מתיר, וכן היא שיטת הריטב"א והרמב"ן במכות ג: בדעת רש"י וכן דעת הכס"מ והב"י כמו שנתבאר, וע"כ מוכרחים אנו לתרץ הקושיה לכל הני אשלי רברבי, דמאי שנא מקורע בחמתו ועל מתו שחייב אף שאינו ע"מ לתפור.

ונלע"ד שמן ההכרח לומר שאין כוונתם במושג "ע"מ לתפור", שמגמת הקריעה היא כדי לתפור, אלא כוונתם שחייבים רק על קריעה שיש אחריה תפירה, גם אם לא לצורך תיקון זה נעשתה, משום שזו צורת המלאכה שהיתה במשכן, ולכן הקורע בחמתו ועל מתו, אע"פ שאין מגמת הקריעה כדי לתפור, הרי שכיון שקורע בגד טוב, מסתמא יתפרנו אח"כ (וגם בקרע שאינו מתאחה תופרו כמין סולמות, כמבואר במועד קטן כו), ועל כן זו צורת המלאכה שהיתה במשכן שהיא קריעה שיש אחריה תפירה. אמנם לדינא צ"ב כיצד לפסוק בדין זה, דאף שדעת הראשונים הנ"ל כמו שביארנו (פרט לרמב"ן שכתב כן בשיטת רש"י אך אין זה ברור אם נוקט כן לדינא), ברש"י לא: מפורש שכל הצורך בע"מ כדי שלא יהיה מקלקל (ואכמ"ל ליישב הסתירה בדבריו), וכן היא דעת המאירי בהדיא בפרק כלל גדול. גם פשטות לשון הרמב"ם מורה שמחייב בפותח בית הצואר משום קורע אף שאינו עומד להתפר (אמנם הכס"מ וכן בב"י לא פירשו כן, וכנ"ל). על כן נראה שהיא מחלוקת הראשונים, ויש להחמיר בדאורייתא.

עוד יש לציין שבמה שכתב הבה"ל שגם השו"ע חזר בו בדין קורע ע"מ לתקן ממה שפסק שהמפריד ניירות דבוקים ע"מ לתקן חייב, אף שאין זה ע"מ לתפור, יש לדחות דהא לפי דבריו היא גופא קשה על הכס"מ שכתב בדעת הרמב"ם שצריך ע"מ לתפור, והרי דין זה מפורש ברמב"ם, אלא נראה שיש

⁷ התפארת שמואל הגדיר שם שהתרה אינה מהמקלקלים ולכן אין סברה שיעטרך דוקא לאותה מגמה שהיתה במשכן, ולא הגעתי מדוע, הרי התרה אינה יצירה של דבר חיובי, אלא פירוק של החיבור שהיה בקשירה וא"כ מובנת שפיר סברת התוס' והרא"ש.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף א, ו - הגדרת קשר האסור בשבת

לחלק דמפריד ניירות דבוקים היא תולדת קורע ולא קורע ממש, ואף שבאב צריך שצורת המלאכה תהיה דומיא דמשכן ממש, אין זה הכרח שנצריך כן גם בתולדות, שהרי כל דמיונם לאב הוא בלא"ה רק מצד עניינם לא מצד צורת המלאכה, וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם לעניין מפרק שאינו בגידולי קרקע דוקא (שו"ת ברכת אברהם ח):

"זה שהקשיתה בתחלתה מדקימא לן אין דישה אלא בגדולי קרקע אין ראוי למי שיבין ענין האב ומעינו ותולדתו להקשותה כלל שהתולדה אף על פי שהיא דומה לאב אינה לא האב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם ושאמרת והמפרק הוא הדש אינו כן אלא מפרק תולדה דדש שאין לומר שהסחיטה לענבים או החליבה לעזים דישה ולא עלה זה על דעת אדם אף על פי שהחיוב בהן משום מפרק והואיל ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקימא לן אין דישה אלא בגדולי קרקע הדישה שהוא האב (ועין) [ומעין] האב אינה אלא בגדולי קרקע והמפרק שהוא תולדה דדש ישנו בגדולי קרקע ושלא בגדולי קרקע".

ואע"פ שהסברה בזה עוד צריכה ביאור, נראה דדמי ממש לניד"ד, ולכן אין ראיה שבאב של קורע ממש לא יצריך השו"ע ע"מ לתפור לחיובא, וכמו שנתבאר בדעתו בב"י ובכס"מ.

עכ"פ, מטעמים אלו כתב הביה"ל שאין זה מוסכם שאין איסור דאורייתא במתיר שלא ע"מ לקשור כשיטת הרא"ש והתוס', והכריע שלא כוותיה, ועי' בהערה^{טו}, ולפי דברינו סברה זו תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל. וכתב הב"י שלכ"ע יש איסור דרבנן במתיר גם שלא ע"מ לקשור.

^{טו} עוד הביא הביה"ל ראיה נגד הרא"ש דמאי מקשה הגמ' ברייתא דהיתר רצועות מנעל וסנדל זו על זו לימא שכאן במתיר ע"מ לקשור ופאן במתיר שלא ע"מ לקשור, ותימה על קושייתו, שהרי הגדרים שהעלתה הגמ' מגריינות אלו כבר היו פשוטים לגמ', דנתבארו לעיל מיניה בקיא, שישנם שלוש מדרגות בקשר המותר והאסור בשבת, ואם כן עדיף ליישב באותו אופן את שלושת הדינים שמציעו בהיתר רצועות מנעל וסנדל, ועוד דרך משפחת גם דין מותר לכתחילה. ועוד תימה מנא ליה שיש מציאות בסנדל של קשר שמתירו שלא ע"מ לקשור שתתירין הגמ' שמדובר בו, הרי מסתמא מתיר את הרצועה ע"מ להצר או להרחיב וכו', וכמו שציירה הגמ', ולא ע"מ לפרק את המנעל, ואם רוצה להוציא המנעל משימוש ולקחת הרצועה לכאן הוי מקלקל, ועכ"פ דוחק להעמיד בזה.

סעיף ב - האם חוששים שמא יקשור

בגמ' (קכב):

"תנו רבנן: דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל - נוטלין, אבל לא מחזירין. ושל לול של תרנגולים - לא נוטלין ולא מחזירין. בשלמא של לול של תרנגולים - קסבר: כיון דמחברי בארעא - יש בנין בקרקע, יש סתירה בקרקע. אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי קסבר? אי קסבר יש בנין בכלים - יש סתירה בכלים, ואי אין סתירה בכלים אין בנין בכלים! - אמר אביי: לעולם קסבר יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים - ושניטלו קאמר. אמר לו רבא: [שתני תשובות בדבר], חדא: דניטלין קתני, ועוד: מאי אבל לא מחזירין? אלא אמר רבא: קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים, וגזירה שמא יתקע".

מבואר בגמ' שאסור להחזיר דבר למקומו במקום שהרגילות לתקוע משום שיש לחוש שמא יתקע, וכתב רש"י שם שהאיסור לתקוע הוא משום מכה בפטיש. ע"פ זה כתבו התוס' (מח. ד"ה הא) והרא"ש, שאסור להחזיר רצועות סרבל במקום שהרגילות לקושרם, כיון שיש לחוש שמא יתקע, וכן פסק הטור. אך מהרמב"ם דייק מרן הב"י שחולק על זה שכתב שמותר להחזיר רצועות מנעל וסנדל למקומן ובלבד שלא יקשור, משמע שמותר אע"פ שודאי שדרך סנדל לקושרו ולא גזרו שמא יקשור, וכן פסק מרן המחבר בשולחן ערוך. אך הרמ"א כתב ע"ז:

"ובלבד שיוכל להחזירו בלא טורח, אבל אם צריך טורח לזה אסור, דחיישינן שמא יקשור".

והקשו עליו המ"א והט"ז, שדבריו אינם כדברי התוס' והרא"ש, שהרי התוס' והרא"ש כתבו בהדיא שאפי' אם אפשר להחזיר בקלות יש לחוש שמא יקשור, כיון שהרגילות לקשור, ופסקו שהלכה כתוס' והרא"ש, וכן פסק המ"ב.

בדעת הרמ"א כתב הביה"ל ליישב שפסק הרמ"א כדעת ההגהות מרדכי, שכתבו:

"פסק רשב"ם דרצועות מקטורן שנשמטו או בדבר כיוצא בו מותר להחזיר בשבת וכ"פ הגאונים דל"ש מאהדורי אודרי בעתיקי כיון שהיה כבר שם ובלבד שיהא שם באותו ענין שלא נצטרך לחוש שמא יתקע כגון שהנקב גדול שיכול להחזיר בלא טורח".

ונראה לבאר טעמו של הרשב"ם, שלא גזרו חכמים שמא יקשור אלא דוקא שמא יתקע, ואם מחזיר בדוחק, עלול לתקוע ולתקן כלי, ולמד הרמ"א שתיקון זה שעלול לעשות הוא ע"י קשירה, ולכן כתב שמא יקשור, אך אין הכוונה משום איסור קושר דוקא, דמה שחששו חכמים הוא דוקא בגמר מלאכת הדבר שעלול לשכוח ולהשלים הכלי, אבל בקושר אין חשש שיטעה. וכן משמע מהגר"א שהביא על דברי מרן המחבר מקור מההגה"מ, דהיינו ששם מצינו דין זה שאין גוזרים שמא יקשור, ולדינו של הרמ"א ציין לקכב: משמע שזהו ממש הדין שנמצא שם שמא יתקע, ומשמע שכן נוטה דעת הגר"א להלכה. עכ"פ להלכה פסק כאמור הביה"ל שאסור להחזיר בכל אופן שרגילות לקשור, כיון שכן כתבו התוס', הרא"ש, הטור ורבינו ירוחם.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף ג – פתיחת בית הצואר, התרת קשר ותיקון כלי סעיף ג – פתיחת בית הצואר, התרת קשר ותיקון כלי

בגמ' (מח. :):

"אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא: מה בין זו למגופת חבית? אמר ליה רבא: זה - חיבור, וזה - אינו חיבור."

א. איסור פתיחת בית הצואר

בטעם חיוב הפותח בי הצואר ישנם ג' דעות. רש"י פירש שחיוב הפותח בית הצואר הוא משום מכה בפטיש שגומר מלאכת הכלי, וכן פסק השו"ע. התוס' פירשו שחיובו משום בונה, כיון שעושה פתח שעשוי להכניס ולהוציא, וחיוב עושה פתח לשיטת התוס' הוא משום בונה^{טז}, ואילו המשמעות הפשוטה בלשון הרמב"ם שהביא דין זה בהלכות קורע היא שחייב משום קורע, כיון שקריעה זו היא על מנת לתקן. אמנם הכס"מ, וכן בב"י כאן פירש גם בדעת הרמב"ם שחיובו משום מכה בפטיש, כיון שאינו חייב בקורע שלא ע"מ לתפור^{יז}.

רב כהנא הקשה מדין מגופת חבית, ופירש רש"י שכוונתו לדין בגמ' (קמו.) שמותר להתיז ראש החבית בסייף^{יח}, ותירצה הגמ' שפותח בית הצואר חיבור ולכן על פתיחת החיבור שעל ידה גומר מלאכת הבגד חייב משום מכה בפטיש, משא"כ בפותח מגופת חבית, שכבר היתה החבית גמורה קודם לכן כיון

^{טז} רש"י לא יכל' לפרש כן שהרי ס"ל שאין בגיין בכלים כלל.
^{יז} ועי' ביה"ל בסוף סימן שם, שחולק על הב"י בזה מכה הסוגיה בדף קה, ופירש שפותח בית הצואר אינו נחשב קורע להרבה ראשונים משום שהגדרת קריעה היא שתכליתה אינה בעצם הקריעה, אלא כהכשר למטרה עתידית, ולאן דוקא לתפירה. אך דעת הרמב"ן והריטב"א כב"י, וכן מבואר בתוס', ועי' לעיל בסוף סעיף א' מש"כ גביאור שיטתם.
^{יח} התוס' הקשו שם על רש"י ממה שמבואר בסוגיה שם שמותר לפתוח גם בגוף החבית, ועראה ליישב שרש"י לשיטתו (קמו. קב:) שהחיוב על עשיית פתח הוא משום מכה בפטיש, דהיינו משום שגומר את מלאכת הדבר שבו נעשה הפתח, וממילא אם המגופה אינה נחשבת חיבור, לא שייך להייעו משום עשיית פתח, שהרי החבית כבר היתה פתוחה, ורק המגופה סתמה אותה, ואין זו גמר מלאכת החבית שכבר היתה פתוחה. ומה שהביאה הגמ' שם ראייה לכך שמותר לנקוב החבית ברומח הוא ג"כ מה"ט, כי ודאי שאין חיוב על נקיבת החבית משום פתיחתה, שהרי יש לה כבר פתח מלמעלה, אלא העד לאסור הוא משום שמכוון לעשות כעת פתח חדש, שיש לו שם וחשיבות כשלעצמו, ועי' הביאה הגמ' ראייה מהתורה ראש החבית שמותר להתיזו אף שמצד המקום שבו הוא עוסק מתקן פתח בפ"ע, כיון שהיתה פתוחה בלא"ה, ועי' תירצה ששם באמת אין סוניתו לתקן את הפתח אלא רק לפתוח החבית, וכבר קיים פתח כזה בחבית כיון שאין המגופה חיבור, משא"כ בעשיית נקב בצד החבית, שמכיון שיש לו צורך בפתח זה מצד עצמו, שהרי לא הסתפק בגטילת המגופה, ולכן יש שם חשוב ביצירת הפתח, ונחשב לגמר מלאכת החבית.

התוס' חולקים על זה לשיטתם, שסוגרים שהחיוב בעשיית פתח הוא משום בונה ולא משום מכה בפטיש, ולשיטתם ההתייחסות היא לתוספת הפרטית של הפתח בגיין, ולכן בעשיית פתח, לא איכפת לן במה שמצד כלל החבית כבר היה פתח, אלא אם כעת הפתח שייצר נחשב פתח היה צריך להתחייב. עולה א"כ מדברי התוס', שמצד מלאכת בונה אף שעניינו לפעול בצורת הדבר, ההתייחסות בגיין מצד הגדרת המלאכה היא מצד המקום שבו הוא פועל. טעם הדבר הוא משום שזו היא דרך הגיין לבנותו שלב שלב וכל שלב בו משמעותי כשלעצמו. משא"כ מלאכת המכה בפטיש שעניינה הגמר של כללות המלאכה והתייחסותה תהיה בהכרח לכלל הכלי, ועוד יליע בזה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שאלו מגופת החבית חיבור, לפי שעומדת לינטל. לפירוש רש"י מבואר אם כן, שאם ישנו חיבור שאינו עומד לינטל חייבים על פתיחתו משום מכה בפטיש.

בהגהות מרדכי בשם הר"ב ממגנצא הקשה על פירש"י, דמשמע מפירושו שאם היתה מגופת החבית חיבור היו חייבים עליה משום מכה בפטיש, ותמה מדוע שהרי כבר נגמרה מלאכת החבית, ואין זה נקרא גמר מלאכה, ומשום סתירה אין לחייב בכלים (כשיטת רש"י, וכן דעת הגר"א בריש סימן שיד). לכן פירש:

"ופי' [*רא"ם] (דאם) זה חיבור פי' מגופת חבית הואיל ונגמרה מלאכתו ואפי' אם יתיר ראשה אין בנין בכלים ואין חייב משום מכה בפטיש כי כבר נגמרה מלאכתו ופותח אינו חיבור שעדיין לא נגמרה מלאכתו שצריך לפתוח בית הצואר וכשפותח הוא גומר מלאכתו וחייב משום מכה בפטיש".

ובביאור שיטת רש"י נראה שכיון שעשיית פתח חדש היא חידוש בשם החבית, נחשב שעתה עושה אותה כלי ולכן נחשב לגמר מלאכתה אף אם נגמרה קודם לכן, כיון שע"י החיבור התבטל ממנה שם כלי ועתה זהו גמר הכלי ו"השתא משוי ליה מנא".

וכתב הגר"א ששיטת רש"י היא המקור לפסק הרמ"א:

"הגה: אפילו כבר נפתח, רק שחזר האומן וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנים עושין", (ר' ירוחם ח"ד)".

שהרי לרש"י מבואר שגם אחר שנגמר הכלי עם עושה בו פתח אחר שנסגר בסגירה גמורה חייב, והביא על זה הגר"א את ההגה"מ שחולק. א"כ, לפירוש הגר"א המחלוקת היא האם יש איסור מכה בפטיש אחר שנגמר הכלי.

המ"ב לעומת זאת ביאר את דברי הרמ"א ע"פ המג"א שאסר דוקא באופן שקשרו האומן ולא בשאר קשרים משום שעל קשר שנקשר אחרי שנגמרה מלאכת הבגד אין חייבים משום מכה בפטיש. ונראה שסובר שגם רש"י מודה ליסוד דברי ההגה"מ, וכמ"ש במח. שחייב דוקא בפותח בית הצואר **לכתחילה**, ומה שחולק במגופה משום שסובר ששם כיוון שעושה פתח גם אחר שנעשה הכלי נחשב היה לפתח חשוב לעצמו, וכמבואר בהמשך הסוגיה שם בפירושו שעל עשיית פתח חדש חייבים משום מכה בפטיש, ורק משום שהוא חידוש פתחה של החבית שכבר ישנו, אין בו משום איסור מכה בפטיש².

על פי זה ביאר המ"ב (והמג"א לביאורו בו) את פסק היש"ש שפסק שמותר לנתק את רצועות הכתונת שעשויות להתיר בכל יום, משום שאין זה קשר שעשה אומן בשעת מלאכה, אך כתב על זה שאם

² בלשון רבינו ירוחם (הובא בד"מ הארוך) מביא שחאסור הוא רק אם קשרו האומן בצופן שלא ניתן להתירו אצל חותך החושים, וכן העתיק המ"ב, וגם בזה טעם הוא כדי להגדירו כגומר את מלאכת הכלי, דקשר שניתן להתיר, אינו נחשב לדבר מהותי בהגדרת הבגד.

³ בלשון רבינו ירוחם שהובא בדרכי משה הארוך הוא ש"לכתחילה" שכתב רש"י לאן דוקא, ולפי ביאור המ"ב כאן כוונתו היא שלאן דוקא הפתיחה הראשונית אסורה, אלא גם הפתיחה שבסיום מלאכת הבגד, ולפי"ז ביאור הרמ"א הוא דלא כגר"א, וכמ"ש.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף ג – פתיחת בית הצואר, התרת קשר ותיקון כלי מדובר בקשר שאסור להתירו, כגון שרגילות להתיר רק משבת לשבת אסור גם לנתק, וכן משמע לשון הישי"ש, אך זה לכא' אינו מתאים לטעם שכתב לכך שרק קשר שהאומן עשה חייבים עליו משום מכה בפטיש, דלפי"ז גם אם יש בבגד קשר של קיימא עדיין אין בו משום מכה בפטיש כי מלאכת הבגד כבר נגמרה, וכמ"ש ההגה"מ.

ונראה לבאר דעת המג"א והמ"ב, שס"ל כמו שפסק השו"ע לעיל בסימן שיד, שיש בניין וסתירה בכלים גמורים. לכן, בניד"ד יש שני דיונים – א) משום מכה בפטיש, אם הוא גמר הבגד, כגון כאשר פותח את הקשר שדרך האומן לעשות בגמר הבגד, אף שקשר זה עומד להפתח, וכפסק הרמ"א. ב) יש איסור בניין אם יוצר בבגד יצירה חשובה, וכמ"ש הגר"א שכל המחלוקת של רש"י וההגה"מ היא דוקא לשיטתו שאין בניין בכלים כלל, והגדרת בניין אינה נובעת מההתייחסות למכלול הבגד אלא מההתייחסות למקום הנקודתי בבגד, וכמו שהוכחנו בהערה יח מדעת התוס' בסוגיה זו (וע"ע בשער המאמרים).

לכן, במקום שאין החיבור משמעותי, כיון שהקשר אינו של קיימא, שייך לחייב רק משום מכה בפטיש אם הוא גמור, אבל אם הקשר של קיימא, הבניין שבניתוק הרצועות הוא משמעותי במקום זה בבגד וחייב משום בונה, ולכן גם אם עשוי להתקיים קצת יש בו איסור דרבנן, כמבואר לשיטת רש"י בסעיף א.

ומבואר במ"ב שלא רצה להסביר שהחילוק בין קשר שעושה האומן לקשר שעושה אדם אחר הוא מחמת שאז יש בהתרתו איסור דרבנן גם אם אינו עשוי לקיום כמבואר בסעיף א (ודלא כלבושי שרד). ובטעמו נראה שהגדרת מעשה אומן אינה הגדרה בחיבור שיוצר הקשר, אלא בחשיבות שיש ליצירה שבו לעניין הדמיון למלאכת קושר שהיתה דמשכן, ולכן אין זה משפיע על הגדרת החיבור שבבגד לחיוב מלאכות אחרות, ומוכח כן, שאל"כ היה צריך להחמיר בכל קשר שהוא שני קשרים זע"ז לפסק הרמ"א, ואילו המ"ב כתב שמדובר דוקא בקשר טוב כ"כ שלא ניתן לפתחו.

ב. תפירה שאינה של קיימא

הביא הב"י בשם הגהות מרדכי (סי' תנז) מחלוקת האם מותר לפתוח את בית הצואר אם תפרו בתפירה שאינה עשויה לקיימה, וכן להפריד סנדלים שדבוקים זה בזה, כיון שאינה תפירה של קיימא. הריב"א כתב שלגבי תפירה לא מצינו חילוק אם היא של קיימא או שאינה של קיימא, ורפיא בידיה. ואילו רבינו יואל והראב"י התירו גם בתפירה שאינה של קיימא. והרמ"א הביא את שתי השיטות (את דעת הריב"א בסתם, ודעת המתירים בשם וי"מ).

הגר"א הביא שהמקור לכך שיש איסור גם בתפירה שאינה של קיימא היא מהגמ' בביצה לא. "חותמות שבכלים מתיר אבל לא מפקיע ולא חותך", וטעם ההיתר להתיר הוא משום שאינו קשר של קיימא ואעפ"כ אסור להפקיע את החבל עצמו. ובדעת המתירים כתב שאין זה דומה, ששם אע"פ שחיבור החבל לכלי עשוי להתירו, עצם הקליעה של החבל נעשתה לקיום.

ההגה"מ בשם רבינו יואל כתב מקור להתיר מהגמ' בפרק כלל גדול (עד:):

"והתופר שתי תפירות. והא לא קיימא! אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: והוא שקשרן".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ולמד רבינו יואל מגמ' זו דגם בתפירה מותרת תפירה שאינה של קיימא. אמנם גם ראייה זו יש מקום לדחות, משום שניתן לפרש שקושיית הגמ' שכיון שבמציאות אינה יכולה להתקיים כך אין זו יצירה חשובה ולא שייך להגדירה מלאכה, וכן משמע קצת מלשון רש"י "וכיון שלא קיימא הכי לאו מלאכה היא", אבל אם היתה יכולה להתקיים מצד עצמה, אלא שדעת האדם להתירה יתכן שאין ראייה משם שלא חשיבה תפירה.

אמנם הסברה בדבריו מובנת יותר לכא' ע"פ מה שנתבאר לעיל גבי פותח בי הצואר, שהרי הגדרנו שמשמעות החסרון בקשר שאינו של קיימא היא חסרון בחיבור שיוצר הקשר ולא רק בחשיבותו לעניין מלאכת שבת, וא"כ לא מסתבר שקשר לא יחשב חיבור אם עומד להיות נותר, ותפירה כן, שהרי גם עניין התפירה היא לחבר בין דברים (אם כי בטיב אחר של חיבור, שנעשים דבר אחד). ובדעת הריב"א נראה שכיון שתפירה יוצרת חיבור גמור, עד שנעשים כדבר אחד, אין דעת האדם יכולה לבטל את משמעותה, דדעת האדם אינה יכולה לגרום לראות דבר שמצד המציאות הוא אחד כדבר מחולק. לעומת זאת, קשר שמחבר את שני הדברים לדברים מחוברים ולא לדבר אחד, כאשר דעתו של האדם לנתקם אינם נחשבים מחוברים.

וכתב הב"י שאין להתיר בפני ע"ה, והעתיקו הרמ"א בשו"ע, ומשמע א"כ שעיקר הדין שמותר, ורק בפני ע"ה אין להקל משום שיבא להקל יותר.

ג. חתרת קשר חכובס

בגמ' (מח.): "מתירין בית הצואר אבל לא פותחין", וכן פסק השו"ע שמותר להתיר את הקשר שקשר הכובס בבית הצואר, והדבר תלוי כמובן בהגדרת קשר שאינו של קיימא לעיל בסעיף א. ולכן כתב המ"ב בשם הט"ז שאם אין הקשר עשוי להיות נותר ביומו אסור להתירו, שכן היא גם דעת הט"ז לעיל שלרש"י אסור להתיר קשר שעשוי ליותר מיום אחד, וע"י לעיל שכתב הביה"ל שיש להקל בזה במקום צורך, אם עשוי להתקיים פחות משבוע/ ג' ימים.

סעיף ז - ה חבל של דלי ועניבה

א. חבל דגרדי וחבל דעלמא

בגמ' (קיג.):

"משנה. קושרין דלי בפסקיא, אבל לא בחבל, רבי יהודה מתיר. כלל אמר רבי יהודה: כל קשר שאינו של קיימא - אין חייבין עליו. גמרא. חבל דמאי? אי לימא חבל דעלמא - רבי יהודה מתיר? קשר של קיימא הוא! - אלא חבל דגרדי. למימרא, דרבנן סברי: גזרינן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא, ורבי יהודה סבר: לא גזרינן? ורמינחו: חבל דלי שנפסק - לא יהא קושרו אלא עונבו, ורבי יהודה אומר: כורך עליו פונדא או פסקיא, ובלבד שלא יענבנו. קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן! - דרבנן אדרבנן לא קשיא: חבל בחבל - מיחלף, עניבה בקשירה - לא מיחלפא. דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא; התם - לא משום דמיחלפא עניבה בקשירה, אלא: עניבה גופה קשירה היא".

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף ד – ה חבל של דלי ועניבה
מבואר א"כ בגמ' שנחלקו ר' יהודה ורבנן האם מותר לקשור חבל של גרדי בדלי, משום שודאי לא
יבטלו שם, או שאסור משום גזירה אטו חבל דעלמא. ממשיכה הגמ':

"אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: מביא אדם חבל מתוך ביתו, וקושרו בפרה
ובאיבוס. איתיביה רבי אחא אריכא דהוא רבי אחא בר פפא לרבי אבא: חבל שבאיבוס
קושרו בפרה, ובפרה קושרו באיבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה
ובאיבוס! – התם חבל דעלמא, הכא – חבל דגרדי".

והקשו התוס', שהרי לרבנן גוזרים אטו חבל דעלמא, ותרצו שני תירוצים: (א) רב סובר כר"י. (ב) חבל
שקושרו בפרה ובאיבוס לא שכיח שיהא קשר של קיימא וכיון שהוא רק חשש מודים בזה רבנן שלא
גוזרים אטו חבל דעלמא.

הרא"ש והטור סוברים כתירוץ הראשון של התוס' ולכן פסקו הלכה כר"י, ואילו הרמב"ם ורבינו
ירוחם פסקו כרבנן משום שסוברים כתירוץ השני של התוס', וכן פסק השו"ע.

דליים שלנו

כתבו הראשונים בשם הרשב"א בשם התוספות (הביאם ב"י) שכל מה שיש לחוש זה דוקא בדליים
שהיו בימי חז"ל שהיו רגילים להשאירם מחוברים בבור, אבל בדליים שהיו בימי הראשונים, כיון
שאינן רגילות להשאירם שם, לא שייך לגזור ומותר לכתחילה לקשור אליהם דלי כיון שאינם עשויים
לקיום.

ב. הגדרת עניבה

אע"פ שנחלקו הפוסקים לעניין חבל דגרדי אם לפסוק כר"י, לכ"ע אין הלכה כר"י לעניין עניבה, שהרי
בזה אין אמורא שקאי כוותיה, וממילא הכלל הוא שיחיד ורבים הלכה כרבים (ב"י), ולכן כאן פסקו
גם הרא"ש והטור שעניבה מותרת. בהגדרת עניבה המותרת בשבת הביא המרדכי בהלכות ציצית
(סימן תתקמ, הביאו הב"י בקיצור) מחלוקת: ר"ת פירש שאסור לעשות בשבת עניבה ע"ג קשר,
דחשיב קשר של קיימא מחמת הקשר שתחתיה, ולכן פירש שעניבה שהותר לעשות בדלי למלא בו
מים, היא דוקא עניבה שאין תחתיה קשר^{כא}, ומוזה הוכיח שם ר"ת שאם היה עושה קשר אחד שאינו
עניבה באופן זה, שקושר החבל עצמו סביב דבר אחר^{כב}, חשיב קשר של קיימא, וכך הורה לקשור את
הציצית, דהיינו, לעשות קשר אחד בחוט של הכריכות, ולתוך קשר זה להכניס את שאר החוטים. ר"צ
לעומת זאת דחה ראייתו וכתב שעניבה נקרא קשר שעליו עושים עניבה, אבל קשר אחד גרידא אינו
נחשב קשר כלל, ולכן אין לעשותו בציצית. וכתב שם המרדכי שחזר בו ר"ת.

בשבת לעומת זאת כתב המרדכי (סי' שפו, הביאו ב"י), שעניבה שהותרה היא דוקא עניבה שלא עושה
תחתיה קשר, וא"כ קשה שהרי מסקנתו שם בהלכות ציצית שר"ת חזר בו וא"כ הגדרת עניבה לפי"ז
היא עניבה ע"ג קשר אחד, ומדוע החמיר אם כן בהלכות שבת ואסר לעשות עניבה ע"ג קשר. ותירץ

^{כא} קצ"ע כיצד לא נפל הדלי למים לשיטת ר"ת, דאפי' שתי עניבות זע"ז, לכת' אינם חזקות מספיק כדי להחזיקו, ואולי בחבל
מחוספס הדבר שונה.

^{כב} לאפקי אם קושר שני חוטים ול"ז בקשר אחד שודאי לכת' לא חשיב קשר, כמבואר בדבריו שם.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

החידושי אנשי שם (בהלכות ציצית), שמה שחזר בו ר"ת אינו בתורת ודאי, אלא שיש להסתפק מהי עניבה, ולכן החמיר בין בהלכות שבת ובין בהלכות ציצית.

הדרכ"מ הביא בשם האגור שנהגו להקל לעשות קשר ע"ג עניבה, ומשמע ברמ"א שהמנהג מבוסס על ר"צ הנ"ל שהביא המרדכי בהלכות ציצית, שעניבה ע"ג קשר היא הקרויה עניבה ומותר לעשות כן לכתחילה אף אם עומדת להתקיים, ולכן על פסק השו"ע שעניבה מותרת משום שאינה קשר, הביא הרמ"א שנהגין היתר גם בעניבה שע"ג קשר, דהיינו אפי"א עשוי לקיימו כן, וכן פירשו הגר"א, כמו שהבאנו בסעיף א, ומשמע שהכי ס"ל להלכה.

המ"א (בשם הש"ג) והט"ז לעומתו חולקים על פסק הרמ"א ופירשו שהמנהג להקל הוא דוקא כאשר עניבה זו עשויה להתיר בו ביום, משום שאין לחוש שקשר אחד שעניבה על גביו נחשב מעשה אומן, אך אם העניבה עשויה לקיימא (ואפי"א לשבוע) אסור כיון שגם קשר אחד הוא קשר^כ, ואסור לעשותו לרש"י אפי"א לקיום קצת, וכ"פ המ"ב.

אך צ"ע מדוע החמירו כנגד הרמ"א גם בקשר שעשוי לזמן קצוב שאיסורו מדרבנן (הט"ז ביותר מיום, והמ"ב בשבוע ויותר^{כז}), שהרי גם לר"ת זהו רק ספק כמו שביארנו, ואם כן נראה היה להקל כדין ספק דרבנן.

יישוב דברי המג"א

המג"א (ס"ק כ) כתב שאסור לתלות ציצית בשבת, משום תיקון מנא^{כח}, אך כתב על זה שאם כבר עשה את הקשר העליון (כנראה כוונתו שעשה קשר עליון ע"ג ג' חוליות, כמבואר בסימן יא במ"ב ס"ק סו), מותר לו לעשות את שאר הכריכות, משום שהם רק מנהג, וכבר כשרה הציצית מדינא, ויענבם בקשר אחד כקשרו של ר"ת המבואר לעיל (דהיינו שמכניס החוטים בתוך הקשר שבחוט הכריכה), כיוון שכתב המרדכי שחזר בו ר"ת, ולכא' משמעות דבריו שכיון שחזר בו ר"ת מהגדרתו שקשר אחד הוא קשר, מותר לעשות כזה קשר בשבת. אלא שלפ"ז דבריו סותרים למה שחלק על הרמ"א וכתב שיש לנהוג כש"ג שקשר אחד ועניבה על גביו נחשב כקשר ואסור לעשותו לקיימא, וא"כ אסור לעשות קשר אחד לשבת וקשר הציצית אין דרכו להתיר בשבת.

לכן נלע"ד בכוונתו, שאינו מתיר לעשות כקשרו של ר"ת בשבת אם עומד לקיימא, אלא שכיוון שחזר בו ר"ת ולהלכה אין קשר זה מועיל בציצית א"כ קשר זה אינו עומד לקיום, כי כדי לקיים המנהג לעשות חמישה קשרים, יצטרך למוצ"ש להתיר קשר זה, ולחזור ולקושרו בשני קשרים זע"ז כנהוג,

^כ ע"י בש"ג שכתב שגם לדעת הרא"מ יש בזה איסור דרבנן, וצ"ע מה מקורו, שהרי לרא"מ אין זה נקרא כלל קשר, וכמ"ש הגר"א ומהיכ"ת להמציא גזירת חכמים על זה. ויותר מזה יש להקשות ע"פ מה שביאר המרדכי, שאם נאמר שקשר אחד אינו קשר מוכרחים לפרש שעניבה היא עניבה שע"ג קשר, שאז"ל מאי איריא עניבה, אפי"א אם יעביר כל החוט בחור עדיין יהיה רק קשר אחד ואין בו איסור. מבואר מדבריו שלא שייך לאסור זאת מדרבנן, ודלא כש"ג וצ"ע. אך עכ"פ אין מזה ראיה דלא נפסק המג"א, כיון שהש"ג שם ביאר שכמה ראשונים חולקים על הרא"מ וסובר שגם אם הקשר מתקיים שלא מחמת עצמו אלא מחמת העניבה שעל גביו חייב, אך דבריו שם אינם מוכרחים, עיי"ש.

^{כז} בלשון הש"ג כתב להחמיר בעניבה ע"ג קשר כשעשוי לעמוד "שבוע או יותר", ואילו הט"ז כתב לאסור כשאינו עשוי להתיר בו ביום, ולשיטתו בסעיף א.

^{כח} הוכיח כן מהר"ן שכתב שלמ"ד לולב צריך אגד אסור לאגדו ביו"ט משום תיקון מנא.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף ד - ה חבל של דלי ועניבה
דלעניין ציצית חיישינן שמא אין זה קשר. ממילא שרי לעשות כן בשבת, כיון שאין לחוש שמא הוא
קשר של אומן כמ"ש, וקשר של קיימא אינו כי דרך קשר כזה להתירו כדי לקושרו כדין.

סעיף ז - קשירת חבל בפרה ובאיבוס

בגמ' (ק"ב):

"אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: מביא אדם חבל מתוך ביתו, וקושרו בפרה ובאיבוס. איתיביה רבי אחא אריכא דהוא רבי אחא בר פפא לרבי אבא: חבל שבאיבוס קושרו בפרה, ובפרה קושרו באיבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאיבוס! - התם חבל דעלמא, הכא - חבל דגרדי".

ופירש רש"י הטעם שבחבל דעלמא חוששים שמא יבטלו שם, ובחבל דגרדי אין חוששים כי ודאי שיטלו משם, ואין חוששים שמא יבטלו שם כמו שנתבאר בסעיף ד. והקשה הב"י מדוע בחבל דעלמא שיש חשש שיבטלוהו, כיון שאינו חשוב, מותר לקשור צד אחד של החבל באבוס או בפרה אם כבר היה קשור ואין חוששים שמא יבטלו שם לעולם, הרי כיון שכבר היה בפרה ישנו יותר חשש שיבטל החבל שם. ותירץ הב"ח שכיון שכבר היה קשור בפרה צד אחד, גילה דעתו שזהו הצד שישאיר קשור, ואם יבטל אחד מהקשרים אין חשש שיבטל את זה שקושר עכשיו, והעתיקו דבריו האחרונים (מג"א, מ"ב).

הב"י עצמו תירץ שהחשש כאשר קושר בפרה ובאבוס הוא שמא רוצה שהבהמה תהיה קשורה שם לעולם, ואם כבר היתה קשורה וראש אחד היה מותר גילה דעתו שאינו רוצה שתהיה שם לעולם, ומלבד מה שתמה הב"ח, כיצד יתכן שרוצה להניח שם הבהמה לעולם, צ"ע מדוע אין לחוש שמא יתיר רק קשר אחד כמו שעשה עתה וישאר האחד של קיימא^ט.

א. דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (י, ג):

"וחבל שהיה קשור בפרה קושרו באבוס, היה קשור באבוס קושרו בפרה, אבל לא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאבוס, ואם היה חבל גרדי **שמותו לטלטלו** הרי זה מביא וקושר בפרה ובאבוס".

ולמד הב"י בדעתו שפירש שהסוגיה דנה בדיני מוקצה, והחילוק לפי"ז בין חבל דעלמא לחבל דגרדי הוא שחבל דעלמא אסור לטלטלו, ולא נתבאר לנו טעמו של איסור זה, שהרי תימה לומר שעל חבל שאינו מיועד לאריגה אין תורת כלי, וצ"ע. וכבר הביא הב"י שהקשה הה"מ דלא משמע הכי בגמ' גבי דלי (עי' סעיף ד).

הגר"א (בליקוטיו על הרמב"ם, נדפס ברמב"ם פרנקל) חולק על הב"י, כיון שמשמעות הסוגיה כרש"י, וגם כיון שאין סברה לומר שחבל דעלמא אסור בטלטול יותר מחבל דגרדי, וכתב שאת עיקר הסוגיה למד הרמב"ם כרש"י, ורק הוסיף הרמב"ם שגם חבל דגרדי מותר לטלטל ומקורו בהמשך הסוגיה שם בדין כלי קיואי, וכן משמע בביאורו לשו"ע.

^ט ע"י משי"כ לעיל בהערה ו, אך הב"י גופיה לא ס"ל הכי כמבואר שם.

סימן שיז – הלכות קשירה – סעיף ז – קשירת חבל בפרה ובאיבוס
ב. קשר בדבר הראוי למאכל בהמה

בגמ' (ק"ב.):

"רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דרבי אבהו בכרמלית, איפסיק רצועה דסנדליה, אמר ליה:
מאי ניעבד לה? אמר ליה: שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה, וכרוך עילויה".

ולמד הרמב"ם בביאור גמ' זו שהסיבה שנצרך רבי אבהו דוקא לדבר הראוי למאכל בהמה היא משום
שאל"כ יהיה בו איסור קושר, ולכן פסק:

"כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת, לפיכך אם נפסקה רצועת סנדלו
בכרמלית נוטל גמי לח הראוי למאכל בהמה וכרוך עליו וקושר הגמ".

ונראה סברתו, כעין מה שאין עיבוד באוכלין וכד', גם קשר באוכלין אינו קשר חשוב, אף אם עומד
להתקיים זמן מרובה, ולפי הרמב"ם ה"ה בכל מאכל בהמה, גם אם יכול להתקיים כן מותר לקשור
בו, וכ"כ הביה"ל.

רש"י לעומת פירש שהטעם שנצרך לדבר הראוי למאכל בהמה הוא משום שראוי לטלטול, וממילא
מגמ' זו אין הכרח לפירושו להתיר קשירה בדבר הראוי למאכל בהמה, וכריכה שנאמרה בגמ' שם
שמותרת אין הכרח שמדובר בקשירה כפירוש הרמב"ם, דניתן לפרשו ללא קשר (ככריכה של ר' יהודה
להלן ק"ג). אמנם מקור אחר יש לרש"י להתיר לקשור בגמי לח, מהגמ' בדף קנז: שם פירש רש"י
טעם המשנה שהתירו לקשור המקידה בגמי:

"ולחכי נקט גמי - שראוי למאכל בהמה, ולא מיבטל ליה להיות קשר של קיימא, דמנתק
כשיבש".

מבואר מדבריו שאין דין עצמי במאכל בהמה שיהא מותר לקשור בו, אלא שכיון שהגמי לח ועשוי
לינתק כשייבש, ואז כבר לא יהא ראוי למאכל בהמה, כבר עתה אין חשש שיבטלו שם כלל אלא
יקחהו להאכיל לבהמתו. אם כן, לשיטת רש"י מותר לקשור במאכל בהמה רק בגלל שהוא לא קשר
של קיימא, אבל בתבן וכד' שיש לחוש שמא יבטלו שם, כיון שהוא כבר יבש וראוי הקשר להתקיים,
אסור לקשור, משום שלא ברור שיטלנו למאכל בהמתו, וכן פסק המ"ב בשם החיי אדם.

סימן שלז - דשא"מ בכיבוד הבית והשואת גומות

גרירת מיטה כסא וספסל

במספר מקומות נחלקו ר' יהודה ור"ש בדין דבר שאין מתכוון בשבת ונפסקה ההלכה (כב.) כר' שמעון שמותר. כמו"כ מבואר בגמ' (מו. :), שגם במקום שאם היה מתכוון היה אסור מן התורה, כאשר אינו מתכוון מותר לר"ש לכתחילה^א.

בגמ' (כט. :):

"אבין ציפורא גרר ספסלא בעליתא דשישא לעילא מרבי יצחק בן אלעזר, אמר ליה: אי שתוקי לך כדשתיקו ליה חבריא לרבי יהודה נפיק מיניה חורבא: גזירה עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא. ריש כנישתא דבצרה גרר ספסלא לעילא מרבי ירמיה רבה, אמר ליה: כמאן - כרבי שמעון? אימר דאמר רבי שמעון בגדולים, דלא אפשר, בקטנים מי אמר? ופליגא דעולא, דאמר עולא: מחלוקת - בקטנים, אבל בגדולים - דברי הכל מותר. מתיב רב יוסף, רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. קתני גדולים וקתני קטנים, קשיא לתרוייהו! עולא מתרץ לטעמיה, ורבי ירמיה רבה מתרץ לטעמיה. עולא מתרץ לטעמיה: מטה דומיא דכסא. ורבי ירמיה רבה מתרץ לטעמיה: כסא דומיא דמטה. מתיב רבה: מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין מפשילין במקל לאחוריהן. והא הכא, דאפשר למיעבד כצנועין, דכי קטנים דמי, וכי לא מתכוין - שרי רבי שמעון לכתחילה! תיובתא דרבי ירמיה רבה! תיובתא".

מבואר למסקנה שלר"ש מותרת גרירה בין בקטנים שאפשר לנושאם ובין בגדולים שאי אפשר לנושאם^ב. וכן הביא הב"י בשם רוב הפוסקים (מלבד הרא"מ שגרס אחרת בגמ', ופסק שלעולא בגדולים אסור), וכ"פ בשו"ע.

והביא הב"י בשם הרוקח שבגדולים מאד, שודאי יחרצו בקרקע אסור לגוררם, כיון שהוי פסיק רישיה. וכתב הרוקח שאפי' על קרקע של שיש אסור, כמו שמפורש בגמ' שגוזרים עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא לר' יהודה (שסבר כמותו ר' יצחק בן אלעזר, רש"י) וה"ה לר"ש בפ"ר שיש לגזור אטו עליתא דעלמא.

והעיר המ"ב שיש בזה כמה צדדים להקל: (א) כאשר גורר בבית החריץ הוא קלקול ולא תיקון. (ב) בלא"ה הוא חופר כלאחר יד כנ"ל. (ג) הוא פ"ר דלא ניחא ליה שלכ"ע הוא רק איסור דרבנן^ג (ולערוך

^א אמנם הב"י הביא את ההור"א של הגמ' "דכל היצא דכי קא מכין איצא איסורא דרבנן, כי לא מכין שרי ר"ש לכתחילה", אך פשוט שהביא את ההור"א רק כדי ללמוד ממנה שגם בפ"ר הוא איסור דרבנן ולא דאורייתא דחשיב חופר כלאחר יד, וזו כוונת שעה"צ בס"ק א.

^ב אין הכוונה שאי אפשר כלל, אלא שטורה לנשאתם, וכמו שדקדק המ"ב בלשונו כאן, וכן מבואר בסוגיה בפסחים כה: ובראשונים שם. אמנם נחלקו שם הראשונים בגדר לא אפשר האם זהו דוקא בטורה גדול (תוס'), או אפי' אם יש טורה כלשהו יותר בדרך האסורה (מהר"ם חלאה), עיי"ש.

סימן שלז – דשא"מ בכיבוד הבית והשואת גומות – גרירת מיטה כסא 10901
וסיעתו מותר לכתחילה)⁷. ולכן כתב שגם אם נחמיר לעניין כיבוד גם בעיר שכולה מרוצפת באבנים
לעניין גרירה יש להקל בזה דאין בו סרך דאורייתא.

אמנם יש להעיר שלפסק המג"א לעיל בסימן שיד, א, מקלקל מותר כאשר אינו מתכוון אף בפ"ר, ולא
דמי לשאר איסורי דרבנן שבהם פ"ר אסור, למה שחלק שם על התרוה"ד. א"כ לדבריו מוכרחים
לומר דכאן אסור משום שאינו נחשב מקלקל, ואין זה דומה לחופר גומא בבית שהוא מקלקל, דחריץ
אינו כ"כ מקלקל בית שאינו מרוצף, אדרבא הוא מיישר הקרקע באותו מקום ואם יגרור כן גם שאר
הבית יהא ביתו ישר ומסודר, ולכן לא חשיב מקלקל, וצ"ע בדעת המ"ב שפסק שם כמג"א במקלקל
כלאחר יד, וכאן כתב שהגרור מיטה כסא וספסל הוי מקלקל וא"כ היה צריך להתיר לגוררם אף
בכבדים דהוי פ"ר, וצ"ע.

עכ"פ לדינא פשוט כדברי המ"ב, שמותר לגרור גם דברים כבדים בעיר שרוב בתיה מרוצפים, כמו
שבכיבוד יבואר להלן אי"ה שבאופן הבניה בימינו אין כל מקום להחמיר בקרקע מרוצפת, וה"ה
לגרירה, ואף בריצוף המונח על הקרקע נטה המ"ב להקל כמו שיתבאר.

⁷ והעיר בשע"ח צ"ע שבמיטה, כסא וספסל אסור, על אף שהיו פ"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן – דהוי מקלקל וכלאחר יד,
ואילו הרמ"א כתב בסימן שטז, ג שפ"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן (דבר שאין בימיו ניצוד במקום שלא מטי ליה בחד
שיחיא) מותר לכתחילה, ולא ביאר טעם החילוק, ויתכן שהטעם משום שבהגדרת המלאכה לא חסר דבר, אלא שיש שני
טעמים שאינו מלאכת מחשבת, וכיון שכל הפטור מטעם מלאכת מחשבת לא מועיל בזה מה שהוא תרי דרבנן, אגב לגבי
ציידה יש סני חסרונות בעצם הגדרת המלאכה, ונע"ז כתבו בארחות שבת (פרק ל).

⁸ אפשר שלכן לא כתב הרמב"ם את הנפק"מ היוצאת מהסוגיה שבספסלים גדולים שמודה בהם ר"ש יש לגזור עליהם
דשישא אטו עליהם דעלמא, כי ס"ל שעת הערוך, כמ"ש הגר"ח, ולכן סובר שאין איסור גם בספסלים כבדים שהוא פ"ר
דלא נחא ליה.

ריבוץ וכיבוד הבית

בגמ' (צה.):

"תנו רבנן: החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד, והמרבץ, והרודה חלות דבש, שגג בשבת - חייב חטאת, הזיד ביום טוב - לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות... אמימר שרא זילחא במחוזא, אמר: טעמא מאי אמור רבנן - דילמא אתי לאשוויי גומות, הכא ליכא גומות. רבא תוספאה אשכחיה לרבינא דקא מצטער מהבלא, ואמרי לה מר קשישא בריה דרבא אשכחיה לרב אשי דקא מצטער מהבלא, אמר ליה: לא סבר לה מר להא דתניא: הרוצה לרבץ את ביתו בשבת מביא עריבה מלאה מים ורוחץ פניו בזוית זו, ידיו בזוית זו, רגליו בזוית זו, ונמצא הבית מתרבץ מאליו. אמר ליה: לאו אדעתאי. תנא: אשה חכמה מרבצת ביתה בשבת. והאידנא דסבירא לן כרבי שמעון - שרי אפילו לכתחלה."

מבואר א"כ בהדיא בגמ' שריבוץ מותר לר"ש לכתחילה כיון שהוא דבר שאינו מתכוון, דאין כוונתו להשוות גומות אלא שהעפר והאבק לא יעלה. ונחלקו הראשונים מה הדין לגבי כיבוד.

שיטת האוסרים כיבוד

רש"י, התוס' וסיעתם (בעה"מ, רא"ש, טור, סמ"ג, סמ"ק, התרומה, מרדכי, רבינו ירוחם) סוברים שדוקא ריבוץ הותר אבל כיבוד לא הותר, וראייתם מהגמ' בדף קכד: שם מפורש שמכבדות של תמרה הן כלי שמלאכתו לאיסור כיון שעשויות לכבד הבית וזה אסור בשבת, והגמ' הקשתה מזה שם על ר"א, ומשמע א"כ שלכ"ע אסור. עוד הביאו הראשונים ראייה מכיבוד אוצר שנאסר לכ"ע שמא יבא להשוות גומות קכו:, ומאבוס של בהמה שאסור לגורפו משום השוואת גומות (קמ:). עוד הביאו ראייה מהמשנה בביצה כב. שכיבוד בין המיטות הוא אחד מן הדברים שהתיר רשב"ג וחלקו עליו חכמים, ויש לפסוק כחכמים.

בטעם האיסור נחלקו הראשונים - רש"י ובעה"מ כתבו שכיבוד הוא פסיק רישיה שישוה גומות, וביארו שחכמים אינם חולקים על ר"א בדין כיבוד אלא דוקא בריבוץ ורדיית דבש, ו"אחד זה ואחד זה" שאמרו חכמים היינו אחד שבת ואחד יום טוב, ולא אחד ריבוץ ואחד כיבוד, דכיבוד הוי פ"ר ומודים בו לר"א^ה, **התוס' והרא"ש** כתבו שהאיסור מדרבנן מפני שמזיז עפר ממקומו, וביאר הגר"א

^ה בשע"צ כתב שגם לטעמו של רש"י זהו איסור דרבנן, דהוי גניין כלאחר יד והביא ראיה מדברי רש"י בפסחים סה. שפירש "אחד זה ואחד זה - מכבד ומרבץ ורודה", אך צ"ע דדברי רש"י שם סותרים בהדיא לפירושו בשבת צה, שפירש "אחד שבת ואחד יום טוב", ומשמע שבפסחים שיינה פירושו מבשבת, ואף שצ"ב מדוע עכ"פ אין ראיה שלשיטת רש"י בשבת (שהראשונים נקטוה לעיקר בשיטתו) הוי איסור דרבנן. דבריו גם מעורר בהדיא ברשב"א דעת רש"י.

גם מה שהביא שע"צ ראיה מדברי הרמב"ן במלחמות שהוי בונה כלאחר יד גם אם משוה גומות, כיון שאינו עושה ביד או בגלגל ממש, וכן הביא בשם הרמב"ן בשע"צ, אינו מוכרח לכא, דהרמב"ן שם קאי לפרש במה נחלקו ר"א וחכמים, והרמב"ן פירש בהדושו בדף צה, שמחלוקתם אינה בהשוואת גומות אלא בכיבוד הבית עצמו, דר"א חשיב ליה בונה, ונראה שזו גם כוונתו כאן במש"כ (מה: מדפי הרי"ף) "...אבל אפי' לרבי יהודה כבוד הבית גנין עראי כלאחר יד הוא ולא חייב בו אלא לר"א שהוא מחמיר בתולדות של גנין כגודלת ופוקסת הא לדברי חכמים אינו אלא בשיש לו גומא בבית

סימן שלז – דשא"מ בכיבוד הבית והשוואת גומות – ריבוץ וכיבוד הבית
כוונתם משום איסור טלטול¹, הרמב"ם כתב שהאיסור הוא משום שמא ישוה גומות, דהיינו שמא
ישוה גומות במתכוון, וכמ"ש התוס' לעניין גזירות אחרות (קמ: ד"ה אבל וקמא. ד"ה דילמא), שגם
לר"ש יש לחוש שכאשר האדם עסוק עלול לשכוח ולהשוות גומות במתכוון, וה"ה כאן.

ומשמע בתוס' (כט:): שאיסור הכיבוד הוא בין בבית מרוצף ובין בשאינו מרוצף, דהקשו בדף כט:
מדוע שם גזרינן עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא, ואילו אמרימך התיר ריבוץ במחוזא כיון שאין בה
גומות ולא גזר אטו מקום שאינו מרוצף, ותירצו התוס' שדוקא כאשר כל העיר מרוצפת אין גוזרים
מרוצף אטו שאינו מרוצף, כי לא גוזרים אטו עיר אחרת, וכ"כ רש"י שם ש"רצפת אבנים היתה בכל
העיר², אבל בלא"ה מה שאסור במרוצף אסור גם בשאינו מרוצף גזירה הא אטו הא. טעם נוסף
לאסור בבית מרוצף כתב התרומה משום שיש איסור השוואת גומות בין הרובדים בכיבוד, ומה
שהתיר אמרימך זהו דוקא בריבוץ שע"י ריבוץ אינו משוה גומות בין הרובדים, אבל ע"י כיבוד שי
השוואת גומות בין הרובדים, ולפי טעם זה אסור אפי' בעיר שכולה מרוצפת, וכ"כ הביה"ל³. אך כתב
שלפי"ז ברצפת קרשים המהודקים היטב זה לזה, וה"ה ברצפה שלנו שאין בה עפר בין הרובדים
מותר לכ"ע אם כל בתי העיר כך.

גם הרמב"ם סובר כאמור להחמיר בכיבוד שמא ישוה גומות, אך רק בבית שאינו מרוצף, ואילו בבית
מרוצף מתיר ולא גוזר אטו שאינו מרוצף, וצ"ב כיצד ליישב לשיטתו את הסוגיה בדף כט: , ונראה
ליישוב בפשיטות שסובר שדוקא לר"י יש לגזור מרוצף אטו שאינו מרוצף דבאינו מרוצף לר"י אסור
מדאורייתא, וכשיטת הרשב"א (כתובות ה:) והריטב"א (מא:): שאינו מתכוון אסור מדאורייתא לר'
יהודה באיסורי שבת⁴, ולכן אם יבאו להתיר באינו מרוצף יעברו על איסור תורה, אבל בכיבוד לר"ש
אם נגזור מרוצף אטו שאינו מרוצף הוי גזירה לגזירה ואין ראייה שגוזרים בזה.

כתב האגור, וכ"פ הרמ"א שגם לשיטת האוסרים מותר לכבד בבגד או בנוצה של אווז, ופירש הדרכ"מ
טעמו:

וטממה והדק בה עפר יפה ביד וגרגל שמלאכתו מתקיימת⁵, דהיינו שכיון שרק מכבד ואינו משוה גומות ומהדק העפר אין
עצם הכיבוד מלאך המתקיימת, אבל אם משוה גומות ממש ל"ש בכלי ול"ש ביד וגרגל חייב, ובלבד שתהא מלאכתו
מתקיימת. אמנם לשונו במלחמות מצד עצמה מורה יותר כמ"ש המ"ב, ויל"ע בזה. עכ"פ בשיטת רש"י נראה יותר כבעד"מ
וכמ"ש הרשב"א בזה"ל.

¹ ובגיאור איסור הוות עפר ישנם שני פירושים בתוס' (לט:): משום איסור טלטול מוקצה, או משום שעושה גומא ואסור
משום חופר, אך גם לפירוש זה דבריהם האיסור הוא מדרבנן שהרי החופר גומא בבית הוא מקלקל, כמפורש בגמ' בדף
עג: (שעה"צ) ובגיאור הגר"א כאן משמע שעיקר כוונת התוס' והראשונים בביטוי זה הוא לאיסור טלטול, וכן דייק מדבריו
בשעה"צ. אמנם כתב שניראה שתירויהו איתנהו.

² לשון רש"י, התוס' והראשונים, אך הביה"ל כתב בשם הריב"ש (סי' שצד) דלאן דוקא כל אלא גם אם רוב העיר מרוצפת
די בזה ולא גזרינן אטו מיעושה.

³ וכן משמע לדבריו שלפירוש זה בטעם האיסור לא הקשה כלל מאמימר, אלא דוקא לפירושו השני שהאיסור משום
גזירה.

⁴ ומסתבר שכך סובר הרמב"ם דמה שדחו התוס' ע"פ שיטתם את הראיה מהגמ' בכריתות כ:, אינו עומד לפירוש הרמב"ם
שם ואצ"ל.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"ונראה לי טעמא דמאחר דדברים קלים הן אינן נוטלין רק האבק שלמעלה וליכא למיחש בהו לאשוויי גומות".

והמ"ב הביין דבריו דבא רק ליישב מדוע אין בזה משום אשוויי גומות, כיון שנוטל רק האבק שלמעלה. אך נלע"ד שכלל הרמ"א בדבריו גם מדוע אין בזה איסור טלטול וכמ"ש המאירי (קכד): שאם כבר נתכבד הבית מאתמול ועתה רק מכבד האבק, אין זה נקרא טלטול, דכיון שאינו מזיז דבר חשוב, אלא רק אבק, אין על הפעולה טלטול כלל. אך הגר"א כתב דמרש"י משמע שאסור גם ע"י בגד, שפירש על "מכבדות של מילת" שמלאכתם להיתר כיון שמכבדים איתם את השלחן, משמע שלכבד בהם הרצפה אסור.

שיטת חמתירים כיבוד אף בשאינו מרוצף

הבה"ג, הרי"ף וסיעתם (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, מאירי, ר"ן) פסקו שלר"ש מותר גם לכבד את הבית בשבת. בגמ' בדף קכד: גרסו כן הגאונים בהדיא, שר"א סבר שמכבדות אינן כלי שמלאכתו לאיסור, כיון שסבר כר"ש דדשא"מ מותר, וא"כ מבואר בהדיא דלר"ש אין איסור לכבד, וכ"כ הרי"ף שם.¹ את המשנה בביצה ביאר הרי"ף שחכמים שם הם ר' יהודה, והוכיח מהסיפא דמקדשין שמפורש שהיא כר"י, עיי"ש.

ע"פ שיטה זו מותר לכבד את הבית גם אם אינו מרוצף, כיון שאין זה פ"ר שישוה גומות. בטעם שאין גם איסור טלטול לשיטה זו בהזזת העפר, נאמרו ג' הסברים בראשונים: א) זהו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר (ר"ן בביצה, הביאו ב"י). ב) התירו טלטול מן הצד כדי שתהיה לו דירה נאה לשבת (רמב"ן במלחמות)². ג) הוי כגרף של רעי שמותר לטלטלו (רמב"ן במלחמות, רשב"א, ריטב"א³, ר"ן, מאירי).

נפק"מ בין הטעמים היא האם מותר לכבד במקום שאין בו קביעות תשמיש, שאין בו היתר גרף של רעי, וכתב הריטב"א ע"פ זה שמה שנהגו לכבד את המבואות הוא שלא כדין. כמו"כ גם לתירוצו הראשון של הרמב"ן שהתירו כדי שתהיה לו דירה נאה לשבת אסור במקום שאיננו דירה. ואילו לפירוש הר"ן בביצה מותר, כיון שהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

¹ ועי' בריטב"א שיישב שיטתם גם לגרסה שלפנינו.

² החילוק בין החסידים תלוי בהגדרת טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שנחלקו בו הראשונים בדף קכב. גבי קש שע"ג המיטה, שהקשו הראשונים שם מדוע מותר לטלטל הקש, שהרי זהו טלטול מן הצד לצורך הקש שהוא דבר האסור ואסור, ותירץ הרא"ש דטלטול בגופו מותר גם לצורך דבר האסור, ואילו הר"ן תירץ דחשיב טלטול לצורך דבר המותר, ועי' בהקדמה לסמן שט (אות ב) בגימור דבריהם, וכבר הערנו (שם אות ה) שלחלפה צ"ע כיצד קי"ל, דשני הדינים הובאן להלכה אף שסתרי אהדי לנא, וברמב"ן משמע דסובר בזה כרא"ש שסיבת היתר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אינו מחמת הצורך, אלא כיון שאינו מוגדר טלטול. ממילא לשיטתו גם כאן כיון שעושה לצורך שבת ולא לצורך שמירת הדבר האסור וכי' מותר ככל טלטול מן הצד. משא"כ לרמב"ן לא ניתן להתיר מטעם זה, וכן סוברים התוס' וסיעתם שאוסרים כיבוד מטעם טלטול משום שהטלטול הוא בדבר האסור ולא בדבר אחר. לכן לשיטתו הוצר הרמב"ן לברך שכיון שהוא טלטול קל יותר התירו חכמים היתר מיוחד ע"מ שתהיה לו דירה נאה לשבת, אן משום גרף של רעי.

³ נראה טעמו כיון שס"ל שרק לצורך משמעותי הותר טלטול מן הצד כמו שביארנו בהקדמה לסמן שט, וס"ל שכאן לא חשיב צורך שבת כ"כ, אלא כיון שהוי גרף של רעי.

סימן של – דשא"מ בכיבוד הבית והשואת גומות – ריבון וכיבוד הבית
להלכה, פסק מרן המחבר כדעת הרמב"ם לאסור כיבוד בשאינו מרוצף ולהתיר במרוצף והביא בשם
 "ויש מתירים" את שיטת הרי"ף וסיעתו שמתירים אף בשאינו מרוצף, אך מרן הרמ"א פסק כשיטת
 התוס' וסיעתם לאסור כיבוד אף במרוצף³¹, ולהתיר רק ע"י נוצה או בגד, והגר"א אוסר גם באופן זה,
 וכן הביא המג"א בשם המהרש"ל, ופסק המ"ב שמי שנוהג להקל כרמ"א אין למחות בידו, ובמרוצף
 ניתן לצרף דעתו אף להתיר לכתחילה. אמנם דוקא באופן זה ולא בדבר רך שרגילות לכבד בו את
 הבית (כגון מברשת), משום שהלבוש כתב בדעת הרמ"א שדוקא משום שהוא גם שינוי גדול מותר³².

ע"י גוי

הביא הב"י בשם רבינו ירוחם, שאף שכיבוד אסור אין למחות ביד שפחה גויה המכבדת הבית, וכן
 פסק הרמ"א שע"י גוי מותר לכבד, ובפשטות היה ניתן לבאר הטעם שכיון שיש פוסקים שמתירים
 אפי' ע"י ישראל אין לאסור ע"י גוי, וכמ"ש הב"י בסי' שי"ד לגבי בניין בכלים³³. אך הגר"א פירש
 הטעם:

ימיהו. דרש"י קכד ב' כ' דאיסור כיבוד משום אשווי גומות ופסיק רישא הוא וראיה דאף
 לר"ש אסור ממ"ש קכ"ז א' דלמא אתי לאשווי כו' הא מני ר"ש היא כו' והמתירין כ' שם
 שמא ישוה במתכוון וכמש"ל וע"י עו"ג מותר כמ"ש בסוף סי' רנג. ותוס' צ"ה א' כ' משום
 טלטול עפר וכ"ד הרמב"ם וראב"ד ור"ן וכ"ד הרא"ש וכל הנמשכין אחריהן וגם לדבריהם
מותר ע"י עו"ג כמ"ש בסי' רעו ס"ג.

דהיינו, לדברי רש"י פירש ש"ל כמו שכתב הרמ"א בסוף סימן רנג בשם תה"ד שע"י גוי יש להקל גם
 בפסיק רישיה, וכ"כ המ"ב. אך לכאורה צ"ע דהגר"א שם חלק על התה"ד, וס"ל שפ"ר אינו צד קולא,
 וכתב גם בדעת הרמ"א שם שמותר רק באופן שאין בו איסור תורה אלא רק איסור דרבנן. אמנם
 לביאור המ"ב בדעת רש"י, שגם לשיטתו הוא רק איסור דרבנן נחא, אבל לפי מה שביארנו בשם
 הרשב"א שגם לרש"י הוא איסור דאורייתא צ"ע ליישב הסתירה בדברי הגר"א.

בדעת התוס' כוונת הגר"א שמותר, כמ"ש הרמ"א שם שכיון שאין הגוי עושה אלא טלטול בעלמא
 מותר. אך גם בזה צ"ע, דהגר"א והמג"א שם ביארו סברת הרמ"א שכיון שמותר לטלטל גם ע"י
 ישראל בטלטול מן הצד את הנר להאיר את הדרך כי הוא טלטול לצורך דבר המותר, מותר ע"י גוי,
 וכאן לכא' אף שהוא טלטול מן הצד אסור לשיטת התוס', דחשיב לצורך דבר האסור, וצ"ע. אמנם
 בלא"ה הקשנו כבר שפסקי השו"ע עצמו בזה סותרים מיניה וביה, וצ"ע. עכ"פ בניד"ד אפשר לחלק
 בין כיבוד לנר, דבכיבוד אפשר בטלטול בגופו שמותר גם לצורך דבר המותר לפסק השו"ע.

³¹ עבר הראשונים (ריטב"א, רא"ש) העידו שיש דבר שינוי מנהגים בין ספרד לאשכנז שבספרד היה המנהג כשיטת
 הרי"ף להתיר אף בלא מרוצף, ובצרפת, אשכנז וקטלוניא כשיטת התוס'.

³² ע"פ זה מיושבת קושיית הגר"א על הרמ"א, ד"מכבדות של מילת", הן דבר שדרך לכבד בו, ולכן אם היה דרך לכבד בו
 הקרקע היה אסור.

³³ אמנם בדברי הסמ"ק שהביא הטור שם אין ראיה שזהו הטעם, ד"ל שמעיקרא דדינא סובר הסמ"ק שאין בניין בכלים
 כלל, וכמו שהאריך הגר"א להוכיח כשיטת רש"י, הרשב"א, הר"ן, ריטב"א ועוד הרבה ראשונים, אלא דחושיש לשיטת
 התוס' והרא"ש בדאורייתא ע"י ישראל ואילו ע"י גוי פסק כפשטות הסוגיות שאין בניין וסתירה בכלים כלל. גם במג"א
 רנג. ס"ק לו משמע שלא ס"ל כלל זה לענין אפירה לגוי לכתחילה אלא רק דיעבד, וכן שם בסימן שיד הביא את שיטת
 היש"ש לאסור בסתירת פתחת גם ע"י גוי.

סעיף ג - ז

לשון השו"ע:

"ג. אין סכין את הקרקע, ולא מדיחים אותו, אפילו הוא מרוצף".

מקור הדברים בגמ' (קנא:) וביאר הה"מ בדעת הרמב"ם שהטעם לכך שכאן גוזרים מרוצף אטו שאינו מרוצף, אף שהיא רק גזירה שמא יבא לאשווי גומות, היא משום שדברים אלה אינם נצרכים כ"כ ולא הוצרכו להתירם. עוד כתב הרמב"ם ש"אין נופחים הקרקע", והביאו המג"א, ועי' ביה"ל, ואכמ"ל בזה.

"ד. אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבידה יבא להשוות גומות ודאי והוי פסיק רישיה".

מקור הדברים בגמ' בדף קמא, והעיר הגר"א שהשו"ע חולק על התוס' שם, שפירשו שאינו פסיק רישיה, אלא שחוששים שמא יבא להשוות גומות במתכוון, וכן היא משמעות לשון הגמ' "דילמא אתי לאשווי גומות", וצ"ב בדעת השלחן ערוך, ועי' בהערה¹⁰. נפק"מ ממחלוקת זו בפשטות לעניין הדין במקום מרוצף, דלפי התוס' שבשאינו מרוצף זו רק גזירה שמא יבא להשוות גומות במתכוון, יש מקום לומר שאין גוזרים גזירה לגזירה, וא"כ במרוצף יש להתיר, ואין זה דומה לגזירה בכיבוד אטו שאינו מרוצף לתוס', דאיסור טלטול אינו גזירה אלא תקנה בפני עצמה משום כבוד השבת¹¹, ולכן אין זה נחשב גזירה לגזירה, אבל לעניין גזירת שמא יבא להשוות גומות מסתבר להקל, וכ"מ במ"ב לדעת התוס'. לדעת השו"ע, לעומת נראה מסברה שיש לגזור מרוצף אטו שאינו מרוצף בצידוד חבית אף לשיטת הרמב"ם, שהרי התיר הרמב"ם במרוצף רק במה שאסור בשאינו מרוצף משום גזירה שמא יבא להשוות גומות, אבל כאן הוי פ"ר.

והביא המ"ב שנחלקו בזה האחרונים לשיטת השו"ע - התוספת שבת סובר שמותר במרוצף לצדד חבית גם לפי השו"ע, כיון שבצידוד חבית אופן הפעולה שונה במקום מרוצף מאשר במקום שאינו מרוצף, עיי"ש, ואילו הפמ"ג אוסר כנ"ל, וכתב בשעה"צ שלדינא יש להקל במקום שכל בתי העיר מרוצפים.

¹⁰ הקרבן נתנאל פירש שלשון "ודילמא", הוא כיון שיש ספק אם יש שם גומות, אבל אם יש שם גומות הוי פסיק רישיה, ולפי זה מבואר שלא ס"ל כמ"ז (שטז, ד) שספק פ"ר מותר, ועי' משי"כ שם. אך ההכרח שכתב לדעת הרא"ש לפרש כן, משום שפסק ר"ב פפא שלא חשש שמא ישוה גומות בקיעות בקרקע ומ"ש חבית שמחמיר בה, אינו נכון בדעת השו"ע שפסק שם ר"ב שאין מקנהו בקרקע, וא"כ לשיטת השו"ע צ"ע מדוע נצרך לדחוק בפשט הגמ'.

¹¹ עי' רמב"ם (סוף פכ"ד), וביחס לקושיה מהגמ' בקכ"ד: עי' מה שכתבנו בריש סימן שח. עכ"פ מבואר מהנ"ל שאיסור טלטול אינו גזירה ושייך לגזור שמא יבא לטלטל, וכן מציעו שגורו חכמים שמא יבא לטלטל גבי נתקלקלה העומא (נ:), ועי' גם בדף קכ"ד, ועוד.

שער המאמרים

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

תוכן:

פתיחה

- א. מחלוקת תוספות והערך בדיון פ"ר דלא ניחא ליה
- ב. שיטת רבנו חננאל
- דשא"מ בפעולה אחת עם שתי תוצאות - מחלוקת הראשונים בביצה
- דברי הגר"ח מבריסק וספר הבתים לעניין מפיס מורסא
- ג. שיטת הרמב"ם
- ד. לשיטת התוס' - משאצ"ל תלויה בכוונה
- ה. האם פ"ר אסור, ע"פ תוס' וסיעתם, מדין משאצ"ל או מאיסור דרבנן עצמי
- ו. פ"ר דלא ניחא ליה - תרתי לקולא
- ביאור הרשב"א בכתובות ע"פ הנ"ל
- ביאור גירסת הרא"מ בתוס' בכתובות
- ביאור דברי הרא"ש ע"פ הנ"ל
- ז. שיטת רש"י במשאצ"ל
- ח. שיטת הרמב"ן במשאצ"ל
- ט. שיטת בעה"מ במשאצ"ל
- י. קושיית רעק"א בסוגית הפשט הפסח
- ישוב א - אינו מתכוון לתכלית
- ישוב ב - פ"ר במשאצ"ל
- הקושי לשיטת הכס"מ
- תירוץ המאירי

פתיחה^א

הגדרות מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוין, הן מן הסוגיות המרכזיות במסכת שבת. מלאכה שאינה צריכה לגופה זהו דין שמצינו רק בהלכות שבת, ונובע מדין "מלאכת מחשבת"^ב. במבט פשוט, משאצ"ל היא מלאכה שהאדם עושה בידיה את מעשה המלאכה, אלא שאינו צריך לתכלית המלאכה. נבקש לברר בעז"ה מה מגדיר תכלית זו, דהיינו מהו "גוף המלאכה". כמו"כ יש לברר מהו צורך- האם כונה לתכלית המלאכה או תועלת והנאה ממנה, ועוד. דבר שאין מתכוון הינו בפשטות מציאות בה האדם לא מתכוון למעשה העבירה, דין זה הינו דין כללי בכל דיני התורה, וטעמו הוא

^א מאמר זה נכתב ונערך במשך מס' שנים, ויחד עם הדיון שבכך, מצד היקף הדברים וליבונם, יש בו מעט סרבול עקב כך, ואבקש על כך את מחילת הקוראים.

^ב פשטות הגמ' (הגיגה י) וכמו שפירשוהו רש"י והתוס' שם, התוס' בשבת עה. ועוד.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שאדם העושה מעשה עבירה (בניד"ד מלאכה בשבת) בלי שתהיה כוונתו למעשה, אינו נחשב 'עושה' ואין המעשה מתייחס אליו.¹

בפסיק רישיה, דהיינו כאשר ודאי שתיעשה גם הפעולה האסורה ע"י מלאכת ההיתר מבואר בגמ' (עה., קלג., ועוד) שמודה ר"ש שחייב. וצריך ביאור מהו ההבדל בין דין זה לבין משאצ"ל, שגם בה ודאי שתעשה המלאכה, ואעפ"כ פוטר ר"ש משום שאין זו מלאכת מחשבת. האם ההבדל הוא בין כונה לתועלת? בין מעשה אחד לשנים? זהו הנושא העיקרי אותו נחתור לבאר במאמר זה. ע"פ זה נבקש להגיע לבאר לשיטות הראשונים השונים את סוגיית הגמרא בדף קיז. שהגדירה את מי שמפשיט עור ואין לו צורך בו כפסיק רישיה, ולכן הקשתה שהתחייב לכ"ע, והקשה רעק"א, וכן המאירי והריטב"א שם, מה הקשר בין זה לבין פ"ר, הרי שם ישנו מעשה אחד, אלא שאין לו עניין בתכלית המלאכה, וזוהי משאצ"ל.

ברצוני להודות לכל המסייעים בידי בעבודתי במאמר זה: בן דודי הרב יעקב קלינשפיץ שליט"א, עמו למדתי את הסוגיה בעבר וליבנתי עמו אף מאמר זה, לחברי חגי פישר נ"י שעבר על הדברים והעיר את הערותיו, ועל כולם לרבש"ע שזיכני להיות מיושבי ביהמ"ד ולעסוק בתורתו הקדושה, וזיכני לנסות ולברר סוגיה זאת, ויה"ר שלא יארע דבר תקלה על ידי.

א. מחלוקת תוספות והערות בד"פ דלא נחא ליה

נחלקו **התוספות והערות** (קג. תד"ה לא) בדין פסיק רישיה דלא נחא ליה, דהיינו כאשר ודאי שתעשה המלאכה אבל אינו מתכוון לה ואין לו תועלת מכך שתעשה. דעת הערות שמותר לכתחילה, ודעת התוספות שאסור מדרבנן, משום משאצ"ל:

"לא צריכא דעביד בארעא דחבריה - פי' בערוך (ערך סבר), דבפסיק רישיה דלא נחא ליה כגון דקעביד בארעא דחבריה וכגון באחר שאינו אוהבו והקוצץ בהרת בשעת מילה שאין לו הנאה **מותר לכתחילה ואפילו איסור דרבנן ליכא** והתיר ר' חבית שפקוהו בפשתן להסיר הפקק ולמשוך ממנו יין בשבת אף על פי שא"א שלא יסחוט כשמסיר הפקק והוי פסיק רישיה כיון דאינו נהנה בסחיטה זאת שהיין נופל לארץ מותר **ואינו נראה דהא מפיס מורסא להוציא ממנו ליחה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא** אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא וכן הביא רשב"א ממחט של יד ליטול בה את הקוץ דמוקי לה בהנחנקין (סנהדרין דף פד:) כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא שרי ואף על פי שאינו נהנה בחבורה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא והא דקאמר לא צריכא דעביד בארעא דחבריה היינו דלא מיחייב חטאת אבל איסורא איכא והא דקאמר בשילהי כל התדיר (זבחים דף צא:) המתנדב יין מביאו ומזלפו על גבי האישים ופריך והא קא מכבה ומוקי לה כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר מיירי דלא הוי פסיק רישיה שמזלפו בטיפות דקות א"י על גבי האיברים אפשר שלא יכבה האש ובפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:) גבי אין ממעטין בייט משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין ופריך והא קא מתקן מנא ומשני כגון שליקטן לאכילה

¹ כן משמע מלשון ר"ה (קיו). שתובא להלן שרק בפ"ר "שווחט הוא", משמע שאם לא היה מתכוון אינו 'שווחט' דהיינו שאין המעשה מתייחס אליו וכן משמע מרש"י בקיו. ועוד, וכן מצאתי מפורש בדברי המהר"ל בתפארת ישראל פרק מא: "שהרי אמרו דבר שאינו מתכוין מותר בשבת... וכל זה מפני שלא יתחס אלא האדם שעשה פעל כאשר פעל במקדח".

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

ודבר שאין מתכוין מותר ופריך והא אבבי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות ומשני לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי משמע כפי הערוך דכשאינו נהנה מותר אע"ג דהוי פסיק רישיה וליכא למימר כיון דאית ליה הושענא יתירתא אינו מתקן כלום דאם כן אמאי קאמר התם דסבר לה כאבבה דאמר דבר שאינו מתכוין מותר מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה:

בארעא דחבריה - פי' דהויא מלאכה שא"צ לגופה:"

עולה מדברי התוס', שהתוספות מגדירים כל מצב שבו המלאכה ודאי תיעשה כמתכוון, אלא שכאשר לא נח לו בתוצאה של המלאכה, מוגדרת היא מלאכה שאינה צריכה לגופה⁷. נראה שההגדרה של הדבר כמתכוון נובעת מעצם המציאות שהוא עושה פעולה שעל ידה ודאי תיעשה מלאכה והוא יודע שע"י מעשהו יעשה איסור. לכן, אע"פ שבפועל הוא אכן לא מתכוון למלאכה, הוא מוגדר מבחינה דינית כמתכוון.

עוד ניתן לבאר טעם דין זה משום שהסיבה לכך שדבר שאינו מתכוון אינו מתייחס לפועל הוא משום שנעשה במקרה, כפי שכתב המהר"ל⁸, וכאשר ודאי שתעשה המלאכה אין זה מקרה שנעשתה אלא פעולת הפועל, גם אם אין כוונתו לכך, וע"פ הגדרה זו אין צריך שידע זהו פ"ר כדי שיתחייב, וע"י בהערה⁹.

כדברי התוס' משמע גם מדברי רש"י (סוכה לג:): **"והא מודי ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות - באומר: אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דאי אפשר שלא תמות, כמתכוין חשיב ליה..."**, שלא אמר שמבחינה מעשית הוא מתכוון, ואיננו מאמינים לו שאינו מתכוון (כדברי

⁷ ע"י להלן אות ד'.

⁸ תפארת ישראל מא, הובא לעיל הערה 2.

⁹ ע"י שערי יושר פרק כה, שכתב שאין הגדרה זו מדויקת, כי לפי"ז לא מובן כיצד יתכנו דברי התוס' (צה). שמחלקות ר"א ורבנן דין כיבוד היא האם חשיב פ"ר, דאין יתכן לומר שהאדם יודע שודאי תיעשה מלאכה ע"י פעולתו אם ישנה מחלוקת תנאים האם זהו ודאי שישווה גומות. לכן כתב שאין זה תלוי בידיעת האדם אלא בשם המעשה דנקרא מעשה איסור כיון שודאי שהאיסור חלק ממנו. ונפק"מ בין ההגדרות היא לדין ספק פ"ר, דלפי ההגדרה הראשונה אם ספק האם המציאות היא שודאי תיעשה מלאכה, חוזרים אנו לכך שלא ידע שודאי שתיעשה מלאכה ע"י פעולתו וחשיב אינו מתכוון, וכן כתב הט"ז (סי' שטז ס"ק ג). ואילו לפי הגדרת הגרש"ש על ספק במציאות בעבר לא שייך לומר שמחסר מהגדרת שם המעשה, ולכן כתב שספק פ"ר הוי ספיקא דאורייתא ואסור, וכ"כ הגרעק"א (יורה דעה פו, ג) בדעת הרמ"א. אמנם מדברי הרמב"ן והר"ן בסוגיית מיחם שפינהו (מא), שכתבו שכיון שיש ספק האם הגיע המיחם לצירוף, לא חשיב פ"ר, מוכח דעת הט"ז, וכן הוכיח הביאור הלכה שם, ודברי הגרש"ש שם לדחות ראיה זו, לפרש שדברי הרמב"ן נאמרו דוקא במקום שאינך תרי ספיקי לא ניתנים להאמר בר"ן שם שהזכיר רק ספק אחד, וגם ברמב"ן נראה יותר שאין כוונתו בדוקא משום שיש להסתפק בשני הספיקות, אלא שתמיד יהיה אחד מספיקות אלה, אם הגיע לחום גדול יש ספק שמא כבר נצרף, ואם מחמת המים לא הגיע לחום גדול כ"כ יש להסתפק שמא לא הגיע לצירוף, ולאו דוקא ע"י צירוף שניהם. לכן נראה שהשאילה האם הגדרת פ"ר לחולקים על הערוך היא מחמת שם המעשה או ידיעת האדם תלויה במחלוקת התוס' והרמב"ן והר"ן, ואכן הרמב"ן בחידושייו בדה"צ, פירש שטעמו של ר"א אינו משום פ"ר, אלא משום שאת עצם הכיבוד מגדיר כבונה, ועוד י"ע.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

הר"ח והערוך שיבוארו להלן), אלא שכמתכוון חשיב ליה - משמע מבחינת ההגדרה הדינית, ולא המציאות. א"כ בזה לא מסתבר לחלק ולומר שכשלא ניחא ליה לא יקרא מתכוון. (כי ההגדרה נובעת מעצם העובדה שידוע שהדבר יעשה ולא מאומדן דעתו).

לעומת זאת, הערוך (ערך פסק) מפרש את המושג "פסיק רישיה" "פי" מי שחתך ראשו של חי הכל יודעין שבחתיכת ראשו ימות ואם אמר איני מתכוון למיתתו אלא להוציא ממנו דם לדבר צורך אין ממש בדבריו אלא הרי כמתכוון להמיתו ורוצה הוא". דהיינו, אם באמת לא היה מתכוון, היה פטור, אע"פ שודאי תיעשה המלאכה, אלא שכיון שהמלאכה ודאי תיעשה, ונוח לו בעשייתה, איננו מאמינים לו שאינו מתכוון, שהרי ודאי תיעשה, ובעצם, בתוך כוונתו למעשה, ודאי כלולה כוונה גם למלאכה זאת, גם אם לא לכך עיקר עשייתו את הפעולה, ולכן חייב. כפירושו פי"ג גם הר"ח (ק"ז. קלג.), וז"ל: "... דומה לאומר הנני מחתך ראש זה העוף ואין כוונתי לשוחטו, כגון זה אפי' לר"ש שוחט הוא" (ק"ז). ההגדרה מפורשת יותר בר"ח בדף קלג, שם כותב:

"מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות פי' כי ר' שמעון מודה בדבר שהוא ברור כגון אדם שחותך ראש אדם ואומר שאין כוונתו להמיתו אלא להוציא את ממונו שאין שומעין לו אלא דנין אותו דין כל הורג נפש, כך כל דבר שמתברר שיעשה לאותה מלאכה אין אומרים שלא היתה כוונתו לכך. וכה"ג אפילו ר' שמעון מודה".¹

רבנו חננאל אכן סובר כדעת הערוך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, וראיה לכך מדבריו במסכת ביצה (כג.). שם אומרת הגמ' שנחלקו התנאים האם קירוד בהמה מותר או אסור, ומבואר שם בגמ' שהמחלוקת תלויה בדין דשא"מ. מבאר הר"ח מהו קירוד:

"איזהו קירוד כינים של בהמה כגון תולעים קטנים תפוסין בעור הבהמה שאי אפשר להסירם אלא בחבורה".

¹ לפי דברי הר"ח יש ליישב קושיית הרא"ש (פי"ב סי' א) על ראיית הערוך מהסוגיה שם, שהוכיח מקושיית הגמ' אליבא דאביי, שלא צריך פסוק להתיר מילה במקום בחרת כשיש אחר, ומוכח שפ"ד דלא ניחא ליה מותר, והקשה עליו הרא"ש שמה שאמרה שם הגמ' זה אליבא דאביי שסבר שגם פ"ד פטור לר"ש אגל לא מוכח שלדידן דק"ל שפ"ד חייב, יהיה מותר כשלא ניחא ליה.

הגת הר"ח בסוגיה היא, שההבדל בין רבא לאביי קודם חזרתו, הוא רק ברמת ההוכחה העדרשת כדי להוכיח שאדם לא מתכוון למעשה האיסור. דעת אביי היתה שצריך בדוקא ראייה ישירה על הכוונה, שתיתכן רק בדיבור (ואולי אף אם יהיה מוכח ממעשיו), שכתב וז"ל "... אביי אליבא דר' שמעון האין בשר ערלתו מאין עבד ליה אמר רב משרשיה באומר לקוץ בחרתו הוא מתכוין כלומר **גדיר מוכיח שמתכוין לקוץ בחרתו בא חתוב לחתירו** ואקשינן תינה גדול פי' שיש בו דעת יש לומר כן מתכוין לקוץ בחרתו קטן שאין בו דעת למה כתוב בו בשר להתיר חתיכת צרעת במילה ואמר' קטן נמי מתכוין אגיו בזה במולו לבנו לחתוך בחרתו גנו ואמר' בעת שיש בחרת בערלת הקטן ימול אחר זולתו אגיו הבן. שהאחר אין מתכוין לחתוך בחרתו ודבר שאין מתכוין לר' שמעון שרי ולא הוה צריך קרא למישריה, ואילו רבא סבר, והסכים לו אביי, שגם כשניחא ליה, וודאי תיעשה המלאכה, זו ראייה טובה לבידור מעשיו.

על פי הבנה זו מובנת לכאורה ראיית הערוך, כי בין לרבא ובין לאביי, כשעושה אחר, ודאי שיעשה האיסור, אך אין ראייה על סיועה. א"כ ודאי שדברי הגמ' נאמרו לכ"ע, ורואים שעצם היעשות האיסור בודאי, כאשר אין מכך ראייה לכוונתו, אינה מספקת כדי לאסור. ועי' ק"נ שם ודבריו צריכים עיון לכאורה, ואכמ"ל.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה
מבואר בדבריו שבקירוד מוכרח שתהיה חבורה, אלא שאינו מתכוון לחבורה אלא להסיר התולעים,
וא"כ זהו פ"ר דלא ניחא ליה ומותר.^ה

ב. שיטת רבנו חננאל

ניתן לומר לכאורה שמכח דין הגמ' שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אינו חייב, מוכרחים היו הר"ח והערוד^ו להגיע להגדרה זאת, שכן אם היה נחשב כמתכוון, לכאורה לא היה שייך לדעתם לפטרו מדין משאצ"ל, אף שההגדרה שכתבנו בפסיק רישיה יכולה להיות נכונה בפני עצמה, גם לדעת הראשונים שמגדירים את המושג "מלאכה שאינה צריכה לגופה" בדרך אחרת (כמו שמצינו בדעת הרשב"א ור"ת בכתובות ו.ו), ונבאר את הדברים בעז"ה.

תוספות (צד.) הסבירו שמשאצ"ל היא מלאכה שעושה את מעשה המלאכה אך אינו צריך לאותו צורך שהיה במשכן. נראה לפי התוספות שמחלוקת ר"ש ור"י היא עד כמה צריך שתהיה המלאכה דומה למשכן. לר"ש, כיון שבשבת ישנו דין מלאכת מחשבת הולכים אחר מחשבתו ורצונו של האדם, וגם הרצון במלאכה צריך להיות דומה למה שהיה במשכן, ואילו ר"י סובר שלעניין זה לא צריך שתהיה המלאכה דומה למשכן. לדעתם, וכן לדעת רש"י והרמב"ן שיבוארו לקמן בעז"ה, אכן פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אם נחשב מתכוון, יכול להחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ברם, הר"ח (צד: קה:): **ורב ניסים גאון** (יב:) הגדירו זאת בצורה שונה. ל' רנ"ג כשבא לבאר מהי מלאכה שאינה צריכה לגופה:

"עיקר דבריו של ר' שמעון במשנה בפרק המצניע (דף צג) דתנן וכן כזית מן המת וכזית מהנבילה וכעדשה מן השרץ חייבין ור"ש פוטר ובגמ' אמרי פוטר היה ר"ש אף במוציא את המת לקבורו וזאת ההוצאה מלאכה שאינה צריכה לגופה היא **לפי שזה שהוציא כלים מרשות לרשות לא לצורך נפשו הוציא לא לאכלו ולא ליהנות ממנו** ולזאת נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה שאם חס ושלום יהיה זה **המת סרוח** או זאת הנבילה סרוחה ואין יכול לעמוד עמה מפני הריח הרע **אז ר' שמעון מודה שאם הוציאה חייב חטאת מפני שהיא באותה שעה נעשית מלאכה שצריכה לגופה** ופרק אמר ר' עקיבא (דף צ) תנו רבנן המוציא ריח רע כל שהוא, ובגמ' דבני מערבא אמרי את המת במטה חייב דברי הכל ולא כן תאני אף ריח רע כל שהוא ואמר ר' לא ור' שמעון מודה ליה....".

דהיינו, אומרים רנ"ג והר"ח שסילוק ריח רע הוא מלאכה הצריכה לגופה והביא ראיה לכך מהברייתא דהמוציא ריח רע ומהירושלמי.

^ה כמו"כ יש להביא ראיה מרש"י שם שאסור, שפירש שם שבקירוד רק אפשר שתיעשה חבורה, אבל זה אינו מוכרח כ"כ.

^ו שרגל להביא את דברי הר"ח, אם כי בהגדרה של משאצ"ל לא מצאתי בדבריו דבר ברור.
^ז ל' ר"ח: "ומדקדקי רבנן בההיא דקא מפטר המוציא את המת דהני מילי היכא דאית ליה ריחא דאי אית ליה ריחא נמצאת הוצאתו מלאכה הצריכה לגופה ותניא בפרק אמר ר"ע בסופיה המוציא ריח רע כלשהוא ואית לה להא מילתא סייעתא בתלמוד א"י ומילתא דמוכחא היא".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מבואר מדבריו שמלאכה שאינה צריכה לגופה אינה נמדדת ע"פ תכלית מסויימת של המלאכה, אלא כל זמן שאינו נהנה מהמלאכה האסורה, קרויה משאצ"ל, אך אם צומחת לו הנאה כלשהי מהמלאכה, אפי' בדרך עקיפה כסילוק היזק, תיחשב מלאכה הצריכה לגופה.

נראה לבאר שטעם הפטור לשיטתם הוא, שכיון שאינו נהנה מהמלאכה שאסרה תורה, היא אינה מלאכה חשובה, ולכן אינה מלאכת מחשבת, וכעין דברי הרשב"ם (ב"ב נה:): לגבי טעם פטור חצי שיעור "דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא חשיבא הוצאת דבר חשוב בפחות מכגורגרת", מלאכת מחשבת היא "עובד אמן" (כלשון אונקלוס) ולכן מלאכה שאינה חשובה אינה מלאכת מחשבת.

ב"תולש עולשין בארעא דחבריה" וכד', האדם נהנה ממעשה המלאכה, ודומה למוציא את המת לסילוק ריח רע, שהרי היחס בין הנאה שנובעת לאדם ממניעת ההיזק הישירה מהמלאכה למלאכה, הוא ממש כמו הנאה, שאמנם היא לא ישירה מהמלאכה האסורה, אבל לא היתה מתאפשרת אלמלא המלאכה האסורה. גם בסילוק היזק האדם לא נהנה ישירות מהמלאכה, אלא בעקיפין, כיון שעתה לא יוזק, ויוכל להנות מהמצב הבלתי מוזק (בניד"ד - הריח הטוב), וכמו שמצינו בדברי ראשונים אחרים שמיינו להגדיר את סילוק הריח הרע כהנאה ישירה, ולכן חלקו על הר"ח ורנ"ג, כמו שיתבאר בעז"ה (בדברי הרמב"ן, בעה"מ ועוד), אלא שאע"פ שאינה הנאה ישירה, אומר הר"ח שגם בהנאה עקיפה אין חסרון של משאצ"ל.

כך סברתי לומר בתחילה, אך אין נראה לענ"ד לבאר כן, משום שבתולש עולשין ישנם שתי פעולות שונות - קצירה וחרישה, והימצאות העולשין בידו אינה תוצאה של החרישה אלא של הקצירה, וגם כתוצאה עקיפה של המלאכה קשה מסברה להגדירה, על אף שמוכרח לחרוש כדי להגיע לתוצאה זו, משום שיחס זה בין החרישה להנאה, רחוק משמעותית מההנאה שבסילוק ההיזק, ועכ"פ אין ראייה מבריינת דהמוציא ריח רע להגדרה זו.

עכ"פ עולה מדברי ר"ח שהגדרת משאצ"ל היא מלאכה שאין לאדם כל הנאה ממנה, אף לא באופן עקיף, כסילוק היזק. נביא מספר מקורות נוספים, לביאור שיטת הר"ח, ומהם נעמוד יותר על ההגדרה למשאצ"ל ודשא"מ לדעתו:

א. אומרת הגמ' (שבת לא:):

"כחם על הנר כו' רבי יוסי כמאן סבירא ליה אי כרבי יהודה סבירא ליה אפילו בהנך נמי ליחייב ואי כרבי שמעון סבירא ליה פתילה נמי ליפטר... ורבי יוחנן אמר לעולם כרבי שמעון סבירא ליה ומאי שנא פתילה כדאמר רב המנונא ואיתימא רב אדא בר אהבה הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקין דבההיא אפילו רבי שמעון מודי דקא מתקן מנא אמר רבא דיקא נמי דקתני שהוא עושה פחם ולא קתני מפני שנעשית פחם שמע מינה".

רש"י פירש את מהלך הגמ' שהשאלה היא אם ר' יוסי סבר כר' שמעון או כר"י לעניין משאצ"ל. לכאורה ע"פ פירוש רש"י יקשה לר"ח, שלפי פירושו מה שייכת סוגיה זו לעניין משאצ"ל, והרי נהנה

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

מהצלת הנר והשמן ע"י סילוק השלהבת המכלה אותם^א, ולדעתו גם הנאה עקיפה מספיקה כדי שתחשב המלאכה צריכה לגופה, כמו שמצינו בהוצאת ריח רע.

אכן, הר"ח פירש שם "אוקמא למתני"... **כר"י דאמר דבר שאין מתכוין אסור**, ובדברי רב אדא ור' יוחנן שם שהעמידו את המשנה אליבא דר"ש פירש "ודייקא נמי מתני" הכי דקתני מפני שהוא עושה פחם, כלומר **מתכוין לעשותה פחם הוא ולא קתני שנעשה פחם בלא כוונתו**. נראה שפירש את האוקימתא של רב אדא "בפתילה שצריך להבהבה", שבהו"א הבינה הגמ' שמדובר על פתילה שאין לו צורך בהבהבה, שהיא מלאכת הכיבוי, וא"כ הוי דשא"מ, כי אינו מתכוון לתכלית המלאכה, וכיון שהעמיד רב אדא ש"צריך להבהבה", זהו פסיק רישא דניחא ליה, ואנן סהדי שמתכוון לתכלית המלאכה, כמו בכל פ"ר. עולה מכך, שלדעת הר"ח אף מי שאינו מתכוון רק לתכלית המלאכה (בניד"ד לעשיית הפחם), למרות שמתכוון למעשה נקרא דשא"מ, אע"פ שמתכוון למעשה המלאכה, והוכרח הר"ח לפרש כן מכח פירושו בברייתא דמוציא ריח רע, כנ"ל.

אמנם מכך שנקט ר"ש לשון פוטר, משמע שיש בדבר איסור דרבנן שהרי "כל פטורי דשבת פטור אבל אסור", ולא ככל דשא"מ שמותר לכתחילה לר"ש, וכן מפורש בר"ח לעיל (ל). שכתב: והא דתני ר' אושעיא אם בשביל שישן חולה לא יכבה ואם כבה פטור אבל אסור, ההוא בחולה שאין בו סכנה, ואליבא דר"ש דאמר דשא"מ פטור".

נראה לבאר שגם לדעת ר"ח יש חילוק בין שאינו מתכוון למעשה, שנעשה בפ"ר דלא ניחא ליה, למעשה שעושה ואינו מתכוון רק לתכלית. בפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, כמו שמבואר לכאורה בדבריו במפיס מורסא, שנבאר להלן בעז"ה. לעומת זאת, בדשא"מ רק לתכלית המלאכה י"ל שגזרו חכמים לאסור, כיוון שעושה את המלאכה ממש, כמו שאסרו במלאכה שאינה צריכה לגופה, ומוכח כן מלשון הגמ' כאמור.

עולה מגמרות אלו שר' יהודה מחייב בדבר שאין מתכוון כשרק לתכלית אינו מתכוון, שלא כבסתם דשא"מ בשבת, שכתבו התוס' (מא:): שפטור לר"י משום שזהו חסרון במלאכת מחשבת^ב, וכן מפורש להדיא במאירי (קג). לגבי פסיק רישא דלא ניחא ליה, אע"פ שלדעתו ר"ש פוטר מדין דשא"מ^ג, וא"כ זהו גדר של דשא"מ. כדי להבין יותר את סברת הר"ח בזה נביא את הדוגמה הבאה (אם כי ההגדרה שעולה ממנה נראית נכונה בדעת הר"ח גם בלי להיזקק לראיה זו).

ב. בשבת עג: אומרת הגמ': "אמר רבי אבא החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה הני מילי מתקן האי מקלקל הוא". משמע מהגמ' שחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכאורה קשה לדברי הר"ח, שהרי דבר זה אמור להקרא דשא"מ ממש כמו במכבה את הנר, שהרי אינו מתכוון

^א אין זה דומה למה שדחינו לעיל את ההשוואה לתולש עולשין, שכאן ההנאה היא מעצם סילוק ההזיק, שכן כעת השמן מצוי בידו, ופשוט שזו נחשבת הנאה.

^ב אמנם אין זה הכרח משום שניתן לומר שהמאירי סובר כדעת הרשב"א שם שגם בשבת ר"י מחייב מדאורייתא, וה"ה כאן, אך עפ"י זה ניישב גם את דברי הגמ' להלן עג: כמו שיתבאר.

^ג לשון המאירי: "ולרבי יהודה חייב שהרי הוצרכו לומר בזה ורבי אלעזר בר' שמעון סבר לה כאברהם והטעם שר' יהודה עושה שאין מתכוין כמתכוין והרי הוא כמתכוין להכשיר".

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לתכלית החפירה. עוד קשה לדבריו, מדוע זו משאצ"ל כיון שנהנה באופן עקיף מהמלאכה, כיון שיש לו עפר מחמתה, ודומיא דחס על הנר דלעיל שסובר הר"ח שהוא דשא"מ ולא משאצ"ל.

אכן הר"ח שם פירש:

"נטילת העפר אינה מלאכה, משום חפירה אינו חייב שהרי לא נתכוון לחפירה", ורק בדעת ר"י כותב "ואפי' לר"י דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה..."

נראה שהבנת הר"ח בסוגיה זו היא, שכיון שמצינו במשאצ"ל, שר"י מחייב, ובדבר שאינו מתכוון מייחסו לאדם הפועל, כי אחרת לא היה אסור מדאורייתא בכל התורה, אלא שפוטר בשבת דבר שאינו מתכוון משום שאינו מלאכת מחשבת, וכמ"ש תוס' (מא: ד"ה מיחס^ט). א"כ רואים מדעתו במשאצ"ל, שלא קפיד ר"י על מלאכת מחשבת כשאין חסרון באופן עשיית המלאכה, אלא דוקא כשגם במציאות מתגלה חסרון המחשבה, ע"י שלא ודאי שהדבר יעשה. לכן כשאנו מתכוון רק לתכלית המלאכה, וכן בפ"ר דלא ניחא ליה, כיון שבמציאות אין חסרון באופן עשייתו את המלאכה, שהרי עושה אותה בידים, חייב לר"י אע"פ שאינו מתכוון.

אמנם ע"פ דברינו, צ"ב איך יסביר הר"ח את הגמרא בחגיגה (י). שהקשתה על החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה:

"כמאן כרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, אפילו תימא לרבי יהודה התם מתקן הכא מקלקל הוא".

א"כ משמע שגם אליבא דר"ש קוראת הגמ' לחופר גומא משאצ"ל. אמנם ניתן היה לבאר בדוחק לפי מה שביארנו לעיל, שלר"ח כשאנו מתכוון רק לתכלית המלאכה, פטור אבל אסור, כמו במשאצ"ל, ואת דעת ר"י שמחייב בזה אנו למדים מדעתו במשאצ"ל, ולכן לא דייקא הגמ' בלשונה להאריך בזה.^{טו}

ונראה לענ"ד ליישב שכמו שלומדים אנו את דעת ר"י בדשא"מ לתכלית המלאכה מדעתו במשאצ"ל, כך גם את דעת ר"ש צריכים אנו ללמוד מדעתו במשאצ"ל, משם למדנו שמחשיב ר"ש את כוונת האדם גם כאשר אין לה ביטוי מעשי, ומשם לומדים אנו שידון כן בדשא"מ. ומוכרחים לומר כן, שאל"כ מנין הוציאה הגמ' לדברי ר"ח את הדין בדשא"מ לתכלית המלאכה, שפטור מדין דשא"מ ובכל זאת אסור, כפי שנתבאר, ולא כבשאר דשא"מ שמותר לכתחילה. אלא מוכרח שעיקר הדין של דשא"מ כאשר כל חסרון הכוונה הוא ביחס לתכלית המלאכה נלמד מדין משאצ"ל, ולכן אסור מדרבנן כמו במשאצ"ל.

ג. הגמ' בדף קז: אומרת:

^ט וכן משמע ברש"י שבת קכ"א, ג. שפ"טג "דדבר שאין מתכוין לר"י דרבנן הוא", וודאי שאין סוּעָתו לְכָל התורה.
^{טו} עוד אפשרות לתרץ בדוחק שהגמרא שם פ"ט רב שפוסק כר"י בדשא"מ ולכן דעה באינו מתכוין כמתכוין, ורק דעה בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה. אם נגיד כך נצטרך לחלק לדעת הר"ח בין סילוק ריח רע לחפירת גומא, שסילוק ריח רע היא הנאה ישירה יותר, אע"פ שגם בחפירת גומא נהנה מהיות העפר. אמנם גם פירוש זה אינו מיושב כ"כ.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

"איכא דמתני לה אהא המפס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה ואיכא דמתני לה אהא הצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור אם לרפואה חייב מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

לכאורה לפי ה"ח קשה למה הצד נחש ומפס מורסא הם מלאכה שאינה צריכה לגופה, מ"ש ממוציא את המת לסלק ריח רע, שאע"פ שהוא רק סילוק היזק, חייב.

הר"ח שם פי' :

"אע"ג דאוקמינהו רב לר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה קי"ל כשמואל דאמר בהו דאין פטור ומותר".

דהיינו, מבאר הר"ח שנחלקו רב ושמואל במשניות אלו האם הפטור הוא מטעם שאינו מתכוון, או מטעם משאצ"ל^{טו}.

^{טו} ע"פ זה יש לבאר את מה שכתב הר"ח (קה): שלומדים שר"י סובר שמשאצ"ל חייב מכה המשנה ש"כופין קערה על... העקרב שלא תישך אמר ר"י מעשה בא לפני ריב"ז בערב ואמר חוששני לו מחטאת, שכיון שר"י סובר "שאני מתכוון כמתכוון", א"כ מוכח שסובר שמשאצ"ל חייב, כי למרות שלא סבירא ליה הפטור של דשא"מ, עדיין תהיה משאצ"ל (כמו שנבאר את דעת רב).

אמנם ניתן היה לבאר את דברי רבנו חננאל באופן אחר, ע"פ דברי רש"י בדיון מפס מורסא (קז,א):
"אם לעשות לח פה – בתוספתא תני הכי: אם לקולפה ולעשות לה פה, **סדר שרופאים של עכשיו עושין, דמתקן לח פתח... ואם להוציא לחה** – של עכשיו, ואינו חושש אם תחזור ותסתם מיד. **פטור** – ומותר, **דאין כאן תיקון**, ורבנן נמי לא גזור בה שבות משום צערא".

וביאר מ"ר הגר"פ מונשיין שליט"א בלשון רש"י, שפירש בדעת שמואל, שלא מטעם משאצ"ל פטור, אלא משום שאין מלאכה כשאני עושה באופן שבו עושים הרופאים, משום שאני אינו מתקן פתח, ומעמו כיון שלשמואל אם היה משום משאצ"ל היה חייב, שהרי שמואל סובר כר"י, כמו שהקשו תוס' (ג). ומסביר כתב רש"י שחכמים היו גורים בזה אם לא היה צער בדבר. עוד אפשר לומר שההכרח של רש"י לפרש בדברי שמואל שלא משום משאצ"ל פטור, כי משאצ"ל לא היו מתירים משום צער, וכמו שהקשה הרשב"א (יובא להלן).
וניתן לומר שגם הר"ח הבין כן בדיון מפס מורסא, שאין בזה מלאכה כלל לשמואל, וע"ז רב חולק ואומר שזו משאצ"ל, ומשאצ"ל לא התירו משום צער (כאפשרות השניה שכתבנו בדעת רש"י).

אך אין נראה לומר כן בדעת הר"ח, כי זה לא יסביר הטעם בצד נחש, ונצטרך להסביר בו בלא"ה משום שהוא דשא"מ, וא"כ נגיד כן גם בעניין מפס מורסא. מטעם זה נראה גם שההכרח של רש"י לומר שאינה מלאכה דאורייתא היא מכה קושיית הרשב"א ולא, שמשאצ"ל לא היו מתירים משום צערא דגופא, כמו שלא התירו רפואה, ולא מהטעם הראשון שכתבנו, כי אז היה צריך לפרש כך גם את הצד נחש. (בצד נחש לא שייך להקשות את קושיית הרשב"א, כי נחש עשוי להזיק את הרבים, ודומה לגחלת של עץ (לעיל מב), שמוחר לכתותא אליבא דר"ש).

אמנם לענ"ד גם כוונת רש"י אינה כמו שפירש מ"ר שליט"א, שהרי הגמ' פירשה שהמקור לכך שמפס מורסא פטור ומותר הוא מדין מחט של יד ליטול בה את הקוץ, ושם פירש רש"י שהטעם שאין בו איסור תורה הוא משום ש"אני חושש אם יסתם מיד", וא"כ מוכרח שגם במפס מורסא נעשה פתח, אלא שפטור משום שאני חושש לו, וגם בדברי

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אך עדיין קשה, מכיון שלכאורה המחלוקת היא בגדרי דשא"מ ולא בגדרי משאצ"ל. רק לאחר שמגדירים את האדם כמתכוון, יש לדון האם זו משאצ"ל, וכיון ששמואל הגדירו כדשא"מ, לא נצרך להגדיר זאת כמשאצ"ל, אע"פ שאם היה מתכוון היה בגדר משאצ"ל ולא צריך לומר שחולק בכך על רב. היה אפשר לומר בדוחק, שדברי הר"ח נאמרו בשיטת שמואל, ולא לרב, והמחלוקת היא בגדר משאצ"ל, וכיון ששמואל סובר שכה"ג לא מקרי משאצ"ל, ממילא מוכח מהמשנה דכה"ג מקרי דשא"מ. אך עדיין יקשה לדברי הר"ח, שהרי הביא ראייה לדבריו במוציא לסילוק ריח רע מהברייטא ד"המוציא ריח רע כלשהו", וא"כ יקשה מכך לרב, ועוד קשה למה הוצרך לראיה מהירושלמי להכריע במחלוקת רב ושמואל.

ונראה לבאר שבמפיס מורסא וצד נחש, איכא תרתי לגרעותא, גם אין הנאה ממשית וישירה מהמלאכה האסורה, אלא רק סילוק היזק, שכמו שנתבאר היא רק הנאה עקיפה, וגם סילוק ההיזק שנגרם, לא נגרם ישירות מהמלאכה האסורה. אם כן, ההנאה היא עקיפה יותר ורחוקה יותר מהמלאכה. (במפיס מורסא - רק אחרי שיווצר פתח תוכל המוגלה לצאת דרכו ויציאת המוגלה תסלק ההיזק. בצד נחש - סילוק ההיזק הוא לא בכך שהנחש לכוד, אלא בכך שעתה לא יוכל בעתיד להזיק את האדם) ולכן גם לרב, שסובר כר"י בדשא"מ, עדיין הוא משאצ"ל.

כך גם יש לבאר מדוע הוצאת כיס הזב (יב.) היא מלאכה שאינה צריכה לגופה עפ"י הר"ח ורב ניסים גאון, אע"פ שהיא סילוק היזק, שהרי ע"י הוצאת הכיס לא יטנפו בגדיו. מקרה זה הינו סילוק היזק רחוק יותר, שמלאכת ההוצאה רק תגרום שהכיס יהיה במקום בו יוכל אח"כ להציל מהיזק. זו כבר הנאה עקיפה מדי בכדי שהמלאכה יתחשב צריכה לגופה.

לסיכום שיטת הר"ח: משאצ"ל היא מלאכה שאין האדם עושה להנאתו, ואפי' לא בהנאה עקיפה כגון סילוק היזק וכד'. דין דשא"מ כולל גם את מי שלא התכוון לתכלית המלאכה, כגון חס על הנר וכד', אף שבמציאות זו גם לר"ש ישנו איסור דרבנן בעשיית המלאכה".

סברה זו, שגם מי שאינו מתכוון לתכלית המלאכה נחשב לדשא"מ, ניתן למצוא גם בתוס' בכתובות (ו.), שכתבו לשיטת הערוך במסוכריא דנזייתא וז"ל:

"ובערוך פירש לשון אחר מסוכריא דנזייתא סתימת גיגית של שכר אסור להדוקה דשמא תבטל הסתימה אצל הגיגית ויעשה כלי בשבת ואין נראה לר"י דהיכי דמי דאם בדעתו לבטל שם בשעת הנחה מאי פסיק רישיה שייך כאן מיד הוא עושה כלי דמתכוין לעשותו ואם אין בדעתו לבטלה שם א"כ לא הוי פסיק רישיה שיעשנה כלי וי"ל בדוחק שהוא

רש"י בע"ב שלא חזר לפרש מהו מפיס מורסא לפי רב, משמע שסמך על פירושו כאן שאין תיקון כאשר לא עושה אותה בדרך הרופאים וע"ז פירש רב הטעם משום משאצ"ל. וע"כ פונית רש"י במש"כ "אין כאן תיקון", היא שאין לו צורך בתיקון הפתח, כיון שאינו חלק מתהליך כללי של רפואה בדרך הרופאים, אג"ל מבחינה מציאותית ודאי שנעשה פתח ששייך להתחייב עליו לולי דין משאצ"ל.

"הנפק"מ אם להגדיר מי שאינו מתכוון לתכלית המלאכה כמשאצ"ל או כדשא"מ, היא האם יהא שייך דין זה בכל התורה, שבה אין פטור של משאצ"ל, שטעמה משום מלאכת מחשבת, ששייכת רק בדיני שבת, ויש פטור של דשא"מ. אמנם גם נפק"מ זו שייכת רק באיסורים שנאסרו דוקא משום תכלית מסוימת (כגון: כלאים ושיאץ איסורי הנאה, מכבה אש מע"ג המזבח וכו'), ולא איסורים שנאסרו בהם המעשה מצד עצמו ללא קשר לתוצאה הנובעת ממנו.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה
מתכוין לבטלה ואינו מתכוין לעשות כלי ושייך ביה פסיק רישיה הואיל ואינו מתכוין
לגמרי לעשות כלי."

מבואר מדבריהם, שאע"פ שעושה את הפעולה בהדיא, סותם הנקב ומבטל הסתימה שם, אך כיוון שאינו מתכוון לתכלית המלאכה (עשיית כלי לגמרי), קרוי אין מתכוון, וחייב רק כיון שהוא פ"ר.

דשא"מ בפעולה אחת עם שתי תוצאות - מחלוקת הראשונים בביצה

שוב מצאתי שסברה זו תלויה לכאורה במחלוקת רש"י והתוס' בביצה לג. שפירש רש"י שם (ד"ה והלכתא) שדין הגמ' שאסור להקיף שתי חביות ולתת קדרה עליהם משום שעושה אוהל הינו דלא כהלכתא, משום שקי"ל כר"ש שדשא"מ מותר, ומבואר בדבריו שאף שהפעולה היא פעולה אחת, דהיינו לשים את הקדירה על החביות, אלא שיש לה שתי תכליות, האחת מותרת - שיוכל לשים גחלים לבשל הקדה בלי שתחרך, והאחת אסורה - שיוצר בכך אוהל, בכל זאת כותב רש"י שיש בזה דין דבר שאין מתכוון כיון שאינו מתכוון לתכלית האסורה. בדבר זה חלקו עליו התוס' שם וכתבו:

"ודוחק הוא לומר דכל הני מילתא דלא כר"ש אלא נראה לומר דאפילו ר"ש מודה דהויא הכא אסור דהא דא"ר שמעון דבר שאין מתכוין מותר היינו כגון שעושה דבר שאין מתכוין לעשותו אבל הכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה."

וכך הקשה גם הרשב"א שם על רש"י:

"ותימה הוא במה שכתב בהקפת חביות ומדורתא וקדרה דקי"ל כר' שמעון בדבר שאין מתכוין ולומר שזה ג"כ אינו מתכוין לאהל ולבנין כי לא אמרו דבר שאין מתכוין אלא בדבר שאין מתכוין למה שאפשר שיוולד ממה שהוא עושה ואפשר שלא יהיה, כגרירת כסא וספסל שאפשר שלא יעשה חריץ, אבל בדבר שהוא מתכוין למה שהוא עושה לשום ז' מכאן וזו מכאן והשלישי על גביהם וישאר אויר למטה אע"פ שאינו מתכוין לאהל מכל מקום דרך בנין הוא עושה אהל".

מבואר בדבריהם שבה חולקים על רש"י וסוברים שכיון שמתכוון לעשות את המעשה לא אכפת לנו שאינו מתכוון לתכלית. אמנם אכתי יל"ע בדברי רש"י שם, שהרי רש"י אינו סובר כר"ח בדין חס על הפתילה ואינו סובר שכל מי שאינו מתכוון לתכלית המלאכה נחשב לדבר שאינו מתכוון, ואף פירש כאן שמותר לכתחילה, ולא כדברי רבנו חננאל בחס על הנר.

על כן נראה שגם רש"י לא נתכוון לומר שהוי דשא"מ במעשה אחד ושתי תכליות, אלא שסובר רש"י שהנחת קדרה על החביות נחשבת לשני מעשים, כיון שהאדם עוסק ביצירת בית קיבול לגחלים ואינו עוסק ביצירת חלל של אוהל, אלא שהתוצאה האסורה נעשית בהכרח. דהיינו, סובר רש"י שגם מעשים (=תוצאות) שנעשים ע"י פעולה אחת, ואינם שתי פעולות שונות שנגררות זו מזו נחשבים כשני מעשים, כאשר בהגדרה הם שתי פעולות שונות ולא תוצאה אחת שיש לה שתי תכליות.

כך גם יש ליישב מדוע הדוגמה של "פסיק רישיה", שחיטת עוף כדי לתת את ראשו למשחק התינוק נחשבת לדשא"מ בפ"ר ולא למשאצ"ל, כמבואר מלשון הרמב"ם (שבת א, ז) אף שלכאורה זהו מעשה אחד. אלא שמוכרחים להגדיר שיצירת משחק הינה מעשה שונה במהותו משחיטת עוף, והם נחשבים לשני מעשים שונים, אף בפועל עושה בידידו את שני הדברים.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לשיטת הרשב"א שם מוכרח לכא' לפרש שהמושג פ"ר הוא רק דימוי בעלמא דבאמת מי שנוטל ראש העוף ע"מ לתתו לקטן כלל איננו נחשב דשא"מ^י.

דברי חגר"ח מבריסק וספר חבתיים לעניין מפיס מורסא

כמו שהבאנו מדברי רבנו חננאל, שהשאלה האם פטור מפיס מורסא הוא מצד דשא"מ או משאצ"ל, היא מחלוקת רב ושמואל, לומד גם חגר"ח מבריסק בדעת הרמב"ם. הרמב"ם פוסק מצד אחד שמשאצ"ל חייב עליה כר"י, ומצד שני פוסק שבמפס מורסא מותר, כשמואל, שלכאורה אמר דבריו אליבא דר"ש, כמו שכתבו התוספות (ג. ד"ה "הצד נחש"). לתרץ הסתירה אומר חגר"ח, שהרמב"ם למד שזו מחלוקת אמוראים, והרמב"ם פסק כשמואל שסובר שהפטור הוא מצד דשא"מ, שכן רב שאמר שהיא משאצ"ל לטעמיה (קיא). שפוסק בדשא"מ כר"י.

נראה שכך יש לבאר גם את דברי ספר חבתיים שכתב (שער המלאכות האסורות ריש שער ב') וז"ל:

"מותר להפס מורסא בשבת להוציא ממנה ליחה ואם נתכוין לעשות לה פה חייב. וכן מותר לצוד נחש וכיוצא בו מן המזיקים אם מתעסק בהם כדי שלא ישכו, וכופין קערה על גבי עקרב שלא ישוך.

ויש מן הגדולים שכתב, כי טעם ההיתר באלו מפני שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואינו חייב עליה, ופסק באלו מותר. וכתב הרב בעל השלמה שדעת הר"מ שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה בדבר שיש בו היזק.

ויראה לי שאין זה מלאכה שאינה צריכה לגופה כי מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא עושה המלאכה בעצמה ובכוונה, אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה שכל כוונתו הוא להוציא הליחה ולהנצל מן המזיקין. וכן נראה דעת הר"ם שכתב דמשום המזיקים כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם אע"פ שאין ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת והוא שיתכוין להנצל מנשיכתם כיצד הוא עושה כופה עליהם כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזוקו".

כדי שלא יקשה על דבריו מגמ' מפורשת, שמפס מורסא וצד נחש הם משאצ"ל, יש לבאר בזה כדברי חגר"ח שיש בזה מחלוקת אמוראים, ודבריו הם אליבא דשמואל שפוסק שדשא"מ מותר, אבל לרב, הפוסק כר"י שדשא"מ כמתכוין, הפטור הוא מטעם משאצ"ל.

יש לשים לב, שספר חבתיים ביאר הטעם שמפס מורסא נחשב דשא"מ, משום שאינו מתכוון למלאכה כלל. בניגוד למוציא מת לקוברו, שצריך למלאכה, אך לתכלית אחרת, כאן אינו צריך למעשה המלאכה כלל, אלא להוציא הליחה, או שלא להיזק מהמזיקים, ועל כרחו גם עושה את המלאכה, ויש לבאר בכוונתו שבהפסת המורסא, אינו צריך למעשה המלאכה כי היה די לו בנקיבה בעלמא

^י לשיטת התוס' אין הכרח לפרש כן, לפי סברתם בשבת (קב, עה). שפ"ר הוא מתכוון גמור, וא"כ היא גופא נתחדש דין פ"ר שכל פעולה שבהכרח כלולה בה פעולה אסורה נחשבת כמתכוון גמור. אבל הרשב"א בכתובות (ו). חולק ע"ז כפי שיבואר להלן, וסובר שגם אחר דין פ"ר נחשב אינו מתכוון אלא שחייב בפ"ר דניהא ליה, ולן לשיטתו מוכרחים לבאר כמו שנתבאר.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

שאינה פתח^ט, ובמזיקין היה די לו במניעת יכולתם להזיק ללא לכידתם אם היה יכול, ולכן אינו מתכוון למעשה המלאכה.

אמנם עדיין יש להקשות בדבריו, שהרי ודאי שבאופן עשיית המלאכה כעת זהו פסיק רישיה, שהרי ודאי שיעשה פתח, וא"כ היה נראה לבאר שגם ספר הבתים סובר שפסיק רישיה דלא נוחא ליה מותר, אך בהמשך הדברים (סוף שער שני) מביא שאסור לכתחילה, והותר במקום מצוה גבי נטילת ענבי הדס^ז. לכן, היה נראה לבאר דבריו שבמפס מורסא וצד נחש הותר פ"ר דלא נוחא ליה משום צער, אע"פ שיש בו איסור דרבנן, אף שאיננו משום משאצ"ל אלא איסור בפני עצמו, שגזרו חכמים על העושה איסור בודאי אף שאינו מתכוון, כיון שעושה המלאכה בידים, וחוסר כוונתו אינו ניכר כיון שודאי יעשה האיסור, ורק כאן התירוהו משום צער.

אמנם זה קשה משתי סיבות: (א) מהיכן למד ששמואל חולק בזה על רב, אם גם לשמואל צריך לומר שהתירו משום צער, מדוע לומר שלדידיה אין טעם האיסור משום משאצ"ל כמפורש בדברי רב. אמנם את זה יש ליישב שלרב, הסובר שזו משאצ"ל, לא התירו משאצ"ל משום צער דגופא, כמו שהקשה הרשב"א (יובא להלן אות ה), ורק דשא"מ בפ"ר, שייך להתיר משום צער, כמו שהתירו משום מצוה.

(ב) בדעת הרמב"ם גופיה כתב ספר הבתים (שם), שכל פסיק רישיה חייב, גם אם "קשה לו הדבר הנעשה", או ש"אין לו תועלת בתיקון הקרקע" וכאן כתב שכדבריו במפס מורסא נראה בדעת הרמב"ם^{כא}.

על כן נראה לבאר דברי ספר הבתים ע"פ מה שנתבאר מדברי רבינו חננאל, שכאשר איננו מתכוון לתכלית המלאכה יש בו פטור של 'אינו מתכוון', וכך למד ספר הבתים גם את דין מפס מורסא והצד נחש כיון שכוונתו אינה לתכלית המלאכה, אלא לתכלית אחרת, חשיב דשא"מ, ובזה לא שייך דין פסיק רישיה (שלפי דבריו חייב גם אם לא נוחא ליה), כיון שדין זה הוא דוקא כאשר ישנו מעשה שנגרר מהמעשה העיקרי, שאז ניתן להגדיר שמעשה זה נחשב למעשה בכוונה, אבל לא כאשר המעשה הוא מעשה אחד ויש לו שתי תכליות שונות, שאז כוונתו לאחת מגדירה שלא התכוון לתכלית השניה בהכרח^{כב}.

ע"פ זה גם מדוקדק לשונו, שכתב "אין כוונתו למלאכה שכל כוונתו הוא להוציא הליחה ולהנצל מהמזיקין", שזו הגדרה בתכלית המלאכה, ולא התייחס לאופן העשייה לומר מדוע איננו מוכרח שתיעשה מלאכה. ואף שביארנו שאף לשיטת הר"ח ישנו איסור דרבנן כשאינו מתכוון רק לתכלית המלאכה, כאן התירו זאת לכתחילה משום צער.

^ט וכ"כ הגר"ת שמואל (כתובות ס"י י"ג).

^ז ועי' מה שנתנו להלן בדברי התוס' בכתובות, אך בדברי הבתים נצטרך לבאר שזוהו איסור דרבנן עצמי, ולא מדין משאצ"ל שהרי ביאר בפירוש לגבי מפס מורסא שאין זו משאצ"ל.

^{כא} אמנם כתב על דבר זה בדעת הרמב"ם "ויתבאר ברחבה", ולא זכינו לחלק זה בספרו, וכמו שביאר בכל המקומות בהם מפורש לתאורה שפ"ר דלא נוחא ליה פטור, אולי יבאר גם כאן. "חבל על דאגדין ולא משתכחין". אמנם אם עונתו לבאר דברי הריטב"א (שב"ת קג, עיי"ש), שמצינו שפ"ר דלא נוחא ליה מותר רק היכא שהמלאכה חשובה למלאכה רק מחמת עונתו, זה לא יועיל לענייננו, כי צידת מזיקין היא צידה לכל דבר, ואינה מלאכה גרועה.

^{כב} ודומיא דסגרת הכס"מ בגיאר החילוק בין משאצ"ל לפ"ר, יובא להלן בעז"ה.

הגר"ח מוכיח שדעת **הרמב"ם** שפסיק רישא דלא ניחא ליה הוא בכלל דשא"מ, ממה שפסק (שגגות ז, יב):

"החזקה גחלים בשבת שהוא מכבה את העליונות ומדליק את התחתונות אם נתכוון לכבות ולהבעיר חייב שתיים".

וכמבואר בתוס' (שבת מא: ד"ה מיחם) כאשר לא רוצה בהבערה או בכיבוי, זהו דשא"מ בפסיק רישא דלא ניחא ליה. התוס' לטעמייהו ביארו שזו משאצ"ל, כדעתם בכל פ"ר דלא ניחא ליה, אבל דעת הרמב"ם אי אפשר לפרש כן, שהרי הרמב"ם פוסק כר"י המחייב במשאצ"ל, ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש שהוא דשא"מ וכפשוטו לשון הגמרא בכריתות (כ: , עיי"ש). וכן נראה מדברי **הכס"מ** בשם הרמב"ם שמוכרח לומר שפ"ר דלא ניחא ליה הוא בכלל דבר שאין מתכוון, כפי שיבואר בעז"ה.

הכס"מ (שבת א, ז) כתב בשם הרמ"ך בשם רבנו אברהם בן הרמב"ם מיסוד אביו הרמב"ם:

"ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא, דגבי פסיק רישיה אינו מכוון למלאכה כל עיקר, אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי, שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה, הוא מתכוין לגוף המלאכה, אלא שאינו מכוין לתכליתה".

עולה מדבריו שהרמב"ם סובר, שמלאכה שאינה צריכה לגופה תלויה בכוונת האדם למלאכה ולא בצורך האובייקטיבי שלו במלאכה. ממילא התקשה הרמב"ם מה החילוק בין משאצ"ל לפסיק רישיה (דניחא ליה), שהרי בשניהם אינו מתכוון למלאכה, ועושה אותה בודאי. **תוס'** (וכן **הרמב"ן**), לעומת זאת, הקבילו את ההגדרה של משאצ"ל להגדרה של "ניחא ליה" ו"לא ניחא ליה", משמע שאינו תלוי בכוונתו במעשה אלא בתועלת הצומחת לו מהמעשה, ולכן לשיטתם לא שייך להקשות את קושיית הכס"מ כי בפסיק רישיה אינה משאצ"ל משום שיש לו תועלת בדבר, אע"פ שאינו מתכוון לה, ואין דמיון כלל בין משאצ"ל לפסיק רישיה²⁷.

הכס"מ ביאר שהחילוק הוא, האם לא נתכוון למעשה המלאכה האסורה, הנעשית בהכרח, או שלא נתכוון לתכליתה. יש לבאר חילוק זה, שכשהמלאכה היא אחת, הכוונה שלו לעשות מלאכה זו לצורך, שאינו תכליתה של המלאכה, לא מאפשר להגדיר את המלאכה כנעשתה בכוונה לתכלית זו, דהיינו "מלאכת מחשבת". ברם בשתי פעולות, שאחת של איסור ואחת של היתר, גם ר"ש מודה, כיון שהכוונה למלאכה אחת היא יחידה בפ"ע, וכשיש עוד מלאכה שנוח לו בקיומה, נחשב שהתכוון לעשיה של שתי מלאכות.

לא שייך לומר ע"פ הגדרת הרמב"ם, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה, יהיה משאצ"ל, שהרי מדובר בשני מעשים ולא בשתי תכליות, ולא התכוון כלל למעשה השני. דבר זה לא קרוי ע"פ הרמב"ם משאצ"ל כי אינו "מתכוין לגוף המלאכה". לכן, הרמב"ם לא יוכל להסביר את הגמ' בדף קג. שפוטרת את התולש

²⁷ כמו"כ לשיטת רנ"ג והר"ה שהבאנו לעיל, תלוי האם עושה את המלאכה לצורך הנאתו, או לצורך שאינו הנאה, ולא קשור כלל לפ"ר.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

עולשין בארעא דחבריה מדין משאצ"ל, אלא מדין דבר שאין מתכוון, וכיון שמוגדר דשא"מ, סובר הרמב"ם שמותר לכתחילה, כי לר"ש לא מצינו איסור לכתחילה בדשא"מ.

אמנם יכול הרמב"ם ע"פ הגדרה זו גם לומר לאידך גיסא - שפ"ר דלא ניחא ליה אינו נחשב משאצ"ל כלל אלא חייב חטאת, ואת הגמ' בדף קג. יבאר כמ"ש הריטב"א שם, שללא הכונה לא חשיבא מלאכה כלל, עיי"ש, וכן נראה מדברי תרומת הדשן שהובאו ע"י הפוסקים בסימן שיד, א, ע"י מש"כ שם.

ד. לשיטת התוס' – משאצ"ל תלויה בכוונה

אמנם נראה שגם לשיטת התוס' ההגדרה של משאצ"ל אינה תלויה רק בתועלת האובייקטיבית שיש לאדם מהמלאכה אלא בכוונתו לתכלית המלאכה, שהרי כתבו התוס' על דברי הגמ' (שבת מב.) שהקשה על שמואל מכך שסובר שמשאצ"ל חייב עליה על כך שסובר כשמואל במשאצ"ל וז"ל:

"וואם תאמר ומאי ס"ד דמקשה וכי משום דסבר שמואל כרבי שמעון באין מתכוין יסבור כמותו במלאכה שאינו צריך לגופה וי"ל דס"ד דמקשה דודאי הא בהא תליא משום דסבר רבי יהודה דמלאכה שאינו צריך לגופה חייב עליה היכא דמתכוין בשאין מתכוין נמי החמירו חכמים אבל לרבי שמעון דפטור עליה מן התורה אף במתכוין לא חש לאסור מדרבנן כשאין מתכוין כיון דמתכוין עצמו ליכא אלא איסורא דרבנן".

אם כן מבואר בדברי התוס' שכל דשא"מ הוא גם משאצ"ל, ואם נאמר שההגדרה תלויה רק בתועלת האובייקטיבית שיש לאדם מן המלאכה יקשה הדבר, שהרי דין דשא"מ, כאשר אינו פסיק רישיה, הוא גם כאשר הדבר נוח לו, ולא מצינו חילוק בדבר. א"כ משמע לכאורה שגם לשיטת התוס' משאצ"ל תלויה בכוונה, ולכן אם אינו מתכוון זו בהכרח משאצ"ל, וזו היתה ההו"א לומר שהמחלוקת תלויות זו בזו כמ"ש התוס'.

עוד ראיה לכך יש להביא ממה מדברי התוס' (שבת מא: ד"ה מיחם) ששאלו מדוע החותה גחלים באופן שפסיק רישיה שיובערו נחשב למשאצ"ל ואינו כתולש עולשין בארעא ידיה, שחייב גם לר"ש. ותירצו התוס':

"לא דמי לכל מלאכה שאינה צריכה לגופה כגון חותה להתחמם דהתם אע"פ שאין מתכוין ליפות אנו סהדי דניחא ליה אבל בחותה אינו נהנה בהבערה זו דבלא הבערה זו יתחמם וכיון שאינו נהנה בברור לא נתכוון להבעיר והוא מלאכה שאינה צריכה לו".

אם כן התוס' מסבירים במפורש שהגדרת משאצ"ל היא מחמת שאינו מתכוון לה, יותר מפורש בלשון התוס' ביומא (לה.):

"שאין נהנה כלל בהבערה זו שבלא תוספת הבערה יש כל כך גחלים שיוכל להתחמם בהן וא"כ בברור לא נתכוון להבעיר אבל בהחיה דהבונה (שבת דף קג.) כיון שהוא נהנה אנו סהדי שהוא מתכוין לייפות".

אם כן מבואר דגם לשיטת התוס' הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה היא מלאכה שאין כוונת עושה המלאכה לתכלית המלאכה שהיתה במשכן, וכוונת לשונם במש"כ (צד.):

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך
כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו
במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו".

אינה לצורך האובייקטיבי שלו במלאכה, אלא לכוונתו לשם אותו הצורך, אלא שהתוס' סוברים שכאשר ברור שנהנה מהתכלית האסורה אנו סהדי שנתכוון לה, ולכן סוברים שרק בפסיק רישיה דלא ניחא ליה נחשב משאצ"ל כי כאשר ניחא ליה אנו סהדי שנתכוון. בזה חולק עליהם הכס"מ בשם הרמב"ם וסובר שגם כאשר ודאי יש לאדם תועלת מהתכלית האסורה לא ודאי שנתכוון לה, ולכן הוצרך לטעם אחר מדוע פסיק רישיה אינו מלאכה שאינה צריכה לגופה. עכ"פ לשיטתו אי אפשר לומר שפ"ר דלא ניחא ליה פטור מטעם משאצ"ל, משום שהוא שני מעשים ולא שתי תכליות, כמו שנתבאר.

ע"פ מה שביארנו בשיטת התוס' נלע"ד לתרץ גם את קושיית הגרעק"א על רש"י בדף לא, שכתב:

"שהוא עושה פחם - שהוא מתכוין ממש לעשותה כמין פחם - עכשיו, אלמא: בכבוי הצריך לגופו מיירי, ולא קתני שנעשית פחם מתחלתה שהובהבה, דנמצא למימר טעמא משום דבת בנין היא דאיכא בנין במקום סתירה, מה שאין כן בשמן ונר דלא שייך בהו בנין וסתירה".

והקשה הגרעק"א מדוע הוצרך רש"י לומר שהוא מתכוון ממש די בכך שיהא ניחא ליה בה, ואכן כך מדויק סוף לשון רש"י שכתב שהצד השני הוא שהובהבה מתחילה, משמע שאם לא הובהבה חשיב מלאכה הצריכה לגופה^{טז}, וא"כ דברי רש"י סותרים מיניה וביה. אלא הביאור כמו שכתבנו, שאם לא הובהבה הפתילה אנו סהדי שמתכוין לעשותה פחם^{טז}.

ז. האם פ"ר אסור, ע"פ תוס' וסיעתם, מדין משאצ"ל או מאיסור דרבנן עצמי

עד כאן למדנו, שהטעם לומר שפסיק רישא דלא ניחא ליה, יהיה אסור מדרבנן, הוא משום דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואמנם כך משמע בדברי רוב הראשונים^{טז}, ואילו בדברי ספר הבתים

^{טז} ועי' ר"ח שאכן פירש "ולא קתני שנעשית פחם בלא כוונתו".

^{טז} ע"פ זה יש לתמוה על מה שכתב הביה"ל בס' שם, שאנשה שגוזרת ציפרניה לצורך טבילה נחשבת משאצ"ל ומוותר מטעם זה ע"י גוי, כיון שאינה עושה לצורך ייפוי הצפרנים (דבזה פסק שחשיב לצורך גופה כדעת הרמב"ן וסיעתו בדף צ"ד), אלא לצורך הטבילה, עיי"ש ראיתו, ולפי המתבאר מרש"י והתוס' כיון שניחא לה בגזירת הצפרניים, גם אם לא זו הסיבה שעושה זאת עתה, אנו סהדי שלכך מתכוונת, וכ"כ גם המאירי בדף קיז, הבאנו דבריו להלן בס"ד, וכן מוכרחים לומר לדעת ר"ח וסיעתו כמו שנתבאר ועוד נבאר שם, וכן היא גם דעת הרמב"ן בדף קג, דאם ניחא ליה חשיב מלאכה הצריכה לגופה, ובפשוטו מובא כן גם בריטב"א בדף קג, וכ"כ גם בעל הכפות תמרים (סוכה לג): להשיג על הכס"מ בזה, עיי"ש, וצ"ע מדוע סמך המ"ב על הכס"מ כנגד כל הני אשלי רברבי.

^{טז} כן מפורש בתוס' (קג) ובתוס' גריות (כ): וכן מפורש גם ברמב"ן (קג), וכן בר"ן (מא): כתב שתולט עולשין בארעא דחבריה היא משאצ"ל. כך גם משמע שהבין חרשב"א בכתובות ו. את דברי ר"י (נרחיב בדבריו להלן בעז"ה). כן נראה אף מדברי חרש"א וראשונים נוספים שהקשו על הערוך ממפיס מורסא וממחט ליטול בה את הקוץ שהם לדבריהם משאצ"ל (וברא"ש וכן בתוס' רא"ש קג, הביא במפורש את הגמ' שהמחט ליטול בה את הקוץ היא משאצ"ל), ואם הם מודים

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

שהבאנו לעיל נתבאר שזהו איסור דרבנן בפ"ע, וכ"מ בלשון המאירי (קג.). אמנם יש לדון בדבר בדברי הרא"ש והתוס' בכתובות:

מדברי הרא"ש משמע שיש הו"א לאסור פ"ר דלא ניחא ליה כאיסור דרבנן עצמי, ולא מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הרא"ש מביא את ראיית הערוך מהסוגיה של קציצת הבהרת (קלג.), מהא דאמרין "אי איכא אחר ליעבד אחר", ואחרי שדוחה ראייתו (שזה נאמר רק לפני שחזר בו אביי), מקשה:

"ועוד אף לדבריו מה ראייה מביא דמצינו למימר דרבי שמעון מודה דאיכא איסור דרבנן בפסיק רישיה דאין נהנה בדפוק ר' אליעזר דמילה לא אשכחן דסבירא ליה לרבי שמעון אלא שמותר מן התורה".

מקשה הרא"ש על הערוך, שאפשר לומר שפ"ר דלא ניחא ליה לגבי איסור "השמר בנגע הצרעת", אסור מדרבנן, ולכאורה אם הסיבה לפטור היא רק כיון שהיא משאצ"ל, אי"כ דין זה לא שייך אלא בשבת, ובשאר התורה צריך להיות אסור מדאורייתא. אע"כ כוונת הרא"ש להקשות, שאף לשיטת הערוך אין ראייה שדשא"מ מותר לכתחילה, אלא יכול להיות שעדיין אסור מדרבנן, למרות שהוא דשא"מ, מגזרת חכמים משום שדומה למלאכה, שהרי ודאי תיעשה המלאכה.

אמנם משמע מהמשך דברי הרא"ש שמבין שפ"ר דלא ניחא ליה זה באמת משאצ"ל, מכך שמקשה ממפיס מורסא וממחט ליטול בה את הקוץ, וקושייתו היתה רק שגם לדעת הערוך, אינה ראייה גמורה, דאיכא למימר שאסור מדרבנן, ולא שבאמת לדעתו זו גזרה בפ"ע.^{כז}

התוס' בכתובות כתבו בדחייתם את ראית הערוך מזילוף מים על גבי האיש, שלזלף יין על גבי האיש מותר משום מצוה, אי"כ משמע שאיסור פ"ר דלא ניחא ליה לשיטתם הוא משום איסור דרבנן עצמי, שהרי אם הוא פטור בשבת רק מדין משאצ"ל, זה שייך רק בשבת ולא בשאר התורה, שלא נאמר בה דין מלאכת מחשבת, ובכל התורה יהיה פ"ר דלא ניחא ליה אסור מדאורייתא שהרי נחשב כמתכוון גמור, ואי אפשר להתיר איסור תורה של כיבוי האש מעל המזבח משום מצוה. אם כן משמע שהתוס' בכתובות סוברים שהוא דשא"מ, אלא שאסור מדרבנן (וכן כתב רעק"א^{כח}), ולכן הדגישו בלשונם "כמו במשאצ"ל", ולא שזה ממש אותו איסור^{כט}. אי"כ קשה מה כוונתם במה שהקשו על דברי הערוך ממפיס מורסא, הרי המקור היחיד לכך שמפיס מורסא צריך להיות אסור הוא מדברי רב (קז:): שהוא משאצ"ל, וא"כ יקשה אף לשיטתם שהרי גם הם סוברים שפ"ר אינו משאצ"ל אלא

כעיקרון לערוך שפ"ר דלא ניחא ליה הוא דשא"מ, אלא שסוברים שיש איסור מדרבנן, תקשה על כך אותה קושייה עצמה, וע"ע מה שכתבנו בזה בדברי ספר הבתים לעיל אות ב.

^{כז} ויש לדון בזה ביחס לדברי הרא"ש בפרק שמונה שרצים (סי טו), ואצמ"ל.

^{כח} בתשובות חדשות לרעק"א (ירושלים תשל"ח) אר"ח סי' ג.

^{כט} וחולקים בזה על דברי התוס' בשבת (קג.) שכיון שסבירו שפ"ר דלא ניחא ליה היא משאצ"ל ממש, הוצרכו לתרץ שמזלף יין בטיפות דקות ולכן אין זה פ"ר.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

דשא"מ שיש בו איסור דרבנן, ואם כן מוכח שגם לשיטתם האיסור משום משאצ"ל ודבריהם סותרים זה את זה.^ל וצ"ע.^{לא}

ז. פ"ר דלא נחא ליה – תרתי לקולא

ונלע"ד ליישב ע"פ יסוד דברי המהר"ם (עה). הגמ' אומרת לגבי צידת חלזון:

"וליחייב נמי משום נטילת נשמה... רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות! - שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי נחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה."

מבארים שם התוס', שדיון הגמ' שם אינו על מתעסק אלא על דשא"מ, ומסקנת הגמ' שפטור לר"ש משום שהוא פ"ר דלא נחא ליה, דהיינו משאצ"ל. שואלים ע"ז התוס' שכיון שלר"ש מקלקל בחבורה פטור, רואים שבמלאכת נטילת נשמה לא מצריך ר"ש שתהיה מלאכת מחשבת, וא"כ גם במשאצ"ל צריך להיות חייב, שהרי איסורה הוא מדין מלאכת מחשבת. על זה תירץ המהר"ם:

"ול"נ דיש לתרץ דשאני הכא דתרתי לגריעותא הוא דהוי דשא"מ וגם מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא נחא ליה כלל דלימות ולכך פטור אפי' למ"ד מקלקל בחבורה חייב."

נראה כוונתו שמשאצ"ל שייכת גם כשלא צריך שיהיה מלאכת מחשבת כשיש גם חסרון בכוונה, כי פ"ר זו רק הגדרה דינית שנחשב מתכוון, כמו שביארנו לעיל, אך עדיין יש חסרון מסויים בכוונה, ולכן משאצ"ל בכה"ג מצטרפת לחסרון הכוונה בפ"ר לחסרון מחשבה כזה, ששייך גם כשלא בעינן מלאכת מחשבת, דומיא דדשא"מ.

ע"פ זה גם כוונת התוס' בכתובות היא שפ"ר דלא נחא ליה זו משאצ"ל, והראיה לכך מדברי רב בדף קז: , שמפסי מורסא הוא משאצ"ל, אבל משאצ"ל בפ"ר היא משאצ"ל כזו ששייכת גם בכל התורה, שלא בעינן מלאכת מחשבת, ולכן גם במזלף יין על גבי האישים מצוה שאני, כיון שזו משאצ"ל בפ"ר ולא במתכוון ממש, ופטור גם בכל התורה.^{לב}

על פי זה לתוס' בכתובות מיושבת גם קושיית התוס' בשבת מב. (ד"ה אפילו), שהקשו מה ההו"א של הגמ' בזבחים צא: לומר שלעניין זילוך יין ע"ג האישים תלויה המחלוקת אם להתיר דשא"מ בדין משאצ"ל, הרי בשאר התורה אין דין מלאכת מחשבת ומשאצ"ל חייב, וא"כ להו"א, שסברה הגמ' שדין דשא"מ תלוי לר"ש בדין משאצ"ל, גבי זילוף יין ע"ג האישים היה צריך לאסור, והניחו בקושיה.

^ל בתוס' בשבת קג. זה מיושב, שראיתם היא שהמפסי מורסא הוא דשא"מ בפ"ר, שהרי הוא עוסק בדוצאת המורסא ונוצר הפתח מאליו, כמו שנתבאר לעיל בדברי ספר הבתים, ורב אומר שזו משאצ"ל, וא"כ מוכח שדשא"מ בפ"ר דלא נחא ליה היא משאצ"ל.

^{לא} וראיתי שכן הקשה מ"ר הרב יהושע מגגש שליט"א (בקונטרס חלבי השלמים שבספרו המערכה הגדולה) על דברי רעק"א, והניח בצ"ע.

^{לב} גם בגמ' בסנהדרין שהביאו התוס' לראיה שמשאצ"ל פטור גם בחובל, נראה שייבאר המהר"ם, ששם מדובר על מחט ליתול בה את הקוץ, שגם הוא ע"פ התוס' משאצ"ל בפ"ר, ממש כמו מפסי מורסא שהקשו ממנו על הערוך.

^{לג} אנלי יש לבאר באופן זה גם את כוונת הגרעק"א בתשובה הנ"ל, ודווקא.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

ולפי התוס' בכתובות מיושב, דבמקום שאיכא תרתי - משאצ"ל ואינו מתכוון, ישנו פטור משאצ"ל גם בשאר התורה. ומוכח גם כאן שהתוס' בשבת חולקים על יסוד זה.

ביאור הרשב"א בכתובות ע"פ הנ"ל

ע"פ דברינו אלה ניתן לבאר גם את דברי הרשב"א (כתובות ו.) שכתב בדעת ר"י:

"ורבינו יצחק ז"ל פי' כרש"י ז"ל ואמר דאע"ג דפסיק רישיה ולא ימות בדלית ליה הנאה מיניה שרי הני מילי מדאורייתא אבל מדרבנן מיהא אסור כיון דפסיק רישיה הוא".

משמע מדבריו שפ"ר מותר מדאורייתא כדעת הערוך ממש, וגם בכל התורה כולה, אלא שבכל זאת יש איסור דרבנן כיון שזה פסיק רישיה, שאם לא כן, טעם האיסור מדרבנן אינו "כיון דפ"ר הוא", אלא כיון שהוא פ"ר כבר לא שייך לפטרו כלל מצד דשא"מ, וישנה סיבת פטור אחרת - משאצ"ל, שבה יש איסור לכתחילה, וא"כ אין זה נכון לומר שמדאורייתא הערוך צודק ("הני מילי מדאורייתא") אבל אסור מדרבנן משום שהוא פ"ר, אלא ע"כ שסובר הרשב"א שסיבת הפטור מדאורייתא גם לר"י היא מטעם דשא"מ, ומה שהוא פ"ר זו רק סיבה לאסור לכתחילה ולא לשנות את טעם הפטור מן התורה. לעומת זאת, בסוף דבריו מפורש שאיסור מפסי מורסא לשיטת ר"י, שמביא ממנו ראיה דלא כערוך, אסור משום משאצ"ל, וז"ל:

"דחאה רבינו הרב נ"ר, דלאו משום צערא דגופא התירו, דדבר שיש בו רפואה, לא התירו משום צער, אע"פ שאין בו אלא משום גזירת שחיקת סמנין, וכ"ש שלא יתירו משאצ"ל. אלא היינו טעמא לפי שאינו מתכוין לחבורה בנטילת הקוף, ואינו נהנה ממנה, ומההוא טעמא דאמרן דכל שאינו נהנה ואינו מתכוין שרי".

ליישב דבריו נראה ע"פ מה שביארנו בתוס' שם, שאין זו משאצ"ל רגילה, אלא כיון שאינו מתכוון ואינו נהנה, זה חסרון כוונה כזה, שמותר מדאורייתא לר"ש גם ללא ההיתר של מלאכת מחשבת, ובכל התורה כולה, אך עדיין שייך שיהיה עליו שם משאצ"ל, ולכן דייק הרשב"א בלשונו, שסיבת הפטור היא אותה סיבה שהיתה כשלא היה פ"ר, דהיינו משום דשא"מ, שכיון שאיכא תרתי נחשב אינו מתכוון, כמו שביארנו, אלא שסובר ר"י שדינו חמור יותר "כיון דפ"ר הוא".

גם בעיקר דבריו, שכתב לתרץ דעת הערוך מקושיית התוס' ממפסי מורסא, שמפסי מורסא מותר מדין פ"ר דלא ניחא ליה ולא משום צער, קשה לכאורה מהגמ' בדף קז: , שאמר רב במפורש שהוא משאצ"ל, ואמנם היה ניתן לתרץ שגם הוא הבין כמו שהבאנו מהר"ח, שמה שרב אמר שם הוא לטעמיה שסובר בדשא"מ כר"י.⁷²

אמנם נראה יותר להסביר את דברי הרשב"א ע"פ דרכנו, שבאמת אינו סובר שנחלקו רב ושמואל, אלא שסובר שפסיק רישיה דלא ניחא ליה הוא משאצ"ל, שהותרה לכתחילה כיון שגם אינו מתכוון, ולכן שפיר אמר רב שדין מפסי מורסא תלוי בדין משאצ"ל, משום שרק כיון שאננו מתייחסים לכך שהמשאצ"ל כחסרון כדעת ר"ש, שייך לצרף זאת לתרתי לקולא, כמ"ש.

⁷² אמנם אין צורך לומר שסובר כ"ח, שגם אי-כוונה לתכלית המלאכה נחשב דשא"מ, כי במפסי מורסא אינו מתכוון למעשה יצירת הפתח, אלא רק להוצאת המוגלה, שאפשר בגקיבה בעלמא כמ"ש הגר"ת שמואל (כתובות סי' יג), וכך מוכרח בלא"ה לבאר לשיטת התוס' שהקשו מדין זה על הערוך, וא"כ מבואר שהיה ברור להם שנחשב הדבר כשני מעשי בפ"ר, ולא כמעשה אחד.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

בדברי הרשב"א שם משמע גם בריש דבריו, שהערוך מסכים לתוס' בהגדרה של "פסיק רישיה", שמבחינה דינית נחשב מתכוון, ולא "אנן סהדי" שמתכוון^{לז}. א"כ מבואר, שלפי הרשב"א כל מחלוקת התוס' והערוך היא, האם משאצ"ל הותרה כאשר גם אינו מתכוון, או שגם בזה יש איסור דרבנן, אף שמודים התוס' לערוך בגדר מדאורייתא, והרשב"א גופיה סובר להלכה כדעת הערוך שמשאצ"ל מותרת כשגם אינו מתכוון לה^{לז}.

ביאור גירסת הרא"מ בתוס' בכתובות

ע"פ יסוד זה יש לבאר את גירסת הרא"מ בתוס' בכתובות, שכתב (סי' צו) :

"תוספות בדבור האי מסוכריא דנזייתא וכולי דלא נח' ליה שרי ועיקר ראייתו וכולי מצאתי נוסחא אחרת והיא זאת ואף על גב דמלאכה שאינה צריכה אסור לרבי שמעון היכא דלא נחא ליה כלל שרי טפי."

דהיינו הרא"מ גורס בטעם הערוך^{לז}, שפסיק רישיה זו אכן משאצ"ל, אלא שכיון ש"לא נחא ליה כלל", מותר לגמרי, ואין אף איסור דרבנן, ויש להבין מה הכוונה "לא נחא ליה כלל". לכאורה היה ניתן להבין הכוונה, שהמלאכה גם מזיקה לו, ולא רק לא מועילה לו, אך דבר זה לכאורה לא ניתן להאמר בדברי התוס', שהקשו בהמשך דבריהם על הערוך :

"ועל פי' הערוך קשה דתנן בפרק שמונה שרצים (שבת דף קז). המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור ודוקא משום צערא פטור ומותר אבל אי לאו משום צערא היה אסור אע"ג דלא נחא ליה בפה כלל דאי נחא ליה מן הפה כי לא מתכוין נמי חייב"

ולפי ביאור זה, לא מבואר מה ראיית התוס' שמדובר במפיס מורסא ב"לא נחא ליה כלל", הרי ודאי שגם אם לא אכפת ליה אינו חייב, שהרי זו משאצ"ל. עוד יש לדחוק לפי ביאור זה, מה ראיית הערוך מסוגיית ענבי ההדס, הרי לכאורה אין לו תועלת בכך שענבי ההדס שהוא אוכל ישארו על ההדס, ואינו מזיק לו כלל שההדס יוכשר.

לכן נראה לבאר את גירסת הרא"מ, שכל דשא"מ בפ"ר דלא נחא ליה, נקרא "לא נחא ליה כלל", משום שבמשאצ"ל, נחא ליה בכך שהמעשה יעשה, אלא שרוצה בו לתכלית אחרת^{לז}, כגון המוציא את המת, שרוצה בפעולה של הוצאת המת, אלא שלא רוצה בה כדי להשתמש בו במקום שאליו הוצא, אלא כדי לסלקו מהבית או לקוברו. א"כ במשאצ"ל, נחא ליה במלאכה אלא שלא נחא ליה בתכליתה שהיתה במשכן. משא"כ בפסיק רישיה דלא נחא ליה, כגון מזלף יין ע"ג האישים, ש"לא נחא ליה כלל", לא במלאכה ולא בתכליתה, שהרי אין לו כל תועלת בכיבוי האש, והוא לא זקוק לה

^{לז} ניתן ללמוד זאת בין השאר מלשונו "אלמא כל מלאכה שאינה נהנה ממנה ואינו מתכוין לה אע"פ שזייתא כפסיק רישיה ולא ימות פטור ומותר לר' שמעון", ועוד, עיי"ש.

^{לז} אגמם בדברי הערוך גופיה מביא שהטעם הוא משום שצאשר לא נחא ליה לא שייך כלל דין פ"ה, שכל טעמו הוא משום אומדן שמתכוון, וכמו שביארנו לעיל.

^{לז} לכאורה יש בזה טעות במקום הציון של מסורת הש"ס, שכתב שהגירסה השונה היא בדברי ר"ת, ומשמע לכאורה שר"ת לא דיבר בפ"ר דלא נחא ליה, אך ברא"מ לכאורה מביא בהדיא שנוסחה זו היא בדברי הערוך.

^{לז} לכל הפחות לשיטת התוס' בהגדרת משאצ"ל, ועי' במה שנכתוב בזה להלן.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

לתכלית כל שהיא, אלא שמזילוף היין בהכרח יגרר כיבוי האש, וכן בכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה, לא ניחא ליה כלל במלאכה, אלא שנגררת מפעולתו. לכן, פ"ר דלא ניחא ליה מותר, כי משאצ"ל כזאת מותרת בשבת ואין בה אפי' איסור דרבנן, וגם מותרת בכל התורה, אע"פ שאין דין מלאכת מחשבת, מסברה דומה לדשא"מ, שכיון שאינו רוצה בעשיית מלאכה זו כלל, אע"פ שעושה אותה ומוגדר מתכוון לה מותר.^ט

ביאור דברי הרא"ש ע"פ הנ"ל

ע"פ יסוד זה יש לבאר גם את דברי הרא"ש (פ"ד סי' ט), שכתב לגבי סירוס שאסור גם לר"ש לשתות כוס של עקרון, משום פ"ר:

"ולא שייכי כאן דברי בעל הערוך דאמר לא אסר רבי שמעון פסיק רישיה אלא היכא דניחא ליה. דהיינו דוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה מדפריך הש"ס בפרק כל התדיר (זבחים דף צא ב) גבי המתנדב יין מזלפו על גבי האישים והא קמכבה אף על גב דלא ניחא ליה כבוי".

ולכא' דבריו קשים שכן טעמו של הערוך אינו משום מלאכת מחשבת, אלא משום שחשיב דשא"מ, ועוד קשה שהרי הרא"ש גופיה הביא לעיל שהערוך הביא ראייה לדבריו מהגמ' בזבחים, וכיצד מביא ממנה ראייה ששם לא שייכים דברי הערוך.

אלא מוכרח בכוונת הרא"ש, שסובר שמה שיש מקום להלכה לשיטת הערוך, זהו דוקא כמו שביארה הרשב"א, שמותר משום שאיכא תרתי לקולא, שהוא גם משאצ"ל וגם דשא"מ, וחולק הרא"ש על התוס' בכתובות בכך שסובר שגם משאצ"ל באינו מתכוון שייכת רק בצירוף דין מלאכת מחשבת. אמנם גם הרא"ש מודה שאין זו דעת הערוך גופיה, שהרי הביא לעיל את ראייתו מגמ' זו בזבחים, אלא שלפי מה שדחה שם את ראייתו וסובר שהשקלא וטריא בגמ' שם היא האם זהו פ"ר (כמו שביאר הק"נ, עיי"ש), יש מקום להלכה לשיטת הערוך רק ע"פ דרך זו, ששייכת רק באיסור שבת ולא בשאר איסורים.

ז. שיטת רש"י במשאצ"ל

הגדרה נוספת למשאצ"ל מצאנו בדברי רש"י, שפירש (צג):

"וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, **דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה**, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון".

נראה מדבריו שההגדרה היא שכל דבר שהאדם עושה אבל אינו רוצה לעשותו נחשב משאצ"ל, כיון שאינו מלאכת מחשבת. לכן כל דבר שנעשה רק כדי לסלק דבר שלא היה רוצה שיבא לעולם כלל, אינה מלאכת מחשבת, כיון שאינו רוצה במלאכה שהוא עושה, והיה מעדיף שלא לעשותה כלל, ואם תהיה מציאות שגם עכשיו יש לו רצון בכך שהדבר אותו מסלק יהיה בעולם בשלב כלשהו, היא מלאכה הצריכה לגופה. הגדרה זו כותב רש"י בעוד מספר מקומות.

^ט גם הבגה זאת היא לא כהבגת הערוך גופיה בטעמו, כמו שביארנו.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

רש"י מבאר (לא:)^מ "וכיבוי עצמו אינו צריך לו, דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה, אם מתחילה הובהבה, הואיל וחס עליה כי אית בה טפי הוה ניחא ליה". רש"י טורח להדגיש שלא היה שום שלב שהיה נוח לו בהבערה זו של הפתילה, מוכח דאל"כ לא היתה מלאכה שאינה צריכה לגופה, אע"פ שעכשיו רוצה רק לסלקה מעליו.

בטעם הדבר נראה, שהוקשה לרש"י שהרי רוב הפעולות שעושה האדם, אינו רוצה לעשותן והיה מעדיף שהתוצאה תיעשה מאליה, וכמו"כ היה מעדיף שיגדלו על העצים גלוסקאות וכלי מילת ולא יצטרך לתפור ולאפות וכד', וא"כ אם חוסר הרצון לעשות מלאכה מגדיר אותה כמלאכה שאינה צריכה לגופה, כל מלאכה תוגדר כן. לכן פירש"י שהמלאכה מוגדרת משאצ"ל רק אם לא היה נוח לו כלל במציאות שיצרה את הצורך במלאכה, ואז נחשב הדבר לחוסר רצון במלאכה, ואינה מלאכת מחשבת לרש"י.^{נא}

תוס' (צד. ד"ה "רבי שמעון פוטר" וכן הרמב"ן שיובא להלן) מקשים על רש"י מהקורע יריעה שנפל בה דרנא (=תולעת) ע"מ לתופרה, שאומרת הגמ' שבזה היתה במשכן מלאכת קורע, וזו צריכה להיות ע"פ רש"י מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שהיה ניחא ליה אילו לא נפלה ביריעה דרנא ולא היה צריך לתקנה. לכאורה היה נראה לבאר שעיקר כוונת רש"י היא שבמשאצ"ל הוא עוסק בסילוק דבר שלא רצה בבואו לעולם, כמו בהוצאה שמסלק המת וכמו בכיבוי הפתילה שמסלק הבעירה. משא"כ כאן שאינו עוסק בסילוק הנזק אלא בתיקון היריעה. אלא שלפי זה קשים דברי רש"י בדף קה: , שכתב שקריעה על מת היא משאצ"ל "כמוציא את המת לקבור", ולפי מה שביארנו קשה שהרי הקריעה על המת אינה סילוק דבר, אלא חיוב שיש עליו בעקבות מות המת.

ע"כ נראה לבאר שמשאצ"ל היא דוקא אם הדבר נעשה בעל כרחו בעקבות המציאות שלא רצה שתבא לעולם, כגון עצם סילוק הנזק או חיוב שבא לו בעקבות אותה מציאות שלא באה לעולם, כקריעה על מת. משא"כ קריעת היריעה שנפל בה דרנא, שאינה מוכרחת מהנזק, אלא היא יצירה חדשה שעוסקשיוצר עתה מרצונו, אף שבא לו בעקבות דבר שלא רצה בו. ונראה שרש"י שם בקה: דקדק בלשונו לבאר לנו דבר זה, שגם דבר שאינו סילוק הנזק אלא דבר שבא בעקבותיו נחשב משאצ"ל, בכך שדימה את הקריעה על מת למוציא את המת **לקבורו**, שהיא הדוגמא שנתחדשה בגמ' (צד), ולא נקט כמוציא את המת בסתמא כמו שנקטה המשנה, כיון שמוציא את המת שלא ע"מ לקבורו אין ראיה לקריעה על מת, כי אפשר שדוקא בעצם סילוק הנזק נגדירו כמשאצ"ל, ולא בדבר שבא בעקבותיו כקריעה על מת, לכן נקט רש"י מוציא את המת לקבורו, שאינו עוסק בסילוק המת אלא בקיום מצות קבורה שבאה בעקבות מותו, ממש כמו בקריעה על המת.

תוס' הקשו על רש"י מקורע למירמא אימתא אינשי ביתיה (קה:), מדוע יהיה לשיטתו משאצ"ל. נראה שלשיטת רש"י ההגדרה של משאצ"ל אינה תלויה רק בכך שנעשית בדבר שברצונו לא בא לעולם. אלא עיקר ההגדרה היא שאין רצונו במעשה המלאכה. לכן גם בדבר שברצונו לא בא לו נחשב

^מ לשון הגמ' הובאה לעיל אצל ג.

^{נא} ע"פ זה מובן מדוע מלאכת בורר אינה משאצ"ל לשיטת רש"י, משום שגם לרש"י ישנו תנאי במשאצ"ל שמעולם לא רצה במציאות שהצריכה אותו לעשיית המלאכה, וא"כ עיקר מלאכת בורר אינה משאצ"ל משום שהיא בפסולת שהיתה נצרכת לשמירת הפרי וכד', והיתה עם הפרי כדרך גידולו, וממילא ודאי שרצה בה, ואין קושי לומר שלשיטת רש"י ברירת תערוכת שלא רצה מעולם במציאותה תחשב משאצ"ל, ואי"צ לשיטתו לדברי הביה"ל בזה (סי' שייט סעיף ג ד"ה לאצול מיד).

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

הדבר למשאצ"ל כי עושה את המלאכה בע"כ ואינו רוצה בה, וגם בקורע למירמי אימתא נחשב משאצ"ל אינו רוצה בעצם המלאכה אלא באימתא שאינה מעצם מלאכת הקריעה שהיא פעולה בחפץ הנקרע.^{מב}

כך מוכרח גם מפירוש רש"י להלן קו., שכתב שאף המבעיר עצים תחת הקדירה, היא משאצ"ל ופירש שזהו הטעם שלר"ש מוכרח שמקלקל בהבערה חייב. ומדוע זו משאצ"ל, הרי אין שם שום מציאות קודמת שלא רצה בה? אלא ע"כ שגם לרש"י משאצ"ל היא מלאכה שאינה רוצה במעשה המלאכה, אף שעושה אותה בפועל, ולכן גם במבעיר עצים כדי להבעיר קדירה הרי אינו רוצה בעצם הבערת העצים.

ח. שיטת הרמב"ן במשאצ"ל

כתב הרמב"ן^{מג} (צג:):

"פי' מלאכה שאינה צריכה לגופה כגון מוציא את המת אפי' לקברו שאין לו הנאה בהוצאתו ולא בקבורתו אבל ההנאה היא הטומאה שהוא מונע ממנו, וכן צידת נחש כדי שלא ישכנו נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינה אלא מניעת היזק ואין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה, וכן כבוי הפתילה והגחלים לעולם מלאכה שאינה צריכה לגופה חוץ מפתילה שלא הובהבה שהוא צריך להדליקה ולכבותה והכיבוי הוא התיקון בעצמו, וכן במכבה את הגחלים לפחמין, אבל התופר ביריעה שנפל בה דרנא (עה.) אע"פ שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא ולא יבוא לעולם לידי אותה מלאכה, כיון שנפלה שם מ"מ צריך הוא לגופה של תפירה ונהנה בה, וכאן טעו אנשים ולכך כתבתי".

דעת הרמב"ן שסילוק היזק נקרא מלאכה שאינה צריכה לגופה מפני ש"אין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה", ההנאה היא עקיפה ולא ישירה מהמלאכה, כי אינו נהנה מהמלאכה עצמה אלא שהמלאכה מונעת ממנו נזק, ואח"כ נהנה מכך שהמציאות אינה מוזקת. הרמב"ן חולק בזה על דברי הר"ח ורנ"ג שהבאנו לעיל, הסוברים שסילוק היזק, כגון הוצאת מת שריחו רע, נחשבת להנאה ואינה משאצ"ל אא"כ אינו נהנה כלל, וכמו שהארכנו לעיל (אות ב).

א"כ, לפי הרמב"ן משאצ"ל היא מלאכה שאין הנאתו ישירה ממעשה המלאכה, שאז איננה מלאכה חשובה ואין זו "מלאכת מחשבת", אבל אין הדבר תלוי בתכלית מסויימת שלה, ולכן כתב הרמב"ן שזורה ובורר, וכן מבעיר עצים להדליק אינם משאצ"ל (קו.), וז"ל:

"ואין אני אומר כן דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול, ומה דומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו (צ"ד ב') שהוא חייב משום תולדה דגוזז ואף על פי שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער מלאכה הצריכה לגופה נקראת, וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל איקופי מגלימא (ע"ה ב') כולן דומות למילה, והבערה דבת כהן נמי כיון שהוא מדליק האש לבשל בו פתילה הרי היא מלאכה הצריכה לגופה דומיא דמדליק את האור להתחמם כנגדו ומדליק נר להשתמש לאורה, ולא שמענו מלאכה שא"צ לגופה במדליק אלא במכבה..."

^{מב} כמוכן, לא ניתן לברר שלא רצה שבני ביתו לא יעשו רצונו ויצטרך להטיל אימתא, שזה חלק מעצם המציאות, ולא מקרה שקרה, וכמו שהוכיחו התוס' שם, עיי"ש, ועוד צ"ב קצת.
^{מג} וכעין זה כתב הרשב"א בדף צד:.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ובפשטות כוונתו היא שמשאצ"ל אינה נמדדת לפי תוצאת המלאכה דגם אם התוצאה העיקרית אינה צריכה לו, הצורך לגופה הוא שגוף **מעשה** המלאכה יוצרך לו ומעשה של הפרדה מתייחס לשני צידי ההפרדה, וכן מעשה של הבערה מתייחס לכל תוצאותיה. בחידושי הר"ן הוסיף על לשונו של הרמב"ן שם:

"ולא דמיא חובל לצורך דם לכלבו לחופר גומא ואינו צריך אלא לאפרה שהחבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו והוא לי' כגוזז ונוטל שער וצפרניו בין לתיקון גופו וליפות עצמו בין לצורך השער והגיזה דכולן מלאכה הצריכה לגופה היא מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא בעצמה המלאכה וכן זורה ובורר מפני **שכך הוא מתחלתו צריך לזרות ולהבר** מה שאין כן בחופר גומא שהבנין בקרקע היא והוא הנקרא מלאכה ולא נטילת העפר. ועוד שאפשר לעפר בלא גומא."

נראה בלשונו שכיון שהמלאכה בבורר היא לסלק את הפסולת אין די בהגדרת הרמב"ן (שדומה להגדרת הביאור הלכה (שיט) בשם הישועות יעקב, עיי"ש) לומר שהמלאכה מתייחסת גם לאוכל המתוקן כי כל הצורך הוא סילוק, ולכן פירש קרוב למש"כ בדעת רש"י שכיון שכך היא הדרך אין זה נחשב סילוק מקרי שנגדיר שאין רצונו בעשיית המלאכה, אלא כיון שכך הוא מתחילתו, זהו שלב מוכרח ביצירה ולא שייך לומר שיש חסרון ברצונו בעשיית המלאכה.

ט. שיטת בעה"מ במשאצ"ל

גם **בעל המאור** (לו): כתב שסילוק נזק הוא משאצ"ל, ודלא כר"ח ורנ"ג, אבל ביאר זאת באופן אחר:

"... וזהו ביאור הדבר **כל שלשים ותשע מלאכות שהיו כנגדן במשכן כולן היה בהם צורך לגופן** חוץ מן הזורה והבורר שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר הצרורות מן הכרי וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצרורות וכן חייב עליהן ועל כל תולדה שלהן אבל שאר המלאכות עיקרן הוא לצורך גופן וס"ל לר' יהודה כל המלאכות כולן כשם שחייב עליהן לצורך גופן כך חייב עליהן שלא לצורך גופן כ"ז שהוא מתקן ולא מקלקל... נקוט האי כללא בידך **כל מלאכה שהיא צריכה לדחות נזק מן העושה אותה מלאכה שאינה צריכה לגופה היא** וכן החופר גומא בשדה ואינו צריך אלא לעפרה אין החרישה אלא הגומא בלבד והעפר כדבר אחר חוץ מן החרישה והוא לה מלאכה שאינה צריכה לגופה שנחלקו בה רבי יהודה ור"ש... **אבל ר"ש ס"ל כולו מלאכות ממשכן גמרינן להו מה התם כולו מלאכות חוץ מזורה ובורר לצורך גופן אף כאן כל לצורך גופן**... והא דת"ר המוציא ריח רע כל שהוא יש לפרשה בצריך לרפואה לגמר בריח רע והרבה עושין כן ובירושלמי נמצאו דברים שלא על דרך התלמוד שלנו ולא על דרך הפירוש שלנו שפירשנו והכן גרסינן התם את המת במטה חייב דברי הכל לא כן תאני אף ריח רע כל שהוא ואמר רבי אילא אף ר"ש מודה באיסורי הנאה רבי יודן אמר תפתר במת נכרי ושאיין בו ריח ושהוציאו לכלבו וגם לרבינו האי ולרבינו נסים ז"ל מצאנו בדברים הללו בחילוף דברינו ואין לנו אלא מה שדעתנו נוטה לו לפי תלמודנו וכפי שכתבנו."

צריך לבאר טעמו כמו שכתבנו לעיל בשיטת התוספות, שכיון שצריך בשבת מלאכת מחשבת דהיינו שמתייחסים בשבת גם למחשבת האדם, אנו מצריכים שגם המגמה תהיה דומה למה שהיה במשכן, אך לא צריך לדבריו שיהיה ממש לאותה מטרה שהיתה במשכן, כדברי התוס', אלא שיהיה צריך

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

לגופו, ולא לתוצאה עקיפה, כמו שהיה במשכן. לכן, לדעת התוס' זורה ובורר הינן מלאכות הצריכות לגופן ממש שהרי הן כמו שהיו במשכן^מ.

את הטעם שכתב בעה"מ במלאכת זורה ובורר, שאע"פ שאינה צריכה לגופה חייבים עליה, כיון שכך היה במשכן, אי - אפשר לומר לדעת רש"י, שכן רש"י מפרש שטעם הפטור של משאצ"ל היא בגלל שאינו מלאכת מחשבת, כי יש חסרון ברצון האדם במלאכה. אי"כ מה בכך שכך היה במשכן, כיון שאינו מלאכת מחשבת, אי אפשר להתחייב על כך^מ. אמנם גם לרש"י מיושב כמ"ש לעיל בהערה מא.

י. קושיית רעק"א בסוגית הפשט הפסח

בדף קיז. אומרת הגמ':

"אלא אמר מר בר רב אשי לעולם כדאמרין מעיקרא ודקא קשיא לך הכא טלטול והכא מלאכה כגון דלא קבעי ליה לעור והא אבוי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות דשקיל ליה בברז"י" (עיי"ש).

הגמ' קוראת לאדם המפשיט את העור, במגמה שהפסח לא יסריח, ואינו צריך את העור "פסיק רישיה". שואל על כך רעק"א (בחידושו):

"לא זכיתי להבין, איך מקרי זה בשם אינו מכוון, הא במכוון מפשיט להעור בידים, אלא שאינו עושה כן לצורך העור ומקרי מכוין, אלא שאצ"ל כמו כיבוי, ואם נידון דניחא ליה בעור ומקרי צריך לגופו, ממילא הוי מכוין, ולי"צ למפרך מדין פסיק רישא, ואם לא ניחא ליה בעור גם אם היה פסיק רישא מ"מ הוי פ"ר דלא ניחא ליה וא"כ שייטא דפ"ר לא שייך כאן, דהא הוא מכוין, ותליא רק אם ניחא ליה בעור, והוי צריכא לגופא, או דלא ניחא ליה בעור, והוי אינה צריכה לגופה, וכזה הקשה הרשב"א ז"ל לקמן (קלג.) גבי בהרת דקרי לה אינו מכוין, הא קוצץ במכוין בידים, ותירץ שם דלא אזהר רחמנא לא תיקוץ, אלא שלא יטהר הנגע, וזהו אינו מספיק כאן, וצע"ג".

רעק"א שואל למה נקרא אדם זה אינו מתכוון בפסיק רישיה, הרי הוא מתכוון ממש לפעולה שהוא עושה, ולא שייך עניין זה לדין דשא"מ בפ"ר, אלא אם ניחא ליה בהפשט תהיה מלאכה שצריכה לגופה, ואם לא אינה צריכה לגופה.^מ

ישוב א - אינו מתכוון לתכלית

לדעת הר"ח, קושיית רעק"א לא מתחילה, שכן כמו שהוכחנו בר"ח במספר מקומות, במציאות כזו, שאינו מתכוון לתכלית, קרוי אינו מתכוון, ולא אכפת לו ש"במתכוון מפשיט להעור בידים", כי לא

^מ ליתר ביאור: לדעת התוס' משאצ"ל היא מלאכה שאינה לאותה מגמה שהיתה במשכן, ואילו לדעת בעה"מ משאצ"ל היא מלאכה שההנאה ממנה עקיפה, אלא שהלימוד לכך שצריך שהמלאכה תהיה צריכה לגופה, הוא מהמשכן.
^מ ולצארה גם לא יכול להיות שהיתה במשכן מלאכה שאינה מלאכת מחשבת, שהרי את דין "מלאכת מחשבת" גמרינן ממשכן.

^מ רעק"א נוקט בפשיטות שמשאצ"ל נמדדת ע"פ התועלת ("ניחא ליה") ולא ע"פ הכוונה. אמנם ניתן גם לבארו ע"פ מה שביארנו לעיל בשיטת התוס', שבמקום שניחא ליה בתכלית המלאכה, מוכח שמתכוון לה, וגם כאן אם ניחא ליה בעור אף שעיקר הפשטות אינה לצורך מוכח שמתכוון גם לתכלית המלאכה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

התכוון לתכלית הפשט העור, אמנם למסקנה צריך שיהיה בדוקא במוכח שאינו מתכוון לעור, ואע"פ שניחא ליה. כפי הר"ח והערוך שם^מ "פי' ברזי נקבים גדולים. מאן דמבזע ליה כשהוא מפשיטו מוכחא מילתא דלא בעי ליה לעור [ואין לו הנאה ממנו^{מח} (ערוך)] ולא דמי לפסיק רישיה [ולא ימות (ר"ח)]." זאת משום שאל"כ, כמו שביארנו לעיל, יהיה קרוי מתכוון גמור, מטעם אגן סהדי שמתכוון לעור, כיון שניחא ליה, שזהו דין פ"ר לשיטת הערוך והר"ח, ואכן מתירוף הגמ' כאן הביא הערוך (ערך פסק, הובא ברא"ש בפי' הבונה^{מח}) ראייה לשיטתו, משום שתירוף הגמ' לשיטתו הוא שכיון שמוכח שאינו עושה משום העור אין בזה דין פ"ר.

לפי התוס' וסיעתם לא יועיל פי' זה למסקנה כל עיקר, שהרי חשוב מתכוון גמור והנקבים לא גורמים שלא יהיה ניחא ליה בהפשט (לכאורה אפשר להשתמש גם בעור זה, למרות הנקבים), אלא שמוכחא מילתא שאינו מתכוון להפשט, וזה לא יועיל לדעת רש"י ותוס' כי, כמו שבארנו בראש הדברים, מלאכה הנעשית בודאי חשובה כמתכוון לדעתם בלי קשר לניחותא, וכיון שניחא ליה תהיה לדעת התוס' מלאכה הצריכה לגופה, ואכן הם חולקים בפירוש מסקנת הגמ' על הר"ח, ומסבירים שנוטל את העור בחתיכות דקות, שאינו דרך הפשטה (רש"י), או שאין בזה שיעור חשיבות עור (תוס'), וא"כ לשיטתם הדרא לדותה קושיית רעק"א, מדוע קוראת לזה הגמ' "פסיק רישיה", והרי הוא מתכוון ממש למעשה, ואף לשיטת הרשב"א ור"ת (כתובות ו.) שסוברים כערוך לדינא בפ"ר דלא ניחא ליה, עדיין לא מובנת קושיית הגמ', שכן גם לשיטתם אדם שאינו מתכוון לתכלית המלאכה ומתכוון למעשה אינו נחשב לדשא"מ, ולא שייך להקשות מדין פ"ר.

אמנם נראה גם לדעת שאר הראשונים, שבהו"א הגמ' הבינה כמו הר"ח את הגדרת אינו מתכוון, שאינו מתכוון לתכלית המלאכה, ולכן אם אינו רוצה בעור, נקרא אינו מתכוון, ועל זה מקשה הגמ' "והא מודי ר"ש בפסיק רישא..."^מ, דהיינו שמי שעושה מעשה שודאי יגרום למלאכה ליעשות, נחשב מתכוון וכיון שניחא ליה, לא יועיל מה שאינו חפץ בעור (שכן דעת התוס' והרמב"ן שכשניחא ליה המלאכה נקראת צריכה לגופה, אע"פ שלא התכוון לכך).

בזה מתורצת לכאורה קושיית רעק"א, וכן משמע מדברי רש"י שם, שביאר את ההו"א "דלא בעי ליה לעור - אינו צריך לו לעור ואינו מפשיט משום עור, ולא דמי להפשט אילם ותחשים דמשכן", וזו ממש הגדרת הר"ח לדשא"מ, שכיון שלא נתכוון לתכלית המלאכה שהיתה במשכן, קרוי אינו מתכוון.

יישוב ב - פ"ר במשאצ"ל

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל (אות ג) בשיטת התוס', שגם דין משאצ"ל תלוי בכונה, אלא שכאשר יש לו תועלת ברורה בתכלית המלאכה, כמו בתולש עולשין בארעא דיליה, אגן סהדי שמתכוון לתכלית המלאכה, הדברים מיושבים יותר, כי משמע לפי זה בשיטת התוס' שדין "פסיק רישיה", מכיל בקרבו שני דינים: א) ביחס למעשה המלאכה נחשב האדם למתכוון, כיון שידע ודאי שיעשה, ולכן אין בזה

^מ בלשון כמעט זהה.

^{מח} אין נראה שכוונת הערוך שאין אפשרות ליהנות בו, אלא שמוכח שאינו חפץ ליהנות ממנו, וע"ע **שיטת** רייתות כ:.

^{מח} אמנם הרא"ש שם נקט בלשון כשהביא את דאית הערוך כפירוש רש"י למוטג ברזי.

^ג אמנם אפשר לומר שלשיטת רש"י גם הפשטה באופן זה שמשאצ"ל נקבים בעור אינה דרך הפשטה, אגל בכל אופן לא יוכל לפרש כמעטם של הר"ח והערוך שמוכחא מילתא שאינו מתכוון, אלא רק היה יכול לפרש במציאות כמו הר"ח ולא מטעמיה.

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

דין דשא"מ. (ב) ביחס לתכלית המלאכה נחשב למתכוון כי אגן סהדי דניחא ליה, ולכן אינה נחשבת משאצ"ל. לפי זה מיושב שבאמת גם בהו"א הבינה הגמ' שכשאנו מתכוון לתכלית המלאכה זוהי משאצ"ל ולא דשא"מ, ובכל זאת שייך להקשות מדין פסיק רישיה, שם מוכח שנחשב מתכוון לתכלית המלאכה כשניחא ליה בעור, אע"פ שעיקר כוונתו לא היתה לתכלית האסורה.

הקושי לשיטת הכס"מ

אמנם, אכתי יקשה לשיטת הכס"מ בשם הרמב"ם³², שחלק על התוס' הנ"ל כמ"ש לעיל (אות ג-ד), למה נחשבת הפשטת העור למסקנת הגמרא כאן אינו מתכוון בפסיק רישיה, לכאורה הרי מכוון למלאכה ואינו מתכוון לתכליתה, וזו משאצ"ל³³.

אולי יש ליישב ע"פ התוס' בדף עג: (ד"ה וצריך לעצים), שכתבו לעניין הזומר וצריך לעצים:

"נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים **דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה** מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכדאמר רבי יוחנן לקמן בפי' חבית (דף קמה.) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר למימיהן חייב חטאת ואמאי שרי לגופן ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך."

עולה מדברי התוס' שישנן מלאכות שבהם עשיית המלאכה לצורך מסויים היא חלק מהגדרת המלאכה, כגון הצורך בעצים שמגדיר את את הזומר שהוא גם קוצר, ואכמ"ל בזה. אם כן אולי גם בסוגיה זו צריך להגדיר לדעת הכס"מ שהצורך בעור הוא חלק מהגדרת מלאכת ההפשטה וכשאדם מפשיט שלא בשביל העור, נחשב שלא עושה בשלימות את מעשה המלאכה, וא"כ אפשר להחשיב את האדם שמפשיט שלא בשביל העור כאשר פסיק רישיה שיהיה לו שימוש גם בעור כדשא"מ בפ"ר כיון שאינו מתכוון לחלק ממעשה המלאכה³³, וצ"ע בזה.

עוד יש ליישב, כפירוש הריטב"א שם, שהקשה אף הוא את קושיית הגרעק"א, ותירץ שכיון שישנה אפשרות להוציא את העור מהבשר ללא מלאכת הפשטה (כששקיל ליה בברזי), אין זה נחשב מעשה אחד אלא שני מעשים, אף שבאופן שעושה עכשיו יש שתי תוצאות לאותו המעשה, ולכן זה שייך לדין דשא"מ בפ"ר, ולא למשאצ"ל. ע"פ הגדרתו מיושבת הסוגיה גם לדברי הכס"מ, שכן אלו שני מעשים ולא רק שתי תכליות. אמנם עצם סברתו צריכה ביאור, ואכמ"ל בזה כעת.

תירוץ המאירי

המאירי שם הקשה את קושיית רעק"א ותירצה, וז"ל:

"ושמא תאמר ומה ענין פסיק רישיה בדבר המתכוין ואין כאן אלא טעם מלאכה שאין צריכה לגופה **אף הוא כד דעתו לומר והלא אף כשאין מתכוין שמוטר בפסיק רישיה מיהא אסור ואף בזו על כרחך אף הוא עושה לצורך גופו שהרי בודאי צריך הוא לעורו עד שתירץ לו שהוא מראה ומגלה דעתו** שאינו רוצה בו".

³² ע"י לעיל אות ד.

³³ והראיה לר' מור"ר הרב יאיר גובר שליט"א, שכן הקשה בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' לב, אות י) על חכ"מ, והביא מכאן ראיה למהר"ם בן חביב שמשאצ"ל תלויה בגיחותא ולא בפועל, וכשניחא ליה נקראת צריכה לעופה, וכמ"ש.

³⁴ כיוון דומה לתירץ שמעתי ממור"ר הרב יאיר גובר שליט"א.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כדי לבאר דברי המאירי יש לומר לכאורה שסובר כדעת הראשונים (הערוך והר"ח) שהבאנו לעיל, שפסיק רישיה הוא דין של אומדנא שהוא מתכוון⁷³. לכן הבינה הגמ' בהו"א, כדעת הכ"מ, שכיון שאינו רוצה בעור, ואינו מתכוון לתכלית המלאכה, תהיה זו משאצ"ל, ודוחה הגמ' שכמו שלעניין דשא"מ, איננו מאמינים לו שאיננו מתכוון כאשר ודאי שהמלאכה תיעשה וניחא ליה בה, וחייב, כך גם לעניין משאצ"ל, כיון שיש לו תועלת בעור, איננו מאמינים לו שאיננו מתכוון לתכלית המלאכה, וא"כ שקיל ליה בברזי, שאז מגלה דעתו שבאמת אינו חפץ בעור, ואינו עושה לצורך תכלית המלאכה.

יוצא מדבריו למסקנה שבאמת משאצ"ל נמדדת לפי כוונת האדם, לאיזה צורך עושה זאת, ולא לפי הצורך האובייקטיבי, אך כדי שנאמין לאדם שאינו רוצה בתכלית המלאכה צריך שדבר זה יהיה מוכח מאופן עשייתו את המלאכה.

ע"פ זה היה נראה לכאורה שזו גם כוונת הכס"מ כדי ליישבו מהקושיה מגמ' זו, וא"כ גם לשיטת הכס"מ אם ניחא ליה במלאכה ולא מוכח ממעשיו שאינו מתכוון לתכלית המלאכה חייב, ולפי זה כמעט ואין נפק"מ למעשה בין הכס"מ לחולקים עליו אם משאצ"ל תלויה בניחותא או בכוונה, כי גם לכס"מ בכל מקום שניחא ליה בתכלית המלאכה אכן סהדי שמתכוון לה אא"כ יהא מוכח ממעשיו שלא כן. אך אי אפשר לומר כן, שהרי הכס"מ בא לתרץ מה ההבדל בין דשא"מ בפ"ר למשאצ"ל, ואם כשניחא ליה בתכלית מלאכה אינה נחשבת משאצ"ל, כי אכן סהדי שמתכוון למלאכה, היה יכול לחלק בפשטות, שבמשאצ"ל לא ניחא ליה במלאכה, ואילו בדשא"מ בפ"ר ניחא ליה במלאכה, וכמו שכתבו התוס'⁷⁴, ולא היה צריך לחדש את חילוקו בין מתכוון למלאכה למתכוון לתכליתה.

⁷³ וכן משמע במאירי בדף עג עיי"ש.

⁷⁴ וביארנו זאת לעיל אנת ד.

מלאכת בישול

פתיחה

- א. מהו בישול?
- ב. תולדות האור ותולדות חמה
- ג. בישול בכלי ראשון
1. הבדל מציאותי- התוס' והרשב"א
2. האו"ש בישול בכח האש
3. ירושלמי- "אור מהלך תחתיו" ודעת הרמב"ם בזה
- ד. מאכל בן דרוסאי

פתיחה

ננסה לעמוד על מספר נושאים מרכזיים במלאכת בישול. (א) מהו בישול שעליו חייבה תורה? בכל מלאכות שבת החיוב הוא על מעשה היוצר תוצאה שאותה הגדירה התורה כמלאכה (אכמ"ל בזה), ואם כן צריך להבין מהי היצירה שנחשבת בישול. האם יצירה זו שוה בבישול מים ובבישול תבשיל. הגמ' בדף עד: מזכירה שריכוך יתד הוא תולדה של מבשל. האם ריכוך (וקישוי לפירוש הרמב"ם שם) זו הגדרת מלאכת המבשל? (ב) מדוע חייבים דוקא על בישול באש ותולדותיה ולא על בישול בחמה ותולדותיה. האם זהו דין מדיני מלאכת מחשבת בשבת או שזו הגדרת בישול גם בכל התורה? (ג) האם ישנו חילוק בין דין בישול על האש ממש לבישול בכלי ראשון?^א (ד) מה המשמעות של בישול עד למאכל בן דרוסאי ומעבר לו, עד לבישול כל צרכו? אם במאכל בן דרוסאי המאכל נחשב מבושל כיצד שייך לדעת כמה ראשונים בישול גם אח"כ?

א. מהו בישול?

אומרת המשנה (מב.):

"האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי רבי יהודה אומר לכל הוא נותן חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר".

וצריך להבין מהו הבישול בתבלין. אם בישול הוא עצם מה שנתווסף טעם במאכל, לכא' יש תוספת טעם במאכל גם בכלי שני, ומהי אם כן המשמעות שאין בישול בכלי שני, הרי נתווסף טעם התבשיל. ויותר מזה יש להקשות בדברי הגמ' שם:

"סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה ובכלי שני לא בשלה א"ל אביי תני רבי חייא מלח אינה כתבלין דבכלי שני נמי בשלה ופליגא דרב נחמן דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא ואיכא דאמרי סבר רב יוסף למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה בכלי שני לא בשלה א"ל אביי תני ר' חייא מלח אינה כתבלין דבכלי ראשון נמי לא בשלה והיינו דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא".

^א עיי' אגלי טל (אנפ"ה ס"ק כב) שדן האם בישול בתולדות האור, ולכא' ה"ה לכלי ראשון הוא אג' או תולדה, ואכמ"ל בזה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מבואר שמלח להלכה קשה להתבשל ואינו מתבשל אפי' בכלי ראשון אלא דוקא על האש ממש, וזה פשוט שנתנית הטעם של המלח בתבשיל מורגשת מאד אפי' בצונן, ואם כן מבואר שאין הגדרת הבישול מה שהטעם מתערב בתבשיל ע"י האש, דאם זה היה נקרא בישול פשוט הוא שמלח מתבשל אף בכלי שני. אם כן, מבואר בסוגיה בדף מב, שהגדרת בישול אינה מתייחסת להבלעת הטעם אלא לתיקון מסויים בדבר המתבשל עצמו, וכ"כ האג"מ (או"ח ד, עד אות טו, עיי"ש):

"אלמא דבשול הוא ענין אחר דהוא תועלת שאיכא במלח ע"י הבישול יותר מהרגשת טעם מלוח שזה איכא אף בצונן גמור דמלח שאינו מבושל נמי נותן טעם מלח כידוע ממליחת בשר והמליחה עצמה בצונן הא עושה לענין איסור והיתר כמבושל, ומ"מ אין בזה תועלת הבשול ואמדו חז"ל שהוא דוקא בחום גדול מאד עד שלהלכה הוא דוקא כבשרא דתורא. וכן הוא בעלי הטיי שמה שנצבע המים בחום קטן אינו ענין בשול, שלכן אפשר שהוא מקושי הבשול וא"כ אין לנו לומר מעצמנו כלום אלא מקבלה וממילא הוא ככל סתם דברים דהוא בכלי שני ספק ובכלי שלישי יש להתיר".

אמנם ערוך השלחן כתב (שית, כח) שאנן סהדי שעלי תה הם קלי הבישול, ולכא' כוונתו משום שאנו רואים שיוצא מהם צבע וטעם למים אף בכלי שני. וכבר הקשה עליו האג"מ כמו שהבאנו, ועוד הקשה שפעולה זו תיעשה אף בצונן ללא חום כלל, אלא שתארך יותר זמן, אך עכ"פ בדברי ערה"ש מבואר שמחשיב את עצם הבלעת הטעם לבישול וצ"ע מדוע (וכן מבואר בעוד מספר מקומות בדבריו עיי"ש) וכנראה שמתייחס לבישול כהגדרת התבשיל כולו שכלול בו התבלין שטרם נתבשל, אך צ"ע מהגמ' כמו שכתבנו.

אמנם ישנו חידוש נוסף בדברי האג"מ, דאין אנו יודעים לשער כלל את אותה תועלת המושגת בחפצא ע"י הבישול במה שלא אמדו חכמים, וע"פ זה כתב (שם אות יח) לחלוק על הטי"ז (שית, ס"ק יד) שכתב שבצלים אסור לבשל בכלי שני, ואינם כשאר תבלין, כי אנו רואים שמתמתקים ממרירות ע"י הבישול. חידוש זה של האג"מ אינו מוכרח מצד הסוגיה לגמרי דאפשר שדוקא במלח איננו יודעים לבדוק את התועלת שישנה במלח עצמו אלא דוקא את התועלת שישנה בכלל התבשיל ע"י המלח, ולזה זקוקים אנו להגדרה של חז"ל, וה"ה לכל דבר שעיקר התועלת הנראית לעינינו היא הוצאת הטעם, ואיננו יודעים לבדוק האם הטעם המעורב בתבשיל הושבח או לאו, אבל לדבר שאנו רואים שמשתבח בעצמו ע"י הבישול לכא' הסברה נותנת שזה נחשב לבישול.

בגמ' בדף עד: ישנה הגדרה שמי שהטיל יתד לח לתנור חייב כיון שהוא מרפה אותו קודם שמקשה אותו (לפירש"י, הרמב"ם למד בגמ' שם שגם על הקישוי חייב משום מבשל), ועל פיה פסק הרמב"ם (פ"ט ה"ו):

"כללו של דבר בין שריפה גוף קשה או שהקשה גוף רך הרי זה תולדת מבשל".

אך אין נראה לומר שכל הגדרת מלאכת הבישול היא הקישוי או הריפוי ע"י האש, שהרי במים שייד בישול, אף שפשוט שאינו רפוי או קישוי. אלא הכוונה היא שריפוי ע"י האש דומה לבישול ונחשב לתולדה אף שאין זו עיקר הגדרת האב, כי עיקר הגדרת האב היא השבחה ע"י האש, וגם הריפוי, אף שהשינוי והיצירה שבו משמעותי פחות מן הבישול של מאכלים וסממנים וכד' נחשב לתולדה².

² בהגדרת אב ותולדה עי' ברמב"ם וזה"מ פ"ז, ובחכמת שלמה בדף סט. ועוד ואכמ"ל בזה.

מלאכת מבשל ב. תולדות האור ותולדות חמה

מבואר במשנה ובגמ' (לח:-לט.), שבישול שאסרה תורה הוא דוקא באור ובתולדותיה, ולא בחמה ותולדותיה אך לא נתבאר בגמ' טעם הדבר. רש"י פירש את הטעם של ההיתר לבשל בחמה משום ש"אין דרך בישול בכך". לכאורה ניתן היה להבין כוונתו משום שהמעשה לא נעשה כדרכו ואין זו מלאכת מחשבת, וככל מלאכה שנעשית כלאחר יד¹. אמנם לפי הבנה זו תקשה ביותר הגמ' בפסחים (מא.), שמגדירה שגם לעניין איסור אכילת פסח מבושל אינו נחשב מבושל כאשר לא נתבשל בתולדות האור וזה אינו עניין כלל למלאכת מחשבת. עוד יש להקשות על הבנה זו מהגמ' בדף לט. שמסבירה את מחלוקת ר' יוסי ורבנן בדין חמי טבריה שנחלקו האם הם תולדות חמה או תולדות האור משום שחלפי אפתחא שגיהנם, ולכא' אם העניין הוא להגדיר את המעשה כמעשה משונה צריך הדבר להיות תלוי בשאלה אם דרך לבשל בחמי טבריה בעצמם, ומאי נפק"מ בהגדרה האם חלפי אפתחא דגיהנם?

האג"מ (או"ח ג, נב) כתב ליישב כוונת רש"י, שבא רש"י ליישב מדוע חמה לא תתחייב מדין תולדה אף שלא היתה במשכן, וע"ז תירץ רש"י שאין דרך בישול בכך, דהיינו שבני אדם אינם מבשלים בחמה אא"כ אין להם עצים כדי להדליק אש, וא"כ מבואר שחימום זה גרוע באופן מהותי ואין ללמדו מאש בתורת תולדה. וליישוב את מה שהקשינו מחמי טבריה כתב על פי זה שהן תולדות האור והן תולדות חמה לא היו תולדה מסברה כי אין דרך כ"כ לבשל בהם והחיוב בתולדות האור הוא רק בגלל שנחשב לאותה המלאכה עצמה כי הדבר מתבשל ע"י חום האש והיא הפועלת בו².

על דברי האג"מ יש להעיר שעולה מדבריו לכא' שהגדרת תולדה בשבת נובעת מכך שאופן הפעולה הוא שונה, ולכא' עולה ממספר מקומות שהחילוק בין אב לתולדה אינו באופן המעשה, אלא באיכות היצירה בחפץ, וכן מפורש בדברי הה"מ (הלכות שבת ז, ד), ולפי"ז אין מקום לדברי האג"מ אלא אם נאמר שגם כוונתו היא שמה שאין דרך בני אדם לבשל כך הוא סימן שהיצירה שבכך היא יצירה גרועה יותר, ודוחק.

עוד יש להקשות מבישול פסח כמו שכתבנו, כי בפסח אין ההגדרה רק במעשה שאין מתחייבים עליו בשבת כי הוא מעשה גרוע, אלא אחר הבישול בחמה ותולדותיה אינו נחשב ל'מבושל', ובישול לעניין פסח אינו תלוי כלל בלימוד מהמשכן ואם כן בפשטות לא שייכים להיאמר בזה דברי האג"מ. אמנם יש מקום ליישב שבאמת עיקר בישול שנאמר בתורה הוא דוקא באש, ולכן מה שלא עבר בישול באש אינו נחשב למבושל. וטעם האג"מ הרי נצרך רק כדי לבאר מדוע אין הבישול בחמה תולדה, ותולדות לא נאסרו לגבי פסח.

על כן לכא' מבואר שהאש היא הגדרה מהותית בבישול, ובישול בהגדרת התורה הינו דוקא פעולת ההשבחה שנעשית בתבשיל ע"י האש ולא השבחה שנעשית ע"י חמה או באופן אחר, ולכן אף משום תולדה אין בזה כי אין זה אותו סוג של יצירה. ומוכרחים לבאר באופן זה גם את כוונת רש"י, וכוונתו

¹ ע"פ הגדרה זו כל דרך של הכנה של אֶכָל ע"י חום שאינה משונה, ובעון מיקרוגל אין "מבושלת לדרך" (חימום ע"י חיבור כימי שיוצר חום), כף חשמלית וכד' יהיה אסור.

² דרך נוספת כתב האג"מ שאף שבאמת היה שייך ללמוד תולדות חמה מדין תולדה, פטור כיון שהם תולדה של דבר שלא שייך בו בישול ולא הבעתי הגדרה זו כל הצורך.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

שאין דרך בישול בכך אינה מצד האדם הפועל שעשה באופן משונה, אלא התוצר אינו אותו תוצר הנחשב לדרך בישול וממילא לא זו המלאכה שנאסרה^ה, וכלשון רש"י בפסחים:

"דלאו תולדות אש היא. הלכך לאו בישול הוא דליהוי חייב משום אב מלאכה".

וכן משמע בלשון הרמב"ם (ט, ב):

"שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה".

משמע שהחויב בבישול הוא דוקא על מעשה האש ואין די בכך שבישול בתולדת האור מבשל מצד עצמו אלא רק כיון שהוא כמבשל באור עצמה^ה.

ומצאתי כן גם בלשון האו"ז שכתב שאין בישול ביין אלא אם כן הוסיף בו דבש וכד' "שהרי משתנה לטעם אחר ע"י האור", וכן בהמשך דבריו שם כתב לגבי בישול פירות חיים שאסור "שהרי מתמקמק טעמים ומשתנה לטעם אחר ע"י האור". דהיינו החיוב במלאכת בישול הוא תיקון^ה ע"י האור דוקא, כמו שנתבאר. ויש להביא ראיה לכך שיש הבדל בין תוצאת בישול בחמה לתוצאת בישול באור מדברי הגמ' (מנחות כא.), שבישול דם באור לא הדר ובישול דם בחמה הדר (דהיינו חוזר לצלילותו, רש"י שם). מבואר בהדיא שישנו הבדל בתוצאת הדבר ובישול באש הוא בישול משמעותי יותר.

מסברה היה נלע"ד לבאר ע"פ זה שזו הגדרה פשוטה שהיצירה שנאסרה בשבת היא הכשרת מאכל ע"י האור, ולכן תוצאה אחרת כלל אינה תוצאה של בישול ולא שייך לדון בה אף מדין תולדה, כיון שזו יצירה אחרת, וכמו שלא שייך לומר שמליחה תהיה תולדה של בישול גם אם יש בה הכשרה של המאכל, וכן משמע מדברי הרב (אגרת קמה), וכעין זה כתב הגרש"ז אויערבאך^ה (שלחן שלמה), וביאור לשון רש"י להנ"ל אינו כלל מדיני שינוי אלא שכיון שזו דרך בני אדם אנו יודעים שעל בישול זה דיברה תורה, וזהו הבישול שהיה במשכן, אך צע"ק מדוע הוכרחו חכמים להגדיר באופן זה את אב המלאכה ולא להרחיבו לכל הכשרת דבר ע"י חום מדיני תולדות בשבת.

אם נלך בדך זו ברור שבמיקרוגל אין איסור כלל ואפ"י מדרבנן, שהרי אינו אש וגם אינו דומה לתולדות חמה שנאסרו, כי לא המיקרוגל הוא מקור יצירת החום עצמו ואין חשש שיבאו לטעות בינו לבין האש.

^ה ע"י באגלי טל (אנפה מד) שהסביר באופן זה גם את המושג של עציץ שאינו נקוב, ועל פי זה מבואר מדוע דין עציץ שאינו נקוב הוא גם נפק"מ להגדרת מחובר שמחוסר מעשה תלישה לעניין גיטין, משום שמצד הנפעל הוא נחשב שלא כדרך. ועי' עוד באגלי טל שהאריך בזה.

^ה אמנם אפשר גם לבאר דברי הרמב"ם על פי מה שהבאנו לעיל בשם האג"מ שבאמת לא היה צריך להתחייב על תולדות האור כי אין דרך לבשל כך ואין זה מוגדר בישול, והטעם שחייבים עליהם הוא משום שיש בהם מכת האש ולכן נחשב כמבשל באש.

^ה באוכל התיקון הוא בטעם, ופשוט שגם בסממנים וכד' שאין העניין בטעם ההגדרה תהיה תיקון האש דוקא. עיי"ש שהעיר שאין לומר שבישול באש יותר טוב מבישול בחמה שהרי במים בישולם הוא חימוםם לכדי יד סולדת וחום זה יכול להגיע בין ע"י האש ובין ע"י חמה. ועראה לי שגם לדבריו מוכרח לומר שהיצירה היא שונה משום שמקור החום שונה כמ"ש האגלי טל, דאג"כ היה צריך להיות עכ"פ תולדה בשבת, אלא פועות שאין זה בהכרח יצירה פחות טובה כי אי אפשר להבדיל במים איזו יצירה יותר איכותית מהשניה.

מלאכת מבשל

האגלי טל (אופה ס"ק מד) כתב בטעם הדבר לחלק בין שינוי באופן הפעולה לשינוי בנפעל, ששינוי באופן הפעולה הוא רק חסרון במלאכת מחשבת, כי אין זו דרך אומנות, אך התוצאה היא תוצאה שאסורה בשבת ולן יש בזה איסור דרבנן (כמו במשאצ"ל ומקלקל), ובכל התורה יש בזה איסור תורה. כאשר השינוי הוא בנפעל, וכמו בעציץ שאינו נקוב או אכילה שלא כדרכה, דבר שאין במינו ניצוד^ט וכד', אין זה נקרא כלל המלאכה האסורה, וכן בבישול בחמה כתב שהיצירה שבבישול בחמה היא יצירה אחרת מהיצירה שבבישול באש, והטעים שם את הדבר ע"פ הדין של שבת עצים בפת, שמוכיח שאופן החימום מהותי לתוצאה, עיי"ש^י.

אך ע"פ האגלי טל עדיין קשה ממחלוקת ר' יוסי ורבנן בחמי טבריא כי אם הדיון הוא האם נחשב הדבר לשינוי, צריך לדון האם בישול בחמי טבריה עצמם הוא משונה או לאו בדרך שני אדם, ומאי נפק"מ אי חלפי אפיתחא דגיהנם, וכנראה סובר שהדבר תלוי בהגדרה הכללית, כדי להגדיר האם בישול זה משונה, אך אינני מבין הסברה בזה וצ"ע.

ע"פ דרכו של האגלי"ט יש להסתפק מה דינו של בישול במיקרוגל, כיון שאין זה שינוי בנפעל כאשר מבשלים במיקרוגל, שהרי רגילים היום גם בבישול זה, ומצד שני יתכן שכיון שכשניתנה תורה הדרך היחידה שאינה משונה לבשל היתה באש, לא נאסרה דרך אחרת משום בישול ואסרה תורה רק בישול ע"י האש, וצ"ע^י.

בישול אחר בישול בתולדות חמה (ובמיקרוגל)

ע"פ הנ"ל צריך לברר מה הדין לעניין בישול באש אחר בישול בחמה. הפמ"ג (משבצות זהב שיח סס"ק ו) כתב שפטור כיון שכבר נתפעל בבישולו, ואפשר שמותר, ועוד כתב (יו"ד פז משבצות זהב א) שאין ללמוד לעניין דין בישול בחמי טבריא ממלאכת שבת לדין בישול בבשר וחלב. אך לפי המתבאר לענ"ד דבריו קשים להאמר מכח הגמ' בפסחים מא. הנ"ל שמבואר בה שגם לכל התורה לומדים את גדר מבושל כמו בשבת ובענין אור ותולדותיה דוקא. כמו"כ נראה שלפי ביאורו של האגלי"ט נראה לכא' שאין זה נכון לומר אין בזה בישול אחר בישול, כי אופן הפקת החום משמעותית ליצירה וכיון שעדיין לא נתפעל בו בישול באש עתה כאשר מבשלו באש בשבת מוסיף בו את כחה של האש, ולכן אף לצד שכתבנו שבישול במיקרוגל יאסר על פי דבריו מדין בישול, ברור הוא שזהו אופן אחר של יצירה ולא גרע מבישול אחר אפיה וכד'.

כך היה נלע"ד, אך כתב באבני נזר (בתשובות שבסוף האגלי טל סימן קכט) שאעפ"כ המבשל באור דבר שנתבשל בחמה פטור, משום שאין הטעמים שונים כ"כ וגרע מבישול אחר אפיה שהשבח שמשביחה האור עכשיו הוא שבת משמעותי, עיי"ש, ונראה בכוונתו דומיא דמה שכתב הרמב"ם שדבר שאין צריך בישול כלל, המבשלו פטור אף שלא נתבשל כלל בעבר אלא שראוי לאכילה כמו שהוא, ואף בדעת התוס' שכתבו שיש איסור בישול בפירות חיים כתב האור זרוע שהטעם הוא משום

^ט העירני להשוואה זו הרב אלעזר נאה שליט"א.

^י אינני יודע האם זו גם כוונת הרב באגרת קמה, הרב שם הגדיר של הגדרה של תורה היא על דרך הרוב ולכן ברור שרק בישול באש נקרא בישול, אך עדיין אין זה מסביר מדוע בישול באופן שלא נכלל בהגדרה זו אינו נחשב תולדה של מלאכת מבשל כמו שהגדיר האג"מ. ואולי כוונת הרב שם רק להסביר מדוע אין בישול בחמה נחשב לאג, ודרך בני האדם מגדירה שזה גם משונה באופן מהותי כאג"מ, וצ"ב.

^י זו כמובן שאלה כללית בידי תורה, עד כמה משמעותי מה שהיה גתענתה, ואני יודע כרגע למצוא מקורות וראיות להכריע בזה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

"שמתמקמק טעמם ומשתנה לטעם אחר ע"י האור", ומגדיר האבני נזר שאף שלא נעשתה כלל פעולת בישול ע"י החמה כמ"ש, סוף סוף אין שבח האש משמעותי כי השינוי בין הטעמים הוא שינוי קטן, ולכן אין בזה איסור בישול מן התורה. אמנם ע"פ ביאורנו בדבריו מבואר שעכ"פ איכא איסור דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל שמבשל דבר שאין צריך בישול פטור אבל אסור, וכן משמע בלשון האבני נזר.

גם לפי האג"מ אין זה ברור שפטור, שהרי לדבריו כל הדיון במבשל בחמה הוא לחייבו משום תולדה, אבל ברור שאין זה נקרא "מבשל", (וכן כל חיובו של המבשל במיקרוגל הוא משום תולדת מבשל, אבל אפשר שאין זה נחשב מבושל), וכמ"ש לעיל דבריו יובנו רק אם נאמר שמצד תוצאת היצירה ישנו הבדל בין בישול בחמה לבישול באש, וא"כ ה"ה למיקרוגל, וכן מוכח מפסח שאינו נחשב מבושל כאשר נתבשל בחמה. אמנם גם לפיו יש מקום לומר כמו שכתב האבני נזר הנ"ל שאין השינוי בטעמים משמעותי דיו כדי להתחייב חטאת, אך עכ"פ איסור דרבנן איכא, וא"כ לכאורה יש להחמיר בזה דלא כפמ"ג², ואסור לבשל בשבת ע"ג חום האש (או הפלטה) דבר שנתבשל במיקרוגל). גם לפי מש"כ הגרש"ז ברור שצ"ל שיצירה בחמה היא יצירה אחרת, שלכן לא נאסרה בשבת, וכיון שלא נתבשל אסור לבשלו בשבת, שהרי מוסיף בו את יצירת האש, ואף אם חיוב אין בזה איסור דרבנן מיהא איכא.

ג. בישול בכלי ראשון

מבואר במשנה (מב.) ובגמ' (מ:) שכלי ראשון מבשל וכלי שני אינו מבשל, וצ"ב מה הטעם לחלק בין כלי ראשון לכלי שני, שהרי משמע שגם אם בשניהם הטמפ' זהה אין בישול בכלי שני. ואף שהוכחנו לעיל שעיקר בישול הוא ע"י האש, הרי חום התבשיל שבכלי השני נובע מהאש עצמה ולא גרע מכל תולדה אחרת של האש.

1. הבדל מציאותי - הרשב"א

דרך אחת ניתן לומר שההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא הבדל מציאותי פשוט- התוסי' (מ:) כתבו שטעם החילוק הוא שבכלי ראשון דפנות הכלי חמים ואילו בכלי שני דפנות הכלי צוננים והולך ומתקרר, וביאור סברתם שגם כאשר הטמפ' זהה, לא נחוש לבישול בכלי השני כיון שהאנרגיה של חום המים מתחלקת ללא רק לחימום המאכל אלא גם לחימום הדפנות וממילא המאכל לא יגיע לכלל בישול (לפ"ז הביאור בכך שהולך ומתקרר היא שהמים שבכלי הולכים ומאבדים את חומם ובתהליך זה אינם יכולים לבשל אף אם הם חמים עדיין).

ע"פ דרך זו אפשר לומר שכל ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני הוא שכלי שני לא יכול להביא את המאכל לאותה רמת בישול שכלי ראשון יכול להביאו. כך מבואר בדברי הרשב"א (מ:) שהקשה על דברי רש"י, מהם משמע שהפשר שמן בכלי ראשון הוא בישול ובכלי שני אינו בישול:

"דאם איתא מה לי ראשון מה לי שני, כל מקום שהוא מתבשל אסור ותניא כל שבא בחמין...חות מן המליח הין וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, אלמא כל שהוא מתבשל בין בכלי ראשון בין בכלי שני ואפי' בהדחה בעלמא חייב".

² ע"פ המתבאר צ"ע כיצד מבאר הפמ"ג את דין בישול בחמה.

מלאכת מבשל

ע"פ דרך זו מסתבר לומר שיהיה שיעור של חום שבו נגיד שהפער הנ"ל כבר אינו משמעותי דיו כדי שהכלי השני לא יבשל, כיון שגם הוא יוכל להביא את התבשיל לכדי בישול, ואכן מצינו להלכה דעה כזו בחיי אדם (האריך בזה בספרו שערי צדק) שהוכיח מהירושלמי והרמב"ם בהלכות מעשרות שבשיעור של "יד נכוית בו" יש איסור בישול גם בכלי שני. וכך אכן מבואר ברשב"א בדף מב. שכתב בטעם הגמ' שם שאסרה לתת צונן לתוך אמבטי של חמין:

"ואע"פ שהוא כלי שני ובעלמא אינו מבשל הכא שאני לפי שדרך לחממן יותר מדאי".

מבואר בדבריו שכאן כלי שני מבשל ממש, וא"כ מבואר שאין הגדרה דינית בכלי שני שאין חייבים עליו משום בישול אלא שבפועל אינו מבשל, ובמציאות שמחממים אות יותר מדאי (כנראה הכוונה לשיעור יד נכוית) חייבים. כך גם משמע בדברי הטור, וכן פירשו מרן הב"י², ועל פי זה נפק"מ לכל כלי שני שבשיעור שהיד נכוית יש איסור דאורייתא לתת בו.

לדרך זו, שעיקר החילוק הוא מציאותי יש מקום להקשות שהרי הגדרת בישול מים הוא להביאם לחום שהיד סולדת בו, וודאי שניתן לתת מעט מים בכלי שני עם מים רתוחים והחום של כלל המים שבכלי יהיה חום שהיד סולדת בו. הרשב"א (מב.) תירץ קושיה זו, וכתב שאכן אין בכח הכלי שני להביא את המים הקרים לחום של יד סולדת, אלא רק להפשרם, והמים הפושרים האלו בלולים בתוך המים החמים שלא הצטננו³.

2. רש"י והתוס' – דרך הבישול

אמנם התוס' גופיהו (מב.) חולקים על דברי הרשב"א וסוברים שאין בישול בכלי שני אף באמבטי שמימי חמין הרבה, וא"כ משמע לכא' שלא כמו שביארנו על בסיס דבריהם. יותר מכך יש לדקדק בלשון התוס' בקושייתם ששאלו "דאי יד סולדת בו אפי' בכלי שני נמי ואי אין היד סולדת בו אפי' כלי ראשון נמי לא", ולכא' גדר זה של "יד סולדת" נזכר בסוגיה ביחס לרמת החום אליה מגיע התבשיל ולא ביחס לרמת החום של מקום החימום, ואם כן מבואר בדברי התוס' שאף שהתבשיל הגיע לאותה התוצאה רוצים לחלק רבותינו בעלי התוס' בין כלי ראשון לכלי שני.

ונראה שמוכרחים להסביר בדבריהם שכיון שיכולת החימום של כלי שני מצד עצמו פחותה מיכולת החימום של כלי ראשון, שוב אין דרך המלאכה לבשל באופן זה, ולכן אף שבמקרה הביא את המאכל לידי בישול, אין זה נקרא מלאכת בישול, ודומיא דמש"כ האגלי"ט על בישול בחמה, ועוד צ"ב בזה.

ע"פ זה מבוארים דברי רש"י שם שכתב שבשמן הפשרו זהו בישולו דוקא בכלי ראשון ולא בכלי שני, שכן רק בכלי ראשון הדרך לבשל ולכן אף שהפשר הינו בישול מצד המציאות האובייקטיבית אין זה מדרך המלאכה כאשר מבשל בכלי ראשון, ובקושיית הרשב"א מקולייס האיספנין נראה לענ"ד לבאר דשם זו כל דרך הבישול של מין זה, וכיון שבזה נגמרת הכשרתו לאכילה דרך לבשלו כן, אבל בשמן כיון שאפשר לבשלו יותר מהפשר אין דרך לבשלו כלל בכלי שני, ועוד יל"ע.

¹ כך נראה בפשוטות מלשונן של הב"י, אך יש להזכיר דבסימן ק"ה על דברי הטור שבשיעור של יד נכוית בו יש בליעה לעניין איסור והיתר, דחק הב"י להסביר שאין מדובר בכלי שני משום שכלי שני אינו מבשל לעולם, ומשמע בדבריו שם שסובר שאין חילוק בין היד סולדת ליד נכוית כלל, ולפי"ז צריך להסביר גם את דבריו כאן דין דרבנן.

² מסברה אין הדבר מובן לי כל הצורך, אבל כך עולה מלשון הרשב"א, עיי"ש.

3. האו"ש בישול בנח האש

כבר ביארנו לעיל שעיקר הגדרת הבישול שעליו חייבה תורה הוא השבח שניתן בתבשיל ע"י חום האש. על פי זה כתב האור שמח שטעם החילוק בין בישול בכלי ראשון ובישול בכלי שני הוא מחמת לכמה עניינים בתורה כחו כגופו דמי וכח כחו לאו כגופו דמי. ומסיבה זו גם לעניין בישול - הכלי הראשון נחשב כאש עצמה¹⁰ אך הכלי השני שהוא כבר 'כח כחו', אינו נחשב כאש עצמה.

אלא שלכא' קשה על פירושו מדוע אם הדיח קולייס האיספנין חייב חטאת, הרי בהגדרה לא יכול להיות חיוב בישול בכלי שני, ואין זה משנה כלל עד כמה קל הבישול בתבשיל זה. אמנם האו"ש תירץ שאכן פשט הגמ' הוא שחייב על ההדחה רק מכלי ראשון ולא מכלי שני, וכ"ש שניחא למי שמבאר את המשנה בעירוי מכלי ראשון (ע"י תוס' לט. ד"ה כל). אך מסברה אין זה מובן כלל לענין הדלה לא כן שהרי כיון שהגדרת הבישול בכלי ראשון הוא כח האש, א"כ מה שמערה מכלי ראשון זהו ממש כחו של הכלי שהרי מגיע מכחו ואינו הכלי עצמו¹¹, וצ"ע.

ואף לפי מש"כ שדברי האו"ש צ"ע, אין זה סותר למה שהגדרנו לעיל במלאכת מבשל שעניינה היצירה שהאש יוצרת בתבשיל, כי י"ל שהתבשיל שהוחם ע"י האש נחשב לעולם תולדת האש עצמה ואינו כחה או כח כחה¹². מה שיש להסתפק הוא בדבר שהוחם בכלי ראשון ע"י התבשיל האם חוזר ומבשל אחר שנתבשל ע"י הכלי הראשון, ונפק"מ מזה לדין מצקת שנחלקו בה האחרונים, כי אם נקבל את סברת האו"ש שחייבים דוקא על תולדת האש ולא על תולדת תולדותיה, אף שהמצקת חמה, כיון שהיתה התוך הכלי הראשון אין להגדירה ככלי ראשון, כיון שאין חומה נובע מהאש, וגם זה צ"ב כי אין הכרח להגדרת האו"ש ששייך חסרון של "כח כחו" בתולדות האש.

4. ירושלמי - "אור מהלך תחתיו" ודעת הרמב"ם בזה

בדברי הירושלמי (פ"ג ה"ה, הביאו הר"ן כ. מדפיו¹³) מבואר שכלי ראשון איננו מבשל מדאורייתא, ומדאורייתא מבשל רק כאשר האור מהלך תחתיו. ולכא' קשה מאי שנא מתולדות האור שחייב עליהם בבישול בצד המיחם או בסודר וכד', שהרי גם הכלי והתבשיל שהוחמו ע"י האור הם לכא' תולדות האור ומה שמכניס לתוכם מתבשל ע"י תולדות האור.

ונלע"ד דהירושלמי לשיטתו, דאיתא שם (פ"ג ה"ג):

¹⁰ ואף שלכא' מה שמבשל אינו הכלי אלא התבשיל שהוחם ישירות ע"י האש אף שהועבר לכלי אחר מסתייע האנ"ש בדברי הגמ' בפסחים כו. שמחשיבה את הכלי כגורם לבישול, ויל"ע בסברה זו.

¹¹ ואפי' אם עירוי מכלי ראשון ככלי ראשון כדעת ר"ת מסברה זו כחו של הכלי ראשון לפי מה שפירש האנ"ש, דהוי ממש כשדא פיסא לדיקלא וכו', ואולי סובר האנ"ש שכיון שהניצוק מחברם נחשב למבשיל בכלי עצמו ולא כחו. אמנם סברה זו תתכן רק לשיטת ר"ת דעירוי ככלי ראשון ממש, ואילו לרוב הפוסקים אין עירוי ככלי ראשון ממש, וא"כ משמע לכא' שנחשב כבא מחמת הכלי הראשון, ואנפ"כ בקולייס האיספנין חייב חטאת, וצ"ע.

¹² וגם מה שהביא האנ"ש סיוע מפסחים כו לומר שהקידרה משמעותית, זהו רק סיוע לומר שיש סברה לחשיב כלי שני ככה כחו, אבל אין זה הכרח.

¹³ וכן משמע שם בהלכה ב' עשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני. אמנם את הירושלמי שם פירש הגר"א גביאורו שאין הכוונה שעצם דין כלי ראשון הוא דין דרבנן, אלא שבכלי ראשון עשו הרחקה שלא יתן שם להפשיר שמא ישהה עד שיתרחק ובכלי שני לא עשו הרחקה, ועפ"ז לא מוכח מירושלמי זה שעצם דין כ"ר הוא דרבנן, אבל עכ"פ בפשטות מהירושלמי שהביא הר"ן יש ראיה, עיי"ש.

"תמן אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסורה רבנין דהכא אמרין אף תולדת חמה מותרת".

וניתן לבאר סברת מחלוקת חכמי א"י וחכמי בבל, שנחלקו בתולדות חמה כיון שהטעם לאסור תולדות חמה הוא אתו תולדות האור, כמבואר בבבלי (לט.), והירושלמי סובר שגם תולדות האור אינם איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן אתו אור עצמה, דרך כשהאור מהלך תחתיו יש איסור בישול מן התורה, ודלא כגמ' שלנו הסוברת שאם גלגל חייב חטאת (לח:). ואם הדיח חייב חטאת (קמה:). ואם כן מבואר שבוזה נחלקו הבבלי והירושלמי^ט.

האגלי טל^כ (מלאכת אופה ס"ק כג) וערוך השלחן^{כא} כתבו שכן היא גם דעת הרמב"ם שהביא רק בפרק כ"ב העוסק בדינים שעיקרם מדברי חכמים את הדין של כלי ראשון שהורידו מהאש שמבשל, בניגוד לכלי שני (כב, ו), אך הדבר צ"ע שהרי הרמב"ם ודאי פסק להלכה דתולדות האור מבשלים מן התורה, ומאי שנא כ"ר שאין האש תחתיו משאר תולדות האור, ועוד קשה שהרי הרמב"ם פסק (ט, ב) שחייב בהדחה של קוליס האיספנין מדין בישול (לירושלמי י"ל שחייב משום מכה בפטיש, או שפטור), ואם אין בישול אלא על האש ממש מדוע חייב? וצ"ע. עוד יש להקשות מלשון הרמב"ם (שהיא לי הגמ') בפרק כ"ב ה"ו "שכלי שני אינו מבשל", משמע שכלי ראשון כן מבשל ודוחק לומר שכוונת הרמב"ם למציאות של הכנה שאינה נחשבת בישול מדין תורה, דא"כ כיצד כתב לשון שיש לטעות בה, ולכא' יכולה לצאת תקלה מטעות זו דאם אין בישול אלא על האש, דבר שנתבשל בכ"ר ויחזור ויבשלו על האש יתחייב משום מבשל דאין זה בישול אחר בישול^{כב}, וגם יבא להביא חולין לעזרה אם בישל בכלי ראשון.

^ט בדוחק היה ניתן לומר שהירושלמי סובר שכ"ר אינו דומה ברמת חומו לשאר תולדות האור, אגל זה תמוה מסברה, מנין לומר שסודר שהוחם באש, או מיחם שהתחמם על האש יותר חמים ויותר מבשלים מכלי מלא שרתה על האש, ולכא' ענינו הרואות שהדבר להיפך, דאילפס וקדירה מלאים בתבשיל, ביחוד אם יש בהם כמות גדולה מתקררים בזמן ארוך בהרבה.

^כ האגלי טל כתב הוכחה נוספת מלשון הרמב"ם:

"וכן איסור נתינת מים כנגד המדורה כתב בלשון אסור וכלל קא כייל הרמב"ם בפ"א מהלכות שבת שבמקום שאמר אסור לעשות כד אין אין עושין כד מכן אותו מכת מרדות ואינו אלא מדרבנן, הרי דס"ל דבישול דכ"ר הוא רק דרבנן והייע משום שס"ל לירושלמי דאין בישול ברור אלא אם האש מהלך תחתיו".

אך אחמכ"ת לפניו ברמב"ם (פכ"ב ה"ד) לא נמצא דין עתה מים לשון 'אסור' שעליו כתב הרמב"ם שהוא רק מדרבנן, אלא לשון "לא בשביל שיחמו", "לא שיחם", וללשון "לא יעשה" לא התייחס הרמב"ם בפרק א', ובפשוטו אין כלל בזה, אלא אם כן נלמד מלשון "אין עושין כד", אך יש לחלק בין הלשונות, ואכמ"ל. אמנם עדיין עומדת ראייתו מכך שהרמב"ם הביא דין זה בפכ"ב.

^{כא} ערה"ש (סעיף כא) הוכיח מהסוגיה בדף מבי: שכן היא גם דעת הגבלי, ודבריו תמוהים טובא, דפשט הסוגיה הוא שמלא ובער שור אינם נפעלים בקלות, וא"כ אין היתר לבשולם בכלי ראשון, אלא שכלל אינם מתבשלים אלא על האש, וכך גם ראייתו מרש"י שם.

^{כב} אמנם אם הדין שכ"ר אינו מבשל הוא מחמת הגדרה הלכתית שבישול שעליו חייבה תורה הוא דוקא על האש שזו דרכו, ודומיא דתולדות חמה שביארנו לעיל, יתכן שיהיה פטור אם יחזור ויבשלו על האש, ע"פ מה שכתב הפמ"ג (סי' שיח משבצות זהב סוף ס"ק ו), שכיון שכבר נפעל בו בישול אין חייבים שוב על בישולו אף שלא היה מוגדר מבשל מדין תורה. אמנם ע"פ מה שכתבנו שמוכח בתולדות חמה שהתוצאה מוגדרת באופן אחר, כמ"ש האגלי טל מכה הגמ' בפסחים

מנוחת יונתן – הלכות שבת

על כן נלע"ד דמה שהביא הרמב"ם דין כלי ראשון בפכ"ב הוא משום שעיקר דברי הרמב"ם שם אינם באים לחדש שחייבים על בישול בכלי ראשון, דזה כבר מבואר ממה שכתב הרמב"ם בפ"ט, שם עסק בגדרי המלאכה, שחייב על בישול בתולדות האור וכלי ראשון לא גרע משאר תולדות האור. בפכ"ב הרמב"ם לא ממשיך בביאור גדרי החיוב והפטור במלאכת המבשל, אלא בא לחדש את אופני ההיתר בחימום והכנת המאכלים בשבת, ולחדש שלא גזרו בזה חכמים אף שלכא' נראה כמבשל וקרוב לבא לידי בישול, ולכן נזהר הרמב"ם בלשונו ולא כתב לשונות שבהם כלל בפ"א שמשמעותם איסור דאורייתא, אבל גם לא דיבר על חיוב או פטור, כי כל עניין מה שהביא הרמב"ם הלכות אלו בפכ"ב הוא לחדש מה הותר בשבת, וכן מבואר בלשונו, עיי"ש.

ד. מאכל בן דרוסאי

מבואר בגמ' (מנחות נה.) שחייבים על בישול מאכל בכדי מאכל בן דרוסאי (רש"י ורוב הראשונים פירשו שהוא כשליש בישול והרמב"ם פירש שהוא כחצי בישול), וצריך להבין מדוע כמאכל בן דרוסאי נחשב בישול, שהרי עדיין אינו ראוי לאכילה לשאר בני אדם? האם זו ההגדרה המוחלטת של בישול בכל התורה, וממילא לאחמ"כ כבר לא יהיה חייב משום בישול שהרי אין בישול אחר בישול, או שזהו דוקא דין בשבת שבה החיוב על מעשה המלאכה שהכשירו לאכילה מעט ועשה מעשה בישול, אבל עדיין אין זה נחשב מבושל ויהיה חייב גם על המשך בישול?

[עוד צריך להבין את מה שמבואר שם בגמ' שעל מאכל בן דרוסאי חייב רק אם כל התבשיל מבושל בכדי מאכל בן דרוסאי (משני צדדיו), אבל אם נתבשל כל צרכו גם על גרוגרת אחת בבשר חייב, ולכא' אין זה מובן, דאם הבאה של המאכל לכדי רמת בישול של מב"ד נחשבת בישול מ"ש מצד אחד או משני צדדי, ובפשטות י"ל שכל הגדרת מאכב"ד היא שאפשר לאכלו ע"י הדחק שהרי בן דרוסאי אוכלו, משא"כ כאשר זהו רק חלק מהתבשיל אף אחד לא אוכלו כן, אבל אם חלק מהתבשיל מבושל כל צרכו ישנם בני אדם שיאכלוהו כך].

דעת הרמב"ם²² שאף שחייבים על בישול כמב"ד, גם אם ממשיך לבשלו אח"כ חייב. ונראה לבאר שלשיטתו שיעור מאכל בן דרוסאי אינו נחשב מבושל באופן מוחלט, אלא שמלאכת הבישול היא להכשיר את המאכל לאכילה, ובעניין זה ישנם שני שלבים, בכמאב"ד המאכל הפך מלא ראוי לאכילה כלל לראוי לאכילה למקצת בני אדם וכאשר נתבשל כ"צ ראוי לאכילה לכולם. שני שלבים אלו נחשבים באופן מהותי כבישול כיון שיש בהם תוספת שבח מהותית ע"י האש. משא"כ תוספת צימוק שגם לרמב"ם אינה נחשבת כבישול כיון שכבר ראוי בלא"ה לאכילה, וממילא אין בזה שם חדש של יצירה.

מא, מסתגר לומר שלא כפמ"ג בת"ת, אבל אין זה ראיה שאין זה נכון בכלי ראשון אם הבישול בו מדרבנן. אך עכ"פ קשה שיהיה חולין לעזרה כמ"ש בפנים.

²² הג"י למד כן גם בדעת חסור, ועי' באגל"י טל שהצריך לברר שיש בדבר רק איסור דרבנן, ולכן מותרת החזרה כפשטות לשון חסור בסימן רנ"ג, והוכיח מירושלמי, ורצה לדחוק כן אפי' ברמב"ם. (וכתב שאג"י הג"י חזר בו, שהרי לא כתב בשו"ע שאסורה החזרה).

מלאכת מבשל

ע"פ זה ניתן להבין את העולה מפשטות לשון רש"י²⁷ בחולין (ז.) שהחויב על בישול בשר בחלב הוא רק כאשר נתבשל כל צרכו, כיון שזהו גמר הבישול מבחינה איכותית. אמנם יש מקום גם לומר לא כן, כי אולי גם על המדריגה הפחותה של בישול חייבה התורה גם בבשר בחלב. לשיטת הרשב"א, הרמב"ן וסיעתם, שאין כלל דין בישול אחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, ברור שלא ניתן לומר שלעניין בשר בחלב ישתנה הדין, שהרי במב"ד כבר נחשב למבושל לגמרי ומי שבישלו יותר מכך לא עשה מעשה בישול כלל.

²⁷ דלא קריטג"א שם בדעתו.

הבונה והמכה בפטיש

פתיחה

א. 'המכה בפטיש'

שיטת רש"י

שיטת רבינו חננאל

שיטת התוס'

ב. המצדד את האבן

מחלוקות רב ושמואל

א. המסתת

ב. עושה נקב בלול של תרנגולים

מתיז ראש החבית ופותח בית הצואר

שיטת הרמב"ם

ג. עייל שופתא בכופינא דמרא - בניין בכלים

שיטת רש"י במגבן

ד. היחס בין מחלוקות רב ושמואל

פתיחה

שתי מלאכות אלו דורשות עיון רב, וננסה להציג כאן אפס קצהו. יש לעיין רבות מהי מלאכת 'מכה בפטיש' - הגמ' בדף עה :

"כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש".

מהי הגדרת 'גמר מלאכה', האם כל סיום של מלאכה או דוקא דבר שנוסף ע"ג שאר המלאכה. האם דוקא מעשה אחד של סיום? עוד ראוי לעיין בזה ביחס לדברי הירושלמי :

"רבי יוחנן ור"ש בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג. אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא. מן דאשכחון מיסמוך סמכון הא דלא אשכחון מסמוך עבדוניה משום מכה בפטיש".

מה הכוונה? האם מלאכה זו היא ברירת המחדל בכל מקום שיש יצירה ואין טעם אחר לחייב? האם זה עולה בקנה אחד עם הבבלי הנ"ל? משמעות דומה יש במהלך הגמ' בריש הבונה (קב:) שהצריכה את דברי רב ושמואל שנחלקו האם חיוב המסתת, העושה נקב ומאן דעייל וכו' משום בונה או משום מכה בפטיש בנימוק מדוע שייך בו בונה או שלא שייך בו בונה, ולא נתנה טעם מדוע יהיה בו משום מכה בפטיש או לאו. אם כן, משמע שעצם הגדרתו כבונה מוציאתו מידי מכה בפטיש, אבל יש לעיין אם זו דוקא נקודה בהגדרת הבונה לעומת המכה בפטיש או עניין כללי כירושלמי הנ"ל.

כמו"כ יש לעיין מהי הגדרת הבונה - האם עניינו עיסוק בצרכי הבניין, או אולי יצירת צורה, או קיבוץ חלקים. האם שייך בניין בכלים? אם לא - מדוע מגבן חייב משום בונה (צה.). כיצד שייך בניין במצדד את האבן? עושה פתח חייב משום בונה או מכה בפטיש?

שיטת רש"י

בפירוש האב של המכה בפטיש פירש רש"י (עג.):

"מכה בפטיש - הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדן [להחליקו]^כ בגמר מלאכה, ומתניתין נמי לא מיחייב ליה אלא בגמר מלאכה".

והקשה הריטב"א מדוע פירש המשנה כדעת רשב"ג שדעתו כן במשנה בדף קב:, והרי לרבנן אין זה נקרא מלאכה. יותר מכך הקשה הרמב"ן שאפי' רשב"ג לא מחייב בכה"ג, כמו שהקשתה הגמ' בדף קג. "אלא מעתה חזא אומנותא בשבתא וגמר הכי נמי דמיחייב". וכוונתו דגם חיובו של רשב"ג הוא דוקא בשעת מלאכה, וכמו שכתבו הראשונים שם שע"י מעשה זה מתקן את מלאכתו, עיי"ש, אבל ההכאה שבסוף המלאכה אינה מועילה לכיוון מלאכתו והרי היא הכאה לבטלה ואפי' רשב"ג אינו מחייב בה.

ונלע"ד דבמכוון נקט רש"י הכאה על הקורנס בגמר מלאכה ולא בשעת המלאכה דבשעת המלאכה אכן רק רשב"ג מחייב בזה וכמ"ש הריטב"א, אבל בגמר המלאכה סובר רש"י דכ"ע מודו דחייב משום שבמעשה זה גומר את מלאכתו ומסלק ידיו ממנה. ונראה שיש לפרש ברש"י שההכאה בקורנס מחליקתו, וכמו שפירש בדף קג., אבל אין הכוונה שמשום גמר מלאכת הקורנס מתחייב, אלא שמשום שיש צורך במעשה זה כדי לא להשאיר את כלי העבודה פגום, כך רואים בני אדם את סיום הפעולה, ואינו מסלק ידיו מן המלאכה קודם לכן, ולכן נחשבת פעולה זו גמר המלאכה^כ.

בדף קב: פירש רש"י:

"המכה בפטיש - גם הוא באבות מלאכות, והוא בלעז פי"ק (=פטיש גדול), שמפוצץ בו את האבן מן הסלע לאחר שחצב את האבן סביב, ומבדיל מן ההר קצת - הוא מכה בפטיש מכה גדולה, והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה - תולדת מכה בפטיש היא".

גם כאן מבואר בדברי רש"י שמלאכת המכה בפטיש היא שלב בפ"ע שגומר את המלאכה בכך שמנתק את האבן מהסלע ולכן נקרא מכה בפטיש, אף שבפ"ע אין הכאה זו חשובה אלא אחר שחצב את האבן משלימה בכך.

עוד יש להדגיש שחציבת אבן אינה מהמלאכות האסורות בשבת, ואעפ"כ מבואר בדברי רש"י שעל גמרה חייב משום מכה בפטיש משום שהוא גמר מלאכה, וזה פשוט גם מדברי רש"י לגבי בניין בכלים שיבוארו להלן בעז"ה, שהרי בעצם בניין הכלי אין כל מלאכה לפירוש רש"י ואעפ"כ על גמרו חייב משום מכה בפטיש. כך גם יש להוכיח מהגמ' בכמה מקומות שאין הכוונה במכה בפטיש גמר של אחת

^כ בראשונים מביא של"א גרסו מילה זאת ברש"י, ובעז"ה נתייחס לזה להלן.

^כ הרמב"ן שחולק על זה, כעראה סוגר שאין חקוניה ב"גמר מלאכה לסיום פעולת המלאכה, אלא לגמר תיקון החפצא, וזה לא נעשה בהכאת הקורנס.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

מהמלאכות האחרות, אלא גמר מלאכה אף שאינה אסורה (מהמנפח בכלי זכוכית, עושה פתח לרש"י והרמב"ם, עייל שופתא לשמואל ועוד) ואכמ"ל^כ.

כמו כן לגבי מיטה של תרסיים פירש רש"י (מז.) בטעם החיוב למ"ד שחייב:

"הוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש אב לכל גומרי מלאכה".

מבואר שבגלל שישנו מעשה אחד שמהוה את גמר הדבר כי "הוא תחילתו וגמרו", נחשב הדבר למכה בפטיש.

לסיכום - שיטת רש"י היא שמכה בפטיש זו פעולה העומדת בפני עצמה^כ המסיימת את מעשה המלאכה, וזו משמעות הביטוי - "גמר מלאכה".

שיטת רבינו חננאל

הראשונים (עג.) הביאו את פירוש רבינו חננאל שפירש מכה בפטיש:

"שהאומן מכה בפטיש על הכלי להשוות עקמימותו וכן על האבן שבבנין להשוותה לחברותיה והיינו גמר מלאכה".

דהיינו המכה בפטיש הוא השלמת הפרטים האחרונים של המלאכה, שעל ידם נשלם הדבר, ויותר מבואר בלשון המאירי (עג.)^{כט}:

"המכה בפטיש ובכללו כל גמר מלאכה שזו היא דרך האומנים כשגומרים מלאכתם מעיינים בה אם נשאר בה דבר מועט להשלים תקונו ומתקן בקורנס שבידו לעגלה או להרחיבה וכל שהוא גמר מלאכה באיזה ענין נתחייב מתולדת מכה בפטיש".

דהיינו, לפי רבינו חננאל מלאכת מכה בפטיש אינה דוקא משום שע"י זה סילק ידיו מהמלאכה ולכן נחשב גמר מלאכה, אלא היא גמר תיקון הדבר, ונראה שכוונתו כמו שכתב המאירי לגבי הצר צורה בכלי (עה):

"ר"ל שנשלם הכלי וזה עושה בו צורה לנאותו **הואיל ואין הכלי צריך לה כלל הרי זה הכאה בפטיש** ולא סוף דבר בהשלמת הצורה אלא אף בהתחלתה וכמו שאמרו במסכתא זו הצר צורה כל שהוא שכל שהוא גמר מלאכה אין הגמר נעשה בפעם אחת לבד שאף הכאה בפטיש הוא מכה וחוזר ומכה וכן כתבו גדולי המפרשים".

כלומר ההכאה בפטיש היא סוג של תיקון שאינו מחמת הצורך הטכני של שימוש הדבר אלא עיסוק בגמר מצד השם והצורה של המלאכה וזו הכוונה שהוא 'גמר המלאכה'. בדומה לזה כתב המאירי בדף

^כ לא ברור לי אם יסוד זה נכון גם לשיטת התוס', כי לשיטתם, שתבואר להלן א"ה, אין ראיה מכלל חנ"ל, שהרי הם גמר של דבר שיש בעיקרו מלאכה מן התורה (בגנין חל"י) ועושה פתח לשיטתם אינו מכה בפטיש, ומנפח בכלי זכוכית בלא"ה הניחו התוס' (עד:) בצ"ע מדוע הוא מכה בפטיש ולא בונה.

^{כט} לאפקי אם היא רק השלב האחרון בתהליך, שגם קודם לכן עשה את אותה הפעולה עצמה, כמו שנתבאר.

^פ ובשם יש מפרשים הביא שם את פירוש רש"י.

קה. לגבי כתב אות אחת והשלימה לספר וארג חוט אחד והשלימו לבגד שמבואר בגמרא שחייב משום כותב ואורג:

"חכמי הדורות שואלים בה כהוגן ויתחייב בה משום מכה בפטיש וכמו שאמרו בפרק כלל גדול האי מאן דשקיל וגו' חייב משום מכה בפטיש ויתרצו **שלא נאמר מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלמה כלה** כגון שחצב אבן בהר ונתפרקה כלה מסביבותיה ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה וזה מכה בפטיש ומפילה שנמצא המלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה וכן מה שאמרו בשקיל אקופי בגלימיה שהרי הגלימא כלה עשויה אבל באלו לא נשלם הספר והבגד עדיין **וכל שהוא עושה לצורך השלמה אינו מכה בפטיש** שאם לא כן אף המלאכות שתחלתן וסופן בא כאחד כגון קצירה וכיוצא בה היה ראוי להתחייב בה משום מכה בפטיש".

מבואר שעניינו של המכה בפטיש הוא דוקא כשהעיסוק הוא בגמר המלאכה כשלב נפרד של נתינת שם הדבר, שאינו חלק מתהליך התיקון של הדבר לשימושו ולא כחלק מהמלאכה, וכמו שנתבאר.

שיטת התוס'

התוס' פירשו:

"אלא נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה".

נראה מלשונם שהגדרת המלאכה היא השלב האחרון של המלאכה עצמה, שהרי אין הבדל מהותי בין ההכאה במכוש האחרון על הכלי להכאה שלפניו. וצריך לפי זה ליישב את קושיית המאירי מדוע לא חייב האורג חוט אחרון והשלימו לבגד וכד' גם משום מה בפטיש, וכנראה צריך לומר שתולדה מוכרחת להתייחס לאחד מן האבות, וכיון שדומה יותר לאורג חייב משום אורג ולא משום מכה בפטיש, וכן כתב הר"ד בתוספותיו (עד:) לתרץ מדוע אם יש חיוב בעושה כלי משום בונה (כשיטתו בבניין בכלים) אין חיוב באורג כוורת גם משום בונה:

"וכיון שמיחשב אורג לא מצינן למיחשב בונה".

ב. המצדד את האבן

רש"י והתוס' (קב:) פירשו שהמצדד את האבן חייב משום בונה, ואילו רבינו חננאל, הרמב"ם והמאירי פירשו שחייב משום מכה בפטיש. והקשו התוס' כיצד יכול להתחייב משום מכה בפטיש, שהרי אין זה גמר הכותל דהא מוקי לה בתתאה, ויתרץ המאירי שזהו גמר העניין לאותו האבן. ונראה לענ"ד שנחלקו לשיטתם. לתוס' המכה בפטיש הוא דוקא גמר המלאכה שבה הוא עסוק, וכיון שזו התחלת מלאכת הכותל ממילא אין זה גמר הכותל. משא"כ לפי מה שביארנו ברבינו חננאל שמכה בפטיש הוא שלב יפוי המלאכה, יישורה וגמירת שמה, ע"ג עצם היצירה השימושית, י"ל שעצם הושבת האבן זה חלק מהבניין^ל, אבל צידודה שייך לשלב של השלמת תיקון האבן ויישורה, ולכן מוגדר חלק מגמר המלאכה לאותו האבן וחייב משום מכה בפטיש. גם בשיטת רש"י נראה שאזיל

^ל אף שלא חייב עליו כיון שעדיין אין כאן צירוף ויצירת צורה כללית כמו שנכתב להלן בע"ה.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

לשיטתו, משום שמלשון רש"י הנ"ל נראה שלרש"י מכה בפטיש הוא גמר מעשה המלאכה וממילא אם עתיד להוסיף על בניין האבן אין צידודה גמר המלאכה.

בלשון הרמב"ם מבואר, שאף שעל צידוד האבן התחתונה חייב משום מכה בפטיש, על מציעא ועילאה חייב משום בונה, ונראה לבאר סברתו, שהגדרת מלאכת הבונה היא לפעול בצורתם של חלקים מקובצים, וכלשון הרמב"ם לגבי מגבן שחייב משום תולדת בונה משום:

"שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין".

וזה פשוט שאין הכוונה שמלאכת הבונה עניינה קיבוץ חלקים, שהרי גם העושה נקב בבנין לאורה חייב משום בונה, וודאי שאין נקב זה מחבר דבר, אלא הביאור הוא שמלאכת הבנין היא ליצור צורת בנין, וכיון שבנין הוא דבר המורכב מחלקים גם קיבוץ חלקים לדבר אחד דומה לבנין וחייב משום תולדת בנין^{לא}. אבל עכ"פ כל עוד אין חלקים מקובצים לא שייך לפי זה לדבר על מלאכת בונה לרמב"ם, כי אין כאן יצירת צורה, ולכן פירש הרמב"ם שחייב המצדד את האבן הינו כאמור משום מכה בפטיש, משום שעדיין לא שייך להגדירו כחלק מהבנין וזהו דבר בפ"ע, אבל בהנחת האבן שעל גביה כבר אין הפעולה מתייחסת לאבן הבודדת אלא למכלול הבנין שאותו הוא מצרף להיות דבר אחד וצורה אחת, ואין זה נקרא גמר מלאכה אלא בבנין.

ונלע"ד שאפשר דגם רש"י מודה להגדרה יסודית זאת, אלא שרש"י שגם הנחת האבן הראשונה נחשבת כחלק מצורתו הכללית של הבנין, והוכרח לזה מכח סברתו במכה בפטיש שעל פיה אין זה יכול להיות מוגדר מכה בפטיש וע"כ חיובו משום בונה.

מחלוקת רב ושמואל

בגמ' (קב):

"מסתת משום מאי מיחייב? רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש.
העושה נקב בלול של תרגולים, רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש.

^{לא} חקשה המג"א (ש"מ ס"ק יז) מדוע המגבן חייב משום בונה ולא משום מעמר, שהרי את מלאכת מעמר הגדיר הרמב"ם שמקבץ לגוף אחד, ולגבי מגבן כתב הרמב"ם שחייב משום בונה:
"שכל המקבץ חלק ודיבק הכל עד שיעשו גוף אחד חייב משום בונה".

ותירץ המג"א שמגבן הוא מייפה את פניה, ולכן נקרא בונה, ועראה סברתו שבנין הוא קיבוץ שיש בו נתינת צורה ומעמר הוא קיבוץ שאין בו. אך לענ"ד נראה דדוקדק הרמב"ם בלשונו והגדיר את הבונה כקיבוץ **חלק אל חלק**, דהיינו הבונה הוא עשיית יצירה חדשה שכל חלק בה הוא רק חלק ביחס לשלם. משא"כ במעמר שאינו מקבץ חלק אל חלק, שכל פרי הוא שלם מצד עצמו וכל החידוש בדבוקם, ביצירת הערימה או הגוף האחד הוא שיש הרבה מהשלם ביחד ודבוקם לגוף אחד ניתן להם חשיבות חדשה, אבל עדיין כל פרט שלם מצד עצמו. לכן לכא' לא שייך כלל שמגבן יתחייב משום מעמר. אמנם יסוד ההגדרה עכ"פ הוא כמו שהבין המג"א שהבנין הוא נתינת צורה ומשמעות חדשה לחלקיו, אלא שאין זה מוכרח שצריך לשם כך מעשה של החלקה, כמ"ש. ולכן לעניינו, לא מיבעיא לפי מה שפירש המג"א בדעת הרמב"ם שמגבן הוא תולדת בונה משום שעוסק בייפי פניה, שא"כ ברור שהגיבון הוא עיסוק בצורת החלקים, אלא אף לפי מה שביארתי בענייני בלשון הרמב"ם – הגדרת כל פירור כחלק ממכלול של גבינה היא עצמה נחשבת ליצירת צורה אחת מהחלקים המקובצים, ולכן היא תולדת בונה.

הבונה והמכה בפטיש

עייל שופתא בקופינא דמרא, רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש. וצריכא, דאי אשמעינן קמיינא - בההיא קאמר רב, משום דדרך בנין בכך. אבל עושה נקב בלול של תרנגולים, דאין דרך בנין בכך - אימא מודה ליה לשמואל. ואי אשמעינן בהא - בהא קאמר רב, משום דדמי לבנין, דעבדיה לאוירא. אבל שופתא בקופינא דמרא, דאין דרך בנין בכך - אימא מודה ליה לשמואל. ואי אשמעינן בהא - בהא קאמר שמואל, אבל בהנך תרתי - אימא מודה ליה לרב, צריכא".

וצריך להבין מה המחלוקת היסודית של רב ושמואל וכיצד ניתן ללמוד את הדינים השונים שבהם נחלקו זה מזה, כיון שלכאורה נראה שכל דין עומד בפ"ע ואעפ"כ מבואר בגמ' שלולי היתה צריכותא היה ניתן ללמוד את המחלוקת השונות זו מזו. ננסה אם כן להבין כל דין מצד עצמו ולאחר מכן להבין מכח זה מהו יסוד המחלוקת.

א. חמסתת

במסתת פירש רש"י את דעת שמואל שמסתת חייב משום מכה בפטיש:

"שהמקום שחרץ חריץ זה לא יחרוץ עוד".

נראה מדבריו שהמחלוקת היא כיצד להתבונן על פעולת הסיתות: רב סובר שמסתת חייב משום בונה משום שאין זו גמר המלאכה, שהרי עתיד להוסיף על פעולתו ולא גמר את מלאכת האבן, ושמואל סובר שיש להסתכל על חריץ זה מצד עצמו וחרוץ זה כבר נגמר בפעולה אחת.

ויש לדקדק בלשונו של רש"י שבמשנה פירש שיש מקומות שרגילים להחליק את האבן ויש מקומות שרגילים לחרוץ בה חריצים חריצים, ואילו כאן שינה פירושו ופירש בדוקא שמדובר על חריצת חריצים. גם צריך להבין מדוע הוצרך לומר שישנם שינויי מנהגים במקומות בזה. ונלע"ד שרש"י בא ליישב בזה את היחס בין סוגיה זו לסוגיה בדף עה:, בה אמר ריב"ל "והמסתת את האבן בשבת חייב משום מכה בפטיש", והגמרא שם לא הביאה כל מחלוקת בזה. כמו"כ מדוע קבע ריב"ל את דבריו כמימרא בפני עצמה ולא כפירוש לדין המשנה.

לכן פירש רש"י שבשני המקומות הנידון הוא במציאות שונה, בדף עה: פירש רש"י "אחר שנעקרה מן ההר מחליקה", וכאן פירש שעושה חריצים, ולכן בדף עה: לא חולק רב, כי מעשה של החלקת האבן הוא אכן מעשה אחד שגומר את כלל מלאכת האבן, ולכן חייב משום מכה בפטיש לכ"ע. משא"כ בסוגיין שמדובר בסוג הסיתות של עשיית חריצים, ולכן חולק רב וסובר שכיון שבמעשה זה לא נגמרה מלאכת האבן אין זה נחשב מעשה של גמר אלא חלק מהתיקון הכללי ועל תיקון הצורה הכללית חייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש. וכן ריב"ל סבר כדיוק הגמ' מלשון המשנה שהחויב במשנה משום בונה, ולכן הכריח שהמשנה עוסקת בסיתות של יצירת חריצים ולא קבע את דבריו על המשנה כיון שעוסק בסוג אחר של סיתות. לפי רש"י אם כן, המחלוקת היא האם להתייחס לסיתות כחלק ממכלול הבניין, שאז חויבו משום בונה, או כפעולה בפ"ע שהוא תחילתה וגמרה וחויבה משום מכה בפטיש.

בהגדרה זו אזיל רש"י לטעמיה ע"פ מה שביארנו בשיטתו בדין המכה בפטיש שהוא השלב שבו עושה פעולה אחת הגומרת את המלאכה. משא"כ לפי מה שהבאנו מהמאירי ור"ח שהגדרת המלאכה היא השלב הנוסף ע"ג הצורך השימושי לתקן את המלאכה מצד שם הדבר, ואף אם אינו עושה אותו בבת

מנוחת יונתן – הלכות שבת

אחת, כיון שהסיתות הוא לנוי ולא כדי שיוכל להשתמש באבן, ודאי ששייד לחייבו משום מכה בפטיש וכן פירש ר"ח בהדיא את סברת שמואל משום שמשוה את האבן הוא כמו שמשוה את עוקס הכלי. לכן, פירש המאירי את סברת רב "שכל שהוא מתאר את האבן ומיפה אותה לצורך בניין בניין הוא", כלומר אין הטעם של רב משום שאין זה יכול להיות מכה בפטיש, אלא משום שכל עיסוק בצורת הבניין נחשב כחלק מהבניין, וכיון ששייד למלאכת הבניין נמצא שהוא חלק מהשלמת המלאכה עצמה וממילא אין זה יכול להיות מכה בפטיש³⁶.

ב. עושה נקב בלול של תרנגולים

רש"י פירש בטעמו של רב:

"דדמי לבונה - שאף בבניין הבתים עושים נקבים לאויר כדקאמר ועבדי לאוירא חורים וחלונות".

דהיינו, עיקר מלאכת הבונה היא כבבניין בתים, בו כחלק מיצירת צורת הבית עושים גם חלונות, ולכן עשיית נקב מוגדרת כחלק מהעיסוק במכלול היצירה של הלול. ודעת שמואל לפי זה היא שכיון שלנקב ישנו שם חשוב לעצמו שהוא פתח העשוי להכניס ולהוציא, אינו נחשב כחלק מתהליך צורת הבניין, אלא הוא שלב חשוב לעצמו הגומר את מלאכת הלול (כמבואר בלשון רש"י "שהוא גמר מלאכת הלול")³⁷.

ישנה סוגיה נוספת לגבי לול של תרנגולים בדף קמו.:

"תנו רבנן: אין נוקבין נקב חדש בשבת, ואם בא להוסיף - מוסיף. ויש אומרים: אין מוסיפין. ושון שנוקבין נקב ישן לכתחילה. ותנא קמא, מאי שנא מנקב חדש דלא - דקא מתקן פיתחא, אוסופי נמי - קא מתקן פיתחא! - אמר רבה: דבר תורה - כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח, ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולין, דעביד לעילוי אוירא ולאפוקי הבלא. ואם בא להוסיף מוסיף אוסופי ודאי בלול של תרנגולים - לא אתי לאוסופי, משום ריחשא. ויש אומרים: אין מוסיפים - זימנין דלא תקניה מעיקרא, ואתי לארוחי ביה. דרש רב נחמן משום רבי יוחנן: הלכה כיש אומרים".

שם מבואר אם כן שהחיוב על עשיית נקב בלול של תרנגולים הוא משום שזו עשיית פתח העומד להכניס ולהוציא, ופירש רש"י שם (ד"ה אוסופי) שהחיוב על תיקון פתח בשבת הוא משום גמר מלאכה, דהיינו מכה בפטיש, ומוכרח היה רש"י שם לבאר כן משום שמבואר בגמ' שהסיבה שאינו

³⁶ המאירי פסק בזה כרב, אף שר' יוחנן פסק כשמואל, משום שסובר שתשובת הגמ' "אימא המסתת המכה בפטיש", היא דיחוי בעלמא. והרמב"ם פסק בזה כשמואל ור' יוחנן, ועי' להלן מה שנכתב עוד בזה.

³⁷ לא משמע בפירוש רש"י לומר שמדובר כאן בלול שאינו מחובר בקרקע וגם כאן המחלוקת היא האם יש בניין בכלים (ולפי"ז הצריכותא בין עייל שופתא לנקב בלול, היא שזה בניין בכלים שיותר בונה לבניין בתים וזה פחות), משום שלשון רש"י בגימטריא הצריכותא לגבי עייל שופתא היא דהא קאמר שמואל "דלאן בניין הוא", וכמו שנבאר להלן פונתו היא שאינו בניין אלא כלי, וא"כ משמע שבהנך תרתי שבהם היתה הו"א שמודה עוסקים אנו בבניין. ומוכח כן מפירוש רש"י לקושיית הגמ' מקודח שטעמו של שמואל הוא משום ש"עוקב לאו בונה הוא" ולכן שייד להקשות על שמואל שגם קודח רק עושה נקב ואינו גמר המלאכה ומדוע חייב.

הבונה והמכה בפטיש

חייב מן התורה על עשיית הנקב בחבית היא משום שאינו עומד להכניס ולהוציא, ולשיטת רש"י אין בניין בכלים כלל, כמו שיבואר להלן, ואם כן לא ניתן לומר שיתחייב על עשיית נקב בחבית משום בונה אלא רק משום מכה בפטיש, וא"כ משמע שהחיוב על עשיית פתח הוא משום מכה בפטיש, משום שעשיית פתח היא מלאכה חשובה ונחשבת כשלב נוסף ע"ג עצם יציירת צורת הכלי והיא גמר הכלי. ע"פ ביאור זה הסוגיה בדף קמו. היא כשמואל ודלא כרב, ועי' בהערה^{לד}.

התוס' חולקים בזה על רש"י ופירשו:

"לול של תרנגולין - דלא חשיב ליה שמואל בונה אומר ר"י משום דלא חשיב להאי פתח עשוי להכניס ולהוציא".

דהיינו, סוברים התוס' כדבר פשוט שעל עשיית פתח שייך להתחייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש, ולכן הוצרכו לפרש שמה ששמואל לא מחייב משום בונה כלול של תרנגולים זהו משום שאינו מחשיבו כעשוי להכניס ולהוציא, וסוגיית הגמ' בדף קמו. אזדא לפי"ז כרב (וכ"כ המהרש"א), ואם נקב חבית היה עשוי להכניס ולהוציא היה חייב אף הוא משום בונה, כשיטת התוס' בבניין בכלים.

סברת התוס' פשוטה ע"פ מה שביארנו, התוס' סוברים ש'מכה בפטיש' זהו הסיום של המלאכה עצמה (כגון הקורנס האחרון), וס"ל שאין להגדיר עשיית פתח באופן מהותי כסיום הדבר, אלא עשיית פתח היא מעשה פרטי כחלק ממכלול צורת הבניין ושייך לחייב עליה משום בונה ולא משום מכה בפטיש. ודוקא בעשיית נקב שנצרך כשלעצמו, ואינו חשוב כפתח כדי להתייחס למכלול של הלול, שייך לומר שגמר בזה את הנקב^{לה}.

ע"פ זה התקשו התוס' בביאור קושיית הגמ' על שמואל מקודח שהרי כתבו שמחלוקת רב ושמואל היא האם הנקב נחשב פתח העשוי להכניס ולהוציא, והקודח ודאי שאינו עושה נקב העשוי להכניס ולהוציא, ומדוע תלוי הדבר במחלוקת רב ושמואל, ולכן פירשו (קג. ד"ה בשלמא) שאין דין קודח תלוי בדין נקב של תרנגולים אלא במחלוקת רב ושמואל במסתת ובעייל שופתא האם בניין כל דהו^{לו} חייב משום בונה.

מתיז ראש החבית ופותח בית הצואר

ע"פ זה יש לבאר מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס'. בדף מח.:

"אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא: מה בין זו למגופת חבית? אמר ליה רבא: זה - חיבור, וזה - אינו חיבור".

^{לד} יש מקום ולומר שדוקא בחבית נחשב פתח למכה בפטיש כי בכלי אין דין בונה, והעיסוק בצורת המכלול שלו אינו חשוב דיו להחשב מלאכה, ולכן ניתן להסתכל על הפתח בו כעניין בפני עצמו וחייב משום מכה בפטיש. מה שאין כן בעושה נקב בלול מחובר שצורת מכלול הגניין היא משמעותית יותר ולכן בו נקב העשוי להכניס ולהוציא מתייחס לחלק מתקון המכלול ונקרא בונה, ולפי"ז ניתן ליישב את הסוגיה שם לכ"ע, ויל"ע.

^{לה} ע"פ ביאורנו כאן, סברת התוס' הפוכה מפירוש רש"י דלרש"י מה שעשוי להכניס ולהוציא מגדיר שהוא דבר חשוב ושייך לדבר על העיסוק בו כשלעצמו וחייב לשמואל משום מכה בפטיש, ואילו לתוס' אם עשוי להכניס ולהוציא יוצר הדבר יחס בינו לבין צורת כלל הדבר וחייב משום בונה.

^{לו} דהיינו בניין גרוע מצד איכותו, ולא כבניין כל שהוא של המשנה שהוא רק דין בשיעור.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ופירש רש"י שם שחיובו משום מכה בפטיש כיון שקמשוי ליה מנא, ואת קושיית הגמ' מחבית פירש רש"י שכוונתה להקשות מהברייתא בדף קמו: "מביא אדם חבית ומתיז את ראשה בסיף ומניחה לפני האורחים", והתוס' שם הקשו על זה שמבואר במהלך הגמ' שם שהשוותה את דין זה למי שעושה נקב בחבית ברומח, וא"כ משמע שדין זה נאמר גם בעשיית פתח בחבית עצמה ואין הטעם משום שאינו חיבור. ולכן פירשו התוס' שם שההשוואה אינה להתזת ראש החבית אלא לעשיית נקב במגופת חבית שמבואר במשנה שם שמותרת לרבנן, ומסקנת הגמ' ששם אין דין עשיית פתח משום שאין המגופה חיבור לחבית.^{לז}

ונראה לענ"ד לבאר סברת רש"י, שאכן הברייתא שם מדברת במתיז מגוף החבית, כמבואר בגמ', ואעפ"כ קיימת ראיית הגמ' בדף מח:; משום שכמו שנתבאר, לרש"י החיוב על עשיית פתח הוא משום מכה בפטיש, דהיינו משום שגומר את מלאכת הדבר שבו נעשה הפתח, וממילא אם המגופה אינה נחשבת חיבור, לא שייך לחייבו משום עשיית פתח, שהרי החבית כבר היתה פתוחה, ורק המגופה סתמה אותה, ולא גמר את מלאכת החבית. ומה שהביאה הגמ' שם ראייה לכך שמותר לנקוב החבית ברומח הוא ג"כ מה"ט, כי ודאי שאין חיוב על נקיבת החבית משום פתיחתה, שהרי יש לה כבר פתח מלמעלה, אלא הצד לאסור הוא משום שמכוון לעשות כעת פתח חדש, שיש לו שם וחשיבות כשלעצמו, ולכן יחשב כגמר חדש של החבית, וע"ז הביאה הגמ' ראייה מהתזת ראש החבית שמותר להתזתה אף שמצד המקום שבו הוא עוסק מתקן פתח בפ"ע, כיון שהיתה פתוחה בלא"ה, וע"ז תירצה ששם באמת אין כוונתו לתקן את הפתח אלא רק לפתוח החבית, וכבר קיים פתח כזה בחבית כיון שאין המגופה חיבור, משא"כ בעשיית נקב בצד החבית, שמוכיח שיש לו צורך בפתח זה מצד עצמו, שהרי לא הסתפק בנטילת המגופה, ולכן יש שם חשוב ביצירת הפתח, ולכן נחשב לגמר מלאכת החבית.^{לט}

התוס' חולקים על זה לשיטתם, שסוברים שהחיוב בעשיית פתח הוא משום בונה ולא משום מכה בפטיש, ולשיטתם ההתייחסות היא לתוספת הפרטית של הפתח בבניין כמו שנתבאר, ולכן בעשיית פתח, לא איכפת לן במה שמצד כלל החבית כבר היה פתח, אלא אם כעת הפתח שיצר נחשב פתח היה צריך להתחייב. עולה א"כ מדברי התוס', שמצד מלאכת בונה אף שעניינו לפעול בצורת הדבר, ההתייחסות בבניין מצד הגדרת המלאכה היא מצד המקום שבו הוא פועל. טעם הדבר הוא משום שזו היא דרך הבניין לבנותו שלב שלב וכל שלב בו משמעותי כשלעצמו. משא"כ מלאכת המכה בפטיש שעניינה הגמר של כללות המלאכה והתייחסותה היא בהכרח לכלל הכלי.^מ

שיטת הרמב"ם

בדברי הרמב"ם ישנה סתירה לכאורה. בפ"י הי"ד פסק הרמב"ם:

"העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים לאורה חייב משום בונה".

^{לז} התוס' פירשו שבה"א סברה הגמ' שאע"פ שפתח זה אינו עשוי להכניס ולהוציא, אילו אם היה הפתח שבמגופת החבית עשוי להכניס ולהוציא היה אסור מדאורייתא, גם אם אינו עשוי להכניס ולהוציא היה צריך להאסר מדרבנן, ולכן סמך שמוחקר שם לכתחילה הוכיחה הגמ' שבפותר בית הצואר אין חיוב מן התורה.

^{לח} בתוס' משמע שגם על עשיית פתח בבית הצואר חייב למסקנה משום בונה, כיון שיעצר פתח, ושיטה שלישית יש בזה לרמב"ם שמשמע בדבריו שחייב משום קורע, ואכמ"ל בזה.

^{לט} אף שאין בו חיוב מן התורה כי אינו עשוי להכניס ולהוציא.

^מ ועי' עוד במה שכתבתי בזה בסיכומי ההלכה שיו, ג.

"והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו".

אם כן יש לכאורה סתירה ברמב"ם האם חיובו של העושה נקב בלול הוא משום מכה בפטיש כשמואל או משום בונה כרב, וכבר העירו בזה האחרונים, ולענ"ד נראה שהרמב"ם סובר כתוס' שהמחלוקת בסוגייתנו בין רב לשמואל היא האם להחשיב את הפתח שבלול כעשוי להכניס ולהוציא, אלא שבעוד התוס' סוברים ששמואל לא חשיב ליה עשוי להכניס ולהוציא סברת הרמב"ם איפכא, כי סברתו שהסוגיה בדף קמו. המצריכה לחיוב משום עשיית פתח שעשוי להכניס ולהוציא זהו משום מכה בפטיש, שהרי פתח העשוי להכניס ולהוציא הוא חשוב לעצמו ואין ההתייחסות אליו כחלק ממכלול יצירת צורת הבנין שיתחייב משום בונה, אלא מצד גמר מלאכתו, והוא מכה בפטיש. לעומ"ז, אם איננו עשוי להכניס ולהוציא איננו חשוב לעצמו, אלא מצד מה שמשמש את הבנין, והרי זה חלק מפעולת הבנין, וחייב משום בונה. לכן דקדק הרמב"ם לכתוב שעושה נקב בלול של תרנגולים "להכניס להם האורה", דהיינו שפוסק שעשוי רק להכניס ולא להוציא, משום שהוצאת ההבל אינה חשובה, ולכן חיובו משום בונה, ופסק כדעת רב דהלכתא כוותיה באיסורי.

ג. עייל שופתא בכופינא דמרא – בנין בכלים

רבינו חננאל ורב האי גאון (הובא בראשונים) פירשו שמחלוקת רב ושמואל בעייל שופתא בכופינא דמרא היא האם יש בנין בכלים או לאו, שרב סובר שיש בנין בכלים ושמואל סובר שאין, ולפי"ז כתב הרשב"א שמה שהסבירה הגמ' בביצה י. את מחלוקת ב"ש וב"ה בהחזרת תריסין וזקיפת מנורה של חוליות האם יש או אין בנין בכלים זהו אליבא דשמואל, אבל לרב פירוש המחלוקת הוא שבדברים אלו סוברים ב"ה שאין זה נחשב בנין כלל.

כך מוכרחים לבאר את הסוגיה גם לפירש"י, שהרי פירש רש"י במספר מקומות (עד: גבי חלתא, מז. גבי מיטה של תרסיים ועוד) שאין בנין כלל בכלים, וכל מה ששייך לדון בכלים הוא מצד גמר המלאכה שיש בהם, ומפורש ביותר בביצה י.: וז"ל שם:

"דאין בנין בכלים - אין איסור בנין וסתירה בכלים, אלא בבתים דנחייב בבנין כל דהו, והעושה כלי או גומרו ביום טוב או בשבת - משום מכה בפטיש הוא דמחייב, שהוא חיוב לכל גמר מלאכה, או אם הוא דבר שהוא מחליקו - חייב משום ממחק, ואם צריך קצוץ - חייב משום מחתך, וכן אורג או מסך או תופר, אבל בנין וסתירה - לא שייך בהו לאחיובי בסלוק וחזרה, דהא דתנן (שבת קב, ב): הבונה כל שהוא - בבתים תנן..."

דהיינו כל מה ששייך לדבר על חיוב בבנין כלים זהו דוקא משום מכה בפטיש או מלאכות אחרות ולא משום בונה כלל, וא"כ כיצד רב סובר בסוגיין שעייל שופתא בכופינא דמרא חייב משום בונה^מ, אלא

^מא. בהגה"מ פ"י ס"ק מ תירץ בשם הרא"מ דגם רב סובר שאין בנין בכלים ואין חזרת רב שחייב משום בונה אלא שלא שייך בעייל שופתא מכה בפטיש אלא בנין, וכיון שאין בנין בכלים פטור לגמרי, אך מלשון רש"י מבואר לא כן שכן "בהא קאמר שמואל - דאין אתרו ביה משום בונה לא מחייב", מבואר בהדיא שעל זה רב חולק וסובר שאם התרו בו משום בונה חייב חטאת.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

ע"כ רב סובר שיש בניין בכלים ואין הלכה כמותו^{מב}, ולעני"ד כן מדוקדק גם לשון רש"י שכתב בטעמו של שמואל "דלאו בניין הוא", וכוונתו שאין זה בניין אלא כלי, ואין בניין בכלים.

הפנ"י (עד:) הקשה על שיטת רש"י שהרי גם במשכן בנו כלים, ועיקר מלאכת המחשבת היתה בכלים שאותם עשו בצלאל ואהליאב עצמם, ואם כן כיצד ניתן לומר שבכלים אין בניין, ומכח קושיה זו הגדיר הפנ"י חילוק מהותי בין כלי לבניין - בבניין קרקע עיקר השימוש בו הוא לא בגלל שנגמר, אלא כל שלב בו הוא משמעותי ומוסיף דבר נוסף בבניין. בכלים לעומ"ז, רק כאשר גמר את הכלי יש עליו שם כלי ושם הכלי הוא העיקר, ולכן עיקר החשיבות בבניין בכלים היא דוקא בגמר המלאכה, ולכן חיובו הוא דוקא על הגמר משום מכה בפטיש, ואם הגמר נעשה ממילא (כבחביטא), האדם לא עשה בידים מעשה חשוב להתחייב עליו מצד יצירת הכלי^{מג}.

התוס' והרמב"ן חולקים על רש"י ופירשו שכל מה שנאמר שאין בניין וסתירה בכלים זהו במקום שאינו בניין גמור וכגון בחבית דמוסתקי ובבתי תריסין וכד', אבל במקום שיש חיזוק ואומנות יש בניין גם בכלים. וביאור סברתם שבניין בקרקע הוא חשוב יותר ולכן בקרקע גם בניין גרוע נחשב בניין. פירוש דומה לזה כתב הרשב"א בשם י"מ והר"ן (וכ"כ התוס' בדף עד:), שאם עושה כלי מתחילתו יש בזה משום בונה לכ"ע, ומה שאין בניין בכלים זהו בבניין בגוף הכלי לתקנו וכד'מז.

ע"פ דרך זו המחלוקת בין רב ושמואל היא האם בניין כזה הוא בניין חשוב או שאינו בניין חשוב כ"כ להתחייב עליו. וכבר הזכרנו שהתוס' פירשו שזו המחלוקת גם בדין זה וגם במסתת.

שיטת רש"י במגבן

המאירי הקשה על שיטת רש"י שאין בניין בכלים כלל, מהגמ' בדף צה. שם מבואר שהמגבן חייב משום בונה, "ואם בכלים אין בנין היאך נאמר שבאוכלים יש בנין". וזה לכא' קשה טובא לשיטת רש"י מדוע מי שמייצר גבינה חייב משום בונה ומי שבונה כלי לא, ולעני"ד נראה ליישב ע"פ הקדמה בשיטת רש"י בב"ק ביחס אבות ותולדות.

^{מב} וכ"כ הגר"א גביאורו (שיד, א ד"ה שאינה) והאריך שם ליישב ולבסס את שיטת רש"י, והוכיח כן מהירושלמי שהביא התוס' בדף קמו. בסוף דבריהם, עיי"ש.

^{מג} כן נראית משמעות דבריו בדף עד:, ולפי"ז גם לפנ"י אין בניין בכלים לפירוש רש"י בכל אופן. אמנם בדף קב. הפנה לדבריו לעיל וכתב שע"פ רש"י מחלוקת רב ושמואל היא האם שייכת מלאכת בונה כאשר תחילתו וגמרו באים כאחד, אגל' כאשר בתחילה חזי לעיקר מילתיה ואח"כ מייפהו לכ"ע יהיה חייב על השלב הראשון משום בונה, ולכא' זה דוחק בפירוש רש"י בדף עד: גבי חלתא וחביתא דצריך להעמיד שתחילתו וגמרו באים כאחד, ובייחוד בחביתא שבה אין כל חיוב מצד בונה או מכה בפטיש על עשיית הכלי. ואולי צריך לומר שאכן הגיה הפנ"י מחמת כן בדבריו בדף עד: וכתב (כלפנינו) שלא ניתן מסברה לומר שעל עשיית כלי לא יהיה חייב משום מלאכה ולא שאצ"א שלא יהיה חייב משום בונה. לפי מהלך זה בפנ"י נראה שזה מה שביקש רש"י להדגיש בלשונו בביצה שהבאנו לעיל, שאף שאין בניין בכלים ישנם חיובים אחרים שמחמתם תחשב עשיית הכלי מלאכה, כי אכן לא יתכן מסברה שעל עשיית כלי לא יתחייב משום מלאכה וכמ"ש הפנ"י. ועוד צ"ע בסתירת דבריו.

^{מד} לביאור זה מוכרחים לבאר שלא כפירוש רש"י בעייל שופתא בקופינא דמרא, דלפירושו רק תקעק יתד להדקו ואינו עושה כלי מתחילתו, אלא כפירוש הרמב"ם והר"ח שמחבר את יד הקורדום לקורדום.

בב"ק (יז): אומרת הגמ' שלעניין נזיקין חייבים על שן דחיה כמו על שן דבהמה, משום שחיה בכלל בהמה, ופירש רש"י שם:

"דחיה בכלל בהמה - דכתיב (דברים יד) זאת הבהמה אשר תאכלו ומפרש בתריה איל צבי ויחמור".

והקשו התוס' שם שאם זהו הלימוד מנא לן שחייב גם על שן של עוף. ונלע"ד בביאור דברי רש"י שם, ע"פ מה שכתב המהרש"ל (ח"ש שבת סח.):

"דדוקא באיסור מלאכה שהאב יותר נראה למלאכה מהתולדות וכן לענין נזיקין האב נראה יותר למזיק מהתולדה".

כלומר תולדה היא בהכרח דבר שפחות נראה למלאכה/מזיק מאשר האב, ובוה התחדש דין תולדות^מ. אם כן, שן דחיה הרי אינה נראית פחות למזיק מאשר שן דבהמה, ואם כן איננה יכולה להלמד בדין תולדה, ולכן כדי שתכלול באב המזיק של שן, צריך לימוד שגם היא בכלל האב. משא"כ לענין שן דעוף, כיון שיכולת הנזק שבה פחותה בהרבה משן של חיה ובהמה (ואף מתולדותיהן שנמנו שם, עיי"ש), היא פחות נראית למזיק, ולכן איננה צריכה לימוד כדי לחייבה מדין מזיק כיון שחייבת מדין תולדת שן.

ע"פ זה יש ליישב גם בסוגיין - יש לומר שכלי איננו יצירה פחותה מאשר בניין קרקע, אלא שהוא סוג אחר של יצירה, וכמו שכתב הפני יהושע שהוא יצירה שעיקרה הוא בשם הכלי שנוצר לבסוף ולא בכל שלב בפני עצמו. אם כן, כיון שקיי"ל שיצירה זו אינה נקראת בניין, אי אפשר לחייבה משום תולדת בונה, כי אינה נראית פחות יצירה אלא שהיא יצירה מסוג אחר שאיננה נקראת בניין, ולא שייך לחייבה מדין בונה. לעומ"ז במגבן, עניין יצירת הגבינה הוא בעצם קיבוץ החלקים וא"כ דומה לבניין, אלא שהיא פעולה פחות משמעותית כיון שהיא באוכלין ולא בקרקע ולכן נחשבת תולדת בונה. כנלע"ד^מ.

ד. חיחס בין מחלוקות רב ושמואל

הגמ' עושה צריכותא בין המחלוקות של רב ושמואל, ומעצם הצורך בצריכותא עולה שהעקרון במחלוקות השונות הוא דומה, וצריך להבין מהו. לשיטת התוס' הדבר ברור, כי כל המחלוקות הם בשאלה מהו שיעור החשיבות של הבניין להחשב מלאכה וכלשונם (קג. ד"ה בשלמא) "מטעם בניין כל דהו מיחייב", וגם במחלוקת בנקב בלול המחלוקת היא באותו עיקרון - מהו שיעור החשיבות של השימוש שיחשיב את הנקב כעשוי להוציא. וכתבו התוס' שאף שהמחלוקות הם באותו יסוד מקמייתא ובתרייתא נמי לא ידעינן מציעתא, דהיינו שגם את דין הנקב אי אפשר היה ללמוד מעייל שופתא ומסתת והטעם כנראה משום ששם החסרון הוא לא בעצם חשיבות הבניין אלא בחשיבות תשמישו והיה מקום לומר שזו גרועה יותר. עכ"פ מבואר לשיטתם מהצריכותא שאם אין הדבר חשוב דיו כדי להחשב כדרך בניין, אז יכול להחשב מכה בפטיש, וכמו שכתבנו לעיל בשיטת התוס' שאין התולדה יכולה להתייחס לשני אבות שונים.

^מ כעין זה בדברי ה"מ שבת ז, ד.

^מ הרב אורי רוזן שליט"א ביאר שמגן חשוב יותר מגניין בכלים משום שהוא השלמה של תהליך של ייצור הגבינה מהחלב ולא רק מעשה כשלעצמו, ולכן יש בו גניין אף אם אין גניין בכלים.

מנוחת יונתן – הלכות שבת

כמו שהזכרנו לעיל, לפירוש רש"י במסכת אין זו סיבה מקרית שאם הדבר דומה לבונה אינו מכה בפטיש, אלא אם הסיתות מתייחס לחרץ עצמו בהכרח יוגדר מכה בפטיש ולא בונה, ואם יחסו הוא לכלל סיתות האבן ממילא יחשב לבונה כיון שאיננו מעשה של גמר. גם בלול של תרנגולים המחלוקת דומה לפרש"י ע"פ המתבאר, כי השאלה היא האם להתייחס לנקב כחלק מתיקון צורתו של הלול - שאז זה בניין או כשלב בפ"ע שכיון שהוא פתח חייב משום מכה בפטיש. אך ע"פ זה לא כ"כ מובן מדוע קישרה זאת הגמ' גם למחלוקת האם יש בניין בכלים או לאו.

לכן, כנראה מוכרחים להרחיב לדברי רש"י את הגדרת המחלוקת, ולומר שעצם הגדרת הדבר כדרך בניין מגדירה שעיקר חשיבות המלאכה היא מצד יצירת צורת הבניין ולא מצד הפרט עצמו והגמר שיש בו, וממילא גם השאלה אם יש בניין בכלים תלויה בזה, דאם בניין בכלים נחשב דרך בניין יש לדון אותו מצד יצירת צורת הכלי שיש בו, וא"כ הוא חלק מתהליך היצירה ואיננו מכה בפטיש, ואם אין בניין בכלים יש להסתכל עליו מצד עצמו והוא גמרו של הכלי וחייב משום מכה בפטיש.

הרמב"ם פסק במסתת כשמואל משום שר' יוחנן קאי כוותיה, אבל בעייל שופתא ובעשיית נקב בלול פסק כרב שהלכתא כוותיה באיסורי, ולכא' הדבר קשה, שהרי הגמ' עשתה צריכותא בין הדינים השונים ומשמע שאף למסקנה אם היו נחלקים רק בעייל שופתא היינו יודעים מהי דעת רב במסתת אלא שלא שלא היינו יודעים מה סובר בזה שמואל, ואם כן פסקיו של הרמב"ם סותרים זה לזה.

בביאור הדבר נלע"ד, שהכריחה את הרמב"ם קושיית התוס' שלפי פשט הצריכותא בגמ' היינו יכולים לדעת את דין נקב בלול משני הדינים האחרונים, ואעפ"כ נצרכו רב ושמואל להחלק גם בו, ולכן הוכרח הרמב"ם לומר שהשאלה בה תלתה הגמ' את הצריכותא - עד כמה כל אחד מהדברים הוא כדרך בניין, אינה המדד היחיד הקובע, ולכן כמו"כ ישנם טעמים אחרים לחלק ביניהם, וי"ל שמסתת שהוא עיסוק ביישור וייפוי (כמו שהזכיר רבינו חננאל) יותר דומה למכה בפטיש מאשר עייל שופתא ועשיית נקב שעניינם הכשרת הדבר ותיקון צורתו לתשמישו, שזה דומה לבונה.

תוכן עניינים מפורט

3	ברכת מו"ר רה"י הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א
4	תוכן העניינים
5	הקדמה
9	שער שהיה הטמנה ובישול
9	סי' רנג- דיני שהיה
9	סעיף א
9	א. מחלוקת חנניה וחכמים
11	ב. גדר מצטמק ויפה לו
13	ג. קידרא חייטא
15	ד. גדר גריפה וקטימה
18	ה. סמיכה לכירה שאינה גו"ק בשבת
21	ו. שהיה בתנור
23	ז. שהיה והטמנה
28	ח. טלטול קדירה מגחלים
29	ט. מעשה שבת בשהיה והחזרה
34	י. טעם איסור החזרה בשאינה גרופה
36	סעיף ב – דין החזרה
36	א. איזה תבשיל מותר להחזיר?
37	ב. הגדרת על גבה ובתוכה
37	ג. תנאי החזרה
39	ד. חזרה כשנטל בשבת
40	ה. החזרה על שאינה גרופה
40	ו. החזרה סמוך לחשיכה
42	ז. החזרה לכירה אחרת
43	ח. תנור וכופח
44	סעיף ג – קטימה ע"י קדירה
44	א. קטימה בשבת ע"י קדירה
44	ב. נתינה ע"י היכר בדרך חזרה ולכתחילה
46	ג. נתינה על פלטה של שבת לכתחילה
48	סעיף ד - עירווי מים מבושלים לקדירה רותחת

מנוחת יונתן – הלכות שבת

48	א. טעם הדין ודעת הרמ"א
48	ב. בישול דבר רותח בכלי שני
49	ג. לתת קטניות לרוטב
51	סעיף ה
51	א. נתינה לכתחילה ע"ג קדירה
51	ב. דבר שאין דרך לבשלו על כירה
52	ג. דין החזרה ע"י גוי
54	ד. פסיק רישיה באמירה לגוי
56	ה. נתינה קודם ההיסק
57	ו. החזרה לתוך התנור בשבת
59	סימן רנד - המשך דיני שהיה
59	סעיף א-ג - שהיית צלי
59	א. דין צלי חי
59	ב. פסיקת ההלכה בלשונות הגמ'
60	ב. מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור הגמ'
63	ג. דין בשר גדי על גחלים
63	הדין בדיעבד - סעיף ג
65	סעיף ד - שהיית פירות חיים
65	א. דין שהיה בפירות שראויים לאכלם חיים
65	ב. דין בישול בפירות הנ"ל
66	סעיף ה - שהיית פת באפייתה
66	א. פסיקת ההלכה בדין קרימת פנים
67	ב. חוטין נמשכין הימנו
67	ג. מאפה עבה או ממולא
68	ד. רדיית הפת
70	ה. שהיית פת קודם קרימת פנים לצורך מוצ"ש
70	ו. הצלה לאחרים
71	סעיף ו - רדיית הפת כשהניחה בשבת
71	א. היתר הרדיה כשהניח בשבת בשוגג
71	ב. הצורך בשינוי
72	ג. אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך
74	סעיף ז - רדיה בתנורים שלנו
74	א. מחלוקת רבינו ירוחם והרא"מ ברחת
74	ב. הדביק באיסור
74	ג. לצורך חול

תוכן עניינים מפורט

סעיף ח-ט - עססיות, תורמסין וחבית של מים

א. סייג בדין קידרא חייתא

ב. מחלוקת הב"י והגר"א בדין שוגג

ג. מדוע יש איסור שהיה במים

76
76
76
78

סימן רנו - תקיעות בע"ש

א. דין התקיעות בזה"ז

ב. תחליפים לתקיעות

ג. סגירת החנויות

80
80
81
81

סימן רנז - דיני הטמנה

סעיף א-ב - עיקר גזירת הטמנה

א. דין הטמנה

ב. הדין בדיעבד

ג. הטמנה לצורך מוצ"ש

ד. סעיף ב

82
82
83
85
86

סעיף ג - דברים המוסיפין הבל

א. גפת של שומשמן

ב. לחים מחמת דבר אחר

ג. כסות ופירות לחין

ד. סלעים

ה. דבר חם שאינו מוסיף הבל בעצמו

87
87
87
87
88
88

סעיף ד - כיסוי בשבת

א. החזרת כיסוי בשבת

ב. החלפת כיסוי בשבת והוספה עליו

ג. נטילת הכיסוי והחזרתו בשבת

ד. הוספה על קדירה שלא נתבשלה כל צרכה

89
89
89
90
91

סעיף ה - פינה ממחם למיחם

א. כונה לקררו

ב. החזיר לכלי הראשון

ג. נצטנן בכלי ראשון

92
92
92
93

סעיף ו - הטמנת צונן

א. הטמנה לחמם

ב. בדבר המוסיף הבל

94
94
94

סעיף ז - סוג התבשיל שנאסרה בו הטמנה

95

מנוחת יונתן – הלכות שבת

97	סעיף ח - דרך ההטמנה האסורה
97	א. הטמנה על דבר המוסיף שא"א להטמין בו
98	ב. דבר המפסיק לבגדים
98	ג. הטמנה מצד אחד
99	ד. הטמנה מעל דבר המוסיף
100	ה. הטמנה בטוח בטיט
101	סימן רנח - דין מיחם ע"ג מיחם
101	א. ביאור שיטות הראשונים
102	ב. ביאור הד"מ בשיטת הטור
103	ג. שיטת מרן הב"י
105	ג. תבשיל חם כמב"ד
106	סימן רנט - מקצת דיני הטמנה
106	סעיף א - מוכין וגיזי צמר שטמן בהם
106	א. שיטות הראשונים
107	ב. הגדרת מוכין וגיזי צמר
107	ג. טלטול הקדירה ממקצה
109	סעיף ב - אבנים שטמן בהם
109	א. טלטול אבנים
109	ב. ייחוד לעולם
110	ג. ייחוד ע"י שימוש
111	סעיף ג - נתקלקלה הגומא
112	סעיף ד - ה - דין בסיס בקדירה וכיסויה
115	סעיף ו - הטמנה באבנים ביו"ט
116	סעיף ז - פתיחת וסגירת התנור
116	א. פתיחת תנור טוח בטיט
116	ב. איסור מבעיר ומכבה
116	ג. איסור בישול
118	סימן שיח- הלכות בישול
118	סעיף א - דין מעשה שבת
118	א. פסיקת ההלכה במחלוקת התנאים
119	ב. כדי שיעשה
120	ג. ספק פלוגתא

תוכן עניינים מפורט

ד. ביטול במזיד דר"י

ד. נוטע בשבת

121

122

123

סעיף ב - השוחט והמבשל לחולה

א. מוקצה מחמת איסור דלא דחייה בידיים

ב. שוחט בשוגג

ג. דבר המתגדל בשבת

ד. לחולה שאין בו סכנה

ה. גוי שבישל לחולה

123

124

124

125

125

126

סעיף ג - בישול בחמה ובאור ותולדותיהן

א. תולדות האור ותולדות חמה

ב. אסור להטמינה בחול

126

129

131

סעיף ד - בישול אחר בישול

א. אחר כמב"ד

ב. בישול אחר בישול בלח שנצטנן

ג. דבר שנשרה בחמין

ד. קלי הבישול

ה. מכה בפטיש באוכלין

ו. הכנת תה בשבת

131

135

137

139

142

143

145

סעיף ה - בישול אחר אפיה

א. מקור דברי הרא"מ

המסקנות למעשה

145

147

148

סעיף ו-ח - דין מיחם ע"ג מיחם

דין מרוח בבצק

148

149

סעיף ט - בישול בכלי ראשון

א. גדר כלי ראשון

ב. כלי ראשון שאין היס"ב

ג. בישול מלח

ד. בישול בשר שור

149

151

152

154

155

סעיף י- דיין עירוי

הדין בדיעבד

נפסק הקילוח

155

156

157

סעיף יא, יב - דיין מיחם שפינהו, דיני עירוי לכ"ר לח וממנו

א. דיין צירוף

ב. כלים העשויים לרחיצה

ג. דיין עירוי דבר יבש

157

158

162

מנוחת יונתן – הלכות שבת

162	ד. דין חמין לתוך הצונן בכ"ר
163	ה. חמי טבריא
164	סעיף יג - הגדרת כלי שני
164	דין מצקת
167	סעיף יד - הפשר כנגד המדורה
167	א. במקום שיכול להתבשל
168	ב. הפשר על האש
169	ג. י"ס בתבשיל או במקום
169	ד. פירות חיים
169	ה. דבר שאין מתכוון
171	סעיף טו - חימום כנגד המדורה
171	א. להרחיק מעט
171	ב. בדבר לה
171	ג. דבר שלא התבשל כ"צ
172	ד. צליה אחר בישול
173	סעיף טז - המסת שומן קרוש
173	א. ביאור שיטות הראשונים
174	ב. פסיקת ההלכה
175	סעיף יח - דין מגיס
175	א. שיטות הראשונים
176	ב. פסיקת ההלכה
178	סעיף יט - בישול בדבר גוש
179	שער דיני מוקצה וטלטול
179	סימן רעט - דיני טלטול הנר בשבת
179	סעיף א - מיגו דאתקצאי
179	א. פסיקת ההלכה
180	ב. שעת הדחק
180	ג. הדין ביו"ט
181	סעיף ב - לצורך גו"מ, ולהסירו מחמת מיאוס
181	א. לצורך גו"מ
182	ב. להוציאו מחמת מיאוס

תוכן עניינים מפורט

סעיף ג - טלטול ע"י דבר המותר

183

סעיף ד - טלטול ע"י תנאי

185

187

טלטול ע"י גוי

188

סעיף ה - מוקצה לחצי שבת

189

189

סעיף ו - מוקצה מחמת מיאוס

טלטול נר מחמה לצל

191

191

192

193

סעיף ז - טלטול מנורה

א. בניין בכלים

ב. טלטול כלים גדולים

ג. שיטת הרמב"ם

194

סימן שח - דיני מוקצה

194

טעם איסור טלטול

196

196

197

198

198

סעיף א - ב - מוקצה מחמת חסרון כיס

א. בכלי שמלאכתו להיתר

ב. כלים המיוחדים לסחורה

ג. דינים פרטיים

ד. טלטול מן הצד וכלאחר יד במוקצה מחמת חסרון כיס

200

200

200

201

202

סעיף ג, ה - כלי שמלאכתו לאיסור

א. רוב מלאכתו

ב. כאשר הוא בידו

ג. לצורך גופו כאשר יש לו כלי של היתר

ד. אגב דבר היתר

203

203

204

206

סעיף ד - כלי שמלאכתו להיתר

א. טלטול שלא לצורך כלל

ב. כלי אכילה

ג. טלטול תפילין

207

207

210

211

212

212

213

סעיף ו - ז - טלטול שברי כלים

א. דין נולד בשברי כלים

ב. חתיכת חרס שנשברה

ג. השליכו לאשפה מע"ש

ד. דבר שאין בו תורת כלי

ד. טלטול למניעת היזק

ה. טלטול שברי כלים בימינו

מנוחת יונתן – הלכות שבת

214	סעיף ח-ט - דלתות שנתפרקו
214	א. דלתות כלים
214	ב. דלתות בניין
215	ג. דלת של שידה תיבה ומגדל, לול
217	סעיף י - כיסויי כלים
217	א. כיסויי כלים המחוברים לקרקע
218	ב. תורת כלי
218	סעיף יא - מחט שניטל חודה או עוקצה
219	סעיף יב - יג - שיירי מחצלאות ומטלניות
220	טלטול שבירי כלים לצורך גו"מ
221	סעיף יד - יז
222	סעיף יח - טלטול משום היזק
223	דין היזק הניכר לעין
223	בזק שיכלו לסלק מע"ש
224	הגדרת מזיק
225	סעיף כ - כג הזמנת מוקצה לטלטול מע"ש
225	א. דין חריות של דקל
226	ב. דין הזמנת אבנים
231	ג. יחוד לעולם
233	ד. יחוד ממח"כ וכשמלא"ס
237	סעיף כד - יוצאין בפקורין וציפה
237	סעיף כה - כו טלטול עורות ונסרים
239	סעיף כז - ל טלטול עצמות, קליפות, גרעינין ומאכל בהמה
239	א. עצמות שאינן ראויות למאכל בהמה - הגדרת גרף של רעי וטלטולו כשאפשר אגב מנא
243	ב. דין דבר שראוי למאכל בהמה מצויה
245	ג. דין טלטול חבילי קש
245	ד. טלטול גרעינים
248	סעיף לא - לב טלטול בשר שאיננו מבושל
248	א. ביאור שיטות הראשונים
249	ב. פסיקת ההלכה
251	סעיף לד - לז טלטול גרף של רעי
251	א. טלטול צואת אדם
253	ב. החזרת הגרף

תוכן עניינים מפורט

ג. עשיית גרף של רעי לכתחילה

254

סעיף לט - מ איסור טלטול והוצאת בע"ח

א. היתר דידוי

ב. איסור דידוי ברה"ר ובכרמלית

256

256

257

סעיף מא - הוצאת קטן

העברת קטן בין בעל לאשתו נידה

258

258

סעיפים מב - נב דינים קצרים בהלכות מוקצה

260

סימן שט - טלטול היתר שמוקצה על גביו

262

פתיחה לסימן - הגדרת טלטול מן הצד, ניעור ואגב היתר

א. בנו והאבן בידו

ב. הגדרת טלטול מן הצד

ג. אבן שע"פ החבית

ה. טלטול מן הצד לצורך גופו ומקומו

262

262

263

265

270

סעיף א - בנו והאבן בידו

א. הגדרת געגועין

ב. דינר בידו

272

272

273

סעיפים ב - ג כלכלה והאבן בתוכה

א. נעשית דופן לכלכלה

ב. כלכלה מליאה פירות

274

274

275

סעיף ד - ה אבן שע"פ החבית

א. היתר ניעור

ב. הניח ע"מ ליטול בשבת

ג. מניח סתם

ד. גדר בסיס

276

276

276

277

277

סימן שי - דיני מוקצה בשבת

279

סעיף א - ה דין מוקצה

א. מוקצה מחמת איסור

ב. תלא דכוורא - מוקצה מחמת מיאוס

ג. מוקצה באוכלין לר"ש

ד. גמרו בידי אדם

279

279

280

280

282

סעיף ו - ביטול כלי מהיכנו

284

מנוחת יונתן – הלכות שבת

284	א. טעם האיסור
285	ב. איסור נגיעה במוקצה
286	סעיף ז - בסיס לדבר האסור
286	א. מיטה שיחדה למעות
287	ב. בסיס באמצע השבת
288	ג. מוקצה שאינו מונח על עיקר הכלי
293	סעיף ח - ט בסיס לדבר האסור והמותר
293	א. בששניהם שוין
294	ב. החיוב לנער אם אפשר
296	סימן שיא - טלטול והוצאת מת וטלטול מן הצד
296	סעיף א - ד - טלטול והוצאת מת
296	א. טלטול מפני הדליקה
297	ב. הוצאת המת לכרמלית
301	ג. הוצאת המת לרה"ר
301	ד. מת אגב בגדיו
303	שער המלאכות
303	סימן שיג - גדר חכמים למלאכת בונה
303	סעיף א - ב - פקק החלון ונגר הנגרר
303	א. שיטות הראשונים
306	ב. תורת כלי בפקק
307	ג. פרטי דינים בנגר
310	סעיף ג - ד סגירת דלת שאינה מחוברת לפתח
310	א. הדלת שבמוקצה
311	ב. דלת אלמנה
313	סעיף ה - החזרת דלת כלים
313	צירים שלנו
315	סעיף ו - כלים של פרקים
317	דין חיבור בהברגה
317	סעיף ז - ט
318	סעיף י - זריית תבן בחצר

319

סעיף א, ז, ח - בניין וסתירה בכלים

319

319

320

323

324

325

327

א. עיקרי שיטות הראשונים

ב. שובר אדם את החבית

ג. כלים גדולים ממ' סאה

ה. חותמות שבכלים

ה. הסרת הצירים מכלי

ו. חותלות - דין פתיחת אריזות וקופסאות שימורים

332

סעיפים א, יב - הוצאת סכין מחבית וכותל (דיני פ"ר)

332

335

337

338

339

א. כמעט פסיק רישיה

ב. פ"ר בדרבנן

ג. חופר גומא ואינו צריך לעפרה

ד. פ"ר במקלקל כלאחר יד

מסקנת ההלכה

341

סעיף ב - ד - פתיחת נקב ישן בחבית

343

סעיף ה - נתינת קנה ועלה בפתח החבית

343

344

א. נתינת קנה בנקב החבית

ב. עלה של הדס

347

סעיף ו - מתיז ראש החבית ואיסור נקב

347

347

348

א. טעם ההיתר להתיז ראש החבית

ב. איסור נקב

ג. באיזו חבית מדובר

349

סעיף י - חותמות שבקרקע

351

סעיף יא - סתימת נקב החבית

351

351

א. איסור ממרה

ב. איסור סתימת נקב

354

סימן שטז - הלכות צידה

354

סעיף א - מקום הצידה

354

355

א. גדר צידה גמורה

ב. צידה מדרבנן

356

סעיף ב - הגדרת ניצוד ועומד

356

356

א. הגדרת חולה

ב. לעיף בע"ח

מנוחת יונתן – הלכות שבת

356

ג. צידה בכלבים

358

סעיף ג - ד - דבר שאין במינו ניצוד

358

א. מה נחשב 'אין במינו ניצוד'?

358

ב. סגירת תיבה עם זבובים

362

סעיף ה - ו

362

א. ניצוד פעם אחת

363

ב. יושב ומשמרה

364

ג. הנועל את ביתו לשומרו וצד צבי

365

סעיף ז - הצד נחש

365

שיטת הרמב"ם

367

סעיף ח - צידה וחבלה בשרצים

367

א. דין צידה בשרצים

367

ב. החובל

370

ד. הכאת חי

371

ג. צורך לגופה

372

סעיף ט - צידת והריגת פרעוש וכינה

372

א. צידת פרעוש

373

ג. הריגת כינה ופרעוש

377

סעיף י - יא - הריגת מזיקין ודריסתם

377

א. הריגתם כדרך

378

ב. דורסם לפי תומו - במזיקין וברוק

379

ג. מירוח רוק במקום מרוצף, וגדר ממרח

381

סימן שיז - הלכות קשירה

381

סעיף א, ו - הגדרת קשר האסור בשבת

381

א. שיטות הראשונים

382

ב. שיטת רש"י והרא"ש

383

ג. דעת הרי"ף

384

ד. קשר אחד

385

ה. מעשה אומן שאינו של קיימא

385

ו. פעמים מתיר זה ופעמים זה

388

ז. לצורך מצוה

388

ח. במקום צער

390

ט. מתיר שלא ע"מ לקשור

392

סעיף ב - האם חוששים שמא יקשור

תוכן עניינים מפורט

סעיף ג - פתיחת בית הצואר, התרת קשר ותיקון כלי

393
393
395
396

- א. איסור פתיחת בית הצואר
- ב. תפירה שאינה של קיימא
- ג. התרת קשר הכובס

סעיף ד - ה חבל של דלי ועניבה

396
396
397

- א. חבל דגרדי וחבל דעלמא
- ב. הגדרת עניבה

סעיף ז - קשירת חבל בפרה ובאיבוס

400
400
401

- א. דעת הרמב"ם
- ב. קשר בדבר הראוי למאכל בהמה

סימן שלז - דשא"מ בכיבוד הבית והשואת גומות

402

גרירת מיטה כסא וספסל

402

ריבוי וכיבוד הבית

404
404
406
407

- שיטת האוסרים כיבוד
- שיטת המתירים כיבוד אף בשאינו מרוצף
- ע"י גוי

סעיף ג - ד

408

שער המאמרים

409

מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישיה

409
409
410
413
420
422
423
424
426
429
431
432
433

- פתיחה
- א. מחלוקת תוספות והערוך בדין פ"ר דלא ניחא ליה
- ב. שיטת רבנו חננאל
- דברי הגר"ח מבריסק וספר הבתים לעניין מפס מורסא
- ג. שיטת הרמב"ם
- ד. לשיטת התוס' - משאצ"ל תלויה בכוונה
- ה. האם פ"ר אסור, ע"פ תוס' וסיעתם, מדין משאצ"ל או מאיסור דרבנן עצמי
- ו. פ"ר דלא ניחא ליה - תרתי לקולא
- ז. שיטת רש"י במשאצ"ל
- ח. שיטת הרמב"ן במשאצ"ל
- ט. שיטת בעה"מ במשאצ"ל
- י. קושיית רעק"א בסוגית הפשט הפסח

מלאכת מבשל

437

מנוחת יונתן – הלכות שבת

437
437
439
442
446

פתיחה

א. מהו בישול?

ב. תולדות האור ותולדות חמה

ג. בישול בכלי ראשון

ד. מאכל בן דרוסאי

448

448
449
449
451
451
452
453
454
457
459

הבונה והמכה בפטיש

פתיחה

א. 'המכה בפטיש'

שיטת רש"י

שיטת התוס'

ב. המצדד את האבן

מחלוקות רב ושמואל

א. המסתת

ב. עושה נקב בלול של תרנגולים

ג. עייל שופתא בכופינא דמרא - בניין בכלים

ד. היחס בין מחלוקות רב ושמואל

461

תוכן עניינים מפורט